انديشه سياسى شهيد مطهرى‏

قسمت دوم‏

مقصود رنجبر

چالش سنت و مدرنيته در انديشه شهيد مطهرى‏

ورود انديشه و مظاهر مدرنيته به جوامع اسلامى آثار عظيمى بر جاى گذاشت و بازتاب‏هاى مختلفى را در پى داشت. نحوه نگرش مطهرى به رابطه سنت و مدرنيته، تأثيرى اساسى در شكل‏گيرى انديشه‏هاى سياسى ايشان داشته است. مطهرى اين بحث را به طور عمده تحت عنوان اسلام و مقتضيات زمان مورد بحث قرار داده و آن را به اين صورت مطرح كرده كه نه اسلام در ذات خودش به طور مطلق، نامتغير است و نه در ذات خودش اين طور است كه جبراً همه چيز در آن تغيير كند. بعضى چيزها است كه تغيير نمى‏كند يا لااقل نبايد تغيير كند.(1)

مطهرى معتقد است كه انسان به كمك نيروى عقل و ابتكار خود، پيوسته ابزارها و امكانات اقتصادى و اجتماعى خود را ارتقا مى‏بخشد و همين مقتضيات، محيط و اجتماع و زندگى در هر عصر و زمانى را تغيير مى‏دهد. انسان الزاماً بايد خود را با مقتضيات جديد تطبيق دهد. با چنين مقتضياتى نه مى‏توان نبرد كرد و نه بايد نبرد كرد.(2) از نظر وى، بحث انطباق اسلام با مقتضيات زمان، بحث انطباق با هر چيز نو نيست؛ بلكه چه بسيار از چيزهاى نو كه انحرافى، غيراخلاقى و غيراسلامى باشند كه بايد در مقابل آن ايستاد.(3)

پديده‏هاى زمان دو حالت دارند: حالت پيشرفتگى (تكامل) و حالت انحطاط.(4) از نظر شهيد مطهرى، تطبيق قوانين اسلام با مقتضيات زمان به مفهوم نسخ آنها نيست؛ بلكه در سيستم قانونگذارى اسلام، عناصرى وجود دارد كه به موجب آنها قانون در دامن خودش تغيير مى‏كند، بدون اين كه نياز به نسخ شدن داشته باشد.(5) بنابراين، اين تغييرى است كه خود اسلام آن را اجازه داده است.

مطهرى همچنين بر عدم تأكيد اسلام بر شكل (صورت) نيز به عنوان مبنايى براى انطباق اسلام با مقتضيات زمان اشاره مى‏كند. بر اين اساس، در اسلام يك وسيله مادى و يك شكل ظاهرى نمى‏توان يافت كه جنبه تقدس داشته باشد. در واقع، هيچ شكلى جز قالب‏هاى مربوط به احكام عبادى [با توجه به روح آنها]، داراى تقدس نيست. از اين رو، پرهيز از تصادم با مظاهر توسعه علم و تمدن، از جهاتى كار انطباق دين را با مقتضيات زمان آسان مى‏كند و مانع بزرگ جاويد ماندن آن را از ميان برمى دارد.

مطهرى يكى از علل گرايش طبقه روشنفكر به ايسم‏هاى غربى را ركود و جمود فكرى در انديشه اسلامى مى‏داند. وى باز ايستايى فقه اسلامى از تحرك، پيدايش روح نگرش به گذشته، و پرهيز از مواجهه با روح زمان را از مظاهر اين ركود مى‏داند.(6) در واقع، ديدگاه اخير با ديدگاه‏هاى فوق همخوانى ندارد، اگر اسلام در ذات خود داراى چنين قابليتى است كه توانايى تطبيق با تحولات مختلف زمان را داراست، چرا در عمل دچار ركود و باز ايستايى شده است؟ آيا اين ركود و گذشته‏نگرى، نقضى بر اين مدعا محسوب نمى‏شود؟

مطهرى راهكارهاى مختلفى را كه دين اسلام براى تطبيق با مقتضيات عصر پيش‏بينى كرده مورد بحث قرار مى‏دهد. يكى از مهم‏ترين اين راهكارها، اجتهاد است. از نظر وى اجتهاد يكى از مهم‏ترين راه‏هايى است كه براى كشف قوانين متحول، در فقه اسلامى تعبيه شده است. در عين حال، اجتهاد يك مفهوم «نسبى» و متكامل است و در هر عصر و زمانى بينش و درك مخصوصى ايجاب مى‏كند. مطهرى اين نسبت را ناشى از دو امر مى‏داند: قابليت و استعداد پايان‏ناپذير منابع اسلامى براى كشف و تحقيق، و تكامل طبيعى علم و افكار بشرى.(7)

راه ديگرى كه مطهرى براى تطبيق اسلام با مقتضيات زمان مطرح مى‏كند عقل است. مطهرى بر عقل به عنوان يكى از منابع اساسى مكتب شيعه تأكيد بسيار دارد. او به اين عقل نياز دارد تا تشخيص مقتضيات زمانه و احتياجات واقعى بشرى را در هر زمانى بر عهده او بگذارد و مسائل اجتماعى روزگارش را حل كند. از سوى ديگر، به نظر او بناى احكام بر مصالح و مفاسد واقعى است و اين امر را نيز به پيوند عقل و دين مرتبط مى‏كند.(8)

از نظر مطهرى، قرار دادن عقل در كتاب و سنت به عنوان يكى از منابع استنباط و اجتهاد داراى معانى بسيارى است؛ از جمله اين كه بين عقل و كتاب و سنت هيچ گونه تضادى نيست.(9) مهم‏تر از آن اين كه هر چه در كتاب و سنت نيامده، عقل مرجع يافتن قانون آن است.

مطهرى بر اين باور است كه راه شيعه، راه عقل است و عقل از نظر شيعه داراى اصالت است.(10) اما اين مسئله را مورد توجه قرار نمى‏دهد كه چرا عقل با وجود اين همه تأكيد، در نزد برخى فرقه‏ها متروك و مهجور و مغضوب است. شهيد مطهرى توضيح نمى‏دهد كه اين شكاف در نظر و عمل يا ذهن و عين، چگونه قابل توجيه است.

در شرايطى كه در قرآن يا سنت درباره موضوعى - به ظاهر - حكمى نداشته باشيم، به حكم آشنايى با روح اسلام و به حكم عقل مى‏توانيم حكم شرع را كشف كنيم. مطهرى، كشف علم را كشف عقل مى‏داند: علم همان عقل است. هر چه علم كشف مى‏كند براى عقل انسان هم روشن مى‏شود.(11) راه ديگرى كه مطهرى براى تطبيق اسلام با مقتضيات زمان ارائه مى‏دهد اختيارات وسيع حاكم اسلامى است. از نظر مطهرى، اختيارات وسيع حاكم اسلامى راهى است كه اسلام در بطن خودش قرار داده تا تطبيق با نيازهاى واقعى را آسان كند.(12) اين اختيارات وسيع، قوانين اسلام را جاودانه مى‏كند، چون براساس آن حكومت اسلامى در شرايط و نيازمنديهاى جديد مى‏تواند با توجه به اصول و مبانى خود، يك سلسله مقررات وضع كند كه در گذشته اصولاً منتفى بوده است.(13)

شهيد مطهرى قاعده‏هاى «لاضرر» و «لاحرج» را كه از قواعد كنترل كننده و حاكم بر قواعدند، به عنوان راه‏هايى براى تطبيق اسلام با مقتضيات زمان مطرح مى‏كند. در يك زمان ممكن است دستورى به حكم قانون «ضرر» يا به حكم قانون «حرج» برداشته شود و در يك مكان و در شرايط ديگر به قانونى عمل نشود. «اين هم عاملى است كه نرمش و انعطاف در قانون اسلام ايجاد مى‏كند و آن را با شرايط مختلف قابل انطباق مى‏كند.»(14)

شهيد مطهرى از سويى، از تبعيت محض از مقتضيات زمان نيز به شدت انتقاد مى‏كند.(15) به نظر مطهرى، راز جاودانگى قوانين اسلام، پيوند دين و عقل در اسلام، جامعيت اسلام، توجه اسلام به روح زندگى به جاى شكل ظاهرى، در نظر گرفتن قوانين ثابت براى احتياجات ثابت و قوانين متغير براى احتياجات متغير است.(16) وى چندان اين نيازهاى ثابت و نيازهاى متغير را معلوم نمى‏كند، در حالى كه اصولاً تعيين احتياجات ثابت و تفكيك آنها از احتياجات متغير و چگونگى به كارگيرى عقل در حوزه امور دينى و استنباطهاى سياسى و اجتماعى از دين، امور پيچيده‏اى هستند كه بالقوه مى‏توانند منشأ اختلاف‏هاى فكرى و سياسى بسيارى باشند.

تمام اين راهكارها در برخى موارد، به خصوص در زمينه تطبيق اسلام با يافته‏هاى علوم طبيعى، مى‏تواند مؤثر باشد؛ ولى در تطبيق اسلام با انديشه‏هاى جديدى كه مقبوليت عام پيدا مى‏كنند دشوارى‏هايى خواهند داشت. مطهرى در اين زمينه و در مورد برخى مصاديق بحث‏هايى را ارائه مى‏كند كه به بررسى پاره‏اى از آنها مى‏پردازيم:

1 - آزادى‏

نگاه مطهرى به مقوله آزادى، از موضع حق نيست؛(17) بلكه از موضع ضرورت است. مطهرى، آزادى را در حوزه‏هاى مختلف زندگى انسان، اعم از فردى و اجتماعى، ضرورت اساسى براى تكامل انسان تلقى مى‏كند و معتقد است كه آزادى نمى‏تواند به عنوان حقى در كنار حقوق ديگر تلقى شود. بنابراين، مبناى آزادى... استعدادى است كه آفرينش براى سير مدارج ترقى و تكامل به وى داده است.(18)

بنابراين اساس آزادى از ديدگاه مطهرى، در نهاد و فطرت انسان نهفته است؛ چون انسان مختار و آزاد آفريده شده است؛ يعنى به او عقل و فكر و اراده داده شده است.(19) اين اراده، منشأ حق انتخاب انسان است. بنابراين، نگرش مطهرى به آزادى، نگاهى فلسفى است. با اين حال، اين آزادى اراده از ديد وى مطلق نيست، بلكه تا جايى محترم است كه با استعدادهاى عالى و مقدسى كه در نهاد بشر است هماهنگ باشد و او را در مسير ترقى و تعالى بكشاند؛ اما آن جا كه بشر را به سوى فنا و نيستى سوق داده و استعدادهاى نهانى او را به هدر مى‏دهد احترامى نمى‏تواند داشته باشد.(20) در واقع، مطهرى به آزادى در تمامى حوزه‏هاى فردى و سياسى و اجتماعى با همين قيد نگاه كرده و همين هم نوع نگاه او را در مدار نگرش سنتى حفظ مى‏كند.

با وجود آن كه مطهرى هم به آزادى اجتماعى و هم به آزادى معنوى پرداخته است، مى‏توان گفت كه آزادى از نظر وى در وهله اول، آزادى درونى است كه مفهوم سنتى آزادى نزد مسلمانان است. تأكيدى كه مطهرى بر آزادى معنوى و غفلت انسان جديد از آزادى معنوى دارد، بيانگر تعلق خاطر جدى و عمده وى به آزادى درونى است. وى تفاوت مكتب اسلام با ديگر مكاتب را در تأكيد بر آزادى معنوى مى‏داند(21) كه به مفهوم حفظ شرافت، انسانيت، عقل و وجدان در برابر منفعت طلبى است؛ چنان كه بزرگ‏ترين برنامه انبيا، آزادى معنوى انسان‏ها بوده است.(22)

همان طور كه گفته شد، اين به مفهوم غفلت از آزادى اجتماعى نيست، ولى به مفهوم اولويت آزادى درونى بر آزادى بيرونى در انديشه مطهرى است كه البته با برداشت‏هاى جديد درباره آزادى‏هاى سياسى اجتماعى تفاوت دارد.(23)

آزادى سياسى در دنياى امروز و بر اساس اعلاميه جهانى حقوق بشر، حق اساسى است و از نهاد انسان بر مى‏آيد.(24) مطهرى منشأ آزادى را نهاد انسان مى‏داند ولى آن را حق تلقى نمى‏كند و اين منجر به تعيين قيوداتى مى‏شود كه در مفهوم سنتى آزادى قابل تحليل است. آزادى در مفهوم جديد آن فقط لازمه به فعليت رسيدن استعدادهاى عالى انسانى موجود در نهاد بشرى نيست كه مطهرى بر آن تأكيد مى‏كند، بلكه حقى است كه او را از تعرض‏هاى سياسى و اجتماعى مختلف به دلايل گوناگون مصون نگه مى‏دارد و منشأ به فعليت رسيدن استعدادهاى درونى انسان مى‏شود.

همچنين مطهرى آزادى را هدف نمى‏داند، بلكه آن را وسيله تلقى مى‏كند. از نظر مطهرى آزادى وسيله‏اى است براى تحقق كمال انسانى و سعادت دنيوى و اخروى فرد. مطهرى در مقوله آزادى سياسى به مفهوم جديد آن تأمل چندان جدى و منسجمى انجام نداده است، ولى از اين مسئله كاملاً به دور نبوده است.

وى در مورد تعيين محدوده آزادى به عنصر «مصلحت انسانى» اشاره مى‏كند(25) كه بسيار مبهم است.

2- عدالت‏

اساس فلسفه اجتماعى مطهرى و نگرش وى به مقوله‏هاى سياسى و اجتماعى، عدالت است. از نظر وى، عدل بالاترين معيارى است كه همه امور را بايد با آن سنجيد، به همين دليل، او عدالت را ملاك شرعى بودن مى‏داند، نه شرعى بودن را ملاك عدالت.(26) هر آنچه كه عادلانه است منطبق با دستور شريعت است. بنابراين وى حكم شرع و عدل را يكى مى‏داند.

با اين حال، نگرش مطهرى به عدالت كاملاً درون دينى است. وى يكى از اهداف بعثت انبيا را عدالت دانسته(27) و معتقد است كه براساس كلام شيعى، روزى فرا خواهد رسيد كه در آن عدالت بر جهان حكمفرما خواهد شد.(28) او عدالت را «سنت الهى»(29) و ميل به عدالت و عدالت خواهى را اصلى فطرى در انسان مى‏داند.(30) يكى از تعريف‏هاى مطهرى از عدالت، رسيدن هر ذى‏حقى به حق خود است.(31) بنابراين مطهرى تساوى كامل را عادلانه ندانسته، بلكه آن را عين بى عدالتى مى‏داند؛ چون انسان‏ها در نهاد و استعدادهاى خود نابرابر هستند.

از نظر مطهرى پشتوانه تمام مقدسات بشرى، اعم از عدالت، مساوات، آزادى و انسانيت فقط دين است.(32) بديهى است كه برقرارى عدل در نظامات اجتماعى موقوف به اين است كه اولاً نظام تشريعى و قانونى، نظامى عادلانه باشد و ثانياً به مرحله اجرا درآيد.(33)

از نظر وى عدل پايه و مبناى حقوق در اسلام است و هر حكمى كه خارج از حيطه عدالت باشد، از دايره قوانين اسلامى خارج است.(34) به همين دليل وى در تفسير قانون عادلانه مى‏نويسد: اين بستگى دارد كه اولاً بدانيم معناى عدالت چيست و ثانياً قوانين و مقررات اجتماعى را به چه شكلى بايد وضع كرد كه عدالت تأمين گردد.(35) از نظر وى قانون فرع بر عدالت است، عدالت فرع بر حق است و حق امرى طبيعى، واقعى، عينى و مجزا از قرارداد انسان‏هاست. بر اين اساس، مطهرى مبناى عدل را حق مى‏داند.

قانون و حقوق طبيعى اهميت خاصى در انديشه سياسى شهيد مطهرى دارد كه به آن خواهيم پرداخت. مطهرى بر بعد اجتماعى عدالت و تقسيم عادلانه ثروت‏هاى عمومى تأكيد خاصى دارد و آن را اساس تعادل اجتماع مى‏داند. عدالت اجتماعى مى‏تواند همه را نگه داشته به پيكر اجتماع آرامش دهد. مطهرى با استفاده از نهج‏البلاغه معتقد است كه اسلام اجازه نداده است جامعه اسلامى به دو طبقه ستمگر و ستم‏ديده از لحاظ اقتصادى تقسيم شود.

بر اين اساس وى از بى‏توجهى فقه به مسئله عدالت انتقاد كرده و معتقد است اصل عدالت اجتماعى در فقه ما مورد غفلت واقع شده، و با آن همه تأكيدى كه قرآن كريم بر روى مسئله عدالت اجتماعى دارد تنها يك قاعده و اصل عام از آن استنباط شده و اين مطلب سبب ركود تفكر اجتماعى فقهاى ما گرديده است.(36) در انديشه مطهرى، عدالت مفهومى مهم بوده و جايگاه خاصى را داراست. وى براساس آموزه‏هاى قرآنى، بى عدالتى اجتماعى را از عوامل عمده انحطاط تمدنها مى‏داند.(37)

3 - حقوق بشر

مطهرى زمانى كه درباره انديشه حقوق بشر و مبانى آن بحث مى‏كند حق افرادى مانند روسو، ولتر و مونتسكيو را كه افكار خود را درباره حقوق طبيعى و فطرى و غير قابل سلب بشر منتشر كردند، بر بشريت بسيار زياد مى‏داند. وى وقتى در مورد رفتار عملى دولت‏هاى غربى در زمينه حقوق بشر بحث مى‏كند، به شدت از آنها انتقاد مى‏كند. بر اين اساس مى‏توان نتيجه گرفت كه مطهرى نسبت به انديشه جهانى حقوق بشر خوشبين است و آن را براى سعادت بشرى امرى ضرورى قلمداد مى‏كند.

مطهرى دين اسلام را دين بشر دوستى مى‏داند.(38) اين تلقى، مبناى نگرش شهيد نسبت به انديشه و محتواى اعلاميه جهانى حقوق بشر است. بر همين اساس وى اعلام مى‏كند كه روح و اساس اعلاميه حقوق بشر كه بر حيثيت و شخصيت ذاتى انسان تأكيد دارد، مورد تأييد اسلام است.(39) مطهرى از آن جا كه كرامت ذاتى انسان را نقطه قوت اعلاميه مى‏داند،(40) آن را با اسلام سازگار دانسته، معتقد است يكى از تعاليم اساسى اسلام، كرامت ذاتى انسان است. از سوى ديگر، مطهرى مبناى حقوق بشر را حقوق طبيعى افراد مى‏داند كه از طبيعت استخراج شده و تنها منبع اطلاع از آن طبيعت است.

وى از اين هم فراتر رفته، به سابقه تاريخى اين انديشه در سنت فكرى مسلمانان اشاره مى‏كند كه براساس آن علماى اسلام با تبيين و توضيح عدل، پايه فلسفه حقوق را بنا نهادند؛ اما مقدر چنين بود كه كار خود را ادامه ندهند و پس از تقريباً هشت قرن، دانشمندان و فيلسوفان اروپايى آن را دنبال كنند و اين افتخار را به خود اختصاص دهند. مهم‏تر از آن مطهرى بر آثار سياسى - اجتماعى اين حقوق تأكيد مى‏كند و معتقد است فيلسوفان اروپايى از يك سو فلسفه‏هاى اجتماعى و سياسى را به وجود آوردند و از سوى ديگر افراد و اجتماعات و ملت‏ها را با ارزش‏ها و حقوق انسانى خود آشنا ساختند و آنها نيز نهضت‏ها و حركت‏ها و انقلاب‏هايى را به وجود آورده‏اند كه چهره جهان را عوض كرد.

با اين كه مطهرى با كليت انديشه حقوق بشر موافق است، آن را فلسفه اجتماعى سياسى معرفى مى‏كند كه بايد مورد بحث و بررسى فيلسوفانه قرار گيرد و نمى‏توان آن را به عنوان موضوعى صرفاً سياسى تلقى كرد و به تصويب نهادهاى دولت رساند. از نظر وى، تا زمانى كه مبانى فلسفى و فكرى و دينى حقوق بشر و انطباق آن با اصول و ارزش‏هاى اسلامى به اثبات نرسد، نمى‏توان براساس تصميمات سياسى اقدام به پذيرش يا رد آن كرد.

شهيد مطهرى در زمينه حقوق بشر، علاوه بر مباحث كلى و مقدماتى، به مصاديق آن مانند حقوق زن نيز پرداخته است. وى معتقد است در دنياى قديم، انسان بودن زن انكار شده بود، ولى در حال حاضر زن بودن وى و تفاوت فطرى او با مرد انكار مى‏شود. بحث مطهرى درباره حقوق زن، بحثى فلسفى است. وى در وهله اول مى‏خواهد اين مسئله را به لحاظ فلسفى اثبات كند كه حقوق زن و مرد نمى‏تواند مشابه هم باشد.(41) از سوى ديگر وى در مباحث مربوط به زن، تحت‏الشعاع ايده كلى خود در دفاع از حقانيت انديشه‏هاى مكتب اسلام درباره زن است و مى‏خواهد برترى اسلام را بر مكاتب مادى ديگر ثابت كند، به همين دليل همواره بر منزلتى كه اسلام براى زنان قائل شده است تأكيد مى‏كند. با اين حال مى‏پذيرد كه آنچه كه اسلام در مورد حقوق زن به زنان اعطا كرده در بسيارى از جوامع اسلامى در عمل متروك مانده و ضرورى است كه در شرايط فعلى به آن توجه شود.(42)

اين امر زمانى اهميت بيش‏ترى پيدا مى‏كند كه بدانيم اسلام بر برابرى مرد و زن تأكيد كرده است و بايد بين آن چه كه عادات و سنت‏هاى اجتماعى بر آن قرار گرفته و منشأ تبعيض‏هاى بسيارى عليه زنان در جوامع اسلامى شده است با عقيده اسلامى تفاوت قائل شويم. به نظر مطهرى، قوانين اسلام در مورد زنان نه تبعيض‏آميز و غير عادلانه است و نه موجب دورى آنان از عرصه اجتماع مى‏شود و نه مستلزم پرده‏نشينى و خانه‏نشينى آنان است.(43) بلكه قوانين واقعى اسلام هم مى‏تواند حرمت و شخصيت زن را حفظ كند و هم حقوق فردى، خانوادگى و اجتماعى او را محقق سازد.

4 - دموكراسى‏

به طور كلى، نگرش مطهرى به دموكراسى مثبت است. وى معتقد است كه اصول و احكام اسلام با اصول دموكراسى سازگار است.(44) با اين حال، مطهرى تعريف چندان روشنى از دموكراسى ارائه نداده و برداشت خويش را از آن بيان نمى‏كند و از مبانى فكرى و ارزشى آن بحثى به ميان نمى‏آورد. اما با بررسى آثارش مى‏توان به اين نتيجه رسيد كه مراد وى از دموكراسى بيش از همه تعهد حكومت در تأمين و احترام به حقوق مردم است و در استنادهايى كه به سيره حكومتى حضرت على‏عليه السلام‏مى‏كند، همين مقوله را مد نظر دارد.(45)

مطهرى دموكراسى را حكومتى مى‏داند كه در آن، حكومت حق مردم محسوب مى‏شود و آن را از ديگر انواع حكومت‏ها تفكيك مى‏كند و مى‏نويسد: حق عموم مردم است از باب اين كه همه مردم على‏السويه آفريده شده‏اند (برخلاف حق طبيعى) و حكومت يك امر دنيايى است و مذهب نبايد در اين امور دخالت كند و يا اساساً منكر مذهب شده‏اند، و بالاخره به مردم تعلق دارد نه به خدا، اعم از اين كه قائل به خدا باشيم يا نباشيم (بر خلاف نظريه حق الهى) و ديگر اين كه امتياز طبقه خاصى نيست (بر خلاف نظريه آريستوكراسى). بر اين اساس، [دموكراسى‏] حكومتى است كه وضع قانون، اجراى قانون، تعيين واضع و مجرى قانون، همه بر عهده مردم است.(46) مطهرى با اين تبيين و تفكيك آن از سه نظريه حق طبيعى، حق الهى و حق آريستوكراتيك، آن را با اسلام سازگار مى‏داند. بنابراين در مورد ديدگاه شهيد مطهرى درباره دموكراسى باز هم بحث خواهيم كرد.

5 - روشنفكرى‏

روشنفكرى به عنوان راه جديدى كه بر اساس آن عده‏اى با تكيه بر يافته‏هاى علوم تجربى مادّى به فهم و درك اصول دينى بپردازند، چندان مورد قبول شهيد مطهرى نيست. وى درك كامل از دين را منوط به مبانى و مقدماتى مى‏داند كه غير روحانيون فاقد آن هستند.

شهيد مطهرى با روشنفكران از روى حسن نيت برخورد مى‏كند و به طور مطلق آنها را نفى و طرد نكرده و خائن يا بى دين تلقى نمى‏كند. ولى اين به معناى سكوت در مقابل برداشت‏هاى روشنفكران از دين - كه به زعم مطهرى گاه انحرافى بوده - نيست. مطهرى بر اساس برداشت خود از دين، به نقد ديدگاه‏هاى آنان مى‏پردازد. در اين ميان كسى كه به طور برجسته‏اى ديدگاه‏هايش از سوى مطهرى نقد شده، دكتر شريعتى و تا حدودى مرحوم بازرگان است.

شهيد مطهرى تا حد زيادى انديشه شريعتى را التقاطى مى‏دانست و با اين پيش فرض كه «مكتب‏هاى التقاطى، ضررشان براى اسلام از مكتب‏هايى كه صريحاً ضد اسلام هستند، اگر بيش‏تر نباشد، كم‏تر نيست و انقلاب ما اگر مى‏خواهد پيروزمندانه راه خودش را ادامه دهد، بايد خود را از همه اين بيراهه‏ها پاك كند و در راه احياى ارزش‏هاى اسلام راستين و اسلام قرآن و اهل بيت حركت كند.»(47)، به مبارزه با اين تفكرات التقاطى پرداخت و در نقد آنها هرگز كوتاهى نكرد.(48)

كتاب «جامعه و تاريخ» وى تا حد زيادى پاسخى است به اين انديشه‏هاى التقاطى كه به دنبال تحليل طبقاتى جامعه از ديد اسلام بودند و در اسلام هم بر بناى اقتصادى جامعه و هويت مادى تاريخ تأكيد مى‏كردند.

شهيد مطهرى با تحليل‏هايى كه به دنبال تبيين و توجيه اسلام از منظر يافته‏هاى جديد علمى بودند مخالف بود. وى با اشاره به كتاب «راه طى شده» بازرگان، تجربه‏گرايى و علم‏گرايى وى را در تحليل و تفسير قرآن مورد انتقاد قرار مى‏دهد و آن را راه نارسايى در درك مسائل فلسفى و ماوراءالطبيعى مى‏داند. شهيد مطهرى تأكيد مى‏كند كه مطالعه طبيعت ما را فقط تا مرز طبيعت رهبرى مى‏كند و جلوتر نمى‏تواند ببرد. بدين لحاظ، اين راه فقط نشانى مبهم از ماوراءالطبيعه به ما مى‏دهد و بى‏راهه‏اى است كه هيچ گاه به خداشناسى و شناخت فاعل كل ختم نمى‏شود.(49)

اصلاح فكر دينى و انقلاب اسلامى از نگاه شهيد مطهرى‏

الف) اصلاح فكر دينى‏

اصلاح فكر دينى يا احياى دينى يكى از دغدغه‏هاى جدى و دائمى مطهرى بوده است. وى براساس آموزه‏هاى اسلامى، اصلاحگرى را رسالت دائمى هر مسلمان مى‏داند. به نظر وى، وظيفه روشنفكران و انديشمندان در راه اصلاح بسى سنگين‏تر است.(50) از ديد مطهرى، احياى دين به مفهوم طرز تفكر ما درباره اسلام است كه وى آنها را در موارد زير جست‏وجو مى‏كند:

اول اين كه اسلام طرز فكر واقع‏بينانه و منطبق با فطرت انسان و اجتماع و جهان است كه ما آن را به صورت خيالبافانه در آورده‏ايم؛ دوم اين كه انديشه‏هاى اسلامى شورآور، تعهدآور و مسئوليت‏آور است ولى ما آن را دچار ركود و عدم مسئوليت بخشى كرده‏ايم؛ سوم اين كه اسلام على رغم عمق و پيچيدگى، شريعت سهله و سمحه است ولى ما آن را پيچيده كرده‏ايم؛ چهارم اين كه در اسلام تسامح بالا است، ولى ما تنگ نظر و اهل تكفيريم؛ ششم، اسلام به عقل ميدان مى‏دهد، در حالى كه ما اهل ظاهر هستيم و ميدان عقل را تنگ كرده و يا بر ضد عقل عمل مى‏كنيم؛ هفتم اين كه اسلام عامل زمان و مكان را مورد توجه قرار مى‏دهد كه ما از آن غفلت مى‏كنيم.(51)

مطهرى از آنجا كه روح دين را در جامعه مرده مى‏يافت، در پى احيا بود.(52) مطهرى علت انحطاط مسلمين را در اين مسئله جست‏وجو مى‏كرد كه حقيقت اسلام به صورت اصلى در مغز و روح مسلمانان موجود نيست و همين ضرورت احيا را توجيه مى‏كند.(53) وى تأكيد مى‏كند كه فكر دينى ما بايد اصلاح شود، چون تفكر ما درباره دين غلط است. مطهرى ديدگاه برخى را كه معتقدند بعضى از اصول اعتقادى اسلام، مانند عقيده به قضا و قدر، ريشه انحطاط است رد مى‏كند؛ هر چند كه سوء استفاده بعضى از دستگاه‏هاى حكومتى مانند خلافت اموى را از اين اصول انكار نمى‏كند.(54)

وى در تحليل انحطاط مسلمين صرفاً بر عوامل خارجى تأكيد نمى‏كند بلكه به هر دو عامل داخلى و خارجى مى‏پردازد. وى از لحاظ عوامل داخلى، بر مفاهيم و اصول دينى - چنان كه گذشت - و انحراف دولت مردان از وظايف حكومت دارى تأكيد مى‏كند.(55) وى استعمار را عامل به وجود آورنده اين وضع نمى‏داند، بكه آن را عامل مبقيه آن مى‏داند.(56)

مسئله انحطاط و ضرورت احياى دينى براى شهيد مطهرى يك بحث سياسى - اجتماعى است. وى از طريق احياى دين به دنبال كسب برترى و عزت مسلمين است. احياى مسلمين در بعد استقلال فرهنگى و قدرت اقتصادى، اهميت زيادى براى او دارد. مطهرى در بحث احيا، به دنبال ارائه فهم جديدى از دين و برنامه سياسى آن نيست، بلكه بيش‏تر به بازخوانى مجدد آن با نگرش انتقادى مى‏پردازد و گرايشى طرفدارانه از دين سنتى دارد.

مطهرى برداشتى از احيا را مطرح مى‏كند كه به اصل دين ضربه‏اى وارد نمى‏كند و به همين دليل مى‏گويد: «اسلام نمرده است، مسلمين مرده‏اند»(57) كه اين انديشه وى تحت تأثير افكار اقبال لاهورى است.

به نظر مطهرى، اصلاح طلبان دينى درصدد بودند اثبات كنند كه اسلام توانايى آن را دارد كه به صورت مكتب، ايدئولوژى، راهنما، تكيه گاه انديشه جامعه اسلامى قرار گيرد و مردم را به عزت دنيايى و سعادت اخروى برساند.(58)

مطهرى در احياى دين براى روحانيت مسئوليت سنگينى قائل است و معتقد است كه در شرايط موجود، راه مبارزه، عرضه داشتن صحيح اين مكتب در همه زمينه‏ها با زبان روز است. از ديد مطهرى، نهاد روحانيت براى اين كه اين وظيفه و مسئوليت سنگين را بر عهده گيرد، نيازمند اصلاحات اساسى در ساختار و جهت‏گيرى است. مطهرى در شرايطى از اصلاح سازمان روحانيت سخن مى‏گفت كه در آن دوره پرداختن به اين قبيل مسائل با واكنش جدى مخالفين مواجه مى‏شد.

مطهرى به رغم آگاهى از اين موانع و مقاومت‏ها، معتقد بود كه با توجه به ورود حوزه‏ها به عرصه‏هاى سياسى - اجتماعى، سازمان سنتى حوزه نمى‏تواند بار سنگين اين وظيفه را بر دوش بكشد. مطهرى بر اين مسئله هم از لحاظ فكرى و هم از لحاظ ساختارى تأكيد مى‏كرد. به زعم مطهرى، سازمان روحانيت، به ويژه در زمينه منابع مالى، طرز فكر خاصى را به حوزه‏ها تحميل مى‏كند كه مانع ابداع، سنت شكنى و حركت‏هاى سياسى - اجتماعى اساسى در سطح توده مردم (عوام) مى‏شود و اين با شرايط جديد زندگى انسان همخوانى ندارد.

مطهرى همچنين از تمركز حوزه‏هاى علميه بر فقه و مهجوريت قرآن در آن به شدت انتقاد(59) و بر ضرورت داير شدن ديگر رشته‏هاى علمى و نيز بالا بردن حجم كارهاى علمى با توجه به شور و هيجان اجتماعى حاكم بر حوزه‏ها در آن دوره تأكيد داشت.(60)

در عين حال، وى تأكيد مى‏كند كه رهبرى نهضت و جامعه اسلامى بايد در اختيار روحانيون باشد. وى در اين زمينه ضمن تأكيد بر ضرورت اصلاح نهاد حوزه و حفظ اصل آن،(61) بر اين فرض اساسى تكيه مى‏كند كه رهبرى بايد در اختيار كسى باشد كه اسلام‏شناس بوده و نسبت به ديد اسلام درباره هستى، خلقت، مبدأ و معاد، جهت هستى، انسان و جامعه انسانى آگاهى كامل داشته باشد.(62) بر اين اساس، وى بر ضرورت رهبرى روحانيت در نهضت اسلامى تأكيد مى‏كند.

به طور كلى، مطهرى روحانيت شيعه را همواره مستقل از دولت و در كنار مردم و نهاد مقدسى مى‏دانست كه اساس حفظ اعتقاد دينى در جامعه محسوب مى‏شود.(63) با اين حال وى نسبت به روحانيت تعصب صنفى ندارد.(64) به همين دليل، گاه به آيين‏هاى رايج در ميان آنان به شدت حمله مى‏كند.

ب) انقلاب اسلامى‏

مطهرى، اسلام را ذاتاً مستعد انقلابى‏گرى مى‏داند و معتقد است اگر در مكتبى عنصر تعرض و تهاجم نسبت به ظلم و ستم و اختناق وجود داشته باشد، خواهد توانست بذر انقلاب را در ميان پيروان خود بكارد.(65) وى از آنجا كه معتقد است هر انقلاب اجتماعى و به طور كلى هر اقدام و مبارزه سياسى بايد پشتوانه‏اى از نهضت فكرى - فرهنگى داشته باشد، و بر توانايى اسلام در تدارك اين پشتوانه تأكيد مى‏كند، روح و ذات اسلام را انقلابى مى‏داند و معتقد است كه انقلابى بودن ملازم با تهى كردن اسلام از اصول اوليه آن نيست، بلكه آن را التقاط خطرناكى مى‏داند كه مى‏تواند روح اسلام را مخدوش سازد. وى مى‏نويسد:

«آيا انقلابى بودن و يا به نظر شما انقلابى شدن فرهنگ اسلامى در گرو اين است كه محتواى معنوى آن را از آن بگيريم و محتواى مادى جايگزين آن سازيم... آيا اين گونه برداشت از انقلاب، دانسته يا ندانسته تبليغ به سود ماترياليسم نيست؟»(66)

مطهرى روشنفكرانى را كه به دنبال تبيين انقلابى اسلام بودند و براى اين هدف آن را با اصول ماركسيستى پيوند مى‏زدند، به شدت مورد انتقاد قرار مى‏دهد و مى‏گويد ريشه اصلى اشتباه آنان تأكيد بر رابطه اسلام با جهت‏گيرى اجتماعى است كه يك اصل ماركسيستى است كه براساس آن جهت‏گيرى فرد متكى بر پايگاه و خاستگاه اجتماعى او است كه اين روشنفكران آن را اصلى خدشه‏ناپذير تلقى مى‏كنند. به نظر مطهرى، قرآن به اصل فطرت معتقد است كه نقطه مقابل منطق منفعت است و اسلام، اصل تطابق «خاستگاه و جهت‏گيرى» يا «تطابق پايگاه اجتماعى و پايگاه اعتقادى» را نمى‏پذيرد و آن را اصلى غير انسانى مى‏شمارد؛ يعنى اين تطابق در انسان‏هاى به انسانيت نرسيده و تعليم و تربيت انسانى نيافته مصداق دارد كه منطقشان، منطق منفعت است، نه در انسان‏هاى به انسانيت رسيده كه منطقشان، منطق فطرت است.(67)

از اين جهت، مطهرى به كارگيرى اصول مكاتب ديگر را براى انقلابى كردن اسلام، غير قابل قبول و بسيار خطرناك مى‏داند و تأكيد مى‏كند كه اسلام ذاتى انقلابى دارد، وسيله نيست كه در خدمت اهداف خاصى قرار گيرد. از اين منظر، اسلام در ذات خود يك حقيقت است نه يك مصلحت، يك هدف است نه يك وسيله، و تنها افرادى مى‏توانند از اين منبع انرژى اجتماعى بهره‏گيرى نمايند كه به اسلام به چشم حقيقت و هدف بنگرند، نه به چشم «مصلحت» و وسيله.(68) به همين دليل، مطهرى به كسانى كه اسلام را وسيله مى‏كنند... و انقلاب را هدف، به شدت حمله مى‏كند.(69)

مطهرى ريشه انقلاب‏هاى اجتماعى را در درون انسان و در كشاكش نيروهاى معنوى و مادى در انديشه و روان انسان جست‏وجو مى‏كند. به نظر او، ميان جنبه‏هاى زمينى و آسمانى انسان؛ يعنى ميان غرايز متمايل به پايين كه هدفى جز يك امر فردى و محدود و موقت ندارد و غرايز متمايل به بالا كه مى‏خواهد از حدود فرديت خارج شود،(70) تضاد وجود دارد و اين كشاكش به همان صورت در عرصه اجتماع و سياست هم متجلى مى‏شود. بنابراين، انقلاب از اين منظر «نبرد ميان انسان مترقى متعالى، كه در او ارزش‏هاى انسانى رشد يافته، با انسان پست منحرف حيوان صفت، كه ارزش‏هاى انسانى‏اش مرده و چراغ فطرتش خاموش گشته است»،(71) مى‏باشد. اين ديدگاه مطهرى از يك سو به نظريه ايشان درباره فطرت باز مى‏گردد و از سوى ديگر به برداشت ايشان از اسلامى كه به پيروانش حس پرخاشگرى و مبارزه و طرد و نفى وضع موجود را مى‏دهد.(72)

انقلاب اسلامى در ديدگاه مطهرى، يك انقلاب ايده‏آل در طىّ سده گذشته است كه در ايران رخ داده است. از نظر مطهرى، يكى از جنبه‏هاى مهم انقلاب اسلامى اين است كه معيارهاى جامعه شناسان را در مورد انقلابات در هم ريخته است؛ زيرا آنان با معيارهاى خود هرگز وقوع چنين انقلابى را پيش‏بينى نمى‏كردند.(73)

مطهرى علل مختلفى را زمينه ساز انقلاب اسلامى مى‏داند كه از جمله آنها مى‏توان به استبداد خشن و وحشى و سلب هر نوع آزادى، نفوذ استعمار از جنبه سياسى و اقتصادى و فرهنگى، دور نگه داشتن دين از سياست يا بيرون كردن دين از ميدان سياست، كوشش براى باز گرداندن ايران به جاهليت قبل از اسلام، تغيير تاريخ هجرى، تحريف در ميراث گرانقدر اجتماعى، تبليغ و اشاعه ماركسيسم دولتى، كشتارهاى بى رحمانه و ارزش قائل نشدن به خون مسلمانان ايرانى، زندان و شكنجه متهمان سياسى، تبعيض و فاصله طبقاتى، تسلط عناصر غير مسلمان بر مسلمانان در دولت، نقض آشكار قوانين و مقررات اسلامى، بريدن پيوند از كشورهاى اسلامى و پيوند با كشورهاى غير اسلامى و ضد اسلامى مانند اسرائيل اشاره كرد.

از سوى ديگر، مطهرى تلاش موفقيت‏آميز گويندگان و مبلغين در ارائه چهره زيبا و جذاب از اسلام واقعى براى نسل معاصر را از جمله عوامل پيروزى انقلاب اسلامى بر مى‏شمارد.(74) همان طور كه مشخص است از ديدگاه مطهرى، همه عوامل جز يك مورد، همگى به نحوى به اسلام، اصول اسلامى، ارزش‏هاى دينى، سياست‏هاى ضد دينى رژيم شاه مربوط مى‏شود. در واقع، اين تحليل از عوامل انقلاب اسلامى تحت‏الشعاع انديشه و شخصيت اسلامى شهيد مطهرى قرار دارد.

مطهرى به نقش رهبرى در شكل‏گيرى انقلاب اسلامى تأكيد ويژه‏اى دارد و معتقد است كه اگر امام عنوان پيشواى مذهبى و اسلامى را نمى‏داشت و اگر مردم ايران در عمق روحشان يك نوع آشنايى و انس و الفتى با اسلام نداشتند و اگر عشقى كه مردم با خاندان پيامبر دارند وجود نمى‏داشت،... محال بود كه نهضت و انقلابى به اين وسعت در مملت ما به وجود آيد.(75)

مطهرى ماهيت انقلاب را «اسلامى» مى‏داند و مبناى تداوم آن را نيز ماهيت اسلامى آن قلمداد مى‏كند.(76) مطهرى مسائلى را در اوج‏گيرى نهضت اسلامى مؤثر مى‏داند كه از نظر سياسى و اقتصادى اهميت چندانى نداشتند ولى از نظر شعائر مذهبى بسيار مهم و اساسى محسوب مى‏شدند كه به برخى از آنها اشاره شد.(77) به طور كلى برداشت مطهرى از انقلاب اسلامى بدين ترتيب است:

«انقلاب اسلامى يعنى راهى كه هدف آن، اسلام و ارزش‏هاى اسلامى است و انقلاب و مبارزه صرفاً براى برقرارى ارزش‏هاى اسلامى انجام مى‏گيرد. در اين راه، مبارزه هدف نيست، بلكه وسيله است.»(78)

مطهرى در تبيينى كه از ماهيت اسلامى انقلاب مى‏دهد بر سرخوردگى از ليبراليسم غربى و نااميدى از سوسياليسم شرقى تأكيد مى‏كند. در پى اين سرخوردگى و نااميدى، ملت مسلمان به خويشتن خويش بازگشت و براساس اصول ارزش‏هاى اسلامى به مبارزه عليه وضع موجود پرداخت.(79)

ج) رويكرد اصلاحى و انقلاب در نهضت‏هاى صد ساله اخير

مطهرى نهضت‏هاى اصلاحى را در تاريخ اسلام به فكرى، مانند نهضت غزالى؛ اجتماعى، مانند نهضت علويين؛ و اجتماعى - فكرى، مانند نهضت اخوان‏الصفا تقسيم‏بندى مى‏كند. وى از منظر ديگر، نهضت‏ها را به نهضت‏هاى پيشرو و نهضت‏هاى ارتجاعى مانند اشعريون در اهل سنت و اخباريگرى در تشيع تقسيم‏بندى مى‏كند. وى معتقد است كه اين نهضت‏ها يا واقعاً اصلاحى بوده‏اند، مانند جنبش علويين يا داعيه اصلاح داشته و در عمل به افساد پرداخته‏اند، مانند جنبش بابك خرمدين يا اين كه در ابتدا اصلاحى بوده و سپس منحرف شده‏اند، مانند نهضت شعوبيه كه به نهضت نژادگرايانه تبديل شد.(80)

مطهرى در ميان نهضت‏هاى سيد جمال‏الدين اسدآبادى، شيخ محمد عبده و عبدالرحمن كواكبى، نهضت سيد جمال‏الدين را نهضت فكرى - اجتماعى مى‏داند كه مى‏خواست هم در انديشه مسلمانان و هم در نظام زندگى آنان رستاخيزى برپا كند. مطهرى دو امتياز اساسى سيد جمال را تمسك به روحانيت شيعه در مبارزه و آگاهى وى از خطر تجددگرايى افراطى مى‏داند. مطهرى دردهاى جوامع اسلامى را از نظر سيد جمال، استبداد داخلى و استعمار خارجى و درمان آن را مبارزه با خودكامگى حاكمان اسلامى، كسب علوم جديد، بازگشت به اسلام نخستين، ايمان و اعتقاد به مكتب، مبارزه با استعمار خارجى و طرح همبستگى دين و سياست، دميدن روح پرخاشگرى به جامعه اسلامى و مبارزه با خودباختگى در برابر غرب مى‏داند.

از نظر شهيد مطهرى، محمد عبده در انديشه، شاگرد سيد جمال است و تنها وجه تمايز عبده با سيد جمال تأكيد بيشتر وى بر بحران انديشه مذهبى مسلمانان در اثر برخورد با تمدن غربى و مقتضيات جهان اسلام است. از اين رو عبده به مسائلى از قبيل فقه مقارن از مذاهب چهارگانه، دخالت دادن مبانى فلسفى حقوق در اجتهاد، ايجاد نظام حقوقى جديد در فقه كه پاسخگوى مسايل روز باشد و تمايز ميان عبادات و معاملات پرداخته است كه سيد جمال به آنها نپرداخته بود.

ويژگى اصلى كواكبى كه به نظر مطهرى او را به قهرمان اصلاح تبديل مى‏كند، استبداد ستيزى او است. مطهرى معتقد است پس از اين سه تن، انديشه اصلاحى در جهان عرب دچار افول شد و افرادى مانند رشيد رضا به دليل تعصب آشكار نسبت به مذهب شيعه، به دامان ارتجاع و سلفى‏گرى و پيروى از ابن تيميه سقوط كردند.(81)

مطهرى معتقد است كه جنبش تنباكو تحت رهبرى مطلق زعماى روحانى صورت گرفت و انقلاب مشروطه هم تحت هدايت علماى روحانى قرار داشت. از ديدگاه مطهرى، در نهضت مشروطه آزادى خواهان قيام كردند ولى در نهايت كسانى به قدرت رسيدند كه قبل از آن در پناه استبداد با انقلابيون مى‏جنگيدند و در نتيجه، استبدادى به صورت مشروطيت زاده شد.(82)

از لحاظ عملى هم مى‏توان گفت كه شهيد مطهرى در جريان انقلاب اسلامى شركت فعالى داشت و در پى تأسيس مدل مطلوب حكومت اسلامى از ديدگاه خود بود. حال سؤال اين است كه دولت در انديشه سياسى شهيد مطهرى كه ايشان در پى تأسيس آن بوده است داراى چه عناصر و اركانى است؟ پاسخ به اين سؤال، در مباحث آتى تقديم خواهد شد.

ادامه دارد

پي نوشت ها:

1) اسلام و مقتضيات زمان، مرتضى مطهرى، ج 2 ص 18.

2) همان، ص 187.

3) همان، ج 2، ص 113.

4) همان، ص 114.

5) همان، ج 2، ص 20.

6) مجموعه آثار، ج 3، ص 199.

7) مجموعه آثار، ج 3، ص 2،2.

8) اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 193.

9) همان، ج 2، ص 26.

10) همان، ج 1، ص 67.

11) همان، ج 2، ص 27.

12) همان، ص 45.

13) همان، ص 195.

14) همان، ص 62.

15) همان، ص 187.

16) همان، ج 1، ص 190 - 191.

17) از نظر مطهرى، حق و مالكيت به اشياى خارج از انسان تعلق مى‏گيرد. ر.ك: بررسى اجمالى مبانى اقتصاد اسلامى، ص 172 - 174.

18) مجموعه آثار، ج 19، ص 645.

19) مجموعه آثار، ج 1، ص 385، فلسفه اخلاق، ص 216.

20) مجموعه آثار، ج 19، ص 645.

21) آزادى‏هاى معنوى، ص 15.

22) همان، ص 35.

23) همان، ص 45.

24) ر.ك: نقدى بر قرائت رسمى از دين، محمد مجتهد شبسترى، طرح نو، 1381.

25) پيرامون جمهورى اسلامى، ص 155.

26) مجموعه آثار، ج 19، ص 138.

27) همان، ص 152.

28) مجموعه آثار، ص 158.

29) همان، ص 154.

30) همان، ص 158.

31) همان، ص 155.

32) همان، ج 3، ص 400.

33) عدل الهى، ص 27.

34) مجموعه آثار، ج 19، ص 138.

35) نگرشى به مبانى اقتصادى اسلامى، ص 136.

36) همان، ص 27.

37) نظام حقوق زن در اسلام، ص 14.

38) مجموعه آثار، ج 3، ص 260.

39) همان، ص 141.

40) مجموعه آثار، ج 19، ص 148.

41) همان، ج 19.

42) همان، ص 127.

43) همان، ص 60.

44) پيرامون انقلاب اسلامى، ص 44.

45) جاذبه و دافعه على‏عليه السلام.

46) پيرامون جمهورى اسلامى، ص 154.

47) پيرامون انقلاب اسلامى، ص 51 و 52.

48) ر.ك: سيرى در زندگى استاد مطهرى، ص 78 و 79.

49) مجموعه آثار، ج 6، ص 893 - 897.

50) نهضت‏هاى اسلامى در صد ساله اخير، مرتضى مطهرى، ص 7 و 8.

51) يادداشتها، مرتضى مطهرى، ج 1، ص 148 - 150.

52) اسلام و مقتضيات زمان، مرتضى مطهرى، ج 1، ص 376.

53) ده گفتار، مرتضى مطهرى، ص 143.

54) مجموعه آثار، ج 1، ص 346.

55) انسان و سرنوشت، مرتضى مطهرى، ص 11.

56) ده گفتار، ص 149.

57) نهضت‏هاى اسلامى در صد سال اخير، ص 37.

58) ده گفتار، ص 149.

59) ده گفتار، ص 221.

60) نهضت‏هاى اسلامى در صد سال اخير، ص 92.

61) پيرامون انقلاب اسلامى، ص 47.

62) نهضت‏هاى اسلامى در صد سال اخير، ص 71.

63) پيرامون انقلاب اسلامى، ص 184.

64) مجموعه آثار، ج 19، ص 587.

65) همان، ص 56.

66) انسان و سرنوشت، ص 50.

67) مجموعه آثار، ج 2، ص 465.

68) بررسى اجمالى نهضت‏هاى اسلامى در صد سال اخير، ص 82.

69) پيرامون انقلاب اسلامى، ص 57.

70) قيام و انقلاب مهدى، ص 40 و 41.

71) همان، ص 42.

72) پيرامون انقلاب اسلامى، ص 55.

73) همان، ص 50.

74) بررسى اجمالى نهضت‏هاى اسلامى در صد سال اخير، ص 67.

75) پيرامون انقلاب اسلامى‏ص 51.

76) همان، ص 48 و 49.

77) همان، ص 53.

78) همان، ص 57.

79) همان، ص 117 و 118.

80) ر.ك: نهضت‏هاى اسلامى در صد سال اخير، ص 11 و 12.

81) ر.ك: همان، ص 13 - 155.

82) همان، ص 94.