

عقل‌گرایی اعتدالی در آراء شهید مرتضی مطهری

سید حمداله اکوانی^۱

قباد محمدی شیخی^۲

سید سعید میری^۳

چکیده

اندیشه سیاسی و اجتماعی در ساحت معرفت‌شناسانه در عصری که به مدرنیته نامبردار شده همواره با پرسش از رابطه عقل و دین مواجه بوده است. در تعریف نسبت این دو بایکدیگر گروهی با نفی و طرد جایگاه عقل در نظام معرفتی و ساحت اجتماع و سیاست، شریعت را منزلتی برتر ارزیابی داشته و برخی دیگر در توجیه و تبیین اندیشه‌های مدرن، عقل را منبع معرفتی برتر تلقی کرده‌اند. در میان اندیشمندان مسلمان شهید مرتضی مطهری در نوشته‌های خود به این دغدغه معرفت‌شناسانه توجهی مداوم داشته است. آیت الله مطهری با تکیه بر نص و سنت (متن) به ترسیم رابطه‌ای از عقل و دین می‌پردازد که می‌توان از آن با عنوان عقل‌گرایی اعتدالی نام برد. در این مقاله با استفاده از رویکرد هرمنوتیک، آراء این فیلسوف مسلمان در مورد رابطه عقل و دین و صورت‌بندی استدلال‌ات وی در باب نظام عقلانیت اعتدالی پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی

دین، عقل‌گرایی فطری، عقل‌گرایی اعتدالی، هرمنوتیک، مرتضی مطهری.

۱. عضو هیات علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه یاسوج Email: Hamdallah.akvani@gmail.com

۲. عضو هیات علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه یاسوج Email: ms1349@gmail.com

۳. عضو هیات علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه خاتم الانبیاء بهبهان Email: ssmiri@yahoo.com

طرح مسأله

مسئله رابطه‌ی عقل و دین یکی از مسائل مهمی است که همواره مورد توجه اندیشمندان دینی بوده است. این مسئله با توجه به رویکردهای مختلف فکری صورت‌های متفاوتی به خود گرفته است. متفکران دینی که همواره دغدغه‌ی دفاع از رابطه‌ی عقلانیت و دین را داشته‌اند با ارائه‌ی معیارهای بعضاً مختلف سعی در توجیه و تبیین باورهای دینی داشته‌اند. اهمیت توجیه عقلانی باورهای دینی به این علت است، که انسان موجودی است عاقل و تفکر و اندیشه‌ورزی از ذاتیات اوست و به همین دلیل باورهای دینی او باید عقل‌پذیر باشند. تا زمانی که عقل و اندیشه تکیه‌گاه انسان نگردد، جهان هستی هرگز رو به پیشرفت و تکامل نخواهد گذاشت، زیرا همه چیز جهان به انسان بر می‌گردد و همه چیز آدمی هم به عقل و اندیشیدن او بر می‌گردد. زندگی یک عقلانیت است و کارگزاران و کنشگران پیروزمند تنها آنهایی هستند که عقلانی فکر می‌کنند و انتظاراتی خردمندانه و عقلایی از کارها دارند. حتی در مورد قرآن کریم نیز که کتاب اندیشمندی و مقیاس عقل‌گرایی انسانهاست، به گونه‌ایست که بدون تعقل نمی‌شود آن را قرآن را فهم کرد «وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران، ۳: ۷)؛ و خود غافلانی را که باب تدبیر در قرآن را بسته‌اند، به بانگی رسا تویخ کرده که: «أَفَلَا يَنْدَبُرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد ۴۷: ۲۴).

از طرفی تاریخ حیات انسانی نشان داده است رویکردهای تک ساحتی با واقعیات نازهای انسان همخوانی نداشته است و عقلانیت بدون دین و باورهای دینی و اعتقادی، انسان را به سرمنزل مقصود و سعادت حقیقی هر دو جهان نخواهد رساند، همانگونه که دین بدون عقلانیت توان تامین همه خواسته‌های انسان و پاسخ به تمامی نیازهای او را ندارد و در بند رکود و گذشته‌گرایی گرفتار می‌آید. بنابراین باید بتوان عقلانیت و دین را با هم جمع کرد. بررسی رابطه عقلانیت و دین و البته نقش این دو در نظام معرفتی جوامع انسانی سبب بروز دیدگاههای متفاوتی از جمله دو دیدگاه کلی عقل‌گرایی افراطی و عقل‌ستیزی در میان اندیشمندان شده است؛ همانند همه مجادلات فکری تا کنون هیچ کدام از این دو رویکرد به مذهب مختار همه جوامع بدل نگشته و البته ناکارآمدی رویکردهای افراطی در حوزه‌ی دین و عقلانیت، سبب ظهور نگرش‌های معتدل‌تری در تفسیر و توجیه عقلانیت و رابطه‌ی آن با

دین شده است. شهید مطهری از بزرگترین اندیشمندان دوران معاصر و از مهمترین متفکران نو‌گرای دینی است که به اعتقاد ایشان استخوان‌بندی هستی براساس عقل است؛ عقلی که سرستیز با دین ندارد بلکه مکمل و مفسر آن برای تولید معارف معطوف به هدف بهزیستی و سعادت انسان است. شهید مطهری با تکیه بر نص و سنت (متن) ضمن نقد رویکردهای عقل‌گرای افراطی و ایمان‌گرایی رادیکال به ترسیم رابطه‌ای از عقل و دین می‌پردازد که با عقل‌گرایی اعتدالی همسویی دارد.

۱. مبانی نظری و روش پژوهش

در این پژوهش برای تبیین نگاه شهید مطهری به رابطه دین و عقلانیت از روش هرمنوتیک استفاده شده است (۱). از دیدگاه مفسران اسلامی، مفسر باید در پی فهم مقصود مؤلف از رهگذر فهم معنای متن باشد و فاصله زمانی میان صاحب سخن و مفسر متن، مانع از امکان دستیابی به این هدف نیست. فهم متن، عملی «متن‌محور» و «مؤلف‌محور» است و باید از دخالت پیش‌داوریهای ذهنی مفسر مصون و محفوظ بماند زیرا تفسیر برخاسته از ذهنیت مفسر و پیش‌داوریهای او تفسیر به رأی است و نمی‌تواند حاکی از نیت صاحب سخن باشد. با تکیه بر مبانی رویکردهای تفسیری هرمنوتیکی، می‌توان آرای شهید مطهری را تحلیل کرد؛ بدین علت که اگر به مجموعه آثار استاد بنگریم تطبیق کشفیات عقلانی بر آموزه‌های وحیانی و بالعکس پیوسته در آثار استاد مطهری امتداد یافته است.

۲. ساخت شکنی عقل در تاریخ فلسفه

ابزارهای معرفت‌شناختی در نظام فکری اندیشه مغرب زمین متأثر از تحولات رنسانس، روشنگری و جنبش دین‌پرایی دچار تغییراتی شالوده‌شکن شد و در مناظره طرفداران دو جریان دین‌مدار و عقلگرا، دومی به تدریج منزلتی برتر یافت. «عقل‌جزیی» از سوی دانشمندان تجربی مانند هابز، جان لاک، اگوست کنت، دیوید هیوم و غیر آن اصالت یافته و به عنوان مکتب «اصالت‌خرد» نمودار گشت. عقل‌جزیی غربی (عقل‌مدرن) هدفش صرفاً تصرف در دنیا و استیلاجویی بر طبیعت و انسانیت بوده و عقلانیت و روح سرمایه‌داری جدید قرار گرفته است (ابراهیم زاده، ۱۳۸۰: ۴۳). اما از آن زمان تا کنون این مناظره در ساحت فکر و

عمل ادامه داشته و اگرچه سکولاریسم به عنوان گفتمان مسلط در دنیای غرب و بیشتر جوامع متأثر از مدرنیته دین را از ساحت زندگی سیاسی و اجتماعی به حاشیه رانده اند. اما جریان‌های مدافع نسبت دین و عقل همچنان قدرتمند باقی مانده اند. به هر حال اما به تدریج بین داده‌های عقلی و آموزه‌های مسیحی، تنافی و ناسازگاری بوجود آمد و این سوال در ساحت اندیشه سیاسی و اجتماعی مطرح شد که آیا عقل، دین و ایمان با هم نسبتی دارند؟ آیا ایمان باید از دلایل عقلانی برخوردار باشد؟ به دنبال طرح این سؤالات، سه جریان در دنیای غرب پدید آمده است که همچنان به عنوان سه خرده گفتمان در مورد نسبت دین و عقل و یا ایمان و عقل مورد بحث هستند. جریان نخست عقل‌گرایی حداکثری است؛ یعنی هر اعتقادی که بر مبنای قرائن ناکافی، پذیرفته شده، در خور مذمت و نکوهش است و تنها می‌توان قضیه‌ای را عقلاً پذیرفت که صدق آن برای همه عاقلان در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها به اثبات رسد (جوادی زاویه، www.pajoohe.com). کلیفورد، ریاضی‌دان انگلیسی و جان لاک، چنین عقیده‌ای داشتند. اکویناس هم می‌گفت: حقیقت مسیحیت را می‌توان با پژوهش عقلی دقیق به نحو قانع‌کننده‌ای مبرهن کرد، اما راه عقل و ایمان جدا است و ما باید به دنبال ایمان برویم نه عقل. موضع سوئین برن هم به عقل‌گرایی حداکثری خیلی نزدیک بود. در نظریه عقل‌گرایی حداکثری یا افراطی، تنها می‌توان قضیه‌ای را عقلاً پذیرفت که صدق آن برای همه عاقلان در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها به اثبات رسد. مطابق این نظریه هر قضیه مورد پذیرشی، یا آنچه بادهتی دارد که تمام عاقلان آن را می‌پذیرند و یا به کمک مقدمات بدیهی و قواعد استنتاج که آن هم بدیهی است، برای همه عاقلان به اثبات رسیده است. بنابراین قضایایی که این شرط را ندارند شایسته تصدیق نیستند و پذیرش آن‌ها عاقلانه نیست (صادقی، ۴۲: ۱۳۸۳).

جریان دوم با رویکردی دیگر به موضوع عقل‌ایمان‌نگریسته است. این جریان ایمان‌گرایی بوده است. این دیدگاه، نظام‌های اعتقادات دینی را، موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند و مدعی است که نظامات اعتقادات دینی، چنان بنیادین هستند که هیچ چیز بنیادی‌تری وجود ندارد که بتواند آنها را اثبات نماید. "کی‌یر کگار" این نظریه را داشت و معتقد بود که عقل، متناقض ایمان است (www.Islampedia.ir). ایمان‌گرایان بر این باورند که اعتقاد به وجود خدا یا بی‌ارتباط با عقلانیت و یا متعارض با عقلانیت است (wainwright,)

6. ch. (1999). جریان سوم عقل‌گرایی انتقادی است و این نظریه را نمایندگی می‌کند که نظام‌های اعتقادات دینی را می‌توان و می‌باید عقلاً مورد نقد و ارزیابی قرار داد، اگر چه اثبات قاطع چنین نظام‌هایی امکان‌پذیر نیست. در این روش، اولاً: به جای اثبات برای همگان، به اثبات برای شخص اکتفا شده. ثانیاً: هرگز قاطعانه حکم نمی‌شود که بحث درباره حقیقت و اعتبار اعتقادات دینی به نتیجه نهایی خود رسیده است. این اصطلاح تا حد زیادی بر معنای مورد نظر پوپر از این اصطلاح، منطبق است. (www.Islampedia.ir) اما جریانی که می‌توان آن‌ها عقل‌گرایان اعتدال‌نامید بر این باورند که با عقلانیت می‌توان مسائل دینی و امور اعتقادی را بررسی کرد و شواهد کافی برای وجود خداوند و باورهای دینی وجود دارد (Givett & Sweetman, 1992: ch.4). مطابق این دیدگاه «کاربرد عقل را تا بیشترین اندازه‌ی ممکن و مجاز در قلمرو دین اثبات می‌کند و جایگاه عقل را در تفسیر، تبیین و دفاع عقلانی از دین محترم می‌شمارد و بر آن تأکید می‌ورزد و عقل را مخاطب اولیه‌ی ادیان و پیامبران الهی می‌داند» (پیترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۷۲). همین نوع از عقلانیت را گروهی عقلانیت فراگیر و یا گسترش‌یافته نامیده‌اند. عقل‌گرایان معتدل، گزاره‌ها و پیش‌فرض‌های جریان ایمان‌گرایی؛ یعنی ایمانی که به طور عقلانی و با عقل قابل حمایت نباشد، را رد می‌کنند. در عقلانیت معتدل باب بررسی باورهای قبلی گشوده است و هیچ‌گاه حکم جزمی به بسته شدن باب تحقیق داده نمی‌شود (صادقی، ۵۵: ۱۳۸۲). برخی از پژوهشگران بر این باورند با کمی کند و کاو در اندیشه اصیل اسلامی نیز می‌توان به این نظریه دست یافت و شواهد متعددی از آیات و روایات که موید خردگرایی معتدل می‌باشد را به دست آورد (یوسفیان و دیگران، ۱۳۸۲: ۲۳۳). چنین رویکردی به این سبب که حد بین عقلانیت رادیکال و ایمان‌گرایی مطلق می‌باشد و به همین دلیل این نوع از عقلانیت بهتر می‌تواند ما را در توضیح آراء و اندیشه‌های شهید مطهری در رابطه با دین‌یاری رساند.

۳. انسان‌شناسی شهید مطهری و جایگاه عقل

بررسی نگاه هر اندیشمند در مورد رابطه عقل و دین ربط وثیقی با انسان‌شناسی او دارد. برای بررسی هر نظریه، در آغاز باید به بررسی انسان از دیدگاه آن نظریه پرداخت. باید در ابتدا دید که آن نظریه چگونه انسان را توجیه و تبیین می‌کند و سپس به بررسی منظومه و عناصر

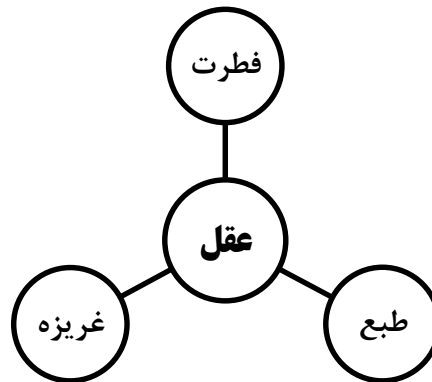
گفتمانی آن پرداخت، چرا که این نظام‌ها همگی بر مبنای شناخت آن نظریه از انسان بنا شده است (نوری، ۱۳۹۳: ۱۹). نگرش شهید مطهری در مورد انسان را باید از مهمترین مفهومی که او برای توصیف انسان مطلوب به کار می‌برد شناخت. استاد مطهری در توصیف انسان مد نظرش، واژه پرمعنای «انسان کامل» را بارها در نوشته‌هایش مورد استفاده قرار می‌دهد. شهید مطهری در تبیین و تفسیر انسان کامل از نظر اسلام، چنین می‌نویسد: «انسان کامل با فرشته فرق می‌کند. انسان کامل، کمالش در تعادلش و در توازنش می‌باشد؛ یعنی این همه استعداد‌های گوناگون که در او هست، این انسان آن‌گاه انسان کامل است که به سوی یک استعداد فقط گرایش پیدا نکند و استعداد‌های دیگرش را مهمل و معطل نگذارد... انسان کامل آن انسانی است که همه ارزش‌های انسانی‌اش با هم رشد کنند، هیچ کدام بی رشد نمانند و همه هماهنگ یک‌دیگر رشد کنند و رشدشان به حدّ اعلای برسد... این‌ها ارزش‌های گوناگونی است که در بشر وجود دارد: عقل، عشق، محبت، عدالت، خدمت، عبادت، آزادی و انواعی از این ارزش‌ها. حال کدام انسان کامل است؟ او در پاسخ به سوال خود می‌گوید: باید گفت که هیچ کدام از این‌ها انسان کامل نیستند. انسان کامل، آن انسانی است که همه این ارزش‌ها در او رشد کرده باشد؛ آن هم به حدّ اعلا و هماهنگ با یک‌دیگر رشد کرده باشد» (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۸-۴۱). از این رو انسان مد نظر استاد مطهری، موجودی چند وجهی است. انسان دارای قوه عقل و احساس به صورت توأمان است و برای دستیابی به سعادت از قوه عقل بهره می‌گیرد اما برای رسیدن به سر منزل مقصود به هدایت فرابشری نیز نیاز دارد. این بدان معناست که عقل مد نظر شهید مطهری با عقل خودبنیاد متفاوت است. استاد مطهری، در جای جای آثار خود، با الهام از آیات و روایات تأکید می‌ورزد که آمدن انبیای الهی برای به کار انداختن و آزاد ساختن عقلها و خردهاست. ایشان از جمله هدفهایی که تمامی پیامبران مشترک و همسو بوده‌اند، را بیدار کردن نیروی عقلانی بشر و برداشتن زنجیرهایی که عقل و خرد را در بند می‌کشد، می‌شمارد و اعتقاد دارد حتی پیشرفتهایی که بشر امروز در دستاوردهای عقلی و علمی پیدا کرده است، وامدار ظهور انبیاء، در سیر تاریخ زندگی بشر است (مخلص، ۱۳۷۸: www.hawzah.net). چنین نگاهی به انسان منتج به تفسیر خاصی در مورد عقل می‌شود. انسان در این تفسیر فطرتاً دارای عقل است و عقل از لوازم انسانیت محسوب می‌شود اما این عقل

در سایه نیرویی فراتر از خود ضعف هایش را برطرف و به مدد انسان در سامان امور فردی و اجتماعی می‌آید.

۴. انسان و عقلانیت فطری

از جمله ویژگی‌های انسان در اندیشه اسلامی «فطرت» است. فطرت یکی از وجوه مهم تمایز انسان از سایر موجودات است. فطرت، سنگ زیرین معارف الهی و گوهر مباحث انسان‌شناسی است؛ به گونه‌ای که اگر مفهوم فطرت را از مباحث انسان‌شناسی حذف کنیم، کل ساختمان این دانش فرومی‌ریزد و از این‌روست که استاد مطهری فطرت را «ام‌المعارف مسائل انسانی» دانسته‌اند (آروانه، داودی، ۱۳۹۰: ۱۰۱). واژه‌ی فطرت نخستین بار در قرآن کریم به کار برده شد این واژه فقط یک بار در قرآن آمده است فطرت از ماده فطر است. ماده فطر در هر جای قرآن که به کار رفته، ابداع و خلق در مفهومش نهفته شده است. پس فطر، به معنای خلق است؛ واژه فطرت نیز از آنجا که از همین ماده فطر است، خلق و ابداع ابتدایی یا خلق از عدم در معنایش نهفته است (آروانه، داودی، ۱۳۹۰: ۱۰۲). استاد مطهری با توجه به همین مسئله می‌فرماید: «وزن فعله دلالت بر نوع-یعنی گونه- می‌کند. جلسه یعنی نشستن و جلسه یعنی نوع خاصی از نشستن.» ایشان تصریح می‌کنند که فطرت در قرآن، درباره انسان و رابطه او با دین آمده است: «فطرة الله التي فطر الناس عليها»؛ یعنی این خاص بودن آفرینش انسان مربوط است به دین‌داری او؛ یعنی شناخت و گرایش به دین و خدا (آروانه، داودی، همان) شهید مطهری با تکیه بر ویژگی‌های فطری انسان که در قرآن و سنت به خوبی مطرح شده اند نظریه انسان‌شناسی خود را مطرح کند. ایشان برای ترسیم نظریه خود در مورد فطرت، میان سه مفهوم غریزه، طبع و فطرت، فرق می‌گذارد. تفاوت اصلی این واژگان به دو چیز برمی‌گردد؛ اول این که طبع، حالت و صفت ذاتی و ناآگاهانه، و غریزه حالت نیمه آگاهانه، و فطرت، صفت و سرشتی آگاهانه تر از غریزه است و دیگر این که طبع برای بیان ویژگی ذاتی بی‌جان‌ها و غریزه برای جانداران و فطرت برای انسان‌ها کاربرد دارد، بنابراین باید طبیعت جزء ویژگی‌های مادی و فیزیکی اشیاء و غریزه از مختصات حیات حیوانی و فطرت ویژگی ذاتی مربوط به جنبه‌های انسانی انسان باشد (هاشمی، ۱۳۷۸: ۳۵). از نظر شهید مطهری انسان دارای سرشتی مخصوص به خود است که او را به راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص

می‌شود، هدایت می‌کند. از نظر استاد فطرت سالم انسانی او را وادار می‌کند تا از روی علم و آگاهی [عقلانیت] و بدون شک و اضطراب دعوت الهی [دین] را استجابت کند (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۴). بنابراین تنها راه تکامل الهی و ذاتی امور نظری است و عقلانیت به عنوان عنصری است در مرکز مثلث طبع، غریزه و فطرت که با مدیریت صحیح این سه سعادت حقیقی انسان رقم می‌خورد. چنانچه گفته شد منبعث از نگاه دینی، شهید مطهری انسان را موجودی می‌داند که از نفس و جسم تشکیل شده است. انسان موجودی ذو وجهین است که امکان تعالی به مرتبه قرب الهی را دارد و از طرف دیگر امکان خطا و سقوط در ورطه فساد و جهل را دارد. آنچه چنین کارویژه‌ای را بر عهده دارد همین عقل فطرت است. از این رو از نظر استاد انسان به نیرویی تعادل بخش نیاز دارد. از منظر استاد عقل به مفهوم عام و بویژه همین عقلانیت فطری به عنوان چراغ راهنما، وظیفه کنترل و ایجاد تعادل در رفتارهای انسانی را بر عهده دارد. به نظر استاد تمرین و ممارست می‌تواند عقل را به عنوان ملکه تعادل در انسان تثبیت کند (مطهری، الف؛ ۱۳۷۱: ۶۶).



از نظر استاد مطهری فطرت ویژگی مشترک همه انسان هاست که در وجود آنها به وبعه گذاشته شده است. غریزه نیز دارای چنین ویژگی است اما از نظر استاد مطهری تفاوت غریزه با فطرت در این است که دومی با عنصر آگاهی و انتخاب همراه است. در حقیقت از نظر استاد مطهری فطرت واجد نوعی گزینش است و به همین دلیل نیز فطرت با نوعی از عقلانیت همراه است که قابل تفکیک از ذات فطرت نیست. از نظر شهید مطهری در

آموزه‌های اسلامی امور فطری در گستره‌ی «دانش [ادراک]» و «گرایش» با عنصر اختیار هماهنگی دارد (مطهری (و)، ۱۳۷۰: ۲۳-۱۹؛ نصری، ۱۳۷۹: ۱۷۶).

با ابتدای بر آرای شهید مطهری می‌توان گفت فطریات در شمول اندیشه‌های نظری و حوزه عقل نظری می‌شود؛ چنانچه اقتضائات عقل عملی را هم در بر می‌گیرد. منظور از فطریات در چنین نگاهی اموری هستند که آفرینش ویژه و فطرت انسانی آن‌ها اقتضا می‌کند و محصول علم حضوری هستند (نه علم حصولی و اکتسابی) نظیر حقیقت جویی، گرایش به خیر و فضایل انسانی، زیبایی دوستی، میل به کمال و... (حاجی صادقی، ۱۳۸۴: ۵۴). آنچه در اینجا مد نظر شهید مطهری است به نظر می‌رسد با مستقلات عقلیه قرابت نسبی دارد. به عنوان مثال احکامی که عقل بدون دخالت و کمک گرفتن از شرع، درک کرده و صغری و کبری قیاس، هر دو عقلی هستند مثل حکم به حسن عدل با عقل فطری و آگاهی بخش قابل تمایز هستند. چنین اموری با نوعی انتخاب همراه هستند. به عنوان مثال شناخت درست از نادرست، ظلم از عدل، زیبایی از زشتی، خوبی از بدی و... همه متضمن انتخاب از سوی انسان است. در تحلیل نهایی چنین انتخاب‌هایی تمایلات و خواسته‌ای انسان را بازنمون می‌کند و طبیعی است نیرویی وظیفه‌هدایت انسان به گزینش از بین هر کدام از این دوگانه‌های متعارض را بر عهده دارد. از این رو فطرت در پرتو چنین توانایی به ندای هدایت گوش فرا می‌دهد. در واقع فطرت بر خلاف غریزه قدرت تغییر‌پذیری ارادی را دارد. در این اراده و اختیار حرکتی نهفته است که انسان را در مسیر تعالی قرار می‌دهد. استاد مطهری در بیانی زیبا امکان آگاهی بخشی به فطرت انسانی و پاسخ فطرت به آن را چنین بیان می‌کند: «به حکم اینکه هر فردی بالفطره انسان متولد می‌شود، در هر انسانی و لو پلیدترین انسان‌ها استعداد توبه و بازگشت و پندپذیری هست. از این رو ست که پیامبران مامورند حتی پلیدترین افراد و دشمن‌ترین دشمنان را در درجه اول پند و اندرز دهند و فطرت انسانی آن‌ها بیدار سازند» (مطهری، م.آ: ۲۳۹/۲)

از این رو فطرت در انسان دارای الزاماتی است. از جمله الزامات آن این است که خود بدیهیات عقلی است که فطرتاً در اختیار هر انسانی قرار دارد. عقل فطری به عنوان قوه‌ای از قوای انسانی که خود به گونه‌های مختلف و تعابیر متعدد مطرح شده است در حقیقت وجه

ممیزه انسان از حیوان، قوه تشخیص خیر از شر، مدبر بدن انسان، مدرک کلیات است که در هر انسانی درجه‌ای از آن را می‌توان یافت. از آنجا که عقلانیت فطری در فطرت انسان ریشه دارد، از عقل به معنایی که در معرفت‌شناسی مستفاد می‌شود متفاوت است. عقل به دو معنا در همه انسان‌ها حتی در کسانی که از بهره‌هوشی اندکی برخوردار بوده و حتی در شخصی که در خواب به سر می‌برد وجود دارد؛ یکی به معنای مدرک کلیات که استعداد ادراک کلیات را داشته و وجه ممیزه انسان از سایر حیوانات است؛ و دوم به معنای علوم و مبادی بدیهی و غیر اکتسابی (ماقبل التجربة) که در همه انسان‌ها حتی اطفال نیز وجود دارد، مثل اصل علیت، اصل هویت، و علم به این معنا که دو بیشتر از یک می‌باشد و... بنابر این عقل به این دو معنا در طبع و فطرت انسان‌ها نهاده شده و قابل اکتساب و اشتداد نیست (بیدندی، maarefquran.org و زمانی، news.najafabad.ir). از نظر استاد مطهری ویژگی چنین نیرویی این است که همه انسانها در زمانها، مکانها و شرایط فردی و اجتماعی مختلف، اعتبار یکسان را لحاظ و ایجاب می‌نمایند (مطهری، ۱۳۶۶: ۳۰۴). یا به عبارت بهتر همه انسان‌ها از چنین نیرویی برخوردارند و برونداد آن نیز مشابه هم است.

به همین دلیل و از موضع دفاع از وجه ممیزه فطرت انسان با سایر حیوانات است که شهید مطهری؛ عقل را «قوه‌ی تجزیه، ترکیب، تجرید و تعمیمی» می‌داند که «در انسان وجود داشته، از طریق آن استدلال می‌کند مانند قوه‌ی استدلالی که در دیگر علوم هست» (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۳). شهید مطهری تفاوت انسان و حیوان را در قوه عقل می‌داند و با تاکید بر اینکه چشم و گوش، ماده خام برای تفکر می‌سازند، چشم و گوش را حیوانات هم دارند این موضوع را برجسته می‌سازد که انسان علاوه بر این حواس که مواد خام برای او در ذهنش می‌سازند قوه دیگری داده شده است که قرآن عقل را «لب»، «عقل»، «فؤاد» و یا «قلب» می‌نامد که به وسیله‌ی این قوا در مورد اطلاعاتی که از دنیای خارج به او می‌رسد، می‌اندیشد و نتیجه‌گیری می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۱۴).

استاد مطهری همچنین تجلی عقل را از دو حیث مورد بررسی قرار می‌دهد، که هر وجه آن مربوط به یکی از ساحت‌هایی است که از نظر شهید مطهری عقل بشری واجد آن است. شهید مطهری در تحلیلی توانایی عقل انسانی از یک سو به رویکرد بازتاب‌گرایانه باور دارد

و عقل را به مثابه دستگامی می‌بیند که امور بیرونی را ادراک می‌کند، به تصویر می‌کشد و آینه وار بازتاب می‌دهد. این رویکرد در واقع با عقلانیت فطری قرابت زیادی دارد. از طرف دیگر در آثار استاد به تعریفی از عقل بر می‌خوریم که با رویکردی برساخت‌گرایانه عقل مولد واقعیت، دانش و معرفت می‌داند. به عبارت دیگر عقل انسانی می‌تواند معرفت را تولید کند. در این تحلیل عقل به مثابه ابزار معرفت‌شناختی مستقل نگریسته می‌شود. شهید مطهری در مورد تفکیک این دو وجه عقل چنین می‌نویسد «اصولاً قوه‌ی عقل استعداد خود را از دو ساحت جداگانه به نمایش می‌گذارد: یک ساحت در باره‌ی ادراک اموری است که در واقع و نفس‌الامر موجود هستند و عقل انسان اشیاء را از آن جهت که هستند، مطالعه می‌کند. از این نظر که عالم وجود به صحنه‌ای می‌ماند که عقل انسان به تماشای آن بر می‌خیزد. اگر آنچه وی دیده مطابق با واقعیت باشد، حق و اگر مخالف آن باشد، باطل نامیده می‌شود. ساحت دیگر مربوط به اموری است که در خارج نیستند اما انسان می‌تواند با اراده و اختیار خود آنها را پدید آورد (مطهری (و) ۱۳۷۳: ۱۱۸).

فهم استاد مطهری از عقل و تبیین او از عقل فطری با انسان‌شناسی او نسبت نزدیکی دارد. او همانگونه که انسان را واجد توانایی برای تکامل می‌داند عقل را نیز واجد استعداد تکامل می‌داند. از نظر شهید مطهری عقل در روند خود رو به تکامل بوده است. چنین تکاملی از یک سو از طریق سایر منابع معرفت‌شناختی و از طرف دیگر به واسطه توانایی‌های ذاتی عقل رخ می‌دهد. شهید مطهری با تاکید بر نقش سنت به عنوان یکی از مبانی معرفت‌شناختی اسلامی در رفع نقص از عقل چنین می‌نویسد: «حرف ما این است که اگر پیغمبران نیامده بودند و رهبری نکرده بودند، اصلاً این عقل در همان حدّ کودکی مانده بود و بشر به این حدّ نرسیده بود. ما الآن بشر آزاد شده را داریم می‌بینیم، می‌گوییم می‌رود به کره ماه، خیال می‌کنیم اگر پیغمبران هم در چند هزار سال پیش نیامده بودند، بشر امروز می‌رفت به کره ماه، در صورتی که این پیغمبران بودند که آمدند و آمدند و زنجیرها را از عقل بشر پاره کردند و پاره کردند و به او شخصیت دادند» (مطهری، مجموعه آثار ج ۴/۳۶۴). چنانچه خواهیم گفت او نقش دین به مفهوم عام و نص به عنوان مهمترین منبع معرفت‌شناختی در اندیشه اسلامی را به طور خاص نیز مورد تاکید قرار می‌دهد.

۵. منابع معرفت شناختی شیعه و جایگاه عقل از نظر استاد مطهری

در اندیشه نوگرایان دینی نص، سنت، عقل و اجماع منابع معرفت شناختی و فهم اجتهادی هستند. نص در این میان مهمترین منبع معرفت شناختی است و از این رو عقل انسانی در جاهایی می‌تواند منبع مستقل معرفت شناختی باشد که نص سکوت کرده باشد و با ابهام و اجمال در نص مواجه شویم. نکته مهم آن است که نص و سنت خود عقل را به عنوان مهمترین وجه انسان به رسمیت می‌شناسند و بر اهمیت آن به عنوان یک منبع معرفت شناختی مکمل تاکید می‌کنند. در قرآن ۴۹ بار از مشتقات ماده عقل استفاده شده است (مبینی، www.hawzah.net). شهید مطهری نیز با تکیه بر نص و تصریح قرآن کریم به جواز استفاده از عقل به عنوان یک منبع کسب معرفت تاکید می‌نماید. از این رو تعریف شهید مطهری با تعریف منبعث از آموزه‌های دینی همسویی دارد نه با تعریف عقل خود مختار در فلسفه لیبرالیسم. بر اساس آموزه‌های وحیانی عقل قوه ای است که مانع سرپیچی کردن انسان از راه راست می‌شود (علی اکبرزاده و محمد رضایی، ۱۳۹۳: ۳۱). در تعالیم اسلامی، عقل همواره حجیت داشته و حجت الهی در شناخت دین محسوب می‌شود؛ حتی در گروه‌هایی مانند اهل حدیث و اخباریون نیز از این حیث که با عقل و تعقل، دیدگاه خود را به دیدگاه‌های دیگر ترجیح داده‌اند، عقل در عمل، اعتبار و حجیت داشته و بتردید از روش عقلی برای توجیه انتخاب رویکرد و روش خود بهره جسته‌اند. در واقع اگرچه در سخن چیزی غیر از این می‌گویند، اما استفاده از هر روشی برای دین شناسی در وهله نخست با تصمیم عقل است. به هر حال در بین بیشتر گروه‌های مسلمان، عقل - البته با شدت و ضعف - حجت محسوب می‌شود و در تفکر شیعی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است (همان: ۳۵). به طور عمده سه دیدگاه در ارتباط با نحوه نقش آفرینی عقل در شناخت معارف دین وجود دارد که عبارتند از میزان بودن عقل، مصباح بودن عقل و منبع مستقل بودن یا همان مفتح بودن عقل. از نظر ما میزان بودن عقل در همه جا قابل پذیرش نیست؛ از اینرو یک قاعده و اصل محسوب نمی‌شود. نقش مصباحی عقل در شناخت دین که همانا ابزار بودن عقل است، مورد قبول می‌باشد. ضمن اینکه منبع مستقل بودن عقل نیز کاملاً توجیه پذیر است (همان: ۳۵). رویکرد استاد مطهری نیز با همین تفسیر همسویی دارد و او در تمام آثارش نقش ابزار بودن عقل برای دستیابی به معرفت و نیز

استفاده از عقل به عنوان یک منبع مستقل معرفت شناختی را مورد تاکید قرار می‌دهد. چنین عقلی از یک منظر متفاوت و البته مکمل در همه انسان‌ها یکسان نیست؛ عقل از این منظر از یک سو به معنای قوه تشخیص خیر از شر و خوب از بد؛ و از سوی دیگر به معنای علوم اکتسابی که از طریق تجربه به دست می‌آید (بیدهندی، maarefquran.org) تعریف می‌شود. شهید مطهری در کنار توجه به حضور و نمود عقل جزئی در همه انسان‌ها به عنوان امری فطری، در آثار متعدد خود به عقل به عنوان یک منبع معرفت شناختی نظر داشته و به شرح و بسط آن پرداخته است. شهید مطهری عقل را یکی از ابزارهای معرفت شناختی مهم در انسان می‌داند و با تاکید بر نقش دین و عقل در تنظیم قوانین زندگی انسانی معتقد است «عقل یک دستگاه تصفیه (برای افکار باطل) است که قرآن آن را حجت قرار داده است (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۲۳). از این رو استاد مطهری عقل را منبع مستقل شناخت می‌داند. چنین دیدگاهی نقطه مقابل تفکر حرفی‌گرا و اخباری است که عقل را از ساحت معرفت شاسانه به کناری می‌نهد و بر حجیت حدیث و روایت و نفی کوشش انسانی در فهم شریعت اصرار می‌ورزد.

شهید مطهری البته در این مسیر ره افراط نمی‌رود و از عقل‌گرایی حداکثری اجتناب می‌ورزد. شهید مطهری عقل انسانی را واجد محدودیت‌هایی می‌داند و می‌نویسد: عقل می‌گوید از ظن و گمان پیروی نکن، قرآن هم همین را می‌گوید» (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۰۷). از این رو عقل خود می‌تواند در مورد گزاره‌های دینی تدبیر کند. شهید مطهری اسلام را دینی عقلانی می‌داند و با تاکید بر اینکه اساساً خود اسلام انسان‌ها را به تعقل در مورد حتی دین نیز فرا می‌خواند می‌نویسد: «اسلام یک دین طرفدار عقل است و به نحو شدید روی این استعداد تکیه کرده است، نه فقط با آن مبارزه نکرده بلکه از آن کمک و تأیید خواسته و تأیید خود را همیشه از عقل می‌خواهد و در آیات قرآن دعوت به تفکر و تعقل زیاد است» (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۷۲). چنین نگاهی البته با عقل‌گرایی ابزاری نیز متفاوت است. عقل از نظر شهید مطهری بخشی از منظومه معرفتی است که به نیاز انسان برای سامان بخشی به زیست جهان او کمک می‌کند و نقش راهنما و هدایت‌گر را بر عهده دارد و منافع مادی و معنوی انسان به صورت توأمان را تامین می‌کند و در نهایت انسان را به سعادت رهنمون می‌کند. رویکر شهید مطهری

با ایمان گرایی مطلق نیست فاصله دارد. او دین و ایمان را بر عقل مسلط نمی‌داند. از نظر شهید مطهری عقل با وحی و دین در تعارض نیست و چنانچه اجتهادیون تأکید می‌کنند یک منبع شناخت قابل اتکاست. شهید مطهری با تمرکز بر چنین دیدگاهی برای اسلام از نظر توجه به عقل منزلتی والا قایل است و بر این باور است که «عقل در فقه اسلامی هم می‌تواند قانون را تقیید و تحدید کند و یا آن را تعمیم دهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک مددکار خوبی باشد. (مطهری، ۱۳۷۰: ۵۸).

تحلیل شهید مطهری از رابطه عقل و دین از منظر معرفت‌شناسانه، رابطه‌ای دوسویه و تعاملی است. استاد مطهری همانند همه نوگرایان دینی به جامعیت دین برای تنظیم قواعد زندگی باور دارد. از این رو تعریف او از دین هم با همین مبنا همسویی دارد. شهید مطهری با تأکید بر قاعده ملازمه دین عقلانی است و عقل نیز دینی است. از نظر ایشان دین سلسله اصول و معتقداتی که هر کس باید خودش مستقیماً تحقیق کند و واقعاً تشنه‌ی یاد گرفتن و تحقیق در آنها باشد و مسلماً اگر کسی خدا را جويا باشد، خداوند تعالی او را دستگیری و هدایت می‌کند (مطهری، بی تا: ۲۷۶) از منظر هرمنوتیکی فهم استاد مطهری از دین با آموزه‌های شیعه همسویی دارد. از نظر گفتمان اسلامی دین مجموعه‌ای از آموزه‌ها و احکام الهی است که انسان در سایه عقل خدادادی می‌تواند به فهم آن‌ها نائل آید. دین مقاصدی دارد که انسان در سایه عقل خود می‌تواند به این نتیجه برسد که مقصد دین چیزی جز سعادت انسان نیست. دین با سرشت و طبیعت انسان همخوان است و دین مجموعه‌ای از باورهای متعالی است که پرورش جسم و روح انسان به آن وابسته است. دین در تحلیل شهید مطهری میان دو جنبه وجودی انسان تعادل ایجاد می‌کند (مطهری، ه)، ۱۳۷۰: ۵۹). دین مورد نظر استاد مطهری بر خلاف دین شخصی که لیبرالیسم کلاسیک بر آن استوار است کارکردهایش در همه حوزه‌ها بویژه حوزه عمومی و اجتماعی است. به باور شهید مطهری دین نقطه ثقل «قوانین تکامل اجتماعی» است. دین قوانین تکامل اجتماعی را که یک تکامل اکتسابی است از راه وحی [دین] بیان می‌کند (مطهری، همان: ۱۹۹) بنابراین دین از نظر شهید مطهری یک سازمان وسیع و گسترده فکری - عقلانی، اعتقادی، اخلاقی و عملی است که همه‌ی ابعاد زندگی انسان را در بر می‌گیرد (قربانی، ۱۳۸۷: ۱۰۹) و برای رساندن انسان به کمال و سرمنزل مقصود

از جامعیت برخوردار است.

از نظر نوگرایان دینی مشروعیت عقل به عنوان یک منبع معرفت شناختی مستقل در ارتباط مستقیم با به رسمیت شناختن نقش نص و سنت به عنوان منابع معرفت شناختی دینی درجه اول است. شهید مطهری معتقد است قرآن از ابزار استدلال و برهان استفاده کرده است و برای به رسمیت شناختن، استدلال و عقل چه دلیلی بالاتر از این که خود قرآن کریم به استدلال عقلی و اقامه‌ی برهان عقلی در بسیاری از مسائل پرداخته است. قرآن کریم در باب توحید، معاد، نبوت و اصول دین استدلال می‌کند (خامه‌گر، ۱۳۷۹: rasekhoon.net). اصل آیه در «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» یک برهان عقلی است. اگر قرآن استدلال و قیاس را معتبر نشمارد، دیگر خودش اقامه برهان و قیاس نمی‌کند یا به طور مثال درباره‌ی معاد؛ آیه‌ی «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» به اصل خالقیت و اصل حکومت باری تعالی تمسک جسته است، اگر معاد نباشد پس خلقت شما عبث است و خلقت عبث هم محال است و به عبارت دیگر مگر ممکن است خداوند حکیم کار عبث کند؟ اگر معاد نباشد خلقت عبث است، عبث هم که محال است، پس خلقت ضروری است و بنابراین وجود مواد حتماً ضروری است، این خود اقامه‌ی برهان است» (همان به نقل از مطهری، الف؛ ۱۳۶۱: ۵۶-۵۸).

شهید مطهری با طرح پرسش عقل از قرآن کریم و در سایه فهم اجتهادی به این نتیجه می‌رسد که آیات متعددی از قرآن کریم انسان‌ها را دعوت به عقلانیت می‌کنند. شهید مطهری با استناد به کلام‌های خداوند که می‌فرماید چرا فکر نمی‌کنید؟ در توضیح و تبیین این آیات بر این باور است که چنین آیاتی انسان را مخاطب قرار می‌دهد که چرا از عقل برای یافتن پاسخ سوالات خود استفاده نمی‌کنید. به همین دلیل شهید مطهری در مسائل اعتقادی و کلامی بر استفاده از شیوه‌ی استدلالی تأکید دارد و این شیوه را برگرفته از خود قرآن می‌داند: در قرآن کریم ایمان را بر پایه تفکر تعقل گذاشته است قرآن همواره می‌خواهد که مردم از اندیشیدن به ایمان برسند. قرآن در آنچه باید به آن معتقد و مؤمن بود و آن را شناخت، «تعبد» را کافی نمی‌داند، علیهذا در اصول دین باید منطقاً تحقیق کرد مثلاً این که خداوند وجود دارد و یکی است مسئله‌ای است که منطقاً باید به آن پی برد (بیدندی ۱۳۷۹:

۶- عقل و دین از دیدگاه مطهری؛ نظام تعادل بخش

فهم دیدگاه شهید مطهری در مورد عقل نیازمند فهم رابطه تعادل بخش عقل و دین است. می‌توان گفت مهمترین عاملی که دیدگاه استاد مطهری را در چارچوب گفتمان عقل گرایی اعتدالی قرار می‌دهد، باور شهید مطهری به تعامل نزدیک دین و عقل و تاییدیکی توسط دیگری است. همانگونه که استدلال شد نگاه شهید مطهری به عقل در چارچوب گفتمان دین باور ایشان است. چنین نگاهی بر این نکته تاکید دارد که انسان‌ها همگی ذاتاً و به حسب سرشت، دل در گرو خدا و شریعت و راهنمایی و هدایت او دارند. در انسان‌ها نیروی محرکه‌ای وجود دارد که آنان را به پرستش معبود و تکیه بر او می‌خواند و نسخه هدایت بخش و شریعت معبود را یگانه راه هماهنگ با استعدادها و نیازهای خود می‌یابد و سعادت و رسیدن به سرانجام نیکو را در تبعیت او معرفی می‌کند (حاجی صادقی، ۱۳۸۴: ۵۸). از این رو دین نیز همانند عقلانیت فطری است و انسان فطرتاً به دنبال معناست. از نظر استاد مطهری انسان در ذات و حقیقت دین و عقل نسبت به هم هیچ گونه تعارضی نمی‌بیند و به عبارت دیگر در باور شهید مطهری مسأله‌ی رویارویی عقل و دین مسأله‌ای نیست که با ذات و هویت خالص عقل و واقعیت و حقیقت دین پیوند داشته باشد. هیچ یک از مظاهر و نمودهای عقل آدمی به خودی خود با دین و دینداری نامساوی و ناسازگاری ندارد یعنی عقل و دین سازگاری و سازداری ذاتی با هم دارند نه عقل در برابر دین می‌ایستد و نه دین رویاروی عقل و دانش مجموعه می‌گشاید (مخلص، ۱۳۸۵: ۱۱۶-۱۱۵).

ایشان معتقدند گاهی نیز عقل در مقابل دین عصیان می‌کند که مثال آن دوره‌ی مدرنیته غرب است. به این ترتیب در نظر شهید مطهری تعارض عقل و دین نه از حقیقت و ذات عقل و دین می‌جوشد؛ نه از درون دین برمی‌خیزد بلکه انگاره‌ی تعارض، از نحوه تلقی و برداشت دین داران و عقلا از حقیقت دین و عقل است یعنی چون انسان دین را از زاویه و نگاه خود و سلیق شخصی خود می‌فهمد می‌پندارد که بین عقل و دین ناسازگاری وجود دارد و باید یکی را به نفع دیگری کنار بزند(همان).

ایشان همچنین معتقد است که عقلانیت غرب دچار عصیان ابزاری^۱ و معرفتی گردید و عصیان معرفتی آن این بود که عقل فلسفی وقتی به جهان‌بینی دینی بی‌اعتنا شد خواست خودش برای انسان ایدئولوژی و مکتب بسازد و وظیفه‌ای را که ذاتاً بر عهده او نبود عهده‌دار گردید که نتیجه‌ی آن مکاتبی چون پوزیتیویسم^۲، اومانیسیم^۳ و فرانسان‌گرایی هستند (همان). رویکر شهید مطهری از منظر معرفت‌شناختی در مقابل رویکر ایمان‌گرای رادیکال اسلامی قرار می‌گیرد. ریشه ایمان‌گرایی رادیکال در گفتمان اسلامی به سنت اخباریگری و اهل حدیث برمی‌گردد. همانند ایمان‌گرایان رادیکال جدید، در گفتمان اسلامی نیز، برخی از رویکردها که ریشه در سنت اخباری‌گرا و حروفی‌ها دارد عقل و دین و عقل و وحی دو حوزه مجزای شناخت تلقی می‌کنند. اما در مقالا عقل‌گرایان اعتدالی در دنیای اسلام عقل و دین را نه در تعارض که دو حوزه اساسی هر نوع زندگی پر بار انسانی تلقی می‌نماید. جریان نو‌گرای اسلامی که مدافع رویکرد دوم است عقل را منبع معرفت‌شناختی مکمل می‌داند و از طرد و نفی آن و تام دانستن معرفت ناشی از نص و سنت به دلیل باور به مقتضیات زمان پرهیز می‌کند. شهید مطهری از مدافعان نظریه معرفت تکمیلی است و با رد دیدگاه‌های نقل‌گرایانه و مدعی تعارض عقل و وحی استدلال می‌نماید که دین و عقل نه منابع متعارض که هر دو مکمل و در تحلیل نهایی در مقصدی واحد دارند. با ابتناء بر دیدگاه‌های استاد مطهری می‌توان چنین استدلال کرد که شهید مطهری در رویکردی میانه، ضمن تکیه بر جایگاه دین، عقل‌گرایی افراطی را طرد می‌کند و از طرف دیگر با تاکید بر جایگاه عقل در ساحت زیست انسانی، رویکرد نقل‌گرایان و حرفی‌گرایان را که بر طرد و نفی عقل اصرار می‌ورزند رد می‌کند. شهید مطهری دین را دارای مقاصد عمومی و فراتر از جزئیات می‌داند و با طرح اینکه نیروی عقل و تفکر و اندیشه (عقلانیت) برای تدبیرهای جزئی و محدود زندگی ضروری و مفید است زندگی انسان را پیچیده و دارای ابعاد مختلفی می‌داند که عقل به تنهایی از عهده تدبیر و تمشیت آن‌ها بر نمی‌آید. از نظر استاد مطهری ابعاد روحی و جسمی انسان

۱. Transgression means

۲. positivism

۳. Humanism

چنان پیچیده اند و در شرایط و وضعیت‌های مختلف به اقتضائات متفاوتی نیازمند است که تنها با منبع بزرگتری از منبع عقل می‌توان به شناخت و دستیابی به پاسخ‌های لازم نائل آمد. از نظر شهید مطهری دین پاسخ به چنین نیازی است. رویکرد شهید مطهری از این زاویه با جایگاه دین در سنت گرایی در فلسفه سیاسی قرابت می‌یابد. در سنت گرایی دین همان کارکرد عقل را در مقیاسی وسیع تر دارد. از نظر ادموند برگک پدر سنت گرایی، دین از آنجا اهمیت دارد که دین پاسخ پرسش‌هایی را می‌دهد که عقل نمی‌تواند (عالم، ۱۳۹۰: ۴۰۲). از نظر شهید مطهری، دین دعوت به تفکر و اندیشه می‌نماید و علاوه بر اینکه راه‌های لغزش اندیشه را نشان می‌دهد منابع تفکر را نیز ارائه می‌دهد، یعنی موضوعاتی را نشان داده که شایسته است انسان در آن موضوعات فکر خویش را به کار اندازد و از آنها به عنوان منابع علم و اطلاع خویش بهره‌گیری نماید (ملک اف، ۵۳، ۱۳۰). از دیدگاه شهید مطهری تفکر که ابزار آن عقل است در قرآن مورد تاکید قرار گرفته است. از نظر استاد مطهری قرآن کریم سه موضوع طبیعت، تاریخ و ضمیر انسان را سه منبع مهم شناخت می‌داند (مطهری، ۱۳۸۰: ۷۰). که هر کدام مکمل دیگری است و عقل را در فهم امور مختلف یاری می‌کنند.

منابع شناخت	ابزارهای شناخت
طبیعت	حواس، ابزاری برای شناخت طبیعت
عقل تاریخ	استدلال منطقی، عقلانی، قیاس و برهان ابزارهایی برای عقل
ضمیر انسان	ترکیه نفس، سیر انفسی

شهید مطهری در ضمن بحث محدوددهی عقل می‌گوید: «انسان با تدبیر عقل در امور جزئی زندگی، مانند انتخاب دولت، رشته، همسر، شغل و... می‌تواند به نتیجه برسد اما مجموع مصالح زندگی که سعادت همه جانبه را در بر می‌گیرد از عهده‌ی نیروی عقل به تنهایی بیرون است (مطهری، ۱۳۸۰: ۵۲). ایشان معتقد است که اسلام عقل را پیامبر باطنی نامید، و اصول دین جز با تحقیق عقلانی، پذیرفتنی نیست و در فروع دین نیز عقل یکی از منابع اجتهاد است (همان: ۲۴۴). یعنی عقل در تمام ابعاد به صورت جدی حضور دارد و در منابع اسلامی جایگاه عقلانیت و دین بدون افراط و تفریط پذیرفته شده است و هر یک در مکان خاص خود قرار می‌گیرند. بر این اساس قرآن و سنت از یک سو مقام عقل را می‌ستایند و آن را حجت درونی

معرفی می‌کنند و از سوی دیگر با انگشت نهادن بر کاستی‌های ابزار درک آدمی لغزشگاه‌های اندیشه را یادآور می‌شود (ملک اف، ۱۳۹۰: ۴۹).

شهید مطهری در مجادلات درون دینی در مورد جایگاه عقل در فرق اسلامی نیز از موضعی که دفاع او از عقل به عنوان یک منبع معرفت شناختی مهم را می‌رساند چنین می‌نویسد: «مورخان اهل تسنن اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم الایام عقل فلسفی بوده است؛ یعنی طرز تفکر شیعی از قدیم استدلالی و تعقلی بوده است. تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی که از اساس منکر به کار بردن استدلال در عقاید مذهبی بود و یا تفکر اشعری که اصالت را از عقل می‌گرفت و آن را تابع ظواهر الفاظ می‌کرد مخالف و مغایر است، با تفکر معتزلی نیز با همه عقل‌گرایی آن مخالف است؛ زیرا تفکر معتزلی هر چند عقلی است، ولی جدلی است، نه برهانی؛ به همین جهت است که اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی شیعه بوده‌اند» (مطهری ۱۳۷۹: ص ۶۴).

شهید مطهری عقل‌گرایی مکتب شیعه را مورد تاکید قرار می‌دهد. در اندیشه شیعی عقل حجت الاهی در نهاد آدمی است و احکام الهی به دو طریق در دسترس آدمی قرار داده شده است: یکی از طریق وحی و متون مقدس و دیگری از طریق عقل؛ بنابراین همان‌طور که احکام صریح در متون مقدس دارای حجیت و اعتبارند، احکام بدیهی عقلی (اعم از نظری و عملی) نیز اعتبار دارند؛ به همین دلیل، عقل‌یکی از منابع احکام دین، لحاظ شده است؛ از این رو در اسلام هیچ‌گاه تعارض بین عقل و دین وجود ندارد (محمد رضایی، ۱۳۸۴: ۳۳)

در نظر استاد مطهری بخشی از مفاهیم و حقایق دینی به جز معرفت عقلی، راهی برای فهم آنها وجود ندارد. مفاهیمی که قرآن درباره خداوند و ماوراء طبیعت طرح کرده، تنها با روشن‌گری و تفسیر عقلی دانسته و فهم می‌شوند، مانند: بی‌همانندی، نامتناهی علم و قدرت، بی‌نیازی، حیات و قیومیت، اول و آخر و باطن و ظاهر، حاضر در زمان و مکان، و... قرآن این مسأله را برای چه هدفی بیان کرده است. آیا برای این بوده که یک سلسله مسأله و مفاهیم درک‌نشده را بر بشر عرضه بدارد و از مردم بخواهد بدون آن که آنها را درک و فهم کنند، از روی تعبد بپذیرند و یا در واقع، هدف آن بوده که مردم خدا را با این‌شانها و صفتها

بشناسند؟ (مخلص، ۱۳۷۹). در این زمینه شهید مطهری را باید تجسم تلاش عقلانیت بخشی طبیعی به دین دانست (معلمی و دیگران، ۱۳۸۵: ۳۴۸-۳۴۷). اندیشه او از این زاویه اعتدالی است که باور دارد عقل مکمل دین و دین نیز رفع کننده کاستی‌های عقل است. در جریان اصلی اسلامی نیز همین باور مسلط است. در اسلام به عقل هم در جهت رجوع به دین و هم کشف احکام دینی اهمیت بسیاری داده شده است. و همچنین احکام جزئی هم یا هماهنگ با عقل و یا مبتنی بر عقل هستند؛ یعنی چون از طریق استدلال عقلی، حجیت قول معصوم علیه السلام به اثبات رسیده است، اگر سخنی و حکمی از معصوم صادر شد که عقل مستقیم توانایی درک آن را نداشت، چون با پشتوانه و تکیه گاه آن حکم عقلی است، قابل پذیرش است (محمدرضایی، ۱۳۸۴: ۳۳).

شهید مطهری نیز در همین چارچوب عقلانیت را به شدت مؤید و حامی دین می‌داند و پای آن را در عرصه‌ی دین باز می‌گذارد و معتقد است که عقلانیت باید در معارف و مفاهیم باورهای دینی وجود داشته باشد و بر این باور است که نباید مانع حضور عقلانیت در معارف الهی شده، زیرا شناخت عقلانی به ایمان مذهبی کمک می‌کند (رجبی و کاظم زاده، ۱۳۹۲: ۱۳۹). در نتیجه در نظر شهید مطهری عقلانیت نیز به تنهایی نخواهد توانست برای تامین سعادت انسان کافی باشد و نیاز هست تا با دین هماهنگ شود و از قدرت دین به نفع خویش استفاده نماید و قدرت آن را با خود هماهنگ سازد تا بتواند هماهنگی و توازن لازم را برای تامین سعادت حقیقی انسان فراهم آورد؛ در نتیجه توازن و هماهنگی و کنترل و موازنه بین این دو ضروری است و با وحدت این دوست شناخت انسان به حد اعلی و انسان به سعادت حقیقی می‌رسد.

۷. نتیجه گیری

در نگاه شهید مطهری عقل از منابع مهم تولید معرفت است. عقل انسانی نیرویی است که توانایی برساخت دانش و معرفت را دارد. اما چنین نگاهی با عقلانیت ابزاری متفاوت است. عقل ابزاری نوعی عقلانیت افراطی است که ملاک و معیار عمل آن، آنچنان که از اندیشه‌های لیبرالیسم کلاسیک بر می‌آید، اعطای توانایی منحصر به فرد به عقل انسان در همه ساحت‌های زندگی است. در رویکرد عقل گرایی فایده گرایانه محرک اصلی هر گونه ارزیابی انسانی

چیزی جز حواس انسانی نیست. عقل متأثر از حواس انسانی است و کارایی لازم برای پاسخ به همه علایق انسان‌ها را دارد. گزاره‌های دینی نیز باید همانند هر گزاره دیگری صدق خود را از رهگذر ابزار عقل کسب کنند. نگاه شهید مطهری به عقل با چنین رویکرد متفاوت است چون از نظر شهید مطهری عقل، به رغم جایگاه ویژه در سامان زندگی اجتماعی و فردی، قادر به پاسخ‌گویی به همه نیازهای انسانی نیست. رویکرد شهید مطهری با ایمان‌گرایی افراطی نیز فاصله دارد. شهید مطهری در آثار متعدد خود با نقد رویکردهای نقل‌گرا و ایمان‌مدار مطلق، عقل‌رایکی از منابع مهم تولید معرفت می‌داند و بر این باور است که عقل از توانایی سنجش و ارزیابی دین نیز برخوردار است و از نظر او بنیاد چنین تفکری در اندیشه اسلامی ریشه در قرآن و سنت دارد. به عقیده‌ی شهید مطهری در ساحت معرفت‌شناسانه بین عقل و دین نوعی نظام کنترل و موازنه برقرار است. از نظر شهید مطهری بین عقل و دین ملازمه برقرار است و در برخی حوزه‌ها عقل انسانی و در برخی حوزه‌ها دین توانایی تنظیم قواعد زیست‌جهان را دارد اما در مقصد نهایی هر دو یک هدف را دنبال می‌کنند. از نظر ایشان بین عقل و دین داد و ستد ژرف برقرار است. عقلانیت و ماحص آن تا سقف معینی نیازهای انسان را پاسخ می‌دهند اما پاسخ به نیازهای انسان از توانایی عقل خارج است و در اینجا دین نقش خود را ایفا می‌کند و پاسخگوی نیازهای فراعقلی بشر است. چنین برداشتی از رابطه عقل و دین و حرکت در وادی عقل‌گرایی اعتدالی متأثر از بنیانهای معرفت‌شناختی استاد مطهری است. چنانچه گفته شد او مشروعیت عقل را به دلیل تجویز بهره‌گیری از تفکر در نص و سنت و نیز قابلیت عقل برای رفع ابهام و اجمال از شریعت و در نهایت کمک به سعادت انسان می‌داند؛ چیزی که از نظر شهید مطهری مقصد نهایی عقل و دین هر دو است.

پی نوشت‌ها:

۱. علم هرمنوتیک در تعاریف، علم تعبیر، تفسیر و تأویل شناخته می‌شود و از نظر ریشه لغوی با هرمس پیامبر خدایان، بی‌ارتباط نیست (Hodad, 1986: 215). همان‌گونه که هرمس پیام آور و مفسر پیام خدایان در یونان باستان بود، «مفسر» نیز کار «هرمس» را انجام می‌دهد و می‌کوشد تا هرمس‌گونه، معنای سخن را تفسیر، تأویل و قابل فهم کند. پل ریکور، در مقاله «رسالت هرمنوتیک»، این علم را فن تشریح و توضیح نمادها می‌داند و بیان می‌دارد، هرمنوتیک نظریه عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون است (کورنر هوی، ۱۳۷۱: ۲۱-۹). در یک تقسیم بندی کلی هرمنوتیک به چهار دسته تقسیم می‌شود: نخست هرمنوتیک کلاسیک که در جستجوی روشی به منظور تفسیر متون مقدس است، دوم هرمنوتیک رمانتیک که در صدد ارائه روشی برای جلوگیری از بدفهمی و سوء فهم می‌باشد، سوم هرمنوتیک فلسفی که با هایدگر آغاز شد و توسط گادامر، پل ریکور و دریدا استمرار یافت و فهم حقیقت را دنبال می‌کند و چهارم، هرمنوتیک روشی که در عرصه علوم انسانی تعمیم یافته است و دو طیف زمینه گرا و متن گرا را دربر می‌گیرد. در هرمنوتیک روشی، رویکرد زمینه گرا برای شناخت یک متن، رجوع به بستر و زمینه‌های آن و رویکرد قرائت متنی تمرکز بر خود متن را، جهت فهم معنای آن متن کافی می‌داند. اما در نتیجه انتقاداتی که به این دو طیف وارد آمد، رویکردی شکل گرفت که نماینده بارز آن کوئنتین اسکینر است. وی متدولوژی قرائت متنی و زمینه‌ای را برای فهم متون ناکافی می‌داند. اسکینر علاوه بر بررسی زمینه و بسترها بر قصد و نیت مؤلف نیز تأکید می‌کند. به زعم وی، مطالعه متن به تنهایی و بررسی صرف زمینه‌های شکل‌گیری اعمال و متون (با پذیرش اینکه در شرح متون و اندیشه‌ها به مایاری می‌رساند)، برای فهم آنها ناقصند و بایستی به عوامل دیگری نیز توجه شود (برای مطالعه بیشتر بنگرید به واعظی، ۱۳۸۰: ۹۶-۹۵؛ خسروپناه، ۱۳۸۱: ۱۰۹؛ مرتضوی، ۱۳۸۵: ۱۷۰-۱۵۷؛ هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۲۳۸؛ موسوی، ۱۳۸۴: ۱۴۴؛ عباسی، ۱۳۸۳: ۳۲۵؛ اکوانی و شفیعی سیف آبادی، ۱۳۹۴، ۴۵-۶۴).

فهرست منابع

۱. قرآن
۲. نهج البلاغه
۳. آروانه، بهزاد و داودی، محمد، (۱۳۹۰)، *تحلیل و بررسی فطرت در آثار استاد شهید مطهری*، سال دوم، شماره اول، بهار ۱۳۹۰، ص ۱۰۱-۱۲۶.
۴. ابراهیم‌زاده، نبی‌الله، (۱۳۸۰)، *عقل در تفکر اسلام و غرب*، پیام حوزه - شماره شماره ۳۲.
۵. بیدهندی، محمد، (۱۳۷۹)، *عقل و دین و رابطه آن دو در قرآن و سنت*، <http://maarefquran.org/index.php/page,viewArticle/LinkID,3245>
۶. پیترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۹)، *«عقل و اعتقادات دینی»*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
۷. عالم، عبدالرحمان، (۱۳۹۰)، *تاریخ فلسفه سیاسی در غرب*؛ عصر جدید و سده نوزدهم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۸. علی اکبرزاده، حامد و محمدرضایی، محمد، (۱۳۹۳)، *نقد عقل در معرفت دینی و کاستی‌های آن*، دو فصلنامه انسان پژوهی دینی، شماره ۳۲، صص ۲۹-۴۷.
۹. حاجی صادقی، عبدالله، (۱۳۸۴)، *فطری بودن گرایش به دین*، قیسات، شماره ۳۶، صص ۵۳-۷۵.
۱۰. جوادی زائویه، سیده معصومه، *عقل‌گرایی حداکثری یا افراطی* <http://www.pajoohe.com/fa/index.php?Page=definition&UID=40764>
۱۱. خامه گر، محمد، (۱۳۷۹)، *جایگاه عقل در قرآن کریم از نظر شهید مطهری*، <http://www.rasekhoon.net/article/Show-19146.aspx>
۱۲. قربانی، قدرت‌الله، (۱۳۸۷)، *فلسفه دین از نظر شهید مطهری*، *مجله تخصصی کلام*، سال هفدهم شماره ۶۵، صص ۱۰۵-۱۲۰.
۱۳. صادقی، هادی، (۱۳۸۳)، *در آمدی بر کلام جدید*، قم، کتاب طه و نشر معارف.
۱۴. محمدرضایی، محمد، (۱۳۸۴)، *رابطه عقل و دین و عقل و ایمان*، قیسات، شماره ۳۵، صص ۱۱-۳۴.
۱۵. مبینی، محمد علی، *عقل در قرآن کریم*، <http://www.hawzah.net/Per/Magazine>
۱۶. مخلص، عباس، (۱۳۷۸)، *شهید مطهری و رویایی عقل و دین در تاریخ غرب*، حوزه، فروردین، شماره ۹۱.
۱۷. مخلص، عباس، (۱۳۷۹)، *عقلانیت دین در قرائت شهید مطهری*، حوزه، شماره ۹۷.
۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۶)، *مقالات فلسفی*، جلد دوم، تهران: صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۷)، *انسان و ایمان*، قم: انتشارات صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، *مجموعه آثار*، انتشارات صدرا.

۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰)، *تکامل اجتماعی انسان*، چاپ ششم، تهران انتشارات صدرا.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰) و. *فطرت*، چاپ دوم، جلد دهم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱) الف، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی*، جلد ۱، اسنان و ایمان، چاپ هشتم، انتشارات صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱) ب، *وحی و نبوت*، جلد سوم، چاپ ششم، بنیاد علمی، فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری.
۲۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱) ج، *آشنایی با علوم اسلامی*، قم: انتشارات صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار*، جلد ۴، نبوت، انتشارات صدرا.
۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، چهارم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. مطهری، مرتضی، (بی تا) الف، *مجموعه آثار*، جلد سوم، کلام، انتشارات صدرا.
۲۹. ملک اف، علاء الدین، (۱۳۹۰)، *مقایسه رابطه عقل و دین از نظر ابوحامد غزالی و شهید مطهری*، مجله کوثر معارف، شماره ۱۸.
۳۰. معلمی، حسین و دیگران، (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۱. موسوی، سیدمحمد، (۱۳۸۴)، *هرمنوتیک: پیش زمینه‌ها و تحولات آن*، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۲۶.
۳۲. نوری، نسیم، (۱۳۹۳)، *مقایسه انسان‌شناسی آیت الله مصباح یزدی و محمد مجتهد شبستری و تاثیر آن بر آراء سیاسی آنها*، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه یاسوج.
۳۳. واعظی، احمد، (۱۳۸۰)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۴. هادوی تهرانی، مهدی، (۱۳۸۵)، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم: خانه خرد.
۳۵. هاشمی، سید حسن، (۱۳۷۸)، *مطهری و فطرت در قرآن*، مجله پژوهش‌های قرآنی بهار و تابستان ۱۳۷۸، شماره ۱۷ و ۱۸، صص ۳۰-۵۸.
۳۶. یوسفیان، حسن و دیگران، (۱۳۸۲)، *عقل و وحی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- 37-Geivett, R. Douglas & Sweetman, Brendan (1992), *Contemporary Perspective on Religious Epistemology*, New York: Oxford university press
- 38- Wainwright, William (1999), *philosophy of Religion*, Canada: Wadsworth Publishing Compan.
39. www.Islampedia.ir