

رویکرد فلسفی شهید مطهری به پرسش از رابطه عقل و دین

مهدی بهنیا فر*

(نویسنده مسؤول)

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 شهیدمطهری 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 شهیدمطهری، 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

*. استادیار فلسفه، 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]

عقل و دين طرح و تبیین خواهد شد؛ پاسخی که هم واجد ارزش شناختی در مسئله عقل و دين است و هم تقریری خاص از رابطه عقل و ايمان را در منظومه اعتقادی دينداران رقم می‌زند.

واژگان کلیدی: اصول دين، اصول موضوعه، دستگاه اصل موضوعی، عقل، ايمان

؛ ; ;

مقدمه

اصول بنيادين دين و نحوه‌ی مواجهه با آن‌ها از بزرگ‌ها، گاه‌ها، معرفت دينی است؛ اعتقادات بنيادیني که پذيرش آن‌ها به ورود به دين منجر می‌شود و سرایت آن‌ها در فروع تعبدی، ب‌عنوان روح این فروع، زیست مؤمنانه را جهت می‌دهد. حال پرسش این است که این اصول چه نسبتی با عقل بشری، با ویژه در هنگام پذيرش دين دارند؟ جایگاه معرفتی نخستین مواجهه‌ی فرد با این پرسش‌ها، در دینی است یا بیرون دینی؟ آیا این اصول مبتنی بر تعبدیات درون دینی پذیرفته شد اند یا آن‌ها اصولی موضوعاً اند (Axioms) که علاوه آن‌ها بر بنياد اعمال و اعتقادات پس از خود هستند، خودشان در جایگاه دیگری خارج از دين باید طرح و اثبات شوند؟ لذا خود این اصول، متعلق تعبدی شاند یا محل تأمل عقلی و شخصی؟ آیا توان در عین اهتمام به دستورات دين، این اهتمام را مؤخر از تصدیق عقلی اصول نخستین آن دانست؟

در این مقاله ضمن تحلیل رویکرد مطهری به مسئله اصول اعتقادی و بنيادین اسلام و موقعیت آن‌ها در حیات عقیدتی دين داران، این موضوع را بررسی می‌کنیم که آیا رویکرد وی می‌تواند تقریری خاص از رابطه عقل و دين ب‌عنوان پرسشی خطیر در فلسفه دين را برانگیزد؟ جایگاه صحیح اصول دين در رسیدن به این موضع چیست؟ پاسخ مطهری به پرسش‌های بند قبل، نقش مهمی در تعیین تکلیف پرسش کلیدی رابطه عقل و دين 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 مستأید و آن را به نص دين نزدیک تر می‌یابد (مطهری، ۱۳۷۰: ۹۵).

اجمالاً فرضیه‌ی ما این است که پرسش از رابطه عقل و دين در اندیشه‌ی معری، پاسخی فلسفی و پیشادینی هم دارد. در این راستا ضمن ارائه‌ی موقعیت و چينش مختار وی از اصول بنيادين اسلام، باید نشان دهیم که چگونه می‌توان در بطن آن، مدلی عقلی را عنوان یک مدل ممکن در خدایش دين پروراند؟ سپس به استخراج موضعی در جهت تعیین تکلیف صریح رابطه عقل و دين می‌پردازیم. در این صورت، تقریری فلسفی از این رابطه نزد ایشان خواهیم داشت که غیر از تقاریر درونی دینی این موضوع در اندیشه‌ی ایشان و دیگران است و نزد بسیاری از متألهان هم مغفول مانده است و مهم‌تر از همه، می‌تواند داخل منظومه‌ی معرفتی و زیستی مؤمنان نیز بار تنظیم رابطه عقل و ايمان را به دوش

بکشد. خواهیم دید که این همه، برخاسته از امکان پذیری رفتار عقلی اصل موضوعی اصول دین با عنوان اصولی بدو عقلی است.

اصول دین به مثابه اصولی عقلی

مهم ترین خطوط مورد اهتمام مطهری در باب عقل و اصول دین این هاست:

۱. عقل انسان به مثابه «پیامبری باطنی و درونی» (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۰۱). عقلاً اساساً هم خودبنیاد است یعنی حجیتش «به حکم [خود] عقل ثابت است» (همو، ۱۳۸۰: ۵۲)، هر منبع شناختی مستقل است؛ (همو، ۱۳۷۳: ۳۷۴) گرچه مؤید به شرع هم واقع می شود (همو، ۱۳۶۸: ۴۴؛ ۱۳۸۰: ۵۲).

۲. اصول دین از آن روی «اصول» نامیده می شوند که به خودی خود و ابتدائاً، اموری مدلل هستند و «برای عقل انسان قابل تحقیق» (همو، ۱۳۷۱: ۸۰) هستند.^۲

۲. تقلید در اصول دین با هیچ وجه جایز نیست» (همو، ۱۳۷۰: ۵۹؛ ۱۳۷۱(ب): ۸۰؛ ۱۳۸۰: ۲۴۸)

۳. در نگاه مطهری «ایمان اخص از اسلام است» (همو، ۱۳۸۳: ۳). ممکن است خیلی ها مسلم به «اسلام منطقی» موروثی یا امثال آن باشند اما این اسلام واقعی نیست. ورود به مرتبای ایمان، «بالضرورة» منوط به تسلیم مبتداً بر تحقیق نسبت به این اصول است. (همو، ۱۳۸۵: ب، ۱۸۵). ۱۳۶۸. ۲۹۳. خود این «ضرورت» هم در مرحله ای 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: ب، ۸۰) و دیگر اقسام تسلیم و تعبد با دلیل نمی توانند با جای آن بنشینند؛ یعنی «در اصول دین اسلام، جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله ندارد» (همو، ۱۳۸۵: ب، ۱۸۵). او این «انحصار» را از تمایزات اسلام نسبت به مسیحیت می داند: اصول دین اسلام که اساساً منطقی انحصاری عقل است، عکس مسیحیت که اصول دین برای عقل، منطقی ممنوعه است» (همو، ۱۳۸۱: ۴۸۵).

۵. دو مقولای 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: ب، ۱۸۵)، اسلام برخلاف برخی نگاه های فلسفی، عقل را یک شاخه از وجود انسان می داند، نه تمام وجود و هستی انسان» (همان، ۱۸۷). خلط این دو موضع با یکدیگر می تواند منشأ برخی مغالطات در حدود و توانایی های عقل باشد.

۶. این درک عقلی نیز مستلزم نوعی آزادی است. در نگاه مطهری، اسلام مگوید که اصول دین را بدون آن که آزادانه آن را درک کرده باشید، نمی پذیریم» (همو، ۱۳۸۵: ج، ۳۹۳) لذا جنگ مجاز، «بارزای است با عقاید خرافی و مروجان این عقاید؛ منظور تأمین آن آزادی تفکر، نه مبارزه برای تحمیل این اصول عقیدتی در اذهان (همان). همین طور از جا که در نگاه اصولی وی، عقاب بلایان، قبیح است؛ اگر کسی دارای صفت تسلیم باشد و به عللی حقیقت اسلام بر او متوم مانده

باشد و او در این باره بی‌تقصیر باشد، هرگز خداوند او را معذب ن‌سازد، او اهل نجات از دوزخ است» (همو. ۱۳۶۸. ۲۹۳).

۷. تأکید دینی به عقلی بودن اصول دین هم‌نه یک استحسان تاریخی و بشری برخاسته از مواجهه‌ی اشاعره و معتزله، بلکه مستفاد از خودقرآن است (همو. ۱۳۷۰. ۹). سپس همراه با تأسیس علم اصول، بسط یافته است^۴ (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^۵ نیست که غیرهمگانی است. او مواجهه عقلی و تحقیقی با اصول دین را امری همگانی و وظیفه‌ی آحاد انسان‌ها می‌داند و طبیعتاً این امر همگانی وقتی میسر است که عقل م‌اجه‌گر در این حوزه هم عقل عامی^۶ باشد که همگان از آن برخوردارند. چه به قول دکارت هیچ چیز به اندازه‌ی آن، میان انسان‌ها عادلانه تقسیم نشده است (دکارت. ۱۳۸۸. ۱۹۵). در تأیید این مدعا، اولاً مطهری این مواجهه‌ی عقلی با اصول دین را تکلیفی همگانی می‌داند و آن را مشتمل بر مجهولاتی خارج از اندیشه‌ی عادی نمی‌داند (مطهری. ۱۳۸۱. ۴۸۵). ثانیاً از قول قرآن^۷ به تودی مسلمانان نهیب می‌زند که مادامی که این شرط لازم را مثابه یک کنش عقیدتی و ضروری در وجود خویش محقق نساخته باشند، مؤمن نیستند (همو. ۱۳۸۰. ۲۴۸). ثالثاً هنگا که از این موضوع در ارتباط با مستقلات عقلیه سخن می‌گوید آن‌ها را در عداد فطریات عقلی (همو. ۱۳۷۳. ۳۷۴) با مثابه 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). رابعاً این را جای گرفته در ادنی مراتب تعقل می‌داند: این که «لا اقل بفهمی خدایی داری و آن خدا یکی است... میرانی داری... عقلاً بر تو واجب است» (همو. ۱۳۸۵. ج. 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 مقایسه‌ی درون‌دینی، وجوب عینی دارد به این معنا که از هیچ کس 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. ۶). اوج اهتمام عملی به این موضع نزد مطهری و عمومی و همگانی پنداشتن این وجوب، آن بی‌است که در بحث از شرایط عدم اجازت ولی‌دختران در هنگام نکاح، سیری علمایی رستاید که ملاک این موضوع را به توانایی دختر بر استدلال بر اصول اساسی دین خود م‌کول می‌کردند و آن را نشانی انحصاری بلوغ فکری وی می‌گرفتند (همو. ۱۳۷۴. ب. ۹۶).

اصول دین؛ بررسی مصداقی

پس اصول دین نزد مطهری، اصولی هست که گرچه گاهی متعلق احساس و گرایش فطری اند (مطهری. ۱۳۷۴. ۴۰-۴۱)؛ ضرورت اجتهاد انفرادی در هاه این اصول را در جایگاه مسائلی علمی، فکری و عقلی نشانده که هرکس خودش باید هاه را حل کند. حالا باید از محتوای این گزاره‌های اولیای منظوم‌ی معرفتی دین در نگاه مطهری پرسیم تا سپس دریابیم که چگونه می‌توان یک دستگاه

اصل موضوعی را بر پای‌ی آن‌ها تأسیس کرد.

مطهری با عنوان معیاری درون دینی، افزون بر وجوه عقلی فوق، اعتقاد به این اصول را از جمله/اهداف نبوت و شریعت می‌داند؛ نه/لوازم آن. اصولی را می‌توان شمرد که مانند ضرورت وجود ملائک با عنوان وسائط میان نبی و خداوند، قابل پذیرش عقلی‌اند؛ اما چنین اصلی در عین عقلی بودن، از/لوازم 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) دایره‌ی مصادیق اصول دین را با خوبی نزد مطهری مشخص می‌سازد و آن‌ها را مشتمل بر اصول «توحید»، «نبوت» و «معاد»؛ عنوان سه اصل اعتقادی و ایمانی اسلام می‌سازد (همو. ۱۳۷۵. ج. 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 مواجهه‌ی 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 کند. حتی مطهری هنگام شهادت گرفتن از آیات قرآنی در باب توحید، عنوان یکی از اصول فطری و درونی بشر می‌گوید: ما در این جا نمی‌خواهیم به قرآن استدلال کرده باشیم، بلکه فقط می‌خواهیم بگوییم: «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 موضوعی بر اصول دین و ارائه‌ی تقریری اصل موضوعی از دین رواست؟ دلیل استفاده از واژه‌ی «برچسب» در این جا 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 این جا سخن از رویکردی (Approach) به موازات دیگر رویکردهای ممکن و در جهت ارائه‌ی مدلی از منظومه‌ی دین است، نه مدعایی در توصیف حاق واقعیت آن. این شیوه جزء اوصاف اساسی نظریه‌ی مدل^۸ است و این مدل‌سازی به مثابه یک رویکرد، ماهیت اصیل اصول دین را حفظ می‌کند و خللی به دیگر تقریرهای ممکن درباره‌ی آن‌ها وارد نمی‌سازد.

پاسخ اجمالی که در بند بعد به تفصیل برای آن استدلال خواهیم کرد، این است که مواجهه‌ی اصل موضوعی با اصول دین در ادبیات مطهری از جنس «تشبیه» مجازی است که خللی به خود این اصول وارد نمی‌سازد، بلکه در مواضعی که از ابتدای ایمان بر تعقل، عدم کفایت تعبد در اعتقادات و رسیدن از

اندیشه به ایمان می‌گوید (مطهری. ۱۳۷۰. ۵۹) همین را می‌طلبید.

هر یک از اصول دین را با عنوان اصولی بنیادی و متعلق پردازش بدو عقلی، می‌توان در هنگام ساخت یک نظام اصل موضوعی، با برچسب اصل موضوع (Axiom) مشخص ساخت گز هایی که صدق آن‌ها را می‌پذیریم؛ اصول موضوعه در نگاه مطهری، اصولی‌اند که دلایل آن علم یا منظومه‌ی معرفتی متکی به آن‌هاست و البته خودشان بدیهی یا جزئی اذهان نیستند. گاهی مطلقاً وضع و فرض می‌شوند، گاهی هم قطعیت‌شان در علم دیگری مدلل می‌شود (همو. ۱۳۷۱. ب. ۴۷۶-۴۷۸). او به موازات این اصول موضوعه، اصول متعارفه‌ای (Postulates) مانند بزرگ‌تر بودن کل از جزء برمی‌شمارد که برای همه‌ی اذهان، بدیهی و تردیدناپذیرند، البته برخی ضرورتی بر تفکیک این دو دسته نمی‌بینند. 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 این‌که این اصل قبلاً در دستگاه دیگری مانند الف و اصلاً خارج از این دستگاه با اثبات عقلانی شده باشد.^{۱۰}

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 درباره‌ی 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 گزاره‌ی متناقض در دستگاه اثبات نشوند و نیز همه‌ی گزاره‌های صادق این نظام، بتوانند از اصول موضوعه‌ی 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 آمد، اند و ویژگی‌های یا ش ه در بند قبل را دارند (ناگل و دیگران. ۱۳۶۴. ۹۸. موحد ۱۳۸۸. ۶۳).

تعریف فوق خصوص 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 نشانیدن 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 نزدیک تر می‌یابد (بنگرب به: مطهری. ۱۳۷۰. ۹۵) اما فعلاً اولویت ما امکان سنجی منظومه‌ی «اصل موضوعی دین» است، که قواعد تبدیل آن الزاماً به قواعد قیاس منحصر نیست، نه منظومه‌ی «قیاسی اصل موضوعی» که تطبیق آن بر نظام معرفت دینی دشوارتر است و نظریه‌ی صدق متفاوتی را هم برمی‌تابد. حالا برآنیم که خوانش اصل موضوعی منظومه‌ی معرفتی

اسلام، مبتنی بر اصول موضوعه‌ی آن، هم امکان پذیر است و اهمیت با سزایی هم در فقه پذیرای آن دارد.

امکان سنجی این مدل در اندیشه‌ی 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 «کشکول وار» بنا شود و اجزای آن باید به صورت صحیح و معقول و منطقی» چپش شوند (همان، ۶۸).

۲. اصول دین را می‌توان اصول موضوعه‌ی دستگاه اصل موضوعی دین خوان این اصول موضوعه، اولاً جز بسائط اولیای مشخص، واجد ترکیبات معرفتی پیچید تری نیستند. لذا لوازم فهم و نیز تصدیق آن‌ها، با عنوان یک واجب عینی و همگانی، مفطور در فهم عام بشری است (همو، ۱۳۷۰، ۴۶۰، ۱۳۷۱، ۳۶). ثانیاً مبادی معرفتی ایمان و اعتقاد اسلام اند که بالضروره، ابتدائاً و شخصاً باید فهم عقلی شوند و در این مسیر هم از مفاهیم بیرون از دین بهره می‌برند. (همو، ۱۳۷۰، ۶۰-۱) و اقرار به این پذیرش عقلی، منجر به ورود در دایره‌ی مؤمنان است. (همو، ۱۳۶۹، ۲۱۳، ۲۴۴، ۱۳۸۶، ۴۳۶). ثالثاً این اصول، پس از پذیرش صدق شان در بیرون از دین، مصدر فروغ به شمار می‌رود و کفایت معرفتی لازم را برای استنتاج دیگر گزار، های 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 هر توجهی به کاهش تعداد آن‌ها دارد (همو، ۱۳۷۰، ۶۲-۶۳، ۹۶-۹۷، ۱۳۷۴، ۲۸۷، ۲۰۶، ۳۰۶).

الف- در دست‌ای از مواضع او، دین فقط یک اصل موضوع (اصل الأصول) دارد (همو، ۱۳۷۰، ۶۱۵، ۱۳۷۴، ۲۱۳) و «دین داری اگر بخواهد به صورت صحیح و معقول و منطقی برای کسی پیدا شود، باید از پایه توحید و خداشناسی آغاز گردد» (همو، ۱۳۸۵، ۶۸) و اصلاً منظومه‌ی «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 «شتون 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 تری‌ترین موضع در آثار ایشان، پذیرش سه اصل موازی توحید، نبوت و معاد به عنوان اصول دین و اهداف اعتقادی اسلام است و هر سه را مستقلاً مفطور در نهاد بشر می‌یابد (همو، ۱۳۷۴، ۳۰۷).

۴. تلاش برای کاهش اصول موضوعه‌ی دین تلاشی متعلق به عرف این رفتار علمی و لذا مجاز است. مطهری اگرچه غالباً اصول موضوعه‌ی دین را توحید، نبوت و معاد می‌گیرد اما این چپش را فاقد

سند مستقیم قرآنی و روایی و به نوعی ماحصل استنباط و مشی عقلانی علمای دین می‌داند (همان). لذا «شما بخواهید اصول دین را دو تا بدانید یا سه تا، با جایی ضرر نمی‌زند» (همان)؛ هم این که هیچ اصراری نیست بر این که این سه اصل قابل استنتاج از یکدیگر باشند یا نباشد. لذا در موضعی که فقط توحید را با عنوان اصل الاصول دین معرفی می‌کند قائل است که فرض پذیرش توحید، می‌توان مفهوم نبوت عامه را به نحو عقلی از آن استخراج کرد (همان. ۳۳۱-۳۳۶). همین طور هر 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 مسئله‌ی معاد می‌پردازد (همان. ۵۳۰). حتی گاهی از تعبدی بودن برخی فقه‌های 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، موضعی از بحث می‌یابیم که او با این گفتار مستشکل که اصول، نباید از یکدیگر منشعب شوند، ارتباط صریحی نه‌گیری، گویی که به حداقل رساندن تعداد اصول موضوعه‌ی 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)؛ و 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 خصوصاً اصول دین با فروع و محکّمات گزاره‌ای آن ناسازگار نیستند (همو. ۱۳۶۸، ۵۷-۵۸، ۱۳۷۳، ۱۷۳-۱۷۴)؛ اعم از آن که اولاً رابطه‌ی استخراجی یا استنتاجی شفاف بر اساس قواعد تبدیل مشخص میان اصول دین با فروع و محکّمات ن برقرار باشد یا نباشد و ثانیاً در هر یک از این فروع، به رابطه‌ی استخراجی میان آن‌ها از اصول موضوعه تصریح شده یا نشده باشد. گفتنی است که در نظام‌های اصل موضوعی، صدق و اثبات پذیری از یکدیگر مجزاً و قابلیت تطابق تام یا فروکاهش به یکدیگر ندارند. هر گزاره‌ی قابل اثباتی در این قبیل دستگاه‌ها صادق و سازگار با اصول موضوعه‌ی دستگاه است، ولی عکس آن الزاماً برقرار نیست (بهنیا فر. ۱۳۸۷، ۷۱، ۷۴).

کارکردهای این رویکرد اصل موضوعی

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

الف. نودینانی که در بدو ورود به دین، پذیرش اصل دین از سوی آن‌ها منوط و بلکه متوقف بر تصدیق اولیای این اصول است. تصدیق‌ها هم پیش از دین، شخصی و مبتنی بر فطرت یا استنتاج عقلی است. بدیهی است که نودینی آن‌ها نمی‌تواند مبتنی بر گزاره‌های درونی 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 خواهند درصدد محاجه با دین‌داران برآیند و

ناگزیرند از این که اولاً رویکرد انتقادی خود را در باب دین صرفاً و منحصرأب بنیای عقلی و قابل گفت و گو و نیز در نقطه‌ای پیش از تصدیق مبادی دین، کنند تا محمل و محکی برای مفاهمه و گفت و گوی انتقادی^{۱۱} بیابند؛ ثانیاً بنیادی ترین و قابل گفت و گوترین گزارا ای که در این موقعیت، پیش روی خود می بینند؛ اصول موضوعه‌ی این دستگاه شناختی است. این نکته از مهم ترین دلایل وقوع ژانری به نام «احتجاجات» در سیر، ی 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 می داند (مطهری، ۱۳۸۵ ج. ۳۷۱).

ج. سومین گروه هم خود دین دارانی هستند که وضعیت ضرورتاً عقلی نودینی را پشت سر گذاشتا اند و به نحو عقلی یا تعبّدی به فروع درون دین سر نهاد، اند؛ اما در مواجهه‌ی با دیگر باشان عقیدتی گروه قبل، ناچار از بازگشتی شناختی به موقف ضرورتاً عقلی نودینی و لذا قرار گیر در افق مشترکی هستند که مفاهمه در آن ممکن باشد. این افق مشترک صرفاً با رویکرد عقلی به مفاد اصول موضوعه‌ی دین و سپس فروع درون آن می تواند حاصل شود.

به این ترتیب با همگانی و الّذّهانی شدن اصول موضوعه، صدق و کذب پذیری عقلی آن ها و قرارگیری آن ها به عنوان مبنایی برای مفاهمه و گفت و گوی مؤمنان با اغیار عقیدت به لحاظ عقلی به موقعیتی چشم ناپوشیدنی و واجد کمترین تناقض منطقی و معرفتی می رسی نه موقعیتی استحسانی و ذوقی.

۲. در ساحت درون دینی هم این اصول موضوعه، مقدم بر دیگر گزارا، ها و فروع دین هستند؛ یعنی اولاً و بالذات، مقدّمات صادقی برای شگ گیری و گاهی هم زایش فروع و احکام عقیدتی، عملی و اخلاقی درون دین هستند. در تقسیم بندی مختار ما از گزارا، های دین یعنی (۱) گزارا، های تأسیسی (احکام جدید افاد، شده از سوی دین) و (۲) گزارا، های امضایی (احکام عقلایی و عرفی یا احکام غیرمنافی با اصول دین که از سوی دین تأیید شده باشند). هر دو دسته نسبت به (بر پایا؛) اصول موضوعه؛ دین است که صادق خوانده می شوند؛ گرچه برخی از این های صادق، ممکن است نتوانند به نحو مکفی و قانع کننده تحت قواعد تبدیل مشخصی، اعم از قیاسی یا غیرقیاسی، از اصول دین استنتاج یا اثبات شوند. این اثبات ناپذیری از سویی ناشی از این است که قواعد دلیل دستگاه اصل موضوعی دین به قواعد قیاس منحصر نیستند و از سویی، طبق قضیه‌ی ناتمامیت، خصیصه‌ای ذاتی در این قبیل دستگاههاست. لذا نمی توان این صادق های اثبات ناپذیر را نادیده گرفت و همواره باید این قبیل دستگاهها را با عنوان 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 دار، 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. آ. ۳۰۷).

نتیجه‌ی درون دینی این کارکرد این است که گذر زمان و ورود بسیاری از مدعیات و گزارا، های جدید، علمای دین و قاطبه‌ی مؤمنان با قرائت ها، فیه ها و استنتاجات جدیدی مواجه می شوند که ناچار از بد گزینی و اصطلاحاً غث و سمین کردن آن ها هستند. م ترین محک این ؛ گزینی 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 مواجهه می‌بیند: تقلید در اصول دین (همو. ۱۳۶۹. ۲۸۶. ۱۳۷۴. آ. ۴۹۱. ۱۳۸۳. ۹۴۶) و حتی شیوای از تقلید در فروع دین (همو. ۱۳۸۰. ۱۷۳)، کارکرد دیگری که البته بیشتر روانی است تا معرفتی و جنبه‌ی پسینی دارد؛ پیشینی، حل همین معضل است. در اندیشه‌ی 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 ه افقی اولیه و تصدیق عقلی و شخصی اصولی نخستین و ورود در دایره ایمان است که مقلد و مبدرا در موقف مشترکی قرار می‌دهد. سپس رابطه‌ی مقلد و مقلد می‌تواند در قلمروی پس از اصول و امهات موضوعی دین، نه پیش از آن، شکل بگیرد.

در این جا تقلید در این اصول موضوعه، پیش از آن 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 عملی‌ی 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، انواع معرفتی، عقیدتی و گزاره‌ای آن‌ها متکی به همین اصول موضوعه مصدق است و حصول گزاره‌هایی اقلماً سازگار با این اصول موضوعه یا احتمالاً اثبات پذیر بر پای‌ی آن‌ها و لذا سازگار با هاست. این اقتناع است که در کوران حوادث و مصائب زمانه، عاملی برای التزام من به احکام متأخر و فرعی دین است.^{۱۳}

. چهارمین کارکرد این رویکرد به اصول دین، به دست دادن دلیلی دیگر برضا اختیار آدمی در مواجهه با دین است. پاسخ مطهری به پرسش از جبری یا اختیاری بودن پذیرش دین، هم ناظر به دو گزاره‌ی پیش از تجربه و پس از تجربه است. پاسخ پیش از تجربه وی این است که هم‌ی آدمیان قوای عقلی خود را یکسان؛ کار گیرند و حتی فطرت برخی مسخ می‌شود و آن‌ها را مانند سایرین برنمی‌انگیزد (همو. ۱۳۶۹. ۱۲۲) تا توقع برود که به نتیجا یکسان تصدیق دین برسند. وجه پسینی پاسخ ایشان هم این است که تنوع راتب دین داران و حتی بالاتر از آن تنوع اصناف آدمیان که گاهی در مسلک دین داران 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 تبعیدی دین، بحث از انتخاب و تحصیل ا دین و ابتناء فروع بر این اصول، عبث می‌بود (همو. ۱۳۷۰. ۵۱۵. ۴۲۱. ۱۳۸۰. ۲۴۸-۲۵۲). گرچه همین هم منافعی با بصیرت در فروع تبعیدی نیست (همو. ۱۳۷۸. ۲۹۹).

گام پایانی و حل مسئله‌ی رابطه‌ی عقل و دین

مسئله‌ی محوری پژوهش ما این است که برخاسته از مقدمات فوق، آیا می‌توان مبنایی برای فهم

قرائت مطهری از مسئله‌ی رابطه‌ی عقل و دین فراهم ساخت؟ آیا می‌توان این مبنا را به نحو بیرون دینی فهم کرد؟ دو سوی این ماجرا با عنوان پرسشی فلسفی و پیش از دین هم «عقل و دین» است، نه «عقل و وحی» یا «عقل و نقل». حالا باید بر بستر ا مقدمات، اولاً رویکرد اصلی مطهری در باب رابطه‌ی عقل و دین را فهم کنیم و ثانیاً و مهم‌تر، این رابطه را بر اساس عناصر و وقایع فلسفی و عقلی اندیشه‌ی ایشان بنا کنیم، نه استدلال‌های در دینی. واضح است که در اندیشه‌ی ایشان، اشارات درون دینی فوق‌العاده فربه‌ی در باب ضرورت استخدام عقل و موازین منطقی در مواجهه با معتقدات تعبدی و ایمانی مؤمنان، پیوند متقابل معرفت با ایمان و حتی بصیرت در تعبدیات وجود دار، (احمدی افرمجان، ۱۳۹۲: ۲۴۹). اما این اشارات درون دینی برای فهم منظر فلسفی و عقلی ایشان در باب رابطه‌ی 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 قابل فهم یا مشارکت نباشد یا حتی در صورت فهم، قابل تصدیق نباشد. لذا در پرسش از رابطه‌ی عقل و دین، با مثابه پرسشی عقلی، در جست‌وجوی این هستیم که اندیشه‌های مطهری م تواند مجالی برای بحث صرفاً عقلی در باب رابطه‌ی عقل و دین بگشاید یا خیر. یعنی می‌توان به نحو عقلی و فلسفی بحث از رابطه‌ی عقل و دین را در اندیشه‌ی ایشان پی گرفت یا هر بار طرح این پرسش مستلزم غلتیدن به محاجا‌های درون دینی در باب پرسش از این رابطه است؟ محاجا‌هایی که نمونه‌های فراوانی از آن را می‌توان در سنت مسیحی یافت که پاسخ آن هادر واقع، ناظر به رابطه‌ی عقل و ایمان و از منظر فهم و تفسیر کتاب مقدس و رواداشت آن صورت می‌گیرد.

مسئله‌ی مهم این است که این پرسش اگرچه به عنوان یکی از پرسش‌های عقلی پرورش یافته در منظومه‌ی فلسفی دین و لذا به عنوان پرسشی بدو عقلی و بی دینی مورد توجه بوده اما اغلب پاسخ‌های داده شده پاسخ‌های دینی، تاریخی یا هر دو بود، نه پاسخ‌های فلسفی در افقی مانند فلسفی دین. این قبیل پاسخ‌ها:

۱. اغلب، روایاتی تاریخی از رویکرد متألهانی متفکران مسیحی و گاه مسلمان به این موضوع به شمار می‌روند، نه رویکرد فیلسوفانی این متفکران دینی یا رویکرد فیلسوفانی فیلسوفان دین؛ در میان ما هم سنت فربه‌ی در پاسخ عقلی به این دله 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 داشتند، تلاش‌شان برای حل و فصل این پرسش عمدتاً و طبعاً به بازیابی و بازشناسی نظر اه کتاب مقدس و نصوص دینی به مقولای عقل بشری غلتیده است، نه حتی ارتباط متقابل و دوسوی‌ی این دو یا در سطحی بالاتر، یعنی بررسی بیرون دینی خود پرسش از عقل و دینی اقل رویکردی به این پرسش در درون الهیات طبیعی. لذا طبیعتاً محور این تلاش درون دینی هم دست‌بی به روایتی صحیح از موضع نص یا کتاب مقدس به عقل بشری و مراتب آن و زدودن روایات سقیم این حوزه بوده است.

. در پرسش ا عقل و دین، گاهی هم تلاش فیلسوفانه شکل گرفته اما به یک موضعی کوی صرف و روایت‌گری تاریخی در موضوعاتی مانند تقدّم و تأخر میان آن‌ها و احاطی یکی بر

دیگری تقلیل یافته است و نم‌توان 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 رابطای «عقل و دین»، حتی در اندیشه‌ی یک متفکر دینی، عقلاً می‌تواند متمایز از موضع دینی وی در باب رابطای «عقل و ایمان» تحقق یابد.
ثانیاً این موضع فلسفی در اندیشه‌ی مطهری، اخذشدنی است: رویکرد اصل موضوعی به دین با عنوان رویکردی فلسفی که اصول موضوعه‌اش، نیازمند تحصیل اند 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 رابطای عقل و دین در اندیشه‌ی ایشان، پرسشی است که افزون بر وجه درون دینی آن در قالب عقل و ایمان، مجال طرح برون دینی و پاسخ‌گویی فلسفی دارد و این وجه فلسفی در اندیشه‌ی ایشان درگیر هیچ یک از سه نکته‌ی انتقادی فوق نیست.

نتیجه‌گیری

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

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

۲. اصول موضوعه‌ی این دستگاه اصل موضوعی، همان اصول اعتقادی دین هستند که:

الف- بدواً بیرون دینی و شرط لازم ورود به دین هستند که تکمیل‌ها 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 گر نه شیطان مظهر موجودی واجد یقین و فاقد تسلیم است (همو، ۱۳۸۷، ۱). نیز بنگرید به: احمدی افرمجان، ۱۳۹۲، ۲۵۰). او «شناسنده‌ی جاحد است؛ یعنی می‌شناسد، ولی در عین حال عناد و مخالفت می‌ورزد» (مطهری، ۱۳۸۵، ب، ۱۸۸).

ب- تصدیق عقلی (اعم از عقل عام همگانی یا عقل استدلالی فیلسوفانه) آ‌ها، ضرورتی بدواً عقلی و مقدم بر تعبد دینی و البته همگانی و غیرکفایی است، یعنی اقدام تعدادی از عقلاء موجب رفع ضرورت از دیگران نمی‌شود و نیز تأکید بر جنبای وحیانی آن‌ها هم حجیت لازم را برای بردی 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 اقتصار در تعداد آن‌ها با عنوان موقعیتی عقلی و بشری، بهر مندی از بنیادی‌ترین و مترین مفاهیم اولیه (همو، ۱۳۷۴، ۳۰۶-۰۷) و نیز سازگاری و تمامیت دستگاه را برآورده می‌سازند؛

د- نسبت این اصول به سایر اجزا و فروع دین، نسبت اصول موضوعه‌ی عقلی است به سایر گزارا، های مستنتج یک نظام اصل موضوعی. لذا این اصول نسبت به فروع و دیگر گزارا، های دینی، تقدم معرفتی و

وجودی دارند به این معنا که فهم یا حتی تعبد 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^{۱۵} به آن‌ها می‌دهد، مبنی بر این: «تنها طریق و مبدأ طلب معرفت و حقیقت مبتنی بر ایمان؛ نصوص مقدس و حقایق منزل است و نه یقین عقلی» (Augustine, 2009: chapter 11.12)، یعنی دو جزء کلیدی مدعای آگوستینی «ایمان» و «فهم» (ایلیخانی، ۱۳۸۹: ۸۹). در اندیشه‌ی مطهریجا با جا می‌شوند و فهم عقلی، مقدمه و شرط لازم تحقق ایمان است (بنگرید به مطهری، ۱۳۷۰: ۵۹).

۴. پاسخ فوق به وجه فلسفی رابطه‌ی عقل و دین، تنها پاسخ قابل استخراج و سازگار با دیدگاه ایشان است که هم واجد ارزش معرفتی است، یعنی رابطه‌ی شناختی میان گزارا، های درون دین با اصول دین را تعیین می‌کند، هم این‌کا تقریری خاص و همگانی از رابطه؛ عقل و دین را در منظومای 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 فلسفی دین با مثابه افقی فلسفی و بی‌دینی است؛ نه افقی دینی یا تاریخی که محروم از فرصت گفت‌وگو با دیگرباشان عقیدتی و فکری است. ثانیاً در رفتار عقلی، اصل موضوعی و نشاناندن 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 همای مفاهیم و گزارا، های دینی به مفاهیم عقلی نیست، بلکه این اصول صرفاً شرط لازم ورود به دین هستند. لذا در پاسخ به این پرسش داغ دربار، ی دستگاه، های اصل موضوعی که آیا گزارا، های مستنتج درون دستگاه عقیدتی دین م. توانند اطلاعات جدیدی را بیش از اصول موضوعه افاده نمایند یا خیر، پاسخ ایشان دربار، ی دستگاه اصل موضوعی د. اجمالاً مثبت است و البته این امر م. تواند ناشی از توسعه قواعد تبدیل این دستگاه و فراتر رفتن از قواعد تبدیل قیاسی هم باشد که بحث از آن مجال دیگر 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 مطالعه‌ی بحثی تفصیلی و تطبیقی در این باب بنگرید به احمد؛ افرمجان، 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: ۷) توأم با یکدیگر (۲) «اسلام

منطقه‌ای» یا موروئی 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 مدعی، 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 ز 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 مولوئیت 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. نظریه‌ی مدل (Model Theory) در ۹۴۵ از سوی آلفرد تارسکی به عنوان شاخه‌ای جدید در منطق و معناشناسی مطرح شده است (در این باره بنگرید به: Hodges. 1998. 2013). ام انکتای مهم این است که مدل‌ها ساختارهایی هستند برای کمک به تصدیق گزاره‌ها، نه معیاری برای سنجش صدق یا کذب آن‌ها. لذا نظریه‌ی مدل، یکی از روش‌های ممکن در توسعه‌ی گزاره‌های صادق است. به همین دلیل است که در بحث کنونی از برجستگی در کنار دیگر برجستگی‌های 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 اثبات شده‌ی بدیهی یا غیر بدیهی مورد اثبات و پذیرش قرار گیرد (مصاحب. ۱۳۶۶. ۵۸۸).

۱۰. مثلاً مطهری وجود خدا را در سه حوزه‌ی متمایز فطری، علمی (شبه فلسفی) و فلسفی قابل ثبات می‌داند (بنگرید به: ۱۳۷۴. آ. ۳۹).

۱۱. در این جا مراد از گفته‌ی و گوی انتقادی، گفته‌ی و گویی 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
- بهنیافر، 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 سرنوشت)*. 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، مسئله‌ی شناخت)*. تهران: انتشارات صدرا.
- _____، ۱۳۸۳. *مجموعه آثار جلد ۱۵ (فلسفه تاریخ)*. تهران: انتشارات صدرا.
- _____، ۱۳۷۸. *مجموعه آثار جلد ۱۶ (جاذبه و دافعه علی علیه السلام)*. 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))*. تنش مقاله. اصل جهاد در اسلام (ده گفتار، جهاد). تهران: انتشارات صدرا.
- _____، ۱۳۸۱. *مجموعه آثار جلد ۲۱ (اسلام و نیازهای زمان)*. تهران: انتشارات صدرا.
- _____، ۱۳۸۵ (أ). *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 (حیای 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/fall2013/entries/model-theory/](http://plato.stanford.edu/fall2013/entries/model-theory/)

Hodges, Wilfred and Scanlon, Thomas, "*First-order Model Theory*",
in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (fall2013 Edition), Edward
NZalta (Ed). Available at: [http://
plato.stanford.edu/archives/
fall2013/entries/model-theory-fo/](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.