

سیره فرهنگی - ارتباطی  
**امیر المؤمنین علی (علیه السلام)**  
 در دوران حکومت؛  
 در جستجوی مدل سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی

تألیف:

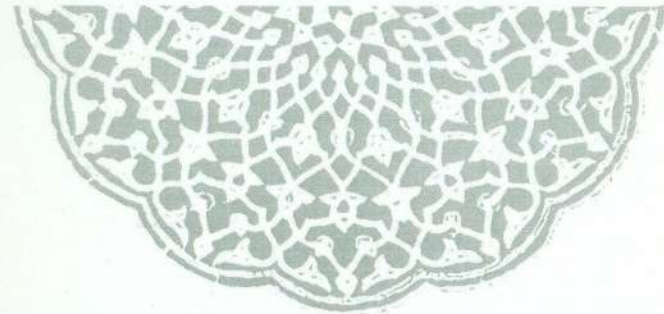
دکتر سید محمد کاظمی قهفرخی

دانشگاه  
 اسلامی  
 مرجع

سیره فرهنگی - ارتباطی امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در دوران حکومت؛ دکتر سید محمد کاظمی قهفرخی



## Imam Ali's Cultural and Communicative Sirah during His Rule; Seeking a Policy making and Planning Model



by: Sayyid Mohammad Kazemi Ghahfarokhi (Ph.D.)

فرهنگ در تعریف کلان آن به‌عنوان بافت شکل‌دهنده به زیرحوزه‌هایی همچون سیاست، اقتصاد و نگاه به دین است. از این رو سیاست فرهنگی شامل حوزه‌هایی همچون فرهنگ سیاسی، فرهنگ اقتصادی و فرهنگ دینی می‌شود که لازم است تمام دولت‌ها در این موارد سیاست‌گذاری نمایند. خط‌مشی‌گذاری فرهنگی با مهندسی مسئله آغاز می‌شود، با بررسی مسائل دوران امام علی (علیه السلام) به این نتیجه رسیدیم که آن حضرت در حوزه‌های فرهنگ سیاسی، فرهنگ اقتصادی و فرهنگ دینی با سه مشکل اساسی خاص‌گرای، دنیاطلبی و رفاه‌زدگی و قشری‌گرایی و بی‌بصیرتی مواجه بودند. ایشان در مواجهه با مسائل مذکور به‌ترتیب سیاست‌های مردم‌داری، عدالت و تربیت را پیش گرفتند. در کتاب پیش رو، با تمرکز بر سیاست‌های کلان، سیاست‌های بخشی احصا و در حوزه‌های فرهنگ سیاسی، اقتصادی و دینی مدلی برای سیاست‌گذاری ارائه شد.



9 786002 114577 2

ناشر: مرکز پژوهش‌ها و تحقیقات اسلامی، ۱۳۹۰  
 ناشر: نشر سوره، ۱۳۹۱  
 ناشر: مرکز پژوهش‌ها و تحقیقات اسلامی، ۱۳۹۲





انتشارات  
دانشگاه امام صادق علیه السلام

ع: سیره فرهنگی - ارتباطی امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در دوران حکومت: در جستجوی مدل سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی

مؤلف: دکتر سیدمحمد کاظمی قهفرخی

ناشر: دانشگاه امام صادق علیه السلام

صفحه آرا، ویراستار ادبی و طراح جلد (یونیفورم): محمد روشنی

نمایه‌ساز و ناظر نسخه‌برداری و چاپ: رضا دیبا

چاپ و صحافی: مجتمع چاپ و صحافی برتر

چاپ اول (نوبت دوم): ۱۳۹۶

قیمت: ۲۰۰/۰۰۰ ریال

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۳۱۴-۵۷۰-۳

تهران: بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام

صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵ • کد پستی: ۱۴۶۵۹۴۳۶۸۱ • تلفکس: ۸۸۳۷۰۱۴۲

فروشگاه اینترنتی: E-mail: [press@isu.ac.ir](mailto:press@isu.ac.ir) • [www.ketabsadiq.ir](http://www.ketabsadiq.ir)

## فهرست مطالب

- سخن ناشر ..... ۱۱
- مقدمه ..... ۱۳
- فصل اول: آشنایی با سیاست‌گذاری فرهنگی ..... ۱۹
- ۱-۱. تعریف خط‌مشی عمومی ..... ۱۹
- ۱-۲. فرایند خط‌مشی‌گذاری عمومی ..... ۲۰
- ۱-۲-۱. صورت‌بندی مسئله عمومی ..... ۲۳
- ۱-۲-۲. دستورگذاری خط‌مشی عمومی ..... ۲۷
- ۱-۲-۳. شکل‌گیری، تهیه و تدوین خط‌مشی ..... ۲۸
- ۱-۲-۴. تصمیم‌گیری و مشروعیت بخشیدن به خط‌مشی ..... ۳۰
- ۱-۲-۵. اجرای خط‌مشی عمومی ..... ۳۳
- ۱-۲-۶. انتخاب ابزار اجرای خط‌مشی ..... ۳۶
- ۱-۲-۷. ارزیابی خط‌مشی ..... ۳۷
- ۱-۳. فرهنگ ..... ۴۳
- ۱-۳-۱. تعریف فرهنگ ..... ۴۱
- ۱-۳-۲. سیاست‌پذیری فرهنگ ..... ۴۲
- ۱-۳-۳. دیدگاه افلاطونی ..... ۴۲
- ۱-۳-۲. دیدگاه ارسطویی ..... ۴۲
- ۱-۳-۳. تعریف فرهنگ و تأثیر آن بر خط‌مشی‌گذاری فرهنگی ..... ۴۴
- ۱-۳-۴. الگوهای خط‌مشی‌گذاری فرهنگی ..... ۴۶
- ۱-۳-۴-۱. الگوی آرمان‌گرایی ..... ۴۶
- ۱-۳-۴-۲. الگوی سیاست‌فرهنگی سنتی (نخبه‌گرا) ..... ۴۷
- ۱-۳-۴-۳. الگوی توسعه‌گرا ..... ۴۷

سرشناسه: کاظمی قهفرخی، سیدمحمد، ۱۳۶۵-  
عنوان و نام بیداور: سیره فرهنگی - ارتباطی امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در دوران حکومت: در  
جستجوی مدل سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی / تألیف سیدمحمد کاظمی قهفرخی،  
مشخصات نشر: تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۶،  
مشخصات ظاهری: ۲۰۰ ص،  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۳۱۴-۵۷۰-۳

موضوع: علی بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قیل از هجرت - ۴۰ ق - سیاست و حکومت  
موضوع: علی بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قیل از هجرت - ۴۰ ق - دیدگاه درباره فرهنگ  
موضوع: علی بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قیل از هجرت - ۴۰ ق - دیدگاه درباره مردم (حقوق اساسی)  
موضوع: علی بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قیل از هجرت - ۴۰ ق - دیدگاه درباره عدالت اجتماعی  
موضوع: سیاست سیاسی - جنبه‌های مذهبی - اسلام  
موضوع: سیاست فرهنگی - ایران  
شناخته افزوده: دانشگاه امام صادق (ع)  
رده‌بندی کنگره: ۳ ۱۳۹۶ ک ۹ س ۹ BP ۳۸/۰۹  
رده‌بندی دیویی: ۳۹۷/۹۵۱  
شماره کتابشناسی ملی: ۴۶۴۲۹۵۵

تمام حقوق محفوظ است، هیچ بخشی از این کتاب بدون اجازه مکتوب ناشر قابل تکثیر یا تولید مجدد به هیچ شکلی از جمله چاپ، فتوکپی، انتشار الکترونیکی، فیلم و صدا و انتقال در فضای مجازی نمی‌باشد.  
این اثر تحت پوشش قانون حمایت از حقوق مؤلفان و مصنفان ایران قرار دارد.

۴۷..... ۱-۳-۴-۴. الگوی تکثر و حقوق فرهنگی

۵۱..... ۴-۱. خط مشی گذاری فرهنگی

۵۱..... ۱-۴-۱. صورت بندی مسئله فرهنگی

۵۲..... ۲-۴-۱. دستور گذاری خط مشی فرهنگی

۵۲..... ۳-۴-۱. مرحله تهیه و تدوین خط مشی فرهنگی

۵۴..... ۴-۴-۱. تصمیم گیری در خط مشی گذاری فرهنگی

۵۶..... ۵-۴-۱. اجرای خط مشی فرهنگی و ابزارهای آن

۵۸..... ۶-۴-۱. ارزیابی خط مشی گذاری

۶۰..... ۵-۱. نگاهی کوتاه به دوران حکومت علوی

۶۷..... فصل دوم: فرهنگ سیاسی

۶۷..... مقدمه

۷۰..... ۱-۲. خاص گرایی: مسئله عمومی فرهنگ سیاسی

۷۰..... ۱-۱-۲. قبیله گرایی

۷۱..... ۲-۱-۲. تغییر در نوع و معیارهای تعیین رهبر

۷۱..... ۱-۲-۱-۲. تغییر در معیارهای تعیین رهبر

۷۲..... ۲-۱-۲. تغییر در نوع تعیین رهبر

۷۳..... ۳-۱-۲. توزیع نامناسب قدرت

۷۴..... ۲-۲. مردم داری به عنوان دستور کار

۷۴..... ۱-۲-۳. مردم داری در گفتمان علوی

۷۶..... ۲-۲-۲. مردم داری در سیره علوی

۷۷..... ۱-۲-۲-۲. بیعت همگانی

۷۷..... ۲-۲-۲-۲. حقوق مداری

۷۹..... ۳-۲-۲-۲. عام گرایی به جای خاص گرایی

۸۰..... ۴-۲-۲-۲. آزادی

۸۰..... ۱-۴-۲-۲-۲. آزادی فردی

۸۱..... ۲-۴-۲-۲-۲. آزادی در انتخاب

۸۲..... ۳-۴-۲-۲-۲. آزادی عقیده

۸۲..... ۴-۴-۲-۲-۲. آزادی انتقاد و توجه به نظارت همگانی

۸۵..... ۵-۲-۲-۲. میزان دسترسی مردم به دولتمردان

۸۵..... ۱-۵-۲-۲-۲. ارتباط دوسویه بین مردم و دولت

۸۶..... ۲-۵-۲-۲-۲. رسانه ها و توجه به افکار عمومی

۸۸..... ۶-۲-۲-۲. شیوه و نظام اعتراضات اجتماعی

۸۸..... ۱-۶-۲-۲-۲. اصل سعه صدر

۸۹..... ۲-۶-۲-۲-۲. استدلال و احتجاج

۹۰..... ۳-۶-۲-۲-۲. رفق و مدارا

۹۰..... ۴-۶-۲-۲-۲. اتمام حجت

۹۰..... ۵-۶-۲-۲-۲. عفو و بخشش

۹۱..... ۶-۶-۲-۲-۲. برخورد با خرابکاران و مجرمان

۹۱..... ۳-۲. مشروعیت بخشی به سیاست مردم داری

۹۱..... ۱-۳-۲. سخنرانی های عمومی

۹۲..... ۲-۳-۲. ابلاغ به سازمان های عمومی

۹۲..... ۱-۲-۳-۲. نهاد خلافت

۹۲..... ۲-۲-۳-۲. نهاد بیت المال

۹۳..... ۴-۲. اجرای سیاست مردم داری

۹۳..... ۱-۴-۲. سیاست های دولت محور

۹۳..... ۱-۱-۴-۲. تغییر معیارهای تعیین رهبر

۹۴..... ۲-۱-۴-۲. نظارت بر کارگزاران

۹۵..... ۱-۲-۱-۴-۲. تغییر کارگزاران

۹۵..... ۲-۲-۱-۴-۲. تشکیل نظام اطلاعاتی

۹۵..... ۳-۲-۱-۴-۲. توییح کارگزاران

۹۶..... ۴-۲-۱-۴-۲. تأمین نیازهای اقتصادی کارگزاران

۹۶..... ۳-۱-۴-۲. قانون گرایی

۹۹..... ۲-۴-۲. سیاست های مردم محور

۹۹..... ۱-۲-۴-۲. اتحاد

۱۰۱..... ۲-۲-۴-۲. حق گرایی به جای شخصیت گرایی

۱۰۱..... ۳-۲-۴-۲. حسن ظن به مردم

۱۰۱..... ۱-۳-۲-۴-۲. پرهیز از عیب جویی از مردم

۱۰۲..... ۲-۳-۲-۴-۲. اصل برائت

۱۰۳..... ۴-۲-۴-۲. توجه به تنوع و تکثر فرهنگی

۱۰۳..... ۱-۴-۲-۴-۲. توجه به گروه های مذهبی

۱۰۳..... ۲-۴-۲-۴-۲. توجه به سنت های پسندیده

۱۰۴..... ۵-۲. ارزیابی

۱۰۶	..... خودارزیابی	۱-۵-۲
۱۰۷	..... ارزیابی تاریخی	۲-۵-۲
۱۰۷	..... جنگ جمل	۱-۲-۵-۲
۱۰۸	..... جنگ نهروان	۲-۲-۵-۲
۱۰۸	..... جنگ صفین	۳-۲-۵-۲
۱۱۱	..... فصل سوم: فرهنگ اقتصادی	
۱۱۱	..... مقدمه	
۱۱۵	..... ۱-۳. دنیاطلبی و رفاه‌طلبی؛ مسئله عمومی فرهنگ اقتصادی	
۱۱۵	..... ۱-۱-۳. عوامل	
۱۱۵	..... ۱-۱-۱-۳. فتوحات	
۱۱۶	..... ۲-۱-۱-۳. سیاست جدید تقسیم سرانه بیت‌المال	
۱۱۷	..... ۲-۱-۳. تأثیرات	
۱۱۷	..... ۱-۲-۱-۳. تأثیرات خرد سیاست مالی بر فرهنگ	
۱۱۸	..... ۲-۲-۱-۳. تأثیرات کلان سیاست مالی بر فرهنگ	
۱۱۸	..... ۱-۲-۲-۱-۳. تغییر در بینش و رفتار جامعه	
۱۲۰	..... ۲-۲-۲-۱-۳. تشکیل هسته‌های اقتصادی مؤثر بر فرهنگ	
۱۲۱	..... ۲-۳. عدالت به‌عنوان دستور کار	
۱۲۳	..... ۱-۲-۳. مبانی عدالت علوی	
۱۲۴	..... ۲-۲-۳. سیاست عدالت	
۱۲۶	..... ۳-۳. مشروعیت‌بخشی به سیاست عدالت	
۱۲۶	..... ۱-۳-۳. ارجاع به منابع دینی	
۱۲۶	..... ۲-۳-۳. سخنرانی‌های عمومی	
۱۲۹	..... ۳-۳-۳. ابلاغ به سازمان‌های عمومی	
۱۳۱	..... ۴-۳. اجرای سیاست عدالت	
۱۳۱	..... ۱-۴-۳. تغییر رویکرد در سطح بینش اقتصادی	
۱۳۲	..... ۲-۴-۳. تغییر رویکرد در سطح کنش اقتصادی	
۱۳۳	..... ۱-۲-۴-۳. سیاست‌های بازتوزیعی	
۱۳۳	..... ۱-۱-۲-۴-۳. تقسیم مساوی بیت‌المال	
۱۳۴	..... ۲-۱-۲-۴-۳. استرداد اموال	
۱۳۴	..... ۳-۱-۲-۴-۳. عدم ذخیره‌سازی بیت‌المال	
۱۳۵	..... ۲-۲-۴-۳. سیاست‌های کنترلی و نظارتی	

۱۳۵	..... نظارت بر بازار	۱-۲-۲-۴-۳
۱۳۶	..... احتیاط در هزینه کردن بیت‌المال	۲-۲-۲-۴-۳
۱۳۷	..... عدم استنثار	۳-۲-۲-۴-۳
۱۳۸	..... سیاست‌های توزیعی	۳-۲-۴-۳
۱۳۸	..... حمایت از طبقه‌های پایین	۱-۳-۲-۴-۳
۱۳۸	..... بهبود زندگی و آبادانی شهر	۲-۳-۲-۴-۳
۱۳۹	..... حمایت از تولید و تجارت	۳-۳-۲-۴-۳
۱۴۰	..... ۵-۳. ارزیابی سیاست عدالت	
۱۴۰	..... ۱-۵-۳. خودارزیابی	
۱۴۱	..... ۲-۵-۳. ارزیابی تاریخی	
۱۴۳	..... فصل چهارم: فرهنگ دینی	
۱۴۳	..... مقدمه: دین و فرهنگ	
۱۴۹	..... ۱-۴. ظاهرینی و قشری‌گرایی؛ مسئله عمومی فرهنگ دینی	
۱۴۹	..... ۱-۱-۴. اجتهاد به رأی و مصلحت‌گرایی	
۱۵۰	..... ۲-۱-۴. رواج اندیشه‌های وارداتی	
۱۵۲	..... ۲-۴. تربیت دینی به‌عنوان دستور کار	
۱۵۲	..... ۱-۲-۴. هستی‌شناسی	
۱۵۳	..... ۲-۲-۴. انسان‌شناسی	
۱۵۳	..... ۱-۲-۲-۴. نگاه به ذات انسان	
۱۵۵	..... ۲-۲-۲-۴. نگاه اجتماعی به انسان	
۱۵۷	..... ۳-۴. مشروعیت‌بخشی به سیاست تربیت دینی	
۱۵۷	..... ۴-۴. اجرای سیاست تربیت دینی	
۱۵۷	..... ۱-۴-۴. اصول حاکم بر نظام تربیت دینی	
۱۵۹	..... ۲-۴-۴. عملکرد	
۱۵۹	..... ۱-۲-۴-۴. تدوین احادیث و مقابله با قصه‌پردازی	
۱۵۹	..... ۲-۲-۴-۴. تربیت همگانی	
۱۶۰	..... ۳-۲-۴-۴. تربیت نخبگان و عالمان دینی	
۱۶۰	..... ۴-۲-۴-۴. تشویق به علم‌آموزی	
۱۶۱	..... ۵-۲-۴-۴. اهمیت دادن به منابع دینی	
۱۶۱	..... ۱-۵-۲-۴-۴. توجه به اشاعه و قرانت قرآن	
۱۶۱	..... ۲-۵-۲-۴-۴. حساسیت نسبت به تفسیر و برداشت از قرآن	

۱۶۲	..... ۴-۲-۵-۳. توجه به احیاء سنت پیامبر
۱۶۳	..... ۴-۲-۵-۴. احیاء احکام اسلامی
۱۶۵	..... ۴-۲-۶. مخالفت با خرافه پرستی
۱۶۶	..... ۴-۲-۷. نفی فرهنگ چابلوسی و توصیه به امر به معروف و نهی از منکر
۱۶۷	..... ۴-۵. ارزیابی سیاست تربیت دینی
۱۶۷	..... ۴-۵-۱. خودارزیابی
۱۶۸	..... ۴-۵-۲. ارزیابی تاریخی
۱۷۱	..... فصل پنجم: ارزیابی و نتیجه گیری
۱۷۱	..... ۵-۱-۱. ارزیابی
۱۷۳	..... ۵-۲. نتیجه گیری
۱۷۴	..... ۵-۲-۱. سیاست گذاری فرهنگ سیاسی
۱۷۶	..... ۵-۲-۲. سیاست گذاری فرهنگ اقتصادی
۱۷۹	..... ۵-۲-۳. سیاست گذاری فرهنگ دینی
۱۸۳	..... منابع
۱۹۱	..... نمایه

### فهرست جداول و نمودارها

۲۳	..... نمودار ۱-۱: چرخه خط مشی گذاری
۲۶	..... نمودار ۲-۱: عوامل دخیل در نظام سیاست گذاری
۳۷	..... نمودار ۳-۱: ابزارهای دخیل در اجرای خط مشی گذاری
۴۰	..... جدول ۱-۱: شاخص های ارزیابی بلندمدت و کوتاه مدت
۴۹	..... جدول ۲-۱: مقایسه تطبیقی چهار الگوی اصلی سیاست گذاری فرهنگی
۵۸	..... جدول ۳-۱: مسائل و مباحث موجود در خط مشی گذاری فرهنگی
۶۰	..... جدول ۴-۱: صورت بندی مسائل سیاست گذاری در حکومت علوی
۱۲۷	..... جدول ۱-۳: عدالت در گفتمان علوی
۱۶۴	..... جدول ۱-۴: احیاء احکام اسلامی در حکومت علوی
۱۷۳	..... نمودار ۱-۵: ساختار کلان سیاست گذاری امام علی (علیه السلام) در زمان خلافت
۱۷۶	..... نمودار ۲-۵: سیاست گذاری فرهنگ سیاسی
۱۷۹	..... نمودار ۳-۵: سیاست گذاری فرهنگ اقتصادی
۱۸۱	..... نمودار ۴-۵: سیاست گذاری فرهنگ دینی

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»  
 وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
 فَضَّلَنَا عَلَي كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ  
 (قرآن کریم. سوره مبارکه النمل. آیه شریفه ۱۵)

### سخن ناشر

فلسفه وجودی دانشگاه امام صادق (علیه السلام) که از سوی ریاست فقید دانشگاه به کرات مورد توجه قرار گرفته، تربیت نیروی انسانی ای متعهد، باتقوا و کارآمد در عرصه عمل و نظر است تا از این طریق دانشگاه بتواند نقش اساسی خود را در سطح راهبردی به انجام رساند.

از این حیث «تربیت» را می توان مقوله ای محوری یاد نمود که وظایف و کارویژه های دانشگاه، در چارچوب آن معنا می یابد؛ زیرا که «علم» بدون «تزکیه» بیش از آنکه ابزاری در مسیر تعالی و اصلاح امور جامعه باشد، عاملی مشکل ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متأثر و دگرگون می سازد.

از سوی دیگر «سیاست ها» تابع اصول و مبادی علمی هستند و نمی توان منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست ها در گرو انجام پژوهش های علمی و بهرمندی از نتایج آنهاست. از این منظر پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان های فکری و اجرایی به حساب می آیند و نمی توان آینده درخشانی را بدون توانایی های علمی - پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیت علمی» در واقع پاسخ گویی به این نیاز بنیادین است.

دانشگاه امام صادق (علیه السلام) در واقع یک الگوی عملی برای تحقق ایده دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که هم اکنون ثمرات نیکوی آن در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده محصول نیت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیانگذاران و دانش‌آموختگان این نهاد است که امید می‌رود با انکاء به تأییدات الهی و تلاش همه‌جانبه اساتید، دانشجویان و مدیران دانشگاه، بتواند به مرجعی تمام عیار در گستره جهانی تبدیل گردد.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق (علیه السلام) با توجه به شرایط، امکانات و نیازمندی جامعه در مقطع کنونی با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پژوهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی - کارکردی آن‌ها و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام نموده که نتایج این پژوهش‌ها در قالب کتاب، گزارش، نشریات علمی و... تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد. هدف از این اقدام - ضمن قدردانی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند - درک کاستی‌ها و اصلاح آن‌ها است تا از این طریق زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طی این طریق نیز فراهم گردد؛ هدفی بزرگ که در نهایت مرجعیت مکتب علمی امام صادق (علیه السلام) را در گستره بین‌المللی به همراه خواهد داشت (ان‌شاءالله).

ولله الحمد

معاونت پژوهشی دانشگاه

### مقدمه

آنچه که می‌تواند یک اثر علمی را در نگاه کارشناسان و محققان یک حوزه، نوآورانه جلوه دهد زاویه دید به یک موضوع از منظر مبنایی، نظری، رویکردی و روشی است. از این رو اگر موضوعاتی هر چند به صورت متعدد و گوناگون، در دوره‌های متفاوت مورد بحث قرار گرفته باشند، اما با بازخوانی آن‌ها از زاویه دید جدید از مناظر گوناگون، می‌توان نتایج جدیدی را به ارمغان آورد. یکی از سبک‌هایی که باعث نوآوری می‌شود، نگاه بین و میان‌رشته‌ای است که تلاش دارد با تبادل رویکردهای مختص هر رشته، باعث ایجاد نگاه چندبعدی به موضوعات مختلف شود و لایه‌های پنهانی و در نظر نگرفته شده را مورد هدف یک پژوهش قرار دهد. هنگامی اهمیت نگاه بین‌رشته‌ای بیشتر مشخص می‌شود که با وجود مبانی علوم انسانی غنی، این توانایی به وجود می‌آید که آن‌ها را از مهجوریت خارج کنیم و به صورتی کاربردی، با توجه به مقتضیات کنونی به آن‌ها جامه عمل بپوشانیم.

اثر علمی روبه‌رو، با تاسی به این نگاه، تلاش دارد از زاویه دید رشته سیاست‌گذاری با موضوعیت فرهنگی، به دوره تاریخی حکومت علوی نگاه کند تا بتواند با دست‌بندی جدید بر اساس مدل چرخه خط‌مشی‌گذاری، الگویی برای این منظور ارائه دهد. البته باید بر این نکته بیان شده، تأکید نمود که در تلاش‌های بین‌رشته‌ای لزوماً هدف احصاء مبانی و نظریه جدید

نمی‌باشد و تحقیق می‌تواند با وجود مطالعات پیشین گسترده در یک موضوع بر اساس یک نگاه علمی، تنها به یک دسته‌بندی جدید دست یابد.

فرهنگ به‌عنوان زیست محیط اجتماعی مؤثر بر سایر حوزه‌های جامعه، یکی از حوزه‌های اساسی سیاست‌گذاری می‌باشد که توجه به آن رو به گسترش است. کشورها و دولت - ملت‌های مختلف، چه بر اساس الگوهای توسعه‌ای مورد قبول جامعه جهانی و چه بر اساس الگوهای محلی و بومی، همواره در خط‌مشی‌گذاری‌های خود فرهنگ را در مرکز توجه خود قرار می‌دهند. در این میان، بی‌شک جامعه‌ای می‌تواند موفق باشد که ارزش‌های بنیادین و باورهای جامعه خود را نقطه آغاز قرار دهد. نظام جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان نظامی متکی بر دین مبین اسلام نیز در این چارچوب قابل تحلیل است. بدین معنا که آموزه‌ها و باورهای دینی می‌بایست مبدأ خط‌مشی‌گذاری‌ها قرار گیرد. این آموزه‌ها در کتاب و سنت ابعاد مختلفی پیدا می‌کند. بر اساس نگاه کل‌نگر به دین - که معتقد به جاری و ساری بودن دین در تمامی حوزه‌ها از جمله سیاست و حکومت‌داری است - دین اسلام، باورهای بنیادین خط‌مشی‌گذاری را فراهم می‌کند.

از این رو در این کتاب با در نظر گرفتن حکومت علوی به‌عنوان یکی از منابع سنت و نیز تنها دوران حکمرانی یکی از امامان شیعه، به بررسی رابطه این حکومت با فرهنگ، می‌پردازیم. کتاب پیش‌رو با مبنا قرار دادن مراحل مدل فرایندی خط‌مشی‌گذاری، سعی دارد با تحلیل سیاستی از نقش این دولت در فرهنگ، مدل سیاست‌گذاری آن را احصاء نماید. بنابراین می‌توان گفت سؤال اصلی این کتاب آن است که «الگوی خط‌مشی‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی و ارتباطی در حکومت علوی دارای چه سیاست‌ها، راهبردها و برنامه‌هایی بوده است؟».

دولت‌ها با تعاریف کلان و بخشی از فرهنگ، هر کدام نوعی از وظایف و حیطة‌ای از مداخله را در این عرصه برای خود مشخص نموده‌اند. برخی از دولت‌ها با تعریف فرهنگ به‌عنوان هنر و میراث فرهنگی، سیاست‌ها را

معطوف به گسترش بخش‌های مذکور می‌نمایند. اما در نگاه کلان، فرهنگ مجموعه‌ای از ویژگی‌های متمایز معنوی، مادی، فکری و احساسی در جامعه و در میان گروه‌های اجتماعی است که در هنر و ادبیات، شیوه‌های زندگی فردی و اجتماعی، نظام ارزشی، سنت‌ها و باورها متجلی می‌شود. در این نگاه حیطة موضوعی و انسانی فرهنگ چنان گسترده می‌شود که تمام حوزه‌های دیگر ذیل آن تعریف می‌شوند و سیاست‌گذاری فرهنگی را مستلزم بررسی جایگاه و نقش آن حوزه‌ها در این امر می‌کند.

نگارنده، با در نظر گرفتن تعریف کلان فرهنگ، از آنجا که مسئله‌شناسی مرحله اول خط‌مشی‌گذاری به‌عنوان یکی از مدل‌های پرکاربرد و پذیرفته‌شده سیاست‌گذاری می‌باشد، با بررسی تاریخی حکومت علوی و حکومت خلفای پیشین آن تلاش نموده تا مسائل این دوره زمانی را احصاء نماید و بدون هیچ پیش‌فرضی آن‌ها را دسته‌بندی نماید. خاص‌گرایی، رفاه‌طلبی و نیازدگی و ظاهرینی و قشری‌گرایی دسته‌بندی‌های مذکور هستند که با تسامح و تساهلی که در هر صورت‌بندی مسائل وجود دارد، ذیل سه حوزه فرهنگ سیاسی، فرهنگ اقتصادی و فرهنگ دینی تعریف شده‌اند.

با روشن شدن مسائل و حوزه‌های مرتبط با آن، سیاست‌های کلی در پیش گرفته شده در سیره و کلام رئیس دولت علوی در تقابل با این مسائل مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد مردم‌داری، عدالت و تربیت در رأس امور سیاستی دولت مورد نظر قرار دارد. نگارنده پس از مشخص شدن سیاست‌های کلی، تلاش نمود نحوه اجرای این سیاست‌ها را در دولت علوی مورد مطالعه قرار دهد و برای این منظور مراحل اجرا، مشروعیت‌بخشی و ارزیابی را در چرخه خط‌مشی‌گذاری پیگیری نماید.

«مردم‌داری» به‌عنوان سیاست کلی در تقابل با مسئله خاص‌گرایی در حوزه فرهنگ سیاسی، شامل دو بخش سیاست‌های دولت‌محور و مردم‌محور است و در دولت علوی به نهادهای بیت‌المال و خلافت ابلاغ می‌گردد. سیاست‌های مردم‌محور شامل مواردی همچون ایجاد اتحاد، حسن ظن به

مردم، مبارزه با شخصیت‌گرایی و ترویج حق‌گرایی و نیز توجه به تکثر فرهنگی در جامعه می‌باشند و فاکتورهای اصلی سیاست‌های دولت‌محور، تغییر معیارهای رهبر جامعه و ترویج شایسته‌سالاری، قانون‌گرایی، تغییر کارگزاران دولت قبل و نظارت بر آن‌ها هستند. اگر سیاست «مردم‌داری»، از دو منظر خودارزیابی و ارزیابی‌های تاریخی مورد بررسی قرار گیرد، باید بیان داشت: این سیاست باعث شد مردم چنان در تصمیم‌گیری‌ها مستقل باشند که دولت خود را در بدترین شرایط رها کنند و از سوی دیگر در ارزیابی تاریخی، آزادی بیان گروه‌های مخالفی همچون خوارج و اعمال نظرشان بر دولت علوی قابل مشاهده است. از طرف دیگر گفتمان شایسته‌سالاری و امانت بودن قدرت در حکومت علوی عاملی گردید، تا دولت علوی از به قدرت رسیدن عمال دولت قبلی جلوگیری کرده و با ابقاء قدرت‌طلبان مخالفت نماید و جنگ‌های صفین و جمل بر این دولت تحمیل شود.

برای اجرای سیاست کلان عدالت در تقابل با مسئله رفاه‌طلبی و دنیازدگی در حوزه فرهنگ اقتصادی، دولت علوی در دو سطح بینش و کنش اقتصادی آن را پیگیری نمود. در سطح بینش اقتصادی، با بازتعریف رابطه انسان با دنیا، با مفاهیمی همچون زهد، قناعت، آزمایش بودن ثروت، گذرا بودن دنیا، آخرت‌گرایی تلاش شد تا نگاه مردم به ثروت تغییر کند. در سطح کنش سه سیاست بازتوزیع، توزیع و نظارت بر گردش ثروت در اجتماع پیش گرفته شد. دولت علوی در سیاست بازتوزیع، به جمع‌آوری بیت‌المال موجود در جامعه، ثروت‌های به تاراج رفته و توزیع مجدد آن به‌صورت مساوی در جامعه مبادرت ورزید و با ممانعت از انباشت ثروت در دولت، با تغییر رویه در تقسیم بیت‌المال، ثروت را سریعاً در بین مردم توزیع می‌کرد. در سیاست توزیع، تقسیم ثروت در بین محرومین و فقیران در جهت ریشه‌کن کردن فقر در جامعه مورد توجه قرار گرفت و با آباد شدن شهرها و حمایت از تولید و تجارت گام‌های دیگری به‌سوی عدالت اقتصادی برداشته شد. رئیس دولت علوی در سیاست کنترلی خود با نظارت بر بازار، احتیاط

در مصرف بیت‌المال و ممانعت از انحصارطلبی، از ایجاد عدم توازن ثروت در جامعه جلوگیری نمودند. سیاست عدالت، فقر را در کوفه از بین برد، اما از سوی دیگر باعث شد تا برخی از افراد فرار کرده و به لشکر دشمنان دولت علوی پیوندند. از لحاظ تاریخی تأثیر این سیاست آن بود که کارگزاران دولت‌های قبل و بعضی از اصحاب پیامبر که به نظام تبعیض‌آمیز اقتصادی عادت کرده بودند، نظام جدید مالی را نپذیرند و جنگ‌های جمل و صفین را بر آن حضرت تحمیل نمایند.

سیاست تربیت دینی دولت علوی که در تقابل با مسئله ظاهرینی و قشری‌گرایی در حوزه فرهنگ دینی پیش گرفته شد، دارای دو بخش عمده بود. یکی از قسمت‌های مهم آن اصول حاکم بر این سیاست است. اصول اعتدال، تفکر، تعقل، تدبیر و آخرت‌گرایی بر برنامه تربیتی این دولت حاکم بود. با درنظر گرفتن این اصول، اقداماتی در جهت تربیت جامعه انجام گرفت که اهمیت دادن به منابع دین، تدوین احادیث پیامبر، آموزش همگانی، تربیت یاران خاص و تشویق به علم‌آموزی، مهم‌ترین برنامه‌ها در این جهت به حساب می‌آید. خود ارزیابی دولت علوی از این سیاست آن بود که با وجود آنکه سنت پیامبر به مردم یادآوری شد، اما مردم تأثیر نپذیرفتند که یکی از مصادیق عدم کارایی این سیاست از لحاظ تاریخی شکل‌گیری خوارج و جنگ نهروان در زمان خلافت امیرالمؤمنین بود.

اگر بخواهیم سیاست فرهنگی دولت علوی را صورت‌بندی کنیم می‌توانیم بگوییم که این سیاست با در نظر گرفتن حوزه‌های سیاست، اقتصاد و دین ذیل سیاست کلی فرهنگ آن را به‌طور شبکه‌ای با هم مرتبط می‌داند و برای هرکدام سیاست‌های کلی و جزئی در نظر گرفته است که به‌طور پیوسته و هم‌زمان باید انجام گیرند تا بتواند در جامعه تأثیرگذار باشند. یک دولت اگر چه در کوتاه‌مدت با اعمال سیاست‌های مذکور در ظاهر شکست می‌خورد ولی می‌تواند در بلندمدت الگو و جریان‌ساز باشد و همچون دولت علوی جریان تشیع را نهادینه نماید. برای مطالعه بیشتر جزئیات سیاست



فرهنگی دولت علوی، دعوت می‌کنم تا خوانندگان کتاب پیش رو را به‌طور کامل بخوانند تا بتوانند تصویر دقیق‌تری از مطالب در ذهن خود پیدا کنند. در پایان لازم می‌دانم از اساتید عزیز و بزرگوارم جناب آقایان دکتر حسام‌الدین آشنا و استاد دلشاد تهرانی که در نگارش این کتاب نگارنده را هدایت نمودند و از جانب آقای علیرضا قصری که بنده را در نگارش کتاب مساعدت کردند، تشکر نمایم.

## فصل اول

### آشنایی با سیاست‌گذاری فرهنگی

تحقیق خط‌مشی، یک حوزه مطالعاتی میان‌رشته‌ای است که با تکیه بر چرخه خط‌مشی‌گذاری عمومی در مرحله نخست به تبیین و توضیح سیاست‌های اتخاذ شده نسبت به مسائل و مشکلات موجود پرداخته و میزان موفقیت آن در برآوردن اهداف مورد نظر را مورد مطالعه قرار می‌دهد. در این بخش، پس از تعریف خط‌مشی‌گذاری عمومی و چرخه بنیادین آن، خط‌مشی فرهنگی محور تمرکز قرار خواهد گرفت.

#### ۱-۱. تعریف خط‌مشی عمومی

مروری بر تعاریف و استعاره‌های مطرح شده در زمینه خط‌مشی عمومی این کمک را خواهد داشت تا با شناخت مجموعه‌ای از این اصطلاحات به یک شناخت جامعی از این حوزه دست یافت. در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد:

۱. خط‌مشی عمومی به مثابه اقدامات هدفدار: خط‌مشی عمومی عبارت است از یک سلسله اقدامات هدفدار که به وسیله یک فرد یا گروهی از افراد که قدرت و مشروعیت خط‌مشی‌گذاری را دارا باشند، برای مقابله و رفع یک مشکل عمومی شکل می‌گیرد.

۲. خط‌مشی عمومی به مثابه الگو و راهنما: خط‌مشی عمومی اصولی هستند که به وسیله مراجع ذی‌صلاح در کشور وضع شده‌اند و به‌عنوان یک

الگو و راهنما، اقدامات و فعالیت‌های لازم در جامعه را راهبری می‌کند.

۳. خط‌مشی عمومی به مثابه بایدها و نبایدها: خط‌مشی مشخص‌کننده بایدها و نبایدها در جامعه و سازمان‌هاست و معین می‌کند که چه فعالیت‌ها و اقداماتی در بخش عمومی باید انجام پذیرد و چه اقداماتی نباید انجام گیرد. خط‌مشی عمومی بیانگر فرهنگ، نظام اقتصادی و اولویت‌های مورد قبول جامعه است.

۴. خط‌مشی عمومی به مثابه خواسته‌های عمومی: خط‌مشی تبلور خواسته‌ها و انتظارات بخش عمومی است که در فرایند تصمیم‌گیری عمومی در قالب قوانین و مقررات تجلی می‌کنند (الوانی، ۱۳۸۵: ۲۰-۲۲).

۵. خط‌مشی عمومی به مثابه اراده ساختارهای دولتی و حکومتی: به تعریف فیلیپ پیرو، تجلی خط‌مشی‌ها، اراده حکومت در عمل (یا خودداری از عمل) می‌باشند و آن‌ها را می‌توان به‌عنوان مجموعه‌هایی ساختاری و مرتبط متشکل از مقاصد، تصمیمات و اعمال که قابل نسبت به اقتدار عمومی در سطوح محلی، ملی و بین‌المللی هستند، در نظر گرفت (وحید، ۱۳۸۳: ۱۶).

با تحلیل این تعاریف، خط‌مشی عمومی از این منظر که به دلیل تأثیرات گسترده و عمومی‌شان وارد فرایند تصمیم‌گیری می‌شوند، دارای یک وجه عمومی هستند (گیوریان و ربیعی، ۱۳۸۴: ۱۷). و از طرف دیگر به دلیل آن که مؤثرترین بازیگر در تصمیم‌سازی در این حوزه دولت‌ها و حکومت‌ها هستند، یک امری دولتی و حاکمیتی به حساب می‌آیند. باید به این نکته اشاره کرد که وجه مشترک این تعارف مسائل عمومی است. در سیاست‌گذاری عمومی، تحلیل مسائل و فرایند خط‌مشی‌گذاری دارای رویکردهای مختلف است که می‌تواند تعاریف‌های متفاوتی از مسائل و فرایندهای خط‌مشی‌گذاری داشته باشد که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

### ۱-۲. فرایند خط‌مشی‌گذاری عمومی

واین پارسونز (۱۳۸۵)، رویکردهای اصلی در فرایند خط‌مشی‌گذاری را به

شش قسمت اصلی تقسیم می‌کند، که عبارتند از:

رویکردهای کثرت‌گرا و نخبه‌گرا: این نگرش بر قدرت و توزیع آن در میان گروه‌ها و نخبگان و شیوه شکل دادن به سیاست‌گذاری تمرکز می‌یابد و به این امر اشاره دارد که سیاست‌گذاری عمومی در نهایت نتیجه رقابتی آزاد میان اندیشه‌ها و منافع است. در نوشته‌های دال، پالسبای و کثرت‌گرایان متقدم آمریکایی در خصوص دموکراسی، همانا قدرت چیزی بود که به شکلی گسترده توزیع شده و نظام‌های سیاسی نیز چنان سازمان یافته بودند که فرایند سیاست‌گذاری را از اساس تقاضاها و افکار عمومی هدایت می‌کردند. و این مشارکت در بازی بزرگ سیاست، برای همگان امکان‌پذیر است.

رویکردهای نومارکسیستی: دیدگاه مورد بحث، در زمینه کاربست اندیشه‌های مارکس و مارکسیستی برای تشریح فرایند سیاست‌گذاری در جامعه سرمایه‌داری است. دیدگاه مذکور مسئله‌ای را مطرح می‌کند که اعمال قدرت در توصیف مسائل و تنظیم تقویم‌های سیاست‌گذاری، چیزی است که عمیق‌تر از آنچه به‌صورت سطحی یا قطعی دیده شود، صورت می‌گیرد. از این رو مسائل و تقویم سیاست‌گذاری ممکن است در بعدی از نظر تجربی قابل مشاهده نیست، ساخته و تنظیم شوند و شکل‌گیری آن‌ها از خلال نظام‌های عقاید، ارزش‌ها، فرضیه‌ها و ایدئولوژی‌ها صورت می‌گیرد.

رویکرد شبکه‌ای: رویکردهای زیرسیستمی که فرایند سیاست‌گذاری را در قالب استعاره‌های جدیدی همچون شبکه‌ها، اجتماعات و زیرسیستم‌ها تحلیل می‌کند. استعاره شبکه با اجتماع بر روی الگوی رسمی یا غیررسمی تماس‌ها و روابط، شکل‌دهنده تقویم‌های سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری هستند و در مقابل بازی درونی، بین و میان سازمان‌ها و نهادهای رسمی سیاست‌گذاری قرار می‌گیرند. این رویکرد بر پایه این اندیشه بناشده است که یک سیاست در بافتی از روابط و وابستگی چارچوب‌بندی می‌شود. تحلیل شبکه‌ای بر این امر معتقد است که بازیگران در یک بافت اجتماعی بر

شده است. رویکر مرحله‌ای (فرایندی)، دارای مراحل است که در نمودار زیر مشاهده می‌شود.



(دوران پارسوسن، ۱۳۸۵: ۱۲۲)

نمودار ۱-۱: چرخه خط‌مشی‌گذاری

خط‌مشی عمومی در این نوع رویکرد، فرایندی است که شامل تمام اقدامات از زمان احساس مشکل شروع می‌شود و به ارزیابی نتایج حاصل از اجرای خط‌مشی ختم می‌گردد (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۸۸: ۲). در ادامه به تفصیل، مراحل خط‌مشی‌گذاری فرایندی شرح داده می‌شود.

### ۱-۲-۱. صورت‌بندی مسئله عمومی

مشکلات سیاستی در واقع همان نیازها و ارزش‌های تحقق نیافته و یا فرصت‌های از دست رفته برای پیشرفت (از طریق انجام اقدامات جمعی) می‌باشند. اطلاعات مربوط به ماهیت، دامنه و شدت هر مشکل از طریق انجام

تصمیمات یکدیگر تأثیر می‌گذارند و باید سطوح ساختار موجود در دزون یک نظام اجتماعی نقطه تمرکز تحقیق باشد.

رویکرد گفتگوی سیاست‌گذاری: نگرش مذکور، فرایند سیاست‌گذاری را در قالب زبان و ارتباطات می‌آزماید. این نوع نگاه، براساس کارهای نظریه‌پردازی فرانسوی و آلمانی مانند فوکو، هابرماس، تولیمن و ویتگنشتاین بنا شده است. تحلیل سیاست‌گذاری عمومی در این رویکرد، در کار کشف راهی وارد می‌شود که ضمن آن مباحثات سیاست‌گذاری، بحث‌هایی را که شکل دهنده چارچوب‌های سازنده مسائل و تقویم‌های سیاست‌گذاری می‌باشند را شکل می‌بخشد. نقطه عزیمت برای این نوع تحلیل این مفهوم است که زبان مورد استفاده ما برای سخن گفتن درباره سیاست‌گذاری و مسائل آن خنثی نیست. بنابراین اگر می‌خواهیم بدانیم که چه مسئله توصیف شده است، باید بکوشیم تاروشی که ضمن آن مباحثات شکل گرفته‌اند، تحلیل نماییم.

رویکرد نهادگرایی: طیف سیاستی مورد نظر، به بررسی نقش دولت و نهادهای اجتماعی در تشریح شکل‌گیری سیاست‌گذاری عمومی می‌پردازد. در این رویکرد به رابطه نهادها با محیط نیز پرداخته می‌شود به این شکل که یک نهاد در تصمیم‌گیری متأثر از نهادهای دیگر است، اگر نهاد مذکور قدرتمند باشد، بر نهادهای دیگر و محیط اطراف تأثیرگذار است ولی اگر ضعیف باشد نهادهای دیگر و نیز محیط سیاست‌های آن نهاد را می‌سازد.

رویکرد مرحله‌ای یا چرخشی: علی‌رغم تنوع رویکردها در خط‌مشی‌گذاری عمومی، یکی از روش‌هایی که از همه مهم‌تر بوده و هنوز دولت‌ها براساس آن عمل می‌کنند روش عقلایی تصمیم‌گیری است که اصطلاحاً به آن چرخه خط‌مشی‌گذاری می‌گویند. به‌رغم وجود نوعی مشکل فراینده در مورد چارچوب غالب در تحلیل سیاست‌ها، تصمیم‌گیری عقلانی، چرخه سیاست‌گذاری یا رویکرد مرحله‌ای، همچنان به مثابه پایه‌ای برای تحلیل فرایند سیاست‌گذاری محسوب می‌شود. در این کتاب به دلایلی که در تشریح رویکرد مرحله‌ای ذکر شد، این رویکرد برای سیاست‌گذاری انتخاب

عملیات «صورت‌بندی مشکل» قابل حصول است. صورت‌بندی مشکل که یکی از مراحل دائماً تکرار شونده فرایند تجزیه و تحلیل سیاستی می‌باشد؛ فرایندی است که در طی آن تعبیرهای متناقض ذی‌نفعان مختلف در خصوص هر مشکل مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد. این مرحله، بدون شک مهم‌ترین فعالیتی است که توسط تحلیل‌گران سیاستی انجام می‌پذیرد. صورت‌بندی مشکل در حقیقت یک نظام هدایت مرکزی یا نوعی مکانیسم هدایت‌کننده می‌باشد که در موفقیت مراحل بعدی تجزیه و تحلیل سیاستی مؤثر است. اهمیت بالای صورت‌بندی مشکل از آن رو است که عدم موفقیت تحلیل‌گران سیاستی در حل هر مشکل اغلب ناشی از اشتباهی گرفتن آن مشکل و پرداختن به مشکل دیگر می‌باشد. تنها حجم کمی از ناکامی‌های تحلیل‌گران ناشی از ارائه راه‌حل‌های نادرست توسط آن‌ها می‌باشد (Dunn: 1994).

از طرفی دریافت، شناخت و تشخیص مشکل در گرو آن است که خط‌مشی‌گذار با جامعه ارتباط نزدیک داشته باشد و در این جریان ارتباط، بتواند مشکلات را دریافت و درک کند. در مرحله صورت‌بندی مشکل باید مکانیسم‌هایی پیش‌بینی شوند که خط‌مشی‌گذاران به کمک آن‌ها از مشکلات و مسائل جامعه آگاه شوند و در مورد آن، فعالانه اقدام نمایند (الوانی، ۱۳۸۵: ۴۳).

مشخصات مهم مشکلات سیاستی را می‌توان در موارد زیر خلاصه نمود:

۱- وابستگی متقابل: مشکلات عمومی در یک حوزه اجتماعی بر مشکلات عمومی دیگر حوزه‌ها تأثیر می‌گذارند و از آن‌ها تأثیر نیز می‌پذیرند. مشکلات عمومی را باید جزئی از سیستم‌های مشکل دانست که در حوزه‌های مختلف اجتماعی نارضایتی ایجاد می‌کنند. برای بررسی این سیستم‌ها استفاده از یک روش تحلیل یعنی تقسیم مشکلات به اجزا یا قسمت‌های مستقل، مشکل‌آفرین یا حتی غیرممکن می‌باشد؛ زیرا مشکلاتی که به صورت مستقل از یکدیگر و از دیگر مشکلات قابل تعریف و حل باشند، کمیابند (وحید، ۱۳۸۳: ۷۵).

مشکلات عمومی دارای جهات و جنبه‌های متفاوتی نیز هستند. به

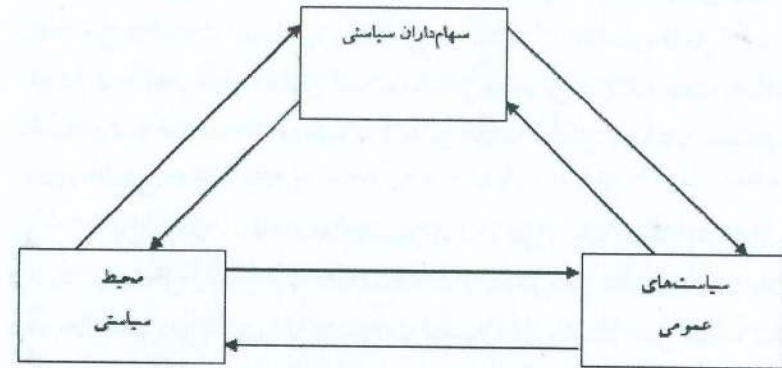
عبارت دیگر مشکل عمومی دارای ابعاد سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، فنی، اقتصادی، اقلیمی و... است. برای مثال مشکل مهاجرت از کشورهای همسایه به داخل، از جهات اقتصادی، بهداشتی، اجتماعی و سیاسی قابل بررسی است. البته گاهی نیز ممکن است مشکل عمومی از یک جنبه خاص حساسیت و اهمیت داشته باشد و از سایر جهات مشکل عمده‌ای محسوب نشود (الوانی، ۱۳۸۵: ۴۳).

۲- پویا بودن: به تعداد تعاریف موجود در مورد یک مشکل، می‌توان در مورد آن مشکل راه‌حل ارائه داد. مشکلات و راه‌حل‌های مناسب آن‌ها دائماً در حال تغییر می‌باشند، لذا مشکلات همواره در حالت حل نشده باقی می‌مانند و راه‌حل‌های مشکلات نیز پس از چندی کهنه و غیر مفید می‌گردند حتی اگر هیچ تغییر و تحولی در مشکلات پدید نیاید (Dunn: 1994).

۳- ساختگی و ذهنی بودن: اگرچه احساس می‌شود، مشکلات سیاستی واقعیاتی عینی هستند اما فی‌الواقع آن‌ها اموری ذهنی می‌باشند. برای مثال اگر چه آلودگی هوا را می‌توان با اندازه‌گیری میزان گازهای موجود در اتمسفر تعریف نمود، درعین حال اطلاعاتی که در خصوص گازهای موجود در اتمسفر جمع‌آوری می‌شود را می‌توان به طرق و شیوه‌های مختلف تعبیر و تفسیر کرد. از طرفی، مشکلات سیاستی با توجه به شرایط اجتماعی و توسط قوه داور بشر ساخته شده، تداوم یا تغییر و تحول پیدا می‌کنند. مشکلات به‌هیچ‌وجه وجود مستقلی از اشخاص و گروه‌هایی که آن‌ها را تعریف می‌کنند ندارند، این بدان معنا است که هیچ‌یک از شرایط «طبیعی» حاکم بر جامعه فی‌نفسه مشکلی سیاستی را ایجاد نمی‌کنند. بنابراین مشکلات محصول قضاوت ذهنی و عملکرد افراد است (Dunn: 1994).

دان<sup>۱</sup> در نموداری مسائل و عوامل دخیل در تعریف یک مسئله عمومی را به‌طور خلاصه به نمایش گذاشته است. وی معتقد است صورت‌بندی دقیق مسئله،

متضمن بررسی ارتباطات درونی میان سه عنصر ذیل می‌باشد: سیاست‌های عمومی، سهام‌داران سیاسی (افراد درگیر سیاست) و محیط سیاسی.



نمودار ۱-۲: عوامل دخیل در نظام سیاست‌گذاری (Dunn, 1994)

۱. سیاست‌های عمومی: مجموعه گسترده‌ای از گزینه‌های مرتبط (به مقام تصمیم نه عمل) هستند که توسط هیئت‌ها و مقامات دولتی اتخاذ می‌شوند. این مجموعه قلمرویی از موضوعات همچون دفاع، انرژی، بهداشت، آموزش، رفاه و جرم را صورت‌بندی می‌کنند. در هر یک از این سه قلمرو، موضوعات سیاسی بسیار متفاوت وجود دارد که متضمن تضاد و کشمکش در میان بخش‌های مختلف اجتماع است. یک موضوع سیاسی معین معمولاً از تعاریف متعارض یک مشکل سیاسی ناشی می‌شود. برای مثال، بیشتر بخش‌های جامعه، جرم را به‌عنوان یک موضوع سیاسی ملاحظه می‌کنند؛ با این وجود، جرم به‌عنوان یک مشکل متضمن ارزش‌های حقوقی، نظم و امنیت تحقق‌نا یافته است که ممکن است به‌عنوان یک مشکل اجتماعی، یک مشکل اقتصادی، یک مشکل تربیتی یا یک مشکل انگیزش فردی تعریف شود. در واقع جرم همه این مسائل و بیشتر از آنهاست.

۲. سهام‌داران سیاسی: از طرفی تعریف یک مشکل به‌الگویی در بر گیرنده افراد و گروه‌های درگیر در سیاست‌ها بستگی دارد چه این افراد بر تصمیمات دولتی تأثیر گذاشته یا از آن تأثیر می‌پذیرند. برای مثال، گروه‌های شهروندی، اتحادیه کاری، احزاب سیاسی، آژانس‌های دولتی، رهبران

برگزیده و تحلیل‌گران سیاسی خود غالباً به شیوه‌های کاملاً متفاوتی به اطلاعات مربوط به محیط سیاستی یکسان، واکنش نشان می‌دهند.

۳. محیط سیاستی: بُعد سوم در تعریف مشکل مؤثر در این نگاه، محیط سیاستی است. دان بیان می‌دارد یک محیط سیاستی بافت مشخصی است که در آن رخداد‌های احاطه‌کننده یک موضوع سیاستی بوقوع می‌پیوندند. و در مقابل این محیط، از سهام‌داران سیاسی و سیاست‌های عام تأثیر پذیرفته و بر آن‌ها تأثیر می‌گذارند. بنابراین می‌توان گفت که خط‌مشی‌گذاری عمومی یک امری هنجاری است، بدین معنا که مسائل و مشکلات کاملاً در چارچوب نظام‌های ارزشی و فرهنگی کلان‌تر تعریف می‌گردند. از طرفی دیگر، وابسته بودن تعریف مشکل عمومی با نظام ارزشی جامعه از آنجا نشئت می‌گیرد که مشکل، اشاره به وجود هرگونه تفاوت میان وضعیت موجود و وضعیت مطلوب دارد. با تکیه به این تعریف، روشن است که وضعیت مطلوب و نظام ایده‌آل جامعه در پیوندی تنگاتنگ با ارزش‌های حاکم بر جامعه و البته ارزش‌های مورد پذیرش دستگاه حاکمیت قرار دارد (Dunn, 1994).

### ۱-۲-۲. دستورگذاری خط‌مشی عمومی

امروزه این توافق کلی وجود دارد که عوامل گوناگون سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک تعیین می‌کنند چه مسائلی در دستور کار دولت قرار گیرند. متغیرهای مرتبط با طبیعت رژیم سیاسی، ایدئولوژی‌ها و هنجارهای فرهنگی و نظری حاکم و نیز حوادث کاملاً متغیر و مؤثر بر نحوه توجه دولت یا جامعه به یک موضوع خاص، همگی می‌توانند تأثیر مهمی بر فرایند دستورگذاری داشته باشند. البته از میان متغیرهای مذکور آن‌هایی مهم هستند که بر طبیعت ذیل نظام خط‌مشی و میزان حمایت عمومی مورد نیاز برای تثبیت مسئله بیشترین تأثیر را داشته باشند (هاولت و رامش، ۱۳۸۰: ۱۸۸).

۱. بنا بر آنچه که گفته شد، مسئله‌ای، در یک جامعه می‌تواند به‌عنوان مسئله تلقی گردد، درحالی‌که همان مسئله در جامعه دیگر، ممکن است، مسئله نباشد. همچنین نوعی نسبییت زمانی نیز در این امر وجود دارد، بدان معنا که در هر دوره زمانی امور خاصی به‌عنوان مسئله و مشکل مطرح می‌گردند.

فیلیپ گارو از جمله کسانی است که به مدل‌سازی پیرامون نحوه ثبت یک مشکل در دستور کار دست زده است. وی بر اساس ترکیب‌های متفاوت متغیرهای زیر را در این امر دخیل می‌داند:

- نقش گروه‌های سازماندهی شده حول خواسته‌ها یا منافع خاص
- وجود یا عدم وجود تقاضای اجتماعی
- وجود یا عدم وجود تعارضات عمومی و پدیده‌های بسیج
- استراتژی‌های رجوع به افکار عمومی
- نقش عرضه سیاسی
- به‌کارگیری رسانه‌ها برای افزایش تأثیر و رسایی مشکل و
- بُعد واقعه‌ای مربوط به حوادث و تصادفات که مشکل را در انتظار قرار می‌دهد و رسایی آن را بیشتر می‌کند.

در کل و به‌طور مصداقی می‌توان گفت عوامل اصلی که منجر می‌شود یک موضوع یا مسئله در دستور کار دولت قرار گیرد و به یک خط‌مشی تبدیل شود عبارتند از: اندیشه‌ها و ایدئولوژی، رسانه‌ها، گروه‌ها و احزاب، تصمیم‌گیران دولتی و افکار عمومی (وحید، ۱۳۸۳: ۹۱-۹۸).

### ۱-۲-۳. شکل‌گیری، تهیه و تدوین خط‌مشی

زمانی که دولت به وجود مشکل عمومی و نیاز به انجام اقداماتی در مورد آن پی می‌برد، ضرورت تصمیم‌گیری از سوی خط‌مشی‌گذاران درباره مشکل احساس می‌شود. آن‌ها برای مواجهه باید انتخاب‌های مختلفی را بررسی کنند و با این کار در جریان خط‌مشی قرار می‌گیرند. طبق گفته چارلز جونز ویژگی مهم تنظیم خط‌مشی، عبارت است از پیشنهاد ابزارهایی برای تأمین یک نیاز، به نحوی که افراد جامعه آن را درک کنند (هاولت و رامش، ۱۳۸۰: ۱۹۵).

هدف در این مرحله تجزیه و تحلیل و یافتن کلیه شقوق ممکن و انتخاب بهترین گزینه، از میان آن‌ها است. برای یافتن شقوق ممکن می‌باید عوامل شکل‌دهنده و به وجود آورنده مشکل شناخته شود و روابط بین آن‌ها

کشف شود (الوانی، ۱۳۸۵: ۴۶).

بخش مهمی از ملاحظات در انتخاب نوع خط‌مشی در حل یک مسئله، به زیرنظام‌های خط‌مشی برمی‌گردد. عبارت «زیرنظام خط‌مشی»، در تحلیل خط‌مشی مفهومی اساسی است. بررسی‌های اخیر در مورد شکل‌گیری خط‌مشی نیز مؤید اهمیت زیرنظام‌های خط‌مشی در این مرحله از چرخه خط‌مشی هستند. شناسایی عوامل اصلی زیرنظام خط‌مشی، نحوه گرد هم آمدن آن‌ها، چگونگی تعامل آن‌ها و تأثیر این تعامل بر خط‌مشی از موضوعاتی است که در این مرحله دارای اهمیت والایی است. زیر نظام خط‌مشی در سه سطح دسته‌بندی شده است.

**سطح اول: زیردولت‌ها:** در دیدگاه‌های اولیه نسبت به زیرنظام خط‌مشی، آن را زیردولت‌ها می‌دانستند. این مفهوم بر این پایه استوار بود که گروه‌های ذینفع، کمیسیون‌های کنگره، و مؤسسات دولتی در جریان تماس‌های مداوم چندجانبه در مباحث قانونی و مقرراتی نوعی نظام حمایتی متقابل از یک خط‌مشی را ایجاد می‌کنند. با گذر زمان این نوع دید به این نتیجه رسید که آنچنانکه انتظار می‌رود زیردولت‌ها در امر شکل‌گیری خط‌مشی تأثیرگذار نیستند.

**سطح دوم: شبکه موضوعی:** شبکه موضوعی متشکل از افراد زیادی است که وابستگی آن‌ها به یکدیگر در محیط متفاوت است. در واقع هیچ‌گاه نمی‌توان مشخص کرد که مرز بین محیط و شبکه کجاست. و افراد دائماً در حال وارد شدن به شبکه موضوعی و خروج از آن هستند. بنابراین دیدگاه خط‌مشی‌ها و موضوعات هستند که حیطه امور دخیل در امر دستورگذاری را کنترل می‌کنند. این افراد و نهادها در این شبکه موضوعی بیشتر بر اساس منافع مشترک کنار هم جمع می‌شوند و ارتباط مداوم با هم دارند.

**سطح سوم: جامعه خط‌مشی:** جامعه خط‌مشی شامل بازیگران و عناصر بالقوه‌ای است که از قلمرو خط‌مشی‌گذاری براساس نوعی اشتراک در موضوعات قانونی خط‌مشی بیرون کشیده شده‌اند. این نگرش اعضاء جامعه خط‌مشی را بر اساس ملاحظات شناختی مشترک می‌داند. و طیف گسترده‌ای

عوامل شناختی، افراد و نهادهای بالقوه و بالفعل را در امر شکل‌گیری خط‌مشی سهیم می‌داند (هاولت و رامش، ۱۳۸۰: ۲۰۰-۲۰۷). بنابراین با توجه به نکات بالا می‌توان گفت پس از بررسی سطوح عوامل درگیر در این مرحله، نهادها و سازمان‌های دخیل در امر شکل‌گیری خط‌مشی، باید در ارتباط با اهداف و رسالت سازمان عمومی، انجام مطالعات و برخورداری از نظر کارشناسی، موقعیت اجتماعی - اقتصادی - فرهنگی، تعهدات و مسئولیت‌ها، ارزش‌های حاکم بر جامعه و دیگر عوامل مربوط، مسئله یا مشکل را بررسی و تجزیه و تحلیل کنند. حاصل این فعالیت‌ها سعی کارکنان در دستیابی به گزینه‌ها و راه‌حل‌های مطلوب برای حل مشکل است که با در نظر گرفتن تمامی جوانب مسئله به شکل‌گیری، تهیه و تدوین خط‌مشی عمومی می‌انجامد و لازم است به‌صورت قانون یا ضوابط و اصولی مدون جهت اجرا ارائه شود. (الوانی، شریف‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۲).

#### ۱-۲-۴. تصمیم‌گیری و مشروعیت بخشیدن به خط‌مشی

پس از آنکه نتایج حاصل از هر راه‌حل مورد ارزیابی قرار گرفت، می‌توان از طریق مقایسه، بهترین راه‌حل را انتخاب و به‌عنوان خط‌مشی مطلوب ارائه کرد. البته راه‌حل‌ها نباید آن‌قدر زیاد باشند که مقایسه غیرممکن گردد و نه آن‌قدر محدود که مقایسه بی‌معنا جلوه کند. پس از مقایسه و انتخاب، خط‌مشی مورد نظر، باید مشروعیت یافته، به تأیید یا تصویب مرجع یا مقام معینی در جامعه برسد (الوانی، ۱۳۸۵: ۴۹). در ادبیات خط‌مشی‌گذاری سه نوع مدل<sup>۱</sup> برای تصمیم‌گیری ارائه شده است که در ادامه به تفصیل به آن‌ها پرداخته می‌شود.

#### - مدل تصمیم‌گیری عقلانی:

طرفداران این مدل - که بر گرفته از رهیافت‌های اقتصاد خرد برای مطالعه انسان است - معتقدند، دولت‌ها باید خط‌مشی‌هایی را انتخاب کنند که نسبت منافع اجتماعی آن برای جامعه در مقایسه با هزینه‌های اجرای آن به بالاترین حد برسد. در قالب این سنت مری ام تیمی، پنج مرحله مهم را اتخاذ تصمیمی عقلانی می‌داند:

۱- تعریف مسئله: محدود کردن مسئله به قسمت‌های اساسی و تشریح روابط این قسمت‌ها با یکدیگر.

۲- گردآوری حقایق: حقایق باید به شیوه‌ای عینی (علمی) جمع‌آوری شوند، ارزش‌ها باید از چارچوب تصمیم حذف شوند زیرا آن‌ها را نمی‌توانند از نظر علمی اندازه‌گیری کرد.

۳- ساخت راه‌حل‌های: با استفاده از حقایق، روش‌های جایگزین برای حل مسئله طراحی شوند.

۴- تحلیل علمی راه‌حل‌ها: با استفاده از فرایند علمی، اغلب همراه با ابزاری ریاضی، راه‌حل‌های مورد تحلیل قرار می‌گیرند تا ارزش آن‌ها برای حل مسئله، اندازه‌گیری شود.

۵- انتخاب بهترین راه‌حل: تحلیل موجب پیدا شدن نوعی رده‌بندی از راه‌حل‌های جایگزین براساس مقیاس‌های علمی می‌گردد و به تصمیم‌گیرنده، امکان بهترین انتخاب عقلانی را می‌دهد (شفریتز و بوریک، ۱۳۹۰: ۱۴۳).

#### - مدل تصمیم‌گیری تدریجی:

لیندبلوم، نخستین توصیف را از مدل تدریجی تصمیم‌گیری به‌عنوان حل آشفتگی‌ها ارائه داد. این مدل با نقد مدل عقلانی، استدلال می‌کند که شناخت مسائل و توافق نظر در راه‌حل‌ها به دلیل وجود اختلاف نظر و تضارب آرا به راحتی امکان‌پذیر نیست. از این رو این دیدگاه علاوه بر اعتقاد تدریجی به تصمیم‌گیری، معتقد است صرف توافق درباره ارزشمند بودن یک تصمیم می‌تواند شرطی برای کیفیت تصمیم قلمداد می‌شود. در حقیقت در این نگاه

۱. در ادبیات خط‌مشی‌گذاری انواع دیگری از مدل‌های تصمیم‌گیری آمده است که می‌توان آن را در ذیل این سه مدل جمع‌بندی کرد. از مدل‌های دیگر می‌توان به مدل سازمانی تصمیم‌گیری، مدل سیاسی تصمیم‌گیری، مدل فرایندی تصمیم‌گیری و تصمیم‌گیری تصادفی اشاره کرد. برای مطالعه بیشتر می‌توانید به کتاب‌های تصمیم‌گیری استراتژیک (گودزی، ۱۳۸۶: ۲۵-۹۲) و روش سیاست‌گذاری فرهنگی (اشتریان، ۱۳۸۹: ۱۲۸) مراجعه کنید.

تصمیم به مثابه یک هدف ارزیابی می‌شود و نه به‌عنوان مرحله‌ای برای نیل به هدف. به‌طور خلاصه در مدل تدریجی پنج جنبه متمایز به شرح زیر قابل ملاحظه است:

- ۱- اهداف مناسب است، زیرا اهداف و شقوق گوناگون تصمیم به‌طور همزمان ظاهر می‌شوند.
- ۲- راه‌حلی مناسب است که تصمیم‌گیرندگان بدون توجه به اهداف روی آن توافق داشته باشند و به تجربه، ارزش آن را یافته باشند.
- ۳- گزینه‌ها و پیامدها صرفاً با ملاحظه شقوق مشابه نسبت به وضع فعلی امور به نحو چشمگیر تقلیل می‌یابند، لذا باید دنباله‌روی راه گذشته بود.
- ۴- تحلیل تفاوت بین موقعیت فعلی و شقوق پیشنهادی محدود می‌شود.
- ۵- در هر حال تنها راه‌حلی بررسی می‌شوند که با سیاست خط‌مشی فعلی تفاوت چندانی نداشته باشند (گودرزی، ۱۳۸۶: ۳۱-۳۲).

#### - مدل ترکیبی:

مدل‌های عقلانی و تدریجی که اغلب به مثابه دو انتهای یک پیوستار تلقی می‌شوند، ابزارهای نظری مفیدی برای مفهوم‌سازی فرایند تصمیم‌گیری هستند. در این حال، نوع دیگری از مدل‌ها که اصطلاحاً مدل مصالحه‌ای است و ترکیب دو مدل پیشین بوجود آمده نیز قابل واری می‌باشد. نگاه ترکیبی در واقع، ناظر به مدلی از تصمیم‌گیری است که به وسیله آمیتای اتزیونی مطرح شد که بدنبال یافتن راه‌حل‌های کوتاه‌مدت برای مسائل از طریق استفاده از رهیافت‌های تدریج‌گرایی و عقلانی - فراگیر به منظور حل آن‌ها بود. به‌عنوان مثال یک تحلیل‌گر سیاست خارجی آمریکا، که مسئولیت بازنگری توسعه سیاسی در اروپا را دارد، ممکن است به شکلی ظاهری به بررسی تمامی موارد اخیر توسعه (رهیافت عقلانی - فراگیر) پردازد، اما فقط بر روی آن دسته از مسائل سیاسی متمرکز شود که از آخرین بررسی، تغییر کرده‌اند (رهیافت تدریجی). به همین دلیل است که تحلیل‌گر از طریق بررسی جزئی و دقیق تنها آن دسته از موقعیت‌هایی که به واقع نیازمند توجه

هستند وقت خود را هدر نمی‌دهد (شفریتز و بوریک، ۱۳۹۰: ۱۴۸).  
از این‌رو با توجه به مدل‌های بالا در مرحله تصمیم‌گیری با توجه به طرح و ابعاد مسئله و فراگیر بودن یا نبودن مشکل، ممکن است قانون‌گذاران، سازمان‌ها و دستگاه‌های اجرایی، منفرداً یا مجتمعاً، در ارتباط با اهرم‌های قانونی، مفاد قوانین موضوعه و قانون اساسی، آئین‌نامه‌ها، تصویب‌نامه‌ها و بخش‌نامه‌ها، بر مشروعیت خط‌مشی عمومی مدون تأکید کنند و آن را برای اجرا آماده سازند (الوانی، شریف‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۲).

#### ۱-۲-۵. اجرای خط‌مشی عمومی

اجرای سیاستی یک فرایند پیچیده تغییر است که در آن تصمیمات حکومتی به برنامه عمل، مقررات، و یا عملیات تبدیل می‌شوند تا از این طریق اوضاع اجتماعی بهبود یابد. سه عامل تأثیرگذار بر فرایند اجرا در دوره معاصر حکمرانی شبکه‌ای، زمینه اجتماعی سیاسی و گردش به دموکراسی و مدیریت نوین عمومی است. اجرا به‌عنوان مرحله‌ای متمایز در فرایند سیاست‌گذاری عمومی شناسایی شده است، به‌ویژه برای نشان دادن چگونگی تبدیل ایده‌های سیاستی، اهداف و انتظارات به اقدام و یا عمل در جهت حل مشکلات اجتماعی و بهبود شرایط اجتماعی. اجرا، فرایندی است که همیشه در حال تغییر است و به وسیله اقدامات کارگزاران، نهادها، سازمان‌ها، و بازیگران آن‌ها مشخص می‌شود و از زمینه‌ها تأثیر می‌پذیرد. در امر اجرا سه رویکرد و مدل وجود دارد که به‌صورت مختصر در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود:

#### - الگوهای سستی اجرا:

الگوهای سستی اجرا به سه رویکرد «بالا به پایین»، «پایین به بالا» و «فرایندی» قابل تقسیم هستند که در نیمه دوم قرن بیستم مورد بحث قرار گرفته‌اند. رویکرد «بالا به پایین»: بر این فرض استوار است که تصمیمات سیاستی از بالا اتخاذ و طی نظامی سلسله‌مراتبی و مدیریتی از سوی سطوح پایین‌تر



دستگاه‌های اداری به اجرا در می‌آید. کنترل فرایند سیاست‌گذاری از سوی مقامات سیاسی و تقنینی انجام می‌شود و درعین حال پاسخگویی فرایند اجرا به مقامات بالادست است. اهداف از پیش تعیین شده، سیاست‌های عمومی را مشخص می‌کنند و بنابراین، اجرای سیاست معطوف به همین اهداف است.

رویکرد «پایین به بالا»: بر نقش کارکنان رده پایین و ماهیت غیرسلسله‌مراتبی اجرای سیاست‌های عمومی تأکید دارد و بر این ادعاست که دستوراتی که از بالا صادر می‌شود می‌تواند مورد دخل و تصرف قرار گرفته و اساساً ماهیت اجرا از پایین به بالا تأثیرگذاری بیشتری دارد. بدین صورت رهیافت «پایین به بالا» بر مفهوم دموکراسی تأکید دارد و کنترل را از سوی جامعه و پاسخگویی فرایند اجرا را به مشتریان و مردم می‌داند. اهداف از قبل وجود ندارند و مجریان در قالب «روتین»‌های اداری و بدون اهداف از پیش تعیین شده به پاسخگویی به مشتریان و نیازهای محلی می‌پردازند (هاولت و رامش، ۱۳۸۰: ۲۵۱).

مدل‌های مذکور در حوزه اجرا، از اهمیت مرحله اجرا در فرایند سیاست‌گذاری بسیار کاسته است، زیرا رویکردی «صدر و ذیلی» از ساختار ترسیم می‌کند که در آن جای چندانی برای آزادی عمل مجریان که تابع فرض شده‌اند، باقی نمی‌ماند. حداقل سه عامل باعث بازنگری در رویکرد کلاسیک اجرا شد: نخست اینکه مطالعات معطوف به تصمیم‌گیری بر این نکته تأکید داشتند که شکل‌گیری سیاست‌های عمومی پیچیده‌تر از وضعیتی است که در قالب مدل کلاسیک ارائه می‌شود. دوم، مطالعات دیگر نشان دادند، که مرحله اجرای سیاست‌های عمومی نیز پیچیده‌تر از آنی است که تصور می‌شده است. سوم، بررسی سیاست‌گذاری عمومی در عمل نگاه‌های جدید را تأیید می‌کرد (وحید، ۱۳۸۳: ۱۵۳-۱۵۵).

رویکرد «فرایندی»: تجارب حوزه اجرا پژوهش‌گران به این سمت سوق داد که دو رویکرد بالا کارایی لازم را در حوزه اجرا ندارند. برای همین تلاش گردید تا به سمت حوزه‌ای مشترک از منافع دو مدل بالا حرکت شود.

این فرض که هرگاه یک سیاست تنظیم گردد به‌طور حتم و کامل اجرا خواهد شد در موارد زیادی با شکست مواجه شده است و باید در امر اجرا فاکتورهای متعددی در نظر گرفت. اهداف سیاستی (سیاست ایده‌آل)، سازمان مجری، گروه هدف و عوامل محیطی، از جمله فاکتورهایی هستند که بر فرایند اجرا تأثیر بسزایی دارند. از این‌رو با در نظر گرفتن مشکلات رویکردها پیشین، سعی بر صورت‌بندی عوامل مؤثر بر فرایند اجرا مورد بررسی قرار گرفت، این عوامل عبارتند از: رویکرد (اثربخش)، نگرش (مثبت)، تعهد، همکاری، برنامه‌ریزی (اثربخش)، منبع (اثربخش)، جدیت و اشتیاق، رهبری، موقعیت پاسخگویی سیاسی، سبک و شیوه مدیریت، حس مالکیت، مدیریت پروژه و تیم، شرح نقش و وظیفه، توانایی‌ها و مهارت‌ها، درگیر بودن ذینفعان، اعتماد، کاربرد شبکه‌های رسمی و غیررسمی، ارزش‌ها/منافع. این عوامل در دو بخش منابع انسانی و نیز فرایندهای رسمی اجرا تأثیرگذار هستند و بدون ملاحظه آن‌ها اجرای سیاست‌ها بازده کافی را نخواهد داشت (هاولت و رامش، ۱۳۸۰: ۲۵۱-۲۵۲).

#### - الگوی جدید اجرا:

بنا به روایت «سوزان بارت» در دهه هشتاد قرن بیستم جریانی در اجراپژوهی پدید آمد که خود را نسل جدید مدل‌های اجرا می‌نامید. این رهیافت بر بازبینی مفاهیم مذاکره و یادگیری در محیط سیاسی متمرکز شده و در پی ترکیب عناصری از رهیافت‌های بالا به پایین و پایین به بالا و یا در پی تمرکز دیالکتیک روابط عمل سیاسی بوده است. «بارت» اظهار می‌دارد که خود وی به ویژه تحت تأثیر تئوری ساختاریابی گیدنز بوده است. از نظر گیدنز، ساختارها یا قواعد بازی، تعیین‌کننده وضعیت موجود روابط قدرت است. اما از آنجا که این ساختارها و قواعد به شکلی اجتماعی ساخته شده‌اند می‌توانند به وسیله عوامل انسان تغییر یابند. او به ویژه اهمیت آنچه وی کارگزاران دانا می‌نامد را بازشناسی می‌کند. این کارگزاران دانش‌هایی از درون سیستم دارند که به آن‌ها اجازه می‌دهد تا بسته به منافی که دارند با وضع موجود به چالش برخیزند یا اینکه آن

را حفاظت کنند. این، نگاهی جدید به مفاهیم قدرت و مذاکره در اجرای سیاست‌هاست که آن را به مثابه دیالکتیک بین ساختار و کارگزار تلقی نموده و تقویت می‌کند. بر اساس این دیدگاه آنچه را که در عمل محقق می‌شود تابعی از قواعد و نقش‌ها از سویی و ارزش‌ها و منافع از سوی دیگر است. طرفداران این رهیافت در اجرا معتقدند که هر دو نگاه از بالا به پایین و پایین به بالا با تمرکزی که بر بازیگران و سازمان‌ها داشته‌اند نسبت به نگاه سیستمی و کل‌گرایانه به چارچوب سیستم‌های ارائه خدمات بی‌توجهی کرده‌اند. آن‌ها معتقدند که اجرا اغلب به صورت غیرمستقیم محقق می‌شود. این دید الگوی مدیریتی فعالیت‌های اجرایی، در برگیرنده مشارکت بین بازیگران بخش خصوصی، دولتی و غیرانتفاعی است که روابط آن‌ها خلاف روابط سلسله‌مراتبی که در دیدگاه کلاسیک و سنتی وجود داشت، بیشتر بر مبنای مسئولیت‌پذیری و ارتباط داوطلبانه است. بنابراین، رهیافت اجرایی در این مدل در بردارنده شبکه‌های چند سازمانی و چند بخشی است. تمرکززدایی و خصوصی‌سازی دو جنبشی هستند که ریشه فکری این رهیافت اجرایی سیاست‌های عمومی و کاهش مداخله دولت را در این زمینه تشکیل می‌دهند (اشتریان، ۱۳۸۸: ۳۶).

### ۶-۲-۱. انتخاب ابزار اجرای خطمشی

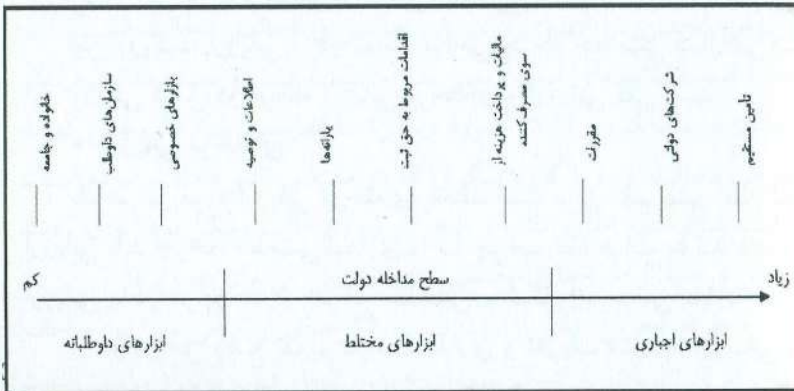
تنوع ابزار برخورد با یک مشکل، تنها براساس تصور خطمشی‌گذاران محدود می‌شود. اندیشمندان تلاش فراوانی برای تعیین ابزار خطمشی و طبقه‌بندی آن‌ها در مقولات معنادار انجام داده‌اند. یکی از طبقه‌بندی‌های نظم‌یافته، از سوی هود<sup>۱</sup> ارائه شده است. کلیه ابزارها در نگاه او را می‌توان در چهار دسته صورت‌بندی نمود:

استفاده از قدرت قانونی (اختیاری)؛

استفاده از منابع مالی که در اختیار دارند (خزانه)؛

1. Hood

استفاده از اطلاعاتی که دولت‌ها در اختیار دارند (اطلاعات)؛  
استفاده از سازمان‌های رسمی که در اختیار آن‌هاست (سازمان)، (هاولت و رامش، ۱۳۸۰: ۱۳۳-۱۵۹).  
در نگاهی دیگر، گیوریان فهرستی از ده نوع ابزار اساسی خطمشی آورده است که بر اساس حالت فزاینده سطح مداخله دولت در نمودار زیر طیف‌بندی شده‌اند (گیوریان و ربیعی، ۱۳۸۴: ۲۳۲).



نمودار ۱-۳: ابزارهای دخیل در اجرای خطمشی‌گذاری  
(گیوریان و ربیعی، ۱۳۸۴: ۲۳۲)

### ۷-۲-۱. ارزیابی خطمشی

بدیهی است با اجرای خطمشی عمومی پذیرفته شده، فرایند عملیات و فعالیت‌ها خاتمه نیافته، بلکه مرحله دیگر یعنی ارزیابی اقدامات انجام شده جهت پاسخگویی به مشکل عمومی باید به دقت انجام شود (الوانی، شریف‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۳).

در واقع خطمشی‌ها پس از آنکه به‌طور واقعی نتایجی را حاصل می‌سازند، باید مورد ارزیابی مجدد قرار گیرند. مرحله ارزیابی پس از اجرا دارای اهمیت بسیاری است و نه تنها خطمشی بلکه فرایند تعیین شقوق ممکن، چگونگی انتخاب شاخص و پیش‌بینی نتایج، همه مورد سنجش قرار می‌گیرند و اگر نقصی در آن‌ها باشد، مشخص می‌شود (گیوریان و ربیعی، ۱۳۸۴: ۲۴۴).

ارزیابی دارای دو جنبه وابسته به یکدیگر است:

۱. ارزیابی سیاست‌ها و برنامه‌های تشکیل دهنده آن (ارزیابی به مثابه شکلی از تحلیل عقلانی).
۲. ارزیابی افراد شاغل در سازمان‌های مسئول اجرای سیاست‌ها و برنامه‌ها (ارزیابی به مثابه ابزاری برای مدیریت منابع انسانی).

۱. ارزیابی به مثابه شکلی از تحلیل عقلانی

این رویکرد، ارزیابی را در تمامی مراحل چرخه خط‌مشی دنبال می‌کند. این ارزیابی شامل دو مرحله ارزیابی مرحله‌ای و ارزیابی کلی است.

#### • ارزیابی مرحله‌ای:

پالومبر در مورد ارزیابی مرحله‌ای، معتقد است برای فهم بهتر این نوع ارزیابی باید چرخه خط‌مشی‌گذاری را با چرخه اطلاعات پیوند داد. وی ارزیابی را در هر مرحله از چرخه خط‌مشی به شکل زیر بر می‌شمارد.

- در مراحل وضع تقویم سیاست‌گذاری و تعریف مسئله، ارزیابی به تعیین میزان و توزیع یک مسئله، پیش‌بینی نیازها و تعریف گروه‌های هدف و حوزه‌های می‌پردازد.

- مرحله طراحی سیاست با فنون و روش‌های تحلیل تصمیم سر و کار دارد. استفاده از روش‌ها و فنون اندازه‌گیری، رابطه هزینه - فایده، کارآمدی، اثربخشی سیاست‌ها و برنامه‌ها دارای کاربردی آشکار در مرحله ارزیابی در فرایند سیاست‌گذاری می‌باشد.

- در مرحله مشروعیت‌بخشی، ارزیابی از منظر پذیرش یک سیاست یا برنامه، توسط عموم و سهامداران بررسی می‌شود؛ اندازه‌گیری میزان حمایت‌ها و مخالفت‌ها در افکار عمومی در این مرحله دارای اهمیت بسزایی است.

- سنت و ارزیابی اجرای سیاست‌ها را می‌توان در میزان کارآمدی استفاده از منابع مورد نظر دانست. یعنی به چه اندازه باید به دست بیاوریم و به چه اندازه به‌دست آورده‌ایم. این ارزیابی را باید در چارچوب نیاز به

کنترل بودجه‌های عمومی و دستیابی به سطح بالاتری از ارزش قائل شدن برای پول، کارآمدی و اثربخشی دریافت (پارسونز، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۳۴-۴۳۷).

#### • ارزیابی کلی:

در مرحله بعدی (تأثیر)، ارزیابی کلی مورد توجه قرار می‌گیرد. در این مرحله تلاش می‌شود به این پرسش پاسخ داده شود که چگونه سیاست و برنامه روی مسائل مورد نظر تأثیر گذارده است. این ارزیابی در پی دستیابی به نوعی تخمین در خصوص تأثیرات خالص و ناخالص دخالت است. این پدیده اساساً مقایسه‌ای است؛ یعنی مثلاً مقایسه قبل و بعد؛ مقایسه تأثیر دخالت بر یک گروه یا یک گروه دیگر، با مقایسه میان گروهی که در معرض دخالت بوده با گروه دیگری که در معرض تأثیر دخالت نبوده است، مقایسه میان آنچه اتفاق افتاده و آنچه در نبود دخالت ممکن بود اتفاق بیفتد. در این مرحله از طرح‌های مختلفی برای ارزیابی می‌توان بهره برد:

- **طرح تجربی:** یکی از مهم‌ترین الگوهای ارزیابی در این مرحله، اندازه‌گیری تأثیرات به کمک شیوه‌ای همانند انجام دادن یک آزمایش است. یک آزمایش ممکن است در پی بررسی یک مسئله قبل و بعد از دخالت در آن مسئله باشد. در این حال ممکن است از یک گروه آزمایش و یک گروه کنترل استفاده شود.

- **طرح شبه تجربی:** استفاده از تجزیه و تحلیل سری‌های زمانی و استفاده از آنچه گروه کنترل نام دارد.

- **طرح‌های غیرآزمایشی:** مطالعه و تجزیه و تحلیل قبل و بعد از اجرای خط‌مشی، مطالعه افراد قبل و بعد از اجرای خط‌مشی، یا مطالعه افراد بعد از اجرای خط‌مشی و یک گروه مقایسه‌ای. طرح‌های غیرآزمایشی یک بررسی مقدماتی را برای تشخیص اثربخشی خط‌مشی در اختیار مدیران قرار می‌دهد و در غیاب روش‌های دیگر می‌تواند برای مدیران یاری‌دهنده باشد (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۳۱).

شاخص‌هایی که برای ارزیابی کلی به‌کار می‌روند در دو دسته قابل تفکیک‌اند:

شاخص‌هایی که تأثیرات آنی را مدنظر قرار می‌دهند: درصد تغییرات در دانش کوتاه‌مدت و نگرش‌ها، درصد گروه هدفی که مهارت‌های مورد نظر را فراگرفته‌اند. شاخص‌های درازمدت که تأثیرات را پس از پایان برنامه مدنظر قرار می‌دهند. در جدول زیر می‌توان برخی از استانداردهایی که در مطالعات ارزیابی‌های بلندمدت و کوتاه‌مدت مدنظر قرار می‌گیرند، مشاهده کرد (Mckee, Manoncourt, Yoon, 2000).

جدول ۱-۱: شاخص‌های ارزیابی بلندمدت و کوتاه‌مدت

ارزیابی تأثیر آنی		ارزیابی تأثیر درازمدت		ویژگی‌های ارزیابی
سلامت	منفعت اجتماعی	زمینه‌سازی توانمندسازی تقویت کردن عوامل و فاکتورها	رفتارها یا محیط محافظتی یا مضر	تمرکز
نرخ مرگ و میر نرخ فساد نرخ معلولیت فاکتورهای ریسک	کیفیت زندگی فقر آموزش	دانش نگرش‌ها مهارت‌ها حمایت اجتماعی سیاست	تنظیم رفتار فراوانی جمعیت توزیع و محیط کیفیت	هدف: تغییر

(Mckee, Manoncourt, Yoon, 2000, p 215)

## ۲. ارزیابی به مثابه مدیریت منابع انسانی

این نوع ارزیابی در واقع در پی ارزیابی عملکرد مجریان سیاست/برنامه به روش‌های گوناگون است. تأکید بر کیفیت در فرایند تصمیم‌گیری در تمام سطوح، نقطه تمرکز این رهیافت است. هدف از این ارزیابی تغییر افراد برای دستیابی به اهداف زیر است:

- متعهدتر شدن
- با صلاحیت‌تر شدن
- هزینه - کارآمدی
- سازگاری با اهداف سازمان (پارسونز، ۱۳۸۵: ج ۲، ۴۴۵).

## ۳-۱. فرهنگ

### ۱-۳-۱. تعریف فرهنگ

تعریف مفهوم انتزاعی فرهنگ، حتی زمانی که در چارچوب عینی‌تری چون خط‌مشی‌گذاری مورد بحث قرار گیرد، همواره چالش‌های نظری و عملی بسیاری را برمی‌انگیزاند. در طول چند سده اخیر که فرهنگ در معنای خاص کلمه مورد مطالعه قرار گرفته است، تعاریف مختلف و متنوعی از آن ارائه شده است. سیر این تعاریف نه‌تنها رویه و دارای وفاق نبوده بلکه رفته رفته بر تنوع و تکثر آن افزوده می‌شود. از این رو کتاب حاضر قصد وارد شدن در این چالش را ندارد. در این قسمت، تنها اشاره مختصری به دیدگاه مختار در این زمینه می‌گردد.

تعریف مختار از فرهنگ در این کتاب، تعریف علامه محمد تقی جعفری می‌باشد. در دیدگاه ایشان تعاریف موجود از فرهنگ نتوانسته است یک مفهوم جامع را برای آن ارائه دهد، زیرا صاحب‌نظران یا جامعه‌شناسان فرهنگی، آن هویت اصلی انسان را که پرچم خود را در مرز طبیعت و ماورای طبیعت زده است، جدی در نظر نگرفته و بنابراین فقط به بررسی معلولات عناصر فرهنگی محدود، آن هم در عرصه فیزیکی پدیده‌ها و فعالیت‌های فرهنگی پرداخته‌اند. در صورتی که فرهنگ، حقیقتی است دو قطبی؛ برون‌ذاتی و درون‌ذاتی. جامع‌ترین تعریفی که با نظر به اکثر تعاریف به عمل آمده می‌توان ارائه داد، در ذیل می‌آید:

«فرهنگ عبارت است از کیفیت یا شیوه بایسته و یا شایسته برای آن دسته از فعالیت‌های حیات مادی و معنوی انسان‌ها که مستند به طرز تعقل سلیم و احساسات تصعید شده آنان در حیات معقول تکاملی باشد» (جعفری، ۱۳۸۸: ۱۰).

در ادامه با بررسی مفهوم سیاست‌گذاری فرهنگی و در نظر گرفتن تعریف مذکور از فرهنگ سعی می‌شود تعریف مختار از سیاست‌گذاری فرهنگی ارائه شود.

### ۱-۳-۲. سیاست‌پذیری فرهنگ

در تمام طول تاریخ اندیشه بشری نوعی چالش نظری درباره امکان‌پذیری سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی وجود داشته است. به‌طور کلی، دو دیدگاه بنیادین در این زمینه وجود دارد. این دو نظریه را می‌توان در دیدگاه افلاطونی (که ممکن و ضروری می‌داند) و نظریه ارسطویی (که آن را محدود و مشروط می‌داند) دسته‌بندی کرد.

#### ۱-۳-۲-۱. دیدگاه افلاطونی

مطابق دیدگاه افلاطونی، فرهنگ جامعه کنترل‌پذیر است و وظیفه مهار و هدایت آن به سوی مسیرهای از پیش تعیین‌شده بر عهده دانایان و عقلاست. افلاطون پیشنهاد می‌کرد که زندگی مردم تحت یک مجموعه سخت و انعطاف‌ناپذیر فرهنگی هماهنگ شود. وی در کتاب «جمهوریت» برای هنرمندان، فیلسوفان و شاعران قوانین سختی مقرر می‌دارد. متخلفان از این قوانین را خیلی مؤدبانه به شهر دیگر روانه می‌کند. در کتاب «قوانین» شاعران را ملزم می‌سازد که آثار خویش را نخست به کلاتران ارائه دهند و آن‌ها ببینند که آیا این آثار برای سلامت روحی مردم مفید است یا نه؟ (آشنا، ۱۳۸۴: ۱۰).

#### ۱-۳-۲-۲. دیدگاه ارسطویی

در نقطه مقابل ارسطو، انسان و معانی خلق‌شده توسط او را ذاتی می‌داند و به عکس نظر پیشین، وظیفه دولت و حکومت را انطباق دادن خود با این معانی می‌شمرد. ارسطو بر آن است که: «مردمان گوناگون، از راه‌ها و وسایل گوناگون در پی خیر و شادی می‌روند و از این‌رو، شیوه‌های گوناگون پدید می‌آورند. شک نیست که بهترین حکومت‌ها آن است که همه‌کس در سایه آن شاد باشد و سعادت‌مند زیست کند». وظیفه اصلی حکومت ایجاد چتری است که مردم در سایه آن با شادمانی و سعادت زندگی کنند. فضیلت، نیکی و سعادت مردم ریشه‌هایی دارد که سازمان‌یافتگی آن‌ها فقط به دست حکومت نیست (سلیمی، ۱۳۸۲: ۷۳-۷۴).

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که با توجه به دیدگاه‌های مطرح‌شده آیا دولت حق دخالت در امر فرهنگ را دارد؟ برای این بحث می‌توان به نتایج کنفرانس مکزیکوسیتی اشاره کرد که روشن ساخت مشارکت دولت در برنامه‌ریزی فرهنگی و سرمایه‌گذاری در زمینه فرهنگ ضروری است. در این کنفرانس علت ضروری بودن برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری فرهنگی بر اساس دو عامل مطرح شد: اول اینکه فرهنگ مانند دیگر نیازهای مادی و معنوی از جمله نیازمندی‌های اساسی انسان است و دوم آنکه هر فرد حق دارد که در میراث و فعالیت‌های فرهنگی جامعه سهیم باشد.

بنابراین براساس این اصول می‌توان گفت: «فرهنگ چیزی تجملی، خاص گروه برگزیدگان یا مناطق ممتاز نیست بلکه جزء تفکیک‌ناپذیر زندگی اجتماعی و میراث مشترک همه افراد در سرزمین‌ها است». و وظیفه دولت این است که «وسایل مشارکت در فعالیت‌های فرهنگی را در حدود امکانات و منابعی که در اختیار دارد فراهم آورد» (اجاللی، ۱۳۷۹: ۵۰).

در اینجا به دلیل آنکه بحث اصلی در حوزه دخالت دولت در فرهنگ از دیدگاه حکومت علوی است، باید گفت آنچه نگارنده به آن پی برده است، نگاه اول یعنی حق دخالت دولت در فرهنگ می‌تواند مشابهت بیشتری به نگاه حکومت علوی داشته باشد، البته باید گفت که دخالت دولت علوی در امر فرهنگ می‌تواند وجوه خاصی داشته باشد که در جای خود، به تفصیل بحث خواهد شد. در ادامه به‌صورت گذرا به چند نمونه از دیدگاه‌های ایشان اشاره می‌کنیم.

در این راستا برای مثال می‌توان به این موضوع اشاره کرد که امام مهم‌ترین نهادی که وظیفه تربیت و تعلیم مردم را دارد را نهاد خلافت می‌داند. برای اثبات این مدعا می‌توان به این کلام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) اشاره کرد: «بر پیشواست که به مردمان تحت حکومتش حدود اسلام و ایمان را بیاموزد»<sup>۱</sup> بنابراین وظیفه رهبری یک جامعه آن است که افراد تحت حکومتش را

۱. و علی الامام ان يعلم اهل ولايته حدود الاسلام و الايمان (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۱۸).

آموزش دینی دهد. از طرفی ایشان در خطبه سی و چهار نهج البلاغه حقوق فرهنگی متقابل حکومت و مردم را این گونه بیان می‌دارند که: «بر من است که شما را تعلیم دهم تا بی‌سواد و جاهل نباشید و شما را تربیت کنم تا راه و رسم زندگی را بدانید». این دیدگاه نشان‌دهنده وظیفه دخالت دولت در امر فرهنگ است که به صورت جامع به آن خواهیم پرداخت.

### ۱-۳-۳. تعریف فرهنگ و تأثیر آن بر خطمشی گذاری فرهنگی

تعریف فرهنگ در حوزه و گستره سیاست گذاری تأثیر بسزایی دارد. در ابتدا به تعاریف کلان و خرد فرهنگ اشاره خواهد شد و در ادامه به تأثیرگذاری هر یک از مفاهیم و تعاریف فرهنگ بر تعریف و حیطة سیاست گذاری فرهنگی خواهیم پرداخت.

مفهوم عام و کلان فرهنگ در سه دسته اصلی زیر قرار می‌گیرد: (۱) فرهنگ در زبان روزمره یا تعریف عام فرهنگ؛ (۲) فرهنگ در علوم اجتماعی، متشکل از: (انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی) آن گونه که مثلاً نزد مردم‌شناسان «فرهنگ الگوهای صریح یا ضمنی رفتار است که به واسطه نمادها کسب و منتقل می‌شود و دربرگیرنده دست‌یافته‌های مشخص گروه‌های انسانی و تجسم آن‌ها در مصنوعات و آن‌هاست. هسته مرکزی فرهنگ، اندیشه‌های سنتی و ارزش‌های همراه آن است». یا نزد جامعه‌شناسان «فرهنگ مجموعه‌ای است از سه نظام که تعیین‌کننده رفتار انسان‌هاست: نظام افکار یا باورها، نظام نهادهای بیانگر و نظام جهت‌گیری‌های ارزشی با جنبه وحدت‌بخشی»، (اجلالی، ۱۳۷۹: ص ۱۷ و ۳) در مفهوم فلسفی - انسانی فرهنگ به عنوان مجموعه‌ای از ویژگی‌های متمایز معنوی، مادی، فکری و احساسی در جامعه و در میان گروه‌های اجتماعی است و در هنر و ادبیات، شیوه‌های زندگی فردی و اجتماعی، نظام ارزشی، سنت‌ها و باورها متجلی می‌شود (همایون و جعفری، ۱۳۸۷: ۹).

۱. وَ تَعْلِيمِكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَ تَأْدِيبِكُمْ كَيْفًا تَتَّقُوا (نهج البلاغه، خطبه ۳۴).

براساس چنین دیدگاهی، فرهنگ عملاً کل جامعه اعم از افراد، گروه‌های گوناگون اجتماعی و نیز بخش‌های متناظر با این گروه‌ها یعنی کار، رفتار اجتماعی و ارتباط متقابل افراد و گروه‌ها، بهداشت، مصرف، تغذیه و بسیاری امور از این قبیل را در بر می‌گیرد. حیطة موضوعی و انسانی فرهنگ چنان گسترده می‌شود که سیاست‌گذاری فرهنگی را مستلزم بهره‌گیری از تخصص‌های گوناگون و نهادهای عمومی متنوع می‌کند. در چنین شرایطی فرهنگ ماهیتی چندگانه پیدا می‌کند و سیاست‌گذاری آن مستلزم اتخاذ روشی میان‌رشته‌ای و کاربست سیاست‌ها در گرو هماهنگی و اجرای بین‌سازمانی می‌شود (اشتریان، ۱۳۸۹: ۱۹).

**خرد فرهنگ:** مفهوم خاص یا خرد فرهنگ که به دو روش تعریف می‌شود: (۱) روش مفهومی که فرهنگ را با استفاده از مفاهیمی چون اوقات فراغت، زندگی فرهنگی خلاقیت فرهنگی، مشارکت فرهنگی و حقوق فرهنگی توضیح می‌دهد. این دیدگاه به مصادیق عام فعالیت‌هایی می‌پردازد که در شکل‌گیری، تثبیت و انتقال فرهنگ نقش دارند، (۲) روش آماری (طبقه‌بندی فعالیت‌ها) که به تعیین فعالیت‌ها یا خدمات فرهنگی معینی می‌پردازد که به‌طور معمول در کشورهای مختلف دنیا یا در سازمان‌های معتبر بین‌المللی در مورد آن‌ها سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی می‌شود (اجلالی، ۱۳۷۹: ۳۴).

بدین‌سان تعریف فرهنگ در این دیدگاه با هنر آمیخته شده و محدود به حوزه‌های پیرامونی آن اعم از تولید و مصرف هنری می‌کنند. معتقدان به چنین دیدگاهی در عرصه سیاست‌گذاری عمومی در حیطة تولید، اقلیت‌گرا یا نخبه‌گرا و در حیطة مصرف اکثریت‌گرا و توده‌ای عمل می‌کنند. اقلیتی به تولید کالاهای فرهنگی (هنری) مبادرت می‌ورزند و معمولاً سیاست‌گذاران فرهنگی از طریق سیاست‌های حمایتی، این تولیدکنندگان را تشویق می‌کنند تا عموم شهروندان از محصولات آن‌ها استفاده کنند. پیر مولینیر این دیدگاه را سنتی می‌نامد (اشتریان، ۱۳۸۹: ۱۹).

برای روشن شدن تعریف مسئله فرهنگی، با توجه به تعریف مختار از

فرهنگ در این کتاب، سیاست‌گذاری مورد نظر به نگاه کلان‌نگر در حوزه سیاست‌گذاری فرهنگی بازمی‌گردد.

### ۱-۳-۴. الگوهای خط‌مشی‌گذاری فرهنگی

همان‌گونه که پیشتر مطرح گردید دیدگاه‌های مختلفی درباره اصل امکان هدایت و سیاست‌پذیری حوزه فرهنگ وجود دارد. اما با مفروض گرفتن این امکان، رویکردها و الگوهای مختلفی در رابطه با مکانیزم خط‌مشی‌گذاری فرهنگی قابل شناسایی است. این الگوها از جنبه‌های مختلفی چون کلان‌نگر یا خردنگر بودن، عینی یا ذهنی بودن و ... قابل دسته‌بندی و تفکیک‌اند. در این میان، چهار الگوی آرمان‌گرایی، کثرت فرهنگی، سنتی و توسعه‌گرا به‌طور خاص قابل اشاره می‌باشد.

### ۱-۳-۴-۱. الگوی آرمان‌گرایی

سیاست‌گذار فرهنگی آرمان‌گرا، اساس کار خود را نه مشکلات و مسائل خاص فرهنگی بلکه تبیین و تحلیل اهداف و بازشناسی ارزش‌های فرهنگی خاص قرار می‌دهد، آنگاه بر مبنای آن اهداف دست به سیاست‌گذاری و سپس برنامه‌ریزی می‌زند. چنین سیاست‌گذاری حتی اگر به تحلیل معضلات و تدوین مسائل و صورت‌بندی مسئله سیاست‌گذاری مبادرت ورزد، این مسائل را با توجه به ارزش‌ها و آرمان‌ها طرح می‌کند، یعنی به مشکلاتی توجه می‌کند که بر سر راه آن آرمان‌ها قرار دارند. معضلات نیز از چنین منظری نگریسته می‌شود، یعنی پدیده‌ای «معضل» خوانده می‌شود که بر اساس جهان‌بینی معضل تلقی شود. یکی از مراحل مهم در سیاست‌گذاری فرهنگی مبتنی بر اهداف ارزشی، تبدیل آن ارزش‌ها به سرفصل‌های سیاستی است. چگونه می‌توان ارزش‌های آرمانی را در قالب خط‌مشی‌های عملی مطرح کرد؟ چگونه می‌توان خط‌مشی‌های سیاستی برای دسترسی به اهداف آرمانی، همچون رشد و تعالی انسان‌ها، اصلاح اخلاق و فرهنگ عمومی، ایجاد روحیه تعاون و ایجاد خلاقیت در انسان‌ها تدوین کرد؟ آیا می‌توان از طریق

سازوکارهای عینی و کمی به آن اهداف دست یافت؟ (نظری، ۱۳۸۶: ۷۱).

### ۱-۳-۴-۲. الگوی سیاست فرهنگی سنتی (نخبه‌گرا)

هدف چنین سیاستی افزایش شناخت جهانی که میراث فرهنگی ارزش‌های نخبگان باشد و به مدد اشکال سنتی چون موزه، کتابخانه و تئاتر در دسترس مردم قرار می‌گیرد. از این رو تأکید بر «عرضه» است و هدف، «افزایش» مصرف فرهنگی است؛ لیکن باید پذیرفت که این مراکز در شکل کنونی خود تقاضای عمومی را برآورده نمی‌کنند و تنها مورد توجه بخشی از مردم‌اند و فرهنگ را برای فرهیختگان فراهم می‌کنند.

سیاست فرهنگ سنتی به افزایش میزان جذب فرهنگ به وسیله طبقات فرهیخته توجه دارد. این به خودی خود خوب است، اما چیزی بر توسعه فرهنگی دیگر بخش‌های جمعیت نمی‌افزاید. این یک واقعیت است که اکثریت مردم به فرهنگ سنتی به میزانی اندک توجه دارند و از تجهیزات گروهی (چون موزه، کتابخانه و ...) کمتر استفاده می‌کنند (پهلوان، ۱۳۹۰: ۱۳۹).

### ۱-۳-۴-۳. الگوی توسعه‌گرا

توسعه در کل مجموعه‌ای از روندهای دربردارنده مقولات انباشتی را شامل می‌شود که به‌طور متقابل یکدیگر را تقویت می‌کنند. این الگو در پی گسترش ابعاد مفهوم توسعه و مؤثر دانستن نقش فرهنگ در توسعه تعریف شده است. به‌طوری که کمترین چیزی که می‌توان پذیرفت این است که در کشورهای توسعه نیافته، توسعه هم باید جنبه اقتصادی و هم اجتماعی و هم فرهنگی داشته باشد، زیرا جنبه‌های مختلف توسعه را چه از لحاظ نظری و چه عملی نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد و فرهنگ همه‌جا حضور دارد و هر چند به‌صورت نامرئی در نهایت خود را تحمیل می‌کند (بهادری، ۱۳۷۶: ۲۳).

### ۱-۳-۴-۴. الگوی تکثر و حقوق فرهنگی

نگرانی‌های موجود نسبت به راهبرد توسعه‌گرا، در کنار تغییرات اجتماعی دیگر،

زمینه ظهور راهبرد تکثر و حقوق فرهنگی را به وجود آورد. تشدید فرایند تفکیک اجتماعی و افزایش گروه‌بندی‌های اجتماعی باعث تنوع و تکثر در خرده فرهنگ‌های جامعه شد. عناصر فرهنگی مشترک به‌طور روزافزون تقلیل پیدا کرد، و بروز کلی‌گرایی که خود نشانه‌ای از تنوع فرهنگی پنهان مانده بود، به‌عنوان عاملی در تشدید تنوع فرهنگی عمل کرد. این عوامل باعث طرح نیازها و تقاضاهای فرهنگی متعدد شد که راهبرد توسعه‌ای قادر به تأمین آن‌ها نبود.

نظریه‌پردازان این راهبرد، معتقدند توسعه‌ای قادر به تأمین انسانی و فرهنگی خود جدا شده باشد رشد بدون روح است و توسعه اقتصادی در عالی‌ترین شکل آن بخشی از فرهنگ مردم است. در دیدگاه توسعه‌گرا، فرهنگ عامل مقدم توسعه اقتصادی است، این دیدگاه با لحاظ کردن عوامل فرهنگی در نگرش به توسعه منتهی شد.

لذا هرچند ممکن است فرهنگ به‌عنوان ابزار توسعه قلمداد شود اما نمی‌توان آن را و موفقیت آن را تنها به یک موفقیت کمکی برای رشد اقتصادی تقلیل داد. فرهنگ خدمت‌گزار اهداف نیست بلکه پایه‌های اجتماعی خود اهداف است.

در این راهبرد بر چند محور تأکید می‌شود:

الف- تأکید بر تکثر و تنوع فرهنگی: سیاست‌های فرهنگی باید شرایط را برای بقای تمام فرهنگ‌ها فراهم کند؛

ب- تأکید بر حقوق فرهنگی: هر فردی حق دارد به شیوه‌ای که مایل است زندگی کند؛

ج- تأکید بر فرد در برابر جامعه: وظیفه دولت‌ها تعیین محتوای فرهنگ نیست. در این راهبرد دولت‌ها موظف‌اند شرایط بقای فرهنگ‌های دیگر را فراهم کنند؛

د- تأکید بر گروه‌های ویژه: در این الگوی راهبردی، بر گروه‌های اقلیتی که در معرض سلطه فرهنگی هستند تأکید می‌شود؛

ه- جهان‌گرایی: مفهوم جهان‌گرایی از مفاهیم کلیدی این راهبرد است.

تأکید بر اخلاق جهانی تأکید بر حقوق طبیعی افراد است؛ انسان آزاد آفریده شده است، نمی‌توان آزادی آن‌ها را به دلایلی چون طبقه، نژاد، جنس، اجتماع یا نسل نادیده گرفت. نقش دولت در این راهبرد تنظیم کردن روابط فرهنگی است. حوزه دخالت دولت در مسائل فرهنگی بسیار محدود است و در محتوای فرهنگی نمی‌تواند دخالت کند. سیاست فرهنگی مبتنی بر تکثرگرایی فرهنگی است. مفاهیم کلیدی این راهبرد حق فرهنگی و تنوع و تکثر فرهنگی است (پهلوان، ۱۳۹۰: ۱۳۹-۲۰۷).

می‌توان در صورت‌بندی متفاوتی از الگوهای خط‌مشی‌گذاری فرهنگی، با اشاره به محدوده‌های مشترک الگوهای موجود چهار راهبرد فراگیرتر پایه‌ای را مبنای تمایز قرارداد. در اینجا با معرفی چهار راهبرد سستی، توسعه‌گرا، تکثر و حقوق فرهنگی و آرمان‌گرا به بیان تفاوت‌های آن‌ها در قالب جدول زیر پرداخته می‌شود.

جدول ۱-۲: مقایسه تطبیقی چهار الگوی اصلی سیاست‌گذاری فرهنگی

راهبرد نخبه‌گرا	راهبرد توسعه‌گرا	راهبرد تکثر و حقوق فرهنگی	راهبرد آرمان‌گرا
- رویکرد تزیینی و زیبایی‌شناختی به فرهنگ دارد.	- دغدغه پیوند میان فرهنگ و توسعه را دارد.	- به فرهنگ مستقل از نقش آن در فرایند توسعه می‌پردازد.	- عقاید، ارزش‌ها و باورهای آرمانی زاینده ایدئولوژی است و آن مرکز نقل فرهنگ است.
- ارزش‌ها، آیین‌ها و مراسم را مهم شمرده و حفظ آن را مرکز توجه سیاست‌های فرهنگی می‌داند.	- نگاه به فرهنگ ابزارانگارانه است.	- فرهنگ اصالتاً و فی‌نفسه دارای مسائل و موضوعاتی است که باید در سیاست فرهنگی به آن توجه شود.	- انسان فی‌نفسه خوب است و بدی‌های او تابع شرایط اجتماعی است.
- حفظ ارزش‌ها به‌صورت اولیه و توزیع مجدد آن مطرح است.	- تغییرات محتوایی فرهنگ، اصل سیاست فرهنگی را تشکیل می‌دهد.	- فرهنگ به‌عنوان بخشی از نظام اجتماعی، به تعبیری حتی به‌عنوان کل نظام اجتماعی، وجود مستقلی دارد.	- تحقق ارزش‌های فرهنگی جامعه آرمانی مبنای تغییرات در بخش‌های سیاسی و اقتصادی است.



#### ۴-۱. خط‌مشی گذاری فرهنگی

##### ۴-۱-۱. صورت‌بندی مسئله فرهنگی

همان‌گونه که مطرح گردید، از آنجا که خط‌مشی گذاری فرهنگی، حوزه‌ای از خط‌مشی گذاری عمومی است، چارچوب‌ها و رویه‌های حاکم بر خط‌مشی گذاری عمومی در خط‌مشی گذاری فرهنگی نیز جریان دارد. البته روشن است که موضوع خط‌مشی یعنی فرهنگ تمایزهایی ایجاد می‌کند. به‌عنوان مثال، با توجه به نوع مسائل در خط‌مشی گذاری فرهنگی که سطح انتزاع و پیچیدگی بیشتری دارند، به نظر می‌رسد مرحله تشخیص مسئله پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های بیشتری را طلبیده و رویه‌های متفاوتی را ایجاب می‌کند. عواملی که در شکل‌گیری و صورت‌بندی یک مسئله فرهنگی می‌توانند دخالت داشته باشند، را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

- سنت‌ها و باورها،
- نظام‌های ارزشی،
- هنجارهای اجتماعی، خانوادگی، قانونی، اخلاقی، معنوی،
- نهادها و ساخت‌های قدرت،
- حقوق بنیادین انسان‌ها،
- شیوه زندگی (نحوه تفکر و تولید، تجربیات، عادات، توزیع کارکردها و وظایف)،
- تعامل میان عوامل فرهنگی و غیرفرهنگی، سطوح و حوزه‌های عمل،
- تأثیرات عوامل اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فناورانه بر فرهنگ،
- ابعاد فرهنگی کنش و واکنش‌های اجتماعی،
- زبان و شکل‌های دیگر میراث غیرمادی،
- رویدادها، وقایع، جشنواره‌های تاریخی، ملی و مذهبی،
- ارتباطات میان‌فرهنگی، مبادلات اقتصادی و تجارت،
- مهاجرت،
- محیط زیست (روستایی و شهری بودن)،
- جهانی‌شدن (پهلوان، ۱۳۹۰: ۱۷۸).

راهبرد نخبه‌گرا	راهبرد توسعه‌گرا	راهبرد ناکثر و حقوق فرهنگی	راهبرد آرمان‌گرا
- این راهبرد نخبه‌گرا بوده و سیاست فرهنگی آن معطوف به گروه‌های نخبه است.	- جمع‌گراست؛ سیاست فرهنگی این راهبرد همگانی کردن فرهنگ و دسترسی تمام گروه‌ها به محصولات فرهنگی است.	- توجه به مضمون فرهنگ‌ها اصل نیست. بلکه خرده‌فرهنگ‌ها و ارتباط آن‌ها با یکدیگر مورد توجه است و لذا تغییر در محتوا در موضوع سیاست فرهنگی فرار نمی‌گیرد.	- تمرکز شدید قدرت را ایجاب می‌کند و دیوان‌سالاری نقش اصلی در برنامه‌ریزی‌های فرهنگی دارد.
- ارزش‌های سنتی و تاریخی مورد توجه قرار می‌گیرد.	- تلاش می‌کند ارزش‌های ملی را با ارزش‌های مدرن پیوند بزند و با تعبیری مدرن ارائه دهد.	- فردگراست و معطوف به تأمین حقوق فرهنگی افراد است.	توجه به محتوای فرهنگ موجود و ضرورت تغییر آن در راستای ارزش‌های فرهنگی، محور سیاست‌گذاری‌های فرهنگی است.
- وظیفه دولت، شناسایی ارزش‌های تاریخی و ملی و حفظ آن‌هاست.	- وظیفه دولت شناسایی نقاط آسیب‌شناختی فرهنگ و ترمیم آن در راستای برنامه‌های توسعه است؛ دولت از طریق برنامه‌ریزی فرهنگی، محتوای عناصر فرهنگی را تعیین می‌کند.	- ارزش واحدی را به رسمیت نمی‌شناسد بلکه خرده‌فرهنگ‌ها را حاوی ارزش‌های قابل قبول می‌داند.	- مبتنی بر برنامه‌ریزی‌های جامع و بلندمدت است.
دولت حق دخالت در محتوا را ندارد		- وظیفه دولت‌ها بهبود روابط بین فرهنگ‌هاست.	- تغییرات در ارزش‌های فردی و اجتماعی در راستای دستیابی به جامعه آرمانی از ضروریات است.

(خاشعی، ۱۳۸۸: ۵۱)

## ۱-۴-۲. دستورگذاری خطمشی فرهنگی

عوامل متعددی در دستورگذاری خطمشی گذاری در حوزه فرهنگ دخالت دارند که می‌توان به صورت مختصر آن‌ها را به شکل زیر تقسیم‌بندی کرد:

۱) شناسایی هدف‌های کلان نظام و شناسایی و تحلیل طرح‌ها و اقدام‌های اجرایی (۲) مفهوم مخاطب فرهنگی و گوناگونی آن در جامعه و به عبارتی نیازها و اهداف متفاوت مخاطبان (۳) شناسایی خصوصیات فرهنگی، توانایی‌های فکری و مادی جامعه و گونه‌های مختلف تمایلات (۴) مفهوم هویت فرهنگی با تعریف خصوصیات رفتاری تقریباً همگن در یک جامعه که در شیوه زندگی، نظام‌های ارزشی، و روابط اجتماعی و تولید فکری بروز می‌یابد (۵) توجه به مسائل و موضوعات تخصصی فرهنگی در کنار بررسی ارتباط فرهنگ با حوزه‌های خویشاوند نظیر آموزش، اطلاع‌رسانی (کتاب) و رسانه‌های جمعی، محیط زیست و کیفیت زندگی؛ در عین لزوم تفکیک مسئولیت‌ها و وظایف (همایون و جعفری، ۱۳۸۷: ۱۶).

## ۱-۴-۳. مرحله تهیه و تدوین خطمشی فرهنگی

متناسب با مسائل حوزه فرهنگ و همچنین جهت‌گیری‌هایی که در خطمشی گذاری فرهنگی تحقق بیرونی داشته‌اند، می‌توان اشتراکات و تمایزاتی در رویکرد به حل مسائل فرهنگی برشمرد. اشتریان (۱۳۸۹) پنج رویافت متمایز در مرحله تهیه و تدوین خطمشی فرهنگی را برمی‌شمرد که عبارتند از:

۱- **ره‌یافت منافع:** در این رویافت، مرحله دوم سیاست‌گذاری؛ یعنی، شناسایی راه‌حل‌ها و ارزیابی تبعات احتمالی هر یک از راه‌حل‌ها - با توجه به نیازها و منافع گروه‌هایی که درگیر مسئله مورد بحث هستند - صورت می‌پذیرد. این منافع می‌تواند شامل منافع اقلیت‌های فرهنگی، فکری، قومیت‌ها، منافع دیوان‌سالاران و سایر گروه‌های نفوذ و منفعت باشد.

ره‌یافت منافع می‌تواند تسهیل‌کننده مشارکت عمومی در سیاست‌گذاری

فرهنگی باشد، به شرط آنکه نوعی نظام کورپوراتیستی فرهنگی (نظام نمایندگی گروه‌ها و اصناف فرهنگی برخاسته از بطن جامعه) وجود داشته باشد، که این خود مسبوق و مشروط به وجود جامعه مدنی است. اگر به صورت طبیعی گروه‌ها، صنف‌ها و گرایش‌های فرهنگی در جامعه شکل گرفته باشند و از طریق سازوکارهای قانونی، مسالمت‌آمیز و غیر توتالیتر به فعالیت در جهت تحقق حقوق آرمان‌ها و اهداف خود بپردازند، می‌توان به تحقق مشارکت عمومی در سیاست‌گذاری فرهنگی امیدوار بود. در غیر این صورت علاوه بر درگیری و نزاع روزمره گروه‌های صاحب ثروت و قدرت که در بستری طبیعی در جامعه رشد نکرده‌اند، شاهد نوعی نخبه‌گرایی و سلطه «اشرافیت» فرهنگی بر سیاست‌ها و سیاست‌گذاری فرهنگی خواهیم بود.

۲- **ره‌یافت عینی:** در این رویافت ادعا بر آن است که می‌توان برای مسائل، مشکلات و معضلات فرهنگی راه‌حلی عینی و «علمی» و فارغ از منافع یا مضراتی که عاید گروه‌ها می‌شود، ارائه نمود. ره‌یافت علمی تلاش خود را صرف استاندارد کردن کار، یعنی پیدا کردن بهترین راه انجام کار و نظارت و کنترل دقیق برای حفظ و تحقق این استانداردها می‌نماید.

۳- **ره‌یافت ارزشی و هنجاری:** در این رویافت برای حل مشکلات فرهنگی از ارزش‌های آرمانی، دینی و ایدئولوژیک الهام گرفته می‌شود. در چنین رویافتی با توجه به فرهنگ و ارزش‌های بومی و گرفتن الگوی توسعه فرهنگی از درون آن، به ارایه طریق برای معضلات و مشکلات فرهنگی و یا تعیین اهداف ارزشی مبادرت می‌نمایند. فرهنگ بومی مرجع اصلی سیاست‌گذاری است. یکی از فرضیه‌های اساسی این رویافت آن است که تغییر و تحول فرهنگی پایا و پویا تنها از بسترهای ویژه ارزشی یک جامعه بر می‌خیزد، و در صورتی که راه‌حل‌ها با آن ارزش‌ها منطبق شوند، می‌توانند کارآمد باشند.

۴- **ره‌یافت تجربه‌ای:** در این رویافت تجربه‌های شخصی سیاست‌گذار

یا سیستم سیاست‌گذاری راهنمای عمل قرار می‌گیرد. راهبرد تجربه‌ای، راه را

برای اعمال سلیقه شخصی سیاست‌گذار باز می‌نماید و به سوابق اجرایی، تحصیلی، خصلت‌های روحی، روانی و گاه منافع شخصی وی متکی است.

۵- **ره یافت دموکراتیک:** در این ره یافت انتخاب راه‌حل‌ها و شناسایی تبعات آن‌ها، با توجه به نظر اکثریت سیاسی - اجتماعی و در عین احترام به حقوق فرهنگی اقلیت‌ها و حیات بخشی آن‌ها صورت می‌گیرد. دموکراسی فرهنگی با نگرشی به اکثریت جامعه به سیاست‌گذاری فرهنگی می‌پردازد، اما این سخن به آن معنا نیست که تکثر فرهنگی و حقوق اقلیت‌های فرهنگی نادیده گرفته شود.

#### ۱-۴-۴. تصمیم‌گیری در خط‌مشی‌گذاری فرهنگی

در امر تصمیم‌سازی در خط‌مشی فرهنگی با توجه به مدل‌های گفته شده (تصمیم‌گیری تدریجی، تصمیم‌گیری عقلانی و تصمیم‌گیری ترکیبی) در مبانی خط‌مشی‌گذاری عمومی می‌توان عمل کرد، اما باید در تصمیم در این حوزه، برخی عوامل و روش‌ها<sup>۱</sup> را لحاظ کرد که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱. **بررسی ارزش‌ها و وظایف سازمان‌ها:** بررسی اهداف، ارزش‌ها، جامعه و نیز وظایف دولت، سازمان‌های نیمه عمومی انجمن‌ها، گروه‌ها و میزان دخالت آن‌ها در حوزه فرهنگی.

۲. **تجزیه و تحلیل تاریخی سیاست‌های فرهنگی:** این امر با مصاحبه با سیاستمداران و مسئولان فرهنگی برای بررسی اهداف و سیاست‌های پنهان و آشکار در حوزه سیاست‌گذاری محقق می‌شود.

۳. **مشورت با کارشناسان:** این کار برای به‌دست آوردن فهرستی از اقدامات ممکن و دسته‌بندی و اولویت‌گذاری برای آن‌ها.

۴. **مشورت با استفاده‌کنندگان:** چنین تحقیقی برای تعیین خواست‌های مصرف‌کنندگان صورت می‌گیرد، این کار طبیعت جامعه‌شناختی دارد اما باید به

۱. این روش‌ها و عوامل در صورت‌بندی مسئله هم می‌تواند در نظر گرفته شود.

منظور دست یافتن به آمارهای کارا انجام پذیرد و قابل تعمیم باشد.

۵. **ارزیابی اقدامات انجام شده و در حال اجرا:** تجزیه و تحلیل اقدامات انجام شده و بررسی تأثیرات آن‌ها و نیز بررسی نحوه اجرای سیاست‌های فرهنگی می‌تواند در امر تصمیم‌گیری تأثیرگذار باشد.

۶. **تجزیه و تحلیل حوزه‌های فرهنگی:** در اینجا تجزیه و تحلیل نظام‌ها در ارتباط با حوزه‌های فرهنگی مورد نظر است. این نوع تحقیق دارای خصلت درازمدت است و به دنبال تجزیه و تحلیل وضع کنونی و سیر تکاملی گذشته متغیرهای اصلی در سیاست‌گذاری فرهنگی را مشخص می‌کند. تجزیه و تحلیل نظام‌ها برای بررسی وابستگی میان سطوح تصمیم‌گیری و میان خرده‌نظام‌ها که واقعیت اجتماعی - اقتصادی را می‌سازند ضرورت دارد.

۷. **بررسی گروه‌های هدف:** بررسی گروه‌های هدف می‌تواند در امر تصمیم‌گیری کمک کند. در بررسی باید سطوح فردی، گروهی، خانوادگی، محیط زیست (شهری یا روستایی بودن)، و ضوابط عمومی (فرهنگ ملی، فرهنگ‌پذیری، خودمختاری منطقه‌ای و خرده فرهنگی و نیز انسجام فرهنگی) در نظر گرفته شوند.

۸. **جهانی‌شدن:** با توجه به گسترش و تغییرات در حوزه‌های بازار و به‌وجود آمدن شرکت‌های چندملیتی و نیز تحول در تکنولوژی رسانه‌ها، نمی‌توان در تصمیم‌سازی‌ها از تأثیرات جهانی بر فرهنگ چشم‌پوشی کرد و باید آن‌ها در امر تصمیم‌سازی دخیل کرد (پهلوان، ۱۳۹۰: ۱۴۸-۱۵۰).

۹. **تحقیق در مورد هدف تولیدکنندگان:** منظور از تولیدکنندگان در اینجا آفرینندگان و همچنین صنایع و سازمان‌هایی است که در تولید کالاها و خدمات فرهنگی سهیم‌اند. در مورد آفرینندگان مثلاً آموزش، شرایط کار و رفتار آنان می‌تواند بررسی شود. در مورد دسته دوم می‌توان مثلاً تولید و توزیع‌کنندگان کتاب، فیلم، رادیو و تلویزیون و... را مورد بررسی قرار داد. این حوزه به دلیل آنکه فرهنگ در دوران معاصر از حوزه‌های نگرش‌ها،

باورها و ارزش‌ها به حوزه محصولات فرهنگی در حال حرکت است بسیار مهم شده است. در اینجا با دو اصطلاح فرهنگ پنهان که همان پیش‌فرض‌ها و انتظارات بنیادین در تعامل اجتماعی هستند، و فرهنگ آشکار یا فرهنگ ثبت شده که همان تولیدات و ساخته‌های اجتماعی هستند مواجه می‌شویم. در دوران مدرن اعتقاد بر آن است که فرهنگ ثبت شده و آشکار دارای اهمیت فراوانی است و بدون بررسی آن‌ها نمی‌توان تصمیم‌سازی کرد.

۱۰. توجه به سیاست‌های فرهنگی عامه: برای آنکه سیاست فرهنگی از سیاست سنتی که بر اساس شناخت جهانی از میراث فرهنگی نخبگان طرح‌ریزی می‌شود، به سمت سیاست فرهنگی جدید که معطوف به دموکراتیزه کردن فرهنگ است، سیاست‌های فرهنگی باید بیشتر معطوف به این حوزه باشد. بنابراین در حال حاضر توجه به رسانه‌های توده‌ای، آموزش‌های همگانی و سایر حوزه‌های فرهنگ عامه مورد توجه قرار گرفته است (بهادری، ۱۳۷۶: ۱۳۴-۱۳۵).

#### ۱-۴-۵. اجرای خط‌مشی فرهنگی و ابزارهای آن

با توجه به ماهیت فرهنگ و مسائل فرهنگی، طبیعتاً اجرای خط‌مشی فرهنگی نیز سازوکارهای خاص خود را می‌طلبد. سازوکارهایی که ماهیت سیال فرهنگ و پویایی‌ها آن در لایه‌های مختلف عینی و ذهنی را مطمح نظر قرار دهد. چنین سازوکارها و ابزارهایی تا حدود زیادی متکی به شناخت صحیح مفهوم فرهنگ در سطح نظری و نیز شناخت عناصر و ویژگی‌های فرهنگی جامعه مد نظر می‌باشد. در عرصه فرهنگ از تمام مدل‌های اجرای سیاست‌گذاری در دو الگوی سنتی و جدید که در مبانی اجرای خط‌مشی عمومی گفته می‌شود، استفاده کرد.

اما باید در نظر داشت که به‌طور کلی در عرصه خط‌مشی فرهنگی، میدان عمل ویژگی‌های خاص خود را دارد. حتی محیط بیرونی نیز به شکل متفاوتی با محیط درونی خط‌مشی‌گذاری تعامل می‌کنند. به‌عنوان مثال، به‌نظر

می‌رسد در حوزه خط‌مشی فرهنگی نقش عوامل بیرونی از جمله عوامل اقتصادی، خارجی، سیاسی و... در اجرای موفق این سیاست‌ها بسیار مهم‌تر از عوامل سازمانی و بودجه‌ای است. به دلیل ماهیت درهم‌تنیده مسائل فرهنگی، نگاه جامع‌نگر در حوزه اجرای خط‌مشی که پویایی‌های متقابل نظام فرهنگی و نظام اقتصادی، سیاسی و... را مد نظر قرار می‌دهد، بسیار راهگشا به نظر می‌رسد.

در نگاهی کلی ابزارهای اجرای سیاست به سه گروه اصلی تقسیم می‌شود. نخست ابزارهای آزاد اجتماعی همچون خانواده و جامعه (که پیشبرد اهدافی چون نگهداری از سالمندان و... را ممکن می‌سازد)، سازمان‌های داوطلبانه و مکانیسم‌های بازار. دومین دسته عبارت است از ابزارهای اقتداری که شامل قوانین، قواعد و مقررات‌های حکومتی و سازمان‌ها و شرکت‌های دولتی است. در پایان سومین دسته از ابزارها، ابزارهای تربیتی هستند. این ابزارها دامنه‌ای از تسهیلات عمومی از فراهم‌آوری اطلاعات و کمک‌های فنی مشاوره‌ای گرفته تا یارانه‌ها را در بر می‌گیرد. روش‌ها و ابزارهایی که برشمرده شد، مبتنی بر تعاریف عام و کلی از فرهنگ‌اند. فرهنگ در این منظر متغیری وابسته به متغیرهای عمومی عمل اجتماعی و دولتی است. اما اگر سطح تعریف خود را از فرهنگ تقلیل دهیم و آن را به حیطه خدمات و مصارف فرهنگی محدود کنیم، حوزه بحث از سیاست‌های ضمنی به سیاست‌های صرفاً فرهنگی تغییر می‌یابد. بدین‌سان می‌توان همچون «دان آدامز» و «آرین گلد بارد» روش‌های اعمال سیاست فرهنگی را به این صورت برشمرد: محافظت از آثار فرهنگی - تمدنی (بناهای تاریخی، نقاشی‌ها، آداب و رسوم، ادبیات و موسیقی کهن)، افزایش تعداد استفاده‌کنندگان از کالاها و خدمات فرهنگی با حمایت‌های مالی و یارانه‌ای، گسترش انتشارات، پژوهش‌های فرهنگی، تعلیم و تربیت در زمینه فرهنگ، هنر و ادبیات، حیات‌بخشی به خرده‌هویت‌های فرهنگی، اعطاء اعانه و جایزه به قصد رشد و تعالی فرهنگ، افزایش اشتغال در حوزه فرهنگ،

تسهیلات فرهنگی، تهیه خدمات فرهنگی، قانون‌گذاری و تدوین مقررات در زمینه‌های مختلف فرهنگی با هدف ارتقاء فرهنگ (اشتریان، ۱۳۸۹: ۱۸۰-۱۹۷).

### ۱-۴-۶. ارزیابی خطمشی‌گذاری

معمولاً برنامه‌های اجرایی پس از اتخاذ و اجرا ارزیابی رها می‌شوند و از کارایی آن‌ها ارزیابی دقیق در دست نیست. تحقیق ارزیابی روشن خواهد کرد که مثلاً عدم دستیابی به کارایی لازم تا چه حد ناشی از سیاست‌های اتخاذ شده و یا تعیین هدف و یا شرایط اعمال سیاست‌هاست. در تحقیق ارزیابی خطمشی‌گذاری فرهنگی می‌توان از مدل‌های کلی، مرحله‌ای و نیز مدل‌های ارزیابی بلندمدت و کوتاه‌مدت که در مبانی نظری ارزیابی خطمشی‌گذاری عمومی گفته شد، استفاده کرد. اما چیزی که در ارزیابی خطمشی‌گذاری فرهنگی مهم به نظر می‌رسد شاخص‌سازی کمی و کیفی است که باید سیاست‌گذاران برای اهداف فرهنگی خود این شاخص‌سازی‌ها را طرح‌ریزی کنند. نکته مهم‌تر از آن این است که نباید شاخص‌های کمی را برای اهداف کیفی و بالعکس تعبیه کرد. زیرا با تحلیل‌های اشتباهی مواجه می‌شویم که در صورت‌بندی و حل مشکل، گمراه‌کننده است. با توجه به مباحث پیش گفته شده و چرخه عمومی خطمشی‌گذاری، می‌توان سؤالات مقدماتی زیر را برای چرخه خطمشی‌گذاری در حوزه فرهنگ، طرح نمود.

#### جدول ۳-۱: مسائل و مباحث موجود در خطمشی‌گذاری فرهنگی

چرخه خطمشی	مسائل و عوامل مؤثر در خطمشی‌گذاری فرهنگی
مرحله دستورگذاری	<p>مبنای تئوریک مداخله دولت در تحولات فرهنگی جامعه چیست؟</p> <p>آیا بین فرهنگ جامعه و سرعت رشد و توسعه اقتصادی همبستگی وجود دارد؟</p> <p>آیا در شرایط موجود، احساس نیاز به تحولات فرهنگی جامعه به‌ویژه در آماده‌سازی فرهنگ جامعه برای تسریع در رشد و توسعه اقتصادی، در چه گروه‌هایی از جامعه وجود دارد؟</p> <p>آیا گروه‌های متقاضی مداخله دولت در تحولات فرهنگی، در موقعیتی هستند که بتوانند در خطمشی‌گذاری عمومی مشارکت کنند؟</p>

چرخه خطمشی	مسائل و عوامل مؤثر در خطمشی‌گذاری فرهنگی
شکل‌گیری و تهیه و تدوین خطمشی عمومی	<p>چه راه‌حلی برای مداخله دولت در تحولات فرهنگی جامعه وجود دارد؟</p> <p>آیا شرایط برای ارائه راه‌حل در این موضوع برای گروه‌های مختلف وجود دارد؟</p> <p>برای تحقق و ایجاد ارزش‌های مورد نظر در خطمشی، همراهی و انطباق با چه ارزش‌های دیگری ضرورت دارد؟</p> <p>نهادها، سازمان‌ها و گروه‌های مؤثر در اجرای این خطمشی کدامند؟</p> <p>ابزارهای مختلفی که می‌توانند در اجرای این خطمشی مورد استفاده قرار گیرند کدامند؟</p> <p>چه گروه‌هایی از اجرای این خطمشی نفع می‌برند و چه گروه‌هایی متضرر می‌شوند؟</p>
انتخاب و تصمیم‌گیری برای گزینش مناسب‌تر خطمشی	<p>چارچوب مناسب برای انتخاب خطمشی عمومی از بین راه‌های مختلف در حوزه فرهنگ چیست؟</p> <p>آیا اطلاعات کافی برای بهره‌گیری از این چارچوب وجود دارد؟</p> <p>آیا خطمشی مورد انتخاب با سایر خطمشی‌های عمومی در بخش فرهنگ و سایر بخش‌ها هماهنگی دارد؟</p>
اجرای خطمشی	<p>چگونه می‌توان خطمشی عمومی فرهنگی را مشروعیت بخشید؟</p> <p>چگونه می‌توان حمایت‌های کافی در گروه‌های ذی‌نفع مرتبط با خطمشی به‌دست آورد؟</p> <p>چگونه می‌توان منابع و امکانات کافی را برای اجرای خطمشی تجهیز کرد؟</p> <p>از بین سازمان‌ها و نهادها و گروه‌های مشارکت‌کننده در اجرای خطمشی، کدام یک نقش بیشتری دارند؟</p> <p>اگر قرار است از ابزارهای مختلف برنامه‌ریزی استفاده شود، کدام الگوی برنامه‌ریزی کارایی بیشتری دارد؟</p> <p>آیا ارزش‌های مجریان خطمشی عمومی انتخاب شده، با ارزش‌های مورد نظر در خطمشی‌گذاری فرهنگی هماهنگ است؟</p> <p>گروه‌های هدف در اجرای خطمشی‌گذاری فرهنگی کدامند و میزان مقاومت آن‌ها چه مقدار است؟</p>
ارزیابی	<p>- شاخص‌های مورد نیاز برای ارزیابی فرهنگ کدامند؟</p> <p>- شاخص‌های مورد نیاز برای ارزیابی مراحل اجرای فرایند خطمشی‌گذاری فرهنگی کدامند؟</p> <p>- نظام ارزشیابی از مراحل اجرای فرایند خطمشی چه خصوصیاتی دارد؟</p> <p>- نظام ارزشیابی از عملکرد نهایی اجرای خطمشی چه خصوصیاتی دارد؟</p>

۵-۱. نگاهی کوتاه به دوران حکومت علوی

علی (علیه السلام) اولین امام شیعیان است که در سال ۳۵ هجری قمری پس از به قتل رسیدن عثمان و با بیعت همگانی، خلافت مسلمین را به دست گرفت. در این زمان ارزش‌های جامعه اسلامی با توجه به نوع ساختار اجتماعی آن و نیز سیاست‌های اتخاذ شده خلفا به دوران قبل از زمان پیامبر بازگشته و در حوزه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اقتصادی دچار انحراف شده بود. بنابراین این تغییرات، آن حضرت در طول پنج سال حکومت خویش با مشکلات فراوانی مواجه بودند. این مسائل پس از به قدرت رسیدن ایشان و اعلام سیاست‌هایشان از روزهای اول شروع شد و در تمام دوران حکومتشان ادامه یافت. از جمله مشکلات امیرالمؤمنین در این دوران، تحمل سه جنگ داخلی بود. امام در این سال‌ها با انحرافات به وجود آمده در جامعه مقابله کردند، تا آنکه در سال چهل هجری به دست مخالفانش به شهادت رسیدند.

از آنجایی که خط‌مشی‌گذاری، از شناخت مسئله شروع می‌شود، نویسنده با مطالعه مباحث تاریخی چهار کتاب «تاریخ طبری»، «دانشنامه امیرالمؤمنین»، «تاریخ یعقوبی» و «الکامل» و نیز بررسی منابع ثانوی همچون کتاب‌های «تاریخ خلفا» و «دولت آفتاب» و «نشانه‌ها و ویژگی‌های دو مکتب اسلام» به مشکلات و مسائل و بعضی علل اصلی آن‌ها در زمان حکومت امام علی (علیه السلام) دست یافته و با مفهوم‌سازی، آن‌ها را ذیل سه مفهوم کلان خاص‌گرایی، رفاه‌طلبی و دنیازدگی و قشری‌گرایی دسته‌بندی کرده است. در جدول زیر می‌توانید صورت‌بندی مسائل را مشاهده کنید.

جدول ۱-۴: صورت‌بندی مسائل سیاست‌گذاری در حکومت علوی

خاص‌گرایی	رفاه‌طلبی و دنیاگرایی	ظاهربینی و قشری‌گرایی
زمان خلفا		
به دست گرفتن خلافت و قدرت پس از پیامبر با جلسه‌ای در سقیفه و نهادینه کردن این امر پس از ابوبکر (با وصیت خود)	کشورگشایی (طبری، ۱۳۷۵ ش، ج ۴: ۱۴۸۴) و افزایش غنایم و نیز حوزه‌های اقلیمی که مجبور به پرداخت جزیه شدند. این امر باعث	اجتهاد به رأی خلفا و حتی فرماندهان در احکام الهی: در این مورد می‌توان به اجتهاد به رأی‌های ابوبکر (اسقاط سهم ذی‌القربی، تفسیر به رأی اینکه از

خاص‌گرایی	رفاه‌طلبی و دنیاگرایی	ظاهربینی و قشری‌گرایی
(ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۸: ۱۷۴) و عمر با انتخاب شورا در انتخاب خلیفه (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ص ۵۰).	ثروتمند شدن اعراب شد (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۸: ۱۰۰-۱۰۵)	پیامبران نمی‌شود ارث برد... و عمر (منع متعه، بدعت نماز تراویح، بدعت در اذان و...) و عثمان (چهار رکعتی خواندن نماز در منی) اشاره کرد (شرف‌الدین، ۱۳۷۵: ۷۰).
تبعیض در انجام قوانین (مانند قصاص نکردن فرزند عمر) (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹: ۱۲۲) و حد نزدن خالد بن ولید (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۸: ۶۳)	ایجاد نظام تقسیم بیت‌المال به صورت مقرری برای طبقات خاص (طبری، ۱۳۷۵، ج ۵: ۱۸۵۴) که این امر باعث ایجاد فاصله طبقاتی در جامعه شد.	جلوگیری از انتشار احادیث پیامبر و تدوین آن (در طبقات ابن سعد آمده است که در دوران زمامداری عمر بن خطاب، احادیث رسول خدا (علیه السلام) رو به فزونی نهاد. عمر از مردم خواست تا هر کس آنچه را که از حدیث پیغمبر نزد خود نوشته دارد، بیاورد. و چون مردم فرمان برده آن‌ها را به خدمتش آوردند، دستور داد، تا همه آن‌ها را در آتش افکند، بسوزانند.
	به شرح ذیل بود: • نسبت همسری با پیامبر • پذیرش اسلام تا جنگ بدر • مسلمان بودن میان جنگ بدر تا صلح حدیبیه • مسلمان بودن از صلح حدیبیه تا جریان رده • مسلمان بودن از جریان رده تا قادسیه • مسلمان بودن از قادسیه به بعد • زنان غیرعرب و بردگان آزاد شده. (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۱-۴۲)	مکتب خلفا تا آغاز سده اول هجری همچنان از نوشتن و تدوین احادیث پیغمبر (علیه السلام) جلوگیری کرد، حتی از روایت و بازگویی سنت رسول خدا (علیه السلام) نیز مانع گردید. ذهبی در همین مورد می‌نویسد: ابوبکر پس از وفات رسول خدا (علیه السلام) مردم را فراخواند و به ایشان گفت: شما در حالی احادیث رسول خدا (علیه السلام) را بیان می‌کنید که خودتان درباره آن‌ها با هم اختلاف نظر دارید. در صورتی که بعد از شما، مردمان دربار آن‌ها با یکدیگر اختلاف شدیدتری پیدا خواهند کرد. پس به هیچ روی حدیث پیامبر خدا

خاص‌گرایی	رفاه‌طلبی و دنیاگرایی	ظاهرینی و قشری‌گرایی
		<p>(علیه السلام) را بیان نکند و اگر کسی درباره چیزی از شما پرسشی نمود، در پاسخ بگویید: بین ما و شما، کتاب خدا وجود دارد، به آن مراجعه کرده حلالش را حلال و حرامش را حرام بدانید)</p> <p>عثمان نیز مقررات ایشان را در این مورد تأیید و تنفیذ کرد، او روی منبر رسول خدا (علیه السلام) مردم را مخاطب ساخته گفت: هیچ‌کس حق ندارد حدیثی را که در دوره خلافت ابوبکر و عمر روایت نشده است، روایت کند (عسکری، ۱۳۷۳).</p>
<p>انتخاب خلیفه پس از پیامبر به وسیله شورا و با توجه به منزلت و شأن اجتماعی تا شایستگی. (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۸: ۱۶)</p>	<p>تغییر ذائقه امرا و حکام در نوع زندگی دنیایی (در این مورد می‌توان به اعتراض عمر به یکی از امرای خود که نوع لباس و پوشش او به صورت اشراف در آمده بود اشاره کرد که مورد عتاب و توبیخ شدید عمر قرار گرفت (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۸: ۳۰۷)</p>	<p>گسترش عقاید و جریان‌ات انحرافی پس از پیامبر و پیروی مردم از آنان (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴)</p>
<p>حاکمیت فرهنگ قبیله‌ای، قومیت‌گرایی (در این زمینه می‌توان به موردی اشاره کرد که عمر تمام کنیزان عرب را خرید و آزاد کرد و گفت که دیگر نباید کنیز عرب گرفت درحالی‌که کنیز عجم وجود دارد، مگر آنکه کنیزی از صاحبش دارای</p>	<p>بخشیدن اموال به نزدیکان و خویشاوندان توسط خلفا مخصوصاً در زمان عثمان. مانند بخشیدن خمس فتح آفریقا به مروان (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹: ۲۶۴)</p>	<p>ترویج سحر و جادو در زمان عثمان (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۷)</p>
		<p>انتخاب امرای ناشایست مانند ولید بن عقبه سعدبن ابی وقاص و عبدالله ابن سعد که حتی قرآن و پیامبر از آن‌ها نهی کرده بود (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹: ۱۹۶)</p>

ظاهرینی و قشری‌گرایی	رفاه‌طلبی و دنیاگرایی	خاص‌گرایی
		<p>فرزند باشد (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۸: ۹۹) و شیخوخیت در انتخاب افراد (مانند ماجرای اسامه که پس از پیامبر بارها به ابوبکر گفته شد که او جوان است و نیز در سقیفه که گفتند علی (علیه السلام) جوان است). (طبری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۳۵۲)</p>
<p>یکی از پدیده‌هایی که در این دوره به وجود آمده و باید اصل آن را تبعات رواج اسرائیلیات دانست، پدیده قصه خوانی است. کسانی با عنوان قصص به نقل قصص تورات تاریخی - دینی یهودیان پرداخته و به عنوان تفسیر آیات تاریخی قرآن از آن‌ها استفاده می‌کردند این افراد حتی قبل و بعد از نماز برای مردم سخنرانی می‌کردند (جعفریان، ۱۳۷۷: ۹۸).</p>	<p>مال الله خواندن بیت المال برای برداشت از آن بر اساس تشخیص خلیفه، این کار در زمان عثمان انجام گرفت (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹: ۱۸۸)</p>	<p>عدم توجه عمال و حاکمان به خواسته‌های مردم (عمر در زمان حکومت خود با اشاره به اینکه وضع را تغییر می‌دهد علت آن را این می‌داند که عمال و حکام، حوائج مردم را به آن‌ها نمی‌رسانند: اگر زناده بمانم بخواست خداوند وضع را تغییر خواهم داد زیرا من می‌دانم که مردم حوائج و خواسته‌هایی دارند که نزد من مطرح نمی‌شود (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹: ۹۳)</p>

خاص گزایی	رفاه طلبی و دنیا گزایی	ظاهربینی و قشری گزایی
برخورد تند با متقدمان مانند برخورد با ابن مسعود بر سر جمع آوری قرآن و تبعید یاران صدیق پیامبر (ابوذر، عبدالرحمن بن حنبل). (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۶۹-۶۴)		
<b>زمان حضرت علی (علیه السلام)</b>		
توقع حکومت و قدرت اصحاب و نزدیکان قدرت بر اساس روابط غیرشایسته سالار، مانند طلحه و زبیر که دوستدار حکومت بر اساس رابطه خانوادگی و صله رحم بودند (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۷)	دعوت معاویه از مردم تحت فرمان حکومت علوی بر ندادن مالیات و دادن وعده های مالی به آنها (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹: ۱۹۵)	شخصیت گزایی به جای حق گزایی همچون متابعت از عایشه به دلیل ام المؤمنین بودن وی (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹: ۳۹۵). و طلحه و زبیر که یاران پیامبر بودند (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۲۳)
ظلم پذیری مردم مانند هدیه دادن مردم به عمال حکومتی مخصوصاً در جاهایی که تحت حکومت کشورهای یگانه بودند و به دست مسلمانان فتح شده اند مانند مدائن (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۸۸). در این مورد می توان به احترام های اشتباه برای خلیفه مانند هنگامی که امام بر روی اسب بودند و یاران در پی ایشان پیاده می آمدند و امام آنها را نهی می کردند که این کار باعث	عمال، حاکمان و قدرتمندان دولت ها و حکومت های قبل بر ضد حکومت ایشان خروج کردند و سعی بر شورش کردند حکومت امام علی (علیه السلام) مانند جنگ جمل که ثروتمندان و قدرتمندان در مکه جمع شدند و برنامه جنگ را برای براندازی حکومت امام را تنظیم نمودند (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۸۰)	عدم تبعیت مردم در برابر فرامین امام برای جنگ با دشمنان. (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۰۱)

خاص گزایی	رفاه طلبی و دنیا گزایی	ظاهربینی و قشری گزایی
گمراهی می شود (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۱۱۴)		
فرار یاران در پی انجام سیاست عدالت به طوری که امام می فرمایند: «عدالت را شناختند و دیدند و شنیدند و آن را دریافتند و دانستند که مردم در نزد ما در حق برابند اما گریختند به سوی برتری جویی و امتیاز طلبی. پس دور باشند از رحمت خداه (دشتی، ۱۳۸۳: ۴۳۷).	مواجه شدن با آدم های جاهل و ظاهربین همچون خوارج که به ظواهر قرآن توجه داشتند و مغلوب حيله عمر و عاص در جنگ صفین شدند (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۱۳۱) و (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۹۰)	
نافرمانی عمال ظاهربین و سطحی نگر در مسند همچون ابوموسی اشعری که حاکم کوفه بود و از فرمان امام در فرستادن مردم برای جنگ با اصحاب جمل جلوگیری کرد (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹: ۳۷۶).		
عدم آگاهی مردم در اولویت شناسی. امام قائل بود، باید جامعه آرام شود و پس از آن قاتلین عثمان به سزای اعمال خود برسند (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹: ۳۲۶) ولی مردم برای قتل عثمان چند دسته بودند؛ عده ای می گفتند که باید عاملان آن قصاص شوند و عده ای بر این باور بودند که علی (علیه السلام) نباید با آنها کاری داشته باشد (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹: ۳۳۵).		

با توجه به صورت بندی مسائل حکومت علوی، از آنجایی که هر کدام از این سه مشکل به حوزه های کلان سیاست (خاص گزایی)، اقتصاد



(رفاه‌طلبی و نیازدگی) و دین (قشری‌گرایی و ظاهرینی) باز می‌گردد و از طرفی تعریف ما از سیاست‌گذاری فرهنگی تعریف کلان است، حوزه‌های سیاست‌گذاری در این زمان به سه بخش سیاست‌گذاری در فرهنگ سیاسی، فرهنگ اقتصادی و فرهنگ دینی تقسیم‌بندی شده‌اند.

## فصل دوم

### فرهنگ سیاسی

#### مقدمه

در مورد ارتباط میان فرهنگ و سیاست دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. در اینجا می‌توان به سه نظریه عمده اشاره کرد: فرهنگ‌گرایی که فرهنگ را بن‌مایه تمامی کنش‌های اجتماعی از جمله سیاست تلقی می‌کند، نظریه‌هایی که فرهنگ را مخلوق جامعه و تابع عوامل دیگر از جمله سیاست می‌دانند، و تعامل‌گرایان که فرهنگ و سیاست و سایر پدیده‌های اجتماعی را در کنش و واکنش با یکدیگر می‌بینند (نقیب‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۷۰). بر این اساس می‌توان الگوهای برای ارتباط فرهنگ و سیاست صورت‌بندی کرد که بر مبنای نوع ارتباط فرهنگ و سیاست متفاوت هستند، این الگوها عبارتند از:

۱. از معمول‌ترین الگوهای رابطه فرهنگ و سیاست، بسترسازی است. فرهنگ شکل‌دهنده بستری است که سیاست در چارچوب آن رخ می‌دهد. به بیان دیگر، فرهنگ تعیین می‌کند، اعضای یک جامعه معمولاً چه چیزهای نمادین و مادی را ارزشمند و شایسته مبارزه کردن می‌دانند، این مبارزات در چه بستری شکل می‌گیرد و چه قواعد رسمی و غیررسمی در این حوزه حاکم است. فرهنگ با شکل دادن و تحت تأثیر قرار دادن باورهای اعضای جامعه نسبت به منافع و نحوه تعقیب آن‌ها، در واقع رفتار و زندگی سیاسی را شکل می‌دهد.

۲. فرهنگ هویت‌های فردی و جمعی را به هم پیوند می‌زند. این تأثیر هویت‌مبنا، بدین صورت شکل می‌گیرد که فرهنگ تصویری از رفتار سیاسی برای افراد یک جامعه ترسیم می‌کند، سرنوشت افراد و گروه را به هم پیوند می‌زند و نوعی احساس مشترک به وجود می‌آورد. انگیزه‌های کنش فردی و جمعی تا حدودی توسط همین احساس سرنوشت مشترک شکل می‌گیرد.

۳. فرهنگ چارچوبی برای تفسیر کنش‌ها و انگیزه‌های دیگران فراهم می‌کند. بی‌گمان برخی رفتارهای سیاسی چنان کلی و جهان‌شمول هستند که فهم آن‌ها نیازمند تفسیر نیست یا تفسیر اندکی نیاز دارد. ولی اکثر کنش‌های اجتماعی - سیاسی بسیار پیچیده هستند و بیرون از یک چارچوب فرهنگی مشترک صورت می‌پذیرند. شناخت چارچوب فرهنگی به ما کمک می‌کند، دریابیم یک فرد چه رفتاری می‌کند، و چرا این رفتار را انجام می‌دهد. با این کار در واقع کنش مورد نظر را در یک بستر فراگیرتر قرار می‌دهیم که در برگیرنده انگیزه‌هاست.

۴. سیاسی‌ترین رابطه فرهنگ و سیاست، نقش فرهنگ در فراهم کردن منابع لازم برای سازماندهی و بسیج سیاسی است. از این لحاظ فرهنگ گنجینه‌ای از الگوهای کنش جمعی است که شاید برای اهداف سیاسی مهم باشد (گل محمدی، ۱۳۸۶: ۱۲۲-۱۲۴).

بنابراین فرهنگ سیاسی؛ حاصل یک تعامل دوجانبه میان ارزش‌ها و هنجارهای جوامع، و مجموعه کمال مطلوب مردم در باب چگونگی کارکرد نظام سیاسی و خواست آنان از نظام است. در حقیقت مجموعه باورها، خواسته‌ها، ارزش‌ها و ایستارها در باب نظام سیاسی، فرهنگ سیاسی ملت‌ها را پدید می‌آورد (خبیری، ۱۳۷۸: ۷۳).

در دنیای واقع، فرهنگ‌های سیاسی شکل گرفته در کشورهای مختلف، متفاوت است. آلموند فرهنگ‌های سیاسی موجود را به سه دسته کلی تقسیم‌بندی کرده است:

• فرهنگ سیاسی محدود: این نوع فرهنگ سیاسی در جوامع ساده

سستی یافت می‌شود، که در آن تخصص در سطح بسیار پایینی قرار گرفته و هر بازیگر ترکیبی از نقش‌های سیاسی، اقتصادی، مذهبی و... را به عهده دارد. در اینچنین جوامعی افراد تحت حکومت، هر چند از جامعه، به‌عنوان یک کل آگاهی دارند، ولی هیچ‌گونه آگاهی به نظام سیاسی‌ای که تحت حکومت آن هستند، از خود بروز نمی‌دهند. جهت‌گیری افراد نسبت به هدف‌های سیاسی فوق‌العاده ضعیف است و مردم تصور نمی‌کنند که می‌توانند در شکل‌گیری و دگرگونی هدف‌های سیاسی مؤثر باشند. افراد نه نسبت به نهادهای سیاسی کشور و نیز مسائل و تصمیمات ملی احساس وابستگی می‌کنند و نه تصویر روشنی از نظام سیاسی دز ذهن دارند. در فرهنگ مزبور با آنکه ممکن است افراد در سطوح محلی در تصمیم‌گیری‌ها دخالت داشته باشند، اما نمی‌توانند این سیاست‌ها و تصمیمات را به کل نظام سیاسی مرتبط سازند.

• فرهنگ سیاسی تبعی: افراد در جوامع دارای این فرهنگ از برون‌داد و روند تصمیم‌گیری نظام سیاسی اطلاعی ندارند. در این نوع فرهنگ سیاسی ممکن است افراد از وجود نظام سیاسی و داده‌های آن آگاهی داشته و به آن علاقه‌مند یا از آن متنفر باشند، ولی به علت نبود نهادهای بیان و تجمع خواسته‌ها و تقاضاها و یا ضعف ساختارهای نهادی، این افراد نمی‌توانند از کارایی سیاسی چندانی برخوردار باشند. در این جوامع، نخبگان سخنگوی خواست‌های مردم هستند. بدین ترتیب در فرهنگ سیاسی تبعی مردم خود را شرکت‌کنندگان فعال در فرایندها نمی‌پندارند و عملاً اتباع حکومت تلقی می‌شوند.

• فرهنگ سیاسی مشارکتی: مردم در جوامع پیشرفته، که دارای این فرهنگ هستند، نقش فعالی در سیاست ایفا می‌کنند و از درون‌داد و برون‌داد نظام سیاسی آگاهی دارند و در یک جمله از حقوق و وظایف خود مطلع هستند. مردم به‌طور نسبی در نهادهای (طرح خواست‌ها و تقاضاها) و نیز ستاده‌ها (راهبردها، قوانین و طبقه‌بندی اولویت‌ها) نقش دارند و نسبت به رفتار نخبگان سیاسی حساسیت خاصی دارند. در کشورهای برخوردار از این

فرهنگ سیاسی، شهروندان از لحاظ روانی بر این باورند که می‌توانند به نظام سیاسی کمک و مساعدت کنند و بر تصمیمات آن تأثیرگذار باشند (محمدی، ۱۳۷۷: ۳۳۶).

باتوجه به مطالب مطرح شده، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که فرهنگ سیاسی حاکم بر یک کشور به دلیل آنکه معرف نوع تعامل دولت و مردم، آزادی‌های اجتماعی، گفتمان‌های غالب در یک کشور و دیگر مؤلفه‌های سیاسی است، می‌تواند در شکل‌گیری فرهنگ و روابط اجتماعی بسیار نقش‌آفرین باشد. حال با در نظر گرفتن تأثیر حوزه سیاست بر فرهنگ، به مقایسه فرهنگ سیاسی قبل و بعد از استقرار حاکمیت علوی، می‌پردازیم و با بررسی تغییرات به وجود آمده، خط‌مشی امام را در این حوزه مشخص می‌نماییم.

#### ۱-۲. خاص‌گرایی؛ مسئله عمومی فرهنگ سیاسی

با بررسی مشکلات دوران قبل از حکومت امیرالمؤمنین، می‌توان گفت که مهم‌ترین مسئله فرهنگ سیاسی، خاص‌گرایی حاکم بر آن زمان بود. این مسئله ریشه در عوامل مختلفی داشت که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

#### ۱-۱-۲. قبیله‌گرایی

نظام اجتماعی عرب، در ساختار ابتدایی اجتماعی به نام قبیله شکل گرفته بود و این ساختار، به سبب محیط جغرافیایی، دوام و ثبات یافته و با روح عرب آمیخته بود. عرب به‌صورت قبایلی کوچ‌کننده در پی آب و چراگاه سیر می‌کرد و هر جا که آن را می‌یافت، چادر می‌زد و اقامت پیدا می‌کرد. این امر باعث شکل‌گیری نظام قبیلگی و سنت‌های حاکم بر آن شده بود؛ شیخوخت، حمیت، تعصب به قبیله و سنت‌های حاکم بر آن، تعاون در همه امور، یاری و پشتیبانی یکدیگر در ستم‌دیدگی و ستمگری، خونخواهی و حفظ کینه‌ها، برتری‌جویی و فزون‌خواهی از جمله این سنت‌ها بودند. زندگی در این سنت باعث تمرکز افراد و شکل‌گیری روحیه قبیله‌گرایی در آنان شد (جعفریان، ۱۳۷۷: ۲۱۹). با ظهور اسلام، گرچه پیامبر اکرم (علیه السلام) توانست تا حدی با این امر مقابله کند اما به دلیل

آنکه گفتمان نبوی مدت کوتاهی بر جامعه حاکم بود، نتوانست این خصوصیات منفی را به‌طور کامل از بین ببرد، و پس از رحلت آن حضرت مؤلفه‌های حاکم بر نظام قبیلگی، با تغییرات سریع در رهبری و سپردن ولایت به‌دست غیراهلش، به جامعه اسلامی بازگشت (علایی، ۱۳۷۴: ۴۹).

#### ۲-۱-۲. تغییر در نوع و معیارهای تعیین رهبر

انحراف در فرهنگ سیاسی، قبل از حکومت علوی، بلافاصله پس از رحلت پیامبر اکرم (علیه السلام) رخ داد. عده‌ای از انصار و مهاجر در سقیفه جمع شدند و در حرکتی انحصارطلبانه، جانشین پیامبر را مشخص کردند. این اولین اقدام برای کنار گذاشتن و تضعیف نقش مردم در سیاست بود. با تعیین عمر توسط ابوبکر، استخلاف به‌صورت یک اصل مشروع در سیاست جامعه درآمد. پس از وی نیز به‌صورتی دیگر ادامه یافت و خلیفه سوم هم به وسیله شورایی انتخاب شد که اعضاء آن را خلیفه دوم تعیین کرده بود و مردم هیچ نقشی در انتخاب نداشتند. این امر باعث شد تا اصل رعایت اهلیت در امور زیر پا گذاشته شد و تعیین رهبر در دو بُعد معیار و نوع تعیین، دچار تغییر و تحول شد.

#### ۲-۱-۲-۱. تغییر در معیارهای تعیین رهبر

قدرت سیاسی در این زمان با نوعی تغییر و جابجایی توأم است. می‌توان گفت منابع قدرت و یا ویژگی‌های آن از دو جزء اصلی و فرعی ترکیب یافته‌اند، که بر اساس شرایط زمانی و مکانی، نوع اعتقادات و یا بر اساس توافق میان نهاد دولت و جامعه که وظیفه اطاعت را به عهده دارد، این اصول و فروع مکان یکدیگر را اشغال نموده و چه‌بسا یک منبع فرعی قدرت در یک زمان به‌عنوان منبع اصلی مطرح می‌شود یا بر عکس. بدین‌صورت در زمان پس از رحلت پیامبر اکرم (علیه السلام) در نوع الگوی پیشین حکومت تغییر به‌وجود آمده، و ما شاهد یک برنامه جدید هستیم. فرهنگ قدرت در این دوره تغییر می‌کند و برخی از فروع که در تعیین بُعد شخصیت مؤثر است

به عنوان وجه ممیز و به جای اصول مطرح می شوند. در دوران پس از پیامبر آمیزه‌ای از شیخوخیت قبایلی، قریشی بودن، سبقت در اسلام و منسوب سببی پیامبر بودن با آمیزه‌ای از قهر و غلبه، خلیفه اول را روی کار آورد. حتی هنگام بیعت امام، بنیادی‌ترین استدلال بیعت‌کنندگان را اصولی تشکیل می‌دهد که در دوره پس از رحلت پیامبر شکل گرفته است. آن‌ها با علی (علیه السلام) به جهت سبقت در اسلام، قرابت با پیامبر و قریشی بودن بیعت کردند و جای فضائلی مانند نصب الهی و امتیاز ویژه برای امام علی (علیه السلام) در میان دلایل بیعت‌کنندگان خالی است. بنابر همین دلیل است که امام از پذیرفتن حکومت خودداری می‌کردند، زیرا او درباره خلافت، نظر خاصی داشت و مردم آن را به صورت دیگر می‌خواستند (احمدآبادی، ۱۳۷۵: ۱۲۵).

#### ۲-۱-۲. تغییر در نوع تعیین رهبر

از طرف دیگر انتخاب خلیفه به وسیله اهل حل و عقد؛ یعنی جمعی از انصار و مهاجرین انجام می‌گرفت (شهیدی، ۱۳۷۸: ۱۳۷). این نوع انتخاب، یک الگوی انحصاری در انتخاب خلیفه به وجود آورد و مردم را از جریان تصمیمات کلان خارج کرد. در دوران پس از خلیفه اول این روند ادامه داشت و شیخوخیت متأثر از قبیله‌گرایی، مردم‌گرایی متأثر از مبانی اسلام را به حاشیه کشاند.

با تعیین عمر توسط ابوبکر، اصل استخلاف بر تعیین رهبر در جامعه حاکم شد. این در حالی است که حتی به تصریح منابع سنی، چنین اقدامی هیچ‌گونه پیشینه‌ای در سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نداشته است. حکومت استخلافی در یکی از دو رکن حکومت موروثی با آن، مشترک است. در حکومت موروثی رکن اول استخلاف و رکن دوم جهات ارثی و خانوادگی است. رکن اول در سیره خلیفه نخست صورت شرعی به خود گرفت و همان‌گونه که محمد رشیدرضا یادآور شده است، این امر زمینه را برای موروثی شدن خلافت در دوره امویان فراهم آورد (جعفریان، ۱۳۷۷: ۶۴).

امام علی (علیه السلام) که شایسته امر خلافت و حکومت حق ایشان بود، برکنار شد و دیگران بر این مقام تکیه زدند. آن حضرت در این رابطه می‌فرمایند:

«تا آن که خدا، پیامبرش را نزد خود برد، (افسوس) که گروهی به گذشته جاهلی خود بازگشتند، و با پیمودن راه‌های گوناگون به گمراهی رسیدند، و به دوستان منحرف خود پیوستند و از دوستی با مؤمنان بریاند که به آن امر شده بودند، و بنیان اسلامی را تغییر داده در جای دیگری بنا نهادند، آنان کانون هر خطا و گناه، و پناهگاه هر فتنه‌جو شدند. سرانجام در سرگردانی فرو رفته، و در غفلت و مستی به روش و آیین فرعونیان درآمدند، یا از همه بریده و دل به دنیا بستند، و یا پیوند خود را با دین گسستند.»

#### ۲-۱-۳. توزیع نامناسب قدرت

سیاست خلیفه دوم در زمینه توزیع قدرت و انتخاب کارگزاران به شدت جهت‌دار و یکسویانه بود. عمر کسانی را برای مناصب مختلف بر می‌گزید که با خودش همسو باشند، هیچ‌گونه مزاحمتی برای او نداشته باشند و وی را در رسیدن به اهدافش یاری رسانند و به لحاظ سیاسی وفادار به او باشند. بنابراین از رسیدن افرادی که کوچک‌ترین تردیدی در مشروعیت وی یا تعلقی به خاندان بنی‌هاشم داشتند، جلوگیری می‌کرد. به عبارت دیگر او قدرت را در قریش و بنی‌امیه متمرکز کرد و دیگران را از مشارکت در آن محروم گرداند. این مسئله باعث شد، ثروت و قدرت در دست عده‌ای خاص قرار گیرد و توازن اجتماعی قدرت تضعیف شود (خان‌محمدی، ۱۳۸۵: ۱۱۴-۱۱۹).

عدم توازن در زمان عثمان تشدید شد. سیاست او باعث شد، هم قدرت سیاسی و نظامی و هم قدرت اقتصادی در اختیار افراد خاص قرار گرفت.

۱. حَتَّى إِذَا قَضَى اللَّهُ رُسُلَهُ (علیه السلام) رَزَعَ قَوْمٌ عَلَى الْأَعْقَابِ وَ غَالَتْهُمْ الشُّبُلُ وَ انْكَرُوا عَلَى السُّلَاحِ وَ وَصَلُوا غَيْرَ الرَّحِمِ وَ هَجَرُوا السَّبَبَ الَّذِي أُمِرُوا بِمُؤَدَّتِهِ وَ نَقَلُوا الْبِنَاءَ عَنْ زَهْرِ أَسَابِهِ فَبَنَوْهُ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ مُعَادُونَ كُلِّ حَاطِيئَةٍ وَ أَبْوَابُ كُلِّ ضَارِبٍ فِي غَمْرَةٍ قَدْ مَازَا فِي الْخَيْرَةِ وَ ذَهَلُوا فِي السُّكْرَةِ عَلَى سَنَةِ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ مِنْ مُنْقَطِعِ إِلَى الدُّنْيَا ذَاكِرٍ أَوْ مُفَارِقِ لِلدُّنْيَا بُنَابِ (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۰).

چرا که وی علاوه بر بذل و بخشش‌هایی از بیت‌المال به نزدیکانش، برای اداره حکومت نیز از آنان استفاده می‌نمود و در شهرهای مختلف اسلامی اقوام و نزدیکان خود را از بنی‌امیه به فرمانروایی گماشت. او ولید بن عقبه را در کوفه به‌جای سعد بن ابی‌وقاص منصوب کرد؛ عبدالله بن عامر را به‌جای ابو موسی اشعری به حکومت بصره گماشت و عبدالله بن سعد بن ابی‌صرح را به‌جای مغیره بن شعبه حاکم مضر ساخت و همه شام را به معاویه واگذاشت (دلشادتهرانی، ۱۳۸۰: ۴۸).

با توجه به مباحث بیان شده، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که نوع فرهنگ سیاسی شکل گرفته در این دوران، از نوع تبعی است؛ به این معنا که مردم از جریانات مربوط به اداره کشور کنار گذاشته شده و افراد محدودی حق دسترسی به قدرت داشتند. به‌طور خلاصه می‌توان گفت در این حوزه دو تغییر عمده صورت گرفت که عبارتند از:

۱. تغییر گفتمان حکومت و معیار و نوع انتخاب رهبر،
۲. تغییر جایگاه مردم و به حاشیه کشاندن آن‌ها در تصمیم‌گیری‌ها.

### ۲-۲. مردم‌داری به‌عنوان دستور کار

دولت علوی با درک مسئله مذکور، به سیاست‌گذاری در حوزه فرهنگ سیاسی، به منظور اصلاح امور، پرداخت. امام (علیه السلام) با در پیش گرفتن سیاست کلان مردم‌داری، درصدد جایگزین کردن فرهنگ سیاسی جدیدی برآمدند. در ادامه، این سیاست در گفتمان و سیره حکومت علوی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۳-۲-۱. مردم‌داری در گفتمان علوی

در گفتمان علوی ویژگی اصلی قدرت امانت بودن آن است. قدرت اصالتاً متعلق به شخص خاصی نیست و هیچ‌کس حق مالکیت نسبت به آن ندارد. امام این مفهوم را در نامه به اشعث ابن قیس این‌گونه بیان می‌دارند: «همانا کاری (حکومت) که بر عهده توست طعمه‌ای نیست برایت، بلکه امانتی

است بر گردنت»<sup>۱</sup>.

ایشان حاکم را امین خدا بر روی زمین می‌دانند و می‌فرمایند: «همانا زمامدار، امین خدا در زمین، برپادارنده عدالت در جامعه و عامل جلوگیری از فساد و گناه در میان مردم است»<sup>۲</sup>. در این دیدگاه حکومت حقی است که خداوند با تقسیم حقوق بین حاکم و مردم قرار داده است<sup>۳</sup> و حاکم امانت‌دار چنین حقی است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که مالک اصلی حکومت، خداوند است. از سوی دیگر، امام (علیه السلام) حکومت را متعلق به مردم می‌داند و می‌فرماید: «ای مردم در برابر همگان و با دستور خودتان آشکارا می‌گویم که این امر (حکومت) از آن شماست. هیچ‌کس جز آنکه شما او را امیر خود گردانید، حق حکومت بر شما را ندارد» (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹: ۳۲۳). امیرمؤمنان نه تنها در شکل‌گیری حکومت برای مردم چنین جایگاهی قائل بود، بلکه سامان امور حکومت را به استقامت و سلامت مردم می‌دانست، چنانکه می‌فرماید: «والیان به صلاح و سامان نیابند، مگر به راستی و درستی مردمان»<sup>۴</sup>. بنابراین در این رویکرد، مردم در حکومت نقش اصلی و کلیدی دارند و بدون خواست و اقبال آنان قدرت حاکمان، قابل انفاذ نمی‌شود.

با توجه به مطالب بیان شده می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که منابع قدرت در این گفتمان، مردم و حقوق الهی مشترک با والیان می‌باشد.

۱. وَإِنَّ عَمَلَك لَيْسَ لَكَ بِطَعْمَةٍ وَ لَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ (نهج البلاغه، نامه ۵).

۲. إِنَّ السُّلْطَانَ لَأَمِينٌ لِلَّهِ فِي الْأَرْضِ وَ مُقِيمٌ الْعَدْلَ فِي الْبِلَادِ وَ وَزَعْتُهُ فِي الْأَرْضِ (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۵۱).

۳. ثُمَّ جَعَلَ سُبْحَانَهُ مِنْ حُقُوقِهِ حُقُوقًا افْتَرَضَهَا لِنَعِصِ النَّاسِ عَلَى نَعِصِ فَجَعَلَهَا تَكَافُؤًا فِي وُجُوهِهَا وَ يَوْجِبُ نَعِصَهَا بَعْضًا وَ لَا يَسْتَوْجِبُ نَعِصَهَا إِلَّا بَعْضًا. وَ اعْتَصَمَ مَا افْتَرَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقَّ السُّوَالِي عَلَى الرَّعِيَةِ وَ حَقَّ الرَّعِيَةِ عَلَى السُّوَالِي فَرِيضَةً فَرَضَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ عَلَى كُلِّ فَجَعَلَهَا نِظَامًا لَا لِقَمِيهِمْ وَ عِزًّا لِجِدْبِيهِمْ فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَةَ إِلَّا بِصَلَاحِ السُّوَالِي وَ لَا تَصْلُحُ السُّوَالِيَةَ إِلَّا بِاسْتِقَامَةِ الرَّعِيَةِ فَإِذَا أَذَتْ الرَّعِيَةَ إِلَى السُّوَالِي حَقَّهُ وَ أَذَى السُّوَالِي إِلَيْهَا حَقَّهَا عَزَّ الْحَقُّ بَيْنَهُمْ وَ قَامَتْ مَنَاهِجُ الدِّينِ وَ اعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْلِ وَ جَزَتْ عَلَى أَذْلَالِهَا السُّنَنُ فَصَلَحَ بِذَلِكَ الرِّمَاقُ وَ طَمِعَ فِي بَقَاءِ الدُّوَلَةِ وَ يَنْسَتْ مَطَامِعُ الْأَعْدَاءِ. وَ إِذَا غَلَبَتِ الرَّعِيَةُ وَالْيَهُنَّ أَوْ أُنْجَحِفَتِ السُّوَالِي بِرَعِيَّتِهِ اخْتَلَفَتْ هُنَالِكَ (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

۴. وَ لَا تَصْلُحُ السُّوَالِيَةَ إِلَّا بِاسْتِقَامَةِ الرَّعِيَةِ (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

سیاستمداران هیچ جایگاهی در جهت ایجاد رویه بر اساس مصالح و مبانی ایدئولوژیکی خود ندارند و جهت گیری‌ها و خط‌مشی‌های مبنایی آن‌ها، باید بر اساس منابع مذکور باشند.

البته باید به این نکته نیز اشاره کرد که در نگاه علوی، رابطه بین مردم و حکومت یک رابطه دو سویه است که هم مردم باید به وظایفشان عمل کنند و نسبت به دولت تعهد داشته باشند و هم دولت، تا نظام پا برجا بماند و اهداف آن محقق شود، در این گفتمان نه مردم بر دولت برتری دارند و نه دولت بر مردم. آن حضرت در این باره می‌فرماید:

«هرگاه شهروندان بر زمامداران چیره شوند و زمامداران بر شهروندان برتری جویند، وحدت کلمه از بین می‌رود و طمع‌های ستم‌کارانه آشکار می‌شود و تبهکاری در دین افزون می‌گردد و نشانه‌های سنت متروک می‌گردد. در این حال همگان بر اساس هوی و خواهش‌های نفس عمل می‌کنند، احکام خدا تعطیل می‌شود و بیماری‌های جان بسیار می‌گردد!»<sup>۱</sup>

با توجه به رویکرد امام در مورد نقش اصلی و تعیین کننده مردم در قدرت سیاسی، می‌توان گفت، نوع فرهنگ سیاسی که در گفتمان ایشان مشاهده می‌شود، از نوع مشارکتی است. در ادامه جایگاه مردم در سیره حکومتی آن حضرت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## ۲-۲-۲. مردم‌داری در سیره علوی

از آن‌جا که مسئله مورد بررسی تاریخی است، توجه به سیره امام (علیه السلام) و نیز بررسی آن با شاخصه‌های مردم‌داری، مدعای ما را در مورد وجود سیاست مردم‌داری در حکومت علوی، به اثبات می‌رساند.<sup>۲</sup>

۱. وَإِذَا غَلَبَتِ الرُّعْيَةُ وَالْيَهْيَا - أَوْ أَحْجَفَتِ الْوَالِي بِرَعِيَّتِهِ - اِحْتَلَفَتْ هُنَالِكَ الْكَلِمَةُ - وَظَهَرَتْ مَعَالِمُ الْجَوْرِ وَكَثُرَ الْإِدْغَالُ فِي الدِّينِ - وَتُرِكَتْ مَخَاجِجُ السُّنَنِ فَمُسِبِلٌ بِالْهَوَى - وَعَطَلَتْ الْأَحْكَامُ وَكَثُرَتْ عِلَلُ النَّفْسِ - فَلَا يَسْتَوْحِشُ لِغَضَبِ حَقِّ عَطَلٍ - وَلَا لِغَضَبِ نَاطِلِ فِعْلٍ - فَهُنَالِكَ تَذَلُّ الْأَبْرَارِ وَتَعَزُّ الْأَشْرَارِ - وَتَعْظُمُ تَبَعَاتُ اللَّهِ شَيْخَانَةُ عِنْدَ الْعِبَادِ (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

۲. علاوه بر آن، این بررسی، مشروعیت این امر را که از مراحل بعدی خط‌مشی‌گذاری فرهنگی است در سیره ادامه در صفحه بعد

## ۲-۲-۲-۱. بیعت همگانی

حکومت علوی با انتخاب آزاد مردم به قدرت رسید. در تاریخ آمده است که پس از کشته شدن عثمان، مردم بر در سرای امیرمؤمنان علی (علیه السلام) گرد آمدند و یکپارچه خواستار بیعت با امام شدند. ایشان پس از پذیرفتن این مسئله، بیعت خود را با مردم در مکان عمومی، همچون مسجد انجام دادند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۴: ۴۲۷). امام در هنگام بیعت در مسجد بیان داشتند: «اگر یک نفر از مردم رضایت ندهد در این امر (حکومت) وارد نمی‌شوم» (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۴: ۸). همگانی بودن بیعت چنان گسترده است، که طلحه و زبیر در پاسخ به نامه مروان بن حکم که از آن‌ها خواسته بود از مردم برای خود بیعت بگیرند، می‌نویسند: «مردم با علی (علیه السلام) بیعت همگانی کردند و ما چگونه آن را نقض کنیم» (دینوری، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۷۸). امام (علیه السلام)، با توجه به آنکه در آن دوران تمام مسلمین در جغرافیای گسترده حکومت اسلامی توانایی بیعت با ایشان را نداشتند، کارگزاران خود را همراه با نامه‌ای به سمت سرزمین‌های مسلمانان می‌فرستادند و به آن‌ها دستور می‌دادند تا نامه‌ها، برای مردم خوانده شوند و اگر مردم با مضامین نامه‌ها توافق کردند با آن‌ها بیعت کنند (ری‌شهری، ۱۳۸۹، ج ۵: ۲۳).

## ۲-۲-۲-۲. حقوق‌مداری

در حکومت علوی رابطه میان مردم و دولت بر اساس حقوق الهی تعیین

ایشان نشان می‌دهد.

۱. در تاریخ طبری از محمد بن حنفیه نقل شده است که هنگام کشته شدن عثمان با پدرم بودم وی برخاست و به منزل رفت. یاران پیامبر خدا نزد او آمدند و گفتند که این مرد کشته شده و مردم را چاره‌ای از داشتن پیشوا نیست. ما امروز کسی را سزاوارتر از تو بر این امر نمی‌دانیم که سابقه‌دارتر از تو در اسلام و نزدیک‌تر از تو به پیامبر باشد. پدرم فرمودند: «چنین مکنید من وزیر باشم بهتر است که امیر باشم». مردم گفتند نه به خدا سوگند کاری انجام ندهیم مگر آنکه با تو بیعت کنیم؛ فرمود پس در مسجد چرا که بیعت من با شما پنهانی نیست و جز با خشنودی مسلمانان صورت نگیرد (طبری، ۱۳۷۵، ج ۴: ۴۲۷).

می‌شود<sup>۱</sup> و قراردادهای اجتماعی متأثر از توافقات جمعی در اولویت بعد قرار می‌گیرند. آن حضرت، حقوق متقابل زمامداران و مردم را مهم‌ترین بخش حقوق الهی در هر جامعه‌ای معرفی می‌کند، که در صورت آدای آن، حکومت به درستی سامان می‌یابد و الفت، عزت و عافیت همه‌جانبه فراهم می‌شود<sup>۲</sup>.

این نوع رویکرد می‌تواند از وجوه ممیزه گفتمان علوی با رویه‌های معمول حکومت‌های دموکرات در دوران حاضر باشد. به این علت که سیستم‌های دموکراسی مرسوم، نقش مردم را محدود به رأی دادن نموده‌اند و نقش و جایگاهی در امر حکومت‌داری برای آن‌ها تعریف نمی‌کنند. در صورتی که در گفتمان علوی، مردم نه تنها در انتخاب حاکم نقش اساسی دارند، بلکه هم دولت و هم مردم در قبال هم تکالیف و حقوقی دارند که باید به آن‌ها عمل شود. بنابراین در این نگاه، مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌ها، دیگر حالت اختیاری ندارد و به یک وظیفه و تکلیف عمومی تبدیل می‌شود.

از طرفی در رویکرد آن حضرت، حق، جریان‌دانی است و رعایت آن منوط به یک مقطع خاص نیست، بلکه علت وجودی دولت است. این امر چنان مهم است که امام فلسفه پذیرش حکومت را در گرفتن حقی و از بین بردن باطلی عنوان می‌کند. ایشان به ابن عباس هنگامی که کفش‌های خود را وصله می‌زدند، فرمودند که: «حکومت بر شما به اندازه این کفش برایم

۱. وَأَعْظَمُ مَا افْتَرَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَةِ وَ حَقُّ الرَّعِيَةِ عَلَى الْوَالِي (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

۲. ثُمَّ جَعَلَ سُبْحَانَهُ مِنْ حُقُوقِهِ حَقُوقاً افْتَرَضَهَا لِبَعْضِ النَّاسِ عَلَى بَعْضٍ فَجَعَلَهَا تَنَافُوسِي وَجُوهَهَا وَبُوجُوبٍ بَعْضُهَا بَعْضاً وَ لَا يَسْتَوْجِبُ بَعْضُهَا إِلَّا بَعْضُ. وَأَعْظَمُ مَا افْتَرَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَةِ وَ حَقُّ الرَّعِيَةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ فَرَضَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ عَلَى كُلِّ فَجَعَلَهَا نِظَاماً لِأَلْفِيهِمْ وَ عِزّاً لِبِدِينِهِمْ فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَةُ إِلَّا بِصَلَاحِ الْوَلَاةِ وَ لَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ إِلَّا بِاسْتِغْنَاءِ الرَّعِيَةِ فَإِذَا أَذَتْ الرَّعِيَةَ إِلَى الْوَالِي حَقَّهُ وَ أَذَى الْوَالِي إِلَيْهَا حَقَّهَا عَزَّ الْحَقُّ بَيْنَهُمْ وَ قَامَتْ مَنَاهِجُ الدِّينِ وَ اعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْلِ وَ جَزَتْ عَلَى أَذْلَالِهَا الشُّنَنُ فَصَلِّحْ بِذَلِكَ الرِّمَانَ وَ طَمِّعْ فِي بَقَاةِ الدُّوَلَةِ وَ يَسْتَمِعْ مَطَامِعَ الْأَعْدَاءِ. وَإِذَا غَلَبَتِ الرَّعِيَةُ وَ إِلَيْهَا أَوْ أَحْجَفَ الْوَالِي بَرَعِيَّتِهِ اخْتَلَفَتْ هُنَالِكَ (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

ارزش ندارد. مگر آنکه به وسیله آن حقی را بپا دارم و یا باطلی را بزدایم<sup>۱</sup>. پس می‌توان گفت، در گفتمان و سیره ایشان، دولتی که در پی اقامه حق الهی مردم، نباشد به مرتبه عدم مشروعیت سقوط می‌کند.

### ۲-۲-۳. عام‌گرایی به جای خاص‌گرایی

حضور مردم در فرهنگ سیاسی مشارکتی مؤلفه‌ای اصلی به حساب می‌آید. در ادبیات علوی این نوع نگرش با جهت‌گیری به سمت عامه مردم و فاصله گرفتن از خاص‌گرایی، منافع گروه‌ها و اشخاص خود را نشان می‌دهد. اماره‌ای که این اصل را در گفتمان علوی اثبات می‌کند، کلام ایشان در عهدنامه مالک اشتر می‌باشد که می‌فرمایند:

«باید محبوب‌ترین کارها نزد تو آن باشد که به حق نزدیک‌تر و در عدالت فراگیرتر و نسبت به مردم همگانی‌تر است. همانا نارضایی عمومی رضایت خواص را بی‌اثر می‌سازد و نارضایتی خواص با خشنودی همگانی قابل چشم‌پوشی است. هیچ‌کس از مردم برای زمامدار پرخرج‌تر در هنگام رفاه و کم‌فایده‌تر در وقت گرفتاری و از انصاف‌گریزان‌تر و در خواست‌سمج‌تر و هنگام عطا ناسپاس‌تر و هنگام منع پوزش‌ناپذیرتر و در پیشامدهای تلخ کم‌طاقت‌تر از خواص نیست. و همانا ستون دین و اکثریت مسلمانان و نیروی ذخیره برای برخورد با دشمنان همین توده مردم‌اند. پس هواداریت نسبت به آنان باشد و به کارهایی بپرداز که سودش همگانی‌تر، فرجامش بهتر باشد و هیچ قدرت و توانی جز خدا نیست»<sup>۲</sup>.

۱. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دَخَلْتُ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) بَدِي قَارٍ وَ هُوَ يَخْصِفُ نَعْلَهُ فَقَالَ لِي مَا قِيَمَةُ هَذَا النَّعْلِ فَقُلْتُ لَا قِيَمَةَ لَهَا فَقَالَ (علیه السلام) وَ اللَّهُ لَهِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ إِمْرَتِكُمْ إِلَّا أَنْ أَقِيمَ حَقّاً أَوْ أَدْفَعُ بَاطِلاً (نهج البلاغه، خطبه ۳۳).

۲. وَ لَيْكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ وَ أَعْمَقُهَا فِي الْعَدْلِ وَ أَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَةِ. فَإِنَّ سَخَطَ الْعَامَّةِ يَجْحِفُ بِرِضَى الْخَاصَّةِ وَ إِنْ سَخَطَ الْخَاصَّةَ يَغْتَفِرُ مَعَ رِضَى الْعَامَّةِ وَ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الرَّعِيَةِ أَثْقَلَ عَلَى الْوَالِي مَنُونَةً فِي الرِّخَاءِ وَ أَثْقَلُ مَعُونَةً لَهُ فِي الْبَلَاءِ، وَ أَكْرَهُ لِلْإِنْصَافِ وَ أَسْأَلُ بِالْإِلْحَافِ وَ أَقَلُّ شُكْرًا عِنْدَ الْإِعْطَاءِ وَ أَظْفَأُ عُسْراً عِنْدَ الْمَنَعِ وَ أَضْمَعُ صَبْرًا عِنْدَ مُلِمَاتِ الدَّهْرِ مِنْ أَهْلِ الْخَاصَّةِ وَ إِنَّمَا عِمَادُ الدِّينِ وَ جَمَاعُ الْمُسْلِمِينَ وَ الْعُدَّةُ لِلْأَعْدَاءِ الْعَامَّةِ مِنَ الْأُمَّةِ فَلَيْكُنْ صَغُوكَ لَهُمْ وَ مِيلَكَ مَعَهُمْ (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

## ۲-۲-۴. آزادی

حکومتی می‌تواند ادعای مردم‌داری کند که بستر آزادی‌های فردی و اجتماعی را برای مشارکت همگانی در امور فراهم آورد. بسیار تفاوت است میان کشوری که مردم آن دارای آزادی‌های اجتماعی در جهت رسیدن به اهداف مطلوب خود هستند، با مردم جامعه‌ای که در تصمیم‌گیری‌ها و مشارکت‌های اجتماعی خود دارای محدودیت می‌باشند. امام (علیه السلام) با درک این مطلب سعی در ایجاد زمینه‌های لازم برای این امر در جامعه داشتند. در نگاه ایشان انواع آزادی‌های موجود در جامعه انسانی پذیرفته شده است:

## ۲-۲-۴-۱. آزادی فردی

در گفتمان علوی، آزادی از ذات آفرینش انسان برخاسته است و کسی جز خداوند که این نعمت را به انسان عطا فرموده نمی‌تواند آن را محدود نماید. ایشان در این باره می‌فرمایند: «بنده دیگری مباش که خداوند تو را آزاد آفریده است»<sup>۱</sup>

مفهوم آزادی در نزد علی (علیه السلام) چنان عمیق است که انسان را مختار می‌بیند تا خود، سرنوشت خویش را رقم زند و سعادت و شقاوت را برای خود کسب کند. در این نگاه، خدای رحمان راه سعادت و شقاوت را به انسان نشان داده است، و او را در انتخاب این راه و پیمودنش آزاد گذاشته است تا بشر از بین این دو راه، یکی را انتخاب کند و به هر چیزی می‌خواهد متصف شود و در این امر اکراه و اجباری نیست که اگر جز این باشد نوید و تهدید و پاداش و کیفر باطل است و ارسال رُسل و انزال کتب و تلاش و کوشش معنایی ندارند (دلشادتهرانی، ۱۳۸۲ الف: ۳۱). در این مورد می‌توان به کلام امام در پاسخ به مرد شامی که به ایشان گفت رفتن ما به شام به قضا و قدر خدا بود، اشاره کرد، آن حضرت فرمودند:

«وای بر تو! شاید قضاء لازم و قدر حتم را گمان کرده‌ای، اگر چنین

۱. و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

باشد پاداش و کیفر باطل بود، و نوید و تهدید ساقط می‌شود. خدای سبحان بندگان خود را امر فرمود - و در آنچه بدان مأمورند - دارای اختیارند، و نهی نمود تا بترسند و دست باز دارند. آنچه تکلیف کرد آسان است نه دشوار و پاداش او بر - کردار - اندک، بسیار. نافرمانیش نکنند از آنکه بر او چیرند، و فرمانش نبرند از آن‌رو که ناگزیرند. پیامبران را به بازیچه نفرستاد، و کتاب را برای بندگان بیهوده نازل نفرمود و آسمان‌ها و زمین و آنچه میان این دو است به باطل خلق نمود. «این گمان کسانی است که کافر شدند. وای بر آنانکه کافر شدند از آتش»<sup>۱</sup>

## ۲-۲-۴-۲. آزادی در انتخاب

اگر سیره و روش امام را نسبت به مردم دنبال کنیم، می‌بینیم که در هیچ مورد، کم یا زیاد با مفهوم آزادی تعارض ندارد و آن را درباره دوستان و دشمنانش به‌طور یکسان رعایت کرده است. امام در این مورد می‌فرمایند: «من این را صحیح نمی‌دانم که کسی را مجبور به کاری کنم که از آن کراهت دارد»<sup>۲</sup>.

علی (علیه السلام) از حق انتخاب افراد طرفداری می‌کرد، و هرگز آزادی‌های اجتماعی را پای منافع سیاسی خود قربانی نکرد. آن حضرت حتی هنگامی که می‌دانستند افرادی همچون طلحه و زبیر برای خیانت به وی از مدینه خارج می‌شوند، با وجود آنکه به وی پیشنهاد شد آن‌ها را زندانی کند، از این کار خودداری کرد (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۱۶۶). ایشان حق انسان‌ها را برای انتخاب راه زندگی خود محترم شمرد و راه انتخاب را بر همگان باز گذاشت. برای

۱. و من کلام له (علیه السلام) للسائل الشامی لما سأله - أكان مسيرنا إلى الشام بقضاء من الله و قدر - بعد کلام طويل هذا مختاره - و يحک لعلک ظننت قضاء لازماً و قدراً حتماً - لو كان ذلك لنبط الثواب و العقاب - و سقط الوعد و الوعيد - إن الله سبحانه أمر عباده تخبيراً و نهاماً تحذيراً - و كلت بسيراً و لم يكلف عبيراً - و أعطى علي القليل كثيراً و لم يعص مغلوباً - و لم يقطع مكرهاً و لم يرسل الأنبياء لعياً - و لم ينزل الكتب للعناد عتياً - و لا خلق السموات و الأرض و ما بينهما باطلاً - ذلك طس الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار (نهج البلاغه، حکمت ۷۸).

۲. و لست أرى أن أجبر أحداً علي عمل يكرهه (البلاذري، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۱۶۲).



نمونه می‌توان به آزادی انتخاب در بیعت با ایشان اشاره کرد که افرادی از این کار ممانعت کردند و در امان بودند و امام خود، آن‌ها را ضمانت می‌کردند (ابن اثیر، ۱۳۷۱ ش، ج ۹: ۳۲۰)، (نک. دلشادتهرانی، ۱۳۸۲ الف: ۵۰).

### ۲-۲-۲-۳- آزادی عقیده

منظور از آزادی عقیده این است که هر کس در بیان خود، خواه سیاسی - اجتماعی و خواه دینی و مذهبی، آزاد باشد و بایستی افراد در این قسمت از هر حیث در امنیت باشند و قوانین باید مصونیت افراد را از هر لحاظ تضمین کنند (سبحانی، ۱۳۷۸: ۴۱۲).

از سوی دیگر، در اندیشه امام هیچ کس حق ندارد نظر و عقیده خود را به دیگران تحمیل کند، زیرا انسان به دلیل انسان بودنش موجودی آزاد و مختار و دارای حق انتخاب است. از طرفی هم ایمان، چیزی نیست که با اکراه پذیرفته شود، چنانکه ایشان می‌فرمایند: «ایمان؛ شناختن به دل است» (دلشادتهرانی، ۱۳۸۲ الف: ۱۲۳).

وقتی داشتن عقیده آزاد است، در اظهار نظر آن نیز معنی وجود نخواهد داشت. این نمونه را می‌توان در سیره ایشان در تعاملات گوناگون با گروه‌های مختلف مشاهده کرد؛ جایی که ایشان با خوارج به گونه‌ای تعامل می‌کنند که شهید مطهری می‌فرماید: «امیرالمؤمنین با خوارج در منتهای آزادی و دموکراسی رفتار کرد. زندانشان نکرد و شلاق‌شان نزد و حتی سهمیه آنان را از بیت‌المال قطع نکرد. آن‌ها همه جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خود و اصحابش با عقیده آزاد با آنان روبرو می‌شدند و این نوع برخورد با مخالفین در سایر حکومت‌ها بی‌سابقه است» (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۳۹).

### ۲-۲-۲-۴- آزادی انتقاد و توجه به نظارت همگانی

یکی از وجوه آزادی، آزادی انتقاد و توجه دولت به نظارت همگانی است.

۱. الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ (نهج البلاغه، حکمت ۲۲۷).

امام علی (علیه السلام) بر انتقاد و اعتراض مردم نسبت به زمامداران و نحوه اداره امور و در نتیجه نظارت آنان بر حاکمان و کارگزاران تأکید می‌نمودند. ایشان از مردم می‌خواستند تا اگر انتقادی حتی نسبت به خودشان دارند، بیان نمایند. آن حضرت در این باره به مردم می‌فرمودند:

«پس، از گفتن حق، یا رأی زدن در عدالت باز مایستید، که من نه برتر از آنم که خطا کنم، و نه در کار خویش از خطا ایمنم، مگر که خدا مرا در کار نفس کفایت کند که از من بر آن تواناتر است. جز این نیست که ما و شما پندگان و مملوک پروردگاریم و جز او پروردگاری نیست. او مالک ماست و ما را بر نفس خود اختیاری نیست»<sup>۱</sup>.

امام (علیه السلام) به کارگزاران خود دستور می‌دادند تا بخشی از وقت خود را برای مردم قرار دهند، تا آن‌ها بتوانند مطالب خود را بیان نمایند. آن حضرت به مالک می‌فرمایند:

«بخشی از وقت خود را برای آنان که نیازمند مراجعه به تو هستند قرار ده و شخصاً آنان را در جلسه‌ای عمومی به حضور پذیرفته و برای خدایی که تو را آفریده است در حضور آنان فروتن باش و از برخوردهای تند بپرهیز و ناتوانی‌شان در سخن گفتن را تحمل کن و از هرگونه سختگیری و خشونت نسبت به آن‌ها ممانعت شو»<sup>۲</sup>.

علی بن ابی‌طالب دامنه آزادی انتقاد از دولتمردان را تا حدی گسترده می‌دانستند که مردم را ملزم نمودند، تا اگر حاکمی امر به معصیت کرد از او

۱. فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تَكَلَّمُ بِهِ الْجَبَّارَةُ وَلَا تَحْفَظُوا مِنِّي بِمَا يَحْفَظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ وَلَا تُخَالِطُونِي بِالْمَصَانِعِ وَلَا تَنْظُرُوا بِي اسْتِغْلَالًا فِي حَقِّ قَبِيلِي وَلَا الْإِمْتِاسَ إِعْظَامَ لِنَفْسِي فَإِنَّهُ مِنْ اسْتِغْلَالِ الْحَقِّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلِ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَأَنَّ الْعَمَلَ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ فَلَا تَكْفُوا عَنِّ مَقَالَةَ بَحْثٍ أَوْ مَشْوَرَةَ بَعْدِلٍ فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِسَوْقٍ أَنْ أُحْطِنَ وَلَا أَمْرٌ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي فَإِنَّمَا أَنَا وَأَنْتُمْ عِبِيدٌ مُمْلُوكُونَ لِرَبِّ لَا رَبَّ غَيْرُهُ يَمْلِكُ مِنِّي مَا لَا يَمْلِكُ مِنْ أَنْفُسِنَا وَأَخْرَجْنَا بِمَا كُنَّا فِيهِ إِلَى مَا صَلَحْنَا عَلَيْهِ فَأَبْدَلْنَا بَعْدَ الصَّلَاةِ بِالْهَدْيِ وَأَعْطَيْنَا الْبَصِيرَةَ بَعْدَ الْعَمَى (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

۲. وَاجْعَلْ لِدَوَى الْحَاجَاتِ مِنْكَ قِسْمًا تَفْرُغُ لَهُمْ فِيهِ شَخْصَكَ وَتَجْلِسُ لَهُمْ مَجْلِسًا عَامًا فَتَتَوَاضَعُ فِيهِ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَكَ وَتَقْعُدُ عَنْهُمْ جُنْدَكَ وَأَعْوَانَكَ مِنْ أَخْرَابِكَ وَشُرَطِكَ حَتَّى يَكَلِّمَكَ مِنْكُمْ هُمْ غَيْرَ مُتَتَبِعٍ (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

متابعت نکنند. در این مورد می‌توان به این کلام ایشان استناد کرد: «برای هیچ شهروندی هنگامی که حاکم امر به معصیت می‌کند، اطاعت لازم نیست»<sup>۱</sup>. سرپیچی از حکومت نتیجه منطقی اصل قرآنی «امر به معروف و نهی از منکر»<sup>۲</sup> است که به فرد حق انتقاد و تلاش برای تغییر یا اصلاح تجاوزکاری و شر را می‌بخشد. پس در ذیل حاکمیت دولت اسلامی شهروندان آزاد هستند انتقاد کنند. این کار را می‌توانند با اندرز خالصانه و انتقاد سازنده و نهایتاً سرپیچی از اطاعت از حکومت انجام دهند (کمالی، ۱۳۸۴: ۶۲).

امام (علیه السلام) حتی هنگام تعیین والیان برای نقاط مختلف تحت حکومت خود، این مسئله را به مردم آن منطقه گوشزد می‌کردند و از آن‌ها می‌خواستند از فرامین کارگزاران، هنگامی که با حق مطابقت دارند، متابعت نمایند.<sup>۳</sup> برای مثال می‌توان به سخنرانی ایشان در بصره، بعد از منصوب کردن ابن عباس به استانداری این شهر اشاره کرد، آن حضرت می‌فرماید:

«ای مردم! عبدالله بن عباس را بر شما گماردم. از او بشنوید و دستورهایش را تا وقتی از خداوند و پیامبرش اطاعت می‌کند، اطاعت کنید و اگر باعتی گذاشت یا از حق کناره گرفت، به من خبر دهید تا او را از حکومت بر شما عزل کنم» (مفید، ۱۴۱۳: ۴۲۰).

۱. لا طاعة للمخلوق فی معصية الخالق (نهج البلاغه، قصار ۱۶۵).

۲. از نگاه امیرالمؤمنین یکی از اصول تداوم حکومت امر به معروف و نهی از منکر است. اگر این فریضه فراموش شود ارزش‌ها به فراموشی سپرده می‌شود. امام در خطبه قاصعه می‌فرماید: اگر شما بر چیزی غیر از اسلام پناه ببرید کافران با شما بیچار می‌کنند آنکه نه جبریل نه میکائیل نه مهاجران نه انصار شما را یاری نمی‌کنند جز شمشیر زدن بر یکدیگر تا خدا میان شما داوری کند همانا نمونه‌ها و داستان‌ها در دسترس شماست از عذاب خدا و سختی‌های او و روزهای الهی و رخدادهایش سپس وعده عذاب را می‌انگاری. به بهانه ناآگاهی از کیفر او و سبک شمردن انتقام او و ایمن بودن از کیفرش که همانا خدای سبحان مردم دوران گذشته را که پیش از شما بودند نترسین نکرد، جز برای آنکه امر به معروف و نهی از منکر را وا گذاشتند پس خدا بی‌خردان را به خاطر انجام دادن گناهان و خردمندان را به جهت رها کردن نهی از منکر لعنت کند (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲).

۳. اَمَّا بَعْدُ فَقَدْ بَعَثْتُ إِلَيْكُمْ عَبْدًا مِنْ عِبَادِ اللَّهِ - لَا يَنْهَى أَيْمَانَ الْخَوْفِ - وَلَا يَنْكُلُ عَنِ الْأَعْدَاءِ سَاعَاتِ الرَّزَقِ - أَشَدُّ عَلَى الْفَجَّارِ مِنْ حَرِّبِ النَّارِ - وَهُوَ مَالِكُ بَيْتِ الْخَارِثِ أَخُو مَذْحِجٍ - فَاسْتَمْعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا أَمْرَهُ فِيمَا طَاقَ الْحَقُّ (نهج البلاغه، نامه ۳۸).

این نوع دیدگاه، نشان‌دهنده انتقادپذیری دولت علوی است که کارگزاران خود را نیز با میزان رضایت مردم می‌سنجد. در این حکومت، اگر چه ابزارهای دیگری برای نظارت وجود داشت، اما مردم در تصمیمات و اجرای سیاست‌ها نقش اصلی را ایفا می‌کردند و نظارت هم بر عهده آن‌ها بود.

### ۲-۲-۲-۵. میزان دسترسی مردم به دولتمردان

در مورد دسترسی مردم به دولتمردان دو عامل می‌تواند تأثیر بسزایی داشته باشند، یکی ارتباط دو سویه بین مردم و دولت، و دیگری رسانه‌هایی که بتوانند دیدگاه‌های مردم را به دولتمردان و دیدگاه‌های دولتمردان را به مردم برسانند. در ادامه به بررسی این دو شاخصه در عملکرد امام علی (علیه السلام) در دوران حکومتشان پرداخته می‌شود.

### ۲-۲-۲-۱. ارتباط دوسویه بین مردم و دولت

مهم‌ترین اصل در ارتباط دو سویه دولت و مردم در نگاه امام علی (علیه السلام)، اصل عدم احتجاب است. احتجاب در لغت به معنای در پرده شدن، در حجاب شدن و در پرده رفتن است و در این بحث معنای حجاب داشتن، دور بودن از مردم، فاصله گرفتن از مردم، خود را از مردم جدا کردن، ارتباط مستقیم با مردم نداشتن و در نتیجه بی‌اطلاع و یا کم‌اطلاع بودن از مسائل و مشکلات ایشان تعریف می‌شود.

در صدر اسلام زمامداران و کارگزاران به‌هیچ‌وجه از مردم فاصله نمی‌گرفتند و ارتباط مردم با ایشان سهل و به دور از تشریفات بود. در این دوره راندن ارباب حاجت از درگاه زمامدار و خلیفه از نظر شرعی ممنوع بود و هیچ‌کس این کار را انجام نمی‌داد. با تغییر وضع خلافت پس از پیامبر این نگاه دگرگون و خلافت به سلطنت تبدیل شد. نخستین چیزی که رسم شد، وضع درگاه زمامداران و بستن آن به روی عامه مردم بود. امام (علیه السلام) با این سنت که در این زمان به پا شده بود مقابله کردند و در عهدنامه خویش از مالک اشتر می‌خواهند که هیچ‌گاه برای زمان طولانی خود را از مردم دور نگه ندارد:

«هیچ گاه خود را زمانی طولانی از رعیت پنهان مدار. زیرا دور بودن زمامداران از چشم رعایا خود موجب نوعی محدودیت و بی‌اطلاعی نسبت به امور می‌شود و این چهره پنهان داشتن زمامداران آگاهی ایشان را درباره مسائل نهانی قطع می‌کند. در نتیجه بزرگ در نزد آنان کوچک و کوچک در نزد آنان بزرگ می‌شود. کار نیک زشت و کار زشت و بد، نیکو می‌گردد و حق با باطل آمیخته می‌شود»<sup>۱</sup>.

علی ابن ابی طالب (علیه السلام) دور بودن از مردمان، فاصله گرفتن از آنان، ارتباط مستقیم نداشتن با ایشان، و در نتیجه بی‌اطلاع بودن یا کم اطلاع بودن از مردمان و مسائل و مشکلات و نظرهای واقعی آنان، را پدیده‌ای خطرناک و پرافت برای حکومت دانسته و سخت از آن پرهیز داده است (دلشادتهرانی، ۱۳۸۸: ۵۸۰).

## ۲-۲-۲-۵-۲. رسانه‌ها و توجه به افکار عمومی

امام (علیه السلام) به تفصیل بر توجه به افکار عمومی اشاره کرده و در ترجیح توجه به خواص در مقابل مردم عادی، عوام و جلب رضایت آن‌ها را مورد تأکید قرار می‌دهند. حضرت علی (علیه السلام) فلسفه این مهم را این گونه بیان می‌کنند: «پایه دین و جمعیت مسلمانان و ذخیره دفاع در برابر دشمنان تنها توده ملت هستند. بنابراین باید گوشت و میل به آن‌ها باشد»<sup>۲</sup>. ایشان برای افکار عمومی اهمیت بسزایی قائل بودند و سعی داشتند، به جز در موارد خاص، با افکار عمومی مردم ارتباط برقرار کنند. آن حضرت در این مورد به اصول

۱. فَلَا تَطْلُقُوا اجْتِنَابَكَ عَنْ رَعِيَتِكَ - فَإِنَّ اجْتِنَابَ الْوَلَاةِ عَنِ الرَّعِيَةِ شِعْبَةٌ مِنَ الصَّيْقِ - وَ قَلْبَةٌ عَلَيْهِم بِالْأُمُورِ - وَ اجْتِنَابَ مِنْهُمْ يَقْطَعُ عَنْهُمْ عِلْمَ مَا اجْتَنَبُوا دُونَهُ - فَيَضَعُ عِنْدَهُمُ الْكَبِيرَ وَ يَعْظُمُ الصَّغِيرَ - وَ يَفْشِحُ الْحَسَنَ وَ يَحْسِنُ الْقَبِيحَ - وَ يَسَابُ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ - وَ إِنَّمَا الْوَالِي بَشَرٌ - لَا يَعْرِفُ مَا تَوَارَى عَنْهُ النَّاسُ بِهِ مِنَ الْأُمُورِ - وَ لَيْسَتْ عَلَى الْحَقِّ سِنَانٌ - تُعْرِفُ بِهَا ضُرُوبَ الصَّدَقِ مِنَ الْكَذِبِ - وَ إِنَّمَا أَنْتَ أَحَدُ رَجُلَيْنِ - إِنَّمَا امْرُؤٌ سَخَتْ نَفْسُكَ بِالْبَدَلِ فِي الْحَقِّ (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

۲. إِنَّمَا عِمَادُ الدِّينِ وَ جَمَاعُ الْمُسْلِمِينَ وَ الْعُدَّةُ لِلْأَعْدَاءِ الْعَائِمَةُ مِنَ الْأُمَّةِ فَلْيَكُنْ صِغُوكَ لَهُمْ وَ مِلْكُ مَعَهُمْ (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

خاصی پایبند بودند و از ابزارهای مختلفی برای این مهم استفاده می‌کردند.

اصول مدنظر امام در توجه به افکار عمومی شامل موارد زیر است:

۱. حق دانستن: یکی از جهت‌گیری‌هایی که امیرالمؤمنین (علیه السلام) بدان اهتمام داشتند آن بود که باید مردم همه اطلاعات را در اختیار داشته باشند. ایشان می‌فرمایند: «آگاه باشید حق شما بر من این است که هیچ رازی را مگر اسرار جنگی و نظامی، از شما پنهان نسازم»<sup>۱</sup>.

۲. شفاف‌سازی افکار عمومی: یکی دیگر از رویکردهای ایشان در تعامل با مردم، توجه به شفاف‌سازی افکار عمومی است. این امر چنان مهم است که ایشان به مالک اشتر می‌نویسد:

«اگر مردم در کاری گمان ستم در باره‌ات داشتند، عذر خویش را برای آنان بازگویی و با این روشنگری، بدبینی آنان را از خودت برگردان. در این کار، هم رضایتی برای توست، هم مهرورزی به مردم، هم عذر آوردنی است که تو را به خواسته‌ات در استوار داشتن مردم به حق، با نرمش و نیکویی می‌رساند»<sup>۲</sup>.

ابزارهای مورد استفاده آن حضرت در ارتباط با افکار عمومی عبارتند از:

۱. منبر: از این وسیله برای طرح اندیشه‌های روشنگرانه و آگاهی‌دهنده در قالب خطبه‌ها و کلمات حکمت‌آمیز و نیز مشورت با مردم استفاده می‌شد.

۲. نامه: آن حضرت با استفاده از نامه مردم را نسبت به وقایع آگاه می‌کردند.<sup>۳</sup>

۳. صندوق شکایات: رئیس دولت علوی، در جهت اینکه ارتباط بیشتری با مردم داشته باشد، دست به تشکیل صندوقی زد که «بیت‌التخصیص» نام

۱. أَلَا وَ إِنَّ لَكُمْ عُنْدِي أَلَا أُخْتَجَزُ ذُونَكُمْ سِرًّا إِلَّا فِي حَرْبٍ (نهج البلاغه، نامه ۵۰).

۲. وَ إِن ظَلَمْتُ الرَّعِيَةَ بِكَ حَيْفًا فَأَصْجُرْ لَهُمْ بِعَذْرِكَ وَ أَعْدِلْ عَنكَ ظُنُونَهُمْ بِاصْحَابِكَ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ رِيَاضَةً مِنْكَ لِنَفْسِكَ وَ رِفْقًا بِرَعِيَتِكَ وَ إِعْذَارًا تَبْلُغُ بِهِ حَاجَتَكَ مِنْ تَقْوِيمِهِمْ عَلَى الْحَقِّ (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

۳. می‌توان به نامه‌هایی که امام در جریان جنگ‌های خود به مردم شهرها برای اطلاع دادن از امور می‌فرستادند، اشاره کرد. ایشان در جریان جنگ جمل نامه‌هایی برای روشن‌سازی افکار عمومی مردم کوفه و سران شهرهای دیگر فرستادند. کارکرد دیگر نامه آن بود که امام کارگزاران را با نامه به شهرها می‌فرستاد و به آن‌ها می‌گفتند که نامه را برای مردم بخوانند و پس از قبول کردن مردم با مضامین این عهدنامه با مردم بیعت کن (ری‌شهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ۲۳).

گرفت. در کتاب صبح‌الاعشی آمده است که نخستین کسی که مکانی را بنیان نهاد که در آن شکوه دادخواهان افکنده شود، امیر مؤمنان علی بن ابی‌طالب بود. امام حتی به مردمی که نمی‌خواستند رازشان آشکار شود، فرمود که هر کس از شما که از من خواسته‌ای دارد آن را در کاغذی ببنگارد، تا چهره‌تان را از خواستن مصون دارم (ری‌شهری، ۱۳۸۹، ج ۴: ۲۱۷).

### ۲-۲-۲-۲. شیوه و نظام اعتراضات اجتماعی

یکی از مواردی که می‌توان به وسیله آن، اصل مردم‌داری را در یک حکومت مورد سنجش قرار داد، نوع تعامل آن حکومت با مخالفان می‌باشد. برای این منظور با توجه به نوع برخورد امام (علیه السلام) با مخالفان می‌توان به این امر پی برد که حکومت علوی، این شاخصه را به‌عنوان یکی از برنامه‌های اصلی، در دستور کار خود قرار داده است. برای اثبات این مدعا مراحل‌ی که حضرت (علیه السلام) در مواجهه با مخالفان پیش گرفته‌اند، بررسی و به‌صورت مبسوط به آن پرداخته می‌شود.

### ۲-۲-۲-۱. اصل سعه صدر

شرط اولین و اساسی تعامل با مخالفان سعه صدر در شنیدن سخنان آن‌هاست. وجود این اصل در حکومت علوی چنان مهم بود که امام آن را ابزار ریاست<sup>۱</sup> می‌داند. در دیدگاه علوی، علاوه بر آنکه نباید از مطرح شدن دیدگاه‌های مخالف جلوگیری کرد، از خطا و اشتباهات مردم نیز باید گذشت، تا این رابطه حفظ شود. عدم وجود سعه صدر در تعاملات دولت و مردم، باعث یک‌طرفه شدن روابط و یا بی‌تفاوتی در امور می‌شود. امام در این زمینه به کارگزاران خود می‌فرماید: «مردمان چنین‌اند که لغزش‌هایی از ایشان سر می‌زند، یا گرفتار نادرستی‌هایی می‌شوند، و دانسته یا نادانسته

۱. آلة الریاسة سعة الصدر (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۷۶).

کارهایی می‌کنند، پس با بخشش و گذشت با آنان رفتار کن.»<sup>۱</sup> بنابراین می‌توان گفت، امام در مواجهه اول با خطاها و مخالفت‌ها آنچنانکه گفته شد سعی داشتند تا با سعه صدر برخورد کنند و تا آنجا که می‌شد گذشت می‌کردند (دلشادتهرانی، ۱۳۸۸: ۱۵۵).

### ۲-۲-۲-۲. استدلال و احتجاج

امام، قدرت برتر در حکومت‌داری را قدرت منطق و استدلال می‌دانستند. ایشان در این باره در کلامی می‌فرمایند: «نیروی تسلط دلیل و برهان بزرگ‌تر از نیروی سلطنت قدرت است» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۵۳۸). بر این اساس، امیرالمؤمنین (علیه السلام) در مواجهه با مخالفان، ابتدا افرادی را برای بیان دیدگاه‌های خود به‌سوی طرف متخاصم می‌فرستادند. ایشان سعی داشتند تا قبل از هر اتفاقی، استدلال و براهین دوطرف بیان شوند تا اگر مشکل به این وسیله قابل حل است، بر طرف شود. برای مثال می‌توان به واقعه جنگ نهروان اشاره کرد. آن حضرت قبل از آنکه جنگی رخ دهد، دو نفر از یاران خود را برای بیان دیدگاه‌های خود و نیز شنیدن استدلال‌های خوارج به سمت آن‌ها فرستادند و هنگامی که مشاهده کردند این کار اثری ندارد خود به اردوگاه نهروانیان رفتند و سعی کردند با استدلال و منطق آن‌ها را متقاعد به عدم جنگ نمایند (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۹۴).

نکته‌ای که باید به آن متذکر شد، این است که در جریان رد و بدل شدن استدلال‌ها، ظرفیت طرف مقابل باید در نظر گرفته می‌شد. برای نمونه به توصیه امام به ابن عباس در مورد مباحثه با خوارج می‌توان اشاره کرد که فرمودند با خوارج با قرآن بحث نکن زیرا که آنان تاب و تحمل معانی گوناگون قرآن را ندارند، بلکه از احادیث پیامبر برای آنان استدلال بیاور (شهیدی، ۱۳۷۹: ۱۳۷).

۱. یفرط بنهم الزلل و تعرض لهم العبلل و یوتی علی أیدیهم فی العمد و الخطا، فاعطهم بن عفوک و صفجک (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

۲. قوّة سلطان الحجّة اعظم من قوّة سلطان القدرة (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۵۳۸).

### ۲-۲-۲-۳. رفق و مدارا

از جمله آموزه‌های علوی، رفق و مدارا در مواجهه با اندیشه و موضع مخاصمان است. خصومت بسیاری از مخالفان از ناآگاهی به مواضع و عدم اطلاع آن‌ها از شیوه‌ها، روش‌ها و چرایی آن‌ها سرچشمه گرفته است. امام (علیه السلام) تأکید می‌کند که باید در جهت تصحیح اندیشه و آنگاه تغییر مواضع مخالفان کوشید و به تعبیر ایشان باید استصلاح الاعداء<sup>۱</sup> و استصلاح الاضداد<sup>۲</sup> را چون شیوه‌ای در سیاست حکومت اعمال کرد. آن حضرت جذب مخاصمان و سالم‌سازی ذهنی و استوارسازی موضع آنان را کمال دوراناندیشی و ژرف‌نگری می‌داند و تأکید می‌کند که دگرگون‌سازی اندیشه و موضع دشمن با نیک گفتاری و زیباکرداری بسی سهل‌تر و کارآمدتر از به جنگ کشاندن آن‌هاست (ری‌شهری، ۱۳۸۹، ج ۳: ۴۳۴).

### ۲-۲-۲-۴. اتمام حجت

پس از آنکه روش‌های گفته شده سبب اصلاح دشمنان و مخالفان نمی‌شد، باز هم امام (علیه السلام) از مواجهه با طرف مقابل خودداری می‌کرد تا آن‌ها با شروع جنگ و مخاصمه حجت را برای امام و مردم تمام کنند. جذب ازدی می‌گوید هرگاه همراه علی با دشمن روبه‌رو می‌شدیم به ما فرمان می‌داد: «با آنان نبرد نکنید تا آنان آغاز کنند چرا که شما بحمدالله برهان دارید و رها کردن آنان، برای آنکه نبرد را آغاز کنند، برهانی دیگر است برای شما» (المنقری، ۱۴۰۲ق: ۲۰۳-۲۰۴).

### ۲-۲-۲-۵. عفو و بخشش

امیرالمؤمنین (علیه السلام) پس از جنگ و تقابل دستور می‌داد فراریان دنبال نشوند، زخمی‌ها کشته نشوند و اسیران به قتل نرسند. هرکس درب خانه‌اش را ببندد و سلاحش را بر زمین اندازد، در امان است (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۸۱).

۱. «آنکه دشمنش را اصلاح کند بر جمعیت خود افزوده است» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۶۴۳).

۲. «آنکه مخالفان را به صلاح آورد به مقصود رسد» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۵: ۲۱۵).

علاوه بر آن پس از جنگ سعی می‌کردند تا از مخالفان خود اقرار به توبه گرفته و آن‌ها را آزاد کنند، یا آنکه اعلام عفو عمومی کرده و از مخالفان بیعت می‌گرفتند (ری‌شهری، ۱۳۸۹، ج ۵: ۲۳۳-۲۴۰).

### ۲-۲-۲-۶. برخورد با خرابکاران و مجرمان

عملکرد دولت علوی در برابر مجرمانی که به کار خرابکارانه خود ادامه می‌دادند آن بود که تا جایی امکان داشت، گذشت می‌کردند. برای نمونه می‌توان به جریانی اشاره کرد که غدّی پس از مواجهه با خوارجی که قصد آشوب داشت، وی را دستگیر کرد و پیش آن حضرت بُرد. امام هنگام مواجهه با آن خوارجی دستور تبعید وی را صادر کرد. ولی هنگامی که غدّی ضمانت آن خوارجی را کرد، دستور رهایی او را دادند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۵: ۸۹).

اما زمانی که خرابکاران قصد بر هم زدن امنیت حکومت و شهروندان را داشتند، آن‌ها را تبعید می‌کرد. برای نمونه می‌توان به عکس‌العمل امام پس از دریافت نامه از هانی اشاره کرد. هانی به امام نوشته بود که عده‌ای در شهر دست به فتنه زده‌اند. امام دستور تبعید آن‌ها را صادر کرد. اما ایشان هیچ‌گاه خون آن‌ها را بر خود حلال نمی‌دانستند (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۴: ۷۷).

### ۲-۳. مشروعیت‌بخشی به سیاست مردم‌داری

#### ۲-۳-۱. سخنرانی‌های عمومی

امام با سخنرانی‌هایشان و نیز نامه‌های خود به کارگزاران دولت به اصل مردم‌داری مشروعیت بخشیدند. ایشان در یکی از سخنرانی‌های خود بیان داشتند: «ای مردم در برابر همگان و با دستور خودتان آشکارا می‌گویم که این امر (حکومت) از شماست. هیچ‌کس جز آن که شما او را امیر خود گردانید حق حکومت بر شما را ندارد» (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹: ۳۲۳). در این

۱. امام در مورد اهمیت دادن به نریختن خون مردم به مالک می‌فرمایند: «ایاک و الدماء» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

۲. لما أصبحوا يوم البيعة، و هو يوم الجمعة، حضر الناس المسجد، وجاء على فصدع المنبر وقال: أيها الناس، عن ملا واذن، إن هذا أمرکم لیس لأحد فيه حق إلا من أمرتم.

زمینه نیز می‌توان به سخنان ایشان اشاره کرد، که از مردم می‌خواهند تا بر دولت نظارت داشته باشند!

### ۲-۳-۲. ابلاغ به سازمان‌های عمومی

رئیس دولت علوی، سیاست مردم‌داری را به دستگاه‌ها و نهادهای زیرربط ابلاغ کردند. نهادهای درگیر در این سیاست عبارتند از:

#### ۲-۳-۲-۱. نهاد خلافت

مهم‌ترین سازمانی که اساس اجرای سیاست مذکور است، نهاد خلافت است. این نهاد شامل دولت و کارگزاران می‌شود. علی (علیه السلام) در نامه‌های خود به کارگزاران، آن‌ها را به رعایت حقوق مردم و احترام به آن‌ها امر کردند. از جمله می‌توان به نامه ایشان به محمدبن ابی بکر اشاره کرد:

«با مردم فروتن باش، نرم‌خو و مهربان باش، گشاده‌رو و خندان باش. در نگاه‌هایت، و در نیم نگاه و خیره شدن به مردم، به تساوی رفتار کن، تا بزرگان در ستمکاری تو طمع نکنند، و ناتوان‌ها در عدالت تو مأیوس نگردند، زیرا خداوند از شما بنده‌گان درباره اعمال کوچک و بزرگ، آشکار و پنهان خواهد پرسید، اگر کیفر دهد شما استحقاق بیش از آن را دارید، و اگر ببخشد از بزرگواری اوست.»<sup>۱</sup>

#### ۲-۳-۲-۲. نهاد بیت المال<sup>۲</sup>

سیاست مردم‌داری به نهاد بیت‌المال دولت نیز ابلاغ شد و از آن‌ها خواسته شد تا سیاست مردم‌داری را رعایت کنند. برای نمونه می‌توان به نامه امام به برخی از مأموران مالیات که در سال ۳۶ هجری فرستاده شد اشاره کرد. آن

۱. مراجعه کنید به قسمت «مردم‌داری در سیره و گفتار امام علی».

۲. فَاخْفِضْ لَهُمْ جَنَاحَكَ وَ اَلِنْ لَهُمْ جَانِبَكَ وَ اَبْسِطْ لَهُمْ وَجْهَكَ وَ اَسْبِغْ لَهُمْ فِي اللَّحْظَةِ وَ النَّظْرَةِ حَتَّى لَا يَطْمَعِ الْعَظَمَاءُ فِي حَيْبِكَ لَهُمْ وَ لَا يَأْسَ الضَّعْفَاءُ مِنْ عَذْلِكَ عَلَيْهِمْ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَسَابِلُكُمْ مَعْتَشِرَ عِبَادِهِ عَنِ الصَّغِيرَةِ مِنْ أَعْمَالِكُمْ وَ الْكَبِيرَةِ وَ الظَّاهِرَةِ وَ الْمُسْتَوْرَةِ فَإِنْ يَعْذَبْ فَاتَّكُمُ الظُّلْمُ وَ إِنْ يَغْفِرْ فَهِيَ أَكْرَمُ (نهج البلاغه، نامه ۲۷).

۳. توضیح این نهاد در فصل «فرهنگ اقتصادی؛ عدالت» می‌آید.

حضرت در این نامه، از مالیات‌گیران می‌خواهند، با مردم تندخو نباشند، و به آن‌ها دروغ نگویند، و با مردم به جهت اینکه بر آن‌ها حکومت دارد بی‌اعتنایی نکنند، چه اینکه مردم برادران دینی، و یاری‌دهندگان در استخراج حقوق الهی می‌باشند!

#### ۲-۴-۱. اجرای سیاست مردم‌داری

مردم‌داری، سیاستی است که ذی‌نفعان درگیر در آن، مردم و دولت هستند. بنابراین سیاست‌های اصلاحی حضرت علی (علیه السلام) را می‌توان ناظر به سیاست‌های دولت‌محور و مردم‌محور دانست.

#### ۲-۴-۱-۱. سیاست‌های دولت‌محور

این سیاست‌ها به فرهنگ دولت و نوع روابط داخلی آن بازمی‌گردد. از جمله این سیاست‌ها می‌توان به معیارهای تعیین رهبر، تعامل رهبر با کارگزاران و رفتار و گفتار حاکم بر دولت اشاره کرد.

#### ۲-۴-۱-۲. تغییر معیارهای تعیین رهبر

برای اینکه مردم نقشی جدی و اساسی در حکومت داشته باشند، باید زمینه و بستر مناسب آن فراهم گردد. از این‌رو امام (علیه السلام) تلاش می‌کرد تا با فراهم نمودن مناسباتی سالم و به دور از خودکامگی و خودکامگی‌پذیری، مردمان را به صحنه حکومت بکشاند. یکی از اقدامات مؤثر در این راستا، تعیین زمامداران و کارگزاران صالح است. در گفتار امام علوی برای شخصیت فردی که باید حکومت را در دست داشته باشد شروطی در نظر گرفته شد که مبنای آن با مصلحت‌گرایی عرب آن زمان که رهبر خود را بر اساس معیارهای

۱. أَمْرَةٌ يَنْفَعِي اللَّهُ فِي سِرَابِرِ أَمْرِهِ وَ خِيَابِ عَمَلِهِ - حَيْثُ لَا شَهِيدَ غَيْرَهُ وَ لَا وَكِيلَ دُونَهُ - وَ أَمْرَةٌ أَلَا يَعْطَلُ بِشَيْءٍ مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ فِيمَا ظَهَرَ - فَيُخَالِفُ إِلَى غَيْرِهِ فِيمَا أَسْرَى - وَ مَنْ لَمْ يَخْتَلِفْ بَسْرَةً وَ غَلَابِيَةً وَ فِعْلَةً وَ مَقَالَةً - فَقَدْ أَدَّى الْأَمَانَةَ وَ أَخْلَصَ الْعِبَادَةَ - وَ أَمْرَةٌ أَلَا يَجْبِئُهُمْ وَ لَا يَعْضُّهُمْ - وَ لَا يَرْغَبُ عَنْهُمْ تَفَضُّلاً بِالْإِسْرَاءِ عَلَيْهِمْ - فَبِائِهِمُ الْإِخْوَانُ فِي الدِّينِ - وَ الْأَعْوَانُ عَلَى اسْتِخْرَاجِ الْخُفْرِ (نهج البلاغه، نامه ۲۶).

قبیله‌گرایی و عصبیت متأثر از آن انتخاب می‌کرد، متفاوت است (احمدآبادی، ۱۳۷۵: ۱۷۸-۱۸۵). در این دیدگاه شخصیت زمامدار دارای مفهوم خاص خود است و هیچ‌گاه از نژاد و نسب و یا قومیت و احساسات ملی‌گرایانه مایه نمی‌گیرد، بلکه دارای شرایطی از این قبیل است:

۱. پیشتاز بودن در ایمان و دیانت<sup>۱</sup>
۲. برخورداری از فضائل اخلاقی<sup>۲</sup>
۳. دور بودن از صفات ناپسند<sup>۳</sup>
۴. اطاعت صحیح و کامل از فرامین الهی<sup>۴</sup>.

#### ۲-۴-۱-۲. نظارت بر کارگزاران

فرهنگ عامه از فضای حاکم بر دولت تأثیرپذیر است. امام علی (علیه السلام) می‌فرمایند: «اگر دو گروه فقیهان و زمامداران صالح شوند، مردم صالح شوند و چون فاسد شوند، مردم فاسد شوند»<sup>۵</sup>. دلیل این مدعا آن است که رهبران دینی و سیاسی هر جامعه، گروه هنجارفرست و ارزش‌فرست تلقی می‌شوند و از این رو در جامعه و فرهنگ عمومی تأثیرگذار می‌باشند (رفیع‌پور، ۱۳۸۰: ۱۹۰). تأثیر این امر در سیاست‌گذاری‌های رئیس دولت علوی در نظر گرفته می‌شد و ایشان نظارت بر کارگزاران را یکی از وظایف خود می‌دانست. برای این منظور در دولت علوی سیاست‌های اجرایی خاصی در این زمینه در پیش گرفته شد که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

#### ۲-۴-۱-۱. تغییر کارگزاران

علی (علیه السلام) پس از بیعت با مردم در اولین اقدام خود، کارگزاران عثمان را - که با ارزش‌های حاکم بر دولت علوی سازگار نبودند - از شهرها برکنار کرد، به جز ابوموسی اشعری که مالک اشتر درباره او با امام صحبت کرد و وی در سمت خود ابقا شد (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۷).

#### ۲-۴-۱-۲. تشکیل نظام اطلاعاتی

اقداماتی که علی (علیه السلام) در روزگار حکومتش بر اساس جمع‌آوری گزارش‌های پنهانی انجام می‌داده است، همه و همه نشان‌دهنده این است که حکومت امام از وجود تشکیلاتی کارآمد و دقیق برخوردار بوده است. جستجوی پنهانی و جمع‌آوری گزارش‌های گوناگون مرتبط با امنیت داخلی، اطلاعات نظامی و عملکرد کارگزاران وظیفه اساسی این تشکیلات بوده است (ری‌شهری، ۱۳۸۹، ج ۳: ۴۳۳). آن حضرت در این مورد به مالک می‌فرماید: «پس در کارهایشان (کارگزاران) تفقد کن و کاوش نمای و جاسوسانی از مردم راست‌گوی و وفادار به خود بر آن‌ها بگمار، زیرا مراقبت پنهانی تو در کارهایشان، آنان را به رعایت امانت و مدارا در حق رعیت وادارد»<sup>۶</sup>.

#### ۲-۴-۱-۳. توبیخ کارگزاران

مجازات کارگزاران - کسانی که از موازین دولت علوی فاصله گرفته‌اند و یا این که به مردم خیانت کرده‌اند - وظیفه حاکم است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) با بررسی‌هایی که انجام می‌شد و هنگامی که از موارد تخلف آگاهی می‌یافتند، کارگزاران متخلف را توبیخ می‌کردند. در این موضوع می‌توان به مورد زیر اشاره کرد.

امام علی (علیه السلام) پس از آنکه خبر یافتند که نعمان بن عجلان عمر بن ابی

۱. ثُمَّ كُنْتُ يَا معاوية سائس الزعبي و ولاء امر الامه! بغير قدم سابق و لاشرف باسق (نهج البلاغه، نامه ۱۰).  
 ۲. و تروخ منهم اهل التجربه و الحياء من اهل البيوتات الصالحه، و القدم في الاسلام المتقدمه، فانهم اكرم اخلاقا، و اصبح اعراضا، و اقل في السطامع اشراقا، و ابلغ في عواقب الامور نظرا (نهج البلاغه، نامه ۵۳).  
 ۳. و قد علمتم انه لا ينبغي ان يكون الوالي على الفروج و الدماء و السغانم و الاحكام و امامه المسلمين البخيل فتكون في اموالهم نهسه و لا الجاهل... (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۲).  
 ۴. اَسْخَفَ حَالَاتِ الْوَلَاةِ عِنْدَ صَالِحِ النَّاسِ - اَنْ يَطْرُقَ بِهِمْ حُبُّ الْفَخْرِ - و يَوْضَعُ اَنْزَهُمْ عَلَى الْكِبَرِ (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).  
 ۵. صفنان اذا صلحا صلح الناس: الامراء و الفقهاء، و اذا فسدا فسد الناس (شوشتری، ۱۳۷۶، ج ۸: ۴۵۵).

۱. ثُمَّ تَقَفَّدَ اَعْمَالَهُمْ وَ اَبْعَثَ الْعُيُونَ مِنْ اَهْلِ الصِّدْقِ وَ الْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ، فَاَنْ تَعَاهَدَكَ فِي السَّرِّ لِأَسْرِهِمْ حَدْوَةَ نَهْمٍ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ وَ الرَّفْقِ بِالرَّعِيَةِ (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

سلمة مال بحرین را برده است، به او نوشتند: «همانا آن کس که امانت را خوار شمارد و در خیانت رغبت کند و خود و دین خود را منزه ندارد در دنیا به خود زیان رسانده است و آنچه پس از دنیا در پیش دارد تلخ تر و پایدارتر و بدبخت کننده تر و طولانی تر است، پس از خدا بترس چه تو از طایفه ای شایسته ای، پس چنان باش که درباره ات گمان نیک می رود و اگر آنچه از تو به من رسیده راست باشد به شایستگی بازگردان، و عقیده مرا درباره خود دگرگون مساز و خراج خود را کاملا وصول کن، سپس بمن بنویس تا دستورم و فرمانم اگر خدا بخواهد به تو ابلاغ شود»<sup>۱</sup> (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۲-۱۱۶).

#### ۴-۲-۱-۴-۲. تأمین نیازهای اقتصادی کارگزاران

آن حضرت، یکی از راه های پیشگیرانه حفظ سلامت نظام سیاسی دولت خویش را تأمین مالی کارگزاران می دانستند. ایشان در این مورد به مالک می فرمایند:

«پس از آنکه کارمندان را بر اساس شرایطی برگزیدی، آنان را از نظر مادی تأمین کن؛ زیرا تأمین مادی آن ها، پیامد هایی برای نظام سیاسی و مادی برتری دارد. کارمندان با گرفتن حقوق کافی در اصلاح خود بیشتر می کوشند، از بیت المال دزدی نمی کنند و در صورت عدم پیروی یا خیانت، اتمام حجتی بر ضد آنان و مابریکی برای زمامدار است که آنان را مجازات کند»<sup>۲</sup>.

#### ۴-۲-۱-۳. قانون گرایی

یکی از اقداماتی که دولت علوی در ارتباط مردم و حکومت انجام دادند، اجرای قانون برای همگان بود. عملکرد ضعیف خلفای قبلی در عمل به قانون، مانند اجرا نکردن احکام حدود برای برخی خواص<sup>۳</sup>، باعث ایجاد

۱. برای بررسی نمونه های بیشتر می توانید به نامه های ۲۰، ۴۰ و ۴۵ نهج البلاغه مراجعه کنید.

۲. ثُمَّ أَسْبَغْ عَلَيْهِمُ الْأَرْزَاقَ فَإِنَّ ذَلِكَ قُوَّةٌ لَهُمْ عَلَى التَّصْلَاحِ أَنْفُسِهِمْ وَ عِنِّي لَهُمْ عَن تَأْوِيلِ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ وَ حُجَّةٌ عَلَيْهِمْ إِنْ خَالَفُوا أَمْرِي أَوْ تَلَمَّسُوا أَمَانَتِي (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

۳. مانند قصاص نکردن فرزند عمر (ابن اثیر، ۱۳۷۱ ج ۹: ۱۲۲) و حد زدن خالد بن ولید (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۸: ۶۳).

بی اعتمادی میان مردم شد. علی (علیه السلام) پس از آنکه به قدرت رسید، سعی کرد با تشکیل نظام قضایی جامع به این رویه پایان دهد و آن را اصلاح نماید. در این راستا حضرت اقداماتی در حکومت خویش بنیان نهادند که به صورت اجمال می توان آن ها را به شکل زیر صورت بندی کرد:

۱. ایجاد وحدت رویه در محاکم اسلامی: امام در مورد ایجاد وحدت رویه در قضاوت به مالک می فرمایند: «اختلاف در حکم موجب تباه سازی عدل و خطری برای دین و سبب جدایی است»<sup>۱</sup>. ایشان حتی برای هنگامی که قضات به اختلافی در حکم بر می خوردند با در نظر گرفتن سیستمی سعی می کردند، این مشکل به اختلاف رویه در احکام صادره تبدیل نشود. آن حضرت قضاتی را که در حکمی دچار اختلاف شده اند ابتدا به حاکم و ولی امر ارجاع می دادند و وظیفه ولی امر را آن می دانستند که این اختلاف را حل کند و حتی اگر ایشان نتوانست مشکل را بر طرف نماید، باید با دین شناسان عصر خود مشورت کند و حکم را صادر کند و هنگامی که حکم صادر شد، امام می فرمودند قضاتی که با هم در آن مسئله اختلاف نظر دارند باید حکم مورد توافق را بپذیرند<sup>۲</sup>.

۲. ایجاد آیین دادرسی اسلامی و سامان دهی به محکمه قضاوت اسلامی: امیرالمؤمنین (علیه السلام) هنجارها و قواعدی در امر قضاوت در بین قضات پایه گذاری کردند و همه را ملزم کردند تا با توجه به آن ها حکم صادر کنند. از جمله هنجارهایی که ایشان در این زمینه بنیان نهادند، می توان به موارد زیر اشاره کرد:

- احترام به طرف های دعوا<sup>۳</sup>،

۱. الاختلاف فی الحکم اضاعه للعدل و غره فی الدین و سبب من الفرقة (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۷: ۲۵۱).

۲. فَإِنَّمَا الْخِتْلَافُ الْقَضَاةُ فِي دُخُولِ الْبَغْيِ بَيْنَهُمْ وَ اكْتِفَاءُ كُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ بِرَأْيِهِ دُونَ مَنْ فَرَضَ اللَّهُ وَلَا يَنْتَهُ وَلَا يَسُ بِصُلْحِ الدِّينِ وَلَا أَهْلِ الدِّينِ عَلَى ذَلِكَ وَ لَكِنْ عَلَى الْحَاكِمِ أَنْ يَحْكُمَ بِمَا عِنْدَهُ مِنَ الْأَثَرِ وَ السَّنَةِ فَإِذَا أَعْيَاهُ ذَلِكَ رَدَّ الْحُكْمَ إِلَى أَهْلِهِ فَإِنَّ غَابَ أَهْلُهُ عَنْهُ نَاطَرَ غَيْرَهُ مِنْ فَتَاهِ الْمُسْلِمِينَ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴: ۲۵۴).

۳. لا تَبْزِ الْخِصْمَ (تمیمی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۵۳۵).



- برابری در رفتار.<sup>۱</sup>
- عدم استفاده از شکنجه در دادرسی.<sup>۲</sup>
- حضور طرفین دعوا.<sup>۳</sup>
- علنی بودن جلسه دادگاه.<sup>۴</sup>
- قضاوت بر اساس ظاهر.<sup>۵</sup>
- استقلال در رأی.<sup>۶</sup>
- لغو حکم با ایجاد شبهه.<sup>۷</sup>
- در نظر گرفتن عدالت قضایی در حکم.<sup>۸</sup>
- قضاوت بر اساس کتاب خدا.<sup>۹</sup>
- ۳. نظارت جدی کار قضاوت و محاکم قضایی:
- گزینش قضات از بین شایسته‌ترین افراد.<sup>۱۰</sup>

۱. قال أمير المؤمنين (علیه السلام) من ابتلى بالقضاء فليؤاس بينهم في الإنارة وفي النظر وفي المجلس (كليني، ۱۴۰۱، ج: ۷، ۴۱۳).
۲. من أقر بعد علي تخريف أو حبس أو ضرب لم يجز ذلك عليه ولا يحد (تميمي، ۱۳۸۵، ج: ۲، ۴۶۶).
۳. وبهذا الإسناد أن رجلاً نزل بأمير المؤمنين (علیه السلام) فمكث عنده أياماً ثم تقدم إليه في خصومة لم يذكرها لأمير المؤمنين ع فقال له أخصم أنت قال نعم قال تحوّل عنّا إن رسول الله (صلی الله علیه و آله) نهى أن يضاف الخصم إلا ومعه خصمه (كليني، ۱۴۰۱، ج: ۷، ۴۱۳).
۴. عن علي (علیه السلام) أنه بلغه أن شريحاً يقضى في بيته فقال يا شريح اجلس في المسجد فإنه أعدل بين الناس وإنه وهن بالقاضي أن يجلس في بيته (تميمي، ۱۳۸۵، ج: ۲، ۵۳۴).
۵. افض بالظاهر وفوض إلى العالم الباطن (تميمي، ۱۳۸۵، ج: ۲، ۵۲۷).
۶. ولا تجالس في مجلس القضاء غير فقيه ولا تشاور في الفتيا (تميمي، ۱۳۸۵، ج: ۲، ۵۳۵).
۷. و قبل العذر و ادرة الحدود بالشبهات، و تغاب عن كل ما لا يضح لك (حراني، ۱۴۰۴، ج: ۱، ۱۲۴).
۸. المحكم بكتاب الله في الرضا والسخط والقسمة بالعدل بين الأخصر والأسود (نوري، ۱۴۰۸، ج: ۱، ۱۸). در این راستا می‌توان به داستان آن حضرت با مرد نصرانی اشاره کرد. علی بن ابیطالب که پس از جنگ صفین زره خود را نزد مرد نصرانی پیدا کرد، ادعا کردند که این زره مال ایشان است، ولی مرد نصرانی ادعای آن حضرت را رد کرده و هر دو به نزد قاضی رفتند. در دادگاه از امام (علیه السلام) برای ادعایشان بینه خواسته شد، که ایشان نتوانستند بینه لازم را ارائه نمایند و حکم به نفع مرد نصرانی داده شد. این داستان دلیل دیگری بر مدعای عدالت قضایی در دیدگاه آن حضرت است که حاکم هم باید در دادگاه با شهروندی حتی غیر مسلمان مساوی باشد (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۲۳۸).
۹. المحكم بكتاب الله في الرضا والسخط والقسمة بالعدل بين الأخصر والأسود (نوري، ۱۴۰۸، ج: ۱، ۱۸).
۱۰. ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيين في نسك ممن لا يضيّق به الأُمور ولا تمخكه الخصوم ولا يئسماذي

- تأمین مالی قضات،<sup>۱</sup>
- ایجاد پایگاه اجتماعی بالا برای قضات،<sup>۲</sup>
- نظارت بر قضات،<sup>۳</sup>
- عزل قضات متخلف.<sup>۴</sup>
- ۴. تدوین علم فقه که تأثیر به سزایی در حوزه قضاوت و ایجاد رویه یکسان در آن دارد.<sup>۵</sup>

## ۲-۴-۲. سیاست‌های مردم‌محور

سیاست‌های مردم‌محور، سیاست‌هایی هستند که هدف آن عامه مردم بوده و علی (علیه السلام) آن‌ها را برای اصلاح فرهنگ سیاسی جامعه، عملی و اجرا کرده‌اند. این سیاست‌ها در رابطه دولت و مردم تعریف شده و هدف آن‌ها، در نظر گرفتن مطلوب جامعه و یا برطرف کردن ناهنجاری‌های سیاسی بود.

## ۲-۴-۲-۱. اتحاد

در حکومت علوی، حفظ وحدت تا آنجا اهمیت دارد که امام علی (علیه السلام) با وجود حق ولایت خود پس از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، اقدامی که بر هم زننده یکپارچگی امت باشد، انجام ندادند.<sup>۱</sup> امیرالمؤمنین در جریاناتی که در زمان

۱. فی الرّیة، و لا یخصر من الفیء إلى الحق إذا عرفه، و لا تشرف نفسه علی طمع و لا یکنفی بأذنی فهم دون أفضاء، و أوقفهم فی الشبهات، و أخذهم بالحجج، و أقلهم تیرماً بمراجعة الخصم، و أصبرهم علی تكشّف الأُمور، و أصبرهم عند اتّصاح الحكم، ممّن لا یزدهه إطراء، و لا یستمیله إغراء، و أولئك قليل (نهج البلاغه، نامه ۵۳).
۱. افسح له فی البذل ما یزیل عتته، و تقل معه حاجته إلى الناس (نهج البلاغه، نامه ۵۳).
۲. و أعطیه من المنزلة لکذیک ما لا یطمع فی غیره من خاصّیک لیامن بذلک اغتیال الرجال له عندک، فانظر فی ذلک نظراً بلیغاً، فإن هذا الدین قد کان أسیراً فی أیدی الأشرار، یعمل فیة بالهوی، و تظلب به الدنیا (نهج البلاغه، نامه ۵۳).
۳. ثمّ أکثر تعاهد قضایه (نهج البلاغه، نامه ۵۳).
۴. عوالی اللالی، زوی: أنّ أمير المؤمنين (علیه السلام) ولی أبا الأسود الدؤلی القضاء ثمّ عزله فقال له لِمَ عزلتنی و ما خئت و لا جئت فقال (علیه السلام) إنی رأیت کلامک یعلو کلام خصمک (نوری، ۱۳۲۰، ج: ۱، ۳۵۹).
۵. برای این منظور امام اقدام به تأسیس و تدوین علم فقه زدند تا مردم به مفاهیم و معانی کلام و نیز هدف اعمال پیامبر دست یابند (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج: ۱، ۱۷).
۶. امام در این مورد خطاب به مردم در مورد علت سکوت خود در مقابل خلفا در جریان سقیفه می‌فرماید:

حکومت ایشان به وجود آمد، وحدت به عنوان یکی از اصول سیاستی بود که بر اساس آن رفتار دولت خود را تنظیم می کردند. امام حتی در برابر بدعت‌هایی که مردم به آن دچار شده بودند، زمانی که می دیدند، برنامه‌های اصلاحی ایشان وحدت را از بین می برد، اولویت را به اتحاد مسلمین می دادند. برای نمونه آن حضرت هنگامی که به شریح دستور دادند، تا بر سنت وی قضاوت کند و بدعت‌های گذشته کنار گذاشته شوند، با خطر اختلاف بین مسلمین مواجه شدند. از این رو دستور دادند تا شریح بر اساس سنت پیشین، قضاوت را ادامه دهد، تا وحدت و هماهنگی مردم حفظ شوند. شریح در این مورد چنین می گوید: علی (ع) نزد من فرستاد که همان‌گونه که در گذشته قضاوت می کردی، قضاوت کن تا وحدت و هماهنگی امور مردم، حفظ شود»<sup>۱</sup> (ثقفی، ۱۳۵۳، ج ۱: ۱۲۳).

تفاوت بین اجرای سیاست‌های مردم‌محور و دولت‌محور در دولت علوی، آن بود که امام (ع) در اجرای سیاست‌های مردم‌محور، اصل را بر ایجاد آرامش، امنیت و وحدت می دانستند تا فضا برای انجام سیاست‌ها آماده شود<sup>۲</sup> ولی در اجرای سیاست‌های دولت‌محور، کوتاهی در امور را از طرف کارگزاران نمی پذیرفتند.

«وایم الله لولا مخالفة الفرقة بين المسلمين و ان يعود الكفر و بيور الدين لكانا غير ما كنا لهم عليه» به خدا سوگند! اگر ترس وقوع تفرقه میان مسلمانان و بازگشت کفر و تباهی دین نبود، رفتار ما با آن‌ها (خلفا) طوری دیگر بود (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۹).

۱. در مورد دیگر می توان به دستور امام برای کنار گذاشتن بدعت به جماعت خواندن نماز مستحبی اشاره کرد که با مخالفت مردم مواجه شدند. برای اینکه وحدت مردم حفظ شود و امنیت جامعه به خطر نیفتد، ایشان فرمان خود را لغو کردند. آن حضرت در این مورد می فرماید: «سوگند به خداوند که به مردم دستور دادم که در ماه مبارک رمضان، جز نمازهای واجب را به جماعت نخوانند، و آنان را آگاه کردم که جماعت در نمازهای مستحبی بدعت است. ناگهان گروهی از لشکر که به همراه من در نبرد بودند، فریاد برآوردند که: اهل اسلام! سنت عمر دگرگون شد. ما از خواندن نماز مستحبی در ماه مبارک رمضان باز می‌دارم». با مشاهده تفرقه و جدایی و پیروی از پیشوایان گمراهی و تبعیت از داعیان آتش در این امت بیسناک شدم. اگر دستور را لغو نکنم بخشی از سپاه هم شورش می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۱ هـ. ق، ج ۸: ۵۸).

۲. برای نمونه می‌توان به جهت‌گیری امام پس از مرگ عثمان اشاره کرد که ایشان قائل بودند که باید جامعه آرام شود و پس از آن قاتلین عثمان به سزای اعمال خود برسند (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹: ۳۲۶).

#### ۲-۴-۲-۲. حق‌گرایی به جای شخصیت‌گرایی

روشن است که در جریان‌های اجتماعی و سیاسی، بیشترین انحراف‌ها از مطلق‌گرایی در باره چهره‌ها، احزاب، گروه‌ها و شخصیت‌ها در موضع‌گیری‌ها ناشی می‌شود. امام با این مورد مبارزه می‌کردند و تأکید داشتند که مردم باید در جریان‌ات، حق را بشناسند و افراد را با حق بسنجند، نه آنکه حق را با افراد میزان کنند. برای نمونه می‌توان به این مورد اشاره کرد که علی ابن ابی‌طالب بر منبر بودند، حارث بن لیثی برخاست و گفت: آیا گمان می‌بری که ما طلحه و زبیر را بر گمراهی می‌بینیم؟

امام در جواب فرمود: ای حارث! کار بر تو مشتبه شده است. به درستی که حقیقت، با مردان شناخته نگردهد. پس حق را بشناس تا پیروانش را بشناسی (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۳۳).

#### ۲-۴-۲-۳. حسن ظن به مردم

اعتماد و خوش‌بینی به انسان‌ها از طرف حکومت باعث همدلی و پیوند بین دولت و ملت می‌شود. به بیان امام علی (ع): «هر که به مردمان گمان نیک ببرد، دوستی آنان را به دست آورد». این اصل لازمه تعامل صحیح با مردم و بسترسازی برای مشارکت‌پذیری آنان است. حسن ظن در دیدگاه امام دارای مؤلفه‌هایی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

#### ۲-۴-۲-۳-۱. پرهیز از عیب‌جویی از مردم

یکی از ویژگی‌هایی که در رابطه مردم و حکومت در گفتمان علوی وجود دارد، آن است که دولت هیچ‌گاه حق عیب‌جویی و تجسس از شهروندان خود را ندارد و حتی حاکم تا آنجا که می‌تواند باید عیب‌ها را بپوشاند. حضرت در کلامی به مالک اشتر می‌فرماید:

«دورترین شهروندان به تو و بدترین آن‌ها نزد تو، کسی باشد که بیشتر

۱. من حسن ظنّه بالتاس حاز بنهم المخبّه (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۶۶).

در جستجوی عیب‌های مردم است. که زمامدار به پوشیدن آن‌ها سزاوارتر است. پس آنچه را از آن عیب‌ها که از تو پنهان است، بر ملا مساز. همانا بر توست که تطهیر کنی آنچه را برایت آشکار شد و خداوند بر آنچه از تو پنهان ماند، حکم راند. امور شرم‌آور را تا آنجا که می‌توانی بپوشان. خداوند نیز می‌پوشاند از تو آنچه را دوست می‌داری که از شهروندان پوشیده ماند.<sup>۱</sup>

#### ۲-۴-۲-۳-۲. اصل برائت

منظور از اصل برائت آن است که در مورد ایراد اتهام به افراد و شک در ثبوت یا عدم ثبوت، ارتکاب جرم انتسابی توسط آنان، باید بنا را بر عدم ثبوت نهاد؛ مگر آنکه با دلیل و امارات معتبر اثبات گردد. بیانات و جهت‌گیری‌های کلی حضرت علی (علیه السلام) در مواجهه با مردم این مطلب را تأیید می‌کند که ایشان این اصل را به خوبی در امر حکومت‌داری رعایت می‌کردند. در نقل از طبری است که امام بیان می‌دارند:

«همانا من کسی را برای تهمتی بازداشت نمی‌کنم و برای گمانی مورد عتاب قرار نمی‌دهم. کسی را برای مخالفت با من و آشکار کردن مخالفتش مجازات نمی‌کنم» (تقفی، ۱۳۵۳، ج ۱: ۳۷۱).

این موضع به حدی بود که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در برخی از موارد، بنابر ادعای فرد بر عدم انجام جرم، او را رها می‌کردند. ایشان در بررسی انحرافات اجتماعی از برخورد با مجرم جلوگیری می‌کردند و حتی فشار بر متهم را ملغی کننده حکم می‌دانستند.<sup>۲</sup>

۱. وَ لَیْکُنْ أَبَعْدَ زَعِیْبِکَ مِیْکَ وَ أَشْأَنْکُمْ عِنْدَکَ أَطْلُبُهُمْ لِمَتَاعِیْبِ النَّاسِ فَإِنَّ فِی النَّاسِ عُیُوبًا وَ الْوَالِیَ أَحْسَنُ مَنْ سَتَرَهَا فَلَا تَکْشِفُهُ عَمَّا غَابَ عَنْکَ مِنْهَا فَإِنَّمَا عَلَیْکَ تَطْهِیرُ مَا ظَهَرَ لَکَ وَ اللَّهُ بِحُکْمِ عَلَیٍّ مَا غَابَ عَنْکَ فَانْتَرِ الْعِزَّةَ مَا اسْتَظْلَمْتَ بِسِتْرِ اللَّهِ مِیْکَ مَا تُحِبُّ سِتْرَةَ مَنْ زَعِیْبِکَ (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

۲. در کتاب مسند زید به نقل از زید بن علی، از پدرش، از جدش درباره امام علی آمده است که به درستی که: علی (علیه السلام) به عمر درباره زن حامله‌ای که اعتراف به زنا کرده بود - و عمر دستور داده بود سنگسار شود - گفت شاید بر سرش فریاد کشیده‌ای یا او را ترسانده‌ای؟ گفت: چنین بود.

فرمود: «آیا از پیامبر خدا نشیدی که می‌فرمود: بر اعتراف‌کننده، پس از شکنجه حدی نیست. به درستی که اگر او را در بند کشی یا زندانی کنی، یا تهدید کنی اقرارش ارزش ندارد (زی‌شهری، ۱۳۸۹، ج ۴: ۲۷۹).

#### ۲-۴-۲-۴-۲. توجه به تنوع و تکثر فرهنگی

یکی دیگر از سیاست‌های مردم محور امام آن است که به تمام مردم با هر عقیده توجه کرده و برای سنت‌های پسندیده آن‌ها اهمیت قائل بودند. برای آنکه اهمیت این دو مورد در دیدگاه ایشان مشخص شود در ادامه به تفصیل به آن‌ها پرداخته می‌شود و با ذکر مواردی ادعای مذکور اثبات می‌گردد.

#### ۲-۴-۲-۴-۱. توجه به گروه‌های مذهبی

در حکومت علوی غیرمسلمانان در حقوق انسانی با مسلمانان در سایه حکومت اسلامی شریک‌اند. ایشان در این مورد می‌فرمایند: «مردم یا مسلمان هستند یا در آفرینش برابر»<sup>۱</sup>. از این منظر افراد با افکار، عقاید و فرهنگ‌های مختلف دارای حقوق انسانی مشترک هستند و حکومت باید آن‌ها را محقق نماید و اختلاف در این امور باعث تفاوت در حقوق نمی‌شود. در نتیجه، مردم با عقاید و فرهنگ‌های مختلف می‌توانند در جامعه علوی با داشتن حقوق انسانی یکسان زندگی کنند. برای این منظور می‌توان به اهمیت امام به گروه‌های مذهبی دیگر اشاره کرد که ایشان حتی اهانت به آنان را بر نمی‌تابند. در تاریخ آمده است که آن حضرت در واکنش به بی‌حرمتی زن غیر مسلمان و کوتاهی مسلمانان در یاری رساندن به او چنین می‌فرماید: «اگر فردی از این اندوه بمیرد، نباید ملامتش کرد»<sup>۲</sup>. ایشان در جای دیگری خطاب به ابوخالد والبی، به او امر می‌کند که به هیچ زن و مرد بی‌مان پسته‌ای (اهل کتاب) ستم نکند و با آنان با روش پسندیده جدل نماید (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۰).

#### ۲-۴-۲-۴-۲. توجه به سنت‌های پسندیده

یکی از مواردی که نشان‌دهنده جهت‌گیری دولت در توجه به تنوع فرهنگی است، احترام حاکم به سنت‌های گروه‌های اجتماعی است. امام با در نظر

۱. فَإِنَّمَا صِنْفَانِ: أَمَا أَنْتَ لَکَ فِی الدِّیْنِ وَإِنَّمَا نَظِیْرُ لَکَ فِی الْخَلْقِ (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

۲. نهج البلاغه، خطبه ۲۷

داشتن این امر، به کارگزار خویش دستور می‌دهد که نباید در سنت‌های پسندیده یک جماعت تغییر ایجاد کند (تقفی، ۱۳۵۳، ج ۱: ۳۷۱). آنچه از کلام و دیدگاه آن حضرت می‌توان فهمید آن است که سنت‌های پسندیده؛ سنت‌هایی هستند که یا با شرع سازگار هستند یا حداقل مخالف شرع نباشند و در درجه دوم مانعی برای رشد فکری و اجتماعی یک جامعه نباشند. در این مورد امام در کلامی به مالک، سنت‌های پسندیده یک قوم را عامل همبستگی و بهبودی حال آن مردم و سنت‌های ناپسند را وزر و بال می‌دانند، ایشان می‌فرمایند:

«هرگز سنت‌های خوبی را که بزرگان این امت به آن‌ها عمل کرده‌اند و مایه همبستگی و بهبود حال مردم بوده، متسکین و هرگز سنتی را پایه مگذار که به آن سنت‌های پیشین آسیب رساند، که سنت‌گذاران پاداش برند و تو با سنت‌شکنی‌ات وزر و بال ببری»<sup>۱</sup>.

آن حضرت در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی دولت، اصل را بر آن می‌داشتند تا مردم در درجه اول با سنت‌های خود هدایت شوند. ایشان به کارگزار خود می‌فرمایند: «مردم را بر پایه سنت و آیین‌شان بر پای دار و چنان کن که بی‌گناه از تو احساس امنیت کند و بدکاران از تو بترسند» (واسطی، ۱۳۷۶: ۸۱ به نقل از ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۴: ۶۷).

## ۲-۵. ارزیابی

بدیهی است با اجرای خط‌مشی، فرایند عملیات و فعالیت‌ها خاتمه نمی‌یابد، بلکه مرحله دیگری یعنی ارزیابی اقدامات انجام شده جهت پاسخگویی به مشکل عمومی باید با دقت به اجرا گذاشته شود. مرحله ارزیابی پس از اجرا، دارای اهمیت بسیاری است و نه تنها خط‌مشی، بلکه فرایند خط‌مشی‌گذاری را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. در این مرحله، نحوه تشخیص مشکل، روش

۱. وَلَا تَقْضُ سُنَّةَ صَالِحَةٍ عَمِلَ بِهَا صُدُورُ هَذِهِ لِأَنَّهَا، وَاجْتَمَعَتْ بِهَا الْأَلْفَةُ، وَصَلَحَتْ عَلَيْهَا الرَّعِيَّةُ، وَلَا تُخْدِرُ سُنَّةَ ضَعْفٍ بَشِيٍّ مِنْ مَاضِي نَلَكِ الشَّنِّ فَيَكُونُ الْأَخْبَرُ لِمَنْ سَنَّهَا وَالْوَرُؤُ غَلِيكٌ بِمَا تَقْضَتْ مِنْهَا (نهج البلاغه، نامه ۵۲).

تعیین شقوق ممکن، چگونگی انتخاب شاخص و پیش‌بینی نتایج، همه مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. ارزیابی تعاریف فراوانی دارد. اما اجمالاً می‌توان گفت منظور از ارزیابی آزمون عینی، سامانمند و تجربی، تأثیر سیاست‌های جاری و برنامه‌های عمومی بر روی اهدافی است که باید در یک برنامه، بدان‌ها نائل شد. در ارزیابی دو مسئله مورد توجه قرار می‌گیرد، از یک طرف به این پرداخته می‌شود که چگونه یک سیاست را با توجه به اهدافی که قرار است بدان رسید، می‌توان مورد سنجش و اندازه‌گیری قرار داد. از سوی دیگر به بیان تأثیر یک سیاست پرداخت (پارسونز، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۵۱).

در اینجا نکته‌ای که باید متذکر شد آن است که برای ارزیابی باید اهداف مطلوب یک سیاست را بررسی کرد و سپس به ارزیابی وضعیتی که اتفاق افتاده است پرداخته شود، تا بدانیم که چقدر توانسته‌ایم در جهت دستیابی به اهداف خط‌مشی مورد نظر حرکت کنیم.

در این کتاب به دلیل آنکه موضوع، تاریخی است، و دسترسی به شاخصه‌های مطلوب جامعه مورد نظر امام علی (علیه السلام) وجود ندارد و از طرفی سنجش وضعیت پایان دوران حکومت آن حضرت، به دلیل تاریخی بودن مسئله، با محدودیت همراه است، ارزیابی صحیح و دقیق این دوران بسیار مشکل به نظر می‌رسد. بنابراین نویسنده ناگزیر است به تحلیل‌هایی که امام از سیاست‌های خود داشتند اکتفا کرده و یا اینکه به بررسی تاریخی تأثیر این سیاست‌ها پردازد. در نتیجه، ارزیابی‌های موجود پیرامون سیاست‌های علوی را می‌توان در دو بخش مطرح کرد:

۱. خودارزیابی: ارزیابی‌هایی که منبع آن‌ها کلام علوی است و می‌توان آن‌ها را خودارزیابی حضرت از سیاست‌های اجرایی‌شان عنوان کرد.
۲. ارزیابی تاریخی: این نوع ارزیابی‌ها با تحلیل رویدادهای تاریخی دوران حکومت امام که متأثر از سیاست‌های ایشان بود، استخراج می‌شود.

## ۲-۵-۱. خودارزیابی

خودارزیابی‌های گفته شده، ابعاد مثبت و منفی دارد. ایشان در حوزه‌ای، سیاست خود را موفقیت‌آمیز می‌دانند و در مواردی اذعان می‌دارند به هدف خود نرسیده‌اند. در مورد خودارزیابی در سیاست مردم‌داری می‌توان به موارد متعددی که امام از مردم شکوه می‌کند اشاره کرد. عدم اجبار مردم در اصل مردم‌داری باعث شده بود تا مردم آن‌قدر احساس آزادی - به‌عنوان یک نتیجه مثبت - کنند که در اموری که رهبر جامعه از آن‌ها می‌خواهد شرکت نمایند، حضور نیابند. شاهد مثال وقتی است که خبر تهاجم سربازان معاویه به شهر انبار در سال ۳۸ هجری و سستی مردم به امیرالمؤمنین رسید، ایشان در واکنش می‌فرمایند:

«ای مردنمایان نامرد، ای کودک‌صفتان بی‌خرد که عقل شما به عروسان پرده‌نشین شباهت دارد! چقدر دوست داشتم که شما را هرگز نمی‌دیدم و هرگز نمی‌شناختم! سوگند به خدا که شناسایی شما جز پشیمانی حاصلی نداشت، و اندوهی غم‌بار سرانجام آن شد. خدا شما را بکشد که دل من از دست شما پر خون و سینه‌ام از خشم شما مالا مال است! کاسه‌های غم و اندوه را جرعه‌جرعه به من نوشاندید و با نافرمانی و ذلت‌پندیری، رأی و تدبیر مرا تباه کردید. تا آنجا که قریش می‌گوید پسر ابوطالب دلیر است اما علم جنگ نمی‌داند!»<sup>۱</sup>

این امر باعث شد، آن حضرت از یاران خود رنجیده شده و خطاب به آن‌ها بفرمایند: «به خدا سوگند دوست داشتم کاش به‌جای ده نفر از شما یکی از شامیان را داشتم و مثل مبادله طلا، شما را عوض می‌کردم. کاش با بصیرتم آنان را دیدار می‌کردم و خداوند مرا از رنج شما و مدارا کردن با شما آسوده‌ام می‌کرد» (البلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲: ۴۳۸).

۱. یا أُنْبِيَةَ الرَّجَالِ وَ لَا رِجَالَ - حُلُومَ الْأَطْفَالِ وَ عُقُولَ رِثَابِ الْجِحَالِ - لَوَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أُرَكِّمْ وَ لَمْ أَعْرِفْكُمْ مَعْرِفَةً - وَ اللَّهُ جَزَتْ نَدْمًا وَ أَعْقَبَتْ سُدْمًا - فَانْلِكُمْ اللَّهُ لَقَدْ مَلَأْتُمْ قَلْبِي فِجْأً - وَ سَخَّيْتُمْ صَدْرِي غِيظًا - وَ جَزَعْتُمُونِي نَعْبَ التَّهْمَامِ أَنْفَاسًا - وَ أَسَدْتُمْ عَلَيَّ زَأْبِي بِالْعَصْبَانِ وَ الْجَذْلَانِ - حَتَّى لَقَدْ قَالَتْ قُرَيْشٌ - إِنَّ ابْنَ أَبِي طَالِبٍ زَجَلٌ شُجَاعٌ - وَ لَكِنْ لَا عِلْمَ لَهُ بِالْحَرْبِ - لَلَّهْ أَبُوهُمْ - وَ هَلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَشَدُّ لَهَا مِرَاسًا وَ أَقْدَمَ فِيهَا مَقَامًا مِنِّي - لَقَدْ نَهَضْتُ فِيهَا وَ مَا بَلَّغْتُ الْعِشْرِينَ - وَهَا أَنَا قَدْ ذُرْتُ عَلَى السَّيْرِ - وَ لَكِنْ لَا زَأْيَ لِمَنْ لَا يَطَاعَ (نهج البلاغه، خطبه ۲۷).

## ۲-۵-۲. ارزیابی تاریخی

مهم‌ترین اتفاقاتی که متأثر از مردم‌داری حاکم بر دولت علوی به وجود آمد، سه جنگ جمل، نهروان و صفین بود.

## ۲-۵-۱. جنگ جمل

شخصیت‌های جنگ جمل افرادی همچون طلحه، زبیر، عبدالله بن زبیر، مروان بن حکم و بسیاری از سردمداران و کارگزاران دوران عثمان بودند که در دوران وی به قدرت سیاسی و اقتصادی در جامعه اسلامی رسیدند.<sup>۱</sup> این افراد در دوران حکومت علوی، بنا بر حق ساختگی که بر ایشان ایجاد شده بود، انتظار داشتند تا امام (علیه السلام) آن‌ها را به‌عنوان اصحاب پیامبر، نزدیکان خلفای قبلی و حتی بنابر روابط خویشاوندی به قدرت برساند.<sup>۲</sup> آن‌ها از رئیس دولت علوی انتظار داشتند تا در امور کشور با آن‌ها مشورت کنند.<sup>۳</sup> طلحه و زبیر که پس از اجماع مسلمین<sup>۴</sup> بر علی بن ابی‌طالب، مجبور شدند با ایشان بیعت کنند، هنگامی که حضرت آن دو را به قدرت راه ندادند، به بهانه عمره<sup>۵</sup> به مکه رفته - و با کارگزاران عثمان که امام پس از رسیدن به قدرت آن‌ها را به علت عدم شایستگی، از قدرت خلع کرده بودند<sup>۶</sup> - متحد

۱. برای مطالعه بیشتر به ری شهری (۱۳۸۹، ج ۴: ۵۷۰) مراجعه کنید.

۲. برخی روایت کرده‌اند، امام (علیه السلام) فرمانداری یمن را به طلحه و از یمامه و بحرین را به زبیر دادند لیکن چون حکم ایشان را با ایشان داد بدو گفتند: از این صله رحم جزای خیر بینی. گفت: «زمامداری بر مسلمانان را با صله رحم چه کار!» و حکم را از آن دو پس گرفت پس از این کار برآشفتند (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۷).

۳. نهج البلاغه خطبه ۲۰۵.

۴. فقال مروان بن الحکم: ایها الشیخان، ما یمنعکما ان تدعوا الناس الی بیعة مثل بیعة علی، فان اجابوا کما عارضتماه بیعة کبیعة، و ان لم یجیبوکما عرفتما ما لکما فی انفس الناس. فقال طلحة: یمنعنا ان الناس بايعوا علیا بیعة عامة، فیم نقضها؟ و قال الزبیر: و یمنعنا ایضا من ذلك تاقلنا عن نصره عثمان (دینوری، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۱۰).

۵. طلحه و زبیر آمدند و گفتند: ما قصد عمره داریم، ما را اذن ده بیرون رویم. و به روایت بعضی علی (علیه السلام) به آن دو یا بکسی از اصحاب خود گفت: و الله ما اراد العمرة و لکنهما ارادا الغدرة، بخدا قسم قصد عمره نداشتند لیکن قصد بیعت‌شکنی داشتند (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۸).

۶. علی (علیه السلام) پس از بیعت با مردم در اولین اقدام خود در حوزه فرهنگ سیاسی، کارگزاران عثمان را - که با ارزش‌های حاکم بر دولت علوی سازگار نبودند - از شهرها برکنار کرد، به جز ابو موسی اشعری که مالک اشتر

شده، با همسر پیامبر به عنوان ام‌المؤمنین بیعت کردند و به بهانه قصاص قاتلین عثمان<sup>۱</sup> علیه امام دست به قیام زدند.

### ۲-۵-۲-۲. جنگ نهروان

جنگ نهروان با افراد ساده‌اندیش و بی‌بصیرتی بود که در جنگ صفین حکمیت را به امام تحمیل کردند. نگاه مردم‌دارانه حکومت علوی است که به آن‌ها اجازه می‌دهد در مسائل مشارکت داشته باشند و از طرفی این نوع گفتمان است که باعث می‌شود امام به دلیل آنکه اتحاد مردم از بین نرود به خواست آن‌ها در جریان حکمیت تن دهد (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۴۰۵).

### ۲-۵-۲-۳. جنگ صفین

این جنگ با افرادی مانند معاویه و عمروعاص بود که با تکیه بر سنت‌های جاهلیت و نیز قدرت‌طلبی<sup>۲</sup> به اغوای مردم<sup>۳</sup> دست می‌زدند، در دوران

درباره او با امام صحبت کرد و وی در سمت خود ابقا شد (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۷).

۱. قال: و ذکروا أن عائشة لما أتتها أنه بوع لعلی. و کانت خارجة عن المدينة، فقبل لها: قتل عثمان. و بايع الناس علیا. فقالت: ما كنت أبالی أن تقع السماء علی الأرض، قتل و الله مظلوما، و انا طالبة بدمه، «وقتی که خیر بیعت مردم با علی (علیه السلام) به عایشه رسید وی خارج مدینه بود. به عایشه گفتند: عثمان کشته شد و مردم با علی (علیه السلام) بیعت کردند. عایشه در پاسخ گفت: از این که آسمان بر زمین افتد سرزنشی بر آسمان نیست. به خدا سوگند، عثمان مظلومانه کشته شد. من خواهان خون او هستم» (دینوری، ۱۴۱۰ ق: ۷۸).

۲. معاویه حاضر به کناره گیری از قدرت نبود، و او نیز قول مصر و ولایت آن را به عمروعاص داد. در کتاب پیکار صفین آمده است: «و چون معاویه سخنان عتبّه را بشنید به دنبال عمرو و فرستاد و حکومت مصر را به او بخشید. راوی گوید: عمرو بدو گفت: «آیا خداوند مرا بر تو بدین امر گواه باشد؟» معاویه گفت: آری، خدایت بر من بدین گواه باشد که اگر خداوند کوفه را برای ما گشود (مصر از آن تو باشد)، عمرو گفت: «و الله علی ما نقول وکیل - و خدا بر آنچه می‌گوئیم وکیل است» راوی گوید: عمرو از نزد معاویه بیرون آمد و پسرانش بدو گفتند: چه کردی؟ گفت: مصر را طعمه من کرد. گفتند: مصر را در برابر تمامی کشور عرب چه بهایی باشد؟ گفت: اگر مصر شکم‌های شما را سیر نمی‌کند، خدا هرگز سیریتان ندهد. راوی گوید: (معاویه) مصر را بدو بخشید و بر این توفیق نامه‌ای نگاشت و در نامه خود آورد: «بر این اساس که شرط، ناقض فرمانبرداری نباشد» و عمرو نوشت: «بر این اساس که فرمانبرداری، ناقض شرط نباشد» (منقری، ۱۳۷۰: ۶۴).

۳. چون گزارش جای گرفتن علی در نخله و استقرار لشکرگاه وی در آنجا به معاویه که در دمشق بود رسید، پیراهن خونین عثمان را بر منبر (مسجد) دمشق گسترانید و پیرامون منبر هفتاد پیر مرد را گماشت که اطرافش را بر عثمان زار زار می‌گریستند و اشکشان دمی خشک نمی‌شد (در این میان و با این تمهید) معاویه برای مردم شام

ادامه در صفحه بعد

حکومت علوی حاضر به کناره‌گیری از قدرت نبوده<sup>۱</sup> و برای ماندن در حکومت به مقابله با حکومت امام علی (علیه السلام) پرداختند. این افراد با اتهام قتل عثمان به آن حضرت<sup>۲</sup> و با خواندن مردم شام به جنگ با ایشان، در صدد تعرض به حکومت ایشان برآمدند. امیرالمؤمنین به دلیل سیاست مردم‌داری که به او اجازه نمی‌داد تا با کارگزاران ظالم کنار بیاید<sup>۳</sup> و ایشان را ملزم می‌کرد تا در مقابله با اغواری‌ها بایستد، برای مقابله با آن‌ها به لشگرکشی پرداختند و واقعه جنگ صفین اتفاق افتاد.

چنین سخن راند و گفت: ای مردم شام، شما مرا درباره علی دروغ‌زن می‌شمردید ولی اینک امر او بر شما روشن شده است، به خدا سوگند که خلیفه شما را کسی جز او نکشته است و هموست که فرمان قتلش را داده و مردم را بر ضدش برانگیخته و سپس قاتلانش را پناه داده و اینک همانان، سربازان و یاران و پیاوران اویند، با آن‌ها به راه افتاده و آهنگ شهرها [و خانه‌ها]ی شما را کرده است تا شما را متواری کند. ای مردم شام، خدا را، خدا را در حق عثمان، من ولی دم و اختیاردار (قصاص) خون عثمانم و شایسته‌ترین کسی هستم که انتقام خون او را بخواهم و خداوند برای ولی مظلوم اختیار و تسلطی قرار داده است. پس به خلیفه (مظلوم) خود یاری دهید. در تاریخ است که تا مدت‌ها این پیراهن بر سر دروازه شهر شام بود و مردم تا مدت‌ها دور آن جمع می‌شدند و گریه می‌کردند (منقری، ۱۳۷۰: ۱۷۸).

۱. هنگامی که امام (علیه السلام) امارت شام را به سهل بن حنیف واگذار کرد، سهل سوی شام روانه شد تا به تبوک رسید. سواران (معاویه) او را احاطه کرده پرسیدند: تو کیستی؟ گفت: من امیر هستم. پرسیدند: امیر کجا هستی؟ گفت: شام. گفتند: اگر عثمان ترا فرستاده که مرحبا و اگر دیگری به تو امارت داده برگرد (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹: ۳۳۴).

۲. معاویه در مورد علی (علیه السلام) با عمروعاص مشورت کرد. عمروعاص بدو گفت: نظری نیکو دارم، (می‌بینی) بهترین فرد عراق از سوی بهترین مرد جهان به بیعت طلبی نزد تو آمده است، اگر تو مردم شام را مستقیماً به ردّ این بیعت فراخوانی کاری سخت مخاطره‌آمیز است، اما شرحبیل بن سمط کندی سرور و بزرگ مردم شام است و او را با جریر که اینک به سفیری نزد تو آمده دشمنی هست، پس کس به دنبال او بفرست و معتدلان خود را نزدش بگمار تا در میان مردم پراکنده کنند که علی عثمان را کشته است (منقری، ۱۳۷۰: ۷۰).

۳. ابن عباس در مورد پیشنهادی که مغیره در قبال با مسئله معاویه داد، امام به ابن عباس او به من گفت: «اگر رأی مرا نمی‌پذیری، هر که را خواهی بردار و معاویه را بگذار که مردی جسور است و مردم شام مطیع اویند برای نگهداشتن وی دلیل داری که عمر بن خطاب همه شام را به او داده بود». گفتم: «نه بخدا معاویه را دو روز هم به کار نمی‌گذارم» (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۳۴۴).

## فصل سوم

### فرهنگ اقتصادی

#### مقدمه

مدتهاست برخی مکاتب فکری اقتصادی علاقه پیدا کرده‌اند نقش فرهنگ را به‌عنوان یک عامل تأثیرگذار و مهم در روند تاریخ اقتصادی بررسی کنند. شاید مشهورترین کار در این زمینه، تحلیل ماکس وبر از تأثیر اخلاق کاری پروتستان بر ظهور سرمایه‌داری بوده باشد. شرایط فرهنگی که فعالیت اقتصادی درون آن انجام می‌شود به نحو بسیار مستقیمی با ستانده‌های اقتصادی مرتبط است. درباره تأثیر تاریخی فرهنگ بر عملکرد اقتصادی می‌توان به مثال‌های خاص زیاد دیگری اشاره کرد. برای مثال روح فردگرایی موجود در آنگلو ساکسون را، که نخستین بار در بحث آدام اسمیت درباره تقسیم کار مطرح شد و سپس از جانب اقتصاددانان سیاسی ممتاز قرن نوزدهم به ویژه جان استوارت میل شرح و بسط یافت، می‌توان فراهم‌کننده شرایطی برای انتشار انقلاب صنعتی در بریتانیا و تقریباً به‌طور همزمان در ایالات متحده دانست. این امر که عاملان اقتصادی درون یک زیست‌محیط فرهنگی زندگی می‌کنند، نفس می‌کشند و تصمیم می‌گیرند، به آسانی قابل درک است. بنابراین به آسانی می‌توان دریافت که این زیست‌محیط بر شکل‌گیری ترجیحات عاملان و تنظیم رفتارشان تأثیراتی دارد، خواه این رفتار در سطح مصرف‌کننده صرف باشد یا در سطح نظام

کلان اقتصادی. همان گونه که گفتمان اقتصادی و فعالیت نظام‌های اقتصادی در درون فرهنگ صورت می‌گیرد، همین امر به‌طور معکوس نیز صادق است. هم می‌توان مناسبات و فراگردهای فرهنگی را درون یک زیست‌محیط اقتصادی بررسی کرد و هم آن‌ها را مطابق شرایط اقتصادی تفسیر کرد (تراسبی، ۱۳۸۲: ۲۸).

نقطه شروع رابطه اقتصاد و فرهنگ آن است که انسان برای تأمین نیازهای خویش و رسیدن به حد بالایی از رضایت و بهره‌مندی از امکانات مادی، محتاج جهان پیرامون خویش است و باید با تلاشی گسترده و با استفاده از امکانات محدودی که در اختیار دارد، نیازهای نامحدود خویش را تا حد رضایت‌بخش تأمین کند. بدین منظور از یک‌سو از میان تعداد زیادی از نیازهای خود، برخی نیازها را انتخاب می‌کند و از طرفی در گزینه‌های خود بعضی از نیازهای خود را بر دیگر نیازها ترجیح می‌دهد. از این‌رو انسان موجودی انتخابگر است که همواره در زندگی اقتصادی خویش با جستجو و کنکاشی مداوم سعی در انتخاب بهترین گزینه‌ها را دارد.

مسئله مطرح در این موضوع آن است که این انتخاب چگونه صورت می‌گیرد. باید به این نکته توجه داشت که آیا می‌توان تصور کرد که باورها، ارزش‌ها و آدابی که تحت تأثیر تعالیم فرهنگی است در این تصمیم‌گیری تأثیر ندارد؟ اساساً باورها به چه کار می‌آیند؟ جای پای ارزش‌ها و آرمان‌ها را در کجای زندگی انسان می‌توان یافت؟

بهترین جواب این است که باورهای انسان در تصمیم‌گیری و انتخاب وی دخالت می‌کند. به بیان دیگر رفتار اقتصادی در فضایی انجام می‌گیرد که تحت تأثیر عناصر فرهنگی است (سیاست‌های تعادل اقتصادی، ۱۳۷۴: ۲۱). اصولاً در تعامل بین فرهنگ و اقتصاد به صورت خلاصه، چند مؤلفه قابل طرح است:

۱. فرهنگ چگونگی نگرش به جهان و نحوه به‌کارگیری منابع آن را

تعیین می‌کند.

۲. فرهنگ گرایش‌های مختلف رفتاری و جهت آن‌ها را مشخص می‌سازد.
۳. اقتصاد و تحولات آن، باعث تغییر در گزینش‌های رفتاری می‌گردد.
۴. فرهنگ نظام تولیدی و مصرفی را تعیین می‌کند (بابایی طلاپه، ۱۳۸۴: ۱۳۶).

کاسن<sup>۱</sup>، در تعاریف اقتصادی از فرهنگ بر دو مقوله ارزش‌ها و ترجیحات فردی مؤثر بر اقتصاد تأکید می‌کند. وی معتقد است، این دسته ارزش‌های فردی نهایتاً تأثیر جمعی بر جای می‌گذارند و چه در گروه‌های کوچک و چه بزرگ می‌توان نتایج اقتصادی آن‌ها را مشاهده کرد. او بیان می‌دارد، بر این اساس می‌توان سه سطح از تأثیر فرهنگ بر اقتصاد را شناسایی کرد. اولاً فرهنگ شاید بر کارایی اقتصادی تأثیر بگذارد و از طریق ترویج ارزش‌های مشترک درون گروه، راه‌های انجام فراگردهای اقتصادی تولید را توسط اعضاء گروه تعیین کند. برای مثال، اگر این ارزش‌های فرهنگی به تصمیم‌گیری مؤثرتر، نوآوری سریع‌تر، متنوع‌تر و سازگاری با تغییر منجر شوند، بهره‌وری اقتصادی و پویایی گروه نیز به احتمال زیاد در پی آمدهای مالی بهتر (برای بنگاه شرکتی) یا در میزان رشد بالاتر (در مورد اقتصاد) منعکس خواهند شد.

ثانیاً فرهنگ ممکن است بر انصاف تأثیر بگذارد. برای مثال با القاء اصول اخلاقی مشترکی، سبب می‌شود دغدغه دیگران را داشته باشیم و بنابراین با ایجاد سازوکارهای بیان این دغدغه‌ها، شاهد انصاف بین نسلی باشیم. درون یک گروه نیز تأثیر فرهنگ بر انصاف در تصمیم‌گیری‌های گروه در زمینه تخصیص منبع دیده خواهد شد. یعنی تصمیم‌هایی که معطوف به حصول پی‌آمدهای منصفانه برای اعضاء گروه است.

ثالثاً می‌توان فرهنگ را تأثیرگذار بر اهداف اقتصادی و اجتماعی و یا حتی تعیین‌کننده آن دانست. از نظر کاسن ارزش‌های فرهنگی در سطح



اجتماعی به دو طریق بر عملکرد اقتصادی تأثیر می‌گذارد. یکی تعقیب پاداش صرفاً اقتصادی و دیگری تأثیرگذاری بر کلیت کیفیت زندگی. در این نگاه کیفیت زندگی، پاداش‌های عاطفی را علاوه بر مادی به همراه دارد. افزایش پاداش عاطفی و غیرمادی می‌تواند منجر به افزایش پاداش مادی گردد. البته گاهی عکس آن نیز صادق است مثلاً یک فرهنگ دینی که عبادت و روزه‌داری را تشویق می‌کند عملاً منجر به کاهش عملکرد اقتصادی است اما در مجموع کیفیت زندگی را افزایش می‌دهد (Casson, 2006, p. 361).

از این رو با توجه به مطالب گفته شده، فرهنگ اقتصادی؛ ارزش‌ها، نگرش‌ها، عقلانیت‌ها و رفتارهای متعدد انسان‌ها در برآوردن نیازهای اساسی حیاتی‌شان است. این فرهنگ معطوف به تأمین رفاه جامعه و منش‌های انطباق‌پذیری و ارتباط با محیط فیزیکی پیرامون است. از این حیث اقتصاد و رفاه که غالباً با نیازهای زیستی و حوائج فردی شناخته می‌شود، تحت تأثیر ترکیب خاصی از عقلانیت‌های استراتژیک یا فنی (سودآوری و تولید)، سیاسی (منافع‌طلبی و حفظ منزلت) و اخلاقی (ارزش‌گرایی و مطلوب‌خواهی) تأمین می‌شوند. بر این اساس فرهنگ اقتصادی در سه سطح پیش، منش و کنش قابل طرح و بررسی است:

۱. **بینش اقتصادی:** بینش اقتصادی به معنای شناخت، آگاهی و باورهای حاکم بر تلقیات انسان از اقتصاد و نقش آن در زندگی موجود بشری است.
۲. **منش اقتصادی:** منظور از منش مادی و اقتصادی، تعهد به رفتار اقتصادی در جامعه است. به عبارت دیگر آمادگی و روحیه لازم، جهت انجام فعالیت اقتصادی است. برای مثال افرادی که دارای منش اقتصادی و توسعه‌گرا هستند، آمادگی دارند که در جهت تغییر وضعیت مادی موجود خود و هدایت آن به سمت وضعیتی مطلوب‌تر و انسانی‌تر گام بردارند.
۳. **کنش اقتصادی:** به‌کارگیری عملی عقلانیت‌ها در تصمیم‌گیری‌های اقتصادی است. منظور از کنش و عمل اقتصادی، همان رفتار عینی و واقعی افراد در تأمین و رفاه مادی خود است. در این سطح آنچه عملاً در جهت

رفع نیازهای زیستی و مادی انجام می‌شود، مورد بررسی و توجه قرار می‌گیرد (نگاهداری، ۱۳۸۶: ۴).

با توجه به ادبیات مذکور و با در نظر گرفتن چرخه خط‌مشی‌گذاری به مشکل فرهنگ اقتصادی، در جامعه پیش از دولت علوی توجه می‌شود، تا با مهندسی این مشکل و تحلیل ابعاد، عوامل و تأثیرات آن، سیاست‌های اصلاحی دولت علوی، در دو حوزه بینش و کنش فرهنگ اقتصادی که در قسمت قبل بحث شد مورد بررسی قرار گیرد.

### ۳-۱-۱. دنیاطلبی و رفاه‌طلبی؛ مسئله عمومی فرهنگ اقتصادی

همان‌طور که قبلاً بیان شد، مهم‌ترین تغییری که پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام در فرهنگ اقتصادی اتفاق افتاد گرایش به دنیاطلبی و رفاه‌زدگی است. این مسئله دارای عوامل و تأثیرات متعددی بود که مهم‌ترین آن‌ها در حوزه فرهنگ اقتصادی جامعه عبارتند از:

#### ۳-۱-۱-۱. عوامل

##### ۳-۱-۱-۱-۱. فتوحات

فتوحات از نظر مالی برای مسلمانان تأثیر شگرفی داشت. اعراب پیش از اسلام گرفتار محرومیت شدید اقتصادی بودند، اما پس از فتوحات از برکت غنایم به‌دست آمده، به زندگی مرفهی دست یافتند. این مسئله تبعات اخلاقی خاصی برای جامعه داشت؛ تبعاتی که به دلیل نبود تربیت مداوم دینی سبب رسوخ فساد و تباهی در جامعه اسلامی شد. خلیفه دوم که متوجه این وضعیت شده بود، با سختگیری خود کوشید تا از آلوده شدن بزرگان صحابه به رفاه و اسراف جلوگیری کند. اما عثمان که خود اشرافی بود نتوانست وضع را کنترل کند و در نتیجه در دوره او جامعه به رفاه‌زدگی شدیدی دچار شد (جعفریان، ۱۳۷۷: ۱۹۲).

## ۳-۱-۱-۲. سیاست جدید تقسیم سرانه بیت‌المال

می‌توان گفت که از آغاز دولت اسلامی در زمان رسول الله (ص)، تا پایان دوره خلافت عثمان به‌طور کلی دو نوع سیاست در نحوه تقسیم و توزیع بیت‌المال در میان مسلمانان اجرا شده است:

- سیاست اول: سیاستی بود که پیامبر اکرم (ص) در پیش گرفتند. ایشان در تقسیم بیت‌المال تفاوتی میان مسلمانان قائل نمی‌شدند و اموال را به‌صورت مساوی تقسیم می‌کردند. از طرفی ایشان تقسیم اموال را به تأخیر نمی‌انداختند.

- سیاست جایگزین: سرازیر شدن زکات و غنیمت‌های جنگ‌های عراق، شام و ایران به مدینه، باعث انباشتگی ثروت در جامعه اسلامی شد. این امر و نیز سیاست عدم تقسیم سریع بیت‌المال باعث شد تا خلیفه دوم در جهت سازماندهی به حکومت به تأسیس دوامین در سال ۲۰ هجری اقدام کند. عمر دستور به ثبت‌نام صحابه داد و براساس ترتیب قبیله‌ای و نیز سوابق دینی آنان را طبقه‌بندی کرد، سپس بر اساس آن به تقسیم سرانه بیت‌المال پرداخت. این اقدام خلیفه باعث شد تا در میان اعراب طبقه‌بندی قبیله‌ای استحکام یابد و برخی قبایل به استناد همین طبقه‌بندی بر کسان دیگر ترجیح یابند (محمدی صیفار، ۱۳۸۹: ۲۲). طبقاتی که خلیفه دوم در تقسیم بیت‌المال تشکیل داد، عبارتند از:

- نسبت همسری با پیامبر
  - پذیرش اسلام تا جنگ بدر
  - مسلمان بودن میان جنگ بدر تا صلح حدیبیه
  - مسلمان بودن از صلح حدیبیه تا جریان رده
  - مسلمان بودن از جریان رده تا قادسیه
  - مسلمان بودن از قادسیه به بعد
  - زنان غیرعرب و بردگان آزاد شده (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۱-۴۲).
- در زمان عثمان این تقسیم ثروت خاص‌تر شد و بیشتر اموالی که به‌دست

می‌آمد، چه در جنگ‌ها و چه از بیت‌المال، به خاندان بنی‌امیه می‌رسید. افزایش درآمدهای سالانه و سیاست‌گذاری‌های تبعیض‌آمیز خلیفه سوم در توزیع ثروت، موجب تراکم ثروت در چنگ عده‌ای خاص و محرومیت اکثر جامعه شد. می‌توان گفت نوعی نظام فئودالی که در گذشته - در هنگام بعثت پیامبر - مطرود و محکوم شده بود، دوباره احیاء شد. بسیاری از صحابه به لحاظ مالی به قدری متنفذ شدند که اموال آنان از حساب خارج بود (قائدان، ۱۳۸۰: ۱۴۴). این تحولات به شکلی بود که در دوره خلفا بیت‌المال مسلمانان را مال‌الله خواندند تا هرگونه که خواستند در آن تصرف نمایند و با حذف مردم به راحتی عمل نمایند و جای هیچ‌گونه پاسخگویی و اعتراضی باقی نگذارند (امینی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۳۴۶-۳۴۸).

## ۳-۱-۲. تأثیرات

تغییر در سیاست مالی، باعث تشکیل نظام جدید اجتماعی براساس طبقات اقتصادی شد. این تأثیرات را می‌توان در نگاه ایشان و در بررسی تاریخی مشاهده کرد. به‌طور کلی مهم‌ترین تأثیرات ثروت بر فرهنگ اجتماعی آن زمان را می‌توان به دو قسمت خرد و کلان تقسیم کرد:

## ۳-۱-۲-۱. تأثیرات خرد سیاست مالی بر فرهنگ

اقتصاد در دیدگاه علوی، در سطح خرد، بر روی فرهنگ فردی تأثیر می‌گذارد. امام علی (ع) معتقد است ثروت زیاد، در سطح بینش، عاملی برای تباهی دین و سنگدل شدن قلب<sup>۱</sup> و در سطح رفتاری، عاملی برای گسترش گناه در جامعه و باعث تباهی<sup>۲</sup> می‌باشد. ایشان کارایی مثبت مال و ثروت را کسب عزت و عدم وابستگی به دیگران<sup>۳</sup>، سود رساندن به مردم<sup>۴</sup> و

۱. اعلم ان كثرة المال مفسده للدين و مفساه القلوب (محمودی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۱۰).

۲. كثرة المال يفسد القلوب و ينشئ الذنوب (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۵۶۲).

۳. ان افضل الفعالي ميانة العزم بالمال (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۴۹).

۴. ان لله عبادا يختصهم الله بالتعم لمنافع العباد، فيقرها في ابيديهم ما بذلواها؛ فاذا تمنعوا زرعها منهم، ثم حوّلها

کسب ثواب<sup>۱</sup> می‌دانند. از سوی دیگر فقر و عدم توانایی مالی را در سطح بینش عاملی در جهت تضعیف دین، کم شدن خیرد، در سطح رفتار عامل دشمنی<sup>۲</sup>، کم شدن حیا<sup>۳</sup>، ناامیدی و سستی<sup>۴</sup> و در سطح اجتماعی باعث بی‌توجهی و خواری<sup>۵</sup> عنوان می‌کنند. از این رو در این دیدگاه زیست محیط خرد اقتصادی تأثیر عمیقی بر فرهنگ فردی دارد و جهت‌گیری‌های فکری و روحی انسان را متأثر می‌سازد. بنابراین حداقل تأثیر عدم توازن ثروت در جامعه، بر فرهنگ فردی است زیرا در چنین جامعه‌ای مردم یا فقیرند و یا ثروتمند.

### ۱-۲-۳. تأثیرات کلان سیاست مالی بر فرهنگ

مهم‌ترین تأثیر سیاست توزیع نامتوازن ثروت در جامعه، شکل‌گیری جامعه‌ای طبقاتی است که اجتماع را به دو قسمت فقیر و غنی تقسیم می‌کند. این تغییر در جامعه باعث تأثیرات عمیق فرهنگی شد که در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها خواهیم پرداخت.

### ۱-۲-۲-۱. تغییر در بینش و رفتار جامعه

تقسیم ناعادلانه ثروت در دوران پیش از دولت علوی، موجب پیدایش طبقات گوناگون اجتماعی شد و درآمدها و فرصت‌های برابر را از افراد جامعه سلب کرد. به این ترتیب طبقه‌ای از ثروتمندان به وجود آمد که اشرافیت مادی و معنوی را با هم درآمیختند و جامعه اسلامی از مساوات و برابری به‌سوی نابرابری و تبعیض و فاصله طبقاتی سوق داده شد (یوسفی، ۱۳۸۶: ۸۴). تا آنجا

۱. إلی غیرهم (نهج البلاغه، حکمت ۴۲۵).

۲. إن خیر المال ما أورثک ذخراً و ذکرماً و أکسبک حمداً و أجراً (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۷۴).

۳. یا بنی، إی أأخاف علیک الفقر فاستعذ بالله منه، فإن الفقر منقصة للدين! مذهبة للعقل، داعية للمقتة (نهج البلاغه، حکمت ۳۱۹).

۴. یا بنی، من ابتلی بالفقر فقد ابتلی بأربع خصال: بالضعف فی یقینه، و بالتقصان فی عقله، و بالرقة فی دینه، و قلّة الخیاء فی وجهه، فتعوذ بالله من الفقر (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲: ۴۷).

۵. إن افتقر فبط و هزن (نهج البلاغه، حکمت ۱۵۰).

۶. إن الفقر مذلة للنفس (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۶۵).

که علی‌ابن‌ابی‌طالب (علیه السلام) در مورد وضعیت جامعه در زمان خویش می‌فرمایند: «چشم به هر سو که خواهم به مردم بیفکن، آیا جز مستمندانی بینی با فقر دست به گریبان، یا دولت‌مندی با نعمت خدا در کفران، یا آنکه دست بخشش ندارد، و ندادن حق خدا را افزونی مال به حساب آرد، یا سرکشی که - از سخن حق روگردان است، گویی گوش او از شنیدن موعظت‌ها گران است». در جوامع طبقاتی ارزش‌های جامعه با گذشت زمان به ارزش ثروت تبدیل می‌شود. مهم‌ترین نشانه این تحول آن است که هنگامی بین افراد جامعه از لحاظ اقتصادی فاصله زیادی ایجاد می‌شود، افراد پس از گذشت زمان، احساس فقر<sup>۱</sup> می‌کنند. در این هنگام افراد خود را با هم‌ردیفان و کسانی که وضع‌شان بهتر است مقایسه کرده و اگر از آن‌ها کمتر باشند، احساس عقب‌ماندگی می‌کنند. مردم، در این شرایط سعی می‌کنند تا در رقابت اقتصادی از هم پیشی بگیرند. بنابراین مظاهر مادی، عامل برتری‌جویی و ارزش شده و ارزش‌های معنوی کمرنگ خواهند شد (رفیع‌پور، ۱۳۸۷: ۲۰۶).

این همان انحرافی است که در سطح بینش عامه در جامعه دوران خلفا اتفاق افتاد. اثر چنین بینشی خود را در رفتار مردم به صورت لذت‌پرستی و خودخواهی نشان داد. رفاه‌گرایی شدید مردم سبب تضعیف آرمان‌ها و ارزش‌های دینی در جامعه شده و به دین جز به صورت ظاهر، بهای چندانی داده نمی‌شد. این نوع تغییر، معیار ارتباطات اجتماعی را از الگومحوری بر اساس معنویات و ارزش‌های ماورایی، به سمت الگوهای مادی کشاند و معیار برتری افراد را در مظاهر مادی خلاصه کرد (میرمعزی، ۱۳۸۰، ج ۷: ۴۴۷).

این روند به‌گونه‌ای بود که امام می‌فرمایند: «وضعیت امروز شما همانند روزی شده است که خداوند پیامبرش را مبعوث کرد» و لزوم غربال جامعه

۱. اضرِبْ بظرفک حیث یشت من الناس فهل یضرب إلا فقیراً یا کابداً فقراً أو غنیاً بدل نعمة الله کفراً أو نجیلاً اتخذ النخل بحق الله وفراً أو متمرداً کان بأذنه عن سماع النواعیظ و قرأ (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۹).

۲. این نوع فقر در کلام امام به عنوان فقر نفس آمده است و آن را بدتر از فقر مطلق می‌داند. ایشان می‌فرمایند: «اکبر الیلا فقر النفس» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۹۲).

را گوشزد می‌کنند.<sup>۱</sup> برای آنکه بتوان تغییرات آن دوران را در سطح پیشش جامعه، بهتر توصیف کرد به این کلام امام اشاره می‌شود که می‌فرمایند:

«شما در زمانی به سر می‌برید که گوینده حق اندک است در آن، و زبان گفتن راست ناتوان. آنانکه با حق‌اند خوارند و مردم به نافرمانی گرفتار، و سازش با یکدیگر پذیرفتار. جوانشان باخو و پیرشان کنه‌کار. عالمشان دو رو، قاری‌شان سودجو، نه خردشان سالمند را حرمت نهاد و نه توانگرشان مستمند را کمک دهد».<sup>۲</sup>

### ۳-۱-۲-۲. تشکیل هسته‌های اقتصادی مؤثر بر فرهنگ

عدم توازن در تقسیم ثروت باعث به وجود آمدن طبقاتی در جامعه می‌شود که داشتن ثروت و برتری مادی را حق خود می‌داند. در دوران پیش از حکومت حضرت علی (علیه السلام) این حق، برای اصحاب و افراد خاصی در جامعه ساخته شده بود. به همین دلیل است که طلحه و زبیر هنگامی که فهمیدند سهم آن‌ها از بیت‌المال با دیگران مساوی است، به امام گفتند: آیا ما با کسانی که در جنگ‌های اسلامی شرکت نکرده‌اند متفاوت نیستیم؟ این نوع برداشت است که نشان می‌دهد، الگوی تفاوت اجتماعی تغییر کرده و افراد بر اساس معیارهای مادی ارزیابی می‌شوند (جعفریان، ۱۳۷۷: ۲۴۴).

از طرفی، توزیع نابرابر سرمایه در هر زمان باعث ایجاد شبکه‌ها و هسته‌هایی از قدرت در جامعه می‌شود که می‌توانند با تطمیع و ترغیب مردم در جهت‌گیری آن‌ها مؤثر باشند و بحران‌هایی را در جامعه ایجاد کنند.<sup>۳</sup> تأثیر این مسئله را می‌توان در بیان امام نشان داد. آن حضرت در جواب ابن عباس

۱. أَلَا وَإِنَّ بَلِيَّتَكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ (علیه السلام) وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لِيُبَلِّغَنَّ بَلِيَّتَهُ - وَلَتُعْرَبَنَّ عُرْبَانَةً وَ لَتَسَاطِرُ سَوَاطِرِ الْقَدْرِ - حَتَّى يَعُوذَ أَسْفَلَكُمْ أَعْلَاكُمْ وَأَعْلَاكُمْ أَسْفَلَكُمْ (نهج البلاغه، خطبه ۱۶).

۲. وَاعْلَمُوا رِجْسَكُمْ اللَّهُ أَنْكُمْ فِي زَمَانِ الْقَابِلِ فِيهِ بِالْحَقِّ قَلِيلٌ وَ النَّسَانُ عَنِ الصَّدَقِ كَلِيلٌ وَ السَّوَابُ لِلْحَقِّ ذَلِيلٌ أَهْلُهُ مُتَعَكِّفُونَ عَلَى الْعَصْبِيَانِ مُصْطَلِحُونَ عَلَى الْأَذْهَانِ فَتَأْتِيهِمْ عَارِمٌ وَ شَائِيهِمْ آيَمٌ وَ غَالِيهِمْ مُنَافِقٌ وَ قَارِيهِمْ مُسَادِقٌ لَا يَعْظُمُ صَغِيرُهُمْ كِبِيرُهُمْ وَ لَا يَمُوتُ غَنِيَهُمْ فَقِيرُهُمْ (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۳).

۳. حَبِّ الْمَالِ سَبَبُ الْفِتَنِ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۶۸).

که پیشنهاد داد، طلحه و زبیر را در شهرهای کوفه و بصره بگمارد بیان می‌دارند: «وای بر تو! در این شهر این‌ها دارای نفوذ هستند و اموال دارند و چون بر گردن مردم مسلط شوند، سفیهان را به طمع مال به‌سوی خویش جلب می‌کنند و حقوق ضعفا را پایمال می‌نمایند و به زورمندان قدرت و تسلط می‌دهند» (دینوری، ۱۴۱۰ق: ۷۷).

بنابراین ثروت هنگامی که در بین افراد خاصی توزیع شود، آن‌ها سعی می‌کنند تا با تبلیغات و صرف پول افکار عمومی را به خود جلب کنند و فضای اجتماعی را به نفع خود تغییر دهند.

### ۳-۲. عدالت به‌عنوان دستور کار

سامان‌یابی اجتماعی هنگامی اتفاق می‌افتد که مردم اطمینان داشته باشند در جامعه به حقوق خود می‌رسند و به حداقل نیازهای خود دست می‌یابند. برای این منظور باید شرایطی در جامعه فراهم شود تا مردم بتوانند به حق خود برسند. بستری که می‌تواند در حکومت علوی این امر را محقق کند، عدالت است. عدالت در دیدگاه‌های مختلف دارای معانی، قواعد و مبانی خاص خود است.

۱. دیدگاه عقل‌گرا: معتقدان به عقل‌گرایی بر این باورند که قواعد عدالت باید به حکم عقل و از راه تحلیل مسائل اجتماعی و آرمان‌ها استخراج شود. اساس این نگاه بر پایه طبیعت اشیاء و نظم عمومی جهان و هدف آفرینش است.

۲. دیدگاه اشراقی: این نظریه بر این اصل پایدار است که داوری عقل را در باب قواعد عدالت، نمی‌توان پذیرفت. اشراقیون بر این امر پافشاری می‌کنند که تنها از راه اشراق می‌توان به این قواعد دست یافت. در این دیدگاه عواطف انسانی و حکم دل است که مبنای تمیز امر عادلانه قرار می‌گیرد.

۳. دیدگاه اجتماعی: از سوی دیگر جامعه‌شناسان بر این باورند که عدالت، ناشی از وجدان عمومی است. دسته‌ای از جامعه‌شناسان که

نخواستند مفهوم مجرد «وجدان عمومی» را بپذیرند، می‌گویند قاعده‌ای، عادلانه است که وجدان گروه بزرگی از مردم، آن را درست بدانند. بنابراین اساس حق و عدالت در این دیدگاه مبتنی بر قراردادهای اجتماعی تعریف می‌شود. «برتراند راسل» در تأیید این مطلب می‌گوید: «عدالت عبارت است از هر چیزی که اکثریت مردم آن را عادلانه بدانند».

۴. دیدگاه نخبه‌گرا: در برابر جامعه‌شناسان، بسیاری از نویسندگان عدالت را تابع رأی عموم نمی‌دانند. به نظر آن‌ها همان‌گونه که قواعد طبیعی را به نیروی اکثریت نمی‌توان تغییر داد و حقیقت وابسته به نظر عموم نیست، عدالت را نباید با رأی اکثریت مردم تعیین کرد. در این دیدگاه عدالت را گروهی خاص تعیین کنند. ارسطو می‌گوید: «عدالت امری است که آدم عادل می‌اندیشد»، روبیه می‌گوید: «مبنای عدالت را حقوق دانان تشخیص می‌دهند» و لوفور بهترین و صالح‌ترین مردم را مبنای عدالت می‌داند (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۲۳۲-۲۳۴).

۵. دیدگاه سودمداران: در عصر جدید، به ویژه از قرن هفدهم میلادی و با توسعه مقوله قرارداد اجتماعی، عدالت نیز در چارچوب نفع‌طلبانه توضیح داده شد. عدالت در این معنی دوران‌دیشی عقل انسان، برای حفظ منافع مادی فرد قلمداد گردید که نیازمند شناسایی منافع دیگران نیز هست. بنابراین عدالت قراردادی تلقی شد که هر کس توانست، درباره عادلانه بودن امری با دیگری به توافق برسد (شریعت، ۱۳۸۷: ۵۵-۸۷).

با توجه به مطالب گفته شده می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که وجه اشتراک رویکردهای مذکور آن است که معیار عدالت یا به خود انسان و یا عقل او باز می‌گردد؛ به این معنا که هر آنچه، او احتمال می‌دهد، مطلوب است، به‌عنوان معیار عدالت قرار می‌گیرد و یا اینکه معیارها و قراردادهای اجتماعی است که اصل و مبنای عدالت را نشان می‌دهد؛ حال این معیار یا به توده اجتماع باز

می‌گردد و یا به نخبگان جامعه منتهی می‌شود.<sup>۱</sup>

### ۳-۲-۱. مبانی عدالت علوی

مفهوم واژه عدالت در سخنان و سیره امیرمؤمنان با واژه حق‌گره خورده است. به نظر می‌رسد هر جا حقی از کسی ضایع شده حضرت به دفاع بر می‌خیزد، با صراحت از واژه عدالت استفاده می‌کند یا به نوعی به این مطلب توجه می‌دادند. از طرفی، امام در کاربردهای لفظ عدالت در کلام خود، همیشه به مفهوم حق، رعایت حق و حقوق افراد براساس موازین الهی و اسلامی اشاره می‌کردند (یوسفی، ۱۳۸۶: ۲۹۸).

در این دیدگاه منشأ حق خداوند است که آن را در بین مردم تقسیم کرده است. حقوق شکل گرفته، دوطرفه است؛ یعنی آنکه بر عهده کسی حقی نمی‌آید، مگر آنکه برای طرف مقابل او هم حقی باشد. درباره مفهوم حق همانند واژه عدالت توافقی بین اندیشه‌وران مشاهده نمی‌شود. بر اساس برداشت‌های گوناگون از جهان و تفسیرهای مختلف از مقوله‌های اساسی هستی، همانند ربوبیت خدای متعال، جامعه، تاریخ و انسان، آراء گوناگونی درباره منشأ ایجاد حق بین صاحبان اندیشه و مکاتب مختلف ارائه شده است. استاد مطهری درباره منشأ حق بیان می‌دارند: «چگونه بین انسان و شیء رابطه خاصی پیدا می‌شود که نام آن حق است؟ سبب یا فاعلی است یا غایی. براساس جهان‌بینی اسلامی بین مواهب و نعمت‌های خدادادی عالم و انسان، رابطه غایی وجود دارد؛ یعنی یک شعور کلی بر نوامیس عالم حاکم است که چیزی را برای چیزی دیگر به وجود می‌آورد و اگر دومی نبود اولی به وجود نمی‌آمد. رابطه غایی یک رابطه کلی و عمومی است. از این نظر هیچ‌کس

۱. باید در این جا این نکته را متذکر شد که نویسنده قصد داوری در مورد این مسئله ندارد و فقط به ارائه گزارش

از تحلیل‌های مختلف پرداخته است.

۲. ثُمَّ جَعَلَ سُبْحَانَہٗ مِنْ حَقْوِقِہٖ حَقْوَقًا - افترضنا لِبَعْضِ النَّاسِ عَلٰی بَعْضٍ - فَجَعَلْنَا تَنَکَافًا فِی وُجُوہِہَا - وَ یُوجِبُ بَعْضُہَا بَعْضًا - وَ لَا یَسْتَوْجِبُ بَعْضُہَا اِلَّا بَعْضًا - وَ اعْظَمُ مَا افْتَرَضَ سُبْحَانَہٗ مِنْ تِلْکَ الْخَفْوِقِ - حَقُّ الْوَالِیِّ عَلٰی الرَّعِیَّةِ وَ حَقُّ الرَّعِیَّةِ عَلٰی الْوَالِیِّ (نہج البلاغہ، خطبہ ۲۱۶).

بالفعل حق اختصاصی ندارد. همه مردم چون مخلوق خدا هستند، در زمین حق دارند و کسی نمی‌تواند مانع استیفای حق دیگری بشود و همه چیز را به خود اختصاص دهد» (مطهری، ۱۳۵۸: ۱۸۷-۱۹۲).

در نتیجه، منشأ عدالت علوی به حقوق الهی انسان‌ها باز می‌گردد و معیارهای دیگر نمی‌تواند جای آن را بگیرد. یعنی اگر معیارها و قراردادهای اجتماعی هم بر امری توافق کرده باشند که با حقوق الهی انسان در تضاد باشد، در این دیدگاه پذیرفته نمی‌باشد و باید اصلاح شود. آری اگر توافق انجام گرفته در منطبق الفراغ احکام الهی باشد و با موازین اسلامی و انسانی مخالف نباشد، می‌توان آن را پذیرفت.

### ۳-۲-۲. سیاست عدالت

عدالت در دولت علوی ملاک سیاست‌گذاری<sup>۱</sup> و عامل اصلاح امور شهروندان<sup>۲</sup> است. محور قرار دادن عدالت در سیاست‌گذاری‌ها چنان مهم و اساسی است که در همه حرکت‌ها و برنامه‌ها باید آن را در نظر گرفت. در دیدگاه امام علی (علیه السلام) عدالت، ارزش محوری و فراگیر است و برتر از هر خدمات اجتماعی دیگری است. در دولت اسلامی خدمات اجتماعی برای پر کردن شکاف‌های اجتماعی، هنگامی معنا پیدا می‌کند که عدالت مبنای اساس آن باشد. در غیر این صورت خدمات اجتماعی تمام افراد را شامل نمی‌شود و باعث فلاکت بعضی از اقشار جامعه خواهد شد (دلشادتهرانی، ۱۳۷۷ الف: ۱۹۳).

پیرامون این نکته که امر عادلانه چه امری است، دیدگاه‌های مختلفی شکل گرفته است. از جمله این دیدگاه‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. موزون بودن: اگر مجموعه‌ای را در نظر بگیریم که در آن، اجزاء مختلفی به کار رفته است و هدف خاصی از آن منظور است، باید شرایط معینی در آن از حیث مقدار لازم هر جز و کیفیت ارتباط اجزا با یکدیگر

رعایت شود. تنها در این صورت است که آن مجموعه می‌تواند باقی بماند و به اثر مطلوب خود دست یابد و نقش منظور را ایفا نماید. مثلاً یک اجتماع اگر بخواهد باقی و برقرار بماند باید متعادل باشد؛ یعنی هر چیزی در آن به قدر لازم (نه به قدر مساوی) وجود داشته باشد.

مانند آنکه یک اجتماع متعادل، به کارهای فراوان اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، قضایی و تربیتی احتیاج دارد و این کارها باید میان افراد تقسیم شود و برای هر کدام از آن کارها به آن اندازه که لازم و ضروری است، افراد گماشته شوند. از جهت تعادل اجتماعی، آنچه ضروری است این است که میزان احتیاجات در نظر گرفته شود و متناسب با آن احتیاجات، بودجه و نیرو مصرف گردد؛ نقطه مقابل عدل به این معنایی که گفته شد، بی‌تناسبی است.

۲. نفی هرگونه تبعیض: اگر مقصود این باشد که عدالت ایجاب می‌کند که هیچ‌گونه استحقاقی رعایت نشود و به همه چیز و همه کس به یک چشم نظر شود، این عدالت عین ظلم است. اما اگر مقصود این باشد که عدالت یعنی رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌های متساوی، البته معنی درستی است؛ عدل اینچنین مساواتی را ایجاب می‌کند و از لوازم عدل است.

۳. رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی‌حق: معنی حقیقی عدالت اجتماعی بشری، یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند، همین معنی است که در مقابل ظلم قرار می‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۲: ۵۷-۵۹).

در گفتار حضرت، عدالت در معانی وضع بایسته، رعایت شایستگی‌ها، رعایت حقوق، رفع تبعیض و بهره‌مندی به گونه مساوی به کار برده شده است. بنابراین نمی‌توان به‌طور قطع گفت که چه امری عادلانه است، زیرا شرایط و موقعیت نقشی مهم در تعیین عادلانه بودن یک امر دارند. بر طبق مفاهیمی که در خصوص عدالت گفته شد، معنای عدالت ممکن است در جایی تناسب معنی دهد و در جای دیگر، تساوی.

۱. ملاک السیاسة العدل (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۵۷).  
۲. الرعیة لا یصلحها الا العدل (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۵۴).

۳-۳. مشروعیت بخشی به سیاست عدالت

۳-۳-۱. ارجاع به منابع دینی

یکی از عوامل مشروع شدن امری در دیدگاه مردم یک جامعه، ارزش‌ها، اعتقادات و منابع دینی آن‌هاست. امام (علیه السلام) دلیل سیاست عدالت خود را در موارد مختلف به منابع دینی ارجاع می‌دهد. ایشان در جواب طلحه و زبیر که به او در مورد این سیاست اعتراض می‌کنند، می‌فرمایند: «... اما درباره تقسیم مساوی، به‌درستی که این چیزی نیست که ابتدائاً در آن حکم رانده باشم؛ بلکه من و شما دیدیم که پیامبر خدا چنین می‌کرد و کتاب خداوند - که باطل، از پیش به آن راه نمی‌یابد و فرستاده شده از سوی دانای ستوده است - بدان گویاست»<sup>۱</sup>.

۳-۳-۲. سخنرانی‌های عمومی

امام (علیه السلام) در سخنرانی‌های عمومی و خصوصی خود، بر اجرای این اصل تأکید کردند و آن را برنامه دولت خود اعلام کردند. از جمله در روز دوم پس از بیعت، امام (علیه السلام) بر روی منبر رفتند و پس از حمد و سپاس بیان داشتند: «شما بندگان خداوندید و ثروت از آن خداست و میان شما باید به مساوات تقسیم گردد. هیچ‌کس را بر دیگری برتری نیست و پارسایان را فردا نزد خداوند، نیکوترین پاداش و برترین ثواب است. خداوند دنیا را پاداش و ثواب پارسایان قرار نداده است و آنچه نزد خداوند است برای نیکان، بهتر است»<sup>۲</sup> (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۷: ۳۷).

۱. وَاَمَّا مَا ذَكَرْتُمَا مِنْ اَمْرِ الْاَسْوَةِ فَاِنَّ ذَلِكُمْ اَمْرٌ لَمْ اُحْكَمْ اَنَّا فِيهِ بِرَأْيِي وَلَا لِيَتِيَهُ هُوِي مَبِي بَلْ وَجَدْتُمْ اَنَا وَ اَنْتُمَا مَا جَاءَ بِهِ رَسُولُ اللّٰهِ (علیه السلام) قَدْ فُرِعَ مِنْهُ - فَلَمْ اُحْشِ الْبِكْمَا فِيمَا قَدْ فَرَعَ اللّٰهُ مِنْ فِسْمِهِ وَ اَنْضَى فِيهِ حُكْمَهُ (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۵).

۲. فَاتَمَّ عِبَادَ اللّٰهِ وَ الْمَالَ مَالِ اللّٰهِ يَقْسَمُ بَيْنَكُمْ بِالسُّوْبَةِ لَا فِضْلَ فِيهِ لِاَحَدٍ عَلٰى اَحَدٍ وَ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ اللّٰهِ عِنْدَا اَحْسَنَ الْجَزَاءِ وَ اَفْضَلَ الثَّوَابِ لَمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ الدُّنْيَا لِلْمُتَّقِينَ اَجْرًا وَلَا ثَوَابًا وَ مَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ لِلْاَبْرَارِ وَ اِذَا كَانَ عِنْدَا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ فَاغْدُوا عَلَيْنَا فَاِنْ عِنْدَنَا مَالًا نَقْسَمُهُ فِكُمْ وَ لَا يَتَخَلَّفَنَّ اَحَدٌ مِنْكُمْ عَرَبِيٌّ وَلَا عَجَمِيٌّ كَانَ مِنْ اَهْلِ الْعِطَاءِ اَوْ لَمْ يَكُنْ اِلا حَضَرَ اِذَا كَانَ سَلَمًا حَرًا اَقُولُ قَوْلِي هَذَا وَ اسْتَغْفِرُ اللّٰهَ لِيْ وَ لَكُمْ ثُمَّ نَزَلَ (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۷: ۳۷). ایشان در نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶ هم می‌فرمایند: «اَنْتُمْ تَرَوْنِي اَنْ اُفْلَسَ الْقَسْرَ بِالْحِجْرِ فَيَسَّرَ وُلِيَّتْ عَلَيْهِ وَاَللّٰهُ لَا اَطْلُقُ بِهٖ مَا سَمَرَ سَمِيْرًا، وَ مَا اَمْ نَجَمٌ فِي السَّمَآءِ نَجْمًا لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ، فَكَيْفَ وَ اِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللّٰهِ».

با تحلیل این سیاست در گفتمان و سخنان امام می‌توان به اهمیت عدالت در سیاست‌گذاری ایشان و نیز جایگاه آن پی برد. مجموع سخنان آن حضرت در این مورد را می‌توان به‌طور مختصر در جدول زیر مشاهده کرد:

جدول ۳-۱: عدالت در گفتمان علوی

تحلیل احادیث	ترجمه	حدیث
مهم‌ترین سیاست در حفظ حکومت.	هرگز در استحکام پایه‌های حکومت‌ها چیزی همچون عدالت نخواهد شد.	ما حصن الدول بمثل العدل. (نیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۴۰)
۱- عدالت برتر از بخشش. ۲- عدالت عامل قرار گرفتن هر چیزی در جای خود. ۳- عدالت قانونی عام‌گرا ۴- بخشش قانونی خاص‌گرا.	از حضرت سؤال شد کدام یک بالاتر است عدالت یا بخشش؟ فرمودند عدالت کارها را در جایگاهش قرار می‌دهد و بخشش از جایگاهش خارج می‌کند و عدالت سیاست عام است و بخشش سیاست خاص، پس عدالت شریف‌تر و بالاتر است	وسئل علیه‌السلام ایما افضل: العدل، أو الجود؟ فقال: الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ فِي مَوَاضِعِهَا، وَالْجُودُ يَخْرِجُهَا عَنْ جَوَائِزِهَا، وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ، وَالْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ، فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَأَفْضَلُهُمَا (دشتی، ۱۳۸۳: ۵۲۷).
عدالت عامل بی‌نیازی از گروه‌ها و احزاب	کسی که در سلطنتش عدل پیشه کند از یاری یاریگران بی‌نیاز می‌گردد.	من عدل سلطانه استغنی عن اعوانه (نیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۴۰).
۱- سبب تحقق و اجرای اسلام. ۲- باعث پاکی ستم‌ها. ۳- باعث پایبندی مردم.	خداوند، عدل را برای قوام و استواری مخلوقات قرار داد، و با آن مظالم را از بین برد، و سبب تحقق و اجرای اسلام قرار داد.	وَ قَالَ جَعَلَ اللّٰهُ الْعَدْلَ قِيَامًا لِلْاَنْبِيَاءِ وَ تَرْبِيًا مِنَ الْمَظَالِمِ وَ الْاَثَامِ وَ تَشْنِيَةً لِلْاِسْلَامِ (نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۱: ۳۲۰)
عدالت بهترین سیاست‌گذاری	عدالت بهترین سیاست‌هاست.	العدل افضل السياستين (نیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۳۹)
عدالت معیار سنجش سیاست‌ها	ملاکی سیاست، عدالت است.	ملاکی السياسه العدل. (نیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۳۱)
۱- عدالت عامل مطیع و همراه شدن مردم. ۲- عدالت بنیان عالم.	توده مردم هستند که عدالت آن‌ها را به بندگی می‌کشد و عدالت، شالوده ای است که قوام جهان به آن است.	الرَّعْبَةُ سَوَادٌ يَسْتَعْبِدُهُمُ الْعَدْلُ وَ الْعَدْلُ اَسَاسٌ بِهٖ قِيَامُ الْعَالَمِ. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵: ۸۳)

۱. نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷.

حدیث	ترجمه	تحلیل احادیث
ما عمرت البلدان بمثل العدل. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۴۰)	هیچ چیز مانند عدل سرزمین‌ها را آباد نمی‌سازد.	عدالت عامل آباد کردن شهرها.
عَدْلُ السُّلْطَانِ خَيْرٌ مِنْ خِصْبِ الزَّمَانِ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵: ۱۱۰)	عدل پیشگی حاکم / حکومت، از برتر از ثروتمندتر شدن دولت‌ها.	عدالت محوری در سیاست‌ها برتر از ثروتمندتر شدن دولت‌ها.
بِالْعَدْلِ تَضَاعَفَ الْبَرَكَاتُ (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۳۲۰)	با عدل برکات چند برابر می‌شود.	عدالت عامل چند برابر شدن نعمت‌ها.
من کثر عدله حمدت ابامه (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۴۰)	هرکس عدلش زیاد باشد روزگارش ستوده خواهد شد.	عدالت عامل ستوده شدن دولت‌ها در تاریخ.
قال امیر المؤمنین (علیه السلام) لِمَمَرِ بْنِ الْخَطَّابِ ثَلَاثٌ اِنْ حَفِظْتَهُنَّ وَ عَمِلْتَ بِهِنَّ كَفَيْكَ مَا سِوَاهُنَّ وَ اِنْ تَرَكَتَهُنَّ لَمْ يَنْفَعَكَ شَيْءٌ سِوَاهُنَّ قَالَ وَ مَا هُنَّ يَا اَبَا الْحَسَنِ قَالَ اِقَامَةُ الْحُدُودِ عَلَى الْقَرِيبِ وَ الْبَعِيدِ وَ الْحُكْمُ بِكِتَابِ اللَّهِ فِي الرِّضَا وَ الشَّحْطِ وَ الْقِسْمِ بِالْعَدْلِ بَيْنَ الْأَخْصَرِ وَ الْأَسْوَدِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ لَعُمْرِي لَقَدْ أُوجِزْتُ وَ أَبْلَغْتُ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲: ۳۴۹)	امیرالمؤمنین به عمر بن خطاب فرمود: «سه چیزند که اگر آن‌ها را پاس داری و بدان‌ها عمل کنی از غیر آن‌ها بی‌نیازت کنند و اگر آن سه را رها کنی سایر امور برایت سودمند نباشند». عمر گفت آن سه چیستند ای ابوالحسن؟ فرمود: «جاری ساختن حدود بر نزدیک و دور؛ دوری بر اساس کتاب خداوند در خشنودی و خشم و تقسیم عادلانه میان سرخ و سیاه».	۱- عدالت عامل بی‌نیازی حاکم در بررسی سایر امور. ۲- لزوم انجام عمل کنی از عدالت بین نزدیکان و افراد دور. ۳- عدم دخالت معیارهای ظاهری و دنیوی مانند نژاد، طایفه و... در انجام عدالت.
اتى امیر المؤمنین صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ رَهْطٌ مِنَ الشَّعْبَةِ فَقَالُوا يَا امیر المؤمنین لَوْ اُخْرِجَتْ هَذِهِ الْأَسْوَالُ فَفَرَّقَتْهَا فِي هَوَآءِ الرِّوَسَاءِ وَ الْأَشْرَافِ وَ فَضَّلْتَهُمْ عَلَيْنَا حَتَّى إِذَا امْتَوَسَقَتْ الْأُمُورُ عُدْتُ إِلَى أَفْضَلِ مَا عَوَّدَكَ اللَّهُ مِنَ الْقِسْمِ بِالشَّوْبَةِ وَ الْعَدْلِ فِي الرَّعِيَةِ فَقَالَ امیر المؤمنین (علیه السلام) أَنَا مُزَوَّجٌ وَ يَحْكُمُ أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالظُّلْمِ وَ الْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيتُ عَلَيْهِ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ لَا وَ اللَّهِ	گروهی از شیعیان نزد علی (علیه السلام) آمدند و گفتند ای امیرالمؤمنین کاش این اموال را میان اشراف و بزرگان تقسیم کنی و آنان را بر ما برتری دهی تا هنگامی که کارها سامان یابد. آنگاه به بهترین خصلت‌هایی که خداوند تورا بدان عادت داد باز گردی. یعنی تقسیم برابر و عدالت در میان شهروندان. امیرمؤمنان فرمود: «وای بر شما مرا مجبور می‌کنید که پیروزی را	۱- ترجیح عدالت بر مصلحت. ۲- ترجیح عدالت بر امنیت. ۳- ترجیح عدالت بر وجود دولت.

حدیث	ترجمه	تحلیل احادیث
لَا يَكُونُ ذَلِكَ مَا سَمَرَ السَّمِيرُ وَ مَا زَابَتْ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا وَ اللَّهُ لَوْ كَانَتْ أَسْوَالُهُمْ مَالِي لَسَاوَيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَ إِنَّمَا هِيَ أَسْوَالُهُمْ (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۳۱)	با ستم و جور بر مسلمانی که بر آن‌ها حکومت یافتم طلب کنم؟! نه به خدا سوگند چنین نخواهد شد تا روزگار باقی است و تا زمانی که در آسمان، ستاره بینم به خدا سوگند اگر این‌ها ثروت‌های شخصی‌ام بود به برابری میان آن‌ها رفتار می‌کردم چه رسد که این‌ها اموال خودشان است.	تحلیل احادیث
وَ مِنْ كَلَامِهِ (علیه السلام) فِيمَا رَدَّهُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَطَائِعِ عَثْمَانَ وَ اللَّهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِنَّ السَّاءُ وَ مَلَكَ بِهِنَّ الْإِمَاءَ لَرَدَدْتُهُ عَلَى مُسْتَحَقِّهِ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مِنْ صَافِي عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَصْبَقُ (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۶۶).	به خدا سوگند! آنچه از عطایای عثمان، و آنچه بیهوده از بیت‌المال مسلمین به این و آن بخشیده، اگر بیابم، به صاحبش باز می‌گردانم، گر چه زنانی را به آن کالین بسته و یا کنیزانی را با آن خریده باشند، زیرا عدالت گشایش می‌آورد، و آن کس که عدالت بر او گران آید، تحمل ظلم و ستم بر او گرانتر خواهد بود.	۱- مقطعی و مسیوق به سابق نبودن عدالت. ۲- لزوم انجام عدالت حتی در صورت وجود موانع متعدد. ۳- قابل تحمل‌تر بودن عدالت نسبت به ستم.
وَلَيْكُنْ أَحَبَّ الْأَشْوَارِ إِلَيْكَ أَوْ سَطَّهَا فِي الْحَقِّ (دشتی، ۱۳۸۳: ۴۰۲).	دوست داشتنی‌ترین چیزها در نزد تو در حق میانه‌روترین و در عدل فراگیرترین باشد.	کارا بودن عدل در صورت فراگیر بودن آن.

### ۳-۳-۳. ابلاغ به سازمان‌های عمومی

یکی از روش‌های مشروعیت‌بخشی به یک برنامه ابلاغ آن به سازمان‌ها، مسئولین و سایر نهادهاست. امام سیاست عدالت را به دو نهاد بیت‌المال و خلافت ابلاغ کردند و از آن‌ها خواستند تا به آن پایبند باشند.

۱. نهاد بیت‌المال: در نهاد بیت‌المال، درآمد دولت اسلامی در آنجا جمع می‌شد و بین مسلمین تقسیم می‌گشت. این نهاد دارای زیر مجموعه‌هایی بود

۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳.



که عبارتند از:

#### • صندوق بیت‌المال:

صندوق بیت‌المال مکانی است که درآمدهای دولت اسلامی در آن نگاه‌داری و در بین مردم تقسیم می‌شد. منابع در آمدی دولت شامل موارد زیر بود:

- زکات: طبق قانون مسلمانی، زکات از اهالی و سکنه مناطقی گرفته می‌شد که با قبول اسلام به مسلمانان پیوسته و اراضی آنان جزو دیار اسلام شمرده می‌شد.

- جزیه: از اهل ذمه گرفته می‌شد، به این صورت که زمین آن‌ها در برابر تعهد پرداخت بدهی معین و معلومی به مصالحه تسخیر شده بود، بدون آنکه اهالی آن قبول اسلام کرده باشند.

- خراج: مالیات اراضی است و از مناطقی اخذ می‌شد که با قهر و غلبه و به زور شمشیر فتح گردیده و در آن حال آباد بودند.

#### • مالیات‌گیران:

برای وصول و جمع‌آوری منابع مالی مسلمین نیاز به عاملان و مأموران درست‌کار و امینی بود تا با رفتاری مناسب از مناطق مختلف قلمرو اسلام، این اموال را جمع‌آوری کرده و تحویل مرکز خلافت دهند (معینی‌نیا، ۱۳۷۹: ۱۱۱-۱۱۲).

امام این نهاد را موظف کرد تا براساس عدالت، اموال عمومی را بین مردم تقسیم کنند، ایشان به عمار بن یاسر و ابوهیثم بن تیهان که مسئول بیت‌المال مدینه بودند، نوشتند: «عرب و قریش و انصار و غیر عرب، هر کس مسلمان است از قبیله‌های عرب و تیره‌های غیر عرب برابرند»<sup>۱</sup> آن حضرت در مورد سیاست خود در مورد مالیات‌گیران، به کارگزاران خود

۱. وَ وُلِّيَ (علیه السلام) بَيْتَ مَالِ الْمَدِينَةِ عُمَارُ بْنُ بَابِرٍ وَ أَبِي الْهَيْثَمِ بْنِ تَيْهَانَ فَكَتَبَ الْقُرْبِيُّ وَ الْقُرْبِيُّ وَ الْأَنْصَارِيُّ وَ الْعَجْمِيُّ وَ كُلٌّ مِنْ فِي الْإِسْلَامِ مِنْ قَبَائِلِ الْعَرَبِ وَ أَجْناسِ الْعَجَمِ إِسْوَاءً | فَأَتَاهُ سَهْلُ بْنُ حَنْبَلٍ يَقُولِي لَهُ أَسْوَدٌ فَقَالَ كَمْ بُوئِي هَذَا فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع كَمْ أَخَذْتَ فَقَالَ ثَلَاثَةَ دَنَانِيرٍ (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۹۴).

دستور می‌دادند تا خراج زمین را براساس انصاف از مردم بگیرند.<sup>۱</sup>

۲. **نهاد خلافت:** امام سیاست عدالت را در نامه‌های متعددی به کارگزاران خود ابلاغ کردند. از جمله می‌توان به نامه امام به مصقله بن هبیره شیبانی اشاره کرد که می‌فرمایند: «...آگاه باش، حق مسلمانانی که نزد من یا پیش تو هستند در تقسیم سرانه بیت‌المال مساوی است، همه باید به نزد من آیند و سهم خود را از من بگیرند»<sup>۲</sup> ایشان در جای دیگر به کارگزار خود در مدائن اینچنین می‌فرمایند: «خراج زمین را بر پایه حق و انصاف جمع‌آوری کن، و از آنچه برایت فرستادم تجاوز نکن، و چیزی را فرومگذار و بدعتی تازه برپا مدار، آنگاه آن را به برابری و عدالت بین کسانی که سزاوار آن‌اند، قسمت کن»<sup>۳</sup>.

#### ۳-۴. اجرای سیاست عدالت

اجرای خط‌مشی را می‌توان به مفهوم برون‌دادها یا قلمروی از اهداف برنامه‌ریزی‌شده که مورد حمایت قرار می‌گیرند، تعریف کرد و آن، مرحله‌ای از فرایند خط‌مشی است که بلافاصله بعد از به تصویب رسیدن خط‌مشی و جنبه قانونی پیدا کردن آن، اتفاق می‌افتد. در این قسمت، عملکرد دولت علوی در حوزه فرهنگ اقتصادی در دو سطح بینش و کنش، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۳-۴-۱. تغییر رویکرد در سطح بینش اقتصادی

یکی از تغییرات امام در فرهنگ اقتصادی در سطح بینش و گفتمان اقتصادی

۱. تَجِبِي خَرَاجَ الْأَرْضِينَ عَلَى الْحَقِّ وَ النَّصْفَةِ (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۹۲).

۲. توضیح این نهاد در فصل فرهنگ و سیاست آمده است.

۳. لَا وَإِنْ حَقَّ مِنْ قِبَلِكَ وَ قِبَلْنَا مِنَ الْمُشْلُوبِينَ فِي قِسْمَةِ هَذَا الْفَيْءِ سِوَاءَ يَرْدُونَ عِنْدِي عَلَيْهِ وَ يَضْلُزُونَ عَنْهُ (نهج البلاغه، نامه ۴۳).

۴. كَتَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) فِي أَوَّلِ خِلَافَتِهِ إِلَى حُدَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ بِالْمَدَائِنِ وَ فِيهِ وَ أَسْرَكَ أَنْ تَجِبِي خَرَاجَ الْأَرْضِينَ عَلَى الْحَقِّ وَ النَّصْفَةِ وَ لَا تَتَجَاوَزُوا مَا تَقَدَّمْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَ لَا تَدْعُ مِنْهُ شَيْئاً وَ لَا تَتَّبِعُوا فِيهِ أَمْرًا سِوَا قِسْمَتِهِ بَيْنَ أَهْلِهَا بِالسَّوِيَّةِ وَ الْعَدْلِ الْخَيْرِ (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۹۲).

مردم، بازتعریف رابطه مردم با دنیا است. این بازتعریف در گفتمان علوی دارای شاخصه‌های متعددی است که به صورت مختصر عبارتند از:

۱. انسان نباید دنیا را قیمت خود بداند.<sup>۱</sup>
۲. انسان با دنیا و مظاهر آن آزمایش می‌شود.<sup>۲</sup>
۳. انسان نباید تلاش محال به دنیا شود.<sup>۳</sup>
۴. انسان باید نسبت به دنیا زهد داشته باشد.<sup>۴</sup>
۵. انسان نمی‌تواند از هر راهی ثروت کسب کند.<sup>۵</sup>
۶. انسان باید در استفاده از نعمت‌های الهی قناعت پیشه کند.<sup>۶</sup>
۷. انسان باید از دنیا برای سرای آخرت خویش توشه بردارد.<sup>۷</sup>
۸. انسان نباید در استفاده از نعمت‌های الهی، اسراف و تبذیر کند.<sup>۸</sup>

### ۳-۴-۲. تغییر رویکرد در سطح کنش اقتصادی

با مبنا قرار دادن عدالت به‌عنوان سیاست کلان امیرالمؤمنین در حوزه فرهنگ اقتصادی، می‌توان عملکرد ایشان را در سطح کنش، بر اساس مدل لوی (۱۹۶۴) به سیاست‌های توزیعی (توزیع منابع جدید)، سیاست‌های

۱. وَ لَيْسَ الْمُنْتَجِرُ أَنْ تَرَى الدُّنْيَا لِنَفْسِكَ ثَمَنًا وَمِمَّا لَكَ عِنْدَ اللَّهِ عِزًّا (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۲: ۱۷۴).
۲. وَ لَيْسَ الْمُنْتَجِرُ أَنْ تَرَى الدُّنْيَا لِنَفْسِكَ ثَمَنًا وَمِمَّا لَكَ عِنْدَ اللَّهِ عِزًّا (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۲: ۱۷۴).
۳. وَ لَيْسَ الْمُنْتَجِرُ أَنْ تَرَى الدُّنْيَا لِنَفْسِكَ ثَمَنًا وَمِمَّا لَكَ عِنْدَ اللَّهِ عِزًّا (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۲: ۱۷۴).
۴. عنصر دیگر موعظه‌ای نهج البلاغه «زهد» است. در میان عناصر و موعظه‌ای، شاید عنصر «زهد» بعد از عنصر «تقوا» بیش از همه تکرار شده باشد، زهد مرادف است با ترک دنیا. زهد در دیدگاه علوی عدم دلبستگی به دنیا است نه استفاده از آن؛ برای مثال می‌توان به خطبه‌های حکمت ۴۳۹، خطبه ۷۹، خطبه ۲۰۷ و نامه ۴۵ اشاره کرد.
۵. إِنَّ أَعْظَمَ الْخَسْرَاتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خَسْرَةُ رَجُلٍ كَسَبَ مَالًا فِي غَيْرِ طَاعَةِ اللَّهِ (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۲: ۷۴).
۶. وَ سَبَّلَ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَنَحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً فَقَالَ هِيَ النَّفَاعَةُ (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱۹: ۵۵).
۷. تَجَهَّزُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ فَقَدْ نُوذِيَ فِيكُمْ بِالرَّحِيلِ - وَ أَقْلُوا الْعُرْجَةَ عَلَى الدُّنْيَا - وَ اتَّقِلُوا بِصَالِحٍ مَا يَحْضُرُ تَكُمُ مِنَ الرِّزْقِ - فَإِنَّ أَمَانَتَكُمْ عَقِبَةٌ كَثُورًا وَ مَنَازِلٌ مَخُوفَةٌ مَهُولَةٌ - لَا يَدَّ مِنْ الرُّزُودِ عَلَيْهَا وَ الْوُفُوفِ عِنْدَهَا. وَ اعْلَمُوا أَنَّ مَلَاحِظَ النِّيَّةِ تَحْرِكُكُمْ دَانِيَةً - وَ كَاتِبَتُمْ بِسَخَالِبِهَا وَ قَدْ نَسَبَتْ فِيكُمْ - وَ قَدْ دَهَمَتْكُمْ مِنْهَا مُفْطَعَاتُ الْأُمُورِ وَ مُضْلِبَاتُ السُّخُورِ. فَتَقَطَّعُوا عِلَاقَ الدُّنْيَا وَ اسْتَظْهَرُوا بِرِزْقِ النَّفْوَى (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱۱: ۵).
۸. أَلَا إِنَّ إعْطَاءَ هَذَا الْمَالِ فِي غَيْرِ حِفْظِ تَبْذِيرِ وَ إِسْرَافِ (خواری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۶۱).

بازتوزیعی (تغییر توزیع منابع موجود) و سیاست‌های تنظیمی (تنظیم و کنترل فعالیت‌ها) تقسیم کرد (پارسونز، ۱۳۸۵: ۲۰۲).

### ۳-۴-۲-۱. سیاست‌های بازتوزیعی

هدف سیاست بازتوزیعی، تغییر رویه توزیع و یا توزیع مجدد امکانات و منابع موجود در جامعه است (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۰). سیاست‌های بازتوزیعی حکومت علوی برای اصلاح فرهنگ اقتصادی را می‌توان شامل موارد زیر دانست:

### ۳-۴-۲-۱-۱. تقسیم مساوی بیت‌المال

سیاست مالی امام در تقسیم بیت‌المال برطبق سنت پیامبر بود. ایشان در اولین اقدام شیوه تقسیم ثروت که از زمان خلفای پیشین به‌جا مانده بود به هم زدند و سرانه بیت‌المال را به‌صورت مساوی تقسیم کردند. آن حضرت بین هیچ‌کس تفاوت قائل نشدند<sup>۱</sup> و طبقات خودساخته اقتصادی<sup>۲</sup> و اجتماعی<sup>۳</sup> در نگاه ایشان جایگاهی نداشتند (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۸۲). ایشان، حتی هنگامی که از وی خواسته شد که لازم است، بر اساس مصلحت و بر طبق سنت پیشین اموال را تقسیم کند تا کارها سامان یابد<sup>۴</sup> و پس از آن به سنت

۱. امیرالمؤمنان علی (ع) عمار بن یاسر و ابوهیثم بن تیهان را مسئول بیت‌المال مدینه کرد و نوشت: «عرب و قریش و انصار و غیر عرب، هر کس مسلمان است از قبیله‌های عرب و تیره‌های غیر عرب برابرند (ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۲۷).
۲. یکی از اعتراضاتی که طلحه و زبیر به امام در مورد تقسیم‌بندی بیت‌المال کردند که تو خلاف سنت عمر بین ما و دیگران تفاوتی قائل نیستی. امام به آن‌ها گفت که ما همه شاهد بودیم که پیامبر به این‌گونه عمل می‌کردند (جعفریان، ۱۳۷۷: ۲۴۲).
۳. در کتاب الغارات به نقل از ابواسحاق همدانی آمده است هنگامی که دوزن، هنگام تقسیم ثروت نزد علی آمدند، یکی عرب و دیگری غیر عرب. به هرکدام ۲۵ درهم و پیمانه‌ای از غذا داد. زن عرب گفت: ای امیرمؤمنان من زنی عربم و این زن غیر عرب است. علی فرمود: به خدا سوگند، من قرآن را خواندم، برای فرزندان اسماعیل (عرب) و فرزندان اسحاق در این غنیمت‌ها تفاوتی نمی‌بینم (تقی، ۱۳۵۳، ج ۱: ۷۰، به نقل از ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۲۷).
۴. در کتاب الکافی به نقل از ابومخنف آمده است گروهی از شیعیان، نزد امیرالمؤمنین آمدند و گفتند: ای امیرمؤمنان! کاش این اموال را میان اشراف و بزرگان تقسیم کنی و آنان را بر ما برتری می‌دادی تا هنگامی که کارها

پیامبر عمل کند، در پاسخ به این درخواست بیان داشتند: «آیا مرا فرمان می‌دهید تا پیروزی را طلب کنم به ستم کردن بر کسی که زمامدار او شده‌ام... اگر این اموال از آن من بود، باز هم آن را به تساوی میان‌شان تقسیم می‌کردم. پس چگونه چنین نکنم درحالی‌که مال از آن خداوند است؟ بخشیدن مال به کسی که حق او نیست خود نوعی تبه‌داری و اسراف است». در دیدگاه امام انسان‌ها هیچ برتری نسبت به هم ندارند و برتری در این دیدگاه جنبه معنوی دارد (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۴: ۳۱).

### ۳-۴-۲-۱-۲. استرداد اموال

یکی از سیاست‌هایی که در سیره اقتصادی امام وجود دارد این است که حق الهی مسلمانان باید اعطاء شود و هیچ چیز از جمله «زمان» آن را از بین نمی‌برد. بنابراین همین اصل است که، آن حضرت هنگامی که به خلافت رسید در اولین خطبه فرمودند: «به خدا سوگند بیت‌المال تاراج شده را هر کجا که بیابم به صاحبان اصلی آن باز می‌گردانم، گرچه با آن ازدواج کرده، یا کنیزکانی خریده باشند؛ زیرا در عدالت گشایش برای عموم است و آن کس که عدالت برای او گران آید ستم برای او سخت‌تر است»<sup>۱</sup>. در مروج‌الذهب آمده است که علی (علیه السلام) املاکی را که عثمان به گروه خاصی از مسلمانان بخشیده بود، پس گرفت و آنچه در بیت‌المال بود، میان مردم تقسیم کرد و کسی را بر کسی برتری نداد (مسعودی، ۱۳۸۴ق، ج ۲: ۳۶۲).

### ۳-۴-۲-۱-۳. عدم ذخیره‌سازی بیت‌المال

روش پیامبر در تقسیم بیت‌المال این‌گونه بود که بیت‌المال را ذخیره نمی‌کردند و به سرعت آن را تقسیم می‌کردند. تا اینکه عمر و عثمان دیوان

سلمان باید. آنگاه به بهترین خصلت یعنی تقسیم برابر و عدالت در میان شهروندان بازگردی (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۴: ۳۱).  
 ۱. وَ اللَّهُ لَوْ وَجَدْتَهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِنَّ الشَّاءَ وَ مَلَکَ بِهِنَّ الْإِنْمَاءَ لَرَدَّذَنَّهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَزْؤُ غَلِيهٌ أَطْيَبُ (نهج البلاغه، خطبه ۱۵).

تشکیل دادند و سالانه اموال را تقسیم می‌کردند. امام هنگامی که به قدرت رسید این رویه را به حالت سابق بازگرداند (یوسفی، ۱۳۸۶: ۸۴). به نقل از ابوصالح سمان آمده است که علی (علیه السلام) را دیدم که وارد بیت‌المال شد و در آن اموالی را دید. فرمود: این‌ها اینجاست و مردم نیازمندند؟ پس دستور داد آن را میان مردم تقسیم کردند تا بیت‌المال، جاروب و آب‌پاشی شد و در آن نماز گزارد (البلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۳۳). در کتاب الغارات آمده است که در زمان امام، هر جمعه بیت‌المال تقسیم می‌شده است (ثقفی، ۱۳۵۳، ج ۱: ۱۱۹ به نقل از ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۴: ۶۹). بعضی از صاحب‌نظران مطرح کرده‌اند که تعجیل در توزیع بیت‌المال ممکن است دو هدف داشته باشد:

۱. هدف سیاسی؛ به این معنا که ذخیره اموال موجب فساد دولت است؛ زیرا هر قدر درآمدها در خزانه دولت گرد آید، چاپلوسان و آزمندان برای دریافت بخشی از اموال در اطراف حاکم جمع می‌شوند و حاکم برای تقویت خود به آنان سهم بیشتری می‌دهد.
۲. هدف اقتصادی؛ که توزیع سریع آن به تولید بیشتر می‌انجامد هرچه زودتر اموال به دست مردم برسد سرمایه فزونی می‌یابد و در تولید به کار گرفته می‌شود (محمدی‌صیفار، ۱۳۸۹: ۲۳۹).

### ۳-۴-۲-۲-۲. سیاست‌های کنترلی و نظارتی

سیاست‌های تنظیمی؛ فعالیت‌ها و اعمال شهروندان را در سطح جامعه تنظیم می‌نماید. ضوابط انضباطی - بازدارنده در زمینه‌های مختلف، برای رفع نیازها و مشکلات مردم مورد استفاده قرار می‌گیرد (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۰).

### ۳-۴-۲-۲-۱. نظارت بر بازار

اسلام برای جلوگیری از تکاثر ثروت و اختصاص آن به عده معدود در جامعه، راه‌هایی تعیین نموده است؛ از جمله محدودیت در طرق کسب تجارت و درآمد. یکی از نهادهایی که می‌تواند عامل این مسئله شود، بازار

است. بر اساس سیره امیرمؤمنان برای جلوگیری از تکاثر ثروت و عدم توازن مالی، باید بر بازار نظارت کرد و این وظیفه، یکی از شئون حکومت است (معینی نیا، ۱۳۷۹: ۱۱۸).

از این رو امیرمؤمنان صبحگاهان از دارالحکومه بیرون می‌رفت و در بازار کوفه یکی یکی می‌گشت و تازیانه‌ای با او بود. در برابر اهالی بازار می‌ایستاد و فریاد می‌کرد ای بازرگانان! از خداوند پروا کنید. و به همه اصناف بازاریان رسیدگی می‌کرد و به آن‌ها تذکرات مربوط به آن صنف را یادآور می‌شد (ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۴: ۹۳-۹۴). مسائلی که امام با آن‌ها در بازار، برخورد می‌کردند شامل مواردی همچون احتکار<sup>۱</sup>، ربا<sup>۲</sup>، کم‌فروشی<sup>۳</sup> و تدلیس<sup>۴</sup> بود.

### ۳-۴-۲-۲-۲-۲. احتیاط در هزینه کردن بیت‌المال

یکی از سیاست‌های مهم در امور اقتصادی ایجاد فرهنگ حفظ و اسراف نکردن بیت‌المال است. امام (علیه السلام) برای این منظور تلاش داشتند تا با پُرننگ کردن اهمیت بیت‌المال، شیوه‌ای که در مصرف اسراف‌گونه آن به وجود آمده بود را بر طرف سازند. ایشان این امر را هم به کارگزاران ابلاغ می‌کرد<sup>۵</sup> و هم خودش به آن عمل می‌نمود. برای نمونه می‌توان به مورد زیر اشاره کرد:

۱. با این همه بدان که میان بازرگانان بسیار کسانی که معاملاتی بد دارند؛ بخیلند و در پی احتکار هستند... پس از احتکار منع کن؛ چرا که رسول خدا آن را منع کرد. خرید و فروش باید آسان صورت بگیرد و با میزان عدل انجام بگیرد؛ با نرخ‌هایی که نه به زیان فروشنده و نه خریدار باشد. کسی که پس از منع تو دست به احتکار زند او را کیفر بده و عبرت دیگران گردان (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).
۲. امام می‌فرمایند: پیش از آغاز تجارت، آداب و قوانین آن را بیاموزید (که اگر این کار را نکنید) بدانید که ربا در میان مردم به آرامی راه می‌یابد. به ربا نزدیک نشوید (رشاد، ۱۳۸۰، ج ۷: ۹۵-۹۶).
۳. امام به مالک می‌فرمایند: داد و ستد باید آسان و به ترازوی بی کم و کاست با نرخ‌هایی باشد که به هیچ‌یک از طرفین مبادله اجحاف نشود (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).
۴. امام (علیه السلام) می‌فرمایند: «محصول ربا به همان اندازه آشکار سازید که خوب را آشکار می‌سازید» (تمیمی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۳۸).
۵. امام در نامه‌اش به کارگزارانش می‌فرمودند: قلم‌هاتان را تیز کنید، سطرها را به هم نزدیک سازید، در نگارش برای من، زیادی‌ها را حذف کنید و به معنا بنگرید، و بپرهیزید از زیاده‌نویسی؛ چرا که بیت‌المال مسلمانان، زیان بر نمی‌تابد (ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۴: ۵۰).

امیرمؤمنان شبی وارد بیت‌المال شد و تقسیم اموال را می‌نوشت. طلحه و زبیر بر او وارد شدند. چراغی را که در برابرش بود، خاموش کرد و فرمود تا چراغی از خانه‌اش آورند. طلحه و زبیر سبب را پرسیدند، امام فرمود: «روغن چراغ از بیت‌المال بود، سزاوار نیست با شما در روشنایی‌اش هم‌نشینی کنم» (ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۷۴).

### ۳-۴-۲-۲-۲-۳. عدم استثنائات

امام با انحصارطلبی مقابله می‌کردند، ایشان در کلامی به مالک می‌فرماید: «از انحصار اموالی که متعلق به عموم است جلوگیری کند»<sup>۱</sup>. آن حضرت عدالت را بر تمام امور اولویت می‌دادند تا از شکل‌گیری انحصار جلوگیری کند. این اهمیت را می‌توان در اولویت دادن عدالت بر بخشش نشان داد. حضرت در کلامی می‌فرماید: «عدالت کارها را در جای خود قرار می‌دهد و بخشش آن‌ها را از مسیرشان خارج می‌سازد. عدالت تدبیرکننده‌ای است به سود همگان و بخشش به سود خواص، بنابراین عدالت شریف‌تر و برتر است»<sup>۲</sup> (دلشادتهرانی، ۱۳۷۷: ۲۲۹).

مطهری در توضیح این حدیث ضمن اشاره به اینکه عدالت و بخشش هر دو خصیصه انسانی هستند، تأکید می‌کند که اگر تنها با معیارهای اخلاقی و فردی بسنجیم، بخشش بیش از عدالت معرف و نشانه کمال نفس و رقاء روح انسانی است، ولی امام علی (علیه السلام) چنین نظری ندارد و معتقد است که عدل از بخشش بالاتر است. علت آن این است که عدالت جریان‌ها را در مجرای طبیعی خود قرار می‌دهد، اما جود جریان‌ها را از مجرای طبیعی و واقعی خارج می‌سازد. مفهوم عدالت این است که استحقاق‌های طبیعی و واقعی در نظر گرفته می‌شود و به هر کسی مطابق آنچه بر حسب کار و

۱. و اباک و الاستتار بما للناس فیہ اسوه (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).
۲. العدل یضع الامور مواضعها و الجود یخرجها من جبهتها و العدل سانس العام و الجود عارض الخاص فالعدل اشرفهما و افضلهما (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۳۷).

استعداد و لیاقت دارد، داده می‌شود. عدالت قانونی است عام و مدیری است کلی که همه اجتماع را در بر می‌گیرد، اما بخشش یک حالت استثنایی و غیرکلی است که اگر جنبه قانونی و عمومی پیدا کند و کلیت یابد دیگر جود نیست (مطهری، ۱۳۵۴: ۱۱۱-۱۱۲).

### ۳-۴-۲-۳. سیاست‌های توزیعی

سیاست‌های توزیعی نحوه استفاده از کالاها و خدمات را برای بخش‌های معینی از جامعه روشن می‌سازد. (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۰).

### ۳-۴-۲-۱. حمایت از طبقه‌های پایین

عملکرد حکومتی امام علی (علیه السلام) بر این منوال بود که تأمین اجتماعی تا بدان پایه رسیده باشد که تکدی وجود نداشته باشد. ایشان در سفارش این امر به مالک اشتر می‌فرمایند: «خدا را! خدا را! در طبقه پایین دست از مردم، آنان که چاره‌ای ندارند، از تنگ‌دستان و نیازمندان و بینوایان و زمین‌گیران که در میان آنان هم افراد قانع هست و هم نیازمندیانی که روی سؤال ندارند... و بخشی از بیت‌المال را به آنان اختصاص ده و بخشی از غله زمین‌های غنیمتی و خالص در هر شهر را به آنان ببخش»<sup>۱</sup>.

### ۳-۴-۲-۲. بهبود زندگی و آبادانی شهر

علی (علیه السلام) به رفاه عمومی توجهی تام داشت و عمران و آبادی سرزمین‌ها و تأمین شرافتمندانه و کرامت‌مدارانه مردمان را از اهداف حکومت خود می‌دانست. چنانکه درباره مقاصد حکومتی خویش فرمود: «مقصد ما آن است که اصلاح را در شهرهای تو ای خدا! آشکار نماییم»<sup>۲</sup>. با ساماندهی درست

۱. ثُمَّ اللَّهُ اللَّهُ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى مِنَ الَّذِينَ لَا حِيلَةَ لَهُمْ مِنَ الْمَسْكِينِ وَالْمُحْتَاجِينَ وَ أَهْلِ الْبُؤْسِ وَ الرُّنْسِ فَإِنَّا فِي هَذِهِ الطَّبَقَةِ قَانِعًا وَ مُعْتَرًا وَ أَحْفَظَ لِلَّهِ مَا اسْتَحْفَظَكَ مِنْ حَقِّهِ فِيهِمْ وَ اجْعَلْ لَهُمْ قِسْمًا مِنْ بَيْتِ مَالِكَ وَ قِسْمًا مِنْ غَلَاتِ صَوَافِي الْإِسْلَامِ فِي كُلِّ بَلَدٍ (نهج البلاغه، نامه ۵۳).  
۲. وَ اسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا، وَ عِمَارَةَ بِلَادِهَا (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

شهر و سرزمین‌ها، و آباد کردن آن‌ها و افزایش درآمدها و دادن سهم‌ها و بهره‌ها به حق، و توزیع عادلانه درآمدهاست که زمینه لازم برای رفاه همگانی فراهم می‌شود. امام در حیطه حکومت خود حداقل نیاز معیشتی همگان را تأمین کرد و در راه فقرزدایی و تأمین معیشتی، گام‌هایی جدی برداشت، چنانکه فرمود: «در کوفه کسی نیست جز آنکه از رفاه برخوردار است. پایین‌ترین مردمان کوفه از نظر اقتصادی چنان است که نان گندم می‌خورد و در سایه می‌نشیند و از آب فرات می‌نوشد»<sup>۱</sup> (دلشادتهرانی، ۱۳۷۹: ۱۰۱-۱۰۲).

### ۳-۴-۲-۳. حمایت از تولید و تجارت

در دیدگاه فرهنگ اقتصادی دولت علوی فرهنگ کسالت، بی‌تحرکی، تنبلی و ناتوانی رد شده<sup>۲</sup> و به کار تشویق می‌شود<sup>۳</sup>. امام در دیدگاه اقتصادی خود به توسعه قسمت‌های مختلف اقتصادی از جمله تجارت و صنعت توجه داشتند. ایشان در این مورد به مالک می‌فرمایند: «سفارش مرا در حق بازرگانان و پیشه‌وران بپذیر و درباره آن‌ها به کارگزارانت نیکو سفارش کن. خواه آن‌ها که بر یک جای مقیم‌اند و خواه آن‌ها که با سرمایه خویش این سو و آن سو سفر و با دسترنج خود زندگی می‌کنند: زیرا این گروه، خود مایه‌های منافع‌اند و اسباب رفاه و آسودگی هستند»<sup>۴</sup>.

۱. قَالَ عَلِيٌّ (علیه السلام) مَا أَصْبَحَ بِالنُّكُوفَةِ أَحَدٌ إِلَّا نَاعِمًا إِنَّ أَذْنَاهُمْ مَنْرَلَةٌ لِأَكْلِ النَّبْرِ وَ يَجْلِسُ فِي الظَّلِّ وَ يَشْرَبُ مِنْ مَاءِ الْفِرَاتِ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۰، ۳۲۷).

۲. إِنِّي لَأُبْغِضُ الرَّجُلَ يَكُونُ كَسْلَانًا عَنْ أَمْرِ دُنْيَا فَهُوَ عَنْ أَمْرِ آخِرَتِهِ أَكْثَلُ (تمیمی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۱۴) و یا در جای دیگر در مورد الثرات بی‌کاری می‌فرماید: «مع (من) الفراغ تكون الصبوة، هوا و هوس برخاسته از بی‌کاری است» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۳۲۵).

۳. وَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) اللَّهُ قَالَ مَا غَدَوْتُ أَحَدَكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَعْظَمِ مِنْ غَدَوْتِهِ يَطْلُبُ لَوْلِيهِ وَ عِيَالِهِ مَا يَصْلِحُهُمْ وَ قَالَ (علیه السلام) الشَّاحِصُ فِي طَلَبِ الرُّزْقِ الْخَلَالِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۳، ۱۳).

۴. ثُمَّ اسْتَوْصِ بِالتَّجَارِ وَ ذَوِي الصَّنَاعَاتِ وَ أَوْصِ بِهِمْ خَيْرًا: الْمُقِيمِ مِنْهُمْ وَ الْمُصْطَرِبِ بِمَالِهِ وَ الْمُتَرَفِّقِ بِدِينِهِ، فَإِنَّهُمْ مَوَادُّ الْمَنَافِعِ، وَ أَسْبَابُ الْمَرَافِقِ (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

## ۳-۵. ارزیابی سیاست عدالت

## ۳-۵-۱. خودارزیابی

## • موفقیت در رسیدن به هدف:

خودارزیابی امیرالمؤمنین در مورد سیاست عدالت، این‌گونه است که ایشان در حیطه حکومت، حداقل نیاز معیشتی همگان را تأمین کردند و در راه فقرزدایی و تأمین نیاز مردم گام‌های جدی برداشتند، چنانکه فرمودند: «کسی در کوفه نیست که در رفاه به سر نبرد، حتی پائین‌ترین افراد نان گندم می‌خورند و سر پناه دارند و از آب فرات می‌آشامند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰: ۳۲۷). و یا در جای دیگر در مورد اینکه روش تقسیم سرانه بیت‌المال را به سنت پیامبر برگردانده‌اند و سنت تقسیم اموال براساس طبقات پایه‌گذاری شده در زمان خلفا را از بین برده‌اند می‌فرمایند: «دفاتر حقوق و عطایا را از بین بردم و مانند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که بیت‌المال را به‌طور مساوی تقسیم می‌کرد، آن را به مساوات تقسیم کردم و در دست توانگران قرار ندادم» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۸: ۵۸). از منظر تاریخی نیز بیان شده است که رئیس دولت علوی در بازگرداندن اموال توزیع شده به صورت غیر عادلانه به بیت‌المال موفق بوده‌اند به شکلی که مسعودی می‌نویسد: «علی (علیه السلام) املاک را که عثمان به گروه خاصی از مسلمانان بخشیده بود، پس گرفت» (مسعودی، ۱۳۸۴ق، ج ۲: ۳۶۲).

از طرفی یکی از تأثیرات اجرای سیاست عدالت این بود که برخی از یاران آن حضرت با اجرای این سیاست، طاقت نیاورده به دربار معاویه پیوستند. امام علی (علیه السلام) در نامه‌ای به سهل بن حنیف انصاری فرماندار مدینه

۱. قال علی (علیه السلام) ما أصبح بالكوفة أحد إلا ناعياً إن أدناهم منزلة لياكل التبر و يجلس في الظل و يشرب من ماء الفرات (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰: ۳۲۷).

۲. نحورت ذلوا بين العظايا و أعطيت كما كان رسول الله (صلی الله علیه و آله) يعطي بالسوية و لم أجعلها دولة بين الأغنياء (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۸: ۵۸).

در این باره می‌نویسد:

«عدالت را شناختند و دیدند و شنیدند و به خاطر سپردند، و دانستند که همه مردم در نزد ما، در حق یکسانند، پس به‌سوی انحصارطلبی گریختند، دور باشند از رحمت حق، و لعنت بر آنان باد. سوگند به خدا آنان از ستم نگریختند، و به عدالت نپیوستند، همانا آرزومندیم تا در این جریان، خدا سختی‌ها را بر ما آسان، و مشکلات را هموار فرماید. ان‌شاءالله، با درود».

## ۳-۵-۲. ارزیابی تاریخی

عبدالمقصود معتقد است که خشم از برابری در تقسیم، پس از تصمیم امام، هرگز از جان اکثریت قریب به اتفاق طرفداران نظام عمری بیرون نرفت. پس از گذشت ماه‌های طولانی از بیانیه تعدیل امام، اگرچه گمان می‌رفت موجب تغییر اوضاع باشد، اما نتوانست مردم را دگرگون سازد. مردم، سال‌هایی را که در سایه نظام قبل گذراندند و حدود دو سوم یک نسل بود، به آن عادت کرده بودند. در اذهان اکثریت چنین وارد شد که ویران کردن نظام حاکم بر دوران ماقبل حکومت علوی، به ناچار باعث برهم خوردن توازن زندگی می‌گردد. اگرچه با سنت نبوی و منطق سالم و عدالت پایدار مخالف است، لیکن دست کشیدن از آن عادت بسیار سخت است، زیرا عادت‌ها بسیار کم دلیل و برهان‌پذیر می‌باشند.

وی، با اشاره به جنگ‌های جمل و صفین که امیرالمؤمنین (علیه السلام) در ضمن آن، بسیاری از رهبران امتیازطلبان را از بین برد، و همبستگی مبلغان نظام سستی زمان ماقبل علوی در بخشش‌ها و بهره‌ها را از هم گسست، بیان

۱. أما بعد - فقد بلغني أن رجالاً ممن قبلك يتسللون إلى معاوية - فلا تأسف علي ما يفوتك من عديهم - و يذهب عنك من مددهم - فكفي لهم غياً - و لك منهم شاقياً فرازهم من الهدى و الحق - و إيضا عنهم إلى الغمى و الجهل - فإنما هم أهل دنيا مقبلون عليها و مهطعون إليها - و قد عرفوا العدل و رأوه و سمعوه و وعوه - و علموا أن الناس عهدنا في الحق أسوة - ففربوا إلى الأثرة - فبعداً لهم و سخفاً - إنهم و الله لم يفسروا من جور - و لم يلحفوا بعدل - و أنا لنظنم في هذا الأمر أن يدلل الله لنا صغته - و يسهل لنا خزنة إن شاء الله - و السلام (نهج البلاغه، نامه ۷۰).

می‌کند که آن حضرت نتوانست نظریه اقتصاد طبقاتی را به راه درست برگرداند. در واقع امام علی (علیه السلام)، به رغم از بین بردن یک نیروی سیاسی مخالف، نتوانست امتیاز گذاشتن را به عنوان فکری که در ذهن برتری جویان خودپرست لانه کرده بود، از میان ببرد (عبدالمقصود، ۱۳۶۰، ج ۷: ۲۰۲-۲۰۳).

## فصل چهارم فرهنگ دینی

### مقدمه: دین و فرهنگ

به صورت مستقل، در حوزه‌های علوم اجتماعی در مورد رابطه دین و فرهنگ، کمتر بحث شده است و بیشتر مطالعات انجام شده در این حوزه به مطالعه جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و مردم‌شناختی دین باز می‌گردد. از این رو به ناچار تنها به مطالعات انجام شده در حوزه‌های مذکور به صورت مختصر اشاره می‌گردد و پس از آن با اشاره به معدود نظرات موجود در این باره، به بحث در مورد جایگاه دین در حکومت علوی پرداخته می‌شود:

#### - مطالعات جامعه‌شناختی:

- مارکس؛ دین به عنوان ایدئولوژی: از دید مارکس دین اساسی‌ترین شکل خود بیگانگی و از نظر تاریخی اولین شکل ایدئولوژی است. کارکردهایی که دین تأمین می‌کند، اساساً کارکردهایی است که به طور کلی ایدئولوژی آن‌ها را تأمین می‌کند. در این رویکرد، ایدئولوژی و دین، کارکردهایی همچون تأیید اخلاقی، توهمی بودن، تسلی‌دهنده در اوضاع و شرایط ناعادلانه، تیره‌کننده واقعیات راستین و توجیه‌کننده نابرابری‌ها را تأمین می‌کند (رودنبلور، ۱۳۸۷: ۸۰).

- دورکیم؛ صور بنیادین حیات دینی: دورکیم در این اثر خود، سعی

دارد با تعریف دین، به جایگاه آن در توتمیسم بپردازد. وی معتقد است دین با تعریف نظام‌مند همه اشیاء و هر آنچه انسان می‌تواند تصور کند، به امور مقدس و نامقدس، سعی دارد نظامی از اعمال را ایجاد کند تا افراد معتقد به آن با انجام دادن (امور مقدس) و ندادن (امور نامقدس)، تعهد خود را به دین و نیز اجتماع پیروان آن اثبات کند. وی بیان می‌دارد که امور مقدس با تبدیل شدن به امور نمادین و آیینی، باعث می‌شوند تا افراد به وسیله آنها، جامعه‌ای که عضو آنند را برای خود بازنمایی کنند. بنابراین او معتقد است خدا تنها یک نمایش استعاره‌ای از جامعه است. با این بیان می‌توان نتیجه گرفت که دورکیم به تقدس پیشینی امور مقدس، اعتقادی نداشته و آن را زاییده جامعه می‌داند (گیویان، ۱۳۸۶ الف: ۷۰).

• **وبر؛ روح سرمایه‌داری و اخلاق پروتستانی:** وبر در تحلیل خود از جهان سرمایه‌داری به این نتیجه رسید که نمی‌توان گفت که سرمایه‌داری موجود در غرب تنها ناشی از کار آزاد، تخصص عقلانی، آمیزه‌ای از کارکردها، تخصصی شدن کارکردهای تولید بر مبنای فعالیت سرمایه‌دارانه، که در یک اقتصاد بازار با یکدیگر تألیف یافته‌اند، باشد و نیاز به آن است، روح حاکم بر این فضا بررسی شود. وی به این نتیجه دست یافت که دین کالوینیسم با همراهی علم یونانی، توانست جادو را از دین جدا کند و با تعریف سرنوشت مبهم برای پیرو خود، او را مسنول رسیدن به سعادت خود بداند. کالوینیسم سعادت دنیای دیگر را معطوف به کار و تلاش در این دنیا کرد و افراد پیرو این مکتب با ریاضت و زهد دنیوی، با تلاش در این دنیا به دنبال سعادت اخروی هستند. وی معتقد است این نوع تفکر است، که باعث شکل‌گیری سرمایه‌داری در دنیا شده است (موریس، ۱۳۸۳: ۸۹).

#### - مطالعات روان‌شناختی:

• **مالینوفسکی:** دین، کارکردی روان‌شناسانه: مالینوفسکی دین و علم را از منظر نظریه کارکردگرای خود در ارتباط با نیاز انسان تبیین کرد. او در یکی از کارهای بعدی خود فهرستی از هفت حوزه ارائه کرد که به گمان وی

هر جامعه باید نیازهای انسان را در این حوزه‌ها برآورده سازد. این حوزه‌ها عبارتند از سوخت‌وساز، بازتولید، آسایش جسمانی، امنیت، حرکت و جنبش، رشد، و سلامت. به گمان مالینوفسکی خاصیت دین فراهم آوردن امنیت خاطر در مقابل مرگ است. او نظریه دورکیم را افراطی می‌انگاشت با وجود این او می‌پذیرفت که دین در خدمت ایجاد همبستگی اجتماعی است. وی معتقد است که الهام دینی مبتنی بر دو منبع میل به جاودانگی و اشتیاق به رابطه با خداوند است. و انسان از آن استفاده می‌کند تا بر سرنوشت غلبه پیدا کند، یعنی امید داشته باشد که می‌تواند کار خود را با توجه به عدم روشن بودن سرنوشت، به انتها برساند (موریس، ۱۳۸۳: ۱۹۶).

• **فروید:** دین، مانع عقلانیت: فروید مدعی است که نگرش دینی اساساً از احساس کودکان درماندگی ناشی شده است و نوعی تقدیس نامطلوب نهادهای انسانی است. وی معتقد است دین با ممنوع ساختن اندیشه انتقادی، عقلانیت را تضعیف می‌کند، بنابراین پیوند دادن هنجارهای اخلاقی با آموزه‌های دینی، بناگذاری اخلاق بر پایه‌های بسیار لرزان است. احساس فروید این بود که دین، سعادت و آزادی انسانی و حقیقت را تماماً تهدید می‌کند. او آشکارا، خود را در سنت متفکران عصر روشنگری قلمداد می‌کرد و به‌عنوان یک اندیشمند علوم انسانی، خرافه‌پرستی را به دور افکند (موریس، ۱۳۸۳: ۲۲۱).

#### - مطالعات مردم‌شناختی:

• **گیرتز:** دین به مثابه سیستم فرهنگی: گیرتز با تقلیل دین به آیین معتقد است، دین، یک نظام فرهنگی است. نظامی نمادین که، عواطف و انگیزه‌های مؤمنان را با ارائه نظم منسجم از هستی تحت نفوذ قرار می‌دهد. این نمادهای اعتقادات و فعالیت‌های مربوط به آیین‌های دینی، نظامی از ارزش‌ها را می‌سازد که هم «الگویی از» چیزها را همان‌طور که هستند، و هم «الگویی برای» چیزها آن‌طور که باید باشند، ارائه می‌دهند. از نظر وی این نظام‌های نمادین پاسخی به مسئله معنا هستند که در تجارب واقعی انسانی،



مثلاً از شر و رنج، رخ می‌نمایند. در اجرای یک آیین این نظام نمادین زیسته می‌شود و از این طریق دو چیز برای مشارکت‌کنندگان تدارک و تثبیت می‌شود:

۱. یک جهان‌بینی گسترده که چارچوب منسجمی از عقاید و آرمان‌های کلی است.

۲. یک نظام اخلاقی که مجموعه‌ای از حالات و انگیزه‌هاست (گیویان، ۱۳۸۶: ۶).

با تبیین رویکردهای مردم‌شناختی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی می‌توان به این نتیجه دست یافت که هر کدام از این رویکردها با توجه به مبانی حوزه خود، به تأثیر دین در اجتماع پرداخته‌اند و هیچ‌گاه رابطه جایگاه قدسی دین در شکل‌گیری فرهنگ را مشخص نکرده‌اند. دین در این رویکردها، به صورت اثباتی، به‌عنوان عامل آرامش درونی انسان و ایجاد همبستگی اجتماعی در نظر گرفته شده است و در نگاه انتقادی به‌عنوان عاملی در راستای تسلط ایدئولوژی حاکم و یا القای افکار گمراه‌کننده به حساب می‌آید.

اما اگر بخواهیم به صریح‌ترین نظر در رابطه فرهنگ و دین اشاره کنیم با نظریه متعلق به آیزنشتاد مواجه می‌شویم. وی با بیان اینکه نقطه آغازین نظام‌های فرهنگی جهان، پیدایش مذاهب و تفکیک بین لاهوت و ناسوت است، معتقد است، رابطه بین لاهوت و ناسوت در ادیان مختلف، متفاوت است و همین امر باعث پیدایش تفاوت‌های نظام‌های فرهنگی شده است. او مذاهب را به سه دسته تقسیم می‌کند:

- مذاهبی که رفتار دینی را از رفتار دنیوی جدا کرده‌اند و رفتار دنیوی را متکی بر عقل انسانی می‌دانند و دین در این عرصه وارد نمی‌شود. دین کنفوسیوس از این دسته مذاهب است.

- مذاهبی که آسمان را ناظر مطلق بر زمین تلقی می‌کند و عالمان دینی را نماینده آسمان در زمین می‌دانند که با نظارتی آمرانه، امور دنیوی را کنترل می‌کند. وی هندوئیسم را از این نوع ادیان می‌داند.

- مذاهبی که الگوی تعالی را از آسمان دریافت می‌کنند و همیشه سعی می‌کنند آن را مورد توجه قرار دهند و به سمت آن حرکت می‌کنند. دین اسلام از این نوع ادیان است (طالقانی، ۱۳۸۴: ۴۱).

بنابر آنچه در دسته‌بندی مشهود است، می‌توان گفت، دین در جوامع اسلامی با توجه به تعریفی که در بالا از آن شد، با مشخص کردن آرمان‌ها و نیز روش تعالی انسان تأثیر به‌سزایی در شکل‌گیری ارزش‌ها، آداب و رسوم، نمادها، و سایر عناصر فرهنگی دارد. از دید نگارنده، دین اسلام دارای جایگاهی فراتر از مواردی می‌باشد که ذکر گردید. برای اثبات این مدعا تلاش می‌شود به جایگاه دین در گفتمان اسلامی اشاره نمود.

با توجه به دال‌های خدامحوری<sup>۱</sup> و معادگرایی<sup>۲</sup> در گفتمان اسلامی، آفرینش انسان<sup>۳</sup>، آسمان‌ها و زمین<sup>۴</sup> برای هدف خاصی می‌باشد<sup>۵</sup>. انسان در این نگاه خلیفه خداوند در زمین است<sup>۶</sup>، همه اسمای الهی را آموخته<sup>۷</sup>، از روح الهی در او دمیده شده<sup>۸</sup> و همه امکانات دنیا به تسخیر او درآمده است<sup>۹</sup> تا تکلیفی که برای او قائل شده است - یعنی عبادت خداوند<sup>۱۰</sup> - را به سرانجام رساند<sup>۱۱</sup>. هر انسانی در این دیدگاه، دارای قوه اختیار است و بین قوه انسانی و حیوانی مخیر است. اگر به قوه انسانی خود عمل کند به

۱. هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (حدید/۳).

۲. اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَكُم إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا (نساء/۸۷).

۳. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (علق/۲).

۴. إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ (اعراف/۵۴).

۵. وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنُنزِّلَنَّ لَكَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً وَنَحْنُ نُنزِّلُ بِحَمْدِكَ وَتَقْدُسُ لَكَ قَالُوا إِنِّي أَنْعَلِمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (بقره/۳۰).

۶. وَاعْلَمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (بقره/۳۱).

۷. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (ص/۷۲).

۸. وَسَخَّرَ لَكُمْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِمَّا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُتَفَكَّرُونَ (جاثیه/۱۳).

۹. وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات/۵۶).

۱۰. إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (احزاب/۷۲).

سعادت می‌رسد<sup>۱</sup> و اگر به قوه حیوانی خود عمل کند به درجه پایین‌تر از حیوانات نازل می‌گردد<sup>۲</sup>. در این دیدگاه انسان‌ها برای رسیدن به سعادت از جانب خداوند در این دنیا آزمایش می‌شوند تا بر اساس آن میزان پایبندی آن‌ها سنجیده شود<sup>۳</sup> و به سمت خداوند باز گردند<sup>۴</sup>. اما پیش‌شرط آزمایش آن است که خداوند خود وظیفه هدایت را انجام دهد<sup>۵</sup> تا اتمام حجت نماید<sup>۶</sup> و افراد بر اساس آنچه عمل می‌کنند پاداش و جزا ببینند<sup>۷</sup>. ازاین‌رو خداوند برای انسان‌ها، دینی نازل کرده است که بر مبنای فطرت مشترک آن‌ها می‌باشد<sup>۸</sup> و عمل کردن بر اساس آن را موجب هدایت می‌داند. این دین توسط پیامبران برای انسان آورده شده است<sup>۹</sup>. خداوند در این گفتمان برای جایگاه پیامبران، مقام رهبری جامعه اسلامی را قائل می‌باشد<sup>۱۰</sup> و وظایفی برای آن‌ها مشخص کرده است تا بر اساس آن‌ها، افراد به سعادت دنیوی و اخروی خود برسند<sup>۱۱</sup>.

بنابراین در این دیدگاه، دین دارای جایگاهی فراتر از فرهنگ اجتماعی دارد و با شکل دهی به تمام رویه‌های اعتقادی، بینشی و رفتاری تلاش دارد انسان را به هدفی فراتر از سعادت دنیوی هدایت نماید. می‌توان نتیجه گرفت، دین در گفتمان

۱. كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبِيَاءِ لَفِي عِلْيَيْنٍ (مطففين/۱۸)

۲. ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (تین/۵)

۳. الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفْوُ (ملک/۲)

۴. قُلِ اللَّهُ يُحِبُّكُمْ ثُمَّ يُبَيِّنْكُمْ ثُمَّ يُخَمِّعْكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا زَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (جاثیه/۲۶)

۵. قَالَ رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَةً ثُمَّ هَدَى (طه/۵۰)

۶. رَسُولًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (نساء/۱۶۵)

۷. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ/ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (زلزال/۸ و ۷)

۸. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (روم/۳۰)

۹. يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ (مائدة/۶۷)

۱۰. إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

(نور/۵۱)

۱۱. وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ

مَصِيرًا (نساء/۱۱۵)

اسلامی دارای جایگاهی مرکزی در شکل دهی فرهنگ می‌باشد. ازاین‌رو تغییر در دین در جامعه اسلامی باعث تحول فرهنگ اجتماعی می‌شود. حال با توجه به جایگاه مرکزی دین در عرصه فرهنگ در دیدگاه اسلامی، تلاش می‌شود به تحولات در جایگاه و نوع استفاده از دین در زمان پیش از حکومت علوی اشاره شود تا علاوه بر احصاء تأثیرات آن بر جامعه نوع سیاست اصلاحی امام در این زمینه مورد بررسی قرار گیرد.

#### ۴-۱. ظاهر بینی و قشری گرایی؛ مسئله عمومی فرهنگ دینی

مسئله عمومی فرهنگ دینی در دوران قبل و بعد از به خلافت رسیدن امیرالمؤمنین، را می‌توان ظاهر بینی و قشری گرایی دانست. این مسئله را این گونه می‌توان صورت بندی کرد: «بسیاری از مردم آگاهی درستی از دین نداشتند و اقدامی جهت ارائه آگاهی‌های مذهبی به آنان صورت نگرفته بود» (جعفریان، ۱۳۷۷: ۲۴۵). این مسئله از عوامل مختلفی نشئت می‌گیرد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

#### ۴-۱-۱. اجتهاد به رأی و مصلحت گرایی

اتفاق مؤثر بر فرهنگ زمان بعد از پیامبر آن بود که ابوبکر از نشر و گسترش روایات و احادیث پیامبر جلوگیری کرد، این کار در زمان خلیفه دوم نیز ادامه یافت. از طرف دیگر خلفا خود را صاحب رأی، در زمینه دین می‌دانستند و ازاین‌رو مصلحت گرایی را در برداشت از دین نهادینه کردند. عمر در جواب به اعتراض عثمان به وی، در مورد اجتهاد و تفسیر به رأیش در مورد متعه بیان داشت که من هم‌ردیف پیامبر هستم و همان گونه که پیامبر می‌توانسته امر و نهی کند و چیزهایی را حلال و حرام کند او نیز می‌تواند چنین کند (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷، ج ۱۲: ۲۵۲). عمر در این زمینه قرآن را کافی، و رجوع به احادیث را عامل جدایی از قرآن می‌دانست<sup>۱</sup>.

۱. برای مطالعه بیشتر می‌توانید به جلد دوم کتاب «ویژگی‌ها و نشانه‌های دو مکتب در اسلام»، علامه عسکری ادامه در صفحه بعد

بنابراین دیدگاه، برداشت از منابع دینی، معیاری ندارد. برای نمونه می‌توان به جواب عثمان اشاره کرد. هنگامی که به وی اعتراض شد که چرا نماز را در مینی به صورت کامل اقامه کرد، بیان داشت این برداشت من است. این امر منجر شد که گاهی احکام الهی یک بُعدی دیده شود، و طوری استدلال شود که چون ضرورت و علت حکمی منتفی شده است دیگر لزومی در اجرای آن حکم نیست. از آن جمله می‌توان به استدلال عمر در برداشتن سهم «مؤلفه قلوبهم» اشاره کرد که می‌گفت چون دیگر آن‌ها برای جامعه اسلامی هراسی ندارند لزومی نیست این زکات به آن‌ها پرداخته شود. این امر باعث دو (مسئله) رد احکام الهی از یک طرف و ایجاد بدعت از طرف دیگر شد (شرف‌الدین، ۱۳۷۵: ۷۱). امام این نوع نابسامانی عمل بر اساس مصلحت به جای سنت و تأثیر آن را چنین بیان می‌دارند:

«نه پیامبری را می‌گیرند و نه پذیرای کردار جانشینند، به شبهه‌ها عمل می‌کنند و به راه شهوترانی روند، معروف نزد آن‌ها چیزی است که می‌شناسند و بدان خرسندند و منکر آن است که آن را نپسندند در مشکلات تنها به رأی خویش عمل می‌کنند؛ در گشودن مهمات به رأی خویش تکیه می‌کنند گویی هر یک از آنان امام خویش است که در حکمی که می‌دهد چنان بیند که به استوارترین دستاویزها چنگ زده و محکم‌ترین وسیله‌ها به کار برده است.»<sup>۱</sup>

#### ۴-۱-۲. رواج اندیشه‌های وارداتی

همچنانکه قبلاً به آن اشاره شد، درست در همان هنگامی که مکتب خلفا دُرب به روی حدیث پیغمبر خدا (صلی الله علیه و آله) می‌بست، درب‌های اسرائیلیات را بر

مراجعه کنید.

۱. لَا يَفْتَضُونَ أُمَّةً نَبِيٍّ وَلَا يَفْتَدُونَ بِعَمَلٍ وَصِيٍّ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِغَيْبٍ وَلَا يَعْتَمِدُونَ عَلَى غَيْبٍ يَعْتَمِدُونَ فِي الشُّبُهَاتِ وَيَسِيرُونَ فِي الشُّبُهَاتِ الْمَعْرُوفِ فِيهِمْ مَا عَرَفُوا وَالْمُنْكَرِ عِنْدَهُمْ مَا أَنْكَرُوا مَفْرَغُهُمْ فِي الْمَغْضَبَاتِ إِلَى أَنْفُسِهِمْ وَتَعُو بِلَهُمْ فِي الْمُهَمَّاتِ عَلَى آرَائِهِمْ كَأَنَّ كُلَّ امْرِئٍ مِنْهُمْ إِمَامٌ نَفْسِهِ قَدْ أَخَذَ مِنْهَا فِيمَا يَرَى بِعُرْيِ نَفْسَاتٍ وَأَشْبَابٍ مُحْكَمَاتٍ (نهج البلاغه، خطبه ۸۸).

هر دو پاشنه آن به روی مسلمانان از هم بگشودند و این کار را با میدان دادن به اظهار عقیده به امثال تمیم داری، راهب مسیحی، و کعب الاحبار یهودی که پس از انتشار و گسترش اسلام تظاهر به مسلمانی کرده و خود را به خلفای پس از پیغمبر نزدیک ساخته بودند، آغاز نمودند. مکتب خلفا به اینان و امثال ایشان میدان داد، تا آنچنانکه می‌خواستند به انتشار اسرائیلیات در میان مسلمانان پردازند.

نخست، عمر یک ساعت سخنرانی پیش از ادای نماز جمعه را در هر هفته در مسجد پیغمبر (صلی الله علیه و آله) به تمیم داری اختصاص داد، اما عثمان به دوران خلافتش این مدت را به دو ساعت و در دو روز افزایش داد. خلفای چون عمر و عثمان و معاویه از کعب الاحبار یهودی درباره مبداء آفرینش و رویدادهای روز قیامت، و حتی تفسیر قرآن و غیره پرسش‌ها می‌کردند و اصحابی مانند انس بن مالک و ابو هریره و عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر و معاویه بن ابی سفیان و همانند ایشان، از صحابی و تابعی، از کعب و تمیم داری روایت کرده‌اند. نقل اسرائیلیات به این دو دانشمند یهودی و نصرانی و شاگردان ایشان منحصر نمی‌شود؛ بلکه گروهی همزمان با آن‌ها و حتی پس از ایشان نیز در این راه قدم گذاشته و تا زمان خلافت عباسیان، به غیر از دوران کوتاه حکومت امیرالمؤمنین (علیه السلام) که آن‌ها را داستان‌سرا می‌نامید و از مسجد بیرونشان کرد به فعالیت می‌پرداخته‌اند. اینان در مکتب خلفا در طرز تفکر اسلامی و عقاید مسلمین اثری بس شگفت بر جای گذاشته‌اند و باعث شده‌اند که فرهنگ اسرائیلی در اسلام راه یافته و تا حدی آن را به رنگ خود درآورد. اعتقاد به اینکه خداوند جسم است و پیامبران مرتکب گناه می‌شوند، برداشت‌های ویژه درباره مبداء و معاد و دیگر افکار اسرائیلی از همین‌جا در مکتب خلفا راه یافته است (عسکری، ۱۳۷۳).

باتوجه به مطالب بالا و نیز اشاره به این مسئله که تربیت و آموزش صحیح مردم، در دستور کار خلفای قبل نداشت، این امر باعث فاصله گرفتن جامعه اسلامی از تعمق در دین و درک صحیح آن و تقلید کورکورانه

گردید. به شکلی که مسعودی می‌نویسد: «تقلید ویرانگر مردمان را چنان تنزل داد که هر سخن بیهوده‌ای را می‌گرفتند و به هر ناروایی گردن می‌دادند و چون عالمان و زمامدارانشان به گناه و معصیت خدا فرمان می‌دادند، کورکورانه پیروی می‌نمودند و به راحتی در مقام توجیه آن بر می‌آمدند» (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۳۲).

#### ۴-۲. تربیت دینی به‌عنوان دستور کار

در جوامع مختلف رویه‌ها و اهداف تربیت در جهت رسیدن به تعالی انسان‌ها متفاوت است. این تغییر دیدگاه‌ها از تفاوت نگاه‌ها به هستی<sup>۱</sup> و انسان<sup>۲</sup> به‌عنوان هدف تربیت نشئت می‌گیرد. برای بررسی دیدگاه یک مکتب در مسئله تربیت باید دید آن را نسبت به این دو امر مطالعه کرد. در ادامه بحث به بررسی این دو مسئله در مکتب تربیتی امام علی (علیه السلام) پرداخته می‌شود تا هدف و اصول نظام تربیتی علوی بازشناسی گردد.

#### ۴-۲-۱. هستی‌شناسی

در نگاه امام علی (علیه السلام) دنیا و جهان هستی مخلوق خداوند متعال است. این هستی به طبیعت معطوف نمی‌شود، جهان نظم دارد و هدف و غایت این آفرینش، الهی است. در این دیدگاه خداوند - خلاف دیدگاه‌هایی که خداوند را مرده می‌پندارند یا نیروی آن را حداقلی می‌داند - اساس و بنیان هستی است و در تمام امور وجود دارد. حضور او چنان پررنگ است که حتی انسان‌ها را با شرایط متفاوت آزمایش می‌کند. در این دیدگاه، اهداف مطلوب در جهت اهداف الهی تعریف می‌شود و خداوند هدف هستی و زندگی است. بنابراین هدف اصلی تربیت در این دیدگاه، تربیتی است که انسان را به خدا نزدیک می‌کند.<sup>۳</sup>

۱. هستی‌شناسی، شاخه‌ای از فلسفه است که موضوع آن در مورد بیان چستی واقعیت وجود (ماهیت و غایت آن) اشاره دارد.

۲. انسان‌شناسی فلسفی چگونگی و موقعیت انسان را نشان می‌دهد. این شاخه قسمتی از هستی‌شناسی است.

۳. نهج‌البلاغه، خطبه ۱.

#### ۴-۲-۲. انسان‌شناسی

برای بهتر تبیین شدن امر انسان‌شناسی در دیدگاه امام علی (علیه السلام)، باید از دو منظر به آن نگاه کرد تا هم ذات انسان در این نگاه شناخته شود و هم عوامل تأثیرگذار در جهت تربیت، مورد بررسی قرار گیرد.

#### ۴-۲-۲-۱. نگاه به ذات انسان

آنجا که موضوع اصلی و اساسی تربیت، انسان است، ریشه‌های نوع نگاه به آن را باید در موضوع انسان‌شناسی جستجو کرد. سؤال‌های اصلی که در مورد انسان‌شناسی باید به آن‌ها پرداخت، آن است که منشأ و مبدأ انسان چیست؟ ماهیت او چیست؟ آیا انسان‌ها سرشتی واحد دارند؟ آیا انسان مختار است یا مجبور؟ هدف نهانی او چیست؟ و برای رسیدن به این هدف عالی چه اهم و مهمی و چه ساحات انتخابی در پیش‌رو دارد؟ این‌ها سؤالات اساسی است که پاسخ به آن‌ها مبنای نگاه تربیتی امیرالمؤمنین را ترسیم خواهد کرد.

در دیدگاه امام علی (علیه السلام)، انسان دارای سرشتی است الهی که خداوند آن را از گل آفریده و از روح خود در آن دمیده است.<sup>۱</sup> بر اساس بیانات حضرت، سه وجه ذاتی برای سرشت انسانی قابل بیان است که عبارتند از:

۱. فطرت: فطرت از باب فعله بوده و به نوع آفرینش باز می‌گردد که به‌صورت ناخودآگاه درون انسان وجود دارد. امام با اشاره به فطرت به‌عنوان پیمانی که خداوند از انسان گرفته است، رسالت پیامبران را احیاء مجدد این پیمان می‌داند.<sup>۲</sup>

۲. اختیار: اختیار یکی از ویژگی‌هایی است که اتصاف یا عدم اتصاف

۱. ثُمَّ جَمَعَ سُبْحَانَهُ مِنْ حَزْنِ الْأَرْضِ وَ سَهْلَهَا - وَ عَذْبَهَا وَ سَبِيحَهَا - نُزْزَةً سَنَنَهَا بِالْمَاءِ حَتَّى خَلَصَتْ - وَ لَاطَهَا بِالْبَلَّةِ حَتَّى لَزِبَتْ - فَجَبَلَتْ وَنَهَا صُورَةَ ذَاتِ أَخْنَاءٍ وَ وُضُوعٍ وَ أَعْضَاءٍ - وَ فَضُولٍ أَحْمَدَهَا حَتَّى اسْتَمْسَكَتْ - وَ أَصْلَدَهَا حَتَّى صَلَصَلَتْ لَوْقَتٍ مَعْدُودٍ وَ أَمَدٍ مَعْلُومٍ - ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ (نهج‌البلاغه، خطبه ۱).

۲. وَ اتَّرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ (نهج‌البلاغه، خطبه ۱).

به آن برای آدمی مسائل و نتایج فراوانی را در پی خواهد داشت. به همین جهت، جبر و اختیار به عنوان یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین مسائل اعتقادی همواره مورد بحث بوده است. دیدگاه امام آن است که انسان گرچه دارای فطرت الهی است، اما این فطرت برای آن هیچ اجباری نمی‌آورد و هر فرد در انتخاب خود مختار است. ایشان در جواب مرد شامی که در راه شام از امام پرسید که آیا مسیر ما به سوی شام به قدر است یا به قضا؟ مرد شامی را مورد شماتت قرار داد و بیان داشت که آیا گمان می‌کنی که قضا لازم و قدر حتمی است؟ اگر چنین بود ثواب و عقاب و وعده الهی بیهوده می‌بود. خداوند سبحان بندگان خود را امر کرده و در آنچه به آن امر کرده مخیر ساخته است.... هیچ‌گاه کسی را به معصیت مجبور نکرده و اطاعت او از روی اکراه نبوده است.<sup>۱</sup>

۳. **غرایز و شهوات:** حضرت، غرایز را وجوه مشترک انسان با سایر حیوانات می‌دانند که منشأ فعالیت‌های التذادی می‌باشد. اگر این شهوات بر عقل انسان مسلط گردند انسان را به سمت ذلت و خواری می‌کشاند. ایشان منشأ غرایز انسانی را قلب او می‌دانند<sup>۲</sup> (برزگرکلیشمی، ۱۳۷۲: ۳۴۵). در مجموع می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که در گفتمان علوی، انسان در طیفی قرار دارد که یک سمت آن انسانی است الهی که از فرشتگان بالاتر

۱. و من کلام له (علیه السلام) للشامل الشمسی لئلا سائله أکان مسیرنا إلى الشام بقضاء من الله و قدر بعد کلام طويل هذا مختارة و بحک تعلک ظننت قضاء لإرما و قدراً حاتماً لو کان ذلك كذلك لبطل الثواب و العقاب و سقط الوعد و الوعد إن الله سبحانه أمر عباده تخیراً و نهانهم تخذیراً و کلف سیراً و لم یكلف سیراً و أعطی علی القلیل کثیراً و لم یعص مغلوباً و لم یطغ مکرهاً و لم یرسل الأنبیاء لعیباً و لم ینزل الکتاب لبعیاد عبداً و لا خلق السماوات و الأرض و ما بینهما باطلاً ذلك ظن الذين کفروا فویل للذین کفروا من النار (نهج البلاغه، حکمت ۷۸).

۲. لقد علی ینبیط هذا الانسان بضعة می اعجب ما فیہ. و ذلک القلب. و له مراد من الحکمة و أضداد من خلافها؛ فإن سنخ له الرجاء أدلة الطمع. و إن حاج به الطمع أهلک الجرض. و إن ملکه البأس قتله الأنس. و إن عرض له الغضب اشغل به الغیظ. و إن أشعده الرضا نسی التحفظ. و إن ناله الخوف شغله الحذر. و إن أشع له الأمن استلبته العورة. و إن أفاد ما لا أطغاه العنی. و إن أصابته مصیبة فضحة الجزع. و إن عصته الفاقة شغله البلاء. و إن جهده الجوع قعد به الضعف. و إن أقرط به الشبع كظنه البطن. فکل تقصیر به مضر. و کل إفراط له مفید (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۸).

قرار می‌گیرد و سمت دیگر آن انسانی است که پست‌تر از حیوانات می‌شود، ایشان می‌فرمایند:

«خداوند در فرشتگان به هنگام آفرینش آن‌ها فقط عقل قرار داد بدون شهوت و در حیوانات فقط شهوت قرار داد بدون عقل و در فرزند انسان هر دو را قرار داد، پس هر کس عقلش بر شهوتش غلبه نماید برتر از ملائکه است و هر کس که شهوتش بر عقل او غلبه کند از حیوانات فروتر است»<sup>۱</sup>.

می‌توان گفت در این دیدگاه در درجه اول این انسان است که به تربیت خود جامه عمل می‌پوشاند و شخصیت خود را شکل می‌دهد. این انسان است که اراده می‌کند بر اساس عقل خود عمل کند و یا براساس شهوتش و سایر امور در درجه دوم قرار می‌گیرد.

#### ۴-۲-۲-۲. نگاه اجتماعی به انسان

هر چند دیدگاه‌های مختلفی درباره اجتماعی بودن انسان وجود دارد، اما همه بر اجتماعی بودن انسان اجماع نظر دارند. در دیدگاه علوی ماهیت اجتماعی انسان پذیرفته شده و در مواردی به خاستگاه‌های آن توجه داده شده است. از آن جمله می‌توان به موضوع نیاز متقابل انسان‌های به یکدیگر اشاره کرد.<sup>۲</sup> در گفتمان علوی این نیاز متقابل ناشی از تفاوت در خلقت انسان‌ها و استعدادها متفاوت آن‌ها دانسته شده است.<sup>۳</sup> حضرت، انسان‌ها را همچون اعضاء بدن می‌داند که با هم در ارتباط بوده و به هم نیاز متقابل دارند: «مردم مثل اتصال و پیوستگی اعضاء بدن، بعضی با بعضی اتصال داشته و مرتبط هستند پس آیا هنگامی فرا می‌رسد که انسان از دست و پایش بی‌نیاز گردد»<sup>۴</sup>.

۱. ان الله ركب فی الملائكة عقلا بلا شهوة و ركب فی البهائم شهوة بلا عقل و ركب فی آدم کلیمهما فمن غلب عقله شهوته فهو خیر من الملائكة و من غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم (کاشف الغطاء، بی تا: ۱۷۲).

۲. أیها الناس إنّه لا یستغنی الرجل - و إن کان ذا مال عن - عثرته و دفاعهم عنه بأیدیهم و ألبستهم - و هم أعظم الناس حیطة من و زایه و ألمهم لیسئهای مردم انسان هر مقدار که ثروت مند باشد، باز از خویشاوندان خود بی‌نیاز نیست که از او با زبان و دست دفاع کنند (نهج البلاغه، خطبه ۲۳).

۳. ما یرال الناس بخیر ما تفاوتوا فإذا استوا هلکوا (حسینی خطیب، ۱۳۶۷، ج ۴: ۱۷۵).

۴. لاتدع الله یغیبک عن الناس فان حاجات الناس بعضهم الی بعض متصلة کالاتصال العضا فمتی یستغنی

امام در بیانات مختلف خود به عوامل اجتماعی مؤثر بر انسان همچون مسائل قبل از تولد، خانواده، گروه‌های نخستین، محیط طبیعی<sup>۱</sup> و محیط اجتماعی<sup>۲</sup> اشاره کرده‌اند. از این رو، در دیدگاه ایشان علاوه بر تأثیر عوامل فردی بر تربیت، فرهنگ عمومی و آداب اجتماعی می‌توانند نقش مانع یا مقتضی تربیت را بازی کنند.

در مورد تربیت تعاریف مختلف و متفاوتی وجود دارد. مطهری (۱۳۷۸) تربیت را «به فعلیت درآوردن استعدادهای درونی که در هر شیء است» می‌داند. در علوم تربیتی نیز تعاریف مشابهی آمده است که بیشتر، فرایند تربیت را مورد توجه قرار داده‌اند. شعاری‌نژاد (۱۳۷۵)، تربیت را فرایندی می‌داند که رفتار فرد را تغییر می‌دهد تا وی بتواند استعدادهایش را آشکار سازد و به کاراندازد، رغبت‌ها و نیازهای طبیعی و سالم خود را گسترش دهد و ارضا کند و این توانایی را به دست آورد که محیط را به وضع مساعد و مطلوب درآورد. در دیدگاه امام علی (علیه السلام) نیز همین نگاه عام به تربیت مدنظر می‌باشد. به دلیل آنکه هدف اسلام رساندن انسان به رشد و تعالی او است.

این اصل به اندازه‌ای حائز اهمیت است که برخی صاحب‌نظران همچون دلشادتهرانی (۱۳۸۰) معتقدند که والاترین هدف و گسترده‌ترین مقاصد (حکومت)، تعلیم و تربیت همه مردمانی است که تحت حکومت اسلامی در درون دولت اسلامی زندگی می‌کنند و سایر اهداف نیز در واقع رفع‌کننده موانع تربیت مردمان و جامعه و ایجادکننده مقتضیات این مقصد است.

المروء عن یده اورجله (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۲۰: ۳۲۲).

۱. جمیل القصد یدل علی طهاره المولد (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۷۱).

۲. انظر من یرضع اولادکم فان الولد یسب علیه (کاشف الغطاء، بی تا: ۱۶۹).

۳. از جمله گروه‌های نخستین که امام به آن اشاره می‌کند دوستان است که امام می‌فرماید: «احذر مجالسه قرین

السوء فانه یهلک مقارنه و یردی مصاحبه» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۴۲).

۴. برای مثال امام در مورد آب شهر، عوامل زیستی همچون نوع غذا اشاره دارد که می‌توانید برای این مورد به

(مستدرک نهج البلاغه، ص ۱۶۸) مراجعه نمایید.

۵. اذا تغیر السلطان تغیر الزمان (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

تربیت صحیح بنیان همه چیز است و هیچ امری به سامانی درست نمی‌رسد مگر در سایه تربیتی درست؛ و این هدف بالاترین هدف است که عاقبت، عزت و سعادت این جهانی و آن جهانی در گرو تربیت صحیح است.

#### ۴-۳. مشروعیت‌بخشی به سیاست تربیت دینی

امام این وظیفه را در خطبه‌های خود و نیز نامه‌هایش به کارگزارانش ابلاغ کردند. ایشان نهاد خلافت را مهم‌ترین نهادی می‌دانند که موظف به اجرای سیاست تربیت است. آن حضرت یکی از علل وجودی دولت خود را در آموزش و تربیت مردم می‌داند<sup>۱</sup> و آن را به کارگزاران دولت خود ابلاغ کردند. برای اثبات این مدعا می‌توان به این کلام امام اشاره کرد: «بر پیشواست که به مردمان تحت حکومتش حدود اسلام و ایمان را بیاموزد»<sup>۲</sup>. و یا در جای دیگر، امام در نامه خود به قثم بن عباس که کارگزار وی در مکه بود نوشتند: «پس از حمد خدا حج را برای مردم به پا دار و به آنان روزهای خداوند را یادآوری کن و بامداد و شامگاه برایشان بنشین به استفتاکنندگان فتوا ده، نادان را تعلیم کن و با دانشمند مذاکره کن»<sup>۳</sup>.

#### ۴-۴. اجرای سیاست تربیت دینی

وجه تمایز امر تربیت در دو بخش عملکرد و اصول حاکم بر آن است. از این رو در بررسی این امر در حکومت علوی باید به این دو حوزه توجه کرد.

#### ۴-۴-۱. اصول حاکم بر نظام تربیت دینی

در نظام تربیتی امیرالمؤمنین (علیه السلام) اصول متعددی حاکم است که برای شناخت اهداف و نیز عملکرد ایشان باید به آن‌ها توجه شود. اصول تربیتی

۱. وَ تَعْلِمِنَکُمْ کِیلاً تَجْهَلُوا وَ تَأْدِیْکُمْ کِیْفا تَعْلَمُوا (نهج البلاغه، خطبه ۳۴).

۲. و علی الامام ان یعلم اهل ولايته حدود الاسلام و الايمان (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۱۸).

۳. اَمَّا بَعْدُ فَاَقِمِ لِلنَّاسِ الْحَجَّ وَ ذَكِّرْهُمْ بِاَيامِ اللّهِ وَ اجْلِسْ لَهُمْ الْعَصْرَینَ فَاَقْبِ الْمُسْتَفْتِی وَ عَلِّمِ الْجَاهِلَ وَ ذَاكِرِ الْعَالِمَ (نهج البلاغه، نامه ۶۷).

آن حضرت، عبارتند از:

- اصل اعتدال: یکی از مبانی تربیتی امام دوری از افراط و تفریط و توجه به میانه روی در این زمینه است.<sup>۱</sup>

- اصل تمکن: این اصل بر این مبنا تکیه دارد که همه انسانها دارای ظرفیت‌های یکسان نیستند، و باید آن را در تربیت لحاظ کرد.<sup>۲</sup>

- اصل تعقل: تأکید بر عقل و نیز مخالفت کردن به وسیله آن با هواهای نفسانی اساس این اصل می‌باشد.<sup>۳</sup>

- اصل تفکر: در این اصل تربیتی، بر تفکر کردن<sup>۴</sup> و نیز عدم تقلید<sup>۵</sup> تأکید می‌شود.

- اصل عبرت‌آموزی: یکی از اصولی که انسان در امر تربیت باید در نظر بگیرد، عبرت گرفتن از مسائل تاریخی و اطراف خود، است. به این علت که فرد با عبرت گرفتن از آنها و متذکر شدن پایان کار در این دنیا می‌تواند در مسیر حق بهتر گام بردارد.<sup>۶</sup>

- اصل تدبیر: درست فهمیدن دین، مبنای تربیتی این اصل است که فرد مسلمان، هنگامی تربیت پیدا می‌کند که دید صحیح نسبت به دین داشته باشد.<sup>۷</sup>

- اصل آخرت‌گرایی: امام همواره بر این متمرکز بود که فرزندان،

۱. مَنْ أَخَذَ الْقَصْدَ حَمِدُوا إِلَيْهِ طَرِيقَهُ، وَ بُشِّرُوهُ بِالنَّجَاةِ، وَ مَنْ أَخَذَ يَمِينًا وَ شِمَالًا ذَمُّوا إِلَيْهِ الطَّرِيقَ، وَ حَذَّرُوهُ مِنَ الْهَلَاكَةِ (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۲).

۲. إِنَّمَا فُرُقَ بَيْنَهُمْ مَبَادِئُ طَبِئَتِهِمْ (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۴). در این مورد برای نمونه می‌توان به توصیه امام به ابن عباس در مورد مباحثه با خوارج اشاره کرد که فرمودند با خوارج با قرآن بحث نکن زیرا که آنان تاب و تحمل معانی گوناگون قرآن را ندارند بلکه با احادیث پیامبر با آنان بحث کن (شهیدی، ۱۳۷۹: ۱۳۷).

۳. رَأْسَ الْعَقْلِ مَجَاهِدَةَ الْهَوَى (تیمیسی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۲۲).

۴. عَلِيكَ بِالْفِكْرِ فَإِنَّهُ رُشْدٌ مِنَ الضَّلَالِ وَ مَصْلَحَةُ الْأَعْمَالِ (تیمیسی آمدی، ۱۳۶۶: ۵۷).

۵. النَّاسُ ثَلَاثَةٌ فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ وَ هَمَّجٌ زَعَاغٌ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِيٍّ يَبْلُغُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ وَ لَمْ يَلْجَأُوا (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷).

۶. فَإِنَّمَا الْبَصِيرُ مَنْ سَمِعَ فَتَفَكَّرَ، وَ نَظَرَ فَأَبْصَرَ، وَ انْتَفَعَ بِالْعَبِيرِ، ثُمَّ سَلَكَ جَدًّا وَ أَضْحَا يَتَحَنَّنُ فِيهِ الصَّرْعَةُ فِي الْمَهَاوِي، وَ الضَّلَالُ فِي الْمَغَاوِي (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۱).

۷. المتعبد علی غیر فقه کحسار الریحی یدور و لا یرح (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۲۰: ۳۰۴).

دوستان، یاران و اطرافیان خود را به آخرت‌گرایی و گذار فکری و عملی از پل زندگی دنیا دعوت کند<sup>۱</sup> (دلشادتهرانی، ۱۳۸۲: ۴۱-۱۳۸).

#### ۴-۴-۲. عملکرد

##### ۴-۴-۲-۱. تدوین احادیث و مقابله با قصه‌پردازی

امام در برابر سیاست عدم کتابت حدیث از سوی ابوبکر و عمر، بر فراز منبر اعلام فرمودند کسانی که مایل هستند تا علم را بنویسند کاغذ و قلمی فراهم کنند. علی (علیه السلام) به فرزندان سفارش می‌کرد که احادیث پیامبر را بنویسند و خود احادیث پیامبر را به صورت کتابتی مجزا در آورده بود.<sup>۲</sup> آن حضرت در کنار رواج کتابت حدیث با پدیده قصه‌خوانی برخورد کرد و بیان داشتند که هرکس کتابی از پیشینیان دارد از بین ببرد<sup>۳</sup> (جعفریان، ۱۳۷۷: ۲۵۴).

##### ۴-۴-۲-۲. تربیت همگانی

از آنجا که دولت علوی وظیفه خود را تعلیم و تربیت مردم تحت حکومت خود می‌دانست، از این رو امام برای این امر اهمیت بسزایی قائل بودند. این موضوع را می‌توان در بیان امام باقر مشاهده کرد که فرمودند: «هنگامی که علی نماز صبح را به جای می‌آورد در حال تعقیب نماز بود تا خورشید طلوع کند. هنگام طلوع خورشید تهی‌دستان و مستمندان و دیگر قشرهای مردم نزد او جمع می‌شدند و او به آنان دین‌شناسی و قرآن می‌آموخت و در ساعتی خاص از این جلسه بر می‌خواست» (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۴: ۱۰۹ به نقل از ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۴: ۶۳). نکته قابل تأمل در این مورد این است

۱. اَعْلَمُ يَا بَنِي أَنْكَ إِنَّمَا خُلِفْتَ بِلَاخِرَةٍ لَا لِلدُّنْيَا (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

۲. عَنِ الْخَارِثِ الْأَعْوَرِ قَالَ خُطِبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) خُطْبَةً بَعَثَ الْمَعْصِرَ فَمَجِبَ النَّاسُ مِنْ حُسْنِ صِفَتِهِ وَ مَا ذَكَرَهُ مِنْ تَعْظِيمِ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ فَقُلْتُ لِلْخَارِثِ أَوْ مَا حَفِظْتَهَا قَالَ قَدْ كَتَبْتُهَا فَأَمْلَاهَا عَلَيْنَا مِنْ كِتَابِهِ الْخَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَ لَا تَقْضِي عَجَابُهُ لِأَنَّهُ كُلُّ يَوْمٍ فِي شَأْنٍ مِنْ إِحْدَاثِ بَدِيعِ (كَلْبِي، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۴۱).

۳. برای مطالعه بیشتر می‌توانید به جلد دوم کتاب «پژوهش و بررسی تحلیلی مبانی اندیشه‌های اسلامی در دیدگاه دو مکتب»، علامه عسکری مراجعه کنید.

که امام تعلیم و تربیت در حوزه همگانی را بر تربیت فردی اولویت می‌داد. برای مثال امام علی (علیه السلام) در جواب مردی که از او خواست تا «ایمان» را برایش معرفی کند فرمودند: «چون فردا شود نزد من آی در حضور مردم برایت بازگو کنم، که اگر سختم را فراموش کردی دیگری آن را به خاطر بسپارد. زیرا سخن چون شکار رَمَنده است یکی آن را به دست آرد و دیگری از دست دهد».

#### ۴-۲-۳. تربیت نخبگان و عالمان دینی

یکی از اقدامات اساسی حضرت، تربیت یاران و خواصی بود که معارف و اندیشه‌های ناب اسلامی را در خود درونی کرده بودند. اینان دانشورانی بودند که دانش و پیش خویش را از راه نقل حدیث و ایراد خطابه و برپایی حلقه‌های درس، در میان مردم منتشر می‌کردند (شمس‌الدین، ۱۹۸۵: ۵۰). این گروه از یاران خاص، که از خود ظرفیت پذیرش معارف ناب و عمیق دینی را نشان داده بودند، بعدها و در تغییر و تحولات بعد از شهادت حضرت نیز نقش مهمی در روشن‌گری مردم ایفا کردند.

#### ۴-۲-۴. تشویق به علم‌آموزی

ایشان در احادیث متعددی بر اهمیت دانش و علم‌آموزی تأکید داشتند. بی‌شک ترویج علم در جامعه باعث خواهد گردید تا مردم با دید عمیق‌تری به مسائل نگرینسته و کمتر تحت تأثیر افکار سطحی و انحرافی قرار گیرند. فرازهایی از کلام ایشان به کمیل ابن زیاد در این زمینه به خوبی نشان‌دهنده نوع نگاه حضرت به موضوع کسب علم و دانش می‌باشد:

«ای کمیل! آنچه را به تو می‌گویم از من به یاد دار. مردم سه دسته‌اند: دانایی که خداوند را شناسا نیست، آموزنده‌ای که در راه رستگاری

۱. فقال (علیه السلام) إذا كان الغد فأنتي حتى أخبرك على أسمع الناس فإن نسيته من ألتى حفظها عليك غيري فإن الكلام كالشاردة ينفثها هذا ويخطئها هذا (نهج البلاغه، حکمت ۲۶۶).

کوشاست، و فرومایگانی رونده به چپ و راست که در هم آمیزند و پی هر بانگی را گیرند و با هر بادی به سویی خیزند؛ نه از روشنی دانش فروغی یافتند و نه به سوی پناهگاهی استوار شتافتند. ای کمیل! دانش به از مال است، که دانش تو را پاسبان است و تو مال را نگهداری. مال به هزینه کم شود و دانش با پاکنده شدن فرونی گیرد و پرورده مال با رفتن مال، نیاید. ای کمیل، پسر زیاد! شناخت دانش، دینی است که بدان گردن باید نهاد. آدمی در زندگی به دانش طاعت آموزد و برای پس از مرگ، نام نیک اندوزد. ای کمیل! گنجوران مال‌های، مرده‌اند اگرچه زنده‌اند و دانشمندان، چندان که روزگار بپاید، پاینده‌اند. تن‌هایشان ناپدید شده و نشانه‌هایشان در دل‌ها آشکار است».

#### ۴-۲-۵. اهمیت دادن به منابع دینی

#### ۴-۲-۵-۱. توجه به اشاعه و قرائت قرآن

امام برای اشاعه فرهنگ مطالعه منابع دینی به‌خصوص قرآن اهمیت فراوانی قائل بودند. ایشان برای این کار مقرری قرار می‌دادند. علی (علیه السلام) برای کسانی که قرآن قرائت می‌کردند دو هزار، دو هزار مقرری تعیین کرد و از قاریان قرآن بود (تقفی، ۱۳۵۳، ج ۱: ۱۳۱).

#### ۴-۲-۵-۲. حساسیت نسبت به تفسیر و برداشت از قرآن

از جمله دانش‌هایی که از امام علی (علیه السلام) نشئت گرفته است دانش تفسیر قرآن است. این دانش از او ریشه گرفته و شاخ و برگ یافته است. اگر به

۱. ثم قال يا كميل بن زياد، فأحفظ عني ما أقول لك الناس ثلاثة فعايم رباني و متعلم على سبيل نجاة و همج زعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم و لم يلجئوا إلى زكن و يبيح يا كميل العلم خير من المال العلم يخرسك و أنت تحرس المال و المال تنقصه الثقة و العلم يزكو على الإنصاف و صنيع المال يزول بزواله يا كميل بن زياد معرفة العلم دين بدان به به يكسب الإنسان الطاعة في حياته و جميل الأحدثوة بمد و فاته و العلم حاكم و المال محكوم عليه يا كميل هلک خزائن الأموال و هم أحياء و العلماء باقون ما بقي الدهر أعيانهم مفقودة و أمثالهم في القلوب مزجودة (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷).



کتاب‌های تفسیر رجوع شود درستی این مطلب را می‌توان پی برد. چون بیشتر رأی تفسیر از او و ابن عباس که شاگرد و دست پرورده اوست، به جای مانده است. تأسیس این دانش سبب می‌شد تا مردم به مفاهیم اصیل قرآن پی ببرند. مفاهیمی که از معانی اصلی خود فاصله گرفته و به معانی ظاهری آن‌ها ارجاع داده می‌شد. برای این امر لازم بود مردم ابتدا بتوانند ظاهر الفاظ و کلمات قرآن را دریابند و سپس به معانی اصلی آن پی ببرند. برای این منظور امام به تعلیم دو علم در این زمینه اقدام کردند:

۱. **دانش نحو و قواعد عربی:** از جمله دانش‌هایی که ایشان ابداع کردند دانش نحو و قواعد عربی است که به ابوالاسود دؤلی املا کردند. این علم ساختمان جملات و کلمات قرآن را برای خواننده قرآن روشن می‌کند و به او اجازه می‌دهد تا با شناخت اجزای قرآن، برداشت صحیحی از آن داشته باشد (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱: ۱۴ به نقل از ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۱۱: ۴۶۵).

۲. **تعلیم تائویل قرآن:** پیامبر، علی (ع) را مأمور تائویل قرآن کرده بود و بیان می‌داشت که قرآن بر من نازل شد و پس از من کسی همچون علی (ع) تائویل نمی‌داند. امام در مورد تائویل قرآن می‌فرمایند که سوگند به خدا آیه‌ای نازل نشد مگر که من می‌دانم در شب یا روز یا در شب و یا در صحرا و یا کوه نازل شده است، بنابراین از من بپرسید. من شأن نزول جای نزول و هدف نزول را می‌دانم و ناسخ و منسوخ، محکم متشابه و خاص و عام را می‌دانم و از روی منبر از مردم می‌خواست که در مورد قرآن از وی بپرسند تا برایشان توضیح دهند (شوشتری، ۱۳۷۶، ج ۷: ۲۰۵ به نقل از ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۵۵۵).

#### ۴-۲-۵-۳. توجه به احیاء سنت پیامبر

امیرالمؤمنین علی (ع) تبیین دین را در رأس سیاست‌های اصلاحی خود قرار داده و کوشید با مطرح کردن سنت پیامبر و احیاء اصول و فروع فراموش شده دین جامعه را به سمت اهداف مطلوب هدایت کنند. ایشان در این باره

در کلامی می‌فرمایند:

«مردم کجا می‌روید چرا از حق منحرف می‌شوید پرچم‌های حق‌بر و نشانه‌های آن آشکار است، با اینکه چراغ‌های هدایت روشنگر راهند، چون گمراهان به کجا می‌روید چرا سرگردانید درحالی‌که عترت پیامبر شما در میان شماست، آن‌ها زمامداران حق و یقینند، پیشوایان دین، و زبان‌های راستی و راستگویانند، پس باید در بهترین منازل قرآن جایشان دهید و همانند تشنگانی که به سوی آب شتابانند، به سویشان هجوم ببرید»<sup>۱</sup>

در اصل، او تخطی از سنت را یکی از علائم آشکار انحراف بلکه انحرافات می‌داند و ابتدایی‌ترین منبع تصمیم‌گیری و اجرای خود را براساس دو منبع قرآن و سنت می‌دانستند و روش‌های دیگر را در اولویت دوم قرار دادند.

جایگاه سنت در روش و نحوه ارجاع به منابع دینی است. این روش از تفسیر به رأی جلوگیری کرده و باعث می‌شود که منظور شارع به آن‌گونه که مقصود او است، برداشت شود. جایگاه سنت رسول خدا در کنار قرآن جهت‌گیری ما را در برداشت کلام خدا مشخص می‌کند. برای این منظور امام اقدام به تأسیس و تدوین علم فقه زدند تا مردم به مفاهیم و معانی کلام و نیز هدف اعمال پیامبر دست یابند (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱: ۱۷).

#### ۴-۲-۴-۴. احیاء احکام اسلامی

در زمان خلفا بدعت‌های فراوانی در دین گذاشته شده بود. امیرالمؤمنین (ع) پس از پذیرفتن حکومت به احیاء احکام اسلامی و مبارزه با بدعت پرداختند، گرچه در این راه با مشکلات زیادی مواجه بودند. ایشان در این باره می‌فرمایند: «زمامداران پیشین، رفتاری داشتند که در آن‌ها به عمد، با پیامبر خدا مخالفت کردند و پیمان او را شکستند و سنتش را دگرگون

۱. فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ زَأَنَّى تُؤْفَكُونَ وَ الْأَعْلَامُ قَائِمَةٌ وَ الْآيَاتُ وَاضِحَةٌ وَ الْمَنَازِلُ مَنْصُوبَةٌ فَأَيْنَ تَبَادَ بِكُمْ وَ كَيْفَ تَعْمَهُونَ وَ يَبْنِيكُمْ عِثْرَةَ نَبِيِّكُمْ وَ هُمْ أَرْثَةُ الْحَقِّ وَ أَعْلَامُ الدِّينِ وَ أَلْسِنَةُ الصِّدْقِ فَأَتْرَلُوهُمْ بِأَحْسَنِ مَنَازِلِ الْقُرْآنِ وَ بَدُوهُمْ زُرُودَ الْهَيْبِ الْعِطَاشِ (نهج البلاغه، خطبه ۸۷).

ساختند. اگر مردم را بر کناره گیری از آن دارم و آن را به جایگاه خود در دوران پیامبر خدا برگردانم، لشگریان، از من دوری می جویند و من، تنها می مانم یا به همراه گروهی اندک از پیروانم که برتری و پیشوایی مرا بر پایه کتاب خداوند و سنت پیامبر باوردارند می مانم» (کلینی، ۱۴۰۱ ق، ج ۸: ۵۸ به نقل از ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۳: ۵۷۵-۵۷۶). در حدیث ایشان مواردی از اصلاحاتی که خواستار تحقق آنها بودند را بیان می دارند که در جدول زیر به این موارد اشاره خواهیم کرد.

جدول ۴-۱: احیاء احکام اسلامی در حکومت علوی

احکام الهی			
احکام عبادی		احکام اجتماعی	
مقام ابراهیم را به جای خود که پیامبر خدا نهاده بود، برگردانم.	تعداد تکبیر نماز مردگان را پنج سازم.	فدک را به ارث بران فاطمه برگردانم.	رفتار با اسیران فارس و سایر ملیت‌ها را بر پایه کتاب خدا و سنت پیامبر بازگردانم.
دو متعه را حلال کنم.	مردم را وادار کنم که «بسم الله الرحمن الرحیم» را در قرانت نماز، بلند ادا کنند.	زمین‌های تقسیمی خیبر را بازگردانم.	مالیات را بر زمین براندازم.
وضو، غسل و نماز را به زمان و جایگاه اولیه و احکام شرعی‌اش برگردانم.	دستور دادم که در ماه رمضان، جز نمازهای واجب را به جماعت نخوانند و مردم را آگاه کردم که جماعت در نمازهای مستحبی، بدعت است.	دیوان‌های بخشش را از میان برم و مانند زمان پیامبر خدا به مساوات رفتار کنم و از گردش اموال میان ثروتمندان مانع شوم.	پیمانان پیامبر را به همان گونه‌ای که بود برگردانم.
مردم را بر حکم قرآن و طلاق بر پایه سنت، وادار کنم.	خمس پیامبر را چنان که خداوند نازل فرموده و واجب نموده، به اجرا گذاردم.	آنان را که پیامبر خدا خارج کرده است و اکنون وارد مسجد شده‌اند، بیرون برم و آنانکه پس از پیامبر خدا بیرون برده شده و رسول خدا آنها را داخل کرده بود، داخل کنم.	زمین‌هایی که پیامبر به مردمان بخشید و در حق آنان به اجرا در نیامد، به اجرا گذارم.

احکام الهی			
احکام عبادی		احکام اجتماعی	
مسح بر کفش‌ها را حرام سازم.	مسجد پیامبر را به حالت گذشته‌اش برگردانم و درهای گشوده را ببندم، و درهای مسدود را باز کنم.	خانه جعفر را به ورثه او برگردانم و از مسجد جدا سازم.	داواری‌های ستمگرانه را بر هم زنم.
فرزندان تغلب را به اسارت گیرم.	بر نوشیدن شراب کشمش، حد جاری سازم.	تمام مالیات‌های دینی را با صورت‌های متنوع و اندازه‌هایش گردآوری کنم.	و در ازدواج‌ها به برابری حکم کنم.
		مردمان نجران را به خانه‌هایشان باز گردانم.	زنانی که به ناحق به ازدواج مردانی در آمده‌اند جدا سازم و به شوهرانشان باز گردانم و احکام خدا را درباره این زنان جاری سازم.

(کلینی، ۱۴۰۱ ق، ج ۸: ص ۵۸)

#### ۴-۴-۲-۶. مخالفت با خرافه پرستی

علی ابن ابی طالب با جریان خرافه پرستی که در زمان خلفای قبلی<sup>۱</sup> به وجود آمده بود برخورد می کردند و در مقاطع مختلف با این مسئله مبارزه می نمودند. برای مثال می توان به لشکرکشی امام در جنگ نهروان اشاره کرد که در راه منجمی به آن حضرت رسیدند و به ایشان گفتند: «بهتر این است که تو در فلان وقت از روز لشکرکشی کنی زیرا اگر در غیر این وقت که من می دانم و می گویم لشکرکشی کنی خود و یاران تو دچار آسیب و زیان خواهید شد. و آن زیان بسیار سخت خواهد بود». آن حضرت اعتنا نکردند و بر خلاف دستور و پیش بینی او رفتار و عمل کردند. چون کار اهل نهروان را پایان داد پس از ستایش خداوند فرمودند: «اگر ما بدستور آن منجم عمل

۱. در زمان عثمان مراسمات خرافه پرستی به صورت علنی در میدانی شهر اجرا می شد (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۷).

کرده و در وقتی که او معین کرده بود لشکر کشیده بودیم مردم می گفتند: این فتح و ظفر نتیجه پیش گوئی منجم بوده (نه اراده خداوند) جهال و بداندیشان زبان درازی می کردند و طعنه می زدند» (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۱۴۳).

۴-۲-۷. نفی فرهنگ چاپلوسی و توصیه به امر به معروف و نهی از منکر فرهنگ چاپلوسی یکی از موانع رشد یک جامعه است، به این دلیل که چاپلوسی، راه های ارتقاء افراد ناشایست را فراهم می آورد. هنگامی که این افراد در سیستم حکومتی وارد می شوند با ارائه گزارشات نادرست برای تثبیت جایگاه خود حاکمان را از واقعیت جامعه دور نگاه می دارند و یک توقع کاذب برای زمامداران برای احترام عامه به آنها ایجاد می کنند. امام با درک این مسئله با این امر مقابله کرده و در جایی به مالک می فرماید:

«آنگاه آنان را چنان بپرور که به ستایش و چاپلوسی تو نپردازند، و به وسیله باطلی که انجام ندادی تو را شادمان نسازند، زیرا ستودن و چاپلوسی به خود نازیدن پدید آرد و به خودبزرگ بینی نزدیک کند.»

آن حضرت با رد این ناهنجاری اجتماعی، به جایگزینی فرهنگ امر به معروف و نهی از منکر در تمام سطوح جامعه روی آوردند. یکی از این سطوح در ارتباط مردم و دولت تعریف می شود که امام در مقاطع گوناگون حکومت خود، مردم را موظف به نظارت و نیز انتقاد به عملکرد ناشایست کارگزاران خود می نمودند.<sup>۲</sup>

اما فرهنگ امر به معروف و نهی از منکر در نگاه ایشان در سطح روابط مردم با مردم نیز تعریف می شد و آن حضرت این امر را بر همه واجب می دانستند. ایشان با اشاره به این آیه قرآن که بیان می دارد: «مردان و زنان با ایمان ولی (و یار و یاور) یکدیگرند، امر به معروف و نهی از منکر می کنند،

۱. ثُمَّ رُضُّهُمْ عَلَى أَنْ لَا يَطْرُقَ وَلَا يَبْجُرُوكَ بِتَاطُلٍ لَمْ تَعْلَمَهُ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الْأَطْرَاءِ تُخَدِّثُ الرَّهْمَ وَ تُدْنِي مِنَ الْعِزَّةِ (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

۲. برای اثبات این مدعا می توانید به همین کتاب قسمت «آزادی انتقاد» مراجعه نمایید.

و نماز را بر پا می دارند، و زکات را می پردازند»،<sup>۱</sup> آن را فریضه ای می دانستند که بر همگان واجب بوده و عامل پاسداشت فرائض دیگر است.<sup>۲</sup> آن حضرت امر به معروف را عاملی برای اصلاح همگان و مانعی برای ایجاد انحراف نابخردان می دانستند. این مطلب را می توان از این کلام ایشان برداشت کرد که می فرمودند: «خداوند امر به معروف را واجب کرد برای اصلاح همگان و نهی از منکر را برای بازداشتن نابخردان».<sup>۳</sup>

#### ۴-۵. ارزیابی سیاست تربیت دینی

##### ۴-۵-۱. خودارزیابی

امام با نارسایی فکری مردم روبه رو بود. عوامل عقب ماندگی آگاهی و درک، دعوتش را برای باز کردن اذهان ملت و آفریدن نوع جدیدی از افکار روشن عمومی که بتواند وسایل عملی اش را هضم و ستون های ارزش های اخلاقی و اجتماعی انسانی را استوار سازد و ایده های والا را از صورت لفظ به شیوه زندگی تبدیل کند، ناکارآمد نمود. اگر به نظر بسیاری از معاصرانش، امام با اقدامات خود بر آب نقش می زد، این نظرشان هرگز نتوانسته است او را از دعوت پی در پی، با نوشتن و سخنرانی و قانون گذاری هایش، بازدارد. همین که علامت گوش کردنی در مردم می دید، به راهنمایی و ارشاد می پرداخت و همین که پشت می کردند و از وی می تافتند، به اخطار و ترسانیدن

۱. الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (توبه ۷۱).

۲. اَعْتَبِرُوا أَنبِيَاءَ النَّاسِ بِمَا وَعَظَ اللَّهُ بِهِ أَوْلِيَاءَهُ مِنْ سُوءِ تَنَاهَا عَلَى الْأَخْيَارِ إِذْ يَقُولُ لَوْ لَا بِنَهَائِهِمُ الرَّبَّانِيُونَ وَالْأَخْيَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِيمَنُ وَقَالَ لَيْسَ الْإِيمَنُ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى قَوْلِهِ لَيْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ وَإِنَّمَا عَابَ اللَّهُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَزُورُونَ مِنَ الظُّلْمَةِ الَّذِينَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمُ الْمُنْكَرَ وَالْفَسَادَ فَلَا يَنْهَوْنَهُمْ عَنْ ذَلِكَ رَغْبَةً فِيمَا كَانُوا يَنَالُونَ مِنْهُمْ وَرَهْبَةً مِمَّا يَحْذَرُونَ وَاللَّهُ يَقُولُ فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَالْحَسْبُ مِنَ اللَّهِ وَقَالَ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَبَدَأَ اللَّهُ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرِيضَةٌ بِشَأْنِهَا يَعْلَمُ بِهَا إِذَا أُذِّبَتْ وَ أُنْبِئَتْ اسْتِقَامَتِ الْفَرَائِضُ كُلُّهَا هَيْئَتُهَا وَ صُغْبَتُهَا (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۷: ۷۹).

۳. فَرَضَ اللَّهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً مِنَ الشَّرِّ، وَالصَّلَاةَ تَزْبِيهاً عَنِ الْكِبَرِ، وَ الزَّكَاةَ تَسْبِيهاً لِلرِّزْقِ، وَالصَّيَامَ ابْتِلَاءً لِإِخْلَاصِ الْخَلْقِ، وَ الْحَجَّ تَقَرُّبَةً لِلدِّينِ، وَ الْجِهَادَ عِزًّا لِلْإِسْلَامِ، وَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَةً لِلْعَوَامِّ، وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ زَعَاً لِلتَّسْفِهَا (نهج البلاغه، حکمت ۲۵۲).

دست می‌بازید، و همین که گوش خود را بسته، ذلیلانه تسلیم غفلت می‌شدند، بر آنان فریاد می‌زد (عبدالمقصود، ۱۳۶۰، ج ۷: ۲۳۳).

امام در ارزیابی خود از اقدامات تربیتی و آموزشی چنان بیان می‌دارند که ایشان به وظیفه خود در این جهت عمل کرده‌اند ولی در مواقعی این سیاست‌ها به اهداف تربیتی خود دست نیافته است. ارزیابی موفقیت‌آمیز آن حضرت در این زمینه این‌گونه است: «کتاب خدا را به شما آموختم و راه و رسم استدلال را به شما آموزش دادم و آنچه را که نمی‌شناختید به شما شناساندم و آنچه را که به کامتان ناگوار بود جرعه‌جرعه به شما نوشاندم». اما آن حضرت با گلایه از اصحاب خود در کوفه، عدم تأثیر این آموزش‌ها را این‌گونه بیان می‌دارد: «ای مردم! من پند و اندرزهایی را که پیامبران در میان امت‌های خود داشتند در میان شما نشر دادم و وظایفی را که جانشینان پیامبر گذشته در میان مردم خود به انجام رساندند، تحقق بخشیدم. با تازیانه شما را ادب کردم، نپذیرفتید و به راه راست نرفتید و با هشدارهای فراوان شما را خواندم ولی جمع نشدید».<sup>۲</sup>

#### ۴-۵-۲. ارزیابی تاریخی

- موفقیت‌های تاریخی علی (علیه السلام):

علی (علیه السلام) در خلافت ۴ سال و چند ماه حکومت خود، اگر چه نتوانست اوضاع در هم ریخته جامعه اسلامی را کاملاً به دوران پیامبر برگرداند، ولی از چند جهت عمده، موفقیت‌هایی حاصل کرد. امام در زمینه‌های مختلف دینی می‌کوشید تا احیاگر قرآن و سنت نبوی باشد و از سیاست‌های فکری خاصی

که باعث پیدایش بدعت‌ها و از بین رفتن سنت‌های الهی می‌شد، جلوگیری کند. هنگامی که به حدیث کمتر پرداخته می‌شد، امام امر به تذکار حدیث می‌فرمود و هنگامی که دیگران به دلایل واهی از نوشتن حدیث جلوگیری می‌کردند. به همین دلیل بود که حدیث واقعی رسول خدا که در لسان اهل بیت بود، به صورت مکتوب نیز منتقل گردید و بدین‌صورت حدیث شیعه از انحراف ایجاد شده بر سر راه حدیث اهل سنت در امان ماند (جعفریان، ۱۳۶۹: ۶۴). به علاوه، آن حضرت گروه انبوهی از رجال دینی و دانشمندان اسلامی را تربیت کرد که در میان ایشان جمعی از زهاد و اهل معرفت مانند: اویس قرنی و کمیل بن زیاد و میثم تمار، رشید هجری و... وجود دارند که در میان علماء اسلامی از مصادر عرفان، علم فقه، کلام، تفسیر، قرائت و غیر آن‌ها می‌باشند (فخری، ۱۳۸۷: ۲۲۹-۲۳۱).

- عدم موفقیت نسبی:

• جنگ نهروان: اهداف امام در تحقق امر تربیت در بعضی از مواقع به مقاصد مورد نظر خود دست نیافت. خوارج گروهی بودند که ایشان نتوانستند آن‌ها را به مسیر مطلوب برسانند، نگاه آن حضرت به این گروه نگاه تربیتی بود، ولی این امر محقق نشد. آنان عده‌ای از مسلمانان بودند که در ظواهر دین مانده بودند و گاه مفاهیم دینی را به شکل غیر صحیح برداشت می‌کردند. این گروه در مقابل امام ایستادند و جنگ نهروان را بر ایشان تحمیل کردند.

۱. دَارُكُمْ الْكِتَابُ وَفَانَحْنُكُمْ الْجَجَاجُ وَعَرَفْتَكُمْ مَا أَنْكَرْتُمْ وَسَوَّغْتُمْ لَوْ كَانَ الْأَعْمَى بِالْحِطِّ أَوْ النَّابِئِ بِسَنَقِطٍ وَأَقْرَبَ بِقَوْمٍ مِنَ الْجَهْلِ بِاللَّهِ فَايْدَهُمْ مَعَاوِيَةُ وَمُؤَدَّبَهُمُ ابْنُ النَّبَاغَةَ (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۰).  
 ۲. أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ نَشَيْتُ لَكُمْ الْمَوَاعِظَ الَّتِي وَعَظَ الْأَنْبِيَاءُ بِهَا أُمَّهَاتِهِمْ وَأَدَيْتُ إِلَيْكُمْ مَا آدَتِ الْأَوْصِيَاءُ إِلَيَّ مِنْ بَعْدِهِمْ وَأَدَّبْتُكُمْ بِسَوْطِي فَلَمْ تَشْتَقِبُوا وَحَدَوْتُكُمْ بِالزُّوْجِرِ فَلَمْ تَسْتَوْصِقُوا لِلَّهِ أَنْتُمْ أَتَوْفَعُونَ إِيَّامًا غَيْرِي بَطْأَ بِكُمْ الطَّرِيقَ وَبُرْشِدَكُمْ السَّبِيلَ أَلَا إِنَّهُ قَدْ أَذْبَرَ مِنَ الدُّنْيَا مَا كَانَ مُقْبَلًا وَأَقْبَلَ مِنْهَا مَا كَانَ مُدْبِرًا وَأَزْمَعَ الرَّحَالَ عِبَادَ اللَّهِ الْاِخْتِيَارَ وَبَاعُوا قَلِيلًا مِنَ الدُّنْيَا لَا يَبْقَى بِكَبِيرٍ مِنَ الْآخِرَةِ لَا يَبْقَى (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲).