

تناسب عدالت و قدرت با تداوم نظام سیاسی
 در کلام نهج البلاغه

مهران رضائی* / منصور میراحمدی**

تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۲۶

چکیده

امتداد و حیات سیاسی، وابستگی و نسبت خاصی با کنشگران قدرت و عملکرد عادلانه ی نظام سیاسی در زندگی اجتماعی دارد. هرگونه تسلط و توزیع ناعادلانه ی قدرت در نظام سیاسی، می تواند مجالی برای لغزش در فضای خودکامگی و امکانی برای خشونت های سیاسی ایجاد کند. با توجه به این موضوع، چرخش یکجانبه ی قدرت، تمایل به فساد سیاسی را تشدید کرده و قدرت سیاسی ناعادلانه می تواند بر زوال و عدم تداوم سیاسی عادلانه تأثیر بگذارد. اما از سوی دیگر، اگر قدرت سیاسی متمرکز، بصورت هوشمندانه به حالت تعدیل و براساس عدالت میان ساختار و شبکه ی سیاسی جامعه تنظیم و بازپخش شود، با چنین توانمندسازی در حوزه ی قدرت، می توان هم بر کارآمدی نظام سیاسی وهم بر سلامت حیات سیاسی جامعه افزود. براین اساس، تعدیل قوا و تنظیم قدرت در چرخه سیاسی، می تواند راهی برای کاهش خشونت های سیاسی و موضعگیری های افراد، علیه حاکمیت و بازیگران سیاسی در این حوزه باشد. در این مقاله، با مطالعه ی گفتار و رفتار سیاسی امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه، درصدد فهم نسبت سه گانه مفاهیم: عدالت، قدرت و نظام سیاسی بوده و این پژوهش تلاشی می کند تا با بررسی ارتباط این سه مفهوم، مسئله تداوم نظام سیاسی را از طریق تنظیم رابطه ی عدالت و قدرت، مورد بررسی قرار دهد. از دیدگاه نگارنده، امام علی (علیه السلام) ضمن تبیین نسبت عدالت و قدرت، تأثیر آنها را بر تداوم نظام سیاسی توضیح

* دانشجوی کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده اول و مسئول).

E-mail: mehnanrezaei1993@yahoo.com

** استاد علوم و اندیشه سیاسی دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

E-mail: M_Mirahmadi@sbu.ac.ir

داده، و از این طریق راهی برای برون رفت از خشونت و استبداد سیاسی و امکانی برای امتداد سیاسی عادلانه، در اندیشه و رفتار خود گشوده است.

واژگان کلیدی

قدرت، عدالت محوری، تداوم سیاسی، سلامت سیاسی، خشونت گرایی، استبداد زدگی

مقدمه

«قدرت»، یکی از اولین و اساسی ترین عوامل، در تداوم نظام سیاسی است. نظام سیاسی، بعنوان پایگاه اصلی، تجمیع، و توزیع قدرت سیاسی در یک جامعه می باشد. «عدالت»، بعنوان یک مفهوم کلیدی و امر تاریخی، در این نسبت دوگانه، بین قدرت و نظام سیاسی، در حیات اجتماعی و سیاسی، مؤثر بوده است. نسبتی که، قدرت را در سایه ی یک تعامل عادلانه، و همزیستی سیاسی مسالمت آمیز را، در پناه یک نظام سیاسی معتدل، برای تداوم اجتماعی، لازم و حیات بخش دانسته است. بر این اساس، تمرکز نا عادلانه ی قدرت در عوامل سیاسی، می تواند منشأ شکل گیری نوعی بیماری سیاسی، به نام «استبداد سیاسی» یا خشونت گرایی از محل قدرت باشد. به عبارت دیگر، چنین آفت سیاسی از برهم خوردن توازن و نسبت دوگانه، بین عدالت گرایی و قدرت خواهی در نظام سیاسی روی می دهد. به همین جهت، حاکم سیاسی، بعنوان عامل تعدیل کننده ی قدرت سیاسی، می باید، قدرت موجود در ساختار سیاسی را بدرستی و بشکل عادلانه در نظام سیاسی، تقسیم و توزیع کند، تا مانع چنین پدیده ای (استبداد و خشونت گرایی) در حیات سیاسی شود. امام علی (علیه السلام) برای عبور از چنین پدیده ای در حیات سیاسی و اجتماعی، چنین می فرماید:

"باید بهترین امور نزد حاکم، حد وسط آنها در حق، فراگیرترین آنان در عدل و جمع کننده ترین آنها در رضایت مردم باشد" (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

بر این اساس، قدرت، زمانی می تواند عادلانه باشد که بتواند حد وسط حقایق، اصل عدالت و بیشترین رضایت عمومی، که نمایی از مبارزه و خروج از استبداد و خشونت سیاسی است، از خود برجای بگذارد، و اهداف سه گانه، ناشی از قدرت سیاسی (حق، عدالت و رضایت عمومی)، را در جامعه اسلامی متحقق گرداند.

بنابراین، در این نوشتار، در درجه ی اول تأملی بر این سوال است که چه نسبت و رابطه ای بین عدالت، قدرت و تداوم سیاسی، در جامعه وجود دارد؟ و به تبع آن، تعریف و منشأ قدرت از نگاه علوی، آسیب شناسی قدرت بعنوان اساسی ترین مسئله در تداوم سیاسی، تداوم سیاسی در بستر قدرت عادلانه، تناسب قدرت و خشونت در سیمای سیاسی علی (علیه السلام)، نسبت قدرت و مشی استبدادی (تعریف و منشأ استبداد، سعی در تعادل قدرت و رفع استبداد، تعدیل قدرت و عبور از حوزه های استبداد پذیر) و اعتدال



گرایی قدرت و تداوم سیاسی عادلانه (بقای نظام سیاسی)، پرداخته می شود. این پژوهش بنا به ضرورت، از روش شناسی هرمنوتیک روانشناختی عام (شلاپرماخر) استفاده و در چارچوب نظری دوحركتی فضل الرحمن صورت بندی شده و با مدل تحلیلی و تکنیک کتابخانه ای و شیوه متن خوانی دینی-تاریخی، سامان داده شد.

۱. طرح مسئله و پیشینه پژوهی

قدرت، مهمترین هدف در کانون سیاست و رقابت های سیاسی بوده که بعنوان عامل اساسی برای بقای حاکمیت و همچنین محور تداوم سیاسی در جهان امروز بشمار می آید. از این نظر، حفظ و تداوم نظام سیاسی، اصلی ترین تلاشی است که این امکان را می دهد تا بازیگران سیاسی در میدان رقابت با یکدیگر حضوری گسترده داشته و کنش آنها در این عرصه براساس تنظیم و تعدیل قدرتی که در ساختار سیاسی صورت می گیرد در جهت بقا و تداوم نظام سیاسی حرکت کنند. حال، نحوه ی توزیع قدرت در ساختار سیاسی معیار اساسی برای تعامل عادلانه و همزیستی بین عوامل قدرت و نظام سیاسی خواهد بود که از شکل گیری پدیده ی استبداد که در بستر تمرکز قدرت صورت می گیرد، مانع کرده و به تبع آن از خشونت سیاسی که پیامد و دستاوردی جز تصلب و استبداد در عرصه قدرت نیست، جلوگیری می کند. در این میان، براساس سیره و گفتمان سیاسی امام علی (علیه السلام)، قدرت و نظام سیاسی باید در یک بستر و ساختار عادلانه صورت بندی شوند تا روابط قدرت و تعامل بازیگران سیاسی در جهت حمایت و امتداد نظام سیاسی باشد. به همین جهت، مراد از تداوم نظام سیاسی و نسبت آن با عدالت گرایی در نگرش علوی، اینست که فعل کنشگران سیاسی در برابر یکدیگر باید براساس جایگاه و اهدافی که برای آنها تنظیم شده است، باشد نه در مسیر محدودیت و تغلب بر دیگری. بنابراین، قدرت سیاسی باید در جهت ساختاری که برای آن تعریف شده است حرکت کند و این حرکت در بستر چارچوب تعیین شده، همان مفهوم و معنی واقعی عدالت از دیدگاه امیرالمؤمنین (علیه السلام) را داشته و قدرتی که عادلانه برخورد می کند، معیار تداومی است که برای بقای نظام سیاسی کسب کرده و ضمانت امتداد آن را تضمین می کند.

براین اساس، در حوزه ی مفهوم شناسی عدالت، پژوهش های بسیاری صورت گرفته است که هرکدام جنبه ی خاصی از مفهوم عدالت در حوزه های متعدد را مورد بررسی و پژوهش قرار داده اند، در این میان، پژوهش هایی که در مسیر تحقیق پیشرو تا حدودی همپوشانی دارند، عبارتند از: «بقا و زوال دولت در کلام سیاسی امیرالمؤمنین (علیه السلام)» نوشته عبدالکریم یحیی قزوینی، که عموماً در سطح دولت توقف داشته و دولت های گذشته را با دولت علوی مورد مقایسه قرار می دهد. پژوهش دیگر، با نام «عدالت و حکومت در اندیشه سیاسی امام علی (علیه السلام)» نوشته عیوضی که مهمترین بحث آن، پیامد سیاسی ناشی از مفهوم عدالت است که چندان به موضوع تداوم سیاسی در آن پرداخته نمی شود و آخرین پژوهش در این خصوص، «دیدگاه امام علی (علیه السلام) درباره ی عدالت و حکومت اسلامی» نوشته مولایی است که در آن





مهمترین عامل در امتداد سیاسی را توزیع عادلانه ی منابع ملی عنوان کرده و به نوعی عدالت را در سطح ملی مورد بررسی قرار داده که چندان نمی توان رگه های تداوم حکومت در بستر عدالت را در آن یافت. از سوی دیگر، مهمترین نظریات موجود در این زمینه را می توان نظریه ی تداوم خلافت اسلامی، پایداری دولت اسلامی و... نام برد.

باتوجه به پژوهش های انجام شده، پژوهش پیشرو به مهمترین مسئله در حوزه ی عدالت شناسی پرداخته، به این معنی که عدالت، تداوم نظام سیاسی را در پی داشته و در سایه ی آن می توان به نظریه ی تداوم سیاسی عادلانه در جامعه ی اسلامی دست یافت. با توجه این موضوع، مهمترین ایده ی پژوهش، تأثیرپذیری نظام سیاسی از عدالت برای امتداد سیاسی و تأثیرگذاری عدالت بر ساختار و قدرت سیاسی در جهت تداوم سیاسی عادلانه بوده که می توان آن را مهمترین جنبه ی پژوهش دانست و این که نسبت تداوم نظام سیاسی با قدرت سیاسی عادلانه، بستری را فراهم می سازد که اصلی ترین پیامد آن، امتداد حیات سیاسی در جامعه بوده که این مسئله در پژوهش های انجام شده چندان مورد عنایت پژوهشگران در این حوزه قرار نگرفته است.

۲. روش شناسی و چارچوب نظری در پژوهش

۲-۱. روش شناسی

بر اساس ضرورت و فهم سیره و گفتار سیاسی علوی در پژوهش پیشرو، مبنای روشی شلایرماخر که یکی از پیشگامان هرمنوتیک روانشناختی عام و الگوی تفسیری در روش شناسی است، مورد توجه بوده، او فهم گذشته و بازسازی فضای آن برای شرایط کنونی را، در قالب هم سخنی (دیالوگ) با مؤلف در گذشته و تأویل و همخوانی با متون برجای مانده، عنوان می کند. به همین جهت، اصالت روش هرمنوتیک از ریشه ی هرمنوین (Hermeneuein)، پیام آور تیزیا و برگرفته از هرمس، واسطه ی میان خدا و خلق، در یونان باستان بوده است (بنگرید: پالم، ۱۳۹۰: ۲۲، وهوی، ۱۳۸۵: ۱۴، وقائمی نیا، ۱۳۸۰: ۱۱). از این نظر، هرمنوتیک یا تفسیر متن، روشی کهن و تاریخی بوده که از دیرباز مورد استناد و استفاده ی اندیشمندان و محققان در حوزه ی تاریخ شناسی و دین پژوهی قرار گرفته و سابقه ای ۲۰۰ ساله در روش شناسی علمی دارد. در این روش، پژوهنده به واکاوی گزاره های موجود^۱ در حوزه ی تحقیقی خود پرداخته تا بدینوسیله با گره گشایی از آن، به فهم و مقصود مؤلف از نگاشته های تاریخی پی برده و راهی برای نفوذ کردن در بافت تاریخی مؤلف بیابد. در روش شناسی هرمنوتیکی، مؤلفه هایی چون، متن، سنت و مفسر (پژوهه گر)، بعنوان پیش فرضهای آن در نظر گرفته می شود. در این دور هرمنوتیکی، یک حلقه سه گانه میان متن، سنت (علوی) و مفسر (محقق) ایجاد می گردد، تا بتوان در این چرخه ی سه گانه به نسبت مفاهیم

^۱ در اینجا مراد همان گزاره هایی است که مفاهیم عدالت، قدرت و تداوم نظام سیاسی از دیدگاه علی علیه السلام در بستر آنها آورده شده، و به نوعی به پژوهنده و خواننده این موضوع را یادآور می شود که نگاه و رویکرد علوی در این خصوص چگونه بوده و به چه صورت می توان بر این سیره رهنمون شد.

۲-۲. صورت بندی نظری

فضل الرحمن ملک، یکی از نواندیشان مسلمان و پایه گذار نظریه دوحركتی (Double movement Theory) در روش شناسی اسلامی بشمار می آید. نظریه حرکت دوگانه ی فضل الرحمن تحت تأثیر هرمنوتیک و دور هرمنوتیکی شلایرماخر، صورت بندی شده است. او در این نظریه، معتقد است برای فهم گذشته و سنت پیشینیان، از جمله سنت نبوی و جامعه ی عصر نزول وحی، می باید یک برگشت به عصر پیامبر (صلی الله علیه و آله) کرده و در این برگشت تاریخی، با فهم شرایط تاریخی، اجتماعی و سیاسی آن دوره، بازگشتی دوباره، کارآمد و متناسب به عصر کنونی داشت (Rahman, 1982, p.7-8). این برگشت به گذشته و بازگشت به آینده، طی دو حرکت صورت می پذیرد. حرکت اول از زمان حاضر، به گذشته و صدر اسلام (عصر مؤلف) و حرکت دوم از صدر اسلام آغاز و به زمان حاضر ختم می گردد (Ibid, 1982, p.6-8). در این حرکت دوگانه، فضل الرحمن در صدد است با حفظ مقتضیات عصر نبوی، یک انطباق تاریخی و منطبق با شرایط زیست کنونی ایجاد کند، که خود، نام سنت زنده یا پویا بر آن می نهد (Rahman, 1965, p.5-17). به عبارت دیگر، او در صدد است بین گذشته و حال و میان سنت نبوی و عصر نزول و نیازهای امروز، با گذار از کلی گویی های انتزاعی، پلی تاریخی ایجاد کرده، تا بتواند سنن و سیره ی نبوی را متناسب با نیازمندی های جامعه مورد استفاده قرار دهد. براساس این نظریه در پژوهش پیشرو، پژوهشگر یا مفسر، عمل خوانش و حرکت تاریخی خود را طی دوحركت به انجام می رساند.

در حرکت نخست، محقق براساس متن دینی به عصر علوی برمی گردد. در این حرکت، او در بافت تاریخی و مناسبات سیاسی و اجتماعی عصر مؤلف، تأمل و تعمق کرده، و در سفر تاریخی-تحلیلی خود به عصر مؤلف، گزاره های سیاسی را مورد واکاوی قرار می دهد، تا بتواند مقصود نگارنده را از گزاره هایی که مورد انتظار او در پژوهش پیشرو است، فهم کند. پس از فهم پژوهشگر از شرایط و فضای حاکم بر عصر علوی، او حرکت دوم خود را شروع می کند (واعظی، ۱۳۹۳: ۴۵-۴۷) که به نوعی در راستای تحقق حرکت اول و هدف اصلی که همان متحقق ساختن جامعه و عصر علوی است، می باشد.

در حرکت دوم، مفسر یا محقق تاریخی به عصر کنونی باز می گردد. در این بازگشت، او سعی می کند داده ها و یافته های تاریخی خود را که حاصل کنکاش در منابع و عصر علوی در رابطه با موضوع پیشرو است، برای دیگران فهم پذیر کرده و مطابق این یافته ها به آسیب شناسی نسبت به موضوع، در زمان حاضر می پردازد (علمی، ۱۳۸۶: ۸۷-۸۸). بنابراین، در این چارچوب نظری، حرکت اول، یعنی برگشت پذیری به عصر علوی از طریق منابع، متون دینی و احوالات مؤلف، لازمه ی ورود به حرکت دوم، یعنی الگو برداری و سنخیت پذیری از عمل عادلانه ی علی (علیه السلام)، نسبت به قدرت و امتداد سیاسی در سایه



عدالت‌گرایی برای شرایط فعلی فراهم می‌شود. در این حرکت دوگانه می‌توان به نسبت مفاهیم سه‌گانه (عدالت، قدرت و تداوم سیاسی) در شرایط فعلی، براساس نگرش و منظومه‌ی فکری-سیاسی امام علی (علیه‌السلام) دست یافت و جامعه‌ی نزدیک به عصر علوی و مطابق با سیره ایشان، برای خود و دیگران در شرایط فعلی تداعی کرد.

۳. قدرت و تداوم نظام سیاسی در اندیشه امام علی (علیه‌السلام)

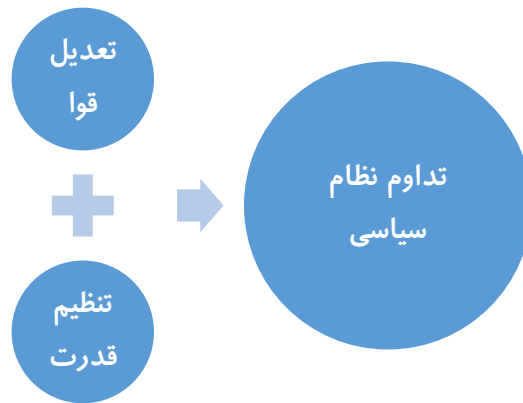
در سیره‌ی علوی، نسبت خاص و منطقی میان عدالت و قدرت و ارتباط آن با امتداد نظام سیاسی وجود دارد. در این نسبت، قدرت با رویکرد عدالت‌گرایی، و تداوم سیاسی در حیات عادلانه ممکن می‌گردد (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۶۰). به این جهت، علی (علیه‌السلام) حاکم سیاسی را بعنوان تعدیل‌کننده قدرت سیاسی و عامل تنظیم قوا در حیات سیاسی دانسته، و معتقد بودند که:

«باید بهترین امور نزد حاکم، حد وسط آنها در حق، فراگیرترین آنان در عدل و جمع‌کننده‌ترین آنها در رضایت مردم باشد» (نهج البلاغه، نامه‌ی ۵۳)^۱.

براین اساس، قدرت سیاسی باید در تعادل با حق، عدالت و رضایت عمومی که نمایی از قدرت عادلانه و لازمه‌ی برای امتداد سیاسی است، بوده و در مسیر تحقق بخشی به این اهداف متعالی، گام بردارد، و چنین اهدافی، زمانی محقق می‌گردد که ساختار سیاسی، تعدیل و قوای سیاسی در جهت آن تنظیم گردد و براساس آن حرکت کنند. بنابراین، تعدیل و تنظیم قدرت مهم‌ترین لازمه برای تحقق بخشی به امتداد نظام سیاسی اصلی‌ترین امکان برای تداوم حیات سیاسی عادلانه است، یعنی تعدیلی که براساس تنظیم قدرت در ساختار سیاسی ایجاد و برقرار می‌گردد تا به اساسی‌ترین هدف که همان تداوم سیاسی حاکمیت است، مختوم شود. براساس این رابطه، می‌توان چنین نمایی از تعدیل قدرت، تنظیم قوای سیاسی و تداوم نظام سیاسی ارائه کرد:



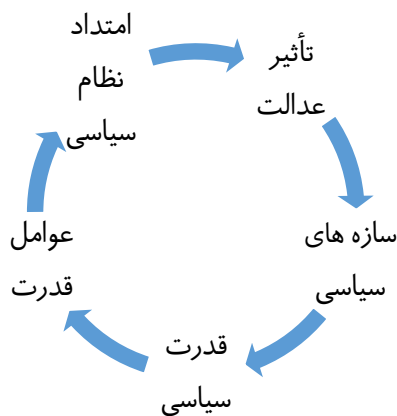
^۱ ولیکن احب الامور الیک اوسطها فی الحق، اعتمها فی العدل واجمعها لرضی الرعیة



شکل ۱. رابطه قدرت و تداوم سیاسی

مراد از قدرت سیاسی براساس عدالت و رابطه ی موجود، همان نیروی حقه است که حاکم سیاسی باید آن را در جایگاه اصلی خود بنشانند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۷۱) که در این میان، طرح قوانین عادلانه، عاملی در جهت تعدیل و فرآیندی برای تنظیم قدرت حاکمه بوده و می تواند قدرت سیاسی را به سوی عدالت گزایی ساختاری سامان دهد (Rawl's, 1999, p.249)، و بستری برای رقابت عادلانه بین قوا و خیرهمگانی ناشی از این تعدیل و تنظیم قدرت در جامعه ایجاد کند (Sandel, 2010, p.325). براین اساس، قدرت سیاسی، متعادل شده، و امتداد و حرکت سیاسی عادلانه، زمانی تحقق می پذیرد که مناصب ایجاد می به نقطه ای از تعادل رسیده باشند، در چنین حالتی می توان به تداوم سیاسی عادلانه و امتداد حاکمیت در جامعه امیدوار بود.

براساس رابطه ی موجود میان عدالت، قدرت و تداوم نظام سیاسی، می توان یک چرخه ی ارتباطی از تأثیرپذیری هر کدام از مفاهیم را براساس یک مدل تحلیلی میان آنها تنظیم و طراحی کرد که در این مدل تحلیلی، می توان به این نتیجه رسید که عدالت بعنوان مهمترین عامل تأثیرگذار بر ساختار سیاسی، قدرت سیاسی عادلانه را شکل می دهد و قدرت عادلانه میان عوامل سیاسی در نهایت تداوم نظام سیاسی را به همراه دارد. بر این اساس، عدالت، قدرت را تعدیل کرده که به تبع آن ساختار سیاسی معتدل شده و این تعادل در ساختار، در راستای تنظیم مهمترین هدف که همان تداوم نظام سیاسی است خود را تثبیت می کند و هرگاه چنین رابطه ای از هم گسسته شود، می تواند به بحران سیاسی برای تداوم در نظام و ساختاری سیاسی جامعه مبدل شود، چنین مدلی را می توان براین اساس طراحی و تنظیم کرد:



شکل ۲. مدل تحلیلی: تأثیر عدالت و تداوم سیاسی

حال، در تاریخ سیاسی اسلام، شورای سقیفه، نمونه ای از برهم زدن تعادل و تنظیم قدرت سیاسی بوده به این جهت که بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، شورایی که قرار بود سکان سیاسی را به فرد عادل و شایسته که در تداوم سیاسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باشد، واگذار کند، اما اندکی بعد، خویشاوندگرایی مانع از این تعدیل و تنظیم قدرت بعد از ایشان می شود (بنگرید: شهیدی، ۱۳۸۹: ۳۴-۳۶) و همین امر سبب گردید که تداوم قدرت سیاسی بعد از نبی مکرم اسلام با چالشها و جدالهایی اساسی روبه رو شود و زمینه را برای گروه های یاغی از جمله خوارج، بعنوان حزب سیاسی و جنبش به اصطلاح جمهوریخواه در حیات سیاسی علوی ایجاد کند، و به نوعی خلافت و حاکمیت سیاسی ایشان را که حق و در تداوم سیاسی نبی مکرم اسلام بود از بُن رد کرده و خود را محق دستیابی به قدرت سیاسی و تحویل قدرت بعد از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، می دانستند (ابوالنصر، ۱۹۵۶م: ۳۶). به همین جهت، در بازه ای از حیات سیاسی علوی، نقش حاکم را به ورطه ی تعطیلی کشانده تا بتوانند در برابر خلافت علی علیه السلام سنگ اندازی کنند و در مقابل، دست یافتن خود را به حکومت و قدرت سیاسی که قبل تر فتوای تعطیلی آن را داشتند، جایز و ضروری می دانستند (بنگرید: عاملی، ۱۳۸۷: ۳۰۲-۳۰۳). در چنین شرایطی، امتداد سیاسی در جامعه اسلامی از حالت تعادل و تنظیمی که قرار بود، صورت بگیرد، خارج و بر مدار قدرتی ناعادلانه شکل می گیرد، که دستاوردی جز سکوت سیاسی علی علیه السلام در برابر آن و حرکت در جهت حفظ صلح، وحدت و ثبات سیاسی از جانب امیرالمؤمنین علیه السلام در برنداشت. در حالیکه قدرت سیاسی می توانست براساس روندی که پیشتر از نبی مکرم اسلام طراحی شده بود تداوم یابد و در شورایی عادلانه تر برای آینده سیاسی بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله و در جهت مصالح عمومی تصمیم گیری کند و تهدیدهای سیاسی و تاریخی را به فرصتی برای تداوم سیاسی عادلانه در آینده مبدل گرداند، اما روّی ای آن از همان ابتدا، حذف رقبای سیاسی از جمله علی علیه السلام و ارجحیت بخشی به برخی از نفرات شورا بود و این فتنه ای بود که همواره جامعه ی اسلامی

وبعدھا حیات سیاسی علوی را دچار عارضه های متعدد می کند که اساساً جایی برای تداوم نظام سیاسی بعداز پیامبر ﷺ بر جای نمی گذاشت.

۴. تعریف و منشأ قدرت در نگرش امام علی (علیه السلام)

۴-۱. تعریف و جایگاه قدرت

همانطور که گفتیم، قدرت مهمترین عنصر در تداوم نظام سیاسی و اساسی ترین عامل برای بقای سیاسی در جامعه است. به همین خاطر تعریف امام علی (علیه السلام) از قدرت و منشأ آن متفاوت تر از آن تعاریفی است که امروزه رایج بوده، لذا در نگاه علوی، قدرت بالاترین نیروی فردی در جهت پیاده ساختن سیاست های دینی و الهی در جامعه ی اسلامی بوده (العقاد، ۱۳۷۷: ۱۰۲-۱۰۳) که بر این اساس، قدرت رنگ و لعاب دینی و معنوی پیدا می کند و می باید در خدمت احیاء و گسترش اصول الهی و اهداف متعالی که همان احیای سنت نبوی واصل اصیل اسلامی است، باشد. به همین جهت، علی (علیه السلام) در نامه های متعدد به مالک اشتر و کارگزاران سیاسی خود یادآور می شوند که قدرت سیاسی، ابزار رسیدن به سعادت و کمال جمعی جامعه است، نه صرفاً وسیله ای برای خودخواهی فردی و رسیدن به آمال شخصی (بنگرید: شهیدی، ۱۳۸۲: نامه های سیاسی) و این همان معیار تفاوتی است که امروزه نسبت به قدرت و جایگاه آن در جامعه مدنظر بوده و پایه ی تعارضی است که خلاف جهت گیری امیرالمؤمنین (علیه السلام) نسبت به مقوله ی قدرت می باشد.

بر این اساس، مفهوم قدرت بعنوان عنصر حیات بخش سیاسی و نحوه ی کار بست آن در سایر مکاتب فکری نسبت به دیدگاه علوی، متفاوت بوده، و متناسب با معرفت شناسی و اهداف آنان از واژه ی قدرت، معنا و مفهوم می شود. بطور مثال، ماکس وبر، قدرت را صرفاً به معنای امکان تحمیل اراده یک فرد بر رفتار دیگران (Weber, 1954, p.232)، و گالبرایت، آن را بعنوان یک عنصر ضروری در حیات اجتماعی، و یک خطر یا تهدید اساسی و همه جانبه برای اجتماع عنوان کرده اند که چندان با رویکرد دینی و ارزشهای آنان در تفاهم نیست (گالبرایت، ۱۳۹۰: ۱۷). اما در مقابل این دیدگاه، علی (علیه السلام)، قدرت را امانتی الهی دانسته، به این معنا که ضرورتی را برای تحقق حقوق عمومی در جامعه ایجاد کرده، و کارگزاران سیاسی جامعه را در این جهت ملزم نموده تا آن را به عادلانه ترین شکل ممکن که برآمده از ارزشهای دینی است، اعمال کنند. به همین خاطر، ایشان در یادآوری کار بست و رویکرد آنان به مفهوم قدرت، خطاب به کارگزاران سیاسی خود، می فرمایند:

«قدرت یا حکومت، امانتی است که به شما سپرده شده است، نه یک شکار در چنگال شما» (نهج البلاغه، نامه ی ۵۰، و مطهری، ۱۳۷۱، ۱۳۱-۱۳۲) که به هر نحوه ی مایل بودید آن را بکار ببندید، بلکه قدرت شما باید در راستای اهداف الهی و ارزشهای دینی و انسانی که برای شما تعریف شده است، مورد استفاده قرار گیرد. این دیدگاه نسبت به قدرت و جایگاه آن در راستای همان تعدیل و تنظیم



قدرت سیاسی و بهره‌گیری از منبع قدرت در جهت پیاده ساختن اهداف الهی و سعادت عمومی جامعه بوده که خود را در کلام، رفتار و منشور سیاسی علی (علیه السلام) نشان می‌دهد.

۲-۴. منشأ و غایت اصلی قدرت

منشأ قدرت در اندیشه علوی، الهی-مردمی است. به این معنا که تولی قدرت در نظام هستی، الهی، و در حیات اجتماعی، مردمی است. به همین جهت، در کلام سیاسی امیرالمؤمنین (علیه السلام)، قدرت سیاسی زمانی متداوم می‌گردد که از اصل قدرت (منشأ الهی)، فاصله نگیرد. براین اساس، علی (علیه السلام)، قدرت سیاسی و دستگاه حاکمه را از هر نظر با مردم مساوی و برابردانسته، و این برابری، مهمترین شرط الهی بودن قدرت در جامعه است. ایشان هرگونه تقدم یافتگی عوامل قدرت بر مردم را نپسندیده (نهج البلاغه، نامه ۵۳)، و چنین دیدگاهی بر اساس الگوی علوی، متعارض با سنت الهی و در تضاد با خواست عمومی مردم بوده و می‌تواند نارضایتی عمومی از قدرت و ساختار سیاسی به همراه داشته باشد. بنابراین، قدرت و ساختار سیاسی باید در جهت رضایت عمومی و مشروعیت بخشی به ارزشهای الهی و دینی حرکت کند تا در ادامه، امکانی برای مشروعیت قدرت و حاکمیت سیاسی فراهم آورد و پایه ای برای همراهی مردم با قدرت و حاکمیت سیاسی با جامعه شود.

براین اساس، در نگاه امام علی (علیه السلام)، مهمترین غایت قدرت، مردمی بودن آن و تلاش در جهت احقاق حقوق عمومی افراد جامعه و اجرای عدالت همگانی در آن بوده (محمدی، ۱۳۸۰: ۵۷) و قدرت حاکم زمانی ارزش می‌یابد که در مسیر تعالی و کمال عمومی مردم جامعه گام بردارد، اگر قدرت حاکم به این قصد و هدف مورد توجه قرار گیرد، نه تنها ارزش عالی محسوب می‌شود، بلکه شایسته‌ی آن است که مطلوب آدمی قرار گیرد (بنگرید: قرآن کریم، قصص: ۷۶-۸۰، و هود: ۵۲، و بقره: ۲۴۷، و اعراف: ۶۹) و در این صورت، میزان تبعیت و همراهی با قدرت موجود نیز بیشتر می‌شود. بنابراین، شرط اساسی امیرالمؤمنین (علیه السلام) برای ابقای والیان در مسند قدرت، حرکت در جهت احقاق حقوق و عدالت عمومی بوده، و چنانچه قدرت موجود رویه ای خارج از این را در پیش می‌گرفت به مردم اعلام می‌کردند که از آنان پیروی نکنید. چرا که قدرت حاکم از محور الهی-مردمی، خارج شده، و دلیلی برای تبعیت از آن وجود نداشته که در چنین شرایطی به فاصله‌گیری میان مردم و عوامل قدرت ختم می‌شود.

با توجه به جایگاه و منشأ قدرت در سیره ی علوی، قدرت سیاسی بعنوان اساسی ترین رکن مشروعیت بخش به هیأت حاکمه و نظام سیاسی موجود، خود را نمایان می‌سازد، و در چنین شرایطی، مشروعیت و مقبولیت قدرت سیاسی زمانی محقق می‌گردد که قوای موجود در تعادل و تعامل عادلانه با یکدیگر و سازش عمومی با مردم گام بردارند. از این نظر است که قدرت در دیدگاه علوی، منشأ و اعتباری الهی و جایگاه مردمی می‌یابد که غایت اساسی آن تحقق بخشی به خواسته‌های عمومی و حرکت کردن در



جهت آنهاست. در اینصورت قدرت بردار عادلانه و تقاضای عمومی شکل می‌گیرد و می‌توان آن را حق مشروعی دانست که به حاکم و عوامل سیاسی، این امکان را می‌دهد که مردم را در جهت سعادت و تداوم حیات اجتماعی، متبوع خود ساخته و برای تداوم قدرت سیاسی و نظام اجتماعی موجود در یک راستای هدفمند و معیار عادلانه ای با هم حرکت کنند.

۵. قدرت ناعادلانه و خشونت سیاسی در سیمای نهج البلاغه

درنگرش سیاسی امام علی (علیه السلام)، قدرت، محلی برای فسادپذیری و فرصتی برای خشونت های گروهی است. از نظر ایشان، قدرت موضعی برای برتری خواهی و کنار زدن دیگری در حیات سیاسی بوده که در ادامه، می‌تواند خشونت های فردی و گروهی را به همراه داشته باشد. به عبارت دیگر، خشونت سیاسی، حملات جمعی در درون یک اجتماع سیاسی نامتعادل، علیه قدرت حاکم، بازیگران و گروه های رقیب در آن بوده (بنگرید: گر، ۱۳۷۹: ۲۳۸-۲۳۹). که با تعدیل قدرت و تنظیم قوا، می‌توان مانع اساسی در برابر خشونت های سیاسی از مصدر قدرت ایجاد کرد (منتسکیو، ۱۳۹۵: ۳۱۸-۳۲۵). براین اساس، می‌توان گفت که آغاز حیات سیاسی علوی، با ظهور گروه ها و جریان های سیاسی مختلف و تندرو همراه می‌شود، یعنی گروه هایی از قدرت، که هر کدام خواهان دستیابی به منافع شخصی و گروهی خود از محل قدرت بودند که چنین رویکردی نسبت به جایگاه قدرت، پایه ای برای خشونت های سیاسی و محلی برای درگیری های گروهی در جامعه علوی قرار می‌گیرد و نظم سیاسی در بستر خشونت هایی که در این دوره صورت می‌گردد، شکل گرفته و آن را مبنایی برای تصمیم گیری سیاسی و جهتی برای قدرت دهی به مدعیان سیاسی قرار می‌دهد. در چنین شرایطی، علی (علیه السلام)، ابتدا سعی می‌کنند، قدرتهای سیاسی را در حکومت خود تعدیل کرده و براساس آن با گروه های سیاسی به مدارا رفتار کنند. ایشان در ابتدا همزیستی سیاسی عادلانه در بستر جامعه را علت اساسی در فروکش کردن خشونت های گروهی عنوان کرده و معتقد بودند سلامت سیاسی جامعه در چنین بستری تضمین می‌گردد، و آشوب های گروهی برای دستیابی به قدرت با چنین تدبیری به پایان می‌رسید (بنگرید: شیخ مفید، ۱۳۸۳: ۴۳-۴۹) و با سهیم کردن احزاب و گروههای سیاسی در عرصه ی قدرت تا حدودی از خشونت های سیاسی که در این مسیر قرار بود اتفاق افتند، جلوگیری می‌کنند. در این میان، کوفه بعنوان مرکز خلافت علوی، محلی برای نزاع های سیاسی در جامعه اسلامی قرار می‌گیرد، به این دلیل که اجتماع گروه های سیاسی و اجتماعی متعدد بوده و به تعبیر یعقوبی، «مردم کوفه، ترکیبی از گروه های مختلف بودند» (حموی، ۱۳۸۸ هـ. ق: ۳۰۹) یعنی گروه هایی که هر کدام دارای سلیقه های سیاسی و اجتماعی متفاوت بوده، و در چنین بستری، از هر فرصتی برای درگیری با سایر گروه های سیاسی و اجتماعی استفاده می‌کردند که با روی کار آمدن علی (علیه السلام)، نهضت های انقلابی و متعددی به راه می‌افتد، نهضت هایی که صدارت خود را برتر از خلافت علی (علیه السلام) عنوان کرده و به خلافت و رویه ی سیاسی امیرالمؤمنین (علیه السلام) که به نوعی برگرفته از سنت نبوی



بود، قائل نبودند؛ چراکه چنین رویه ای، قدرت آنان را محدود می کرد (بنگرید: بن ابی یعقوب، ۱۳۸۵ هـ ق: ۱۵۴-۱۵۵)، و این محدودیت از قدرت، هر از گاهی با خشونت های گروهی همراه می شد. به عبارت دیگر، اوج خشونت گرایی سیاسی برای تصاحب قدرت، در ماجرای سقیفه و شورای شش نفره خود را نمایان می سازد. شورایی که قرار بود قدرت سیاسی را که پیشتر در باره آن گفته شد براساس سنت نبوی و قاعده ی تنظیم قدرت به فرد دیگر بعد از ایشان واگذار کند تا حیات سیاسی بعد از ایشان متداوم گردد، اما چنین اتفاقی نمی افتد و افراد حاضر در این شورا با وجود اینکه از صلاحیت و برتری علی (علیه السلام) آگاه بودند، با تمام تلاش، ایشان را از حیات سیاسی کنار نهاده و با بهانه هایی، برکناری ایشان را اعلام کردند (گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰: ۳۵-۳۷)، که در ادامه ایشان در پاسخ به این اقدام غرض ورزانه از سوی مخالفان و رقبای سیاسی خود، به منتهی درجه آزادی و دموکراسی پاسخ گفته (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۲۹) و مجادله برسر قدرت سیاسی را به مصلحت عمومی جامعه و وحدت سیاسی مردم جایز نمی دانند و چنین رویه ای را متعارض با وحدت و ثبات سیاسی و اجتماعی جامعه عنوان کرده، و آن را آفتی زیانبار برای حیات اجتماعی قلمداد می کنند، به همین جهت برای مدت طولانی در سکوت سیاسی باقی می ماندند تا جامعه در مسیر عدالتخواهی از قدرت و هواخواهی از فرد معتدل تر به پا خیزند و قدرت سیاسی جدید را براساس خواسته های عمومی تأسیس کنند. بنابراین، دوره ی سکوت سیاسی ایشان آغاز می گردد، دوره ای که مصالح شخصی، فدای مصلحت عمومی و صلح جمعی می شود. علی (علیه السلام) در این دوره، در پی مجالی عادلانه تر به انتظار می نشینند، تا دوباره با اقدامی سنجیده تر و به نفع مصالح عمومی، به ساحت سیاسی جامعه برگردند و از محیط خشونت گرایی برسر قدرت سیاسی دوری گزیده تا سامان سیاسی و اجتماعی جامعه مختل نگردد.

در این زمان، علی (علیه السلام) پس از سالها سکوت سیاسی، با مرگ خلیفه ی سوم و با دعوت عمومی مردم کوفه و نو مسلمانیان، به ساحت سیاسی جامعه بر می گردند. ایشان اولین خلیفه ی اسلامی در جهان اسلام است که پس از پذیرش قدرت سیاسی، در حضور مردم و با رضایت عمومی آنان، خلافت و بیعت خود را اعلام می دارند (بنگرید: طبری، ۱۳۷۵: ۳۰۶۶). به بیانی دیگر، در نگرش علوی، اینگونه ظاهر شدن در ساحت سیاسی جامعه، نشان از آن داشت که قدرت سیاسی به میل شخصی و با زور فردی تصاحب نگردیده است، بلکه دروازه ی رسیدن به منصب خلافت با عبور عادلانه از گروه ها و سلاطین سیاسی و توافق جمعی در جامعه امکان پذیر بوده، و ورود به قدرت سیاسی، نمی تواند با نادیده گرفتن احزاب و گروه های سیاسی محقق گردد، چرا که رویکردی خلاف این قاعده (همنویایی با گروهها) می تواند به تنش و خشونت سیاسی در جامعه تبدیل شود. بنابراین، ایشان در بدو ورود به کوفه، به شور و مشورت سیاسی از مردم پرداخته و حکومت آینده را مبتنی بر عدالت، حضور و آرای همگانی عنوان می کنند. لذا ورود عادلانه ی امیرالمؤمنین (علیه السلام) به ساحت سیاسی جامعه، خود حرکتی جانانه در جهت خنثی ساختن خشونت های





سیاسی و تفرقه‌های جمعی بود که می‌توانست در بستر تمرکز قدرت رخ دهد، و به آرامی و بدون خشونت از زندگی سیاسی حذف می‌شود، و این فرصت خشونت‌گرایی در همان آغاز دولت علوی، از میان رفته و نوید بخش جامعه‌ی سیاسی عادلانه برای مسلمانان می‌شود (منقری، ۱۳۶۶: ۱۳-۱۹).

پس از استقرار دولت علوی، شرایط سیاسی جامعه‌ی اسلامی دچار التهاب می‌گردد و افراد و گروه‌های سیاسی بنای کینه‌توزی با ایشان را در پی می‌گیرند، از جمله این افراد، می‌توان به عبدالله بن زبیر، مروان بن حکم، سعید بن عاص اشاره کرد. افرادی که گروه‌های سیاسی را به هواخواهی از قتل خلیفه‌ی سوم و ادعای تصلب قدرت از سوی علی (علیه السلام) تحریک کرده، و درگیری‌های سیاسی در جامعه‌ی نوپای اسلامی به راه می‌اندازند، آشوب‌هایی که وحدت و ثبات سیاسی در بستر قدرت خواهی ناعادلانه را نشانه می‌رفت، اما با تدبیر سیاسی امام علی (علیه السلام) و مدارای سیاسی با احزاب و گروه‌ها، خنثی شده، و دوره‌ای از خشونت‌های سیاسی که می‌توانست حیات سیاسی و اجتماعی مسلمانان را با خطر جدی مواجه سازد، از آن جلوگیری می‌شود. با وجود اینکه علی (علیه السلام) خلیفه‌ی قانونی و برگزیده‌ی مردم بودند و می‌توانستند این افراد را مورد مجازات سنگین قرار دهند (جرداق، ۱۹۷۰م: ۱۳۳-۱۳۴) اما با مهربانی و عطف با آنان برخورد کرده، و این تواضع در مسند قدرت، خود عاملی اساسی در خنثی کردن فتنه‌ها و کاهش خشونت‌ها در آن شرایط زمانی بوده است که تحرکات سیاسی را به تعامل دوسویه بین گروه‌ها و نظام سیاسی تبدیل می‌کند.

بنابراین، جامعه‌ی علوی که می‌توانست بستری برای خشونت‌های سیاسی از مصدر قدرت و محلی برای تازیدن بر گروه‌ها و نیروهای سیاسی باشد، با هوشیاری و تدبیر سیاسی امام علی (علیه السلام)، تا حدودی خنثی می‌شود. این دوران گذار از خشونت‌های سیاسی دیری نمی‌پاید و با شهادت علی (علیه السلام)، در حیات بعد از ایشان خودآرایی می‌کند و رفته رفته، گروه‌های نوظهوری بعد از شهادت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در حیات سیاسی شکل می‌گیرند که هر کدام محلی برای درگیری با یکدیگر و امکانی برای زد و خورد‌های سیاسی ایجاد می‌کنند که تا سال‌های متوالی، جامعه‌ی اسلامی را به خود مشغول می‌سازد. در این میان، تعصبات قبیله‌ای و تفرقه بر سر خلافت سیاسی، آتش خشونت سیاسی را برای مدت‌ها روشن نگه می‌داشت، و هر دوره‌ای از حیات سیاسی اسلام با درگیری‌های متفاوتی برای بودن در صحنه‌ی سیاسی و تصاحب قدرت همراه می‌شود. امروزه چنین مسائلی را می‌توان در جامعه‌ی عرب به وضوح شاهد بود، و ریشه‌ی بسیاری از این نابسامانی‌ها و خشونت‌های سیاسی را در جامعه‌ی کنونی اعراب، به نوعی با اختلافات تاریخی در آن دوره‌گره زد که همواره زمینه‌های درگیری و خشونت را میان قبایل و گروه‌های سیاسی، فراهم ساخته است.

۶. رابطه ی قدرت نامعتدل با مشی استبدادی در سیره ی علوی

درنگرش امام علی (علیه السلام)، قدرت، اساسی ترین عامل در حیات سیاسی و ریسک پذیرترین حوزه برای ورود به مشی استبدادی می باشد. در سیره ی علوی، نسبت و توجه خاصی میان افزایش قدرت با مشی استبدادی برقرار است. در این میان، قدرت سیاسی متناسب با جایگاه آن، تعدیل و در ارتباط با آن، از فضای استبداد زدگی، فاصله می گیرد. بنابراین، در این میان، به نسبت دوگانه ی قدرت و استبداد سیاسی و تأثیر آن بر تداوم نظام سیاسی می پردازیم:

۱-۶. تعریف و مبدأ استبداد

علی (علیه السلام)، خودرایی بودن و استبداد فردی را موجب تباهی، و مشورت با مردان فکر و اندیشه را شریک شدن در خرد آنان می داند (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۱). بر این اساس، مبدأ استبداد در تعریف علوی، خودمحوری فرد بر تمامی تصمیمات حیاتی و افکار جمعی در جامعه است که چنین رویه ای با نوعی تمرکزگرایی در حیات قدرت همراه می شود، یعنی قدرت با اقدامات فردی در یک راستا قرار می گیرد. به بیانی دیگر، استبداد سیاسی، عبارت است از رأی و تصمیم گیری یک فرد در رأس قدرت سیاسی، بدون در نظر گرفتن دیدگاه های دیگران، و از سویی دیگر، منشاء و مبدأ استبداد، همان حاکمیت نفس اماره است بر عقل و روح بشر، که در آن صورت، نه حکم خدا را تابع است و نه رأی مخلوق را سامع (کواکبی، ۱۳۷۸: ۸۳-۸۴). از این نظر، علی (علیه السلام)، مشورت جمعی را محلی برای عدالت گرایی در تصمیم گیری ها و کنش جمعی را عاملی در کاهش استبداد فردی دانسته، چنین شرایطی سبب می شود تا قوای شهوانی و خلق فردی در تعامل عادلانه با جمع، متعادل شده، و تصمیمات و اقدامات فرد بسوی نوعی تعادل در جهت مصالح عمومی عادلانه هدایت شود (عامری، ۱۳۶۶: ۱۰۵-۱۰۶) و از فضای خودکامگی فردی برزندگی اجتماعی تا حدودی جلوگیری کند. بر این اساس، نوعی تعادل میان قدرت فردی، فعل و تصمیم او، با جمع برقرار شده، و قدرت سیاسی فرد از فضای استبدادی فاصله گرفته و این تعادل روحی، حس استبدادی را کاهش داده، و از قدرت شخصی فرد در حیات سیاسی می کاهد.

۲-۶. سعی در تعدیل قدرت و رفع استبداد

علی (علیه السلام)، استبداد را نتیجه ی قدرت گرایی و تمرکز قدرت را امکانی برای غلطیدن در وادی استبداد دانسته، و می فرماید:

«هر که خودکامه شد، هلاک گردد»^۱، و همچنین بیان می دارند: «دورانیش خودکامه نمی گردد»^۲.

^۱ . من استبد برأیه هلك

^۲ . الحازم لا يستبد برأیه





در این دو حدیث علوی، خودکامگی با نوعی تصلب قدرت، و پایداری در قدرت با دوراندیشی میسر می‌گردد، به این معنی که استبداد در بستر قدرت‌گرایی فراهم، و رفع آن با نوعی دوراندیشی عادلانه در قدرت ممکن می‌شود. به بیانی دیگر، در حکومت علوی، {اگر} پستی خالی بماند، رواتراست، ولی ظالم و مستبد، منصبی را شاغل باشد، نارواست (بنگرید: صدر، ۱۳۷۹: ۳۳، و جرداق، ۱۹۷۰م: ۲۸۱). با استناد به این گفته، ایشان در نامه‌ای به کارگزاران سیاسی خود، می‌نویسند: «قدرت و حکومت خود را با ریختن خون بی‌گناهان استوار مسازید، که این کار موجب ضعف و سستی بنیان حکومت می‌گردد» (منقری، ۱۳۶۶: ۷۳۳). از سوی دیگر، تأکید داشتند در شرایط بحرانی در جامعه، به شور و مشورت جمعی پرداخته، و منش و رویه‌ی خودرأیی فردی را نفی کرده (فاضل لنکرانی، ۱۳۶۸: ۹۰)، و ایشان فعل مستبدانه و حرکت خشونت‌آمیز در زندگی اجتماعی را در حکم جنگیدن با فرامین و تعالیم الهی، عنوان کرده و معتقد بودند چنین تعاملی، می‌تواند سبب سقوط نظام سیاسی و سلب مشروعیت در حیات اجتماعی شود (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲: ۳۷۳ و ۱۱۹-۱۲۴، و بغدادی، ۲۰۱۱: ۳۲۱). بنابراین، یک رابطه‌ی مستقیم با فعل استبدادی و بقای سیاسی وجود دارد که هر مقدار استبداد شدت می‌گیرد، میزان خشونت و درگیری افزایش یافته و این موضوع می‌تواند موجودیت نظام سیاسی را با مخاطرات زیادی همراه سازد که اساسی‌ترین پیامد آن سلب مشروعیت و نارضایتی عمومی از محل استبداد خواهد بود و ممکن است با تشنه‌ها وجدال‌های طولانی در جامعه همراه شود.

براین اساس، مدار قدرت در نگرش علوی بر معیار حق محوری است؛ به گونه‌ای که علی (علیه السلام) را با حق و حق را همراه با علی (علیه السلام) وصف کرده‌اند، و هر جا که علی (علیه السلام) بچرخد، حق با او می‌چرخد (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲: ۳۷۳ و ۱۱۹-۱۲۴، و بغدادی، ۲۰۱۱: ۳۲۱) که در چنین حالتی، قدرت بر مدار حق خواهی استوار شده، و به خوی استبدادی آلوده نمی‌گردد. به عبارت دیگر، به هر اندازه فاصله‌ی حق خواهی و قدرت طلبی متعادل شود، می‌توان این امید را داشت که فرد صاحب قدرت به دام استبداد گرفتار نشود. به همین جهت، جامعه‌ای که بر مدار خودخواهی فردی اداره و تدبیر می‌شود، رفته رفته به دام خودکامگی افتاده، و بنای استواری آن سست و ضعیف می‌گردد، و هرگونه ضعف ساختاری بر میزان رضایت و مشروعیت عمومی تأثیر می‌گذارد^۱. برای فهم بهتر از فضای خودکامگی و رهایی از آن، شاید بتوان مصداق زیباتری همانند کلام پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) را بیان کرد، ایشان می‌فرمایند: «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران نیز بیسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم می‌پسند» (محمدی ری شهری، ۱۳۶۱: ۸۸). این گفته‌ی پیامبر (صلی الله علیه و آله)، یک قاعده‌ی کلی در خصوص فعل فردی و جمعی در

^۱ . مورس مترلینگ در جمله‌ای مشهور در خصوص خودخواهی و استبداد در جامعه چنین تبیین زیبایی را بکار می‌برد، «وقتی خودخواهی یک فرد برای جامعه‌ای بصورت قانون درآمد، فانوس بردارید و روز روشن به دنبال عدالت و انسانیت بگردید». چنین تعبیری از خودکامگی نشان از آن دارد که فرد خودکامه تنها اطرافیان خود را به تباهی نمی‌کشاند بلکه جامعه‌ای را به ورطه‌ی زوال و نابودی کشانده و می‌تواند زمینه‌ای برای فروپاشی نظام سیاسی و اجتماعی در آن جامعه باشد.



جامعه اسلامی است. به این معنی که خودکامگی را براساس این گفته می‌توان این چنین تعبیر کرد که قدرت غالب و متمرکز، عموماً جهتی خلاف این گفته را می‌پیماید؛ به گونه‌ای که خود برای دیگران هرآنچه را که می‌خواهد، می‌پسندد و به دیگران این حق را نمی‌دهد، که آنان نیز آزادانه انتخاب و پسند کنند و قدرت متمرکز در ید فردی، امکانی برای اقدام عادلانه را نمی‌دهد. چنین قاعده‌ای را می‌توان یک معیار اخلاقی جهت کاهش قدرت سیاسی و رهایی از خودکامگی فردی برای جامعه‌ی اسلامی عنوان کرد. به این جهت که فرد قدرت‌گرا این را بپذیرد که چنانچه جایگاه وی با فرد دیگر تغییر کند، او نیز آنگونه که او در جایگاه گذشته خود انجام می‌داده است، نسبت به او انجام دهند و نسبت به این حالت معترض نگردد. بنابراین، استبداد، فاصله‌ی بین کنش فردی با رضایت جمعی است که چنانچه کنش فرد با رضایت عمومی همراه شود اصطلاحاً گفته می‌شود استبداد معتدل است و چنانچه برمدار فردی مطلق باشد به آن استبداد مطلق گفته شده که در چنین شرایطی استبداد مطلق می‌تواند بر تداوم سیاسی عادلانه در جامعه تأثیرات فراوانی برجای بگذارد و موجودیت سیاسی را در دوره‌ای کوتاه یا میان مدت در مسیر خود قرار دهد.

۳-۶. برقراری تعادل قدرت و عبور از حوزه‌های استبدادپذیر

براساس آنچه که از الگوی تعاملی علی (علیه السلام) در حیات سیاسی آموختیم، قدرت رابطه‌ی مستقیم با مقوله‌ی استبداد و خودکامگی فردی دارد. به این معنی که هر اندازه میزان قدرت فردی افزایش یابد به همان میزان ورود به حوزه‌های استبدادی برای او ممکن می‌گردد. براین اساس، برای خروج از این بیماری سیاسی، حوزه‌های استبدادپذیر را بعنوان مثال شناسایی کرده و تا حد امکان به تعدیل آنان و سلامت تعاملی در آنها می‌پردازیم:

۱-۳-۶. در رفع استبداد سیاسی، می‌بایست ابتدا از کارگزاران سیاسی در ساختار و نظام سیاسی شروع کرد. در این سازه‌های سیاسی، نسبت و میزان قدرت، میان حاکم و عوامل سیاسی، خود، یک اصل اساسی در کاهش یا افزایش قدرت سیاسی است، که می‌تواند بر تمامی وجوه حیات سیاسی و اجتماعی، تأثیر گذارد و منشاء و مبدایی برای مبارزه با استبداد سیاسی و اجتماعی در جامعه باشد. به عبارت دیگر، تعدیل قدرت و توزیع عادلانه‌ی آن در نظام و ساختار سیاسی، عامل اساسی در جلوگیری از این پدیده‌ی خودخواهانه بوده و می‌تواند تعامل عادلانه‌ای در حیات قدرت شکل دهد.

۲-۳-۶. در اجزای نظام سیاسی، از حکمران بزرگ تا پلیس در جامعه، هرکس عنان امور را به اختیار و حیطه‌ای که برای او مشخص گردیده است، در دست گیرد و در امور دیگری مداخله نکند، که این امر، سبب اختلال در وظایف شده، و می‌تواند جدال بر سر وظایف تعریف شده را شکل دهد. به عبارت

دیگر، وظیفه‌ی هرکس از جزئی تا کلی به قوانین صریح، واضح و معین شود، و مخالفت با این قوانین جایز نیست، حتی اگر این قوانین در تضاد با مصلحت عمومی مردم در جامعه باشد.

۳-۶. حفظ قدرت قانون؛ به این جهت که نسبت به افراد ملت و خواسته‌های برحق و عادلانه‌ی آنان پاسخگو باشد و در صدد برآورده ساختن این خواسته‌های عمومی بوده و قدرت مخصوص، از آن قانون باشد، نه فرد.

۴-۳-۶. وضع قوانین سیاسی و اجتماعی منوط به رأی حکمران بزرگ یا جمعی که او انتخاب می‌کند، نباشد و قوانین سیاسی و اجتماعی در جامعه را جمعی از جانب ملت، وضع نمایند؛ چراکه این واضعان قانون و نمایندگان عمومی مردم، به وضع خویش دانانند، و حکم قانون عام باشد یا بر حسب اختلاف اقوام و تغییر وضع و زمان، مختلف گردد.

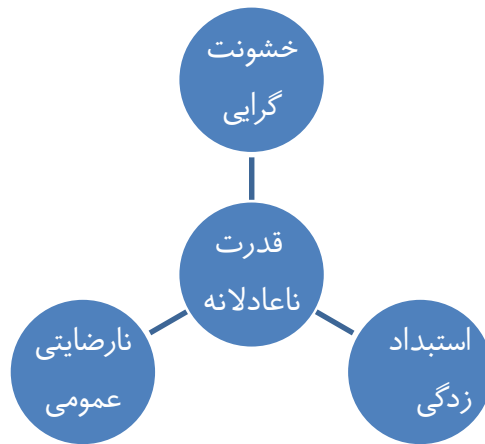
۵-۳-۶. اطاعت ملت به نسبت نظام سیاسی، این گونه باید باشد، که ملت، نسبت به نظام سیاسی (مرجع قدرت سیاسی)، اطاعت داشته باشد و بر نظام سیاسی نیز واجب است، که مقبولیت عمومی مردم را با قدرت عادلانه بدست آورد و با عدالت با آنان، برخورد داشته باشند تا ملت با اخلاص از نظام سیاسی، تبعیت کرده، و قدرت سیاسی در تعامل عادلانه با نظام اجتماعی گام بردارد تا حیات عادلانه‌ی هم برای قدرت سیاسی و هم برای زندگی اجتماعی ممکن گردد.

۶-۳-۶. در تفریق میان قدرت‌های سیاسی، دینی و تعلیماتی، جمع کردن میان دو اقتدار یا سه اقتدار در یک فرد روا نباشد. بطور مثال هر وظیفه‌ی ای از سیاست، دین و تعلیم، مخصوص یک نفر خواهد بود تا به خوبی بدان قیام نمایند و نباید هر سه حوزه را در یک نفر جمع کرد که چنین عملی سبب اقتدار او و به تبع آن منجر به استبدادگرایی در این حوزه‌ها شده، و فرد، کارایی خود را برای نظام سیاسی، از دست خواهد داد، و می‌تواند شرایطی را فراهم کند که سبب تنش و جدال در ساختار سیاسی و اجتماعی جامعه شود و پایانی بحرانی برای نظام سیاسی ایجاد کند.

با بررسی جایگاه قدرت و نحوه‌ی تعدیل و تنظیم آن در نظام و ساختار سیاسی، به این نتیجه رسیدیم که هرگاه قدرت از مدار عدالت‌گرایی خود خارج شود و در بستر یا سازه‌های ناعادلانه رشد کند، به نوعی خشونت‌گرایی در میان ساختار سیاسی و استبداد زدگی در عوامل قدرت منجر می‌شود که همراهی خشونت و استبداد با سازه و عوامل سیاسی، نوعی نارضایتی در شبکه‌ی قدرت و به تبع آن در نظام اجتماعی ایجاد می‌کند که این نارضایتی بر تداوم نظام سیاسی تأثیرات زیادی می‌گذارد و در کوتاه مدت یا میان مدت می‌تواند چرخه سیاسی را با چالش‌ها و تنش‌های متعددی همراه کند که مهم‌ترین پیامد آن،



درگیری میان ساختار قدرت با نظام سیاسی وجدال عمومی با شبکه ی تحمیلی قدرت بر جامعه است که هدایت سیاسی واجتماعی جامعه را با بحران اساسی روبه رو می سازد. چنین پیش فرضی را می توان در شکل زیر به وضوح شاهد بود که چگونه قدرت ناعادلانه به پیامدهای چون خشونت، استبداد و نارضایتی منجر می شود و می توان این موضوع (قدرت ناعادلانه) را مرکز رخداد چنین مسائلی در حیات سیاسی و اجتماعی جامعه عنوان کرد :



شکل ۳. قدرت سیاسی ناعادلانه و پیامدهای آن



۷. آسیب شناسی قدرت ناعادلانه وتأثیر آن بر تداوم سیاسی در بیان علوی

قدرت ناعادلانه، می تواند موضعی فسادپذیر و مانعی اساسی در مسیر آزادی و سعادت عمومی جامعه بشمار آید. به همین جهت، امیرالمؤمنین (علیه السلام) حساسیت خاصی نسبت به آن نشان می دادند، و سعی بر آن داشتند تا حد امکان از تمرکز قدرت در یک شخص یا گروه خاص جلوگیری کنند. در نگرش سیاسی امام علی (علیه السلام)، قدرت می تواند با آسیب هایی اساسی برای حیات اجتماعی و نظام سیاسی همراه شود که ره آورد آن از بین رفتن عدالت اجتماعی و رضایت عمومی از قدرت حاکم خواهد بود. در این آسیب شناسی از قدرت ناعادلانه، می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۷-۱. تمرکز قدرت و امکان لذت جویی شخصی : در حیات سیاسی امیرالمؤمنین (علیه السلام) جنگ

های متعددی اتفاق می افتاد، جنگ های تحمیلی که اهداف اساسی آن، رسیدن به قدرت شخصی و کنار نهادن سنت های نبوی بود. در این میان، می توان جنگ صفین را نمادی از لذت جویی در قدرت سیاسی دانست که با وعده ی خونخواهی خلیفه سوم، جنبه ی تدافعی پیدا می کند و هدف آن برکناری

علی (علیه السلام) از قدرت سیاسی در جامعه بود (طباطبایی، ۱۳۵۴: ۵۳). اقدامی که قدرت سیاسی را مرجعی برای برآوردن تمایلات شخصی و فرصتی برای رسیدن به آمال فردی عنوان می کرد و قدرت سیاسی تا حدودی در جهت امیال شخصی افراد قرار داشت. در چنین شرایطی، قدرت حاکم تمایلی به تعدیل قدرت و تنظیم آن در جهت مصالح عمومی را نداشته، بلکه مصالح عمومی را در جهت منافع و لذایذ شخصی خود طراحی و تنظیم کرده که با درگیری های اجتماعی زیادی همراه می شود.

۷-۲. فدا کردن مصالح عمومی برای تصاحب قدرت : رقابت گرایی بر سر قدرت سیاسی در زمان

خلفای راشدین، مظهري از نادیده انگاشتن مصالح عمومی جامعه در عصر علوی بود. رقابت سیاسی ایی که ۲۵ سال سکوت سیاسی علی (علیه السلام) را در پی داشت، سکوتی که به منظور حفظ وحدت و ثبات سیاسی مسلمانان از سوی علی (علیه السلام) جایز دانسته شد، تا حیات اجتماعی مسلمانان با خطر مواجه نشود (بنگرید: فاروقی، ۱۳۶۲: ۱۷۹-۱۸۵). اما از سوی دیگر، یگانه تازی ها و جنگ بر سر قدرت، مجاللی برای اندیشیدن به مصالح عمومی را به افراد قدرت گرا نمی داد، و این مسئله همواره جامعه ی علوی را دستخوش آشوب و تحولات سیاسی می کرد. در چنین شرایطی، قدرت طلبی سیاسی افراد سودجو، رفته رفته، آرامش اجتماعی و سیاسی که در عصر علوی در حال شکل گیری بود، به ناآرامی های پی در پی مبدل می کنند و جامعه ای رها شده در قدرت سیاسی را برای افراد در زندگی اجتماعی به وجود می آورد که تا سالها تور جنگ را داغ نگه می داشت که چنین موضوعی با رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) شروع و با شهادت امیرالمؤمنین (علیه السلام) به اوج خود می رسد و قدرت سیاسی بعنوان میراثی کهن در میان قبایل عرب، خودخواهانی را می یابد که چندان شایستگی به دست گرفتن آن را نداشتند.

۷-۳. به خطر افتادن صلح و وحدت ملی : ماجرای سقیفه و شورای شش نفره برای تعیین تکلیف

قدرت سیاسی بعد از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، خود نشان از آن داشت که تصمیمات سیاسی عملاً بصورت شخصی و خویشاوندی، اتخاذ شده بود و اساساً هیچگونه توجه به گزینش افراد با وضعیت عمومی (ملی) جامعه نداشت، و همین مسئله بعد از انتخاب خلفای سه گانه، تأثیرات بسیاری بر صلح عمومی جامعه گذاشت، موضوعی که تا روی کار آمدن امام علی (علیه السلام)، جامعه ی مسلمین را به خود مشغول ساخت، و بر اتحاد و صلح عمومی جامعه ی اسلامی اثرات زیانباری نهاد (بنگرید: شمس الدین، ۱۳۶۴: ۱۸-۱۹). به عبارت دیگر، شورای سقیفه، بیشتر شبیه یک نمایش سیاسی برای دست اندازی بر قدرت سیاسی بعد از نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) بود و عملاً گردش و چرخه قدرت به میل کسانی بود که چندان موافق صلح و وحدت ملی نبودند و آشوب سیاسی را بهانه ای برای ربایش قدرت از دست رقبای سیاسی خود تلقی می کردند. چنین وضعیتی هر گونه صلح، وحدت و ثبات سیاسی را از جامعه سلب می کرد و شرایطی از بحران



زدگی ناشی از قدرت ناعادلانه را برای نظام سیاسی شکل می داد که چنین مسئله ای با از دست رفتن سرزمینهای اسلامی در این دوره همراه می شود و قلمروی سیاسی اسلام را برای دوره ای طولانی تضعیف می کند.

۷-۴. طبقاتی شدن جامعه به نفع قدرت حاکم : رخداد جنگ جمل در زمان امام علی (علیه السلام) نخستین تصادم جدی امیرالمؤمنین (علیه السلام) با طبقات اجتماعی نوحاسته بود، که برای خود از مرجع قدرت، سهم خواهی و دست اندازی بر بیت المال را جایز می دانستند (هروی، ۱۳۸۲: ۱۴۷). به عبارت دیگر، قدرتهای سربرآورده ای که برای خود طبقات اجتماعی متعدد شکل داده بودند و خود را تافته ی جداافتنه از سایر مسلمانان می دانستند. چنین تلقی از مفهوم قدرت و منشأ آن در عصر علوی، منادی جنگ طبقاتی و مرزبندی های اجتماعی را عنوان می کرد. مسئله ای که به تعصبات قومی دامن زد و خود منشأیی برای اختلافات سیاسی و اجتماعی در جامعه ی اسلامی شد. چنین شرایطی، جامعه ی واحد اسلامی را به طبقات متفاوت و پایگاهی برای تفرقه افکنی میان مسلمانان ایجاد کرده بود، و این انگاره، منادی از بین رفتن ثبات و وحدت سیاسی در جامعه ی نوپای اسلامی بود.

۷-۵. قدرت گرایی ناعادلانه و تضعیف تداوم سیاسی : در کلام سیاسی علی (علیه السلام) قدرت سیاسی عادلانه، عالیترین مرجع برای حیات و تداوم سیاسی در جامعه بشمار می آید، این مرجع، زمانی کارگشا خواهد بود که در تعامل عادلانه و در جهت منافع عمومی جامعه باشد، تا بتواند تداوم و در سپهر سیاسی جامعه حضور داشته باشد. در حیات سیاسی علوی، جریان های سیاسی و عقیدتی بسیاری در نزاع با یکدیگر بودند، جریان هایی که در صدد بودند تا قدرت خواهی علی (علیه السلام) را بهانه ای برای ساقط کردن نظام سیاسی ایشان عنوان کنند. یکی از این جریان های سیاسی، خوارج بود، گروهی که سالیان طولانی در نزاع با دستگاه سیاسی امیرالمؤمنین (علیه السلام) بوده، و امام علی (علیه السلام) در جنگ های متعددی آنان را شکست داد، اما بعد از اتمام جنگ، خانواده و خویشاوندان آنان را براساس آموزهای اسلام در پناه نظام سیاسی خود محافظت می کنند و حتی اموال و بردگان و کنیزان که در مصاف با آنها بدست آمده بود برای اعتمادسازی نظام سیاسی و گرایش به اسلام، به وارثان آنها بر گردانند (بنگرید: دینوری، ۱۳۸۸ هـ.ق: ۱۴۹، و ابن اثیر، ۱۳۸۵ هـ.ق: ۳۴۵-۳۴۶، و ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۱ ق: ۱۸۹، و ابن اعثم، ۱۳۹۵ هـ.ق: ۱۲۵، و حنبلی، ۱۹۶۶ م: ۲۸۹، و ابن المغازلی، ۱۳۹۴ هـ.ق: ۴۱۴). چنین اقدامی، قدرت سیاسی حاکم، را نیرویی بلامنازعه برای رسیدن به اهداف و سعادت عمومی به دور از هرگونه کینه توزی تداعی می کرد، به همین جهت، با ورود امیرالمؤمنین (علیه السلام) به سکان قدرت، حیات سیاسی وارد جدالهای گروهی و سیاسی می شود، به این معنی که قدرت تازه تأسیس را با برچسب افزون خواهی و حذف گروه های سیاسی عنوان می



کردند، در حالیکه، علی (علیه السلام) قدرت سیاسی را سهمی مساوی برای دیگر احزاب و گروه های سیاسی می دانست که قرار است به مدد آن بازی سیاسی عادلانه ای در جامعه شکل بگیرد و نزاع های گروهی برسر قدرت خاتمه یابد و این همان نویدی بود که با شهادت علی (علیه السلام) امکان تحقق را نمی یابد و جهت قدرت سیاسی در جامعه اسلامی وارد مداری دیگر می شود.

۸. اعتدال گرایی قدرت و تداوم سیاسی عادلانه (بقای نظام سیاسی)

از دیدگاه نظری امام علی (علیه السلام)، نظام سیاسی در شرایطی متداوم خواهد بود که قدرت سیاسی بصورت عادلانه میان ساختار اجرایی نظام سیاسی و متناسب با بخش های مختلف زندگی اجتماعی تقسیم و توزیع شده باشد، در چنین حالتی می توان به تداوم سیاسی در حیات اجتماعی امیدوار بود. همانطور که پیشتر گفته شد، در حکومت علی (علیه السلام)، اگر پستی خالی بماند، این خالی بودن منصب رواست، ولی چنانچه ظالم یا فرد مستبد در آن شاغل باشد، این امر نارواست. به عبارت دیگر، توزیع ناعادلانه ی قدرت و مناصب سیاسی، می تواند سبب تمرکز قدرت و نابسامانی در حیات سیاسی و اجتماعی شود. به همین جهت، میزان و منصب قدرت، می باید متناسب با ظرفیت و توان فردی باشد، و هرگونه قدرت دهی خارج از توان فرد، می تواند خود را در خودکامگی و خروج از اعتدال گرایی فرد نشان دهد (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۸: ۹۵-۹۶). بنابراین، میان قدرت و منصب فرد یک رابطه ی دوسویه وجود دارد. این تعادل در قدرت و منصب، زمانی همسان خواهد بود که حیطة ی قدرت و جایگاه فرد در قدرت، تعیین و مشخص شده باشد، در اینصورت می توان به اعتدال قدرت و تداوم سیاسی عادلانه در حیات اجتماعی و سیاسی امیدوار بود.



بر این اساس، در عصر علوی، عده ای بر این باور بودند که حکومت علی (علیه السلام) در یک قدرت ناعادلانه و در سایه ی انقلابی که گروه خوارج به راه انداختند، به وقوع پیوسته، اما عده ای دیگر معتقد بودند که حکومت علی (علیه السلام) در بستر عدالتخواهی، قدرت عادلانه و براساس سنت پذیری نبوی، توانست به درجه خلافت برسد (بنگرید: ولهوزن، ۱۳۷۸ هـ ق: ۳۹، و عاملی، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳). با این وجود که عرصه ی رقابت سیاسی، هیچگونه تعامل اخلاقی و مدارای سیاسی را نمی پذیرد، اما، علی (علیه السلام) سعی می داشتند تا حد امکان از هرگونه قدرت خواهی از دیگری برای بیرون راندن سایرین خودداری کنند. ایشان اساساً تداوم نظام سیاسی در بستر قدرت خواهی ناعادلانه و بیرون از عرف سیاسی را آفتی مضر برای حاکمیت سیاسی و جامعه عنوان کرده و معتقد بودند چنین بستری در ادامه می تواند به خشونت گرایی و استبداد زدگی سیاسی در ساختار حاکمیتی تبدیل شود و موجودیت قدرت حاکم را با بحران های اساسی روبه رو سازد. از این نظر امیرمؤمنان، حتی زمانی که در بالاترین جایگاه قدرت سیاسی جامعه اسلامی قرار داشتند، خویشاوندگرایی و قدرت بخشی به دیگری را منع کرده و با چنین پدیده ای در ستیز بودند. نمونه ای از پدیده خویشاوندسالاری که در زمان عایشه همسر پیامبر (صلی الله علیه و آله) و دختر ابوبکر - که خود را وابسته به

پیامبر و خلفای پسین - می دانست، خودآرایی کرده، و هرگونه دست اندازی بر بیت المال مسلمین و خزانه ی دولت را امری جایز برای خود و هم خویشان قلمداد می کردند، اما در مقابل، امیرالمؤمنین (علیه السلام) بدون هیچ ملاحظه ای در برابر این قدرت خواهی ناعادلانه، قد علم کرده و مانع اساسی در برابر زیاده خواهی های آنان قرار می گرفتند (طبری، ۱۹۶۷م: ۶۱۴). بنابراین، تعادل گرایی قدرت و متعادل ساختن احزاب و گروه های سیاسی در یک شرایط عادلانه، به خشونت علیه علی (علیه السلام) و نظام سیاسی ایشان مبدل می شود و برای اینکه حیات قدرت به دوران خلفای راشدین بازگردد، بازیگران سیاسی، نقشه شوم خود را علیه ایشان عملی می سازند. بنابراین، ابن ملجم که از حزب سیاسی خوارج و هم قبیله ی آنان بود، مأمور ترور علی (علیه السلام) می شود و در نهایت برای حذف رقیب سیاسی، با حرکتی ناجوانمردانه به حیات سیاسی علوی پایان می دهد (حنبل، ۱۹۶۶م: ۳۲۷-۳۲۸).

با این تفاسیر، قدرت خواهی ناعادلانه در جامعه ی علوی، در جریان بیعت طلحه و زبیر، چهره ی ناعادلانه تری به خود می گیرد. واقعه ای که نظام سیاسی عادلانه علی (علیه السلام) را محلی برای دستیابی به آمال شخصی و خویشاوندی خود می پنداشتند، زمانیکه دریافتند، قدرت در چنگال عدالت گرایی علی (علیه السلام) است، راه مخالفت و سنگ اندازی در پیش می گیرند و در صدد بودند حکومت تازه تأسیس علوی را با زیاده خواهی از منبع قدرت به ورطه ی زوال کشانده و در مظان بدبینی عموم قرار دهند. لذا در این دوره از هیچ تلاشی فروگذار نبوده و همگان را علیه دستگاه سیاسی ایشان تحریک می کردند (بنگرید: شیخ مفید، ۱۳۸۳: ۵۸-۵۹). اما از سوی دیگر، علی (علیه السلام)، برای مقابله با هرگونه قدرت خواهی نامشروع در تمامی مراکز سیاسی خود، محلی را ایجاد کرده بودند، تحت عنوان «بیت القصص»، مکانی که هرگونه تعرض از محل قدرت و از سوی کارگزاران نظام سیاسی برای فردی در جامعه ی اسلامی اتفاق می افتاد بدان مراجعت کرده (محمدی ری شهری، ۱۳۷۹: ۶۷) و وظیفه ی این نهاد رسیدگی به قوای حاکم بود. این نهاد تازه تأسیس در حکومت علوی، یک مشروعیت و رضایت عمومی از قدرت و نظام سیاسی حاکم ایجاد کرد، و تدبیری بود که به اعتدال مقوله ی قدرت در زمان علوی کمک بسیاری می کرد؛ به گونه ای که کسی جرأت تعرض به حقوق دیگری براساس منصب ایجاد ی را نداشت و چنین تدبیری، قدرت را در چنبره ی دستگاه سیاسی قرار داده بود و کسی میل تخطی از قدرت محوله را نداشت. بنابراین، دوران سیاسی و حیات کوتاه مدت دولت علوی، با اعتدال قدرت سیاسی، تعامل عادلانه با عوامل قدرت و مردمان جامعه سپری می گردد، اما در اینجا یک سؤال اساسی مطرح می شود که چرا تعامل و تعادل عادلانه ی قدرت در زمان علی (علیه السلام) به تداوم سیاسی ایشان منجر نگردید و حیات سیاسی ایشان در مدت اندکی دچار زوال می گردد، این مسئله، خود مجالی دیگر برای بحث و بررسی در پژوهشهای آینده، برای نگارنده ی پیشرو مطالبه می کند.

نتیجه گیری؛

بر اساس منظومه ی فکری-سیاسی امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه و برگشت به عصر علوی، می توان عدالت را برترین نیازمندی برای امتداد نظام سیاسی و قدرت عادلانه را، ابزاری اساسی و لازم برای تداوم سیاسی در حیات اجتماعی دانست. به همین جهت در نگرش سیاسی و برگشت پذیری به سیره ی علوی، نظام سیاسی و قدرت، در بستر عدالت گرایی جمعی در ساختار سیاسی امکان تحقق را داشته و هدف اصلی از تعدیل و تنظیم قدرت سیاسی، پشتوانه ای برای برپاساختن عدالت و رضایت عمومی و اهرمی اساسی در جهت تعامل عادلانه میان بازیگران سیاسی در حوزه ی اجتماعی بوده است. با توجه به این ضرورت، با کنکاش در نظام سیاسی علوی، می توان تمرکز قدرت را فرصتی برای فسادپذیری در ساختار سیاسی و اجتماعی، و عدالت گرایی در تنظیم و توزیع قدرت را، مجالی برای عادلانه رفتار کردن در صحنه ی سیاست توسط کنشگران سیاسی دانست. به همین جهت ایشان معتقد بودند، نظام سیاسی بدون عدالت گرایی و تداوم سیاسی بدون قدرت سیاسی عادلانه ممکن نخواهد شد. بر این اساس، ایشان نظام سیاسی را بعنوان عالیترین مرجع سیاسی در جامعه دانسته که می بایست میان عدالت و قدرت سیاسی، و عدالت بعنوان اساسی ترین شبوه ی تعاملی میان قدرت و نظام سیاسی نسبت عادلانه ایجاد کند تا میان عوامل و بازیگران سیاسی، تعادل مناسبی برقرار شود، این تعادل قدرت، رضایت عوامل اجرایی و سیاسی را با مقبولیت عمومی از قدرت سیاسی را در پی داشته و مانع اساسی در برابر خشونت و استبداد احزاب و گروههای سیاسی در صحنه ی قدرت می شود. به عبارت دیگر، متعادل ساختن قدرت در ساختار و سازه های سیاسی، نخستین نقطه برای مقابله با قدرت سیاسی ناعادلانه و به تبع آن تداوم سیاسی عادلانه در جامعه بوده، که در ادامه می تواند به امتداد نظام سیاسی عادلانه ختم گردد. به همین جهت، در اندیشه ی سیاسی علی (علیه السلام) و برگشت پذیری از عصر علوی، هرگونه رهاسازی قدرت یا توزیع ناعادلانه ی آن بدون توجه به شرایط و موقعیت سیاسی و اجتماعی فرد و جامعه، می تواند تبعات ناگواری برای حیات اجتماعی به دنبال داشته باشد و حیات سیاسی را با بحران جدی همراه سازد. بنابراین، در کلام و منشور سیاسی علوی یک نسبت سه گانه میان عدالت، قدرت و تداوم سیاسی برقرار است که این تناسب سه گانه در تداوم با یکدیگر، منجر به امتداد حیات اجتماعی و سیاسی شده، و فاصله گرفتن آنها از یکدیگر، بر عامل دیگر اثر گذاشته و می تواند بر میزان کارایی آنها نسبت به یکدیگر تأثیرات فراوانی برجای بگذارد. این محدودیت در کارایی و تناسب، خود را با نوعی خشونت و استبداد فردی و جمعی نشان می دهد، که نتیجه و دستاوردی جز تباهی حیات اجتماعی و سیاسی نداشته و لغزیدن در حوزه های خشونت پذیری و استبدادگرایی را در حوزه ی سیاست ممکن می سازد.





فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ۱- ابن اثیر، (۱۳۸۵ هـ ق)، **الکامل فی التاریخ**، بیروت: لبنان، دار صادر
- ۲- ابن شهر آشوب، (۱۳۷۶ ق)، **مناقب آل ابی طالب**، عراق، حیدریه، نجف اشرف، و ایران، قم، مصطفوی
- ۳- ابن اعثم کوفی، ابو محمد احمد، (۱۳۹۸ هـ ق)، **الفتوح**، هند، دارالاضواء
- ۴- ابن المغازلی (۱۳۹۴ هـ ق)، **مناقب الامام علی ابن ابی طالب (علیه السلام)**، ایران، تهران،
- ۵- ابو النصر، عمر، (۱۹۵۶ م)، **الخوارج فی الاسلام**، بیروت
- ۶- ابی یعقوب، احمد (۱۳۸۵ هـ ق)، **تاریخ یعقوبی**، بیروت: دار صادر، بی تا
- ۷- العقاد، عباس محمود (۱۳۵۳)، **شخصیت حضرت علی (علیه السلام)**، تهران، انتشارات ماه نو،
- ۸- بغدادی، خطیب (۱۴۲۲ ق)، **تاریخ بغدادی**، دارالکتاب العربی، بیروت، لبنان
- ۹- پالم، ریچارد (۱۳۹۰)، **علم هرمنوتیک**، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس
- ۱۰- جرداق، جرج (۱۹۷۰ م)، **الامام علی (علیه السلام) صوت العدالة الانسانیة**، بیروت: دارمکتبه الحیاه
- ۱۱- حنبلی، ابن کثیر (۱۹۶۶)، **البدایه والنهایه**، بیروت: لبنان، مکتبه المعارف
- ۱۲- حموی، یاقوت (۱۳۸۸ هـ ق)، **معجم البلدان**، بیروت: لبنان، دار صادر
- ۱۳- حاکم نیشابوری (۱۴۲۲ ق)، **المستدرک علی الصحیحین**، بیروت: دارالفکر
- ۱۴- دنیوری، ابن قتیبه (۱۳۸۸ هـ ق)، **الامامه والسیاسه**، مصر، دارالاضواء
- ۱۵- شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ هـ)، **الجمال**، عراق: مطبعه حیدریه، نجف اشرف، ودفتر تبلیغات اسلامی، ایران، قم
- ۱۶- شهیدی، جعفر (۱۳۷۹)، **علی از زبان علی یا زندگانی امیرمؤمنان علی (علیه السلام)**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- ۱۷- شمس الدین، محمد مهدی (۱۳۶۴)، **جنگ و صلح از دیدگاه امام علی (علیه السلام)**، بنیاد نهج البلاغه و نشر روشنگر،
- ۱۸- صدر، حسن (۱۳۷۹)، **سیاست امیرالمؤمنین (علیه السلام)**، تهران، بنیاد نهج البلاغه
- ۱۹- طبری، محمد بن حریر (۱۳۷۵)، **تاریخ طبری**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اساطیر



- ۲۰- _____ (۱۹۶۷م)، تاریخ الامم والملوک، تحقیق، محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: روائع التراث العربی
- ۲۱- طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ترجمه موسوی همدانی، محمدباقر، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، بی تا
- ۲۲- _____ (۱۳۵۴)، شیعه در اسلام، قم، انتشارات کتابخانه بزرگ اسلامی، با مقدمه حسین نصر
- ۲۳- عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۷۸)، امام علی و خوارج، ترجمه محمدسپهری، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- ۲۴- عامری، ابوالحسن (۱۳۶۶)، السعاده والاسعاده فی سیره الانسانیه، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ۲۵- علیخانی وهمکاران (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظریه ی سیاسی عدالت، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
- ۲۶- علمی، محمدجعفر (۱۳۸۶)، مقاله «بررسی و نقد نظریه فضل الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین»، فصلنامه علوم سیاسی، سال دهم، شماره ۳۷، بهار، صص ۷۱-۱۱۲
- ۲۷- _____ (۱۳۸۹)، درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
- ۲۸- فاروقی، فؤاد (۱۳۶۲)، ۲۵ سال سکوت سیاسی علی (علیه السلام)، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی
- ۲۹- فاضل لنکرانی (۱۳۶۸)، آیین کشورداری از دیدگاه امام علی (علیه السلام)، به تقریر و تنظیم، کریمی، حسین، تهران، نشر دفتر فرهنگ اسلامی
- ۳۰- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۰)، متن از نگاه متن، قم، انجمن معارف اسلامی
- ۳۱- قزوینی، عبدالکریم بن محمدیحیی (۱۳۷۱)، بقا و زوال دولت در کلمات سیاسی امیرالمؤمنین (علیه السلام)، به کوشش رسول جعفری، قم، کتابخانه بزرگ آیت الله مرعشی نجفی
- ۳۲- کواکبی، عبدالرحمن (۱۳۷۸)، طبایع الاستبداد (سرشتهای خودکامگی)، ترجمه: عبدالحسین میرزا قاجار، نقد و تصحیح محمدجواد صاحبی، قم، نشر مرکز تبلیغات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- ۳۳- گالبرایت، جان کنت (۱۳۹۰)، آناتومی قدرت، ترجمه: محبوبه مهاجر، چاپ چهارم، انتشارات سروش
- ۳۴- گر، تد رابرت (۱۳۷۹)، چرا انسانها شورش می کنند؟، ترجمه، مرشدی زاد، علی، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی

- ۳۵- گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه ودانشگاه (۱۳۹۰)، تاریخ تشیع، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه ودانشگاه ومراکز مدیریت حوزه علمیه خواهران، معاونت پژوهش
- ۳۶- منقری، نصرین مزاحم (۱۳۶۶)، پیکار صفین، به تصحیح وشرح، عبدالسلام، محمد هارون، ترجمه، اتابکی، پرویز، تهران سازمان انتشارات وآموزش انقلاب اسلامی
- ۳۷- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۹)، حکمت نامه پیامبر اعظم ﷺ، قم، چاپ ونشردارالحدیث
- ۳۸- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، جاذبه ودافعه ی علی (علیه السلام)، تهران، انتشارات صدرا
- ۳۹- سیری در نهج البلاغه، تهران، انتشارات صدرا
- ۴۰- محمدی، حیدر (۱۳۸۰)، قدرت سیاسی از دیدگاه امام علی (علیه السلام)، قم، دفتر نشر وپخش معارف
- ۴۱- منتسکیو (۱۳۹۵)، روح القوانین، ترجمه ونگارش، علی اکبر مهتدی، تهران، چاپ چهاردهم، نشر امیر کبیر
- ۴۲- ولهوزن، جولیس (۱۳۷۸ هـ.ق)، الخوارج والشیعه، کویت: وکاله المطبوعات
- ۴۳- واعظی، محمد علی (۱۳۹۳)، مقاله «نقدوبررسی نظریه دوگانه فضل الرحمن»، فصلنامه مطالعات فلسفی کلامی، دوره سوم، شماره سوم، پاییز، صص ۴۳-۶۳
- ۴۴- هروی، جواد (۱۳۸۲)، امام علی (علیه السلام) وایران، مشهد، انتشارات پژوهش توس
- ۴۵- هوی، دیوید کوزنز (۱۳۸۵)، حلقه انتقادی، ترجمه، فرهادپور، مراد، انتشارات روشنگران ومطالعات زنان



Rawls, John (1999), A theory of Justice, Oxford university press
Sandel, Michael (2010), What's Right To Do? New York, Farrar, Straus and Girous
Weber, max (1945), On Law In Economy and Society (Cambridge: Harvard university press)
Rahman, Fazlur (1982), Islam and modernity: transformation of an Intellectual tradition, Chicago: The university of Chicago press, 1984
Rahman Fa zlur (1965), Islamic methodology in History, Karachi: center Institute for Islamic Research,