

**تحلیل نظام همبستگی اجتماعی در اندیشه های حکومتی امام علی (علیه السلام)
و مقایسه آن با نظریه همبستگی امیل دورکیم**

علی باصری* / پیام صدریه**

تاریخ پذیرش: ۹۸/۵/۲۶

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱۵

چکیده

یکی از مباحث مهم در رابطه با نظام اجتماعی توجه به عوامل همبستگی اجتماعی است. در این مقاله تحلیل نظام همبستگی در اندیشه حکومتی امام علی (علیه السلام) و مقایسه آن با نظریه همبستگی اجتماعی امیل دورکیم مدنظر است. امام علی (علیه السلام) در سال ۳۶ق با رجوع قاطبه مردم، زمام حکومت را در شرایطی عهده‌دار شد که نظام اجتماعی از هم گسیخته و چنددستگی در آن حکمفرما بود. از این رو از ضروری‌ترین امور، ایجاد همبستگی در سطوح مختلف جامعه به نظر می‌رسید. نحوه ایجاد همبستگی در سیره امام علی (علیه السلام) و مطاوی نهج البلاغه مشهود است. امام علی (علیه السلام) کوشید با ایجاد بازتعریف و سازمان‌دهی مفاهیمی چون: جامعه، حقوق، انسان، عدالت، سیاست، امت و امت واحد جهت‌بخشی نوینی در همبستگی ایجاد کند. در میان نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی، امیل دورکیم نخستین کسی است که نظریه همبستگی و نقش آن در جامعه را مورد مطالعه قرار داد و چارچوبی نظری برای آن مطرح نمود. در این پژوهش که به شیوه تحلیلی - اسنادی صورت گرفته، مشخص شد، با توجه به مباحث مطروحه هرچند اختلافاتی از جنبه‌های نظری میان اندیشه‌های امام علی (علیه السلام) و امیل دورکیم وجود دارد، اما در بعد همبستگی، شاخص‌های مشترک وجود دارد؛ شاخص اصلی تفاوت این است که امام علی در جایگاه حاکم کوشید جامعه عصر خود را به سمت همبستگی ارگانیک ارتقا بخشد. همچنین توجه به تقسیم کار اجتماعی نیز مد نظر

*. استادیار، عضو هیئت علمی گروه مردم‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی Baseridon@yahoo.com

**دانشجوی کارشناسی ارشد مردم‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران

است. در اندیشه امام علی (علیه السلام) ارزش‌های اسلامی به‌ویژه مفهوم عدالت همواره معنادار بوده و بر اساس آن نوعی همبستگی در جامعه شکل می‌گیرد. در منظر دورکیم وجدان جمعی است که می‌تواند منجر به همبستگی اجتماعی شود.

واژگان کلیدی

امام علی (علیه السلام)، امیل دورکیم، همبستگی اجتماعی، جامعه، امت واحده، عدالت

۱. مقدمه

۱-۱ بیان مسئله

یکی از مفاهیم اساسی و کلیدی در حوزه مطالعات اجتماعی و جامعه‌شناختی، مفهوم همبستگی اجتماعی^۱ است. همبستگی در لغت به معنای وحدت، وفاق و وفاداری است که ناشی از علائق، احساسات، همدلی و کنش‌های مشترک است. این واژه با واژه‌های دیگری همچون یکپارچگی اجتماعی^۲، وحدت^۳، وفاق اجتماعی^۴ نظم اجتماعی^۵ از یک خانواده است. امیل دورکیم (۱۹۱۷-۱۸۵۸)، جامعه‌شناس کارکردگرا و اثبات‌گرای فرانسوی، بر اساس مطالعات بنیادین خویش عامل قوام جامعه را در نهایت، همبستگی اجتماعی نامید.

از دیگر سوی همبستگی اجتماعی از جمله مهمترین عناصر بنیادین اندیشه امام علی (علیه السلام) در وصول به جامعه مطلوب است. به گونه‌ای که همواره مردمان را در سطوح مختلف و بهانه‌های گوناگون به سمت وحدت و همبستگی سوق می‌دهد. بسامد واژه وحدت، مشتقات و مترادفات آن در نهج البلاغه نشانه اهمیت این موضوع است. مطالعات تاریخی نشان می‌دهد یکی از رخدادهای مهم در دوره حکومت امام علی، مسئله خارجی‌گری است، که یکی از اسباب اصلی تفرقه و عامل اصلی تحمیل حکمیت به امام (علیه السلام) و سپس ایجاد جریان نهروان است. بررسی ویژگی‌های مختلف قبایل درگیر در صفین نشان از آن دارد که مهمترین عامل بروز گرایش خارجی در میان قبایل صفین وضعیت بی‌ثبات سیاسی درون قبایل بوده است. عموماً در میان قبایلی که فاقد اختلافات داخلی بوده‌اند، پدیده خارجی‌گری اصلاً رخ نداده است.

-
- 1 . social solidarity
 - 2 . social Integration
 - 3 .unity
 - 4 .social harmony
 - 5 .social order

گذری بر وقایع رخ داده در دو جنگ جمل و صفین به خوبی نشان می دهد که تا چه حد روابط قبیله ای در جناح بندی ها و جریان های سیاسی مؤثر بوده است. (پاکتچی، ۱۳۸۵، ۹۶). یافته های تاریخی حاکی از آن است که راه حل اساسی برون رفت از این معضل، ایجاد یکپارچگی جمعیتی یا همان همبستگی ارگانیک مطروحه در نظریه دورکیم است.

دورکیم در زمینه همبستگی دو گونه همبستگی را شناسایی کرده است: نخست همبستگی مکانیک، که مختص جوامع ابتدایی و قبیله ای است انسان در جامعه نقش ریزسولوی داشته و فاقد شاکله مجزا از جامعه است. دوم همبستگی ارگانیک، که در جوامع شهری شکل می گیرد و با تخصصی شدن امور و تقسیم کار، انسان ها دارای نقش اجتماعی شده و شخصیت منحصر در جامعه پیدا می کنند. بر اساس این پیش فرض و فکت های تاریخی موجود که در متن مقاله ارائه شده است؛ جامعه ای که امام علی بر آن حکومت می کردند دارای نظامی ابتدایی، قبیله ای، نامتراکم و پراکنده بود. امام علی (علیه السلام) کوشید با آگاهی بخشی و اقدام عملی وضعیت را از همبستگی مکانیک به سمت همبستگی ارگانیک و ایجاد جامعه یکپارچه سوق دهد.

این مقاله در صدد پاسخگویی به این پرسش اساسی است که بین نظریه همبستگی اجتماعی امیل دورکیم، و نحوه مدیریت امام علی (علیه السلام) در ایجاد ساختار همبستگی عصر خود، ارتباط مبنایی و معنایی وجود دارد؟ و اگر وجود دارد، جهت این ساختار و نوع همبستگی چگونه است؟ در واقع امیل دورکیم بر حفظ وضع موجود تأکید دارد و رویکردش کارکردی بود؛ ولی امام علی (علیه السلام) در تغییر وضع موجود به سوی وضع مطلوب، یعنی تغییر وضعیت از همبستگی مکانیک به همبستگی ارگانیک تلاش کرده است.

۲-۱ پیشینه پژوهش:

هرچند تاکنون موضوع وحدت و همبستگی در آثاری چند مورد توجه قرار گرفته است؛ از جمله: عظمت (۱۳۹۴) در پایان نامه با عنوان «وحدت در سیره و گفتار امیرمؤمنان (علیه السلام)» به ارائه چگونگی و چرایی به کارگیری این اصل در ادوار گوناگون زندگی امام پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله) اشاره دارد؛ عظیمی (۱۳۹۴) در پایان نامه خود با عنوان «بررسی حوزه معنایی وحدت در نهج البلاغه» به بررسی واژگان در حوزه معنایی وحدت پرداخته و در جستجوی معیارها و مصادیق همبستگی بوده است؛ کاظم میرجلیلی (۱۳۸۷) در مقاله «امام علی (علیه السلام) منادی وحدت» به واکاوی عوامل و موانع ایجاد همبستگی در بیان امام پرداخته است و محمدجواد پارسا (۱۳۸۶) در کتاب «امام علی (علیه السلام) الگوی همگرایی و وحدت» به بیان سیره امام علی (علیه السلام) در ایجاد وحدت و جلوگیری از تفرقه در دوره حکومتی ایشان پرداخته است؛ اما در عین حال این

مقوله از دیدگاه میان‌رشته‌ای و بر اساس داده‌های علوم اجتماعی، تاکنون مورد تحلیل و بررسی قرار نگرفته است.

مفاهیم بنیادین و نظری

واقعیت اجتماعی^۱

واقعیت اجتماعی، ساختار اجتماعی و ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی هستند که نسبت به کنشگران، عامل اجتماعی و بیرونی محسوب می‌شوند. از این رو واقعیت اجتماعی به مثابه یک شیء بیرونی عمل می‌کند که باید با جزئیات مشاهده و آزمایش شود. واقعیت‌های اجتماعی منحصر به فرد هستند و قابل تقلیل به وجدان فردی نیستند. از منظر دورکیم واقعیت‌های اجتماعی مادی و غیر مادی هستند، بخش اعظم مطالعات دورکیم بر واقعیت‌های غیرمادی متمرکز است، هرچند همه واقعیت‌های اجتماعی به مرحله بیرونی شدن و مادیت یافتن نمی‌رسند. واقعیت‌های اجتماعی غیر مادی تا حدی در ذهن افراد وجود دارد. دورکیم می‌نویسد، امور اجتماعی نخست توسط انسان به صورت واقعیت در می‌آید، در نهایت این تعاملات انسانی است که روح جامعه را به وجود می‌آورد، هرچند جامعه در کل بر همه چیز تفوق دارد و جهت تحركات اجتماعی و کنش‌ها و واکنش‌ها را تعیین و به افراد تحمیل می‌کند. (نک: ریتزر، ۱۳۹۳، ۱۱۶)

تقسیم کار اجتماعی^۲

تقسیم کار گرچه از زمان پیدایش جوامع اولیه وجود داشته است، اما در نظریه دورکیم به عاملی جهت‌بخش در ایجاد ساختار جامعه تبدیل می‌شود. از منظر دورکیم تقسیم کار، فعلی اجتماعی و در عین حال اخلاقی و معیاری برای سنجش کمال انسانی است، که منجر به همبستگی اجتماعی می‌گردد. هرچه تقسیم کار بیشتر باشد، تعاملات انسانی نیز بیشتر شده و در نهایت همبستگی بیشتر خواهد شد. در سایه فرایند تقسیم کار اجتماعی، تخصص پدید می‌آید؛ در نتیجه افراد از هم متمایز شده و دارای نقش مؤثر در اجتماع خواهند بود. (دورکیم، ۱۳۹۳)

تقسیم کار نمودی از سه عامل اجتماعی است: حجم: به معنای جمعیت؛ هرچقدر جمعیت بیشتر تراکم مادی و اخلاقی فزونی می‌یابد. همچنین تقسیم کار در برابر جمعیت زیاد راه حل مسالمت‌آمیز

1. Social reality

2. Division of labour

برای تنازع بقا است؛ تراکم مادی نیز به معنای جمعیت به نسبت سطح معینی از خاک و تراکم اخلاقی، به معنای میزان ارتباط و مبادلات بین افراد است (ریترز، ۱۳۹۳، ۱۳۱).

همبستگی اجتماعی^۱

همبستگی اجتماعی نوعی نظم خودبنیاد اجتماعی و اخلاقی است که در آن افراد پیوند یافته و هماهنگ می‌شوند (دورکیم، ۱۳۸۳، ۷۲).

نظریه همبستگی اجتماعی با این پیش فرض مطرح می‌شود که فشار اجتماعی بر انسان شرور^۲ او را تحت کنترل قرار می‌دهد. پس امری در جهت تکامل نظام اجتماعی و ایجاد و حفظ انسجام است. پرسش اصلی نظریه همبستگی این است که عوامل تنظیم کننده یا عدم تنظیم اجماع یا همبستگی در جامعه چیست؟ همبستگی امری درونی، فردی و اخلاقی تلقی شده است و تخطی از آن امر غیر اخلاقی است. قواعد حقوقی در نظام همبستگی تبلور عینی همبستگی اجتماعی است. از این رو قواعد حقوقی در آن به عنوان سازمان‌بندی نظام همبستگی دارای اهمیت و متضمن پیشرفت جامعه است. همبستگی به دو گونه در نظریه دورکیم تقسیم شده است:

همبستگی مکانیکی که در جوامع بدوی، ابتدایی، قبیله‌ای و عشیره‌ای رخ می‌دهد. انسانها به مثابه مولکولهای اجتماعی، موجود در متن جامعه، با هماهنگی کامل با مجموعه کل حرکت می‌کنند. گویا از خود هیچ اختیاری ندارند. پیوند فرد و جامعه، همچون پیوند شیء با فرد است. در چنین جامعه‌ای فرد به خویش تعلق ندارد، بلکه به تمام معنی به عنوان شیء متعلق به جامعه است (دورکیم، ۱۳۸۳، ۱۱۸). همبستگی مکانیکی محصول همانندی افراد و عدم تمایزپذیری اجتماعی است. در جوامع بدوی منابع معرفتی واحد، ارزش‌های واحد می‌آفرینند و ارزش‌های واحد احساس واحد می‌آفرینند، در نتیجه افراد انسانی همانند یکدیگر در کانون اجتماع ایفای نقش می‌کنند. حقوق متعارف در چنین جامعه‌ای از نوع حقوق تنبیهی و عامل همبستگی وجدان جمعی است (همان، ۱۲۰).

همبستگی ارگانیکی: همبستگی ارگانیکی (اندام‌واره) در جوامع پیشرفته، صنعتی و شهری رخ می‌دهد. همبستگی ارگانیکی ناشی از تقسیم کار اجتماعی است و آنگاه اتفاق می‌افتد که هر فرد در سپهر

1. Social solidarity

۲. دورکیم متأثر از توماس هابز انسان را موجودی شرور، خودخواه، حریص، منفعل و دارای آرزوهای سیری‌ناپذیر تصور می‌کند، که تنها در سایه جبر حاصل از قراردادها و قوانین اجتماعی می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. در حالیکه از منظر امام علی انسان موجودی واجد حقیقت ملکوتی است و فطرت الهی و مسئولیت‌پذیر است و میل به خیر دارد.

دانش خاص خود قرار داشته باشد و در نتیجه شخصیت ویژه خود را داشته باشد (همان، ۱۱۹). در این صورت نظام شایسته‌سالار و متکی به دانش و مهارت‌های فردی از شاخص‌های همبستگی ارگانیک محسوب می‌شود. رابطه‌ها نظام‌مند و فقدان هر فرد در کارکرد جامعه ایجاد خلل می‌کند (ورسلی، ۷۸، ۱۱). در جامعه ارگانیک از وجدان جمعی کاسته و محوریت به فرد باز می‌گردد. از این رو نظام حقوقی در چنین جامعه‌ای ترمیمی است شامل قواعد و قوانینی که هدف آن ایجاد تعاون بین افراد است. ابن خلدون اندیشمند و دانشمند مسلمان نیز به مفهوم همبستگی اشاره نموده است، او همبستگی اجتماعی را مبتنی بر عصیبت قومی می‌داند و معتقد است که جوهره حیات جمعی را پدیده تعلق اجتماعی و روح یاریگری به یکدیگر تشکیل می‌دهد. که این روح یاریگری و عصیبت، همان ایجاد همبستگی اجتماعی است.

۲. بحث

۱-۲. گذری بر وضعیت اجتماعی جامعه اسلامی

امام علی (علیه السلام) در شرایطی حکومت را به عهده گرفت که نظام همبسته نبوی از هم گسسته و متفرق گشته بود. سیاست‌های خلفای دوم و سوم موجب گسست اجتماعی شده بود. انباشت ثروت در بیت‌المال به دلیل سیل فتوحات مسلمین از سرزمین‌های دیگر و عدم تناسب در تقسیم اموال عمومی نظام طبقاتی ظالمانه‌ای را در جامعه ایجاد کرده و اختلاف طبقاتی نامتوازن، و در پی آن شکل‌گیری دو طبقه اقلیت متکثر و ثروتمند و اکثریت زیر خط فقر بر این گسست دامن می‌زد؛ فقدان رفاه عمومی و اولیه (نان، آب و مسکن) در عموم جامعه مشهود بود، و تبعیض‌های اجتماعی، نژادی و قبیله‌ای دوباره آشکار گردید. از این رو امام (علیه السلام) در دومین روز خلافت خود عنوان داشت که اموال غارت شده از بیت‌المال را اگر کابین زنان و بهای کنیزان کرده باشید از شما باز خواهیم ستاند (نک: نامه/۱۵).

۲-۲. گذری بر وضعیت اجتماعی دارالخلافه

شهر کوفه، محل استقرار حکومت علوی، از منظر اعتقادی، سیاسی و نیز نژاد و قباایل، دارای بافتی متنوع بود. از این رو شناخت بافت جمعیتی و ویژگی‌های آن برای تحلیل انسان‌شناختی کوفیان امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. بدون تردید ترکیب متفرق مردم کوفه باعث می‌شد که نظام اداری و شرایط اقتصادی این شهر، در بسیج نظامی مردمان آن مؤثر باشد (محمدی ری شهری، ۱۳۸۸ ش: ۳۳۶). نخستین اعراب ساکن در کوفه پیش از ورود اسلام به سرزمین عراق، در آنجا اقامت داشتند؛ قبایلی همچون بنی‌تغلب؛ آنان پیوسته با ایرانیان در نزاع و جنگ بودند. به همین دلیل با گسترش اسلام به این

نواحی، این قبایل به مسلمانان پیوستند و آنها را در فتوحات همراهی نمودند. سپس بخشی از آنها در شهرهای کوفه و بصره سکنی گزیدند (صفری فروشانی، ۱۳۸۰ ش: ۹).

نخستین اقدام برای ساخت شهر کوفه توسط سعد ابی وقاص و به دستور خلیفه دوم به منظور ایجاد آماذگاهی برای سپاهیان اسلام، در جریان فتوحات شکل گرفت. حضور اقشار مختلف از قبایل متعدد، به دلیل موقعیت استراتژیک شهر کوفه، بافت ناهمگونی را در بدو تأسیس این شهر پدید آورد، چنان که طوایف بزرگ حاکم در آن به طور مشخص گزارش نشده است.

از دیگر سوی جمعیت مهاجر در مراکز شهری، نوعی زندگی اجتماعی جدید را آغاز کرده بودند که نیازمند قوانین و اصول شهرنشینی بود؛ اما چندی نگذشت که رفتار اجتماعی این مهاجران به شدت تابع روابط قبیله‌ای پیشین گردید. از این رو با همجواری و تنوع قبیله‌ای در مراکز زیستی عراق مواجه هستیم که وضعیت پیچیده‌ای را از نظر زیست اجتماعی فراهم آورده بود. این وضعیت از یک سو می‌توانست بخشی از رقابت‌های تاریخی قبایل را زنده گرداند و از سویی دیگر مسئله تنش‌های جدید را فراهم سازد (نک: پاکتچی، همان، ۹۵).

امام علی (علیه السلام) در دوران حکومت خویش قبایل ساکن در کوفه را به ترتیب زیر ساماندهی نمود:

- قبیله همدان و حمیر [یمنی]
- مذحج، اشعر، طی [یمنی]
- کنده، حضرموت، قضاعه و مهره [یمنی]
- ازد، بجیله، خثعم، انصار [یمنی]
- همه شعب گوناگون نزاری اعم از قیس، عبس، ذویبه و عبدالقیس از بحرین
- بکر، تغلب و همه شعب ربیع [نزاری‌ها]
- قریش، کنانه، اسد، تمیم، ضبّه، رباب [نزاری]^۱

همان‌گونه که مشاهده می‌شود ترکیب قبایل عرب در کوفه، بیش از هر شهر عرب‌نشین، دارای پیچیدگی بوده است و از همه انساب اشراف عرب در شهر کوفه ساکن بوده‌اند (نک: ابن سعد، طبقات الکبری)^۲.

۱ برای اطلاعات بیشتر در این زمینه مراجعه کنید به: جعفری، حسین محمد. (۱۳۸۲ ه.ش)، تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه محمد تقی آیت اللهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۱۳۰-۱۲۸.

۲ برای اطلاعات بیشتر رک: جعفری، حسین محمد. (۱۳۸۲ ه.ش)، تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه محمد تقی آیت اللهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی ص: ۱۳۹-۱۳۸)

جمعیت عجمان کوفه شامل موالی، سربانی‌ها و نبطی‌ها می‌شد (صفری فروشانی، ۱۳۸۰: ۹). موالیان، هم‌پیمانان اعراب بودند، هرچند قومیت‌های گوناگونی از جمله پارسیان، رومی‌ها و... در بین آنان وجود داشتند، اما ایرانیان بزرگترین دسته از موالیان را تشکیل می‌دادند. صاحب کتاب تشیع در مسیر تاریخ معتقد است، جمعیت کوفه متشکل از دو قسم است: نخست اعراب، به‌عنوان ساکنین درجه اول و مؤسس شهر، دوم پارسیان که در حقیقت شهروندان درجه‌ی دوم نامیده است (نک: جعفری، ۱۳۸۲: ۱۳۸).

تفاوت‌های آشکار ساکنان شهر کوفه و تفاوت موجود در تفکرات مذهبی، منافع منطقه‌ای و مواضع اقتصادی و سیاسی، چنان در هم آمیخته و حکایت از پیچیدگی فضای سیاسی و اعتقادی آن عصر دارد. از این‌رو در بدو امر، موضع مردم عراق عرب در قبال امام علی (علیه السلام) و مواضع آنان در دو جنگ جمل و صفین؛ آنان را در دو دسته کلی «العلویه» که شیعیان و همراهان امام علی (علیه السلام) بودند؛ و از دیگر سوی مخالفان با امام که «العثمانیه» نامیده می‌شدند، قرار داد (همان، ۱۱۹).

این فضای متشکست امام علی (علیه السلام) را در مواجهه با چهار گروه شیعیان یا علویان، عثمانی‌ها، قاعدین و خوارج قرار داد. شک نیست که یکی از مشکلات اساسی حکومت امام علی (علیه السلام) پدیده خارجی‌گری بود که زمینه‌ساز سه جنگ در دوره حکومت امام علی (علیه السلام) بود. در ادامه تحلیلی از ارتباط معنادار نظام قبیله‌ای یا همان همبستگی مکانیک در اندیشه دورکیم با خارجی‌گری ارائه می‌شود.

۲-۳. رابطه نظام قبیله‌ای و همبستگی اجتماعی

خلیفه دوم در جریان فتوحات، برای ساماندهی بهتر نظام اقتصادی و تقسیم غنائم، سپاهیان را بر اساس تبارها و پیمان‌های قبیله‌ای به ده بخش (اعشار کوفه) تقسیم نمود و برای هر یک از این اعشار یک نماینده (عریف) مشخص نمود (نک: طبری، ۱۳۷۶، ج: ۴۸۸/۳؛ نقل از پاکتچی). در پی موازنه جمعیت و نیز برخی ملاحظات سیاسی و اجتماعی اعشار تقلیل یافته و به اسباع، اخماس و حتی ارباع تقلیل یافتند. به طبع در این سامانه‌های جدید قبایل از اهمیت یکسان برخوردار نبودند و تنها یک قبیله می‌توانست نقش محوری داشته باشد. در نهایت قبایل را می‌توان به سه دسته قبایل محوری، پیرو و ناساز تقسیم‌بندی نمود. قبایل محوری که از امتیازات حداکثری برخوردار بودند؛ قبایل پیرو که بنا بر سازگاری داشتند و در نهایت قبایل ناساز که در دوسطح روابط بیناقتیله‌ای و دورن‌قبیله‌ای دچار چالش بودند. بدین ترتیب این دسته از قبایل همواره در حاشیه قرار داشتند و از طرفی با خروج از سامانه اصلی، اندک امکانات تعریف شده را نیز از دست می‌دادند. این وضعیت آنگاه رخ نمود بیشتری داشت که قبیله یا شعبه

در گذشته تاریخی خود نقش محوری داشته و اکنون در وضعیت حاشیه‌ای قرار گرفته باشد. در این حالت برای تصمیم‌گیرندگان قبیله بهترین راه تخریب سامانه ایجاد جایگاهی غیرقبیله‌ای بود که می‌توانست از یک گرایش افراطی و خاص دینی برگرفته از آموزه‌های قراء نشئت بگیرد. این تشکل دینی به عبارتی می‌توانست جریان ناساز قبیله‌ای را از تنیدگی رها سازد. اما در عین حال تشکل دینی به دلیل ناکارآمدی، توان جذب همه افراد قبیله را نداشته و موجب افتراق و تشتت بیشتر می‌گردید، که نظم و همبستگی شعبه را بیشتر از بین می‌برد. از این رو همواره بین قبایل محور و قبایل حاشیه‌ای چالش برقرار بود که مانع وفاق و اقتدار سیاسی قبیله می‌گردید. در این وضعیت تنیدگی اصلی در شعبه‌های مرکزی رخ نمود بیشتری داشت که در مقابله برای حذف رقیب، رقابتی خصمانه و شکننده را ایجاد می‌کردند. این امر نه تنها باعث بروز خارجی‌گری و شکل‌گیری پدیده‌هایی مانند خوارج می‌شد؛ بلکه در نهایت همبستگی و وفاق را به کمترین حد ممکن می‌رساند.^۱

۴-۲. تحلیل وضعیت

آنچه از فضای اجتماعی، سیاسی جامعه اسلامی به طور عام و شهر کوفه به طور خاص برمی‌آید. حضور قبایل، گروه‌ها و نژادهای ناهماهنگ و گاه متخاصم و کلنی مانند بود. هر کلنی هر چند درون خویش نظامی مبتنی بر همبستگی مکانیک داشت، اما در مجموع زیست کلنی‌وار، مجموعه‌ای متشتت و گاه در تقابل با یکدیگر را پدید آورده بود. از این رو تلاش امام در دو بعد نظری و عملی به ایجاد تمرکز بین قبایل و احاد با ایجاد نظامی واحد معطوف گشت.

امام علی (علیه السلام) در دوره حکومتی خویش بر خلاف نظریه امیل دورکیم وضع موجود را نپذیرفت و ترتیبی اتخاذ کرد که نخست همبستگی شکل بگیرد؛ دوم جامعه بدوی و قبیله‌ای از همبستگی مکانیکی به سمت همبستگی ارگانیک حرکت کند.^۲

۴-۲. اقدام‌های امام علی (علیه السلام)

اقدام‌های امام علی (علیه السلام) را در تغییر وضعیت فعلی و ایجاد شرایط جدید همبستگی در جامعه می‌توان در موارد زیر در عرصه اصلاح و تبیین ارزیابی کرد:

۱. تغییر وضعیت شهروند منفعل به شهروند فعال؛

۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید: نظام قبیله‌ای و خاستگاه خوارج

۲. باید توجه داشت که ساختارگرایان از جمله امیل دورکیم، ساختار کنونی را به عنوان واقعیت اجتماعی و وجود عنصر نظم در آن می‌پذیرند و قائل به تغییر وضع موجود نیستند.

۲. تغییر وضعیت نظام قبیله‌ای به نظام یکپارچه؛
 ۳. تغییر وضعیت فرد در جامعه؛
 ۴. تبیین حقوق اجتماعی؛
 ۵. تبیین مفهوم طبقات اجتماعی و تقسیم کار اجتماعی؛
 ۶. تغییر وضعیت از تبعیض اجتماعی به عدالت اجتماعی؛
 ۷. تغییر وضعیت از ساختار نامتراکم اجتماعی به ساختار متراکم (همبسته) اجتماعی؛
 ۸. تعریف امت واحده و جامعه یکپارچه
- از این رو امام علیه السلام در جایگاه حاکم، مفاهیم اساسی شامل جامعه، انسان، حقوق و امت واحده را تبیین می‌گردد.

۲-۵. معناشناسی واژه جامعه^۱:

واژه «جامعه»، اسم فاعل از ریشه «جمع» به معنای گرد آوردن، فراهم آوردن، بر هم افزودن و مجموع است. (معین، ۱۳۶۲، ۱۳۴۱). این واژه همچنین در معانی جرگه، اجتماع، مجتمع، حوزه، حلقه، مردم یک منطقه، مردم جهان یا صنفی از مردم (لغتنامه دهخدا، ذیل واژه) آمده است. در معنای عرفی جامعه به معنای «گروه» به ویژه «گروهی از انسانها» اطلاق می‌شود، خواه در منطقه‌ای خاص زندگی کنند یا در یک امر عمومی (مثل دین) اشتراک داشته باشند (نک: مصباح، ۱۳۶۸، ۲۱).

جامعه در معنای اصطلاحی مترادف با «مدینه» در فلسفه اجتماعی قدیم، «مجتمع» در زبان عرب است. معنایی که جامعه‌شناسان از جامعه مراد می‌کنند، جامع بین دو معنای گسترده و محدود است؛ نه آنچنان بزرگ در حد جامعه جهانی و نه آنچنان کوچک در حد چند تن. (کلیشمی، ۱۳۷۲، ۲۲).

۱-۵-۲. جامعه، انسان؛ و مقایسه تطبیقی آرای امام علی علیه السلام و امیل دورکیم

امیل دورکیم، هرچند سعی دارد به نقش متقابل فرد و جامعه بپردازد، اما در نهایت به اصالت جامعه می‌رسد. انسان در منظر دورکیم موجودی دارای دو بعد طبیعی و اجتماعی و فاقد بعد معنوی است. در عین حال آدمی موجودی شرور، خودخواه، حریص، منفعل و دارای آرزوهای سیری‌ناپذیر است که تنها در سایه جبر حاصل از قراردادها و قوانین اجتماعی می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. انسان به خودی خود تکامل نمی‌یابد؛ اگر تکاملی برای انسان متصور باشد تنها در بستر جامعه امکان خواهد یافت.

1.society

افراد انسانی جزء بسیار کوچک از نظامی بزرگ هستند که آن نظام جاودانه است و مجموع آن بر افراد بشری برتری و تفوق داشته و غالب است. جامعه به منزله تنها منبع شناخت است. از منظر دورکیم جامعه از نظر زمان و مکان، بسیار از افراد برتر و والاتر است، پس می‌تواند شیوه‌های اندیشگی خود را بر فرد تحمیل کند. درست مثل ذرات موجود در یک یاخته که محکوم به تبعیت از سیستم کلی اندام‌واره هستند. زیرا کل، عین مجموعه اجزای خود نیست، بلکه خواص کل با خواص اجزای آن متفاوت است. از این‌رو جامعه صرفاً مجموعه‌ای از افراد نیست، بلکه مجموعه‌ای مستقل و دارای ذات و صفات خاص خود است (نک: دورکیم، ۱۳۸۳).

این امر گرچه شرط لازم هست، اما کافی نیست. در اینجا مفهوم جریان اجتماعی در آرای دورکیم شکل می‌گیرد. جریان اجتماعی هرچند کمتر از واقعیت‌های اجتماعی عینیت یافته است، اما در حقیقت واقعیت اجتماعی است، زیرا قابل تقلیل به افراد نیست. جریان‌های اجتماعی در مسیر آدمی قرار می‌گیرد و آدمی را همراه خود به کنش وامی‌دارد. دورکیم هرچند به این نکته توجه می‌کند که آگاهی اجتماعی امری انتزاعی نیست، اما در عین حال معتقد است که اذهان به طور غیر مکانیکی و جداگانه در کنار یکدیگر قرار نگرفته‌اند، بلکه در تبادل نمادها در تعامل مداوم هستند. اذهان با یکدیگر در تبادل هستند و بر هم تأثیر می‌گذارند تا در نهایت یک پدیده ذهنی کاملاً جدید شکل می‌گیرد. آگاهی این پدیده ذهنی به مراتب عمیق‌تر و وسیع‌تر از آگاهی‌های درون آن است. چون آگاهی آگاهی‌ها است. بنابراین جریان اجتماعی رشته‌ای از معانی مشترک در میان جمع است. جریان اجتماعی هر چند زاینده ذهن افراد مختلف است، اما خود امر مجزایی بر گرفته از تعامل میان ذهن‌ها است. بنابراین جریان اجتماعی در سطح تعامل‌ها وجود دارد نه در سطح افراد^۱ (ریترز، ۱۳۹۴، ۵۱).

در این نظام ساختاری روح آدمی هرچند مستقل است، اما در اثر به هم پیوستگی و در هم آمیختن در جریان‌ها و واقعیت‌های اجتماعی فردیتی روانی از جنس جامعه به خود می‌گیرد (دورکیم، ۱۳۵۵، ۱۲۹). که البته جدا از نظم موجود نیست؛ در نتیجه فرد از خود هویت مستقلی ندارد و رفتار او در گرو

۱. نظریه دورکیم درباره واقعیت‌های اجتماعی و دستاوردها و نظریه‌های معاصر درباره مغز و ذهن دارای شباهت‌های بسیاری است. هر دو نظریه معتقدند که در نظام‌های پیچیده همواره خصیصه‌های جدیدی ظاهر می‌شوند که نمی‌توان آنها را با توصیف تمام و کمال واحدهای جزئی نظام پیش بینی کرد. پیچیدگی پیوندها در مغز سطح جدیدی از واقعیت به نام ذهن را خلق می‌کند که بر حسب یاخته‌های عصبی تبیین پذیر نیست. این با استدلال دورکیم مطابقت دارد که پیچیدگی و شدت تعامل بین افراد باعث خلق سطح جدیدی از واقعیت می‌شود که بر حسب تک تک افراد تبیین پذیر نیست. (ریترز...)

جامعه است.

اما در دیدگاه امام علی (علیه السلام) شخصیت انسانی خود منشاء اثر است و می‌تواند فراتر از جامعه و مستقل بیاندیشد و عمل کند. نقطه اصلی عزیمت در تفکر امام علی (علیه السلام) بر خلاف نظام فکری دورکیم در این است که انسان دارای حقیقتی ملکوتی و فطرت الهی است (نک: اعراف/۱۷۹؛ روم/۳۰؛ نیز نهج البلاغه خطبه/۱؛ خطبه/۷۲)، موجودی عقلگرا است و عقل موجد مسئولیت و جامعه‌پذیری آدمی است (نک: کاشف‌الغطاء، بی‌تا، ۱۷۲؛ نیز نک: آمدی تمیمی؛ ش: ۲۱۰۹ و ۳۳۵۴؛ نیز نک: نهج البلاغه: حکمت/۳۸؛ حکمت/۱۱۳؛ حکمت/۴۰۷؛ حکمت/۴۲۱)؛ آدمی دارای اختیار در جهت کسب سعادت یا شقاوت است (نک: حکمت/۷۸؛ خطبه/۸۳). او دارای وجدانی بیدار و ملامتگر است. انسان موجودی ذاتاً آزاد در آفرینش است، چنانکه خطاب به فرزند خویش فرمود: بنده کس مباش که خدا تو را آزاد آفرید (نامه/۳۱)؛ انسان موجودی درگیر با سرنوشت و فرجام خویش است که نشأت گرفته از مسئولیت‌پذیری اوست.

از منظر امام علی (علیه السلام) آدمی بر اساس نیازها و ضرورت‌های حیاتی تبدیل به موجودی اجتماعی شده است. اختلاف استعدادها و توانایی‌های انسان‌ها و تنوع نیازهای آدمی موجد نیاز اجتماعی است. (خطبه/۱۸۴). این امر بر ضرورت تقسیم کار و حرکت به سمت تخصصی شدن جوامع بشری دلالت دارد. در عین حال جامعه دارای اصناف و طبقات متعدد اجتماعی است. (نک: نامه/۵۳)

طبقات صنفی موجود در جامعه خود بر ضرورت تقسیم کار دلالت دارد؛ صنوف از همیاری یکدیگر بی‌نیاز نیستند. در این همیاری اجتماعی فرقی بین افراد نیست (نک: خطبه/۲۰۷)، این خود بر تخصصی شدن صنوف، ایجاد همبستگی و تقسیم کار و تعاون دلالت دارد.

امام علی (علیه السلام) در عین حال جامعه و محیط پیرامون را در شکل‌گیری شاکله انسان مؤثر می‌داند. از منظر امام علی (علیه السلام) افزون بر محیط پرورش آدمی قبل و بعد از تولد^۱، محیط اقلیمی نیز در شکل‌گیری شاکله آدمی مؤثر است (نک: خطبه/۲۳۴؛ نیز نک: خوئی، ج: ۴۸/۱۵-۶۶)

همچنین گذشت ایام و فزونی تجارب عاملی در شکل‌گیری شاکله آدمی است (نک: نامه/۳۱). چنان‌که ژان ژاک روسو در اثر تربیتی معروف خود دوره‌های زندگی آدمی را به ۵ مرحله تقسیم کرده است: مرحله خردسالی، مرحله طفولیت (۵ تا ۱۲ سالگی)، مرحله بین کودکی و نوجوانی (۱۲ تا ۱۵

۱. در نامه ۳۱ نهج البلاغه زمینه وجودی نوجوان زمینه‌ای آماده و مستعد برای کاشت بذر دانسته شده است و سفارش شده است پیش از اینکه دیگران بذرهای نامناسب در آن بکارند، بذر مناسب را باید در آن کاشت.

سالگی)، مرحله نوجوانی (۱۵ تا ۲۰ سالگی)؛ مرحله ازدواج که آدمی به تربیت عقلانی، اخلاقی و دینی با هدف ایجاد خردمندی در به کار بردن احساس ها و اشتیاق ها پیش می رود. (نک: روسو، امیل)

اما محیط اجتماعی تأثیر زیادی در شکل گیری شاکله انسان دارد. جامعه با توجه به مؤسسات عظیم فرهنگی و رسوم، سنن، میثاق های اجتماعی و قوانین خاص خود، قادر است افراد را تحت تأثیر قرار دهد. تأثیر جامعه در زمینه های مختلف از قبیل تعیین کم و کیف و راه و رسم ارضای غرائز و گرایش های فطری و روحی آدمی، تعیین موضوع و متعلق برای گرایش های فطری و غرائزی که جنبه اجتماعی دارند، شکوفایی استعدادها و فعلیت بخشیدن به آن، و نیز فعلیت بخشیدن به قوای فطری و روحی آدمی و تقویت یا تضعیف استعدادهای بالقوه در انسان نقش داشته و نقش آن بر هیچکس پوشیده نیست. (نک: مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ۱۹۶-۱۹۹). از منظر نهج البلاغه نقش جامعه نیز نقشی ویژه و مهم است، چنانکه قلب نوجوان را به مثابه زمینی خالی و حاصل خیز برمی شمرد، که پذیرای هرگونه بذری است. تأکید امام بر این است که تربیت را پیش از آنکه هواهای نفس بر او غلبه کند یا فتنه های دنیا مسیر را صعب نماید و قلب و ذهن آدمی را بریاید، آغاز نماید (نک: نامه ۳۱). امام علی (علیه السلام) در موارد بسیار سفارش هایی در زمینه های مختلف محیطی و اجتماعی داشته اند. این زمینه ها در سفارش های متعدد و در مواردی از قبیل: انتخاب دایه برای شیردهی، انتخاب دوست، انتخاب همسر به عنوان مادر فرزندان، تا رفتارها و منش های اجتماعی و انسانی را مورد نظر قرار داده است.

اما در عین حال بر خلاف نظریه امیل دورکیم که آدمی را متأثر و مسکوت در برابر جامعه می داند، دیدگاه امام علی (علیه السلام) دیدگاهی بینابینی است، ضمن این که اصالت را به فرد می دهد از آن جهت که فرد واجد قدرت اختیار و انتخاب است. همانگونه که اجتماع بر فرد مؤثر است، فرد نیز بر اجتماع خویش می تواند مؤثر واقع گردد و در جهت اصلاح جامعه خویش بر پا خیزد. نهج البلاغه وجود پیامبران الهی و ائمه (علیهم السلام) حق و نیز نقش ائمه باطل در تخریب جامعه را به عنوان شاهی بر مدعای خویش گواه می گیرد، که در طول حیات بشری تغییرات بنیادین در جوامع پدید آوردند. (نک: خطبه/۱؛ خطبه/۱۰۴؛ خطبه/۱۰۶).

از این رو آدمی در برابر اجتماع نه مطلقاً منفعل است و نه موجودی مقاوم و خلل ناپذیر؛ بلکه موجودی

۱. امیل دورکیم در نظریه خود توضیحی برای ظهور مصلحان اجتماعی و انبیای الهی و صاحبان ادیان پر نفوذ چون آیین بودا، هندو و... نداشته است؛ حال آنکه آن افراد به تنهایی در جامعه خویش تأثیرهای فراوانی بر جای گذاشته اند. (نک: تنهایی،

مختار است که بر اساس عقل، محیط و تجربه خویش دست به انتخاب می‌زند و در برابر انتخاب خود مسئول است (نک: کلیشمی، ۱۳۷۲، ۴۱۳).

۲-۶. تحلیل اقدام‌های امام بر مبنای نظریه همبستگی

با این دیدگاه امام علیه السلام برای تغییر وضعیت از همبستگی مکانیک به همبستگی ارگانیک اقداماتی صورت داد. آموزه‌های نهج البلاغه اهمیت زندگی اجتماعی و به وجود آمدن جوامع بزرگ انسانی را مورد تأکید قرار می‌دهد. دست خدا همراه جماعت است، که تبیین‌گر وحدت و انسجام در جامعه است. انسان در میان اجتماع از دام شیطان به دور است (نک: خطبه/۱۲۷) که بر اساس تراکم اخلاقی دورکیم، امری سازنده برای آدمی تعیین شده است. همچنین سفارش می‌کند که در شهرهای بزرگ مسکن گزینید و اجتماع‌های وسیع انسانی تشکیل دهید (نک: ن ۶۹) که دلالت بر عنصر حجم، تراکم اخلاقی مندرج در نظریه امیل دورکیم دارد. در فرازی دیگر انسان‌ها را در برابر اجتماع، شهرها و بندگان مسئول می‌خواند (نک: خطبه/۱۶۶). این امر دال بر تراکم اخلاقی و تأکید بر موجودیت فرد در جامعه و حرکت به سمت همبستگی ارگانیک است. در سفارش به فرزندش، انسان‌ها موظف بر ایجاد و حفظ روابط دوستانه با دیگران بیان شده‌اند (نک: نامه/۳۱). این امر بر تراکم اخلاقی موجود در منظر دورکیم دلالت دارد. در نهج البلاغه روابط و تعامل با همسایگان امری مهم تلقی شده است (نک: نامه/۴۷). نیز انس افراد با یکدیگر و حفظ وحدت مورد تأکید است (نک: خطبه/۲۳۴) که این خود دال بر حرکت دادن جامعه به سوی همبستگی ارگانیک است. همچنین مردمان را به پرهیز از هر عامل تفرقه‌افکن سفارش می‌کند (نک: خطبه/۱۱۸؛ خطبه/۱۷۵)^۱.

۲-۷. بازتعریف مفهوم حقوق در مقیاس با نظریه دورکیم:

هر دو گونه از همبستگی موجود در نظریه همبستگی، واجد قوانین حقوقی مندرج در متن جامعه است که بر اساس آیین‌ها و سنن و قراردادهای اجتماعی قابل تشخیص است. در جوامع ابتدایی و دارای نظام همبستگی مکانیک، حقوق تنبیهی وضع شده است و هر جرمی با یک واکنش تنبیهی و نسبتاً شدید مواجه است. اما در جوامع دارای همبستگی ارگانیک حقوق بیشتر جنبه ترمیمی داشته و در جهت تأدیب مجرم و جبران خسارت وارده متمرکز است. در منظر دورکیم در وضعیت ارگانیک با پدیده بی‌هنجاری مواجهیم. بی‌هنجاری یعنی اینکه فرد نمی‌داند از او چه انتظاری وجود دارد. ریشه این امر به

۱. فرمان امام علیه السلام به مالک اشتر مندرج در نامه ۵۳ نهج البلاغه آکنده از مواردی است که دلالت و تأکید بر ایجاد همبستگی ارگانیک در میان جامعه دارد.

ضعیف شدن وجدان جمعی در نظام های ارگانیک بر می گردد. از این رو مردم در مواجهه با مسائل، فاقد درک از کنشی هستند که از آنها انتظار می رود (ریترز، ۱۳۹۴، ۵۳)، که این امر با وضع قراردادهای اجتماعی توسط حاکمیت تعدیل می شود.

از منظر امام علی (علیه السلام) هر چند حرکت به سمت همبستگی ارگانیک صورت گرفته است، اما قائل به بی‌هنجاری نبوده و افزون بر قوانین ثانویه که در هر زمانی می تواند لازم الاجرا در متن جامعه باشد، قوانین و احکام ثابت دین را معیار تشخیص هنجارها قرار می دهد. بنابراین افراد در مواجهه با مسائل و نیز تنظیم قوانین اجتماعی بالاتکلیف نیستند و در ترازوی مشخص می توانند مسائل مختلف جامعه را حل و فصل نمایند.

امام علی (علیه السلام) در شرایطی که قوانین در جامعه عرفی، نانوشته، ظالمانه و یک طرفه به نفع طبقات بالای جامعه بود؛ به تبیین حقوق دو طرفه و همراه با مسئولیت پرداخت. در این اندیشه حق و تکلیف ملازم یکدیگرند. چنانکه در خطبه ۲۰۷ به صراحت عنوان می دارد. هیچ حقی یک طرفه نیست: برای آن کس که سودی آفریند، (حتماً) مسئولیتی نیز می آفریند و هر کس را زبانی بخشد، سودی نیز بخشد... این امر خود موجد تراکم اخلاقی، تبیین و التزام به قراردادهای اجتماعی است.

امام (علیه السلام) در فرمانی خودخواسته در جایگاه حاکم به تبیین حقوق دوجانبه میان مردم و حکومت و به نفع مردم می پردازد. (نک: نامه/۵۳).

افزون بر این در نهج البلاغه شاهد تبیین گونه های مختلف حقوق حیاتی مردم از قبیل حق حیات، حق آزادی، حق برابری همگانی در برابر قانون، حق نظارت و گردش آزادانه اطلاعات، حق مخالفت، حق آموزش عمومی، حقوق زندانیان، حقوق متهمان، حق استیفای حقوق، حق رفاه عمومی، تأمین اجتماعی هستیم.

مشاهده می شود که تمام حقوق تبیینی ضمن ایجاد مطالبات مردمی از ساختار حکومت، با آگاه سازی جامعه، آنها را به سمت گونه ای از همبستگی که یکپارچه است و بین افراد در برابر حقوق در شرایطی متفاوت با وضعیت پیشین تفاوتی قائل نیست، نظام ارباب رعیتی مخدوش و به سمت حقوق یکپارچه بر اساس قوانین مبتنی بر احکام دین^۱، به همبستگی و وحدت می رسد.

۱. بدیهی است پذیرش عنصر مقتضیات زمان و احکام ثانویه در فقه اسلامی شرایط تشریح قوانین جدید مبتنی بر چارچوب دین را در شرایط جدید فراهم می سازد.

۸-۲. عدالت تراز حقوق اجتماعی^۱

نقطه افتراق و تراز حقوق از نگاه امام علی با نظریه همبستگی، موضع عدالت است. از منظر امام علی عدالت اساسی عام (حکمت/۴۴۶)، گره‌گشا در امور (نک: نامه/۵۳)، تراز حیات (نک: حکمت/۱۱) و احیاکننده احکام دین (آمدی، ج: ۱/۱۰۴) است و در یک دیدگاه کلی «العدل حیاة»، عدالت به‌مثابه زندگی است (آمدی، ج: ۱/۶۴) با همان گستردگی و عمومیت؛ نکته‌ای که در نظریه همبستگی جایگاهی ندارد و معیار مطلوبیت وضع موجود شناخته می‌شود.

در سیره امام علی علیه السلام عدالت از واژه‌های کلیدی، اصلی و زیربنایی در شکل‌گیری پایه‌های نظام اجتماعی با همبستگی ارگانیک معرفی شده است. آن‌گونه که بنیاد اصلی حیات اجتماعی است و فقدان آن حیات جمعی را بی بنیاد و اساس می‌گرداند. از این‌رو عدالت مبنای همبستگی اجتماعی است. چون در سایه عدالت هرچیز در جایگاه خود قرار می‌گیرد، پس عدالت موجد نظم در جامعه است. عدالت از این منظر تراز حیات و ملاک تعالی انسان و مدنیت می‌گردد. از این‌رو معیار ساختار حقوقی و قراردادهای اجتماعی تلقی شده است.

در ساختار اندیشه امام علی علیه السلام عدالت تراز برای ارزیابی ساختارهای مختلف جامعه است. وفق این تراز اگر در روابط سیاسی و رابطه مردم و حکومت عدالت جاری بود، جامعه رو به صلاح دارد. چنانکه در عبارتی آشکارا فرمود:

« من از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بارها شنیدم که فرمود: جامعه‌ای که در آن بدون (ترس) و لکنت زبان (درماندگی در گفتار) حق ضعیف و نیرومند گرفته نشود هرگز جامعه‌ای پاک و ارزشمند نخواهد بود (نامه/۵۳).

عدالتی که امام پی می‌جوید در پنج سرفصل در نهج البلاغه مطرح شده است:

- قرار دادن هر چیز در جای خود (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۰، ۴۶)؛ ناظر بر تراکم مادی و تراکم اخلاقی در نظریه همبستگی؛
- انصاف و داد (همان، ۴۸)؛ ناظر بر تراکم مادی و تراکم اخلاقی در نظریه همبستگی؛
- مساوات (همان، ۵۲)؛ ناظر بر تراکم مادی و توزیع متناسب فرصت‌ها؛
- رساندن هر ذی حقی به حقی (همان، ۵۹)؛ شکل‌گیری ساختار حقوقی و قوانین اجتماعی؛

1. Social rights

- اعتدال و میانه‌روی (همان، ۵۴)؛ ناظر بر تراکم مادی و تراکم اخلاقی در نظریه همبستگی. عدالت در نهج‌البلاغه با چهار مفهوم همنشین است که عبارتند از: اخلاق (همان، ۱۲۷) جهت بخش و موجد تراکم اخلاقی در نظریه همبستگی؛ حقوق (همان: ۱۶۰)، امر الزام آور در ایجاد همبستگی و شکل‌گیری متناسب تراکم مادی وفق نظریه همبستگی؛ آزادی که منجر به متشخص شدن فرد در جامعه و تحرک به سمت نظام ارگانیسمی است و قانون و قراردادهای اجتماعی که موجد تراکم اخلاقی و تنظیم‌کننده قوانین حقوق ترمیمی و ایجاد نظم تشکیلاتی در جامعه است.

۹-۲. امت واحده

امت در لغت به معنای ملت و نسل (دهخدا) و نیز جماعتی که پیرو یک پیامبر باشند (آذرنوش، ۱۳۸۶، فرهنگ عربی فارسی) آمده است و در معنی اصطلاحی پدیده‌ای سیاسی فرهنگی که در صدد گردآوری همگان زیر افکار، آرمان‌ها و گرایش‌های مشترک و جمع بین مشترکاتی که سیر تاریخی و هویت اجتماعی مجموعه‌های انسانی را به وجود می‌آورد، می‌باشد (گای، ۱۳۸۷، ۱۲۷).

امت اسلام که در بدو امر توسط پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) پی‌ریزی و در دوران امام علی (علیه السلام)، پس از انحرافی مقطعی، مجدد پیگیری شد، بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های فردی و قومی در صدد حضور مردم به عنوان افراد امت واحده است. در شکل‌گیری امت واحده نظام‌های قبیله‌ای و بدوی از بین رفته و امت واحده تحت یک حکومت و مدیریت شکل می‌گیرد. شکل‌گیری امت واحده در اندیشه اسلامی لاجرم بر تغییر گونه همبستگی از مکانیک به سمت نظام ارگانیک امکان‌پذیر است. از این رو در امت واحده نقش یکایک افراد، روابط حقوقی و قراردادهای اجتماعی و نیز محدوده مسئولیت فرد در اجتماع شکل می‌گیرد. این گام منطبق با تقسیم کار اجتماعی وفق نظریه دورکیم است. در مکتب امام علی توجه بر عاملیت انسانی و تدارک او برای حضور مؤثر فرد در اجتماع معطوف است. این امر واجد مفهوم اصالت فرد و نقش او در شکل‌گیری همبستگی ارگانیک است.

فصل الخطاب در پیگیری وفاق و وحدت ملی عمل به قرآن و پیروی از حاکمیت عادل است. این در حالی است که پیروی از حاکمیت در صورتی مورد توجه است که حاکم در مسیر حق گام نهد؛ در غیر این صورت شخص امام (با عنایت به حاکمیت او) مردم را به وحدت بر ضد نظام حاکم دعوت می‌کند. این موضع امام در پی ایجاد هنجار بر مبنای قانون الهی است، دورکیم در نظریه خود ایجاد هنجار را در حفظ وضعیت موجود می‌بیند، اما امام علی (علیه السلام) با توجه بر اصالت فرد نسبت به جامعه روند مخالف با اصول و قوانین دین مبین اسلام را در جامعه بر نمی‌تابد و افراد را به بازگرداندن جامعه به ساختار مطلوب دعوت می‌کند.

در جدول ۱ مقایسه تطبیقی بین آرای دورکیم و امام علی علیه السلام صورت گرفته است.

ردیف	امام علی <small>علیه السلام</small> - ۶۶۰ م	امیل دورکیم (۱۹۱۷-۱۸۵۸)
۱	جامعه: ابتدایی، سنتی و قبیله ای	جامعه: صنعتی - شهری
۲	همبستگی مکانیک	همبستگی ارگانیک
۳	دین مدار	سکولار
۴	اصالت فرد	اصالت جامعه
۵	استقلال عناصر فرهنگی	تابعیت عناصر فرهنگی از جامعه
۶	اصالت دین و منابع دینی	اصالت جامعه
۷	انسان (دارای بعد طبیعی و روحانی)	انسان (دارای بعد طبیعی و اجتماعی)
۸	انسان (دارای اختیار در برابر وقایع اجتماعی)	انسان (منفعل در برابر وقایع اجتماعی)
۹	معیار تحلیل (عقل، تجربه، وحی، شهود، عینیت)	معیار تحلیل (عینیت و تجربه)
۱۰	قائل به قواعد اخلاقی مستقل در تشخیص هنجار	قائل به سطح میانگین برای تشخیص هنجار
۱۱	منبع شناخت (وحی، شهود، عقل، تجربه، جامعه)	منبع شناخت (صرفاً جامعه)
۱۲	در مقام حاکم	در مقام نظریه پرداز
۱۳	عدم پذیرش وضع موجود به عنوان مطلوب و تلاش برای وصول به جامعه برین	پذیرش وضع مطلوب



۱. نتایج

۱-۳. یکی از مباحث مهم که با هر نظام اجتماعی سرو کار دارد بحث همبستگی یا انسجام اجتماعی است. در این مقاله به موضوع تحلیل نظام همبستگی اجتماعی در اندیشه‌های حکومتی امام علی (علیه السلام) و مقایسه آن با نظریه همبستگی امیل دورکیم پرداخته شد، اما هدف اصلی مقایسه همبستگی اجتماعی بوده است.

۲-۳. به نظر می‌رسد وجوه اشتراک و افتراق بین دو اندیشه وجود دارد و پس از بررسی خطبه‌ها و نامه‌های امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه به این مهم دست یافته که یکی از مضامین دینی و اجتماعی که امام (علیه السلام) بر آن تأکید ویژه داشته و آن را عامل پیروزی مسلمانان می‌دانسته، وحدت و انسجام و همبستگی اجتماعی میان مسلمانان بوده است.

۳-۳. امام (علیه السلام)، وحدت اسلامی را یکی از اصول ضروری و مهم برمی‌شمارد و دستاوردهای آن را در جامعه اسلامی تحقق عدالت اسلامی، حفظ دین اسلام و مشارکت می‌داند.

۴-۳. همبستگی اجتماعی هرچند در سطح نظام اجتماعی جامعه هدف معنادار است، اما همبستگی اجتماعی از منظر دورکیم، تک عاملی بوده و بر تقسیم کار اجتماعی مبتنی است. از این رو، تغییر و دگرگونی در نظام تقسیم کار، که امری اجتناب ناپذیر است، بر نوع، شدت و ضعف همبستگی مؤثر واقع می‌شود و آن را نیز متحول می‌کند و به دنبال آن وابستگی نظام حقوقی، به نوع همبستگی اجتماعی نیز تحت تأثیر تغییرات آن متحول می‌شود.

۴-۳. در بررسی سیره امام علی (علیه السلام) شاهد حرکت از جامعه مکانیکی به ارگانیکی هستیم. به طور کلی می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱-۳-۴. امام علی (علیه السلام) بر ایجاد همبستگی اجتماعی در سطح جامعه اهتمام ورزید.

۲-۳-۴. بین نظریه همبستگی امیل دورکیم و سیره علوی ارتباط معنایی وجود دارد؛ هرچند موارد افتراق نظری نیز چشمگیر است.

۳-۳-۴. جهت ایجاد همبستگی در سیره امام علی (علیه السلام) (بر خلاف نظریه همبستگی که نظم و وضع موجود را می‌پذیرد) از ارتقای همبستگی مکانیک به سمت همبستگی ارگانیکی حکایت دارد.

۴-۳-۴. برای ایجاد این مفهوم امام (علیه السلام) باز تعریفی جدید از مفاهیم جامعه، حقوق، انسان، عدالت، سیاست، امت و امت واحد تبیین و ارائه نمود.



۵-۴-۳. امام علی (علیه السلام) در جهت ایجاد همبستگی ارگانیک تغییرات فراوانی در میدان جامعه ایجاد کرد. از جمله: تغییر وضعیت از شهروند منفعل به شهروند فعال، تغییر وضعیت با ایجاد طبقات صنفی و تقسیم اجتماعی کار، تغییر وضعیت از نظام تبعیضی سلسله مراتبی (قبیله‌ای) به وضعیت عادلانه، تغییر وضعیت از ساختار کلنی متراکم و همگن به ساختار غیر کلنی نامتراکم و همگن؛ تغییر وضعیت از نظام قبیله‌ای و متفرق به ساختار واحد

۶-۴-۳. در نهایت هرچند مبانی نظری در نظریه همبستگی و سیره علوی دارای مغایرت‌هایی است، اما اهمیت عنصر همبستگی در هر دو شناسایی و قابل تشخیص است و می‌توان ارتباط معنایی بین این دو برقرار کرد.

منابع:

قرآن کریم

- نهج البلاغه، ۱۳۹۶ ش، سیدرضی، سید جمال الدین دین پرور؛ تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱. ابن سعد، کاتب واقدی، ۱۴۱۸ ق، الطبقات الكبرى، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۲. آمدی تمیمی، عبدالواحد، بی تا، غررالحکم و دررالکلم، تصحیح محدث ارموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 ۳. برزگر کلیشمی، ولی الله، ۱۳۷۲ ش، جامعه از دیدگاه نهج البلاغه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر.
 ۴. تنهایی، ابوالحسن، ۱۳۸۴ ش، درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی؛ مشهد: مرندیز.
 ۵. جعفری، حسین محمد، ۱۳۸۲ ش، تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه محمد تقی آیت اللهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۶. خوئی، میرزا حبیب الله، ۱۳۶۴ ش، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه؛ تهران: اسلامیه.
 ۷. دانشنامه نهج البلاغه، ۱۳۹۴ ش، جمعی از نویسندگان، تهران: انتشارات برهان تربیت.
 ۸. دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۹۰ ش، تراز حیات، تهران: نشر دریا.
 ۹. دورکیم، امیل، ۱۳۸۱ ش، دریاره تقسیم کار اجتماعی، مترجم، باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
 ۱۰. _____، (۱۳۸۳ ش)، قواعد روش جامعه‌شناسی، تهران: دانشگاه تهران.
 ۱۱. دهخدا، علی اکبر؛ لغتنامه؛ تهران: موسسه لغتنامه دهخدا.
 ۱۲. روسو، ژان ژاک، ۱۳۸۶ ش، امیل، مترجم، زیرک زاده؛ تهران: ناهید.
 ۱۳. ریتزر، جرج، ۱۳۸۹ ش، مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن؛ ترجمه شهناز مسمی‌پرسلا؛ تهران: نشر ثالث.
 ۱۴. ریتزر، جرج، ۱۳۹۳ ش، نظریه جامعه‌شناسی، م: هوشنگ نایی، تهران: نی.
 ۱۵. کاشف‌الغطاء، سیدهادی، بی تا. مستدرک نهج البلاغه مدارک نهج البلاغه و دفع الشهاب عنه، بیروت: مکتبه الاندلس.
 ۱۶. گای-نیکادیموف، ماری، ۱۳۸۸ ش، شهروند در تاریخ اندیشه غرب؛ مترجم، عباس باقری؛ تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.



۱۷. محمدی ری شهری، محمد و همکاران، ۱۳۸۸ ش، *دانشنامه امام حسین علیه السلام*، ج ۵، قم: دارالحدیث.

۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۸ ش، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل.

۱۹. معین، محمد، ۱۳۹۱ ش، *فرهنگ فارسی*؛ تهران: امیرکبیر.

۲۰. ورسلی، پیتر، ۱۳۷۸ ش، *نظم اجتماعی در نظریه‌های جامعه‌شناسی*، م: سعید معیدفر؛ تهران: تبیان.

مقالات

۲۱. پاکتچی، احمد (۱۳۸۵)؛ *نظام قبیله‌ای و خاستگاه خوارچ نخستین*، تهران: *پژوهشنامه علوم انسانی*، شماره ۵۲.

۲۲. صفری فروشانی، نعمت الله (۱۳۸۰)، *مردم شناسی کوفه، نشریه موعود*، شماره ۲۵.