



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال پنجم، شماره اول (هفتم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

بررسی دیدگاه استاد مطهری: تغییر در دین یا معرفت دینی (تطبیق بانواندیشان مسلمان، سروش، ابوزید و آرکون)

زهره حاجی نیا^۱

جهانگیر مسعودی^۲

جعفر مروارید^۳



چکیده

پژوهش حاضر به بررسی و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های مرتضی مطهری درباره تغییر در معرفت دینی و پویایی دین می‌پردازد. مطهری باتکیه بر فلسفه‌ی اصالت وجود و حرکت جوهری صدرایی معتقد است که دین، به عنوان یک حقیقت الهی، ثابت است؛ اما معرفت دینی انسان‌ها تحت تأثیر اقتضات زمان و مکان دچار تحول می‌شود. وی برخلاف برخی نواندیشان مسلمان مانند سروش، ابوزید و آرکون، این تغییر را صرفاً محصول شرایط اجتماعی نمی‌داند؛ بلکه آن را ناشی از پویایی و ظرفیت‌های درونی دین می‌شمارد. در این پژوهش، ابتدا تعاریف دین و معرفت دینی بررسی شده، سپس دیدگاه‌های مطهری در پرتو فلسفه‌ی اسلامی تحلیل می‌شود. مطهری برای دین دو بخش ثابت و متغیر قائل است. به عبارتی، وی با پذیرش تغییر در معرفت دینی، قائل به نوعی پویایی در خود دین نیز هست؛ مشروط بر اینکه این پویایی از درون و بر اساس ساختارهای دین و نه تحمیل از بیرون صورت گیرد. وی با تبیین قاعده تراحم، عناوین ثانویه و

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸

* تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰

z69hajinia@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

masoudi-g@um.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. morvarid@um.ac.ir

doi:10.22034/mtt.2025.841

استاد به این مقاله: حاجی نیا، زهره؛ مسعودی، جهانگیر؛ مروارید، جعفر، بهار و تابستان ۱۴۰۴، بررسی دیدگاه استاد مطهری تغییر در دین یا معرفت دینی (تطبیق بانواندیشان مسلمان، سروش، ابوزید و آرکون)، آموزه‌های نوین کلامی، ش ۷، صص ۵۵-۷۷.

اختیارات حاکم نشان می‌دهد که دین در عین حفظ اصول بنیادین، ظرفیت انطباق با شرایط متغیر را دارد. این پژوهش به اختصار نقاط اشتراک و افتراق میان دیدگاه مطهری و نواندیشان مذکور را بررسی می‌کند و نشان خواهد داد که رویکرد مطهری به تغییر، در عین پویایی، چهارچوب‌های مشخصی را رعایت می‌کند که مانع از دگرگونی در اصل دین می‌شود.

واژگان کلیدی: دین، معرفت دینی، تغییر، مرتضی مطهری، اصالت وجود.

از زمان ظهور مدرنیته و با آغاز سوژه دکارتی،^۱ خودمختاری سربرآورد و شعارهایی مانند آگاهی فرد از فردیت خود، جدایی دین از سیاست، آزادی‌های فردی، افسون‌زدایی از جهان، تسلط علم گالیله‌ای و نیوتونی و کپرنیکی بر علم ارسطویی، و تأکید بر عقل ابزاری و عقل انتقادی محور قرار گرفت (جهانبگلو، ۱۳۸۴، صص ۷۱ و ۷۲). یکی از مهم‌ترین مسائل این دوران، مسئله تقابل سنت (دین) و مدرنیته بود که موج آن به کشورهای اسلامی رسید و اثرات آن سبب گردید نواندیشان مسلمان هم به تبع این دگرگونی عظیم در جهان، چشم‌ها را بشویند و به شکل دیگری بنگرند. برخی از آنان در مواجهه با مدرنیته، رویکرد عمل‌گرایانه و برخی دیگر رویکرد معرفت‌شناسانه را برگزیدند (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۸).

در رویکرد عمل‌گرایانه برخی از نواندیشان مسلمان به دلیل ضعف و انحطاط جوامع اسلامی، کالاهای وارداتی مدرنیته را اعم از حقوق زن و مرد، مردم‌سالاری، آزادی بیان و... پذیرفتند؛ اما در مقابل، باورمندان به رویکرد معرفت‌شناسانه معتقد بودند مدرنیته لایه‌های پنهان و عمیقی دارد که با کشف آن‌ها می‌توان بسیاری از ارزش‌های دینی و فرهنگی و نیز علمی را با همین مواد اسلامی ترمیم و یا احیا کرد (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۸). مطهری به عنوان یکی از متفکران برجسته‌ی اسلامی، از دسته‌ی دوم است. او معتقد بود که دین، به عنوان یک حقیقت الهی، دارای ثبات است؛ اما معرفت دینی انسان‌ها در پرتو اقتضائات زمانی و مکانی دچار تحول می‌شود. با این حال، مطهری برخلاف نواندیشان عمل‌گرا، این تغییر را صرفاً محصول شرایط اجتماعی نمی‌داند، بلکه آن را ناشی از پویایی و ظرفیت‌های درونی خود دین می‌بیند. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی تلاش می‌شود با استفاده از روش کتابخانه‌ای، تعاریف دین و معرفت دینی استخراج و بررسی شود.

در بخش اصلی پژوهش، با بررسی آثار مطهری، دیدگاه او درباره‌ی دین، معرفت دینی و تأثیر اقتضائات زمانی و مکانی بر آن تبیین و تحلیل می‌شود. در این بررسی، نیم‌نگاهی مقایسه‌ای به آرای برخی روشنفکران مسلمان چون عبدالکریم سروش، نصر حامد ابوزید و محمد آرکون خواهیم داشت. انتخاب این سه روشنفکر از این جهت است که هر سه، مقابل جریان فکری استاد مطهری هستند؛ یعنی برخلاف استاد مطهری در زمره نواندیشان نوگرای مسلمان جای می‌گیرند.

1. Cogito ergo sum

بررسی دیدگاه‌های سه روشنفکر مذکور می‌تواند دیدگاه استاد مطهری را روشن‌تر کند؛ چراکه این افراد دیدگاه روشن و پربسامدی درباره تغییر در دین یا معرفت دینی مطرح کرده‌اند. ایشان با تفکیک «دین یک» از «دین دو»، یا «اسلام یک» از «اسلام دو»، یا «دین» از «معرفت دینی»، یا «متن اول» از «متن ثانی»، به ثبات در موارد اول و تغییر در موارد دوم تأکید می‌کنند. از نظر ایشان، اسلام یک یا دین یک یا متن اول یا خود دین ثابت است؛ اما اسلام دو یا دین دو یا متن ثانی یا همان معرفت ما از دین، متغیر است. دیدگاه استاد مطهری با این دیدگاه متفاوت است. در سازوکار تغییر هم با آن‌ها تفاوت‌های اساسی دارد که حتی اشاره اندکی به این تفاوت‌ها در مقام مقایسه، به روشن شدن نظر استاد مطهری کمک می‌کند؛ لذا در قسمت انتهایی پژوهش به مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های مطهری و نواندیشان یادشده می‌پردازیم. شایان ذکر است این عنوان به طور خاص پیشینه‌ای ندارد.

۱. دین و معرفت دینی

پیش از تعریف دین و معرفت دینی از دیدگاه مطهری، شایسته است ادبیات این مسئله را از دیدگاه دیگران بررسی کنیم تا زمینه برای درک بهتر دیدگاه مطهری فراهم شود. اگرچه تعریف دین به غایت دشوار است، اما به طور کل در باب تعریف دین دو رویکرد متقابل وجود دارد: رویکرد اول برای دین هسته مشترکی در نظر می‌گیرد که اعمال و رفتار و باورهای یک جامعه نمونه‌های آن امر مشترک است (Tylor, 1871, 383-387; Tillich, 1957, 14). این رویکرد ذات‌گرایانه می‌توان نامید. رویکرد دوم، رویکرد ضد ذات‌گرایانه است که بر اساس آن، مفهوم دین، امری ذاتی برای مصادیق مختلف نیست؛ بلکه اعمال و رفتار و باورهای جوامع مختلف، شباهت‌های خانوادگی با هم دارند (Wittgenstein, 1953, 68). اولی دین را یک کلی و ذات مشترک میان مصادیقش می‌داند؛ در حالی که دومی دین را یک شبکه از باورهای مختلف تلقی می‌کند. هر کدام از این رویکردها را که بپذیریم، موضوع اصلی، معرفت انسان به آموزه‌ها و اعمال و رفتارهای دینی است که به آن معرفت دینی می‌گویند.

معرفت دینی یعنی معرفت به مسائل مربوط به دین و جهان بینی دینی که مبتنی بر شناخت‌های استدلالی، منطقی و نیز مبتنی بر عقل، وحی و تجربه‌ی دینی است. پرسش‌هایی که معرفت‌شناسان دینی مطرح می‌کنند، معمولاً به طور گسترده تلاشی برای درک مسائل معرفت‌شناختی ناشی از باور دینی است؛ بنابراین، مسائل معرفت دینی معمولاً با تحلیل‌های فلسفی، تفسیری و اجتهادی همراه است و به عنوان مثال

بررسی می‌کند که آیا این گزاره‌ها عقلانی، موجه، معقول، بر اساس شواهد و... به نظر می‌رسند یا خیر.

معرفت دینی را به گونه دیگری هم می‌توان تبیین کرد. اصولاً در حوزه معرفت‌شناسی دو گونه معرفت وجود دارد: معرفت پیشینی^۱ و معرفت پسینی^۲ (Kitcher, 1980, 3). منظور از معرفت پیشینی آن است که انسان بر اساس اصول فاهمه عقل نظری به صورت پیشاتجربی نسبت به چیزی فهم دارد. در مقابل، معرفت پسینی به معرفتی گفته می‌شود که به شناخت مستقیم انسان از جهان یا حقایق اطراف آن اشاره دارد. معرفت پسینی، دانشی است که انسان به صورت مستقیم درباره یک موضوع دارد و بی واسطه و به صورت شهودی است.

اکنون با توجه به تفاوت مذکور، آیا معرفت دینی معرفتی درجه اول است یا درجه دوم؟ پاسخ روشن است. از آنجاکه دین خودش امری واقعی است، معرفت به آن معرفت درجه اول و از نوع پسینی است؛ اما تحلیل این نوع معرفت در پرتو معرفت‌شناسی دینی است که درجه دوم و از منظری بالاتر به خود معرفت دینی است (فناپی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۳).^۳

اکنون پیش از پرداختن به دیدگاه استاد مطهری، به عنوان مقدمه از دیدگاه برخی روشنفکران مسلمان معاصر بحث می‌شود تا از باب تعرف الاشياء با ضدادها دیدگاه‌های نهایی مطهری شفاف‌تر شود.

۲. بررسی دیدگاه نواندیشان مسلمان

۲-۱. سروش و فهم عصری دین

عبدالکریم سروش نواندیش مسلمان ایرانی با طرح نظریه «قبض و بسط ثوریک شریعت» درباره معرفت دینی به بحث و نظر پرداخته است. وی، معرفت دینی را به عنوان فهم بشری از دین می‌داند که

1. a priori knowledge

2. a posteriori knowledge

۳. از آنجاکه عناصر معرفت دینی به طور کلی زمان و تاریخ‌مندی انسان است، طبیعتاً تحولات و دگرگونی‌ها در بستر زمان سبب تغییر و دگرگونی معرفت دینی می‌گردد. عناصر فهم تاریخ‌مندی (زمان‌مندی)، زبان، سنت و پیش‌داوری‌های و درهم‌تنیدگی افق‌ها است. (Gadamer, 1994, 62, 490) نیز زبان کانون تفکر و اندیشه‌ی آدمی است. فهم ما از جهان توسط زبان و گسترش و تکامل می‌یابد. (Dostal, 2002, 66) به طوری که بدون آن‌ها معرفت‌شناس دینی نمی‌تواند متنی را تفسیر کند. در واقع پیش‌داوری‌ها شرط ضروری فهم هستند که ریشه در سنت، پرسش‌ها و انتظارات معرفت‌شناس و مفسر دین دارد. (Gadamer, 1994, 298) در نهایت، معرفت‌شناس می‌تواند با متن دینی وارد گفتگو شود و معرفتش از این طریق تکامل یابد.



تحت تأثیر عوامل تاریخی، فرهنگی و زبانی قرار دارد. او معرفت دینی را از خود دین متمایز می‌سازد و بر این باور است که فهم ما از دین، امری انسانی و تاریخی است که دچار تحول و تکامل می‌شود. به عبارتی سروش معتقد است معرفت دینی امری انسانی، پویا و خطاپذیر است که در طول تاریخ تغییر می‌کند. هیچ فهم نهایی و مطلق از دین وجود ندارد؛ بلکه برداشت‌های ما از دین متأثر از دانش، فرهنگ و شرایط اجتماعی ماست. ایده‌ی او نشان می‌دهد که هرگونه تغییر در علوم دیگر، بر فهم دینی ما تأثیر گذاشته، آن را دگرگون می‌سازد (سروش، ۱۳۸۲، ص ۲۱۰). به نظر می‌رسد ارکان سه‌گانه سروش از سه مورد پیش گفته فراتر می‌رود؛ به طوری که برخی، آن ارکان را نزدیک به ده مورد عنوان کرده‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴).

سروش ادعا می‌کند خود دین امری مقدس، خالص، تغییرناپذیر، مطلق، صامت و کامل است و در مقابل، معرفت دینی امری غیرمقدس، غیرخالص، تغییرپذیر، مقید، ناطق و ناکامل است (سروش، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱). طرح نظریه قبض و بسط سروش از سوی محافل علمی بررسی و نقد شده است و برخی ایراداتی بر آن وارد ساختند؛ از جمله اینکه نگاه سروش به معرفت دینی، نگاهی شکاکانه است (لاریجانی، ۱۳۷۰، صص ۱۷۶ تا ۱۹۸). برخی دیگر گفته‌اند از آنجا که هسته سخت نظریه قبض و بسط، تمایز میان دین و معرفت دینی است و دومی برخلاف اولی دچار تغییر و تکامل است، این ادعا دچار آفت خودشمولی می‌شود (نیکزاد، ۱۳۸۰، ص ۱۳۶). سروش خودش اظهار کرده است که نظریه قبض و بسط، یک نظریه توصیفی است (سروش، ۱۳۸۲، صص ۳۷۵ تا ۳۳۲). وی می‌گوید: «مدعیات قبض و بسط از شمول آن تحول مصونیت دارند؛ چون از نوع معرفت‌های درجه دومند نه درجه اول» (همو، ۱۳۷۲، ص ۱۱۶). از همین جا سروش گامی دیگر برمی‌دارد و نظریه قرائت‌های چندگانه‌ی دینی را مطرح می‌کند که منجر به کثرت‌گرایی دینی می‌شود و مجالی برای پرداختن به آن در اینجا نیست (ر.ک: همو، ۱۳۸۰، ص ۲).

۲-۲. نظریه ابوزید

نصر حامد ابوزید نواندیش مسلمان مصری از نواعترالیان آزاداندیش و پیشرو در تفسیر عصری اسلام و به ویژه قرآن به شمار می‌رود. شهرت وی بیشتر برای فهمی نوآورانه از آموزه‌های دینی است که او را در تقابل با طرفداران قرائت رسمی از دین قرار داد. از مهم‌ترین دیدگاه‌های ابوزید باور او به انسانی بودن قرآن است؛ به این معنا که برای فهم متن مقدس ضرورتاً باید دست به دامان علوم و معرفت‌های بشری به ویژه پژوهش‌های تاریخی و فرهنگی شد. ابوزید معتقد است قرآن در بستری

فرهنگی با شرایط و ضوابط خاص خود نازل شده است و می‌بایست در همان بستر تاریخی و فرهنگی زمانه خودش تفسیر شود (ابوزید، ۱۹۸۷م، صص ۱۰ تا ۱۲). از نظر ابوزید، معرفت دینی امری انسانی و تاریخی است که تحت تأثیر زبان، فرهنگ، شرایط اجتماعی و تاریخی شکل می‌گیرد. معرفت دینی با خود دین تفاوت دارد؛ دین امری الهی و ثابت است؛ اما معرفت دینی، فهم بشری از دین است که همواره در حال تحول و تغییر است (ابوزید، ۱۹۸۷، صص ۱۸۸ تا ۱۹۰).

ابوزید برای تبیین پروژه فکری خود، که متن مقدس را به عنوان یک متن تاریخی، بشری و زبانی می‌داند، ابتدا به تلقی سنتی از دین (قرآن و روایات) می‌پردازد و معتقد است گفتمان دینی غالب، همین تلقی‌های سنتی است. این تلقی‌ها با اینکه از ارزش فرهنگی بالایی برخوردار است، اما بر تلقی خاصی از دین و متن دینی استوار است و نگاه‌های ارتجاعی در آن موج می‌زند. به همین دلیل، وی تلاش‌های پیشینیان را که ناشی از این تلقی سنتی است، به چالش می‌کشد و بیان می‌کند که باید روح متن مقدس را از بافت تلقی سنتی آن جدا کرد، آن را ابتدا به مثابه یک متن زبانی، فرهنگی و تاریخی در نظر گرفت، قدسی زدایی کرد تا به راحتی روح پیام متن دریافت شود (ابوزید، ۱۹۸۷، صص ۱۰ تا ۱۲).

به عبارت دیگر، گفتمان دینی غالب و تصویر سنتی از دین و متن مقدس نمی‌تواند افق معرفتی جدیدی بازگشایی کند و سیطره آن بر ذهن و ضمیر مخاطبان جامعه اسلامی آن‌ها را از پرداختن به لایه‌های پنهان متن غافل کرده است. تمامی این‌ها ناشی از عدم توجه به جنبه تاریخی بودن قرآن و بستر فرهنگی آن است که سبب قداست بخشیدن و روحانی انگاشتن این متن شده و با بهره‌گیری از متافیزیک سنتی، تلقی‌های اسطوره‌ای به همراه داشته است؛ بنابراین، می‌بایست در گام اول جنبه‌های تاریخی، بشری و فرهنگی متن بررسی شود تا تلقی سنتی فهم و تفکیک شود (ابوزید، ۱۹۹۷، صص ۱۸۸ تا ۱۹۰). تأکید ابوزید بر تاریخ‌مندی متن و رد گفتمان سنتی، منجر به استنتاج وی از تاریخ‌مندی فهم آن نیز شده است. قرآن از جهت الفاظ (منطوق) مقدس است؛ اما از جهت مفهومی، پیوسته نسبی و متغیر است؛ زیرا انسان است که قرآن را تفسیر می‌کند (ابوزید، ۱۹۹۷م، ص ۹۳)؛ بنابراین، معرفت دینی از نظر ابوزید، یک معرفت بشری است که متن دین را در پرتو تاریخ فهم می‌کند و از آنجاکه زمینه و بافت تاریخی در هر عصر و زمانه، اقتضائات خاص خود را دارد و به عبارتی سیال است، فهم ما از متن دینی نیز طبیعتی سیال و تغییرپذیر دارد که به درک‌های جدید از آن متن منجر می‌شود.

۲-۳. آرکون و پروژه نقد عقل سنتی

محمد آرکون، نواندیش اسلامی، معرفت دینی را با رویکردی انتقادی و مدرن بررسی می‌کند. او تحت تأثیر هرمنوتیک، فلسفه زبان و انسان‌شناسی مدرن تلاش می‌کند تا قرائت‌های سنتی از دین را به چالش بکشد و روش‌های جدیدی برای مطالعه اسلام ارائه دهد. آرکون معتقد است که معرفت دینی یک پدیده تاریخی است و نمی‌توان آن را به عنوان حقیقتی فراتاریخی و مطلق در نظر گرفت (مالکی و بخشایش، ۱۳۹۵، ص ۱۷۲). از نظر آرکون نقد عقل اسلامی در رأس تمامی امور و نخستین گام مهم برای آمادگی مسلمانان برای گذر از بافت معرفتی کلاسیک و سنتی و ورود به مدرنیته است (ارکون، ۱۹۹۸م، ص ۳۳۱). از آنجاکه از نظر آرکون هر چیز تاریخی‌مند و مکان‌مند، تغییرپذیر و تحول‌پذیر است، عقل نیز که طبیعتی تاریخی دارد، تغییرپذیر است و مطلق، مجرد و فرامکانی و فرازمانی نیست؛ بلکه بر اساس شرایط زمانی و مکانی و لوازم خاصی، ماهیت آن و به تبع آن فهمی که از آن حاصل می‌شود، تغییر می‌کند (ارکون، ۱۹۹۳م، ص ۲۳۸). به طور کل آرکون می‌خواهد با نگاهی اعتدالی به سنت‌گرایان جزم‌اندیش که شوق وافر به دستگاه معرفتی غیرپویای گذشته دارند و غرب‌گرایان مدرن که باتکیه بر واردات فکری مدرن به دنبال رؤیای روشی در ساختن جهانی بهتر هستند، خطای آنان را نشان دهد. از نظری هرچند فرهنگ اسلامی، اعم از سنت و عقل، مدت‌هاست که دچار رکود شده است، اما با خوانش دوباره آن و باتکیه بر ابزارهای نوین پژوهشی می‌توان این سنت را مجدداً از درون زنده کرد و با ایجاد دستگاه معرفت‌شناختی جدید، همواره آن را در تمامی عرصه‌ها پویا نگاه داشت.

بنابراین، عقل اسلامی که طبیعتی تغییرپذیر دارد، بر اساس شرایط فرهنگی و زمانی و مکانی، فهم‌ها و معرفت‌های آن نیز تغییر می‌کند و این تغییر، سبب دگرگون‌سازی تمامی آموزه‌های سنت اعم از فقهی، اصولی، تفسیری، کلامی و فلسفی می‌شود.

اکنون به دیدگاه مطهری درباره تعریف دین، معرفت، امکان و نیز منابع معرفت دینی پرداخته خواهد شد.

۳. دین و معرفت دینی از دیدگاه مطهری: امکان و مناسی

باتوجه به آنچه درباره دین و معرفت دینی بیان شد، رویکرد مطهری رویکردی ذات‌گرایانه است. ذکر این نکته مهم است که هرگاه سخن مطهری در باب دین بررسی می‌شود، منظور اسلام خواهد بود. مطهری چهار معنای احتمالی از مفهوم «دین» ارائه می‌دهد و سپس همگی این معانی را به یک

معنای جامع بازمی گرداند. معانی دین از نظری عبارت‌اند از: ۱. تسلط، چیرگی، فرمانروایی، فرمان، دستور و امثال آن؛ ۲. اطاعت، تذلل، بندگی و خضوع؛ ۳. شرع و قانون؛ ۴. قضاوت، حساب، مکافات، مجازات (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱۵، صص ۹۶۱ تا ۹۶۶).

وی بیان می‌کند دین، باید معنای جامعی داشته باشد تا عنوان «نظام» بر آن تطبیق کند؛ لذا معنای «اطاعت» و «خضوع» نمی‌تواند معنای جامعی برای دین باشد (همان، ص ۹۷۵).

به همین دلیل اظهار می‌کند «معنای سوم همان معنای جامع است: مجموع ما نَزَلَ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ؛ نه اینکه شامل قیامت و عملیاتی که در قیامت رخ می‌دهد، هم می‌شود؛ بلکه مجموع آن چیزی {است} که از جانب الله بیان شده است؛ چه به صورت اموری که باید به آن‌ها ایمان آورد (خدا، ملائکه، یوم آخر و قیامت) و چه به صورت دستورهای که باید به آن‌ها عمل و رفتار کرد، که همان معنای سوم باشد» (همان، ص ۹۷۰).

همان‌گونه که آشکار است، مطهری در تعریف مفهوم دین از «معنای جامع» و «نظام» سخن می‌گوید و آن را امری کلی و ذاتی می‌داند که میان مصادیق خود (اعم از اعمال، رفتار و باورها) مشترک است. این رویکرد همان رویکرد ذات‌گرایانه نسبت به دین است؛ بنابراین، دین از نظر مطهری نظام ذاتی و مشترک میان مصادیق خود است که همان اعمال، رفتار و باورهاست و در مراحل عملی تجلی پیدا می‌کند.

از آنجاکه مطهری در بافت فلسفی پیرو فلسفه ملاصدراست، مانند بسیاری از فیلسوفان مبنی‌گرا (از جمله ابن سینا و خود ملاصدرا) دست‌یابی به معرفت دینی را امری ممکن و دست‌یافتنی می‌داند. علی‌رغم اینکه برخی اندیشمندان، معرفت و به‌ویژه معرفت دینی را ناممکن می‌دانند و انسان را محکوم به شناختن واقعیت و یقین قطعی می‌کنند، مطهری این امر را نمی‌پذیرد؛ چراکه بر اساس تعالیم دینی، دست‌یابی به معرفت حقیقی امری ممکن و بلکه واقعی است (همان، ص ۲۳۰).

وی در همین راستا منابع معرفت دینی را حواس ظاهری، حواس باطنی، عقل، شهود یا علم حضوری، گواهی و نقل می‌داند و از منظری هرمنوتیکی به بحث درباره منابع معرفت دینی می‌پردازد و مطالب دیگری نیز به این منابع می‌افزاید. وی می‌گوید: «منابع شناخت عبارت است از طبیعت یا آیات آفاقی، انسان یا آیات انفسی، تاریخ یا سرگذشت اجتماعی اقوام و ملل، عقل یا اصول و مبادی اولیه فطری، قلب یعنی دل در حد تصفیه و تزکیه، آثار علمی و کتب گذشتگان» (همان؛ مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۷۴).



مطهری به جای استفاده از مفاهیم ادراک حسی و تجربه، از مفهوم طبیعت استفاده می‌کند که مفهومی کلی‌تر نسبت به ادراک حسی و تجربه است. منظور از کلی‌تر بودن، شمول آن بر همه موجودات خارجی اعم از محسوس و غیرمحسوس است که به نوعی موضوع ادراک یا تجربه واقع می‌شوند. همچنین به جای مفهوم شهود یا علم حضوری (درون‌نگری) از مفهوم قلب و دل نام می‌برد که همان معنا را می‌رساند. وی مفهوم عقل را با فطرت یکی می‌داند و آن را منبع دیگر معرفت دینی برمی‌شمرد. مفهوم فطرت در اینجا معنای دینی دارد که با فطرت فلسفی متمایز است. مطهری علاوه بر آن از آیات انفسی و نیز آثار علمی و کتبی گذشتگان به عنوان منبع شناخت معرفت دینی نام می‌برد که نگارنده در آثار دیگران این مطلب را نیافته است. به هر حال طرح منابعی همچون سرگذشت اجتماعی اقوام و ملل و نیز آثار علمی گذشتگان به عنوان منابع معرفت دینی، از نگاه هرمنوتیکی وی سرچشمه می‌گیرد.

همان گونه که بیان شد، از نگاه فیلسوفان، تاریخ‌مندی یکی از عناصر فهم بود. گویا از نظر مطهری انسان موجودی تاریخی است و همین تاریخ‌مندی سبب می‌شود که فهم او هم تاریخ‌مند باشد. از آنجا که تاریخ هویتی سیال دارد، تاریخ‌مندی هم طبیعتی سیال دارد و انسان هم که موجودی تاریخ‌مند است، هویتی است که فهمش به درازنای تاریخ در تغییر قرار می‌گیرد.

اکنون با توجه به معنای دین و معرفت دینی و با توجه به مقدمات گفته شده، این سؤال مطرح است که «اقتضائات زمانی و مکانی چه تأثیری در معرفت دینی و نیز خود دین دارند؟»

۳-۱. معرفت دینی در پرتو اقتضائات زمان و مکان

ابتدا باید معنای اقتضائات زمان و مکان را واکاوی کرد تا معنای درست آن روشن شود. خود مسئله اقتضائات زمان و مکان مبتنی بر بحث از مسئله زمان و مکان است. زمان و مکان را به دو گونه می‌توان تحلیل کرد: تحلیل فلسفی و تحلیل اجتماعی. ابتدا از دیدگاه فلسفی مسئله زمان و مکان را بحث می‌شود و سپس به تحلیل اجتماعی این دو و تأثیر نظرگاه فلسفی بر تلقی اجتماعی از آن پرداخته خواهد شد.

۳-۱-۱. تفسیر فلسفی و جامعه‌شناختی زمان

از منظر فلسفی تصویر درست‌تر از زمان آن است که زمان را مقدار تغییر تدریجی شیء متحرک می‌دانند (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۲۰۱). به عبارتی زمان برخلاف مکان که یک امتداد پایدار و ثابت است، یک نوع امتداد سیال است که از مجموع «آفات» فرضی تشکیل می‌شود؛ با فرض وجود «آن» در زمان، می‌توان آن را به اجزاء

مختلف تقسیم کرد. طبق این فرض، زمان امتداد سیالی است که غیرممکن است همه اجزاء فرضی آن یعنی همان آنات هم زمان با هم موجود باشند (اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۱). ملاصدرا زمان را به «مقدار طبیعی که ذاتاً از جهت تقدم و تأخر اجزاء مختلفش متجدد است» تعریف می‌کند (صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۳۹)؛ بنابراین، بودن هر جزئی از زمان به گونه‌ای است که موجب عدم وجود جزء دیگر است؛ در نتیجه اجتماع اجزاء زمان با هم محال است (همان، ج ۳، ص ۱۴). انفکاک اجزاء زمان از یکدیگر، بدین معناست که تمامی زمان‌ها (گذشته، حال و آینده) از واقعیت و ویژگی‌های مربوط به خود برخوردار است. مطهری این تفسیر فلسفی از زمان را می‌پذیرد؛ چراکه در دستگاه صدرایی می‌اندیشد.

اکنون با توجه به تبیین فلسفی زمان، مطهری از منظر اجتماعی آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و زمان را دارای قطعاتی می‌داند که هریک از قطعات آن اقتضائاتی دارد (مطهری، ج ۱، ص ۱۲۹). این تفسیر دقیقاً برآمده از تحلیل فلسفی است. معمولاً کسانی که دیدگاه فلسفی‌شان در باب زمان مانند ملاصدرا است در مسائل اجتماعی نیز دیدگاه‌شان از زمان و اقتضائات زمانی منطبق بر همان تصویر فلسفی است. از آنجاکه مطهری در دستگاه ملاصدرا و فلسفه حکمت متعالیه است و دیدگاه حکمت متعالیه نسبت به زمان دیدگاهی تدریجی محور (حرکت قطعی و نه توسطیه) است، برداشتی که از زمان و اقتضائات زمانی دارد نیز دیدگاهی تحول محور به صورت تدریجی و سیال است. مطهری در تحلیل اجتماعی از زمان معتقد است هریک از زمان‌ها اقتضائات خودش را دارد و در هر برهه از زمان باید بر اساس همان زمان مسائل مورد ابتلای جامعه را حل و فصل کرد. به عبارتی، طبق مبنای فلسفی از زمان که هر جزئی از زمان موجود و دارای ویژگی‌های خاص خود است، تفسیر اجتماعی از زمان نیز منطبق بر همین تفسیر فلسفی است و در همین راستا هریک از زمان‌ها تقاضاهای مختلف می‌طلبد.

«زمان که دائماً در حال گذشتن و آمدن است، در هر قطعه‌ای یک اقتضایی دارد؛ در هر لحظه‌ای، در هر وقتی و در هر قرنی، در هر چند سالی یک تقاضایی دارد. به عبارت دیگر زمان تقاضاهای مختلف دارد؛ یعنی الان که ما در نیمه دوم قرن چهاردهم هجری و نیمه دوم قرن بیستم میلادی هستیم (اقتضائات مربوط به زمان خودش را می‌گوید)، این نیمه دوم این قرن تقاضایی دارد که در نیمه اول نبود، در قرن پیش هم نبود» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۲۹).



این تفسیر اجتماعی از زمان و اقتضائات آن کاملاً منطبق بر تصویر فلسفی وی از زمان است. به همین دلیل مقتضیات زمان را نیز در این بستر تفسیر و تحلیل می‌کند. اکنون به تفسیر مفهوم اقتضائات زمان در این بستر باید پرداخت.

۳-۲. دو معنای نادرست از اقتضائات زمان: پدیده قرن و تقاضای مردم

گاهی معنای اقتضائات زمان تبعیت کردن از پدیده‌ی قرن است به این معنا که چیزی نو و جدید در بستر جامعه پدیدار گشته است که در گذشته موجود نبود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۱، صص ۱۳-۱۲۹). گاهی ممکن است منظور از تقاضای زمان همان تقاضای مردم و یا آن چیزی باشد که مورد پسند مردم است. در هر دو صورت ممکن است برخی ادعا کنند اکنون که این پدیده‌ها یا این پسند مردم رواج پیدا کرده است، باید از آن تبعیت کرد و خود را با آن‌ها تطبیق داد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۱، صص ۱۳ تا ۱۲۹).

مطهری این دو گونه تفسیر از اقتضائات زمان را نعی پذیرد؛ چرا که معتقد است این پدیده ممکن است هر ضدارزشی را شامل شود و انسان نباید خودش را با چیزی تطبیق دهد که سبب نابسامانی فرهنگی و معنوی می‌شود. وی نسبت به تفسیر اول می‌گوید:

«اگر معنای مقتضای زمان معنای اول باشد، یعنی در هر زمانی هرچه که پیدا شد، چون پدیده قرن است باید تابع آن باشیم، اینجا سؤالی پیش می‌آید: آیا هرچه در قرن جدید پیش می‌آید، خوب است و در جهت صلاح و سعادت بشریت است؟ یعنی آیا بشریت اینجور ساخته شده که هر چیز نوی که پیدا میشود، آن چیز حتماً در جهت صلاح و پیشرفت اوست؟ آیا جامعه انحراف پیدا نمی‌کند و امکان ندارد یک چیز تازه در قرن پدید بیاید که انحراف و در جهت سقوط باشد؟ بله، امکان دارد» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۱، ص ۱۳۰).

مطهری بیان می‌کند دلیلش این است که نباید این اصل را پذیرفت که هرچه در زمان باشد، خوب یا بد است. این وابسته به آن است که آن پدیده به چه هدفی (و البته چه روشی) ایجاد شده باشد. اگر در جهت مصالح جامعه و روش آن نیز مسألت‌آمیز باشد، خوب و اگر ضد پیشرفت زمانه باشد، بد است.

نسبت به تفسیر دوم می‌گوید: «برخی پدیده‌ها مانند آنچه مورد پسند یک دوره از انسان‌هاست، سبب

نی شود حکم اصلی دین نقض شود. به عنوان نمونه قطع کردن دست دزد از احکامی نیست که اگر انسان آن را پسند نکرد، نباید اجرا شود» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۱، ص ۱۳۵).

۳-۳. معنای درست مقتضیات زمان: نیازهای تغییرپذیر و نیازهای ثابت

از نظر مطهری معنای درست از مقتضیات زمان یعنی نیازهای واقعی زمان که خود بر دو قسم است: نیازهای تغییرپذیر و نیازهای ثابت.

نیازهای حقیقی انسان معمولاً در طول زمان در معرض تغییر است. با توجه به تغییر زمان، نیازهای منطبق با آن زمان نیز تقاضای خاص خود را می طلبد. مطهری تبیین می کند هدف فعالیت های انسان تأمین نیازهای حقیقی است (نیاز به خوراک، پوشاک، مسکن، کشاورزی، تکنولوژی های جدید، حمل و نقل، مسافرت، علم، آموختن و...) و نیازهای وی نیز در هر زمان یک تقاضا محسوب می شود. در این صورت انسان ضرورتاً باید به دنبال برآوردن این نیازها برود و از آن ها پیروی کند. اگر این کار را انجام ندهد، زمان مجبورش می کند تا خود را با تقاضاهای زمان تطبیق دهد. به عنوان نمونه اگر در گذشته انسان نیاز داشت برای سفر از اسب یا قاطر استفاده کند، امروزه دیگر آن ابزار کاربرد ندارد و به جای آن باید از وسائل نقلیه مانند ماشین، کشتی و یا هواپیما استفاده کند. اگر در گذشته برای استهلال ماه با چشم غیر مسلح باید این کار را انجام می داد، امروزه با آمدن تلسکوپ های غول پیکر دیگر نیازی به استهلال با چشم غیر مسلح ندارد و تلسکوپ کار استهلال را بر وی آسان تر نموده است. نیز اگر در گذشته تنها سلاح برای پیکار با دشمن شمشیر یا نیزه بود، امروزه ابزارهای نظامی پیشرفته مانند موشک، اسلحه های سنگین، بمب افکن های غول پیکر و... به عنوان سلاح نظامی در نظر گرفته می شوند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۱، ص ۱۳۵).

تمامی این نیازها، نیازهای متغیر است که انسان متناسب با زمان خود باید خودش را با آن ها تطبیق دهد.

نوع دیگری از نیازهای انسان، نیازهای ثابت و تغییرناپذیر است. این نیازها دیگر بر اساس تقاضای هر زمان تغییر نمی کنند و می توان آن ها را نیازهای فرازمانی و فرامکانی نامید؛ به این معنا که در هر برهه از زمان انسان ها همگی به این نیازها به نحو مساوی وابسته اند. به عنوان نمونه گزاره های «عدالت خوب است»، «ظلم بد است» و به طور کل تمامی ارزش های اخلاقی از نیازهای ثابت و تغییرناپذیر انسان است. مطهری معتقد است دستورالعمل های اخلاقی یک نظام کلی فرازمانی و فرامکانی است که در تمامی زمان ها بر یک

منوال است (همان، ص ۱۳۵)؛ به همین دلیل می‌گوید:

«افرادی که می‌گویند تمام احتیاجات بشر متغیر است، اصلاً بشر احتیاج ثابت ندارد، یعنی هیچ چیزی در دنیا نیست که بشر همیشه و در تمام ادوار به آن احتیاج داشته باشد... این همان منطق توده‌ایها، منطق مادی‌هاست. می‌گویند هیچ احتیاجی و هیچ چیزی در دنیا ثابت و باقی نیست. همه چیز در تغییر و تبدیل است، و امور احتیاجی بشر هم در یک زمان مخصوصی پیدا شده و با تغییر زمان از بین می‌رود» (همان، ص ۱۴۴).

همان‌گونه که آشکار است، مطهری نیازهای مربوط به زمان را بنابر تحلیل فلسفی‌اش از زمان با این دستگاه متافیزیکی تبیین می‌کند؛ بنابراین، معنای درست مقتضیات زمان، گاهی به معنای نیازهای حقیقی متغیر انسان است که منطبق بر زمان می‌باشد؛ یعنی در هر جزء زمانی نیازهای مرتبط با آن زمان را باید جست. از سویی برخی از نیازها مانند ارزش‌های اخلاقی فرازمانی و فرامکانی هستند؛ بدین معنا که ثابت و تغییرناپذیرند.

۳-۴. از ثبوت تاسیالیت: تبیین تغییر در دین و معرفت دینی نزد مطهری

از آنچه درباره معنای درست اقتضائات زمانی بیان شد و اینکه برخی نیازها تغییرپذیر و برخی ثابت‌اند، اکنون این پرسش مطرح است که در نگاه مطهری تغییری که در حوزه مسائل مربوط به دین محقق می‌شود، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ آیا این تغییر محدود به معرفت دینی است یا اینکه شامل خود دین هم می‌شود؟ مطهری از یک سو دین و اصول آن را که امری واقعی و حقیقی است، امری ثابت می‌انگارد: «اینجور نیست که واقعیت به حسب استنباط‌ها تغییر بکند» (همان، ص ۳۲۵)؛ اما آیا تمام دین همین امور اصلی است یا شامل امور غیراصلی هم می‌شود؟ بدیهی است که دین دارای فروع نیز هست که همان احکام فقهی مانند نماز، روزه، حج، خمس و... است. حتی اگر بحث، متمرکز بر اصول اصلی دین باشد، آیا بدین معناست که آن‌ها برای همیشه ثابت و تغییرناپذیرند؟ مهم‌تر از آن، آیا فهم ما از این اصول هم همیشه ثابت و تغییرناپذیر است؟ پیش از پاسخ، ابتدا باید منظور از فهم، روشن و قلمروی آن تبیین شود.

مطهری معتقد است فهم و ادراک (منظور همان قوه عاقله و نه ادراک حسی که با حیوان مشترک است)

انسان قوه‌ای است که از طریق آن با دیگر جانداران متمایز است: «فهم کردن یعنی روشن شدن، درک کردن، واضح شدن مطلب برای شخص» (همان، ج ۱۶، ص ۱۳۶).

غیرفهم جان که در گاو و خراست آدمی را عقل و جانی دیگر است

قلمروی فهم از نظری محدود است و تا نقطه مقابل چیزی را نبیند، به وجود آن چیز معرفت پیدا نمی‌کند و این امر مربوط به ساختمان خودفهم و نه شیء مورد شناسایی است (همان، ج ۳، ص ۱۲۴).

باتوجه به معنای فهم و قلمرو آن پرسش آن بود که آیا فهم انسان از واقعیت به طور کل و از دین به طور خاص، بسان خود واقعیت همیشه ثابت است یا اینکه طبیعی سیال دارد؟

با لحاظ کردن مبانی فلسفی مطهری در حوزه اصالت وجود، حرکت جوهری و هستی‌شناسی معرفت در چهارچوب فلسفه صدرایی، روشن می‌شود که همان‌گونه مراتب نازل هستی، به ویژه عالم طبیعت، از سیالیت و پویایی برخوردارند، معرفت نیز در نگاه او متناسب با همین ساختار وجودی، پدیده‌ای ذومراتب و تدریجی تلقی می‌شود. به عبارتی معرفت نیز از نظر او باید دارای مراتب و درجاتی باشد. وی تأکید دارد که معرفت، به ویژه در حوزه‌های مختلف فلسفی و دینی در درجات مختلفی از وضوح و حقیقت قرار دارند: «شناخت انسان از حقیقت، به ویژه در مورد مسائل فطری و دینی، به صورت تشکیکی و در درجات مختلف وجود دارد» (همان، ص ۱۳۵). وی می‌گوید: «معرفت از نظر انسان، امر تشکیکی است، چراکه انسان هیچ‌گاه به تمام حقیقت دست نمی‌یابد و همیشه در حال ارتقا است» (همو، ۱۳۸۲، ص ۹۲).

اما چرا چنین است؟ زیرا اگر معرفت از سنخ وجود دانسته شود (که چنین برداشتی موجه است)، باتوجه به سیالیت و حرکت مراتب نازل هستی، به ویژه عالم طبیعت، معرفت نیز به تبع همان ساختار، امری سیال و پویا خواهد بود. سخنان مطهری در باب وجود کاملاً روشن و واضح است. وی به صراحت بیان می‌کند که وجود و هستی (واقعیت) امری تشکیکی است؛ یعنی دارای مراتب است (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۰۸)؛ بنابراین، معرفت نیز چون از سنخ وجود است، امری تشکیکی باید باشد. به تعبیر وی، تشکیک هم در وجود و هم در اتصافات وجود برقرار است (همان، ج ۷، ص ۲۸۸). منظور از اتصافات وجود یعنی «یکی عالم است و یکی عالم تراست» (همان). این عبارت اشاره به تشکیکی بودن معرفت دارد.

از این گذشته، وی گاهی در چهارچوب فلسفه صدرایی اظهار می‌کند که معرفت‌ها در طول زمان تغییر می‌کنند و بر یک منوال نیستند. به عنوان نمونه در جایی بیان می‌کند آنچه که امروز انسان درباره اعجاز قرآن چه از جنبه زیبایی و چه از جنبه علمی کشف می‌کند و واقعاً می‌فهمد... (نه چیزی که از پیش خود بسازند)، بسیار بیش از آن چیزی است که در ده قرن قبل چه از نظر زیبایی و چه از نظر علمی و فکری می‌فهمیده‌اند (همان، ج ۱۷، ص ۲۹۴). همچنین در بخش دیگری، از عباراتی نظیر «مطابق عصر و زمان و فهم خودش» استفاده می‌کند (همان).

معنای این سخن آن است که فهم (معرفت) امروز از دین (قرآن و سنت)، از فهم‌های پیشین، متکامل‌تر است. این همان معنای معرفت‌تشکیکی است که مبتنی بر مبنای فلسفی اصالت وجود است. بر اساس آن، فهم دارای مراتب و درجاتی است که هر مرتبه نسبت به مرتبه قبل از خود از کمال بیشتری برخوردار است؛ هرچند همگی در چارچوب فهم قرار می‌گیرند.

اما به نظر مطهری پارا از این هم فراتر می‌گذارد و تنها به تغییر فهم‌ها و معرفت‌های دینی اکتفا نمی‌کند و گویی در کنار تغییر فهم‌ها، تغییر در خود دین را هم جایز می‌شمارد. «اسلام اصولی دارد که آن اصول ثابت است و تغییر‌پذیر نیست؛ ولی در اسلام جای تغییر هم وجود دارد» (همان، ج ۲۱، ص ۲۸۳).

گاهی منظور از تغییر دین، نسخ است. نسخ عبارت است از: «برداشتن حکمی شرعی به دلیلی شرعی» (زرقانی، ۱۳۸۵، ص ۷۴۸) یا به معنای کشف تمام شدن عمر یک حکم است. بحث ناسخ و منسوخ در قرآن، از آن مباحثی است که معرکه آرای قرآن‌پژوهان بوده است و درباره آن فراوان قلم زده شده است (حسنی واعظ، ۱۳۸۱، ص ۴۳۰).

از نظر مطهری، منظور از تغییر در دین، نسخ نیست؛ چراکه «فرض این است که ضرورت دین اسلام است که این دین از طرف خدا منسوخ نخواهد شد» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۱، ص ۲۸۳). «آن تغییری که به هیچ وجه امکان ندارد رخ بدهد، نسخ است» (همان).

وی بی‌درنگ این پرسش را مطرح می‌کند که مگر همه تغییرات باید به صورت نسخ باشد. پاسخ وی منفی است. حال اگر تغییر در دین به معنای نسخ نباشد، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ وی پاسخ می‌دهد دین به عنوان یک واقعیت، خودش از درون تغییر می‌کند و معرفت‌شناسان یا مفسران دین تنها

آن تغییرات را کشف می‌کنند؛ نه اینکه بخواهند در آن تغییر ایجاد کنند. این تغییر در دین ناشی از قوه محرکه‌ای است که در درون خود دین وجود دارد. اتفاقاً تغییر فهم‌ها ناشی از تغییر خود دین است؛ نه اینکه تغییر فهم‌ها سبب تغییر در خود دین شود: «اسلام یک نوع رمزی و یک دستگاه متحرکی در داخل خودش قرار داده که خودش از ناحیه خودش تغییر می‌کند؛ نه از ناحیه کسی دیگر که مثلاً علما بیایند تغییر بدهند. علما فقط میتوانند آن تغییرات را کشف کنند، نه اینکه تغییر بدهند» (همان).

در این عبارت، مطهری به ویژگی خاص دین اسلام اشاره دارد که در آن یک «دستگاه متحرک» یا یک ظرفیت درونی برای تغییر و تطور وجود دارد. منظور او این است تغییر در معرفت دینی اولاً امری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است؛ ثانیاً، این تغییر، به نوعی مربوط به پویایی درون‌زا در خود دین است. این پویایی به معنای تغییر در اصول و مبانی دین نیست؛ بلکه به انعطاف‌پذیری در حوزه احکام متغیر دینی اشاره دارد. او به ویژه در حوزه فقه و احکام عملی، معتقد است که برخی از احکام دینی ماهیت متغیر دارند.

وی در این زمینه سه قاعده کلیدی را مطرح می‌کند:

۱. قاعده تزامم: مربوط به مقام اجرا و امثال است و در شرایطی که دو حکم با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند، بر اساس اولویت‌ها یکی از آن‌ها مقدم می‌شود (همان، صص ۲۸۸ تا ۲۹۰).
۲. عنوان ثانویه: امکان عمل به اسلام را در شرایط متغیر فراهم می‌کند؛ مانند احکام اضطراری یا احکام حکومتی که بر اساس شرایط خاص جامعه تغییر می‌کنند (همو، ۱۴۰۳، ص ۷۳).
۳. اختیارات حاکم: در این موضوع، دیدگاه استاد مطهری به دیدگاه شهید صدر نزدیک می‌شود. طبق این دیدگاه، در حوزه «منطقة الفراغ»، حاکم اسلامی اجازه دارد متناسب با شرایط، قوانینی وضع کند که هم‌راستا با اصول کلی اسلام باشد. (همو، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۲۳). او برخی از احکام مانند «سبق و رمایه» را نمونه‌ای از احکام متغیر می‌داند که در چهارچوب اجتهاد پویا، قابل بازنگری است (همان، ص ۱۱۸).

مطمئناً این نگاه مطهری برآمده از مبانی فلسفی او است. مطهری به طور واضح از فلسفه صدرالمتألهین و حرکت جوهری استفاده کرده است و این نگرش را در تحلیل‌های دینی و فلسفی خود به کار برده است. در

دیدگاه او، اسلام نه تنها دینی ثابت و ایستا نیست، بلکه همانند دیگر موجودات و پدیده‌های طبیعی دارای ظرفیت تحول درونی است که از ناحیه خود دین و اصول آن شکل می‌گیرد.

۴. ارزیابی تطبیقی

باتوجه به آنچه پیش از این درباره تغییر دین و تغییر معرفت دینی از دیدگاه مطهری بیان شد، به نظر می‌رسد که گویی در چهارچوب تفکر فلسفی صدرایی، همان گونه که واقعیت (وجود) را امری تشکیکی و دارای مراتب می‌داند، دین را نیز به عنوان یک واقعیت دارای مراتب و امری تغییرپذیر لحاظ می‌کند که تغییر آن سبب تغییر در فهم‌ها و معرفت‌های مانیز می‌شود. به عبارتی، دیدگاه مطهری هم شامل تغییر در معرفت دینی و هم تغییر در خود دین می‌شود و از این جهت وی را می‌توان یک تحول‌گرای معرفتی و دینی توأمان نامید. همچنین گویا مطهری یک وحدت‌گرای کثرت‌گرا هم در باب معرفت دینی و هم در باب خود دین است؛ به این معنا که در باب معرفت دینی در عین اینکه اصل معرفت و امکان دستیابی به آن را می‌پذیرد و آن را یکی می‌داند، همین معرفت واحد را دارای مراتبی تلقی می‌کند (وحدت در کثرت معرفتی). همچنین در باب دین، در عین اینکه آن را یک واقعیت واحد در نظر می‌گیرد، آن را امری تشکیکی و دارای مراتب و درجات می‌داند.

همین ویژگی سبب می‌شود دیدگاه مطهری در مسئله تغییرپذیری معرفت دینی و تغییر در دین، با دیگر نواندیشان از جهاتی مشترک و از جهتی تفاوت داشته باشد.

بنابراین، دیدگاه مطهری از دو جهت با دیدگاه‌های دیگر نواندیشان مسلمان مانند سروش، ابوزید، و ارکون اشتراک و از یک جهت افتراق دارد.

۴-۱. جهات مشترک

۴-۱-۱. جهات اول: مسئله تغییر فهم‌ها و تغییر معرفت دینی

همان گونه که بیان شد، از نظر سروش و ابوزید دین، امری ثابت، مقدس و تغییرناپذیر است؛ اما فهم ما از آن امری تاریخی، طبیعی سیال دارد. ارکون نیز که تمرکزش نقد عقل سنتی در پرتو عقل مدرن و بازخوانی سنت بود، بیان کرده است که هر چیز تاریخی‌مند و مکان‌مند، تغییرپذیر و تحول‌پذیر است؛ بنابراین، عقل نیز که طبیعتی تاریخی دارد، تغییرپذیر است و مطلق، مجرد و فرامکانی و فرازمانی نیست؛ بلکه بر اساس

شرایط زمانی و مکانی و لوازم خاصی، طبیعت آن و به تبع آن فهمی که از آن حاصل می‌شود، تغییرپذیر است. با توضیحاتی که پیش‌ازاین بیان شد، آشکار می‌شود که مطهری در این زمینه با این نواندیشان مشترک است؛ چراکه بر اساس مبانی فلسفی وی، که پیش‌ازاین تبیین گردید، همان‌گونه که هستی دارای درجات و مراتبی است و امری سیال تلقی می‌شود، فهم نیز از نظر او می‌بایست مراتب و درجاتی داشته باشد. گفتیم وی به صراحت تأکید داشت که واقعیت امری تشکیکی و دارای مراتب است (همان، ج ۱، ص ۵۰۸)؛ بنابراین، معرفت نیز چون از سنخ وجود است، باید امری تشکیکی باشد؛ بنابراین، طبیعی و بدیهی است که فهم‌ها به ویژه فهم‌های دینی در طول زمان و منطبق بر آن نیز تغییر می‌کنند.

۴-۲-۲. جهت دوم: تأثیر و تأثر معرفت دینی از دیگر معرفت‌هاست

در مسئله تأثیر و تأثر معرفت دینی از دیگر معارف بشری بیان شد که این نواندیشان مسلمان بر بر ارتباط معرفت دینی با سایر معارف بشری (معارف برون دینی) تأکید دارند و برای آن‌ها نوعی تعامل و دادوستد متقابل قائل‌اند. از آنجاکه معرفت‌های برون دینی دستخوش تغییر می‌شوند، معرفت دینی هم در معرض تغییر قرار می‌گیرد. مطهری نیز به صورت فی الجمله و موجب جزئیة با این دیدگاه موافق است و معتقد است معرفت دینی هم با دیگر معارف بشری در ارتباط است (ولو اگر این ارتباط به صورت ناچیز باشد) و هم به تبع تغییر در آن معرفت‌ها، تغییر می‌کند. وی قائل است:

«مسلمین علمی را که در فهم و درک قرآن و سنت بدان‌ها نیاز داشتند از قبیل علم قرائت، تفسیر، کلام، فقه، حدیث، نحو، صرف، و... اختراع کردند و اگر اقتباس کردند، اقتباسشان ناچیز بوده است و علمی را که محصول تمدن آن روز و نتیجه مساعی و زحمات ملل دیگر بود، از طبیعی و ریاضی و نجوم و طب و فلسفه و غیره برای خود ترجمه و نقل کردند و بر آن‌ها افزودند» (همان، ج ۱۴، ص ۳۸۴).

این نشان می‌دهد که وی ارتباط معارف دینی با معارف برون دینی را امری مسلم و وقوعی می‌داند؛ بنابراین، معرفت دینی با معارف برون دینی ارتباط دارند و از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند.

۴-۲-۳. جهت افتراق

نکته‌ی افتراق مطهری در اینجا در مسئله تغییر در خود دین است که گوی وی آن را امری طبیعی و از

ویژگی‌های خود دین برمی‌شمارد. طبیعی است که این دیدگاه درباره دین، ناشی از مبانی فلسفی اصالت وجود، حرکت جوهری، وحدت تشکیکی وجود و دیگر مبانی فلسفی یعنی هستی‌شناسی معرفت تشکیکی وی است.

❁ نتیجه‌گیری

می‌توان گفت مطهری با دیدگاه‌های معتدل در باب تحول دینی و تغییر فهم‌های دینی موافق است. از یک سو، مطهری مانند برخی نواندیشان مسلمان، تغییر در فهم دینی را به عنوان یک امر طبیعی و تابع تحولات تاریخی و زمانی تلقی می‌کند؛ زیرا از دیدگاه وی، حقیقت و معرفت به طور کلی امری تشکیکی و دارای مراتب است. به عبارت دیگر، هر چند اصول دین ثابت و تغییرناپذیر هستند، اما فهم و معرفت انسان از این اصول در طول زمان تغییر می‌کند و درک آن‌ها به تدریج ارتقا می‌یابد.

از سوی دیگر، تفاوت مهم مطهری با دیگر نواندیشان مسلمان در این است که وی تنها به تغییر در فهم و معرفت دینی بسنده نمی‌کند؛ بلکه تغییر در خود دین را نیز ممکن می‌داند. وی با بهره‌گیری از فلسفه صدراپی و اصالت وجود، دین را همچون یک واقعیت سیال و متحرک می‌بیند که به طور درونی در حال تغییر است. این تغییر در دین به دلیل ویژگی‌های خود آن است، نه به دلیل تغییرات خارج از دین یا دست‌کاری انسان‌ها.

این رویکرد مطهری به تغییر دین و معرفت دینی به عنوان یک ویژگی تحول‌پذیر از منظر فلسفی، او را از دیگر نواندیشان مسلمان متمایز می‌کند.

فهرست منابع

۱. ابوزید، نصر حامد، (۱۹۸۷م)، مفهوم النص، چاپ پنجم، مغرب: المركز الثقافی العربی.
۲. ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۷م)، نقد الخطاب الدینی، چاپ چهارم، قاهره: مکتب مدبولی.
۳. ارکون، محمد، (۱۹۹۳م)، الفكر الاسلامی، نقد و اجتهاد، مترجم: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنیه للكتاب.
۴. ارکون، محمد، (۱۹۹۸م)، قضايا فی نقد العقل الدینی: کیف نفهم الاسلام الیوم، مترجم: هاشم صالح، بیروت: دارالطبیعة.
۵. جهانگللو، رامین، (۱۳۸۴)، موج چهارم، مترجم: منصور گودرزی، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
۶. حسنی واعظ، محمود بن محمد، (۱۳۸۱)، دقائق التأویل و حقائق التنزیل، محقق: جویا جهانبخش، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۷. حسینی اردکانی، احمد بن محمد، (۱۳۷۵)، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدراى شیرازی)، تهران: میراث مکتوب.
۸. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، کلام جدید، قم: نهاد نمایندگی رهبری دفتر نشر معارف.
۹. زرقاتی، محمد عبدالعظیم، (۱۳۸۵)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، مترجم: محسن آرمین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۰)، صراط‌های مستقیم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۲)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ هشتم.
۱۲. صدرا المتألهین شیرازی، محمدابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. غفاری، سید محمد خالد، (۱۳۸۰)، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۴. فناپی، ابوالقاسم، (۱۳۷۵)، معرفت دینی در بستر زمان و مکان، مجله‌ی نقد و نظر، ۲(۶)، صص ۳۳۲-۲۹۷.
۱۵. لاریجانی، صادق، (۱۳۷۰)، معرفت دینی: نقدی بر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۶. مالکی، محمد، بخشایش اردستانی، احمد، (۱۳۹۵)، «بازخوانی سنت و روش شناسی آن در اندیشه‌های محمد ارکون»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، ۱۱(۲)، صص ۱۹۶-۱۷۱.
۱۷. مسعودی، جهانگیر، (۱۳۸۸)، مطهری و نواندیشی دینی، فلسفه و کلام (مطالعات اسلامی سابق فردوسی مشهد)، دوره ۴۱، شماره ۲، شماره پیاپی ۸۳، صص ۱۷۲-۱۴۹.

۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، *مبانی نظری اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، *حکمت اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۱)، *مقدمه‌ای بر حکومت اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۲. نیکزاد، عباس، (۱۳۸۰)، *تکثرگرایی در قرائت متون دینی از منظر تئوری قبض و بسط*، ماهنامه رواق اندیشه.
23. Dostal, Richard .J. (Ed.). (2002). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press.
24. Gadamer, Hans-Georg, (2013). *Truth and method*. A&C Black.
25. Kitcher, Philip. (1980). A priori knowledge. *The Philosophical Review*, 89(1), 3-23.
26. Tillich, Paul. (1957). *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row.
27. Tylor, Edward Burnett. (1871/1970). *Primitive Culture* (Vol. 2). London: John Murray.
28. Wittgenstein, Ludwig. (1953/2009). *Philosophical Investigations* (G. E. M. Anscombe, Trans.). Oxford: Basil Blackwell.



Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.1 (Seventh in a row), Spring and Summer 2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

An Analysis of Master Muṭahharī's Perspective: Change in Religion or Religious Knowledge (A Comparative Study with Muslim Modernist Thinkers: Soroush, Abu Zayd, and Arkoun)

Zahra Hajinia¹

Jahangir Masoudi²

Jafar Morvarid³



Abstract

The present study examines and comparatively analyzes the perspectives of Murtaḍā Muṭahharī concerning change in religious knowledge and the dynamism of religion. Drawing upon the philosophy of the primacy of existence (aṣālat al-wujūd) and Sadrian trans-substantial motion (al-ḥarakat al-jawhariyya), Muṭahharī maintains that religion, as a divine truth, is immutable; however, human religious knowledge undergoes transformation under the influence of the exigencies of time and space. In contrast to certain Muslim modernist thinkers such as Soroush, Abu Zayd, and Arkoun, he does not consider this change to be merely a byproduct of social conditions; rather, he attributes it to the inherent dynamism and internal capacities of religion itself.

In the present study, the definitions of religion and religious knowledge are first examined; subsequently, Muṭahharī's perspectives are analyzed in light of Islamic philosophy. Muṭahharī posits two distinct dimensions for religion: the immutable (thābit) and the mutable (mutaghayyir). In other words, while acknowledging change within religious knowledge, he concurrently maintains a form of inherent dynamism within religion itself, contingent upon the premise that this dynamism emanates from within—grounded in the structural framework of the religion—rather than being an external imposition. By elucidating the principle of normative conflict (qā'idat al-tazāḥum), secondary precepts (al-'anāwīn al-thānawiyya), and the prerogatives of the Islamic ruler (ikhtiyārāt

* Received: 10 March 2025 (1403/12/20)

Accepted: 08 January 2026 (1404/10/18).

1. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

E-mail: z69hajinia@gmail.com

2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author).

E-mail: masoudi-g@um.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

E-mail: morvarid@um.ac.ir

10.22034/ntt.2025.841