

حیات طیبه و شاخص‌های آن در شبکه مفهومی

توسعه سیاسی در قرآن

علی باقری دولت آبادی* / محمد باقری**

(۱۱-۳۶)

چکیده

قرآن، «تبیان کل شیء» است، از این رو، بیان هیچ نکته‌ای را در باره حیات انسان، فروگذار نکرده است (تاریخچه)؛ اما شاخص‌های توسعه سیاسی به مثابه دال مرکزی حیات طیبه قرآنی همچنان مبهم باقی مانده است (مسئله). موضوعی که تاکنون در چهارچوب یک مدل مفهومی به دقت بررسی نشده است (پیشینه). توجه به این مسئله، پرسش پژوهش حاضر، در بارهٔ مختصات توسعه سیاسی در قرآن را در پی دارد. (سؤال). پاسخ احتمالی به این پرسش، مبتنی است بر موضوعیت یافتن توسعه سیاسی قرآنی در شبکه‌ای مفهومی که در آن نشانه‌های رحمانی توسعه سیاسی در تریابط و تعامل پیرامون محور رشد و کمال انسان مقوم و مفصل‌بندی می‌شوند (فرضیه)، کشف شبکه‌ای که انسان و جامعه انسانی از مضایق و محدودیت‌های حیات نفسانی در پرتو سیاستی الهی به نوعی از حیات به نام حیات

*. استادیار علوم سیاسی دانشگاه یاسوج (نویسنده مسئول) - abagheri@yu.ac.ir

** . دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه یاسوج - mohamadbagheri@gmail.com

طیبه وارد شوند، مقصد این مقاله است (هدف). روش این تحقیق، از نوع کیفی و به صورت تحلیلی تبیینی است (روش). یافته‌های پژوهش نیز نشان می‌دهد که مؤلفه‌های توسعه سیاسی از منظر قرآن ذیل دال مرکزی حیات طیبه قرار گرفته، و بر عقلانیت، مشروعیت، مشارکت سیاسی، مشورت و مفاهمه، نظارت بر قدرت و مهرورزی مشتمل می‌باشد (یافته).

واژگان کلیدی

توسعه سیاسی، اسلام، شبکه مفهومی، حیات طیبه و قرآن

مقدمه

توسعه سیاسی متشکل از دو واژه توسعه و سیاسی است. توسعه در معنای لغوی، بهبود، رشد و گسترش تدریجی، نمود و تطور یافتن (مک‌لین، ۱۳۸۷: ۶۲) و در معنای اصطلاحی، تغییر هدفدار برای حصول به هدف یا اهداف مطلوب است (قوام، ۱۳۷۱: ۲۲) و سیاسی منسوب به سیاست و سیاست عبارت است از تدبیر حکومت در اداره و انتظام جامعه (علی بابایی، ۱۳۶۹: ۳۵۸). بنابراین، توسعه سیاسی برابر است با تغییر هدفدار سامانه سیاسی جامعه برای حصول به هدف یا اهداف مطلوب سیاسی.

ورود مفهوم توسعه سیاسی در ادبیات سیاسی سابقه طولانی ندارد؛ پژوهشگران، نقطه عطف توجه به این موضوع را سال‌های آغازین پس از جنگ دوم جهانی می‌دانند. تجربه اختناق و خشونت سیاسی فاشیسم، تخصصی و عقلانی شدن امور و نیز ناکارآمدی بعضی سیستم‌های سیاسی در مدیریت تغییرات گسترده قرن ۲۰، دستمایه نظری اندیشمندان، برای پیشنهاد دادن تئوری‌های توسعه سیاسی را فراهم نمود. این مفهوم در طول پنجاه سال گذشته به طور مکرر دستخوش تغییر شده است؛ بنابراین مفهوم واحدی از آن استنباط نمی‌شود. هانتینگتون^۱ توسعه سیاسی را ظرفیت مندی نظام سیاسی جهت مدیریت تغییرات می‌داند (هانتینگتون، ۱۳۷۰: ۱۱ و ۱۲).

لوسین پای^۱ آن را تخصصی شدن امور و افزایش مشارکت مردمی معرفی کرده است (قوام، ۱۳۷۱: ۹ و ۱۰). ایزن اشتات^۲ معتقد است توسعه سیاسی بر ایجاد حس وفاداری به نظام سیاسی در میان توده‌ها، توزیع عادلانه ارزش‌ها و منابع دلالت دارد (آقا بخشی، افشاری‌راد، ۱۳۷۹: ۴۴۵). افزون بر این، بایندر^۳، مقوله مشروعیت سیاسی را نیز بر آن می‌افزاید (سیف‌زاده، ۱۳۶۸: ۱۷۳).

این تعاریف توسعه سیاسی ریشه در مشکلات مستحده دارند، ولی در ذات، دست‌کم از نظر گاه اسلامی، مفاهیم جدیدی تلقی نمی‌شوند. ریشه‌داری این مفاهیم در فرهنگ اسلامی تا آنجاست که علامه نائینی دهه‌های پیش از مفصل‌بندی این مفاهیم در کلیت مفهومی توسعه سیاسی، از آن با عنوان «هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا (یوسف: ۶۵)؛ این سرمایه ماست که به ما بازگردانده شده است» یاد کرده است (نائینی، ۱۳۷۷: ۴). توضیح آنکه مشارکت سیاسی توده‌ها در امر سیاست و شرکت موثر در سرنوشت سیاسی، ریشه‌های قرآنی دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۶۳). اصیل‌ترین موازین مشروعیت سیاسی، در افق توحیدی قرآن مطرح شده است (همان، ج ۱: ۱۷۷). توجه به عقل در ساحت‌های گوناگون زندگی بشر، افزون بر اینکه حدود ۱۵۰ مرتبه در قرآن تکرار شده است، در سنت فقهی شیعه نیز یکی از ارکان اجتهاد تلقی می‌شود (علی‌دوست، ۱۳۸۱: ۲۹). همچنین مکانیسم نظارت بر قدرت سیاسی که از وجوه توسعه‌یافتگی سیاسی قلمداد شده است، در چشم‌اندازی قرآنی و در دو بعد درونی و بیرونی مطرح می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۷۱). حس وفاداری توده‌ها به نظام سیاسی که در نظریه ایزن اشتات، نتیجه تلطیف قدرت و تبدیل قدرت به اقتدار سیاسی است، در نگرش قرآنی افزون بر اینکه برخاسته از عقلانیت امور است، در پارادایم مهرورزی مطرح می‌شود. بنابراین، مقوله توسعه سیاسی در قرآن می‌تواند روح حاکم بر یک شبکه مفهومی تلقی شود که جامعه انسانی را در پرتو سیاستی برتر، از رذایل حیات نفسانی موجود در وضعیت بی‌قانونی، خشونت، کفر و الحاد دور، و به حیاتی طیب و مبارک وارد می‌کند. از نظر قرآن،

1 . Lucian Pay.

2 . Elisenstadt.

3 . Binder.

سیاست جاهلیت و امام کافرکیش گذشته، ناظر بر سیاستی نامتکامل، کم‌ظرفیت و ناقص است؛ از این رو افزون بر ترسیم شاخصه‌های سیاستی متعالی، غایت سیاست یعنی احیای حیات طیبیه را ترسیم می‌کند.

شبکه مفهومی توسعه سیاسی در قرآن

توسعه سیاسی در قرآن، از روح حاکم و کلیت مفهومی این کتاب مقدس جدا نیست. در قرآن، توسعه سیاسی همسو با هدف تکوین و هدایت انسان‌ها مطرح می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۳۲۴) که شناخت مختصات آن مستلزم شناخت سیاست نامتکامل عصر جاهلی و امام کافرکیش بیان شده در قرآن است.

سیاست پیش از بعثت، در وضعیت جهان، اندیشه جاهلی مطرح می‌شود. قرآن، نه فقط بیشتر ارزش‌های سیاسی-اجتماعی عصر جاهلی را نمی‌پذیرد، بلکه ارزش‌ها و عملکرد اقوام و امام ملحد گذشته را تقبیح می‌کند. جاهلیت، واژه‌ای است که در قرآن به کار رفته است. این واژه به همراه میزبه‌هایی سیاسی-اجتماعی در عبارات گوناگون قرآن تکرار شده است. تحریم تبرُّج جاهلی (احزاب: ۳۳)، تقبیح ظَنِّ جاهلی که به معنای انکار و عده نصر خداوند، و متأثر از رسوبات فکری-فرهنگی عصر جاهلیت است (آل عمران: ۱۵۴؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۱۱)، سرزنش حکم‌خواهی جاهلی در برابر حکم و قانون خداوند (مائده: ۵۰؛ عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۸۵) و نقد کبر، تَعَصُّبُ یا حَمِیَّتِ جاهلی (فتح: ۲۶) به وضعیتی اشاره دارد که پیش از این در عصر جاهلی و در قبیله، حاکم بوده است.

جاهلیت و قبیله، دو رکن سیاست پیش از ظهور اسلام در حجاز است: جاهلیت در اندیشه و عمل؛ و قبیله در ساختار و سازمان و جهت، دو رکن توسط سیاست مبتنی بر حسب و نسب معین می‌شد (ایزو تسو، ۱۳۷۸: ۲۵). دامنه نفوذ سیاست در عصر جاهلی از مرزهای قبیله فراتر نمی‌رود. بی‌ثباتی در فقدان رهبری متمرکز و مشروع، افزون بر ضلالت آشکاری که تجسم جهل است، به بسیاری عوارض فرهنگی دیگر می‌انجامید که حاصل آن تحدید و تخریب آزادی‌های الهی انسان بود. به روایت قرآن، مردمان

جاهلی به خصوصیاتى مانند شرب خمر (بقره: ۲۱۹؛ مائده: ۹۰؛ اعراف: ۳۳؛ نحل: ۶۷)، زنا و فحشا (نساء: ۱۹؛ نور: ۳۳)، تبعیض (فجر: ۱۷-۱۹)، تکاثر طلبی (تکواثر؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷: ۲۸۲) دختر کشی (نحل: ۵۸؛ ۵۹)، فرزند کشی (انعام: ۱۳۷؛ اسراء: ۳۱) و ده‌ها خصوصیت نابهنجار رفتاری و افکار گمراه و پلید دیگر مبتلا بودند.

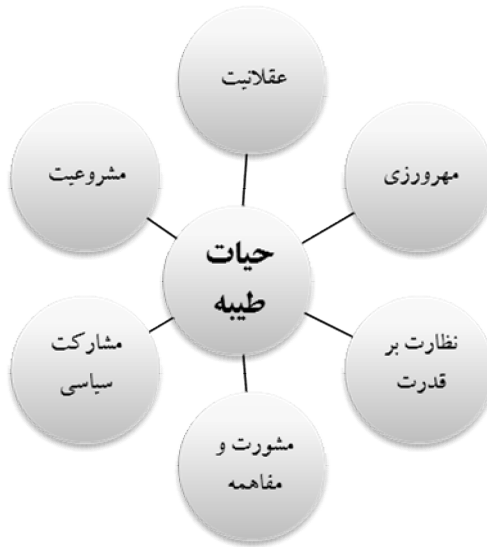
فقدان رهبری سیاسی کلان و متمرکز، مانع ایجاد هر گونه نظم، انسجام و استقرار امنیت بود، از این رو کشتار و خونریزی و رقابت قبیله‌گی، اصل بنیادین حیات قبیله محسوب می‌شد. رقابت نه به سبب سرزمین و جغرافیا، بلکه برای کسب شرف و اطفای آتش روح سرکش انتقام، صورت می‌گرفت (خوری، ۱۳۱۰: ۱۰۹)، و این بی‌نظمی تحدید و تخریب اقتصاد و معیشت مردمان را در پی داشت. به تعبیر قرآن، این مردمان دشمن یکدیگر بودند و در پرتگاه آتش قرار داشتند (آل عمران: ۱۰۱)، و به روایت حضرت امیر علیه السلام از آب‌های لجن می‌نوشیدند، خوراکشان غذای بد و خشن بود. خون یکدیگر را می‌ریختند و از خویشاوندان دوری می‌کردند (نهج البلاغه: خطبه‌های ۲۱، ۲۶، ۸۸). گسیختگی سیاسی، عقب‌ماندگی فرهنگی و بی‌سوادى مطلق، بیشتر شهرنشینان و بیابان‌گردان را در بر گرفته بود؛ از این رو قرآن، مردمان عصر جاهلی را امیین می‌نامد. امی کسی است که سواد کتاب ندارد و پیرو هیچ یک از کتب آسمانی نیز نمی‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۸۷).

وضعیت به تصویر کشیده شده از سیاستی عصر جاهلی مبین حیات نفسانی یا به تصریح قرآن، حیات دنیایی است که در آیه ۶۴ سوره عنکبوت، تقبیح، و ناچیز انگاشته شده است (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱: ۸۵ و ۸۶). در شبکه مفهومی توسعه سیاسی در قرآن، انسان و جامعه از این سبک حیات دور می‌شوند و با اتصال به محور دین، به حیاتی وارد می‌شوند که اقتضای حقیقی فطرت الهی بشر است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۴۷۴). این نوع حیات، در آیه ۹۷ سوره نحل، حیات طیبیه نامیده شده است که همه ساحت‌ها، از جمله عرصه حیات سیاسی را نیز شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۳۸۹).

در میدان معنایی توسعه در اسلام، نشانه‌ها و دال‌های سیاست جاهلیت به معانی نوین تبدیل می‌شوند. در این وضعیت، برخلاف دلالت دال‌ها در فرهنگ جاهلی که

افتخار را در خون‌خواهی و اطفای آتش انتقام می‌دانست، ایمان و عمل صالح موضوعیت می‌یابد. همچنین عداوت و رقابت کور به مشورت و مفاهمه (آل عمران: ۱۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۸۷۰)، و عَصَبِيَّت و حَمِيَّت جاهلی به تقوا و طمأنینه (فتح: ۲۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۱۹۹) و امر به حکم جاهلی به امر به حکم الهی (مائده: ۵۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۰۷ و ۲۰۸)، و سَدِّ سَبِيل به نهی از منکر (آل عمران: ۱۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۳۷۷)، شرخواهی و شیطنت به نصیح و خیرخواهی (اعراف: ۶۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۶۲۲)، و بیعت با امام کفر به بیعت با امام منصوب خداوند (فتح: ۱۰؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۲۰۴) بدل می‌شود. براساس آیه ۵۱ سوره انبیاء رهبر، مأمور رشد در این میدان معنایی است (حویزی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۳۱). بنابراین آیه ۹۷ سوره هود، فرعون شایستگی رهبری را ندارد زیرا رشد یافته نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۳۸۰)، و مردم، شهروندان ذی‌تأثیر و ناظر بر سیاست محسوب می‌شوند، رهبری که قرآن معرف آن است، منصوب خداست و شرایط تحقق حکومتش به اقبال و ادبار مردم بستگی دارد (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۱).

از سوی دیگر، توسعه سیاسی در قرآن، از روح حاکم و کلیت مفهومی این کتاب مقدس جدا نیست. در آیه ۸۹ سوره نحل، قرآن کتاب هدایت خوانده شده است که مسلمانان را به صراط مستقیم رهنمون می‌شود تا این‌گونه خیر دنیا و آخرت را به دست می‌آورند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۳۲۵ و ۳۲۶) که از این منظر می‌توان توسعه سیاسی را هم‌سو با هدف تکوین و هدایت انسان‌ها مطرح نمود. همچنین با توجه به اینکه قرآن، بیانگر همه معارف و اصول سعادت‌بخش انسانی است (همان، ج ۱: ۱۲)، دال مرکزی میدان مفهومی توسعه سیاسی در قرآن، رشد و اهتدای انسان به حیات طیبه است که در حول آن عقلانیت، مشروعیت، مشارکت سیاسی، مشورت و مفاهمه، نظارت بر قدرت و مهرورزی در مقام شاخص‌های توسعه سیاسی موضوعیت می‌یابند.



حیات طیبه، دال مرکزی توسعه سیاسی قرآنی

حیات طیبه، مقصد نهایی تجسم سیاست توسعه یافته قرآنی است؛ به بیان دیگر نشانه‌های توسعه سیاسی با عبور از جهان اندیشه جاهلی و تغییر تواتر و دلالتش در فرهنگ قرآن، بعدی از ابعاد حیات طیبه را تشکیل می‌دهند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۷: ۲۷).

مدل عرضه شده از سیاست توسعه یافته در قرآن از سویی از آشکال سیاسی باطل مصطلح به سیاست‌های جاهلی متمایز می‌شود، و از سوی دیگر، مبین تجسم سیاستی متعالی است که در حیات طیبه متبلور می‌شود. در این حیات، که تبلور عینی ایمان و عمل صالح است، محتوای شبکه مفهومی توسعه سیاسی را، نشانه‌های رحمانی تشکیل می‌دهد. مفاهیمی که پیرامون محور رشد و کمال انسان مفصل بندی می‌شوند. مرزهای غیریت‌سازی این میدان، جهان اندیشه جاهلی در ادوار گوناگون تاریخ پیش از نزول قرآن است؛ جاهلیت اولی و آخری. به اعتقاد محققان، جاهلیت، اصطلاحی دینی به معنای منفی آن است که شالوده‌ای است مبتنی بر کفر (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۶۳). مفسران جاهلیت اولی را دوران به دنیا آمدن حضرت ابراهیم علیه السلام تا پیش از ظهور اسلام دانسته‌اند،

محدوده زمانی ای که بیشتر اقوام و امم جاهلی یادشده در قرآن را شامل می‌شود؛ و جاهلیت آخری را دوره زمانی ظهور اسلام تا فتح مکه دانسته‌اند (آذرنوش ۱۳۸۰: ۱۵ و ۱۶)، و البته نظر به بنیان جاهلیت بر کفر، خداستیزی محدود و ای تاریخی ندارد تا دین خدا هست، کفر و شیطان نیز وجود دارد (حج: ۵۱-۵۳).

سیاست عقیم و ابتر در جاهلیت اولی، مربوط به امم کافرکیش گذشته است. قرآن، در داستان حضرت موسی علیه السلام و فرعون تأکید می‌کند، فرعون به جای تشکیل جلسه مشورتی مانند ملکه سبأ، موسی علیه السلام را به زندان تهدید می‌کند (شعرا: ۲۹)؛ در نتیجه فرآیند این حاکمیت استبدادی به فروپاشی نظام طاغوت ختم می‌شود؛ پیروی کورکورانه از نظم و رویه‌های باطل گذشته، آفت سیاست و اجتماع قوم ابراهیم علیه السلام است (شعرا: ۷۳)؛ قوم نوح علیه السلام به بهانه پست بودن پایگاه اجتماعی پیروان نوح علیه السلام از پیروی ایشان سر باز زدند (شعرا: ۱۱۱)، شخصیت قدرت‌نگر این قوم به جای توجه به محتوا به قالب توجه می‌کرد؛ افراط در اشرافی‌گری و هزینه‌نا به جای ثروت ملی از مهلکات قوم عاد بوده است (شعرا: ۱۲۸)؛ قوم ثمود نیز مانند قوم عاد به اشرافی‌گری پرداخته‌اند با این تفاوت که در اینجا اقلیت اشراف، سردمدار این شیوه بودند. در این سیاست، فرهنگی تولید می‌شد که به از خودبیبگانگی توده‌ها منجر می‌شد (شعرا: ۱۵۰-۱۵۲). همچنین در ادبیات سیاسی قرآن انحراف از ارزش‌های مطلق در اقوام لوط تجسمش گاهی در همجنس‌بازی و گاهی در انحرافات اقتصادی، تقبیح می‌شود (شعرا: ۱۸۲ و ۱۸۳). همواره تحلیل و تطبیق سیره و سامان سیاسی اقوام در قرآن برای تقبیح و بیان تخطی آنها نیست؛ قرآن سیاست قوم سبأ را به نکویی یاد می‌کند. از میان اقوام گذشته سبأ جامعه‌ای است که براساس شیوه حکومتی مشورتی اداره می‌شود، جامعه‌ای که در آن یک زن می‌تواند به عالی‌ترین مناصب حکومتی دست یابد (نمل: ۲۲-۴۲).

جاهلیت آخری دیگر سیاست مردود از نظر قرآن است. محققان، جاهلیت آخری را جهان‌اندیشه عصر ظهور اسلام می‌دانند که در ظاهر با فتح مکه پایان یافت (آذرنوش، ۱۳۸۰: ۱۶). در قرآن، آیه ۱۵۴ آل عمران، آیه ۵۰ مائده و آیه ۲۶ سوره فتح برای این وضعیت

دلالت دارند؛ یعنی بر ظن جاهلی، حکم جاهلی و حمیت جاهلی دلالت دارند که باهم تشکیل دهنده سه ضلع یک گفتمان‌اند. ظن جاهلی مبین نوع معرفت و جهان‌شناسی این گفتمان است. حکم جاهلی قوانین منتج از این گفتمان را تشکیل می‌دهد، و حمیت جاهلی، کنش و عمل براساس این نوع اندیشه را ایجاب می‌کند. ظن جاهلی پندار باطل افراد در برابر خداوند است. افراد در جاهلیت برای هر صنف از امور، ربی جداگانه می‌پنداشتند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۷۱-۷۴) که درست در برابر نقطه مرکزی دعوت پیامبر ﷺ واقع می‌شد؛ دعوتی که شاکله آن رانفی شرک و ایجاد حاکمیت الهی تشکیل می‌داد. حکم جاهلی در آیه پنج سوره مائده به دلیل اینکه حرف فاء بر سر آن آمده، تفریع و نتیجه‌گیری از آیه قبلی است که سخن از اعراض کفار از قانون و حکم قرآن داشت. تفریعی پرشش‌گونه برای دانستن علت اینکه کفار به سبب رسوم و عادات جاهلیت از قانون و دین خداوند اعراض می‌کنند (همان، ج ۵: ۷۸۳). براساس تفسیر حضرت امیر علیه السلام، حکم دو گونه است: یا حکم خدا یا حکم جاهلی، و هر کس حکم خدا را وا بگذارد، به حکم جاهلیت تن داده است (حویزی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۴۰)، در نگرش قرآن، حکم، امانتی است که باید به اصل آن بازگردانده شود (نساء: ۵۷). بدین معنا که قانون افزون بر اینکه به مشروعیت در ذات نیاز دارد، اجرایش نیز از شئون اهل آن، یعنی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و اولی الامر قلمداد می‌شود؛ و اما حمیت جاهلی در آیه ۲۶ فتح، با مفهوم خشم یا تعصب خشم‌آلود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۵۸)، انضمام عملی جهان-اندیشه جاهلیت است؛ حمیت حالتی است از حالت‌های رفتاری انسان بر اثر جهل و انحطاط فرهنگی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲: ۱۶). که راه را بر هر گونه وفاق، امنیت، عدالت و رفاه اجتماعی مسدود می‌کند (همان: ۹۶). قرآن در مقابل دعوت جاهلیت به حمیت و تعصب، به آرامش، سکینه و تسلط بر نفس دعوت می‌کند (همان: ۹۷).

سیاستی که در حیات طیبه متبلور می‌شود، از ایمان به غیب متأثر، و همدوش عمل صالح است که این دو در کنار هم مولد نوعی علم و آگاهی همراه با عقیده قلبی است. این عقیده در اعماق جان انسان‌ها نفوذ می‌کند و منشأ فعالیت‌های سازنده می‌شود

(همان، ج ۱: ۲۲۳)؛ یعنی تحقق جامعه‌ای قرین آرامش، امنیت، رفاه، صلح، محبت، دوستی، تعادل و مفاهیم سازنده (همان: ۳۸۱). در حیات طیبه، سیاست از نابسامانی‌ها و دشواری‌هایی که در وضعیت وجود نداشتن شاخص‌های رحمانی میدان معنایی توسعه سیاسی متبلور می‌شود، در امان است. حیات طیبه تبلور نوعی زندگی است که فازهای مقدماتی آن در دنیا محقق می‌شود. به بیان دیگر، این حیات حقیقتی جدا و مستقل از حیات طبیعی‌ای که همه در آن مشترک‌اند، نیست. در عین اینکه غیر آن است، با آن است، تفاوت در کیفیت است نه در عدد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۶۹۱). در آیه ۹۷ سوره نحل، آیه‌ای که به حیات طیبه در آن اشاره شده است، به لحاظ مفهومی با آیه ۲۴ سوره مبارکه انفال، شباهت دارد؛ از این رو با کنار هم قرار دادن این دو آیه، مفهوم و مراد حیات طیبه بهتر تبیین می‌شود. مضمون آیه ۲۴ سوره انفال چنین است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دعوت خدا و رسولش را اجابت کنید تا شمارا زنده گرداند». به عقیده مفسری از مجموع این آیات برداشت می‌شود: «حیاتی که خداوند در قرآن مؤمنان را بدان دعوت می‌کند، محصور در دایره خاصی نیست، همه ساحات زندگی بشر را دربرمی‌گیرد؛ حیات معنوی، حیات مادی، حیات فرهنگی، حیات سیاسی، متعلق و مخاطب زنده شدن به حیات طیبه‌اند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۱۲۷)؛ از این رو مفهوم حیات طیبه چنان وسیع و گسترده است که همه اینها و موارد دیگر را دربر می‌گیرد. حیات پاکیزه از هر نظر، از آلودگی‌ها، ظلم‌ها، خیانت‌ها، عداوت‌ها، دشمنی‌ها، اسارت‌ها، لذت‌ها و انواع نگرانی‌ها و هرگونه نقصان که آب زلال زندگی را در کام انسان تلخ می‌کند (همان: ۱۲۸).

شاخص‌های توسعه سیاسی در قرآن

این شاخص‌ها عبارت‌اند از:

عقلانیت: عقلانیت، شاخصه بنیادین توسعه محسوب می‌شود. عقلانیت، از چشم‌اندازی اسلامی، به دو دلیل در میدان مفهومی توسعه اهمیت دارد: نخست اینکه

شریعت، خاستگاه و حیانی دارد، ولی از مردم می‌خواهد درباره حقیقت شریعت و دستورات جامع‌نگر آن، که ریزترین مسائل شخصی تا کلان‌ترین موضوعات سیاسی را فروگذار نکرده است، ببندیشند؛

دوم آنکه قرآن با تأکید و تصریح بر جایگاه برجسته عقل، انسان و جامعه انسانی را در هر وضعیتی از عقل بی‌نیاز نمی‌داند. عقل در قرآن کریم، به معنای ابزار تشخیص حق و راه درست است که اگر انسان بدان ملتزم شود، نجات می‌یابد (ملک: ۱۰)، از سوی دیگر، نظریه پرداز، برای سازگار نمودن انسان با محیط اجتماعی اش، اصول و مبادی عقلی وضع می‌کند و با تغییر محیط و پیدایش شرایط جدید، اصول دیگری متناسب با شرایط جدید تعیین می‌کند؛ از این رو قرآن، جمود و تصلب انعطاف‌ناپذیر به منصوصات تاریخ‌مند را نمی‌پذیرد (مطهری، ۱۳۵۲: ۳۱)؛ خاصه اینکه در نگرش شیعی، عقل، از منابع اجتهاد محسوب می‌شود.

عقلانیت چه به تصریح وحی، و چه به فرمان عقل، رشد و استكمال سیاست‌های انسانی را ایجاب می‌کند، سیاستی که عقلانیت در آن جایگاهی ندارد، توسعه یافته تلقی نمی‌شود؛ از این رو قرآن با بازگذاشتن باب عقل، بهترین‌ها را برای بشریت و سامان سیاسی جوامع می‌خواهد؛ بهترین‌هایی که در حیات طیبه تبلور یافته‌اند، و بدان موجودیت می‌بخشند.

قرآن در آیات فراوانی انسان را به سوی حجت عقلی رهبری می‌کند، و مردم را به تفکر و تعقل در آفاق و انفس وامی‌دارد، و خود نیز، هنگام احقاق حقایق استدلال عقلی آزاد می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹: ۷۸). عقلانیتی که قرآن به صراحت بدان دعوت، و بی‌توجهی به آن رانگی کرده است، برخلاف عقلانیت ابزاری در قرائت غربی، هم‌شان و مکمل وحی در نظر گرفته می‌شود. به روایت معصوم علیه السلام، خداوند بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار، و حجت پنهان؛ رسولان حجج آشکار و عقل حجت پنهان است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۹). در این نگرش، عقل نخستین آفریده خداوند است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۰۵)، و خداوند چیزی بر تراز عقل میان مردم تقسیم نکرده است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۴).

در قرآن واژه عقل به صراحت وجود ندارد، ولی مشتقاتی مانند تَعْقِلُونَ و يَعْقِلُونَ حدود ۱۵۰ بار در این کتاب مقدس به کار رفته است (علی‌دوست، ۱۳۸۱: ۲۹)، و در واقع، عقل از پرطنین‌ترین واژگان قرآن است. همچنین از عقل با واژه‌هایی مانند حجر و نهی یاد می‌شود. قرآن صاحبان خرد را ذی حجر (فجر: ۵)، اُولُو الْأَلْبَابِ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲: ۳۹۶)، اُولِي الْأَبْصَارِ (آل عمران: ۱۳) و اُولِي النَّهْيِ (طه: ۵۴-۱۲۸) می‌نامد. در قرآن مجید، گاه به دلالت مطابقتی و گاه به دلالت التزامی، ریشه‌داری و اصالت عقل گوشزد می‌شود. بهره‌گیری بخردانه از اندیشیدن؛ و توصیف کسانی که نمی‌اندیشند با وصف بدترین جنبنندگان نزد خدا (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۹: ۴۲)، جعل رجس بر عقل‌گريزان (همان، ج ۱۰: ۲۶) و دوزخی شمردن آنها (همان، ج ۱۹: ۳۵۳)، مبین صراحت قرآن در توجه به عقلانیت است. در قرآن، آیات برای دعوت به اندیشه‌ورزی تبیین می‌شوند (همان، ج ۲: ۳۷۱) و سهم متفکران را، راهیابی به واقع، و پی بردن به حقیقت می‌شمارد (همان، ج ۱: ۵۹۶). تکیه بر پیوند عقلی و عینی میان پدیده‌ها پایه اندیشیدن و خردورزی در قرآن است.

آسیب‌شناسی تعقل، بعد دیگری از فرازهای قرآن درباره عقلانیت است. ابتنا معرفت بر گمان و ترتیب‌آوردن به امور غیر علمی، از مصادیق این نوع آسیب است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹: ۲۶۹) در قرآن، انسداد باب حقیقت از گذر حجیت ظن با قید اصالت کثیر به شدت تقبیح می‌شود (گنابادی، ۱۴۰۸: ج ۴: ۱۰۳) قرآن با پیروی نابخردانه و تسلیم در برابر بزرگان، سنت‌ها، عقاید و فرهنگ جاهلی مبارزه می‌کند و با ناپسند خواندن تصلب منجمد به هر آنچه آبا و اجداد رشدنیافته انجام داده‌اند، انسان‌ها را به سنجش امور با معیار عقل دعوت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱: ۵۷۵) همچنین از انسان می‌خواهد خواهش‌های ناروارا از خود دور کند تا در اندیشیدن و خردورزی به اشتباه نرود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۳۲: ۵۱۶).

مشروعیت سیاسی: مشروعیت سیاسی از شاخصه‌های بنیادین توسعه سیاسی دانسته شده است (سیف‌زاده، ۱۳۶۸: ۱۷۳). مشروعیت سیاسی ویژگی پذیرفته شدنی بودن رویه‌های وضع و اجرای قانون هر رژیم برای اتباع آن است. موضوع مشروعیت با

رضایت در امور سیاسی ارتباط دارد و مسئله آن شرایط احراز صلاحیت و استحقاق قانونی متولیان امر حکومت است (آقابخشی، افشاری‌راد، ۱۳۷۹: ۳۷۵). بنابراین، اصالت در تقنین و صحت در اجرای قانون، دلالت بر مشروعیت سیاسی دارد. اگر نظام سیاسی نتواند حقانیت خود را بر اساس اصیل‌ترین موازین قانونی و مشروع اثبات کند، نظام سیاسی توسعه یافته محسوب نمی‌شود؛ از این رو در قرآن، بحث مشروعیت نظام سیاسی در دو مقوله قانون و رهبری مطرح می‌شود. از دیدگاه قرآن، نظام سیاسی اسلام، نظامی قانونمند است، (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۶۳). این نخستین معیار توسعه سیاسی با نگرش اسلامی است. به گفته شهید مطهری، اگر در نظام سیاسی، اراده فرد، فعال مایشاء نباشد، و قانون، حاکم اصلی باشد، زمینه برای فعالیت‌های سالم اجتماعی فراهم است. در قانونمند بودن حکومت، مردم و رهبری نیز نقش دارند؛ هم در قانون‌گذاری، به همان شکل و شیوه‌ای که بیان شد، و هم در پیاده‌شدن قانون در جامعه و تحقق عملی آن. در واقع، نظر به ضرورت تنصیص، انتصاب رهبر سیاسی در قرآن چه در مقام نبی و چه در مقام امام، بر عبور قرآن از معیارها و موازین سیاسی پیشین دلالت دارد. مردم‌صدر اسلام به سبب شبهات گوناگون، آن‌قدر رشد سیاسی نیافته بودند که رهبر و امام واقعی‌شان را خود تعیین کنند؛ از این رو مسئله تنصیص ضروری بود (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳: ۲۴). در قرآن، وجه انحصار حاکمیت و ولایت، خدای متعال است؛ او یگانه مالک هستی است (آل عمران: ۶۶)؛ هرگونه قوت، قدرت، عزت و علو از او نشئت می‌گیرد (بقره: ۱۶۵؛ منافقون: ۸)؛ خداوند منبع عالم فیاض و ذی حق و جود است و بر همه چیز و همه کس احاطه دارد (بقره: ۲۵۵) و هرگونه تصرف او در مخلوقات، تصرف در ملک و سلطنت خود است؛ از این رو مشروعیت حکومت و ولایت انسانی، مستلزم قرار گرفتن در طول اراده، اذن و علم خداوند است.

در قرآن مجید، خداوند به کافران حکم، زینت، کنز و مال اعطای کند (بقره: ۲۸۵؛ یونس: ۸۸؛ قصص: ۷۶)، ولی این موضوع هرگز به معنای نصب و جعل مشروعیت الهی نیست،

بلکه ایجاد اسباب تکوینی و امداد عام الهی است که هم انسان‌های مؤمن، و هم انسان‌های کافر را شامل می‌شود.

مشروعیت حاکمان در قرآن بانص صریح، به منصوبان الهی بازمی‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۵). منصوبان الهی در قرآن محدود به حضرت رسول ﷺ نمی‌شوند. حضرت داوود ﷺ (بقره: ۲۵۱)، سلیمان ﷺ (انبیا: ۷۹)، یوسف ﷺ (یوسف: ۲۲-۱۰۲)، موسی ﷺ (مائده: ۲۰)، طالوت ﷺ (بقره: ۲۷۴) و ابراهیم ﷺ (بقره: ۱۲۴) مخاطبان منصوب الهی در قرآن‌اند. در قرآن، رهبری سیاسی حضرت رسول ﷺ به جعل مستقیم حکم نیست، ولی مجموعه مسئولیت‌های سیاسی حضرت مانند تخصیص اموال و ویژه به ایشان و مسئولیت‌های مردم به حکم قرآن در برابر وی، بیانگر نصب الهی ایشان به مقام رهبری و امامت، افزون بر مقام نبوت است. آیه «الَّذِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) مهم‌ترین آیه‌ای است که بر ولایت سیاسی حضرت رسول ﷺ صحه می‌گذارد. مفسران برای تفسیر این آیه با استناد به وقایع غزوه تبوک و شرکت نکردن عده‌ای در فراخوان عمومی جهاد حضرت رسول ﷺ، این آیه را دلیل رهبری سیاسی پیامبر ﷺ می‌دانند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۳۳۸). ابن عباس در تفسیر این آیه بیان می‌دارد: «آنجا که پیامبر [ﷺ] مردم را به چیزی فرا خواند، هر چند مردم تمایل نداشته باشند، باید به متابعت حضرت تن دهند و از خواسته‌های خویش چشم‌پوشی کنند؛» (رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۵: ۴۶) که همین مضمون در بیشتر تفاسیر آمده است. مورد دیگر آیه ۵۵ سوره مائده است که خداوند به حصر ولایت در خدا، رسول خدا ﷺ و «الَّذِينَ آمَنُوا» اشاره می‌کند. مفسران شیعی مراد از «الَّذِينَ آمَنُوا» را ولایت حضرت امیر ﷺ می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۴).

افزون بر نصب الهی و منشأ اصیل قدرت، جامعیت قانون از مناسبات مشروعیت سیاسی است. قانون، محور کار حکومت‌هاست، جایگاه آن فراتر از فهم و فراست انسانی است. قانون در نگرش اسلامی بر فطرت منطبق، و بر منبعی بی‌کران متکی است. در اسلام، قرآن کتاب قانون است. قانون‌گذارش انسان‌شناسی اعلیٰ، لطیف و خبیر است (همان، ج ۱۹: ۵۹۴)، و هرگونه تقنین و تشریح وی مشروعیت دارد. (همان، ج ۱۱: ۱۷۷) در این کتاب،

هیچ چیز فروگذار نشده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۶۰؛)؛ از این رو امر و عمل به غیر حکم آن، عبور از مناظ مشروعت محسوب می‌شود. قرآن، آنان را که به قانون خدا حکم نمی‌کنند، کافر، ظالم و فاسق (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۰۶-۳۰۹) می‌داند. به تصریح قرآن، برای هر ملت، آیین، قانون و راهی معین شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۱۳) و با بودن شریعت الهی، پیروی از هر آنچه که غیر آن است، باطل و بی‌اساس است (سبحانی، ۱۳۸۵: ۷۸).

مشارکت سیاسی: مشارکت سیاسی از مباحثی است که با بحث توسعه سیاسی گره خورده است، به گونه‌ای که بیشتر متفکران، پارامتر اصلی توسعه سیاسی را مشارکت سیاسی می‌دانند (قوم، ۱۳۷۱: ۸-۱۲). مشارکت سیاسی بر مساعی سازمان یافته شهروندان برای انتخاب رهبرانشان، شرکت مؤثر در فعالیت‌ها و امور اجتماعی و سیاسی و اثرگذاری بر صورت‌بندی و هدایت دولت دلالت دارد (آقابخشی، افشاری‌راد، ۱۳۷۹: ۴۴۸). در قرآن مشارکت سیاسی صرف نظر از تشابهات و تقارن مفهومی با دلالت‌های مشارکتی در گفتمان مدرن، به زبان خود و در میدان مفهومی مربوطه در دل همین کتاب مطرح می‌شود. مشارکت سیاسی در قرآن بر چهار رکن استوار است: ۱. آزادی عقیده؛ ۲. مشورت و مفاهمه؛ ۳. بیعت؛ ۴. نظارت مردمی.

۱. **آزادی عقیده:** اندیشمندان میان آزادی اندیشه و آزادی عقیده تفکیک قائل شده‌اند. مطهری اندیشه را استعداد انسانی بشر می‌داند که در مسائل می‌اندیشد و شکوفایی‌اش در گرو آزادی آن است. عقیده از دیدگاه وی، وضعیت بسته و منعقد شده فکر است که بر این اساس هر عقیده‌ای از تفکر صحیح و درست ناشی نمی‌شود (مطهری، ۱۳۶۱: ۷). تفاسیر درباره آزادی عقیده در قرآن دو دیدگاه اثباتی و نفی‌گرایانه را مطرح می‌کنند. در دیدگاه اثباتی، نظر به آیات ۲۵۶ بقره، ۱۲۵ نحل، ۱۰۸ یوسف و ۳ انسان، باور و عقیده امری است درونی و قلبی برآیند محبت، استدلال و اقناع؛ از این زاویه ساحت دین حق، منزّه تر از آن است که راضی شود، عقیده‌ای را بر مردم تحمیل کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۸۰). به بیان علامه طباطبایی، اعتقاد و ایمان از امور عقلی است، و در حوزه اکراه و اجبار قرار نمی‌گیرد (همان، ج ۱: ۳۴۳). سید قطب نیز، همسو با علامه، آزادی عقیده را

دو شادوش انسانیت انسان می‌داند (قطب، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۲۶). براساس این دیدگاه آیات مربوط به تشریح جهاد، حرکتی است برای فراهم کردن مقدمات آزادی عقیده (قطب، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۶۷).

۲. مشورت و مفاهیم: شورا و مشورت واژگانی قرآنی‌اند که دو بار به صراحت در وجه سیاسی-اجتماعی به کار رفته‌اند. یک بار در اوصاف مؤمنان و در مقام فرهنگ‌سازی مشورت: «و کارهای شان براساس مشورت است» (شوری: ۱۳۸)؛ و دیگری میان آیات مدنی که ضرورت مراجعه پیامبر ﷺ، در مقام رهبر جامعه مسلمانان، به شورا و نظر اصحابش را گوشزد می‌کند: «در کارها یا امر [امر بار سیاسی دارد] با آنها مشورت نما» (آل عمران: ۱۵۹). علامه طباطبایی در تفسیر آیه مکی مشورت (شوری: ۳۸) می‌نویسد: «در این آیه به این مطلب اشاره شده است که مؤمنان اهل رشد و رسیدن به واقع‌اند و در به دست آوردن رأی و نظر صحیح با مراجعه به عقول و عقلا اهتمام دارند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۶۳). و در تفسیر آیه مدنی مشورت، عبارت «شاورْهُمْ فِي الْأَمْرِ» را به منزله امضای سیره سیاسی پیامبر ﷺ می‌داند؛ زیرا وی در امر جنگ، پیش از روز احد با مسلمانان مشورت کرده بود (همان، ج ۴: ۵۶ و ۵۷). دعوت به مشورت در قرآن به این آیات محدود نمی‌شود. سیره مشورت‌خواهی بلقیس، ملکه سبأ، از نکات شگفت قرآن درباره مشارکت سیاسی است. قرآن از سویی سیره مشورت‌خواهی بلقیس را بیان می‌کند: «گفت ای نامداران، در کارم به من نظر دهید که بی حضور شما کاری را فیصله نداده‌ام» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۵۱۲)؛ و از سوی دیگر، از استبداد به رأی فرعون، سر باز زدن وی از مشورت و در نتیجه هلاکتش سخن می‌گوید (حویزی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۸۰).

همچنین اهتمام به شورا و مشورت در سنت مؤکد است. پیامبر اکرم ﷺ، ابتدا امور بر شورا را از شروط زندگی خوب می‌داند (رازی، ۱۴۰۸، ج ۵: ۱۲۳) و به بیان حضرت امیر مؤمنان ؑ، آن کس که از افکار گوناگون استقبال کند، صحیح را از خطا خوب می‌شناسد (همان، ج ۵: ۱۷۳). براین اساس می‌توان استنتاج کرد که قرآن و فرهنگ قرآنی، با نظام تک‌قطبی، خودرأیی و فردمحوری مخالف است (طه: ۲۴)، و بر مشارکت سیاسی

اقتشار مختلف تأکید دارد. در سیاست قرآن، مشورت به معنای ورود به عرصه عمومی است. هدف از گفت‌وگو چه با موافق و چه با مخالف، دستیابی به حقیقت و اصلاح عقیده می‌باشد؛ از این رو قرآن هر گونه بحث و جدال ستیزه‌جویانه را نفی کرده است. در قرآن، از مؤمنان خواسته شده است با قول احسن (اسراء: ۵۳) و قول لین (طه: ۴۴) با مخالفان روبه‌رو شوند. به باور علامه طباطبایی مراد از قول احسن در این آیه از نظر اشتمال، بر ادب و خالی بودن از خشونت، ناسزا و پیامدهای نادرست، دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۷۱).

تأکید بر مشترکات خصوصیت دیگر جدال احسن در فضای مفاهمه و گفت‌وگو است: «بگوای اهل کتاب، بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما مشترک است، بایستیم» (آل عمران: ۶۴). علامه فضل‌الله در این باره بیان می‌کند که این نوع رفتار قرآن، شیوه جدیدی برای تبلیغ بود که بر پایه یافتن نقاط تلاقی و اشتراک استوار می‌شد تا از این رهگذر، به اصل و خمیرمایه دعوت پرداخته شود و از آغاز، نقاط اختلافی و تعصب برانگیز مطرح نشود (فضل‌الله، ۱۴۱۴: ۷۶). از این رو این تاکتیک دینی—سیاسی قرآن، در مشی عملی حضرت رسول ﷺ به کار گرفته می‌شود. حضرت در نامه به نجاشی، هر قل و مقوقس فرمانروای قبط، پس از دعوت آنها به اسلام، آیه ۶۴ سوره مبارکه آل عمران را یادآور می‌شود و از آنها می‌خواهد به کلمه‌ای روی آورند که بین آنها و مسلمانان مشترک است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲: ۵۹).

رعایت عدل و انصاف از دیگر وجوه فضای مفاهمه و گفت‌وگو در قرآن است. به تصریح قرآن از ایشان گروهی میان‌رویند، اما بسیاری از آنان بدرفتاری می‌کنند (مائده: ۶۵). از دیدگاه علامه طباطبایی، این آیه بیان می‌دارد که آنچه تاکنون از زشتی و بدی‌های اهل کتاب در قرآن آمده است، به یکایک آنها مربوط نمی‌شود؛ زیرا در بین اهل کتاب، افراد معتدل و میان‌رو (أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ) نیز بودند که کج‌روی نداشتند. از این لحن به‌خوبی درمی‌یابیم که قرآن برای پایمال نشدن حق تا چه اندازه انصاف را رعایت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶: ۶۱). افزون بر این، قرآن، در آیات ۵۹ و ۶۲ مائده مطالب را به

بیشتر آنها نسبت می‌دهد، نه به همه‌شان هیچ یک از این آیات، بر همه اهل کتاب اطلاق شده است.

در قرآن افزون بر رعایت عدل و انصاف در قبال اهل کتاب، در مواردی خاص مشرکان را نیز در صورت رعایت شروطی خاص، مستحق مراعات می‌دانند. در سوره انفال، رسول خدا ﷺ از سخت‌گیری و شدت عمل در مقابل صلح‌جویان مشرک نهی می‌شود: «اگر آنها متمایل به صلح و آشتی بودند، تو نیز از در آشتی در آی» (انفال: ۶۱). قرآن به صراحت گوشزد می‌کند که مبدا عداوت گروهی باعث شود که آنها از طریق عدل خارج شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۲۹۹)، بنابراین از مسلمانان می‌خواهد عدالت و نیکی را با دشمنانی که با ایشان پیکار نکرده‌اند، مراعات کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۳۹۹):

بیعت: «بیعت» از ریشه «بیع» به معنای تعهد مردم بر اطاعت از رهبرشان، از واژگان سیاسی قرآن است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۵۵). این واژه بدین سبب با مشارکت سیاسی مرتبط است که از سویی مبین حق انتخاب مردم است، و از سوی دیگر، شرایط اصیل انتخاب‌شونده در این مکانیسم، معین شده است. به تصریح قرآن، طرف بیعت مؤمنان رسول خدا ﷺ می‌باشد. این مطلب در سه آیه تکرار شده است: آیات ۱۰ و ۱۸ فتح و آیه ۱۲ ممتحنه. مکانیسم بیعت شرایط خاصی را برای هر دو طرف ایجاد می‌نمود؛ شرط عمومی آن اختیاری و آزادانه بودنش بود؛ (نهج البلاغه: نامه ۱) و شرط اصلی بیعت‌شونده در قرائت شیعی، نصب و پذیرفته شدن از سوی خدا در مرحله کسب مشروعیت فردی است، و به لحاظ سلبی، بیعت با فاسق و ظالم تحریم شده است (کوفی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۱۲-۲۱). نظریه مشروعیت مردمی و ولایت امر، در غیاب معصوم ﷺ در میان علمای شیعه جایگاهی مهم یافت تا جایی که در جریان انقلاب مشروطه، سه مرجع معروف شیعه، آخوند خراسانی، میرزا حسین تهرانی و ملا عبدالله مازندرانی، طی بیانیه‌ای انتخاب حکومت توسط جمهور مردم در عصر غیبت معصوم ﷺ را از ضروریات مذهب دانستند (کرمانی، ۱۳۷۷: ۲۰۳). در این راستا، علامه نائینی، مسئله بیعت را نمودی از حرکت انتخاب‌گرایانه مردم، متناسب با احوال و شرایط حیات قبیله دانست که تجربه تکامل یافته آن همین

انتخابات است. نائینی، بیعت را وسیله مشروعیت حکومت در عصر غیبت می‌دانست (نائینی، ۱۳۷۷: ۴۵)، اما دیدگاه‌های متأخر شیعی، در صورت متکاملش یعنی «اصل ولایت فقیه» در عصر غیبت معصوم علیه السلام، در منظومه فکری علمای بزرگی مانند امام خمینی علیه السلام و شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۷، ۴۸۹) متبلور شد. از این دیدگاه ولایت فقیه، نمایندگی نظریه نصب را که در قرآن بر آن تأکید شده است، بر ذمه دارد و رأی مردم، بعد انتخاب گرایانه آن را شکل می‌دهد؛

نظارت سیاسی: نظارت بر قدرت از مؤلفه‌های توسعه سیاسی، در نگرش قرآن به حقیقت وجودی انسان ریشه دارد؛ از این دیدگاه، فطرت انسان توانایی گرایش به سمت طغیان را دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۲) و در صورت کنترل نداشتن استیلائی انسانی طغیانگر مانند فرعون را در پی خواهد داشت (همان، ج ۱۸: ۱۱۲). قرآن با اعتراف به حقیقت وجودی انسان، سیاستی احسن که به قدرت سیاسی را کنترل می‌کند، ترسیم نموده است؛ سیاستی که از ابزار وجودی حیات طیبه است. نظارت در قرآن در دو بعد درونی و بیرونی مطرح می‌شود؛ وجه درونی نظارت در قرآن با تهذیب نفس، ترس از عذاب الهی و لزوم گردن نهادن به دستورهای خداوند حاصل می‌شود؛ عوامل بیرونی نظارت در قرآن که با نظارت سیاسی نیز مرتبط است، در چهارچوب قوانین شرع و تکالیف الهی مطرح می‌شوند. قرآن از مؤمنان می‌خواهد به سرنوشت یکدیگر حساس باشند؛ امر به معروف، نهی از منکر، نصیح و خیرخواهی ائمه مسلمانان، از مصادیق این مشارکت در قرآن است. فریضه امر به معروف و نهی از منکر در رابطه با امر سیاست و اجتماع، در آیات ۱۰۴ و ۱۱۰ آل عمران و آیه ۷۱ توبه، به صراحت به کار رفته است که از مجموع آنها: بر تریودن مؤمنان به سبب عمل به فریضه امر به معروف و نهی از منکر (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۱۶)، ترسیم سیاستی احسن، وظیفه همگانی این فریضه و تشکیل نهادی نظارتی و تخصصی در سیاست که عامل به این امر باشد، استنباط می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۵-۳۷). وجه اخیر، تحقق مشارکت سیاسی را تسهیل می‌کند. برخی از مفسران برای تفسیر آیات امر به معروف و نهی از منکر، این وظیفه را با اولویت، مختص دانشوران می‌دانند؛ زیرا دعوت به

خیر که نقطه مشترک این آیات است، مشروط به علم به خیر و علم به منکر است و دیگر اینکه این امر واجب کفائی است؛ از این رو و ایجاب برای بعضی است نه برای همه (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۸۳ و طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۳۷۴).

اهمیت فریضه امر به معروف و نهی از منکر به کرات در روایات حضرت رسول ﷺ و ائمه معصومان ﷺ گوشزد شده است. حضرت، خیر و خوبی را تا زمانی شامل حال مسلمانان می‌داند که این فریضه را معطل نگذارند. به گفته ایشان، هرگاه مسلمانان این امر را بر زمین نهادند، برکت از آنها گرفته می‌شود و برخی بر بعضی دیگر، مسلط می‌شوند؛ در حالی که در آسمان و زمین یاری‌رسانی ندارند (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۶۵). حضرت امیر ﷺ نیز همه کارهای نیکو و جهاد در راه خدا را در برابر امر به معروف و نهی از منکر، مانند قطره‌ای در برابر دریای موج و پهناور می‌دانست (نهج البلاغه: حکمت ۳۷۴).

فریضه نصیحت ائمه مسلمانان از جانب مردم، به صراحت در قرآن نیامده است، ولی ریشه‌ای قرآنی دارد. در قرآن، پیامبران الهی، ناصحان امت‌هایشان‌اند. براساس آیه ۶۲ اعراف، حضرت نوح ﷺ، خود را پیام‌رسان پروردگار و اندرزدهنده مردم می‌داند و همچنین در آیه ۶۸ همان سوره، حضرت هود ﷺ نیز خود را خیر خواه و امین مردم خطاب می‌نماید. طبق آیه ۴۶ سبأ نیز، پیامبر ﷺ مردم را موعظه می‌نماید. نصیحت ائمه مسلمانان برخلاف تصور مشهور، تبعیت و اطاعت نیست؛ زیرا در بیانات حضرت امیر ﷺ اطاعت و نصیحت دو حق مستقل در کنار هم‌اند (نهج البلاغه: خ ۳۴). نصح ائمه از فرائض پراهمیت سیاسی-اجتماعی اسلام است. این فریضه بنا بر نظر بیشتر فقها، از واجبات است و محتمل است ترک آن، از گناهان کبیره باشد (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۱). براساس این مؤلفه، مردم نباید به سیاست و مسائل جامعه‌شان بی‌تفاوت باشند و باید در مقابل رفتار و کردار ناشایست حساسیت نشان دهند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۹۱). البته قرآن هیچ‌گونه عذری را در قبال کم‌توجهی یا بی‌توجهی به فرائض امر به معروف و نهی از منکر و نصح ائمه مسلمانان نمی‌پذیرد. قرآن با صراحت اعلام می‌کند که چیره‌دستی قدرت حکام،

نمی‌بایست مسبب مشروعیت و محافظه‌کاری شود، و بی‌راهه رفتن در سایه حکومت سرکوب‌گر، عذر و عامل رهایی از کفر نیست (نساء: ۹۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۴۹-۵۴)؛

مهرورزی: مهرورزی معادل واژه حب به معنای دوست داشتن و عشق ورزیدن است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۱۵). این شاخص در هیچ یک از دیدگاه‌های غربی عنصری از عناصر توسعه سیاسی محسوب نمی‌شود، ولی اساس بسیاری از مؤلفه‌های توسعه سیاسی است (قوام، ۱۳۷۱: ۹ و ۱۰). ظرفیت مندی نظام سیاسی، ایجاد حس وفاداری به آن و مشارکت فعال توده‌ها، به توسعه مهرورزی در جامعه بستگی دارد. در نگرش قرآن، مهرورزی نه فقط از نشانه‌های این میدان معنایی محسوب می‌شود، بلکه عصاره و حقیقت آن است. این واژه در قرآن با عناوین گوناگونی مانند رَحْمَت، حُب، رَأْفَت، مَوَدَّة، و لَایَت، خلت، اخوت و... به کار رفته است و در مقابل این مفهوم، واژگانی چون براءت، عداوت و... مطرح می‌شوند. ریشه و منبع مهرورزی در قرآن رحمت الهی است: «ای رسول ما، تو به رحمت الهی با آنها مهربانی» (آل عمران: ۱۵۹)، و تأثیر بنیادین سیاسی-اجتماعی این رحمت در چنگ زدن همه مؤمنان به ایمان الهی، یعنی در وحدت و انسجام حقیقی مؤمنان متبلور می‌شود (آل عمران: ۱۰۳).

در قرآن، مهرورزی، حقیقتی حاکم بر روابط متقابل رهبران و مردم است. به تصریح قرآن، اگر مؤمنان به خدا محبت دارند، باید رسولش را اطاعت کنند (آل عمران: ۳۱)، و دوستی پیامبر و اهل بیتش در ردیف اطاعت از وی قرار دارد: «بگو من هیچ پاداشی از شما [برای رسالتم] درخواست نمی‌کنم، مگر دوستی نزدیکانم» (شوری: ۲۳)؛ و از سوی دیگر، ضرورت عشق ورزی رهبر جامعه به مردم و توده‌ها گوشزد شده است (فصلت: ۳۴). در قرآن کریم، مهرورزی در میدان معنای توسعه سیاسی متشکل از سه مفهوم گشاده‌رویی، تواضع، عفو و گذشت است:

۱. **گشاده‌رویی:** گشاده‌رویی نوعی رفتار استراتژیک با مشکلات است. که از سویی مبین برخورد رأفت‌آمیز می‌باشد (آل عمران: ۱۵۹). و از سوی دیگر، در بطن خود امید و اجتناب از یأس و استیصال را دارد. «هیچ کس از رحمت خدا مأیوس نشود، مگر قوم

کافرین» (حویزی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۵۵). به بیان حضرت امیر علیه السلام، خوش‌رویی کمند مودت و دوستی است (نهج البلاغه: حکمت ۶)، و همچنین مؤمن، شادی‌اش در چهره، و اندوهش در دل است (نهج البلاغه: حکمت ۳۳۳). تاریخ اسلام به خوبی این شگرد سیاست‌ربانی را منعکس می‌کند: «اگر رسول خدا دارای وجه بشری و قلبی پر از محبت نبود، از اطرافش پراکنده می‌شدند،» (آل عمران: ۱۵۹)؛ از این رو سیاستی که رو به سوی رشد و احیای حیات طیبه دارد، بدون سینه‌هایی مالا مال از محبت و قلب‌های پر از رحمت و چهره‌هایی گشاده، غیر ممکن است؛

۲. **تواضع:** تواضع از مؤلفه‌های مهرورزی است که در سیاست قرآن نمودی برجسته دارد. بر خوردهای متواضعانه در فضای سیاست، تسهیل حصول اهداف با کمترین نارضایتی را در پی دارد. «تواضع» از ریشه وضع گرفته شده، به معنای خویشتن را کوچک نشان دادن، و در مقابل «تکبر» به معنای خود را بزرگ دانستن است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۸: ۳۹۸). تواضع با خواری و ذلت در تباین است. ذلت از ناحیه دیگران تحمیل می‌شود. در قرآن، ذلت، خاصه اگر ذلت سیاسی باشد، تقبیح و مفتضح است: «خداوند برای کافران بر مؤمنان راه سلطه قرار نداده است» (نساء: ۱۴۱)؛ «شما برترید از مشرکان اگر به حقیقت مؤمن باشید» (آل عمران: ۱۳۹). افزون بر این در قرآن، تواضع، از برجستگی‌های اخلاقی عبادالرحمن است: «آنها کسانی اند که با تواضع در روی زمین راه می‌روند» (شعرا: ۲۱۵).

تحقق تواضع در ساحت سیاست به تصریح حضرت رسول صلی الله علیه و آله موجب رفع ستم در جامعه می‌شود: «نسبت به یکدیگر فروتن باشید تا کسی بر دیگری ستم روا ندارد» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۵۰۸). تواضع در این دیدگاه، شیرینی پرستش است (نراقی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۰۰)، و باعث تلطیف قدرت می‌شود و از اعظم عبادت‌هاست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲: ۱۱۹)؛

۳. **عفو و بخشش:** رفتار بشر خالی از انحراف نیست. انسان پیوسته در گیر کشمکش غرایز حیوانی و فطرت ربانی خویش است: «فَأَلِّهْمَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸)؛ بنابراین، عفو و صفح، دستور الهی به مقتضای روح بشر است. عفو در قرآن در فرازی

اخلاقی متبلور می‌شود، ولی نمی‌توان آن را جدای از سیاست دانست. اخلاق در نگرش قرآن، بنیان سیاست است و به بیان امام خمینی علیه السلام سیاست بدون اخلاق از تأمین مصالح مردمان عاجز است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۲۱۷).

قرآن از نکات جالب توجه سوره مبارکه یوسف را بخشش و گذشت حضرت یوسف علیه السلام می‌داند: «امروز بر شما نکوهشی نیست که من شما را عفو کردم» (یوسف: ۹۲). قرآن عفو و صفح خطاهای مشرکان برای پیامبر و مؤمنان را کاری از روی احسان و نکویی تعریف می‌کند (مائده: ۱۳)، فُرو بردن خشم و بخشش مردم از ویژگی‌های پرهیزگاران دانسته شده است (آل عمران: ۱۳۴).

نتیجه‌گیری

با وجود گذشت حدود چهار دهه از انقلاب شکوهمند اسلامی، کوششی پی‌گیر در راستای کشف الگوی سیاسی اسلامی در مبحث توسعه سیاسی صورت پذیرفته است، در حالی که انقلاب در برابر نظامی سلطنتی، شکل گرفت و نظام سیاسی مبتنی بر تلفیق جمهوریت و اسلام را بنیان نهاد. از این دیدگاه، بازاندیشی در مفاهیم سیاسی براساس رویکردی مبتنی بر قرآن، اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. این پژوهش بر آن بود که گامی در راستای تحقق این مهم بردارد؛ از این رو، کوشیده است چهارچوب معنایی و الگوواره توسعه سیاسی از منظر قرآن را کشف و استخراج کند. به باور نگارنده اگر مراد از توسعه سیاسی، ابتدا بنیان‌های حکومت بر عقلانیت، استحصال حداکثر رضایت شهروندان، ابتدای جامعه به مطلوب، تلطیف قدرت و تحقق مشارکت و نظارت مردم بر سیاست است، پیش از این و در افقی برتر، مختصات سیاستی مطهر و متعالی در قرآن شناسانده شده است. توسعه سیاسی در قرآن در شبکه‌ای مفهومی موضوعیت می‌یابد، میدانی معنایی که نشانه‌های رحمانی توسعه سیاسی در تریب و تعامل پیرامون محور رشد و کمال انسان مقوم و مفصل‌بندی می‌شوند. در این شبکه، انسان و جامعه انسانی، از مضایق و محدودیت‌های حیات نفسانی، در پرتو سیاستی الهی وارد نوعی از حیات به نام حیات طیبه می‌شوند؛ حیاتی که سیاست، هم مهتدا به آن است، و هم جزئی از آن؛ از این رو توسعه

سیاسی در قرآن یعنی رشد، تعالی و تکامل نظام سیاسی در جهت حصول حیات طیبه. قرآن کتابی که به بیان خود «تبیان کل شیء» است همه نکته‌ها را درباره حیات انسان بیان کرده است؛ از سیاست گرفته تا جزئی‌ترین مسائل زندگی شخصی بشر.

کتابنامه

قرآن کریم

- الامام علی بن ابی طالب (ع) (۱۳۸۵). نهج البلاغه، تدوین سیدرضی، ابوالحسن حسین بن محمد، ترجمه محمد دشتی، قم، مؤسسه انتشارات دارالعلم، خطبه‌های ۲۱، ۲۶، ۳۴، ۸۸، حکمت‌های ۶، ۳۳۳ و ۳۷۴؛ نامه ۱. آذرنوش، آذر تاش (۱۳۸۰). تاریخ زبان و فرهنگ عربی، تهران، سمت.
- آقابخشی، علی و افشاری‌راد، مینو (۱۳۷۹). فرهنگ علوم سیاسی، تهران، چاپار.
- ابن منظور، جمال الدین (۱۴۰۵). لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه، ج ۸.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸). مفاهیم اخلاقی، دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزانه.
- جعفری، یعقوب (۱۳۷۶). تفسیر کوثر، قم، هجرت، ج ۲.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۸۳). تفسیر نورالثقلین، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، قم، ج ۱، ۲ و ۳.
- (امام) خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳). حکومت اسلامی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، ج ۱.
- _____ (۱۳۷۸). صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، ج ۱ و ۱۳.
- خوری، فیلیپ (۱۳۱۰). تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ج ۵ و ۱۵.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴). مفردات الفاظ القرآن، قم، مکتبه نشر الکتب.
- سیحانی، جعفر (۱۳۸۵). حکومت اسلامی و چشم‌اندازها، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- قطب، ابن ابراهیم شاذلی، سیدبن (۱۴۱۲). *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره، دار الشروق، ج ۱.
- سیف زاده، سید حسین (۱۳۶۸). *نظریه‌های مختلف در روابط بین الملل*، تهران، نشر سفیر.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۸ و ۱۹.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ج ۲، ۳، ۴، ۷، ۹.

- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۴). *اخلاق ناصری*، تهران، خوارزمی.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات اسلام، ج ۱۲.
- عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳). *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، قم، دار القرآن الکریم، ج ۱ و ۱۱.
- علی بابایی، غلامرضا (۱۳۶۹). *فرهنگ و علوم سیاسی*، تهران، شرکت نشر و پخش ویس.
- علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۸۱). *فقه و عقل*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۴.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۴). *اسلوب الدعوه فی القرآن*، بیروت، دار الملائک.
- _____ (۱۴۱۹). *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعه و النشر، ج ۸ و ۱۸.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت، ج ۲.
- قوام، عبدالعلی (۱۳۷۱). *توسعه سیاسی و تحول اداری*، تهران، قومس.
- کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۷۷). *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران، پیکان.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸). *اصول کافی*، تهران، نشر دار الکتب الاسلامیه، ج ۱.
- کوفی، ابن عثم (۱۳۷۱). *الفتوح*، بیروت، دار الفکر، ج ۵.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸). *بیان السعاده فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۴.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱ و ۷۲.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۴). *میزان الحکمه*، قم، دار الحدیث، ج ۱۰.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱). *پیرامون انقلاب اسلامی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۵۲). *عدل الهی*، تهران، نشر انتشار.
- _____ (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۳ و ۱۷.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ج ۱، ۳، ۴، ۶، ۷، ۱۱، ۲۲، ۲۷ و ۳۲.
- مک‌لین، ایان (۱۳۸۷). *مکتب سیاسی آکسفورد*، ترجمه حمید احمدی، تهران، میزان.
- نائینی، محمد حسین (۱۳۷۷). *تنبیه الامه و تنزین المله*، قم، مؤسسه احسن الحدیث.
- نراقی، ملا احمد (۱۳۷۷). *معراج السعاده*، هجرت، قم، ج ۲.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۰). *سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی*، ترجمه محسن ندانی، تهران، انتشارات علم.