

قدرت سیاسی در قرآن کریم از منظر متعالیه

----- ابو الحسن حسینی^۱

چکیده

مسئله قدرت یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه سیاسی است. اندیشمندان بسیاری درباره آن سخن گفته و تلاش کرده‌اند تصویری مطلوب از قدرت در عرصه سیاست ارائه دهند. در این مقاله، نویسنده به دنبال یافتن پاسخی برای این پرسش از قرآن کریم است. بنابراین، مسئله اصلی مقاله چنین خواهد بود: قرآن کریم چه تصویری از قدرت سیاسی ارائه می‌دهد؟ چارچوب نظری نویسنده برای یافتن پاسخ این پرسش، نظریه اعتباریات و ماهیت حکمت متعالیه (صیرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی) است. نویسنده بر همین اساس تلاش کرده فرد بلذات قدرت رایافته و مضاهای با آن قدرت سیاسی را اعتبار نماید. با مراجعه به قرآن کریم، دو اسم «القادر» و «القوی» از اسماء الحسنی انتخاب شده و با تحلیل آنها، قدرت سیاسی مطلوب تصویر شده است. قدرت اعتباری برای اینکه مضاهای قدرت عینی شود، لازم است از جهات زیر با آن مناسبت داشته باشد: مناسبت از جهت تلازم با علم، مناسبت از جهت استقلال، مناسبت از جهت انعطاف، مناسبت از جهت اثر و مناسبت از جهت ساختار.

واژگان کلیدی: قدرت، قدرت سیاسی، قرآن کریم، حکمت متعالیه.

۹
قرآن پژوهی

سال چهارم / شماره ۱۴ / زمستان ۱۴۰۳

۱. استادیار و پژوهشگر حوزه علمیه قم، ایران؛ (a.hassani@chmail.ir).

مقدمه

قدرت سیاسی یکی از مفاهیم اساسی در سیاست است و از دید بسیاری از عالمان جدید سیاسی، رکن اصلی سیاست به شمار می‌آید. اگرچه برخی معتقدند که مفهوم قدرت، مفهوم اساسی نظریه سیاسی جدید است (عالم، ۱۳۷۸، ص ۸۸)، این قدرت چیزی نیست که جامعه سیاسی بدون آن قابل تصور باشد، خواه جامعه بدوی، سنتی یا مدرن باشد. به همین دلیل، قدرت مسئله‌ای اساسی در نظام حیات اجتماعی و سیاسی بشر است.

از سوی دیگر، حق تعالی در قرآن کریم اصول نحوه حیات دینی را در تمامی پهنه زمین و در طول زمان به انسان عرضه کرده و در تبیین این نحوه حیات، هیچ نکته‌ای که موجب نقص و نقض باشد، باقی نگذاشته است. این نحوه حیات شامل همه چیزهایی است که یک زندگی کامل و منطبق بر فطرت انسانی نیاز دارد. بر همین اساس، پرسش از مفهومی مانند قدرت سیاسی در ساحت قرآن کریم معقول می‌نماید. بنابراین، پرسش خود را از قرآن کریم چنین عرضه می‌کنیم: قرآن کریم چه تصویری از قدرت سیاسی ارائه می‌دهد؟

واژه «قدرت» در قرآن کریم به معنای سیاسی آن به کار نرفته است؛ اما می‌توان با استفاده از واژه‌ها و عبارات‌های دیگری به این مفهوم اشاره کرد. در این‌گونه پژوهش‌ها، تحلیل معنا بسیار بیشتر از تحلیل الفاظ اهمیت دارد. در مقدمه، بیان چند نکته در معناشناسی قدرت لازم است. مفاهیمی مانند توان، توانایی و توانمندی، انرژی، نیرو، قوت و زور، نیرومندی، نفوذ، مهار و کنترل، سلطه و اقتدار، قهر و اجبار از خانواده مفهوم قدرت هستند. واژه قدرت کاربردهای متنوعی دارد و یکی از کاربردهای مهم آن در قدرت سیاسی است.

صاحب‌نظران سیاست تعریف‌های متنوعی از قدرت در این کاربرد ارائه داده‌اند. نقد و تحلیل این تعریف‌ها از حدود این نوشتار خارج است و در اینجا باید تعریفی متناسب با تحلیل متعالیه قرآن کریم از قدرت ارائه شود. به اجمال می‌توان گفت که عالمان سیاست و اجتماع در تعریف قدرت به مواردی مانند توانایی، ظهور قدرت در روابط میان فردی یا گروهی، تحمیل اراده، ضمانت اجرای قاهرانه و هماهنگی با گروه اشاره کرده‌اند (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۳۰-۱۲۳).

نکته دیگر درباره مفهوم قدرت، اعتباری بودن قدرت سیاسی است. به عنوان یک تعریف تقریبی، می‌توان گفت ادراکات اعتباری به دلیل شیوه انتزاع آنها، اراده مدرک در نحوه حکایت آنها از محکی دخیل است. مهم‌ترین دلیل اعتباری بودن این مفهوم، تأخر تحقق آن از تصور و اراده آن است. این نکته، پیش‌دانسته اساسی پژوهش حاضر است و بسیاری از مباحث این تحقیق بر آن مبتنی هستند.

بسیاری از پژوهش‌ها به نظریات و دیدگاه‌های مکاتب یا متفکران خاص محدود می‌شوند. رویکرد معمول این پژوهش‌ها، توصیف، تحلیل یا تبیین نظریه‌های آن شخص یا نظریات مطرح در آن مکتب در باب مسئله مورد نظر است. اما اگر این مسئله اساساً در آثار آن شخص یا مکتب به صراحت مطرح نشده باشد یا حتی از نظر تاریخی متأخر باشد، باید مسئله را به مبانی ارجاع داد. مسئله «قدرت سیاسی در قرآن کریم از منظر حکمت متعالیه» نیز از این دست مسائل است. قرآن کریم تنها یک متن نیست که باید معنای آن را فهمید؛ بلکه متنی است که مانند خورشیدی حقایق را روشن می‌کند تا عقل توان دیدن آن‌ها را داشته باشد و از این جهت یک منبع معرفتی است. چنان که ملاصدرا در تبیین نسبت عقل و وحی می‌نویسد: «مثال عقل چشم پاک از گزندها و بیماری‌ها و مثال قرآن خورشید تابان است. پس مناسب‌تر است آن را که با یکی از این دو، خود را از دیگری بی‌نیاز می‌بیند، در شمار ناآگاهان درآوریم» (صدر المتألهین شیرازی، چاپ سنگی، ص ۴۳۸)، «مقدمه کتاب الحجة».

بنابراین، پرسش اصلی این پژوهش چنین خواهد بود: با رجوع به قرآن کریم از دیدگاه حکمت متعالیه، چه تصویری از قدرت سیاسی استنباط می‌شود؟

الف. مشکل و مسئله قدرت

چه مشکلی انسان را وادار کرده مسئله قدرت را مطرح نماید؟ این پرسش از نوعی نیست که به دنبال تاریخ مسئله باشیم و علل تاریخی طرح آن را بررسی کنیم؛ بلکه پرسشی انسان‌شناسانه است و پاسخی حکیمانه می‌طلبد. طرح مسئله قدرت ناشی از مشکلی در حیات اجتماعی انسان است. برای شناخت این مشکل، نگاهی متعالی به حیات اجتماعی انسان لازم است. مطالعه منشأ اجتماعی بودن انسان یکی از پایه‌های مطالعات سیاسی است. در این زمینه، دو نظریه وجود دارد:

۱. وضع طبیعی حیات انسانی، حیات فردی است و او با تصمیم عقلانی یا غیرعقلانی، حیات اجتماعی را انتخاب می‌کند.
۲. وضع طبیعی حیات انسانی، حیات اجتماعی است؛ به عبارتی مشهور، انسان مدنی بالطبع است.

آیات قرآن کریم نظریه دوم را تأیید می‌کند، زیرا اصل اجتماعی بودن را به آفرینش تکوینی خداوند نسبت می‌دهد. برای نمونه، می‌توان به این آیه اشاره کرد: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱)؛ «و از

نشانه‌های او این است که همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا بدان‌ها آرام گیرید، و میان شما [انسان‌ها] دوستی و رحمت نهاد. قطعاً در آن نشانه‌هایی برای مردمی است که می‌اندیشند». بیشتر مفسران عبارت «جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً» را به قرینه عبارت پیشین به جعل مودت و رحمت میان زوجین تفسیر کرده‌اند. اما برخی از مفسران، تفسیر این عبارت را به جعل مودت و رحمت میان نوع انسان‌ها نیز محتمل دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۶۶) و (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۱۷) و (حسینی، ۱۳۶۳، ج ۱۰، ص ۲۸۲) و (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۹۲) (شبر، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۷).

اگرچه به حسب نظر بدوی، سیاق مؤید تفسیر اول است؛ اما تأمل بیشتر نشان می‌دهد سیاق مؤید استقلال دو عبارت از یکدیگر است. زیرا در آیات قبل و بعد، خداوند نعمت‌ها و آیاتی را به انسان یادآوری می‌کند که مستقل از یکدیگر هستند. بنابراین، پیوند این دو آیه با سیاق قابل اثبات نیست و اطلاق عبارت با تفسیر دوم سازگارتر است.^۱

اما اگر چنین است، علت این همه درگیری و کشتار، تنافس، حسادت و بغض و ... چیست؟ انسان فقط این غریزه را ندارد، بلکه غرایز دیگری نیز دارد که در عمل با هم تزاخم دارند. چنان که خداوند می‌فرماید: «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورًا وَ تَقْوَاهَا» (الشمس: ۸). گاهی این غریزه غلبه می‌کند و گاهی غرایز دیگر.

صدر المتألهین نیز به عنوان یک قاعده انسان‌شناختی در حکمت متعالیه می‌پذیرد که انسان بالطبع اجتماعی است: «أَنَّ الْإِنْسَانَ مَدَنِيٌّ بِالطَّبْعِ لَا يَنْتَظِمُ حَيَاتَهُ إِلَّا بِتَمَدُنٍ وَاجْتِمَاعٍ»؛ یعنی انسان بالطبع مدنی است و زندگی او جز با تمدن و اجتماع سامان نمی‌گیرد (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۸۸). این قاعده را اغلب فلاسفه اسلامی پذیرفته‌اند. در تقریر صدر المتألهین، این قاعده بر این مبنا استوار شده است که انسان در امور معاش خود استقلال ندارد و وابسته به انسان‌های دیگر است. ملاصدرا در تقریر خود به این نکته توجه دارد که ارتباطی که فقط برای رفع نیازها باشد، جامعه‌ای نمی‌سازد؛ بلکه تعریف نقش‌های متفاوت برای افراد یکی از ارکان جامعه است؛ به گونه‌ای که در یک مجموعه نظام‌یافته پیچیده، نیازهای افراد تأمین گردد.

وی می‌نویسد: «انسان بذاته در وجود و بقا خودبسنده نیست. زیرا نوع انسانی به یک شخص منحصر نمی‌شود. پس جز با تمدن و اجتماع و همیاری نمی‌تواند بزید و وجودش به تنهایی

۱. البته ترجیح این قول بر اساس عدم استعمال لفظ در اکثر از معنا است. بر اساس امکان و عقلایی بودن استعمال لفظ در اکثر از معنا هر دو تفسیر قابل اخذ است که به نظر نگارنده این رأی صحیح‌تر است.

امکان‌پذیر نیست» (همان، ص ۴۸۸). منظور ملاصدرا از نوع انسان، در اینجا، ذات انسان با تمام اعراض دخیل در حیات او است؛ یعنی هیچ انسانی، در مقام تحقق خارجی تمام قوای لازم برای حیات و بقا را ندارد و این قوا در مجموعه انسان‌ها پراکنده‌اند؛ پس طبیعت محقق انسان‌ها به گونه‌ای است که جز با تمدن و اجتماع و همیاری توان زیست ندارند.

ملاصدرا به نحو روشن‌تر، با نگاه قرآنی این مشکل را تبیین می‌کند. به نظر او، اختلاف و تنوع میان انسان‌ها در زندگی اجتماعی مطابق حکمت الهی است؛ زیرا انسان برای بقا به تنهایی کافی نیست و نیازمند غذا، سرپناه و ابزار است که برای تهیه آن‌ها باید به همیاری با دیگران پردازد. خداوند پیشه‌ها و ساختارهای مختلف را میان مردم توزیع کرده و هر گروه، پیشه‌ای مناسب با توانایی‌های خود دارد تا با یکدیگر هماهنگ شوند و معیشت جامعه را سامان دهند. به همین دلیل، اهداف و نیروهای انسان‌ها متنوع است و این تنوع به پویایی اجتماع کمک می‌کند، چنانکه پیامبر فرمود: «مردم تا ناهمسازند، در خیر باشند و چون برابر شوند، هلاک گردند.» (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰).

بنابر انسان‌شناسی حکمت متعالیه، انسان مختار است و اختیار، ذاتی وجود انسانی است. بر این اساس، اگرچه انسان بالطبع اجتماعی است، اما شکل زندگی اجتماعی انسان در غریزه او نهاده نشده است؛ بلکه با روابط معطوف به اراده افراد به وجود می‌آید. به همین دلیل، سازمان‌دهی جامعه انسانی بدون انگیزه عقلانی ممکن نیست و روابط اجتماعی با تدبیری ارادی در آوند تعامل عقلانی شکل می‌گیرد. اما در حصول این تدبیر ارادی عام چند مشکل اساسی وجود دارد:

۱. انسان در جامعه با غریزه استخدام دیگر انسان‌ها روبرو است (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۴۳۴) و این امر عزت او را هدف قرار می‌دهد؛ عزت لازمه زندگی مطلوب در جامعه و تبدیل استخدام یک طرفه به نقش‌های مناسب برای ساختار مطلوب جامعه است.
۲. در وضع اولیه، افراد جامعه هر یک در استفاده از منابع طبیعی و امکانات محیط با دیگران در یک رتبه‌اند. بنابراین، در جامعه بشری، تراحم منافع امری گریزناپذیر است.
۳. علاوه بر تراحم میان منافع افراد، تراحم میان تکالیف دو فرد یا تراحم حقوق و تکالیف با هم و مانند این‌ها در زندگی اجتماعی ناگزیر پیش می‌آید.
۴. جوامع همواره با تهدیدهایی روبرو هستند که نظم یا حیات جامعه را برهم می‌زنند و عدم مهار آن‌ها می‌تواند تمام سطوح و ابعاد ساختار جامعه را برهم بریزد و کل جامعه را متلاشی کند.

۵. لازمه زندگی اجتماعی انسان، با اهداف عقلایی، تعریف آگاهانه و ارادی موقعیت‌ها و نقش‌های لازم، یعنی وضع مطلوب و نه موجود، برای افراد اجتماع است؛ حتی اگر با آگاهی مجمل و اراده کلی باشد. این تعریف باید از یک مرکزیت برخوردار باشد تا نظم اجتماعی شکل بگیرد. در غیر این صورت، تعریف همین امور به اختلال در روابط اجتماعی و از هم پاشیدن اجتماع منجر می‌شود.

بنابراین، سازمان‌دهی جامعه انسانی بدون سازمان‌دهی اراده‌های فردی تحت یک اراده برتر ممکن نیست. حد کارآمدی این اراده برتر برای سازمان‌دهی جامعه، موجب پیدایش مسئله قدرت در فلسفه سیاسی می‌شود.

چنان که بیان شد، قدرت در کاربرد سیاسی آن، امری اعتباری است. به عنوان یک مبنای اولیه می‌توان گفت: حد کارآمدی اراده برتر برای سازمان‌دهی جامعه، قدرت سیاسی نامیده می‌شود. به تعبیر دیگر، قدرت سیاسی، ظهور اجتماعی این اراده برتر است. بر این مبنای مشکل یاد شده را می‌توان این‌گونه بیان کرد: قدرت سیاسی بر چه مبنایی باید اعتبار شود تا بتواند کارویژه اساسی خود را در جامعه انسانی ایفا نماید؟

بنابر نظریه اعتباریات، این پرسش را می‌توان این‌گونه طرح نمود: مبدأ این اعتبار چیست؟ این پرسش نیاز به تبیین دارد. بنابر نظریه مشهور مجاز، استعمال یک واژه در معنای دیگری غیر از معنای مابوض له است؛ اما به نظر سکاکی، مجاز حمل یک مفهوم بر غیر فرد حقیقی است. این نوشتار در پی داوری میان این دو نظریه نیست؛ اما «هنگامی که عمل ذهن و طرز اندیشه‌سازی نفس را در مورد مطلق اعتباریات مورد مطالعه دقیق قرار می‌دهیم، نظریه سکاکی را درست می‌بینیم» (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۷۰۶). به همین جهت، علامه طباطبایی نیز نظریه اعتباریات خود را بر آن مبتنی کرده است:

۱. این معانی وهمیه در ظرف «توهم» مطابق دارند اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند؛ یعنی در ظرف تخیل و توهم مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است، اگرچه در ظرف خارج چنین نیست؛ یعنی در پندار، حد شیر یا ماه به انسان داده شده اگرچه در خارج از آن یک موجود دیگری است.

۲. این مصداقی تازه دارای این حدود هستند تا جایی که احساسات و دواعی موجودند، و با از میان رفتن آن‌ها از میان می‌روند و با تبدل آن‌ها متبدل می‌شوند.

۳. هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده؛ مثلاً اگر انسانی

را «شیر» قرار دادیم، یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست.
 ۴. این معانی وهمی در عین حال که غیر واقعی هستند، آثار واقع‌های دارند (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۹۱-۳۹۴).
 مراد از مبدأ اعتبار همین امر حقیقی است.

این نظریه دو نکته تکمیلی نیز دارد. هدف از اعتبار، ایجاد آثار واقعی از قبل معین است. آثار واقعی مترتب بر عملیات اعتبار، باید با آثار مبدأ اعتبار تناسب داشته باشند تا اعتبار عقلایی باشد. حقیقت و اعتبار از حیث خود اثر متناسب‌اند؛ اما نحوه حصول اثر از هر یک متفاوت با دیگری است. آثار امر حقیقی، آثاری تکوینی و ناشی از نحوه وجود شیء است؛ در حالی که آثار امر اعتباری در اعتبارات اجتماعی و قانونی وابسته به اراده انسانی است. اعتبار به خودی خود اثر حقیقی نمی‌تواند داشته باشد (مجاز ادبی که برای تأثیر در احساس است، حکم دیگری دارد). همچنین، در عملیات اعتبار، مبدأ اعتبار باید ناب و تهی از عوارض لحاظ شود. این فرد، صرف‌الشیء است و حمل مفهوم بر آن به نحو حمل شایع ذاتی است (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۳). در حمل شایع عرضی، آثار فرد حقیقی ممکن است ناشی از عرضیات باشد و در این صورت مبدأ اعتبار چیزی غیر از آن خواهد بود که تصور می‌شود.

اکنون حکیم متعالیه مشکل جامعه انسانی را در قالب این مسئله مطرح می‌کند: مبدأ اعتبار قدرت سیاسی چیست و برای حصول چه آثاری اعتبار می‌شود؟

ب. مبدأ اعتبار قدرت

با توجه به آثاری که از قدرت سیاسی مورد انتظار است، به نظر می‌رسد قدرت حقیقی مبدأ مناسبی برای اعتبار آن باشد. این نکته نه نیاز به برهان دارد و نه قابل برهان است. در چنین مواردی، حدس تنها راه ممکن است. این حدس می‌تواند با شواهد تقویت شود و شاهد درستی این حدس، رابطه معنایی میان قدرت حقیقی و قدرت سیاسی است. از این جهت ضروری است که بر اساس آموزه‌های قرآنی از منظر متعالیه، قدرت حقیقی را بازکاوی نماییم.

۱. مبانی حکمی فهم معنای قدرت

مفهوم فلسفی قدرت از مفاهیم بدیهی تعریف‌ناپذیر است؛ بنابراین، تعریف آن تنها به لوازم ممکن خواهد بود. همچنین، بنابر اصالت وجود و اینکه قدرت کمال وجودی است، اساساً تعریف حدی و رسمی برای قدرت در حکمت متعالیه ممکن نخواهد بود. بر همین اساس، حکمای متعالیه

قدرت را به لوازم تعریف کرده‌اند. برای تعریف این مفهوم به لوازم، از دیدگاه حکمی، باید به چند نکته توجه داشت:

۱. این مفهوم، مانند مفهوم علم، در مورد فاعل زنده و به‌طور خاص در مورد فاعل علمی به کار می‌رود (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۵۱؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵۱).
۲. قدرت با اختیار همراه است (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۶۰).
۳. قدرت بر نفس معنای اضافه بین قادر و مقدر اطلاق می‌شود و هم بر مبادی این اضافه (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۹۷).

بنابر نظر مشهور میان فلاسفه، قدرت عبارت است از این که فاعل چنان باشد که اگر خواست، بکند و اگر نخواست، نکند (کون الفاعل فی ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم یسأ لم یفعل) (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۰۷). علامه طباطبایی، بنابر تفکیک علم از اراده در واجب، تعریف دیگری ارائه می‌دهد: «قدرت مجرد از نواقص و اعدام این است که شیء مبدأ فاعلی برای فعل اش از علم به خیر بودن آن باشد و با اختیار آن را ترجیح دهد» (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۶۱). علامه مصباح یزدی نیز تعریفی مشابه ارائه می‌دهد: «حقیقت قدرت مبدئیت فعل با ملازمت علم و اختیار است» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵۱). به نظر می‌رسد این تعریف از ملاصدرا اخذ شده باشد: «القدرة صفة مؤثرة علی وفق العلم و الإرادة» قدرت وصف مؤثری است که تأثیرش همساز با علم و اراده اش است (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۳۰). در قدرت فلسفی، مقدر نفس فعل قادر است که از شؤون ذات قادر و رقیقه وجود وی به شمار می‌آید.

قدرت در مفهوم از کمالات موجود بما هو موجود است (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۶۰). کمالات وجودی مصداقی دارند که صرف آن کمال است و مشوب به امری عرضی نیست. بررسی موارد کاربرد مفهوم صرف‌الشیء در آثار حکمای متعالیه نشان می‌دهد که این مفهوم در چهار معنا به کار رفته است:

۱. سنخ‌الشیء که در همه مصادیق مشترک بوده و بر آن‌ها حمل‌پذیر است.
۲. حقیقت مرسله شیء که همان سنخ‌الشیء بدون لحاظ سعه آن بر مصادیق است.
۳. فرد بالذات شیء که سعه بر همه کمالات و شؤون آن سنخ دارد. فرد بالذات یا مصداق حقیقی هر مفهوم، مصداقی است که در اتصاف آن مصداق به مفهوم نیازی به حیثیت تعلیلیه و تقییدیه نباشد و هیچ چیزی خارج از سنخ آن مفهوم در آن داخل نباشد و واجد تمام کمالات و شؤون آن مفهوم باشد (آشتیانی، ص ۴۰۹).

۴. فرد منبسط شیء که سعه بر همه مصادیقی دارد که برای اتصاف به آن مفهوم به هر دو حیثیت تعلیلیه و تقییدیه نیاز دارند و خود مقید به هیچ امری خارج از ذات نیست؛ اگرچه معلول است.

دو معنای اخیر تنها در مورد کمالات وجودی تحقق می‌یابد.

در قرآن کریم، دو ماده «ق د ر» و «ق و ی» برای افاده معنای قدرت حقیقی به کار رفته است.

همچنین، قدرت در معنای وصفی بر حق تعالی به صور گوناگون اسناد داده شده است:

- قُلْ هُوَ الْقَادِرُ (الأنعام: ۶۵)؛ بگو: او توانا است.
 - قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ (الأنعام: ۳۷)؛ بگو: همانا خداوند توانا است.
 - فَقَدَرْنَا فَنِعَمَ الْقَادِرُونَ (المرسلات: ۲۳)؛ و توانا بودیم، و چه نیک تواناییم.
 - وَ هُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ (الروم: ۵۴)؛ و او دانای توانمند است.
 - إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (البقرة: ۲۰)؛ همانا خدا بر هر چیزی توانمند است.
 - وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا (الكهف: ۴۵)؛ و خدا بر هر چیزی مقتدر بود.
- این معنا جز بر حق تعالی اسناد داده نشده و بلکه در مواردی نیز نفی شده است:

- وَ ظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا (یونس: ۲۴) اهل آن دیار گمان بردند بر آن کار توانایند.
- مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الصَّلَاةُ الْبُعِيدُ (إبراهيم: ۱۸)؛ مثل کسانی که به پروردگار خود کافر شدند، کردارهایشان به خاکستری می‌ماند که بادی سخت در روزی تندباد بر آن بوزد: از آنچه به دست آورده‌اند هیچ توانی ندارند. این است همان گمراهی دور.

اما ماده «ق و ی» هم برای حق تعالی ثابت گشته و هم برای غیر او:

- أَنْ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا (البقرة: ۱۶۵)؛ نیرو همه‌اش از آن خدا است.
- إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ (هود: ۶۶)؛ همانا پرورگار تو عزیز نیرومند است.
- مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ (الكهف: ۳۹)
- إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ (القصص: ۷۶)؛ حمل کلیدهای آن برای يك گروه صاحب نیرو مشکل بود.
- إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرَ الْقَوِيَّ الْأَمِينُ (القصص: ۲۶)؛ بهترین کسی که می‌توانی به کارگری گیری، همین مرد نیرومند امین است.

از آنجا که وصف «قادر» و «قدیر» در قرآن کریم تنها برای خداوند به کار رفته است، بر مبنای حکمت متعالیه می‌توان آن را معادل با فرد بالذات مفهوم فلسفی قدرت گرفت که نیازی به حیثیت

تعلیلیه و تقییدیه ندارد و مشوب به هیچ عرضی نیست و واجد تمام کمالات و شؤون قدرت است. اما ماده «ق و ی» برای دیگر مصادیق مفهوم فلسفی قدرت به کار رفته است. در دو آیه «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (البقرة: ۱۶۵) و «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ» (هود: ۶۶) قوتی که به حق تعالی نسبت داده می‌شود، فرد منبسط قدرت فلسفی خواهد بود. این قوت رقیقه فرد بالذات قدرت و از صفات فعلیه است. فعلیه بودن صفت قوت از نحوه اضافه «الْقُوَّة» به «الله» روشن است. اگر قوت صفت ذاتی بود، با «ل» به الله اضافه نمی‌شد، بلکه به نحو بسیط بر آن حمل می‌شد. همچنین از آیه «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (البقرة: ۱۶۵) و نیز آیه «مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (الکهف: ۳۹) سعه قوت الهی بر قوت‌های دیگر به روشنی استنباط می‌شود که بیان‌گر فرد منبسط بودن آن است.

استعمال واژه قدرت به جای قوت نیز نادرست نیست و از باب حمل حقیقه بر رقیقه هیچ اشکالی ندارد؛ چنان‌که قرآن کریم بارها حق تعالی را در مقام فعل به قدرت توصیف کرده است.

۲. فرآیند اعتبار قدرت سیاسی

از منظر متعالیه، مبدأ اعتبار قدرت سیاسی یکی از دو معنای یاد شده از «صرف‌القدرة»، یعنی قدرت و قوت الهی در معنای قرآنی، خواهد بود؛ یعنی قدرت سیاسی به منزله مصداق یکی از آن دو مفهوم اعتبار می‌شود. از آن‌جا که قرآن کریم همه قدرت‌های دیگر را قوت می‌نامد و قوت خود را منبسط و وسیع بر همه قوت‌های دیگر می‌شمارد، قدرت اعتباری سیاسی را بدون اشکال می‌توان فرد اعتباری قوت الهی به شمار آورد. از آن‌جا که قوت صفت فعل است و فعل غیر از ذات است، این اعتبار از شبهه تشبیه و تمثیل دورتر است تا اعتبار قدرت سیاسی به منزله فرد اعتباری قدرت ذاتی حق تعالی.

این نحوه اعتبار با ذات حکمت متعالیه نیز هماهنگ است. ملاصدرا در تعریف حکمت چنین می‌آورد: «فلسفه سامان‌دهی عالم به سامان عقلی به اندازه توان بشری است تا بدان همانندی به باری تعالی حاصل شود» (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰).

تعبیر «همانندی به باری تعالی» (التشبه بالباری تعالی) تعبیری ناصواب و ناسازگار با آموزه‌های آیاتی چون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری: ۱۱) و روایات مستفیض و بلکه متواتر در نفی تشبیه و اثبات تنزیه است. تشبیه با آموزه‌های حکمت متعالیه نیز همساز نیست. اما تعبیر «مظهریت عالم ربوبی» بدون تسامح با مبانی حکمت متعالیه سازگاری کامل دارد و چنین تعبیری صواب نیز است؛ چنان‌که در قرآن کریم، حق تعالی خود و مؤمنان را به یک وصف از اوصاف فعلی خود متصف کرده است،

مانند: «لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (المنافقون: ۸)، یا در جای دیگر می‌فرماید: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً» (فاطر: ۱۰) یا صریح‌تر می‌فرماید: «أَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ» (القصص: ۷۷). مرسله مشهور در کتاب‌های فلسفی و عرفانی «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» نیز بر همین معنا دلالت دارد؛ یعنی مظهریت عالم ربوبی مقام تخلق به اخلاق الله است. امام خمینی رحمته الله علیه این مقام را چنین توصیف می‌کند: «مقام اسماء جمال و جلال ذات مقدّس را در مملکت وجود خود متحقق نماید؛ و در این مقام در ستر جمال و جلال واقع شود و تخلق به اخلاق الله پیدا کند و مقابح تعینات نفسیه و ظلمات وهمیه بکلی مستور گردد» (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۹۷).

بر این اساس، می‌توان این تعریف را چنین اصلاح کرد: حکمت متعالیه سامان‌دهی عالم به سامان عقلی به اندازه توان بشری است تا بدان مظهریت عالم ربوبی حاصل شود. این تعریف شامل هر دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی می‌شود (حسنی، ۱۳۸۹، ص ۲۹) و آشکارا نشان می‌دهد حکمت متعالیه بنا بر ذات خود در پی تناسبی میان صفات الهی و حیات انسانی است.

۳. مناسبات قدرت حقیقی و قدرت اعتباری

۳/۱. مراد از مناسبات

مصحح اعتبار یاد شده نوعی تناسب میان قدرت سیاسی و این دو معنا است. این تناسب می‌تواند در نحوه وجود قدرت و ذات آن باشد، به طوری که قدرت سیاسی کمال اجتماعی محسوب شود؛ همان‌گونه که قدرت فلسفی کمال حقیقی است. همچنین، این تناسب می‌تواند تناسب در آثار باشد. تناسب در نحوه وجود و آثار به صورت تشابه و مثلثیت نیست، بلکه به صورت مظهریت است. تفاوت میان مظهریت و تشابه بسیار آشکار است؛ چنان‌که افعال من مظهر من اند، اما مثل و شبیه من نیستند. مجاز ادبی بر تناسبی تحقق یافته، ولو در عالم فرض، استوار است؛ اما در اعتبارات اجتماعی و قانونی، تناسب مورد انتظار مصحح اعتبار است، نه تناسب تحقق یافته. تناسب مورد انتظار تناسبی است که «باید باشد»، نه تناسبی که «هست». همه هدف اعتبار نیز رسیدن به همین بایستی و فراهم کردن زمینه ایجاد آن است.

۳/۲. مناسبت از جهت تلازم با علم

قدرت حقیقی الهی ملازم با علم تعریف می‌شود و در مرتبه ظهور قدرت در مرتبه فعل، این تلازم نیز آشکار می‌شود: «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس: ۸۱).^۱ ظهور تلازم قدرت و علم در مرتبه فعل، اسم حکمت الهی است.

۱. و آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، نمی‌تواند که همانند آن‌ها را بیافریند؟ آری (می‌تواند). و او فراوان آفرین

در قرآن کریم اسم «حکیم» از اسماء الحسنی در اغلب موارد با اسم «علیم» (هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) یا اسم «عزیز» (هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) ملازم آمده است و روشن است که اسم عزیز از فروع اسم قدرت است.

پس قدرت سیاسی نیز باید ملازم با علم لازم و کافی به سیاست و مبنای تصمیم‌گیری سیاسی اعتبار شود و علم از اساسی‌ترین ملاکات مشروعیت قدرت سیاسی قرار می‌گیرد. البته هر علمی در همراهی با قدرت، حکمت نامیده نمی‌شود؛ بلکه حکمت^۱ از دو جهت مبنا و اثر متقن و استوار است. به همین جهت قدرت سیاسی نیز باید با علمی همراه باشد که نتیجه تلازم حکمت باشد.

ضرورت تلازم علم با قدرت سیاسی نکته‌ای پنهان بر عقلای عالم نیست؛ چنان‌که حق تعالی در پاسخ به معترضان به نصب طالوت به فرماندهی به همین نکته اشاره می‌کند: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكُهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (البقرة: ۲۴۷).^۲

در آیات دیگری، حکمت یاد شده در قدرت سیاسی روشن‌تر بیان شده است؛ چنان‌که در قرآن کریم می‌فرماید: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس: ۳۵).^۳ این آیه مستند شرعی محکمی بر عدم جواز تقدم مفضول بر افضل است (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۴۵ و مراجع بسیار دیگر)؛ به همین جهت مستند مناسبی برای اثبات ترجیح الزام‌آور ولایت اهل بیت عصمت و جلال^۴ بر غیر آنان در زمان ظهور و ترجیح الزام‌آور ولایت فقیه در زمان غیبت است.

برای نمونه، در روایتی حسن، امام رضا^۵ می‌فرماید: «همانا خدای عزوجل انبیاء و امامان را موفق می‌گرداند و از گنجینه علم و حلم خود به آنان چیزی می‌دهد که به غیر آنان نداده است. پس

دانایی است.

۱. در اینجا حکمت به معنای لغوی استعمال شده است، نه به معنای فلسفه که اصطلاح خاص است.
۲. و پیامبران به آنان گفت: «در حقیقت، خداوند، طالوت را بر شما به پادشاهی گماشته است.» گفتند: «چگونه او را بر ما پادشاهی باشد با آنکه ما به پادشاهی از وی سزاوارتریم و او را گشایشی از مال نداده‌اند؟» پیامبران گفت: «همانا خدا او را بر شما برتری داده، و او را در علم و جسم فزونی و فراخی داده است، و خداوند پادشاهی خود را به هر کس که بخواهد می‌دهد، و خدا گشایشگر داناست.»
۳. آیا کسی که به سوی حق هدایت می‌کند شایسته‌تر به پیروی است یا کسی که راه نمی‌یابد مگر اینکه هدایت شود؟ پس شما را چه شده است؟ چگونه حکم می‌کنید؟

علم آنان بیشتر از علم همه اهل زمان شان می شود، چنان که در این سخن اش جَلَّ وَعَزَّ می فرماید: أَمَّنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۰۱). در روایات اهل بیت عصمت علیهم السلام این آیه از همین جهت بسیار مورد استناد بوده است.

۳/۳. مناسبت از جهت استقلال

حق تعالی در قدرت خود مستقل است و وابسته به دیگری نیست؛ اعمال این قدرت و ظهور آن نیز تنها منوط به اراده خود او است و امر دیگری در آن دخیل نیست. چنان که می فرماید: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ» (الأنعام: ۱۸)^۱ و می فرماید: «بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَهُ قَانِتُونَ * بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (البقرة: ۱۱۶-۱۱۷).^۲ حکیم متعالیه چون می خواهد حیات انسانی مظهر اسمای الهی شود، قدرت عالی سیاسی را نیز متناسب با آن اعتبار می کند و آن را مستقل اعتبار می کند.

استقلال قدرت عالی سیاسی نکته ای نیست که اهل سیاست با آن بیگانه باشند. حاکمیت در نظریه حقوقی و سیاسی مرسوم به معنای عالی ترین اقتدار در دولت است و «حاکم کسی یا نهادی است که بالاتر از حکم او حکمی نباشد» (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۲۸)؛ به تعبیر دیگر «قدرت عالی یعنی بالاترین قدرت ممکن در هر قلمرو، یعنی قدرتی که از هیچ مقام و اجتماع دیگری تحصیل قدرت نکرده و ذاتاً اقتدار حکمرانی دارد و ممکن نیست تحت نظارت و مراقبت قدرت دیگری قرار گیرد» (مدنی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۱۹). اساساً در جهان جدید، هیچ واحد سیاسی (کشور) بدون چنین قدرتی به رسمیت شناخته نمی شود.

استقلال قدرت غیر از نامحدود بودن آن است. برخی تصور کرده اند: «آن ها که منشأ قدرت عالی را خداوند می دانند، قدرت عالی را نامحدود می شناسند» (مدنی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۱). نامحدودیت قدرت به معنای عدم تقید آن به هر نوع قانونی است. گرچه حکیم متعالیه با رجوع به قرآن کریم منشأ قدرت سیاسی را الهی می یابد، اما آن را نامحدود نمی پندارد. روشن است که اصطلاح ولایت مطلقه غیر از ولایت نامحدود است. حکیم متعالیه قدرت را فرد اعتباری قوت الهی اخذ می کند که از اسمای فعل بوده و مقید به اسمای بسیار دیگری چون حکمت و ربوبیت است.

۱. او چیره بر بندگان است (قدرت او مسیطر بر بندگان است).

۲. بلکه هر چه در آسمانها و زمین است، از آن اوست، همه فرمان پذیر اویند. پدید آورنده ی آسمانها و زمین است، و چون به امری حتم نماید، به او فقط می گوید: «باش»؛ پس می شود.

اشکار است که قانون الهی مظهر حکمت و ربوبیت الهی است و قدرت سیاسی نیز باید مقید به آن باشد. این نکته، بر هر کسی که با اساس اسلام آشنایی داشته باشد، بدیهی و روشن است و در آیات و روایات بسیاری بر آن تأکید شده است؛ از جمله در سوره مائده به این نکته مکرر تأکید می‌شود: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (المائدة: ۴۴) ^۱ و «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (المائدة: ۴۵) ^۲ و «وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (المائدة: ۴۷) ^۳.

۳/۴. مناسبت از جهت انعطاف

در اراده الهی، با وجود برتری و مسبوقیت به علم لایزال و نامحدود ذاتی و علم فعلی در مرتبه وجود اشیاء و همراهی با قوت بدون منازع الهی، بداء ممکن و جاری است (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۵۴). چنان‌که در قرآن کریم می‌فرماید: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (الرعد: ۳۹) ^۴ که ام الكتاب یکی از مراتب علم فعلی است که در آن نسخ و تغییر راه ندارد (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۰). بداء جریان دائم در هستی دارد و از سنن مستدام و پیوسته الهیه است «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) ^۵. بداء مناشی گوناگونی دارد و از جمله دعا و درخواست‌های بندگان و مسائل آنان منشأ بداء قرار می‌گیرد.

حکیم سیاسی متعالیه، بر مبنای ضرورت ظهور اسمای الهیه در حیات انسانی، ظهور بداء را نیز در قدرت سیاسی ضروری می‌بیند. بر همین اساس، از دید او، اراده قدرت سیاسی قرآنی نیز باید منعطف باشد، نه صلب. وی پویایی این قدرت را از پیامدهای همین انعطاف می‌داند. جامعه بر مبنای زور نمی‌تواند ایجاد شود یا حتی اگر ایجاد شود، نمی‌تواند دوام طولانی مدت داشته باشد. نظام اجتماعی باید با توافقی عمومی باشد که از الزام‌های درونی نشأت می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، سیاست تابع حسن اختیار افراد است (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۶۵).

اگرچه غضب الهی از مظاهر قدرت او است، اما ملازم با قدرت او نیست؛ بلکه تجلی قدرت در جلوه رحمت غالب بر تجلی قدرت در چهره غضب است. بنابراین، نمی‌توان قدرت را با قهر معادل گرفت؛ اگرچه نمی‌توان به کلی آن را با قهر سازش‌ناپذیر دانست. قدرت سیاسی قرآنی تحمیل

۱. کسانی که به آن چه خدا فرو فرستاده، فرمان ندهد، همانان کافران‌اند.

۲. کسانی که به آن چه خدا فرو فرستاده، فرمان ندهد، همانان ستم‌کاران‌اند.

۳. کسانی که به آن چه خدا فرو فرستاده، فرمان ندهد، همانان فاسقان‌اند.

۴. خدا هر چه را بخواهد محو می‌کند و استوار می‌دارد؛ در حالی که ام الكتاب تنها نزد اوست.

۵. هر که در آسمانها و زمین است از او درخواست می‌کند؛ او هر روز در کاری است.

اراده برتر با قوه قاهره و زور نیست؛ بلکه با نفوذ در دل‌ها است که اعمال قدرت می‌کند: «فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران: ۱۵۹).^۱

از آنجا که شکل حیات اجتماعی معطوف به اراده آگاهانه است؛ هم نیاز به تعیین هدف دارد و هم نیاز به معنا؛ یعنی انسان‌ها شکلی از زندگی اجتماعی را انتخاب می‌کنند که به نظر آنان بر اشکال دیگر حیات اجتماعی ترجیح داشته باشد. قدرتی در جامعه سیاسی می‌تواند پا بگیرد و باقی بماند که وابسته به معنا و هدف آن جامعه باشد؛ یعنی اراده برتر برای سازمان‌دهی اراده‌های زیرین در محور آن معنا و به سوی آن هدف به وجود می‌آید و قوه قهریه خود را تنها در انحراف‌های جزئی از این سازمان‌یافتگی اعمال کند.

البته ناهمسان‌انگاری قدرت و زور در اندیشه سیاسی جدید نیز امری شناخته شده است و بسیاری میان این دو تفاوت قائل شده‌اند. برای نمونه، دودینگ دو معنا از قدرت را از هم تفکیک می‌کند: «قدرت بر» یا قدرت پیامدی و «قدرت برای» یا قدرت اجتماعی. از دید وی قدرت پیامدی یعنی «توانایی کنشگر برای این که پیامدهایی را ایجاد کند یا به ایجاد آن‌ها کمک کند» (دودینگ، ۱۳۸۰، ص ۱۱) و قدرت اجتماعی یعنی «توانایی کنشگر برای تغییر ساختار انگیزشی کنشگر یا کنشگران دیگر، به گونه تعمدی، تا به بروز پیامدهایی منجر شود یا به ایجاد آن‌ها کمک کند» (همان). وی در تبیین قدرت اجتماعی تصریح می‌کند: «قدرت کنشگران بر دیگران تا حدی است که ساختار انگیزه دیگران را دستکاری کنند» (همان) [تأکید از متن اصلی است]. وی همچنین می‌نویسد: «قدرت برای متضمن همکاری است، اما قدرت بر متضمن کشمکش است» (همان، ص ۱۶).

۳/۵. مناسبت از جهت حسن

حکیم متعالیه نظام فعل الهی را در نهایت حسن می‌بیند (صدر المتألهین شیرازی، مفاتیح الغیب، ص ۶۷۴). این به این معنا است که فعل حق تعالی، تنها از سنخ حسنات است. این نکته، لازمه نام قدوس و سبوح از اسمای الهیه در قرآن کریم است. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز حق تعالی به نام «باز» و «بر» خوانده شده است.

۱. و با رحمتی از سوی خدا با آنان نرم خوش‌شده‌ی و اگر تندخویی سخت‌دل بودی، البته از گرد تو پراکنده می‌شدند. پس، از آنان درگذر، و برای شان آمرزش بخواه و در کار (حکومت) با آنان مشورت کن و هنگامی که بر کاری دل نبهادی، پس بر خدا توکل کن چرا که خدا توکل کنندگان را دوست می‌دارد.

برخی توحید افعالی حکمت متعالیه را با این نکته ناسازگار دیده‌اند و گمان کرده‌اند که بنابر توحید افعالی، همه افعال حسن و قبیح به حق تعالی منسوب می‌شود (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۴۴۵). این اعتراض، علاوه بر تلقی نادرست از توحید افعالی، با ظهور روایاتی که حق تعالی را خالق خیر و شر می‌دانند، سازگار نیست. چنان‌که به سند صحیح، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ» (شیخ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۵۴).

این پژوهش در جایگاه پاسخ به این اشکال نیست؛ اما به اختصار اشاره می‌شود که بین خالقیت و فاعلیت باید تمییز نهاد. توحید افعالی از مقام خالقیت سخن می‌گوید که ملازم با رضا نیست؛ اما حسن فعلی از آن مقام فاعلیت است که با رضا همراه است. تفکیک رضا از مشیت و اراده از روایات اهل بیت علیهم السلام روشن است؛ چنان‌که به سند موثق، امام صادق علیه السلام درباره فعل الهی می‌فرماید: «شَاءَ وَ أَرَادَ وَ لَمْ يُجِبْ وَ لَمْ يَرْضَ»^۱ (شیخ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۵۱). حق تعالی نظامی حسن آفریده که به جهت تکثر عناصر، تراحم لازمه وجود آن است. این تراحم اگرچه از طرفی لازمه کمال چنین نظامی است، اما شرّ طفیل وجود آن خواهد گشت.

حکیم سیاسی از آن جهت که قوت الهی را مبدأ اعتبار قدرت سیاسی اخذ کرده و در پی آن است که مظهر اسمای الهیه گردد، پس قدرت سیاسی را نیز تنها برای امور حسن معتبر می‌بیند و البته بالاترین حسن در حوزه سیاست عدل است: «وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ»^۲ (النساء: ۵۸). قدرت سیاسی متعالیه، ساختاری سیاسی در نهایت حسن ایجاد می‌کند و این حسن را می‌توان در هماهنگی کامل اجزای آن دید. اگرچه در جوامع گسترده، تکثر روابط همواره با تراحم حقوق و تکالیف مواجه خواهد شد، اما چنان‌که این امر در نظام تکوین از حسن آن نمی‌کاهد، در نظام سیاسی نیز از حسن آن نخواهد کاست.

۳/۶. مناسبت از جهت ساختار

در قدرت حقیقی، توحید افعالی جریان دارد، بی‌آنکه اختیار فاعل‌های علمی زیرین مخدوش گردد (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۷). توحید افعالی نکته‌ای است که حکیم متعالیه از قرآن کریم برگرفته است: «وَ إِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَ إِنْ يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ

۱. خواست و اراده کرد، در حالی که دوست نداشت و راضی نبود.

۲. و هنگامی که میان مردم حکومت می‌کنید، به عدل حکومت کنید.

فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۷-۱۸) و «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (زمر: ۶۲) و «قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِّنْ ظَهِيرٍ» (سبأ: ۲۲).^۳

صدر المتألهین تبیین از توحید افعالی دارد که آن را تبیین راسخان در علم از توحید افعالی می‌شمارد. تبیین ملاصدرا ریشه در تبیین وی از وحدت شخصی وجود دارد. در تبیین وی از وحدت وجود، وجودات امکانی صرف فقر و ربط محض اند و از این جهت، اطلاق موجود بر آنها اعتباری است؛ همان‌گونه که اطلاق معانی اسمی بر معانی حرفی اعتباری است.

اما به هر حال نسبت وجود به آنها حقیقی است؛ اگرچه همه واقعتاً آنها مظهریت حق تعالی بوده و تنها نسب و شؤن اویند. چنان‌که وی توضیح می‌دهد، هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، در عین حال که حقیقتاً فعل اوست، به حقیقت فعل خداوند نیز است، زیرا در هستی هیچ فعلی مستقل از اراده و قدرت الهی نیست. همه دگرگونی‌ها و نیروها، از او سرچشمه می‌گیرند و خدا با وجود عظمت و مجرد خود، در افعال و وجود هر موجودی حاضر است. همان‌طور که وجود و صفات انسان مانند شنیدن و دیدن حقیقتاً به او نسبت دارند و در عین حال، از شؤن حق تعالی هستند، افعال انسان نیز از او صادر می‌شود اما در نهایت، فعل خداوند محسوب می‌گردند، بدون هرگونه نقص یا تشبیه (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۷۴).^۴

علامه طباطبایی در تفسیر «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ» بر آن است که «قاهر» به معنای چیره‌شدن و غلبه است، جایی که خداوند با قدرت خود تمامی اسباب و مسببات را ناچار به پذیرش تأثیرات الهی می‌سازد. همان‌گونه که آب آتش را خاموش و آتش آب را تبخیر می‌کند، همه پدیده‌ها به اجبار تحت فرمان خداوند هستند و خداوند بر همگان غالب است (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۶).

۱. خداوند آفریننده‌ی همه چیز است و همو کاردارِ موردِ اعتمادِ (کارساز) چیره بر همه چیز است.

۲. و اگر خدا زبانی به تو رساند، کسی جز او بازدارنده آن نیست، و اگر تو را نیکی رساند پس او بر هر چیزی توانا است. و او چیره بر فراز بندگان خویش، و او حکیم آگاه است.

۳. بگو: آنها را که به جای خدای یکتا [پروردگار خود] می‌پندارید، بخوانید. (اما) همسنگ ذره‌ای را در آسمانها و در زمین در دست ندارند، و آنان را در آن دو [آفرینش آسمان و زمین] هیچ هم‌دستی نیست و برای او (خدای یکتا) از میان آنان هیچ پشتیبانی نیست.

۴. علامه‌ی طباطبایی بر این بخش از اسفار تعلیقه‌ای ارزشمند دارد. به آن توجه شود.

با ظهور توحید افعالی در حیات سیاسی حکیم متعالیه، تصویر اجمالی از ساختار قدرت متعالیه از ویژگی‌های مبدأ اعتبار قدرت سیاسی، به ویژه مبدأ وجودی آن، به دست می‌آید؛ زیرا قدرت سیاسی نیز باید از مظاهر عالم ربوبی در حیات سیاسی باشد. قدرت الهی در همه شئون هستی ساری و حاضر است و هیچ فعلی جز با قدرت الهی انجام نمی‌شود.

پس قدرت سیاسی متعالیه نیز در عین حضور و سریان در همه شئون جامعه متعالیه و تلاش برای چنین حضوری در نظام احسن اجتماعی، آزادی افراد را سلب نخواهد کرد. در ساختار قدرت سیاسی متعالیه، اگرچه اراده‌های زیرین مسخ نشده‌اند و واقعاً آزادی اراده وجود دارد، ساختار قدرت چنان تنظیم می‌شود که اراده‌های زیرین صورت تنزیلی اراده برتر به شمار آیند و بتوان آنها را به اراده برتر نسبت داد، بی‌آنکه اختیاری بودن آنها به هر یک از معانی فلسفی، کلامی، سیاسی و حقوقی مخدوش گردد. این ساختار در قالب دولت ظهور و بروز دارد و در واقع دولت است که قدرت را اعمال می‌کند، نه حکومت. حکومت ابزار دولت برای اعمال قدرت است و به همین جهت، ظهور و بروز قدرت در آن دیده می‌شود؛ نه این که قدرت منحصر به حکومت باشد.

ملاک مشروعیت حکومت

تنها حق تعالی واجد قدرت است، پس اعطای آن تنها از او صحیح است: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۲۶)، «إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا» (البقرة: ۲۴۷) و «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (النساء: ۶۴). از این جهت است که حکیم متعالیه اعتبار قدرت را به دست خداوند می‌داند. با توجه به مرتبه وجود واجبی، اعتبار قدرت از آن مرتبه، برای حکیم متعالی انگیزه کافی نسبت به پذیرش چنین اعتباری ایجاد می‌کند.

نتیجه‌گیری

با مراجعه به قرآن کریم از منظر حکمت متعالیه، به لایه‌های ژرف‌تری از معانی آیات آن دست می‌یابیم. فهم قرآن از این منظر، تفسیر به رأی نیست؛ چرا که عقلانیت حکمت متعالیه بر همان عقلی استوار است که قرآن کریم ما را به آن دعوت می‌کند: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَدْرِكُهُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (البقرة: ۲۶۹).^۱ افزون بر این، حکمت متعالیه بر آموزه‌های وحیانی و در رأس آن، قرآن کریم استوار است.

۱. به هر کس خواهد، حکمت دهد و هر کس را حکمت دهد، پس همانا خیر کثیر به او عطا فرموده است و جز دارندگان عقل ناب یاد نمی‌آورند.

تحلیل قدرت سیاسی بر این اساس، نمونه‌ای است که نشان می‌دهد دیگر مفاهیم بنیادین سیاست نیز بر همین اساس قابل تحلیل‌اند. این نحوه تحلیل می‌تواند به مفاهیم بنیادین دیگر علوم انسانی تعمیم یابد و پایه تولید علوم انسانی اسلامی قرار گیرد. همچنین، این تحلیل نشان می‌دهد که حکمت متعالیه فلسفه‌ای جدا از حیات عینی انسانی نیست؛ بلکه اصحاب این حکمت تلاش کافی برای به‌کارگیری آن در حیات عینی انجام نداده‌اند.

منابع و مأخذ

❖ قرآن کریم.

۱. آشتیانی، مهدی مدرس، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۲. بشیریه، حسین، آموزش دانش سیاسی، تهران: نگاه معاصر، چاپ سوم، ۱۳۸۲.
۳. حسینی، ابوالحسن، چیستی اندیشه سیاسی، تهران: مجله پگاه، ش ۲۱۶، ۱۳۸۶.
۴.، مقدمه‌های بر حکمت سیاسی متعالیه، در حال چاپ: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. حسینی، شاه عبدالعظیمی حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، تهران: انتشارات میقات، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۶. خمینی «امام»، روح الله، آداب الصلاة «آداب نماز»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی &، چاپ اول، ۱۳۷۰.
۷. دودینگ، کیت، قدرت، تهران: انتشارات آشیان، ترجمه عباس مخبر، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۸. شبر، سید عبدالله، تفسیر القرآن الکریم (شبر)، بیروت: دار البلاغة للطباعة و النشر، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۹. صدر المتألهین شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، شرح اصول الکافی، چاپ سنگی.
۱۰.، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
۱۱.، أسرار الآيات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۱۲.، الشواهد الربوبية، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، با تعلیقات از ملا هادی سبزواری، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
۱۳.، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
۱۴.، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۱۵. صلیبا، جمیل و صناعی دره بیدی، منوچهر، فرهنگ فلسفی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۶۶.

۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۱۷.، نه‌ایة الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پانزدهم، ۱۴۲۰ق.
۱۸. عالم، عبدالرحمان، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، چاپ پنجم، ۱۳۷۸.
۱۹. کاشانی، ملا فتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳۶۵.
۲۱. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۲۲. قرشی، سید علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم، ۱۳۷۷.
۲۳. قسم الکلام فی مجمع البحوث الاسلامیة، شرح المصطلحات الفلسفیة، مجمع البحوث الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۲۴. مدنی، سید جلال الدین، مبانی و کلیات علوم سیاسی، تهران: مؤلف، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة، قم: مؤسسه فی طریق الحق، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
۲۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، قم: انتشارات صدرا، چاپ دهم، ۱۳۸۳.
۲۷. مظفر، محمد رضا، المنطق، قم: اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۲۸. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زبده البیان فی أحكام القرآن، تهران: المكتبة الجعفریة لإحیاء الآثار الجعفریة، بی تا.
۲۹. نبوی، سید عباس، فلسفه قدرت، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۷۹.

