

فرهنگ سیاسی مطلوب در فرمان امام علی (ع) به مالک اشتر

غلامرضا خواجه‌سروی* - حسن زارعی محمودآبادی**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۱۳)

چکیده

تصمیم‌گیری و اداره‌ی یک کشور بر پایه‌ی «مصلحت عمومی»، جان و جوهر سیاست را تشکیل می‌دهد. زیرا سیاست در اصل عهده‌دار سامان‌دهی امور عمومی و همگانی است. مشاهده‌ی سیاست و حکومت در کشورهای اسلامی، انسان را به این نتیجه می‌رساند که یکی از مسائل و آسیب‌های جدی سیاست و حکومت در اغلب کشورهای مسلمان و از جمله کشور ما ایران؛ کم‌رنگ بودن و نقصان «فرهنگ سیاسی معطوف به مصلحت عمومی» آن هم در سطح فرمانروایان آن کشورها می‌باشد. همین موضوع «پروبلم» یا «مسئله»ی این پژوهش را تشکیل می‌دهد. همچنین سیاست و حکومت و بنابراین نوع سامان‌دهی اجتماع، تحت تأثیر فرهنگ سیاسی مردم و به ویژه فرمانروایان است. بنابراین هر نوع سامان‌دهی مطلوب اجتماع برای رسیدن به اهداف الهی و انسانی، مستلزم شناخت فرهنگ سیاسی متناسب و متناظر با نظم سیاسی مطلوب و مورد نظر از طریق دسترسی به آبخشورهای اصلی؛ آن است. تا آن جا که به کشور ما مربوط می‌شود یکی از این آبخشورهای اصلی منشور شیعی حکومت یا فرمان امام علی (ع) به مالک اشتر در مورد آداب ملک و تدبیر حکومت است. از این قرار سؤال اصلی این پژوهش عبارت است از: مهمترین مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی مطلوب در فرمان امام علی (ع) به مالک اشتر کدام است؟ فرضیه‌ی اصلی این پژوهش نیز از این قرار است: مهمترین مؤلفه‌ی فرهنگ سیاسی مطلوب در فرمان امام علی (ع) به مالک اشتر همانا «مصلحت عمومی» است. روش تحقیق این پژوهش نیز توصیفی-تحلیلی می‌باشد.

واژگان کلیدی: عهدنامه‌ی مالک اشتر، امام علی (ع)، فرهنگ سیاسی، مصلحت عمومی.

بیان مسأله

غایت سیاست را سامان‌دهی امور اجتماع می‌دانند، به گونه‌ای که در آن اجتماع انسان‌ها بتوانند در نظم، امنیت، آزادی، آسایش و آرامش زندگی کنند و هر یک به فراخور خود بهره‌ی مادی و معنوی خویش را از فرصتی که خداوند برای زندگی در این جهان به آن‌ها عرضه داشته است ببرند. ارسطو در این باره می‌نویسد:

«غایت همه‌ی دانش‌ها و هنرها نیکی است و غایت دانش سیاسی که از همه‌ی دانش‌های دیگر ارجمندتر است، بالاترین نیکی‌ها است. در سیاست نیکی جز دادگری نیست که صلاح عامه‌ی بدان وابسته است» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۳۲).

به عبارت دیگر بالاترین نیکی‌ها بر سیاست و بنیاد حکمرانی و سیاست بر «مصلحت عمومی» استوار است. معنای عینی و انضمامی این سخن آن است که تصمیم‌های فرمانروایان باید به گونه‌ای باشد که ناظر بر «مصلحت عمومی» و تأمین کننده‌ی مصالح همگانی باشد. «مصلحت عمومی» در امر فرمانروایی از چنان اهمیتی برخوردار است که آن را یگانه اصلی دانسته‌اند که می‌توان براساس آن، سیاست خوب را از سیاست بد تفکیک کرد. بنابراین؛ در نظر داشتن و رعایت «مصلحت عمومی» از سوی فرمانروایان، ناظر به چگونگی یا «کیفیت حکمرانی» است و به همین دلیل کسی مثل ارسطو آن را مبنای تقسیم‌بندی حکومت‌های خوب و بد قرار داده است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۷۱).

ما همواره موضوعاتی از این قبیل را که عصر جدید «عصر تجدید حیات اسلام» است و از این رو جهان اسلام به دنبال احیاء، بازسازی تمدن و بازیابی عظمت تاریخی خویش می‌باشد، و این که ایران بعد از انقلاب به عنوان جزئی مهم و استراتژیک از جهان اسلام، خود الهام‌بخش این حرکت بوده و به دنبال در انداختن طرحی نو برای اداره‌ی امور انسان و جهان از طریق سامان‌دهی مجدد اجتماع بوده و می‌باشد در ذهن خویش داشته‌ایم و داریم. از طرفی و آن چنان که گذشت این موضوع را که اساساً سیاست، متکفل سامان‌دهی امور اجتماع است و بنیاد آن نیز بر «مصلحت عمومی» استوار است را در ذهن داشته و داریم. اما وقتی به اطراف خود و یا به دور دست‌هایی که جزء قلمرو جهان اسلام است می‌نگرم؛ مشاهده می‌کنم که یکی از مسائل و آسیب‌های جدی سیاست و حکومت در کل جهان اسلام و از جمله کشورمان ایران، کم‌رنگ بودن و یا حتی فقدان «فرهنگ سیاسی معطوف به مصلحت عمومی» در نزد فرمانروایان آن کشورهاست. به عبارت دیگر فرمانروایان جهان اسلام به طور عمده به هنگام اخذ تصمیمات

سیاسی بیش و پیش از آن که مصالح و منافع همه‌ی مسلمانان و یا همه‌ی افراد تحت امرشان در یک کشور را در نظر بگیرند؛ منافع و مصالح جناحی شخصی، گروهی، حزبی، عقیدتی، بیگانگان و یا صرفاً دولت‌هایشان را در نظر می‌گیرند. همین موضوع، مسأله یا پروبلم این پژوهش را تشکیل می‌دهد. به دنبال مشاهده‌ی چنین امری بر آن شدیم تا بفهمیم که اندیشه و فرهنگ سیاسی اسلام با مفهوم بنیادین «مصلحت عمومی» چه نسبتی دارد. این امر وقتی اهمیت پیدا می‌کند که بدانیم که یک جریان فکری وجود دارد که اساساً منکر آن است که اسلام دارای مدنیت است. زیرا بر این باورند که اسلام بر تمایز یا دوگانگی «مؤمن» و «کافر» استوار بوده و بنابراین نمی‌تواند سیاست‌ورزی کند زیرا اساس سیاست مبتنی بر مصلحت عمومی صرف نظر از مذهب، نژاد، طبقه، جنسیت و امثال ذلک است. اندیشه‌ی این پژوهشگران صرفاً ناظر به آن چه که در عالم عمل در جهان اسلام و از جمله ایران، ساری و جاری است نمی‌باشد بلکه آنان به لحاظ نظری و تئوریک اساساً امکان طرح سیاست را در اسلام و تشیع ممتنع می‌دانند و دلیل آن را فقدان مفهوم «مصلحت عمومی» در اندیشه‌ی اسلامی می‌دانند. از این جا بود که سؤالاتی به ذهنمان خطور کرد از جمله این که مگر نه آن است که مذاهب علی‌الاصول عام نگر هستند؟ (فولادوند، ۱۳۷۷: ۴۰۲). و مگر نه آن است که حکومت ایده‌آل اسلام، حکومت «نوموکراسی» و یا همان قانون شریعت است؟ (نصر، ۱۳۸۸: ۱۴۶) و قانون نیز تجسم یا صورت مادی «مصلحت عمومی» است (افلاطون، ۱۳۸۱: ۱۹۷).

از این جا بود که کوشیدیم تا با مراجعه به متون و آبخورهای اصلی سنت اسلامی آن را مورد بازخوانی مجدد و موشکافانه قرار دهیم و ببینیم که آیا می‌توان رد پای «فرهنگ سیاسی معطوف به مصلحت عمومی» را در آن بیابیم؟ از آن جا که پروبلم و مسأله‌ی اصلی این پژوهش در اصل و در درجه‌ی اول مربوط به کشور خود ما ایران می‌شود و مذهب تشیع بنیان‌های اندیشه، تفکر و همچنین فرهنگ سیاسی ایران را شکل داده است (مصلی نژاد، ۱۳۸۸: ۲۰۴). طبعاً فرمان امام علی (ع) را به مالک اشتر بهترین متنی یافتیم که در آن می‌توانیم به بررسی فرهنگ سیاسی و نسبت آن با «مصلحت عمومی» پردازیم. زیرا نهج‌البلاغه و به‌ویژه عهدنامه‌ی مالک اشتر مشتمل بر فقراتی است که به تأملی ژرف و عمیق درباره‌ی آیین کشورداری و ظرایف فرمانروایی پرداخته و از این نظر از اهمیت فراوانی برخوردار است. این مجموعه در برگیرنده مفاهیم سیاسی با تراکمی استثنایی است (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۳۵۴-۳۴۸). از این رو سوال اصلی این مقاله این است که: مهمترین مولفه‌ی فرهنگ سیاسی مطلوب امام علی (ع) در فرمان خویش به مالک اشتر کدام است؟ فرضیه این پژوهش نیز عبارت است از:

مهمترین مولفه و عنصر تشکیل دهنده‌ی فرهنگ سیاسی مطلوبِ فرمان امام علی (ع) به مالک اشتر آن هم در سطح فرمانروایان همانا «مصلحت عمومی» است.

ضرورت چنین پژوهشی زمانی روشن تر می شود که بدانیم، در بحث از آموزش‌های مدنی شهروندان - که از الزامات سیاست در دنیای مدرن است - گفته می شود که نه فقط شهروندان بلکه سیاستمداران نیز نیازمند آموزش سیاسی هستند. چرا که توفیق، در کسب مناصب سیاسی از سوی شهروندان با حداقل شرایط انجام می شود. بنابراین آموزش دانش سیاسی به آنان ضروری است تا این که سیاستمداران در یابند که سیاست و حکومت حرفه‌ای صرفاً خصوصی نیست که در آن تنها منافع و مصالح حگام در نظر گرفته شود بلکه سیاستمداران به اقتضای جایگاه فرمانروایی باید بتوانند مصالح عمومی را در نظر گرفته و به نوعی از اراده‌ی عمومی برخوردار باشند (بشیریه (ب)، ۱۳۸۰: ۱۴). از این جا است که در دولت جدید، شکل دولت چندان اهمیتی ندارد و اصل آن است که کشور با توجه به معیارهای مصالح عمومی اداره شود. اگر شکل هم اهمیت پیدا میکند به دلیل همین پیاده شدن هر چه بیشتر، بهتر و مطمئن تر «مصلحت عمومی» است. اصولاً اندیشه‌ی سیاسی جدید که دموکراسی بر آمده از آن است، ناظر به «مصلحت عمومی» است و ضابطه‌ی فرمانروایی مطلوب و متفرعات آن نظیر قانون گذاری و مجازات کسانی که از قانون سرپیچی کرده‌اند همین اصل بنیادین سیاست و حکومت چه در نزد قدما و چه در نزد متأخرین است.

بنابراین فهم این مسأله که بر اساس منشور حکومتی اسلام شیعی، فرهنگ سیاسی فرمانروایان باید حاوی چه نوع نگرش و منشی نسبت به سیاست و حکومت - که متکفل امر سامان دهی اجتماع است - باشد، برای ملت و دولتی که راه اصلاح و پیشرفت را در پیش گرفته و در صدد در انداختن طرح نو در این زمینه است، ضروری است. به ویژه آن که هر قوم و جامعه‌ای می کوشد تا با مراجعه به عصر طلایی خویش بنیان‌های فرهنگی خویش را استحکام ورزد. بدون شک فرمان امام علی (ع) به مالک اشتر حاوی بخش مهمی از اصول ویژگی‌ها و شاخص‌های عصر طلایی سیاست و حکومت در ایران به حساب می آید.

مفاهیم نظری

۱- فرهنگ سیاسی

واژه‌ی فرهنگ که امروزه در حوزه‌ی علوم اجتماعی به کار می رود، یکی از وسیع ترین مفاهیمی است که در آثار معاصر و گذشتگان و همچنین در محاورات روزمره‌ی کنونی، در

معانی متنوع و گوناگون کاربرد داشته و دارد. واژه‌ی فرهنگ از دو بخش «فر» به معنای پیش و فرا و «هنگ» به معنای کشیدن و راندن است. بنابراین این واژه‌ی مرکب از نظر لغوی به معنی بالا کشیدن برکشیدن و بیرون کشیدن است و در ادبیات فارسی به مفهومی که برخاسته از ریشه‌ی کلمه باشد نیامده است (راد، ۱۳۸۲: ۲۵). این واژه از دوران پارسی میانه کاربرد داشته و در کتاب کارنامه‌ی اردشیر بابکان (پیش از اسلام) در معنای فنون و روش‌ها و در اشعار فردوسی (پس از اسلام) در معنای دانش، هنر و فرزاندگی به کار رفته است، امروزه واژه‌ی فرهنگ به معنای وسیع‌تر ادب نفس، تربیت، دانش، علم و معرفت به کار می‌رود (فرهنگ معین، زیر واژه‌ی فرهنگ).

فرهنگ سیاسی یکی از شاخه‌های فرهنگ به معنای کلی آن است و می‌توان آن را ادامه‌ی فرهنگ عمومی جوامع دانست (مصلی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۷). لکن این دو یکسان نیستند (چلیکوت، ۱۳۷۷: ۲۶۰). می‌توان گفت بین این دو رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق برقرار می‌باشد (گل محمدی، ۱۳۸۶: ۱۱۷). فرهنگ سیاسی قدمتی دیرینه دارد و از زمانی که علم سیاست پیدا شده است بحث از تأثیرات متقابل فرهنگ و سیاست نیز مطرح بوده است (سریع‌القلم، ۱۳۸۷: ۱۱). بنا براین می‌توان گفت که «فرهنگ سیاسی» همزاد «فرهنگ» و این دو نیز همزاد زیست‌جمعی بشری است. نویسندگان قدیم وقتی از فضائل سیاسی سخن می‌گفتند منظورشان در واقع فرهنگ سیاسی بود. با این حال بحث از فرهنگ سیاسی در قرن بیستم بیشتر در رابطه با زمینه‌های فرهنگی ظهور دموکراسی و توسعه‌ی سیاسی مطرح شده است (بشیری‌به‌الف، ۱۳۸۰: ۹۸).

یکی از بنیادی‌ترین امور زندگی اجتماعی آدمیان مسأله‌ی قدرت و اقتدار است. همه‌ی اشکال واحدهای همبستگی سیاسی در طول تاریخ و جوامع ملی در روزگار ما با این امر مهم سر و کار داشته و دارند. لکن این امر به این معنی نیست که همه‌ی جوامع نسبت به آن درک مشترک داشته باشند. در واقع وجه تمایز جوامع در پاسخ‌های متفاوتی است که به این مسائل بنیادین و موضوعات متعلق به آن می‌دهند. مبنا و ریشه‌ی این تفاوت در چیست؟ این تفاوت در درک و واکنش نسبت به آن مسائل بنیادین اغلب نتیجه‌ی تفاوت در الگوهای ذهنی مشترک جوامع یا همان فرهنگ سیاسی است. پس پاسخ‌ها و واکنش‌های متفاوت بر برنامه‌های ذهنی یا همان فرهنگ‌های متفاوت استوار هستند. علمای سیاسی اصطلاح فرهنگ سیاسی را برای نشان دادن این الگوها و روال عام جهت‌گیری‌های مردم در باب سیاست و پدیده‌های سیاسی می‌دانند که در باورها، نمادها و ارزش‌های آنان متجلی می‌شود (هیوود، ۱۳۸۹: ۲۸۲). بنابراین

بدون توجه به فرهنگ سیاسی یا الگوهای ذهنی رایج در جامعه در مورد سیاست و متفرعات آن شناخت معتبر و دقیق پدیده‌های سیاسی، طرز عمل، جهت‌گیری‌ها، اهداف و غایات سیاست در جامعه امکان‌پذیر نیست. چون این امور تا حد زیادی محصول همین الگوهای رایج ذهنی نسبت به سیاست و متفرعات آن هستند (گل محمدی، ۱۳۸۶: ۱۲۶).

نخستین بار «گابریل آلموند» در سال ۱۹۵۶ وقتی تلاش می‌کرد که نظام‌های سیاسی را طبقه‌بندی کند از مفهوم فرهنگ سیاسی استفاده کرد. او در تعریف اصطلاح ابداعی خویش گفته بود که «هر نظام سیاسی در درون الگوی خاصی از سمت‌گیری برای کنش سیاسی فعالیت می‌کند که خوب است آن را فرهنگ سیاسی بنامیم» (چلیکوت، ۱۳۷۷: ۳۴۵). آلموند که بر این باور بود که مفهوم ابداعی وی - فرهنگ سیاسی - باید جایگزین مفاهیم کمتر سودمندی چون منش ملی و خوی فرهنگی شود بعدها با «سیدنی وربا» در کتاب فرهنگ مدنی خویش به این نکته‌ی اساسی پرداختند که فرهنگ مدنی، فرهنگی است که ساخت سیاسی و فرهنگ سیاسی در آن یکی است (چلیکوت، ۱۳۷۷: ۳۴۵ و محمدی www.ensani.ir). آنان همچنین فرهنگ سیاسی را به منزله‌ی «جهت‌گیری‌های کلیه‌ی اعضای یک سیستم سیاسی» می‌دانند (چلیکوت، ۱۳۷۷: ۱۹۰). هر چند که "فرهنگ" به طور کلی و "فرهنگ سیاسی" اساساً در زمینه‌ی مفهوم‌سازی با محدودیت رو به رو هستند (بدیع، ۱۳۷۶: ۲۰). اما با این حال بسیاری کوشیده‌اند تا آن جا که ممکن است تعریفی از این مفهوم به دست دهند.

«فرهنگ سیاسی» در یک تعریف عبارت است از: مجموعه‌ی باورها، گرایش‌ها، بینش‌ها، ارزش‌ها، معیارها و عقایدی که در طول زمان شکل گرفته و تحت تأثیر وقایع، روندها و تجربیات تاریخی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و در قالب آن‌ها، نهادها، رفتارها، ساختارها و کنش‌های سیاسی برای نیل به هدف‌های جامعه شکل می‌گیرد (حاجی یوسفی، ۱۳۸۴: ۱۰۵).

آلموند و وربا در اثر کلاسیک خود، فرهنگ سیاسی را مجموعه‌ای از تمایلات شناختی، تحلیلی و احساسی که نسبت به پدیده‌های سیاسی ابراز می‌شود تعریف کرده‌اند (سریع القلم، ۱۳۸۷: ۲۱). فرهنگ سیاسی به معنای افکار، باورها، رفتارها و هنجارهایی است که در میدان سیاست یک جامعه به طور مستقیم و یا غیر مستقیم اثر گذار می‌شود.

فرهنگ سیاسی آن قدر اهمیت دارد که برخی از نویسندگان، دموکراسی را به عنوان مجموعه‌ای از نگرش‌ها، جزئی از فرهنگ سیاسی به شمار آورده‌اند. این بحث این‌گونه مطرح

می‌شود که چه نوعی از فرهنگ سیاسی مستعد گسترش دموکراسی است؟ همچنین چه زمینه‌های اجتماعی، تاریخی و اقتصادی موجب به وجود آمدن خود فرهنگ سیاسی دموکراتیک شده‌اند؟

«توسعه‌ی سیاسی»، «دموکراسی» و مآلاً «حکمرانی خوب» نیز که در واقع کوشش‌هایی هستند که ابناء بشر برای تضمین سلامت و جلوگیری از فساد و خودکامگی کارگزاران ساماندهی سیاسی یک اجتماع در نظر گرفته‌اند با هر فرهنگ سیاسی تناسب ندارد. بنابراین «فرهنگ سیاسی» هر جامعه‌ای چه در سطح فرمانروایان و چه در سطح مردم نه فقط شکل دهنده‌ی نوع حکومت و سیاست در آن جامعه است بلکه به مثابه‌ی راه و روشی برای «حکمرانی خوب» نیز مطرح است.

یکی از مباحثی که ذهن پژوهشگران این حوزه را به خود مشغول داشته است، رابطه‌ی فرهنگ و دین است. رابطه‌ی فرهنگ و دین دو سویه و متقابل است. دین در سازماندهی بافت مادی و معنوی فرهنگ یک جامعه، نقش مؤثری ایفا می‌کند؛ چنان که در اکثر جوامع بشری، دین منبع و مأخذ اصلی ارزش‌ها، هنجارها، نگرش‌ها، آداب و رسوم به حساب می‌آید. از طرف دیگر وقتی دین در یک جامعه ظهور می‌یابد با فرهنگ آن جامعه عجین شده و باورها، اعتقادات، شعائر و احکام دینی رنگ فرهنگی به خود می‌گیرند. مثلاً دین اسلام به دلیل تفاوت‌های فرهنگی جوامع، چهره‌های گوناگونی یافته است. از این جا است که جامعه‌شناسان، دین را جزء فرهنگ معنوی یک جامعه به حساب می‌آورند (راد، ۱۳۸۲: ۴۷).

این دوسویه بودن رابطه‌ی بین دین و فرهنگ شامل فرهنگ سیاسی نیز می‌شود. آن چه که در این پژوهش اهمیت دارد رابطه‌ی بین فرهنگ سیاسی و دین در ایران است. مسأله‌ی ارتباط دو سویه‌ی فرهنگ در تمام شاخه‌های آن و به ویژه فرهنگ سیاسی و دین در ایران از اهمیتی بنیادین برخوردار است. گفته می‌شود که جامعه‌ی ایرانی دارای ذات و طبع مذهبی است. هیچ‌گاه مذهب از عرصه‌ی تفسیری، رفتاری و هویتی فرهنگ سیاسی ایران، فاصله نگرفته و نشانه‌های مذهب در فرهنگ سیاسی ایران موج می‌زند. تمامی پژوهشگران، رابطه‌ی هم‌بسته و مستقیم بین نشانه‌های مذهبی و شاخص‌های فرهنگ سیاسی در ایران را مورد ملاحظه قرار داده‌اند (مصلی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۱۹۹).

تاریخ سیاسی ایران نیز نشان می‌دهد که هیچ‌گاه نظم کیهانی و اندیشه‌های مذهبی از فرهنگ سیاسی ایران فاصله نداشته است. حتی اندیشه‌ی «آرمان شاهی» ایران باستان نیز در قالب

آیین زرتشتی مورد توجه قرار می‌گیرد. در کل هرگونه تحول ساختاری در ایران، بر اساس جلوه‌های خاصی از نوآوری مذهبی انجام شده و این خود حاکی از پیوند عمیق مذهب و هنجارهای دینی با فرهنگ سیاسی در ایران است (مصلی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۲۰۰). بنابراین اکنون که جمهوری اسلامی به دلیل ماهیت انقلابی خویش درصدد در انداختن طرحی نو برای ساماندهی سیاسی اجتماع بر پایه‌ی ارزش‌ها و هنجاری الهی و انسانی است توجه به مبادی و خروجی‌های این ارزش‌ها و هنجارها در جهت رسیدن به آن اهداف ضروری می‌نماید. چرا که اگر سیاست را به «به‌زیستی» و خروج از صرف «زیستن» تعبیر کنیم، آن‌گاه گام اول برای تحقق «به‌زیستی» در گرو تشکیل حکومت است. اما حرکت به سمت «به‌زیستی» بدون فرهنگ سیاسی مناسب اتفاق نخواهد افتاد. چون هر نوع جهت‌گیری ذهنی و نگرش به حوزه‌ی سیاست و حکومت به «به‌زیستی» منجر نمی‌شود بلکه «به‌زیستی» و به ویژه آن هم بر پایه‌ی تعالیم الهی در بستر نوعی خاص از جهت‌گیری ذهنی، ارزش‌ها، سنت‌ها، اعتقادات، هنجارها و نگرش‌های برآمده از همان تعالیم؛ به مردم، حکومت، اقتدار سیاسی و کارکرد دولت امکان‌پذیر است. باید توجه داشت که فرهنگ سیاسی به صورت عام در جوامعی و یا نسبت به مقاطعی از زمان، عامل «به‌زیستی» و در جوامعی و یا در مقاطعی مانع «به‌زیستی» به حساب می‌آید.

فرهنگ سیاسی را می‌توان به گونه‌های متفاوت طبقه‌بندی کرد. با این حال آن‌چه که بیشتر مد نظر این پژوهش می‌باشد تقسیم‌بندی فرهنگ سیاسی به طبقه‌بندی‌های اساسی تر و کلی‌تری مانند طبقه‌بندی فرهنگ سیاسی به فرهنگ سیاسی فرمانروایان و فرمانبرداران، فرهنگ سیاسی مطلوب و موجود (آرمانی و واقعی) (بشیریه (الف)، ۱۳۸۰: ۹۸ و مصلی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۲) و فرهنگ سیاسی معطوف به مصلحت عمومی و فرهنگ‌های سیاسی معطوف به مصلحت خصوصی می‌باشد. زیرا همان‌طور که گفته شد موضوع این مقاله بررسی فرهنگ سیاسی مطلوب و آن هم در سطح فرمانروایان در فرمان امام علی (ع) به مالک اشتر بوده و فرضیه‌ی اصلی آن نیز دلالت بر آن دارد که مهمترین مولفه‌ی فرهنگ سیاسی مطلوب فرمان امام (ع) به مالک اشتر «مصلحت عمومی» است.

۲- مصلحت عمومی

حیات جمعی آدمیان و تداوم آن بدون شک مستلزم در نظر داشتن و رعایت اصولی است که باید از سوی خود آنان مراعات شود. این اصول را نمی‌توان به درستی احصاء کرد زیرا

زمان‌مند و مکان‌مند هستند. گستره‌ی این اصول به گونه‌ای هست که دامنه‌ی آن را تمام وجوه و ابعاد آدمی اعم از مادی، معنوی و یا ترکیبی از این دو را در بر گرفته و به لحاظ زمانی می‌تواند تا آینده‌های دور و همچنین مراحل بعدی حیات آدمیان را که حیات جاوید خوانده می‌شود شامل شود. این اصول در مجموع ضامن حفظ و تداوم حیات بشری در روی زمین و تأمین شرایط «به‌زیستی» او به منظور بهره‌وری از مواهب حیات در کلی‌ترین معنا و رسیدن به خواسته‌ها و اهداف خویش به وسیع‌ترین معنایش می‌باشد.

از روزگاران کهن و احتمالاً از زمان‌های به یاد نیامدنی تاریخ، سامان‌دهی حیات جمعی آدمیان در دسته‌ها، گروه‌ها، اقوام، ادیان و بالاخره ملت‌ها در دست عده‌ای بوده است که می‌توانیم آنان را در کل تصمیم‌گیران، حاکمان، رهبران یا فرمانروایان بنامیم. در مقابل کسانی که برایشان تصمیم گرفته می‌شده است و می‌بایست آن را اجرا کنند، وجود داشته و دارند که آنان را پیروان، حکومت‌شوندگان و یا فرمانبرداران نامیده‌اند. اصولاً تفکیک میان حاکمان و حکومت‌شوندگان از اجزاء عمل هر نوع از حکمرانی است (لاگین، ۱۳۸۸: ۴۶).

از فرآیند آمد و شد این رهبران و چند و چون تصمیم‌گیری‌ها و پیامدهای آن برای خود و مردم تحت امرشان در طول تاریخ به گونه‌ای یاد شده است که امروزه از آن به «سیاست» تعبیر می‌شود. مفهومی که اساساً با «اعتلای زندگی عمومی» معنا پیدا می‌کند و امری مربوط به عامه است و به همین دلیل برعکس موضوعات دیگر نه به متخصصان امر بلکه به عموم مردم واگذار شده است. فراتر از این «مصلحت عمومی» ذاتی سیاست است. به این معنی که به هم پیوستگی دو مفهوم «سیاست» و «مصلحت عمومی» امری تصنعی نیست. زیرا این یکی در آن یکی مندرج است. در معنای سیاست آورده‌اند: «السیاسة: القيام علی شیء بما یصلحه». والسیاسة فعل السائس: والوال یسوس رعیته، ای یدبر امرها (حلبی، ۱۳۷۲: ۱۲). بدین سان می‌توان تدبیر امور مردم که ناظر به «مصلح همگانی و عموم مصالح آنان» است را جوهر و ذاتی سیاست دانست. از همین رو سیاست به فعالیت‌های نوعاً عمومی اطلاق می‌شود که به وسیله‌ی آن قواعد کلی‌ای را که سامان زندگی جمعی انسان‌ها بر آن استوار است؛ تهیه، تنظیم و اجرا می‌گردند. این فعالیت به هدایت و مدیریت امور عمومی مربوط است و نه امور خصوصی افراد. به همین دلیل دولت‌ها نیز برخلاف نهادهای خصوصی نهادی عمومی هستند که متصدی اتخاذ و اجرای تصمیماتی که به امور عمومی مربوط هستند می‌باشند. بنابراین دولت باید مظهر نفع عمومی و سعادت همگانی بوده و صلاحیت‌های خود را به صورت غیرشخصی اعمال کرده تا بتواند حافظ مصالح عمومی

باشد. زیرا طبق تمام نظریه‌های دولت، فلسفه‌ی تشکیل دولت همانا تأمین مصالح عمومی و برتر همگان است (هیوود، ۱۳۸۹: ۶۰-۴۹).

از این رو، با توجه به این که عمده‌ترین محور فلسفه‌ی سیاسی و در تعبیر امروزی‌تر آن، اندیشه‌های سیاسی همان «مصلحت عمومی» و شیوه‌ی تحقق آن است، می‌توان گفت که طبقه‌بندی اندیشه‌های سیاسی حول محورهای ایدئولوژی و یوتویا، چپ و راست، دموکراتیک و اقتدارطلب که در برگیرنده‌ی کل اندیشه‌های سیاسی در طول تاریخ هستند همه و همه ناظر به این است که کدام شیوه‌ی زیست اجتماعی و سیاسی بیشترین «سود» و «خیر» را برای «همگان» دارد و می‌تواند مصالح مادی و معنوی آدمیان را تأمین کند. بدین سان از دیرباز عقیده بر آن بوده است که حکومت یا تصمیم‌گیران باید به دنبال «خیر عمومی» باشند و منفعت مردم را قانون اول خود قرار دهند. این نکته در قالب این اصل که «خیر مردم باید قانون برتر باشد» از همان سپیده‌دم تاریخ بشری از سوی اندیشه‌گران اعلام شده زیرا مصلحت عمومی را به منزله‌ی معیار سنجش حکومت و قانون می‌دانسته‌اند (راسخ، ۱۳۹۲: ۵۵۵).

۳- پیوند میان فرهنگ سیاسی و مصلحت عمومی

چنان چه در بحث از فرهنگ سیاسی اشاره شد یکی از مباحث مربوط به فرهنگ سیاسی طبقه‌بندی یا تقسیم‌بندی فرهنگ‌های سیاسی است. یکی از این تقسیم‌بندی‌ها طبقه‌بندی فرهنگ‌های سیاسی بر پایه‌ی بنیادی‌ترین شاخصه‌ی مربوط به سیاست و حکومت یعنی «مصلحت عمومی» است. از این نظر فرهنگ‌های سیاسی به دو دسته‌ی «فرهنگ‌های سیاسی معطوف به مصلحت عمومی» و «فرهنگ‌های سیاسی معطوف به مصلحت خصوصی» تقسیم می‌شوند. می‌دانیم که صرف نظر از نوع و شکل حکومت به اتفاق نویسندگان بنیادی‌ترین شاخصه‌ای که امر سیاسی را از غیرسیاسی جدا می‌کند خیر عموم یا مصلحت عمومی است. چرا که مهمترین هدف سیاست تحقق خیر عموم است. کنش فضیلت‌مند در این عرصه قطعاً تابعی از تحقق این خیر و مصلحت خواهد بود. از این جاست که سیاست‌دانان و فیلسوفان تاریخ، اندیشیدن به مسائل سیاسی و سپس تصمیم‌گیری سیاسی را از فراز علایق شخصی، جناحی، گروهی، قومی، قبیله‌ای، نژادی، مذهبی و... مهم‌ترین و نخستین وظیفه‌ی فرمانروایان و سیاست‌مداران می‌دانند. چنان‌چه فرمانروا در تصمیم‌گیری‌های خویش به جای مبنا قرار دادن خیر و مصلحت عموم مردمان، خیر و مصلحت خویش، خویشاوندان، طبقه‌ای خاص، نژادی

خاص، مذهبی خاص و ... را مبنای تصمیم‌گیری خویش قرار دهد او در این حالت تصمیم‌گیری سیاسی نمی‌کند و رابطه‌ی او با مردم رابطه‌ای سیاسی نیست. بر این اساس هر چه دایره‌ی «عموم» در عنوان «مصلحت عمومی» وسیع‌تر تا در نهایت به کل بشریت تسری داده شود می‌توان گفت آن فرهنگ سیاسی در خصوص شاخص «مصلحت عمومی» نسبت به سایر فرهنگ‌های سیاسی برتری دارد.

این عنصر و شاخصه‌ی فرهنگ سیاسی از قدیم دارای اهمیت بوده است. ارسطو طبقه‌بندی دولت‌ها را بر مبنای گرایش فرمانروایان آن حکومت‌ها به خیرعموم یا غیر آن به حکومت‌های خوب و بد تقسیم‌بندی کرده است. به عبارت بهتر در نزد ارسطو و بسیاری دیگر از اندیشه‌گران، یگانه معیار تمایز حکومت خوب از بد، همان رعایت «مصلح عمومی» از سوی فرمانروایان است. چنان چه از ارسطو می‌خوانیم: «تا حدودی که مملکت به همان معنای دولت باشد و دولت نیز برترین قدرت را در کشور اعمال کند، خواه به دست یک تن و خواه به دست گروهی از مردم یا اکثر مردم، هرگاه آن یک تن یا گروه یا اکثریت در پی صلاح همه مردم باشند، حکومت از انواع درست است، ولی اگر نفع خویش را برتر از صلاح مردم نهند، حکومت ایشان در شمار انواع منحرف در می‌آید... حکومتی که صلاح عموم را در نظر داشته است اگر به دست یک تن اعمال شود، حکومت پادشاهی نام دارد و اگر به دست گروهی از مردم اعمال شود، اریستوکراسی خوانده می‌شود... اما حکومتی که پروای خیر و صلاح همگان را دارد و به دست اکثریت اداره می‌شود، دارای همان عنوان مشترک همه انواع حکومت است، یعنی پولیتی (جمهوری)... این هر سه نوع حکومت گاه از راه راست بیرون می‌افتند و انحراف می‌پذیرند. سپس حکومت پادشاهی به حکومت ستمگر (تیرانی)، اریستوکراسی به الیگارش و جمهوری به دموکراسی بدل می‌شود. حکومت ستمگر آن است که فقط به راه تأمین منافع فرمانروا کشیده شود. الیگارش آن است که فقط به صلاح توانگران و دموکراسی حکومتی است که فقط به صلاح تهیدستان نظر دارد. در هیچ یک از این انواع، حکومت در تأمین صلاح عموم نمی‌کوشد» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۱۹۱۲۰).

از نظر ارسطو غیر از آن که مصلحت عمومی ملاک و میزان حکومت صالح از طالح است، ملاک تمایز رابطه‌ی سیاسی از رابطه‌ی خدایگانی و بنده نیز ناظر بودن فرمان، به سود فرمانبران است. مهمتر از این ارسطو مصلحت عمومی را به عنوان غایت حکومت نیز در نظر می‌گیرد و می‌نویسد: غایت دولت آن نیست که عده‌ای از مردم را در یک سرزمین مشترک منزل داده یا

رفع مزاحمت افراد را نسبت به یکدیگر بنماید، یا روابط و مناسبات عادی را بین آنان برقرار سازد. بلکه هدف دولت حل کلیه‌ی این مسائل و مقاصد دیگری است. اما چنین اجتماعی بر پایه و اساس دوستی و محبت و وداد (فیلیا) قرار گرفته و هدف افراد آن زندگی کردن با یکدیگر می‌باشد. از طرف دیگر غایت دولت در نظر گرفتن خیر و صلاح و تأمین سعادت و نفع افراد و خوشبختی و بهتر زیستن آنان است و بنابراین چنین اجتماعی نه فقط برای ادامه‌ی حیات افراد بلکه به منظور انجام اعمال نیک و اجرای مقاصد عالی‌ه‌ی بشری می‌باشد. بالاخره این که ارسطو نیز مانند همه فیلسوفان یونانی این اصل کلی را می‌پذیرد که نظام حکومتی مطلوب بایستی حکومت قانون به عنوان تنها امکان رعایت مصلحت عمومی همه‌ی شهروندان باشد و در بحث از نظام‌های حکومتی و شیوه‌های فرمانروایی گرچه میان صورت نظام‌ها تمایز قایل می‌شود، اما برای سنجش و به اعتبار مضمون نظام‌های حکومتی یا همان رعایت مصلحت عامه شهروندان رعایت یا عدم رعایت قانون را ملاک می‌داند (منصورنژاد، ۱۳۸۶: www.hawzeh.net).

رونالد چلیکوت بر این باور است که فرهنگ سیاسی در واقع جایگزین آن چیزی شد که قدما آن را فضیلت سیاسی و یا فضیلت مدنی می‌نامیدند و یا این که آن را در درون خود جذب کرد (چلیکوت، ۱۳۷۷: ۳۳۴). آنان زمانی که می‌گفتند فرمانروایان باید در امر سیاست‌ورزی فضیلت‌مند باشند منظورشان این بود که فرمانروایان باید در جایگاه فرمانروایی همواره مصالح عمومی را در نظر داشته باشند و نه مصالح شخص و گروهی را. این بدین معنا است که آنان نیز بدر و بستر تقسیم‌بندی فرهنگ‌های سیاسی را به دو دسته‌ی «فرهنگ سیاسی معطوف به مصلحت عمومی» و «فرهنگ سیاسی معطوف به مصلحت خصوصی» را با خود داشتند.

پژوهشگرانی نظیر آلموند و پاول هم هنگامی که نقشه‌ی راه فرهنگ سیاسی یک کشور را ترسیم می‌کردند، به دنبال تشریح و نشان دادن ایستارها و نگرش‌های یک ملت در قبال نظام سیاسی، فرآیند و سیاست‌گذاری بودند. آنان نگرش‌های سیاسی یک ملت را به سه سطح تقسیم‌بندی می‌کنند. در کلی‌ترین سطح، یا در سطح نظام سیاسی، دیدگاه فرمانروایان و فرمانبرداران، در مورد ارزش‌ها و سازمان‌های قوام‌بخش نظام سیاسی مورد توجه قرار می‌گیرد (آلموند و پاول، ۱۹۹۲: ۳۷). در سطح سیاست‌گذاری یا تصمیم‌گیری برای امور جاری نیز این فرهنگ سیاسی است که معیارهایی که باید در مورد سیاست‌ها اتخاذ شود را تعیین می‌کند. مثلاً سیاست اجرایی در پیش گرفته شده ناظر به «مصلحت عمومی» هست یا نه؟ و یا این که اساساً

معیار مصلحت عمومی تعیین کننده‌ی شیوه‌ی اعمال حاکمیت در حوزه‌ی سیاست گذاری هست یا نه؟ بنابراین فرهنگ سیاسی بسته به این که «معطوف به مصلحت عمومی» باشد یا نه، تعیین کننده‌ی گستره و محتوای فعالیت دولت‌ها هست (گل محمدی، ۱۳۸۶: ۱۲۲). به عبارت دیگر حتی اگر «مصلحت عمومی» را در سطح منشأ حکومت و حاکمیت مورد توجه قرار ندهیم بدون شک در سطح اعمال حاکمیت نمی‌توان اصل «مصلحت عمومی» را نادیده گرفت. علاوه بر این می‌توان گفت که اگر «مصلحت عمومی» را علت محدثه‌ی حکومت ندانیم، علت مبقیه‌ی حکومت هست و از این جا است که «فرهنگ سیاسی معطوف به مصلحت عمومی» را اصلی‌ترین مؤلفه‌ی قوام بخش نظام سیاسی دانسته‌اند.

ذکر این نکته ضروری است که مصلحت عمومی مندرج در فرهنگ‌های سیاسی معطوف به مصلحت عمومی تنها به امور مادی و این دنیایی مردم مربوط نمی‌شود. زیرا بین در نظر داشتن و رعایت مصلحت عمومی از سوی فرمانروایان و ایجاد یک فرهنگ عمومی متعالی و معنوی برای مردم رابطه‌ای همسو وجود دارد. به عبارت دیگر در نظام‌هایی که فرهنگ سیاسی بر محور منافع خصوصی می‌گردد؛ معنویت به دور از دسترس همگان است (نیرمحمدی، ۱۳۸۶: ۱۶۴). «فلیعبدوا ربّ هذا البیت» چرا؟ چون «الذی اطعمهم من جوع و آمنهم من خوف» (قرآن، ۳/۱۰۶ و ۴).

زمانه و زمینه‌ی صدور فرمان امام علی (ع) به مالک اشتر

با ملاحظه‌ی زمانه و زمینه‌ی صدور فرمان مالک اشتر روشن می‌شود که محتوای این فرمان بر سیاست‌ورزی بر پایه‌ی «مصلحت عمومی» دلالت تام و تمام دارد. زیرا این عهدنامه در زمانی صادر شده است که اول) به یقین هنوز تمام مردمان مصر به دین اسلام نگرویده بودند. دوم) جهان اسلام حالت عادی نداشت. زیرا پس از حکمرانی خلفای سه گانه و به ویژه در عهد عثمان شیرازه‌ی امور از هم پاشیده و کشور اسلام در جهات گوناگون اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، عقیدتی و... دچار مشکلات عدیده‌ای شد (جعفریان، ۱۳۸۳: ۷۴-۶۶). این فرمان زمانی صادر می‌شود که دوباره روح قومیت‌گرایی و تعصبات جاهلی زنده شده و جهان اسلام دوره‌ی غنیمت شمرده شدن ثروت و تصاحب اراضی مزروعی و دادن تیول به اعوان و اتباع خویش و تضعیف عدالت اسلامی را در عهد عثمان شاهده بوده است (انصاری، ۱۳۷۵: ۱۴ و ۱۵).

یاد آوری این نکته ضروری است که از دیدگاه روش‌های فهم دقیق متون اندیشه‌ی سیاسی باید فرمان امام علیه‌السلام به مالک اشتر، در زمانه و زمینه‌ی آن فهمیده شود. یعنی فرامین

سیاسی حضرت (ع) و از جمله فرمان مبارک مورد بحث را باید در سایه‌ی رفتارهای سیاسی و اجتماعی عثمان به عنوان رفتارهایی که حضرت علی (ع) قصد به حاشیه راندن آن را داشت و رفتارها و سنت‌های نبوی به عنوان سیره و سنتی که امام علی (ع) قصد باز آوردن آن به متن و تبدیل آن به هنجارهای مرسوم زمانه را داشت فهمید. از این قرار می‌توان گفت که رفتارهای خلیفه‌ی سوم که در مقام فرمانروایی بیشتر با «مصلحت خصوصی» تناسب داشت و نه با «مصلحت عمومی» هنجار مرسوم زمانه بود که امام علی (ع) با تصرف در آن کوشید تا با جایگزینی سنت متروک شده‌ی پیامبر که بر «مصلحت عمومی» استوار بود بار دیگر منش و رفتارهای سیاسی را هم در سطح فرمانروایان و هم در سطح فرمانبرداران معطوف به «مصلحت عمومی» نماید.

چنانچه می‌دانیم یکی از ایرادات اساسی که بر خلیفه‌ی سوم از دیدگاه فرمانروایی گرفته می‌شود همان تصمیم‌گیری‌هایی است که او در مقام فرمانروایی نه بر پایه‌ی «مصلحت عمومی» بلکه بر پایه‌ی «مصلحت خصوصی» اتخاذ می‌کرد (دائرةالمعارف بزرگ اسلام، جلد ۸، مدخل اسلام).

خود امام علی (ع) نیز به عثمان همین ایراد را می‌گرفت. او در خطبه‌ی سوم نهج‌البلاغه این معنی را به صورت پرمعنا و پرباری آورده است. «إلى أن قام ثالثُ القوم، نافجاً حُضْنِهَيْنِ نثيلهُومُعْتَلِفَهُ وَقَامَ مَعَهُ بُنُو أَبِيهِ يَخْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ خَضْمَ الْأَبْلِ نَثْتَهُ الرَّبِيعِ، إِلَى أَنْ أَنْتَكْتَ عَلَيْهِ فَتَلَّهُسَ، وَأَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلُهُ وَكُتِبَتْهُ بِطَنْتُهُ. فَمَا رَاعَنِي إِلَّا وَالنَّاسُ إِلَى كَعْرِفِ الضَّبْعِ» تا سومین یعنی خلیفه‌ی سوم به مقصود رسید و همچون چهارپا بتاخت و خود را در کشتزار مسلمانان انداخت، و پیایی دوپهلوی را آکنده کرد و تهی ساخت. خویشاوندانش با او ایستادند و بیت‌المال را خوردند و برباد دادند؛ چون شتر که مهار برد و گیاه بهاران خورد که کار به دست و پایش پیچید و پر خوری به خواری و خواری به نگونساری کشید (نهج‌البلاغه، خطبه ۳، ترجمه‌ی شهیدی: ۱۱-۱۰). حضرت علی (ع) در خطبه‌ی ۳۰ نهج‌البلاغه نیز درباره‌ی این رویکرد عثمان فرموده است: «استأثر فاساء الاثره» عثمان روش مستبدانه را پیش گرفت و همه چیز را به خود و خویشاوندان خود اختصاص می‌داد و به شکل بسیار بدی رفتار کرد (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۷۲).

تا آن جا که به حاکمیت و آیین حکمرانی مربوط می‌شود باید گفت که عثمان در مدت زمامداری خویش (۳۵-۲۳ق) طبقه‌ی اشراف و علی‌الخصوص خویشاوندان نزدیک خود را بر بلاد مسلمانان امارت داد و مناصب مهم و حساس را به مثابه مایملک خصوصی خویش

می‌پنداشت تا کار به جایی کشید که خشم عمومی برانگیخته شد (آذرنوش، بهرامیان، پاکتچی، و...، ۱۳۸۳: ۲۸).

مورخان نیز در شرح حال خلیفه‌ی سوم آورده‌اند: «عثمان مردی نرم‌خو و خویشاوند دوست بود و برعکس پیشینیان خود خزانه را ملک شخصی خلیفه می‌دانست و خود را مجاز می‌دید که هر سان که بخواهد و هر گونه که صلاح بداند، و نه آن گونه که مقتضای «مصلحت عمومی» است تصرف نماید (شهیدی، ۱۳۸۳: ۱۴۴-۱۴۳) و بالاخره نیز قربانی سیاست‌هایی شد که ناظر به مصلحت عمومی نبود (همان: ۱۴۸).

هنگامی که امام علی (ع) به عنوان خلیفه‌ی مسلمین انتخاب شد با چنین «هنجار مرسومی» رو به رو بود. مهمتر آن که ذی نفعان چنین هنجاری هم رفته‌رفته به این رسم خو گرفته بودند و توان تحمل برابری خود را با دیگران چنان چه که مقتضای «مصلحت عمومی» هست نداشتند. بر مبنای گفتار و کردارهای به جای مانده از آن حضرت و به‌ویژه فرمانی را که خطاب به مالک اشتر صادر کرده است می‌توان نتیجه گرفت که امام علی (ع) قصد تصرف در چنین «هنجار مرسومی» را داشت و چنانچه در اولین سخنرانی‌های خویش پس از به حکومت رسیدن رسماً اعلان کرد قصد داشت تا این فرهنگ سیاسی مبتنی بر «مصلحت خصوصی» را به‌ویژه در سطح فرمانروایان به حاشیه براند و به جای آن «فرهنگ سیاسی مبتنی بر مصلحت عمومی» بنشاند. از این رو می‌توان «اصلاح» را سیاست اصولی امام علی (ع) دانست (جعفریان، ۱۳۷۹: ۷۰-۶۹ و ۷۵-۸۰). بر مبنای این سیاست اصولی و بنیادین بود که او توزیع قدرت و نصب حاکمان محلی را بر پایه‌ی «مصلحت عمومی» نصب‌العین خود ساخت و نه آن که آن‌ها را به نزدیکان خود چنان چه مقتضای «مصلحت خصوصی» هست بسپارد (عسکری، ۱۳۸۶: ۱۷۹). علاوه بر این به جمع‌آوری مالیات و خراج بر پایه‌ی مصلحت عمومی سخت پایبند بود (ملک زاده، ۱۳۸۵: ۱۷۵-۱۷۳) و همواره می‌کوشید تا بیت‌المال را نه بر پایه‌ی «مصلحت خصوصی» بلکه بر پایه‌ی «مصلحت عمومی» تقسیم کند. زیرا از نظر او «سیستم حکومتی سالم جز بر اساس عدل نسبت به زیردستان استوار نمی‌ماند» (مهریزی و ربانی، ۱۳۸۶: ۴۳۵). از این رو همواره تلاش داشت تا در همه‌ی ارگان‌های حکومتی و در حوزه‌های سه‌گانه‌ی حقوق عمومی یعنی حوزه‌های سیاسی، مالی و اداری «اصلاحات همه‌جانبه‌ای را که حق هر انسانی است تضمین و پیاده کند» و به انجام برساند (همان: ۴۳۸). زیرا از نظر امام علی (ع) همه‌ی مردمان و انسان‌های تحت امر حکومت صرف نظر از ایده، طبقه، جنسیت و ... «در حقوق شهروندی یکسانند» و جایی برای تبعیض

وجود ندارد.» از نظر او «پاسداشت حقوق همگان ضروری است و این پاسداشت معطوف به قید و شرطی نیست» و مقدم بر حقوق خداوند نیز هست (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۲: ۱۴۹). از این رو می‌توان گفت که «مصلحت عمومی» در نزد امام علی (ع) به مثابه قاعده‌ی آمره‌ای بود که هرگز نمی‌باید نقض می‌شد.

این گونه است که گفته می‌شود، عهدنامه‌ی مالک اشتر براساس «مصلحت عمومی» و «استصلاح» به عنوان ضابطه‌ای در تدبیر همه‌ی امور دین و دنیا به رشته تحریر درآمده است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۵۲-۳۵۱). دقت در سخنان و محتوای این فرمان به سرعت ما را به این نتیجه می‌رساند که نوعی «عام‌گرایی سیاسی» بر این فرمان حاکم است به گونه‌ای که می‌توان به طور قطع اظهار داشت که «فرهنگ سیاسی معطوف به مصلحت عمومی» در سطح فرمانروایان مطلوب این فرمان است.

نخستین چیزی که در عهدنامه‌ی مالک اشتر درباره‌ی «مصلحت عمومی» جلب توجه می‌کند کثرت فقراتی است که در آن از فرمانروا خواسته می‌شود تا جهت‌گیری تمام کارهایش رعایت مصالح عموم مردم باشد. این مسأله آن قدر اساسی و بنیادین است که نه فقط اجرای آن، همان عبادت برای فرمانروا خوانده شده که چنان که خواهد آمد اجرای برخی از عناصر شرعی نیز موکول به رعایت مصلحت عمومی شده است.

برای اثبات این ادعا در حالت کلی می‌توان این گونه استدلال کرد که بی‌شک هر فرمانروایی که نتواند فرهنگ سیاسی معطوف به مصلحت عمومی را همواره در نظر داشته باشد و از قدرت و ثروت عمومی نه به نفع «عموم» بلکه به نفع خصوصی خود یا نزدیکان یا همفکران و ... استفاده کند ظالم است و علی این گونه از ظلم تبری می‌جوید:

والله لان أبيتَ على حَسَكِ السعدانِ مُسَهِّداً، و أُجِرَّ في الأغلalِ مصفِّداً، أَحَبُّ اليَّ
من أن القى الله و رسولهُ يوم القيامة ظالماً لبعض العباد و غاصباً شيء من الحطام و
كيف اظلم أحداً لنفسٍ يُسرِّعُ اليَّ البلى قفولها، و يطول في الثرى حُلولها؟... و الله لو
أعطيتِ الأقاليم السَّبعة بما تحت أفلاكها على أن اعصى الله في نمله أسلبها جلب
شعيره ما فعلته...

«به خدا سوگند، اگر شب را با کمال ناراحتی روی خار سعدان (گیاهی با خارهای بسیار تیز) بیدار بگذرانم، و در حالی که دست و پایم در غل و زنجیر است برکشیده شوم، برای من محبوب‌تر از آن است که خدا و پیامبر را در روز قیامت در حالی

ملاقات کنم که بر بعضی از بندگان ستم نموده و چیزی از مال کوچک دنیا را غضب کرده باشم...» در این جا حضرت به داستان عقیل و نیازمندیش اشاره می‌کند و آنگاه با اشاره به آن چه که «اشعث بن قیس» برای او به اصطلاح به عنوان هدیه آورده بود می‌افزاید: «به خدا قسم اگر اقلیم‌های هفت‌گانه را با تمام آن چه در زیر آسمان است به من دهند تا خدا را از ربودن پوست جویی از دهان مورچه‌ای نافرمانی کنم چنین نخواهم کرد» (نهج البلاغه، خطبه ی ۲۱۵ و سلیمی ۱۳۸۱: ۱۳۹-۱۳۸).

به نظر نمی‌رسد که کسی مدعی باشد عبارت امام علی (ع) «ظالماً لبعض العباد» صرفاً شامل مسلمانان شود و باقی مردمان را فرا نگیرد. زیرا این امر به معنای جواز ظلم به غیرمسلمانان خواهد بود که هرگز با اندیشه و سیره‌ی عملی آن حضرت و ایضاً سنت نبوی سازگار نیست. بنابراین عام‌گرایی سیاسی که دلالت بر اهمیّت «مصلحت عمومی» در سیاست دارد را به وضوح می‌توان مشاهده نمود.

به طور کلی باید در نظر داشت که از نگاه قرآن، حاکم و حکومت امین و نگهبان اجتماع است (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۳۶). و مهمترین کار ویژه‌ی نگهبان آن است که هر آن چه به صلاح چیزی که او نگهبان آن است انجام دهد تا آن چیز ضایع نشود. «در منطق این کتاب شریف [نهج البلاغه]، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آنها است» و حکمران از برای توده‌ی مردم است و نه بر عکس (همان: ۱۳۳). این سخن از علی (ع) است: «السلطان وزعه الله فی ارضه» حاکم پاسبان خدا در زمین اوست (نهج البلاغه، حکمت ۳۳۲).

توجه به واژه‌ی «راعی» و «رعیت» نیز که در کلام علی (ع) کراراً به کار رفته است ما را به این امر رهنمون می‌کند که «مقام واقعی حکمران امانتداری و نگهبانی حقوق مردم است». زیرا واژه‌ی «راعی» از ماده‌ی «رعی» است که به معنی حفظ و نگهبانی است. به مردم نیز از آن جهت کلمه‌ی «رعیت» اطلاق شده است که حکمران عهده‌دار حفظ و نگهبانی جان، مال، حقوق و آزادی‌های آنها است (مطهری، ۱۳۸۹، ۱۳۳). بنابراین کار ویژه‌ی حکومت و حاکم از خود واژه‌ی آن «راعی» نیز قابل استخراج و استنتاج است و این کار ویژه درست بر «مصلحت عمومی» تطبیق دارد. بنابراین تا این جا به صورت کلی می‌توان گفت که از نظر امام علی (ع) مهمترین کار ویژه‌ی حکومت تأمین مصلحت عمومی از طریق «جلب رضایت و تأمین حقوق مردم است». زیرا از نظر آن حضرت (ع) اصولاً «حکومت برای تأمین حقوق مردم آمده» است و از این جهت هم دائماً تحت نظارت آنها و البته خداوند است (سلیمی، ۱۳۸۱: ۷۵).

اکنون می‌کوشم تا به صورت جزئی‌تر نشان دهم که کار ویژه‌های حکومت و حکمران از نظرگاه این فرمان‌ناظر به «عموم مردم» است و نه برخی از مردم. به عبارت دیگر فرهنگ سیاسی مطلوب این فرمان‌خصلتی عام‌گرا داشته و نه خاص‌گرا و بدین‌سان می‌توان گفت که مهمترین مؤلفه‌ی فرهنگ سیاسی مطلوب فرمان‌امام (ع) به مالک اشتر همان «مصلحت عمومی» هست. امام علی (ع) در همان ابتدای فرمان‌خویش به مالک که آن را به مثابه‌ی عهدی نیز بر گردن او به حساب می‌آورد بدون فوت وقت و در اولین فرصت ممکن به کار ویژه‌ها و وظایف حکمران اشاره می‌کند که شمول همه‌ی آن‌ها بر «عموم مردم» روشن است.

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما امر به عبدالله علي* امير المؤمنين مالک بن حارث الاشر في عهده اليه، حين وگاه مصر: جايه خراجها، و جهاد عدوها، و استصلاح اهلها، و عماره بلادها. به نام خداوند بخشنده و مهربان. اين فرمان بنده‌ی خدا، علی امیرمؤمنان، به مالک اشتر پسر حارث است، در عهدی که با او دارد، هنگامی که او را به فرمانروایی مصر بر می‌گزیند تا:

۱- خراج آن دیار را فراهم آورد.

۲- با دشمنانش نبرد کند.

۳- کار مردم را سامان دهد.

۴- شهرهای مصر را آباد سازد.

محمد کاظم فاضل مشهدی زنده در سال ۱۱۰۷ ه. ق که صاحب یکی از بهترین ترجمه‌ها و شروع عهدنامه مالک اشتر می‌باشد، بر آن است که عصاره‌ی این فرمان همانا تأمین «مصلحت عمومی» از سوی فرمانروا و حکومت می‌باشد؛ زیرا حضرت امیر علیه‌السلام این فرمان را «جهت تعلیم آداب سلطنت، و رعیت‌پروری و تعیین قوانین امارت و معدلت گستری، و کیفیت سلوک با خواص و عوام و اهتمام در انتظام امور کافه انام» به رشته‌ی تحریر در آورده است (فاضل مشهدی، ۱۳۷۵: ۷۲). فاضل مشهدی این قسمت از فرمان را به «جمع کردن خراج آن مملکت، و جهاد با دشمنان آن ... و راست آوردن مهمات دنیوی و اخروی اهل آن دیار، و تعمیر قلاع و بلاد» آن ترجمه کرده است و بر آن است که «این امور چهارگانه، اجمالی است که فی‌الحقیقه عنوان این مثال لازم‌الامثال بوده و بقیه‌ی فرمان همانا تفصیل این اجمال است» (همان، ۸۱-۷۹).

چنانچه مشاهده می‌شود کار ویژه‌های اساسی حکومت جهت «انتظام امور کافه انام» بوده و شامل همگان می‌شود و هدفی جز تأمین «مصلحت عمومی به نحو اشمل آن» بر این فرمان مبارک مترتب نیست.

محمدتقی جعفری پس از شرحی طولانی از این چهار هدف یا کار ویژه‌ی حکومت سخن خود را در این باب این‌گونه خلاصه می‌کند: «آن بزرگوار پس از دستور به ضرورت آماده ساختن مردم جامعه برای سازندگی اجتماعی با تنظیم مسائل اقتصادی و امنیت جامعه، ضرورت اصلاح مردم را گوشزد فرموده‌اند، و پس از اصلاح مردم، آبادی شهرها را» مدنظر قرار داده‌اند. او در پایان این منشور را از منشورهایی می‌داند که «انسان را به طور عام» مورد عنایت و نظر قرار داده‌اند» (جعفری، ۱۳۷۳: ۱۱۶-۱۱۵).

این مهم را می‌توان در خطبه‌ی چهارم نهج‌البلاغه نیز مشاهده کرد. حضرت علی (ع) این خطبه را در پاسخ به استدلال خوارج که می‌گفتند که حکم جز از برای خدا نیست ایراد فرموده و در آن ضمن اشاره به ضرورت وجود حکومت صرف نظر از کیفیت آن به پاره‌ای از وظایف و کار ویژه‌های حکومت اشاره می‌کنند که جمله‌ی «عام‌گرایی سیاسی» و تأمین «مصلحت عمومی» دلالت دارند. او می‌گوید سخن خوارج در این باره کلمه‌ی حقی است که از آن باطل اراده شده است. انگیزه‌ی صواب است که از انگیزه‌های ناصواب پدید آمده است زیرا درست است که «حکم جز از آن خدا نیست» ولی اینان می‌گویند فرمانروایی نیز فقط بر خداوند روا است. در حالی که مردم را از داشتن فرمانروایی نیکو‌کردار یا تبه‌کار گریز و گزیری نیست تا در سایه‌ی حکومت او «مال دیوانی فراهم آورند و با دشمنان پیکار کنند، راه‌ها را ایمن سازند و به نیروی او حق ناتون را از توانا بستانند» (نهج‌البلاغه، ترجمه‌ی شهیدی: ۳۹). تا در سایه‌ی حکومت و فرمانروا، مؤمن و کافر تا زمانی که زنده‌اند آن طور که خود دریافت کرده‌اند به کار خویش پرداخته و زندگی کنند و نیکوکاران روز را به آسودگی به شب رسانند و از گزند تبه‌کار در امان مانند. حاجتی به توضیح نیست که در این فراز امام تصریح کرده‌اند که کار ویژه‌های حکومت به گونه‌ای است که منافعش به همگان صرف نظر از عقیده و مذهب، نژاد، فقیر و غنی و خودی و بیگانه و ... می‌رسد و همگان در سایه‌ی این منفعت به فراخور خود می‌توانند به مصالح دنیوی، اخروی و یا هر دو آن‌ها دسترسی داشته باشند.

چنانچه از فقره‌ی بالا هویداست علی (ع) به معنای «سیاست» کاملاً وفادار مانده است. چرا که گفته‌اند: «السیاسه: القیام علی الشیء بما یصلحه». یعنی سیاست به معنای «اقدام و انجام

چیزی بر طبق مصححت آن است». از این رو به حاکم و زمامدار «سیاستمدار» گفته می‌شود «که در امور اجتماعی و عمومی توده‌ی مردم به مصلحت‌اندیشی، تدبیر و اقدام می‌پردازد» (ذو علم، ۱۳۸۰: ۱۳-۱۲). عنوان «توده‌ی مردم» هیچ تخصیصی نخورده است. چنانچه امام علی (ع) در توضیح ضرورت حکومت هیچ تخصیصی نرده است.

امام علی (ع) در این خطبه‌ی خویش به روشنی بیان کرده است که حکومت باید به گونه‌ای سیاست‌ورزی نموده و امور عمومی مردم را سامان بدهد که تمام مردم صرف‌نظر از مذهب، عقیده، جنسیت، طبقه، رنگ و نژاد بتوانند از مواهب زندگی آن‌سان که خود درست می‌پندارند بهره‌برند. در این فقرات نه فقط از دو گانه‌ی «کافر» و «مسلمان» و حذف اولی از دایره‌ی سیاست خبری نیست بلکه هر دو را از این حیث کاملاً برابر کرده است.

چنانچه حکومت‌ها نتوانند به وظایفی که حضرت به آن اشاره کرده‌اند عمل نمایند، فلسفه‌ی وجودی خود را از دست خواهند داد. از این قرار حکومت در عمل باید به «مصلح عموم» پایبند بوده و کاری به این نداشته باشد که رعایای او از چه دین و مسلکی پیروی می‌کنند و آن‌ها آزاد هستند تا آن‌طور که خود صلاح می‌دانند در دنیا زندگی کنند. به همین دلیل امام (ع) از دو واژه برای شیوه و کیفیت گذران زندگی مؤمن و کافر استفاده کرده است: «یعمل فی امرته المؤمن و یستمع فیها الکافر» (نهج البلاغه، ترجمه‌ی شهیدی، خطبه‌ی ۴۰: ۳۹) این تفاوت گذاشتن بین مؤمن و کافر ناظر بر آن است که «هدف مؤمن در زندگی دنیا [صرفاً] بهره‌گیری از مواهب زندگی و تمتع نیست. بلکه هدف اصلی او جلب رضای خدا و خشنودی پروردگار است» در حالی که «کافر و بی‌ایمان نه تنها در پی جلب رضای خدا نیست، بلکه تنها می‌خواهد از مواهب مادی جهان بهره‌گیری کند». نکته‌ی مهم از نظر امام (ع) آن است که حکومت متصدی «مصلحت عمومی» است زیرا به نظر او «با تشکیل حکومت هر یک از این دو به هدف خویش می‌رسند در صورتی که اگر حکومت نباشد همه چیز به هم می‌ریزد نه مؤمن عمل الهی می‌تواند انجام بدهد و نه کافر زندگی آرامی خواهد داشت» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ۳۳۷-۳۳۶).

ابن ابی الحدید در زیر این خطبه نوشته است: ظاهر کلام امیرالمؤمنین بر نظر اصحاب ما (معتزله) دلالت دارد «زیرا اصحاب ما ریاست بر مکلفین را از آن جهت لازم می‌دانند که در آن مصالح دنیوی نهفته است و سبب دفع زیان‌های دنیوی می‌گردد» (ابن ابی الحدید، ۱۳۹۲: ۲۹۲). البته به نظر نگارنده با تأمین شرایط هفت‌گانه‌ی بالا کسانی که به دنبال منافع معنوی و اخروی هستند نیز بهره‌مند خواهند شد.

در فقره‌ای دیگر امام علی (ع) به کار ویژه‌های حکومت اشاره کرده که آن هم جملگی به «مصلح عموم» مربوط می‌شود زیرا «عام‌گرایی سیاسی» بر آن حاکم است: «لَا بُدَّ لِلْأَمَّةِ مِنْ إِمَامٍ يَقُومُ بِأَمْرِهِمْ فَيَأْمُرُهُمْ وَيَنْهَاهُمْ وَيَقِيمُ فِيهَا الْحُدُودَ وَيَجَاهِدُ فِيهِمُ الْعَدُوَّ وَيَقْسِمُ الْغَنَائِمَ وَيَفْرَضُ الْفَرَائِضَ» (بحار الانوار، ج ۹۰: ۴۱ به نقل از ایازی، ۱۳۹۲: www.ijtihad.ir).

دقت در این حدیث نشان می‌دهد که کار ویژه‌های حکومت دلالت بر «عام‌گرایی سیاسی» دارد و به گونه‌ای که همگان جدای از عقیده و مذهب و رنگ و نژاد و طبقه و... از آن بهره‌مند می‌شوند. به عبارت دیگر دولت در انجام کار ویژه‌های خود موظف است که «مصلحت عمومی» را بی توجه به سایر مسائل در نظر بگیرد و به هیچ وجه منافع شخصی، حزبی، خانوادگی، هم مسلکی و... را در امر فرمانروایی دخالت ندهد که در آن صورت مرتکب فساد و ظلم شده است. حضرت امیر در نفی در نظر گرفتن «مصلحت عمومی» از سوی فرمانروا می‌فرماید: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعَلَّمَ أَنِّي لَمْ أَرِدِ الْأَمْرَةَ وَلَا غُلُوقَ الْمَلِكِ وَالرِّيَاسَةَ وَأَمَّا أَرَدْتُ الْقِيَامَ بِحُدُودِكَ وَالْإِدَاءَ لَشَرَعِكَ وَوَضَعَ الْأُمُورَ فِي مَوَاضِعِهَا وَتَوْفِيرَ الْحَقُوقِ عَلَيَّ أَهْلَهَا وَالْمُضَى عَلَيَّ مِنْهَا جَنَابُكَ وَارْشَادَ الضَّالِّ إِلَى أَنْوَارِ هِدَايَتِكَ» (مدنی، سیدعلیخان. الدرجات الرفیعه، به نقل از سروش محلاتی. Sorooshmahallati.com).

حضرت در این فقره رسیدن به منافع شخصی و هواهای نفسانی را به هیچ وجه جزء اهداف فرمانروایی نمی‌داند بلکه هر آن چه را که به مصلحت دنیوی و اخروی عموم مردم است را جزو وظایف و کار ویژه‌های حکومت تلقی کرده است. این گونه است که او در فرمان خویش به مالک، او را از شهوات نفسانی بر حذر می‌دارد: «و أمره ان یکسر نفسه من الشهوات» (نهج البلاغه، شهیدی، نامه ی ۵۳: ۳۲۵). شهوت ستایش، شهوت قدرت، شهوت ثروت، شهوت شهرت، شهوت اطاعت بی چون و چرا و سایر امیال و شهواتی که در حوزه‌ی سیاست و حکومت بیشتر امکان بروز داشته و مآلاً به ویرانی اجتماعی و نابودی امکانات مادی و معنوی یک جامعه و مصالح عمومی انجامیده و در نهایت مانعی جدی بر سر هدف سیاست یعنی «به‌زیستی» و سعادت همگانی خواهد بود. در این صورت است که «غایات شریعت، همان غایات حکومت است» (دانشنامه‌ی امام علی (ع)، جلد ۶: ۵۱-۵۰). بدیهی است که کار ویژه‌های دولت و حکومت منحصر به مواردی نیست که آن حضرت به آن اشاره کرده است. زیرا این کار ویژه‌ها اموری «زمانمند و مکانمند» هستند بنابراین چیزی که می‌تواند به عنوان امری متیقن تلقی شود این است که از نظر آن حضرت کار ویژه‌های حکومت و عام‌گرایی سیاسی مفاهیمی

هستند که عمیقاً به یکدیگر پیوند خورده‌اند و نتیجه آن که فرمانروا باید متصف به «فرهنگ سیاسی معطوف به مصلحت عمومی» باشد. این امر وظیفه‌ی عام حکومت‌ها است.

مصلحت عمومی به مثابه ترجیح‌بندی در سراسر فرمان امام(ع) به مالک اشتر قابل مشاهده است. از جمله آن جا که می‌فرماید: حاکمان باید به حکومت و قدرت چونان فرصتی برای خدمت کردن به خلق و آزمایشی که خداوند آن‌ها را به آن مبتلا کرده است نگاه کنند و نه این که آن را فرصتی برای دریدن مردم و غارت ملت و کشور بدانند. بنابراین و براساس فرهنگ سیاسی مطلوب مستفاد از عهدنامه‌ی مالک اشتر؛ خویشاوندگرایی، خاصه بخشی، ایجاد هزار فامیل و این نگرش که اکنون که گوی قدرت به دست ما رسیده است در دست خود بچرخانیم و از آن به نفع خویش استفاده کنیم ممنوع است. حضرت(ع) در فقره‌ای فرموده است «و ابتلاک بهم» (نهج البلاغه، شهیدی، نامه‌ی ۵۳: ۳۲۶). و خداوند تو را - یعنی حاکم - به وسیله‌ی آنان یعنی مردم به آزمایش در آورده است. در فقره‌ای دیگر حضرت(ع) فرمانروا را از این نگرش که حال که به قدرت دست یافته چونان درنده‌ای آن را فرصتی برای دریدن رعایا مغتنم شمارد نهی کرده و امر به مهربانی کرده است. «و اشعر قلبک الرّحمه للرعیه و المحبه لهم و اللطف بهم، و لا تکوننّ علیهم سبعاً ضارياً تغتنم اکلهم» (نهج البلاغه، شهیدی، نامه‌ی ۵۳: ۳۲۶). مالک، رحمت و محبت و لطف بر مردم جامعه را به قلبت بفهمان به گونه‌ای که آن را بچشد و حس کند نه که از آن صرفاً تصویری داشته باشد و برای آنان درنده‌ای خونخوار که خوردن، غارت و تاراج آنان را غنیمت بشماری نباش (هزار سالی طول کشید تا طنین این سخنان در آثار جان لاک شنیده شود). روشن است که حضرت(ع) در این جا به نفی فرهنگ سیاسی معطوف به مصلحت خصوصی پرداخته است.

در همین رابطه است که حضرت فرمانروایان را از خاصه بخشی نهی فرموده‌اند: «و لا تقطعنّ لاحد من حاشیتک و حامتک قطیعه و لایطمعنّ منک فی اعتقاد عقده تضر بمن یلیها من الناس فی شرب او عمل مشترک» (همان: ۳۳۸). هرگز به کسی از اطرافیان و خویشاوندان خود قطعه زمینی از زمین‌های مردم را اختصاص مده و به گونه‌ای رفتار کن که هرگز این گونه مردم در بستن معاهده‌ای که ضرری بر حق دیگران وارد بسازد با تکیه بر تو طمع نکنند. این ضرر مانند سوء استفاده از حقا به یا از عملی مشترک حاصل آید.

اگر سؤال شود که گستره‌ی قلمرو مفهوم «عمومی» در مفهوم ترکیبی «مصلحت عمومی» تا کجا است امام پاسخ داده است که تمام مردم بدون هیچ قید و شرطی مشمول آن می‌شوند. چه

مسلمان، چه غیر مسلمان، از هر نژاد و رنگی با هر عقیده و فکری، چه مخالف حکومت باشد چه موافق حکومت فرقی نمی‌کند آن‌جا که فرموده است: «فأنهم صنفان، أما اخ لك في الدين، او نظير لك في الخلق» (نهج البلاغه، شهیدی، نامه‌ی ۵۳: ۳۲۶). تمام مردم بر دو دسته‌اند: یا برادر دینی تو هستند یا کسانی که در خلقت با تو برابر هستند. پس نه فقط تو نباید برای آنان چونان درنده‌ای باشی که خوردنشان را غنیمت شمری (نهی از در نظر گرفتن مصلحت خصوص در حوزه‌ی فرمانروایی). بلکه باید از لغزش‌ها و خطاهایی که به طور طبیعی و سهوی از آنان سر می‌زند چشم‌پوشی. حتی اگر آنان از روی عمد نیز دچار تعدی و تجاوز شدند، فرمانروا باید که از خطای آنان چشم‌پوشی کند. «يفرط منهم الزلل و تعرض لهم العلل و يوتى على ايديهم فى العمد و الحظا، فأعطهم من عفوك و صفحك» (همان) و بعد از آن در عبارتی کوتاه ولی تمام، چیزی را که از فرمانروا می‌خواهد «کفایت تمام مردمان» است که همان رعایت مصالح آنان است. آن‌جا که می‌فرماید: «و قد استكفأك أمرهم» (همان: ۳۲۶).

فاضل مشهدی در توضیح این فقرات آورده است که: چنانچه رعایا دچار خطا و تعدی به عمد شدند مستحق عقاب هستند و مجازات می‌شوند اما آن‌ها از حدود انسانیت خارج نشده و فرمانروا همچنان باید همان رابطه‌ی تراحم و تلاطف را با آنان داشته باشد. توضیح فاضل مشهدی به معنای رعایت مصلحت عمومی هم به صورت سلبی (مجازات خطا کاران) و هم به صورت ایجابی (حفظ رابطه‌ی خوب با آنان) از سوی حکومت است (فاضل مشهدی، ۱۳۷۵: ۸۸-۸۹). اما به گفته‌ی فاضل مشهدی اگر این جرم و خطای آنان نسبت به فرمانروا باشد باید که فرمانروا از آن چشم‌پوشی کند. «پس باید که اگر درباره‌ی ایشان نسبت به تو جرمی واقع شد مؤاخذه‌نمایی و عفو و صفح را شعار خود سازی» (همان، ۱۳۷۵: ۸۹). فاضل مشهدی در ادامه به طور آشکار کفایت امور مردم را ذاتی فرمانروایی و تمام آن دانسته است:

«نپنداری که معنی حکومت این است که هر چه خواهی با رعیت باز کنی و به هوای نفس و اقتضای غضب، ایشان را معذب داری؛ بیش از این نیست که حق سب‌خانه و تعالی تو را والی و صاحب اختیار آن قوم ساخته است، و تمشیت امور معاش و معاد بعض عباد را به تو فرموده است...» (فاضل مشهدی، ۱۳۷۵: ۸۹).^۱

۱. تاکنون بیش از هفتاد نفر به ترجمه و تفسیر عهدنامه مالک اشتر همت گماشته‌اند. یکی از مهمترین آن‌ها به نام «نظام‌نامه حکومت» توسط عالم فاضل و مدقق کامل مولا محمدکاظم بن محمد فاضل مشهدی زنده در سال ۱۱۰۷ هـ. ق به رشته تحریر درآمده است. او که از دانشمندان و علمای بزرگ سده‌ی دوازدهم هجری قمری بوده است، مدرس علوم دینی آستان قدس رضوی و افتخار خدمتگزاری آن را نیز داشته است. اثر او از نثر و ترجمه عالی و روان و بیان شیوا و متین و

از آن جا که مجازات کردن رعایا فی نفسه چیز خوبی نیست بلکه برای رعایت مصالح عالی همگانی و یا ملی لازم است، حضرت حاکم را تشویق می‌کند که تا آن جا که امکان دارد و به مصلحت عمومی لطمه‌ای وارد نمی‌سازد از لغزش‌های مردم در گذرد و هرگز از بخشش خویش نسبت به مردم پشیمان نشود و به مجازات مردم مباحثات نکند: «و لاتنمدنّ علی عفو و لا تبجحن بعقوبه» (نهج البلاغه، شهیدی، نامه‌ی ۵۳: ۳۲۶). همین طور به فرمانروا توصیه می‌کند که تا سر حدّ ممکن از خشونت نسبت به رعایا پرهیزد. چون خشونت نیز فی نفسه تأمین کننده‌ی مصلحت عمومی نیست. «ولا تسرعنّ الی بادره و جدت منها مندوحه» (همان).

توصیه حضرت به زمامدار برای پوشیده نگاه داشتن عیوب رعایا و منع از جستجو برای یافتن عیوب نیز باید در راستای رعایت مصالح عمومی قلمداد کرد. حضرت می‌فرماید: «فان فی الناس عیوباً الوالی احقّ من سترها، فلا تکشفنّ عمّا غاب عنک منها» (همان: ۳۲۷): فرمان شرع و اقتضای مصلحت عمومی آن است که فرمانروا امین انفس، اموال و عروض همه‌ی مردمان باشد. پس شایسته‌ترین شخص نسبت به حفظ این امانت‌ها همان فرمانروا است.

یکی دیگر از چیزهایی که بدون شک به مصلحت عموم نیست این است که بین رعایا و شهروندان کینه و کدورت باشد، چه آن که این مسأله سبب سستی پایه‌های اجتماع می‌شود. عداوت و کینه میان مردم سبب می‌شود که آنان علیه یکدیگر توطئه کنند که به لحاظ مادی و معنوی خسارات فراوانی به آنان وارد می‌شود. علاوه بر این در اموراتی که نیاز به همدلی و وحدت هست مانند مقابله با دشمن و یا کارهای بزرگ و یا مقابله با بلایا و مصائب ملی از دست جامعه کاری بر نمی‌آید و چه بسا که این کینه و عداوت اسباب سستی و در نهایت اضحلال آن جامعه را فراهم کند. به همین دلیل حضرت از فرمانروا می‌خواهد که نه فقط خود به اختلاف بین مردمان دامن نزند بلکه در رفع کدورت و کینه بین شهروندان نیز کوشش کند. «اطلق عن الناس عقده کلّ حقد» (همان: ۳۲۸-۳۲۷). همین طور به خود فرمانروا توصیه می‌کند که کینه‌ی هیچ کس را به دل مگیر چرا که این امر سبب می‌شود تا نتوانی در میان خلق و شهروندان حکم به حق کرده و همگان را در چشمان خود در یک مرتبه در نظر آوری که این خود خلاف دادگری و بنابراین خلاف مصلحت عمومی است «واقطع عنک سبب کلّ وتر» (همان: ۳۲۸).

شرحی شامل و ارزشمند با توجه به نکات حساس فرمان امام علی (ع) برخوردار می‌باشد (از مقدمه کتاب «نظام نامه حکومت» به قلم مهدی انصاری).

اهمیت شرح و ترجمه فاضل مشهدی در این است که او برخلاف اکثر مترجمان و شارحان این فرمان تاریخی، التفاتی خاص به مبانی نظری سیاسی آن فرمان دارد و کوشش می‌کند تا پیوستگی مفاهیم سیاسی عهدنامه‌ی مالک اشتر را با دقت قابل توجهی به زبان فارسی بیان کند و از این نظر بر سایر شروح و ترجمه‌ها برتری‌های انکارناپذیری دارد (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۵۱-۳۵۰).

در این باره حتی می‌توان "اصلاح بین الناس" را به مثابه ضابطه‌ای برای فرمانروایی مطلوب تلقی کرد که به وسیله‌ی آن مصلحت عمومی و غایت سیاست تأمین گردد. فاضل مشهدی در ترجمه و شرح این فقره نوشته است: «ای مالک باید کینه و عداوتی که در دل‌های مردمان نسبت به یکدیگر گره شده باشد به کلک تدبیر و صلاح اندیشی بگشائی و در "اصلاح بین الناس" و تشیید مبانی مودت بین العوام و الخواص سعی نمایی...» (فاضل مشهدی، ۱۳۷۵: ۹۹).

یکی از اصولی که آن حضرت در امر حکمرانی کراراً بر آن تأکید فرموده‌اند عدالت‌ورزی است. تأکید بر اصل عدالت به معنای تأکید بر مصلحت عمومی است. زیرا اجرای عدالت در نهایت تأمین‌کننده‌ی مصلحت عمومی خواهد بود. اصولاً یکی از رازهای ماندگاری و تداوم حکومت دادگری است که «الملک ببقی مع الکفر و لم ببقی مع الظلم». نقطه‌ی مقابل دادگری، بیداد یا همان ظلم است که در واقع در آن نفع خصوصی کسی یا عده‌ای در نظر گرفته می‌شود و این عمل چون از غایت سیاست به دور می‌شود پایه‌های ملک را نیز می‌لرزاند از این جا است که حضرت (ع) در همین عهدنامه می‌فرمایند:

«أنصف الله و انصف الناس من نفسک و من خاصه اهلک و من لک فیه هوی من رعیتک، فأنتک إلاً تفعل تظلم ... و لیس شیء ادعی الی تغییر نعمه الله و تعجیل نقمته من اقامه علی ظلم». (نهج البلاغه، شهیدی، نامه‌ی ۵۳: ۳۲۷).

ای مالک بین خدا و مردم از یک طرف و نفس و دودمان و خواص و هرکس دیگری از رعایا که او را دوست داری از طرف دیگر طریقه‌ی عدل و انصاف پیش گیر که اگر این گونه نباشی ستم ورزیده‌ای. در این صورت آگاه باش که هیچ چیز موجب دگرگونی نعمت خداوندی و سرعت انتقام خداوند بیش از مشی ستمکارانه و ظالمانه نیست.

در این باره در بخش دیگری از این فرمان آمده است: «إن أفضل قره عین الولاة استقامه العدل فی البلاد و ظهور موده الرعیه». (همان: ۳۳۱). بیشترین چیزی که سبب روشنایی چشم و افتخار حاکمان می‌تواند باشد همانا برقراری عدالت در شهرها - و نه لزوماً مسلمانان و شیعیان - است. آن نیز سبب دوستی و مودت بین مردمان است و از این طریق سود و منفعت همگانی تأمین می‌شود. مگر نه آن است که «العدل اساس العام؟». این گونه است که گفته می‌شود «مهم‌ترین هدف قدرت و حکومت از نظر امام علی (ع) احقاق حق و اجرای عدالت است» (علیخانی، ۱۳۸۸: ۱۹۱). او حکومت را جز برای احقاق حق و اجرای عدالت که سود همگانی

در آن است به دست نگرفته است (عیوضی، ۱۳۸۸: ۱۱۲). چه آن که بدون اجرای «عدالت در اجتماع» انسانی، رسیدن آدمیان به مقصد اصلی که همانا رستگاری و سعادت و سیر الی الله است محال است.

آن حضرت (ع) اجرای عدالت در حق هم کیش و هم نوع را امری لازم دانسته و از این طریق کوشیده است. تا «مصلحت عمومی» تأمین گردد. امام که به دنبال سامان بخشیدن و رعایت مصالح همگانی یا همان «انتظام امور کافه خلائق و برایا» (فاضل مشهدی: ۷۴) بود به مالک اشتر می‌نویسد:

«و باید که در امور ملک و مصالح رعیت، آن چه را که به عدالت اقرب، و در احقاق حقوق اعدل باشد و عدالتش عموم داشته، نسبت به کافه ناس اشمَل و اکمل نماید و رعیت به آن راضی تر باشد اختیار نمایی و آن را بهتر دانسته و دوستتر داری» (فاضل مشهدی، ۱۳۷۵: ۹۴).

چنان چه آشکار است بر پایه‌ی این فرمان و توضیح فاضل مشهدی، اجرای عدالت حد و مرزی نمی‌شناسد و باید به گونه‌ای باشد که نسبت به کافه‌ی ناس [و نه مسلمانان و یا شیعیان و یا همفکران و ...] اشمَل و اکمل باشد.

ذکر این نکته ضروری است که عدالت خود مقدمه و پیش شرط رسیدن به سعادت و رستگاری انسان و نوع بشر است. به عبارت دیگر تأکید بر اجرای عدالت در اسلام و سنت علوی در تمام حوزه‌ها به خصوص هر حوزه‌ی «حکمرانی» که اثرات فوق‌العاده تعیین کننده‌ای بر جوامع بشری دارد به این دلیل است که بدون تحقق عدالت دسترسی به کمال مطلوب ناممکن می‌نماید. تحقق عدالت در تمامی سطوح روابط انسان و جامعه اعم از روابط فرد با فرد، فرد با جامعه، جامعه با فرد و حکومت و مردم و برعکس در اسلام مطمح نظر بوده و لازم تلقی می‌شود. در غیر این صورت رابطه‌ی طبیعی و منطقی میان اجزاء نظام خلقت مخدوش شده و انسان بعنوان یکی از اجزای اصلی این نظام به کمال مطلوب نخواهد رسید. زیرا چنین امری بر خلاف ناموسی الهی هست (خانی: ۱۳۸۸: ۱۷-۱۱۵). از این رو است که امام علی (ع) می‌فرمود: «عدل سبب حیات است؛ عدالت مایه‌ی استحکام زندگی مردم و زینت حاکمان است، برترین بندگان خدا در نزد خدا امام عادل است که هم خود هدایت شده است و هم دیگران را هدایت می‌کند» (غررالحکم، به نقل از عیوضی، ۱۳۸۸: ۱۰۴).

از این قرار قانون‌مداری و اجرای آن در حق همگان مورد تأکید امام علی (ع) در این فرمان است. زیرا قانون را می‌توان صورت مادی شده‌ی «مصلحت عمومی» و «عدالت» دانست. از آن

جا که آن حضرت (ع) بر این باور بودند که همه در برابر قانون مساوی بوده و از حقوق برابر برخوردارند (جهان بزرگی، ۱۳۸۶: ۵۸-۵۷ و علیخانی، ۱۳۷۷: ۵۲)، در نامه‌ی خویش به مالک اشتر می‌نویسد:

«و ایاک و الاستنار بما للناس فیہ اسوه»؛ «و پرهیز از مقدم داشتن خود، در اموری که مردم در آن مساوی هستند» (نهج البلاغه، شهیدی) (نامه‌ی ۵۳: ۳۴۰). از نظر علی (ع) برابری در مقابل قانون چنان که گذشت صرفاً شامل مسلمانان نمی‌شد چه در این صورت «مصلحت عمومی» به صورت تامّ محقق نمی‌شد. از نظر او رعایت قسط و عدل و قانون (در حق همگان چه کافر و مشرک و چه مخالف و موافق و چه دوست و دشمن لازم است. چون آدمیان از نظر او دو دسته‌اند: یا هم کیش و یا هم نوع و در هر دو صورت رعایت حقوق آنان لازم است (نهج البلاغه، نامه‌ی ۵۳).

ایجاد و حفظ امنیت در جامعه با همه‌ی اهمیتی که دارد و در بسیاری از مکاتب و نزد کثیری از اندیشه‌گران به عنوان غایت حکومت به شمار می‌رود خود مقدمه‌ای برای اجرای عدالت و قانون به حساب می‌آید. به عبارت دیگر "تقدم نظم و امنیت بر غایات دیگر، از نوع تقدم مقدمه بر ذی المقدمه است" (دانشنامه‌ی امام علی، جلد ۶، ۶۱). به همین ترتیب می‌توان گفت که «اگر نظم و امنیت شرط لازم و مقدمه‌ی واجب برای رسیدن به عدالت است، عدالت اجتماعی نیز شرط لازم و مقدمه‌ی واجب برای گسترش امور معنوی» و هموار کردن راه رسیدن به مقصود خلقت برای همگان است (همان: ۶۵). بدین سان می‌توان گفت که از دیدگاه حضرت علی (ع) «غایت اصلی حکومت اسلامی، حفاظت از مردم، در ابعاد و جنبه‌های مختلف آن، و خدمت به آنان برای تأمین سعادت دنیوی و اخروی است» (همان: ۲۴).

تاکنون باید روشن شده باشد که از نگاه حضرت علی (ع) و نهج البلاغه عدالت مفهومی فراگیر داشته که حد و مرز مکانی، زمانی و قومی و اعتقادی ندارد بلکه امری عام بوده که شامل همه‌ی آدمیان می‌شود (خانی، ۱۳۸۸: ۱۱۹).

هرچند که رعایت «مصلحت عمومی» به عنوان هدف و اساس فرمانروایی ناظر بر همه‌ی عرصه‌ها است و از این نظر جلوه‌های گوناگونی دارد اما به نظر می‌رسد جلب رضایت عمومی بزرگترین و وسیع‌ترین جلوه‌ی آن باشد. حضرت (ع) کراراً در این عهدنامه به مبنا قرار دادن رضایت عمومی و التفات به آن در جمیع اموری که فرمانروایان با آن سر و کار دارند اشاره کرده است. آن جا که فرموده است: «ولیکن أحب الامور الیک اوسطها فی الحق و أعمها فی

العدل و أجمعها لرضی الرعیه ... و أما عمادُ الدین و جماع المسلمین و العده لالعداء العامه من الامه فلیکن صغوک لهم و میلک معهم» (نهج البلاغه، شهیدی، نامه ی ۵۳: ۳۲۷)

«و باید که در امور ملک و مصالح رعیت آن چه را که به عدالت اقرب و در احقاق حقوق عادل باشد و عدالتش عموم داشته، نسبت به کافه‌ی ناس اشمل و اکمل نماید، و رعیت به آن راضی تر باشد اختیار نمایی و آن را بهتر دانسته و دوست تر داری» (فاضل مشهدی، ۱۳۷۵: ۹۴).

چرا که جز این نیست که ستون برپادارنده‌ی دین و تشکل جمعی مسلمانان و وسیله‌ی دفع دشمنان، عموم مردم هستند. پس لازم است که همواره رعایت جانب ایشان را لازم شماری و تمامی همّت خود را مصروف جلب رضایت آنان کنی».

بنابراین از نگاه امام علی (ع) بهترین تصمیمات سیاسی، تصمیماتی است که رضایت بیشترین مردمان و بیشترین رضایت آنان را به دنبال داشته باشد و این به معنای ابتنای سیاست برخواست و رضایت عمومی است که می‌توان آن را از نتایج مصلحت عمومی دانست.

نکته‌ی دیگری که در باب رضایت عمومی مردم باید به آن اشاره کرد این است که بدون تحصیل رضایت خلق از سوی فرمانروایان نمی‌توان اعتماد آنان را جلب کرد و بدون جلب اعتماد آنان نمی‌توان ملک را و پایید. حضرت در این باره می‌فرماید:

«و اعلم أنه لیس شیءٌ بأدعی الی حسن ظنّ راع برعیته من احسانه الیهم و تخفیفه المؤمنات علیهم و ترک استکراهه ایاهم علی ما لیس له قبلهم، فلیکن منک فی ذلک امرٌ یجتمع لک به حسن الظن برعیتک فأنّ حسن الظن یقطع عنک نصباً طویلاً». (نهج البلاغه، شهیدی، نامه ی ۵۳: ۳۲۷).

فرمانروایان باید خاطر خویش را از جانب رعیت فارغ داشته و بتوانند بر آنها اعتماد کنند. این امر وقتی محقق می‌شود که فرمانروایان "احسان و تطفّ را شعار خود ساخته و به تخفیف مؤونات و تقلیل حوالات و تحمیلات پردازد و ایشان را بر آن چه حق او نباشد و استحقاق مطالبه‌ی آن ندارد اکراه و اجبار ننماید" (فاضل مشهدی، ۱۳۷۵: ۱۱۰).

بر این اساس بر فرمانرواست که "همّت بر استرضای خاطر رعیت و جلب قلوب ایشان گمارد" (فاضل مشهدی، ۱۳۷۵: ۱۱۱). چه در غیر این صورت حاکم نمی‌تواند «مصالح خلق را کما ینبغی» تشخیص داده و به اجرای آن همّت گمارد و نتیجه‌ی این امر دلیری دشمنان و در نهایت سرنگونی حکومت است (فاضل مشهدی، ۱۳۷۵: ۱۱۱).

دقت در این فقرات نشان دهنده‌ی این است که حکومت مأمور جلب خوش گمانی رعیت از طریق تحصیل رضایت آنان است. جلب رضایت آنان هم بی رعایت مصالح آنان امکان‌پذیر نیست.

مصلحت عمومی از چنان اهمیت بنیادینی برخوردار است که حتی اجرای برخی از امور شرعی نیز منوط به رعایت آن است. این امر از آن جا ناشی می‌شود که شریعت ناظر بر مصالح دین و دنیای مؤمنان است.

یکی از مواردی که ضابطه‌ی "مصلحت عمومی" یا تدبیر و صلاح اندیشی درباره‌ی حکمی شرعی به کار گرفته شده است رفتار فرمانروا با "اهل خراج" یا مالیات دهندگان است. دادن خراج گرچه حکمی شرعی است اما آن گونه که فاضل مشهدی در فقرات مربوط به چگونگی اخذ خراج از مالیات دهندگان از عهدنامه‌ی مالک اشتر دریافت شده است اصل در گرفتن خراج، رعایت مصالح عالی مردم است و لا غیر.

پس باید که اولاً تفقد امر خراج و تدبیر مبلغ و مقدار آن بر نهجی نمائی که صلاح کار اهل خراج در آن بوده بدیشان ضرری نرسد و توانند که از عهده‌ی ادای آن برآمده تعدی واقع نشود. زیرا که چون مصالح ایشان را رعایت کنی و امر خراج را به طریق اعتدال راست آوری، هر آینه سایر الناس را از جبود و عمال و باقی طبقات رفاه احوال و وسعت معاش و اموال حاصل آید (فاضل مشهدی، ۱۳۷۵: ۱۵۰-۱۴۹).

از آن جا که حکم شرعی ناظر بر حال نیست، بلکه ناظر بر غایات و مصالح عالی است، اگر ضابطه‌ی گرفتن خراج را «مصلحت عالی و عمومی» قرار دهیم می‌توان گفت که اصل در گرفتن خراج، عمران است و نه رعایت «قدر مقرر» آن. عدم رعایت حال و مصلحت مالیات دهندگان موجب خلل در تدبیر امور آنان گشته و این امر در نهایت فرمانروا را از خراج، و ملک او را از منابع و امکانات عمران محروم خواهد کرد. همچنین تخفیفی که فرمانروا از باب «انتفاع دولت و استصلاح مملکت» در خراج قائل می‌شود در واقع ذخیره‌ای است که فرمانروا آن را برای آینده و به نفع مملکت پس انداز می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۷-۳۵۶).

فاضل مشهدی در این باره می‌نویسد:

باید تو را نظر بر تعمیر زمین و آبادی ولایت، زیاده بر اخذ خراج باشد و تدبیر کار، معموری مملکت خراب و ویران باشد، و [گرنه] تو از اخذ خراج محروم [مانی] و اگر با وجود ویرانی، دست تعدی بر رعیت بگشایی و «قدر مقرر» خراج را بر ایشان حواله

نمایی، به تخریب بلاد و هلاک عباد منجر گردد و کار امارت و ولایت تو نیز اختلال پذیرد و مهم پادشاهی، رونق و رواجی نگیرد؛ و اگر انتظام دولت و استحکام امور سلطنت خواهی، باید که در اصلاح حال رعیت کوشش نمایی و بر ایشان ابوابِ ترحم بگشایی... همّت عالی بر مراعات رفق و مدارای و تخفیف قدری که به صلاح امید ایشان باشد گماری و قدری که به صلاح حال ایشان مناسب نماید، از مؤونات و خراجات بر ایشان حواله نمایی (فاضل مشهدی، ۱۳۷۵: ۱۵۱-۱۵۰).

از نظر نویسنده‌ی عهدنامه‌ی مالک اشتر، رعایت مصلحت عمومی برای فرمانروا از چنان اهمیتی برخوردار است که می‌فرماید چنانچه رعیت در آسایش باشند زمامدار در حال عبادت است و این به معنی آن است که معیار عبادت فرمانروایان جدای از مسائل فردی و شخصی خودشان آسایش خلق است که خود از نتایج رعایت مصالح عمومی از سوی فرمانروایان است. و اجعل لنفسك فيما بينك وبين الله افضل تلك المواقيت و اجزل تلك الاقسام. و ان كانت كلها لله اذا صلحت فيها النية و سلمت منها الرعيه (نهج البلاغه، شهیدی، نامه‌ی ۵۳: ۳۳۷). اکنون روشن می‌شود که چرا حضرت علی (ع) در همین عهدنامه می‌فرماید: و انه افضل قره عين الولاة استقامه العدل في البلاد و ظهور موده الرعيه (همان: ۳۳۱): و قطعاً این گونه است که بهترین روشنی چشم زمامداران و افتخار آنان اجرای دادگری در جامعه و به دنبال آن ظهور محبت بین شهروندان است. مصلحت عمومی نتیجه‌ی دادگری، و دادگری در گرو در نظر داشتن مصلحت عمومی از سوی حکومت است.

امام علی (ع) در فقره‌ای دیگر حتی گماشتن کارگزاران حکومتی را از روی استبداد، نکوهش و گماشتن کارگزاران را موکول به آزمایش و کشف صلاحیت آنان از راه تحقیق کرده است؛ آن جا که می‌فرماید: ثم انظر في امور عمالك فاستعملهم اختباراً و لا تولهم محاباه و اثره (همان: ۳۳۲).

مشورت در امر ملک و حکومت، با دانایان و ابتدای حکومت‌داری بر اساس رأی عالمان و کارشناسی یکی دیگر از متفرعات نداشتن نگرش و منش استبدادی از سوی فرمانروایان است. آن حضرت در همین نامه فرموده است:

«و اکثر مدارس العلماء و مناقشه الحكماء في تثبيت ما صلح عليه امر بلادك و اقامه ما استقام به الناس قبلك». (نهج البلاغه، شهیدی، نامه‌ی ۵۳: ۳۲۹). فقره‌ی مزبور را فاضل مشهدی این گونه ترجمه و شرح کرده است:

و چون مراعات امور مزبوره، که هر آینه موجب صلاح عباد و نظام بلاد است، شخص را به تنهایی کما ینبغی در نهایت اشکال است و استقلال عقل کسی که با الهام غیبی و نفس قدسی مؤید نباشد در رعایت مراتب مذکوره خیال محال، پس باید که در این باب با مردم دانا مشورت نمایی و معقول علماء و حکمای ذوی الاحکام، استمداد و استعانت جوئی، و در ثبت مصالح بلاد و مقرر داشتن قوانین که به آن‌ها از خراب و فساد مصون و محفوظ بماند، به پا داشتن سنن و رسومی که پیش از تو انتظام امور عباد به آن‌ها شده، و کار معاش و معاد ایشان به وسیله آن‌ها ثابت و برقرار بوده با علماء زمان و حکمای اوان، خود مدارست و محادثت نمایی و در آن باب در عقول و آرای ایشان استمداد نموده، اقتباس انوار حلم و علم و حکمت را لازم و معتنم شماری، که به این وسیله در امور مملکت انتظام پدید آید و کار جهانداری و رعیت رونق پذیرد (فاضل مشهدی، ۱۳۷۵: ۱۱۴-۱۱۳).

چنانچه فاضل مشهدی به درستی و ظرافت دریافته، سیاست جز با خرد جمعی راست نیاید و بی توجهی به این امر و خوش نداشتن توجه به کارشناسان و اداره کردن کشور از روی استبداد و امیال شخصی سبب بی انتظامی امور مملکت گشته، کار جهانداری معطل می‌ماند. از این جاست که امام در جای دیگری فرموده است: «من استبد برأیه هلك و من شاور الرجال شارکها فی عقولها» (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۱). کسی که خود رأی و خود کامه باشد و صرفاً به نظر و رأی خویش قناعت ورزد هلاک می‌شود - و البته ممکن است که هلاکت زمامدار ضایع شدن ملتش را هم به دنبال داشته باشد - و هر کس با مردمان اهل، مشورت کند در عقل‌های آنان شریک گردد.

و بالاخره این داوری عموم مردم درباره‌ی فرمانروایان است که ملاک صالح بودن و یا نبودن آنان به حساب می‌آید. واضح است که در شرایط طبیعی، عموم مردم بدون آن که مصالحشان از سوی فرمانروایشان تأمین شده باشد زبان به خیر و نیکی آنان نخواهند گشود. حضرت در فقره‌ای می‌فرماید:

«وَأَمَّا يَسْتَدِلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ بِمَا يَجْرِي اللَّهُ لِهِمْ عَلَى السَّنِّ عِبَادَةٌ...» (نهج البلاغه، شهیدی، نامه‌ی ۵۳: ۳۲۶) «اهل صلاح و سعادت را جز بدان نتوان شناخت، که حق تعالی ذکر خیر ایشان را به السنه و افواه بندگان جاری سازد و لوای نیکی‌های ایشان را در میان عباد بر روش اشهاد بر افرازد» (فاضل مشهدی، ۱۳۷۵: ۸۵-۸۴). نگرش و داوری عموم مردم درباره‌ی فرمانروایان خود کاری است که از طرف خدا انجام

شده و معیاری برای مطلوب بودن فرمانروایی آنان از نظر خالق فرمانروایان و فرمانبردارانشان است».

به طور کلی عهدنامه‌ی مالک اشتر را باید یکی از نمونه‌های بارز «عام‌گرایی سیاسی» دانست. زیرا هر کجا که امام علی (ع) در فرمان خویش فرمانروا را ملزم به رعایت حقوق مردمان، مهرورزی و عطف با آنان و ... می‌داند بی‌شک منظور او فقط مسلمانان و شیعیان نیست. بنابراین «تردید نباید کرد که مقصود امام (ع) [همه‌ی] مردمانند زیرا نوع انسان را دارای کرامت ذاتی می‌داند حتی اگر دچار لغزش و خطا شده باشند» (سلیمی، ۱۳۸۱: ۷۸). چنان‌چه او امر به چشم‌پوشی حکومت از لغزش رعایا ولو غیر مسلمانان می‌کند (همان: ۷۹).

جای‌جای عهدنامه‌ی مالک اشتر که امر به لطف و عدالت‌ورزی و نفی ستم و رعایت انصاف با مردم شده است، از واژه‌های «خلق» «ناس» و «رعیه» استفاده شده است که دلالت بر عام‌گرایی داشته و بی‌تردید در برگیرنده‌ی تمام انسان‌ها صرف‌نظر از مذهب، جنسیت، نژاد، طبقه و ... می‌شود. پس می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که «مقصود امام علی (ع) در بیان این واژه‌ها و مفاهیم، اشاره به حقوق بنیادین "انسان بما هو انسان" می‌باشد. یعنی آدمی به دلیل انسان بودنش از چنین حقوق، کرامت و احترامی برخوردار است» (همان: ۸۱).

نتیجه‌گیری

سیاست، دانش و هنری سامان‌بخش بوده و به مثابه‌ی خرد جامعه به حساب می‌آید. ساماندهی امور اجتماع به منظور نیل به «به‌زیستی» به هر معنایی که که مردمان آن را تعبیر کنند یکی از غایات مهم سیاست است. سیاست و حکومت یا همان ساماندهی اجتماع، تحت تأثیر فرهنگ به طور کلی و به ویژه فرهنگ سیاسی هر جامعه‌ای است. فرهنگ سیاسی به معنی مجموعه‌ای از تمایلات، نگرش‌ها، باورها و احساسات یا همان الگوهای رایج ذهنی نسبت به قدرت، سیاست و حکومت است که تعیین می‌کند که چه نگرش و منشی در امر حکومت‌داری مدنظر قرار بگیرد یا نگیرد، چه رویدادهایی برای فرمانروایان مهم باشد یا نباشد، چه اهداف و یا چه منافعی برجسته شوند یا نشوند و این یعنی چگونگی سیاست‌ورزی و غایات سیاست. چون فرهنگ سیاسی است که قواعد بنیادین را برای به اجرا درآمدن سیاست وضع می‌کند و همین فرهنگ است که تصورات و اعتقادات مشترکی را که بنیادهای اصلی زندگی سیاسی یک کشور را تشکیل می‌دهد تعیین می‌کند.

فرهنگ سیاسی را به اعتبار متعلق آن به فرهنگ سیاسی فرمانروایان و فرمانبرداران و از حیث محتوا و جهت گیری کلی آن به «فرهنگ سیاسی معطوف به مصلحت عمومی» و «فرهنگ سیاسی معطوف به مصلحت خصوصی» تقسیم بندی می کنند. فرهنگ سیاسی به اعتباری دیگر، به فرهنگ سیاسی مطلوب و فرهنگ سیاسی موجود تقسیم بندی می کنند. منظور از فرهنگ سیاسی مطلوب، همان فرهنگ سیاسی آرمانی در مقایسه با فرهنگ سیاسی واقعاً موجود است. یکی از آبخورهای اصلی فرهنگ سیاسی مطلوب در ایران سیره و فرامین امام علی (ع) در عهد فرمانروایی اوست. به ویژه فرمانی که آن امام همام (ع) خطاب به مالک اشتر که «به جهت تعلیم آداب سلطنت و رعیت پروری و تعیین قوانین امارت و معدلت گسترگی و کیفیت سلوک با خواص و عوام و اهتمام در انتظام کافه ای انام» به رشته ی تحریر در آورده است، می باشد. با توجه به زمانه و زمینه ی صدور فرمان به مالک اشتر و دقت در کلام و مضامین آن فرمان و گفتمان عدالت محور و ظلم ستیزانه ی حاکم بر اندیشه و سیره ی علوی باید گفت که فرهنگ سیاسی مطلوب این فرمان همانا «فرهنگ سیاسی معطوف به مصلحت عمومی» است. فرهنگی که «مصلحت عمومی» را به مثابه قاعده ی آمره ای بپندارد که تحت هیچ شرایطی نمی بایست نقض شده و بر خلاف آن عمل شود. عدالت، قانون گرایی یا همان شریعت سالاری، شورا، مدارا و امثال ذلک جملگی ابزارها و فنونی هستند که مآلاً باید بدون هیچ تمایزی به مصلحت تمام مردمان بینجامد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، (۱۳۷۳)، سید جعفر شهیدی، چاپ ششم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، (۱۳۹۲)، شرح نهج البلاغه، غلامرضا لایقی، (چاپ دوم)، تهران: کتاب نیستان.
- ارسطو، (۱۳۷۱)، سیاست، ترجمه‌ی حمید عنایت، چاپ سوم، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- اسمارت، نینیان، (۱۳۷۷)، دین و سیاست، مندرج در کتاب: خرد در سیاست، گزیده، نوشته و ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، (چاپ دوم)، تهران، طرح نو.
- افلاطون، (۱۳۸۱)، جمهور، فؤاد روحانی، بی‌چاپ، تهران، علمی فرهنگی.
- انصاری، مهدی، (۱۳۷۵)، پیش‌گفتار کتاب نظامنامه‌ی حکومت، شرح و تفسیر عهدنامه‌ی امیرالمؤمنان نوشته‌ی محمد کاظم بن محمد فاضل مشهدی، چاپ دوم، قم، انتشارات انصاریان.
- آذرنوش، آذرتاش، بهرامیان، علی، پاکتچی، احمد و دیگران، (۱۳۸۳)، اسلام پژوهشی تاریخی و فرهنگی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آلموند، گابریل و وربا، سیدنی، (۱۹۹۲)، «جامعه‌پذیری سیاسی و فرهنگ سیاسی»، ترجمه‌ی علیرضا طیب، ماهنامه‌ی اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۱۴-۱۱۳.
- بدیع، برتران، (۱۳۷۷)، فرهنگ و سیاست، احمد تقیب‌زاده، چاپ اول، تهران، نشر دادگستر.
- بشیری، حسین، (۱۳۸۰)، درس‌های دموکراسی برای همه، چاپ اول، تهران، موسسه‌ی پژوهشی نگاه معاصر.
- بشیری، حسین، (۱۳۸۰)، آموزش دانش سیاسی: مبانی علم سیاست نظری، تهران، موسسه‌ی پژوهشی نگاه معاصر.
- بشیری، حسین، (۱۳۷۸)، جامعه‌ی مدنی و توسعه‌ی سیاسی در ایران: گفتارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی، چاپ اول، تهران، مؤسسه‌ی نشر علوم نوین.
- جعفری تبریزی، محمدتقی، (۱۳۷۳)، حکمت اصول سیاسی اسلام، ترجمه و تفسیر فرمان مبارک امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام به مالک اشتر، چاپ دوم، انتشارات رستم‌خانی.

- جعفریان، رسول، (۱۳۸۳)، تاریخ سیاسی اسلام، از رحلت پیامبر تا زوال امویان (۱۳۲-۱۱ هـ) (چاپ سوم)، قم، دلیل ما.
- جعفریان، رسول، (۱۳۸۳)، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم السلام، چاپ هفتم، قم، انتشارات انصاریان.
- چلیکوت، رونالد، (۱۳۷۷)، نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای، ترجمه‌ی وحید بزرگی و علیرضا طیب، چاپ اول، تهران، موسسه‌ی خدمات فرهنگی رسانه.
- حاجی یوسفی، امیر محمد، (۱۳۸۴)، «گونه‌شناسی روش‌های مطالعه‌ی جامعه‌شناسی سیاسی ایران»، پژوهشکده‌ی علوم سیاسی، سال اول، شماره اول.
- حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۲)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، چاپ اول، تهران، بهبهانی.
- خانی، محمدحسن، (۱۳۸۸)، عدالت در روابط بین‌الملل از دیدگاه اسلام، درج شده در کتاب، علیخانی و همکاران، درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام، چاپ اول، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- خرمشاد، محمدباقر، (۹۱-۱۳۹۰)، «جامعه‌شناسی سیاسی از دیدگاه امام علی (ع)»، جزوه‌ی درسی دوره‌ی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، سال تحصیلی ۹۱-۹۰.
- دانشنامه‌ی امام علی (ع)، (۱۳۸۰)، زیر نظر علی اکبر رشاد، جلدهای مختلف، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، (۱۳۷۵)، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، جلدهفتم، چاپ اول، تهران، حیّان.
- دائرةالمعارف دمکراسی، (۱۳۸۳)، زیر نظر سیمور مارتین لیپست، ترجمه‌ی کامران فانی و نورالله مرادی، ویراسته محبوبه مهاجر و فریبرز مجیدی، تهران، انتشارات مازیار.
- دلشاد تهرانی، مصطفی، (۱۳۹۲)، دلالت دولت، آیین‌نامه‌ی حکومت و مدیریت در عهدنامه مالک اشتر، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دریا.
- ذو علم، علی، (۱۳۸۰)، امام علی (ع) و سیاست، درج شده در کتاب دانش‌نامه‌ی امام علی (ع)، زیر نظر علی اکبر رشاد، جلد ششم، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- راد، فیروز، (۱۳۸۲)، جامعه‌شناسی توسعه‌ی فرهنگی، چاپ اول، تهران، انتشارات چاپ پخش.
- راسخ، محمد، (۱۳۹۲)، حق و مصلحت، مقالاتی در فلسفه‌ی حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، چاپ اول، تهران، نشر نی.

- سریع‌القلم، محمود، (۱۳۸۷)، فرهنگ سیاسی ایران، چاپ دوم، تهران، پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- سلیمی، حسین، (۱۳۸۱)، سیاست از منظر امام علی (ع)، چاپ اول، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۸۳)، تاریخ تحلیلی اسلام از آغاز تا نیمه‌ی نخست سده چهارم، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبائی، سیدجواد، (۱۳۷۳)، زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر.
- طباطبائی، سیدجواد، (۱۳۸۱)، تأملی درباره‌ی ایران، دیپاچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران، جلد نخست، تهران، موسسه پژوهشی نگاه معاصر.
- طباطبائی، سیدجواد، (۱۳۸۲)، تاریخ اندیشه‌ی سیاسی جدید در اروپا، نوزایش تا انقلاب فرانسه، بخش نخست، جدال قدیم و جدید، چاپ اول، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
- عسکری، سیدمرتضی، (۱۳۸۶)، سیاست حکومت علی، درج شده در کتاب امام علی (ع) از نگاه دانشوران، به اهتمام مهدی مهریزی و هادی ربّانی، جلد ۲، چاپ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- علیخانی و همکاران، علی‌اکبر، (۱۳۸۸)، در آمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام، چاپ اول، تهران، پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- درخشه، جلال، (۱۳۸۷)، عدالت از دیدگاه امام علی (ع)، درج شده در کتاب عدالت و سیاست، بررسی ابعاد نظری و کاربردی عدالت در گفتمان سیاسی اسلام و غرب، به اهتمام دکتر فرهاد شریعت، چاپ اول، تهران، انتشارات امام صادق (ع).
- فاضل مشهدی، محمد کاظم، (۱۳۷۵)، نظامنامه‌ی حکومت، با تحقیق و مقدمه‌ی مهدی انصاری قمی، چاپ دوم، تهران، انتشارات انصاریان.
- گل‌محمدی، احمد، (۱۳۸۶)، «درآمدی بر تبیین فرهنگی سیاست»، نگاهی به رهیافت فرهنگ سیاسی در علم سیاست، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۶.
- گلی زواره، غلام‌رضا (۱۳۸۵)، جغرافیایی جهان اسلام، آشنایی با کشورهای اسلامی و قلمرو اقلیت‌های مسلمان، چاپ اول، قم، مرکز انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- لاگلین، مارتین، (۱۳۸۸)، مبانی حقوق عمومی، محمدراسخ، چاپ اول، تهران: نشر نی.

- محمدی، مجید، «مقدمه‌ای بر مطالعه‌ی فرهنگ سیاسی ایران» (سایت اینترنتی www.ensani.ir).
- مصلی‌نژاد، عباس، (۱۳۸۸)، فرهنگ سیاسی ایران، چاپ سوم، تهران، انتشارات فرهنگ صبا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، جلد ۲۲، چاپ ششم، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۱)، پیام امام امیرالمؤمنین (ع): شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ملک‌زاده، محمد، (۱۳۸۹)، سیره سیاسی معصومان در عصر حاکمیت، چاپ چهارم، تهران، کانون اندیشه‌ی جوان.
- معین، محمد، (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی شش جلدی، چاپ هشتم، تهران، امیرکبیر.
- منصورنژاد، محمد، (۱۳۸۶)، «مصلحت از دیدگاه امام خمینی و اندیشمندان غربی»، فصلنامه‌ی حکومت اسلامی، شماره ۱۲.
- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۸)، قلب اسلام، سیدمحمدصادق خرازی، چاپ سوم، تهران، نی.
- نیرمحمدی، ناصر، (۱۳۸۶)، فرهنگ و زندگی، مندرج در کتاب مسائل و چشم‌اندازهای فرهنگ، نوشته آشوری، داریوش و دیگران، (۱۳۸۶)، مجموعه مقالات، بهروز منظمی و دیگران، چاپ دوم، تهران، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- هیوود، اندرو، (۱۳۸۹)، کلید واژه‌ها در سیاست و حقوق عمومی، اردشیر امیر ارجمند و قاسم موالی‌زاده، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیر کبیر.

www.ensani.ir

www.ijtiHAD.ir

www.sorooshmahallati.com

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی