

برابری اجتماعی در سیره علوی؛ بنیاد حکمرانی مطلوب

سیدعلیرضا واسعی^۱

چکیده

عدالت/ برابری اجتماعی از آن رو 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 جایی که 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 (علیه السلام) 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 (علیه السلام) 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 پذیرش: ۰۲/۱۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۰۲/۰۸/۲۵

Social Equality in the 'Alavī Tradition: The Foundation of Ideal Governance

Seyyed Alireza Vasei¹

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 Mā'idah 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 'Alavī 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, 'Alavī governance, civilizational approach, 'Alavī tradition, justice.

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

درآمد

دو عنصر مهم امروزی و تاریخی، ضرورت بخش تبیین و تحلیل برابری اجتماعی در جامعه انسانی است. جهان امروز به رغم همه دستاوردهای ارزشی و اخلاقی، هم‌چنان در کش و قوس چگونگی 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 مذاقه‌های 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،^۱ 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، ۳۲۲/۱۴).

بخش‌های خصوصی و حکمرانی خوب/ مطلوب، طبعاً سازوکاری است که امکان بهترین و انسانی‌ترین شکل مدیریت کلان را به دنبال دارد. دوم آن‌که رویکرد تمدنی (نک. واسعی، ۲۱۷)، تعریف کننده حکمرانی مطلوب است. در این رویکرد که معطوف به تمدن عیار تعریف می‌شود، همه انسان‌ها، دارای اعتبار، نقش و حقوق‌اند و همین مؤلفه‌ها امکان همزیستی و روابط میان یک‌دیگر را تعریف و ارزش‌گذاری می‌کند. وظیفه دولت، تأمین همه نیازمندی‌ها برای شکل‌گیری زیست تمدنی است و تنها در پرتو آن، زندگی واقعی معنا می‌یابد. به زعم این نوشتار، امام علی (علیه السلام) با چنین انگاره و نگاهی به انسان و جامعه نگرسته است.

قابل ذکر آن‌که در خصوص عدالت علوی و حتی برابری اجتماعی از نظر امام علی (علیه السلام)، آثاری نوشته شده و اخبار و گزارش‌های معطوف به آنها کم و بیش توصیف و گزارش شده که این نوشتار از آنها بهره خواهد برد؛ برای نمونه می‌توان به آثاری چون «امام علی (علیه السلام) و ابعاد عدالت اجتماعی» از مولانا (۱۳۸۰ش)، «اصول حکمرانی امام علی (علیه السلام) در برابر نابرابری اجتماعی» از موسوی و دیگران (۱۳۸۸ش) و «عدالت اجتماعی در کلام و سیره امام علی (علیه السلام)» از جهانی‌پور (۱۳۸۸ش) اشاره کرد؛ اما با رویکرد تمدنی و نگاه تبیینی، کاری صورت نگرفته است.

برابری اجتماعی همچون ارزشی پایدار

گرچه ترکیب برابری/ عدالت اجتماعی، تعبیری امروزی با الزامات و حواشی گسترده است، اما از ملزومات پاره‌ای تعابیر، واژه‌ها و مفاهیم کهن، می‌توان آن را بازیابی کرد. بیش از همه واژگان عدل و عدالت است که آدمی را به آن رهنمون می‌شود. فضیلت عدالت که برترین فضایل اخلاقی است (طوسی، ۹۵)، در همیشه تاریخ مورد تأکید و توجه اهل نظر قرار داشت. پیامبر اسلام در بیان زمان ولادت خویش، به بهانه‌ای از این عنصر اخلاقی سخن به میان آورده و می‌گوید: من در عهد انوشیروان عادل به دنیا آمده‌ام (طبری، ۵۲۹/۱؛ گرچه برخی در این گزاره تردید روا می‌دارند، اما از نظر تاریخ فرهنگی، نشانگر اهمیت دادگری است). ذکر این مقارنه،



حاکمی از دغدغه کانونی آن حضرت نسبت به خصلت آن فرمان‌روا است؛ خصوصیتی که در باور ایرانیان، حتی عالم طبیعت را به واکنش وامی‌دارد.^۱ این نگره البته در دیانت اسلامی مورد تأیید قرار گرفته و در قرآن و متون دینی از جنبه‌های گوناگونی تبیین شده است.

برابری اجتماعی/عدالت، بی‌گمان پایه همبستگی/انسجام اجتماعی و زمینه‌ساز زندگی همسازانه و پایدار انسانی است؛ از این‌رو در سخنان و نامه‌های امام علی (علیه السلام) 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 قصار ۴۷۶). 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 (لثی 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؛^۲ 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، ۷۴).

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 نظم اجتماعی باشد.

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. ری شهری، 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 زمانی که 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 جایی که همه چیز در سایه آن قرار می‌گیرد؛ به قولی مشهور از جرج جرداق، علی‌علیه در محراب عبادتش به خاطر شدت

عدالتش کشته شد. این سخن از یک سو سیره امام و از سوی دیگر جایگاه عدالت واقعی در زندگی آدمیان را که چگونه پذیرنگی خود را از دست داده و مایه تنش و چالش در یک جامعه می‌شود را نشان می‌دهد؛ عدالت‌خواهی و برابری جویی که در مقام نظریه‌پردازی مقبولیت عام دارد، در عرصه حیات عملی، تا جایی همراهی آدمیان را به دنبال دارد، که سهمی از آنان را طلب نکند، اما برای امام، فراتر از این‌هاست، به همین جهت وقتی عثمان، خلیفه سوم مسلمانان، به قتل رسید و مردم به سوی آن حضرت شتافتند تا خلافت را بپذیرد، بی‌اعتنا به آنچه به او پیشنهاد شد، به صراحت از وظیفه انسانی خویش در احقاق حقوق ستم‌دیدگان و درافتادن با ستمکاران سخن به میان آورد و از آن فراتر، اقدام خود را پیمانی خداوندی دانست: «... و اگر خداوند 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]...» (خطبه ۳).

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 بگسترند؛ اما در حیات علوی سیاست یا حکومت/قدرت در مرتبه بعد از عدالت قرار داشت.^۱ اصلاح جامعه یا تلاش برای بهبود حال مردم یا حتی حضور در عرصه‌های اجتماعی را که به تعبیر 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 می‌شود، به همین جهت هیچگاه از چشم امام مغفول نمی‌ماند و رویکردشان به قدرت، برای تأمین چنین هدفی بود، نه به دست آوردن پشتیبان و اعوان. ایشان با همین نگره می‌گفت: هر که در حکمروایی خود، بر پایه عدالت رفتار کند، از دیگران/یاران بی‌نیاز می‌شود (حکیمی و همکاران، ۱۳۹۹/۶).

امام علی علیه السلام در چالش سیاست‌ورزی و عدالت‌جویی به مثابه فضیلت برتر، هم‌چون

۱. مطهری (مجموعه آثار، ۱۳۲/۱۶) 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 می‌رسد، این مقوله به سبب فلسفه سیاسی و حتی اندیشه سیاسی، متفاوت و نیازمند بحث و تحلیل است.

فردی سیاست اندیش و بالمآل دارای دیدگاه/نظریه سیاسی وارد میدان نشد، چون به امر مهم‌تری می‌اندیشید؛ دغدغه داشت تا بتواند در پرتو دیانت اسلامی بهترین زندگی را تجربه کند؛ چنان‌که در توصیه‌های خود به مالک اشتر بر آن تأکید دارد و از او می‌خواهد تا به حکم جایگاهی که دارد، دچار غرور قدرت نشود و توجه داشته باشد که بالاتر از او هم کسانی هستند (نامه ۵۳). تقدم انسان بر حکومت یا عدالت بر قدرت، 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، به گونه‌ای که هیچ‌کس حق ندارد آن را زیر پا نهاده و بر او ستم روا دارد، از حقوق اجتماعی‌اش محروم سازد یا محدودیت و حصاری برای وی طراحی کند. دو مقوله حقوق و اجتماع از این منظر، واژگان کلیدی اندیشه آن حضرت به حساب می‌آید. تأمین حقوق، با فرض عدالت و برابری اجتماعی دست یافتنی است و هیچ راه دیگری نمی‌تواند جایگزین آن شود، 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 ضرورت پردازش دارد با تأکید بر این نکته که این مقوله جدای از ارزش بودن و جایگاه فضیلتی آن از منظر اخلاقی، ضرورتی عینی و عملی برای انسجام اجتماعی و بالمآل همزیستی مسالمت‌آمیز انسانی است، چنان‌که مطهری (مبانی، ۱۳۴، ۱۳۷) می‌گوید: عدل تنها یک حسنه اخلاقی نیست، بلکه یک اصل اجتماعی بزرگ اسلام است... به عبارت دیگر عدالت اجتماعی عبارت است از ایجاد شرایط برای همه به‌طور یکسان و دفع موانع برای همه به‌طور یکسان. با این انگاره که جامعه انسانی، به نگاهی همیارانه و مبتنی بر همکاری برای منافع دو جانبه است، اما در کنار وحدت منافع، نوعاً تعارض منافع نیز مشخصه بارز جامعه است. پس بر اساس همین وحدت منافع است که همکاری اجتماعی، بیش از تلاش فردی، امکان یک زندگی بهتر را برای همگان فراهم می‌کند، و بر اساس همین تعارض منافع است که انسان‌ها نسبت به چگونگی توزیع منافع حاصل از همکاری‌شان با یکدیگر بی‌تفاوت نیستند و در تعقیب اهداف‌شان سهم بیشتر از منافع

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، ۲۰۳-۲۰۴).

جان رالز، نظریه‌پرداز عدالت، هم‌چنین با توصیف عدالت به مثابه 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 ۲۱۷ به بعد). این اصل در فرهنگ اسلامی بر آن پافشاری شده مبنی بر این که 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، ۱۲۹-۱۴۶). از همین منظر بر اصالت و ارزشمندی قوانین الهی و برتری آن بر دیگر قوانین تأکید می‌شود، جز این که این قانون چون به فهم مفسران و دین‌شناسان ریخته می‌شود، تا حدی از آن بی‌طرفی فاصله می‌گیرد.

در سخنان امام علی علیه السلام 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 آن که عدل هر چیزی را در جای خودش قرار می‌دهد یا عدل قرار دادن اشیاء در جایگاه شایسته خودشان است، در حالی که جود، خلاف آن است، چون چیزی را از جایگاه خود خارج می‌سازد؛ دیگر آن که 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 قصار ۴۳۷) و در پرتو آن مردم به سامانی شایسته دست می‌یابند (لیثی واسطی، ۴۸).

قوام و تنظیم زندگی اجتماعی با عدل محقق می‌شود^۱ 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 یابد 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 (نامه ۳۱) به فرزندش می‌گوید: «یا بنی اجعل نفسک میزانا فیما بینک و بین غیرک، فأحبب لغیرک ما تحب لنفسک، واکره له ما تکره لها، ولا تظلم کما لا تحب أن تظلم، وأحسن کما تحب أن یحسن إلیک. واستقیح من نفسک ما تستقیح 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 قواماً للانام؛ خداوند عدالت را مایه پایداری مردم قرار داده است (آمدی، ۱۶۵).

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 نگاهی را نسبت به دیگران تعدیل کرده، همانند گرگی درنده به آنان نگاه نکند و مردم را به مثابه طعمه‌ای برای خویش نداند. عفو و بخشش خویش را شامل حال آنان کند، همان‌طور که انتظار دارد مافوقش (خداوند) نسبت به او چنان کند (نامه ۵۳). 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 علیه السلام 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.^۱ 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 لك في الدين وإما نظير لك في الخلق» (نامه ۵۳).

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 برابره 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 (نامه ۵۵).

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^۱ بیمایید دیگر هیچ خانواده‌ای بی‌هزینه نمی‌ماند و هیچ مسلمان یا کافری که در پیمان مسلمانان است، گرفتار ستم نمی‌شد (کلینی، ۲۱/۸). امام کاظم علیه السلام نیز می‌گوید: اگر عدالت در میان مردم اجرا می‌شد، همگان بی‌نیاز می‌شدند (همان، ۵۴۲/۱). واقعیت آن است که عدالت‌ورزی یا انصاف در تعامل با دیگران، مبتنی بر سه عنصر است: ضرورت حفظ دیگری برای تداوم زیستن (رویکرد جامعه‌شناسی)، 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. گرچه 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. خطبه ۱۵). بر همین اساس طبرانی و دیگران (۱۵۵/۲۳) حق و عدل را هم‌معنا آورده و گفته‌اند: الله هو الحق المبین، یعنی العدل المبین.

رفته است.^۱

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.^۲ همین 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 همه چیز 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 لا تقل ما لا تعلم و ان قل ما تعلم» (نامه ۳۱) 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 بپسند.

۲. «لا تقتلوا الخوارج بعدی، فلیس من طلب الحق فأخطأه کمن طلب الباطل فأدرکه» (خطبه ۶۱).

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 مبتنی بر خواست و اراده مردم باشد، وجاهت شرعی دارد، هر چند راه‌های دیگر مصالح مردمی مورد انکار قرار ندارد.

تکیه بر 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 خیار نیست (دینوری، ۱۴۰). 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 مبتنی بر 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،^۱ 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.

همان طریقی که خلفای پیشین مشروعیت یافتند، به خلافت رسیده و لاجرم باید به آن احترام گذاشته شود؛ یعنی همانان که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند، با همان شرایط با وی عهد بستند؛ پس آن که در بیعت حضور داشت، نمی‌تواند خلیفه دیگری برگزیند و آن کسی که غایب بود، نمی‌تواند بیعت مردم را نپذیرد، چون شورای مسلمین متعلق به مهاجرین و انصار است، پس اگر بر امامت کسی گرد آمدند، او را پیشوای خود خواندند، خشنودی خدا هم در آن است... (نامه ۶).

امام به رضایت مسلمانان می‌اندیشید و حتی پیشوایی و رهبری را ناشی از رضایت آنان می‌دانست (منتظری، ۵۰۵/۱) و در مقابل اصرار مردم برای پذیرش خلافت، به جنبه‌ای از حقوق اجتماعی اشاره می‌کند که کمتر مورد عنایت توده مردم و حتی 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 تا با تو بیعت نکنیم دست بر نمی‌داریم، می‌گوید: پس این بیعت باید در مسجد، یعنی محل تجمع عموم مردم باشد؛ بیعت من نباید در پنهان و بدون رضایت همگان باشد (بالذری، ۲۱۰/۲؛ طبری، ۴۵/۳).

اصرار مؤکد امام بر نقش مردم، ریشه در نگاه برابرانگاره آن حضرت در حوزه حکومت‌گری دارد؛ چنان‌که در پرتو همین نگاه از مردم می‌خواهد تا در داد و ستد خویش با حاکمان، از مسیر عدالت کرامت محور خارج نشده و طبقه‌بندی فرادستی و فرودستی را به کناری گذارده و برابرا نه پیش بروند؛ لذا از مردم می‌خواهد با وی آن‌گونه که با زمامداران ستمگر سخن گفته می‌شود سخن نگویند و آن‌گونه که مردم خود را در برابر حاکمان تندخو و جبار حفظ می‌کنند، محدود نسازند و به‌طور تصنعی و منافقانه با او رفتار نکنند، سپس می‌گوید: هرگز گمان مبرید که درباره حقی که به من پیشنهاد می‌کنید، کوتاهی کنم و هرگز خیال نکنید من در پی بزرگ ساختن خویشتم، زیرا کسی که شنیدن حق یا پیشنهاد عدالت به او، برایش سنگین باشد، عمل به آن دو برای او سخت‌تر و سنگین‌تر است (خطبه ۲۱۶).

اعمال حاکمیت برابرا نه، در زمانی که مسیر زندگی مردم به سوی تبعیض و نابرابری

به ظاهر مشروع سوق یافته، کاری به غایت مشکل ساز است و چه بسا حاکمیت را با خطرهای براندازانه مواجه سازد، به همین سبب بسیاری از فرمانروایان از آن می‌گریزند. سیاست پذیرفته شده که به مصلحت سیاسی یا دینی توجیه شدنی 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.^۱

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 سهم‌خواهی روی کردند (مسعودی، ۶۹۰/۱). انتصاب‌های ناشایستگانی^۲ 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 (خطبه ۱۵)؛ اقدامی که بی‌تردید اعتراض‌ها و مخالفت‌هایی را برانگیخت.^۳ 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).

حاکم شد.

نگاه برابانه 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، ۱۹۴/۳) 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 حتی بیش از دیگران برایش در نظر گرفته شود (ابن شهر آشوب، 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، ۴۳۵/۳۳)، 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 علیه السلام 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 و 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

ستارگان از پی هم آشکار و پنهان می‌شوند، هرگز چنین کاری نخواهم کرد. اگر این اموال متعلق به من بود، به گونه‌ای مساوی میان مردم تقسیم می‌کردم تا چه رسد که جزو اموال خداوند است. آگاه باشید! بخشیدن مال به آنها که استحقاق ندارند (اشراف و بزرگان)، زیاده‌روی و اسراف است، هر چند ممکن است در دنیا مقام بخشنده را بالاتر ببرد، اما در آخرت پستش خواهد کرد، در میان مردم ممکن است گرامی‌اش بدانند، اما در پیشگاه خداوند خوار و ذلیل است. کسی مالش را در راهی که اجازه نفرمود مصرف نکرد و به غیر اهل آن نپرداخت، جز آن‌که خدا او را از سپاس آنان محروم کرد و دوستی آنان را متوجه دیگری ساخت. پس اگر روزی بلغزد و محتاج کمک آنان شود، بدترین رفیق و سرزنش کننده‌ترین دوست خواهند بود (خطبه ۱۲۶).^۱

در قلمرو برابری اجتماعی، یکی از ابعاد بسیار اساسی که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد، عدم تسری جرم به غیر مجرم و عقاب و عتاب به وابستگان یا اطرافیان خاطی است، هر چند جنبه بازدارندگی مؤثری داشته باشد. هیچ انسانی وزر و وبال دیگری را به دوش نمی‌کشد (انعام/۱۶۴، اسراء/۱۵، فاطر/۱۸، زمر/۷، نجم/۳۸) و هر کسی مسئول عمل خویش است. امام در گفتگو با خوارج که با ذهنیتی قالبی و بسته، به حکمی کلی 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 محمد را به گمراهی نسبت داده و خطای مرا به حساب آنان می‌گذارید و آنان را برای خطای من کافر می‌شمارید؟ شمشیرها را بر گردن‌هایتان می‌گذارید و کورکورانه فرود می‌آورید و گناهکار و بی‌گناه را در هم می‌آمیزید و همه را یکی می‌پندارید؟ در حالی که می‌دانید پیامبر چنین نمی‌کرد و تنها مجرم/خطاکار را عقاب می‌کرد (خطبه ۱۲۷). گرچه در بیان شرایط حاکم سخن چندانانی از وجوه اخلاقی آنان، به‌ویژه صداقت به میان نمی‌آید، اما نقش بنیادین و

۱. «أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وَلِيَتْ عَلَيْهِ، وَاللَّهُ مَا أَطُورَ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرًا، وَمَا أَمْ نَجْمَ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا. لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَإِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ. أَلَا وَإِنْ إِعْطَاءُ الْمَالِ فِي غَيْرِ حَقِّهِ تَبْذِيرٌ وَإِسْرَافٌ، وَهُوَ يَرْفَعُ صَاحِبَهُ فِي الدُّنْيَا وَيَضَعُهُ فِي الْآخِرَةِ، وَيَكْرَهُهُ فِي النَّاسِ وَيُهِنُهُ عِنْدَ اللَّهِ. وَلَمْ يَضَعْ أَمْرُؤُ مَالَهُ فِي غَيْرِ حَقِّهِ وَلَا عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهِ إِلَّا حَرَمَهُ اللَّهُ شُكْرَهُمْ، وَكَانَ لَغَيْرِهِمْ وَدَهُمْ. فَإِنْ زَلَّتْ بِهِ النُّعْلُ يَوْمًا فَاحْتَاجَ إِلَى مُعَوْنَتِهِمْ فَشَرَّ خَدِينٍ، وَأَلَامَ خَلِيلٍ».

کانونی آن پر اهمیت و زمینه‌ساز اجرای برابری اجتماعی است. این در زندگی علی علیه السلام 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، ۱۶۲/۲؛ ابن ابی الحدید، ۱۸۵/۱-۱۹۸؛ ابن کثیر، ۱۶۵/۷)، 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 تحقق بخشی برابری، با این خصلت اخلاقی پیوند نزدیکی دارد.

نتیجه

برابری/عدالت اجتماعی در سیره علوی، با رویکردی تمدنی ارج و جایگاهی دارد که هیچ امر دیگری یارای هم‌آوردی 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 علیه السلام 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.

منابع

- قرآن مجید.
- نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، بیروت، [بی تا]، ۱۳۸۷/۱۹۶۷.
- ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد بن هبه الله بن محمد، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۷/۱۹۶۷.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد، الكامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵/۱۹۶۵.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر، [بی تا].
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابیطالب، نجف، مکتبه الحیدریه، ۱۳۷۶/۱۹۵۶.
- ابن عبری، غریغوریوس ملطی، تاریخ مختصر الدول، بیروت، دارالمیصره، [بی تا].
- ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل، البدایه و النهایه، تحقیق علی شیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸/۱۹۸۸.
- آرنت، هانا، وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۹ ش.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، قم، دارالحديث، ۱۳۸۵.
- بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الأشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر و التوزیع، ۱۴۱۷/۱۹۹۶.
- پارسانیا، حمید، «فلسفه حقوق بشر از دیدگاه آیت الله جوادی آملی»، حکمت اسراء، ش ۷، بهار، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹-۱۴۶.
- جرداق، جرج سمعان، الامام علی صوت العداله الانسانیه، بیروت، دارالفکر الاسلامیه، ۱۹۵۶.
- جوادی آملی، عبدالله، «حق تعیین حقوق بشر، تنها از آن خداست»، مجله الکترونیکی اسراء، ش ۲، ۱۳۸۲ ش.
- جهانی پور، یاسر، «عدالت اجتماعی در کلام و سیره امام علی (علیه السلام)»، مبلغان، ش ۱۱۹، تابستان، ۱۳۸۸ ش، ص ۹-۳۰.
- حکیمی، محمدرضا و همکاران، الحیاه، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد أو مدینه السلام، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷/۱۹۹۷.
- دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
- دینوری، ابن قتیبه، الاخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، قاهره، دارالاحیاء الکتب العربی، ۱۹۶۰.

- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۳/۱۹۹۳.
 - رالز، جان، نظریه عدالت، ترجمه سید محمد کمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.
 - ری شهری، محمد محمدی، میزان الحکمه، قم، دارالحديث، ۱۴۱۶.
 - سن، آمارتیا، توسعه به مثابه آزادی، ترجمه وحید محمودی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۲ ش.
 - طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الكبير، قاهره، مکتبه ابن تیمیه، بی تا.
 - طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، تاریخ الطبری، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷.
 - طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تهران، انتشارات علمی اسلامیه، [بی تا].
 - کراجکی، ابو الفتح محمد بن علی، کنز الفوائد، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۹ ش.
 - کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷/۱۳۶۵ ش.
 - لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، تحقیق حسن حسینی، قم، دارالحديث، ۱۳۷۶.
 - مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار علیهم السلام، تحقیق یحیی العابدی، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳/۱۹۸۳.
 - مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
 - مطهری، مرتضی، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت، ۱۳۶۱ ش.
 - _____، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۹ ش.
 - منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایت الفقیه، قم، مرکز الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۸.
 - موسوی سید محمد حسین و دیگران، «اصول حکمرانی امام علی علیه السلام در برابر نابرابری اجتماعی»، سیره پژوهی اهل بیت، ش ۹، سال ۵، پاییز و زمستان، ۱۳۹۸ ش، ص ۲۹-۴۴.
- Doi: 10.22081/csa.2019.69068**
- مولانا، سید حمید، «امام علی علیه السلام و ابعاد عدالت اجتماعی»، کتاب نقد، ش ۱۸، بهار، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۹۴-۲۲۵.
 - واسعی، سیدعلیرضا، فلسفه تمدن اسلامی؛ آسیب شناسی تمدن و بایسته های اصلاح آن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۳ ش.
 - یعقوبی، احمد، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.