

## رویکرد فلسفی شهید مطهری به پرسش از رابطه عقل و دین

مهدی بهنیافر\*

(نویسنده مسئول)

حمیده مختاری\*\*

### چکیده

رویکرد فلسفی شهید مطهری به پرسش از رابطه عقل و دین نسبت عقل و دین از اساسی‌ترین مسائل حوزه معرفت دینی و فلسفی است که از دیرباز ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته، دیدگاه‌های متفاوتی را هم دامن زده است. در این مقاله نگارندگان درصددند ضمن تحلیل رویکرد شهید مطهری به مسئله اصول بنیادین دین اسلام، امکان نشانیدن آن‌ها در جایگاه اصول موضوعه منظومه معرفتی دین و لذا خوانشی اصل موضوعی از دین را بررسی کنند. سپس این فرضیه بررسی خواهد شد که نگاه مرحوم مطهری به اصول دین به مثابه مدخلی عقلی بر دیگر اجزاء منظومه دین، جایگاه عقلی ویژه‌ای برای اصول دین ترسیم می‌کند که به نوبه خود واجد ارزش فلسفی است. دستاورد این امر هم تعیین تکلیف صریح پرسش از رابطه عقل و دین از دیدگاه وی به عنوان پرسش غایی این پژوهش است. لذا ضمن این بررسی نشان داده‌ایم که وجه فلسفی این پرسش در افق فلسفه دین، افزون بر وجوه درون‌دینی آن، در اندیشه شهید مطهری، بروزی مستقل و فلسفی دارد و اتفاقاً این وجه فلسفی هم گاهی مغفول واقع می‌شود. در انتها هم با اتکا بر مقدمات فوق، تنها پاسخ قابل استخراج و سازگار با دیدگاه ایشان به عنوان پاسخی صریح در برابر پرسش از رابطه عقل و دین طرح و تبیین خواهد شد؛ پاسخی که هم واجد ارزش شناختی در مسئله عقل و دین

\*. استادیار دانشگاه علامه طباطبائی، mahdibehnia@yahoo.com

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، mokhtari114@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۲۶؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۴/۱۱/۰۷]

است و هم تقریری خاص از رابطه عقل و ایمان را در منظومه اعتقادی دینداران رقم می‌زند.

**واژگان کلیدی:** اصول دین، اصول موضوعه، دستگاه اصل موضوعی، عقل، ایمان.

\*\*\*

## مقدمه

اصول بنیادین دین و نحوه مواجهه با آن‌ها از بزنگاه‌های معرفت دینی است؛ اعتقادات بنیادینی که پذیرش آن‌ها به ورود به دین منجر می‌شود و سرایت آن‌ها در فروع تعبّدی، به‌عنوان روح این فروع، زیست‌مؤمنانه را جهت می‌دهد. حال پرسش این است که این اصول چه نسبتی با عقل بشری، به‌ویژه در هنگام پذیرش دین دارند؟ جایگاه معرفتی نخستین مواجهه فرد با این پرسش‌ها، درون دینی است یا بیرون دینی؟ آیا این اصول مبتنی بر تعبدیات درون دینی پذیرفته شده‌اند یا آن‌که اصولی موضوعه‌اند (Axioms) که علاوه آن‌که بر بنیاد اعمال و اعتقادات پس از خود هستند، خودشان در جایگاه دیگری خارج از دین باید طرح و اثبات شوند؟ لذا خود این اصول، متعلّق تعبد شرعی‌اند یا محل تأمل عقلی و شخصی؟ آیا می‌توان در عین اهتمام به دستورات دین، این اهتمام را مؤخّر از تصدیق عقلی اصول نخستین آن دانست؟

در این مقاله ضمن تحلیل رویکرد مطهری<sup>۱</sup> به مسئله اصول اعتقادی و بنیادین اسلام و موقعیت آن‌ها در حیات عقیدتی دین‌داران، این موضوع را بررسی می‌کنیم که آیا رویکرد وی می‌تواند تقریری خاص از رابطه عقل و دین به‌عنوان پرسشی خطیر در فلسفه دین را برانگیزد؟ جایگاه صحیح اصول دین در رسیدن به این موضع چیست؟ پاسخ مطهری به پرسش‌های بند قبل، نقش مهمی در تعیین تکلیف پرسش کلیدی رابطه عقل و دین دارد و واقعیت این است که این از لوازم دستیابی به حکمت برهانی و موضعی فلسفی در کلام، در برابر حکمت جدلی، است که مطهری میراث خواجه نصیر و تابعان او را در این حوزه می‌ستاید و آن را به نص دین نزدیک‌تر می‌یابد (مطهری، ۱۳۷۰: ۹۵).

اجمالاً فرضیه ما این است که پرسش از رابطه عقل و دین در اندیشه مطهری، پاسخی فلسفی و پیشادینی هم دارد. در این راستا ضمن ارائه موقعیت و چپ‌نشین مختار وی از اصول بنیادین اسلام، باید نشان دهیم که چگونه می‌توان در بطن آن، مدلی عقلی را به‌عنوان یک مدل ممکن در خوانش دین پروراند؟ سپس به استخراج موضعی در جهت تعیین تکلیف صریح رابطه عقل و دین می‌پردازیم. در این صورت، تقریری فلسفی از این رابطه نزد ایشان خواهیم داشت که غیر از تقاریر درون دینی این موضوع در اندیشه ایشان و دیگران است و نزد بسیاری از متألّهان هم مغفول مانده است و مهم‌تر از همه، می‌تواند داخل منظومه معرفتی و زیستی مؤمنان نیز بار تنظیم رابطه عقل و ایمان را به دوش بکشد. خواهیم دید که این همه، برخاسته از امکان‌پذیری رفتار عقلی اصل موضوعی با اصول دین به‌عنوان اصولی بدو عقلی است.

## اصول دین به مثابه اصولی عقلی

مهم‌ترین خطوط مورد اهتمام مطهری در باب عقل و اصول دین این‌هاست:

۱. عقل انسان به مثابه «پیامبری باطنی و درونی» (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۰۱). عقل اساساً هم خودبنیاد است یعنی حجیتش «به حکم [خود] عقل ثابت است» (همو، ۱۳۸۰: ۵۲)، هم منبع شناختی مستقل است؛ (همو، ۱۳۷۳: ۳۷۴) گرچه مؤید به شرع هم واقع می‌شود (همو، ۱۳۶۸: ۴۴؛ ۱۳۸۰: ۵۲).
۲. اصول دین از آن روی «اصول» نامیده می‌شوند که به‌خودی‌خود و ابتدائاً، اموری مدلل هستند و «برای عقل انسان قابل تحقیق» (همو، ۱۳۷۱: ۸۸۰) هستند.<sup>۲</sup>
۳. «تقلید در اصول دین به‌هیچ‌وجه جایز نیست» (همو، ۱۳۷۰: ۵۹؛ ۱۳۷۱: (ب)؛ ۸۸۰: ۱۳۸۰: ۲۴۸) در نگاه مطهری «ایمان اخص از اسلام است» (همو، ۱۳۸۳: ۹۸۳). ممکن است خیلی‌ها مُسلم به «اسلام منطقه‌ای»، موروثی یا امثال آن باشند؛ اما این «اسلام واقعی» نیست.<sup>۳</sup> ورود به مرتبه‌ایمان، «بالضروه» منوط به تسلیم مبتنی بر تحقیق نسبت به این اصول است. (همو، ۱۳۸۵: ب. ۱۳۶۸: ۱۸۵. ۲۹۳). خود این «ضرورت» هم در مرحله‌ای بالاتر، مأخوذ از عقل است؛ زیرا پیش از این فعل ضروری (تصدیق عقلی اصول دین)، هنوز تسلیم و تعبدی بنا نشده است که شخص بخواهد به آن گردن بگذارد.
۴. افزون بر «ضرورت» فوق، با یک «انحصار» هم مواجه هستیم. اصول دین نزد مطهری، «منحصراً از راه تحقیق و استدلال باید تحصیل شود» (همو، ۱۳۷۱: ۸۸۰) و دیگر اقسام تسلیم و تعبد بلا دلیل نمی‌توانند به‌جای آن بنشینند؛ یعنی «در اصول دین اسلام، جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله ندارد» (همو، ۱۳۸۵: ۱۸۵). او این «انحصار» را از ممیزات اسلام نسبت به مسیحیت می‌داند: «اصول دین اسلام که اساساً منطقه انحصاری عقل است، به عکس مسیحیت که اصول دین برای عقل، منطقه ممنوعه است» (همو، ۱۳۸۱: ۴۸۵).
۵. دو مقوله ضرورت و انحصار فوق، بدفهمی ایجاد نکنند. مطهری در عین این مواضع، برای عقل آدمی تمامیت شناختی قائل نیست. اگرچه «در اصول دین اسلام، جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله ندارد» (همو، ۱۳۸۵: ۱۸۵)، اسلام برخلاف برخی نگاه‌های فلسفی، «عقل را یک شاخه از وجود انسان می‌داند، نه تمام وجود و هستی انسان» (همان، ۱۸۷). خلط این دو موضع با یکدیگر می‌تواند منشأ برخی مغالطات در حدود و توانایی‌های عقل باشد.
۶. این درک عقلی نیز مستلزم نوعی آزادی است. در نگاه مطهری، اسلام می‌گوید که «اصول دین را بدون آن که آزادانه آن را درک کرده باشید، نمی‌پذیرم» (همو، ۱۳۸۵: ۳۹۳)، لذا جنگ مجاز، مبارزه‌ای است با عقاید خرافی و مروجان این عقاید به منظور تأمین آن آزادی تفکر، نه مبارزه برای تحمیل این اصول عقیدتی در اذهان (همان). همین‌طور از آن‌جا که در نگاه اصولی وی، عقاب بلا بیان، قبیح است «اگر کسی دارای صفت تسلیم باشد و به عللی حقیقت اسلام بر او مکتوم مانده باشد و او در این‌باره بی‌تقصیر باشد، هرگز خداوند او را معذب نمی‌سازد، او اهل نجات از دوزخ است» (همو، ۱۳۶۸: ۲۹۳).

۷. تأکید درون‌دینی به عقلی بودن اصول دین هم نه یک استحسان تاریخی و بشری برخاسته از مواجهه اشاعره و معتزله، بلکه مستفاد از خود قرآن است (همو. ۱۳۷۰: ۵۹). سپس همراه با تأسیس علم اصول، بسط یافته است<sup>۴</sup> (همان). اما این تأکید، جدا از درک عقلی اصول دین است.

۸. اما مراد مطهری کدام یک از مراتب عقل است که صلاحیت ورود به این منطقه را دارد؟ یقیناً مراد او خرد نظری فلسفی<sup>۵</sup> نیست که غیرهمگانی است. او مواجهه عقلی و تحقیقی با اصول دین را امری همگانی و وظیفه آحاد انسان‌ها می‌داند و طبیعتاً این امر همگانی وقتی میسر است که عقل مواجهه‌گر در این حوزه هم عقل عامی<sup>۶</sup> باشد که همگان از آن برخوردارند؛ آن‌چه به قول دکارت هیچ چیز به اندازه آن، میان انسان‌ها عادلانه تقسیم نشده است (دکارت. ۱۳۸۸: ۱۹۵). در تأیید این مدعا، اولاً مطهری این مواجهه عقلی با اصول دین را تکلیفی همگانی می‌داند و آن را مشتمل بر مجهولاتی خارج از اندیشه عادی نمی‌داند (مطهری. ۱۳۸۱: ۴۸۵). ثانیاً از قول قرآن<sup>۷</sup> به توده مسلمانان نهیب می‌زند که مادامی که این شرط لازم را به‌مثابه یک کنش عقیدتی و ضروری در وجود خویش محقق نساخته باشند، مؤمن نیستند (همو. ۱۳۸۰: ۲۴۸) ثالثاً هنگامی که از این موضوع در ارتباط با مستقلات عقلیه سخن می‌گوید آن‌ها را در عداد فطریات عقلی (همو. ۱۳۷۳: ۳۷۴) به‌مثابه امور سرشتی و همگانی و نیز در عداد ادراکات بالبداهه (همو. ۱۳۶۸: ۴۴) و اعم از تصدیق فطری این اصول می‌داند (برای نمونه در باب اصل توحید بنگرید به: همو. ۱۳۷۴: ۴۰). رابعاً این را جای گرفته در ادنی مراتب تعقل می‌داند؛ این که «لا اقل بفهمی خدایی داری و آن خدا یکی است، پیغمبرانی داری... عقلاً بر تو واجب است» (همو. ۱۳۸۵: ۳۷۰).

۹. لذا این تصدیق عقلی اصول دین، فرایندی شخصی و انفرادی است. «اجتهادی است نه تقلیدی، یعنی هرکسی با فکر خودش باید آن را حل کند» (همان). در یک مقایسه درون‌دینی، وجوب عینی دارد به این معنا که از هیچ‌کس ساقط نمی‌شود در حالی که در فروع دین، حصول شناخت یقینی و عقلی، جزء واجبات کفایی است و می‌توان در آن‌ها تعبد پیشه کرد (همو. ۱۳۷۱: ۳۶). اوج اهتمام عملی به این موضع نزد مطهری و عمومی و همگانی پنداشتن این وجوب، آن‌جایی است که در بحث از شرایط عدم اجازه ولی دختران در هنگام نکاح، سیره علمایی را می‌ستاید که ملاک این موضوع را به توانایی دختر بر استدلال بر اصول اساسی دین خود موقوف می‌کردند و آن را نشانه انحصاری بلوغ فکری وی می‌گرفتند (همو. ۱۳۷۴: ۹۶).

### اصول دین؛ بررسی مصداقی

پس اصول دین نزد مطهری، اصولی هستند که گرچه گاهی متعلق احساس و گرایش فطری‌اند (مطهری. ۱۳۷۴: ۴۰-۴۱)؛ ضرورت اجتهاد انفرادی در آن‌ها، این اصول را در جایگاه مسائلی علمی، فکری و عقلی نشانده که هرکس خودش باید آن‌ها را حل کند. حالا باید از محتوای این گزاره‌های اولیه منظومه معرفتی دین در نگاه مطهری بپرسیم تا سپس دریابیم که چگونه می‌توان یک دستگاه اصل موضوعی را بر پایه آن‌ها تأسیس کرد.

مطهری به عنوان معیاری درون دینی، افزون بر وجوه عقلی فوق، اعتقاد به این اصول را از جمله اهداف نبوت و شریعت می‌داند؛ نه لزوم آن. اصولی را می‌توان شمرد که مانند ضرورت وجود ملائک به عنوان وسائط میان نبی و خداوند، قابل پذیرش عقلی‌اند؛ اما چنین اصلی در عین عقلی بودن، از لزوم پذیرش نبوت و رسالت است و نه اهداف آن؛ لذا جزء اصول دین نیست (همو. ۱۳۷۰: ۹۷). برخی اصول عقلی هم از مشخصه‌های مکتب هستند. مثلاً «اصل عدل اگرچه جزء هدف‌های ایمانی اسلام نیست... ولی جزء اصولی است که دید خاص تشیع را نسبت به اسلام نشان می‌دهد» (همان). لذا این دو شرط (عقلی بودن و جزء اهداف رسالت و نبوت بودن) دایره مصادیق اصول دین را به خوبی نزد مطهری مشخص می‌سازد و آن‌ها را مشتمل بر اصول «توحید»، «نبوت» و «معاد» به عنوان سه اصل اعتقادی و ایمانی اسلام می‌سازد (همو. ۱۳۷۵: ۳۷۰، ۱۳۷۰: ۹۷). این‌ها اصولی هستند که باید به لحاظ عقلی و منطقی به آن‌ها اعتقاد داشت و تعبد در آن‌ها کافی نیست (همان. ۵۹).

به این ترتیب، جدای از امکان مواجهه همگانی با این اصول، حتی بحث فیلسوفانه از آن‌ها ذیل کلام عقلی است که «مقدمات آن صرفاً از عقل گرفته شده است و اگر فرضاً به نقل استناد شود از باب ارشاد و تأیید حکم عقل است» (همان. ۶۱). در این مسائل «استناد به نقل (کتاب و سنت) کافی نیست، صرفاً از عقل باید استمداد شود» (همان). این غیر از اصول مأخوذ از کلام نقلی است که اخذ و اثبات آن از طریق وحی الهی یا سخن نبی کفایت می‌کند. حتی مطهری هنگام شهادت گرفتن از آیات قرآنی در باب توحید به عنوان یکی از اصول فطری و درونی بشر می‌گوید: «ما در این‌جا نمی‌خواهیم به قرآن استدلال کرده باشیم، بلکه فقط می‌خواهیم بگوییم این مطلب در قرآن هم تأیید شده است» (همو. ۱۳۷۴: ۴۱-۴۲).

### مدلی شبه اصل موضوعی در باب دین

حالا می‌خواهیم بیازماییم که آیا درج «برچسب» (Tag) «اصل موضوع» بر اصول دین و ارائه تقریری اصل موضوعی از دین رواست؟ دلیل استفاده از واژه «برچسب» در این‌جا آن است که نشان دهیم این اصول، ممکن است در هر نظامی (دینی، عقلی، تاریخی و...) دارای نفس‌الامر خاص خود یا ماهیتی تعریف شده باشند و مدل‌سازی کنونی ما بدون خدشه یا تعرض به آن ماهیت یا حتی انتساب ماهیتی جدید به این اصول اعتقادی بنیادین صورت می‌گیرد. لذا در این‌جا سخن از رویکردی (Approach) به موازات دیگر رویکردهای ممکن و در جهت ارائه مدلی از منظومه دین است، نه مدعایی در توصیف حاق واقعیت آن. این شیوه جزء اوصاف اساسی نظریه مدل<sup>۱</sup> است و این مدل‌سازی به مثابه یک رویکرد، ماهیت اصیل اصول دین را حفظ می‌کند و خللی به دیگر تقریرهای ممکن درباره آن‌ها وارد نمی‌سازد.

پاسخ اجمالی که در بند بعد به تفصیل برای آن استدلال خواهیم کرد، این است که مواجهه اصل موضوعی با اصول دین در ادبیات مطهری از جنس «تشبیه» مجازی است که خللی به خود این اصول وارد نمی‌سازد، بلکه در موضعی که از ابتدای ایمان بر تعقل، عدم کفایت تعبد در اعتقادیات و رسیدن از اندیشه به ایمان می‌گوید (مطهری. ۱۳۷۰: ۵۹) همین را می‌طلبد.

هر یک از اصول دین را به‌عنوان اصولی بنیادی و متعلق پردازش بدو عقلی، می‌توان در هنگام ساخت یک نظام اصل موضوعی، با برچسب اصل موضوع (Axiom) مشخص ساخت؛ گزاره‌هایی که صدق آن‌ها را می‌پذیریم؛ اصول موضوعه در نگاه مطهری، اصولی‌اند که دلایل آن علم یا منظومه معرفتی متکی به آن‌هاست و البته خودشان بدیهی یا جزمی اذهان نیستند. گاهی مطلقاً وضع و فرض می‌شوند، گاهی هم قطعیت‌شان در علم دیگری مدلل می‌شود (همو. ۱۳۷۱: ۴۷۶-۴۷۸). او به موازات این اصول موضوعه، اصول متعارفه‌ای (Postulates) مانند بزرگ‌تر بودن کل از جزء برمی‌شمارد که برای همه اذهان، بدیهی و تردیدناپذیرند، البته برخی ضرورتی بر تفکیک این دو دسته نمی‌بینند.<sup>۱۰</sup> اما در بحث کنونی و متناسب با نگاه مطهری، اصول دین می‌توانند برچسب اصل موضوعی یا اصول متعارفه را بپذیرند؛ همچنین قرارگیری یک گزاره به‌عنوان اصل موضوع مفروض در دستگاه معرفتی منافاتی ندارد با این که این اصل قبلاً در دستگاه دیگری مانند الف و اصلاً خارج از این دستگاه ب اثبات عقلانی شده باشد.<sup>۱۰</sup>

از دیگر ملاحظات حاکم بر یک نظام اصل موضوعی، یکی کاستن آن‌ها به کمترین تعداد ممکن است و دیگری مصدریت آن‌ها. اصول موضوعه، اصولی‌اند که در غایت سادگی، استخراج گزاره‌های بعدی از آن آسان باشد. همچنین این اصول باید مستقل (Independent) باشند؛ یعنی هیچ یک قابل استنتاج از بقیه نباشد؛ یک اصل ظریف در دستگاه اصل موضوعی دین که درباره آن سخن خواهیم گفت و مهم‌ترین عامل در رویکردهای تقلیل‌گرایانه در معرفی اصول دین است. از دیگر قواعد حاکم بر این قبیل نظام‌ها سازگاری (Consistency) و تمامیت (Completeness) آن‌هاست؛ یعنی، به ترتیب، دو گزاره متناقض در دستگاه اثبات نشوند و نیز همه گزاره‌های صادق این نظام، بتوانند از اصول موضوعه آن استنتاج شوند (Tarski. 1994: 109-111.122.125). دو ویژگی اخیر ضامن کمال یک دستگاه اصل موضوعی‌اند (Ibid. 126).

اما گذشته از اصول متعارفه و موضوعه، مهم‌ترین رکن یک نظام اصل موضوعی، قواعد تبدیل آن برای زایش گزاره‌های صادق برخاسته از اصول موضوعه است. اعضای جدید یک نظام معرفتی، جملات مستنتج از اصول موضوعه‌اند که طبق قواعد تبدیل آن نظام به بار آمده‌اند و ویژگی‌های یادشده در بند قبل را دارند (ناگل و دیگران. ۱۳۶۴: ۹۸. موحد ۱۳۸۸: ۶۳).

تعریف فوق که به‌خصوص از سوی تارسکی و همکارانش منقح شده است، در باب آن دسته از دستگاه‌های اصل موضوعی جاری است که قواعد تبدیل آن‌ها برای به بار نشاندن گزاره‌های جدیدتر، صرفاً «قواعد قیاس» هستند و لذا وصف گزاره‌های حاصل از این فرایند، «صادق» است و فرایند استنتاج گزاره‌های جدید هم «اثبات» خوانده می‌شود. آرمان مطهری در باب معرفت دینی هم تقریباً به چنین موقعیتی است و آن را به ارتدوکسی دین نزدیک‌تر می‌یابد (بنگرید به: مطهری. ۱۳۷۰: ۹۵)؛ اما فعلاً اولویت ما امکان‌سنجی منظومه «اصل موضوعی دین» است، که قواعد تبدیل آن الزاماً به قواعد قیاس منحصر نیست، نه منظومه «قیاسی اصل موضوعی» که تطبیق آن بر نظام معرفت دینی دشوارتر است و نظریه صدق متفاوتی را هم برمی‌تابد. حالا برآنیم که خوانش اصل موضوعی منظومه

معرفتی اسلام، مبتنی بر اصول موضوعه آن، هم امکان‌پذیر است و اهمیت به‌سزایی هم در فهم‌پذیری آن دارد.

### امکان‌سنجی این مدل در اندیشه مطهری

۱. مطهری مجاز می‌دارد که «دین را به یک کتاب علمی تشبیه کنیم که دارای باب‌ها و فصل‌ها و قضایا و مسائل و استدلالات و اصول متعارفه و موضوعه است» (مطهری، ۱۳۸۵: ۶۷)، ساختمانی معرفتی که نمی‌تواند «کشکول‌وار» بنا شود و اجزای آن باید به صورت «صحیح و معقول و منطقی» چینش شوند (همان، ۶۸).

۲. اصول دین را می‌توان اصول موضوعه دستگاه اصل موضوعی دین خواند. این اصول موضوعه، اولاً جز بسائط اولیه‌ای مشخص، واجد ترکیبات معرفتی پیچیده‌تری نیستند. لذا لوازم فهم و نیز تصدیق آن‌ها، به‌عنوان یک واجب عینی و همگانی، مفسور در فهم عام بشری است (همو، ۱۳۷۰: ۴۶۰، ۱۳۷۱: ۳۶، ۱۳۷۱: ۲۶۲، ۱۶۰، ۱۳۸۵: ۳۷۱). گرچه این امر، منافی امکان مداخله عقل استدلالی یا عقل حکمی نیست. ثانیاً مبادی معرفتی ایمان و اعتقاد اسلامی‌اند که بالضروره، ابتدائاً و شخصاً باید فهم عقلی شوند و در این مسیر هم از مفاهیم بیرون از دین بهره می‌برند. (همو، ۱۳۷۰: ۶۰-۶۱) و اقرار به این پذیرش عقلی، منجر به ورود در دایره مؤمنان است. (همو، ۱۳۶۹: ۱۳ و ۲۴۴، ۱۳۸۶: ۴۳۶). ثالثاً این اصول، پس از پذیرش صدق‌شان در بیرون از دین، مصدر فروع به شمار می‌رود و کفایت معرفتی لازم را برای استنتاج دیگر گزاره‌های دینی دارند (همو، ۱۳۷۴: ۳۰۶ و ۵۳۰). نخستین آن‌ها یعنی «توحید»، متعلق گرایش و احساسی فطری است و مطهری مستقلاً آن را قابل استدلال می‌یابد (همان، ۴۰-۴۱)، اما در عین حال، خواهیم دید که خود این اصل می‌تواند مصدر دیگر اصول باشد.

۳. مواضع متعددی هست که مطهری متوجه تعداد این اصول موضوعه است و گاهی هم توجهی به کاهش تعداد آن‌ها دارد (همو، ۱۳۷۰: ۶۲-۶۳، ۹۶-۹۷، ۱۳۷۴: ۷۱۳، ۳۰۶، ۲۸۷).

الف- در دسته‌ای از مواضع او، دین فقط یک اصل موضوع (اصل‌الأصول) دارد (همو، ۱۳۷۰: ۶۱۵، ۱۳۷۴: ۲۱۳) و «دین داری اگر بخواهد به‌صورت صحیح و معقول و منطقی برای کسی پیدا شود، باید از پایه توحید و خداشناسی آغاز گردد» (همو، ۱۳۸۵: ۶۸) و اصلاً منظومه «علم اصول دین» همان «علم توحید و صفات» باری است (همو، ۱۳۷۰: ۵۸). در این قبیل مواضع وی، توحید هم تقدّم شناختی و هم تقدّم وجودی دارد؛ یعنی نه تنها زیربنای دین و دیگر اصول آن است، بلکه اعمال و بازیابی «حقوق انسانی» یا «شئون انسانی» هم متوقف به پذیرش آن است (همو، ۱۳۸۵: ۶۸ - ۶۹).

ب- گاهی هم اصول دین را منحصر به مسائل مبدأ و معاد برمی‌شمارد (همو، ۱۳۶۸: ۷۷، ۱۳۷۰: ۶۱).

ج- اما قطعی‌ترین و شایع‌ترین موضع در آثار ایشان، پذیرش سه اصل موازی توحید، نبوت و معاد به‌عنوان اصول دین و اهداف/اعتقادی اسلام است و هر سه را مستقلاً مفسور در نهاد بشر می‌یابد (همو، ۱۳۷۴: ۳۰۷).

۴. تلاش برای کاهش اصول موضوعه دین هم تلاشی متعلق به عرف این رفتار علمی و لذا مجاز است. مطهری اگرچه غالباً اصول موضوعه دین را توحید، نبوت و معاد می‌گیرد، اما این چینش را فاقد سند مستقیم قرآنی و روایی و به‌نوعی ماحصل استنباط و مشی عقلایی علمای دین می‌داند (همان). لذا «شما بخواهید اصول دین را دو تا بدانید یا سه تا، به‌جایی ضرر نمی‌زند» (همان)؛ هم این‌که هیچ‌اصرار نیست بر این‌که این سه اصل قابل استنتاج از یکدیگر باشند یا نباشند. لذا در مواضعی که فقط توحید را به‌عنوان اصل‌الأصول دین معرفی می‌کند، قائل است که بافرض پذیرش توحید، می‌توان مفهوم نبوت عامه را به نحو عقلی از آن استخراج کرد (همان. ۳۳۱، ۳۳۶). همین‌طور هم اگرچه معاد را اصلی مستقل می‌گیرد که مستقلاً موضوع اعتقاد است و می‌شود به آن ایمان آورد، اما در عین حال آن را بعد از توحید مهم‌ترین مسئله می‌گیرد و مبتنی بر باور به توحید، به کنکاش عقلی برای استخراج مسئله معاد می‌پردازد (همان. ۵۳۰). حتی گاهی از تعبدی بودن برخی فقره‌های معاد می‌گوید (همان. ۵۴۳)، اما نباید فراموش کرد که عقلی بودن و مستقلاً موضوع ایمان شخصی قرار گرفتن آن‌ها منافاتی با ذومراتب بودن‌شان ندارد.

با وجود این، مواضعی از بحث می‌بایم که او با این‌گفته مستشکل که اصول، نباید از یکدیگر منشعب شوند، ارتباط صریحی نمی‌گیرد، گویی که به حداقل رساندن تعداد اصول موضوعه دستگاه معرفتی دین، به روش بیرون راندن گزاره‌هایی که از دیگر اصول موضوعه قابل استنتاج هستند، برای او موضوعیتی ندارد (بنگرید به همان. ۳۰۵، ۳۰۷)، زیرا او تعریف خاص خود را از این اصول دارد. یعنی اصول دین را اولاً محل اعتقاد و فهم عقلی و ثانیاً جزء اهداف رسالت می‌داند.

۵. نظام اصل موضوعی دین، سازگار است و به‌خصوص اصول دین با فروع و محکمت‌های آن سازگار نیستند (همو. ۱۳۶۸: ۵۷، ۵۸. ۱۳۷۳: ۱۷۳، ۱۷۴)؛ اعم از آن‌که اولاً رابطه استخراجی یا استنتاجی شفاف‌ی بر اساس قواعد تبدیل مشخص میان اصول دین با فروع و محکمت‌های آن برقرار باشد یا نباشد و ثانیاً در هر یک از این فروع، به رابطه استخراجی میان آن‌ها از اصول موضوعه تصریح شده یا نشده باشد. گفتنی است که در نظام‌های اصل موضوعی، صدق و اثبات‌پذیری از یکدیگر مجزاً هستند و قابلیت تطابق تام یا فروکاهش به یکدیگر ندارند. هر گزاره قابل‌اثباتی در این قبیل دستگاه‌ها صادق و سازگار با اصول موضوعه دستگاه است، ولی عکس آن الزاماً برقرار نیست (به‌نیافار. ۱۳۸۷: ۷۱، ۷۴).

### کارکردهای این رویکرد اصل موضوعی

۱. به این ترتیب دستگاه اصل موضوعی دین، بستری عقلی- عقیدتی، عام و بین‌الذهانی است که می‌تواند نیاز سه‌گروه شناختی مختلف را برآورد:

الف- نودینانی که در بدو ورود به دین، پذیرش اصل دین از سوی آن‌ها منوط و بلکه متوقف بر تصدیق اولیه این اصول است. تصدیق آن‌ها هم پیش از دین، شخصی و مبتنی بر فطرت یا استنتاج عقلی است. بدیهی است که نودینی آن‌ها نمی‌تواند مبتنی بر گزاره‌های درون دین شکل بگیرد زیرا هنوز تصدیقی از سوی فرد، در باب این قبیل گزاره‌ها شکل نگرفته است.

ب. دیگرباشان عقیدتی و فکری خارج از دین که می‌خواهند درصدد محاجه با دین‌داران برآیند و ناگزیرند از این که اولاً رویکرد انتقادی خود را در باب دین صرفاً و منحصرأ بر مبنایی عقلی و قابل گفت‌وگو و نیز در نقطه‌ای پیش از تصدیق مبادی دین بنا کنند تا محمل و محکی برای مفاهمه و گفت‌وگوی انتقادی<sup>۱۱</sup> بیابند؛ ثانیاً بنیادی‌ترین و قابل گفت‌وگوترین گزاره‌ای که در این موقعیت، پیش روی خود می‌بینند؛ اصول موضوعه این دستگاه شناختی است. این نکته از مهم‌ترین دلایل وقوع ژانری به نام «احتجاجات» در سیره نگارشی و تحقیقی عالمان و متکلمان در تمدن اسلامی است که مطهری بیش از همه گشودگی اسلام برای چون و چرای عقلی را در اصول دین و وجوب تحصیل عقلی این اصول را عامل آن می‌داند (مطهری، ۱۳۸۵: ۳۷۱).

ج. سومین گروه هم خود دین‌دارانی هستند که وضعیت ضرورتاً عقلی نودینی را پشت سر گذاشته‌اند و به نحو عقلی یا تعبّدی به فروع درون دین سر نهاده‌اند؛ اما در مواجهه با دیگرباشان عقیدتی گروه قبل، ناچار از بازگشتی شناختی به موقف ضرورتاً عقلی نودینی و لذا قرارگیری در افق مشترکی هستند که مفاهمه در آن ممکن باشد. این افق مشترک صرفاً با رویکرد عقلی به مفاد اصول موضوعه دین و سپس فروع درون آن می‌تواند حاصل شود.

به این ترتیب با همگانی و بین‌الذهانی شدن اصول موضوعه، صدق و کذب‌پذیری عقلی آن‌ها و قرارگیری آن‌ها به‌عنوان مبنایی برای مفاهمه و گفت‌وگوی مؤمنان با اعیان عقیدتی، به لحاظ عقلی به موقعیتی چشم‌ناپوشیدنی و واجد کمترین تناقض منطقی و معرفتی می‌رسیم، نه موقعیتی استحسانی و ذوقی.

۲. در ساحت درون‌دینی هم این اصول موضوعه، مقدم بر دیگر گزاره‌ها و فروع دین هستند؛ یعنی اولاً و بالذات، مقدمات صادقی برای شکل‌گیری و گاهی هم زایش فروع و احکام عقیدتی، عملی و اخلاقی درون دین هستند. در تقسیم‌بندی مختار ما از گزاره‌های دین یعنی ۱) گزاره‌های تأسیسی (احکام جدید افاده‌شده از سوی دین) و ۲) گزاره‌های امضایی (احکام عقلایی و عرفی یا احکام غیرمنافی با اصول دین که از سوی دین تأییدشده باشند). هر دو دسته نسبت به (بر پایه) اصول موضوعه دین است که صادق خوانده می‌شوند؛ گرچه برخی از این گزاره‌های صادق، ممکن است نتوانند به نحو مکفی و قانع‌کننده تحت قواعد تبدیل مشخصی، اعم از قیاسی یا غیرقیاسی، از اصول دین استنتاج یا اثبات شوند. این اثبات‌ناپذیری از سویی ناشی از این است که قواعد تبدیل دستگاه اصل موضوعی دین، به قواعد قیاس منحصر نیستند و از سویی، طبق قضیه ناتمامیت، خصیصه‌ای ذاتی در این قبیل دستگاه‌هاست. لذا نمی‌توان این صادق‌های اثبات‌ناپذیر را نادیده گرفت و همواره باید این قبیل دستگاه‌ها را به‌عنوان یک دستگاه سازگار، اما ناتمام، به اصطلاح منطقی جدید کلمه، پذیرفت که مفهومی غیر از ناتمامیت به معنای هنجاری کلمه و مترادف با جامعیت یک دستگاه دینی دارد.<sup>۱۲</sup> یعنی برخی تعبّدیات مانند نماز، صرفاً سازگار با اصول دین هستند و برخی دیگر مانند قول به وجود ملائک، هم سازگارند و هم قابل استنتاج از اصول دین (همو، ۱۳۷۴: ۳۰۷).

نتیجه درون‌دینی این کارکرد این است که با گذر زمان و ورود بسیاری از مدعیات و گزاره‌های جدید،

علمای دین و قاطبه مؤمنان با قرائت‌ها، فهم‌ها و استنتاجات جدیدی مواجه می‌شوند که ناچار از به‌گزینی و اصطلاحاً غث و سمین کردن آن‌ها هستند. مهم‌ترین محک این به‌گزینی هم سنجش سازگاری آن‌ها با اصول دین و دیگر گزاره‌های این دستگاه معرفتی است که هر کسی شخصاً اصول آن را در بدو ورود به دین، فهم کرده است.

۳. مطهری ادیان مختلف را در طول تاریخ را با «بلایی عمومی» و فراگیر مواجه می‌بیند: تقلید در اصول دین (همو. ۱۳۶۹: ۲۸۶. ۱۳۷۴: ۴۹۱. ۱۳۸۳: ۹۴۶) و حتی شیوه‌ای از تقلید در فروع دین (همو. ۱۳۸۰. ۱۷۳)، کارکرد دیگری که البته بیشتر روانی است تا معرفتی و جنبهٔ پسینی دارد تا پیشینی، حل همین معضل است. در اندیشهٔ اسلامی، تقلید در قلمرو اصول دین همواره مذموم و در قلمرو فروع دین مجاز است. همین فراخوان فرد به تقلید در فروع، ابتدا مستلزم یک هم افقی اولیه و تصدیق عقلی و شخصی اصولی نخستین و ورود در دایرهٔ ایمان است که مقلد و مقلد را در موقف مشترکی قرار می‌دهد. سپس رابطهٔ مقلد و مقلد می‌تواند در قلمروی پس از اصول و امهات موضوعهٔ دین، نه پیش از آن، شکل بگیرد.

در این جا تقلید در این اصول موضوعه، پیش از آن که محل جواز یا عدم جواز باشد، اساساً و عقلاً موضوعیت ندارد و منتفی است. گذشته از تحصیل اصول دین که واجبی عینی، غیرکفایی و شخصی است و حتی استنتاج فروع و اجتهاد احکام عملیهٔ مبتنی بر اصول دین هم واجب کفایی (توبه: ۲۲) و از این حیث، مقدم بر تقلید است.

همچنین پس از ورود به ساحت دین، گذشته از اغنای معنوی مؤمنان به چنین دستگاهی، اقلان معرفتی، عقیدتی و گزاره‌ای آن‌ها متکی به همین اصول موضوع مصدق است و حصول گزاره‌هایی اقلان سازگار با این اصول موضوعه یا احتمالاً اثبات‌پذیر بر پایهٔ آن‌ها و لذا سازگار با آن‌هاست. این اقلان است که در کوران حوادث و مصائب زمانه، عاملی برای التزام مؤمنان به احکام متأخر و فرعی دین است.<sup>۱۳</sup>

۴. چهارمین کارکرد این رویکرد به اصول دین، به دست دادن دلیلی دیگر بر ضد اختیار آدمی در مواجههٔ با دین است. پاسخ مطهری به پرسش از جبری یا اختیاری بودن پذیرش دین، هم ناظر به دو گزارهٔ پیش از تجربه و پس از تجربه است. پاسخ پیش از تجربهٔ وی این است که همهٔ آدمیان قوای عقلی خود را یکسان به کار نمی‌گیرند و حتی فطرت برخی مسخ می‌شود و آن‌ها را مانند سایرین بر نمی‌انگیزد (همو. ۱۳۶۹: ۱۲۲) تا توقع برود که به نتیجهٔ یکسان تصدیق دین برسند. وجه پسینی پاسخ ایشان هم این است که تنوع مراتب دین‌داران و حتی بالاتر از آن تنوع اصناف آدمیان که گاهی در مسلک دین‌داران و گاهی خارج از آن قرار می‌گیرند، گواهی است بر این که آدمی مجبور به پذیرش دین نیست؛ که در غیر این صورت و در صورت سرشتی و ذاتی بودن تمام فروع و احکام تعبدی دین، بحث از انتخاب و تحصیل اصول دین و ابتناء فروع بر این اصول، عبث می‌بود (همو. ۱۳۷۰: ۵۱۵. ۱۳۸۰: ۲۴۸. ۲۵۲). گرچه همین هم منافای با بصیرت در فروع تعبدی نیست (همو. ۱۳۷۸: ۲۹۹).

### گام پایانی و حل مسئله رابطه عقل و دین

مسئله محوری پژوهش ما این است که برخاسته از مقدمات فوق، آیا می‌توان مبنایی برای فهم قرائت مطهری از مسئله رابطه عقل و دین فراهم ساخت؟ آیا می‌توان این مبنا را به نحو بیرون‌دینی فهم کرد؟ دو سوی این ماجرا به‌عنوان پرسشی فلسفی و پیش از دین هم «عقل و دین» است، نه «عقل و وحی» یا «عقل و نقل». حالا باید بر بستر این مقدمات، اولاً رویکرد اصلی مطهری در باب رابطه عقل و دین را فهم کنیم و ثانیاً و مهم‌تر، این رابطه را بر اساس عناصر و وقایع فلسفی و عقلی اندیشه ایشان بنا کنیم، نه استدلال‌های درون‌دینی. واضح است که در اندیشه ایشان، اشارات درون‌دینی فوق‌العاده فربه‌ی در باب ضرورت استخدام عقل و موازین منطق در مواجهه با معتقدات تعبدی و ایمانی مؤمنان، پیوند متقابل معرفت با ایمان و حتی بصیرت در تعبدیات وجود دارد (احمدی افرمجان، ۱۳۹۲: ۲۴۹). اما این اشارات درون‌دینی برای فهم منظر فلسفی و عقلی ایشان در باب رابطه عقل و دین کافی نیست و در حقیقت این رابطه را در منظری فلسفی نپرسیده است؛ زیرا این نوع تأکید بر عقل‌ورزی برای فردی در موقعیت معرفتی بیرون از اسلام یا متعلق به دیگر ادیان، ممکن است قابل‌فهم یا مشارکت‌ناشد یا حتی در صورت فهم، قابل تصدیق نباشد. لذا در پرسش از رابطه عقل و دین، به‌مثابه پرسشی عقلی، در جست‌وجوی این هستیم که اندیشه‌های مطهری می‌تواند مجالی برای بحث صرفاً عقلی در باب رابطه عقل و دین بگشاید یا خیر. یعنی می‌توان به نحو عقلی و فلسفی بحث از رابطه عقل و دین را در اندیشه ایشان پی گرفت یا هر بار طرح این پرسش مستلزم غلتیدن به محاجه‌های درون‌دینی در باب پرسش از این رابطه است؟ محاجه‌هایی که نمونه‌های فراوانی از آن‌را می‌توان در سنت مسیحی یافت که پاسخ آن‌ها در واقع، ناظر به رابطه عقل و ایمان و از منظر فهم و تفسیر کتاب مقدس و رواداشت آن صورت می‌گیرد.

مسئله مهم این است که این پرسش اگرچه به‌عنوان یکی از پرسش‌های عقلی پرورش یافته در منظومه فلسفه دین و لذا به‌عنوان پرسشی بدو‌عقلی و بیرون‌دینی مورد توجه بوده، اما اغلب پاسخ‌های داده شده پاسخ‌هایی دینی، تاریخی یا هر دو بوده، نه پاسخ‌های فلسفی در افقی مانند فلسفه دین. این قبیل پاسخ‌ها:

۱. اغلب، روایاتی تاریخی از رویکرد متألهانه متفکران مسیحی و گاه مسلمان به این موضوع به شمار می‌روند، نه رویکرد فیلسوفانه این متفکران دینی یا رویکرد فیلسوفانه فیلسوفان دین<sup>۱۴</sup>؛ در میان ما هم سنت فربه‌ی در پاسخ عقلی به این مسئله شکل نگرفته و لذا فرصتی جدی برای تفکیک ماهیت عقلی پاسخ این پرسش از ماهیت تاریخی یا دینی آن ایجاد نشده است.

۲. خود آن متألهان هم حتی اگر درجهایی مانند مطهری، منظر فلسفی داشته‌اند، تلاش‌شان برای حل و فصل این پرسش عمدتاً و طبعاً به بازیابی و بازشناسی نظرگاه کتاب مقدس و نصوص دینی به مقوله عقل بشری غلتیده است، نه حتی ارتباط متقابل و دوسویه این دو یا در سطحی بالاتر، یعنی بررسی بیرون‌دینی خود پرسش از عقل و دینی یا اقلماً رویکردی به این پرسش در درون الهیات طبیعی. لذا

طبیعتاً محور این تلاش درون‌دینی هم دستیابی به روایتی صحیح از موضع نص یا کتاب مقدس به عقل بشری و مراتب آن و زدودن روایات سقیم این حوزه بوده است.

۳. در پرسش از رابطه عقل و دین، گاهی هم تلاش فیلسوفانه شکل گرفته اما به یک موضع کاوی صرف و روایت‌گری تاریخی در موضوعاتی مانند تقدّم و تأخّر میان آن‌ها و احاطه یکی بر دیگری تقلیل یافته است و نمی‌توان آن را تلاشی فلسفی بلکه باید تلاشی در حوزه تاریخ اندیشه دانست. پس می‌توان مدعی شد که:

اولاً موضع عقلی و فلسفی در حل پرسش از رابطه «عقل و دین»، حتی در اندیشه یک متفکر دینی، عقلاً می‌تواند متمایز از موضع دینی وی در باب رابطه «عقل و ایمان» تحقق یابد.

ثانیاً این موضع فلسفی در اندیشه مطهری، اخذشدنی است: رویکرد اصل موضوعی به دین به‌عنوان رویکردی فلسفی که اصول موضوعه‌اش، نیازمند تحصیل عقلی‌اند و تا پیش از اعتقاد مؤمنانه، عقل بشری متکفل تحصیل آن‌هاست نه دین. اگر این امکان محقق شود، یعنی بتوان برچسب‌های نظام اصل موضوعی را بر اجزاء اصلی و فرعی دین در نگاه مطهری درج کرد، در این صورت پرسش عقلی از رابطه عقل و دین در اندیشه ایشان، پرسشی است که افزون بر وجه درون‌دینی آن در قالب عقل و ایمان، مجال طرح برون‌دینی و پاسخ‌گویی فلسفی دارد و این وجه فلسفی در اندیشه ایشان درگیر هیچ یک از سه نکته انتقادی فوق نیست.

## نتیجه‌گیری

به این ترتیب، مقدمات و پاسخ عقلی مطهری به پرسش از رابطه عقل و دین در چند گام شکل می‌گیرد:

۱. در میان رویکردهای مختلف به دین، تقریر اصل موضوعی از دین در اندیشه او ممکن و قابل دفاع است.

۲. اصول موضوعه این دستگاه اصل موضوعی، همان اصول اعتقادی دین هستند که:  
الف- بدو بیرون‌دینی و شرط لازم ورود به دین هستند که تکمیل آن‌ها و ورود به سلک مؤمنان، به اقرار به آن‌ها و پذیرش نبوت خاصه منوط است (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۸۹-۲۹۴ و ۴۹۱-۴۹۷، ۱۳۸۶: ۴۳۶) و گرنه شیطان مظهر موجودی واجد یقین و فاقد تسلیم است (همو، ۱۳۸۷: ۲۳۲. نیز بنگرید به: احمدی افرمجان، ۱۳۹۲: ۲۵۰). او «شناسنده جاحد است؛ یعنی می‌شناسد، ولی در عین حال عناد و مخالفت می‌ورزد» (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۸۸).

ب- تصدیق عقلی (اعم از عقل عام همگانی یا عقل استدلالی فیلسوفانه) آن‌ها، ضرورتی بدو عقلی و مقدّم بر تعبّد دینی و البته همگانی و غیرکفایی است، یعنی اقدام تعدادی از عقلاء موجب رفع ضرورت از دیگران نمی‌شود و نیز تأکید بر جنبه وحیانی آن‌ها هم حجیت لازم را برای فردی در موقعیت پیش از ورود به دین ندارد، اما ممکن است منشأ تدبیر شود.

ج- ضرورت‌های حاکم بر یک دستگاه اصل موضوعی مانند استقلال اصول موضوعه، امکان استنتاج عقلی برخی اصول از برخی دیگر و اقتضای در تعداد آن‌ها به‌عنوان موقعیتی عقلی و بشری، بهره‌مندی از بنیادی‌ترین و کمترین مفاهیم اولیه (همو. ۱۳۷۴: ۳۰۶-۳۰۷) و نیز سازگاری و تمامیت دستگاه را برآورده می‌سازند؛

د- نسبت این اصول به سایر اجزا و فروع دین، نسبت اصول موضوعه عقلی است به سایر گزاره‌های مستنتج یک نظام اصل موضوعی. لذا این اصول نسبت به فروع و دیگر گزاره‌های دینی، تقدّم معرفتی و وجودی دارند به این معنا که فهم یا حتی تعبّد نسبت به آن فروع، در گرو تحصیل عقلی و غیرتعبدی این اصول است.

۳. نزد مطهری جایگاه دو عنصر کلیدی «دین» و «فهم عقلی»، درست عکس جایگاهی است که مثلاً متفکری مانند آگوستین<sup>۱۵</sup> به آن‌ها می‌دهد، مبنی بر این که تنها طریق و مبدأ طلب معرفت و حقیقت مبتنی بر ایمان به نصوص مقدس و حقایق منزل است و نه یقین عقلی: (Augustine.2009: chapter11.12، یعنی دو جزء کلیدی مدّعی آگوستینی «ایمان می‌آورم تا بفهمم» (ایلخانی. ۱۳۸۹: ۸۹). در اندیشه مطهریجا به‌جا می‌شوند و فهم عقلی، مقدمه و شرط لازم تحقق ایمان است (بنگرید به مطهری. ۱۳۷۰: ۵۹).

۴. پاسخ فوق به وجه فلسفی رابطه عقل و دین، تنها پاسخ قابل استخراج و سازگار با دیدگاه ایشان است که هم واجد ارزش معرفتی است، یعنی رابطه شناختی میان گزاره‌های درون‌دین با اصول دین را تبیین می‌کند، هم این که تقریری خاص و همگانی از رابطه عقل و دین را در منظومه اعتقادی مؤمنان رقم می‌زند.

۵. این موضع دایر بر عقلی بودن پذیرش دین، اگرچه در میان بسیاری از اصولیین شیعه قابل مشاهده است، اما تمایز مطهری با ایشان اولاً در امکان طرح پرسش از رابطه عقل و دین در افق واقعی فلسفه دین به‌مثابه افقی فلسفی و بیرون‌دینی است؛ نه افقی دینی یا تاریخی که محروم از فرصت گفت‌وگو با دیگرباشان عقیدتی و فکری است. ثانیاً در رفتار عقلی و اصل موضوعی و نشانیدن اصول اعتقادی دین در جایگاه عقلی و بیرون دینی اصول موضوعه است که مدلی قابل فهم برای ورود عقلی را به دین در عین عمل مؤمنانه به ارکان و اقتضائات آن فراهم می‌سازد.

۶. این امکان تطبیق میان اصول دین و اصول موضوعه یک دستگاه قیاسی، در نگاه مطهری مستلزم تقلیل همه مفاهیم و گزاره‌های دینی به مفاهیم عقلی نیست، بلکه این اصول صرفاً شرط لازم ورود به دین هستند. لذا در پاسخ به این پرسش داغ درباره دستگاه‌های اصل موضوعی که آیا گزاره‌های مستنتج درون دستگاه عقیدتی دین می‌توانند اطلاعات جدیدی را بیش از اصول موضوعه افاده نمایند یا خیر، پاسخ ایشان درباره دستگاه اصل موضوعی دین، اجمالاً مثبت است و البته این امر می‌تواند ناشی از توسعه قواعد تبدیل این دستگاه و فراتر رفتن از قواعد تبدیل قیاسی هم باشد که بحث از آن مجال دیگری می‌طلبد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. در این مقاله ضمن احترام به شخصیت مرحوم شهید مطهری، به جهت تکرار نام ایشان و عدم تطویل در عبارات، از تعبیر «مطهری» استفاده می‌شود.
۲. برای مطالعهٔ بحثی تفصیلی و تطبیقی در این باب بنگرید به احمدی‌افرمجانی، علی‌اکبر، *دوران نقادی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۹۲.
۳. در نگاه مطهری (۱) «اسلام واقعی» یا مؤمنانه، تسلیمی است که پذیرش اصول آن، محققانه شکل گرفته، نه مقلدانه. «ایمان یعنی اعتقاد و گرایش» (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۴۷) توأم با یکدیگر (۲) «اسلام منطقه‌ای» یا موروثی هم فاقد ایمان و اسلام آوردن کسی است که بدون تحقیق و صرفاً به سبب مسلمان‌زادگی مسلمان است و (۳) «اسلام فطری» هم در نگاه مطهری، عدم جحد و حالت تسلیم در کسی مانند دکارت است که حقیقت بر او مکتوم مانده و اگر این حقیقت به او عرضه شود، آن را می‌پذیرد (همو، ۱۳۶۸: ۲۹۳ و ۲۹۴. ۱۳۸۰: ۲۴۸).
۴. مطهری حریت شیخ طوسی را می‌ستاید که مسائل اصول دین را حق طلق عقل می‌داند که باید به نحو اجتهادی و از روی فهم مستقیم برای اذهان روشن شوند و برای وی، تعبد و تقلید در این عرصه جایز نیست و نقش نقل صرفاً نقش هدایت، راهنمایی، تعلیم و دلالت به دلایل است، نه نقش فرمان و مولویت و تعبد (مطهری، ۱۳۸۰. ۱۴۱-۱۴۲ و ۱۶۹).
۵. که گاهی از آن تعبیر به Reason می‌شود.
۶. که معمولاً از آن تعبیر به Common Sense می‌شود.
۷. حجرات: ۱۴.
۸. نظریهٔ مدل (Model Theory) در ۱۹۴۵ از سوی آلفرد تارسکی به عنوان شاخه‌ای جدید در منطق و معناشناسی مطرح شده است (در این باره بنگرید به: Hodges. 1998: 2013). ام‌انکتۀ مهم این است که مدل‌ها ساختارهایی هستند برای کمک به تصدیق گزاره‌ها، نه معیاری برای سنجش صدق یا کذب آن‌ها. لذا نظریهٔ مدل، یکی از روش‌های ممکن در توسعهٔ گزاره‌های صادق است. به همین دلیل است که در بحث کنونی از برجسی در کنار دیگر برجسب‌های قابل درج بر اصول موضوعه سخن می‌گوییم.
۹. در این نگاه، هر دو را می‌توان با لفظ واحد اصل موضوع صدا کرد. مهم آن است که در یک نظام صدق هیچ حکم و گزاره‌ای را نباید پذیرفت، مگر این‌که صریحاً توسط گزاره‌های اولیه و قبلاً اثبات‌شدهٔ بدیهی یا غیر بدیهی مورد اثبات و پذیرش قرار گیرد (مصاحب، ۱۳۶۶: ۵۸۸).
۱۰. مثلاً مطهری وجود خدا را در سه حوزهٔ متمایز فطری، علمی (شبه فلسفی) و فلسفی قابل اثبات می‌داند (بنگرید به: ۱۳۷۴: ۳۹).
۱۱. در این جا مراد از گفت‌وگوی انتقادی، گفت‌وگویی ذیل معنای مصطلح «تفکر انتقادی» است، دائر بر نفی حجیت‌های غیرعقلانی و استقرار داورهای مصدق به تصدیق اولاً یا بدواً عقلی.
۱۲. مطهری حتی در معنای هنجاری کلمه هم قائل به تمامیت دین نیست و معتقد است که «اتفاقاً

جامعیت اسلام ایجاب می‌کند که اساساً در بسیاری از امور دستور نداشته باشد. .. دستورش این است که مردم آزاد باشند و به اصطلاح تکلیفی در آن امور نداشته باشند» (مطهری. ۱۳۸۱: ۱۹۴).

۱۳. برای دریافت مقدمات این مدعا بنگرید به مطهری: مجموعه آثار ج ۱. ص ۵۵-۵۸، ج ۲. ۱۸۳ و ۲۴۱، ج ۳. ص ۱۹۰، ج ۲۳. ۷۱۲-۷۱۹، ج ۲۶. ۲۳۲، ج ۱۳. ۱۷۳-۱۷۴.

۱۴. برای نمونه بنگرید به تقسیمات و روش مؤلف در روایت رویکردهای مختلف ذیل این مسئله در ژیلسون، اتین. ۱۳۷۱. عقل و وحی در قرون وسطی.

15. Marcus Aurelius Augustinus (354-430 .AD).

## فهرست منابع

### قرآن مجید.

- احمدی افرمجان، علی اکبر. (۱۳۹۲). *دوران نقادی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ایلخانی، محمد. (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. چاپ سوم. تهران: سمت
- بهنیا، مهدی. احمدی، علی اکبر. (۱۳۸۷). (بهار و تابستان). "تقریر معناشناختی از صدق جمله‌های علوم‌قیاسی با تأکید بر آراء تارسکی". *پژوهش‌های فلسفی*. شماره ۱۳. ص: ۶۵-۱۰۶.
- دکارت. رنه. (۱۳۸۸). *گفتار در روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم*. ترجمه: محمدعلی فروغی. تهران: هرمس
- ژیلسون. اتین. (۱۳۷۱). *عقل و وحی در قرون وسطی*. مترجم: شهرام پازوکی. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مصاحب، غلامحسین. (۱۳۶۶). *مدخل منطق صورت*. چاپ دوم. تهران: انتشارات حکمت.
- مطهری. مرتضی. (۱۳۶۸). *مجموعه آثار جلد ۱ (عدل الهی، انسان و سرنویست)*. تهران: انتشارات صدرا
- \_\_\_\_\_. (۱۳۶۹). *مجموعه آثار جلد ۲ (وحی و نبوت، انسان در قرآن، جامعه و تاریخ)*. تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۰). *مجموعه آثار جلد ۳ (کلیات علوم اسلامی ج ۲ (کلام))*. ختم نبوت. نبرد حق و باطل، فطرت، توحید). تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۴). (أ). *مجموعه آثار جلد ۴ (نبوت، معاد)*. تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۱). (أ). *مجموعه آثار جلد ۵ (کلیات علوم اسلامی ج ۱ (منطق - فلسفه))*. تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۱). (ب). *مجموعه آثار جلد ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم جلد اول، دوم، سوم، پنجم)*. تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۳). *مجموعه آثار جلد ۱۳ (مقالات فلسفی، مسئله شناخت)*. تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۳). *مجموعه آثار جلد ۱۵ (فلسفه تاریخ)*. تهران: انتشارات صدرا.

- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸) مجموعه آثار جلد ۱۶ (جاذبه و دافعه علی (ع)). تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴) (ب). مجموعه آثار جلد ۱۹ (نظام حقوق زن در اسلام). تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰). مجموعه آثار جلد ۲۰ (کلیات علوم اسلامی ج ۳ (اصول فقه - فقه). نشن مقاله. اصل جهاد در اسلام (ده گفتار). جهاد). تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱). مجموعه آثار جلد ۲۱ (اسلام و نیازهای زمان). تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵) (آ). مجموعه آثار جلد ۲۲ (حکمت‌ها و اندرزها). تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵) (ب). مجموعه آثار جلد ۲۳ (آشنایی با علوم اسلامی). تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵) (ج). مجموعه آثار جلد ۲۴ (آزادی عقیده (ضمیمه)). تهران: انتشارات صدرا
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶). مجموعه آثار جلد ۲۵ (احیای تفکر اسلامی). تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷) مجموعه آثار جلد ۲۶ (آشنایی با قرآن). تهران: انتشارات صدرا.
- موحد، ضیاء. (۱۳۸۸). *درآمدی به منطق جدید*. چاپ هشتم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ناگل، ارنست. جیمز نیومن و آلفرد تارسکی. ۱۳۶۴. *برهان گودل و حقیقت و برهان*. ترجمه: محمد اردشیر. تهران: نشر مولی.
- Augustine. Marcus Aurelius. (2009). *The Confessions of St. Augustine*. Translated by Henry Chadwick. New York Oxford University Press.
- Tarski. Alfred. (1994). *Introduction to Logic and to the Methodology of the Deductive Sciences*. 4th.ed. by Jan Tarski. New York Oxford University Press.
- Hodges, Wilfred, "*Model Theory*", in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.) Available at: [http://plato.stanford.edu/fall\(2013\)/entries/model-theory/](http://plato.stanford.edu/fall(2013)/entries/model-theory/)
- Hodges, Wilfred and Scanlon, Thomas, "*First-order Model Theory*", in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (Ed). Available at: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/model-theory-fo/>
- Hodges, Winfried. "*Model Theory*." Routledge encyclopedia of philosophy (REP). Ed. Edward Craig. 1.0st ed. London: Routledge, 1998. CD Version.