

نسبت سنجی عقلانیت در سیره سیاسی - اجتماعی پیامبر (ص) با

عقلانیت ابزاری

دکتر عباسعلی رهبر ab.rahbar@yahoo.com

استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

عاطفه انصاری

کارشناس ارشد رشته علوم سیاسی، دانشکده علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

چکیده

خداوند برای رسیدن انسان به سعادت و رستگاری پیامبران را نازل کرد. پیامبران هم مأمور اداره مردم و جامعه بودند و از طریق وحی دستورات را اجرا می کردند. بسیاری از این قوانین جنبه وحیانی دارد؛ اما دستوراتی هم است که مستقیماً از طریق وحی بر پیامبران نازل نشد، بلکه طبق عقل و موازین عقل حکم به اجرا و عدم اجرای آن می شود. عقل برای رسیدن به کمال نهایی انسان مکمل وحی است. خداوند در بسیاری از آیات قرآن به لزوم تفکر، تعقل در زندگی و نقش مهم عقل در تصمیم گیری تأکید فراوانی کرده است. همواره با بیان داستان های پیامبران تفکر در آنها و پند گرفتن از وقایع را برای خردمندان توصیه کرده، انسان را در پذیرفتن امری بدون دلیل عقلی سرزنش می کند. حضرت خاتم الانبیاء (ص) هم که آخرین پیامبر بود در همین راستا مبعوث شد. البته پذیرش این دعوت باید از طریق عقل باشد. هرگز پیامبر (ص) برای دعوت به اسلام از روش خشونت و درگیری استفاده نکرد و همانگونه که دستور داشت با آوردن دلیل و برهان مردم را به سوی خدا فرا می خواند. با تشکیل امت اسلامی، قانون اساسی و پیمان با قبایل یهود به شهر مدینه نظم و امنیت بخشید. ایشان در جنگ ها هرگز آغاز کننده جنگی نبود. همواره از اسلام و مسلمانان در برابر کفار قریش که برای نابودی اسلام می جنگیدند، دفاع می کرد. زمانی که در مکه و مدینه آرامش برقرار شد به همسایگان شبه جزیره نمایندگانی ارسال کرد تا پادشاهان همسایه را به اسلام دعوت کند. در این دعوت هیچ اجباری برای پذیرش اسلام نبود جز آنکه به آنان عذاب الهی را هشدار می داد. این پژوهش بر دو نکته تأکید دارد: (۱) همراهی عقل و وحی در اندیشه سیاسی اسلام. (۲) ضرورت به کارگیری عقل در اسلام و در تصمیم گیری حکومت اسلامی.

واژه های کلیدی: عقل، سیره نبوی، عقل و وحی.

مقدمه

در مکتب آسمانی اسلام برای هدایت انسان در کنار وحی، به عقل توجه خاصی شده است. عقل مهمترین فصل ممیز انسان از سایر موجودات است. معقول بودن حیات انسانی در زمینه های مختلف از جمله مباحثی است که متفکران زیادی را در طول تاریخ به خود مشغول کرده است. خداوند عقل را به انسان بخشید تا خوب را از بد و حق را از باطل تشخیص دهد و بتواند با استفاده از عقل راهنمایی در زندگی داشته باشد؛ البته عقلی که با موازین الهی سازگار باشد و دخالت هوای نفسانی در آن کمتر صورت گیرد.

دین اسلام نازل شد تا با تشکیل جامعه اسلامی، قواعد الهی در آن جامعه جاری و ساری گردد. این قوانین یا از طریق وحی بر پیامبر(ص) وارد می شد یا اینکه پیامبر(ص) با تدبیر خود قواعدی را در جامعه اسلامی ایجاد می کردند. تدبیر پیامبر(ص) مبتنی بر عقلانیتی است که در قرآن و روایات توجه به آن بارها تأکید می شود. روایات اسلامی عقل را موطن کلیات دانسته و از عقل به عنوان شریعت باطن نام برده اند؛ البته عقلی که تنها به امور جزئی می پردازد چون از راه تجربه و آزمون بدست می آید و قابل فهم می شود، با عقلی که متکی به امور کلی و منبعث از وحی است تفاوت دارد. عقلی که منطبق بر وحی باشد کمترین خطا را دارد.

در تمامی مکاتبی که در اسلام از عقلانیت سخن رانده، عقل راهبردی در کنار وحی برای رسیدن به مقصد در نظر گرفته می شود. مکتب معتزله اعتقاد به فهم قرآن از طریق عقل داشتند و تا آنجا برای عقل شأنیت قائل بودند که در تضاد و تعارض حدیث با عقل، تقدم را با عقل می دانستند. البته فیلسوفی چون صدرالمتهلین اعتقاد به ملازمه عقل و نقل داشت و برای رسیدن به حقیقت، وحی و برهان عقلی و تهذیب نفس را با یکدیگر ترکیب کرد. هر کدام از وحی و عقل اعتباری دارد که باید برای رسیدن به حقیقت اینها را با هم یکی کرد.

مکتب اخباری گری مخالف توجه به عقل برای درک مفاهیم قرآن بود و معتقد بود آنچه از ظواهر آیات قرآنی برای ما فهم می شود کافی است و دیگر تعقل و تفکر در آیات قرآنی ضرورتی ندارد، زیرا عقل آدمی از تدبر در آیات قرآن عاجز است. آنچه از قرآن درک می شود، مخصوص اهل بیت پیامبر(ص) است.

در قدیمی ترین سیره ها، می توان عقلانیت و تدبیر پیامبر(ص) را در حوادث و رویدادها مشاهده کرد. مورخان که در احوال پیامبر(ص) کتاب نوشتند، عنوان تاریخ خود را «سیره النبی»

گذاشتند؛ و شاید نخستین رشته تاریخی که مورد توجه نظر مسلمانان قرار گرفت همین «علم السیره» باشد. آنان «سیره» را به عنوان شرح وقایع زندگی پیامبر(ص) به کار بردند: حوادث پیش از بعثت، بعثت و حوادث پس از آن و جنگ های پیامبر(ص).

در این مقاله ضمن تعریف لغوی و اصطلاحی عقل و همچنین بیان ضرورت همراهی عقل و وحی در اسلام، جایگاه عقلانیت در سیره سیاسی و اجتماعی پیامبر(ص) تبیین می شود.

سؤال را می توان اینگونه بیان کرد: راهبرد عقلانیت در سیره سیاسی - اجتماعی پیامبر(ص) از چه منزلتی برخوردار است؟

به دنبال پاسخ دادن به سؤال فوق، این فرضیه را مطرح می نماید: در سیره سیاسی - اجتماعی پیامبر اکرم (ص) ضمن توجه بر عقلانیت متکی بر وحی و محاسبه نگری در امور حیات انسانی نقدهایی به عقلانیت ابزاری وارد می کند. مطالعه در سیره سیاسی و اجتماعی پیامبر(ص) تاریخی است. از آنجا که به بررسی ابعاد فعالیت های سیاسی و اجتماعی پیامبر(ص) پرداخته می شود روش پژوهش تحلیلی خواهد بود.

دیدگاه فلاسفه غرب در ارتباط با عقل

عقل و امور عقلانی همواره از مباحثی بوده است که اندیشمندان در دوران مختلف به آن پرداخته اند. در زمان افلاطون و ارسطو توجه به عقل وجود دارد. آن دو فیلسوف معرفت عقلی را جایگزین اندیشه های سوفسطایی مبنی بر غیرقابل اعتماد بودن شناخت انسان، و اینکه عقل انسان در دستیابی به امور حقیقت، دارای شناخت نسبی است، کردند.

افلاطون عقل را یکی از اجزای نفس می داند. از نظر او، همانطور که نفس عالم، علت حرکت عالم است. نفس انسان نیز علت حرکت انسان به شمار می رود. او در کتاب جمهور برای نفس سه جزء قائل می شود: (۱) جزء عقلانی. (۲) جزء همت و اراده یا عاطفه. (۳) جزء شهوانی یا شهوت.

جزء عقلانی چیزی است که انسان را از سایر حیوانات درنده و سایر جانوران متمایز می سازد و این جزء عالی ترین جزء یا رکن نفس می باشد و آنچه غیر فانی، ابدی است همین جزء می باشد. (سجادی، ۱۳۷۵، ۴۸۵)

همچنین در نظر ارسطو، عقل کمال واقعی محسوب شده و غایت الغایات و خیر الامور می باشد که به آن فکر هم می گویند. ارسطو می گوید چون در مراتب وجود بنگریم می بینیم که جماد

چون کمال یافته نامی شده و نامی حساس گردید و به حیوانیت رسیده و حیوانیت به انسانیت کمال یافته که امتیاز او به عقل و فکر است، یعنی وجه تمایز انسان و حیوان همان عقل است. (فروغی، ۱۳۸۴، ۴۶).

در دوران قرون وسطی رویکردی آسمانی و دینی بر حیات انسان غالب شد. به طوری که فلسفه یونانی محکوم شد. اهالی کلیسا معتقد بودند میان ایمان به خدا و استفاده از عقل برای تشریح امور وحیانی تعارض کاملی وجود دارد. اما با وجود ایمان گرایانی چون اگوستین قدیس که در آن زمان عالی ترین نوع تفکر فلسفی به علمای الهیات تعلق داشت، گام به گام عقل انسان در جستجوی یافتن اسرار وحی قدم برداشت. (زیلستون، ۱۳۷۸، ۱۷)

پیشینه تاریخی از قرن هفدهم تا بیستم

الف) قرن هفدهم

در قرن هفدهم سیر حکمت فلسفی به دو شاخه تقسیم شد: یکی رنه دکارت فرانسوی بود که به دنبال وی مالبرانش، اسپینوزا، لایب نیتس بودند. طبق نظر دکارت (۱۵۹۶م. - ۱۶۵۰م.) تعقل تنها وسیله کسب معرفت است. آنچه عقلانی است، مطابق با حقیقت است. این گروه را به دلیل تکیه بر تعقل، اصحاب عقل نامیده اند. گروه دوم اندیشه ای بود که توسط حکمای انگلیسی ترویج یافت و آن اینکه علم برای انسان تنها با حس یعنی تجربه حاصل می شود. تعقل به تنهایی مجهولی را معلوم نمی کند و لذا انسان نمی تواند به کنه ذات حقایق برسد.

طبق نظر دکارت اگر در هر چیز شک کردن جایز باشد، شک کردن درباره این حقیقت که من شک می کنم یا من فکر می کنم محال است. معرفت قابل اعتماد باید از عقل ناشی شود، نه از حواس خطاپذیر انسان؛ اما وی در تحلیل نهایی خود معرفت حاصل از عقل را نیز قابل تشکیک می داند و آن را در دایره شک دکارتی جای می دهد. شک دکارتی تا آنجا ادامه دارد که نهایتاً حوزه ای کشف می شود که در آن شکاکیت راه ندارد. این حوزه، حوزه ذهن است. دکارت بدین ترتیب عبارت مشهور خود را بیان می کند که: من می اندیشم، پس هستم؛ یعنی اگر تفکری وجود دارد در پس آن ذهنی باید باشد که فکر کند و بیندیشد. (راینسون، ۱۳۷۸، ۴۷-۵۷) از نظر اسپینوزا، ذهن می تواند با توجه به خصوصیات که دارد به شناخت حقیقی و عینی از اشیاء برسد. مهمترین خصوصیت ذهن آن است که متضمن یقین می باشد؛ یعنی می داند که چیزها واقعاً همان

اند که به صورت تصور در آن وجود دارند. (همان منبع، ۶۹) به طور خلاصه می توان گفت که اولاً معرفت وجود دارد. ثانیاً معرفت در صورت وجود شرایطی حقیقی و عینی است. بنابراین، ذهن این توانایی را دارد که به معرفت عینی عالم برسد. و این معرفت از طریق تجربه به دست نمی آید بلکه حاصل تفکر موجودات متعقل است.

در دیدگاه مکتب عقل گرایی معرفت امری ممکن دانسته شده و دیگر آنکه معرفت حاصل از ذهن، معرفت عینی است و نهایتاً معرفت حاصل شده در ذهن، معرفتی است که حاصل نوعی خلاقیت ذهنی است و نه صرفاً بازتاب خارج.

(ب) قرن هجدهم میلادی

در این قرن تجربه گرایی از طریق دیوید هیوم رواج بیشتری یافت. هیوم معتقد است که تعقل در تصورات صورت می گیرد و تصورات از طریق حواس بدست می آید و نه عقل. این تجربه چون مبتنی بر حس است، حس فرد در شکل گیری معرفت تأثیرگذار است. هیوم اصل علیت و رابطه علت و معلول را چنین توضیح می دهد: «نه تنها عقل ما قادر به کشف به هم پیوستگی نهایی علت و معلول نیست، بلکه حتی بعد از اینکه تجربه، ما را از به هم پیوستگی ثابت آنها مطلع می کند، برای مان غیر ممکن است که با عقل خویش خود را متقاعد کنیم که چرا باید آن تجربه را به ورای آن موارد جزئی که مورد مشاهده ما قرار گرفته اند، گسترش دهیم». (هیوم، ۱۳۸۰، ۶۲)

هیوم در برابر نقص عقل بشری در شناخت، استدلال های تجربی را ترجیح می دهد و می نویسد: «اکنون انسان ها از منفعل بودن در برابر فرضیات و نظام سازی ها در فلسفه طبیعی رهایی یافته اند و فقط به استدلال هایی گوش فرا می دهند که از تجربه ناشی شده باشد. زمان آن فرارسیده که کوشش شود چنین اصلاحی در کلیه تفحصات اخلاقی به عمل آید؛ و از هر نظام اخلاقی که براساس امر واقع و مشاهده بنا شده، هرچند دقیق و استادانه باشد، احتراز شود». (همان منبع، ۶۴)

ایمانوئل کانت تجربه و عقل را با هم تلفیق کرد. هرچند مانند هیوم اعتقاد داشت که شناخت از راه تجربه بدست می آید و تجربه نخستین محصولی است که فهم انسان تولید می کند. تجربه حاصل حس است و در مواجهه حس با اشیای خارجی بدست می آید ولی تأکید می کرد که ذهن انسان اینطور نیست که هیچ نقشی در دخل و تصرف محسوسات یا داده های حسی نداشته باشد

بلکه ذهن می تواند این تصورات را تفسیر و تنظیم کند. (باربو، ۱۳۷۲، ۹۲) شناخت از نظر کانت هم براساس تجربه و هم با عقل و هم با فاهمه به دست می آید. نفس انسان در سه جزء خلاصه می شود: حس، فاهمه، عقل. از طریق تأثرات حسی مانند دیدن، شنیدن، بوئیدن به شناخت حسی می رسیم. فاهمه تأثرات حسی ما را تشخیص می دهد و عقل مفاهیم ادراکی ما را تفسیر می نماید. آنگاه که در اندیشه کانت اختیار و استقلال عقل انسانی مطرح می شود، نوعی فردگرایی به چشم می خورد. این فردگرایی که مبتنی بر عقل فردی انسان است، آغازگر اندیشه ای در دوران مدرن می شود که بر پایه مفهوم «خود» شکل گرفته و انسان جدیدی را در این دوران تعریف می کند که تکیه بر عقل فردی مهمترین ممیزه آن از دوران ماقبل خود است.

ج) قرن نوزدهم میلادی

اندیشمند قرن نوزدهم هگل (۱۷۷۰م. - ۱۸۳۱م.) است. هگل با تأکید بر اصالت عقل، معتقد است همه چیز در جهان هستی توسط عقل انسان قابل فهم است. وی می گوید: « آنچه عقلی است، واقعی است و آنچه واقعی است عقلی است...». یعنی آن را که عقل درک می کند در عالم واقع وجود دارد. تمام تصورات، احساسات انسان از آنجا که با جهان خارج مطابقت دارد، واقعی است. هگل می خواست احساس خلأ و از خودبیگانگی انسان که ناشی از گسست بین جهان عقل و حقیقت از یک طرف و جهان حس و واقعیت از طرف دیگر را بر کند. برای همین عقل را به عنوان ذات مطلق معرفی می کند. (پلاماتز، ۱۳۶۷، ۱۶) نتیجه کلام او آنکه، صورت معقول به واقعیت نمی رسد مگر اینکه در حیات یک چیز عینی مجسم گردد. (لنکستر، ۱۳۶۲، ۱۴)

عقل ابزاری:

د) قرن بیستم میلادی

آنچه در افواه عمومی مغرب زمین به پارادایم مسلط مبدل گردیده، قرائت ابزاری از عقل است. در این تعریف عقلانیت را چیزی در نظر می گیرند که ما در انتخاب اهداف خاص با تحقق بخشیدن به ابزارهای سودمند برای دستیابی به اهداف یاری می رساند. به عبارت دیگر عقلانیت بررسی ابزارهایی است که ما را به هدف می رسانند. این برداشت از عقلانیت، عقلانیت ابزاری نام

گرفته است. به نظر طرفداران این دیدگاه، هیچ چیزی فی نفسه معقول نیست، بلکه عقلانیت همواره وصف چیزهای دیگری است که می‌تواند آن‌ها را برآورده سازد.

ماکس وبر (۱۸۶۴م. - ۱۹۲۰م.) پروژه مدرنیته را توسعه عقل‌گرایی می‌داند. آن هم عقلانیت ابزاری که بر حوزه‌های زندگی افراد تسلط دارد. از دیدگاه او عقلانی شدن عبارت است از سازمان دادن زندگی، بوسیله تقسیم و همسازی فعالیت‌های گوناگون، برپایه شناخت دقیق از مناسبات میان انسان‌ها با ابزارها و محیط‌شان، که به منظور تحصیل کارایی و بازده بیشتر است. بنابراین منظور از آن یک توسعه خالصا عملگرایانه است که از نبوغ فنی انسان مایه می‌گیرد. ماکس وبر این عقلانی شدن را گاهی نیز چون نوعی والایی، یا نوعی پالایش هوشمندانه سلوک زندگی و چیرگی فزاینده بر دنیای خارجی تعریف می‌کند. او سیر عقلانی شدن را در تمامی وجوه اصلی زندگی انسانی، از جمله دینی، حقوقی، هنری، علمی، سیاسی و اقتصادی می‌داند. (فروند، ۲۷، ۱۳۶۲)

این عقلانیت از نظر وبر در روح سرمایه‌داری و نیز در روح پروتستانسیم تجلی دارد. سرمایه‌داری در مسیر شیوه عقلانی زندگی انسان رشد کرده بود. نتیجه این عقلانیت مجموعه‌ای از وابستگی‌های همه‌جانبه، «قفس آهنین»، «تشکیلاتی کردن» کلی انسان و سازماندهی اجباری و اجتناب‌ناپذیر هر فرد در یک «مؤسسه اقتصادی» است که در حال حاضر چه در عرصه اقتصاد و چه در عرصه علم تعیین‌کننده است. (وبر، ۱۳۷۹، ۱۴۷) وبر برای تعریف عقلانیت، دو نوع عقلانیت را از هم متمایز کرد: (۱) عقلانیت معطوف به هدف. (۲) عقلانیت معطوف به ارزش.

در عقلانیت معطوف به هدف، رفتار افراد متناسب با هدف تعیین می‌شود و اگر در هدف تغییر ایجاد شود رفتار فرد طبق آن انتخاب می‌شود. این رفتار سایر حوزه‌های زندگی فرد را متأثر می‌کند. در این نوع عقلانیت رابطه بین وسیله و هدف محاسبه می‌گردد.

عقلانیت معطوف به ارزش، بیشتر متکی بر ارزش‌ها و اعتقاد‌های افراد است. ابزارهای این رفتار گرچه ممکن است تغییر کند اما اصول و اهداف همواره ثابت است. یعنی این رفتار بدون محاسبه سود و زیان و تنها بر مبنای اعتقادات شکل می‌گیرد.

از نظر یورگن هابرماس، پوزتیویست‌ها تنها به شناخت از راه تجربه تکیه می‌کردند که این روش یک وجه از شناخت را برای انسان به همراه می‌آورد، در حالیکه معیار درست شناخت، خرد و عقل است. شناخت عقلانی می‌تواند با علائق انسانی و ارزش‌ها و هنجارها مرتبط باشد.

شیوه تفکر اثباتی که در قرن ۲۰م. رواج داشت، ارتباط عقلانی را تضعیف می کند و خرد ابزاری که باید موجب تفاهم و رابطه عقلانی باشد، وارد جامعه مدنی شد و این الینه شدن و شیء گشتگی انسان را بوجود آورد. هابرماس تأکید می کند که مبادله عقلانی و عقل ارتباطی تنها در شرایطی که جامعه فارغ از زور و اجبار و داوطلبانه باشد، محقق می شود. (بشیریه، ۱۳۷۶، ۲۲۶-۲۱۱) هابرماس در تبیین نظریه عقلانیت ارتباطی خود، به بازسازی نظریه عقلانیت مدرن می پردازد. در این نظریه به رابطه گفتار و کنش ها توجه می شود. انسان ها در یک گفتگو همچون فاعلان آگاه به تفاهم می رسند. این کنش متقابل بین حداقل دو شخص که قادر به برقراری کلام باشند، صورت می گیرد. افراد هم با ابزار زبانی و هم با ابزار فوق زبانی ارتباط ایجاد می کنند و مشارکت کنندگان در یک گفتگو بر مفاهیم مشترک اجماع دارند. عقلانیت ارتباطی هابرماس به دنبال رسیدن به فهم است.

این نگاه به عقلانیت تنها به بعد حیات انسانی توجه دارد و هر فکر و نظری را برای رسیدن به اهداف زندگی مجاز می داند. در این نوع زندگی فقط قوانین انسانی حاکم است و قوانین آسمانی جایی ندارد. روزگاری که مدرنیته شکل گرفت پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی بود که در زمان قرون وسطی بر زندگی افراد سیطره داشت. این مدرنیته واکنشی بر ضد سنت و دین مسیحیت بود. تجدد خود را از راه سلب غیر تعریف کرد و این غیر سنت مسیحی و دین مسیحی بوده است. در این دوران استیلا و تفوق اعتباری و عملی نفسانیت بشر بر عقل است چرا که عقل در این نوع نگاه به عنوان ابزاری در خدمت تامین اهدافی تقلیل می یابد که غرایز و احساسات برای آدمی ترسیم کرده اند و با این نگاه است که اصول و شاخصه هایی برای عقل مدرن غربی ترسیم می گردد که تنها در چارچوب تامین منافع مادی فردی قابل توجیه است و دیگر توجه به آرمان ها و ارزش های متعالی انسانی محلی از اعراب ندارد. (ایرنا، ۳، ۱۳۸۷)

عقل در اسلام

تعبیر «عقل» به تعداد ۲۶۷ بار در قرآن کریم آمده است: ۴۹ بار با لفظ «عقل»، ۱۹ بار با لفظ «حکمت»، ۱۶ بار با لفظ «لب»، ۲ بار با لفظ «النهی»، ۴ بار لفظ «تدبر»، ۷ بار با لفظ «اعتبار»، ۲۰ بار با لفظ «تفقه»، و ۱۸ بار با لفظ «تفکر»، ۱۳۲ بار با لفظ «قلب» که انسان ها با آن می اندیشند و تدبر و تعقل می کند.

علامه طباطبایی در میزان می نویسد: «قرآن شریف عقل را نیرویی می داند که انسان در امور دینی از آن بهره مند می شود و او را به معارف حقیقی و اعمال شایسته رهبری می کند و در صورتی که از این مجرا منحرف گردد، دیگر عقل نامیده نمی شود. منظور از عقل در قرآن شریف، ادراکی است که در صورت سلامت فطرت، به طور تام برای انسان حاصل می شود.» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۲۵۰)

الف) عقل در روایات اسلامی

عقل در نگاه پیشوایان دینی، قوه ای است که معیار تکلیف و ملاک امتیاز انسان از حیوان است. انسان بوسیله عقل می تواند به شکوفایی و کمال انسانی نائل گردد. رسیدن به کمال نهایی هم هدف خلقت انسان طبق نصوص قطعی حکمت است.

پیامبر(ص) برای توصیف عقل از کارویژه های آن بحث می کند که عقل کارش دریافت خوبی ها است. همه خوبی ها را به عقل می توان دریافت و هر که عقل ندارد دین ندارد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۱۷) خداوند عقل را به سه جزء تقسیم کرد پس هر کس این سه جزء در او باشد عقلش کامل است و کسی که هیچ یک از اینها را ندارد، عقل ندارد. و آن سه عبارتند از: ۱) شناخت و آگاهی نیکو به خدای متعال. ۲) اطاعتش از خداوند، نیکو و پسندیده باشد. ۳) در راه انجام دستورات خداوند، صبر و بردباری خوبی، پیشه کند.

عقل که موهبتی الهی است اگر بتواند در بعد نظر، درست و خیر را از نادرست و شر تمیز دهد و در بعد عمل، فرد را به اعمال نیک و کمال و سعادت انسانی اش هدایت کند، کامل و در غیر این صورت ناقص است. ریشه این تقسیم بندی در کلمات حضرت علی (ع) نهفته است. مفاهیم کمال و نقصان عقل در بیانات امام با الفاظ دیگری هم بیان شده است. مانند: تمام، وفور، قوت و زیادت از یک طرف، و قلت، ضعف و فقدان از طرف دیگر، که برخی از شواهد مربوط به این تقسیم بندی ارائه می شود. عقل کامل و مفردات آن: «اذا کمل العقل نقصت الشهوه» «بوفور العقل يتوفر الحلم» «من قوی عقله اکثر الاعتبار» و «زیاده العقل تنجی». (شیخ الاسلامی، ۱۳۷۷، ۹۵۸) عقل ناقص و مترادفات آن: «من قلّ عقله ساء خطابه» «من ضعیع عقلا دل علی ضعف عقله» و «فقد العقل شقاء». (همان منبع، ۹۶۴)

اگر عقل را هم منبع تشخیص و شناسایی درست و خوب از نادرست و بد، و هم منشأ صدور اعمال نیک بدانیم، بسیاری از روایات حضرت علی (ع) درخصوص ویژگی های عقل و عاقل به خوبی قابل فهم خواهند بود. زیرا این روایات ناظر به اعمال برخاسته از عقل هستند نه مربوط به وجه معرفتی آن، و با اصطلاح اول توجه به آن تکلف آمیز خواهد بود؛ برای مثال: «العقل انك تقتصد فلا تسرف، و تعد فلا تغلف، و اذا غضبت حلمت» «العقل ان تقول ما تعرف و تعمل بما تنطق به» (همان منبع، ۹۵۲)

دوباره ویژگی های انسان عاقل نیز در فرمایشات حضرت علی (ع) مواردی وجود دارد که بازگشت آنها به عقل عملی «بایدها و نبایدها» است نه عقل نظری «هست ها و نیست ها». برای مثال؛ «العقل من عقل لسانه» «العقل من تغمد الذنوب بالغفران» «العقل من هجر شهوته و باع دنیاہ بأخرته» «العقل من تورع عن الذنوب و تنزه من العيوب» «العقل من عصی هواه فی طاعه ربه» «العقل من وضع الاشياء مواضعها» «العقل یجتهد فی عمله و یقصر من امله» (همان منبع، ۹۷۳) در این جملات ویژگی هایی چون میانه روی، عمل به وعده، حلم، گفتن دانسته ها و عمل به گفته ها، پرهیز از بدکاری، وقار، بردباری، مدارا، راستگویی، دنیاستیزی و هوس کوبی، همنشینی با نیکان، اغتنام فرصت ها، توشه اندوزی برای معاد، فروختن دنیا به آخرت، پرهیز از گناه و نزاهت عیوب، هرچیزی را در جایگاه شایسته اش گذاشتن، کاستن از آرزوها و اجتهاد در عمل، همه و همه ناظر به شأن عملی عقل است.

حضرت علی (ع) عقل را معیاری برای دوری از بدی ها می داند. و می فرماید: «اعقل الناس ابعدهم عن کل دئیة». عاقل ترین انسان ها آن کسی است که از زشتی ها بیشتر دوری نماید. (محمدی ری شهری، ۱۳۶۲، ۴۲۳) همچنین عاقل را کسی می داند که به عاقبت کارها توجه کند. «اعقل الناس انظرهم فی العواقب». خردمندترین مردم کسی است که بیشتر به عاقبت کارها توجه نماید. (همان منبع، ۴۲۳) ائمه معصومین (ع) عقل را حجت باطنی نامیده اند. امام صادق (ع) فرموده اند: «حجة الله على العباد النبوی و الحجة فیما بین العباد و بین الله العقل». حجت خدا بر بندگان، پیامبر است و حجت درونی خداوند، عقل است. (کلینی، ۱۴۰۰، ۴۸)

الف) عقل در نگاه اندیشمندان مسلمان

با توجه به تعاریف ارائه شده در این بخش، می توان گفت که عقل به عنوان چراغ راهنمای زندگی در کنار وحی و آموزه های قرآنی راه گشا است. در آیات قرآن به تعقل و تفکر انسان ها تأکید شده است. اما از همان قرون اولیه اسلام دیدگاه های متفاوتی شکل گرفته است مبنی بر اینکه میزان دخالت عقل در تفسیر وحی و کارآمدی عقل چقدر است. به عنوان نمونه معتزله یک گروه فکری که عقل را میزانی کامل برای هدایت انسان می دانند. در مقابل آنها اشاعره شکل گرفتند که تنها به ظواهر آیات قرآن و عدم تعقل در آنها تأکید داشتند. در این قسمت به بیان دیدگاه های موافقین و مخالفین عقل پرداخته می شود.

معتزله

پیشوای معتزله واصل بن عطاء است که در سال ۸۰ ه. به دنیا آمد و در سال ۱۳۱ ه. درگذشت. معتزله و معتزلیان را کناره گیر و کناره گیران گفتند. معتزلیان به شدت عقل گرا هستند و عقل را از هر گونه محدودیت در فهم و تبیین مسائل مبرا می دانند. عقل تنها معیار تشخیص حقیقت است. اولین نظریه پیروان معتزله این بود که: «بشر مسئول افعال بر خویش است، اینگونه اعمال نباید به خدا منتسب گردد». این نظریه به اصل قدر معروف است. از این رو نخستین معتزله به قدریون معروف شدند، به همین دلیل به آنان «عدلیون» یعنی قائلان به عدالت خداوند نیز می گفتند؛ زیرا معتقد بودند که عدل الهی تنها در صورتی شامل حال بنده می شود که بشر مسئول اعمال خویش دانسته شود. (شیخ سعید، ۱۳۶۶، ۲۳)

آخرین اصلی که مبنای تفکر است مطابقت عقل و شرع است. ابوعلی جبانی بر آن است که شناخت در عین حال هم بر عقل و هم بر سنت مبتنی است. معتزلیان معتقدند که هر کس از عقل دور شود از شرع نیز دور می شود. در نهایت امر تقدم از آن عقل است زیرا در موارد اختلاف با شرع، برتری از آن عقل است. (شیخ بو عمران، ۱۳۸۲، ۷۲)

اشاعره

اشاعره نماینده جریان ضد عقل گرایی محسوب می شود. ابوالحسن اشعری در چارچوب سنت حنبلی بود اما دیدگاه اهل حدیث در تحریم علم کلام را نپذیرفت و اعلام نمود گرچه عقل از درک حسن و قبح افعال ناتوان است اما در بعد نظری تمسک به عقل راهگشا خواهد بود. یکی از مهمترین مسائلی که در آن اشعریان با معتزلیان مخالفت می کردند، مسئله خلق افعال بود. معتزلیان می گفتند بندگان افعال خودشان را خلق می کنند. به همین سبب در مورد آن اعمال از آنها بازخواست می شود و ثواب و عقاب الهی که بر این اعمال مترتب می شود، عدل است. اما اشعری معتقد است که افعال دو گونه اند: افعال اضطراری، افعال اختیاری.

وی می گوید: هر کس می داند که حرکات ارادی به اختیار خود او انجام می شود. چون او قادر است آنها را انجام دهد یا انجام ندهد. اما قدرت در انسان چیزی است، خارج از ذات او و زاید بر او؛ زیرا اگر قدرت، ذاتی انسان بود هرگز از او جدا نمی شد؛ در حالیکه این قدرت از او جدا می شود. چون گاه برای انجام کاری قادر است و گاه عاجز. این قدرت، خالق افعال انسان نیست، زیرا اگر افعال اختیاری، مخلوق خدا و بنده و هر دو باشد، این به معنای اجتماع دو مؤثر در یک امر و محال است. (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۶، ۲۱۸) اشاعره در واقع عقل را قبول داشتند، چون دین توصیه به عقل و تفکر می کند. اشعری در رابطه با برهان عقلی تأکید می کرد که این برهان از آنجایی ارزشمند است که شرع به پیروی از آن دستور داده است.

تلازم عقل و وحی

موضوع همراهی عقل و وحی یا تعارض این دو از همان صدر اسلام مورد بحث بوده است. عده ای معتقد بودند که باید به ظواهر شرع عمل کرد نباید عقل را در احکام دینی دخالت داد، چون گمراهی انسان را در پی دارد. یعنی میان عقل و وحی ضدیت وجود دارد. به طوری که هر نوع استدلال در امور دینی جایز نیست. از نظر آنان عقل امری است که به زمین تعلق دارد و معارف و حیاتی به آسمان و ماورای طبیعت متعلق است.

گروهی دیگر معتقد بودند که بدون استفاده از عقل، احکام دینی دیگر معنی نخواهد داشت. به نحوی که قلمرو معرفتی عقل و وحی یکسان است و هیچ کدام برتری و امتیازی بر یکدیگر ندارند، و هر دو در درک معارف مساوی اند. این گروه که به تساوی عقل و وحی اعتقاد دارند

این نکته را فراموش کرده اند که با قبول این نظر، دیگر وجود شرع و تعالیم و حیاتی اهمیت نخواهد داشت. تعقل کافی است و نیازی به وحی نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۲۱۱-۲۱۰) در صورتیکه آیات قرآن ضرورت نزول وحی را اینگونه بیان می کنند: «مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا». (سوره اسراء آیه ۱۵) هر کس راه هدایت یافت تنها به نفع سعادت خود راه یافته هر که به گمراهی شتافت آن هم به زیان و شقاوت خود شتافته و هیچ کس بار عمل دیگری را بدوش نگیرد و ما تا رسول نفرستیم هرگز کسی را عذاب نخواهیم کرد. یا در آیه ۱۶۵ سوره نساء می فرماید: «رَسُولًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا». رسولان را فرستاد که نیکان را بشارت دهند و بدان را بترسانند تا آنکه پس از فرستادن این همه رسولان مردم را بر خدا حجتی نباشد و خدا همیشه مقتدر و کارش همه بر وفق حکمت است.

پس عقل بشری ناتوان نیست که از فهم کتاب خدا عاجز باشد و یا آنقدر توانا باشد که به تنهایی ذات باریتعالی را بدون واسطه درک کند. عقل این اجازه را دارد که به تفسیر و تحلیل آیات قرآنی بپردازد و وحی برای هدایت عقل راه گشا می باشد، به نحوی که ابهامات احکام عقلی توسط وحی برطرف می شود. زیرا عقل مدرک کلیات است و وحی جزئیات و فروعی را بیان می کند که عقل از ادراک آن امور عاجز بوده است.

مقایسه ای از عقلانیت در اسلام و در عصر مدرن

اسلام معتقد است که عقل و دین دو موهبت الهی است که خداوند به بشر ارزانی داشته است و آدمی با عقل و دین می تواند به سعادت جاودانه برسد. عقل دین را و دین عقل را تایید می کند. همانطور که پیشتر ذکر شد در روایات اسلامی نیز اهمیت فراوانی به عقل و تعقل داده شد. به گونه ای که عقل را حجت باطنی و راهنمای مومن می دانند.

عقلانیت در دوران مدرن به عنوان یک واکنش افراطی در مقابل سوء عملکرد مسیحیت تحریف شده مطرح گردید و خود را از مکتب انبیاء مرخص اعلام کرده و زمینی می اندیشد. عقل مدرنی که به جریاناتی از قبیل اومانسیم و سکولاریسم و قداست زدایی انجامیده و مانع حقیقت یابی فطرت بشر گردیده است. جریان مدرنیته و عقل مدرنی که در ابتدا درصدد کشف حقیقت بود و

به عقلانی کردن دین مشغول شده بود به نفی دین و جدایی دین از سیاست کشانده شد. (برزن، ۱۳۸۷، ۴۸۶)

تفکر سکولاریستی که حداقل پیامد عقلانیت مدرن بود، به هیچ وجه نتوانست حس معنویت انسان را پاسخگو باشد و حضور معنویت در آن صفر است و ابزاری شدن انسان ها پیامد عقل گرایی مدرن است.

از دیدگاه اسلام در حالیکه عقلانیت مدرن داعیه سعادت، امنیت و آرامش بشر را دارد اما مهم ترین ساحت وجودی انسان را که روح، معنویت و دین می باشد مورد بی توجهی قرار داده، و از نقش دین در نهادهای اجتماعی طفره رفته است. بنابراین، تنها چیزی که از آن ساخته است، نگاه ابزاری به همه چیز حتی دین است. براین اساس حداقل پیامد عقلانیت مدرن این می باشد که به هیچ وجه نتوانسته است حس معنویت انسان را پاسخگو باشد.

اما عقل در فرهنگ اسلامی با سابقه ای انکار ناپذیر در شریعت جلوه خاصی می یابد. در واقع در اسلام شریعت و عقلانیت با یکدیگر تعارض ذاتی ندارند زیرا شرع مبتنی بر عقل بوده و مخاطب آن انسان های خردمند هستند و اساسا تشریح بدون در نظر گرفتن عقل به دور از حکمت است. پس عقلانیت مورد نظر اسلام با عقل گرایی غربی تفاوت داشته و اسلام مخالف ابزاری شدن انسان براساس عقلانیت مدرن می باشد.

با توجه به مطالب ذکر شده می توان تعریفی از عقل ارائه داد تا طبق این تعریف سیره سیاسی - اجتماعی پیامبر(ص) تحلیل شود. تعقل یعنی محاسبه سود و زیان در امور مادی و معنوی حیات انسان برای رسیدن به سعادت و رستگاری. عقلی که در اسلام بر آن تأکید می شود در کنار وحی قرار دارد و نه در تضاد آن. آن عقلی که در تعارض با وحی است عقل جزئی است که تنها با تکیه بر استدلال عقلی به تدبیر اموری پردازد، در نتیجه به خطا رفته زیرا به وحی که راهنمای اصلی زندگی بشری است توجهی نشده است.

سیره سیاسی - اجتماعی پیامبر(ص) در مکه و مدینه پس از نبوت

زمانی که پیامبر(ص) به نبوت مبعوث شد در مکه و کل شبه جزیره عربستان جز عقاید و آداب و رسوم خرافی چیزی رواج نداشت. دورانی بود که اکثر مورخان مهمترین شاخصه آن را جاهلیت و عدم وجود عقلانیت در زندگی اجتماعی ذکر می کنند. این نوع آداب و رسوم در زندگی فردی

و اجتماعی اعراب حتی در عقاید آنان نمود داشت. در این شرایط پیامبر(ص) مأمور انداز جامعه بشری به ترک خلق و خوی دوران جاهلیت بود. دینی جدید در شبه جزیره بنا نهاده شد که اعتقاد به خدا و یگانگی حق تعالی سرلوحه عقاید آن قرار داشت. مهم ترین رفتار عقلانی و منطقی پیامبر(ص) در مکه پیمان عقبه اول و دوم است که در این پیمان ها مخصوصاً پیمان عقبه دوم پایگاهی نوینی برای نشر اسلام که شهر یثرب بود تعیین شد. در سال دوازدهم بعثت دوازده نفر از مسلمانان یثرب که از قبیله اوس و خزرج بودند به مکه رفتند و با پیامبر(ص) پیمان عقبه اول که به بیعت نساء معروف است منعقد کردند. (صالح العلی، ۱۳۸۱، ۵۳) به موجب این پیمان یثربیان اصول زیر را متعهد شدند:

- ۱) یکتا پرستی؛
- ۲) اجتناب از دزدی؛
- ۳) پرهیز از زنا؛
- ۴) اجتناب از قتل فرزندان و پرهیز از آوردن فرزند زنا؛
- ۵) اطاعت از فرمان پیامبر در کارهای نیک.

در سوره ممتحنه آیه ۱۲ محتوای بیعت چنین آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُسْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». ای پیغمبر چون زنان مؤمن آیند که با تو بیعت کنند که دیگر هرگز شرک به خدا نیاورند و سرقت و زناکاری نکنند و اولاد خود را به قتل نرسانند و بر کسی افترا و بهتان میان دست و پای خود نبندند و با تو در هیچ امر معروفی که (به آنها کنی) مخالفت نکنند بدین شرایط با آنها بیعت کن و بر آنان از خدا آمرزش و غفران طلب که خدا بسیار آمرزنده و مهربان است.

پیامبر هم هیچ قدرتی جز نفوذ پیام خود در دل این نو مسلمانان نداشت. پیامبر(ص) با این درایت و توجه به عمق کلام وحی و ریشه داشتن دستورات خدا با روح و عقل مسلمانان این پیمان را پیشنهاد کرد. با توجه به عقلانیت متکی بر وحی در رفتار پیامبر(ص) مسائل دینی و معنوی مهم دانسته و این نوع تفکر با عقل ابزاری دوران مدرن در تضاد است.

در سال سیزدهم هجرت هفتاد و دو مرد و سه زن برای انجام اعمال حج به مکه روانه شدند بدون اطلاع قریش قرار دادی در عقبه ای دور از مکه با پیامبر گذاشتند و این هفتاد و پنج مسلمان برای بیعت

با پیامبر به ملاقات حضرت شتافتند. در این دیدار پیامبر(ص) آیاتی را تلاوت کرده و مردم را به پذیرش اسلام دعوت نمود. حضرت فرمود: «بر این امر با شما بیعت می‌کنم که: همانگونه که از زنان و فرزندان حفاظت می‌کنید، از من نیز دفاع کنید». پیامبر(ص) مسلمانان را در قبول این بیعت آزاد گذاشت و مسلمانان با آگاهی از مواد این پیمان نامه آن را قبول کردند. اصولی را که پیامبر در این پیمان عقبه دوم بیان داشت از این قرار است:

- ۱) پرستش خدای یکتا و روی برتافتن از شرک به خداوند؛
- ۲) شنوایی و اطاعت از پیامبر به هنگام کثرت مشغله و یا بیکاری؛
- ۳) انفاق مال در هنگام برخورداری از ثروت و یا تنگدستی؛
- ۴) استواری در امر به معروف و نهی از منکر؛
- ۵) دعوت به خدا و نهراسیدن از سرزنش هیچ سرزنش کننده‌ای؛
- ۶) یاری پیامبر خدا و بازداشتن دشمن و دفاع از وی، همانند دفاع از خویشان و همسر و فرزندان؛
- ۷) جنگ به همراه رسول خدا با هر دشمن سرخ و سیاه و به هنگام ضرورت قتل اشراف و بزرگان کافر قوم؛
- ۸) تحمل مقاومت در برابر مصائب مالی و جانی.

انجام بیعت افراد یک جامعه با رهبر آن جامعه که در عقبه اول و دوم به طوری جدی دیده می‌شود، بیانگر جایگاه مهم و بنیادین بیعت در سیره پیامبر(ص) می‌باشد. همچنین باید از عنصر «اطاعت» و عدم نزاع با صاحبان امر در بیعت یاد کرد که در واقع انضباط سیاسی میان افراد و رهبر را موجب می‌شود. انتخاب اسلام باید داوطلبانه صورت می‌گرفت ولی بعد از پذیرش اسلام، آن فرد عضوی از جامعه اسلام در می‌آید و همانطور که از حقوقی بهره مند می‌شد، می‌بایست محدودیت‌هایی را هم بپذیرد. این اقدام پیامبر(ص) به درستی مسیر دینی اسلام را نشان می‌دهد، رهبر جامعه اسلامی با عقلانیت متکی بر وحی دین و سیاست را به هم پیوند می‌زند.

در فاصله بین عقبه اول و دوم پیامبر(ص) با درایت به پیشنهاد انصار برای مهاجرت مسلمانان به شهر یثرب تصمیم‌گیری کردند. در نهایت مقرر شد مسلمانان با توجه به حمایت انصار از آنها به یثرب مهاجرت کرده تا آن شهر به عنوان پایگاه حکومت اسلامی و شکل نوینی از جامعه اسلامی با قوانین اسلامی شکل گیرد.

نخستین اقدام مهم پیامبر(ص) در مدینه انعقاد «پیمان اخوت و برادری» میان مهاجرین و انصار، همچنین میان دو قبیله اوس و خزرج که تا پیش از این درگیر منازعه های طولانی بوده با وجود این پیمان وحدتی میانشان ایجاد شده و وظایف و مسئولیت های مسلمانان نسبت به یکدیگر به روشنی تبیین گردید. حضرت محمد(ص) پیمان برادری را بر دو پایه اساسی «حق» و «مساوات» بنیان نهاد. برادران براساس مساوات و برادری زندگی کنند و به یکدیگر کمک کنند و همچنین از یکدیگر ارث می برند. میان نود یا صد نفر که نیمی مهاجر و نیمی انصار بودند، پیامبر(ص) فرمود: « دو نفر دو نفر با یکدیگر برادر دینی شوید». (آیتی، ۱۳۷۸، ۱۸۸) این پیمان در مرحله نخست، دو به دو میان مسلمانان برقرار می شد. ولی با نزول آیه ۱۰ سوره حجرات: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ». مؤمنان برادر یکدیگرند، برادری عمومی اعلام و پیمان برادری وارد مرحله جدیدی شد. پیمان اخوت در حل برخی مشکلات مؤثر افتاد. انصار مهاجران را با روی باز پذیرفتند و در خانه های خود جای دادند. این تصمیم بر دوراندیشی و تعمق پیامبر(ص) در اتحاد مسلمانان و نقش این اقدام در پیروزی های سپاه اسلام بر مشرکان دلالت دارد. انتخاب واژه امت برای تمامی ساکنین مدینه، اقدامی براساس عقلانیت پیامبر(ص) می باشد. به این ترتیب که « أَنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِّنْ دُونِ النَّاسِ ». (ابن هشام، ۱۳۷۳، ۲۳۳) پیامبر(ص) با این کار می خواست، به جمع خود معنای تازه ای ببخشد که با معانی واژه های رایج دیگر از جمله طبقه، قوم، و... تفاوت داشت. شکل گیری امت واحده خط بطلانی بر پیوندهایی بود که تا قبل از آن براساس خون و نژاد و زبان و خاک و... تعریف می شد. پیامبر(ص) قانون اساسی را تدوین نمود تا بین گروه ها و قبایل قومی و مذهبی قراردادی باشد و نظمی میان مردم مدینه ایجاد شود. این اقدام پیامبر(ص) برای مدیریت جامعه و زندگی دنیوی مسلمانان به عنوان اولین حکومت اسلامی محسوب می شود. ساکنان مدینه تحت این قانون بوده و پیامبر(ص) به عنوان رهبر مسلمانان و همچنین قاضی و داور اختلافات مردم شناخته شده بود. شهر مدینه یک واحد سیاسی شد با حدود معین، قانون کلی بر آن حاکم گشت که ساکنین این شهر همچون اتباع یک واحد سیاسی مستقل، از حقوقی مشابه برخوردار شدند. هجرت به مدینه، تشکیل امت اسلامی، تأسیس قانون اساسی نمادهایی از عقلانیت متکی بر وحی در سیره حضرت می باشد. در عقلانیت ابزاری با تأکید بر تأمین نیازهای مادی انسان ها هر شیوه ای را برای رسیده به این مهم مجاز شمرده و به نیازهای معنوی توجهی ندارد.

سه قبیله یهودی یعنی بنی قینقاع، بنی نضیر، بنی قریظه نزد پیامبر(ص) آمدند و پیامبر(ص) با سه قبیله مهم یهود جداگانه پیمان بستند. مفاد این پیمان ها این بود که سران سه قبیله متعهد شوند:

۱. هیچ گاه به ضرر پیامبر (ص) و مسلمانان اقدامی نکنند؛
۲. به وسیله دست و زبان، و از راه کلام و شعر، آزار و اذیتی به مسلمانان نرسانند؛
۳. اسلحه، مرکب و سایر تجهیزات در اختیار دشمنان پیامبر(ص) و مسلمانان قرار ندهند؛
۴. یهودیان در انجام تمام مراسم مذهبی خود آزاد باشند؛
۵. در مواقع خطر، یهودیان هم باید از مدینه دفاع کنند و در قراردادهای احتمالی صلح نیز با پیامبر(ص) مشورت کنند، ولی داور نهایی پیامبر(ص) خواهد بود؛
۶. اگر یهود برخلاف این عهدنامه عمل کنند، پیامبر(ص) در ریختن خون آنها و مصادره اموالشان و اسیر کردن زنان و فرزندانشان محق خواهد بود(علیخانی و همکاران، ۱۳۸۶، ۲۷۴).

مسئول پیمان بنی نضیر حی بن اخطب، مسئول پیمان بنی قریظه کعب بن اسد و مسئول پیمان بنی قینقاع مخیریق بود. این پیمان نامه نمونه ای کامل از تدبیر و مدیریت پیامبر(ص) برای اداره شهر مدینه بود. هرگز مفاد این تعهدات از طرف پیامبر(ص) نقض نشد ولی آنچه روی داد یهودیان نه تنها نسبت به تعهد خود مبنی بر دفاع از شهر مدینه عمل نکردند، که علیه مسلمانان در یک صف با دشمن قرار گرفتند.

درگیری با یهود بنی قینقاع پس از جنگ بدر اولین درگیری جدی پیامبر(ص) با این قوم بود. این قبیله در مدینه زندگی می کردند و کارشان زرگری و صنعتگری بود. هنگامی که پیامبر(ص) در جنگ بدر پیروز شدند و به مدینه بازگشتند یهود سرکشی کردند و پیمانی را که با پیامبر بسته بودند شکستند. جنگ با قتل یک مسلمان و هتک حرمت بانویی همراه شد. پیامبر هم اعلان جنگ کردند. درایت و مدیریت پیامبر(ص) در برخورد با بنی قینقاع، قبل از این حادثه نصیحت بود که از آنان می خواست از بدخواهی مسلمانان دست بردارند و نسبت به مفاد عهدنامه متعهد باشند. و زمانی که آنها عملاً خصومت خود را نشان دادند پیامبر(ص) به سوی قلعه های آنها حرکت کرد. در این واقعه که هیچ برخورد نظامی صورت نگرفت، پیامبر(ص) بر آنها مسلط شد و جز سلاح هیچ اموالی از آنان نگرفت. این اولین برخورد پیامبر با یهودیان بود و پیامبر ملایم تر با یهود برخورد کردند که درک سیاسی بالای پیامبر را نشان می دهد. یهودیان بنی قینقاع به سلامت به منطقه دیگری مهاجرت کردند و حتی در و پنجره های خود را کشیدند و با خود بردند. پس از

خروج از مدینه گروهی از بنی قینقاع به قریش پیوستند تا برای نابودی پیامبر(ص) بازگردند. (ویرژیل گیورگیو، ۱۳۸۴، ۲۶۹) سیره و منش پیامبر(ص) در برخورد با یهودیان که ابتدا با عقد پیمان آغاز شد سپس با نقض پیمان از سوی یهودیان ادامه یافت برخورد عقلانی پیامبر(ص) را به دنیال داشت.

در سال چهارم هجرت یهودیان بنی نضیر به طور یک طرفه عهدنامه را نقض کردند. یکی از اصحاب رسول خدا دو تن از افراد قبیله بنی عامر را که عامل قتل اصحاب پیامبر در حادثه رجیع بودند به قتل رسانید. عامر بن طفیل کسی را نزد پیامبر فرستاد و خواستار دیه شد. پیامبر طبق پیمان قبلی از بنی نضیر برای پرداخت دیه استمداد طلبید، ولی آنان قصد جان پیامبر کردند. پیامبر(ص) هم با توجه به شرایط به آنها دستور ترک مدینه را دادند که آنها از این کار امتناع کرده و رسماً به آن حضرت اعلام جنگ کردند. پایان حادثه پیروزی پیامبر(ص) بود که با اتخاذ تصمیمی عاقلانه و درست و پرهیز از جنگ و درگیری همراه شد. پیامبر(ص) هم به آنها امان داد تا در امنیت جانی کامل مدینه را ترک کنند.

در واقعه بنی قریظه این قبیله عهد و پیمان خود با پیامبر(ص) را نقض کردند. حتی زمانی که بزرگان مدینه از طرف پیامبر(ص) رفته بودند تا آنها را به تعهد به عهد خودشان یادآوری نمایند، آنها دشنام داده و به پیامبر(ص) توهین کردند. آن زمان که پیروزی مسلمانان آشکار گشت از پیمان شکنی خود پشیمان نشده و عذرخواهی نکردند، بلکه وقتی مسلمانان قلعه های آنها را محاصره نمودند در قلعه های خود مستقر شدند و به دشنام گویی پیامبر(ص) و مسلمانان ادامه دادند. در این واقعه پیامبر(ص) با اتخاذ روشی عقلانی و با هوشیاری کامل، از طریق ارسال نماینده و همچنین فرستادن ابولبابه برای نصیحت و حتی تعیین حکم می خواست مشکل را با کمترین مسائل حل نماید. فرستاده خدا تصمیماتی را اتخاذ می کند که سود جامعه اسلامی را در بر داشته باشد، اقداماتی که طبق موازین الهی صورت می گیرد بعد عقلانیت متکی بر وحی را نشان می دهد.

سیاست خارجی پیامبر(ص) در ارسال نامه به کشورهای همسایه

صلح حدیبیه در شرایطی واقع شد که پیامبر(ص) تا آن زمان شش سال به جنگ با دشمن پرداخته بود و در آن زمان از نظر قدرت در موقعیت بهتری از شش سال قبل بود اما با این وجود

پیامبر(ص) صلح را بر می‌گزیند. تا سال ششم پیامبر(ص) توانسته بود اسلام را در منطقه حجاز گسترش دهد و دشمنان خویش را در این منطقه به اندازه کافی تضعیف نماید. قریش بزرگ‌ترین و اصلی‌ترین دشمن پیامبر(ص)، تمام سعی خویش را یکسال قبل از این صلح، با جمع‌آوری تمام احزاب در جنگ خندق در مخالفت با پیامبر(ص) به کار برده بود. اینک مشخص شده بود که قریش دیگر توان وارد ساختن ضربه اساسی به مدینه را ندارد. پیامبر(ص) با بسیاری از قبایل منطقه نیز ارتباط برقرار نموده است و باید به نقاط دور دست تر پردازد. (جلیلی، ۱۳۷۴، ۱۲۴-۱۲۳) در سال هفتم هجرت شش تن از نمایندگان خود را به کشورهای روم، ایران، حبشه، پادشاه اسکندریه، پادشاه غسانیان، پادشاه عمان فرستاد. ارسال نامه به رؤسای قبایل در داخل شبه جزیره و پادشاهان همسایه، نقطه مهمی در سیاست خارجی پیامبر(ص) بود. (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۶، ۵۷۵)

سیاست خارجی پیامبر(ص) هم فعالیت‌هایی بود که حضرت به عنوان رئیس حکومت، و نمایندگان و سفرای منتخب ایشان در راه نیل به مقاصد و ادای وظایف سیاسی دولت اسلامی و تحقق بخشیدن به خط مشی‌های کلی اسلام در زمینه سیاست خارجی و همچنین پاسداری از حقوق و منافع دولت اسلامی، در میان قبایل و گروه‌های دینی و دولت‌های غیرمسلمان در خارج از قلمرو حکومت اسلامی انجام می‌دادند. (موسوی، ۱۳۸۲، ۴۷) سیره پیامبر(ص) در این زمینه برگرفته از دین اسلام و آیات قرآنی است که با نگاهی عقلانی به سیاست خارجی حکومت اسلامی جلوه‌ای تازه می‌بخشد. سیاست خارجی پیامبر(ص) اصولی دارد که به هدف مطلوب می‌انجامد. ویژگی مهم این اصول آن است که مبتنی بر دعوت است و هرگز به دنبال سلطه دینی نیست. هدف نهایی پیامبر(ص) هم فراخوانی همه انسان‌ها به سوی پرستش خداوند و هدایت آنها بوده است. برای همین می‌توان برای سیاست خارجی پیامبر(ص) اصولی را برشمرد:

الف) اصل دعوت

دعوت عبارت است از درخواست پذیرش اسلام از غیرمسلمانان به دست مسلمانان. دعوت که به دست پیامبر(ص) یا نمایندگان وی صورت می‌پذیرد، به عنوان یک تکلیف الهی از ضروریات دین است. دعوت به عنوان یکی از مبانی روابط خارجی دولت نبوی و دولت اسلامی به تناسب مقتضیات زمانی و مکانی، شکل و شیوه متفاوتی دارد. زمانی پیامبر(ص) بعد از بعثت با دعوت پنهانی رسالت خود را بیان می‌فرمود و پس از آن خویشان و نزدیکان را به اسلام دعوت کرد و

سپس دعوت را آشکار نمود. پیامبر(ص) در روابط خارجی بیش از هر چیز موظف به دعوت آنان به خدای واحد است. در مدت حیات سیاسی حضرت در مدینه، بیش از سی نامه که دربرگیرنده دعوت به اسلام بود برای سران و بزرگان کشورها و قبایل نگاشت.

برای این دعوت روی مشترکات با سایر ادیان تأکید می نمود. (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۶، ۵۸۳) در نامه حضرت به نجاشی پادشاه حبشه آمده است: «به نام خداوند بخشنده مهربان. از محمد، فرستاده خدا به نجاشی اصحم، پادشاه حبشه: در آشتی هستی، من همراه با تو خداوندی را که معبود (راستینی) جز او نیست، خداوند فرمانروای پاک، بی عیب و نقص، ایمن دارند. [و] نگاهبان را می ستایم. و گواهی می دهم که عیسی، فرزند مریم، روح خدا و کلمه اوست که خداوند آن را به سوی مریم عذرای پاک پاکدامن افکند، آنگاه او به عیسی بارور گشت. و خداوند او را از روح و دمیدن خویش بیافرید، چنانکه آدم را با دست [قدرت] و دمیدن خویش هستی بخشید. من تو را به خداوند یگانه ی انباز، و یاری گری بر فرمانبرداری از او و اینکه از من پیروی کنی و بدانچه که به سوی من آمده است، باور داری، فرا می خوانم چرا که من فرستاده خدا هستم. تو و سپاهیان را به سوی خداوند فرا می خوانم به راستی [دعوت الهی] را رساندم و پند دادم، پس اندرز مرا بپذیرید، و درود بر کسی که پیرو هدایت گردد. (عاطف زین، ۱۳۸۵، ۹۰۱)

در این نامه به خوبی دیده می شود که پیامبر(ص) با روشی عقلانی بر این مشترکات تأکید کرده و به دعوت مسیحیان پرداخته است. بیان نقاط مشترک میان ادیان که ایمان به خداوند بلند مرتبه سعادت دنیا و آخرت را تأمین می کند انگاره های جدا از عقلانیت ابزاری دوران مدرن است که تنها به دنبال خوشبختی انسان ها در این دنیای فانی است.

(ب) اصل همزیستی مسالمت آمیز

در اسلام صلح و پرهیز از جنگ از اهمیت ویژه ای برخوردار است. چنانکه اسلام دینی است که صلح و صفا را یکی از پایه های شریعت خود به شمار می آورد. رسالت دینی براساس صلح طلبی و آرامش است. (صالح العلی، ۱۳۸۱، ۱۹۸) پیامبر(ص) بعد از هجرت به مدینه در حدود شش سال درگیر جنگ با دشمنان اسلام بود اما به محض آنکه دولت اسلامی از امنیت خوبی برخوردار شد راهبرد صلح و همزیستی مسالمت آمیز را دنبال کرد. آن حضرت در حل و فصل اختلافات از شیوه هایی چون مذاکره و بحث آزاد، حکمیت و داوری، سازش و وساطت استفاده کرد. قانون اساسی

هایی چون مذاکره و بحث آزاد، حکمیت و داوری، سازش و وساطت استفاده کرد. قانون اساسی مدینه که پس از ورود پیامبر(ص) بدانجا تدوین شد همزیستی و مسالمت مسلمانان با قبایل مستقر در مدینه و حومه آن را گسترش بخشید. این پیمان میان مهاجرین و انصار و یهودیان مدینه دال بر این بود که آنها در مال و دارایی خود آزاد هستند و مسلمانان و یهودیان مانند یک ملت در مدینه زندگی می کنند و در انجام وظایف دینی خود آزاد می باشند. همانطور که پیش تر آمد در هنگام جنگ علیه دشمن به یکدیگر کمک کنند و شهر مدینه را محترم بدانند و در هنگام اختلاف و رفع آن به شخص پیامبر(ص) برای داوری مراجعه کنند. این اصل هم اصلی برگرفته از عقلانیت حضرت، در اداره زندگی مسالمت آمیز مسلمانان با سایر شهروندان در مدینه است.

ج) اصل نفی سیل

این اصل را می توان از آیه ۴ سوره نساء فهمید که می فرماید: « كُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ». خداوند، سیل و طریقی برای کافران بر مؤمنان قرار نداده است. کلمه «سیل» به معنای سلطه و سلطنت گرفته شده است. براین اساس، راه هر نوع نفوذ و سلطه غیر مسلمانان بر جوامع اسلامی در حوزه های مختلف سیاسی و نظامی و اقتصادی و فرهنگی باید مسدود گردد. از نظر سیاسی و امنیتی پذیرفتن تحت الحمايگی، نفی ظلم و استبداد و استعمار، جایز نبودن مداخله بیگانگان در امور داخلی کشور اسلامی و تصمیم گیری های سیاسی مد نظر است. از نظر نظامی تسلط بر مقدرات و تدابیر نظامی کشور تأکید دارد. عدم وابستگی اقتصادی و جلوگیری از نفوذ فرهنگی و منع استشاره و مشورت در حوزه های فرهنگی و نظامی در روابط خارجی است. قاعده نفی سیل بیانگر دو جنبه سلبی و ایجابی است. جنبه سلبی آن ناظر بر نفی سلطه بیگانگان بر مقدرات و سرنوشت سیاسی و اجتماعی مسلمانان است و جنبه ایجابی آن بیانگر وظیفه دینی امت اسلامی در حفظ استقلال سیاسی و از میان برداشتن زمینه های وابستگی و موجبات ناامنی است. (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۶، ۵۸۹) مفهوم چنین اصلی مبین عزت اسلامی در روابط خارجی مسلمانان است.

در حدیثی از پیامبر(ص) که به حدیث اعتلاء مشهور است آمده: « اسلام همیشه علو و برتری دارد و هیچ چیز بر آن علو نمی یابد و کافران به منزله مردگان هستند نه حجایی بر آنها لازم است و نه اینکه ارثی به آنها تعلق می گیرد». (شکوری، ۱۳۶۱، ۳۹۰) با توجه به الگو بودن پیامبر(ص) و

تبعیت کامل ایشان از فرامین قرآنی، در سیاست خارجی نبوی این اصل به دقت رعایت شده است. این عقلانیت متکی بر وحی در سیره پیامبر(ص) است که با توجه به آیه شریفه سلطه غیرمسلمان بر مسلمان جایز نیست.

د) اصل وفای به عهد و تعهدات

در سیره سیاسی نبوی مشاهده می شود که حضرت بر ضرورت پابندی به همه تعهدات و پیمان ها تأکید داشت. و تنها در صورت تخلف طرف مقابل، نقض تعهد را جایز می دانست و در غیر آن، وفای به عهد را به حکم شرع و عقل لازم می شمرد. پیامبر(ص) در این باره می فرماید: «کسی که پابند به عهد خود نیست از دایره دیانت خارج است». (موسوی، ۱۳۸۴، ۶۶) در بدو ورود پیامبر(ص) به مدینه، حضرت با یهودیان قراردادی را بست. این قرارداد که متضمن رعایت حقوق طرفین بود، مبنای روابط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مدینه در سال اول هجرت پیامبر(ص) قرار گرفت. و یهودیان بودند که نقض پیمان کردند چه در غیر این صورت پیامبر(ص) وفادار به آن پیمان بودند. پابندی را می توان در صلح حدیبیه مشاهده کرد که پیامبر(ص) به دلیل احترام به این پیمان، افراد تازه مسلمانی را که از شکنجه و آزار قریش به سوی مدینه هجرت کرده بودند را باز می گرداند و در این اوضاع سخت از لزوم رعایت مفاد پیمان دست نکشید. همواره به فرستادگان و کارگزاران خود التزام به رعایت پیمان را توصیه می فرمود و در این میان فرقی نمی کرد که طرف معاهده مسلمان یا یهودی یا نصرانی یا کفار و معاندان باشد.

پیمان دیگر پیامبر(ص) با مسیحیان نجران است. این پیمان در خصوص حقوق ترسایان اظهار می دارد: دارایی مردم نجران و مردم پیرامون آن، جان هایشان، آیین و پرستشگاه هایشان، کسان حاضر و غایب و بستگان نزدیک ایشان و آنچه از اندک و بسیار در دست دارند، در پناه خداوند و در حمایت از فرستاده خدا، محمد پیامبر(ص) است. هیچ اسقفی از مقام اسقفی خود و هیچ راهب و کاهنی از مقام رهبانیت خود و کهنات خویش برکنار نخواهد گشت. هیچ گونه پستی و خفت زمان جاهلیت دامن ایشان را نخواهد گرفت، برای پیکار با دشمنان اسلام گسیل نخواهند گشت. یک درهم دارایی از ایشان نخواهند ستاند. پای هیچ لشکری به زمین آنان نخواهد رسید. هرکس از ایشان حقی بخواهد، دادگری و انصاف در میانشان حاکم خواهد بود به گونه ای که نه ستم کنند نه ستم ببینند... تا آنگاه که ایشان نیک خواه و در پیمان خویش درستکار و از سنگینی گناه

ستمگری به دور باشند، پناه خدا و تعهد محمد پیامبر خدا(ص)، برای این پیمان نامه استوار خواهد بود تا آنکه خداوند فرمان خویش را به کار گیرد. (حمید الله، ۱۳۷۴، ۲۲۹-۲۲۸)

لزوم تعهد به این پیمان ها، نه تهدید و نه جنگ بود بلکه امری بود که دلیل عقلی رعایت آن را ضروری می کرد. این دلیل عقلی در قرآن آمده بود که به عهد و پیمان خود وفادار باشید.

نتیجه گیری

در این مقاله معنای لغوی و اصطلاحی عقل تعریف شد. عقل به معنای خرد و دانش دریافت، یا دریافت صفات اشیاء از حسن و قبح و کمال و نقص و خیر و شرّ، یا علم به مطلق امور به سبب قولی که ممیز قبیح از حسن، یا به سبب معانی و علوم مجتمعه در ذهن که بدان اغراض و مصالح انجام پذیر است. همچنین مفهوم عقل نقیض «جهل» و ضد «حمق». در معانی زیر آمده است: «الحجر» (عقل، کنار) «النهی» (خرد، بازداشتن) «التثبیت فی الامور» (پایداری در کارها). و در نهایت قوه ای است که انسان را از سایر حیوانات تمیز می دهد.

در غرب زمانی افلاطون و ارسطو معرفت انسان را از طریق عقل میسر دانستند. افلاطون عقل را یکی از اجزای سه گانه نفس در کنار جز اراده و عاطفه و جزء شهوانی قرار می دهد. وجود جزء عقل در انسان است که آن را از سایر حیوانات متمایز می کند. ارسطو هم این نظر را دارد که وجود عقل، کمال واقعی انسان محسوب می شود و آنگاه که در مراتب وجود بنگریم جماد چون کمال یافته نامی می شود و نامی محسوس می گردد و حیوانیت هم به انسانیت کمال یافته که امتیاز او به عقل و فکر است. دوران قرون وسطی زمانی که رویکرد کلیسایی و دینی بر فلسفه حاکم شد فلسفه یونانی کنار گذاشته شد. اهالی کلیسا معتقد بودند به اینکه میان ایمان به خدا و استفاده از عقل برای تشریح امور و حیانی تعارض کاملی وجود دارد. تدریجاً آگوستین قدیس عقل انسان را در جستجوی یافتن اسرار وحی ذی مدخل دانست. در قرن ۱۷م. گروهی عقل گرا متشکل از دکارت و مالبرانش، اسپینوزا، لایب نیتس معرفت انسان را ناشی از عقل می دانستند. در قرن ۱۸م. به تجربه توجه بیشتری در شناخت معلومات انسان شد. هیوم مهم ترین اندیشمند تجربه گرا در این دوره بود. وی ادراک و معرفت انسان را ناشی از تجربه حسی می دانست. در اندیشه کانت اختیار و استقلال عقل انسانی مطرح می شود. که نوعی فردگرایی دیده می شود. این فردگرایی مبتنی بر عقل فردی انسان است. در دوران مدرن اندیشه بر پایه «خود» شکل گرفته و انسان جدیدی در این

دوران تعریف می شود. قرن ۱۹م. هگل بر اصالت عقل تأکید دارد. آن را که عقل درک می کند در عالم واقع وجود دارد. قرن ۲۰م. عقلانیت، روشی برای شناخت مطرح شد تا ابزاری برای تعیین سود و زیان انسان. ماکس وبر از عقلانیت ابزاری انتقاد کرد و معتقد بود که سرمایه داری با به حاشیه راندن عقلانیت ذاتی باعث پررنگ شدن حضور عقلانیت ابزاری در جهان مدرن شده است. یورگن هابرماس با ارائه نظریه عقلانیت ارتباطی رویکردی فرا ابزاری به خرد انسانی بخشید. با بازسازی نظریه عقلانیت مدرن به رابطه گفتار و کنش ها توجه کرده است.

قرآن به عنوان مهم ترین منبع، به تعریف عقل پرداخته است. قرآن انسان را به تعقل دعوت کرده تا با آن به حقیقت برسد. پس عقل وسیله ای برای کسب معرفت است. حتی به پیامبر دستور داده شده که با برهان عقلی با مردم سخن بگوید. در روایات اسلامی عقل برای رسیدن انسان به کمال نهایی لازم و ضروری است. عقل گرایان اسلامی مانند معتزله عقل را میزان کاملی برای هدایت انسان و آن را از هرگونه محدودیت در فهم و تبیین مسائل مبرا می دانند. مخالفین عقل هم اشاعره بودند. که به ظواهر قرآن بسنده کرده و دخالت عقل را در امور وحیانی جایز نمی دانستند. بیان شد که برای همراهی و تلازم عقل و وحی عده ای اعتقاد به عمل نمودن ظواهر شرع داشتند و اینکه نباید عقل را در احکام دینی دخالت داد زیرا گمراهی انسان را در پی دارد. لکن میان عقل و وحی ضدیت وجود دارد، عقل متعلق به زمین، و معارف وحیانی متعلق به آسمان و ماورای طبیعت است. گروهی هم عدم استفاده از عقل را به بی معنا بودن احکام دینی تعبیر می کردند. از نظر آنان قلمرو عقل و وحی یکسان است و هیچ کدام برتری و امتیازی بر دیگری ندارد و هر دو در درک معارف مساوی اند. در این راه عقل از شناخت کامل ذات باریتعالی عاجز می باشد و در درک مسائل جزئی دین محدودیت هم دارد. در زمینه محدودیت عقل از امام صادق(ع) سؤال شد: آیا عقل انسانی به تنهایی برای مردمان کافی است؟ امام فرمودند: «خود عقلی که در انسان وجود دارد، در می یابد که نمی تواند همه چیز را درک کند و بفهمد و محتاج است که چیزهایی را فرا گیرد و بیاموزد». از عقل می توان بهره برد ضمن آنکه به محدود بودن توانایی های آن معترف بود. عقل و دین دو موهبت الهی است که خداوند به بشر ارزانی داشته است و آدمی با عقل و دین می تواند به سعادت جاودانه برسد؛ اما عقلانیت در دوران مدرن به عنوان یک واکنش افراطی در مقابل سوءعملکرد مسیحیت تحریف شده مطرح گردید و خود را از مکتب انبیاء مرخص اعلام کرده و زمینی می اندیشد. عقل مدرنی که به جریاناتی از قبیل اومانسیم و سکولاریسم و قداست زدایی

انجامیده و مانع حقیقت یابی فطرت بشر گردیده است. جریان مدرنیته و عقل مدرنی که در ابتدا درصدد کشف حقیقت بود و به عقلانی کردن دین مشغول شده بود عقل دین را و دین عقل را تایید می کند.

با توجه به مطالبی که ارائه شد عقل اینگونه تعریف می شود: «عقل نیرویی است در کنار وحی برای محاسبه سود و زیان در امور مادی و معنوی حیات انسان برای رسیدن به سعادت و رستگاری». این عقل در تضاد با وحی نیست زیرا وحی از به خطا رفتن عقل جلوگیری می کند.

سیره سیاسی - اجتماعی پیامبر(ص) تأکید دارد بر ضرورت به کارگیری عقل در تصمیم گیری جامعه اسلامی، زمانی که حضرت در مکه بودند با اقداماتی عقلانی نظیر هجرت مسلمانان به حبشه برای دور ماندن از آزار و شکنجه قریش، و آشنا کردن قبایل اوس و خزرج که برای اعمال حج وارد مکه شده بودند به مبانی اسلام، با آنان بیعت عقبه اول و دوم را بست به این مضمون که رفتارهای ناشایست و مذمومی که قبل از اسلام آوردنشان داشتند، ترک کنند و همواره یاری اسلام به حمایت از پیامبر(ص) بشتابند. در این شرایط بود که بر هجرت مسلمانان به یثرب تصمیم گرفته شد. پس از هجرت مسلمانان پیامبر(ص) در مدینه حکومت اسلامی را با ارکان یک نظام سیاسی تأسیس کرد. در مدینه اصول اساسی حکومت اسلامی را در آنجا رسمیت بخشید. این اصول ایجاد پیمان اخوت و برادری میان مهاجرین و انصار و تعیین حقوق و تکالیفشان نسبت به یکدیگر بود. پیمان نامه عمومی مدینه بهترین راه حل برای ایجاد یک وحدت عمومی و القای روحیه همبستگی دینی بود و در همین جهت پیمان ویژه مسلمانان، از راه کارهای مذهبی برای پیوند روح برادری به حساب می آید. تدوین قانون اساسی مدینه که حقوق قبایل یثرب را روشن می کرد. با این قانون نظمی در مدینه حاکم شد و پیامبر به عنوان رهبر و قاضی اختلافات مردم شناخته شد. پیامبر(ص) رئیس قبیله را انتخاب می کرد و برای مناطقی دور از شهر مدینه نمایندگان را اعزام می کرد. ابتدا با یهودیان پیمان هایی را منعقد ساخت با سه قبیله یهود یعنی بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه پیمان بست که آنها در دینشان آزاد هستند و در شرایط مسالمت آمیزی می توانند در مدینه زندگی کنند؛ اما مشاهده شد که پیامبر(ص) همواره بر پیمان خود با یهودیان متعهد بوده و این یهودیان بودند که نقض پیمان کرده و برای نابودی اسلام حتی با قریش هم پیمان شدند. در برخورد با قریش سعی در کمترین برخوردها داشت. رفتار پیامبر(ص) با قریش و سایر دشمنان اسلام بیانگر اصول کلی است که رویکرد غالب بر آن عقل گرایی و واقع گرایی پیامبر(ص) است. در سیره

پیامبر(ص) در جنگ و صلح و در دعوت و تبلیغ این عقلانیت متکی بر وحی و دیده می شود. استراتژی پیامبر(ص) در مقابل قریش از اول تا آخر مبتنی بر اصل بازدارندگی و عدم درگیری نظامی بود، یعنی در هر دو مقطع سیاست تدافعی و تلافی جویانه، پیامبر(ص) تلاش می کرد جنگی رخ ندهد. سیره پیامبر(ص) در همزیستی مسالمت آمیز مسلمانان با غیر مسلمانان تأکید دارد. آن حضرت در روابط با غیر مسلمانان بسیار آزاد منشانه برخورد می نمود. نیز در نامه هایش به رؤسای دولت ها زمان خود، هیچ گاه ادغام آنها در دولت اسلامی را مطرح ننموده است، بلکه تنها دعوت به قبول رسالت آن حضرت و گرویدن به آیین اسلام را ذکر کرده است و در مواردی به بقای ملک و سلطنت آنها تصریح نموده و تداوم حاکمیت آنان بر قلمرو سرزمین خویش را تضمین فرموده است. نتیجه سریچی آنان از این دعوت الهی را مجازات اخروی دانسته است. اسلام و پیامبر(ص) همواره عقلانیت متکی بر وحی را در عمل و نظر ترویج می کردند و کل دوران رسالت ایشان، این روش عقلانی را به ما می آموزد. با همین عقلانیت توانست همه دشمنان را شکست داده و مسلمانان را به اوج قدرت رسانید. در درون همین عقلانیت متکی بر وحی بود که بخش وسیعی از آیین های قبیله - ای را به رسمیت شناخت و هرگز استقلال درونی قبایل را فدای گسترش قدرت اسلام نکرد. با اینکه پیام او فراقبیله ای، فراقومی و فراترادی بود، این واقعیت را به خوبی می دانست که اغلب قریب به اتفاق مسلمانان همچنان درون تفکر قبیله ای قرار دارند. مفهوم امت از مفهوم قبیله می گذرد و از آن فراتر می رود ولی آن را لغو نمی کند، چرا که از بین رفتن قبیله شرط ضروری ایجاد امت نیست، تا آنجا که امت از مسلمانان به عنوان افرادی دارای پیوندهای مشترک تشکیل می شود، چیزی از آن مانع نمی شود که این افراد به قبیله به عنوان چارچوب اجتماعی درونی پیوند خورده باشد. رسالت پیامبر(ص) سراسر اتفاقاتی است که ایشان با اتخاذ سیاست های مناسب برگرفته از عقلانیت متکی بر وحی توانستند الگوی مطلوب جامعه اسلامی را برای همه دوران مشخص نمایند. با تأکید بر آموزه های قرآنی بعد ابزاری عقل در زندگی مادی انسان ها جایی ندارد.

فهرست منابع

- فارسی

- ابن هشام، عبد الملک، (۱۳۷۳). **سیرت رسول الله**، رفیع الدین اسحاق ابن محمد همدانی (قاضی ابرقوه)، ویرایش متن جعفر مدرس صادقی، تهران، نشر مرکز.
- آیتی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۸)، **تاریخ پیامبر اسلام**، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- باریو، ایان، (۱۳۷۲)، علم و دین، بهاء الدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی.
- بشیریه، حسین، (۱۳۷۶)، **اندیشه های مارکسیستی - تاریخ اندیشه های سیاسی قرن بیستم**، تهران، نشر نی.
- بزرن، مرضیه، (۱۳۸۷)، قرآن و عترت (ع) و عقلانیت، **مجموعه مقالات همایش ملی قرآن و عترت (ع) و نوآوری های بشری**، تهران، سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.
- پلامانتز، جان، بشیریه، حسین، (۱۳۶۷). **شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل**، تهران، نشر نی.
- جلیلی، سعید، (۱۳۷۴). **سیاست خارجی پیامبر**، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱). **شریعت در آینه معرفت**، قم، مرکز نشر اسراء.
- حمید الله، محمد، حسینی، سید محمد، (۱۳۷۴). **نامه و پیمان های سیاسی حضرت محمد (ص)**، تهران، انتشارات سروش.
- خیرگزاری جمهوری اسلامی ایران (ایرنا)، (۱۳۸۷). **عقلانیت اسلامی در چالش با عقلانیت ابزاری مدرن**، بازخوانی دیدگاه های رهبر فرزانه.
- راینسون، دیوید، دکارت، شکینا نیا، مهدی، (۱۳۷۸). **شیرازه**.
- راغب اصفهانی، محمد بن حسین، خسروی حسینی، غلامرضا، (۱۳۶۳). **المفردات الفاظ قرآن کریم**، تهران، کتاب فروشی مرتضوی.
- زیلستون، اتین، (۱۳۷۸)، **عقل و وحی در قرون وسطی**، شهرام پازوکی، تهران، انتشارات گروس.
- سجادی، جعفر، (۱۳۷۵)، **فرهنگ علوم فلسفی و کلامی**، تهران، انتشارات امیر کبیر.

- شکوری، ابوالفضل، (۱۳۶۱)، فقه سیاسی اسلام (اصول سیاست خارجی)، تهران، آرین.
- شیخ الاسلامی، اسعد، (۱۳۸۶)، سیری اجمالی بر اندیشه های کلامی معتزله و اشاعره، تهران، انتشارات سمت.
- شیخ الاسلامی، سید حسین، (۱۳۷۷)، گفتار امیرالمومنین علی (ع)، غررالحکم، ج ۲، ۳ و ۱، قم، انتشارات انصاریان.
- شیخ بو عمران، (۱۳۸۲)، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات هرمس.
- شیخ سعید، (۱۳۶۶)، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، مصطفی محقق داماد، تهران، انتشارات خوارزمی.
- صالح العلی، احمد، (۱۳۸۱)، دولت رسول خدا، هادی انصاری، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- عاطف الزین، سمیح، (۱۳۸۵)، محمد در مدینه تحلیلی از زندگی سیاسی و اجتماعی پیامبر، مسعود انصاری، تهران، انتشارات جامی.
- علیخانی و همکاران، (۱۳۸۶)، سیاست نبوی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فروغی، محمد علی، (۱۳۸۴)، سیر حکمت در اروپا، تهران، کتاب فروشی زوار.
- فروند، ژولین، (۱۳۶۲)، جامعه شناسی ماکس وبر، عبدالحسین نیک گهر، تهران، مرکز.
- فولیکه، پل، (۱۳۶۶)، فلسفه عمومی یا مابعد الطبیعه فلسفه، ج ۳، یحیی مهدوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- لنکستر، لین، (۱۳۶۲)، خداوندان اندیشه سیاسی، رامین ساعتی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- مرقی کاشانی، افضل الدین محمد، (۱۳۶۶)، مصنفات، به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی.
- منصورنژاد، محمد، (۱۳۸۳)، عقل در سه دین بزرگ آسمانی: زرتشت، مسیحیت و اسلام، تهران، انتشارات مؤلف.
- موسوی، سید محمد، (۱۳۸۲)، دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام، تهران، باز.
- وبر، ماکس، تالکوت پارسونز، (۱۳۷۹)، عقلانیت و آزادی، یدالله موقن و احمد تدین، تهران، انتشارات هرمس.

- ویرژیل گیورگیو، (۱۳۸۴)، کنستان، محمد پیغمبری که از نو باید شناخت، ذبیح الله منصورى، تهران، زرین.
- هیوم، دیوید، (۱۳۸۰)، رساله درباره طبیعت انسانی، کتاب نخست، به نقل از: پل استراترن، آشنایی با هیوم، زهرا آرین، تهران، مرکز.
- ابن منظور، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ۱۹۸۸م، ج ۹، بیروت، لبنان.
- المجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۱ و ج ۷۸، بیروت، دار الاحیاء لتراث العربی.
- المحمدی الری شهری، میزان الحکمه، ۱۳۶۲ق، ج ۶، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۰)، تفسیر المیزان، ج ۲، قم، ذوی القری.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، ۱۴۰۰ق، تهران، مکتب اسلامی.