

استاد شهید مطهری؛ مؤسس کلام جدید شیعی

ولی‌الله عباسی* / علیرضا قائمی‌نیا**

چکیده

علم کلام، به‌ویژه مباحث جدید کلامی، از مهم‌ترین مباحث علمی است. بی‌شک استاد مطهری از چهره‌های شاخص و نوآور در اندیشه اسلامی معاصر محسوب می‌شود. وی در فلسفه و کلام اسلامی دارای مطالعات عمیق و گسترده بود؛ در پرتو آشنایی با فلسفه و الهیات غرب، به مسائل مهم و پرسش‌های اساسی این دوران توجه جدی از خود نشان داد و سهم مؤثری در تأسیس کلام جدید از خود بر جای گذاشت. از این‌رو، می‌توان وی را مؤسس کلام جدید شیعی برشمرد. این مقاله درصدد است ضمن روشن ساختن جایگاه استاد مطهری در گفتمان کلام جدید، برخی از نظریه‌های مهم وی درباره مباحث نوپدید کلامی را بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: کلام جدید، تجدد، خاتمیت، عقل، علم و دین، هرمنوتیک، کثرت‌گرایی دینی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

v_abbasi1358@yahoo.com

* محقق و پژوهشگر

** دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه. دریافت: ۹۰/۲/۱۳ - پذیرش: ۹۰/۶/۱

مقدمه

همان‌گونه که در عالم مسیحیت، الهیات دچار تغییر و تحولاتی شده است، در دنیای اسلام نیز علم کلام با تحولات و تطورات مختلفی روبه‌رو بوده است. در دوره معاصر، تحولات دنیای مدرن پرسش‌های تازه‌ای را فراروی اندیشمندان و متکلمان نهاده و موجب طرح مباحثی جدید با عنوان «کلام جدید» در حوزه الهیات و کلام شده است. عنوان «کلام جدید» در فرهنگ اسلامی، از مصطلحات سده اخیر است و در ادبیات مذهبی و محافل علمی و پژوهشی سابقه چندانی ندارد. نخستین اثری که در این زمینه ترجمه و منتشر شد، کتاب *علم کلام جدید اثر شبلی نعمانی* (۱۲۷۳-۱۳۳۲ق) است که با نگارش تاریخ کلام جدید، بر ضرورت و اهمیت تفکر کلامی نوین تأکید کرد. بعدها استاد مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ش) این واژه را به‌کار گرفت و در آثار فارسی بر تحول کلام و ضرورت پرداختن به آن و تأسیس نظام کلامی جدید تأکید کرد. کسانی چون محمد اقبال لاهوری^۱ (۱۲۸۹-۱۳۵۷ق) نیز از تحول در الهیات و بازسازی اندیشه دینی بحث کرده‌اند. وی در کتاب *احیای فکر دینی در اسلام* کوشیده است یک الهیات / کلام اسلامی شایسته روزگار خویش را تدارک کند، اما بحث و بررسی درباره مسائل جدید کلامی در برنامه آموزشی حوزه و دانشگاه به شکل جدی - که نقطه عطفی در تحول اندیشه کلامی معاصر است - پس از انقلاب فرهنگی و در دهه شصت آغاز شد و از اواسط همین دهه است که توجه فراوانی به آنچه مسائل جدید کلامی نامیده می‌شود، پدیدار شده است.

تلقی‌های مختلف دانشوران از اصطلاح کلام جدید، آن را در حاله‌ای از ابهام قرار داده است. پرسش محوری مطرح در این زمینه آن است که آیا کلام جدید تفاوتی ماهوی با کلام قدیم دارد، و علمی جدید به‌شمار می‌رود، یا اینکه پسوند جدید صرفاً به وجود مسائل و پرسش‌های نوین در حوزه اندیشه کلامی اشاره دارد، بی‌آنکه بر تغییر ساختار علم کلام و تولد علمی جدید دلالتی داشته باشد؟ در پاسخ به این پرسش، رویکردهای مختلفی^۲ اتخاذ شده است: برخی کلام جدید را دانشی کاملاً نوین تلقی کرده‌اند که جز اشتراک لفظی، نسبتی دیگر میان آن و کلام سنتی (قدیم) متصور نیست. عده‌ای نیز اساساً منکر علمی به نام کلام جدید هستند، و آن را ادامه کلام پیشینیان دانسته‌اند که در ضلعی از اضلاع (و غالباً در مسائل) تجدد یافته است.

سخن دربارهٔ چگونگی نو شدن علم کلام و تفاوت‌های کلام جدید با قدیم، مجالی دیگر می‌طلبد. در اینجا بدون اینکه وارد مناقشات طرفداران و مخالفان کلام جدید شویم، به اجمال اشاره می‌کنیم که اگر بپذیریم متکلم، هم به شرح دعاوی دینی ما می‌پردازد، هم به تبیین آنها و هم در مقام دفاع از آنها برمی‌آید، می‌توان ملاحظه کرد که در هر نقش و وظیفه‌ای کم و بیش تجدید و نو شدن مجال می‌یابد. شاید بیشترین جهت تجدید کلامی، در حوزهٔ دفاع از باورهای دینی صورت گیرد؛ زیرا به دنبال ظهور اشکال‌ها و شبهه‌های جدید، شیوه‌ها و احتجاج‌های نوینی لازم است. البته ماجرای تجدید علم کلام بیش از اینها است و گاه دعاوی دینی، شرحی نو و بیانی تازه می‌یابد. پیشرفت دانایی مردم وظیفه متکلمان را دشوارتر می‌کند و موجب نیاز به تبیین‌های جدید از دعاوی دینی می‌شود.

پیشینهٔ مباحث جدید کلامی در ایران

صرف‌نظر از تعبیر «کلام جدید»، که اصطلاحی تازه است، تفکر کلامی جدید در ایران به دورهٔ مشروطیت می‌رسد. در اواخر دورهٔ قاجار و از زمان ورود اندیشه‌های مدرن و تمدن جدید غربی به ایران و از هنگامی که مشکلاتی برای دین، به مثابه یکی از عناصر بنیادین سنت در فرهنگ ایرانی - اسلامی، پدید آمد، الگوهای مختلفی برای حل تعارض دین و مدرنیته ارائه شد. عده‌ای، مانند میرزا فتحعلی آخوندزاده بر آن بودند که اساساً اندیشه دینی اصلاح‌پذیر و بازسازی شدنی نیست. از این‌رو، دین‌زدایی از اندیشهٔ ایرانی را راه‌حل مسئله دین و مدرنیته می‌دانستند.^۳ برخی نیز راه را در پاسداری از حریم شریعت و ستیز با ایده‌های فاسد غرب دانستند و راه صحیح را در بازگشت به اسلام جست‌وجو می‌کردند. این رویکرد با تأکید بر تعارض و تقابل دین و مدرنیته، به دنبال بازگشت به اصول اولیهٔ اسلام است و هر آنچه را که بعد از آن رخ داده، بدعت و کجروی قلمداد کرده‌است و آن را سرکوب می‌کند. اما راه میانه‌ای که به صورت جریان‌های مختلف فکری سرانجام توانست مسیر خود را باز کند، جریانی بود که می‌خواست با عرضهٔ الگوهای جدید از دین و مدرنیته، به پیوندی میان آن دو برسد. این جریان دغدغهٔ زنده نگه داشتن دین و بازسازی جامعهٔ جدید بر اساس شالوده‌های دینی را داشت؛ افرادی مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی، علامه طباطبایی، آیت‌الله طالقانی و ... از این دسته‌اند.

سیدجمال‌الدین اسدآبادی نه تنها نخستین احیاگر و اصلاح‌طلب دینی، بلکه نخستین متکلم نواندیش ایرانی است که نقش مهمی در شکل‌گیری گفتمان معاصر کلامی داشته

است. دیگر چهرهٔ پیشگام در این عرصه، آیت‌الله طالقانی است که به همهٔ ابعاد اسلام توجه داشت و با نوشتن کتاب *اسلام و مالکیت*، ضمن نشان دادن نارسایی‌های مارکسیسم و سرمایه‌داری به تبیین دیدگاه‌هایش دربارهٔ اقتصاد و مالکیت پرداخت.^۴ او به «حکومت اسلامی» معتقد بود و کتاب *تنبيه‌الامة و تنزیه‌الملة* اثر نایینی را با مقدمه و پاورقی‌های توضیحی منتشر کرد.

با استقرار آیت‌الله بروجردی در قم (اواخر سال ۱۳۲۳ش) و رسیدن وی به مرجعیت شیعیان (۱۳۲۵ش/۱۹۴۶م)، حوزهٔ علمیه قم جایگاهی ممتاز یافت. در طول پانزده سال مرجعیت عامهٔ آیت‌الله بروجردی، ایران صحنهٔ حوادث و کشمکش‌های سیاسی بزرگ بود، اما سیاست رسمی وی مداخله نکردن در سیاست بود. پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی (فروردین ۱۳۴۰)، چند نفر به عنوان مرجع تقلید مطرح شدند که امام خمینی^۵ یکی از آنان بود. در اواخر همین دهه (۱۳۴۰ش)، بود که درس‌های امام خمینی، پیرامون مسئله ولایت فقیه (که در اصل مسئله‌ای کلامی است)، با عنوان حکومت اسلامی، به وسیله مبارزان اسلامی در ایران منتشر شد و در محافل اسلامی موجی برانگیخت.

تحول مهم دیگری که پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی پدید آمد، طرح مباحث اصلاح‌طلبانه و نواندیشانه پیرامون سازمان روحانیت بود. نواندیشان عمدتاً از شاگردان امام خمینی^۶ و از روحانیون صاحب‌نام و برجسته‌ای بودند که با آگاهی کامل از نارسایی‌های اقدامات روحانیت سنتی در مواجهه با مسائل روز و با توجه به اهمیت آن، افکار خود را مطرح می‌کردند. آیت‌الله طالقانی، آیت‌الله بهشتی و آیت‌الله مطهری برجسته‌ترین روحانیونی بودند که اندیشه‌های نو و اصلاحی خود را پیرامون مرجعیت و روحانیت مطرح کردند.^۷ در این میان، استاد شهید مطهری جایگاه ویژه‌ای دارد، موقعیت ممتاز علمی و جایگاه روحانی او، و از همه بالاتر، محرز بودن بی‌غرضی‌اش، به وی امکان داد تا لبهٔ تیز حملات خود را شجاعانه متوجه نابسامانی‌های سازمان سنتی روحانیت و حوزه‌های علمیه کند. همچنین استاد مطهری مهم‌ترین چهرهٔ عرصهٔ مبارزهٔ فکری با سیاست‌های فرهنگی نظام سلطنتی و نیز افکار چپ و مارکسیستی در کنار مبارزهٔ عملی و سیاسی است. وی در انتخاب موضوع تألیف‌ها و تحقیق‌های خود به نیازهای روز نظر داشت و کار خود را در دههٔ ۱۳۳۰ش و در اوج تبلیغات کمونیستی با نوشتن پاورقی و توضیح بر *اصول فلسفه و روش رئالیسم* علامه طباطبایی آغاز کرد و تا پایان عمر به مبارزهٔ فکری و فرهنگی خود ادامه داد و

کتاب‌هایی چون خدمات متقابل ایران و اسلام، اخلاق جنسی، مسئله حجاب، نظام حقوق زن در اسلام، علل گرایش به مادیگری، و جهان‌بینی اسلامی را نوشت.

استاد شهید مطهری و تأسیس کلام جدید

استاد مطهری به عنوان متکلم و متفکر اسلامی، آثار ارزشمندی از خود به جای گذاشته است که منابع غنی‌ای در این عرصه به شمار می‌رود؛ زیرا ایشان با آگاهی به‌اندیشه‌ها و پرسش‌های برآمده از دوره جدید (مدرنیته)، نظام جدید کلامی‌ای ایجاد کردند که راه‌گشای مناسبی در حل معضلات و مشکلات معرفتی انسان است. به همین دلیل، می‌توان استاد مطهری را بنیان‌گذار «کلام جدید اسلامی» نامید.

هر چند تدوین اندیشه کلامی نوین مرهون تلاش‌های متأخران در چند سال اخیر است، اما بی‌شک سهم استاد شهید مطهری در شکل‌گیری نظام جدید کلامی کاملاً مشهود است و حتی ایشان با صراحت از تأسیس مکتب کلامی متناسب با هر عصر و زمانی، که پاسخ‌گوی نیازهای آن روزگار باشد، سخن به میان می‌آورد:

با توجه به اینکه در عصر ما شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده و تأییداتی پیدا شده که از مختصات پیشرفت‌های علمی جدید است و بسیاری از شبه‌های قدیم در زمان ما بلاموضوع است، همچنان که بسیاری از تأییدهای گذشته ارزش خود را از دست داده است، از این‌رو، لازم است کلام جدیدی تأسیس شود.^۶

استاد مطهری در میان متفکران دینی، جایگاه مهمی در اندیشه کلامی معاصر دارد. طرح و ساختار نوینی که استاد به مبحث کلامی در درآمدی بر جهان‌بینی توحیدی ارائه می‌دهد، ساختاری کاملاً بدیع و بسیار مهم است. نظام کلامی ایشان در این اثر از انسان و ایمان شروع می‌شود. در حالی که در آثار سنتی، به ندرت از انسان بحث می‌شود. استاد مطهری به منزله اندیشمندی که دغدغه اثبات دین، کارآمدی و دفاع از آن در مقابل شبهات داشت، توجه ویژه‌ای به دفع شبهات می‌کردند، آن هم نه شبهات کهن، بلکه معماها و مشکلات نوین. استاد مطهری در کتاب *عدل الهی و جامعه و تاریخ* متکلمی است که به دفاع از حریم شریعت و دفع شبهات و تحریف‌های دین پرداخته است. *مارکسیسم* او اساساً وجهی کلامی داشت، اما کلامی که فلسفه بود (کلام فلسفی). *مسئله حجاب، علم و دین، منشاء دین، خاتمیت، آزادی، حقوق زن و...* همه نمونه‌هایی از توانایی و دغدغه فکری ایشان درباره مباحث دین‌شناختی و کلامی معاصر است. در اینجا، برخی مباحث مهم در قلمرو

نواندیشی دینی معاصر و کلام جدید را که امروزه مورد توجه بسیاری از روشنفکران و نواندیشان واقع شده است، از دیدگاه استاد مطهری تبیین می‌کنیم.

۱. دین و دنیای جدید (مدرنیسم)

یکی از موضوع‌های بسیار مهم روزگار ما «تجدد» (مدرنیته) و نسبت آن با دین است که اندیشمندان دینی و غیردینی بدان پرداخته‌اند. از این‌رو، بر هر متفکر مسلمان لازم است که دیدگاه اسلام را در برابر این مسئله مهم تبیین کند؛ زیرا، همان‌گونه که هورستن گفته، تقریباً تمامی الهیات به نحوی، مستقیم یا غیرمستقیم، در برابر مدرنیته موضع می‌گیرند و گریزی از این موضع‌گیری نیست.^۷

روشنفکران معاصر ایرانی باگرایش‌های مختلف به این پدیده واکنش نشان داده‌اند: برخی مدرنیته را به مثابه یک کل به چالش می‌گیرند، برخی دیگر به شکلی نظام‌مند، مبانی مدرنیته را می‌پذیرند (سروش)، و برخی هم نگاهی انتقادی به آن دارند (شریعتی)؛ سنت‌گرایان (شوان، گنون، نصر و...) عیب‌های مشخص غرب متجدد را، اصالت عقل استدلالی، ماده‌گرایی، احساسات‌گرایی، سیطره کمیت، بحران محیط زیست، علم‌زدگی برمی‌شمارند،^۸ پست‌مدرنیست‌ها (مانند هایدگر، نیچه، هربرت مارکوزه) جوهر مدرنیته را خودبنیاداندیشی بشر، نیست‌انگاری و سیطره خردگرایی تکنولوژیک معرفی می‌کنند.^۹ پروتستان‌ها با مدرنیته همسازتر و همخوان‌ترند، اما تجددگرایی از منظر کاتولیک‌ها جریانی است که حقیقت ابدی را نسبی می‌انگارد و فرجام آن پوچ‌گرایی، انسان‌گرایی و کافرکیشی نوین است و...

حال باید دید پاسخ متفکران و متکلمان مسلمان به نسبت دین و تجدد چیست؟ آیا سنت و مدرنیته جمع‌پذیرند؟ آیا دین‌دار متجدد، مفهومی متناقض‌نما نیست؟ نقش دین در فرهنگ و تمدن بشری چیست؟ هنر دینی چیست و چه شرایط و موانعی دارد؟ این‌گونه پرسش‌های و مسائلی همچون نسبت دین و آزادی، حقوق زن، دموکراسی، علم دینی، جایگاه دین در جامعه و مانند آن، مسائلی هستند که متکلم معاصر با آنها مواجه است.

به‌طور خلاصه، استاد مطهری درباره جمع سنت و تجدد، برخلاف کسانی که اسلام را امری کاملاً ثابت و ایستا، و زمانه را امری کاملاً متغیر می‌دانند و این دو را غیرقابل جمع معرفی می‌کنند، معتقد است نه اسلام امری کاملاً ثابت و انعطاف‌ناپذیر است و نه تغییر زمان موجب تغییر و بی‌ثباتی همه امور می‌شود. از دیدگاه ایشان، اسلام قوانین ثابت و

متغیری دارد که تغییر این قوانین در چارچوب آن قوانین ثابت رخ می‌دهد^۱ و از سوی دیگر، وجهه ثابتی در انسان هست که به‌رغم تغییرهای زمانه، از گزند تغییر مصون است. بنابراین از نظر استاد، اولاً، انسان بعد وجودی ثابتی دارد و اسلام نیز یک سلسله قوانین ثابت دارد و این قوانین ثابت ناظر به آن بعد وجودی ثابت است. از این‌رو، به‌رغم همه تغییرهای زمانه، انسان همچنان به اسلام نیاز دارد. ثانیاً، از آنجا که برخی احتیاجات واقعی انسان در طول زمان تغییر می‌کند، اسلام از ساز و کارهایی برخوردار است که می‌تواند آن تغییرات را تحت کنترل خود بگیرد و نیازها و احتیاج‌های جدید انسان را نیز مرتفع سازد.

۲. دین و علم جدید

علم جدید در حدود دویست سال پیش به ایران وارد شد. از آن هنگام به بعد، چهار نوع عکس‌العمل در برابر پذیرش علم جدید در جهان اسلام رخ داده است:^{۱۱}

۱. بعضی از دانشمندان مسلمان، علم جدید را ناسازگار با اسلام تلقی، آن را طرد کرده‌اند. از دید اینها، راه‌حل جبران عقب‌افتادگی جهان اسلام، تبعیت از آموزش اسلامی است.
۲. گروهی با آغوش باز به استقبال علم جدید رفته‌اند و برای پذیرش آن بسیار کوشیده‌اند. از دیدگاه اینها، تنها راه علاج عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، تسلط بر علم جدید و جایگزین کردن جهان‌بینی دینی با جهان‌بینی علمی است. آنها علم را تنها منبع روشنگری واقعی دانسته‌اند.
۳. گروهی دنبال این بوده‌اند که سازگاری اسلام با علم جدید را نشان دهند. این گروه را می‌توان به سه دسته عمده تقسیم کرد:
 - الف) بعضی کوشیدند فراگرفتن علم جدید را روی زمینه‌های دینی توجیه کنند. از نظر اینها، باید علم جدید را فراگرفت تا نیازهای جامعه اسلامی برطرف شود یا از انتقاد خاورشناسان و روشنفکران سکولار در امان بود.
 - ب) برخی کوشیده‌اند نشان دهند تمام یافته‌های مهم علم جدید در قرآن و سنت یافت می‌شود و با توسل به این علم می‌توان حکمت بعضی از دستورهای دینی را فهمید. بعضی از افراد متعلق به این گروه برآنند که علم تجربی به همان نتایجی رسیده است که قرن‌ها قبل پیامبران گفته بودند.
 - ج) عده‌ای دنبال تعبیری جدید از اسلام بوده‌اند که در آن، یک کلام جدید حاکم باشد که بتواند بین علم جدید و اسلام ارتباط ایجاد کند؛ سید/احمدخان دنبال الهیات طبیعت

بود تا به کمک آن بتواند اصول اساسی اسلام را در پرتو یافته‌های علم جدید توضیح دهد.

۴. بعضی از فیلسوفان مسلمان یافته‌های علم جدید را از ضمائلم فلسفی آن جدا می‌کنند. آنها در حالی که کوشش دانشمندان غربی برای کشف اسرار طبیعت را می‌ستایند، مسلمانان را از ملزومات ماده‌گرایانه علم جدید برحذر می‌دارند. از نظر اینها، علم جدید می‌تواند بعضی از ویژگی‌های جهان فیزیکی را توضیح دهد. اما نمی‌تواند مدعی همه دانش‌ها باشد. علم جدید را باید در متن جهان‌بینی اسلامی قرار داد، متنی که در آن سطوح بالاتر دانش به رسمیت شناخته می‌شوند و نقش علم در نزدیک کردن ما به خداوند تحقق می‌یابد. استاد مطهری در بالاترین سطح این گروه قرار دارد.

برخلاف بعضی از عالمان و متخصصان مسلمان، که در مقام تطبیق علم جدید با قرآن و سنت بوده‌اند، ذهن استاد مطهری بیشتر متوجه آن دسته از مسائل بنیادی علم بود که می‌توانند موجب اصطحکاک بین دین و متخصصان علوم فیزیکی و طبیعی شوند. ایشان متذکر می‌شوند:

اینجانب در ضمن مطالعه آثار و کلمات دانشمندان در این زمینه همیشه سعی داشته‌ام است از فحوا و لابه‌لای کلمات آنها ریشه فکر آنها را به دست آورد و بفهمد چه چیزی موجب شده که فلان دانشمند آنجا که به استنباط فلسفی می‌پردازد، به یک طرز مخصوصی وارد و خارج شود؟ چه اصول و موضوع‌هایی را در ذهن خود مسلم گرفته بوده و بعد وارد اظهار نظر شده؟^{۱۲}

ایشان منشأ اختلاف متدینان با ارباب علوم را در پیش‌فرض‌های متافیزیکی حاکم بر علوم و کج‌اندیشی بعضی از متدینان در خداشناسی می‌دانستند. برای روشن شدن مطلب به ذکر یک مثال بسنده می‌کنیم: با ورود ایده‌های تجربه‌گرایانه وابسته به علم جدید، بعضی از عالمان مسلمان مدعی شدند حتی الهیات هم باید از روش‌های علوم تجربی تبعیت کند و تنها راه شناخت خداوند، مطالعه طبیعت از طریق روش علمی است. استدلال قرآن بر پدیده‌های طبیعی، به عنوان دلیلی بر کفایت علم تجربی تلقی می‌شود. بعضی حتی حکمت قرآنی را با فلسفه پوزیتیویسم تطبیق دادند.^{۱۳}

استاد مطهری می‌پذیرفت که تجربه و آزمایش ابزاری ضروری برای شناخت طبیعت است، اما قبول نداشت که فهم طبیعت صرفاً به حواس وابسته است. از نظر ایشان، فعالیت

عقلانی روی یافته‌های علم لازم است تا بتوان تعبیری خداوورانه از جهان ارائه داد. علم تجربی می‌تواند ما را با آثار خداوند آشنا سازد، اما استنتاج وجود خدا از آثارش، مستلزم فعالیت عقلانی است. علم می‌تواند حداکثر ما را با صف‌های خداوند آشنا سازد، ولی نمی‌تواند ما را با خداوند قادر و عالم مطلق که قرآن از آن صحبت می‌کند، آشنا سازد. چگونه می‌توان از مطالعه یک بخش محدود خلقت به خداوند نامتناهی متعال پی برد. جهش از متناهی به نامتناهی، مستلزم فعالیت عقلانی است:

آن راه‌هایی که از طریق نظام مخلوقات و هدایت مخلوقات برای اثبات صانع ذکر می‌شود، راه‌های بسیار خوبی است، اما تا همین حدود خوب است که انسان را متوجه می‌کند که این عالم و این صفحات که موجود و محسوس ما است، تحت یک نیروی مدبری است... که آن را تدبیر می‌کند... حداکثر این است که از وجود یک نظم، ناظمی را درک می‌کند و نه بیشتر... علم حداکثر می‌گوید این ناظم عالم در این کاری که ساخته این را می‌دانسته است، ولی آیا علم می‌تواند ثابت کند که «و هو بکل شیء علیم»^{۱۴}.

۳. دین و عقلانیت

مسئله «عقلانیت دین» و به تعبیر دقیق‌تر، نسبت عقلانیت (خردورزی) و ایمان (دین‌باوری)، از دغدغه‌های دیرپای انسان متفکر و دین‌دار بوده است. این بحث که چگونه می‌توان هم تعقل، تفکر و استدلال کرد و به لوازم آنها ملتزم شد و هم متدین ماند؛ از مهم‌ترین، بنیادی‌ترین و پیچیده‌ترین مشکل‌های فلسفی در طول تاریخ فلسفه است که توجه فیلسوفان و اندیشمندان دینی را از آغاز پیدایش اندیشه دینی و فکر فلسفی به خود معطوف داشته است. و امروز نیز در فلسفه دین و دین‌شناسی معاصر شکل تازه‌ای به خود گرفته است، به طوری که بیشترین چالش‌ها و اختلاف آرای میان فیلسوفان و متألهان، معطوف به این بحث و جوانب گوناگون آن می‌باشد.

از آنجا که استاد مطهری در چارچوب اندیشه دینی می‌اندیشد که در آن دین امری مطابق با فطرت انسان است و به واسطه امانت‌های الهی که در وجود او نهفته، مسئولیت‌دار است، در ذات و حقیقت دین و عقل نسبت به هم هیچ‌گونه تعارضی نمی‌بیند. به عبارت دیگر، در باور شهید مطهری مسئله رویارویی عقل و دین، مسئله‌ای نیست که با ذات و هویت خالص عقل و واقعیت و حقیقت دین پیوند داشته باشد. هیچ‌یک از مظاهر و نمودهای عقل آدمی به خودی خود با دین و دین‌داری ناسازواری و ناسازگاری ندارند؛ یعنی

عقل و دین، سازواری و سازگاری ذاتی با یکدیگر دارند، نه عقل در برابر دین می‌ایستد و نه دین در برابر عقل و دانش جبهه می‌گشاید. از این‌رو، در نظر استاد مطهری تعارض عقل و دین، نه از حقیقت و ذات عقل و دین، بلکه از نحوه تلقی و برداشت دین‌داران و عقلا از حقیقت دین و عقل است؛ یعنی چون انسان دین را از زاویه نگاه خود و سلیقه شخص خود می‌فهمد، می‌پندارد که بین عقل و دین سازگاری وجود ندارد و باید یکی را به نفع دیگری کنار نهاد. در باره ایشان می‌گوید:

ما نمی‌بینیم اگر هم خود ادیان و صاحبان اصلی این جور نباشد، ولی غالباً در میان پیروان و روحانیون ادیان، این مطلب بوده است که همیشه دین را به عنوان حقیقتی بر ضد عقل و نقطه مقابل آن عرضه می‌داشته‌اند، و عقل را به عنوان یک وجود مزاحم و یک مانع دین، و چیزی که یک انسان متدین باید آن را کنار بگذارد، و الا نمی‌تواند دین‌دار باشد [معرفی می‌کرده‌اند] در مسیحیت این مطلب را به وضوح می‌بینیم.^{۱۵}

استاد مطهری افزون بر سازگاری عقل و دین، بر اهمیت دین و عقل در پیشرفت و تکامل بشر تأکید دارد؛ یعنی در نظر او عقل انسان به‌تنهایی قادر نیست تمام زنجیره‌های تاریکی را پاره، و پرتو افشانی کند؛ زیرا قدرت و توان عقل نیز محدود است و دچار اشتباه‌های می‌شود. از این‌رو، دین که توسط انبیای الهی برای بشر آمده، توانسته است عقل بشری را در دریافت هستی و کشف رازهای جهان بیدار و راهنمایی کند؛ به گفته استاد مطهری:

حرف ما این است که اگر پیامبران نیامده بودند و رهبری نکرده بودند اصلاً این عقل در همان حد کودکی مانده بود و بشر به این حد نرسیده بود. ما الان بشر آزاد شده را داریم می‌بینیم، می‌گوییم می‌رود به کره ماه، خیال می‌کنیم اگر پیامبران هم در چند هزار سال پیش نیامده بودند، بشر امروز می‌رفت به کره ماه، در صورتی که این پیامبران بودند که آمدند و زنجیرها را از عقل بشر پاره کردند و به او شخصیت دادند.^{۱۶}

پس در نظر استاد مطهری خاستگاه دین فراتر و برتر از عقل است. بنابراین، در مقایسه با عقل دارای برتری خاصی است و عقل هرگز نمی‌تواند چنین برتری‌ای داشته باشد. به همین دلیل، دین در موارد زیادی راهنما و راهبرد عقل است، که این نشان‌دهنده وابستگی عقل در برخی از ابعاد می‌باشد. از این‌رو، در نظر ایشان، انسان نمی‌تواند تنها به تکامل حقیقی خود برسد، مگر اینکه بشر در سایه تعالیم آن، که هم‌سویه و کامل است، با ابزار عقل و دل سیر کند تا بتواند به تکامل حقیقی برسد؛ زیرا استاد مطهری بر آن است که بشر در سایه دین می‌تواند به سرشت راستین خود که تکامل در پیوند با طبیعت، تکامل در

آگاهی، تکامل در قدرت، تکامل در آزادی، و مراحل تکاملی دیگر است، برسد.^{۱۷} پس به‌طور خلاصه در نظر استاد مطهری، عقل و دین در اصل و اساس و به‌خودی‌خود ناسازگاری ندارند، نه دین عقل‌ستیز است، و نه عقل دین و دین‌داری را نفی می‌کند.

۴. دین و سکولاریسم

سکولاریسم از ویژگی‌های مدرنیته است که در جهان امروز به‌طور جدی مورد توجه نواندیشان دینی و غیردینی قرار گرفته است. آنچه در این میان بیشتر مجال بحث را فراهم کرده، «نسبت سکولاریسم با اسلام» است که در سال‌های اخیر دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی درباره آن مطرح شده است.

گرچه سکولاریسم در ابتدا در مغرب‌زمین رشد کرد، اما طولی نکشید که دامنه خود را گسترش داد و به دیگر سرزمین‌ها و کشورها نفوذ کرد. بی‌تردید ورود سکولاریسم به جهان اسلام، گذشته از تلاش‌های فکری و عملی طرفداران آن در کشورهای اسلامی، مستلزم ظهور و فراهم‌شدن زمینه‌های نظری و تاریخی در این کشورهاست. به نظر می‌رسد، تحول‌های سیاسی - اجتماعی سده‌های هجدهم، نوزدهم و اوایل سده بیستم در جهان اسلام، برخی زمینه‌های نظری و عملی سکولاریسم را فراهم ساخته است. این دوران، به‌ویژه سده نوزدهم، دوران رویارویی اندیشه غرب و اسلام در کشورهای اسلامی در عرصه‌های مختلف است. رویارویی مذکور، بیش از هر چیز نمایان‌گر مسئله‌ای حاد و بنیادی بود که از آن می‌توان به مسئله «عقب‌ماندگی» تعبیر کرد. این مسئله، به‌دنبال حوادث متعددی مطرح شد که به‌گفته‌ی الیور روآ می‌توان عقب‌نشینی و انحطاط امپراتوری عثمانی، ورود فرانسوی‌ها به الجزایر (۱۸۳۰م) و اضمحلال امپراتوری مغول هند (۱۸۵۷م) را مهم‌ترین عوامل ظهور این مسئله دانست.^{۱۸} در جهان عرب، محمد رشیدرضا مهم‌ترین نماینده فکری جریان‌ی است که دولت‌سازی را بر بقایای خلافت فروریخته و با ارجاع به الگوی خلافت راشدین ممکن می‌دانست. وی به‌رغم آنکه از نزدیک شاهد لغو خلافت و شکل‌گیری دولت‌های اسلامی مستقل بود، به فکر احیای خلافت بوده، بر این باور بود که احیای خلافت، تضمینی راه‌حل مشکل‌های اصلی جهان اسلام است. از نظر وی، خلافت، معیار وحدت، منبع و مرجع قانون‌گذاری، تنفیذ احکام شرعی و به جریان افتادن نظام اسلامی است.^{۱۹} به همین دلیل، وی در ارائه «حکومت اسلامی»، در صدد بازسازی نظریه خلافت، با توجه به تحول‌های جدید است.

به موازات تلاش‌های فکری رشیدرضا، تلاش‌های فکری علی عبدالرازق قرار می‌گیرد. وی در سال ۱۹۲۵ در شرایطی کتاب *الاسلام و اصول الحکم* را می‌نویسد که اندکی قبل، خلافت اسلامی در ترکیه به‌طور رسمی لغو شده بود. عبدالرازق، گرچه در این کتاب درصدد اثبات سازگاری سکولاریسم با اسلام و به تعبیر دیگر اسلامی‌کردن سکولاریسم بود، با انکار الگوی خلافت، به ضرورت گذار از آن و طرح الگوی بدیل می‌اندیشید. از این‌رو، تلاش اصلی وی را می‌توان موجب شکل‌گیری خصلت سلبی ایده سکولاریسم اسلامی و تمهید مقدمات لازم برای طراحی الگوی دولت مدرن در جهان اسلام دانست.^{۲۰} پس از عبدالرازق، ایده سازگاری اسلام و سکولاریسم با برجسته‌سازی استدلال‌های تاریخی عبدالرازق تلاش‌های فکری متفکرانی همچون محمود محمدطه، فضل‌الرحمن و محمد طالبی دنبال می‌شود. اینان با الهام از ایده‌های انتقادی عبدالرازق نسبت به الگوی تاریخی خلافت، همگی درصدد نوعی تمایزگذاری میان پیام‌های اسلام و تاریخ آن برآمدند.

شکل‌گیری سکولاریسم در ایران، به اوایل عصر قاجار بازمی‌گردد که برخی از منورالفکران آن را مطرح کردند. بعد از آن، شاهد حاکمیت سکولاریسم در زمان رضاخان و محمدرضاشاه هستیم. سرانجام، انقلاب اسلامی را باید نقطه آغاز افول سکولاریسم برشمرد. انقلاب اسلامی، معلول برخورد دو نوع تفکر «دینی» و «سکولار» بود که در نهایت به غلبه تفکر دینی، با رهبری عالمی دینی انجامید که نتیجه آن عقب‌نشینی و انفعال سکولاریسم بود. اما چندسالی است که برخی از روشنفکران درصدد جانبداری از سکولاریسم برآمده و مخالف دخالت دین در عرصه سیاست و حکومت هستند.

گفتمان روشنفکری در ایران با عنوان تفکیک شأن سیاسی نبی از شأن دینی او، گفتمان بعثت را در چارچوب‌های لیبرالیستی و سکولاریستی تفسیر می‌کند. در گفتمان روشنفکری بومی، برخی معتقدند:^{۲۱} تشکیل دولت و دخالت در امور سیاسی و تنظیم امور اجتماعی توسط پیامبر ﷺ واقعه تاریخی خاصی است که مقتضای اوضاع و احوال زمان حیات رسول خدا ﷺ بوده است و نسبت ذاتی با دین ندارد. از این‌رو، به اعتقاد ایشان تشکیل دولت دینی توسط نبی به دین ربطی ندارد. در نتیجه، تکلیف و رسالتی دینی را برای مسلمانان به دنبال ندارد.

ایشان معتقدند مقام رهبری اجتماعی، سیاسی و اخلاقی، که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به دلیل تحکیم نخستین پایگاه پیام آسمانی خود پذیرفتند، ابتدا از طریق انتخاب و بیعت مردمی از سوی خداوند مورد پذیرش واقع شد و چنان نیست که این رهبری سیاسی بخشی از مأموریت الهی و رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شمرده شود. از نظرگاه ایشان، مقام زمامداری و رهبری سیاسی پیامبر تا آنجا که مربوط به اجرایی‌های و دستورهای علمی و انتظامی روزمره مردم بوده، از طریق انتخاب و مباحث مردم به وجود آمده و در زمره وحی الهی به شمار نیامده است.^{۲۲}

برخی^{۲۳} حتی پا را فراتر نهاده و معتقدند: در میان خلفای چهارگانه نیز تنها علی رضی الله عنه بود که با رأی امت خلیفه شد و این مسئله فرصتی بود که ایشان به دست آورد تا مجموعه‌ای از دولت و حکومت مردمی شورایی را نشان دهد و خطبه‌ها و نامه‌های ایشان به منزله سندی تاریخی می‌رساند که امام علیه السلام دین را از سیاست جدا می‌دانست.

استاد مطهری با اشاره به پیشینه این اندیشه در جهان اسلام، به دو علت مهم و اساسی ذیل اشاره می‌کند:

۱. نشناختن درست اسلام و سنجش آن با مسیحیت: برخی از روشنفکران در جهان اسلام، با الگوبری از متفکران غربی در مباحث نظری دینی، این مباحث را همان‌گونه که در غرب مطرح است، کپی و ترجمه کرده و میان مسلمانان آورده‌اند. این کار از آنجا که در چشم برخی، حرکت نوگرایانه اسلامی شناخته می‌شود، تشویق خام و دروغین این افراد را به دنبال داشته است. به عقیده ما، این فاجعه‌بارترین قیاس در تاریخ روشنفکری در جهان اسلامی به شمار می‌آید.

شهید مطهری در بسیاری از آثار خود، به این افراد هشدار می‌دهد که فرهنگ دینی اسلام با فرهنگ دینی مسیحیت از بسیاری زوایا ناهمخوانی دارد؛ از جمله: الف) قرآن بی‌شک کلام خداست، اما کتاب مقدس مسیحیان که از عهد عتیق و جدید تشکیل شده و هر کدام دارای چندین کتاب است، چنین نیست. خود مسیحیان نیز چنین ادعایی ندارند؛ ب) در کتاب‌های مقدس مسیحیان، گاه مطالبی آمده که با علم و عقل ناسازگار است و این خود بهترین دلیل بر تحریف سخنان خدا است؛ ج) کتاب‌های موجود مسیحیان بیشتر دربردارنده احکام و ارزش‌های عبادی و اخلاقی است و در آنها رهنمود و اصولی برای اداره جامعه دیده نمی‌شود.^{۲۴}

با چنین وضعی، طبیعی است که در فرهنگ دینی مسیحیت موجود «جدایی دین از سیاست» حاکم، و شئون زندگی به دنیایی و آخرت تقسیم، و بخشی از آن به قیصر و بخشی دیگر نیز به کلیسا واگذار شود؛ زیرا در این صورت، حتی اگر دین‌داران نیز تشکیل حکومت دهند، باید بر اساس عقل و علم جامعه را اداره کنند؛ اما اسلام هرگز جدایی دین و سیاست و دوگانگی دنیا و آخرت را نمی‌پذیرد و آموزش نمی‌دهد.

۲. افزون بر این، این‌اندیشه خاستگاه استعماری نیز دارد: استعمارگران و ایادی آنان القا کرده‌اند که دین برای مسجد است و باید کار خود را در آن‌جا انجام دهد و نباید به مسائل سیاسی و اجتماعی کاری داشته باشد. انگیزهٔ آنان از نشر این‌گونه اندیشه‌ها، مسخ آموزه‌های حرکت‌آفرین اسلام، مانند جهاد و مبارزه با ستمگران، استقلال، آزادی‌خواهی و تشکیل حکومت اسلامی است. آنان با نشر این‌گونه سخنان سخیف در قالب آرا و اندیشه‌ها، برآنند که اسلام راستین را از صحنهٔ اجتماعی و مسلمانان، به ویژه عالمان و رهبران آنان را از دخالت در سیاست باز دارند. ایشان در انتقاد از سکولاریست‌ها می‌گویند: بعضی گفته‌اند زندگی یک مسئله است و دین مسئلهٔ دیگر. دین را نباید با مسائل زندگی مخلوط کرد. این اشخاص اشتباه اولشان این است که مسائل زندگی را مجرد فرض می‌کنند. خیر، زندگی یک واحد و همهٔ شئونش توأم با یکدیگر است. صلاح و فساد هر یک از شئون زندگی در سایر شئون مؤثر است. مثلاً جامعه‌ای فرهنگ یا سیاست یا قضاوت و یا اخلاق و اقتصادش فاسد باشد، اما دینش درست باشد و بالعکس. اگر فرض کنیم دین تنها رفتن به مسجد و کلیسا و نماز خواندن و روزه گرفتن است، ممکن است کسی ادعا کند مسئلهٔ دین از سایر مسائل مجزاست، ولی این مطلب فرضاً دربارهٔ مسیحیت صادق است دربارهٔ اسلام صادق نیست.^{۲۵}

بر همین اساس، یکی از شئون امامت، رهبری اجتماع است. استاد مطهری ضمن اینکه به این مطلب تصریح می‌کند، متذکر این نکته می‌شود که هرگز نباید دچار چنین اشتباهی شویم که

تا مسئلهٔ امامت شد، بگوییم یعنی مسئلهٔ حکومت که در نتیجه مسئله به شکل خیلی ساده‌ای باشد و این فروعی که برایش پیدا شده است، پیدا شود و بگوییم حالا که فقط مسئلهٔ حکومت، و اینکه چه کسی حاکم باشد، مطرح است. آیا آن کسی که می‌خواهد حاکم باشد، حتماً باید از همه افضل باشد یا نه... این، تابع این است که ما این مسئله را فقط در سطح حکومت و کوچک گرفتیم و این، اشتباه بسیار بزرگی است که احیاناً قُدما (بعضی از متکلمین) هم گاهی چنین اشتباهی را مرتکب می‌شدند. امروز این اشتباه خیلی

تکرار می‌شود. تا می‌گویند امامت، متوجه مسئله حکومت می‌شوند، در حالی که مسئله حکومت از فروع و یکی از شاخه‌های خیلی کوچک مسئله امامت است و این دو را نباید با یکدیگر مخلوط کرد.^{۲۶}

۵. دین و آزادی

گرچه مفهوم آزادی مورد توجه و علاقه تمام جوامع بشری بوده است، اما تعیین دقیق حقوق و آزادی‌ها عمر طولانی ندارد. از این‌رو، بحث از حقوق و آزادی‌ها به شیوه کنونی از مفاهیم مدرن محسوب می‌شود. البته درباره آزادی مباحث گسترده‌ای در آثار فیلسوفان سیاسی چون سقراط، افلاطون و ارسطو آمده است.^{۲۷} اما طرح این مباحث در لابه‌لای نگاه‌های فیلسوفان، به نهادینه‌شدن مباحث مربوط به حقوق طبیعی و آزادی انسان‌ها منجر نشد، تا در نهایت با مبارزه‌های مردم در باز پس‌گرفتن حقوق انسانی خویش کم‌کم بحث‌های مزبور به‌صورت قوانین و منشورهای لازم‌الاجرا در آمد. *لویاتان* اثر نامدار و مؤثر *توماس هابز* (۱۵۸۸-۱۶۷۹م)، دو رساله درباره حکومت مدنی اثر *جان لاک* (۱۶۳۲-۱۷۰۴م) و نوشتار بسیار معروف *جان استورهای میل* (۱۸۰۳-۱۸۷۸م) به نام *در باب آزادی*، از آثار مشهوری هستند که نظریه‌پردازی‌های مهمی را به میان آوردند.

در فرهنگ اسلامی، مفهوم حریت، اراده و اختیار در مقابل بندگی، اجبار و اکراه به کار رفته و بیش از آنکه آزادی سیاسی را نشان دهد، آزادی فلسفی، عرفانی و فقهی را معرفی کرده است. تحلیل آزادی و تأمل درباره آن به منزله یک مسئله، از زمان آغاز صدارت میرزا حسن‌خان مشیرالدوله (۱۲۸۸-۱۲۹۸ق) شروع شد و روشنفکرانی همچون *آخوندزاده*، *ملک‌خان* و *مستشارالدوله* و... درصدد تبیین مقولات اجتماعی تمدن غرب از جمله آزادی برآمدند. *مستشارالدوله* در رساله *یک کلمه از انواع آزادی* سخن گفت.^{۲۸} *ملک‌خان* در رساله *صراط مستقیم* آزادی را از حقوق اساسی انسان شمرد.^{۲۹} *طالبوف* نیز تحلیل بیشتری از آزادی و مفهوم‌سازی نوین از آن ارائه کرد.^{۳۰}

عالمان در واکنش به این جنبش اجتماعی، مواضع مختلفی برگرفتند: *حاج ملاعلی‌کنی* و *شیخ فضل‌الله نوری* با آزادی، آن‌گونه که *منورالفکران* ترویج می‌کردند، به مخالفت برخاستند و آن را خلاف شریعت اسلام دانستند. برخی دیگر از عالمان نیز در دفاع از آزادی و انطباق آن با اندیشه دینی کوشیدند. البته این سخن بدان معنا نیست که مراد آنها از آزادی دقیقاً همان آزادی نزد امثال *مستشارالدوله* است. موضع مرحوم نائینی صاحب *تنبیه الامه و تنزیه*

الامة به دليل مقام علمی ایشان، مؤثرتر بوده است. وی به طرح مبانی دینی حقوق و آزادی‌های مردم پرداخته و در این عرصه از آیات قرآنی و سیره پیامبر اکرم ﷺ استفاده کرده است.^{۳۱} غیر از مرحوم نائینی، اندیشه‌های ملا عبدالرسول مدنی صاحب رساله انصافیة نیز اهمیت دارد. وی آزادی را مقوم طبیعت انسان و ممیز او از حیوان دانست و از آزادی مطبوعات، قلم، بیان عقاید و... سخن گفت.^{۳۲} مهندس بازرگان نیز از موضع دینی به تجلیل از آزادی پرداخت و آن را موهبتی الهی و کلیدی برای ترقی دانست.^{۳۳} آیت‌الله طالقانی نیز آزادی را مطلوب‌ترین امر بشر نامید که جز در حدود حقوق دیگران نباید محدود شود.^{۳۴}

استاد مطهری در مقام اسلام‌شناسی آشنا با مبانی و اصول اسلام در عصر حاضر، از سویی با آنچه در غرب به نام آزادی و حقوق بشر مطرح می‌شود، آشنایی دیرین داشته و در شمار نویسندگان و فیلسوفانی است که نقدهایی متین و استوار بر بخشی از حقوق و آزادی‌های غربی مطرح ساخته‌اند، و ازسوی دیگر، برخی از آزادی‌ها و حقوق غربی را پذیرفته، و با این حال بر این نکته تأکید می‌ورزد که غربیان پایه‌گذاران حقوق بشر نبوده‌اند، بلکه مباحثی چونان حقوق فطری و طبیعی و عدل را نخست مسلمانان بنیان نهادند، هر چند به عللی در ادامه و استمرار راهی که گشوده بودند، توفیق نیافتند.

از دیدگاه استاد مطهری، بی‌تردید آزادی یک ارزش است، اما اینکه آیا مهم‌ترین ارزش‌هاست یا نه، قابل بحث و گفت‌وگو است. برخی از متفکران لیبرال، به‌ویژه لیبرال‌های کلاسیک، آزادی را مهم‌ترین ارزش تلقی کرده‌اند، تا جایی که سایر ارزش‌ها را فرع آن دانسته‌اند.

برای پاسخ‌گویی به این پرسش که آیا آزادی برترین ارزش‌هاست یا نه، در ابتدا باید این مسئله را مطرح کرد که آیا آزادی وسیله است یا هدف؟ آنکه آزادی را هدف می‌داند، بی‌شک آن را مهم‌ترین ارزش تلقی می‌کند؟ اما کسی که آن را وسیله می‌پندارد، آن را فقط یکی از ارزش‌ها می‌داند. استاد مطهری آزادی را یک وسیله می‌داند. به تعبیر دیگر، آن را هدف مقدماتی می‌داند، نه هدف نهایی: «آزادی برای انسان کمال است، ولی کمال وسیله‌ای، نه کمال هدفی. هدف انسان این نیست که آزاد باشد، ولی انسان باید آزادی باشد تا به کمالات خود برسد».^{۳۵}

اگر سعادت را هدف نهایت حیات انسان تلقی کنیم، از آنجا که آزادی نبودن مانع است، ارزش درجه اول نخواهد بود و حتی عواملی چون فرهنگ و تعلیم و تربیت و امنیت

از آن مهم‌تر خواهد بود. اگر در مقام نظر این‌گونه است، در مقام عمل، آزادی برای افراد در مقام عمل، ارزش درجه دوم دارد؛ زیرا در طول تاریخ، انسان‌ها از این موهبت کمتر برخوردار بودند. به بیان دیگر، آزادی حکم کیمیا را برای آنها داشته است. آزادی انسان نه از جانب عوامل طبیعی چون سیل و زلزله و بیماری، بلکه از سوی هموعان وی مورد تهدید قرار گرفته است.^{۳۶}

۶. دین و خاتمیت

مسئله خاتمیت در دین‌شناسی معاصر و کلام جدید، شکل تازه‌ای به خود گرفت و روشنفکران دینی با نگاهی متمایز از نگاه سنتی و با پرسش‌هایی برآمده از تفکر مدرنیستی، به تحلیل خاصی از نبوت و خاتمیت پرداختند. به نظر می‌رسد، در میان نواندیشان مسلمان، نخستین کسی که در این باب‌اندیشیده و این مسئله را به منزله موضوعی برای تفکر و تأمل مطرح کرد، اقبال لاهوری است. پس از وی نیز این مسئله در میان متفکران ایرانی و غیرایرانی جایگاه ویژه‌ای داشته است.

استاد مطهری در نوشته‌ها و آثار مختلفی درباره مسئله ختم نبوت سخن گفته است. نخستین و مفصل‌ترین اثر ایشان در این زمینه، سخنرانی‌هایی است که با عنوان *خاتمیت* چاپ شده است. دومین اثر، مجموعه‌ای به نام «ختم نبوت» است که در مجموعه‌ای به نام *محمد خاتم پیامبران* چاپ شده است. سومین اثر ایشان، جزء سوم از مجموعه *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی* با نام «وحی و نبوت» است که در بخشی از آن به مسئله فلسفه ختم نبوت پرداخته شده است. در دیگر آثار ایشان نیز مانند: *اسلام و مقتضیات زمان، آشنایی با قرآن و نقدی بر مارکسیسم* نیز به این مسئله اشاره شده است.

شهید مطهری سخن خود درباره تبیین خاتمیت را با بحثی پیرامون علل تجدید نبوت‌ها شروع می‌کند. با اینکه نبوت یک جریان پیوسته است و پیام خدا (یعنی دین) یک حقیقت بیشتر نیست، ظهور پیامبری پیامبران، تجدید دائمی شرایع و نسخه‌های مداوم کتب آسمانی، این پرسش را مطرح می‌سازد که چرا پس از اسلام و با اعلام ختم نبوت، ارتباط انسان با جهان غیب یکسره قطع شد و نه تنها پیامبر تشریحی (صاحب شریعت) نیامده و نخواهد آمد، حتی پیامبر تبلیغی نیز نیامده و نخواهد آمد؟ خلاصه اینکه، فلسفه و راز ختم نبوت چیست؟ استاد مطهری در پاسخ به این پرسش و تبیین و علت‌یابی خاتمیت، سه علت عمده را بیان می‌کند: الف) تحریف؛ ب) نقص؛ ج) نیاز به تفسیر و تبلیغ.

الف) تحریف: یکی از علل تجدید رسالت و ظهور پیامبران جدید، تحریف و تبدیل‌هایی است که در تعلیمات و کتب مقدس پیامبران رخ داده است. به همین دلیل، آن کتاب‌ها و تعلیمات، صلاحیت خود را برای هدایت مردم از دست می‌داده‌اند.^{۳۷}

بشر قدیم به علت عدم رشد و عدم بلوغ فکری قادر به حفظ کتاب آسمانی خود نبود؛ معمولاً کتب آسمانی مورد تحریف و تبدیل قرار می‌گرفت و یا به کلی از بین می‌رفت، از این رو، لازم می‌شد که این پیام تجدید شود.^{۳۸}

بنابراین، یکی از دلایل تجدید پیامبران و شرایع جدید، از بین رفتن محتوای ادیان پیشین و تحریف کتب آسمانی است. درحالی‌که، این مسئله درباره قرآن صدق نمی‌کند؛ زیرا خداوند وعده محفوظ ماندن قرآن از تحریف و تغییر را داده است: «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون» (حجر: ۹). افزون بر این، نزول قرآن زمانی صورت گرفت که بشر دوره کودکی را طی کرده بود و می‌توانست کتاب آسمانی را از تحریف حفظ کند. بنابراین، مسلمانان از همان آغاز نزول قرآن به حفظ و نگهداری قرآن اهتمام ویژه‌ای نشان دادند، به گونه‌ای که امکان هرگونه تحریف و تغییری از بین می‌رفت. از این رو، علت عمده تجدید پیام و ظهور پیامبر جدید منتفی شد و شرط لازم (نه شرط کافی) جاوید ماندن یک دین پدید آمد.

بنابراین، آیه مزبور به منتفی شدن مهم‌ترین علت تجدید نبوت و رسالت از تاریخ نزول قرآن به بعد اشاره می‌کند. در حقیقت، تحقق یکی از ارکان ختم نبوت، یعنی بلوغ اجتماعی بشر را اعلام می‌دارد.

ب) نقص: در دوره‌های پیشین، انسان‌ها به واسطه عدم بلوغ و رشد کافی، قادر نبودند یک نقشه جامع و کامل برای مسیر خود دریافت کنند تا بتوانند با استفاده از آن، راه خویش را ادامه دهند. به همین دلیل لازم بود که مرحله به مرحله و منزل به منزل راهنمایی شوند و راهنمایی همیشه او را همراهی کنند. ولی در دوره جدیدی که اسلام ظهور کرد، بشر توانایی دریافت این نقشه کلی را داشت. در نتیجه، برنامه راهنمایی مرحله به مرحله متوقف، و آن نقشه کلی یک‌جا به جای آن جایگزین شد. از اینجاست که می‌توان به علت دیگر تجدید نبوت‌ها پی‌برد و آن اینکه در دوره قبل از خاتمیت، بشر قادر به دریافت برنامه کلی و جامع نبود. اما با پیدایش این امکان و استعداد در عصر رسالت ختمیه و بعد از آن، طرح کلی و جامع در اختیار بشر قرار گرفت و این علت تجدید نبوت‌ها و شرایع نیز از بین رفت. عالمان امت اسلام متخصصانی‌اند که با استفاده از نقشه کلی راهنمایی که اسلام ارائه

می‌دهد و با تدوین و تنظیم آیین‌نامه‌ها و تاکتیک‌های موقت، راه را به دیگران نشان می‌دهند.^{۳۹}

ج) نیاز به تفسیر و تبلیغ: پیامبران در مجموع دو وظیفه انجام می‌داده‌اند: یکی اینکه از جانب خدا برای بشر قانون و دستورالعمل می‌آوردند. دوم اینکه مردم را به اطاعت از خدا و عمل به دستورات و قوانین الهی آن عصر و زمان، دعوت و تبلیغ می‌کرده‌اند. به عبارت دیگر، استاد مطهری میان نبوت تبلیغی و نبوت تشریحی تفکیک قائل شده است و پیامبران را به پیامبران صاحب شریعت و پیامبران مبلغ شرایع انبیای گذشته تقسیم می‌کند. البته بیشتر پیامبران تبلیغی بوده‌اند، نه تشریحی.

اسلام که ختم نبوت را اعلام کرده است، نه تنها به نبوت تشریحی، به نبوت تبلیغی نیز پایان داده است. اکنون سخن درباره این است که بر فرض بپذیریم که اسلام به واسطه کمال و کلیت و جامعیت‌اش به نبوت تشریحی پایان داده است. پایان یافتن نبوت تبلیغی را چگونه و با چه فلسفه‌ای می‌توان توجیه کرد؟ استاد مطهری در پاسخ به این پرسش می‌گوید:

حقیقت این است که وظیفه اصلی نبوت و هدایت وحی، همان وظیفه اول است. اما تبلیغ و تعلیم و دعوت، یک وظیفه نیمه بشری و نیمه الهی است... ولی عالی‌ترین و راقی‌ترین مظاهر و مراتب هدایت است. وحی رهنمودهایی دارد که از دسترس حس و خیال و عقل و علم و فلسفه بیرون است و چیزی از اینها جانشین آن نمی‌شود. ولی وحی که چنین خاصیتی دارد، وحی تشریحی است، نه تبلیغی. وحی تبلیغی برعکس است. تا زمانی بشر نیازمند به وحی تبلیغی است که درجه عقل و علم و تمدن به پایه‌ای نرسیده است که خود بتواند عهده‌دار دعوت و تعلیم و تبلیغ و تغییر و اجتهاد در امر دین خود بشود. ظهور علم و عقل و به عبارت دیگر، رشد و بلوغ انسانیت، خودبه‌خود به وحی تبلیغی خاتمه می‌دهد و علما جانشین چنان انبیا می‌گردند... در عهد قرآن وظیفه تعلیم و حفظ آیات آسمانی به علما منتقل شده و علما از این نظر جانشین انبیا می‌شوند.^{۴۰}

بنابراین، از دیدگاه شهید مطهری، مفهوم «اجتهاد» در فلسفه ختم نبوت نقش مهمی را ایفا می‌کند. عالمان امت در دوران خاتمیت، که عصر علم است، قادرند با معرفت به اصول کلی اسلام و شناخت شرایط زمان و مکان، آن کلیات را با شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی تطبیق دهند و حکم الهی را استخراج و استنباط کنند (اجتهاد). بدین ترتیب، بسیاری از وظایف پیامبران تبلیغی و قسمتی از وظایف پیامبران تشریحی را (بدون آنکه خود مشرع

باشند) با عمل «اجتهاد» و با وظیفه خاص رهبری امت انجام دهند. از این‌رو، در عین حال که نیاز بشر به تعلیمات الهی و تبلیغاتی که از راه وحی رسیده، همواره باقی است، نیاز به تجدید نبوت و آمدن کتاب آسمانی و پیامبر جدید برای همیشه منتفی شده و «پیامبری» پایان یافته است.^{۴۱}

کلام جدید پس از استاد مطهری

همان‌گونه که بیان شد، استاد مطهری نسبت به گرایش‌های مختلف نوظهور در حوزه اندیشه دینی و کلامی حساس بود و در مباحثات علمی خویش، تنها به مباحث کلامی و روایی و فلسفی رایج و سنتی معطوف نبود و سعی و اهتمام فراوانی به پیرایش تفکر و اندیشه دینی از آفات و آسیب‌های ناشی از تعامل گسترده با دیگر حوزه‌های معرفتی برون دینی داشت. با حفظ اختصار و اجمال تلاش کردیم سطح کمی و کیفی برخورد ایشان با مباحث نوظهور را تا حد امکان بازگو نماییم. در ادامه، به برخی گرایش‌های نوظهور در حوزه تفکر کلامی اشاره می‌کنیم که در زمان استاد مطهری، چندان بروز و ظهور نداشت، بلکه در طی سالیان اخیر در میان برخی نواندیشان دینی رواج یافته است.

۱. قرائت‌پذیری دین

«قرائت‌پذیری دین» یکی از مهم‌ترین مباحثی است که امروزه در ادبیات روشنفکری جایگاه خاصی دارد و نواندیشان دینی در کشور ما از قرائت‌پذیری دین به‌صورت افراطی حمایت می‌کنند. بر این اساس، فهم عالمان دین و قرائت رسمی از آن را مشتمل بر خطاهای معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه می‌دانند که باید مورد بازسازی قرار گیرد.

قرائت‌پذیری دین، به تبع برخی از عوامل سیاسی، اجتماعی و فلسفی، مانند تعارض مفاد کتاب مقدس مسیحیان با اکتشافات علمی، تعارض عقل و دین، رشد نظریه‌های نسبی‌گرایانه در حوزه فلسفه و معرفت‌شناسی و مانند آن، در دنیای مغرب‌زمین بروز و ظهور یافت، اما چند سالی است کشور ما شاهد مطرح شدن ایده قرائت‌پذیری دین توسط برخی از نواندیشان معاصر می‌باشد:

من در نظریه قبض و بسط کوشیده‌ام تا راز تکثر فهم دینی را توضیح دهم و مکانیسم‌های آن را بیان کنم. اجمالاً سخن در قبض و بسط این است که فهم ما از متون دینی بالضروره متنوع و متکثر است و این نوع تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال است.^{۴۲}

از میان نظریه‌های معاصر، ممکن است دو نظریه عمده مبنای اختلاف قرائت‌ها واقع شوند: یکی هرمنوتیک فلسفی گادامر و دیگری ساخت‌شکنی دریدا. معمولاً کسانی که در ایران از اختلاف قرائت‌ها دفاع کرده‌اند، از هرمنوتیک فلسفی الگو گرفته‌اند و مباحث گادامر را در نظر داشته‌اند. گادامر در کتاب *حقیقت و روش* مدعی شده که فهم اساساً تاریخی است. معنای این اصل چنین است که متن تنها در صورتی فهمیده می‌شود که در هر زمانی به شیوه‌ای متفاوت فهمیده شود. ما در زمان‌های گوناگون، یک متن را به مقتضای شرایط به شیوه‌های متفاوتی می‌فهمیم. به عبارت دیگر، مفسر همواره از نظر شرایط تاریخی و موقعیت خاص خود به متن می‌نگرد.^{۳۳} بر همین اساس، برخی از روشنفکران ادعا کرده‌اند: آیا با توجه به مباحث فلسفی متون (هرمنوتیک فلسفی)، که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است، می‌توان تفسیر معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟ آیا با توجه به این مباحث، دیگر معنایی برای نص در مقابل ظاهر (آن‌طور که گذشتگان تصور می‌کردند) باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصر به فردی ندارد. پس همه متون، تفسیرها و قرائت‌های متفاوتی می‌توان داد. هیچ متنی به این معنا نص نیست.^{۳۴}

مشی علمی استاد شهید مطهری طبعاً سازگاری با هرمنوتیک فلسفی و قرائت‌پذیری دین‌سازگاری ندارد و اندیشه او نتایج حاصل از قرائت‌پذیری را بر نمی‌تابد. در اینجا به اختصار به نکته مهمی که در این بحث است، اشاره‌ای می‌کنیم، و آن اینکه فرق روشنی میان «شکل‌گیری تفسیر طبق انتظار مفسر» با «به انتظار پاسخ، به سراغ متن رفتن» وجود دارد. مفسر به انتظار دریافت پاسخ و به احتمال اینکه متن درباره پرسش او پاسخی داشته باشد، به سراغ متن می‌رود. این مطلب غیر از آن است که مفسر از پیش، پاسخی را برای خود آماده کرده و انتظار داشته باشد که متن همان پاسخ را بدهد و در مقام تفسیر متن بکوشد که همان معنای مورد انتظار را از دل متن بیرون بیاورد. این همان چیزی است که در روایات از آن با عنوان «تفسیر به رأی» نام برده شده است: «من فسر القرآن برأیه فلیتوبأ مقعده من النار».^{۳۵} در تفسیر متن، مفسر به دنبال معناسازی نیست، بلکه به دنبال درک معناست. مفسر گیرنده‌ای است که می‌خواهد پیام متن را بگیرد، نه آنکه فعالی باشد که با فعالیت خویش می‌خواهد معناسازی کند. درحقیقت، اگر بخواهد پیش‌داوری‌ها و ذهنیت‌های خویش را محور قرار بدهد، متن را تفسیر نمی‌کند، بلکه ذهنیت خودش را بر متن تحمیل می‌کند، و این یعنی تفسیر به رأی که استاد مطهری در موارد متعدد به

ممنوعیت آن تصریح کرده و مصادیق آن (از جمله باطنی‌گری افراطی و تأویل‌های بدون دلیل متصوفه و اسماعیلیه) را در تاریخ و تفاسیر اسلامی برشمرده است.^{۴۶}

۲. پلورالیسم دینی

در فاصله کوتاهی پس از استاد مطهری، برخی نواندیشان مسلمان ایده جدیدی در حوزه حقیقت‌مندی ادیان مطرح کردند که «پلورالیسم دینی» نامیده می‌شود. بر اساس پلورالیسم دینی، همه سنت‌های دینی اعتبار یکسان دارند.^{۴۷} چنان‌که فیلیپ کوپین در این باره می‌گوید: بر اساس کثرت‌گرایی، واقعیت دینی غایی یگانه به صورت‌های متفاوت، در همه سنت‌های دینی اصلی، درک و تجربه می‌شود، تا آنجا می‌توان گفت همه آنها به‌طور برابر راه‌های عملی برای رسیدن به رستگاری و نجات ارائه می‌کنند.^{۴۸}

بحث پلورالیسم دینی، آن‌گونه که امروزه در محافل علمی و دین‌پژوهی مورد توجه قرار گرفته است، در زمان استاد مطهری مطرح نبود. ایشان بحثی با عنوان پلورالیسم دینی مطرح نکرده‌اند، اما در آثار استاد، به خصوص کتاب *عدل الهی*، مطالبی دیده می‌شود که ناظر به بحث تنوع ادیان و نسبت آن با حقانیت و نجات و رستگاری است. از دیدگاه استاد، شخصی و فردی شدن دین در غرب را می‌توان زمینه پلورالیسم برشمرد:

فرنگی‌ها که می‌گویند از نظر توحید و ایمان نباید مزاحم کسی شد، از این جهت است که فکر می‌کنند، اینها جزء امور خصوصی و سلیقه‌ای و ذوقی و شخصی است. انسان در زندگی به یک چیز باید سرگرم باشد که اسمش ایمان است. مثل امور هنری است. یکی از حافظ خوشش می‌آید، یکی از خیام خوشش می‌آید، یکی از فردوسی خوشش می‌آید، دیگر نباید مزاحم کسی شد که سعدی را دوست دارد که تو چرا سعدی را دوست داری؟ من حافظ را دوست دارم، تو هم حتماً باید حافظ را دوست داشته باشی. می‌گویند دین هم همین جور است. یک کسی اسلام را دوست دارد، یک کسی هم هیچ‌یک از اینها را دوست ندارد، نباید مزاحم کسی شد.^{۴۹}

استاد مطهری در کتاب *عدل الهی* دو نظریه‌ای را که امروزه از آنها با عنوان کثرت‌گرایی و انحصارگرایی یاد می‌شود، نقد و بررسی کرده است و در ادامه نظریه سومیه که برگرفته از قرآن است، مطرح می‌سازد. از دیدگاه ایشان، معمولاً کسانی که داعیه روشنفکری دارند، با قاطعیت می‌گویند:

هیچ گونه فرقی میان مسلمان و غیرمسلمان، بلکه میان موحد و غیرموحد نیست؛ هر کسی عمل نیکی انجام دهد، خدمتی از راه تأسیس یک مؤسسه خیریه و یا یک اکتشاف و اختراع و یا از راه دیگر انجام دهد، استحقاق ثواب و پاداش از جانب خداوند دارد.

می‌گویند خداوند عادل است و خدای عادل میان بندگانش تبعیض نمی‌کند. برای خداوند چه فرقی می‌کند که بنده‌اش او را بشناسد یا نشناسد، به دین ایمان داشته باشد یا نداشته باشد، خداوند هرگز به خاطر اینکه یک بنده‌ای با او رابطه‌اش آشنایی و دوستی ندارد، عمل نیک آن بنده را نادیده نمی‌گیرد و اجر او را ضایع نمی‌گرداند و به طریق اولی اگر بنده‌ای خدا را بشناسد و عمل نیک انجام دهد، ولی فرستادگان او را نشناسد و با آنان رابطه‌اش آشنایی و پیمان دوستی نداشته باشد، خط بطلان روی عمل نیک او نمی‌کشد. در مقابل این عده (کثرت‌گرایان)، کسان دیگری هستند که تقریباً همه مردم را مستحق عذاب می‌دانند و برای کمتر انسانی عمل مقبول و فرجام نیک معتقدند. اینها یک حساب ساده‌ای دارند؛ می‌گویند مردم یا مسلمانند و یا غیرمسلمان، غیرمسلمانان تقریباً دو سوم مردم جهان را تشکیل می‌دهند. به این جهت که مسلمان نیستند، اهل دوزخند. مسلمانان نیز یا شیعه‌اند یا غیرشیعه، که تقریباً سه ربع مجموع مسلمانان را تشکیل می‌دهند و اینها به این دلیل که شیعه نیستند اهل دوزخند، شیعیان نیز اکثریتشان تنها اسم شیعه بودن را دارند و تنها اقلیتی از آنها به وظیفه خود عمل می‌کنند. بنابراین، اهل نجات بسیار اندک‌اند. استاد پس از ذکر دو دیدگاه مزبور، نظریه خودشان را چنین بیان می‌کنند: «در اینجا منطق سومی هست و آن منطق قرآن کریم است. قرآن کریم در این مسئله به ما فکری مغایر با آن دو می‌دهد که کاملاً مخصوص قرآن است. نظر قرآن نه با اندیشه‌ی گزاف روشنفکران تطبیق دارد و نه با تنگ‌نظری خشک‌مقدسان ما؛ نظر قرآن بر منطقی خاص استوار است که پس از وقوف بر آن هر کسی اعتراف می‌کند که سخن صحیح جز آن نیست.»^{۵۰}

استاد مطهری با الهام از آیات قرآنی، کفر را به دو گونه کفر جحود و کفر از روی جهالت تقسیم می‌کند، در مورد کافر معاند، دلایل قطعی عقلی و نقلی وجود دارد که آنها مستحق عذاب هستند، اما درباره کافر جاهل باید گفت اگر جهالت و نادانی از روی تقصیرکاری شخص نباشد، مورد عفو و بخشش پروردگار قرار می‌گیرد.

ایشان در ادامه به بیان مراتب سه‌گانه تسلیم (تن، عقل و دل) پرداخته و پس از آن، میان اسلام واقعی و اسلام منطقه‌ای تفکیک قائل شده است:

بسیاری از ما مسلمان تقلیدی و جغرافیایی هستیم. به این دلیل مسلمان هستیم که پدر و مادرمان مسلمان بوده‌اند و در منطقه‌ای به دنیا آمده و بزرگ شده‌ایم که مردم آن مسلمان بوده‌اند. آنچه از نظر واقع با ارزش است اسلام واقعی است و آن این است که شخص قلباً در مقابل حقیقت تسلیم باشد، در دل را به روی حقیقت گشوده باشد تا آنچه که حق است بپذیرد و عمل کند و اسلامی که پذیرفته است براساس تحقیق و کاوش از یک طرف، و تسلیم و بی‌تعصبی از طرف دیگر باشد.^{۵۱}

از نظر استاد، کسی که صفت تسلیم دارد، اما به خاطر علل و عواملی حقیقت اسلام بر او مکتوم مانده باشد و او در این باره مقصر نباشد، خداوند هرگز او را معذب نمی‌سازد: «ما چنین نیستیم که رسول نفرستاده (حجت تمام نشده) بشر را معذب کنیم». (اسرا: ۱۵)

استاد مطهری تصریح می‌کند:

دین حق در هر زمانی یکی بیش نیست و بر همه کس لازم است از آن پیروی کند. این‌اندیشه که میان برخی از روشنفکران، اخیر رایج شده است که می‌گویند همه ادیان آسمانی از لحاظ اعتبار در همه وقت یکسانند، اندیشه‌ی درستی نیست. البته صحیح است که میان پیامبران خدا اختلاف و نزاعی وجود ندارد. پیامبران خدا همگی به سوی یک هدف و یک خدا دعوت می‌کنند. آنان نیامده‌اند که در میان بشر فرقه‌ها و گروه‌های متناقضی به وجود آورند. ولی این سخن بدین معنا نیست که در هر زمانی چندین دین حق وجود دارد و طبعاً انسان می‌تواند در هر زمانی هر دینی را که می‌خواهد بپذیرد. بر عکس، معنای این سخن آن است که انسان باید همه پیامبران را قبول داشته باشد و بداند که پیامبران سابق مبشر پیامبران لاحق، خصوصاً خاتم و افضل‌شان بوده‌اند و پیامبران لاحق، مصدق پیامبران سابق بوده‌اند، پس لازمه ایمان به همه پیامبران این است که در هر زمانی تسلیم شریعت همان پیامبری باشیم که دوره اوست و قهراً لازم است در دوره ختمیه به آخرین دستورهایی که از جانب خدا به وسیله آخرین پیامبران رسیده است، عمل کنیم و این لازمه اسلام، یعنی تسلیم شدن به خدا و پذیرفتن رسالت‌های فرستادگان اوست.^{۵۲}

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت که بیان شد، می‌توان گفت پیشینه مباحث جدید کلامی در کشور ما به دوره مشروطیت باز می‌گردد. اما تعبیر کلام جدید و رشد و بالندگی آن محصول دوره معاصر است. بی‌شک استاد مطهری در تأسیس و شکل‌گیری کلام جدید سهم مؤثری داشته و حتی به صراحت از تأسیس مکتب کلامی متناسب با هر عصر سخن گفته است. هر چند همه مباحثی که امروزه با عنوان کلام جدید بررسی می‌شود، در زمان استاد مطهری مطرح نبود. بسیاری از این مباحث را می‌توان با توجه به مبانی استاد و جست‌وجو در آرا و اندیشه‌های ایشان به خوبی مورد بحث و بررسی قرار داد. مباحثی مانند ایمان و عقلانیت، قرائت‌پذیری دین، پلورالیسم دینی و ...، در چند سال اخیر مطرح شده است. اما با مطالعه آثار استاد مطهری می‌توان پاسخ بسیاری از این مباحث و شبه‌های را به خوبی پیدا کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. سیدحسین نصر از اقبال لاهوری به‌عنوان نامبردارترین احیاگر کلام (کلام جدید) در دوره معاصر نام می‌برد. (سیدحسین نصر، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، ص ۱۰۵)
۲. برای دیدن نمونه این مناقشات ر.ک: کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، به اهتمام علی‌اوجبی، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر (احمد واعظی، «ماهیت کلام جدید»، *نقد و نظر*، ش ۹، ص ۹۱ - ۱۰۳)؛ احد فرامرز قراملکی، *مهندس معرفتی کلام جدید*، فصل دوم؛ ولی‌الله عباسی، *درآمدی بر دین‌شناسی معاصر و شاخه‌های آن*، بخش کلام جدید.
۳. ر.ک: میزا فتحعلی آخوندزاده، *مکتوبات*، تصحیح باقر مومنی، ص ۱۲؛ فریدون آدمیت، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*؛ محمدجواد صاحبی، *سرچشمه‌های نواندیشی دینی*، ص ۲۴۷.
۴. ر.ک: سید محمود طالقانی، *اسلام و مالکیت*.
۵. ر.ک: بحثی درباره روحانیت و مرجعیت، سراسر کتاب؛ مهرزاد بروجردی، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، ص ۱۲۹.
۶. مرتضی مطهری، *پیرامون جمهوری اسلامی*، ص ۳۸.
۷. پی‌هورستن، «ارزیابی کلامی مدرنیته» ترجمه سایه میثمی، *نقد و نظر*، ش ۱۹-۲۰، ص ۵۵.
۸. برای اطلاع بیشتر درباره دیدگاه سنت‌گرایان در باب مدرنیسم، ر.ک: رنه گنون، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری؛ سید حسین نصر، *اسلام سنتی در دنیای متجدد*، ترجمه انشاءالله رحمتی؛ همو، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی.
۹. ر.ک: مارتین هایدگر، *در باب تکنولوژی*، ترجمه محمدرضا اسدی؛ همو، «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف اباذری، *ارغنون*، ش ۱۱-۱۲.
۱۰. مرتضی مطهری، *اسلام و مقتضیات زمان*، ص ۷۷.
۱۱. مهدی گلشنی، «برخورد عمیق و فیلسوفانه استاد مطهری با علم جدید»، *نامه علم و دین*، ص ۱-۲.
۱۲. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۳ (مقالات فلسفی)، ص ۶۵.
۱۳. عقیف عبدالفتاح طباره، *روح الدین الاسلامی*، ص ۲۷۰.
۱۴. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۴ (توحید)، ص ۲۰۸-۲۱۰.
۱۵. همو، *تعلیم و تربیت در اسلام*، ص ۲۷۱.
۱۶. همو، *مجموعه آثار*، ج ۴ (نبوت)، ص ۳۶۴.
۱۷. همو، *تکامل اجتماعی انسان*، ص ۲۸.
۱۸. منصور میراحمدی، *سکولاریسم اسلامی*، ص ۱۸-۱۹.
۱۹. همان.
۲۰. عبدو فیلالی انصاری، *اسلام و لائسیته*، ص ۸۹.
۲۱. مهدی حائری یزدی، *حکمت و حکومت*، ص ۱۴۴-۱۴۱.
۲۲. همان، ص ۱۵۲.
۲۳. ر.ک: مهدی بازرگان، *آخرت و خدا هدف بعثت انبیا*، ص ۴۵-۴۶.

۲۴. ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲ (مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی)، ص ۲۹.
۲۵. همان، ج ۲۰ (نظری به نظام اقتصادی اسلام)، ص ۴۵۲.
۲۶. همان، ج ۴ (امامت)، ص ۸۵۷-۸۵۸.
۲۷. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۴۷۸؛ ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، ص ۲۶۲.
۲۸. ر.ک: فریدون آدمیت، همان، ص ۹۱-۱۸۹.
۲۹. همان، ص ۲۱۶.
۳۰. همان، ص ۳۱-۳۲.
۳۱. محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه الامه، مقدمه سید محمود طالقانی، ص ۴۹.
۳۲. عبدالرسول مدنی، رساله انصافیه، ص ۹۰.
۳۳. مهدی بارزگان، بعثت و ایدئولوژی، ص ۳۱۷.
۳۴. سید محمود طالقانی، اسلام و مالکیت، ص ۱۹۹.
۳۵. مرتضی مطهری، انسان کامل، ص ۳۴۶.
۳۶. همو، یادداشت‌ها، ج ۱، ص ۳۴۶.
۳۷. همو، ختم نبوت، ص ۱۵۶.
۳۸. همو، وحی و نبوت، ص ۱۸۴.
۳۹. همان، ص ۱۸۴.
۴۰. مرتضی مطهری، ختم نبوت، ص ۱۷۴.
۴۱. ر.ک: همو، وحی و نبوت، ص ۱۸۵؛ برای تفصیل بیشتر، ر.ک: علیرضا قائمی‌نیا، وحی و افعال گفتاری، ص ۲۴۵-۳۱۲.
۴۲. عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، ص ۲.
۴۳. علیرضا قائمی‌نیا، ذاتی و عرضی متن، ص ۷۹؛ همو، بیولوژی نص، ص ۴۲۰.
۴۴. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۱۱۴.
۴۵. ملامحسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، ص ۳۵؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۶ (شناخت قرآن)، ص ۳۹.
۴۶. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۶ (شناخت قرآن)، ص ۳۹-۴۰.
- 47 Keith Yandell, *Philosophy of Religion*, Vo 1, p 67.
48. Philip Quinn, *Religious Pluralism*, p 206.
۴۹. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۰ (نظری به نظام اقتصادی اسلام)، ص ۲۵۱.
۵۰. همان، ج ۱ (عدل الهی)، ص ۲۷۹.
۵۱. همان، ص ۲۹۳.
۵۲. همان، ص ۲۷۵؛ برای تفصیل بیشتر، ر.ک: ولی‌الله عباسی، «کثرت‌گرایی دینی حقیقت‌شناختی و نجات‌شناختی»، معرفت، ش ۶۳، ص ۳۷۹-۴۴۸.

منابع

- ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۸.
- اسدآبادی، سیدجمال‌الدین، *مقال‌های العروه الوثقی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- افلاطون، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- اقبال لاهوری، محمد، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی، بی‌تا.
- آخوندزاده، میزا فتحعلی، *مکتوبات*، تصحیح باقر مومنی، تهران، بی‌جا، ۱۳۵۰.
- آدمیت، فریدون، *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*، تهران، دماوند، ۱۳۶۳.
- *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران، سخن، ۱۳۴۰.
- بارزگان، مهدی، *بعثت و ایدئولوژی*، مشهد، طلوع، ۱۳۴۵.
- *آخرت و خدا هدف بعثت انبیا*، تهران، رسا، ۱۳۷۷.
- بروجردی، مهرداد، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر و پژوهش فرزانه، ۱۳۸۴.
- جمعی از نویسندگان، *بحثی درباره روحانیت و مرجعیت*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.
- حائری یزدی، مهدی، *حکمت و حکومت*، تهران، شادی، ۱۹۹۵.
- سروش، عبدالکریم، *صراط‌های مستقیم*، تهران، صراط، ۱۳۷۷.
- صاحبی، محمدجواد، *سرچشمه‌های نواندیشی دینی*، قم، احیاگران، ۱۳۸۱.
- طالقانی، سید محمود، *اسلام و مالکیت*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۶.
- عباسی، ولی‌الله، «درآمدی بر دین‌شناسی و شاخه‌های آن»، *معرفت*، ش ۶۳، اسفند ۱۳۸۱، ص ۱۸-۲۹.
- ، *کثرت‌گرایی دینی حقیقت‌شناختی و نجات‌شناختی (بررسی تطبیقی دیدگاه معرفت‌شناختی جان هیک با دیدگاه قرآن‌شناختی استاد مطهری)*، در: *اندیشه‌های قرآنی شهید مطهری*، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۸.
- عبدالفتاح طباره، غفیف، *روح الدین الاسلامی*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۲.
- فرامرز قراملکی، احد، *هندسه معرفتی کلام جدید*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
- فیض کاشانی، محسن، *تفسیر الصافی*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۷.
- قائم‌نیا، علیرضا، «ذاتی و عرضی متن»، *قبسات*، ش ۱۸، زمستان ۱۳۷۹، ص ۷۴-۸۴.
- ، *بیولوژی نص*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
- ، *وحی و افعال گفتاری*، قم، انجمن معارف اسلامی، ۱۳۸۱.
- گلشنی، مهدی، *برخورد عمیق و فیلسوفانه استاد مطهری با علم جدید، نامه علم و دین*، پاییز ۱۳۸۱، ص ۱-۱۴.
- گنون، رنه، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- مجتهد شبستری، محمد، *نقدی بر قراقت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.

- ، محمد، هرمنوتیک، کتاب، سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
- مدنی، عبدالرسول، رساله انصافی، کاشان، انتشارهای مرسل، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضی‌های زمان، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.
- ، انسان کامل، تهران، صدرا، ۱۳۶۷.
- ، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.
- ، تکامل اجتماعی انسان، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.
- ، پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.
- ، خاتمیت، تهران، صدرا، ۱۳۸۴، ج ۴ (امامت)
- ، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۷. ج ۱۳ (مقال‌های فلسفی)
- ، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۱، ج ۱ (عدل الهی)
- ، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۱، ج ۲ (مقدم‌های بر جهان‌بینی اسلامی)
- ، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۱، ج ۲ (وحی و نبوت)
- ، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۳. ج ۲۰ (نظری به نظام اقتصادی اسلام)
- ، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۵، ج ۳ (ختم نبوت)
- ، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۴، ج ۴ (توحید).
- ، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۷، ج ۲۶ (شناخت قرآن)
- میراحمدی، منصور، سکولاریسم اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ، ۱۳۸۷.
- نائینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه الامه، مقدمه سیدمحمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۹.
- نصر، سیدحسین، اسلام سنتی در دنیای متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۸.
- جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
- واعظی، احمد، «ماهیت کلام جدید»، نقد و نظر، ش ۹، زمستان ۱۳۷۵، ص ۹۱-۱۰۳.
- هایدگر، مارتین، «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف اباذری، ارغنون، ش ۱۱-۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۵، ص ۱-۲۰
- ، در باب تکنولوژی، ترجمه محمدرضا اسدی، تهران، موسسه اندیشه معاصر، ۱۳۷۶
- هورستن، پی، «ارزیابی کلامی مدرنیته»، ترجمه سایه میثمی، نقد و نظر، ش ۱۹-۲۰، تابستان و پاییز ۱۳۷۸، ص ۵۵-۷۳.
- Quinn, Philip, *Religious Pluralism*, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998.
- Yandell, Keith, *Philosophy of Religion*, London and New York.1999