

مقاله پژوهشی: مفهوم «مصلحت» در حکومت علوی

(بر اساس مطالعه موردی معاهده صفین)

[20.1001.1.24234621.1401.12.49.6.2](https://doi.org/10.1001.1.24234621.1401.12.49.6.2)

محمد باقر خرمشاد آرزو مجتهدی^۲

تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۴/۳۱

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۱/۳۱

چکیده

مسئله تحقیق حاضر این است که مفهوم مصلحت را در یکی از مهم‌ترین پدیده‌های سیاسی-تاریخی صدر اسلام یعنی معاهده صفین با هدف استخراج الگوهایی برای مصلحت در جمهوری اسلامی ایران واکاوی نماید. به این ترتیب پرسش اصلی این تحقیق عبارت است از اینکه: مفهوم مصلحت در معاهده حضرت علی (ع) با معاویه چگونه تعریف و صورت‌بندی شده است؟ پاسخ حاصل شده از تحلیل داده‌ها با روش هرمنوتیک شلایرماخر مبتنی بر ۹ مؤلفه دور هرمنوتیکی: سنت و تاریخ، بافت و زمینه، تجربه، برای بازسازی فضای جامعه عصر علوی و متن، زبان، نیت و مقصد مؤلف، معنای تلویحی و تصریحی، تأویل و قرائت خواننده یا مفسر، برای فهم شرایط و نیت علی (ع) در پذیرش معاهده صفین، این است که: «مصلحت» در حکومت علوی همان مصلحت اسلامی پایه‌گذاری شده در زمان پیامبر (ص) یعنی امری مشروط در چارچوب اصول اسلام در جهت تأمین اهداف بنیادین اسلام یعنی ثبات جامعه اسلامی و دوام حکومت آن با سوءگیری ضد تبعیض، تهاجم، تهدید و تبعید است. این مفهوم برای کاربرد در حکومت اسلامی این‌گونه صورت‌بندی می‌شود: ۱- راهکار موقت است. ۲- در بزنگاه‌ها برای حفظ جامعه و حاکمیت اسلامی استفاده می‌شود. ۳- تنها در محدوده و چارچوب احکام قرآن و سنت پیامبر (ص) موجه است. ۴- هیچ اصلی را تعطیل نمی‌کند. ۵- منفعتی بلندمدت را به همراه دارد. ۶- پیروزی و عزت مسلمین را در بر دارد. ۷- حداکثر سود را در مقابل کمترین هزینه تأمین می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: مصلحت، مصلحت اسلامی، حکومت علوی، معاهده صفین، هرمنوتیک، شلایرماخر.

^۱ استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی تهران

^۲ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام دانشگاه علامه طباطبائی و نویسنده مسئول

مقدمه

مفهوم «مصلحت» در اندیشه سیاسی تشیع تا قبل از تحول قدرت و تشکیل حکومت شیعی مذهب، چندان کاربرد سیاسی نداشت. با پیروزی انقلاب اسلامی، بنای حکومت بر وضع و پیاده‌سازی قوانین اسلام به‌عنوان یک برنامه جامع برای تنظیم زندگی انسان‌ها (جعفری، ۱۳۹۳: ۵۹) و «مصلحت» به‌عنوان یک قاعده راهبردی مهم در حکومت‌داری در زمره مباحث بسیار مهم اندیشه سیاسی در اسلام قرار گرفت.

پیش از عصر غیبت، «مصلحت» مستقیماً توسط امامان مشخص می‌شد، اما پس از آن، این پرسش به وجود آمد: وظیفه شیعیان در اموری که علم واقعی حاصل نشود و یا نصی برای آن امر یافت نشود، چیست؟ باید به فهم و درک ظاهری از آیات و روایات اکتفا کنند و یا می‌توانند به اجتهاد دست زنند؟ درحالی‌که شیعیان شریعت را دستاوردی از اراده آگاهانه خداوند می‌دانند که توسط پیامبر و امامان مورد تبیین قرار گرفته اما تفکر و استنباط، در میان تحول شرایط و تغییرات اجتماعی دستخوش تغییر و تحولات است و همواره جایگزینی دیدگاه‌های جدید به‌جای دیدگاه‌های گذشته اتفاق می‌افتد. پس در این میان «مصلحت» که شدیداً وابسته به شرایط است آیا در حصار نصوص که همانند خط مرزی تنگ و مستحکم دایره استنباطات را در بر گرفته، قرار می‌گیرد یا خیر؟

با شروع دوران مشروطه و شکل‌گیری گفتمان‌های جدید، این سؤالات به‌طور جدی‌تر در اندیشه سیاسی شیعه مطرح و درک از فهم سیاسی «مصلحت» وارد مرحله تازه‌ای شد؛ مرحله تطبیق احکام اسلامی با مفاهیم سیاسی مدرن برای ایجاد یک سازگاری میان اسلام و مشروطیت با ارائه یک تفسیر مناسب از نصوص دینی برای نیازهای زمان (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۰۰)؛ بنابراین در این دوره عنصر «مصلحت» به فقه سیاسی ورود پیدا کرد (میر موسوی، ۱۳۹۲: ۱۴۰-۱۴۲) و نظریه‌های متعددی نظیر نظریه منطقه الفراغ شهید سید محمدباقر صدر که البته مبانی نظری آن توسط میرزای نائینی بنیان‌گذاری شده بود، مبنی بر این‌که عقل می‌تواند در امور معیشتی خویش، راه نجات را یافته و تا مادامی‌که در شرع برای آن مانعی یافت نشود به راه خود ادامه دهد، شکل گرفت (صدر، ۱۳۸۹: ۶۸۴؛ افتخاری، ۱۳۸۴: ۸۴؛ میر موسوی، ۱۳۹۲: ۱۴۴) لکن این نظریه نیز مخالفانی دارد؛ بنابراین در بحث اسلامی کردن ساخت دولت و گفتمان اسلام سیاسی، تعریف «مصلحت» و جایگاه آن به‌عنوان «مصلحت اسلامی» به یکی از چالش‌برانگیزترین بحث‌های سیاسی انقلاب اسلامی تبدیل شد. بویژه پس از آنکه امام خمینی (ره) با توجه به لزوم تدوین قوانین مبتنی بر مذهب شیعه و قانون اساسی، دستور تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام را برای حل اختلافات ایجاد شده بین شورای نگهبان و مجلس شورای اسلامی صادر فرمودند.

با این حال این امر که مراد از مصلحت اسلامی چیست؟ دایره شمول آن کجاست؟ و برای صدور یک حکم مصلحتی در اسلام باید چه مؤلفه‌هایی را در نظر گرفت؟ مورد اختلاف است خصوصاً در دوران حاضر که جمهوری اسلامی می‌کوشد با حفظ ارزش‌ها و آرمان‌های خود، با جهانی که بیش‌ازپیش به سمت سکولاریسم حرکت می‌کند در تعامل باشد. به نظر می‌رسد واکاوی معاهده صفین با طرح این سؤال که: مصلحت در معاهده حضرت علی (ع) با معاویه چگونه تعریف و صورت‌بندی شده است؟ در جهت رفع اختلافات فهم مصلحت در جمهوری اسلامی به‌عنوان پیرو حکومت علوی، مفید باشد.

مبانی نظری و پیشینه‌شناسی تحقیق

به علت اهمیت موضوع «مصلحت»، مطالعات گسترده‌ای در این باره انجام شده است. کتاب‌هایی نظیر «مصلحت و سیاست؛ رویکردی اسلامی» نوشته «اصغر افتخاری»، «مصلحت، شریعت» نوشته «رمضان البوطی» و «حکومت و مصلحت» نوشته «محمدناصر تقوی» نمونه‌های موفق از آن‌هاست که «مصلحت» را از منظر فقهی بررسی کرده‌اند. این نوشتار می‌کوشد جدای از احکام فقهی مطرح‌شده، تنها با توجه به اهمیت تحلیل سیاسی مفاهیم از منظر رهبر انقلاب اسلامی، آیت‌الله خامنه‌ای یعنی تحلیل بر اساس تفکر، تشخیص، تجزیه و تحلیل درست شرایط، موقعیت و امکانات (تحلیل سیاسی، ۱۳۹۳: ۲۸-۱۲) با رویکردی تحلیلی-تاریخی، به روش هرمنوتیک شلاپرماخر به تحلیل این مفهوم بپردازد.

چارچوب مفهومی

۱- حکومت علوی

پس از بیعت مردم با حضرت علی (ع)، فضای انقلابی در جامعه به وجود آمد که به حکومت عدالت اسلامی یا حکومت علوی معروف است. در این حکومت، توجه به شأن انسانی افراد، پرهیز از هرگونه تکبر، تعصب، تبعیض، تجمل، توهین و هتک حرمت در دستور کار قرار داشت (نهج‌البلاغه، نامه ۲۶: ۲۰؛ جعفری، ۱۳۹۳: ۱۹۵؛ محقق داماد، ۱۳۸۰: ۱۷۲) همچنین تفاوت در عقیده، نژاد و مسلک بر رفتار حکومت تأثیر نگذاشت: «مردم بر دودسته هستند: یا برادر دینی تواند یا همسان تو در آفرینش» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳: ۴۷۴؛ جعفری، ۱۳۹۳: ۳۲۱، ۳۵۶ و ۳۶۱).

اما در امر دین، تساهل و تسامحی به معنای مدارا و سازش با مخالفان حاکمیت ارزش‌های دینی و بدعت‌گذاران وجود نداشت؛ اصولاً مشروعیت حکومت دینی به حاکم کردن ارزش‌های دینی بوده و مقابله با بدعت‌ها، از اصلی‌ترین وظیفه زمامداران است (شیخ مفید، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۹؛ رستمیان، ۱۳۷۹: ۱۰۴) بنابراین در حکومت علوی با تهدیدات غیرجدی و غیر سازمان‌یافته برای اسلام، مدارا صورت می‌گرفت اما در تهدیدات امنیتی سازمان‌یافته، بدعت‌ها و انحراف

احکام، بدون مماشات برخورد می‌شد (جعفریان، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۵۳). همچنین در این حکومت، علی (ع) کوشید آنان که سابقه خوبی در انقلاب اسلامی داشتند و در انزوا قرار گرفته بودند را وارد عرصه کار و حکومت و آنان که به‌ناحق صاحب‌مقام شده بودند را به جایگاه واقعی خودشان برگرداند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶: ۳۰؛ فیض الاسلام، ۱۳۷۹: ۶۸).

۲- مصلحت

در تاریخ سیاسی اسلام از میان واژگانی که به‌مرور مفهومی از آن‌ها ساخته شده است، برخی دارای اهمیت بنیادین هستند، واژگانی نظیر آزادی، عدالت، قانون و...، «مصلحت» نیز در نظام اندیشه اسلامی به‌مرور شکل یافته و بار سیاسی - اعتقادی آن دستمایه نظریه‌پردازی شده است.

الف- «مصلحت» در لغت: واژه‌ای عربی، مصدر (ص ل ح) به معنای فایده، سود، بهره و نفع است. منظور از مصلحتی بودن یک فعل این است که بر این فعل، فایده، سود یا بهره‌ای دنیایی یا آخرتی؛ فردی یا اجتماعی مترتب است (ملکی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۴۴۴). این واژه با توجه به کلمه متضاد خود، «ضد فساد» معنا می‌شود. منظور از «فساد» خارج شدن چیزی از حد اعتدال است و «مفسده» هر آن امری که سبب خروج از اعتدال می‌شود، پس «مصلحت» یعنی هر آن چیزی که باعث اعتدال شود (صادقی، ۱۳۹۲: ۱). گاهی نیز هم‌زمان هر دو معنا برای «مصلحت» ذکر می‌شود (ابن منظور، ۱۹۹۶م، جلد ۲: ۵۱۷).

ب- «مصلحت» در اصطلاح: یکی از عوامل تعیین‌کننده در تعریف مصلحت جهان‌بینی افراد است؛ بنابراین با وجود وحدت تقریبی در تعریف لغوی، «مصلحت» در تعریف اصطلاحی خود، دچار اختلاف است.

۱- مصلحت در اندیشه سیاسی غرب: اغلب مفهوم «مصلحت» در غرب را با «مصلحت دولت» ماکیاوولی می‌شناسند (حقیقت، ۱۳۹۴: ۹۱). به اعتقاد وی امکان دارد امری از لحاظ اخلاقی درست باشد اما «مصلحت» نباشد و بالعکس امری «مصلحت» باشد اما از لحاظ اخلاقی درست نباشد (حقیقت، ۱۳۹۴: ۳۵؛ اسلامی، ۱۳۷۸: ۴۹۷ و ۴۹۸). قالب رویکردهای اندیشه سیاسی غربی بعد از رنسانس متأثر از این اندیشه و بر رفاه مادی انسان متمرکز هستند. و زیربنای برنامه‌ریزی اجتماعی برای رشد اقتصادی جامعه را بر رقابت و بازار آزاد قرار داده، دستورات دینی را به‌عنوان مانع پیشرفت و تکامل جامعه معرفی می‌کنند (میرمعزی، ۱۳۹۷: بی‌جا؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۳ و ۱۴؛ احمدی راد، ۱۳۸۸: ۱۷)؛ بنابراین رجوع به اندیشه سیاسی غربی برای فهم «مصلحت» در یک حکومت با مبنای دینی، محلی از اعراب ندارد و می‌بایست «مصلحت اسلامی» در بستر خود مورد مطالعه قرار بگیرد.

۲- مصلحت در اسلام: در بیشتر نظریه‌های فقهی سه حالت کلی برای مصلحت در نظر گرفته می‌شود:

الف- مصلحت به‌عنوان فلسفه تشریح احکام شرعی (نیکزاد، ۱۳۸۵: ۱۳۴): «مناطات احکام»؛ شارع مقدس جعل کننده احکام شرعی است و مصالح و مفسد فی نفسه وجود دارد (رهبر، ۱۳۸۲: ۱۰۸). مصلحت در این حوزه، مصلحت «متعین» و با امر و نهی الهی همراه است همانند پرهیز از ربا (افتخاری، ۱۳۸۴: ۹۰).

ب- مصلحت به‌عنوان قید متعلق احکام شرعی (نیکزاد، ۱۳۸۵: ۱۳۴): «ملاکات احکام»؛ یعنی حکم شرعی را در صورتی مکلف عمل می‌کند که همراه با مصلحت باشد. این نوع «مصلحت» مستند به ادله معتبر از آیات و روایات، اجماع و بناء عقلا، قاعده عقلی اهم و مهم است. باید در طول احکام شریعت باشد نه در عرض و مخالف با آن‌ها. با قوانین شرعی و مقتضیات شریعت چه از لحاظ نقلی و چه عقلی منافاتی نداشته باشد. در عین حال طبق قاعده «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام»، موجب ضرر نباشد (الهامی نیا، ۱۳۸۰: ۱۲۳). در اسلام احکامی که موجب ضرر بندگان باشد وجود ندارد (شیخ انصاری، فوائد الاصول، ۱۳۸۹: ۲۳۳۹) این تشخیص می‌بایست بر اساس خبریوت و با توجه به مقتضیات زمان و مکان بر اساس منطقی عقل و عرف اتخاذ شده باشد (کلاتری، ۱۳۸۲: ۳۶)؛ نادرالوجود و مستند به امیال و شهوات شخصی نباشد (رهبر، ۱۳۸۲: ۱۲۱-۱۲۲). این نوع مصلحت، مصلحت «متخیر» و قطعاً دربردارنده مصالح و دفع مفسده باید باشند (افتخاری، ۱۳۸۴: ۹۰).

ج- مصلحت به‌عنوان دلیلی برای استنباط احکام شرعی: «علل و مقتضیات احکام»؛ در میان فقهای اهل سنت، مصلحت به‌عنوان یکی از دلایل استنباط حکم شرعی، معتبر است. درجایی که نص وجود ندارد و برای آن موضوع در قرآن یا سنت پیامبر اکرم (ص) سندی پیدا نمی‌شود می‌توان با توجه به اهمیت صیانت از دین، جان، عقل، نسل و مال حکمی را صادر کرد. این مصلحت به نام «استصلاح» (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۲۷) یا «مصلحت مرسله» و بیشتر با نام غزالی شناخته می‌شود (فاضل میبدی، ۱۳۷۶: ۲۳؛ صرامی، ۱۳۷۳: ۶۵). اما شیعیان به‌واسطه اعتقاد به امامت، ۲۵۰ سال دوران امامت امام حاضر را نیز سنت در نظر می‌گیرند (رفیعی و شریفی، ۱۳۹۱: ۱۷۱) و این سنت را راهنمای عقل در تشخیص راه سعادت می‌دانند؛ مصلحتی که با کمک عقل در چارچوب احکام الهی باشد، مصلحت «انتخابی» نام می‌گیرد (افتخاری، ۱۳۸۴: ۹۰).

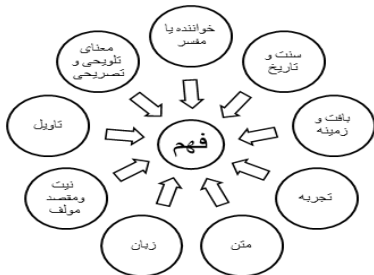
بنابراین «مصلحت» خارج از حدود الهی نبوده و امری است که در زیر سایه احکام، توأمان متوجه پیامدهای دنیوی و پیامدهای اخروی باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۴۶۶). به همین دلیل در حکومت اسلامی که اصل بر اطاعت از دستورات الهی و اجرای آن‌ها می‌باشد (نساء/۵۹؛ حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۸۰ و ۴۸۱). «مصلحت» هنگامی معتبر است که در تطبیق موضوعات احکام بر مصادیق، تشخیص صلاح و فساد را بر طبق مبادی و تعالیم دینی با انطباق بر کتاب و سنت صورت دهد. پس مقصود از مصلحت تغییر یا تعطیل احکام نیست بلکه جایگزین یک حکم با توجه به اوضاع و احوال اجتماعی و رعایت مصالح اسلام است، جای حکم دیگر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۱۵). بر همین اساس

تعریف مختار از «مصلحت اسلامی» در این نوشتار، حکمی است که بر پایه تشخیص صلاح و فساد در جهت رساندن جامعه به حیات معقول با انتخاب از میان احکام مناسب الهی، صادر می‌شود.

روش‌شناسی تحقیق

تفسیر در فهم چرایی یک واقعه، مهم‌ترین بخش است؛ «هرمنوتیک» شلایرماخر روشی است که برای تفسیر صحیح متن یا واقعه، نیت مؤلف یا مؤثرین در یک واقعه را عامل مهم فهم دانسته و بر شناخت شرایط اجتماعی و پیرامونی وی تأکید می‌کند. دور هرمنوتیکی این امکان را به مفسر می‌دهد که فهم کل را بر اساس فهم اجزا محقق سازد (نیکویی، ۱۳۸۶: ۴۴)؛ این اجزا عبارت‌اند از:

- ۱- سنت و تاریخ: درک صحیح از شرایط عصر وقوع واقعه را ممکن می‌سازد.
 - ۲- بافت و زمینه: مفسر بدون آنکه محیط پیرامون مؤلف را تجربه کرده باشد، خود را جای وی تصور نموده به بازسازی فضای زندگی وی برای فهم علت فعل و عملش می‌پردازد.
 - ۳- تجربه: مطالعه تجربیات مؤلف یا عامل فعل بستر مناسبی برای ورود به اصل پدیده مهیا می‌کند.
 - ۴- متن: به‌عنوان نماد به‌جامانده از واقعه، رکن مهمی از تفسیر است.
 - ۵- زبان: تفسیر زبانی متن، بخشی از تفسیر نیت مؤلف برای تشخیص اهداف تنظیم‌کننده آن است.
 - ۶- نیت و مقصود مؤلف: شناخت شرایط روحی، ذهنی و به‌طور کلی جهان درون فاعل با روش همدلی یا درک دیگری، بخشی از اجزا فهم است.
 - ۷- معنای تلویحی و تصریحی: برداشت مفسر از نیت فاعل بر اساس اجزا دیگر، هشتمین جزء است.
 - ۸- تأویل: واقعیت‌های که مؤلف در زمان وقوع فعل، با آن‌ها روبه‌رو شده است.
 - ۹- نظر مفسر یا خواننده متن: برای ارائه یک نظریه عمومی و کلی علاوه بر فهمی که از بازسازی شرایط زمانی و مکانی، کندوکاو در ذهنیت و کنار گذاشتن عناصر محیطی و ذهنی مؤلف به دست می‌آید، آگاهی از نظرات صاحب‌نظران و اندیشمندان در مورد آن متن یا واقعه ضروری است.
- این ۹ مؤلفه دور هرمنوتیکی (نیکویی، ۱۳۸۶: ۵۳) با شبیه‌سازی رابطه میان اجزا و کل، سبب ارائه فهم جدید از یک واقعه می‌شوند (همان).



معاهده صفین، یکی از مهم‌ترین تصمیمات مصلحتی است که در دور هرمنوتیکی شلایرماخر برای فهم مصلحت اسلامی قرار گرفت. معاهده‌ای میان حاکم اسلامی و یک باغی!

تجزیه و تحلیل یافته‌ها:

«مصلحت» در «معاهده صفین» بر اساس تفسیر هرمنوتیک شلایرماخر:

در سال ۳۷ هجری (عسکری، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۶۰) یا به روایتی ۳۶ هجری (جعفریان، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۸۷ و ۲۸۸)، در صفین جنگی داخلی در سرزمین اسلامی رخ داد که به‌عنوان یکی از نقاط عطف و تعیین‌کننده در تاریخ اسلام مطرح است. پذیرش حکمیت و انعقاد یک معاهده، توسط خلیفه قانونی با فرمانروای معزول یکی از استان‌های دولت اسلامی، جز با مفهوم «مصلحت» قابل تبیین و توجیه نخواهد بود. فهم این مصلحت با فهم نیت و اندیشه پشت پرده این تصمیم، اهداف، انطباق واقعیت‌ها، امکانات و قضاوت‌ها در قالب ۹ مؤلفه دور هرمنوتیکی شلایرماخر: سنت و تاریخ، بافت و زمینه، تجربه، متن، زبان، نیت و مقصد مؤلف، معنای تلویحی و تصریحی، تأویل و قرائت خواننده یا مفسر، میسر گشت.

۱- سنت و تاریخ: سنت‌های تاریخی عصر خلفا (بازگشت به تعدد، تعصب و تعدی با تبعیض، تهدید، تهاجم و تبعید)

گرچه مهم‌ترین و اصولی‌ترین شکاف میان امت اسلامی، در بحث جانشینی پس از پیامبر اسلام رخ داد (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۱۴) لکن بحث اصلی این دوران ایجاد انحرافات و بدعت‌های جدید بود.

الف- بازگشت به تعصب با اعمال تبعیض؛ تازه‌مسلمانانی از طبقه اشراف و قبائل پرنفوذ که پس از فتح مکه، از روی فرصت‌طلبی اسلام را پذیرفته و از ایمان قوی برخوردار نبودند، همراه با جریان نفاق که از قبل در مدینه وجود داشت، با استفاده از فقر فرهنگی مردم که به‌رغم تمامی اقدامات اصلاحی پیامبر (ص) در جامعه اسلامی وجود داشت (عیوضی، ۱۳۸۶: ۱۷۲)، آتش زیر خاکستر تعصبات را روشن نمودند تا بر سابقه دشمنی خود با اسلام سرپوش بگذارند. به دست گرفتن مناصب، قضاوت‌های ناعادلانه و تبعیض‌آمیز (امینی، ۱۳۸۸: ۶۴۱-۶۴۲)، اعطای امارات و یا تقسیم متفاوت بیت‌المال با توجه به سابقه و قبیله (عسکری، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۳۱؛ جعفریان، ۱۳۹۴، ج ۲: ۱۵۵) کار را به ایجاد نارضایتی و شورش عمومی کشاند و فرصت‌طلبان با سوءاستفاده از اعتراضات به‌حق مردم، قتل خلیفه را رقم زدند (عسکری، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۳۴؛ فلاح زاده، ۱۳۹۴: ۷۶)، همان‌گونه که در صفین امام را در دوگانه شهادت و یا حکمیت با ایجاد شورش عمومی برای رهایی از جنگ، تحت فشار قرار دادند تا تن به پذیرش معاهده بدهد.

ب- بازگشت تعدد در قالب جریان ارتداد و مدعیان نبوت؛ اگرچه ظاهراً تعدد (بت‌پرستی) روبه‌زوال رفته بود لکن جریان ارتداد در ماهیت‌های گوناگونی شکل گرفت. اصلی‌ترین و خطرناک‌ترین جریان متعلق به گروه متعصبی است که قدرت را در بازگشت به دوره‌ی جاهلیت می‌دیدند (جعفریان، ۱۳۹۴، ج ۲: ۳۵-۳۹) اینان در لباس اسلام از درون اسلام با اسلام مبارزه کردند و انحرافات گسترده‌ای را در عرصه‌های

مختلف اسلام رقم زدند و برای ضربه زدن به اسلام و حکومت اسلامی در هر فرصتی، فجایع فراوانی به بار آوردند. جریان صفین در این دسته فجایع جای می‌گیرد (بیات، نوری همدانی، ۱۳۹۳: ۵۳-۵۴).

ج- بازگشت تعدی؛ جنگ به نام اسلام به کام خلفا (تهاجم، تهدید و تبعید)؛ حکم جهاد با بازگشت تعصبات قومی همانند آنچه در جاهلیت به‌عنوان تعدی مطرح بود، با انگیزه کسب غنائم، افزایش قلمرو و بهره‌برداری از منابع غنی کشاورزی برای تثبیت حکومت به کار بسته شد (جعفریان، ۱۳۹۴، ج ۲: ۱۱۵). تهدید نیز با گرفتن بیعت اجباری و تبعید منتقدین با اوج گرفتن بی‌عدالتی‌ها (شری، ۱۳۷۳: ۳۷۰)، آغاز شد؛ دوران پیش از حکومت علوی، عصر مصلحت‌اندیشی بر اساس صلاح‌دیدهای فردی، برآوردن منافع شخصی و قبیله‌ای با هر ترفند و ابزار ممکن نظیر اقدام به تبعیض، تهدید، تهاجم و تبعید بود و مصلحت جنگ صفین در مبارزه با این ترفندهاست؛ چراکه معاویه استاد به کار بردن تمام این ابزارها بود (همان: ۴۹۱).

۲- بافت و زمینه صفین: عدالت علوی مانع سهم خواهی اموی

با استقرار حکومت عدالت اسلامی، منفعت‌طلبان با تبلیغات مسموم و دسیسه‌چینی علیه حکومت، واقعیت‌ها را وارونه جلوه دادند تا آنجا که در صفین جای جلاد و شهید عوض شد (شری، ۱۳۷۳: ۵۱۶). این افراد به‌قدری نگران عدل علی (ع) بودند که بنی‌امیه را با آن سابقه در دشمنی با اسلام، به بنی‌هاشم ترجیح دادند (داوودی، رستم نژاد، ۱۳۷۸: ۱۲۵) اما علی (ع) برای مبارزه با سیاست‌های ظالمانه و ستمگرانه والیان در شهرها و تبعیض‌هایی نظیر دزدی از بیت‌المال و خویشاوند گزایی در حکومت و تبعیض‌های گسترده که موجب اعتراضات زیادی شده بود عزم جدی داشت، به همین سبب در همان ابتدا فرمود:

«مرا واگذارید و دیگری را بجوئید که ما به استقبال کاری می‌رویم که چهره‌ها و رنگ‌های گوناگونی دارد...» (نهج‌البلاغه، خطبه ۹۲: ۱۲۸) حضرت هشدار می‌دهد با پذیرش حکومت، طبق علم خود رفتار می‌کند که حرکت بر مرکب حقّ و در راه راست یعنی جهت رضا و خوشنودی خدا و رسول است و به سخن گویندگانی که گفتارشان بر وفق خواهش نفسانی و خلاف شرع باشد و سرزنش توبیخ کنندگان گوش نمی‌دهد (فیض الاسلام، خطبه ۹۱، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۷۱).

علی (ع) در همان ابتدا چارچوب مصلحت اسلامی را مشخص می‌نماید و همین مصلحت ضد تبعیض و اشرافی‌گری به مهم‌ترین دلایل مخالفت با علی (ع)، تبدیل‌شده کاسبان دوران تعصب و تبعیض را بر آن می‌دارد به بهانه واهی احیای سنت خونخواهی: ثار (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۱۰۶) موجی از اعتراضات را ایجاد و مبارزه با فساد را مختل کنند و در این کشاکش، حکومت حضرت را سرنگون سازند (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۰۸/۱۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۸۸).

۳- تجربه: جنگ و صلح (اهمیت جنگ با ناکثین، قاسطین و مارقین)

علی (ع) حقیقتی است با سه دشمن؛ اول دشمنی که حقیقت را می‌شناسد اما به آن خیانت می‌کند: ناکثین یا همان اصحاب جمل، طایفه‌ای که به علت عدم دریافت حکم ولایت، نقض بیعت کردند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۱۰۹ و بستانی، ۱۳۷۵: بی‌جا؛ عین القضاء، ۱۳۸۸: ۹۶). حضرت به علت سابقه جهاد، آنان را بر دیگران برتر قرار نداد (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۵: ۳۵۰؛ فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۹۰؛ عین القضاء، ۱۳۸۸: ۹۶) و چون مقاومت در برابر عدالت چهره مردمی عهدشکنان را خدشه‌دار می‌ساخت، خون عثمان را بهانه قرار دادند تا با غلیان احساسات مردم، آنان را به خروش و اغتشاش درآوردند (شهیدی، ۱۳۹۳: ۱۴۸).

دوم، دشمنی که آشکارا مخالف حقیقت است؛ قاسطین به معنای ستمگران، کسانی که مانعی برای احقاق حق تعیین شده هستند (عین القضاء، ۱۳۸۸: ۱۸۰)؛ این گروه اسلام را بر اساس مصلحت پذیرفته بودند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۱۰۹). روزی که معاویه تشخیص داد از مرده عثمان بهتر می‌تواند بهره‌برداری کند، زمینه قتل او را فراهم کرد تا بهترین بهانه را برای اغتشاشگری فراهم کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۶: ۴۸۰). علی (ع) فریب این نقشه را نخورد و تسلیم مصلحت تعیین شده از جانب اطرافیان نشد: «... خدا روزی را نیابد که معاویه را بر مقدرات مسلمین حاکم کنم، اما او را به اطاعت و بیعت دعوت می‌کنم؛ اگر اجابت کند هدایت می‌یابد و اگر مخالفت کند بر اساس حکم خداوند با او رفتار می‌کنم» (ابن اعمش، ۱۳۸۱، بی‌جا).

اما سومین دشمن، گروهی فاقد شعور برای درک حقیقت، مارقین، دور شونده‌گان از دین، افراطی‌های متعصب، بدون اعتقاد آگاهانه و وابسته به ظواهر دین. اصولاً شورش طلب و همواره در پی ایجاد بحران و تنش (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۱۱۱-۱۱۳)، افرادی بی‌بصیرت که باری به هر جهت بودند.

مصلحت بر اساس شرایط در مواجهه علی (ع) با دشمنان دو وجه دارد: مدارا یا مبارزه، همان‌طور که انتقاد از حکومت‌ها از دو صورت خارج نیست، یا این انتقاد از مشکلات و اشاره به نقاط ضعف بدنه حکومت، با روش صحیح و سازنده انجام شود یا در جهت توطئه‌چینی، تضعیف و براندازی نظام صورت می‌گیرد؛ اسلام برای نوع اول انتقاد نه تنها منعی قائل نمی‌شود، بلکه آن را در قالب «نصیحه ائمه مسلمین» و «امر به معروف و نهی از منکر» امری پسندیده و از وظایف مردم نسبت به حاکمان می‌داند. لکن در نوع دوم که به قصد تضعیف اسلام و براندازی انجام می‌شود، برخورد با عاملین را با هر وسیله ممکن مقتضی شرایط و نسبت به نوع جرم لازم می‌داند (سروش محلاتی، ۱۳۷۵: ۱۴۰).

الف- مدارا: مدارا و عقد پیمان منع خیانت، بر اساس شیوه حکومت علوی در اعتقاد به اصل آزادی عقیده و احترام به اندیشه مخالفان؛ در جهت پیشگیری از تهدیدات دشمن صورت می‌گرفت (داعی نژاد، ۱۳۷۹: ۳۹۱). گرچه حضرت آمادگی نظامی، تجهیز سپاه و مراقبت از مرزها برای پیشگیری از خطر دشمنان را از

مهم‌ترین وظایف حکومت و ارتشیان را باعث عظمت، جلال و زینت زمامداران می‌دانست (جعفری، ۱۳۹۳: ۴۴۰) و از تهدیدات نمی‌هراسید همان‌گونه که در جواب تهدید معاویه می‌نویسد: «در نامه‌ات نوشته‌ای که نزد تو برای من و یاران من چیزی جز شمشیر نیست! در اوج گریه انسان را به خنده وامی‌داری...» (نهج‌البلاغه، نامه ۲۸: ۴۲۷) اما با امید به اصلاح دشمنان نیم‌نگاهی به مذاکره داشته و در مواردی مصلحت را در امضا معاهده صلح می‌دانست. «آدمکشی هرگز دیر نمی‌شود» و شاید طرف مقابل باگذشت و با مشاهده‌ی رفتار عادلانه هدایت شود... (جعفری، ۱۳۹۳: ۵۱۵).

۱- مذاکره با دشمنان؛ مذاکرات و گفتگوهای سیاسی تا جایی که با مناظرات و تبادل نظر، دشمن از فکر جنگ و خونریزی و ضربه زدن به حکومت اسلامی بیرون بیاید، بلامانع است (علیخانی، ۱۳۸۰: ۵۲). خطبه‌ها، نامه‌ها و ارسال نماینده برای توافق، نمایانگر اقدامات آرامش جویانه است. مذاکرات پیش از جنگ جمل شیوه مذاکرات حضرت را نشان می‌دهد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۰۷/۱۵) امام به عبدالله بن عباس فرمود: با طلحه دیوار مکن، چه اگر او را ملاقات کنی، او را چون گاو با شاخ‌های به پشت پیچیده می‌بینی. او بر شتری سرکش سوار می‌گردد و می‌گوید این شتر، رام است؛ اما زیر را ملاقات کن که سرشت او نرم‌تر است. پس به او بگو پسر دلتی تو می‌گوید، در حجاز مرا شناختی و در عراق مرا انکار می‌کنی، آیا چه دیدی که رو برگرداندی؟ (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۱: ۵۱)

مناظر: انتخاب عبدالله بن عباس به‌عنوان مناظر حاوی نکات مهمی است (رباط جزئی، ۱۳۸۷، بخش اول: ۴۴) و نشان می‌دهد در مذاکرات، هر مذاکره‌کننده‌ای شایسته نیست. مناظر یا کسی که برای گفتگو با دشمن انتخاب می‌شود می‌بایست فردی مورد اعتماد، آگاه از اهداف و موقعیت طرف خود و دشمن، زیرک، باهوش، با دقت و از لحاظ حقوقی و آگاهی از قوانین، سرآمد باشد. باید به‌خوبی توطئه‌ها، نقشه‌ها و فریب‌های دشمن را فهم نموده تا با توجه به شواهد و ادله موجود در قوانین حاکم بر مذاکره، پاسخ دشمن را بدهد. ذکاوت و قدرت تحلیل وی باید به حدی باشد که در کوتاه‌ترین مدت متوجه نیات دشمن بشود تا در وقت مقتضی پاسخ دهد چراکه هدر دادن وقت، بستر مناسبی برای دست یافتن طرف مقابل به اهدافش فراهم می‌کند (خزائی، ۱۳۹۳: ۱۲۱-۱۱۸).

دیگر ویژگی مهم مناظر، برخورداری از فصاحت زبان است. وی باید بتواند به‌راحتی و به‌روشنی سخن گفته و با اشراف بر اوضاع، آن هنگام که طرف مقابل در حالت شدت و خشونت نیست، با آرامش و زبان خوش، هدف خویش را پیش ببرد. چنین شخصی اگر فردی باتجربه نیز باشد می‌تواند با استفاده از تجارب خویش مذاکره را در جهت منافع موردنظر اداره کند (رباط جزئی، ۱۳۸۷، بخش دوم: ۸۴).

شناخت از طرف مذاکره: باید با بهره‌گیری از روانشناسی از دشمن شناخت به دست آورد. چراکه مذاکره با هر شخص یا گروهی مفید به‌فایده نیست (همان: ۶۶). مذاکره با اشخاصی که اساساً اعتقادی به گفتگو و مذاکره

ندارند نتیجه‌ای نخواهد داشت به همین علت امام توصیه می‌کند گفتگو با طلحه را رها و با کسی مانند زبیر گفتگو شود چراکه احتمال نتیجه مثبت از مذاکره با او وجود دارد (آشتیانی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۵۷).

ادبیات مذاکره: توجه به زبان و ادبیات مذاکرات حائز اهمیت است. استفاده از کنایه برای پیشبرد مذاکره لازم و کاربردی است؛ زیرا تصریح موضوع دشمن را تحریک می‌کند و تأثیر سوئی بر جریان مذاکرات می‌گذارد. آگاهی از منافع طرف مذاکره: آگاهی از دلایل مخالفت، اختلاف و یا عدم پذیرش نظرات، سبب می‌شود در مقابل نظرات طرف مذاکره حجت و دلایل خوبی مطرح و او را قانع کرد (بستانی، ۱۳۷۵: بی‌جا).

زمان پذیرش مذاکره: علی (ع) همواره از موضع قوت و قدرت به مذاکره می‌پرداخت و حل مسالمت‌آمیز و مباحثات و مذاکرات سیاسی را هنگام ناتوانی مطرح نمی‌ساخت (همان).

۲- عقد پیمان با دشمنان (توجه به فریبکاری دشمن، پابندی به پیمان؛ در مصلحت سنجی‌های علی (ع) خونریزی بی‌جهت حرام (جعفری، ۱۳۹۳: ۲۶۲) و صلح دارای اهمیت است. صلحی را که دشمن پیشنهاد می‌کند را برای آسودگی خیال لشکریان و برقراری امنیت باید پذیرفت (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳: ۴۹۴؛ فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۰۲۸)؛ شرط این پذیرش اول توجه به فریبکاری دشمن؛ دوم توجه و دقت به رفتار آن پس از استقرار صلح است، چه بسا دشمن برای غافلگیری خود را دوست و صلح طلب نشان دهد، همانند دانه‌های پاشیده شده‌ای بر روی تور صیاد که دام‌هایی در ظاهر غذا هستند (جعفری، ۱۳۹۳: ۵۲۴)، پس باید جانب احتیاط را نگه‌داشته و با خوش‌گمانی، از حيله‌گری‌های دشمن غفلت نوزید. همواره به دشمن باید بدگمان بود و با سوءظن برخورد کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۹۸: ۲۱۳؛ فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۰۲۸).

پس از امضای صلح، اجرای تعهدات و پرهیز از پیمان‌شکنی لازم است (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳: ۴۹۵؛ شرح مکارم شیرازی، ۱۳۹۸: ۲۱۵) حضرت «معاهده» را در شکل‌دهی روابط میان انسان‌ها دارای اهمیت و نقض پیمان را موجب دور گشتن از عدالت و انصاف می‌داند (جعفری، ۱۳۹۳: ۵۲۸-۵۳۲) و «... عموم مردم در هیچ‌یک از واجبات الهی با آن‌همه پراکندگی که درخواست‌ها و نظریات خود دارند مانند اهمیت وفا به معاهده‌ها اتفاق نظر ندارند» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳: ۴۹۵) وقتی مشرکین وفا به عهد را بین خود لازم می‌دانند، مسلمان‌ها به انجام آن سزوارترند (فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۰۲۹). از این‌رو قطعاً می‌بایست در انعقاد عهدنامه‌ها دقت شود تا به دنبال فسخ آن نباشند: «هیچ معامله‌ای را که مبهم و امکان اختلاف در آن وجود دارد منعقد مکن...» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳: ۴۹۵) عهد و پیمانی که در آن تأویل و بهانه و بکار بردن مکر و فریب راه داشته باشد مورد تأیید نیست چنانکه دشمن تعهد ترک جنگ با آزادی اسیرانش را بدهند اما تا اسیران را آزاد کرد شهر را ویران و خالی کند، بنابراین عهد باید استوار با بندهای روشن و شفاف باشد، ضمن آنکه گفتار دوپهلوی هم در آن بکار نرود (فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۰۲۹) تا امکان سوءاستفاده از معاهده و ظفره رفتن از تعهدات را به

دشمن ندهد (مکارم شیرازی، ۱۳۹۸: ۲۱۶). باین وجود اگر طرف مقابل عهد شکست، پابندی به آن عهد معنا ندارد. پس چاره‌ای دیگر باید کرد. در صفین هم حکمین به عهد پایبند نبودند.

ب- مبارزه: جنگ آخرین راه حل علی (ع) بود (داعی نژاد، ۱۳۷۹: ۳۹۵) در این جنگ‌ها هر دو سمت جبهه، افرادی با سابقه اسلامی و مبارزه انقلابی حضور داشتند، کسانی که در گذر زمان گرفتار فتنه شده بودند (شری، ۱۳۷۳: ۴۲۱-۴۲۲)؛ بزرگ‌ترین و سخت‌ترین فتنه‌ها از نظر حضرت فتنه بنی امیه بود. «آنان نیکان را اذیت و آزار رسانیده می‌کشند و از بیت‌المال مسلمین چیزی به مستحقین نمی‌دهند و...» (فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۷۷) بنابراین حضرت برای اصلاحات و پاک‌سازی جامعه اسلامی مصلحت را در مبارزه با فتنه می‌دانست (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۳: ۳۶۱؛ بستانی، ۱۳۷۵: بی‌جا)؛ اما این مبارزات نیز اصول خاصی داشت:

۱- پرهیز از عمل به شک؛ عدم توجه به شایعات، تهمت‌ها. بر اساس سوءظن و گمان کسی مجازات نشود (محقق داماد، ۱۳۸۰: ۱۶۸). حضرت پیش از جنگ جمل از توطئه‌گری اصحاب جمل آگاهی داشتند اما تا آنان عملاً اقدامی نکردند حضرت دست به اسلحه نبردند (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۷۸).

۲- مقابله با باغیان: دفاع از امت اسلامی در برابر درگیری‌های علنی و مسلحانه مخالفان حکومت؛ جنگ تنها در مقابل مخالفانی که دست به اسلحه می‌برند و امنیت جامعه را به خطر می‌اندازند، اتفاق افتاد (محقق داماد، ۱۳۸۰: ۱۶۸). این باغیان یا جزء عهدشکنان بودند و یا بدعت‌گذاران در دین، براندازانی که برای نیل به اهداف خود دست به سلاح بردند (شری، ۱۳۷۳: ۴۷۳؛ داعی نژاد، ۱۳۷۹: ۳۹۵). معاویه در صفین به نیت براندازی، با اخلال در امنیت و تحریک مردم علیه حکومت مرکزی دست به شورش زد (داعی نژاد، ۱۳۷۹: ۳۹۷) و وجود او، تهدید جدی برای امنیت دینی- فرهنگی، نظامی و اجتماعی محسوب می‌شد (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۳: ۶۳-۶۴؛ شری، ۱۳۷۳: ۴۹۱؛ جعفریان، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۸۲).

۴- متن (فرا متن، بینامتن و زیر متن): جریان و روند شکل‌گیری معاهده صفین

پس از عزل معاویه (عسکری، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۵۵) و کارشکنی وی، حضرت نماینده‌ای نزد معاویه فرستاد که بنا به مصلحت انتخاب شد لکن به وی توصیه کرد از حيله معاویه برای خرید زمان جهت ائتلاف با عمرو بن عاص و آماده کردن سپاه شام برای نبرد غافل نشود (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۸۳؛ شری، ۱۳۷۳: ۵۰۳)؛ اما خوش‌بینی نماینده، چهار ماه معطلی در شام (جعفریان، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۷۹) و نهایتاً شکل‌گیری ائتلاف معاویه و عمرو عاص را در پی داشت (سبحانی تبریزی، ۱۳۶۴: ۴۷۰). در طول هفته ماه مذاکره، معاویه با فعالیت رسانه‌ای، تطمیع نفوذی‌ها و فرسایش عصبی سپاه کوفه به دنبال جنگ بود (همان: ۲۸۰) و به همین دلیل به محض آمادگی، در صفین آب را بر روی سپاه علی (ع) بست و جنگ را آغاز کرد (مقبری، ۱۳۷۰: ۲۰۰-۲۲۱؛ شری، ۱۳۷۳: ۵۰۵).

الف- فرا متن: غلبه مکر سپاه مغلوب بر جهل سپاه منصور:

تقاضای صلح از جانب معاویه به عنوان سیره عقلا، با پیش شرط اعطای حکومت شام و خودمختاری آن سرزمین، زمانی مطرح گشت که شکستش مسجل شد (جعفریان، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۹۶)، اما حضرت با رد دلایل معاویه برای صلح، تأکید کرد قصد سازش ندارد (همان: ۲۹۷؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۶۶: ۲۰). در این زمان، عمروعاص با شناخت از سطح بصیرت مردم، پیشنهادی عوام‌فریبانه و رسانه‌ای مطرح کرد، پیشنهادی که اگر آن را بپذیرند دچار اختلاف شوند و اگر نپذیرند، بازهم دچار اختلاف و پراکندگی شوند؛ دعوت به کتاب خدا و حکمیت آن (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۵۶۲؛ ابن کثیر، ج ۷: ۲۲؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۶۶: ۲۲).

این مکر بر گردن جاهلان سپاه علی (ع) چون شمشیری بران فرود آمد (سبحانی تبریزی، ۱۳۶۶: ۲۳). «اشعث بن قیس»، نفوذی و سرکرده شورشیان، سپاه را از آینده جنگ ترسانید (جعفریان، ۱۳۹۳: ۹۱) و با ایجاد یک فضای دوقطبی علیه علی (ع)، سپاهی را که بر بلندای پیروزی قرار داشت با تهدید به زیر کشید (منقری، ۱۳۷۰: ۶۷۵ و ۶۶۲؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۶۶: ۲۲)؛ بنابراین برد در میدان رزم به باخت در میدان رسانه تبدیل شد (جعفریان، ۱۳۹۳: ۹۷) و درحالی‌که حضرت، شاخصه انتخاب مناظر خود را شرح می‌دهد (منقری، ۱۳۷۰: ۶۹۰)، نابخردان به بهانه‌های واهی مانع این انتصاب و حتی انتخاب مالک اشتر شدند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۵۶۷). جریان نفوذ هشدار «اشعری فریب بخورد...» را نیز جدی نگرفت چراکه نیم‌نگاهی طماعانه به بدل آن‌سوی میز مذاکره داشت (شری، ۱۳۷۳: ۵۰۹ و ۵۱۳). امام با عاقبت‌اندیشی با آنان اتمام‌حجت کرد (همان؛ منقری: ۶۸۹ و ۶۹۱)؛ اما شروط و خط قرمز خود را در معاهده گنجانده (جعفریان، ۱۳۹۳: ۹۹).

ب- پینا متن: تکرار تاریخ در مذاکره برای حکمیت و چگونگی آن:

حکمیت در میان اعراب بر اساس قانون مشخص شده طرفین حکم انجام می‌شد و اجرای آن نیز تکیه به قدرت و هیبت همان قانون داشت (مهدی زاده، ۱۳۸۱: ۴۳). حضرت نیز حکمیت را به شرط کتابت قانون حاکم بر حکمیت پذیرفت؛ در این میان طبق اخباری که در حدیبیه پیامبر (ص) به علی (ع) داد، تاریخ تکرار شد و به خواست معاویه نام و نام پدر علی (ع) به جای امیرمؤمنان نوشته شد (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۱؛ منقری، ۱۳۷۰: ۷۰۵). این امتیازی بود که تأثیری در روند مذاکرات نداشت.

ج- متن: پذیرش مشروط داوری و تصریح شرایط موردقبول امام علی (ع) و معاویه:

بنام خداوند بخشنده مهربان

این توافق به خواست علی بن ابی‌طالب و معاویه بن ابی‌سفیان فراهم آمد. علی بن ابی‌طالب بر مردم عراق و مؤمنان و مسلمانانی که همراه و پیرو اویند حکمران است و معاویه بن ابی‌سفیان فرمانروای مردم شام و مؤمنان و مسلمانانی است که پیروان و همراهان اویند. ما سر تعظیم به فرمان خدا و کتاب او فرود می‌آوریم و بدان گردن می‌نهیم که هیچ‌چیزی جز آن میان ما را جمع نمی‌کند. ما بر این اتفاق داریم که تمامی کتاب خدا از آغاز تا

پایانش میانه ما و شما باشد، آنچه را قرآن زنده کرده است، زنده می‌داریم و آنچه را قرآن میرانده است، می‌میرانیم. پس داوران، آنچه در کتاب خدا در مورد مناقشه بین ما یافتند از همان پیروی می‌کنند و اگر در کتاب خدا چیزی ناظر بر این دعوا نیافتند به سنت جامع، عادلانه و وحدت‌بخش ارجاع دهند.

و آن دو داور: عبدالله بن قیس و عمرو بن عاص هستند. ما از آن دو عهد و پیمانی الهی گرفتیم که داوری خود را بر پایه دریافت‌هایی که از کتاب خدا می‌یابند، بنا نهند و اگر هیچ‌یک در کتاب خدا رهنمودی نیافتند، به سنت جامع وحدت‌بخش توسل جویند. داوران نیز از علی و معاویه و هر دو سپاه جامع وحدت‌بخش توسل جویند. داوران نیز از علی و معاویه و هر دو سپاه عهد گرفتند که آن دو داور، از حیث اموال و خاندان خویش در امان باشند؛ و امت بر آن داوری‌ای که آن دو، بدان حکم کنند آنان را یاری دهند. آنچه در این پیمان‌نامه آمده است، بر مؤمنان و مسلمانان از هر دو گروه واجب و تعهدی الهی است و ما باید بر آن عهد، استوار و پایدار بوده و بدان عمل نماییم. به‌موجب این توافق‌نامه، میان مؤمنان آرامش و امنیت ایجاد شده و هر کس هر جا برود، از حاضر و غایب، به جان‌ها و اموال و خانواده‌ها و زمین‌های خود، مشمول این امان است. بر عبدالله بن قیس و عمرو بن عاص، به‌موجب تعهد و پیمان الهی لازم است که میان امت به‌حق و عدالت داوری کنند و از گرایش‌های فرقه‌ای فاصله گرفته و از جنگ و خونریزی دوری گزینند. مهلت این داوری تا ماه رمضان است؛ اما اگر آن دو خواستند آن را تسریع کنند، آزادند و اگر یکی از دو داور بمیرد، فرمانروای پیروان او، مرد دیگری را که از دادگری و انصاف سر نتابد به‌جای وی برگزیند.

جایگاه این داوری (که خواهند کرد)، محلی است که بین (سرزمین) شامیان و کوفیان در فاصله‌ای مساوی قرار گرفته باشد و اگر داوران به‌جایی دیگر، جز آن رضایت دادند، همان‌جا خواهد بود و هیچ‌کس، جز آن‌که داوران خود بخواهند، نزد ایشان نخواهد رفت. داوران می‌توانند هر تعداد را که بخواهند به‌عنوان گواه اختیار کنند؛ سپس گواهی آنان بر آنچه در پیمان‌نامه آمده است بنگارند و ما از هرگونه داوری‌ای که غیر از حکم قرآن باشد، بیزاریم. بار الها! ما در برابر هر کس که عهدهای این پیمان‌نامه را نقض کند و قصد دشمنی و ستم داشته باشد، از تو یاری می‌جوئیم. این متن سندی است که نشان می‌دهد تأکید حضرت بر اقامه حکم قرآن و سنت نبوی بوده است و تنها تحت رعایت این شرایط حکمیت مورد تأیید است و معاویه با امضاء خود این امر را تأیید و تضمین نموده است (منقوری، ۱۳۷۰: ۷۰۶-۷۰۵؛ یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۱-۹۲؛ طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۵۶۹-۲۵۷۰).

د- زیر متن: ندامت شورشیان و عداوت حکمان:

بلافاصله پس از پذیرش معاهده عکس‌العمل‌ها آغاز شد (شری، ۱۳۷۳: ۵۱۳)؛ اشعث که در گزارش به علی (ع)، خیر از رضایت حداکثری و مخالفت حداقلی داده بود؛ موجب بروز اعتراضات مردمی شد و نفوذی‌ها با استفاده از این فرصت با انجام حرکات نمایشی برای دامن زدن به اختلافات و ضعیف کردن علی (ع) اعلام پشیمانی

کردند (مقری، ۱۳۷۰: ۷۱۲-۷۰۹؛ جعفریان، ۱۳۹۳: ۹۹ و ۱۰۲) اما پشیمانی سودی نداشت و ابوموسی فریب خورد (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۲) و جهل و ناتوانی وی در درک امور سیاسی یا عمد سبب شد وی بدون توجه به هشدارها، رأی خود را مبنی بر برکناری علی (ع)، اعلام کند، سپس عمروعاص نیز علی (ع) را خلع کرد اما معاویه را به منصب خلافت گماشت (شری، ۱۳۷۳: ۵۱۸؛ مقری، ۱۳۷۰: ۷۵۷؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۶۶: ۱۸).

۵- زبان: تصریح به داوری بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر (ص)

علی (ع) داوری را مشروط و بر اساس دو اصل احکام الهی (قران) و سنت نبی اکرم (ص) قابل پذیرش دانست (جعفریان، ۱۳۹۳: ۹۹) و اعلام داشت تنها متنی را امضا می کند که این شروط در آن قید شود، چون تنظیم متن توافق نامه و یا به تعبیر دیگر ادبیات و الفاظی که در متن قرارداد باید استفاده شود، بسیار حائز اهمیت است. توافق نامه، متنی است که برای تنظیم مناسبات میان طرفین تخاصم نگاشته و نقشه راه آینده مناسبات طرفین محسوب می شود و اگر بنا باشد به مصلحت، توافقی صورت بگیرد نمی بایست در تنظیم آن اشتباهی رخ دهد، زیرا مسیر آینده روابط با خصم را تحت تأثیر قرار خواهد داد. پس در تنظیم متن آن باید دقت شود تا راه تأویل و بهانه و توریه و فریب باز نباشد (فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۰۲۹) یعنی در ساختار کلی توافق و در چیدمان بندهای مختلف و الفاظ به کاررفته در آن، راه هرگونه بهانه جویی بسته شود.

با توجه به این مهم، در متن پذیرش داوری دو حکم مؤکدا آورده شده است که این حکمیت باید مطابق قرآن و سنت نبوی باشد. مهم ترین نکته در این معاهده همین بود که داوران صرفاً از قرآن پیروی کنند و اگر حکم را در قرآن نیافتند و یا اختلاف نظر پیدا کردند، مطابق سنت پیامبر (ص) حکم بدهند (شری، ۱۳۷۳: ۴۵۴) ولی اساساً مبنای فکری ابوموسی با قرآن مجید در تعارض قرار داشت. وی برخلاف عبدالله بن عباس، بر احادیث و آموزه های پیامبر (ص) تسلط نداشت (همان: ۴۲۵ و ۴۳۰؛ جعفری، ۱۳۸۵: ۲۴) تفسیر شخصی خویش از قرآن و سنت را وارد حکمیت کرد و توافقی بی ریشه و بی اساس را پذیرفت، وی والی خلع شده شام را که هیچ جایگاه حقوقی نداشت و تنها مدعی خون عثمان بود، کنار گذاشت یعنی او مردی که نه صاحب مقام بود و نه مدعی آن، خلع کرد (شری، ۱۳۷۳: ۴۵۶) و نتیجه این آمیختگی مکر و جهل، بی توجهی به قانون حاکم بر حکمیت یعنی قرآن و سنت پیامبر (ص) است (جعفریان، ۱۳۹۴، ج ۲: ۳۰۱) که نهایتاً منجر به سوءاستفاده از یک متن حکیمانه به نفع یک جریان انحرافی و معاند ضد اسلام می شود.

۶- نیت و مقصود مؤلف (عامل): تأمین اهداف چهار گانه مصلحتی استعلایی

علی (ع) به دنبال احقاق حق و جلوگیری از باطل بود تا کرامت انسانی که به وسيله قدرتمندان و ظالمان رعایت نمی شد، به جوامع انسانی بازگرداند (رستمیان، ۱۳۷۹: ۱۱۳-۱۱۴). برای این مهم چهار هدف مصلحتی استعلایی تعریف می شود که معاویه با توجه به این اهداف نه تنها در حکومت علوی صاحب حقی نبود بلکه مبارزه با وی، رسیدن به این اهداف را به واقعیت نزدیک می ساخت:

الف- انتخاب زمامداران شایسته برای کوتاه کردن دست ستمگران؛ انسجام و حفظ وحدت اجتماعی و برقراری امنیت عمومی زمانی امکان‌پذیر است که تمامی برخوردها و رفتارها در حکومت عادلانه باشد. پس ایجاد هرگونه تفرقه و جدایی، اختلاف گروهی و ملی و تشنج‌های اجتماعی نیز نتیجه ظلم و بی‌عدالتی است (خلیلی، ۱۳۸۴: ۱۳۰-۱۲۹). ظلم و تعدی نیز زمانی شیوع می‌یابد که رهبران در حق مردم ظلم کرده و یا قوانین پیشگیرانه ظلم در جامعه، تدوین و اجرا نشود. لذا اصلاح زمامداران بر اصلاح جامعه مقدم است.

ب- نظارت بر عوامل حکومت برای تحقق عدالت؛ کارگزاران باید همواره تحت مراقبت و نظارت قرار داشته باشند تا لحظه‌ای در کار غفلت نکرده و از زیر بار مسؤولیت شانه خالی نکنند (رستمیان، ۱۳۷۹: ۱۲۰). علی (ع) در صورت بروز کمترین خطا بدون هیچ‌گونه مصلحت‌اندیشی پس از اخطار اولیه در صورت تکرار، والی را عزل می‌کردند. نامه‌های حضرت به کارگزاران بیانگر همین مشی است (نهج‌البلاغه: نامه ۴۵: ۴۶۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱۰: ۱۷۶؛ خلیلی، ۱۳۸۴: ۱۲۹-۱۳۵).

ج- حاکم کردن قوانین اسلامی در جامعه؛ حاکم علاوه بر پاسخگویی به مردم، در نزد خداوند نیز مسئول و ضامن است پس بهترین بنده خدا، رهبر عادل است که علاوه بر آنکه خود هدایت‌شده است جامعه را با برقراری مقررات اسلام و خشکاندن ریشه بدعت‌های تازه، هدایت کند (سروش محلاتی، ۱۳۷۵: ۱۳۶-۱۳۷؛ رستمیان، ۱۳۷۹: ۱۲۰-۱۲۲).

د- روشنگری و ارائه تصویر صحیح از اسلام برای مردم زمان خویش و نسل‌های آینده؛ مبارزه با انحرافات و بدعت‌ها در حکومت اسلامی، بسیار حائز اهمیت است تا هرکسی به خود اجازه صدور حکم و یا تخریب دیگری را برای رسیدن به قدرت با استفاده از قدرت تبلیغاتی ندهد؛ بنابراین مبارزه با تبلیغات گسترده و دامنه‌دار معاویه در به انحراف کشاندن مردم (نهج‌البلاغه، نامه ۳۲: ۴۴۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱۰: ۱۷) و تغییر مسیر اصلی اسلام، هدف مهمی محسوب می‌شد (حاجی خانی و جلیلیان، ۱۳۹۷: ۵۰-۵۴).

نیل به این اهداف چهارگانه مصلحتی، راهکاری را می‌طلبید که مورد تأیید خداوند متعال و تأمین‌کننده منافع عمومی باشد. صلح و جنگ راهکارهای الهی برای برقراری عدالت هستند (عین‌القضاة، ۱۳۸۸: ۱۰۱) گرچه صلح بر جنگ تقدم دارد اما در شرایطی که معاویه ایجاد کرده بود، جایی برای صلح باقی نمانده و می‌بایست اسلام با تفکر و مشی اموی برچیده می‌شد (شری، ۱۳۷۳: ۳۹۷-۳۹۸؛ نهج‌البلاغه، خطبه ۹۸: ۱۳۶).

۷- معنای تلویحی و تصریحی: فراهم کردن شرایط بازگشت به اسلام حقیقی و زمینه‌چینی برای براندازی حکومت جور
جهاد با آنان که مقابل عدالت ایستادند، مصلحت حکومت بود. حضرت در نامه‌ای به مخنف ابن سلیم، می‌نویسد: «جهاد با کسی که با میل و رغبت از حق رو گردانده و با اختیار کوری و ضلالت را برگزیده بر انسان‌های عارف و بیدار واجب است...» (بستانی، ۱۳۷۵: بی‌جا؛ مقری، ۱۳۷۰: ۱۴۷). ایشان بنی امیه را قومی

معرفی می‌کند که به دستورات وحی عمل نکرده و اموال مردم را به خود اختصاص می‌دهند و حدود و احکام الهی و حق را نابود و در زمین فساد کرده‌اند. از نظر امام جهاد با کسانی که فاسقین را محرم اسرار خود می‌کنند واجب است زیرا آنان فاسقین را بر مؤمنین ترجیح داده و هرگاه کسی کاری را برای خدا انجام دهد بر آنان گران می‌آید و با او دشمنی و خصومت می‌کنند و او را از همه چیز محروم می‌نمایند ولی آنگاه که ظالمی آنان را در ظلمشان یاری کند او را دوست داشته و به خود نزدیک نموده و به او نیکی می‌کنند. آنان بر ظلم و ستم اصرار دارند و بر اختلاف و تفرقه، همراه و همدل هستند (همان). پس حضرت با تأکید به قرآن و سنت در متن معاهده می‌کوشد به صورت غیرمستقیم بنی امیه را معرفی کند و مردم را به سمت این حقایق هدایت کند:

الف- بازگرداندن آموزه‌های قرآن به میان مردم: رفع بدعت؛ از آنجاکه بیشتر مشکلات جامعه اسلامی در آن دوران مهجور ماندن قرآن بود، آن حضرت اصل حاکم در تفاهم‌نامه را پیروی از قرآن قرار داد: «ما افراد را داور قرار ندادیم، تنها قرآن را به حکمیت و داوری انتخاب کردیم...» (فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۸۷). قرآن تنها ناصحی است که نصیحت خویش را به خیانت نمی‌آلاید. تنها هدایتگری است که هرگز به گمراهی نمی‌کشاند و تنها سخنگویی است که هیچ‌گاه سخن به دروغ نمی‌گوید... (عین القضاء، ۱۳۸۸: ۳۷؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶: ۳۶۵).

ب- آشنایی مردم با سنت رسول‌الله: رفع شبهه؛ صراحت قرآن در پیروی از سنت پیامبر (ص) را نمی‌توان نادیده گرفت و مرور سیره نبی اکرم (ص) حقایق را آشکار خواهد کرد (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۵: ۱۸۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۸۵؛ عسکری، ۱۳۹۲: ۴۹۵). حق را بشناس تا بفهمی چه کسی بر حق است (عسکری، ۱۳۹۲: ۴۷۶).

ج- ایجاد فرصت برای اصلاح امت: رفع فتنه؛ ایجاد فضای آرام و بدون تنش برای اصلاح امت اسلام. حضرت می‌فرماید پذیرش معاهده برای شناخت نادان از خطای خود و استواری دانا بر عقیده خود است تا در این مدت آشتی و صلح خدا کار امت را اصلاح کند و راه تحقیق و شناخت باز شود (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۵: ۱۸۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۹۰).

د- آشکار کردن نیت معاویه از جنگ: رفع تفرقه؛ معاویه گرچه جنگ را به نیت خونخواهی عثمان آغاز می‌کند لکن در جریان مذاکرات نشان می‌دهد تنها برای بهره‌برداری سیاسی و رسیدن به قدرت ادعای احقاق حق را داشته است (متقزی، ۱۳۷۰: ۷۱-۷۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۹۰؛ امینی، ۱۳۸۸: ۱۰۵۴). معاهده صفین نقاب از چهره معاویه انداخته، نشان می‌دهد معاویه همچون بدعهدان و عهدشکنان خیانت‌کار و برای خلیفه رسول خدا بودن نالایق است (امینی، ۱۳۸۸: ۹۷۶، ۱۰۴۶ و ۱۰۵۵؛ عسکری، ۱۳۹۲: ۵۱۰).

۸- تأویل (غلبه مصلحت بر واقعیت): عوامل سه‌گانه مؤثر در پذیرش حکمیت

واقعیت‌های عصر حکومت علوی موانع جدی برای ایجاد حکومت عدالت محور هستند (شری، ۱۳۷۳: ۴۱۱).

الف- عدم‌حمایت مردم و تعداد کم یاران؛ خستگی مردم از جنگ و وجود مخالفین در لشکر که از طیف بهره‌مندان امتیازات و سودهای کلان دوره‌های پیشین که به تجمل‌گرایی دوران خلفا خورده و به طمع کسب غنیمت راهی صفین شدند (جعفری، ۱۳۸۵: ۲۶)، سبب می‌شد مرتب با وسوسه دستگاه تبلیغاتی معاویه جنگ را رها کنند و فقط عمار با تأکید بر شناخت حقیقت، فتنه ایشان را می‌خواستند (جعفریان، ۱۳۹۳: ۹۴).

ب- فشار شورشیان؛ پافشاری و تهدید به قتل و آغاز جنگ داخلی برای پذیرش مذاکره و قبول حکمیت، واقعیت دیگر صفین است (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۲۱: ۱۷۷ و خطبه ۳۴: ۵۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۱۳).

ج- حفظ دین و امت؛ یقیناً ایستادگی در مقابل شورشیان، منجر به شهادت امام می‌شد و این پیروزی بزرگ‌تری برای معاویه بود. لاجرم همانند جریان سقیفه سیاستی غیر سیاست واقعی اتخاذ شد.

وجود این واقعیت‌ها سبب گشت تا امام جهاد را موقتاً کنار گذاشته و تنها با در نظر گرفتن مصالح امت و دفع خطر از بین رفتن اصل دین، به علت نبود پشتیبان و جهل یاران خویش، حکمیت را بپذیرد.

۹- قرائت خواننده یا مفسر (مفسران، مورخان و معاهده‌صفین): خونخواهی عثمان بهانه عدوان

واقعه صفین از بنیادی‌ترین وقایع تاریخی صدر اسلام است که در شکل‌گیری افکار سیاسی تأثیرات بسزایی گذاشته است؛ این واقعه عامل بروز شبهه، فتنه و یک جریان جدید در امت اسلامی شد (جعفریان، ۱۳۹۴: ۳۱۲).

الف- علمای شیعه و صفین: عالمان شیعه، اقدام معاویه را شورش علیه حاکم وقت و خونخواهی عثمان را تنها یک بهانه ساختگی برای تحقق عدالتی پوشالی علیه علی(ع) می‌دانند که با یک نمایش رسانه‌ای و غیرواقعی افکار عمومی را تحت تأثیر قرارداد (احمدی ندوشن، ۱۳۸۱: ۹۸-۱۰۳) در حقیقت حکمیت می‌بایست حول چهار محور انجام می‌شد: بررسی علل قتل خلیفه، قانونی بودن حکومت امام، علت مخالفت معاویه با این حکومت قانونی و پایه و صحت آن و در آخر، راه‌حل تضمین صلح در شرایط پیش‌آمده؛ لکن هیچ‌کدام از این محورها مورد اعتنا واقع نشد (امینی، ۱۳۸۸: ۱۰۴۶ و ۱۰۵۸؛ شری، ۱۳۷۳: ۵۲۰؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۶۶: ۳۲۲).

ب- صفین و علمای اهل سنت: اهل حدیث قرون اولیه هجری که درباره جنگ‌های حضرت علی(ع) اظهار بی‌طرفی می‌کردند، جنگ صفین را فتنه و علی(ع) را به حق نزدیک‌تر دانستند. در کتب مهم اهل سنت نیز معاویه عامل کارشکنی و تحریک مسلمین معرفی می‌شود اهل سنت بخصوص حنبلی‌ها با استناد به این جریان، قتال با اهل بغی را افضل از جهاد می‌دانند (آلوسی، بی تا، جزء ۲۶: ۱۵۱) و معتقدند برای علی وجود آیه قتال با بغات، به‌تنهایی جواز نبرد با اهل بغی است و حضور صحابه نظیر عمار یاسر در کنار علی(ع)، به همین علت است (طبری کیهراسی، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۳۸۲).

بیهقی (م ۴۵۸ ق.) اقدام معاویه را خروج علیه امیرالمؤمنین علی(ع) و خطا می‌داند (بیهقی، ۱۴۰۱ق: ۳۷۴). قاضی عیاض (م ۵۴۴ ه.ق) نیز می‌گوید: «علما اجماع دارند که جنگ با خوارج و نظایر آن‌ها از بدعت‌گذاران و

بغات، زمانی که بر امام خویش شورش کنند و در بین صفوف مسلمانان تفرقه به وجود آورند، واجب است» (نوی، ۱۳۹۲، ج ۷: ۱۷۰). حتی ابن تیمیه (م ۷۲۸ ق) با در نظر گرفتن روایت پیامبر (ص) درباره قتل عمار، امام علی (ع) را بر حق و مخالفانش را بر باطل می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ ق، ج ۴: ۴۳۷ و ۴۳۸). سبکی (م ۷۵۶ ه. ق)، ابن حجر (م ۸۵۲ ق)، کحلانی (م ۱۱۸۲ ه. ق)، مناوی (م ۱۲۲۱ ق)، ابن عجبیه (م ۱۲۲۴ ق)، سید قطب (م ۱۳۸۷ ق) و ... همگی بر همین باورند. در میان معاصرین نیز خالد محمد خالد، بر این حقیقت که معاویه به ناحق و با نیت شوراندن شامیان بر حضرت امیر، پیراهن عثمان را بر منبر مسجد آویخته بود، تأکید می‌کند. به اعتقاد وی، هدف اصلی معاویه شوراندن شامیان بر ضد خلیفه وقت مسلمین بود (محمد خالد، ۱۴۲۴ ق: ۲۹۰). قرضای از علمای وهابیت نیز معاویه را سرکش و گروهش را فتنه باغیه می‌نامد (قرضای، ۲۰۰۶: ۹۳).

قالب نظرات گواه بر فتنه‌انگیزی معاویه و حقانیت علی (ع) در جریان صفین است. از این رو، نزد اکثریت اهل سنت، مشی معاویه در حکومت محل مراجعه نیست و این به معنای انجام اصلاح مورد نظر علی (ع) است.

نتیجه‌گیری و پیشنهاد

در این نوشتار واقعه پایان‌یافته صفین به‌عنوان یک کل، به اجزا و واحدهای کوچک‌تری تقسیم و تمام‌مسیر شکل‌گیری آن، از مقدمه تا نتیجه توسط ۹ مؤلفه دور هرنوتیکی برای فهم «مصلحت» واکاوی شد. نتیجه حاصل از آن عبارت است از:

۱- در مؤلفه سنت و تاریخ، مشخص شد: حکومت علوی وارث دوره‌ای از حکومت بود که مشی آن برخلاف سنت رسول‌الله و مصلحت بر اساس برآوردن منافع شخصی- قبیله‌ای بوده است. اگر سیاست حاوی عمل، عامل و موضوع عمل (بشیریه، ۱۳۸۱: ۲۶) و حکومت‌ها عاملین و موضوع عمل، قانون حاکم بر جامعه باشند، در حکومت اسلامی موضوع عمل نه با منافع فردی بلکه با توجه به اوامر الهی مشخص می‌شود که به دادگری، نیکوکاری و بخشش دستور می‌دهد و از دست‌درازی و ستمگری نهی می‌کند و همه خیر و هر آنچه موجب صلاح و معنوی است را در سه کلمه امر به عدل و احسان و ایتاء ذی القربی قرار می‌دهد (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۳۳، ج ۷: ۲۶۹؛ نحل/۸۹-۹۰)؛ بنابراین هدف غایی حکومت در اسلام برپایی عدالت، انجام افعال نیک و دوری از ستمگری است. طبیعتاً هر اندازه هم که سطح اخلاق و اعتقاد و تقوا بالا باشد باز هستند کسانی که دست به طغیان و گردنکشی زده و مانع اجرای قسط و عدل شوند. پس خداوند آهن را نازل کرد تا عدالت جویان در برابر موانع اقامه قسط بایستند و طغیانگران را خاموش سازند (مکارم شیرازی، ج ۵: ۱۱۰؛ حدید/۲۵؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۰۷/۳۰) گرچه سیاست نبوی بر همین بنیان قرار گرفت اما پس از پیغمبر (ص) عموماً شاهد سیاست‌های اموی هستیم تا نبوی (عسکری، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۳۱). تاریخ بعد از پیامبر (ص) قبل از حکومت امیرالمؤمنین موارد متعددی از تبعیض، تهدید، تهاجم و تبعید را به ثبت رسانده است (عین القضاة،

۱۳۸۸: ۲۰ و ۲۹؛ امینی، ۱۳۸۸: ۶۲۲ و ۷۸۵ و ۷۹۸) و این آن فضای عمومی است که مصلحت اسلامی مورد نظر حضرت امیر در مقابل این فضا قرار گرفت تا شاخه‌های حکومت نبوی در مبارزه با تبعیض، تهدید، تهاجم و تبعید، نهایتاً صفین را رقم بزند و بیانگر این اصل مهم باشد که مصلحت در حکومت علوی اصل اسلام است و سود و منفعت فردی و گروهی جایگاهی ندارد.

۲- بافت و سنت در عصر حکومت علوی بیانگر درگیری جامعه در یک فضای دو قطبی، اسلام با تفسیر قریشی - اموی بر مبنای بقای سنت جاهلی در جهت جاه طلبی و سهم خواهی و اسلام با تفسیر علی(ع) بر مبنای اصلاح جامعه در جهت برقراری عدالت است. عدل به معنای دادن حق هر صاحب حق، بانصافی که در آن میل و انحرافی نباشد به گونه‌ای که چیزی در دین اضافه نشود که بدعت باشد و غلو و منکر در آن نباشد (حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳، ج ۷: ۲۷۸؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۱۷۶)، پس در حکومت علوی سیاستی خلاف سنت حکومت‌های قبل پیش گرفته می‌شود؛ از این رو کاسبان قدرت و صاحب‌منصبانی که جایگاه خویش را از دست داده‌اند به بهانه خونخواهی عثمان بساط اعتراض و شورش عمومی علیه حکومت را به راه می‌اندازند. نزد علی(ع) در مصلحت اسلامی چشم‌انداز حکومت، عدالت و مبارزه با ستمگری است.

۳- تجربه حکومت علوی نشان می‌دهد عدلی که با رفع تبعیض، تهدید و تبعید باشد به قدری هراس در دل قدرت‌طلبان و سودجویان می‌اندازد که برای حفظ قدرت، جنگ داخلی راه می‌اندازند. طلحه، زبیر، معاویه و خوارج و امثالهم در واکنش به عدل علی(ع)، با وارد کردن شبهات، بدعت‌ها و انحراف در دین به قصد براندازی در نظم و اداره حکومت علوی خلل ایجاد و فضای ناامنی و ناکارآمدی را بر جامعه تحمیل کردند. گرچه علی(ع) با انجام مذاکرات پیش از جنگ‌ها کوشید آرامش را بازگرداند. به این ترتیب در مصلحت اسلامی اصل بر صلح است اما چنانچه در مسیر حکومت اسلامی گروه‌هایی بانگیزه غیردینی و حتی دین‌دارانی متحجر قصد سنگ‌اندازی داشته باشند، میزان خطر هر دوی یک اندازه و برخورد با آنان یکسان و با مبارزه خواهد بود.

۴- در جریان روند و شکل‌گیری معاهده صفین، این مکر سپاه مغلوب بود که بر جهل سپاه منصور فائق آمد و حکمیت را به کمک دستگاه تبلیغات و رسانه‌ای از طریق انحراف افکار عمومی به کمک نفوذی‌ها و تغییر جهت مطالبه گری مردم، تحمیل کرد و شرایط را به گونه‌ای پیش برد که علی(ع) در مقابل معاویه و انتخاب حکم دست‌بسته گردد. باین وجود امام توانست حکمیت را با شرایط مورد قبول خود مشروط نماید، شرایطی که اطمینان داشت بر اساس آن دشمن محق نبوده و با توجه به ندامت شورشیان تحمیل‌کننده حکمیت و عداوت حکمان، حکمیت قابل پذیرش نخواهد شد.

۵- گرچه اصل مذاکره بر علی(ع) تحمیل شد اما حضرت از این فرصت نهایت استفاده را برده و توجه خود را روی روح حاکم بر حکمیت قرار داد و پذیرش رأی حکمین را مشروط بر کتابت یک قرارداد با مشخص شدن

خط قرمز برای حکمیت منوط کرد. در تنظیم بندهای معاهده دقیق و روشن، روح حاکم بر حکمیت را قرآن و سنت رسول خدا (ص) مقرر و مشخصاً تأکید می‌کند اگر چنین نباشد عهد و پیمان ملقی شود. انتخاب نامناسب مردم در گزینش مناظر، مذاکرات را به نفع معاویه پیش برد چون درحالی که این مناظر فقط به فکر پایان جنگ بود، مناظر مقابل با توجه به منافع بنی امیه، بدون رعایت اصول معاهده و پیش شرط مذاکرات، وی را فریب داد، پس حضرت با توجه به زیر پا گذاشتن اصل حاکم بر قرارداد توسط حکمین، نتیجه حکمیت را نپذیرفت.

در مصلحت اسلامی، پابندی به اصول، ارزش‌ها و اهداف تعریف شده در حکومت اسلامی، خط قرمز است. ۶- به‌طور کلی نیت و مقصود علی (ع) از پذیرش حکومت، اصلاح جامعه با کوتاه کردن دست بی‌کفایتان و فاسدان با انتخاب درست و نظارت بر کارگزاران بود تا با اجرای قوانین اسلامی و تحقق اهداف عدالت محور نظیر از میان بردن تبعیض میان مردم مسلمان و غیرمسلمان، خاتمه دادن به ظلم، جاه‌طلبی، زیاده‌خواهی و بهره‌کشی در جامعه، در مورد باطل روشنگری کرده و تصویر صحیح از اسلام برای مردم زمان خویش و نسل‌های آینده ارائه دهد. راهبرد مصلحت اسلامی در حکومت، جاری و ساری شدن احکام اسلام اصیل در تمامی ارکان جامعه است.

۷- معاهده صفین و حاکم کردن قرآن و سنت در آن، فرصتی فراهم کرد تا بازگشت به اسلام حقیقی و زمینه‌چینی برای براندازی حکومت جور در آینده با صلح امام حسن مجتبی (ع) و قیام عاشورا، صورت پذیرد. نتیجه حاصل از مصلحت اسلامی، بسترسازی برای تسهیل حرکت در مسیر پیروزی نهایی است.

۸- واقعیت این است که مصلحت سبب گشت موفقیت حتمی در جنگ، با معاهده‌ای که حضرت برای حفظ اسلام به‌ناچار بدان تن دردادند و فاصله زیادی با پیروزی داشت، تعویض شود. مصلحتی که مانع نابودی اصل دین شده و فرصتی برای روشنگری و تجدیدقوا فراهم کرد. پذیرش این معاهده نشان داد در شرایطی که تعداد یاران و حامیان کم و فشار از بیرون بر حکومت زیاد باشد، حفظ اسلام و نخبگان آن در جهت پیشبرد اهداف اسلامی، مؤلفه مهمی در مصلحت اسلامی است.

۹- هرچند که در اسلام، اصل غلبه به دشمنان برای گسترش دین لازم است اما صلح نیز یک ابزار موقت و عرضی در تأمین هدف به کار می‌رود (افتخاری، محمدی سیرت، ۱۳۹۲: ۷۰)؛ زیرا در نتیجه آرامش به وجود آمده از صلح هم می‌توان مقدمه برقراری عدالت را فراهم نمود تا این عدالت سبب ایجاد شرایط پایدار و مستحکم برای هدایت انسان‌ها به سمت سعادت دنیوی و اخروی شود. البته به شرط آن‌که باعث تن دردادن به ذلت امت اسلامی و به دشمن مهلت اقدام علیه اسلام و دست‌درازی به منافع مسلمین داده نشود (حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۳۳، ج ۲: ۶۱۵؛ نساء/ ۱۴۱). از این رو مورخان و مفسران نیز علی (ع) را در نپذیرفتن نتیجه حکمیت محق دانسته و معاویه را در دغل‌کاری و عهدشکنی مذمت می‌کنند. جذب افکار عمومی در جهان

اسلام و نشان دادن چهره حقیقی اسلام هم‌زمان با پرده برداشتن از چهره منافقان از دیگر مؤلفه‌های مصلحت اسلامی است.

بنابراین پاسخ پرسش مطرح‌شده در ابتدای این نوشتار، یعنی مفهوم مصلحت در معاهده حضرت علی (ع) با معاویه چگونه تعریف و صورت‌بندی شده است؟ این است که: «مصلحت» در حکومت علوی همان مصلحت اسلامی پایه‌گذاری شده در زمان پیامبر (ص) یعنی امری مشروط در چارچوب اصول اسلام در جهت تأمین اهداف بنیادین اسلام یعنی ثبات جامعه اسلامی و دوام حکومت آن با سوگیری ضد تبعیض، تهاجم، تهدید و تبعید است. این مفهوم برای کاربرد در حکومت اسلامی این‌گونه صورت‌بندی می‌شود: ۱- راهکار موقت است. ۲- در بزنگاه‌ها برای حفظ جامعه و حاکمیت اسلامی استفاده می‌شود. ۳- تنها در محدوده و چارچوب احکام قران و سنت پیامبر (ص) موجه است. ۴- هیچ اصلی را تعطیل نمی‌کند. ۵- منفعتی بلندمدت را به همراه دارد. ۶- پیروزی و عزت مسلمین را در بردارد. ۷- حداکثر سود را در مقابل کمترین هزینه تأمین می‌نماید. در تحلیلی موسع‌تر و راهبردی از واقعه صفین به‌عنوان یک الگو برای حکومت اسلامی با روش هرمنوتیک شلایرماخر در دور هرمنوتیکی، می‌توان چنین استنتاج کرد که:

۱- همواره مصلحت طلبی در سطوح مختلف قدرت، در تأمین منافع فردی و حزبی وجود داشته است. این مصلحت‌طلبان، لایه سختی از مقاومت را در برابر عدالت ایجاد می‌کنند و جامعه را برای مصلحت خویش تا مرز هرج‌ومرج و ناامنی سوق می‌دهند؛ اینان با ادعای عدالت به جنگ با عدالت جویان می‌روند. سردمداری معاویه در غائله خونخواهی عثمان که خود از توطئه چینیان قتل وی بود، تأیید همین مدعاست. در سال‌های اخیر مقاومت در برابر مبارزه با فساد و مفسدان که انباشت فساد را ایجاد کرده و همچنین مخالفت‌ها در مقابله با فتنه گران از جمله رفع حصر سران فتنه در جمهوری اسلامی از همین دست مصلحت‌طلبی‌هاست.

۲- دشمنان عدالت سه دسته‌اند: اول دشمنانی که گرچه در مراحل اولیه همراه عدالت خواهان هستند و عدالت را می‌شناسند اما دلبستگی آنان به دنیا سبب می‌شود به آن خیانت کنند؛ دوم دشمنانی که آشکارا مخالف عدالت‌خواهی هستند و از ابتدا به سبب نداشتن معرفت، وجود آن را در تضاد با منافع خویش می‌دانند؛ دسته سوم، چسبیده به پوسته ظاهری عدالت و اساساً فاقد شعور برای درک آن هستند. مقاومت هرکدام از این گروه‌ها در مقابل عدالت‌خواهی در قالب مصلحت یا تصمیمات مصلحتی مطرح می‌شود که نحوه برخورد حکومت اسلامی با هرکدام از آن‌ها می‌تواند معیاری برای خلوص حکومت اسلامی باشد.

۳- حکومت علوی را شاید بتوان اولین حکومت مردم‌سالار دینی دانست که در آن رأی مردم حائز اهمیت و در انتخاب حکم خود را نشان می‌دهد؛ باوجود آنکه به‌خوبی وضعیت فریبکاری دشمن برای مردم تشریح می‌شود گروه‌ها بر انتخاب غلط اصرار می‌کنند. امام اصل حکمیت و مناظر منتخب مردم را می‌پذیرد ولی بنا به مصلحت

آن را مشروط به مکتوب کردن شرایط موردنظر و اصول موردپذیرش خویش می‌کند. از مصادیق اخیر چنین مصلحتی می‌توان به صدور مجوز مذاکره با آمریکا به قید شروط ۹ گانه رهبر انقلاب در امضاء برجام، اشاره کرد که نشان‌دهنده توجه به رأی مردم در جمهوری اسلامی در عین مواظبت از خدعه دشمن است.

۴- امضای یک معاهده زمانی به مصلحت حکومت اسلامی است که از موضع ضعف نبوده، عزت مسلمین را خدشه‌دار نکند. عدالت را تحقق بخشیده و با خاتمه دادن به ظلم، جاه‌طلبی، زیاده‌خواهی و فرصت‌طلبی، از اسلام حراست کند. در شرایطی که در برجام طرف‌های مقابل به تعهدات خود عمل نکرده و با فشار حداکثری تحریم در مقام تحمیل ضعف کشور به سمت برون آن برای دیکته شرایط خویش در معاهده‌ای جدید هستند، درس معاهده صفین این است که جمهوری اسلامی می‌بایست در مقابل عدم التزام طرف مقابل انرژی هسته‌ای خود را بازسازی کرده و شرایط آن را حداقل به قبل برجام برساند تا در معاهدات احتمالی آینده از موضع قدرت از حقوق هسته‌ای کشور دفاع کرده و در مقابل ظلم، جاه‌طلبی، زیاده‌خواهی و فرصت‌طلبی دشمنان بایستد.

۵- امر مصلحت نمی‌تواند صرفاً تأمین‌کننده برد در کوتاه‌مدت باشد بلکه باید بتواند زمینه پیروزی را در بلندمدت فراهم کرده و چهره واقعی دشمنان را برملا کند. چنین موفقیتی می‌تواند هم با جنگ تأمین شود و هم با صلح و معاهده‌ای که بنا به مصلحت امضا می‌شود. درهرحال اصل مهم دور کردن تهدید از کیان اسلام با حفظ عزت و استقلال جامعه و حکومت اسلامی است. پذیرش قطعنامه ۵۹۸ سازمان ملل نمونه‌ای از این دست تصمیمات مصلحتی است که رهبر حکومت اسلامی صلح موقت را جایگزین جنگ نمود درحالی‌که یک وجب از خاک ایران را به دشمن واگذار نکرده و نهایتاً در یک پیروزی بلندمدت موجبات نزدیکی دو کشور مسلمان ایران و عراق و برادری ایرانیان و عراقی‌ها را فراهم نمود. حضور میلیونی ایرانیان در راهپیمایی اربعین و پذیرایی گرم عراقی‌ها از آنان نمادی از این پیروزی است.

۶- توقف جنگ و امضا آتش‌بس موقتی، راهبرد مصلحتی در اسلام است. آموزه معاهده صفین برای حکومت اسلامی در جهان امروز این خواهد بود که بر اساس مصلحت می‌توان آتش جنگ را به گونه‌ای خاموش نمود که ضرر و زیان‌هایی که متوجه جامعه و حکومت اسلامی است از میان‌رفته و زمینه‌های تأمین اهداف جامعه و حکومت اسلامی برای درازمدت فراهم شود؛ همان‌گونه که با پذیرش قطعنامه ۵۹۸ توسط امام(ره) انجام شد.

۷- گرچه قضاوت‌ها از تصمیمات مصلحتی می‌تواند متفاوت باشد اما مهم نتیجه و پیامدهای آن برای حکومت اسلامی است. در سال‌های اخیر حضور مستشاری نظامیان ایران در عراق و سوریه برای مقابله با گروه‌های انحرافی تروریستی نظیر داعش و جبهه‌النصره و... نمونه این تصمیمات مصلحتی در نظام اسلامی است که به‌رغم مخالفت‌ها و تبلیغات سوء، موفقیت‌های بزرگی را در جبهه مقاومت علیه استکبار جهانی و شناساندن چهره عدالت‌خواه اسلام در دنیا نصیب مسلمین کرده است.

منابع و مآخذ

- قرآن مجید، ترجمه: الهی قمشه‌ای.
- نهج‌البلاغه (۱۳۹۴)، ترجمه: دشتی، محمد. تهران، انتشارات مرکز طبع و نشر قرآن.
- آشتیانی، محمدرضا (۱۳۷۹)، شرح نهج‌البلاغه، اصفهان، ناشر دیجیتال قائمیه.
- آلوسی، محمود (بی تا)، روح المعانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن تیمیه، احمد (۱۴۲۶ ق)، مجموع الفتاوی، بی جا، دار الوفاء.
- ابن عثم کوفی (۱۳۸۱)، جنگ‌های امام علی (ع) در پنج سال حکومت، ترجمه: روحانی، احمد. قم، نوای قلم.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (بی تا)، البدایه و النهایه، بیروت، دارالفکر.
- ابن منظور (۱۹۹۶ م)، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی و مؤسسه تاریخ العربی.
- احمدی راد، محمدرضا (۱۳۸۷/۱۱/۰۶)، غرب مدرن، غرب بی دینی، صفحه اندیشه روزنامه رسالت، ص ۱۷.
- احمدی ندوشن، محمدرضا (مهر ۱۳۸۱)، شبهات قاسطین در فتنه صفین، مجله معرفت، شماره ۵۸، صص ۹۸-۱۰۳.
- اسلامی، سید حسن (۱۳۷۸)، امام خمینی و حکومت اسلامی: فلسفه سیاسی، ج ۲، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۴)، مصلحت و سیاست؛ رویکردی اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- افتخاری، اصغر. محمدی سیرت، حسین (بهار و تابستان ۱۳۹۲)، «صلح» و «اسلم» در قرآن کریم، دو فصلنامه قرآن و حدیث، سال ششم، شماره ۲، صص ۵۳-۷۸.
- الهامی نیا، علی اصغر (پاییز ۱۳۸۰)، «احکام اولیه، ثانویه و حکومتی»، مریان، شماره ۳، صص ۱۱۸-۱۳۰.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۸۸)، گزیده‌های جامع از غدیر، ترجمه: شفیعی شاهرودی، محمدرضا، قم، میراث نبوت، چاپ سوم.
- بستانی، محمد (۱۳۷۵)، استراتژی نظامی امام علی (ع)، ترجمه: علی اکبری، حسن، مرکز اطلاع‌رسانی غدیر.
- بشیری، حسین (۱۳۸۱)، آموزش دانش سیاسی، تهران، موسسه نگاه معاصر، چاپ دوم.
- [آریات، محمدرضا؛ نوری همدانی، محمدابراهیم (زمستان ۱۳۹۳)، «واقعه غدیر خم و عوامل تغییر مسیر اصلی آن با تکیه بر آیات و روایات»، سراج منیر، سال پنجم، شماره ۱۷، صص ۳۳-۵۸.
- بیهقی، احمد (۱۴۰۱ ق)، الاعتقاد والهدایه، بیروت، دار الآفاق الجدیدة.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۹۳)، حکمت اصول سیاسی اسلام، تهران، موسسه نشر آثار علامه جعفری، چاپ پنجم.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۴)، تاریخ سیاسی اسلام (۲) تاریخ خلفا، قم، انتشارات دلیل ما، چاپ دوازدهم.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۳)، حیات فکری- سیاسی امامان شیعه (ع)، تهران، نشر علم، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، انتظار بشر از دین، قم، مرکز نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، ولایت فقیه، قم، اسرا، چاپ دوم.
- حاجی خانی، علی. جلیلیان، سعید (پاییز ۱۳۹۷)، «روش مقابله با جدایی‌طلبان در نهج‌البلاغه با محوریت رویکرد تقابلی امام علی (ع) با اقدامات معاویه»، پژوهشنامه نهج‌البلاغه، شماره ۲۳، صص ۳۹-۵۸.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۳۳)، تفسیر اثنی عشری، تهران: انتشارات میقات، چاپ اول.
- حقیقت، سید صادق (زمستان ۱۳۹۴)، «نقش مصلحت در حکومت اسلامی از دیدگاه امام خمینی»، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، شماره ۶، صص ۸۹-۱۰۶.

- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۴/۰۷/۱۵)، *بیانات در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی دریایی سپاه پاسداران*.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۳/۰۸/۱۵)، *خطبه‌های نماز جمعه تهران*.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۱/۰۷/۳۰)، *بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم به مناسبت عید نیمه‌شعبان*.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۷)، *انسان ۲۵۰ ساله*، تهران، موسسه ایمان جهادی، چاپ هفتاد و سوم.
- خزائی، احمدرضا (زمستان ۱۳۹۳)، «دیپلماسی پیامبر (ص) و ابزارهای توسعه روابط بین‌الملل با سایر دولت‌ها»، *پژوهشنامه روابط بین‌الملل*، دوره هفتم، شماره ۲۸، صص ۱۰۳-۱۳۲.
- خلیلی، مصطفی (مرداد ۱۳۸۴)، «عدالت و حکومت از دیدگاه علی (علیه‌السلام)»، *رواق اندیشه*، شماره ۴۴، صص ۱۲۴-۱۳۸.
- داعی نژاد، محمدعلی (زمستان ۱۳۷۹)، «امام علی (ع) و اصول برخورد با دشمنان»، *مجله حکومت اسلامی*، سال پنجم، شماره ۴، صص ۳۸۷.
- داوودی، سعید؛ رستم نژاد، مهدی (۱۳۸۷)، *عاشورا؛ ریشه‌ها، انگیزه‌ها و رویدادها و پیامدها*، قم، انتشارات امام علی بن ابی‌طالب، چاپ پنجم.
- دفتر حفظ و نشر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۳)، *روش تحلیل سیاسی*، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ چهارم.
- ریاط جزئی، مجید (پاییز و زمستان ۱۳۸۷)، «تشیع عبدالله بن عباس از منظر مناظرات او (۱) و (۲)»، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، شماره ۱۹، صص ۲۰.
- رستمیان، محمدعلی (زمستان ۱۳۷۹)، «وظایف و مسئولیت‌های حاکم در نگاه علی (ع)»، *فقه و اصول حکومت اسلامی*، شماره ۱۸، صص ۹۸.
- ربیعی، محسن. شریفی، معصومه (پاییز ۱۳۹۱)، «مرجعیت علمی اهل‌بیت با تأکید بر حجیت سنت ایشان»، *فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی*، شماره ۳۰، صص ۱۵۵-۱۷۶.
- رهبر، مهدی (بهار ۱۳۸۲)، «مقایسه جایگاه مصلحت در فقه امامیه و اهل سنت»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)*، شماره ۱۷.
- سبحانی تبریزی، جعفر (خرداد ۱۳۶۶)، «سرگذشت صفین»، *مکتب اسلام*، سال ۲۷، شماره ۱، صص ۲۰-۳۶.
- سبحانی تبریزی، جعفر (مهر ۱۳۶۶)، «سرگذشت صفین»، *مکتب اسلام*، سال ۲۷، شماره ۵، صص ۲۰-۱۵.
- سبحانی تبریزی، جعفر (مهر ۱۳۶۴)، «علل شکست نماینده امام در شام»، *مکتب اسلام*، سال ۲۵، شماره ۷، صص ۱۴-۱۸.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۷)، *مبانی حکومت اسلامی*، ترجمه: موحد، ابوالفضل، اصفهان، انتشارات امیرالمؤمنین.
- سروش محلاتی، محمد (پاییز ۱۳۷۵)، «نصیحه ائمه المسلمین»، *حکومت اسلامی*، شماره ۱، صص ۱۳۵-۱۸۹.
- شری، محمدجواد (۱۳۷۳)، *امیرالمؤمنین (ع) اسوه وحدت*، ترجمه: عطایی، محمدرضا، مشهد، آستان قدس رضوی.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۹۳)، *تاریخ تحلیلی صدر اسلام از آغاز تا نیمه سده نخست*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- شیخ مفید (۱۳۸۹)، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، ترجمه: رسولی محلاتی، سید هاشم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صادقی، ابراهیم (۱۳۹۲/۰۶/۱۶)، *ضرورت فهم مصلحت چیست؟، پایگاه تحلیلی برهان*.
- صدر، محمدباقر (۱۳۸۹ق)، *اقتصادنا*، بیروت، دارالفکر، چاپ سوم.
- صرامی، سیف‌الله (پاییز ۱۳۷۳)، «احکام حکومتی و مصلحت»، *راهبرد*، شماره ۴، صص ۳۳-۹۲.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵)، *تاریخ طبری*، ترجمه: پاینده، ابوالقاسم، چاپ پنجم، تهران، اساطیر.
- طبری کیه‌راسی، ابوالحسن (۱۴۰۵ ق)، *احکام القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم.
- عسکری، سید مرتضی (۱۳۹۲)، *تقش ائمه در احیای دین*، تهران، جلد دوم، انتشارات منیر، چاپ پنجم.
- علیخانی، علی‌اکبر (بهار ۱۳۸۰)، «جایگاه دشمنان و مخالفان در نگرش سیاسی امام علی (ع)»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، شماره ۲۶، صص ۳۳-۴۶.
- عین‌القضاة، علی اصغر (۱۳۸۸)، *امام علی (ع) عقلانیت و حکومت*، قم، انتشارات پرتو خورشید.

- عبیوضی، محمدرحیم (زمستان ۱۳۸۶)، «علی و چالش‌های عصر خلافت»، *قبسات*، شماره ۶، صص ۱۷۱-۱۸۱.
- فاضل میبدی، محمدتقی (زمستان ۱۳۷۶)، «شریعت و مصلحت»، *نامه مفید*، شماره ۱۲، صص ۱۹-۳۴.
- فلاح زاده، احمد (پاییز ۱۳۹۴)، «درآمدی بر سنت سازی امویان: مطالعه روندی-فرآیندی روزه عاشورا بر مبنای نظریه پخش»، *تاریخ اسلام*، سال شانزدهم، شماره ۳، صص ۷۱-۱۰۸.
- فیض الاسلام، سید علی تقی (۱۳۷۹)، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، تهران، مؤسسه نشر تألیفات فیض الاسلام، چاپ پنجم.
- قرضاوی، یوسف (۲۰۰۶م)، *تاریخنا المفتری علیه*، قاهره، دار الشروق، چاپ دوم.
- کلاتری، علی اکبر (تابستان ۱۳۸۲)، مصلحت در فقه شیعه و پاسخ به شبهات روشنفکری، *مجله فقه*، سال دهم، شماره ۳۶، صص ۴۳-۲۹.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷)، *جانشینی حضرت محمد(ص)*، ترجمه: نمایی، احمد و دیگران، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۸)، *تحفه آثار تلخیص و ترجمه بحار الانوار*، به کوشش مؤسسه الضحی، تهران، نیستان.
- محقق داماد، مصطفی (بهار ۱۳۸۰)، امام علی (ع) و حقوق بشر، *کتاب نقد*، شماره ۱۸، صص ۱۵۰-۱۹۳.
- محمد خالد، خالد (۱۴۲۴ق)، *خلفاء الرسول*، حجاز، دارالمقطم، چاپ اول.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار*، جلد ۱۶، *سیری در نهج البلاغه*، قم، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۳۷)، *پیرامون جمهوری اسلامی*، تهران، صدرا، چاپ چهارم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۳)، *اسلام و نیازهای زمان*، ج ۲، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سی و یکم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۳)، *مسئله شناخت*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سی و دوم.
- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از فضلا (۱۳۸۶)، *برگزیده تفسیر نمونه*، تنظیم: بابایی، احمد علی، تهران: دارالکتب اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵)، *پیام امام شرح تازه نهج البلاغه و جامعه بر نهج البلاغه*، تهران، دارالکتب اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۸)، *عهدنامه امیرالمؤمنین علی علیه السلام به مالک اشتر نخعی*، اصفهان، قائمیه.
- ملکی اصفهانی، مجتبی (۱۳۹۳)، *فرهنگ اصطلاحات اصول*، قم، جامعه الاصول العالمیه، چاپ دوم.
- منقری، ابن مزاحم (۱۳۷۰)، *پیکار صفین*، ترجمه: اتابکی، پرویز، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
- مهدی زاده، مهدی (پاییز و زمستان ۱۳۸۱)، «حکمت در دوران نخست اسلامی»، *پژوهشنامه حقوق اسلامی*، شماره ۸ و ۹، صص ۴۲-۵۵.
- میر معزی، سید حسین (۱۳۹۷/۰۸/۰۹)، تفاوت پیشرفت اسلامی با غربی، *پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی*.
- میر موسوی، علی (۱۳۹۲)، *اسلام، سنت، دولت مدرن (نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه)*، تهران، نشر نی، چاپ سوم.
- نووی، یحیی (۱۳۹۲)، *شرح النووی علی صحیح مسلم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نیکزاد، عباس (پاییز ۱۳۸۵)، «جایگاه مصلحت در بستر قانون‌گذاری حکومت اسلامی»، *کتاب زنان*، سال نهم، شماره ۳۳، صص ۱۳۰-۱۶۱.
- نیکویی، علیرضا (پاییز ۱۳۸۶)، «دور هرمونیک و نقش آن در مطالعات ادبی، فهم و نقد متون»، *مجله ادب پژوهی*، شماره ۳، صص ۳۹-۶۰.
- *تجرباتی* شاهرودی، محمود (۱۳۸۲)، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*، قم، مرکز پژوهش‌های فارسی‌الغدير.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۲)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه: آیتی، محمدابراهیم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.