

اعوذ بالله من الشيطان اللعين الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و السلام و الصلاة على نبينا ابى القاسم المصطفى محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين سيما بقیة الله فی الارضین روحی و ارواح العالمین لتراب مقدمه الفداء، بهم تتولی و من اعدائهم نبراً الى الله. تبریک و تهنیت عرض می‌کنیم میلاد باسعادت امام جواد علیه الصلاة و السلام و اعیاد ماه مبارک رجب را که در آن قرار داریم. از خداوند متعال مسألت می‌کنیم که انشاءالله این نشست و این گفت و شنودمان انشاءالله مرضی حضرات معصومین واقع بشود و در مسیر تحقق اهداف و آرمان‌های بلند اسلام عزیز قرار بگیرد و از همه‌مان انشاءالله به احسن وجه بپذیرند.

موضوعی را که فرموده‌اند مصدع اوقات باشیم، بحث «نظریه اجتماعی امامین انقلاب» است که امید داریم انشاءالله در طول این دقائقی که محضرتان هستیم، خیلی فشرده و خلاصه‌وار، چارچوبی از این نظریه اجتماعی را ارائه بدهیم هر چند قطعاً بخش‌های مختلف این نظریه، نیاز به تفصیل و توضیح بیشتر هم طبیعاً دارد که انشاءالله کدهایی را دوستان بتوانند دریافت بکنند تا در مطالعات بعدی‌شان بحث را انشاءالله تکمیل بکنند.

مقدمهٔ یک تعریف را از نظریه اجتماعی ارائه بدهیم و بعد وارد تبیین نظریه اجتماعی امامین انقلاب بشویم. ابتدائاً در مورد تعریف نظریه در حوزه علوم انسانی با نظریه در علوم طبیعی یک مقدار متفاوت است. در حوزه علوم طبیعی، آنچه که در ذهن‌های ما هم طبیعاً مانوس است، نظریه با همان تفاوتش با همان تفاوتش را فرضیه، شکل گرفته که مثلاً یک فرضیه بر اساس حدس و تخمینی که برای متفکر در حوزه علوم طبیعی به وجود می‌آید، این را مورد آزمایش قرار می‌دهد و اگر بتواند در طول این آزمایش‌ها یک نصاب خوبی را از تأییدپذیری بپذیرد، این دیگر تبدیل می‌شود به نظریه. اما در حوزه علوم انسانی، فضا یک مقدار متفاوت است و ما یک فرضیه یا یک نظریه قابل تأیید آزمایشگاهی طبیعاً نداریم. نظریه در حوزه علوم انسانی، بیشتر، یک چارچوب مفهومی است؛ یک شبکه‌ای از مفاهیم است که این شبکه مفهومی کمک می‌کند برای این‌که ما هم پدیده‌ها را بهتر درک بکنیم و فهم بهتری از پدیده‌ها حاصل بشود و هم باعث بشود که آن پدیده، تبیینی بپذیرد و روابط و نسبش با روابط دیگر تا حدی

مشخص بشود و در آن شبکه دقیقاً جاسازی بشود آن پدیده مورد بحث ما و هم به مثابه یک فضای سیاست‌گذارانه و مدیریتی بتواند حوزه کنشگری و رفتار ما را جهت و سامان بدهد.

حالا همین را در نظریه اجتماعی، تبیین بکنیم. اولاً این طور می‌شود که نظریه یک چارچوب مفهومی که این سه پیامد و اثر را می‌توانیم بر آن مترتب بدانیم: یکی این‌که نظریه اجتماعی به ما کمک می‌کند که پدیده‌های اجتماعی را بهتر بفهمیم؛ فهم پدیده‌های اجتماعی. دقیقاً نظریه به مثابه یک عینک باعث می‌شود که آن جامعه‌شناس یا فیلسوف اجتماعی آن پدیده اجتماعی را دقیق‌تر فهم بکند و صورت‌بندی بهتری برای فهم آن پدیده داشته باشد. در اثر فهم بهتر آن پدیده، باعث می‌شود تبیین بهتری از آن پدیده هم بتواند ارائه بدهد؛ یعنی در دل آن روابط و شبکه مفهومی خودش می‌تواند کاملاً نسبت این پدیده‌ها را با هم شخص کند و مثلاً بگوید ضریب علیت این پدیده برای تحقق این حادثه، این مقدار بوده. می‌دانید که مفاهیم علوم اجتماعی، تک‌علتی و تک‌عاملی نیست بلکه حاصل عوامل و علل بسیاری می‌تواند باشد و این علل و عوامل بسیار، در یک درهم‌تنیدگی و در یک پیچیدگی هم باعث حصول آن پدیده می‌شود. تبیین پدیده‌ها به ما کمک می‌کند که عاملیت هر عامل و میزان تأثیرگذاری هر عامل را بتوانیم در آن شبکه مفهومی مان بهتر ارزیابی بکنیم. به این می‌گوییم تبیین، یعنی آن پدیده را کاملاً علت‌یابی می‌کند و درصد تأثیرگذاری علل و عوامل را در آن پدیده به ما نشان می‌دهد طبیعتاً. و بعد، کمک می‌کند که ما موضع خودمان را در قبال آن پدیده داشته باشیم یعنی کنشگری و رفتار ما در مقایسه با آن پدیده چگونه باید باشد. حالا آن پدیده ممکن است جزء مطلوبیت‌های ما باشد و ما خودمان آن را به عنوان غرض، هدف و غایت در نظر گرفته بودیم. ممکن هم هست که جزء پیامدهای ناخواسته‌ای باشد که برای ما به وجود آمده. خب ما چگونه او را مدیریت بکنیم؟ چه کنشی در قبال او داشته باشیم؟ نظریه تلاش می‌کند که این را به ما نشان بدهد و جهت کنشگری و سیاست‌گذاری و ما عاملیت ما را می‌تواند کمک بکند.

ما به شدت در حوزه علوم انسانی به این نظریه‌ها احتیاج داریم. مقدمه‌عرض بکنم که ما اندیشمندان بسیاری حداقل در دوره معاصر خودمان داشتیم و این سلسله نشست‌ها دقیقاً همین غرض و هدف را دنبال می‌کند که ما را یک مقدار با این نظریه‌پردازانمان و اندیشمندانمان دقیق‌تر مواجه بکند و ظرفیت ارزش‌گذاری اندیشمندان خودمان را یک مقدار کشف بکنیم. ما تولید اندیشه زیاد داشته‌ایم مخصوصاً در لایه‌های میناها، در لایه‌های مثلاً اندیشه‌های حکمی

و اندیشه‌های معرفتی، اندیشمند زیاد داشته‌ایم تولید محتوا در آن حوزه هم زیاد داریم. چیزی که یک مقدار خلأ در آن داریم، این است که ما نتوانستیم اندیشه حکمی و معرفتی بزرگانمان را امتداد تئوریک و نظریه‌پردازانه به آنها بدهیم و بتوانیم آن مبانی را به نظریه‌ها در ساحت علوم و بخصوص دانش‌های انسانی، تبدیل بکنیم لذا این بحث را مختصراً می‌خواهم مطرح بکنم که ما روش استنباط نظری‌مان چگونه است؟ مخصوصاً حالا با یک اندیشمند و متفکر برجسته‌ای مثل امام حضرت امام راحل بزرگوارمان یا مقام معظم رهبری مواجهیم و می‌خواهیم نظریه اجتماعی معظم له را مثلاً استنباط بکنیم. خوب چگونه می‌شود این را استنباط کرد؟ گاهی اوقات نظریه‌ها به صورت پیشینی منقح شده‌اند یعنی اساساً خود نظریه‌پرداز کاملاً در صدد ارائه یک نظریه بر آمده است و باید در متونش و آثارش دنبال این هستیم که آن نظریه بر ساخته ایشان را کاملاً فهم و استنباط بکنیم. این را «تبیین پیشینی از نظریه» می‌گوییم. اما در بسیاری از اوقات، اندیشمندان ما خودشان در صدد نظریه‌پردازی در حوزه‌های علوم انسانی و دانش‌های پایین دست نبوده‌اند و در همان لایه‌های مبنایی، تولید اندیشه داشته‌اند. از اینها هم می‌شود نظریه‌های علوم پایین دست را استخراج کرد؟ ما می‌گوییم بله، اینجا به شکل پسینی می‌توانیم نظریه را بازخوانی کنیم یا ظرفیت حکمی و معرفتی آن بزرگوار در قالب یک نظریه صورت‌بندی کنیم. این را اصطلاحاً «نظریه‌پردازی پسینی» می‌گوییم. جالب است بدانید در همین نظریه‌های اجتماعی در حوزه علوم اجتماعی یا فلسفه اجتماعی، بسیاری از اندیشمندان کلاسیک غرب مدرن، خودشان در صدد نظریه‌پردازی در حوزه‌های علوم انسانی نبوده‌اند؛ مثلاً چهره‌هایی مثل «مارکس» یا «آگوست کنت» یا «دور کیم»، درست است که اینها خودشان فیلسوف اجتماعی‌اند یا جامعه‌شناسند اساساً اما خودشان در صدد ارائه یک چارچوب مفهومی کامل به عنوان نظریه اجتماعی نبودند بخصوص آنهایی که بیشتر فیلسوف اجتماعند، و «فلسفه الاجتماع» بحث می‌کردند اما اندیشمندان متأخرتر یک سهم جدی را برای نظریه‌های کلاسیک گذاشته‌اند. اساس نظریه‌های کلاسیک در حوزه‌های علوم انسانی، روشش همین نظریه‌پردازهای پسینی است یعنی بر اساس اندیشه آن متفکر یا بر اساس منش و شاخصه‌های روحی، هویتی آن شخص یا بر اساس رفتار و کنش اجتماعی، کنش سیاسی، کنش مبارزاتی آن شخص، تلاش کرده‌اند که یک صورت بندی نظری از بحث‌هایش ارائه بدهند. مثلاً مارکس، فیلسوف اجتماع است و بیشتر، تلاش کرده‌اند که از حوزه‌های اندیشه‌اش نظریه فرهنگی مارکس را در بیاورند یا نظریه اقتصادی مارکس را در بیاورند. یا مثلاً یک بزرگوار دیگری ممکن است بیشتر یک اصلاحگر اجتماعی باشد یا چهره مبارز انقلابی باشد و شاید خیلی مبنای

اندیشگانی هم نداشته باشد، همان در همان قالب کنش و واکنش و رفتار اجتماعی اش تلاش شده که این را تبدیل کنند به یک چارچوب مفهومی و یک نظریه پردازی از کنش، رفتار یا منش و مبانی اندیشگانی شخص، ارائه بدهند. ما عرضمان این بود که نسبت به بزرگانمان و صاحبان اندیشه هایمان کمتر این کار را انجام داده ایم و به شدت، نیاز داریم. مثلاً آثار امام راحل بزرگوار، خوب بله بیشتر در حوزه عرفان، اخلاق، فقه و اصول اما سؤال این است که آیا از این ظرفیت ارزشی و مبنایی نمی توانیم نظریه اجتماعی امام راحل بزرگوار را صورت بندی کنیم یا مثلاً نظریه فرهنگی امام، نظریه اقتصادی امام، نظریه سیاسی امام را صورت بندی کنیم؟ ما به شدت معتقدیم که این ظرفیت وجود دارد و خود علوم انسانی غرب هم یک سهمی از تلاشش را گذاشته برای نظریه پردازی از اندیشمندان کلاسیک خودش.

اما اگر بخواهیم مدل نظریه پردازی امامین انقلاب را یک مقدار واکاوی بکنیم، در چند سطح باید بحث را تکمیل کنیم و پیش ببریم. اولین سطح، مواجهه با اندیشه حکمی امامین انقلاب است. می دانید که هم امام راحل بزرگوار و هم مقام معظم رهبری یک بخش معظمی از مباحثشان ناظر به اندیشه های حکمی است. منظورم از اندیشه های حکمی، علم مصطلح و فن و صنعت مصطلح مثلاً فلسفه و حکمت نیست بلکه معنای عامی از حکمت را مد نظر قرار دادیم که هم بتواند فن و صنعت فلسفه را شامل بشود هم فن و صنعت عرفان ما را شامل بشود و حتی بتواند دانش کلامی ما را یا دانش الهیاتی ما را شامل بشود و هم حتی از این هم پا را فراتر بگذاریم و بگوییم کل مبانی و مآثر حکمی ای که حتی از قرآن و سنت و منابع دینی ما استنباط کرده اند این بزرگواران. مثلاً یک بخشی از اندیشه حکمی حضرت امام، بیتر متمرکز روی مباحث عرفان نظری ایشان است که جلوتر توضیح خواهم داد که ایشان چگونه مباحث عرفان ما را زیرساختی برای مباحث اجتماعی و نظریه اجتماعی شان قرار می دهند. مباحث امام، بیشتر رنگ و بوی عرفانی دارد. بله قطعاً امام در حوزه فلسفه هم صاحب نظر است و آثار فلسفی هم از امام داریم، عبارات فلسفی خوبی هم از امام داریم اما دوستان مستحضرنند که حتی ورودهای فلسفی امام هم بیشتر با ذوق عرفانی است و اساساً فلسفه صدرائی را با ذائقه عرفانی، شرح و بسط می دادند.

اما از آن طرف، مثلاً حضرت آقا بله قطعاً فلسفه، مسلطند، مباحث عرفانی بزرگان را هم در حوزه عرفان نظری هم بخصوص در حوزه عرفان عملی پیگیر بوده‌اند اما بیشتر ظرفیت ارزشی، حکمی و فلسفی‌شان را تلاش می‌کنند از قرآن استنباط کنند و این را هم جزء همین لایه فکری و معرفتی اندیشه ایشان مطرح کردیم.

جایگاه این اندیشه حکمی چه بر اساس معارف مستنبط، حاصل شده باشد چه بر اساس کلام و چه بر اساس فلسفه و عرفان، تأمین مبناست، تأمین زیرساخت هاست اما اینجا ما دو گونه می‌توانیم این مبانی حکمی و معرفتی را ملتزم به آن بشویم: یک مدل که مدل رائجی هم هست این است که این مبانی و زیرساخت‌ها را در حد مبانی می‌بینیم گویا یعنی تا یک جایی بحث فلسفه می‌آید، تا یک جایی بحث عرفان می‌آید، تا یک جایی بحث‌های کلامی و معارف مستنبط ما می‌آید و گویا اینجا دیگر تمام می‌شود و بعد ما می‌خواهیم وارد مثلاً حوزه دانش‌های پایین‌دست بشویم مثلاً وارد جامعه‌شناسی بشویم، وارد اقتصاد بشویم و اینها. اینها بله به عنوان مبنا الهام‌بخش ما هست اما گویا فقط تا حد مبانی، توان دارد که کمک بکند و پمپاژ بکند اندیشه و معرفت ما را. این یک مدل است که حالا سعی کرده‌اند بگویند مثلاً این اندیشه حکمی و فلسفی را چطور می‌توانیم ترابطش را با علوم پایین‌دست، درست بکنیم؟ مثلاً آمده‌اند سراغ ادبیات فلسفه‌های مضاف، ادبیات بحث‌های بینارشته‌ای و امثال اینها. این را کلام من در این مدل می‌بینم که امتداد بر اساس مبنایگرائی، کأن فلسفه و اندیشه حکمی ما یک مبناست. اما ما معتقدیم که در عبارات امام راحل بزرگوار و همین طور در تصریح فرمایشات مقام معظم رهبری، حکمت فقط یک مبنایی که مثلاً در گوشه ذهن ما یا در ایمان قلبی و باور قلبی ما بگنجد، نیست بلکه این حکمت باید امتداد پیدا بکند و اصلاً خود عبارت «امتداد حکمت» را خود حضرت آقا ابداع فرمودند و به کار بردند. اینجا ما از این مدل استفاده کردیم و به نظر معتقدیم که امام هم همین کار را کرده‌اند یعنی اندیشه عرفانی حضرت امام به گونه‌ای اطلاق داشت که این اطلاق توحیدی حضرت امام، تمام ساحت‌ها و دانش‌ها را فرا می‌گرفت کما این‌که دستگاه مرحوم علامه طباطبایی در فلسفه هم به همین شکل است. فلسفه، گونه‌ای اطلاق دارد که تمام دانش‌های زیرمجموعه و پایین‌دست، به نوعی در ساحت فلسفه و حکمت، تعریف و بازخوانی می‌شود لذا معتقدیم که اگر نظام حکمی و معارفی ما پا بگیرد و بعد بتوانیم این نظام حکمی و معارفی را امتداد و جریان ببخشید و آن را کأن ساری و جاری بکنیم، آن وقت نوبت به نظریه‌پردازی در علوم پایین دست می‌رسد یعنی کاملاً یک مواجهه حکمی، یک مواجهه هستی‌شناختی با پدیده‌ها در صورت‌بندی نظریه، نقش دارد در خود نظریه نقش دارد یعنی بخشی از نظریه در واقع هستی‌شناسی آن پدیده است

و این هستی‌شناسی قطعا از آن اندیشه حکمی و معرفتی ما دارد و ما می‌گیرد گویا و کاملا در نظریه‌پردازی، خودش را نشان می‌دهد. این جور نیست که ما مبناها را فقط کأن در فصل اول و در کلیات مباحث، مبانی حکمی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ما را پرداخت می‌کنم و بعد کأن آن را می‌بوسیم و کنار می‌گذاریم و وارد نظریه‌های علوم انسانی می‌شویم، و بله، نهایتاً تلاش می‌کنیم ببینیم کجای این نظریه با مبناهای ما تضاد و تعارض دارد یا ندارد اما در این مدل امتداد حکمت، کاملا نظریه از همان زیرساخت حکمی می‌جوشد و می‌تراود و از آن طرف، حکمت را هم به شدت پویا می‌کند یعنی پویایی حکمی و پویایی معرفتی را هم ایجاد می‌کند یعنی به شکلی، چرخه‌ای بین فلسفه و علوم، شکل می‌گیرد، چرخه‌ای بین حکمت و دانش‌ها شکل می‌گیرد؛ لذا تأکید ما روی این مدل امتداد حکمت است و این را از امام و حضرت آقا و گرفته‌ایم.

حالا این لایه حکمی و بخصوص امتدادش خودش را در بحث‌های انسان‌شناسی، در بحث‌های فلسفه‌الاجتماع، نشان خواهد داد لذا نظریه اجتماعی قطعا متأثر از مبانی انسان‌شناسی و جامعه‌شناختی فلسفه اجتماعی ما خواهد بود، آن وقت این نظریه‌پردازی به مثابه آن شبکه مفهومی می‌تواند دانش‌ها و آن علوم پایین‌دست را بسط بدهد و منجر به تولید علم و تولید گزاره‌های ریزی بشود که این نظریه به مثابه یک چارچوب مفهومی کلان می‌تواند همه آن گزاره‌ها و مسائل جزئی و زیرمجموعه علوم را پشتیبانی کند لذا اینجا نوشته‌ایم که حکمت یعنی نظام حکمی و معارفی ما منجر به امتداد خواهد شد، امتداد منجر به نظریه‌پردازی و آن وقت، نظریه‌پردازی باعث بسط علوم و فناوری می‌شود. فناوری را هم اینجا آورده‌ایم به این جهت که نظریه‌های علوم انسانی، پشتیبان عرصه فناوری هم هستند، به این معنا که جهت‌دهی و ترسیم‌غایت و اهداف در فناوری‌های جدید، همه‌اش از زیرساخت علوم انسانی می‌جوشد، جهت‌دهی و ترسیم اهداف و غایاتی که برای حوزه علوم فنی و پایه و اینها هست، اینها از زیرساخت علوم انسانی، تأمین می‌شوند. حالا اگر بخواهیم این را در اندیشه امامین انقلاب، تطبیق بدهیم مبناهای اندیشه حکمی، هم در ادبیات امام راحل بزرگوار و هم در دستگاه معرفتی حضرت آقا، حکمت توحیدی است یعنی جان‌مایه معارف را هم اما مهم حضرت آقا توحید می‌دانند لذا حضرت امام در دستگاه عرفان نظری خودشان، آن توحید اطلاق، توحید جامع را ترسیم می‌کنند و هم حضرت آقا در استنباط خودشان از آیات و معارف دینی، روح معارف دینی را توحید قلمداد می‌کنند پس حکمت ما یک حکمت توحیدی است. آن وقت در این حکمت توحیدی، آن امتداد حکمت را اگر بخواهیم پیش ببریم، می‌رسیم به انسان موحد و جامعه موحد؛ انسان توحیدی و جامعه توحیدی یا به

تعبیری انسان‌شناسی توحیدی و مبتنی بر آن عرفان و دستگاه فلسفی و یا جامعه‌شناسی و جامعه‌پردازی توحیدی مبتنی بر همان حکمت توحیدی. و کلیت این فضا و این مدل را دوستان می‌توانند دقیقاً در مقاله «روح توحید، نفی عبودیت غیرخدا»ی حضرت آقا پیگیری بکنند که آنجا حضرت آقا تأکید دارند که اصل و اساس معارف ما توحید است و بعد، توحید را در جهان بینی عمومی اسلامی یعنی در همین نظام حکمی و معارفی، توضیح می‌دهند خیلی کوتاه و مختصر اما به شدت دقیق و متقن. و بعد، سریع می‌روند سراغ امتدادها و می‌گویند که حالا این اندیشه توحیدی ما در فضای انسان‌شناسی ما چه امتدادهایی خواهد داشت؟ در حوزه انسان‌شناسی در حوزه رفتار و کنش‌های فردی انسان چه اقتضائاتی را خواهد داشت و بعد هم سریع می‌روند سراغ امتدادهای اجتماعی و آنجا تأکید می‌کنند که توحید به مثابه یک دکترین اجتماعی، به مثابه یک مانیفستی که می‌تواند سیاست‌گذاری‌های اجتماعی ما، حتی نظریه‌پردازی‌های اجتماعی ما را پشتیبانی بکند. لذا خود مقاله «روح توحید» دقیقاً همین مدل حکمت توحیدی و امتداد حکمت توحیدی را حضرت آقا خیلی فشرده، ولی متقن و دقیق در آنجا بیان فرموده‌اند که دوستان می‌توانند مطالعه بفرمایند و از آن عبور کنیم سریع‌تر.

اما وارد بحث خود نظریه اجتماعی امامین انقلاب اگر بخواهیم بشویم، بله در نظریه اجتماعی امامین انقلاب، اولین نکته‌ای که خودش را خیلی پررنگ نشان می‌دهد در امتداد همان اندیشه حکمی، این است که در دیدگاه اجتماعی امام و حضرت آقا، هم فرد اصالت دارد و هم جامعه. خب این را به عنوان پایه فلسفی نظریه می‌شود در نظر گرفت که در اندیشه این دو بزرگوار، هم فرد اصیل است به این معنا که حقیقت عینی دارد، تأصل فلسفی دارد اساساً لذا بر اساس آن تأصل فلسفی خودش می‌تواند موضوع حقوق و تکالیف قرار بگیرد و هم دارای حق می‌شود هم دارای تکلیف می‌شود مقابلاً که اگر اینها را برسیم، در فقه اجتماعی، بیشتر عرض می‌کنم در ادامه عرائض. و از آن طرف، جامعه هم یک نحوه اصالت را دارا هست. در اصالت جامعه البته در حوزه فلسفی، اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی معتقدند جامعه حقیقت دارد برخی معتقدند جامعه موجود اعتباری است برخی معتقدند که جامعه انتزاعی است و اساساً حقیقی نیست و ما فقط افراد را به شکل حقیقی در خارج داریم. اما حاصل اندیشه حکمی امام و حضرت آقا این است که نه، این دو بزرگوار خود جامعه را به مثابه یک ساختار، اصیل می‌دانند. اگر خیلی هم تحفظ روی اصالت فلسفی جامعه نداشته باشیم حداقلش این است که جامعه را موضوع حقوق و تکالیف در نظر گرفته‌اند و این به این معناست که بالأخره جامعه برایشان اهمیت دارد، جامعه آثار واقعی دارد، حالا اگر خودش را هم دارای

واقعیت حقیقی و عینی ندانیم اما اثر واقعی و حقیقی بر آن مترتب هست اما در عین حالی که ما جامعه و ساختارهای اجتماعی را برایش اثر قائلیم و اصیل می‌دانیم، موضوع حقوق و تکالیف می‌دانیم - که این حقوق و تکالیف را در بحث فقه اجتماعی، بیشتر عرض می‌کنم - اما این به این معنا نیست که فرد اراده خودش را در برابر ساختارها از دست بدهد. نه، مطلقاً این طور نیست به خاطر همین، اصالت فرد تا آخر باقی است؛ این جور نیست که ابتدائاً برای شکل‌گیری جامعه، افراد، اصیلند اما بعد که دیگر جامعه و ساختارهایش شکل گرفتند، افراد، دیگر حقوقی ندارند، تکالیفی ندارند یا آثار فلسفی و تکوینی نخواهند داشت. نه، این طور نیست، افراد، باز اصالت دارند به این معنا که هم در حوزه آگاهی هم در حوزه اراده، فرد می‌تواند مستقل از جامعه، آگاهی کسب کند، فرد می‌تواند مستقل از جامعه، اراده داشته باشد اختیار داشته باشد. اما بله، به شکل قهری و طبیعی، جامعه آثار خودش را دارد یعنی شما می‌توانید در برابر ساختارها ایستادگی کنید، اراده‌ای بر علیه ساختار هم حتی می‌توانید داشته باشید اما به هر حال، ساختار فشار می‌آورد، ساختار یک نحوه فشار اجتماعی را در وارد می‌کند. مثال می‌خواهم عرض کنم خدمت دوستان، شاید تا اینجا بحث‌هایم یک مقدار فلسفی و کلی و انتزاعی بود، ولی می‌خواهم سریع عبور کنم که برسم به مثال‌ها، و بحث را یک مقدار مسأله‌محورتر به پیش ببریم. مثلاً شما در برابر نهادهای اجتماعی تان می‌توانید مقاومت کنید، مثلاً تشکیل خانواده و ازدواج در جامعه ما یک نهاد است، البته در بسیاری از جوامع، نهاد است، در جامعه ما به خاطر تعلقات سنتی، نهاد سفت و سخت‌تر و سنگین‌تری هم هست اما در همین جامعه خودمان دیده‌اید که کسانی هستند که می‌توانند مقاومت کنند و تشکیل خانواده ندهند. بله می‌تواند تشکیل خانواده ندهند اما سؤال این است که خب به هر حال این فشار اجتماعی و یک جبر اجتماعی را ایجاب می‌کند یعنی بنده خدایی که می‌خواهد تشکیل خانواده ندهد، جامعه فشار می‌آورد، یعنی خانواده، مادر، پدر، مدام مترصدند که انجام بشود و می‌پرسند که زمانش کی می‌رسد؟ دیر شد. یا در حقوق و مزایایی شغلی‌اش ممکن اثر داشته باشد در اجاره گرفتن خانه‌اش ممکن اثر داشته باشد. منظور از این‌که جامعه فشار می‌آورد و آثار دارد، تقریباً در این مثال، خودش را نشان می‌هد اما در عین حال، اراده آزاد خود فرد می‌تواند همچنان باقی باشد. لذا اگر بخواهیم در ادبیات قرآنی ماجرا احتجاج کنیم، در ادبیات قرآنی که حضرت آقا فکر می‌کنم در بحث هجرت در طرح کلی اندیشه اسلامی، این را قشنگ پروراندند و توضیح داده‌اند، این است که بله مشرکین یا اهل جهنم می‌توانند مثلاً در معاد، احتجاج کنند که جامعه نگذاشت، آداب و رسوم و سنن اجتماعی نگذاشت، فرهنگ آباء و اجدادی ما نگذاشت مثلاً. خب قرآن بر

علیه آنها احتجاج می‌کند و می‌گوید «الم تكن ارض الله واسعه فتهاجروا فيها»؟ اگر نهایتاً جبر اجتماعی، ساختارهای اجتماعی به قدری فاسد بود که اجازه نمی‌داد شما به سمت نظام توحیدی حرکت کنید، یا مثلاً به سمت معرفت توحیدی حرکت بکنید، قرآن می‌گوید مگر زمین خدا، همین یک گله جا بود که شما آنجا توقف بکنید؟ نه، واسع بود، می‌توانستید هجرت کنید می‌توانستید جامعه خودتان را تغییر بدهید و آنجا تلاش کنید که نظام توحیدی و معارف توحیدی را، هم به آن برسید و هم بتوانید محقق کنید. پس ادبیات هجرت اساساً با این منطقه شکل گرفته. یا امر به معروف و نیه از نکر در ادبیات دینی ما اساساً با این ادبیات، شکل گرفته مخصوصاً امر به معروف در برابر ساختارهای اجتماعی، امر به معروف در برابر حاکمیت طاغوت. به هر حال نسبت به اینها مکلفیم که عرض می‌کنیم که در امتدادهای فقهی می‌شود ملموس‌تر برایش مثال زد. پس نکته اول به عنوان اندیشه حکمی این بخش نظریه اجتماعی امامین انقلاب این است که هم فرد هم جامعه توأمان اصیلند و حداقل این‌که تأصل فقهی و حقوقی را دارند که هم می‌توانند مکلف باشند هم می‌توانند دارای حقوق باشند.

خب تأثیر متقابل جامعه و فرد را هم توضیح دادم. من بیشتر، تأثیر جامعه بر فرد را توضیح دادم، از آن طرف هم هست، فرد هم می‌تواند به شدت در جامعه خودش اثرگذار باشد، مخصوصاً در اینجا نخبگان، مخصوصاً قشرهای مختلف اجتماعی‌ای که به هر حال دارای قوت اجتماعی هستند و به تعبیر قرآن «ذو قوه» به شمار می‌آیند و اینها به هر حال می‌توانند در حوزه نفوذ خودشان در منطقه نفوذ خودشان تأثیرات اجتماعی شگرفی داشته باشند که نمونه روشنش خود امام راحل بزرگوار است یعنی یک فرد می‌تواند کل سرنوشت یک جامعه را تغییر بدهد و به گونه‌ای دیگر رقم بزند لذا این تأثیر، متقابل است، هم جامعه می‌تواند بر فرد اثر بگذارد و هم فرد می‌تواند متقابلاً بر جامعه اثر بگذارد. اگر این اندیشه را به عنوان پایه حکمی این نظریه در نظر بگیریم، در آن دستگاه حکمت توحیدی، دین نقش محوری باز می‌کند و اتفاقاً در نقش محوری دین، این بزرگواران رویکرد اجتماعی به کل دین دارند به این معنا که اگر جامعه واقعاً اصالت دارد و می‌تواند به این شکل در اراده افراد و آگاهی‌بخشی به افراد و فرهنگ عمومی جامعه، تأثیر بگذارد، خب دین می‌آید از این ابزار، سعی می‌کند مدیریت فرد را و مدیریت منطق اعتبارات، منطق تصمیم‌گیری‌های فرد را از این طریق می‌خواهد مدیریت بکند لذا هم حضرت امام هم حضرت آقا مصرند که اساساً هدف اصلی بعثت انبیا کما این‌که در این آیه شریفه آوردیم، همان جنبه اجتماعی دین است و به تعبیری، آن «انزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط» است که در واقع، دین اساساً آمده است با کتاب، قانون و شریعت و البته

با میزان - که شاید در ادامه بیشتر عرض کردم که منظور از این «میزان» خود نظامات اجتماعی و خود برقراری دستگاه توازن در جامعه است که در واقع خود همین نظامات اجتماعی می‌شود، نظام فرهنگ، نظام اقتصاد، نظام سیاست، نظام قضا، نظام امنیت و همه نظامات اجتماعی که هر جامعه در درون خودش دارد این نظامات را - اساساً دین آمده است با کتاب، شریعت، قانون و دستور العمل برای برقراری این نظامات که در اثر برقراری این نظامات، خود مردم قیام به قسم بکنند. اتفاقاً دقیقاً در همین آیه شریفه، آن اصالت فرد و اصالت جامعه را توأمان با هم داریم و اتفاقاً تأثیرگذاری جامعه بر فرد هم در همین آیه شریفه نهفته است که وقتی «انزلنا معهم الكتاب و المیزان» این نظامات اجتماعی و این دستگاه توازن اجتماعی، تمهیدی است زمینه را فراهم می‌کند، استعدادی را ایجاد می‌کند، ظرفیتی را باز می‌کند برای این که مردم قیام به قسط بکنند. دقت کنید آیه نگفته «لیقیم الناس بالقسط» بلکه گفته «لیقوم الناس بالقسط»، خود ناس، خود مردم قیام به قسط داشته باشند و اتفاقاً خب قسط و عدالت اجتماعی در اینجا هدف نظام اجتماعی، هدف نظامات اجتماعی قرار داده شده، تحقق عدالت اجتماعی، منتها در همان منطق توحیدی و همان منطق دینی ما، عدالت اجتماعی، منحصر در عدالت اقتصادی نیست، منحصر در مثلاً طبقات اجتماعی نیست بلکه عدالت در همه ساحت‌ها و نظامات یعنی هم در نظام فرهنگی، هم در نظام هنر و رسانه، هم در نظام علم و دانش، هم در نظام قضائی، هم در نظام امنیتی. در همه اینها می‌خواهیم عدالت محقق شود.

اینجا سؤال مطرح می‌شود که تشخیص این عدالت با چیست در این دستگاه؟ اینجاست که در ادبیات امام راحل بزرگوارمان ادبیات قانون، پررنگ می‌شد و قانون مصداقی بود برای برقراری این توازن اجتماعی، برقراری این عدالت اجتماعی، و حق قانون‌گذاری با کیست؟ این سؤال الآن پررنگ می‌شود که در دستگاه معرفتی امام راحل بزرگوار، حق قانون‌گذاری در اندیشه توحیدی، با خداوند متعال است «ان الحكم الا لله» قانون‌گذاری، حکم‌رانی و فرمان‌روائی، منحصر در خدای متعال است، منتها این حکم‌رانی توحیدی وقتی می‌خواهد متناظر با عرصه اجتماع، رقم بخورد، متناظر با واقعیت‌های اجتماعی رقم بخورد، خود رسول اکرم، خود پیامبران و خود ائمه در قلمروی اجتماعی، خودشان حق حکم‌رانی پیدا می‌کنند لذا امام راحل بزرگوار این آیه شریفه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» را این طور تفسیر می‌فرمودند که «اطيعوا الله» در واقع آن قوانین مداری، قوانین ثابت اسلام است. اما «اطيعوا الرسول» آن حکم‌رانی و قوانین متغیری است که خود رسول به عنوان شارع و حاکم، حق حکم‌رانی دارد لذا «و اطيعوا الرسول» یک وجوب اطاعت مستقلی از «اطيعوا الله» به شمار می‌آید و جالب است که «و اولی الامر»

بدون تکرار «اطيعوا»، عطف به جای «الرسول» شده یعنی «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر» این «و اطيعوا الرسول و اولی الامر» همان منطق امام راحل بود در تبیین تئوری ولایت فقیهشان که می فرمودند «ولایت فقیه همان ولایت رسول الله است» یعنی همان لزوم اطاعتی که به صورت مستقل از «اطيعوا الله» بر سر «الرسول» آمده، همان سنخ وجوب اطاعت، روی اولی الامر هم هست، روی ولی امر جامعه هم هست که حالا این طبیعاً به اختیار و انتخاب رسول اکرم، منحصر شده در ائمه اهل بیت علیهم السلام و در دوران غیبت، امام راحل بزرگوار می فرمودند که خود اهل بیت این را تفویض کرده اند به فقیه حاکم، به آن ولی حاکم جامعه. پس مصداق قانون گذار و مصداق آن تحقق عدالت اجتماعی را هم خداوند متعال بایستی تبیین بکند که بشود همان «و انزلنا معهم الکتاب» یعنی آن کتاب و شریعت و آن قانون، خودش فرایندی است برای تحقق این عدالت اجتماعی، و در منطق متغیرات هم این فضای نبوت، امامت و بعد هم تئوری اجتهاد و ولایت فقیه و آن تئوری امت و امامت را خود شارع مقدس ترسیم فرموده است که اگر رسیدیم، آن را در امتداد فقهی، یک مقدار بیشتر توضیح می دهیم.

اما نکته مهم این است که آیا ما فقط برای تحقق عدالت اجتماعی، این دستگاه و تشکیلات دینی را داریم ترسیم می کنیم؟ اینجا امام راحل بزرگوار و خود حضرت آقا اعتقاد دارند که نه، عدالت اجتماعی، هدف میانی است نه هدف نهایی، و هدف نهایی را در واقع، استخلاف اجتماعی امت در نظر می گیرند. در واقع، یک جامعه ای، خلیفه الله بشود و به تعبیری، آن فضای تمدنی، آن فضای امت واره اسلامی، شکل بگیرد که حالا عرض کردم این فراتر از تضمین عدالت اجتماعی است و یک رو به جلو حرکت کردنی در آن هست، یک پیشرفتی در آن هست و غایت این پیشرفت هم بیشتر آن بعد معنوی و آن بعد حکمی و عرفانی ماجراست که همان طور که انبیا می آمدند و برخی از افراد و اصحاب خودشان را به آن جایگاه خلافة اللهی می رساندند، دین مبین اسلام آمده است که جامعه را به سمت آن پیشرفت و آن خلیفه الله شدن پیش برد. لذا کلیت این نظریه اجتماعی را می شود این طور ترسیم کرد و غایت نهایی را هم استخلاف اجتماعی در نظر گفت که حالا هویت استخلاف اجتماعی را یک مقدار بیشتر توضیح خواهیم داد.

در این بخش، یک مقایسه را بین استخلاف اجتماعی و استخفاف اجتماعی می شود رقم زد که ما معتقدیم در جامعه توحیدی، غرض و هدف، استخلاف اجتماعی است اما در جامعه طاغوتی و جامعه ای که به نوعی مشرکانه اداره

می‌شود و نظامات بر اساس آن دستگاه شرک و طاغوت، تحقق یافته، قرآن تعبیر «استخفاف اجتماعی» را به کار می‌برد. اتفاقاً طاغوت و کسانی که به تعبیر قرآن «الذین یریدون علوا فی الارض و فسادا» این کسانی که اراده علو و فساد فی الارض می‌کنند، تمام تلاششان این است که به خاطر این که خودشان و آن انانیت خودشان را بالاتر جلوه بدهند، قوم، جامعه و ناس را به استخفاف، دچار می‌کنند یعنی جامعه را خفیف می‌کند که خودش بالا بیاید و آن استکبار و طاغوت‌ورزی خودش روشن بشود. قرآن تعبیرش در مورد فرعون این است که «فاستخف قومه فاطاعوه» استخفاف کرد قوم خودش را سبک کرد خفیف کرد قوم خودش را و دستگاه توازن اجتماعی را جوری بر هم زد که خودش علو پیدا کند، خودش فساد فی الارض پیدا بکند، جامعه، خفیف بشود و جالب است که قرآن آن جامعه را دارد مذمت می‌کند «فاستخف قومه فاطاعوه انهم کانوا قوما فاسقین» بله فرعون، خودش دارای مذمت هست، بالأخره طاغوت است و دارد استکبار می‌ورزد، اما آن جامعه‌ای که این استکبار را پذیرفته و حاضر شده که خودش خفیف بشود تا امثال فرعون، بالا بیایند، این جامعه هم در واقع، قوم فاسق است و نتوانسته ظلم‌ستیزی و طاغوت‌ستیزی بکند. خب در بار این استخفاف اجتماعی، آن استخلاف اجتماعی را قرآن تصریح می‌کند که «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ» حالا اینجا آن تعبیر «لستخلفنهم» را داریم که «لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ» باز به آن جامعه است یعنی جامعه را دچار استخلاف می‌کنیم و جامعه، خلیفه الله می‌شود با محوریت انسان کامل که بعدا عرض می‌کنم و همان تئوری «امت و امامت» است که ... نظریه‌پردازی را می‌شود در بحث تحول علوم انسانی هم از آن به تعبیری، وام گرفت.

عرضمان رسیده بود به این بخش که این استخفاف و استخلاف اجتماعی را در یک دوگانه‌ای در ادبیات قرآنی، مطرح کردیم و عرض شد که این «روح توحید، نفی عبودیت غیرخدا» در واقع می‌خواهد بگوید که جامعه طاغوتی، دچار استخفاف می‌شود در حالی که جامعه توحیدی و جامعه انبیا استخلاف اجتماعی پیدا می‌کند و عرض کردم کاملاً استخلاف، رنگ و بوی خلیفه اللهی، رنگ و بوی خدائی شدن، رنگ و بوی خدا پذیرفتن که «صبغه الله و من احسن من الله صبغه» کاملاً این ادبیات را در فرد فرد جامعه می‌خواهند محقق کنند و همین یک هوقتی را شکل می‌دهد در هر دو جامعه، یعنی هویت جامعه خلفه الله، یک هویت الهی است، یک هویت معنوی است یک هویت توحیدی است و مبتنی بر کل آن دستگاه توحیدی در حوزه جهان بینی و همه آنها را می‌تواند پشتیبان خودش بکند و همه آنها را به شکل به استخدام خودش بگیرد این جامعه خلیفه الله، و از آن طرف، جامعه‌ای که دچار استخفاف

می‌شود، به یک معنا هویت خودش را بند به ماهیات، بند به خوف، بند به مطامع دنیوی می‌کند. بله او هم هویت دارد اما هویت مادی و هویتی که بریده است از آن اندیشه توحیدی، هویتی که انسان را تک‌ساختی می‌کند که در ادامه عرض خواهیم کرد انسان در جامعه خلیفه الله، یک جامعیتی دارند همه ساحاتش، همه ظرفیت‌هایش، همه استعدادهایش می‌تواند شکوفا بشود و به آن پیشرفت نائل بشود، اما در جامعه دچار استخفاف، انسان، تک‌ساختی است شاید در همان ساخت، دارای پیشرفت‌ها و توسعه‌هایی هم باشد اما قطعاً در ساحات دیگر دچار استخفاف و ذلت می‌شود و عملاً در دستگاه معرفتی ما یک بی‌معنائی، یک تقریباً می‌شود گفت یک بی‌هویتی را هم در خودش دارد تجربه می‌کند به تعبیر قرآن «نسوا الله فانساهم انفسهم» چون خدا را فراموش کردند اساساً آن خود حقیقی و جان‌مایه حقیقی‌شان را هم فراموش می‌کنند طبیعاً.

خب این را اگر به عنوان آن هدف و غایت نهایی در نظر بگیریم، این روی خود نظامات و روابط اجتماعی هم سایه می‌اندازد یعنی فقط غایت نیست، این غایت به یک معنا عنوان مشیر است به روابط اجتماعی ما، عنوان مشیر است برای تنظیم نظامات ما. در اندیشه اجتماعی امام راحل بزرگوار و اندیشه اجتماعی حضرت آقا صراحهً دارند که فرهنگ، زیربنای نظامات اجتماعی است و سیاست و اقتصاد و امنیت و سایر نظامات، روینای نظام فرهنگ قرار می‌گیرد یعنی آن ارزش‌های حکمی، ارزش‌های معنوی، ارزش‌های الهی، ارزش‌های هنجاری جامعه، همان عدالت و قسط، همه اینها در آن زیرساخت فرهنگی حضور دارند و از آن زیرساخت فرهنگی است که مدل سیاست‌ورزی، نظام اقتصادی، نظام امنیتی، نظام قضائی، مدل نظام رسانه و ارتباطات ما، همه مبتنی بر آن سوار می‌شود. خب اگر ما فرهنگ را زیربنا گرفتیم، اصل اندیشه سیاسی ما متفاوت خواهد شد. این‌که عرض می‌کردیم نظریه امت و امامت و نظام حکمرانی اسلامی ما متفاوت خواهد شد از نظامات سیاسی دیگر، به خاطر همین بخش است که معمولاً در نظامات سیاسی، اقتدار و قدرت، مال حاکمیت است و حاکمیت با یک مدل سیاست‌ورزی و سیاست‌گذاری از بالا به پایین، تلاش می‌کند جامعه را اداره بکند، تلاش می‌کند جامعه را جهت بدهد و رنگ و رو ببخشد اما در مدل نظام سیاسی اسلام، این فرهنگ است که زیربناست، و وقتی فرهنگ، زیربنا شد در واقع، حاکم و مردم در یک تعامل، بده‌بستان و تخاصب اجتماعی، نظام سیاسی و حکمرانی خودش را محقق می‌کند. درست است که در ادبیات امت و امامت، ما نهادهای حاکمیتی داریم قطعاً، تقسیم قوا داریم قطعاً در نظام اجتماعی‌مان، ساختارهای سیاسی داریم قطعاً در نظام اجتماعی‌مان اما تمام این ساختارها بر اساس این منطق باید جهت‌گیری‌هایشان مشخص بشود که ما

می‌خواهیم هم‌دلی، هم‌زبانی، مخاطب با عموم جامعه داشته باشیم، لذا در این ادبیات، مخاطب اجتماعی اصل می‌شود، در این ابیات، آن تعامل دوسویه بین مردم و حاکمیت، اصل می‌شود، نگاه به مردم، خیلی بنیادین می‌شود. شما عبارات حضرت امام در رابطه با مردم را بخوانید یا تعبیر حضرت آقا در همین بیانیه گام دوم که تقریباً می‌شود گفت آن عصاره و جان‌مایه کلان‌پروژه حضرت آقا در آن تبیین شده را ببینید که چه نقشی را به مردم دارند می‌دهند. حالا این را یک بار فقط در نظام مشروعیت‌بخشی به نظام سیاسی، خلاصه می‌کنیم اما یک بار می‌بینیم نه، امام و حضرت آقا مصرند که اصلاً اقتصاد هم باید مردمی بشود، سیاست هم باید مردمی بشود، فرهنگ هم باید مردمی بشود، رسانه و ارتباطات هم باید مردمی بشوند. این اصالت دادن به مردم به این شکل، به خاطر همین نکته است که فرهنگ، زیربناست و نظام، نظام مبتنی بر استخلاف اجتماعی است. پس ما استخلاف را فقط به عنوان یک غایت دست‌نیافتنی و یا خیلی دور نمی‌بینیم، بلکه غایتی است که شاید تحققش سخت باشد اما همان غایت در مدل حکمرانی ما امروز می‌تواند اثرگذار باشد. همان غایت، عنوان مشیری می‌شود برای این‌که ما تمام سیاست‌گذاری‌هایمان را به آن سمت و سو پیش ببریم. این هم بحث در نظریه اجتماعی امامین انقلاب، فرهنگ، زیربناست و سیاست و امنیت و اقتصاد، رویناست و این ارزش‌های فرهنگی است که روابط، سیاسی، اقتصادی و امنیتی ما را محقق می‌کند و به تعبیری، جهت می‌دهد که حالا بخشی از اسلاید را هم توضیح دادم که نسبت فرهنگ و سیاست در مدل امام و حضرت آقا این می‌شود که سیاست‌ورزی ما کاملاً تحت هژمونی ارزش‌های فرهنگی ماست و ارزش‌های فرهنگی ماست که تمام روابط سیاسی و نظام حکمرانی ما را مشخص می‌کند و در این فضا، الگوی امام و امت، خیلی پررنگ می‌شود و جالب این است که در این نظریه، این اتفاقاً ولی فقیه و امام جامعه است که نصب امت را و مصالح امت را لحاظ می‌کند.

حضرت امام یک جمله‌ای در پیروزی انقلاب اسلامی داشتند. خوب شاید فهم جمله برای اندیشه‌های سیاسی آن موقع، خیلی گران بود. خوب آن خبرنگار می‌پرسد که تئوری ولایت فقیه شما دیکتاتوری می‌شود؟ حالا امام که با یک تعبیری می‌گوید «خب بشود» یعنی با یک لحنی فضای علوم سیاسی رائج را کلاً نظمش را به هم می‌زند. حالا آن‌که هیچ، و بعد در یک جمله دیگر می‌گوید: «اتفاقاً اگر ولایت فقیه نباشد، دیکتاتوری می‌شود» و این جمله شاید در آن موقع برای ما خیلی مفهوم نبود اما وقتی تجربه زیست چهل‌ساله‌مان را داریم می‌بینیم، کاملاً مشهود و معلوم است برای ما این جمله که در آن بزنگاه‌ها و پیچش‌های سنگین اجتماعی، این امام امت است که مصالح امت را

لحاظ می‌کند و جلوی دبکتاتوری‌های افراد، اشخاص، احزاب، جناح‌های سیاسی یا ساختارهای سیاسی را واقعاً می‌گیرد، بازدارندگی دارد از ظلم به امت. و این مدل امت و امامت، کاملاً مبتنی بر مخاطب اجتماعی است بر اساس همان ارزش‌های فرهنگی‌ای که عرض کردم. یعنی امام جامعه در یک هم‌دلی و هم‌زبانی با امت، دارد تلاش می‌کند امت خودش را رشد بدهد و بالا ببرد و کاملاً مبتنی بر شفافیت و خطابه عمومی است. این‌که امام راحل تمام منویات خودشان را در سخنرانی‌های عمومی‌شان تبیین می‌کردند یا حضرت آقا دارند که: هر آنچه که من در عموم می‌گویم، سیاست رسمی نظام و حاکمیت است و من چیزی را که در عموم جامعه، اعلام می‌کنم رسماً، این سیاست قطعی نظام است و پشت پرده هم دقیقاً همان سیاست هاست که دارد پیگیری می‌شود. این مخاطب با جامعه، اگر مشکلی هست، اگر آسیبی هست، در مخاطب با جامعه مطرح بشود و جامعه اقدام بکند، جامعه قیام بکند برای رفع آن مشکل و آسیب چون عرض کردم که آن اراده‌ها و عزم‌ها برای امامین انقلاب، موضوعیت دارد. تک‌تک افراد، اراده‌ها و عزم‌هایشان موضوعیت دارد. بله ما تا جایی می‌توانیم با ساختارها مشکلات را برطرف و آسیب‌ها را حل کنیم اما واقعاً آن اقدام، عزم و اراده عمومی آحاد هم کاملاً موضوعیت دارد در این شیوه، لذا مخاطب با آحاد جامعه، روش و الگوی مدیریتی امام راحل بزرگوار و حضرت آقا هم هست لذا در بدو پیروزی انقلاب مثلاً دهه شصت را اگر به خاطر بیاورید، در آن فضای شلوغ سیاسی و اجتماعی و جریان‌ها و امثال اینها، امام با متن مردم، گفتگو می‌کند و وقتی منویات خودش را با متن مردم، بیان می‌کند خود مردم قیام می‌کنند و نهادسازی اتفاق می‌افتد، نهادهای انقلابی‌ای که امام در دهه شصت به وجود آوردند، خیلی‌هایش با یک اشاره است، خیلی‌هایش با یک کد است فقط. یعنی امام یک مثلاً یک دل‌نگرانی را در سخنرانی مطرح می‌کردند که مثلاً روستاهای ضعیف ما مستضعف نگه داشته شده در طول این پنجاه سال حکومت پهلوی. این را مثلاً مطرح می‌کرد، فردایش می‌دیدید یک جوان‌هایی بسیج می‌شدند و جهاد سازندگی شکل می‌گرفت یعنی کسی جهاد سازندگی را نساخت، بلکه تعیناً به وجود آمد. بعد ما فکر می‌کردیم که بسم الله، چطوری این را ساختار بدهیم و نظام برایش تعریف بکنیم. این مدل مخاطب اجتماعی، این ظرفیت‌ها را در طول این ۴۲ سال افتخارآمیز انقلاب اسلامی، نشان داده است.

این مدل نظریه اجتماعی اگر بخواهد بسط دانشی پیدا بکند، یکی از ظرفیت‌هایی که خیلی جدی می‌تواند فعال بشود، مقوله فقه اجتماعی ماست. من این را سریع توضیح بدهم و در خدمت سؤالات مخاطبین عزیزمان باشیم. هم در امتداد نظریه است هم در خود مدل ساختارهای دانشی و فضای تولید علمی ماجراست. در فقه اجتماعی مبتنی بر

این نظریه اجتماعی، دو تا اتفاق افتاده و امام و حضرت آقا، هر دو اتفاق را رقم زده‌اند. اولین اتفاق، توسعه مکلف است. در دستگاه فقهی ما معمولاً رویکرد سنتی، رویکرد فردی-عبادی است و معمولاً فرد بما هو فرد در رابطه‌اش با خدای متعال، یک تکالیف و حقوقی دارد که در فقه مصطلحان به «باب عبادات فقه» مشهور است. خب اینها کاملاً فرد بما هو فرد، تبیین می‌شود. در توسعه مکلفان می‌خواهیم بگوییم که فرد علاوه بر آن جنبه فرد و حیث عبادی در رابطه با مولای خودش، یک جنبه اجتماعی هم دارد بالأخره یک شخصیت حقوقی هم دارد که به هر حال عضوی از این جامعه است و در ترابط و نسبت با این جامعه دارد تنفس و زندگی می‌کند. خب طبیعاً تعاملات، ارتباطات، روابط و نسبی با آحاد جامعه می‌تواند برقرار کند که بخشی از این را در فقه سنتی ما تحت عنوان معاملات، عقود و ایقاعات، یا بعضاً تحت عنوان قضاوات و نظام‌های حقوقی داشته‌ایم اما به نظر می‌رسد که ما همه ساحت‌های این هویت‌های حقوقی افراد را در فقهمان هنوز بحث نکرده‌ایم و اینجا، خیلی جای مسأله‌سازی و نظریه پردازی وجود دارد اما فارغ از این، یک توسعه‌ای را که امام راحل بزرگوار رقم زد و در فرمایشات حضرت آقا هم به تصریح، آن را دنبال می‌کنیم، این است که توسعه مکلف را به خود جامعه بما هی جامعه هم داده‌اند با همان منطقی که اول، عرض کردم که خود ساختارهای اجتماعی و جامعه بما هی جامعه هم موضوع حقوق و موضوع تکالیف می‌تواند باشد لذا در این ادبیات، در واقع، جامعه، مکلف است، جامعه حیات دارد جامعه، ممت دارد، جامعه، سنت‌های اجتماعی الهی در آن، رقم می‌خورد. حالا اینها بیشتر، لایه‌های حکمی و معرفتی‌اش بود از آن طرف، جامعه، مکلف هم هست یعنی مثلاً وقتی قرآن می‌فرماید «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» اینجا می‌خواهد در واقع، شما چنین جامعه‌ای بشوید و از شما چنین جامعه‌ای شکل بگیرد و ساخته بشود که نفس وجود شما داعی به خیر است، نفس همین نفس اجتماعی و توازن اجتماعی شما آمر به معروف است، ناهی از منکر است، خود عملاً، خود تحققش به نوعی می‌شود گفت جامعه آرمانی است، جامعه داعی به خیر و آمر به معروف و ناهی از منکر است در واقع. خب این در ادبیات امام، خیلی مشهود است لذا امام در دستگاه فقهی خودشان مصر بودند که اصلاً جامعه مکلف است حاکمیت حق را برقرار بکند، جامعه مسلمان، مکلف است برای برقراری حدود، برای برقراری تعزیرات، برای برقراری احکام و قوانین اسلامی، نظامات اجتماعی خودش را سامان بدهد و این تکلیف، تکلیف عامه جامعه است؛ کل جامعه مکلف است. بله در حوزه اقدام و اجرا و امتثال، طبیعاً این تکلیف، خورد می‌شود و به تعبیر فقهی و اصولی‌اش انحلال پیدا می‌کند. بله بحثی نیست در امتثال، این

انحلال، قهری است اما در تخاطب و خطابی که شارع دارد متوجه می‌کند، جامعه، مکلف به این تکالیف اجتماعی است در واقع. این واقعیتی است که امام و حضرت آقا تحقق بخشیدند و از آن طرف، یک توسعه دیگری شکل گرفته که توسعه روش است و به تعبیری، ساختار روشی ما را حتی اصلاح کرده‌اند که اخب اینها در ادبیات اصولی حضرت امام، تولید شده و شما اگر اینها را پیگیری بکنید، خود حضرت آقا هم در مباحث درس خارج فقهشان همین مبانی اصولی را پذیرفته‌اند و منقح می‌دانند.

یکی از این نظریه‌ها، نظریه خطابات قانونیه حضرت امام هست که کاملاً روابط مجتهد را با خطابات شرعی، با آیات و روایات ما دگرگون می‌کند، تغییر می‌دهد واقعا، یعنی عملاً خدای متعال یا شارع مقدس به عنوان قانون‌گذار برای جامعه، و خود جامعه به عنوان قانون‌پذیر و شهروندی که این قانون‌ها متوجه به اوست، یک مدل دیگر از فهم روایات و فهم منابع، ایجاد می‌کند. ما تا قبلش پارادایم غالبی که در اصول فقه داشتیم، پارادایم مولا و عبد بود یعنی در روابط مولا و عبد، کاملاً آن رویکرد فردی و رویکرد عبادی به نوعی در آن پارادایم، تزریق شده بود اما در پارادایم خطابات قانونیه‌ای که حضرت امام ابداع فرمودند و به تعبیر مرحوم آسیدمصطفی خمینی، یکی از آن الهامات الهی به امام راحل بوده و به تعبیری که ایشان به کار بردند، کل فقه را می‌تواند تحول ببخشد، کل فقه را به تعبیری می‌تواند شخم بزند و زیور و بکند. تعبیر آسیدمصطفی تقریباً در این فضاهاست. این نظریه کاملاً ظرفیت فقه اجتماعی را ایجاد می‌کند در فضای روشی ماجرا. و بعد در خود همین خطابات قانونیه، ما مواجه می‌شویم با آن رویکرد اجتماعی و در آن رویکرد اجتماعی است که ثابتات و متغیرات، به شدت، موضوعیت پیدا می‌کند. ببینید چون رویکرد ما رویکرد فردی-عبادی بوده، موارد عبادی شریعت، تغییر چندان جدی‌ای در آن رخ نمی‌دهد. آنها معمولاً توقیفی است، معمولاً تعبدی است و مثلاً نماز صبح دو رکعت است، تا آخر هم دو رکعت خواهد بود. اینجا خیلی امکان تغییر نیست اما وقتی به حوزه‌های اندیشه‌های اجتماعی می‌آیی و می‌خواهی مثلاً در روابط سیاسی یا روابط اقتصادی یا روابط فرهنگی، اجتهاد بکنی و فقاقت را فعال بکنی، اینجا جامعه یک موجود سیال است، نظامات اجتماعی و ارزش‌های اجتماعی، واقعاً سیالند. شما فرض کن که می‌خواهی علوم سیاسی-اسلامی را با روش اجتهادی، پرداخت بکنی، اینجا مواجه می‌شوی با این که مثلاً من سیره پیامبر را در بعد از هجرت می‌خواهم بررسی کنم، در خود مکه، قبل از صلح حدیبیه، بعد از صلح حدیبیه، قبل از فتح مکه، بعد از فتح مکه، ۲۵ سال سکوت امیرالمؤمنین، بعد، ۵ سال حکومت امیرالمؤمنین، دوباره ۶ ماه حکومت امام حسن مجتبی، دوباره ۱۰ سال سکوت

امام حسن مجتبی، ۱۰ سال سکوت سیدالشهدا، و بعد، ۶ ماه قیام عاشورای سیدالشهداء. یعنی اگر پنجاه سال از صدر اسلام را بخواهی به عنوان منبع علوم سیاسی-اسلامی خودت تحلیل بکنی، حداقل پنج شش مدل برخورد سیاسی مختلف را داری تجربه می‌کنی. این به خاطر چیست؟ به خاطر این که فضای روابط سیاسی و روابط اجتماعی واقعاً سیال است. خب این اقتضایش این است که در خود دین، ظرفیت پاسخگویی به این مسائل متغیر، نهادینه شده باشد که عرض کردم این را حضرت امام تحت عنوان «اجتهاد پویا» یا تحت عنوان «تأثیر زمان و مکان در اجتهاد» یاد می‌کردند و حالا چون سالروز صدور بیانیه تاریخی منشور روحانیت حضرت امام هم هست، من همه مخاطبین عزیز را توصیه و دعوت می‌کنم که حتماً این منشور روحانیت را دوباره بازخوانی کنید و در محتوایش بازاندیشی کنید، امام آنجا خیلی عجیب، تعبیر می‌آورند که بله، درست است ما به نوعی محصول همان اجتهاد سنتی و اجتهاد قویم جواهری هستیم اما خود همان اجتهاد جواهری در دل خودش پویایی لازم را دارد، خود آن پویایی و اقتضائات را باید لحاظ بکنیم و بعد، ترسیمی که امام در آنجا از نظام فقهی مطلوب و آرمانی خودشان ارائه می‌دهند، واقعاً تکان‌دهنده است. امام در آنجا می‌گویند فقیه و مجتهد زمان‌شناس باید نبض تحولات اجتماعی در دستانش باشد، نبض تحولات اجتماعی در دستانش باشد. خب؟ الآن ساختار دانشی فقه ما واقعاً با این وضعیت، خیلی فاصله دارد. ما نبض حیات اجتماعی، آن هم یک حیات اجتماعی سیال، آن هم سیالیتی متناسب با این عصر ارتباطات و فناوری که دیگر تحولات، لحظه به لحظه و ثانیه به ثانیه است، آیا واقعاً نبض حیات اجتماعی در دستان ساختار دانشی فقه ما هست؟ بله تک‌وتوک، فقها و مجتهدینی زمان‌شناس داریم -کثر الله امثالهم- منتها خود ساختار دانشی فقه را دارم عرض می‌کنم فاصله با این فضا معنادار است و البته اما آنجا ترسیمی که دارند این است که حتی فقیه بتواند آینده اجتماعی را هم رصد بکند و برایش طرح و برنامه داشته باشد یعنی نه تنها نبض حیات بالفعل بلکه بر اساس این نبض حیات بالفعل بتواند آینده‌پژوهی هم بکند و مرتبط با آینده هم بتواند طرح و برنامه داشته باشد. حالا به تعبیری که خود حضرت آقا به کار برده بودند، ما یک مقدار از این تحولات اجتماعی، عقبیم دیگر. تعبیری که از حضرت آقا در خاطر هست و البته قدیمی و مربوط به سال ۷۴ است و الآن اوضاع، خیلی بهتر شده انصافاً، ولی حضرت آقا آنجا سال ۷۴ فرموده بودند که حوزه، صد سال از شرائط اجتماعی و تحولات اجتماعی، به صورت طبیعی و قهری، عقب افتاده. این عقب‌افتادگی را ما باید خیلی سریع جبران بکنیم.

حالا در این حوزه ثابتات و متغیرات، ملاک و شاخصی که می‌تواند در دست فایده‌حاکم و مجتهد زمان‌شناس باشد، مفهوم «مصلحت» است. مفهوم مصلحت یا همان چیزی که حضرت امام تحت عنوان «فرایند تشخیص مصلحت امت» «تشخیص مصلحت نظام» از آن تعبیر آورده‌اند، این باز یک حوزه موضوع‌شناسی قوی را می‌طلبد یعنی بر اساس آن که نبض تحولات اجتماعی در دست مجتهد باشد، او می‌تواند مصالح اسلامی امت، مصالح کلان و مصالح وسیع امت اسلامی را در نظر بگیرد. این مصلحت را ما نباید تقلیل بدهیم به مصالح زودگذر جناحی و حزبی و سیاست‌زده. نه، این مصالح مال کلان امت است، مصالحی که در واقع جزء مقاصد شارع به شمار می‌آید، جزء آن اغراض و غایات اصلی شارع به شمار می‌آید و البته با آن مقاصدگرائی‌ای که در ادبیات اهل سنت، رایج بوده هم تفاوت چشم‌گیری دارد که سر جایش می‌شود اینها را به شدت، بحث کرد و نظریه حضرت امام را دقیق‌تر صورت بندی کرد. خب این هم در حوزه روشی ماجراست.

اما اصل و اساس این ادبیات فقهی اجتماعی امام و حضرت آقا، ناظر به مرحله تحقق، مرحله اقامه دین، مرحله عینیت‌بخشی به ارزش‌های دینی است لذا حتما در بحث خطابات قانونیه حضرت امام به همین لحاظ ثابتات و متغیرات و همین لحاظ مصلحت، موضوع‌شناسی دقیق، فهم درست از زمانه و این‌که روش‌های اجرا و روش‌های امتثال را هم بتوانیم صورت‌بندی کنیم، خیلی پررنگ است لذا دغدغه اصلی امام؛ اقامه دین، تحقق دین، عینیت‌بخشی به دین در عرصه اجتماع است و البته آنجا هم بر اساس همین نظریه اجتماعی که سعی کردیم تبیین کنیم، نقش اراده‌ها، نقش عزم‌های مؤمنانه عموم جامعه اسلامی، به شدت، پررنگ است لذا حضرت آقا در بیانیه گام دوم، خیلی عصاره‌اش را بخواهم در یک کلمه، خلاصه کنم، فرموده بودند که «عزم ملی می‌خواهیم برای ساخت ایران»، عزم ملی، اراده ملی می‌خواهیم برای پیشرفت، پیشرفت با همین شاخص‌هایی که در نظریه اجتماعی، تبیین شد، مبتنی بر آن اندیشه حکمی به غایت و به رسیدن آن استخلاف اجتماعی امت، و روش هم ایستادن است قیام است، قیام لله، برای ساخت ایران، برای پیشرفت ایران، اقدام و عمل برای ساخت ایران و البته در این بیانیه فرموده‌اند که قیام جوانان می‌تواند پیشران این اراده ملی و عزم عمومی باشد لذا به صورت ویژه هم روی قیام جوانان، تمرکز داشتند. به نظر می‌رسد اگر ما این نظریه اجتماعی را بتوانیم صورت‌بندی بکنیم، می‌تواند یک نظریه پایه به شمار بیاید برای آن علوم اجتماعی ما در حوزه علوم اسلامی، یعنی نظریه پایه‌ای که بتواند پشتیبان نظریه اقتصاد، پشتیبان نظریه فرهنگ، پشتیبان نظریه سیاسی، پشتیبان نظریه امنیت ما به نوعی به شمار بیاید هر چند عذرخواهی می‌کنم بابت

اختصار و بابت این که سریع خواستم فقط این عناوین و سرفصل‌ها را عرض بکنم خدمتتان، ولی به هر حال هر یک از این سرفصل‌ها می‌تواند قطعاً بسط بیشتری پیدا بکند.

سؤال: آیا حکمت علامه طباطبایی هم امتداد عملی داشت؟

جواب: مرحوم علامه، در واقع، دستگاه فلسفی خودشان را بیشتر در بحث‌های میزان، امتداد دادند یعنی میزان را ما امتداد نظام فلسفی علامه می‌دانیم ولی خود میزان، خیلی جای کار دارد یعنی خود میزان یک ذخیره دانائی است برای ما واقعاً و خیلی جدی می‌شد روی عبارات میزان، همین مدل نظریه‌پردازی را اعمال کرد یعنی نظریه مثلاً اجتماعی علامه در میزان با این که یک فصل مشبعی هم به خودش اختصاص داده اما باز باید صورت‌بندی بشود یعنی به زبان علوم انسانی امروز، ترجمه و تبدیل بشود و در بخش‌های مختلف. و به نظرم کار مرحوم علامه بیشتر همین تقویت ذخیره دانایی ماست، تقویت حوزه اندیشه حکمی و اندیشه معارفی ماست که ماها باید این را دنبال کنیم. خود حضرت آقا هم به نظرم یکی از بخش‌هایی که به شدت از آن، الگو و وام می‌گیرد، خود بحث‌های مرحوم علامه است بخصوص در تفسیر شریف میزان، یعنی خود حضرت آقا در بخش‌هایی، ادبیات میزان را بسط داده و میزان را به یک معنا، پرورانده و البته به روزرسانی هم کرده‌اند.

سؤال: بعضی اشکال می‌کنند که این نظریه اجتماعی شما در حد حرف است و اگر هم موفق به تولید شدید، چه کسی می‌گوید برترین اندیشه است که ضامن اجرائی هم داشته باشد؟ غربی‌ها نظریاتشان بالأخره تجربه شده و یک ضمانت اجرائی پیدا کرده.

جواب: این نکته را در بخش اجرائی ماجرا، درست می‌فرمایید. در بخش اجرائی، غرب به هر حال سیصد سال، دویست سال، در برخی حوزه چهارصد سال تجربه زیستن دارد و در این تجربه زیست، قطعاً حک و اصلاح کرده خودش را تقویت کرده، بالا برده، پایین آمده، این اوج و فراز و نشیب‌ها را طی کرده لذا از جهت تجربی، قطعاً ذخیره علمی و دانائی پررنگ‌تری دارند به خاطر همین هم روشن‌فکران غرب‌گرای ما یا غرب‌زده ما از آن ذخیره دانایی دویست، سیصد ساله استفاده می‌کنند و ما احساس می‌کنیم که اینها خیلی جلوترند، نه، در حالی که این همان تجربه زیست غرب را در اینجا بازخوانی و تکرار می‌کنند اما نکته‌ای که در ضمن عرائض هم بود، این بود که تمام این نظریه‌ها به جهت این که فضای معرفت‌شناسی آنها، معرفت حسی و تجربی است، به تعبیری، معرفت‌شناسی

پوزیتیویستی بر آنها حاکم است و از آن طرف در فضای انسان‌شناسی‌شان انسان را تک‌ساحتی ترسیم کرده‌اند، خیلی قه‌ری و خیلی طبیعی، امامین انقلاب پیش‌بینی می‌کردند افول اندیشه‌های غربی را یعنی خود امام راحل بزرگوار وقتی فروپاشی شوری را پیش‌بینی کردند، خود امام راحل گفتند که نظام لیبرالی عالم هم فرو خواهد پاشید. حضرت آقا هم همان سال‌ها، سال ۷۱، ۷۲ این گفتند که امام به ما وعده داده بود که غرب هم فرو می‌پاشد و بعد، این نشانه‌های زوال و فروپاشی را شما امروز دیگر خیلی محسوس و مشهود داریم می‌بینیم و آن بشارت‌ها و آن الهاماتی که امام و حضرت آقا می‌دادند، امروز دیگر خیلی عیان و شفاف است برای ما. لذا مزیت نسبی این نظریه اجتماعی که سعی کردیم از ادبیات امامین انقلاب، طراحی کنیم این بود که اینها انسان‌شناسی‌شان یک انسان‌شناسی جامع است، معرفت‌شناسی‌شان مبتنی بر یک عقلانیت جامع است. بله غرب هم شعار عقلانیت می‌دهد اما عقلانیت را تقلیل داده به عقلانیت ابزاری، عقلانیت مبتنی بر حس و تجربه، یا ادبیات عقلانیت انتقادی‌ای که حتی در مجامع به نوعی پست‌مدرن یا به نوعی روشن‌فکر منتقد غرب، طراحی شده، خود همان عقلانیت انتقادی هم باز عقلانیت جامعی نیست. لذا به بی‌هویتی و بی‌معنایی منجر شده. الان انسان مدرن، انسان مبتنی بر آن عقلانیت، واقعاً چالش دارد که تفاوت من با هوش مصنوعی چیست؟ تفاوت من با ربات چیست؟ این بی‌معنایی حیات و زندگی انسان را در غرب، خیلی دارد پررنگ می‌کند علی‌رغم این‌که جریان‌های پست‌مدرن کاملاً به یک بی‌معنایی مطلق رسیده‌اند، به یک نیهیلیست و یک پوچ‌گرایی رسیده‌اند. نظم اجتماعی‌شان هم خودشان گفته‌اند رو به افول است. دیگر ما چکار کنیم؟ وقتی خودشان می‌گویند رو به افول است، حالا ما می‌گوییم بگوییم نه، آنجا چهارصد سال تجربه شد. خب با همین تجربه رسیده‌اند به همین افول. لذا مزیت نسبی نظریات اسلامی، همان نگاه توحیدی است، نگاه جهان‌بینی عام و مطلق مبتنی بر یک انسان‌شناسی همه‌جانبه و جامع، و البته قطعاً نیاز داریم به تجربه نیاز داریم به منطق اجرا و در این اجرا قطعاً چکش‌کاری می‌خواهد، قطعاً باید بالا و پایین بشود و رو به تکامل انشاءالله به پیش برود.

سؤال: آن فرایند ساختن و پرداختن حکمت و نظریه را کجا باید بجوییم؟ آن زیرساخت دستگاہ فکری که امتداددهنده و تولیدکننده نظریه از حکمت است، چیست و چگونه به دست می‌آید؟

جواب: اولین نکته این است که در خود حکمت، این ظرفیت باید به وجود بیاید. یعنی خد ساختار دانشی ما قابلیت امتداد را داشته باشد. اگر ما فلسفه یا نظام‌های عرفانی‌مان را یا نظام کلامی‌مان را جوری صورت‌بندی کنیم که اصلاً

خودش جلوی امتدادت را می‌گیرد، این قطعاً امتداد پیدا نمی‌کند و نهایتش می‌تواند یک مبنایی باشد در فصل اول کتاب‌های ما و دیگر رنگ و بویش را در ادامه نبینیم اما اگر خود ساختار دانشی ما جوری طراحی بشود که کاملاً این امتدادها در آن نهفته باشد، مثلاً فرض کنید در همین ظرفیت حکمی ما، انسان‌شناسی‌ای که طراحی می‌کنیم، انسان‌شناسی جامع باشد، مثلاً در ادبیات عرفانی امام، خیلی‌ها تعجب می‌کنند می‌گویند ما نمی‌دانیم امام چطوری از عرفان رسید به ولایت فقیه، از عرفان رسید به اندیشه اجتماعی؟ مگر از عرفان، اندیشه اجتماعی در می‌آید؟ مگر تئوری سیاسی در می‌آید؟ واقعیت مطلب این است که عرفان امام و انسان‌شناسی امام یک انسان‌شناسی جامع است، به تعبیری که خود امام راحل به کار بردند، این اسفار اربعه سلوکی را امام کاملاً جامع دارد طراحی می‌کند. این‌که بعضی از عرفا تعبیر آورده‌اند که پیامبر وقتی شب معراج رفت آن بالا، ما تعجب می‌کنیم که چرا برگشت؟ چون غایه الغایات عارف را وصال می‌دانند، آن ليله قرب و ليله وصال، طراحی می‌کنند. او که رفته رسیده، خب می‌ماند همانجا، استقرار پیدا می‌کرد همانجا، چرا برگشت؟ امام در آنجا تحلیلش این است که این سیر، فقط سفر اول است، یعنی این عارف فقط در سفر اول که از خلق به حق برسد، متوقف شده. خب این‌که غایت و نهایت کمال انسانی نیست. اتفاقاً کمال انسانی پیامبر به این است که از سفر من الخلق الی الحق، شروع بکند بعد در حق با خود حق، سیر بکند، از حق سر بکند به سمت مخلوقات، و هنر اینجاست که در خلق به سمت خلق حرکت بکند که مشرکین هم اعتراض می‌کردند می‌گفتند «مال لهذا الرسول» این چه پیامبری است که «یاکل مثلنا یمشی فی الاسواق» و امثال اینها؟ قرآن جواب می‌دهد همین است اتفاقاً، یعنی باید از سفر من الخلق الی الخلق داشته باشد منتها بالحق، مع الحق، با معیت قیومیه الهی در خلق بچرخد و خلق را بتواند به سمت آن کمال هدایت کند. آن انسان‌شناسی جامع امام در خود چارچوب عرفان نظری می‌تواند در واقع باعث این بشود که ساختار دانشی ما اساساً امتدادپذیر باشد یا در فلسفه باز همین جور، فضای واقعیت، فضای موضوع فلسفه، فضای انسان‌شناسی فلسفی ما، را در کلام، باز همین طور، در حتی فقه ما همین طور، ساختارهای دانشی‌مان باید این ظرفیت امتدادپذیری را داشته باشد که یکی‌اش همین رویکرد اجتماعی است. اگر رویکرد اجتماعی را ما در اندیشه حکمی‌مان بتوانیم پررنگ بکنیم، خدش می‌تواند افق‌گشایی و ظرفیت‌سازی بکند.

فکر می‌کنم برخی از سؤالات در ضمن عرائض جواب داده شده و لذا دیگر تکرارش نمی‌کنم.

سؤال: این که حضرت امام و حضرت آقا عدالت اجتماعی را هدف میانی گرفته‌اند، چیست؟

جواب: صریح فرمایشات خودشان است، هم آقا هم امام راحل، هر دو بزرگوار، عبارت دارند. آقا تعبیر دارند که ما در عدالت اجتماعی نمی‌خواهیم متوقف بمانیم، باید به سمت آن پیشرفت و فضای کمالات معنوی و اخلاقی و اینها حرکت بکنیم. حضرت امام همین واژه «استخلاف اجتماعی» را به کار می‌برند یعنی همین خلیفه الله شدن جامعه و این که امت به آن خلافت الهی برسد را تعبیر صریح دارند.

سؤال: امتداد حکمت، فقط همین رویکرد فلسفه‌های مضاف است یا رویکردی دیگری هم دارد؟

جواب: در ضمن عرائضم عرض کردم که اما معتقدیم امتداد حکمت در ادبیات حضرت آقا، عدل فلسفه‌های مضاف است، بدیل فلسفه‌های مضاف است. فلسفه‌های مضاف، همین مشکلی را که عرض کردم، دارند یعنی فلسفه را مطلق نمی‌بیند، قابلیت جریان و امتداد را در آن نمی‌بیند و به عنوان مبنای پایه اختیار می‌شود، بعد تلاش می‌کنند با فلسفه‌های مضاف، این مبانی را یک جورهایی امتداد بدهند یعنی امتداد گویا الصاق می‌شود به فلسفه. ادبیات حضرت آقا این است که نه، فضلاً از این فلسفه‌های مضاف، ما می‌توانیم امتداد حکمت را محقق بکنیم. تعبیری که سال ۸۳ در دیدار با مجمع عالی حکمت داشتند، این است که «شما بروید از همین بسیط الحقیقة کل الاشياء، یک نظام سیاسی، نظام فرهنگی، نظام اجتماعی طراحی بکنید» یعنی خود همین قاعده فلسفی را جریان بدهید ببینید در سیاست چه می‌شود در جامعه چه می‌شود در فرهنگ چه می‌شود؟ من به نظرم این مدل غیر از آن مدل فلسفه‌های مضاف است. فکر می‌کنم که تا همین جا کافی باشد و دوستان را بیش از این خسته نکنیم. خیلی عذرخواهم از تصدیقی که ایجاد شد. امید داریم این نشست و و برخاستمان و این گفتگویمان هم برای دوستان، مفید بوده باشد و هم در مسیر تحقق اهداف و آرمان‌های بلند انقلاب اسلامی قرار گرفته باشد و از همه ما ...