

تبیین مؤلفه‌های سیاست اخلاقی امام علی (ع) پس از رسیدن به امامت و حکومت

حسین سلطان محمدی*

فاطمه سلطان محمدی**

چکیده

واژه سیاست به معنای اقدام به کاری طبق مصلحت آن است. بر اساس مبانی اسلام می‌توان گفت سیاست، در معنای عام، تجلی ولایت و رهبری خلق برای حرکت به سوی خالق و زمینه‌سازی تحقق هدف خلقت انسان است. تعریف سیاست در معنای خاص آن نیز چنین است؛ تدبیر و اداره امور جامعه در مسیر تحقق ولایت الهی. نگاه علی (ع) به سیاست نگاهی توحیدی و الهی است. سیاست به دلیل نقش اساسی اش در شکل‌گرفتن رفتار و اخلاق جامعه و تأثیر ساختار و رفتار حکومت در سرشت و سرنوشت معنوی مردم جایگاه برجسته‌ای دارد. رویکرد بنیادین در حکمت سیاسی علی (ع) عبارت است از سیاست آن‌گونه که باید باشد. تلاش سیاسی در نگاه امام فقط به قصد احراز قدرت نیست. در فلسفه سیاسی علی (ع) توجه به آخرت و اصالت آن، اخلاص، پرهیز از دنیاگرایی، و رعایت اصول اخلاقی و سیاسی مطلوب شمرده می‌شود. از دیدگاه آن حضرت حکومت پیمانی است سه‌جانبه میان خدا و مردم و حاکم.

در حکومت علوی عمل کردن به دین خدا و رعایت حقوق خلق در هم می‌آمیزد و قدرت فقط از راه‌های مشروع و ارزش‌مند استقرار می‌یابد. استبداد در بینش علوی جایی ندارد. وظیفه امام نیز فرمان‌برداری از خدا و رعایت حدود الهی است. از دیدگاه آن حضرت مهم‌ترین مؤلفه‌های سیاست اخلاقی عبارت است از:

* کارشناس ارشد حقوق، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (نویسنده مسئول) hosinsoltan@yahoo.com

** کارشناس ارشد معارف اسلامی، جامعه الزهراء fsm53@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۴/۱۸

حق طلبی، عدالت‌محوری، ابزارانگاری قدرت، تقوای سیاسی، کرامت انسانی، مردم‌گرایی، صلح‌مداری، عهدمندی، و مصلحت‌سنجی.

در کارنامه سیاسی امام علی (ع) هیچ‌گونه گسستی میان گفتار و کردار نیست و هریک ترجمان دیگری است. آن حضرت اخلاق و سیاست را به هم آمیخت و زمانی که قدرت را به دست گرفت، ذره‌ای از اصول اخلاقی را فرو نگذاشت. در حوزه سیاست از عرصه دیانت رخ برنتافت و نه به بهانه حفظ دین از سیاست روی برگرداند و نه به بهانه حفظ قدرت از دین مایه گذاشت. اخلاق قشر نازکی بر سیاست آن حضرت نبود، بلکه درون‌مایه آن بود و در کانون توجه آن حضرت قرار داشت.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، سیاست، سیاست اخلاقی، حکومت، علی (ع).

۱. مقدمه

یکی از معماهای پیچیده در جهان سیاست ارتباط اخلاق و سیاست در صحنه عمل سیاسی است. جایگاه اخلاق در نظام اجتماعی و رابطه اخلاق نظری و سیاست عملی در تاریخ فلسفه سیاسی جهان قدمتی طولانی دارد.

از طرفی آنچه تاریخ بشر در عمل شاهد و گواه آن بوده است، بی‌اعتنایی و یا کم‌رنگ‌شدن اصول اخلاقی در صحنه عمل سیاسی به‌ویژه هنگام بروز جنگ‌ها و کشمکش‌هاست، به‌گونه‌ای که صفحات تاریخ اجتماعی و سیاسی انسان‌ها مشحون از سیاست‌های غیر اخلاقی است. یکی از دغدغه‌های مهم اندیشه‌پردازان سیاست در عصر مدرن تبیین ارتباط و حدود نفوذ اصول اخلاقی در صحنه عملی سیاست و اقناع حکمرانان به رعایت اصول مزبور در تصمیم‌گیری‌های سیاسی است. البته مباحث مربوط به مبانی یا فلسفه اخلاق در مکاتب مختلف غرب و شرق، و از جمله در میان متفکران اسلامی، گوناگون و محل چالش است که پرداختن به آن‌ها مجال جداگانه می‌طلبد. آنچه در این نوشته بدان پرداخته می‌شود، مباحث مربوط به حوزه فلسفه اخلاق نیست، بلکه مهم‌ترین مؤلفه‌های حسن و قبح عقلی است که دین بر آن صحنه نهاده و در میان پیروان ادیان و مکاتب مختلف مورد وفاق است، مانند: ناخوشایندبودن ستم، کذب، مکر و فریب، خیانت در امانت، و نقض عهد و پیمان؛ خوشایندبودن عدل، راست‌گویی، صداقت، و پای‌بندی به تعهدات و امثال آن که در حوزه عمل سیاسی با استناد به سیره امام علی (ع) اجمالاً بررسی

خواهد شد. هدف عمده در این بررسی اجمالی یافتن مدلی تفسیری از رفتار و عملکرد جهت‌دار حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) در حوزه قدرت و رفتار سیاسی است، چراکه افزون بر شأن علمی آن حضرت، تجربه عینی، حضور عملی، و نقش مؤثر ایشان در همه مراحل شکل‌گیری اسلام بسیار اهمیت دارد؛ مراحل ماندگاری مانند دوران سخت قبل از هجرت، دوران تبیین، تبلیغ، و تثبیت اساس مکتب، دوران پرشور تأسیس مدینه‌النبی، دوران پرفتنه بعد از رحلت پیامبر و دوران زمامداری حضرت علی (ع). چنین جامعیتی نگرش سیاسی آن بزرگوار را از پشتوانه عمیق تجربی و عملی برخوردار می‌سازد. همچنین توجه به نگرش سیاسی آن حضرت برای تحقق جامعه علوی، به‌ویژه مقابله با آموزه‌ها و اصول سیاست دنیامدارانه و مبتنی بر تفکیک قلمرو اجتماعی، از امور اخروی و دینی است.

۲. اخلاق سیاسی در اسلام

۱.۲. تعریف اخلاق

اخلاق در لغت به معنای ویژگی ذاتی، حالت طبیعی، خوی، نهاد، فطرت، و سرشت است. اخلاق خوب حالت و صفتی نفسانی است که بر اثر عادت در نفس رسوخ کرده و هیئت راسخه را پدید آورده است. این هیئت و ملکه به وی کمک می‌کند که بدون درنگ و تأمل افعال پسندیده را انجام دهد و از اعمال ناپسند اجتناب کند، مانند: ملکه عدالت که اگر در نفس پایدار شود در همه جا او را در جهت عدالت‌پیشگی و رعایت انصاف کمک می‌کند (آذرنوش، ۱۳۸۴: ۱۸۱).

از اخلاق در اصطلاح گاهی به معنای صفات پایدار و ملکه بازدارنده رذایل و جهت‌دهنده فضایل اخلاقی یاد می‌شود و گاهی به معنای صفت عمل به‌کار می‌رود که از آن به عمل اخلاقی تعبیر می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۹-۱۰). اما این عمل اخلاقی هنوز به ملکه تبدیل نشده است، بلکه حالتی است که عمل اخلاقی به کمک آن انجام می‌شود.

ابن مسکویه در تعریف اخلاق می‌گوید:

خلق و خوی آن حالتی است که نفس را به انجام افعال فرا می‌خواند، بدون آنکه بر اندیشه متکی باشد و این حالت یا طبیعی است یا از طریق عادت دادن و یاد گرفتن به دست می‌آید. گاهی هم از روی فکر و اندیشه حاصل می‌شود و بر اثر تفکر زیاد ملکه او می‌شود (ابن مسکویه، ۱۴۱۲: ۵۱).

صدرالمتألهین نیز در تعریف اخلاق می‌گوید:

هر صفتی که در باطن انسان پدید می‌آید و بر نفسش غالب می‌شود، به‌گونه‌ای است که ملکهٔ جاننش می‌شود و سبب می‌شود تا افعال مناسب با آن به‌راحتی از وی صادر شود و صدور اضداد آن دشوار باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰: ۱۲۵).

۲.۲ تعریف سیاست

سیاست واژه‌ای عربی از ریشهٔ السوس به معنای ریاست و یا به معنای خلق و خوست. بنا به تعریف اهل لغت: السیاسة القیام علی الشیء بما یصلحه: سیاست انجام چیزی بر اساس مصلحت است. اگر به حاکم و زمام‌دار سیاست‌مدار گفته می‌شود، از آن‌روست که در امور اجتماعی تودهٔ مردم به مصلحت‌اندیشی، تدبیر، و اقدام می‌پردازد (طریحی، ۱۴۱۴: ۷۸).

واژهٔ سیاست در اصطلاح علم سیاسی به معانی گوناگون به‌کار رفته که برخی از آن‌ها عبارت است از: فن کشورداری و کسب قدرت اجتماعی (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۹)، قدرت و فن کسب، توزیع، و حفظ آن (حشمت‌زاده، ۱۳۷۷: ۵۷) علم حکومت به کشورها و فن و عمل حکومت اسلامی بر جوامع انسانی (دوورژه، ۱۳۶۹: ۱۷).

۳. سیاست اخلاقی در اسلام

سیاست اخلاقی در اسلام جایگاهی ویژه دارد؛ چراکه اسلام از پیوند آشتی‌جویانهٔ اخلاق و سیاست دم می‌زند. در اسلام اخلاق و سیاست هر دو از شاخه‌های حکمت عملی و در پی تأمین سعادت انسان‌اند. بنابراین، نمی‌توان مرز قاطعی میان اخلاق و سیاست قائل شد و هریک را به حوزه‌ای خاص منحصر ساخت. همچنین این دو نمی‌توانند ناقض یکدیگر باشند. از جمله وظایف سیاست پرورش معنوی شهروندان، اجتماعی ساختن آنان، تعلیم دیگرخواهی، و رعایت حقوق دیگران است و این چیزی جز قواعد اخلاقی نیست. فرد در حیطهٔ زندگی شخصی همان فرد در عرصهٔ زندگی اجتماعی است، گرچه می‌توان از اصولی که حاکم بر جمع و قواعد زندگی جمعی است، نام برد و چنان نیست که این اصول بر خلاف اصول حاکم بر زندگی فردی باشد. مثلاً، فرد آزاد همواره مسئول رفتار خویش است. این مسئولیت در حالت جمعی، گرچه ممکن است کمی ضعیف‌تر باشد، نیز بر عهدهٔ اوست و کسی نمی‌تواند مدعی بی‌مسئولیتی در جمع شود و نتایج

رفتارش را به عهده نگیرد. این دیدگاه نظام اخلاقی را در دو عرصه زندگی فردی و اجتماعی معتبر می‌شمارد و بر آن است که هر آنچه در سطح فردی اخلاقی است، در سطح اجتماعی نیز چنین باشد و هر آنچه در سطح فردی و برای افراد غیر اخلاقی است، در سطح اجتماعی و سیاسی و برای دولت‌مردان نیز غیر اخلاقی باشد. مثلاً، اگر فریب‌کاری در سطح فردی عمل بدی است، برای حاکمیت نیز بد به‌شمار می‌رود و نمی‌توان آن را مجاز به نیرنگ‌بازی دانست. اگر شهروندان باید صادق باشند، حکومت نیز باید صداقت پیشه کند. از این‌رو، هیچ حکومتی نمی‌تواند، در عرصه سیاست، خود را به ارتکاب اعمال غیر اخلاقی مجاز بداند و مدعی شود که این کار لازمه سیاست بوده است. پیامبر اکرم (ص) هم به عنوان شارع و هم به عنوان مجری احکام دینی فرمود: «من برای تکمیل مکارم اخلاقی و اعتلای اخلاق نیک مبعوث شدم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۰۵). این کلام مهم پیامبر (ص) نشان‌دهنده اهمیت اخلاق در دین اسلام و تعمیم آن در همه شئون زندگی فردی و اجتماعی، از جمله سیاست، است. به تعبیر مصطلح در حوزه فلسفه علم، پارادایم حاکم بر همه احکام و شئون رفتاری در اسلام در ملاحظه اخلاق و مکارم اخلاقی قابل ردیابی است.

قرآن مجید مهم‌ترین و اصیل‌ترین منبع اسلامی و تجلی کلام الهی است. قرآن در آیات متعددی از عالمان غیر عامل (بی‌اعتنا به اصول اخلاقی در عمل)، آمران به معروف در گفتار و عاملان به منکر در کردار، که نشانه فاصله گرفتن از اخلاق و نفاق و دوچهرگی است، شدیداً انتقاد می‌کند، از جمله در سوره‌های ذیل می‌فرماید:

یا ایها الذین امنوا لم تقولون ما لا تفعلون، کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چرا می‌گویید آنچه را که خود انجام نمی‌دهید؟ موجب خشم و غضب بزرگی است نزد خداوند که بگویید آنچه را خود انجام نمی‌دهید (صف: ۲-۳).

اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسکم و انتم تتلون الکتاب افلا تعقلون: آیا مردم را به نیکی دعوت و امر می‌کنید و خود را فراموش می‌کنید؟ در حالی که کتاب خدا را تلاوت می‌کنید، آیا تعقل و تدبیر نمی‌کنید؟ (بقره: ۴۴).

یا ایها الذین امنوا کونوا قوامین لله شهداء بالقسط و لا یجرمنکم شتان قوم علی آلا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در راه خدا به پای خیزید و به عدل و انصاف گواهی دهید و مبادا دشمنی با قومی شما را وادار کند که عدالت پیشه نکنید. عدالت و دادگری پیشه کنید که به تقوا نزدیک‌تر است (مائده: ۸).

در روایات متعدد و صحیح‌السند نیز مجازات و فرجام نامطلوب افرادی که رفتار آنان خلاف گفتار باشد و در عمل پای‌بند به اصول اخلاقی و انسانی نباشند، بیان شده است. بخش مهمی از روایات ماثوره ناظر به حوزه سیاست و رفتار سیاسی است. روایات متعددی وجود دارد مبنی بر این‌که اگر انسانی از عدالت و اخلاق در گفتار تمجید کند و خود در مقام عمل خلاف آن رفتار کند، در روز رستاخیز بیش‌ترین حسرت و تأسف از آن وی خواهد بود. کلینی در *اصول کافی* در بابی با عنوان «من وصف عدلا و عمل بغیره» (کسی که عدالتی را بستاید و بر خلاف آن عمل کند) روایات اندیشه‌برانگیزی را از معصومین علیهم‌السلام بیان کرده است (کلینی، ۱۳۴۸: ۴۰۸).

پراوازه‌ترین شخصی که در اسلام به اخلاق سیاسی توجهی ویژه نشان داده حضرت علی بن ابی‌طالب (ع) است. آن حضرت برای حاکم‌کردن نظام اخلاقی معتبر در هر دو زمینه فردی و اجتماعی، از طریق کارگزاران سیاسی خود به اخلاقی‌کردن سیاست دست زد. هدف مولای متقیان در اخلاقی‌کردن سیاست اصلاح مردم بود؛ اصلاحی که هدایت اخلاقی مردم به سوی سعادت جمعی، رهنمون‌کردن آنان به پیروی از دستورهای الهی و عقلی، و غلبه بر هوای نفس و شهوت را مد نظر داشت (جرdaq، ۱۳۷۶: ۱۲۰). امام (ع) این هدف والا را با شیوه‌های اخلاقی ویژه‌ای پیگیری کرد. مؤلفه‌های شیوه اخلاقی حضرت در حکومت و سیاست‌مداری نشان از تلفیق آرمان با واقعیت دارد و اعلان می‌کند که امام علی (ع) آرمان‌گرایی واقع‌بین بود (کاظمی، ۱۳۷۶: ۵).

۴. اسوه‌ای کامل

حضرت علی (ع) از زمان ظهور اسلام همواره در جبهه حق بود و رفتار، شجاعت، و جوان‌مردی‌اش تصویری زیبا از اسلام را متجلی می‌کرد. جلوه آن حضرت برای هر دو جبهه حق و باطل تعیین‌کننده مسیر آینده بود. حضرت با عمرو بن عبدود، پهلوان نامدار دشمن، روبه‌رو شد. وقتی امام بر عمرو غلبه یافت، دشمن با انداختن آب دهان به وی اهانت کرد. حضرت او را رها ساخت و پس از مدتی به هلاکت رساند. امام درباره راز این عمل فرمود:

در آن لحظه عصبانی بودم و ترسیدم اگر او را به حال عصبانیت بکشم، کردارم از روی هوای نفس باشد نه برای خدا. به همین جهت رهاش کردم و وقتی بر خشم خویش غالب شدم، به او حمله بردم (فیاض، ۱۳۷۶: ۱۱۵).

حضرت در همه عرصه‌های زندگی مظهر کامل عبودیت الهی بود. این امر در شخصیت سیاسی وی کاملاً آشکار است.

پس از رحلت پیامبر ابوبکر به خلافت رسید. ابوسفیان که در پی فرصتی برای ایجاد فتنه در جامعه نوپای اسلامی بود، از امیرمؤمنان خواست خلافت ابوبکر را نپذیرد و گفت: «اگر بخواهم زمین را از سرباز و اسب پر می‌کنم و خلافت را از او می‌ستانم» (جرdaq، ۱۳۷۶: ۱۵). علی (ع) که نیک می‌دانست ابوسفیان از غضب خلافت خشنود است، به او فرمود: «ای ابوسفیان مؤمنان نسبت به یکدیگر خیرخواه‌اند، اما منافقان مردمی حيله‌گرند و به یکدیگر خیانت می‌کنند، اگرچه خانه‌ها و بدن‌هایشان به یکدیگر نزدیک باشد» (همان). امام می‌دانست برای رسیدن به حق خود نباید به هر وسیله‌ای دست یازد. به همین دلیل، درخواست ابوسفیان را رد کرد و تا زمانی که مردم به او روی نیاوردند، هرگز برای کسب قدرت گام برنداشت.

در دوران خلافت خلفای سه‌گانه حضرت هیچ اقدامی برای تضعیف آنان انجام نداد و همواره آنان را در تدبیر امور یاری کرد. بر اساس سیاست رایج در جوامع بشری حضرت علی (ع) باید زمینه لازم برای رسیدن به قدرت را، حتی به بهای تضعیف خلفا، فراهم می‌آورد؛ اما او فقط رضایت و عبودیت خداوند را در نظر داشت و هیچ‌گونه پیمان‌شکنی را، حتی با عالی‌ترین اهداف، مجاز نمی‌دانست. این در حالی است که حضرت همواره بر حق خویش در خلافت تأکید کرده است و خلفای پیشین را نامشروع می‌داند (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: خطبه ۲۸، ۱۶۲). او حکومت را حق مسلم خود می‌دانست، اما برای رسیدن به آن به هیچ روش نامشروعی اقدام نکرد و حتی از دادن وعده‌ای که نتواند به آن عمل کند، اجتناب می‌کرد. امام از پایمال‌شدن حق خویش به دست خلفا ناراضی بود، اما برای تثبیت موقعیتش هرگز نخواست جایگاه خلفا را تضعیف کند. علاوه بر این، برای پشتیبانی از اسلام و تضمین تداوم آن از هیچ کوششی دریغ نمی‌کرد. این تلاش شامل مناظره با یهودیان و مسیحیان، راهنمایی و ارشاد خلفا در امر مملکت‌داری، قضاوت و داوری در دادخواهی‌های دشوار، و بیان احکام دین بود (امینی، ۱۳۷۸: ۱۲۲).

حضرت پس از مرگ عمر، در شورای شش نفری انتخاب خلیفه قرار گرفت. امام اصولاً این شورا را مشروع نمی‌دانست و از این‌که با مردانی چون عثمان و طلحه هم‌پایه شده بود، خرسند نبود. وی در این باره می‌فرماید:

شگفتا کسی که در زندگی می‌خواست خلافت را واگذارد، چون اجلش رسید، کوشید تا آن را به عقد دیگری درآورد ... من آن مدت دراز را با شکیبایی به سر بردم، رنج دیدم و خون دل خوردم. چون زندگانی او به سر آمد، گروهی را نامزد کرد و مرا در جمله آنان درآورد. خدا را چه شورایی! من از نخستین چه کم داشتم که مرا در پایه او نپنداشتند و در صف اینان داشتند؛ ناچار با آنان انباز و با گفت‌وگوشان دم‌ساز گشتم، اما یکی از کینه‌راهی‌ها گزید و دیگری داماد خود را بهتر دید؛ این دوخت و آن برید، تا سومین به مقصود رسید (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۳: خطبه ۳).

ایشان با وجود این نارضایتی باز هم درستی و راستی را فدای قدرت‌طلبی نکرد. عبدالرحمان بن عوف به او گفت: «با تو بیعت می‌کنم که طبق کتاب خدا و سنت پیامبر و روش ابوبکر و عمر با مردم رفتار کنی». حضرت فرمود: «می‌پذیرم، اما طبق کتاب خدا و سنت پیامبر و آنچه خود می‌دانم، عمل خواهم کرد» (یعقوبی، ۱۳۸۴: ۱۲۳). عبدالرحمان شرط خود را با عثمان در میان نهاد و او پذیرفت. این ماجرا سه بار تکرار شد و پاسخ حضرت علی (ع) و عثمان همواره یک‌سان بود. آن‌گاه عبدالرحمان با عثمان بیعت کرد. امام می‌توانست شرط عبدالرحمان را بپذیرد و پس از رسیدن به خلافت بر اساس کتاب خدا و سنت رسول عمل کند؛ اما چون تقوا و ترس از خداوند معیار تمام اعمال و رفتار اوست، هرگز نمی‌تواند پیمان خود را زیر پا نهد. تفاوت حضرت علی (ع) با عثمان و دیگران در همین جاست؛ عثمان وعده کرده بود که بر طبق کتاب خدا و سنت پیامبر و شیخین عمل کند و بنی‌امیه را بر مردم مسلط نسازد، اما وقتی به خلافت رسید، به هیچ‌یک از وعده‌هایش عمل نکرد (دائرةالمعارف تشیع، ۱۳۷۶: ۳۳۴-۳۴۵).

گفتنی است که عمر بن خطاب ترکیب شورا را به نحوی تعیین کرده بود که انتخاب عثمان به مقام خلیفه در آن قطعی باشد، چنان‌که عبدالفتاح عبدالمقصود در این زمینه می‌نویسد: «وصیت عمر بدین شورا مانند قرارداد رسمی بود که آن مرد مظلوم (علی (ع)) باید مغلوب باشد» (عبدالمقصود، ۱۳۷۱: ۱۲۵).

در دوره خلافت عثمان، با آن‌که حضرت علی (ع) از تزییع حق خویش ناراضی بود، به سکوتش ادامه داد و تا آن‌جا که می‌توانست در برابر شورشیان مقاومت کرد تا عثمان نجات یابد. پس از قتل عثمان، زمانی که مردم یک‌پارچه به امام رو آوردند و با وی بیعت کردند، برخی مانند سعد بن ابی‌وقاص، عبدالله بن عمر و اسامة بن زید از بیعت سر باز زدند. عده‌ای از یاران امام خواستند به‌زور از آنان بیعت بگیرند؛ اما حضرت آنان را از این کار نهی کرد. پس از بیعت، طلحه و زبیر نیز با هدف مخالفت و پیمان‌شکنی نزد حضرت شتافتند و

گفتند: می‌خواهیم برای به‌جا آوردن اعمالِ عمره به مکه برویم. امام آنان را در رفتن آزاد گذاشت و فرمود: «هدفتان حيله است نه عمره» (جعفری، ۱۳۷۳: ۲۶).

اصولاً امام در همه دوران خلافتش مانع حرکت مردم از حوزه حکومتی‌اش نمی‌شد، حتی اگر بخواهند که به شام روند؛ زیرا بر اساس اصول اخلاقی حاکم بر اندیشه وی هرگز قصاص قبل از جنایت روا نیست (طه حسین، ۱۳۶۷: ۱۸۰، ۱۸۱). حضرت درباره پیمان‌شکنی آنان فرمود: «چون به کار برخاستم، گروهی پیمان بسته شکستند و گروهی از جمع دین‌داران بیرون جستند و گروهی دیگر با ستم‌کاری دلم را خستند» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۳: خطبه ۳).

امام پس از رسیدن به حکومت هرگز عملی ناعادلانه مرتکب نشد و در مقابل خواسته‌های ناروای طلحه و زبیر، که حکومت بصره و کوفه را می‌خواستند، مقاومت کرد، در حالی که بر اساس اصول حاکم بر سیاست جوامع بشری، می‌توانست تا زمان تثبیت قدرت به تقاضای آنان پاسخ مثبت دهد. برخورد امام با کارگزاران عثمان نیز از همین زاویه تحلیل‌شدنی است. ایشان پس از رسیدن به خلافت، بی‌درنگ به عزل کارگزاران وی پرداخت. نزاع معاویه با حضرت نیز رهاورد همین تصمیم بود. اگر امام به عزل معاویه نمی‌پرداخت، جنگ صفین و پیامدهای آن تحقق نمی‌یافت؛ اما حضرت علی (ع) وی را ناشایست و ناصالح می‌دانست و با آن‌که از فرجام کردارش آگاه بود، در جهت عزل او گام برداشت. حضرت در خطبه‌ای به همین مطلب اشاره می‌کند:

گویی او را می‌بینم که از شام بانگ برداشته است و پرچم‌های خود را پیرامون کوفه برافراشته، چون ماده‌شتر بدخو که دوشنده خود را با دندان بدراند و سرها بر زمین بگستراند. دهانش گشاده، ستم و بیداد را بنیاد نهاده، به هر سو تازان، حمله او سخت‌گران. به خدا که شما را در این سوی و آن سوی زمین پراکنده گرداند، چندان که جز اندکی به مقدار سرمه چشم از شما باقی نماند (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: خطبه ۱۰۱).

قبل از آغاز پیکار صفین، لشکریان معاویه زودتر از یاران امام به آب رسیدند و آنان را محروم ساختند. در این موقعیت، با این‌که حضرت قصد داشت غائله با مذاکره پایان پذیرد، در این امر توفیق نیافت و یارانش را با خطبه‌ای حماسی به عقب‌راندن لشکریان معاویه تحریک کرد و سپاه امام با حمله‌ای سریع دشمن را عقب راند. پس از دست‌یابی به آب، برخی از یاران حضرت قصد داشتند لشکریان معاویه را از آن محروم سازند که امام آنان را از این کار بازداشت (همان: خطبه ۲۰۶).

اصولاً مشی امام بر جلوگیری از بروز جنگ بود و قبل از آغاز جنگ تمام تلاش خود را برای جلوگیری از آن انجام می‌داد. ایشان این رویه را در جنگ‌های جمل، صفین، و نهروان در پیش گرفت، اما نتیجه‌ای به دست نیاورد. قبل از آغاز جنگ جمل، نامه‌ها و قاصدهای گوناگونی را به سوی عایشه، طلحه، و زبیر روانه ساخت و آنان را از عاقبت کار خویش آگاه کرد؛ اما آنان به هیچ‌وجه زیر بار حق نرفتند. همچنین قبل از آغاز جنگ، یارانش را از پیش‌دستی در حمله و دشنام‌دادن به لشکریان معاویه بازداشت:

با آنان جنگ نکنید تا زمانی که آنان جنگ را آغاز کنند؛ چراکه سپاس خدا را، حجت با شماست و رهاکردنشان تا دست به پیکار گشایند، حجتی دیگر برای شما بر آن‌هاست. اگر به خواست خدا شکست خوردند و گریختند، آن را که پشت کرده نکشید و کسی را که دفاع از خود نتواند، آسیب مرسانید و زخم‌خورده را از پا در میاورید. زنان را با زدن برمیگزینید؛ هرچند آبروی شما را بریزند یا امیرانتان را دشنام گویند؛ چراکه توان زنان اندک است (همان: نامه ۱۴).

۵. مؤلفه‌های سیاست اخلاقی امیرالمؤمنین علی (ع)

۱.۵ حق طلبی

حق طلبی نخستین مؤلفه اخلاقی کردن سیاست در شیوه حکومتی امیرمؤمنان است. این مؤلفه از اساسی‌ترین ارکان جامعه علوی است و تقریباً زیربنای چنین جامعه‌ای را تشکیل می‌دهد. برای شناخت این عنصر زیربنایی باید به سه تعریف از واژه «حق» اشاره کرد: در تعریف ابتدایی حق یکی از نام‌های خداوند است؛ در دومین تعریف حق به معنای حقیقت و واقع، راست و درست و ضد باطل است؛ در آخرین تعریف حق به معنای توانایی و امتیازی است که خداوند به اشخاص عنایت کرده و مترادف با بهره و نصیب به کار می‌رود (همان: خطبه ۸۴). حضرت امیر (ع) در گفتار و کردار خود به حق در هر سه معنا اشاره می‌کند و پیروی از آن را سرمشق جامعه خود قرار می‌دهد.

وقتی از حق به معنای باری تعالی سخن گفته شود، خدامحوری، آخرت‌محوری، و وحدت حقانی یا الهی ذهن را به خود مشغول می‌کند. خدامحوری و ترس از پروردگار در جای‌جای سخنان مولا به وضوح دیده می‌شود و امام علی (ع) به اثبات رسانده که در تمام زندگی‌اش هیچ‌گاه از یاد خداوند غافل نشده است. آن حضرت بر اساس توجه به خالق هستی و مزرعه آخرت انگاشتن دنیا، از این جهان چونان راه رسیدن به مقصود بهره می‌برد.

آخرت محوری آن امام همام نه فقط در وجودش ریشه دوانده بود، بلکه سبب سفارش‌های آخرت‌مداران‌اش به زمام‌داران و مردم شد. بر پایهٔ این اعتقاد، همواره از مردم می‌خواست که بر گرد حق گرد آیند و وحدتی حقانی را رقم زنند (همان).

حق، اگر به معنای حقیقت و واقع، ضد باطل و راستی و درستی باشد، به موازین متعددی در گفتار و کردار مولای متقیان برمی‌خورد. یکی از این موازین اهمیت واقعیت است. در این جلوه، زمام‌داران جامعهٔ علوی سفارش می‌شوند به پرهیز از گفتار خلاف واقع و گزینش مشاورانی که تذکر به حق می‌دهند؛ گرچه تلخ باشد (همان). به‌علاوه تأکید حضرت بر اقامهٔ حق یا کاربست آن و دفع باطل یا نفی ستم‌گری جلوهٔ دیگری از موازین حق در این معنا به نظر می‌آید (نبوی، ۱۳۸۰: ۱۷۸). تأکید امام (ع) بر دوری از باطل‌های فرورفته در حق (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامهٔ ۵۳) همچنین سفارش به پرهیز از خونریزی‌های ناحق (همان: خطبهٔ ۱۰۴) سبب شد تا هدایت جامعه به سوی حق و میراندن باطل یکی از راهبردهای سیاسی جامعهٔ علوی به شمار آید (نبوی، ۱۳۸۰: ۱۷۷).

یکی دیگر از جلوه‌های بارز این معنا نفی دروغ‌گویی و فریب‌کاری است. این جلوه امام را به دوری از نیرنگ‌زنی و عوام‌فریبی واداشت (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۴۴). در حالی که شمس سیاسی بالای حضرت او را بر حيله و نیرنگ دشمنان آگاه می‌ساخت، اعتقادش به چنین حقی، نفی فریب، مانع از مقابله به‌مثل می‌شد (نبوی، ۱۳۸۰: ۱۸۴). از این‌رو، علی (ع) با فرض حق به‌منزلهٔ برنده‌ترین شمشیر و قوی‌ترین پشتیبان، سودمندی و رستگاری را بر عمل به حق و سردرگمی و نابودی را بر روی‌گردانی از حق متوقف کرد (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: خطبهٔ ۲۰۰). وی در اجرای حق میان دوست و دشمن و دور و نزدیک هیچ تفاوتی قائل نبود (الهامی، ۱۳۸۵: ۱۴).

درنهایت، اگر حق با بهره و نصیب مترادف باشد، می‌تواند حقوق الهی و انسانی از نگاه امیرمؤمنان را دربر گیرد. در حقوق الهی مسئولیت‌داشتن بندگان در برابر خداوند یکی از برترین حقوق به‌حساب می‌آید. در حقوق انسانی نیز می‌توان به حقوق متقابل مردم و زمام‌داران اشاره کرد و همچنین حقوق دیگر طبقات جامعه مانند نظامیان، کارگزاران، و قاضیان را مد نظر قرار داد. حق‌طلبی علی (ع)، در این معنا، با موظف‌شدن سیاست‌مداران به احقاق حق همهٔ طبقات جامعه رنگ روشنی به خود می‌گیرد (نبوی، ۱۳۸۰: ۱۷۶). در این راستا همهٔ افراد جامعه حق آزادی دارند؛ البته با مسئولیت در برابر خداوند (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامهٔ ۵۳).

احقاق حق آزادی افراد جامعه در نگاه امیرمؤمنان چنان اهمیتی دارد که تحدید آزادی‌های مردم و نقض حقوق آنان از آسیب‌های جدی هر حکومتی به حساب می‌آید. (آمدی، ۱۳۶۱: ۲۳۶). حق در این معنا، در کلام مولا، همواره قرینی به نام «عدالت» دارد. حضرت امیر (ع) حق را ملازم «عدل» می‌پندارد و در موارد بسیاری از کاربرد این دو واژه در کنار هم سود می‌برد. هم‌گامی این دو مفهوم در کلام حضرت این نکته را می‌رساند که حق فقط با برابری به سر منزل مقصود خواهد رسید (نبوی، ۱۳۸۰: ۱۷۸).

در مجموع به نظر می‌رسد که وجود موازین حق، با سه معنای یادشده، در گفتار و کردار امیرالمؤمنین (ع) سند محکمی بر حق‌طلبی آن حضرت است. این سند نشان می‌دهد که حق‌طلبی اساسی‌ترین رکن اخلاق سیاسی امام علی (ع) است.

۲.۵ عدالت محوری

عدالت محوری جز با شناخت عدالت حاصل نمی‌شود. بر این اساس و به‌ناگزیر تعریف عدالت از دیدگاه امام علی (ع) لازم می‌آید. امام (ع) عدالت را به معنای قراردادان هر چیزی در جای خود (حقیقت، ۱۳۸۰: ۸۹) و دادن هر حقی به صاحبش به‌کار برده است (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۵۳). به‌علاوه در برخی موارد نیز عدالت را این‌گونه معنا کرده است که هر چه برای خود می‌پسندی، برای دیگران هم پسند (قربان‌نیا، ۱۳۸۱: ۲۹).

امیرمؤمنان (ع) به عدالت اجتماعی بیش‌تر از عدالت فردی و شخصی می‌نگریست (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۳۱). جرداق در این‌باره می‌گوید: «مسئله‌ای که علی بن ابی‌طالب (ع) را به پذیرش خلافت مجبور کرد، در خطر بودن عدالت اجتماعی بود» (جرداق، ۱۳۷۶: ۱۵۲). آن حضرت در توصیه به کارگزاران سیاسی‌اش، گسترش و استقرار عدالت در جامعه را مطرح می‌کند (همان) و از آنان می‌خواهد که اجرای حق و عدالت و جلب رضایت افراد جامعه در نزدشان از محبوب‌ترین امور باشد (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۵۳). امام علی (ع) برای این‌که بفهماند عدالت عنصر ذاتی و مهم‌ترین رکن سیاست است (عبدالمقصود، ۱۳۷۱: ۳۷) و همچنین برای تفهیم اقامه حق و رعایت موازین عدالت، به‌منزله یکی از راهبردهای اساسی جامعه علوی (نبوی، ۱۳۸۰: ۱۸۴)، هیچ مصلحتی را بالاتر از حق و عدالت قرار نداد (کاظمی، ۱۳۷۶: ۱۶۷) و فرمان داد که «انصف الله و انصف الناس... با هیچ‌کس و به‌هیچ‌وجه بر خلاف انصاف و عدالت رفتار مکن» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۵۳).

عدالت‌محوری بهترین مشخصه مؤمنان است و آن‌قدر اهمیت دارد که حضرت می‌فرماید: «حاضر نیستم حتی لحظه‌ای از سیره پیامبر (ص)، که مبنای عدالت است، کناره گیرم» (موسوی خویی، ۱۳۸۴: ۱۲۰). بنابراین، زمام‌دارانش را موظف می‌کند که از حکومت‌های عادل پیش از خود درس بیاموزند و در چیزی که با دیگران برابرند، خود را برتر نیندارند (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۵۳).

برابرنگاری حضرت تا جایی پیش رفت که در اجرای عدالت بین دوست و دشمن یعنی حضرت عقیل و معاویه تفاوتی نهاد (موسوی خویی، ۱۳۸۴: ۸۸) و به این باور رسید که «الزم الحق من لزمه من القریب و البعید» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۵۳). پای‌بندی آن حضرت به موازین عدالت سبب شد تا وی در راه رعایت عدالت در محراب عبادت به شهادت برسد. در نتیجه، به نظر می‌آید بتوان عدالت‌محوری امام را عنصری اساسی در اخلاقی‌کردن سیاست به حساب آورد.

۳.۵ ابزارانگاری قدرت

قدرت یکی دیگر از مؤلفه‌هایی است که مولای متقیان با ابزارانگاشتن آن به اخلاقی‌کردن سیاست دست زد. در تعریف قدرت گفته‌اند که «مجموعه منابع و ابزارهایی است برای به‌انجام‌رساندن کارویژه‌های حکومت» (وبر، ۱۳۷۶: ۲۹). بنا بر این تعریف، قدرت به دو شکل بهره‌برداری می‌شود، گاه واقع‌گرایانی مانند ماکیاولیست‌ها آن را هدفی غایی می‌پندارند و از هر وسیله‌ای برای دستیابی به آن سود می‌جویند و گاه آرمان‌گرایانی مانند افلاطون و ارسطو آن را ابزاری برای دستیابی به اهداف انسانی و والا، یعنی خیر و فضیلت همگانی، قلمداد می‌کنند (عنایت، ۱۳۷۷: ۷۱). حضرت امیر (ع)، بسان دیگر آرمان‌خواهان، قدرت را ابزار نیل به سعادت و کمال جامعه می‌پنداشت (عبدالمقصود، ۱۳۷۱: ۴۳). البته نگاه آرمان‌گرایانه حضرت به قدرت با عنصری از واقعیت پیوند خورد تا اخلاق سیاسی او کنترل‌کننده قدرت باشد. در تأیید سخن می‌توان به روش اخلاق سیاسی امام (ع) اشاره کرد. امام علی (ع) در شیوه اخلاقی - سیاسی خود، با استفاده از قدرت و حکومت، کارگزاران سیاسی خویش را به اجرای اهداف چهارگانه اقتصادی، نظامی، تربیتی - اخلاقی، و عمرانی موظف کرد (جعفری تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۱۴). این‌گونه بهره‌گیری از قدرت خط بطلانی بر آرمان‌گرایی صرف کشید و به واقع‌گرایان فهماند که نظام اخلاقی - سیاسی علی بن ابی‌طالب (ع) مدینه فاضله انتزاعی نیست (عبدالمقصود، ۱۳۷۱: ۲۴).

در جهان‌بینی امیرمؤمنان (ع) قدرت نعمتی الهی است که مانند امانتی در دست مردم قرار دارد، امانتی که هرگونه سوء استفاده از آن خیانت است (جعفری تبریزی، ۱۳۷۳: ۷۲). در این نگاه قدرت امر فاسدی نیست تا در برابر حق قرار گیرد، مگر آن‌که از آن سوء استفاده شود (همان: ۷۷). از گفتار حضرت امیر (ع) چنین برمی‌آید که خیانت در امانت یا سوء استفاده از قدرت فقط زمانی تحقق می‌یابد که قدرت ابزاری برای ارضای غرایز نفسانی و شهوانی، حيله‌گری، ستم‌گری، ثروت‌اندوزی و برتری‌جویی شود. بنابراین، بدیهی است که استبداد، خودکامگی، خودرأیی و بی‌توجهی به مردم با ابزارانگاری قدرت سرسازگاری ندارد، بلکه جلوه‌های بارز هدف‌انگاری قدرت و دیدگاه اسلام‌گریزانه ماکیاولیست‌ها خواهد بود (نبوی، ۱۳۸۰: ۱۵).

بنابراین، می‌توان دریافت که چرا مولای متقیان پذیرش قدرت و حکومت را منوط به احقاق حق مردم و اصلاح آنان می‌داند (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۵۳) و در نگاه هدف‌مندش حکومت بسیار پست جلوه می‌کند، حتی بی‌ارزش‌تر از پرکاهی خشکیده (همان: خطبه ۳۲). ایشان از قدرت فقط به‌منزله ابزاری مشروع برای رسیدن به اهداف والایش بهره می‌برد و با ابزارانگاری قدرت در پی اجرای حق و عدالت و رساندن جامعه به تکامل بود.

۴.۵ تقوای سیاسی

تقوای سیاسی چهارمین مؤلفه اخلاقی کردن سیاست در شیوه حکومتی امام علی (ع) است. این مؤلفه به‌روشنی در ابتدای نامه آن حضرت به مالک اشتر دیده می‌شود، آن‌جا که مالک مأمور تقوای الهی، یعنی هماهنگی رابطه با زیردستان در مسیر کمال مطلق، می‌شود (جعفری تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۳۲). به‌علاوه از آن‌جا که حضرت هرچه برای خود می‌پسندید، برای دیگران هم پسند می‌کرد، این فرمان از حالت شخصی و فردی بودن صرف خارج می‌شود و بر تقوای سیاسی زمام‌داران تأکید می‌کند. تقوای سیاسی عبارت است از «آمادگی سیاست‌مدار برای به‌دست آوردن و به‌کار بستن کامل معلومات و تجارب و بهره‌برداری از استعدادهای مربوط به توجیه حیات معقول مردم جامعه با کمال اخلاص» (همان: ۱۴۲). چنین تقوایی جامعه را اندام‌وار می‌بیند و سیاست‌مدار را موظف می‌کند تا اندام جامعه را مانند اعضای پیکر مادی، اجزا، استعدادها، و نیروهای درونی خود تلقی کند، اندامی که چونان اعضای افراد با مدیریت پویا در جاده کمال رشد خواهد کرد (همان: ۱۴۳).

ضرورت وجود این مؤلفه با تأکیدهای امام علی (ع) رنگ واقعی تری به خود می‌گیرد. زمانی که مولای متقیان به نابرابری بودن بی‌تقوایان و باتقوایان اشاره می‌کند (همان: ۱۴۵) و متقی بودن را شرطی برای کارگزاران و لشکریان خود به حساب می‌آورد (همان: ۱۳۲)، می‌توان جلای این مؤلفه را به چشم دید. به علاوه نشانه‌های تقوای سیاسی سیاست‌مداران در بیان مولا و فرمان وی به پرهیزهای گوناگون، چنان اثری به این عنصر می‌بخشد که ادعای فردی بودن صرف تقوا جایی برای عرض اندام نمی‌یابد. در این راستا، علامه جعفری باور دارد که آمادگی زمام‌دار برای توضیح فعالیت‌ها، شکوفایی رحمت، محبت، لطف، حق‌گرایی، و عدل‌پروری زمام‌دار درباره مردم جامعه و تکاپوی حاکم بر سعادت جامعه نشان از تقوای سیاسی او دارد (همان: ۴۳۳). از دیگر سو، دستور حضرت امیر (ع) پرهیز از تمایلات نفسانی گروهی و فردی (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۵۳)، پرهیز از پنهان‌کاری و توطئه (همان: خطبه ۴۱)، پرهیز از فساد حاکم برای اصلاح جامعه (همان: نامه ۵۳)، پرهیز از کم‌کاری و غفلت در امور مردم (همان: نامه ۵۳) و ضرورت بنیانی این مؤلفه را گوش‌زد می‌کند.

در نهایت باید توجه داشت که تقوای سیاسی حالتی یک‌سویه ندارد. به عبارت دیگر، وجود صرف این ویژگی در سیاست‌مدار کمال جامعه را در پی نخواهد داشت، بلکه مردم جامعه نیز باید اهمیت زمام‌دار باتقوا را بدانند. در غیر این صورت، زمام‌داری که در حد اعلامی رشد و کمال تقوای سیاسی باشد، به زجر، شکنجه، و دل‌شکستگی دچار می‌شود (جعفری تبریزی، ۱۳۷۳: ۳۹۸). همان‌گونه که مولای متقیان از مردم بی‌وفای کوفه چنین ضربه‌ای را متحمل شد. از سوی دیگر، اختلال در تقوای سیاسی سیاست‌مدار نیز، بی‌تردید، اثر خود را در جامعه بر جای می‌نهد و مانع رشد، کمال، و هماهنگی مردم می‌شود (همان). در مجموع می‌توان باور داشت که تقوای سیاسی و فردی از عناصر تأثیرگذار در اخلاق سیاسی امام علی (ع) است.

۵.۵ کرامت انسانی

کرامت انسانی یکی دیگر از مؤلفه‌های اخلاقی کردن سیاست در شیوه حکومت علوی است. این مؤلفه اخلاقی‌ترین عنصر اخلاق سیاسی در حکومت علوی است. شاید مواردی که زیرمجموعه این مؤلفه قرار می‌گیرند، در مؤلفه‌های دیگر نیز کم و بیش یافت شوند. کرامت انسانی خصیصه‌ای است که جلوه‌هایش از فطرت انسان برمی‌آید و به

زیباترین وجه زیبایی‌های اخلاق را به تصویر می‌کشد. به نظر می‌آید جلوه‌های این مؤلفه در مواردی مانند شهوت‌گریزی، حسن ظن، دگردوستی و گذشت، نفی عیب‌جویی و پرده‌داری، چشم‌پوشی، نفی خودپسندی، انتقاد خیرخواهانه، و عزت و شرافت و آزادی نمود پیدا می‌کند.

جلوه‌های کرامت انسانی در جای‌جای سخنان گهربار مولای متقیان می‌درخشد. آن حضرت به کرامت ذاتی انسان‌ها اعتقاد داشت و بر اساس کرامت انسان با مردم رفتار می‌کرد (عبدالمقصود، ۱۳۷۱: ۳۹). به علاوه بر این باور بود که حکومت مبتنی بر کرامت انسانی نمی‌تواند اخلاق و اصول آن را در برخورد با مردم زیر پا نهد (همان: ۴۰). امام علی (ع) یکایک جلوه‌های کرامت انسان را تبیین کرد تا مردم و زمامداران از آن سرمشق بگیرند.

در این نوشتار به هشت جلوه از کرامت انسان در نگاه امیرمؤمنان (ع) اشاره می‌شود. در جلوه نخست، حضرت زمامدار را «موظف به شهوت‌گریزی» می‌کند: «آن یکسر نفس من الشهوات: بر سیاست‌مدار است که از شهوات و طغیان‌گری‌های نفس خود جلوگیری کند» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۵۳) و همچنین هرگز در غضب شتاب نکند و با سخت‌گیری بر هوای نفس بر آن تسلط یابد (همان).

«حسن ظن» یکی دیگر از جلوه‌های کرامت انسان است که حضرت آن را سبب رفع گرفتاری‌ها و مشکلات می‌داند، در حالی که ریشه سوء ظن را در بخل و حرص و ترس بیان می‌کند (همان).

سومین جلوه کرامت انسان سخنان امام (ع) درباره «دگردوستی» است. سخنان حضرت در این باره فراوان است، اما می‌توان دستور امام به رحمت، محبت، و لطف به مردم را عصاره آن دانست (همان). دگردوستی خصیصه‌ای است که در برابر خوددوستی قرار می‌گیرد (فلسفی، ۱۳۹۷: ۷۰) و نمود عیان آن گذشت است. به دیگر سخن، عفو و گذشتی که حضرت بر آن تأکید فراوان دارد، از رفتارهای تحسین‌برانگیز دگردوستان است (همان: ۱۳۴).

چهارمین جلوه کرامت انسانی در «نفی عیب‌جویی و پرده‌داری» است. در این باره امام علی (ع) به پوشاندن عیوب مردم فرمان می‌دهد و عیب‌جویان را دورترین افراد نسبت به زمامدار در نظر می‌گیرد (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۵۳). از این رو، پرده‌داری تعبیر به صفتی می‌شود که در تضاد با کرامت انسان و اصلاح جامعه قرار دارد و به اشاعه فحشا دامن می‌زند (فلسفی، ۱۳۹۷: ۳۵۶).

پنجمین جلوه کرامت انسانی «چشم‌پوشی» است (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: حکمت ۲۲۲). این

جلوه در برخی مواقع به آرامش فکر و آسایش خاطر می‌انجامد و گاه از جری شدن گناهکار جلوگیری می‌کند (فلسفی، ۱۳۹۷، ۴۳۵).

ششمین جلوه کرامت انسانی «نفی خودپسندی و فخرفروشی» است. بر این اساس، حضرت به زمامدار فرمان می‌دهد: «ایک و الاعجاب بنفسک: بپرهیز از خودپسندی و تکیه بر چیزی که تو را به آن وادارد» (نهج البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۵۳).

هفتمین جلوه کرامت انسانی «انتقاد خیرخواهانه» به امید برطرف شدن نقص یا اصلاح آن است. در تأیید این جلوه می‌توان به وظیفه سیاستمداران در آمادگی برای استیضاح و گزینش مشاورانی که تذکرات حق‌محور و البته ناخوشایند می‌دهند، اشاره کرد (همان).

هشتمین جلوه کرامت انسان «عزت‌مندی و شرافت» است. بی‌نیازی انسان از دیگران حافظ عزت و شرافت و آزادی اوست. محتاج به غیر نبودن فقط با کسب و کار حاصل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۷۱-۱۷۲). امیرمؤمنان (ع) در این باره می‌فرماید: «اگر به کسی نیکی کنی وی را بنده خویش کرده‌ای و اگر از کسی استغنا ورزی تو نیز مثل اوایی و اگر دست نیاز به سوی کسی یازی همچو بنده و زبردست او می‌گردی» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۹).

به هر حال، با توجه به جلوه‌های کرامت انسانی می‌توان دریافت که زندگی بدون کرامت و شرافت، در این دنیا، نه فقط زندگی نیست، بلکه از زندگی حیوانی نیز پست‌تر خواهد بود. به علاوه، اگر انسان بدون کرامت و شرافت زندگی کند، به سبب داشتن نیروها و استعدادها گوناگون، می‌تواند اقدام به تخریب و نابودی کرامت و شرافت همه انسان‌ها کند و برای اشباع خودخواهی‌هایش همه را به تباهی بکشانند (جعفری تبریزی، ۱۳۷۳: ۳۶۱). در مجموع دور از واقعیت نیست که کرامت انسانی در اخلاقی کردن سیاست حکومت علوی را نشان‌دهنده پیوند زیبای اخلاق و سیاست یا آرمان و واقعیت بدانیم.

۶.۵ مردم‌گرایی

مردم‌گرایی یکی دیگر از مؤلفه‌های اخلاقی کردن سیاست امام علی (ع) است. این عنصر چنان بااهمیت است که اکنون حمایت سیاسی مردم از حکومت به یکی از مهم‌ترین عناصر تحکیم‌بخش حکومت تبدیل شده است (کاظمی، ۱۳۷۶: ۱۶۵). در اسلام نیز حاکم شدن روح مدیریتی مردم بر صفات و فعالیت‌های انسانی از مردم‌گرایی یا حکومت مردم بر مردم حکایت می‌کند (جعفری تبریزی، ۱۳۷۳: ۳۰۳). امام علی از مردم‌گرایی خود چنین یاد می‌کند: «فقط به اصرار مردم حکومت را پذیرفتم تا در احقاق حق آنان تلاش کنم»

(نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: خطبه ۹۲). به بیان دیگر، زمام‌داری مولای متقیان فقط زمانی پاگرفت که مردم با جان و دل از وی تقاضای پذیرش حکومت کردند. توجه آن حضرت به مردم زمانی نمایان‌تر می‌شود که اصلاح مردم (إستصلاح أهلها) (همان: نامه ۵۳) و احقاق حق همه طبقات جامعه (همان: خطبه ۱۳۱) را از اساسی‌ترین اهدافش بیان می‌کند. از دیگر سو، چون صلاح حکومت و ملک در صلاح مردم آن خلاصه می‌شود (الهامی، ۱۳۸۵: ۱۶) از حکومت ولایی علوی نیز اعمال مدیریت و تدبیر سیاست جامعه در جهت مصلحت عموم استخراج می‌شود (کاظمی، ۱۳۷۶: ۱۶۶). در چنین حکومتی رعایت مصلحت از هر ولی‌ای حتی ولی کودک صغیر انتظار می‌رود.

مردم‌گرایی علی بن ابی‌طالب (ع) در چند مورد جلوه‌های بارز خود را به نمایش می‌گذارد. این نموده‌ها در مواردی چون مشورت‌خواهی، حق استیضاح، رضایت اکثریت، مشارکت فعال مردم، و برقراری دوستی میان ملت‌ها دیده می‌شود.

در این راستا، امیرمؤمنان (ع) زمام‌دارانش را به مشورت با اندیشمندان و حکیمان فرا می‌خواند، همچنین به آنان سفارش می‌کند تا اجازه دهند ملت بر اعمال آنان احاطه داشته باشد و آنان را به استیضاح بکشاند (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۵۳).

به علاوه، مهم‌ترین نمود مردم‌گرایی آن حضرت جلب رضایت اکثریت است. این جلوه حاکمان را به جلب خشنودی عوام (اکثریت) در برابر خواص (اقلیت) فرامی‌خواند؛ چراکه مخالفت اقلیت در رضایت اکثریت حل می‌شود (همان). عوام در نگاه امام علی (ع) به توده مردم و خواص به گروهی که به دلیل قدرت سیاسی، اقتصادی، نظامی، و فکری - فرهنگی از دیگران متمایزند، اطلاق می‌شود (نبوی، ۱۳۸۰: ۱۷۹).

در بیان جلوه‌های مردم‌گرایی امام علی می‌توان به تأکیدهای فراوان آن حضرت بر توجه به مردم اشاره کرد. در این راستا، مشارکت فعال مردم در جامعه علوی با ترغیب آنان به سامان‌دهی امور جامعه نشانی از توجه حضرت به این مؤلفه است (همان)، چنان‌که برقراری دوستی میان مردم با برپایی عدالت به این نماد جلا می‌دهد (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۵۳).

همچنین در نگاه مولا زمام‌داران به رحمت، محبت، لطف، بخشش، و گذشت نسبت به مردم موظف می‌شوند تا این نمود جلوه‌ای از واقعیت بیابد. مثلاً در این فرمان حضرت، زمام‌دار می‌تواند با پوشاندن عیوب پنهانی مردم و زدودن عیوب آشکارشان و حسن ظن به آنان و زدودن سوء ظن آنان به حکومت، رحمت و محبت و لطف خود به مردم را نشان دهد (همان).

از دیگر جلوه‌های این عنصر شرایط‌گزینی امام (ع) برای فرماندهان لشکر است. این شرط فرماندهان را به مردم‌داری (أهل النجده) ملزم می‌کند (همان).
آخرین جلوه این مؤلفه در کلام مولا سنجیدن عدالت زمام‌دار بر اساس گفتار مردم است (موسوی خویی، ۱۳۸۴: ۱۲۹).
در مجموع همه این تأکیدها نشان می‌دهد که علی (ع) مردم‌گرایی را یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های شیوه حکومتی خود می‌دانست (جعفری تبریزی، ۱۳۷۳: ۵۲۲).

۷.۵ صلح‌مداری

صلح‌مداری نیز از جمله مؤلفه‌های شیوه حکومتی حضرت امیر (ع) در اخلاقی کردن سیاست است. اهمیت این مؤلفه آن‌گاه بارزتر می‌شود که دریابیم اساس اسلام بر صلح بنا شده است (همان). در این راستا امام علی (ع) به صلح‌مداری اسلام باور دارد و جهاد را راهی برای اصلاح و داشتن حیات طیبه معرفی می‌کند، نه کشتن بی‌دلیل (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: خطبه ۲۰۶). از این‌رو، در جنگ صفین، از خداوند برقراری صلح را می‌طلبد. همچنین، برای داوری مدتی فاصله می‌نهد تا با متارکه جنگ صلاح طرفین از جانب خداوند رقم بخورد (همان: خطبه ۱۲۵).

از مهم‌ترین دلایل صلح‌مداری مولای متقیان کوشش هدف‌مند وی در حکومت برای اصلاح بلاد و برقراری امنیت است (همان: نامه ۵۳). از این‌رو، به کارگزاران خود توصیه می‌کند که در کارهای منجر به تثبیت صلح و امنیت، پیوسته با دانشمندان و حکیمان کشور مشورت کنند (همان).

به‌علاوه یکی دیگر از نمودهای این مؤلفه در باور امام (ع) زمانی جلوه می‌کند که وی قشرهای جامعه را بیان می‌کند. در این بیان، قشر کارگزاران حکومتی را عمال انصاف و مدارا (صلح) و تساهل می‌نامد تا نشان دهد که صلح و مدارا وظیفه اصلی هیئت حاکمه است (همان). از این‌رو، حضرت به زمام‌داران توصیه می‌کند تا صلحی را که از سوی دشمن پیشنهاد شده رد نکنند، چراکه رضایت خداوند با آن همراه است و آسایش لشکر و امنیت مملکت را به‌دنبال خواهد داشت (الهامی، ۱۳۸۵: ۱۴).

از دیگر سو، امام علی (ع) بی‌حساب صلح نمی‌کرد. یعنی در کنار خصیصه صلح‌جوی خود از نیرنگ و حیله دشمنان غافل نمی‌شد و با شم سیاسی بالا اصول اخلاقی را اجرا می‌کرد (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۵۳). به همین دلیل از زمام‌داران می‌خواهد که آن‌قدر

خوش‌گمان نباشند که به محض برقراری صلح از پلیدی و نابکاری دشمن غفلت ورزند (جعفری تبریزی، ۱۳۷۳: ۵۲۳). ایشان در این باره می‌فرماید: «زام‌دار اسلامی نباید فریب نمایش صلح از دشمن را بخورد و زمینه را برای جنگ پیروزمندانۀ دشمن فریب‌کار و نیرنگ‌باز آماده سازد» (عبدوس و محمدی اشتهاردی، ۱۳۸۳: ۱۸۷).

اکنون نمایش صلح از مهم‌ترین دغدغه‌های حاکمان اسلامی در برابر غریبان است که با عنوان حقوق بشردوستانه یا دخالت‌های بشردوستانه از جانب نظام جهانی بر نظام اسلامی بار می‌شود. بنابراین، توجه به این گفتار حضرت الگوی زیبایی را برای حکومت اسلامی در قرن بیست و یکم به تصویر می‌کشد. به نظر می‌آید که رهبران اسلامی در ضمن سرلوحه قراردادن صلح‌مداری نباید از فریب نمایش صلح دشمن غافل شوند؛ زیرا امروزه ممکن است چنین راه‌کاری بسیار واقعی و مؤثر پیش رود. به هر حال، صلح‌مداری مولای متقیان در حکومت علوی گامی به سوی اخلاقی‌کردن سیاست بود و یکی از سرمشق‌های اساسی اخلاق سیاسی حضرت به‌شمار می‌آمد.

۸.۵ عهدمندی

هشتمین مؤلفه اخلاقی‌کردن سیاست در روش سیاسی حضرت علی (ع) عهدمندی است. این عنصر به سه صورت عهد با خدا، عهد با خود، و عهد با دیگران بروز می‌کند که به نظر می‌آید مرزبندی دقیقی بر آن صدق نکند. اما نکته‌ای مشترک در هر سه عهد وجود دارد که وفای به عهد نام دارد (جعفری تبریزی، ۱۳۷۳: ۵۳۱).

از میان پیمان‌های سه‌گانه، عهد با دیگران نمود بیش‌تری دارد. بر همین اساس، تا سخن از پیمان به میان آید، پیمان با دیگران به ذهن‌خطور می‌کند. پیمان با دیگران بر اثر نیاز انسان‌ها به هم‌زیستی با یک‌دیگر و برقراری ارتباط بروز می‌کند (همان). این نیاز چنان در جامعه علوی نمایان است که حضرت امیر (ع) پای‌بندی به پیمان را تداوم‌دهنده حیات جامعه تلقی می‌کند (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: نامه ۵۳). آن حضرت در جای‌جای سخنانش از اهمیت عهد و وفای به آن سخن می‌گوید. چکیده این گفتارها لزوم وفای به عهد و پرهیز از پیمان‌شکنی، کاربرد خدعه، فریب‌کاری، و دروغ در پیمان با دیگران است. در این باره امام علی (ع) میان دوست و دشمن تفاوتی نمی‌نهد و معتقد است که زمام‌دار اسلامی باید به معاهده‌ای که، حتی با دشمنان، می‌بندد، وفادار باشد (عبدالمقصود، ۱۳۷۱: ۴۷). از این رو، با پیشنهاد یارانش برای پیمان‌شکنی در جنگ صفین مخالفت می‌کند (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: حکمت ۲۵۹).

از دیگر سو، در نگاه امیرمؤمنان (ع) وفاداری به خیانت‌کنندگان عین خیانت فرض می‌شود، یعنی باقی ماندن بر عهد هنگام پیمان‌شکنی طرف دیگر نکوهیده است (همان: نامه ۵۳). در تثبیت لزوم عهدمندی امام با دیگران می‌توان به پیام وی در این‌باره اشاره کرد که می‌فرماید: «فحط عهدک بالوفاء ... فلا تغدرن بدمتک، ولا تخینن بعهدک ولا تختلن عدوک: به پیمانت وفادار باش، به امانت و زنهارت خیانت نکن، پیمانت را مشکن و دشمنت را فریب مده» (همان). بر این اساس، حضرت زمام‌دارانش را از این‌که به ملت وعده‌ای بدهند و بعد خلاف آن را رقم زنند، برحذر می‌دارد.

دومین عهدی که در سخنان حضرت فراوان به آن تأکید شده است، عهد با خود یا تعهد به وظیفه است. این عهد به هنگام پذیرش مسئولیت، منصب، و مقام بیش‌تر به چشم می‌آید؛ چراکه تعهدها و وظیفه‌ها بر دوش مسئولان بار خواهد شد. به همین دلیل، علی (ع) تعهدها و وظیفه‌های ویژه‌ای را به هرکدام از قشرهای جامعه اختصاص می‌دهد، قشرهایی مانند زمام‌داران، کارگزاران، قاضیان و ... در این صورت، انجام وظایف و عمل به تعهدات، بیان‌گر پای‌بندی به پیمان است. مثلاً در ساختار حکومت علوی حاکمان وظیفه دارند احتیاج‌های فرماندهان لشکر، قاضیان، کارگزاران، و مردم را برآورند و نسبت به مردم از رحمت، محبت، و لطف دریغ نکنند (همان). تعهد به وظایف و انجام صحیح آن‌ها در چنین ساختاری وفاداری و تعهد افراد آن را می‌رساند. به طور کلی، پذیرش مسئولیت تعهدهایی را در پی دارد که انجام‌دادن آن‌ها از کم‌کاری یا بی‌توجهی آن مقام مسئول حکایت دارد. چنین غفلتی نشان‌دهنده فریب‌کاری و پیمان‌شکنی است.

سومین عهدی که از همه مهم‌تر است، عهد فرد با خدای خود است. چنین پیمانی به حالت درونی فرد بستگی دارد و فقط زمانی کلید می‌خورد که انسان به یکی از ادیان الهی متدین شود، به این معنا که افراد با پذیرش یک آئین، تکالیفی را می‌پذیرند که عمل به آن تکالیف برابر با وفای به عهد با خداوند است. توجه به عهد با خداوند در شیوه حکومتی حضرت امیر (ع) از طریق عمل به قرآن و سیره نبوی جلوه‌ای از پای‌بندی آن حضرت به پیمان با پروردگار بود (همان: حکمت ۲۴۲)، به گونه‌ای که همواره در کردار و گفتار مولای متقیان ترس از باری تعالی موج می‌زد (همان: نامه ۵۳). در تثبیت چنین عهدی، امام علی (ع) به زمام‌داران خود توصیه می‌کند تا با رعایت تقوای سیاسی، قدرت خود را زیرمجموعه قدرت الهی بیندارند و از بی‌توجهی و خشم خدا غافل نشوند (فلسفی، ۱۳۹۷: ۹۹).

به طور کلی، پای‌بندی انسان به عهد با خود و خدای خود در انجام‌دادن توأمان وظایف دینی و دنیایی جلوه می‌کند (کاظمی، ۱۳۷۶: ۱۹۶). در مجموع می‌توان به این باور رسید که اگر وظیفه‌شناسی با تعهد و پای‌بندی گره بخورد، رسیدن به عهدمندی امیرمؤمنان (ع) در اخلاقی کردن سیاست کار دشوار و سنگینی نخواهد بود.

۹.۵ مصلحت‌سنجی

مؤلفه دیگری که نشان از اخلاق سیاسی حکومت علوی دارد، مصلحت‌سنجی است. مصلحت‌واژه‌ای است که اندیشمندان گوناگون درباره آن نظر داده‌اند و هر اندیشمندی در ذهن خود معنای ویژه‌ای را تصور می‌کند و بر اساس آن داد سخن می‌دهد. از این‌رو، گزینش یکی از معانی متناسب با سخنان امیرمؤمنان (ع) با توضیح کوتاهی در این زمینه همراه می‌شود.

دو برداشت از مصلحت در حوزه سیاست از تفسیرهای دیگر رایج‌تر است. برداشت اول به اندیشمندان واقع‌گرای اختصاص دارد که اقدامات غیر اخلاقی صاحبان قدرت در پیش‌برد امور سیاسی را مصلحت می‌نامند. بر این اساس، نیرنگ‌بازی یا عوام‌فریبی برای دستیابی به قدرت و حفظ آن مصلحت تلقی می‌شود و با همین حربه برخی از حکومت‌ها چشم خود را بر روی اصول اخلاقی و پای‌بندی به حقیقت می‌بندند. برداشت دوم از متفکران آرمان‌گرای است که مصلحت را در اولویت‌بندی میان هدف‌ها می‌دانند. در این تفسیر، رعایت مقتضیات زمان بر اساس اصول مشخص مصلحت قلمداد می‌شود (عبدالمقصود، ۱۳۷۱: ۳۸).

به هر حال، می‌توان از دو تفسیر یادشده دریافت که مصلحت در برداشت اول با حق سازگاری ندارد و در برابر آن قرار می‌گیرد و در برداشت دوم سازگار و هماهنگ جلوه می‌کند (قربان‌نیا، ۱۳۸۱: ۱۲۷-۱۳۰). پس در این نوشتار، مصلحت سازگار با حق در تعریف آرمان‌گرایان پذیرفتنی خواهد بود. در تأیید این گزینش می‌توان به عنصر مصلحت در فقه شیعه و استفاده از آن در فتوهای اجتهادی اشاره کرد، عنصری که مصلحت و مفسده امور را با ملازمه عقل و شرع همراه می‌کند و از این طریق به تطبیق اصول تغییرناپذیر بر جریان‌های زودگذر دست می‌زند (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: خطبه ۳). با توجه به شناخت مصلحت حق‌جویانه و وجود آن در فقه شیعه، می‌توان به جست‌وجوی آن در بیانات حضرت علی (ع) پرداخت.

از گفتار و کردار امیرمؤمنان برمی آید که وی مصلحت را به سه صورت مد نظر قرار می داد. اولین صورت، به مصلحت سنجی کرداری امام در برخی وقایع اختصاص دارد. مثلاً امام علی (ع) در مسئله حکومت، پس از فوت پیامبر (ص)، مصلحت را در سکوت می دید (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۷: ۱/ ۹۵)، اما با فوت خلیفه سوم مصلحت را در پذیرش مشروط خلافت می دانست (نهج البلاغه، ۱۳۸۳: خطبه ۳۵). مثال دیگر پذیرش حکمیت در جنگ صفین است (همان: نامه ۵۳)، در حالی که چنین امری با اصول اساسی حضرت ناسازگار به نظر می آمد.

فرمان های امیرالمؤمنین (ع) به رعایت مصلحت، یکی دیگر از صور مصلحت سنجی وی به حساب می آید. یکی از این فرمان ها موظف کردن کارگزاران سیاسی به احقاق حق هر یک از قشرهای جامعه بر اساس مصلحت آنان است (همان: خطبه ۳۵). فرمان دیگر به مصلحت جوئی، به عدم غفلت در برابر نمایش صلح دشمن اشاره می کند (همان: نامه ۵۳). به علاوه، دستور دیگری بر رعایت مصلحت عموم مردم در برابر مصلحت عده معدودی تأکید می کند (همان: حکمت ۲۲۲).

آخرین صورت مصلحت سنجی علی (ع) به آموزه های مصلحت محور وی تعلق دارد. این آموزه ها در مفاهیمی مانند چشم پوشی (همان: خطبه ۳)، صبر، راستی و درستی به چشم می آید (همان: نامه ۵۳). مصلحتی که در چشم پوشی نهفته است، چنان اثری دارد که گاه خلاف کاری را از عمل خود باز می دارد. به علاوه، صبر و تحمل موجب می شود که وی مصلحت خود را با روشن شدن واقعیت ها در گذر زمان به اثبات می رساند. از این رو، حضرت معتقد است که باید از شتاب زدگی در امور پرهیز کرد (عبدالمقصود، ۱۳۷۱: ۴۵). در نهایت، راستی و درستی والاترین مصلحتی است که توجه مولای متقیان را به خود جلب کرد. به این دلیل، حضرت هیچ مصلحتی را فراتر از حق و عدالت نمی داند و هیچ مصلحت بینی دروغینی را بر نمی تابد (همان: ۲۹، ۴۵). در این راستا، وی برای رسیدن به عالی ترین اهداف هم به ابزارهای غیر اخلاقی متوسل نمی شد (همان: ۴۵) و هیچ مصلحت اندیشی ای نمی توانست سبب کوچک ترین انحرافی در حرکت او از جاده حق شود (الهامی، ۱۳۸۵: ۲۲). از این رو، آن حضرت مصلحت حکومتش را در گرو عدالت و خودداری از ستم گیری می داند (نهج البلاغه، ۱۳۸۳: خطبه ۲۲۴)، و در سیاستش هرگز نیرنگ، مجامله یا پیروی از ستم، عوام فریبی، اغتشاش، و برادرکشی جایی ندارد (الهامی، ۱۳۸۵: ۳۳). به هر حال، می توان نتیجه گرفت که مصلحت سنجی از مؤلفه های اخلاقی کردن سیاست در حکومت علوی بود و هیچ تضادی با حق طلبی نداشت.

۶. نتیجه‌گیری

کوتاه سخن این که در راستای پیوند اخلاق و سیاست و نهادن سیاست بر پایه اخلاق، حضرت علی بن ابی‌طالب (ع) اخلاق سیاسی خود را به گونه‌ای رقم زد که آرمان با واقعیت گره بخورد. آن حضرت در اخلاق سیاسی خود به عملی‌سازی نه مفهوم یا مؤلفه دست زد تا واقعیت‌های گذرای زمانش را بر پایه اصول اخلاقی منطبق کند. حق‌طلبی امیرمؤمنان (ع)، عدالت‌محوری‌اش، و ابزارانگاری قدرت بدون سوء استفاده از آن برای رسیدن به حق و عدالت، سه پایه اساسی بنای اخلاقی او را شکل داد. به علاوه، تقوای سیاسی در قالب فردی و گروهی همراه با توجه به جلوه‌های کرامت انسانی سبب شد تا مولای متقیان به مردم‌گرایی در حکومت روی آورد و پایه‌های دیگری از نظام اخلاقی - سیاسی خود را بنیان نهد، همچنان که تأکید امام (ع) بر صلح‌مداری و غافل‌نبودن از نمایش صلح دشمن در کنار تعهد یا پای‌بندی به پیمان‌های سه‌گانه بنای این نظام را محکم‌تر می‌کرد. درنهایت، مصلحت‌سنجی حضرت امیر (ع) در جامعه علوی پایه‌های این بنا را کامل کرد تا بنای نظام اخلاقی - سیاسی حضرت بر نه پایه استوار شود.

در مجموع، به نظر می‌آید که عملی‌سازی مؤلفه‌های نه‌گانه اخلاق سیاسی امام علی (ع)، در شیوه حکومت، توانست چنین الگویی را به دیگر حکومت‌ها بنمایاند که سیاست فقط با رشد آرمان و اخلاق به سر منزل مقصود خواهد رسید، نه با کشتن اخلاق در مسلخ قدرت و سیاست. این الگو بیش‌تر حاکی از عملی‌سازی این مؤلفه‌ها در حوزه قدرت اسلام یا کشورهای اسلامی است، اما نمی‌تواند مانعی برای پژوهش در زمینه الگویابی اخلاق سیاسی امیرمؤمنان (ع) در برخورد میان ملت‌های اسلامی و غیر اسلامی و همچنان در نوع مقابله اسلام با یهودیت و مسیحیت شود. بنابراین، جا دارد که با ژرف‌نگری در فرهنگ علوی دریابیم که برای جلوگیری از مرگ تدریجی آرمان در جهان از چه راه‌کارهایی می‌توان بهره برد و چگونه می‌توان روح اخلاقی و انسانی را در کالبد سیاست‌های بین‌المللی دمید تا عمر انسانیت به سر نیاید.

منابع

قرآن مجید (۱۳۸۴). ترجمه مهدی الهی قمش‌های، قم: آیین دانش.
آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۴ ش). فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: نشر نی.

- آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۱ ش). *غررالحکم و درر الکلم*، شرح جمال‌الدین محمد خوانساری، تصحیح میرجلال‌الدین حسینی ارموی «محدث»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن ابی‌الحدید (۱۴۰۷ ق). *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار الجیل.
- ابن مسکویه، ابوعلی احمد (۱۴۱۲ ق). *تهذیب الاخلاق*، قم: بیدار.
- الهامی، داوود (۱۳۸۵ ش). «علی ترسیم‌گر سیاست واقعی اسلام»، *مکتب اسلام*، ش ۸.
- الامینی، عبدالحسین بن احمد (۱۳۷۸ ش). *الغدیر*، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
- جرداق، جرج (۱۳۷۶ ش). *صدای عدالت انسانی*، ترجمه هادی خسروشاهی، قم: نشر خرم.
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۷۳ ش). *حکمت اصول سیاسی اسلام*، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- حشمت‌زاده، محمدباقر (۱۳۷۷ ش). *مسائل اساسی علم سیاست*، تهران: کانون اندیشه جوان.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۰ ش). «آسیب‌شناسی حکومت از دیدگاه امام علی (ع)»، *دانش‌نامه امام علی (ع)*، قم: مؤسسه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دائرةالمعارف تشیع* (۱۳۷۶ ش). زیر نظر احمد صدر حاج سیدجوادی، و دیگران، تهران: نشر شهید سعید مجیب.
- دوورژه، موریس (۱۳۶۹ ش). *اصول علم سیاست*، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: امیرکبیر.
- صدرالمآلهین شیرازی (۱۹۹۰ م). *اسفار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۴ ق). *مجمع البحرین*، قم: تحقیق و نشر مؤسسه البعثة.
- طه حسین (۱۳۶۷ ش). *علی و فرزندان*، ترجمه محمدعلی شیرازی، تهران: گنجینه.
- عبدالمقصود، عبدالفتاح (۱۳۷۱ ش). *امام علی بن ابی‌طالب (ع)*، ترجمه سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- عبدوس، محمدتقی و محمد محمدی اشتهاردی (۱۳۸۳ ش). *آموزه‌های اخلاقی - رفتاری امامان شیعه*، قم: بوستان کتاب.
- عنایت، حمید (۱۳۷۷ ش). *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، تهران: زمستان.
- فلسفی، محمدتقی (۱۳۹۷ ق). *اخلاق از نظر هم‌زیستی و ارزش‌های انسانی*، تهران: هیئت نشر معارف اسلامی.
- فیاض، علی‌اکبر (۱۳۷۶ ش). *تاریخ اسلام*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قربان‌نیا، ناصر (۱۳۸۱ ش). *عدالت حقوقی*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- کاظمی، سیدعلی اصغر (۱۳۷۶ ش). *اخلاق و سیاست: اندیشه سیاسی در عرصه عمل*، تهران: قومس.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۴۸ ش). *اصول کافی*، ترجمه سیدجوادی مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع).
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۲ ش). *اخلاق در قرآن*، تهران: امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹ ش). *صد گفتار*، خلاصه آثار شهید مطهری، دفتر اول، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰ ش). «ساختار حکومت علوی»، *دانش‌نامه امام علی (ع)*، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- موسوی خویی، محمد صالح (۱۳۸۴ ش). *امام‌شناسی*، قم: شاکر.
- نبوی، سیدعباس (۱۳۸۰ ش). «جامعه آرمانی»، *دانش‌نامه امام علی (ع)*، ج ۶، تهران: مؤسسه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نهج‌البلاغه* (۱۳۷۳ ش). گردآوری شریف رضی، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- نهج‌البلاغه* (۱۳۸۳ ش). گردآوری شریف رضی، ترجمه محمد دشتی، قم: آل علی.
- وبر، ماکس (۱۳۷۶ ش). *دانشمند و سیاست‌مدار*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: دانشگاه تهران.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب (۱۳۸۴ ق). *تاریخ یعقوبی*، تحقیق محمدصادق بحرالعلوم، نجف: مکتبه الحیدریه.