

مطهری و پروژه عقلانی سازی دین (۱)^۱

بیژن عبدالکریمی

۱. مطهری: ارزش‌ها، چالش‌ها و محدودیت‌ها

— لطفاً قبل از شروع بحث، اگر چنانچه در خصوص کلیت اندیشه‌های مرحوم مطهری نکاتی به منزله مقدمه به ذهن تان می‌رسد، بیان بفرمایید.

نکته اول در مورد مطهری این است که وی یک ضرورت بود و به حکم اینکه اهل اندیشه و ضرورتی بوده است قابل احترام است. نه فقط او بلکه هر کسی که به عالم ضرورتی، تفکر و فرهنگ تعلق دارد، قابل احترام است. وی به خاطر اندیشه‌هایش مورد حذف فیزیکی قرار گرفت. این حرکت و حرکت‌هایی از این قبیل، یعنی حذف فیزیکی متفکران و اصحاب فرهنگ و تفکر، حقیقتاً محکوم است و امیدوارم در این دیار روزی به جایی برسیم که هیچ کس به خاطر باورها، اعتقادات و نظریاتش مورد حذف فیزیکی و حتی غیرفیزیکی قرار نگیرد.

۱. این نوشته متن پیاده شده و اصلاح شده اظهارات اینجانب در برنامه زنده تلویزیونی «عصر گفت‌وگو»، شبکه چهار، ویژه برنامه سالگرد درگذشت مرتضی مطهری، با عنوان «مطهری و عقلانیت»، مورخ شنبه، ۸۹/۲/۶ و دوشنبه ۸۹/۲/۸ است. آقای دکتر همایون همتی میهمان دیگر برنامه بودند.

نکته دیگر اینکه مطهری با روحانیون رایج زمان خودش تفاوت‌هایی داشت. وی برخلاف بسیاری از روحانیون، توانست خود را از حوزه تنگ و محدود گروه اجتماعی خویش آزاد ساخته، وارد عرصه‌های دیگری شود و با دانشجویان و دیگر رقبای فکری به بحث و دیالوگ پردازد. اگر مطهری صرفاً در محدوده کار و تحصیلات حوزوی خود باقی می‌ماند و قدرت خروج از محدوده‌های فرهنگی خودش را نداشت، هرگز نمی‌توانست با حوزه‌های فرهنگی دیگر، به خصوص حوزه‌های فرهنگ جهان مدرن تماسی داشته باشد، و در این صورت هرگز مطهری‌ایی خلق نمی‌شد. مطهری محصول چندگانه‌اندیشی است، یعنی او در دوره‌ای با چهره‌هایی مانند مرحوم بازرگان، آیت‌الله طالقانی، دکتر یدالله سبحانی، مهندس عزت‌الله سبحانی، مرحوم دکتر سامی، دکتر شریعتی، و با هانری کربن به واسطه علامه طباطبایی نشست و برخاست داشت و همچنین با مارکسیست‌ها وارد دیالوگ شد و به نحوی می‌کوشید به پرسش‌های مارکسیست‌ها و اندیشه‌های سکولار پاسخ دهد. همین تلاش نظری است که از مطهری نسبت به روحانیون سنتی یک چهره نسبتاً متفاوت می‌سازد.

نکته دیگر اینکه مطهری هیچ‌گاه سعی نکرد، اندیشه‌های مخالفانش را به کمک اتوریته مذهبی روحانیت جواب دهد و به تکفیر مخالفانش پردازد، بلکه برعکس سعی کرد با معرفت، برخورد معرفتی داشته باشد و این یعنی کار فرهنگی. یعنی وی کوشید به اندیشه‌ها و نظریاتی که با باورهای سازگاری ندارند، در حد توان خودش پاسخ‌های مستدل دهد و به نفی و انکار صرف یا به تکفیر و برخوردهای غیرمعرفتی با معرفت پرداخت. اینها در واقع ارزش‌های مثبت مطهری است. مطهری حتی وقتی برای ایراد و عطف و سخنرانی به مجامع سنتی‌ای مثل حسینیه کرمانی‌ها یا حسینیه اصفهانی‌ها دعوت می‌شد می‌کوشید در همین محافل عمومی و سنتی به طرح یک بحث نظری پردازد. در واقع او می‌کوشید حسینیه‌ها را تا سطح دانشگاه‌ها ارتقاء بخشد و این در خلاف تلاشی- «تلاشی» در هر دو معنای کلمه- است که امروز در جامعه ما صورت گرفته، کوشیده می‌شود دانشگاه‌ها تا سطح حسینیه‌ها، در معنای عرفی و رایج کلمه، تنزل پیدا کنند. مرادم از «حسینیه»، در معنای عرفی و رایج، جایی است که مردم عادی برای انجام شعائر مذهبی‌شان گرد می‌آیند. مردم عادی حاملان فرهنگ‌اند، اما مولدان فرهنگ نیستند. در واقع، مطهری با طرح پرسش و پرسش‌گری و تلاش

برای پاسخ به پرسش‌های زمانه می‌کوشید تا به نحوی نهادهای سنتی مثل حسینیه‌ها را به محافلی برای تولید فرهنگ تبدیل کند، در صورتی که امروز در جامعه ما تمام تلاش در این جهت است که دانشگاه‌های ما در سطح حاملان فرهنگ و نه تولیدکنندگان فرهنگ، تنزل پیدا کنند. مرادم از تولید فرهنگ در این جا کشف نگرش‌ها و افق‌های تازه و خلق ارزش‌های جدید است.

نکته دیگر اینکه مطهری می‌کوشید تا در حد توان خودش از عوام‌زدگی دینی بر حذر باشد و با عوام‌زدگی دینی مخالف بود. مخالفت‌ها و مبارزات او صرفاً با نوگرایان، سکولارها، ماتریالیست‌ها یا مارکسیست‌ها نبود، بلکه او با سنت‌گرایان افراطی و با تحجر مذهبی هم به شدت مبارزه می‌کرد. اگر وجهی از اندیشه مطهری را بگیریم و وجه دیگرش را رها کنیم، در واقع اندیشه وی را قربانی کرده‌ایم.

از ارزش‌های دیگر مطهری این بود که وی علوم انسانی دوره جدید را جدی گرفت و کوشید در حد توان خودش با متفکران بزرگ حوزه علوم انسانی وارد دیالوگ نظری، و نه صرف تکفیر و مواجهه طردی شود. همچنین، وی در مقام یک اهل‌نظر از آزادی در حوزه اندیشه و حیات اجتماعی دفاع می‌کرد و برخلاف بسیاری از

ظاهراندیشان، فرضاً با حضور اساتید مارکسیست و تدریس آنان در دانشگاه‌ها مخالف نبود.

نکته بسیار اساسی دیگر در ارتباط با مطهری این است که بعد از انقلاب، بلایی بدتر از بلایی که گروه فرقان بر سر او آورد و با تروری کور به حیات این اندیشمند پایان داد، قدرت سیاسی در ایران بر سر مطهری و اندیشه‌هایش درآورد. اگر گروه فرقان با ترور مطهری در سال ۱۳۵۸ از او جسمش را گرفت، قدرت سیاسی در ایران با تبدیل مطهری به ایدئولوگ رسمی خود و در انحصار خود قرار دادن اندیشه‌های وی روح مطهری را از او گرفت؛ و برای یک اندیشمند اهل حوزه فرهنگ و تفکر، هیچ سرنوشتی بدتر از این نیست که وی و اندیشه‌هایش را به یک ایدئولوژی یا اندیشه رسمی تبدیل کنند. برای مثال، اگر شخصیتی چون حافظ، برای ملت ما حافظ و لسان الغیب است، یکی از دلایلش این است که او متعلق به هیچ قدرت یا گروه اجتماعی خاصی نیست و به ساحت هنر و تفکر، یعنی ساحت حقیقت و حقیقت‌جویی و حوزه آزادی و آزادگی تعلق دارد و هیچ کس و هیچ قدرتی نمی‌تواند وی را به تصاحب خویش درآورد. اما قدرت سیاسی ایران با تبدیل مطهری، به منزله یک متفکر حقیقت‌جو و اهل فرهنگ به یک ایدئولوگ رسمی و

با حقه آثار او به ادارات و نهادهای رسمی سیاسی و نظامی و متن قرار دادن برخی از آثار وی به منزله متن اصلی برای گزینش‌های اعتقادی و انجام امتحان‌های ایدئولوژیک از افراد، مثلاً برای گرفتن یک شغل، یا ساخت مسابقه‌ها و برنامه‌های مضحک، ظاهر گرایانه و بی‌محتوای رادیو و تلویزیونی و فرضاً اعلام اینکه هر کس این کتاب مطهری را بخواند و به پرسش‌های کلیشه‌ای و فرضاً چهارجوابی پاسخ دهد یک سکه بهار آزادی جایزه خواهد گرفت، و با اموری اینچنینی در واقع مطهری را تبدیل به اندیشمندی رسمی کرد و خود همین امر باعث شد که گروه کثیری از جوانان و دانشجویان که با ساختار قدرت سیاسی ایران مشکل دارند، در واقع از مطهری هم، به منزله ایدئولوگ رسمی این ساختار، فاصله بگیرند؛ و به اعتقاد اینجانب، برای تفکر یک متفکر هیچ ضربه‌ای بالاتر از این نیست که وی و اندیشه‌هایش را در خدمت یک قدرت سیاسی درآورده، او را از حوزه عمومی و حوزه فرهنگ که حوزه حقیقت و حقیقت‌طلبی و بحث آزاد درباره اندیشه‌ها است وارد حوزه قدرت و سیاست رسمی کنیم و اندیشه‌های وی را به منزله اندیشه‌های رسمی نظام سیاسی در بیاوریم که با حوزه فرهنگ و تفکر تباینی ذاتی و

اساسی دارد. به این معناست که باید مطهری را نیز یکی دیگر از قربانیان نادانی‌ها و برخوردهای غیرفرهنگی با مسائل فرهنگی تلقی کرد.

نکته دیگر این که او به شدت از تحجر فرهنگی و اخباری‌گری به دور بود و منابع شناخت را صرفاً محدود به قرآن و روایات نمی‌دانست، بلکه برای عقل، طبیعت و تاریخ نیز، در کنار نص، ارزش و اعتبار قائل بود، یعنی آنها را هم جزء منابع معرفت تلقی می‌کرد. این نکته نتایج و لوازم دینی، فلسفی و معرفت‌شناختی بسیار عظیمی می‌تواند در بر داشته باشد که متأسفانه تاکنون به نحو جدی پی‌گیری و بررسی نشده است.

همچنین، مطهری به خوبی واقف بود که تمدن اسلامی به دلیل مواجهه با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌های سایر ملل شکل گرفت. وی در مقدمه کتاب آشنایی با علوم اسلامی اظهار می‌دارد که ما دو گونه فرهنگ و تمدن داریم: فرهنگ‌ها و تمدن‌هایی که دستاوردهای دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را بدون هیچ تصرفی در قلمرو خودشان وارد می‌کنند - که البته بنده تصور نمی‌کنم یک چنین فرهنگ و تمدنی در طول تاریخ وجود داشته است - و فرهنگ‌ها و تمدن‌های تغذیه‌کننده و هضم‌کننده. سپس می‌افزاید که فرهنگ و تمدن اسلامی از جمله فرهنگ‌ها و تمدن‌های تغذیه‌کننده و هضم‌کننده است، یعنی فرهنگ و

تمدنی است که حاصل رویارویی فرهنگ و تمدن‌های هندی، ایرانی و فرهنگ غرب (یونانی) و غیره است. مطهری معتقد است تمدن اسلامی از تلاقی و رویارویی تمدن‌ها و فرهنگ‌های گوناگون است که قوام یافته، بسیاری از علوم، دانش‌ها و بصیرت‌ها را از دیگر ملل و اقوام اخذ و در خویش هضم کرده است و رنگ و بوی خودش را به آنها بخشیده است. مطهری به هیچ‌وجه این دسته از علوم مأخوذ از دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را به منزلهٔ اموری بیگانه از اسلام تلقی نمی‌کند.

جالب این‌جاست مطهری آنجایی که در مورد علوم اسلامی صحبت می‌کند، حتی بعضی از این علوم را که مانند منطق کاملاً مأخوذ از یونانی‌هاست، جزو علوم اسلامی برمی‌شمارد. ۹۹۹ در حوزه‌های علمیة ما «علم منطق» یونانی جزو درس‌های مقدماتی «علم اصول» است و حتی برخی از مباحث علم منطق یونانی وارد علم اصول فقه ما هم شده است، و این نشان می‌دهد که گذشتگان ما با دستاوردهای سایر ملل قوم‌محورانه یا متعصبانه برخورد نمی‌کردند و حتی علمی چون منطق را جزء علوم اسلامی محسوب می‌کردند. به همین دلیل است که مطهری نیز معتقد است در واقع علوم اسلامی دو دسته هستند: یک دسته علمی که برای فهم و استنباط جهان، انسان و حقیقت بر اساس متون مقدس و

استنتاج احکام عملی و شناخت نظری قرآن و احادیث است، و دسته دوم علمی هستند که مقدمه فهم متون مقدس، یعنی نص قرآن و روایات، بوده، فهم ما را منضبط و روشمند می‌سازند. این علوم دسته دوم خود مستقیماً از قرآن و احادیث اخذ نشده‌اند، با این وضع مطهری آنها را جزو علوم اسلامی تلقی می‌کند. حتی مطهری عباراتی در کتاب آشنایی با علوم اسلامی دارد که در آنجا حتی علوم مدرن را به اعتباری جزو علوم اسلامی بر می‌شمارد و معتقد است بر عکس، علمی در عالم اسلامی وجود داشتند که به هیچ وجه اسلامی نبودند مانند علم سماوات که در آن تلاش می‌شد غیب‌گویی کرده، آینده پیش‌بینی شود. بنابراین، علمی در فرهنگ اسلامی وجود داشته و رشد پیدا کرده‌اند، اما مطهری آنها را صرفاً از این جهت که خاستگاه‌شان فرهنگ و تمدن اسلامی بوده یا در این فرهنگ و تمدن رشد کرده و تدریس می‌شده اسلامی نمی‌دانست، اما برعکس علمی مانند منطق که در واقع از یونانی‌ها اخذ شده فقط به این دلیل که می‌تواند مقدمه‌ای برای استنباط احکام دین چه در عرصه اصول چه در عرصه فروع قرار بگیرد می‌توانیم آن را جزو علوم اسلامی محسوب کنیم.

نکاتی که اشاره شد، پاره‌ای از مهم‌ترین ارزش‌های مثبت در تفکر مطهری بود. ما در مورد شخصیت‌هایمان در دو سطح می‌توانیم بحث کنیم: الف. سطح اجتماعی و سیاسی ب. سطح فلسفی و متافیزیکی. آنچه تاکنون بیان داشتم بحث از شخصیت و اندیشه‌های مطهری در سطح اجتماعی و سیاسی بود. اما تفکر او، به لحاظ فلسفی و حکمی، مثل تفکر هر صاحب اندیشه دیگری، محدودیت‌هایی نیز دارد. مهم‌ترین نقصان اندیشه مطهری این است که علی‌رغم آن که وی به طرح پاره‌ای از مباحث فلسفی می‌پردازد و در آثارش نیز می‌کوشد تا بر اساس استدلال‌های عقلی به دفاع از اسلام بپردازد، لیکن تفکر و رویکرد او اساساً کلامی (تئولوژیک) است. لذا عقل و عقلانیت در مطهری به دلیل همین وصف تئولوژیک (کلامی) بودنش از محدودیت‌های بسیار اساسی رنج می‌برد. یعنی در مطهری ما شاهد به چالش گرفته شدن بسیاری از مبانی و بنیادهای نظری فرهنگ و سنت تاریخی‌مان نیستیم. به همین دلیل، اندیشه مطهری، مثل هر تفکر کلامی دیگری، به شدت اسیر و تابع مفروضات از پیش پذیرفته خویش است و نمی‌تواند تا سطح یک تفکر اصیل، یعنی پرسش از بنیادها ارتقاء یابد.

به همین دلیل رویکرد کلامی و تئولوژیک است که اندیشه مطهری، اندیشه‌ای جدلی است، یعنی بیش از آنکه متعهد به «فهم حقیقت» باشد، متعهد به «اثبات باورهای کلامی و اعتقادی خویش» است و «باورهای نهادینه شده تاریخی و اعتقادی خودش» را «عین

حقیقت» تلقی می‌کند. همچنین، مطهری در زیست‌جهان و عالم سنت زیست می‌کرد و از افق عالم سنت کوشید با مقتضیات عالم مدرن مواجه شود. لذا وی هرگز به مقومات و عناصر اصلی عقلانیت مدرن پی نبرد و بر اساس عقلانیت و نظام معرفت‌شناسی کلاسیک و ماقبل مدرن، مشخصاً نظام تفکر معرفتی‌شناختی و غیرتاریخی و ذات‌گرایانه (-) اسانسالیستی^۱ ارسطویی، کوشید به چالش با مدرنیته پردازد. مطهری، همچون بسیاری از کسانی که در زیست‌جهانی سنتی زیست می‌کنند، هرگز نتوانست به عمق و جدیت چالش میان عقلانیت مدرن و عقلانیت ماقبل مدرن پی برد. او چالش عالم سنت و عقلانیت سنتی با مدرنیته و عقل مدرن را بسیار ساده تلقی می‌کرد و ساده‌اندیشانه می‌پنداشت که راه‌حل این تعارض را یافته است.^۲

مطهری می‌کوشد بر اساس عقلانیت ماقبل مدرن، مشخصاً عقلانیت ارسطویی و صدرایی، به پرسش‌های دوران مدرن و حاصل از ظهور عقلانیت جدید پاسخ گوید. مطهری گرچه با پاره‌ای مسائل

1. Essentialistical

۲. مطهری به سادگی می‌اندیشید که «در اینجا [یعنی در توجه به تحولات حاصل از مدرنیته و علم و تکنولوژی جدید] مشکل لاینحلی وجود ندارد» (مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، جلد اول، چاپ نهم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳، ص ۱۲) و کافی است با حقایق اسلام آشنا بود (نک: همان، ص ۱۲) و «قدرت شگرف جوابگویی فقه اسلامی به مسائل جدید» (همان، ص ۱۴) را که اعجاب جهانیان را برانگیخته است، واقف بود. (نک: همان، ص ۱۴) به گفته مطهری، «می‌گویند قوانین عصر برق و هواپیما و فضاورد نمی‌تواند عیناً همان قوانین عصر چراغ نفتی و اسب و قاطر و الاغ باشد. جواب این است که شک نیست که در عصر برق و هواپیما مسائل جدیدی رخ می‌نماید که باید پاسخ خودش را باز یابد ولی هیچ ضرورتی ایجاب نمی‌کند که الزاماً چون برق جای چراغ نفتی و هواپیما به جای الاغ آمده است، باید مسائل حقوقی مربوط به اینها از قبیل خرید و فروش و غضب و ضمان و وکالت و رهن هم یکسره تغییر کند.» (همان، ص ۱۶) مطهری حتی در یادداشتی با عنوان «از کجا آغاز کنیم؟» مدعی است که در طی تلاش‌های خودش، که «کتاب مرجعیت و روحانیت مظهر آن است» به «ایجاد پلی ... میان فرهنگ قدیم و فرهنگ جدید، میان طبقه تحصیل کرده قدیم و تحصیل کرده جدید، میان اندیشه غربی و اندیشه شرقی» نایل آمده است. (مطهری و روشنفکران، آدرس از سایت گرفته شود ۹۹۹۹۹۹۹۹ ص ۶۲) نایل آمده است.

حاصل از عقلانیت مدرن، مثل انکار علیت توسط هیوم یا نقد دین در مارکسیسم و فرویدیسم، مواجهه دارد، اما به فهمی عمیق از بسط نیهیلیسم و سوژکتیویسم متافیزیکی در عقلانیت مدرن و فلسفه‌های جدید نائل نشده است. لذا بر اساس عقلانیت و تفکر کلامی مطهری و با توجه به اندیشه‌های او اگر چه از عوام‌زدگی دینی و تحجر مذهبی بسیار فاصله می‌گیریم، اما در عین حال به هیچ‌وجه نمی‌توانیم بر اساس این عقلانیت و اندیشه‌ها و نحوه نگرش او با عقلانیت مدرن مواجهه‌ای عمیق و بنیادین داشته باشیم. همچنین، تحولات ژرفی که در این چند دهه اخیر صورت گرفته ما را وارد یک شکاف تمدنی مضاعفی با جهان معاصر کرده است. اگر متفکران ما تا دهه‌های گذشته به تعارضات میان عالم سنت و عالم مدرن می‌اندیشیدند، و بسیاری نیز کماکان اسیر همین تعارضات‌اند، در روزگار ما شکاف میان عالم مدرن و عالم پست‌مدرن بر تناقضات و تعارضات سنت تاریخی ما با جهان معاصر بسیار بیش از گذشته افزوده است و ما امروز باید بر تعارضات عالم سنتی خود با عالم پست‌مدرن بیندیشیم. با تفکر تئولوژیک و ماقبل مدرن مطهری نمی‌توان به چالش‌های عقل مدرن و پسامدرن در جهان کنونی پاسخ گفت. به این اعتبار اندیشه‌های مطهری نسبت به تحولات ریشه‌ای و بنیادینی که در جهان کنونی و به تبع آن در جامعه ما صورت گرفته است، در زمان خودش، و در روزگار ما به نحوی مضاعف، از نوعی تأخر زمانی و نا-همزمانی تاریخی اساسی رنج می‌برد. البته این تأخر تاریخی صرفاً به

اندیشه‌های مطهری مربوط نمی‌شود، و بسیاری دیگر، حتی نوگرایان و روشنفکران ما را نیز، که هنوز در حال و هوای عصر روشنگری قرون هجده و نوزده بسر می‌برند، در بر می‌گیرد. مطهری یکی از نمایندگان برجسته طرز تفکر تئولوژیک در جامعه ماست، طرز تفکری که پارادایم بسیار مسلطی برای بخش بسیار وسیعی از جامعه، روحانیون، قدرت سیاسی و حتی بخشی از جامعه دانشگاهی ماست. درک تأخر تاریخی تفکر تئولوژیک و غلبه بر آن مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مسأله متافیزیکی، اجتماعی، تاریخی و تمدنی روزگار کنونی ماست، یعنی اگر ما بر این تأخر تاریخی غلبه پیدا نکنیم و نتوانیم به عقلانیت و نوع‌نگاهی دست یابیم که بر اساس آن بتوانیم با عقل مدرن و پسامدرن مواجهه‌ای اصیل و حقیقی، یعنی مواجهه‌ای متفکرانه و وجودشناسانه، داشته باشیم، بی‌تردید هر روز ضعیف و ضعیف‌تر خواهیم شد و نخواهیم توانست به مسائل و بحران‌های خود پاسخی درخوردهیم.

۲. استدلال عقلانی برای دین به معنای پروژه عقلانی‌سازی دین نیست.

— به نظر شما نسبت مطهری و عقلانیت چیست و آیا می‌توان پروژه اصلی و اساسی وی را عقلانی‌سازی دین یا تفسیر عقلی از اسلام دانست؟

— برای پاسخ‌گویی به این پرسش، مقدمتاً باید عرض کنم که در سراسر تاریخ بشر، حتی در میان پیروان ادیان ابتدایی‌ای چون شمنیسم و انیمیسم

در دوران‌های ماقبل تاریخ، و نیز در عامیانه‌ترین سطوح فهم از دین، مثل فهم مردم عادی از دین، نوعی استدلال و تلاش به منظور ارائه یک توجیه عقلی و موجه نشان دادن باورهای دینی وجود داشته و دارد. فرضاً اگر فردی معتقد به یکی از آیین‌های شمنی می‌خواست اعتقاداتش را به فرزندانش منتقل کند، یقیناً حداقلی از استدلال را به کار می‌بست یا وقتی پیامبر اسلام از پیرزنی، که در حال نخ‌ریسی با دوکش بود، پرسیدند چرا به وجود خدا اعتقاد داری، آن پیرزن عرب برای ایمانش به خدا استدلالی ارائه داده، می‌گوید چنانچه من دست از این دوک و چرخاندن آن بردارم، حرکت آن متوقف می‌شود، پس حرکت این عالم نیز قائم به اراده قدرت قاهره‌ای است که آن را حرکت می‌دهد و حرکت این عالم نمی‌تواند خودبه‌خودی باشد. پس برای اعتقادات و باورهای دینی همواره کاربرد استدلال‌های عقلی وجود داشته است. اما ما نمی‌گوییم که آن فرد معتقد به آیین شمنی یا آن پیرزن برخوردار از «پروژه عقلانی‌سازی دین» بوده‌اند. بنابراین، هرگونه استدلالی و کاربرد هر گونه براهین عقلی‌ای برای دین و باورهای دینی را نمی‌توانیم نشانه‌ای از پروژه عقلانی‌سازی دین برشماریم.

در ثانی، مگر در خود ادیان، و مشخصاً در دین اسلام که در سنت عبری-سامی-یهودی یا، به تعبیری، در سنت ادیان ابراهیمی شکل گرفته-اند عقل و عقلانیت وجود ندارد که اشخاصی چون مطهری بکوشند تا آنها را عقلانی سازند؟ آیا کوشش برای «عقلانی‌سازی دین» از جانب

افرادی چون مطهری، به معنایی تحصیل امر حاصل نیست؟ یعنی آیا ما می‌خواهیم دینی را که خودش عقلانی است، عقلانی کنیم، یا می‌کوشیم دینی را که فی نفسه و در درون خودش غیرعقلانی است به کمک عقلانیتی خارج و بیرون از دین عقلانی‌اش گردانیم؟

مرادم از طرح این پرسش‌ها این است که به این نکته تذکار دهم ما هر گونه استدلال کردن و هر گونه کاربرد عقل در حوزه دین را به معنای «پروژه عقلانی‌سازی دین» تلقی نمی‌کنیم. همه دینداران به طور کلی، از جمله مسلمانان، نمی‌پذیرند که دین‌شان غیرعقلانی و ضدعقلانی است، و حال باید از خارج از دین عقلانیتی را به آن تزریق کنند، تا دین‌شان عقلانی شود. پس آیا بدین ترتیب، میان فهم اهل ظاهر و اخباریون با دیگرانی چون مطهری که می‌کوشند فهم عقلانی‌تری از دین ارائه دهند، هیچ تفاوتی وجود ندارد؟ یقیناً، تفاوت‌های عمیقی وجود دارد. اما ما باید معنای این تفاوت را دریابیم. اگر با دقت نظر بیشتری در خصوص این تفاوت کنکاش کنیم طبیعتاً، از سوی مؤمنان و از جانب اشخاصی چون مطهری پاسخ داده خواهیم شد: مراد از «عقلانی‌سازی دین»، «کاربرد عقل در فهم دین» است.

در این صورت، سؤال خواهیم کرد: آیا کسی را می‌شناسید که در فهم دین از عقل استفاده نکرده، برای باور به دین یا دفاع از آن از نوعی توجیه عقلی و استدلال بهره‌نگیرد؟

این بحث نشان می‌دهد تا ما مرادمان را از مفاهیمی چون «عقل»، «عقلانیت» و «عقلانی‌سازی» روشن نکنیم، نمی‌توانیم به بحث از نسبت میان مطهری و عقلانیت پرداخته، به این پرسش پاسخ دهیم که آیا می‌توان پروژه اصلی و اساسی وی را عقلانی‌سازی دین یا تفسیر عقلی از اسلام دانست یا نه.

۳. معنا و مفهوم عقل و عقلانیت

بنابراین، به منزله دومین مقدمه ضروری بحث خود، باید این پرسش را مطرح کنیم: مرادمان از «عقل و عقلانیت» چیست؟ تا به پاسخ نسبتاً روشنی به این پرسش نرسیم نمی‌توانیم به بحث از «نسبت مطهری و عقلانیت» پردازیم. البته، این پرسش که «عقل و عقلانیت چیست؟»، خود مسأله فلسفی‌ای و متافیزیکی است. این پرسش درست مثل این است که پرسیم «انسان چیست؟». این گونه پرسش‌های متافیزیکی پاسخ‌های بسیاری می‌توانند داشته باشند و بر اساس اتخاذ هر گونه موضع و پاسخی، مسیر بحث و پژوهش ما متفاوت خواهد بود. لذا به دلیل سرشت فلسفی خود «پرسش از چیستی عقل و عقلانیت»، نمی‌توانیم بدان پاسخی صریح، قطعی، همه‌جانبه و الزام‌آور بدهیم. اما از سوی دیگر برای ادامه مسیر بحث، به یک چنین پاسخی نیازمندیم.

۴. دو روش تعریف عقل

به گمان اینجانب، ما بر اساس دو روش بسیار کلی می‌توانیم به جست‌وجوی پاسخ برای پرسش از «معنا و چیستی عقل و عقلانیت» پردازیم:

الف. روش پیشینی، ماتقدم یا مقدم بر تجربه: به این معنا که بکوشیم خودمان از پیش خود و بدون رجوع به تاریخ، واقعیت‌ها و سنت‌های نظری تاریخی، عقل و عقلانیت را تعریف کنیم. به این ترتیب، تعاریف زیادی از عقل وجود داشته و خواهند داشت. برای مثال می‌توان گفت عقل یا خرد به آن «نیروی درونی انسانی» تعریف شده است که «کنترل‌کننده و مهارکننده امیال» اوست. همچنین عقل به «قوه دراکه»، «قوه مفهوم‌سازی»، «قوه صدور حکم»، «قوه ایده‌سازی» در کانت (در قیاس با حس و فاهمه) و «قوه استدلال» تعریف شده است. در سنت اسلامی خودمان سخن از «عقل رحمانی» و «عقل شیطانی» رفته است که هر یک ۷۵ جنود دارند. (لشکریان عقل و لشکریان جهل)؛ و عقل (یعنی همان عقل رحمانی) به آن دسته از اندیشه‌ها و نیروهای درونی‌ای اطلاق می‌شود که هیچ گونه تعارضی با نظام و قوانین الهی حاکم بر جهان نداشته باشند. فارابی از عقل عامه، عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد، و عقل فعال سخن می‌گفت. در سنت تفکر مشایی از عقول دهگانه سخن گفته می‌شد. سهروردی از عقل مکار، عقل کاسب، عقل سیاسی، عقل عالم و عقل سرخ سخن می‌گفت. مولوی و عرفا از عقل کلی، که همچون قرص آفتاب، چراغ و ستاره زهره است، و از عقل جزوی که

بند و عقال است، سخن می‌رانند. کانت عقل را به دو نوع عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کرد، و ...

اما اگر بخواهیم وارد مباحث لفظی، ادبی، ریشه‌شناسی واژگان و سپس وارد تعاریف پیشینی از معنا و مفهوم عقل شویم، تا یوم القیامه هم بنشینیم سرشت عقل برای ما روشن نخواهد شد.

ب. روش پسینی یا متأخر: اما روش دومی نیز برای فهم سرشت عقل و عقلانیت وجود دارد و آن عبارت است از روش پسینی، متأخر یا مؤخر بر تجربه، یعنی روشی تاریخی. یعنی رجوع به تاریخ و بررسی و جست‌وجوی این امر که عقل در طول تاریخ بشر چه نحوه‌هایی از تحقق را داشته است.

البته، در این بحث، یعنی تعریف عقل، مثل هر بحث دیگری، روش پیشینی محض یا روش پسینی محض نداریم. یعنی هر گونه تعریف پیشینی از عقل و عقلانیت مبتنی بر دریافتی پسینی و تاریخی از حیات بشری و جایگاه عقل در آن است، و متناظر با آن نیز هر گونه دریافت پسینی و تاریخی بر اساس تجربیات تاریخی بشر خود مبتنی بر دریافتی پیشینی، یعنی فلسفی از سرشت و چیستی عقل و عقلانیت است.

با این وصف، در روش‌های پیشینی، یعنی تلاش به منظور ایضاح-های مفهومی از طریق بررسی‌های لغوی یا ارائه تعاریف درست، جامع و مانع از عقل، آنچنان که فرضاً در میان گذشتگان ما یا در میان علاقمندان به فلسفه‌های تحلیلی دیده می‌شود، بر اساس نحوه نگرش

غیرتاریخی و اعتقاد آگاهانه یا ناآگاهانه‌شان به ذات‌گرایی (اسانسیالیسم)^۱ ارسطویی، تأکید بر رجوع به تاریخ و سنت‌های گوناگون نظری تاریخی کم‌تر دیده می‌شود، در حالی که در روش‌های پسینی، بر اساس نحوه نگرش تاریخی و تکیه بر حیث تاریخی^۲ بشر، بر رجوع به تاریخ و سنت‌های نظری تاریخی تأکید بیشتری وجود دارد.

۵. اقسام عقلانیت

حال اینجانب، نه بر اساس روشی پیشینی و تلاش به منظور ارائه تعریفی دقیق، جامع و مانع از معنا و چیستی عقلانیت، که امری غیرممکن است، بلکه بر اساس روشی پسینی و با توجه به برخی از تجربیات تاریخی می‌کوشم از چند نوع عقل و عقلانیت به اختصار سخن گفته تا بر اساس آن بتوانم چارچوبی نظری برای ادامه بحث خویش از «نسبت مطهری با عقلانیت» و «پروژه عقلانی‌سازی دین» در اندیشه‌های وی فراهم آورم. لذا در این جا، به هیچ وجه قصد آن نیست که همه صور و انحاء عقلانیت‌ها که تاکنون در تاریخ بشر متحقق شده است برشمرده شود، و یقین ندارم که این احصاء از اساس شدنی باشد، بلکه در این جا تنها به آن دسته از صورتی از عقل و عقلانیت اشاره می‌کنم که به ما در مواجهه با پرسش از نسبت مطهری و عقلانیت یاری رساند.

1. Essentialism
۲. □□□□□□□□□□

در نخستین تقسیم‌بندی خود از صور گوناگون عقل و عقلانیت، به اعتبار خاصی، که توضیح آن در پی خواهد آمد، سه نوع عقلانیت را از هم متمایز می‌کنم (بی‌آنکه این سخن به معنای انحصار عقل در همین انواع سه‌گانه باشد): ۱. عقلانیت عرفی یا متعارف^۱ ۲. عقلانیت تئولوژیک^۲ ۳. عقلانیت متافیزیکی^۳.

یک چنین تقسیم‌بندی‌ای نزد امام محمد غزالی نیز دیده می‌شود. غزالی نیز از عقل عامه، عقل متکلمان و عقل فلاسفه سخن گفته است که کاملاً متناظر با تقسیم‌بندی سه‌گانه اینجانب از عقلانیت است. بدیهی است که این تناظر را به هیچ وجه نباید به معنای پذیرش چارچوب تفکر کلامی غزالی، یعنی تفکر اشعری، در اندیشیدن میان نسبت دین و عقلانیت از جانب اینجانب گرفت.

۶. مشخصات عقلانیت عرفی یا متعارف

مرادم از عقلانیت عرفی یا متعارف همان فهم مشترک و عقل همگانی است که در عموم مردم دیده می‌شود، عقلی که مردم با آن زندگی کرده، به خرید و فروش، معامله، ازدواج، دعوا و ... می‌پردازند. عقلانیت متعارف چند تا شاخصه اصلی دارد، که مهم‌ترین آنها عبارتند از: عقلانیت متعارف،

۱. به منابع معرفتی خودش آگاه نیست.

1. Common Sense
2. Theological Rationality
3. Metaphysical Rationality

۲. بر خودش تأمل نکرده، به مواجهه انتقادی با خویش نمی-پردازد.
۳. مفروضاتش را از سنت تاریخی خودش اخذ کرده، لیکن خود آگاهی تاریخی به سنت تاریخی خویش ندارد و سنت خودش را به منزله یگانه سنت تاریخی و باورهای خودش را به منزله حقایق مطلق، جهان شمول و فراتاریخی تلقی می کند.
۴. به مبادی تصویری و تصدیقی خودش آگاه نیست.
۵. نه تنها به نتایج و لوازم ضمنی و خفی بلکه حتی به استلزامات و پیامدهای آشکار و صریح آگاهی های خودش چندان وقوف ندارد.
۶. به ناسازگاری های درونی و منطقی پاره ای از آگاهی های خودش با پاره دیگری از آگاهی هایش التفات نداشته، به نتایج و لوازم صریح و آشکار آگاهی های خودش تن نمی دهد.
۷. استدلال ها و موجه سازی ها در این نوع عقلانیت، نامبرهن و نامنقح است.
۸. عقل متعارف بر مشهورات به جای استدلال، بر خطابه به جای برهان یا تجزیه و تحلیل و بر تهییج احساسات به جای خردورزی تکیه می کند.

۷. مشخصات عقلانیت تئولوژیک

برای فهم این نوع عقلانیت می توان به قرون اولیه ظهور ادیانی چون یهودیت، مسیحیت یا اسلام رجوع کرد. فرضاً بعد از ظهور دین یهود،

طلبه‌ها و روحانیون این دین در کنیسه‌ها متن تورات را می‌خواندند تا به اصول اعتقادات و احکام عملی دین موسی نایل شوند. یا در قرون اول و دوم میلادی، مدافعان اولیه مسیحی (آپولوژیست‌ها)^۱ و آباء اولیه کلیسا، یعنی چهره‌هایی چون ترتولیانوس یا یوستینوس شهید برای دعوت دیگران، از جمله پادشاهان و امپراتورها، به مسیحیت رساله‌ها و نامه‌هایی می‌نوشتند و در آنها در دفاع از مسیحیت استدلال می‌کردند و می‌کوشیدند برتری مسیحیت را بر دیگر ادیان یا فلسفه‌های شرک‌آلود رومی و یونانی، با نوعی استدلال‌های عقلی و اخلاقی نشان دهند. یا قرن اول هجری قمری را به یاد آورید که حسن بصری در گوشه‌ای از مسجد، مجلس درس داشت، واصل بن عطا با او مخالفت می‌ورزد. بحث‌های آنان بر سر این بود که آیا کلام الهی حادث است یا قدیم، یا قدرت خدا و حوزه آزادی آدمی چقدر است و عدل خداوند به چه معناست و ... چهره‌هایی چون حسن بصری، واصل بن عطا یا ابوالحسن اشعری می‌اندیشیدند و نظرورزی می‌کردند. بحث‌های نظری و عقلانی آنها از عقل متعارف عموم مردم عادی فاصله داشت. آنها پیوسته بر متن کتاب مقدس تکیه می‌کردند و خواهان آن بودند که فهمی منسجم و سازگار از متن قرآن داشته، به حقایق تازه‌ای در باره انسان، جهان، خداوند و نسبت آدمی با جهان یا خداوند بر اساس کتاب خداوند نایل شوند. در این موارد ذکر شده نوعی از عقلانیت ظهور می‌یابد که می‌توان آن را عقل کلامی (تئولوژیک) یا عقل هرمنوتیکی (تفسیری) و

1. Apologists

ماقبل متافیزیکی نامید. عقل کلامی همان کاربرد عقل در فهم و تفسیر دین است، اما در این فهم و تفسیر، دین از امری وجودی (اگزیستانسیل)، یعنی قلبی و حضوری به مجموعه‌ای از گزاره‌های مفهومی، حصولی و نظری (تئوریک) تبدیل می‌شود. برای عقلانیت تئولوژیک نیز شاخصه‌هایی را می‌توان برشمرد:

۱. این عقل یا عقلانیت در خیلی از اوصاف با عقل متعارف مشترک است. برای مثال، این عقل نیز همچون عقل متعارف:

۲. در بسیاری از مواقع، به منابع معرفتی خودش آگاه نیست.

۳. بر خودش تأمل نداشته، به مواجهه انتقادی با خویش نمی‌پردازد.

۴. نسبت به مفروضاتی که از سنت تاریخی خودش اخذ کرده، خودآگاهی تاریخی ندارد، و سنت خودش را به منزله یگانه سنت تاریخی و باورهای خودش را به منزله حقایق مطلق، جهان‌شمول و فراتاریخی تلقی می‌کند.

۵. به مبادی تصویری و تصدیقی سترگ و مستتر در اندیشه‌هایش خودآگاه نیست، و قدرت پرسش‌گری از مبانی بنیادین سنت تاریخی خودش را ندارد.

اما عقلانیت تئولوژیک، دارای اوصاف دیگری نیز هست که عقلانیت متعارف عمدتاً فاقد آن بوده، لذا آن دو را از یکدیگر تا حدودی متمایز می‌سازد، از جمله: عقلانیت تئولوژیک:

۶. نص محور است.

۷. برخلاف عقل متعارف، تا حدود زیادی به نتایج و لوازم آشکار و صریح و حتی گاه خفی و ضمنی آگاهی‌های خودش وقوف دارد.

۸. به ناسازگاری‌های درونی و منطقی پاره‌ای از آگاهی‌های خودش با پاره دیگری از آگاهی‌هایش التفات داشته، می‌کوشد به نظامی نسبتاً سازگار از باورهایش دست یابد.

۹. در تلاش است استدلال‌ها و موجه‌سازی‌هایی را، لیکن در چارچوب همان نص، به منظور مبرهن کردن اعتقادات مورد پذیرش در سنت تاریخی خویش اقامه کند.

۱۰. در قیاس با عقل متعارف که بر مشهورات و خطابه بیشتر متکی است، عقلانیت تئولوژیک می‌کوشد بر برهان و استدلال متکی باشد، لیکن چنین نیست که از هر گونه خطابه و تکیه بر مشهورات برکنار باشد.

۱۱. عقلانیت تئولوژیک جدلی است. یعنی این نحوه از تفکر بیش از آنکه دغدغه فهم انسان، جهان، تاریخ، هستی و حقیقت را داشته باشد، خود را متعهد به دفاع و توجیه پاره‌ای از باورهای تاریخی می‌داند.

۱۲. تفکر تئولوژیک، تفکری دوری است، یعنی استدلال‌هایش مبتنی بر مفروضات از پیش پذیرفته‌شده‌ای است که خود این مفروضات بر اساس همان استدلال‌ها باید اثبات شوند.

۱۳. تفکر تئولوژیک، در مواجهه با اغلب شواهدی که بر بی-اعتباری یک باور دلالت می‌کنند، از سر سرسپردگی ایمانی، از آن باور دفاع کرده، گاه وجه تمایزهای بی‌معنایی را برای اثبات باورهای تاریخی خویش به کار می‌برد.

۱۴. تفکر تئولوژیک نه از جانب پدیدارها و واقعیت‌ها به سوی باورها و اعتقادات، بلکه همچون هر گونه نظام و نظام‌سازی‌های جزمی و ایدئولوژیک، از جانب باورها به سوی پدیدارها و واقعیت‌ها حرکت می‌کند، یعنی به جای آن که بکوشد باورها را بر اساس پدیدارها و واقعیت‌های جهان تغییر دهد، در صدد است تا آنجا که بتواند تفسیرهای حاصل از اعتقادات و باورها را به جهان و پدیدارها و واقعیت‌های آن تحمیل سازد، و چه بسا که در این امر تا سر حد رویارویی‌های بسیار خشونت‌بار با واقعیت‌ها به پیش رود.

۱۵. تفکر تئولوژیک، تفکری نظام‌ساز (سیستم‌ساز) به معنایی مضاعف است. این نحوه از تفکر، همچون هر تفکر دیگری، نظام‌ساز است. در نظام‌های تئولوژیک نیز، درست مثل هر نظام نظری دیگری، همواره پاره‌ای از اجزا، پاره‌ای دیگر را تأیید و حمایت می‌کنند. تا

این جای کار مشکلی نیست، چرا که هرگونه تفکر مفهومی و حصولی، نظام‌ساز است و اساساً آدمی نمی‌تواند آگاهانه غیرنظام‌مند (غیرسیستماتیک) بیندیشد، به این معنا که پاره‌ای از اجزای تفکرش با پاره‌ای دیگر ناسازگاری منطقی داشته، خود وی نسبت به این ناسازگاری خودآگاهی داشته باشد. بی‌تردید در تفکر آدمیان، حتی در اندیشه متفکران بزرگ، ناسازگاری‌های منطقی وجود دارد اما آنان خود اغلب به این ناسازگاری‌ها خودآگاهی ندارند و اگر به این ناسازگاری‌ها التفات یابند ناچار می‌شوند که به نحوی از انحا به سازگار کردن پاره‌های گوناگون تفکر خویش پرداخته یا به تغییر نظام فکری خویش مبادرت ورزند. پس، هرگونه تفکر مفهومی بالذات سیستماتیک، به معنای سیستم‌ساز بودن است و به این اعتبار تمایزی میان تفکر تئولوژیک با دیگر انحای تفکر نیست. لیکن تفکر تئولوژیک، درست مثل تفکر ایدئولوژیک، در معنای مضاعفی نظام‌ساز است، یعنی تفکر تئولوژیک بیش از هر چیز خواهان حفظ نظام یا سیستم مورد اعتقاد خویش است. در مقابل، از نحوه دیگری از تفکر می‌توان سخن گفت که بیش از آنکه خود را مؤظف به حفظ سیستم بداند، خود را متعهد به حقیقتی استعلایی و فراسیستم می‌داند که محتوا و مضمون هر سیستمی و امدار آن است بی‌آن که این امر استعلایی به تمامی فراچنگ هیچ سیستمی قرار گیرد. این نحوه اخیر تفکر را، در تقابل با تفکر تئولوژیک، می‌توان «تفکر وجودشناختی (اونتولوژیک)» یا «تفکر

پدیدارشناسانه» نامید. تفکر اونتولوژیک، برخلاف تفکر تئولوژیک، بیش از آنکه خود را متعهد به حفظ و دفاع از سیستم‌های نظری نهادینه شده تاریخی بداند، پایبند و متعهد به نفس وجود، یا وجود فی‌نفسه به منزله یگانه حقیقت استعلایی است.

۱۶. تفکر تئولوژیک، موارد نقض و ابطال باورها و اعتقاداتش را به سهولت نادیده می‌گیرد. این در حالی است که تفکر اونتولوژیک یا پدیدارشناسانه نسبت به موارد نقض اندیشه‌های حساسیت بیشتری داشته، حقیقت و کشف وجوه تازه‌ای از آن را درست در همین موارد نقض‌ها و ابطال‌ها جست‌وجو می‌کند.

۱۷. تفکر تئولوژیک برخلاف ظاهر مقدس‌مآبانه‌اش، به معنای خاصی تفکری خودبنیاد است. از آنجا که تفکر تئولوژیک در ارتباط تنگاتنگ با باورهای دینی و مذهبی در فرهنگ یک قوم تاریخی قرار دارد، باورهایی که برای توده‌ها بسیار مقدس و حقایقی ازلی و ابدی می‌نمایند، و از آنجا که این نحوه از تفکر، در قیاس با تفکر وجودشناسانه و پدیدارشناسانه، به فهم متعارف عموم مردم از اعتقادات و باورهای دینی‌شان بسیار نزدیکتر و هم‌سوتر است، لذا تفکر تئولوژیک برای توده‌ها بسیار مقدس به نظر می‌رسد، بی‌خبر از آنکه این نحوه از تفکر، بیش از آن که متعهد به یگانه امر مطلق و نامشروط، یعنی نفس وجود یا وجود فی‌نفسه، به منزله یگانه امر قدسی و حقیقت استعلایی باشد، متعهد به حفظ و دفاع از سیستم‌های تئولوژیک خودساخته و

خودپرداخته‌ای است که اموری بشری و تاریخی‌اند. به تعبیر دیگر، تفکر تئولوژیک بیش از آن‌که دغدغه فهم و دفاع از حقیقت استعلایی را داشته باشد در بند حفظ و دفاع از خود و باورهای تاریخی خویش است. به همین دلیل است که تفکر تئولوژیک را، برخلاف ظاهر مقدس مآبانه‌اش و برخلاف ادعاهای پرطمطراق مبنی بر دینی و الهی بودنش، باید تفکری خودبنیاد و بالذات سکولار دانست. لذا ما می‌توانیم از دو نوع تفکر سکولار سخن بگوییم: الف. تفکر سکولار آشکار و صریح، یعنی آن گونه تفکری که خودش به سکولار بودن خودش خودآگاهی و اذعان دارد. ب. تفکر سکولار خفی، یعنی آن گونه تفکری که به سکولار بودن، یعنی بشری، تاریخی و لذا ناسوتی بودن خودش خودآگاهی و اذعان نداشته، حتی گاه خود را تفکری معنوی و قدسی نیز بر می‌شمارد. تفکر سکولار از نوع غربی‌اش و «تفکر سکولار تئولوژیک»- تعبیری که از نظر اهل ظاهر پارادوکسیکال^۱ به نظر می‌رسد- علی‌رغم آن که تفاوت‌های میان آنها را نیز نمی‌توان نادیده گرفت، هر یک نحوه‌ای از تفکر خودبنیاد هستند و تعارضات ظاهری این دو نحوه از تفکر نباید ما را بفریبند.

۱۸. در تفکر تئولوژیک، به جهت همان وصف جدلی بودنش، با بسیاری از امور، مثل علم، منطق، فلسفه، تاریخ، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و تجربیات بشری، برخوردی ابزاری^۲ و دوگانه می‌شود. در این

1. Paradoxical
2. Instrumentalistic

تفکر از عقل، استدلال و منطق برای اثبات حقانیت و درستی پاره‌ای اعتقادات و باورها استفاده می‌شود لیکن تا آنجا که بتوان از آنها برای اثبات و توجیه معتقدات خود بهره برد. اما همین عقل، استدلال و منطق آنجا که نتوانند پاره‌ای از باورها و اعتقادات ما را بپذیرند، منابعی نامطمئن برای رسیدن به حقیقت تلقی شده، پای آنها چوبین و بی تمکین قلمداد می‌شود. علم و معرفت تجربی، تاریخ و علوم انسانی نیز چنین است. آنجا که سخن از برهان صنع و اثبات نظم در عالم است می‌توان به شواهد علمی و تجربی رجوع کرد، لیکن آنجا که علم و تجربه بشری در برابر باورها و اعتقادات ما مقاومت می‌کنند باید قطعیت و واقع‌نمایی آنها را مورد تردید قرار داد و احکام علمی و تجربی را صرف فرضیه (در برابر قانون علمی) اثبات شده و یقینی) - بر اساس فلسفه علم پوزیتیویستی - تلقی کرد و معرفت تجربی را معرفتی ظنی و غیریقینی و در نتیجه غیرقابل اعتماد دانست. در خصوص علم تاریخ و دیگر علوم انسانی نیز یک چنین مواجهه‌های ابزاری و دوگانه‌ای در تفکر تئولوژیک دیده می‌شود.

۱۹. تفکر تئولوژیک حتی با کتاب مقدس، آیات، روایات و عبارات بزرگان و آباء دین مورد اعتقاد خود، به نحوی ابزاری و دوگانه برخورد می‌کند؛ یعنی تا آنجا به آیات، روایات و سخن بزرگان دین تمسک می‌جوید که در جهت اثبات معتقدات نظام کلامی و تئولوژیک مورد نظر خویش باشد، در غیر این صورت، این آیات و

روایات در صورت امکان به سهولت مورد غفلت واقع شده یا سندیت و اعتبار آنها (در خصوص روایات و رویدادهای تاریخی) انکار می‌شود، و در صورتی که انکار یا نادیده گرفته شدن آنها امکان‌پذیر نباشد، مورد تفسیرهای عجیب و غریب قرار می‌گیرند.

۲۰. در همه نظام‌های تئولوژیک، به نحو ناگزیر جنبه‌هایی از تفکر اگنوسیستی^۱، یعنی لادری‌گرایانه، لیکن نه در معنایی عرفانی و تفکری رازورانه بلکه در کاربردی بسیار ناشایست و نامناسب دیده می‌شود. توضیح بیشتر این است که در همه نظام‌های تئولوژیک پاره‌ای از باورهای تاریخی وجود دارند که به لحاظ عقلی و منطقی قابل اثبات نبوده یا در تعارض با دستاوردهای معرفت تجربی و مستندات تاریخی قرار دارند. در این موارد، همه نظام‌های تئولوژیک با تکیه بر این سخن درست که «همه عرصه‌های جهان برای بشر شناخته شده نیست و دامنه جهل بشری بی‌کرانه است»، می‌کوشند تا با مرتبط ساختن آن بخش از باورها و اعتقادات خویش که در تعارض آشکار با عقل و منطق یا معرفت تجربی و مستندات تاریخی است با اشاره و رجوع به عرصه‌های ناشناخته جهان، ما را به پذیرش باورهای تاریخی خویش مجاب سازند، بی‌خبر از آنکه این نحوه تکیه بر بی‌کرانگی دامنه جهل بشری و بی-کرانگی عرصه‌های ناشناخته جهان به نحو علی‌السویه می‌تواند مورد استفاده همه نظام‌های تئولوژیک و مدعیات رقیب نیز قرار گیرد و چه

۱. □□□□□□□□□□□□

دلیلی هست که ما حتماً اعتقادات و باورهای تاریخی یک نظام تئولوژیک خاص را بپذیریم. به تعبیر ساده‌تر، ما باید بکوشیم تا اثبات مدعیات خویش را در بخش‌های روشن معرفت بشری و نه در بخش‌های ناشناخته و تاریک آن جست‌وجو کنیم.

۲۱. تفکر تئولوژیک تا آنجا به علم تاریخ و مستندات تاریخی به منزله یک منبع معرفتی می‌نگرد که از آنها بتواند مؤیداتی برای اثبات باورهای اعتقادی و کلامی خودش به دست آورد اما آنجا که مستندات تاریخی، نافی و ناقض باورهای اعتقادی آن است باید در علم تاریخ به منزله یک منبع معرفتی موثق و در صحت مستندات تاریخی به هزار و یک دلیل تردید کرد. لذا نقش مفروضات و انتخاب‌های پیشین در تفکر تئولوژیک آنچنان نیرومند است که وقتی مدافعان این نحوه تفکر از تاریخ و رویدادهای تاریخی سخن می‌گویند، مرز مشخصی میان وقایع و تفسیر این وقایع وجود ندارد. البته این انتقادی نیست که منحصرأً به تفکر و نظام‌های تئولوژیک وارد باشد. هر نوع گزارش‌گری تاریخی حاصل درهم تنیدگی امور واقع و تفسیر گزارش‌گر است. اساساً شناخت بشری دارای نوعی «تفسیر-ساختاری»^۱ یا «ساختار تفسیری»^۲ است، به این معنا که هر نوع معرفتی از اشیا و موجودات به طور عام و از امور تاریخی به طور خاص، انباشته از مفروضات، نظریه‌ها و تفسیرهای پیشین است. ما فهمی مستقل از تفسیر نداریم، آنچنان که تفسیری بدون فهم نیز ممکن

1. As-structure/ Interpretation-structure
2. Hermeneutic Structure

نیست. هر فهمی نوعی تفسیر و هر تفسیری نوعی فهم است. فهم (به معنای انکشاف پدیدار بر فاعل شناسا) و تفسیر (به معنای شرح و گزارش از پدیدار بر اساس مفروضات و نظریه‌های پیشین فاعل شناسا) درهم‌تنیده‌اند. لذا هر گزارش تاریخی، بالضروره یک تفسیر است. با این وصف، در «تاریخ‌های تئولوژیک»، یعنی در گزارش‌هایی که نظام‌های تئولوژیک از تاریخ ارائه می‌دهند، این درهم‌تنیدگی میان امر واقع و تفسیر، در معنای مضاعفی صورت می‌گیرد. به تعبیر ساده‌تر، نظام‌های تئولوژیک در معنای مضاعفی تاریخ را نه آن چنان که هست، بلکه آن چنان که باید باشد توصیف می‌کنند. در بسیاری از مواقع تفکر تئولوژیک، حوادث تاریخی را می‌سازد، یعنی معتقد است که برخی از امور باید روی داده باشند، چرا که این تفکر، رویداد حوادث را از نظام ایمانی‌اش نتیجه می‌گیرد. و نه از خود گزارش‌های تاریخی. در حالی که وانمود می‌کند نظام ایمانی‌اش را از حوادث تاریخی اخذ کرده یا حوادث تاریخی مؤید نظام ایمانی و اعتقادی اوست. این همان پدیده‌ای است که می‌توان آن را «تاریخ‌سازی تئولوژیک» یا «دروغ‌گویی مقدس» نامید. اما باید توجه داشت که این گونه تاریخ‌سازی‌های تئولوژیک یا دروغ‌گویی‌های مقدس در تاریخ همه ادیان به صورت یک فرآیند ناخودآگاه روی می‌دهد و ما نباید آن را تا سر حد یک برنامه از پیش تدوین شده یا یک دروغ‌گویی اخلاقی بکاهیم.

۲۲. تفکر تئولوژیک، به دلیل همان وصف جدلی‌اش، به «نتایج و لوازم روش‌شناختی» خود، آگاه نیست. این تفکر نمی‌داند که «کاربرد هر روش» همچون «شمشیر دولبه» ای است که با هر ضربه‌ای که با آن به رقیب می‌زنیم ضربه‌ای نیز بر خود وارد کرده‌ایم. به بیان ساده‌تر، کاربرد هر روشی این اجازه را به رقیب می‌دهد که از همان روش در مقابله با ما بهره گیرد. اما تفکر تئولوژیک برای اثبات حقانیت باورهای خود به هزار و یک دلیل استناد می‌کند، اما آنجا که همین گونه دلایل مورد استفاده خصم یا رقیب قرار گیرد، این دلایل دیگر از ارزش و اعتبار پیشین برخوردار نیستند. فرضاً تکیه بر دستاوردهای علم تجربی، تاریخ یا علوم گوناگون انسانی برای اثبات صحت و حقانیت‌های باورهای اعتقادی، رقیب را به همان اندازه مدعی محق می‌سازد که برای مقابله با این باورها از همان ابزارهای علم تجربی، تاریخ یا علوم گوناگون انسانی بهره گیرد، و اگر نتایج و دستاوردهای این گونه علوم متزلزل، تردیدی و غیرقابل تکیه هستند، پس تکیه بر آنها نیز برای اثبات صحت و حقانیت باورهای اعتقادی به دلیل همان متزلزل، تردیدی و غیرقابل تکیه بودن این دسته از علوم نمی‌تواند صحیح باشد.

۲۳. تفکر تئولوژیک، به دلیل همان وصف جدلی‌اش و، به تبع آن، تن‌ندادن به «نتایج و لوازم روش‌شناختی»‌اش، و مواجهه‌ای دوگانه و «یک بام و دو هوا»یی با هر گونه روشی، تفکری غیرعادلانه،

غیرمنصفانه، خودمحورانه و لذا خودبنیادانه و اساساً فاقد قدرت دیالوگ فلسفی و متفکرانه با رقبای خویش است.

۲۴. ماهیت گزاره‌های تئولوژیک چنین است: «من چنین می‌خواهم یا من چنین فرض می‌کنم»، اما بیان آن چنین است: «حقیقت چنین است». برای مثال سرشت اعتقاد به اصل تثلیث در نظام تئولوژیک مسیحیت را چنین می‌توان تعبیر کرد: «من به عنوان یک فرد مسیحی می‌خواهم یا از پیش، فرض می‌گیرم که خدا یکی و در همان حال سه تا است». البته این خواست‌ها امری مطلقاً گزارفی و دلبخواهانه نبوده، مبتنی بر پاره‌ای دلایل تاریخی و پدیدارشناختی است، لیکن تفکر تئولوژیک به وصف ذهنی بودن باورهای خود التفات نداشته، آنها را حقایقی مطلقاً عینی و به منزله واقعیت‌های تاریخی می‌نگرد. یعنی یک متکلم مسیحی اصل تثلیث را نه به منزله یک مفروض تئولوژیک، بلکه به منزله یک واقعیت عینی تاریخی می‌نگرد و از مخاطب می‌خواهد که به این مفروض / حقیقت / واقعیت اعتقاد آورد. لذا تفکر تئولوژیک، بیش از آن که «تفکر»، در معنا و مفهوم اصیل کلمه، یعنی بیان گر سیر دیالکتیکی ذهن برای رسیدن به نتایج پژوهش، باشد نوعی صدور «اظهاریه» یا «ادعایانه»^۱، مملو از وجود جهش‌ها و طفره‌ها در مسیر تفکر است. در تفکر تئولوژیک، برخلاف تفکر اصیل وجودشناسانه و پدیدارشناسانه، نتایج بیش از مسیر تفکر اهمیت دارند.

۲۵. زبان تئولوژیک دارای ویژگی‌های خاصی است. لیکن مهمترین وصف آن این است که زبانی قومی، فرقه‌ای و ناتوان از برقراری ارتباط با سایر گفتمان‌ها و سایر مخاطبانی است که به نظام تئولوژیک مورد نظر ایمان ندارند.

۲۶. همچنین، زبان این نحوه از تفکر مدافعه‌جویانه^۱ بوده، در بسیاری از مواقع نوعی خشونت زبانی نیز- که مقدمه‌ای برای خشونت رفتاری هم هست- در آن دیده می‌شود. این‌ها پاره‌ای از مهم‌ترین اوصاف تفکر و عقلانیت تئولوژیک است که البته بسیاری از آنها در اندیشه و آثار مطهری نیز دیده می‌شود.

۸. مشخصات عقلانیت متافیزیکی

اما با یونانیان و با سقراط، افلاطون و ارسطو نحوه خاصی از تفکر و عقلانیت ظهور پیدا کرد که می‌توان آن را عقلانیت متافیزیکی یا فلسفی نامید. در سنت متافیزیک یونانی عقلانیت معنا و مفهوم و ظهور تازه‌ای یافت که در تاریخ بشر بی‌سابقه بود، و از آن پس هر جا که فلسفه، به معنای دقیق کلمه ظهور یافت، همان‌گونه که خود واژه یونانی «فلسفه»^۲ یا «متافیزیک»^۳ نشان می‌دهد، به تبع عقلانیت متافیزیک یونانی بود. این نوع از عقلانیت، هر چند دارای اوصاف مشترکی با عقلانیت متعارف و

1. Apologetic

2. Philosophy/ *philosophia*

3. Metaphysics/ *metaphysica*

عقلانیت تئولوژیک است، لیکن شاخصه‌هایی دارد که آن را تا حدود زیادی از آن دو عقلانیت دیگر متمایز می‌سازد.

البته خود این پرسش که «متافیزیک» و «عقلانیت متافیزیکی» چیست؟»، خود یک مسأله متافیزیکی، یعنی مسأله‌ای فلسفی است. به بیان دیگر، پاسخ به این پرسش که «فلسفه / متافیزیک چیست؟» خود منوط به اتخاذ موضعی فلسفی (متافیزیکی) است. بحث مبسوط در باب این پرسش مجال مبسوطی را می‌طلبد،^۱ لیکن در این جا به نحوی بسیار مجمل و فشرده، به پاره‌ای از مهم‌ترین شاخصه‌های تفکر متافیزیکی اشاره می‌شود تا آنجا که سخن از تفاوت‌های میان «سنت تفکر متافیزیکی یونانی» و «تفکر در سنت عبری-سامی-یهودی» و نیز بحث از تفاوت‌های عقلانیت متافیزیکی و عقلانیت تئولوژیک است، به کار آید:

۱. تفکر یا عقلانیت متافیزیکی، تفکر یا عقلانیتی غیرشهودی است. این نحوه از تفکر، برخلاف عقلانیت‌ها و شیوه‌های تفکر در سنت‌های تاریخی ماقبل خودش، سرزمین شهود و دریافت بی‌واسطه جهان را ترک می‌گوید. به تعبیر دیگر، تفکر متافیزیکی، تفکری صرفاً مفهومی (حصولی) است و رابطه حضور میان انسان و جهان در آن جای ندارد.

۲. در عقلانیت متافیزیکی، انسان صرفاً به منزله حیوان ناطق، فاعل شناسا، جوهر فکور یا سوژه تلقی می‌شود و انسان بودن آدمی تا حد یک سوژه صرف تنزل و تقلیل می‌یابد.

۱. علاقمندان می‌توانند به درس گفتارهای اینجانب، با عنوان درسی «متافیزیک»، در نیم‌سال دوم سال تحصیلی ۱۳۹۱-۱۳۹۲ به آدرس زیر رجوع نمایند:

۳. در این نوع از عقلانیت، جهان صرفاً به منزله متعلق شناسایی (ابژه) تلقی شده، موجودات تا سرحد یک ابژه یا متعلق شناسایی محض تنزل می‌یابند.

۴. در عقلانیت متافیزیکی رابطه سوژه-ابژه، یعنی رابطه ادراکی، مفهومی (حصولی)، نظری، تئوریک یا علمی به منزله بنیادی‌ترین رابطه انسان و جهان و بنیاد هر گونه روابط دیگر آدمی با جهان تلقی می‌شود.

۵. منطق‌گرایی (لوژیسیسم)^۱، البته نه در معنای رایج و متداول و به معنای تلاش به منظور تأویل اصول ریاضیات بر اصول منطق، آن چنان که فرضاً در تفکر فرگه یا برتراند راسل دیده می‌شود، بلکه در معنای هایدگری اصطلاح، یعنی قرار دادن منطق به منزله راهبر و معیار درستی و نادرستی تفکر، یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های تفکر متافیزیکی است. تفکر متافیزیک یونانی یگانه نحوه تفکری است که منطق را راهبر خویش قرار داد. تا قبل از ظهور عقلانیت یونانی هیچ نحوه تفکر دیگری در هیچ سنت تاریخی دیگر از این وصف برخوردار نبود.

۶. عقلانیت متافیزیکی بالذات سکولار است و معرفت قدسی، یعنی معرفتی که حاصل «لطف و عنایت الهی» و نیز نتیجه «عروج آدمی تا ساحت قدس» باشد، در این عقلانیت جایی ندارد. البته، در تفکر افلاطون هنوز عنصری الهی و قدسی در معرفت دیده شده، حکمت حاصل ارتقای وجودی انسان تا عالم^{مُثل}، یعنی تا مبادی عالی و صور الهی موجودات است، لیکن با فلسفه ارسطو و از بین رفتن شور و اشتیاق

۱. Logicism

دینی افلاطونی و تبدیل «مَثَل الهی» به منزله صور و مبادی الهی موجودات، به «کلیات ذهنی» که حاصل فعالیت فاهمه یعنی عمل منطقی انتزاع است، تفکر و معرفت در سنت متافیزیک یونانی به تمامی امری بشری، سکولار و ناسوتی می شود.

۷. به همین دلیل ذکر شده، یعنی تلقی شدن معرفت به منزله حاصل صرف فعالیت فاهمه بشری، بدون لطف و عنایت الهی و استعانت از آن، عقلانیت متافیزیکی بالذات بشرانگار (اومانستی)، یعنی بشرمحور (سوژه محور) و بشربنیاد است.

لیکن اوصاف زیر را نیز، صرفاً به اعتبار قیاس با «عقلانیت متعارف» و «عقلانیت تئولوژیک»، می توان برای عقلانیت متافیزیکی برشمرد:

۸. عقلانیت متافیزیکی آماده است تا هر چیزی را موضوع و متعلق تفکر خویش قرار دهد، در حالی که یک چنین آمادگی ای در عقلانیت تئولوژیک وجود ندارد. به تعبیر ساده تر، در تفکر متافیزیکی خطوط قرمز وجود ندارد در حالی که در تفکر تئولوژیک، آنچه در نص آمده است، تعیین کننده خطوط قرمز و چارچوب های اساسی پژوهش است.

۹. در تفکر تئولوژیک، به تبعیت از سنت عبری، پاره ای حقایق منزل و ملهم وجود دارند که همواره به منزله حقایق کامل، ازلی و ابدی تلقی می گردند؛ این در حالی است که عقلانیت متافیزیکی با نظر انتقادی به هر چیزی نگریسته، هیچ باور یا حکمی را قطعی، ازلی و ابدی تلقی نمی کند.

۱۰. عقلانیت متافیزیکی، برخلاف عقلانیت متعارف و عقلانیت تئولوژیک، در هیچ کجا آرام و قرار نمی‌یابد و در هر موضوعی راهی بی‌پایان را می‌پیماید، و کاهلانه به هیچ باوری به منزله حقیقت نهایی تن نمی‌دهد.

۱۱. تفکر متافیزیکی، برخلاف عقلانیت متعارف و عقلانیت تئولوژیک، به عقل و عقلانیت انتقادی مجال می‌دهد. این نحوه از تفکر به هر گونه امکانی در هر پژوهشی و به امکانات گوناگون فراروی عقل فرصت می‌دهد.

۱۲. عقلانیت متافیزیکی به استثناء مجال و فرصت می‌دهد و استثناء بودن را به منزله امری منفی تلقی نمی‌کند. در تفکر متافیزیکی، برخلاف عقلانیت متعارف و عقلانیت تئولوژیک، مفاهیمی چون «کافر»، «ملحد»، «بدعت‌گذار» و ... وجود ندارد.

۱۳. عقلانیت متافیزیکی بر اساس رهیافتی انتقادی در هر مسأله‌ای می‌کوشد تا همه اصول و مفروضات پنهان، نامبرهن و نامنقح را هویدا ساخته، پرسش را تا بنیانی‌ترین مفروضات بررسی کند و عقل را رویاروی دو امکان بنیادین «این یا آن» قرار دهد. یک چنین پیگیری‌ای و ریشه‌ای کردن پرسش در تفکر تئولوژیک غایب است.

۱۴. عقلانیت متافیزیکی از قرون هجده به این سو به ظهور «تفکر تاریخی» انجامیده، تا آنجا که به همه پدیدارهای انسانی، از جمله به پدیدارهایی چون دین، وحی و متون مقدس نیز با نگاهی نقادانه و بر

اساس نگرشی تاریخی می‌نگرد. این در حالی است که در اکثر جریانات تئولوژیک، لااقل در دیار ما تاکنون، از پذیرش نگاه تاریخی به ادیان و نصوص دینی طفره رفته می‌شود.^۱

از نیمه دوم قرن دوم هجری قمری، که نهضت ترجمه در جهان اسلام آغاز شد، مسلمانان به واسطه زبان‌های سریانی و عبری با عقلانیت متافیزیکی یونانی آشنا شدند. از همان بدو ورود این نوع عقلانیت به جهان اسلام، تعارض میان تفکر دینی و عقلانیت خاص سنت عبری-سامی-یهودی با تفکر فلسفی و عقلانیت خاص متافیزیک یونانی کاملاً آشکار بود، تا آنجا که برخی چون فارابی و ابن سینا به تلاش در جهت سازگاری این دو نوع عقلانیت پرداخته، بنیان سنت فلسفه به اصطلاح اسلامی را بر اساس حل همین تعارض پی ریختند و حل تعارض این دو گونه از عقلانیت به منزله مهم‌ترین مسأله سنت فلسفی مسلمانان درآمد. در مقابل، برخی، مشخصاً برخی از متکلمین، عرفا و فقها، «حکمت ایمانی» را در تقابل کامل با «فلسفه یونانی» دانسته، جمع میان آن دو را غیرممکن دانستند.

۹. مطهری، و عقلانیت به کدام معنا؟

۱. البته تحت تأثیر اندیشه‌های تاریخی چهره‌هایی چون هردر، هگل، ویکو، نیچه، هایدگر، توین‌بی، اشپینگر و بسیاری دیگر، امروز در تفکر الهیاتی جهان غرب و در تحلیل‌های تاریخی متکلمان از تاریخ اناجیل، زندگی مسیح و فهم متون مقدس، تفکر تاریخی به منزله یکی از عناصر بنیادین تحلیل به رسمیت شناخته شده است. برای نمونه در الهیات شلایرماخر، پانن برگ و بولتمان تفکر تاریخی به وضوح دیده می‌شود. برای مثال، بولتمان صراحتاً از تأثیرپذیری کتب مقدس از جهان‌بینی و جهان‌شناسی عصر کهن سخن می‌گوید. اما این گروه از متکلمان مسیحی، در کنار تفکر تاریخی، برای دفاع از جوهره تفکر دینی می‌کوشند از عناصر آگریستانسلیل متون مقدس، در برابر عناصر تاریخی آن، که غیرقابل دفاع می‌نماید، دفاع کنند.

حال سؤال این است: وقتی از «پروژه عقلانی‌سازی دین در اندیشه مطهری» سخن گفته می‌شود، مراد کدام عقلانیت است که مطهری با آن خواهان توجیه و دفاع از باور و اعتقادات دینی بود؟ با عقل عرفی، عقل کلامی و تئولوژیک، یا عقل متافیزیکی، کدام یک؟ همان‌گونه که قبلاً نیز اشاره کردم، نمی‌توانیم از طرح «عقلانی‌سازی دین» به طور کلی سخن بگوییم، مادام که معنای عقل و عقلانی‌سازی را برای خود روشن نساخته‌ایم. لذا ما به اعتبار «معانی گوناگون عقل» و «عقلانیت‌های گوناگون» می‌توانیم از طرح‌های متفاوتی از «عقلانی‌سازی دین» سخن بگوییم:

الف. عقلانی‌سازی دین بر اساس عقل متعارف: مراد از این امر، همان استدلال کردن برای اثبات یا دفاع از باورهای به اصطلاح دینی است. این گونه استدلال کردن در موارد بسیاری، از جمله در میان عامه مردم و بر اساس عقلانیت عرفی و متعارف، فرضاً از جانب پیرزن ساده روستایی که از حرکت دوک نخ‌ریسی‌اش به واسطه نیروی محرکه دستش، ضرورت وجود خدا برای این جهان را نتیجه می‌گیرد، دیده می‌شود و صرف کوشش برای ارائه پاره‌ای از استدلال‌ها برای دفاع از معتقدات مورد پذیرش دینداران را نمی‌توان «پروژه عقلانی‌سازی دین» نامید. بر همین اساس، صرفاً بر اساس این که مطهری برای پاره‌ای از باورها و معتقدات دینی استدلال می‌کند، نمی‌توان از پروژه عقلانی‌سازی دین در تفکر وی سخن گفت و صرف بیان پاره‌ای از استدلال‌ها برای معتقدات

دینی هیچ شاخصه خاصی، جز مقابله با ظاهراندیشان و اخباریون، برای مطهری نمی‌تواند محسوب شود، مگر آن که این استدلال‌ها از اوصاف و شاخصه‌های دیگری برخوردار باشد. فراموش نکنیم که در تفکر خود ظاهراندیشان و اخباریون نیز نوعی استدلال‌های حداقلی عقلی دیده می‌شود، اما ما نمی‌توانیم به واسطه وجود همین استدلال‌های حداقلی، تفکر آنان را نوعی پروژه عقلانی سازی دین تعبیر کنیم. به بیان ساده‌تر، اگر ما معنایی بسیار فراخ و گسترده به واژگانی چون «عقل و استدلال» بدهیم، آنگاه از آنجا که همه به نحوی از عقل و استدلال برای توجیه و دفاع از باورهایشان، حتی خرافی‌ترین باورها، مدد می‌جویند، پس همه را می‌توانیم برخوردار از «پروژه عقلانی سازی» تلقی کنیم. به بیان دیگر، اگر ما معنایی بسیار کلی و گسترده به تعبیر «عقل و استدلال» بدهیم، مرزهای میان پدیدارها فرو می‌ریزد و مفاهیم مغشوش می‌شوند، آن‌چنان که در بحث کنونی، دیگر مرزی میان «پروژه عقلانی سازی» و پروژه‌های مغایر و رقیب و حتی پروژه‌های مخالف و دشمن طرح عقلانی سازی دین، یعنی مرزی میان تفکر مطهری و مخالفان او باقی نمی‌ماند. پس، ناچاریم صرف نظر از «صرف استدلال کردن»، شاخصه‌های دیگری را در تفکر مطهری جست‌وجو کنیم تا بتوانیم از «پروژه عقلانی سازی» دین در تفکر او سخن بگوییم.

ب. استدلال عقلی برای دین بر اساس عقل تئولوژیک: اما علاوه بر عامه مردم، جریانات کلامی و متکلمین بسیاری نیز در طول تاریخ، از

جمله در تاریخ اسلام، همچون جریانات معتزله، اشاعره، مرجئه، ماتریدیه، اسماعیله، زیدیه و شیعه اثنی اشعری و چهره‌هایی چون حسن بصری، واصل بن عطا، ابوالحسن اشعری، ابواسماعیل نوبختی، جلال‌الدین سیوطی، ابن حاتم رازی، سیدشریف گرگانی، فخر رازی تا اندیشمندان معاصر جهان اسلام از سیدجمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده گرفته تا طنطاوی، قاسم امین، مصطفی کامل، احمد لطفی السید و محمدحسین هیکل و و اخوان المسلمین به رهبری سیدقطب و نصر حامد ابوزید در مصر و میان اعراب، و سر سیداحمد خان در هند، و رشیدرضا، اقبال لاهوری، مودودی و فضل‌الرحمان در پاکستان، و محمد عابد الجابری در مراکش و طیف بسیار گسترده‌ای از اصلاح‌گران دینی در ایران، از مهدی بازرگان، محمد نخشب و روحانیونی چون سید محمود طالقانی گرفته تا دانشگاهیانی چون علی شریعتی، سیدحسین نصر، سید احمد فردید، رضا داوری اردکانی، عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان، که هر یک به گونه‌ای کوشیده‌اند به دفاعی عقلی و استدلالی از دین پردازند. این گروه در برابر کسانی قرار دارند که معتقد بودند خود نص (کتاب و روایات) برای فهم دین کافی است، و هر گونه پرسش‌گری در دین را نوعی بدعت و خروج از دین تلقی می‌کردند (السؤال بدعه). به این اعتبار نیز، یعنی به صرف استدلال کردن برای توجیه و دفاع از باورها و اعتقادات دینی، باید گفته شود نه فقط مطهری بلکه بسیاری از دینداران از «پروژه عقلانی‌سازی دین»

تبعیت کرده و می‌کنند. بنابراین، این نیز نمی‌تواند شاخصه و عنصر متمایزکننده‌ای برای تفکر مطهری باشد.

ج. استدلال عقلی برای دین بر اساس عقل متافیزیکی: بنابراین، وقتی از «نسبت مطهری و طرح عقلانی‌سازی دین» پرسش می‌شود، سؤال این نیست یا صرفاً این نیست که آیا مطهری اخباری بود یا نه. مطهری اخباری نبود، آنچنان که بسیار دیگری نیز نبوده و نیستند. بنابراین، در پس پرسش از «نسبت مطهری و طرح عقلانی‌سازی دین» امر بیشتری جست‌وجو می‌شود. این امر بیشتر چیست؟ این «امر بیشتر» خود را در این پرسش می‌نمایاند: آیا مطهری خواهان آشتی دادن دین با عقلانیت فلسفی / متافیزیکی بود؟ آیا او خواهان آن بود که به توجیه، تبیین و دفاع فلسفی از دین پردازد؟

صرفاً در صورت‌بندی اخیر از پرسش، و نه سؤال کلی از نسبت میان مطهری و عقلانیت، است که پرسش و محل بحث معنای حقیقی و محصل خود را می‌یابد. بنابراین، در این جا پرسش ما از نسبت میان تفکر مطهری و عقلانیت و طرح عقلانی‌سازی او از دین مشخصاً معطوف به سؤال از نسبت میان تفکر مطهری با عقلانیت متافیزیکی (فلسفی) است. اما اگر چنین باشد، یعنی مراد از پرسش از «نسبت میان تفکر مطهری و عقلانیت»، نه سؤال از «نسبت میان مطهری و عقلانیت در معنای عرفی یا عقلانیت در معنای تئولوژیک» - نسبتی که در خیل انبوه دین‌باوران دیده می‌شود - بلکه پرسش از «نسبت میان تفکر مطهری و

عقلانیت متافیزیکی» باشد، در این صورت، این پرسش تکرار همان پرسش قدیمی از «نسبت میان دین و فلسفه» در سنت تفکر مسیحی و نیز سنت تاریخی خودمان است. یعنی هم در مواجهه مسیحیان نخستین با فرهنگ یونانی-رومی و هم با ورود عقلانیت متافیزیک یونانی به عالم اسلام این پرسش بسیار بنیادین و تاریخ‌ساز در هر دو سنت تاریخی مسیحیان و مسلمانان شکل گرفت: میان دو گونه تفکر و عقلانیت (عقلانیت عبری و عقلانیت یونانی) چه نسبتی وجود دارد؟ این پرسش بنیادین سبب ظهور اندیشه‌های فارابی و ابن سینا و اساساً شکل‌گیری سنت فلسفه اسلامی شد. پرسش از نسبت میان عقلانیت یونانی و عقلانیت عبری از جمله مهم‌ترین دغدغه‌های متفکران مسلمان و تأکید بر افتراق و اختلاف آنها رأی غالب متکلمان، فقها و عرفا، البته هر یک از منظر خاص خود، و جمع میان آن دو اصلی‌ترین پروژه فیلسوفان مسلمان از فارابی گرفته تا ملاصدرا بوده است.

بنابراین، طرح مطهری مبنی بر «عقلانی‌سازی دین» در همان سنت فلسفه اسلامی، مبنی بر «وحدت‌بخشی به دو گونه عقلانیت عبری-سامی - یهودی و عقلانیت متافیزیکی یونانی» شکل گرفته است. طرح وی به-هیچ‌وجه حاوی طرحی تازه‌ای نبود. وی در ادامه همان سنت تاریخی قبل از خودش می‌اندیشید و بر اساس دستاوردهای سنت فلسفه اسلامی و به تبع فیلسوفان مسلمان سلف کوشید به جمع میان عقلانیت عبری و عقلانیت متافیزیکی پردازد و در این خصوص هیچ طرح تازه‌ای نیفکند.

لذا پاسخ به این پرسش که آیا مطهری در طرح خود مبنی بر «عقلانی- سازی دین»، به معنای «آشتی دادن میان عقلانیت دینی و عقلانیت فلسفی یونانی» موفق بود یا نه، منوط به نحوه پاسخ‌گویی ما به پرسش اساسی‌تری درباره سنت فلسفه اسلامی است، یعنی مبتنی بر پاسخ‌گویی به این پرسش که آیا خود سنت فلسفه اسلامی در کل توانست در تلفیق میان دو گونه ظهور عقلانیت در سنت‌های عبری و یونانی موفق شود یا نه. پس پرسش از نسبت تفکر مطهری و عقلانیت ما را به مسأله اساسی‌تر و بنیادی‌تری سوق داد و آن این که: آیا در خود سنت فلسفه اسلامی، به منزله آبشخور تفکر مطهری، فیلسوفان مسلمان توانستند به نظام وجودشناختی و معرفت‌شناختی شایسته‌ای برای تلفیق دو گونه عقلانیت عبری و عقلانیت یونانی دست یابند؟

پاسخ‌گویی به این پرسش نیازمند بحث مبسوطی است که دربرگیرنده بررسی لاقابل‌فرازهای اساسی سنت فلسفه اسلامی باشد. پرداختن به این بررسی ضروری خارج از محدودیت‌های برنامه کنونی است. لیکن در این جا صرفاً به بیان چند نکته اساسی اکتفا می‌کنم: ۸۸۸

اولاً، به منزله یک مقدمه باید خاطر نشان شود که امروزه در دیار ما بحث از ارزش و اعتبار سنت فلسفه اسلامی به طور کلی و بحث از این که آیا این سنت توانسته است بنیادی‌ترین مسأله خود، یعنی تلفیق دو گونه عقلانیت عبری و عقلانیت یونانی، را به نحو شایسته‌ای حل کند یا نه، صبغه‌ای ایدئولوژیک یافته است، با این توضیح که آنان که خواهان

حفظ وضعیت اجتماعی و سیاسی موجود هستند، خود را مؤظف به دفاع از سنت فلسفه اسلامی می‌دانند، و در مقابل آنان که خواهان تغییر وضعیت موجود هستند، خود را مکلف به انکار هر گونه ارزش و اعتباری برای سنت فلسفه اسلامی می‌دانند؛ در صورتی که می‌توان و باید فارغ از سیطره دغدغه‌های تئولوژیک و ایدئولوژیک و با رهیافتی پدیدارشناسانه به بررسی وجوه گوناگون این سنت نظری تاریخی و ارزش و اعتبار آن پرداخت.

ثانیاً، به اعتقاد اینجانب، عقلانیت متافیزیکی یونانی در هیچ جای عالم به استثنای خود غرب، از جمله در عالم اسلامی و نیز در ایران، به تمامی استقرار و تحقق تام و تمام نیافته است.^۱ بی‌تردید، این نظریه ممکن است بسیار مناقشه‌آمیز به نظر رسد. این نظریه این ادعای رایج ما، مبنی بر برخورداری ما مسلمانان، یا حداقل ما ایرانیان، از یک سنت نیرومند متافیزیکی، را به شدت به چالش فرا می‌خواند. البته نمی‌توان انکار کرد تفکر فلسفی در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی، در قیاس با بسیاری از فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، از قوت و اصالت نسبی بیشتری برخوردار بوده است، لیکن، از سوی دیگر، باید توجه داشت که تفکر عقلانی و متافیزیکی در سنت تاریخی ما، درست مثل موقعیت تفکر فلسفی در قرون وسطای باخترزمین و در عالم مسیحی، از جهات گوناگونی مورد هجوم قرار گرفته و می‌گیرد و سنت تفکر فلسفی با همه

۱. البته این سخن به هیچ وجه به این معنا نیست که جایگاه و موقعیت فلسفه در عالم اسلام، علی‌الخصوص در ایران، همچون جوامع فاقد سنت فلسفی در دیگر اقصای جهان بوده است، یا تفاوتی میان شأن فلسفه در ایران در قیاس با دیگر بلاد اسلامی نبوده است.

لوازم و پیامدهایش هرگز نتوانست به نحو کامل و تمام‌عیاری در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی استقرار یابد. بنابراین، سخن در این نیست که ما اساساً با سنت تفکر یونانی بیگانه بوده یا فاقد یک سنت نظری و فلسفی بوده‌ایم، بلکه سخن در این است که عقلانیت متافیزیک یونانی به تمامی و به نحو کامل در عالم اسلامی مستقر نگشت. دلیل این مدعا نیز این است که ما در عالم اسلامی به هیچ‌وجه شاهد آن خردورزی‌ای نیستیم که در سنت متافیزیک غربی به منصفه ظهور رسیده و خردگرایی در سنت ما به هیچ‌وجه از آن اصالت، شدت و حدّتی برخوردار نیست که سنت متافیزیک غربی از آن برخوردار بوده است. همان‌گونه که در بیان اوصاف عقلانیت متافیزیکی گفته شد، خردگرایی متافیزیکی در باخترزمین، لااقل در نهایی‌ترین مراحل بسط خود، آماده است تا هر چیزی را موضوع و متعلق تفکر خویش قرار دهد در حالی که یک چنین آمادگی در سنت فلسفی مسلمانان دیده نمی‌شود. در سنت فلسفی ما، تحت تأثیر سنت عبری، حقایق مُنزَل و مُلَهَم، یا اساساً پاره‌ای از امور، همواره به منزله حقایقی کامل، ازلی و ابدی تلقی می‌گردند، در حالی که در باخترزمین، عقلانیت متافیزیکی با نظر انتقادی بر نتایج قطعی در هر موضوعی، راهی بی‌پایان را می‌پیماید. مرزهای عقل‌گرایی متافیزیکی، یعنی عقل خودبنیاد انتقادی به آن وسعت و گستردگی که در باخترزمین دیده می‌شود، به هیچ‌وجه در سنت نظری تاریخی ما دیده نشده و نمی‌شود. در غرب، عقلانیت متافیزیکی، در هیچ کجا آرام و قرار

نمی‌یابد و به وضعی ثابت تن نمی‌دهد. این در حالی است که در سنت ما، پس از گذشت چهارصد سال، هنوز اندیشه‌های ملاصدرا به منزله آخرین افق‌های تفکر متافیزیکی تلقی می‌شود؛ و اگر توجه داشته باشیم که میان حکمت متعالیه ملاصدرا و فلسفه مشاء فارابی و ابن‌سینا و فلسفه اشراق سهروردی نیز نوعی هم‌افقی بنیادین و اصول و مبادی بسیار مشترک وجود دارد، آنگاه گُندی جریان تفکر متافیزیکی در سنت تاریخی ما به خوبی آشکار می‌شود. حال اگر این حرکت بطیء را با سرعت حیرت‌انگیز تحولات فلسفی در باخترزمین، مثلاً در فاصله بسیار کوتاه افلاطون و ارسطو یا کانت و ایده‌آلیست‌های آلمانی و تحولات ژرفی که در نظام‌های فلسفی آنها صورت گرفته است مقایسه کنیم، ادعای اینجانب مبنی بر عدم استقرار تام و تمام سنت تفکر متافیزیکی در دیار و عالم تاریخی ما به خوبی نمایان می‌شود. به همین دلیل است که تنوع و گستردگی شخصیت‌ها، اندیشه‌ها و نظام‌های گوناگون فلسفی، و نیز تقسیم‌بندی‌های روشن تاریخی بر اساس تحولات فکری و انقلاب در افق دید، بدان فراوانی و با آن ویژگی‌ها که در تاریخ مغرب‌زمین یافت می‌شود، در سنت تاریخی ما دیده نمی‌شود. به بیان دیگر، ما در عالم اسلامی، برخلاف باخترزمین، شاهد آن گوناگونی نظام‌های فلسفی، ظهور امکانات گوناگون عقلی، مجال دادن به استثناء، تفکر نقادانه و بررسی مسأله تا بنیانی‌ترین مفروضات، هویدا ساختن اصول و مفروضات پنهان، نامبرهن و نامنقح، ظهور تفکر تاریخی، نگاه تاریخی و

نقادانه به نص، تفسیرهای گوناگون از دین و وحی و ... نبوده و نیستیم. همه این نکات، به خوبی ادعای اینجانب مبنی بر عدم استقرار تام و تمام تفکر متافیزیکی در عالم اسلام و در دیار ما را قابل تأمل می‌سازد.

حال سؤال این است: چرا سنت تفکر متافیزیک یونانی، در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی به تمامی استقرار نیافت؟ پاسخ به این پرسش به هیچ وجه امر ساده‌ای نیست. لیکن، اگر بخواهیم به برخی از مهم‌ترین عوامل نظری اشاره کنیم، به گمان اینجانب در عالم اسلام، درست همچون عالم مسیحیت در دوره قرون میانه، از یکسو وجود سنت حکمی و تفکر معنوی ایرانی، و از سوی دیگر وجود نظام‌های نظری گوناگون کلامی و حاکمیت تفکر تئولوژیک را باید از مهم‌ترین سد راه‌های تفکر متافیزیکی دانست. صرف نظر از وجود گرایش‌های عرفانی و اندیشه‌های رازورزانه - که به نوبه خود و در جای خود باید مورد بررسی قرار گیرد - یکی از دغدغه‌های مهم فکری اغلب فیلسوفان مسلمان، آن هم به دلیل سیطره تفکر ایدئولوژیک، آن بوده است که در مسیر تفکر فلسفی خویش، به نتایجی نرسند که آن نتایج ناهماهنگ با حقایق ضروری و قطعی تئولوژیک باشد. در واقع گویی، برای فیلسوفان مسلمان معارف دینی و باورهای تئولوژیک - خواسته یا ناخواسته، آگاهانه یا ناآگاهانه - معیاری بوده است که می‌باید معارف فلسفی و متافیزیکی را با آن مورد ارزیابی و قضاوت قرار داد. ملاصدرا به صراحت اعلام می‌دارد که از نظر وی بین برهان‌های عقلی فلسفی و

عقاید دینی هماهنگی و مطابقت برقرار است و تحذیر می‌دهد از این که فلسفه‌ای بخواند فلسفه باشد اما مطابقت و هماهنگی با معارف دینی و وحیانی نداشته باشد. همه بزرگان سنت فلسفه اسلامی از فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق گرفته تا خواجه نصیر طوسی و میرداماد و از ملاصدرا گرفته تا حاج‌ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی همواره در مسیری گام برداشته‌اند که به اثبات مفروضات پیشین در حوزه نظام‌های نظری دینی بینجامد یا لااقل به نفی یا ناسازگاری با حقایق قطعی تئولوژیک منتهی نشود؛ و اگر در این میان فیلسوفی چون ابن سینا برای نمونه در مسئله‌ای همچون معاد جسمانی به نتایجی می‌رسد که با باورهای تئولوژیک سازگاری ندارد، همچنان- خواه به دلایل نظری، خواه به دلایل اجتماعی؛ به هر تقدیر، نتیجه تا حدود زیادی یکی است- جانب شریعت را نگاه می‌دارد و می‌گوید این مسئله برای من به لحاظ عقلی قابل هضم نیست اما در عین حال چون پیامبر الهی از آن خبر داده است من آن را می‌پذیرم. این دقیقاً همان چیزی است که من از آن به سیطره تفکر تئولوژیک بر تفکر متافیزیکی یاد می‌کنم. بنابراین، اگر کسانی مانند محمد زکریای رازی یا ابوالعلا معری، به منزله استثناء، عقاید و اندیشه‌هایی را در تعارض با باورهای تئولوژیک، برای نمونه در باب نبوت پیامبران و عدم تناسب این موضوع با عدالت خداوند، ابراز می‌دارند و این دیدگاه‌هایشان در تعارض و عدم هماهنگی با حقایق تئولوژیک قرار می‌گیرد، آنها به شدت سرکوب شده، کاملاً به حاشیه

رانده می‌شوند. در سنت فلسفی ما، چنین استثناءهایی یا سخن گفتن از امکانات دیگر، اساساً فلسفه تلقی نشده، یا انحرافی از مسیر تفکر فلسفی حقیقی که هماهنگ با شریعت و تئولوژی است تلقی می‌شوند. لذا باورهای کلامی معیاری برای صحت و سقم فلسفه‌ها قرار می‌گیرند. این به‌هیچ‌وجه قابل مقایسه با فضای حاکم بر سنت متافیزیک غربی نیست.

در این جا، بنده نه تنها به‌هیچ‌وجه در صدد نیستم که از منظر عقل خودبنیاد و از دیدگاه جهان‌بینی و ارزش‌های ضد سنت عصر روشنگری به نقد سنت فلسفه اسلامی پردازم، بلکه حتی معتقدم که به واسطه همین وصف تئولوژیک فلسفه در جهان اسلام است که تفکر فلسفی در این سوی عالم به آن سو بژکتیویسم، اومانیزم (بشرمحوری)، سکولاریسم و نیهیلیسمی که در فلسفه غربی خود را آشکار ساخت، منتهی نشد. اما باید توجه داشت اوصاف مذکور ویژگی‌های ذاتی تفکر متافیزیکی هستند و همه آنها باید در نوعی وحدت، به‌هم‌پیوستگی و حتی این-همانی درک شوند. به هر تقدیر، آنچه در این جا مورد نظر است نه ستایش و تمجید و نه تحقیر و تخفیف سرنوشت عقلانیت متافیزیکی در عالم تمدن اسلامی، بلکه کوشش به منظور مواجهه‌ای پدیدارشناسانه با سنت تاریخی خودمان است. عقلانیت متافیزیکی در عالم اسلامی به آن رشد، شکوفایی و تمامیتی که در عالم غرب دست یافت، هرگز دست نیافت، و در مقابل به آن سو بژکتیویسم و نیهیلیسم متافیزیکی که خود را در تمدن غرب نمایان ساخت، منتهی نشد. لذا ما در مواجهه با سنت

فلسفه اسلامی و سرنوشت عقلانیت متافیزیکی در این سنت با احساسی دوگانه روبرویم: از یکسو عدم تمامیت عقلانیت متافیزیکی در این سنت می‌تواند به منزله نوعی نقصان و خطر برای حیات تاریخی ما تلقی شود و از سوی دیگر وجود وجوه غیر سوپراکتیویستی و غیر نیهیلیستی در عقلانیت متحقق شده در سنت تفکر اسلامی می‌تواند به منزله یک امکان و یک وجه امتیاز مثبت و سترگ تلقی گردد.

مطهری نیز در همین سنت قرار دارد. وی با عقلانیت تئولوژیک و کلامی و نه عقلانیت متافیزیکی است که خواهان دفاع از نظام دین و باورهای دینی است. نحوه تفکر مطهری به عقلانیت تئولوژیک متکلمینی چون حسن بصری، واصل بن عطاء، ابوالحسن اشعری، خواجه- نصیرالدین طوسی، یوستینیوس شهید و سنت توماس نزدیک‌تر است تا به نحوه تفکر متافیزیکی فیلسوفانی چون ارسطو، دکارت و کانت. عقل مطهری، به عقل تئولوژیک نزدیک‌تر است، هر چند که می‌کوشد به عقل فلسفی یونانی نیز وفادار بماند، لیکن غلبه با عقل کلامی و تئولوژیک است. بیشترین آثار مطهری کلامی است. در لابلای آثار کلامی مطهری بحث‌های فلسفی نیز دیده می‌شود لیکن به منزله ابزاری برای اثبات باورهای تئولوژیک و کلامی. آن دسته از آثار مطهری نیز که فلسفی است شرح آثار دیگران است. تلاش به منظور تأسیس یک نظام اصیل فلسفی در مطهری دیده نمی‌شود. بی‌تردید، از این لحاظ، علامه طباطبایی از اصالت و شأن بالاتری برخوردار است. ۵۵۵

عقل تئولوژیک در قیاس با عقل متافیزیکی، دارای چند قید بزرگ است: اولین قید این است که، همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، عقل تئولوژیک به اعتبار برخی از اوصاف، در قیاس با عقل متافیزیکی، به عقل عرفی نزدیک‌تر است. دیگر آنکه عقل تئولوژیک بومی، محلی و جغرافیایی است، یعنی مبتنی بر مفروضات و گزاره‌های تاریخی مبتنی بر یک سنت تاریخی خاص، یعنی سنت عبری و فرهنگ خاورمیانه‌ای است؛ و قید دیگر اینکه این عقل مقید به متن کتاب مقدس، و نص محور است. عقلانیت تئولوژیک، در میانه دو سنت تاریخی یونانی و عبری، یعنی در کشاکش «عقل یونانی مستقل از عالم حضور و مستقل از متن مقدس» و «عقل هرمنوتیکی نص محور عبری-یهودی» آواره و سرگردان می‌ماند. عقلانیت تئولوژیک، به اعتبار قیدهایی که دارد، یعنی به اعتبار نزدیکی‌اش به عقل متعارف، مقید بودن به مفروضات یک فرهنگ خاص در یک سنت تاریخی خاص، و مقید بودن به نص، در قیاس با عقلانیت متافیزیکی که می‌کوشد لااقل به قندهای عقلانیت تئولوژیک تن ندهد، درست همچون نسبت یک لیوان آب به یک اقیانوس است. البته ناگفته نماند که خود عقلانیت متافیزیکی در یک سنت نظری و تاریخی خاص، یعنی در میان یونانیان ظهور یافت، و این عقلانیت نیز، درست همچون هر عقلانیت و سنت نظری تاریخی دیگری دارای مفروضات و بنیان‌های تصویری و تصدیقی خاص خویش است. لیکن باید توجه داشت که سنت متافیزیکی یونانی، که به تمدن غرب کنونی

منتهی شده است، به دلیل آن که در جست‌وجوی معرفتی کلی، ضروری و جهان‌شمول بوده است، یگانه سنت تاریخی‌ای است که ظهور تاریخ جهانی، و نه تاریخ‌های قبیله‌ای و بومی، را آماده ساخت تا آنجا که امروز به واسطه غرب جدید تفکر متافیزیکی امری جهانی شده است، وصفی که عقلانیت تئولوژیک، به دلیل پیوندهای عمیقش با مفروضات سترگ بومی و محلی، فاقد آن است.

مطهری با همین عقل تئولوژیک، که در قیاس با عقل متافیزیکی، قیود بسیاری را پذیرفته، و در نسبت با آن همچون نسبت یک لیوان آب با یک اقیانوس بزرگ است، خواهان توجیه و دفاع از اعتقادات دینی است. بنابراین، در خصوص آنچه در این برنامه از آن به «مطهری و پروژه عقلانی‌سازی دین» تعبیر شده است، باید توجه داشت که طرح مطهری عقلانی‌سازی دین به واسطه عقلانیت تئولوژیک است که از محدودیت‌های بسیاری رنج می‌برد. این عقلانیت، به واسطه قیود و محدودیت‌هایش به عقلانیتی تاریخی، بومی، محلی و جغرافیایی، یعنی عقلانیتی مبتنی بر مفروضات و گزاره‌های تاریخی مبتنی بر یک سنت تاریخی خاص، یعنی سنت عبری و فرهنگ خاورمیانه‌ای، و نیز قیدش به نص، عقلی کلامی، تفسیری، اصولی (یعنی عقل در معنای علم اصول) و فقهی و ماقبل مدرن است که گاه تا سر حد عقل متعارف تنزل می‌یابد. این عقل، همان‌گونه که خود مطهری

نیز با تکیه بر این روایت، «علینا القاء الاصول و علیکم آن تفرعوا»، بدان اذعان دارد، عقلی اجتهادی، لیکن در معنایی بسیار محدود است: «اجتهاد شیعی به معنی صحیح تفریع است. یعنی تفریع و رد فروع بر اصول و تطبیق اصول بر فروع»^۱. لذا این عقل، برخلاف عقلانیت متافیزیکی، دارای قدرت اجتهاد، یعنی پرسش‌گری از اصول و مبادی سنت تاریخی نیست.

— آقای دکتر! شما از یکسو فرمودید که در سنت فلسفه اسلامی عقلانیت متافیزیکی به دلیل آمیختگی‌اش با عقل تئولوژیک به سوژکتیویسم، بشرمحوری، سکولاریسم و نیهیلیسمی که در غرب ظاهر شد، منتهی نشده است، از سوی دیگر، عقلانیت مطهری را به دلیل وصف تئولوژیک بودن و محدودیت‌هایش در نسبت با عقلانیت متافیزیکی مورد نقد قرار می‌دهید. آیا نتیجه این نقد این نیست که شما عقلانیت مورد نظر مطهری را به جهت وصف دینی‌اش و به جهت این که در برابر سوژکتیویسم، بشرمحوری، سکولاریسم و نیهیلیسم متافیزیک غربی مقاومت می‌کند، مورد انتقاد قرار می‌دهید؟

— به هیچ وجه. اولاً، نزاع بر سر گرایشات دینی مطهری نیست. ثانیاً، من در این جا، بیش از آنکه خواهان نقد مطهری باشم خواهانم تا معنا و مفهوم «پروژه عقلانی‌سازی دین در اندیشه مطهری» را روشن سازم و

۱. آشنایی با علوم اسلامی، ص ۱۹. ۹۹۹۹۹۹

نشان دهم که مطهری با عقلانیت تئولوژیک و نه عقلانیت متافیزیکی خواهان توجیه و دفاع از اعتقادات و باورهای به اصطلاح دینی است. ثالثاً، عقلانیت تئولوژیک در قیاس با عقلانیت متافیزیکی از قیود و محدودیت‌های بسیاری رنج می‌برد. اما آیا بنده با نشان دادن قیود و محدودیت‌های عقلانیت تئولوژیک خواهان دفاع از عقلانیت متافیزیکی هستم؟ این پرسش از این جا نشأت گرفته است که ما تفکر را محصور به دو گونه تفکر تئولوژیک و تفکر متافیزیکی دانسته، نقد یکی را به معنای دفاع از دیگری بدانیم. اما آیا نمی‌توان به نحوه تفکر دیگری دست یافت که نه همچون تفکر و عقلانیت متافیزیکی به سوپراکتیویسم، بشرانگاری، سکولاریسم و نیهیلیسم بینجامد و نه از محدودیت‌های تفکر و عقلانیت تئولوژیک در رنج باشد؟ سخن بنده این است که ما دیگر بر اساس تفکر تئولوژیک عزیزانی چون مطهری نمی‌توانیم به بحران‌های نظری و تاریخی دوره کنونی پاسخ گوئیم، بی‌آنکه این نقد به معنای دفاع از عقلانیت متافیزیکی باشد.

۱۰. عقلانیت مدرن و عقلانیت پسامدرن

نکته دیگری که در بحث از «مطهری، عقلانیت و پروژه عقلانی‌سازی دین» باید بدان توجه داشت این است که در دوره جدید، نحوه‌ای از عقلانیت ظهور یافت که از آن به «عقلانیت مدرن» تعبیر می‌گردد. «عقلانیت مدرن» در استمرار همان «عقلانیت متافیزیکی» و نتیجه آن است. لیکن عقل متافیزیکی ماقبل مدرن با عقل متافیزیکی مدرن، علی‌رغم وجود شباهت‌ها و نقاط اشتراک بسیار، تفاوت‌هایی اساسی نیز

دارد، آنچنانکه عقلانیت پسامدرن نیز در استمرار عقلانیت مدرن بوده، با وجود شباهت‌ها و نقاط مشترک میان آنها، اختلافات بنیادینی با یکدیگر دارند.

عقلانیت متافیزیکی مدرن درست همچون عقلانیت متافیزیکی ماقبل مدرن خودبنیاد است؛ با این تفاوت که عقل مدرن نه تنها همچون عقل متافیزیکی ماقبل مدرن خودش را از اتوریته متن مقدس آزاد می‌سازد بلکه اساساً خودش را از هر بنیادی جز خودش (یعنی جز ذهن انسان / سوژه) رها می‌کند. عقل مدرن هیچ‌گونه اتوریته و مرجعیتی را جز خودش و معیارهای خودش به رسمیت نمی‌شناسد. جالب این‌جاست که با ظهور عقلانیت پسامدرن، امروز حتی عقل خودش معیارهای خودش را مورد تردید قرار داده، اصول و معیارهای خودش را چیزی جز امور خودساخته و خودبرگزیده تلقی نمی‌کند.

در عقل مدرن، سوژکتیویسم متافیزیکی ماقبل مدرن بسط بیشتری می‌یابد به نحوی که آگاهی (ذهن) فقط به خود آگاهی (یعنی خود ذهن) دسترسی دارد. این عقل به امر بیرون از خودش و به عالم خارج دسترسی ندارد. در عقل پسامدرن سوژکتیویسم به نهایی‌ترین بسط‌های تاریخی خودش می‌رسد.

در عقل مدرن، انسان و جهان (سوژه و ابژه) کاملاً از یکدیگر جدا شده، سوژه قوام‌بخش جهان (ابژه‌ها) می‌شود. در عقل پسامدرن نقش سوژه در قوام‌بخشی به جهان بسط کامل یافته تا آنجا که جهان،

عینیت و حقیقت امری یکسره انسانی شده، عینیت و حقیقت محض بدان معنا که در عقلانیت متافیزیکی مدرن و ماقبل مدرن دیده می‌شود، کاملاً رخت برمی‌بندد، و از «مرگ حقیقت» سخن گفته می‌شود.

با عقل مدرن پاره‌ای از مقولات متافیزیکی متزلزل می‌شود. مشخصاً با هیوم مقوله علیت مورد تردید قرار گرفت و سپس کانت با انقلاب کپرنیکی خود- بر اساس تفسیرهای رایج- همه مقولات را ماتقدم و از آن ذهن (ذهنی) می‌نماید. با این وصف، کانت نوعی عینیت^۱، یعنی برخورداری از دو وصف کلیت و ضرورت، را برای مقولات قائل است. اما با عقل پسامدرن و مشخصاً با نیچه ارزش و اعتبار همه مقولات متافیزیکی مورد انکار قرار می‌گیرند.

عقلانیت مدرن تنها عقلانیت علمی و عقل ابزاری را می‌فهمید و هر گونه عقلانیت دیگر را از یاد برده بود. اما عقلانیت پسامدرن، برای مثال نیچه در کتاب *اراده معطوف به قدرت*، جایگاه ویژه خود «عقل و عقلانیت» را انکار می‌کند و این فرض را پیش می‌کشد که عقل فقط یکی از نیروهای پرشمار دخیل در حیات آدمی است. این عقل نیز فی نفسه نقطه شروع اصلی در شناخت نیست.

در دوران ما هیچ‌یک از نظام‌های اندیشگی، اعم از نظام‌های *تئولوژیک*، *اوتولوژیک*، و *ایدئولوژیک*، نمی‌توانند بشر را در فهم، معقول‌سازی و تبیین جهان یاری دهند و همه آنها به طریقی با شکست

مواجهه شده‌اند. همان‌گونه که در یکی از سیاه‌مشق‌های خویش با عنوان
ما و جهان نیچه‌ای اظهار داشته‌ام:

«نظام‌های تئولوژیک، که با فاصله‌گیری تدریجی خود از عوالم و تجربیات دینی گذشته، به مجموعه‌ای از گزاره‌ها و باورهای تاریخی تبدیل گشته‌اند، دیگر در دوران ما از آن اثرگذاری تاریخی پیشین خویش برخوردار نیستند. نظام‌های تئولوژیک دیگر نمی‌توانند ما را در مقاومت در برابر طوفان سهمگین عرفی شدن جهان یاری داده، فهمی قدسی و معنوی از جهان ارائه دهند. «ایمان» گذشتگان تا سطح «فرهنگ»، یعنی آداب و رسوم‌هایی عرفی، تکراری و مقلدانه، تقلیل یافته است. نظام‌های تئولوژیک که مدعی ارائه حقایق ازلی، ابدی و مطلق بودند، با رشد آگاهی‌های تاریخی بشر جدید، رنگ باخته‌اند و هر روز بیش از گذشته وصف تاریخی، قومی و جغرافیایی این نظام‌های نهادینه‌شده تاریخی آشکار شده و می‌شود. در دوران ما نظام‌های تئولوژیک وجود دارند، لیکن صرفاً به منزله فرهنگی اجتماعی و تاریخی یا به منزله ابزاری سیاسی و ایدئولوژیک برای قدرت‌ها؛ اما هرگز نه به عنوان نحوه تفکری برای فهم و تفسیر جهان و رهبری و قوام‌بخشی به دوران و تمدن کنونی ما. همه نظام‌های تئولوژیک سنتی و نهادینه فروپاشیده‌اند. امروز هیچ یک از نظام‌های تئولوژیک نه در عرصه تفکر، و نه در عرصه فرهنگ، سیاست و ایدئولوژی، قابل دفاع نیستند. به تعبیر هایدگر، دوران ما برای خدایان بسیار دیر هنگام است.

نظام‌های اونتولوژیک (وجودشناختی) و فلسفی نیز تا سر حد

موضوعات نقالی‌ها و پژوهش‌های تاریخ فلسفه تنزل یافته‌اند. در دوران ما کم‌تر فیلسوف یا متفکر بزرگی را می‌توان یافت که خود را وابسته به یکی از نظام‌های اونتولوژیک فرضاً ارسطویی، اسپینوزایی، کانتی، هگلی یا ... بداند. گویی هر یک از این نظام‌های فلسفی به گونه‌ای ناتوانی خویش را برای تبیین هستی آشکار ساخته‌اند. به تعبیر واتیمو، دوران ما را می‌توان «دوران اونتولوژی‌های شکسته» یا «دوران شکست اونتولوژی» نامید. معنای ساده این سخن این است که با هیچ‌یک از نظام‌های فلسفی نمی‌توان به فهم خرسندکننده‌ای از هستی و جهان نایل آمد.^۱

در دوران ما، روزگار ایدئولوژی‌های رنگارنگ قرن نوزده و بیست نیز به پایان رسیده است. ناسیونالیسم، اسلام‌گرایی، ارزش‌های قومی، یا حتی لیبرالیسم، ارزش‌های لیبرالی و جهان‌بینی عصر روشنگری نیز دیگر هیچ جانی را گرم نمی‌کند. در عصر کنونی نه عقل‌گرایی و راسیونالیسم یونانی و نه نص‌گرایی و متن‌محوری عبری، نه سکولاریسم و عرفی‌گرایی غربی و نه قدسی‌اندیشی و نگاه رازآلود و گنوسی شرقی به جهان، هیچ یک ایمانی را بر نمی‌انگیزانند.

در یک چنین شرایطی، یعنی در وضعیتی آشوب‌گونه که ایمان به هر حقیقتی متزلزل شده، نیهیلیسم، بی‌مبنایی و بی‌معنایی و مرگ ارزش‌ها جهان و حیات ما را فرا گرفته است. در هیچ دوره‌ای از تاریخ حیات بشر همچون چند دهه اخیر، نیهیلیسم چهره خود را چنین آشکار نکرده بود. روزگار پست‌مدرن، همان‌گونه که دریدا آن را توصیف می‌کند، روزگار شک و تردید و بدبینی به هر اندیشه و باوری است. شک در

۱. عبدالکریمی، بیژن، ما و جهان نیچه‌ای، نشر علم، ۱۳۸۷، ص ۱۴۹-۱۵۱.

عقل و لذا شک در مابعدالطبیعه، خود به معنای شک و بدبینی به انسان و توانایی او در امکان پاسخ‌گویی به پرسش‌های بنیادین آدمی در باب جهان، انسان، حقیقت و اخلاق است. به بیان دیگر، عقلانیت جدید، به نوعی شکاکیت در “وجود خود حقیقت” و “حقیقت خود وجود” می‌انجامد و این چیزی نیست جز به معنای نیهیلیسم و بی‌بنیاد شدن همه چیز از جمله جهان، انسان، علم و معرفت، حقیقت و اخلاق. بنابراین، در روزگار ما که معیارها، اصول و موازین متافیزیکی، همگی به تبعیت از نیچه مورد تردید قرار گرفته و تکیه‌گاه‌های دیرین سنت نیز از میان رفته است، احساس می‌شود که همه پایگاه‌های استوار متافیزیک و تئولوژی هر دو فرو ریخته و تکیه‌گاه قابل اعتمادی برای ما باقی نمانده است. در دوران ما، همه نظام‌های اندیشگی، اعم از نظام‌های تئولوژیک و اونتولوژیک بی‌اعتبار گشته، صرفاً به منزله یک افسانه و یک نحوه صورت‌بخشی به واقعیت سیال و فهم‌ناپذیر جهان تلقی می‌گردند. امروز ما با پرسش‌های بسیار سترگی مواجهیم.

۱۱. عقلانیت تئولوژیک و مسائل حاصل از عقلانیت‌های

مدرن و پسامدرن

حال سخن بنده این است که ما با عقلانیت تئولوژیک نمی‌توانیم به مسائل حاصل از عقلانیت‌های مدرن و پسامدرن پاسخ دهیم. لذا با اندیشه متکلمینی چون مطهری که در پارادایمی تئولوژیک می‌اندیشند ما قدرت رویارویی با مسائل جهان معاصر را که حاصل ظهور عقلانیت‌های مدرن و پسامدرن است، نخواهیم داشت. ۷۷۷

مطهری بی تردید ضد مدرنیته نبود. او حتی می‌خواهد بگوید که عناصر مثبت مدرنیته، مثل علم، تکنولوژی، بهداشت، سوادآموزی همگانی و گسترش تحصیلات کاملاً با اسلام سازگار است. به این اعتبار، او همان راهی را طی می‌کند که چهره‌هایی چون مهندس بازرگان، دکتر یدالله سبحانی، دکتر شریعتی و دیگران پیش گرفته بودند. یعنی نشان دادن سازگاری اسلام و سنت با پاره‌ای از جنبه‌های مدرنیته، مشخصاً با علم و تکنولوژی.

به این اعتبار پروژه مطهری از همان نقصان‌هایی روبروست که اکثر قریب به اتفاق پروژه‌های اصلاح‌گران دینی یا جریان به اصطلاح روشنفکری دینی با آن روبروست. برخی از این نقصان‌ها عبارتند از:

الف. مطهری مثل بسیاری، به دلیل فقدان نگاه تاریخی، به وجود عالمیت‌های تاریخی گوناگون متفطن نشده بود. حتی عبارات بسیاری در آثار مطهری وجود دارند که وی صراحتاً از نوعی اسانسیالیسم (ذات-گرایی) دفاع می‌کند. مطهری دریافت که فرضاً علم جدید به هیچ‌وجه با معنای علم در سنت تاریخی ما یا دمکراسی با معنا و مفهوم شورا در اسلام یکی نیست. بحث ثابت و متغیر، و اعتقاد به وجود قوانین ثابت ازلی و ابدی در جهان و تلقی تحولات تاریخی به منزله صرف حدوث پاره‌ای امور عارضی در عالم انسانی مؤیداتی بر وجود نگرش ذات-گرایانه و غیرتاریخی مطهری است. برخی معتقدند در آثار سال‌های پایانی حیات مطهری عباراتی می‌توان یافت که نشان‌گر نزدیک شدن او

به نحوه‌ای از تفکر تاریخی است. اما بنده تردید دارم که وی به نتایج و لوازم اصلی و اساسی تفکر تاریخی آگاه شده باشد. البته، مطهری به یکی از نتایج و لوازم تاریخ‌نگری به‌خوبی التفات یافته بود و آن خطر نسبیت‌اندیشی^۱ بود. همین خطر نسبیت‌اندیشی حاصل از نگرش تاریخی بود که وی را از نزدیک شدن به فهم تاریخی امور هراسناک می‌ساخت. مطهری هرگز به این امکان نیندیشیده بود که شاید بتوان فهم و دریافتی از تلقی تاریخی داشت بی‌آنکه این تلقی ما را ناگزیر به پذیرش نسبیت-اندیشی گرداند. به تعبیر ساده‌تر، مطهری دو امکان بیشتر در فراروی خود نمی‌دید: «ذات‌گرایی غیرتاریخی» یا «نسبیت‌اندیشی تاریخی». وی هیچ امکان دیگری را فراروی تفکر آدمی نمی‌یافت.

امروز نیز مهم‌ترین مسأله فرهنگی، فکری و اجتماعی مان را می‌توانیم در حول همین مسأله، یعنی چالش دو نحوه نگرش تاریخی و غیرتاریخی (اسانسیالیسم ارسطویی) صورت‌بندی کرد.

ب. نقصان دیگر اینکه مطهری نیز همچون بسیاری نزاع میان مدرنیته و سنت و چالش میان عقلانیت متافیزیکی و عقلانیت غیرمتافیزیکی، و کشاکش میان عقل مدرن و عقلانیت در معنا و مفهوم سنتی و ماقبل مدرن را بسیار سطحی و ساده می‌کند. مطهری به سادگی اظهار می‌دارد: «کلیاتی که از طرف شارع مقدس اسلام و جانشینان او رسیده است، وافی به جواب‌گویی است». (آشنایی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، قم، بی‌تا، ص ۱۷)

1. Relativism

مطهری پاره‌ای از اجزای مدرنیته مثل علم و تکنولوژی و علوم جدید را می‌پذیرد، اما در نمی‌یابد که مدرنیته یک شبکهٔ درهم تنیده‌ای از عناصر مادی و معنوی است و نمی‌توان علم و تکنولوژی آن را بدون اومانیزم، سکولاریسم و بسیار دیگری از مبادی متافیزیکی به سهولت پذیرفت.

مطهری هرگز دریافت که جهان مدرن چگونه همه برج و باروهای ستر عالم سنت را در خود خواهد پیچید و همچون بولدزر ما را میچاله خواهد کرد؛ و عقلانیت مدرن و پسامدرن همچون یک سیل خروشان یا یک زلزله دیگر مجالی برای عرض اندام عقلانیت تئولوژیک ماقبل مدرن نخواهد داد. متأسفانه این ساده‌اندیشی کماکان در جامعهٔ ما وجود دارد.

امروز نیز مهم‌ترین مسألهٔ فرهنگی، فکری و اجتماعی خودمان را مجدداً می‌توانیم حول همین امر صورت‌بندی کنیم:

الف. گروهی که عقلانیت مدرن و عالم مدرن را به نحوی غیرانتقادی می‌پذیرند، یا اگر هم نقدی دارند این نقد متوجهٔ اصول و مبانی بنیادین عقلانیت مدرن نیست.

ب. گروهی که مسألهٔ چالش میان عقلانیت مدرن و عقلانیت سنتی ماقبل مدرن را بسیار ساده درک کرده، جدیت و عمق این چالش را احساس نمی‌کنند و به سهولت از انکار و مخالفت با عقلانیت مدرن سخن می‌گویند.

ج. گروه بسیار اندکی که این چالش را بسیار جدی و عمیق یافته، از تمسک به هر گونه پاسخ ساده‌اندیشانه حذر می‌کنند.

مطهری در فضا و افق سنت زیست می‌کرد و زیست‌جهان او همان عالم سنت بود و از همان افق عالم سنتی به جهان معاصر می‌نگریست. وی چالش با مدرنیته را خیلی جدی نگرفت، چرا که درکی از سوژکتیویسم و بسط تاریخی آن در دوره جدید نداشت. عقلانیت تئولوژیک و ماقبل مدرن مطهری در مواجهه با عقلانیت مدرن و پسامدرن از نوعی تأخر زمانی و تاریخی رنج می‌برد. این تأخر تاریخی یکی از اساسی‌ترین آسیب‌شناسی جامعه ما در دوره کنونی و غلبه بر آن مهم‌ترین رسالت ماست.

در تفکر مطهری مفروضات تئولوژیک بسیاری وجود دارد که بر اساس شکاکیت دوره جدید، به خصوص در دوران پست‌مدرن، همه آنها محل تردید و چالش است. در روزگار پست‌مدرن و در دوران ما بدون رهایی یافتن از این مفروضات و بازتعریف آنها نمی‌توان به نظام اندیشگی شایسته‌ای دست یافت. تفکر اصیل (تفکری فراسوی کفر و ایمان) خود را در جایی نمایان می‌سازد که مهم‌ترین مفروضات، به چالش خوانده شوند. برای مثال، تمام تفکر تئولوژیک مطهری در حول متن مقدس است. اما این تفکر یارای مواجهه با این پرسش را ندارد که چرا یک متن اساساً باید مقدس تلقی شود و اساساً معیار مقدس بودن یک متن چیست. بر اساس سوژکتیویسم کانتی، برای بشر امکان هیچ‌گونه رهایی از ذهنیت (سوژکتیویته) نبوده و نیز ما هیچ شهودی از اراده الهی نداریم. بر اساس تفکر کانتی، در تفکر جدید مفاهیم کلیدی سنت

تاریخی ما، یعنی «وحی الهی»، یعنی آموزه‌ها و تعالیمی فراسوی ذهنیت و سوژکتیویته نبی، یا شهود از اراده شارع از اساس غیرممکن است. برای دفاع از سنت تاریخی مان باید قدرت مواجهه فکری با این چالش - های سترگ و بنیادین را داشته باشیم، اما یک چنین توانایی‌ای در اندیشه تئولوژیک مطهری دیده نمی‌شود. ما نیازمند کشف امکانات جدیدی در فراروی تفکر آدمی و رسیدن به افق‌های تازه‌ای برای فهم هستی هستیم. ما نیازمند تأسیس یک سنت تازه در نظر و تفکر خویشیم. این امر مستلزم دست‌یابی به سنت و مبانی جدیدی در عرصه تفکر است. پی‌ریزی مبانی جدید و تأسیس یک سنت تازه برای تفکری شایسته، متناسب و پاسخ‌گو به دوران آشفته کنونی، امری متفکرانه در عمیق‌ترین و ریشه‌ای‌ترین معنای کلمه و نیازمند عزمیتی عظیم است. این عزمیت در تفکر به معنای گذر از بسیاری از مفروضات و باورهای تئولوژیک و ایدئولوژیک است، باورها و مفروضاتی که بسیاری از آنها در دوران ما فرو ریخته‌اند، اما مطهری، همچون خیل انبوهی از روحانیون ما، هنوز اسیر بسیاری از این باورها و مفروضات فروپاشیده هستند.