

نظریه سعادت و جایگاه سیاست در اندیشه امام خمینی (ره)

سید مهدی میرعابدینی^۱

هادی گودرزی رئوف^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۲۰ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۲/۶/۱۶

فصلنامه آفاق امنیت/ سال ششم / شماره بیست و یکم - زمستان ۱۳۹۲

چکیده

سعادت، به عنوان غایت، از محوری‌ترین مفاهیم اندیشه سیاسی اسلام است و بدان حد اهمیت دارد که به اعتقاد بسیاری از متفکران، کلید فهم متدولوژیک اندیشه سیاسی در اسلام به شمار می‌آید. این پژوهش با توجه به ارتباط تنگاتنگ سعادت با سیاست در اندیشه امام خمینی (ره)، به دنبال پاسخ به این پرسش است که سعادت در اندیشه امام چه رابطه‌ای با سیاست دارد.

در این پژوهش که بر مبنای هرمنوتیک متن محور به بررسی آثار امام خمینی (ره) در زمینه سعادت و سیاست پرداخته شده، ابتدا مفاهیم سعادت و سیاست در نحله‌های مختلف فکری بررسی و دسته‌بندی‌هایی از سیاست و سعادت ارائه و سپس امکان پیوند و نحوه ارتباط میان این دو مفهوم با مکاتب مختلف فکری و سیاسی بررسی و در پایان الگوی مفهومی جدیدی میان سعادت و سیاست بر مبنای اندیشه امام خمینی (ره) ارائه شده که سیاست را به مثابه ابزاری برای نیل انسان به سعادت حقیقی دانسته است. هدف این است که نخست فهم عمیق‌تر و دقیق‌تری از این دو مفهوم در اندیشه امام به دست آید. دیگر اینکه تمایز و برجستگی اندیشه امام در پیوند میان سعادت و سیاست در مقایسه با سایر اندیشه‌ها مشخص شود.

واژگان کلیدی

امام خمینی (ره)، سعادت، سیاست، دین، دنیا، اجتماع



۱. دکتری علوم سیاسی
۲. دکتری حقوق بین الملل، پژوهشگر دانشگاه جامع امام حسین (ع)

مقدمه

سعادت به عنوان غایتِ اندیشهٔ سیاسی در اسلام همواره مورد توجه متفکران اسلامی بوده است؛ چنان که پیوند میان سیاست و سعادت به خوبی در اندیشه حضرت امام(ره) نمایان است و ایشان با قرائت جدیدی که از اندیشهٔ سیاسی اسلام داشت، به خوبی توانست سیاست را در خدمت سعادت جامعه به کار گیرد.

این پژوهش درصدد است معنا و مقام سیاست در ارتباط با سعادت را در اندیشه سیاسی و اجتماعی امام خمینی(ره) تبیین و بررسی کند تا با مشخص شدن این پیوند، فهم بهتر، دقیق‌تر و عمیق‌تری از سیاست در اندیشه حضرت امام(ره) حاصل شود.

بدین منظور نخست مبادی و مبانی مفهومی موضوع (سعادت و سیاست) تحلیلی معنانشناسانه شده است تا مرزهای مفهومی سعادت و سیاست در اندیشه امام(ره) مشخص شود. در ادامه نظریه‌های مربوط به سیاست و سعادت در اندیشه‌های متعارف بیان و نقد می‌شود تا زمینه مناسب برای طرح دیدگاه امام(ره) فراهم آید. در پایان الگوی مفهومی - نظری برآمده از اندیشه امام(ره) معرفی و تبیین می‌شود که بیانگر وجوه ایجابی و سلبی آن در مقایسه با دیدگاه‌های متعارف موجود است.

روش تحقیق

قبل از ورود به بحث لازم است درباره روش به‌کاررفته در این تحقیق توضیحی داده شود تا روشن شود نتایج به‌دست‌آمده در چه فرایندی حاصل شده است. دیگر اینکه ریشه برداشت‌های غلط از اندیشه امام(ره) که تا حد زیادی ناشی از به‌کارگیری روش‌های غلط است، مشخص شود.

واضح است که اغلب متون، خواه دینی یا غیردینی، قابلیت تفسیر متفاوت دارند. گرایش‌های متفاوت در هرمنوتیک و نقد ادبی در فهم متون تأثیری جدی دارد. مسئله امکان قرائت‌های مختلف از دین و متون دینی نیز از دستاورد رویکردهای جدید در هرمنوتیک نوین است که هایدگر، گادامر، دریدا و پل ریکور مطرح کرده‌اند و در بسیاری موارد در مقابل نگاه سنتی به متون است.

در این تحقیق سعی شده است موضوع ارتباط سعادت با سیاست بر اساس نگاه متن‌محور به آثار امام خمینی(ره) بررسی شود؛ در واقع در این نگاه، هدف به دست آوردن مقصود مؤلف است و کاملاً در مقابل نگاه‌های جدید قرار دارد که به غرض مؤلف توجه ندارند بلکه هدف از تفسیر را نگاه مفسر می‌دانند.



۱. کالبدشکافی مفهومی

از آنجا که مفهوم‌شناسی گام نخست در تحلیل نظام‌های فکری است، لازم است ابتدا مفاهیم اصلی متناسب با گفتمان امام(ره) تعریف شود:

الف) سعادت

انسان‌ها در زندگی شخصی و اجتماعی خود با تعارض مختلف خواسته‌هایشان مواجه‌اند و بدین علت دائماً در حال انتخاب گزینه‌هایی و سر باز زدن از مواردی دیگرند. این روش کلی در سراسر زندگی انسان‌ها، چه در مسائل کلی و کلان و چه در مسائل جزئی، سایه افکنده است. نکته‌ای که در اینجا نهفته این است که انسان با چه معیاری به انتخاب و گزینش دست می‌زند؟ آیا انسان‌ها معیار واحدی در انتخاب‌های خود دارند یا در شرایط مختلف، معیارهای متفاوتی را مبنای کار خویش قرار می‌دهند؟

با اندکی تأمل متوجه می‌شویم که معیار اصلی حاکم بر گزینشگری و انتخاب‌های انسان‌ها همان سعادت و کمال است؛ در حقیقت انسان‌ها چیزی را انتخاب می‌کنند که به نظر خودشان برای آنها کمال و سعادت را در پی دارد و قبل از انجام هر کاری، حکمی درونی درباره اینکه آیا این کار مطلوب است یا نامطلوب دارند. این حکم درونی بر مبنای برداشتی که انسان‌ها از سعادت و کمال خود دارند، در وجودشان شکل می‌گیرد (گرامی، ۱۳۸۸: ۱۳۸). اگر این‌گونه به مسئله سعادت و کمال بنگریم، تمام اهداف، افعال و سیاست‌هایی که انسان‌ها در زندگی خود انتخاب می‌کنند، بر این مبناست که آنها را به سعادت و کمال مد نظر خود نزدیک می‌کند. بر این اساس سعادت مطلوبی ذاتی و واقعی در زندگی انسان‌هاست و همان‌طور که ارسطو گفته است: ما سعادت را همیشه به خاطر خودش بر می‌گزینیم نه به خاطر غایت دیگری؛ بر عکس شرافت، لذت، خرد و هر فضیلت دیگری (ارسطو، ۱۳۶۸: ۳۴۵). بنابراین خواسته‌های انسان‌ها همگی تبعی هستند و سعادت، خواسته ذاتی انسان‌هاست و خواسته‌های دیگر در ارتباط با سعادت معنی و موجودیت پیدا می‌کنند.

با تأمل در مفهوم سعادت به عنوان غایت افعال و اهداف بشری و مطلوبیت ذاتی آن، دانسته می‌شود که مسئله سعادت جزء یک نظام معرفتی کلان است که به چگونگی تفسیر انسان از حیات بستگی دارد. در حقیقت سعادت به عنوان غایت بشری بر دو رکن اصلی تفسیر انسان از خود (انسان‌شناسی) و تفسیر انسان از جهان پیرامونش (هستی‌شناسی) استوار است. بر همین مبنا مکاتب و جوامعی که مبنای

معرفتی ضعیفی دارند، نتوانسته‌اند تبیین دقیق و درستی از سعادت انسان بدهند؛ در نتیجه زندگی ارزش خود را تا حد زیادی از دست داده است. اما از دیدگاه مکاتب و افرادی که نظام معرفتی معقول و جامعی دارند و اعتقاد و ایمان را در نظام معرفتی خود جای داده‌اند، سعادت در زندگی فردی و اجتماعی به خوبی تبیین شده است.

می‌توان گفت سعادت در مقام برداشت، تابع دو مکتب اصلی است:

اول، مکاتب فکری که سعادت را تک‌بعدی تعریف می‌کنند و به مفاهیمی مانند منفعت، لذت و... تقلیل می‌دهند.

دوم، مکاتب فکری که تصویری جامع و چندبعدی از سعادت دارند و آن را در ارتباط دنیا و آخرت می‌دانند. از منظر این اندیشه‌گران، سعادت عبارت است از سازماندهی امور دنیوی برای تحصیل رضایت و رستگاری اخروی.

ب) سیاست

سیاست مفهومی است که از دیرباز در اندیشه بشری وجود داشته و از آن تعاریف و تقسیم‌بندی‌های متفاوتی شده است. گروهی سیاست را هنر استفاده از امکانات معرفی کرده‌اند و چون همه انسان‌ها نمی‌توانند به تمام اهداف خود برسند، سیاست را به صورت ابزاری که می‌تواند قدرت و امکانات را متناسب سازد، معرفی کرده‌اند (دوورژه، ۱۳۴۹: ۱۲۹). عده‌ای دیگر از متفکرین علم سیاست، آن را به معنی حکومت کردن بر انسان‌ها دانسته‌اند. در نهایت می‌توان شالوده اصلی تعریف سیاست میان دانشمندان علم سیاست را مبارزه برای کسب، حفظ و بسط قدرت و نفوذ در جامعه دانست (راسل، ۱۳۷۶: ۴۵). ولی اگر بخواهیم تعریفی فراگیر از سیاست ارائه دهیم، می‌توان آن را چنین تعریف کرد: سیاست رهبری یا مدیریت روابط میان افراد، گروه‌ها، احزاب (نیروهای اجتماعی) و کارهای حکومتی داخل یک کشور و روابط میان یک دولت با دولت‌های دیگر در عرصه جهانی است که در نگاه متفکران و سیاست‌مداران بر مبنای عوامل مختلفی مثل کیفیت قدرت، ماهیت قدرت، تمرکز یا عدم تمرکز قدرت و ... تقسیم‌بندی می‌شود (عالم، ۱۳۸۱: ۳۶).

نگارنده به دلیل اینکه به دنبال کشف و تبیین ماهیت سیاست در ارتباط با سعادت است، ملاک تقسیم‌بندی از سیاست را منافع و خواست افرادی که سیاست بر آنها اعمال می‌شود، قرار داده است. در حقیقت شالوده اصلی این تقسیم‌بندی از نگاه خود حضرت امام اخذ شده که در قسمت رویکرد امام (ره) به سیاست توضیح آن خواهد آمد.



۲. گفتمان‌های سعادت

نظریه‌های مربوط به سعادت را بر اساس ملاک‌های مختلف می‌توان تقسیم کرد. یکی از ملاک‌ها توجه یا بی‌توجهی به آموزه‌های دینی است. در بحث‌های مربوط به انسان، نظریات، جدای از روش بحث‌ها (عقلی، تجربی یا فطری)، گاه با توجه به آموزه‌های دینی و وحیانی مطرح می‌شود و گاه با رویکردهای جدایی از دین و نگاه‌های مادی‌گرایانه. از این منظر می‌توان نظریه‌های سعادت را به دو گفتمان اصلی تقسیم کرد:

الف) گفتمان غیردینی سعادت

از آنجا که سعادت‌طلبی از فطریات آدمی و جزئی از سرشت وی است، مختص انسان دینی نیست؛ بلکه همه انسان‌ها به نوعی به دنبال رسیدن به سعادت هستند و از این جهت سعادت همواره یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های متفکران مسائل انسانی و اجتماعی بوده است. تفاوت رویکردهای غیردینی و دینی به سعادت، به موضوع آخرت‌محوری برمی‌گردد که رویکردهای غیردینی به دنبال سعادت و کمال انسان در همین دنیا هستند، در حالی که در رویکردهای دینی به دلایل مختلف از جمله اینکه هر لذتی در دنیا آمیخته به رنج است و لذت خالص دست‌یافتنی نیست، سعادت انسان به صورت کامل در دنیا محقق نمی‌شود، بلکه سعادت حقیقی انسان در آخرت (بعد از مرگ) تحقق می‌یابد. ذیل این گفتمان می‌توان دو مکتب فکری اصلی را شناسایی کرد:

– مکتب دنیاگریز

اساس مکتب دنیاگریز تأکید بر رنج‌ها و مصائب زندگی دنیوی است. این مکاتب زیبایی‌های زندگی دنیوی را نمی‌بینند و تنها بر سختی‌ها و رنج‌های آن تأکید می‌کنند؛ در نتیجه موجب نفرت از دنیا و بدبینی به آن می‌شوند. این مکاتب به دنبال آرامش انسان و رهایی او از اضطراب و رنج هستند و چون دنیاگرایی را موجب تشویش خاطر و رنج‌های بسیار می‌دانند، دنیا و لذت‌های دنیوی را ترک می‌کنند. ادیان هندوئی، بودایی و چینی در شرق و مکاتب کلبی و رواقی در غرب از طرفداران این نگاه به سعادت هستند. برای نمونه شوپنهاور^۱ براساس نگاه بدبینانه به زندگی و اینکه زندگی سراسر رنج است، معتقد است بزرگ‌ترین خیر معقول و دست‌یافتنی توقف کامل



زندگی است (بکر، ۱۳۷۸: ۱۶۱). نکته‌ای که درباره این مکاتب باید گفت اینکه گرچه بدبینی و پوچ‌گرایی دو امر متفاوت‌اند، نگاه بدبینانه به زندگی دنیوی در موارد بسیاری موجب پیدایش نیهیلیسم و پوچ‌گرایی می‌شود (نصری، ۱۳۸۲: ۲۲۰-۷۵).

- مکتب لذت‌گرا

اساس این مکتب بر این پایه استوار است که انسان ذاتاً موجودی لذت‌جوست و به همین دلیل طرفداران این مکاتب بر ارزش ذاتی لذت تأکید فراوان دارند و رسیدن به لذت را سعادت و کمال انسانی می‌پندارند. اینکه سعادت با لذت رابطه دارد و رسیدن به سعادت مقارن نوعی احساس لذت و سرور است، کاملاً امری پذیرفتنی است، اما نمی‌توان هر لذتی را موجب سعادت دانست. برای مثال لذت‌های زیادی وجود دارد که موجب پشیمانی می‌شود و کام انسان را تلخ می‌کند و رنج‌های زیادی نیز وجود دارند که در نهایت لذت‌آفرین‌اند.

تفاوتی که در این مکاتب وجود دارد در معیارهای انتخاب لذت نهفته است. جز آریستیپوس^۱ که اغلب او را بنیان‌گذار مکتب لذت‌گرا معرفی می‌کنند و لذت آنی و شخصی را معیار سعادت می‌داند، سایر نمایندگان بزرگ این مکتب تلاش کرده‌اند با ارائه معیارهایی، لذت را به موارد خاصی محدود کنند؛ مثلاً اپیکور^۲ عقل را حاکم بر گزینش لذات می‌داند و معتقد است انسان با عقل خود لذت‌ها را ارزیابی می‌کند و لذت‌هایی را که تعارض کمتری با لذت‌های دیگر دارد یا رنج کمتری به دنبال دارد، انتخاب می‌کند و آن را خیر و سعادت خود می‌شمرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۵۹).

عده دیگری مثل بنتام^۳ و جان استوارت میل^۴ معیار لذت سعادت‌بخش را سود و منفعت عمومی می‌دانند که این گروه به مکتب سودگرایی یا منفعت‌گرایی معروف شدند که نوعی لذت‌گرایی محسوب می‌شود. انتقاد گروه اخیر (فایده‌گرایان) بر سایر لذت‌گرایان این است که آنها تنها به لذت‌های فردی توجه کردند و جامعه را در نظر نداشتند؛ در حالی که در مسئله سعادت باید دنبال سود و نفع جمعی حرکت کرد که در نهایت موجب سعادت و لذت تک تک افراد جامعه شود.

از اشکالات وارد بر نظریه‌های لذت‌گرا این است که بین آنها معیار ثابت و مشخصی

1 . Aristippus

2 . Epikur

3 . Jeremy Bentham

4 . John Stuart Mill



در انتخاب لذت‌ها وجود ندارد؛ همچنین در این مکاتب از لذت‌های اصیل، معنوی، عمیق و پایدار که تنها پس از مرگ (آخرت) نصیب انسان می‌شود - و در جای خود اثبات شده است- سخنی به میان نیامده است.

مکاتب غیردینی در نگاه به سعادت- فارغ از دو نحله اصلی دنیاگریز و لذت‌گرا- بسیارند که از جمله آنها می‌توان به عاطفه‌گرایی اشاره کرد. عاطفه‌گرایی روی دیگرگروی در مقابل خودگروی تأکید دارد یا مکتب نیچه که روی قدرت به عنوان عامل اصلی کمال و سعادت تأکید دارد یا مکتب اگزیستانسیالیست که روی آزادی و اختیار کامل انسان در سعادت تأکید فراوان دارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۲۲۱). اما باید گفت همه این مکاتب به علت شناخت دقیق و عمیق نداشتن از انسان و هستی که ناشی از غفلت از منابع وحیانی و الهی است، نتوانسته‌اند سعادت حقیقی انسان را بشناسند و انسان را به بیراهه‌هایی کشانده‌اند که موجب یأس وی شده است. نتیجه چنین نگاه‌های بی‌مایه به سعادت این است که به تعبیر لیوتار «پویش سعادت روز به روز به صورت رؤیایی رو به زوال گذاشته و در حال رنگ باختن است» (آودی و دیگران، ۱۳۸۰: ۳۳۳).

ب) گفتمان دینی سعادت

سعادت بین متفکران دینی با توجه به علمی که در آن به سعادت پرداخته شده، معنای خاصی به خود گرفته است؛ برای مثال در علم اخلاق، سعادت را عدالت دانسته‌اند و عدالت را اعتدال میان قوای درونی بیان کرده‌اند. در این نگاه اخلاقی، مرحوم نراقی در معراج السعاده، سعادت را چنین تعریف می‌کند: «نهایت کمال و غایت سعادت برای هر شخصی اتصاف اوست به صفت عدالت و میانه‌روی در جمیع صفات و افعال ظاهره و باطنه» (نراقی، ۱۳۷۷: ۸۴)؛ یا از منظر فلسفه اسلامی، سعادت معرفت به حقایق موجودات است آن‌گونه که هستند؛ یا در عرفان رسیدن به مرتبه لقاءالله و فنای در خداوند را سعادت شمرده‌اند. علاوه بر مقسم علوم مختلف، سعادت را بر مبنای دنیوی و اخروی، جسمانی و روحانی، وهمی و حقیقی و... نیز تقسیم کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۷۵).



- ارکان

نظریه‌های سعادت در گفتمان دینی را به تناسب هدفی که دنبال می‌شود، می‌توان بر دو رکن اساسی استوار دانست:

الف) نگاه ابزاری به سعادت دنیوی: ابزاری دانستن سعادت دنیوی در گفتمان دینی به این معنی است که سعادت دنیوی مستند به آموزه‌های دینی به عنوان مقدمه و ابزار ضروری برای نیل به سعادت اخروی، تأیید می‌شود. منظور از سعادت دنیوی در حقیقت همان تأمین نیازهای مربوط به جسم و بدن انسان است که با زندگی در دنیا و در ارتباط با سایر افراد در جامعه و اجتماع حاصل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۲۸). انسان در همین مرتبه و در تأمین نیازهای مادی خود مثل خوردن، آشامیدن، ارضای میل جنسی و ... لذت‌های خاص خود را می‌برد؛ ولی لذت‌های دنیوی در مقابل لذت‌های اخروی در مقیاس عمق، خلوص و پایداری بسیار ضعیف‌اند و در حد بسیار نازلی از لذت‌های اخروی قرار می‌گیرند. با این حال بیشتر مردم به دلیل سلامت نفس نداشتن از درک لذت‌های اخروی و به تبع آن از درک اختلاف شدید این لذت‌ها با لذت‌های دنیوی محروم‌اند. قرآن مجید در توصیف این افراد چنین می‌فرماید: «و ان یهلکون الا انفسهم و ما یشعرون» (انعام/۲۶). در حقیقت در بیان قرآن این افراد با مشغول شدن به لذت‌های دنیوی و نفسانی نفس خود را هلاک کرده‌اند و چون از درک لذت‌های اخروی محروم شده‌اند، به هلاکت نفس خود نیز بی‌توجه‌اند.

ولی نکته‌ای که درباره سعادت دنیوی و تأمین نیازهای مادی باید به آن توجه کرد، این است که این تأمین نیازها و این نوع سعادت مقدمه و لازمه دستیابی انسان به سعادت اخروی است و اگر انسان نتواند نیازهای مادی خود را تأمین کند، نمی‌تواند به حیات مادی خود ادامه دهد و در نتیجه با از بین رفتن بدن که مرکب نفس است، نفس انسانی توانایی خود را برای کسب آمادگی‌های لازم برای بهره بردن از لذت‌های اخروی از دست می‌دهد (موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۲۱۴).

ب) نگاه غایتی به سعادت اخروی: چنین نگاهی به سعادت در گفتمان دینی، اصالت را در مقابل سعادت دنیوی به سعادت اخروی می‌دهد. سعادت اخروی به اموری مربوط است که نفس انسانی بدون واسطه بدن از آنها لذت می‌برد و نعمت‌های الهی پس از مرگ در بهشت و همچنین قرب حضرت حق را که از همه لذت‌ها بالاتر است، شامل می‌شود (نسفی، ۱۳۷۷: ۱۶۵). لازمه درک این لذت‌ها و بهره‌گیری از این سعادت، روح سالم است. تا زمانی که انسان‌ها روح سالم نداشته باشند، نمی‌توانند



لذت‌های معنوی را درک کنند و به سعادت اخروی برسند. در نهایت با ارتقای رتبه وجودی انسان و اتصالش به مبدأ اعلی که علم، قدرت و بهجت بی‌پایان است و جامع جمیع کمالات و زیبایی‌هاست، انسان مظهر اسما و صفات حق می‌شود و عطش نیازش سیراب می‌گردد. شیخ محمود شبستری این حالت انسان را چنین توصیف می‌کند:

ظهور قدرت و علم و ارادت/ به توست ای بنده صاحب سعادت
سمیعی و بصیری، حی و گویا/ بقا داری نه از خود لیک از آنجا (شبستری، ۱۳۸۰: ۵۴).

– جریان‌های فکری

در نگاه اسلامی، متفکران به سعادت را می‌توان به سه جریان کلی تقسیم کرد. نگارنده به تشریح اصول این سه جریان فکری می‌پردازد تا در نهایت جایگاه اندیشه امام در سعادت نسبت به اصول اولیه نظریه سعادت اسلامی و جریان‌های فکری موجود مشخص شود.

الف) جریان دنیاگریز: همان‌گونه که در رویکردهای غیردینی به مسئله سعادت، شاهد نگاه‌های دنیاگریز بودیم، برخی متفکران اسلامی نیز به دلیل تفسیر غلط زهد به دنیاگریزی، جریان‌های دنیاگریز را شکل داده‌اند. در این نگاه، به جای اینکه زهد نفی وابستگی به دنیا و لذت‌های دنیوی تفسیر شود- همان‌طور که حضرت علی(ع) معنای درست آن را در آیه ۲۳ سوره حدید دانستند که «لکیلا تأسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتاکم» (نهج‌البلاغه، ۲۳۵)- به ترک دنیا تعبیر و باعث شده است دنیا و تلذذ از نعمت‌های دنیوی ترک شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۱۳۴).

ب) جریان اجتماع‌گریز: این نگاه که در مقایسه با نگاه‌های دنیاگریز معتدل‌تر است، قائل به استفاده از نعمت‌های دنیوی است، ولی به دلایلی از جمله برداشت‌های غلط از دخالت در اجتماع- به خصوص در دوران غیبت کبری- و بی‌بصیرتی و تفسیرهای نادرست از آیات و روایات، دخالت در سیاست و مسائل اجتماعی نه تنها در رسیدن به سعادت شرط نیست، بلکه در موارد زیادی مانعی در رسیدن به مقامات معنوی و سعادت اخروی است. در دوران فعلی نیز شاهد طیف وسیعی از این نگاه‌ها در اهل سنت و همچنین شیعیان هستیم (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸: ۸۹).

ج) جریان ترکیبی: در این نگاه، سعادت انسانی را امری جامع می‌دانند که هم شامل دنیا و لذت‌های دنیوی می‌شود و هم سعادت را امری اجتماعی می‌دانند و قائل به دخالت در اجتماع و سیاست و اهتمام به امور مسلمین هستند و در نهایت سعادت را



امری اخروی می‌دانند و آن را در قرب حضرت حق جست‌وجو می‌کنند و راه وصول به آن را زندگی در دنیا و دخالت در اجتماع و سیاست می‌دانند (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸: ۱۱۹) که نگاه حضرت امام (قدس سره) به سعادت را باید در این دسته جای داد.

۳. نظریه سعادت امام (ره)

حضرت امام (ره) تقریباً مبسوط به مقوله سعادت در درس تقریرات اسفار خود پرداخته است. هرچند این مطالب بیشتر فلسفی است، به منظور پی بردن به نوع نگاه امام به سعادت، از همین دریچه وارد می‌شویم تا با بررسی و کندوکاو در این مطالب به نوع نگاه ایشان به مقوله اخلاق و سیاست نیز راهی پیدا کنیم.

الف) تعریف

حضرت امام سعادت را این‌گونه تعریف می‌کنند: «بنابر اصالت وجود، در دار تحقق جز وجود، چیزی نیست و آنچه به نظر انسان بیاید و خیال تحقق آن را بنماید، اگر متخیل غیر وجود باشد، متن واقع از آن خالی است. هرچه در متن واقع متحقق است، چیزی غیر از وجود نیست. پس سعادت و شقاوت امری است که اگر حقیقت و تحقق داشته باشد، باید عین حقیقت وجود باشد و سعادت همان لذت دریافتن است در جایی که قوه ادراکیه، شیء لذیذ و مطابق طبعش را بیابد» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۴۴۹). با این تعریف، سعادت برای انسان در دو مرتبه معنی پیدا می‌کند: یکی، مرتبه شهادت و بدن است که در حقیقت همان سعادت قوا و حواس ظاهره است (مرتبه حس با قوای شهوانیه). مرتبه دوم، سعادت در مراتب بالاتر از قوای حسیه که قوای خیال، وهم و عقل را شامل می‌شود. حضرت امام (ره) درباره سعادت آنها چنین می‌فرمایند: «رتبه شهود و قوای حسیه انسان، سعادت و شقاوت دارد و مرتبه بالاتر هم که مرتبه خیال و وهم و قوای باطنه و حواس باطنیه باشد نیز سعادت و شقاوت دارد؛ چون ادراک صور موهومه و متخیله مناسب و ملایم، سعادت آن مرتبه است؛ مثلاً کسی که خیال‌های خام می‌کند و نیل به مقامات عالیه را خیال و تصور می‌کند، مثل اینکه بعد از چند سال رئیس و محل توجه و مطاع می‌شوم و این کاری که من به دست گرفته‌ام، عاقبتش چنین و چنان خواهد بود، اینها همه سعادت این مرتبه است و اگر شخصی باشد که همیشه تخیل پیشامدهای سوء و ناگوار و غیرملایم با مرتبه خیال مثل صور هولناک و وحشت‌آور می‌نماید، مرتبه خیال او- که این صور ناملایم خیالی را ادراک می‌کند



و از آنها مشمئز می‌شود. دارای شقاوت این مرتبه است. بالجمله: وجود هر چیزی به هر نحوه‌ای که هست، باید ادراکش هم به همان نحوه باشد و ملایم و ناملایم هم در همان افق خواهد بود و لذا عقول که مجردات و عقل محض هستند- چون ادراک حقایق نوریه می‌کنند و ماده ندارند که منفعل باشند تا ناملایمات داشته باشند، بلکه وجودند و ادراک‌شان قوی است- مدرکات آنها هم شریف و نوری هستند» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۴۵۱).

ب) ارکان

در نگاه حضرت امام، سعادت سه رکن اساسی دارد: مدرک، مدرک و ادراک. هرچه این سه رکن اعلی باشد، سعادت اعلی است و هرچه این سه قوی‌تر باشد، سعادت قوی‌تر است. در نگاه ایشان، سعادت همان ادراک و تعقل وجود است. حضرت امام در بحث ادراک، از دو نوع ادراک نام می‌برد: ادراک مستقل و ادراک مستظل. ایشان ادراک مستظل را ادراکی می‌دانند که موجودات و عالم در ارتباط با مبدأ و معاد درک شوند و منظور ایشان از ادراک مستقل این است که نظام وجود بدون ارتباط با مبدأ و معاد درک شود که این نوع ادراک را مانع سعادت می‌دانند و چنین می‌فرمایند: «اگر حکیمی وجودات را - ولو عالم عقول باشد- به طور استقلال تعقل و اثبات کند، حجاب است؛ ولی اگر شخصی علوم طبیعی را ادراک کند، ولی نه مستقلاً بلکه استظلاً، سعید است و الحاصل چون سعادت، ادراک و تعقل وجود است، لذا باید نظام وجود را به آن نحوی که مبدأ و معاد است، درک نموده و تعقل کرد» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۴۶۳). بنابراین ایشان معتقدند اگر شخصی موجودات را - ولو عالم معقولات را- به طور مستقل تعقل و اثبات کند، حجاب است؛ ولی اگر شخصی علوم طبیعی را (که به مراتب پایین‌تر از معقولات است) ادراک کند، ولی نه مستقلاً بلکه مستظلاً، سعید است. با این ملاک، حضرت امام علوم اجتماعی و متفکرانی را که پدیده‌های اجتماعی و سیاسی را مستقل و بدون ارتباط با خداوند، مبدأ و معاد درک، تحلیل و تبیین می‌کنند، مردود می‌دانند و آن را مانع سعادت خودشان و جامعه برمی‌شمرند و آن دسته از علوم اجتماعی و تبیین‌ها را عامل سعادت متفکر و جامعه می‌دانند که اجتماع و سیاست را مستظل (در ظل مبدأ و معاد) درک کنند.



ج) اصول

از مجموعه گفته‌های حضرت امام درباره سعادت می‌توان نکات ذیل را برداشت کرد که ما را با نگاه ایشان به سعادت به خصوص سعادت اجتماعی بهتر آشنا می‌کند.

اصل اول، در نظر ایشان، سعادت با در نظر گرفتن اختیار و اراده برای انسان معنی پیدا می‌کند. در نگاه حضرت امام، سعادت و شقاوت نه جزء ذات است و نه لازم ماهیت، بلکه هر دو از امور وجودی هستند که محتاج علت‌اند. در حقیقت سعادت و شقاوت از حیثیات وجودی انتزاع می‌شوند و حیثیات وجودی باید علت داشته باشند تا به وجود آیند؛ بنابراین نمی‌توان گفت سعادت امری ذاتی و علت‌ناپذیر است (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۱۴۰). همچنین ایشان حدیث «السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه» را معطوف اراده و اختیار انسان معنی می‌کنند و معتقدند منظور از عمر، عالم طبیعت است که منشأ و مبدأ سعادت و شقاوت است. با این نگاه به سعادت و تأثیرگذار دانستن اراده و اختیار انسان در سعادت، راه برای تسری بحث سعادت در مسائل سیاسی و اجتماعی باز می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۵۲۹).

اصل دوم، از تعریف امام از سعادت برداشت می‌شود که در نگاه ایشان، انسان صاحب حیثیات و مراتب قواست و فقط با خوشبختی و سعادت یک قوه و یک مرتبه نمی‌توان گفت انسان سعید است، بلکه برای اینکه انسان به سعادت حقیقی دست پیدا کند، باید همه قوا و مراتب به سعادت متناسب با خودشان دست یابند.

اصل سوم، از تعریف امام از سعادت برمی‌آید که در سعادت انسان تنها نباید چند سال زندگی دنیوی را حساب کرد، بلکه باید مجموع مدت حیات و زندگی انسان را ملاحظه کرد و نشئه آخرت را که بعد از دنیاست، در سعادت انسان لحاظ کرد. در حقیقت اساس سعادت در نگاه حضرت امام، سعادت اخروی است؛ زیرا نخست، از لحاظ زمانی، متناهی (سعادت در دنیا) با نامتناهی (سعادت در آخرت) قابل مقایسه نیست؛ دوم، دنیا حیات بالعرض است، در حالی که آخرت حی بالذات است؛ سوم، لذتها و عذاب آخرت، از لحاظ شدت و کثرت، قابل مقایسه با لذتها و عذاب دنیوی نیست؛ چهارم، لذه‌های دنیوی مخلوط به الم است، در حالی که آخرت لذتها همراه با الم نیستند و الم در سعادت اخروی جایی ندارد.

اصل چهارم که در پایان بحث از سعادت در نگاه حضرت امام باید به آن اشاره کرد، این است که در اندیشه حضرت امام اساس سعادت، سعادت اخروی است، ولی دنیا و عالم طبیعت مغفول واقع نشده، بلکه عالم طبیعت و سعادت دنیوی منشأ و مبدأ سعادت اخروی محسوب می‌شود.



۴. بازاندیشی در سیاست

اگر سعادت را مبنا و ملاک در بحث تحلیل سیاسی بدانیم، می‌توان به گونه‌شناسی تازه‌ای از علم سیاست دست یافت که راه را برای نیل به نظریه‌ای جدید در ارتباط با چیستی علم سیاست هموار می‌کند. در این قسمت نخست گونه‌های سیاست از این منظر شناسایی و سپس نظریه نهایی در خصوص سیاست ارائه می‌شود.

الف) سعادت و گونه‌شناسی سیاست

امام خمینی (ره) با توجه به بنیاد معرفتی سیاست که بر نظریه سعادت استوار است، اقدام به تحلیل و گونه‌شناسی سیاست کرده‌اند که می‌توان آن را در سه قالب اصلی دسته‌بندی کرد:

- سیاست شیطانی

اولین نوع سیاست را می‌توان سیاست شیطانی نامید که در آن حکام تنها به فکر منافع خود هستند و توجهی به زندگی، رفاه و آسایش مردم ندارند که در سیاست امروزه به چنین حکامی، دولت‌های غارتگر گفته می‌شود. حضرت امام حکومت و سیاست پهلوی را مصداق بارز این نوع سیاست می‌دانند و چنین می‌فرمایند: «مردم، مثل محمدرضا خان، اینها ابلیس‌اند؛ اینها لشکر ابلیس‌اند. این دولت ابلیس است و تابع ابلیس است؛ شیطان است و تابع شیطان است؛ حکومت نظامی همان حکومت شیطانی است! یک حکومتی است که بر خلاف رضایت خدا و بر خلاف رضایت ملت است؛ یک همچو حکومتی شیطانی است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۲۶۴).

- سیاست حیوانی

نگاه دوم، سیاست حیوانی است که حکام و سیاست‌مداران به دنبال رساندن مردم به لذت دنیایی هستند و توجهی به ارزش‌های متعالی ندارند و اعمال سیاست‌ها تنها بر مبنای اداره زندگی روزمره مردم است. حضرت امام در زمینه مبنا و ریشه این سیاست چنین می‌فرمایند: «مکتبی را که شما بروید ملاحظه بکنید، به استثنای مکتب اسلام و مکتب توحیدی و مکتب انبیا، که درست دست ما نیست و از بین رفته است، اما حالا اسلام محفوظ است، هر مکتبی را به استثنای مکتب اسلام که ملاحظه کنید،



یک مکتب مادی [است] که انسان را حیوان تصور کرده است، یک موجودی که [کارش] همان خوردن و خوابیدن است، منتها بهتر خوردن و بهتر خوابیدن. حیوانات هم مشترک‌اند با ما در خوردن و خوابیدن، لکن این مکتب‌ها می‌خواهند انسان را یک حیوانی، این طور ادراک کرده‌اند از انسان که این هم مثل سایر حیوانات هست که تمام چیزها و رشدهایی که دارد در همان ادراکات مادی دور می‌زند، در امور مادی دور می‌زند. اسم آن را گفته‌اند «امور عینی»؛ خیال می‌کنند که امر عینی عبارت از همین عالم طبیعت است و حال آنکه عوالم دیگری هست که اینها ادراکش نکرده‌اند؛ و آنها [از] عوالم عینی بیشتر؛ یعنی از عینیت بیشتر حظ دارند تا عالم طبیعت. عالم طبیعت در آخر موجودات عالم وجود واقع شده است؛ در آن آخرش واقع شده؛ یعنی منتهی الیه عالم - وجود - عالم طبیعت است؛ پست‌ترین عالم‌ها عالم طبیعت است؛ و این طور نیست که انسان فقط خودش باشد و همین طبیعت و مرتبه‌ای نداشته باشد. انسان مراتب دارد. آن کسی که رفته سراغ آن مرتبه بالای انسان و از این مراتب غافل شده، اشتباه کرده. آن کسی که چسبیده است به این عالم ماده و مرتبه طبیعت را دیده و غافل از ماورای طبیعت است، این هم اشتباه کرده» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۷۸).

ایشان بر مبنای این زندگی دنیوی، سیاست حیوانی را چنین ترسیم و آن را با دو گونه دیگر سیاست مقایسه می‌کنند: «سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه برد، تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و اینها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاح‌شان هست، صلاح ملت هست، صلاح افراد هست و این مختص انبیاست. دیگران این سیاست را نمی‌توانند اداره کنند. این مختص انبیا و اولیاست و به تبع آنها به علمای بیدار اسلام. هر ملتی علمای بیدارش در زمانی که آن ملت نبی‌شان بوده است. اینکه می‌گویند شما دخالت در سیاست نکنید و بگذارید برای ما، شماها سیاستتان، سیاست صحیح‌تان هم یک سیاست حیوانی است. آنهایی که فاسدند، سیاست‌شان سیاست شیطانی است. آنهایی که صحیح راه می‌برند، باز سیاستی است که راجع به مرتبه حیوانیت انسان، راجع به رفاه این عالم، راجع به حیثیاتی که در این عالم هست راه می‌برند. لکن انبیا، هم این عالم را و هم آن عالم را - و اینجا راه است برای آنجا - اینها هدایت می‌کنند. مردم را به این راه و آنچه صلاح ملت است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵: ۲۹۰).



- سیاست الهی

نگاه سوم به سیاست را می‌توان سیاست الهی نامید. در این نوع سیاست، زمامداران جامعه نه تنها به دنبال سعادت و خوشبختی زندگی دنیوی مردم هستند، بلکه هدف اصلی و نهایی آنها در سیاست، سعادت و کمال اخروی (بعد از مرگ مردم) است. این نوع سیاست در حقیقت سیاستی است که بر مبنای دین و رضایت خداوند به اداره امور مردم می‌پردازد و در تعالیم دینی از شئون کار انبیا محسوب شده است.

حضرت امام در تبیین این نوع سیاست چنین می‌فرماید: «سیاست‌های شیطانی و سیاست‌های صحیح اگر هم باشد، امت را در یک بُعد هدایت می‌کند و راه می‌برد و آن بُعد حیوانی است. بعد اجتماع مادی است و این سیاست یک جزء ناقصی از سیاستی است که در اسلام برای انبیا و برای اولیا ثابت است. آنها می‌خواهند ملت را، ملت‌ها را، اجتماع را، افراد را هدایت کنند، راه ببرند در همه مصالحی که از برای انسان متصور است، از برای جامعه متصور است. همانی که در قرآن صراط مستقیم گفته می‌شود: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ما در نماز می‌گوییم. ملت را، اجتماع را، اشخاص را راه ببرد به یک صراط مستقیمی که از اینجا شروع می‌شود و به آخرت ختم می‌شود. الی الله است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۳۱۱).

جدول ۱- گونه‌شناسی سیاست مبتنی بر نظریه سعادت امام(ره)

انواع سیاست	ملاک عمل
الهی	رضای خداوند
انسانی	تأمین نیازهای دنیوی
شیطانی	امیال حکام

(ب) سعادت و نظریه سیاست

با توجه به مطالبی که درباره انواع سیاست ارائه شد، مشخص می‌شود که تنها سیاست نوع سوم یا همان سیاست الهی راه را برای رسیدن انسان به سعادت حقیقی باز می‌کند و همین سیاست مورد توجه حضرت امام(ره) بوده است و به تبیین آن پرداخته‌اند تا با روشن کردن این نگاه به سیاست راه را برای حرکت جامعه به سمت سعادت و کمال باز کنند.



– غایت‌شناسی سیاست

حضرت امام سیاست را به روابط بین حاکم و ملت و روابط بین حاکم با سایر حکومت‌ها برای جلوگیری از فساد تعریف می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۳۳). ایشان برای تشریح قسمت اول این تعریف می‌فرمایند: «سیاست معنایش همین وضع آن چیزهایی که در یک کشور می‌گذرد، از حیث اداره آن کشور [است] (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۱۶). در جایی دیگر حضرت امام حکومت را عدل سیاست و بلکه تمام معنای سیاست می‌دانند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۱۱۴). بنابراین حضرت امام (ره) نیز همانند بسیاری از متفکران دیگر، رکن اصلی سیاست را همان قدرت و حکومت می‌دانند، اما ایشان غایت سیاست را تربیت انسان و رساندن او به سعادت می‌دانند و چنین می‌فرمایند: «انبیا آمده‌اند که ما را از این عالم طبیعت کم‌کم تربیت کنند و آن مقداری که مربوط به تربیت‌های معنوی است، به ما بفرمایند، به وحی مِنَ اللَّهِ تَعَالَى؛ تا ما، که اگر انبیا نباشند، یک حیوانی هستیم که هر چه هست همین طبیعت [است] و [بیشتر از این ادراک نداریم، ما را ببرند به آن عالم و تقویت کنند که ما وقتی از این عالم منتقل به یک عالم دیگری شدیم (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۴۳۲ و ۴۳۳).

– ماهیت‌شناسی سیاست

از سخنان حضرت امام چنین برمی‌آید که از دید ایشان، سیاست از حیث ماهیت بر دو قسم است:

اول، سیاست الهی

در نگاه حضرت امام این نوع سیاست در حقیقت همان دیانت است که هدایت امور دنیوی و اخروی مردم را در مسیر صراط مستقیم به دوش می‌کشد و این نوع سیاست مختص انبیا و اولیا و به تبع آن مختص علمای بیدار و آگاه به اسلام و زمانه است. این نوع سیاست با چنین زمامدارانی حقیقتاً فرد و جامعه را به سعادت دنیوی و اخروی می‌رساند. ایشان در تبیین این سیاست چنین می‌فرمایند: «رسول الله، پایه سیاست را در دیانت گذاشته است. رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - تشکیل حکومت داده است؛ تشکیل مراکز سیاست داده است و سایر خلفای اسلام تا آنجا که به انحراف کشیده نشده بود در صدر اسلام، باید همه آنها را نفی کنند. باید آنها را این آخوندهای



درباری و این سلاطین نوکرمآب، باید پیغمبر اکرم و خلفای اسلام را طرد کنند و بگویند که آنها مسلم نبودند. برای اینکه آنها دخالت در سیاست می‌کردند. سیاستی که در صدر اسلام بود یک سیاست جهانی بود. پیغمبر اسلام دستش را دراز کرده بود در اطراف عالم و عالم را داشت دعوت می‌کرد به اسلام؛ و دعوت می‌کرد به سیاست اسلامی و حکومت تشکیل داد و خلفای بعد حکومت تشکیل دادند. و از صدر اسلام از زمان رسول خدا تا آن وقتی که انحراف در کار نبود، سیاست و دیانت توأم بودند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۶: ۱۷).

دوم، سیاست غیرالهی

در نگاه حضرت امام، این نوع سیاست تنها به معاش شهروندان توجه دارد و به معادشان توجه خاصی ندارد. وظیفه این نوع سیاست آبادی دنیای افراد جامعه است و قصد دارد آنها را به سعادت در همین زندگی دنیوی برساند و در حقیقت سیاسی است کاذب که سعادت کاذبی را نیز برای طرفداران آن به ارمغان می‌آورد؛ زیرا سعادت در این نوع نگاه، در همین دنیا خلاصه می‌شود و مردم در همین دنیا به سعادت و شقاوت مد نظرشان می‌رسند. در خاطره‌ای از گفت‌وگوی حضرت امام در زندان، این دو نوع نگاه به سیاست و تفاوت آنها و برداشت ایشان از سیاست به خوبی به نمایش کشیده شده است.

«یک نفر آمد، گفت که سیاست دروغ گفتن است، خدعه است، فریب است و کلمه‌اش همین بود که «پدرسوختگی» است! این را بگذارید برای ما. همین جا می‌خواست پدرسوختگی کند، یعنی می‌خواست کلاه سر من بگذارد! من گفتم به این معنا که شما می‌گویید، ما هیچ وقت همچو سیاستی را نداشتیم؛ خدعه و فریب و این چیزها. اینها می‌خواهند که ماها را با همین خدعه و فریب که سیاست خدعه است، از سیاست کنار بگذارند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۱۲۵). حضرت امام در ادامه این خاطره، سیاست را چنین تحلیل می‌کنند: «سیاست خدعه نیست، سیاست یک حقیقتی است، سیاست یک چیزی است که مملکت را اداره می‌کند، خدعه و فریب نیست. اسلام، همان اسلام سیاست است، حقیقت سیاست است، خدعه و فریب نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۱۲۶).

نکته‌ای که در پایان بحث سیاست در نگاه امام باید به آن اشاره کرد این است که امام معتقد بودند که تمام اسلام سیاست است و سیاست مدن از اسلام سرچشمه



می‌گیرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۷۰) و احکام سیاسی اسلام نیز بیش از احکام عبادی آن است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۳۸). یکی از دلایلی که حضرت امام در این باره می‌آورد این است که اجتماعیات قرآن به آیات عبادی آن از صد به یک هم بیشتر است (موسوی خمینی، ۱۳۶۵: ۱۱).

حضرت امام معتقدند که کتاب‌های اسلام در سیاست هم بیشتر از کتاب‌هایی است که در عبادات و حتی فقه وجود دارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۱۵۴). حتی حضرت امام بسیاری از احکام عبادی را دارای منشأ خدمات اجتماعی و سیاسی می‌دانند. با چنین بیاناتی، وسعت سیاست در نگاه حضرت امام به اسلام به خوبی خود را نشان می‌دهد و تمایز امام با کسانی که سیاست را از اسلام جدا می‌دانند و معتقدند که علمای اسلام و مسلمین نباید وارد سیاست شوند، به خوبی نمایان می‌شود.

ج) جایگاه سیاست

از نظر امام، نفس انسانی دارای قوای مختلفی است که اگر در هر کدام از آنها افراط یا تفریط صورت گیرد، نفس انسانی دچار قلب ماهیت و از حقیقت خود خارج می‌شود. قوای نفس از دیدگاه امام عبارت است از:

– قوه عاقله

این قوه بر اساس تعریف امام، قوه‌ای روحانی است که بر حسب ذات مجرد است و بر حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات است (موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۱۶۱).

– قوه واهمه

این قوه که از ابتدای خلقت در وجود انسان قرار گرفته است، به انسان این توانایی را می‌دهد که از دروغ، مکر، حيله و نیرنگ در راستای اهداف خود استفاده کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۷: ۲۱).

– قوه غضبیه

این قوه در نگاه حضرت امام همانند نگهبان یک شهر عمل می‌کند که برای دفع ضررها و دفع موانع تکامل به کمک نفس انسانی می‌آید (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۲۰۸).



- قوه شهویه

این قوه اساس شهوات در وجود انسانی است و خوردن و آشامیدن و میل جنسی از شئون این قوه محسوب می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۷: ۴۹). در اندیشه حضرت امام، رسیدن به سعادت ابدی در صورتی امکان‌پذیر است که با زندگی در دنیا، قوای شهویه، غضبیه و وهمیه تحت تسلط قوه عاقله قرار گیرند. اگر این قوا تحت فرمان عقل قرار گیرند، از جنود رحمانی محسوب می‌شوند (موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۱۶).

ردپای سیاست را باید در سخنان امام درباره سعادت یا شقاوت قوه غضبیه پیدا کرد. حضرت امام بر این باور است که اگر قوه غضبیه تحت عقل و شرع تربیت شود، از بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی است و می‌تواند کمک‌های زیادی را به سعادت انسان کند. در حقیقت این قوه بزرگ‌ترین مؤسس مدینه فاضله و به تعبیری، بزرگ‌ترین مؤسس سیاست الهی و حافظ نظام جهان و انسان و مدینه فاضله است. ایشان معتقدند که اگر در این قوه خمودی و سستی رخ دهد، باید برای علاج و بیدار کردن این قوه بسیار تلاش کرد؛ زیرا از سستی این قوه خللی عظیم بر نظام جمعیت و حکومت مدینه فاضله وارد می‌آید (لکزایی، ۱۳۸۷). اگر قوه غضبیه از مسیر عقل و شرع خارج شود، دچار شقاوت می‌شود و مدینه یا سیاست یا حکومتی که بنیان‌گذار آن قوه غضبیه‌ای باشد که تحت عقل و شرع تربیت نشده باشد، سیاست یا حکومت یا مدینه‌ای جز مدینه فاسقه، جاهله یا ضاله نخواهد بود.

از مجموع مطالب یادشده برمی‌آید که اگر مدینه توسط غضب رحمانی تأسیس و اداره شود، شاهد سیاست الهی خواهیم بود و اگر توسط غضبی که تحت کنترل عقل و شرع نیست اداره شود، سیاست غیرالهی (حیوانی یا شیطانی) تأسیس می‌شود. می‌توان گفت سعادت میوه درخت سیاست و مولودی است که از دامن سیاست زاده می‌شود و سیاست علت سعادت و سعادت معلول آن است و در عین حال باید توجه کرد که غایت سیاست باید سعادت حقیقی انسان‌ها باشد و اگر سیاست، سیاستی مغایر اسلام و غیرالهی باشد، منتهی به شقاوت می‌شود. بنابراین سعادت علاوه بر آنکه علت فاعلی سیاست است، علت غایی آن هم محسوب می‌شود و به عبارتی وقتی سعادت از سیاست الهی ایجاد شد، رشد و به سوی کمال خود حرکت می‌کند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش از دو نوع نگاه کلی به سعادت (دینی و غیردینی) با چند شاخه فرعی آن و از سه نوع نگاه به سیاست صحبت شد که اگر بخواهیم بین آنها رابطه برقرار کنیم، شاهد جدول زیر خواهیم بود:

جدول ۲- ارکان نظریه سعادت محور از سیاست

شیطانی	حیوانی	الهی	سیاست سعادت	
			لذت‌گرا	نگاه غیردینی
محتمل است.	امکان کم دارد.	امکان ندارد.	لذت‌گرا	نگاه غیردینی
بسیار محتمل است.	امکان بسیار کم دارد.	امکان ندارد.	دنیاگریز	
بسیار محتمل است.	امکان دارد.	امکان ندارد.	اجتماع‌گریز	نگاه دینی
بسیار محتمل است.	امکان کمی دارد.	امکان ندارد.	دنیاگریز	
امکان ندارد.	امکان ندارد.	بسیار محتمل است.	جمع بین دنیا و آخرت	

با تأمل در این جدول به این نکته پی خواهیم برد که کسانی که نگاه غیردینی به سعادت دارند، هرگز به دنبال نگاه الهی به سیاست نیستند و در بهترین حالت به دنبال نیل به سیاست حیوانی هستند تا حداقل معاش و دنیای مردم تأمین شود که در اغلب جوامعی که چنین نگاه‌هایی به سعادت دارند، حتی سیاست حیوانی نیز حاکم نمی‌شود و سیاست‌مداران با غارت اموال و سرمایه‌های مردم، تنها به فکر منافع خود هستند و سیاست ناچار به سمت سیاست شیطانی سوق پیدا می‌کند.

اما درباره نگاه‌های دینی (دین اسلام) به سعادت باید گفت مکاتبی که نگاه دنیاگریز یا اجتماع‌گریز به مقوله سعادت دارند، جوامع‌شان به سمت سیاست حیوانی و شیطانی حرکت می‌کنند. چون در این نوع نگاه‌ها به جامعه و اجتماع اهمیت داده نمی‌شود، افرادی که خیرخواه مردم نیستند (و اغلب اجنبی هستند) حکومت و سیاست را در قبضه می‌گیرند و سیاست قهراً به سمت سیاستی حیوانی و در نهایت شیطانی حرکت می‌کند؛ زیرا زمامداران این جوامع، حتی معاش مردم و سعادت دنیوی مردم را نیز تأمین نمی‌کنند و تنها به فکر منافع شخصی خود هستند.

تنها نگاهی که در نهایت موجب سیاست الهی در جامعه می‌شود، نگاهی است که



جمع بین سعادت دنیا و آخرت را غایت خود می‌داند و از دخالت در اجتماع و سیاست نیز هیچ ابایی ندارد و حتی آن را بر خود فرض می‌داند که حضرت امام با اندیشه دینی خود، تبیینی جدید و متناسب با نیازهای زمانه خود از این نوع نگاه به سیاست و سعادت ارائه دادند.

منابع

- قرآن مجید
- نهج‌البلاغه، ترجمه استاد ولی، (۱۳۸۴)، تهران: اسوه.
- آودی، رابرت و دیگران (۱۳۸۰)، پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم، ترجمه و تدوین حسین علی نوذری، تهران: نقش جهان.
- اردبیلی، سیدعبدالغنی (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی (قدس‌سره)، ج ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ارسطو (۱۳۶۸)، اخلاق نیکوماخس، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.
- بکر، لارنس‌سی، (۱۳۷۸)، تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ترجمه گروهی از مترجمان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم: نشر اسرا.
- دوورژه، موریس (۱۳۴۹)، اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- راسل، برتراند (۱۳۶۷)، قدرت، ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۰)، گلشن راز، تصحیح پرویز عباسی دادکانی، تهران: الهام.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۵)، المیزان فی تفسیرالقرآن، ج ۱۱، قم: جامعه مدرسین قم.
- عالم، عبدالرحمان (۱۳۸۱)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی.
- گرامی، غلام‌حسین (۱۳۸۸)، انسان در اسلام، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
- لک‌زایی، رضا (بی‌تا)، «سیاست و سعادت در اندیشه حکیم متأله حضرت امام خمینی»، مجله پژوهش حوزه، س ۹، ش ۳۴ و ۳۵.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۷)، فلسفه اخلاق، تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.



- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، فطرت (مجموعه آثار)، قم: صدرا.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۲)، طلب و اراده، ترجمه و شرح سید احمد فهری، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۵)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۱)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۶)، مصباح‌الهدایه، با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۷)، شرح جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸)، صحیفه نور، ۲۱ ج، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نراقی، ملا احمد (۱۳۷۷)، معراج‌السعاده، قم: هجرت.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۷)، الانسان الكامل، تهران: کتابخانه طهوری.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۲)، فلسفه آفرینش، قم: دفتر نشر معارف.

