

گستره اجتماعی اسلام و ارائه مدلی برای امکان‌پذیری و انطباق آن با نیازهای زمان؛ مبتنی بر دیدگاه‌های امام خمینی (س) و جوادی آملی

محمدجوادی ابوالقاسمی^۱

چکیده: گستره دین اسلام یکی از مباحثی است که بین اندیشه‌وران و روشنفکران دینی از گذشته تا به حال مورد بحث جدی بوده است. کانون اختلاف بیشتر بر سر امکان تحقق آن با نیازهای زمان است، چون بیشتر علمای اسلام فی‌الجمله تردیدی در اصل کمال و جامعیت اسلام و شمول آن بر نیازهای دنیوی و اخروی ندارند و اجمالاً جامعیت را پذیرفته‌اند هرچند درباره تعریف جامعیت و گستره آن وحدت نظر وجود ندارد، لذا در این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی و روش اسنادی، پس از ارائه تعریفی از اسلام، مراتب، گونه‌ها و نظریه‌های جامعیت مرور شده و با پذیرش دیدگاه جامعیت همه‌جانبه، چهارچوبی برای تحقق آن و امکان پاسخ‌گویی به نیازهای فکری و اجتماعی انسان معاصر مبتنی بر آرای امام خمینی و جوادی آملی ارائه گردیده است.

کلیدواژه‌ها: جامعیت اسلام، اسلام معاصر، قرآن، ولایت الهی، عقل ناب.

۱. استادیار پژوهشکده سازمان سمت، تهران، ایران.

E-mail: abolghasemi110@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۲۲

پژوهشنامه متین/سال بیست و دوم /شماره هشتاد و هفت / تابستان ۱۳۹۹ /صص ۲۴-۱

مقدمه

مسئله گستره دین از دیرباز به‌ویژه بعد از رنسانس مورد بحث و مناقشه متفکران غربی بوده است. گروهی از متکلمان مسیحی در قرون وسطی، وحی را جانشین همهٔ معارف بشری، اعم از علوم تجربی، اخلاقی و مابعدالطبیعه می‌دانستند و بر این باور بودند که خداوند با ما سخن گفته و آن چه را برای رسیدن به رستگاری لازم است، در کتاب مقدس آورده است؛ به همین دلیل، آموختن شریعت را کافی دانسته، از پرداختن به فلسفه پرهیز داشتند. این گستردگی تا حدودی متأثر از فلسفه اسکولاستیک بود. بعدها متفکرانی چون آکویناس^۱، بر جداانگاری قلمرو عقل و وحی اصرار ورزیدند (خسرو پناه ۱۳۸۲: ۹۹) و دانشمندانی چون گالیله^۲، کانت^۳، دورکیم^۴، پل تیلیش^۵، ماخر^۶، یونگ^۷ و دیگران، حوزه عقل و وحی را جدا کردند و قلمرو دین و وحی را محدود به مسائل معنوی، اخلاقی احساسی و آن جهانی کردند (خسرو پناه ۱۳۸۲: ۱۰۷) در همین راستا جهان اسلام نیز از این رویکرد غربی به گستره دین بی‌نصیب نماند و برخی از متفکران و روشنفکران مسلمان هم وارد این معرکه شدند. البته با شکل‌گیری انقلاب اسلامی و حضور اسلام انقلابی تا حدودی از رواج این مباحث کاسته شد؛ ولی با نهادینه شدن حکومتی به نام دین و پدید آمدن برخی از ناکامی‌های اقتصادی و اجتماعی که به هر دلیلی پیش آمد، بار دیگر زمزمهٔ تقلیل‌گرایی در کاربردهای دین و محدود کردن قلمرو دین به امور معنوی و فرو کاهش نمودن انتظار از دین به مسائل آخرت و آن جهانی کردن آن و زمزمه جدایی دین از سیاست بار دیگر در شکل جدید و مدرن آن مطرح شد.

بحث از جامعیت اسلام و قرآن بحث جدیدی نیست و هیچ زمانی هم وحدت نظر پدید نیامده است. به همین دلیل، در این مقاله به دنبال طرح و مناقشه آرای مختلف در گستره و جامعیت اسلام و دلایل نقلی و عقلی که برای تعیین مرزهای ورود دین اسلام آورده‌اند نیستیم. علاوه بر آن، به‌ویژه در بیست سال گذشته، کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی از مصباح، جوادی آملی، ایازی، ربانی، غفاری، رجبی و دیگران از یک‌سو و از سوی دیگر، بازرگان، سروش، ملکیان، کدیور و دیگران در این باره نوشته شده است، به همین رو نیازی به طرح جدید آن‌ها نیست. نکته

-
1. Oceanus
 2. Galilei
 3. Kant
 4. Durkheim
 5. Paul Johannes Tillich
 6. Schleiermacher
 7. Carl Gustav Jung

کانونی در این مقاله که کمتر به آن پرداخته شده است و می‌تواند اکنون سودمند باشد، نحوه تحقق و امکان‌پذیر بودن جامعیت و قدرت پاسخ‌گویی در زمان‌ها و مکان‌های متنوع است. سؤال اصلی تحقیق این است که: بر فرض پذیرش جامعیت و گستره اجتماعی اسلام، دایره شمول و گستره آن کجاست و چگونه قابل تحقق است؟

این مقاله با رویکرد توصیفی و تحلیل محتوای کیفی از روش مطالعه اسنادی بهره گرفته است. مهم‌ترین محدودیت این بحث، گستردگی اختلافات در تعریف جامعیت و گستره آن است که ایجاد یک توافق نسبی بر آن، همچنین خلط بین جامعیت قرآن و جامعیت دین اسلام کار دشواری است.

تعریف اسلام و دامنه معنایی آن

راغب اصفهانی، اسلام را داخل شدن در «سَلَم و سَلْم» می‌داند، به گونه‌ای که افراد جامعه در کنار یکدیگر احساس امنیت و آرامش کنند (۱۴۰۴: ۲۴۰). علی^(ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: اسلام نامی از سلامت و فراهم آوردن هر کرامت است (شهیدی ۱۳۷۰: ۱۵۰). راغب اصفهانی با توجه به آیات متعدد و موارد استفاده از واژه اسلام، چنین می‌گوید: اسلام بر دو نوع است:

نخست، اسلامی که مرتبتی فروتر از ایمان دارد و عبارت از اقرار زبانی است و با همین اقرار است که شخص، مسلمان محسوب می‌شود و کسی حق تعرض به او را ندارد دوم، اسلامی که بالاتر از مرحله ایمان است و در شرایطی پدید می‌آید که فرد همراه اعتراف و اقرار زبانی، اعتقاد قلبی نیز داشته باشد و در عمل به آن باور درونی وفادار باشد. در این حالت فرد در مقابل حوادث روزگار و قضا و قدر الهی تسلیم خداوند است (۱۴۰۴: ۲۴۰). فخرالدین طریحی در مجمع البحرین می‌گوید: اسلام بر دو نوع است: نخست، در مفهومی فروتر از ایمان که به معنای اعتراف زبانی و گفتن شهادتین است، دوم، افزون بر اعتراف زبانی، با اعتقاد قلبی و عملی نیز همراه است (۱۳۷۸: ۴۰۸).

با مرور به واژه اسلام در کتاب‌های لغت و اصطلاح علما درمی‌یابیم که کلمه اسلام بیانگر مفاهیمی چون سلامت، تسلیم شدن، صلح، امنیت، فروتنی، متقاعد شدن، خالص بودن برای خدا و مفاهیمی از این قبیل است و طبعاً هر دین و آیینی که بتواند این مضامین را در برداشته باشد و سازوکار تحقق آن را در جامعه بیشتر و بهتر داشته باشد، شایسته این نام می‌گردد.

در این ارتباط، اسلام دین و آیینی است که در پرتو کلمه توحید، توحید کلمه را شکل می‌دهد و در نتیجه صلح، صفا، سلامتی، امنیت و زندگی موحدان را برای جامعه به ارمغان می‌آورد. دکتر نصر می‌گوید: در نگرش سنتی اسلامی هیچ امر غیردینی و هیچ چیزی که از قلمرو دین مقرر شده و مقدر شده از جانب الله بیرون باشد، وجود ندارد (نصر ۱۳۷۳: ۷-۸).

مطهری در تعریف اسلام می‌گوید: «اسلام، نام دین خداست که یگانه است. همه پیامبران برای آن مبعوث شده‌اند و به آن دعوت کرده‌اند» (مطهری ۱۳۵۹: ۲۵) علامه طباطبایی نیز می‌نویسد: «خداوند در آیه ۳ سوره مائده می‌فرماید: با طرح مسئله ولایت و واجب دانستن آن، تمامی معارفی که تاکنون برای شما فرستاده‌ام تکمیل نمودم و نعمت خودم را که عبارت است از ولایت و اجرای سیاست الهی در شئون و امور دین، برای شما تمام کردم» (علامه طباطبایی ۱۳۷۵ ج ۵: ۱۹۴)؛ بنابراین «آنچه امروز به‌عنوان «اسلام» شهرت یافته است، اصطلاحی است که برای شریعت قرآن پس از گسترش دینی، که آورنده‌اش حضرت محمد (ص) بود، قرار داده شده است و الا دین حق، حقیقتی است دارای مراتب مختلف، که در طول زمان و طی مراحل مختلف کمال یافته است» (علامه طباطبایی ۱۳۷۵ ج ۳: ۲۷۷). علامه عسگری در کتاب عقاید الاسلام می‌گوید: اسلام عبارت است از انقیاد و خضوع کامل در برابر خداوند و در برابر مجموعه احکام و شرایعی که از سوی خداوند فرستاده شده است (عسگری ۱۴۱۴: ۱۸۶-۱۸۲)، استاد مطهری می‌گوید: «اسلام نام دین خداست که یگانه است و همه پیامبران برای آن مبعوث شده‌اند و به آن دعوت کرده‌اند» (مطهری ۱۳۸۱: ۹۶).

با توجه به مطالب پیش گفته درمی‌یابیم «اسلام» نام «دین» حق است که مقصد و مقصود تمام پیامبران در طول تاریخ بوده است، این دین با بعثت خاتم پیامبران «حضرت محمد (ص)» مراحل پایانی و تکمیلی خود را طی نموده و به‌عنوان راهنمای بشری در تمام زمان‌ها و مکان‌ها به انسان ارزانی شده است. از این منظر، لفظ اسلام از مقوله تشکیک^۱ (ملاصدرا ۱۳۶۲: ۱۴۸-۱۴۷) و دارای مراحل و درجات خاصی است که هر مرحله و درجه، تعریف و جایگاه خاص خود را دارد و همان گونه که اشاره شد اسلام نام جامع همه ادیان است. اسلام یکپارچه و تفکیک‌ناپذیر است و ایمان، مرحله و درجه‌ای از اسلام به شمار می‌آید. در معنای این اسلام مفاهیم و مضامینی چون: سلامت، تسلیم شدن، صلح، امنیت، فروتنی، منقاد شدن، خالص بودن برای خدا و... نهفته است.

۱. منطقیون «کلی» را به دو قسمت متواپی و مشکک تقسیم کرده‌اند. کلی مشکک: آن است که در همه یکسان نباشد و با اختلاف بر افراد خود صدق کند مثل نور که در بعضی مصادیق به شدت و بر بعضی دیگر به‌طور ضعیف صدق می‌کند.

جامعیت اسلام و مراتب آن

همان‌گونه که در مقدمه اشاره شد، بحث جامعیت و گستره اجتماعی اسلام همواره مورد مناقشه بوده و اصلی‌ترین سبب پدید آمدن گروه‌ها و فرقه‌های مذهبی و کلامی است. علاوه بر آن امروزه در میان صاحب‌نظران و اندیشمندان مسلمان معاصر نیز رواج زیادی دارد که برخی از این دیدگاه‌ها ریشه در اندیشه‌ها و تفکرات درون دینی و نوع تلقی و برداشت از دین اسلام و ابعاد آن به‌ویژه هدف بعثت پیامبران و مقاصد آنان و نحوه استمرار تاریخی رسالت نبوی دارد و بخشی هم متأثر از امواج دوران رنسانس و عصر روشنگری و روشنفکری دینی است.

در هر حال این دو منشأ درونی و بیرونی باعث شده است که روشنفکران دینی حتی در جامعه ایران را نیز تحت تأثیر خود قرار دهد و دیدگاه‌های متفاوتی را در جامعیت و گستره اجتماعی اسلام پدید آورد که در این قسمت به برخی از دیدگاه‌های مشهور و رایج اشاره می‌شود.^۱ دیدگاه‌های موجود را می‌توان در مرحله اول به دو دسته اصلی تقسیم کرد: نخست، دیدگاه حداقلی و گزینشگر؛ دوم، دیدگاه حداکثری و جامع‌نگر به دین و در مرحله بعد، دیدگاه دوم به سه قسمت تقسیم خواهد شد.

دیدگاه حداقلی و گزینشگر^۲

با مرور به دیدگاه‌های علمای اسلام درمی‌یابیم که نگاه حداقلی به دین اسلام در میان بسیاری از گروه‌ها و فرقه‌ها از آغاز اسلام وجود داشته است، به گونه‌ای که قرآن مجید اقوام و گروه‌هایی را که به‌صورت گزینشی برخی از ابعاد اسلام را قبول دارند و بعضی دیگر را قبول ندارند، مورد سرزنش قرار می‌دهد.

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۵۰).

«کسانی که به خدا و پیامبرانش کفر می‌ورزند، و می‌خواهند میان خدا و پیامبران او جدایی اندازند، و می‌گویند: «ما به بعضی ایمان داریم و بعضی را انکار می‌کنیم» و می‌خواهند میان این [دو] راهی برای خود اختیار کنند».

۱. برای آگاهی تفصیلی مراجعه شود به کتاب‌هایی که در باب جامعیت اسلام، مقاصد دین، فلسفه نبوت، جامعیت قرآن، قلمرو دین، قلمرو شریعت و... نگاشته شده است.

۲. برخی از صاحب‌نظران بین نگاه گزینشگر و حداقلی تفاوت قائل هستند، ولی در این نوشتار با اندکی تسامح این دو بحث در یک راستا دیده شده است.

در این آیه هر گونه گزینشگری در پذیرش و عمل به اسلام مردود دانسته شده است و در روایات فراوان از جمله امام رضا^(ع) در عیون اخبار الرضا منکر جامعیت قرآن و جامعیت دین، منکر دین تلقی شده است (شیخ صدوق ۱۳۶۳: ۲۱۷ - ۲۱۶). بنابراین، نگاه حدافلی و گزینشگر به دین اسلام مسئله جدیدی نیست. تنها تفاوتی که در روزگار معاصر اتفاق افتاده، نحوه بیان آن است. نگاه حدافلی و گزینشگر که پس از رنسانس در غرب شکل تازه‌ای به خود گرفته است بر جدا انگاری دین از حوزه سیاست و اجتماع تکیه دارد و متأثر از نگاه فردی به دین است که در قرن‌های اخیر با پیدایش دیدگاه «سکولاریستی» و «سکولاریزاسیون» تقویت شده است (جعفری ۱۳۷۸: ۲۳۳؛ همتی ۱۳۸۵: ۹۲).

نظریه سکولاریزاسیون یا گزینشگر در جوامع اسلامی مربوط به گروهی از دانشمندان اسلامی است که با مشخص کردن محدوده دین به توصیف جهان‌بینی و عقاید و ارزش‌ها می‌پردازند. کمال دین را در ارائه رهنمود برای دستیابی به سعادت و کمال و رشد معنوی می‌دانند و طرح مسائل علمی و ورود به حوزه امور عینی و دنیوی را خارج از انطباق و قدسیت دینی می‌دانند.

سروش می‌گوید: به گمان بنده تعلیمات دینی علی‌الاصول برای حیات اخروی جهت‌گیری شده‌اند و این بدان معنی نیست که به درد این دنیا نمی‌خورد سخن این است که خداوند اولاً و بالذات دین را برای کارهای این جهانی و سامان دادن به معیشت در مانده ما در این جهان فرو نفرستاده است. سخن حق این است که این جهان را باید عقلاً با تدبیرهای عقلانی اداره کنند. فقه، برنامه‌ریزی به دست نمی‌دهد و اصلاً «برنامه‌ریزی فقهی» یک تناقض آشکار است و بارزترین و نزدیک‌ترین چهره و عنصر دین که با حیات و معیشت این جهان مرتبط است، همان «فقه» است. فقه علم به فروع احکام است و آشکار است که متضمن دستورات و اوامر و نواهی برای کارهای اجتماعی و فردی است، ولی به ما برنامه نمی‌دهد و ما برای ساماندهی معیشت نیاز به برنامه داریم (سروش ۱۳۷۴: ۱۲).

هرچند سروش دین را آن دنیایی می‌بیند، ولی بالاخره منکر کارکردهای اجتماعی دین نیست فقط روی اولاً و بالذات بودن یا نبودن این دنیایی بودن او نظر دارد. وی می‌گوید: پیام فوق‌العاده مهم ادیان در این عالم این است که ما برای بندگی کردن آمده‌ایم، نه برای خدایی کردن و این بندگی عرض عریضی دارد و همه شئون زندگی انسان را در برمی‌گیرد: از اقتصاد و سیاست و حکومت گرفته تا اخلاق و امور عادی زندگی (سروش ۱۳۷۴: ۱۱).

بازرگان، در سخنرانی و مقاله «هدف بعثت انبیا، خدا و آخرت» که در اواخر عمر خود اظهار داشته است با هفت دلیل اعلان می‌کند که هدف بعثت انبیا خدا و آخرت بوده است و پیامبران برای این که برای زندگی مردم پیامی داشته باشند نیامده‌اند و هدف همه آموزش‌ها و آیات و روایات اجتماعی برای قرب به خدا و جهان آخرت است (بازرگان ۱۳۷۴: ۵۸). وی بر فواید و آثار مثبت دنیایی دانستن آیات جهاد و قضا و قسط تأکید دارد، ولی می‌گوید: این‌ها آثار فرعی مفید و نتایج دنیایی ضمنی هستند، ولی این آیات الزاماً شامل تمام نیازها و مسائل و ابتلای انسان‌ها در تمام قرون و احوال نیست و هیچ‌گاه پیامبران چنین ادعایی نکرده‌اند (بازرگان ۱۳۷۴: ۵۷).

همچنین می‌گوید: «هدف و حرکت پیامبران علی‌الاصول و علی‌القاعده، نه دنیا و نه زندگی دنیایی بلکه آخرت و خداست. ادیان در طلب آخرت و خدا، به صورت فرعی و رهگذر، سلامت و سعادت زندگی و دنیا را برای خود و اجتماع تأمین می‌کنند» (بازرگان ۱۳۷۲: ۸).

وی اصلاح جامعه را دور از شأن پیامبر دانسته و معتقد است انجام کارهای اصلاحی و تکمیلی دنیا در سطح مردم، دور از شأن خدا و تنزل دادن مقام پیامبران به حدود مارکس، پاستور و گاندی است (بازرگان ۱۳۷۲: ۸). هر چند محتوای مطالب مطرح شده در مقاله «هدف بعثت انبیا»، نوعی تغییر در رویکرد و نگرش ایشان نسبت به قلمرو دین اسلام به حساب آمده است، ولی در همین مقاله نیز بارها تأکید می‌کند که طرح این مسئله به معنی نادیده گرفتن نقش دین در انقلاب‌های جهان و فواید بسیار زیاد اخلاقی و اجتماعی و... نیست (بازرگان ۱۳۷۲: ۶۱). نگرانی عمده ایشان پدید آمدن دین دولتی و انحصار حکومت در اختیار گروه خاص است و اینکه دولتی بخواهد در امور دین و اخلاق مردم دخالت کند و به استبداد دینی منجر شود (بازرگان ۱۳۷۲: ۵۷).

ملکیان می‌گوید: انسان متجدد نمی‌تواند از فهم سنتی دین پیروی کند (ملکیان ۱۳۸۸: ۲۶۸) و دین‌داری سنتی با تجدد سازگار نیست (ملکیان ۱۳۹۰: ۳۶۴). در این شرایط دو راه فرض می‌شود؛ راه نخست آن است که دین به صورت کلی انکار شود که در این صورت، از مزایای دین نیز محروم خواهیم شد؛ راه دوم آن است که به برداشت جدیدی از دین روی بیاوریم که با ویژگی‌های جهان مدرن سازگار باشد. ملکیان برداشت جدیدی را توصیه می‌کند و آن را معنویت می‌نامد (ملکیان ۱۳۸۸: ۲۶۹). در این نگاه گستره اسلام آن‌چنان محدود شده است که یارای مقاومت در مقابل تجدد را پیدا نمی‌کند و باید برای رهایی از این مشکل، معنویت را جایگزین دین کرد. ملکیان، ویژگی‌هایی را برای دین و تجدد برمی‌شمرد و نتیجه می‌گیرد که با توجه به ویژگی‌ها و مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر، تجدد و نیز تضاد آن‌ها با ویژگی‌های دین سنتی، چاره‌ای جز یافتن جایگزینی مناسب برای دین سنتی باقی نمی‌ماند. جایگزینی که آن را عقلانیت

و معنویت می‌نامد. (صادقی وسهرابی فر ۱۳۹۲: ۱۴۴) این دیدگاه مورد مناقشه جدی صاحب‌نظران است که صادقی و دیگران به آن پرداخته‌اند.

کدیور هم با ارائه رویکرد اسلام معنوی و غایت مدار، دایره شریعت را محدود می‌کند و این راه را به‌طور نسبی راهی کم‌اشکال‌تر، سالم‌تر و مطمئن‌تر برای دفاع از دین‌داری در عصر تجدد می‌داند (کدیور ۱۳۸۱: ۴۳۱).

هرچند ایشان دایره فقه و شریعت را محدود می‌کند ولی نمی‌تواند جامعیت دین را منکر شود. وی می‌گوید: اسلام دینی برای همه زمان‌ها و مکان‌ها متکی بر ارزش‌ها، هنجارها و احکامی حکیمانه، عادلانه و عقلایی است (کدیور ۱۳۸۱: ۴۲۶).

نقد و بررسی

با توجه به آنچه بیان گردید هرچند بازرگان، سروش، ملکیان و کدیور و دیگران در دسته‌بندی کلی گستره و قلمرو دین، جزو کسانی به حساب می‌آیند که قائل به اسلام حداقلی هستند و جامعیت آن را در امور دنیایی قبول ندارند، ولی با تأمل بیشتر در نوشته‌ها و آرای ایشان درمی‌یابیم که پدید آمدن این روحیه به خاطر شرایط جهانی و اندیشه‌های برون‌ی و همچنین شرایط سیاسی پس از انقلاب بوده و نوعی یأس و ناامیدی در اجرایی کردن احکام اسلامی در جامعه و عکس‌العمل در مقابل نگاه کسانی است که می‌گویند همه برنامه‌ها را باید از اسلام و قرآن گرفت و قرآن شامل همه علوم و معارف است. همه این افراد قبول دارند که اسلام نسبت به دنیای مردم بی تفاوت نبوده است و حداقل دنیا را به‌عنوان پلی برای آخرت قبول دارند. بحث اصلی آن‌ها این است که آیا هدف اول بعثت انبیا دنیا بوده است یا آخرت؟ یا اینکه امور دنیایی جزو اهداف در جه اول انبیا بوده یا نه؟ و آن‌هایی که بحث معنویت را جایگزین کرده‌اند با نوعی بن‌بست در مواجهه با تجدد و مدرنیته روبرو شده‌اند و خواسته‌اند با برجسته کردن عقل و جایگزین کردن عقل و عقلا به‌جای فقها و روحانیون، دایره شرع را محدود کنند. به تعبیر دیگر، این صاحب‌نظران نتوانسته‌اند تحلیل درستی از جایگاه عقل و امامت و ولایت در تبیین و تفسیر دین و سازوکار اجرایی شدن آن ارائه دهند، به‌ناچار گرفتار تردیدها و تناقض‌ها شده‌اند به گونه‌ای که در توانمندی و پاسخ‌گویی دین اسلام به نیازهای زمان دچار تردید گردیده‌اند با این نگرش به بخش دیدگاه جامع‌نگر و حداکثری می‌پردازیم.

دیدگاه حداکثری و جامع‌نگر

در مقابل دیدگاه حداقلی، گزینشگر، آخرت‌گرا، فردگرا و سکولاریستی، نگاه دیگری وجود دارد. این نگاه اسلام را جامع دنیا و آخرت می‌داند، ولی اختلاف در تعریف و سطح و عمق جامعیت است، به همین دلیل سه طیف دیدگاه پدید آمده است:

۱. جامعیت در کلیات؛

۲. جامعیت در چهارچوب‌های کلی؛

۳. جامعیت در برنامه‌ها.

۱. جامعیت در کلیات

جامعیت اسلام در کلیات بدان معنی است که اسلام از نظر جهان‌بینی و کلیات مربوط به هدایت انسان‌ها کامل است، ولی در ارائه چهارچوب‌ها و برنامه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه انسانی دخالتی ندارد.

این دیدگاه، هرچند جامعیت را رد نمی‌کند، ولی در حقیقت نگاهی جامع‌نگر ارائه نمی‌کند و بر حداقل‌ها اکتفا می‌کند، چون احکام و آموزه‌های اسلام را بر تمامی قلمروهای زندگی سرایت نمی‌دهد و جامعیت را در بیان کلیات می‌داند.

شاید بتوان گفت، مهندس بازرگان از جمله اندیشمندانی است که تا حدودی با این رویکرد به طرح جامعیت اسلام پرداخته است. عنصر اصلی جامع‌نگری در دیدگاه ایشان وجود جریانی تعامل‌جویانه در حرکت فردی و اجتماعی جامعه بشری است بدون آنکه ملازم با برنامه یا طرح خاصی باشد، لذا اگر چه می‌پذیرد «در اسلام و قرآن، عنایت و اشاره به دستورهایی که با زندگی روزمره افراد و اجتماعات و مصالح امور دنیایی بشریت سروکار دارد فراوان است» (بازرگان ۱۳۷۲: ۸)؛ اما او وجود این قوانین را نه در ارتباط با نظام اجتماعی و برنامه‌ریزی‌های کلان در عرصه‌های مختلف این نظام بلکه در رابطه با تزکیه نفس و تعالی جامعه انسانی تفسیر می‌کند: «در قرآن می‌بینیم که اگر مثلاً راجع به ارث یا نکاح و طلاق و روابط خانوادگی، آن‌همه دستورهای دقیق و احکام تفصیلی آمده، برای این است که راه‌های نفوذ شیطان و اجتماعات و امکان ظلم مردم در حق یکدیگر و سرکوب شیطان شدن و از خدا و سعادت عقبی دور گشتن انسان‌ها بسته شود» (بازرگان ۱۳۷۲: ۸).

بنابراین بازرگان و دیگران دستورالعمل‌های اسلام را در ذکر کلیات ناظر بر زندگی فردی و اجتماعی جامع می‌دانند، اما قائل به وجود چهارچوب خاص و نیز طرح و برنامه در این تعالیم

نیستند و در گذشته بزرگانی چون فخر رازی محدودیت‌هایی برای جامعیت قرآن قائل هستند و جامعیت قرآن را در تبیین اصول و کلیات می‌دانند و مباحث علمی را مسائل استطرادی می‌دانند؛ ولی تا حدودی با تمسک به سنت پیامبر (ص) و با استناد به آیه: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ»؛ «هر آنچه از سوی رسول (ص) آمد بگیرید و به آن عمل کنید» (حشر: ۷) مشکل خود را حل کرده اند (جشنی ۱۳۸۹: ۷۹-۷۸).

۲. جامعیت در چهار چوب‌های کلی

ایازی در پژوهش خود سه طبقه و گروه فکری را در مراتب جامعیت شکل داده: اول، کسانی که دین را جامع همه علوم و معارف و نیازهای انسان در اعصار مختلف می‌دانند (ایازی ۱۳۸۰: ۵۹). دوم، کسانی که پیام دین را منحصر در کلیات می‌دانند و به کمال دین در محدوده توصیف جهان بینی و عقاید و بیان ارزش‌ها می‌نگرند (ایازی ۱۳۸۰: ۶۸) و سوم، کسانی که نظریه ای بین این دو را می‌پسندند که در قلمرو دین، نیازهای هدایتی و عوامل مؤثر در سعادت فرد و جامعه بیان می‌شود. وی می‌گوید دین در نظر این گروه مجموعه رهنمودها و دستوراتی است که پاسخگوی نیاز انسان در مسائلی است که سعادت و خوشبختی او را فراهم می‌کند و اگر این رهنمودها و مقررات نباشد، انسان به تنهایی و با عقل و خرد خود به سعادت و خوشبختی نمی‌رسد. به تعبیر دیگر، در قلمرو دین، نیازهای هدایتی و یا عوامل مؤثر در سعادت فرد و جامعه بیان می‌شود (ایازی ۱۳۸۰: ۸۰). وی با تقویت این نگاه، نویسندگان تفسیر نمونه را می‌پسندد چون جامعیت دین و قرآن را در راستای وظایف مخصوص انبیا در ارائه طریق و نشان دادن راه هدایت و سعادت مردم تفسیر کرده اند و در اینکه قرآن بخواهد ارائه نظام بدهد و همه جزئیات را بیان کند جانب احتیاط را رعایت کرده اند (ایازی ۱۳۸۰: ۱۰۷-۱۰۶). ایازی پس از بیان دیدگاه‌هایی که همین نظر را تأیید می‌کنند می‌گوید:

با توجه به آنچه گفته شد نظریه سوم واقع بینانه ترین و مستندترین نظریه در باب جامعیت است؛ زیرا از سویی قرآن جامع است به این معنا که به اعتقادات و روش‌های معنوی و اخلاقی مورد نیاز می‌پردازد، خصوصیات احکام و عبادات مثل نماز و روزه، حج، زکات را برای رسیدن به کمال معین می‌کند و طریق سازندگی و سعادت ابدی را به او نشان می‌دهد، و از سویی تصویری عام برای عالم هستی و ارتباط آن با آفریننده موجودات و هدف از وجود انسان و دیگر موجودات را بیان می‌کند و به رابطه انسان با خدا، نیازها و عواملی که موجب سعادت انسان در این دنیا می‌گردد (ایازی ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۰۹).

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد، ایازی در بحث جامعیت، جامعیت دین اسلام و جامعیت قرآن را در برخی موارد یکی گرفته است و شاید یکی از دلایل این تداخل نگاه بوده که در مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی بحث خود را با عنوان جامعیت شریعت ارائه داده؛ ولی وقتی همان مطالب را با اندک تغییر به عنوان کتاب منتشر کرده، نام جامعیت قرآن را بر آن نهاده است. بحث ایشان در مقاله کنگره راجع به جامعیت دین اسلام است و حتی وقتی ملاک‌های جامعیت را مطرح می‌کند می‌گوید: «اجمالاً باید گفت، اسلام بدون تردید برخوردار از این معیارها است» (ایازی ۱۳۸۰: ۱۲۴)؛ اما تردید در جامعیت وقتی ایجاد می‌شود که می‌گوید:

اگر بگوییم قرآن جامع علوم اولین و آخرین است و همه چیز دارد و همه دانشها را مطرح کرده است، و به همه سؤالات مادی و معنوی پاسخ داده است و مشکلی نبوده که متعرض آن نشده باشد، این ادعا با شبهات بسیاری همراه است. کسی که مدعی این سخن است نمی‌تواند بگوید قرآن این بیانات را دارد و دین به همه علوم و روش‌ها اشاره کرده است، اما در نزد اهلش وجود دارد و یا ما عاجز از درک آن هستیم؛ زیرا در آن صورت برای عصر ما که می‌خواهیم از دین استفاده کنیم، قابل بهره بردن نیست و این ادعا را نمی‌توان نه نفی کرد و نه اثبات (ایازی ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۰۹).

نکته دیگری که قابل اشاره می‌باشد این است که ایازی با استفاده از برخی از دیدگاه‌های مطهری در باب جامعیت قرآن ایشان را جزء گروه اول طبق بندی نکرده، ولی با توجه به سخنان و آثار مطهری به نظر می‌رسد که ایشان اسلام را منحصر در بیان چهارچوب‌ها نمی‌داند و می‌گوید: «اسلام دینی است که به پند و اندرز قناعت نکرده است، بلکه در سراسر زندگی بشر چنگ انداخته و آمده است اجتماع بسازد» (مطهری ۱۳۷۷: ۵۷، ۵۵) و در موضعی دیگر می‌گوید: «اسلام، دینی است که وظیفه و تعهد خودش را این می‌داند که یک جامعه تشکیل بدهد، اسلام آمده جامعه تشکیل بدهد، آمده کشور تشکیل بدهد، آمده دولت تشکیل بدهد» (مطهری ۱۳۷۷: ۱۸-۱۷).

بنابراین اگر بخواهیم مجموعه دیدگاه‌های استاد مطهری را جمع‌بندی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که ایشان جامعیت را در هر سه عرصه برای دین اسلام قائل هستند و در واقع تلفیقی از هر سه جامعیت را ارائه داده‌اند، که در بخش بعدی اشاره خواهد شد.

جامعیت در برنامه‌ها

بر اساس این رویکرد، اسلام علاوه بر جهان‌بینی و ارائه چهارچوب‌های عملی، در تحقق اهداف متعالی دین نیز دارای برنامه و الگوست و راه‌های وصول به سیاست‌ها و چهارچوب‌ها در آن پیش‌بینی شده است.

در این دیدگاه، دین، بالقوه جامع همه علوم و معارف بشری است، پاسخگویی تمام مشکلات علمی و فکری انسان و نظم‌دهنده همه جنبه‌های حیات فردی و اجتماعی برای دنیا و آخرت می‌تواند باشد. به همین دلیل، دین دارای نظام است و پایه‌های اصول و قواعد کلی علوم در قرآن مطرح است و بر همین مبنا بسیاری از علوم انسانی را می‌توان از قرآن استخراج کرد. در این معنا معارف دینی در واقع مبین همان قوانین و سنت‌های ثابتی است که علوم مختلف در جست‌وجوی آن هستند.

در این نگاه، دین در زندگی بشر حضور دارد و نسبت به هیچ مسئله‌ای بی‌نظر نیست، به این معنا که هم اصول کلی آفرینش را تبیین می‌نماید و هم نسبت به علوم و امور جزئی بی‌تفاوت نیست، بر این اساس، دایره دین جدا از دایره علوم حسی یا علوم عقلی نیست، بلکه دین، میزان علم و عقل است.

جوادی آملی می‌گوید:

علوم مختلف با توجه به جایگاهی که در مجموعه معارف دینی داشته و نقش تأییدی و ارشادی که دین در احکام عقلی و حسی و همچنین در تأمین برخی از اصول فوق‌عقلانی آن‌ها دارد، می‌تواند استفاده‌های گوناگونی را از وحی و الهام غیبی ببرند و در صورتی که پیوند علوم با وحی با شیوه مذکور برقرار شود، یعنی علوم اصول و مبادی فلسفی خود را بر بنیان هستی‌شناسی الهی سازمان داده و با وحی به‌عنوان یکی از منابع معرفتی که در برخی از موارد نقشی تأییدی و ارشادی و در بعضی از موارد نقش تأسیسی دارد، بنگرند، همه آن‌ها به‌عنوان جزئی از معرفت دینی، به تبیین بخش‌های مختلف آفرینش مشغول بوده و هرگاه در داوری‌های خود به حقیقتی دست یابند، به مفهومی که مورد اعتبار و نظر دین بوده و از تأیید الهی برخوردار است، ناائل خواهند شد. بدین سان علم نه تنها در دایره اصول و یا فروع دین، بلکه در تمام حوزه‌هایی که اسلام (قرآن و عترت) درباره آن‌ها قواعدی را ارائه می‌نماید، علاوه بر ثباتی که خصیصه همه گزاره‌های علمی است، از تقدس الهی نیز بهره‌ور می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۷: ۳۶۸).

در این نگاه عقل یکی از پایه‌های جامعیت قرار می‌گیرد و آنچه عقل استنباط کند می‌توان جزو دریافت‌های شرعی محسوب کرد. بدین‌سان همان‌طوری که دریافت‌های تعبدی و فوق عقلانی و امور غیبی و دینی تقدس می‌یابند، امور عقلی و دریافت‌های خردورزانه نیز مقدس و شرعی می‌شوند.

نکته مورد توجه، این است که دینی بودن یک علم و یا مقدس شدن علم غیر از قربی بودن، تعبدی بودن و عبادی بودن آن است. بنابراین تمام موضوعات که خارج از حوزه امور تعبدی و عبادی است، می‌توانند در حوزه علوم دینی قرار گیرند و در نتیجه بدون آنکه مانعی برای نقدپذیری آن‌ها وجود داشته باشد از تقدس علوم دینی نیز برخوردار شوند.

در این نگاه، منابع اجتهاد و تدوین نظام‌ها و علوم، تنها آیات قرآنی و سنت نبوی و ولوی نیست. عقل یکی از منابع مهم دریافت و درک تعالیم دین است، چون عقل از منابعی است که قرآن آن را پایه شناخت و درک تعالیم دین دانسته است. جامعیت در نظر این گروه به این معناست.

رجبی می‌گوید: «ما نباید توقع داشته باشیم که در قرآن مجید یک نظریه به معنای مجموعه قوانین مرتبط با هم و یا یک مکتب به مفهوم اصلاحی آن اثبات یا نفی شده باشد تا بگوییم قرآن جامعیت دارد» (رجبی ۱۳۷۲: ۱۱)؛ بنابراین ممکن است بسیاری از علوم که هم‌اکنون مطرح‌اند و درباره هدایت کمال انسانی هستند، در قرآن وجود داشته باشد، اما نه به این معنا که قرآن کتابی باشد که به علم حقوق، جامعه‌شناسی، روانشناسی به معنای مصطلح آن پرداخته باشد، بلکه اصول و ارزش‌هایی را مطرح کرده است که می‌توان بر اساس آن یک نظام حقوقی و سیاسی و اجتماعی و پیام‌های ارزشی بر اساس یک مکتب روانشناسی و جامعه‌شناسی را استخراج کرد (مکارم شیرازی ۱۳۷۲: ۴).

نقد و نظر

با توجه به آنچه بیان شد، نگاه حداقلی و گزینشگر با روح خاتمیت دین اسلام، جهان‌شمولی و اتمام و اكمال آن که همه این موارد در قرآن به آن تصریح شده است قابل دفاع نیست. نگاه تحقیقی، معطوف به جامعیت اسلام است و در نگاه به جامعیت هم با عنایت به آنچه بیان شد، نگاه کل‌نگر تفاوت زیادی با نگاه حداقلی ندارد، چون نتیجه به یک نقطه منتهی می‌شود پس گفتگوی اصلی بین دو نظر چهارچوب‌گرا و نظر فراتر از آن است.

در این نگاه، اسلام، جامع و کامل است، ولی نه به این معنی که همه مدل‌ها و نظریه‌های مختلف در حوزه فیزیک، شیمی، زیست و سایر علوم در متن قرآن و حدیث ارائه شده و به صورت مستقیم برای هر فردی قابل استخراج و ارائه است، بلکه با به رسمیت شناختن جایگاه امامت و ولایت در تبیین و تفسیر عصری دین و انطباق آن با نیازها و شرایط زمان و همچنین با پذیرش عقل ناب و فارغ از هوای نفس، به عنوان یک منبع در کنار وحی و ایجاد تعامل مثبت، مدلی شکل می‌گیرد که بر اساس آن جامعیت معنی دار می‌شود.

ارائه مدلی برای امکان‌پذیری جامعیت و انطباق آن با نیازهای زمان

- با توجه به نتایج شاید بتوان گفت دیدگاه سوم با روح و فلسفه اسلام و ادیان نزدیک تر است. البته در چهارچوب مدلی که ارائه خواهد شد در این مدل:
۱. اسلام دینی است جامع و کامل و قدرت پاسخگویی به نیازهای مادی و معنوی انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها را دارد.
 ۲. اسلام علاوه بر اینکه در زمان و عصر خود جامع و کامل بوده، اکنون نیز جامع و کامل است و قادر به پاسخ‌گویی است.
 ۳. منبع شناخت دین اسلام، منحصر در قرآن تنها نیست و برای پاسخگویی به نیاز بشر از منبع سنت و عقل و اجماع هم بهره خواهد برد.
 ۴. همه آنچه برای هدایت مادی و معنوی انسان لازم است در قرآن وجود دارد، ولی دستیابی به همه آن موارد برای همگان میسر نیست.
 ۵. عقل به عنوان یک منبع مستقل و به رسمیت شناخته از سوی وحی قدرت تشخیص و اقدام دارد و تشخیص آن همانند وحی حجت است و باید به آن عمل شود.
 ۶. سازوکار تغییر، تحول و انطباق با زمان و مکان، در ذات و جوهره اسلام مبتنی بر امامت و ولایت وجود دارد.
 ۷. این سازوکار مشتمل است بر امامت، ولایت، اجتهاد و تعامل مثبت وحی و عقل به عنوان دو منبع اثباتی در کنار قرآن.
 ۸. گستره اسلام کلیه قلمروهای اجتماعی را پوشش می‌دهد و توانایی نظام‌سازی را در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، بین‌المللی و ... دارا است.
- این مدل شامل سه ضلع اصلی است:

۱. بهره‌وری از عقل و علوم طبیعی

یکی از مشکلاتی که در آغاز دامن‌گیر جهان اسلام شد، به انزوا کشیده شدن علم و عقل و حاکم شدن جاهلیت و عصیبت در حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی بود. هرچند اهل بیت^(ع) در مقابل این آسیب ساکت نشستند.

در منظر اسلام، عقل الهی و فطرت سالم، پیامبر باطنی انسان است و فرمان‌ها و آموزه‌های آن حجت شرعی است و عمل به آن عین دیانت است. در این دیدگاه، عقل در کنار قرآن جای می‌گیرد و به‌عنوان بال دوم دین در اختیار رشد و تعالی انسان قرار می‌گیرد.

در این نگاه علوم طبیعی و عرفی و رقی نازک از عالم است و تعالیم اسلام تمام تعالیم و آموزه‌های طبیعی را برای رشد و تعالی انسان به‌استخدام درمی‌آورد و همه علوم را به‌سوی توحید جهت می‌دهد (امام خمینی ۱۳۷۴: ۱۱۴)؛ لذا یک فرد و یک جامعه مؤمن خود را بی‌نیاز از دانش طبیعی نمی‌داند و خود را موظف می‌داند که همه علوم را فراگیرد و در مسیر انسانی به‌کاربرد.

مطهری درباره جامعیت دین و لزوم بهره‌وری از عقل به‌عنوان منبع مستقل می‌گوید: «خدا درباره بعضی از مسائل سکوت کرده است، البته فراموش نکرده بلکه خواسته است که سکوت بکند و بندگانش در آن مسائل آزاد و مختار باشند. در آنچه خدا مردم را آزاد گذاشته است شما دیگر تکلیف معین نکنید» (مطهری ۱۳۶۲: ۲۹۲).

وی در جمع‌بندی مطالب خود می‌گوید: «مهم‌ترین رکن جاوید ماندن توجه به همه جوانب مادی و روحی و فردی و اجتماعی است» (مطهری ۱۳۷۰: ۵۹). «کلیات اسلام به‌گونه‌ای تنظیم شده است که اجتهاد پذیر است... قرار گرفتن عقل در شمار منابع اسلامی کار اجتهاد حقیقی را آسان کرده است» (مطهری ۱۳۸۲: ۱۱۶).

جوادی آملی در تبیین این موضوع و در پاسخ به این پرسش که آیا دین قابلیت برنامه‌ریزی دارد و آیا دین توان اداره جامعه معاصر را دارد می‌گوید:

آنچه مربوط به بخش نظری است، نقصی در آن نیست، مدیریت دنیای مردم به‌عهده دین است، چه اینکه، تأمین آخرت مردم هم بر عهده دین است؛ زیرا در مبانی نظری، امور زیر روشن است:

(۱) دین عبارت است از حکم الله؛

(۲) این حکم فقط از اراده خدا ناشی می‌شود و لاغیر؛

(۳) اراده خدا را باید با دلیل معتبر کشف کرد؛

۴) دلیل معتبر، یا عقلی است، یا نقلی؛

۵) دلیل نقلی یا قرآن است یا سنت معصومین، علیهم السلام؛

۶) دلیل عقلی یا برهان قطعی است یا تجارب طمأنینه آور و وثوق بخش.

با این امور شش گانه مشخص می شود (که عقل در مقابل نقل است، نه در مقابل دین، عقل در مقابل سمع است نه در مقابل شرع). با این مبنا حال اگر کسی عالماً و عامداً برخلاف اصول اقتصادی عمل کرد و اصولی را که بشر فهمیده و تجربه کرده، یاد نگرفت، جاهل مقصر است. چون هر دو حجت خداوند است و به هر دو باید عمل شود (ابوالقاسمی ۱۳۸۰).

امام این دیدگاه را در دیدار با استادان دانشگاه تبیین کرده اند که گزیده آن به شرح ذیل است:

- اسلام برای برگرداندن تمام محسوسات و تمام عالم به مرتبه توحید است.

تعلیمات اسلام تعلیمات طبیعی نیست، تعلیمات ریاضی نیست؛ همه را دارد.

تعلیمات طب نیست؛ همه این را دارد لکن اینها مهار شده به توحید.

- اسلام به علوم طبیعی نظر استقلالی ندارد... اسلام طبیعت را مهار می کند برای

واقعیت؛ و همه را رو به وحدت و توحید می برد.

- کسی که مطالعه کند در قرآن شریف این معنا را، می بیند که جمیع علوم طبیعی

جنبه معنوی آن در قرآن مطرح است نه جنبه طبیعی آن.

- تمام علوم می که شما اسم می برید ... اینها یک ورق از عالم است؛ آن هم یک

ورق نازل تر از همه اوراق عالم.

- اسلام در همه چیزش اصلش آن مقصد اعلی را خواسته. هیچ نظری به این

موجودات طبیعی ندارد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۴۳۵-۴۳۴).

خداوند به همان میزان که برای آموزه های و حیانی در زندگی انسانی ارزش قائل است، به

همان اندازه هم برای علم و عقل الهی و خارج از هوای نفس به عنوان یک منبع اثباتی ارزش

قائل است. با این نگاه، عقل و علم نه تنها در مقابل اسلام نیست، بلکه بخشی از وجود اسلام

به حساب می آید به گونه ای که با حذف آن و یا کاستن جایگاه آن، اصل اسلامیت و دیانت فرد

مورد تردید قرار می گیرد.

۲. وجود اصول و قوانین کلی، ناظر بر قوانین اولیه

یکی دیگر از راه هایی که جامعیت و شمول و پویایی و زمینه انطباق اسلام و احکام الهی را با

شرایط متنوع زمان و مکان اثبات می کند و تا حدود زیادی رابطه متغیر و ثابت را برای برقراری

ارتباط اسلام با فرهنگ و جامعه حل می‌کند، وجود قوانین ناظر بر قواعد و قوانین اولیه است مانند قاعده عسر و حرج، قاعده لاضرر و...، امام خمینی و دیگر فقها، بر این اصول تأکید داشته و به مدد آن بسیاری از مشکلات اجرایی حکومت دینی را پاسخ گفته‌اند: «یکی از قانون‌های عمومی که در اسلام گذاشته شده است یک‌طور قوانینی است مانند قانون حرج و قانون ضرر و اضطراب و اکراه و امثال آن‌ها، این قوانین ناظر به قوانین دیگر است برای مراعات حال مردم، به‌موجب این گونه قوانین تغییراتی در قانون‌های اولی داده می‌شود» (جمعی از نویسندگان ۱۳۷۴: ۱۹).

از قوانینی که با مرور زمان کشور نیازمند به آن‌ها می‌شود آن‌هایی است که با قانون شرع مخالف نیست و امروز در نظم مملکت و ترقیات کشور دخالت دارد. این گونه قوانین را دولت اسلامی می‌تواند توسط کارشناسان دینی تشخیص دهد که با قانون اساسی تطبیق کنند و وضع نمایند. ابداً قانون اسلام با این گونه ترقیات مخالفت نکرده و قوانین اسلامی با هیچ‌یک از پیشرفت‌های سیاسی و اجتماعی مخالف نیست (جمعی از نویسندگان ۱۳۷۴: ۲۰).

وجود قوانین ناظر و اصولی که به‌عنوان عناوین ثانویه هم نامیده می‌شود. اصول و قوانینی است که پاسخگوی بسیاری از خلأهای قانونی است و در نگاه اول به نظر می‌رسد اسلام حکمی درباره آن ندارد و یا حکم داده شده قابل اجرا نیست و یا با مصالح برتر در تضاد و تراحم است. فقیه و قانون‌گذار می‌توانند با بهره‌مندی از این اصول و قوانین، بسیاری از نیازهای اجتماعی را در قلمروهای مختلف پاسخ دهند و در ساخت نظام‌های اجتماعی متناسب با نیازها و شرایط زمان بهره‌مند گردند.

۳. امامت، ولایت و اختیارات ویژه

مهم‌ترین راهکاری که در اسلام برای جامعیت، شمول و جاودانگی و عصری بودن احکام الهی پیش‌بینی شده موضوع ولایت است. دین اسلام آخرین طرح خدایی است که به‌وسیله پیغمبر اسلام تبلیغ شده و این خاتمیت به دو معناست: یکی سلبی است؛ یعنی بعد از او پیغمبری نخواهد آمد. دوم ایجابی است و آن اعلان استمرار و همیشگی بودن نبوت آن حضرت است تا روز قیامت. چنانکه در قرآن فرموده: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ»؛ «و ما این کتاب [= قرآن] را به حق به سوی تو فرو فرستادیم، در حالی که تصدیق‌کننده کتاب‌های پیشین و حاکم بر آن‌هاست. پس میان آنان بر وفق آنچه خدا نازل کرده حکم کن» (مائده: ۴۸).

علاوه بر این پروردگاری که نبوت را به پیغمبر ما محمد بن عبدالله (ص) ختم کرده است حکمتش اقتضا نموده که اوصیا و جانشینانی برای خلافت و امامت امت اسلام تعیین نماید و پیغمبر اکرم (ص) طبق روایات صحیح که مورد قبول بخش عمده مسلمانان است ایشان را (که دوازده تن هستند و اسم و مشخصات ایشان را بیان داشته) تعیین نموده. در ایام غیبت، امام دوازدهم مردم را در احکام اسلام به فقها و علما رجوع داده و باب اجتهاد را گشوده تا رفع نیاز مردم بشود. (اجتهاد) یعنی کوشش برای استنباط احکام از کتاب و سنت و سایر مدارک اسلام (صدر ۱۴۰: ۷۴-۷۸) با توجه به ساز و کار (ولایت) که در متن دین پیش‌بینی شده است، دین اسلام، به‌عنوان دین پاسخگو، شایستگی جهانی شدن را می‌یابد و قابلیت هدایت همه جانبه انسان‌ها را به‌سوی کمال و سعادت داراست.

رشید رضا صاحب تفسیر المنار به مناسبت آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (مائده: ۳) بحث مبسوطی را درباره کمال دین و جامعیت آن مطرح می‌کند: «به نظر ما کمال دین آن چیزی است که ابن عباس و جمهور گفته‌اند که مراد از آیه، عقاید، احکام و آداب عبادات به‌طور تفصیل و معاملات به‌طور اجمال است که با تعیین اولی الامر تمام می‌شود و داخل در همین معناست آنچه طبری از مسئله حج گفته که جزو کمال دین است» (رشید رضا ۱۴۱۴ ج ۶: ۱۶۶).

علامه طباطبایی این آیه را به‌طور مبسوط تفسیر کرده و احتمالات گوناگونی را که نسبت به اکمال دین می‌رود نفی کرده است و درنهایت به این نتیجه رسیده‌اند که این دو فراز از آیه تنها با تعیین موضوع تداوم رهبری می‌تواند معنا شود و دین کامل به‌روشنی تفسیر شود. ایشان می‌نویسد: «از مجموع آنچه گذشت آشکار می‌گردد که تمام ناامیدی کفار در جایی به وجود می‌آید که خداوند برای تداوم دین کسی را که جانشین پیامبر در نگهداری و اداره و هدایت جامعه اسلامی باشد تعیین کند» (علامه طباطبایی ۱۳۷۵ ج ۵: ۱۷۶). علامه طباطبایی می‌گوید:

وقتی به آیه‌های قرآن نظر می‌افکنیم درمی‌یابیم که تمامی آیه‌هایی که در بردارنده دستورهایی چون اقامه عبادات، قیام به امر جهاد، اجرای حدود و قصاص است، مخاطب آن پیامبر تنها نیست و برعکس مخاطب اجرای همه موارد مذکور عموم مؤمنان هستند.

از این مسئله مهم چنین استفاده می‌شود که:

- دین دارای صبغه و روح اجتماعی است.
- خداوند کلیه مسئولیت را متوجه مردم کرده است.
- خداوند نمی‌خواهد که مردم به دلیل خودداری از اقدام، کافر شوند.

- اجرای تمامی احکام را از مردم خواسته است.
- کلیه شئون دینی و حکومتی مردم به خودشان مربوط می‌شود.
- کلیه اختیاراتی که برای اجرای احکام به پیامبر^(ص) داده شده عیناً به حکومتی که از ناحیه مؤمنان شکل می‌گیرد نیز داده شده است.
- مجموعه تصمیماتی که از ناحیه حکومت و مجتمع اسلامی در امور عادی و جاری و در چهارچوب مصالح اتخاذ می‌شود از ناحیه خداوند رسمیت می‌یابد (علامه طباطبایی ۱۳۷۵ ج ۴: ۱۲۹).

ایشان پس از تبیین این موضوع مهم متذکر می‌شوند: «در حال این موضوع که در حکومت اسلامی بعد از پیامبر اکرم^(ص) و بعد از غیبت امام^(ع)، به عهده مسلمانان گذاشته شده است مورد بحث و اشکال نیست و تنها موضوع مورد بحث شکل آن است» (علامه طباطبایی ۱۳۷۵ ج ۴: ۱۳۲). همان‌گونه که ملاحظه گردید، علامه طباطبایی نیز بر جامعیت اسلام و بی‌طرف نبودن آن نسبت به حکومت، سیاست و سایر قلمروهای اجتماعی تأکید می‌ورزند. ایشان نیازهای اصلی انسان را ثابت می‌دانند و اسلام را پاسخ‌گوی نیازهای مادی و معنوی انسان تلقی می‌کند و معتقدند که شارع مقدس، برخی از امور را به خود مردم و انهاده است تا در چهارچوب اصول و برنامه‌های کلی و روش‌های تعریف شده، زندگی خود را سامان بخشند.

امام خمینی به‌عنوان مجدد و احیاگر دین الهی با در نظر گرفتن اختیارات ویژه‌ای که با عنوان «ولایت مطلقه فقیه» مطرح می‌کنند، کلیه مشکلات اجرایی مرتبط با دین را قابل حل می‌دانند. در این نگاه، ولی فقیه به‌عنوان بزرگ‌ترین کارشناس دین که دارای مشروعیت الهی و حقوقی است و از صلاحیت‌های علمی و اخلاقی برخوردار است، اختیارات ویژه‌ای دارد که با مدد از آن می‌تواند کشتی جامعه اسلامی را در دریاهای پر موج هدایت کند و در مسیر حرکت اگر با مشکلات و تندبادهایی مواجه شد با رعایت مصلحت اسلام و مسلمانان تصمیم بگیرد، هرچند این تصمیم منجر به محدود شدن یا متوقف کردن حکمی از حکم‌های معمول باشد. از نظر امام خمینی ولایت، جزء احکام اولیه و از امور اعتباری و عقلانی است؛ بنابراین تابع جعل است، پس ولایت ولایت است و هر کسی که در چهارچوب تعیین شده، متصدی امور جامعه باشد واجد همه اختیاراتی است که برای این موقعیت و جایگاه پیش‌بینی شده است. ایشان گستره ولایت فقیه را شامل تمام عرصه‌های فردی و اجتماعی می‌دانند و ولی فقیه شخصیتی است که با اختیارات ویژه می‌تواند در چهارچوب مصالح اسلام و مردم احکام الهی را مناسب با شرایط و مقتضیات زمان سامان‌دهی کند و اگر

حکمی از احکام ثابت الهی با مصالح اسلام و مسلمانان سازگاری نداشت با نظر کارشناسی تعدیل کند.

با توجه به این دیدگاه، اگر بخواهیم منکر این اختیارات ویژه شویم لازم می‌آید که منکر جامعیت و شمول اسلام شویم و بخش عظیمی از احکام اسلام را تعطیل کنیم. اینک برای تبیین موضوع، برخی از دیدگاه‌های ایشان ارائه می‌شود:

اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفضّله به نبی اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - یک پدیده بی‌معنا و محتوا باشد و اشاره می‌کنم به پیامدهای آن، که هیچ کس نمی‌تواند ملتزم به آنها باشد: مثلاً خیابان‌کشیها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چهارچوب احکام فرعی نیست. نظام وظیفه، و اعزام الزامی به جبهه‌ها، و جلوگیری از ورود و خروج ارز، و جلوگیری از ورود یا خروج هر نحو کالا، و منع احتکار در غیر دو - سه مورد، و گمرکات و مالیات، و جلوگیری از گرانفروشی، قیمت‌گذاری، و جلوگیری از پخش مواد مخدره، و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد، و صدها امثال آن، که از اختیارات دولت است، بنا بر تفسیر شما خارج است؛ و صدها امثال اینها.

حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند؛ و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یکجانبه لغو کند. و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۴۵۲-۴۵۱).

در اسلام اموال، مشروع و محدود به حدودی است ... یکی از چیزهایی که مرتب بر ولایت فقیه است و مع الأسف این روشنفکرهای ما نمی‌فهمند که ولایت فقیه یعنی چه، یکیش هم تحدید این امور است. مالکیت را در عین حال که شارع مقدس، محترم شمرده است، لکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۰: ۴۸۱).

البته این اختیارات، نافی مشورت با متخصصان و عقلا و ایجاد سازوکارهایی که مصالح مردم تشخیص داده شود نیست چون این قاعده مبرهن است که تعیین موضوع و تشخیص مصلحت مردم در هر عصری کار فقیه نیست، لذا لازمه داده شدن اختیارات به یک فرد و یک جایگاه شناخته‌شده به معنی استبداد در رأی نیست و ولایت مطلقه فقیه در این نگاه به معنی حکومت مطلقه نیست چون حکومت مطلقه از مصادیق بارز حکومت‌هایی است که فاقد مصلحت اجتماعی و در نتیجه فاقد مشروعیت است.

نتیجه‌گیری

با عنایت به آنچه بیان شد مناقشه در جامعیت و گستره اجتماعی اسلام مسئله جدیدی نیست و در دوره‌های مختلف به گونه‌های متنوع مطرح گردیده است ولی با همه اختلافات، جامعیت و شمول دین اسلام فی الجمله پذیرفته شده است. کانون اختلاف در این بحث، نحوه تحقق و پاسخ‌گویی این دین جامع به سؤال‌ها و نیازهای انسان‌ها در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت است که در این مقاله به آن پرداخته شده و برای تحقق آن با تأکید بر آرای امام خمینی و جوادی آملی مدلی ارائه گردید. در این انگاره، سه‌راه کار ارائه شد که زمینه تحقق جامعیت و شمول اسلام در عرصه‌های مختلف و همچنین پویایی و گستره آن در قلمروهای اجتماعی را فراهم می‌سازد. با استفاده از این الگو:

۱. منابع اسلام توسعه پیدا می‌کند و عقل در کنار وحی دارای حکم می‌گردد و در چهارچوب دین قرار می‌گیرد، به همین دلیل حکم آن واجب‌الاطاعه می‌شود و با آموزه‌های وحیانی همسنگ می‌گردد. در این نگاه عقل و وحی به‌عنوان دو حجت الهی برای تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان دست‌به‌کار می‌شوند و در تعاملی مثبت نظام‌های مختلف اجتماعی را سامان می‌بخشند و جامعه مطلوب، مترقی و الهی را پایه‌ریزی می‌کنند و تمامی عرصه‌های

اجتماعی را پوشش می‌دهند به گونه‌ای که در هر زاویه‌ای ردپای حکم عقل یا حکم شرع قابل مشاهده است. در این نگاه، عقل و وحی مانند دو بال برای دین مطرح می‌باشند و عقل نه تنها در برابر دین نیست بلکه بخشی از دین تلقی می‌شود و به همان اندازه که عقل جدای از وحی بی‌معنا و بی‌ارزش است، نقل و شرع بدون عقل، بی‌معنی و بی‌ارزش است.

۲. برای اجرائی شدن آموزه‌های وحیانی به صورت طبیعی تنگنمایی وجود دارد، چون آموزه‌های وحیانی ثابت است و مسائل اجتماعی متغیر و متنوع، به همین دلیل دو سازوکار اصلی برای حل این مشکل پیش‌بینی شده است.

الف) وجود اصول و قوانین ناظر و یا عناوین ثانویه که قانون‌گذار را مجاز می‌سازد با بهره‌مندی از آن اصول و قوانین خلأها را پوشش دهد و پاسخ پرسش‌ها را ارائه دهد و از اجرای اموری که فاقد مصلحت است جلوگیری کند. این قوانین بیشتر نقش بازدارندگی، تعدیل و اصلاح مقطعی را دارا می‌باشند.

ب) وجود اختیارات ویژه از سوی صاحب‌شریعت که این اختیارات را پیامبر^(ص) به ائمه معصومین^(ع) واگذار کرده و در دوران غیبت ائمه^(ع) به افراد با صلاحیت واگذار گردیده است. ائمه معصومین^(ع) و علمای با صلاحیت، به‌عنوان نایب امامان صلاحیت پیدا می‌کنند با اصل قرار دادن مصالح مردم و رفع مشکلات اجرایی دخل و تصرفاتی در احکام ثابت بنمایند و زمینه اجرای احکام الله را فراهم سازند.

در این نگاه ولی‌فقیه مجاز خواهد بود که مشکلات قانونی را برطرف سازد و اگر مصلحت مردم اقتضا کند، قوانین را تغییر دهد. بدیهی است که اگر این اختیارات ویژه که فراتر از احکام اولیه و ثانویه است و مقید به این‌ها نیست بلکه مطلق است، نادیده گرفته شود امکان اجرایی شدن آموزه‌های دینی فراهم نمی‌آید. دین و احکام دینی منجمد می‌شود و پویایی و بالندگی خود را از دست می‌دهد. لذا شرط اجتماعی بودن اسلام و احکام آن بهره‌مندی از سازوکار امامت، ولایت و اجتهاد است.

همان‌گونه که اشاره شد؛ از تحلیل محتوای برخی از دیدگاه‌های امام خمینی و جوادی آملی به خوبی روشن می‌شود که ایشان، نگاهی جامع به اسلام و قرآن دارند و به تعبیر دیگر جامعیت حداکثری را قبول دارند و بارها از اینکه برخی می‌گویند اسلام فاقد برنامه است گلّه‌مند بوده‌اند. امام خمینی تمامی علوم و فناوری زمانه را ورق نازکی از معارف الهی می‌دانند و بر این عقیده‌اند که تمام علوم و دانش بشری به‌نوعی، از علوم و معارف الهی بهره می‌گیرند. در نگاه امام خمینی علم، عقل، ترقی، تمدن و ... جایگاه رفیعی دارد و سعی گردیده است با نگاهی

جامع‌نگر و شمولی همه آن‌ها را در درون اسلام جای دهد. به گونه‌ای که اسلام بدون عقل، علم و دانایی را اسلام نمی‌داند. وی همچنین با بازشناسی ولایت‌فقیه و تبیین اختیارات آن به‌عنوان ولی‌فقیه، مشکل انجماد و ثبات و تغییرناپذیری احکام را حل کرده و جایگاهی را معرفی کرده است که می‌تواند گره‌های اجرایی شدن احکام اسلام را در ابعاد مختلف متناسب با مصلحت اسلام و مسلمین حل کند و سازوکارهایی را ایجاد کند که احکام دینی را در ابعاد مختلف در زمان‌ها و مکان‌های متنوع قابل اجرا نماید.

با این مدل، نیازی به جایگزین کردن اسلام معنوی به‌جای اسلام تاریخی و یا جایگزین کردن معنویت به‌جای دیانت و یا منحصر کردن دین اسلام به آخرت و... نیست.

منابع

- ابوالقاسمی، محمدجواد. (۱۳۸۰) «مصاحبه با آیت‌الله جوادی آملی درباره توسعه فرهنگی و برنامه سوم» در **مجموعه گفت‌وگوهای همایش**، تهران: مؤسسه عرش پژوه.
- اعوانی، غلامرضا و دیگران. (۱۳۷۵) «سکولاریزم و فرهنگ»، **نامه فرهنگ**، شماره ۲۱.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) **صحیفه امام** (دوره ۲۲ جلدی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۷۴) **آیین انقلاب اسلامی**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ایازی، سید محمدعلی. (۱۳۷۴) «جامعیت دین»، **مجموعه آثار کنگره مبانی فقهی امام خمینی (ره)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۸۰) **جامعیت قرآن**، رشت: نشر کتاب مبین.
- بازرگان، مهدی. (۱۳۷۴) «آخرت و خدا هدف بعثت پیامبران»، **مجله کیان**، شماره ۲۸.
- _____ (۱۳۷۲) «سیر اندیشه دینی معاصر»، **مجله کیان**، شماره ۱۱.
- جشنی، ماشاء‌الله و خدیجه خدمتکار. (۱۳۸۹) «برسی قلمرو و جامعیت قرآن در نگرش تفسیری فخر رازی و آلوسی»، **مجله الهیات تطبیقی**، صص ۸۸ - ۶۹.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۸) **فلسفه دین**، ویراسته دکتر عبدالله نصری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۴) **اسلام ناب در کلام و پیام امام خمینی (ره)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷) **شریعت در آیین معرفت**، قم: مؤسسه اسرا.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ ق) **قرب الاسناد**، (ط - الحدیثه)، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- خسرو پناه، عبدالحسین. (۱۳۸۲) **گستره شریعت**، تهران: دفتر نشر معارف.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ ق) *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: دفتر نشر کتاب.
- رجیبی، محمود. (۱۳۹۰) «امکان علم دینی»، *مجله معرفت فرهنگی - اجتماعی*، شماره چهارم.
- رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴ ق) *تفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفه.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۴) «خدمات و حسنات دین»، *مجله کیان*، شماره ۲۷.
- شیخ صدوق، ابی جعفر. (۱۳۶۳) *عیون اخبار الرضا*، قم: کتاب فروشی طوس.
- شهیدی، سید جعفر. (۱۳۷۰) *ترجمه نهج البلاغه*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، آموزش.
- صادقی، هادی و وحید سهرابی فر. (۱۳۹۲) «تحلیل نظریه عقلانیت و معنویت»، *پژوهش های ادیانی*، شماره ۲، صص ۱۵۶ - ۱۳۹.
- صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۰ ق) *روش نوین در فلسفه اصول دین*، ترجمه عباس مخبر دزفولی، تهران: کتابخانه صدر.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۸) *مجمع البحرین*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم.
- عسگری، سید مرتضی. (۱۴۱۴ ق) *عقاید الاسلام من القرآن الکریم*، جزء اول، تهران: الشركة التوحید للنشر.
- علامه طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۵) *تفسیر المیزان*، دارالکتب اسلامیة.
- کدیور، محسن. (۱۳۸۱) «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی»، *سنت و سکولاریسم (مجموعه گفتارها)*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، صص ۴۳۱-۴۰۵.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲) *اسلام و مقتضیات زمان*، قم: نشر صدرا.
- _____ (۱۳۷۰) *ختم نبوت*، قم: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۵۹) *مشخصات اسلام*، انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه اهواز.
- _____ (۱۳۷۳) *مجموعه آثار*، قم: صدرا.
- _____ (۱۳۷۷) *آشنایی با قرآن*، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۸۲) *مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، (نبوت)*، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۸۱) *وحی و نبوت*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۲) «قلمرو معارف قرآن و ارزش فهم ما از قرآن»، *مجله معرفت*، شماره ۵.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۲) *منطق نوین*، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران: انتشارات آگاه.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۸) «معنویت گوهر ادیان» (۱) و (۲)، *در سنت و سکولاریسم*، تهران: صراط.
- _____ (۱۳۹۰) *راهی به رهایی*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- نصر، حسین. (۱۳۷۳) *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، تهران: طرح نو.
- همتی، همایون. (۱۳۸۵) *سکولاریسم و اندیشه دینی در جهان معاصر*، تهران: کانون اندیشه جوان.