

شاخص‌های نواندیشی حوزوی (با تأکید بر اندیشه آیت‌الله مرتضی مطهری)

علیرضا صدرا^۱

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

سیدمحمد رضا محمودپناهی

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه پیام نور استان تهران

(تاریخ دریافت: ۹۰/۸/۱۳ - تاریخ تصویب: ۹۰/۱۱/۲۳)

چکیده

چیستی نسبت دین و تجدد به‌ویژه از اواخر سلطنت قاجار، همواره مورد تأمل اندیشمندان بوده و پاسخ به آن، رویکردهای مختلفی را شکل داده است. رویکرد روشنفکری در پی اصالت‌بخشی به تجدد و گذار از سنت است؛ در مقابل، رویکرد سنتی معتقد به تبعیت از سنت سلف و بی‌نیازی دین از دنیای مدرن است. رویکرد دیگری نیز در میان روحانیت حوزه با عنوان «نواندیشی حوزوی» وجود دارد که ضمن اعتباربخشی به مبانی سنتی حوزه، بر بازسازی این سنت فکری در پرتو مفاهیم، پرسش‌ها و نیازهای جدید، نقد اجتماعی و دینی، جمع بین سنت و تجدد و جایگاه سیاسی و اجتماعی دین و علما در دنیای جدید تأکید دارد. این مقاله با روش تفسیری قصدگرا، اندیشه سیاسی- مذهبی روحانیت نواندیش حوزه به‌ویژه آیت‌الله مرتضی مطهری را متأثر از تحولات سیاسی تاریخ معاصر ایران بررسی می‌کند. بر اساس دستاوردهای این تحقیق، نواندیشی در اجتهاد، رهبری روحانیت، فلسفه الهی، احیاءگری دینی و دموکراسی دینی مهمترین شاخص‌های جریان نواندیشی حوزوی است.

واژگان کلیدی

اجتهاد، احیاءگری دینی، دموکراسی دینی، فلسفه الهی، نواندیشی حوزوی، ولایت فقیه

مقدمه

نواندیشی حوزوی معلول شرایط دوران مدرن است که امکان مواجهه حوزه سنتی با عصر جدید را فراهم آورد. امکانات و ابزارهای دنیای مدرن نظیر وسایل ارتباطی سریع و کم‌هزینه، نهادهای سیاسی جدید، پیشرفت‌های فناورانه و اقتصادی، ضعف و انحطاط جامعه اسلامی و ناتوانی حوزه سنتی در تحلیل دنیای جدید، زمینه‌های لازم برای ایجاد جریان‌های تجددگرا را در اواخر سلطنت قاجار فراهم آورد. در این رویارویی، رویکرد روشنفکری در پی اصلت‌بخشی به تجدد و گذار کامل از سنت و در مقابل، رویکرد سنتی معتقد به تبعیت کامل از سنت و بی‌نیازی دین از دنیای مدرن بوده است. جریان میانه «نواندیشی حوزوی» در واکنش به دو جریان پیشین و در پی تحول در ساحت فکری و سیاسی ایران معاصر و برای حل «مشکل انحطاط و زوال» جامعه ایرانی و امت اسلامی از مجرای دین و در میان علمای حوزه شکل گرفت. یکی از نمایندگان برجسته این جریان اندیشگی، آیت‌الله مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ش) است که در این مقاله، اندیشه وی با استفاده از روش هرمنوتیک قصدگرا برای فهم شاخص‌های جریان نواندیشی حوزوی بررسی می‌شود. همان‌طور که ماکس وبر^۱ گفته است، برای فهم اندیشه در علوم اجتماعی باید با مؤلف درک همدلانه داشت (1949, 74). در همین زمینه، کوئنتین اسکینر^۲ برای رهایی از آشفتگی‌های مفهومی و اتخاذ روش مناسب بررسی تاریخ اندیشه با نقد دو روش تفسیری متن‌گرا^۳ و زمینه‌گرا^۴، به اهمیت توجه به قصدیت^۵ مؤلف در تفسیر صحیح اندیشه پرداخته است. به نظر وی، برای فهم هر متن باید دست‌کم فهم دو امر موجود باشد؛ هم قصد فهمیده شدن متن به مثابه عمل ارتباطی قصدشده و هم قصدی که این قصد فهم شود (2002, 86) تا تصرفات^۶ و نوآوری‌های نویسنده در نوشتن متن در مواجهه با: الف) کنش‌های سیاسی- اجتماعی موجود که زمینه‌های عملی تکوین اندیشه را شکل می‌دهد و ب) افکار رایج که هنجار مرسوم^۷ و الگوی رایج تفکر را تشکیل می‌دهد، فهم شود (Tully, 1988, 11). با توجه به این روش در بررسی اندیشه مطهری باید از اتکای صرف به کتاب‌ها و آثار، پیروی از دکترینی خاص، تحمیل انسجام‌های ساختگی در افکار، نسبت دادن نظریه‌های جدید که در دسترس وی نبوده است، محدود کردن اندیشه او به موضوع‌های خاص یا تفسیر اندیشه وی با تمرکز بر زمینه‌های سیاسی و فکری پرهیز کرد

1. Max Weber .
2. Quentin Skinner .
3. Textualist.
4. Contextualist.
5. Intentionality.
6. Manipulation.
7. Convention.

(Skinner, 2002) و برای تفسیر دقیق اندیشه مطهری متن^۱، زمینه^۲ و قصد و نیت^۳ او را با هم در نظر گرفت.

زمینه سیاسی

محیط سیاسی ایران معاصر از اواخر قاجاریه و از دوران پهلوی تا انقلاب اسلامی، دنیایی است که اندیشه‌های مطهری و نواندیشان حوزوی بدو^۴ در آن شکل گرفته است. شاهان قاجار به‌دور از تحولات دنیای جدید، نسبت به اتباع خویش حاکم مطلق‌العنان بودند و بر جان، مال، عرض، ناموس، املاک و خواسته مردم اختیار مطلق داشتند (فوران، ۱۳۸۲: ۲۱۹). روسیه بین سال‌های ۱۱۸۰-۱۲۰۷ش طی دو جنگ، بخش وسیعی از قلمرو ایران را جدا کرد و در دوره‌ای پنج‌ساله مابین ۱۲۴۲-۱۲۹۳ش، دولت ایران امتیازهای بسیاری در زمینه بهره‌برداری یا انحصار مواد خام و توسعه زیربنایی را به اتباع روس و انگلیس و دولت‌های مزبور داد. در چنین شرایطی، بحرانی در آگاهی ایرانیان پدیدار و نطفه آگاهی نوآینی بسته شد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۰).

ماجرای تنباکو در سال‌های ۱۲۷۰ و ۱۲۷۱ش، نخستین جنبش توده‌ای گسترده و موفق در تاریخ ایران بود که عده زیادی از علما، تجددخواهان و تجار مردمی و نیز مردم عادی شهرها سلطه خارجی و دولت را به‌طور مستقیم نشانه گرفت (کدی، ۱۳۶۱: ۱۲۵). جنبش تنباکو تمرینی برای انقلاب مشروطه آینده بود (الگار، ۱۳۶۹: ۳۳۳). مبارزات مردم در جنبش تنباکو اثبات کرد که رهبران مذهبی مهم‌ترین و مؤثرترین وسیله انتقال اندیشه‌های نوخواهان به مردم کوچه و بازارند (حائری، ۱۳۷۴: ۱۱۱). تجربه‌هایی نظیر فتوای میرزای شیرازی در جنبش تنباکو، به حکومتگران و خود روحانیان فهماند که مجتهدان شیعه در عمل تا چه اندازه قدرت دارند و می‌توانند داشته باشند (آجودانی، ۱۳۸۲: ۹۸). در چنین اوضاعی، آگاهی از جایگاه مردم در نظام‌های مدرن، انقلاب ۱۲۸۴ش روسیه و قتل ناصرالدین‌شاه موجب بروز اعتراض‌ها، مهاجرت علما و در نتیجه، صدور فرمان تشکیل مجلس شورای ملی و تدوین قانون اساسی در مرداد ۱۲۸۵ش و ایجاد نظام پادشاهی مشروطه شد. به تدریج، ائتلاف علما و روشنفکران از هم پاشید؛ روشنفکران در پی نظام مدرن، علمای مشروطه‌خواه در جست‌وجوی سلطنت محدود و علمای مشروطه‌طلب در پی حکومت مشروع بودند. همزمان با افزایش این منازعه‌ها، دولت نوپای مشروطه عملاً ناکارآمد شد و هرج‌ومرج سراسر ایران را آزار می‌داد؛ به‌گونه‌ای که برخی از مشروطه‌خواهان آرزو می‌کردند که ای‌کاش در زمانی که برای مشروطه می‌کوشیدند و با می‌آمد

1. Text .
2. Context.
3. Intention.

و می‌مردند و کار مشروطه به سرانجام نمی‌رسید و حتی برخی به این نتیجه رسیدند که مشروطه برای ایرانیان خوگرفته به استبداد، بسیار زود بود (آبادیان، ۱۳۸۳: ۳۹۰). طی دوره چهارده‌ساله اعلام مشروطیت تا کودتای ۱۲۹۹ش، به‌طور تقریبی هر سه ماه یک‌بار، دولت تغییر کرد (شجعی، ۱۳۷۲: ۲۲). ناامنی و فقر بین سال‌های ۱۲۸۵ تا ۱۳۰۰ش کار را به‌جایی رساند که روشنفکران توسعه را بر آزادی مقدم شمردند و برای اصلاح اوضاع عمومی، زندگی اقتصادی و نان را بر آزادی مرجح دانستند (داور، ۱۳۰۵: ۹). روند معکوس مشروطیت، خرابی‌های ناشی از جنگ جهانی اول، سلطه روسیه بر صفحات شمالی ایران و سیطره انگلستان بر صفحات جنوب بر اساس قرارداد ۱۹۱۵، زمینه را برای به‌قدرت رسیدن رضاخان فراهم آورد. وی پایه‌های حکومت مطلقه‌ای را استوار کرد که توسعه از بالا، مذهب‌ستیزی و باستان‌گرایی، از شاخص‌های اصلی آن بود. ظهور استبداد پهلوی اول، تا حدودی با روی کار آمدن آتاتورک در ترکیه، موسولینی در ایتالیا و بعدها هیتلر در آلمان همزمان بود. شاخصه این دولت‌ها که همگی از درون دموکراسی‌های نیم‌بند بیرون آمدند، تمرکزگرایی، سرکوب سیاسی، اولویت اقتصاد و امنیت، یکپارچگی ملی، رویکرد ناسیونالیستی، مبارزه با سنت به‌مثابه عامل عقب‌ماندگی، نظامی‌گری و برجستگی جایگاه دولت در مقابل دیگر نیروهای سیاسی بود.

رضاشاه معتقد بود که ایران باید حکومتی لائیک مثل ترکیه داشته باشد (هوشنگ‌مه‌دی، ۱۳۷۸: ۷۰). او برای ایران نوی که می‌خواست بسازد، از طرفی از ایران باستان و از طرف دیگر از غرب الهام می‌گرفت و علما را مانع کار خود می‌دید. پس از بازگشت از سفر ترکیه، در سال ۱۳۱۴ش، اقدام به کشف حجاب کرد و به‌طور علنی سیاست‌های آتاتورک را تقلید کرد (Banani, 1961: 45). در سیاست کمالیستی پهلوی، برقراری هر نوع پیوند بین فرهنگ اسلامی و فناوری غربی رد بود و دین به حوزه خصوصی و اعمال فردی محدود بود و اسلام که با خاطره‌ای از شکوه گذشته همراه بود، با مدرنیته که امید به آینده داشت، سازگار نبود (بابی‌سعید، ۱۳۷۹: ۷۱). سیاست ضد دین و روحانیت او به تعبیر امام خمینی (ره) به‌جایی رسید که «بیچاره ملاها ساقط شدند و سیاه‌روزی‌هایی دیدید که صفحه تاریخ شما را تاریک و ننگین کرد و هنوز تا سال‌های طولانی دیگر جبران‌بردار نیست» (برهانی، ۱۳۸۲: ۱۴۲). آمیخته شدن این نوع تلقی از تجدد با دیکتاتوری، سبب شد تا مذهب به حاشیه رود و نیروهای مذهبی از روند توسعه بر کنار شوند. با اشغال ایران در دهه بیست توسط متفقین، نظام خودکامه رضاشاهی برچیده شد و نارضایتی‌های اجتماعی سرکوب‌شده شانزده سال گذشته، از بند رها شد؛ اما ایدئولوژی آریایی‌گرایی تا سقوط سلطنت پهلوی به‌صورت مستمر تداوم یافت (سعید، ۱۳۷۹: ۸۴). پهلوی دوم با کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، جریان ملی‌گرایی و در خرداد ۱۳۴۲، نیروهای مذهبی را سرکوب کرد؛ اما هیمنه رژیم استبدادی او با انقلاب مردم در بهمن ۱۳۵۷ فرو ریخت.

به این ترتیب، شرایط مدرنیته ایرانی، ناتوانی قاجارها، سخت‌گیری‌های پهلوی اول و توسعه نامتوازن ایران، موجب شد جریان «نواندیشی حوزوی» اندیشمندانی نظیر آیت‌الله نایینی و آخوند خراسانی با نواندیشی در دین و لحاظ موضوع‌های جدید، پاسخ‌های نوی به پرسش‌های جدید در چارچوب اجتهاد دینی بدهد.

زمینه فکری

مطهری و دیگر نواندیشان حوزوی، در تاریخ معاصر با هجمه فکری ایدئولوژی‌های چپ، لیبرال و ملی‌گرای روشنفکران و ایدئولوژی غربگرا-باستان‌گرای رژیم پهلوی مواجه بودند. این ایدئولوژی‌ها نه ایرانی بود و نه اسلامی؛ بلکه غربی و برخاسته از مدرنیته بود و از اواخر دوره قاجار، منشأ تحولات مهم سیاسی و اجتماعی نظیر مشروطه در ایران شده بود. ایدئولوژی‌های وارداتی مدرن که بر محملی از علم‌گرایی و دستاوردهای فناوری غرب قرار گرفته بود، اغلب بدون هیچ‌گونه تغییری، در داخل ایران ترویج می‌شد. دیری نپایید که رگه‌های ضد دین، نافی خدا و مخالف روحانیت در این ایدئولوژی‌ها، موجب شکل‌گیری نگاهی منفی به مدرنیته در میان علما شد. مکتبی که بیش از همه روحانیت را می‌هراساند و از قضا، نظام پهلوی هم از مخالفت با آن حمایت می‌کرد، قرائت چپ از مدرنیته بود. از نظر روحانیت، مارکسیسم به مراتب خطرناک‌تر از لیبرالیسم بود؛ چون مارکسیسم مذهب را عامل توجیه نظام طبقاتی و افیون توده‌ها معرفی می‌کرد و حتی مذهب را مزاحم آگاهی توده‌ها به حساب می‌آورد. نظام پهلوی نیز که از نفوذ شوروی به واسطه حمایت از خودمختاری آذربایجان و کردستان می‌ترسید و به‌طور راهبردی با غرب هم‌پیمان شده بود، به ائتلاف نانوشته‌ای با روحانیت دست یافت و رادیو را در خدمت سخنوران روحانی گذاشت و متن‌هایی برای خواندن از آنها می‌گرفت (جعفریان، ۱۳۸۳: ۳۷). همان‌طور که الیویه روا گفته است، رویارویی روحانیان شیعی با ایدئولوژی چپ، به علت ثقل مارکسیسم در ایران موجب شکل‌گیری نظامی فلسفی-مذهبی شد که نسبت به جهان اهل تسنن بسیار پیشرفته‌تر بود. ثقل این مباحث، روحانیان را مجبور می‌کرد تا ابعاد سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه را از منظری اسلامی تئوریزه کنند (خرمشاد، ۱۳۸۴: ۱۳۸).

نفوذ اندیشه چپ در ایران، به انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه باز می‌گردد که از راه مناطق شمالی وارد ایران شد و به تدریج، هواخواهانی در میان روشنفکران و محصلان ایرانی به دست آورد. یکی از روشنفکرانی که تأثیر عمده‌ای در انتقال و معرفی ایدئولوژی‌های چپ به ایران داشت، تقی ارانی بود. ارانی در سلسله‌مقالاتی با عنوان‌های «ماتریالیسم تاریخی»، «عرفان و اصول مادی»، «مفهوم ماتریالیستی انسانیت»، «زنان و ماتریالیسم» و «مبنای ماتریالیستی حیات و

تفکر»، نخستین بار رویکرد دانشگاهی مارکسیستی به مسائل اجتماعی را به خواننده فارسی انتقال داد. ارانی در «مفهوم ماتریالیستی انسانیت»، چکیده منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت را از آثار انگلس عرضه و تأکید کرد که «ساختار اقتصادی جامعه» روبنای نهادی، عقیدتی، فرهنگی و سیاسی آن را تعیین می‌کند. ارانی در سال ۱۳۱۶ دستگیر شد و در جلسه محاکمه گفت که هیچ مقننه‌ای ممکن نیست بتواند از اشاعه نظریه‌های غربی از قبیل سوسیالیسم و کمونیسم جلوگیری کند. او گفت: «اگر می‌خواهید لباس غربی، مد غربی، نهادهای غربی، تکنولوژی غربی و شیوه زندگی غربی را اقتباس کنید، باید فلسفه‌های سیاسی غربی را نیز اقتباس کنید» (دنی، ۱۳۴۲: ۱۲۰). به نظر او، سه علت مذهب را رو به فنا می‌برد:

۱. اختلاف مذهب با علم؛ مذهب صحیح ثابت و علم متغیر است و انسان متمدن نمی‌تواند منکر ادراکات خود باشد و اگر مذهب مانند علم تغییر بپذیرد، حالت‌های مطلق را از دست می‌دهد و خود را معدوم می‌کند.

۲. مذهب، بین پیروان مذاهب گوناگون اختلاف و نزاع ایجاد می‌کند؛ چون هر یک خود را حق و دیگران را باطل می‌داند.

۳. مذهب همواره ابزار دست طبقه مقتدر و هیئت حاکمه جامعه است و برای مغلوب کردن طبقه زیردست، همواره تسبیح و صلیب با سرنیزه در یک صف حرکت کرده‌اند؛ همین صفات سبب انقراض اساسی مذهب می‌شود (ارانی، ۱۳۵۷: ۲۷۲). بعدها روشنفکران مارکسیست هوادار تقی ارانی، موسوم به گروه ۵۳ نفر، حزب توده را تشکیل دادند که در بین روشنفکران، به‌ویژه نویسندگان نفوذ زیادی داشت؛ نویسندگان مهمی چون بزرگ علوی، عبدالحسین نوشین، فریدون توللی، رسول پرویزی، جلال آل‌احمد، احمد آرام، نیما یوشیج (علی اسفندیاری)، محمدتقی بهار، صادق هدایت، سعید نفیسی، احمد شاملو و محمد معین به‌خصوص در دوره پیش از ۱۳۲۶، هوادار حزب توده بودند (آبراهامیان، ۱۳۷۹: ۳۰۳).

از طرفی، طرح کلی روشنفکران ایرانی لیبرال از مشروطه به بعد، قبول بدون چون‌وچرای تمدن غربی بود. این روشنفکران اعلام داشتند که ایران باید «ظاهرأ، باطنأ، جسمأ و روحأ» فرنگی‌مآب شود» و به همان‌طور که تقی‌زاده گفت، خواستار «قبول و ترویج بلاشرط و قید تمدن اروپا و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و رسوم و تربیت و علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان را بدون هیچ استثنا (جز زبان)» شدند (امیری، ۱۳۸۳: ۱۲۲). «سکولاریسم»، «مردم‌گرایی»، «تبعیت از قانون اساسی» و «الگوگیری از مشروطه غربی» از مضامین اساسی سیاست مصدق بود. او در شهریور ۱۳۲۰، هنگام رهایی از بازداشت سیاسی، به شاه جوان توصیه کرد که همان راهی را نرود که پدرش رفته بود و از مشروطه انگلیس سرمشق بگیرد، شاه انگلستان بسیار مورد احترام است؛ زیرا از سیاست دور است. وی عظمت

کشور را مدیون سیاستمداران باکفایت، مردم وطن‌پرست، نظام مشروطه و آزادی مردم در انتخاب نمایندگان می‌دانست (آبراهامیان، ۱۳۷۹: ۲۳۶). یکی از همراهان دکتر مصدق که در تشکیل جبهه ملی و پس از ۲۸ مرداد، در نهضت مقاومت ملی حضور داشت، مهندس مهدی بازرگان بود (نجاتی، ۱۳۷۰: ۱۴۶). بازرگان به همراه سید محمود طالقانی و یدالله سبحانی «نهضت آزادی ایران» را در سال ۱۳۴۰ بنیانگذاری کرد. اعضای نهضت آزادی را ترکیبی از علمای حوزه و روشنفکران لیبرال تشکیل می‌داد و ماهیت ملی-مذهبی داشت، این افراد در پی تلفیق اسلام و علوم غربی بودند. اسلام به روایت نهضت آزادی، دارای رگه‌های لیبرالی، مشروطه‌خواهی و ناسیونالیستی بود. بازرگان معتقد بود که اسلام با عقلانیت سازگار است و می‌تواند برای همه مشکلات جامعه راه‌حلی به دست دهد. او علوم غربی و پاره‌ای از آرمان‌های اجتماعی غرب نظیر دموکراسی و اومانیسم را تحسین کرده، عقیده داشت که اسلام با این آرمان‌ها سازگار است (فوران، ۱۳۸۲: ۵۴۷).

اعتقاد به توسعه اقتصادی و فرهنگ غربی، وجه اشتراک رژیم پهلوی و روشنفکران، ملی‌گرایان و ملی‌مذهبی‌ها بود. ایدئولوژی «آریایی‌گرایی» در عصر سلطنت محمدرضا شاه تداوم یافت. در طول این دوره، محمدرضا از مباحث و موضوع‌های مربوط به گذشته پیش از اسلام استفاده کرد تا هویت خود را بر پایه تمدن بزرگی مبتنی بر ارزش‌های فرهنگ آریایی استوار سازد؛ برای نمونه از طرح‌های مربوط به باستان‌شناسی مانند از زیر خاک بیرون آوردن پایتخت‌های هخامنشیان و ساسانیان؛ جشن‌های ۲۵۰۰ساله شاهنشاهی که در تخت جمشید برگزار شد؛ معرفی تقویم جدید بر اساس جلوس کوروش کبیر به جای تقویم اسلامی پشتیبانی کرد. افزون بر اینها، کوشش‌هایی انجام گرفت تا اسلام دلیل اصلی عقب‌ماندگی ایران معرفی شود (سعید، ۱۳۷۹: ۸۴). در این دوره، نظام پهلوی در ادامه سیاست‌های ضد مذهب و ضد روحانیت رضاشاه، به شدت بر تحکیم الگوی زن غربی، فساد و بی‌بندوباری و مبارزه غیرمستقیم و فرهنگی با حجاب و الگوی زن مسلمان از راه سینما، تلویزیون، مجلات و برگزاری جشن‌ها اصرار می‌ورزید و حتی ملکه و خواهران شاه در قالب مؤسسه‌هایی نظیر بنیاد پهلوی، تقلید ظاهر و آداب معاشرت اجتماعی غربی را دامن می‌زدند. فلسفه حجاب، حکم قصاص و دیگر احکام اسلام به بهانه تغییر زمان و منافات سنت‌های دینی با دوران جدید و دستاوردهای علمی تمدن مدرن غرب، به مثابه اموری سست و بی‌پایه تبلیغ می‌شد. در مقابل، ارزش‌های باستانی و غرب‌گرایی، فلسفه کامل و مناسب زندگی جدید دانسته می‌شد و بنیان مشروعیت نظام شاهی را تشکیل می‌داد. حکومت پهلوی در پیروی از فرهنگ غرب، با سیاست‌های ضد دینی و ضد اخلاقی کار را به جایی رساند که ناظران خارجی نیز از وجود فساد بسیار زیاد در جامعه و ارکان حکومت پهلوی متعجب بودند؛ حتی شبکه ویژه‌ای در

تلویزیون سراسری به تبلیغ فرهنگ آمریکایی اختصاص یافته بود. رژیم با ترویج شاه‌دوستی، شاه‌پرستی و باستان‌ستایی، اقدام به حذف آثار اسلامی در ایران کرد و در رأس این اقدام‌ها، تبدیل تقویم هجری شمسی به تقویم شاهنشاهی بود. این مسائل به‌همراه مقابله گسترده با مظاهر ارزشی و ریشه‌دار اسلامی، جامعه ایران را به‌طرف تحولات اساسی سوق داد (نجفی، ۱۳۸۴: ۵۱۲). در کنار ایدئولوژی‌های مارکسیستی، غرب‌گرایی و باستان‌گرایی، عده‌ای از روشنفکران برای نفوذ و توسعه مضاعف ایدئولوژی‌های مارکسیستی و لیبرالیستی از ترفند التقاط بهره می‌گرفتند و در قالب سنت‌ها، شعایر و مفاهیم دینی به تبلیغ آنها می‌پرداختند؛ جریان مذهبی در جبهه ملی، آموزه‌های لیبرالی را در قالب مفاهیم دینی پی می‌گرفت و جریان شرعی از شخصیت‌ها و مفاهیم دینی برای تبلیغ انقلاب سوسیالیستی-مارکسیستی بهره می‌برد.

در کنار این سه جریان و در واکنش به اوضاع سیاسی، از اواخر سلطنت قاجاریه، جریانی فکری و سیاسی در میان علما از میرزای شیرازی در جنبش تنباکو تا میرزای نائینی در نهضت مشروطه شکل گرفت. مجتهدان اصولی در تفسیری نو از متون دینی، برای فقیه در زمان غیبت، مقام سیاسی ذیحقی در امور نوعیه استخراج کردند و در اقدامی بی‌سابقه به‌جای سکوت یا اذن به سلطان، در مقابل نظام سلطانی ایستادند. منشأ این جهش فقهی در آرای شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱ق) در باب جایگاه فقیه در زمان غیبت امام معصوم (ع) در نیمه دوم عصر قاجاری نهفته است. شیخ مرتضی هرچند بر تقیّه زمانیه و رهیافت سلبی شیعه درباره حکومت در دوره غیبت از شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق) تا کنون تکیه کرد، مباحثی در دیدگاه وی، مبانی فقهی لازم را برای جنبش‌های عدالت‌خواهی شیعه و تأسیس دولت مشروطه در ایران فراهم آورد. بعدها شاگردان شیخ این تحول در مبانی فقهی را پی گرفتند و به شکل‌گیری «جریان نواندیشی حوزوی» انجامید. اندیشه شیخ انصاری بر پایه حدود ولایت فقیه، وجوب اطاعت مؤمنان از فقیه اعلم و موضع منفی در برابر سلطان جور استوار بود. شیخ انصاری هرچند ولایت فقیه را در افتا و قضا پذیرفت و در گسترش ولایت فقیهان به حوزه امر سیاسی (تصرف در اموال و انفس) تردید کرد، مردم را از رجوع به فقها در باب مسائل سیاسی و فقها را از اظهار نظر، افتا و داوری درباره امور نوعیه منع نکرد؛ حتی با اتخاذ موضع منفی نسبت به حاکمیت جور، نوعی الزام ضمنی دو طرف به مشارکت علیه جور را جایز دانست. بنابراین، فقیه نه تنها از نظر شرعی نمی‌تواند نسبت به پرسش مردم درباره رابطه حکومت و مردم ساکت بنشیند، بلکه موظف است در قبال نظرخواهی مردم فتوا صادر کرده، نظر اجتهادی خود را اعلام کند. فقیه اعلم بنا بر وجوب شرعی مبارزه با ظلم، به سیاست پیوند خورده و جایگاه رهبری در این مبارزه حایز است. به این ترتیب، فقیه امکان حضور جدی در هیئت سیاسی

جامعه را پیدا می‌کند؛ حضوری که بعدها آن را شاگردان نواندیش شیخ در جنبش تنباکو، مشروطه‌خواهی و در نهایت، انقلاب اسلامی به منصف ظهور رساندند.

اندیشه مطهری

مرتضی مطهری در روز ۱۳ بهمن ۱۲۹۸ش در روستای فریمان در نزدیکی مشهد به دنیا آمد. او فرزند چهارم خانواده شیخ محمدحسین بود. پیش از تولد مرتضی، به مادر او در رؤیایی وعده می‌دهند که فرزند چهارم او «به اسلام خدمت‌های بزرگی خواهد کرد» و «وقتی به دنیا آمد با بچه‌های دیگر فرق داشت؛ به طوری که در سه سالگی به اتاقی در بسته می‌رفت و به نماز خواندن می‌پرداخت و در شش تا هفت سالگی، علاقه عجیبی به مکتب رفتن از خود نشان می‌داد (وائقی، ۱۳۸۷: ۲۸). علاقه مرتضی به پدر روحانی‌اش و تربیت در محیط مذهبی خانواده، تا حد زیادی توضیح‌دهنده این امر است که چرا مرتضی با وجود شرایط سخت زندگی طلاب در زمان رضاخان و مخالفت همه اقوام و دوستان با «روحانی شدن» او و اصرار همه بر ادامه تحصیل این نوجوان مستعد در سبک آموزشی جدید و «اداری شدن»، تصمیم می‌گیرد به توصیه پدر و دایی خود، شیخ علی، در همان نظام سنتی حوزه به سوی آینده خود گام بردارد. مطهری در روزگاری به علوم دینی روی آورد که طلاب فاضل، حوزه‌ها را ترک می‌گفتند و با تغییر لباس به اداره‌های دولتی روی می‌آوردند» (جاویدموسی، ۱۳۸۷: ۱۰۳). مطهری در اوج سخت‌گیری‌های پهلوی اول، برای تحصیل علوم دینی وارد حوزه علمیه مشهد شد و در سال ۱۳۱۶ش، در هفده سالگی، برای ادامه تحصیل به قم نقل مکان کرد. او می‌گوید: «من در سنین چهارده‌پانزده سالگی بوم و مقدمات کمی از عربی خوانده بودم. بعد از واقعه معروف خراسان، حوزه علمیه مشهد به کلی از بین رفته بود و هرکس آن وضع را می‌دید، می‌گفت دیگر اساساً از روحانیت خبری نخواهد بود» (۱۳۸۷، ج ۲۱: ۱۹۱). مطهری در محیط خانواده روحانی خود با مذهب‌خواهی و در حین تحصیل مقدمات حوزه در مشهد با وجهه مذهب‌ستیز نظام پهلوی و سیاست‌های الحادی رضاشاه مواجه شد. او پس از مهاجرت به قم و سپس اقامت در تهران، متوجه شد که با سازوکار سنتی حوزه نمی‌توان در مقابل امواج تجدد و نوگرایی عصر جدید مقاومت کرد و برای حیات دین در دنیای مدرن باید در روش‌شناسی حوزه، یعنی «اجتهاد»، تحول ایجاد کرد.

مطهری در بررسی تاریخ معاصر ایران، به این نتیجه رسید که در طول حدود دوست‌وپنجاه سال حکومت قاجار، علمای شیعه همیشه با سلاطین درگیر بودند و نهضت‌های ضد سلاطین را رهبری می‌کردند و روحانیان شیعه همیشه در کنار مردم و به سود مردم قیام و حرکت می‌کرده‌اند (همان، ج ۲۴: ۲۶۵). به عقیده مطهری، جنبش ضد استعماری تنباکو به رهبری

«رهبران دین» منجر به لغو امتیاز انحصار تنباکو در ایران و شکست استبداد داخلی و استعمار خارجی شد. این جنبش را علمای ایران آغاز کردند و با دخالت زعیم بزرگ مرحوم حاج میرزا حسن شیرازی، به پیروزی نهایی رسید (همان: ۶۱). به نظر وی، استبداد و نظام پادشاهی با وجود تاریخ طولانی حضور در ایران، چون مورد پذیرش مردم نبوده، پس امری ملی نبوده است؛ اما نظام مدرن مشروطه با وجود اینکه ابتکار ایرانیان نیست، همانند اسلام که اعراب آن را وارد ایران کردند، به دلیل ماهیت کلی، عمومی و انسانی و به دلیل پذیرش توسط بیشینه مردم، امری ملی محسوب می‌شود و اختصاص به غرب ندارد (همان، ج ۱۴: ۶۶). او دو کودتای ۱۲۹۹ رضاخان و ۱۳۳۲ محمدرضا را موجب برچیده شدن بساط آزادی و دموکراسی مستقر پس از جنبش مشروطیت و رواج اختناق سیاسی و اجتماعی و محرومیت از حق تعیین سرنوشت و علت عقب‌ماندگی کشور می‌داند (شورای نظارت، ۱۳۸۸: ۱۹۸). واکنش‌های مطهری به زمینه سیاسی حکومت قاجاریه یا پهلوی را می‌توان تابعی از اندیشه خاص دینی-سیاسی او با توجه به ایدئولوژی‌های رقیب دانست. او اساساً نقد و بررسی تاریخ عقاید و اندیشه‌های بشری و تجزیه و تحلیل وقایع تاریخی را دشوار می‌دانست؛ اما به بررسی اندیشه و فلسفه علاقه داشت؛ از این روی بر ایدئولوژی‌های روز متمرکز شد که محیط فکری او را به‌ویژه در تهران تشکیل می‌داد. این ایدئولوژی‌ها نه ایرانی بود و نه اسلامی؛ بلکه غربی و برخاسته از مدرنیته بود و از اواخر دوره قاجار، منشأ تحولات مهم سیاسی و اجتماعی نظیر مشروطه، در ایران شده بود. ایدئولوژی‌های وارداتی مدرن که بر محملی از علم‌گرایی و دستاوردهای فناوری غرب قرار گرفته بود، به‌طور معمول بدون هیچ‌گونه تغییر یا بومی‌سازی در داخل ایران ترویج می‌شد. دیری نپایید که رگه‌های ضد دین، نافی خدا و مخالف روحانیت در این ایدئولوژی‌ها موجب شکل‌گیری نگاهی منفی به مدرنیته در میان علما شد. مطهری در مواجهه با ایدئولوژی‌های غربی، به‌خصوص ایدئولوژی‌های چپ، سعی کرد ابتدا اصول آنها را دریابد و از مجرای تفسیرهای ایدئولوژیک، با فلسفه مدرنیته آشنا شود و پس از آن، از منظر فلسفه اسلامی، به نقد و رد آنها مبادرت ورزد. او در طرح این مباحث از موضوع «اثبات یا انکار خدا» آغاز کرد و بر این عقیده بود که «موضع انسان در این مسئله، در تمام ابعاد اندیشه‌اش و در جهان‌بینی او و ارزیابی‌هایش از مسائل و در جهت‌گیری‌های اخلاقی و اجتماعی‌اش، تأثیر و نقش تعیین‌کننده دارد» (۱۳۸۷، ج ۱: ۴۴۰). مطهری در زمینه مادی‌گری الحادی نهفته در جریان‌های چپ و حزب توده، در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم و علل گرایش به مادی‌گری*، به بیان اختلاف نظرهای اسلام و فلسفه مارکسیسم پرداخت و در مجلسی در سال ۱۳۵۵، در مقابل تحلیل دکتر شریعتی که مارکسیسم را رقیب اسلام خوانده بود، مارکسیسم را نه رقیبی ایدئولوژیک که رقیبی متخاصم بلکه آلدالخصام خواند (مطهری و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۷). مطهری ایدئولوژی ناسیونالیسم

باستان‌گرا را امری پوچ و خرافه می‌داند و در مقدمه کتاب *خدمات متقابل اسلام و ایران* می‌نویسد: «مسائل مشترک اسلام و ایران هم برای اسلام افتخارآمیز است، هم برای ایران؛ برای اسلام به‌عنوان یک دین که به‌حکم محتوای غنی خود ملتی باهوش و متمدن و صاحب فرهنگ را شیفته خویش ساخته است و برای ایران به‌عنوان یک ملت که به‌حکم روح حقیقت‌خواه و بی‌تعصب و فرهنگ‌دوست خود، بیش از هر ملت دیگر در برابر حقیقت خضوع کرده و در راهش فداکاری نموده است» (۱۳۸۹: ۱۵). او ملی‌گرایی را نیز طرحی استعماری می‌بیند که از سر افراط در مسئله انطباق با مقتضیات زمان و تجددگرایی افراطی، عده‌ای از سران کشورهای اسلامی آن را پذیرفتند و همچنین، او رواج اندیشه قومیت‌پرستی و ملیت‌پرستی و به‌اصطلاح «ناسیونالیسم» در کشورهای اسلامی را برای مبارزه با اندیشه «اتحاد اسلام» ارزیابی می‌کند (۱۳۸۷، ج ۲۴: ۴۱). همچنین، مطهری ذیل عنوان ماتریالیسم منافق، هرگونه التقاط مبانی اسلام با ایدئولوژی‌های مارکسیستی و سوسیالیستی تفسیر مادی آیات قرآن و شخصیت‌های اسلامی و عرفانی در این جهت را رد می‌کند (همان، ج ۱: ۴۶۰). در چنین زمینه و زمانه سیاسی و فکری‌ای بود که اندیشه احیای فکر دینی و تأسیس حکومتی بر پایه دموکراسی و آموزه‌های اسلامی در ذهن مطهری شکل گرفت که برخی از شاخص‌های اندیشه او را به‌مثابه شاخص‌های نواندیشی حوزوی، در ادامه ذکر می‌کنیم.

الف) نواندیشی در اجتهاد

از منظر مطهری «اجتهاد یکی از فروع عبادت تفکر است. اجتهاد عبارت است از انجام عبادت تفکر در خود دین» (همان، ج ۶: ۴۱۱). مطهری با تأیید این جمله اقبال لاهوری که «اجتهاد قوه محرکه اسلام است»، اجتهاد را یکی از معجزات اسلام می‌داند که روح آن در انطباق مسائل و حواجج نو و متغیر با اصول و قوانین ثابت و لایتغیر اسلام است که باب آن در تمام زمان‌ها باید باز باشد (همان، ج ۱: ۱۴۶). اما مطهری اجتهاد را در وضع کنونی، ایستا و فاقد پویایی می‌بیند که از روند تکاملی متوقف شده است (همان، ج ۲۴، ۲۴۵). به‌نظر وی، برای پیشرفت و ترقی «فقه» و اثبات این ادعا که فقه یکی از علوم واقعی دنیاست، چاره‌ای جز پیروی از اسلوب‌های علوم دیگر نیست؛ بنابراین موارد ذیل را پیشنهاد می‌دهد: نخست، تخصصی شدن فقه و دوم، شورای فقهی؛ زیرا در میان روحانیان «هنوز نه تقسیم کار و تخصص پیدا شده، نه همکاری و نه همفکری و بدیهی است که با این وضع، انتظار ترقی و حل مشکلات نمی‌توان داشت» (همان، ج ۲۰: ۱۸۶). مطهری در «الهامی از شیخ الطائفه» برخی از خصوصیات اجتهاد مد نظر خود را توضیح می‌دهد: اول، سنت‌شکنی، یعنی تحول در فقه و اجتهاد متناسب با مقتضیات و نیازهای عصری؛ دوم، شجاعت عقلی و ادبی برای ایجاد تحول در فقه و اجتهاد شیعه؛ سوم،

برخورداری از ضمیری آگاه برای درک نیازهای عصر؛ چهارم، موهبت شجاعت عقلی و ادبی برای اقدام؛ پنجم، طرح مسائل جدید و جوابگویی به آنها بدون توسل به قیاس و رأی؛ ششم، جوابگویی به فروع تازه در چارچوب کلیات و اصول اسلامی؛ هفتم، رعایت اصل «امر بین الامرین» در اجتهاد، یعنی پرهیز از جمود، تقشر درباره نیازهای عصر و پرهیز از تهور و بی‌پروایی در رأی و گمان شخصی به جای تشریح اسلامی. لازمه حضور مؤثر در این عصر، زحمت گام‌برداری در راه‌های نرفته‌ای است که عصر مدرن، پیش پا قرار داده است. بنابراین، مطهری وجود فقهایی را در سده چهاردهم ضروری می‌داند که در فکر اصلاح عالم تشیع باشند؛ علاوه بر فقه‌الاحکام با تاریخ فقه، سبک‌های فکری مختلف قدما و متأخران، فقه دیگر فرقه‌های مسلمانان و روش و مسلک آنها آشنا باشند؛ در مسیر وحدت و تقریب مذاهب اسلامی حرکت کنند؛ و برای ترویج اسلام در دنیای خارج، همکاری دین و علم و برقراری نظم در بین روحانیان گام بردارند (همان: ۱۵۷).

ب) رهبری روحانیان

نگاه نواندیشانه مطهری به اجتهاد، علاوه بر بحث تطبیق احتیاجات زمان با اصول و کلیات اسلامی، موضوع شئون مجتهد را نیز در بر می‌گیرد. مطهری به تبع استاد خود، آیت‌الله خمینی، برای فقیه «ولایت زعامت» یعنی حق رهبری اجتماعی و سیاسی قائل است. به نظر مطهری، فقیه میراث‌دار سه شأن غیراختصاصی پیغمبر اکرم (ص) است: امامت و مرجعیت دینی «افتا»، «قضاوت» و «ولایت سیاسی و اجتماعی» (همان، ج ۳: ۲۸۲). او سازمان روحانیان را «دستگاه رهبری» در آیین مبین اسلام می‌داند و معتقد است هرگونه اصلاح و ترقی در کار مسلمانان باید توسط این سازمان که «سمت رسمی رهبری دینی مسلمانان» را دارد، صورت بگیرد (همان، ج ۲۴: ۴۸۳). آزادی بی‌حد و حصر لباس روحانیت؛ وجود روحانی‌نمایان ساخته دستگاه‌ها؛ ترجیح سکوت، سكون، تماوت و مرده‌وشی بر حریت، تحرک و زنده‌صفتی در میان روحانیان؛ عدم تنظیم برنامه‌های تحصیلی حوزه مطابق نیاز روز؛ نبود تصنیف، تألیف، نشریه و مجله به قدر کافی؛ طرز تفکر جدلی و بحثی در میان طلاب و دوری از واقع‌بینی در مسائل اجتماعی؛ سلب «قدرت اصلاح» از زعمای صالح و روشنفکر حوزه؛ عوام‌زدگی؛ «نظام مالی و طرز ارتزاق روحانیان» از عمده مسائلی است که در وضعیت آن زمان حوزه دیده می‌شد. به نظر مطهری، ایمان و تقوا بسیاری از کمبودها را جبران می‌کند؛ ولی ایمان و تقوا را جانشین همه‌چیز نمی‌داند. از نظر او، روحانیان شیعه باید هم «قدرت» داشته باشند و هم «حریت» و تز «اسلام منهای روحانیت» را استعماری می‌داند (همان: ۵۰۹). به نظر وی، حوزه‌های علمیه باید از محدودیت‌های مصنوعی خود خارج شوند و با استفاده از پیشرفت علوم انسانی جدید، به

احیای فرهنگ کهن و آراستن و پیراستن آن بردازند و آن را تکمیل کنند و به پیش سوق دهند تا «از این انزوای حقارت‌آمیز علمی خارج شوند و کالاهای فرهنگی خود را در زمینه‌های مختلف معنوی، فلسفی، اخلاقی، حقوقی، روانی، اجتماعی، تاریخی با کمال افتخار و سربلندی به جهان دانش عرضه نمایند» (همان: ۲۸۲).

ج) فلسفه الهی

مطهری از نیمه دهه بیست، با علاقه زیادی «فلسفه الهی» و «فلسفه مادی» را مطالعه و بررسی می‌کرد و در سال ۱۳۲۹، در حوزه درس خصوصی علامه طباطبایی حضور یافت و به همراه وی کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* را در رد فلسفه مادی تألیف کرد. در این کتاب، با توجه به آرا و نظریه‌های فلاسفه اسلامی و افکار فلاسفه اروپا، سعی کرده است تا فاصله زیاد بین نظریه‌های فلسفی قدیم و جدید را از میان بردارد و با روش فلسفه الهی به نیازهای فکری عصری و تبلیغات سیاسی و حزبی فلسفه مادی جدید، ماتریالیسم دیالکتیک، پاسخ دهد. به عقیده مطهری، نارسایی مفاهیم فلسفی غرب در گرایش‌های مادی دسته‌جمعی در جهان غرب بسیار بااهمیت است و غرب در حکمت الهی نسبت به فلسفه الهی شرق و به‌ویژه فلسفه اسلامی ضعیف است. او می‌نویسد: «در ترجمه‌های فلسفه غربی به مطالب مضحکی بر می‌خوریم که به‌عنوان مطالب فلسفی از فیلسوفان بسیار بزرگ اروپا نقل شده است و هم به مطالبی بر می‌خوریم که می‌بینیم فیلسوفان دچار برخی مشکلات در مسائل الهی بوده‌اند و نتوانسته‌اند آنها را حل کنند؛ یعنی معیارهای فلسفی‌شان نارسا بوده است. بدیهی است که این نارسایی‌ها زمینه فکری را به‌نفع ماتریالیسم آماده می‌کرده است» (۱۳۸۷، ج ۱: ۴۹۳). مطهری با شور و شوق و علاقه‌ای وصف‌ناشدنی، فلسفه الهی و فلسفه مادی را پیگیری، مطالعه و بررسی می‌کرد. او پیش‌تر در قم به این نتیجه مسلم و قطعی رسیده بود که «فلسفه مادی» واقعاً فلسفه نیست و هر فردی که عمیقاً «فلسفه الهی» را درک کند و بفهمد، تمام تفکرات و اندیشه‌های مادی را نقش بر آب می‌بیند و در تمام سال‌های اقامت در تهران نیز از مطالعه این دو فلسفه فارغ نبود و روزبه‌روز این عقیده برایش تأیید شد که «فلسفه مادی، فلسفه کسی است که فلسفه نمی‌داند» (همان: ۴۴۲).

د) احیای دینی

مطهری پیش از سال ۱۳۲۵، با مسئله «علل انحطاط مسلمین» آشنا و به بحث و تحقیق در آن علاقه‌مند شده بود، درباره آن فکر می‌کرد و نوشته‌های دیگران را در این زمینه می‌خواند. او این مسئله را «یک بحث مهم اجتماعی اسلامی» می‌دانست و تصمیم گرفت با دقت به تحقیق

درباره مشکل انحطاط پردازد (همان: ۳۵۲). او اسلام حقیقی را نیرویی بالقوه و انطباق‌پذیر با مقتضیات زمان می‌داند که حیاتبخش و موجب ترقی است (همان: ۳۵۰)؛ اما اسلام در زمان ما مسخ شده است و «توحید ما توحید مسخ شده است، نبوت ما نبوت مسخ شده است، ولایت و امامت ما مسخ شده است، اعتقاد به قیامت ما کم‌و‌بیش همین‌طور. تمام دستورهای اصولی اسلام در فکر ما تغییر شکل داده ... اسلام معکوس شده است» (همان، ج ۲۵: ۵۰۱). از نظر مطهری، ریشه‌های انحطاط مسلمانان به برداشت فعلی آنها از دین مربوط می‌شود و دین در معنای صدر اسلام برای مسلمانان امری غریب است و امروزه، غالب مفاهیم اخلاقی و تربیتی اسلام به شکل وارونه‌ای در افکار ما مسلمانان وجود دارد (همان، ۴۵۲). برخی از عواملی که از نظر مطهری در انحطاط مسلمانان مؤثر بوده، موارد زیر است: مرجئی‌گری؛ فکر دینی غیراسلامی؛ مسئله ولایت و امامت (همان: ۵۰۲-۵۰۳)؛ فکر غیرنقاد (همان، ج ۱۹: ۶۲۲)؛ اجتهاد ناقص (همان، ج ۲۱: ۱۳۶)؛ و حکومت غیردینی (همان: ۱۱۴). مطهری عوامل استعمار و استثمار را علت مُبْقِیة انحطاط در امت اسلامی می‌داند (همان، ج ۲۵: ۵۰۵). به نظر او، سیاست دو بلوک شرق و غرب که حاکم بر جهان‌اند، تضعیف اسلام است و «بلوک شرق فکر می‌کند به اینکه ریشه اسلام را از بیخ بکند، بلوک غرب فکرش این است که اسلام را به حال نیم‌زنده و نیم‌مرده نگهدارد؛ یعنی همین که هست، این وضعی که الآن هست حفظ بکند؛ نه بگذارد از بین برود، نه بگذارد درست زنده بشود» (همان: ۵۰۴). او به این جمع‌بندی می‌رسد که اسلام همچنان می‌تواند مسلمانان را به مجد و عظمت برساند و نیز راه برون‌رفت از شرایط انحطاط و زوال را «احیای فکر دینی» می‌داند. او معتقد است که «اسلام، هم در میان مسلمین وجود دارد و هم وجود ندارد. اسلام وجود دارد به‌صورت اینکه ما می‌بینیم شعایر اسلام در میان مسلمین هست... ولی آنچه که روح اسلام است، در این مردم وجود ندارد، روح اسلام در جامعه اسلامی مرده است» (همان: ۵۰۹). بنابراین به اعتقاد وی، «ما اکنون بیش از هر چیزی نیازمندیم به یک رستخیز دینی و اسلامی، به یک احیای تفکر دینی، به یک نهضت روشنگر اسلامی» (همان: ۵۰۵).

۵) دموکراسی دینی

مطهری پس از قیام ۱۵ خرداد به مبارز سیاسی تمام‌عیاری تبدیل شد و به لحاظ فکری و عملی از همه گروه‌ها و هیئت‌ها و اشخاصی حمایت می‌کرد که ظرفیت همسویی با اسلام سیاسی به رهبری امام خمینی را داشتند. او و دیگر نواندیشان در حوزه، در این چند دهه سعی داشتند با بازسازی و بازیابی اسلام در «مقام ثبوت» و واقع، به مثابه نظریه کامل و جامع سعادت انسان، به اسلام در «مقام اثبات» و در دسترس مسلمانان، جامعه اسلامی را با ارزش‌های عبادی و سیاسی اسلام در آن حدی که در مقام ثبوت و در مقام شیء فی‌نفسه هست، آشنا سازند. جریان

نواندیشی حوزوی در پی این بود که در جهان اسلام ارزش احکام سیاسی و اجتماعی اسلام را از حد دستورهای عبادی اسلام بیشتر کند. به نظر مطهری، نباید در فلسفه سیاسی، فلسفه اقتصادی و نظام اقتصادی و فلسفه اخلاق، تابع بورژوازی و سرمایه‌داری یا سوسیالیسم و کمونیسم بود (همان، ج ۲۴: ۲۳۳). به نظر مطهری، در الگوی حکومت اسلامی، آزادی به معنای اکرام نفس، پرهیز از دنائت و پستی و احترام به ذات انسانی از بزرگ‌ترین و عالی‌ترین ارزش‌های انسانی است؛ اما ارزش منحصر به فرد انسان نیست (همان، ج ۲۳: ۱۱۸). به نظر او، در حکومت اسلامی آینده، احزاب آزادند و هر حزبی حتی با عقیده غیراسلامی در ابراز عقیده و فکر آزاد است؛ اما با این شرط مهم که اجازه توطئه‌گری و فریبکاری ندارد. او معتقد است که «چنین تصور نشود که با جلوگیری از ابراز افکار و عقاید می‌شود از اسلام پاسداری کرد. از اسلام فقط با یک نیرو می‌شود پاسداری کرد و آن منطق و آزادی دادن و مواجهه صریح و رک و روشن با افکار مخالف است» (همان، ج ۲۴: ۱۳۱). به عقیده وی، در دنیای امروز در کنار دو دنیای کمونیسم و کاپیتالیسم، دنیای سومی در شرف تولد است که می‌توان آن را نوعی سوسیالیسم نامید. این گرایش تازه می‌خواهد آزادی افراد را محفوظ نگاهدارد و از این‌رو، مالکیت خصوصی را در حد معقولی می‌پذیرد و هر مالکیتی را مساوی با استثمار نمی‌داند و این اندیشه که تعبیر غربی آن سوسیالیسم اخلاقی است، چیزی است که اسلام همیشه در پی تحقق آن است (همان: ۲۳۲).

به نظر مطهری، آزادی و دموکراسی بر اساس آنچه تکامل انسانی انسان ایجاب می‌کند، حق انسان بما هو انسان است، حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است؛ نه حق ناشی از میل و تمایل افراد. در خود اسلام، آزادی فردی، حقوق فردی و دموکراسی وجود دارد؛ اما «مفهوم آزادی و دموکراسی در اسلام و در غرب متفاوت است. دموکراسی در اسلام یعنی انسانیت رها شده و دموکراسی در غرب یعنی حیوانیت رها شده» (همان: ۳۴۸). مطهری معنویت را پایه عدالت اجتماعی می‌داند و برداشت کمونیستی و کاپیتالیستی را رد کرده، معتقد است «تفاوت عمده میان مکتب اسلام با سایر مکاتب در این جهت، این است که اسلام معنویت را پایه و اساس می‌شمارد» و منطق اسلام برقراری عدالت توأم با معنویت است (همان: ۲۳۳). شرایط عمومی حاکم اسلامی از نظر مطهری، مشتمل بر موارد ذیل است: اسلام‌شناس و فقیه باشد و قوانین اسلام را اجرا کند (همان: ۷۳)؛ مقبولیت مردمی داشته باشد؛ بتواند حکومت اسلامی را در مسیر اسلام نگاهدارد و از نفوذ اندیشه‌ها، مکتب‌ها و «ایسم»‌های بیگانه جلوگیری کند؛ از تجددگرایی افراطی پرهیز دهد و راه اعتدال را در «الحوادث الواقعة» یا پدیده‌های نوظهور ببیند - یعنی هم به مسائل و مشکلات روز توجه کند و هم از عوام‌زدگی اجتناب کند، هم اجتهاد کند و هم از «اجتهاد آزاد» و تبعیت محض از سلیقه و روح حاکم بر زمان پرهیزد؛ از

رخنه فرصت‌طلبان و گوشه‌گیری و غفلت از انقلابی‌ها و افراد مؤمن به اهداف اسلامی جلوگیری کند؛ مانع تغییر جهت اندیشه‌ها و انحراف نیت‌ها از مسیر خدایی شود (همان: ۹۲)؛ نهضت را پس از مرحله نفی و انکار به مرحله سازندگی و اثبات برساند و برای جلوگیری از تکرار دیکتاتوری پس از مشروطه، کار تأسیس حکومت اسلامی را به‌تمام برساند؛ طرح روشن و بدون ابهام جامعه آرمانی اسلامی را به‌دست دهد؛ از مصادعه و مضارعه و طمع مبرا باشد (همان: ۹۵) تا بتواند جامعه توحیدی را برقرار سازد.

به‌نظر مطهری، «جمهوری اسلامی» شکلی از حکومت اسلامی در زمان غیبت است که اسلام محتوا و جمهوری شکل آن را حکایت دارد و به‌معنای حکومتی است که شکل آن انتخاب حاکم است از طرف عامه مردم برای مدت موقت و نه شکل موروثی، و محتوای آن اسلامی است؛ یعنی بر اساس معیارها و موازین اسلامی است (همان: ۳۳۰). به‌نظر وی، جمهوری اسلامی تعارضی با حق حاکمیت مردم ندارد؛ حق حاکمیت مردم به‌معنای این است که مردم حق قانونگذاری دارند و در دموکراسی، مردم باید مجری قانون باشند، حال یا مجری قانونی که خود وضع کرده‌اند یا مجری قانونی که به‌وسیله وحی الهی وضع شده است. بنابراین، جمهوری اسلامی و اسلامی بودن این جمهوری، به‌هیچ‌وجه بر ضد حاکمیت ملی نیست و به‌طور کلی، هیچ‌گونه منافاتی با دموکراسی ندارد؛ همان‌طور که احزاب معمولاً خود را وابسته به ایدئولوژی معینی می‌دانند و این وابستگی را برخلاف حق حاکمیت ملی نمی‌بینند. به‌اعتقاد مطهری، ولایت فقیه این نیست که فقیه در رأس دولت قرار می‌گیرد، بلکه «نقش فقیه در یک کشور اسلامی که ملتزم و متعهد به اسلام است و اسلام را به‌عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته است، نقش یک ایدئولوگ است؛ نه نقش یک حاکم». مردم با قبول ایدئولوژی، جایگاه ایدئولوگ را هم پذیرفته‌اند که بر اجرای درست ایدئولوژی و صلاحیت مجری قانون نظارت کند. «ولایت فقیه» ولایت ایدئولوژیک است و «اساساً خود فقیه را مردم انتخاب می‌کنند» که عین دموکراسی است. اگر ولایت فقیه، امری انتصابی می‌بود، ممکن بود بگوییم که این امر برخلاف اصول دموکراسی و نظیر سلطنت موروثی است؛ ولی «فقیه را برخلاف سلطان و شاه، خود مردم انتخاب می‌کنند، رهبر را خود مردم انتخاب کردند و خود مردم انتخاب می‌کنند، مرجع را خود مردم به‌عنوان یک صاحب‌نظر در این مکتب انتخاب می‌کنند». بنابراین، جمهوری اسلامی با اصول دموکراسی منافاتی ندارد و میان جمهوری بودن و اسلامی بودن تناقضی نیست (همان: ۳۳۳). به‌اعتقاد مطهری، جهان امروز به سه چیز احتیاج دارد: یکی آزادی فردی و دموکراسی؛ دودو، مکتب که بتواند راه و رسم زندگی را در یک خط سیر تکاملی مشخص کند؛ و سه‌دیگر، جهان‌بینی، یعنی تفسیری صحیح و توأم با معنویت از جهان که هر سه در اسلام جمع است (همان: ۳۳۸).

نتیجه

رویکرد «نواندیشی حوزوی» ضمن اعتباربخشی به مبانی سنتی حوزه، بر بازسازی این سنت فکری، نقد اجتماعی و دینی، جمع بین سنت و تجدد و جایگاه سیاسی و اجتماعی علما تأکید دارد. مطهری با بررسی جنبش تنباکو و نهضت مشروطیت، به توانایی روحانیان برای رهبری مردم پی برد، در پادشاهی استبدادی رضاخان، دین‌ستیزی حکومت شبه‌مدرن و روشنفکران را مشاهده کرد و در حوزه با پیوستن به جریان فلسفی، عقل‌گرا و سیاست‌خواه فقها در پی نقد مبانی فلسفه غرب رفت. او با اثبات نارسایی مفاهیم فلسفی، اجتماعی و سیاسی غرب، علت آن را به نارسایی مفاهیم دینی غرب مرتبط دانست. به اعتقاد وی، مفاهیم دین اسلام از چنین ضعف و نارسایی مبرا بود؛ اما جامعه اسلامی برخلاف غرب مدرن و پیشرفته در معرض انحطاط و زوال بود؛ چون اسلام، وارونه فهم شده بود. بنابراین، ضمن رد سیاست‌های کمالیستی پهلوی، خواهان برگشت به اسلام در معنای حقیقی، اجتهاد عصری، دموکراسی دینی و شأن ولایت برای فقیه در عصر غیبت به قصد حل مشکل انحطاط ملل مسلمان و برپایی مجدد تمدن اسلامی بود. این تفکر پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در قالب مفاهیم جمهوریت، اسلامیت و ولایت فقیه به بار نشست. به این وسیله، مواجهه با ابعاد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مدرنیته ناکام غربی در ایران؛ فساد، تبعیض و ناکارآمدی حکومت‌های استبدادی و ناتوانی اسلام سنتی و غافل از اقتضائات زمانه جریان نواندیشی حوزوی را به سمت حل مشکلات بر اساس نواندیشی در اجتهاد دینی، احیای اصول حیات‌بخش دین، برجسته‌سازی مبانی فلسفه الهی و تأسیس حکومتی بر پایه حمایت مردم، آموزه‌های دینی و نظارت فقیه حرکت داد.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. آبادیان، ح. (۱۳۸۳)، بحران مشروطیت در ایران. تهران: مؤسسه مطالعات سیاسی.
۲. آبراهامیان، ی. (۱۳۷۹)، ایران بین دو انقلاب. ترجمه کاظم فروزمنند. تهران: نشر مرکز.
۳. آجودانی، م. ا. (۱۳۸۲)، مشروطه ایرانی. تهران: اختران.
۴. ارانی، ت. (۱۳۵۷)، پیسکولوژی. تهران: انتشارات آبان، بهار.
۵. الگار، ح. (۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: انتشارات توس.
۶. امیری، ج. (۱۳۸۳)، روشنفکری و سیاست. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۷. برهانی، ج. (۱۳۸۷)، جایگاه روحانیت در اندیشه سیاسی امام خمینی، تهران: مرکز اسناد انقلاب.
۸. جاویدموسوی، س. ح. (۱۳۸۷)، سیمای استاد در آینه نگاه باران. تهران: انتشارات صدرا.
۹. جعفریان، ر. (۱۳۸۳)، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران. تهران: مرکز اسناد انقلاب.
۱۰. حائری، ع. ه. (۱۳۷۴)، تشیع و مشروطیت در ایران. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۲. خرمشاد، م. ب. (۱۳۸۴)، اندیشمندان علوم اجتماعی و انقلاب اسلامی. تهران: انتشارات باز.

۱۳. داور، ع.ا. (دی ۱۳۰۵)، «بحران». آینده. س ۲، ش ۱.
۱۴. سعید، ب. (۱۳۷۹)، هراس بنیادین. ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. شجیعی، ز. (۱۳۷۲)، نخبگان سیاسی ایران. تهران: انتشارات سخن.
۱۶. شورای نظارت بر آثار شهید مطهری (۱۳۸۷)، استاد مطهری از نگاه خانواده. تهران: انتشارات صدرا.
۱۷. _____ (۱۳۸۸)، نامه‌ها و ناگفته‌ها. تهران: انتشارات صدرا.
۱۸. طباطبایی، ج. (۱۳۸۶)، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی. تبریز: انتشارات ستوده.
۱۹. طباطبایی، م. (۱۳۸۹)، اصول و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
۲۰. فوران، ج. (۱۳۸۲)، مقاومت شکننده. ترجمه احمد تدوین. تهران: رسا.
۲۱. کدی، ن. (۱۳۷۵)، ریشه‌های انقلاب اسلامی. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۲۲. مطهری، م. (۱۳۸۹)، خدمات متقابل اسلام و ایران. تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۸۷)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ۲۴ ج. تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۸۸)، یادداشت‌های استاد مطهری. ۱۳ ج. تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. _____ و دیگران (۱۳۸۹)، گفت‌وگوی چهارجانبه. تهران: انتشارات صدرا.
۲۶. نجاتی، غ.ر. (۱۳۷۰)، جنبش ملی شدن صنعت نفت ایران و کودتای ۲۸ مرداد. تهران: رسا.
۲۷. نجفی، م. (۱۳۸۴)، تاریخ تحولات ایران. تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
۲۸. هوشنگ‌مهدوی، ع.ر. (۱۳۷۸)، انقلاب ایران به روایت بی.بی.سی. تهران: مرکز اسناد انقلاب.
۲۹. واتقی‌راد، م. (۱۳۷۹)، مصلح بیدار. تهران: انتشارات صدرا.

ب) خارجی

30. Banani, A. (1961), *The Modernization of Iran 1924-1941*. Stanford: Stanford University.
31. Skinner, Q. (2002), *Visions of Politics: Regarding Method*. 3 Vol. Cambridge: Cambridge University Press.
32. Tully, J. (Editor) (1988), *Meaning and context: Quentin skinner and his critics*. Newjersy: Princeton university press.
33. Weber, M. (1949), *The Methodology of the Social Science*. Edited and translated by E. Shils and H.A.Finch. Glencoe Ill. Free Press.