

عدالت و اقتدار در سیره و گفتار امام علی (ع)

<?xml encoding="UTF-8?">

بازکاوی چگونگی حاکمیت سیاسی و سیره اجتماعی امام علی (ع) در دوره پنج ساله حکومت، از آن روی که آن بزرگوار، به گونه مستقیم، با جریانها، گزاره ها و مقوله های اجتماعی سروکار داشته و خواسته های مردم و چگونگی برآوردن آنها، دغدغه او بوده و در این میان، دین و عدالت و محور بودن آنها در هدایت جامعه و قوام بخشیدن به آن، مهم ترین و بلندپایه ترین جای را در اندیشه، برنامه و رفتار او، به خود ویژه کرده بودند، برای ما که پیرو مکتب آن حضرت و در شرایط و جایگاهی کم و بیش همسان وی قرار داریم، می تواند الگو و راهگشا باشد. بی گمان، امام علی (ع) بسان تمام حکومت گران، برای استوارسازی و استقرار بخشیدن به حاکمیت و اقتدار سیاسی خویش کوشیده است، ولی با این فرق که برای این هدف، هرگز نخواسته از جاده عدالت و چهارچوب ارزشهای متعالی و انسانی خارج شود.

ارزش گرایی و عدالت خواهی، که در اسلام، بنیادی ترین ویژگی برای رفتارهای فردی و اجتماعی شمرده شده است، به عنوان زیرساخت راهبردهای سیاسی و بن مایه موضع گیریهای سیاسی آن حضرت، الگوی نمایان از حکومت دینی و آرمان سیاسی دین را در عرصه جامعه و مردم نشان می دهد.

ارزش عدالت در سنت سیاسی

در حوزه سیاست و اجتماع، مقوله عدالت و عدالت ورزی سنتی ترین گزاره است که همواره مطرح و گزاره گفت وگوها بوده است. حکیمان و فیلسوفان قدیم، چون: افلاطون، ارسطو، فارابی، بوعلی و دیگر حکیمان که در این حوزه اندیشیده و سخن گفته اند، درستی و استواری سیاست و اجتماع را به عدالت و فضیلت دانسته اند. افلاطون در کتاب «جمهوری»، عدالت را محور اصلی قرار می دهد و اعتقاد دارد که زمام سیاست و حکومت، باید در دست دانشمندان و خردورزان باشد. اینان، بهتر می توانند عدالت را بشناسند و مردمان را به عدالت راهبر شوند. در نظر افلاطون، اخلاق و عدالت، از سیاست و حکومت جدا نیست. مدینه ای که در اندیشه افلاطون بنا نهاده می شود، از همه برتریها و ارزشهای ممکن برخوردار است. مدینه او، مدینه مردمان خردمند، شجاع و عادل است. فرمانروایان خردمند در این مدینه وظیفه دارند، به سامانی استقرار یافته بر کمال و عدالت را در ساخت مدینه پدید آورند. در اندیشه سیاسی افلاطون، مدینه فاضله وقتی شکل می گیرد که حاکم مدینه استقرار عدالت را مهم ترین و بایسته ترین کار بداند و خود را وقف خدمت به عدالت کند تا جامعه براساس معیارها و ترازهای عدل سامان یابد. (1) اگر چه پی ریزی و ساخت جامعه ای این چنین، دشوار و غیر ممکن می نماید، ولی نشان می دهد که در اندیشه افلاطون، سیاست با عدالت سخت آمیخته است.

ارسطو نیز، درستی و راستی حکومت را به اجرای عدالت برای عموم مردمان می داند:

«روشن است که آن حکومتهایی که خیر و صلاح عموم را در نظر دارند، بر طبق موازین عدل مطلق، بنیاد درست یافته اند و حال آن که حکومتهایی که فقط نفع فرمانروایان را می جویند، نادرست و منحرف اند.» (2)

در نظر فارابی، مسؤول حکومت باید بکوشد تا زمینه رشد خوبیها و سودمندیهای عمومی فراهم آید و همگان برای

سعادت و برخورداریهای اجتماعی یکدیگر را یاری رسانند:

«کار سیاستمدار مدینه که پادشاه آن است، این که نظام مدینه ها را بدان سان نماید که اجزاء و دسته ها و اعضاء مدینه ها با نظام خاصی به یکدیگر پیوسته گردند و آن چنان سازگاری و ترتیب بین آنها برقرار کند که همه جمعا جهت زدودن بدیها و حصول خوبیها به یکدیگر کمک و معاونت نمایند.» (3)

از دیدگاه ابن خلدون، فلسفه و کارکرد دولتها، در درون جامعه، جلوگیری از تجاوز و ستم و پاسداری از حقوق انسانهاست.

ابن خلدون بر این اعتقاد است که چون در طبیعت حیوانی آدمیان تجاوز و ستم هست، دولت به مانند ابزاری زورمند و مقتدر، برای بازداشتن انسانها از پایمال کردن حقوق یکدیگر، به کار می افتد و مردمان را به نگهداشت اعتدال و تعامل اجتماعی وا می دارد. (4)

درنگ در این سخنان، نشان می دهد که عدالت و اخلاق، دغدغه اصلی فیلسوفان سیاسی در سنت سیاسی گذشته بوده است. عدالت به عنوان والاترین فضیلت حیات سیاسی ستوده شده و مهم ترین مسؤولیت را برقراری ارزشهای انسانی، بویژه عدالت دانسته اند.

عدالت، از دیدگاه این فیلسوفان، با مفاهیمی همچون: فضیلت و سعادت پیوند دارد. در حقیقت، عدالت، زیربنای سعادت است، آن هم سعادت که بر پایه فضیلت باشد. ارسطو می گوید:

«سعادت عبارت است از به کار انداختن و به کار بردن فضیلت به طور کامل.» (5)

همو درباره بهترین شکل حکومت می نویسد:

«بهترین نوع حکومت، حکومتی است که بتواند سعادت کشور را بهتر تامین کند. هم چنان که دیده شد، محال است که بتوان بی فضیلت، بر سعادت دست یافت. از این رو، بهترین کشورها کشوری است که افراد آن دادگر باشند.» (6)

به باور ابن سینا، عدل اجتماعی ارزش برین و هدف متعالی است. او جهت گیری اصل دین و هدف اساسی وحی را ساماندهی جامعه براساس قانون عدل ترسیم می کند. استاد شهید مطهری، این دیدگاه را چنین تقریر کرده است:

«هدف اصلی برقراری عدالت است در میان مردم. ولی نظر به این که عدالت واقعی، در میان مردم برقرار نمی شود، مگر آن که قانون عادلانه ای در میان مردم باشد... و چنین قانونی جز این که از سوی خدا باشد و بشر در عمق وجدانش از مخالفت این قانون بترسد، راهی ندارد. و برای این که قانون عادلانه ضمانت اجرائی داشته باشد باید پاداش و کیفری از طرف خدا وضع شود و برای این که مردم به این پاداش و کیفر ایمان پیدا کنند، باید خود خدا را بشناسند. پس ناخت خدا به چند واسطه مقدمه شد برای برقراری عدالت.

و نیز حتی عبادات برای این مقرر شده است که مردم مقنن قانون را فراموش نکنند و ارتباطشان همواره با او برقرار باشد و به یادشان باشد که خدایی دارند و مراقب آنهاست. و همان خداست که قانون عادلانه را میان آنها وضع کرده است.» (7)

برابر این دیدگاه، سعادت آخرت در نظام سعادت مند دنیا، به دست می آید؛ یعنی نظامی که امور جامعه را بر عدل استوار کند. پس کارکرد اولی و ذاتی دین سامان دادن چنین نظامی است، تا انسان بتواند به چنان سعادت دست یابد.

به هر روی، تاکید بر پیاده سازی عدالت و سایه افکندن عدل بر جامعه، در سنت سیاسی، امری روشن است. در این سنت، بنیادی بودن عدالت به عنوان ارزش و یا هدف پذیرفته است و هیچ چیز دیگر با عدل اجتماعی از در ناسازگاری در نمی آید؛ چرا که عدالت بر همه چیز پیشی دارد.

جدایی اخلاق و سیاست در نظریه سیاسی جدید

در تفکر سیاسی جدید، چنین رویکردی به عدالت دیده نمی شود. اگر هم از عدالت سخن گفته می شود، عدالتی است که با محاسبه های کمی و جمع و تفریقهای ریاضی ساخته و پرداخته می شود، نه عدالتی که چگونگی و ویژگی رفتار انسان را در پیوند و پیوستگیهای اجتماعی نشان دهد و به گونه محوری در ساماندهی نهادهای سیاسی جامعه به کار آید. عدالت، به عنوان ارزش و فضیلت اجتماعی، نمودی ندارد؛ به گونه ای که بتوان نظام سیاسی را به آن وصف نمود و صاحبان قدرت را بر آن ستود و یا کارکردهای حکومت را بر عیار آن سنجید و محک زد.

عدالت مورد سخن، در فلسفه سیاسی موجود، عدالت ابزاری است، نه عدالت ارزشی. عدالت در این فلسفه، پیرو قانونهای خودساخته بشری است، نه برخاسته از ارزشهای الهی انسانی. حق و عدالت، تنها در صورتی که در جهت فایده گرایی و سود به کار آید، درخور پذیرش است و وقتی با حق و عدالت ناسازگار شود و رویارو قرار گیرد، سود اصل است و پیش داشته می شود. این فرهنگ سفارش می کند:

«عدالت یعنی این، برابری یعنی آن، و آزادی یعنی فلان چیز دیگر. هر جا که دیدید این سه مطلب با هم جمع نمی شوند، آن را که از همه برایتان مطلوب تر بود، انتخاب کنید.» (8)

سخنانی از این دست، در حقیقت، بازتاب اندیشه های سیاسی در تاریخ اندیشه غرب است. این اندیشه ها، دریچه ای باز و تمام گشوده به دنیایی است که فیلسوفان سیاسی، چون: ماکیاولی، راسل و نیچه درباره دستیابی به قدرت رهنمون شده اند.

ماکیاولی، هدف عمل سیاسی را، به چنگ آوردن قدرت می داند. در مهم ترین آثار خود: «شهریار» و «گفتارها» از بد ذاتی به عنوان عنصر ضروری موفقیت سیاسی یاد می کند. (9)

از این روی، بر این باور است که رفتارهای سیاسی محدود به هیچ حکم اخلاقی نیست. به کار بردن هر وسیله را در سیاست برای رسیدن به هدف، روا می شمارد و یکسر میان سیاست و اخلاق جدایی می افکند:

«سیاست را نباید چیزی پیوسته با اخلاق انگاشت، بلکه باید همچون علمی مستقل درباره قوانین حاکم بر قدرت و ارتباط قدرت با سیاست مطالعه کرد.» (10)

هم از این روست که سفارش می کند:

«زمامدار اگر بخواهد باقی بماند و موفق باشد، نباید از شرارت بهراسد و از آن بپرهیزد؛ زیرا بدون شرارت، نگهداشت دولت ممکن نیست... برای داوری درباره فرمانروا، هیچ سنج و مقیاسی جز میزان موفقیت سیاسی و افزونی قدرت او وجود ندارد. فرمانروا، برای دستیابی به قدرت و افزودن و نگهداشت آن، مجاز است به هر عملی: از زور و حيله و غدر و خیانت و نیرنگ و پیمان شکنی دست زند.» (11)

نیچه نیز ارزشهای انسانی را برگشت داده شده به قدرت می داند و اعتقاد دارد که برای دستیابی به آن، می توان این ارزشها را به سود قدرت مصادره کرد:

«جامعه هرگز فضیلت را به مثابه چیزی جز وسیله رسیدن به قدرت و نظم در نظر نگرفته است.» (12)

مقایسه این رویکرد به سیاست، با رویکرد حکیمان و فیلسوفان سیاسی که در آغاز یاد شدند، دوگانگی و ناسانی مهمی را نشان می دهد. گویی هیچ نشانی از پیوستگی میان این دو تفکر بشری درباره سیاست، نمی توان یافت. البته در سده های میانه، در اروپا، متفکران سیاسی مانند: روسو، کانت و هگل دولت را نهادی اخلاقی می دانستند که از رشد اخلاقی انسانها جدایی ناپذیر است. در جهان اسلام، ابونصر فارابی، ابن سینا و بیش تر فیلسوفان اسلامی، اخلاق و سیاست را در پیوند و دادوستد با یکدیگر دانسته و آن دو را بخشی از حکمت عملی شمرده اند. در میان فیلسوفان سیاسی جدید نیز، کم وبیش، کسانی هستند که شکل گیری هدفهای متعالی و خواسته های والای انسانی را برای رفتار سیاسی ضرور می دانند. برای نمونه ایوربراون (Ivor Brown) هدف سیاسی را بر اساس ارزشهای اخلاقی و انسانی تفسیر می کند:

«نظریه سیاسی، بدون نظریه اخلاقی بی پایه است؛ زیرا بررسی و نتایج آن، در اساس به ارزشهای اخلاقی ما، به درک و تصور ما از درست و نادرست بستگی دارد.» (13)

باور به ارزشهای اخلاقی و خوشایند دانستن نمونه های اجتماعی آن، نقشی کارساز و مهم، در هویت و ساختار نظریه سیاسی دارد. اگر نظریه سیاسی در فضای چنین باوری، شکل نگیرد، بسیاری از ناهنجاریهای اخلاقی، بی عدالتیها و پیامدهای زیانبار انسانی را در پی خواهد داشت. در صورتی که حق و عدالت بر تفکر و رفتار سیاسی حاکم، چیره باشد، آنچه از نگاه اخلاقی نارواست، نمی تواند از نگاه سیاسی روا باشد؛ زیرا هدفها هرچه باشند، نباید اصول و قانونهای اخلاقی و عادلانه را، از هم بگسلد و نادیده انگارد. از این دیدگاه، پیشرفت و تمدن، بدون نگهداشت ارزشهای انسانی و بدون پای بندی به اصول عدالت، پستی گرایی است که هیچ توجیه و تفسیر سیاسی ندارد.

مونتسکیو می نویسد:

«اگر بدانم عملی به سود کشورم، اما به زیان اروپاست، یا به سود اروپا، اما به زیان بشر است، آن را به یقین یک نایت خواهم دانست.» (14)

سوکمندانه اقتدارگرایی در فازهای گوناگون سیاسی، اقتصادی و نظامی و رقابت افسارگسیخته قدرت در همه این زمینه ها میان اشخاص و گروهها در درون مرزها و میان دولتها در بیرون مرزها، چنان سایه سنگین خود را بر حوزه تفکر سیاسی بار کرده است که ارزشهای اخلاقی و انسانی و مفاهیمی مانند: عدالتخواهی، همدلی، همدردی، نوع دوستی و حفظ حقوق انسانهای ضعیف (نه انسانهای قوی) به کلی از یادها و فکرها رفته است. اگر چه نخبگان سیاسی، در ظاهر از این گونه رفتارها و منشهای سخن می گویند؛ ولی عمل آنان با اعلامهای عمومی شان ناسازگاری دارد؛ زیرا در بینش سیاسی آنان، اصالت با عدالت نیست. آن چیزی اصالت دارد که به وسیله آن بتوانند به هدفهای تعیین شده و اقتدار مورد نظر دست یابند.

مفهوم قدرت و اقتدار سیاسی

قدرت و اقتدار، دو مفهوم اساسی و از عناصر حیاتی و جدایی ناپذیر در نظریه های جدید سیاسی است. به دست آوردن و نگهداری قدرت و چگونگی کاربرد آن، هسته سیاست و کانون بررسیها در حوزه مطالعات سیاسی، به شمار می رود. با آن که مفهوم قدرت و مفهوم اقتدار، با هم پیوند دارند، ولی بین این دو وایه، فرقهایی وجود دارد: «قدرت، توانایی دارنده آن است برای واداشتن دیگران به تسلیم در برابر خواست خود به هر شکلی. وجود اقتدار

(انوریته)، یعنی قدرتی که مشروعیت آن براساس سنت یا قانون پذیرفته شده است.» (15)

اگر چه پ یوهشگران سیاسی، بسته به اندیشه و باورهای بنیادین خود در سیاست، تعریفهای گوناگون از قدرت و اقتدار، به دست داده اند؛ اما همه، فرقی که در تعریف بالامیان قدرت و اقتدار نهاده شده، پذیرفته اند. به عقیده بسیاری از اندیشه وران سیاسی، اقتدار، حق مشروع برای به کار بستن قدرت، نفوذ و هدایت رفتار دیگران است. به دیگر سخن، اقتدار، قدرت نهادی و چارچوب داری است که به وسیله آن رهبری و مدیریت صورت می گیرد و بر خلاف قدرت، پایه آن زور یا تنبیه و کیفر نیست، بلکه مشروع بودن، رضامندی و قانون گرایی است. وقتی توانایی بر رهبری سیاسی و حق نفوذ بر جامعه را تنها جایگاه قانونی شخص تعیین کند، اقتدار معنی پیدا می کند. 16 به اعتقاد رابرت دال (Robert Dahl) نفوذ رهبران سیاسی، زمانی بر حق دانسته می شود که به اقتدار برگشت داده شود. به باور او، اقتدار، نوع ویژه ای از نفوذ است؛ یعنی نفوذ مشروع. در سیستمهای سیاسی، همیشه سعی رهبران بر آن است که نفوذهای خود را به صورت اقتدار درآورند؛ زیرا اقتدار یکی از اشکال بسیار کارآمد، اطمینان آور و پایدار برای نفوذ و رهبری است و افزون بر آن، به رهبر یاری می رساند تا بتواند با کم ترین استفاده از منابع سیاسی به راحتی حکومت کند:

«حکومت کردن به کمک اقتدار به مراتب با صرفه تر از حکومت کردن به وسیله اجبار است.» (17)

بنابراین، اقتدار به معنی قدرت مشروع است؛ اما قدرت، ممکن است مشروع یا نامشروع باشد. اقتدار بنا شده و استقرار یافته بر رضامندی و خواست مردم است؛ اما قدرت، بیش تر بر زور و اجبار، بنا شده است. از آن جا که امروزه در نتیجه رشد فرهنگ و تمدن، نقش زور در روابط سیاسی کاهش پیدا کرده است، عنصر مشروعیت، در فلسفه سیاسی جایگاه مهمی یافته است. البته مشروعیت در این ساحت از نظریه ها، به معنای قانونی بودن یا برابر قانون و خواست مردم بودن است.

قدرت مشروع، یا اقتدار بر پایه قانون و خواست مردم، این پرسش را در ذهن پدید می آورد که عدالت، چه پیوندی با آن دارد؛ زیرا وقتی بنا باشد در صحنه سیاسی، قدرت نقش اساسی را بازی کند و برای دستیابی به اقتدار، اگر چه روشهای احترام آمیز و مسالمت جویانه برای به دست آوردن آراء، اثرگذاری در افکار عمومی، پیشنهاد و سفارش می شود؛ ولی در حقیقت، این اقتدار، چیزی جز بار کردن خواست و رای خاصگان به عنوان نخبگان و نظریه پردازان سیاسی بر عموم مردمان، که به گونه نظریه و تئوری و قانون گذارده و پذیرش (تصویب) می شود، چیز دیگر نیست.

در این صورت، باز راه پیوند سیاست با اخلاق و عدالت، یک سویه خواهد بود؛ یعنی آنان که قدرت و سیاست را در اختیار دارند، قانونها و شاخصهای عدالت، اخلاق و ارزش را تعیین خواهند کرد. و تازه این در صورتی است که با خوش بینی به قضیه بنگریم و بپذیریم که سیاست گذاران به این پیوند، باور و گرایش دارند؛ اما از پاره ای سخنان مطرح در فلسفه سیاسی، بر می آید این خوش بینی، بی جاست.

پی.اچ.پارتریج (P.H.Partridge) در یک جمع بندی از فضای حاکم بر حوزه تفکر سیاسی می نویسد:

«گمان می کنم بشود گفت که: مشرب یکسره کثرت گران نظریه سیاسی کنونی، در انگلیس و امریکا قویا به ممانعت از ضابطه مندی و قاعده سازی برای اصول و ارزشها یا اهداف کلی حیات سیاسی گرایش داشته است.»
همو می نویسد:

«باور عام و فراگیر در علم سیاست، امروزه در انگلیس و آمریکا عبارت است از اعتقاد به این که جوهر سیاست دموکراتیک، چیزی جز جریان یا فراگرد کنارآمدن با هم و یافتن سازگاریهایی میان خواستها و منافع، ارزشها و

شیوه های رقیبانه سازگاری با زندگی، که کمابیش موقتی هستند و همگام با تغییر اوضاع و احوال داخل یا خارج جامعه تغییرخواهند کرد، نیست این جریان، امروزه در دموکراسیهای با ثبات تر و مرفه تر، ویژگی بارز زندگی سیاسی را رقم می زند.»¹⁸ از این سخنان این نتیجه گرفته می شود که انگیزه های اخلاقی و ایده های متعالی، در فضای سیاسی موجود، رو به سستی نهاده اند و به طور طبیعی، اخلاق و عدالت در ساخت سیاست جدید، هرگز بسان گذشته در سنت سیاسی نقش محوری ندارند و رکن اساسی سیاست به شمار نمی آیند. در تفکر سیاسی جدید، آزادی کانون بحث و سخن است و عدالت در پرتو آن، درخشش چندانی ندارد. از همین روی، عدالت به گونه ای ترسیم و معنی می شود که به آزادی باز می گردد. این گونه: تحمیل اراده و عقیده و به طور کلی نفی آزادی و اختیار فردی، آشکارترین و روشن ترین نمونه بی عدالتی و بیدادگری شمرده می شود و تنها راه از میان بردن این بیدادگری و استقرار عدالت آن است که همه اراده های فردی، پیرو قاعده های کلی و آیینها و قانونهایی گردند که فراگیرند. (19)

نقد مفهوم جدید از عدالت

اما جای این پرسش وجود دارد که این قانونها، آیینها و قاعده ها و معیارهای فراگیر، چگونه و از کجا و با چه معیارهایی به دست می آیند. چگونه می توان انگیزه های بشری و خطاهای زیانبار و غیر درخور جبران را از ساحت این قانونها دور دانست و بر عادلانه و حقیقی بودن آنها آرامش خاطر یافت و دل آرام شد. روشن است که بدون قانونها و آیینهای عادلانه، تلاش برای عدالت بیهوده است. کدام مرجع حقوقی و چه معیار حقی عادلانه بودن قانونها و قراردادهای اجتماعی را که برآیند خواسته های فردی یا جمعی بشر است. پابندان است. می دانیم بسیاری از صاحب نظران، بر این باورند که حتی نظریه ها و دانشهایی که این قانونها و قراردادهای از آنها برگرفته می شوند، چه بسا با انگیزه های غیر علمی و غیر اخلاقی سامان یافته باشند؛ این روی نمی تواند مبنای قانونهایی قرار بگیرند که انتظار عدالتخواهی بشر را به درستی و راستی پاسخ دهند، به گفته فیلسوفی از فیلسوفان سیاسی:

«این علوم، ذاتا برای این تنظیم شده اند که همچون وسیله ای در خدمت قدرت مندانی باشد که می توانند با استفاده از آن به گونه ای مؤثر قدرتشان را بر بقیه جامعه اعمال کنند.» (20)

حال، با این فرض که استقرار عدالت را در سایه پیروی همگان از قانونها و معیارهای عام، ممکن بدانیم، اما این عدالت، نوعی عدالت قراردادی و ساختگی خواهد بود که عده ای به انگار خود بر عادلانه بودن آنها به هماهنگی و همراهی رسیده اند. در حالی که شماری دیگر، به ناعادلانه بودن آنها باور دارند و قانونهای دیگری پیشنهاد می کنند. اختلاف و گونه گونی مکتبهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، به طور معمول بر همین مدعا توجیه می شود.

در اساس، تلاش سامان یافته و برنامه ریزی شده بشر در جهت ارائه قانونها و مرامهای اجتماعی، یا به فردگرایی لیبرال، برگشت داشته و حقوق جمعی و عمومی فدای فرد و آزادیهای فردی شده است و یا حکومتها با تئوری عدالتخواهانه سوسیالیزم جلو رفته اند و در نتیجه آزادی و حقوق فرد را زیر پا گذاشته اند. تاکنون نیز راه میانه ای که تندیروها و کندروها را به درستی بازشناسد و سلوک اجتماعی بشر را به تعادل واقعی برساند، آشکار نشده است.

به اعتقاد کارل پوپر، هماهنگی میان این دو تفکر حاکم؛ یعنی ترکیب سوسیالیزم با آزادی فرد، رؤیایی بیش

نیست:

«من تا چند سال بعد، حتی پس از طرد مارکسیسم، سوسیالیست باقی ماندم؛ اما اگر چیزی مانند سوسیالیسم همراه با آزادی فردی بتواند وجود داشته باشد، من هنوز یک سوسیالیست هستم؛ زیرا هیچ چیز نمی تواند بهتر از آن باشد که آدمی بتواند یک زندگی ساده، بی پیرایه و آزاد را در جامعه ای که در آن همه غمخوار یکدیگرند، به سرآورد. زمانی طول کشید تا من دریافتم که این اندیشه چیزی بیش از یک رؤیای شیرین نیست.» (21)

یک سونگری و محدود اندیشی بشر که بازتابی از محدودیتهای وجودی اوست، همواره مانع آن بوده که شخص با تکیه بر توانایی فکری خود، بتواند تئوری تعادل زندگی و اجتماع را بفهمد و ارائه کند. به همین سبب، شماری از نظریه پردازان این قرن، از اساس برقراری عدالت را ناممکن دانسته اند.

فریدیش هایک (F.A.Hayek) از این گروه است. او، دستیابی به عدالت در سطح جامعه را یک آرزوی باطل و چونان سراب می داند. (22)

آیا به واقع چنین است؟ دستیابی به عدالت، آرزویی ناممکن است؟ یا این سخنان از آنجا ناشی شده که اینان چون نتوانسته اند به اصول و قواعد راستین و فراگیر عدالت دست یابند، آن را ناممکن و باطل شمرده اند! به هر روی، این نتیجه گیری از روی انصاف و به سود بشر نیست. این نافرجامیها و بدبینیها می تواند نتیجه دیگری الهام کند که بگوئیم اصول عدالت والاتر از آن است که تابع قرار و مدارهای خود ساخته افراد و اشخاص باشد.

عدالت، حقیقتی ماورائی و فراسویی است، معیار شناخت حق و ناحق است. این حقیقت، چنان ساده و ظاهر نیست که به سادگی به چنگ علم و عقل محدود و ظاهر بین بشر افتد؛ بلکه جز از راه وحی و دست یاری عالم و عادل مطلق، بشر به این حقیقت نمی رسد. از همین روی، نوید برپایی عدالت، روشن ترین پیام وحی و هدف نخستین پیامبران بیان شده است. (23) بی گمان اگر بشر به نیروی خویش می توانست به چنان قانونهایی دست یابد، به قانونهای وحیانی و فرستاده شدن رسول وحی، نیاز نبود و خداوند آن را هدف پیامبران قرار نمی داد.

عدالت در فلسفه سیاسی اسلام

در فلسفه سیاسی اسلام، سخن از مبنا بودن عدالت است. قدرت سیاسی، نماد نظامی است که به گونه حکمت حق و حکومت حق در قرآن جلوه گر است.

در این فلسفه، حلقه مشروع بودن قدرت و حکومت و روایی اقتدار، آن گاه ابرام و نهایی می شود که امامی عادل و عدالتخواه، همواره فرایند عدالت را در جامعه پاس بدارد و این کار، از راه برابرسازی قانونهای اجرایی با وحی اسلام صورت می گیرد.

جهت گیری اصلی حکومت و دغدغه مهم حاکمان و سیاسیون، قانون مند کردن جامعه بر پایه قانونهای عادلانه اسلامی است. اخلاق، پیوندی ناگسستنی با سیاست و اقتدار سیاسی دارد. قدرت و سیاست تابع عدالت است، نه عکس آن.

برای بیان و روشنگری این مقوله در فرهنگ دینی، راه اطمینان بخش و روشن، درنگ در سخنان و سیره امام علی (ع) است. هم از آن روی که امام است و تفسیر کننده و روشنگری وحی، هم از آن روی که تجربه حکومتی آن حضرت در راه برقراری و استواری عدالت، بسی ارجمند است و در تاریخ سیاسی اسلام به عنوان یک حرکت مقتدر

اصلاحی، بی‌گفت‌وگو مورد اتفاق است.

بازتاب راهبرهای سیاسی، رهنمودها و آموزه‌های آن حضرت در نهج البلاغه، به عنوان منبعی غنی، آموزنده و راهنما در دسترس است. با جست‌و‌جو در این چشمه جوشان، تلاش می‌ورزیم چهره اقتدار سیاسی عادلانه ترسیم شود. البته در این تلاش، این زاویه نگاه حفظ خواهد شد که محورهای بخش پیشین، با فلسفه سیاسی اسلامی به سنجش درآید.

کاربری اقتدار

اقتدار شمشیری دو لبه است، می‌تواند سودمند باشد، می‌تواند زیان‌آور. اگر ابزار قدرت در جهت تعادل بخشیدن به اوضاع و احوال اجتماع و مردمان به کار آید، زمینه رشد مادی و معنوی فراهم می‌شود و برای انسانها سودمند خواهد افتاد؛ ولی اگر در مسیری نادرست؛ یعنی تحقق بخشیدن به آرزوها و خواسته‌های نفسانی و حیوانی به کارگرفته شود، در این صورت، جز ویرانی و زیان نتیجه دیگری به بار نخواهد آورد. افتادن قدرت سیاسی به ک‌یراهه‌ها و تلاش برای رسیدن به خواسته‌های غیرمعقول سبب شد، شماری مانند آنارشیستهای فلسفی به تندروی فکری دچار شوند و حکومت را شر مطلق بینگارند. به باور اینان، حکومت هرگز به سود عموم مردم نبوده است. بنابراین، باید هر چه زودتر از بین برود، تا رنج و عذاب انسان کم‌تر شود. در نگاه امام علی (ع) حکومت و اقتدار، بهترین و کارآمدترین وسیله برای اقامه حق و اصلاح جامعه است. حضرت، ضرورت حکومت و پیدایی اقتدار سیاسی در میان مردم را امری روشن می‌داند؛ از این روی، با فکر و شعار خوارچ که مدعی بودند با بودن خدا، نیازی به حکومت نیست، مبارزه کرد و در برابر این تفکر، از کاربریهای مفید حکومت و دستاوردهای شیرین اقتدار سخن گفت:

«وانه لابد للناس من امیر بر او فاجر. يعمل فی امرته المؤمن. ویستمتع فیها الکافر. و یبلغ الله فیها الاجل. ویجمع به الفیء، ویقاتل به العدو. وتامن به السبل. ویؤخذ به للضعیف من القوی حق یستریح بر ویستراح من فاجر.»²⁴ مردم را حاکمی باید نیکوکردار یا تبه‌کار، تا در حکومت او مرد با ایمان کار خویش کند، و کافر بهره‌خود برد، تا آن‌که وعده حق سر رسد و مدت هر دو در رسد. در سایه حکومت او مال دیوانی را فراهم آورند و با دشمنان پیکار کنند، و راهها را ایمن سازند، و به نیروی او حق ناتوان را از توانا بستانند، تا نیکوکردار روز به آسودگی به شب رساند و ازگزند تبه‌کار در امان ماند.

بسیاری از خواسته‌های دین و ارزشهای الهی در سایه اقتدار سیاسی برآورده می‌شود. حتی از نگاه امام علی (ع) قدرت و اقتدار فردی نیز، خوشایند و بایسته است؛ زیرا ناتوانی در مسائل مادی و معنوی، انسان را آسیب‌پذیر می‌کند.

امام علی (ع) می‌فرماید:

«والعجز آفة.» (25)

ناتوانی مایه تباهی است.

با توجه به کارایی قدرت و اقتدار، به دست آوردن این عنصر برای فرد و جامعه، بایسته است.

فلسفه اقتدار

در نظر امام (ع)، به دست آوردن قدرت و اقتدار سیاسی، دستیابی به خواسته‌های مادی و زمینی نیست، بلکه

قدرت ابزار خدمت است:

«اللهم انك تعلم انه لم يكن الذي كان منا منافسة في سلطان ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنرد المعالم من دينك، ونظهر الاصلاح في بلادك. فيامن المظلومون من عبادك، وتقام المعطلة من حدودك.» (26)

خدایا! تو می دانی آنچه از ما رفت، نه به خاطر رغبت در قدرت بود، و نه از دنیای ناچیز خواستن زیادت؛ بلکه می خواستیم نشانه های دین را به جایی که بود بنشانیم، و اصلاح را در شهرهای ظاهر گردانیم، تا بندگان ستمدیده ات را ایمنی فراهم آید، و حدود ضایع مانده ات اجرا گردد.

امام (ع) اقتدار را می ستاید و می جوید؛ اما برای آن که در سایه آن بتواند کار کردهای انسانی الهی به جامعه ارائه کند و از پایگاه اقتدار، حق خویش و حقوق مردمان را پاس بدارد، ستمها و نابرابریهای استخوان سوز را بر اندازد، قانونهای عدل گستر دین را احیا و اجرا می کند. جز این امور، برای قدرت فلسفه دیگری نمی شناسد.

امام (ع) در آغاز نامه اش به مالک اشتر، برنامه و هدف یک مدیریت مقتدر را چنین ترسیم می کند:

«جباة خراجها، و جهاد عدوها، و استصلاح اهلها، و عمارة بلادها.» (27)

فراهم آوردن خراج، و پیکار کردن با دشمنان، و سامان دادن کار مردم و آباد کردن شهرها.

در این سخن، کاربری قدرت برای این امور روا دانسته شده است: ساماندهی اقتصاد و برقراری توازن مالی میان اقشار جامعه.

دفاع اجتماعی و پاسداری از سرمایه های مادی و معنوی امت.

سامان یابی امور و کارهای جاری مردمان.

سازندگی و آبادانی جامعه.

این امور، چون بدون اقتدار سیاسی ممکن نیست، حکومت که نماد چنین قدرتی است، به سوی آنها هدف گیری می کند و برای دست یافتن به آنها قدرت و اقتدار اجتماعی را به کار می گیرد. اما در نظرامام (ع)، اصلی ترین فلسفه اقتدار و اساسی ترین کاربرد آن، برپایی عدالت و اقامه حق در میان مردم است.

حضرت در همان آغاز، وقتی که می خواهد حکومت را بپذیرد، از مسؤولیت آگاهان جامعه در برابر نابرابریها و بی عدالتهای اجتماعی سخن می گوید. می خواهد حکومت را بر همین مسؤولیت بنیاد نهد. یعنی ارزش، والایی و بایستگی عدالت در جامعه، نه تنها تکیه بر نهاد قدرت را توجیه و تفسیر می کند، بلکه این کار، تعهد و وظیفه ای دینی و آسمانی است:

«و ما اخذ الله على العلماء ان لايقاروا على كظة ظالم ولاسغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكاس اولها. ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفة عنز.» (28)

[اگر] خدا علما را نفرموده بود تا ستمکار شکمبار را برنتابند و به یاری گرسنگان ستمدیده بشتابند، رشته این کار را از دست می گذاشتم و پایش را چون آغازش می انگاشتم و چون گذشته، خود را به کناری می داشتم، و می دیدند که دنیای شما را به چیزی نمی شمارم و حکومت را پیشیزی ارزش نمی گذارم.

در سخنی دیگر، امام (ع) تمام ارزش قدرت سیاسی را به ماهیت ابزاری آن می داند، آن هم، در صورتی که این ابزار، به خدمت اقامه و احیای حق درآید. در یکی از روزها که شماری از حاجیان برای شنیدن سخنان امام آمده بودند، ابن عباس به خدمت امام رسید و گفت: حاجیان گردآمده اند و دوست دارند از شما سخنی بشنوند. در این حال امام، کفش خود را پینه می زد و رغبتی برای حضور نشان نمی داد. به این عباس فرمود:

«والله لهي احب الي من امرتكم هذا الا ان اقيم حقا او ا دفع باطلا.» (29)

به خدا سوگند، در نظر من، این کفشها از حکومت بر شما دوست داشتنی تر است، مگر با آن حق را اقامه کنم، یا جلو باطلی را بگیرم.

عدالت و اقامه حق از اموری نیست که از روی اتفاق، در جامعه انسانی پدید آید، بلکه نیاز به برنامه و طرح روشن دارد. از سوی دیگر، نقش قدرت سیاسی در برنامه ریزی و طراحی نهادهای اجتماعی که به برقراری حق و عدالت در جامعه بینجامد، ویژه و تعیین کننده است؛ از همین روی، «جامعه سازی» و «استقرار عدالت» از راه به دست گرفتن اقتدار سیاسی و استفاده از قدرت به پیامبران سفارش شده است:

«لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد فيه باس شديد و منافع للناس وليعلم الله من ينصره و رسله بالغيب ان الله قوى عزيز.» (30)

به یقین، پیامبران خود را با دلیلهای روشن فرستادیم و کتاب و میزان همراهشان فرو فرستادیم، تا آدمیان به داد برخیزند، و آهن را فرو فرستادیم که در آن آسیبی سخت و سودها برای آدمیان است و تا خدا بشناسد کسی را که او و پیامبرانش را در نهان یاری کند. بی گمان خدا نیرومندی مقتدر است.

این آیه، نقش قدرت و اقتدار سیاسی در پیشبرد هدفهای وحیانی، از جمله عدالت اجتماعی را به روشنی نشان می دهد. پیامبران به وسیله قانونهای فطری و جذاب وحی (کتاب) و با کمک معجزه (بینات) در فکر و دل مردمان نفوذ می کنند و از این راه، به قدرت دست می یابند و با پشتوانه مردمی و ایمان جمعی اقتدار سیاسی خود را استوار می سازند و با تکیه بر آن، به جامعه سازی و پیاده کردن عدل اجتماعی دست می یازند. برای دفاع از جامعه عادلانه و نیز گسترده عدالت در میان مردمان، به طور طبیعی به ابزار دفاعی (حید) نیاز می افتد. پیامبران در جهاد و دفاع آزادیبخش خود، این ابزار را به کار می گیرند و اقتدار نظام عدل را پاس می دارند. جمله آخر آیه: «ان الله قوى عزيز» خوشایند بودن قدرت و اقتدار عزت آفرین را الهام می کند.

همچنین در روایات، از اهمیت «نظام امامت» در مجموعه مقوله های دین و نقش کلیدی «امام عادل» بسیار سخن گفته شده است؛ چرا که نظام امامت و امام عادل، به عنوان محور اقتدار دینی به شمار می آید. اگرچه در جامعه چنین اقتداری برای دین باشد، نهادهای اجتماعی بر عدالت استقرار می یابند و مردمان بر عدل و دین می مانند و جامعه صالح، عادل و قائم به قسط شکل می گیرد.

علی (ع) می فرماید:

«لا یصلح الحکم ولا الحدود ولا الجمعة الا بامام عادل.» (31)

کار حکومت و اجرای حدود و اقامه نماز جمعه به سامان نمی رسد، مگر با بودن پیشوای عادل. نیز می فرماید:

«فلیست تصلح الرعية الا بصلاح الولاية.» (32)

مردمان سامان و صلاح نمی یابند، مگر با اصلاح زمامداران.

این جمله را امام در لایه لای سخنانش درباره حقوق سیاسی مردم و حکومت فرموده است. با توجه به این که والیان، اهرمهای قدرت را در میان مردم هر منطقه در اختیار دارند و نیز نقشی که ابزار قدرت در نوع ساماندهی جامعه های انسانی و شکل دادن به خط و مشی فکری و رفتاری مردمان دارد، حضرت می کوشید نقش حساس این عنصر را به والیان یادآور شود، تا از فلسفه اصلی اقتدار خارج نشوند.

اقتدار منفی

قدرت و اقتدار، وقتی ابزار و وسیله اصلاح جامعه و احقاق حقوق مردمان باشد، چهره ای پاک، آسمانی و مثبت پیدا می کند و دین به آن سفارش کرده است. ولی اگر به صورت هدف درآید و به مفهوم قدرت گرایی و قدرت خواهی نزدیک شود، با انواع ناراستیها و نادرستیها می آمیزد.

این مفهوم از قدرت، به هر شکلی که ظاهر گردد ناپسند است، چه در شکل رفتارهای قدرت خواهانه شخص و گروه باشد یا در شکل افزون خواهی قدرت در نظامهای اجتماعی؛ زیرا به هر صورت منشا و سرچشمه ستم خواهد بود. امام علی (ع) چنین اقتداری که به ظلم و فساد و ستم و انحراف از حق و عدالت بینجامد، به شدت رد می کند و آن را نفرت انگیز و ضد ارزش می داند:

«والله لان ابیت علی حسک السعدان مسهدا، او اجر فی الاغلال مصفدا، احب الی من ان القی الله ورسوله یوم القیامة ظالما لبعض العباد. وغاصبا لشیء من الحطام.» (33)

به خدا سوگند که اگر شبها را بر بستر خارهای پرگزند سعدان به صبح آورم و دست و پایم به غل و زنجیر کشیده شود، تحملش برایم بسی دلپذیرتر از آن است که در قیامت خدا و رسولش را در حالتی ملاقات کنم که به بنده ای از بندگان ستم روا داشته، یا از حطام دنیا چیزی به ناحق برگرفته باشم.

امام علی (ع) این بینش و نگاه معنوی و الهی به قدرت را در عرصه های گوناگون حکومت پیاده کرد و تلاش ورزید به کارگزاران و کسانی که به گونه ای در حکومت او بر پایگاه قدرت و اقتدار نشسته اند، همین بینش و نگاه را الهام کند. به کارگزار خود در آذربایجان می نویسد:

«وان عملک لیس لک بطعمة ولكن فی عنقک امانة، وانت مسترعی لمن فوقک. لیس لک ان تفتات فی رعية.» (34)

قدرتی که در اختیار توست برای شکار طعمه نیست، بلکه برگردنت امانتی است. آن که تو را بدان گمارده نگهبانی امانت را به عهده ات گذارده، تو را نرسد که آنچه خواهی به رعیت فرمایی به ابن عباس، کارگزار خود در بصره، می نویسد:

«اما بعد فلایکن حظک فی ولایتک مالا تستفیده، ولاغیظا تشتفیه، ولكن امانة باطل واحیاء حق.» (35)

قدرت خود را برای مال اندوزی به کار نگیری و نخواهی که با آن خشم خود فرونشانی، بلکه باید با آن باطل برافتد و حق برآید.

حضرت، برای استفاده و به کارگیری صحیح و درست از قدرت و نیالودگی اقتدار به ظلم و فساد، همواره در دوران حکومتش چنین رهنمودهایی را برای کارگزاران می فرستاد و فلسفه آسمانی اقتدار را به ایشان یادآور می شد.

مشروع بودن اقتدار

در حکومتهای غیر دینی، مشروع بودن اقتدار بر این اساس توجیه و تفسیر می شود که مردم، به کار بستن قدرت را از سوی دستگاه حاکم بپذیرند و به آن رضا دهند. این توجیه درحکومتهای دموکراسی، ویژگی بیش تری دارد؛ از این روی، می کوشند، تا توده های بی اکراه از حاکمان پیروی کنند و نظام سیاسی حاکم را شایسته احترام و حرمت بدانند. (36)

در حکومت دینی، مشروع بودن اقتدار و مراحل کسب قدرت سیاسی در جامعه، بر پایه دو ویژگی استوار می شود:

1. برخورداری شخص حاکم از شایستگیهای فکری، والایه‌های معنوی که بتواند هدفهای نظام سیاسی را تصویر و اعلام کند و ابزار قدرت را در جهت دستیابی به آن هدفها به کار گیرد. برقراری عدالت و اقامه حق در راس آنهاست.

2. برخورداری از خاستگاه اجتماعی و رضامندی مردم که با بیعت و انتخاب مستقیم یا غیر مستقیم برگزیده می شود. مردم وقتی شخصیت و رفتار برجسته و درخور اعتماد را در شخص دارای ویژگیها ببینند، قدرت را به او وا می گذارند، تا مسؤولیت بنیادگذاری نظام سیاسی شایسته و مقتدر را بر عهده بگیرد و مردمان را برای رسیدن به کمال و هدفهایی که در نظر دارند، یاری و رهبری کند.

این دو ویژگی، برای مشروع بودن اقتدار سیاسی در سخنان امام علی (ع) به روشنی آمده است.

ء ویژگی نخست مشروع بودن: درباره این ویژگی، یعنی شایستگی اخلاقی و علمی، امام (ع)، سخنان دارد، از جمله:

1. «ایها الناس، ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه، واعلمهم بامر الله فیه.» (37)

ای مردم! بی گمان برای تصدی مقام رهبری، سزاوارترین کس، همانی است که در اجرا از دیگران نیرومندتر و در آشنایی با فرمان خدا، داناتر باشد.

2. حضرت، اقتدار کسانی که ضدارزشها در درونشان جای یافته و نتوانسته اند خود را به والایی و کمال معنوی و علمی برسانند، مشروع نمی داند و می فرماید: مردمان نباید قدرت سیاسی را به آنان بسپارند:

«وقد علمتم انه لا ینبغی ان یکون الوالی علی الفروج والدماء والمغانم والاحکام وامامة المسلمین البخیل فتکون فی اموالهم نهمته، ولا الجاهل فیضلهم بجهله، ولا الجافی فیقطعهم بجفائه، ولا الخائف للدول فیتخذ قوما دون قوم، ولا المرتشی فی الحکم فیذهب بالحقوق ویقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسنة فیهلك الامة.» (38)

همانا دانستید که: سزاوار نیست بخیل، برناموس، و جان، و غنیمتها، و احکام مسلمانان، ولایت یابد و امامت آنان را عهده دار شود، تا در مالهای آنان حریص گردد. و نه نادان، تا به نادانی خویش، مسلمانان را به گمراهی برد؛ نه ستمکار، تا به ستم عطای آنان را ببرد؛ و نه بی عدالتی در تقسیم مال، تا به مردمی ببخشد و مردمی را محروم سازد؛ و نه آن که به خاطر حکم کردن، رشوت ستاند، تا حقوق را پایمال کند و آن را چنانکه باید، نرساند؛ و نه آن که سنت را ضایع سازد و امت را هلاک دراندازد.

از این سخنان، به نیکی بر می آید که اقتدار سیاسی، وقتی مشروع است که در دست انسانی مهذب و وارسته باشد.

ویژگی دوم مشروع بودن: درباره دومین ویژگی مشروع بودن، یعنی خاستگاه مردمی اقتدار و متکی بودن قدرت بر رضامندی مردمان، حضرت سخنانی دارد از جمله:

1. امام (ع)، حضور و خواست مردم و پشتیبانی ایشان را یکی از دلیلهایی می شمارد که عهده داری حکومت و قدرت سیاسی را مشروعیت می بخشد:

«لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر... لالقیئت حبلها علی غاربها.» (39)

اگر این بیعت کنندگان نبودند، و یا ایشان حجت بر من تمام نمی نمودند... رشته این کار را از دست می گذاشتم.

2. مشروع بودن اقتدار، در سایه بیعت مردم قطعی می شود و مخالفان، حق ندارند آن را نادیده بگیرند، یا رد کنند. حضرت به معاویه می نویسد:

«انه بایعنی القوم الذین بایعوا ابابکر و عمر و عثمان علی ما بایعوهم علیه. فلم یکن للشاهد ان یختار ولا للغائب ان یرد، وانما الشوری المهاجرین والانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما کان ذلک لله رضی. فان خرج من امرهم خارج بطعن او بدعة ردوه الی ما خرج منه.» (40)

مردمی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند، هم بدانسان بیعت مرا پذیرفتند. پس کسی که حاضر است، نتواند دیگری را خلیفه گیرد و آن که غایب است، نتواند کرده حاضران را نپذیرد. شورا، از آن مهاجران است و انصار، پس اگر گرد مردی فراهم گردیدند و او را امام خود نامیدند، خشنودی خدا را خریدند. اگر کسی کار آنان را عیب گذارد، یا بدعتی پدید آورد، او را به جمعی که از آن برون شده، بازگردانند.

بنابراین، در فلسفه سیاسی امام (ع) شایستگی اخلاقی و علمی به عنوان شرط درونی و رضایت مندی مردم را به عنوان شرط بیرونی، دو ویژگی مشروع بودن اقتدارند. اگر قدرت سیاسی، با این دو ویژگی، مشروع بودن، همراه نباشد، مردمان، حق رد و مبارزه با آن را ندارند.

البته جای درنگ و درخور بررسی است که آیا این دو شرط، به گونه یکسان و مساوی، مشروع بودن اقتدار را در خود نهفته دارند، یا آن که تنها شرط نخست؛ یعنی ویژگی اخلاقی و علمی، زیربنای مشروع بودن است؛ زیرا با بودن آن، مشروع بودن و جواز اقتدار، از سوی خدا و دین برای حاکم جعل می شود، ولی تا با پذیرش مردم همراه نشود، طبیعی است که اقتدار در جامعه پا نمی گیرد. بنابراین، شرط دوم؛ یعنی رضامندی مردم، در حقیقت، شرط برای پیاده سازی اقتدار است، نه شرط برای اساس مشروع بودن و جواز اقتدار.

عدالت در هندسه سیاسی امام

نگاه امام (ع) به عدالت، بسان نگاه وی به اقتدار است. عدالت را بازیچه سیاست و قدرت نمی داند، همان گونه که سیاست و قدرت را بیرون از عدالت نمی خواهد. در نظر امام علی (ع) تلاش برای ساماندهی حکومت و جامعه، شرط رسیدن به کمال و مقام قرب الهی است؛ زیرا در جامعه نابسامان و نظام ناعادل، یافتن آن صراط مستقیم که انسان کمال خواه و خداجو را به مقصد برساند، سخت دشوار است. این نگاه متعالی و الهی و فراطبیعی به سیاست و مقوله های سیاسی در «نهج البلاغه» جلوه ویژه دارد و نمود بسیار.

در این باره، فیلسوفان سیاسی: افلاطون در «جمهوری» و منتسکیو در «روح القوانين»، ژان ژاک روسو در «قراردادهای اجتماعی» و... سخنان بسیار دارند، ولی سخنان امام (ع) از سنخ دیگر است و روح و جهت گیری دیگر دارد که با سخن هیچ یک از اینان در خور سنجش نیست. عدالتی که فیلسوفانی مانند: افلاطون و... در سنت سیاسی، از آن سخن گفته اند، عدالت طبیعی است؛ یعنی هر طبقه از افراد جامعه در جایگاه و منزلت طبیعی خود قرار بگیرد و وظیفه اش را به درستی انجام دهد. اما عدالت علوی، عدالتی فرا طبیعی است. باید با همه انسانها به خاطر انسان بودنشان و بدون نظر به منزلتهای اجتماعی آنان، به گونه برابر رفتار شود. در نگاه سیاسی امام (ع) طبقه مفهومی ندارد، جز آن که ویژگی اجتماعی افراد را در میان خودشان روشن می کند. ولی این ویژگی، نمی تواند مبنا و پایه امتیازخواهی و مرزبندی در حق و حقوق انسانی آنان باشد.

دیگر آن که وقتی سخنان امام (ع) را درباره عدالت، به عنوان یک فلسفه اجتماعی نگاه می کنیم و با اراده جدی و عملی آن حضرت در عرصه عینی حکومت و اجتماعی می سنجیم، می بینیم سخن با عمل برابر و تراز است. این، نشان می دهد که نظریه عدالت در فلسفه سیاسی امام (ع)، بسان مدینه فاضله افلاطون اتوپیایی و نظریه پردازی صرف نیست که فقط در ذهن و تخیل امکان تحقق داشته باشد؛ بلکه امام (ع) آن را در عینیت جامعه پیاده کرده است.

امام (ع) در مدت حکومت خود، نشان داده است که چگونه می توان اراده خیرخواهانه و عادلانه خداوند را و همه ارزشهای انسانی را در عرصه سیاست به کار گرفت و نمود داد. در سیاست امام (ع) میان عدالت و اقتدار

همان پیوند است که میان عدالت و اقتدار در ذات و افعال خداوند. علی (ع) می خواهد نظام عادلانه هستی و جهان تکوین را و عدالت تشریع را، در متن جامعه انسانی حاکم کند. نظام تشریع اسلام و قانونهای وحیانی، چنین سیاست عادلانه را به ما الهام می کند.

امام علی (ع) می فرماید:

«اليمين والشمال مضله والطريق الوسطى هي الجادة، عليها باقى الكتاب وآثار النبوة ومنها منفذ السنة واليها مصير العاقبة.» (41)

چپ و راست کمینگاه گمراهی است و راه میانگین راه راست الهی است کتاب خدا و آیین رسول، آن را گواه است، و سنت را گذرگاه است و بازگشت بدان جایگاه است.

امام علی (ع) عدالت را در اجرای قانونهای شریعت می داند، نه در اجرای قانونهای ساخته و پرداخته بشر، که چه بسا، با حق و عدالت واقعی، هیچ سازواری نداشته باشد. در حکومت امام، قانون حاکم است و تمام افراد در برابر قانون برابرند؛ اما قانون وحی؛ زیرا اجرای قانون، وقتی به پیدایش عدالت در جامعه می انجامد که به واقع، راه حقیقت و عدالت را نشان دهد و این، جز از راه وحی ممکن نیست. ابتدا باید به کمک وحی، حق، شناخته شود و سپس با عمل به آن حق است که عدل، دامن می گستراند و قوام می یابد. اما بشر چون در عرصه شناخت و معرفت، محدود است، نمی تواند حق را، در تمام واقعیتهای زندگی، به صورت مجموعه ای نظام مند بشناسد؛ از این روی جز با کمک وحی بر استقرار عدالت موفق نخواهد شد.

اسلام، آنچه عدل است گفته و قرآن به این نکته به روشنی دلالت دارد:

«ان الله يامر بالعدل...» (42)

بی گمان، خدا به عدل فرمان می دهد.

«قل امر ربى بالقسط.» (43)

بگو: پروردگار من به عدل فرمان داده است.

این آیه ها نشان می دهد که فرمانها و قانونهای اسلام، بر شالوده عدل استقرار یافته که از آن با عنوان عدل تشریعی خداوند یاد می شود. چون در این تشریع، حق و عدل نموده شده است، از مؤمنان می خواهد که بنیادهای اجتماعی را بر عدل بنیاد بگذارند:

«يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنئان قوم على الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى.» (44)

ای کسانی که ایمان آوردید، قیام کنندگان برای خدا و شاهدان دادگری باشید، و دشمنی با گروهی شما را و ندارد که از عدالت بیرون روید، عدالت بورزید که آن به تقوا نزدیک تر است.

«ان الله يامرکم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حکمتم بين الناس ان تحکموا بالعدل.» (45)

بی گمان، خدا به شما فرمان می دهد که امانتها را با صاحبانش باز دهید، و چون در میان مردم به داوری نشینید، به عدل داوری کنید.

عدالت با این خاستگاه وحیانی، گستره ای به گستردگی همه زوایای زندگی پیدا می کند. نه تنها زمامدار وظیفه دارد که حکومت عادلانه را در جامعه استوار سازد که تعهد می کند در کوچک ترین رفتار با مردمان، عدل را از یاد نبرد.

امام علی در نامه ای به یکی از کارگزاران خود، می نویسد:

«واخفض للرعية جناحك وابسط لهم وجهك والن لهم جانبك وآس بينهم في اللحظة والنظرة والاشارة والتحية حتى لايطمع العظماء في حيفك ولايباس الضعفاء من عدلك.»

در برابر رعیت، فروتن باش و آنان را باگشاده رویی و نرمخویی بپذیر و با همگان، یکسان رفتار کن، گاهی که گوشه چشم به آنان افکنی، یا خیره شان نگاه کنی، یا یکی را به اشارت خوانی، یا به یکی تحیتی رسانی، تا بزرگان در تو طمع ستم بر ناتوان نبندند و ناتوان از عدالت، مایوس نگردد.

همان گونه که می نگرید، حتی در گردش چشم و نگاه و اشاره، باید عدالت نمود بیابد و جلوه گر شود، که این کار به ظاهر خرد در بنای بلند عدالت اجتماعی، نقش بنیادی دارد.

در ترازوی عدالت دینی، پوست جوی که از دهان موری به ستم ستانده شود، از تمام جهان سنگین تر است (47)؛ توجه به همین عدلهای جزئی و دوری از ستمهای کوچک است که عدالتی فراگیر بر جامعه سایه می گسترد. عدالت به عنوان یک کل، وقتی شکل می گیرد که اجزای آن به عدل بایستند. بی گمان اگر عدل و حق در یک یک امور جامعه رخ ننماید، عدالت اجتماعی شعاری بیش نخواهد بود. از بینش سیاسی اجتماعی امام (ع) عدالت با این گستره مطرح است.

تساوی اجرای قانون

برابر بودن افراد در برابر قانون، که در فلسفه سیاسی جدید تنها همین معنی از عدالت در نظر گرفته می شود، در حکومت امام (ع) به جد مورد عمل بود. درباره قوی و ضعیف، کوچک و بزرگ، قانون به یکسان اجرا می شد. حضرت همان گونه که افراد عادی را بر خلاف کاریها بازخواست می کرد، والیان و کارگزارانی که پا از جاده عدالت و انصاف بیرون می نهادند، برابر قانون، مورد بازخواست حضرت قرار می گرفتند.

برای نمونه، ابن عباس کارگزار حضرت در بصره بود. شخصیتی دارای سابقه روشن، از نزدیکان امام (ع) و چهره ای برجسته در عرصه دین و سیاست و مورد اعتماد و احترام امام:

«اما بعد فانی کنت اشركتک فی امانتی، وجعلتک شعاری و بطانتي، ولم یکن رجل من اهلی اوثق منک فی نفسی لمواساتی وموازرتی واداء الامانة الی.» (48)

من تو را در امانت شریک خود داشتم، و از هر کس به خویش نزدیک تر پنداشتم، و هیچ یک از خاندانم برای یاری و مددکاری ام چون تو مورد اعتماد نبود، و امانتداری من نمی نمود.

شخصی با این جایگاه در نزد امام، وقتی دست به خیانت می یازد و امام از آن آگاه می شود، به وی می نویسد: «فاتق الله واردد الی هؤلاء القوم اموالهم، فانک ان لم تفعل ثم امکنی الله منک لا عذرن الی الله فیک، ولا ضربنک بسیفی الذی ماضرت به احدا الا دخل النار.» (49)

پس از خدا بیم دار و مالهای این مردم را بازسپار، و اگر نکنی و خدا مرا یاری دهد تا بر تو دست یابم کیفرت دهم که نزد خدا عذرخواه من گردد، و به شمشیرت بزنم که کس را بدان نزد، جز که به آتش درآمد.

در حکومت حضرت نمونه های اجرای عدالت قانون بسیار است. (50) حضرت از کارگزاران می خواست تا عدالت قانون و انصاف را درباره خود، نزدیکان و دوستان، به اجرا بگذارند. در غیر این صورت، ستم پیشه اند و اگر هم از بازخواست و کیفر در دنیا بگریزند، از کیفر و ستم در آخرت، رهایی نخواهند یافت:

«انصف الله وانصف الناس من نفسک ومن خاصة اهلک ومن لک فیه هوی من رعیتک، فانک الا تفعل تظلم، ومن ظلم عباد الله کان الله خصمه دون عباده.» (51)

داد خدا و مردم و خویشاوندان نزدیکی را از خود بده و آن کس را که از رعیت خویش دوست می داری، که اگر داد آنان را ندهی ستمکاری. و آن که بر بندگان خدا ستم کند، خدا به جای بندگانش دشمن او بود. پس در سیره حکومت علی (ع) عدالت، عرضی و تابع سود شخص و گروهی نیست، وسیله و ابزاری انگاشته نمی شود که تنها در صورت برآوردن رفاه مادی، پذیرفتنی باشد و اگر، در برهه ای از زمان و در شرایطی ویژه، اجرای آن ما را به این هدف نزدیک نکند، یا راههای ناسازگار با عدالت، برای دستیابی به رفاه کارآمدتر و اثرگذارتر باشند، در این صورت عدالت کنار نهاده شود! هرگز چنین برداشتی از عدالت، در سیاست امام (ع) وجود ندارد؛ بلکه عدالت، به عنوان ارزش فراگیر و اصل بنیادین در ساخت سیاست و اقتدار سیاسی نقش اثرگذار دارد.

اقتدار سیاسی عادلانه

گفتیم در سیاست علوی، از بنیادی بودن عدالت سخن می رود، از این روی، درگاه ناسازگاری و رویارویی با هر عامل دیگر، این اصل بنیادین، پیش داشته می شود؟! چنین باور درباره عدالت، حاکم بودن اصول عدالت بر تمام مقوله های سیاسی از جمله بر اقتدار سیاسی خواهد بود. یعنی اقتدار باید حاصل کنشها و رفتارهای سیاسی عادلانه باشد، در سایه اصل عدالت و در چارچوب عدالتخواهی، اقتدار شکل گیرد. حکومت امام (ع) نمونه بارز چنین اقتداری است. امام، در موازنه سیاسی و معادله قدرت هرگز حاضر نشد به راهی برود که برای حفظ اقتدار سیاسی، کم ترین حقی ناحق شود و ستمی بر مردم روا گردد. کسانی به حضرت سفارش می کردند: برای جدا نشدن مردانی از جبهه حق، کفه عدالت را سبک کند و حق بیش تری بر آنان از بیت المال در نظر بگیرد.

امام علی (ع) در پاسخ فرمود:

«اتامرونی ان اطلب النصر بالجور فیمن ولیت علیه، واللّه ما اطور به ما سمر سمیر.» (52)

مرا فرمان می دهید تا پیروزی و اقتدار را بجویم، به ستم کردن درباره آن که والی اویم؟ به خدا که نپذیرم تا جهان سرآید.

این سخن، اقتدار عادلانه را به ما می نمایاند. اقتداری که بر قیمت پایمال شدن حقوق مردم به دست آید و به تعطیل شدن اصول عدالت بینجامد، هیچ جایی در تفکر سیاسی امام (ع) ندارد. از این روی حضرت از گریختن افراد که تاب حق و اجرای عدالت را نداشتند و شتابان به سوی سیاست دنیا مدار معاویه روی می آورند، نه تنها هیچ دغدغه و دریغی نمی خورد که یآوری آنان را برای اقتدار حق گرایانه خود، ناپسند و ناروا می شمرد. (53) پاره ای مسائل معرفت شناسانه عدالت و اقتدار همراه با نمونه هایی چند، شرح شد. اگر چه بیان همه موضع گیریها و رفتارهای عادلانه امام (ع) در دوران حکومت و سیره سیاسی آن بزرگوار میسر نیست، ولی برای شفاف شدن بیش تر بحث استراتژی عادلانه امام را در برخورد با کسانی چون طلحه، زبیر و معاویه به بوته بررسی می نهیم.

استراتژی عدالت

در حوزه رفتارهای سیاسی، پیش گرفتن شیوه مدارا در برابر مخالفان سیاسی، ولی با نفوذ و غنیمت شمردن بهره برداری ابزاری از آنان، استراتژی کلی و رایج حکومتگران و سیاستمداران است. بویژه در گذشته، که بیش از امروز مردم دنباله رو چهره های با نفوذ بودند، شیوه یاد شده، نقش اثرگذار و کارامدی داشت. ولی امام علی (ع) از این استراتژی استفاده نکرده است. چرا؟

شماری از تاریخ نگاران خواسته اند بر روش و منش سیاسی آن حضرت خرده بگیرند، بی توجهی به شماری از مخالفان و داعیه داران سیاسی با نفوذ آن دوره سیاسی را، مخالف شیوه ها و تاکتیکهای رایج سیاسی دانسته و نقطه ضعفی در دیریت سیاسی حضرت شمرده اند. (54)

حال باید دید، آیا حضرت چون به شیوه های سیاسی و مدیریتی، آشنا نبود با این چهره ها برخورد کرد و آنان را حتی به صورت موقت در حکومت خود نپذیرفت، یا این که حرکت حضور و چگونگی برخورد ایشان، با رجال سیاسی اثرگذار و با نفوذ دوران خود، خاستگاه دیگری داشت که همانا، جاری و ساری بودن اصل بلند عدالت در همه آنات زندگی او بود.

بررسی گزینه نخست: به دلیلهایی گزینه نخست؛ یعنی ناآشنایی به روشهای سیاسی، نمی تواند درست باشد: 1. به گواهی تاریخ، امام (ع) در تمام فراز و نشیبهای اجتماعی و سیاسی و دوران 23 سال رسالت پیامبر (ص)، در کنار پیامبر حضور داشته است و سیاست ورزیهای پیروزمندانه و هوشیارانه آن حضرت را در روزگار بحران و برهه های حساس و خطرآفرین و در عرصه های گوناگون: از نزدیک دیده و بهتر از هر کس دیگر با آنها آشنایی داشته است. این حضور، بیداری و هوشمندی سیاسی امام (ع) را به کمال رسانده بود، به گونه ای که پیامبر (ص) بارها برتری علی (ع) را در میان اصحاب به مردم یادآور شد و اصحاب نیز علی را با همین ویژگیها به خوبی می شناختند. هم از این روی بود که خلفای پیشین، نه تنها در فهم دین، بلکه در امور سیاسی و اجتماعی خود را از نظرخواهی و رایزنی با حضرت بی نیاز نمی دیدند.

2. در آغاز حکومت، کسانی چون: مغیره بن شعبه و ابن عباس، که از نخبگان سیاسی بودند، به حضرت پیشنهاد کردند با مخالفان سیاسی مدارا کند، تا در پیشبرد اقتدار سیاسی به کار گرفته شوند. امام (ع) پاسخهای روشنگر به ایشان داده است. از این پاسخها به خوبی آشکار می شود که حضرت تاکتیکهای سیاسی و شیوه های رایج و متداول در دنیای سیاست را نیک می شناسد؛ ولی نمی خواهد آن شیوه ها را در سیاست الهی انسانی خود به کار گیرد؛ از این روی، وقتی ابن عباس، درباره خواست طلحه و زبیر برای واگذاری امارت کوفه و بصره به سخن می نشیند، امام (ع) در پاسخ او می فرماید:

«ویحک، ان العراقین بهما الرجال والاموال ومتی تملکا رقاب الناس یستمیلا السفیه بالطمع، ویضربا بالضعیف بالبلاء، ویقویا علی القویبالسلطان.» (55)

وای بر تو، بصره و کوفه جای مردان جنگاور و اموال فراوان است. زمانی که ایشان بر مردم چیره شوند، سفیهان را با انگیزاندن طمع شان، به سوی خود می کشانند و ضعیفان را به بلا گرفتار می سازند و بر مردم قوی با زور استیلا می یابند.

همان گونه که می نگرید، امام (ع) خواست طلحه و زبیر را به نیکی برای ابن عباس تحلیل می کند، تا روشن شود پذیرفتن این درخواست، حتی با سیاست رایج و معمول هم، نادرست است و جور در نمی آید و از خرد و آیین کشورداری به دور است که آن دو منطقه و سرزمین استراتژیک و ثروتمند را به چنین عناصر مشکوک و جویای قدرت واگذارد.

3. امام (ع) به روشنی گفته است سیاستهای زیرکانه و تزویرهای سیاسی را بهتر از رقیبان خود می شناسد، ولی عدالت و دین خواهی به او اجازه نمی دهد، چنان سیاستی را دنبال کند:

«والله ما معاویة بادهی منی ولکنه یغدر ویفجر. ولولا کراهیة الغدر لکنت من ادهی الناس.» (56)

به خدا سوگند، معاویه، از من زیرک تر نیست، لکن شیوه او پیمان شکنی و گنهکاری است. اگر پیمان شکنی

ناخوشایند نمی بود، زیرک تر از من کس نبود.

این نمونه ها نشان می دهد که امام (ع) سیاستها و مقتضیات سیاسی را خوب می دانست و از این جهت، هیچ خرده ای بر حضرت نیست، ولی به کارگیری هر وسیله ای با خط مشی سیاسی آن حضرت سازگار نبود. پس باید به جست و جوی گزینه دوم پرداخت که همان محور بودن عدالت در رفتار و منش و بینش آن حضرت است. بینش عجین شده با وحی امام (ع) نمی گذاشت این عناصر سیاسی دنیامدار و بازنگر در عرصه حکومت نقش بازی کنند.

بررسی گزینه دوم: پیش تر دانستیم انگیزه حضور امام (ع) در عرصه اقتدار سیاسی میل به ادای تکلیف و تعهدی بود که خدا و مردم بر دوش او نهاده بودند، نه میل به قدرت و مقام. هدف گیری سیاسی حضرت، همان هدفها، ایده ها و آرمانهایی بود که پیام آور وحی بر قلب نازنین پیامبر (ص) جاری ساخته بود. یعنی ساختن جامعه ای بر اساس قسط و عدل و حق که در آن زیست عادلانه برای مردم ممکن نباشد.

تلاش امام (ع) در صحنه سیاست، تنها برای رفاه و گشایش در زندگی مردم نبود، بلکه این بخشی از هدف بود، برای گذار به هدفی بالاتر و والاتر که همه این بهره مندیها در سایه آن فراگیر می شود و ارج و ارزش می یابد و آن پی ریزی جامعه عادلانه بود. برای دستیابی به این هدف متعالی، انسانهایی به کار می آیند و به واقع کارآیی دارند که با این هندسه فکری همسویی داشته باشند. ولی کسی که با این طرز تفکر سیاسی فرسنگها فاصله دارد، هرگز نمی تواند در عرصه سیاست و حکومت عادلانه نقشی داشته باشد. اگر هم به صحنه آید و در نظام عادلانه، بر مسندی قرار بگیرد، جز آن که به هدف اصلی، زیان وارد سازد، کاری از پیش نمی برد.

دنیاگرایی در سیاست

امام (ع)، طلحه و زبیر و معاویه را از پیش خوب می شناخت. اینان، کسانی نبودند که برای برپایی نظام و جامعه عادلانه، بازوی امام باشند، بلکه خود، نیک دریافته بودند اگر بخواهد چرخ سیاست بر محور عدالت بچرخد، نخستین کسانی که باید پاسخ گوی ناعدالتیها باشند و طعم تلخ کیفر بد ستم و چپاول را بچشند. امام (ع) نیز به خوبی می دانست که آنان در پی هدفی دیگرند؛ چرا که در سلوک سیاسی آنان یک وجه مشترک می دید و آن گرایش و علاقه شدید به مقام و قدرت بود. این گرایش و علاقه، در آنان چندان هم پنهان و ناپیدا نبود که گمانه زنی به حساب آید؛ بلکه نشانه هایی روشن و آشکار داشت از جمله:

الف. علی (ع) در روز سوم خلافت، دستور داد، سهم هر یک از مسلمانان را از بیت المال مدینه بدهند. در این تقسیم به هر نفر سه درهم رسید. این کار بر اشراف و بهره مندان از خوان حکومت در دوره های پیشین، بویژه دوران خلیفه سوم، گران آمد. آنان خواهان سهم بیش تری شدند. طلحه و زبیر که در شمار زیاده خواهان بودند، نزد امام (ع) آمدند از سنگین بودن هزینه زندگی سخن گفتند!

امام (ع) فرمود: از من چه انتظار دارید؟

گفتند: از بیت المال به اندازه هزینه ای که داریم به ما بده.

امام (ع) فرمود: از مردم بخواهید اگر همه پذیرفتند که از حق آنان چیزی به شما بدهم، این کار را می کنم.

گفتند: ما از مردم نخواهیم خواست، چون اگر هم بخواهیم به ما نخواهند داد.

امام فرمود:

«فانا والله احری ان لا افعل..» (57)

پس به خدا سوگند من سزاوارترم که چنین کاری نکنم.

ب. در نخستین روزهای خلافت، طلحه و زبیر، از امام (ع) خواستند که آن دو را به امارت کوفه و بصره بگمارد. (58)

این درخواست، به خوبی از دنیاگرایی و علاقه و گرایش شدید آنان به قدرت و مقام حکایت دارد؛ زیرا کسانی که بر پایه حس مسؤولیت دینی و اجتماعی به عرصه سیاست گام می‌گذارند، چنین روش و برنامه‌ای ندارند که از رئیس حکومت، امارت یا پست خاصی درخواست کنند، بلکه رئیس حکومت برابر صلاح اندیشی خود، پستی را پیشنهاد می‌دهد و آنان اختیار دارند، بپذیرند یا نپذیرند. افزون بر این، برگزیدن کوفه و بصره با توجه به حساس بودن این دو منطقه و جایگاه سوق الجیشی و استراتژی منطقه و همسایه بودن آن سرزمین، به سرزمین شام، که معاویه غاصبانه بر آن حکم می‌راند، برای هر تیزنگر و انسان هوشیار و آگاهی روشن بود که آنان در پی چه هدفهایی هستند.

با در اختیار گرفتن بصره و کوفه، این دنیا مداران به آسانی می‌توانستند، مثلث قدرتی خطرساز علیه مرکز به وجود آورند و ناکامی دستیابی به مقام خلافت را در شورای خلیفه دوم، جبران کنند. این نکته در پاسخ تحلیلی امام (ع) به ابن عباس، که اصرار می‌ورزید امام، خواسته طلحه و زبیر را بپذیرد، در می‌یابیم.

ج. مقام طلبی و دنیامداری معاویه نیز، آشکارتر از آن بود که بر امام پوشیده باشد. در آغاز خلافت، حضرت، در نامه‌ای از کارگزاران پیشین می‌خواست که از مردم بیعت بگیرند و سپس درباره برداشتن یا گماردن هر کدام تصمیم می‌گرفت. به همین روش، نامه‌ای به معاویه نگاشت، ولی او، پاسخی به نامه حضرت نداد. در حالی که اگر نیت خیر داشت و درصدد توطئه نبود، مانند دیگر کارگزاران می‌توانست اعلام آمادگی کند و از مردم شام برای خلیفه مسلمانان بیعت بگیرد. ولی چنین نکرد و پیش از آن که حضرت درباره او تصمیمی بگیرد، با حرکت‌های شیطانی در صدد براندازی برآمد و گوناگون ترفندها علیه اقتدار و حاکمیت قانونی و مشروع امام (ع) به کار بست. بنابراین، روشن می‌شود این عناصر سیاسی روش و منشی یکسان داشتند، در پی مقام و قدرت خویش بودند، هر چند به قیمت زیرپا نهادن حق و عدالت باشد. و این درست نقطه مقابل تفکر و مشی سیاسی امام (ع) بود که همه چیز را در حوزه سیاست برای احیای حق و استقرار عدالت و تساوی قانون می‌خواست.

ناسازگاری عدالت و اقتدار

حال امام (ع) در این ناسازگاری عدالت و اقتدار باید چه می‌کرد؟ کدام سوی را پیش می‌داشت، عدالت، یا اقتدار را؟ سیاست عدالت خواهانه که بر شالوده وحی و دین استوار است، پاس دارد و ارزش حق و عدالت را در جامعه ارج نهد. یا تغییر موضع بدهد و براساس استراتژی قدرت، از این مخالفان دنیاخواه و دنیامدار سیاسی، در جهت اقتدار سیاسی خویش بهره برد و مردم و ولایات را به آنان واگذارد و خود بدون درد سر بر مسند حکومت بنشیند!

بی‌گمان، پیش داشتن سوی عدالت، برای امام (ع) جای هیچ درنگ نداشت و چنین کرد. با همه اصراری که مغیره بن شعبه و کسانی دیگر بر باقی گذاردن معاویه بر مسند حکمرانی شام و گماردن طلحه و زبیر به امارت کوفه و بصره داشتند و با بیان زوایای قضیه و پیامدهای درگیری سیاسی و سودمند بودن مدارای با اینان، خواستند حضرت را بر این کار وادارند؛ اما امام (ع) فراسوی این مصلحت اندیشیها را نگریست و در پاسخ آنان فرمود:

«لو كنت مستعملا احدا لضره و نفعه لاستعملت معاويه على الشام. ولولا ماظهر لى من حرصهما على الولاية لكان لى فيهما راي.» (59)

اگر می خواستم کسی را به خاطر سود و زیانش به کار گیرم، معاویه را بر شام می گماردم. و اگر این نبود که برایم آشکار شد که آن دو آزمند حکمرانی اند، درباره آنان نظر موافق پیدا می کردم.

امام (ع) سیاست و اقتدار را برای احقاق حقوق و عدالت میان مردم می خواست و نیز مردم را برای خدا، نه برای خودش. پس طبیعی است کسانی که همه چیز را، حتی مردم را برای قدرت مندی و مقام خواهی خودشان می خواهند، نتوانند با چنان سیاستی کنار بیایند. امام هم، چون این دنیازدگی را در روش و منش آنان دید، حاضر نشد عدالت را بازیچه قدرت و سیاست نماید.

از آن جا که امام علی (ع) به اقتدار سیاسی عادلانه می اندیشید و نا عدالتی را بر هیچ کس و برای هیچ چیز روا نمی دانست، با فسادهای مالی، نابرابریهای اقتصادی، تبعیضهای نابجا و ناخرمندان، به درستی برخورد کرد. برای اصلاح این ناهنجاریهای سیاسی و اقتصادی تلاش ورزید. اصلاحات سیاسی و اقتصادی، که در دوران حکومت امام (ع) شکل گرفت، برآیند و حاصل اقتدار سیاسی عادلانه ای بود که حضرت بر بنیادگذاری آن پای فشرد. بر شمردن و شرح این اصلاحات، اگر چه زوایای دیگری از همین جستار را می نمایاند؛ ولی اینک مجال طرح آنها نیست.

پی نوشت ها:

1. «سیاست از نظر افلاطون»، الکساندر کویره، ترجمه امیرحسین جهاننگلو/47 80 خوارزمی تهران.
2. «سیاست»، ارسطو، ترجمه حمید عنایت/118، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران.
3. «سیاست مدنی فارابی»، ابونصر محمد فارابی، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی/163، انجمن فلسفه ایران.
4. «مقدمه ابن خلدون»، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج 1/79، علمی و فرهنگی.
5. «سیاست»، ارسطو/311.
6. همان/301.
7. «هدف زندگی»، استاد شهید مطهری/16 17، هدایت، «الشفاء»، ابن سینا، بخش الهیات، مقاله دهم، فصل دوم و سوم/441. 444.
8. «فلسفه سیاسی»، ویراسته آنتونی کوئینتن، ترجمه دکتر مرتضی اسعدی/367، به آور، تهران.
9. «نظریه های نظام سیاسی»، ویلیام تی. بلوم، ترجمه احمد تدین 1/446، نشر آران.
10. «گفتارها»، نیکولو ماکیاولی، ترجمه محمد حسن لطفی/16، خوارزمی.
11. «دانشنامه سیاسی»، داریوش آشوری/296، مروارید، تهران.
12. «خواست و اراده معطوف به قدرت»، نیچه، ترجمه رؤیا منجم/519، مؤسسه فرهنگی نظر.
13. «بنیادهای علم سیاست»، عبدالرحمن عالم/75، نشر نی به نقل از:
Ivor Brown, English Political Theory (London: willam Hadge) P.2.
14. همان /73.
15. «دانشنامه سیاسی»/247.

16. «بنیادهای علم سیاست»/96
17. «تجزیه و تحلیل جدید سیاست»، رابرت دال، ترجمه حسین ظفریان/100، نشر مترجم، تهران.
18. «فلسفه سیاسی»/85
19. مجله «نقد و نظر»، سال سوم، شماره مسلسل 10. 11/25
20. «فیلسوفان سیاسی قرن بیستم»، مایکل ایچ. لسناف، ترجمه خشایار دیهیمی/73، نشر کوچک، تهران.
21. «درس این قرن»، ترجمه علی پایا/30، طرح نو.
22. «فیلسوفان قرن بیستم»/233
23. سوره «حدید»، آیه 25.
24. «نهج البلاغه»، خطبه 40، ترجمه شهیدی/39
25. همان، فصار الحکم 4.
26. همان، خطبه 131.
27. همان، نامه 53.
28. همان، خطبه 3.
29. «بحارالانوار»، علامه مجلسی، ج 40/378، بیروت؛ «نهج البلاغه»، خطبه 33.
30. سوره «حدید»، آیه 25.
31. «بحارالانوار»، ج 86/256.
32. «نهج البلاغه»، خطبه 216.
33. همان، خطبه 224/.
34. همان، نامه 6.
35. «بحارالانوار»، ج 40/328.
36. «بنیادهای علم سیاست»/105. 107.
37. «نهج البلاغه»، خطبه 173 و نامه 59.
38. همان، خطبه 131.
39. همان مدرک، خطبه 3.
40. همان، نامه 6.
41. همان، خطبه 16.
42. سوره «نحل»، آیه 90.
43. سوره «اعراف»، آیه 29.
44. سوره «مائده»، آیه 8.
45. سوره «نساء»، آیه 58.
46. «نهج البلاغه»، نامه/46.
47. همان، خطبه 224/.
48. همان، نامه 41/.
49. همان.

50. «بحارالانوار»، ج 40/348; «نهج البلاغه»، نامه 3 و نیز ر.ک: «سیمای کارگزاران علی ابن ابی طالب امیرالمؤمنین»، علی اکبر ذاکری، ج 1/330، 344، 366، 406.
51. «نهج البلاغه»، نامه 53.
52. همان، خطبه 126.
53. همان نامه 70.
54. ر.ک: «شرح نهج البلاغه»، ابن ابی الحدید، ج 10/232 به بعد.
55. «الامامه و السیاسه»، ج 1/52.
56. «نهج البلاغه»، خطبه 200.
57. «بحارالانوار»، ج 32/32. «بحارالانوار»، ج 32/32.
58. «شرح نهج البلاغه»، ابن ابی الحدید، ج 11/17.
59. الامامه والسیاسه، ج 1/52.