



The University of Tehran Press

Critical Reflections on the "Epistemology of Religious Belief" by Professor Motahari

Mohsen Hakemi¹ | Ensha Allah Rahmati^{2*}

1. PhD candidate in Islamic Philosophy and Theology, Department of Philosophy, Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran - Iran. Email: Mh.nHakemi@gmail.com
2. Corresponding Author: Professor of the Department of Philosophy, Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: rahmati.1388@iau.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received: 18 March 2022
Revised: 10 June 2022
Accepted: 16 June 2022
Published online 09 October 2024

Keywords:
Critical approach,
Epistemology,
Religious belief,
Nature, purity

ABSTRACT

The theory of nature has a privileged position among monotheistic thinkers in both Christianity and Islam. In Christianity, the theory of nature became prominent because the teachings of Christianity lacked the capacity of reasonableness. Therefore, Christian thinkers tried to address this shortcoming by establishing the theory of nature. According to this theory, they could make many Christian teachings seem reasonable. In the Islamic world, many contemporary thinkers were committed to the theory of nature according to some Islamic verses and traditions. However, what is important is that this theory, in the last few decades, has gained traction among Muslim thinkers, according to Motahari's scientific point of view. Motahari in opposition to the anthropological theories of materialist schools, such as Marxism and existentialism which considers the essence of human existence to be material, proposed the theory of nature to negate the view of human materialism, and established a new framework in Islamic anthropology. The purpose of this research is to critically examine Professor Motahari's opinions regarding the theory of nature, which is derived from the epistemology of his religious belief. He examines religious belief through the relationship between reason and faith, advocating for the theory of nature. In this research, according to the reflections and criticisms that can be directed at the theory of nature, it becomes clear that this theory does not have the desired function. Therefore, those who hold opinions on this matter should build a foundation characterized by the reasonableness of religious belief(s).

Cite this article: Hakemi, M. & Rahmati, E. (2024). Critical Reflections on the "Epistemology of Religious Belief" by Professor Motahari. *Philosophy of Religion*, 21, (2), 129-144.
DOI: <http://doi.org/0009-0005-5444-9377>



Author: Mohsen Hakemi, Ensha Allah Rahmati
DOI: <http://doi.org/0009-0005-5444-9377>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

تأملات انتقادی بر «معرفت شناسی باور دینی» استاد مطهری

محسن حاکمی^۱ | انشاءالله رحمتی^{۲*}

۱. گروه فلسفه، ادیان و عرفان - دانشکده ادبیات و علوم انسانی واحد تهران مرکزی - دانشگاه آزاد اسلامی - تهران - ایران. رایانامه Mh.nHakemi@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، گروه فلسفه، ادیان و عرفان - دانشکده ادبیات و علوم انسانی واحد تهران مرکزی - دانشگاه آزاد اسلامی - تهران - ایران. رایانامه: N.rahmati.1388@iaui.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۵/۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۱۸

کلیدواژه:

رویکرد انتقادی،

معرفت‌شناسی،

باور دینی،

فطرت،

مطهری.

نظریه فطرت در میان اندیشمندان توحیدی آیین مسیحیت و اسلام جایگاه متمایزی دارد. در آیین مسیحیت از این جهت نظریه فطرت پررنگ شده، که آموزه‌های مسیحیت از ظرفیت معقولیتِ مطلوبی برخوردار نبود؛ لذا اندیشمندان مسیحی در صدد رفع این نقیصه برآمده و نظریه فطرت را تاسیس کردند. مطابق این نظریه می‌توانستند بسیاری از آموزه‌های مسیحی را معقول جلوه دهند. در جهان اسلام نیز بسیاری از متفکرین معاصر با توجه به برخی آیات و روایات اسلامی به نظریه فطرت ملتزم شدند. اما آنچه مهم است، این است که این نظریه در چند دهه اخیر، در میان اندیشمندان مسلمان؛ با توجه به دیدگاه علمی استاد شهید مطهری فراگیر شده است. مرحوم مطهری در مقابل نظریات انسان‌شناسانه مکاتب مادی مانند مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم؛ که گوهر وجود انسان را مادی می‌دانستند؛ با طرح نظریه فطرت، دیدگاه آنان در مادی‌انگاری انسان را نفی و رد کردند و بنای جدیدی را در انسان‌شناسی اسلامی تاسیس کردند. هدف از این پژوهش بررسی انتقادی آراء استاد مطهری در خصوص نظریه فطرت می‌باشد که برآمده از معرفت‌شناسی باور دینی ایشان است. ایشان باور دینی را از رهگذر نسبت عقل و ایمان بررسی کرده و قائل به نظریه فطرت می‌شوند. در این پژوهش با توجه به تأملات صورت گرفته و انتقاداتی که می‌توان به نظریه فطرت وارد نمود؛ مشخص می‌گردد این نظریه آن کارکرد مطلوب ایشان را ندارد. لذا اهل نظر می‌بایست بنایی را استوار سازند که ویژگی اصلی معقولیت باور(های دینی) را دارا باشد.

استناد: حاکمی، محسن و رحمتی، انشاءالله (۱۴۰۳). تأملات انتقادی بر «معرفت شناسی باور دینی» استاد مطهری. *فلسفه دین*، ۲۱ (۲)، ۱۴۴-۱۲۹.

DOI: <http://doi.org/JPHT-202402-1006029>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسنده: محسن حاکمی و انشاءالله رحمتی



DOI: <http://doi.org/JPHT-202402-1006029>

مقدمه

معرفت شناسی دین می‌تواند دو شاخه داشته باشد، معرفت‌شناسی تجربه دینی و معرفت‌شناسی باور دینی. معرفت‌شناسی باور دینی، شاخه‌ای از فلسفه است که باورهای دینی را با نظر به متعلق علم یا معرفت بودن ارزیابی می‌کند. بعبارت دیگر، در این شاخه دانشی، میزان معرفت بودن باورهای دینی بررسی می‌شود. پرسش اساسی در معرفت‌شناسی باور دینی این است که آیا باورهای دینی شرایط و الزامات علم یا معرفت را برآورده می‌سازند و آیا اساساً می‌توان گفت که شخص مومن، به باورهای دینی اش علم دارد یا امکان علم به این باورها نیست. معرفت‌شناسی دینی به خودی خود، الزامی در مورد باورهای دینی خاص ندارد. یعنی امکان علم بودن هر یک از باورهای دینی را می‌توان در معرفت‌شناسی دین ارزیابی کرد. در واقع این شاخه فلسفه متکفل این است که آیا اعتقادات مومنانه، موجه است یا غیرعقلانی. اما معرفت‌شناسی دین، آنگونه که فیلسوفان به آن پرداخته‌اند، به ندرت دل‌مشغول آن قسم از پرسش‌های معرفت‌شناسانه‌ای است که در یک سطح عملی در زندگی دینی روزمره مطرح می‌شود؛ منظور پرسش‌هایی است مانند اینکه چگونه می‌توان تفسیر صحیح یک متن کتاب آسمانی را تعیین کرد یا چگونه معلوم کنیم، که دعوی کسی که می‌گوید از هدایت الهی ویژه‌ای برخوردار شده است، معتبر است یا خیر.

از طرفی باور دینی محصول نگاه ما به نسبت عقل و ایمان است. در این پژوهش نیز ماحصل این نگاه به ارتباط عقل و دین در اندیشه استاد مطهری بررسی می‌گردد. ایشان باور دینی را از رهگذر نسبت عقل و ایمان بررسی کرده و قائل به نظریه فطرت می‌شوند. بعد از طرح دیدگاه ایشان در خصوص عقل، فطرت و معرفت، به تأملات انتقادی در خصوص نگاه ایشان به باور دینی بر آمده از نظریه فطرت و معرفت‌شناسی ایشان خواهیم پرداخت.

دسته بندی مکاتب عمده معرفت شناسی غربی و اسلامی

غربی: بطور عمده معرفت‌شناسی باور دینی دارای چند رویکرد کلی نظری در مواجهه با باور دینی است، از جمله: (۱) دیدگاه قرینه باوران یا بینه جویان که معتقدند ایمان راستین، چیزی بجز اعتقاد راسخ عقل نیست (رحمتی، ۱۳۹۲: ۸۵). (۲) مبنایان: الف) مبنایان کلاسیک، ب) مبنایان درون‌گرا، ج) مبنایان برون‌گرا و د) مبنایان اصلاح دینی (مبینی، ۱۳۹۴: ۵-۴). (۳) ایمان‌گرایان: که معتقدند دین نهایتاً بر ایمان مبتنی است و برای توجیه خود نیاز به دلایل و شواهد ندارد؛ که ایمان‌گرایان: الف) ایمان‌گرایان افراطی و ب) ایمان‌گرایان معتدل (همو: ۸۷-۸۸) و (۴) عقل‌گرایان: عقل‌گرایان حداکثری و عقل‌گرایان انتقادی می‌باشد (عظیمی دخت شورکی، ۱۳۹۴: ۱۵).

اسلامی: معرفت‌شناسی باور دینی را در تاریخ اندیشه مسلمانان و در میان اندیشمندان مسلمان نیز می‌توان به چهار روش عمده تقسیم نمود: (۱) روش مشائی، (۲) روش اشراقی (۳) روش سلوک عرفانی، (۴) روش استدلال کلامی: که خود به سه دسته تقسیم می‌شوند: الف) روش کلامی معتزلی ب) روش کلامی اشعری و ج) روش کلامی شیعی (مطهری، ۱۳۹۷: ۵ ج: ۱۴۷-۱۵۳). روش اعتزال در حقیقت عبارت بود از کاربست نوعی منطق و استدلال در فهم اصول دین. در چنین روشی، حجیت و استقلال عقل پذیرفته شده است. اشاعره، اهل تأویل عقاید بودند (همو: ۱۰۳) و معتقدند که هر چند طی مقدمات، کار خداوند است و توسط الهام الهی حاصل می‌شود (حاجیانی، ۱۳۹۸: ۶۴). متکلمین شیعه قائل به حسن و قبح ذاتی اعمالند... اما بیش از معتزله برای عقل، حجیت را ثابت می‌دانند (مطهری، ۱۳۹۷: ۳ ج: ۷۴-۱۰۳) و معتقدند که هر چند طی مقدمات، علل معده برای تحصیل نتایج است؛ اما نقش اساسی در معرفت برعهده عقل است. و اهل عرفان که معتقدند با حصول معرفت، میان عاقل و معقول اتحاد حاصل می‌گردد (حاجیانی، ۱۳۹۸: ۵ و ۴). البته آنچه که مهم است تقلید، هیچ‌گونه جایگاهی در نظریه معرفت ندارد. اما می‌توان یک دسته بندی کلی تر از معرفت‌شناسی باور دینی در جهان اسلام نیز ارائه نمود. این دسته بندی کلی معرفت‌شناسی باور دینی شامل: ۱- عقلی (فیلسوفان مشائی، اشراقی و صدرایی) ۲- نقلی (اهل حدیث، اخباریون و فقیهان) ۳- کلامی (معتزله، اشاعره و شیعیان) و ۴- کشفی (عرفای اسلامی)، می‌باشد.

بنابراین تمام این تلاش‌ها در سنت فکری اسلامی و غربی، برای این است که متفکرین در صدد اند معناداری باورهای دینی

را بررسی نمایند. البته این بحث نیز مهم است که باور دینی، الزامات علم و معرفت را برآورده می‌سازد یا نمی‌تواند معرفت بحساب آید (عظیمی دخت شورکی، ۱۳۹۴: ۱۶).

۱. معرفت‌شناسی باور دینی استاد مطهری

۱.۱. حقیقت عقل

عقل در لغت به معنای حفظ و نگهداری، امساک، باز ایستادن، منع و بازداری است. قلعه را نیز معقل گویند. همینطور، زن و گوهری که در حفظ آن اهتمام بسیار می‌شود را عقیده می‌گویند (اصفهانی ۱۴۰۴: ۵۷۸؛ ذیل عقل). علامه طباطبایی نیز در تعریف عقل می‌گوید: عقل جوهری است که ذاتاً و فعلاً جدا از ماده می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۳۹). اما استاد مطهری، عقل را به معانی مختلفی بکار برده است:

- (الف) قوه مدرك واقعيّت عيني و تشخيص گرِ درست از خطا
 (ب) قوه تمایز دهنده بایدها از نبایدها (در حوزه اخلاق) و فارق بین حق و باطل
 (ج) نیروی تشخیص دهنده زیبایی از زشتی (در زیبایی‌شناسی و فلسفه) و حسن از قبیح (در اخلاق).
 (د) نیروی ادراک‌کننده خوب و بد عملی (در حوزه فردی و اجتماعی) (رک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲، صص ۲۲۶-۲۲۸).
 (و) عقل نیروی کشف‌کننده حقیقت اشیاء و امور (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۹۴).
 (ی) عقل، قوه تشخیص و تمییز دهنده مصالح از مفسد، که طبق حدیثی تفاوت انسان از حیوان در این معنا است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱۵: ۳۳۸؛ همچنین ۱۳۹۱، ج ۴: ۴۷۳). مطهری این موارد را معانی عقل می‌داند. اما می‌توان این تعاریف را در تعریفی ترکیبی از چهار تعریف فوق ارائه نمود که: «عقل از منظر مطهری عبارتست از قوه مدرك واقعيّت که بایدها و نبایدها، زشت و زیبا، مصلحت و مفسده، خوب و بد و حقیقت اشیاء را درک و کشف می‌کند؛ تا سره را از ناسره، در بادی نظر و وادی عمل؛ تمییز دهد و مصباح فکر و مفتاح طریق باشد.»

۱.۲. حجیت عقل

طبق نظر وی، در دین اسلام نه تنها مخالفتی با عقل دیده نمی‌شود بلکه تأییدات و تأکیدات فراوانی در قرآن و احادیث بر ضرورت عقل ورزی شده است و عقل را از مخلوقات برین مرتبه می‌شمرد (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۴: ص ۲۲۸). تا جاییکه شرط عمل به تکلیف دینی، بهره‌مندی از عقل است و ایشان، طبق قاعده «کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل و بالعکس» معتقد است که عقل می‌تواند مصالح و مفسد را که منظور احکام دین است را بدست بیاورد و آن را تأیید کند زیرا سیستم قانون‌گذاری در اسلام به نحو قضایای حقیقیه است و حکم را روی عنوان کلیه برده است، نه روی افراد (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ص ۲۹۶). بنابراین عقل نیز هدایتگر انسان است. او می‌گوید: بشر به حکم فطرت... دو پیغمبر دارد: یکی پیغمبر باطن که نامش عقل است و دیگر پیغمبر ظاهر که همان پیغمبر است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۳۸). لذا مطهری هدایت عقل را بالاتر از هدایت شرع می‌داند، و معتقد است که گرچه هدایت شرع وافی است اما هدایت عقل از آن بالاتر است (نک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۷: ۴۷۳).

۱.۳. عقل، ترازو و تصفیه‌کننده اندیشه

مطهری معتقد به اصالت عقل در اسلام است و آن را افتخاری برای اسلام می‌داند که مبلغان دینی کمتر به آن پرداخته‌اند و مستند وی برای این نگاه، «قاعده ملازمه» است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۴۸۵) بنابراین در جایی که بین حکم عقل و شرع نزاع و تزاخم پیش آید، وی حکم عقل را حاکم می‌داند: «هرجا که عقل یک مصلحت ملزومی را کشف کند، ما می‌دانیم که شرع هم حکم هماهنگ با آن دارد و هرجا که عقل یک مفسده ملزومی را کشف کند، ما می‌فهمیم که شرع هم در اینجا هماهنگ است... ای بسا که یک مجتهد می‌تواند یک حلال منصوص شرعی... یا واجب را تحریم کند یا یک حرام... واجب کند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۹۵). البته نکته مهم اینجاست که با این عملیات عقلی، شاید فقیه به قوانینی برسد و به آن عمل نماید که یا

مستند نقلی (آیه و حدیث) ندارد (مطهری، ج ۲۰، ۱۸۲) و یا با ظاهر تعالیم منافات دارد؛ اما با روح اسلام همخوان است (رک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۱، صص ۱۶۲-۱۶۳).

مطهری از دیگر دلایل اهمیت اندیشه ورزی در اسلام را، دعوت گسترده اسلام از انسان به تفکر و اندیشه و تعقل و کسب معرفت می داند و آیات متعددی را بعنوان شاهد ذکر می کند: قرآن مجید دعوت به تفکر و نتیجه گیری فکری می کند و تفکر را عبادت می شمارد و اصول عقاید را جز با تفکر منطقی، صحیح نمی داند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۶۲). تا جایی که اسلام کسب اصول دین توسط عقل را واجب می داند (همان: ص ۲۴۴). مطهری در خصوص اهمیت عقل در روایات اسلامی نیز به احادیثی، از جمله: «الْحِكْمَةُ ضَالَةٌ الْمُؤْمِنِ، فَخُذِ الْحِكْمَةَ وَ لَوْ مِنْ أَهْلِ النَّفَاقِ» (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۳۹۳) و «كَلِمَةُ الْحِكْمَةِ ضَالَةٌ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهِيَ أَحَقُّ بِهَا» (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۲، ص ۶۲۶) و «اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصَّيْنِ» (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳۰، ص ۱۰۵) و «اطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ إِلَى اللَّحْدِ» (همان: ص ۱۴۴) استناد می ورزد. این تأکیدات ایشان با استناد به این روایات، یعنی علم و آگاهی، فصل و زمان و مکان معینی ندارد و همیشه باید در طلب و کسب علم بود (همان).

مطهری یکی از دلایل اهمیت عقل را در هشدارهای دین، به خطرات دین ورزی غیر عاقلانه و ایمان ورزی منفک از عقل می داند. وی معتقد است علم و عقل، روشنایی است تا بشر را به اهدافش برسانند (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳: ۳۵۷). زیرا ایمان ورزی بدون عقل و خرد نیز منجر به تقلید و تعبد کورکورانه می گردد، که از نظر اسلام مذموم است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۴: ۴۷۲) و «آنجا که عقل و معرفت نیست، ایمان مومنان نادان وسیله ای است در دست منافقان زیرک» (همو، ج ۲: ۳۵).

با دلایل فوق، وی عقل را ترازوی سنجیدن و پذیرفتن فکرها و اندیشه ها می داند که به منزله دستگاه تصفیه است که دین اسلام آن را معتبر و حجت شناخته و مقیاس قرار داده است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۱: ۱۰۳)، بر این اساس، اسلام در قانونگذاری روی عقل تکیه کرده است؛ یعنی «عقل را به عنوان یک مبدأ برای قانون به رسمیت شناخته است» (همان: ۲۹۸) و عقل را در کنار منابع اربعه استنباط، همتراز وحی و سیره پیامبر اسلام (ص) قرار داده است (نک: همان). بنابراین مطهری، مبتنی بر منابع دین اسلام، عقل را «منبعی استقلالی در معرفت و ادراک» می داند و معتقد است که عقل، میانه جهل و جمود است و دخالت عقل در احکام اسلامی، یعنی عقل، حجت خداست. لذا ایشان با تأکید بر عقل ورزی قیاس (فقهی = تمثیل) را نفی کرده و حجت نمی دانند (نک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۱: ۸۲-۸۳).

۴.۱. معرفت

مطهری راه حصول علم را تفکر می داند که از بسائط، مرکبات ساختن و از مفردات، قضایا ساختن و از قضایا قیاسات تشکیل دادن و نتیجه گرفتن پدید آوردن علوم و فلسفه است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۶: ۲۴۵) بنابراین منشاء تفکر مفردات و بسائط است که باید مشخص گردد از چه طریق بر ذهن بشر عارض می شود. از منظر ایشان معرفت دارای حقیقتی است که از آن با عنوان معرفت حقیقی یاد می کند و معرفت حقیقی، معرفتی است که قضیه شکل گرفته در ذهن مطابق با واقع باشد. در تعریف ایشان برای معرفت حقیقی دو شرط وجود صورت ذهنی و علم، و مطابقت با واقع مد نظر است. بعبارت دیگر این قضایای حقیقیه ملاک صدقشان در وجود عینی (تطابق با واقع) است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۹: ۶۶۵).

ایشان نیز مانند دیگر اندیشمندان متقدم، علم را به دو دسته علم حصولی و علم حضوری تقسیم بندی می کند و دسته اول را، علم با واسطه صورت ذهنی دانسته و دسته دوم را همان واقعییتی که واقع است و نزد عالم حضور دارد، می داند. بنابراین ایشان علم حضوری را علم به صورت واقعیت نمی داند بلکه علم به واقع می داند، که به همین دلیل خطا در آن راه ندارد (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۵: ۲۴۰). اما در علم حصولی، خطا و صواب ممکن است زیرا علم عالم به واقع ریشه در صورت ذهنی دارد و در اصل، صورتی از واقع نزد عالم موجود است و ظهور اینها برای نفس، عین ظهور واقعیت خارجی نیست (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۵: ۲۲۲). بنابراین طرح مسئله مطابقت و عدم مطابقت با واقع در علم حضوری، سالبه به انتفاع موضوع است و این مسئله در علم حصولی مطرح است. و علومی که به نحو حضوری اند، صواب و همان واقع اند و عباراتی چون مطابقت و صدق در آنها بصورت مسامحه ای و خالی از خطا نمی باشد. با توجه به این نکته در اندیشه مطهری، معرفت حقیقی آن است که عین واقع باشد و مطابقت با واقع مربوط به علم حصولی است و شامل مطلق علم نمی گردد.

۲. عقل گروهی فطری

۲.۱. رابطه عقل با ایمان

در آثار استاد مطهری، اثری مستقل در خصوص رابطه عقل و ایمان وجود ندارد، البته ایشان بطور مبسوط و جداگانه به طور عقل و وادی ایمان پرداخته است که بر این اساس باید در ضمن مباحث ایشان رابطه عقل و ایمان استخراج و تحلیل گردد. از نظر مطهری هیچ تضاد و تزامنی بین عقل و ایمان برقرار نیست و این دو با یکدیگر سازگار و در یک رتبه هستند. عبارات دیگر چنین نمی‌اندیشد که برای داشتن ایمان باید عقل را معزول داشت یا برای عقل و تعقل نباید ایمان ورزید. لذا وی ایمان را امری خردگریز نمی‌داند یا لاقلاً غیرعقلانه قلمداد نمی‌کند: در قرآن مسأله نور معنوی که به قلب انسان القاء می‌شود، آمده اما نه به این صورت که... اگر می‌خواهی به ایمان بررسی عقلت را رها کن. قرآن هرگز نمی‌گوید اگر می‌خواهی ایمان پیدا کنی عقلت را رها کن که مانع ایمان است. قرآن ایندو را با یکدیگر منافی نمی‌بیند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۴: ۵۲۶).

ایشان در جای دیگری چنین می‌گوید که قرآن ایمان بدون عقل را ابطال می‌کند: قرآن با این همه تأکید بر روی عقل می‌خواهد این حرف بعضی از ادیان را که می‌گویند ایمان با عقل بیگانه است و برای مؤمن شدن باید فکر را تعطیل کرد و تنها قلب را به کار انداخت تا نور خدا در آن راه یابد، ابطال نماید (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۶: ۶۰). وی با رد نظر مسیحیان در عدم ارتباط ایمان با عقل آن را نتیجه تحریف در این آیین می‌داند که بر اثر قبول نظریه تثلیث دروازه عقل را بر روی خود بسته اند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۶: ۱۴۳). وی معتقد است هیچ پیامبری منطقیه ایمان را برای منطقه عقل، ممنوعه اعلام نکرده است و حساب ایمان را از عقل جدا نکرده اند (همان: ۱۴۴). طبق نظر وی، اسلام رویکرد حمایتگرانه از عقل دارد و این حمایت‌گری اسلام از عقل، نسبت به دیگر ادیان فوق العاده است تا حدی که به عقل حجیت، سندیت و اعتبار داده شده است که در ادیان دیگر به اندازه دین اسلام چنین حمایتی از عقل صورت نپذیرفته است. وی با رد نظر مسیحیان درباره عقل: که آنجایی که انسان باید ایمان بی‌آورد، نباید فکر کند؛ می‌گوید نظر اسلام دقیقاً برعکس این است: در اصول دین اسلام، جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله ندارد؛ یعنی اگر از شما بپرسند که یکی از اصول دین شما چیست، می‌گویید «توحید»، وجود خدای یگانه. اگر دوباره بپرسند به چه دلیل به خدا ایمان آورده‌اید، اسلام جز از راه عقل از شما قبول نمی‌کند. اگر بگویید من خودم قبول دارم که خدا یگانه است، دلیلی هم ندارم، تو چه کار داری، «خُذِ الْغَايَاتِ وَ اتْرُكِ الْمُبَادِيَ» تو نتیجه را بگیر، به مقدمه چه کار داری... ولو خواب دیده باشم! اسلام می‌گوید: نه، و لو به وجود خدای یگانه اعتقاد داشته باشی، اما آن اعتقادی که ریشه‌اش خواب دیدن یا تقلید از پدر و مادر یا تأثیر محیط است مورد قبول نیست؛ جز تحقیقی که عقل تو با دلیل و برهان، مطلب را دریافت کرده باشد هیچ چیز دیگر پذیرفته نیست (رک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۳: ۱۸۳-۱۸۵). مطهری با انتقاد از این دیدگاه مسیحیت که الهی بودن و عقلی بودن را ضد یکدیگر می‌داند، یعنی در مسیحیت ایمان ورزی و خرد ورزی دو امر متضاد یکدیگر هستند؛ بنابراین ایمان و عقل دو قطب کاملاً مخالف یکدیگر و غیرقابل جمع اند (نک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۵: ۲۵۳)، معتقد است کار کشیشان مسیحی حفظ ایمان مردم در مقابل فکر و استدلال است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۳: ۱۸۵)؛ و تأکید دارد: تحقیقاً شما هیچ دینی و هیچ کتاب آسمانی را پیدا نمی‌کنید که به اندازه اسلام برای عقل ارزش و اصالت قائل شده باشد (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۱: ۴۸۴). به این ترتیب مطهری در دفاع از عقل، در مقابل مسیحیت، ارزش و اصالت عقل در ایمان اسلامی را مطرح کرده و از آن دفاع می‌کند.

در طول تاریخ، نزاع عقل و دین صورت‌های گوناگونی به خود گرفته و شکل کهن آن در تعارض فلسفه و دین جلوه گر شده است و چهره جدید این رویارویی، تعارض علم و دین نام گرفته است. در دوران معاصر چهار دیدگاه مختلف در این خصوص مطرح اند: عقل گروهی حداکثری، ایمان گروهی، عقل گروهی انتقادی و عقل گروهی اعتدالی. نزاع این چهار جریان بر سر یک پرسش است که: آیا عقل فطری، در مقام داوری و اعتبار دهی به معتقدات و باورهای دینی، دارای حجیت و جایگاه است یا خیر؟ مطهری تفکر و عقلانیت را کمال انسانیت می‌داند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۸: ۲۲۸) بنابراین عقلانیت در فکر وی از جایگاهی برخوردار است که بیشترین کاربست‌پذیری ممکن در منطقه ایمان و اعتقادات را دارد و این نگاه جایگاه عقل را در فهم و تبیین و تفسیر و دفاع از دین به دیده احترام می‌نگرد و بر آن توجه بسیار دارد و عقل را مورد خطاب ادیان و انبیاء مرسل، قلمداد می‌کند.

کند. با این نگاه مطهری، عقل را استعدادی می داند که اسلام بر آن تکیه کرده است و نه تنها اسلام با عقل مبارزه نکرده است بلکه از عقل کمک و تایید خواسته است و از عقل در خواست تایید دارد، لذا آیات زیادی دعوت به تفکر و تعقل کرده اند که به تعبیر استاد مطهری «فکر انگیز» و «اندیشه انگیز است» (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۲: ۸۵۶) بنابراین وی با استناد به (زمر: ۱۷ و ۱۸) می گوید: اسلام طرفدار تعقل است و شدیداً هم طرفدار است (همان: ۸۵۷). با توجه به نظرات استاد مطهری، تلاش نظری ایشان برای اثبات اهلیت عقل در قرآن و سنت (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۱: ۴۸۴)، بیان فلسفه احکام اسلام، مبارزه با لغزشگاه های عقل نظری و اعتقاد به خاتمیت اسلام، تلاش در دفاع عقلی از باورهای دینی نشانگر آن است که ایشان برای عقل جایگاهی ویژه و اصیل در نظر دارد.

این تاکید وی بر اصالت عقلانیت، برآمده از نگاه قرآنی وی است. ایشان بر اساس حجیت نص معتقد است که:

۱. قرآن مردم را به عقل و تعقل و علم و عقلانیت دعوت کرده است.
۲. قرآن برای پاره ای از دعاوی خود مانند توحید و معاد استدلال عقلی مطرح می کند و دلیل مخالفینش را با دلیل عقلی رد می کند و از آنها برهان مطالبه می کند.
۳. قرآن با مرور تاریخ و سرگذشت ملل و اقوام، دلایل سعادت یا شقاوت آنها را بررسی کرده و بطور معقول و منطقی، رابطه هر علتی را با معلول روانی، سیاسی، اجتماعی و... خود تبیین می نماید.
۴. قرآن، بعضاً مقررات و دستورات خود را تعلیل نموده و فلسفه احکام خود را مبتنی بر مصالح و مفاسد و حکمت ها می داند و آنها را بیان می کند.

استاد مطهری باور دارد که مفاهیم قرآنی در باب صفات خداوند، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، وحی و اشراق، قضا و قدر و... برای فهمیده شدن آمده اند و بجز از راه معرفت عقلی-فلسفی، فهم آنها ممکن نیست (رک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۶: ۲۴۶ و ۱۰۰۵؛ همچنین: همو: ج ۱۳: ۸۸۷، همو: ج ۳۳: ۱۸۴، همو: ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۹۸ و ۳۰۳ و...). شهید مطهری تجسم کوشش عقلانیت بخشیدن طبیعی به ایمان و باورهای ایمانی می باشد. در واقع نگاه ایشان به عقل برآمده از قرآن و دین اسلام مبتنی بر احترام به آن است و ایمان دینی بدون عقل راهگشا و چراغ راه نخواهد بود. وی عقل را ترازویی می داند که میزان همه چیز از جمله خودش می باشد و عقل تنها موجودی است که محدودیت های خود را درک می کند و ما به ناچار چراغی بجز عقل نداریم. این چراغ راه را تا نقطه ای روشن می کند اما آنجایی را که نمی تواند روشن کند را نیز اعلام می دارد. در واقع خود چراغ، زبان به بیان توانایی و ناتوانی خود باز می کند. در مورد عقل نیز چنین است، مضاف بر اینکه کسی نمیتواند مشخص نماید که عملش تا کجا عقلانی و از کجا به بعد کار غیر از عقل است (رک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۵: ۲۰۷) بلکه این نکته را نیز خود عقل به ما تذکر می دهد.

۲.۲. رابطه عقل و فطرت

استاد مطهری هماهنگی عقل و ایمان را در فطرت آدمی متبلور می داند. بنابراین عقل و ایمان از طریق فطرت با یکدیگر ملائم و سازگار می شوند، و باور دینی از این طریق حجیت یافته و متعلق عمل دینی قرار می گیرد. بنابراین در این قسمت مسئله فطرت را بررسی می کنیم.

از منظر ایشان فطرت یعنی: استعداد اولی (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۷: ۹۷) و ویژگی هایی که در اصل خلقت و آفرینش انسان است (همو، ج ۳: ۴۵۵) که مقدس بوده و همه ابناء بشر از آن متنعم اند و [استعدادی است] که در همه انسان ها-کافر و مومن- یکسان است (همو، ج ۲۷: ۳۶۹)، -بنابراین فطرت- خصیصه انسان است (همو، ج ۲: ۴۹۵). در این تعریف مفهوم استعداد، عام بوده و دارای شمول است و اعم است از تمام استعدادهایی که خاص انسان است. بنابراین وی برای انسان، قائل به دو گونه استعداد است: استعداد شناختی و احساسی. بر همین اساس ایشان قائل به دو نوع فطرت است: فطرت ادراکی یا شناختی و فطرت احساسی (نک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۶۱۲).

۱) فطرت بینشی / شناختی

از نظر ایشان، فطرت ادراکی یعنی دین از نظر ادراکی و فکری برای بشر فطری است؛ یعنی یک فکری است که عقل انسان بالفطره آن را می پذیرد و نیاز به تعلیم و تعلم ندارد، [و به طور کلی] هر چه را که ما از نظر ادراک بگوییم «فطری»، معنایش این

است که یا دلیل نمی‌خواهد و بدیهی اولی است و یا از قضایایی است که اگر هم دلیل می‌خواهد دلیلش همیشه همراهش هست، «قضایا قیاساتها معها» است. این را ما می‌گوییم ادراک فطری، که مربوط به عالم فکر و ادراک و عقل می‌شود (همان). بنابراین سخن، فطرت ادراکی یعنی اصول تفکر انسان که مشترک بین انسان هاست.

۲) فطرت احساسی / خواهشی

این قسم از فطریات مربوط به خواهش های انسان است. بعبارت دیگر این فطریات در ناحیه میل های روحی انسان-اعم از لذت و رنج-است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۶: ۵۷۳). همچنین وی یک سلسله از میل ها را از منظر روانشناسان، لذت روحی می داند که عبارتند از: تفوق خواهی، برتری طلبی و قدرت طلبی، که یک نوع عطش روحی را در انسان ایجاد می کنند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۴۸۴).

مرتضی مطهری فطریات خواهشی / احساسی که «مقدسات» نیز نامیده می شوند را به پنج دسته، مقوله بندی می کند: الف) گرایش به حقیقت و دانایی یا حقیقت جویی: حقیقت جویی برای این است که واقعیت ها، آنگونه که هست؛ کشف شوند. مطهری به این بُعد، «حس فلسفی» نیز می گوید. (مقوله هستی شناسانه و حس فلسفی).

ب) گرایش به فضیلت و خیر: ایشان، منفعت را خیر حسّی و فضیلت را خیر عقلی می داند که بطور کلی گرایش به فضیلت، یا گرایشهای اخلاقی در انسان هست (مقوله اخلاق گرایانه / فضیلت گرایی).

ج) گرایش به هنر و زیبایی: یک گرایش مهم در انسان گرایش به زیبایی و مظاهر زیبایی است به معنی زیبایی دوستی مانند صدای خوش، خط خوب و... (مقوله هنری / حس هنری)

د) گرایش به خلاقیت و فنّانیت: این گرایش در انسان هست که می‌خواهد خلق کند... هم مطلوب بالذات است و هم مطلوب بالغیر، یعنی علم هم برای ذات خویش مطلوب است و هم [برای آن که] وسیله‌ای است برای حل مشکلات بشر. از نظر ایشان انگیزه اصلی برای اختراع و ابداع و تولید نظریه جدید، فطرت است (مقوله فناورانه/فنی)

ی) گرایش به عشق و پرستش: این گرایش فطری از نظر ایشان بسیار مهم و ارزشمند است. و سبب خلقت هستی تلقی شده است. (مقوله عشقی / حس عاشقانه) (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۴۹۲-۵۱۰ و نک: ملک اف، ۱۳۹۰: ۱۲۷-۱۲۸).

۳.۲. ارزش معرفت شناختی نظریه فطرت

استاد مطهری یکی از مهمترین مسائل فلسفه را مسئله ارزش معلومات یا «ارزش علوم و ادراکات» می‌داند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۲: ۶۲) و آن را چنین بیان می کند که «ادراکات انسان (اعم از حسی و عقلی) تا چه اندازه با «حقیقت» و با واقع و نفس الامر مطابق است؟ آیا آنچه ما از جهان با حس یا عقل خود می‌فهمیم می‌توانیم [ادعا کنیم] که واقع و نفس الامر است؟ یا آنکه ممکن است واقع و نفس الامر طوری باشد و ما طرز دیگر [و آن طور که] قوای ادراکی ما اقتضا می کند بفهمیم» (همان: ۶۸-۶۹). پاسخ ایشان بر پایه علوم فطری و فطرت است و ارزش معرفت شناختی فطرت شناخت را چنین بیان می کند: «اگر ما، اصول فطری تفکرات را منکر باشیم، برای هیچ دریافتی و هیچ علمی، ارزش باقی نمی‌ماند» (همو، ج ۳: ۴۸۳). ایشان در دفاع از مسئله ارزش معلومات ارسطویی است. ارسطو در پاسخ به شبهه سوفسطائیان در خصوص اثبات ناپذیری باورها (به این دلیل که به تسلسل می رسد) به گزاره‌های بدیهی استناد می کند (ارسطو، ۱۳۸۷: ۶). هرچند استاد مطهری، تفسیر خاص از گزاره‌های بدیهی ارایه می کند و آن نظریه فطری بودن این ادراکات است. در این مینا، هر گونه معرفتی در نهایت به دانش غیراکتسابی و بی‌نیاز از استدلال منتهی می‌شود. اما نه به نحوی که افلاطونیان تفسیر می‌کنند و نه آن گونه که در مفهوم استعلایی کانتی مطرح است، بلکه توانایی خاص قوه شناخت آدمی که به فرض تصور طرفین حکم اولی، آن را تصدیق می‌کند. استاد در این نظریه، مانند دیدگاه خواجه طوسی در تجرید المنطق به حصر بدیهی در اولی ملتزم است. به هر روی، بر مبنای استاد، بدون فطرت شناخت نمی‌توان شکاکیت یاد شده را مرتفع ساخت: «یگانه راه برای ارزش داشتن علم بشر، قبول کردن فطری بودن اصول اولیه تفکرات. با گرفتن این، برای ماجز شک مطلق، چیزی باقی نمی‌ماند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۴۸۳ و قراملکی، ۱۳۸۳: ۵).

۳. نقد و بررسی دیدگاه استاد مطهری

۱.۳. نقد روشی

الف-تلفیق؛ بعنوان ضد روش فلسفه: استاد مطهری، به لحاظ سنت فکری، در گرو افکار صدرایی است. خصوصیت روشی حکمت صدرا در بحث های فلسفی و فنی، تلفیق روش هاست. مطهری در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران، فلسفه صدرایی را تلفیقی از حکمت مشائی ارسطویی و سینایی، و حکمت اشراقی و عرفان نظری محی الدینی، و مفاهیم کلامی میدانند(نک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۴: ۵۱۲). مطهری نیز متأثر از این روش تلفیقی صدرایی در بیان معانی و مفاهیم مختلف از جمله مسئله فطرت، از رویکرد درون دینی بهره جسته است. بر اهل فن و پژوهش روشن است که جمع روش ها، در عرض هم امکان پذیر نیست. بنابراین این روش تلفیقی در حکمت متعالیه و پیروان آن(مطهری و...) یک نقص روشی و بنیادی است(یثربی، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۶). از طرفی واضح است که رویکرد درون دینی شمول و فراگیری ندارد.

ب- واکنش نظری به مثابه تأسیس نظریه: از سوی دیگر ایشان در مقام رقیب دو تفکر مارکسیستی و اگزیستانسیالیستی، در خلال طرح نظریه انسان شناسی خویش، مسئله فطرت را در قالب ردّ دو دیدگاه یاد شده، مطرح کرده است که به نوعی یک روش نفیی و سلبی قلمداد می شود. ایشان به عقاید مارکسیسم در زمینه تأثیر کار بر شخصیت انسان پرداخته و معتقد است: «مارکسیسم می گوید: «انسان... از نظر انسان بودن «هیچ چیز» است، همه چیز را کار به او می دهد، وجدانش را کار به او می دهد... انسان در هر طبقه ای که باشد و هر نوع کاری که داشته باشد جبراً وجدانش تابع وضع طبقاتی و نوع کار او می شود. ولی اسلام این را نمی گوید» (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۳: ۴۹۲). همچنین، اگزیستانسیالیسم به حکم اینکه فطرت را مخالف آزادی می داند، با هر نوع امر سرشتی مخالف است و فکر می کند هر نوع امر سرشتی بر ضد آزادی انسانی ست. لذا انسان فاقد ماهیت و طبیعت است(همو: ۴۹۱)... اصلاً انسان یعنی آن موجودی که فاقد خود و آزاد مطلق است... خود حقیقی تو خود نداشتن است(مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۲: ۵۸۸). لذا ایشان، نظریه فطرت را در برابر این دو مکتب مطرح می کند: اسلام می گوید: ما دو انسان داریم: یک انسان فطری که هر کسی بالفطره انسان متولد می شود همراه یک سلسله ارزشهای عالی و متعالی بالقوه. وقتی انسان متولد می شود، بالقوه اخلاقی است، بالقوه متدین است، بالقوه حقیقت جوست، بالقوه زیبایی دوست است، بالقوه آزاد است؛ تمام ارزشها را بالقوه در خودش دارد؛ مثل درختی است که باید به او آب و نور و لوازم دیگر رساند تا رشد کند و اینها در او به وجود آید. این «انسان فطری» است. «انسان مکتسب» هم داریم. این از اصول معارف اسلام است. انسان مکتسب چیست؟ انسان ساخته شده با عمل خودش. انسان بعد از آن ارزشهای اولی خلقتی که دارد، در مرحله دوم با عمل خودش ساخته می شود؛ منتها دو نوع ساخته می شود: یک وقت آن چنان ساخته می شود که هماهنگ با ارزشهای فطری است، این می شود انسان راستین؛ و یک وقت ساخته می شود بر ضد ارزشهای فطری، این می شود انسان مسخ شده. ما در اینجا دو مکتب مادی در مقابل خود داریم، یکی مکتب ماتریالیسم دیالکتیک، و دیگر مکتب اگزیستانسیالیسم. اینها هر دو در این نظر با اسلام مخالفند یعنی به انسان فطری قائل نیستند(مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۳: ۴۹۲؛ و رک: خندان، ۱۳۸۳، ۱۳۲-۱۳۴).

۲.۳. نقد نظریه فطرت

در این قسمت به نقد درون دینی و برون دینی نظریه فطرت استاد مطهری می پردازیم و ناسازگاری های آن را نمایان می سازیم:

۱.۲.۳. نقد درون دینی به نظریه فطرت

۱) در حدیثی از امام صادق(ع) می خوانیم که شخصی به حضرت صادق(ع) عرض کرد: مرا به خدا رهنمایی کن. فرمود: هیچ به کشتی سوار شده ای؟ گفت: آری. فرمود: هیچ اتفاق افتاده است که کشتی تو بشکند و به حالت اضطراب افتاده باشی و چاره ای برای نجات نیابی؟ گفت: آری. فرمود: آیا دل تو تعلق گرفت به اینکه موجودی هست که قادر به خلاص تو باشد؟ گفت: آری. فرمود: «فذلک الشیء هو الله القادر علی الانجاء حیث لا مُنجی و علی الاغاثه حیث لا مُعیت»(رک: حویزی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۳).

طبق این حدیث نیز بدیهی است که ظاهراً، فطرت ادعا شده، در اثر عوامل درونی یا بیرونی دچار خمول و رکود می شود، ولی به گاه خطر نابودی که او را تهدید می کند، یاد موجودی متعال می افتد. چه اینکه برای برخی این یادآوری واقع گردد و برای برخی واقع نگردد. کما اینکه در داستان فرعون چنین می فرماید: «فَأْتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ» (طه: ۷۸). و در روایات اسلامی درباره غرق شدن وی به نقل از امام رضا(ع) گفته شده است: «...وَلِئَلَّا أُخْرَىٰ أُغْرِقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِرْعَوْنَ وَ هِيَ أَنَّهُ اسْتَعَاثَ بِمُوسَىٰ لَمَّا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ وَ لَمْ يَسْتَعِثْ بِاللَّهِ فَأَوْحَىٰ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ يَا مُوسَىٰ مَا أَعْتَصَ فِرْعَوْنَ لِأَنَّكَ لَمْ تَخْلُقْهُ وَ لَوْ اسْتَعَاثَ بِبِي لَأَغْتَتَّهُ»؛ فرعون وقتی در آستانه غرق شدن قرار گرفت، به جای آن که از خداوند طلب یاری نماید، به موسی پناهنده و از او طلب یاری نمود؛ از این رو، خداوند به موسی(ع) فرمود: ای موسی فرعون را پناه ندادی؛ زیرا او را نیافریدی، و اگر به من پناه آورده بود، البته به فریادش رسیده بودم(شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۹؛ همو، ۱۳۷۸ه ق، ج ۲: ۷۸). پس همانطور که می بینیم در ماجرای استغراق فرعون، علت مرگ وی این ذکر شده است که غیر از خدا را طلبید و این یعنی در آخرین لحظات سخت زندگی نیز فطرت خداجوی او به یاد خدا نبود، و همین غفلت و خمولی فطرتش سبب نابودی اش شد و بالاتر اینکه اگر فطرتی چنین موجود بود، می بایست فرعون یاد خدا را فرا روی می نهاد و جان شیرین را نجات می داد، چه اینکه فطرت در این مواقع به نحوی خودکار و هوشمند باید عمل نماید، علی الادعا؛ و این مستلزم این می شود که افراد در مواقع خطر جانی، با عملکرد فطرت خویش از مهلکه رهایی یابند در حالیکه چنین نیست.

۲) فطرت چه میزان از باورهای دینی را توجیه می کند. یعنی با وجود فطرت، چه میزان از باورهای دینی بی نیاز از استدلال هستند؟ اکثر سخنان استاد مطهری در باب رابطه فطرت با اصل وجود خداوند است ولی در مواردی شاهد عبارت هایی از ایشان هستیم که اعتقاداتی همچون معاد را نیز به دلیل وجود فطرت بی نیاز از استدلال تلقی میکند: «اعتقاد به رستاخیز فطری است»(مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۴۷۱). بالاتر این که در مواردی دین و حتی خود اسلام بعنوان امر فطری بی نیاز از استدلال معرفی می شود(رک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۶: ۵۸۴؛ ج ۱: ۳۲۹؛ ج ۲۲: ۵۸۷...). اما قدر متیقن آن است که قائل شویم ایشان بدون هیچ گونه شک و شبهه ای شناخت خداوند و گرایش به او امری فطری قلمداد کرده است(همو، ۱۳۹۷، ج ۱۵: ۳۵۸). اما اینجا سوال مهمی طرح می شود که اگر شناخت خداوند و گرایش به او فطری است چرا بسیاری از مردم از خدا روی گرداندند؟ البته ایشان به این سوال توجه داشته و چند عامل را سبب این رویگردانی می داند: اول اینکه با استناد به حدیث «کل مولود یولد علی الفطره...» والدین را دو عامل انحراف فطرت معرفی می کند(مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۴۵۶). همچنین ایشان عوامل رفتاری دیگر مانند گناه و مسخ را نیز عامل انحراف فطرت می داند(همو: ج ۲: ۳۵۶)؛ اما همانطور که مشخص است اینها عامل بیرونی هستند و اگر فطرت درونی است و با انسان از اول همراه است این عوامل نباید بر آن مؤثر باشند بلکه باید فطرت آنها را کنترل نماید. ضمن اینکه نقل کلام می کنیم به اولین گناه از اولین انسان، در چنین شرایطی چگونه او از والدین خود گناه را آموخت. حال آنکه آیات قرآن کریم درباره فطرت را می توان عمیق تر مورد بررسی قرار داد مانند: «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»(شمس: ۸). بنابراین یا باید دست از تعریف فطرت که صرفاً گرایش خداجو و کمال طلبی است برداریم یا اینکه فحور و تقوا را همزمان جزئی از فطرت بدانیم و قائل به این باشیم که فطرت هم می تواند متقی باشد هم می تواند فاجر باشد که با «قُلْ كُلُّ يَعْملُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ»(اسراء: ۸۴) بیشتر همخوان است تا اینکه معتقد شویم عوامل خارجی و بیرونی که هیچ سختی نیز با فطرت ندارند بر روی فطرت موثر اند. بنظر می رسد نظریه فطرت در اینجا با یک معمای دو قطبی مواجه می شود که نه می توان هیچ کدام از دو طرف را قبول نمود و نه می توان طرد و رد کرد بنابراین ایشان با یک پرسش مرکب در نظریه فطرت مواجه اند که پاسخی نیز به آن نداده اند.

۲.۲.۳. نقد برون گفتمانی به نظریه فطرت

۲) استاد مطهری در بخشی از تنقیح نظریه فطرت به نقد و جرح نظریات رقیب می پردازد و همه آنها را ذیل یک دیدگاه عمده جمع می کند: «ارجاع به عوامل محیطی، تاریخی، اختیاری و اجتماعی»(مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۱: ۸۸). بنابراین منطقاً در مواجهه با رفتارهایی چون حقیقت طلبی، خیرخواهی، زیبایی دوستی و عشق و پرستش بر سر دو راهی قرار می گیریم که آیا به فطرت ارجاع دهیم یا به عوامل بیرون از فطرت؟ این امر به نحو منفصله، مقدمه نخست استدلال قرار دارد: «آیا این مسائلی که به عنوان مسائل خاص انسانی - یعنی ما وراء حیوانی - مطرح است و برای حیوان مطرح نیست همه اکتسابی است و ریشه‌ای در

ساختمان انسان ندارد، یا اینکه نه، همه این مسائل ریشه‌ای در ساختمان انسان دارد و فطری انسان است؟ مثلاً مسأله‌ای است به نام «حقیقت خواهی»... که انسان می‌خواهد به واقعیت مجهولاتی که در برابرش هست نائل شود و حقایق مجهولات را کشف کند. آیا انسان حقیقت خواه است یا خیر؟... که این بحث در باب علم هست... که آیا انسان برای علم ارزش ذاتی قائل است یا فقط ارزش ابزاری قائل است؟... و آیا این حقیقت‌خواهی را ضرورت‌های اجتماعی به انسان تلقین کرده یا جزء نهاد انسان است و انسان، حقیقت خواه آفریده شده است؟ مثال دیگر «خیر اخلاقی» است... یعنی از نظر اخلاقی اینها را «انسانیت» و «نیک اخلاقی» و نقطه مقابلش را «شر اخلاقی» می‌نامیم. مثلاً «سپاسگزاری» یعنی چه؟ (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۴۴۵-۴۴۶). شق دوم در فرض یاد شده باطل است زیرا شرایط اجتماعی از دسته امور متغیر اند و این در حالیست که امور فطری ثابت اند. از طرفی فطرت جهان شمول است اما مسائل بیرون از فطرت چنین نیستند (قراملکی، ۱۳۸۴: ۲۶۴). اگر سرچشمه فضایی چون علم و عدالت و خیر اخلاقی و... را در امور مادی بدانیم، این به معنای فروریختن تمام ارزش‌های انسانی و انهدام آنهاست، و اگر اصول فطری تفکرات را منکر بشویم، برای هیچ دریافت و علمی، ارزشی باقی نمی‌ماند. همانطور که مشاهده می‌کنید این استدلال، در صورت قیاس ذو وجهین بسیط موجب، صورت بندی شده است و استحکام آن در گرو صدق منفصله به نحو مانع الخلو و صدق حملیه، مدعی بطلان نظریه رقیب است؛ که این یک استدلال جدلی است و در واقع جدل برای اسکات خصم است و جواب حلی را به دست نمی‌دهد.

۳) یکی از شاخه‌های بحث فطرت در نظریه ایشان، ادراکات فطری است که ایشان چند معنا برای ادراکات فطری ذکر می‌کنند: اول همان بدیهیات اولیه و دوم، اصول و مبادی عقلی. سوم، ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است هر چند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است، از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای «نفس» معلوم هستند ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۶: ۲۶۲). و چهارم، در باب برهان منطقی به قضایایی که برهان‌شان همواره همراه آنهاست و هیچوقت در نفس، حضور آن قضایا از حضور براهین و قیاسات آنها منفک نیست «فطریات» می‌گویند (قضایا قیاساتهما معهما) (همو: ۲۶۳). اما اشکال معنای سوم (ادراکات بالقوه) این است که بر اساس آن، تمام ادراکات بشری باید فطری باشند. مثال طرح شده از طرف ایشان (معلومات به علم حضوری که هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند) مثال دقیقی نمی‌باشد (خندان، ۱۳۸۳: ۱۵۶)، زیرا در این مثال، ملاکی شخصی و نسبی مطرح شده است. در معنای چهارم در واقع، بیان یک اصطلاح و نام گذاری است و نشان می‌دهد که این دو نیز نمی‌توانند از معانی ادراکات فطری باشند.

۴) استاد مطهری در تعریف خود از ادراکات فطری، دو ملاک هم ارائه می‌کنند. اول توافق همه اذهان (هم از جهت واجد بودن و هم از جهت کیفیت واجد بودن) و دوم، غیر قابل انکار بودن. البته به نظر می‌رسد که این ملاک‌ها تام نیستند (همان) و خود ایشان نیز ظاهراً به این نکته واقف بوده‌اند و مثالی را ذکر می‌کند که این اشکال را تأیید می‌کند. موضوع آن مثال، اعتقاد به وجود دنیای خارج است. ایشان تصریح دارند که «حتی اعتقاد به موجود بودن عالم خارج نیز نه مستقیماً از راه حس به دست آمده است و نه بدیهی عقلی است، بلکه در تکوین این اعتقاد نیز تجربه و تعقل مداخله دارند... بعضی پنداشته‌اند که اولین حکمی که ذهن صادر می‌کند، حکم به وجود دنیای خارج است و البته این نظریه از چند جهت مخدوش است و لااقل از این جهت که حکم به دنیای خارج، فرع این است که ذهن تصویری از هستی داشته باشد، و تصور وجود، نه فطری است و نه از راه هیچ یک از حواس، معقول است که وارد ذهن شود و این تصور فقط پس از توفیق یافتن به حمل و حکم بین این دو چیز برای ذهن بدست می‌دهد. پس لازم است قبل از آنکه ذهن حکم کند به وجود عالم در خارج، لااقل یک حکم دیگر کرده باشد» (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۶: ۲۸۷). بنابراین اولین تصدیقاتی که ذهن به آنها نائل می‌شود مربوط به عالم مفاهیم است نه عالم خارج یعنی به حمل اولی هستند نه به حمل شایع. بنابراین اگر پرسش شود که اولین احکام ذهن چیست؟ پاسخ این است که مفاهیم وجود و عدم و وحدت و کثرت، همچنین ضرورت و امکان و امتناع، پس از توفیق یافتن به حمل چیزی بر چیزی و بر قرار کردن نسبت بین آن دو چیز برای ذهن پیدا می‌شود.

۵) مطهری بعد از ارائه ملاک درباره ادراکات فطری چنین می‌گوید: این سنخ ادراکات تصویری و تصدیقی را می‌توان «ادراکات عمومی» نامید. و در ادامه تأکید می‌کند که: به تصورات و تصدیقات فطری به معنای اول - یعنی ادراکاتی که تمام

اذهان خواه و ناخواه در آنها علی السویه اند - اعتقاد داریم و... تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر راهی جز اینکه آنها را خاصیت ذاتی عقل بدانیم ندارد و اگر تصورات ذاتی عقل را انکار کنیم چاره‌ای نیست از این که تصورات عمومی و یکسان برای همه بشر را نیز انکار کنیم؛ ولی در این مقاله این دو قسمت از یکدیگر تفکیک شده و در عین این که تصورات ذاتی عقل... مورد انکار قرار گرفته، تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر (فطری به معنای اول) اثبات شده است [مطهری، ۱۳۹۷، ج ۶: ۲۶۳]. بنظر می رسد در این بیان خطایی وجود دارد. زیرا ایشان دو بار در یک موضع تصریح دارند که ما هر چند تصوراتی مقدم بر تصورات احساسی نداریم، ولی تصدیقات زیادی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم.

منظور از تصورات عمومی در بحث ایشان، همان معقولات ثانی مانند جوهر و عرض و علیت است، درحالیکه ایشان به کانت اشکال می کنند که فطری دانستن این مفاهیم به شکاکیت می انجامد؛ در حالیکه این سخن وی نشان می دهد که ایشان نیز این مفاهیم را پیشین و مقدم و تجربی نمی داند (رک: خندان، ۱۳۸۳: ۱۶۲). همچنین ایشان اصطلاح «ادراکات فطری» را در دو سطح گسترده و مضیق استفاده کرده است. در سطح وسیع ادراکات فطری دو ملاک دارند: توافق همه اذهان و غیرقابل انکار بودن. لذا این ادراکات فطری هم تصوری است (شامل معقول ثانی) و هم تصدیقی است (شامل اعتقاد به وجود عالم خارج). در سطح مضیق آن، ملاک شرط پیشین و مقدم بر تجربه بودن است. این در حالیست که با افزودن این ملاک، ادراک فطری به تصدیقات و به بدیهیات اولیه منحصر می گردد. همچنین کاربرد واژه «فطری» برای ادراکات عمومی خالی از خطا نیست.

۶) مطهری در تعریف بدیهی اولی، پس از ملاک حکم جزمی، ملاکی دیگر را مطرح می کند، که در بدیهی اولی، صرف تصور موضوع و محمول برای حکم کافی است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۶: ۲۵۹). حکم جزمی همان ملاک غیر قابل انکار بودن در تعریف ادراکات عمومی است و کافی بودن تصور موضوع و محمول برای حکم، در واقع بیانگر ملاک پیشین و بی نیازی از مشاهده و تجربه است (همو: ۳۲۳)؛ بلکه تنها عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول بر ذهن، کافی است که ذهن، حکم جزمی خود را صادر کند و به اصطلاح تنها تصور محمول و موضوع کافی است برای جزم ذهن به ثبوت محمول از برای موضوع. اینجا نیز دو اشکال می تواند وارد باشد: که این تعریف اولاً احکام بدیهی شرطی را در بر نمی گیرد و ثانیاً احکام تحلیلی و احکام ریاضی را در بر می گیرد که به یقین هیچیک از اینها منظور نیست. نکته مهم اینکه معلومات ما جدا از هم نیستند و با فرض یک معلوم، نمی توان مابقی را مجهول تصور کرد. پس نوعی رابطه میان معلومات وجود دارد که برای اثبات برخی، باید پیش از آن مسائل زیادی را به ثبوت رساند. و این رابطه میان معلومات تصدیقی یک نوع رابطه وابستگی است که شبیه به توالد می باشد. به زبان امروزی، می توان چنین بیان کرد که برای علم به گزاره A، باور به آن با توسل به مثلاً باورهای B و C توجیه شده باشند. در غیر این صورت باور به A مستقلاً نمی تواند یک معلوم تصدیقی باشد. البته پیش فرض این سخن، موضوع استنتاج است که از آن تعبیر به توالد و وابستگی گردید.

۷) با توجه به آنچه در دلایل فوق ذکر شد، نقد آخر را می توان معطوف به این دانست که ایشان بسیار تلاش نموده است تا در نهایت با استدلال استقرایی، نظریه فطرت خود را به اثبات برساند؛ در حالیکه برای چنین منظوری می بایست ایشان به استدلال قیاسی ملتزم می شدند. بنابراین روش ایشان در اثبات فطرت، روشی تجربی-تاریخی است که متناسب با موضوع مورد نظر نیست (رک: اکاشا، ۱۳۹۱: ۲۲-۲۹). زیرا ادله فلسفی ایشان چنان که گذشت فاقد وجاهت منطقی-فلسفی است و دیگر ادله ایشان نیز، برای اثبات فطرت یا نقلی است (که به نوعی استقرای خبرگانی در موضوع خاص است، که یقین آور نیست) یا متکی به شواهد/تحلیل تاریخی جوامع/تحلیل نوع بشر، بدون داده های جامع در موضوع مد نظر است، برای بررسی این موضوع که آنان ایمان فطری داشته اند؛ عبارت دیگر حتی با عدم حضور انبیاء، در برخی جوامع و نزد برخی انسان ها، نوعی از پرستش فارغ از صحت ظاهر و محتوای آن؛ مستند این نظریه قرار گرفته است، که این نیز استقرایی بوده و نمی تواند مثبت نظر ایشان باشد و عبارت دیگر مفید یقین نمی باشد، مخصوصاً که دین شناسان نیز این نظر را رد می کنند (رک: توفیقی، ۱۴۰۱: ۱۲). بنابراین ایمانی که از این نوع معتقدات به دست می آید، از جنس پذیرش است نه باور. پذیرش اینکه p ، به معنای داشتن یا اتخاذ کردن خط مشی، یا مفروض گرفتن یا اصل قرار دادن، که این p باشد - یعنی سیاست گنجاندن آن گزاره در میان مقدمات فرد برای حکم کردن درباره این که در زمینه ای خاص چه کاری باید انجام داد یا چه فکری باید کرد، خواه احساس کند که p صادق

است یا نه (Cohen, 1992:4) در این صورت، استواری تعهد ایمانی صرفاً استواری عزم شخص برای استفاده از ادعاهای ایمانی به عنوان مبنایی برای تفکر، گرایش و رفتار خویش است. (Aleston, 1996: 17) و هیچ اطمینان راسخی درباره صدق آنها وجود ندارد. با این حال، تعهد قاطعانه در صورت فقدان چنین اطمینانی ممکن است، تعهدی که با باور ارزش گذارانه برانگیخته می شود (Swinburn, 1983: 117) مبنی بر اینکه اگر «گزاره های ایمانی صادق نباشند» چیزی که ارزشمندترین است به دست نخواهد آمد. این مدل از ایمان به لحاظ دینی سختگیرانه است و در آن لطف خدا نقشی محدودتر از آنچه معمولاً تصور می شود دارد (بیشاب، ۱۴۰۱: ۱۳۳-۱۳۲).

۳.۲.۳. نقد رویکرد معرفت شناختی مطهری

همانطور که ذکر آن رفت، ملاک صدق علم در اندیشه مطهری، حقیقی بودن آن است یعنی معرفتی حقیقی است که عین واقع باشد و مطابقت با واقع مربوط به علم حصولی است و شامل مطلق علم نمی گردد. این تعریف از معرفت شناسی، تا حدودی اشکالات گتیه به تعریف معرفت شناسی - شناخت شناسی در تعریف سه جزئی عبارت است از باور صادق موجه و نه آرزو اندیشانه (فیومرتون، ۱۳۹۰: ۴۰) - را برطرف می کند. با توجه به تعریف معرفت معلوم می شود که فیلسوف در پاسخ به پرسش از چیستی معرفت، به دنبال یافتن شرایطی مانند F_1, F_2, \dots, F_n است که تعریف «S» می داند که P اگر و تنها اگر S و P دارای ویژگی های F_1, F_2, \dots, F_n باشند را صادق کند. یعنی این که هر کجا که معرفت حاصل شده است حتماً هر یک از این شرایط برآورده شده است و هر کجا که تمام این شرایط بر آورده شود حتماً معرفت حاصل شده است (شمس، ۱۴۰۱: ۵۱-۵۳) اما با ذکر این مثال کماکان اشکالی دیگر برقرار است: فرض کنید مجید با خودروی شخصی از مشهد به قم در حال حرکت است. از آنجایی که مسیر مشهد به قم از طریق جاده گرمسار را بلد نیست در پلیس راه، مسیر را سوال می کند. از طرف دیگر، در نظر بگیرید که مسیر مشهد به قم، از طریق جاده گرمسار را می توان از مسیر جاده ورامین و هم از جاده تهران پیمود. بر این فرض ها اضافه کنید که مامور پلیسی که مورد سوال مجید است، آگاه نیست که مسیر مشهد به قم از دو جاده قابل طی کردن است زیرا این مامور فقط از یک جاده عبور کرده و جاده دوم را بلد نیست. از این رو مامور پلیس به مجید می گوید که با پیمودن ۲۰۰ کیلومتر تابلویی بر سر دو راهی است که مسیر را به اشتباه نشان داده است و در این سخن صادق است و نیت سوء ندارد و فریب نمی دهد. لذا مامور پلیس تذکر می دهد که به تابلو توجه نکند و در مسیر مخالف تابلو ادامه مسیر دهد. مجید برای اطمینان بیشتر از یک مامور پلیس دیگر نیز سوال میکند و همین پاسخ را می شنود. اما از طرف دیگر ماموران راهسازی به سبب خراب شدن جاده ای که مورد نظر ماموران پلیس نبوده است، تابلوی ذکر شده را به سمت جاده ای که ماموران پلیس گفته بودند برمی گردانند. مجید هم با دیدن تابلو، بنابه توصیه ماموران پلیس، راه مخالف جاده (یعنی جاده خراب) را در پیش می گیرد و یقین دارد که «به سمت قم راهی هستم» و نزد خود به علم رسیده است (عظیمی دخت شورکی، ۱۳۹۴: ۴۷۱). در این وضعیت معرفت شکل گرفته دارای همه شرایط علم است و ساخته قوای معرفتی است، اما بعید است که بتوان چنین دانسته ای را معرفت دانست.

همانطور که گذشت معرفت امری است که برخی فیلسوفان و همچنین مطهری آن را یک حالت ناظر به واقع می دانند [«ملاک صدق قضایای حقیقیه، مطابقت با واقع یعنی با وجود عینی است ولی در قضایای ذهنیه ملاک صدق مطابقت با نفس الامر است» (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۹: ۶۶۵)]. و شناخت قضیه ای شناخت آن است که صادق باشد. عبارت موصولی ای که به دنبال فعل شناختن می آید بیانگر محتوای قضیه ای است شناخت آن است اما از عبارت موصولی برای تکمیل همه افعال توصیف کننده شناخت استفاده می کنیم (فیومرتون، ۱۳۹۰: ۳۸) شخصی مانند P می تواند شناخت حاصل کند که P، باور داشته باشد که P، آرزو کند که P، امیدوار باشد که P، بترسد که P، به این واقعیت افتخار کند که P و... برخی از این توصیفات [حالات روانی] افراد تنها در صورتی می توانند صادق باشند که P صادق باشد. برخی دیگر از این توصیفات می توانند صرف نظر از صادق بودن P صادق باشند. اگر توصیف یک حالت تنها در صورتی صادق باشد که P صادق باشد، حالت مذکور ناظر به واقع خواهد بود. بنابراین می توانیم آرزو داشته باشیم که P، بترسیم که P، امیدوار باشیم که P و... صرف نظر از اینکه P صادق است یا نیست. اما به نظر می رسد ما نمی توانیم شناخت حاصل کنیم که P، مگر P صادق باشد. همچنین نمی توانیم ادراک کنیم که P یا به یاد آوریم که P، مگر P صادق باشد. مشخص ساختن وضع افعال تاسف خوردن و افتخار کردن مشکل تر است (همان، ۳۹-۴۰). بعنوان مثال

روشن نیست که آیا می توان به درستی فردی را چنین توصیف کرد که او متاسف است به فلانی توهین کرده، در حالیکه که واقعاً چنین نکرده است (البته وی یقیناً می تواند در یک حالت شبه تاسف قرار بگیرد). بنابراین این نظریه نیز نمی تواند نمونه های گنیه را کاملاً مندفع کند زیرا یقین ذهنی یک حالت ذهنی مشابه علم/ معرفت را بوجود آورده است.

نتیجه گیری

همانطور که در تعریف معرفت شناسی آمده است، شاخه ای از باورهاست که موضوعش معرفت انسانی و هدفش تعیین موارد واقعی معرفت و ترجیح باورها بر یکدیگر است؛... و باور به معنای متعارف، یکی از حالت های ذهنی است. بنابراین تنها وقتی گفته می شود شخص S گزاره P را به گونه ای معقول باور دارد که شخص S شواهد و قراینی مانند e در زمان t به سود صدق گزاره p داشته باشد. شواهد و قراین e در زمان t به سود صدق گزاره p قوی تر از شواهد و قراین e' در زمان t به زیان صدق گزاره p باشد و شخص s صدق گزاره p را بر مبنای شواهد و قراین e در زمان t باور کرده باشد.

بنابر تعریف فوق که از دانش معرفت شناسی بعنوان یکی از شعب فلسفه، ارائه شد و نحوه باور به یک گزاره؛ معرفت شناسی باور دینی، در واقع ارزیابی معرفتی مبنایی ترین اصول جهان بینی دینی موضوعاتی چون: وجود خدا، آفرینش جهان و رابطه خدا با آن، امکان تشخیص فعل الهی در جهان و وحی الهی را کانون توجه قرار می دهد؛ تا در یک سطح عملی در زندگی دینی روزمره مطرح گردد (هاسکر، ۱۳۹۹: ۳۰۱). و این در حالیست که بسیاری از اندیشمندان دینی، فارغ از نیاز به دفاع از این موضع اند که دین دارای بخش معرفت بخش است. به این شکل که عموماً تصور می شود که ایمان مستلزم پذیرش چیزی است که نمی توان آن را از طریق به کارگیری قوای شناختی، اثبات کرد. چنانکه کانت می گوید: « لازم دانسته ام معرفت را انکار کنم تا برای ایمان جا باز کنم (Kant, 1933: 29) »؛ اما اگر ایمان عبارت باشد از باورهایی که شأن معرفتی دارند، مطمئناً ایمان نمی تواند عقلانی نباشد و به محض اینکه داده های این قوه شناختی در زمره شواهد تجربی پایه ای معتقدان قرار گیرند، شرط ارائه شواهد در مورد باور معقول برآورده می شود (بیشاب، ۱۴۰۱: ۱۰۳).

بر اساس آنچه آمد و اندیشه استاد مطهری و تحلیل انتقادی بر نظرایشان، این نظریه علی رغم شروح و تقریرات بسیار، از استحکام بالایی برخوردار نیست؛ در عین حال در بین تمامی براهین ایشان برای ایمان ورزی، مبنایی برای ایمان دینی معقول از نظر ایشان است. در حالیکه شخص مومن (S) نمی تواند با اتکاء به فطرت خویش، باورمند به باور P باشد و در عین حال نیز این باور معقول باشد و یا لااقل دارای شواهد معتبر برای تقویم خود باشد. بنابراین صدق گزاره های باورمندانه ایمانی، صرفاً با نظریه فطرت [که مبتنی بر یک جهان - احساسی و عاطفی است؛] میسور نیست و شخص S باید در پی طرح مبنایی جهان - عقلانی برای تثبیت آراء خویش باشد و ایمان خود را بر مبنای نظریه فطرت بعنوان پایه ایمان ورزی، بنا نکند.

منابع

قرآن کریم

- اصفهانی، راغب (۱۴۰۴ق). مفردات، مصر: دفتر نشر کتاب، طبع الاول.
- ارسطو (۱۳۸۷). تحلیل ثانی، ترجمه علیرضا فرح‌بخش، تهران: رهنما، چاپ اول.
- اکاشا، سمیر (۱۳۹۱). فلسفه علم، ترجمه پناهنده، تهران: دانش معاصر، چاپ چهارم.
- بیشاب، جان (۱۴۰۱). دانشنامه فلسفه استنفورد (۴): فلسفه دین: «ایمان»، ترجمه مریم خدادادی، سرویراستار فارسی: مسعود علیا، تهران: ققنوس، چاپ اول.
- توفیقی، حسین (۱۴۰۱). آشنایی با ادیان بزرگ، تهران: سمت، چاپ نوزدهم.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۸۳). تفسیر نورالثقلین، ویراستار: سیدهاشم رسولی محلاتی، قم: دارالتفسیر.
- خندان، علی اصغر (۱۳۸۳). ادراکات فطری، تهران: طه، چاپ اول.
- مبینی، محمدعلی (۱۳۹۴). عقلانیت باور دینی در معرفت شناسی های برون‌گرا، تهران: سمت، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). مقالات فلسفی، تهران: صدرا، چاپ دهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). یادداشت‌های استاد مطهری، دوره ۱۵ جلدی، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). شرح مبسوط منظومه، ج ۱، تهران: صدرا، چاپ هفدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۷). مجموعه آثار، دوره ۳۰ جلدی، تهران: صدرا.
- ملک اف، علاءالدین (۱۳۹۰). معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه مطهری و پلنتینگا، قم: انتشارات جامعه المصطفی العالمیه، چاپ اول.
- فیومرتون، ریچارد (۱۳۹۰). معرفت شناسی، ترجمه جلال پیکانی، تهران: حکمت، چاپ اول.
- قراملکی، احدفرامرز (۱۳۸۳). کارکرد معرفتی فطرت در اندیشه استاد مطهری، قیاسات: ۳۰.
- قراملکی، احدفرامرز (۱۳۸۴). استاد مطهری و کلام جدید، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم.
- عظیمی دخت شورکی، سید حسین (۱۳۹۴). معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه پلانتینگا، قم: حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- رحمتی، انشاءالله (۱۳۹۲). کیمیای خرد، جستارهایی در زمینه دین و اخلاق، تهران: سوفیا، چاپ اول.
- شمس، منصور (۱۴۰۱). آشنایی با معرفت شناسی، تهران: هرمس، چاپ سوم.
- شیخ صدوق (۱۳۸۵). علل الشرائع، ج ۱، قم: داوری، چاپ اول.
- شیخ صدوق (۱۳۷۸ ه.ق). عیون اخبار الرضا (ع)، تحقیق لاجوردی، تهران: نشر جهان، چاپ اول.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تحقیق سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
- هاسکر، ویلیام (۱۳۹۹). دانشنامه فلسفه دین: «معرفت شناسی دینی»، سرویراستار: پل ادوارز و دونالد ام. بوچرت، ترجمه تالیف و تدوین فارسی: انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا، چاپ اول.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۸۹). حکمت متعالیه (بررسی و نقد حکمت متعالیه)، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- Aleston, William p, (1996). "Belief, Acceptance and Religious Faith" in J. Jordan and D. Howard- Snyder (eds.), Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today, London: Rowman & Littlefield.
- Cohen, L. Jonathan, (1992). "An Essay on Belief and Acceptance", Oxford: Clarendon Press.
- Kant, Immanuel, (1933). "Critique of pure Reason", 2nd edition, Norman Kemp Smith (trans), London: Macmillan.
- Swinburn, Richard, (1983). "Faith and Reson", 1st ed. Oxford: Clarendon Press.

Resources

Holy Quran

- Akasha, Samir (1391). *Philosophy of science, translated by Pahanandeh*, Tehran: Contemporary Danesh, 4th edition.
- Aleston, William p,(1996). “Belief , Acceptance and Religious Faith” in J. Jordan and D. Howard- Snyder (eds.), *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*, London: Rowman & Littlefield.
- Aristotle (1387). *Second analysis, translated by Alireza Farahbakhsh*, Tehran: Rahnama, first edition.
- Azimi Dokht Shurki, Seyyed Hossein (1394). *Epistemology of religious belief from Plantinga's point of view*, Qom: Hozva and University, first edition.
- Bishab, John (1401). *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (4): Philosophy of Religion: "Faith", translated by Maryam Khodadadi, Persian editor: Masoud Alia, Tehran: Qaqnos, first edition.
- Cohen, L. Jonathan, (1992). “An Essay on Belief and Acceptance”, *Oxford*: Clarndon Press.
- Esfahani, Ragheb (1404 AH). *Mofardat*, Egypt: Al-Katab Publishing House, Taba Al-Awwal.
- Fiomerton, Richard (1390). *Epistemology*, translated by Jalal Pikani, Tehran: Hikmat, first edition.
- Hawizi, Abd Ali bin Juma (1383). *Tafsir Noor al-Saghalin*, editor: Seyed Hashem Rasouli Mohlati, Qom: Dar al-Tafsir.
- Holy Quran
- Husker, William (1399). *Encyclopedia of Philosophy of Religion: "Religious Epistemology"*, Editor-in-Chief: Paul Edwards and Donald M. Buchert, Persian translation, authored and edited by: Inshallah Rahmati, Tehran: Sofia, first edition.
- Kant, Immanuel, (1933). “Critique of pure Reason”, 2nd edition, Norman Kemp Smith (trans), London: *Macmillian*.
- Khandan, Ali Asghar (1383). *Innate perceptions*, Tehran: Taha, first edition.
- Malek F, Aladdin (1390). *Epistemology of religious belief from Motahari and Plantinga's point of view*, Qom: Al-Mustafa Al-Alamiya Publications, first edition.
- Mobini, Mohammad Ali (1394). *The rationality of religious belief in extroverted epistemologies*, Tehran: Samt, first edition.
- Motahari, Morteza (1386). *Philosophical essays*, Tehran: Sadra, 10th edition.
- Motahari, Morteza (1391). *Professor Motahari's notes*, 15 volumes, Tehran: Sadra Publications.
- Motahari, Morteza (1394). *An extensive description of the poem*, vol. 1, Tehran: Sadra, 17th edition.
- Motahari, Morteza (1397). *Collection of works*, 30 volumes, Tehran: Sadra.
- Qaramelki, Ahad Faramarz (1383). *The epistemological function of nature in the thought of Professor Motahari*, Qobsat: 30.
- Qaramelki, Ahad Faramarz (1384). *Professor Motahari and New Kalam*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought, third edition.
- Rahmati, Enshaallah (1392). *Alchemy of Wisdom*, Essays on Religion and Ethics, Tehran: Sofia, first edition.
- Shams, Mansour (1401). *Introduction to epistemology*, Tehran: Hermes, third edition.
- Sheikh Sadouq (1378 AH). *Ayoun Akhbar al-Reza (A.S.)*, Lajurdi research, Tehran: Jahan Publishing House, first edition.
- Sheikh Sadouq (1385). *Elal Al-Sharia*, Volume 1, Qom: Davari, first edition.
- Swinburn, Richard, (1983). “Faith and Reson”, 1st ed. Oxford: *Clarndon Press*
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1391). *Principles of realism philosophy and method. Research by Seyedhadi Khosrowshahi*, Qom: Bostan Kitab, 4th edition.
- Tawfighi, Hossein (1401). *Familiarity with major religions*, Tehran: Samit, 19th edition.
- Yatharbi, Seyyed Yahya (1389). *Hikmat al-Taaliyeh* (Review and Criticism of Hikmat al-Taaliyeh), Tehran: Amirkabir, first edition.