Article history:
Received 25 November 2024
Revised 08 February 2025
Accepted 07 March 2025
Published 21 March 2025

Quarterly Research Journal of Islamic History

Volume 15, Issue 57, pp 66-81

ISSN: 2251-9726

Foundations of Social Reform Thought in the Civilizational Life of the Imams (Peace Be Upon Them): With Emphasis on Nahj al-Balagha

Alireza. Vasei[1*]

[1] Associate Professor, Department of Islamic Art and Civilization, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Mashhad, Iran

*** Corresponding author email address**: vasei@isca.ac.ir

A r t i c l e I n f o

Article type:
Scientific

How to cite this article:
Vasei, A. (2025). Foundations of Social Reform Thought in the Civilizational Life of the Imams (Peace Be Upon Them): With Emphasis on Nahj al-Balagha. *Quarterly Research Journal of Islamic History, 15*(57), 66-81.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

A B S T R A C T

Despite the extensive contemporary discussions concerning the functional role of Imamate, among Twelver Shiʿa there exists no disagreement regarding the ethical and cultural leadership of the Imams, although differing viewpoints remain concerning the manner in which their effective role was exercised. The realization of such influence is ordinarily contingent upon participation in political structures and access to power; nevertheless, the presence of devoted and obedient followers partially compensated for this limitation and created a sphere of social influence for the Imams—an exemplary model that has inspired other social actors as well. The confrontation of religious leaders with social deviations and abnormalities, together with their sense of responsibility toward societal reform, constitutes a transhistorical concern. Relying on primary sources and existing scholarly findings, this study employs a descriptive–historical method for data collection and thematic analysis for interpretive explanation in order to address the central research question: What are the principal foundations or components of social reform thought within the Imamic tradition, with particular emphasis on Nahj al-Balagha? The article advances the hypothesis that respect for human dignity and the protection of public rights represent the most decisive element shaping reform-oriented action within the culture of Imamate. Accordingly, religiosity and the process of cultivating faith within individuals and society are interpreted not as isolated ends, but as endeavors directed toward the realization of human dignity and social justice, organized through processes of enlightenment and guided by a civilizational perspective.

Keywords: *social reform; foundations of reform; public rights; civilizational approach; human dignity; Nahj al-Balagha.*

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

EXTENDED ABSTRACT

The present study examines the intellectual foundations of social reform in the civilizational life of the Imams within Twelver Shiʿi thought, with particular emphasis on *Nahj al-Balaghah*, proceeding from the premise that Imamate constitutes the continuation of prophethood without revelation and bears responsibility for the authoritative interpretation and actualization of Islam in individual and collective life. Within this theological framework, knowledge of the Imam and adherence to his conduct are regarded as indispensable for attaining authentic religiosity, since the Imams are understood as both possessors of sacred knowledge and exemplars of its embodied practice (Sharif Murtada, 1406AH; Motahhari, 1390SH). The article situates the reformist engagement of the Imams within a broader civilizational horizon, arguing that their responses to social deviations cannot be reduced merely to a paradigm of ritualistic piety or abstract moral exhortation, but rather reflect a structured concern for the organization of human society in light of divine guidance. Drawing on Qur'anic anthropology and the historical experiences recorded in early Islamic sources, including *Nahj al-Balaghah* (1967), *Usul al-Kafi* (Kulaynī, 1363SH), and major hadith compilations such as *Musnad Ahmad* (Ibn Hanbal, 1995) and *Sahih Muslim* (Muslim ibn Hajjaj, n.d.), the study contends that social reform in the Imamic tradition is rooted in identifiable normative principles that transcend specific historical contingencies. At the same time, the article acknowledges methodological challenges in reconstructing Imamic praxis, including fragmentary historical documentation and the presence of later embellishments or polemical constructions in narrative sources (Ibn A'tham al-Kufi, 1991; Khatib Baghdadi, 1997), as well as the interpretive tensions generated by theological presuppositions concerning infallibility and foreknowledge. By adopting a descriptive-historical method and thematic analysis, the study seeks to disentangle these complexities and to articulate a coherent account of reform thought grounded in primary texts and supported by classical juridical and political treatises such as al-Mawardi's *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (1966).

A foundational premise of the reform paradigm identified in this research is the affirmation of the intrinsic worth of worldly life as the arena in which human moral agency unfolds and ultimate felicity is determined. Against ascetic or fatalistic interpretations that depreciate temporal existence, the article argues—drawing on Qur'anic teaching and Shiʿi exegetical reflection—that earthly life is not an illusion to be negated but a divinely ordained field of responsibility and growth. Motahhari's analysis of the concept of "blameworthy worldliness" clarifies that the object of censure is not the world as such, but rather excessive attachment and moral inversion (Motahhari, 1390SH), a view consistent with broader Islamic ethical literature such as *Al-Hayat* (Hakimi et al., 1371SH). From this perspective, social reform acquires meaning only when the dignity and legitimacy of worldly life are affirmed as conditions for human flourishing. The Qur'anic emphasis on accountability for deeds performed in this life underscores the civilizational dimension of religious responsibility, while historical reflections on the development of civilizations, such as those found in Durant's *History of Civilization* (Durant, 1367SH), provide comparative insight into the structural importance of social norms and institutions. The Imams' engagement with social irregularities, therefore, is interpreted not as episodic moral intervention but as an effort to safeguard the conditions of meaningful communal life, wherein law, ethics, and spirituality converge. In this framework, the civilizational approach to reform entails recognition of human life as a shared moral project requiring stable norms, collective responsibility, and protection of public rights.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

The first substantive principle derived from the textual analysis is the dignity of the human person (*karamat al-insan*) as the ontological and ethical cornerstone of reform. The study traces this principle to the Qur'anic vision of humanity and to prophetic declarations affirming the equality of all people regardless of ethnicity or lineage, as transmitted in *Musnad Ahmad* (Ibn Hanbal, 1995) and other sources such as al-Tabarani's *Al-Muʿjam al-Kabir* (n.d.) and Ibn Abi 'Asim's *Al-Ahad wa al-Mathani* (1991). Within *Nahj al-Balaghah* (1967), the celebrated letter to Malik al-Ashtar articulates a universalistic ethic: subjects are either "brothers in faith or equals in creation," a formulation that grounds political authority in compassionate recognition of shared humanity. Complementary narrations in *Usul al-Kafi* (Kulaynī, 1363SH) and *Al-Khisal* (Saduq, 1362SH/1403AH) reinforce the idea that kindness toward others constitutes proximity to God. The study emphasizes that this principle does not negate accountability; rather, it frames punitive measures within a broader commitment to proportionality and mercy, themes echoed in juridical discussions of public finance and social responsibility in *Al-Amwal* (Ibn Sallam, 1988). By foregrounding dignity as a normative constraint on coercive power, the Imamic model resists both authoritarian domination and moral indifference, situating reform within a matrix of respect, clemency, and ethical self-restraint.

The second and third principles—preservation of communal unity and affirmation of human freedom—are treated as interrelated dimensions of social stability and moral agency. The preservation of the Muslim community (*jamaʿah*) is portrayed as essential for collective survival and civilizational continuity, a theme substantiated through hadith reports in *Sahih Muslim* (Muslim ibn Hajjaj, n.d.) and discussions in *Usul al-Kafi* (Kulaynī, 1363SH). In *Nahj al-Balaghah* (1967), Imam 'Ali repeatedly warns against factionalism and schism, portraying unity as a shield against moral and political disintegration. Yet this concern for unity does not nullify the principle of freedom; rather, the article demonstrates that the Imams recognized a sphere of legitimate dissent and personal agency, as evidenced in historical accounts recorded by Ibn Sallam (1988) and Tabari (1983). The theological defense of human choice is further supported by references to works such as Khalili (n.d.) and Sharif Murtada (1406AH), which articulate Shiʿi positions rejecting deterministic fatalism. The ethical concept of *hurriyyah* (nobility or inner freedom), discussed in *Al-Khisal* (Saduq, 1362SH/1403AH), complements the juridical recognition of autonomy, illustrating how moral excellence presupposes voluntary action. Thus, reform in the Imamic vision is neither coercive homogenization nor libertarian relativism, but a calibrated balance in which communal cohesion and individual agency mutually reinforce one another.

The fourth and fifth principles—social equality and the ethics of gentleness and forgiveness—extend the reform paradigm into the realms of distributive justice and interpersonal conduct. Equality is grounded in prophetic statements likening people to the equal teeth of a comb, transmitted in classical collections such as *Musnad Ahmad* (Ibn Hanbal, 1995), and reiterated in the political counsel of *Nahj al-Balaghah* (1967), where Imam 'Ali insists upon non-discrimination in public resources and transparency in governance. The juridical and political elaborations found in al-Mawardi (1966) contextualize these ideals within broader Sunni–Shiʿi discussions of authority and accountability, while ethical aphorisms in *Ghurar al-Hikam* (Amidi, 1410AH) underscore the moral imperative of fairness. Parallel to equality stands the principle of gentleness, derived from Qur'anic exhortations to pardon and reconciliation and exemplified in the Imams' conduct, as preserved in sources including *Man La Yahduruhu al-Faqih* (Saduq, 1363SH/1404AH). The study argues that forgiveness in this context is not permissive weakness but strategic moral leadership, enabling social reintegration and mitigating cycles of resentment. Historical

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

narratives in *Al-Futuh* (Ibn A'tham al-Kufi, 1991) and *Tarikh Baghdad* (Khatib Baghdadi, 1997) illustrate how ethical magnanimity functioned as a tool of moral persuasion in volatile political environments. Together, equality and gentleness constitute the ethical infrastructure of reform, shaping both institutional justice and personal virtue.

The sixth principle, universal and equitable security, synthesizes the preceding elements into a coherent vision of public order in which believers and non-believers alike benefit from just governance, as articulated in Imam 'Ali's sermon recorded in *Nahj al-Balaghah* (1967). Security is understood expansively to include not only protection from violence but also economic, intellectual, and moral stability, enabling creativity and civic participation. Hadith literature, including *Man La Yahduruhu al-Faqih* (Saduq, 1363SH/1404AH), defines the true believer as one from whom others are safe in their persons and property, thereby linking security to ethical self-discipline. Political theory, as elaborated in al-Mawardi (1966), reinforces the necessity of governance structures that secure public welfare while respecting rights. Collectively, the six principles identified—human dignity, preservation of communal unity, freedom, equality, gentleness, and security—form an integrated reform framework that situates religiosity within a civilizational ethic of public responsibility and justice. The Imamic approach to social reform, as reflected in the analyzed sources, emerges as a nuanced synthesis of moral anthropology, political prudence, and spiritual vision, offering a model of transformative leadership grounded in respect for human worth and commitment to the common good.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

تاریخچه مقاله

دریافت شده در تاریخ ۵ آذر ۱۴۰۳
اصلاح شده در تاریخ ۲۰ بهمن ۱۴۰۳
پذیرفته شده در تاریخ ۱۷ اسفند ۱۴۰۳
منتشر شده در تاریخ ۱ فروردین ۱۴۰۴

پژوهش‌نامه تاریخ اسلام

دوره ۱۵، شماره ۵۷، صفحه ۸۱-۶۶

شاپا الکترونیکی: ۹۷۲۶-۲۲۵۱

بنیادهای فکر اصلاح اجتماعی در حیات تمدنی امامان(ع)؛ با تمرکز بر *نهج البلاغه*

سیدعلیرضا واسعی[1*]

۱. دانشیار گروه هنر و تمدن اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مشهد، ایران

***ایمیل نویسنده مسئول:** vasei@isca.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله

ترویجی

نحوه استناد به این مقاله:

وا سعی، سیدعلیر ضا. (۱۴۰۴). *بنیادهای فکر ا صلاح اجتماعی در حیات تمدنی امامان(ع)؛ با تمرکز بر نهج البلاغه. پژوهش‌نامه تاریخ اسلام*، ۱۵(۵۷)، ۸۱-۶۶.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

چکیده

با همه گفتگوهایی که امروزه در کارویژه امامت وجود دارد، در میان شیعیان دوازده امامی، اختلافی در پیشوایی اخلاقی و فرهنگی امامان دیده نمی‌شود، هر چند در چگونگی اعمال نقش مؤثرآنان، اختلاف نظر وجود دارد. تحقق چنین نقشی بدون حضور در ساختار سیاسی و قدرت امکان‌پذیر نیست، اما وجود پیروانی باورمند و گوش به فرمان، تا حدی آن را حل کرده و بستر نفوذ آنان را مهیا ساخته است؛ الگویی که برای دیگر کنشگران اجتماعی نیز الهام‌بخش است. مسئله رویارویی پیشوایان با کژی‌ها و ناهنجاری‌های اجتماعی، و احساس مسئولیت آن برای اصلاح جامعه، دغدغه‌ای فراتاریخی است. این مقاله با اتکای به منابع و رهاورد پژوهش‌ها می‌کوشد تا با بهره‌گیری از روش توصیفی-تاریخی در گردآوری داده‌ها و تحلیل مضمون در فرایند تبیین، به این پرسش کانونی پاسخ دهد که مبانی اصلی فکر اصلاح اجتماعی یا مؤلفه‌های آن در سیره امامتی، با محوریت *نهج البلاغه* کدام‌اند؟ مقاله با این فرضیه پیش می‌رود که رعایت ارجمندی و حقوق عمومی مردم، مهم‌ترین عنصر تعیین‌کننده کنش‌های اصلاح‌گرایانه فرهنگ امامت است. بر این اساس دینداری و فرایند مؤمن‌سازی مردم و جامعه نه هدفی منفک، بلکه امری معطوف به تحقق کرامت انسانی و عدالت اجتماعی تلقی می‌شود که در پرتو آگاهی‌بخشی و با نگاهی تمدنی سامان می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: اصلاح اجتماعی، بنیادهای اصلاح، حقوق عمومی، رویکرد تمدنی، کرامت انسان، نهج البلاغه.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

درآمد

امامت در اندیشه شیعه امامیه، استمرار نبوت بدون وحی تلقی می‌شود؛ مقامی که مسئولیت تبیین و تفسیر حقیقت اسلام را بر عهده دارد و آن را به‌گونه‌ای عینیت می‌بخشد که تأمین‌کننده قطعی رضایت الهی باشد. بر پایه چنین تلقی‌ای، شناخت امام و التزام به سیره و کنش‌های او برای پیروان، ضرورتی بنیادین می‌یابد؛ زیرا آنان باور دارند که امامان در جایگاهی قرار دارند که فهم صحیح دین و تحقق عینی آن در گرو اقتدا به ایشان است.

امامان شیعه، از یک‌سو عالِم به وحی و معارف دینی‌اند و از سوی دیگر، عامل به احکام و تعالیم آن. ازاین‌رو، در این چارچوب نظری، کسانی که در پی تبعیت از اسلام اصیل و دستیابی به هویت یک مسلمان حقیقی‌اند، باید نگرش و سلوک امامان را در تمامی عرصه‌های فردی و اجتماعی به‌مثابه الگوی برین مورد پیروی قرار دهند. این باور، به‌ویژه در جامعه شیعی، از اهمیت و ضرورت بیشتری برخوردار است؛ هرچند در حوزه کنش‌های عرفی، همواره در سطح الزام فقهی قرار نگیرد، اما دست‌کم نشان‌دهنده جواز، و در بسیاری موارد، بیانگر رجحان و اولویت عملی آن سیره است.

یکی از عرصه‌های مهم در این زمینه، مواجهه امامان با کژی‌ها و ناهنجاری‌های اجتماعی است؛ دغدغه‌هایی که آنان را به واکنش و اقدام وامی‌داشت و به بروز رفتارها و مواضعی می‌انجامید که ریشه در مبانی امامت آنان داشت. این رفتارها، با توجه به پیوند وثیقشان با رویکرد امامتی، می‌تواند برای کنشگران معاصر که داعیه حکمرانی اسلامی دارند، واجد ظرفیت الگوسازی و الهام‌بخشی باشد. با این حال، شایان تأکید است چون پیشوایان شیعه در عمل، کمتر در موقعیت راهبری رسمی سیاسی و اجتماعی قرار گرفتند، در استناد به سیره حکمرانی و مدیریت اجتماعی، بیش از همه به سیره علوی تمسک می‌شود؛ زیرا در آن تجربه تاریخی، امکان تحقق عینی‌تر ابعاد مختلف امامت در عرصه حکومت فراهم آمده است.

مسأله کژی‌های اجتماعی و ضرورت اصلاح آن، به‌ویژه در نسل جوان که آمادگی بیشتری برای تغییر و بهشدگی دارند،[1]در سیره امامان که همچون وظیفه‌ای اصلی در دستور کار آنان قرار داشت، آدمی را با این پرسش بنیادین روبه‌رو می‌سازد که مبانی فکری اصلاح اجتماعی در نگره آنان چه بود و آیا می‌توان همه تلاش‌ها و فعالیت‌هایشان را ذیل امر دینی و تکلیفی الهی خلاصه کرد و مدعی شد آنان برای دین‌دار کردن مردم یا برای تعالی و کمال انسان وارد عمل شده و همه کرد و کارهای آنان ذیل همین فلسفه (پارادایم متدین‌سازی) تبیین شدنی است یا راه دیگری (پارادایم اصلاح) باید جست؟ هر چند هدف نهایی همانی باشد که بیان شد. این جاست که مقوله مبانی اصلاح اجتماعی اهمیت مداقه و پردازش می‌یابد، با این توضیح که پیشوایان مذهبی، برای اصلاح در جامعه انسانی و بازداری آدمیان از انحراف و کژی، بر پایه راهبردها و مبانی قابل شناسایی پیش می‌رفتند؛ کنش و مأموریتی که مقاله پیش‌رو در مقام بررسی و تبیین آن برآمده و با این فرضیه که آنان، در نگاهی تمدنی بر آن بودند تا در پرتو حقوق عمومی آدمیان، به سامان‌دهی جامعه دست یازند.

شناسایی مبانی و راهبردهای اصلاحی امامان با رویکرد یا دغدغه تمدنی، به‌صورت دسته‌بندی شده در جایی بیان نشده‌است؛ نه در متون و منابع پیشینیان و نه در نوشته‌ها و تحقیقات امروزیان. پژوهشیان و نویسندگان امروزی، به‌ویژه در دو سه دهه اخیر، ابعاد مختلفی از حیات امامان را مورد کند و کاو محققانه و تبیین‌های ژرف‌اندیشانه قرار داده و آثار بسیاری در قالب کتاب و مقاله پدید آورده‌اند، اما اثری که

[1]. این سخن امام علی(ع) که فرمود: «انما قلب الحدث کالارض الخالیه ما القی فیها من شیئ قبلته»، ناظر به همین نکته است (*نهج البلاغه*، نامه۳۱، ص۳۹۳).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

مبانی اصلاحی را با انگاره تمدنی بررسیده باشد، به دست نیامد؛[1] از این‌رو کاری بدیع، مورد نیاز و شایان پژوهش است، هر چند پاره‌ای از آن آثار، کم و بیش در این نوشته بهره‌گیری خواهد شد. پیش از ورود به اصل بحث سه نکته مهم در حوزه پژوهش حاضر بایان توجه است:

یکم، در حوزه اسناد و منابع تحقیق مرتبط با پیشوایان، دو مشکل عمده پیشاپای پژوهنده قرار دارد؛ نبود گزارش‌ها و اخبار دقیق از زندگی آنان چه به دلیل عدم انعکاس و چه به‌سبب محدودیت‌ها و از بین رفتن آنها، و دیگر برساخت‌ها و جعلیاتی که از سوی دوستان کم‌خرد و نادان یا دشمنان کینه‌توز به فراوانی شکل گرفته به گونه‌ای که نمی‌توان سره از ناسره را بازشناخت.

دوم، در حوزه تحلیل که عموماً با پیش‌فرض‌های مختلف فرهنگی و اخلاقی در چالش است، پیش‌فرض‌هایی که در گذر تاریخ با تعصبات مذهبی درآمیخته تا جایی که امکان گفت و گوی حقیقت‌جویانه و انتقادی را ناممکن ساخته است. سیطره اندیشه‌های اعتقادی عوام نیز مانع پاره‌ای از تحلیل‌ها شده و محقق را به ناچار به همراهی با خود فرامی‌خواند.

سوم، در حوزه تبیین است که خود با دو مشکل عمده روبروست؛ یکی غلبه تفکر قضا و قدری یا جبر و تقدیری است، البته نه با چنین ادبیاتی، بلکه با واژه‌هایی که بار ارزشی با خود دارد، همچون مأموریت یا تکلیف که بر اساس آن، برای هر پیشوایی برنامه‌ای از پیش تعیین شده که بایستی در محدوده آن عمل کند و راه گریزی از آن ندارد و دیگر سیطره کلام‌اندیشی در چارچوبه‌ای مشخص است که گاه نمی‌گذارد آنچه در حیات پیشوایان رخ داده، فرصت گزارش پیدا کند و این باورهای کلامی است که صحت و سقم روایت/خبری را تعیین می‌کند. به‌عنوان نمونه، علم غیب یا عصمت امام به گونه‌ای فهم و تعریف شده که نمی‌توان بسیاری از آنچه را در سیره امام مشاهده می‌شود، انعکاس داد.

مجموعه موارد بیان شده، مانع دست‌یابی پژوهنده به همه آنچه که در زندگی پیشوایان رخ داده می‌شود، به‌علاوه، گوناگونی سیره امامان در عرصه کنش‌های سیاسی اجتماعی است که گاه در حد تعارض با یک دیگرند،[2] اما به‌رغم همه این‌ها، سیره‌پرداز از لابلای متون و منابع موجود، می‌کوشد تا بر داده‌هایی که به صحت آنها اطمینان نسبی یافته پیش رفته و مسائل معطوف به زندگی امامان را حل کند، هرچند در پاره‌ای از موارد همچنان با موانع و ابهام‌هایی روبه‌رو شود.

ارجمندی زندگی دنیایی

بنیادهای فکر اصلاح اجتماعی موقعی معنا می‌یابد که ارج و منزلتی برای زندگی دنیایی دیده شود. در رویکرد آخرت اندیشانه یا تصوف افراطی که رواقیون به آن روی دارند و مذمت و مذلت دنیا را سرلوحه نگاه خود دارند، این بحث معنایی نمی‌یابد، چنان‌که در میان موعودگرایان حجتی مسلک شیعی چنین است. برای اینان نیز آنچه اهمیت دارد، گسترش فساد و به‌هم ریختن جامعه که فراهم‌سازی بستر ظهور است، مهم است و جایی برای اصلاح و انسان باقی نمی‌ماند. اصلاح جامعه با اعتبار بخشی به دنیا و ضرورت داشتن جامعه سالم معنا پیدا می‌کند، چنان‌که ارسال رسل و انزال دین و وحی، و فرستادن قرآن و احکام از سوی خداوند، با این نگره سازگاری دارد. انسان مکلف، مأمور زیستن آگاهانه و متدینانه در این دنیاست و همین هم آینده او را شکل می‌دهد. صریح قرآن است که هر کسی در این جا نابینا باشد، در آخرت هم نابینا، بلکه بدتر خواهد بود و هر کار خوب و بد آدمی در این دنیا، مایه اجر و عقاب او خواهد شد و آخرت، محلی برای عمل و فعالیت جدید نیست، هر انسانی درآن، کشته خود را درو می‌کند.

---

[1]. نویسنده این مقاله، در سال ۱۳۹۴ش، کتابی با *عنوان راهبردهای ائمه(ع) در مواجهه با ناهنجاری‌های اجتماعی* منتشر کرده که مقاله پیش‌رو، به‌گونه‌ای در راستای آن به‌شمار است.

[2]. مطهری (۱۳۶۱، ص. ۱۱۸-۱۲۲) تصریح می‌کند این تعارض با تعارض برآمده از نقل راویان و گزارشگران فرق دارد؛ ریشه در خود اسلام دارد، یعنی روح زنده و سیال تعلیمات اسلامی چنین ایجاب می‌کند. وی سپس به مواردی از این تعارض‌ها اشاره و با تمایز میان اصول ثابت و اصول متغیر، آنها را بررسی و تحلیل می‌کند.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

در فرهنگ مسلمانان، نگره‌های مختلف، بلکه متضادی در خصوص دنیا و زندگی دنیایی وجود دارد که به باور مدعیانش برگرفته از آموزه‌های اصیل دینی است. مطهری (۱۳۹۰، ج. ۱۶، ص. ۵۵۲-۵۵۵) بر همین اساس، در پاره‌ای از نوشتارها و گفتارهایش به این مقوله پرداخته و ریشه کاوی کرده است. وی بر آن است دنیای مذموم، تابع اقتضائات زمان و زمانه مطرح شده[۱]و مراد از آن دلبستگی به آن و هدف دانی آن و مهم‌تر از همه برابر انگاری ارزش خود با آن است. والا اعتنای به دنیا به‌عنوان زمین و زمینه انسان شدن و تعالی یافتن،[۲]هرگز مذمت نشده‌است. وی سپس به تفصیل از ارزش دنیا در انگاره اسلام سخن به میان می‌آورد و رویکرد اسلام به آن را مثبت و تکریمی می‌داند (همان، ج. ۱۶، ص. ۵۶۰-۵۶۷، ج. ۲۳، ص. ۷۲۹-۷۳۲).

گر چه درباره دنیا و زندگی این جهانی گفتگوهای زیادی وجود دارد، اما این حقیقت روشنی است که کرد و کارهای این‌جاست که آخرت آدمی را می‌سازد.[۳]آنچه در این میان اهمیت دارد گستردگی این حق برای همه آدمیان است. به بیان دیگر اهمیت زندگی برای همه به‌مثابه حق اولیه، بی‌نیاز از گفتگوست و هیچ‌کس به هیچ دلیلی نمی‌تواند انسانی را از آن محروم کند، اما این پرسش که آیا بر پایه حق حیات که ریشه در انسان‌شناسی و نیز معرفت‌شناسی دارد، کسی یا کسانی حق دارند، به هر گونه‌ای که می‌خواهند زندگی کنند؟ از اینجا پای اخلاق، قانون و دین به میان می‌آید تا زندگی درخور و شایسته انسانی در کنار یک‌دیگر را که در ادبیات امروزی از آن به زیست تمدنی یاد می‌شود، امکان‌پذیر کند. جامعه محصول چنین نگاهی است. اگر در زندگی اجتماعی که در جامعه دنبال می‌شود، قواعد زیستی مراعات نشده و هنجارهای پذیرفته شده پیروی نشود، هرگز زندگی رام و آرام، و بستر ساز خلاقیت‌های فرهنگی[۴]تحقق پیدا نمی‌کند، از این منظر، مهم‌ترین وظیفه پیشوایان روشن می‌شود، یعنی هنجارسازی جامعه یا مبارزه با ناهنجاری‌های اجتماعی. روشن است انجام چنین وظیفه‌ای، بدون داشتن الگویی قابل ارائه و سنجش میسر نیست. مهم‌ترین بخش آن، بنیادهای فکر اصلاح است که در پایش داده‌ها، شش مورد: ارجمندی انسان، حفظ جماعت اسلامی، اختیار و آزادی آدمیان، برابری اجتماعی، ملایمت و بخشش و حقوق عمومی(امنیت) شناسایی و تبیین شده، هر چند اولویت‌بندی آنها، نیازمند تأمل‌های بیشتر است.

۱- کرامت‌مندی انسان[۵]

ارجمندی انسان ورای آنچه در ادبیات دینی انعکاس یافته، بی‌نیاز از بحث و پافشاری است. هیچ انسان خردمندی را نمی‌توان پیدا کرد که خویشتن را بی‌ارج و اعتبار دانسته و درخور بهترین‌ها نداند، حتی آنان که به‌عنوان ملامتیه شناخته می‌شوند، از طریق دیگری در پی کرامت خویشتنند. کرامت خویش به‌عنوان انسان، پذیرش کرامت دیگری است، هر چند به دلایلی به آن تن ندهد. البته قانون طلایی اخلاق که مقبول جهانی است، بر این قاعده پافشاری دارد؛ دیگری همانند تو ارجمند است. در ادبیات اسلامی نیز چنین است. آدمیان برابرند و هیچ‌کس بر دیگری برتری ندارد، جز آن‌که نیکان در پیشگاه خداوند منزلتی برتر می‌یابند. سخن رسول خدا(ص) در حجه الوداع همین است که پروردگارتان یکی است، پدرانتان یکی است؛ فضلی برای عرب بر عجم یا عجم بر عرب، یا سرخ بر سیاه و برعکس نیست، جز به پارسایی (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج. ۵، ص. ۴۱۱)، بنابراین از پیروانش می‌خواهد تا نگاهی انسانی داشته باشند.

---

۱. مطهری (۱۳۶۱، ص. ۱۵۹-۱۶۰) در جایی به تبیین رویکرد بدبینانه به دنیا پرداخته و آن را تابع دو علت دانسته است: نفوذ افکار و فلسفه‌های پیش از اسلام که نسبت به هستی و جهان و گردش روزگار و حاکمیت شر استوار است و دو دیگر، حوادث تاریخی ناگوار و علل اجتماعی که در طول تاریخ، در جوامع اسلامی وجود داشته و طبعاً مولد بدبینی و بی‌علاقگی و شیوع فلسفه‌های بدبینی شده‌است.

۲. این سخن امام علی(ع)، به خوبی نشان می‌دهد که نقش دنیا در حیات آدمی چیست: «مسجد أحباء الله و مصلی ملائکه الله، ومهبط وحی الله، ومتجر أولیاء الله و...» (شریف مرتضی، ۱۴۰۶، ص. ۱۰۲).

۳. «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء/۷۲).

۴. ویل دورانت (۱۳۶۷، ج. ۱، ص. ۳)، به این مقوله اشاره دارد که خلاقیت‌های فرهنگی در جوامعی امکان‌پذیر می‌شود که در آن نظم اجتماعی وجود داشته باشد.

۵ Human Dignity.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

انسان اجتماعی با همه کژرفتاری‌ها و خطاهای خود، هم شایسته احترام است، هم به اندازه خطایی که دارد کیفر می‌بیند. کرامت او چنین اقتضایی دارد، چنان‌که در فقه اسلامی بر آن تأکید شده‌است. گر چه ناهنجاری‌ها، نظم جامعه را به چالش می‌کشد و آرامش دیگران را مخدوش می‌سازد، اما رویارویی با آن نمی‌تواند خلاف ارجمندی آدمی باشد، چنان‌که امام از مالک می‌خواهد تا با مردم مهربان باشد. دیاری که او به آنجا مأموریت یافته بود، ناهمکیشان بسیاری زندگی می‌کردند و فرمان آن‌حضرت برای همگان بود: مهربانی به رعیت و دوست داشتن آنها و لطف در حق ایشان را شعار دل خود ساز. چونان حیوانی درنده مباش که خوردنشان را غنیمت شماری، زیرا آنان دو گروهند یا همکیشان تو هستند یا همانندان تو در آفرینش. از آنها خطاها سر خواهد زد و علت‌هایی عارضشان خواهد شد و، به عمد یا خطا، لغزش‌هایی کنند، پس، از عفو و بخشایش خویش نصیبشان ده، همان‌گونه که دوست داری که خداوند نیز از عفو و بخشایش خود تو را نصیب دهد (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، نامه۵۳، ص. ۴۲۸).

پذیرش خطاکاری دیگری و عارضه لغزش بر او که برخاسته از معرفت آدمی نسبت به همنوعان است، چارچوب رفتاری روشنی را ترسیم می‌کند که مانع از خشونت، سخت‌گیری و اعمال زور ستمکارانه می‌شود. هیچ انسانی در این منطق عاری از کژرفتاری نیست و آگاه به آن، با ملایمت و مساحمت با دیگران روبه‌رو می‌شود. ستایش اخلاق نرم و ملایم پیامبر(ص) از سوی خداوند (آل عمران/۱۵۹) از این منظر تبیین شدنی است. هم‌چنین در روایتی از امام صادق(ع) آمده است که خداوند بندگان را عیال خود دانسته و کسی که به آنان لطف کند و در برطرف کردن نیازهای آنان کوشا باشد، در نزد خداوند محبوب‌تر است (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۹۹).

۲- اصل حفظ جماعت مسلمین[۱]

چه به تجربه زیسته بشر و چه به از منظر فلسفه حیات، هیچ آدمی نمی‌تواند به تنهایی زندگی کرده و قوای بالقوه خویش را به فعلیت برساند. همه داشته‌های بشری، به‌ویژه آنچه تمایز بخش او از دیگر جانداران است، در حیات اجتماعی تحقق پیدا می‌کند؛ از این‌رو حفظ جماعت و جامعه از اولویت‌های هر انسان خردمندی است. بقا، رشد و شکوفایی جوامع انسانی در گرو همبستگی و انسجام اجتماعی آنان است. تلاش برای حفظ آن، در همه عرصه‌های راهبری، به‌عنوان راهبردی جدی در کانون دغدغه اصلاح قرار داشت، نگاهی که بسیاری از خبط و خطاها را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد.

حفظ جماعت به‌مثابه امری مهم و هویت‌بخش، امروزه از اساسی‌ترین عناصر اقتدار، بلکه مهمترین آن به‌شمار است، به گونه‌ای که هر نوع عملی که به خدشه‌سازی آن بینجامد، مذموم شمرده می‌شود؛ از همین‌رو به گفته امام صادق(ع)، جزو خواسته‌های اصلی پیامبر بود، آن هنگام که از مردم سه چیز را به صراحت خواسته بود؛ اخلاص عمل برای خدا، نصیحت به ائمه مسلمانان و پای بندی به جماعت.[۲]هم‌چنین گفته شده هر کسی از جماعت مسلمانان به اندازه یک وجب فاصله بگیرد، از دیانت اسلامی خارج شده‌است (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۴۰۵). امام علی(ع) از مردم می‌خواهد با جماعت همراه شوند، چون دست خداوند با جماعت است، هم‌چنین می خواهد از تفرقه و جدایی پرهیز کنند تا در تور شیطان گرفتار نشوند. هر کسی به تفرق و جماعت‌شکنی روی کرد را بکشید، حتی اگر زیر عمامه من پناه گرفته باشد (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، خطبه۱۲۷، ص. ۱۸۵).[۳]از رسول خدا(ص) نیز منقول است هر کسی بخواهد جماعت مسلمانان را در هم بشکند، او را از پای درآورید (مسلم، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۴۸۰).

---

[۱] Preservation of the Muslim Community.

[۲]. کلینی (۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۴۰۳-۴۰۴) در روایتی دیگر، سخن پیامبر را در تن دادن به جماعت مسلمانان، با رویکرد دینی فرهنگی تفسیر کرده و گفت: مراد آن است که با دیگران در انجام کارهای عبادی و اجتماعی همراه باشد.

[۳]. البته روشن است سخن بیان شده نیازمند تبیین و تحلیل دقیق است و الا دستاویز قدرتمداران سیاسی قرار خواهد گرفت؛ با این همه در اهمیت حفظ جماعت بایسته توجه است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

رویارویی با ناهنجارهایی که منجر به جدایی و تفرق جامعه مسلمانان بشود، یعنی حقوق عمومی را نشانه گرفته باشد، مشمول کیفر سنگین می‌شود و در مقابل آن نیز رفتار مدارانه‌گونه که حفظ جماعت را تضمین کند، امری مورد عنایت است؛ چون عموم ناهنجاری‌ها از سوی افراد عادی سر می‌زند و کنش امامان، ملایم و معطوف به نگه داشت آنان در جرگه مسلمانان و تحکیم جماعت است. البته روشن است آنچه به‌عنوان کژرفتاری یا رفتار ناهنجار یاد می‌شود با ساختارشکنی و تقابل با نظام اجتماعی تفاوتی آشکار دارد.

در فقه و کلام سیاسی از مقوله‌های باغی (ستمگر= ستمکار)، یاغی (سرکش)[۱]و پیمان‌شکنان[۲]سخنان دقیق و عمیقی به میان آمده، و روشن است که میان آنها و کژی‌های اجتماعی فاصله زیادی است.[۳]ماوردی (۱۳۸۶، ص. ۱۸۹ به بعد) پاره‌ای از کژی‌ها را برشمرده و وظیفه حاکم و جامعه در قبال آنها را توصیه داده است، اما سرلوحه نگاه ایشان، و «ما ارسلناک الا رحمه للعالمین» است که به روشنی چگونگی رویارویی با انحرافات را برمی‌نماید.

۳- اصل آزادی/اختیار[۴]

فعالیت‌های آدمی با فرض وجود اختیار و اقدام به انجام کارهای آزادانه معنای درست می‌یابد و از همین منظر، در قرآن تنها، کوشش‌ها و مساعی انسان به‌عنوان داشته‌های وی به‌حساب آمده است. چیزی جز آنچه آدمی به تلاش و کوششش به‌دست می‌آورد، حساب شدنی نیست.[۵] کوشش و دستاورد بشری با وجود اختیار ارج و اعتبار می‌یابد و الا کسی که به اجبار و تحت فشارهای بیرونی به انجام کاری روی کند، هرگز کاری انسانی به‌حساب نمی‌آید، هر چند برای آن پاداشی دنیایی در نظر گرفته شود.

البته واژه آزادی، هم‌چون دیگر واژه‌هایی که در ادبیات سیاسی اجتماعی امروزه معنای ویژه یافته‌اند، در قرآن و متون دینی اولیه دیده نمی‌شود، چون اساساً این کلمات به‌عنوان حقوق عمومی، در دنیای جدید پیدا شده‌اند، اما می‌توان واژه‌هایی را نزدیک به آنها پیدا کرد، چنان‌که حر، حریت و مختار بودن یا امکان اراده‌گری، نزدیک به آن و شاید به معنای آن قابل استناد باشد. آزادی در دنیای جدید نیز اقسام و معانی زیادی یافته است؛ از آزادی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی تا آزادی عقیده، آزادی بیان و دیگر اقسام، چنان‌که آزادی منفی و آزادی مثبت، گامی در مسیر روشن‌سازی معنای دقیق آن است. شاید بتوان مخرج مشترک همه آنها را داشتن امکان برابر در اعمال اراده برای رسیدن به مقصود دانست تا جایی که آزادی دیگران را با مشکل روبه‌رو نکند، بنابراین، در معنایی ساده، آزادی هر کسی در حیات اجتماعی با آزادی دیگران محدود می‌شود.

آزادی به معنایی که بیان شد، در نگره دینی، به نقد کشیده می‌شود، چون قوانین شرعی، علاوه‌بر حقوق عمومی، از حق الهی یا استکمال انسانی هم سخن دارد که طبعاً، محدودیت بیشینه‌ای را پدید می‌آورد؛ در عین حال، پاره‌ای از اختیار و اراده‌گری در آن ملحوظ است، آن هم به‌صورت برابر. از منظر دینی، دسته‌ای به حکم جایگاه دینی یا قدرت سیاسی، حق تحدید دیگران را پیدا نمی‌کنند (خلیلی، بی‌تا، ص. ۴۲۰)؛ به همین جهت در قرآن به فراوانی بر بشر بودن پیامبر و عدم سیطره او بر دیگران سخن به‌میان آمده است.[۶]همین نگاه از سوی پیشوایان مورد اتباع قرار داشته است، چنان‌که وصیت امام علی(ع) به بازماندگان خویش، در مواجهه با خوارج برجستگی دارد. او می‌گوید: پس از من

---

۱. تأکید امام حسین(ع) در هنگامه خروج از مدینه بر شورشی نبودن، ناظر به همین نگاه است: «انی لم اخرج اشرا و لابطرا و لاظالما و لامفسدا...» (نک. ابن اعثم، ۱۴۱۱، ج. ۵، ص. ۲۱).

۲. حکم اینان نیز مستند به قرآن تبیین می‌شود: «و اِن نَکَثوا اَیمنَهُم مِن بَعدِ عَهدِهِم وطَعَنوا فی دینِکُم فَقتِلوا اَئِمَّۀَالکُفرِ اِنَّهُم لا اَیمنَ لَهُم» (توبه/۱۲).

۳. ریشه قرآنی بغی در آیه ۹ سوره حجرات است که حکم مبارزه با اهل بغی را مطرح کرده است.

۴. Freedom and Agency.

۵. «و ان لیس للانسان الا ما سعی» (نجم/۳۹).

۶. برای نمونه: «قل انما انا بشر مثلکم» (کهف/۱۱۰، فصلت/۶)؛ نیز «لست علیهم بمسیطر» (غاشیه/۲۲، انعام/۶۶، ۱۰۷، یونس/۱۰۸)، حاکی از همانندی پیامبر با دیگر مردم، در حقوق اجتماعی و عمومی است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

خوارج را نکشید، چون کسی که برای یافتن حق به خطا رفته همانند کسی نیست که در راه باطل گام نهاده و به آن رسیده است.[1]هم‌چنین وقتی از هنجارشکنی‌های جدی آنان خبر می‌یابد، می‌گوید: با همه این‌ها، آنها از سه حق برخوردارند: حق حضور در مساجدی که در آن ذکر خدا می‌شود، حق برخورداری از سهم بیت‌المال تا وقتی که دستانشان در دستان ماست و سه دیگر، حق زندگی تا زمانی که به قتال روی نکنند (ابن سلام، ۱۴۰۸، ص. ۲۹۶-۲۹۷). این آزادی، در همه سطوح کنش اجتماعی ساری و جاری بود.

در سخنی از امام صادق(ع) پنج خصلت است که در هر کس یکی از آنها نباشد خیر و بهره زیادی در او نیست: وفاداری، تدبیر، شرم و حیا، خوش خویی و پنجم که چهار خصلت دیگر را نیز در خود دارد آزادگی است (صدوق، ۱۴۰۳، ص. ۲۸۴). هر چند آزادی با آزادگی متفاوت است، اما بی‌گمان در جامعه‌ای که آزادی نباشد، آزادگی هیچ معنایی نمی‌یابد. این رویکرد همچون الگویی در تعامل با دیگران مد نظر قرار داشته، به‌گونه‌ای که هیچ بهانه‌ای نمی‌تواند آن را از آدمی سلب کند. تأکید امام علی(ع) بر حریت آدمیان[2]ریشه در این رویکرد دارد، چنان‌که وقتی از فلسفه حکمرانی خود پرده‌برداری می‌کند، می‌گوید: لکن از این اندوهناکم که بی‌خردان و تبهکاران این امت، حکومت را به دست آورند، آنگاه مال خدا را دست به دست بگردانند و بندگان او را به بردگی بکشانند (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، نامه۶۲). انگاره‌ای که آشکارا از تعارض آزادی و خوکامگی پرده برمی‌دارد. بدیهی است بزرگترین دشمن آزادی، کسانی‌اند که برای اعمال نفوذ بیشتر، خودکامگی یا تمامیت-خواهی گام برمی دارند.

تأکید بر حر بودن ذاتی انسان، رویکرد ارزشمندی در تفکر اسلامی شیعی است. خداوند آدمی را آزاد آفریده است و این آزاد بودگی، هم به وی امکان عمل به شریعت و دیانت را می‌دهد، هم مانع مداخله دیگری در زندگی او خواهد شد. سخن امام حسین(ع) به حربن یزید ریاحی که گفت: «انت حر کما سمتک امک» (طبری، ۱۴۰۳، ج. ۴، ص. ۳۲۵)، ناظر به همین نگره است. انسان حر، می‌تواند مختارانه برگزیند و به اراده خویش عمل کند و تنها در پرتو آن می‌تواند عزت یا ذلت بیابد و به تعبیر دیگر، تعالی و تدانی آدمی در فضای بسته و جبری، هیچ ارج و قیمتی ندارد.

۴- اصل برابری اجتماعی/عدم تبعیض[3]

بی‌نقشی انسان در انتخاب محل زندگی که گاه برای همیشه و گاه تا زمان امکان و توانمندی، وی را در تنگنای گزینش زیستی قرار می‌دهد، قطعاً او را از برخورداری از مواهب اجتماعی محروم نمی‌سازد. از مهم‌ترین آنها، حق برابری است. این مقوله با آزادی پیوندی تنگاتنگ دارد تا جایی که برخی تحقق آزادی بدون برابری و عدالت را ناممکن دانسته و برخی عکس آن را می‌گویند، یعنی برابری بدون آزادی امکان‌پذیر نیست. نابرابری یا تبعیض به هر شکلی، جامعه سوز و دشمن ساز است[4]و این اصل بنیادین در همه تدابیر و مدیریت‌های دینی و غیر دینی حاکم است. هر انسانی دارای حق برابر با دیگری است، هر چند رنگ، نژاد/خون، موطن یا حتی فرهنگ دیگری داشته باشد. پیامبر بزرگ اسلام چنین گفته است: مردم هم‌چون دندانه‌های شانه با یک‌دیگر مساوی‌اند[5]و سپس ادامه می‌دهد مصاحبت و همراهی با کسی که برای تو حقی برابر خویش قائل نیست، خیر و سودی ندارد. توصیه امام علی(ع) به امام حسن(ع) نیز حاوی همین پند مهم است که دیگری هم‌چون خود/برابر

---

[1]. «أَ تُقَاتِلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِی - فَلَیْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَه - کَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَدْرَکَه» (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، خطبه۶۱، ص. ۹۴).

[2]. «لا تَکُنْ عَبدَ غَیرِکَ و قَد جَعلَکَ اللّه ُ حُرّا» (آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۱۰۳۷۱؛ *نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، ص. ۴۰۱).

[3]. Social Equality/Non-Discrimination

[4]. امام علی(ع) در نامه‌اش به زیادبن ابیه، تهدید می‌کند اگر متوجه خیانت در اموال عمومی بشوم، تو را چنان خوار می‌کنم که در هزینه زندگی درمانده شده و سرگردان شوی (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، نامه۲۰، ص. ۳۷۷).

[5]. «النّاس سواء کأسنان المشط، و المرء کثیر بأخیه، و لا خیر فی صحبه من لم یر لک مثل الذی یری لنفسه» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج. ۷، ص. ۹۲).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

قلمداد کن (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، نامه۳۱، ص. ۳۹۷-۳۹۸). امام در نامه به یکی از کارگزارانش تأکید می‌کند، همه مسلمانان در بهره‌وری از غنایم (فیء) برابرند و هیچ‌کس سهم بیشتری ندارد (همان، نامه۴۳، ص. ۴۱۵).

برابری آدمیان در حیات اجتماعی که از شاخه عدالت عمومی است، در ابعاد مختلفی قابل پی‌جویی است؛ از برخورداری همگان از حقوق برابر تا بهره‌مندی برابر از آزادی، امنیت، رفاه و نیز کیفر[۱]و قصاص[۲]تا عدم جواز سلطه‌گری فردی بر دیگری، حتی پیروی از اولوالامر[۳] تابع شرایط برابر و قاعده‌های روشن است.[۴]شگفت آن‌که مردم حتی در آگاهی از مسائل جاری، جز رازهای جنگی باید اطلاع یابند، چون حق آنان است[۵]و کسی حق ندارد دیگری را از حق مشروعش بازدارد یا به بهانه حکمرانی یا اصلاح، بر مردم فرمانروایی کند (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، نامه۵۱، ص. ۴۲۵). در قرآن موارد چندی به صراحت از عدم سیطره متصدیان دینی بر مردم عادی سخن به میان آمده و به تأکید از مردم خواسته شده تا کسی را ارباب خود نگیرند (آل عمران/۶۴)، حتی فرشتگان یا پیامبران نیز نبایستی در چنین جایگاهی نشانده شوند (آل عمران/۸۰).

۵- اصل ملایمت و بخشش[۶]

سازگاری اجتماعی که بالمآل همدلی و انسجام اجتماعی را به دنبال دارد، بدون تکیه‌بر اخلاق مدارا و سازش تحقق پیدا نمی‌کند، عنصری که در مقوله اصلاح و تربیت، اهمیت بسزایی دارد. هم در قرآن و هم در سیره معصومین بر این بنیاد تأکیدهای بسیاری رفته است، گفتمانی که در مناسبات داخلی و نیز تعاملات بیرونی بایان توجه است. در قرآن بر صلح و سازش تأکید شده، چنان‌که عفو و گذشت از همین زاویه شأنی اساسی دارد. «الصلح خیر» بخشی از آیه قرآن (نساء/۱۲۸)[۷]است که در دو سطح داخلی و خارجی قابل تسری است، چنان‌که آیات مربوط به پذیرش صلح و رفتار همراهانه با دشمن[۸]در آن جای می‌گیرد.

عفو و درگذشتن از خطا به‌مثابه اخلاقی استوار به‌شمار آمده و قرآن از کسی که برای تسهیل امور زندگی، از حق خود می‌گذرد به پارسایی یاد می‌کند (بقره/۲۳۷)، نیز از پیامبر خواسته شده تا عفو را پیشه خود کند (اعراف/۱۹۹). امام علی(ع) در پرتو چنین گفتمانی از فرزندش می‌خواهد تا آسان‌گیری پیشه کرده و از گناه دیگران درگذرد و به صراحت از او می‌خواهد: با آن کس که با تو درشتی کرده، نرم باش که امید است به زودی در برابر تو نرم شود، با دشمن خود با بخشش رفتار کن، زیرا سرانجام شیرین دو پیروزی است؛ انتقام گرفتن یا بخشیدن (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، نامه۳۱، ص. ۳۹۹).

---

۱. امام علی(ع) در مواجهه با کسی که به اموال عمومی دست درازی کرده بود، به صراحت می‌گوید اگر حسن و حسینم چنین کرده بودند، از من روی خوش نمی‌دیدند (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، نامه۴۱، ص. ۴۱۳).

۲. امام علی(ع) از فرزندانش می‌خواهد تا در صورت ارتحال، با قاتلش به عدالت رفتار کنند، نه با خشم و انتقام (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، نامه۴۷، ص. ۴۲۲).

۳. از منظر دینی، اولوالامر مسئولیت بیشتری دارد، اما سهم بیشتر هرگز، به همین دلیل امام علی(ع)، سهم خویش را بسیار اندک می‌شمارد (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، نامه۴۵، ص. ۴۱۸، ۴۲۰).

۴. امام علی(ع) در نامه خود به مردم مصر، از آنان می‌خواهد تا از مالک اشتر که به‌عنوان والی آنجا رهسپار بود، در فرمان‌هایی که حق است اطاعت کنند و حرفش را بشنوند، نه در هر فرمانی (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، نامه۳۸، ص. ۴۱۱).

۵. امام در نامه ۵۰ *نهج البلاغه*، آورده است: حق شما بر من آن است که جز اسرار جنگی، هیچ رازی را از شما پنهان ندارم و کاری جز حکم شرع، بدون مشورت شما انجام ندهم.

۶. Gentleness and Forgiveness.

۷. در قرآن آمده است اگر دو گروه از مؤمنان با یکدیگر وارد ستیز شدند، بین آنان صلح برقرار کنید و اگر دسته‌ای تجاوز کردند با آنان بجنگید تا به قانون الهی تن دهند و در این صورت میانشان به عدل و قسط، صلح برقرار کنید (حجرات/۹).

۸. در دفاع از هویت مسلمانی، دستور آن است که با دشمنان با همه توان و امکانات باید جنگید، اما هر گاه دشمنان به صلح روی کردند، با آنان صلح شود (انفال/۶۱)؛ نیز آمده است با ستیزه‌گران، تا زمانی که مقاتله می‌کنند بجنگید و هر گاه بازایستادند، شما نیز پایان دهید (بقره/۱۹۳)؛ همچنین آیه ۹۰ سوره نساء و ۳۹ انفال به پذیرش صلح توصیه می‌کند. حتی نیکی با کسانی که هم‌کیش مسلمانان نیستند و با آنان به ستیز و درگیری نپرداختند، مجاز دانسته شده‌است (ممتحنه/۹).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

بخشش و درگذشتن از خطاها و کژی‌ها شاید در نگاه اولیه سستی و ضعف به‌شمار آید، اما برای کسی که راهبری جامعه انسانی را بر دوش دارد و برای زیستن و آزادی و امنیت آنان ارجی می‌بیند، راهبرد مهمی است، به همین سبب امام علی(ع) در نامه خود به مالک اشتر، از او می‌خواهد تا با حسن ظن عمل کرده (همان، نامه۵۳، ص. ۴۲۱) و در تعامل با توده مردم، راه بخشش پیشه کرده و کیفر دادن را سیره خود قرار ندهد و همان‌طوری که خود دوست دارد مورد عفو و بخشش قرار گیرد، با دیگران نیز چنین کند، چنان‌که می‌گوید: «واشعر قلبک الرحمه للرعیه و المحبه لهم و اللطف بهم...» (همان، ص. ۴۲۷)؛ نیز تأکید می‌کند در انتخاب نیروهای حکومتی، به‌ویژه کسانی که داوری میان مردم را بر عهده می‌گیرند، به کسانی روی کند که در برخورد با دیگران از اعتدال خارج نشده و خشمگینانه با نابهنجارها روبه‌رو نمی‌شود (همان، ص. ۴۲۴). ملایمت در رفتار، قاعده‌ای اساسی در اصلاح جامعه است.

رفتار ملایم و دلنگرانه که برآمده از مسئولیت‌پذیری فرد در قبال جامعه است،[1]در حکمرانی اسلامی از چنان اهمیتی برخوردار است که امام علی(ع) به استناد سخن پیامبر می‌گوید بایسته است چنان رفتاری بر حکمران حاکم باشد که افراد ناتوان جامعه به آسانی و بدون اضطراب و دل نگرانی خواسته‌های خویش را مطرح ساخته و در دفاع از حقوق خویش برآیند (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، نامه۵۳، ص. ۴۲۹). جامعه‌ای که در آن توده مردم و پابرهنگان نتوانند سخن خود را با فرادستان در میان بگذارند، هرگز روی اصلاح و هنجارمندی نخواهد دید، چون از یک سو حکمرانان از واقعیت‌های جامعه آگاهی نمی‌یابند، از سوی دیگر همراهی و همدلی توده مردم را نخواهند داشت.

۶- اصل امنیت همگانی و برابرانه[2]

شکوفایی خلاقیت‌ها و کنش‌گری‌های سودمند و تأثیرگذار در بستر امن بروز می‌یابد و بدون آن، انتظار هر پیشرفت و توسعه‌ای وهم‌انگاری خام‌اندیشانه است. امنیت امروزه معنای فراخی دارد و رویه نظامی آن،[3]پایین‌ترین سطح آن شمرده می‌شود، هر چند در گذشته نیز کم و بیش چنین فهم و تبیینی از آن وجود داشت؛ امنیت سیاسی، اقتصادی،[4]اخلاقی، علمی، اجتماعی و ضروری تر از همه، فکری و عقیدتی، اساس رقابت‌های سالم هر حوزه‌ای است، چنان‌که بنیاد آزادی آدمی و اختیار او را می‌سازد.

در معنای دینی امنیت، مقوله آرامش روح و روان دارای اهمیت ویژه‌ای است و دیانت اسلامی برای تأمین آن دستورات فراوانی دارد؛ از احکام عبادی تا دیگر احکام فردی و اجتماعی که در نهایت موجب امنیت روانی آدمیان می‌شود.[5]در قرآن به صراحت از اطمینان و ثبات قلب با ذکر خدا سخن به میان آمده است و روشن است چنین امنیت فردی، پایه همه امنیت‌های دیگر است، چنان‌که در ادامه چنین امنیتی، قواعد و قوانین دینی بیان شده‌اند تا حقوق عمومی آدمیان را تأمین و حفظ کنند. امام علی(ع) در پاسخ ادعای خوارج که با شعار لاحکم الا لله، در صدد نفی حاکمیت امام بودند، به کوتاهی، اما ستیزنده و قاطع به وظایف حکمران پرداخته و می‌گوید: مردم به زمامدار نیازمندند، چه نیک باشد چه بد، اما در ادامه به نکته بسیار مهمی اشاره می‌کند که از دستاوردهای مهم رویکردهای فلسفی متفکران سیاسی است. امام می‌گوید: در سایه حکمروایی (حکومت)، مؤمنان به‌کار خود مشغول و کافران هم از آن بهره می‌برند، به‌وسیله حکومت، بیت‌المال جمع‌آوری شده و به

---

[1]. از رسول خداست که هر کس ولایت کسی را بر عهده داشته باشد، روز قیامت بر سر پل جهنم او را نگه می‌دارند، اگر نیکوکار باشد، نجات می‌یابد و اگر بدرفتار باشد، در آتش افکنده می‌شود (نک. الضحاک، ۱۴۱۱، ج. ۳، ص. ۲۲۱؛ طبرانی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۳۲).

[2]. Universal and equal security.

[3]. در فلسفه سیاسی کهن اسلامی، یکی از شرایط پیشوایی شجاعت و هوشمندی در حفظ اساس اسلام و جهاد با دشمن است که امنیت مسلمانان را حفظ می‌کند (نک. ماوردی، ۱۳۸۶، ص. ۶).

[4]. امنیت اقتصادی یا معیشتی البته از اهمیت بالایی برخوردار است. انسانی که از چنین امنیتی برخوردار نباشد، هرگز باور و فکر درستی نخواهد داشت (نک. حکیمی و همکاران، ۱۳۷۱، ج. ۵، ص. ۶۵۱-۶۵۵).

[5]. امام علی(ع) در تعریف اسلام می‌گوید: برای کسی که آن را بپذیرد مایه امنیت است و کسی که داخل آن شود، سلم و آرامش می‌یابد (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، خطبه۱۰۶، ص. ۱۵۳).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

کمک آن با دشمنان می‌توان مبارزه کرد. جاده‌ها امن و امان و حق ضعیفان از نیرومندان گرفته می‌شود، نیکوکاران در رفاه و از دست بدکاران در امان خواهند بود (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، خطبه ۴۰، ص. ۸۲).

پیامبر اعظم(ص) در سخنی به امام علی(ع) تعریفی از مؤمن و مسلم ارائه کردند که حاکی از گستردگی امنیت در ذهنیت اسلامی است. ایشان گفتند: ای علی! مؤمن کسی است که مسلمانان او را بر اموال و خونش امان دهند و مسلم کسی است که مسلمانان از دست و زبانش در امنیت باشند (صدوق، ۱۴۰۴، ج. ۴، ص. ۳۶۲).

نتیجه

اصلاح جامعه و کشاندن آن به سوی صلاح و رستگاری، با اهرم فشار و تنگناهای به ظاهر قانونی امکان‌پذیر نیست، بلکه پاره‌ای از مؤلفه‌ها برای آن لازم است، چنان‌که در سنت اسلامی و سیره پیشوایان، به‌ویژه در سیره گفتاری امام علی(ع) که در *نهج البلاغه* انعکاس یافته قابل پی جویی است. بر اساس پایش داده‌ها، شش مؤلفه اساسی در این حوزه از اولویت جدی برخوردارند که البته همه آنها ذیل گفتمان توحیدی قرار دارند. کرامت‌مندی انسان، پایه‌ای‌ترین مؤلفه است که هر مصلحی با اعتنای به آن می‌تواند به نتایج شایسته دست یابد. بدیهی است رسیدن به چنین هدفی، بدون توجه به حیات اجتماعی بی‌معناست؛ بنابراین دومین مؤلفه حفظ جماعت در زندگی دنیایی و تلاش برای تحکیم پیوستگی‌های اجتماعی (انسجام اجتماعی) است و اقدام‌هایی که خللی در آن ایجاد کند، پذیرفتنی نیست. در کنار دو مؤلفه بیان شده، اصل آزادی و امکان اراده‌گری انسان که در ادبیات دینی از آن به اختیار و آزادگی انسان یاد شده، هرگز نمی‌تواند مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته و هیچ بهانه‌ای مجوز سلب آن از آدمیان نمی‌شود. مؤلفه برابری اجتماعی که در عدم تبعیض در معنای فراخ و گسترده مورد توجه است، مانع ظلم و زیاده‌خواهی دسته‌ای برای اعمال کنش زورمندانه می‌شود. همه انسان‌ها از خرد و شایستگی‌هایی بهره دارند و دسته‌ای نمی‌توانند، حتی به انگیزه‌های به ظاهر دینی، دسته دیگر را زیر فرمان خویش مصادره کنند. آخرین مؤلفه امنیت است که به‌عنوان حق عمومی برای همگان مطرح است. هر انسانی که به جبر طبیعی یا به اختیار خویش در سرزمینی زندگی می‌کند، دارای حقوقی است که امنیت یکی از مهم‌ترین آنهاست.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت شده‌است.

شفافیت داده‌ها

داده‌ها و مآخذ پژوهش حاضر در صورت درخواست از نویسنده مسئول و ضمن رعایت اصول کپی رایت ارسال خواهد شد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

فهرست منابع

قرآن مجید.

نهج البلاغه (۱۹۶۷/۱۳۸۷). تصحیح صبحی صالح. بیروت: دارالکتب اللبنانی.

ابن اعثم کوفی، احمد (۱۹۹۱/۱۴۱۱). *الفتوح*. تحقیق علی شیری. بیروت: دارالاضواء للطباعه و النشر و التوزیع.

ابن حنبل، احمد (۱۹۹۵/۱۴۱۶). مسند احمد. تحقیق احمد محمد شاکر، قاهره، دارالحدیث.

ابن سلام، ابوعبید قاسم (۱۹۸۸/۱۴۰۸). *الاموال*. تحقیق محمد خلیل هراس. بیروت: دارالفکر.

آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰). *غررالحکم و دررالکلم*. تصحیح سیدمهدی رجائی. قم: دارالکتاب الاسلامی.

حکیمی، محمدرضا و همکاران (۱۳۷۱ش). *الحیات*. ترجمه احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۹۹۷/۱۴۱۷). *تاریخ بغداد*. تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.

خلیلی، علی (بی‌تا). *ابوبکر بن ابی قحافه*. بی‌جا: بی‌نا.

دورانت، ویل (۱۳۶۷ش). *تاریخ تمدن (مشرق زمین گاهواره تمدن)*. ترجمه احمد آرام و دیگران. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

شریف مرتضی، محمد بن حسین (۱۴۰۶). *خصائص الائمه*. تحقیق محمدهادی امینی. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، آستان قدس رضوی.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۳ش/۱۴۰۴). من لایحضره الفقیه. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.

_____ (۱۳۶۲ش/۱۴۰۳). *الخصال*. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.

الضحاک، ابن ابی عاصم (۱۹۹۱/۱۴۱۱). *الاحاد و المثانی*. تحقیق باسم فیصل. ریاض: دارالدرایه للطباعه و النشر و التوزیع.

طبرانی، ابوالقاسم سلیمان (بی‌تا). *المعجم الکبیر*. تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

طبری، محمد بن جریر (۱۹۸۳/۱۴۰۳). *تاریخ الامم و الملوک*. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش). *اصول الکافی*. تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ماوردی، علی بن محمد (۱۹۶۶/۱۳۸۶). *الاحکام السلطانیه و الولایات الدینیه*. مکه: دارالتعاون للطباعه و النشر و التوزیع.

مسلم، ابن حجاج (بی‌تا). *صحیح مسلم*. تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دارالفکر.

مطهری مرتضی (۱۳۹۰ش). *مجموعه آثار* (سیری در سیره نبوی). تهران: صدرا.

_____ (۱۳۶۱ش). *بیست گفتار*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

واسعی، سیدعلیرضا (۱۳۹۴ش). *راهبردهای ائمه(ع) در مواجهه با ناهنجاری‌های اجتماعی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

References

The Holy Qur'an. [In Arabic]

Nahj al-Balaghah (1967). Edited by Subhi al-Salih. Beirut: Dar alkotob Lebanese. [In Arabic]

Al-Dahhak, Ibn Abi 'Asim (1991). *Al-Ahad wa al-Mathani*. Edited by Basim Faysal. Riyadh: Dar al-Dirayah lil-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'. [In Arabic]

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]

Amidi, ‘Abd al-Wahid ibn Muhammad (1410AH). *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim*. Edited by Sayyid Mahdi Raja’i. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
Durant, Will (1367SH). *Tarikh-e Tamaddon*. Translated by Ahmad Aram and et al. Tehran: Sazman-e Entesharat va Amuzesh-e Enqelab-e Islami. [In Persian]
Hakimi, Muhammad Reza and et al. (1371SH). *Al-Hayat*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami. [In Persian]
Ibn A‘tham al-Kufi, Ahmad (1991). *Al-Futuh*. Edited by ‘Ali Shiri. Beirut: Dar al-Adwa’ lil-Tiba‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzi‘. [In Arabic]
Ibn Hanbal, Ahmad (1995). *Musnad Ahmad*, Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]
Ibn Sallam, Abu ‘Ubayd Qasim (1988). *Al-Amwal*. Edited by Muhammad Khalil Harras. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
Khalili, ‘Ali (n.d.). *Abu Bakr ibn Abi Quhafah*. n.p. [In Arabic]
Khatib Baghdadi, Ahmad ibn ‘Ali (1997). *Tarikh Baghdad*. Edited by Mustafa ‘Abd al-Qadir ‘Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
Kulaynī, Muhammad ibn Ya‘qub (1363SH). *Usul al-Kafi*. Edited by ‘Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
Mawardi, ‘Ali ibn Muhammad (1966). *Al-Ahkam al-Sultaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah*. Mecca: Dar al-Ta‘awun. [In Arabic]
Motahhari, Morteza (1361SH). *Bist Goftar*. Qom: Daftar-e Entesharat-e Islami. [In Persian]
Motahhari, Morteza (1390SH). *Majmu‘eh Asar* (Sayri dar Sirah Nabavi). Tehran: Sadra. [In Persian]
Muslim ibn Hajjaj (n.d.). *Sahih Muslim*. Edited by Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqi. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
Saduq, Muhammad ibn ‘Ali (1362SH/1403AH). *Al-Khisal*. Edited by ‘Ali Akbar Ghaffari. Qom: Jami‘at al-Mudarrisin. [In Arabic]
Saduq, Muhammad ibn ‘Ali (1363SH/1404AH). *Man La Yahduruhu al-Faqih*. Edited by ‘Ali Akbar Ghaffari. Qom: Jami‘at al-Mudarrisin. [In Arabic]
Sharif Murtada, Muhammad ibn Husayn (1406AH). *Khasa’is al-A’immah*. Edited by Muhammad Hadi Amini. Mashhad: Majma‘ al-Buhuth al-Islamiyyah, Astan Quds Razavi. [In Arabic]
Tabarani, Abu al-Qasim Sulayman (n.d.). *Al-Mu‘jam al-Kabir*. Edited by Hamdi ‘Abd al-Majid al-Salafi. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. [In Arabic]
Tabari, Muhammad ibn Jarir (1983). *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*. Beirut: Mu’assasat al-A‘lami lil-Matbu‘at. [In Arabic]
Vase‘i, Sayyed ‘Ali Reza (1394SH). *Rahbordha-ye A’immah (AS) dar Muvajehah ba Nahanjari-ha-ye Ejtema‘i*. Qom: Pazhuheshgah-e ‘Ulum va Farhang-e Islami. [In Persian]

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.66]