

الگوی مفهومی واقع‌نگری در اندیشه و رفتار سیاسی امام علی علیه السلام

عباسعلی رهبر^۱

محمود شریعتی^۲

چکیده

رابطه دین و سیاست در اندیشه امام علی (ع) رکن وجودشناسانه و قوام بخش در مناسبات جامعه و حکومت بوده است. اما این چارچوب در تقارن با الگوی واقع‌نگری در دستگاه فکری امام، به عنوان مفهومی، اثربخش در ایجاد مشروعیت، مشارکت و پیش‌برندگی در نظام سیاسی قابل طرح، فهم و نشانه‌گذاری است.

در پرتو این چارچوب، فرایند مفهوم‌سازی واقع‌نگری با تکیه بر عقلانیت در دو سطح اندیشه با تأکید بر مفاهیمی چون کرامت انسان، حق انتخاب آدمیان، اجرای عدالت و ضرورت حکومت؛ و در سطح رفتار با تأکید بر کنش سیاسی امام در تعیین خلیفه، پذیرش حکمیت و همزیستی با ادیان، صورتبندی خواهد شد.

این نوشتار کوشش خواهد نمود با به‌کارگیری نظریه تفسیری اسکینر، به دو هدف مهم دست یابد: از سویی مفهوم واقع‌نگری در اندیشه و رفتار امام علی (ع) قابل فهم گردد و از سوی دیگر، اثربخشی واقع‌نگری در توازن بخشی و انسجام‌آفرینی نیروهای اجتماعی مورد سنجش قرار گیرد. بدیهی است دستیابی به این اهداف، مستلزم پیاده‌سازی گستره‌ای از مفاهیم و موضوعات خواهد بود. در نتیجه، برای فهمیدن چارچوب بحث طرح چند مسأله حائز اهمیت است. (۱) پیوست واقع‌نگری به عقلانیت (۲) نسبت‌سنجی واقع‌نگری با آرمانخواهی (۳) مفهوم‌سازی واقع‌نگری (۴) موقعیت‌سنجی شرایط محیطی و زمینه‌های اجتماعی جامعه هدف.

واژگان کلیدی

نظریه اسکینر، عقلانیت، آرمانخواهی واقع‌بینانه، کرامت انسانی، حق انتخاب.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول).

Email: ab.rahbar@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبائی.

Email: shariate49@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۷/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۱۹

طرح مسأله

سیاست جزء بنیادین منظومه فکری امام است که از نوع نگاه وی به هستی و انسان تغذیه می نماید. این نگرش به جهان و انسان، نوعی توازن و انسجام بخشی در نظام معناکاوانه وی قرار می دهد. «اگر مردم در عظمت قدرت خدا، و بزرگی نعمت های او می اندیشیدند، به راه راست باز می گشتند. خطبه ۱۸۵» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۵۵) وی در قالب این نگاه معرفت شناسانه الهیاتی، درصدد بر می آید با در نظر گرفتن واقعیت های حاکم، الگوی آرمانی خویش را نظامند و ارزشگذاری نماید.

برحسب آنچه در نهج البلاغه و منابع تاریخی، انعکاس یافته، موجد این پرسش خواهد بود که چگونه کنش گفتاری امام، روابط حاکم بر مناسبات قبیله ای را در مسیر تحول ایدئولوژیک قرار داد تا جامعه از تعادل برخوردار و در مسیر درست قرار گیرد؟ در پاسخ به این پرسش با استمداد از روش شناسی اسکینر، تلاش خواهد شد چارچوب معرفتی و کنش کلامی امام با تکیه بر «واقع نگری»، و ضرورت آن در عرصه سیاست و جامعه مورد توجه قرار گیرد. بدین خاطر ضروری است برای فهم اندیشه امام به متن نهج البلاغه و سخنان وی و همچنین زمینه ها و موقعیت اجتماعی جامعه عربستان رجوع شود تا امکان دستیابی مفسر به کشف نیت مؤلف برای فهم اندیشه و رفتار وی فراهم شود.

در اندیشه امام علی (ع) پیوند عقلانیت با واقع نگری و همچنین سازگاری آن با آرمانخواهی مورد پذیرش قرار گرفته و از نگرش یکسویه و انحصارگرایانه در این زمینه اجتناب شده است. بدین جهت، نحوه مواجهه و چگونگی جمع «آنچه هست» و «آنچه باید» باشد، مسأله ای است که تأثیر آن در مشروعیت و مشارکت اجتماعی در پیوند با انسجام بخشی جامعه حائز اهمیت است.

در این تحقیق، با در نظر گرفتن مفاهیم روش شناسانه اسکینر، مفهوم واقع نگری در اندیشه امام علی (ع) به بحث گذاشته خواهد شد و در این میان، مختصات واقع نگری به لحاظ نظری و همچنین مؤلفه های آن در اندیشه امام با تکیه بر فرایند مفهوم سازی در قالب عبارات و مفاهیم، همچنین نسبت و رابطه اعراب با مفاهیمی که اسکینر از آن یاد نموده، با

توجه به نظام حاکم بر روابط قبیلگی و درک و فهم آنان از کرامت انسانی به عنوان موجودی ذی حق، و اجرایی نمودن عدالت که در برگیرنده رعایت حقوق آحاد جامعه است، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. روش‌شناسی اسکینر

یکی از مهم‌ترین شیوه‌های پژوهش اندیشی، روش تفسیر است. از اینرو، «هدف تفسیر فهم‌پذیر ساختن عقل و رفتار است. یعنی روشن کردن معنای آن عمل در نظامی از نهادها و تصویرهای معنادار فرهنگی.» (لیتل، ۱۳۷۳: ۱۱۶) البته مختصات نظریه تفسیر با طیفی از تعابیر مواجه است (متن، مولف، مفسر، و زمینه) که باورمندی به هریک از اضلاع چهارگانه، در پیچه‌ای متفاوت از مفاهیم، موضوعات و در نتیجه عمل سیاسی برای محقق به وجود خواهد آورد.

سنگ بنای متدولوژی اسکینر پاسخگویی به این سؤال اصلی است که در تلاش برای فهم یک متن چه رویه‌های مناسبی باید در پیش گرفت؟ (نوذری و مجیدپور، ۱۳۸۹: ۱۰۱) در این راستا، اسکینر هرمنوتیک را به عنوان رهیافتی برای تفسیر و فهم متون تلقی نموده و هدف اصلی آن را «اثبات معنای متن» می‌داند و تأکید دارد این معنا صرفاً با قرائت خود متن به دست نمی‌آید بلکه برای دستیابی به آن باید فراتر یا فروتر از سطح ادبی متن رفت و در پس آن، «انگیزه‌ها»، «نیات مؤلف» و «زمینه اجتماعی و زبانی» نگارش آن را جستجو نمود. در رهیافت اسکینر، تفسیر متن و فهم معنای متن با تکیه بر شیوه «عمل بیانی» یا «کنش گفتاری» ممکن می‌شود. (منوچهری، ۱۳۸۷: ۲۰۱) اسکینر با وام‌گیری از نظریه آوستین بر این باور است که گفتار همیشه صرفاً برای بیان یک واقعیت بکار نمی‌رود، بلکه علاوه بر آن، برای انجام عمل یا ایجاد تأثیری خاص بر روی مخاطبان نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. (نوذری و مجیدپور، ۱۳۸۹: ۱۰۹) بنابراین، برای فهمیدن هر گفته‌جدی و صادقانه‌ای نیاز داریم که نه تنها به آنچه اشخاص گفته‌اند بلکه به آنچه در ضمن گفتن انجام داده‌اند، نیز پی ببریم. (اسکینر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۵۰) در بررسی تاریخ اندیشه‌ها روش مناسب عبارت است از این که فهمیدن متن‌ها مستلزم درک این نکته است که آن‌ها قصد داشته‌اند چه معنایی را انتقال دهند و چگونه در نظر گرفته شده است که آن معنی اختیار شود. درک

کردن یک متن مستلزم فهمیدن دو نیت است: یکی این که متن چه می گوید و چه مقصودی دارد؛ دیگر این که گفتن همان حرف به نیت انجام چه کاری صورت گرفته است، یعنی هدف کنش عامدانه متن از انتقال پیامش چه بوده است. (اسکینر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۵۷) بنابراین، برای فهم متن باید خود را به شرایط خاص مخاطبان انتقال داد؛ و قصد مؤلف را در یک بازی که قواعد آن از پیش تعیین شده، دریافت. گفتار انسانی به قصد بیان چیزی است. انسانها با بیان جملات، جهان و خودشان را به طرق گوناگون به خود و به همدیگر باز می نمایند. (فی، ۱۳۸۴: ۲۴۱) قصدگرایی در باره چیستی معنا بحث می کند و می گوید معنا مسأله ای مربوط به قصد و نیت تجسم یافته و مندرج در یک عمل یا حاصل آن است. (فی، ۱۳۸۴: ۲۵۸) در قصدگرایی فاصله زمانی در حاشیه قرار خواهد گرفت. مفسر باید تلاش نماید خود را به زمانی که عمل در آن واقع شده است، برگردد. فضای فرهنگی و حالت ذهنی مؤلف را بازیابی نماید. تفسیر عمل در گستره محیط فرهنگی و اجتماعی قرار داده شود.

اسکینر از روش هرمنوتیک برای فهم اندیشه سیاسی استفاده می کند و در عین حال این روش را به راه سومی بین زمینه گرایی و متن گرایی پیوند می زند. (حقیقت، ۱۳۹۱: ۴۱۱) از اینرو، بر این باور است که نظریه من موضع حدوسطی را اتخاذ کرده است. (اسکینر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۴۴) وی با قراردادن متن در شرایط محیطی و بستر اجتماعی و فرهنگی و کشف زبان ایدئولوژیک امکان دستیابی به هنجارها و سنت های مرسوم را فراهم خواهد آورد که در برگیرنده واژگان، مفروضات، و معیارهای مشترک برای آزمون فرض ها و مرزهای دانش، مسائل، تمایزات مفهومی و امثال آن است. این شیوه و فرایند به محقق کمک خواهد نمود تا در سایه این هنجار مرسوم، متوجه شویم که کنش کلامی جدید، درصدد تأیید یا تکذیب یا غفلت از آن بر آمده است که در اینصورت به این روند تصرف ایدئولوژیک می گوید. از اینرو، باید بکوشیم که نیت افراد را با قراردادن عمل وی در ساختار وسیع تر ارزش ها و شیوه های عمل رمزگشایی کنیم. (اسکینر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۴۲)

۲. ابعاد مفهوم واقع‌نگری

۱-۲. پیوست واقع‌نگری با عقلانیت

یکی از کارکردهای اساسی عقل، درک واقعیات است. ریتزر عقلانیت را بر اساس سازگاری منطقی اجزاء با واقعیت تلقی نموده است. (قریب، ۱۳۹۲: ۵۸) در این راستا، مطهری بر این عقیده است در اسلام بین عقل‌گرایی و واقع‌نگری پیوند برقرار است. «اینکه اسلام به تعقل دعوت کرده و به خصوص کلام امام موسی بن جعفر که عقل را حجت و پیامبر درونی، و پیامبر را عقل بیرونی معرفی کرده است، دلیل بر اصالت عقل از نظر واقع‌نمایی و رئالیسم است. همچنین جمله مولا در نهج البلاغه: عقل فریب نمی‌دهد کسی را که از او نصیحت بخواهد.» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۹۹) طباطبایی هم بر مبنای آموزه‌های اسلام امکان ارتباط بین واقع‌بینی و عقلانیت را قابل‌تصور دانسته است. این دو مسأله یعنی، واقع‌بین بودن انسان و شعور استدلالی بشر، به حسب فطرت و آفرینش، توجه اسلام را به خود جلب نموده است. (طباطبایی، بی تا: ۱۷)

نکات و خصوصیات ذیل توضیح مناسبی برای نگرش واقع‌نگری در نسبت با عقلانیت به شمار خواهد آمد:

- ۱) فرد در برابر واقعیات جامعه، از ظرفیت لازم برای انعطاف‌پذیری و مشارکت جمعی برخوردار است و آرمان خود را با در نظر گرفتن آنها، تنظیم خواهد نمود.
- ۲) فرد در برابر واقعیات جامعه، ضمن صیانت از آرمان‌ها و عقائد راستینش، به جهت انسجام اجتماعی و منافع عمومی، آمادگی برای فعلیت بخشی سیاسی مطالبات جامعه را دارا می‌باشد.
- ۳) فرد در برابر واقعیات جامعه، برای رسیدن به نقطه مطلوب، از ظرفیت‌های موجود بهره می‌برد، و «به تدریج» با «خویش‌داری» و «گذشت»، بسوی هدف گام بر می‌دارد.
- ۴) فرد در برابر واقعیات جامعه، تلاش می‌نماید خود را از تنگ‌نظری، قضاوت‌های شتابزده، و رفتارهایی که منجر به از دست دادن «فرصت‌ها» و «فاصله‌ها» می‌شود، اجتناب نماید.

در مجموع با در نظر گرفتن نکات فوق‌شخص واقع‌نگر برای اثربخشی خود بر

اموری متمرکز خواهد شد که می‌تواند وی را در برابر بن بست‌ها و پیچیدگی‌ها، فعال (و منفعل) و برخوردار از حرکت (و نه متوقف) نماید.

۲-۱-۱. مختصات واقع‌نگری

هنگامی از واقع‌نگری سخن به میان می‌آید باید به چند خصوصیت در این ارتباط توجه نمود:

- مراد از واقع‌نگری، واقع‌نگری تقریبی و نسبی و نه حقیقی است زیرا در عرصه عمل، یک پدیده می‌تواند از زاویه‌ای واقع‌بینانه و از زاویه دیگر غیرواقع‌بینانه قلمداد شود. بنابراین نوع مفهوم سازی، نسبت بین هدف و وسیله، به کارگیری و شرایط محیطی در تولید و سنجش پذیری و سطح بندی نگرش واقع‌بینانه مؤثر خواهد بود. پدیده‌های اجتماعی وقایعی هستند که با لایه‌های مختلف خود در مسیر زمان اتفاق می‌افتند و تنها در زمینه خاص خود رخ می‌دهند و فهمیده می‌شوند. لذا مسلم انگاشتن قالب‌های از پیش تعریف شده، بدون در نظر گرفتن آنچه هست، آنچه به وقوع می‌پیوندد و در عنصر زمان، مکان و شرایط وجودی انسانها، خود را نشان می‌دهد، نمی‌تواند، پاسخ مناسب برای آنچه انسانها در زندگی روزمره با آن مواجه‌اند باشد.

- واقعیت را باید امری مدرج و سلسله‌مراتب به شمار آورد. طرح واقعیت‌ها نباید به منزله، صادق بودن کامل و صددرصدی آنها قلمداد شود. «هنوع بیان واقعیت یکسره درست یا نادرست نیست. حقیقت آنها چیزی بین درستی کامل و نادرستی کامل است، چیزی بین یک و صفر. آنها دو ارزشی نیستند، بلکه چند ارزشی‌اند، خاکستری یا فازی.» (کاسکو، ۱۳۸۶: ۲۸)

- تیندر معتقد است برای فهم واقعیت باید فرد برخوردار از ایده و انگاره باشد و این ایده‌ها هستند که واقعیت را قابل‌شناسایی و معنابخش خواهند نمود. وی حتی رفتارها را مرهون ایده‌ها دانسته است. به عبارتی دیگر، واقعیت‌ها و اعمال زاده‌ها هستند. «فقط از طریق ایده‌هاست که روابط خود را با واقعیت تشخیص می‌دهیم و آن را درک می‌کنیم.» (تیندر، ۱۳۷۴: ۸) بر این اساس، نظام سیاسی از قوانین عینی و ساختارهای دیوانسالارانه و نیز هنجارها و ارزشهای سیاسی ذهنی ترکیب شده است. (ریترز، ۱۳۹۰:

(۶۴۳) ریتزر در توضیح این مطلب می‌گوید: واقعیت اجتماعی را بهتر است به عنوان انواع گوناگون پدیده‌های اجتماعی در نظر گیریم که پیوسته در کنش متقابل و دگرگونی به سر می‌برند. افراد، گروه‌ها، خانواده‌ها، دیوانسالاریها، نظام سیاسی و انواع دیگر پدیده‌های بسیار متفاوت اجتماعی، نمایانگر طیف حیرت‌انگیزی از پدیده‌هایی‌اند که جهان اجتماعی را می‌سازند. (ریتزر، ۱۳۹۰: ۶۳۷)

در مجموع ارزیابی واقع‌نگری، مبتنی بر نسبتی است که بین هدف و عمل باید در نظر گرفت که به چه میزان متناسب با اهداف و نتایج، از ابزارهای لازم در این زمینه، بهره‌مند گردیده است. طباطبایی برای گزاره‌ای که برخوردار از واقعیت باشد از چند شرط یاد می‌کند: آن گزاره با منطق همخوانی داشته باشد. آن گزاره با دیگر داده‌های درک شده از واقعیت بیرونی همخوانی داشته باشد. (جعفری روشن، ۱۳۸۷: ۸۹)

در این نوشتار مراد از واقعیت یعنی آنچه در «دسترس است» و لزوماً «مطلوب و مطرود» نیست و آرمان یعنی آنچه «باید و می‌تواند باشد» و لزوماً در «دسترس نیست و می‌تواند نباشد»، تمایز قائل شده‌ایم. به تعبیر مهان و وود، واقعیت از شکنندگی و تحرک پذیری برخوردار است یعنی انسانها در انواع عرصه‌های اجتماعی زندگی می‌کنند و می‌توانند از یک واقعیت به واقعیت دیگر حرکت کنند. (ریتزر، ۱۳۹۰: ۳۸۵) به صورت کلی می‌توان اینگونه بیان نمود که واقع‌نگری پدیده‌ای موجوداندیش با «آنچه هست» و آرمان‌گرایی پدیده‌ای مطلوب‌اندیش با آنچه «باید باشد»، قابل تفسیر و توضیح است.

۲-۲. نسبت واقع‌نگری با آرمانخواهی

در این فراز، پرسش آن است اساساً انسانها نگرش و رفتار خود را بر اساس، «آنچه هست» بنا می‌نهند و یا برحسب «آنچه باید باشد»؟ با چه ساز و کاری از وضع موجود می‌توان به وضع مطلوب رسید؟

بدیهی و ضروری است انسان به دلیل نگاه آرمان‌گرایانه‌اش، به دنبال ایده‌هایی باشد تا وضع موجود را به وضع مطلوب (با این فرض که مطلوب موجود و دستیافتنی است و ناشی از احساس و ذهنیت نیست) تغییر دهد. دستیابی به این نقطه کمال جویانه، از دو طریق قابل تصور است: (۱) «حفظ» وضع موجود و تقویت فرصت‌های قابل دستیابی و مرتفع

نمودن موانع تا «به تدریج» به طور نسبی شرایط مطلوب فراهم شود. ۲) «تغییر» پرشتاب و پرهزینه وضع موجود و ایجاد تجربه ای تازه و حرکت بسوی وضع مطلوب.

در اینکه در چه شرایطی، هر یک از این دو شیوه باید در پیش گرفته شود تا وضع مطلوب فراهم شود، به عوامل مختلفی چون؛ محیط داخلی و خارجی، توانایی بازیگران، امکانات و ظرفیت‌ها، اهداف و غایات باز خواهد گشت. از نگاه فرد واقع‌نگر، گاه وضع موجود به صورت نسبی وضع مطلوب است و برای رسیدن بمراتب بهتر باید با به کارگیری چارچوب‌های اصلاحی و مسالمت‌آمیز اقدام نمود و از نگاه فرد آرمان‌گرا گاه وضع موجود غیرمطلوب است و باید با تغییرات پرشتاب مسیر خود را به سمت مطلوب هدایت نمود. آنچه در این باره قابل ذکر است آن است که گاه واقع‌نگری به واسطه وضعیت خاص خود (زمان، مکان، زبان)، بر آرمان‌گرایی سایه افکننده و آن را تعدیل خواهد نمود. فرد آرمانخواه واقع‌بین، روابط اجتماعی و مناسبات انسانی را به عنوان مبنایی برای پیوست اخلاقی و سیاسی بین نیروهای اجتماعی در نظر می‌گیرد و فقط به عاملیت و کارگزار توجه نخواهد نمود، از این جهت، بیش از آنکه خوداندیش و جزم‌اندیش باشد، جامعه‌اندیش و به دنبال تحکیم منافع عمومی جامعه است. البته این واقع‌نگری به مفهوم نادیده انگاشتن آرمان‌ها و ارزش‌های پیش‌ساخته نیست بلکه برعکس جهت صیانت از آرمان‌ها باید از واقع‌نگری غافل نشد. مفروض واقع‌نگری، وجود یک واقعیت خارجی است، واقعیتی که مستقل از آرمان‌های انسان‌ها، در لایه‌های متنوع و تودرتوی روابط اجتماعی و انسانی و با توجه به زمینه‌های فرهنگی و زمانی، تولید و بازتولید می‌شود. این واقعیت‌ها به صورت برهنه و عاری از ارزش‌ها و انتظارات جامعه هدف نیست.

۲-۱. نسبت واقع‌نگری با آرمانخواهی از نگاه اسلام

در اندیشه اسلام بر حسب خوانش پاره ای از فیلسوفان، نگاه تک بعدی و هدفگذاری به سوی آرمان‌ها و یا واقعیت‌ها در زندگی انسان پرهیز شده است. «انسان فطری واقع‌بین به هیچ وجه نمی‌تواند زندگانی یک‌جانبه اتخاذ کند و تنها با ماده یا تنها با معنی اکتفا نماید.» (طباطبایی، بی تا: ۱۹۴) آرمانخواهی واقع‌بینانه، طرحواره ای است که پایگاه معرفتی آن متأخذ از آموزه‌های پیامبر به عنوان مبنای فکری و اجتماعی است. در این فراز

با توجه و اشاره به چند گزاره دینی، روایی این مسأله مورد تأکید قرار خواهد گرفت که در اسلام واقع‌نگری امری مغفول و انکار شدنی نبوده و افراد از جزم اندیشی و یکسونگری بر حذر داشته شده‌اند و الگوی مطلوب با در نظر گرفتن «مقدورات» صورتبندی شده و گاه حتی الگوی مطلوب به دلیل وجود «مقدور» مورد اغماض قرار گرفته است. از اینرو، در شریعت اسلام فرد مسلمان با مفاهیمی چون «تخفیف»، «انعطاف‌پذیری»، و «تسهیل» بیگانه نیست و در مواقع لزوم آن را بر حسب مصالح فردی و جمعی از سوی مرجع دینی یا حاکم اسلامی به کار خواهد گرفت. آیه ۱۸۷ بقره بیانگر آن است که خداوند حکم تحریم خویش را بخاطر مصالح عمومی تعدیل نموده است. توضیح آن در تفاسیر و شأن این آیه چنین وارد شده است: در آغاز اسلام آمیزش با همسران در شب و روز ماه رمضان مطلقاً ممنوع بود، و همچنین خوردن و آشامیدن پس از خواب ... برخی مسلمانان علیرغم ممنوع بودن آمیزش جنسی این کار را انجام می‌دادند. و چون این خبر به پیامبر رسید، این آیه نازل شد. زیرا آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه قبل از نزول این آیه حکم روزه این بود که در شب روزه، زناشویی هم حرام بود و با نازل شدن این آیه حلیت آن تشریح و حرمتش نسخ شده است.

این آیه و آیات مشابه مثل «تغییر قبله» که ماهیت سیاسی هم داشته، ناظر بر آن است، دین اسلام بخاطر پیامبر و انسانها حاضر به قالب‌گریزی است و تکلیف لایطاق نخواهد داشت و حتی در مواردی به خاطر مردم فرامین خود را تعدیل نموده است. این امور به وضوح نشانه‌هایی از واقع‌نگری و عمل‌گرایی اسلام در مواجهه با مسائل و پیچیدگی‌های عمل اجتماعی و رفتار انسانی را می‌رساند. مطهری در کتاب مبانی اقتصاد اسلامی تحلیلی دارد مبنی بر اینکه: عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات. نه اینست که آنچه دین گفت عدل است بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید ... مقدسی اقتضاء می‌کند که بگوییم دین مقیاس عدالت است اما حقیقت اینطور نیست. (مطهری، ۱۴۰۳: ۱۴) که بیانگر آن است اسلام به چارچوب‌های عقلانی احترام گذاشته و رعایت این چارچوب‌ها را در پیوند با واقع‌نگری مورد توجه قرار داده است.

۳. اوضاع محیطی و نظام قبیلگی عربستان

به باور اسکینر، برای شناخت گفتمان سیاسی غالب بر هر جامعه و دوره زمانی، باید به سنت، عرف، اصول و قواعد مرسوم و مسلط بر استدلال‌های سیاسی حاکم بر آن دوره و جامعه را شناسایی نمود. (نوذری و مجیدپور، ۱۳۸۹: ۱۱۴) از اینرو، پیاده‌سازی و فهم تحولات دوران امام علی (ع) بدون در نظر گرفتن ساختار قبیلگی و چگونگی مناسبات اجتماعی و سیاسی آن، پژوهشگر را با گسلهای فراوانی مواجه خواهد نمود. بنابراین شایسته است شرایط محیطی و اجتماعی فرهنگی جامعه عربستان مورد اشاره قرار گیرد تا زمینه شکل‌گیری واقع‌نگری مبتنی بر عقلانیت و همچنین چگونگی امکان‌بازیابی ایده‌های گمشده از طریق ظرفیت کنش‌گفتاری امام که همان ارزش‌گذاری واژگان در اندیشه و رفتار وی به عنوان الگویی عقلانی و اخلاقی است، در عرصه جامعه قابل فهم شود.

۳-۱. موقعیت محیطی

گزارش امام از اوضاع جغرافیایی و اجتماعی جامعه عرب گویای آن است تا پیش از ظهور اسلام، زندگی اقتصادی، فرهنگی و سیاسی اعراب در وضعیتی ناگوار و نگران‌کننده بوده است. «ای قوم عرب، شما بدترین آیین را داشتید و در سنگستان‌های ناهموار با مارهای سمی زندگی می‌کردید، آب‌های تیره می‌نوشیدید و غذایان گلوگیر بود، خون یکدیگر را می‌ریختید و بت می‌پرستیدید. خطبه ۲۶» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۹) این گزارش از سوی مورخین مورد تأکید قرار گرفته است: قوم عرب خوارترین، بدبخت‌ترین و گمراه‌ترین مردم بودند. بین دو بیشه شیر یعنی ایران و روم در لانه‌هایی محقر زندگی می‌کردند و پیوسته لگدمال می‌شدند. (طبری، ۱۳۵۶، ج ۴: ۲۵)

۳-۲. نظام قبیلگی

فهم ساخت جاهلی قبل از اسلام بدون فهم قبیله ناممکن می‌نماید... در جامعه قبیله ای اصالت همواره با قبیله بود. قبیله اساس پیوستگی‌های فردی و اجتماعی هر فرد را تعیین می‌کرد. (برزگر، ۱۳۹۲: ۹۰ و ۸۷) ساختار این نظام به گونه‌ای است که آنها را از گروه‌های مشابه دیگر متمایز کرده است. رابطه میان آنها رابطه ای مبتنی بر تعارض و رقابت و تنش برآمده از کنش‌های قبیله ای است. (جابری، ۱۳۸۴: ۱۲۳) برای عرب پیش از

اسلام، تعلق و وابستگی به قبیله تا بدانجا گسترده و عمیق بود که دین برای قبیله و نه قبیله برای دین بود. (فائز، ۱۳۹۰: ۲۲۹) بر پایه چنین تصور و باوری «باید قبیله را اساسی‌ترین و مهم‌ترین واحد سیاسی و اجتماعی در جامعه جاهلی بر شمرده.» (برزگر، ۱۳۹۲: ۸۷)

۳-۲-۱. هنجارهای بنیادین نظام قبیله‌گی

نظام قبیله‌گی مبتنی بر چند هنجار متعارف است که هر یک از این هنجارها نقش تعیین‌کننده‌ای در تحولات سیاسی و کنش‌گفتاری امام ایفا نموده است.

۳-۲-۱-۱. عصبیت

بدیهی است عصبیت به عنوان هسته سخت نظام قبیله‌گی عامل هویت بخشی، اقتدار‌گرایی، بازدارندگی و انسجام بخشی به روابط میان افراد با یکدیگر و با دیگر قبایل به شمار می‌رفته است. از اینرو، «عصبیت منشأ قدرت سیاسی و دفاعی است که افراد قبیله را به همدیگر مرتبط می‌سازد ... عصبیت فرد را به یاری و حمایت از افراد قبیله خود فرا می‌خواند، خواه آنان ستمگر باشند یا ستم‌دیده.» (سالم، ۱۳۸۰: ۳۰۹) این تعصب نقش خود را در «اقتناع‌سازی» و «مشروعیت بخشی» به مناسبات سیاسی و اجتماعی قبایل از خود بجای می‌گذارد. از اینرو، از عصبیت باید به عنوان «سنت مرسوم» و «معضل زمانه» یاد نمود که امام کوشید در خطبه قاصعه این صفت را در تضاد با جامعه پیامبرپسند معرفی نماید و از اعراب می‌خواهد که تعصب را از خود دور سازند که این صفات از وسوسه‌های شیطان است و موجب سقوط در جهالت انسان خواهد شد. (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۷۳) البته با نگاهی واقع‌بینانه، تعصب ورزی در خصال پسندیده را مورد نفی قرار نمی‌دهد. (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۷۹)

۳-۲-۱-۲. قومیت‌گرایی

بخش قابل توجهی از منازعات و رقابت میان قبایل جزیره‌العرب مبتنی بر دستیابی به منابع قدرت و منزلت بود که از طریق کسب مناصب کعبه تأمین می‌شد. بدیهی است استیفای این مناصب، موجب شعله‌ور شدن حس رقابت در عین اعتراف به استحقاق رقبا می‌شد. «أبی از ابوجهل پرسید: آیا فکر می‌کنی محمد دروغ می‌گوید؟ ابوجهل گفت: چگونه بر خدا دروغ ببندد در حالیکه ما او را امین می‌نامیدیم بدان سبب که هیچ‌گاه

دروغ نگفت. ولی اگر سقایت و پرده داری و مشورت در بنی عبدمناف جمع شود و پیامبری هم در آنان باشد، چه چیز برای ما باقی می ماند؟» (جابری، ۱۳۸۴: ۱۳۸) بیان امام در این باره چنین است: «به خدا قریش کینه ما را به دل نگرفت مگر به این دلیل که خداوند ما را بر آنها برگزید. خطبه ۳۳ (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۵۹)

استمرار این نگرش قوم گرایانه بعد از فتوحات اسلام و اسلام آوردن مسلمانان غیرعرب و سرازیر شدن آنان به سرزمین های عربی، موجب گردید تا عصیت عربی را تقویت نماید تا جایکه مساوی دانستن آنان با مسلمانان عرب، قابل قبول و تحمل نبود و همین امر، عامل مهمی در مخالفت با امام علی (ع) گردید. «عناصر مسلمان غیرعرب در کوفه فراوان بودند، و جمعیت قابل توجه ایرانی و غیرایرانی مسلمان را تشکیل می دادند. اینان در چشم عرب که قبیله گرایی در دل و جانشش شعله ور بود، در طبقات پایین قرار داشتند، و تصور اینکه همه اینان با اعراب در صنفی واحد قرار گیرند و از حقوقی یکسان برخوردار گردند، بسیار دشوار می نمود.» (شمس الدین، ۱۳۶۱: ۱۹۶) اشعث به عنوان یکی از این عناصر قومیت گرا، در مسجد کوفه در برابر جمعیت به امام در خصوص موالی اعتراض می کند و می گوید: این گروه بر ما اعراب در نزدیکی به تو غلبه کردند و مقربان تو شدند. (شاهرخی و دیگران: ۱۳۹۱: ۱۷۵)

۳-۲-۱-۳. خشونت طلبی و جنگجویی

خشونت باوری، اندیشه و رفتاری است که به صورت بالقوه در نهاد آدمیان، تعبیه شده است و به تناسب شرایط محیطی، بازیگران، و امکانات بروز می یابد. برحسب آنچه از جزیره العرب گزارش شده است، خلق و خوی اعراب به دلیل شرایط سخت محیطی، و ساختار نظام قبیله‌ای، با خشونت طلبی آمیخته و به تبع آن تجاوز طلبی و تندمزاجی تولید و باز تولید می شده است. «طبیعت صحرای عربی، سازنده طبع و عادات و نظامات اجتماعی مردم جاهلیت بود. جنگ یکی از راه هایی بود که طبیعت صحرا برای بدویان هموار کرده بود.» (جورداق، ۱۳۵۱، ج ۶: ۲۵) مونتهگمری ارزش های حاکم بر عربستان را چنین توصیف نموده است: «گرایش بسیار به جنگ و خونخواهی دارند، برای چیزهای بی ارزش خشناک می شوند و به زودی خرسند می گردند، در دوستی پا از اندازه بیرون می گذارند

و اظهار وجد می‌کنند، دشمن می‌شوند و در آن هم زیاده روی می‌کنند.» (جواد علی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۴۹) جادالمولی در کتاب خود منازعاتی که بین قبایل مختلف پیش از اسلام روی داده است را ذکر نموده است. بخش قابل توجهی از این کتاب به منازعاتی که بین قبایل مختلف به وقوع پیوسته انعکاس داده شده است. (جادالمولی، ۱۹۸۸: ۸۴) در نتیجه، توسل به جنگ برای «بقاء» و «ارتقاء» نزد عرب اجتناب‌ناپذیر بود تا جاییکه برخی از این جنگ‌ها تا سالها استمرار می‌یافت. این جنگ‌ها به طور معمول، منبع مشروعیت بخشی و حقانیت‌آفرینی برای آنان بوده است. از اینرو، قدرت و غلبه، حق‌آفرین بود. منطق حاکم بر کنش گفتاری امام مبتنی بر مقابله با خشونت طلبی و انتقام‌جویی بود بر این اساس توصیه می‌نمود «با دشمن جنگ را آغاز نکنید تا آنها شروع کنند. آغازگر نبودنتان نشانه حقانیت شما خواهد بود. آن کس را که پشت کرده نکشید و آن را که قدرت دفاع ندارد آسیب نرسانید. نامه ۱۴» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۳۵۳) در جنگ جمل امام به لشکرش توصیه نمود که تیری نیندازید و نیزه‌ای بکار نبرید و شمشیری نزنید. اتمام حجت کنید. (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۰) علی به مالک اشتر فرمانده اش در جنگ صفین گفت: مبادا با این مردم پیکار آغاز کنی مگر آنکه ایشان آغاز کنند. باید با ایشان دیدار کنی و ایشان را به آشتی خوانی و گفتارشان بنیوشی. مبادا این بدسگالان تو را وادار به پیکار کند جز پس از آنکه ایشان را بارها به آشتی و پیروی از راستی و درستی بخوانی. (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۸۵۸)

۳-۲-۱-۴. قیومیت‌گرایی

ساختار قبیله‌ای و خیمه‌ای در سلسله مراتب قدرت افراد را بیشتر تابع و نه عامل بار می‌آورد. در این وضعیت افراد نه از استقلال و کرامت لازم برخوردارند و نه درک شایسته‌ای از آن دارند. از اینرو، فرهنگ حاکم و غالب

بر این ساختار، فرهنگ اقتدارگرایی است که افراد را ملزم می‌نماید تا مبنای رفتار خویش را با در نظر گرفتن قواعد حاکم بر قبیله و شیخوخت تنظیم نمایند. «هویت فردی اعضای قبیله با هویت شیوخ آن در ارتباط بود.» (برزگر، ۱۳۹۲: ۹۱) در نتیجه، برای اعضای قبیله مفاهیمی چون حق انتخاب، برابری، مشارکت و مشورت‌پذیری مفهوم‌پذیر نبود. به

تعبیر پرفسور عیاش: بدویان زندگی نمی‌کنند مگر با نیزه هایشان. حقوق و عدالت در نزدشان نامفهوم است. (رادمنش، ۱۳۵۷: ۱۳۵) شهیدی به این نوع قیومیت‌گرایی در ساختار قدرت در نظام قبیلگی اشاره نموده است. «در این اجتماع آنچه قانون می‌سازد آنچه قضاوت می‌کند و حتی آنچه عقیده پدید می‌آورد و آنچه عقیده را تقویت می‌کند رأی شیخ است.» (شهیدی، ۱۳۵۸: ۳۹) این نوع از نگاه و سنت قبیلگی در برابر نگرش کرامت‌اندیش امام قرار می‌گیرد که همواره تلاش نمود تا جامعه را با حقوق خود بر اساس عدالت آشنا نماید. زیرا کرامت‌انسانی موجب برابر دانستن انسانها می‌گردد. (محقق داماد، ۱۳۸۰: ۱۵۴) بر همین اساس می‌گوید: «مردم بدون اکراه و اجبار، بلکه به اطاعت و اختیار، با من بیعت کردند. نامه ۱» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۳۴۳) و امام هیچ‌گاه تحمیل و اجبار را بر مردم روا نمی‌دانستند. (بخشایش اردستانی و دیگران، ۱۳۹۲: ۴۱)

۴. ابعاد واقع‌نگری در اندیشه امام علی(ع)

۴-۱. پیوست عقل با واقعیت

با استناد به پاره‌ای از سخنان امام می‌توان نسبت بین عقلانیت و واقع‌نگری را استنباط نمود مثلاً این سخن امام که تشخیص و فهم واقعیت‌ها را از طریق عقل قابل شناسایی دانسته است. نامه ۳ (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۳۴۵) و یا این بیان که در باره عبرت‌آموزی از پیشینیان ابراز نموده: «آن کس که آگاهانه به واقعیت‌ها نگریست، حکمت را آشکارا بیند. حکمت ۳۱» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۴۹)

تفسیر این عبارات ناظر بر این مطلب است که امام شناخت واقعیت را با تکیه بر عقلانیت امکان‌پذیر دانسته و در نتیجه «وجود واقعیت» به عنوان امری حاضر در عرصه به رسمیت شناخته و از طرفی «فهم واقعیت» را از طریق «آگاهی و دانایی» قابل وصول و حصول بر شمرده است.

۴-۲. نسبت آرمانخواهی با واقع‌نگری

قابل ذکر است ساختار فکری و رفتاری امام معطوف به آن است که وی در سطوح مختلف اعتقادی، اجتماعی، سیاسی، و نظامی فردی آرمان‌گرا بوده اما این نگاه آرمان‌گرایانه، وی را از واقعیت‌ها غافل ننموده تا جاییکه بخش قابل توجهی از آرمان‌های خود

را در چارچوب واقعیت‌ها بر اساس، «مشارکت جمعی»، «انسجام اجتماعی»، «منافع عمومی» و «فرصت‌سازی تا نقطه مطلوب» دنبال می‌نموده است. از اینرو، مبنای معرفتی نهج البلاغه ترکیبی از «کمال‌گرایی» و «واقع‌بینی» است، هرچند همواره مبلغ و مروج جامعه توحیدی و نبوی بوده و در طول حیات سیاسی اش این خط را از طریق عینیت بخشی و فرجام‌نگری به ماموریت و رسالت ایمانی خود دنبال نموده و آن را به عنوان «کنش‌گفتاری» خود در برابر «هنجارهای مرسوم» و تصرف در آن مطرح و برای آن مبارزه کرده است. «مردم کجا می‌روید؟ چرا از حق منحرف می‌شوید؟ پرچم‌های حق برافراشته و نشانه‌های آن آشکاراست، در حالی که عترت پیامبر شما در میان شما است. خطبه ۸۷» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۱۰۵) و بر آموزه‌ها و اصول آرمانی سیاسی خود تأکید می‌ورزد. «همانا می‌دانید که سزاوارتر از دیگران به خلافت من هستم. خطبه ۷۴» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۸۷) اما این رویکرد به «تمامیت خواهی»، «تصلب طلبی» و «شکل‌گرایی خارج از قواعد و ضوابط» حاکم بر روابط انسانی و اخلاقی موجود تبدیل نشده است. بدیهی است هرگاه، امکان دستیابی به مطلوب‌ها با توجه به شرایط موجود فراهم نگردد، عقلانیت و اخلاق به فرد کمک خواهد نمود خود را با شرایط و موانع هماهنگ نماید تا در فرصت مناسب، پیگیر آرمان‌ها و ارزش‌های خود باشد.

امام زمانیکه در عرصه عمل سیاسی در انتخاب بین «کسب و حفظ قدرت» و یا «حفظ اصول اخلاقی» و «بیت‌المال» قرار می‌گیرد فردی آرمان‌گرا و نه لزوماً واقع‌گرا است که به اصول خود سخت‌پایند است و حاضر نیست از آنها بسادگی چشم‌پوشی نماید. به همین دلیل، صریحاً با پیشنهاد تبعیت از روش دو خلیفه در شوری مخالفت نمود و یا بلافاصله پس از خلافت خود به عزل معاویه اصرار ورزید و به کسانی که می‌گفتند عاملان عثمان را نگهدار تا آرامش برقرار شود اعتنا نکرد. و یا در خصوص بازگشت اموال نامشروع سرسختانه مقاومت نمود. «این رفتار کسانی را که در روزگار عثمان به حساب بیت‌المال مسلمانان ثروت اندوخته بودند خشمگین کرد و کینه علی را در دل آنها جای داد.» (ابراهیم حسن، ۱۳۹۲: ۲۸۰) اما در مواجهه با «حقوق و کرامت بخشی» به مردم و «مناسبات قدرت»، فردی است که تلاش می‌نماید از واقعیت‌ها چشم‌پوشی ننماید و آرمان‌های

خود را در قالب واقعیت‌ها دنبال نماید. از اینرو، آنجا که واقعیت‌های سیاسی به ابقای معاویه حکم می‌نماید امام بر حسب آرمان سیاسی اش، معاویه را به دلیل فساد و نالایق بودنش، تحمل نمی‌کند تا جاییکه این قاطعیت حیات وجودی و سیاسی اش را مورد تهدید جدی قرار می‌دهد. اما آنجا که یارانش خواهان آتش بس با معاویه می‌شوند و یا موضوع خلافت پیش می‌آید، به خاطر صیانت از اسلام از حق خویش در می‌گذرد و تسلیم شرایط و واقعیت‌ها می‌گردد.

۴-۳. مفهوم سازی واقع‌نگری در اندیشه امام علی (ع)

۴-۳-۱. خطوط کلی

در پاره‌ای از سخنان امام به وضوح نگرش واقع‌بینانه مقصودرسان بر حسب شاخص‌های فوق‌الذکر قابل‌شناسایی است؛ از عدم ضرورت به رنگ کردن موها در زمان وی با در نظر گرفتن تغییر اوضاع مسلمین (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۴۷) تا توصیه به فراگیری حکمت حتی از منافقین و نیاز به دانش‌افزایی مسلمانان (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۵۷) از پرهیز در جنگ با توجه به ضعف قوای نظامی خود و عدم همراهی یارانش (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۱۶۳) تا صبر و همراهی در ارتباط با امر خلافت (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۹)

۴-۳-۲. فرایند مفهوم سازی

در این فراز به ذکر چند «عبارت» و «مفهوم» از امام که می‌تواند بر حسب آنچه اسکینر می‌گوید، ناظر بر قصد و انجام کاری قلمداد شود، اشاره و مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۴-۳-۲-۱. عبارات

- «اگر به آنچه می‌خواستی نرسیدی، از آنچه هستی نگران نباش. حکمت ۶۹» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۵۵)

این عبارت، ناظر بر آن است که نگاه امام به صورت نسبی و سلسله‌مراتبی و نه صفر و یکی است. زیرا وضع موجود مورد انکار قرار نگرفته و وضع مطلوب هم ضرورتاً ناگزیر به شمار نیامده است. انسان باید تلاش نماید تا ارتقاء و در مسیر کمال قدم بردارد اما بدیهی است با وجود محدودیت‌ها و محرومیت‌ها، همیشه امکان، آنچه انسان در پی آن است

فراهم نخواهد شد. بنابراین، با وضعیتی سیاه و سفید مواجه نخواهیم بود که وضعیت موجود غیرقابل تحمل و وضعیت مطلوب اجتناب‌ناپذیر، قلمداد شود. به نظر می‌رسد در این عبارت ضمن پذیرش حرکت بسوی آرمان‌ها، و اهداف، نوعی انعطاف‌پذیری و عمل‌گرایی قابل استنباط باشد که معطوف به سامان بخشی به مفهوم واقع‌نگری قلمداد شود. بازخورد این اندیشه در حوادث بعد از رحلت پیامبر گویای نگرش آرمانخواهی واقع‌بینانه امام قلمداد خواهد شد. «پس از وفات پیامبر و بی‌وفایی یاران، به اطراف خود نگاه کرده یآوری جز اهل بیت ندیدم، پس به مرگ آنان رضایت ندادم و جام حوادث تلخ را ناچار فروبستم و شکیبایی نمودم. خطبه ۲۶» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۵۱) و یا در پاسخ به افرادی که خواهان مجازات شورشیان عثمان بودند، چنین گفت: «اما قدرت اجرای آن را چگونه به دست آورم آنان با نیرو به راه افتاده اند بر ما تسلط دارند و ما بر آنها قدرتی نداریم. خطبه ۱۶۸» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۲۹)

- «هرگاه نیکوکاری بر روزگار و مردم آن غالب آید، اگر کسی به دیگری گمان بد برد، در حالی که از او عمل زشتی آشکار نشده ستمکار است، و اگر بدی بر زمانه و مردم آن غالب شود، و کسی به دیگری خوش گمان باشد، خود را فریب داد. حکمت ۱۱۴» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۶۵)

این عبارت به این مسأله تأکید دارد که در شرایط زمانی واقعیت‌ها قابلیت جابجایی دارند بنابراین انسان باید زیرک باشد و شرایط را برای تحلیل مناسب پدیده‌ها و واکنش به آنها در نظر گیرد، و نمی‌توان همواره در هر موقعیتی به صرف وجود آرمان‌ها و فقدان تحقق آن، نگاه یکسان و تغییرناپذیر داشت. از اینرو، توصیه نموده است که اگر زمانه، زمانه مردمی‌ها یا نامردمی‌ها باشد انسان باید واقع‌بینانه، پدیده‌ها را «**بحسب شرایط**» البته با تکیه بر «اخلاق و صداقت» مورد ارزیابی قرار دهد و با آنها متناسب با آن مقطع و موضع داوری نماید.

- «کتاب خدا میان شماست، که بیان‌کننده حلال و حرام، واجب و مستحب، ناسخ و منسوخ است... قسمتی از احکام دینی در قرآن واجب شمرده شد که ناسخ آن در سنت پیامبر آمده و بعضی در سنت پیامبر واجب شده که در کتاب خدا ترک آن مجاز بوده،

بعضی از واجبات وقت محدودی داشته که در آینده از بین رفته است. خطبه ۱ (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۷)

این عبارت که در خصوص ویژگی‌ها قرآن و احکام اسلام ایراد شده، حاوی چند نکته قابل ذکر است که ناشی از واقع‌نگری امام خواهد بود: ۱) در سطح عقیده و عمل، «رعایت اعتدال و واقع‌نگری» در وضع احکام لحاظ شده است یعنی احکام فقط بر محور حلیت و وجوب و یا حرمت و ممنوعیت وضع نشده است بلکه در طیفی از امور پنجگانه قرار گرفته که دربرگیرنده توازن بخشی به نیازها و ظرفیت آدمیان در اجرا و عمل به آن پدیده‌ها است. ۲) وجود و پذیرش ناسخ و منسوخ بدین معنا است که بخشی از احکام وابسته و پیوسته به شرایط اجتماعی و زمانی است که از «تشخیص‌پذیری» و «تغییرپذیری» برخوردارند و فرض ازلی و ابدی بودن آنان در هر شرایطی منتفی شده است.

۴-۳-۲. مفاهیم

- **ضرورت حکومت:** امام با توجه به منطق حاکم بر کنش‌گفتاری اش، از قواعد حاکم بر جامعه قبیله ای یعنی «تعصب»، «قیمومیت» و «قومیت» فاصله گرفته و در سطح «نظام سیاسی»، فارغ از دینی یا غیردینی بودن آن، بر این «واقعیت» انکارناپذیر تأکید می‌نماید که وجود حکومت برای برقراری نظم و رفاه جامعه امری ضروری و قابل دفاع است. «اینها [خوارج] می‌گویند زمامداری جز برای خدا نیست در حالی که مردم به زمامداری نیک یا بد نیازمندند تا مومنان در سایه حکومت به کار خود مشغول و کافران هم بهره‌مند شوند و مردم در استقرار حکومت زندگی کنند. خطبه ۴۰ (نهج البلاغه ۱۳۸۶: ۶۵)

- **اجرای عدالت:** کنش‌گفتاری امام در آغازین سخنان بعد از بیعت با مردم بر این اصل استوار است که «دارائیه‌ها به تساوی در میان شما تقسیم می‌شود، هیچکس در مورد مال بر دیگری برتری ندارد، متقیان را بهترین پاداش در پیشگاه خدا است. هیچ عرب و عجمی که از مستحقان عطا است نباید عقب بماند.» (عبدالمقصود، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۴۷) از اینرو، نگرش امام مبتنی بر این واقعیت اجتناب‌ناپذیر بنا نهاده شده بود که حقوق و کرامت انسانی مبنای سیاست‌گذاری در عرصه حکومت خواهد بود اما در نگاه اعراب، مساوات به ترتیب متعلق به قبیله و آنگاه عربیت است. «علی در کلیه حقوق مردم را مساوی شناخت و

میان دور و نزدیک و دوست و دشمن و مسلمان و غیرمسلمان و عرب و عجم فرقی نگذاشت.» (جورداق، ۱۳۵۱، ج ۶: ۸۱) هرچند در بین یارانش هم اغلب عدالت را به معنای افزایش عطاء می فهمیدند. (جابری، ۱۳۸۴: ۳۲۲) زیرا خود را دارای امتیازاتی می دانستند که در خون خویش به ارث برده بودند. (عبدالمقصود، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۴۹) اساساً انسان عربی برابری را دوست دارد ولی این یک برابری در حدود قبیله است. (جوادعلی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۵۹) اما در پاسخ به این سیاست چنین می گفت: تمام قرآن را تلاوت کردم و برای فرزندان اسماعیل بر فرزندان اسحاق باندازه این چوب برتری نیافتم. (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۲)

- **کرامت انسانی:** «خدا از فرشتگان خواست که بر آدم سجده کنند و او را اکرام کنند. پس، خدای سبحان گفت که در برابر آدم سجده کنید. خطبه ۱» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۳) نگرش امام نسبت به انسان‌ها به نحو عام به دلیل «سرشت متفاوتشان» فارغ از تعلقات و باورهای عقیدتی شان است. «تفاوت انسانها به دلیل سرشت گوناگون آنها است. بر همین اساس، در رنگ، قد، اخلاق، و عقل آنها اختلاف دیده می شود. خطبه ۲۳۴» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۳۳۵) از این زاویه، به عنوان مبنایی هستی‌شناسانه، هنجارمند و اخلاق‌محور مردم را مورد توجه قرار داده است. «مهربانی را پوشش دل خود قرار ده و با مردم دوست و مهربان باش. مبدا مثل حیوان درنده خویی باشی که خوردن مردم را غنیمت می شماری؛ زیرا مردم دو دسته اند: گروهی برادر دینی تو و گروهی دیگر همانند تو در آفرینش هستند. نامه ۵۳» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۰۵) این عبارت در دانشنامه اهل سیاست و اخلاق ترجمه اش جز نگاهی انسان‌محور و کرامت‌اندیش در خصوص رابطه حکومت با مردم نخواهد بود. نگاهی که عمق استراتژیک خود را فراتر از مرزهای دینی تعریف نموده و به انسان به عنوان موجودی که برخوردار از حقوق اجتماعی و سیاسی است که باید از ناحیه حکومت به رسمیت شناخته شود، نظر افکنده است. تأکید امام در این فراز از نامه بیانگر آن است که قوام و دوام یک نظام سیاسی به پشتوانه حرمت‌گذاری به افرادی است که در آن جامعه از حقوق انسانی برخوردارند که آن حقوق نباید با تفاسیر مضیق در قالب‌های متعارف به فراموشی و یا حاشیه‌رانده شود. و از طرفی به حکومت این پیام را انتقال می دهد که اندیشه

سیاسی خود را در چارچوب‌هایی فراتر از برجسب‌های «بامن بودگی» و «باغیربودگی» تنظیم و تعریف نماید. بدیهی است هر کس با مردم به معنای فراگیر آن با محبت و مهربان باشد و از درنده‌خویی خود را تبرئه نماید نمی‌تواند، نگاهش به انسان‌ها کریمانه و مساوات‌طلبانه نباشد.

- **حق انتخاب آدمیان:** در اندیشه امام، بر خورداری انسان از حق انتخاب در اصول اعتقادی و سیاسی انسان‌ها به وضوح قابل استدلال و بارگذاری است. از اینرو، به صراحت به امکان مخالفت با پیامبران و فقدان توانایی آنان از بروز این مخالفت به دلیل اراده خداوند مبنی بر آزمایش انسان تأکید نموده است. (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۷۷) و در موارد متعدد این تأکید برجسته شده است. «بندگان خود را فرمان داد در حالیکه اختیار دارند. با اکراه و اجبار اطاعت نمی‌شود. حکمت ۷۸» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۵۵) در باره خباب یکی از مسلمانان صدر اسلام عبارت رغبت را به کار می‌برد که نشانه توجه و تأکید بر حق انتخاب وی بوده است. «فَلَقَدْ أَسْلَمَ رَاغِبًا ... خَبَابٌ بِرَغْبَتِ مُسْلِمَانٍ شَدَّ. حکمت ۴۳» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۵۱)

هرچند دور از انتظار نیست این کنش گفتاری، در پاره‌ای از موارد با الگوی آرمانخواهانه وی تطبیق پذیر نباشد و با آن مرزبندی داشته باشد اما نگاه واقع‌بینانه مبتنی بر «امر مقدور» و «مرافقت» با مردم، سایه خود را بر الگوی مطلوب تسری خواهد داد. «من رأی و فرمان خود را گفتم و نظر خود را در اختیار شما گذاردم ولی شما از پذیرش آن سر باز زدید. خطبه ۳۵» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۶۱) تا به دلخواه شما کشانده شدم. خطبه ۳۶» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۶۳)

۵. واقع‌نگری در رفتار سیاسی امام علی(ع)

در این فراز به چند نمونه از رفتار سیاسی امام اشاره خواهد شد که دلالت بر واقع‌نگری وی در عرصه اجتماعی و سیاسی دارد و می‌تواند به عنوان ارزش‌گذاری سیاسی امام در مواجهه با هنجارهای مرسوم قبیله‌ی یاد نمود که کوشش نموده تا در آن باورها، تحول ایدئولوژیک به وجود آورد و بار استدلال خویش را بر پایه «عقلانیت مبتنی بر واقع‌نگری» بنیان نهد.

۵-۱. تعیین خلیفه

امام در سطح «نظام سیاسی» واقعیت‌های حاکم در جامعه را از نظر پنهان نمی‌دارد و آن را تایید هم می‌کند. «اگر شورای مسلمین بر امامت کسی گرد آمدند و او را امام خود خواندند خشنودی خدا هم در آن است. نامه ۶» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۳۴۷) البته با صراحت از حق خود بر خلافت غفلت نمی‌ورزد اما این «حقانیت» و «مطلوبیت» را مستمسکی برای «فته‌انگیزی» و «اختلاف افکنی» میان مسلمانان قرار نداد و با نگاهی واقع‌بینانه، امت اسلام را از تفرقه و شبهه افکنی دور نگه داشت. «در خطبه شقشقیه با صراحت خلافت را حق خود و خویشتن را شایسته‌ترین فرد برای تصدی امر حکومت می‌داند، اما در شرایطی که امکان حکومت برای دیگر خلفا فراهم می‌شود، ایشان در مقابل آنها نمی‌ایستد و حتی با ایشان بیعت هم می‌کند.» (سلیمی، ۱۳۸۱: ۴۱)

به وضوح قابل مشاهده است هدف امام نه کسب قدرت، بلکه حفظ وحدت و امنیت میان مسلمانان است و بر همین پایه، به قدرت نرسیدن خود را دستمایه، آشوب و شورش قرار نمی‌دهد. «در خصوص خلافت آنچه نباید بشود شد اما دیدم می‌خواهند دین محمد را نابود سازند، پس ترسیدم که اگر اسلام و طرفدارانش را یاری نکنم، رخنه‌ای در آن بینم یا شاهد نابودی آن باشم که مصیبت آن بر من سخت‌تر از رها کردن حکومت بر شماست. نامه ۶۲» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۲۷) این رفتار سیاسی مبتنی بر بنیاد سیاست‌اندیشانه وی است که به حفظ اسلام و مصالح مهم‌تر می‌اندیشیده است و بر این اساس، بجای منازعه، همراهی را بر می‌گزیند.

امام در سطح «فرایند سیاسی» هم ضمن تأکید بر مطلوبیت‌های خود، در ارتباط با مشارکت و رقابت سیاسی، از این قابلیت و ظرفیت برخوردار است که امکان افراط‌گری و رفتارهای خشونت‌آمیز را در عرصه نظام سیاسی برای «حفظ و افزایش قدرت» مدیریت نماید و در چارچوب «سیاست اخلاقی» منجر به مدارا با رقبای در رفتار سیاسی شود. «سوگند به خدا به آنچه انجام داده‌اید گردن می‌نهم تا هنگامیکه اوضاع مسلمین رو به راه باشد و از هم نپاشد و جز به من به دیگری ستم نشود. خطبه ۷۴» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۸۷) قابل توجه است که این واقع‌نگری معطوف به «هدایت انسانها» خواهد بود اما اگر هدف گذاری

مبتنی بر کسب قدرت باشد، آنگاه واقع‌نگری سیاسی اقتضاء می‌کند که برای حفظ آن از ابزار «زور» و «تزویر» به نحو مطلوب بهره‌برداری شود. بدیهی است این تحرک پذیری با توجه به اهدافی که فرد برای خود در نظر می‌گیرد، قابل‌تغییر است. واقع‌نگری امام در رفتار سیاسی وی در تعیین خلیفه در مراحل و مقاطع چندگانه آن و در نظر گرفتن «مصلح جامعه»، همچنان از اعتبار و قوت برخوردار است. بر همین اساس، «باید مانند همیشه خشم و عاطفه را با منطق عقل‌نگهدارد و صلاح عموم را بپاید.» (عبدالمقصود، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۶۱)

پی‌آمد این نگاه، قابلیت تبدیل شدن به «واقع‌نگری سیاسی» را امکان‌پذیر خواهد نمود و فرض پایان‌پذیری و بن‌بست‌آفرینی امرسیاسی را در حاشیه قرار خواهد داد. لذا، هدف اولیه و بنیادین واقع‌نگر بودن، تحقق بخشیدن امرمطلوب با ساز و کارهای تعبیه شده و منطبق با عقلانیت در جامعه سیاسی است که امتداد این رویکرد را می‌توان در مواجهه با حوادث جانشینی که مهم‌ترین و حساس‌ترین رویداد سیاسی به‌شمار می‌رفته دنبال نمود. بنابراین امام، بدور از هرگونه خشونت و رزی و افراط‌گری البته در قالب فردی منتقد، معترض و همراه با آگاه‌سازی و هنجارآفرینی به ایفای نقش می‌پردازد. بر همین اساس، حتی در شورای تعیین خلیفه با توجه به اینکه از ناحیه افرادی چون ابن‌عباس توصیه به عدم شرکت می‌شود، حضور یافته که همین حضور می‌تواند نشان‌دهنده آن باشد که قهرسیاسی و انزوای اجتماعی راه حل مناسبی برای تحقق‌کنش‌گفتاری وی نخواهد بود.

(عبدالمقصود، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۱۹-۴۱۷) آنچه با اطمینان در ارتباط با رویکرد امام در قبال جانشینی بعد از پیامبر با در نظر گرفتن «منطق موقعیت» می‌توان گفت آن است که وی در برابر این حادثه نه سیاست «تکذیب توأم با شورش» را در پیش گرفت و نه «تأیید توأم با تسلیم»، بلکه با تأیید توأم با انتقاد و اعتراض، سیاست کمال‌گرایانه خود مبتنی بر واقعیت‌های موجود را به پیش برد تا هنگامیکه میوه آن به بار نشیند.

مفاهیمی که در این فراز حاکی از واقع‌نگری امام است عبارتند از:

مشارکت‌پذیری و اجتناب از انزوایطلبی، خویش‌داری توأم با آگاهی بخشی

مسالمت‌آمیز.

۵-۲. پذیرش حکمیت

در جنگ صفین سپاه امام، در آستانه پیروزی بود که تزویر عمروعاص مبنی بر حکم قرار دادن قرآن، موجب تردید و در نهایت توقف جنگ گردید. آنچه در تاریخ انعکاس یافته، گواه بر آن است که اگر مخالفت اصحاب امام با ادامه جنگ، و اصرار بر حکمیت، اعمال نمی‌شد، جنگ به نفع سپاه اسلام خاتمه می‌یافت. امام در آن شرایط یا باید با پیشنهاد عمروعاص و اصرار سپاه اش مبنی بر پذیرش حکمیت مخالفت می‌کرد که این مخالفت می‌توانست موجب اختلاف افکنی و آتش افروزی میان لشکریانش شود که با منطبق امام که مخالف تفرقه افکنی است، سازگاری نداشت، و یا موافقت به عمل می‌آورد و به خواست یارانش رضایت می‌داد و مانع بروز اختلاف در بین سپاهش می‌شد که دست‌آورد آن می‌توانست موجب سواستفاده، معاویه گردد. اما به هر روی امام بدور از تعصب و قیومیت، با در نظر گرفتن شرایط، به حکمیت رضایت داد و تسلیم درخواست یارانش شد. من شما را از حکمیت نهی کردم ولی سرسختی کردید تا به دلخواه شما کشانده شدم. خطبه ۳۶ «نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۶۳» این خط مشی هم در هنگام تعیین نماینده برای تصمیم‌گیری در باره توقف جنگ و هم در رابطه با مفاد توافقنامه قابل ذکر است. زیرا امام به این جمع بندی رسید در شرایطی که بخش قابل توجهی از یارانش، حاضر به پذیرش حکمیت هستند، نظر آنان را تمکین نماید و حتی صادقانه در تنظیم توافقنامه، نهایت انعطاف را از خود نشان داد و در این زمینه تا امکان عملی شدن آن همراهی نمود حتی در برابر افرادی که این عمل را شایسته نمی‌دانستند، یادآور صلح حدیبیه گردید. «در باره توافقنامه حکمیت، معاویه با عنوان امیرالمؤمنین برای امام علی (ع) مخالفت نموده و از امضای آن خودداری ورزید، به دستور امام عنوان را پاک کردند و فقط نام علی و پدرش قید شد، با وجود اینکه احنف بن قیس به امام گفت: این عنوان را پاک نکن اگرچه دو باره جنگ آغاز شود که من می‌ترسم دیگر هرگز این عنوان به شما باز نگردد. امام سنت رسول و داستان صلح حدیبیه را یادآور شد.» (الری شهری، ۱۴۲۱، ج ۶: ۲۰۷)

مفاهیمی که در این فراز می‌تواند نشانه‌ای از واقع‌نگری امام به شمار آید عبارت

است از:

پیروی از خواست معترضین، پذیرش آتش بس، عمل گرایسی سیاسی، و پرهیز از اختلاف افکنی.

۳-۵. همزیستی مسالمت آمیز با ادیان دیگر

از جمله مواردی که در این فراز قابل ذکر است، رفتار امام علی (ع) در مواجهه با ادیان دیگر به عنوان یک واقعیت انکارناپذیر و حذف نشدنی است. آنچه از مجموع آیات، روایات و پیمان نامه‌ها قابل برداشت است بیانگر آن است که از هنگامیکه پیامبر به مدینه هجرت نمودند اصل «همزیستی مسالمت آمیز» به عنوان راهبردی «پیش برنده» و «بازدارنده» و نه صرفاً رویکردی تاکتیک مدارانه در دستور کار قرار گرفت و به عنوان منشور مدینه اشتهار یافت. در واقع قرآن نگرش فوق العاده مثبتی به سنن دینی دیگر داشت. محمد بر این باور نبود که او دین تازه و انحصارگرایانه‌ای را بنیان می‌گذارد و فکر می‌کرد همه ادیان به راستی هدایت یافته فرستاده خدا هستند. (آرمسترانگ، ۱۳۸۵: ۶۰۹) پیام اسلام به دیگر ادیان، نفی آنان به طور مطلق نبود بلکه در درجه اول از آنان خواسته شد تا به محمد ایمان آورند و در صورت مخالفت، به مسلمانان توصیه شد تا هنگامیکه آنان ستیز نمایند حقوق دینی و اجتماعی آنها را به رسمیت شناسند. به عنوان نمونه پیمان نامه‌ای که پیامبر با مسیحیان منعقد نمود حکایت از آن دارد که اصل همزیستی مسالمت آمیز به عنوان راهبردی اجتناب ناپذیر در نظامنامه سیاسی پیامبر مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. (امیرعلی، ۱۳۶۶: ۱۸) این نوع رویارویی و مواجهه با دیگر ادیان الهی در حکومت و رفتار سیاسی امام هم مشهود است، و به عنوان مبنایی برای برقراری وحدت و امنیت در جامعه مورد توجه قرار گرفته و حکومت را موظف به صیانت کامل از حقوق اساسی آنان بر شمرده است تا جاییکه نه تنها سخن از همزیستی مسالمت آمیز به میان می‌رود بلکه نوعی آزادی عمل در انتشار عقاید آنان به رسمیت شناخته شده است و مسلمانان را از اینکه آنان را در انتخاب دین خود تحت فشار قرار دهند به شدت منع می‌کند. عهدنامه امام علی (ع) با مسیحیان در سال چهل هجری که توسط هشام بن عتبّه ابی وقاص نوشته شده بیان می‌دارد: «هیچ یک از بناها و خانه‌های آنها را خراب نکنند و مسلمانان برای بنای مسجد و خانه‌های خویش از آن بناها و دیرها استفاده نمایند و نواختن ناقوس‌ها را تعطیل نکنند ... اجازه نمی‌

دهم هیچ نصرانی را مجبور به قبول اسلام ننماید. باید مسیحیان را زیر بال‌های رحمت خویش قرار دهند و بدی‌ها را از ایشان در هر کجا که باشند دفع نمایند و مسیحیان حق دارند هزینه عبادتگاه‌ها و تعمیر دیرها و صومعه‌ها و آنچه را عقاید و دین آنها ایجاب می‌کند، تأمین نمایند و وظیفه مسلمانان است که از خون و جان و مال آنها حراست و به آنها کمک کنند.» (سلیمی، ۱۳۸۱: ۱۵۷)

از آنجا که بنیاد سیاست اندیشانه وی بر صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز با تأکید بر کرامت‌مندی انسان مبتنی بر عقلانیت و اخلاق بوده است. بدیهی است نسبت به ادیان و اقوام گوناگون که هر یک از جایگاه و مرتبه‌ای برخوردارند، به مذاکره، گفتگو و «فرصت‌سازی جمع‌گرایانه» روی آورد و برای جلوگیری از افراط‌گری و خشونت‌های احتمالی، از حقوق همه گروه‌ها در جامعه صیانت نماید.

مفاهیمی که در این فراز دلالت بر واقع‌نگری امام می‌نماید عبارت است از:

رعایت انصاف، به رسمیت شناختن حقوق دینی و اجتماعی ادیان دیگر.

نتیجه گیری

۱. نظریه اسکینر امکان فهم روشمند در نسبت با متن و زمینه های اجتماعی و فرهنگی را برای مفسر فراهم خواهد نمود تا در کی همدلانه نسبت به آنچه در پرتو لایه های متنوع تاریخ به وقوع پیوسته حاصل نماید.

۲. الگوی واقع نگری مبتنی بر عقلانیت با مختصاتی چون؛ تقریبی بودن و مدرج گونگی در نسبت سنجی میان هدف و عمل، فرد را در برابر معضلات و بن بست های اجتماعی از «انفعال و انصراف» به «برخورداری و فرصت سازی» مبدل خواهد نمود. در این راستا، در اندیشه امام پیوند آرمان گرایی با واقع بینی، جمع پذیر و فرصت آفرین به شمار خواهد آمد. از اینرو، در مواجهه با قانون شکنان، مفسدان بیت المال و رعایت حقوق اجتماعی انسانها، فردی آرمانگرا، قاطع و انعطاف ناپذیر است اما در مواجهه با آزادی های سیاسی، فردی واقع نگر و انعطاف پذیر است. واقع بین بودن امام به دو نوع قابل تفکیک است: واقع نگری «با انتخاب مضیق و چاره ناپذیر» نمونه آن پذیرش حکمیت علی رغم میل باطنی اش و واقع نگری «با انتخاب موسع و چاره ساز» مانند پذیرش امامت مشروط به بیعت عمومی با مردم در مسجد و نه بیعت پنهانی با اهل حل و عقد.

۳. امام در کنش گفتاری خود با تأکید بر کرامت مندی انسان و برابر طلبی حقوق اجتماعی افراد جامعه، مشروعیت بخشی و حقانیت آفرینی هنجارهای مرسوم نظام قبیلگی یعنی قومیت گرایی، قیمومیت مداری و خشونت طلبی را در معرض تحول و تصرف ایدئولوژیک قرار داد و جامعه را به سوی ارزش های انسانی و اخلاقی با تأکید بر «مشارکت مسئولانه» و «همزیستی همدلانه» با یکدیگر دعوت و هدایت نمود.

۴. اندیشه امام در برابر این نگرش قرار خواهد گرفت که مدعی است برای کسب موفقیت آمیز قدرت باید بیاموزید که چه وقت فضیلت مند نباشید. دیدگاه امام آن بود که قدرت در خدمت فضیلت و نه فضیلت در خدمت قدرت است. از اینرو، به جای حفظ قدرت باید دغدغه فضیلت را داشت و اندیشید که چگونه باید آن را به دست آورد و چگونه آن را حفظ کرد. بدیهی است آنجا که حفظ فضیلت برابر با از دست دادن قدرت باشد، درست ترین راه حفظ فضیلت و ترک قدرت است.

۵. ارزش‌های سیاسی و اخلاقی در اندیشه و رفتار امام علی مبتنی بر مفاهیم ذیل قابل بیان است:

حق انتخاب انسان‌ها، کرامت انسانی، مشارکت‌پذیری و اجتناب از انزوای طلبی، خویش‌داری توأم با آگاهی بخشی مسالمت‌آمیز، به رسمیت شناختن حقوق دینی و اجتماعی ادیان الهی، عمل‌گرایی سیاسی، امکان‌پذیرش و پیروی از خواست مردم، ضرورت‌پذیرش صلح‌طلبی و اجتناب از خونریزی.

شاخص‌های دوگانه «هنجار مرسوم» قبیلگی و «کنش‌گفتاری» امام بر اساس نظریه اسکینر

کنش‌گفتاری امام علی (ع)	هنجارهای مرسوم در نظام قبیلگی	
استیلای ارزش‌های اخلاقی در مناسبات قدرت	استیلای سیاسی فارغ از ارزش‌گذاری اخلاقی	هدف‌گذاری
به رسمیت شناختن کرامت انسانی و صیانت از آن در مواجهه با مناسبات قدرت	نادیده‌انگاشتن شرافت و کرامت انسانها در عرصه تعاملات اجتماعی و سیاسی	کرامت انسانی
برابری طلبی انسان محور فارغ از مرزهای اعتقادی	در محدوده قبیل و قومیت عرب	اجرای عدالت
تبعیت‌پذیری آگاهانه و منتقدانه	تبعیت‌پذیری منفعلانه و پدرسالارانه	حقوق سیاسی
رعایت انصاف و اخلاق در تصدیق و تکذیب افراد و پدیده‌ها	افراط‌گرایی در تصدیق یا تکذیب افراد و پدیده‌ها	روش مواجهه

فهرست منابع

منابع فارسی:

۱. آرمسترانگ کارل (۱۳۸۵)، تاریخ خداواری، بهاء الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، نسخه الکترونیک
۲. امیرعلی (۱۳۶۶)، تاریخ عرب و اسلام، فخر داعی گیلانی، چاپ سوم، تهران: گنجینه
۳. ابراهیم حسن حسن (۱۳۹۲)، تاریخ سیاسی اسلام، ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، تهران: بدرقه جاویدان
۴. ابن اثیر عزالدین (۱۳۸۵)، تاریخ کامل، ج ۴، محمدحسین روحانی، چاپ سوم، تهران: اساطیر
۵. اسکینر کوئنتین (۱۳۹۳)، بینش‌های علم سیاست، ج ۱، فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگ جاوید
۶. برزگر ابراهیم (۱۳۸۶)، تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران، چاپ چهارم، تهران: سمت
۷. تیندر گلن (۱۳۷۴)، تفکر سیاسی، محمود صدری تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۸. جابری محمدعابد (۱۳۸۴) عقل سیاسی در اسلام، عبدالرضا سواری، تهران: گام نو
۹. جوادعلی (۱۳۶۷)، تاریخ مفصل عرب قبل از اسلام، جلد اول، محمدحسین روحانی، بابل: کتابسرای بابل
۱۰. جورداق جورج (۱۳۵۱)، علی و قومیت عربی، جلد ششم، احمدبهشتی، تهران: فراهانی
۱۱. جعفری روشن مرجان (۱۳۸۷)، آشتی واقع‌گرایی و سازه‌گرایی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
۱۲. حقیقت سیدصادق (۱۳۹۱)، روش‌شناسی علوم سیاسی، چاپ سوم، قم: دانشگاه مفید
۱۳. رادمنش عزت‌الله (۱۳۵۷)، کلیات عقاید ابن‌خلدون، تهران: قلم
۱۴. ریتزر جورج (۱۳۹۰)، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، محسن ثلاثی، چاپ هفدهم، تهران: انتشارات علمی
۱۵. سالم عبدالعزیز (۱۳۸۰)، تاریخ عرب قبل از اسلام، باقر صدری نیا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۱۶. سلیمی حسین (۱۳۸۱)، سیاست از منظر امام علی (ع)، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی

۱۷. شمس‌الدین محمد مهدی (۱۳۶۱)، جستجویی در نهج البلاغه، محمود عابدی، چاپ دوم، بنیاد نهج البلاغه

۱۸. شهیدی سید جعفر (۱۳۵۸)، پس از پنجاه سال، تهران: امیر کبیر

۱۹. طباطبایی سید محمد حسین (بی تا)، معنویت تشیع، قم: انتشارات تشیع

۲۰. طبری محمد بن جریر (۱۳۵۶)، تفسیر طبری، ج ۴، تصحیح و اهتمام از حبیب یغمایی، تهران: دانشگاه تهران

۲۱. ----- (۱۳۶۹)، تاریخ طبری، ج ۶، ابوالقاسم پاینده، چاپ سوم، تهران: اساطیر

۲۲. عبدالمقصود عبدالفتاح (۱۳۶۲)، تاریخ تحلیلی نیمقرن اول اسلام، ج ۲-۱، سید محمود طالقانی، تهران: حیدری

۲۳. فائز قاسم (۱۳۹۰)، سیمای عرب جاهلی از زبان قرآن و روایات، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

۲۴. فی بریان (۱۳۸۴)، فلسفه امروزین علوم اجتماعی، خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: طرح نو

۲۵. قریب حسین (۱۳۹۲)، دولت عقلانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲۶. کاسکو بارت (۱۳۸۶)، تفکر فازی، علی غفاری و عادل مقصودپور، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی

۲۷. لیتل دانیل (۱۳۷۳)، تبیین در علوم اجتماعی، عبدالکریم سروش، تهران: صراط

۲۸. مطهری مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۱، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات صدرا

۲۹. ----- (۱۴۰۳)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت

۳۰. منوچهری عباس (۱۳۸۷)، رهیافت و روش در علوم سیاسی، چاپ اول، تهران: سمت

۳۱. نهج البلاغه (۱۳۸۶)، ترجمه محمد دشتی، قم: عطر آگین

۳۲. یعقوبی احمد بن اسحاق (۱۳۶۶)، تاریخ یعقوبی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی

منابع عربی

۳۳. جادالمولی محمد احمد (۱۹۸۸)، ایام العرب فی الجاهلیة، بیروت: دارالجيل

۳۴. الریشهری محمد (۱۴۲۱)، موسوعة الامام علی بن ابی‌طالب، المجلد الرابع الی السابع، بمساعدة محمد کاظم طباطبایی، بیروت: دار احیاء التراث العربی

نشریات:

۳۵. بخشایش اردستانی و دیگران (۱۳۹۲)، مردم سالاری در حکومت امام علی (ع)، پژوهش نامه علوی، سال چهارم، شماره ۲
۳۶. شاهرخی سیدعلاالدین و دیگران (۱۳۹۱)، موالی در خلافت امام علی (ع)، مبانی رفتارشناسی امام علی در باره موالی، فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، سال ۲۲، شماره ۱۴
۳۷. محقق داماد سید مصطفی (۱۳۸۰)، امام علی و حقوق بشر، کتاب نقد، سال پنجم، شماره ۱۸
۳۸. - نوذری حسینعلی و مجیدپورخداقلی (۱۳۸۹)، روش شناسی مطالعه اندیشه سیاسی: متدلوزی اسکینر، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره ۱۱.