



## سعادت بشر و نظریه سیاسی در قرآن

محمد شجاعیان \*

دانشیار گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، ایران. رایانامه: [shojaiyan@rihu.ac.ir](mailto:shojaiyan@rihu.ac.ir)

### چکیده

اگر نظریه سیاسی به معنای استدلال درباره الزامات عرصه سیاست برای رسیدن به جامعه مطلوب باشد، آنگاه سعادت بشر یکی از مبادی تأثیرگذار نظریه سیاسی است. نوشتار کنونی با بهره‌گیری از روش پژوهش موضوعی در قرآن، در پی پاسخگویی به پرسش زیر است: آیا بشر، با توجه به ساختار وجودش از منظر قرآن، می‌تواند به شکل مستقل و خودبنیاد به ارائه نظریه‌ای درباره سعادت بشر به‌عنوان یکی از بنیادهای نظریه سیاسی بپردازد؟ در فرضیه پژوهشی ادعا می‌شود که بی‌توجهی به نیازمندی به هدایت الهی نظریه سیاسی به خصلت بنیادین ماهیت سعادت بشر مانعی برای ایجاد جامعه‌ای مطلوب خواهد بود. به‌کارگیری واژه بشر برای پیامبران الهی در قرآن نشان می‌دهد آنها از خصلت ممتاز توانایی دریافت «وحی» برخوردارند. این توانایی تحقق‌بخش یک نیاز عام است؛ نیازمندی به هدایت ماورایی و الهی برای تعیین سعادت بشر. ساختار وجودی و چگونگی زندگی انسان در این عالم به گونه‌ای است که نیازمند هدایت الهی‌اند، آن هم از راه نزول فرشته‌ای که رسول الهی است تا پیام هدایت الهی را به انسان برساند. دلالت نظریه‌ای درباره سعادت بشر، که ناگزیر باید از منبعی وحیانی اخذ شود، برای نظریه و نظریه‌پردازی سیاسی بسیار بااهمیت است. از این منظر، نظریه سیاسی باید در پی منبعی غیربشری برای تبیین سعادت و خیر باشد. به این ترتیب نظریه سیاسی به سمت تشخیص و تعیین محتوای خیر اعلی و سعادت که باید به‌منظور تحقق آن اقدام کند، نزدیک‌تر می‌شود. اگر نظریه سیاسی، به این خصلت بنیادین ماهیت سعادت بشر بی‌توجهی کند، نمی‌تواند به تحقق غایت خود که ایجاد جامعه مطلوب است، دست یابد.

واژه‌های کلیدی: بشر، پیامبر، سعادت، قرآن کریم، نظریه سیاسی، وحی

\* استناد: شجاعیان، محمد. (۱۴۰۲، پاییز) «سعادت بشر و نظریه سیاسی در قرآن»، فصلنامه سیاست، ۵۳، ۴۹۹-۵۱۸: ۲۲-۱، <DOI: 10.22059/JFQ.2024.322485.1007788>.

تاریخ دریافت: ۲ اردیبهشت ۱۴۰۰، تاریخ بازنگری: ۱۷ مهر ۱۴۰۲، تاریخ تصویب: ۱۲ آذر ۱۴۰۲، تاریخ انتشار: ۲۵ آذر ۱۴۰۲.



## ۱. مقدمه

تأمل درباره سیاست به‌منظور ارائه نظریه‌ای درباره معیارها و الزامات حاکم بر این عرصه از مبادی متعددی بهره می‌گیرد. یکی از این مبادی، موضوع ماهیت بشر و ویژگی‌های بنیادین اوست. از این منظر، هر نظریه سیاسی، بر دعاوی معرفتی خاصی درباره بشر و ویژگی‌های او مبتنا دارد. یکی از عرصه‌هایی که موضوع ماهیت بشر برای نظریه‌پردازان سیاسی نقش تعیین‌کنندگی دارد، بحث سعادت است. اگر نظریه سیاسی را به معنای الزامات عرصه سیاست به‌منظور نیل به خیر و سعادت در نظر بگیریم، آنگاه سعادت بشر یکی از مبادی تأثیرگذار در نظریه سیاسی است. با این مبنای نظری، نوشتار کنونی در پی پاسخگویی به یک پرسش مهم در بحث سعادت بشر و بررسی دلالت آن برای نظریه سیاسی از منظر قرآن کریم است: آیا بشر، با توجه به ساختار وجودی‌اش از منظر قرآن کریم، می‌تواند به شکل مستقل و خودبنیاد به تعریف و ارائه نظریه درباره سعادت به‌عنوان یکی از بنیادهای نظریه سیاسی بپردازد؟ در فرضیه پژوهشی ادعا می‌شود که بی‌توجهی به نیازمندی به هدایت الهی که نظریه سیاسی به خصلت بنیادین ماهیت سعادت بشر مانعی برای ایجاد جامعه‌ای مطلوب خواهد بود. پاسخ به پرسش پژوهشی تکلیف بسیاری از مسائل و موضوع‌های مربوط به نظریه‌پردازان سیاسی و ارتباط میان تلقی ارائه‌شده از سعادت بشر با نظریه سیاسی را مشخص خواهد کرد. بر این اساس پژوهش کنونی در پی بررسی موضوع ارتباط سعادت و با نظریه سیاسی در قرآن است و این بررسی را از منظر نقش ارائه تبیینی از ماهیت انسان و تأثیر آن در نظریه سیاسی از منظر قرآن کریم به سرانجام می‌رساند. به‌منظور پاسخگویی به پرسش اصلی مقاله، واژگان «بشر» و «انسان» مفاهیمی‌اند که می‌تواند در تعیین نظریه سعادت انسان از منظر قرآن تعیین‌کننده باشد. روش مورد استفاده از در نوشتار کنونی، «روش پژوهش موضوعی» است (Sadr, 1980; Lesani, 2012; Fasharaki and Moradi Zanjani, 2014; Pakatchi, 2012). واژه‌های «انسان»، «بشر» و «آدم» را می‌توان به‌منزله واژگانی تلقی کرد که به‌عنوان نقطه عزیمت برای بررسی برداشت قرآن از انسان در نظر گرفته می‌شوند. در واقع، آیاتی که در آنها این واژگان به‌کار رفته است، دریچه ورود ما به دریای عظیم و بی‌پایان معارفی است که قرآن کریم در زمینه موضوع‌های مربوط به انسان به دست ما می‌دهد. در پژوهش کنونی برای پاسخگویی به پرسش اصلی مطرح‌شده، با هدف تحدید بحث، تنها از اصطلاح بشر و برخی کاربردهای قرآنی آنها استفاده خواهد شد. تعیین مفاهیم اصلی پژوهش کنونی یعنی سعادت و نظریه سیاسی از یک سو و ارتباط میان دو مفهوم به‌عنوان مبانی و چارچوب نظری بحث، از سوی دیگر، موضوع‌هایی است که باید بررسی شوند.

## ۲. پیشینه پژوهش و تعاریف مفاهیم اصلی پژوهش

### ۱.۲. مفهوم سعادت

آنچه درباره مفهوم سعادت در ابتدا به ذهن متبادر می‌شود آن است که این مفهوم همه آنچه را که برای انسان خواستنی و ارزشمند است، در برمی‌گیرد. هر فردی اهداف متکثر و متعارضی دارد؛ همین مسئله موجب شده است که ارائه تبیین مشخصی از سعادت دشوار باشد. هرچند تلقی مناسب از سعادت باید با تفتن نسبت به واقعیت تکثر و تعارض اهداف آغاز شود. تعریف دقیق و کامل از مفهوم خوشبختی باید بتواند از این تکثر و تعارض اهداف عبور کند و نقشی وحدت‌بخش داشته باشد (Wright, 2015: 19). یک موضوع مهم در بحث سعادت آن است که هر شخصی می‌خواهد در برخورد با اهداف متفاوت و گاه متعارض دستورات عملی برای راهنمایی او وجود داشته باشد. این دستورات عمل هم به او می‌گویند که کدام یک از اهداف باید حفظ شوند و آنها که باید حفظ شوند، چگونه باید هماهنگ شوند. این موضوع کارویژه بسیار مهمی است که از مفهوم سعادت باید انتظار داشت (Wright, 2015: 269). همچنین می‌توان گفت مفهوم سعادت و ارائه نظریه‌ای درباره آن، به شکل نظام‌مند و ارگانیک با بحث درباره نفس، ماهیت آن، اقسام آن و طبیعت آن مرتبط است. همچنین موضوع نظریه سعادت با فلسفه اخلاق کاملاً مرتبط است (Murad, 1992: 15).

در پاسخ به این پرسش که سعادت چیست، دایره‌المعارف استنفورد دو تلقی کلی و عام را برای این اصطلاح در نظر می‌گیرد: تلقی یا معنای روان‌شناختی و تلقی یا معنای ارزشی. در معنای نخست از سعادت، حالت معینی از ذهن مورد نظر است. در این تلقی و برداشت، پرسش از چیستی سعادت، پرسش از آن حالت ذهنی است که برای فرد لذت و رضایت از زندگی ایجاد می‌کند. مقصود از سعادت در تلقی روان‌شناختی آن، قرار داشتن فرد در حالت یا وضعیت روانی خاصی است. درباره اینکه آن وضعیت روانی خاص چیست، اغلب سه نظریه اصلی از سوی نظریه‌پردازان ارائه شده است. به بیانی دیگر نظریه‌های سعادت در معنای روان‌شناختی آن در سه دسته اصلی قرار دارند: رضایت از زندگی، لذت و وضعیت عاطفی مثبت (Haybron, 2014: 13-14). معنای دوم سعادت به‌نوعی معادل بهزیستی یا شکوفایی و برخورداری از زندگی مطلوب و ارزشمند است. پرسش از چیستی سعادت در این تلقی، پرسش از ارزش‌هایی است که موجب می‌شود زندگی برای یک فرد مطلوب باشد و او را از بهروزی برخوردار کند. بر این اساس، مقصود از تلقی ارزش‌شناسانه از سعادت آن است که بدانیم چه نوعی از زندگی و چه شکلی از زندگی برای فرد «مفید» است؟ چه شکلی از زندگی برای مردم مطلوب است؟ در نتیجه پرسش از چیستی سعادت در این تلقی، پرسشی ناظر بر

مسائل ارزشی است و اغلب نظریه‌پردازان اخلاق به چنین مسائلی می‌پردازند (Haybron, 2014: 13-14). در پژوهش کنونی معنای دوم سعادت مورد نظر است. در رویکرد ارزش‌شناسانه به سعادت، فرد یا جامعه از وضعیت و اموری برخوردارند که برای آنها مطلوب است، به آنها نفع می‌رساند و زندگی آنها را بهتر می‌کند. حال اگر از ارزش‌ها برداشت‌های متفاوتی وجود داشته باشد، محتوای سعادت مورد نظر نیز متفاوت خواهد بود. اگر دو نفر ارزش‌های متفاوتی داشته باشند، در آن صورت درباره اینکه کدام زندگی سعادت‌مندانه است، اختلاف به وجود می‌آید (Haybron, 2014: 16). به عبارت دیگر، اختلاف در ارزش‌ها به تفاوت برداشت از سعادت و زندگی سعادت‌مندانه منجر می‌شود. در نتیجه سعادت و ارزش‌ها (آنچه مطلوب تصور می‌شود) ارتباط کاملاً معنادار و وثیقی دارند. اختلاف در ارزش‌ها یا برداشت از ارزش‌ها، موجب شکل‌گیری نظریه‌های متفاوتی درباره سعادت خواهد شد.

در تاریخ اندیشه و فلسفه غرب، افلاطون و ارسطو دیدگاهی عینی، کلی و غیرنسبی‌گرایانه را درباره سعادت ارائه کرده‌اند. از نظر افلاطون، سعادت به معنای آن است که اجزای مختلف روح یک فرد ذیل قوه عاقله او عمل کنند و تحت هدایت عقل قرار گیرند (Wright, 2015: 37-39). ارسطو نیز از جمله معروف‌ترین نظریه‌پردازانی است که سعادت را امری عینی در نظر می‌گیرد. از نظر او سعادت، زندگی همراه با فعالیت‌های فضیلت‌مندانه است. در نتیجه سعادت از این منظر به معنای به فعلیت رساندن قابلیت‌ها و ظرفیت‌های انسان است (Haybron, 2014: 16). از سوی دیگر این روایت که سعادت برابر با لذات است، یک تلقی و برداشت از چیستی سعادت است که مقبولیت گسترده‌ای نیز دارد. موضع گرگیاس، پروتاگوراس، اپیکور، هابز، بنتام، جیمز میل و جان استورات میل در چارچوب لذت‌انگاری جای می‌گیرد (Wright, 2015: 70).

برخی پژوهشگران مدعی شده‌اند بیشتر دیدگاه‌هایی که درباره سعادت تاکنون مطرح شده است در تفکرات یونان باستان نیز وجود داشته است و بیشتر پرسش‌های فلسفی که بعدها درباره سعادت بررسی شد به یکی از آموزه‌ها و انگاره‌های مطرح در یونان باستان بازمی‌گردد (Wright, 2015: 13). با وجود این آرای مطرح‌شده در ادیان توحیدی درباره سعادت به‌ویژه در دین اسلام، ویژگی‌هایی دارند که در یونان باستان درباره آنها به این شکل بحثی مطرح نبوده است. در واقع نظریه سعادت در نظر فلاسفه اسلامی دربرگیرنده همه مباحث اخلاقی اعم از نظری و عملی را در برمی‌گیرد. در واقع فلاسفه اسلامی از آنجا که در محیط و فضای قرآن کریم و سنت مطهر رشد یافته‌اند، میان سعادت دنیوی و سعادت اخروی از یک جهت و سعادت جسمی و سعادت روحی از جهت دیگر تمایز قائل شده‌اند. تأثیر این تمایز، آن است که این اجماع در میان فلاسفه اسلامی به وجود آمده است که سعادت حقیقی و اصیل

همان سعادت روحی است و سعادت در آخرت از سعادت در دنیا بالاتر و کامل‌تر است. هرچند نمی‌توان منکر آن شد که فلسفه شرق (شامل فلسفه هند باستان و فلسفه ایران باستان) از یک سو فلسفه یونانی به‌ویژه آرای افلاطون و ارسطو در آرای فلاسفه اسلامی تأثیر داشته است (Murad, 1992: 12). در نتیجه می‌توان گفت بر این اساس فلاسفه‌ای مانند کندی، فارابی، بوعلی، مسکویه، غزالی، ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشید در زمینه نظریه سعادت آرای بسیار بااهمیتی داشته‌اند.

## ۲.۲. نظریه سیاسی

درباره مفهوم نظریه سیاسی می‌توان گفت نظریه سیاسی به تأمل و تعمق در عرصه سیاست می‌پردازد، ولی درباره اینکه ویژگی‌ها و شرایط این تأمل چیست و از چه ویژگی‌ها و اهدافی برخوردار است، میان پژوهشگران این عرصه اختلاف‌های زیادی وجود دارد (O'Sullivan, 2009: 391). یک رویکرد عمده در تعریف نظریه سیاسی توجه به موضوع تبیین<sup>۱</sup> است. به این معنا که نظریه سیاسی با هدف تبیین تحولات سیاسی صورت می‌گیرد. برای نمونه اندرو هیوود، نظریه سیاسی را مجموعه‌ای از آرا و افکار درباره سیاست می‌داند که هدف آن نظم‌بخشی و معنابخشی به اقدام‌ها و فعالیت‌هایی است که در عرصه سیاست اتفاق می‌افتد. برای مثال اینکه گفته شود انقلاب‌ها به‌طور معمول در زمان افزایش انتظارات و برآورده نشدن آنها به‌وقوع می‌پیوندند، در واقع یک نظریه سیاسی است که هدفش نظم‌بخشی و قابل فهم کردن رخدادهایی است که در زمان انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی، واقع می‌شود (Heywood, 2008: 121). اشتراوس از پژوهشگران سیاسی سده بیستم نیز نظریه سیاسی را به معنای تفکر و تعمق درباره شرایط سیاسی موجود در جامعه می‌داند که با هدف ارائه سیاست کلی و همه‌جانبه صورت می‌گیرد و در این زمینه به اصول مورد قبول جامعه استناد می‌شود (Strauss, 1988: 13). رافائل نیز به همین ترتیب، نظریه سیاسی را معطوف به ارائه تبیین‌های علمی و نیل به قواعد کلی در عرصه سیاست می‌داند. او تلاش نظریه‌پردازان سیاسی را با اندیشمندان علوم طبیعی یکسان می‌داند که عبارت است از به‌دست آوردن قوانین عام از راه مطالعه واقعیت‌های موجود (Raphael, 1991: 6). توجه به جنبه‌های توصیفی و سپس تبیینی نظریه سیاسی خصلت اصلی این رویکرد به نظریه سیاسی است.

رویکرد دیگر در این زمینه توجه به جنبه‌های تجویزی یا هنجاری، در کنار ویژگی توصیفی نظریه سیاسی است. برای نمونه اسپریگنز، هدف نظریه سیاسی را ارائه بینش و شناختی جامع از عرصه سیاست و اجتماع سیاسی می‌داند. او در این زمینه تأکید می‌کند که ارائه چنین بینشی

از سیاست در جامعه، همه نیازمند توصیف است و هم دربرگیرنده یک بخش هنجاری و تجویزی است (Spragens, 1991:22). به نظر اسپریگنز، نظریه سیاسی از راه ارائه تصویری جامع و کلی از سیاست و فعالیت‌های سیاسی انسان‌ها، این امکان را فراهم می‌کند که درباره نهادها و رفتارهای سیاسی جامعه و همچنین ترتیبات و تنظیمات سیاسی موجود قضاوت‌های صحیح و بخردانه‌ای صورت گیرد (Spragens, 1991:24). اسپریگنز، با اتخاذ رویکردی مبنایگرایانه به نظریه سیاسی، آن را فراتر از بیان سلايق شخصی افراد در نظر می‌گیرد که بیان‌کننده حقایق درباره تنظیمات سیاسی است (Spragens, 1991:148). ریموند پلنت نیز همچون اسپریگنز، نظریه سیاسی را دارای مبنایی معرفت‌شناختی می‌داند که در تلاش است حقایق را درباره ماهیت سیاست و امور سیاسی بیان کند و به همین دلیل فراتر از ترجیحات فردی و احساسات شخصی است و می‌توان در تأیید یا در نظریه‌های سیاسی استدلال‌های معرفت‌شناسانه ارائه کرد (Plant, 1991: 3). همچنین هیود با اینکه تلاش می‌کند رویکردی تبیینی به نظریه سیاسی داشته باشد، ولی نمی‌تواند جنبه‌های هنجاری نظریه سیاسی را انکار کند و رویکرد هنجاری به نظریه سیاسی را یکی از پایدارترین سنت‌های تجزیه و تحلیل سیاسی می‌داند که شامل جنبه‌های فلسفی و هنجاری آرای سیاسی است. بر پایه تأکید هیود، نباید نظریه سیاسی را تنها به جنبه‌های توصیفی و تجربی محدود کرد. نظریه سیاسی سنتا به تجزیه و تحلیل موضوع‌هایی مانند عدالت، آزادی، برابری، دولت و مانند آن پرداخته و در این بررسی به جنبه‌های هنجاری و فلسفی این مفاهیم توجه جدی داشته است (Heywood, 2008: 122).

نوشتار کنونی، نظریه سیاسی را تأمل درباره الزمات حاکم بر عرصه سیاسی و نهادهای سیاسی جامعه می‌داند که با هدف بهبود زندگی و فعالیت‌های سیاسی انسان‌ها صورت می‌گیرد. طبیعتاً نظریه سیاسی از این منظر ناگزیر باید به جنبه‌های توصیفی و اثباتی عرصه سیاست توجه کند، ولی برای قضاوت در این زمینه و بهبود عملکرد سیاسی جامعه، توصیف صرف کافی نیست و در این زمینه نیازمند توجه به جنبه‌های هنجاری نظریه سیاسی هستیم. به عبارت دیگر، جنبه‌های هنجاری نظریه سیاسی به مواردی بازگشت دارد که نظریه‌پردازان سیاسی به واسطه آنها، عملکرد و تنظیمات سیاسی مطلوب را با هدف بهتر شدن زندگی سیاسی، ارائه می‌دهند.

### ۳. چارچوب نظری: سعادت بشر و نظریه سیاسی

یکی از مبادی و مبانی تأثیرگذار در نظریه‌پردازی سیاسی، موضوع انسان و برداشتی است که از ویژگی‌های او ارائه می‌شود. به این معنا که شناختی که هر نظریه‌پرداز سیاسی از انسان دارد، تأثیر مستقیمی در آرای او درباره عرصه سیاست و الزمات حاکم بر آن دارد. در واقع برداشت

از ماهیت انسان، فضایی را فراهم می‌آورد که در درون آن، نظریه سیاسی و تلقی و برداشت از سیاست، شکل می‌گیرد. به این معنا ماهیت بشر برای موضوع‌های سیاسی، به‌عنوان یک پایه و اساس عمل می‌کند (Berry, 1986: ix). برداشت متفکران و نظریه‌پردازان سیاسی از فطرت انسان و خصلت‌های بنیادین او نظریه‌های سیاسی آنها را شکل می‌دهد (Spragens, 1991: 128). در نتیجه تأمل درباره سیاست و امور سیاسی بر اساس برداشت از ماهیت انسان صورت می‌گیرد. یکی از این عرصه‌ها موضوع سعادت انسان است. اگر نظریه سیاسی را به معنای الزامات عرصه سیاست به‌منظور نیل به خیر و سعادت در نظر بگیریم، آنگاه سعادت انسان از مبادی تأثیرگذار در نظریه سیاسی و دلالت‌های آن خواهد بود. به این معنا که برداشتی که از ماهیت انسان و خواسته‌های بنیادین او ارائه می‌شود، تعیین‌کننده معیارهای سعادت و خوشبختی انسان است. این معیارها نیز به نوبه خود برای نظریه‌پردازی سیاسی الزامات و تأثیرات خاص خود را خواهد داشت. همان‌گونه که اسپریگنز به‌درستی تأکید می‌کند: «اهداف نهایی سیاست از نیازهای بشر سرچشمه می‌گیرد» (Spragens, 1991: 18). بر اساس این آموزه، هر برداشتی که از نیازها و خواسته‌های انسان ارائه شود، برای تعیین اهداف نهایی سیاست و اجتماع سیاسی از اهمیت بسیاری برخوردار خواهد بود؛ به این معنا که تنظیمات سیاسی و نهادهای سیاسی باید به‌صورتی باشند که تأمین‌کننده و برآورنده این نیازها باشند. اگر قدرت را یک نیاز فراگیر و بنیادین زندگی انسان بدانیم، آنگاه سامان سیاسی جامعه به میزانی که تأمین‌کننده این نیاز بنیادین است، می‌تواند موجه و شایسته در نظر گرفته شود. بقا، امنیت، آزادی، رفاه و کسب فضایل از جمله نیازها و خواسته‌های بنیادینی هستند که نظریه‌پردازان به‌عنوان معیارهای خیر و سعادت انسان و جوامع انسانی بیان کرده‌اند. آرای اندیشمندان و نظریه‌پردازان بزرگ سیاسی نشان‌دهنده تأثیرگذاری انکارنشده برداشت آنها از سعادت انسان بر نظریه سیاسی مورد تأیید آنهاست (Jones, 2004: 671-677; Enayat, 1998: 135).

بر این اساس، نظریه سیاسی با موضوع سعادت بشر و خیر انسان ارتباط وثیق و ویژه‌ای دارد. به این صورت که نظریه سیاسی به معنای تأمل درباره نهادها و تنظیمات سیاسی جامعه، با هدف شناخت مؤلفه‌هایی است که تشکیل‌دهنده جامعه سعادت‌مندند (Spragens, 1991: 31). هدف نهایی و غایی نظریه سیاسی ساختن زندگی سعادت‌مندان و ایجاد جامعه و حکومت مبتنی بر خیر و سعادت است (Schumacher, 2010: x). جنبه‌های تجویزی نظریه‌های سیاسی که بر اساس بسط قابلیت‌های انسان و توانایی‌های او صورت‌بندی می‌شود، با هدف بهبود اوضاع جامعه سیاسی و رفع کمبودها و نواقص زندگی جمعی ارائه می‌شوند. نظریه‌پردازان سیاسی معتقدند توجه به تجویزها و توصیه‌های آنها موجب می‌شود عرصه سیاست مبنایی برای حرکت به سوی سعادت و خیر باشد (Spragens, 1991: 25). البته درباره محتوا و معیارهای

جامعه سعادت‌مند و خیر سیاسی، توافقی میان نظریه‌پردازان سیاسی وجود ندارد. در هر حال، توجه به دیدگاه آنها درباره ماهیت انسان و معیارهای سعادت و خیر او، مبنایی برای شناخت اختلاف‌های نظریه‌پردازان سیاسی درباره الزامات و ضرورت‌های حاکم بر سازوکارها و نهادهای سیاسی جامعه است.

درباره موضوع نظریه سعادت انسان و ارتباط آن با نظریه سیاسی ایراد چندانی نمی‌توان وارد کرد، ولی برای فهم اختلاف‌هایی که در نظریه‌پردازی درباره محتوای این ارتباط وجود دارد، بحث منبع و مرجع تعیین‌کننده ماهیت انسان اهمیت دارد. اینکه چه مرجع معرفتی برای شناخت ماهیت انسان و سپس دستیابی به نظریه سعادت وجود دارد. آیا انسان‌ها در این زمینه می‌توانند به صورت مستقل و خودبنیاد عمل کنند و نیازمند یاری رساندن موجودی و وجودی غیر از خودشان نیستند یا اینکه در این زمینه نیازمند هدایت و یاری‌های ماورایی هستند. آیا انسان‌ها به صورت خودبنیاد و بدون تکیه بر مرجع ماورایی می‌توانند فطرت خود را بشناسند و به ویژگی‌های بنیادین ماهیت خویش دست یابند تا در اثر آن بتوانند نظریه سعادت بشر را نیز به شکلی خودبنیاد صورت‌بندی کنند؟ مشخص کردن این مرجع به معنای تعیین منبع معرفت‌شناسانه نظریه سعادت خواهد بود. طبیعتاً ادیان الهی و توحیدی در این زمینه معتقد به نیازمندی انسان به هدایت‌ها و مدد‌های الهی و ماورایی برای شناخت ماهیت خویش و سپس شناخت مؤلفه‌های سعادت خویش هستند. رویکردهای غیرالهی و توحیدی نیز مبنایی انسان‌مدارانه در این زمینه را در نظر می‌گیرند و از آموزه‌های خودبنیاد و مستقل از وحی و هدایت‌های الهی دفاع می‌کنند. دلالت‌ها و استلزامات پاسخ به این پرسش اساسی، تعیین‌کننده خصوصیات نهایی نظریه سیاسی خواهد بود. به این معنا که نظریه سیاسی نیز همچون نظریه سعادت، خصلتی خودبنیاد یا الهی و توحیدی خواهد داشت. به همین ترتیب شیوه رویارویی نظریه‌پردازان سیاسی با الزامات حاکم بر نهادها و ساختارهای اجتماع سیاسی نیز بر اساس نظریه سعادت و خیر صورت‌بندی خواهد شد. تجربه، توافق و عقل خودبنیاد و مستقل، از جمله منابع معرفت‌شناختی‌اند که در غایب «وحی» و مدد‌های الهی به‌عنوان مراجع فهم سعادت انسان در تاریخ زندگی بشر از سوی اندیشمندان مختلف ارائه شده‌اند. هرچند آنچه در این زمینه می‌توان بیان کرد آن است که این پاسخ‌ها نتوانسته‌اند انسان‌ها را از نسبی‌گرایی اخلاقی و اختلاف‌های گسترده‌ای که در زمینه معیارهای سعادت وجود دارد، نجات دهند (Trigg, 1999: 183). افزون بر این، تأثیرپذیری معیارهای ارائه‌شده درباره سعادت بشر از زمینه‌های تاریخی و فرهنگی در جوامع مختلف موجب شده است نتوان معیار یا معیارهای مشخصی برای قضاوت درباره آنها ارائه داد (Zibakalam, 2002: 181). در مقابل نظریه سعادت توحیدی و وحیانی



می‌تواند به‌عنوان یک منبع وحدت‌بخش در ارائه نظریه‌ای درباره سعادت انسان و دلالت‌های آن برای نظریه سیاسی و الزامات حاکم بر نظم سیاسی جامعه در نظر گرفته شود.

#### ۴. سعادت بشر و نظریه سیاسی از منظر قرآن

با این توضیحات و بر پایه مبانی نظری ارائه‌شده درباره ارتباط سعادت بشر با نظریه سیاسی در پی بررسی پاسخ قرآن کریم به پرسش زیر خواهیم بود: منبع تعیین‌کننده و تعریف‌کننده ماهیت بشر، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و پردلالت‌ترین مفاهیم برای نظریه سیاسی، از منظر قرآن کریم چه منبعی است؟ این موضوع همان‌گونه که گفته شد برای نظریه سیاسی و تنظیم برنامه‌های اساسی یک دولت اسلامی از نهایت اهمیت و اعتبار برخوردار است.

##### ۴.۱. کاربردهای بشر در قرآن

همان‌گونه که در بحث روش‌شناسی ذکر شده، بهره‌گیری از واژگانی همچون انسان و بشر و شیوه کاربرد آنها در قرآن روش بسیار مهمی برای ارائه برداشت و تلقی ارائه‌شده از انسان در قرآن کریم است. به همین منظور و با توجه به پرسش اصلی مقاله به بررسی واژه بشر و کاربردهای آن به لحاظ معنایی در قرآن می‌پردازیم. از مجموع مباحث ذکرشده در کتب لغت درباره معنای واژه بشر (Ibn Manzur, 2005: 296; Tarihi, 2007: 137; Firouzabadi, 2009: 109; Askari, 2005: 100; Ibn Faris bin Zakaria, 2008: 117) می‌توان بر دو نکته تأکید کرد که مورد تأکید عموم لغت‌شناسان نیز قرار گرفته است. نکته نخست آن است که واژه بشر درباره ظاهر و جسم انسان به‌کار می‌رود؛ نکته دوم آن است که این واژه به حُسن و زیبایی ظاهری و جسمانی نیز دلالت دارد. در نتیجه واژه بشر از لحاظ لغوی به معنای بُعد جسمانی و ظاهری انسان که دارای زیبایی و حُسن نیز است. واژه «بشر» و هم‌خانواده‌ها و مشتقات آن بیش از صد بار در قرآن به‌کار رفته، ولی خود این واژه در مجموع ۳۷ بار در قرآن استفاده شده است. بیشتر سوره‌هایی که واژه بشر در آنها به‌کار رفته، سوره‌های مکی‌اند و تنها چهار مورد از کاربردهای واژه «بشر» در سوره‌های مدنی بوده است. به هر حال، از نظر نوع‌شناسی به‌کارگیری این واژه در قرآن می‌توان سه دسته از کاربردها را در قرآن از یکدیگر تمییز داد:

الف. درباره خلقت مادی و جنبه جسمانی انسان. در این مورد از کاربردهای واژه بشر در قرآن، اغلب در مقامی به‌کار رفته است که خداوند می‌خواهد ماده‌ای را که جسم و بدن انسان از آن خلق شده است، بیان کند یا اینکه به بعد یا ابعاد جسمانی بشر اشاره شود. این دسته آیات شامل ۱۶ آیه است؛

ب. انکار رسالت انبیای الهی به دلیل «بشر» بودن آنها توسط منکران. در این دسته از آیات کافران و مشرکان، به دلیل اینکه معتقد بودند «بشر» نمی‌تواند دریافت‌کننده «وحی» و معارف الهی باشد، منکر رسالت انبیای الهی می‌شوند. واژه «بشر» در این دسته از آیات اغلب توسط کسانی به کار رفته است که برای انسان جنبه الهی و غیرمادی قائل نیستند. به این دلیل که انبیا را «بشری» مانند خود می‌دانند که فاقد این ابعاد است. این دسته آیات نیز شامل ۱۶ آیه است؛ ج. به کارگیری درباره مراتب معنوی و روحانی انسان. در این دسته از آیات بر خلاف دو مورد پیشین، واژه بشر، درباره مراتب معنوی و روحانی برخی از انسان‌ها که همان انبیای الهی‌اند، به کار رفته است. در این دسته از آیات اغلب پیامبران الهی که از جانب پروردگار برای هدایت انسان مبعوث شده‌اند، به عنوان یک «بشر» مانند بقیه انسان‌ها معرفی می‌شوند که البته واجد تفاوتی به نام رسالت و دریافت وحی از جانب پروردگارند. این آیات شامل شش آیه است.

کم‌وبیش در تمامی موارد کاربرد واژه بشر در قرآن، جنبه‌های جسمانی و ظاهری و مادی انسان مورد نظر است (Ragib, n.d:47). باید توجه داشت که بر اساس تصریح قرآن، در انسان یک روح الهی توسط پروردگار قرار داده شده، ولی در هیچ‌یک از موارد کاربرد واژه بشر در قرآن به این موضوع اشاره‌ای نشده است، در حالی که وقتی واژه «انسان» و بحث خلقت او با این واژه در قرآن مطرح می‌شود، به بحث «دمیده شدن روح الهی» در انسان اشاره می‌شود. این موضوع می‌تواند تأییدکننده این دیدگاه باشد که واژه «بشر» در قرآن تنها در مواردی به کار رفته است که جنبه‌های ظاهری و جسمانی مورد نظر است.

#### ۲.۴. دلالت سعادت بشر در قرآن برای نظریه سیاسی

مفهوم واژه بشر و شیوه به کارگیری آن در دسته سوم کاربردها، می‌تواند ما را به پاسخ قرآن به پرسش اصلی نوشتار کنونی رهنمون شود. موضوع اصلی در این زمینه موضوع دریافت وحی از سوی برخی از انسان‌ها، یعنی پیامبران الهی است. در این دسته از آیات، ضمن تأکید بر بشر بودن انبیا و اینکه ایشان مثل دیگر انسان‌ها هستند، بر یک ویژگی آنها تأکید می‌شود و آن دریافت وحی است. آیه ۱۱ سوره ابراهیم، آیه ۱۱۰ سوره کهف، آیه ۶ فصلت، همچنین به یک معنا آیه ۹۳ سوره اسراء به این موضوع اشاره دارند. در این آیات گفته منکران رسالت انبیا، که در دسته دوم به آنها اشاره شد، از سوی پیامبران و به امر الهی پذیرفته می‌شود که پیامبران بشری مثل دیگران هستند. به هر حال، نتیجه‌گیری منکران از این موضوع که ادعا داشتند پیامبران وحی دریافت نمی‌کنند، رد می‌شود (Tabataba'i, 2009:32; Tabarsi, 2009:277). برای نمونه آیه ۱۱ سوره ابراهیم، پاسخ رسولان الهی است بر ایرادی که بر رسالت آنها گرفته شد

مبنی بر اینکه شما بشری مثل ما هستید و دارای هویتی ملکوتی نیستید که به غیب متصل شوید و اگر در این ادعا صادق هستید، باید «دلیلی آشکار» بیاورید. خلاصه پاسخ انبیا نیز این است که بشری مثل شما بودن برای ما مسلم است، ولی موجب چیزی خلاف آنچه شما معتقدید، می‌شود. شما می‌گویید مثل هم بودن ما و شما موجب می‌شود که ما خصوصیتی که شما در نزد خودتان ندارید (وحی و رسالت الهی) را نداشته باشی. پاسخ این است که مماثل بودن در بشریت موجب مماثل بودن و مثل هم بودن در همه کمالات ظاهری و معنوی نمی‌شود. همان‌گونه که اعتدال در خلقت و زیبایی ظاهری، صلابت رأی و درک و فهم و همچنین وزانت عقل که از جمله کمالات ظاهری و معنوی هستند، در برخی افراد نوع انسان یافت می‌شود و در برخی دیگر خیر. پس این امکان وجود دارد که خداوند به برخی از بندگان که از لحاظ بشر بودن مثل دیگران هستند، نعمت وحی و رسالت را بدهد و به برخی دیگر ندهد (Tabataba'i, 2009: 31-32).

چگونگی به‌کارگیری واژه بشر برای انسان و ماهیت او در قرآن ما را به پاسخ یکی از پرسش‌های مهمی که درباره ارتباط سعادت بشر و نظریه سیاسی وجود دارد، رهنمون می‌شود. پرسش مهم و پردلالت در این زمینه همان‌گونه که در بحث چارچوب نظری بیان شد، آن است که آیا انسان می‌تواند به‌صورت خودبنیاد و مستقل به شناخت سعادت خویش نائل شود یا اینکه در این زمینه نیازمند مساعدت‌های غیربشری است؟ پاسخ ارائه‌شده به این پرسش، دو دسته از نظریه‌های سیاسی را که از لحاظ منبع معرفت‌شناختی با یکدیگر عمیقاً متفاوت‌اند، در پی خواهد داشت. در این زمینه آیات ۹۴ و ۹۵ سوره اسراء، اهمیت زیادی دارند. آیات ۹۴ و ۹۵ سوره اسراء بر یکی از ویژگی‌های عام زندگی بشر تأکید می‌کند و آن نیازمندی به دریافت وحی و هدایت الهی و آسمانی است. به‌عبارت دیگر زندگی انسان‌ها در زمین و این کره خاکی، مستلزم نزول وحی و هدایت آسمانی و الهی است. به این معنا که انسان‌ها زندگی‌شان به‌گونه‌ای است که نیازمند هدایت الهی آن هم از راه نزول فرشته‌ای که رسول است و پیام هدایت الهی را به انسان‌ها می‌رساند، هستند. این امر یکی از ویژگی‌های عام و جهانشمول و دربرگیرنده همه انسان‌هایی است که در زمین زندگی می‌کنند. در این زمینه برای تبیین موضوع موردنظر، از تفسیر علامه طباطبایی استفاده می‌شود.

آیه ۹۴ این سوره، دلیل عدم ایمان مردم پس از آنکه هدایت الهی به آنها عرضه شد را این معرفی می‌کند که آنها معتقد بودند بشر نمی‌تواند رسول باشد. در آیه ۹۴ تأکید می‌شود: «و ما منع الناس ان یؤمنوا اذ جاءهم الهدی الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا» «تنها چیزی که پس از آمدن هدایت مانع شد مردم ایمان بیاورند این بود که (از روی نادانی و بی‌خبری) گفتند: آیا خداوند بشری را به‌عنوان رسول فرستاده است» (The Holy Quran, trans: Ayatollah

Makarem Shirazi). علامه طباطبایی مقصود از ایمان در این آیه را ایمان به رسول می‌داند. در نتیجه، اعتقاد منکران به اینکه بشر نمی‌تواند رسول باشد موجب شد دعوت رسولان توسط مردم رد شود (Tabataba'i, 2009: 305). در ادامه تفسیری که علامه طباطبایی از آیه ۹۵ این سوره ارائه می‌دهد، ما را در فهم بهتر و دقیق‌تر تفسیر ایشان از آیه ۹۴ کمک می‌کند.

برداشت علامه از این آیه عام و کلی است. ایشان، همجنس بودن رسول و کسانی را که رسول برای آنها فرستاده می‌شود، رد نمی‌کند، ولی این برداشت را دارای اهمیت زیادی نمی‌داند و از این رو بیان می‌کند که آیه ۹۵ نیز در این زمینه تصریحی ندارد. در آیه ۹۵ تأکید می‌شود: «قل لو كان في الارض ملئكة يمشون مطمئين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا» «بگو: آری اگر در روی زمین فرشتگانی (زندگی می‌کردند) و با آرامش گام بر می‌داشتند ما فرشته‌ای را از آسمان به‌عنوان رسول بر آنها می‌فرستادیم» (The Holy Quran, trans: Ayatollah Makarem Shirazi). خداوند در این آیه نگفته است «لبعثنا عليهم من السماء...» بلکه گفته است «لنزلنا عليهم من السماء...». این تعبیر نشان می‌دهد که مقصود در این آیه اصل رسالت است نه بشر یا فرشته بودن رسول. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه تأکید می‌کند خداوند در این آیه به رسول خود امر می‌کند به منکران رسالت بشر و نزول وحی این‌گونه پاسخ دهد که عنایت الهی به هدایت اهل زمین تعلق گرفته است و این امر از راه انسان‌ها و موجودات بشری صورت نمی‌گیرد، بلکه تنها از راه وحی آسمانی صورت می‌گیرد. پس بشری که در زمین سکونت دارد، از وحی سماوی و آسمانی که به واسطه نزول ملکی که رسول است صورت می‌گیرد، بی‌نیاز نیست و این نزول ملک رسول تنها به انبیای بشر اختصاص دارد؛ یعنی فرشتگان حامل وحی الهی، تنها بر آن دسته از انسان‌ها نازل می‌شوند که نبی باشند و نه بر همه مردم (Tabataba'i, 2009: 305). نکته مهمی که علامه طباطبایی از این آیه برداشت می‌کند آن است که خصوصیت زندگی زمینی و معشیت مادی آن است که نیاز به هدایت الهی دارد و هیچ راهی به سوی این هدایت وجود ندارد، جز آنکه از آسمان وحی نازل شود. بنابراین حتی اگر گروهی از ملائکه در زمین سکونت داشتند و در آن زندگی می‌کردند و معشیت آنها معشیت مادی و زمینی بود، بر آنها نیز از آسمان، فرشته‌ای به‌عنوان رسول فرستاده می‌شد؛ همان‌گونه که بر انسان‌ها، فرشته‌ای به‌عنوان رسول فرستاده شده است.

در نتیجه، آیه ۹۵ سوره اسراء بر دو نکته تأکید دارد: ۱. زمینی و مادی بودن زندگی و ۲. هدایت واجب از سوی پروردگار که به‌وسیله وحی و از آسمان نازل می‌شود از راه رسالت فرشته‌ای از فرشتگان الهی. علامه طباطبایی سپس تأکید می‌کند اصرار مفسران بر اینکه معنای آیه آن است که رسول باید از جنس کسانی باشد که به‌سوی آنها فرستاده می‌شود (به‌عبارت دیگر رسول و مرسل علیهم باید از یک جنس باشند) - برای مثال انسان برای انسان فرستاده

شود و فرشته برای فرشته - آنقدر اهمیت ندارد و از این رو در این آیه هم به آن تصریح نشده است. بر این اساس، آنچه از آیه ۹۵ به دست می‌آید آن است که القای وحی به بشر باید از راه نزول ملائکه از آسمان به سوی آنها صورت گیرد. ماحصل این آیه و آیه قبل از آن، عبارت است از اینکه آنچه مردم را از ایمان به رسالت پیامبر (ص) منع کرد، این بود که آنها رسالت بشر از جانب خداوند را محال می‌دانستند و در این زمینه بی‌گمان خطا کرده‌اند، زیرا زندگی زمینی و مادی از یک سو، و عنایت و توجه پروردگار به هدایت بندگانش از سوی دیگر، مقتضی آن است که بر برخی از آنها فرشته‌ای را به عنوان رسول از آسمان نازل کند. حتی اگر ملائکه در زمین بودند و مانند انسان‌ها و ابنای بشر روی زمین زندگی می‌کردند، خداوند به سوی برخی از آنها فرشته‌ای از آسمان نازل می‌کرد که حامل وحی الهی باشد (Tabataba'i, 2009: 305-307).

از مباحث ذکر شده دو نکته را می‌توان به دست آورد: ۱. معنای رسالت بشری: رسول انسانی است که فرشته‌ای از آسمان بر او نازل می‌شود و دین الهی را به او القا می‌کند و او نیز این دین را به امر الهی به مردم ابلاغ می‌کند؛ ۲. برهان رسالت: به این معنا که زندگی انسان زمینی و عنایت ربانی که به هدایت بندگان و رساندن آنها به غایاتشان تعلق گرفته است، بی‌نیاز از نزول دین آسمانی بر انسان‌ها نیست. ملائکه واسطه‌های نزول برکات آسمانی بر زمین هستند. پس ناگزیر دین از راه فرشته که رسول پروردگار است، بر مردم نازل می‌شود و کسانی که فرشته حامل وحی الهی و دین الهی را مشاهده می‌کنند و از او آنچه را نازل کرده است دریافت می‌کنند، همه مردم نیستند، بلکه تنها برخی از آنها هستند، زیرا این امر مستلزم طهارت باطنی و پاک بودن از آلودگی‌های مادی است؛ این دسته از انسان‌ها، همان رسولان بشری هستند. در نتیجه رسالت فرشته در حقیقت برای همه انسان‌هاست، ولی آنکه می‌تواند وحی را دریافت کند، همان رسولان بشری هستند و دیگران محروم‌اند، به سبب عدم استعداد آنها برای دریافت وحی. مسئله بااهمیت در پژوهش کنونی، ایده مهم و بسیار تأثیرگذار نیاز بشر به هدایت الهی آن هم از راه نزول ملائکه از آسمان و القای وحی به پیامبرانی از جنس بشر است. بر این اساس می‌توان یکی از خصوصیات عام و کلی بشر را نیاز به هدایت الهی و ماورایی دانست. به این معنا که انسان‌ها برای نیل به سعادت و خوشبختی ناگزیر باید به منبعی غیربشری و الهی متصل باشند. این نیاز بر اساس تلقی ارائه شده در قرآن از ماهیت بشر، قابل استنباط است.

موضوع نیاز بشر به مساعدت ماورایی و آسمانی برای ارائه برداشت و فهمی از سعادت حقیقی‌اش، توسط برخی فلاسفه نیز مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. برای نمونه فارابی از برجسته‌ترین فلاسفه اسلامی و فلاسفه سیاسی مسلمان، در زمینه نظریه سیاسی و ارتباط آن با

سعادت، معتقد است انسان در شناخت سعادت خویش به منبعی غیرانسانی نیازمند است. فارابی در این زمینه تأکید می‌کند: «هدف از آفرینش وجود انسان این است که به سعادت نهایی برسد. به‌ناچار در راه رسیدن به آن، نخست باید معنی سعادت را بشناسد و آن را غایت کار و نصب‌العین خود قرار دهد. سپس اعمالی را که لازم است انجام دهد تا به وسیله آنها به سعادت برسد، به‌خوبی باز شناسد و به دنبال آن انجام دهد.... هیچ انسانی فطرتاً نمی‌تواند از پیش خود سعادت را بشناسد و هم نمی‌تواند از پیش خود آنچه را که بایسته عمل است، مورد عمل قرار دهد؛ و بلکه در هر دو مورد نیاز به مرشد و راهنما دارد» (Farabi, 1992: 190-191).

دلالت بسیار مهم آنچه که کاربرد واژه بشر در قرآن در زمینه پاسخ به پرسش اصلی مقاله دارد آن است که نظریه سیاسی، برای اینکه بتواند کارویژه خود را به‌درستی انجام دهد، باید بتواند با موضوع سعادت بشر و غایت نهایی او، هماهنگ و در واقع بر آن مبتنی باشد. در این زمینه، یکی از ویژگی‌های عام و کلی بشر موجب می‌شود که برای ارائه تبیینی از سعادت و خیر نهایی خویش، نیازمند هدایت غیربشری و در واقع الهی باشد. البته برخی پژوهشگران نظریه سیاسی، منکر الهی بودن نظریه سیاسی‌اند. از آن جمله می‌توان به «اسپریگنز» اشاره کرد. او تأکید می‌کند: «نظریات سیاسی موهبت الهی نیستند. البته گاهی ممکن است برای شخص منکر یا خواننده او، قدرت وحی داشته باشند. در واقع نظریه سیاسی محصول فکر انسان‌هاست. هدف آنها این است که در راه تاریخ و پرسنگلاخی که در پیش داریم، نوری را که به‌شدت نیازمند آنیم بفشانند» (Spragens, 1991: 236). با وجود این اگر از منظر سعادت به نظریه سیاسی نگریسته شود، آنگاه تبیین ارائه‌شده از معنا و جایگاه سعادت بشر در قرآن، می‌تواند تقویم‌بخش و تعیین‌کننده ویژگی‌های نظریه سیاسی از منظری الهی و دینی باشد. این خصوصیت با توجه به آنچه در زمینه نیازمندی بشر به ارائه تعریفی از سعادت و خیر اعلی خویش از راه وحی از آیات قرآن استنباط شد، نشان‌دهنده خصلت ناگزیر دینی نظریه سیاسی از منظر محتوای سعادت و خیر نهایی است که نظریه سیاسی باید در مسیر تقویت و بسط آن عمل کند. در نتیجه نظریه سیاسی به این دلیل خصلتی ناگزیر دینی باید داشته باشد که تبیین صحیح ماهیت بشر و سعادت او باید از منبعی الهی و وحیانی صورت گیرد. بر این اساس انسان‌ها به‌صورت خودبنیاد و مستقل از وحی و فیض الهی، نمی‌توانند به این مقصود نائل شوند.

## ۵. نتیجه

تعمق درباره سیاست و نهادهای سیاسی جامعه بر اساس ظرفیت‌ها و ویژگی‌های انسان و شناختی که از او ارائه می‌شود، صورت می‌گیرد. در واقع نظریه‌پردازان سیاسی با توجه به

برداشت خود از ماهیت سعادت و خیر انسان، هنجارها و تجویزهایی به منظور بهبود شیوه عملکرد نهادهای سیاسی جامعه و رفع نقایص موجود در ساختار سیاست ارائه می‌دهند. به همین دلیل سعادت انسان و نظریه‌ای که درباره ماهیت خیر انسان در نظر گرفته می‌شود، یکی از عرصه‌های مهم ارتباط میان سعادت و نظریه سیاسی بوده است. در نوشتار کنونی، بر اساس این مبنای نظری، ارتباط نظریه سعادت بشر در قرآن و دلالتی که این امر برای نظریه‌پردازی سیاسی دینی می‌تواند داشته باشد، بررسی و تلاش شد از این منظر به این مسئله مهم پاسخ داده شود که آیا بشر با توجه ساختار وجودی خود از منظر قرآن، می‌تواند به شکل خودبنیاد و مستقل از وحی به شناخت معیارها و ضوابط سعادت و خوشبختی دست یابد؟ چگونگی به‌کارگیری واژه بشر برای پیامبران الهی در قرآن نشان می‌دهد که آنها به لحاظ ساختار وجودی و ذات خویش تفاوت ماهوی با سایر انسان‌ها ندارند و تنها از یک خصلت ممتاز و البته بسیار مهم به نام توانایی دریافت «وحی» برخوردارند. این توانایی در واقع تحقق‌بخش و برآورنده یک نیاز عام و جهانشمول برای همه انسان‌هاست؛ یعنی نیازمندی به هدایت ماورایی و الهی. به این معنا که زندگی انسان‌ها در زمین مستلزم نزول وحی و هدایت آسمانی و الهی است. ساختار وجودی و چگونگی زندگی انسان‌ها در این عالم به‌گونه‌ای است که نیازمند هدایت الهی‌اند، آن هم از راه نزول فرشته‌ای که رسول الهی است تا پیام هدایت الهی را به انسان‌ها برساند و آن نیاز و در واقع ضرورت را برآورده کند. با این توضیح، دلالت نظریه‌ای درباره سعادت بشر، که ناگزیر باید از منبعی وحیانی اخذ شود، برای نظریه و نظریه‌پردازی سیاسی بسیار مهم خواهد بود. از این منظر نظریه سیاسی باید در پی منبعی غیربشری برای تبیین سعادت و خیر باشد. این موضوع می‌تواند به اختلاف‌های بی‌پایان و گویا رفع‌نشدنی که در زمینه نظریه سعادت وجود دارد، پایان بخشد. از حیث دیگر نیز نظریه سیاسی به سمت تشخیص و تعیین محتوای خیر اعلی و سعادت‌تی که باید به‌منظور تحقق آن و ایجاد جامعه مطلوب عمل کند، نزدیک‌تر خواهد شد.

#### قدردانی

لازم است از پژوهشگاه حوزه و دانشگاه تهران و داوران محترم فصلنامه سیاست دانشگاه تهران بابت همکاری و همفکری ایشان قدردانی نمایم.

#### بیانیه نبود تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که تعارض منافع وجود ندارد؛ و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را که شامل پرهیز از سرقت ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک‌بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره می‌شوند، به‌طور کامل رعایت کرده است.

## References

1. The Holy Quran. **[In Arabic]**
2. The Holy Quran, trans. Ayatollah Makarem Shirazi. **[In Persian]**
3. Askari (Al-Askari), A.H. (2005). Muejam al-furuq fi al-lughah, Dictionary of Linguistic Differences, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. **[In Arabic]**
4. Berry, C. (1986). Human Nature. London: Macmillan.
5. Enayat, H. (1998). Bonyād-e falsafeh-ye siyāsi dar gharb, Foundation of Political Philosophy in the West, Tehran: Zamestan. **[In Persian]**
6. Farabi, A.N.M. (1992). Siyāsāt-e Madīnah, Madinah Politics, trans. Seyyed Jafar Sajjadi. Tehran: Vezārat-e farhang and ershād-e eslāmi, Ministry of Culture and Islamic Guidance). **[In Persian]**
7. Firouzabadi (al-Fayrūzabādī), M.Y. (2009). Muejam al-qamous al-muhit, Al-Qamoos al-Muhait Dictionary, Beirut: Dar Almarefa. **[In Arabic]**
8. Haybron, D. (2014). Sē'ādat (Happiness), trans. Hossein Azimi. Tehran: Qaqnus. **[In Persian]**
9. Heywood, A. (2008). Mafahim-e kelidi dar elm-e siyāsāt, Key Concepts in Politics, trans. Hossein Saeed Kolahi and Abbas Kardan. Tehran: Scientific and Cultural. **[In Persian]**
10. Ibn Faris bin Zakaria, A. (2008). Muejam muqayys allughah, Dictionary of Language Standards, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. **[In Arabic]**
11. Ibn Manzur, M.M. (2005). Lisan al-'Arab, The Arabic Language, and Beirut: Al-Alami, V. 1. **[In Arabic]**
12. Jones, W.T. (2004). Khodāyān-e andisheh-ye siyāsi, Gods of Political Thought, trans. Javad Sheikholislami. Tehran: Elmi and farhangī, V. 2. **[In Persian]**
13. Lesani Fasharaki, M.A; Moradi Zanjani, H. (2014). Ravesh-e tahghigh-e mozo'i dar qurān-e karim, Thematic Research Method in the Holy Quran, Qom: Bostan-e Ketab. **[In Persian]**
14. Murad, S. (1992). Nazaria al-saeada eind al-falasifa al-islam, The Theory of Happiness among the Philosophers of Islam, Cairo: Maktaba Al-Angelo al-Masriyah. **[In Arabic]**
15. O'Sullivan, N. (2009). Nazariyeh-e siyāsi dar gozār, Political Theory in Transition, trans. Hassan Ab-Niki. Tehran: Kavir. **[In Persian]**
16. Pakatchi, A. (2012). Ravesh-e tahghigh: ba takid bar Hozeh-ye oloom-e qurān (Research Method: With an Emphasis on the Field of The Qur'an and the Hadith Science. Tehran: Imam Sadiq University (AS). **[In Persian]**
17. Plant, R. (1999). Modern Political Thought. Oxford: Basil Blackwell.



18. Ragib (Al-Raghib al-Isfahani), H.M. (n.d.). Al-mufradāt fay ghuryb al-Qur'an, Vocabulary in the Strange Qur'an, Tehran: Daftar-e nashr-e al-ketāb. **[In Arabic]**
19. Raphael, D. D. (1991). Problems of Political Philosophy. London: Macmillan, 2<sup>nd</sup> ed.
20. Sadr, S.M.B. (1980). Ensān-e masool and tārikh'sāz az didgāh-e qurān-e karim, Responsible Man and History Maker from the Perspective of the Qur'an, trans. Mohammad Mehdi Fouladvand. Tehran: Mizan. **[In Persian]**
21. Schumacher, P. (2010). The Political Theory: A Reader. New York: Wiley.
22. Spragens, T. (1991). Fahm-e nazariyeh'hā-ye siyāsi, Understanding Political Theory, trans. Farhang Rajai. Tehran: Aghah. **[In Persian]**
23. Strauss, L. (1988). What is Political Philosophy? And Other Studies. Chicago, IL: University of Chicago Press.
24. Tabarsi (al-Tabarsi), A.A. (2009). Tafsir jawami'al-jami'a, Interpretation of the Mosques of the Mosque, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. **[In Arabic]**
25. Tabataba'i, M.H. (2009). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Al-Mizan in the Interpretation of the Qur'an, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. **[In Arabic]**
26. Tarihi (al-Tarihi), F. (2007). Majma-ul-Bahrain, The Confluence of the Two Seas, Ahmad Al-Husaini, ed. Beirut: Institute of Arabic History, V. 2. **[In Arabic]**
27. Trigg, R. (1999). Ideas of Human Nature: An Historical Introduction. Oxford: Basil Blackwell, 2<sup>nd</sup> ed.
28. Wright, N.P. (2015). Tārikh-e mokhtesāri az khoshbakhti, A Brief History of Happiness, trans. Omid Shafii Qahfarkhi. Tehran: Imam Sadeq University (AS). **[In Persian]**
29. Zibakalam, S. (2002). "Inapt Link between Positivism and Political Ideas," Fasl-nāmeḥ-ye pajoheshkadeh-ye hawzah and daneshgāh, Journal of Research Center of Hawzeh and University, 8, 30: 4-28. Available at: [https://journals.rihu.ac.ir/article\\_636.html](https://journals.rihu.ac.ir/article_636.html) (Accessed 16 October 2022). **[In Persian]**



---

## COPYRIGHTS

©2023 by the University of Tehran. Published by the University of Tehran Press. This article is an open-

access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0

International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

---

