

سیاست و حقیقت، یک خوانش آگونیستی؛ بازخوانی کنش سیاسی امام علی (ع) از قتل عثمان تا جنگ جمل

امیر راقب*
احسان کیانی**
سید مجید حسینی***



چکیده

منطق کنش سیاسی امیرالمؤمنین (ع) در طول زندگی سیاسی ایشان در رویارویی با مسائل روزگار خود چه بوده است؟ براساس کدام سامانه مفهومی-تحلیلی، می توان کنش سیاسی امام علی (ع) را به عنوان یک کنشگر سیاسی-ارزیابی کرد؟

* نویسنده مسئول) دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی (گرایش اندیشه سیاسی)، دانشگاه تهران
(ragheb.amir@gmail.com)

** دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی (گرایش مسائل ایران)، دانشگاه تهران
(e1386k@gmail.com)

*** عضو هیئت علمی دانشگاه تهران (majidhossein@ut.ac.ir)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۱/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۱

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۵، صص ۶۶-۷۱

به نظر می‌رسد رسیدن به این هدف، مستلزم گذار از خوانش درون‌ماندگار دینی، از سیره امیرالمؤمنین (ع) به بازخوانی سیاسی این تاریخ است. این گذار و نتایج به دست آمده از آن، به ویژه در چارچوب گفتمان سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی که آشکارا، بر تلاش برای دستیابی به الگویی از سیاست‌ورزی در انطباق با منطق عمل سیاسی امام علی (ع)، به عنوان بنیان‌گذار سپهر سیاسی شیعه، استوار است، اهمیتی دوچندان خواهد داشت و می‌تواند روزه‌ای نوین برای پیوند میان مطالعات انقلاب اسلامی با مطالعات تاریخ تشیع نیز به شمار آید.

در این راستا در مقاله حاضر تلاش خواهیم کرد با به‌کارگیری الگوی «آگونیستی» مطرح در اندیشه‌های لاکلاو و موفه-به‌مثابه الگویی که بدون نادیده گرفتن تعارض‌های بنیادین محرک سیاست، در پی طراحی سامانه‌ای برای تحقق بس‌گانه‌گرایی و انسجام سیاسی میان نیروهای متعارض است، اصولی را برای «اعتدال سیاسی» از درون این چارچوب مفهومی استخراج کنیم و سپس با تطبیق احکامی برای کنش سیاسی که از چارچوب یادشده دریافت شده است، با سیره سیاسی امیرالمؤمنین (ع) (به‌طور مشخص در فرایند تحولات پس از قتل عثمان تا جنگ جمل) الگویی از کنش سیاسی امام علی (ع) ارائه دهیم که بتواند پاسخ‌گوی نیازها و مسائل پیش‌روی سیاست‌ورزی در زمینه و زمانه ما باشد

واژگان کلیدی: امر سیاسی، آگونیسم، اعتدال، امام علی (ع)، جنگ جمل

مقدمه

برای مخاطب آشنا با منظومه اندیشه دینی و سیاسی این سرزمین، پرسش از سیره سیاسی امام علی(ع)، در نگاه نخست، دربردارنده هیچ‌گونه نوآوری و بعد ناشناخته‌ای نیست. رساله‌ها و کتاب‌های فراوانی درباره این موضوع، به‌ویژه در سه دهه اخیر، پس از پیروزی انقلاب اسلامی نوشته شده است. بخش عمده این پژوهش‌ها، بنیان روش‌شناختی خود را بر تفسیر درون‌ماندگار منطق حاکم بر کنش سیاسی امام علی(ع) از طریق ارجاع آن به اصول و احکام قرآنی و اسلامی قرار داده‌اند. آنچه از نظر دور مانده است، تحلیل سیره سیاسی امیرالمؤمنین(ع) به‌مثابه یک کنشگر سیاسی در کانون یک رویارویی سیاسی تمام‌عیار با در نظر گرفتن ضوابط امر سیاسی بوده است؛ به‌گونه‌ای که اغلب تحلیل‌ها، درنهایت به دریافت توصیه‌های اخلاقی‌ای درباره وجه دینی سیاست از منظر ایشان انجامیده است. به‌نظر می‌رسد، بازخوانی فرازهای مختلف زندگی سیاسی آن حضرت و مطالعه تطبیقی منطق کنش سیاسی امام علی(ع) با اصول و ضوابط نظری-عملی ماندگار و روزآمد برای کنش سیاسی -که عمل سیاسی و میدان سیاست را از دریچه ماهیت برانگیزاننده «امر سیاسی» و ضوابط و بایسته‌های درونی آن تحلیل می‌کند و منطق سیاست را به چیزی بیرون از خود، ارجاع نمی‌دهد- نه تنها خواهد توانست مطالعه نهج‌البلاغه و سیره امام علی(ع) را از مرز مطالعات دینی و اسلامی صرف فراتر برد، بلکه زمینه‌ای را برای تطبیق منطق دریافت‌شده از کنش سیاسی امام علی(ع) با بایسته‌های امروزی عمل سیاسی در زیست‌جهان ما و مسائلی که پیش روی حیات سیاسی ایران امروز است، فراهم می‌کند. بر هیچ پژوهشگر و ناظر بانصافی پوشیده نیست که دستیابی به الگویی از عمل سیاسی که برآمده از منطق رفتار و کردار اهل

بیت (علیهم‌السلام) و به‌ویژه امام علی (ع) (به‌عنوان مؤسس گفتار سیاسی شیعی) باشد، همچنان پروبلماتیک حکومت و سیاست در روزگار ما است. به‌ویژه اینکه حاکمیت سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی، همواره سودای نیل به معیارهای اصیل سیاست اسلامی و شیعی داشته است. در واقع بخش گسترده‌ای از درگیری‌های فکری و نظری در پژوهش‌های مربوط به انقلاب اسلامی، نزاع ارباب‌گفتمان‌هایی بوده و هست که هر یک، ادعایی منحصر به فرد در مورد «راه درست» پیوند با سیره و سنت علوی در فعل سیاسی و عقلانیت معطوف به حکمرانی داشته‌اند. این درگیری‌ها همچنان ادامه دارد؛ به‌گونه‌ای که گفتمان‌های سیاسی گوناگونی که ذیل سپهر گفتمانی انقلاب و جمهوری اسلامی پرورش یافته‌اند، ناگزیر کانون اتصالی را نیز با بنیان سیاست اسلامی و شیعی برای خود تعریف کرده و می‌کنند؛ کانونی که اغلب، به‌جای اینکه وجه اشتراک و پیوند این گفتارهای سیاسی گوناگون باشند، به واگرایی و دور شدن هر چه بیشتر آن‌ها از یکدیگر می‌انجامد. به‌نظر می‌رسد «راه درست» برای غلبه بر این هرج‌ومرج نظری و گفتمانی، تلاش برای خوانشی از منطق رفتار سیاسی بنیان‌گذاران سیاست اسلامی (معصومین علیهم‌السلام) است که «امر سیاسی» را اساس قرار داده و در گام نخست، آن را از سایر سویه‌های اخلاقی، آموزه‌ای و... تفکیک کند تا بتواند در نهایت، الگویی از سیاست‌ورزی که شامل مؤلفه‌های اخلاقی و آموزه‌ای معطوف به خود عمل سیاسی است را به‌دست دهد.

در این مقاله و در راستای همین مسئله‌شناسی، توجه و تمرکز ما بر تأویلی از کنش سیاسی امیرالمؤمنین (ع) است که بیانگر اعتدال سیاسی باشد. امام علی (ع) در بسیاری از سخنان خود، پیروان و یارانشان را از افراط و تفریط بازداشته و به میانه‌روی فراخوانده‌اند: «چپ و راست، گمراهی و راه میانه، جاده مستقیم الهی است» (شریف رضی، ۱۳۸۹: خطبه ۱۶)؛ «بهترین مردم برای من، مردم میانه‌رو هستند» (شریف رضی، ۱۳۸۹: خطبه ۱۲۷)؛ «ما تکیه‌گاه میانه‌ایم. عقب‌ماندگان به ما می‌رسند و پیش‌رفتگان به ما بازمی‌گردند» (شریف رضی، ۱۳۸۹: حکمت ۱۰۹) و یا این سخن از ایشان در خطبه معروف همام (توصیف ویژگی‌های مؤمنان) که: «مؤمنان، کسانی هستند که پوشش آن‌ها میانه‌روی است» (شریف رضی، ۱۳۸۹: خطبه ۱۹۳). بخش عمده این اشاره‌ها، به زمینه‌ای برای برداشت‌های اخلاقی از

سیره امام(ع) که اعتدال را تنها میانه‌روی در اخلاق و دوری جستن از افراط و تفریط قلمداد می‌کند، تبدیل شده است و از این‌رو از توجه به بخشی از گفتار و همچنین رفتار عینی ایشان که از اعتدال به‌عنوان منطق حاکم بر یک کنش و عمل سیاسی برای دستیابی به هدفی مشخص بهره می‌گیرد، غفلت شده است. در این مقاله، قصد داریم فراتر از آموزه‌های اعتقادی، به مولای مؤمنان، چونان کنشگری فعال در عرصه سیاسی زمانه خویش بنگریم؛ بنابراین، هدف مقاله حاضر، بررسی و تبیین نوعی از رفتار سیاسی است که از سوی آن حضرت، برای برون‌رفت از تنگناهای سیاسی و حفظ و حراست از کیان جماعت اسلامی به‌کار گرفته شده و از قضا به دلایل فراوانی، قابل‌الگوبرداری برای زمانه سیاسی امروز نیز هست.

۱. سامانه نظری-روش‌شناختی

پیش از ورود به بحث اعتدال در کنش سیاسی امیرالمؤمنین(ع)، نخست لازم است که درباره چیستی اعتدال و آنچه از این مفهوم در مقاله موردنظر بوده است، سخن بگوییم. اهمیت این بحث از آن‌رو است که درنهایت، فراتر از دراختیار داشتن یک ایده کلی و بسیط درباره اعتدال، «چارچوب مفهومی»^۱ ای دراختیار خواهیم داشت که می‌توانیم براساس آن، «منطق اعتدالی» کنش امام علی(ع) در رویارویی با مسائل سیاسی روزگار پرفرازونشیب زندگی خود (به‌طور مشخص از قتل عثمان تا جنگ جمل) را به‌دست آوریم. به بیان دیگر، در این بخش به ترسیم چارچوبی مرکب از گزاره‌های هنجاری و نظریه‌ها می‌پردازیم که در کنار هم، برساننده مفهوم اعتدال در نظرگاه روش‌شناختی مقاله خواهد بود. چارچوب مفهومی‌ای که برای ایده «اعتدال سیاسی» تدوین می‌کنیم، مرکب از گزاره‌ها و استدلال‌هایی است که در به‌هم‌پیوستگی و انسجام منطقی با یکدیگر، پیرامون ایده واحد (در اینجا ایده اعتدال سیاسی) قرار می‌گیرند (دیوید مارش و جری استوکر، ۱۳۸۸: ۵۱) و براساس آن، هریک از اسناد و منابع پراکنده موضوع پژوهش، در قالب یک سامانه مفهومی و روش‌شناسانه، جایگاه خاص خود را یافته و درنهایت، انسجام می‌یابند. در نتیجه کاربست این سازه مفهومی در مورد اسناد و شواهد تاریخی موضوع متن است که

نوع خاصی از فهم و تفسیر در مورد ایده محوری مقاله (در اینجا اعتدال سیاسی) به دست آمده و به مثابه مؤلفه هدایت‌گر، به برجسته‌سازی سویه‌هایی از متن، می‌انجامد که از جمله معطوف به کاربست آن ایده، در مورد موضوع (در اینجا کنش سیاسی امیرالمؤمنین) است (دیوید مارش و جری استوکر، ۱۳۸۸: ۴۳).

۲. سپهر آگونیستی سیاست

آنچه رهیافت سیاسی را از رهیافت فلسفی‌انسان‌شناسانه کلاسیک متمایز می‌کند، تمرکز و توجه رهیافت نخست به سیاست و «امر سیاسی» به مثابه ویژگی معطوف به تقابل و کشمکش آشکار و پنهان میان نیروها است؛ تقابلی که هم‌زمان، بر سازنده و نیز تهدیدکننده یک اجتماع بشری به شمار می‌آید. اشتراک‌گرایی کلاسیک افلاطون، این تفاوت نیروها را نادیده می‌گیرد و تفاوتی که ارسطو از آن سخن می‌گوید نیز تنها تفاوتی ایستا (و با وام‌گیری از ماركس) تفاوت‌هایی «در خود» و نه «برای خود» است. طبقه‌های اجتماعی ارسطو، چندان در موقعیت ستیزه و کشمکش با یکدیگر به سر نمی‌برند و هریک بخشی از طرح کلی فلسفی اجتماعی او برای ساختن یک جامعه مطلوب هستند. اکنون پرسش این است که «آیا چنین ایستاری به جامعه می‌تواند گویای واقعیت و ویژگی سیاسی آن باشد؟»، «آیا سیاستی که کشمکش‌ها را نادیده بگیرد، در بهترین حالت، یک نظم اخلاقی صرف نخواهد بود؟»، «آیا در چنین شرایطی می‌توان از امکان کنش سیاسی سخن گفت؟»

از نظرگاه مفهومی، پاسخ این مقاله به امر سیاسی، به طور مطلق، پاسخی منفی است. در یک نظم سیاسی، به تعبیر *ژاک دریدا* «هیچ نیرویی، بدون تفاوت نیروها قابل تصور نیست» (دریدا، ۱۳۹۰: ۲۵). نظم اجتماعی بر همین تفاوت نیروها استوار است که خود را در نقطه کانونی سیاست و درگیری‌ها و کشمکش‌های سیاسی، نمایان می‌کند و به عاملی برای انسجام و هویت‌یابی افراد و گروه‌ها تبدیل می‌شود. به بیان دیگر، این رهیافت به سیاست، در پی دستیابی به نقطه‌ای کانونی در بنیان سیاست و ذات امر سیاسی است که آن را به مثابه الگوی حاکم بر «کنش سیاسی»، و اصل پیش‌برنده هر جماعت سیاسی، در راستای حفظ سازمان اجتماعی کنشگران یک واحد سیاسی به کار گیرد. این نقطه کانونی، همان تأکید بر ماهیت آنتاگونیستی

سیاست و واقعیت ستیزه‌گرایانه جماعت سیاسی است. از این نظرگاه، پیگیری و تحقق هر ایده‌ای درباره سیاست، حتی اگر ترجمانی از مؤلفه‌های آرمانی و استعلایی نیز باشد - چنانچه سیاسی است - به‌ضرورت باید در میدانی با حضور نیروها و کنشگران دخیل و فعال (همسو یا غیرهمسو) دنبال شود. در چنین شرایطی، طراحی سامانه‌ای که در قالب آن، درگیری‌های جاری در عرصه سیاست به کمک مجموعه‌ای از نهادها، احکام و ضوابط مرتبط با اقتضاهای میدان سیاست، «کنترل» شده و از خلال آن، رفتار کنشگران سیاسی و نیز الگوی حاکم بر روابط آن‌ها با یکدیگر سامان یافته و قاعده‌مند شود، ضروری است؛ الگویی که بدون غفلت از تعارض‌های بنیادین سیاسی، مانع فروپاشی آنتاگونیستی جماعت سیاسی شود. الگوی یادشده، بیش از هر جای دیگری، در نظریه «آگونیستی»^۱ «شانتال موفه»^۲ (۱۹۴۳) ارائه شده است. ویژگی مهم این نظریه سیاسی، تمرکز بر وجه عینی و انضمامی سیاست به‌مثابه قلمرو تعارض و کشمکش هویتی میان نیروها بر سر تثبیت و استقرار دعاوی هژمونیک خود و حفظ موجودیت گفتمانی‌شان در برابر گفتمان‌های رقیب است. ویژگی‌ای که لاکلاو و موفه، هم‌صدا با کارل شمیت^۳، نادیده انگاشتن آن برای هر نظریه و تحلیل سیاسی را «سیاست‌زدایی از سپهر سیاست» می‌دانند (موفه، ۱۳۹۲: ۲۰۰؛ اش‌شمیت، ۱۳۹۲: ۹۴). براساس نظر شانتال موفه، جامعه برابند نیروهای متکثر و متعارض است. هرگز نمی‌توان نظم سیاسی‌ای را شناسایی کرد که در آن تنها یک نیرو و یک کل فاقد چندگانگی وجود داشته باشد. تعریف جامعه به‌مثابه «جوهری با هویت ارگانیک» از این نظرگاه مفهومی، هرچه باشد، معرف جامعه‌ای سیاسی نیست (موفه، ۱۳۹۲: ۳۹). ادعای بنیادین شانتال موفه، تلاش برای تبیین طرحی دموکراتیک بر مبنای نوعی انسان‌شناسی است که بر منش ضدونقیض جامعه‌پذیری انسان استوار شده باشد (موفه، ۱۳۹۱: ۱۰). برابند چنین تحلیلی درباره انسان، تأکید بر این واقعیت است که نه‌تنها نمی‌توان درباره هویت انسان، با یکپارچگی و صراحت گفتارهای کلاسیک فلسفی سخن

1. Agonism
2. Chantal Mouffe
3. Carl Schmitt

گفت، بلکه جماعت سیاسی به مثابه برهم‌کنش انسان‌ها نیز ضرورتاً آمیخته با تعارض و کشمکش است. به بیان شانتال موفه، «عمل متقابل و آنتاگونیسم را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد» (موفه، ۱۳۹۱: ۱۰). آنتاگونیسم، بیانگر ایستار حاکم بر جماعت‌های سیاسی است. در یک واحد سیاسی، با موجودیت‌هایی روبه‌رو هستیم که هریک، اهداف و انگیزه‌های متفاوت و متعارضی دارند. سیاست از این منظر، کانونی است که در آن، تعارض‌های فردی میان انسان‌ها وارد سطح بالایی از مناقشه و ستیزه می‌شود. در مناقشه‌هایی که در میدان سیاست رخ می‌دهد، مسئله بر سر هویت و چیستی انسان‌ها است که بناست از طریق دعاوی مختلف و رژیم‌های گفتمانی گوناگون، تثبیت و یا تحدید شود؛ بنابراین، در میدان سیاست و در عرصه درگیری‌های میان نیروهای سیاسی که هریک نماینده یک هویت و موجودیت سیاسی متفاوت هستند، نمی‌توان انتظار داشت که آشتی و صلح مطلق و دائمی برقرار باشد، زیرا هیچ فرد و یا گروهی نیست که با واگذاری موجودیت و هویت خود، تسلیم گفتار و هویت رقیب شود.

بر همین اساس و در ادامه آنتاگونیسم اشمیتی است که شانتال موفه از همزیستی‌ای سخن می‌گوید که ناگزیر در سایه تضاد شکل می‌گیرد (موفه، ۱۳۹۱: ۱۶). هرگز نمی‌توان اجتماع سیاسی‌ای را بدون وجود کشمکش و تعارض فرض کرد. آنچه معقول و منطقی است، حذف این تعارض‌ها و تلاش برای یکسان‌سازی‌های تصنعی و غیرسیاسی نیست؛ «در فقدان ادعاهای رقیب و منافع متعارض، هیچ موضوعی نمی‌تواند وارد قلمرو سیاسی شود و اتخاذ هیچ تصمیم سیاسی‌ای ضرورت ندارد، اما مجموعه سیاسی موردنظر ما باید منافع و ادعاهای مستمر را به شیوه‌ای مدیریت کند که به پایداری مجموعه بینجامد» (موفه، ۱۳۹۲: ۷۹). از نظر شانتال موفه «هر اجماعی مبتنی بر عمل طرد و بیرون‌گذاری است و از این طریق ثابت می‌شود که به‌هیچ‌روی نمی‌توان به اجماع عقلانی که کاملاً دربرگیرنده و فراگیر است، دست یافت» (موفه، ۱۳۹۱: ۱۷). آنچه ضروری است، رسیدن به «الگویی از همزیستی ذیل تعارض‌ها» است؛ تعارض‌هایی که شاخص‌نمای امر سیاسی است (موفه، ۱۳۹۱: ۱۶). نفی ویژگی آشتی‌ناپذیری امر سیاسی، تنها به «سردرگمی در رویارویی با نمودهای آن و ناتوانی در برخورد با

آن‌ها منجر می‌شود» (موفه، ۱۳۹۱: ۲۰۱). چاره‌کار، تأکید بر عدم توازن‌ها و نادیده نگرفتن تعارض‌ها، هم‌زمان با تلاش برای طرح سازوکاری است که به تعدیل این ناسازگاری‌ها می‌انجامد (موفه، ۱۳۹۱: ۱۰). هویت‌های سیاسی عبارتند از نوع خاصی از رابطه ما/آن‌ها؛ رابطه «دوست/دشمنی» که می‌تواند از دل شکل‌های متنوعی از روابط اجتماعی، سربرآورد (موفه، ۱۳۹۱: ۲۱). میدان سیاست، میدان درگیری نیروهایی است که هریک سعی دارند، با ارائه مفصل‌بندی خاصی از تعارض‌های موجود، این تعارض‌ها را به نفع موقعیت هژمونیک خود، تثبیت کنند. از این منظر «گفتمان سیاسی می‌کوشد، شکل‌های خاصی از وحدت را میان منافع متفاوت، با ارتباط دادن آن‌ها به طرح مشترک و استقرار مرز برای تعریف نیروهایی که باید با آن‌ها مخالفت کرد - یعنی دشمن - بیافریند» (موفه، ۱۳۹۲: ۷۸). این‌گونه است که شانتال موفه، از طرح نظری خود برای کنش سیاسی، رمزگشایی می‌کند. ایده‌ای که در نسبت با آنتاگونیسم رادیکال کارل اشمیت، حامل سویه اعتدالی است. او می‌گوید: «به نظر من، می‌توان با پذیرش نیاز به همگنی، آن را به گونه‌ای تفسیر کرد که به برابری تعداد معینی از اصول سیاسی تبدیل شود» (موفه، ۱۳۹۲: ۱۸۴). همگنی با این اصول، معرف اعتدال‌گرایی‌ای است که خود موفه، از آن با عنوان «آگونیسم» در برابر آنتاگونیسم یاد می‌کند؛ پالوده کردن آنتاگونیسم از ویژگی سرکوبگرانه آن که در قالب منازعه آگونیستی نمایان می‌شود، به معنای پیکربندی روابط قدرتی است که از طریق آن، جامعه معینی ساخت می‌یابد (موفه، ۱۳۹۱: ۲۷). موفه در تعریف آگونیسم می‌گوید:

آگونیسم، رابطه ما/آن‌هایی است که هیچ راه‌حل عقلانی‌ای برای حل منازعاتشان وجود ندارد، اما با این حال، مشروعیت مخالفان خود را به رسمیت می‌شناسند. آن‌ها مخالف هستند و نه دشمن. این به آن معناست که درحالی‌که در منازعه، آن‌ها خود را متعلق به همان اجتماع سیاسی می‌دانند، در فضای نمادین مشترکی سهیم و شریک هستند که در آن [فضا]، منازعه رخ می‌دهد. ما می‌توانیم بگوییم که وظیفه دموکراسی، تبدیل آنتاگونیسم یا دشمنی به آگونیسم است (موفه، ۱۳۹۱: ۲۷).

این به معنای تلاشی است که به منظور شکل‌دهی رابطه ما/آن‌ها همراه با پذیرش

امکان آنتاگونیسم، اما به شیوه‌ای متفاوت، انجام می‌شود (موفه، ۱۳۹۲: ۲۳). شانتال موفه به صراحت تأکید می‌کند که بیشینه‌گرایی ارزشی او به هیچ‌روی، مطلق و بی‌حد و حصر نیست. در یک واحد سیاسی، همواره شکل‌هایی از طرد وجود دارد، اما این تعارض‌ها از منظر آگونیستی، «اختلال‌هایی نیستند که نتوان آن‌ها را حذف کرد» (موفه، ۱۳۹۲: ۲۳)، بلکه موجودیت‌هایی هستند که از منظر سیاسی، وجود آن‌ها برای تثبیت هژمونی ما تهدیدکننده، ولی انسجام‌بخش است. هر هویت سیاسی، همواره خود را براساس تفاوت با هویتی متمایز از خود تعریف می‌کند. به بیان روشن‌گرانه شانتال موفه، بیشینه‌گرایی آگونیستی:

بر تمایز میان «دشمن» و «رقیب» مبتنی است. این تمایز در چارچوب هم‌بودی سیاسی مستلزم این است که مخالف را نه بسان دشمنی که باید تخریب شود، بلکه بسان رقیبی در نظر گرفت که وجودش مشروع است و باید تحمل شود. ما علیه ایده‌های رقیب، مبارزه خواهیم کرد. با این حال، حق رقیب در دفاع از خود را به رسمیت خواهیم شناخت. مقوله «دشمن» ناپدید نمی‌شود، اما دچار دگرگونی خواهد شد. «دشمنی» در مورد کسانی که «قواعد بازی» دموکراتیک را نمی‌پذیرند و بالطبع خود را از هم‌بودی سیاسی مستثنا می‌کنند، همچنان موضوعیت خواهد داشت (موفه، ۱۳۹۱: ۱۹).

به این ترتیب، نظریه آگونیستی سیاست، چارچوب مفهومی‌ای را پیش‌روی ما قرار می‌دهد که براساس آن:

۱. عرصه سیاست، قلمرو تعارض‌هایی به‌شمار می‌آید که به‌صورت بنیادین، فیصله‌ناپذیر است. تعارض‌هایی که بر سر هویت و چیستی کنشگران و نیروهای درگیر در واحد سیاسی (حاملان دعاوی هژمونیک متفاوت) رخ می‌دهد؛
۲. موضوع سیاست، نه سرکوب این تعارض‌ها، بلکه جهت دادن آن‌ها به‌سوی پذیرش یکدیگر و تن دادن به رقابت بر سر تثبیت دامنه هژمونیک اقتدار گفتمانی است. در این رقابت، نیروها و هویت‌های گفتمانی چندگانه باید در رویارویی با شرایط متغیر حاکم بر سیر تحولات عینی و انضمامی، به مفصل‌بندی‌های متفاوت و متغیری از ایده خود متوسل شوند تا در انطباق با اقتضای رقابت سیاسی

هژمونیک، کامیاب باشند؛

۳. در این رقابت، رقیب نه تنها سرکوب و حذف نمی‌شود، بلکه وجود او به‌مثابه گفتاری پیوست‌شده به متن میدان منازعه سیاسی، پذیرفته می‌شود و می‌تواند موضوع و مخاطب مفصل‌بندی هژمونیک گفتمان هویتی ما باشد و نیز اجازه خواهد داشت که از حق موجودیت سیاسی خود دفاع کند (مشروط به شرط چهارم)؛

۴. این یک قاعده دوسویه و متقابل است و تنها تا جایی که طرفین منازعه به اصول آن پایبند باشند، رعایت خواهد شد. بدیهی است، عدم تعهد یک یا چند طرف منازعه به برخی از اصول آگونیستی و یا همه آن‌ها، آن نیروی اخلاط‌گر را از دایره بس‌گانه‌باوری و تعادل حاصل از آگونیسم، خارج کرده و حذف و طرد آن، برای صیانت از نظم موجود، ضرورت پیدا می‌کند و این هرگز به‌معنای نفی کنش اعتدالی نخواهد بود.

در ادامه مقاله، با درنظر گرفتن اصول و ضوابط چهارگانه بالا، به‌منزله چارچوبی برای «اعتدال سیاسی»، در پی تطبیق این ضوابط بر کنش سیاسی امیرالمؤمنین(ع) در دوره بین قتل عثمان و رخدادهای منتهی به آن (خلافت امیرالمؤمنین) و سرانجام حوادث منجر به شکل‌گیری و پایان «جنگ جمل» هستیم تا الگوی اعتدال‌گرایانه حاکم بر کنش سیاسی امام علی(ع) را در این بازه تاریخی، نه بر مداری درون‌دینی، بلکه از منظری تطبیقی و بر محور تمرکز بر امر سیاسی و ماهیت مناقشه‌برانگیز سیاست، استخراج کنیم. بدیهی است که براساس منطق این مقاله، در اینجا نگرش ما به امیرالمؤمنین(ع) به‌مثابه کنشگری سیاسی است که در میدان درگیری و مناقشه سیاسی با دیگر نیروهای دخیل در وضعیت، رهبری جریان شیعه و دیگر طرفداران امیرالمؤمنین در آن مقطع را به‌عهده دارند. همچنین امام علی(ع)، حامل یکی از مهم‌ترین دعاوی صیانت از حقیقت دین در عصر پس از وفات پیغمبر(ص) هستند که در رویارویی با دیگر دعاوی موجود، در پی تثبیت موضع گفتمانی و استقرار دعاوی هژمونیک خود است. کنش ایشان در این دوره (هرچند بی‌تردید کنش سیاسی معطوف به قدرت داشته‌اند) حق‌طلبانه بوده است. حق‌جویی‌ای که بناست از درون روند پرفرازونشیب رخدادهای پی‌درپی جاری و انضمامی، پی‌گرفته شود و حفظ و صیانت از نظم حاکم بر کلیت و تمامیت امت

نوپای اسلامی از پی درگیری‌های موجود، اولویت نخست ایشان است. به‌منظور ترسیم این افق تحلیلی، دوره یادشده را به صف‌بندی‌های متفاوتی از رویارویی‌هایی که میان نیروهای درگیر در میدان تحولات سیاسی وجود داشته است، تقسیم کرده و تلاش می‌کنیم که نشان دهیم که چگونه در هریک از این رویارویی‌ها، منطق امیرالمؤمنین(ع)، با اصول پیش‌گفته اعتدال‌گرایی سیاسی انطباق داشته است.

۳. شرایط متعارض امت اسلامی پس از وفات پیامبر(ص)

چنان‌که گفتیم، مفروض نخست نظرگاه آگونیستی، نگرش به جامعه سیاسی به‌مثابه بافتی متعارض از کشمکش میان نیروهای نقش‌آفرین در میدان سیاست است؛ بنابراین، برای ورود به بحث درباره منطق آگونیستی حاکم بر کنش سیاسی امیرالمؤمنین(ع) در زمانه خویش، نخست باید به زمینه‌های پیشینی‌ای که روی‌هم‌رفته «وضعیت سیاسی» عصر علی(ع) و تقابل‌ها و تمایزهای سیاسی-عقیدتی آن عصر را شکل داده‌اند، بپردازیم.

پیامبر اسلام(ص) رخت از جهان بر بست و امتی برجای گذاشت که امیدوار بود پیوندهای آنان را از وابستگی‌های قبیله‌ای به علاقه‌های عقیدتی تغییر دهد. درحالی‌که بنی‌هاشم به‌عنوان نزدیک‌ترین کسان او (هم به‌لحاظ عشیره‌ای و هم به‌سبب عقیدتی) مشغول دفن پیکرش بودند، بزرگان قبایل در سقیفه بنی‌ساعده گرد آمدند تا به‌زعم خویش، برای آینده سیاسی امت اسلام، «تدبیر» کنند. نخستین تقابل نیروهای سیاسی یعنی تقابل مهاجران و انصار، در همین روز رخ داد؛ تقابلی که نه تنها یک تقابل عشیره‌ای-تاریخی بود، بلکه نماد دو نیروی صف‌آرایی‌شده سیاسی بود که هریک قصد داشت آینده تحولات امت اسلامی پس از وفات پیغمبر را به سمت‌وسویی جهت دهد که برتری هژمونیک خودشان را در پی داشته باشد. از آنجاکه ابتدا انصار در سقیفه جمع شده بودند تا خلیفه‌ای از میان خویش برگزینند، مهاجران بلافاصله به‌سوی آنجا رهسپار شدند و با این استدلال که پیامبر از مهاجران و به‌ویژه از قریش بوده است، ابوبکر را به خلافت برگزیدند. احمد بن اسحاق یعقوبی به‌خوبی بنیان طایفه‌ای این مناقشه را نشان داده است:

خبر به ابابکر و عمر و مهاجران رسید، پس با شتاب آمدند و گفتند: ای

گروه انصار! پیامبر خدا از ماست، پس به جانشینی او سزاوارتریم، زیرا قریش از شما به محمد(ص) سزاوارترند (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۱، ۵۵۲).

این روایت نشان می‌دهد که چگونه اندکی پس از وفات پیغمبر و در شرایطی که پیکر آن بزرگوار هنوز دفن نشده بود، سنت نبی(ص) تغییر یافت و مبنای شایستگی، هر چند به ظاهر در پیوند و نزدیکی به رسول خدا تعریف می‌شد، مراد از این نزدیکی، پیوند قومی و قبیله‌ای قرار گرفت. *عابد الجابری*، پژوهشگر برجسته اهل سنت نیز در این باره می‌نویسد:

مرجع تمام تحولات منتهی به بیعت ابابکر به عنوان خلیفه پیامبر(ص)، نه عقیده اسلامی، که منطبق قبیله بود. انصار نیز در چارچوب منطق قبیله در جست‌وجوی امیری از خود بودند، اما تناقضات درونی قبایل انصار، وحدت آن‌ها را درهم شکست و موضعشان را در برابر مهاجران تضعیف کرد (فیرحی، ۱۳۸۷: ۱۴۴).

حذف انصار از گردونه رهبری سیاسی مسلمانان، ناشی از اسلام آوردن قریش به‌مثابه قدرتمندترین قبیله شبه جزیره عربستان بود که موازنه نیروها را به شدت علیه انصار که تا آن زمان اکثریت یاران پیامبر را تشکیل می‌دادند، تغییر داد. اگر در دوران زندگانی رسول خدا، تقابل‌ها حول محور عقیده و در دو سوی مسلمانان/مشرکان می‌چرخید، اما از آن پس، محور عقیده به محور قبیله تغییر کرد. در چنین شرایطی، و پس از حذف انصار، تقابل‌های درونی طایفه‌های قریش، سر برآورد که مهم‌ترین آن‌ها، تقابل دو طایفه نام‌دار بنی‌هاشم و بنی‌امیه بود. با این حال، بنی‌امیه به لحاظ پیشینه تاریک تاریخی در دشمنی با پیامبر(ص)، نمی‌توانست بلافاصله رهبری سیاسی مسلمانان را پس از رحلت رسول خدا(ص) در دست بگیرد و در غیبت بنی‌هاشم در سقیفه، این طایفه‌های حاشیه‌ای قریش بودند که به اعتبار شخصی رهبران‌شان (ابابکر و عمر) توانستند قدرت را تصاحب کنند. به این ترتیب، بنی‌امیه تصمیم گرفت غلبه جریان سوم قریش را بپذیرد و به جای اقدام ناگهانی و سریع، به آرامی و به تدریج به حاکمیت نزدیک شود. تقابل جریان سوم قریش با بنی‌هاشم نیز راه را برای نزدیکی این دو گروه هموارتر کرد. بنی‌امیه در دوران ابوبکر، رهبری فتوحات شام را به عهده گرفته و خلافت قریش را همسایه روم کرد (ابن اثیر، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۲۹۵). ابوبکر پیش از مرگ، یار دیرینش، عمر را به جانشینی خود

برگزید و خلافت عمر نیز در استمرار منطق قبیله و بسیار آسان‌تر از خلافت خلیفه اول، میسر شد. عمر نیز فاتحان شام را به حکومت همان ناحیه گمارد؛ به گونه‌ای که پس از مرگ یزید بن ابسفیان، حکومت دمشق و اردن را به برادرش، معاویه بن ابسفیان، داد (طبری، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۱۴۰). عمر، آینده خلافت را به شورای شش نفره‌ای شامل علی (ع)، عثمان، طلحه، زبیر، سعد بن ابی وقاص و عبدالرحمن بن عوف واگذار کرد. شورا به طور مشخص به گزینش عثمان که از بنی امیه بود، گرایش داشت، زیرا بنی امیه علاوه بر موقعیت برتر مالی و نظامی، در دوران دو خلیفه نخستین، برخی منصب‌های مهم سیاسی را نیز به دست آورده بود. امام علی (ع) با تحلیل روشنی از منطق «قبیله‌گرایی» در تصمیم‌گیری شورا، پیش از گزینش عثمان، این مسئله را پیش‌بینی کرد:

عمر گفت با اکثریت باشید و اگر دو نفر با یکی و دو نفر با دیگری بودند، خلافت از کسی است که عبدالرحمن با آن‌ها است. سعد با پسرعموی خود، عبدالرحمن مخالفت نمی‌کند و عبدالرحمن نیز شوهر خواهر عثمان است. پس یکی از این دو [عبدالرحمن یا عثمان] دیگری را به خلافت برمی‌گزیند؛ پس اگر دو تن دیگر [طلحه و زبیر] هم با من باشند، سودی ندارد (ابن اثیر، ۱۳۸۴، ج ۴: ۱۵۸۴).

بنی‌امیه در دوران خلافت عثمان، بیش از پیش قدرت گرفت؛ به گونه‌ای که عثمان، فلسطین را نیز به معاویه داد و به این ترتیب، در سال دوم خلافت عثمان، معاویه حاکم همه شامات شد (طبری، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۱۴۱). در گفت‌وگویی که میان عمر و ابن عباس در اواخر دوره خلافت عمر بر سر جانشینان احتمالی او روی داد، عمر به صراحت در برابر پیشنهاد ابن عباس درباره واگذاری خلافت به عثمان می‌گوید، اگر عثمان خلیفه شود، بنی‌امیه را بر مردم مسلط می‌کند و مال خدا را به آن‌ها می‌بخشد (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۸). همین مسئله سبب شد که در آستانه دهمین سال خلافتش، قبیله‌های حاشیه‌ای عرب که سال‌ها سلطه قریش و به ویژه بنی‌امیه را تحمل کرده بودند، شورش کنند. معترضان از نقاط مختلف سرزمین خلافت، به ویژه عراق و مصر، به سوی حجاز رهسپار شدند تا اعتراض خود به ستمگری‌های کارگزاران قریشی و به ویژه اموی را به گوش خلیفه برسانند.

۴. امام علی (ع) و تلاش برای حفظ امت با تغییر موازنه نیروهای سیاسی

در چنین شرایطی، امیرالمؤمنین که از یک سو نگران آسیب دیدن یکپارچگی امت رسول الله (ص) بود و از سوی دیگر، بازگشت به رویه‌های قبیله‌ای را تهدید امت می‌دانست، به عثمان در مورد پیامدهای اعمالش هشدار داد. امام (ع) هرچند پیشاپیش از قابلیت‌های عثمان آگاه بود و همچنین نیک می‌دانست که روی کارآمدن عثمان، حاصل بده‌بستان‌های خویشی و قبیله‌ای بوده و از این رو امید چندانی نداشت که عثمان به نظمی غیر از نظم برآمده از هژمونی روابط خویشی با بنی‌امیه تن دردهد، برای ساماندهی شرایط پیچیده سیاسی امت با تغییر موازنه نیروها به نفع خیر عمومی امت، بسیار تلاش کرد.

آنچنان‌که طبری نقل کرده است، امام علی (ع) در ملاقاتی که با عثمان داشته است، به او نهیب زد که: «بارها با تو سخن کرده‌ام و هر بار ما می‌رویم و تو سر خویش می‌گیری. ما می‌گوییم و تو چیز دیگر می‌گویی. همه این‌ها کار مروان بن حکم و معاویه است که اطاعت آن‌ها کرده‌ای و عصیان من؛ که عثمان گفت: دیگر خلاف آن‌ها عمل می‌کنم و مطیع تو می‌شوم» (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۲۴۰). پس از این ملاقات است که بنابر نقل شیخ مفید، امام علی (ع) نزد مخالفان رفت و به آنان گفت: «درنگ کنید و در مورد چیزی که سرانجامش معلوم نیست، شتاب نکنید و ما در مواردی از کارهایش او را سرزنش کرده‌ایم و از آن‌ها دست برداشته است» (شیخ مفید، ۱۳۶۷: ۷۸)، اما آنان جز به خلع خلیفه رضایت نمی‌دادند. امام (ع) نزد عثمان بازگشت و ضمن بیان خواسته مخالفان، به او هشدار داد:

تو را به خدا سوگند می‌دهم که خلیفه مقتول این امت نباشی که پیش از این گفته شد: «در میان این امت، امامی به قتل خواهد رسید که در کشتار تا روز قیامت گشوده خواهد شد و کارهای امت اسلامی با آن مشتبه شود و فتنه و فساد در میانشان گسترش یابد تا آنجا که حق را از باطل نمی‌شناسند و به سختی در آن فتنه‌ها غوطه‌ور می‌گردند» (شریف رضی، ۱۳۸۹: خطبه ۱۶۴).

آن‌گاه عثمان به منبر رفت و ضمن استغفار به خدا، وعده داد که کارگزارانش را مطابق میل مخالفان تغییر دهد. معترضان در نتیجه توصیه‌های علی (ع) و یاری طلبی

عثمان، نرم شده و برگشتند، اما عثمان، نه تنها در اموری که موجب اعتراض بود تغییری نداد و هیچ‌یک از عاملانش را برکنار نکرد، بلکه آماده نبرد با مخالفان شد و سلاح فراهم می‌کرد. این مسئله خشم همه معترضان را برانگیخت و آنان بار دیگر به مدینه بازگشته و عثمان را محاصره کردند. مخالفان به خلیفه گفتند: «عاملان فاسق خود را برکنار کن و کسانی را بگمار که امین خون و مال ما باشند. عثمان گفت: اگر هر که را شما بخواهید به کار گیرم، پس من چه کاره‌ام. گفتند: یا چنین کن یا تو را خلع می‌کنیم. پاسخ داد: جامه‌ای را که خداوند به من پوشانده، از تن بیرون نمی‌آورم. پس او را به مدت چهل روز محاصره کردند» (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۲۵۶-۲۲۵۵). حلقه محاصره روزبه‌روز تنگ‌تر می‌شد که سعدبن‌ابی‌وقاص نزد امام(ع) آمد تا از او بخواهد بار دیگر به دفاع از عثمان برخیزد. امام(ع) پاسخ داد: «چندان از او دفاع کرده‌ام که [از دفاع از او] شرمگین شده‌ام. مروان و معاویه این وضع را برای او به وجود آورده‌اند. هنگامی که نیک‌خواهی می‌کردم و به او می‌گفتم دورشان کن، با من دورویی می‌کرد تا چنین شد که می‌بینی» (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۲۶۷-۲۲۶۶). در همین زمان، بانگ برآمد که عثمان کشته شد.

نکته مهم، منطق حاکم بر کنش امیرالمؤمنین در این دوره است. امام(ع) به چشم خود می‌دید که حقیقتی که با ظهور اسلام و شکل‌گیری امت اسلامی بر رفتار فردی و جمعی مسلمانان حاکم شده و برادری را با وجود تفاوت‌ها و تمایزهای قبیله‌ای، یگانه اصل وحدت‌بخش جامعه اسلامی قرار داده است، چگونه به پای عصبیت‌های قبیله‌ای و قومی قربانی می‌شود. بر این اساس، جلوگیری از شکاف و تفرقه در همین کالبد ضعیف‌شده نیز برای امام(ع) اهمیت فراوانی داشت و نمی‌خواست که حقیقت را حتی اگر حق خودش باشد، به روشی که عصبیت‌های قومی را تشدید می‌کند و جماعتی را علیه جماعت دیگر می‌شورانند، به کرسی بنشانند؛ پس تا آنجا که به احقاق حق خودش مربوط می‌شد، گفت: «سوگند به خدا به آنچه انجام داده‌اید، گردن می‌نهم تا هنگامی که اوضاع مسلمین، روبه‌راه باشد و از هم نپاشد و جز من به دیگری ستم نشود و پاداش این گذشت و سکوت و فضیلت را از خدا انتظار دارم» (شریف رضی، ۱۳۸۹: خطبه ۷۴)، اما در زمانه عثمان، علاوه بر تشدید درگیری‌های قومی با محوریت بنی‌امیه، امور امت نیز با تأثیرپذیری از هژمونی بنی‌امیه، بی‌سامان

شده است. در این شرایط، امام علی(ع) هرگونه شورش علیه نظم حاکم و اقدامی مانند قتل خلیفه توسط طوایف ناراضی را تنها سبب ساز تشدید شکاف‌های طایفه‌ای که بنیانی باطل داشت، می‌دانست و تلاش می‌کرد ضمن بر حذر داشتن مخالفان خلیفه از این اقدام، بخشی از خواسته‌های نیروهای مخالف را که ناظر به اشتباه‌های عثمان و تخلف‌های او از اصول تصریح شده اسلامی و سیره نبوی(ص) بود، برجسته کرده و به این ترتیب، ضمن کنش معقول و معطوف به حقیقت در برابر تحولات جاری، مسیر مخالفت‌ها را به سوی خط اصیل اسلامی که همان وحدت امت، حول انگیزه‌های ایمانی و دوری از خودخواهی‌های قبیله‌ای است، هدایت کند؛ بنابراین، در میانه عثمان و مخالفانش نقش میانجی‌گر را به عهده گرفت و سعی کرد، نظرها و خواسته‌های برحق مخالفان از خلیفه را نیز به وی منتقل کند و از بروز فتنه در میان امت اسلام، جلوگیری به عمل آورد (جعفریان، ۱۳۸۴: ۲۱).

قتل عثمان، موازنه نیروها را به شدت علیه بنی‌امیه تغییر داد. بسیاری از آنان که در مدینه بودند، به شام و نزد معاویه فرار کردند و برخی به مکه نزد عایشه رفتند. جبهه مخالفان عثمان نیز به طور مشخص، دو جریان داشت؛ جریان اکثریت ولی پراکنده شامل غالب قبیله‌ها و طایفه‌های ضعیف و گمنام حجاز، عراق و مصر که دل‌خسته از سال‌ها سلطه قریش، خواهان بازگشت به دوران پیامبر(ص) و زنده شدن سنت‌های نبوی و عدالت اجتماعی بودند، و جریان دیگری که به لحاظ عددی در اقلیت بودند، ولی انسجام و تشکیلات مناسب‌تری داشتند؛ این جریان، همان جریان حاشیه‌ای یا به تعبیر پیشین، جریان سوم قریش (پس از بنی‌هاشم و بنی‌امیه) بود که رهبری آنان را طلحه و زبیر به عهده داشتند و همراهی‌شان با قاتلان عثمان به این سبب بود که امیدوار بودند، خلافت را پس از او به دست آورند، اما با حضور گسترده مخالفان خلیفه سوم از نقاط مختلف سرزمین اسلامی در مدینه‌النبی، موازنه عددی به ضرر آنان بود. نیرومندی جناح طرفدار امام علی(ع) متشکل از «انصار، بسیاری از صحابه، و نیز قاریان کوفه به اندازه‌ای قوی بود که اجازه بروز و ظهور به طلحه و زبیر نداد» (جعفریان، ۱۳۸۴: ۲۱). به همین سبب، طلحه و زبیر نه تنها خود را برای نامزدی خلافت مطرح نکردند، بلکه از نخستین کسانی بودند که از امام علی(ع) خواستند این امر را بپذیرد. هنگامی که اصحاب و یاران پیامبر(ص) نزد امام

علی(ع) رفتند، از پذیرش پیشنهاد خلافت سر باز زد و به طلحه و زبیر گفت: «اگر برای شما دو تن، من وزیر باشم، بهتر از آن است که امیر باشم. یکی از شما که از قریش هستید، دست، فراز آرد تا با او بیعت کنم» (شیخ مفید، ۱۳۶۷: ۷۳).

پیشنهاد امام(ع) از تحلیل روشن و واقع‌بینانه او از وضعیت سیاسی امت حکایت داشت. او به خوبی می‌دانست که معیار دوری و نزدیکی جریان‌ها در این بیست و پنج سال، از عقیده‌گرایی به قبیله‌گرایی تغییر کرده است و این مسئله‌ای نیست که به آسانی تغییر کند؛ بنابراین، پیشنهاد داد، یکی از شخصیت‌های معتبر قریش که از بنی‌امیه نباشد، به خلافت برسد و او به‌عنوان وزیر و مشاور او با توصیه و نصیحتش، به‌سوی اصلاح تدریجی امور گام بردارد تا از درون منطق قبیله به تدریج، سنت‌های نبوی احیا شوند. درحقیقت، قصد امام(ع) این بود که موازنه نیروهای سیاسی را به‌گونه‌ای سامان دهد که بنی‌امیه که نشان داده بود به قاعده امت پس از رسول‌الله که همانا موازنه میان قبیله‌ها و طایفه‌های اسلامی مختلف بود، پایبند نیست، مجالی برای نزدیکی به جریان سوم قریش و ائتلاف با آن نداشته باشد و با استفاده از اختلاف‌های طوایف دیگر قریش با بنی‌امیه، بتواند این غده چرکین را مهار و حتی نابود کند. درحالی‌که اگر خود، خلافت را به‌عهده گرفته و بنی‌هاشم در رأس امور قرار می‌گرفت، تضادهای این طایفه با دیگر طایفه‌های قریش و حتی قبیله‌های دیگر عرب که در معرض تطمیع و بنده زر و سیم شام بودند، مجالی برای اصلاح امور نمی‌داد.

اما جماعت به کسی جز علی(ع) رضایت نمی‌دادند. یاران پیامبر(ص) نیز همواره به او هشدار می‌دادند که اگر خلافت را نپذیرد و مرکزیت امت اسلامی استوار نشود، آشوب و بلوا نقاط مختلف سرزمین اسلامی را فرا می‌گیرد. در این شرایط، امام(ع) سرانجام، اجماع نخبگان مدینه‌النبی را پذیرفت و گفت: «اگر حضور فراوان بیعت‌کنندگان نبود و یاران، حجت را بر من تمام نمی‌کردند... مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته و رها می‌نمودم» (شریف رضی، ۱۳۸۹: خطبه ۳). این بیعت در تاریخ بیست و پنجم ذی‌الحجه سی و پنج هجری انجام شد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۴، ج ۴: ۱۷۴۴).

۵. از طرد آگونستی قبیله‌گرایی تا آنتاگونسم جنگ جمل

علی(ع) یک روز پس از بیعت، سیاست کلی خود را بر محور اجرای عدالت اقتصادی تبیین کرد تا قاعده امت که پیش از این و پس از وفات پیامبر(ص) بر پیوندهای قبیله‌ای و مصلحت خویشاوندی استوار شده بود، به خیر عمومی و مصلحت اسلامی بازگردد؛ حال آنکه بسیاری از کسانی که ائتلاف موقتی‌ای با امام(ع) علیه عثمان داشتند، وضعیت جدید را برتری هژمونیک خودشان بر همان سیاق نظم قبیله‌ای و مصلحت خویشاوندی می‌دانستند و بر همین اساس، نقشه‌هایی در سر داشتند. طلحه و زبیر از برجسته‌ترین این افراد بودند. طلحه از او حکومت بصره و زبیر، امارت کوفه را درخواست کرده بودند که با پیشنهاد مثبتی از سوی امام(ع) روبه‌رو نشدند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۳۴۰). علی(ع) در پاسخ آنان بیان کرد: «اعتراض شما که چرا با همه به تساوی رفتار کردم، این روشی نبود که به رأی خود و یا با خواسته دل خود انجام داده باشم، بلکه من و شما این‌گونه رفتار را از دستورالعمل‌های پیامبر آموخته‌ایم» (شریف رضی، ۱۳۸۹: خطبه ۲۰۶). امیرالمؤمنین(ع) به آنان گفت، به وجود آنان و دیگر بزرگان قریش در مدینه نیاز و در مورد آن‌ها نظر مساعدی دارد و از آن‌ها حفاظت می‌کند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۳۳۹). هدف امام(ع) این بود که در عین پایبندی به اصول عادلانه خویش، از گسستن پیوند قریش و بنی‌هاشم به نفع بنی‌امیه جلوگیری کند، اما آنان ناامید از هدف خویش، راه مکه را در پیش گرفتند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۳۴۹) و در مکه به عایشه پیغام دادند: «عثمان، مظلوم کشته شد و علی، کار مردم را از دست ایشان ربود و ما بیم داریم حکومت علی گسترده شود. اکنون اگر مصلحت می‌بینی، همراه ما حرکت کن». عایشه پذیرفت و منادی او ندا داد که ام‌المؤمنین و طلحه و زبیر به قصد نبرد با منحرفان و خون‌خواهی عثمان، رو به سوی بصره دارند (شیخ مفید، ۱۳۶۷: ۱۳۸-۱۳۷). این درحالی است که پیش از این و زمانی که طلحه و زبیر در مدینه از امام علی(ع) خواسته بودند تا قاتلان عثمان را قصاص کند، با این پاسخ امام(ع) روبه‌رو شدند که «غلامان شما با اینان به پاخاسته‌اند و بدویاتان به آنان پیوسته‌اند و همه در میان شمایند و هرچه بخواهند، درباره شما می‌کنند. به پندار شما این کار، شدنی است؟» (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۳۳۹) و آنان نیز با دادن پاسخ منفی به این پرسش، بیش از آن پیگیر خون‌خواهی خلیفه مقتول نشده بودند. از سوی دیگر، برخلاف ادعای آنان، علی(ع) هیچ‌یک از کسانی را که علیه

عثمان قیام کرده بودند، به کاری نگماشت (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۳۵۰)، زیرا سیاست امام (ع) مبتنی بر ائتلاف و یکپارچگی قبایل عرب و طوایف قریش در راستای تقابل با بنی امیه - که آپاراتوس اصلی هژمونی خویشاوندی علیه خیر عمومی بودند - سامان یافته بود و به همین سبب، برخلاف پیشنهاد ابن عباس مبنی بر اینکه مدتی معاویه را بر حکومت شام بگمارد تا کار خلافتش سامان بگیرد و آن گاه او را عزل کند، پاسخ داد: «من بارها جنگ با معاویه را بررسی و پشت و روی آن را سنجیده‌ام. دیدم، راهی جز نبرد یا کافر شدن به آنچه پیامبر (ص) آورده، باقی نمانده است، زیرا در گذشته کسی بر مردم حکومت می کرد که اعمالش، حوادثی را پدید آورد و باعث گفت و گوها و سروصداهای فراوانی شد. مردم آن گاه اعتراض کردند و تغییرش دادند» (شریف رضی، ۱۳۸۹: خطبه ۴۳). حضرت امیر (ع) به وضوح بیان کرد که در پیش گرفتن شیوه حکومت داری عثمان و مدارا با بنی امیه، تن دادن به نظم مورد نظر بنی امیه و دور شدن از خیر عمومی امت است که نه تنها عقوبت اخروی و عذاب الهی در پی دارد، بلکه حتی از دیدگاه دنیوی و نگرستن به سیاست به مثابه امری عرفی نیز، سرانجامی برای حکومت او در پی نخواهد داشت، مگر آنچه بر سر خلیفه پیشین آمد.

علی (ع) برای نبرد با معاویه آماده می شد که خبر خروج عایشه، طلحه و زبیر به سوی بصره را شنید و با توجه به اینکه افزایش تنش میان قریش و به ویژه پدید آمدن شکاف های بیشتر میان یاران پیامبر (ص) - که اعتباری در میان مسلمانان داشتند - را مانع بزرگی برای پیگیری هدف خود مبنی بر ریشه کن کردن بنی امیه و تفکر اموی می دید، تصمیم گرفت ابتدا به سوی آنان حرکت کرده و آنان را قانع کند و از ادامه اعتراض بازدارد. او در پاسخ به این پرسش که چه رفتاری با آنان خواهد داشت، گفت: «مادام که بر دوام جماعت شما بیمناک نباشم، صبوری می کنم و اگر دست بردارند و به همین که شنیده‌ام، بس کنند، دست نگه می دارم» (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۳۵۱)، زیرا با توجه به اینکه یک سوی این شکاف، همسر رسول خدا و دو تن از صحابه شاخص او بودند، این اختلاف، بخشی از توانمندترین طایفه های قریش و قبیله های عرب را از همکاری با او بازمی داشت. سیاست اصلی امام (ع) در عرصه موازنه نیروها، براساس احیای سنت پیامبر (ص)، این بود که محور تقابل را از قبیله گرایی به عقیده گرایی تغییر دهد. به همین سبب، حاضر بود همه جریان های سابقه دار و اصیل اسلامی را در کنار خود و در تضاد

با بنی امیه که آن‌ها را عامل انحراف از راه پیامبر (ص) می‌دانست - قرار دهد، ولی پیش از اینکه فرصتی برای این کار بیابد، این معاویه بود که به خون‌خواهان عثمان پیغام داد، می‌توانند از پشتیبانی او در نبرد با علی (ع) بهره‌مند شوند. «عبدالله بن عامر حضرمی، سعید بن عاص، ولید بن عقبه و دیگر سران بنی امیه که از کارگزاران عثمان بودند، در مکه به طلحه و زبیر پیوستند و پشتیبانی مالی آنان را عهده‌دار شدند. عایشه نیز خطاب به مکیان گفت: خدا مردم شام را آماده کرده است. شاید انتقام عثمان و مسلمانان را بگیرد» (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۳۵۶). ائتلاف خون‌خواهان با بنی امیه، با وجود مخالفت‌های پیشین عایشه با آن‌ها و حتی دشمنی و نفرت پیشین معاویه از او، از یک سو نشان داد که بنی امیه یگانه راه بازپس‌گیری قدرت و بازیابی موقعیت پیشین خود به‌عنوان هژمونی مسلط را نه تقویت شکاف با بنی هاشم و امام (ع) که عاقبت روشنی برایشان در آن دوره نداشت، بلکه ائتلاف موقتی و تاکتیکی با نیروی سوم قریش (صحابه و عایشه) می‌داند. این ائتلاف همچنین نمایان کرد که برای طلحه و زبیر و عایشه نیز کسب قدرت بر محور قواعد طایفه‌ای/ تاریخی، جز از مجرای ائتلاف با بنی امیه که آشکارا بر این عقیده استوار هستند، امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر، برای امام (ع) به‌مثابه منادی عقیده‌گرایی و نفی قبیله‌گرایی در چارچوب انگاره امت نیز آشکار شد که برای مقابله با هژمونی قبیله‌گرایی، نه تنها جریان انحصارطلب بنی امیه را پیش روی خود دارد، بلکه با منادیان تفسیری تاریخی و شخصیت‌گرا از سیره رسول‌الله (ص) نیز روبه‌رو است.

باین حال، امام (ع) این بار نیز از برقراری مصالحه و دست‌کم، جدا کردن جناح بنی امیه از سایر پیمان‌شکنان که امام به هدایت آن‌ها چشم داشت، ناامید نشد، اما تقابل با عایشه، زبیر و طلحه آن چنان ثقیل می‌نمود که اغلب مردم مدینه، حاضر نشدند علی (ع) را در راه بازگرداندن آنان به مکه و مدینه همراهی کنند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۳۵۱). حضرت امیر (ع) نیز با جمعی از کوفیان و مصریان انقلابی از مدینه خارج شد، به این امید که از رفتنشان به بصره جلوگیری کند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۳۶۲).

به بیان روشنگرانه عبدالمقصود: «علی از همان ابتدا خواستار اصلاح بود و می‌خواست امت را از بدترین پراکندگی و تفرقه‌ای که نتیجه حتمی دعوت پنهانی دشمنان بود، برکنار دارد» (عبدالمقصود، ۱۳۵۴: ۲۵۱). به این سبب، امام علی (ع) در نامه‌ای به طلحه و زبیر که برای بیعت‌شکنی‌شان ادعا می‌کردند به‌اجبار از آنان بیعت

ستانده‌اند، نوشت: «شما دو نفر از کسانی بودید که مرا خواستید و بیعت کردید. همانا بیعت عموم مردم با من نه از ترس قدرتی مسلط بود و نه برای به‌دست آوردن متاع دنیا. اگر شما دو نفر از روی میل و انتخاب بیعت کردید، تا دیر نشده بازگردید و در پیشگاه خدا توبه کنید و اگر در دل با اکراه بیعت کردید، خود دانید، زیرا این شما بودید که مرا در حکومت بر خویش، راه دادید. اگر در آغاز، بیعت نمی‌کردید، آسان‌تر بود که بیعت کنید و سپس به بهانه‌ای، سر باز زنید. شما پنداشته‌اید که من قاتل عثمان می‌باشم. بیایید تا مردم مدینه بین من و شما داوری کنند؛ آنان که نه به طرفداری من برخاستند و نه شما. سپس هرکدام به اندازه جرمی که در آن حادثه داشته، مسئولیت آن را پذیرا باشد» (شریف رضی، ۱۳۸۹: نامه ۵۴)، اما پیش از آنکه امام(ع) و یارانش به خون‌خواهان رسیده و آنان را متوقف کنند، آنان به بصره رسیده و پس از نبرد با عثمان بن حنیف، حاکم منصوب امام(ع)، بصره در اختیار آنان قرار گرفت (شیخ مفید، ۱۳۶۷: ۱۷۱-۱۷۰). سپس، طلحه در نامه‌ای به مردم شام نوشت: «شما نیز چنان کنید که ما کرده‌ایم که تکلیف خویش را انجام داده‌ایم» (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۳۸۶).

باین حال، امام(ع) از مدارا و صلح با آن‌ها ناامید نشد. هنگامی که به نزدیکی بصره رسید، عبدالله بن عباس، پسرعموی خویش و پیامبر(ص) را که خلفای پیشین نیز همواره احترامش می‌نمودند، نزدشان فرستاد، ولی باز هم گفتند که جز به خلع علی یا جنگ، رضایت نمی‌دهند (شیخ مفید، ۱۳۶۷: ۱۹۲-۱۸۸). سرانجام، پس از چند روز مهلت دادن، امام(ع) تصمیم گرفت، خود به سوی سران مقابل برود، شاید آن‌ها را از نبرد، بازدارد. در میانه دو سپاه، علی با طلحه و زبیر دیدار کرد. علی(ع) گفت: «ای طلحه! تو به خون‌خواهی عثمان آمده‌ای؟! خدا قاتلان عثمان را لعنت کند. آن‌گاه رو به زبیر گفت: به یاد داری که روزی با پیامبر در راهی می‌رفتیم که رسول خدا به من نگریست و خندید و من نیز خندیدم. تو گفتی: پسر ابوطالب گردن‌فرازی می‌کند. پیامبر فرمود: علی تکبر ندارد، بلکه تو نسبت به او ستمگری. زبیر گفت: خدایا آری؛ اگر این را به یاد داشتیم، به این راه نمی‌آمدم. به خدا هرگز با تو جنگ نمی‌کنم» (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۴۲۸-۲۴۲۷). زبیر نزد عایشه رفت و گفت: «از هنگامی که خردمند بودم، جایگاه خود را در هر کاری می‌دانستم، جز کار امروز که نمی‌دانم چرا بدان برخاسته‌ام و سپس از نبرد کناره گرفت» (ابن اثیر، ۱۳۸۴، ج ۴: ۱۸۰۴). پس از آغاز جنگ از سوی سپاهیان طلحه، نبرد شروع شد.

علی (ع) فریاد زد: «فراریان را تعقیب نکنید و زخمیان را نکشید» (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۴۱۴). زبیر که از میدان نبرد دور شده بود، توسط فردی به نام/بن جرموز کشته شد. طلحه نیز می‌خواست بگریزد که مروان که در سپاه عایشه بود، او را دید و با پرتاب تیری او را به قتل رساند. با مرگ شتری که عایشه بر آن بود، نبرد جمل (شتر) به پایان رسید و عایشه نیز توسط برادرش محمد بن/بابکر که فرمانده سپاه علی (ع) بود، نجات یافت و به بصره برده شد (شیخ مفید، ۱۳۶۷: ۲۲۴). با پایان نبرد، امام (ع) دستور داد: «هرکس که سلاحش را زمین بگذارد، در امان است» (شیخ مفید، ۱۳۶۷: ۲۲۶). امام (ع) عایشه را همراه چهل تن از زنان بصره راهی مدینه کرد (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۴۷۸). جنگ جمل به تاریخ دهم جمادی‌الثانی سی‌وشش هجری بود (شیخ مفید، ۱۳۶۷: ۲۰۱). این نبرد، موازنه‌ای را که تا پیش از این به نفع امام (ع) وجود داشت، به زیان ایشان تغییر داد. کنش اعتدالی علی (ع) در سیاست زمانه خود، بر بنیان حفظ انسجام امت با وجود تعارضات طایفه‌ای بود، اما آن‌گونه که ایشان می‌خواست، نتیجه نداد. نتایج این نبرد نه تنها قریش را برای همیشه از بنی‌هاشم جدا کرد، بلکه علی (ع) را مجبور کرد برای نزدیک شدن به شام و مدیریت نبرد با معاویه، حجاز را برای همیشه ترک کند و در عراق مسکن گزیند؛ حال آنکه اگر از نخبگان وفادار و درعین حال بانفوذی برخوردار بود که امارت عراق را به آن‌ها می‌سپرد و آنان را برای رفع فتنه بنی‌امیه روانه می‌کرد و خود همچون خلفای پیشین در مدینه‌النبی می‌ماند، به سبب حضور در شهر پیامبر (ص) از اعتبار سیاسی بیشتری بهره‌مند می‌شد، ولی نبرد با صحابه و همسر پیامبر (ص) از اعتبار امام (ع) نزد بسیاری از جریان‌های بی‌طرف و عوام مسلمانان کاست و موجب شد او در پهنه نبرد آتی با معاویه، روزبه‌روز تنهاتر شود. ریشه شکست صفین را باید بسیار پیش از واقعه حکمیت، در فاجعه جمل جست.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش کردیم، نشان دهیم که چگونه از منظر رهیافت روش‌شناختی به‌کاررفته، می‌توان قتل عثمان و حوادث پس از آن را بر محور تعارض‌ها و کشمکش‌های هژمونیک/گفتمانی میان نیروهای سیاسی عصر پس از وفات پیغمبر، بررسی کرد؛ تعارض‌هایی که در مراحل مختلف، پیرامون ایده‌های سیاسی متفاوتی

درباره ملاک شکل‌گیری «امت اسلامی»، هم‌گرایی‌ها و واگرایی‌هایی را از یکدیگر، نشان می‌دهد. به‌باور ما در این میان، مبنای کنش سیاسی امیرالمؤمنین (ع) کاملاً با اصول و موازین پیش‌گفته درباره سیاست آگونیستی و اعتدال سیاسی، هم‌خوانی دارد.

نخست، امیرالمؤمنین در این دوره، کماکان دغدغه اجتماع امت اسلامی و جماعت مسلمانان را در سر داشت. هرچند جامعه مطلوب ایشان، مبتنی بر فضیلت‌هایی بود که هرچه بیشتر، از شرایط اجتماعی-سیاسی آن دوره رخت بر بسته بود، اما این امر سبب نشد که امیرالمؤمنین جامعه چندپاره عصر پس از پیامبر را به رسمیت نشناسد و یک‌تنه به مقابله براندازانه با آن بپردازد. امیرالمؤمنین در سراسر این دوران، برای حفظ امت و جلوگیری از تفرقه و نزاع میان گرایش‌های سربرآورده پس از پیامبر - که می‌توانست انسجام اسلامی را از آنچه بود نیز نحیف‌تر کند - «سکوت» پیشه کرد و با رهیافتی واقع‌گرایانه (هرچند در هر فرصتی از یادآوری مطلوب حقیقی خود که تأکید بر جماعت ایمانی و نفی پیوندهای قبیله‌ای/ طایفه‌ای بود فروگذار نمی‌کرد) در مجموع، به‌طور نسبی، واقعیت سیاسی و اجتماعی موجود را پذیرفت. در درگیری طیف‌های مختلف امت با عثمان نیز مبنای اصلی، جلوگیری از تشدید اختلاف‌ها و از هم پاشیدن جماعت اسلامی حول خلافت عثمان بود که با ایفای نقش میانجی‌گری برای هر دو سوی مناقشه انجام شد.

دوم، امام (ع) به محض بازگشت به عرصه کنش سیاسی - که پس از قتل عثمان و بیعت عامه با ایشان روی داد - نیز کاملاً مبتنی بر واقعیت سیاسی-اجتماعی موجود در معادله‌های امت اسلامی عمل کرد و این‌گونه نبود که مطلوب خود را از طریق غلبه تحمیلی و سرکوب گرایش‌های متفرق موجود دنبال کند، بلکه نخست، پذیرش بیعت را منطبق بر عرف جاری در عصر شیخین، به بیعت همه بزرگان قبایل و طرف‌های سیاسی و افراد محترم در نزد امت واگذار کرد و سپس، اصول مدنظر خود را با همه طرف‌ها با صداقت در میان گذاشته و حتی گروه‌های مختلف را به میزان پذیرش اصول سیاسی از سوی ایشان، در خلافتی که بنا بود احیاکننده جماعت راستین مسلمانان باشد، شریک کرد.

سوم، درباره خط قرمز سیاسی امام علی (ع) در این دوره که سر باز زدن از پذیرش مشارکت سیاسی بنی‌امیه در خلافت جدید، با وجود منع آن‌ها از بیعت اجباری بود، نیز

باید گفت، آنچه در اینجا مورد نظر امام(ع) بود، نوعی تحمیل خلاف قاعده بر بنی‌امیه و مانند رفتاری که خود بنی‌امیه با دیگر طرف‌ها در عصر عثمان کرد. انحصارگرایی در قدرت نبود. حضرت امیر(ع) در این دوره، کاملاً مبتنی بر اصول اعتدال‌گرایی سیاسی و بس‌گانه‌گرایی آگونیستی، بنی‌امیه را تنها به‌مثابه نیرویی که در پیشینه عمل سیاسی خود نشان داده که ویژه‌خوار و انحصارگرا است و پایبند به ضوابط جماعت و امت نیست، از عرصه سیاسی، بیرون نگه داشت ولی در عین حال، بر اساس گزارش‌های تاریخی، هیچ‌یک از حقوق اجتماعی را از آن‌ها سلب نکرد.

در پایان، برای مقابله با غائله پیمان‌شکنان جمل که می‌توان آن را حاصل میدان‌داری بنی‌امیه به سودای بازیابی قدرت انحصاری خاندانی خود در ائتلاف با جریان سوم قریش (به رهبری عایشه، طلحه و زبیر) که از حکومت علی(ع) امید احیای دیوان‌سالاری شیخوخیتی عصر ابابکر و عمر را نمی‌بردند، برشمرد. کنش سیاسی امام(ع) این بار در مقام حاکم سیاسی نیز منطبق با همان اصول بنیادین پیش‌گفته در آگونیسم سیاسی بود، زیرا مبنای عمل ایشان، بر جلوگیری از گسیختگی امت از طریق گفت‌وگو با جناح شیوخ و اصحاب جمل و منصرف کردن آنان از این نبرد نیابتی (به نیابت از بنی‌امیه) و نیز تلاش خردمندان و تدبیر سیاسی با هدف ائتلاف با طلحه و زبیر، علیه انحصارطلبی بنی‌امیه که تهدید نخست انسجام امت اسلامی بودند، استوار بود. بازگرداندن این دو شخصیت بلندآوازه سیاسی آن دوران به جماعتی که در اطراف رهبری سیاسی امیرالمؤمنین(ع) شکل گرفته بود، برای آن حضرت در آن دوره یک هدف ارزشمند سیاسی بود؛ تلاشی که با میدان‌داری فریبکارانه بنی‌امیه به سرانجام مطلوب امام علی(ع) نینجامید و هرچند مناقشه جمل، با پیروزی نظامی امام(ع) پایان یافت، اما طرح اعتدال‌گرایانه سیاسی ایشان در آن دوره از تاریخ سیاسی اسلام، شکست خورد و البته برای همیشه، الگویی از کنش خردمندان و اعتدال‌گرایانه و حق‌مداری واقع‌گرایانه را پیش روی مسلمانان و جهانیان به‌نمایش گذاشت.*

منابع

- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۴)، *الکامل فی التاریخ*، جلد سوم و چهارم، ترجمه سیدمحمدحسین روحانی، چاپ سوم، تهران: اساطیر.
- ارسطو (۱۳۹۰)، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲)، *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه سهیل صفاری، تهران: نگاه معاصر.
- افلاطون (۱۳۸۸)، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۴)، *تاریخ و سیره سیاسی امیرمؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام*، چاپ دوم، قم: دلیل ما.
- دریدا، ژاک (۱۳۹۰)، *درباره روح: هایدگر و این مسئله*، ترجمه ایرج قانونی، چاپ دوم، تهران: ثالث.
- شریف رضی، محمدبن حسین (۱۳۸۹)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، چاپ سوم، مشهد: نورالمبین.
- شیخ مفید، محمدبن محمد (۱۳۶۷)، *نبرد جمل*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۵)، *تاریخ طبری*، جلد پنجم و ششم، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، تهران: اساطیر.
- عبدالمقصود، عبدالفتاح (۱۳۵۴)، *تاریخ تحلیلی نیم قرن اول اسلام*، جلد سوم، ترجمه محمد مهدی جعفری، چاپ دوم، تهران: سهامی انتشار.
- فیرحی، داود (۱۳۸۷)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، چاپ هفتم، تهران: نی.
- مارش، دیوید و استوکر، جری (۱۳۸۸)، *روشن و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، چاپ پنجم، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- موفه، شانتال (۱۳۹۱)، *درباره امر سیاسی*، ترجمه منصور انصاری، تهران: رخداده نو.
- _____ (۱۳۹۲)، *بازگشت امر سیاسی*، ترجمه عارف اقوامی مقدم، تهران: رخداده نو.
- یعقوبی، احمدبن اسحاق (۱۲۸۲)، *تاریخ یعقوبی*، جلد اول و دوم، ترجمه محمدابراهیم آیتی، چاپ نهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.