

فلسفه دین، دوره ۱۵، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷

صفحات ۶۹۵-۷۱۸

## اصلاح اندیشه دینی با رویکردی بر آرای استاد مطهری

سید علی پورمنوچهری<sup>۱</sup>، محمد رضا فارسین<sup>۲\*</sup>

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مرکز، تهران، ایران

۲. دانشجوی دکتری فقه و حقوق و اندیشه امام خمینی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۷/۸)

### چکیده

عقل و علم مناط کشف حقیقت و دستیابی به پاسخها و ابهامات زندگی بشر را در عصر جدید فراهم آورده است. بر همین سبیل برخی از عدم ضرورت دین در ساخت زندگی بشر سخن گفته‌اند و تعالیم دینی را به اتهام تنافی با رهیافت‌های عقل و علم مطرود گذاشته‌اند. پاسخ به این ابهامات و برافراشتن رایت دین در دفاع از حیثیت عقلا و عالمانه آن امری ضروری است. استاد مطهری با درک این ضرورت در مجموعه‌ای منسجم از جستارهای علمی، به بیان اهمیت عقل و علم و تلازم با شرع دست یازیده‌اند. ایشان جامعیت دین را نه در ارائه تمامی جزئیات، بلکه در ارائه سازوکاری برای استخراج جزئیات در تمام اعصار و زمانها دانسته‌اند که بر اساس این سازوکار و فرآیند که چیزی جز اجتهاد عقل محور و اصولگرا نیست، مجتهد می‌تواند به ایجاد تعادل میان جامعیت دینی و انعطاف‌پذیری و تغییرپذیری دینی نائل آید. ایشان با تقدم رتبی عقل در فهم گزاره‌های دینی موافقت داشته و آن را مفید امر قانونگذاری پنداشته‌اند. از سویی بر این باورند که اسلام تجربه‌گرایی و علم را مردود ندانسته است، بلکه آن را تابع امر دینی می‌شمارد. لذا عقل و علم در تلازم قطعی با شرع به سر می‌برند، اما از حیث تقدم رتبی عقل مقدم بر علم و شرع است.

### واژه‌های کلیدی

اجتهاد، استاد مطهری، دین، عقل، عقلانیت دینی، علم.

---

\* نویسنده مسئول، رایانامه: Mohamadreza.Farsian67@gmail.com

## مقدمه

تفکر و اندیشه‌ورزی از ذاتیات انسان است و به همین دلیل مجموعه آرا، اخلاق و رفتارهای او باید رویکردی توأم با تفکر و عقلانیت داشته باشد. از آنجا که بخش مهمی از عقاید و رفتارهای انسان بر پایه باورهای دینی استوار است، مسئله عقلانیت باورهای دینی اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. عقلانیت یک باور و عقیده عبارت از این است که انسان از نظر معرفت‌شناختی، حق پذیرش آن گزاره و باور را داشته باشد و بر این اساس، پرسش از عقلانیت، پرسش از روا بودن پذیرش یک گزاره یا باور است. این پرسش در حوزه پذیرش باورهای دینی نیز طرح‌شدنی خواهد بود. آیا باورهای دینی عقلانی هستند؟ باورهای دینی در چه صورت متصف به عقلانیت می‌شوند؟ آیا تنها معیار اتصاف به عقلانیت، برهان‌پذیری و اثبات عقلانی است؟ اگر باورهای دینی از راه دلایل عقلی اثبات‌شدنی نباشد، آنگاه بر اساس چه ملاک‌هایی، انسان حق پذیرش و ترجیح باورهای دینی را بر سایر باورها دارد؟ در برابر پرسش‌های یادشده، معیارهای متفاوتی در توجیه عقلانیت باورهای دینی از سوی اندیشمندان ارائه شده است. این معیارها گاه چنان افراطی است که بر اساس آن، تنها بخش اندکی از باورهای دینی توجیه‌پذیرند و در نقطه مقابل، گاه چنان در مسیر تفریط پیش می‌رود که عقلانیت را در تضاد با ایمان و پذیرش باورهای دینی می‌داند. در تقابل با این افراط و تفریط، برخی از متفکران دینی تفسیرهای دیگری را از عقلانیت باور ارائه کرده‌اند که بر اساس آنها، عقلانیت در سطح وسیع‌تری از باورهای دینی تبیین‌پذیر است. مسئله نسبت و رابطه عقل و دین، عقل و وحی، و عقلی و ایمان از کهن‌ترین و پرسابقه‌ترین موضوعات کلامی هستند که تاریخ بر سابقه دیرین آن گواهی می‌دهد. در دوران معاصر نیز، همچنان با مباحث عقلانیت جدید، از جمله عقلانیت روشنگری، عقلانیت ابزاری، عقلانیت مدرنیته و عقلانیت انتقادی روبه‌رو هستیم که حاکی از اهمیت این موضوع در میان اندیشمندان است. در این میان استاد مطهری از جمله فرهیختگانی است که به لزوم رویکردی عقلانی به باورهای دینی معتقد بوده و به شدت از پیوستگی و ارتباط متقابل عقل و ایمان دفاع کرده‌اند. به جرأت می‌توان گفت که ایشان عمر

خود را وقف دفاع عقلانی از دین کرده‌اند؛ چنانکه در مقدمه کتاب «عدل الهی» تصریح می‌کند که هدفش از نگارش و تألیف، در بیست سال گذشته، عرضه صحیح و عقلانی مسائلی اسلامی بوده است تا به معضلات و اشکال‌هایی که از طرف بعضی ناآشنایان با اسلام به اسلام وارد می‌شود، پاسخ گوید (مطهری، ۱۳۷۰: ۲). استاد مطهری عقل‌گرایی قوی بود و این عقل‌گرایی در آثار ایشان به روشنی نمایان است. او در حالی که بر مبانی حقه شریعت تسلط کافی دارد، با دلایل عقلی از حریم اعتقادات اسلامی دفاع می‌کند (محمدپور دهکردی، ۱۳۷۹: ۲). استاد شواهد فراوانی را از قرآن و سنت عرضه می‌دارد تا جایگاه والا و حجت بودن عقل را در اسلام، به‌ویژه از چشم‌انداز شیعی آن اثبات کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۷۵؛ مطهری، ۱۳۷۸: ۳۸۵). در این پژوهش بر آنیم که با پیگیری نگاه استاد مطهری، ابعاد مختلف دو دیدگاه ماهیت‌شناسانه و پدیدارشناسانه عقلانیت دینی را مسجل کنیم.

### روش‌شناسی استاد مطهری

در میان متفکران اسلام، از آغاز، در الهیات طبیعی دو رهیافت متمایز وجود داشت: یکی کلام که حقیقت اسلام را مسلم می‌دانست و سعی می‌کرد اصول دین را ادراک، عقاید دینی را اثبات و از دیانت در مقابل مخالفان دفاع کند و براهین گوناگونی را برای اثبات وجود خدا، بدون توسل به فلسفه یونانی اقامه و راه را برای مدعیات وحی هموار کند. اصحاب این علم را متکلمان می‌خوانند. رهیافت دیگر فلسفه بود. فلسفه در فرهنگ اسلامی بیشتر مدیون آثار ارسطو و نوافلاطونی‌ها بود، هر چند مسلمانان با الهام گرفتن از آموزه‌های قرآن، نوعی فلسفه برای خود داشتند. مطهری به رهیافت نخست یعنی کلام وابسته است. روش تحقیق او در دین و اثبات دعاوی و باورهای دینی و ارزیابی عقاید دینی تعقلی درون‌دینی بود. او همواره در مسائل دینی تحقیق می‌کرد و عمده همش مصروف این بود که اصول عقاید را اثبات کند و به ایرادهای مخالفان پاسخ گوید و دعاوی کسانی را که معتقد بودند که جایی برای دین نمانده است، ابطال کند. وی با بهره‌گیری از مبانی فلسفی و با رعایت انصاف علمی و روش تحقیق، به مطالعه و بررسی مفاهیم دین و طرح نظریه‌ها و تبیین‌هایی در آن مورد اقدام می‌کند.

او همه چیز را به محک عقل می‌سنجد و بعد آن را رد یا قبول می‌کند. از آن جهت که او به شبهات جدید نیز توجه داشت و در پاسخگویی به آنها و تبیین و اثبات آموزه‌ها و باورهای دینی، نوعی از اندیشه‌های بیرون از دین را به کار می‌گرفت و از دانش‌هایی نظیر فلسفه، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و دیگر علوم بهره می‌جست، می‌توان گفت که رهیافت او به دین از نوع رهیافت کلامی جدید است. او در مباحث خود، شواهد گوناگونی از دانشمندان غربی و مستشرقین در باب مسائل دینی می‌آورد. مثلاً در بحث از نیاز انسان به دین، از ویل دورانت، در بحث از تغییر قیافه جهان توسط ایمان مذهبی از ویلیام جیمز، در بحث از میل انسان به پرستش از اریک فروم و در بحث از فواید ایمان از تولستوی شاهد می‌آورد (مطهری، ج ۲: ۳۳ - ۴۳). هدف و روش او در بررسی موضوعات دینی، نشان دادن معقول بودن آنهاست. او سعی می‌کند مسائل دینی را به کمک عقل تحلیل و زوایای ناشناخته آنها را تبیین کند. وی بر آن است که تفکر دینی نه تنها با تفکر عقلی مابیتی ندارد، بلکه ارزش و اهمیت عقل به آن اندازه است که درستی و نادرستی دین هم با آن سنجیده می‌شود. وی ریشه تفکر عقلانی در میان مسلمین را نه ناشی از ارتباط با تفکرات یونانی، بلکه ناشی از طرح مسائل عقلانی در قرآن و سیره ائمه (ع)، به‌ویژه حضرت علی (ع) در تجزیه و تحلیل مسائل و تفسیر قرآن دانسته (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۰) و معتقد است پیوندی که در دین اسلام میان عقل و دین هست، در هیچ دینی وجود ندارد (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۳۸).

### مطهری و دغدغه احیای فکر دینی

مهم‌ترین دغدغه مطهری پاسخگویی به مسائل عصر و زمانه خود بود. او خود در مقدمه عدل الهی چنین می‌نویسد: «این بنده از حدود بیست سال پیش که قلم به دست گرفته، مقاله یا کتاب نوشته‌ام، تنها چیزی که در همه نوشته‌هایم آن را هدف قرار داده‌ام، حل مشکلات و پاسخگویی به سؤالاتی است که در زمینه مسائل اسلامی در عصر ما مطرح است» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۳۸). در باور او مهم‌ترین مسئله‌ای که یک متفکر دینی باید در باب آن به تفکر بپردازد، مسئله «اسلام و مقتضیات زمان است» (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۱).

برای انسان متدین سؤال زمانه این است که آیا انسان می‌تواند مسلمان باشد و در عین حال خودش را با مقتضیات زمان تطبیق دهد. او خود بر این باور بود که اسلام و مقتضیات زمان، دو پدیده نامتوافق و ناسازگار نیستند تا از این رو لزوماً یکی انتخاب شود. به نظر مطهری، در مسئله عدم امکان توافق اسلام و مقتضیات زمان، نوعی مغالطه صورت گرفته است (مطهری، ۱۳۶۵: ۱۱ - ۱۶). او همچنین در کتاب «انسان و سرنوشت، و احیای فکر دینی» از انحطاط مسلمین در عصر حاضر سخن می‌گوید. از اینکه در میان کشورهای دنیا به استثنای بعضی کشورها، کشورهای اسلامی عقب‌مانده‌ترین و منحط‌ترین کشورها هستند، نه تنها در صنعت و علم، بلکه در اخلاق، انسانیت و معنویت (مطهری، ۱۳۸۸: ۵۰۰). وی در کتاب انسان و سرنوشت به طبقه‌بندی علل و عوامل این انحطاط می‌پردازد و به این نکته اشاره دارد که بیش از بیست سال درگیر و دلمشغول این پرسش است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۴۶). مطهری بر این امر استوار است که بی‌شک اسلام می‌تواند مسلمانان را به مجد و عظمت برساند و راه برون‌رفت از شرایط انحطاط و زوال را «احیای فکر دینی» می‌داند. او معتقد است «اسلام هم در میان مسلمین وجود دارد و هم وجود ندارد. اسلام وجود دارد به این صورت که ما می‌بینیم شعائر اسلامی در میان مسلمین هست ... ولی آنچه روح اسلام است در میان مسلمین وجود ندارد، روح اسلام در جامعه اسلامی مرده است» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۵: ۵۰۹). بنابراین استاد، اصلی‌ترین نیاز امروز ما را حادث شدن یک رستاخیز دینی و اسلامی و احیای تفکر دینی و شکل‌گیری نهضت روشنگری اسلامی می‌پندارد.

### توجه همزمان به ظرفیت‌های عقل و وحی

استاد به عقل و تعالیم دینی توجه همزمان و برابر داشت. برای او اصول و احکام ثابت دینی، نماد ماندگاری و ثبات دینی و عقل و اجتهاد، نماد پویایی و انعطاف‌پذیری دینی به‌شمار می‌آمدند. نگاه و تمرکز دوقطبی و همزمان به این دو اصل نشان می‌دهد که مطهری به پرواز با دو بال در آسمان تفکر دینی می‌اندیشد. او می‌داند پرواز در این عرصه، جز با

حفظ تعادل میان عقل و وحی امکان‌پذیر نیست. وی هر جا که از یکی از آن دو یاد می‌کند، برای ایجاد تعادل به نقش مکمل دیگری نیز اشاره دارد. او می‌داند در طول تاریخ اندیشه و عمل دینی، هرگونه برهم خوردن تعادل میان این دو عامل سبب لغزش‌ها و اعوجاجات نظری و عملی در حوزه دینداری شده است. به‌عنوان نمونه در بحث خاتمیت، با تفسیر کسانی چون اقبال از خاتمیت، به‌شدت به مخالفت می‌پردازد، زیرا تفسیر آنان را ملازم با یک نوع عقل‌گرایی افراطی، جایگزینی عقل به جای وحی و بی‌نیاز شدن بشر از وحی و تعالیم انبیا می‌داند، حال آنکه از نظر مطهری ختم نبوت صرفاً خاتمه یافتن هر نوع وحی جدید است، نه بی‌نیاز شدن بشر از وحی و تعالیم پیشین انبیا (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۸۵ - ۱۸۶). همین‌طور هم‌زمان هم بر قانون‌های الهی تأکید دارد و هم بر حق قانونگذاری بشری. در عین حال که بر قانون‌های کلی و ثابت الهی تأکید می‌ورزد، اما نگاه اخباریان را مردود می‌شمارد که تنها منشأ و منبع قانونگذاری را نصوص دینی می‌دانستند و هیچ حقی برای بشر در وضع قانون‌ها و مسائل جزئی قائل نبودند (مطهری، ۱۳۶۵: ۱۶۴).

### اجتهاد و حق قانونگذاری بشر

استاد مطهری اجتهاد را مهم‌ترین وظیفه و مسئولیت علمای امت برمی‌شمارد. در نگاه او اجتهاد یعنی «کوشش عالمانه با روش صحیح برای درک مقررات اسلام با استفاده از منابع کتاب، سنت، عقل و اجماع». از آنجا که کلمه اجتهاد در قرآن به‌صراحت نیامده است، استاد کلمه «تفقه» را که از لحاظ روح معنا بیشترین قرابت را با اجتهاد دارد در تقدیر می‌گیرد و آن را به معنای فهم عمیق دین می‌داند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۹۸). استاد با اهتمام به بحث ضرورت توجه به عنصر زمان و مکان در اجتهاد و فهم دین (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۹۹) قائل به «اجتهاد پویا» در برابر «اجتهاد آزاد» هستند (آزینی، ۱۳۶۹: ۹۴) و بر این امر قائلند که اگر هر شخصی با هر سطح فهمی از دین بخواهد مسائل خود را از دین برداشت کند، موجبات آشفتگی در بازار فهم دین را فراهم می‌آورد. بی‌شک استاد قائل به لزوم سازمان و صنف روحانیت در بقای اسلامند. همچنین او می‌داند اکتفا کردن به نصوص دینی به جمود

و تحجر در اندیشه دینی منجر می‌شود، به همین دلیل همسو با متفکرانی چون میرزای نایینی و سایر عالمان موافق با مشروطه، بر این باور تأکید می‌کند که اعطای حق قانونگذاری به انسان، در مقابل حق قانونگذاری الهی نیست و اساساً حق قانونگذاری در امور جزئی چیزی است که خداوند به انسان اعطا کرده است. «اگر با استفاده از حقی که قانون خدا داده است، در امور جزئی قانون وضع شود؛ این اشکالی ندارد» (مطهری، ۱۳۶۵: ۱۷۹) و انسان می‌تواند به کمک اجتهاد و در چارچوبی که با اصول و قانون کلی الهی تهافتی نداشته باشد، از این حق استفاده و بهره‌برداری کند. «در اجتهاد آنچه اهمیت دارد مسائل نو و تازه‌ای است که پیدا می‌شود و باید دید که این مسائل با کدام‌یک از اصول ثابت اسلامی منطبق است» (مطهری، ۱۳۶۵: ۲۳۳). او به جامعیت اسلام معتقد است، اما این جامعیت را مستلزم بیان تمام طرح‌های جزئی برای بشر نمی‌داند. «بعضی‌ها جمود به خرج می‌دهند. خیال می‌کنند که چون دین اسلام دین جامعی است، پس باید در جزئیات هم تکلیف معین، روشن کرده باشد. نه، این‌طور نیست» (مطهری، ۱۳۶۵: ۲۹۱). بسیاری از کسانی که گمان می‌کنند جامعیت دین به آن است که مشتمل بر تمام امور جزئی مورد نیاز بشر باشد، بنابراین شعار «حسبنا کتاب‌الله» یا «حسبنا کتاب‌الله و عترتی» سر می‌دهند و عملاً تفکر دینی را دچار نوعی رکود و انعطاف‌ناپذیری می‌کنند. اما مطهری اعتقاد دارد که دین جامع است و اجتهاد و عقلانیت، بخشی از همین طرح جامع دین هستند. «از خصوصیات اسلام است که اموری را که به حسب احتیاج زمان تغییر می‌کند، حاجت‌های متغیر را متصل کرده به حاجت‌های ثابت، فقط مجتهد می‌خواهد، متفقه می‌خواهد که این ارتباط را کشف بکند و آن‌وقت دستور اسلام را بیان بکند. این همان قوه محرکه اسلام است» (مطهری، ۱۳۶۵: ۲۳۹ - ۲۴۰). در واقع از نظر او، جامعیت دین نه در ارائه تمامی جزئیات، بلکه در ارائه سازوکاری برای استخراج جزئیات در تمام اعصار و زمان‌هاست. بر اساس این سازوکار و فرآیند چیزی جز اجتهاد عقل‌محور و اصولگرا نیست که می‌تواند به ایجاد تعادل میان جامعیت دینی و انعطاف‌پذیری و تغییرپذیری دینی نائل آید.

## اصالت عقل در قرآن از دیدگاه استاد مطهری

استاد مطهری بارزترین جواز استفاده از عقل را اقامه استدلال و برهان از طرف خود قرآن برای اثبات مسائل اساسی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که استدلال‌ها به مثابه یکی از ابزارها و عقل در زمره یکی از منابع، از نظر قرآن مجید معتبرند (مطهری، ۱۳۶۱: ۵۸ - ۵۹). ایشان می‌فرماید: «نه تنها در مسائل اصول دین، قرآن استدلال اقامه می‌کند، بلکه در بسیاری مسائل دیگر هم با موازینی بحث می‌کند که این موازین فقط در عقل معتبر است. یعنی اگر عقل معتبر نباشد آن موازین اعتبار ندارد. در مورد چرایی "کتب علیکم الصیام" دلیل می‌آورد که "لعلکم تتقون" ... یعنی اگر حکم عقل اعتبار نداشته باشد، این استدلال‌ها معنا ندارد" پس استدلال‌ها به عنوان یکی از ابزارها و عقل به عنوان یکی از منابع، از نظر قرآن مجید معتبر است» (مطهری، ۱۳۶۱: ۵۸ - ۵۹). مطهری در مسائل اعتقادی و کلامی، بر استفاده از شیوه استدلالی تأکید دارد و این شیوه را برگرفته از قرآن کریم می‌داند: «قرآن کریم ایمان را بر پایه تعقل و تفکر گذاشته است. قرآن همواره می‌خواهد که مردم از اندیشه به ایمان برسند. قرآن در آنچه باید به آن مؤمن و معتقد بود، تعبد را کافی نمی‌داند، علی‌هذا در اصول دین باید منطقاً تحقیق کرد مثلاً، اینکه خداوند وجود دارد و یکی است، مسئله‌ای است که منطقاً باید به آن پی برد ...» (مطهری، ۱۳۸۵: ب: ۵۹). ایشان در بیان اصالت عقل در قرآن می‌فرماید: «قرآن همواره به دانایی، دانش‌اندوزی و خردورزی دعوت می‌کند. در اصول دین اسلام، جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله ندارد. یعنی اگر بپرسند به چه دلیل به خدا ایمان آوردید، باید دلیل عقلی بیاورید. اسلام جز از راه عقل از شما قبول نمی‌کند. اصول ایمان در مسیحیت، منطقه‌ای ممنوع برای ورود عقل است، اما در اسلام اصول ایمان، منطقه‌ای است که در قرق عقل است و غیر از عقل هیچ قدرت دیگری حق مداخله در این منطقه را ندارد» (خامه‌گر، ۱۳۸۷: ۲۲). اسلام از بشر فقط نمی‌خواهد دستورها و آیین‌های آن را بپذیرد و به آنها گردن نهد، بلکه از انسان کرنش و پذیرش را بر پایه دریافت عقلانی و ایمانی می‌خواهد. از همین روی، درباره همه امور تکوین و تشریح، به اندیشیدن و خردورزی فرامی‌خواند. در قرآن، واژه «علم» نزدیک به ۷۸۰ بار، واژه «عقل» ۹ بار، واژه



«تفکر» ۱۸ بار، واژه «لب» ۱۶ بار، واژه «تدبر» ۴ بار و واژه «نهی»، که به معنای عقل است ۲ بار دیده می‌شود. ایشان می‌افزاید: «خداوند در آیات زیادی، پس از آنکه درباره پدیده‌های طبیعت، نزول قرآن، جهان آخرت و رخدادهای تاریخ انسان سخن به میان می‌آورد، می‌فرماید: «این موضوع را طرح کردیم تا درباره آن بیندیشید» به‌راستی اگر خرد ورزیدن و اندیشیدن سند حجت نبود، در وحی این‌همه از آن سخن می‌رفت و چنین جایگاهی می‌یافت؟» (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۸).

یعنی از دیدگاه مطهری قرآن به ایمانی ارزش می‌نهد که متکی بر حمایت و درایت عقل باشد. نمی‌توان عقل را محصول نفسانیات قلمداد کرد و از ارزشگذاری‌های آن چشم‌پوشی کرد. عقل درک‌کننده عمیق‌ترین معارفی است که خداوند آن را در قالب اصول دین به‌منظور وسعت جهان‌بینی بشر عرضه کرده است. یعنی درک عمیق‌ترین براهین معرفتی بر عهده عقل است و این عقل مبنای بسیار موجهی برای دستیابی به زیست متعالی و پایدار از طریق هدایت در مسیر تقنینی برای بشر خواهد بود.

### عقل بستر قانونگذاری شرع

در باب نسبت دین و عقل، استاد مطهری ضمن اشاره به تصدیق دین از جانب عقل، عقل را به‌شدت مؤید و حامی دین می‌داند. ایشان پای عقل را در عرصه دین بازمی‌گذارد و معتقد است که عقل باید در معارف و مفاهیم دینی غور کند. وی بر این باور است که شناخت عقلی به ایمان مذهبی کمک می‌کند، زیرا قرآن با صراحت می‌گوید: «مردم را به راه خدا از طریق حکمت و برهان عقلی و عملی دعوت کن» (نحل: ۱۲۵). در نظر ایشان، هیچ دینی جز اسلام این‌طور با تأکید و تصریح، به پیروان امر نمی‌کند که از راه حکمت، یعنی راه عقل و علم، در مسائل مابعدالطبیعه وارد شوند و عقل در هیچ دینی یکی از منابع احکام نیست (خدارضا، ۱۳۹۰: ۱۳). به اعتقاد ایشان «هیچ دینی مانند اسلام با عقل پیوند نزدیک نداشته و برای آن حق قائل نشده و عقل یکی از منابع احکام آن نیست» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۹۰). ایشان اذعان دارند که فقهای مسلمان بین عقل و شرع رابطه‌ای

ناگسستی قائل بوده و آن را «قاعده ملازمه» می‌نامند و می‌گویند: «هر چه را عقل دریابد، شرع بر طبق آن حکم می‌کند و هر چه شرع حکم کند، مبنای عقلی دارد». در فقه اسلامی، عقل هم می‌تواند خود اکتشاف‌کننده یک قانون باشد و هم بر قانونی تقیید بزند، تحدید کند یا آن را تعمیم دهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک، مددکار خوبی باشد. از آنجا که احکام و مقررات اسلامی با واقعیت زندگی سروکار دارد، عقل به مدد دین آمده است. اسلام برای تعلیمات خود رمزهای مجهول حل‌ناشدنی آسمانی قائل نشده است» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۹۰؛ مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳: ۵۸).

### ملازمه عقل و شرع

استاد در بیان ملازمه عقل و دین در شریعت اسلام می‌گوید: «این پیوندی که میان عقل و دین هست، در مورد هیچ دینی وجود ندارد. شما از علمای هر دین دیگری اگر پرسید چه رابطه‌ای میان دین و عقل هست، می‌گویند هیچ، اصلاً عقل را با دین چه کار؟ مسیحیت از تثلیث شروع می‌شود و اگر بگوییم با عقل جور در نمی‌آید، می‌گویند درنیاید! آنها وقتی می‌گویند ایمان و تعبد، مقصودشان پشت پا زدن به عقل و تسلیم کورکورانه در مقابل دین است. در اسلام تسلیم کورکورانه نیست، تسلیمی که ضد عقل باشد نیست، البته تسلیمی که مافوق عقل باشد هست که آن خودش مطابق حکم عقل است. عقل هم می‌گوید جایی که اطلاعی نداری، حرف بزرگ‌تر را بپذیر» (مطهری، ۱۳۷۰ الف، ج ۱: ۲۷). در نظر استاد مطهری، «قرآن در سراسر آیاتش، بشر را به تعقل، استدلال و مشاهده عینی و تجربی طبیعت و مطالعه تاریخ، به تفقه و فهم عمیق دعوت می‌کند. این‌ها همه نشانه‌های ختم نبوت و جانشینی عقل و علم به جای وحی تبلیغی است» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۷۲؛ مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳: ۳۷؛ خسروپناه، ۱۳۹۰: ۹۶). ایشان می‌فرماید: «اسلام عقل را محترم و او را پیامبر باطنی خدا می‌شمارد؛ اصول دین جز با تحقیق عقلانی پذیرفته نیست. در فروع دین نیز عقل یکی از منابع اجتهاد است. اسلام عقل را نوعی طهارت، و زوال عقلی را نوعی محدث شدن تلقی می‌کند. مبارزه اسلام با هر نوع مستی و حرمت استعمال امور

مست‌کننده، مطلقاً به علت مخالفت با ضد عقل‌هاست (مطهری، ۱۳۸۵ الف، ج ۲: ۲؛ مطهری، ۱۳۶۲: ۱۱۹). همچنین می‌فرماید: «اسلام در قانونگذاری خود بر عقل تکیه کرده و عقل را به منزله یک اصل و مبدأ برای قانون به رسمیت شناخته است. از همین روست که فقها عقل را به طور قطع در کنار کتاب، سنت و اجماع، به عنوان یکی از مبادی استنباط احکام پذیرفته‌اند. [هر چند بر مبنای آن کمتر دست به کشف و تقنین زده‌اند] وقتی دینی، در مبادی استنباط عقل را همدریف کتاب آسمانی قرار می‌دهد، متضمن عدم تضاد میان عقل و کتاب آسمانی و سنت در آن دین است. ریشه آن این است که احکام اسلامی، احکامی زمینی است که به مصالح بشر مربوط است. تعبیر فقها این است که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند. یعنی واجب‌ها، تابع مصلحت‌های ملزمه برای بشر، و حرام‌ها تابع مفسده‌های ملزمه‌اند. اگر اسلام چیزی را گفته واجب است، به این دلیل که یک مصلحت ملزمه‌ای در کار بوده و اگر چیزی را حرام دانسته، به دلیل یک مفسده بسیار مهم است. از نظر فقها آن مصلحت‌ها و مفسده‌ها به منزله علل احکامند و اگر در جایی بدون اشاره قرآن یا سنت، به حکم عقل، مصلحت یا مفسده‌اش را کشف کنیم، به حکم آشنایی با روح اسلام که اگر مصلحت مهمی باشد، اسلام از آن صرف‌نظر نمی‌کند و اگر مفسده مهمی باشد اسلام اجازه نمی‌دهد، فوراً به حکم عقل، حکم شرع را کشف می‌کنیم. پس چون احکام تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری هستند و پاره‌ای از این مصالح و مفاسد هم در دسترس ادراک بشر است، چنانچه گفته شود اگر اسلام چیزی را می‌خواست خودش می‌گفت، می‌گوییم: چه می‌دانی شاید گفته و به ما نرسیده و لزومی هم ندارد گفته باشد. وقتی به ما گفته است عقل یک حجت است، یا گفته خداوند دو حجت ظاهری و باطنی دارد، همین برای ما کافی است».

### معارضه عقل و شرع

اگر کتاب و سنت به طور صریح و قاطع، دستوری داد که عقل به صراحت برخلاف آن حکم می‌کرد، چه باید کرد؟ فقها پاسخ می‌دهند که این فقط «اگر» است و در اسلام

نمی‌توان موردی برای آن یافت. البته در مواردی ظاهر قرآن و سنت، نه نص قاطع آنها مطلبی را می‌گوید و عقل به‌طور قاطع بر ضدش می‌گوید. ولی ظاهر قرآن غیر از نص قرآن است. در این موارد حکم عقل، دلیل بر این است که آن ظاهر مقصود نیست. بنابراین، به حکم دلیل قاطع عقلی، ما از ظاهر قرآن و سنت دست برمی‌داریم. این موارد تعارض قرآن با عقل نیست، گاهی اوقات نص قرآن یا نص سنت، در تعارض با یک دلیل ظنی عقلی، یا یک حدس عقلی است. در این موارد هم تعارضی نیست و نباید از حکم دین عدول کرد. پس عقل عاملی است که مناطات احکام را (البته نه در همه جا، بلکه در مواردی) کشف می‌کند. آنگاه که این علل تغییر می‌کنند، به شارع اجازه داده می‌شود که از عقل به‌منزله منشأ قانون استمداد کند؛ در حقیقت، روح اسلام را کشف می‌کند. منظور از قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» این است که اگر در جایی ملاکی قاطع کشف شود، شرع با او هماهنگی کامل دارد؛ یعنی از اینجا باید کشف کنیم که شرع همین است. از آن طرف هم گفته‌اند «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» مقصودشان این است که بعد از آشنایی عقل به اینکه اسلام بدون ملاک، مناط و منطبق حرفی نمی‌زند، همین قدر که شرع چیزی گفت، عقل هم اجمالاً می‌گوید: اینجا یک منطقی وجود دارد» (مطهری، ۱۳۷۷ الف، ج ۲۱: ۲۹۸ - ۳۰۱؛ مطهری، ۱۳۷۰ الف، ج ۲: ۳۹). البته باید توجه داشت که منشأ این گفته‌ها اعتقاد متکلمان و فقهای مسلمان (امامیه و معتزله) به نظریه حسن و قبح ذاتی است. یعنی کارها، در مقام ذات خود، زیبا و زشتند و شرع اسلام هم پذیرای داوری عقل است (مطهری، ۱۳۸۱ الف: ۳۰۵ و ۱۹۵؛ خسروپناه، ۱۳۹۰: ۹۷). به باور ایشان، بین عقل و دین همیاری و دادوستد ژرفی برقرار است. استاد این دو را کامل‌کننده یکدیگر می‌داند که در راستای هم قرار دارند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۴: ۳۶۵). از نظر ایشان، عقل و برآیندهای عقلی تا سقف معینی نیازهای انسان را پاسخ می‌دهند و دین پاسخگوی نیازهای فراعقلی بشر است. عقل و علوم، زندگی طبیعی را سامان می‌دهند و جهان را با انسان سازگار می‌کنند و نیروی طبیعت را در اختیار او می‌نهند. دین، در جهت‌دهی و هدفمندی تلاش‌های عقلی و علمی می‌کوشد (مطهری، ۱۳۷۱ الف: ۱۸ - ۲۸). در این نگاه، خرد و دین، برای گسترانیدن

شناخت‌های انسان آمده‌اند. خرد و علم به صورت افقی انسان را به جلو می‌برند و دین به انسان ژرفا می‌دهد. دین می‌گوید تمام این جهان که می‌بینی در مقابل جهان غیب، که بر این جهان احاطه دارد، مثل حلقه‌ایست در صحرا. پیامبران از این عالم چیزی کم نکرده‌اند، بلکه عظمت آن عالم را به ما ارائه و نشان داده‌اند (مطهری، ۱۳۷۱: ب: ۱۹۷) برتری اساسی جهانی که دین ارائه می‌دهد، از جهانی که علوم و فلسفه‌های بشری ارائه می‌کنند، آن است که دین واقعیت‌های جهان را محدود و در میان‌گرفته به عناصر مادی و فانی‌شونده نمی‌داند. بشر را به واقعیت‌های غیرمادی و ثابت و جاودانه نیز توجه می‌دهد. قرآن نمی‌خواهد توجه به ماورای طبیعت و امور معنوی را جانشین توجه به طبیعت و امور مادی و محسوس کند. می‌خواهد بشر، در عین توجه داشتن به طبیعت، از جهان غیب و معنویات و ارزش‌های جاودانه غفلت نرزد (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۷). از نظر استاد، اسلام هرگز به شکل و صورت زندگی نپرداخته، بلکه روح و معنا و هدف زندگی و راه رسیدن به آن هدف‌ها و معانی را بیان کرده و بشر را در غیر این امور آزاد گذاشته است؛ چنانکه می‌فرماید: «اسلام با قراردادن هدف‌ها در قلمرو خود و واگذاشتن شکل‌ها و صورت‌ها و ابزارها در قلمرو علم و فن، از هرگونه تصادفی با توسعه فرهنگ و تمدن پرهیز کرده است» (مطهری، ۱۳۸۱: ب: ۱۲۸).

### تقدم حکم عقل بر حکم شرع

اما به اعتقاد استاد مطهری، در تراحم حکم عقل و شرع، حکم عقل مقدم است: «ممکن است یک مصلحت ملزم و یا یک مفسده مهمی را در موردی کشف کند که با حکمی که اسلام بیان کرده، تراحم پیدا کند، یعنی حکمی که اسلام بیان نکرده، ولی عقل کشف کرده، با حکمی که اسلام بیان کرده، تراحم پیدا کند، و آنچه عقل کشف کرده، مهم‌تر از آنچه اسلام بیان کرده است، باشد؛ اینجا حکم عقل می‌آید و آن حکم بیان‌شده شرع را محدود می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۷۳). البته در چنین مواردی عقل کار مستقلاً انجام نداده، بلکه روح اسلام و قانون‌های آن را درک کرده و طبق آن عمل کرده است، هرچند با برخی

ظواهر روایی منافات داشته باشد. با توجه به همین مسئله استاد مطهری ختم نبوت را توجیه می‌کند. ایشان بعد از یادآوری اینکه ختم نبوت به معنای پایان یافتن نیاز بشر به ادیان نیست، بلکه به معنای آمدن کامل‌ترین و آخرین قانون‌های کلی و آسمانی است [قانون‌هایی که عقل به‌تنهایی از رسیدن به همه آنها عاجز است] پایه و اساس فلسفه خاتمیت را بر خرد و توان عقلی بشر بنیان می‌نهد. سپس به مسئله نبوت تبلیغی می‌پردازد و می‌گوید: «این بلوغ عقلی بشر است که نیاز بشر به پیامبران تبلیغی را مرتفع نموده و باعث شده که انسان بدون یاری وحی تبلیغی، بتواند امر تعلیم و تبلیغ و تفسیر دین را بر عهده بگیرد». ایشان می‌افزاید تا زمانی بشر نیازمند وحی تبلیغی است که در درجه اول، عقل و علم و تمدن به پایه‌ای نرسیده است که خود بتواند عهده‌دار دعوت و تعلیم و تبلیغ و تفسیر و اجتهاد در امر دین خود بشود؛ ظهور علم و عقل و به عبارت دیگر، رشد و بلوغ انسانیت، خودبه‌خود به وحی تبلیغی خاتمه می‌دهد و علما جانشین انبیا می‌گردند» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۱۷۳ - ۱۷۵).

### تعارض علم و دین

از نظر استاد مطهری، دو عامل مهم در پیدایش فکر تناقض علم و دین مؤثر بوده است: یکی اینکه کلیسا پاره‌ای از نظریات علمی و فلسفی قدیم را چونان آموزه‌های دینی پذیرفته بود، ولی پیشرفت علوم آنها را نقض کرد؛ دیگر آنکه علوم وضع و شکل زندگی انسان را تغییر داد. این دو عامل میان دو گروه جامد و جاهلی، فکر موهوم تناقض علم و دین را پدید آورد (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۱۱). استاد در مقام تحلیل وجه انحراف دو گروه اهل جمود و اهل جهل می‌گوید که یکی از ویژگی‌های انسان، افراط و تفریط و دو بیماری خطرناک برای انسان جمود و جهالت است که نتیجه اولی توقف، سکون و بازماندن از پیشروی و توسعه است و ثمره دومی سقوط و انحراف خواهد بود. فرد جامد با کهنه خو گرفته است و هر امر تازه‌ای را فساد و انحراف می‌داند، در حالی که جاهل هر پدیده نوظهوری را به نام مقتضیات زمان و به نام تجدد و ترقی، موجه می‌شمارد. فرد جامد میان هسته و پوسته،

وسیله و هدف، تفاوتی قائل نیست. از نظر او، قرآن نازل شده است تا جریان زمان را متوقف کند و همه چیز را به‌عنوان شعائر دینی به همان حال نگه دارد؛ از این‌رو، هیچ تغییری را در شیوه زندگی بر نمی‌تابد. اما فرد جاهل هر مد تازه یا عادت نویی را که از غرب می‌آید، تجدد و جبر زمان می‌داند و از آن تقلید می‌کند. این دو در یک موضوع با هم اتفاق نظر دارند و آن اینکه هر دو معتقدند دین متناسب با گذشته است، با این تفاوت که از نظر جامد، باید تداوم یابد و از نظر جاهل باید رها شود؛ همچنین، هر دو جمع میان دین و دوران را ناممکن می‌پندارند (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۱۱). ثمره این دو انحراف آن است که: «جمود جامدها به جاهل‌ها میدان تاخت‌وتاز می‌دهد و جهالت جاهل‌ها، جامدها را در عقاید خشکشان متصلب‌تر می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۱۱). استاد در مقام نقد نظر جاهل‌ها می‌گوید که ایشان گمان می‌کنند زمان «معصوم» است، در حالی که زمان برساخته بشر است و چون او معصوم از خطا نیست. بشر همان‌طور که تمایلات علمی، اخلاقی، ذوقی و مذهبی دارد و در طریق صلاح بشریت گام برمی‌دارد، متأثر از تمایلات خودپرستی، جاه‌طلبی، هوسرانی، پول‌دوستی و استثمارگری هم هست. جاهلان متمدن‌نما اصول زندگی و به‌طور کلی حقایق عالم را همچون کفش و کلاه می‌پندارند که نوی آن را باید بر کهنه ترجیح داد. آنها خوب و بد را معادل نو و کهنه می‌گیرند. از این‌رو، بر آنند که اموری چون فئودالیسم و استثمار زن، چون دوره‌شان سرآمده است و دنیای امروز دیگر آنها را نمی‌پسندد، بدند، اما، روز اول که پدید آمدند، در آن شرایط خوب بودند. این‌ها هر امر جدیدی را زیر لوای پدیده قرن می‌پذیرند، در حالی که باید میان دو گونه دستاوردهای علم جدید تمایز قائل شد. دانشمندان با کمال صفا و خلوص نیت، به پژوهش علمی می‌پردازند، اما گروه‌هایی جاه‌طلب، هوسران و پول‌پرست دستاوردهای علمی آن دانشمندان را در راه اهداف شوم خود به‌کار می‌گیرند. استاد مطهری، همچنانکه پیش از این آمد، تفسیر مسیحیت را از مسئله هبوط نیز از عواملی برمی‌شمارد که در طرح مسئله تضاد علم و دین مؤثر بوده است. وقتی آن درخت، درخت معرفت دانسته شد که انسان نباید از میوه آن بخورد، معنای آن این است که انسان یا باید امر خدا را نپذیرد و از درخت معرفت

بخورد یا دین داشته باشد و امر خدا را بپذیرد، اما کور باشد و نشناسد. بر اثر چنین برداشتی، ضرب‌المثل‌هایی در اروپا رواج یافت که می‌گفت «انسان سقراطی باشد. مفلوک و گرسنه، بهتر است از اینکه خوکی باشد برده» یا «من جهنم با چشم باز را ترجیح می‌دهم، بر بهشت با چشم بسته» (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۵۰). البته، پاسخ استاد را به این تفسیر می‌توان این‌گونه از مطاوی آثار ایشان استنباط کرد که نخست، در اسلام آن شجره ممنوعه نماد هیچ فضیلتی حتی معرفت نیست، بلکه نماد رذیلت‌ها و مفساد است و خدا انسان را از رفتن به سمت این شرور بازداشته است؛ دوم، اسلام کسب فضایل و از جمله معرفت را جزو وظایف دینی تلقی می‌کند و در آیات و روایات اسلامی به‌ویژه در مذهب شیعه، تعقل و تفکر بسیار سفارش شده، چنانکه یک ساعت تفکر برتر از سال‌ها عبادت دانسته شده است. استاد مطهری برای بیان این مطلب که اسلام دینی پیشرو و پیش‌برنده و مؤید پیشرفت‌های مفید علم است، به تمثیلی اشاره می‌کند که در قرآن به‌کار رفته است. جامعه آرمانی مورد نظر قرآن مانند دانه‌ای است که در زمینی کاشته می‌شود و ابتدا به‌صورت برگ نازکی از زمین بیرون می‌آید، سپس نیرومند می‌شود، رشد می‌کند، میوه می‌دهد و چنان مراحل رشد را به‌سرعت طی می‌کند که کشاورزان را به شگفتی می‌اندازد. استاد به این سخن ویل دورانت استشهد می‌کند که «هیچ دینی مانند اسلام پیروان خویش را به نیرومندی دعوت نکرده است» (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۱۲).

### نظر استاد در باب تعارض علم و دین

از نظر استاد مطهری، منشأ فرض تضاد علم و دین چند چیز است: وجود تعصب در دین و نبود آن در علم، وجود تعبد و تسلیم در دین و نبود آن در علم، وجود کومه‌فکری و بی‌اطلاعی در دین و نبود آن در علم. اما، در اسلام کومه‌فکری نیست، چرا که در اسلام: ۱. میان بنده و خالق واسطه‌ای در عبادت و استغفار نیست؛ ۲. خداپرستی به شکل تجسیم و صورت‌پرستی نیست؛ ۳. عبادت و پرستش منحصر به معابد نیست؛ ۴. نگاه به دنیا منزله از کومه‌فکری است؛ ۵. دین به همه تعلق دارد و طبقه خاصی متولی دین نیست. به‌هر حال، در اسلام تناقضی میان قطعیات علم و نصوص دین وجود ندارد و علم و دین در این



خصوصیت مشترکند که هم خواسته انسانند و هم بخشی از خواسته‌های او را برآورده می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۶۵ - ۱۶۶). مسئله عدم تعارض میان علم و دین از حیث رفع نیازهای انسان، مسئله‌ای متمایز از مسئله وجود تعارض میان پاره‌ای از گزاره‌های دینی و پاره‌ای از گزاره‌های علمی بوده و این مسئله دوم است که هم عالم دینی و هم دانشمند را به چالش می‌اندازد. استاد اگرچه به صراحت این مسئله را مطرح نمی‌کند، سخنانی دارد که از آنها می‌توان نظر ایشان را در این باب به دست آورد. ایشان در تحلیلی که از احکام دین اسلام ارائه می‌کند، می‌گوید که این احکام بر اساس حکمت‌هایی وضع شده و تابع یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است؛ بنابراین، هیچ حلال و حرامی در اسلام بدون مصلحت و حکمت نیست و بلکه به طور کلی هم در عالم تکوین و هم در عالم تشریح، بر اساس عدل الهی هیچ چیز خالی از حکمت نیست (مطهری، ۱۳۸۱: ۷۲ - ۷۳). حال اگر یافته‌های علمی یکی از این حکمت‌ها را تشخیص داد، نمی‌توان به قطع حکم کرد که تنها حکمت مبنای آن حکم، شناخته شده است و از این رو می‌توان حکم را تغییر داد؛ چنانکه مثلاً حرمت گوشت خوک اگرچه در صدر اسلام ناشناخته بوده، با پیشرفت علم معلوم شده است که در آن میکروبی به نام تریشین وجود دارد که می‌توان آن را از بین برد و بدین قرار حکم حرمت آن را تغییر داد. اما از نظر استاد، چنین کاری خطاست، چرا که نخست آنچه علم کشف می‌کند، بخشی از ویژگی‌های شیء است و کشفیات بعدی، ویژگی‌های دیگری از آن شیء را آشکار خواهد کرد؛ دوم، شاید آنچه حرام دانسته شده است، مضرات بسیاری داشته باشد که علم تاکنون یکی از آنها را کشف کرده است، چنانکه مثلاً علم نخست پنسیلین را کشف می‌کند و همه انسان‌ها به آن روی می‌آورند، اما بعد متوجه می‌شود که برای برخی مضر است و امکان تجویز ندارد. پس، به دلیل امکان تغییر در کشفیات علمی، مجتهد نمی‌تواند با هر کشفی، حکم دینی را تغییر دهد. استاد سپس حدس خود را درباره وجه حرمت گوشت خوک و سگ این گونه بیان می‌کند که چه بسا بعضی از خصایص حیوانات از طریق گوشتشان به خورنده آنها منتقل می‌شود، چنانکه از خصوصیات خوک کثیفی و نداشتن غیرت است، در حالی که وفا در سگ و غیرت و

ناموس در خروس زیاد است. وی با اشاره به سخن امام رضا (ع) که وجه حرمت گوشت خوک را از بین‌برندگی غیرت دانسته‌اند، می‌گوید وضعی که اکنون در اروپا مشاهده می‌کنید، حاصل تأثیر گوشت خوک است (مطهری، ۱۳۸۱: ۷۰). مثال دیگری که استاد به آن اشاره می‌کند، حرمت شراب است. شاید کسی بگوید که حرمت شراب به این دلیل بوده که برای کبد و قلب مضر است، اما تجارب نشان داده‌اند که اگر کم مصرف شود نافع است، پس مصرف کم آن حلال و مصرف زیاد آن حرام است. در گذشته برخی می‌گفتند که حرمت شراب از آن‌روست که عقل را زائل می‌کند، پس اگر در کسی مستی ایجاد نکند، بر او حلال است. این دو سخن باطل است؛ زیرا شاید حرمت شراب دلایل متعددی دارد که ما هنوز آنها را در نیافته‌ایم؛ دوم، یک امر حرام حتی اگر ذره‌ای از آن خاصیت ضرر را نداشته باشد، باید مطلقاً تحریم شود تا مردم هرگز به سمت آن نروند (مطهری، ۱۳۸۱: ۷۰). مثال دیگری که استاد به آن اشاره و آن را نقد می‌کند، نظر کسانی است که می‌گویند خدا زبان مخصوصی ندارد و اشکال ندارد که هر ملتی نماز را به زبان خود بخوانند. استاد این نظر را در راستای سیاست استعماری تقویت ملی‌گرایی می‌داند که ریشه در توصیه ارسطو به اسکندر مقدونی دارد که می‌گفت «تفرقه بینداز و حکومت کن». از نظر ایشان، اگرچه اسلام دین نژادی نیست، برای اعمال مذهبی، زبان خاصی را انتخاب کرده است تا وحدت‌بخش ملل مسلمان باشد. استاد همچنین عدم تمامیت ترجمه را از عواملی معرفی می‌کند که رجوع به زبان اصلی را ضرورت می‌بخشد (مطهری، ۱۳۸۱: ۷۶). ایشان تمام موارد پیش‌گفته را نمونه‌هایی از جهالت و تصرف جاهلانه در دین معرفی می‌کند که باید جلوی آنها گرفته شود (مطهری، ۱۳۸۱: ۷۷). استاد مطهری در جای دیگری به مقایسه قانون‌های اسلام با توسعه و تحول دنیای جدید می‌پردازد و می‌گوید که در جامعه ما سه طبقه اجتماعی وجود دارد: گروهی لازمه مسلمانی و دینداری را بدینی نسبت به پدیده‌های دنیای جدید می‌دانند و در مقابل گروهی به نام تمدن و توسعه علم و مقتضیات زمان، دین و حقایق دینی را کنار گذاشته‌اند. اما در اینجا، دشواری برای اسلام نسبت به ادیان دیگر بیشتر است، چون اعلام جاودانگی کرده است (مطهری، ۱۳۸۱: ۷۲ - ۷۳). از نظر استاد، انسان دو گونه نیاز دارد: یکی نیازهای ثابت که

مربوط به معنای زندگی انسان بوده و دیگری نیازهای متغیر که مربوط به شکل و صورت زندگی است. مسائل دینی مربوط به روح زندگی هستند نه شکل زندگی و اسلام بر روح و معنای زندگی تأکید می‌کند (مطهری، ۱۳۸۱: ۷۷).

از نتیجه‌گیری استاد در این بخش می‌توان چنین برداشت کرد که اسلام مخالف تجربه‌گرایی نیست و کشف قانون‌های علمی را که عموماً منطبق بر سیل تجربه‌اند مردود نمی‌داند، بلکه آنها را در مواردی که عهده‌دار سعادت و شقاوت فرد شده‌اند و تحریم و تحلیل احکام را عهده‌دار می‌شوند، ناکافی می‌داند. بی‌شک نگاه اسلام، نگاهی جامع است که صرفاً بر پایه تلذذ دنیایی شکل نگرفته و به همین سبب توجه به سعادت فرد و جامعه از رهگذار نگاه متکی به دانش و تجربه بشری نیز مورد تأیید شارع است، اما این تجربه‌گرایی به اتصال به رهیافت‌های وحیانی بر منطق درک صحیح عقلانی از معارف متکی است.

### عقل و دین در مصاف سازگاری

از نظر استاد، متن ناب ادیان الهی و راه وحی نه تنها با خردورزی و یافته‌های علمی و تمدن خردگرایانه بشر ناسازگاری ندارند، بلکه ایشان دستیابی انسان امروز به جنبه‌هایی از تکامل و تمدن را نیز بازده و سرانجام کوشش تاریخی پیام‌آوران وحی و نتیجه طبیعی بیدارگری فکری آنان در طول حیات انسان می‌شمارد. به عقیده ایشان: «عقل و دین در اصل و اساس و به‌خودی‌خود، ناسازگاری ندارند. نه دین عقل‌ستیز و علم‌گریز است و نه علم و عقل، دین و دینداری را از میدان به‌در شده می‌خواهند. پس باید در پی شناسایی انگیزه‌هایی برآمد که در ناسازگار و ناسازگار جلوه دادن این دو نقش داشته‌اند و نقش آفریده‌اند» (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۱). شهید مطهری دو گروه را عرصه‌دار ناسازگار جلوه دادن عقل و علم با دین دانسته است:

۱. دیندارنمایان، گندم‌نمایان جو فروش؛ نادانانی که نان دینداری مردم را می‌خورند و از نادانی و ناآگاهی مردم سوءاستفاده می‌کنند. این گروه برای آنکه نادانی خود را بپوشانند، مردم را از علم، به مثابه رقیب دین، می‌ترسانند.

۲. تحصیل کرده‌ها و دانش‌آموختگان بی‌تعهد که خواسته‌اند برای بی‌قیدی‌ها و فساد و ناهنجاری‌های اخلاقی خود بهانه‌ای داشته باشند. این‌ها علم و عقل [تجربه‌گرایی صرف] را برای سعادت، رونق و پیشرفت زندگی انسان کافی می‌دانند و چنین وانمود کرده‌اند که دین انسان را از رسیدن به پیشرفت‌های علمی و عقلی بازمی‌دارد.

استاد می‌افزاید: «در این میان کسانی بوده و هستند که نه با دسته نخست دمسازند و نه با دسته دوم دمخور. راه مستقیم را می‌پویند و هم از علم بهره می‌برند و هم از دین و هیچ ناسازگاری و ناسزاواری بین این دو باور و احساس نکرده‌اند. این دسته همواره تلاش ورزیده‌اند تا تیرگی‌ها و دوگانگی‌هایی که آن دو گروه میان این دو ناموس مقدس برافروخته‌اند، فروبشانند» (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۱ - ۲۵). شهید مطهری خود از پیش‌آهنگان و جلوداران قوی اندیشه گروه سوم است. ایشان بیشترین همت و تلاش خود را در جهت نشان دادن وفاق میان دینداری و خردورزی و سازواری عقل و دین در زندگی و بهروزی انسان به‌کار گرفته‌اند. استاد فرزانه هم به ریشه‌یابی پیدایش این مسئله در مغرب زمین می‌پردازد و هم آن را در حوزه تفکر اسلامی بازمی‌شناسد. نقش عقل در استنباط مسائل مستحدثه و مسائلی که مطابق با اقتضای زمانند نیز از دیدگاه استاد مطهری بسیار در خور توجه است. ایشان در پاسخ به این نکته، که عقل چگونه می‌تواند قانون‌هایی را برای نیازهای امروز قبول کند که ۱۴۰۰ سال پیش وضع شده‌اند، می‌گوید: «نیازهای بشر دو گونه‌اند: نیازهای ثابت و متغیر. در سیستم قانونگذاری اسلام، برای نیازهای ثابت، قانون ثابت وضع شده و برای نیازهای متغیر، قوانین متغیر. ولی آیا قوانین متغیر، قانون ثابت را تغییر می‌دهند یا نه؟ در واقع اسلام است که آن را عوض می‌کند، مثلاً قرآن می‌گوید "واعدوا لهم ما استطعتم من قوه". این قانون ثابتی است برای همه زمان‌ها، منتهی مصداقش در زمان پیامبر (ص) یادگیری اسب و تیراندازی بود و امروز یادگیری فنون جنگ‌های مدرن است (خدارضا، ۱۳۹۰: ۱۳۵).

## نتیجه‌گیری

بر سبیل منطق و التزام، نقش دین به ضرورت انکارناپذیری در زندگی بشر تبدیل شده است. بر همین مبنا فهم دقیق این ضرورت می‌تواند زمینه‌تعالی یا انحطاط زندگی بشر را نیز فراهم آورد. آنچه امروزه بیش از پیش از سوی تجربه‌گرایان محض و قائلان به اتمام ضرورت دینمداری تأکید می‌شود، تنافی دین با عقل و علم و یافته‌های طبیعی بشری است. در این میان دفاع از حیثیت دین اندیشه‌ای مبرز و مجموعه‌ای منسجم از عقاید و اندیشه‌های دینی را طلب می‌کند که با وجهی منطقی و با بیانی که زمینه تصدیق قاطبه عقلا را فراهم می‌آورد، به دفاع از آن بپردازد. به‌صراحت می‌توان گفت که در عصر اخیر نقش استاد شهید مرتضی مطهری برای شکل‌گیری رویکرد عاقلانه دینی نقش بی‌بدیلی است. استاد مطهری از جمله فرهیختگانی بودند که با پی بردن به ضرورت ماهیت‌شناسی عقلانی در گزاره‌های دینی، به لزوم رویکرد عاقلانه به دین معتقد بوده و به‌شدت از پیوستگی و ارتباط متقابل عقل و ایمان دفاع کرده است. به جرأت می‌توان گفت که ایشان عمر خود را وقف دفاع عقلانی از دین کردند. هدف و روش او در بررسی موضوعات دینی، نشان دادن معقولیت آنهاست و سعی می‌کند مسائل دینی را به کمک عقل تحلیل و زوایای ناشناخته آنها را تبیین کند. وی بر آن است که تفکر دینی نه تنها با تفکر عقلی مبیانتی ندارد، بلکه ارزش و اهمیت عقل به آن اندازه است که درستی و نادرستی دین هم با آن سنجیده می‌شود و حتی بر تقدم رتبی عقلانیت نیز تأکید می‌ورزد. در واقع از نظر او، جامعیت دین نه در ارائه تمامی جزئیات، بلکه در ارائه سازوکاری برای استخراج جزئیات در تمام اعصار است. بر اساس این سازوکار و فرآیند که چیزی جز اجتهاد عقل‌محور و اصولگرا نیست، می‌توان به ایجاد تعادل میان جامعیت دینی و انعطاف‌پذیری و تغییرپذیری دینی نائل آمد. مسئله عدم تعارض میان علم و دین نیز از حیث رفع نیازهای انسان، مسئله‌ای متمایز از مسئله وجود تعارض میان پاره‌ای از گزاره‌های دینی و پاره‌ای از گزاره‌های علمی است که هم‌عالم دینی و هم دانشمند را به چالش می‌اندازد. استاد در تحلیلی که از احکام دین اسلام ارائه می‌کند، برای احکام حکمت‌های وضع‌شده‌ای را می‌پندارد که تابع یک سلسله

مصالح و مفساد واقعی هستند؛ بنابراین، هیچ حلال و حرامی در اسلام بدون مصلحت و حکمت نیست و بلکه به‌طور کلی، هم در عالم تکوین و هم در عالم تشریح بر اساس عدل الهی هیچ‌چیز خالی از حکمت نیست و البته شریعت بر مبنای مقاصد نامعلوم وضع نشده، بلکه عموم مقاصد شریعت برای انسان با دو ابزار عقل و علم قابل درک و مشاهده حقیقی است. از نظر ایشان، انسان دو گونه نیاز دارد: یکی نیازهای ثابت که مربوط به معنای زندگی انسان بوده و دیگری نیازهای متغیر که مربوط به شکل و صورت زندگی است. مسائل دینی به روح زندگی ارتباط دارند نه شکل زندگی و اسلام بر روح و معنای زندگی تأکید می‌کند. به‌طور کلی ایشان عقل را مقدم و مقوم امر دین می‌دانند و علم را نیز مکمل آن می‌پندارند با این تفاوت که امر عقل را بر امر دین مقدم می‌دانند، اما کشف علم را لزوماً مقدم بر امر دین نپنداشته‌اند و برای آن، حیثیت مستقل از شرع قائل نیستند.

## منابع

✽قرآن کریم.

۱. آذینی، محسن (۱۳۶۹). *التقاط و تحجر از دیدگاه شهید مطهری*، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲. اسلامی، سید حسن (۱۳۸۵). *امام اخلاق و سیاست*، تهران: نشر عروج.
۳. اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. پوردهکردی، سیما (۱۳۷۹). *دیدگاه و آرای شهید مطهری درباره دین و عقل*، مجله رشد و آموزش معارف اسلامی، سال یازدهم، شماره ۴۱: ۴۰ - ۴۵.
۵. پورمنوچهری، سید علی؛ فارسیان، محمد رضا (۱۳۹۷). *نقد و بررسی ادله قرآن بسندگان (با رویکردی بر نقد آرای میرزا یوسف شعار)*، فصلنامه تخصصی قرآن و حدیث سفینه، سال ۱۵، شماره ۵۸: ۸۴ - ۱۰۵.
۶. حسینی، محمد حسن (۱۳۷۸). *نوسازی جامعه از دیدگاه امام خمینی*، تهران: نشر عروج.
۷. خامه گر، محمد (۱۳۸۷). *جایگاه عقل در قرآن کریم از منظر استاد شهید مطهری*، فصلنامه مکاتبه اندیشه، شماره ۳۱: ۱۸ - ۳۲.
۸. خدابخش، کامران (۱۳۹۰). *رابطه عقل و ایمان*، تهران: ایران جام.
۹. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰). *رویکرد استاد مطهری به علم و دین*، قم: دفتر نشر معارف.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱). *شناخت در قرآن*، تهران: سپاه پاسداران.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵). *اسلام و مقتضیات زمان*، جلد ۱، چ دوم، تهران: صدرا.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). *بیست گفتار*، چ هفتم، تهران: صدرا.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). *اسلام و مقتضیات زمان*، جلد ۱ و ۲، تهران: صدرا.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). *ختم نبوت*، چ ششم، تهران: صدرا.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). *مجموعه آثار*، جلد ۲۱، تهران: صدرا.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). *انسان و ایمان*، چ هشتم، تهران: صدرا.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). *آشنایی با قرآن*، جلد ۱ و ۲، تهران: صدرا.

۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). حق و باطل به ضمیمه احیای تفکر اسلامی، چ پانزدهم، تهران: صدرا.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). مجموعه آثار، مقالات فلسفی، نقدی بر مارکسیسم، جلد ۱۳، تهران: صدرا.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). مجموعه آثار، جلد ۳ و ۶، تهران: صدرا.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). مجموعه آثار، جلد ۳، تهران: صدرا.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). مجموعه آثار، جلد ۴، تهران: صدرا.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). مجموعه آثار، جلد ۲۱، چ اول، تهران: صدرا.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). یادداشت‌های شهید مطهری، تهران: صدرا.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). مجموعه آثار، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). سیری در نهج‌البلاغه، تهران: صدرا.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). یادداشت‌های استاد مطهری، جلد ۴، تهران: صدرا.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). نظام حقوق زن در اسلام، جلد ۲، چ سی و یکم، تهران: صدرا.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). مجموعه آثار، اسلام و نیازهای زمان، جلد ۱ و ۲، تهران: صدرا.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). مجموعه آثار، اسلام و نیازهای جهان امروز، جلد ۲۱، تهران: صدرا.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). وحی و نبوت، مجموعه آثار، چ یازدهم، تهران: صدرا.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). مجموعه آثار، جلد ۳، تهران: صدرا.
۳۴. \_\_\_\_\_ (بی تا). ده گفتار، تهران: صدرا.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). مجموعه آثار، جلد ۲۵، تهران: صدرا.