

ارزش های سیاسی در حکومت حضرت علی (ع)

علی اصغر پورعزت^۱، مجید مختاریان پور^۲، فاطمه تابان^۳

چکیده

هر حکومت یا نظام سیاسی تبلور نوعی استراتژی برای تولید و ارائه ارزش‌هایی است که از آنها تحت عنوان «ارزش‌های سیاسی» یاد می‌شود. پژوهش حاضر با استفاده از روش «هرمنوتیک قصدی» به مطالعه حکومت امام علی (ع) از منظر نحوه‌ی پای‌بندی آن حضرت به ارزش‌های سیاسی می‌پردازد. سوال این است که امام (ع) با مؤلفه‌هایی چون عدالت، آزادی، امنیت و رفاه به مثابه ارزش‌های سیاسی چه مواجهه‌ای داشتند؟ یافته‌های تحقیق بیانگر این است که در حکومت آن حضرت، عدالت به مثابه شبکه‌ای است که دارای اجزاء گوناگونی چون حق، انصاف، صداقت و مصلحت عمومی می‌باشد. آزادی مردم به‌ویژه مخالفین نزد امام (ع) آن قدر مهم است که آن حضرت می‌فرماید: من نمی‌توانم شما را به راهی که دوست ندارید اجبار کنم (خطبه ۲۰۸، ۲۲۲). از نظر آن امام (ع) امنیت حق همگانی است که در پرتو قدرت معنا می‌یابد و حکومت نیز صرفاً متولی و ابزار تأمین امنیت است و باید زمینه‌های ترس و نیاز را از بین ببرد. در بحث رفاه اجتماعی، آن حضرت از طریق تشویق مردم به کار و تلاش و تخصیص سهم مساوی از بیت‌المال برای آحاد اعضای جامعه حتی مخالفینش، همزمان به ارتقای سطح زندگی مردم، بسترسازی جهت رشد عزت نفس عمومی آنان و افزایش سطح آزادی‌های مردم مبادرت می‌ورزیدند.

واژگان کلیدی: ارزش های سیاسی، عدالت، آزادی، امنیت، رفاه.

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۲/۰۶

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۱/۳۱

^۱ استاد مدیریت دولتی، دانشکده مدیریت، دانشگاه تهران، تهران، ایران (Email: pourezat@ut.ac.ir)

^۲ استادیار گروه معماری، واحد بوشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، بوشهر، ایران (Email: mokhtarianpour@ut.ac.ir)

^۳ دانشجوی دکتری مدیریت دولتی، پردیس البرز دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول) (Email: taban76@yahoo.com)

مقدمه

امام علی (ع) طی سال‌های ۳۵-۴۰ هجری عهده‌دار خلافت بود. آن حضرت زمانی رداء خلافت را بر دوش گرفت که گستره‌ی مرزی حکومت اسلامی از غرب تا مصر از شرق تا ارتفاعات خاوری ایران کشیده شده بود. اما مرکز خلافت اسلامی ناآرام بود و حال و روز خوبی نداشت. امام (ع) مخالف تمرکز حکومت مرکزی و کنترل خلیفه بر ایالات و ولایات بود و تلاش بسیار نمود تا غنائم و بیت‌المال را از انحصار اشراف درآورد و سخت باور به توزیع مساوی آن بین تمامی مسلمانان داشت. از ویژگی‌های حکومت امام (ع) این بود که تمامی مسلمانان (چه آنها که پیشتر مسلمان شده بودند و سابقه دینداری‌شان بیشتر بود و چه آنها که تازه مسلمانان شده بودند) بهره‌ای یکسان از بیت‌المال داشتند (Madelung, 1997, 150-260). ضمن آن، امام پیشنهاد داده بود تمام درآمدهای دیوانی توزیع گردد و چیزی به عنوان اندوخته در خزانه نماند (Poonawala, 2011, 38). ویلفرد مادلونگ معتقد است که علی (ع) علیرغم نظر برخی مبنی بر نداشتن مهارت سیاسی و انعطاف‌ناپذیری مدیریتی، عمیقاً به وظیفه اسلامی خود به عنوان حاکم اسلامی واقف بود و در راه حفظ شریعت، حاضر به پذیرش هیچ‌گونه مصلحتی نبود و هیچ مصلحتی را بر حقی مقدم نمی‌شمرد (Madelung, 1997, 148-149). دارابودن چنین شخصیتی، هر چند خود را از کامیابی در زندگی محروم ساخت اما در نظر ستایش‌گزارش به عنوان اسوه تقوا، شجاعت، چهره واقعی اسلام نخستین و فاسد نشده جلوه‌گر شد (Madelung, 1997, 310). امام (ع) در بدو پذیرش امر حکمرانی، علت اصلی این تصمیم را گسترش فساد در جامعه در ابعاد مختلف و برگرداندن قطار جامعه بر ریل احکام الهی و سیره‌ی نبوی اعلام داشتند و ضمن خطبه‌های بسیار، مردم را ترغیب به زهد و پرهیز از دنیاطلبی در کنار سخت کوشی برای آباد کردن دین و دنیای‌شان می‌کرد و می‌کوشید تا اخلاق جامعه را اصلاح کند و در فرآیند اصلاح امور بی‌اغماض بود. آن حضرت امکانات حکومت را در خدمت بسط ارزش‌هایی قرار داد که امروزه تحت عنوان «ارزش‌های سیاسی / عمومی» معروفند. ارزش‌هایی که در سایه‌ی آن، فرد و جامعه انسانی تعالی می‌یابند و حکومت نیز به مثابه امانت نزد حاکم، ایزاری برای حرکت از ارزش‌های عمومی هر فرد به ارزش‌های عمومی جامعه و تسریع در فرایند تعالی سیاسی و اجتماعی تلقی می‌گردد. بنابراین، ابتدا مروری بر مبانی نظری پژوهش و روش پژوهش حاضر خواهیم داشت. سپس، به بررسی و تحلیل مواجهه امام علی (ع) با ارزش‌هایی چون عدالت، آزادی، امنیت و رفاه به مثابه ارزش‌های سیاسی خواهیم پرداخت.

مبانی نظری

هر حکومت یا نظام سیاسی تبلور نوعی استراتژی برای تولید و ارائه ارزش‌هاست. این ارزش‌ها در مدیریت به «ارزش‌های عمومی» و در علوم سیاسی به «ارزش‌های سیاسی» معروفند. با مروری بر منابع مدیریتی، به عباراتی چون «دولت اجرایی» از والدو، «فرآیند اجرایی» از رابینز، «رفتار اجرایی» از سایمون برمی‌خوریم که به تعبیر کرناگان، حکایت از شکل‌گیری «پارادایم ارزش‌های عمومی» از اواسط دهه ۱۹۸۰ دارد. این خط سیر به ویژه توسط استوکر پی گرفته می‌شود و او سخن از یک الگوی مدیریت ارزش عمومی می‌کند که در قالب یک دیدگاه مناسب‌تر و کامل‌تر از انسانیت ترسیم می‌شود. در مجموع، می‌توان از دو مکتب در حوزه مدیریت ارزش‌های عمومی یاد کرد: دیدگاهی که مارک مور با نگارش کتاب «ایجاد ارزش عمومی» مبدع آن است. این دیدگاه بر تولید ارزش عمومی و مدیریت بهینه آن تأکید دارد. دیدگاه دوم با تأکید بر ارزش‌های عمومی و منافع عمومی، بیشتر متمایل به سیاست است (Bozeman, 2002, 145-161).

این دیدگاه که ظاهراً متأخرتر است ریشه‌های آن را در فلسفه سیاسی قدما می‌توان جستجو کرد. افلاطون در فلسفه خود سخن از «خیرات عمومی» می‌کند که بر دو دسته محدود و نامحدود می‌باشد. خیرات محدود نظیر پول و ثروت زوال پذیرند. وقتی عده‌ای مبادرت به انباشت ثروت نمایند بقیه باز می‌مانند و عملاً امکانی برای همگان وجود ندارد تا ثروتمند شوند. به تعبیری، کاخی ساخته نمی‌شود مگر این که کوخ‌های بسیاری ویران شوند. اما خیرات نامحدودی چون علم، فضیلت و عدالت برای همگان یکسان است و مصرف زیاد آن نقصانی برای کسی به وجود نمی‌آورد. در واقع، این خیرات، ارزش‌های متعالی هستند که پیوسته رو به فزونی دارند

و توزیع و مصرف گسترده آنها باعث فراوانی بیشترشان می شود. فهرست این دسته ارزش ها متنوع و گسترده است و هر اندیشمندی متناسب با جهان بینی خود برخی از آنها را برجسته ساخته و متفکر دیگری، پاره ای دیگر از آنها را مورد تأکید قرار می دهد. اما در نهایت، مدیریت ارزش عمومی، مستلزم آن است که افراد در خلق ارزش های اخلاقی خاص و تعهد نسبت به آنها سهیم باشند (Stoker, 2006, 41-57). از نظر استوکر، باید ارزش های عمومی به عنوان تأمین کننده منافع عمومی نه مرتبط با منافع شخصی یا فردی درک شوند.

چیستی ارزش ها

ارزش ها از جمله مفاهیمی هستند که در اکثر مکاتب سیاسی، اقتصادی، علمی و فرهنگی مورد توجه بوده و عموماً تلقی «مثبت» و «مفید» از آن ها دارند. پالیت و هوپ (۲۰۱۱) ارزش ها را «مفاهیم جادویی» می دانند که با چرخشی مثبت و انعطاف پذیری زیاد از دامنه گسترده ای برخوردارند. به زعم روتگرز، ارزش می تواند هر مفهومی باشد که یک بیان کیفی مثبت یا منفی را ارائه نماید و در واقع، آن دارای یک نیروی محرک است که به افکار و اعمال انسان ها جهت می دهد (Rutgers, 2015: 32). از این رو، ارزش داشتن یعنی توانایی دلیل آوردن برای تحریک رفتار انسان در جهت هدف بر حسب منطق سود و زیان؛ یعنی درک آن چه که به نفع فرد یا بر خلاف منافع اوست (Rescher, 1982: 17-18). نکته قابل توجه پیرامون ارزش ها، که اعتراض بسیاری را در پی داشته است، سایه رویکرد اقتصادی بر ادبیات این مفهوم است. سیلز با ارائه تعریفی کمی بیان می دارد: ارزش ها مفاهیم مورد نفع هستند که بر رفتار انتخابی افراد تأثیر می گذارند (Rutgers, 2015: 335). اسپینو (۲۰۰۹) در دفاع از این تر عنوان می دارد: وقتی کسی برای به دست آوردن چیزی مشتاقانه فداکاری می کند در واقع برای آن ارزش قائل است و می پندارد که فوائد پنهان در آن چیز بسیار بیشتر از فداکاری هاست (Vanderwal & Others, 2015: 13-28). اما معترضین به این رویکرد بر آنند که نباید همه چیز را ذیل اقتصاد در آورد و با منطق کمی آنها را ارزیابی کرد. ارزش های اخلاقی، دینی و زیبایی شناختی بسیاری وجود دارند که لزوماً در چارت کمیت قرار نمی گیرند. رودز و وانا فارغ از دغدغه های اقتصادی، بر کاربرد عام این مفهوم در مدیریت عمومی تأکید دارند یا روتگرز، ارزش را هر مفهومی که یک بیان کیفی مثبت یا منفی ارائه نماید، می داند. وی معتقد است دوگانه های متضاد از ارزش در همه جا موجود است: خوب و بد، آزادی و اسارت، شجاعت و ترس و غیره. یک ارزش را باید به دست آورد و از دیگری باید جلوگیری نمود. اما در هر دو مورد آنها مفاهیمی قدرتمندی هستند که تمایل دارند تا جهت اصولی را ارائه دهند- (Rutgers, 2015: 29-45).

ارزش های عمومی و سیاسی

با توجه به تعدد ارزش های عمومی و تنوع ارزش های سیاسی - اجتماعی، لازم است تعدادی از این ارزش ها را به عنوان مبنا در نظر گرفته و ذیل یک چارچوب مفهومی آنها را مورد بررسی قرار دهیم. در میان منابع متعدد سیاسی و مدیریتی تحلیل های زیادی پیرامون ارزش های عمومی و سیاسی به عمل آمده است که لازم است با نگاهی به ادبیات تولید شده در این زمینه با ماهیت این گونه ارزش ها آشنا شویم. بزمن در بیان چیستی ارزش های سیاسی و عمومی، آن ها را دارای محتوای خاص و قابل شناسایی می داند و در تبیین آن ها از واژه های استحقاق شهروندان و تعهد آنها نسبت به جامعه و دولت استفاده می کند. وی از یک طرف، توافق آراء در مورد حقوق، سودها و امتیازات ویژه که شهروندان مستحق آن هستند و از طرف دیگر، تعهدات شهروندان نسبت به جامعه، دولت و یکدیگر و قوانینی که بر طبق آنها دولت ها و سیاست ها بایستی بنا شوند را ذیل مفهوم ارزش های عمومی می آورد (Bozman, 2002: 146-160). مینهارت ضمن اعتقاد به تأثیر گذاری ارزش های عمومی بر ارزش های عموم مردم، آن را ارزش های ایجاد شده در مورد ارتباط بین یک فرد و یک نهاد اجتماعی (سازهایی مانند گروه، اجتماع، دولت، ملت) می داند که البته، بیشتر، کیفیت این ارتباط مد نظر است. تعریف مینهارت از ارزش های عمومی متأثر از نیاز به پیشرفت و اصلاح مفاهیم مدیریت دولتی نوین در دهه نود میلادی،

ممکن است بر مدل‌های اقتصادی و تکنیک‌های مدیریتی به عاریت گرفته شده از بخش خصوصی تاکید داشته باشد (Meynhardt, 2012: 3).

بنینگتون و مور ارزش‌های عمومی را نوعی اجماع یا وابستگی متقابل مردمی محسوب می‌کنند که به مثابه وجدان اجتماعی بر فرد گرایی غالب است. مور در تعریف ویژگی‌های ادبیات ارزش‌های عمومی، معمولاً از کالاهای عمومی که غیر رقابتی و استثنانپذیر می‌باشند، استفاده کرده است و گاهی، در این باره از مفاهیمی چون منافع عمومی یا حتی مالکیت عمومی سخن گفته است (Moore, 1995: 10).

روتگرز ارزش‌های عمومی و سیاسی را ارزش‌های خاصی معرفی می‌کند که به جامعه خوب یا منافع عمومی تعلق دارند. وی بر آن است که این ارزش‌ها مربوط به میزان تحمل جامعه و سعادت اعضای آن صرف نظر از ترجیحات و منافع شخصی افراد است. بر این اساس معتقد است یک منبع استعاره‌ای از ایجاد ارزش عمومی باید به کار مور اضافه شود، تا از این طریق یک تفسیر و ترجمه از آن در قالب یک الگوی مدیریتی جدید (برای یک فرایند جدید نظارتی) به دست آید (Rutgers, 2015: 39). به نظر روتگرز، بر سر ارزش‌های اصلی مورد احترام جامعه که دولت و مدیریت عمومی باید به آن توجه کنند، همواره مشاجره وجود داشته است. وی دامنه این دسته ارزش‌ها را از ارزش‌های قدیمی مانند عدالت، امنیت، احتیاط، آزادی، دموکراسی، سلامتی، تا آب آشامیدنی، تحصیل و آموزش عمومی، بوروکراسی صادقانه و حتی پارک بازی بچه‌ها و دستیابی به اینترنت، گسترده و متغیر می‌داند (Rutgers, 2008: 94).

آلموند و همکاران در سطوح مختلف حکومتی اقدام به شناسایی طیفی از ارزش‌های سیاسی - اجتماعی نموده‌اند که در تعالی حکمرانی بسیار دخیلند. آنها بر این عقیده‌اند که حکومت در فرایند کسب، حفظ و ماندگاری در قدرت و نیز جهت سازماندهی به نهادها و ایجاد ساختار مناسب برای اقدام باید استراتژی مناسبی اتخاذ کند: استراتژی‌ای که مبتنی بر تولید ارزش‌های متعالی سیاسی عمومیت یافته باشد و به دور از هرگونه علائق شخصی یا انتفاع فردی باشد. آنها چارچوبی را طراحی کرده‌اند که در هر سطحی دو یا چند ارزش را برجسته کرده‌اند (آلموند و همکاران، ۱۳۷۶، ۲۵۶-۲۶۸). بهشتی‌پور این گونه ارزش‌ها را ارزش‌هایی می‌داند که مورد پذیرش اکثریت بوده و در طول سال‌های متمادی به دست آمده است. درخشان‌ترین ارزش‌ها در نظر وی عبارت از عدالت - خواهی، آزادی، دموکراسی، صداقت و وضع قوانین می‌باشد. به تعبیری دیگر، ارزش‌های عمومی ارزش‌های ایجاد شده توسط دولت از طریق ارائه خدمات، وضع قوانین، مقررات و سایر اعمالی است که معطوف به اهداف اجتماعی و جمعی می‌باشد. در واقع، ارزش‌های عمومی، فلسفه وجودی سازمان‌های عمومی و غیرانتفاعی بوده و در جهت برآوردن خواسته‌های جامعه و تعیین‌کننده آن دسته انتظاراتی هستند که دلیل تشکیل سازمان بوده است (صلاحی کجور، ۱۳۹۱: ۱۲-۱۵).

حکومت و مدیریت ارزش‌های عمومی

سیاست‌مداران و مدیران امور عمومی نقش محوری در تولید و عرضه ارزش‌های عمومی دارند، به گونه‌ای که مارک مور، یکی از نخستین نظریه‌پردازان مدیریت ارزش‌های عمومی، بر آن است که فلسفه وجودی مدیران عمومی باید ایجاد ارزش عمومی باشد. وی معتقد است که ارزش عمومی توسط مردم روشن می‌گردد ولی رشد و شکل‌دهی به این ارزش‌ها توسط سازمان‌های خدمات عمومی صورت می‌گیرد. به نظر مور، این سیاست‌گذاران و مدیران دولتی هستند که باید شیوه‌های مدیریتی مختلفی را برای تخصیص منابع جهت تولید ارزش‌های عمومی به کار گیرند (Moore, 1995: 29-35). همکار مور، بنینگتون نگاهی متفاوت به مسئله دارد و بر آن است که شکل‌گیری و مشروعیت‌بخشی به ارزش‌ها با تأثیرپذیری از فرایندهای دموکراسی، عموم مردم‌اند. سیاست‌مداران و مدیران دولتی مبادرت به تعریف و شناسایی بهترین ابزارهای حرکت از ارزش‌های عمومی هر فرد به ارزش‌های عمومی جامعه می‌کنند. مکانیزم این کار سنجش ایده‌ها، رای‌گیری و یا شاید گاهی اوقات، استفاده از فرایندهای بازار می‌تواند باشد (Benington & Moore, 2011).

بزمین معتقد است که اگر شهروندان در مقابل قانون یکسان تلقی شوند و عملکرد دولت نسبت به همگان بی طرفانه باشد، ارزش های عمومی طی یک فرایند اجماعی گسترده بین شهروندان و دولت ایجاد می گردد (Bozeman, 2007: 11-13). بدین ترتیب، حکومت نقش تعیین کننده ای در ایجاد، مشروعیت بخشی، حفظ، کنترل و حتی نقض ارزش های عمومی ایفاء می کند.

روش پژوهش

کسب دانش در هر زمینه ای مستلزم پژوهش و انجام پژوهش نیازمند فراگیری فنون و راهکارهای لازم است. در این پژوهش، با هدف شناخت ارزش های عمومی در حکمرانی امام علی (ع) از منابع کتابخانه ای به ویژه متن اصلی نهج البلاغه ترجمه محمد دشتی و نیز نهج البلاغه ترجمه سیدجعفر شهیدی مورد استفاده قرار گرفته است. به منظور تحلیل داده ها، تلاش به عمل آمد تا با استفاده از رویکرد تفسیری و روش هرمنوتیک، کل متن نهج البلاغه مورد توجه و مطالعه قرار گیرد. صورت تفکر هرمنوتیکی از شلایرماخر تا ریکور را می توان به دو سنت کلی «روش شناختی» و «فلسفی» تقسیم کرد: سنت هرمنوتیکی ماخر و دلتای که هرمنوتیک را نظام عام اصول روش شناختی نهفته در پس تأویل می انگارد و سنت هایدگری که هرمنوتیک را کاوشی فلسفی در خصوص ویژگی و شرایط لازم برای هرگونه فهم محسوب می دارد. البته، برخی، از سنت سوم نیز یاد می کنند که تحت عنوان «سنت تلفیق» مطرح است. سنت هرمنوتیکی ریکور، پل ارتباطی دو سنت روش شناختی و فلسفی تلقی می شود. ولی بسیاری را عقیده بر این است که سنت ریکور، در مقابل افراط فلسفی هایدگر و پیروانش، نوعی بازگشت به سنت روش شناختی شلایرماخر و دلتای بوده و نمی توان آن را لزوماً سنت و رویکرد مجزایی محسوب داشت. رویکرد ریکور به مثابه نوعی سنت روش شناختی شلایرماخر و دلتای بوده و نمی توان آن را لزوماً روشی، از تنوع بسیار برخوردار است. یکی از انواع آن، هرمنوتیک قصدی کوئنتین اسکینر می باشد که در این پژوهش از آن به عنوان متدلوژی مطالعه بهره گرفته می شود. هرمنوتیک به مثابه روشی برای اندیشیدن و نیز روشی برای فهم اندیشه دیگران ابزار مناسبی است که می تواند در حوزه مطالعات سیاسی اسلامی مورد استفاده قرار گیرد. در مباحث مربوط به حکومت و سیاست، مفهوم محوری، «قدرت» است. به یک تعبیری، قدرت مهم ترین مفهوم سامان بخش سیاست محسوب می شود که بر سر تصرف، حفظ و گسترش آن، جامعه بشری همواره شاهد منازعات بسیار بوده است. در این تحقیق، برآنیم که با استفاده از روش «هرمنوتیک قصدی» مواضع امام علی (ع) را در قدرت و نحوه مواجهه آن حضرت را با ارزش های سیاسی / عمومی دریاپیم. از آنجا که استفاده از روش هرمنوتیک برای تحلیل چنین موضوعی امری است نسبتاً بدیع و تازه، تلاش گردید تا از مطالعات اکتشافی، بیشتر استفاده شود. روش اکتشافی را با جستجوی ادبیات، صحبت با متخصصان حوزه مربوطه، مطالعه متون و نوشته های مختلف، مشورت با اساتید و صاحب نظران دنبال کردیم. برای تعیین پایایی نیز از روش توافق درون موضوعی استفاده خواهد شد. به این ترتیب که از یک استاد علوم سیاسی درخواست شد تا به عنوان همکار پژوهش در پژوهش مشارکت و کمک کند. سپس، مطالب محوری با متخصصان حوزه مربوطه، اساتید و صاحب نظران (۶ نفر) در میان گذاشته شد. داده های به دست آمده از این گفتگوها به روش هرمنوتیک مولف محور و قصدگرا مورد تحلیل قرار گرفت.

یافته های تحقیق

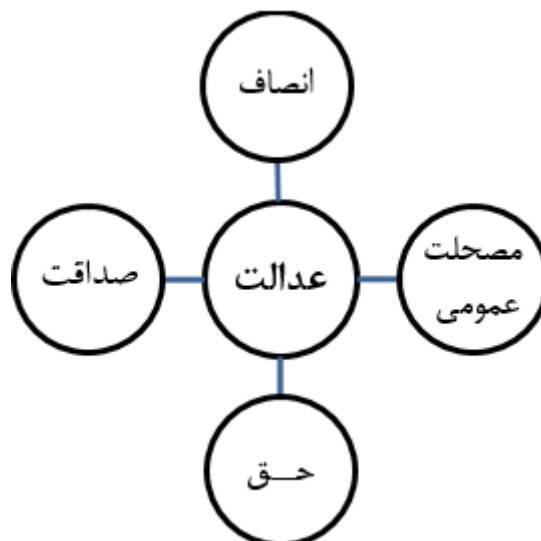
در این پژوهش سعی براین است که تأویلی از اندیشه های امام علی (ع) ارائه شود که بازتاب دهنده ارزش های متعالی نهفته در سیره نظری و عملی آن حضرت باشد. بنابراین، طیف محدودی از ارزش های عمومی مدنظر قرار گرفته است که نزد بسیاری از اندیشمندان سیاسی و مدیریتی مشترک است و آن عبارت از عدالت، آزادی، امنیت و رفاه می باشد. فلسفه سیاسی قدیم بیشتر روی دو ارزش عدالت و امنیت متمرکز بود. اما امروزه در کنار آن دو، ارزش های دیگری چون آزادی و رفاه نیز برجستگی یافته اند. امام علی (ع) هر چند متعلق به عصر سنت است و لزوماً با دغدغه های مدرنی چون آزادی و رفاه هم عصر نیست ولیکن مروری بر اندیشه و عمل آن حضرت حکایت از آن دارد که، ارزش های عام بشری (چه سنتی و چه جدید) در منظومه فکری آن حضرت چه جایگاهی داشته است.

عدالت و امام علی (ع)

هر جامعه پدیده‌ای متشکل از آحاد متنوع و متعدد در قالب یک سیستم پیچیده انطباق‌پذیر است که به دلایل گوناگون گردهم آمده، ادامه حیات می‌دهند (Bakley, 1998, 58). عدالت برقرار گرفتن هر پدیده در جایگاه متناسب با خود دلالت داشته، عدالت اجتماعی متضمن قرار گرفتن هر یک از آحاد و عناصر اجتماعی در جایگاهی مناسب است (پورعزت، ۱۳۹۰، ۷۶). این مفهوم عدالت متناظر بر استحقاق‌های طبیعی و واقعی است. گو این که اجتماع حکم ماشینی را دارد که هر جزء آن باید در جای خود قرار گرفته باشد (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۱۸).

در میان تمام ارزش‌های سیاسی نهفته در اندیشه و عمل امام علی (ع)، عدالت کانون و محور همه آنهاست: فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَأَفْضَلُهُمَا (دستی، ۱۳۹۶: حکمت ۴۳۷: ۶۱۲). علت این برتری مطابق تعبیر امام (ع) این است که: ۱- عدالت جریان‌ها را در مجرای طبیعی‌شان قرار می‌دهد و ۲- عدالت، قانونی عام و کلی است که همه اجتماع را دربرمی‌گیرد و به تعبیر مطهری، «بزرگراهی است که همه می‌توانند از آن عبور کنند» (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۱۸) در واقع، عدالت در اندیشه امام به مثابه شبکه‌ای است که از اجزاء و عناصر گوناگونی تشکیل شده است که چهار مورد از مهمترین اجزای این شبکه عبارتند: حق، انصاف، صداقت و مصلحت عمومی که بر محور عدالت می‌چرخند.

جامعه انسانی



شکل (۱): شبکه عدالت در نظام معنایی امام علی (ع)

حق به معنای امر واقع (خطبه ۱۳۲: ۱۸۱) امر حقیقی (حکمت ۱۲۲: ۵۱۱) امر مجاز (خطبه ۱۶۲: ۲۲۶) استحقاق (نامه ۵۹: ۴۵۳) و مطالبه (خطبه ۲۱۶: ۳۳۳) مینا و هدف عدالت را تشکیل می‌دهد. در واقع، عدالت در هدف معطوف به حق است. فرد، جامعه و حکومت در احقاق حق به هر میزان توفیق یابند به همان میزان به تحقق عدالت کمک کرده‌اند. امام (ع) احقاق حق مردم را یک هدف و بلکه یک رویه درست می‌داند که حکومت باید سعی خود را مصروف آن بدارد. بر این اساس، به عنوان یک حاکم اعلام می‌دارد که: ضعیف‌ترین افراد نزد من عزیز است تا حق او را باز ستانم و قوی نزد من حقیر و ناتوان است تا حق را از او بگیرم (خطبه ۳۷: ۵۶). البته امام (ع) گذشت از حق خویش را نیکو معرفی می‌کند. به نظر امام (ع) مرد را برای تأخیر در ستاندن حق خویش سرزنش نمی‌کنند، بلکه سرزنش آنجا رواست که مرد متعرض آن چیزی شود که حقش نیست (حکمت ۱۶۶: ۵۲۷). از نظر امام (ع) حق به منزله مبنای عدالت گسترده‌تر از آن است که در وصف آید ولی در عمل تنگنای بی‌مانندی دارد. عدالت مستقر نمی‌شود مگر با رعایت متقابل حق بین مردم و حکومت. چنانچه مردم حق حاکم را پاس داشتند بر حاکم و زمامدار است که اداء حق نماید و پاسخ مردم را

حق مدارانه بدهد، آن گاه، حق در جامعه عزت می یابد، راه های دین پدیدار، نشانه های عدالت برقرار و سنت پیامبر پایدار می گردد (خطبه ۲۱۶: ۲۳۱-۲۳۳).

بدین ترتیب، در نظر امام (ع) وقتی عدالت از مفهوم شعاری و تبلیغی خارج شود و بر مبنای حقانی استوار گردد تعالی بخش انسان، جامعه و حکومت خواهد شد. امام در طول دوران کوتاه حکومت خویش در تلاش بود جامعه در مسیر حق قرار گیرد و این حق را در کلام خدا و سنت رسول خدا جستجو می کرد. بر این اساس، تلاش ایشان متناظر بر وحی الهی بود که می فرماید: ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آن ها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم جهت استقرار عدالت قیام کنند (حدید، ۲۵). این عدالت هم راه تکامل است و هم مقصود تکامل که منتهی به حق خواهد شد.

در شبکه عدالت (منظومه فکری امام (ع)) انصاف مهمترین مفهوم مکمل عدالت محسوب می شود و مراتب مختلف دارد: مرتبه نخست، انصاف از خود؛ مرتبه دوم، انصاف به دیگران از خود؛ و مرتبه سوم، انصاف از دیگران به دیگران (نامه ۵۳، ۴۳۲). امام در این باره، خطاب به مالک اشتر می فرماید: أَنْصِفِ اللَّهَ وَ أَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ مِنْ خَاصَّةِ أَهْلِكَ وَ مِنْ لَكَ فِيهِ هَوَى مِنْ رِعِيَتِكَ؛ با خدا، با مردم و خویشاوندان نزدیک و با رعایای خود انصاف را رعایت کن که اگر چنین نکنی ستمکار هستی. انصافی که امام تأکید بر رعایت آن دارد از ابعاد مختلف اقتصادی، سیاسی و اجتماعی برخوردار است و در هر یک از این ابعاد مبتنی بر اصولی است. اصول انصاف در حوزه اقتصاد را این گونه می توان فهرست کرد (نامه ۵۳، ۴۴۳):

- ۱- محرومیتی که موجبات خدشه دار شدن عزت نفس انسانی (حتی نامسلمان) شود نباید وجود داشته باشد.
 - ۲- در صورت وجود طبقه محروم (چه آنها که از طریق گدایی اظهار وجود می کنند و چه آنها که جهت حفظ آبرو تظاهر به فقر نمی کنند) آنها در حقوق اجتماعی و سایر موارد مقدمند. البته این تقدم مشروط به این است که موجبات تضييع حقوق دیگران را در پی نداشته باشد.
 - ۳- جبران محرومیت های مختلف این طبقه از طرق مختلف به ویژه از راه ارائه کمک های ویژه و برخوردارتر کردن مادی آنها مشروع و منصفانه است.
- امام (ع) به عنوان یک حاکم و سیاستمدار آرمان گرا برای حکومت نیز اصولی در نظر می گیرد تا سیاست مبتنی بر انصاف شکل بگیرد. اصول انصاف سیاسی در اندیشه امام را می توان این گونه برشمرد:

- ۱- گستراندن زمینه های انصاف در جامعه و مبارزه با زمینه های بی انصافی، عملی منصفانه است (خوانساری، ۱۳۶۰، ۵۰۲).
- ۲- در هنگام تعارض منافع بین نخبگان سیاسی و گروه های ذی نفوذ با منافع و خواسته های دیگر گروه ها، هیچ امتیازی برای گروه اول وجود ندارد (خطبه ۱۹۲: ۲۹۳-۲۹۴ و خطبه ۲۲۴: ۳۴۶).
- ۳- دغدغه امنیتی برای مخالفان و منتقدان نباید وجود داشته باشد و در صورت احساس ناامنی (چه درست و چه نادرست) توسط مخالفان، انصاف حکم می کند که در رفع آن کوشید و وظیفه حکومت تأمین منصفانه امنیت مخالفان است (ابن ابی الحدید، ۶۴۲ ق، ج ۶، ۹۷).

در کنار حق و انصاف، صداقت یکی از شاخص های اساسی سنجش عدالت می باشد. هر چند شاخص اصلی وجود عدالت در جامعه، میزان احقاق حق می باشد چون پایه و مبنای عدالت، حق است. اما در پاره ای اوقات، ممکن است حق مشتبه شده و با مفاهیم دیگر خلط شود و نتوان آن را به راحتی تشخیص داد یا حداقل این که، نتوان میزان برآورده شدن آن را اندازه گرفت. در چنین شرایطی میزان صداقت است (خوانساری، ۱۳۶۰، ج ۱، ۳۰، ۸۱، ۱۰۴، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۸۱، ج ۲، ۳۷۱، ج ۳، ۳۳۳، ۴۲۹، ج ۴، ۲۸۹، ج ۶، ۳۸۱). منظور از صداقت این است که در ادای حق و بهره برداری از حقوق، همگان اصل را بر بی طرفی گذاشته و اذعان داشته باشند که در ذهن کسی یا گروهی گمان بهره گیری بیشتر خطور نمی کند؛ حتی اگر امکان آن فراهم باشد. در جامعه، همگان و در سیاست و حکومت، دست اندر کاران و ذینفعان باید متعهد باشند بر این که در احقاق حق ها، تخصیص منابع و توزیع فرصت ها به دنبال کسب

امتیاز بیشتری نباشند و چنانچه فرد یا گروهی یا از گلیم خود درازتر کرد و در صدد بهره‌وری بیشتر از منابع و امکانات برآمد و از محور صداقت خارج شد بی‌هیچ ملاحظه و تعارضی مورد بازخواست و مجازات قرار گیرد (خطبه ۱۳۶: ۱۸۶ و ابن ابی‌الحدید، ج ۹: ۶۱۳).

اما امام (ع) در اینجا جهت تضمین عدالت و سنجش صداقت یک اصل وجدانی قرار می‌دهد که امروزه فیلسوفان آرمان‌گرا از آن تحت عنوان «اصل بی‌طرفی» یاد می‌کنند. از نظر امام علی (ع) و بلکه تمام شخصیت‌های تراز اول اسلامی آن اصل عبارت است از: در وضعیت مشابه همگانی، افراد و گروه‌ها، هر جایگاه و منفعتی که برای خود می‌خواهند همان جایگاه و منفعت را برای سایرین نیز بخواهند (نامه ۳۱، ۴۰۰، حکمت ۳۶۵، ۵۸۹، مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷، ۷۷، ۶۷، محمدی ری‌شهری، ج ۶، ۸۸). بر این اساس، افراد، گروه‌ها و نیروهای سیاسی و اجتماعی در صورت حاکمیت یافتن اصل صداقت، راضی خواهند شد که دستاوردها و جایگاه خود را (در هر شرایط خوب/بد، مناسب / نامناسب) با سایرین در وضعیت مشابه تعویض نمایند. با سایرین آن گونه باشند که می‌پندارند و دوست دارند دیگران نیز با آنها همان‌طور باشند.

عدالت به موازات ابتناء بر حق بودن و برخورداری از مفهوم مکملی چون انصاف و معیارسنجشی چون صداقت و بی‌طرفی، بر پایه اصل مصلحت عمومی بنا گذاشته شده است. این نوع مصلحت در مقابل مصلحت و منفعت خاصان و مقربان قرار می‌گیرد. خواص و مقربان کسانی‌اند که یا دارای ثروتند یا برخوردار از قدرت یا به گونه‌ای به کانون‌های ثروت و قدرت متصلند که می‌توانند بر روندهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه تأثیر بگذارند، عدالت در نگاه امام علی (ع)، در راستای مصالح عمومی قابلیت اجرا دارد و در این راستا می‌توان بخشی از حق‌ها را نادیده گرفت به شرط این که (نامه ۵۳، ۴۳۳):

۱- حق‌های نادیده گرفته شده از حد اعتدال نگذرد (احب الامور الیک اوسطها فی الحق).

۲- حق‌های نادیده گرفته شده از آن خواص باشد.

۳- نادیده گرفتن حق‌ها موجبات فراگیرتر شدن عدالت را فراهم نماید.

۴- نادیده گرفتن حق‌ها موجبات جلب رضایت افراد بیشتری را در پی داشته باشد.

۵- این امر خشم خواص را به دنبال خواهد داشت که با خشنودی عمومی بی‌اثر می‌شود.

مبنا و جواز نادیده گرفتن این حق‌ها چیست و چرا امام (ع) که در پاسداشت حق مصمم است امر به نادیده گرفتن حق به این صورت می‌کند؟ پاسخ این سؤال در همان متن (نهج البلاغه) مستتر است. امام (ع) دغدغه‌مندترین فرد در عدالت است و اجرای عدالت را نیز منوط به احقاق حق در گسترده‌ترین شکل خود می‌داند که باید منصفانه و مبتنی بر صدق باشد و در این راستا از هر گونه دروغ، تزویر و ریا متنفر است (خطبه ۲۱۶، ۳۳۴). بنابراین، به نظر می‌رسد که این دستور امام: اولاً، در راستای هدف غایی عدالت است که با نادیده گرفتن این حق‌ها، انسان‌های بیشتری تحت شمولیت عدل قرار می‌گیرند. ثانیاً، این اقدام با انصاف سازگار است که مکمل عدل می‌باشد. ثالثاً، براساس این اصل که: هیچ ثروت انبوهی فراهم نمی‌آید مگر آن که حقی در کنار آن ضایع شده باشد، حق نادیده گرفته شده، اساساً، از آن خواص نبوده است بلکه از طریق منابع و فرصت‌هایی که دیگران از آن دور بوده ولی آنها بدان نزدیک بوده‌اند فراهم آمده است (علیخانی، ۱۳۹۰، ۱۳۸). این فرصت‌های ویژه که در دسترس اقلیت و دور از دسترس اکثریت می‌باشد، امروزه به «رانت» تعبیر شده است. طبعاً، امام (ع) به عنوان پیشوای عادل و تجسم عدالت، نمی‌تواند نسبت به رانت‌خواری و ویژه‌خواری عده‌ای معدود بی‌تفاوت باشد. شخصیتی که ذاتاً با بی‌تفاوتی نسبتی ندارد.

لازم به ذکر است که عدالت در اندیشه امام علی (ع) ارزشی ریشه‌دار و مبتنی بر مبانی معرفتی خاصی است که استحکام بخش ایمان محسوب می‌شود. امام علی (ع) در نهج البلاغه (حکمت ۳۱: ۴۸۳)، ابتدا ایمان را بر چهار پایه استوار می‌سازد که یکی از این پایه‌ها عدالت است. پایه‌های ایمان در نظر امام (ع) عبارتند از: صبر، یقین، عدل و جهاد. آن حضرت ضمن استوار ساختن هر یک از پایه‌های ایمان بر مبانی معرفتی ویژه، عدل را نیز بر چهار پایه معرفتی قرار می‌دهد: درک عمیق، دانشی ژرف، حکم نیکو و سعه صدر.

بدین ترتیب، امام (ع) معتقد است کسی که درست بیان‌دیشد و به ژرفای دانش و حقیقت علم برسد، از چشمه زلال شریعت سیراب خواهد شد و کسی که شکبیا باشد و بردباری پیشه کند، در کارها از زیاده‌روی دوری خواهد کرد و در چنین شرایطی با نیک نامی و فضیلت‌مندی در میان مردم زندگی خواهد کرد.

آزادی و امام علی (ع)

آزادی که خلاف بندگی، رقیت، عبودیت، اسارت و اجبار به معنای اختیار، قدرت اختیار و قدرت بر انجام/ترک عمل می‌باشد (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱: ۷۴) در اسلام به مثابه امتیازی برای انسان در مقابل سایر مخلوقات محسوب می‌شود. قرآن در این زمینه به موضوع برتری انسان بر سایر موجودات تصریح می‌نماید (اسراء، ۷۰) و از آزادی به عنوان یکی از بزرگترین موهبت‌های الهی و متعالی‌ترین ارزش‌های سیاسی یاد می‌کند و آن را جزء اصول اولیه حیات انسانی می‌داند. مطابق آموزه‌های اسلامی، انسان مالک اراده، اختیار و حاکم بر سرنوشت خویش می‌باشد و کسی را یاری آن نیست که متعرض اراده، استقلال و آزادی انسانی شود. چرا که هیچ انسانی از پیش خود، بردیگری ولایت، سلطه و سلطنت ندارد (نساء، ۱۴۱). در واقع، از منظر اسلامی آزادی جزء حقوق اولیه و طبیعی بشر می‌باشد که برای رشد و تکامل شخصیت انسانی لازم و ضروری تلقی می‌شود.

امام علی (ع) در جایگاه انسانی آزاداندیش و مبلغ آزادی تعبیر جالب توجهی از این مفهوم دارد: ای مردم! از آدم ابوالبشر غلام و کنیزی خلق نشده، بلکه تمام مردم آزادند مگر کسی که خود ذلت و بردگی را پذیرفته باشد (کلینی، ۱۳۹۲، ق، ج ۶: ۱۹۵). امام (ع) در این جمله با گفتن «یا ایها الناس» و «ان الناس کلهم» کل انسان (فارغ از هر نوع رنگ، مذهب، عقیده و دیانت) را خطاب قرار می‌دهد و بر اصل آزادی به مثابه حق طبیعی و اولیه بشر تأکید داشته و به نوعی آن را لازمه وجودی انسان می‌داند. امام (ع) در نامه‌ای به فرزندش موضع خود را روشن‌تر و آشکارتر می‌نماید و می‌فرماید: بنده دیگری مباش که خدا تو را آزاد آفریده است (نامه ۳۱: ۴۰۴) و در عهدنامه مالک اشتر آن را وسیله جلب اعتماد مردم اعلام می‌دارد (نامه ۵۳: ۴۳۵). ضمناً در خطبه‌ای، خطاب به مردم، خود را به عنوان حاکم ملزم به رعایت آن اعلام داشته و می‌فرماید: من نمی‌توانم شما را به راهی که دوست ندارید اجبار کنم (خطبه ۲۰۸: ۳۲۲).

در فلسفه سیاسی، آزادی ابعاد مختلف دارد که هر یک از این ابعاد را می‌توان در اندیشه و عمل امام (ع) مشاهده کرد. شاید نخستین بُعد از ابعاد آزادی سیاسی رعایت حق انتخاب مردم در تعیین سرنوشت سیاسی باشد که سخت مورد توجه امام (ع) قرار گرفته است. در نظر امام (ع) مردم در تعیین سرنوشت خود و انتخاب زمامدار نقش ایجابی و ابقایی دارند. امام بر این عقیده است که تشکیل حکومت و ایجاد سامان سیاسی، استمرار، تغییر یا اصلاح نظام سیاسی به مردم وابسته است. در این راستا، استناد می‌کند به پیامبر اسلام مبنی بر اینکه: اگر مردمان بر تو گرد آمدند، کارشان را برعهده گیر و گرنه کنار بکش و آنان را به حال خود رها کن (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۹: ۱۲۹). ضمن این که حضرتش جز به اصرار و به‌طور علنی و آشکار راضی به پذیرش حکومت نشد (خطبه ۲۰۵: ۳۲۱). امام (ع) علیرغم این که حکومت را حق خویش می‌دانست ولی این حق را برای مردم نیز به رسمیت شناخته بود که بر این حق حکمرانی ایشان مهر تأیید بزنند و گرنه هیچ اصراری به پذیرش زمامداری نیست (حکمت ۲۲؛ ۴۸۰). امام (ع) حق حکومت کردن را صریحاً از آن مردم می‌دانست و در روز نخست پذیرش حکومت (به اصرار مردم و بیعت علنی در مسجد) مردم را خطاب قرار داده فرمود: ای مردم، در برابر همگان و با دستور خودتان آشکارا می‌گویم که این کار (حکومت) از آن شماست و هیچ کس جز آن که شما او را زمامدار خود گردانید، حق حکومت بر شما را ندارد. ما دیروز هنگامی از هم جدا شدیم که من پذیرش زمامداری را ناخوشایند داشتم ولی پذیرفتید و اصرار کردید، آگاه باشید که من کسی جز کلیددار شما نیستم و نمی‌توانم حتی یک درهم به ناروا از بیت‌المال برگیرم اگر بخواهید می‌نشینم و کارتان را عهده‌دار می‌شوم و گرنه بر کسی کینه یا گله‌ای ندارم، شما را به خیر و ما را به سلامت (ابن اثیر، ۱۳۷۰، ج ۳: ۱۹۳-۱۹۴).

امام (ع) پس از تشکیل حکومت و استقرار در مقام خلافت، همچنان بر آزادی شهروندان در امر انتخاب تأکید داشت و با کسانی که از بیعت با حضرت کراهت داشتند مستبدانه برخورد نکرد، بلکه آنان را آزاد گذاشت و به درخواست مالک اشتر جهت اخذ بیعت اجباری از آنها پاسخ منفی داد و بدین ترتیب، بر حفظ آزادی مخالفان در ابتدای تشکیل حکومت اعتراف نمود و تا پایان نیز بر این سیره وفادار ماند به گونه‌ای که وقتی خوارج آن حضرت را تهدید به ترور کردند، امام همچنان بر حفظ حقوق و آزادی‌های آنان پایدار ماند و صریحاً اذعان داشت: ما آنان را از عطایا و حقوق‌شان محروم نمی‌کنیم و ایشان را از ورود به مسجد باز نمی‌داریم تا زمانی که به حقوق مردمان تعدی نکنند و خونی ریخته نشود، آزادند و از حقوق خویش بهره‌مندند (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۹: ۶۶).

امام (ع) برای تضمین آزادی‌های فردی و اجتماعی و بازداشتن حکومت از رویه‌های ناصواب، حق نظارت شهروندان بر حکومت را امری ضروری و بدیهی می‌پنداشت و صریحاً اعلام می‌دارد که ای مردم حق شماست بر من که چیزی را از شما پنهان نکنم (نامه ۵۰: ۴۲۸) امام (ع) برای مردم حق اظهار نظر و نظارت و ارزیابی در امور سیاسی قائل بود و از این که مردم حکومت را از خطا و انحراف مصون بدانند شدیداً بر حذر می‌داشت و آن را سبب خودکامگی قدرت می‌دانست. حضرت به مردم توصیه می‌کند که اعمال هیأت حاکمه را زیر نظر داشته باشند و از آنان پاسخ بطلبند. حاکمی را که خدمتگزار نیافتند اطاعت نکنند و هر جا لازم شد خشم یا رضایت خود را آشکار سازند (دلشاد تهرانی: ۱۶۰).

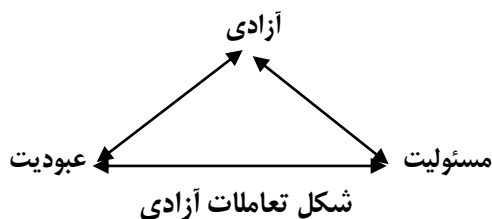
امام (ع) سلب آزادی شهروندان و خودکامگی حاکمان را خطری جدی برای حاکمیت معرفی می‌کند. در همین راستا، علت سقوط خلیفه سوم و ترور وی را در استبداد و خودرأیی او اعلام می‌دارد (خطبه ۳۰: ۴۷) و در دوران حکومت خود، شدیداً از آن اجتناب می‌کند. امام (ع) در مقابل کسانی که در مقابل او مقاومت می‌کردند و فرمانش را گردن نمی‌نهادند به زور متوسل نمی‌شود و صریحاً اعلام می‌دارد که: من دیروز فرمانده شما بودم، ولی امروز فرمانم می‌دهند. تا دیروز بازدارنده بودم، اما امروز بازم می‌دارند، بر این کار اصراری ندارم و نمی‌توانم شمار را به راهی که دوست ندارید اجبار کنم (خطبه ۲۰۸: ۳۲۲). امام (ع) نتیجه اصرار و اجبار حاکم بر مردم را دیده بود و دیده عبرت بین داشت. بنابراین، از این که برای انجام امور مردم استبداد ورزد و علی‌رغم درستی راهی را که انتخاب کرده بود، به زور متوسل شود خودداری می‌کرد.

یکی از مسایل مهم بشری که مورد توجه اسلام و حاکمان اسلامی نظیر پیامبر (ص) و امام علی (ع) بود آزادی اندیشه و عقیده است. قرآن ضمن اعلام پذیرش آزادانه دین و رد هرگونه اکراه و اجبار در این باره (بقره، ۲۵۶)، از کسانی که می‌اندیشند و از بین سخنان مختلف و راه‌های گوناگون، خردمندانه، بهترین راه و سخن را انتخاب می‌کنند، ستایش کرده و مژده سعادت می‌دهد (زمر، ۱۷ و ۱۸)، تعقل و خردورزی در انتخاب راه و روش زندگی مبنای دین اسلام است که در اکثر سوره‌های قرآن و بسیاری از آیات بر آن تأکید شده است. بر همین اساس، امام علی (ع) در آغازین صفحات نهج البلاغه معرفت را مبنای دین معرفی می‌کند (خطبه ۱: ۷) و انسان را صاحب نیروی اندیشه می‌داند که می‌تواند گشاینده راهش باشد (خطبه ۱: ۱۱). آن حضرت، علی‌رغم برخورداری از انتصاب الهی، آن را بهانه مطلق بودن اندیشه خود نپنداشت و با وجود اجماع نخبگان امت بر حکمفرمایی ایشان به راه استبداد کشیده نشد. امام (ع) هرگز مایل نبود دین، مذهب و عقیده خاصی را بر جامعه تحمیل کند. با این که جانشین پیامبر خدا، پناهگاه دین اسلام و امیرمؤمنان بود، ولی از این که عقیده دینی مسلمانان را به احدی از مردم (نامسلمان) تحمیل نماید، به شدت بیزار بود. در نظر او، هر کسی هر راه و روشی را در ایمان و انتخاب عقیده می‌پسندید، مختار است (جرdaq، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۷۶-۲۷۷).

امام (ع) آزادی اندیشه را صرفاً زینت ظاهری و تشریفاتی حکومت خود نمی‌پنداشت، بلکه واقعاً بدان باور داشت. در همین راستا، تأکید می‌ورزید که عقل انسان برای تشخیص راه گمراهی از رستگاری کفایت می‌کند (حکمت ۴۲۱: ۶۰۷) و نقش پیامبران را صرفاً روشنگری، آگاهی‌بخشی و شکوفا ساختن عقل بشری اعلام می‌دارد (خطبه ۱: ۱۲). امام در این زمینه تا بدانجا می‌رسد که صریحاً اذعان می‌دارد: دینی که بر پایه عقل و آزاداندیشی نباشد، دین نیست (تمیمی آمدی، ۱۳۹۲، حکمت ۵۳: ۶۸). امام (ع)، به اذعان مطهری، با مخالفان و دگراندیشان در منتها درجه آزادی و دموکراسی رفتار می‌کرد. با آنها مدارا می‌کرد و منکر حقوق آنها نمی‌شد،

زندان شان نکرد و حتی سهمیه بیت المال شان را قطع نکرد... آنها، با وجود مخالفت های نهانی و علنی، همه جا و همیشه در اظهار عقیده آزاد بودند (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۳۹). در این زمینه، حتی می توان مدعی بود که، امام (ع) مشوق آزادی های اساسی به ویژه آزادی بیان بود و از مردم می خواست که از بیان سخن حق دریغ نکنند. با او به مثابه حاکم و خلیفه مسلمین، آن گونه سخن نگویند که با زمامداران ستمگر سخن می گویند. در حضور او آن گونه نباشند که در پیشگاه حکام جبار هستند و از رفتار تصنعی، متملقانه و منافقانه با ایشان دوری جویند (خطبه ۲۱۶: ۳۳۴).

بدین ترتیب، امام (ع) در کنار آزادی اندیشه و عقیده، به آزادی بیان عقیده و اندیشه نیز باور داشت. امام (ع) اندیشه و عقیده را صرفاً یک امر ذهنی و انتزاعی نمی پنداشت که هر کسی در ذهن خود مختار باشد به هر چیزی بیاندهد. بلکه آزادی اندیشه را وابسته به آزادی بیان پنداشته و در واقع، بدون آزادی بیان، آزادی عقیده و اندیشه معنا دار نمی شود. امام (ع) همان طور که، پیشتر بیان گردید، هدف و مبنای عدالت را برحق استوار ساخته بود، در این زمینه نیز حق مدار بوده و آزادی را بر حق استوار ساخت. به نظر امام (ع)، خدا خواسته است که انسان آزاد آفریده شود تا مسئولیت عمل خود را بپذیرد. از این رو، آزادی و مسئولیت دو روی یک سکه اند. انسان مجبور و صرفاً مکلف، انسانیت اش دچار خدشه می باشد و اعمالی از انسان پذیرفته است که آگاهانه و آزادانه باشد. حتی در حقوق اسلامی نیز مجرم مهجور و مجبور را شایسته مجازات نمی دانند. البته، انسان ها در مقابل خدا به مانند سایر مخلوقات الهی خاضع و فرمانبردارند (خطبه ۶۵: ۷۵)؛ هر چند خدا نسبت به اطاعت و فرمانبرداری آنها بی نیاز است (خطبه ۱۹۳: ۳۰۲) و اکثر آنها راه نافرمانی در پیش می گیرند. بدین ترتیب، رابطه سه بعدی بین آزادی، مسئولیت و عبودیت شکل می گیرد. نهایت هدف آزادی در اسلام، آن گونه که امام علی (ع) بدان وفادار است، عبودیت الهی و نفی عبودیت هر آنچه غیر خداست می باشد و از طرف دیگر، عبودیت آزادانه و آگاهانه انسان ها نسبت به خدا پذیرفته شده است نه عبادت جبارانه و منافقانه. ضمن این که هر دارنده حقی، مکلف نیز می باشد. حق و تکلیف یک طرفه نیست بلکه جاده ای دو طرفه بین این دو وجود دارد. این امر منجر به شکل گیری مسئولیت می شود.



امام علی (ع) حاکم عابد شهروندان آزادی است که ضمن اذعان به مسئولیت مردم نسبت به خود، جامعه و خالق خویش، خود را حاکم مسئول در مقابل مردم و خالق خویش می دانست و نسبت به امنیت انسان های آزاد تحت حکومت خویش متعهد و مقید بود.

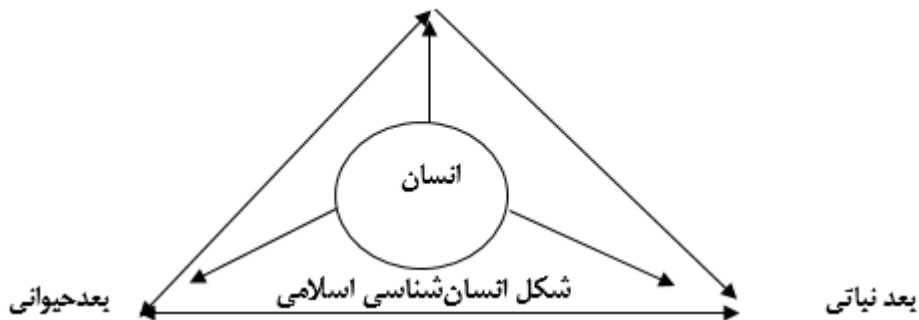
امنیت و امام علی (ع)

امنیت در کاربرد عام «رهایی از مخاطرات» (کینگ و موری، ۱۳۸۳: ۷۸۳) را گویند و شرایطی که در آن یک موجود در معرض خطر نبوده یا از خطر محافظت شود. از آنجا که انسان افتخار یافته است اشرف مخلوقات گردد حفظ امنیتش از اهم موضوعاتی است که برای حکومت ها و نظام های سیاسی بستر ساز تعالی و کمال می باشد. وقتی سخن از امنیت انسانی می شود لازمه اش این است که بقاء، رفاه و کرامت فرد انسانی هدف غایی باشد و حکومت، نهادهای سیاسی و اقتصادی در جایگاه دوم قرار گرفته و وسیله ای برای نیل به این هدف غایی در نظر گرفته شوند (تاج بخش، ۱۳۸۸: ۵۲). بدین ترتیب، امنیت انسانی بر حمایت از افراد متمرکز بوده و حداقل بر دو پایه «رهایی از نیاز» و «رهایی از ترس» استوار می باشد. در این برداشت از امنیت، انواع گوناگون آزادی به هم مرتبط می شوند و در واقع، امنیت انسانی به دنبال رهایی از ترس و نیاز برای موجود انسانی، آزادی برای اقدام بنا به خواست و سود خویش را نیز در برمی گیرد (یزدان فام، ۱۳۸۸: ۶). مطابق نظر این دسته از متفکرین، امنیت انسانی شمولیت زیادی یافته و ابعاد گوناگون حیات بشر را

تحت تأثیر قرار می‌دهد. بر این اساس، رهایی از ترس، رهایی از نیاز و رهایی از بی حرمتی از اصول اولیه امنیت انسانی تلقی شده (تاج‌بخش، ۱۳۸۸: ۴۹) و معنای امنیت انسانی، فراتر از دل‌نگرانی از تهدید و خشونت، برخورداری از حمایت کافی، رهایی از فقر و رهایی از تهدید به شأن انسانی را شامل خواهد شد.

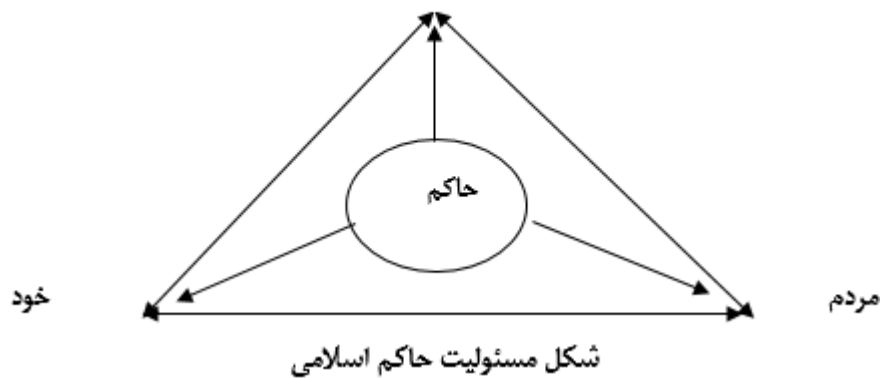
اسلام که برای انسان کرامت ذاتی قائل است برای امنیت او نیز دستورالعمل‌های خاصی دارد و حکومت‌ها را مکلف به رعایت آن اصول و دستورات می‌داند. انسان‌شناسی اسلامی انسان را مبتنی بر سه بُعد نباتی (طبع)، حیوانی (غریزه) و فطری (الهی) می‌داند و برای صیانت از هر یک از آنها آموزه‌های ویژه‌ای دارد تا شأنیت این موجود حفظ گردد.

بعد الهی (خدا)



انسان در دایره‌ی خلقت آن‌گونه که اسلام معرفی می‌کند ارتباط سه سویه و همزمان با خدا، حیوانیت و طبیعت دارد که ترکیب این سه در او، شخصیت پیچیده و فوق‌العاده از او می‌سازد که خدا در قرآن بر آن تأکید می‌کند. هنگامی که فرشتگان در باب خلق موجود انسانی از خدا توضیح خواستند خداوند با توجه به پیچیدگی‌های نهفته در خلقت این موجود فرمود که فقط من آن را می‌شناسم شما هیچ نمی‌دانید (بقره، ۳۰). برای چنین موجودی خداوند تدابیر ویژه امنیتی تدارک دیده است که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: تأمین امنیت جسمی و روحی (بقره، ۱۷۹)، امنیت کیفی (نساء، ۹۲ و اسراء، ۱۷) امنیت حیثیتی نظیر منع تجسس و عیب‌جویی (حجرات، ۱۲ و ۱۳ و همزه، ۱) پیشگیری از تحقیر و تمسخر (حجرات، ۱۱) منع به کارگیری القاب زشت (حجرات، ۱۱)، منع تهمت و افترا (نور، ۴)، امنیت عقیده و اندیشه (نساء، ۹۴ و توبه، ۶) و امنیت روحی و روانی (مائده، ۵) مصداق‌هایی هستند که خداوند بدان‌ها اشاره نموده است. بدین ترتیب، انسان در مکتب اسلام از امنیت همه‌جانبه برخوردار است و هرگونه تعرض به جان، مال، شخصیت و حیثیت وی مجازات سنگین اخروی و دنیوی دارد. مجازات اخروی آن با خداست. اما مجازات دنیوی در تعهد حکومت است. حاکم اسلامی برای تأمین افراد (شهروندان) تحت حکومت‌اش از مسئولیت سه‌جانبه برخوردار است.

خدا



سنگینی انجام امور عمومی نظارت سه‌جانبه خدا، وجدان و مردم بر مجری امور عمومی را بدیهی می‌سازد. امام علی (ع) در سیره عملی خود بر این امر تأکید نموده و بدان، سخت متعهد است. حضرت در شروع کار زمامداری‌اش، پذیرش این مسئولیت را موکول به

تکلیف الهی در تأمین حقوق از دست رفته مردم می کند و آن را پیمانی می داند که خداوند از عالمان گرفته است (خطبه ۳: ۲۱). سپس در فرآیند انجام مسئولیت تأکید می کند که «ای خدا! تو شاهدهی که آن چه ما انجام داده ایم، نه برای کسب مُلک و منزلت و نه برای دستیابی به متاع بی اهمیت دنیا، بلکه برای بازگرداندن نشانه های از بین رفته دینت و گسترش صلح و اصلاح در شهرها و آبادی هایت تا بندگان ستم دیده ات امنیت یابند (خطبه ۱۳۱: ۱۸۰). امام (ع) در این بند، خدا را ناظر و شاهد می گیرد که به عنوان حاکم در تأمین امنیت شهروندان نابرخوردار که از هر سو تحت فشارند و توان تأمین خود ندارند، تلاش نموده است و ابزار قدرت و حکومت را در خدمت شهروندان در می آورد تا در سایه صلح فراگیر، امنیت همگانی برقرار گشته و آرامش روحی و روانی دامن گستر گردد. بدین ترتیب، امام (ع) در یک ارتباط سه جانبه ی خود، خدای خود و مردم سکاندار حکومت می گردد و همواره بر این عهد و پیمان استوار می ماند. از نظر امام (ع) رابطه ی حاکم و مردم نه براساس ترس و نیاز، بلکه مبتنی بر حق است. حضرت از این که مردم از حاکم بترسند یا از او تملق کنند سخت بیزار است. چون ترس و تملق یا برای دفع ضرری است یا جلب منفعتی، که در هر دو صورت، به نظر امام (ع)، با کرامت ذاتی انسان منافات دارد. ضمناً حاکم حق ندارد به خاطر تلاش و کوشش در راه تأمین امنیت انسانی شهروندان بر آنان منت بگذارد (خطبه ۲۱۶: ۳۳۴). این وظیفه ذاتی حکومت است که در خدمت مردم باشد و برای احقاق حقوق آنها تلاش نماید. حق ضعیف را از قوی ستانده تا نیکوکار راحت و آسوده باشد و بدون دغدغه به زندگی پردازد و مردم از شر تبهکاران امنیت داشته باشند (خطبه ۴۰: ۵۹).

امام (ع) در راستای تأمین امنیت روانی مردم بر نوع رابطه ی حاکم با آنها توجه دارد. حضرت برخورد مهربانانه، منصفانه و خویشن دارانه با مردم را یک ارزش معرفی می کند که نه تنها تهدیدات را کاهش می دهد بلکه باعث ایجاد اعتماد متقابل بین حکومت و مردم و سبب اطاعت بهتر مردم از حکومت می گردد و نیز حکومت را از این که مانند لاشخوران به جان مردم بیافتند و از هر فرصتی برای تاراج اموال عمومی بهره برداری کنند بر حذر می دارد (نامه ۵۳: ۴۳۱) به ویژه به دست اندر کاران امور مالیاتی تأکید دارند که به مال کسی دست اندازی نکنند و برای انجام مأموریت و اخذ مالیات، مردم را لخت نکنند و لباس های تابستانی و زمستانی را از تن شان درنیاورند (نامه ۵۱: ۴۲۱). امام بهترین راه جلب اعتماد عمومی و حس وفاداری مردم را؛ نیکوکاری، تخفیف مالیات و عدم اجبار در کارهایی که مردم دوست ندارند، می داند (نامه ۵۳: ۴۳۵).

بدین ترتیب، در حکومت متعالی، آن گونه که امام (ع) ترسیم می فرمایند، همه امور بر محور حق می چرخد. رعایت حق مردم بر حاکم و حق حاکم بر مردم موجبات اعتدال را فراهم نموده و اعتماد متقابل شهروندان و حکومت را سبب می شود. حق متقابل حکومت و مردم امانتی الهی است که بر ذمه ی همگان می باشد. یکی از این حقوق حفظ کرامت انسانی موسوم به امنیت است که برعهده حکومت می باشد. بدین ترتیب، مطابق سیره ی نظری و عملی حضرت علی (ع)، مردم هدف امنیت محسوب می شوند و دولت در تأمین آن نباید وحشت ایجاد نماید و امنیت در سایه ی ترس، نیاز و لگدمال شدن کرامت ذاتی انسان ها، در قاموس امام علی (ع) نیست. دغدغه ای که امام نسبت به امنیت مخالفان دارد بی نظیر است. از جمله مخالفان امام (ع) در زمان حکومت آن حضرت، مروان بن حکم، سعید بن عاص و ولید بن عقبه بودند. امام (ع) آنها را به حضور فراخواند و دلیل مخالفت شان را جویا شد. آنها پس از بحث طولانی و بیان علل مخالفت خود، در پایان احساس ناامنی خود را در حکومت امام (ع) بیان داشتند. امام (ع) به آنها تضمین امنیتی داد و روانه کرد. ولی پس از مدتی دوباره از وضع امنیتی خویش ابراز نارضایتی کردند که امام (ع) با آگاهی از اهداف شان، آنها را آزاد گذاشت که به هر جا خواستند بروند. آنها پس از پیوستن به طلحه و زبیر و مشارکت در جنگ جمل، در نهایت به معاویه در شام پیوستند (بلاذری، ۱۴۱۷ ق: ج ۲، ۳۸۷).

رفاه و امام علی (ع)

یکی از عناصر حیاتی خدمات عمومی یا ارزش های سیاسی سهیم شدن در رفاه یا سلامت جامعه و برآورده ساختن نیازهای افراد، خانواده ها و گروه هاست. نیازها به تعبیر مازلو از سلسله مراتبی برخوردارند که عبارتند از: نیازهای فیزیولوژیکی، ایمنی، اجتماعی،

احترام، خودشکوفایی، معرفت‌پذیری و زیبایی‌شناسی که برای افزایش رضایت‌مندی شهروندان (افراد، خانواده‌ها و گروه‌ها) این نیازها باید به ترتیب برآورده شوند. تأمین نیازهای عمومی منجر به افزایش رفاه اجتماعی می‌شود که طی فرآیندهای خاصی حاصل می‌شود. در واقع رفاه اجتماعی، فرآیند بهبودبخشیدن کمیت و کیفیت زندگی عموم مردم در سه بُعد اساسی است: ۱- ارتقای سطح زندگی مردم از طریق افزایش سطح درآمد، پس‌انداز و مصرف. ۲- بسترسازی و ایجاد شرایط مناسب جهت رشد عزت نفس عمومی از طریق استقرار نظام‌ها و نهادهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی. ۳- افزایش سطح آزادی‌های مردم در انتخاب از طریق وسعت بخشیدن به حدود متغیرهای انتخاب آنها نظیر تنوع کالاها، خدمات و هر آنچه مطلوب زندگی انسانی است (حق جو، ۱۳۸۱: ۷۶). مفهوم رفاه اجتماعی، به طور سنتی، دلالت بر حمایتی دارد که جامعه برای اعضای خود از طریق اقدامات مؤثر در مقابل فشارهای اقتصادی و اجتماعی به عمل می‌آورد (Prabuha & Lyer, 2001:31).

در واقع، رفاه اجتماعی تعبیری است که بیشتر به یک وضعیت چندجانبه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی معطوف است و حفظ شأن انسان‌ها و مسئولیت‌پذیری جامعه در قبال آن و ارتقای توانمندی کلیت جامعه در عرصه‌های فردی و اجتماعی از اهداف آن است. این مفهوم از رفاه اجتماعی بر درکی استوار است که افراد بیشتر در معرض مخاطرات غیرقابل اجتنابی قرار دارند. بنابراین، به‌منظور رفع نیازها و تشخیص پتانسیل افراد، باید خطرات بین آنها تقسیم شود. این امر بر مبنای این فرض قرار دارد که یک فرد قادر نیست منابع مورد نیاز برای رفع احتیاجات خود را بسیج کند و نیاز به کمک از بیرون دارد (Kaske, 2005; 91).

رویکردهای مربوط به رفاه، عمدتاً بر دو نوع نگرش فرد‌گرایانه و جمع‌گرایانه تقسیم می‌شود. براساس رویکرد نخست، رفاه حاصل تبادلات افراد در بازار یا از طریق مکانیزم‌های تولید کالا می‌باشد و نظام‌های رفاهی مفهوم رسوبی یا ترمیمی دارند. یعنی افراد خودشان در درجه اول مسئول رفاه خویشند و در صورت به هم خوردن منابع درآمدی خانواده یا پس از وقوع فقر و ناتوانی، مؤسسات حمایتی خصوصی و نهادهای بیمه‌ای وارد عمل شده و مبادرت به عمل می‌کنند. اما در رویکرد جمع‌گرایانه، دولت و نهادهای حکومتی وظیفه دارند رأساً و قبل از وقوع نابسامانی (پیشگیریانه)، مبادرت به برنامه‌ریزی و خط‌مشی‌گذاری نمایند. بنابراین، دولت متولی تأمین حداقلی از رفاه عمومی است (میجلی، ۱۳۷۸: ۱۴۰-۱۴۵ - یزدانی، ۱۳۸۲: ۳۶-۳۸).

در اسلام و به‌ویژه از منظر امام علی (ع) دستیابی به رفاه مستلزم تلاش‌های فردی، اجتماعی و سیاسی است. به عبارتی، استراتژی اسلام برای این امر چندبُعدی است. هم فرد نسبت به زندگی خود مسئول است، هم جامعه نسبت به آحاد افراد ساکن مسئولیت دارد و نیز دولت نسبت به آن شدیداً مسئول می‌باشد. امام (ع) به عنوان فردی از ساکنین جامعه اسلامی، از طریق تلاش‌های فردی خویش در طول دوران (۲۵ سال) عمر غیرحکومتی‌اش، ثروت انبوهی به هم زد به گونه‌ای که زکات اموالش بالغ بر چهل هزار دینار بود (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۳۳۴) و این مقدار زکات بنی‌هاشم را کفایت می‌کرد (مجلسی، ۱۳۷۴: ۴۱) یک بار از فروش خرما شخصی خود که بین نیازمندان تقسیم کرده بود، صد هزار درهم بود (کلینی، ۱۴۰۱: ۴۳۹). اما علیرغم این حجم ثروت، سطح زندگی‌اش در حد دهک‌های پایین جامعه بود و به تعبیر خود حضرت، از دنیای خود به دو جامه فرسوده و دو قرص نان رضایت داده بود (نامه ۴۵: ۴۲۱). این عمل امام (ع) مصداق بارز آن نکته‌ای است که خود فرموده بود: مؤمن باید شبانه روز خود را به سه قسمت تقسیم نماید. زمانی را برای نیایش پروردگار و معبود خویش، زمانی برای کار، تلاش و کوشش برای کسب روزی حلال و مشروع و تأمین زندگی شرافتمندانه و زمانی برای تمرین عزت نفس. خردمند را نشاید جز آن که در پی این سه چیز حرکت کند (حکمت ۳۹۰: ۵۹۸).

امام (ع) در طی دوران حکومت متعالی‌اش، ارتقای زندگی مادی و معنوی مردم را در راستای رسیدن به قرب الهی به عنوان هدف اصلی خویش برگزیده بود (شاه‌آبادی و زرین نعل، ۱۳۹۴: ۲). در این راستا، ضمن ستایش از غنای مالی و تشویق اغنیاء به پرداخت حق‌السهم اجتماعی خود جهت زدودن چهره‌ی جامعه از فقر اجتماعی، به نکوهش فقر و ناداری پرداخته و مسئولیت سه‌جانبه (فرد، جامعه و دولت) را جهت زدودن چهره فقر از دامن جامعه اسلامی را متذکر می‌شود. آن حضرت، فقر را بزرگترین مرگ (حکمت، ۱۶۳: ۵۲۶) بازدارنده‌ی انسان زیرک از بیان دلیل‌اش و موجد بیگانگی انسان در شهر خویش (حکمت، ۳: ۴۷۵) مایه نقصان دین و

سرگردانی عقل و سبب ساز دشمنی و بدبینی (حکمت ۳۱۹: ۵۷۶) معرفی کرده و آن را مخدر فکر، عقل و اندیشه و نیز ذایل کننده دین و شخصیت انسان دانسته است. امام (ع) برای مقابله با این پدیده اجتماعی از خود فرد شروع می کند و می فرماید: هر کس آب و خاکی بیابد و برای رفع نیازش اقدامی نکند، خدا او را از رحمت خود دور می سازد (رشاد، ۱۳۸۵: ۲۳۰). امام (ع) در این راستا، فرد فقیر) را به کار، کوشش و تلاش دعوت می کند، حتی اگر منجر به دور شدنش از محل زندگی خویش گردد (تمیمی آمدی: ۵۹۷). در کنار مسئولیت شخصی فرد (فقیر)، امام (ع) تلاش اغنیاء جهت پرداخت مالیات و زکات برای رفع نیازمندی های اجتماعی را مکمل تلاش های فردی فقرا تلقی کرده و آنها (اغنیاء) را ضمن دعوت به میانه روی در مصرف، توصیه می نماید که نسبت به طبقات فرودست تواضع و نگاه سودرسان داشته و دل بستگی شدید به مال و ثروت را از خود دور سازند (رشاد: ۵۲۱). امام (ع) دولت را نیز موظف به فقر زدایی از جامعه می داند و نخستین اولویت دولت در اخذ مالیات و عوارض (زکات) را پرداخت سهم شرکای ضعیف و مستمند جامعه می داند که نوعی حق شناسی و وفاداری نسبت به حقوق آنان محسوب می شود (نامه ۲۶؛ ۳۸۵). آن حضرت یکی از عوامل بروز فقر اقتصادی و کاهش رفاه اجتماعی را استقرار دولت های فاسد و ستم کار می داند که با زور و تجاوز به حقوق افراد جامعه و نوامیس الهی، اموال مردم را غصب می کنند و در اختیار بستگان نزدیک خویش قرار می دهند. از نظر امام (ع)، این امر باعث تخریب سرزمین ها و منابع آن شده و فقر عمومی را به دنبال دارد که البته، در نهایت دامن این نوع حکومت ها را می گیرد و آنها را به سراشیبی سقوط می کشاند، چون، مطابق آموزه های اسلامی و وعده های الهی، ظلم پایدار نمی ماند: حکومت با کفر شاید ولی با ظلم هرگز نمی پاید، بدین ترتیب، حکومت نه تنها مسئول تأمین نیازمندی های اولیه و حیاتی افراد می باشد، بلکه تأمین زندگی عمومی شهروندان و ارتقاء آن در سطوح بالاتر نیز برعهده حکومت است. روایت امام (ع) از زندگی مردم کوفه قبل و بعد از حکومتش بسیار آموزنده است. در وصف زندگی مردم قبل از حکومت می فرماید: هر سو بنگری، جز فقری که مشغول ناداری خویش است و ثروتمندی که به کفران نعمت الهی مشغول است با برخوردارانی که از طریق بخل ورزیدن در اداء حقوق الهی، ثروت فراوان گردآورده اند و سرکشانی که گوش به شنیدن پند و اندرزها نمی دهند، نمی بینی؟ (خطبه ۱۲۹؛ ۱۷۸). اما در سایه تلاش فراوان حکومتی امام (ع) علیرغم محدودیت های بسیار، سطح زندگی مردم کوفه به قدری ارتقاء یافت که به تعبیر امام: همه آنها از زندگی قابل قبولی برخوردار گشتند به گونه ای که حتی پایین ترین افراد نیز غذای مرغوب، آب سالم و سرپناه مناسب در دسترس شان قرار گرفت (کوفی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸: ۱۵۷).

نظام مالی حکومت اسلامی قبل از امام علی (ع) وابسته به غنایم و اموالی بود که در اثر پیشروی های برق آسای مسلمانان به ماورای سرزمین های عربی آن زمان صورت می گرفت. یکی از اقدامات امام (ع) در حکومت، توقف گسترش کمی سرزمین های الحاقی به دولت اسلامی بود. بر این اساس، امام (ع) نظام مالی و رفاهی دولت خود را بر عمران و آبادی اراضی تحت حکومت خود و متعاقباً اخذ مالیات از تولیدات داخلی قرار داد. امام (ع) تولیدکنندگان و تجار را منابع اصلی منفعت و پدیدآورندگان وسایل زندگی و آسایش مردم می داند که توان خطرپذیری در شرایط گوناگون را دارند. بنابراین نیازمند توجه ویژه اند (نامه ۵۳؛ ۴۴۲). آنها یک پای افزایش رفاه اجتماعی اند که از طریق تولید و تجارت موجبات رونق و شکوفایی را فراهم می کنند و ضمناً با پرداخت به موقع مالیات، هزینه های اجتماعی را بر دوش می کشند. سیاست امام (ع) در اخذ مالیات، بر پایه صلاح مالیات دهندگان استوار است. مالیات راهی برای بسامان کردن امور اجتماعی و تأمین هزینه های حکومت در انجام امور عمومی است اما به شرط در نظر داشتن صلاح مالیات دهندگان و به سامان کردن امور آنان. پس اگر مردم شکایت کردند از سنگینی مالیات، یا آفت زدگی محصولات، خشک شدن چشمه ها، کمی باران، تخریب زمین ها در اثر سیلاب ها یا خشکسالی ها. حکومت باید عذر آنها را پذیرا باشد و در رعایت حال آنها بکوشد (نامه ۵۳؛ ۴۴۰). چون آنها رفاه گستران اجتماعی هستند که بدی اوضاع آنها باعث وخامت اوضاع اجتماعی می شود.

امام (ع) در راستای تقویت اعتماد به نفس مردم و احساس عزت و کرامت آنها حکومت را مسئول می داند و اکیداً از مردم می خواهد که خود را خوار نسازند و به ستایش و تمجید حاکم نپردازند. دورویی و ظاهر سازی را کنار گذاشته و حرف حق را بزنند حتی اگر

به ضررشان باشد (خطبه ۲۱۶؛ ۳۳۴). امام (ع) بدنبال فروتنی حاکم در برابر مردم و پرهیز از کبر و خودپسندی حاکمان در امر حکومت داری بود. آن حضرت کسانی را که عزت نفس خود را نادیده گرفته و به دنبال حاکمان می‌دویندند و یا به شیوه‌ی سلاطین، قایل به دست‌بوسی حاکم بودند، شدیداً منع می‌کردند و این عمل را اقدام ضد رفاه اجتماعی تلقی می‌کردند.

بحث و نتیجه‌گیری

این مقاله به بررسی نحوه‌ی مواجهه امام علی (ع) با ارزش‌های عمومی پرداخته است. از جمله مهمترین ارزش‌های سیاسی و عمومی که در علوم سیاسی و دانش مدیریت بر روی آنها اجماع وجود دارد می‌توان از آزادی، عدالت، امنیت و رفاه یاد کرد. رویکرد تفسیری در سیره نظری و عملی امام (ع) با محوریت متن نهج‌البلاغه بیانگر این است که امام (ع) با نگاه ابزاری، موقتی و امانی نسبت به حکومت، در تولید، پاسداشت و بسط ارزش‌های عمومی چون عدالت، آزادی، امنیت و رفاه اجتماعی کاملاً مصمم، صادق و سخت‌گیر بوده است. نتایج تحقیق حکایت از این دارد که شبکه عدالت در منظومه فکری و حکومتی امام (ع) متشکل از اجزا و عناصری چون حق، انصاف، صداقت و مصلحت عمومی و مبتنی بر مبانی معرفتی است که عمیقاً ریشه‌های قرآنی و سنت نبوی دارد. هدف امام (ع) در تولید و گسترش ارزشی چون عدالت، حفظ قدرت، تداوم حکومت و کسب محبوبیت به منظور بهره‌برداری‌های شخصی و قبیله‌ای نیست. بلکه برای امام (ع)، عدالت فی نفسه هدف است. عدالت با این اجزا و هیمنه در ذهن مؤلف نمی‌تواند بر بنیاد رویکردهای محافظه‌کارانه، مزورانه و شعاری استوار باشد بلکه، به عنوان یکی از ارکان ایمان از مبانی معرفتی‌ای برخوردار است که بر درک عمیق، دانشی ژرف، حکم نیکو و سعه صدر تکیه دارد. فرد، جامعه و حکومت متصف به عدالتی با این اجزا و مبانی معرفتی می‌تواند، به تعبیر آن حضرت، زندگی بافضیلت و سعادت‌مندی داشته باشد. یکی دیگر از پایه‌های زندگی شرافتمندانه و بافضیلت در جامعه اسلامی برخوردار از آزادی است. نتایج تحقیق در زمینه نوع مواجهه حضرت علی (ع) با ارزشی چون آزادی حکایت از این دارد که حکومت آن حضرت، پاسدار این ارزش به معنای واقعی بود و هیچ ابایی نداشت که مردم تحت امرش آزاد باشند و از تمام مواهب آزادی برخوردار شوند. در جامعه دینی به ریاست امام علی (ع)، آزادی شهروندان لقلقه زبان و برای حفظ پرستیژ نبود بلکه در حد ایده‌آل، ابعاد مختلف آزادی به ویژه بُعد سیاسی آن نظیر آزادی عقیده و اندیشه، آزادی بیان عقیده و اندیشه و آزادی عمل سیاسی قابل مشاهده و ملموس بود. چیزی که در آن عصر و شرایط کالای نایاب و یا حداقل، کمیاب بود. امام (ع)، برخلاف خلفای پیشین که مخالفین و صحابی منتقد را زیر نظر داشته و آنها را به زور وادار به بیعت و یا در صورت مقاومت تبعید می‌کردند، آزادی مخالفین و منتقدین را پاس داشته و بلکه آنها را به حال خود رها کرد تا هر اقدامی (غیر از اقدامات مسلحانه) انجام دهند. پای‌بندی امام (ع) به اصول آزادی چنان بود که به مخالفین جسارت داد تا علناً مبادرت به ترور شخصیت ایشان نمایند و علیه حکومت‌اش موضع بگیرند و به تبلیغ آرا و اندیشه خود پردازند و بلکه مبادرت به تسلیح مردم جهت مقابله با حکومت نمایند.

آزادی در سایه حکمرانی امام علی (ع) آزادی مخالفین ترجمه می‌شود نه آزادی متملقین. در هر حکومت به ویژه حکومت استبدادی، چاپلوسان و مجیزگویان در نهایت امنیت و آزادی فعال مایشانند، اما استثنائاً در حکومت علی (ع) غالیان و چاپلوسان محدود شده و بلکه مجازات می‌شدند. این تحقیق نشان می‌دهد که امام (ع) متعرض آزادی مردم نمی‌شد و بلکه به دو دلیل آن را حق مردم می‌دانست. یکی به دلیل کرامت ذاتی و خدادادی انسان (که در این زمینه فرقی بین مخالف، منافق، موافق و بی‌طرف وجود ندارد) و امام خود را موظف به رعایت حرمت و کرامت انسان با هر نوع نگرشی می‌دانست. دوم به دلیل خطاپذیری فرد در مسند قدرت که واجب است مردم بر اعمال و رفتارشان نظارت داشته باشند و در صورت بروز خطا، هشدارش دهند و نیز در صورت استمرار خطا اطاعتش نکنند. نتایج تحقیق حاضر پیرامون تولید امنیت به مثابه یک ارزش عمومی در حکومت امام علی (ع) بیانگر این است که برای امام (ع)، مردم هدف امنیت هستند. در عقیده امام (ع)، حکومت اولاً، باید زمینه‌های ترس، نیاز و هتک حرمت شهروندان که حق طبیعی آنهاست را از بین ببرد. ثانیاً، حکومت متولی و ابزار تأمین امنیت است نه هدف امنیت. ثالثاً، تأمین امنیت (سیاسی، قضایی، روحی، روانی، جسمی، غذایی و بهداشتی) افراد جامعه، حقی برای حکومت ایجاد نمی‌کند که به موجب آن بر مردم منت گذارده و مطالبه حق ویژه نماید.

رابعاً، امنیت حق همگانی است که موافق و مخالف حکومت به یکسان از آن برخوردارند. هرگز چنین نیست که در سیره امام (ع) موافقان و نزدیکان به حکومت در قیاس با مخالفان از امنیت بیشتری برخوردار باشند. خامساً، امنیت در پرتو قدرت معنا می‌یابد اما این بدان معنا نیست که امنیت صرفاً در خدمت قدرتمندان باشد، بلکه ناتوانان و نابرخورداران از قدرت و ثروت در اولویت‌اند. به همین علت امام در خطبه ۱۳۱، یکی از دلایل پذیرش و کسب قدرت و تشکیل حکومت را تأمین امنیت ستمدیدگان عنوان می‌دارد.

گسترش امنیت عمومی مستلزم بهبود وضع معیشتی مردم و ارتقای رفاه اجتماعی است که به عنوان یکی از ارکان ارزش‌های عمومی مورد توجه خاص آن حضرت بود. رویکردهای اقتصادی دولت اسلامی امام (ع) جهت افزایش رفاه و زدودن چهره‌ی فقر از جامعه مسلمین در سه سطح فردی، اجتماعی و سیاسی، مسئولیت‌محور بود. ابتدا، مسئولیت فرد نسبت به زندگی شخصی و خانوادگی خویش که به نظر می‌رسد مهمترین بخش مسئله باشد. امام (ع) به عنوان یک رهبر دینی و البته حاکم جامعه اسلامی قبل از هر چیزی، فرد را در قبال خدا، جامعه، طبیعت و به ویژه خود و نزدیکانش مسئول می‌دانست. اصلاً، اسلام دینی است که مسئولیت فردی در آن مقدم بر سایر مسئولیت‌هاست، هر چند نافی مسئولیت‌های دیگر نیست. پیامبر به عنوان اسوه‌ی حسنه جامعه مسلمین به دختر دردانه‌اش، حضرت فاطمه (س) نسبت به مسئولیت‌اش در قبال اعمال و رفتارش به عنوان یک فرد بارها متذکر شده است. در کنار مسئولیت فردی، مسئولیت جامعه مسلمین نسبت به همدیگر به مثابه مکمل تلاش‌های فردی جهت ارتقای معیشت حداقلی افراد ساکن در جامعه که ریشه در حس مسئولیت همگانی دارد، نزد امام (ع) بسیار مهم است. امام (ع)، چه در دوران سکوت و چه در دوران خلافت، نسبت به جامعه بی‌تفاوت نبود و مروج بی‌تفاوتی نیز نبود. بلکه به عنوان یک وظیفه اخلاقی، در همه احوال مراقب جامعه بود و همواره حس مسئولیت در قبال فرایندهای اجتماعی را متذکر می‌شد. در نهایت مسئولیت حکومت نسبت به عموم مردم یا به تعبیر امروزی، مسئولیت دولت در قبال شهروندان، به دور از رویکردهای ناعادلانه، تبعیض‌آمیز و رانت‌جویانه، به مثابه متمم تلاش‌های فردی و اجتماعی جهت کمک به افزایش رفاه عمومی و ارتقای عزت نفس و کرامت انسانی آحاد افراد جامعه همراه با فروتنی و تواضع دولت در برابر مردم و عدم کرنش و ستایش مردم از حاکم، مورد توجه ویژه آن حضرت بود که عهدنامه مالک اشتر در این باره گویای دغدغه‌های عمومی امام (ع) در کسوت خلیفه مسلمین است.

نتیجه نهایی از داده‌های این مقاله، همانا هدفمندی امام (ع) در پذیرش حکومت و اعمال قدرت در مقام خلیفه مسلمین است. برای آن حضرت کسب قدرت و حکومت کردن هدف درخود نیست. بلکه تولید و اشاعه ارزش‌هایی چون عدالت، آزادی، امنیت و رفاه اجتماعی هدف محسوب می‌شود و تمام تشکیلات سیاسی و حکومتی وسیله‌ای در خدمت آن هدف می‌باشد.

در پایان پیشنهاد می‌شود جهت افزایش دانش و تعمیق بینش پیرامون ظرافت‌های حکمرانی امام علی (ع)، هر یک از مقوله‌های ارزشی چون عدالت، آزادی، امنیت و رفاه اجتماعی در سیره نظری و عملی آن حضرت به صورت مجزا و مستقل، با روش‌های علمی و بی‌طرفانه مورد پژوهش قرار گیرد. ضمناً می‌توان با ابزارهای علمی به مقایسه حکومت امام (ع) با حکومت‌های دیگر در عصر سنت و حتی در دنیای مدرن در ارتباط با تولید و اشاعه ارزش‌های عمومی پرداخت. از طرفی، نیز، می‌توان حکومت امام (ع) به عنوان یک حکومت دینی را با سایر حکومت‌های دینی (اسلامی، مسیحی و ...) در تاریخ، از منظر تولید و اشاعه ارزش‌های عمومی مورد مقایسه و مطالعه قرار داد.

منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۶۰)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.
۲. آلموند، جی. ا.، پاول، ج. بی.، رابرت، جی.، (۱۳۷۹)، چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ ق)، شرح نهج البلاغه، ج ۶. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۴. ابن اثیر، عزالدین (۱۳۷۰)، *الکامل فی التاریخ*، ترجمه سید محمد حسین روحانی، تهران: اساطیر.
۵. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ ق)، *اسناب الاشراف*، بیروت؛ دارالکفر، ج ۲.
۶. پور عزت، علی اصغر (۱۳۸۸)، *مختصات حکومت حق مدار در پرتو نهج البلاغه*، تهران: علمی و فرهنگی.
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۹۲)، *غرر الحکم و دررالکلم*، ترجمه محمد رحمتی شهرضا، قم: صیح پیروزی.
۸. جرداق، جورج (۱۳۸۹)، *امام علی صدای عدالت انسانیت*، ترجمه سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۹. حق جو، ناصر (۱۳۸۱)، *رفاه اجتماعی و توسعه*، فصلنامه رفاه اجتماعی، س ۲، ش ۶.
۱۰. خوانساری، جمال‌الدین محمد (۱۳۶۰)، *شرح غررالحکم و دررالکلم*، مقدمه، تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۹۰)، *تفسیر موضوعی نهج البلاغه*، تهران: معارف.
۱۲. رضی، سید شریف (۱۳۷۴)، *نهج البلاغه*، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران: انقلاب اسلامی.
۱۳. رضی، سید شریف (۱۳۹۶)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، تهران: پیام عدالت.
۱۴. صلاحی کجور، اسحق (1391)، «ایجاد جهت‌گیری استراتژیک در راستای خلق ارزش عمومی؛ موردکاوی سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مطالعات ملی کتابداری و سازماندهی اطلاعات، ۲۳(۴).
۱۵. علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۹۰)، *نظام عدالت علوی؛ مبانی، اصول، مراحل و سطوح*، در: کتاب اولین نشست اندیشه‌های راهبردی؛ عدالت، تهران: دبیرخانه نشست اندیشه‌های راهبردی.
۱۶. کوفی، ابن ابی شیبه (۱۴۰۹ ق)، *المصنف، تحقیق سعید اللحام*، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ج ۱، ج ۸.
۱۷. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۴)، *اصول حسن الکافی*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ج ۱.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، *بحارالانوار*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۹. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۴۲۱)، *موسوعه الامام علی (ع)*، قم: دارالحدیث.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، *جاذبه و دافعه علی (ع)*، قم: صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، *سیری در نهج البلاغه*، تهران: صدرا.
۲۲. منوچهری، عباس (۱۳۸۷)، *رہیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت.
۲۳. میجلی، جمیز (۱۳۷۸)، *رفاه اجتماعی در جهان*، ترجمه محمدتقی جغتایی، تهران: دانشگاه علوم بهزیستی.
۲۴. یزدانی، فرشید (۱۳۸۲)، *مفاهیم بنیادی در مباحث رفاه اجتماعی*، فصلنامه رفاه اجتماعی، ویژه سیاست اجتماعی.

1. Benington, J., & Moore, M. H. (2011). *Public Value: Theory and Practice*. Palgraf Macmillan.
2. Bozeman, B. (2002), *Public-Value failure: When efficient Markets may not do*, *Public administration, Review*, 62).
3. Bozeman, B. (2007). *Public Value and Public Interest. Counterbalancing Economic*. Washington: Georgetown University Press.
4. Kaske, Edwin (2005), *Social Security and older People: An African Perspective*. International Social Work 2005, Published by Sage.
5. Meynhardt, T. (2012). *Public Value – Turning a Conceptual Framework into a Scorecard*. Draft paper prepared for Creating Public Value Conference, 3.
6. Moore, M. (1995). *Creating public value*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
7. Poonawala, Ismail (2011), “ALI B. ABI TALEB” in *Encyclopuedia Iranica*. Retrieved 27 March 2012.
8. Prabuhak. Seet & Lyer V. Sandhya (2001), *Public Provision of Social Security: The Challenge in South Asian*, *South Asia Economic Journal*, Reprints and Permission: <http://www.Sagepub.com>
9. Rescher, N. (1982). *Introduction to value theory*. Washington, DC: University Press of America.
10. Rutgers, M. R. (2008). *Sorting out public values? On the contingency of value classifications in public administration*. *Administrative Theory & Praxis*, 30(1).
11. Rutgers, M.R., (2015), *American Review of Public Administration*, Vol. (45).
12. Stoker, G. (2006), *Public. Value Management: A new narrative for networked governance?* *American Review of Public Administration*, 36.
13. Vanderwal, Z., Nabatchi, T., & De Graaf, G. (2015). *From galaxies to universe: A cross-disciplinary review and analysis of public values publications from 1969 to 2012*. *The American Review of Public Administration*, 45(1).