



## An Explanation of the Negation of Tendency to Violence in Religion according to Human Essencology and Epistemology

Mohammad Hossein Jamshidi\*

Elnaz Parvanezad\*\*

Ahmad Soltani Nejad\*\*\*

Received: 11/07/2017 | Accepted: 08/01/2018

### Abstract

A study of religion from any aspect undoubtedly has an extensive relation with "man's existence" and proves its importance from two aspects of essencology of man's need for the presence and domination of God and man's epistemology from religious understanding; but since addressing the topic of religion - regardless of effective human factors - is an issue that one cannot rely on to clearly achieve an explanation of regarding the relation between religion and tendency to violence, therefore, the main question of this paper is how the relation of religion with tendency to violence can be explained through human essencology and epistemology. In answer to this question, our hypothesis encounters two fundamental human elements of religion i.e. rationality and intrinsic nature. The findings of this research - which have been attained through the method of contextual qualitative analysis and an explanative-analytic approach and collects its data through written sources - show that religion is specifically an inseparable part of man's existence and rationality and sound human nature form its two main pillars. As a result, it has a deterring relation from every aspect with tendency to violence, compulsion and befooling others, and can only be realized through pure rational and natural human tendency and in order to be realized, it is needless of all types of violence, intimidation, compulsion and terrorism in all levels.

### Keywords:

Religion, human being, rationality, intrinsic nature, unacceptability of violence.

\* Assistant professor, Department of International Relations, University of Tarbiat Modares (Corresponding Author) | jamshidi@modares.ac.ir

\*\* PhD Student of Political Sciences, University of Tarbiat Modares | parvanezad@yahoo.com

\*\*\* Assistant professor, Department of Internaltional Relations, University of Tarbiat Modares | soltani@modares.ac.ir



## تبیین نفی خشونت‌گرایی در دین از منظر ذات‌شناسی و معرفت‌شناسی انسانی

محمد حسین جمشیدی\*

الناز پروانه‌زاد\*\*

احمد سلطانی‌نژاد\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۸

### چکیده

بررسی دین از هر منظری، بی‌گمان رابطه‌ای بسیار موسع با «وجود انسان» دارد و از دو منظر ذات‌شناسی نیاز آدمی به حضور و سیطره‌خداوند و معرفت‌شناسی آدمی از فهم دین، اهمیت خود را باز می‌کند، اما از آنجا که طرح مقوله دین، قطع نظر از مؤلفه‌های انسانی تأثیرگذار، امری است که با تکیه بر آن به‌وضوح نمی‌توان به تبیین رابطه دین با خشونت‌گرایی دست یافت، از این‌رو، سؤال اصلی نوشتار این است که رابطه دین با خشونت‌گرایی از منظر ذات‌شناسی انسانی و معرفت‌شناسی چگونه قابل تبیین است؟ در پاسخ، فرضیه ما متوجه دو عنصر اساسی انسانی دین یعنی عقلانیت و فطرت است. یافته‌های پژوهش که با روش تحلیل کیفی محتوایی و رویکرد تحلیلی-تبیینی و متکی بر روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری داده‌ها به‌دست آمده است، بیانگر آن است که دین مشخصاً بخشی تفکیک‌ناپذیر از وجود انسان است و عقلانیت و فطرت سلیم انسانی دو رکن اصلی آن را تشکیل می‌دهند. در نتیجه، از هر نظر با خشونت‌گرایی و اجبار و تحمیق، رابطه امتناعی داشته و تنها با گرایش ناب عقلانی و فطری انسان محقق می‌شود و در تحقق، از انواع خشونت، ارباب و اجبار و تروریسم - در هر سطحی - بی‌نیاز است.

### کلیدواژه‌ها

دین، انسان، عقلانیت، فطرت، خشونت‌ناپذیری.

\* استادیار گروه روابط بین‌الملل دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) | jamshidi@modares.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس | parvanezad@yahoo.com

\*\* استادیار گروه روابط بین‌الملل دانشگاه تربیت مدرس | soltani@modares.ac.ir

## مقدمه و بیان مسئله

امروزه نگرشی کم و بیش قدرتمند در خصوص خشونت‌گرایی دینی یا طرح وجود عنصر خشونت در دعوت به دین، در میان برخی از پیروان تمام شرایع و ادیان وجود دارد که نتیجه آن تحمیلی بودن دین است. بدین معنا که تصور می‌شود دین مجموع مقرراتی است که از بیرون انسان بر او تحمیل گشته و حتی این تصور گاه تا آن‌جا پیش رفته است که نتیجه چنین تحمیلی جز تحمیل، از خود بیگانگی و اجبار نیست. این درحالی است که دین از هر منظری که مورد کنکاش قرار گیرد، بی‌گمان (پدیده‌ای فراگیر و جهانی شده است و نقش بسیار مثبتی در صلح و آشتی ملت‌ها) (هابرماس و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۸) و رابطه‌ای همه‌جانبه با «انسان» - به‌مثابه موضوع اصلی خود - دارد.

از این رو، «همهٔ ادیان براساس باورهایی سازماندهی شده‌اند که نه‌تنها برای واقعیت، بلکه حتی مهم‌تر از آن برای هویت انسانی، بسیار اساسی است» (کوبالکوا، ۱۳۸۸، ص ۸۵-۸۴).

این رابطه از وجوه گوناگون درون‌دینی و برون‌دینی قابل بررسی است، اما در این میان، این رابطه از دو منظر ذات‌شناسی نیاز آدمی به سیطرهٔ خداوند یکتا و ایمان به او و معرفت‌شناسی رابطهٔ آدمی با دین به‌مثابه پدیده‌ای وجودی، شاید اهمیت پژوهشی رابطه را به صورت مشخص‌تر و بارزتری در ارتباط با مفهوم خشونت و خشونت‌گرایی و تحمیل و اجبار باز می‌کند.

از آنجا که در این دو عرصه و در ارتباط با مسئله تحمیلی بودن یا نبودن دین و وجود عنصر خشونت‌گرایی یا فقدان آن، دو رکن وجودشناسانه و معرفت‌شناسانهٔ انسانی، یعنی فطرت و عقلانیت، نقشی تعیین‌کننده دارند، این نوشتار را با رویکرد کلی به عقلانیت و فطرت و نسبت این دو مقوله با دین مورد بررسی قرار می‌دهیم تا چهرهٔ دین و چگونگی ارتباط آن با عناصر خشونت و تحمیل و اجبار را بیابیم و البته، در تحقق این امر، از ذکر موارد و مصادیقی همچون معنویت، روح و پدیداری نیازهای انسان مدرن به لوازم غیراقتدارگرایانه در حوزه دین‌پژوهی نیز بی‌نیاز نخواهیم بود؛ زیرا از جمله تحولات اساسی فراگیر اواخر سدهٔ بیستم، احیای دین در مقام یکی از مباحث حساس... است (اسپوزیتو و اوول، ۱۳۸۸، ص ۲۱).

برهمن مینا، سؤال اصلی نوشتار این است که شناخت دین در ارتباط با انسان از منظر ذات‌شناسی انسانی و معرفت‌شناسی انسانی ما را در خصوص رابطهٔ دین با خشونت‌گرایی به چه تصویری از دین می‌رساند؟ در پاسخ به این پرسش، فرضیهٔ ما متوجه دو عنصر اساسی انسانی دین یعنی عقلانیت و فطرت است. بدین معنا که دو خصلت مشترک دین و انسان عبارتند از عقلانیت و

فطرت و این دو ویژگی‌های اساسی انسانی دین هستند که به دین چهره‌ای انسانی و برهمن اساس، غیرتحمیلی و غیرخشونت‌گرایانه، می‌دهند و سبب می‌شوند تا دین از هر نظر تنها و تنها با گرایش ناب عقلانی و فطری انسان قابل پذیرش شود و از انواع خشونت‌گرایی، إرهاب، اقتدار، اجبار و تحمیل و تحمیق در همه سطوح بی‌نیاز باشد.

روش پژوهش در این نوشتار، روش تحلیلی کیفی محتواسست که با تکیه بر تجزیه و تحلیل داده‌ها صورت می‌گیرد و روش جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات مورد نظر نیز روش کتابخانه‌ای و اسنادی است.

### ۱. چستی دین

واژه دین که در لغت به مفهوم قانون، راه و روش، تسلیم و انقیاد و پاداش و جزا و نظایر آن است (دهخدا، واژه دین)، پدیده‌ای است الهی- انسانی. بدین معنا که در حقیقت رابطه‌ای است میان انسان و خالق او، رابطه‌ای همه جانبه و تکوینی-تشریحی. این رابطه در دو بُعد وجودی می‌تواند تجلی داشته باشد. یکی بُعد تکوینی، یعنی دین به مثابه پدیده‌ای مخلوق و آفریده شده یا سرشته شده یا به تعبیر شهید سید محمد باقر صدر «یک سنت تاریخی و به عنوان قانونی که از باطن ساختمان انسان و فطرت او ریشه گرفته» (صدر، ۱۳۸۸، ص ۲۰۰).

دومین بُعد وجودی دین، دین به مثابه «نظامی از قواعد (عمدتاً توصیه‌ای)» (کوبالکوا، ۱۳۸۸، ص ۹۴) یا به عبارتی دقیق و رسا قانون و به تعبیر امام خمینی قانون الهی (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۴-۱۵) است. از این رو، در این نوشتار اولاً مقصود از دین، دین بما هو دین، به عنوان وصف پیام الهی یا مکتب آسمانی است که از طریق وحی و پیامبر در اختیار بشر قرار گرفته است (طباطبایی، ج ۲، ص ۱۸۲). ثانیاً در این نگاه دین امری است که ریشه در وجود انسان دارد و سرشت مردم و فطرت الهی است که مردم را بدان سرشته (صدر، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱). بر این معنا دین مقررات الهی است که از طریق وحی و بوسیله پیامبر در اختیار بشر قرار می‌گیرد و ریشه در سرشت انسان دارد و امری بیرونی و تحمیلی نیست و معنای فرمانبرداری و تسلیم (طبرسی، ج ۱۰، ص ۸۴۴) نیز بر آمده از همین خصلت درونی بودن آن است. همچنین از آن‌جا که از سوی شرایع موجود بجز اسلام گرفتار تحریف در متن و محتوا شده‌اند (سوره مائده، آیه ۱۴) و از سوی دیگر، اسلام به عنوان دین جامع و کامل یا نسخه نهایی

دین الهی (حرعاملی، ج ۱۲، ص ۲۷) مطرح است، تمرکز اصلی بحث ما در این نوشتار بر دین، مکتب اسلام است که «بخاطر ویژگی هنجاری اش، تمایل به جاودانگی دارد» (Wahid, 1999, p. 342) و به‌طور خاص، بر فطرت سلیم در نهاد انسان استوار شده است و از این‌رو، عقلانی نیز هست. بر همین مبنا یکی از صفات دین در قرآن کریم صفت «قیم» است (تقدیسی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۳).

گفتنی است که برای دین - چه بطور مستقل و چه در نسبتی که با افراد و جوامع مختلف دارد - ویژگی‌های مختلفی را می‌توان برشمرد و آن‌ها را مورد پژوهش قرار داد که عبارتند از: معنویت، عقلانیت، فطرت، قداست، توجه به وحدت نوع بشر، انسانی بودن، رسالت داشتن، نقش هدایتی و رهایی‌بخش داشتن، کمال و جامعیت و همه‌بُعدی بودن و برخورداری از نص یا متن مقدس و پیشوایی منصوص یا الهی با ویژگی‌های عصمت، علم، اعجاز و نیز « فراملی و بین‌المللی بودن» (اسپوزیتو و اوول، ۱۳۸۸، ص ۲۳). هریک از این ویژگی‌ها نیازمند بررسی خاص و مستقل است، اما در این میان چون هدف جهت‌گیری محتوایی آموزه‌های دین در ارتباط با هدایت بشر است - که آیا این کار خشونت‌بردار و تحمیلی است یا نه - در این جا بر مبانی ذات‌شناسی انسانی و معرفت‌شناسی انسان، دو ویژگی مرتبط با بنیان انسان و حقیقت او یعنی «عقلانیت» و «فطرت» را تمرکز می‌کنیم و با رویکرد انسان‌شناسی - معرفت‌شناسی به تبیین فطری - عقلانی دین می‌پردازیم تا چهره حقیقی و ماهیت آن را که در حقیقت مغایر خشونت‌گرایی و تروریسم است، به نمایش گذاریم. این است که همچنین درمی‌یابیم که این دو ویژگی بنیادین، پیوندهای وجودی، فلسفی، منطقی و کارکردی مهمی در زندگانی فردی و اجتماعی انسان دارند. بر همین مبنا، انسان در سایه آن می‌تواند به سعادت و خوشبختی در دو جهان برسد (نصیری و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۸۸).

## ۲. عقلانیت و نسبت آن با دین

### ۲.۱. مفهوم عقلانیت

در ملاک امتیاز انسان از دیگر موجودات به موارد گوناگونی اشاره کرده‌اند؛ قدرت ابداع و آفرینش‌های صنعتی و هنری، مسئولیت‌پذیری، آرمان‌جویی، توجه به ماورای طبیعت، توان سخن گفتن و خلق معانی و داشتن امتیازات درونی از جمله وجدان و اخلاق را می‌توان در زمره مهم‌ترین تفاوت‌هایی ذکر کرد که در مقام برتری انسان بر حیوان مورد توجه فیلسوفان قرار

گرفته‌اند. مرتضی مطهری در ملاک امتیاز انسان بر دیگر جانداران به دو اصل بنیادین «بینش و باور» و حاصل آن دو یعنی علم و ایمان اشاره کرده و آن دو را ملاک انسانیت انسان می‌داند (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۱۱).

بنابر آنچه گذشت، عقل یا خرد «اولاً، معقولات را درک می‌کند و یا از محسوسات معانی کلی انتزاع می‌کند» (فولکیه، ۱۳۷۳، ص ۸۰-۸۱) و دوم این که احکامی از احکام دیگر یا اثبات وجود آن‌ها استنباط می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۷۴) که انسان در پرتو آن قادر است از فهم روابط بین اشیا، مبادی کلی و ضروری‌ای را استخراج کند که در نزد همه مردم یکسان است (الجابری، ۱۳۸۹، ص ۱۸۱). بنابر این، منظور از عقلانیت همانا درک و تشخیص و اندیشیدن و تمیز امور و معیار انتخاب آدمی است. از این رو، عقلانیت چیزی ماورای تصورات ابتدایی است که تنها در ساحت دانش‌های نظری و حتی فنون کاربردی معنایی شود، بلکه عقل چونان شاخصه‌ای دقیق است که خداوند در وجود انسان به ودیعه نهاده تا از طریق آن بتواند به ارزیابی دقیق از خود و محیط پیرامونش پرداخته و بهترین راه را برای رسیدن به عالی‌ترین مقاصد بیابد. از این رو، ارتباط عقلانیت با دین در گام ادراکی، به مثابه معیار تشخیص و درک صحیح دین است.

بر همین مناسبت که مطهری می‌نویسد: «جهان‌بینی خوب و عالی آن است که... از ناحیه عقل و منطق حمایت شود» (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۱۶). این جاست که عقلانیت نیز دو بعد نظری و عملی دارد (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۳۳) و به تعبیری سه کاربرد: عقلانیت نظری به این امر مربوط می‌شود که به چه اموری باید باور داشته باشیم. در مقابل، «عقلانیت عملی» به حوزه رفتارها مربوط می‌شود و با این امر سر و کار دارد که چه رفتارهایی را باید انجام دهیم و بالاخره، «عقلانیت ارزش‌شناختی» به این مسئله می‌پردازد که به چه چیزهایی باید ارزش قایل شویم (Mikaeal, 1995, p. 5). بر همین اساس، بر مواردی چون پیوند اسلام با عقل، قرار داشتن عقل در منابع و مدارک احکام و قاعده ملازمه تأکید می‌شود (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹).

بنابراین، اگر بین الهیات و دین از سویی و بین دین و عقل از سوی دیگر قائل به نسبت جوهری باشیم، آنگاه می‌توان رابطه‌ای وجودی میان «الهیات» و «امر عقلانی» برقرار دانست. گزاره‌های زیر بر این استنتاج منطقی دلالت می‌کنند:

۱. بین الهیات و اعتقاد دینی نسبت ایجابی برقرار است؛

۲. اعتقاد دینی تنها وقتی معقول است که مبتنی بر دلیل باشد؛
۳. پس اعتقاد دینی کاملاً معقول و موجه است؛
۴. سه‌گانه فوق بر صدق الهیات از رهگذر تصدیق عقلانی دلالت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱).

## ۲.۲ دیدگاه قرآن در باره رابطه دین و عقلانیت

آیات قرآن بر موضوع عقل و عمل ناشی از آن یعنی اندیشه و تدبیر تأکید فراوان کرده و با تعبیری مانند تعقل، تدبیر، حکمت، رشد، فصل الخطاب و نظایر این‌ها از آن یاد کرده است. البته، گفتمانی است علمی که قرآن کریم از آن نام می‌برد و با اصطلاح «حکمت» در موردش سخن می‌گوید علمی خاص است که هم دربرگیرنده ایمان بوده و هم توضیح‌دهنده فعل عقلانیت در انجام امور است. اصطلاح «علم مؤمنانه» یا «ایمان عالمانه» هرچند از نظرگاه اصول نظری ممکن است واژه‌ای ترکیبی و نامانوس جلوه کند، ولی به تصریح قرآن، خداوند متعال دو گروه از انسان‌ها را فاقد پاکیزگی دانسته و حتی از عبارت «رجس» در اطلاق بر نوع حضورشان در پهنه زندگی استفاده کرده است. دو آیه همسان که اولی بر تقبیح گروه فاقد تعقل و دومی بر مذمت گروه ناباوران ذیل اصطلاح «رجس» تأکید می‌کنند، عبارتند از: ۱) «وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»؛ خداوند پلیدی را در کسانی که تعقل نمی‌کنند، قرار داده است (سوره یونس، آیه ۹۰)؛ ۲) «كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ»؛ خداوند کسانی را که به حق ایمان نمی‌آورند، پلید و مردود قرار داده است (سوره انعام، آیه ۱۲۵).

بنابراین، از نظر خداوند آن علمی ارزش دارد که به گوهر ایمان مزین باشد و نیز ایمانی را مؤثرتر زیست‌متعالی می‌داند که از ناحیه علم و گزاره‌های عالمانه حمایت شود. ترکیب محتوایی این دو آیه ما را به افقی راهنمایی می‌کند که بر استوای علم مؤمنانه و ایمان عالمانه کشیده شده و دامنه آن تا سرزمین بکر و سراسر از نور حکمت امتداد می‌یابد. این‌گونه ایمان و عقلانیت ناشی از آن، در تعبیر قرآن هدیه خداوند به افرادی است که اهل تدبیر و دارای جهان‌بینی توحیدی هستند. آیه زیر مبین اهمیت عقلانیت، البته، در مداری بسیار وسیع‌تر از عقل خودبنیادی است که فیلسوفان غرب در موردش سخن گفته‌اند: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَوْلُوا الْأَلْبَابِ؛ خداوند حکمت را به هر که بخواهد عطا گرداند و هر که را به حکمت و دانش رساند، او را خیر فراوان داده است و بر این حقیقت متذکر نمی‌شوند مگر خردمندان عالم (سوره بقره، آیه ۲۶۹).

پس، حکمت جوششی درونی است که برای پرسش‌های بسیار پیچیده، رهیافت‌هایی خاص ارائه می‌کند. خداوند به این جوشش درونی پاسخ مثبت داده و جویندگانش را به نعمتی مزده می‌دهد که فهم درست از انسانیت انسان، تنها یکی از نتایج آن است. کتاب کافی به نقل از امیرمؤمنان امام علی (ع) آورده است:

جبرئیل بر آدم نازل شد و گفت: ای آدم مأمور شده‌ام که تو را در انتخاب یکی از سه چیز مخیر سازم. پس یکی را برگزین و دو تا واگذار. آدم گفت چیست آن سه چیز؟ گفت: عقل و حیا و دین. آدم گفت عقل را برگزیدم، جبرئیل به حیا و دین گفت شما بازگردید و او را واگذارید. آن دو گفتند ای جبرئیل! ما مأموریم هر جا که عقل باشد با او باشیم. گفت خود دانید و بالا رفت (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱).

در این نگرش، اساساً جهان‌داری ناشی از جهان‌بینی توحیدی را در مکتب حنیف، به داشتن خزان کتاب و حکمت منوط دانسته است:

فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ آتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا؛ البته، ما به خاندان ابراهیم کتاب و حکمت عطا کرده و آن‌ها را از سلطنت و پادشاهی بادوام و گسترده‌ای برخوردار کردیم (سوره نساء، آیه ۵۴).

جالب آن‌که کسانی را که از این منش روی بگردانند با صفت «سفاهت» معرفی کرده و شرافت رسالت در این جهان و شایستگی سعادت در جهان باقی را مرهون پابندی به اصول دین حنیف [ملة ابراهیم] دانسته است: «هیچکس از آیین پاک رو نگرداند الا سفیهان» (سوره بقره، آیه ۱۳۰).

نتیجه حاصله از آیات کلیدی مذکور، رهیافت خاصی است که آن را به‌طور خلاصه می‌توان این گونه بیان کرد، انسان‌های حکیم، دارای نوعی شعور باطنی هستند که هم از عقل نظری برتر است و هم بر الهامات قلبی سیطره دارد. این قابلیت شگرف ناشی از «عمل تعقل» با تدقیق دریافت‌های فطری و «ادراکات قلبی» است. به تعبیر دیگر، انسان‌های حکیم افرادی هستند که نه با محاسبه و معلومات و نتیجه‌گیری، بلکه با نوعی کشف درونی و حکمت ناشی از نعمت خدادادی است که



می‌اندیشند و به‌کانه حقایق ناآل می‌شوند. بنابر این، بین اندیشگی با قوای ذهنی و عمل تفهم با هدایت‌های شهودی تفاوت‌های بسیاری وجود دارد. ممیز این تفاوت را بایستی در اصل حکمت، عقل حکیمانه و ایمانی دانست که از ناحیه فطرت درونی و عقلانیت ذاتی-اکتسابی حمایت می‌شود. در این رابطه، محمدتقی جعفری ذیل تفسیر کلام ۸۳ نهج البلاغه بر نقش دل در کمال انسانی تأکید می‌کند (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۵۶).

اشاره مذکور را به‌مثابه حسن ختام این بحث دانسته و بر جایگاه حکمت به منزله نیروی خداداد که آدمی را قادر می‌سازد تا از رهگذر عقل به جلال خداوند و از قبل دل به جمال الهی پی برد، تأکید می‌نماییم.

### ۳.۲. عقلانیت و ایمان انسانی

اگر این‌جا، از معنای متداول عقلانیت، حتی تعقل مؤمنانه، اجمالاً به حکمت اشاره، به این دلیل است که برخی، امور مربوط به سیاست یا جنگ و صلح را به استاد عقلانیت و ایمان‌گرایی انسان تعلق می‌کردند. برای نمونه، می‌توان به نحله «تومیسسم» (اشاره کرد که از فلسفه نظری ارسطو منتزع شد). (منوچهری، ۱۳۷۰، ص ۲۳۲-۲۳۳).

به‌طور کلی، در قرائت اسلامی - قرآنی از عقل و ایمان تا حد زیادی با آنچه از عقل و ایمان در خوانش مسیحی - انجیلی وجود دارد، تفاوت وجود دارد و بعلاوه نگرش قرآنی به مراتب نسبت به آن جامع‌تر است. به‌ویژه اگر عقلانیت مؤمنانه در منظومه قرآنی آن، یعنی حکمت [عملی] مد نظر باشد. چه آیات قرآنی، اصالت ایمان و عقلانیت مؤمنانه را در متابعت آگاهانه، عاری از جبر و تحکم و تعصب و نیز درک متوازن از جوهر دین حنیف [= توحید نظری - عملی بر پایه تعقل] معرفی می‌کند. در این باره، امیرمؤمنان (ع) می‌فرماید:

من اسلام را چنان توصیف می‌کنم که کسی پیش از من، این وصف را نگفته باشد. اسلام، تسلیم شدن است و تسلیم یقین است و یقین داشتن مستلزم تصدیق [می‌باشد] و تصدیق،

#### 1. Thomism

تومیسسم نگرشی است که سن توماس داکن با برجسته‌سازی مکتب اسکولاستیک به آیین مسیحیت انعطاف داد و با تطبیق ایمان و منطق تلاش کرد تا روش‌های حکومتی را به منش‌های انسانی نزدیک‌تر کند.

اقرار [و الزام به خویشتن] است که انجام عمل را در بردارد (نهج البلاغه، حکمت ۱۲۵).

ملاحظه می‌شود که امام، از دین اسلام به مثابه یقین ایمانی، از یقین، به منزله تصدیق عقلانی و از تصدیق، به مفهوم اقرار و اشعار فطری و از اقرار، چونان انجام عمل صالح یاد می‌کند. او توصیفی کارآمد از زیست مؤمنانه‌ای ارائه می‌کند که از مبدأ عقلانیت رو به عمل صالح در حال تکوین و تکامل است. عقلانیت در حکمت امام علی (ع)، نه عقل ابزاری است که تکاپوی نیازهای بیولوژیکی- روانی آدمی را به عهده دارد و نه همان عقل خودبنیاد مکتب او مانسیم است که گاه به جای خدا می‌نشیند و سرنوشت انسان را رقم می‌زند، بلکه عقل عادی نزد امام علی (ع) عبارت است از: «بهره‌گیری عاقلانه از فرصت‌ها برای اعاده حق به مسیر اصلی خود» (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۶۷) و عقل بنیادین نیز معطوف است به نیروی موجود در ذات انسان برای شناسایی و درک آیات الهی. همچنان که در تشریح فلسفه وجودی پیامبران، مأموریت مهم آنان را در بیداری فطرت بدلیل برانگیختگی عقول راهبر و مبنایی معرفی می‌کند:

خداوند رسولانی را برانگیخت و پیامبرانش را پیاپی به سوی آنها فرستاد تا مردم را به ادای پیمان فطری که با آفریدگارشان بسته‌اند یادآور شوند... و نیروهای مخفی عقول را برانگیزانند و بارور بسازند و آیات با عظمت الهی را که در هندسه کلی هستی نقش بسته است، به آنان بنمایانند (نهج البلاغه، ۱۴۱۹، خطبه اول).

بنابر این، اگر رابطه میان انسان و ماهیت دین بر مبنای توحیدی مبتنا یابد، به برخورداری همه انسان‌ها از کرامتی می‌انجامد که نه تنها هرگز به بی‌خردی و اسارت‌پذیری یا تقلید کورکورانه مقید نخواهد شد، بلکه انسان‌ها را به سوی عمل ورزی، درستی در کنش‌های فردی و اجتماعی فرا می‌خواند. اکنون می‌توان ماهیت این چنین دینی و این چنین گزاره‌های ناشی از تعقل دین‌باورانه‌ای را با برخی از تعاریف مبنایی به عمل آمده از زبان اندیشمندان غربی که اتفاقاً بر عقلانیت انسان و انجام عمل و تکرار مشاهده و تأکید بر تجربه شهرت یافته‌اند، به اختصار، مقایسه کرد.

برای نمونه، جان رالز، معتقد است که دین تنها باید نقش محدودی در مباحث قانون‌گذاری برای خط‌مشی عمومی داشته باشد (وایتمن، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰). یا رابرت آودی گوید: «داخل کردن انگیزه‌های دینی در بحث سیاسی اشتباه است» (همان). این تعاریف کاملاً انتزاعی از دین که آن را

پدیده‌ای فرا انسانی با هویتی کاملاً آسمانی می‌داند ناگهان در دستگاه فکری برخی از فیلسوفان غربی دیگر، به افیون توده‌ها و عامل مخدوری در ممانعت انسان‌ها از توسعه فردی و اجتماعی تبدیل می‌شود.

### ۳. فطرت و دین

#### ۳.۱. معنای لغوی فطرت و نسبت مفهومی آن با حنیفیت

فطرت، از مصدر «فطر» و در لغت به دو معنای شکافتن و ابداع و آفریدن از نیستی آمده است (ابن منظور، واژه فطر). مطهری با تأیید این معنا، سه لغت فطرت، صِبْغَه و حنیفیت را در کنار هم قرار داده و به تناسب هم، آن‌ها را این‌گونه مورد بررسی قرار می‌دهد و درمی‌یابد که هر سه معنایی واحد دارند (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۲۴-۲۵). بر این اساس، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که کلیدواژه فطرت بیانگر نوع خاصی از آفرینش است که به انسان اختصاص دارد. بر این معنا، فطرت انسانی یعنی همان ویژگی‌های ذاتی یا خدادادی و غیر اکتسابی نوع بشر. از همین روی، بینش‌ها و گرایش‌ها و تمایلات و امیالی که اکتسابی نیستند و در سرشت و ذات انسان قرار دارند، ویژگی‌ها یا «امور فطری» نامیده می‌شوند. راغب اصفهانی در کتاب مفردات، در تبیین مفهوم فطرت می‌نویسد:

پس [مقصود از فطرت در آیه ۳۰ روم] فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده و اشاره است به این که مردم را به گونه‌ای خلق و ایجاد کرده است که معرفت و شناخت خدا و ایمان به او در آن‌ها وجود دارد» (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۳۹۶).

در نتیجه، می‌توان فهمید که فطرت استعدادی است که خداوند آن را در درک حق و باطل و نیل به هدف معقول نصیب انسان کرده است... و در یک کلام، «فطرت عبارت است از نوعی هدایت تکوینی در قلمرو شناخت و احساس» (گلپایگانی، ۱۳۷۴، ص ۱۸). البته، بحث فطرت تنها منحصر به متکلمان و فیلسوفان مسلمان یا انسان‌شناسان متأخر نیست؛ سابقه این بحث بسیار قدیمی و دامنه آن بس طولانی است. برای مثال، سقراط قائل است: «فطرت یعنی معارف و معلوماتی که در خویش انسان نهفته است و در اثر اندیشه و آموزش آشکار می‌شود» (یثربی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۰).

### ۲.۳. تفاوت فطرت با طبیعت و غریزه

انواع خلقت خداوند را به چهار گروه عمده می‌توان تقسیم کرد: (۱) موجودات بی‌جان که تنها وجود طبیعی و فیزیکی محض دارند، مانند کرات، سیارات، کوه و صحرا و اقیانوس‌ها و...؛ (۲) موجودات تنها دارای غریزه و درک غریزی مانند حیوانات؛ (۳) موجوداتی با خلقت اثری و غیرمادی که فاقد هرگونه غریزه و تمایل نفسانی هستند؛ مانند فرشتگان و ملائکه؛ (۴) انسان، موجودی که هم طبیعت و غریزه دارد و هم دارای شأن فطری و روحانی است. «آن خصوصیتی که [در یک جسم] منشاء خاصیت می‌شود و یا اثر خاصی که از یک جسم پدیدار شده را طبیعت [آن چیز] می‌نامیم» (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۳۰) اما «هنوز ماهیت غریزه روشن نیست، ولی اینقدر می‌دانیم که حیوانات از ویژگی‌های مخصوص درونی برخوردار هستند که راهنمای زندگی آن‌ها است و یک حالت نیمه آگاهانه‌ای در حیوانات وجود دارد که به موجب این حالت مسیر را تشخیص می‌دهند و این حالت، اکتسابی هم نیست، یک حالت غیراکتسابی و سرشتی است (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۳۱).

بنابراین، واژه غریزه کمتر برای انسان به کار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۹). در نتیجه طبیعت، غریزه و فطرت، هر کدام بر مقتضیات وجودی خاص دلالت دارند. البته، در این جهت که هیچ‌کدام از این سه یعنی فطرت، طبیعت و غریزه اکتسابی و حاصل دستاورد و تلاش انسان نیستند، با هم مشترکند. تفاوت این‌ها در موارد زیر است: (۱) طبیعت در مورد خواص ذاتی یا طبیعی موجودات و آفریده‌ها به کار می‌رود و حداقل شامل تمام مادیات یا مخلوقات مادی می‌شود؛ (۲) غریزه، بنوعی اقتضاهای ذاتی و گرایش‌های حیوانی یا گرایش‌ها و امیال پایین‌تر و مادی-جسمانی را در می‌گیرد و در نتیجه، شامل ویژگی‌های مشترک بین انسان و حیوان می‌شود؛ (۳) فطرت، امری فراحوانی و فرامادی است و تنها به انسان اختصاص دارد.

### ۳.۳. خصایص امور فطری

از جمله آیاتی که فطرت را به مثابه سنت تغییرناپذیر الهی معرفی کرده و آن را به منزله خاستگاه اصلی در پذیرش دین توحیدی معرفی می‌کند؛ آیه زیر است:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ

الدِّينُ الْقِيَمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ پس مستقیماً رو به جانب آیین پاک اسلام (دین حنیف) آور و پیوسته از طریق خدا که فطرت را بر آن آفریده است، پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نباید داد و این است آیین استوار، ولی اکثر مردم نمی‌دانند (سوره روم، آیه ۳۰).

برخی نکاتی که از آیه فوق می‌توان استفاده کرد، دلالت دارند بر:

۱. دین، متناسب با انسانیت انسان بوده و انسانیت انسان نیز در توافق کامل با دین است؛
  ۲. پیروی انسان از دستورات خداوند نه تنها جنبه تحمیلی ندارد، بلکه دقیقاً بدلیل تقاضای درونی از ناحیه سرشت ذاتی او صورت می‌گیرد؛
  ۳. گرایش فطری انسان به آیین خداوندی، گرایشی در جهت مستقیم و تحقق بخش ویژگی‌های آدمیان از درون خود آنها است؛
  ۴. این گرایش، خاستگاه حرکت تصاعدی انسان به سوی مبدأ واحد، یعنی ذات لایزال ربوبی است؛
  ۵. اهمیت این خاستگاه در مبرهن و مدلل بودن آن است، به نحوی که دیگر سنن الهی را به‌طور معقولی موجه کرده و ذات‌گرایی انسان را به‌مثابه اصلی از اصول الهی تجلی می‌بخشد.
- سخن امام خمینی در باب خیر و رابطه‌اش با فطرت مخموره (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص ۷۶) مصدق موارد فوق است. این کلام بر خلاف ظاهر اجمالی‌اش، معنایی بس سترگ دارد. با توجه به اقوال پیش‌گفته ویژگی‌های فطرت و امور فطری در یک دسته‌بندی کلی عبارتند از:
۱. همگانی بودن یا عمومیت: از آن‌جا که امور فطری به سرشت و آفرینش انسان وابسته‌اند، بدون استثنا همه افراد را در بر می‌گیرد؛ هرچند با توجه به شرایط و عوامل گوناگون محیطی و مانند آن، میزان آن در افراد تغییر می‌کند.
  ۲. ارزشی بودن: امور فطری مختص انسان‌اند و در نتیجه، فطریات همگی خیر و خوبی به حساب می‌آیند.
  ۳. ذاتی و غیراکتسابی بودن: امور فطری ذاتی‌اند و در اثر اکتساب به دست نمی‌آیند. در نتیجه، به تعلیم و تعلم نیاز ندارند. البته، رشد و شکوفایی آن‌ها به راهنمایی و هدایت نیازمند است و غفلت از امور فطری باعث فراموشی یا سستی آنها می‌شود.

۴. تحول‌ناپذیری و ثبات: امور فطری در همه زمان‌ها و مکان‌ها و در همه انسان‌ها به صورت ثابت و اصیل وجود دارد و تحولات معرفتی یا رویدادهای اجتماعی و سیاسی، فطرت انسان و ذات او را دستخوش تغییر و تحول نمی‌سازد. چنان‌که خداوند در فراز پایانی آیه فطرت، بر این موضوع تأکید می‌کند: «لا تبدل لخلق الله».

۵. قابلیت شکوفایی: امور فطری به‌مثابه استعداد و قوه در وجود انسان‌ها هستند و از این رو، قابلیت رشد و شکوفایی دارند. در نتیجه، هر انسانی با توجه به ندای وجدان و فهم درست از فطرت خویش می‌تواند به شکوفا کردن فطریات خویش نائل شود و خود را به کمال برساند. همچنین از منظر اریک فروم:

انسان با خود آگاهی خرد و تخیل خود، زندگی متمایز از حیوانات ساخته است و نیازهای انسان والاتر از حیوانات است؛ در پی کمال است و نیاز به یک نظام مشترک جهت‌گیری و یک مرجع اعتقاد و ایمان دارد (فروم، ۱۳۵۹، ص ۳۴).

#### ۴.۳. نسبت دین و فطرت

فطرت انسان با دین نوعی انطباق و هماهنگی را داراست و به بیان دیگر، فطرت انسان و فطرت دین بر یکدیگر انطباق دارند. از همین روی، علامه طباطبایی، بعد از آن‌که دین را روش زندگی و راه رسیدن انسان به سعادت می‌داند، آفرینش انسان را به گونه‌ای معرفی می‌کند که زمینه‌ها و ابزار سلوک به سوی این سعادت در وجود او هست (طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۱۷۸). او سپس می‌گوید: «روشن شد که لازم است دین با اقتضاها و آفرینش انسان هماهنگی داشته باشد و تشریح بر فطرت و تکوین انطباق داشته باشد (همان، ص ۱۹۳).

به بیان دیگر، دین بخشی از وجود فطری انسان است و به تعبیر شهید صدر: «... همان‌گونه که شما نمی‌توانید هیچ بخشی از بخش‌های انسان را از او جدا سازید، نمی‌توانید از انسان دینش را برکنید» (صدر، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱). جوادی آملی نیز در همین زمینه تصریح می‌کند که ملازم دین خدا بودن به معنای این است که فطرت خویش را رها نکنید (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۳-۱۲۷).

کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) نیز درباره فطری بودن دین می‌گوید:

این واقعیتی است که برخی افکار تقریباً در همه جا و همه زمان‌ها یافت می‌شوند و

حتی می‌توانند خودبه‌خودی ایجاد شوند؛ یعنی مطلقاً بدون این که از جایی به جای دیگر سرایت کنند یا سینه‌به‌سینه منتقل شده باشند. این افکار ساخته و پرداخته انسان‌ها نیستند (یونگ، ۱۳۷۰، ص ۳۰۱).

بنابراین، اصول و ماهیت دین برخلاف بسیاری از نظرات پلورالیستی که به طرح مسائلی مثل تجربه دینی-تجربه نبوی و تاریخی بودن دین می‌پردازند، عامل ثابت در گرایش به دین و قبول آفرینش الهی به مقتضیات وجودی و تکوینی انسان معطوف است، هرچند آداب تشریحی و اثرات محیطی و شرایط اقلیمی بر ظهور و کمیت آن بی‌تأثیر نباشند. ذات انسان آدمی را به پرستش معبود و تکیه بر مراقبت او فرامی‌خواند و سعادت واقعی را در تبعیت فطری، عاقلانه و مؤمنانه از آیین حنیف معرفی می‌کند.

#### ۴. فطری‌عقلانی بودن دین و نفی خشونت‌گرایی

با توجه به مبانی خلقت انسان و جنبه معنوی او که مقتضای بینش‌ها و گرایش‌ها، میل و کشش در مسیر حق و متعالی شدن است، نمی‌توان گرایش به خشونت و کاربرد زور و تحمیل در دین را به‌مثابه امری فطری و عقلانی پذیرفت. به بیان ویو کاناگادا: «دین برای شما روح به ارمغان آورده است...» (دالمایر، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵).

از این حیث، یکی از مهم‌ترین و در عین حال سهل‌ترین راه‌های حرکت در مسیر فطرت رجوع به قلب سلیم خویش و گوش دادن به ندای وجدان است. کانت در خصوص اهمیت وجدان و فطرت درون آدمی می‌گوید: «دو چیز است که اعجاب انسان را سخت بر می‌انگیزد: یکی آسمان پُر ستاره‌ای که بالای سر ما قرار گرفته است و دیگر وجدان و ضمیری که در درون ما قرار دارد» (کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۲۰).

البته، گفتنی است که نگرش کانت در انطباق ضمیر درون و تجربه ناشی از آن که با تأثیرات بیرونی و جاهت می‌یابد، با آنچه فیلسوفان و متکلمان مسلمان بر آن اعتقاد دارند تفاوت‌های ماهوی دارد. برای مثال، کانت در اندیشه مدرن غربی این نظریه را طرح کرد که ذهن انسان در فرایند شناخت، از راه شکل‌دهی به جهان پدیدار [یا همان تجربه شده]، در تمام آگاهی‌های ما فعال است. بنابر این، ما اشیاء را چنان که بر ما پدیدار شده‌اند، می‌شناسیم نه آن‌چنان که به‌خودی‌خود

وجود دارند (همان).

بنابراین، مقصود از فطری بودن دین، در کنار بعد معرفت‌شناختی آن توجه به آن گونه دینی است که در گوهر و جان انسان‌های به یقین رسیده وجود دارد و بدور از وسوسه‌های درونی، خداوند را به جلال و جمال واقعی‌اش می‌خوانند و تجربه خویش را در قصور از فهم این جمالیات و جلالیت به کار می‌گیرند. این چنین دینی از سویی ریشه در ذات آدمی دارد و از سویی دیگر مبتنی بر خرد است از این رو، بر دو رکنی بنا می‌شود که رابطه‌ای با خشونت‌گرایی و اجبار و تحمیل ندارند. در این جا مراد از تعقل و خرد نیز آن گونه عقلی است که در فطرت سالم قرار دارد. این عقل، با علم حضوری و شهود فطری رابطه مستقیم دارد و عقلانیت ناشی از آن نه در دستگاه ذهنی، بلکه از منشاء درونی دیگری به ظهور می‌رسد که قرآن از آن به «قلب» [= فؤاد] تعبیر می‌کند.

باری، در این نگره اگر حجابی چون نفس متمایل به اجبار یا خشونت هست، خود ایجاد کرده‌ایم و از این رو، لازم است که خود آن‌ها را کنار نهاده تا خدا را در وجود خویش و به قدر ظرفیتی که شفافیت باطن هر فرد مؤمن اقتضا می‌کند، درک کنیم. حافظ با عنایت به همین حجاب درونی است که می‌گوید: میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست / تو خود حجاب خودی، حافظ از میان برخیز (حافظ، ۱۳۸۰، ص ۸۵) و سعدی شیرازی نیز با لحن ساده‌تری از دوری روحانی خود در شناخت بهتر از خداوند گلایه می‌کند:

دوست نزدیک‌تر از من به من است	وین عجب‌تر که من از او دورم
چه کنم با که توان گفت که دوست	در کنار من و من، مه‌جورم
(سعدی، ۱۳۸۱، ص ۵۹).	

آیات مربوط به استناد دین و خداگرایی به فطرت و سرشت آدمی که نافی تحمیلی و اجباری بودن دین هستند، در قرآن، فراوانند که در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) آیاتی که فطری بودن یا حنیف بودن دین را مطرح کرده‌اند، مانند آیه ۳۰ سوره روم، آیه ۲۸۵ سوره بقره و آیه ۱۲۵ سوره نساء.

ب) آیاتی که به دین حضرت ابراهیم و پیروی از آن به مثابه دین فطرت [= آیین حنیف] ارجاع می‌دهند، مانند آیات ۹۵ سوره آل عمران، ۳۷ سوره یوسف، ۴۳ سوره روم، ۱۵۴ و ۱۵۵ سوره بقره. ج) آیاتی که در آن‌ها ذکر (یاد) و تذکره (یادآور) بودن دین و موارد مشابه آن بیان شده یا به تعبیر



جوادی آملی لسان تذکره (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۲۴-۲۵) است.

د) آیات مربوط به عهد و میثاق انسان با خدا، مانند «آیه ذر» که بیانگر میثاق و پیمان بشر است بر این که موحد و مطیع خدا باشد. برخی از مفسرین، از این میثاق و پیمان به مثابه تعهد ذاتی انسان در برابر خداوند یکتا تعبیر کرده‌اند:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا...؛ (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از صلب فرزندان آدم، ذریه آن‌ها را برگرفت؛ و آن‌ها را بر خودشان گواه ساخت؛ و فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری گواهی می‌دهیم... (سوره اعراف، آیه ۱۷۲).

ه) آیاتی که به بیدار شدن فطرت انسان در مواقع خطر و ورطه‌های هولناک اشاره دارند. مانند: «وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُبِينِينَ إِلَيْهِ»؛ و هنگامی که رنج و زبانی به مردم برسد، پروردگار خود را می‌خوانند و توبه کنان به سوی او باز می‌گردند (سوره روم، آیه ۳۳). یا آیه «فَإِذَا رَكبُوا فِي الْفُلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ»؛ هنگامی که سوار بر کشتی شوند، خدا را با اخلاص می‌خوانند، اما هنگامی که خدا آنان را به خشکی رساند و نجات داد، باز مشرک می‌شوند (سوره عنکبوت، آیه ۶۵).

و) آیاتی که دین را قیّم می‌دانند؛ صفت قیّم که برای دین در قرآن ذکر شده است (به معنای قائم به امری است که در قیام خود و تدبیر آن امر قوی باشد و یا به معنای کسی است که قائم به پای خود بوده دچار تزلزل و لغزش نگردد) (تقدیسی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۶). قائم بودن یا قیّم بودن دین به مفهوم پابرجا بودن و همیشگی بودن یا بر خور داری آن از حقیقت است و این امر نیز دور بودن دین از تحمیلی بودن و اجبار و فشار را می‌رساند. از همین رو، رابطه‌ای مستقیم و جداناشدنی بین اختیاری بودن رفتن به راه دین و فقدان اکراه در آن با رشد بودنش، وجود دارد: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (سوره بقره، آیه ۲۵۶).

بر همین مبناست که به بیانی «اختلافات در اعتقادات دینی به ندرت می‌توانند دلایل اصلی درگیرهای خشونت‌آمیز درون و میان کشورها باشند» (کلور و ریتبرگر، ۱۳۸۸، ص ۲۳۳) و در همین ارتباط می‌توان گفت: «اخلاقیات بین‌المللی می‌تواند شامل مفاهیم مذهبی متأثر از حوزه ماورایی باشد» (اسنایدر، ۱۳۹۳، ص ۱۷۰). این جاست که دین می‌تواند با ارتقای ایمان و ایجاد اعتماد و نصح

و دلسوزی میان افراد بشر صلح و امنیت و آرامش را جایگزین خشونت کند و رحمت و مهر را بجای غلظت و زور قرار دهد.

### نتیجه‌گیری

اصطلاح‌شناسی پژوهش‌های دینی مقتضی آن است که در بحث از ارکان اصلی پژوهش‌های دینی، در تبیین دین به‌مثابه حقیقت استوار و پابرجا در زندگی بشر، ضروری است که به دو عنصر بسیار بنیادین انسانی-دینی یعنی فطرت و عقلانیت توجه شود؛ زیرا از این حیث، عقلانیت همانند غربالی است که اصل را از فرع جدا کرده و میان اسطوره‌ها و خرافات آیینی و مستندات حقیقی دین تفاوت می‌نهد. به‌علاوه گزینش دین و قرار گرفتن در مسیر ایمان جز در سایه عقلانیت ممکن نیست. عقلانیت در این نگاه، در عین این که اصیل، فلسفی و غیراز آن عقلی است که به سود و زیان ظاهری انسان پرداخته و روش‌های اکتساب و تحلیل مظاهر مادی را محاسبه می‌کند، به لحاظ هستی‌شناسی انسانی خصلت ممیزه انسان و عامل انتخاب و مسئولیت و اراده در وجود اوست و به لحاظ معرفت‌شناسی انسانی عامل آگاهی و شناخت او.

در نتیجه، مقصود از عقل در امر دین پژوهی، آن عقلی است که اصالت وجودی انسان را به‌مثابه جان‌شین خدا در زمین مورد توجه قرار می‌دهد. مقصود از دین در مواجهه با این عقل، طبعاً نه تنها شعائر آیینی، بلکه روح اصلی دین، یعنی حقیقت آن است. پس از عقل، ایمان است که در مقام اعتقاد واقعی، اقرار باطنی و عمل درست به آموزه‌های دینی واجد اهمیتی به‌سزاست. طبیعی است که ریشه‌های این ایمان در فطرت انسان تعبیه گشته و فطرت نیز، خود سرشت حقیقی انسان است، سرشتی خودآگاهانه و روبه رشد و تعالی. از این رو، عقلانیت و فطرت دو رکن دین حقیقی هستند و در عین حال، دو خصلت ذاتی انسان‌اند. از این رو، بر مبنای نگرش ذات‌شناسی انسانی و معرفت‌شناسی او، دین امری عقلانی و فطری است و ریشه در ذات و حقیقت انسان دارد و از همین رو، امری بیرونی، اجباری و محتاج خشونت و تحمیل نیست. بر این مبنای، رابطه دین حقیقی با خشونت‌گرایی و تحمیل و اجبار در دعوت، رابطه‌ای است سلبی و منفی. دین فطری و عقلانی هرگز خشونت‌گرایی را بر نمی‌تابد، بلکه اصل را بر اختیار آگاهانه و اراده آزاد انسان قرار می‌دهد چون قیم بالذات بوده و پایدار و ماندنی است و نیازی به تحمیل و پذیرش مبتنی بر اجبار ندارد.

در پذیرش دین اسلام، نیز تصدیق آفریدگار یگانه بر اساس تصور درونی و گرایش باطنی انسان به اصل توحید است که با استدلال عقلانی (عنصر عقلانیت) و شهود باطنی و درونی (عنصر فطرت) صورت می‌گیرد. از این رو، ساحت اسلام به عنوان حقیقت دین و دین حقیقی - چه در پذیرش اصول آن باشد و چه در رفتارهای ایمانی - آیینی آن جلوه کند و چه در بستر کارکردهای عینی برای فرد و جامعه مورد نظر قرار گیرد - بیانگر حقیقت و تصویر راستین دین است که مبتنی بر فطرت، آزادی و اختیار و خرد و آگاهی بوده و از هر نظر با بکارگیری خشونت یا استفاده از خشونت‌گرایی و تحمیل در همه سطوح بی‌نیاز است.

Archive of SID

## فهرست منابع

- قرآن کریم (با ترجمه آزاد آیات)
- نهج البلاغه (۱۴۱۹ق). گردآوری و تألیف سید حسین شریف رضی. تحقیق: سید جعفر حسینی. قم: دارالتقلین للطباعة و النشر.
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم. (۱۳۶۳). لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.
- ابن سینا، ابوعلی حسین. (۱۳۶۳). اشارات و تنبیهات. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: انتشارات سروش.
- اسپوزیتو، جان لی و اوول، جان. (۱۳۸۸). اسلام و غرب، در صدای گفتگوی مسلمانان. در عسگر قهرمان پور بناب (مترجم)، مجموعه مقالات هابرماس، یورگن و دیگران، دین و روابط بین الملل. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
- اسنایدر، جک. (۱۳۹۲). دین و نظریه روابط بین الملل. ترجمه: عبدالعلی قوام و رحمت حاجی مینه. تهران: نشر علم.
- اکبری، محمدرضا. (۱۳۹۰). عالم ذر (آغاز شگفت انگیز زندگی انسان). تهران: نشر جماران.
- پالس، دانیل. (۱۳۸۹). هفت نظریه در باب دین. ترجمه و نقد محمد عزیز بختیاری. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- تقدیسی، محمد مهدی. (۱۳۹۲). معناشناسی واژه دین در قرآن کریم. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
- تیممی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۷۸). غرر الحکم و درر الکلم. ترجمه: هاشم رسولی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- الجابری، محمد عابد. (۱۳۸۹). نقد عقل عربی. ترجمه: سید محمد آل مهدی. تهران: نسل آفتاب.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۹). ترجمه: و تفسیر نهج البلاغه. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۹). تفسیر و نقد و تحلیل متنی، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۹). حیات معقول، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۹). همگرایی دین و دانش. ترجمه: عبدالهادی بروجردی. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۶). تفسیر موضوعی قرآن. قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). فطرت در قرآن. مجموعه آثار. قم: نشر اسراء.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۶۸). دین و روان. ترجمه: مهدی قاننی. تهران: نشر آموزش انقلاب اسلامی.
- حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۸۰). دیوان حافظ. تهران: نشر شقایق.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۹). دین‌شناسی. تهران: کانون اندیشه جوان.
- دالمایر، فرد. (۱۳۸۸). احیای معنویت جهانی. در عسگر قهرمان پور بناب (مترجم)، مجموعه مقالات هابرماس، یورگن و دیگران، دین و روابط بین الملل. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
- دورکیم، امیل. (۱۳۸۲). صور ابتدایی حیات مذهبی. ترجمه: نادر سالارزاده امیری. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.

- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (بی‌تا). معجم مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالکتب عربی.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۷۴). فطرت و دین. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- سعدی، مصلح الدین. (۱۳۸۱). کلیات سعدی. با مقدمه عباس اقبال. تهران: نشر محمد.
- صدر، سید محمد باقر. (۱۳۸۸). سنت‌های تاریخ در قرآن. ترجمه: سید جمال موسوی اصفهانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۳). تفسیر المیزان. تهران: نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۲۵ق). معانی العقل. تحقیق: محمد امین الخانجی. مصر: مطبعه السعاده.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۶۶). السیاسة المدنیة. تهران: انتشارات الزهراء.
- فروم. اریک. (۱۳۵۹). روان‌کاوی و دین. ترجمه: آرسن نظریان. تهران: پویش.
- فولکیه، پل. (۱۳۷۳). فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه. ترجمه: یحیی مهدوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۰). تمهیدات. ترجمه: غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کدیور، محسن. (۱۳۸۸). سنت و سکولاریسم: گفتارهایی از عبدالکریم سروش. محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- کلاین برگ، اتو. (۱۳۷۲). روان‌شناسی اجتماعی. ترجمه: علی محمد کاروان. تهران: نشر اندیشه.
- کلور، آندریاس هازن و ریترگر، فولکر. (۱۳۸۸). جنگ، امنیت، دین: رهیافتهای نظری در باره تأثیر دین بر کشمکش‌های سیاسی. در عسگر قهرمان پور بناب (مترجم)، مجموعه مقالات هابرماس، یورگن و دیگران، دین و روابط بین‌الملل. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (بی‌تا). اصول کافی. ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران: علمیه اسلامیة.
- کوبالکوا، وندولکا. (۱۳۸۸). به سوی الهیات سیاسی بین‌الملل. در عسگر قهرمان پور بناب (مترجم)، مجموعه مقالات هابرماس، یورگن و دیگران، دین و روابط بین‌الملل، ترجمه: عسگر قهرمان پور بناب. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
- محمدرضایی، محمد، شیروانی، علی و بیات، محمدرضا. (۱۳۸۸). جستارهایی در کلام جدید، تهران: سمت.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). علل گرایش به مادی‌گری. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱). انسان کامل، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱). انسان و ایمان. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱). جهان‌بینی توحیدی، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). فطرت. تهران: انتشارات صدرا.
- منوچهری، محمدعلی. (۱۳۷۰). مذهب و سیاست در جهان. تهران: انتشارات هاد.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (امام خمینی). (۱۳۸۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (امام خمینی). (۱۳۹۲). ولایت فقیه. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار امام خمینی.
- نصیری، محمد و همکاران. (۱۳۹۴). رهیافت تحلیلی به وصیت‌نامه سیاسی - الهی امام روح‌الله. تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.

- وایتمن، پل جی. (۱۳۸۹). دین و فلسفه سیاسی. ترجمه: فاطمه مینایی. در جمعی از محققان، مجموعه مقالات دربارهٔ دین (ص ۱۳۹-۱۵۳). ترجمه: مالک حسینی و دیگران. تهران: انتشارات هرمس.
- هانسون، اریک او. (۱۳۸۹). دین و سیاست در نظام بین الملل معاصر. ترجمه: ارسلان قربانی شیخ نشین، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۹). دین‌پژوهی. ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- یثربی، سیدیحیی. (۱۳۷۵). فطری بودن دین. مجله علمی-پژوهشی حوزه و دانشگاه. ۹.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۰). روان‌شناسی و دین. ترجمه: فؤاد روحانی. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- Wahid, A. (1999). Islam and Politics in Indonesia. *Journal of Islam and Christian - Muslim Relations*. 3.
- Stenmark, M. (1995). *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life*. University of Notre Dame Press.

Archive of SID