فصل‌نامه علمی پژوهشنامه تاریخ اسلام
سال سیزدهم، شماره پنجاه‌ودوم، زمستان ۱۴۰۲
مقاله پژوهشی، صفحات ۵۳-۷۴

برابری اجتماعی در سیره علوی؛ بنیاد حکمرانی مطلوب

سیدعلیرضا واسعی[۱]

چکیده

عدالت/ برابری اجتماعی از آن‌رو که مفهومی بسیار گسترده و ابعاد و زوایای بسیاری دارد، در دانش‌هایی چون اخلاق، فرهنگ، سیاست و اقتصاد مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. عدالت در فکر و فرهنگ اسلامی نیز، فراتر از امر اخلاقی، جایگاه بلندی دارد تا جایی‌که قوام جهان هستی به آن نسبت داده شده و بنیاد تمامی کارهای نیک آدمی به‌ویژه در حوزه حکمرانی به حساب آمده است. در قرآن آیه ۸ سوره مائده آمده عدالت پیشه کنید که به تقوای الهی نزدیک‌تر است، هم‌چنین آمده خشم و دشمنی، نباید موجب زیر پا نهادن عدالت شود. در اندیشه سیاسی، به‌ویژه در عرصه حکمرانی به فراوانی درباره آن سخن به میان آمده است. امام علی علیه‌السلام که مدتی در منصب خلافت مسلمین قرار داشت، هم به اعتبار جایگاه سیاسی، هم جایگاه دینی و هم کنشگر فعال اجتماعی، دغدغه‌های خود را در خصوص آن نشان داده و در رویکردی اجتماعی، عدالت را مایه قوام و استواری مردم و مایه استحکام نظام سیاسی شمرده است. مقاله حاضر به روش تاریخی- فلسفی، البته مثبت‌نگرانه/ ارزشی می‌کوشد تا به این پرسش اساسی پاسخ دهد که فلسفه برابری اجتماعی در سنت علوی چه بود و امام علی علیه‌السلام در حکمرانی چگونه با آن مواجه شده‌است؟ فرضیه کانونی پژوهش آن است که امام با رویکرد تمدنی که بر انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و دین‌شناسی استوار است، وارد این عرصه شده و دغدغه‌مندانه برای اصلاح جامعه گام برداشت. گرچه در خصوص کرد و کارهای امام آثار فراوانی پدید آمده، اما با رویکرد پیش‌رو، خلأ مشهودی وجود دارد که نیازمند پژوهش و تبیین است.

کلیدواژه‌ها: برابری اجتماعی، حکمرانی علوی، رویکرد تمدنی، سنت علوی، عدالت.

---

۱. دانشیار گروه هنر و تمدن اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مشهد، ایران. vasei@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۰۲/۰۸/۲۵ تاریخ پذیرش: ۰۲/۱۱/۱۷

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

Social Equality in the ʿAlavī Tradition: The Foundation of Ideal Governance

Seyyed Alireza Vasei[1]

Abstract

Justice/social equality, due to its broad concept and multiple dimensions and aspects, has been discussed and examined in disciplines such as ethics, culture, politics, and economics. In Islamic thought and culture, justice holds a significant position beyond morality, to the extent that the stability of the universe is attributed to it, and it is considered the foundation of all good deeds of humanity, especially in the realm of governance. The Quran states in verse 8 of Surah Māʾidah that one should practice justice, as it is closer to piety; it also mentions that anger and enmity should not lead to the neglect of justice. In political thought, especially in the realm of governance, there has been extensive discourse on this topic. Imam Ali (as), who held the position of caliph for a time, expressed his concerns regarding justice through his political, religious, and active social roles, considering it a source of stability and strength for the people and a foundation for the political system. This article employs a historical-philosophical approach, positively and valuably, to address the fundamental question of what the philosophy of social equality in the ʿAlavī tradition was and how Imam Ali (as) engaged with it in governance. The central hypothesis of the research is that Imam (as) entered this domain with a civilizational approach based on anthropology, ontology, and religious studies, taking steps to reform society with concern. Although numerous works have emerged regarding the actions and deeds of Imam (as), there is a noticeable gap in the current approach that requires further research and explanation.

Keywords: Social equality, ʿAlavī governance, civilizational approach, ʿAlavī tradition, justice.

1. Associate Professor, Department of Islamic Art and Civilization, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Mashhad, Iran. vasei@isca.ac.ir

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

درآمد

دو عنصر مهم امروزی و تاریخی، ضرورت‌بخش تبیین و تحلیل برابری اجتماعی در جامعه انسانی است. جهان امروز به‌رغم همه دستاوردهای ارزشی و اخلاقی، هم‌چنان در کش و قوس چکونگی زندگی انسانی، به بهانه‌های زیادی گرفتار تبعیض‌ها و نابرابری‌های مشهودی است؛ به گونه‌ای که در قیاس با گذشته، عملاً دچار پسرفت‌هایی است، هر چند به لحاظ نظری پیشرفت‌های بسیاری داشته است. جوامع امروزی، در پرتو شعارهای زیبا و والاگون، هم‌چنان درگیر بی‌عدالتی‌های بسیاری، چه در عرصه سیاست‌های داخلی و چه در تعامل با اقوام و جوامع بیرونی است؛ به همین سبب لازم است مقوله‌هایی که برای همبستگی بیشتر و زندگی بهتر آدمیان کارآمدند، بیش از پیش مورد توجه و مداقه‌های پژوهشی قرار گیرند. برابری اجتماعی از آن مقوله‌هاست که بنیاد حیات انسانی بر آن استواری دارد و این نوشتار در نگاهی به سنت علوی که عیار حقانیت دیانت و حقایق اسلام است،[1] آن را مورد بررسی قرار می‌دهد.

اما عامل تاریخی خود داستان پر اهمیتی دارد، چنان‌که به گواهی داده‌های غیر قابل انکار صدر اسلام، هنوز سه دهه از رحلت پیامبر اسلام نگذشته بود که سه خلیفه به نحو خشونت باری کشته و خلیفه بعدی نیز به وضع رقت باری مورد تعرض قرار گرفت و در اندکی بعد، چالش حکمرانی به واقعه‌ای خون بار انجامید. در آسیب‌شناسی کنش هموندان اسلامی، ناهمسازی و ناهمسویی جامعه با حکومت و به تعبیر امروزی، تعارض حکومت/دولت با حکمرانی خوب، آشکارا دیده می‌شود؛ اما چرا چنین ناترازی بروز کرده است؟ به نظر می‌رسد، پاسخ درست و اقناعی، ذیل برابری/نابرابری اجتماعی به دست آمدنی است.

پیش از ورود به اصل بحث، دو نکته پایه‌ای، بایان پردازش است؛ اول آن‌که حکمرانی، مفهومی گسترده‌تر از حکومت/دولت دارد و مراد از آن نقش‌آفرینی همگان در تدابیر و سیاست‌گذاری‌های حاکم بر جامعه است، چه دولت، چه جامعه مدنی و چه

۱. به سخن پیامبر: «علی مع الحق و الحق مع علی» (خطیب بغدادی، ۳۲۲/۱٤).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

بخش‌های خصوصی و حکمرانی خوب/ مطلـوب، طبعـاً سـازوکاری اسـت کـه امکـان بهترین و انسانی‌ترین شکل مدیریت کلان را به دنبال دارد. دوم آن‌کـه رویکـرد تمـدنی (نک. واسعی، ۲۱۷)، تعریف کننده حکمرانی مطلوب است. در این رویکرد که معطوف به تمدن عیار تعریف می‌شود، همه انسان‌ها، دارای اعتبار، نقـش و حقـوق‌انـد و همـین مؤلفه‌ها امکان همزیستی و روابط میان یک‌دیگـر را تعریـف و ارزش‌گـذاری مـی‌کنـد. وظیفه دولت، تأمین همه نیازمندی‌ها برای شکل‌گیری زیسـت تمـدنی اسـت و تنهـا در پرتو آن، زندگی واقعی معنا می‌یابد. به‌زعم این نوشتار، امام علی علیه‌السلام با چنـین انگـاره و نگاهی به انسان و جامعه نگریسته است.

قابل ذکر آن‌که در خصوص عـدالت علـوی و حتـی برابـری اجتمـاعی از نظـر امـام علی علیه‌السلام، آثاری نوشته شده و اخبار و گزارش‌های معطوف به آنها کم و بـیش توصـیف و گزارش شده که این نوشتار از آنها بهره خواهد برد؛ برای نمونـه مـی‌تـوان بـه آثـاری چون «امام علی علیه‌السلام و ابعاد عدالت اجتمـاعی» از مولانـا (۱۳۸۰ش)، «اصـول حکمرانـی امام علی علیه‌السلام در برابر نابرابری اجتماعی» از موسـوی و دیگـران (۱۳۸۸ش) و «عـدالت اجتماعی در کلام و سیره امام علی علیه‌السلام » از جهانی‌پـور (۱۳۸۸ش) اشـاره کـرد؛ امـا بـا رویکرد تمدنی و نگاه تبیینی، کاری صورت نگرفته است.

برابری اجتماعی همچون ارزشی پایدار

گرچه ترکیب برابـری/ عـدالت اجتمـاعی، تعبیـری امـروزی بـا الزامـات و حواشـی گسترده است، اما از ملزومات پـاره‌ای تعـابیر، واژه‌هـا و مفـاهیم کهـن، مـی‌تـوان آن را بازیابی کرد. بیش از همه واژگان عـدل و عـدالت اسـت کـه آدمـی را بـه آن رهنمـون می‌شود. فضیلت عدالت که برتـرین فضـایل اخلاقـی اسـت (طوسـی، ۹۵)، در همیشـه تاریخ مورد تأکید و توجه اهل نظـر قـرار داشـت. پیـامبر اسـلام در بیـان زمـان ولادت خویش، به بهانه‌ای از این عنصر اخلاقی سخن به میان آورده و می‌گویـد: مـن در عهـد انوشیروان عادل به دنیا آمده‌ام (طبری، ۵۲۹/۱؛ گر چه برخی در ایـن گـزاره تردیـد روا می‌دارند، اما از نظر تاریخ فرهنگی، نشانگر اهمیت دادگـری اسـت). ذکـر ایـن مقارنـه،

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

حاکی از دغدغه کانونی آن حضرت نسبت به خصلت آن فرمان‌روا است؛ خصوصیتی که در باور ایرانیان، حتی عالم طبیعت را به واکنش وامی‌دارد.[1] این نگره البته در دیانت اسلامی مورد تأیید قرار گرفته و در قرآن و متون دینی از جنبه‌های گوناگونی تبیین شده‌است.

برابری اجتماعی/عدالت، بی‌گمان پایه همبستگی/انسجام اجتماعی و زمینه‌ساز زندگی همسازانه و پایدار انسانی است؛ از این‌رو در سخنان و نامه‌های امام علی علیه‌السلام به فراوانی انعکاس یافته و دیگران را نیز به آن فراخوانده‌اند و خود نیز در مقام عمل کوشیده تا آن را محقق سازد. وی خطاب به کارگزار خود، زیاد ابن ابیه می‌گوید: عدالت را به کار گیر و از بی‌انصافی و بی‌عدالتی بپرهیز، که بی‌انصافی کردن با مردم آنان را آواره می‌کند/ به جلای وطن و مهاجرت می‌کشاند و بی‌عدالتی به قیام مسلحانه می‌کشاند (کلمات قصار٤٧٦). البته آن‌چه از اهمیت بیشتری برخوردار است، نگاه حاکم بر این توصیه‌ها و کنش‌هاست که ریشه در رویکرد تمدنی ایشان دارد. فلسفه عدالت هم در نگره ایشان، میزان خدایی در میان مردم و ملاک پای‌داری حق است؛ به همین جهت از حاکمان می‌خواهد تا با آن مخالفت نکرده و به ستیزه برنخیزند (لیثی واسطی، ۱۵۰).

جامعه انسانی بستر رشد و شکوفایی آدمیان است و هیچ انسانی نمی‌تواند در تنهایی و به دور از همزیستی با دیگران به آن دست یابد، اما صرف با دیگربودگی و حضور در جامعه، به معنای تحقق آن نیست؛[2] چه بسا عواملی مانع آن شوند. یکی از آنها، اگر به‌عنوان بزرگترین آنها یاد نشود، وجود نابرابری/تبعیض است و در وجه اثباتی آن، این برابری اجتماعی است که امکان رقابت و پیشرفت همه‌جانبه و بستر توسعه‌یافتگی را فراهم می‌سازد. بدیهی است مراد از برابری یا نابرابری، صرفاً در حوزه اقتصاد یا کسب

۱. نقل است در عهد انوشیروان، شغال‌ها به عراق هجوم آورده و موجب وحشت مردم شدند. انوشیروان از موبد بزرگ، علت آن را پرس و جو می‌کند و او در جواب می‌گوید: از اخبار پیشینیان چنین رسیده که در هر سرزمینی ظلم بر عدل غلبه کند، جانوران وحشی و درنده به آنجا هجوم می‌برند (دینوری، ٧٤).

۲. سخن دورانت (۳/۱) که به دنبال پژوهش‌های گسترده در تاریخ تمدن ابراز شده، تأمل برانگیز و پذیرفتنی است. وی خلاقیت و شکوفایی را در جهانی ممکن می‌داند که تابع نظمی‌اجتماعی باشد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

درآمد و تدبیر معیشت خلاصه نمی‌شود، هر چند دانشمندان به‌ویژه اقتصاددانان، بیش از هر چیز بر نابرابری مادی و مالی انگشت می‌نهند، اما برخی از جنبه‌های دیگر پرده‌برداری می‌کنند، چنان‌که نویسنده هندی-آمریکایی آرماتیا سن، به خوبی توجه داده که اقتصاددانان به‌رغم اهمیت نسبی موضوع نابرابری، به یک دامنه محدود، یعنی نابرابری درآمدی توجه کرده‌اند. این تنگ نظری منجر به فراموشی دیگر راه‌های توجه به نابرابری و مساوات شده‌است که اثر وسیعی بر سیاست‌های اقتصادی دارد. در حقیقت بحث‌های سیاستی به سمت تأکید زیاد بر فقر و نابرابری درآمدی منحرف شده‌است؛ در نتیجه محرومیت‌های ناشی از متغیرهای دیگر نظیر بیکاری، عدم تندرستی، نبود آموزش مناسب و محرومیت‌های اجتماعی مورد توجه قرار نگرفته است. این رویکرد همچون بنیادی فلسفی نمایان شده که در توزیع پول نباید نابرابری وجود داشته باشد (سن، ۱۲۸). تغییر نگاه از محدوده بیان شده به گستره‌ای وسیع و دیدن نابرابری در حوزه‌ای فراخ‌تر از درآمد، دیگر پدیده‌ای مقبول و همه‌گیر شده‌است.

در رویکرد علوی، معنای فراخی برای برابری/عدالت دیده می‌شود (نک. ری‌شهری، ۳۱۵-۳۲۰). امام چه به‌عنوان شهروندی که در جامعه زندگی می‌کند، چه هم‌چون نخبه‌ای که در کنار قدرت حاکمه و به‌مثابه نزدیک‌ترین فرد به رهبری به ایفای نقش می‌پردازد، چه زمانی‌که هم‌چون مشاور یا رقیب عمل می‌کند و چه هنگامی که پیشوایی سیاسی جامعه را به دست گرفته و در نقش خلیفه عمل می‌کند، هرگز از دغدغه عدالت فارغ نبود. آن‌چه در این دوره‌ها اهمیت مضاعف می‌یابد، نگاه فراتر از قدرت اوست که ریشه در انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و نیز دین‌شناسی وی دارد.

دغدغه‌های برابری‌خواهی امام

برابری اجتماعی، در قاموس فکری امام، امری فراگیر و ورای تعلقات غیراختیاری/غیراکتسابی انسان‌ها و همچون اصلی بنیادین و محوری در پایداری جامعه اسلامی و همبستگی اجتماعی تحلیل می‌شود تا جایی‌که همه چیز در سایه آن قرار می‌گیرد؛ به قولی مشهور ازجرج جرداق، علی علیه‌السلام در محراب عبادتش به خاطر شدت

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

عدالتش کشته شد. این سخن از یک سو سیره امـام و از سـوی دیگـر جایگـاه عـدالت واقعی در زندگی آدمیان را که چگونه پذیرنگی خـود را از دسـت داده و مایـه تـنش و چالش در یک جامعه می‌شود را نشان می‌دهد؛ عدالت‌خواهی و برابـری جـویی کـه در مقام نظریه‌پردازی مقبولیت عام دارد، در عرصه حیات عملی، تا جایی همراهـی آدمیـان را به دنبال دارد، که سهمی از آنان را طلب نکند، اما برای امام، فراتر از ایـن‌هاسـت، بـه همین جهت وقتی عثمان، خلیفه سوم مسلمانان، بـه قتـل رسـید و مـردم بـه سـوی آن حضرت شتافتند تا خلافت را بپذیرد، بی‌اعتنا به آن‌چه به او پیشنهاد شد، به صـراحت از وظیفه انسانی خویش در احقاق حقوق ستمدیدگان و درافتادن با سـتمکاران سـخن بـه میان اورد و از آن فراتر، اقدام خود را پیمانی خداوندی دانسـت: «... و اگـر خداونـد از عالمان پیمان نگرفته بود که در برابر شکم بارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن می‌انداختم و [آن را رها می‌کردم]...» (خطبه۳).

برابری خواهی وقتی در کنار قدرت قرار می‌گیرد، به آسانی رنگ می‌بازد و این بیشتر بی‌قدرتانند که داعیه برابری/عدالت دارند و می‌کوشند تا آن را بگسـترند؛ امـا در حیـات علوی سیاست یا حکومت/ قدرت در مرتبه بعد از عدالت قرار داشت.[1] اصـلاح جامعـه یا تلاش برای بهبود حال مردم یا حتی حضور در عرصه‌های اجتماعی را کـه بـه تعبیـر آرنت (۷۱)، نهایتاً در تدبیر منزل ملی یا تدبیر منزل اجتماعی که نوعی خانه‌داری جمعی است، جای می‌گیرد، نوعی ساخت خانه‌ای بود که برای زیستن خویش آماده مـی‌شـود، به همین جهت هیچگاه از چشم امام مغفول نمی‌ماند و رویکردشـان بـه قـدرت، بـرای تأمین چنین هدفی بود، نه بـه‌دسـت آوردن پشـتیبان و اعـوان. ایشـان بـا همـین نگـره می‌گفت: هر که در حکمروایی خود، بر پایه عدالت رفتار کند، از دیگران/یاران بـی‌نیـاز می‌شود (حکیمی و همکاران، ٤٩٩/٦).

امام علی علیه‌السلام در چالش سیاست‌ورزی و عدالت‌جویی به‌مثابه فضیلت برتر، هم‌چـون

۱. مطهری (مجموعه *آثار*، ٤٣٢/١٦) بر آن است که مقوله حکومت برای امام از اهمیت بالایی برخوردار بود و در جای جای گفتارهای خود بر آن تأکید کرده است؛ ولی به نظر می رسد، این مقوله به سبب فلسفه سیاسی و حتی اندیشه سیاسی، متفاوت و نیازمند بحث و تحلیل است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

فردی سیاست اندیش و بالمآل دارای دیدگاه/نظریه سیاسی وارد میدان نشـد، چـون بـه امر مهم‌تری می‌اندیشید؛ دغدغه داشت تا بتواند در پرتو دیانت اسلامی بهتـرین زنـدگی را تجربه کند؛ چنان‌که در توصیه‌هـای خـود بـه مالـک اشـتر بـر آن تأکیـد دارد و از او می‌خواهد تا به حکم جایگاهی که دارد، دچار غرور قدرت نشود و توجه داشـته باشـد که بالاتر از او هم کسانی هستند (نامه۵۳). تقدم انسان بر حکومت یا عدالت بر قـدرت، محور اندیشه آن حضرت بود که هیچگاه از آن فاصله نگرفت.

در نگاه امام، آن‌چه تعامل آدمیان با یک‌دیگر را تعریف می‌کند، انسان بودن آنان است و خصوصیت وی را شایسته تکریم و احترام می‌سازد، به‌گونه‌ای که هیچ‌کس حق ندارد آن را زیر پـا نهـاده و بـر او سـتم روا دارد، از حقـوق اجتمـاعی‌اش محـروم سـازد یـا محدودیت و حصاری برای وی طراحی کند. دو مقوله حقوق و اجتمـاع از ایـن منظـر، واژگان کلیدی اندیشه آن حضرت به حساب می‌آید. تأمین حقوق، بـا فـرض عـدالت و برابری اجتماعی دست یافتنی است و هیچ راه دیگری نمی‌تواند جـایگزین آن شـود، از این‌رو عدالت در نگاه آغازین دارای دو سطح فردی و اجتماعی ردیابی می‌شود.

در حوزه اجتماعی دو عرصه مهم آن، یعنی اقتصاد و سیاست بیش از همه ضـرورت پردازش دارد با تأکید بر این نکته که این مقوله جدای از ارزش بودن و جایگاه فضـیلتی آن از منظر اخلاقی، ضرورتی عینی و عملی برای انسجام اجتماعی و بالمـآل همزیسـتی مسالمت‌آمیز انسانی است، چنان‌که مطهری (*مبانی*، ۱۳٤، ۱۳۷) می‌گوید: عدل تنهـا یـک حسنه اخلاقی نیست، بلکه یک اصل اجتماعی بزرگ اسلام اسـت...، بـه عبـارت دیگـر عدالت اجتماعی عبارت است از ایجاد شرایط برای همه به‌طـور یکسـان و دفـع موانـع برای همه به‌طور یکسان. با این انگاره که جامعه انسانی، به نگاهی همیارانـه و مبتنـی‌بـر همکاری برای منافع دو جانبه است، اما در کنار وحدت منافع، نوعاً تعـارض منـافع نیـز مشخصه بارز جامعه است. پس بر اسـاس همـین وحـدت منـافع اسـت کـه همکـاری اجتماعی، بیش از تلاش فردی، امکان یک زندگی بهتر را برای همگان فراهم می‌کنـد، و بر اساس همین تعارض منافع است که انسان‌ها نسبت به چگونگی توزیع منافع حاصـل از همکاری‌شان با یکدیگر بی‌تفاوت نیستند و در تعقیب اهداف‌شان سهم بیشتر از منافع

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

را بر سهم کمتر ترجیح می‌دهند؛ بنابراین برای گزینش یک سامانه اجتماعی‌ای که این تقسیم منافع را تعیین کند و نیز برای تدوین توافقی بر سر توزیع مناسب سهام، وجود اصولی ضروری است. این ضرورت‌ها، جایگاه و نقش عدالت را تعریف می‌کنند (رالز، ۲۰۳-۲۰٤).

جان رالز، نظریه‌پرداز عدالت، هم‌چنین با توصیف عدالت به‌مثابه انصاف، تعریفی از آن ارائه داد که اذهان بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان را به خود مشغول ساخت. او با طرح این نظریه، البته بیش از هر چیز در حوزه اقتصاد و سپس در حوزه جامعه و سیاست به اعلام نظر پرداخت و عدالت را در بستری از حق بازنمایی کرد. او برای شناسایی دقیق مدعای خود به تمثیل پشت پرده جهل روی آورد و قانونی را منصفانه یا عادلانه دانست که در چنان فضایی نوشته شود، یعنی همه آنانی که در وضع قانون نقش دارند، خردمند و بی‌اطلاع از جایگاهی باشند که در جامعه خواهند داشت (نک. همان، فصل ۳ (وضع آغازین)، به‌ویژه ۲۱۷به بعد). این اصل در فرهنگ اسلامی بر آن پافشاری شده مبنی‌بر این‌که قانونی عادلانه است که از سوی کسی نوشته شود که خود سود و زیانی از آن نبرد (نک. جوادی آملی، «حق تعیین حقوق بشر...»؛ پارسانیا، ۱۲۹-۱٤٦). از همین منظر بر اصالت و ارزشمندی قوانین الهی و برتری آن بر دیگر قوانین تأکید می‌شود، جز این‌که این قانون چون به فهم مفسران و دین‌شناسان ریخته می‌شود، تا حدی از آن بی‌طرفی فاصله می‌گیرد.

در سخنان امام علی علیه‌السلام برابری/عدالت، برتری فاحشی نسبت به دیگر فضایل اخلاقی دارد. ایشان در پاسخ فردی که پرسید: میان عدل و جود کدام یک برتری دارد؟ گفت: به دو دلیل عدل فضیلت بیشتری دارد؛ اول آن‌که عدل هر چیزی را در جای خودش قرار می‌دهد یا عدل قرار دادن اشیاء در جایگاه شایسته خودشان است، در حالی‌که جود، خلاف آن است، چون چیزی را از جایگاه خود خارج می‌سازد؛ دیگر آن‌که عدل امری عام و مربوط به حق عمومی است، در صورتی که جود امری شخصی و فردی است، بنابراین عدل از بخشش شریف‌تر و ارجمندتر است (کلمات قصار٤٣٧) و در پرتو آن مردم به سامانی شایسته دست می‌یابند (لیثی واسطی، ٤٨).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

قوام و تنظیم زندگی اجتماعی با عدل محقق می‌شود[1] و بر اساس همان امکان حق‌طلبی را برای هر عضوی از جامعه فراهم می‌سازد، چون بر اساس استحقاق و صلاحیت خویش می‌تواند عمل کند و همین امر عامل حق‌طلبی و مانع زیاده‌خواهی دیگران، به‌ویژه حامیان قدرت خواهد شد؛ اما بدیهی است که تحقق چنین امکانی و کاربست عدالت خواهانه آن در حیات انسانی بر دو پایه مهم استوار است؛ پذیرش حق‌داری انسان از آن‌رو که انسان است و دیگر برابری همگان در برخورداری از حقوق اجتماعی. طبعاً این قانون است که سهم هر کسی را روشن می‌سازد و از همین‌جا اهمیت قانون و در ادبیات دینی، شریعت در زندگی ضرورت می‌یابد.

قانون عادلانه را رالز (۲۱۷ به بعد) چنین ترسیم می‌کند: قانونی که عده‌ای از آدمیان، بی‌آنکه جایگاه اجتماعی و موقعیت شغلی آینده خود را بدانند، در پشت پرده تاریکی به تأسیس آن بپردازند. بی‌گمان اگر چنین امری تحقق بیابد و انسان‌ها بتوانند به نوشتن چنین قانونی توفیق یابند، خروجی آن بدون هیچ تردیدی عادلانه خواهد بود، چون منافع و مضار قانون‌گذاران در آن مداخله‌ای ندارد. او سپس می‌نویسد: اگر مقرر باشد تغییری هم در آن صورت گیرد با دو شرط باید باشد، اول آن‌که منافع اقلیت در آن لحاظ شود، نه منافع اکثریت و دیگر آن‌که معطوف به حال افراد ضعیف باشد. با این روش، انصاف لازم رعایت خواهد شد. این مدعا در کلام امام با میزان انگاری خویشتن مورد تأکید قرار گرفته است. وی در وصیتی (نامه۳۱) به فرزندش می‌گوید: «یا بنی اجعل نفسک میزانا فیما بینک وبین غیرک، فأحبب لغیرک ما تحب لنفسک، واکره له ما تکره لها، ولا تظلم کما لا تحب أن تظلم، وأحسن کما تحب أن یحسن إلیک. واستقبح من نفسک ما تستقبح من غیرک، وأرض من الناس بما ترضاه لهم من نفسک؛ فرزندم! نفس خویش را میزان سنجش عمل میان خود و دیگری قرار ده، پس آن چیزی را برای دیگری بپسند که برای نفس خود آن را می‌پسندی و برای او چیزی را بد بدار که برای

۱. از سخنان امام است که جعل الله سبحانه العدل قواما للانام؛ خداوند عدالت را مایه پایداری مردم قرار داده است (آمدی، ۱٦٥).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

نفس خود بد می‌داری. ظلم نکن، چنان‌که دوست نداری ستم شوی و نیکی کن، همان‌طور که دوست داری نسبت به تو نیکی شود». هر چه را برای خویشتن زشت می‌دانی برای دیگری نیز چنین باش و از مردم آن چیزی را رضایت بده و انتظار داشته باش که خود برای آنان رضایت می‌دهی و عمل می‌کنی.

برابری اجتماعی که مبنای عدالت علوی است، بر حق‌داری آدمیان تکیه دارد، چه آن فرد از هم‌کیشان دستگاه حاکمیت یا وابسته به اکثریت باشد، چه فردی خارج از این مدار، لذا در نامه‌اش به مالک اشتر، از او می‌خواهد تا نگاهش را نسبت به دیگران تعدیل کرده، همانند گرگی درنده به آنان نگاه نکند و مردم را به‌مثابه طعمه‌ای برای خویش نداند. عفو و بخشش خویش را شامل حال آنان کند، همان‌طور که انتظار دارد مافوقش(خداوند) نسبت به او چنان کند (نامه۵۳). این نگاه متعالی که در قالب برابر انگاری دیگری به تصویر کشیده شده، پایه همه رفتارهای اخلاقی است که می‌تواند از یک فرد سر بزند.

امام علی علیه‌السلام برای تبیین بهتر این مطالبه بنیادین، تصریح می‌کند هیچ انسانی در روی زمین با آدمی بیگانه نیست، چون هر فردی یا برادر دینی آدمی است و طبعاً حس تعلق به هم‌دیگر در آنها قوی و پایمند است یا در آفرینش همانند هم هستند.[1] وی به دو وجه اختیاری و طبیعی اشاره کرده و ضرورت تنظیم رفتار با دیگری را بر پایه برابری اجتماعی تعریف می‌کند؛ آنهایی که با اختیار خود وارد عرصه‌ای شده و هم‌کیشی پیدا کرده‌اند و دیگرانی که در عالم خلقت چنین شده‌اند، پس چه جای غریب انگاری و بدتر از آن، دشمن‌پنداری یک‌دیگر است؟

دو اصل پایه‌ای برابری اجتماعی

ابعاد مختلف برابری اجتماعی، گاه آن را با ابهام مواجه می‌سازد. آن‌چه رالز (۱۱۰) در بیان اصول عدالت عرضه کرده، تا حدی جهت‌گیری و دغدغه‌های معطوف به آن را روشن می‌سازد. وی دو اصل مهم را برای عدالت برمی‌شمرد. اصل نخستین آن است که

۱. «فإنهم صنفان إما أخ لک فی الدین وإما نظیر لک فی الخلق» (نامه۵۳).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

هر شخص قرار است حق برابری نسبت به گسترده‌ترین آزادی اساسی سازگار با آزادی مشابه دیگران داشته باشد. در این اصل وی بر دو نکته تصریح می‌کند؛ یکی داشتن گسترده‌ترین آزادی و دیگر، همسان با آزادی دیگران. اما اصل دومی که وی اشاره می‌کند و بعد به تبیین و تحلیل آن می‌پردازد، چنین است: قرار است برابری‌های اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای سامان‌دهی شوند که: الف) به نحو معقول انتظار رود که به سود همگان باشد و ب) وابسته به مشاغل و مناصبی باشند که دسترسی به آنها برای همگان امکان‌پذیر است. دو نکته حائز اهمیت، یعنی در نظر داشت سود همگان و نیز امکان دسترسی برابرانه به فرصت‌های شغلی در کلام امام، به روشنی قابل پی‌جویی است. او در نامه‌ای به عثمان بن حنیف، فرماندار بصره از او می‌خواهد در تعامل با دیگران از رفتار مستبدانه پرهیز کند و در تصرف اموال عمومی، بی‌محابا عمل نکند (نامه۵).

رسیدن به زندگی مناسب و متناسب با جایگاه انسانی، یعنی آزادی گسترده برابر و رفاه بدون نابرابری که در نهایت خرسندی آدمی را به ارمغان می‌آورد، پی‌آیند عدالت‌ورزی است؛ مقوله‌ای که از منظر تمدنی اهمیتی مضاعف دارد. امام به تأکید و سوگند می‌گوید: اگر شما راه حق/عدل[1] بپیمایید دیگر هیچ خانواده‌ای بی‌هزینه نمی‌ماند و هیچ مسلمان یا کافری که در پیمان مسلمانان است، گرفتار ستم نمی‌شد (کلینی، ۲۱/۸). امام کاظم علیه‌السلام نیز می‌گوید: اگر عدالت در میان مردم اجرا می‌شد، همگان بی‌نیاز می‌شدند (همان، ۵٤۲/۱). واقعیت آن است که عدالت‌ورزی یا انصاف در تعامل با دیگران، مبتنی‌بر سه عنصر است: ضرورت حفظ دیگری برای تداوم زیستن (رویکرد جامعه شناسی)، طبیعی بودن لغزش و خطا در انسان (رویکرد انسان‌شناسی) و دیگر، ضعف اطلاعات و آگاهی انسانی (رویکرد معرفت‌شناسی). بر این اساس، نوع رفتار با دیگری منعطفانه و روادارانه خواهد شد، چنان‌که در قانون طلایی اخلاق بر آن تأکید

۱. گر چه در این متن، از واژه عدل سخنی نیست، اما در جای دیگر نوعی هم‌سانی میان آن را بیان داشته، بلکه حق را زیر مجموعه عدل قرار داده است (نک. خطبه۱۵). بر همین اساس طبرانی و دیگران (۱۵۵/۲۳) حق و عدل را هم‌معنا آورده و گفته‌اند: الله هو الحق المبین، یعنی العدل المبین.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

رفته است.[1]

توصیه امام به عدم برخورد با خوارج که در طلیعه دشمنی با او قرار داشتند، از این منظر اهمیت می‌یابد. او که به تیغ خوارج مجروح شده بود، می‌گوید: پس از من خوارج را نکشید، چون کسی که در جستجوی حق بوده، اما خطا رفت، همانند کسی نیست که از همان آغاز در پی باطل بود و به آن دست یافت.[2] هم‌چنین پذیرش خطای انسانی در حیات اجتماعی و گذشتن از آنها که در نامه ۵۲ *نهج‌البلاغه* به صراحت آمده، توجه دادن به حقیقت وجودی انسان است. بدیهی است اگر آدمی درک درستی از این ویژگی پیدا کند، در تعامل با دیگری، رفتار ملایم و میانه پیشه خواهد کرد. ضعف اطلاعات و آگاهی نیز نکته درخور توجه است، هر چند درک آن برای سردمداران قدرت که داعیه همه‌چیز دانی دارند، آسان نیست. واقعیت آن است که انسان در هر سطح و جایگاهی، از اطلاعات محدود و چه بسا نامنطبق با واقع روبه‌رو است که تنها در کنکاش با دیگری کامل می‌شود و برای داشتن دیگری، چاره‌ای جز برابر انگاری او نخواهد داشت؛ همان‌طور که امام در توصیه به فرزندش می‌خواهد تا هر چه را می‌داند بر زبان نیاورد، چون ممکن است آن دانایی اندک – نادرست- باشد؛ «و لاتقل ما لاتعلم و ان قل ما تعلم» (نامه۳۱) و نیز می‌گوید: اگر آدمی در مقابل چیزی که نمی‌داند، سکوت کند، اختلاف از بین می‌رود (کراجکی، ۱۴۷). محدودیت آگاهی و دانایی آدمی را نیازمند دیگری ساخته و هم‌اندیشی با او را الزامی می‌سازد.

سه مقوله پیوند دوام و پایداری زندگی آدمی به دیگری، لغزش‌های گریزناپذیر انسانی و نیز ضعف اطلاعات، دلایل استواری برای توجه به برابری اجتماعی است و هر چه دامنه فهم انسان نسبت به آنها بیشتر شود، به همان میزان عدالت‌خواهی بیشتری را دنبال خواهد کرد. یکی از عرصه‌های برجسته عدالت اجتماعی، عرصه سیاست و حکمرانی است که جای پردازش جدی دارد، به‌ویژه آن‌که امام با پذیرش حکومت،

۱. آن‌چه برای خود می‌پسندی برای دیگری بپسند و هر چه برای خود نمی‌پسندی، برای دیگری نیز مپسند.

۲. «لا تقتلوا الخوارج بعدی، فلیس من طلب الحقّ فأخطأه کمن طلب الباطل فأدرکه» (خطبه۶۱).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

نوعی از نابرابری را، هر چند به ضرورت پذیرا شده بود. آیا تصدی حاکمیت، با عدالت سازگاری دارد یا برای آن باید راه‌هایی را پیمود؟

برابری سیاسی در نگاه امام

حکمرانی در روزگار امام، همچون دیگر ادوار تاریخی با چالش‌های فراوانی روبه‌رو بود، چه در حوزه اتخاذ مشروعیت و گستره اختیارات و چه در عرصه اعمال حاکمیت و چگونگی رفتار با مردم که خود به دو مبحث پرچالش مشارکت‌خواهی (حضور در حکمرانی) و اطاعت‌گری طبقه‌بندی می‌شود. همه این موارد با عدالت هم‌بستگی نزدیک دارد. به تعبیر روشن‌تر ذیل عدالت/برابری اجتماعی تبیین پذیرند و هیچ فردی ورای آن از حقانیت و مشروعیت برخوردار نخواهد شد؛ چنان‌که در سنت علوی چنین است. از منظر امام، حاکمیتی که مبتنی‌بر خواست و اراده مردم باشد، وجاهت شرعی دارد، هر چند راه‌های دیگر مصالح مردمی مورد انکار قرار ندارد.

تکیه‌بر خواست مردمی و مطالبه مشارکت آنان در حکمرانی از منظر امام، امری روشن و بی‌نیاز از راستی آزمایی است، چنان‌که در ابتدای پذیرش خلافت، آن را به گوش مخاطبان رساند که بیعت با من، همانند کسان پیش از من صورت گرفته و حق اختیار پیش از بیعت است، پس از آن دیگر خیاری نیست (دینوری، ۱٤۰). ایشان در نامه خود به معاویه نیز که گویا پس از جنگ جمل صورت گرفت، بر آن تصریح کرده تا ادعای او را غیر مردمی و قانونی بشمارد. معاویه که به‌عنوان رقیب امام وارد میدان شده و طبعاً داعیه‌دار مشروعیت قدرت و سیاست بود، در مقابل منطق آن حضرت که مبتنی‌بر حقوق عمومی مردم بود، به نقد و مواخذه کشیده می‌شود. امام بر همراهی با رأی مردم تکیه می‌کند و رسماً از او می‌خواهد تا به آن‌چه توده مردم بر آن رفتند، احترام گذارده و از سرپیچی و مخالفت دست بردارد،[1] هم‌چنین تأکید می‌کند که خود از

۱. این‌که در باور شیعی، امام از سوی خداوند به پیشوایی امت برگزیده شده بود، در این فراز محل گفت و گو نیست، چون امام بر آن است تا افرادی که چنین عقیده‌ای ندارند را اقناع کند، از این‌رو بایستی به راه‌های مشروعیت‌بخش دیگری تکیه کند.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

همان طریقی که خلفای پیشین مشروعیت یافتند، به خلافت رسیده و لاجرم باید بـه آن احترام گذاشته شود؛ یعنی همانان که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعـت کردنـد، بـا همـان شرایط با وی عهد بستند؛ پس آن‌که در بیعت حضور داشت، نمی‌توانـد خلیفـه دیگـری برگزیند و آن کسی که غایب بـود، نمـی‌توانـد بیعـت مـردم را نپـذیرد، چـون شـورای مسلمین متعلق به مهاجرین و انصار است، پس اگر بر امامـت کسـی گـرد آمدنـد، او را پیشوای خود خواندند، خشنودی خدا هم در آن است... (نامه٦).

امام به رضایت مسلمانان می‌اندیشید و حتی پیشوایی و رهبری را ناشـی از رضـایت آنان می‌دانست (منتظری، ۵۰۵/۱) و در مقابل اصرار مـردم بـرای پـذیرش خلافـت، بـه جنبه‌ای از حقوق اجتماعی اشاره می‌کند کـه کمتـر مـورد عنایـت تـوده مـردم و حتـی خواص جامعه بود، چون وقتی دسته‌ای از افراد با برشمردن برخی از ویژگی‌های ایشان، وی را شایسته‌ترین فرد برای تصدی امامت می‌خوانند و تأکید می‌کنند تـا بـا تـو بیعـت نکنیم دست برنمی‌داریم، می‌گوید: پس این بیعت باید در مسـجد، یعنـی محـل تجمـع عموم مردم باشد؛ بیعت من نباید در پنهـان و بـدون رضـایت همگـان باشـد (بـلاذری، ۲۱۰/۲؛ طبری، ٤٥/٣).

اصرار مؤکد امام بر نقش مردم، ریشـه در نگـاه برابرانگارانـه آن حضـرت در حـوزه حکومت‌گری دارد؛ چنان‌که در پرتو همین نگاه از مـردم مـی‌خواهـد تـا در داد و سـتد خویش با حاکمان، از مسیر عدالت کرامت محور خارج نشده و طبقه‌بنـدی فرادسـتی و فرودستی را به کناری گذارده و برابرانه پـیش برونـد؛ لـذا از مـردم مـی‌خواهـد بـا وی آن‌گونه که با زمامداران ستمگر سخن گفته می‌شود سخن نگوینـد و آن‌گونـه کـه مـردم خود را در برابر حاکمان تندخو و جبار حفظ می‌کنند، محدود نسازند و به‌طور تصـنعی و منافقانه با او رفتار نکنند، سپس می‌گوید: هرگز گمان مبرید که درباره حقی که به مـن پیشنهاد می‌کنید، کوتاهی کنم و هرگز خیال نکنید من در پی بزرگ سـاختن خویشـتنم، زیرا کسی که شنیدن حق یا پیشنهاد عدالت به او، برایش سنگین باشد، عمـل بـه آن دو برای او سخت‌تر و سنگین‌تر است (خطبه٢١٦).

اعمال حاکمیت برابرانه، در زمانی‌که مسیر زندگی مردم به سوی تبعـیض و نـابرابری

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

به ظاهر مشروع سوق یافته، کاری به غایت مشکل‌ساز است و چه بسا حاکمیت را با خطرهای براندازانه مواجه سازد، به‌همین سبب بسیاری از فرمانروایان از آن می‌گریزند. سیاست پذیرفته شده که به مصلحت سیاسی یا دینی توجیه‌شدنی است، چشم‌پوشی از کژی‌ها و ناروایی‌هاست. این موضوع برای امام که فلسفه عدالت او فراتر از هر امر دیگری، بر همه کنشگری‌هایش سیطره دارد و چیزی نمی‌تواند با آن هماوردی کند، معطوف به حقوق برابرانه مردم دنبال می‌شود، به‌طور طبیعی هر اقدامی که مسیر تحقق آن را هموار سازد، ارزش پیمودن خواهد یافت، هر چند هزینه‌هایی برای ایشان به بار آورد.[1]

سنت توزیع بیت المال که در دوره خلیفه دوم بنیاد گرفت (یعقوبی، ۴۰/۲-۴۱؛ ابن سعد، ۲۹۵-۳۰۴)، هر چند تابع اغراض سوئی نبوده باشد، پیامدهای به شدت ناگواری به دنبال داشت که در دوره خلیفه سوم آشکارتر شد تا جایی که برخی رسماً به مال‌اندوزی و سهم خواهی روی کردند (مسعودی، ۶۹۰/۱). انتصاب‌های ناشایستگانی[2] که نمی‌توانست مورد پذیرش جامعه اسلامی باشد نیز عملاً هزینه‌های سنگینی برای امام و جامعه پدید آورد، چون مقوله برابری اجتماعی و دادگستری، به‌مثابه یک ضرورت، آن جناب را به بازگرداندن اموال به جای خود، حتی اگر با آن کابینی بسته شده باشند، کشاند (خطبه۱۵)؛ اقدامی که بی‌تردید اعتراض‌ها و مخالفت‌هایی را برانگیخت.[3] بدیهی است چنین نگاهی، برای کسانی که ثروتی اندوختند و هم‌چنان انتظار توجه بیشتر و زیاده‌خواهی دارند، هرگز پذیرفتنی نبود، اما تقدم عدالت بر قدرت، مقتضی چنین چالش‌هایی بود که نتیجه آن صف‌ارایی‌های متعدد علیه نظام سیاسی

۱. طبق گزارش دینوری (۱۴۵-۱۴۶)، امام حتی پاره‌ای از پیشنهادهای امام حسن علیه السلام را که گویی نوعی از مصلحت در آن وجود داشت، نمی‌پذیرد تا در مقام اعمال حاکمیت، موفق‌تر عمل کند.

۲. دینوری (۱۳۹) می‌نویسد وقتی عثمان به خلافت رسید، برخی از افراد منصوب عمر را برکنار کرد و خویشاوندان خود را گمارد (نیز نک. مسعودی، ۶۹۱/۱-۶۹۲).

۳. گفتگوی امام با طلحه و زبیر، دو صحابی پیامبر که مدعی سهمی بیشتر، همانند دوره خلیفه سوم بودند، شنیدنی است (نک. خطبه ۲۰۵).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

حاکم شد.

نگاه برابرانه به افراد جامعه و برتری ندادن به کسی، از اصول حکمرانی است که امام به آن پایبندی دارد. او خود را حافظ حقوق مردم دانسته و می‌گوید تنها کلیدهای اموال شما در دست من است و من به خود حق نمی‌دهم درهمی از اموال شما را بردارم (ابن اثیر، ۱۹٤/۳) و نیز تأکید می‌کند من مردی از شما هستم و آن‌چه برای شماست، برای من نیز همان است و آن‌چه بر دوش شما نهاده می‌شود، بر دوش من نیز خواهد بود (ابن ابی الحدید، ۳۷/۷)، یعنی همه ما از حقوق و تکالیف برابری برخوردار خواهیم بود و کسی نمی‌تواند برای خویش سهم و جایگاه ویژه‌ای در نظر بگیرد. او به خود اجازه نمی‌دهد حقی بیش از دیگران برایش در نظر گرفته شود (ابن شهرآشوب، ۱۱۰/۲). در واقعه‌ای که برخی از همراهان ایشان دچار خطایی شدند و آن حضرت حکمی بدیع بیان کرد، فردی از خوارج به خشم آمد و گفت: «قاتله الله کافرا ما أفقهه؛ خداوند این کافر را بکشد، چقدر دین‌شناس است!». برخی از همراهان امام برآشفته، بر آن مرد هجوم آوردند تا او را بکشند، اما امام آنان را زنهار داد و گفت: «رویدا إنما هو سب بسب أو عفو عن ذنب؛ نفرین به نفرین یا بخشش از گناه» (مجلسی، ٤۳۵/۳۳)، یعنی نمی‌توان جریمه‌ای بیش از جرمش در نظر گرفت، از آن‌رو که به من توهینی کرده است. امام برای خویش حق بیشتری قائل نمی‌شود، ضمن آن‌که بخشش را نیز به‌عنوان یکی از گزینه‌ها مطرح می‌کند.

پایبندی اخلاقی و انگاره برابری

برابری آدمیان، از دغدغه‌های بنیادین امام علی علیه‌السلام بود و هرگز از آن فاصله نگرفت، از این‌رو وقتی برخی به‌زعم خود از روی دلسوزی و به انگیزه همراه‌سازی اشراف جامعه، از آن حضرت خواستند تا سهمی ویژه برای آنها در نظر بگیرد، راهی که حاکمان از پیمودن آن ابایی ندارند، یعنی اتکای به سنت ویژه خواری، امام نپذیرفت و به گلایه گفت: آیا به من فرمان می‌دهید برای پیروزی خویش از ستم و جور بر مردمی که بر آنان ولایت یافتم بهره ببرم؟ به خدا سوگند! تا زنده‌ام و شب روز برقرار است و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

ستارگان از پی هم آشکار و پنهان می‌شوند، هرگز چنین کاری نخـواهم کـرد. اگـر ایـن اموال متعلق به من بود، به‌گونه‌ای مساوی میان مردم تقسیم می‌کردم تا چه رسد که جزو اموال خداوند است. آگاه باشید! بخشیدن مال به آنهـا کـه اسـتحقاق ندارنـد (اشـراف و بزرگان)، زیاده‌روی و اسراف است، هر چند ممکن است در دنیا مقامِ بخشنده را بـالاتر ببرد، اما در آخرت پستش خواهد کرد، در میان مردم ممکن است گرامی‌اش بدارند، امـا در پیشگاه خداوند خوار و ذلیل است. کسی مالش را در راهی که اجازه نفرمود مصرف نکرد و به غیر اهل آن نپرداخت، جز آن‌کـه خـدا او را از سـپاس آنـان محـروم کـرد و دوستی آنان را متوجه دیگری ساخت. پس اگر روزی بلغزد و محتاج کمک آنـان شـود، بدترین رفیق و سرزنش کننده‌ترین دوست خواهند بود (خطبه ١٢٦).[1]

در قلمرو برابری اجتماعی، یکی از ابعاد بسیار اساسی کـه کمتـر مـورد توجـه قـرار می‌گیرد، عدم تسری جرم به غیر مجرم و عقاب و عتاب به وابستگان یا اطرافیان خـاطی است، هر چند جنبه بازدارندگی مؤثری داشته باشد. هیچ انسانی وزر و وبال دیگـری را به دوش نمی‌کشد (انعام/١٦٤، اسراء/١٥، فاطر/١٨، زمر/٧، نجم/٣٨) و هر کسی مسـئول عمل خویش است. امام در گفتگو با خوارج که با ذهنیتی قالبی و بسته، به حکمی کلـی روی کرده و همه پیروان علی، بلکه جامعه سیاسی را متهم به اموری می‌کردند، می‌گوید اگر گمانتان این است که من خطا کرده‌ام، چرا همه امت محمـد را بـه گمراهـی نسـبت داده و خطای مرا به حساب آنان می‌گذارید و آنان را برای خطای من کافر می‌شـمارید؟ شمشیرها را بر گردن‌هایتان می‌گذارید و کورکورانه فرود می‌آورید و گناهکار و بی‌گنـاه را در هم می‌آمیزید و همه را یکی مـی‌پندارید؟ در حـالی‌کـه مـی دانیـد پیـامبر چنـین نمی‌کرد و تنها مجرم/خطاکار را عقاب می‌کرد (خطبه١٢٧). گرچه در بیان شرایط حـاکم سخن چندانی از وجوه اخلاقی‌آنان، به‌ویژه صداقت به میان نمی‌آید، اما نقش بنیـادین و

١. «أتأمرونی أن أطلب النصر بالجور فیمن ولیت علیه، والله ما أطور به ما سمر سمیر، وما أم نجم فی السماء نجمـا. لـو کان المال لی لسویت بینهم فکیف وإنما المال مال الله. ألا وإن إعطاء المال فی غیر حقـه تبـذیر وإسـراف، وهـو یرفـع صاحبه فی الدنیا ویضعه فی الآخره، ویکرمه فی الناس ویهینه عند الله. ولم یضع امرؤ ماله فی غیـر حقـه ولا عنـد غیـر أهله إلا حرمه الله شکرهم، وکان لغیره ودهم. فإن زلت به النعل یوما فاحتاج إلی معونتهم فشر خدین، وألام خلیل».

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

کانونی آن پر اهمیت و زمینه‌ساز اجرای برابری اجتماعی است. این در زندگی علی علیه‌السلام برجستگی چشمگیر و انکارناپذیری داشت. وی در شورای شش نفره خلیفه دوم، یکی از دو نفری بود که می‌توانست به خلافت مسلمانان دست یابد و کافی بود در مقابل پیشنهاد عبدالرحمن بن عوف که از او خواسته بود تا بر اساس کتاب خدا، سنت پیامبر و سیره دو خلیفه پیشین عمل کند (یعقوبی، ۱٦۲/۲؛ ابن ابی الحدید، ۱۸۵/۱–۱۹۸؛ ابن کثیر، ۱٦۵/۷)، اندکی ملایم‌تر می‌شد و به ظاهر خواسته او را می‌پذیرفت تا قدرت سیاسی را که حق دیرینه خود می‌دانست، به چنگ آورد، اما او صادقانه پیش آمد و مشی حکومتگری خود را بر مبنای قرآن و سنت و فهم خویش عنوان کرد و بدین سبب از حاکمیت بازماند (طبری، ۳۰۱/۳؛ ابن عبری، ۱۰۳؛ ذهبی، ۳۰۵/۳). تردیدی نیست که برقراری عدالت و تحقق‌بخشی برابری، با این خصلت اخلاقی پیوند نزدیکی دارد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

نتیجه

برابری/عدالت اجتماعی در سیره علوی، با رویکردی تمدنی ارج و جایگاهی دارد که هیچ امر دیگری یارای هماوردی با آن را نمی‌یابد؛ رویکردی که ریشه در انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و دین‌شناسی آن جناب دارد. از منظر او، به‌عنوان کنشگری اجتماعی، نخبه زمانه و نیز پیشوای سیاسی و مذهبی، همه آدمیان دارای کرامت و حق حیاتند، جهان هستی برای همه انسان‌هاست و هیچ کسی حق ندارد دیگری را از زندگی خویش محروم سازد و ادیان نیز برای تسهیل امور زندگی و همسازی آنان نازل شده‌اند. در میان مبانی بیان شده، بیش از همه انسان‌شناسی ایشان نقش‌آفرین است؛ انسان موجودی دارای کرامت، ارجمندی و اجتماعی است که نه تنها در تنهایی و انزوا نمی‌تواند به رشد و شکوفایی برسد، بلکه برای رفع نیازهای خود به دیگری احتیاج دارد. گذشته از آن، همه آدمیان به حکم ساختار وجودی خود، مرتکب خطا و لغزش می‌شوند و در نهایت دارای ضعف اطلاعاتند، بنابراین همگان همانند هم و برابرند، هر چند برای سامان‌یابی جامعه، برخی از افراد در جایگاه حکمرانی و قدرت و دسته‌ای همچون پیرو و فرمانبر قرار می‌گیرند. چنین ضرورتی هرگز نباید موجب تبعیض و بی‌دادی در حیات اجتماعی بشود. امام علی علیه‌السلام با چنین نگره‌ای می‌کوشید تا زندگی هموندان جامعه، در فضایی عدالت محور رقم خورده و در پرتو آن همبستگی اجتماعی و زندگی مسالمت‌آمیز انسانی شکل بگیرد، چنان‌که حتی در زمان تصدی خلافت، بر این روال پیش رفت.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

منابع

- قرآن مجید.
- نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، بیروت، [بی‌نا]، ۱۹۶۷/۱۳۸۷.
- ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد بن هبه الله بن محمد، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۶۷/۱۳۸۷.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۵/۱۳۸۵.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر، [بی‌تا].
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابیطالب، نجف، مکتبه‌الحیدریه، ۱۹۵۶/۱۳۷۶.
- ابن عبری، غریغوریوس ملطی، تاریخ مختصر الدول، بیروت، دارالمیسره، [بی‌تا].
- ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل، البدایه و النهایه، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۸/۱۴۰۸.
- آرنت، هانا، وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۹ش.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۵.
- بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الأشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر للطباعه والنشر و التوزیع، ۱۹۹۶/۱۴۱۷.
- پارسانیا، حمید، «فلسفه حقوق بشر از دیدگاه آیت الله جوادی آملی»، حکمت اسراء، ش۷، بهار، ۱۳۹۰، ص۱۲۹-۱۴۶.
- جرداق، جرج سمعان، الامام علی صوت العداله الانسانیه، بیروت، دارالفکرالاسلامیه، ۱۹۵۶.
- جوادی آملی، عبدالله، «حق تعیین حقوق بشر، تنها از آن خداست»، مجله الکترونیکی اسراء، ش۲، ۱۳۸۲ش.
- جهانی‌پور، یاسر، «عدالت اجتماعی در کلام و سیره امام علی علیه‌السلام»، مبلغان، ش۱۱۹، تابستان، ۱۳۸۸ش، ص۹-۳۰.
- حکیمی، محمدرضا و همکاران، الحیاه، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ش.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد أو مدینه السلام، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۷/۱۴۱۷.
- دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
- دینوری، ابن قتیبه، الاخبارالطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، قاهره، دارالاحیاء الکتب‌العربی، ۱۹۶۰.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]

– ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۹۳/۱۴۱۳.
– رالز، جان، نظریه عدالت، ترجمه سید محمد کمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.
– ری‌شهری، محمد محمدی، میزان الحکمه، قم، دارالحدیث، ۱۴۱۶.
– سن، آمارتیا، توسعه به مثابه آزادی، ترجمه وحید محمودی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۲ش.
– طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، قاهره، مکتبه ابن تیمیه، بی‌تا.
– طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، تاریخ الطبری، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷.
– طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه، [بی‌تا].
– کراجکی، ابوالفتح محمد بن علی، کنز الفوائد، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۹ش.
– کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵/۱۴۰۷ش.
– لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، تحقیق حسن حسینی، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۶.
– مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار علیهم‌السلام، تحقیق یحیی العابدی، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۹۸۳/۱۴۰۳.
– مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
– مطهری، مرتضی، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت، ۱۳۶۱ش.
– _____، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۹ش.
– منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایت الفقیه، قم، مرکز الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۸.
– موسوی سیدمحمدحسین و دیگران، «اصول حکمرانی امام علی علیه‌السلام در برابر نابرابری اجتماعی»، سیره‌پژوهی اهل بیت، ش۹، سال۵، پاییز و زمستان، ۱۳۹۸ش، ص۲۹-۴۴.
Doi: 10.22081/csa.2019.69068
– مولانا، سیدحمید، «امام علی علیه‌السلام و ابعاد عدالت اجتماعی»، کتاب نقد، ش۱۸، بهار، ۱۳۸۰ش، ص۱۹۴-۲۲۵.
– واسعی، سیدعلیرضا، فلسفه تمدن اسلامی؛ آسیب شناسی تمدن و بایسته های اصلاح آن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۳ش.
– یعقوبی، احمد، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.61186/islamhistory.1.52.4]