

مطهری و پروژه عقلانی سازی دین (۲)^۱

بیژن عبدالکریمی

— آیا می توان «عقلانی سازی دین» یا «تفسیر عقلی از دین» را جوهره «پروژه مطهری در نوسازی دین» دانست؟

— قبل از پاسخ گویی به پرسش شما، لازم است مقدماتی ضروری را برای شروع بحث و شکل گیری چارچوبی برای عرایضم بیان کنم.

نقد نگاه غیرتاریخی

پرسش شما در فضایی غیرتاریخی و فراتاریخی صورت گرفته است، تو گویی ما مقوله‌ای به نام «مطلق دین» داریم و مقوله‌ای به نام «مطلق عقل»؛ حال مسأله این است: این دو مقوله چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ آیا می توانیم آنها را به نحو سامان‌مندی در کنار هم قرار دهیم— کاری که بنا به فرض اندیشمندی چون مطهری انجام داد— یا باید یکی از آن دو را به پای دیگری قربانی کنیم— کاری که بنا به فرض ظاهرگرایان، اخباریون، بنیادگراها یا سکولارها و روشنفکران ضد سنت کرده‌اند؟

۱. این نوشته متن پیاده شده و اصلاح شده اظهارات اینجانب در برنامه زنده تلویزیونی «زاویه»، شبکه چهار، ویژه برنامه سالگرد درگذشت مرتضی مطهری، با عنوان «مطهری و پروژه عقلانی سازی دین»، مورخ ۹۱/۲/۱۳ و ۹۱/۲/۲۰ است. حجت الاسلام والمسلمین علی قائم‌نیا میهمان دیگر برنامه بودند.

طرح پرسش به گونه‌ای است که تو گویی تفکر و اندیشیدن به نسبت‌ها در فضایی اثری صورت می‌گیرد. اندیشیدن در یک چنین فضای اثری و غیرتاریخی یکی از شاخصه‌های فلسفه کلاسیک بود. برای مثال، حاج ملاحادی سبزواری در منظومه تفکر را می‌کوشد چنین تعریف کند:

الفکر حرکه الی المراد و من المراد الی المبادی

از نظر حاج ملاحادی سبزواری تفکر نوعی حرکت دو سویه است: حرکت از دانسته‌ها (مبادی) به سوی نادانسته‌ها (مراد)، و از نادانسته‌ها به سوی دانسته‌ها؛ حرکتی دو سویه میان معلومات و مجهولات. می‌توان با حاجی در خصوص تلقی تفکر به منزله نوعی حرکت ذهنی کاملاً موافق بود. اما سؤال این است: این حرکت کجا صورت می‌گیرد؟ آیا این حرکت ذهنی در خلأ و در فضایی اثری و غیرتاریخی صورت می‌گیرد یا آنچنان که برخی از جریان‌های معرفت‌شناسی جدید، عمدتاً معرفت‌شناسی‌های هرمنوتیکی، بر اساس تفکر تاریخی دوره جدید به ما نشان می‌دهند این حرکت ذهنی نه در خلأ بلکه در «فضا و موقعیتی تاریخی» شکل می‌گیرد؟

بر اساس این مقدمه، باید بگوییم که ما نمی‌توانیم از نسبت دو مقوله «دین» و «عقل» به نحو مطلق سخن بگوییم— آن‌گونه که فرضاً در بسیاری از اندیشه‌های تئولوژیک یا فلسفه‌های دین تحلیلی دیده می‌شود— تنها به این دلیل ساده که

ما مقوله‌ای به نام «مطلق دین» یا «مطلق عقل» نداریم، بلکه آنچه هست «دین در تاریخ» و «عقل در تاریخ» است. لذا ما از نسبت دین و عقل صرفاً در تاریخ می‌توانیم سخن بگوییم.

برای مثال، همان‌گونه که در برنامه دیگری نیز گفتم، آیا در جوامع قبایلی که از مذاهبی بدوی و توت‌پرستی برخوردارند، والدین برای فرزندان‌شان درباره توت‌ها و ضرورت پرستش آنان سخن نگفته، برای آنها استدلال نمی‌کنند؟ یا آیا افراد ساده‌روستایی برای ایمان و اعتقادات‌شان هیچ‌گونه استدلال عقلی ندارند؟ اما آیا می‌توان گفت آنان برخوردار از «پروژه عقلانی‌سازی دین»‌شان بوده‌اند؟ به یک اعتبار آری! آنان از عقل و استدلال برای فهم یا توجیه دین خود یا انتقال دین‌شان به فرزندان‌شان بهره‌جسته‌اند. در همه جوامع، حتی در جوامع بدوی یا قبایلی، و در همه ادوار تاریخی، حتی در ادوار ماقبل تاریخ یا در عهد عتیق، معتقدان به هر دینی برای توجیه و دفاع از اعتقادات و باورهایشان از استدلال‌های عقلی بهره‌برده‌اند. اما در همه ادوار تاریخ و در همه جوامع و در همه شخصیت‌ها نمی‌توانیم از «پروژه عقلانی‌سازی دین» سخن بگوییم. چرا؟ اگر من بگویم که افراد فلان قبیله بدوی که به هر تقدیر برای توت‌پرستی‌شان حداقلی از استدلال را دارند یا آن پیر زن عربی که از وابستگی حرکت دوک نخ‌ریسی‌اش به نیروی دستانش وابستگی حرکت این جهان به خداوند را نتیجه می‌گیرد برخوردار از «پروژه عقلانی

ساختن دین» بوده‌اند، چه اشکالی دارد؟ اشکال کار کجاست؟ چرا ما نمی‌توانیم تعبیر «پروژه عقلانی‌سازی دین» را در هر سیاقی به کار ببریم؟ مگر تفاوت نحوه استدلال افراد قبایل بدوی که برای توت‌پرستی‌شان از استدلال‌هایی برخوردارند یا استدلال عقلانی آن پیرزن عرب برای اثبات ضرورت وجود خدا با استدلال‌های کسانی چون فارابی، ابن سینا، آنسلم قدیس، توماس آکوئیناس، اسپینوزا یا هگل در کجاست؟ چرا ما در خصوص این چهره‌های اخیر از «پروژه عقلانی‌سازی دین» می‌توانیم سخن بگوییم اما در ارتباط با کاربرد استدلال برای اثبات توت‌پرستی در میان افراد قبایل بدوی یا در خصوص استدلال آن پیرزن عرب برای اثبات وجود خدا نمی‌توانیم از وجود یک چنین پروژه‌ای سخن بگوییم؟

نخستین نکته‌ای که از این بحث حاصل می‌شود این است که پرسش از نسبت میان عقل و دین و سؤال از وجود یا عدم وجود پروژه عقلانی‌سازی دین در اندیشه‌های مطهری در فضایی اثیری، یعنی غیرتاریخی صورت گرفته است و ابهام از همین جا شروع می‌شود. به بیان ساده‌تر، اگر ما مرادمان را از تعبیر «پروژه عقلانی‌سازی دین» دقیق و منقح نسازیم و به آن آنچنان معنای موسعی بدهیم که هر کس و هر گونه استدلال کردنی را در بر گیرد، نتیجه آن خواهد شد که هر کسی را که عقل دارد و برای دینش استدلال می‌کند، حتی افراد قبایل بدوی یا شمنیست‌ها و انیمیست‌های ماقبل تاریخ را، برخوردار از «پروژه

عقلانی‌سازی دین» بدانیم! لذا، بر اساس این تلقی غیردقیق، غیرمنقح و غیرتاریخی از معنا و مفهوم «پروژه عقلانی‌سازی دین» فرقی میان آن کس که از این پروژه برخوردار است و آن کس که برخوردار نیست، وجود ندارد. چون همه دینداران، حتی ظاهراندیشان و اخباریون مخالف کاربرد عقل در فهم نصوص دینی، به نحوی از عقل و استدلال برای توجیه و دفاع از باورهایشان بهره می‌گیرند. این مثل آن است که ما «سلامتی» یا «بیماری» را آنچنان تعریف کنیم که بر اساس این تعریف همه سالم یا همه بیمار باشند. در چنین حالتی، مرزی میان سلامتی و بیماری نیست. چون سلامتی یا بیماری وصفی است که برخی از آن برخوردار و برخی فاقد آنند. نتیجه این مقدمات برای بحث مورد نظر ما این می‌شود که با وسعت بخشیدن، و در واقع غیرتاریخی کردن، مفاهیم دین، عقل، عقلانی‌سازی و استدلال، و با طرح غیرتاریخی پرسش از نسبت دین و عقل، از همان آغاز خشت اول بحث را به اشتباه گذارده، وارد بی‌راهه شده‌ایم. پس صرف استفاده از عقل و استدلال به معنای برخورداری از یک پروژه نظری در جهت عقلانی‌سازی دین نیست. نتیجه انضمامی این مقدمات در بحث کنونی این است که از این که مطهری در آثار و نوشته‌هایش برای توجیه و دفاع از اعتقادات دینی دست به استدلال می‌زند، نمی‌توان نتیجه گرفت که جوهره اندیشه او طرح عقلانی‌سازی دین بوده است.

برای این که بتوانیم بحث را در مسیر مناسبی هدایت کنیم، باید توجه داشته باشیم که طرح پرسش از «نسبت دین و عقل» یک مسأله زمانی، مکانی و در یک کلمه تاریخی است، و نه یک امر همه‌زمانی، همه‌مکانی و فراتاریخی. به بیان ساده‌تر، پروژه عقلانی سازی دین اساساً برای کسی مطرح است که احساس می‌کند میان عقل و دین تعارضی وجود داشته، سپس در صدد حل این تعارض برآید. ظهور این تعارض امری تاریخی، و نه امری همه‌زمانی و همه‌جایی، بوده است. حال، سؤال این است: در کدامین ادوار تاریخی، و میان کدامین درک از دین با کدامین درک از عقل، تعارض شکل گرفته است تا آنجا که برخی از دینداران در صدد حل این تعارض برآمده‌اند؟

تا آنجا که دانش تاریخی اینجانب اجازه می‌دهد، در پنج برهه از تاریخ بشر با مسأله و پرسش از «نسبت دین و عقل» مواجه بوده‌ایم:

۱. دوران ظهور متافیزیک: از حدود قرن پنجم قبل از میلاد مسیح، نوعی شکاف و تضاد و کشمکش میان میتوس و لوگوس در معنای یونانی این کلمات آشکار شد. بنا بر نخستین نوشته‌های یونانی، مثل نوشته‌های هرودت، میتوس به معنای «واژه، فکر، روایت» و نیز به معنای «بیان، پیام، داستان و گزارش» و لوگوس به معنای «سخن، دلیل خوب، و منطقی بودن» استنباط شد. از همان قدیمی‌ترین متون باقی‌مانده، علی‌رغم این که هر دو واژه میتوس و

لوگوس به معنای «سخن و واژه» بودند، اما تفاوت ظریفی میان آن دو دیده می‌شد، اما از قرن پنجم ق. م. به این سو این دو واژه در تقابل با یکدیگر قرار گرفتند. از همین زمان لوگوس معنای «شمردن، حساب و تسویه حساب» هم به خود گرفت در حالی که میتوس معنای «خبر ناباورانه، داستان کهن، افسانه و قصه» را از آن خود کرد. اما با ظهور فلسفه، به تدریج آنچه میتوس (تفکر اسطوره‌ای) ارائه می‌کرد بی‌ارزش شناخته شد و اسطوره‌ها از فلسفه رخت بر بستند. شاید بتوان هراکلیتس و افلاطون را نخستین کسانی دانست که به نحوی با مسأله تعارض تفکر اسطوره‌ای دینی و تفکر عقلانی متافیزیکی مواجهه شده، خواهان جمع میان آن دو بودند. اسطوره‌ها و شور دینی در تفکر عقلانی افلاطون هنوز حضوری جدی دارند اما در ارسطو کاملاً رنگ می‌بازند. در تفکر افلاطونی و نوافلاطونی، اسطوره‌ها از حقیقتی متعالی، ازلی و ابدی، فوق عقلی و نادیدنی تصویری بشری، زمانی و محسوس ارائه می‌دهند.

۲. سنت تفکر یهودی: در نیمه نخست قرن اول میلادی، فیلون اسکندرانی، نخستین فیلسوف یهودی و تحت تأثیر او بسیاری دیگر از متکلمان و فیلسوفان قوم یهود نیز بعد از مواجهه با سنت تفکر یونانی خواهان درآمیختن فلسفه یونانی و آموزه‌های تورات و دین یهود بودند. فیلون اسکندرانی در مجموعه‌ای از آثارش تلاش کرد تا فلسفه یونانی و آموزه‌های دین یهود را با هم درآمیزد. او با استفاده از روش تأویل در کتاب مقدس، یهود را با مقولات

فلسفی یونان باستان تبیین کرد و دیدگاه‌های یهودیت نسبت به خدا، بشریت و جهان را بازسازی نمود. او با صورت فلسفی بخشیدن به تفکر دینی کوشید بر تعارض دو گونه عقلانیت دینی و عقلانیت متافیزیکی غلبه یابد.

۳. بعد از حدود شش قرن از ظهور متافیزیک یونانی، با ظهور مسیحیت و مواجهه مسیحیان با فرهنگ و تفکر متافیزیکی یونانی-رومی در قرن اول میلادی، آنان نیز با مسأله تعارض تفکر و حکمت مسیحی با تفکر عقلانی متافیزیکی شده، در صدد حل این تعارض برآمدند. حل همین تعارض هسته مرکزی سنت فلسفه به اصطلاح مسیحی را شکل می‌دهد.

۴. با شکل‌گیری نهضت ترجمه در جهان اسلام در نیمه دوم قرن دوم هجری قمری و ورود عقلانیت متافیزیکی یونانی به عالم اسلام، مسلمانان نیز با مسأله تعارض عقلانیت خاص تفکر دینی و عقلانیت متافیزیکی شدند و حل همین تعارض مسأله اصلی در سنت تفکر اسلامی می‌گردد.

بنابراین، در همه این ادوار، مسأله و پرسش این نبوده است که میان «دین مطلق و فراتاریخی» چه نسبتی با «عقل مطلق و فراتاریخی» وجود داشته است، بلکه برای یهودیان، مسیحیان و نیز مسلمانان مسأله و پرسش این بوده است: «میان عقل دینی»، آن هم منحصرأ عقل یا نحوه تفکری که در سنت عبری، سامی، یهودی، (به اصطلاح ادیان ابراهیمی)، ظهور و بروز یافته است با

عقلانیت متافیزیک یونانی چه نسبتی وجود دارد؟ یعنی میان عقلانیت و تفکر دینی مسیح یا محمد مصطفی با نحوه عقلانیت متافیزیکی افلاطون و ارسطو (که میان آن دو نیز باید قائل به تمیز شد) چه نسبتی می توان برقرار کرد؟

۵. اما در این چهار و پنج قرن اخیر تحول بزرگ دیگری نیز در جهان صورت گرفته است و آن ظهور عقلانیت جدید، یعنی عقلانیت علمی گالیله-ای، نیوتنی، دکارتی و کانتی است. در این دوره تاریخی نیز با ظهور عقل مدرن و مدرنیته- که خود در ادامه و نتیجه سنت متافیزیک یونانی است- مجدداً این مسأله و پرسش شکل گرفت: میان دین، با عقلانیت علمی و تکنولوژیک جدید چه نسبتی وجود دارد؟

بر اساس این توضیحات تاریخی، حال باید مشخص کرد که در پرسش مورد بحث، یعنی سؤال از نسبت میان تفکر مطهری و عقلانیت، مراد چیست؟ آیا مراد از این عقلانیت، عقلانیت متافیزیک یونانی است یا عقلانیت علمی جدید؟

لذا، موضوع مورد بحث، یکی از دو معنا یا هر دو معنا را به نحو توأمان می-تواند داشته باشد:

الف. آیا می توان ایجاد سازگاری میان عقلانیت دینی و عقلانیت متافیزیکی و جنبه متافیزیکی و فلسفی بخشیدن به دین را پروژه اصلی مطهری دانست؟

ب. آیا می‌توان گفت ایجاد سازگاری میان دین و عقل مدرن- که خود در ادامه عقلانیت متافیزیکی یونانی است- و صورت علمی بخشیدن به دین را پروژه اصلی و از دغدغه‌های اصلی مطهری بوده است؟

پاسخ من به پرسش نخست این است که درست است که مطهری در قیاس با اخباریون و ظاهرگرایان برای عقل شأن بالاتری برخوردار است، اما از این امر به هیچ وجه نمی‌توان نتیجه گرفت که وی خواهان عقلانی‌سازی دین، یعنی صورت متافیزیکی بخشیدن به دین بوده است، چرا که وی اعتقاد داشته است که دین اساساً و فی‌نفسه عقلانی هست، پس لذا ضرورتی برای عقلانی‌سازی آن وجود ندارد.

بنابراین، «پروژه عقلانی‌سازی دین»، در معنای «فلسفی و متافیزیکی کردن دین»، آنچنان که فرضاً در فلسفه اسپینوزا یا هگل مشاهده کنیم، دیده نمی‌شود. آنچه سبب این توهم شده است که «عقلانی‌سازی دین» جوهره اصلی تفکر مطهری بوده است این امر است که مطهری برای باورهای اعتقادی و تئولوژیک خودش گاه با عقل کلامی، گاه با عقل عرفی و گاه با عقل فلسفی استدلال می‌کند. مطهری فلسفه تدریس می‌کرد و در برخی از مباحث اعتقادی‌اش از فلسفه نیز بهره می‌جست، اما از این‌ها نمی‌توان نتیجه گرفت که دین وی دینی فلسفی بوده است. مطهری دین را فلسفی نمی‌کند بلکه عقل

(فلسفه) و دین را کنار هم می‌گذارد و برای پیوند دادن این دو دارای هیچ طرح تازه‌ای، بیش از تکرار آنچه در سنت تفکر اسلامی آمده است، نیست. جنبه عقلانی، متافیزیکی و فلسفی بخشیدن به دین، و به تعبیری جمع میان دین و فلسفه یا، در بیانی غیرتاریخی، جمع عقل و دین، پروژه‌ای بود که در جهان اسلام با فارابی و ابن سینا آغاز شد و در ملاصدرا به اوج خود رسید. مطهری در این میان گامی به جلو نگذارد و هیچ طرحی نو عرضه نکرد.

مطهری به دلیل تعلقش به یک سنت تاریخی، یعنی سنت تفکر و فلسفه اسلامی و به عنوان یک اندیشمند شیعی، مثل بسیاری از پیشینیان خود، با آخباری‌گری و ظاهرینی در دین مخالف بود، چنانچه اغلب گذشتگان ما نیز چنین بودند. اغلب فیلسوفان، متکلمان، اصولیون، مفسرین، محدثین و فقهاء ما معتقد بودند که میان عقل و دین تعارضی نیست و این قاعده اصولی را «کُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ بِالْعَكْسِ» را پذیرفته بودند، و مطهری نیز به یک چنین قاعده‌ای کاملاً باور داشت. اما در خصوص یا در تفسیر این قاعده خود طرح نوینی نیفکنده بود.

— آیا بر اساس اظهارات خود شما نمی‌توان گفت، برخلاف گذشتگان که خواهان جمع میان دین و عقل متافیزیک یونانی بودند، مطهری در صدد وحدت‌بخشی میان دین و عقلانیت جدید

بود و همین امر است که به اندیشه‌ی وی، در قیاس با دیگران، جلوه و تازگی می‌بخشد؟

– می‌پذیرم که مطهری دغدغه‌ی برقراری نحوه‌ی نسبت ما با عالم جدید را داشت و همچون بسیاری از حوزویون و سنت‌گرایان ما، همچون اصحاب کُهِف به غار حجره‌های تنگ و تاریک سنتی و غفلت‌سنگین بی‌تفاوتی نسبت به جهان مدرن پناه نبرد و نسبت به جهان و عقل مدرن، بر اساس عقلانیت تئولوژیک خود، تا حدود زیادی، اما نه کاملاً، گشوده بود. برای مثال، او خواهان دیالوگ با مارکسیست‌ها بود و وارد دیالوگ با شخصی چون مرحوم تقی ارانی شد، هگل می‌خواند، با ولع و تشنگی تمام ترجمه حمید عنایت از اثر استیس درباره‌ی هگل را، حتی قبل از چاپ این ترجمه، از مترجم می‌گیرد تا دریابد هگل چه گفته است. دوستی‌ها و نزدیکی‌های او با مهندس بازرگان، دکتر یدالله سبحانی و مهندس عزت‌الله سبحانی، که همه اهل علوم جدید بودند، بسیار قابل تأمل است. در مطهری دغدغه و تحضی قابل احترام در مواجهه با عقلانیت مدرن وجود داشت، امری که باید الگویی برای سنت‌گرایان، حوزه‌ها و طلبه‌های جوان ما قرار گیرد، اما با کمال تأسف، امروز برخی از جریان‌های سنت‌گرای ما از مطهری نیم قرن پیش نیز عقب‌تر رفته، به برخوردی انفعالی با عقلانیت مدرن می‌پردازند و فرضاً از مواجهه‌ای حذفی و طردی با فلسفه غرب و علوم انسانی جدید در دانشگاه‌ها، سخن می‌گویند، امری که حاصل هراس

از عقلانیت جدید است و مغایر با آن خودباوری ای است که در شخصیت‌هایی چون شریعتی و مطهری دیده می‌شود.

مطهری به اعتبار دیگری نیز می‌تواند الگویی برای ما قرار گیرد. او غیرت و حمیتی دارد تا از موضع سنت تاریخی خود با عقلانیت و تمدن جدید غرب برخورد کند. یعنی او، برخلاف بسیاری از روشنفکران و دانشگاہیان ما، نمی‌خواهد صرفاً مقلد غرب یا واگو کننده هر آن چیزی باشد که از غرب می‌آید، با این وصف، او، برخلاف بخشی از جریان سنت‌گرای جامعه ما، ضد غرب نیز نیست.

اما، مطهری، مثل خیلی‌های دیگر، در مواجهه‌اش با عقلانیت جدید از دو مشکل اساسی رنج می‌برد. از یکسو، وی فاقد طرح نظری مشخص و نظام وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه‌ای اندیشیده شده و پرداخت شده برای حل تعارضات عقلانیت سنتی، از جمله عقلانیت دینی با عقلانیت جدید است و این تعارضات را بسیار ساده و سطحی می‌گیرد و با صرف علانیت تئولوژیک، که فاصله چندانی نیز با عقلانیت عرفی و متعارف ندارد خواهان حل این تعارضات است. از سوی دیگر، او به دلیل فقدان نگاه تاریخی، همه عناصر عالم مدرن و عقلانیت جدید را به درون عالم سنتی خویش برده و خواهان است هر آن چیزی را که متعلق به عالم جدید است بر اساس همان اجزا و

عناصر عالم و عقلانیت گذشتگان فهم و تفسیر کند. به همین دلیل است که وی درک درستی از کانت، هگل و سویژکتیویسم جدید ندارد، همان گونه که درکی از وصف ذاتاً سکولار، اومانستی و نیهیلیستیک سویژکتیویسم عقلانیت متافیزیکی گذشتگان ندارد.

مطهری، در مواجهه با عقلانیت جدید، درست مثل کسی است که از نیاکانش ارث و میراثی به او رسیده است. لذا وی، برخلاف بسیاری از روشنفکران و اساتید دانشگاه‌های ما، بی‌اصل و نسب نیست. اما همین اصل و نسب و میراث عظیمی که از سنت تاریخی و گذشتگان به ارث رسیده است، دست و پای او را بسته است، درست مثل کسی که به دلیل حس مسئولیتی که برای حفظ ارث و میراث پدری‌اش دارد، حرکت آزادانه‌اش بسیار محدود می‌شود. این وجه دوگانه، یعنی از یکسو اصل و نسب بخشیدن و از سوی دیگر دست و پای ما را بستن و محدود کردن دو وصف توأمان هر سنت نظری تاریخی از جمله سنت تفکر و فلسفه اسلامی ماست. سنت فلسفه اسلامی از یکسو سرمایه و میراث ماست و ما نمی‌توانیم آرزومند این باشیم که ای کاش از یک چنین میراثی برخوردار نبودیم. این میراث می‌تواند سرمایه‌ای برای حیات امروزمین ما قرار گیرد. اما از سوی دیگر، اگر همه هم و غم ما صرفاً حفظ و تکرار این میراث، بدون ایجاد تغییر یا تحول بخشیدن در آن باشد، همین میراث دست و پای ما را برای هر گونه حرکت تازه‌ای متناسب با

جهان کنونی خواهد بست. ما اصالت مستتر در سنت تاریخی خود را با جهان-
بینی‌ای باز و گشوده به نحو توأمان نیاز داریم.

— آیا مطهری را می‌توان مهم‌ترین چهره در ارائه فهم فلسفی از دین در روزگار ما دانست؟

— مطهری به این ایده درست رسیده بود که با فهم صرفاً متعارف و تئولوژیک
نمی‌توان به مقابله با مارکسیسم یا دیگر اندیشه‌های حاصل عقلانیت جدید
پرداخت و این فهم فلسفی و دفاع فلسفی از دین است که در مقابله با
ماتریالیسم دوره جدید، مارکسیسم یا هگلیانیسم می‌تواند چاره‌ساز باشد،
لیکن، همان‌گونه که گفتم، وی هیچ طرح فلسفی نوینی در فهم دین برای ما به
ارمغان نیاورد.

— به نظر شما مفروضات مطهری در فهم فلسفی‌اش از دین چه بود؟

— مفروضات مطهری در فهمش از دین، همان مبادی و مفروضات مرسوم در
فلسفه اسلامی پیشینیان بوده است. یکی از مفروضات بزرگ در فلسفه اسلامی
این است که حقیقت دین و فلسفه— و با توجه به ظهور عقلانیت علمی و
تکنولوژیک جدید، باید گفته شود حقیقت دین، فلسفه و علم جدید— یکی
است. خود این مفروض، یعنی وحدت دین و فلسفه— که خود را در این اصل
نشان می‌دهد که «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ بِالْعَكْسِ»— مبتنی بر

مفروض دیگری است و آن اصل بنیادین مستتر در سنت حکمت ایران پیش از اسلام، یعنی قائل شدن به وجود «جاودان خرد یا همان حکمت خالده» ای است که در همه سنت‌ها وجود دارد. لذا جان دین و جان حکمت یونانی و، با توجه به ظهور عقلانیت علمی جدید می‌توان افزود، جان علم و تکنولوژی جدید یکی است. اما اشکال این بینش این است که با ذات‌گرایی و بینش غیرتاریخی ارسطویی پیوند خورده، درک تاریخی از تفاوت‌های این سه، یعنی عقلانیت دینی عبری-سامی-یهودی، عقلانیت متافیزیکی یونانی و عقلانیت علمی و تکنولوژیک جدید ندارد. می‌توان به اصل جاودان خرد قائل بود، با این تفسیر که همه این عقلانیت‌های گوناگون از یک حقیقت واحد، یعنی خود هستی و تاریخ آن، نشأت می‌گیرند، اما با این وصف، به تفاوت‌های تاریخی آنان نیز قائل بود.

**— اساساً پروژه عقلانی‌سازی و فهم فلسفی از دین به روایت
مطهری چقدر قابل دفاع است و او چه نتایجی از این پروژه را
مدّ نظر دارد و غایت پروژه او چیست؟**

— پاسخم به قسمت نخست پرسش، همان‌گونه که گفته شد، این است که اینجانب از اساس با وجود طرح و پروژه‌های فلسفی روشن و مشخص، صرف نظر از حضور مفروضات بنیادین فلسفه اسلامی گذشتگان، در اندیشه مطهری

برای عقلانی‌سازی دین، مخالفم. لذا، پروژه‌ای جدید، روشن و مشخص، غیر از همان مسیری که در سنت فلسفه اسلامی طی شده- در کار نبوده است که بخواهیم آن را قابل دفاع یا غیرقابل دفاع بدانیم. اساساً در تاریخ فلسفه اسلامی از زمان فارابی تا زمان ما هیچ طرح تازه‌ای برای برقراری نسبت دین و فلسفه شکل نگرفته است مگر تکرار همان طرحی که فارابی طرح افکنده بود. در دوره جدید در میان معاصران حرکتهای دیگری صورت می‌گیرد، مثل طرحی که اقبال و شریعتی، برخلاف طرح فارابی، بر اساس شکاف میان سنت یونانی و سنت دینی دنبال می‌کردند، یا طرح هرمنوتیکی دکتر سروش بر اساس رابطه معرفت پیشینی و پسینی، یا طرح مرحوم فردید بر اساس نگرش علم‌الاسماء تاریخی و طرح دکتر شایگان بر اساس بازگشت به قول به نظریه وجود حقیقت مضاعف که منسوب به ابن رشد است. اما مطهری هیچ گامی جلوتر از پیشینیان خود برنداشت.

اما در پاسخ به این پرسش که وی چه نتایج و غایاتی را در پروژه فکری خویش دنبال می‌کند- منوط به این که مرادمان از وجود یک چنین پروژه‌ای فکری، نه درافکندن طرحی تازه بلکه پیگیری همان مسیری باشد که از زمان فارابی تا ملاصدرا دنبال می‌شد- می‌توانیم بگوییم که مطهری خواهان دفاع از دین در دوره جدید و در برابر حملات و انتقادات حاصل از عقلانیت جدید بود. لذا، اندیشه مطهری از آنجا که نسبت به اندیشه‌های جدید گشوده بود و

خود را به حصارهای تنگ و تاریک اندیشه‌های سنتی در عالم حوزوی محدود ساخت، برای جامعه ما بسیار گران‌قدر و ارزشمند است، اما از آنجا که وی درنیافت با صرف تکیه بر عقلانیت عرفی و تئولوژیک نمی‌توان به مواجهه با عقلانیت مدرن و پرسش‌های روزگار ما پرداخت، به این اعتبار اندیشه‌های وی خیلی نمی‌تواند ما را در مواجهه اصیل با عقلانیت مدرن و پرسش‌های بنیادین روزگار ما، جامعه‌مان را یاری دهد.

اندیشه مطهری تئولوژیک بود، نه از آن جهت که خواهان دفاع از دین بود. همان‌گونه که بارها اشاره کرده‌ام، اینجانب تعبیر «تئولوژیک» را نه در تقابل با اندیشه‌های سکولار و ضد سنت، بلکه در معنای خاصی و به معنای مفروض گرفتن پاسخ پرسش از سرشت و چیستی دین و پرسش از امکان یا عدم امکان ذاتی دین، یعنی پرسش از امکان یا عدم امکان ذاتی ظهور امر قدسی بر ذهن، احساس، اندیشه، زبان و کنش آدمی به کار می‌برم.

اندیشه مطهری تئولوژیک بود به این اعتبار که وی هرگز در خصوص امکان ذاتی دین پژوهش نکرد و این امکان را مفروض گرفت. همین عدم پژوهش در خصوص امکان ذاتی دین و مسلم و مفروض گرفتن آن از یکسو سبب می‌گردد که ما برای فهم سرشت و چیستی دین به همان اعتقادات و باورهای نهادینه‌شده تاریخی تکیه کنیم، و از سوی دیگر هیچ درکی از

سوېژکتیویسم دوره جدید نداشته باشیم که از اساس امکان ذاتی دین را منتفی می‌داند. به تعبیر ساده‌تر، همان‌گونه که در سنت تفکر غربی کانت به طرح پرسش از امکان ذاتی مابعدالطبیعه پرداخت، یعنی این پرسش را در فراروی بشر غربی قرار داد که آیا اساساً مابعدالطبیعه و تفکر مابعدالطبیعی، نه به منزله یک میل طبیعی، بلکه به منزله یک علم، امکان‌پذیر است یا نه، هیچ متفکری در سنت شرقی و دینی ما، از جمله مطهری، به طرح پرسش از امکان ذاتی و ماهوی دین نایل نیامده است، یعنی طرح این پرسش که آیا دین، به منزله ظهور امر قدسی در اندیشه بشری و ظهور آن به منزله زبان و کلام الهی، اساساً و علی‌الاصول امکان‌پذیر است یا نه. به اعتقاد اینجانب، ادامه داشتن یا پایان یافتن سنت و فرهنگ ما در قلب آگاهی‌های ما، و حاشیه‌ای بودن یا در مرکز و محور قرار گرفتن اصول حکمی مندرج و مستتر در سنت نظری ما تا حدود زیادی در گرو پاسخ‌گویی به پرسش بنیادین از امکان یا عدم امکان ذاتی و ماهوی دین است. اما مطهری هرگز به این پرسش نزدیک نشد. در یک کلام، ما برای مواجهه با عالم مدرن و پسامدرن و برای حفظ یا احیای بصیرت‌های بنیادین مستتر در سنت تاریخی خویش، نیازمند یک شیفت پارادایمی، یعنی تغییر در پارادایم تفکر خویش هستیم، در حالی که مطهری تا حدود زیادی ما را هنوز در بند پارادایم تفکر تئولوژیک پیشین نگاه داشته، ناتوان از ایجاد یک تحول عمیق در تفکر دینی ماست. همان‌گونه که گفتم، وی از محدوده‌های عالم و عقلانیت سنتی خویش با عالم و عقلانیت جدید مواجهه شده، می‌کوشد هر یک از اجزای عالم مدرن را تا سطح همان چیزی که در عالم سنتی و ماقبل مدرن وجود داشته تقلیل دهد و تحولات بنیادین عالمیت‌های تاریخی را در نمی‌یابد. لذا اندیشه تئولوژیک اندیشمندانی چون او نمی‌توانند سد راهی در برابر سکولاریسم و نیهیلیسم روزافزون روزگار ما باشند. برای مثال، مطهری پیوسته از قرآن به منزله متن مقدس، آسمانی و الهی سخن می‌گوید، اما اندیشه تئولوژیک او هرگز توانایی پاسخ‌گویی به این پرسش را که حاصل بسط تفکر تاریخی و سوېژکتیویسم دوره جدید است، ندارد که چرا باید یک متن را مقدس، آسمانی، غیربشری و غیرالهی تلقی کرد؟ اساساً قداست یک متن مقدس به چیست و قدسیت متن مقدس یعنی چه؟ البته، مطهری می‌کوشد به کمک همان ادله‌ای که روزگاری برای

عقلانیت سنتی و ماقبل مدرن قابل قبول بود، ادلای چون نیاز بشر به هدایت تکوینی و تشریحی، معجزات لفظی و بلاغی قرآن، کامل و ذوابعاد بودن قرآن، به این پرسش‌ها پاسخ گوید بی‌خبر از آن که این ادله برای عقلانیت جدید روزگار ما بی‌رمق‌تر از آن هستند که بتوانند قلب و اندیشه تحت تأثیر عقلانیت جدید روزگار ما تحت تأثیر خود قرار دهند.

— بر اساس بیانات شما، آیا دین اساساً نیازی به فهم فلسفی دارد؟

— این پرسش نیز در فضایی غیرتاریخی صورت گرفته است. اما جواب آن را بسته به فضا و شرایط تاریخی می‌توان تعیین کرد. هیچ یک از ادیان در ظهور خود و در صدر تاریخ خود به فلسفه نیاز نداشتند. هیچ پیامبری و هیچ یک از اصحاب و ائمه فلسفه یونانی نمی‌دانستند و اساساً نیازی نیز به آن نداشتند. اما در ادوار بعد مؤمنان ادیان با فلسفه مواجه شدند. این مواجهه امری دلبخواهانه یا حاصل توطئه‌ای سیاسی نبود، آن‌چنان که فرضاً شریعتی نقش حکومت بنی‌عباس و تأسیس دارالحکمه مأمون را در این مواجهه پررنگ می‌کرد یا برخی از روحانیون نقشه‌های استعماری و خیانت روشنفکران را عامل مهمی در مواجهه ما با فرهنگ و تمدن جدید غرب تلقی می‌کنند. مواجهه یهودیان، مسیحیان و مسلمانان با غرب قدیم، یعنی با یونان و متافیزیک یونانی و نیز مواجهه ما با غرب و عقلانیت جدید حاصل رویدادگی‌ای تاریخی است که

خارج از طرح‌ها، نقشه‌ها، توطئه‌ها، هوی و هوس‌ها و میل و اراده‌های بشری است. ضرورت‌های تاریخی ادیان را با فلسفه مواجه ساخت و نه اراده و تصمیم و پروژه افراد و سیاست‌ها. نه یهودیان و مسیحیان و نه ما مسلمانان، هیچ‌یک نتوانستیم فلسفه را نادیده بگیریم، آن‌چنان که امروز نیز نمی‌توانیم غرب جدید و ظهور عقلانیت و عالم علمی و تکنولوژیک جدید را نادیده بگیریم. مواجهه ادیان ابراهیمی با فلسفه یونانی و همین‌گونه با عقلانیت جدید، بخشی از تقدیر تاریخی و حوالت تاریخی آنهاست. لذا در زمان کنونی ما نمی‌توانیم فلسفه را نادیده بگیریم. فلسفه، عقلانیت یونانی و عقلانیت جدید نه در مقابل ما که در ما و بخشی از ما و ساحتی از ساحات گوناگون هستی یکایک ماست. اگر ما به فلسفه و نیز تمدن غرب پشت کنیم، آن‌ها ما را به حال خود رها نکرده، اسیرمان خواهند ساخت. این سخن، نه امری و بیانی سیاسی، بلکه حقیقت و بیانی فلسفی و اونتولوژیک است.

لذا در پاسخ به این پرسش شما که آیا دین اساساً نیازی به فهم فلسفی دارد، باید عرض کنم که امروز ما ناگزیر به فهم دین و امر دینی در پرتو سنت متافیزیک یونانی و عقلانیت جدید هستیم، اما این سخن صرفاً به این معناست که ما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم متافیزیک و عقلانیت علمی و تکنولوژیک حاصل از آن را نادیده بگیریم و باید در پرتو تجربیات تاریخی حاصل از مواجهه با عقلانیت متافیزیکی و عقلانیت علمی و تکنولوژیک به

خوانش، بازخوانی و بازتفسیر امر دینی، متون مقدس و سنت تاریخی خود پردازیم بی آن که این سخن به معنای صورت متافیزیکی یا صورت علمی بخشیدن به امر دینی باشد. از قضا، فهم امر دینی در قیاس با امر متافیزیکی و امر علمی قابل فهم است. این قیاس گریزناپذیر است، اما از این امر نمی توان نتیجه گرفت که ما راهی جز فلسفی یا علمی کردن امر دینی نداریم. به اعتقاد اینجانب، با صورت متافیزیکی (فلسفی) و علمی بخشیدن به امر دینی، امر دینی از کف رفته، چیزی از آن باقی نمی ماند.

سنت متافیزیک یونانی و عقلانیت علمی و تکنولوژیک غرب امروز عناصری اجتناب-ناپذیر از تاریخ هستی و، به تعبیری دیگر، از حیات و تاریخ بشری است. لذا در روزگار ما، برخلاف صدر تاریخ ادیان، دیگر فهم امر دینی بدون توجه به و قیاس با متافیزیک و عقلانیت جدید به هیچ وجه امکان پذیر نیست. در روزگار ما، تفکر معنوی و بازگشت به ساحت حضور معنا و احیای امر دینی، بیش از آنکه حاصل انکار یا بی تفاوتی نسبت به متافیزیک یا عقلانیت علمی و تکنولوژیک جدید باشد حاصل اندیشیدن به آن مبنا و رویداد یگانه و رخ دهنده ای است که خود سرچشمه و بنیاد هر گونه تحول تاریخی، از جمله ظهور متافیزیک و نیز تکوین علم و تکنولوژی مدرن است.

متافیزیک، عقلانیت جدید حاصل از آن و اساساً رویدادگی تاریخ بشر مجموعه ای از رأی ها، باورها، گزاره ها و نظام های نظری صرف نیست که قابل نفی یا پذیرش ما باشد. تفکر، حقیقت، زندگی و تاریخ اموری سوژه محور و تابع میل، اراده، پسند و ناپسند ما نبوده و نیست.

متافیزیک و عقلانیت جدید، ساحتی از ساحات گوناگون و نازدودنی وجود آدمی است، که با ظهور تاریخ غرب، تحقق یافت و بر امروز در جهان ما بر دیگر ساحات هستی آدمی، از جمله بر ساحت دینی هستی انسان غلبه یافته است. متافیزیک و عقلانیت جدید اموری تاریخی و لذا فراتر از تصمیم‌های بشری هستند که بتوان بر اساس اراده و خواست فردی یا جمعی از آن‌ها پی یافت یا در تلقی امر دینی آنها را نادیده گرفت. تصور مسیری به غیر از آنچه بشر در تاریخ ادیان، در تاریخ متافیزیک و در تاریخ تلاقی این دو سنت گوناگون تاریخی طی کرده، امری بسیار دشوار و شاید نیز غیرممکن به نظر می‌رسد. ما نمی‌توانیم درک خویش از امر دینی را از نو، به نحوی آغاز کنیم که گویی سنت متافیزیک و عقلانیت جدید هرگز به وقوع نپیوسته یا از اساس می‌توانسته است به وقوع نپیوندد. ما می‌توانیم به پاره‌ای از - و نه به همه - امکاناتی که سنت متافیزیک غربی در برابر ما می‌نهد و نیز به سیطره این سنت بر همه وجوه حیات آدمی نه بگوییم اما فراموش نکنیم که همه وجوه تفکر، حیات و حتی ایمان دینی ما در ادامه و استمرار همین سنت متافیزیکی و در واکنش بدان قوام یافته است. متافیزیک یونانی و عقلانیت جدید مهم است و مهم باقی خواهد ماند، نه از آن جهت که ما آن را مهم می‌انگاریم و به آن به دیده احترام می‌نگریم بلکه از آن روی که این ما نیستیم که تاریخ را به وجود می‌آوریم. این تاریخ است که بر ما احاطه دارد و سنت‌های تاریخی بر ما عرضه می‌شوند و ما صرفاً بدانها نایل می‌شویم. این سخن به هیچ وجه دعوت به نوعی موضع‌گیری گرایانه (هیستوریسیستی) و تحلیل و تقلیل تفکر و کنش آزادانه آدمی در دل شرایط و مناسبات تاریخی یا فراخوانی به نوعی انفعال یا تقدیرگرایی تاریخی یا صورت

علمی و فلسفی بخشیدن به امر دینی نیست؛ بلکه بیشتر به معنای توجه دادن به درکی غیرسوپرژهمحور، غیربشرمحورانه، غیرمتافیزیکی و غیرایدئولوژیک از تاریخ و سنت‌های نظری آن است. بنابراین، خلاصه پاسخ اینجانب به پرسش شما این است: ما در تلقی امر دینی نمی‌توانیم فلسفه و متافیزیک را نایده بگیریم، اما از این سخن نباید این نتیجه را گرفت که ما باید به امر دینی صورتی متافیزیکی ببخشیم.

— اگر بخواهید انتقادات، کاستی‌ها و ضعف‌های احتمالی پروژه عقلانی‌سازی دین در تفکر مطهری را بیان کنید، بر چه عناصری دست می‌گذارید؟

— به اعتقاد اینجانب، مطهری، اولاً، از یک چنین پروژه عقلانی‌سازی فلسفی، روشن و مشخص، بیش از پذیرش اصول و مبادی مستتر در سنت فلسفه اسلامی برخوردار برخوردار نبوده است. ثانیاً، از یک نظام اونتولوژیک و اپیستمولوژیک روشن و واضح در مواجهه با عقلانیت مدرن برخوردار نبوده است. ثالثاً، می‌کوشد همه چیز را وارد همان عالم و سیستم فکری گذشتگان ما کرده، عناصر و مقومات عالم جدید را بر اساس عقلانیت سنتی بفهمد. به همین دلیل، در تفکر وی نوعی تقلیل‌گرایی، به معنای تقلیل عناصر مدرن به عناصر ماقبل مدرن دیده می‌شود. رابعاً، با توجه به دومین شکاف تمدنی میان ما و جهان معاصر و با ظهور فضا و شرایط پست‌مدرن و بسط سوپراکتیویسم جدید و ظهور جهان پسانیچ‌های، اندیشه مطهری و پیروان او از نوعی تأخر

تاریخی مضاعف رنج می‌برند و فاصله‌شان با جهان معاصر بسیار است، یا لااقل می‌توان گفت که اندیشه‌هایشان دیگر خیلی اثرگذار نبوده، نمی‌توانند از هژمونی برخوردار باشند.

— حتی اگر با شما موافق باشیم که در آثار و اندیشه‌های مطهری رویکرد کلامی (تئولوژیک) نیز وجود دارد، اما آیا نمی‌توان گفت که در روایت مطهری از دین، خوانش فلسفی در قیاس با خوانش کلامی بیشتر غلبه دارد؟

— درست است که مطهری در آثار و تفکرش به فلسفه و رویکرد فلسفی توجه دارد، اما استفاده او از فلسفه و رویکرد عقلانی، در معنای متافیزیکی‌اش، نه برای مواجهه با جهان یا حتی با خود دین بلکه برای اثبات، تأیید و دفاع از باورهای اعتقادی خودش است. یعنی برخوردش با فلسفه ابزاری است، و مواجهه ابزاری با همه چیز در جهت اثبات باورها و اعتقادات، و سرباز زدن و پی‌گیری نکردن از ادامه تفکر بر اساس رویکرد عقلانی در مواردی که نتیجه این تفکر در تعارض با باورها، اعتقادات و مفروضات پیشین قرار می‌گیرد، از شاخصه‌های اساسی مواجهه تئولوژیک است.

— به نظر شما آیا در دورهٔ مطهری خوانش فلسفی از دین
اثرگذارتر بود یا خوانش کلامی؟ و در روزگار کنونی کدام یک
از این دو خوانش کارآمدتر است؟

— تفکر کلامی و نظام‌های اعتقادی و تئولوژیک بخشی اساسی از هر فرهنگی
است. مردم عموماً بر اساس عادات فکری، نظری و عملی، یعنی بر اساس
فرهنگ‌شان زندگی می‌کنند تا بر اساس تفکری عمیقاً، و در معنای حقیقی
کلمه، عقلانی و متافیزیکی. اکثریت افراد جامعه بر اساس فرهنگ رایج و
متداول‌شان زندگی می‌کنند و نه با تفکر. لذا تفکر و عقلانیت تئولوژیک، در
قیاس با تفکر عمیقاً عقلانی و متافیزیکی، به خطابه، فرهنگ رایج و زندگی
عادی و متداول توده‌ها نزدیک‌تر است. همچنین، حیات سیاسی با آرای
عمومی، اعتقادات، باورها، سنت‌ها و فرهنگ عمومی توده‌ها و لذا با نظام‌های
تئولوژیک مورد پذیرش جامعه به منظور کسب یا حفظ قدرت رابطهٔ نزدیک-
تری دارد تا با تفکر عمیق فلسفی، روحیهٔ حقیقت‌جویی و پرسش‌گری. بدین
ترتیب، تفکر تئولوژیک برای اکثریت توده‌ها اثرگذارتر و برخوردار از
ظاهری مقدس‌مآبانه است. اما در روزگار ما برای جوانان و اهل تفکر— یعنی
برای همان بخشی از افراد جامعه که سرکردگی و رهبری فکری جامعه را
برعهده دارند— نظام‌ها و اندیشه‌های تئولوژیک، اگر نتوانیم بگوییم که به پایان
رسیده است، لااقل می‌توان گفت که بسیار شدید متزلزل شده، مورد

تردیدهای جدی و اساسی قرار گرفته‌اند. تفکر عمیق و پرسش‌گری از بنیان‌ها جان فرهنگ است. بدون تفکر اصیل، فرهنگ می‌میرد. اما نظام‌ها و اندیشه‌های تئولوژیک خود بخشی از فرهنگ‌اند.

از سوی دیگر، کلام (تئولوژی) و فلسفه دیوار به دیوار هم بوده، علم کلام از ضرابخانه فلسفه بهره می‌گیرد. اما در روزگار ما، به تبع هیوم مقوله علیت مورد تردید قرار گرفت و به تبع انقلاب کپرنیکی کانت- و بر اساس تفسیرهای رایج- مقولات امری ماتقدم و از آن خود ذهن تلقی گردید و به تبع آن دو، نیچه تمامی متافیزیک و مقولات آن را حاصل اراده معطوف به قدرت و دارای ارزش‌های عملی بدون برخورداری از ارزش‌های نظری دانست. در یک چنین جهانی، خود تفکر فلسفی و مقولات متافیزیکی شدیداً مورد تردید و تزلزل قرار گرفته است تا آنجا که متافیزیک و، دیوار به دیوار آن، تفکر تئولوژیک دیگر نمی‌توانند افق تازه‌ای را برای اندیشه و زیست بشر بگشایند. از سوی دیگر، عقلانیت علمی و تکنولوژیک نیز در جهان ما آن-چنان سیطره پیدا کرده است که روزگار ما را می‌توان به تبع هایدگر، «روزگار پایان فلسفه» نامید. در نتیجه می‌تواند گفته شود که در روزگار ما نه خوانش فلسفی و نه خوانشی تئولوژیک از دین، بلکه تفکر اصیلی در فراسوی هر دوی آنها، می‌تواند راه‌گشای بشر باشد. فهم فلسفی و فهم کلامی از دین، هر دو دین را به مجموعه‌ای از گزاره‌های تردیدپذیر فرو کاسته، در مسیر بی‌انتهای

اثبات آنان سوق می‌یابند که در نهایت نیز در یک روند تاریخی، همان‌گونه که تاریخ متافیزیک غرب نشان داد، به شک و تردید، ناباوری و نیهیلیسم می‌انجامد.

— آیا به نظر شما فهم دین با عقلانیت متافیزیکی میسر است یا با عقلانیت تئولوژیک؟

— پاسخ این پرسش بسته به این دارد که آن را از چه کسی پرسید. اگر از من پرسید، پاسخ می‌دهم: هیچکدام. متافیزیک و علم کلام فلسفی هر دو سویه‌های سکولار و نیهیلیستیک دارند. در سنت فلسفه اسلامی ما، و در اندیشه مطهری به تبع این سنت، درکی از سویه‌های بالذات سکولار و نیهیلیستیک تفکر فلسفی و نیز کلام فلسفی وجود ندارد.

— به نظر شما، بدیل فهم‌های فلسفی و کلامی از دین چیست؟

— باز هم این سؤال در فضایی غیرتاریخی صورت گرفته است: بدیل فهم‌های فلسفی و کلامی در گذشته، امروز یا آینده؟ در گذشته دریافت‌های هرمنوتیکی و تفسیری مفسرین و اخباریون از دین، بر اساس عقل متعارف، و نیز دریافت‌های معنوی، باطنی و عرفانی بدیل‌هایی برای تفسیرهای فلسفی و کلامی از دین بودند. در روزگار جدید درک‌های اگزیستانسیالیستی، پدیدارشناسانه، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، کارکردگرایانه، سیاسی،

ایدئولوژیک و ... بدیل‌هایی برای فهم‌های فلسفی و تئولوژیک از دین هستند.
اما می‌توان چشم‌انتظار ظهور نحوه تفکر تازه‌ای در فراسوی رویکردهای رایج
به دین بود، رویکرد تازه‌ای که برخی از نشانه‌های آن را می‌توان بازشناخت، اما
به طور قطعی همه اوصاف آن را نمی‌توان به دلیل عدم ظهور آن از هم‌اکنون
تعریف کرد: تا چه زاید بخت نو، فرزند نو.