

تحلیل تمدنی حکمروایی / پیشوایی در فرهنگ شیعی

سید علیرضا واسعی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۷

چکیده

پیشوایی امت اسلامی که از آغازین روزهای رحلت پیامبر ﷺ به عنوان یکی از مسائل پرچالش مطرح گردیده و تا به امروز مایه گفتگوها و مجادلات کلامی، سیاسی و اجتماعی بوده و همچنان اذهان بسیاری را به خود معطوف می‌دارد، تاکنون از منظر تمدنی مورد بررسی و تأمل قرار نگرفته است. به همین سبب بیش از آنکه در مسیر کشف حقیقت و همگرایی بیشتر مسلمانان پیش رود، بستری برای تعارضها و ناسازگاریهای عقیدتی گردیده است. آنچه شیعه بر آن پای می‌فشرد، تعیین رهبری از سوی خداوند و تصریح پیامبر است، اما این رویکرد مذهبی که به طور طبیعی آن را فراتر از محاسبه‌های بشری و نگره‌های سیاسی اجتماعی نشانده، در همیشه تاریخ، به ویژه امروز با این پرسش جدی مواجه است که عمل پیامبر در تحلیلی تمدنی، با اختیار آدمیان و نقش سیاسی آنان چگونه قابل جمع است و اساساً در دیانت اسلامی چیزی به عنوان حق سیاسی مردم وجود دارد یا خیر؟ این پرسش در مقابل آنچه در تفکر سیاسی اکثریت مسلمانان مقبولیت یافته، بیشتر خودنمایی می‌کند؛ چون در آن رویکرد، تا حدی

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی / a.vasei@isca.ac.ir

حضور مردمی و نظر مسلمانان دخالت داشته است. وضعیت و ظرفیت مسلمانان در آن زمان، به گونه‌ای نبود که بتوانند شایسته‌ترین فرد را در فرایندی معقول برگزینند، از این رو تعیین حاکم یا جانشین حکیمی که بتواند جامعه مسلمانی را به سوی ارزشهای اسلامی بکشانند و اهداف نبوی را در رها سازی آدمیان از قید و بندها و کشاندن آنان به سوی تعقل مؤمنانه و انسانی تداوم بخشد، ضرورتی انکار ناپذیر بود. بدیهی است چنین رویکرد علمی که فراتر از دیدگاههای باورمحور و در انگاره فلسفه سیاسی جای دارد، بهترین راه برای تقارب اندیشه و همگرایی بیشتر مسلمانان است.

واژگان کلیدی: تحلیل تمدنی، جانشینی پیامبر ﷺ، انتصاب، امام علی (علیه السلام)، حقوق سیاسی.

مقدمه

تعیین حاکم یا امام به عنوان جانشین رسول خدا ﷺ در فرهنگ اسلامی از پرچالش‌ترین مسائل مسلمانان بوده است. اینکه جامعه ساخته شده به دست پیامبر ﷺ، چگونه اداره شود و چه کسی جانشینی آن حضرت را عهده‌دار گردد، دغدغه مهم و بنیادین مسلمانان بوده است. در این خصوص دو دیدگاه کاملاً متمایز از هم پدید آمد و تابع همان، دو گرایش مذهبی در مقابل هم قرار گرفتند (اخوان الصفا، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۴۰۱). بر پایه یک دیدگاه، امر جانشینی رسول خدا ﷺ و پیشوایی امت، بر عهده مسلمانان نهاده شده و آنان به حکم شعور انسانی و ضرورت‌های زیستی، هر کسی را شایسته تصدی آن بدانند، برگزیده و از او پیروی می‌کنند (انتخابیها). بی‌تردید در انتخاب چنین فردی، هم شرایط فردی و شایستگی‌های اخلاقی مد نظر است، هم صلاحیت‌های دینی و اسلامی در آن دخالت دارد. باورمندان این رویکرد که اکثریت مسلمانان را شکل می‌دهند، آنچه پس از رحلت پیامبر اسلام ﷺ رخ داد را سرنوشت محتوم یا مقبولی می‌انگارند که به درستی پیش رفته و در گذر زمان بیش از پیش حقانیت خود را نشان داده است، اما در مقابل آن، نگاه دیگری وجود دارد که رهبری جامعه اسلامی را به امری آسمانی مرتبط دانسته و معتقدند مسلمانان که به تازگی وارد فضای فرهنگ دینی شده و از تجربه کافی برای تدبیر و اداره جامعه بی‌بهره بوده، عملاً نمی‌توانند در تعیین امامی که تصدی امور سیاسی و اجتماعی آنان را بر عهده گیرد، به صورت مستقل عمل نمایند، بلکه امام همانند پیامبر، باید از جانب خداوند و در نگاه زمینی، از سوی شخص پیامبر، به عنوان آگاه‌ترین و دلسوزترین فرد زمان خویش، منصوب گردد (انتصابیها). اینان در تأیید روی آورد خویش، به برخی از سخنان و پاره-ای از اقدامات رسول خدا ﷺ که در مقاطع مختلف زندگی نبوی بروز یافته، تمسک کرده و آنها را گواه ادعای خویش می‌دانند. یکی از برجسته‌ترین و مهم‌ترین مستندات

آنان، اقدامی است که پیامبر ﷺ در بازگشت از «حجة الوداع» و در آخرین روزهای زندگی خویش، در منطقه جحفه، در کنار چشمه‌ای به نام خُم، انجام داد و در آنجا علی (علیه السلام) را به عنوان جانشین خویش معرفی کرد و از مردم خواست تا با ایشان همچون خود وی رفتار کنند. این اقدام رسول خدا ﷺ که در تاریخ به واقعه غدیر خم نام گرفت، در باور شیعه مسیر پیشوایی امت را ریل‌گذاری کرد و مسلمانان را به پذیرش امامتی انتصابی فرا خوانده است.

اتفاقاتی صورت گرفته پیرامون واقعه غدیر خم و ادعای امامت شیعی اندک نیست، اما جدای از بررسیهای کلامی، حدیثی، تاریخی و کاوشهای دیگر درباره صحت و سقم آن، که خود از مباحث بسیار ارجمند و بایسته است و این مقاله آنها را مفروض می‌انگارد، طرح مباحث نظری و فلسفی درباره آن از اهمیت بالایی برخوردار است. یکی از پایه‌ای‌ترین مباحث معطوف به آن، رابطه اقدام رسول خدا ﷺ در معرفی امام علی (علیه السلام) به عنوان جانشین خود، با حقوق سیاسی مردم و آزادی انتخاب آنان است. این دغدغه از منظر تمدنی اهمیت زیادی دارد. مقاله حاضر بر آن است که نشان دهد اقدام پیامبر ﷺ بهترین راهبرد سیاسی ممکن برای جامعه اسلامی آن زمان بوده است.^۱ این دیدگاه می‌کوشد تا از منظر بیرونی - فلسفه سیاسی به مقوله جانشینی بنگرد، نه مذهبی یا ایدئولوژیک، بنابراین در میان دانشمندان، باعث تقریب و تعامل علمی خواهد شد.

در خصوص جانشینی پیامبر ﷺ و نیز واقعه غدیر که وجه برجسته آن تعیین پیشوایی جهان اسلام بود، آثار بسیاری پدید آمده و نویسندگان زیادی از منظرهای مختلفی آن را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند، اما با رویکرد تمدنی، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است، از این رو آنچه در نوشته حاضر عرضه می‌گردد، تا حدی بدیع و

۱. بدیهی است که مقاله در صدد بحث کلامی و بررسی مقوله امامت نیست، بلکه صرفاً در خصوص جانشینی رسول خدا ﷺ در امور سیاسی بحث می‌کند. برای فهم درست امامت شیعی که فراتر از مقوله حکومت است، رجوع شود به: (مظهری، ۱۳۶۸ش، ص ۸۷ به بعد).

بدون پیشینه است، هرچند داده‌های خرد آن در دیگر آثار انعکاس نسبتاً وسیعی داشته و دارد.

پیش از ورود به اصل بحث، توجه به چند نکته لازم است: اول آنکه مقاله بر پایه عقیده شیعی در تعیین امام یا حاکم استوار است و طبعاً گفتگو درباره چگونگی آن یا راه‌های اثبات آن و یا شرایطی که برای آن در نظر است، را از دایره بحث خارج می‌داند، چنان‌که بررسی روایات مربوط به تعیین امام علی (علیه السلام) به عنوان جانشین پیامبر (صلی الله علیه و آله) یا سخنانی که به مناسبت‌هایی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در تکریم و تعظیم آن جناب وارد شده، جایی در این مقاله ندارد، بلکه مقاله با مفروض‌انگاری آنها پیش می‌رود.

دیگر آنکه بنیاد مقاله بر دیدگاه مشهور شیعه امامی است و طبعاً از ذکر دیدگاه‌های دیگر فرقه‌های اسلامی، سخنی به میان نخواهد آورد. برابر نظر مشهور، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مناسبت‌های مختلف، جایگاه علی (علیه السلام) را در هندسه اسلامی و تفکر نبوی ابراز کرده است. آن حضرت در آغازین سال‌های بعثت، در جمع خویشاوندان خود او را به عنوان برادر، جانشین و وصی خویش معرفی کرد (طبری، ۱۸۷۹م، ج ۲، ص ۳۲؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۹۳؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۲، ص ۴۶) و در سال‌های آخر زندگی خود نیز جایگاه او را نسبت به خویش به مانند هارون به موسی برشمرد^۱ (ابن‌حنبل، ۱۳۸۹ق، ج ۱، ص ۱۸۴؛ ج ۳، ص ۲۲؛ ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۴۹۶؛ ج ۸، ص ۵۶۲) و از همه صریح‌تر و عربان‌تر در بازگشت از حجة الوداع که در آخرین روزهای حیات ایشان رخ داد، دیده می‌شود. در این جریان، پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر مبنای فرمانی الهی (مائده، ۶۷)، ایشان را به عنوان مولای کسانی که خود بر آنان ولایت داشت، معرفی کرد (بخاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷۵؛ جرجانی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۳۵۰).

۱. تعبیر به کار رفته در کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله) فی الجملة مفهومی سیاسی دارد که در تحلیل رویکرد سیاسی به خوبی می‌تواند به کار آید.

آخرین نکته آن که رویکرد مقاله به تعیین امام یا پیشوای امت، به عنوان مسئله‌ای از فلسفه سیاسی و برابر اولو الامر است نه امری دینی یا مذهبی که نیازمند استدلال‌های کلامی یا نقض و ابرام‌های دینی باشد. بر این اساس، مقاله پدیده معرفی علی (علیه السلام) به جانشینی را به مثابه امری تاریخی در عرصه سیاست نگریسته و از بیرون به آن نگاه می‌کند، هرچند از تأثیر باورهای مذهبی بر نگره و تحلیل خویش آگاه است.

رهبری تعیینی در تراز تمدن عیار

دیدگاه فیلسوفان سیاسی از گذشته‌های دور تا به امروز، بر محور شناسایی بهترین شکل حکمروایی پیش آمده است، اما در اینکه کدام شیوه در صدر گزینه‌ها قرار می‌گیرد، اختلاف نظر است و از آن مهم‌تر منشأ مشروعیت‌یابی آن است. در باور شیعه، امامت همانند پیامبری که عهده‌دار رهبری جامعه است، از سوی خداوند تعیین می‌شود. این رویکرد در تراز تمدنی با چالش‌هایی مواجه می‌گردد که مهم‌ترین آنها، سلب اختیار و آزادی از انسانها در تعیین سرنوشت اجتماعی خویش است، چیزی که به عنوان حقوق اولیه آدمیان شمرده شده و اساس حیات انسانی را شکل می‌دهد، به ویژه آنکه در جهان کنونی بیش از همیشه بر آن تأکید می‌گردد. در فلسفه سیاسی، گونه‌های مختلف حاکمیت مورد تأمل و بررسی قرار گرفته که معیار بهین بودگی آن در همین امر نهفته است که به راستی یک حکومت چه میزان با حقوق آدمیان همسویی دارد و طبعاً هر نوع حکومتی را با آن سنجیده و اگر از آن فاصله بگیرد، به نقد کشیده و اعتبار آن را مخدوش می‌دانند. بی‌گمان اندیشه سیاسی شیعی نمی‌تواند از این سنجه فاصله گیرد و صلاحیتش با آن ارزیابی می‌شود.

نگاهی تمدنی به این مقوله، پاسخهایی درخور فرا روی پژوهنده قرار می‌دهد که نه تنها دیدگاه شیعی را ارجمند می‌سازد، بلکه به سطح نمونه و الگوی حکومتی بالا می‌کشد. برای دریافت بهتر مدعا لازم است سخنی از تمدن و شاخصهای آن به میان آید.

گرچه برای تمدن تعریفهای بسیاری ارائه شده است، اما دو معنای نزدیک به هم آن، امکان مفاهمه هم‌گرایانه‌ای به دست می‌دهد. برخی آن را به اعتبار مظاهر و ظواهر آن تعریف کرده‌اند و دسته‌ای به بنیاد و حقیقت آن نظر کرده‌اند.^۱ در نگاه اول که بیشتر مورد توجه پژوهندگان ایران واقع شده، تمدن مجموعه دستاوردهای ملموس و عینی و پیشرفتهای جوامع است (شریعتی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۵)، یا به تعبیر تقی‌زاده، نهضت علمی و صنعتی و اجتماعی و سیاسی و مدنی توأم با نمو آزادی است که در چند قرن اخیر در اروپا و بعدها در آمریکا پیدا شده و تکامل یافته است (تقی‌زاده، ۱۳۷۹ش، ص ۱۰۸). اما در نگاه دیگر، تمدن نوع و کیفیتی از زندگی اجتماعی است که آدیان در پرتو آن همانند یک خانواده بزرگ و به صورت مسالمت‌آمیز با یکدیگر به داد و ستد می‌پردازند و در این زندگی به طور طبیعی، فرصت فکر، هنر، ابداع، خلق، اختراع، اکتشاف و تولید میسر می‌شود (دورانت، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۵) و به تعبیر دیگر سازگاری برای حفظ شخصیت ملی و دینی افراد (سحمرانی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۹۹) یا فرایندی در مسیر تعادل (رک: نوربرت، ۱۳۹۵ش) است، بنابراین نباید میان این دو سطح از تعریف (تعریف به حقیقت و تعریف به آثار و پیامدها)، آمیختگی صورت گیرد. تمدن در تعریف اخیر که نوعی از زندگی و فرایندی است که امکان همزیستی مسالمت‌آمیز حداکثری آدیان همراه با زندگی برین، در آن فراهم است، بی‌گمان دارای مراتب و سطوحی است و بالاترین آن، که به منزله الگو یا عیار شمرده می‌شود، آن است که هموطنان یک جامعه در آگاهی، امنیت، آزادی، نظم و اخلاق پیش رفته و از آرامش و آسایش برخوردار باشند و بتوانند با بهره‌گیری از توان و شایستگی به انجام فعالیت و کار پرداخته و امور فردی و اجتماعی را تدبیر و مدیریت کنند. در چنین فضا

۱. البته گاهی این واژه به عنوان ظرف تاریخی هم مورد استفاده قرار می‌گیرد که کاربردی شایع، اما خارج از محل بحث است. مثل آنجایی که گفته می‌شود علم در تمدن اسلامی یا رویدادهایی که در تمدن غرب رخ داده است یا تعابیر دیگر.

و جامعه‌ای، رشد ارزشی و تعالی اخلاق میسر شده و توسعه علمی، گسترش آبادانی و اختراع و آفرینش رخ می‌دهد و خود مقیاسی برای سنجش اقدامات و تدبیرهای انسانی می‌شود، چنان‌که جریان امامت شیعی با همین مقیاس اندازه‌گیری می‌شود.

تعیین پیشوای مسلمانان از سوی پیامبر اسلام ﷺ که در باور شیعی، امر مسلم دینی است، فارغ از بحث‌های سندی و محتوایی که در تحقیقات بسیاری مورد بررسی قرار گرفته است، با این پرسش جدی مواجه است که چنین اقدامی چگونه با آزادی و اراده-گری آدمیان قابل جمع است و به بیان دیگر چنین عملی با حقوق اجتماعی انسانها و نقش سیاسی آنان چه نسبتی دارد و به شکل عربان‌تر، پیامبر ﷺ - از منظر بررسی علمی و غیر عقیدتی - چرا و با چه معیاری به معرفی جانشین خویش دست زده و آیا او در میان آدمیان از حق اجتماعی بیشتری بهره داشته است؟ این پرسش در مقیاس اصل مقبولیت یافته امروزی؛ یعنی دموکراسی که در فلسفه سیاسی دنیای جدید،^۱ به عنوان وجه ارزشی تمدن برتر شناخته شده، اهمیت مضاعف می‌یابد. به همین جهت برخی از افراد، آنچه در تاریخ سیاسی اهل سنت رخ داده را تمدنی‌تر از روی آورد شیعی می‌دانند، چون در آنجا حداقل بر نقش عده‌ای از شهروندان پافشاری می‌شود،^۲ در حالی که در نگاه شیعی، چنین چیزی نیست. این مقاله در نگاه تمدنی می‌کوشد تا نشان دهد آنچه در میان شیعه روا یافته و به مثابه امری اعتقادی درآمده، از پشتوانه خردمندانه‌تری برخوردار است و به تعبیر امروزیان، متمدانه‌تر است.

انسان برای حفظ هویت خویش و بالاتر از آن برای ارتقا یافتن و پیشرفت کردن، به سه امر مهم نیاز دارد که البته در زندگی اجتماعی می‌تواند به آنها دست یابد. اول؛ امنیت و آسودگی فکری است، دوم؛ وجود آزادی و امکان خود عرضه‌گری و بهره‌گیری از

۱. جالب است ویل دورانت، تمدن شناس بزرگ معاصر، دموکراسی امروزی را تنها امری زینتی می‌داند نه واقعی! (دورانت، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۲۹).

۲. در نگاه اهل سنت، یکی از راه‌های تعیین خلیفه یا حکمروا، نظر اهل حل و عقد یا خبرگان جامعه است.

فرصتهای مناسب کوشایی و فعالیت است و سوم؛ نظم مبتنی بر قانون است و همه اینها با وجود حاکمی مدیر و شایسته تحقق‌پذیر است، به ویژه در عهد گذار سیاسی که هنوز تجربه مدیریت اجتماعی حاصل نشده است. بر این اساس کسی می‌بایست حکمروایی یا پیشوایی جامعه را بر عهده گیرد، که از دانایی و حکمت برخوردار و توانایی لازم برخوردار باشد^۱ و به تعبیر افلاطون، فیلسوف باشد که مهم‌ترین وجه مشخصه او راستگویی است (پوپر، ۱۳۸۰ش، ص ۳۲۹).

ضرورت وجود حکمروا در جامعه انسانی

اگرچه برای امروزیان سخن از ضرورت وجود حاکم، امری بدیهی است، اما در عین حال ابعاد زیادی از آن، جای بحث و تأمل دارد. اینکه حاکمان چه وظایفی بر دوش دارند و نقش آنان در حیات توده مردم چیست و چگونه مشروعیت می‌یابند و میزان نفوذ آنان را چگونه و با چه سازکاری می‌توان تعریف کرد و دیگر مسائل که در فلسفه سیاسی و علم سیاست به فراوانی از آنها سخن به میان آمده است، اما آنچه بیش از همه مایه اندیشه فیلسوفان سیاسی بوده است، وجه و منشاء نیازمندی بشر به حاکم است، به این معنا که چه چیزی انتخاب حاکم را الزامی می‌کند؟

تم پین، پیشاهنگ انقلاب آمریکا، بر خلاف تصور اولیه‌ای که در خصوص حکومت وجود دارد، معتقد است که قسمت اعظم نظم و ترتیب موجود میان افراد بشر از حکومت به دست نمی‌آید. ریشه آن در اصول اجتماع و تشکیلات طبیعی مردم است. این اصول و تشکیلات پیش از حکومتها وجود داشت و اگر هم روزی حکومت رسماً

۱. در سخنی از پیامبر ﷺ آمده است: «اذا كانت امراءکم خيارکم و اغنياءکم سخاءکم و امورکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها» (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۶۱)؛ «هرگاه امیران شما بهترینهای شما باشند و دارایان شما بخشنده‌ترینهای شما و امور اجتماعی‌تان براساس شورا و هم‌اندیشی باشد، پس زیستن در روی زمین برای شما بهتر از مردن است». در این سخن، پیامبر ﷺ بهترین حکمروا را کسی می‌داند که در مقایسه با دیگر اعضای جامعه، برتر باشد.

ملغی شود، باز بر جای خواهد ماند. وابستگیها و منافع متقابلی که میان افراد انسان و میان یک اجتماع متمدن یا اجتماع متمدن دیگر وجود دارد، زنجیر بزرگی از روابط و پیوستگیها می‌سازد که همه را به هم می‌بندد و نگاه می‌دارد و تمام آن چیزی که به حکومتها نسبت داده می‌شود، ساخته و پرداخته خود اجتماع است (دورانت، ۱۳۷۰ش، ص ۳۱۷).

اما افلاطون، پیچیدگی حیات جمعی آدمی را که زاده نیازمندیهای طبیعی او است، منشاء دولت می‌داند که بر پایه عدالت، به عنوان خصیصه‌ای که آدمیان را مستعد برقرار کردن روابط سیاسی با یکدیگر می‌کند، استوار است (فاستر، ۱۳۶۱ش، ج ۱، صص ۵۲ و ۵۳) و معتقد است که هر جامعه سیاسی اولاً باید دارای هیئتی حاکم یا فردی حاکم باشد تا منافع کلی همگان را تأمین کند و ثانیاً این طبقه یا فرد حاکم مجاز نیستند نیرو و مساعی خویش را صرف منافع طبقاتی یا انفرادی سازند که اگر چنین وضعی پیشامد کرد، نتیجه آن انهدام و متلاشی شدن هدفی خواهد بود که تشکیلات اجتماع در درجه اول به قصد تحقق بخشیدن به آن به وجود آمده است (فاستر، ۱۳۶۱ش، ج ۱، صص ۱۰۴ و ۱۰۵). سخن افلاطون از پیچیدگی ریشه‌داری پرده‌برداری می‌کند و آن عدم تضمین میان عامل ایجاب کننده حاکم و عملکرد او به عنوان یک انسان است. به باور او، انسان در حیات اجتماعی و برای برقراری روابط عادلانه به حاکم نیاز پیدا می‌کند و انتظار می‌رود حاکم چنین نقشی را ایفا کند، اما خود می‌گوید، اگر حاکم در مقام عمل به سوی منافع طبقاتی یا انفرادی متمایل شود، به نقض غرض می‌انجامد، پس چه باید کرد؟

افلاطون برای رفع این مشکل، به راهکاری روی می‌آورد که به زعم وی، تنها راه خردمندانه است و آن اینکه اداره امور دولتها و کشورها به دست فلاسفه سپرده شود. حکومت فیلسوفان بهترین نوع حکومت از دید ایشان است که می‌تواند نیازمندیهای

انسان را ذیل دو شاخص اعتدال و عدالت برآورده سازد و می‌گوید: مادام که فیلسوفان (دوستداران حکمت یا دوستداران دانایی) شاه نشده‌اند یا شاهان و فرمانروایان گیتی، قدرت و سیرت فلاسفه را به دست نیاوردند، مادام که عظمت پادشاهی و خردمندی سیاسی در شخصی واحد جمع نگردیده است، مادام که زمامداران کنونی شهرها و کشورها که یکی از دو هدف را بی‌نیل به دیگری تعقیب می‌کنند و به اجبار از این عمل نهی نشده‌اند، شهرها و اقالیم جهان، حتی نژاد بشر هرگز از خطرات و مصائبی که بر سرشان می‌ریزد، مصون نخواهند بود (افلاطون، ۱۳۶۷ش، کتاب پنجم، بند ۴۷۳؛ کتاب ششم، بندهای ۴۹۷-۵۰۱). فیلسوف شاه یا شاه فیلسوف، پیشنهاد مشخص او برای داشتن یک جامعه سیاسی سالم است.

ارسطو که بیش از او به مقوله حکومت پرداخته است، با هدف‌گذاری زندگی خوب، انواع حکومتها را ذکر می‌کند: پادشاهی (Monarchy)؛ که به دست یک تن اعمال می‌شود، آریستوکراسی (Aristocracy)؛ که به دست گروهی (اشراف) از مردم اداره می‌شود و یولیتی (جمهوری) (Polity)؛ که پروای خیر و صلاح همگان را دارد و به دست اکثریت اداره می‌شود (ارسطو، ۱۳۴۹ش، کتاب سوم، بخش ۵، ص ۱۱۹) و با بررسی آنها، دو نوع اول؛ یعنی پادشاهی و آریستوکراسی را مطلوب‌تر می‌شمارد (ارسطو، ۱۳۴۹ش، کتاب چهارم، بخش ۲، صص ۱۵۷ و ۱۵۸)، از آن رو که امکان بیشتری برای برآمدن انسان شایسته دارد. این دیدگاه از سوی توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹م) که جامعه‌شناسی بزرگ در عهد روشنگری اروپا بوده، مورد پذیرش قرار گرفته است. او البته تنها حکومت سلطنتی را بهترین نوع حکومت می‌شناساند (جونز، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۱۷۲).

در نگاهی گذرا، می‌توان دریافت که فیلسوفان سیاسی تا قرن هجدهم، از نظام سیاسی که در رأس آن فردی شایسته، که عموماً در ژن بهتر قابل جستجو بود، بر سر کار آمده و حکمروایی را به دست گیرد، دفاع می‌کردند؛ چون چنین فردی می‌توانست جامعه انسانی

را به سعادت برساند، در حالی که حتی در حکومت دموکراسی چنین هدفی دست یافتنی نبود؛ زیرا این نوع حکومت یا عملاً امکان تحقق نداشت یا به حکم اکثریت افراد جامعه، به سوی انتخاب فرد متوسط کشیده می‌شد. ولتر به صراحت سلطنت را بر دموکراسی ترجیح می‌داد، به دلیل آنکه در سلطنت برای حکومت فقط احتیاج به تربیت یک نفر هست که همان پادشاه باشد، اما در دموکراسی باید میلیونها نفر را تربیت کرد (دورانت، ۱۳۷۰ش، ص ۳۳۴). بنابراین برتری دموکراسی بر دیگر انواع حکومتها که امروزه بر اذهان عده زیادی از آدیان غلبه یافته، از بداهت چندانی برخوردار نیست، هرچند افرادی چون مونتسکیو (منتسکیو، ۱۳۴۹ش، کتاب دوم، فصلهای ۱ و ۴؛ جونز، ۱۳۶۲ش، ج ۲، صص ۳۰۸-۳۱۰) و ژان ژاک روسو آن را برتر از دیگر اشکال حکومت می‌دانند (روسو، ۱۳۴۱ش، کتاب اول، ص ۷) و پوپر برای دفاع از ترجیح آن، با دیگر دیدگاهها به جدال می‌پردازد (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰ش، ص ۴)، ولی با فرض پذیرش، باید دانست که تا دوره‌های اخیر، هنوز ساز و کاری برای برتری دموکراسی بر حکومت فردی - شاه یا حکیم - دیده نمی‌شد، بنابراین در ارزیابی نظام حکومتی پیشینیان، باید به این نکته توجه جدی داشت تا در دام داوری اخلاق سیاسی گرفتار نشد.

حکمران یا پیشوا در فرهنگ اسلامی

ضرورت حکمرانی^۱ و انتظاری که از آن می‌رود، در متون سیاسی اسلامی به فراوانی مورد گفتگو قرار گرفته است (ر.ک: ماوردی، ۱۳۸۶ق، صص ۵ و ۶)، چنان‌که در داده‌های مذهبی رد پای آن دنبال شدنی است (نهج البلاغه، خطبه ۴۰). طباطبایی آن را امری فطری و از ضروریات اولیه می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۸ش، ج ۱، صص ۱۶۹-۱۷۱)،

۱. یکی از بحثهای مهم در متون اسلامی، آن بود که انتخاب خلیفه امری عقلی است یا شرعی؟ (ماوردی، ۱۳۸۶ق، ص ۵). روشن است آنانی که به شرعی بودن آن نظر داشتند، اساساً به مقوله اداره جامعه به عنوان یک ضرورت سیاسی نظر نداشتند، بلکه این دغدغه‌های دینی بود که آنان را به این سوی می‌کشاند. این بحث در جای خود نیازمند تأمل و بررسی است.

اما نگاهی به تاریخ سیاسی مسلمانان و جستجو در آثار و منابع اولیه اسلامی، دو نکته مهم فرا روی آدمی قرار می‌گیرد؛ اول آنکه مسلمانان آغازین که بیشتر آنها حجازی یا مهاجران به آن دیار بودند، از تجربه حکومتی بهره‌ای نداشته، به همین سبب ساز و کاری برای آن نمی‌شناختند. تنها تجربه اجتماعی آنان که با وجه سیاسی می‌تواند نگریده شود، نظام قبیله‌ای بود که با شرایط خاصی به سردمداری شیخ قبیله اداره می‌شد و این نظام زیستی، محدود و بسته، در حدی نبود که آنان را در تمشیت امور سیاسی کلان یاری کند. دوم آنکه در منابع اصلی اسلامی، اعم از قرآن و سنت نبوی، تئوری معینی برای نظام سیاسی و حکمروایی نمی‌توان یافت، چنان‌که اندیشمندان مسلمان که در قرون بعدی، تابع ضرورت‌های پیش آمده به این مقوله عنایت استقلالی کردند، آنچه بیان داشتند، بیش از آنکه تئوری پردازی مبتنی بر عقلانیت سیاسی باشد، توجیه ساز و کارهایی بود که در فرایند حکومتگری پسااسلامی رخ داده بود، به همین جهت نمی‌توان الگوی سیاسی مشخصی در فرهنگ اسلامی یافت.

رحلت رسول خدا ﷺ آغاز مجادله‌ای بر سر تعیین جانشین بود. آنچه پیش از همه در سقیفه بنی‌ساعده انعکاس یافت، رقابت بر سر دست یافتن به قدرت بود، بدون آنکه منطقی برای آن بیان شده باشد. در دوره‌های بعدی نیز، همچنان این نقصان قابل مشاهده است و نویسندگان بزرگ اهل سنت، عموماً بر پایه آنچه رخ داد، به طراحی راهکارهای مشروعیت بخش حاکم روی کردند (ماوردی، ۱۳۸۶ق، صص ۶-۲۰؛ نویری، بی تا، ج ۶، ص ۲ به بعد؛ قلقشندی، ۱۹۸۵م، ج ۱، ص ۱۶ به بعد)؛ یعنی فکر فلسفی سیاسی آنان پسینی بوده است نه پیشینی، اما در میان شیعه، به گونه دیگری پیش رفت، چون با پافشاری بر نظریه امامت که برخوردار از وجاهت فلسفی است، به تبیین پیشوایی پرداختند؛ نظریه‌ای که در نگاهی سیاسی و تحلیل تمدنی، امکان الگوسازی دارد.

رهیافت تمدنی امامت شیعی

اگر غرض از حکمروایی، رفع غل و زنجیر از پای آدمی (اعراف، ۱۵۷) و ایجاد زمینه هموار و مستعد برای تکاپوهای اجتماعی و تأمین سعادت و حفظ کرامت انسانی باشد، تحقق آن جز با تصدی‌گری انسان خودساخته و دانا میسر نخواهد شد. بر این اساس با چشم‌پوشی از نظریه شیعی مبنی بر تنصیب امام (مظفر، ۱۳۷۳ ش، صص ۷۴ و ۷۵) و نیز با پذیرش دیدگاه اهل سنت مبنی بر عدم اطاعت از پیامبر در امور غیر دینی،^۱ معرفی امام از سوی رسول خدا ﷺ همچنان شایان مذاقه و الگوگیری است؛ چون آشکارا با بهترین وجه تمدنی در فلسفه سیاسی همسویی دارد. از نظر فیلسوفان سیاسی، حکمرانی فردی بهترین شکل حکومت است، مشروط بر آنکه حاکم از شرایط لازم حکومت‌گری برخوردار باشد، بر این اساس پیامبر ﷺ با در نظر داشتن ضرورت جانشینی و شایستگی امام علی (علیه السلام) در مراحل مختلف رسالت خود، به معرفی او پرداخت.

۱. امنیت در پرتو عدالت به عنوان مهم‌ترین وجه تمدن

زیست اجتماعی انسان، در سایه امنیت عدالت محورانه تحقق می‌یابد. امنیت نیز با همه ابعاد آن، زمانی محقق می‌شود که جامعه از صلابت فکری و انسجام ملی برخوردار باشد. امنیت فکری، اقتصادی، شغلی و علمی از دیگر ابعاد امنیت و مهم‌تر از جنبه نظامی و سیاسی هستند. به تعبیر یوکیچی، دانشمند ژاپنی مؤثر پیشرفت کنونی ژاپن، زیست تمدنی صرفاً «افزایش دادن آنچه که انسان مصرف می‌کند و تجملات ظاهری که

۱. بر پایه روایتی مذکور در منابع اهل سنت، رسول خدا ﷺ گفت: «اذا اتیتکم بشئ من امر دینکم فاعملوا به و اذا اتیتکم بشئ من امور دنیاکم، فانتم ابصر به» (سرخسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲۲، ص ۲۳) یا فرمود: «اگر چیزی مربوط به امور دنیایی شما بود، شما نسبت به آن از من داناترید و اگر به دین شما مربوط می‌شود، به من رجوع کنید» (ابن حنبل، ۱۳۸۹ ق، ج ۳، ص ۱۵۲؛ ج ۶، ص ۱۲۳؛ ابن خزیمه، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۲۱۵). رشیدرضا برای اثبات این مدعا، بحث نسبتاً مبسوطی ارائه می‌کند (رک: رشیدرضا، بی‌تا، صص ۳۸-۴۰).

به ضرورت‌های روزانه زندگی اضافه می‌شوند» نیست، «بلکه پالایش معرفت و پرورش فضیلت به نحوی که زندگی بشری را به مرتبه‌ای بالاتر ترفیع دهد» (یوکیچی، ۱۳۶۳ش، ص ۵۲) نیز می‌باشد. چنین نیازهایی با فرض امنیت و آزادی میسر است. تأمین امنیت از سوی کسی امکان‌پذیر است که حداقل سه ویژگی داشته باشد؛ از شایستگی علمی و سلامت فکری برخوردار باشد تا درد و نیاز آدمی را شناخته و راه برون رفت آن را نیز بداند، توانا و شجاع باشد تا از عهده کارها برآید و دارای شخصیتی اخلاقی و انسان‌اندیش باشد و معطوف به ارجمندی و کرامت او گام بردارد، نه در مسیر منافع فردی یا خانوادگی (ر.ک: نهج‌البلاغه، خطبه ۵۳).

۲. آزادی سیاسی و اجتماعی

وجود فضای آرام و فراخ سیاسی و اجتماعی، برای فعالیت شهروندان اگر تنها عامل رشد و توسعه انسانی و پیشرفت جامعه نباشد، از بنیادی‌ترین آنها است که در ادبیات سیاسی از آن به آزادی یاد می‌شود. البته روشن است که آزادی در گستره‌ای بسیار وسیع و دقیق (ر.ک: برلین، ۱۳۶۸ش، ص ۲۳۲ به بعد) و ابعادی مختلف (ر.ک: میل، ۱۳۵۸ش، فصل ۲) باید مورد مذاقه قرار گیرد و با بی بند و باری و افسار گیسختگی نسبتی ندارد، همان‌طور که هیچ‌یک از فیلسوفان و دانشمندان با این رویکرد به آن ننگریسته‌اند، هرچند شاید در میان آدمیان سطحی‌اندیش یا داعیان قدرت افسار گیسخته، چنین تعریفهایی از آزادی، برای مهار آن دیده شود (تقی‌زاده، ۱۳۷۹ش، صص ۶۴-۶۹)، ولی تصویر درست آن را باید در متون علمی جستجو کرد. آزادی چه در عرصه شناخت و دریافت و چه در عرصه بیان و ابراز و چه در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی، چه به عنوان حقوق انسانی و چه به عنوان روش اداره جامعه، مهم‌ترین رکن تمدن است که حکمروا در تأمین آن برای همگان (حداکثری) مکلف است.^۱ اداره جامعه

۱. بی‌گمان این حکمروا نیست که به اعطای آزادی می‌پردازد، بلکه آزادی حقی انسانی و فطری اوست که حاکم در حفظ و مراقبت از آن می‌کوشد.

بدون آزادی آدمیان، توهمی بیش نیست، چنان‌که بر خلاف فلسفه دیانت است. نگاه به انسان به عنوان موجودی دارای ارزش ذاتی و تلاش برای تقویت آن و ایجاد زمینه‌های شکوفایی و پیشرفت،^۱ وظیفه‌ای است که پیش از همه پیامبر ﷺ خود به آن توجه نشان می‌داد^۲ و جانشین او نیز می‌بایست از چنین ویژگی برخوردار باشد. علی علیه السلام در نگاه و شناخت پیامبر ﷺ، فردی بود که حق بر مدار او می‌گشت و معیار حقیقت بود.^۳ او دیانت آن حضرت را با جان و دل پذیرا شده بود و هیچ ضعف و مجامله‌ای در اجرای حقیقت نداشت.^۴ انتخاب ایشان، به معنای صحنه نهادن بر اصل والایی و کرامت انسانی و سپردن آموزش اصول زیست دینی و متمدنانه به دست فرد آگاه و باورمند به کرامت انسان بود،^۵ بنابراین در خصوص او گفت: اگر به علی علیه السلام روی کنید، او را هدایت‌گری استوار می‌یابید که شما را به راه مستقیم پیش می‌برد.^۶

۳. نظم اجتماعی

تمدن شدن، فرایندی در مسیر تعادل است (نوربرت، ۱۳۹۵ش) که در جامعه دارای نظم مبتنی بر قانون به دست آمدنی است و وظیفه حکمروا، علاوه بر کوشش برای رفع

۱. ویل دورانت تمدن را در جامعه‌ای که در آن امکان خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر باشد، شناسایی می‌کند (دورانت، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۳).

۲. «الْمَلِكُ بَاخِعٌ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (شعراء، ۳)؛ «شاید، از اینکه ایمان نمی‌آورند، خود را هلاک سازی».

۳. درجه ایمان علی علیه السلام به آن حد بود که پیامبر ﷺ درباره‌اش گفت: «علی مع الحق و الحق مع علی و لن یفترقا حتی یردا علی الحوض یوم القیامه» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۲۲) و نیز گفت: «علی مع الحق و الحق مع علی و هو الامام و الخلیفة من بعدی، فمن تمسک به فاز و نجی و من تخلف عنه ضل و غوی» (خزاز قمی، ۱۴۰۱ق، صص ۲۰ و ۱۱۷).

۴. این جمله پیامبر ﷺ درباره او در حجة الوداع، و در پاسخ به شکوهای رزمندگان، از اهمیت زیادی برخوردار است: «ارفعوا السنتکم عن علی بن ابی طالب فانه خشن فی ذات الله، غیر مداهن فی دینه» (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۷۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۵ش، ج ۳، ص ۹۹).

۵. این سخن یوکیچی بسیار ارزشمند است که اگر آموزش مسیح و نیز آموزش بودا به ابلهان واگذار می‌شد، فقط در خدمت هدف ابلهان در می‌آمد (ر.ک: یوکیچی، ۱۳۶۳ش، صص ۱۴۸-۱۵۰).

۶. إن تولوا علیاً تجده هادیا مهدیا یسلک بکم الطریق المستقیم (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۱).

نیازهای مختلف هموطنان جامعه و تضمین کرامت انسانی، ایجاد بسترهای مناسب برای تعادل بخشی نظم بنیاد است و تصور جامعه فرهیخته یا پیشرفته، بدون آن، تنها یک توهم ناپایدار است. اگر چنین ادعایی پذیرفته باشد، عملاً تصدی حکمروایی جامعه از عهده هر کسی برآمدنی نیست و باید به طرف انسانهای آگاه، توانا و نظم‌پذیر روی آورد.

علی (علیه السلام) داناترین فرد جامعه اسلامی پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، به همین سبب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را آگاهترین فرد به داوری خوانده بود. ابن‌ابی‌الحدید این ویژگی را مستلزم دانستن علوم بسیار می‌داند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۷، ص ۲۱۹). سعید بن مسیب می‌گوید در میان اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، کسی جز علی (علیه السلام) نبود که بگوید: از من بپرسید (ابن‌ابی‌شبیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۲۷). نقل است با هیچ‌کس مواجه نمی‌کرد، جز اینکه به تسلیمش می‌کشاند (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۳۲۴) و اگر او نبود، مسیر شریعت اسلامی عوض می‌شد. ابن‌ابی‌الحدید به تفصیل در بیان فضیلت علمی ایشان سخن دارد و معتقد است که بیشتر بزرگان، او را به چنین برتری می‌شناسند و کسی را بر او فراتر نمی‌نشانند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱، صص ۷-۹).

جدای از باور شیعی، مبنی بر مشروعیت آسمانی امامت علی (علیه السلام) اقتضای هدایت و پیشوایی جامعه انسانی آن بود که برجسته‌ترین فرد جامعه بر اریکه حکمروایی تکیه زند تا جامعه نوپای اسلامی را به سوی تعادل و همگرایی زیستی بکشاند. گرچه خواسته پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) محقق نشد و جامعه اسلامی مسیر دیگری را دنبال کرد، اما این سخن عمر در توصیف علی (علیه السلام) هنگامی که او را در جمع شورای شش نفره خویش قرار داده بود، حاکی از انتخاب درست و تمدن‌اندیشانه پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) است. عمر گفت: به خدا سوگند اگر تو ولایت مردم را به دست بگیری، آنان را به سوی حقیقت آشکار و راه درخشان می‌کشانی! (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۸۶).

ویژگیها و کارکردهای خلافت در دوره‌های بعدی نشان داد تدبیر نبوی در انتخاب جانشین، به دو دلیل مهم، مطابق اقتضای تمدنی بوده است: دلیل اول؛ عمل خلفا در

زمانهای بعدی است که به آسانی مقبول جامعه مسلمانان واقع شد و اولین کسی که به این شیوه عمل کرد، اولین جانشین پیامبر ﷺ ابوبکر بود که پس از ۲ سال و نیم خلافت، لازم دید برای تداوم حیات دینی و استحکام فرهنگی و انسجام اجتماعی جامعه، فردی را به جانشینی خویش برگزیند و چنین کرد (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۸۱؛ ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۱۹۱)، چنانکه دیگران نیز چنین کردند. بنابراین، اقدام رسول خدا ﷺ امری بایسته و بهترین روش تعیین پیشوا بوده است. دلیل دوم مسیرهای پیموده شده در جهان اسلام است که به زودی حکمرانی نبوی که در متون اولیه به خلافة النبوه از آن یاد می‌شود، جای خود را به خلافة الملک داد و سردمداران بیش از آنکه به اعتلای جامعه و ارتقای معرفتی شهروندان بیاندیشند و زندگی خود را برابر ارزشهای دینی طراحی کنند، مسیر کژی را پیمودند که اصلاح آن جز به دست امام علی علیه السلام میسر نمی‌شد، از این رو به سراغ او رفتند، اما دیگر بازگرداندن آب از جوی رفته به جوی ناممکن بود. آنچه مردم را به سوی علی علیه السلام کشاند، ویژگیهای بارز تمدن اندیشانه او بود.

عیار تمدن اندیشی در سیره امام علی علیه السلام

۱. انسان‌گرایی در سیره امام

آرکون و کرمر در تبیین تمدنی جهان اسلام در قرن چهارم هجری که به عهد شکوفایی تمدن اسلامی از آن یاد می‌شود، به درستی بر عنصر انسان‌گرایی توجه می‌کنند (رک: آرکون، ۱۳۹۵ش، صص ۵۵۴ و ۵۵۵؛ کرمر، ۱۳۷۵ش، ص ۴۰) که مقوله بسیار مهم در تفکر اسلامی است، هرچند حیات مسلمانان، در بسیاری از دوره‌های تاریخی از آن فاصله داشته است. انسان‌گرایی و توجه به ارزش انسان که نگاه به انسان ورای همه رنگها و تعلقات طبیعی، معرفتی و عقیدتی است، به مثابه شاخص تمدن در

عرصه عمل سیاسی امام از برجستگی آشکاری برخوردار است. او در مقام شهروندی، فردی همچون دیگران دارای تعلقات، ویژگیها و گرایشهای مختلفی بود که هیچ انسانی از آن گریزی ندارد، اما در عرصه سیاست و حاکمیت، گونه دیگری بود که چه بسا حتی برای برخی از بزرگان قابل فهم نمی‌نمود. آنچه عمر در توصیف او به مثابه اشکال مدیریتی ذکر می‌کند، خلط میان دو عرصه شهروندی و حاکمیتی است.^۱ انسان به عنوان عضوی از یک جامعه با انسان به عنوان حکمروا، دو کنش و منش متفاوتی باید داشته باشد، چنان‌که امام خود به هنگام درخواست مردم از او برای پذیرش امامت، بر این دو ساحت وجودی تصریح می‌کند و از مردم می‌خواهد تا او را رها کرده و به سراغ دیگری بروند؛ چون در این صورت او همانند عضوی از جامعه، همچون دیگران و چه بسا فرمان‌بردارتر و مطیع‌تر از دیگران نسبت به کسی باشد که ولایت را به او داده‌اند (نهج البلاغه، خطبه ۹۲)، اما وقتی به عنوان حاکم جامعه قرار می‌گیرد، شخصی انسان-گرا و تابع حقوق انسانی است، از این رو در فرمان خود به مالک اشتر که امارت مصر را از سوی آن جناب بر عهده گرفته بود، از تکریم انسان سخن می‌گوید و از او می‌خواهد تا قلبش را نسبت به زیردستان آکنده از مهربانی و محبت و لطف کرده و نسبت به توده مردم همچون حیوان درنده نباشد که خوردن آنان را غنیمت بداند، با این استدلال که مردم دو گروه بیش نیستند: یا برادران دینی تو هستند و یا در آفرینش همانند تو انسان‌اند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۷).

نگاه برابره به افراد جامعه، از اصول حکمرانی است و این البته غیر از برتری انسانی فردی بر فرد دیگر در عرصه حیات شخصی است که هرگز حق متفاوت اجتماعی را ایجاد نمی‌کند. وظیفه پیشوا، حفظ حقوق یکایک افراد است، بنابراین می-

۱. عمر در خطاب به امام علیه السلام می‌گوید: تو شایسته تولیت خلافتی، جز اینکه در تو شوخ طبعی وجود دارد (ابن ابی-

گوید: تنها کلیدهای اموال شما در دست من است و من به خود حق نمی‌دهم درهمی از اموال شما را بردارم (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۱۹۴) 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 ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۷، ص ۳۷). او در عین مهربانی و عطوفتی که نسبت به آدیان دارد، هیچ توصیه‌ای را برای اجحاف در حق دیگری یا مساعدت نابحق نمی‌پذیرد و به صراحت می‌گوید گوش به حرف کسی نخواهم داد و از عتاب کسی هم نمی‌هراسم (نهج البلاغه، خطبه ۹۲). مقاومت ایشان در مقابل پاره‌ای از درخواستهای نابجا، از همین نگره بر می‌خیزد (ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۳۶۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۶۲، ص ۹۱).

۲. رضایت عامه و عنایت به آرای توده مردم

بنیاد کارآمدی در عرصه سیاسی و اجتماعی بر همراهی توده مردم است و این اصلی پذیرفته در دنیای امروزی است که از آن می‌توان به اصل «اعتنا به آرای مردم به مثابه روش» یاد کرد (مکیاولی، ۱۳۸۴ش، صص ۶۸-۷۱)، اما در نگاه انسانی، احترام به آراء و خواسته‌های آنان به عنوان «انسان دارای حق» است که کمتر مورد توجه سیاست‌مداران قرار دارد. نگاهی به سیره امام، حاکی از آن است که ایشان به خواسته شهروندان به عنوان حق نگریسته و پیشوایی و رهبری را ناشی از رضایت آنان می‌دانست (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۰۵)، به همین جهت بر بیعت آشکار و علنی در مسجد، اصرار می‌ورزید تا همدلی و همراهی همگان را نشان دهد (بلاذری، ۱۳۹۴ق، ج ۲، ص ۲۱۰؛ طبری، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۴۵) و در عین اینکه خود را در امر امامت مسلمانان محق می‌دانست، به هنگام تصدی خلافت، همچنان بر این اصل پافشاری داشت: شورا متعلق به مهاجرین و انصار است و اگر اینان بر فردی اتفاق نظر یافتند و او را امام نامیدند، خشنودی خدا در آن خواهد بود و اگر کسی به اعتراض یا خودسری از

آن بیرون رفت، او را برگردانید و اگر نپذیرفت به جرم عدم همراهی با مسلمانان برخورد قهرآمیز کنید (ابن اعمش کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۰۶) و در توصیه نامه خویش به مالک، از وی می‌خواهد تا رضایت اکثریت را بر اقلیت خواص ترجیح دهد، چون مایه ثبات و استواری جامعه می‌شود (نهج البلاغه، خطبه ۵۳).^۱

۳. اخلاق محوری امام علی (علیه السلام)

در متون سیاسی اسلامی، بر چند اصل اخلاقی مثل عدالت و تقوی تأکید می‌شود، اما کمتر به مقوله صداقت اشاره شده است تا به آنجا که برخی سیاست را با عدم صداقت، پیوند داده‌اند (مکیاولی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۰۸)، اما به نظر می‌رسد پابندی به فضیلت اخلاق، در جامعه کمال‌گرا و انسانی یا ارزش‌خواه، امری مهم است و صداقت در فراز آن قرار دارد؛ چون کانون اعتماد افراد جامعه به یکدیگر و مبنای استواری حیات اجتماعی و انسجام است. امام شدیداً به این خصلت آراسته بود و هرگز دورویی و ناراستی را نمی‌پسندید، بنابراین شورای شش نفره خلیفه دوم، وقتی کاندیدای خلافت می‌شود به آن شرط که پیشنهاد عبدالرحمن بن عوف را مبنی بر عمل به کتاب خدا، سنت پیامبر و سیره دو خلیفه پیشین بپذیرد، بی هیچ تردید و مجامله‌ای جواب رد داده و از خلافت باز می‌ماند (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۲؛ طبری، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۰۱؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۰۵) و زمانی که به خلافت می‌رسد، بر پایه اصل اخلاقی برابری، خود را در ردیف دیگران قرار می‌دهد و به صراحت از مردم می‌خواهد تا با او همانند دیگر آدمیان به گفتگو نشستند و سخنان خود را با پرهیز از هرگونه چاپلوسی و تملق بیان کنند و از گفتن حق در مقابل او هراسی به دل راه ندهند. او همچنین خود را همانند دیگران نیازمند مشورت دانسته و از خودبرتدانی می‌گریزد (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۶؛ کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۸، ص ۳۵۶).

۱. «وَلْيَكُنْ أَحَبُّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ، وَاعْمَمَّا فِي الْعَدْلِ، وَاجْمَعَهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ، فَإِنَّ سُخْطَ الْعَامَّةِ يُجِيفُ بِرِضَى الْخَاصَّةِ، وَإِنَّ سُخْطَ الْخَاصَّةِ يَغْتَمُّ مَعَ رِضَى الْعَامَّةِ».

نتیجه‌گیری

اگرچه در فلسفه سیاسی، گونه‌های مختلفی از حکمروایی مطرح شده و برخی بر گونه دموکراسی پای فشرده‌اند، چنان‌که امروزه بیشترین مدافع را دارد، اما واقعیت آن است که این نوع از حاکمیت، پیچیدگیها^۱ و خوانشهایی دارد که در نهایت دستیابی به دیدگاه همگرایانه و مورد اتفاقی را ناممکن می‌سازد و با فرض رسیدن به آن، در برتری همه زمانی آن نمی‌توان اصرار ورزید، به ویژه در جوامعی که سطح آگاهی توده مردم هنوز به مرز قابل قبولی نرسیده است و طبعاً باید به گونه‌های دیگر حاکمیت روی آورد. در فرهنگ شیعی، نظریه امامت به عنوان راهکار مطلوب ارائه شده است، اما اینکه چنین نظریه‌ای در تحلیل تمدنی چه امتیازی به دست می‌آورد، مقاله با تبیینی از تمدن و ضرورت وجود حکمروای کارآمد و مؤثر، به آن روی کرده و در نهایت آن را بهترین الگوی حکمروایی دانسته است، از آن رو که شایسته‌ترین فرد را برای امامت جامعه پیشنهاد می‌دهد، کسی که هم تأمین آرامش فکری و هم سکونت و آسایش زیستی در ذیل حاکمیت او تحقق‌پذیر است، چنان‌که تأکید رسول خدا ﷺ در معرفی امام علی علیه السلام به جامعه مسلمانی از این منظر بوده است، هرچند این الگو عملاً در فرایند تاریخی اسلام عینیت پیدا نکرد.

۱. گیدنز تصریح می‌کند که دموکراسی، تقریباً در همه جا با معضلاتی روبرو است (ر.ک: گیدنز، ۱۳۸۹ش، صص ۶۱۹-۶۲۳).

فهرست منابع و مآخذ

قرآن کریم.

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۳۸۷ق)، شرح نهج البلاغه، بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.
۲. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق)، المصنف فی الأحادیث والآثار، بیروت: دارالفکر.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دارصادر.
۴. ابن اعثم کوفی، احمد بن علی (۱۴۱۱ق)، کتاب الفتوح، بیروت: دارالأضواء.
۵. ابن حنبل، احمد بن محمد (۳۸۹ق)، مسند الإمام احمد بن حنبل، بیروت: المکتب الإسلامی؛ دارصادر.
۶. ابن خزیمه، محمد بن اسحاق (۱۴۱۲ق)، صحیح ابن خزیمه، بیروت: المکتب الإسلامی.
۷. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۸. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۶ق)، مناقب آل ابی طالب، نجف: المطبعة الحیدریة.
۱۰. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینة دمشق، بیروت: دارالفکر.
۱۱. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۶۵ش)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۲. اخوان الصفا (۱۳۷۶ق)، رسائل إخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت: دارصادر.
۱۳. ارسطو (۱۳۴۹ش)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انقلاب اسلامی.
۱۴. ارکون، محمد (۱۳۹۵ش)، انسان‌گرایی در تفکر اسلامی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: طرح نقد.

۱۵. افلاطون (۱۳۶۷ش)، دوره آثار/افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا)، *التاریخ الكبير*، ترکیه: المكتبة الإسلامية.
۱۷. برلین، آیزایا (۱۳۶۸ش)، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
۱۸. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۹۴ق)، *أنساب الأشراف*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۹. پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۰ش)، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۲۰. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳ق)، *سنن الترمذی*، بیروت: دارالفکر.
۲۱. تقی‌زاده، سید حسن (۱۳۷۹ش)، *اخذ تمدن خارجی: تساهل و تسامح، آزادی، وطن، ملت، تهران: فردوس*.
۲۲. جرجانی، عبدالله بن عدی (۱۴۰۹ق)، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت: دارالفکر.
۲۳. جونز، ویلیام تامس (۱۳۶۲ش)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران: امیرکبیر.
۲۴. خزاز قمی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، *کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الأثنی عشر*، قم: بیدار.
۲۵. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۶. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۷ش)، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: انقلاب اسلامی.
۲۷. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۷۰ش)، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران: انقلاب اسلامی.
۲۸. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، *تاریخ الإسلام و وفيات المشاهیر و الأعلام*، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۹. رشیدرضا، محمد (بی تا)، *الخلافه*، مصر: الزهراء للأعلام العربی.
۳۰. روسو، ژان ژاک (۱۳۴۱ش)، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه غلامحسین زبرک زاده، تهران: چهره.
۳۱. سحرانی، اسعد (۱۳۹۵ش)، *اندیشمند مصلح مالک بن نبی*، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۳۲. سرخسی، محمد بن احمد (۱۴۰۶ق)، *المبسوط*، بیروت: دارالمعرفة.
۳۳. شریعتی، علی (۱۳۷۰ش)، *تاریخ تمدن*، تهران: قلم.
۳۴. شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دارالقرآن الکریم.
۳۵. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، تحقیق: صبحی صالح، قم: دارالهجرة.
۳۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸ش)، *بررسیهای اسلامی*، قم: بوستان کتاب.
۳۷. طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۳ق)، *تاریخ الطبری*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۸. فاستر، مایکل (۱۳۶۱ش)، *خدانندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: امیرکبیر.
۳۹. قلقشندی، احمد بن علی (۱۹۸۵م)، *مآثر الإنافة فی معالم الخلافة*، کویت: حکومت الکویت.
۴۰. کرمر، جوئل (۱۳۷۵ش)، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۴۲. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۹ش)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
۴۳. ماوردی، علی بن محمد (۱۳۸۶ق)، *الأحكام السلطانية و الولايات الدینیة*، قاهره: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
۴۴. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۴ق)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، مصر: مطبعة السعادة.
۴۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸ش)، *امامت و رهبری*، تهران: صدرا.
۴۶. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۳ش)، *عقائد الإمامیة*، قم: انصاریان.
۴۷. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، بیروت: دارالمفید.
۴۸. مکیاوی، نیکلا (۱۳۸۴ش)، *شهریار*، ترجمه محمود محمود، تهران: عطار.
۴۹. منتسکیو، شارل لوئی دوسکوندا (۱۳۴۹ش)، *روح القوانين*، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر.
۵۰. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۸ق)، *دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة*، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.

۵۱. میل، جان استوارت (۱۳۵۸ش)، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۲. نوربرت، الیاس (۱۳۹۵ش)، «متمدن شدن؛ فرایندی در مسیر تعادل»، ترجمه محمد هدایتی، در: www.cgie.org.ir
۵۳. نویری، احمد بن عبدالوهاب (بی تا)، *نهاية الأرب فی فنون الأدب*، قاهره: گوستانسوماس و شرکاء.
۵۴. یعقوبی، احمد بن اسحاق (بی تا)، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دارصادر.
۵۵. یوکیچی، فوکوتساوا (۱۳۶۳ش)، *نظریه تمدن*، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: نشر آبی.