

رابطه عقل و دین از منظر استاد شهید مرتضی مطهری

محمد رضا رجیبی^۱، پروین کاظم زاده^{۲*}

۱. دکترای ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه قم

۲. دانشجوی دکتری و پژوهشگر پژوهشکده دانشگاه ادیان و مذاهب قم

(تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۲۱)

چکیده

مسئله "عقل و دین" از کهن‌ترین موضوعاتی است که فیلسوفان و متکلمان مسیحی و مسلمان را به‌خود مشغول داشته و آنان را در گروه "ایمان‌گرایان"، و "عقل‌گرایان انتقادی، حداکثری و اعتدالی" جای داده است. از نظر استاد مطهری، به‌خودی خود، هیچ تضادی میان عقل و دین وجود ندارد و در تراحم حکم عقل و شرع، حکم عقل مقدم است. به اعتقاد ایشان، عقل روح اسلام را درک و طبق آن عمل می‌کند، هرچند با برخی ظواهر روایی منافات داشته باشد. ایشان ایمان‌گرایی را بر نمی‌تابد و از عقل‌گرایی حداکثری افراطی کلیفورد نیز فاصله می‌گیرد، اما به‌نظر می‌رسد عقل‌گرایی حداکثری ضعیف و نزدیک به اعتدالی را، به‌معنایی که توماس آکویناس و امثال وی بیان کرده‌اند، می‌پذیرد، هرچند در تبیین مسئله با آنها اختلاف دارد.

واژگان کلیدی

جایگاه عقل، رابطه عقل و دین، عقل‌گرایی حداکثری ضعیف.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه

مسئله نسبت و رابطه عقل و دین، عقل و وحی، و عقل و ایمان از کهن‌ترین و پرسابقه‌ترین موضوعات کلامی است که تاریخ بر سابقه دیرین آن گواهی می‌دهد. در دوران معاصر نیز، همچنان با مباحث عقلانیت جدید، از جمله عقلانیت روشنگری، عقلانیت ابزاری، عقلانیت مدرنیته و عقلانیت انتقادی روبه‌رویم که حاکی از اهمیت این موضوع در میان اندیشمندان است. استاد مطهری از جمله فرهیختگانی است که به لزوم رویکردی عقلانی به باورهای دینی معتقد است و به شدت از پیوستگی و ارتباط متقابل عقل و ایمان دفاع کرده است. به جرات می‌توان گفت که ایشان عمر خود را وقف دفاع عقلانی از دین کرده است؛ چنانچه خود در مقدمه کتاب عدل الهی تصریح می‌کند که هدفش از نگارش و تألیف، در بیست سال گذشته، عرضه صحیح و عقلانی مسائل اسلامی بوده است تا به معضلات و اشکالاتی، که از طرف بعضی ناآشنایان با اسلام به اسلام وارد می‌شود، پاسخ گوید. (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۲) استاد مطهری عقل‌گرایی قوی بود و این عقل‌گرایی در آثار ایشان به روشنی نمایان است. او، در حالی که بر مبانی حقه شریعت تسلط کافی دارد، با دلایل عقلی از حریم اعتقادات اسلامی دفاع می‌کند (محمدپور دهکردی، ۱۳۷۹، ص ۴۲). استاد شواهد فراوانی را از قرآن و سنت عرضه می‌دارد تا جایگاه والا و حجت بودن عقل را در اسلام، به‌ویژه از چشم‌انداز شیعی آن، اثبات کند (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۷۵؛ مطهری، ۱۳۷۸، ص ۳۸۵). این سؤال که، آیا عقل در مقام داوری و اعتباردهی به اعتقادات و باورهای دینی جایگاهی دارد یا خیر؟، چهار جریان مهم را درباره عقل و دین در دوران معاصر به‌وجود آورد که عبارت‌اند از: عقل‌گرایی حداکثری، ایمان‌گرایی، عقل‌گرایی انتقادی و عقل‌گرایی اعتدالی. در این مقاله برآنیم تا رویکرد استاد مطهری را در مواجهه با بحث نسبت میان دین و عقل بیان و مشخص کنیم که ایشان در کدام‌یک از دسته‌بندی‌های یادشده قرار می‌گیرند.

۲. اصالت عقل در قرآن و سنت از دیدگاه استاد مطهری

استاد مطهری بارزترین جواز استفاده از عقل را اقامه استدلال و برهان از طرف خود قرآن برای اثبات مسائل اساسی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که استدلال‌ها به مثابه یکی از ابزارها و عقل به مثابه یکی از منابع از نظر قرآن مجید معتبرند (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۵۸-۵۹). ایشان می‌فرماید: «نه تنها در مسائل اصول دین قرآن استدلال اقامه می‌کند، بلکه در بسیاری مسائل دیگر هم با موازینی بحث می‌کند که این موازین فقط در عقل معتبر است. یعنی اگر عقل معتبر نباشد، آن موازین اعتبار ندارند؛ در مورد چرایی "کتب علیکم الصیام" دلیل می‌آورد که "لعلکم تتقون" ... اگر حکم عقل اعتبار نداشته باشد، این استدلال‌ها معنی ندارد. پس استدلال‌ها به عنوان یکی از ابزارها و عقل به عنوان یکی از منابع، از نظر قرآن مجید معتبر است» (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۵۸-۵۹). مطهری، در مسائل اعتقادی و کلامی، بر استفاده از شیوه استدلالی تأکید دارد و این شیوه را برگرفته از قرآن کریم می‌داند: «قرآن کریم ایمان را برپایه تعقل و تفکر گذاشته است. قرآن همواره می‌خواهد که مردم از اندیشه به ایمان برسند. قرآن در آنچه باید به آن مؤمن و معتقد بود و آن را شناخت "تعبد" را کافی نمی‌داند، علیهذا در اصول دین باید منطقاً تحقیق کرد مثلاً، اینکه خداوند وجود دارد و یکی است، مسئله‌ای است که منطقاً باید به آن پی برد ...» (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۵۹). ایشان در بیان اصالت عقل در قرآن می‌فرماید: «قرآن همواره به دانایی، دانش‌اندوزی و خردورزی دعوت می‌کند. در اصول دین اسلام جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله ندارد. یعنی اگر پرسند به چه دلیل به خدا ایمان آوردید باید دلیل عقلی بیاورید. اسلام جز از راه عقل از شما قبول نمی‌کند. اصول ایمان در مسیحیت، منطقه‌ای ممنوع برای ورود عقل است، اما در اسلام اصول ایمان منطقه‌ای است که در قرق عقل است و غیر از عقل هیچ قدرت دیگری حق مداخله در این منطقه را ندارد» (خامه‌گر، ۱۳۷۸، ص ۲۲). اسلام از بشر فقط نمی‌خواهد دستورها و آیین‌های آن را بپذیرد و به آنها گردن نهد، بلکه از انسان کرنش و پذیرش را برپایه دریافتی عقلانی و ایمانی می‌خواهد. از همین روی، درباره همه

امور تکوین و تشریح، به اندیشیدن و خردورزی فرا می‌خواند. در قرآن، واژه «علم» نزدیک به ۷۸۰ بار، واژه «عقل» ۴۹ بار، واژه «تفکر» ۱۸ بار، واژه «لب» ۱۶ بار، واژه «تدبر» چهار بار و واژه «نهی»، که به معنای عقل است، دو بار آمده است. وی می‌افزاید: «خداوند در آیات زیادی، پس از آنکه درباره پدیده‌های طبیعت، نزول قرآن، جهان آخرت و رخدادهای تاریخ انسان سخن به میان می‌آورد، می‌فرماید: "این موضوع را طرح کردیم تا درباره آن بیانیشید". به راستی، اگر خردورزی و اندیشیدن سند حجت نبود، در وحی این‌همه از آن سخن می‌رفت و چنین جایگاهی می‌یافت؟» (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۴۸).

۱.۲. اصالت عقل در قرآن از دیدگاه استاد مطهری

از نظر ایشان چندین دسته از آیات، گاه به دلالت مطابقی و گاه به دلالت التزامی، ریشه‌داری و اصل بودن عقل را بیان می‌کنند. برای مثال، گروهی از آیات به "بهره‌گیری از بخردانه اندیشیدن" اشاره دارند. چنانچه در قرآن کریم آمده است: "ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لایعقلون"؛ بدترین جنیده‌ها نزد خدا کسانی‌اند که کردند و لال و نمی‌اندیشند (انفال: ۲۲) استاد در شرح این آیه آورده است: «"لا یعقلون"، کسانی هستند که از اندیشه خویش سود نمی‌گیرند. قرآن این‌گونه افراد را، که نام انسان زبینه آنان نیست، در سلک حیوانات و به نام چهارپایان مخاطب خویش قرار می‌دهد (یعنی مقام انسان بودن، که خلیفه‌اللهی را شایسته او کرده، در سایه خردورزی حاصل می‌شود)» (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۴۸). استاد به آیات دیگری نیز اشاره دارد؛ از جمله، آیه ۱۰۰ سوره یونس که می‌فرماید: "ویجعل الرجس علی الذین لایعقلون"؛ خداوند پلیدی را بر آنان که خرد نمی‌ورزند و عقل را به کار نمی‌بندند، مقرر می‌دارد. و یا آیه ۱۰ سوره ملک که می‌فرماید: "وقالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر"؛ اهل دوزخ گویند: اگر سخن انبیا را می‌شنیدیم یا به دستور عقل رفتار می‌کردیم، از دوزخیان نبودیم. و بیان می‌دارد که: «در این آیه، خردورزی وسیله درست راه‌یابیدن در زندگی و مایه رستگاری اخروی دانسته شده است.» (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۴۸). ایشان به آیات دیگری نیز اشاره می‌کنند که در آنها جستاری بیان شده که

پذیرفتن آن بدون اصیل دانستن اندیشیدن و خردورزی ممکن نیست: "قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین"؛ بگو: برهانتان چیست بیاورید، اگر راست می‌گویید (بقره: ۱۱۱، انبیا: ۲۴). و یا "لو کان فیهما الهه الا الله لفسدتا"؛ اگر در آسمان و زمین، به جز خدا، خدایانی بود، خلل و فساد در آن راه می‌یافت (انبیا: ۲۲). ایشان می‌فرماید: «در این آیه، برای ثابت کردن توحید، قیاس منطقی و استدلال عقلی ترتیب یافته است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۴۹).

ایشان همچنین به دسته‌بندی دیگری از آیات اشاره می‌کند که به تکیه بر پیوند عینی و عقلی میان پدیده‌ها دعوت می‌کند و می‌فرماید: «پیوند و بستگی علت و معلول و اصل علیت میان پدیده‌ها پایه اندیشیدن و خردورزی است. پاره‌ای از آیات مسائل بسته و وابسته به جهان را در پیوند و بستگی علی و معلولی آنها بیان می‌کنند و از نظام سببی و مسببی سخن می‌گویند که بر انسان و جامعه و طبیعت حاکم است، مانند: "یا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات"؛ ای گروه پریان و آدمیان، اگر می‌توانید از کرانه‌های آسمان‌ها و زمین رخنه آرید، رخنه آرید. رخنه نخواهید آورد، مگر به قدرتی برآمده از دانش (الرحمن: ۳۳)» (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۵۰). ایشان همچنین به آیه "ان الله لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم"؛ خدا هیچ قومی را دگرگون نمی‌کند، مگر خودشان دگرگون شوند (رعد: ۱۱) اشاره می‌کند و می‌فرماید: «این آیه می‌خواهد بگوید درست است که همه سرنوشت‌ها به اراده خداست، ولی خداوند سرنوشت را، از ماورای اختیار و تصمیم و عمل بشر، بر او تحمیل نمی‌کند و کار گزارف انجام نمی‌دهد، بلکه سرنوشت‌ها هم نظامی دارند. خدا سرنوشت هیچ جامعه‌ای را به خودی خود و بی‌وجه عوض نمی‌کند، مگر آنکه آنان که آنچه که مربوط به خودشان هست، مانند نظام‌های اخلاقی و اجتماعی و...، آنچه مربوط به وظایف فردی‌شان هست، تغییر دهند» (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۵۱). استاد مطهری معتقد است قرآن، در ساحت تشریح نیز، قانون عقلی را جاری می‌داند و به تبیین فلسفه عقلی احکام شرع می‌پردازد. از نظر ایشان قرآن می‌آموزد که حکم و دستور الهی معلول مصلحت است و از همین روست که علمای اصولی می‌گویند مصالح و مفاسد در

سلسله علل احکام قرار دارند. ایشان می‌فرماید: «برای نمونه، درباره تشریح نماز، در قرآن آمده است: "واقم الصلوه ان الصلوه تنهی عن الفحشاء والمنکر؛ و نماز به جای آور که نماز از هر کار زشت و ناپسند باز می‌دارد (عنکبوت: ۴۵). در این آیه اثر روحی نماز یاد شده که چگونه نماز به انسان تعالی می‌دهد و به سبب این تعالی، [انسان نمازگزار] از فحشا و بدی‌ها انزجار و انصراف پیدا می‌کند. قرآن درباره سایر احکام، مانند روزه، زکات و جهاد نیز، آثار فردی و اجتماعی آن را بیان می‌کند؛ یعنی به احکام آسمانی در عین ماورایی بودن جنبه این دنیایی و زمینی می‌دهد و از انسان می‌خواهد درباره آنها بیندیشد، تا حقیقت و فلسفه احکام بر او روشن گردد و نپندارد که اینها، تنها یک سلسله رمزهای مافوق فکر و عقل بشر است» (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۵۱).

ایشان همچنین به آیاتی در قرآن اشاره می‌کند که به مبارزه با لغزش‌های عقل می‌پردازد و می‌فرماید: «در دسته دیگری از آیات، با بازدارنده‌های راه اندیشیدن و خردورزی و آنچه که انسان را به لغزش و اشتباه در اندیشه دچار می‌کند، مبارزه شده و از انسان خواسته شده که آن بازدارنده‌ها را از خود دور سازد تا توان خردورزی را از کف ندهد. یکی از سبب‌های به کژراهه درافتادن فکر و عقل از نظر قرآن، پیروی از حدس و گمان و ترتیب اثر دادن به امور غیر علمی است (نجم: ۲۸، انعام: ۱۱)؛ زیرا وقتی انسان به گمان بسنده کند و در پی فهم نباشد، از رسیدن به حقیقت‌ها و واقعیت‌ها باز می‌ماند. دومین سبب خطای فکر، به‌ویژه در مسائل اجتماعی، تقلید و پیروی نابخردانه و کورکورانه است. قرآن با تقلید و تسلیم فکری، بدون درنگ و خردورزی به مقابله بر می‌خیزد و با ناپسندخواندن آن، از عقل و خردورزی حمایت می‌کند. قرآن تأکید می‌ورزد که هر مسئله‌ای را با معیار عقل بسنجید و در انتخاب فکر و عقیده از اندیشه و خرد خود مدد جویید (بقره: ۱۷۰). قرآن با هر آنچه به نحوی باعث تضعیف و کنار گذاشتن تعقل شود مبارزه کرده است. از نظر قرآن، حالت تسلیم و پیروی در برابر بزرگان، سنت‌ها، عقاید، گروه‌ها، احزاب، شخصیت‌ها و... اگر برابر ترازها و معیارها نباشد، نابخردانه است. سومین سبب کژروی و اشتباه اندیشه، راه یافتن هواها و هوس‌ها و انگیزه‌های نفسانی در عرصه‌های فکری است. قرآن از انسان

می‌خواهد خواهش‌های ناروا را از خود دور کند تا در اندیشیدن و خردورزی، به اشتباه نیفتد (نجم: ۲۳). مبارزه قرآن با لغزش‌های عقل نیز، درحقیقت پشتیبانی و جانبداری این کتاب از عقل و خرد آدمی است و این چهار دسته از آیات، بر حجت و سند بودن و اعتبار عقل در قلمرو دین دلالت دارند. بدین ترتیب، ایمان‌گرایی بدون خردورزی، در دیدگاه قرآن مردود دانسته می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۵۰). استاد همچنین به کاربری عقل در قلمرو دین اشاره می‌کند و می‌گوید: «بخشی از مفاهیم و حقایق دینی، به‌جز معرفت عقلی، راهی برای فهم آنها وجود ندارد. مفاهیمی که قرآن درباره خداوند و ماورای طبیعت طرح کرده، تنها با روشن‌گری و تفسیر عقلی دانسته و فهم می‌شوند، مانند: بی‌هماندی (شوری، آیه ۱۱)، نامتناهی علم و قدرت (آل عمران: ۲۹)، بی‌نیازی (یونس: ۶۸)، حیات و قیومیت (بقره: ۲۵۵)، اول و آخر و باطن و ظاهر (حدید، آیه ۳)، حاضر در زمان و مکان (بقره: ۱۱۵) و... قرآن این مسائل را برای چه هدفی بیان کرده است؟ یا باید اینها را به‌صورت مجهولات لاینحل بپذیریم و فرض کنیم که قرآن از ذکر همه اینها هدفی نداشته و فقط خواسته یک سلسله مطالب نفهمیدنی را برای گیج‌کردن بشر بازگو کند و مردم هم موظف‌اند کورکورانه و تعبداً و تقلیداً، آن‌چنان‌که مسیحیان تثلیث را پذیرفته‌اند، بپذیرند، یا باید بپذیریم که علم و فنی هست که کارش رسیدگی و درک و حل این مسائل است. قرآن به‌طورقطع اینها را به‌عنوان یک سلسله درس‌ها القا کرده و هدف آن، پی‌بردن به عمق این درسهاست» (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۹۶۰). همچنین می‌افزاید: «در قرآن، مفاهیم بسیار دیگری نیز مطرح است؛ مانند: لوح محفوظ (بروج: ۲۲)، لوح محو و اثبات (رعد: ۳۹)، وحی و اشراق (فصلت: ۶)، قضا و قدر (انعام: ۲، طلاق: ۳) و... هیچ‌کدام از این مفاهیم از راه مطالعه حسی شناخته و درک نمی‌شوند. پس به‌طورقطع باید گفت قرآن این مسائل را برای فهمیدن و درس‌آموختن، درافکنده است؛ ازاین‌روی در آیات بسیاری انسان‌ها را به تدبیر و تفکر در این داده‌ها و حقیقت‌ها دعوت می‌کند و آیاتی چون: "افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها"؛ آیا در آیات قرآن نمی‌اندیشند یا بر دل‌هایشان قفل‌ها زده‌اند (محمد: ۲۴). و یا "کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبروا آیاته و لیتذکر اولوا الالباب"؛ کتابی مبارک است که بر

تو فرو فرستادیم تا در آیات آن بیندیشند و خردمندان یادآور حقایق آن شوند (ص: ۲۹) از این دسته‌اند» (مطهری، ۱۳۶۸ الف، ص ۶۹). خود ایشان پاسخ می‌دهند که: «از آنجاکه در قرآن کریم مسائل مربوط به خدا و ماوراء الطبیعه مطرح شده و از طرف دیگر، به تدبر در آیات نیز به‌طور عمومی امر شده است، معلوم می‌شود که قرآن به‌طور ضمنی علوم عقلی و استدلالی را تأیید نموده است» (مطهری، ۱۳۶۸ الف، ص ۶۹-۷۰). در جای دیگر نیز می‌فرماید: «وقتی قرآن به شناختن این حقایق امر می‌کند، معنایش آن است که فهم و روشن‌گری عقلی آنها را می‌پذیرد، زیرا برای شناختن آنها جز سلوک عقلی، راه دیگری نیست» (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۵۳ و ۵۶).

۲.۲. اصالت عقل در روایات از دیدگاه استاد مطهری

متفکر شهید، به مناسبت‌های گوناگون، سندی بودن و ریشه‌داری عقل را از لابه‌لای روایات بیرون کشیده است و از این چشم‌انداز، اسلام را یگانه دینی می‌داند که این‌قدر به عقل و خرد انسان توجه کرده است (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۴۷). از جمله روایات مورد نظر استاد، فرموده امام موسی بن جعفر علیه السلام است که آورده‌اند: "ان الله علی الناس حجتین: حجه ظاهره و حجه باطنه، فاما الظاهره؛ خدا بر مردمان دو حجت دارد: حجتی بیرونی و آشکار و حجتی درونی. حجت آشکار همانا پیامبران و امامان علیهم السلام و حجت درونی خرده‌هایند (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۶). استاد معتقد است: «این دو حجت [عقل و وحی] مکمل یکدیگرند؛ یعنی اگر عقل باشد و پیامبران نباشند، بشر به‌تنهایی راه سعادت خود را نمی‌تواند طی کند، و اگر انبیا باشند و عقل نباشد، باز انسان راه سعادت خود را نمی‌پیماید. عقل و نبی هر دو یک کار را انجام می‌دهند. دیگر از این بالاتر در حمایت عقل نمی‌شود سخن گفت» (مطهری، ۱۳۶۸ ب، ص ۱۵۴). استاد مطهری بر این باور است که «روایاتی که درباره سندی بودن و اعتبار عقل و ارزش و جایگاه آن است، بیشتر در مجموعه روایات شیعه و از طریق عالمان و محدثان شیعی نقل شده است. این‌گونه حدیث‌ها را محدثان اهل سنت کمتر یاد کرده‌اند. به‌همین جهت تفکر عقلی در جریان شیعی، رشد و بالندگی بیشتری

داشته و دارد. امامان شیعه در این امر نقش بزرگی داشته‌اند چراکه بحث‌ها و گفت‌وگوهای ایشان در بحث‌های الهیات، تجزیه و تحلیل‌های عقلی درباره توحید و خداشناسی و دفاع عقلانی از گزاره‌ها و باورهای دینی در برابر منکران و مادی‌گرایان، سبب شد که عقل شیعی از آغاز به صورت جریان‌های کلامی و فلسفی رشد یابد. البته امامان علیهم‌السلام، به پیروی از آموزه‌های وحی و به‌عنوان تفسیر قرآن، آن حقایق و مطالب ژرف عقلی را بیان کرده‌اند. شماری، مانند احمد امین مصری، خواسته‌اند گرایش عقلی و فلسفی در میان شیعه را به باطنی‌گری و معنویت‌گرایی شیعیان پیوند دهند و یا برتراند راسل، تعامل میان شیعیان و ایرانیان را به‌عنوان علت یاد کرده است (راسل، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۶۴). اما این سخنان گراف و از سر ناآگاهی به فرهنگ شیعی است. گرایش عقلی و تفکر عقلی را امامان علیهم‌السلام در میان پیروان خود احیا کردند. امامان علیهم‌السلام در تفسیر آموزه‌های قرآن، احتجاج‌ها، خطابه‌ها، دعاها و احادیث، عالی‌ترین و دقیق‌ترین مسائل عقلی و حکمی را ارائه کردند و شیعیان این سیره را تداوم بخشیدند. همه محققان اهل سنت اعتراف دارند که امام علی علیه‌السلام حکیم اصحاب بود و عقل آن حضرت با عقل دیگر اصحاب، درخور قیاس نبود. ابوعلی سینا می‌گوید: "کان علی علیه‌السلام بین اصحاب محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کالمعقول بین المحسوس؛" علی علیه‌السلام میان یاران رسول خدا مانند گوهر عقل، در میان اجسام مادی، می‌درخشید" (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۴۳). به باور استاد، «اگر سخنان علی علیه‌السلام نبود شاید برای همیشه معارف عقلی قرآن بدون تفسیر می‌ماند». ایشان می‌فرماید: «در نهج‌البلاغه، سخنان حضرت درباره ذات و صفات خدا، احدیت خدا، اول و آخر و پیدا و پنهان بودن خدا، حدوث و قدم جهان و... در اوج تفکر عقلی و فلسفی است. صدرالمتألهین که اندیشه‌هایش حکمت الهی را دگرگون کرد، از سخنان امام علی علیه‌السلام اثر عمیق پذیرفته، روش او در مسئله توحید براساس استدلال ذات به ذات، و از ذات بر صفات و افعال خداوند، و استدلال بر صرف الوجود بودن خدا، مبتنی بر سخنان آن حضرت در نهج‌البلاغه است. نشانه‌ای از بحث‌های الهیات نهج‌البلاغه، در کتاب‌های کسانی چونان فارابی، بوعلی، ابن رشد و غزالی یافت نمی‌شود (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۷۵). تأکید و تکیه قرآن و احادیث بر کاربری

اصیل و تعیین‌کننده عقل سبب شد مسلمانان از موضع دین به تفکر و اندیشه‌های عقلی و حکمی اهتمام ورزند. البته این رویکرد در تمام دوره‌های تاریخی به‌گونه یکسان آشکار نبوده است، زیرا بیرون‌رفتن از اعتدال و پا گذاشتن نحله‌های فکری بر دو لبه تندروی و کندروی عقلانیت اسلامی را از هم گسسته است؛ گاه از سوی گروهی گوهر دین در عقلانیت خلاصه شده و گاه، در واکنش به آن، گروهی عقل را در عرصه دینداری خود کاملاً پنهان داشته‌اند. ظهور عقل‌گرایی معتزلی در سده‌های دوم و سوم هجری و، در مقابل، بی‌مهری اشاعره به عقل برآیند این تندروی و کندروی‌هاست. نقش سبب‌ها و انگیزه‌های بیرونی در عقل‌گرایی اسلامی را نیز نمی‌شود انکار کرد. گسترش اسلام به سرزمین‌ها و فتح تمدن‌ها و رویارویی مسلمانان با فرهنگ‌ها و فلسفه‌های موجود و مبارزه آنها در عرصه فکری و فرهنگی با مسلمانان سبب‌هایی بوده‌اند که اندیشه‌وران اسلامی را به‌پیش‌گرفتن روش عقلی برانگیخته‌اند. اگر خردگرایی معتزلی گاه به گزافکاری می‌گراید، باید برخاسته از همین سبب‌ها و علت‌ها باشد. در تشیع، تا قرن سوم، میان خردگرایان و نص‌گرایان اختلاف چندانی، بسان اختلاف و بگومگوی معتزلیان و ظاهرگرایان اهل سنت، دیده نمی‌شود، زیرا اعتدال متکلمان شیعی در کاربری عقل، به‌ویژه حضور امامان (علیهم‌السلام) در کنار شیعیان، از بروز چنان گزافکاری‌ها و درگیری‌هایی کاست. اما از آغاز دوران غیبت، کم‌کم دو جریان «کلام» و «حدیث» و بعدها «اصولی» و «اخباری»، با دو دیدگاه جدای از هم، انگاره‌هایی را در ناسازگاری «عقل» و «نقل» شکل دادند، ولی این امر، جز در برهه‌هایی کوتاه، ناکام و بی‌پیرو بوده است. متفکر شهید، پیروزی نص‌گرایی اشاعره بر عقل‌گرایی معتزلیان در میان اهل سنت را ضربه‌ای بزرگ بر حیات تفکر عقلی می‌شمارد. همچنین، اخباری‌گری کم‌عمر و بی‌حاصل در میان شیعیان را مسلکی خطا و قرائتی نادرست از متون اسلامی می‌داند (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۴۶).

۳. محدودیت‌های عقل در نگرش استاد مطهری

با توجه به وسعت و عمق مسائل الهی و ماوراء الطبیعی و محدودبودن امکانات عقلی بشر، ادعای احاطه بر آن مسائل امری گزاف می‌نماید. استاد مطهری نیز در مورد محدودیت عقل بشر می‌گوید: «راه عقل برخلاف راه دل سروکارش با مفاهیم و تصورات و الفاظ و کلمات است و به همین جهت کار را دشوار می‌سازد، زیرا معانی ماوراء الطبیعی را در محدوده مفاهیم و تصورات عادی وارد کردن و در قالب الفاظ و کلمات جادادن کاری شبیه دریا را در کوزه ریختن است. اما دشواربودن این امر سبب نمی‌شود که هم‌چون معطله ساحت امور معنوی را از عقلیات مبرا نماییم. بلکه لازم است برای خوض در این امور خود را مجهز نموده، جانب احتیاط را مراعات و به محدودبودن امکانات اعتراف نماییم. آنچه از راهنمایی‌های پیشوایان دین استفاده می‌شود، محدودیت قدرت سیر عقلانی بشر است نه ناتوانی و ممنوعیت کامل عقل بشر، آن‌چنان‌که معطله یاد می‌کنند» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۸۹۸). ایشان با استناد به خطبه ۴۸ نهج‌البلاغه که می‌فرماید: "عقل‌ها را اجازه نداده که حدود صفات او را مشخص کنند، اما درعین‌حال، آنها را در مقدار لازم معرفت محجوب و ممنوع نساخته است"، می‌گوید: «پس معلوم می‌شود در عین ناتوانی عقول از وصول به کنه معرفت باری تعالی، یک مقدار واجب در کار است که در آن مقدار نه‌تنها ممنوعیت در کار نیست، بلکه وجوب و لزوم تحقیق در کار است...» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۰۰۷). استاد مطهری با توجه به محدودیت‌های عقل اضافه می‌کند: «محدودیت‌های عقل را هم، خود عقل نشان می‌دهد. ما هیچ سرمایه یا چراغ دیگری جز عقل نداریم. هم ترازو را ترازو راست کرد، هم ترازو را ترازو کاست کرد. شما وقتی که چراغ در دست دارید، این چراغ، هم به شما می‌گوید که تا کجا را روشن می‌کند و هم می‌گوید تا کجا را روشن نمی‌کند. خود چراغ هم محدودیتش را می‌گوید و هم توانایی‌اش را. در مورد عقل کسی نمی‌تواند بیاید و به ما بگوید که به فرمان من تا اینجا کار عقل است و از اینجا به بعد کار غیرعقل است. این را خود عقل به ما می‌گوید» (خداارضا، ۱۳۹۰، ص ۸۹).

۴. مقایسه دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری با دیدگاه استاد مطهری

بنابر دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری، که کلیفورد (۱۸۴۵-۱۸۷۹) از مهم‌ترین نمایندگان آن است، باور به معرفت دینی مبتنی بر این است که صحت اعتقادات دینی طوری اثبات شوند که همه عقلای قانع شوند (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۷۲-۷۳). در این زمینه باید گفت: ملاک و میزانی که آنها برای عقلانیت دینی ذکر کرده‌اند مورد قبول استاد مطهری نیست، زیرا ایشان در باب معرفت‌شناسی بنیان‌گراست و برای علوم و اعتقادات به پایه‌هایی معتقد است که هیچ‌گاه به تزلزل و لغزش مبتلا نمی‌شوند. ایشان معتقد است که ما قضایایی داریم که بدیهی‌اند و در آنها خطا و شک راهی ندارد و همه علوم بشری باید بر پایه همین علوم بدیهی و یا مستنتج از بدیهی استوار باشند و لذا هر علم و اعتقادی، که بر پایه بدیهیات (خدارضا، ۱۳۹۰، ص ۱۴۰) و بر طریق درست منطقی به دست آمده باشد، مصیب و مورد اعتماد خواهد بود و اعتقاد به آن عقلانی و معقول است؛ حال چه همه عقلای آن را قبول کنند، چه نکنند. چون راهی که عقل بشر فراروی آدمی قرار داده همگانی است و هرکس از آن روش و طریق حرکت کند، یقیناً به مقصد خواهد رسید. بنابراین، اگر اعتقادی بر پایه استواری بنا شده باشد، باید آن را قبول کرد. پس معیار در عقلانیت باورهای دینی "طریق منطقی" است که همگانی بشر است؛ اگر مطلبی عقلی باشد، عقل حتماً آن را قبول می‌کند. البته ممکن است شخصی به دلیل هواهای نفسانی آن را قبول نکند که در اینجا این شخص دیگر عاقل نیست بلکه شهوت‌پرست است و از حیث شهوت و احساسات و غیره حق را نمی‌پذیرد (خدارضا، ۱۳۹۰، ص ۱۴۱). عقلانیت حداکثری کاربری عقل را تا بیشترین مرز ممکن و مجاز در قلمرو دین پیش می‌برد و ساحت اصلی و مراد جدی دین را از دو راه درون‌دینی و برون‌دینی اثبات می‌کند. اموری که از این ساحت بیرون دانسته شوند در قلمرو عقل‌اند و به داوری عقلانی واگذار خواهند شد. عقلانیت حداکثری جایگاه عقل را در فهم و تفسیر و تبیین و دفاع عقلی از دین محترم می‌شمارد و افزون بر آن، جایگاه و حق دیگری را برای عقل قائل است: عقل، با اعتباری که از درون دین می‌گیرد، می‌تواند منبع قانونی و قانونگذار باشد؛ یعنی، در مواردی که منابع دینی (کتاب و

سنت) درباره قانون مورد نیاز ساکت باشند، عقل حق دارد پاسخ‌گوی نیاز قانونی باشد. این‌گونه قانون‌ها از دید شریعت نیز حجت و اعتبار دارند (ر.ک: مجله حوزه، شماره ۱۰۳، ص ۸۴). از این چشم‌انداز، عقل در راستای دین قرار دارد و هر دو، دو رویه یک حقیقت و کامل‌کننده و یاری‌دهنده یکدیگر دانسته می‌شوند. شیوه سازگاری و هماهنگی میان عقل و دین در این دیدگاه نیز همین است. پاره‌ای از دیدگاه‌های عقلانیت حداکثری را به‌اجمال می‌توان چنین برشمرد:

۱. هنگام ناسازگاری میان عقل و نقل دینی، جانب عقل گرفته می‌شود و نقل با عقل قطعی توجیه می‌شود.

۲. داده‌ها و خواسته‌های دین شایستگی هماهنگی با نیازهای زمان را دارند؛ از این رو، فهم‌های دینی به سازواری فرهنگ و نیازهای عصر نوشونده و تکامل‌پذیرند.

۳. تمامی برآیندهای نظری عقل (مانند دانش‌ها)، به شرط مفیدبودن برای انسان، دینی دانسته می‌شوند.

۴. در مسائل اجتماعی، دین اصول و هدف‌ها را بیان کرده است. روش‌ها و ابزار را باید از عقل خواست.

آنچه درباره عقلانیت حداکثری گفته شد، درحقیقت، چشم‌اندازی است که شهید مطهری بر وفاق عقل و دین دارد. در اندیشه ایشان، باورهای عقلانیت حداکثری ضعیف به‌روشنی دیده می‌شود. استاد در تحلیل این نکته، که چرا رساندن پیام وحی به مردمان بر پیامبران دشوار بوده است، می‌فرماید: «پیامبران وظیفه دارند پیام وحی را به عقل‌ها برسانند و سپس به دل‌ها بنشانند. از این روی ابلاغ وحی مشکل می‌نموده است و از همین روی، قرآن خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: "ادع الی سبیل ربک بالحکمه والموعظه الحسنه" (نحل: ۱۲۵). چرا پیامبر صلی الله علیه و آله باید با حکمت و برهان و سخن منطقی مردمان را به خدا و حقایق و حیانی دعوت کند؟ جواب روشن است؛ زیرا عقل جز از راه برهان و استدلال و به تعبیر قرآن (حکمت) پیام را نمی‌پذیرد. پس از پذیرفتن عقل، پیام الهی باید به دل‌ها نفوذ یابد؛ یعنی در عمق روح انسان وارد بشود و تمام احساس‌ها و عاطفه‌های او را

در اختیار بگیرد، چون پذیرفتن پیام وحی باید به سر حد (ایمان) برسد» (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۱۸۸-۱۹۴). با نگرستن به رسالت پیامبران از این چشم‌انداز، دو فرع نیز زاده می‌شود. اول اینکه، بیان استاد دربارهٔ دومرحله‌ای بودن ابلاغ دین مسئلهٔ زبان دین را به‌طور طبیعی روشن می‌کند؛ به گونه‌ای که می‌فرماید: «اگر پیام دین باید به (عقل) و (دل) برسد، پس برای هرکدام باید زبان و ابزار فهم خودش را به‌کار گرفت. قرآن برای ابلاغ پیامش از دو زبان کمک می‌گیرد: استدلال منطقی و احساس. هریک از این دو زبان، مخاطبی مخصوص به‌خود دارد که برای اولی عقل است و برای آن دیگری دل. کسی که می‌خواهد با پیام وحی آشنا شود و حقایق و حیانی قرآن را به‌درستی و کمال بفهمد و آنها را بیان و تبلیغ کند، باید با دو زبان: (حکمت) و (احساس) آشنایی داشته باشد و هر دو ابزار را در کنار هم مورد استفاده قرار دهد زیرا بهره‌گیری از یکی بدون دیگری، فهم وحی را ناتمام می‌گذارد» (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۴۷). دوم اینکه، در نظر استاد، معارف و حیانی پیامبران سازوار با سطح و توان عقلی مردمان هر عصر فرود آمده و این واقعیتی است که در تاریخ ادیان اتفاق افتاده است. یعنی با ملاحظهٔ تاریخ متوجه می‌شویم که ادیان و معارف و حیانی، همراه رشد و دگرگونی عقلانی بشر، رشد و تکامل داشته‌اند. از همین‌روی، استاد فرق و جدایی شرایع آسمانی را در سطح و ژرفای آموزه‌های آنها می‌داند؛ چنانچه می‌فرماید: «پیامبران بعدی در سطح بالاتر و با مفهوم‌های ژرف‌تر آموزه‌های وحی را القا کرده‌اند. در مثل، میان آموزه‌ها و معارف اسلام دربارهٔ خداشناسی و جهان‌شناسی و معارف پیامبران پیشین، از نظر سطح مسئله، تفاوت بسیار است. بشر در برابر تعالیم پیامبران، همانند یک دانش‌آموز بوده که او را از کلاس اول تا آخرین کلاس بالا برده‌اند؛ از این‌روی، از دیدگاه قرآن (تکامل دین) مطرح است نه اختلاف ادیان» (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۱۶۵-۱۶۶). بنابراین، استاد مطهری نظر کلیفورد را مردود می‌داند که همهٔ مردم باید به‌دنبال این باشند که باورهای خود را بر مبنای عقلانی بیان کنند و اگر بگویند همهٔ مردم برای این کار وقت ندارند، باید بگویند برای ایمان آوردن هم وقتی ندارند. در اینجا توجه به این نکته ضروری است که آنچه از نظر استاد مطهری

گذشت در مقابل دیدگاه کلیفورد بود. اما از بعضی عبارات استاد چنین برمی آید که ایشان عقل‌گرایی حداکثری ضعیف را، به معنایی که توماس آکویناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴) و امثال آن بیان کرده‌اند، می‌پذیرد (خدارضا، ۱۳۹۰، ص ۹۴-۹۶). در نظام فکری آکویناس، عقل از جایگاه مهمی برخوردار است و پیشاهنگ و راه‌گشای ایمان است. عقل می‌تواند به برخی از حقایق الهیات، از جمله وجود پی ببرد. اثبات حداکثری (برای همه عاقلان، در همه زمان‌ها و مکان‌ها) یگانه توجیه‌کننده ایمان است و مسیحیت می‌تواند با این معیار تطبیق کند و به نحو حداکثری به اثبات برسد، به شرط آنکه درست فهمیده شود (ر. ک: باربور، ۱۳۷۴، ص ۲۳). عقل‌گرایی استاد مطهری نیز عبارت است از پذیرفتن عقلی و واقعی هر گزاره‌ای که به اثبات آن گزاره منوط و مشروط باشد. منظور از اثبات نیز این است که صدق گزاره را طوری اثبات کنیم که همگان قبول کنند. بنابراین، چنین عقل‌گرایی‌ای متضمن دو ویژگی است: نخست اینکه، تعقل و تفکر استدلالی امری ممکن است، بدین معنی که انسان قادر است بعضی از مسائل را با عقل حل کند و دوم اینکه، چنین رویکردی به واقعیت ما را به واقع می‌رساند (خدارضا، ۱۳۹۰، ص ۱۳۴).

۵. مقایسه دیدگاه استاد مطهری با دیدگاه ایمان‌گرایی

مواجهه استاد مطهری با ایمان‌گرایان از نظرهای مطرح‌شده ایشان به وضوح روشن است. همان‌طور که دیدیم ایشان ایمان‌گرایی را به شدت رد کرده و دین را براساس مبنای عقلانی فهم و ارزیابی می‌کند. ایشان، هم از نظر عقلی و هم از نظر ایمانی، ایمانی را مقبول می‌داند که برپایه عقل و علم و اعتقاد باشد، نه تعبد و تقلید کورکورانه. ایشان تعبد را فی نفسه امری مذموم نمی‌داند، اما به زعم وی، باید جایگاه تعبد را روشن کرد. اگر به تعریف و عناصر تشکیل‌دهنده ایمان از دیدگاه استاد مطهری توجه کنیم، درمی‌یابیم که درحقیقت ایشان جایگاه تعبد را در ایمان بعد از تعقل می‌داند، زیرا ایشان تعقل را بر ایمان مقدم می‌داند و مسئله تعبد را بعد از مرحله تعقل و پذیرش آن مطرح می‌کند. یعنی وقتی برای فرد روشن شد که خدایی هست و او مدبر و رب همه عالم است و او را تصدیق کرد،

دیگر در مقابل او سر تعظیم فرود می‌آورد و در قبال فرمان‌های او اطاعت کامل را پیشه خود می‌کند و همیشه در حال آمادگی کامل برای انجام‌دادن هر دستور و فرمانی است که از طرف معبود داده شود. البته خود تعبد نیز در اینجا امری معقول است، زیرا پایه و اساس آن عقلانی است؛ برخلاف ایمان‌گرایان که تعبد را مقدم بر تعقل می‌دانند و شرط تعقل را ایمان و تعبد می‌دانند. بنابراین، روشن شد که به‌نظر استاد مطهری عقل دارای بنیانی‌ترین مفروضات است که هیچ شکی در آنها نیست و دین نیز برپایه و اساس همان مفروضات بنا شده است، نه اینکه خود دین دارای آن مفروضات بنیادین باشد (خدارضا، ۱۳۹۰، ص ۹۳).

۶. مقایسه دیدگاه استاد با دیدگاه عقل‌گرایی انتقادی

نقطه اشتراک دو دیدگاه این است که هر دو دیدگاه برای عقل نقش ارزیابی قائل‌اند و دیدگاه عقل‌ستیز را قبول ندارند. اما نقطه افتراق دو دیدگاه این است که به‌نظر استاد مطهری می‌توان به اعتقاداتی رسید که قطعی و دائمی باشد. به‌عبارت دیگر، به‌نظر استاد مطهری، عقل دارای بنیان‌هایی قطعی و تغییرناپذیر و برای همه یکسان است و هر که از طریق درست سیر کند، به‌طور قطع، به نتایج قطعی خواهد رسید. اما در دیدگاه عقل‌گرایی انتقادی عقل نمی‌تواند به‌طور قطعی و برای همه افراد یک نظام اعتقادات دینی به‌دست آورد. دلیل این اختلاف نیز به مبانی دو دیدگاه در ارتباط با معرفت‌شناسی برمی‌گردد، زیرا استاد مطهری در معرفت‌شناسی بنیان‌گراست، اما به‌نظر می‌رسد که عقل‌گرایان انتقادی در باب معرفت‌شناسی دچار شک‌اند و کارآیی مطلوب عقل را در دستیابی به عقاید مسلم و خدشه‌ناپذیر نمی‌پذیرند. بنابراین، نتایج به‌دست آمده از تعقل را نسبی می‌دانند؛ یک اعتقاد می‌تواند از نظر کسی عقلی باشد و از نظر شخص دیگر عقلی نباشد. البته ناگفته نماند که به‌نظر استاد مطهری، عقل ذو‌مراتب است و قدرت عقل افراد یکی نیست و بنابراین می‌توان گفت به‌نظر ایشان نیز یک دلیل ساده می‌تواند برای فردی عادی قانع‌کننده و کافی باشد و برای فرد دیگر، که از مراتب بالای عقل برخوردار است، قانع‌کننده و کافی نباشد. اما نباید

فراموش کرد که ایشان قائل به اصولی است که برای همگان یکسان است و نسبت به افراد هیچ تفاوتی ندارد و آن اصول مبانی و اصول همه علوم است؛ چه برای فرد ساده، و چه برای فرد زکی و دارای مراتب بالای عقل. بنابراین، یک فرد می‌تواند با بنا قرار دادن آن اصول به عمق بیشتری برسد، اما فرد ساده در لایه سطحی باقی می‌ماند و این دو اعتقاد لزوماً یکدیگر را نقض نمی‌کنند، بلکه آن دو در یک ردیف دارای مراتب‌اند که یکی در لایه سطحی قرار دارد و دیگری به لایه‌های عمیق‌تری دست یافته است. بنابراین، هر دو دیدگاه قائل‌اند که تعبد بعد از تعقل قرار دارد، ولی در اعتبار عقل و تعریف آن دچار اختلاف شده‌اند (خدارضا، ۱۳۹۰، ص ۹۵).

۷. رابطه و نسبت میان عقل و دین از دیدگاه استاد مطهری

در باب نسبت دین و عقل، استاد مطهری ضمن اشاره به تصدیق دین از جانب عقل، عقل را به شدت مؤید و حامی دین می‌داند. ایشان پای عقل را در عرصه دین باز می‌گذارد و معتقد است که عقل باید در معارف و مفاهیم دینی غور کند. وی بر این باور است که شناخت عقلی به ایمان مذهبی کمک می‌کند، زیرا قرآن با صراحت می‌گوید: «مردم را به راه خدا از طریق حکمت و برهان عقلی و عملی دعوت کن» (نحل: ۱۲۵). در نظر ایشان، هیچ دینی جز اسلام این‌طور با تأکید و تصریح به پیروان امر نمی‌کند که از راه حکمت، یعنی راه عقل و علم، در مسائل مابعدالطبیعه وارد شوند و عقل در هیچ دینی یکی از منابع احکام نیست (خدارضا، ۱۳۹۰، ص ۱۳۴). به اعتقاد ایشان، «هیچ دینی مانند اسلام با عقل پیوند نزدیک نداشته و برای آن حق قائل نشده، و عقل یکی از منابع احکام آن نیست» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۹۰). ایشان اذعان دارند «فقه‌های مسلمان بین عقل و شرع رابطه‌ای ناگسستنی قائل بوده و آن را "قاعده ملازمه" می‌نامند و می‌گویند: "هرچه را عقل دریابد، شرع بر طبق آن حکم می‌کند، و هرچه شرع حکم کند، مبنای عقلی دارد". در فقه اسلامی، عقل هم می‌تواند خود اکتشاف‌کننده یک قانون باشد و هم بر قانونی تقیید زده، تحدید کند و یا آن را تعمیم دهد، و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک، مددکار خوبی

باشد. از آنجاکه احکام و مقررات اسلامی با واقعیت زندگی سروکار دارد، عقل به مدد دین آمده است. اسلام برای تعلیمات خود رمزهای مجهول حل‌ناشدنی آسمانی قائل نشده است» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۹۰؛ مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۵۸).

الف) تحلیل "قاعده ملازمه" از دیدگاه استاد مطهری

استاد در بیان ملازمه عقل و دین در شریعت اسلام می‌گوید: «این پیوندی که میان عقل و دین هست، در مورد هیچ دینی وجود ندارد. شما از علمای هر دین دیگری اگر پرسید چه رابطه‌ای میان دین و عقل هست، می‌گوید هیچ، اصلاً عقل را با دین چه کار؟! مسیحیت از تثلیث شروع می‌شود و اگر بگوییم با عقل جور در نمی‌آید، می‌گویند در نیاید! آنها وقتی می‌گویند ایمان و تعبد، مقصودشان پشت پا زدن به عقل و تسلیم کورکورانه در مقابل دین است. در اسلام تسلیم کورکورانه نیست، تسلیمی که ضد عقل باشد نیست، البته تسلیمی که مافوق عقل باشد هست که آن خودش مطابق حکم عقل است. عقل هم می‌گوید جایی که اطلاعی نداری حرف بزرگ‌تر را بپذیر» (مطهری، ۱۳۷۰، الف، ج ۱، ص ۲۴۷). در نظر استاد مطهری، «قرآن در سراسر آیاتش، بشر را به تعقل، استدلال و مشاهده عینی و تجربی طبیعت و مطالعه تاریخ، و به تفقه و فهم عمیق دعوت می‌کند. اینها همه نشانه‌های ختم نبوت و جانشینی عقل و علم به جای وحی تبلیغی است» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۷۲؛ مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۷۲؛ مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۳۷؛ خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۹۴). ایشان می‌فرماید: «اسلام عقل را محترم و او را پیامبر باطنی خدا می‌شمارد؛ اصول دین جز با تحقیق عقلانی پذیرفته نیست. در فروع دین نیز عقل یکی از منابع اجتهاد است. اسلام عقل را نوعی طهارت، و زوال عقل را نوعی محدث‌شدن تلقی می‌کند. مبارزه اسلام با هر نوع مستی، و حرمت استعمال امور مست‌کننده، مطلقاً به علت مخالفت با ضد عقل‌هاست» (مطهری، ۱۳۸۵، الف، ج ۲، ص ۲۴۴؛ مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۱۹). همچنین می‌فرماید: «اسلام در قانونگذاری خود بر عقل تکیه کرده و عقل را به منزله یک اصل و مبدأ برای قانون به رسمیت شناخته است. از همین روست که فقها عقل را به طور قطع در کنار کتاب، سنت و اجماع، به عنوان یکی از مبادی استنباط احکام پذیرفته‌اند. وقتی دینی، در مبادی استنباط،

عقل را هم‌ردیف کتاب آسمانی قرار دهد، متضمن عدم تضاد میان عقل و کتاب آسمانی و سنت در آن دین است. ریشه آن این است که احکام اسلامی، احکامی زمینی است که به مصالح بشر مربوط است. تعبیر فقها این است که احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند. یعنی واجب‌ها، تابع مصلحت‌های ملزمه برای بشر، و حرام‌ها تابع مفسده‌های ملزمه‌اند. اگر اسلام چیزی را گفته "واجب" است، به این دلیل است که یک مصلحت ملزمه‌ای در کار بوده، و اگر چیزی را "حرام" دانسته، به دلیل یک مفسده بسیار مهم است. از نظر فقها، آن مصلحت‌ها و مفسده‌ها به منزله علل احکام‌اند و اگر در جایی بدون اشاره قرآن یا سنت، به حکم عقل، مصلحت یا مفسده‌اش را کشف کنیم، به حکم آشنایی با روح اسلام که اگر مصلحت مهمی باشد، اسلام از آن صرف نظر نمی‌کند و اگر مفسده مهمی باشد اسلام اجازه نمی‌دهد، فوراً به حکم عقل، حکم شرع را کشف می‌کنیم. پس چون احکام تابع مصالح و مفاسد نفس الامری هستند و پاره‌ای از این مصالح و مفاسد هم در دسترس ادراک بشر است، اگر گفته شود چنانچه اسلام چیزی را می‌خواست، خودش می‌گفت، می‌گوییم: چه می‌دانی؟ شاید گفته و به ما نرسیده و لزومی هم ندارد که گفته باشد. وقتی به ما گفته است عقل یک حجت است، یا گفته خداوند دو حجت ظاهری و باطنی دارد، همین برای ما کافی است. در پی این مطلب، مسئله دیگری پیدا می‌شود. اگر کتاب و سنت به‌طور صریح و قاطع، دستوری داد که عقل به‌صراحت برخلاف آن حکم کرد، چه باید کرد؟ فقها پاسخ می‌دهند که این فقط اگر است. در اسلام نمی‌توان برای آن موردی یافت. البته در مواردی، ظاهر قرآن و سنت، نه نص قاطع آنها، مطلبی را می‌گوید و عقل به‌طور قاطع بر ضدش می‌گوید. ولی ظاهر قرآن غیر از نص قرآن است. در این موارد حکم عقل، دلیل بر این است که آن ظاهر مقصود نیست. بنابراین، به حکم دلیل قاطع عقلی، ما از ظاهر قرآن و سنت دست بر می‌داریم. این موارد تعارض قرآن با عقل نیست گاهی اوقات نص قرآن یا نص سنت در تعارض با یک دلیل ظنی عقلی، یا یک حدس عقلی است. در این موارد هم تعارضی نیست و نباید از حکم دین عدول کرد. پس عقل عاملی است که مناطات احکام را، البته نه در همه جا، بلکه در مواردی، کشف می‌کند. آنگاه که این علل تغییر می‌کنند، به

شارع اجازه داده می‌شود که از عقل به منزله منشأ قانون استمداد نماید؛ درحقیقت، روح اسلام را کشف می‌کند. منظور از قاعده "کل ما حکم به العقل حکم به الشرع" این است که اگر در جایی به‌طور قاطع ملاکی کشف شود، شرع هم با او هماهنگی دارد؛ یعنی از اینجا باید کشف کنید که شرع هم همین است. از آن طرف هم گفته‌اند: "کل ما حکم به الشرع حکم به العقل" مقصودشان این است که بعد از آشنایی عقل به اینکه اسلام بدون ملاک، مناط و منطق حرفی نمی‌زند، همین قدر که شرع چیزی گفت، عقل هم اجمالاً می‌گوید: اینجا یک منطقی وجود دارد» (مطهری، ۱۳۷۷ الف، ج ۲۱، ص ۲۹۸-۳۰۱؛ مطهری، ۱۳۷۰ الف، ج ۲، ص ۳۶-۳۹).

البته باید توجه داشت که منشأ این گفته‌ها اعتقاد متکلمان و فقهای مسلمان (امامیه و معتزله) به نظریه حسن و قبح ذاتی است. یعنی کارها، در مقام ذات خود، زیبا و زشت‌اند و شرع اسلام هم پذیرای داوری عقل است (مطهری، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۰۵ و ۱۹۵؛ خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۹۷). به‌باور ایشان، بین عقل و دین همیاری و دادوستد ژرف برقرار است. استاد این دو را کامل‌کننده یکدیگر می‌داند که در راستای هم قرار دارند (مطهری، ۱۳۷۷ ب، ج ۴، ص ۳۶۵). از نظر ایشان، عقل و برایندهای عقلی تا سقف معینی نیازهای انسان را پاسخ می‌دهند و دین پاسخ‌گوی نیازهای فراعقلی بشر است. عقل و علوم زندگی طبیعی را سامان می‌دهند و جهان را با انسان سازگار می‌کنند و نیروی طبیعت را در اختیار او می‌نهند. دین، در جهت‌دهی و هدفمندی تلاش‌های عقلی و علمی می‌کوشد (مطهری، ۱۳۷۱ الف، ص ۱۸-۲۸). در این نگاه، خرد و دین، برای گسترانیدن شناخت‌های انسان آمده‌اند. خرد و علم به‌صورت افقی انسان را به جلو می‌برند و دین به انسان ژرفا می‌دهد. دین می‌گوید تمام این جهان که می‌بینی در مقابل جهان غیب، که بر این جهان احاطه دارد، مثل حلقه‌ایست در صحرا. پیامبران از این عالم چیزی کم نکرده‌اند، بلکه عظمت آن عالم را به ما ارائه و نشان داده‌اند (مطهری، ۱۳۷۱ ب، ص ۱۶۷). برتری اساسی جهانی که دین ارائه می‌دهد از جهانی که علوم و فلسفه‌های بشری ارائه می‌کنند آن است که دین واقعیت‌های جهان را محدود و درمیان‌گرفته به عناصر

مادی و فانی شونده نمی‌داند. بشر را به واقعیت‌های غیرمادی و ثابت و جاودانه نیز توجه می‌دهد. قرآن نمی‌خواهد توجه به ماورای طبیعت و امور معنوی را جان‌شسین توجه به طبیعت و امور مادی و محسوس کند. می‌خواهد بشر، در عین توجه‌داشتن به طبیعت، از جهان غیب و معنویات و ارزش‌های جاودانه غفلت نرزد (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷).

از نظر استاد، اسلام هرگز به شکل و صورت زندگی نپرداخته، بلکه روح و معنی و هدف زندگی و راه رسیدن به آن هدف‌ها و معانی را بیان کرده و بشر را در غیر این امور آزاد گذاشته است؛ چنانچه می‌فرماید: «اسلام با قراردادن هدف‌ها در قلمرو خود و واگذاشتن شکل‌ها و صورت‌ها و ابزارها در قلمرو علم و فن، از هرگونه تصادفی با توسعه فرهنگ و تمدن پرهیز کرده است» (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸). اما به اعتقاد استاد مطهری، در تزاخم حکم عقل و شرع، حکم عقل مقدم است: «ممکن است یک مصلحت ملزم و یا یک مفسده مهمی را در مورد کشف کند که با حکمی که اسلام بیان کرده، تزاخم پیدا کند، یعنی حکمی که اسلام بیان نکرده ولی عقل کشف کرده، با حکمی که اسلام بیان کرده، تزاخم پیدا کند، و آنچه عقل کشف کرده، مهم‌تر از آنچه اسلام بیان کرده است، باشد اینجا حکم عقل می‌آید و آن حکم بیان شده شرع را محدود می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۷۳). البته در چنین مواردی عقل کار مستقلی انجام نداده است، بلکه روح اسلام و قوانین اسلامی را درک کرده و طبق آن عمل کرده است، هرچند با برخی ظواهر روایی منافات داشته باشد. با توجه به همین مسئله است که استاد مطهری ختم نبوت را توجیه می‌کند. ایشان بعد از یادآوری اینکه ختم نبوت به معنی پایان یافتن نیاز بشر به ادیان نیست، بلکه به معنی آمدن کامل‌ترین و آخرین قوانینی کلی و آسمانی است (قوانینی که عقل به تنهایی از رسیدن به همه آنها عاجز است)، پایه و اساس فلسفه خاتمیت را بر خرد و توان عقلی بشر بنیان می‌نهد. سپس به مسئله نبوت تبلیغی می‌پردازد و می‌گوید: «این بلوغ عقلی بشر است که نیاز بشر به پیامبران تبلیغی را مرتفع نموده و باعث شده که انسان بدون یاری وحی تبلیغی بتواند امر تعلیم و تبلیغ و تفسیر دین را بر عهده بگیرد». ایشان می‌افزاید: «تا زمانی بشر نیازمند به وحی تبلیغی است که درجه عقل و علم و تمدن به

پایه‌ای نرسیده است که خود بتواند عهده‌دار دعوت و تعلیم و تبلیغ و تفسیر و اجتهاد در امر دین خود بشود؛ ظهور علم و عقل، و به عبارت دیگر، رشد و بلوغ انسانیت، خودبه‌خود به وحی تبلیغی خاتمه می‌دهد و علما جانشین انبیا می‌گردند» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۷۳-۱۷۴).

ب) سازواری یا ناسازواری عقل و دین در نگاه استاد مطهری

از نظر استاد، متن ناب ادیان الهی و راه وحی نه تنها با خردورزی و یافته‌های علمی و تمدن خردگرایانه بشر ناسازواری ندارند، بلکه ایشان دستیابی انسان امروز به جنبه‌هایی از تکامل و تمدن را نیز بازده و سرانجام کوشش تاریخی پیام‌آوران وحی و نتیجه طبیعی بیدارگری فکری آنان در درازای حیات انسان می‌شمارد. به عقیده وی، «عقل و دین در اصل و اساس و به خودی خود، ناسازگاری ندارند. نه دین عقل‌ستیز و علم‌گریز است و نه علم و عقل، دین و دینداری را از میدان به‌در شده می‌خواهند. پس باید در پی شناسایی انگیزه‌هایی برآمد که در ناسازگار و ناسازوار جلوه‌دادن این دو نقش داشته‌اند و نقش آفریده‌اند» (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۲۱۴). شهید مطهری دو گروه را عرصه‌دار ناسازگار جلوه‌دادن "عقل و علم" با "دین" دانسته است:

۱. دیندارنمایان، گندم‌نمایان جو فروش؛ نادانانی که نان دینداری مردم را می‌خورده‌اند و از نادانی و ناآگاهی مردم استفاده می‌کرده‌اند. این گروه برای آنکه نادانی خود را بپوشانند مردم را از علم، به مثابه رقیب دین، می‌ترسانده‌اند.
۲. تحصیل کرده‌ها و دانش‌آموختگان بی‌تعهد که خواسته‌اند برای بی‌قیدی‌ها و فساد و ناهنجاری‌های اخلاقی خود بهانه‌ای داشته باشند. اینها علم و عقل را برای سعادت و رونق و پیشرفت زندگی انسان کافی می‌دانند و چنین وانمود کرده‌اند که علم و عقل از دینداری باز می‌دارند.

ایشان می‌افزاید: «در این میان کسانی بوده و هستند که نه با دسته نخست دمسازند و نه با دسته دوم دمخور. راه مستقیم را می‌پویند و هم از علم بهره می‌برند و هم از دین و هیچ ناسازگاری و ناسازواری بین این دو، باور و احساس نکرده‌اند. این دسته همواره تلاش

ورزیده‌اند، تا تیرگی‌ها و دوگانگی‌هایی که آن دو گروه میان این دو ناموس مقدس برافروخته‌اند، فروبنشانند» (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۲۱۴-۲۱۵). شهید مطهری خود از پیشاهنگان و جلوداران قوی اندیشه گروه سوم است. ایشان بیشترین همت و تلاش خود را در جهت نشان دادن وفاق میان دینداری و خردورزی و سازواری عقل و دین در زندگی و بهروزی انسان به کار گرفته است. استاد فرزانه هم به ریشه‌یابی پیدایش این مسئله در مغرب‌زمین می‌پردازد و هم آن را در حوزه تفکر اسلامی باز می‌شناسد. نقش عقل در استنباط مسائل مستحدثه و مسائلی که مطابق با اقتضای زمان‌اند نیز از دیدگاه استاد مطهری بسیار درخور توجه است. ایشان در پاسخ به این نکته، که عقل چگونه می‌تواند قوانینی را برای نیازهای امروز قبول کند که در ۱۴۰۰ سال پیش وضع شده، می‌گوید: «نیازهای بشر دوگونه‌اند: نیازهای ثابت و متغیر. در سیستم قانونگذاری اسلام، برای نیازهای ثابت، قانون ثابت وضع شده و برای نیازهای متغیر، قوانین متغیر. ولی آیا قوانین متغیر، قانون ثابت را تغییر می‌دهند یا نه؟ در واقع اسلام است که آن را عوض می‌کند مثلاً قرآن می‌گوید: "واعدوا لهم استطعتم قوه". این قانون ثابتی است برای همه زمان‌ها، منتها مصداقش در زمان پیامبر ﷺ یادگیری اسب‌سواری و تیراندازی بود و امروز یادگیری فنون جنگ‌های مدرن». (خدارضا، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵).

۸. نتیجه‌گیری

استاد مطهری حقیقت انسان را به برخورداری او از ظرفیت عقلانی وابسته می‌داند و گویا، در نگرش ایشان، انسان بدون در نظر گرفتن عقل و توانایی تفکر انسان نیست. به اعتقاد ایشان، هیچ کتابی به اندازه قرآن به تفکر در مسائل گوناگون امر نکرده و هیچ دینی مانند اسلام آن را عبادت به‌شمار نیاورده است. استاد مطهری "ایمان و تعبدی" را که مبتنی بر "عقل و تعقل" نیست و صرفاً تقلید کورکورانه است بی‌ارزش می‌داند و صریحاً تعقل را مقدم بر ایمان و جایگاه تعبد را در ایمان، بعد از تعقل می‌داند. ناسازگاری دین و عقل نیز در نظر ایشان وقتی صورت می‌گیرد که یا دین تحریف شده باشد و مفاهیم دینی مخدوش

و نارسا عرضه شود و یا عقل در راستای درست و سالم و کشف حقیقت به کار نرود. در واقع، در نگرش ایشان رویارویی و ناسازواری میان عقل و دین، امری ذاتی نیست که از درون عقل و یا دین بجوشد، بلکه یک ناهنجاری بیرونی است. در تاریخ غرب، این ناهنجاری از آنجا ناشی شده که از یک سو، دین راستین و دور از تحریف صحنه‌گردان نبوده، و از دیگر سوی، علم و عقل از مرز خود فراتر رفته‌اند و به حوزه‌های دیگر دست برده‌اند. نتیجه و حاصل این ناهنجاری کنار رفتن دین اصیل از صحنه زندگی و سرکشی علم و عقل و بی‌لجامی آنها در عرصه زندگی بشر امروز بوده است. رابطه دین و عقل، در نظر شهید مطهری، در حقیقت رابطه‌ای دوسویه است. آن دو با کمک یکدیگر، راه سعادت را برای انسان هموار می‌سازند. عقل و ایمان جدایی‌ناپذیرند و نه تنها زندگی معنوی انسان بدون هریک از آنها کامل نیست، بلکه هریک از آن دو نیز بدون دیگری به نهایت کمال خود نخواهد رسید، زیرا ایمان بدون عقل را زنجیری دانسته‌اند که می‌تواند از انسان موجودی بی‌اراده و خطرناک و آلت دست شیادان بسازد و عقل بدون ایمان را ناممکن و ابزار هوای نفس خوانده‌اند. از نظر استاد، ریشه تفکر عقلی و فلسفی و نقش عقل در مباحث اعتقادی و الهیاتی را باید در مباحث عقلی الهیات یافت که ائمه (علیهم‌السلام) مطرح کرده‌اند. تجزیه و تحلیل آن مباحث سبب شده که عقل شیعی از گذشته تا کنون به صورت عقل فلسفی درآید. این راهی بود که خود قرآن پیش پای مسلمانان نهاد و ائمه نیز به تبع تعلیمات قرآنی و به مثابه تفسیر قرآن، آن حقایق را ابراز و اظهار کردند.

منابع

قرآن کریم.

۱. باربور، ایان (۱۳۷۴)، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احسان نراقی، تهران، طرح نو.
۳. خامه گر، محمد (۱۳۸۷)، جایگاه عقل در قرآن کریم از منظر استاد شهید مطهری، فصلنامه مکاتبه و اندیشه، شماره ۳۱، ص ۱۸-۳۲.
۴. خداریضا، کامران (۱۳۹۰)، رابطه عقل و ایمان، تهران، ایران جام.
۵. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰)، رویکرد استاد مطهری به علم و دین، قم، دفتر نشر معارف.
۶. راسل، برتراند (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، نشر پرواز، ج ۲.
۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۷)، اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، چاپ دوم، قم، ولی عصر، ج ۱.
۸. محمدپور دهکردی، سیما (۱۳۷۹)، دیدگاه و آرای استاد شهید مطهری درباره دین و عقل، مجله رشد آموزش معارف اسلامی، سال یازدهم، شماره ۴۱، ص ۴۰-۴۵.
۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸ الف)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۱۰. _____ (۱۳۶۱)، شناخت در قرآن، تهران، سپاه پاسداران.
۱۱. _____ (۱۳۶۲)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی و ایسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. _____ (۱۳۶۸ ب)، انسان کامل، تهران، صدرا.
۱۳. _____ (۱۳۷۰ الف)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا، ج ۱ و ۲.
۱۴. _____ (۱۳۷۰ ب)، بیست گفتار، چاپ هفتم، تهران، صدرا.
۱۵. _____ (۱۳۷۰ ج)، ختم نبوت، چاپ ششم، تهران، صدرا.
۱۶. _____ (۱۳۷۱ الف)، انسان و ایمان، چاپ هشتم، تهران، صدرا.

۱۷. _____ (۱۳۷۱ب)، مساله شناخت، چاپ ششم، تهران، صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۷۴)، آشنایی با قرآن، تهران، صدرا، ج ۱ و ۲.
۱۹. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۶.
۲۰. _____ (۱۳۷۷الف)، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۲۱.
۲۱. _____ (۱۳۷۷ب)، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ج ۴.
۲۲. _____ (۱۳۷۸)، یادداشت‌های شهید مطهری، تهران، صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۸۰)، سیری در نهج‌البلاغه، تهران، صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۸۱الف)، فلسفه اخلاق، تهران، صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۸۱ب)، نظام حقوق زن در اسلام، چاپ سی و یکم، تهران، صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۸۳)، وحی و نبوت، مجموعه آثار، چاپ یازدهم، تهران، صدرا، ج ۲.
۲۷. _____ (۱۳۸۵الف)، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۲.
۲۸. _____ (۱۳۸۵ب)، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۳.
۲۹. _____ (۱۳۸۵ج)، سیری در سیره نبوی، چاپ سی و هفتم، تهران، صدرا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی