Quarterly Journal of Nahj ul-Balagha Research
Vol. 13, No. 52, Winter 2026
DOI: 10.22084/nahj.2026.32710.3303

A Critical Examination of Plato's Political Theory Based on the Teachings of Imam Ali in Nahj al-Balagha

(Research Articl)

MohammadJavad Dekami[1*], Fateme Zaker[2]

Submission Date: 9 June 2025 **Revision Date:** 25 August 2025
Acceptance Date: 19 September 2025
(Page 23-48)

Abstract

Human beings' inherently social nature requires a system to regulate social relations, safeguard rights, ensure security, and prevent conflicts arising from competing interests. Accordingly, different schools of thought have proposed various models of political governance. Using a descriptive-analytical method and a comparative approach, this study examines political governance in Plato's philosophy and in the political teachings and practice of Imam Ali (AS) as presented in Nahj al-Balaghah. Its main objective is to identify the similarities and differences between these two models and evaluate their capacity to promote justice and respond to social needs. The findings show that justice, rationality, and meritocracy are the principal shared foundations of both perspectives. Nevertheless, they differ fundamentally regarding political legitimacy, the purpose of government, and the relationship between rulers and citizens. Plato confines political authority to philosopher-elites and considers governance dependent on their rigid specialization, distancing it from the public will. By contrast, Imam Ali (AS), while remaining committed to divine justice as the highest ideal, adopts a pragmatic and ethics-based approach that recognizes existing human capacities and social realities. He views political power not as an end in itself but as a sacred trust for restoring the rights of the oppressed and establishing distributive and concrete justice. The study concludes that the Alawi model of governance, emphasizing ethical leadership, accountable officials, protection of people's rights, tolerance toward opponents,

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran
2. Master's Graduate, Field of Nahj al-Balagha Sciences and Teachings, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran
*: Corresponding Author: **Email:** m.v dakami@basu.ac.ir

How to cite this article: Dakami, M. J., & Zaker, F. (2026). A Critical Examination of Plato's Political Theory Based on the Teachings of Imam Ali in Nahj al-Balagha. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 13(52), 23-48. https://doi.org/10.22084/nahj.2026.32710.3303

and rejection of political exclusivism, offers a more flexible and effective framework for addressing the complex challenges of contemporary societies.

Keywords: Political governance, Plato, Nahj al-Balaghah, Imam Ali (AS), Social justice

Extended Abstract

1. Introduction

Government and the organization of social relations are among the fundamental issues in political thought, since human beings, by virtue of their social nature, require a political system to regulate relations, safeguard rights, ensure security, and prevent conflicts. By proposing the theory of the "Ideal State," Plato sought to present an appropriate model for organizing society and entrusted its administration to philosophers, that is, those who possessed knowledge and understanding of the good. In contrast, in the political thought of Imam Ali in *Nahj ul-Balagha*, government is not merely a means of exercising power; rather, it is a trust entrusted to the ruler for the realization of justice, the protection of people's rights, and the guidance of society toward material and spiritual flourishing. Despite the significant differences in the historical and intellectual contexts of these two perspectives, they can be compared on the basis of common criteria such as justice, the ideal ruler, people's rights, the purpose of government, political ethics, and the distribution of power. From this perspective, the present study compares these two normative models and seeks to identify the similarities and differences between Plato's political theory and the teachings of Imam Ali.

2. Objective

The primary objective of this study is to examine and critically assess Plato's political theory on the basis of the intellectual framework of Imam Ali in *Nahj al-Balagha*. Accordingly, the views of the two thinkers concerning the nature and necessity of government, the ideal ruler, the distribution of power, justice, ethics and meritocracy, the reciprocal rights of rulers and people, and the ultimate purpose of government are compared. The central question is which elements of Plato's political theory are consistent with the teachings of Imam Ali and which components can be critically examined from the perspective of those teachings.

3. Method

The present study employs a descriptive-analytical method with a comparative approach. First, the principal components of Plato's political theory and the political teachings of Imam Ali in *Nahj ul-Balagha* are identified; they are, then, compared on the basis of common criteria. This comparison is not historical but rather a normative comparison between two models of governance. *Nahj ul-Balagha* is not regarded merely as a historical account of Imam Ali's conduct; instead, it is examined as a source from which normative principles concerning justice, legitimacy, people's rights, oversight, and the ultimate purpose of government can be derived. The practical conduct of Imam Ali is also employed as practical support for these principles.

4. Findings

The findings indicate that the necessity of government, the role of reason, the importance of justice, and meritocracy constitute some of the most significant points of convergence between the two perspectives. Both approaches regard a society without political order as susceptible to conflict and injustice and attach importance to reason and competence in the administration of society.

Nevertheless, there is a fundamental difference concerning the ideal ruler and the distribution of power. Plato structures the ideal government around the philosopher-king and the rule of an elite. In this model, knowledge of the good and possession of philosophical knowledge constitute the principal basis of political qualification, and society assumes a hierarchical class structure. Specialized education for the ruling class is also considered necessary for maintaining the desired order. By contrast, in the teachings of Imam Ali, political competence is not limited to theoretical knowledge. Piety, trustworthiness, experience, administrative ability, justice, and a sense of responsibility are also regarded as essential criteria for public officials.

With regard to justice, both similarities and differences can be observed. In Plato's thought, justice is associated with harmony among the components of society and with the proper performance of the functions assigned to its different classes. In the political thought of Imam Ali, however, justice, in addition to being an individual virtue, is directly connected with people's rights, the elimination of discrimination, the fair distribution of resources, and opposition to oppression. Accordingly, justice in the government envisioned by Imam Ali needs to be realized concretely in the political, economic, and social spheres.

The two models also differ in their understanding of the relationship between rulers and people. In Plato's theory, the role of the people in determining rulers is limited, since the identification of the political good is primarily entrusted to philosophers. In Imam Ali's thought, by contrast, government is closely connected with people's rights and the responsibilities of rulers. The Letter to Malik al-Ashtar emphasizes respect for the rights of different groups, attention to the disadvantaged, tolerance toward the people, and supervision of public officials.

Regarding the treatment of opponents, Imam Ali's conduct distinguishes between intellectual or political opposition and armed rebellion. Dialogue, establishing the argument, and attempting to bring opponents back to the proper path are given priority before coercive action; when opposition develops into armed rebellion, an appropriate response is adopted.

Furthermore, oversight of power and combating corruption constitute important features of the model associated with Imam Ali. In addition to emphasizing the piety and competence of public officials, Imam Ali stresses continuous supervision of their performance and taking action against betrayal and corruption. This demonstrates that the integrity of government cannot be guaranteed merely by the personal virtue of rulers; it also requires concrete mechanisms of oversight and accountability.

There are also differences between the two models concerning family and women. Plato proposes distinctive arrangements concerning family life and the upbringing of children for the ruling class, whereas in the thought of Imam Ali, the family occupies an important position in moral and social education, and the social participation and role of women are not rejected.

5. Conclusion

The findings of the study indicate that Plato's political theory and the teachings of Imam Ali share a concern with the necessity of government, the importance of reason, justice, and competence; however, they differ significantly with regard to political legitimacy, the ultimate purpose of government, the relationship between rulers and people, and mechanisms for controlling power. Plato's theory is based on the rule of philosophers, specialization, and a hierarchical class structure, whereas the model associated with Imam Ali regards government as a trust aimed at realizing justice and securing people's rights.

In Imam Ali's thought, piety and ethics are combined with expertise, experience, oversight, and accountability, while justice moves beyond the

level of a theoretical principle and enters the practical domains of resource distribution, the selection of public officials, relations between rulers and people, and combating corruption. Accordingly, from the perspective of the teachings of Imam Ali, the principal criticisms that can be directed toward the Platonic model concern the concentration of power in the hands of an elite class, the restriction of the broader public's role, the hierarchical class structure, and comparatively less attention to concrete mechanisms for overseeing and controlling political power.

References:

- The Holy Qur'an.
- Nahj ul-Balāghah. (1393 S.H.). (M. Dashti, Trans.). Quds Publications.
- Abd al-Karimi, B. (1398 S.H.). *Tafakkor va siyasat dar Aflātun* [Thought and politics in Plato]. Naqd-e Farhang.
- Abd al-Rahman, A. (1391 S.H.). *Bonyādhā-ye elm-e siyāsat* [Foundations of political science]. Ney.
- Abn Abi al-Hadid, A. (1404 A.H.). *Sharh Nahj al-Balāghah* [Commentary on Nahj al-Balāghah] (M. Abu al-Fadl Ibrahim, Ed.). Āyatollah Marashi Najafi Library.
- Akhavan Kazemi, B. (1389 S.H.). Naqd va arzyābi-ye edālat-e Aflātuni bar mabnā-ye arzeshhā-ye Alavi [Critique and evaluation of Platonic justice based on Alavi values]. *Pajuheshnāmeh-ye Alavi, 1*(1), 139–159.
- Alam, A. (1391 S.H.). *Bonyādhā-ye elm-e siyāsat* [Foundations of political science]. Ney.
- Alikhani, A. A. (1379 S.H.). *Tose'eh-ye siyāsi az didgāh-e Emām Ali* [Political development from the perspective of Imam Ali]. Nashr-e Beyn al-Melal.
- Alikhani, A. A. (1385 S.H.). Vizhegi-hā-ye hākemān va nokhbegān-e siyāsi az didgāh-e Emām Ali [Characteristics of rulers and political elites from the perspective of Imam Ali]. *Majalleh-ye Olum-e Ensāni, 13*(2), 111–115.
- Amini, H. (1386 S.H.). *Madineh-ye fāzelah dar andisheh-ye siyāsi-ye Fārābi* [The virtuous city in Farabi's political thought]. Payam Apadana.

- Amini, H. (1386 S.H.). *Madineh-ye fāzelah dar andisheh-ye siyāsi-ye Fārābi* [The virtuous city in Farabi's political thought]. Payam Apadana.

- Atret-Dust, M., & Bahr al-Olumi, N. al-S. (1402 S.H.). Tabyin-e sakhtār-e hendesi-ye mazāmin-e sokhanān-e Alavi dar movājeheh bā Khavārej pas az jang-e Nahrevān [Explaining the geometric structure of

the themes of Alavi sayings in confronting the Kharijites after the Battle of Nahrawan]. *Pajuheshnāmeh-ye Nahj al-Balāghah, 11*(44), 81–106.
- Azizi, M. (1384 S.H.). *Tārikh-e aqāyed-e siyāsi az Aflātun tā Mākiyāveli* [History of political ideas from Plato to Machiavelli]. University of Tehran Press.
- Betul, E. (1401 S.H.). Jāygāh-e zan dar sirah-ye Emām Ali bā ta'kid bar Nahj al-Balāghah [The status of women in the life of Imam Ali with emphasis on Nahj al-Balāghah]. *Tārikh-Nāmeh-ye Eslām, 4*(8), 9–31.
- Darshti, H. (1401 S.H.). *Elm-e siyāsat* [Political science]. Aryaban.
- Delshad Tehrani, M. (1379 S.H.). *Mazra'-e mehr: Movāne' va moqtaziyāt-e tarbiyat dar Nahj al-Balāghah* [The field of affection: Obstacles and requirements of education in Nahj al-Balāghah]. Nashr-e Daryā.
- Farabi, A. N. (1398 S.H.). *Ārā-ye ahl al-madinat al-fāzelah* [Opinions of the inhabitants of the virtuous city]. Dar Zayn al-Abedin.
- Faeq, M. (1399 S.H.). Āsib-shenāsi-ye kārgozārān-e hokumat az didgāh-e Nahj al-Balāghah [Pathology of government officials from the perspective of Nahj al-Balāghah]. *Proceedings of the Second Conference on Islamic Humanities*, Tehran.
- Farajpour, K., Nouri, H., Gholami, M. R., & Qasemi-Roshan, E. (1399 S.H.). Barrasi-ye ravieh-ye siyāsi-ye Emām Ali az manzar-e jāme'eh-shenāsi-ye solh [An examination of Imam Ali's political conduct from the perspective of the sociology of peace]. *Motāle'āt-e Tārikh-e Eslām, 12*(47), 97–128.
- Hatami, M. R. (1401 S.H.). *Mabāni-ye elm-e siyāsat* [Foundations of political science]. Payam Noor University.
- Hazave'i, S. M. (1379 S.H.). Mardom-sālāri dar beynesh va menesh-e Emām Ali [Democracy in the thought and conduct of Imam Ali]. *Olum-e Siyāsi, 4*(11), 1–18.
- Hosseini, S. H. (1401 S.H.). Mavāne'-e tahaghogh-e shafāfiyat dar hokumat az didgāh-e Emām Ali dar Nahj al-Balāghah [Obstacles to achieving transparency in government from the perspective of Imam Ali in Nahj al-Balāghah]. *Pajuheshnāmeh-ye Alavi, 13*(25), 115–135.
- Ibn Abi al-Hadid, A. (1404 A.H.). *Sharh Nahj al-Balāghah* [Commentary on Nahj al-Balāghah] (M. Abu al-Fadl Ibrahim, Ed.). Āyatollah Marashi Najafi Library.
- Ibn al-Athir, I. (2012). *Al-Kāmil fi al-tārikh* [The complete history] (O. Abd al-Salam Tadmuri, Ed.). Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ibn Khaldun, A. al-R. (1383 S.H.). *Al-Ibar* [The lessons] (A. A. Ayati, Trans.). Institute for Humanities and Cultural Studies.

- Khayalqi, A. (1379 S.H.). Jāygāh-e etemād miyān-e hākemān va mardom dar farāyand-e tose'eh-ye siyāsi az didgāh-e Emām Ali [The role of trust between rulers and people in the process of political development from the perspective of Imam Ali]. *Olum-e Siyāsi*, (8), 178–190.
- Koyré, A. (1389 S.H.). *Siyāsat az nazar-e Aflātun* [Politics according to Plato] (A. H. Jahanbegloo, Trans.). Kharazmi.
- Lidman, S. E. (1401 S.H.). *Tārikh-e aqāyed-e siyāsi az Aflātun tā Hābermās* [History of political ideas from Plato to Habermas] (S. Moghadam, Trans.). Akhtaran.
- Mahmoudpour, M. (1404 S.H.). Edālat dar andisheh-ye Aflātun va Emām Ali: Az nazm-e aqlāni tā qest-e elāhi [Justice in the thought of Plato and Imam Ali: From rational order to divine justice]. *Dovom-Faslnāmeh-ye Sirah-Pazhuhī-ye Ahl al-Bayt*, (22), 7–20.
- Moller's, T. (1397 S.H.). *Ārmānshahr* [Utopia] (D. Ashouri, Trans.). Kharazmi.
- Montazeri, H. A. (1409 A.H.). *Velāyat-e faqih va feqh-e dowlat-e Eslāmiyeh* [The guardianship of the jurist and the jurisprudence of the Islamic state]. Al-Markaz al-Alami lil-Dirasat al-Islamiyyah.
- Mustafazadeh, Z. (1390 S.H.). *Edālat dar falsafeh-ye Aflātun* [Justice in Plato's philosophy] (Master's thesis). University of Tabriz.
- Najafi, M. J., & Boodzari-Nejad, Y. (1403 S.H.). Ta'āmolāt-e hokumat va zanān dar khilāfat-e Amir al-Mo'menin [Interactions between government and women during the caliphate of the Commander of the Faithful]. *Zan dar Tose'eh va Siyāsat, 21*(3), 1–17.
- Plato. (1354 S.H.). *Qavānin* [Laws] (M. H. Lotfi, Trans.). Safi Ali Shah.
- Plato. (1379 S.H.). *Jomhur* [The Republic] (F. Ruhani, Trans.). Elmi va Farhangi Publishing Company.
- Sajjadi, E. (1379 S.H.). Nazariyeh-ye siyāsi-ye Qur'an va Nahj al-Balāghah dar negāh-e tatbighi [A comparative view of the political theory of the Qur'an and Nahj al-Balāghah]. *Pajuheshhā-ye Qur'āni*, (23), 56–89.
- Sayahat Esfandiari, A. (1400 S.H.). *Akhlāq-e kārbordi bā ta'kid bar Nahj al-Balāghah* [Applied ethics with emphasis on Nahj al-Balāghah]. Qasim Publications.
- Sharifian, R. (1381 S.H.). *Tarbiyat-e siyāsi az didgāh-e Emām Ali* [Political education from the perspective of Imam Ali] (Master's thesis).
- Tabari, M. J. (1387 A.H.). *Tārikh al-Tabari* [The history of al-Tabari] (M. Abu al-Fadl Ibrahim, Ed.). Dar al-Turath.
- Talebi, E., Mazarei, M., & Irajizadeh, F. (1398 S.H.). Siyāsat-hā-ye Emām Ali dar omur-e keshvardāri az didgāh-e Nahj al-Balāghah [Imam

Ali's policies in state administration from the perspective of Nahj al-Balāghah]. *Motāle'āt-e Olum-e Eslāmi-ye Ensāni, 3*(19), 111–119.
- Tamimi Amadi, A. ibn M. (1410 A.H.). *Ghorar al-Hekam va Dorar al-Kalam* [The maxims and pearls of wisdom]. Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Valizadeh, H. (1395 S.H.). *Andisheh-ye siyāsi-ye Emām Ali* [The political thought of Imam Ali]. Sokhanvaran.
- Younesi, M. (1387 S.H.). Nesbat-e falsafeh-ye siyāsi va falsafeh-ye zabān-e Aflātun [The relationship between Plato's political philosophy and philosophy of language]. *Farhang-e Saba*.

فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه
سال سیزدهم، شماره ۵۲، زمستان ۱۴۰۴
DOI: 10.22084/NAHJ.2026.32710.3303

(مقاله پژوهشی)

بررسی و نقد نظریه سیاسی افلاطون براساس آموزه‌های امام علی(ع) در نهج‌البلاغه

محمدجواد دکامی[۱*]، فاطمه ذاکر[۲]

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳
پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۶/۲۸
(از ص ۲۳ تا ۴۸)

چکیده

انسان به اقتضای سرشت اجتماعی خود، همواره به نظامی برای تنظیم روابط، صیانت از حقوق، تأمین امنیت و پیشگیری از تعارضات ناشی از تزاحم منافع نیازمند بوده است. ازاین‌رو، اندیشمندان مکاتب مختلف، الگوهای گوناگونی برای معماری حکمرانی سیاسی ارائه کرده‌اند. پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و رویکردی تطبیقی، به بررسی مؤلفه‌های حکمرانی سیاسی در اندیشه افلاطون و آموزه‌ها و سیره سیاسی امام علی(ع) در نهج‌البلاغه می‌پردازد. هدف اصلی، تبیین وجوه اشتراک و افتراق این دو الگوی حکمرانی و ارزیابی ظرفیت آنها در تحقق عدالت، کارآمدی سیاسی و پاسخگویی به نیازهای جامعه است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که عدالت، خردورزی و شایسته‌سالاری از مهم‌ترین اصول مشترک هر دو دیدگاه هستند؛ بااین‌حال، تفاوتی بنیادین در مبانی مشروعیت، غایت حکومت و نسبت حاکم با مردم میان آنها وجود دارد. افلاطون حکومت را در اختیار نخبگان قرار می‌دهد و مدیریت سیاسی را در گروِ تخصص‌گراییِ صلبِ نخبگان می‌بیند که از تعامل با اراده‌ی عمومی فاصله می‌گیرد. در مقابل، امیرمؤمنان(ع) با رویکردی عمل‌گرایانهٔ اخلاق‌محور و با وجود التزام به عدالت الهی به‌عنوان آرمانی والا، به‌طور همزمان بر ظرفیت‌های انسانی و ساختارهای اجتماعی موجود تأکید می‌ورزد و قدرت سیاسی را نه یک هدف، بلکه امانتی خطیر برای احقاق حقوق مستضعفان و استقرار عدالت توزیعی و عینی می‌داند». بر پایه نتایج این پژوهش، الگوی حکمرانی علوی با تأکید بر اخلاق، مسئولیت‌پذیری کارگزاران، رعایت حقوق مردم، مدارا با مخالفان و نفی انحصارطلبی، از انعطاف‌پذیری و کارآمدی بیشتری در مواجهه با چالش‌های جوامع انسانی برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: حکمرانی سیاسی، افلاطون، نهج‌البلاغه، امام علی(ع)، عدالت اجتماعی.

۱. استادیار گروه آموزشی معارف اسلامی، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان ایران
۲. فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد، رشتهٔ علوم و معارف نهج‌البلاغه، دانشگاه بوعلی سینا، همدان ایران
*: نویسنده مسئول **Email:** dakami@basu.ac.ir

۱. مقدمه

تلاقی قدرت و مدیریت اجتماعات انسانی، کهن‌ترین دغدغه فکری اندیشمندان در ساحت زیست مدنی بشر است. انسان‌ها به واسطه غرایز صیانت از ذات و نیازهای فزاینده مادی، همواره در معرض تعدی به حقوق یکدیگر قرار دارند؛ وضعیتی بحران‌زا که ضرورت شکل‌گیری نهادی مقتدر به نام «حاکمیت» را برای مهار زیاده‌خواهی‌ها اجتناب‌ناپذیر می‌سازد (درشتی، ۱۴۰۱: ۷۱). در بستر تاریخ اندیشه سیاسی، یونان باستان نقطه عطفی برای گذار از حاکمیت‌های اسطوره‌ای به سمت حکمرانی مبتنی بر خرد به شمار می‌رود. افلاطون[1] با عبور از سنت‌های پیشین، ایده «مدینه فاضله» را پی‌ریزی کرد و پافشاری بر ضرورت سپردن سکان اداره جامعه به دستان «فیلسوفان»، تلاش او برای درآمیختن سیاست با حکمت بود (افلاطون، ۱۳۷۹: ۳۱۹). با این‌حال، تکیه افراطی وی بر کمال انتزاعی و نادیده انگاشتنِ ظرفیت‌ها و واقعیت‌های توده‌های مردمی، الگویی به‌شدت آرمانی و طبقاتی از حکومت بر جای گذاشت که در برخورد با تلاطم‌های جوامع انسانی، دچار تصلب ساختاری می‌گردد (مولر، ۱۳۹۷: ۳۳).

با عبور از مرزهای جغرافیایی و معرفت‌شناختی یونان باستان و ورود به گفتمان سیاسی اسلام، با منظومه‌ای کاملاً متفاوت از حکمرانی روبه‌رو می‌شویم. مکتب علوی سیاست را از آسمان تئوری‌های دست‌نیافتنی به زمین واقعیت‌های ملموس اجتماعی فرود می‌آورد. در نهج‌البلاغه، حکمرانی نه یک هدف غایی برای ارضای میل قدرت‌طلبی، بلکه ابزاری خطیر برای احیای حقوق ازدست‌رفته و هدایت انسان‌ها به سوی سعادت توأمانِ مادی و معنوی است. امام علی(ع) در یکی از پرالتهاب‌ترین مقاطع تاریخ اسلام، مدلی از مدیریت سیاسی را به منصه ظهور رساند که بقا و مشروعیت آن در گرو تأمین رضایت عامه، اجرای بی‌اغماض عدالت و پاسخگویی شفاف کارگزاران بود.

پیش از بیان مسئله و پاسخ به آن توجه به دو نکته ضروری است نکتهٔ اول اینکه: گرچه زمینه‌های تاریخی و معرفتیِ شکل‌گیریِ نظریهٔ افلاطون در یونانِ باستان با بسترِ حکومتِ اسلامیِ امام علی(ع) تفاوت‌های چشمگیری دارد، اما هدفِ این پژوهش، نه مقایسهٔ تاریخیِ دو دوران، بلکه تطبیقِ هنجاریِ دو الگویِ حکمرانیِ آرمانی برای دستیابی به اصولی جهان‌شمول دربارهٔ عدالت، مشروعیت و کارآمدیِ قدرت است. فلسفه‌ی سیاسیِ تطبیقی همواره با چنین ناهمسانی‌هایی روبه‌راست و اعتبارِ آن در توانایی استخراجِ شاخص‌های تحلیلیِ مشترک است، نه در هم‌سانیِ زمینه‌هایِ وقوع. ازاین‌رو، مقاله با آگاهی از این محدودیت، به‌جای تبارشناسیِ تاریخی، بر سنجشِ کارآمدیِ درونیِ دو الگو در پاسخ به نیازهایِ پایدارِ جوامعِ بشری متمرکز شده است. نکتهٔ دیگر پاسخ به این سؤال مقدر است که آیا مقایسهٔ نظریهٔ سیاسیِ افلاطون با آموزه‌های نهج‌البلاغه، با وجودِ ماهیتِ انتزاعیِ نخست و سیره‌ایِ دوم، امکان‌پذیر است؟ در پاسخ باید گفت که نهج‌البلاغه صرفاً یک گزارشِ تاریخی از رفتارِ امام علی(ع) نیست، بلکه متنی هنجاری و سرشار از اصولِ کلیِ سیاسی دربارهٔ عدالت، مشروعیت، نظارت و غایتِ حکومت است که می‌توان آن را به‌مثابه‌ی یک «نظریهٔ سیاسیِ مستخرج» صورت‌بندی کرد. ازاین‌رو، آنچه در این پژوهش

1. Plato

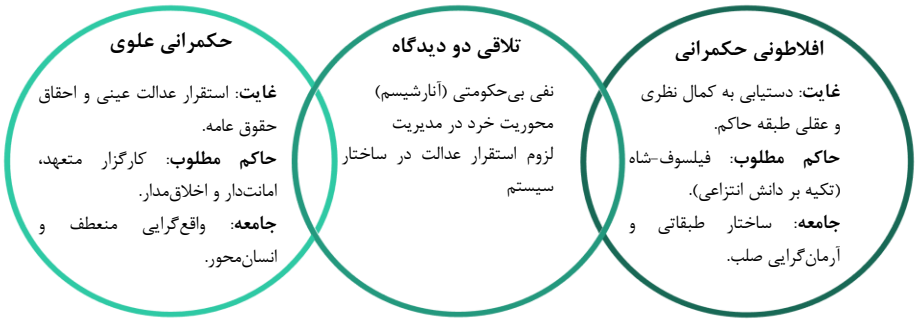
مقایسه می‌شود، دو نظریهٔ سیاسیِ هنجاری در دو سطحِ انتزاعیِ هم‌تراز است؛ با این تفاوت که نظریه‌ی علوی در بسترِ سیره، شواهدِ عینیِ کارآمدیِ خود را نیز به‌نمایش می‌گذارد. بدین‌ترتیب، سیرهٔ عملیِ امام در اینجا نه به‌عنوانِ بدیلِ نظریه، بلکه به‌عنوانِ مؤیّدی تجربی برای اصولِ نظریِ مستخرج از نهج‌البلاغه به‌کار می‌رود. این رویکرد که در فلسفه‌ی سیاسیِ تطبیقی کاملاً متداول است، با تعریفِ شاخص‌های تحلیلیِ مشترک (چون عدالت، حاکمِ مطلوب و حقوقِ متقابل)، امکانِ سنجشِ ساختارمندِ دو الگویِ حکمرانی را فراهم می‌آورد و از تقلیلِ نهج‌البلاغه به یک متنِ صرفاً تاریخی نیز پرهیز می‌کند

۱-۱. بیان مسئله

مسئلهٔ اصلی تحقیق حاضر این است که وجوه اشتراک و اختلاف دیدگاه افلاطون در خصوص حکمرانی سیاسی با دیدگاه امام علی(ع) چیست؟ در راستای تبیین دقیق این مسئله، پاسخ به دو پرسش ضروری است: یکی اینکه چه بخش‌هایی از نظریه سیاسی و الگوهای مدیریت دولتی افلاطون مورد تأیید حکمت علوی است؟ و دیگر اینکه کدام بخش از آرمان‌شهر افلاطون و مؤلفه‌های سیاست‌گذاری وی، در ترازوی نقد امام علی(ع) مردود شمرده می‌شود

مبنای استدلالی این پژوهش بر گزاره اصلی زیر استوار است: نظریه سیاسی افلاطون در برخی مؤلفه‌های پایه‌ای مورد تأیید امیرمؤمنان(ع) است، اما در سازوکارهای اجرایی، انسان‌شناسی و غایت‌شناسی دچار تباین جدی با مکتب علوی است. این فرضیه کلان، توسط گزاره‌های فرعی زیر بسط داده می‌شود: الف) دیدگاه سیاسی افلاطون در مواردی نظیر لزوم استقرار عدالت در ساختار جامعه، ضرورت خردورزی برای پذیرش مناصب حکومتی، و اهمیت غیرقابل‌انکار تعلیم و تربیت، با حکمت علوی دارای نقاط اشتراک است؛ ب) مدل حکمرانی افلاطون در حوزه‌هایی نظیر نفی نقش عامه مردم در انتخاب حاکمان، ساختار ایزوله طبقاتی، و فروپاشی نهاد مستقل خانواده، به‌هیچ‌وجه مورد تأیید نگاه واقع‌گرایانه و انسان‌محور امام علی(ع) قرار نمی‌گیرد.

هدف اصلی این پژوهش، نقد، بررسی و تحلیل نظریه سیاسی افلاطون با استفاده از منظومه فکری و دیدگاه‌های امام علی(ع) در نهج‌البلاغه است. در مسیر تحقق این غایت کلان، اهداف فرعی زیر پیگیری می‌شوند: ۱) بازشناسی دیدگاه افلاطون درباره مفهوم حکمرانی و تطبیق آن با نظریه سیاسی امام علی(ع). ۲) واکاوی و مقایسه شیوه حکومت مطلوب و مکانیسم‌های توزیع قدرت در دو مکتب. ۳) سنجش جایگاه عدالت، اخلاق و شایسته‌سالاری در ساختار سیاسی از منظر دو اندیشمند. ۴) بررسی انتقادی اهداف غایی حاکمیت و مکانیسم‌های تربیت کارگزاران سیاسی.



شکل ۱. تقابل پارادایم‌های حکمرانی سیاسی در مکتب یونان باستان و حکمت علوی

۲-۱. پیشینهٔ پژوهش

در خصوص نظریهٔ سیاسی افلاطون و دیدگاه امیر مؤمنان(ع) در زمینه سیاست و مؤلفه‌های آن تحقیقات متعددی به‌عمل آمده است. در این تحقیقات سعی شده است دیدگاه هر یک از این دو اندیشمند در خصوص یک مسئلهٔ سیاسی را مطرح و بررسی گردد، در مواردی نیز برخی محققان سعی نموده‌اند برخی مؤلفه‌های سیاست را به صورت مقایسه‌ای و تطبیقی مورد بررسی قرار دهند؛ چنان‌که محمودپور، محمد (۱۴۰۴) در تحقیقی تحت عنوان «عدالت در اندیشه افلاطون و امام علی(ع)، از نظم عقلانی تا قسط الهی» به بررسی مفهوم بنیادین عدالت پرداخته و نشان داده‌اند که از منظر افلاطون، عدالت عبارت است از هماهنگی قوای سه‌گانه نفس (عقل، شهوت و اراده) و کارکردهای طبقات جامعه. در مقابل، امام علی(ع)عدالت را نه تنها فضیلتی فردی، بلکه غایتی الهی می‌داند که باید در ساحت سیاست، اقتصاد و اجتماع محقق شود. مهم‌ترین یافتهٔ این پژوهش عبارت است از این‌که عدالت در اندیشه امام علی(ع) ریشه در وحی دارد و غایت آن قرب الهی است، اما در فلسفه افلاطونی غایت عدالت، رسیدن به نفس متعادل و تشکیل آرمان‌شهر زمینی است.

همچنین اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۹) در پژوهشی تحت عنوان «نقد و ارزیابی عدالت افلاطونی بر مبنای ارزش‌های علوی» به نقد نظریه عدالت افلاطون بر مبنای اندیشه‌های امام علی(ع) پرداخته و نشان داده است که نظریه عدالت افلاطون از کاستی‌های بسیاری برخوردار است، درحالی‌که الگوی علوی عدالت مبتنی بر ایمان الهی و ریشه‌های مقدس بوده و از هرگونه نقص مبرّا و در عمل بسیار کارآمدتر است. از نگاه نویسنده، عدالت علوی صرفاً موعظه نیست، بلکه در برابر بی‌عدالتی و هرگونه استبداد قرار می‌گیرد و در نهایت بر شریعت الهی اسلام مبتنی است. «نظریه سیاسی قرآن و نهج‌البلاغه در نگاه تطبیقی» عنوان تحقیق دیگری است که به‌وسیلهٔ سجادی، ابراهیم (۱۳۷۹) به‌عمل آمده است. نویسنده در این پژوهش نظریه‌های سیاسی را به دو بخش تقسیم می‌کند: ۱. نظریه‌های مبتنی بر تجربه و خرد انسانی ۲. نظریه‌های مبتنی بر باورهای دینی و وحیانی. در میان منابع قابل مطالعه برای دستیابی به

نظریه سیاسی دین، سخنان و سیره امام علی(ع) برترین را تشکیل می‌دهد. نویسنده نشان می‌دهد که امام علی(ع) موضوع چرایی اطاعت مردم از دولت و دیگر مسائل سیاسی را با تکیه بر آیات قرآن جستجو کرده است و قرآن را پاسخگوی مسائل حیات اجتماعی انسان‌ها می‌داند.

همان‌طور که از مرور این تحقیقات برمی‌آید، پژوهش مستقلی که نظریه سیاسی افلاطون را در ابعاد پنج‌گانه عدالت، ماهیت و ضرورت حکومت، حاکم مطلوب، رعایا و حقوق متقابل، هدف غایی حکومت، با تکیه بر نهج‌البلاغه نقد کرده باشد، تاکنون انجام نشده است. عمده پژوهش‌های موجود یا بر محور عدالت متمرکز بوده‌اند و یا نگاهی کلان به نظریه سیاسی قرآن و نهج‌البلاغه داشته‌اند. این فقر پژوهشی آشکار، ضرورت و جایگاه علمی تحقیق حاضر را روشن‌تر می‌سازد؛ زیرا یک خلأ تحقیقاتی مهم در فلسفه سیاسی تطبیقی میان سنت غربی و اسلامی را پر می‌کند. در واقع این پژوهش درصدد است با پر کردن این شکاف معرفتی، شاخص‌های مدیریت سیاسی در نهج‌البلاغه را در برابر ساختار حکمرانی مطلوب افلاطون قرار دهد. این تقابل تحلیلی نشان خواهد داد که رویکرد عمل‌گرایانه امیرمؤمنان(ع) چگونه بن‌بست‌های ناشی از ایده‌آل‌گرایی افلاطونی را در مدیریت جوامع درهم می‌شکند و افق‌های تازه‌ای برای استخراج مدل‌های کارآمدِ حکمرانی در جهان معاصر می‌گشاید.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

چنان‌که گفته‌شد، تاکنون پژوهش مستقلی که نظریهٔ سیاسی افلاطون را در ابعاد پنجگانهٔ عدالت، ماهیت و ضرورت حکومت، حاکم مطلوب، رعایا و حقوق متقابل، و هدف غایی حکومت با تکیه بر نهج‌البلاغه مورد نقد و تطبیق قرار داده باشد، انجام نشده است. عمده پژوهش‌های موجود یا صرفاً بر محور «عدالت» متمرکز بوده‌اند یا نگاهی کلان به نظریهٔ سیاسی قرآن و نهج‌البلاغه داشته‌اند. این فقر پژوهشی آشکار، ضرورت انجام تحقیق حاضر را برای پر کردن این شکاف معرفتی در فلسفهٔ سیاسی تطبیقی روشن می‌سازد. معرفی الگویی کارآمد جهت تشکیل حکومتی که جامعه را به‌سوی کمال واقعی، نه کمال ذهنی صرف، هدایت کند از دیگر ویژگی‌های تحقیق حاضر است. این پژوهش نشان می‌دهد که نظریهٔ افلاطون با تکیه بر کمال‌گرایی انتزاعی، ایزولهٔ طبقاتی و نادیده گرفتن عاملیت توده‌ها، در مواجهه با تلاطم‌های واقعی جوامع انسانی دچار «تصلب ساختاری» می‌شود. در مقابل، حکمرانی علوی با واقع‌گرایی، انعطاف‌پذیری و انسان‌محوری، الگویی کارآمدتر برای مدیریت بحران‌های پیچیدهٔ اجتماعی ارائه می‌دهد. بنابراین، ضرورت تحقیق در استخراج این الگوی کارآمد از نهج‌البلاغه و نشاندادن چگونگی عبور از بن‌بست‌های آرمان‌شهر افلاطونی نهفته است. این تطبیق، افق‌های تازه‌ای برای مدل‌های حکمرانی در جهان معاصر می‌گشاید.

۲. بحث

ورود به عرصه نقد و تطبیق دو ابرنظریه سیاسی، نیازمند واکاوی لایه‌به‌لایه ارکان سازنده آن‌هاست. مفاهیم بنیادین حکمرانی از منظر افلاطون در این بخش کالبدشکافی شده و بی‌درنگ در معرض نقد و سنجش آموزه‌های نهج‌البلاغه قرار می‌گیرند.

۲-۱. کالبدشکافی مفهومی سیاست و آرمان‌شهر

پرهیز از لغزش‌های تحلیلی در مطالعات تطبیقی، مستلزم تبیین دقیق مفاهیمی است که شاکله هر نظریه سیاسی را می‌سازند. واژه «سیاست» در ترمینولوژی زبان عربی ریشه در فعل «ساسَ» دارد و معنای آن دربرگیرنده مفاهیمی چون پیشبرد امور، مراقبت از خلق، و تدبیر شئون داخلی و خارجی است (حاتمی، ۱۴۰۱: ۳۶). در فقه سیاسی اسلام، سیاست ابزاری برای تنظیم حیات اجتماعی انسان است تا بستر لازم برای حرکت او به سوی کمال فراهم گردد. اما در ادبیات غربی، معادل این مفهوم پیوندی ناگسستنی با واژه یونانی Polis (دولت‌شهر) دارد. در یونان باستان، سیاست دانشِ اداره شهر و تلاش برای کسب یا حفظ قدرت تعریف می‌شد؛ تعریفی که در دوران مدرن، ماهیتی کاملاً ابزارگرایانه به خود گرفت.

اندیشه خلق جامعه‌ای بی‌نقص، رؤیای مشترک تمام تمدن‌هاست. مفهوم «یوتوپیا»[1] به مکانی خیالی اشاره دارد که در آن تضادهای طبقاتی محو شده و انسان‌ها در سایه عقلانیت زندگی می‌کنند (مولر، ۱۳۹۷: ۷۲). ریشه این تفکر غربی به طراحی‌های افلاطون در رساله جمهور بازمی‌گردد. آرمان‌شهر افلاطونی جامعه‌ای است که عدالت در آن صرفاً به معنای انجام وظیفه اختصاصیِ هر طبقه و عدم مداخله در کار دیگران تقلیل یافته است. در جهان‌بینی اسلامی، این مفهوم تحت عنوان «مدینه فاضله» صورت‌بندی شد. این مدینه، نه یک خیال‌پردازیِ دست‌نیافتنی، بلکه جامعه‌ای است که ارکان آن بر فضایل اخلاقی، تعاون در مسیر کمال، و حاکمیت خردِ متصل به وحی استوار است (فارابی، ۱۳۹۸: ۱۱۸). تفاوت بنیادین در اینجاست که یوتوپیای غربی بر پایه قراردادهای اجتماعی و حقوق فردیِ سکولار بنا می‌شود، اما مدینه فاضله اسلامی هویتی خدامحور دارد که عدالت در آن، مطلق و مبتنی بر شریعت است.

۲-۲. غایت‌شناسی قدرت و معمای مصلحت عمومی

فلسفه توجیه قدرت در اندیشه افلاطون، گره خوردنِ سیاست به امری کاملاً تخصصی است. همان‌گونه که هدایت یک کشتی نیازمند ناخداست، اداره جامعه نیز بدون تسلط بر حکمت، به تباهی کشیده می‌شود (عشایری، ۱۴۰۱: ۱۰۶). افلاطون مصلحت عمومی را در گرو تحقق عدالتی می‌بیند که در آن، هر سه طبقه جامعه (فلاسفه، نظامیان، پیشه‌وران) دقیقاً به وظیفه مختص به خود بپردازند. در این سیستم، «فیلسوف–شاه» یگانه عنصری است که شایستگی هدایت ماشین دولت را داراست، زیرا عشق به حقیقت

1. Utopia

او را از تصمیمات احساسی مصون داشته و بی‌رغبتی‌اش به ثروت، مانع از فساد می‌شود (لیدمن، ۱۴۰۱: ۱۵۲). کمال‌گرایی افلاطون به‌قدری رادیکال است که برای تضمین سلامت طبقه حاکم، لغو مالکیت خصوصی و نابودی نهاد خانواده را تجویز می‌کند تا فلاسفه هیچ دلبستگی مادی نداشته باشند (یونسی، ۱۳۸۷: ۵۴).

نقد علوی بر این رویکرد، بازگرداندن حکومت از آسمان ایده‌آل‌ها به زمین واقعیت‌هاست. امام علی (ع) غایت قدرت را نه طراحی و ارائهٔ یک نظریهٔ فلسفی صرف، بلکه ابزاری برای خدمت‌رسانی و اجرای احکام الهی معرفی می‌کند. مصلحت عمومی در نهج‌البلاغه ماهیتاً پویاست و با تأمین رفاه مادی، امنیت راه‌ها، احقاق حق مظلوم از ظالم و توزیع عادلانه بیت‌المال سنجیده می‌شود. ایشان در خطبه ۴۰، با رد صریح شعار آنارشیستی خوارج، بر ضرورت عینی حکومت تأکید می‌ورزند: «**إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ... يُجْمَعُ بِهِ الْفَيْءُ وَ يُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ وَ تَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ وَ يُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَ يُسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ**؛ مردم به هر حال نیازمند به حاکمی هستند خواه نیکوکار باشد یا بدکار... تا به‌وسیله او اموال بیت‌المال گردآوری شود و با دشمنان مبارزه کنند، جاده‌ها امن گردد و حق ضعیفان از زورمندان گرفته شود» (نهج‌البلاغه، ۱۳۹۳: ۷۲، خطبه/۴۰). این نگرش نشان می‌دهد که قدرت سیاسی در کلام امیرمؤمنان(ع) مستقیماً با پیامدهای عینی و ملموس آن در زندگی توده‌ها توجیه می‌گردد.

امیرمؤمنان(ع) قدرت سیاسی را فی‌نفسه فاقد ارزش می‌داند. ابن‌عباس نقل می‌کند که در سرزمین ذی‌قار، امام را در حال پینه‌زدن کفش خویش یافت. حضرت پرسید: «قیمت این کفش چقدر است؟» و چون پاسخ شنید که بهایی ندارد، فرمود: «به خدا سوگند همین کفش بی‌ارزش نزد من از حکومت بر شما محبوب‌تر است مگر اینکه حقی را با آن به پادارم یا باطلی را دفع نمایم» (نهج‌البلاغه، ۱۳۹۳: ۶۵، خطبه/۳۳). امام علی(ع) برای پیشگیری از فساد کارگزاران هرگز به پاک کردن صورت‌مسئله (نظیر لغو خانواده یا مالکیت) متوسل نمی‌شود. ایشان به جای ایزوله‌کردن حاکمان، مکانیسمِ نظارت شبانه‌روزی و سخت‌گیری شدید بر بیت‌المال را فعال می‌سازد. از نگاه حکمت علوی، کارگزار مطلوب یک نظریه‌پردازِ فارغ از دنیا نیست؛ بلکه فردی است دارای خانواده اصیل، تخصص اجرایی، حیا و پاکدامنی که در بطن جامعه زندگی می‌کند و درد مستمندان را می‌چشد. تفاوت استراتژیک در اینجاست که افلاطون به دنبال یک انسان معصومِ ذهنی (فیلسوف) می‌گردد که هرگز خطا نکند، اما امام علی(ع) با پذیرش جایزالخطا بودن انسان‌ها، سیستمی از پاسخگویی و تنبیه سریع را طراحی می‌کند تا انحرافات به‌سرعت ترمیم گردند (فائق، ۱۳۹۹: ۴۶).

۳-۲. گونه‌شناسی نظامات حکومتی و آسیب‌شناسی قدرت

افلاطون در تحلیل خود از حکومت‌ها، پنج نوع اصلی را براساس درجات انحراف از عدالت معرفی می‌کند: آریستوکراسی، تیموکراسی، الیگارشی، دموکراسی و استبداد (افلاطون، ۱۳۹۷: ۸۹). آریستوکراسی بهترین نوع حکومت است که در آن فیلسوفان به‌عنوان حاکمان عمل می‌کنند؛ این نظام بر پایه خرد، فضیلت و

شایستگی توزیع قدرت می‌کند و هدف آن تأمین خیر عمومی است. در آریستوکراسی، قدرت نه براساس ثروت یا زور، بلکه براساس دانش اخلاقی و عقلی تقسیم می‌شود و هرکس در جایگاه متناسب با توانایی‌های خود قرار می‌گیرد (همان: ۸۹-۹۰). تیموکراسی حکومت نظامیان است که پس از افول آریستوکراسی ظهور می‌کند؛ در این نظام، ارزش‌های نظامی، شجاعت و افتخارات جنگی بر عدالت مقدم می‌شوند. حاکمان تیموکراسی فاقد حکمت عمیق هستند و تصمیم‌گیری‌هایشان بیشتر تحت تأثیر رقابت‌های قدرت‌طلبانه و منافع شخصی قرار می‌گیرد (لیدمن، ۱۴۰۱: ۱۳۷). افلاطون معتقد است که تیموکراسی به‌دلیل نبود فضیلت اخلاقی، به تدریج به الیگارشی و سپس به دموکراسی و استبداد سقوط می‌کند (افلاطون، ۱۳۹۷: ۱۲۳). الیگارشی حکومت ثروتمندان است که در آن ثروت معیار اصلی قدرت بوده و منافع طبقه حاکم بر خیر عمومی ترجیح داده می‌شود (عزیزی، ۱۳۸۴: ۶۰). در الیگارشی، افراد فاقد ثروت حتی اگر شایسته باشند از مشارکت سیاسی محروم می‌شوند، شکاف طبقاتی عمیق می‌گردد و نارضایتی عمومی افزایش می‌یابد (افلاطون، ۱۳۹۷: ۹۴-۹۵). دموکراسی حکومت مردم بر پایه آزادی و برابری سیاسی است، اما افلاطون دیدگاهی انتقادی نسبت به آن دارد. او معتقد است آزادی بی‌حد در دموکراسی باعث هرج‌ومرج، بی‌نظمی و غلبه خواسته‌های شخصی بر قانون می‌شود (درشتی، ۱۴۰۱: ۱۷). مردم در دموکراسی فریب سخنرانی‌های عوام‌فریبانه را می‌خورند و رهبران ناشایست انتخاب می‌کنند که نظم اجتماعی را مختل می‌سازد؛ از این‌رو افلاطون دموکراسی را مستعد تبدیل به استبداد می‌داند (افلاطون، ۱۳۹۷: ۱۳۹-۱۴۰). استبداد بدترین و فاسدترین نوع حکومت از نظر افلاطون است که از دل افراط در آزادی‌های دموکراسی زاده می‌شود. در استبداد، قدرت مطلق در دست یک فرد خودکامه و بی‌رحم قرار می‌گیرد که فقط به منافع شخصی خود توجه دارد؛ حاکم مستبد با زور و خشونت مخالفان را سرکوب می‌کند، آزادی‌ها را محدود می‌سازد و عدالت و فضیلت از بین می‌رود (همان: ۱۴۶-۱۴۷). مردم در ابتدا به‌دنبال چنین رهبری برای بازگرداندن نظم پس از هرج‌ومرج دموکراسی هستند، اما او به دیکتاتوری تبدیل می‌شود که از منابع عمومی برای منافع شخصی سوءاستفاده می‌کند و جامعه را به سوی فروپاشی سوق می‌دهد (کویره، ۱۳۸۹: ۱۰۸). از نظر افلاطون، تنها آریستوکراسی (حکومت فیلسوفان) می‌تواند جامعه را به سعادت و ثبات برساند و سایر حکومت‌ها به‌ترتیب تیموکراسی، الیگارشی، دموکراسی و استبداد، مراحل زوال و انحراف از عدالت هستند (افلاطون، ۱۳۹۷: ۸۹-۹۰، ۱۲۳، ۱۴۶).

ملاکی که امیر مؤمنان(ع) جهت تشکیل حکومت ارائه می‌دهد با آنچه افلاطون بر آن تأکید می‌کند، متفاوت است

در یک نگاه کلی، نقد اساسی امام علی(ع) به انواع حکومت‌های افلاطون، رد تقسیم‌بندی ذاتیِ حکومت‌ها بر اساس ساختارشان و تأکید بر این نکته است که ارزش یک نظام سیاسی، تنها به عدالت، شایستگی حاکم و التزام او به امانت الهی وابسته است، نه شکل و شمایل ظاهری آن. از منظر آن حضرت، هر نظامی که به این اصول پایبند نباشد، به انحراف کشیده می‌شود و هرکدام از انواع حکومت‌های مورد بحث افلاطون، به نوعی با این معیارهای الهی در تضاد هستند:

آریستوکراسی به معنای حکومت نخبگان و فیلسوفان آن‌گونه که افلاطون بر آن تأکید می‌کند، مورد تایید امام علی(ع) نیست، از نظر امام علی(ع) علم و دانش به تنهایی برای حاکم جامعه کفایت نمی‌کند؛ زیرا «چه بسیار دانشمندی که جهلش او را کشته، درحالی‌که علمش با اوست; اما به حالش سودی نمی‌بخشد» (حکمت/۱۰۷) از نظر آن حضرت علاوه‌بر علم سیاست، قدرت مدیریت جامعه و از همه مهمتر آگاهی نسبت به دستورات الهی و عمل به آنها از مهمترین شرایط حاکم جامعه است : «**أیُّها الناسُ، إنّ أحَقَّ الناسِ بهذا الأمرِ أقواهُم علَیهِ ، و أعلَمَهُم (أعمَلَهم) بأمرِ اللّه**؛ ای مردم! سزاوارترین مردمان به این امر (خلافت و پیشوایی) تواناترین آنها بر آن و داناترینشان (عمل‌کننده ترینشان) به فرمان خدا در زمینه آن است». (خطبه/۱۷۳) بله! اگر منظور افلاطون از فیلسوف‌شاه حکیمی باشد که این ویژگی‌ها را داشته باشد، می‌توان گفت که نظام سیاسی آریستوکراسی مورد تأیید امام علی(ع) است.

تیموکراسی که به معنای حکومت نظامیان است مورد تأیید امام(ع) نیست و می‌توان یکی از نقاط مشترک دیدگاه افلاطون با دیدگاه امیر مؤمنان(ع) را مخالفت هر دوی آنها با این‌گونه نظام سیاسی دانست، ضعف این نوع حکومت از نظر امام علی(ع) این است که نظامیان باید مظهر صلابت و ابهت باشند به‌نحوی‌که صلابت و هیبت آنها در دل دشمنان ترس و رعب ایجاد کند و از جهتی حکومت در نظام سیاسی علوی، وسیله‌ای است برای خدمت به مردم و اجرای احکام خدا، نه ابزاری برای افتخارآفرینی شخصی. هرگونه شجاعت بدون تقوا و عدالت، نمی‌تواند پایه‌ای برای حکومتی عادلانه باشد. همچنین حضرت، حاکم را ملزم به ساده‌زیستی و پرهیز از هرگونه تجمل‌گرایی می‌داند که با فضای افتخار و برتری‌جویی طبقه نظامیان در تضاد است. آن حضرت خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «**وَ أَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللُّطْفَ بِهِمْ، وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ**؛ و قلب خویش را کانون رحمت و محبّت و لطف به رعیت قرار ده و در مورد آنان همچون درنده‌ای مباش که خوردنشان را غنیمت شماری» (نامه/ ۵۳) ضمن انکه وظیفهٔ اصلی نظامیان حفظ کشور اسلامی در برابر دشمنان خارجی است و پرداختن بیش از حد به امور داخلی ممکن است در دراز مدت به غفلت از دشمنان خارجی بیانجامد.

الیگارشی که حکومت ثروتمندان است از نظر امیر مؤمنان(ع) یکی از بدترین انواع حکومت‌ها است. از نظر او «خداوند عزوجل بر پیشوایان عادل واجب کرده که سطح زندگی خود را با مردم ناتوان برابر کنند تا فقیر را، فقرش برآشفته نکند». (منتظری، ۱۴۰۹: ۸۲۴/۲) زندگی طبقهٔ اشراف و ثروت‌مند هیچ‌گاه هم سطح قشر ضعیف جامعه نیست و به همین دلیل قشر ضعیف جامعه همواره در حال احساس یأس و پریشانی قرار خواهد داشت و انسجام داخلی جامعه آسیب جدی می‌بیند. آن حضرت در نامه به عثمان ابن حنیف می‌فرماید: «آیا به این قناعت کنم که به من امیرمؤمنان گفته شود، ولی در سختی‌های روزگار با آنان شریک نباشم، یا در تلخی‌های زندگی الگویشان محسوب نشوم؟!» (نامه/۴۵)

دموکراسی که حکومت مردم بر مردم است، گرچه تا حدودی برخی معیارهای حکومت علوی را دارد اما از جهاتی مورد تأیید آن حضرت نیست، امیرمؤمنان(ع) در خطبهٔ شقشقیه، از جهتی مشروعیت و

مقبولیت حکومت را وابسته به خواست مردم می‌داند و از جهتی وظیفهٔ عالمان و آگاهان می‌داند که در برابر انحراف جامعه که منجر به سیری ظالم و گرسنگی مظلوم می‌شود، سکوت نکنند: «**أَمَا وَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَغَبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا**» (خطبهٔ/۳).

استبداد که افلاطون آن را بدترین نوع حکومت معرفی می‌کند، از منظر امیر مؤمنان(ع) نیز بدترین نوع حکومت است؛ زیرا حاکم مستبد همواره خود در آستانهٔ سقوط در ورطهٔ هلاکت است و نیز زیر دستانش را به بدبختی و هلاکت می‌کشاند :«**مَنِ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ**؛ هر کس که خودکامگی پیشه کند، به هلاکت می‌رسد (حکمت/۱۶۱) حکومت مستبدانه از آن جهت که براساس خواسته‌های نفسانی یک شخص تشکیل و اداره می‌شود، غالباً منجر به ظلم و ستم بر زیردستان می‌شود و دیری نمی‌پاید که از بین می‌رود: «**شَرُّ الوُلاةِ مَنْ يخافه البَرِئُ**»؛ بدترین حاکم، کسی است که افراد بی‌گناه از او بترسند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۴۰۳) امیر مؤمنان (ع) حیوان درندهٔ پرخور را از حاکم مستبد بهتر و کم‌خطر تر می‌داند و می‌فرماید: «**سَبُع حَطومٌ اكولٌ خيرٌ مِنْ والٍ غَشومٍ ظَلومٍ**.» (همان: ۴۰۲)

از آنچه در این بخش از تحقیقی گفته شد این نتیجه به‌دست می‌آید که هیچ‌یک از انواع پنج‌گانهٔ حکومت افلاطونی به‌طور کامل مورد تأیید امیرمؤمنان(ع) نیستند اما می‌توان گفت: حکومت علوی تمام کمالات آریستوکراسی و دموکراسی را دارد؛ یعنی از جهتی باید نخبگانی که تواناترین و داناترین نسبت به احکام الهی هستند در رأس حکومت قرار گیرند و از جهت دیگر باید با استقبال و رأی مردم همراه باشد. زیرا اگر مردم حاکم را نپذیرند، هر چند آن حاکم امام معصوم باشد، نظراتش هم در عمل به‌کار گرفته نخواهد شد: «**لَكِنْ لَا رَأْيَ لِمَنْ لَا يُطَاع**» (خطبه /۲۷).

۴-۲. روان‌شناسی سیاسی و واکاوی ریشه‌های طغیان

یکی از بدیع‌ترین جنبه‌های حکمرانی علوی که فاصله معنادار آن را با مکاتب باستانی نمایان می‌سازد، تسلط خیره‌کننده بر روان‌شناسی سیاسی و شناخت ریشه‌های درونی پرخاشگری در بستر جامعه است. افلاطون طغیان و شورش را عمدتاً ناشی از جهل توده‌ها یا انحراف سیستم از هماهنگی طبقاتی می‌پندارد؛ در نتیجه راهکار او برای مهار تنش‌ها، محدود کردن دایره آگاهی و اعمال کنترل‌های شدید دولتی است (افلاطون، ۱۳۷۹: ۳۴۴). اما امام علی(ع) با رویکردی عمیق‌تر، منشأ اصلی آشوب‌ها را در رفتار خودکامه حاکمان، تبعیض‌های ساختاری و اختلالات شخصیتی رهبران جستجو می‌کند.

در مکتب علوی، «خودشیفتگی»[1] و استبداد رأی، مهلک‌ترین آفت برای امنیت روانی جامعه تلقی می‌شود. تحلیل ادبیات امام در مواجهه با چهره‌هایی نظیر معاویه، نشان می‌دهد که چگونه پوشاندن حقیقت، خودبرتربینی، پیمان‌شکنی و استفاده ابزاری از دین برای تحمیق توده‌ها، بستر اصلی بروز خشونت

1. Narcissism

و جنگ‌های داخلی را فراهم می‌آورد (خطبه/ ۵۱). امام علی(ع) برای مهار این پرخاشگری ساختاری، از روش‌های مبتنی بر «تأخیر در واکنش» و «دعوت به گفت‌وگو» بهره می‌برد؛ راهبردی که در جنگ صفین با ارسال مکرر نمایندگان برای صلح و ممانعت از آغازگری در نبرد، به منصه ظهور رسید، که در خطبهٔ چهل و سوم نهج‌البلاغه به آن اشاره شده است.

این دیپلماسی صبورانه در تقابل آشکار با نگاه مکانیکیِ یونان باستان قرار دارد که حذف فیزیکی عناصر نامطلوب را ساده‌ترین راه برای حفظ آرامش آرمان‌شهر می‌دانست. امام(ع) هشدار می‌دهد که خشمِ مهارنشدهِ حاکمان، لشکری از لشکریان شیطان است که رشته‌های الفت اجتماعی را از هم می‌گسلد؛ (خطبه /۲۰) از این رو، خویشتن‌داری و کظم غیظ در هنگامه قدرت، نه یک فضیلت فردی مستحب، بلکه یک الزام قطعی برای حفظ ثبات سیاسی است.

۵-۲. کالبدشکافی تطبیقی پارادایم‌های حکمرانی

بر اساس ساختار روش‌شناختی پژوهش، در این بخش مؤلفه‌های اجرایی و دیپلماسیِ دو مکتب در بوته نقد و مقایسه قرار می‌گیرند تا میزان کارآمدی آن‌ها در مدیریت واقعی جوامع سنجیده شود.

۱-۵-۲. دیپلماسی بحران و استراتژی مدیریت اعتراضات مدنی و نظامی

نحوهٔ رویارویی با صدای مخالف و مدیریت تعارضات، سنگ محک دقیقی برای ارزیابی انعطاف‌پذیری نظام سیاسی است. مدینه فاضله یونانی، جامعه‌ای به‌شدت ایزوله طراحی شده که کوچک‌ترین انحراف از هنجارهای طبقاتی، هارمونی آن را درهم می‌شکند. افلاطون برای حفظ ثبات این ساختار صلب، سانسور شدید هنری و هدایت دولتیِ تربیت را تجویز می‌کند تا از بروز هرگونه صدای مخالف پیشگیری نماید (عشایری، ۱۴۰۱: ۱۸۵). در این معماری، معترضان فکری هیچ جایگاهی ندارند؛ آن‌ها یا باید در چارچوب طبقاتی هضم شوند و یا به‌عنوان عناصر نامطلوب از ساختار شهر طرد گردند. این عدم‌تحمل، ریشه در کمال‌گرایی افراطی افلاطون دارد که هرگونه تنوع دیدگاه را معادل انحراف از حقیقت مطلق می‌پندارد.

خوانش سیره سیاسی و حکومتی امام علی(ع) در بستر بحران‌های سه‌گانه (جمل، صفین و نهروان) و تهاجمات ایذایی (غارات)، مدلی کاملاً مترقی از دیپلماسی تعارضات اجتماعی را به تصویر می‌کشد. حاکمیت علوی در برخورد با مخالفان، از الگوی سرکوب کور به‌شدت فاصله گرفته و راهبرد خود را بر مدار «اقناع مستدل»، «صبر استراتژیک» و «صیانت از حقوق منتقدان» استوار می‌سازد.

امیرمؤمنان(ع) هرگز شمشیر را به عنوان نخستین ابزار برای خاموش کردن صدای معترضان به‌کار نگرفت. در مواجهه با جبهه «ناکثین» که با انگیزه‌هایی نظیر ریاست‌طلبی و عدم تحمل عدالت علوی شورش کرده بودند، امام(ع) پیش از آغاز درگیری نظامی، از درِ گفت‌وگو وارد شد. ایشان با ارسال نمایندگان متعدد، تلاش کرد تا با اتمام حجت شرعی، فتنه را بدون خون‌ریزی مهار کند. حتی با وجود علم به نیتِ جنگ‌افروزانه سران فتنه برای خروج از مدینه، امام(ع) براساس اصلِ «نفی قصاص قبل از

جنایت»، مانع حرکت آنان نشد و صراحتاً فرمود که هرگز آغازگر ستم و دستگیریِ پیش از وقوع جرم نخواهد بود (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۲۳۲/۱).

در جبهه «قاسطین» (جنگ صفین)، پیچیدگی بحران دوچندان بود. معاویه با راه‌اندازی یک جنگ روانی و رسانه‌ای گسترده، توده‌های ناآگاه شام را علیه حکومت مرکزی بسیج کرد. امام علی(ع) در این مقطع نیز استراتژی «تأخیر در جنگ» را برای روشنگری اتخاذ نمود. ایشان در خطبه ۵۵ با صراحت هدف از این تأخیر را بیان می‌دارد: « **فَوَاللَّهِ مَا دَفَعْتُ الْحَرْبَ يَوْماً إِلَّا وَ أَنَا أَطْمَعُ أَنْ تَلْحَقَ بِي طَائِفَةٌ فَتَهْتَدِيَ بِي وَ تَعْشُوَ إِلَى ضَوْئِي، وَ ذَلِكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقْتُلَهَا عَلَى ضَلَالِهَا وَ إِنْ كَانَتْ تَبُوءُ بِآثَامِهَا**؛ به خدا قسم هر روزی که جنگ را به تأخیر می‌اندازم برای آن است که آرزو دارم عده‌ای از آنها به ما ملحق شوند و هدایت گردند... که این برای من از کشتار آنان در راه گمراهی بهتر است» (خطبه/۵۵). اوج تجلی اخلاق سیاسی در این نبرد، زمانی رقم خورد که سپاه شام دسترسی به آب را بست؛ اما هنگامی‌که یاران امام بر فرات مسلط شدند، ایشان فرمان داد تا آب به روی دشمن گشوده شود. این رفتار، خط بطلانی بر رویکردهای ماکیاولیستی در سیاست است.

شگفت‌انگیزترین سطح مدارای سیاسی در برخورد با «مارقین» (خوارج در نهروان) به منصه ظهور رسید. خوارج جریانی متحجر بودند که به‌صورت علنی در مساجد به رهبر جامعه اسلامی توهین کرده و مشروعیت او را زیر سؤال می‌بردند (بحرالعلومی و همکاران، ۱۴۰۲: ۸۲). امام علی(ع) مرزهای آزادی بیان را در تاریخ حکمرانی جابه‌جا کرد؛ تا زمانی‌که این گروه دست به ترور و شورش مسلحانه نبرده بودند، نه حقوقشان از بیت‌المال قطع شد، نه اجازه ورود به مساجد سلب گردید و نه بستر مناظره آزاد محدود شد (خطبه/۱۲۷). تنها زمانی که این جریان افراطی امنیت عمومی را مخدوش ساختند، حاکمیت با اقتدار کامل نظامی به مقابله پرداخت. در منظومه فکری امام علی(ع)، کج‌فهمی‌های سیاسی مجوزی برای سرکوب حاکمیتی فراهم نمی‌آورد. ایشان با تفکیک هوشمندانه میان «معترض فکری» و «محارب مسلح»، ثابت کرد که اقتدار واقعی یک حکومت در حذف فیزیکی منتقدان ریشه ندارد، بلکه در توانایی سیستم برای پاسخگویی و اجرای بی‌اغماض قانون نهفته است.

جدول ۱. گونه‌شناسی رویارویی با بحران‌ها و مخالفان سیاسی در حکمت علوی

نوع بحران / طیف مخالفان	ماهیت مخالفت و ریشه‌های بحران	راهبرد مدیریتی و دیپلماسی امام علی(ع)	خروجی و دستاورد سیاسی
مخالفان فکری (غیرمسلح)	شبهه‌افکنی، نقد علنی حاکمیت، مخالفت با سیاست‌ها	سعه‌صدر، مناظره مستدل، حفظ حقوق مدنی و سهمیه مالی از بیت‌المال	جلوگیری از مظلوم‌نمایی مخالفان و تقویت پایه‌های مشروعیت گفتمانی
پیمان‌شکنان (ناکثین)	قدرت‌طلبی، سهم‌خواهی از مناصب حکومتی، دنیاگرایی	اتمام حجت شرعی، پرهیز از آغازگری در جنگ، عفو عمومی	خاموش‌کردن سریع فتنه با کمترین تلفات و ممانعت از کینه‌توزی

نوع بحران / طیف مخالفان	ماهیت مخالفت و ریشه‌های بحران	راهبرد مدیریتی و دیپلماسی امام علی(ع)	خروجی و دستاورد سیاسی
		پس از پیروزی	ساختاری
خودشیفتگان سیاسی (قاسطین)	فریب افکار عمومی، جنگ روانی، تلاش برای براندازی	تأخیر استراتژیک در جنگ جهت هدایت حداکثری، حفظ اخلاق نظامی	افشای چهره تزویر و تثبیت بی‌بدیل اقتدار اخلاقی حکومت در بستر تاریخ
متحجران (مارقین/خوارج)	تکفیر، شورش مسلحانه، جزم‌اندیشی، ایجاد ناامنی مدنی	اعطای امان‌نامه پیش از نبرد، برخورد قاطع نظامی پس از انسداد گفت‌وگو	دفع اندیشهٔ مخرّب تحجر از کالبد جامعه اسلامی با رعایت کامل ضوابط عدالت

۲-۵-۲. اصلاحات ساختاری: عدالت توزیعی و نظارت در برابر ایزوله‌سازی طبقاتی

مدیریت قدرت و پیشگیری از آلوده شدن کارگزاران به فساد، چالش بنیادین هر نظریه سیاسی است. افلاطون برای ممانعت از لغزش طبقه حاکم و حفظ تمرکز آنان بر خیر عمومی، راهکار رادیکالِ «اشتراک اموال» را پیشنهاد می‌دهد (یونسی، ۱۳۸۷: ۵۴). در این الگو، فلاسفه و نظامیان حق برخورداری از هیچ‌گونه ثروت شخصی و حتی خانه اختصاصی را ندارند. افلاطون گمان می‌کند با حذف صورت‌مسئله (مالکیت خصوصی)، ریشه حرص و طمع را از کالبد حاکمان بیرون کشیده است.

حکمت علوی این رویکرد انزواطلبانه و مکانیکی را مردود می‌شمارد. امام علی(ع) به جای نفی حقوق طبیعی انسان‌ها در تملک مشروع، مکانیسمِ چندلایه‌ایِ «عدالت توزیعی» و «نظارت سفت‌وسخت اداری» را فعال می‌سازد. در این الگو، حاکمیت برای بازسازی اعتماد عمومیِ ازدست‌رفته در دوران خلفای پیشین، اصلاحات اقتصادی ریشه‌ای را آغاز می‌کند. امام(ع) در همان روزهای نخستین خلافت، توزیع بیت‌المال را بر مبنای مساوات مطلق استوار ساخت. ایشان هرگونه ویژه‌خواری و امتیازات طبقاتیِ ناشی از سوابق فردی را ملغی نمود و با صراحت اعلام کرد: «**وَ اللَّهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تُزُوِّجَ بِهِ النِّسَاءُ وَ مُلِكَ بِهِ الْإِمَاءُ لَرَدَدْتُهُ. فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ**؛ به خدا سوگند بیت‌المال تاراج شده را هر کجا که بیابم به صاحبان اصلی آن بازمی‌گردانم، گرچه با آن ازدواج کرده یا کنیزانی خریده باشند؛ زیرا در عدالت گشایش برای عموم است و آن‌کس که عدالت برای او تنگ و ناگوار باشد، ظلم و ستم برای او تنگ‌تر و ناگوارتر است» (خطبه/۱۵).

تفاوت بنیادین دیگر در بحث مانیتورینگ حاکمیت است. افلاطون فلاسفه را ذاتاً مصون از خطا می‌داند و نیازی به پاسخگویی آنان در برابر توده‌ها نمی‌بیند. اما امام علی(ع) هیچ حاکمی را از نظارت

بی‌نیاز نمی‌شمرد. ایشان با عزل سریع کارگزاران فاسد و نصب بازرسان پنهان (عیون) برای رصد عملکرد والیان، اثبات کرد که سلامت یک نظام سیاسی با شعارهای ذهنی تضمین نمی‌گردد (نامه/۵۳). ساختار باید شفاف و حساب‌کش باشد. دستور صریح امام(ع) به مالک اشتر مبنی بر برخورد قاطع با کارمندان خائن و رسوا ساختن آنان در پیشگاه جامعه، گواهی روشن بر این مدعاست. این رویکرد نشان می‌دهد که در مدیریت علوی، مصلحت‌اندیشی‌های باندی محلی از اعراب ندارد و حفظ سلامت سیستم بر هر ملاحظه‌ای ارجح است.

۳-۵-۲. جایگاه زنان و نهاد خانواده در معماری توسعه سیاسی

مسئله جنسیت و نقش نهادهای پایه‌ای در ساختار قدرت، از دیگر محورهای کلیدی برای قیاس این دو مکتب به شمار می‌آید. افلاطون با عبور شجاعانه از سنت‌های مردسالارانه باستان، برابری ذاتیِ ظرفیت‌های عقلانی زن و مرد را پذیرفت (افلاطون، ۱۳۷۹: ۶۶). او معتقد بود زنان نیز می‌توانند با دریافت آموزش‌های یکسان، در شئون اجتماعی مشارکت کرده و به جایگاه حکمرانی راه یابند. با این وجود، پاشنه آشیلِ نظریه او اینجاست که این حضور اجتماعی را مشروط به نابودی «نهاد خانواده» می‌داند. افلاطون برای جلوگیری از شکل‌گیری تعصبات خویشاوندی، طرح اشتراک همسران و فرزندان را برای طبقه حاکم تجویز می‌کند. در این الگو، کودک پس از تولد از مادر جدا شده و توسط دولت تربیت می‌شود؛ طرحی که هویت و عواطف فطری انسانی را نادیده می‌گیرد و آن را قربانی کمال‌گرایی دولتی می‌کند.

در گفتمان سیاسی اسلام، امام علی(ع) عاملیت و کنشگری اجتماعی زنان را به رسمیت می‌شناسد، اما هرگز آن را منوط به تخریب بنیان مقدس خانواده نمی‌کند. مشورت‌های راهبردی ایشان با بانوان خردمندی نظیر ام‌سلمه در بزنگاه‌های پیچیده، گواهی روشن بر پذیرش نقش زنان در حوزه تصمیم‌سازی‌های کلان است (بتول، ۱۴۰۱: ۱۳). در حکمت علوی، خانواده نه‌تنها مانعی برای توسعه سیاسی نیست، بلکه کانون بنیادینِ تربیتِ انسان‌های تراز حاکمیت به شمار می‌رود.

تأکید صریح امام علی(ع) در عهدنامه مالک اشتر مبنی بر انتخاب کارگزاران از میان خانواده‌های اصیل، صالح و پاکدامن، حاوی یک پیام سترگ مدیریتی است: «**وَتَوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجْرِبَةِ وَالْحَيَاءِ، مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ، وَالْقَدَمِ فِي الْإِسْلَامِ الْمُتَقَدِّمَةِ، فَإِنَّهُمْ أَكْرَمُ أَخْلَاقاً وَأَصَحُّ أَعْرَاضاً، وَأَقَلُّ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَاقاً، وَأَبْلَغُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظَراً**». (نامه/۵۳). ریشه فساد اداری یا سلامت ساختاری یک نظام سیاسی را باید در الگوهای ارزشیِ نهادینه شده در نهاد خانواده جستجو کرد. در این الگو، زن نه‌تنها یک کنشگر فعال در عرصه اجتماع است، بلکه به‌عنوان نخستین مربی و انتقال‌دهنده اخلاق به نسل آینده، نقشی استراتژیک در پایداری ارزش‌ها و سلامت ساختار قدرت ایفا می‌کند (نجفی و بوذری‌نژاد، ۱۴۰۳: ۶).

۴-۵-۲. جایگاه اخلاق: فضیلت انتزاعی در برابر تقوای عینی و پاسخگو

تلاقی اخلاق و سیاست، نقطه عطفی است که عیار کارآمدی نظریه حکمرانی را عیان می‌سازد. اخلاق در دستگاه فکری افلاطون، میوه‌ای است که تنها بر شاخسار انتزاعیات فلسفی می‌روید. او کسب فضیلت را

در گرو سال‌ها ریاضت ذهنی و تسلط بر دیالکتیک می‌پندارد. بر این اساس، عامه مردم به دلیل درگیر بودن با روزمرگی‌های مادی، فاقد ظرفیت لازم برای رسیدن به بلوغ اخلاقی معرفی می‌شوند. در این پارادایم، حاکمان به دلیل درک حقایق مطلق، ذاتاً اخلاقی عمل می‌کنند. این رویکرد، اخلاق را به یک مفهوم طبقاتی تقلیل داده و در نهایت به توجیه استبداد منور نخبگان بر توده‌ها منجر می‌شود (عبدالکریمی، ۱۳۹۸: ۱۰۷).

امیرمؤمنان(ع) مرزهای اخلاق را از حصار ذهن خارج کرده و تا عمق تعاملات دیوانی، بازار و روابط متقابل حاکم و شهروند امتداد می‌بخشد. حکمت علوی، اخلاق سیاسی را نه یک دانش تئوریک، بلکه کنشی دائمی و سنجش‌پذیر در میدان عمل تعریف می‌کند. در عهدنامه مالک اشتر، فضیلت کارگزار در توانایی او برای حل معادلات پیچیده منطقی سنجیده نمی‌شود؛ معیار اخلاق، میزان سعه‌صدر حاکم در برابر تندخویی ارباب‌رجوع، پرهیز از منت‌گذاری پس از ارائه خدمت، دوری از کبر و رعایت انصاف در برخورد با شهروندان است (نامه/۵۳).

تربیت اخلاقی در مدل علوی با مکانیسم‌های عینیِ نظارت گره می‌خورد. اخلاق در این مکتب یک توصیه فردی و فاقد ضمانتِ اجرا نیست. مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای الزام‌آور است که تخطی از آن‌ها، مشروعیت سیاسی کارگزار را مخدوش می‌سازد. امام علی(ع) با علم به اینکه قدرت همواره بستر لغزش است، تقوای درونی را با بازخواست بیرونی تلفیق می‌کند تا پایبندیِ حاکمیت به اخلاق تضمین گردد.

۳. نتیجه‌گیری

واکاوی تطبیقی اندیشه سیاسی در دو آوردگاه یونان باستان و حکمت اسلامی، پرده از تفاوت‌های عمیق معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و غایت‌شناختی برمی‌دارد. مبتنی بر فرضیه‌های مطرح‌شده در پژوهش، دستاوردهای این مطالعه نشان می‌دهد که اگرچه هر دو دستگاه فکری، ضرورت استقرار حاکمیت برای ممانعت از هرج‌ومرج را می‌پذیرند و بر نقش غیرقابل‌انکار خردورزی در مدیریت جامعه تأکید می‌ورزند، اما در غایت‌گذاری و هندسه اجرایی کاملاً از یکدیگر فاصله می‌گیرند.

الگوی افلاطونی با پافشاری بر حاکمیت انحصاری فیلسوفان، نظامی به‌شدت نخبه‌گرا، متصلب و آرمان‌گرایانه خلق می‌کند که کمال انسان را در تجرید و دوری از واقعیت‌های مادی جستجو می‌نماید. این نظریه به‌رغم غنای تئوریک و شالوده‌شکنی در زمانه خود، در میدان عمل با بن‌بستی جدی مواجه می‌شود؛ زیرا نیازهای روزمره، تنوع سلایق انسانی، عاملیت اراده شهروندان و مهم‌تر از همه، ضرورت مهار قدرتِ فسادآور، در این مدل به‌تمامی نادیده انگاشته شده‌اند. تقلیل عدالت به حفظ سکون طبقاتی و تضعیف پیوندهای سنتی خانواده در جهت تمرکز بر دولت، نشان از عدم انطباق این الگو با فطرت و دینامیک پیچیده جوامع بشری دارد.

در نقطه مقابل، نهج‌البلاغه مانیفستی است که «میان آرمان‌های متعالی الهی و ضرورت‌های ملموس زندگی بشری، پیوندی پویا برقرار می‌کند امام علی(ع) با نفی مطلقِ نگاه ابزاری به توده‌ها، مشروعیت قدرت را به‌طور ارگانیک با تأمین حقوق مستضعفان و اجرای عینی عدالت توزیعی پیوند می‌زند. در این الگو، تقوای عملی، تخصص اجرایی، سعه‌صدر و امانت‌داری، در کنار نظارت مستمر حاکمیت و نظارت مردمی، جایگزین ایده دست‌نیافتنیِ فیلسوف–شاه می‌شود. این رویکرد اثبات می‌کند که حکمرانی مطلوب نیازمند ایزوله کردن طبقاتی جامعه یا سرکوب آزادی‌های مدنی نیست. سلامت یک نظام سیاسی در گرو تربیت کارگزارانی است که قدرت را امانتی الهی و زودگذر بدانند و در برابر مطالبات و حقوق آحاد جامعه، به‌ویژه منتقدان و مخالفان، خود را بی‌قیدوشرط پاسخگو ببینند.

منابع

- *قرآن کریم*.
- *نهج‌البلاغه* (۱۳۹۳). ترجمه محمد دشتی. قم: انتشارات قدس.
- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق). *شرح نهج‌البلاغه*. تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌اثیر، عزالدین (۲۰۱۲م). *الکامل فی التاریخ*. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمان (۱۳۸۳). *العبر*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۹). نقد و ارزیابی عدالت افلاطونی بر مبنای ارزش‌های علوی. *فصلنامه پژوهش‌نامهٔ علوی*، سال اول، شماره ۱، ۱۵۹–۱۳۹.
- افلاطون (۱۳۵۴). *قوانین*. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: صفی علیشاه.
- ------ (۱۳۷۹). جمهور. ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- امینی، حسن (۱۳۸۶). *مدینه فاضله در اندیشه سیاسی فارابی*، تهران: پیام آپادانا.
- بتول، عفت (۱۴۰۱). جایگاه زن در سیره امام علی(ع) با تأکید بر نهج‌البلاغه، *تاریخ‌نامه اسلام*، دوره ۴، شماره ۸، ۳۱–۹.
- بحرالعلومی، نصیبه‌السادات، رضی بهابادی، بی‌بی سادات، و عترت‌دوست، محمد (۱۴۰۲). تبیین ساختار هندسی مضامین سخنان علوی در مواجهه با خوارج پس از جنگ نهروان. *پژوهشنامه نهج‌البلاغه*، دوره ۱۱، شماره ۴۴، ۱۰۶–۸۱.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غررالحکم و دررالکلم*، قم: دار الکتاب الإسلامی.
- حاتمی، محمدرضا (۱۴۰۱). *مبانی علم سیاست*. تهران: پیام نور.
- حسینی، سیدحسن (۱۴۰۱). موانع تحقق شفافیت در حکومت از دیدگاه امام علی(ع) در نهج‌البلاغه. *پژوهشنامه علوی*، دوره ۱۳، شماره ۲۵، ۱۱۵–۱۳۵.
- خالقی، علی (۱۳۷۹). جایگاه اعتماد میان حاکمان و مردم در فرایند توسعه سیاسی از دیدگاه امام علی(ع)، *علوم سیاسی*، شماره ۸، ۱۷۸–۱۹۰.

- درشتی، حنانه. (۱۴۰۱). *علم سیاست*، تهران: آریابان.
- دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۷۹). *مزرع مهر: موانع و مقتضیات تربیت در نهج‌البلاغه*، تهران: نشر دریا.
- سجادی، ابراهیم (۱۳۷۹). نظریه سیاسی قرآن و نهج‌البلاغه در نگاه تطبیقی. *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، شمارهٔ ۲۳، ۸۹-۵۶.
- سیاحت اسفندیاری، عابدین (۱۴۰۰). *اخلاق کاربردی با تأکید بر نهج‌البلاغه*. قم: انتشارات قسیم.
- شریفیان، رضا (۱۳۸۱). *تربیت سیاسی از دیدگاه امام علی(ع)*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
- طالبی، احسان، مزارعی، مصطفی و ایرجی‌زاده، فاطمه (۱۳۹۸). سیاست‌های امام علی(ع) در امور کشورداری از دیدگاه نهج‌البلاغه. *مطالعات علوم اسلامی انسانی*، دوره ۳، شماره ۱۹، ۱۱۱-۱۱۹.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). *تاریخ الطبری*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۱). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نشر نی.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۸). *تفکر و سیاست در افلاطون*. تهران: نشر نقد فرهنگ.
- عزیزی، محسن (۱۳۸۴). *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا ماکیاولی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- عشایری، حبیب (۱۴۰۱). *نظریه سیاسی افلاطون و رالز (بازخوانی سویه‌های متناظر در قرن بیستم)*. تهران: قصیده‌سرا.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۷۹). *توسعه سیاسی از دیدگاه امام علی(ع)*. تهران: نشر بین‌الملل.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۵). ویژگی‌های حاکمان و نخبگان سیاسی از دیدگاه امام علی(ع). *مجله علوم انسانی*، دوره ۱۳، شماره ۲، ۱۱۱-۱۱۵.
- فارابی، ابونصر (۱۳۹۸). *آراء اهل المدینه الفاضله*. قم: دار زین‌العابدین.
- فائق، مجتبی (۱۳۹۹). آسیب‌شناسی کارگزاران حکومت از دیدگاه نهج‌البلاغه، *دومین همایش علوم انسانی اسلامی*. تهران.
- فرج‌پور، خدیجه، نوری، هادی، غلامی، محمدرضا و قاسمی‌روشن، ابراهیم (۱۳۹۹). بررسی رویه سیاسی امام علی(ع) از منظر جامعه‌شناسی صلح. *مطالعات تاریخ اسلام*، دوره ۱۲، شماره ۴۷، ۹۷-۱۲۸.
- کویره، آلکساندر (۱۳۸۹). *سیاست از نظر افلاطون*. ترجمه امیرحسین جهانبگلو، تهران: خوارزمی.
- لیدمن، سون اریک (۱۴۰۱). *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس*، ترجمه سعید مقدم، تهران: اختران.
- محمودپور، محمد (۱۴۰۴). عدالت در اندیشه افلاطون و امام علی(ع): از نظم عقلانی تا قسط الهی. *دوفصلنامهٔ سیره پژوهی اهل بیت(ع)*، شماره ۲۲، ۲۰-۷.
- مصطفی‌زاده، زهرا (۱۳۹۰). *عدالت در فلسفه افلاطون*. پایان‌نامه‌کارشناسی ارشد. تبریز: دانشگاه تبریز.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق). *ولایت فقیه و فقه دوله الاسلامیه*، قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیهٔ.
- مولر، توماس (۱۳۹۷). *آرمان‌شهر*. ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- نجفی، محمدجواد و بوذری‌نژاد، یحیی (۱۴۰۳). *تعاملات حاکمیت و زنان در خلافت امیرمؤمنان، زن در توسعه و سیاست*، دوره ۲۱، شماره ۳، ۱-۱۷.
- ولی‌زاده، حیدر (۱۳۹۵). *اندیشه سیاسی امام علی(ع)*. تهران: سخنوران.
- هزاوه‌ای، سیدمرتضی (۱۳۷۹). مردم‌سالاری در بینش و منش امام علی(ع). *علوم سیاسی*. دوره ۴، شماره ۱۱، ۱-۱۸.

- یونسی، مصطفی (۱۳۸۷). *نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون*. فرهنگ صبا.