

## نسبت کلام سیاسی و فلسفه سیاسی

تاریخ دریافت: ۸۲/۶/۱۸

تاریخ تأیید: ۸۲/۶/۱۰

غلامرضا بهروزلیک \*

این نوشتار به بررسی نسبت بین دو حوزه مهم اندیشه سیاسی اسلام، یعنی کلام سیاسی و فلسفه سیاسی می‌پردازد. بر خلاف تصور برخی که فلسفه سیاسی اسلام را به کلام سیاسی تقلیل می‌دهند، این دو حوزه از هم مستقل و متمایز بوده و به رغم برخی تشابهات، به لحاظ روش، موضوع و مسائل متفاوت هستند. فلسفه سیاسی در دوره اسلامی رشته علمی متمایزی را در خانواده علوم فلسفی تشکیل می‌داده است، اما مباحث کلام سیاسی در درون مباحث کلامی شکل گرفته و مورد توجه قرار می‌گرفت.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی اسلام، کلام سیاسی، فلسفه سیاسی.

### مقدمه

فلسفه سیاسی و کلام سیاسی از حوزه‌های مطالعاتی مهم در اندیشه سیاسی اسلام به شمار می‌آیند که از حوزه‌هایی چون فقه سیاسی، اندرزنامه نویسی و دیگر حوزه‌های اندیشه سیاسی اسلام متمایز هستند. وجه تمایز آنها از حوزه‌های مذکور تعلق این دو حوزه به عرصه بحث و بررسی استدلالی کلیات عرصه سیاسی است. هم کلام سیاسی و هم فلسفه سیاسی در دوره اسلامی در تعیین کلیات تفکر سیاسی در سایر عرصه‌های اندیشه سیاسی اسلامی تأثیر گذار بوده‌اند، هر چند تأثیرات کلام

سیاسی را در این زمینه بیشتر می‌توان یافت. کلام سیاسی تعیین‌کننده نگرش فقها به عرصه سیاسی بوده است. فلسفه سیاسی نیز به دلیل ماهیت کلی مباحث خود با تأثیرگذاری بر کلام سیاسی و نیز دیگر عرصه‌های سیاسی، تأثیراتی، هر چند متفاوت و گاه شدید یا ضعیف، در اندیشه سیاسی اسلامی داشته است. البته باید توجه داشت که واژه «کلام» اصطلاحی صرفاً اسلامی است و نمی‌توان آن را عیناً معادل واژه «Theology» مسیحی گرفت؛<sup>۱</sup> در نتیجه کلام سیاسی رانیز نمی‌توان با «Political Theology» یکسان دانست. در بررسی حاضر مراد از «کلام سیاسی»، حوزه اندیشه سیاسی اسلامی خواهد بود؛ اما فلسفه سیاسی در روزگار ما گونه‌های مختلفی یافته است که با قلمروهای مختلف جغرافیایی یا فرهنگی و اعتقادی مقید می‌شود. البته «فلسفه» و به تبع آن «فلسفه سیاسی» اصطلاحاتی عام و فراگیر هستند و به دلیل تعلق مباحث عقلی و فلسفی به عرصه کلیات و معقولات، ذاتاً به قلمرو جغرافیایی یا تمدنی خاصی تعلق ندارند. اما در عمل شاهد تقسیم‌بندی‌های فلسفه به گونه‌های مختلف هستیم. به هر حال، در دوره تمدن اسلامی شاهد نوع خاصی از فلسفه و دیگر شاخه‌های آن و به ویژه فلسفه سیاسی هستیم؛ از این رو در این پژوهش مراد همان نوع خاص تفکر در عرصه فلسفه سیاسی می‌باشد که در دوره اسلامی شکل گرفته است.

## ۱. فلسفه سیاسی<sup>۲</sup>

به رغم قدمت تفکر فلسفی در عرصه سیاسی، مفهوم و تعریف واحدی از اصطلاح فلسفه سیاسی وجود ندارد. قدمت تأملات فلسفی در عرصه سیاست را می‌توان در یونان باستان جست‌وجو کرد. متفکران این دوره توانستند تفکرات عقلانی در باب سیاست را در یک ساختار و منظومه منسجم ارائه کنند. متألهان مسیحی نیز در دوران میانه تأملات عقلی و فلسفی خود را تحت آموزه‌های مسیحیت ادامه دادند و نوعی از تفکر عقلی-نظری را در عرصه سیاسی تولید کردند؛ اندیشمندان و فلاسفه مسلمان نیز با تأمل در آموزه‌های فلسفی یونان باستان و الهام از آموزه‌های اسلامی، فلسفه اسلامی و به تبع آن فلسفه سیاسی اسلامی را تولید کردند. با ظهور دوران مدرن فلسفه سیاسی متناسب و سازگار با اصول مدرنیسم شکل گرفت. اندیشمندانی چون کانت، هگل، مارکس و بعدها لئو اشتراوس و راولز در عرصه فلسفه سیاسی مدرن به تفکر و اندیشه‌ورزی پرداخته‌اند. به رغم نگرش‌های مختلف این نحله‌های فلسفی به چپستی، مسائل و غایت فلسفه سیاسی می‌توان تمامی این نحله‌ها را در تأمل عقلی در باب مسائل سیاسی مشترک دانست. این خصیصه مشترک آن چیزی است که آنتونی کوئینتن در تعریف بدوی فلسفه سیاسی از آن بهره برده است: «فلسفه سیاسی همان چیزی است که موضوع مشترک یک سلسله کتاب‌های مشهور مثل جمهور افلاطون، سیاست ارسطو، شهردار ماکیاوول

و ... است».<sup>۳</sup> چنین تعریف و تفسیری از فلسفه سیاسی تعریفی فراخ است که صرفاً فلسفه سیاسی را با متولیان آن تعریف می‌کند؛ اما چنان‌که او خود نیز اذعان داشته، در فضای سنگین علم‌زده قرن بیستم که فلسفه راه مهجوری را در پیش گرفته بود، چنین توصیفی می‌توانست برای ذهن خواننده غربی چشم انداز کلی فلسفه سیاسی را ارائه کند. چنین نگرانی در بیان لئو اشتراوس نیز کاملاً پیداست.<sup>۴</sup>

نزد فلاسفه اسلامی تعریف فلسفه سیاسی با طبقه بندی علوم بیوند یافته است. فارابی در التبیان علی سبیل السعادة فلسفه را به نظری و عملی، و سپس فلسفه عملی را نیز به دو قسم اخلاق و سیاست تقسیم کرده است. او در این کتاب به علم مدنی توجه دارد و اخلاق را نیز از این منظر بررسی کرده است.

فلسفه مدنی دو قسم است: قسم نخست آن است که به شناخت افعال خوب و اخلاق که افعال جمیله از آن صادر می‌شود، و توانایی به اسباب آنها و... می‌پردازد و صناعة خلقیه نامیده می‌شود. و قسم دوم علمی است شامل معرفت بر اموری که موجب تحصیل اشیای جمیله برای اهالی شهرها، و توانایی کسب و حفظ آنها توسط آنان می‌شود و این علم را فلسفه سیاسی نامیده‌اند.<sup>۵</sup>

فارابی در احصاء العلوم با تعبیر دیگری به تقسیم بندی فلسفه سیاسی پرداخته است. در این تقسیم‌بندی، فارابی سیاست را لزوماً در انحصار فلاسفه قرار نداده و از تعبیر حایز اهمیت علم مدنی عام سخن گفته است که فقه و کلام را نیز در بر می‌گیرد.

فارابی به این ترتیب، بر یکی از مهم‌ترین مختصات دانش سیاسی در تمدن اسلامی پای فشرده و با خارج کردن علم سیاست از قلمرو انحصاری فیلسوفان و دایره تنگ پژوهش‌های فلسفی، بر خصلت سیاسی فقه و کلام اسلامی - آنچنان‌که در قرن چهارم رواج داشت - تأکید نمود.<sup>۶</sup>

خواجه نصیر الدین طوسی نیز در بررسی فلسفه سیاسی و جایگاه آن در بین علوم، به تقسیم بندی حکمت به نظری و عملی دست یازیده است. او ابتدا موضوع حکمت عملی را «مصلح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی» دانسته و درباره حکمت عملی معتقد است:

اما حکمت عملی، و آن دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بود بر وجهی که مؤدی باشد به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن به کمالی که متوجه‌اند به سوی آن، و آن هم منقسم شود به دو قسم: یکی آنچه راجع بود به هر نفسی به انفراد، و دیگر آنچه راجع بود با جماعتی به مشارکت، و قسم دوم نیز به دو قسم شود: یکی

آنچه راجع بود با جماعتی که میان ایشان مشارکت بود در منزل و خانه، و دوم آنچه راجع بود با جماعتی که میان ایشان مشارکت بود در شهر و ایالت بل اقلیم و مملکت؛ پس حکمت عملی را سه قسم بود: و اول را تهذیب اخلاق خوانند و دوم را تدبیر منزل و سیم را سیاست مدن.<sup>۷</sup>

بر این اساس، او در عبارتی دیگر حکمت مدنی را چنین تعریف می‌کند: «نظر بود در قوانین کلی که مقتضی مصلحت عموم بود، از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی». موضوع این علم نیز «هیأتی بود جماعت را که از جهت اجتماع حاصل آید و مصدر افاعیل ایشان شود بر وجه اکمل». و فایده آن نیز «اشاعه خیرات بود در عالم و ازاله شرور به قدر استطاعت انسانی».<sup>۸</sup> البته شایان ذکر است که مبادی مصالح بشری و محاسن افعال نوع بشر بر دو قسم است: یا طبع است یا وضع. مراد از طبع در بحث خواجه نصیر آن است که «تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و ارباب اهل کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار مختلف و متبدل نشود و آن اقسام حکمت عملی است».<sup>۹</sup> فلسفه سیاسی نیز که در این جا سیاست مدن خوانده شده، از این قبیل است. مبادی وضعی این مصالح نیز آن چیزی است که واضعی آن را وضع کرده است و بر این اساس، فراگیر و عمومی نیستند و در نتیجه قابل تغییر و تحولند. در ادامه همین بحث در تقسیم مصالحی که مبادی آنها به وضع برمی‌گردد، خواجه نصیر چنین می‌گوید: «اگر سبب وضع اتفاق رأی جماعتی بود، آن را آداب و رسوم خوانند و اگر سبب اقتضای رأی بزرگی بود مانند پیغمبری یا امامی آن را نوامیس الهی گویند، و آن نیز سه صنف باشد... سیم آنچه راجع با اهل شهرها و اقلیمها بود مانند حدود و سیاسیات، و این نوع علم را علم فقه خوانند». خواجه نیز همانند فارابی بر ابعاد سیاسی و اجتماعی شریعت که در فقه تبلور می‌یابد، تأکید کرده است. خواجه نصیر در اخلاق ناصری سیاست را بر چهار قسم تقسیم می‌کند: سیاست ملک (سیاست فضلا یا سیاست الهی)، سیاست غلبه (سیاست خساست)، سیاست کرامیه و سیاست جماعیه. او در توضیح سیاست الهی می‌گوید: «اگر این تدبیر بر وفق و جوب و قاعده حکمت اتفاق افتد و مؤدی به کمالی که در نوع و اشخاص به قوت است، آن را سیاست الهی خوانند».<sup>۱۰</sup>

آرای فیلسوف متأله و بنیان‌گذار حکمت متعالیه نیز به نوعی تداوم طبقه بندی‌های فلاسفه پیشین است. او در شرح الهدایة الاثریة طبقه بندی شش‌گانه حکمت را در دو تقسیم بندی سه قسمی مطرح می‌کند. همچنین دیدگاهی را ذکر می‌کند که براساس آن، حکمت عملی را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند. اینان تدبیر مدینه را به دو قسم تقسیم می‌کنند:

زیرا امور مربوط به مدینه تقسیم می‌شود به آنچه متعلق به مملکت داری و سلطنت است، و آنچه متعلق به نبوت و شریعت است. اولی علم سیاست و دومی علم نوامیس نامیده

می‌شود.<sup>۱۱</sup>

جالب است که او قوانین افلاطون را از قبیل علم نوامیس می‌داند. چنین تفسیری از کتاب قوانین و ربط دادن آن به نبوت و شریعت برای آشنایان به آثار فلسفی افلاطون جای تأمل دارد. به هر حال در تقسیم بندی اخیر همانند دیدگاه فارابی و خواجه نصیر الدین طوسی شریعت نیز دارای ابعاد سیاسی تلقی می‌شود که به نوعی قسیم فلسفه سیاسی قرار می‌گیرد.<sup>۱۲</sup> صدرالدین شیرازی جایگاه فلسفه سیاسی را به دو شیوه دیگر نیز در دیگر کتب خود مورد بررسی قرار داده است. در رساله «اکسیر العارفین» علوم را به دو قسم علوم دنیوی و اخروی تقسیم کرده است. علوم دنیوی نیز سه قسم است: اول، علم اقوال که به نوعی به علوم ادبی و تعریفات مربوط می‌شود؛ دوم، علم اعمال که به اشیای گوناگون مادی تعلق دارد. علم سیاست و علم شریعت به همراه علمی چون فنون کشاورزی، بانفدگی و علم حیل، کیمیا، علم خانواده و حقوق در این رشته قرار دارند.<sup>۱۳</sup>

ملا صدرا در کتاب المظاهر الالهية نیز با تأکید بر سفر طبیعی و سیر تکاملی به سوی آخرت و وصول به خداوند به عنوان غایت و هدف خلقت آدمی، فلسفه سیاسی و دیگر علوم را بر اساس جایگاه آنها در این سفر تکاملی طبقه‌بندی کرده است. و در این زمینه به شش مرحله اشاره می‌کند. سه مرحله نخست عبارت است از: معرفة الحق الاول، معرفة الصراط المستقیم، و معرفة المعاد. سه مرحله آخر نیز که به حوزه عملی مربوط می‌شود، عبارت است از: معرفة المبعوثین من عندالله، حکایة اقوال الجاهدین و کشف فضائهم و تعلیم عمارة المنازل و المراحل الی الله. در سه مرحله اخیر است که سه شعبه حکمت عملی در تقسیم بندی‌های رایج پیشین مطرح می‌شود. این سه عبارتند از: علم تهذیب الاخلاق، تدبیر المنزل و علم السياسة و احکام الشریعة. وجه بارز این تقسیم بندی و نگاه به جایگاه فلسفه سیاسی همان جهت‌گیری به سوی هدف متعالی و کمال انسانی است که غایت حکمت نیز محسوب می‌شود. همچنین در این تقسیم بندی به لحاظ موضوعی به علوم نگاه شده است و از این رو فلسفه سیاسی همانند فقه و احکام شرعی در تدبیر زندگی جمعی آدمی آمده است. در ادبیات معاصر تلقی‌های مختلفی از فلسفه سیاسی وجود دارد. از جمله لئواشترائوس در این‌باره معتقد است:

تمام اعمال سیاسی ذاتاً جهتی به سوی معرفت به ماهیت خیر دارند؛ یعنی به سوی معرفت به زندگی خوب یا جامعه خوب، زیرا جامعه خوب همان سعادت کامل سیاسی است. اگر این جهت‌گیری به سوی معرفت به خیر تصریح شود، و اگر انسان‌ها هدف صریح خود را کسب معرفت نسبت به زندگی خوب و جامعه خوب قرار دهند، فلسفه سیاسی پدیدار می‌شود... در اصطلاح «فلسفه سیاسی»، کلمه «فلسفه» بیانگر روش بحث از مقوله سیاسی است: روشی

که هم فراگیر است و هم به ریشه‌مسأله توجه دارد. کلمه «سیاسی» هم بیانگر موضوع بحث است و هم کارویژه این مشغله را نشان می‌دهد... فلسفه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه است که با زندگی سیاسی، یعنی زندگی غیر فلسفی و زندگی بشری، بیشترین نزدیکی را دارد.<sup>۱۴</sup>

از دیدگاه اشتراوس، فلسفه کوششی است برای نشان دادن معرفت به کل، به جای گمان به کل، و بنابراین فلسفه سیاسی نیز «کوششی است برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی، به جای گمان درباره آنها». اشتراوس فلسفه سیاسی را به دو دوره تاریخی کلاسیک و مدرن تقسیم می‌کند. فلسفه سیاسی کلاسیک که عمدتاً در آثار فلاسفه یونان تبلور یافته، با «امور نیک»، «امور عادلانه»، مقولات «خیر» و «عدالت» سر و کار دارد. چنین مقولاتی معطوف به زندگی بخردانه، یعنی والاترین موضوع فلسفه سیاسی کلاسیک هستند. اما فلسفه سیاسی مدرن چنین دغدغه‌ای را ندارد. در فلسفه سیاسی مدرن ارتباط میان سیاست و زندگی نیک و بخردانه که مبتنی بر فضیلت انسانی بوده است، جدا می‌شود. در توضیحات اشتراوس تفکر مدرن در عرصه سیاست نیز که با ماکیاولی آغاز می‌شود، سه موج را سپری کرده است. این سه دوره با نام ماکیاولی، روسو و نیچه رقم خورده است.<sup>۱۵</sup>

کلایمر رودی نیز فلسفه سیاسی را چنین تعریف کرده است:

هر عمل سیاسی مستلزم ارزش‌های سیاسی اساسی می‌باشد. پس بدیهی است که اندیشمندان سیاسی از افلاطون تاکنون به ارزش‌هایی که مبنای جامعه خوب و عادلانه‌اند، بیندیشند. فلسفه سیاسی از جامعه خوب، عدالت و مسائلی از این قبیل بحث می‌کند. علوم سیاسی زیر رشته‌های مختلفی دارد و فلسفه سیاسی یکی از زیر رشته‌های کمتر علمی آن است، و با استلزامات هنجاری و رفتاری نظام سیاسی - راهی که دولت و جامعه «باید» سازمان داده شوند، و شهروند «باید» رفتار کند - و همچنین ارزش‌های اولیه بشری، در ارتباط می‌باشد. اندیشمندان جدید سیاست هر چند می‌خواهند علمی سیاسی را تا حد ممکن علمی‌تر کنند، اما این مسأله به معنای کم شدن ارزش فلسفه سیاسی نیست.<sup>۱۶</sup>

غلبه نگرش علم‌گرایانه\* در این تعریف کاملاً روشن است و فلسفه یکی از شاخه‌های «کمتر علمی» علوم سیاسی معرفی شده است.

حسین بشیریه نیز فلسفه سیاسی را با ویژگی هنجاری آن تعریف کرده است:

فلسفه سیاسی اغلب به شیوه‌های انتزاعی با غایات حکومت و ابزارهای مناسب دست‌یابی به آنها و مآلاً با بهترین شکل حکومت سر و کار دارد. موضوعات اصلی فلسفه سیاسی را

مباحثی چون چگونگی احراز حقیقت، عدالت، مبانی خیر و صلاح عمومی، لوازم آزادی و برابری، استوار کردن زندگی سیاسی بر اصول اخلاقی، دلیل و ضرورت وجود حکومت، دلایل اطاعت اتباع از قدرت و جز آن تشکیل می‌دهد.<sup>۱۷</sup>

عباس منوچهری سعی کرده است فلسفه سیاسی را بر اساس پارادایم‌های آن تعریف و بررسی کند.<sup>۱۸</sup> این پارادایم‌ها عبارتند از: پارادایم‌های سنتی، مدرن و پسامدرن. پارادایم سنتی دارای دو خصلت ویژه است: یکی فلسفی بودن و دیگری اخلاقی بودن. نظریه فلسفه سیاسی اسلامی نیز که فارابی یکی از نموده‌های بارز آن است، به این پارادایم تعلق دارد. عصر مدرن خود دارای دو پارادایم هابزی و روسویی است. «وجه غالب در پارادایم هابزی خروج از وضع طبیعی و ورود به وضع مدنی است». ویژگی بارز این پارادایم تجویز اقتدارگرایی است. اما در مقابل «وجه غالب پارادایم روسویی استقرار یک نظم مدنی متفاوت از نظم مدنی مستقر است... در این پارادایم، اخلاق ارگانیکی است و مسؤولیت جمعی از آزادی فردی تفکیک‌ناپذیر است». پارادایم پُست مدرن با محوریت متفکرانی چون فوکو و لیوتار شکل گرفته و عمدتاً به تأثیر قدرت بر حیات انسان و جهان تمرکز داشته است. جالب است که تفکر شک‌گرای پسامدرن نیز که همراه نفی سوژه، عقل را نیز رد می‌کند، نوعی از فلسفه سیاسی خوانده می‌شود که مبتنی بر محوریت عقل است. این نکته همانند آن است که ما از فلسفه سوفسطایی سخن بگوییم که در درون خود دچار پارادوکس است.

برخی از معاصران به جای اصطلاح فلسفه سیاسی، «فلسفه سیاست» را پیشنهاد کرده‌اند. از نظر این گروه هر چند واژه انگلیسی فلسفه سیاسی<sup>\*</sup> نیز به صورت وصفی به کار رفته، اما چنین ترکیبی صحیح نبوده و بیانگر معنای دقیق این رشته نیست.

یکی از این افراد در این باره می‌نویسد: تحت عنوان شاخه‌ها یا شعب «فلسفه»، تاکنون ده عنوان را احصاء کرده‌ام، بدین قرار: فلسفه اخلاق، فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه منطق، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه حقوق،... فلسفه دین و فلسفه تاریخ. در تمامی این اصطلاحات ترکیبیات به صورت مضاف و مضاف‌الیه است، لیکن در اصطلاح فلسفه سیاسی ترکیب به صورت صفت و موصوف است.<sup>۱۹</sup>

از نظر وی، هر کدام از اصطلاحات اضافی مفهوم روشنی دارد و بیانگر مطالعه فلسفی مضاف‌الیه است، در حالی که در ترکیب وصفی چنین معنایی استفاده نمی‌شود؛ بنابراین پیشنهاد می‌شود به جای فلسفه سیاسی از ترکیب اضافی «فلسفه سیاست» استفاده شود. مراد از فلسفه سیاست عبارت

است از این که «سیاست موضوع فلسفه قرار گرفته است. فلسفه، سیاست را مورد سؤال و چون و چرا قرار می‌دهد، می‌کوشد آن را تحلیل کند، به ارزیابی آن بپردازد، آن را نقد کند و از چیستی و چرایی آن سخن بگوید».<sup>۲۰</sup> البته چنین دقت نظری هر چند حایز اهمیت است، اما به دلیل کاربرد گسترده و وسیع اصطلاح فلسفه سیاسی در دوران کلاسیک و عصر حاضر نمی‌توان اصطلاح وصفی فلسفه سیاسی را نادرست دانست. در دوره اسلامی نیز از این واژه به همراه واژه علم مدنی استفاده شده است.

البته احتمال دیگری نیز وجود دارد که همانند ترکیبات اضافی دیگر، فلسفه سیاست بیانگر نگاه درجه دوم به علم سیاست باشد. این امر در ترکیب «فلسفه تاریخ» نیز اتفاق افتاده است و به دلیل دوگانگی در معنای تاریخ - که گاه به معنای حوادث تاریخی و گاه به معنای علم تاریخ به کار رفته است - فلسفه تاریخ نیز به دو نوع نظری (جوهری) و تحلیلی (انتقادی) تقسیم شده است. در ترکیب فلسفه سیاست نیز چنین خواهد بود که گاه از سیاست یک کنش اجتماعی مراد است و گاهی علم سیاست. بر اساس این دوگانگی معنایی واژه سیاست، ترکیب «فلسفه سیاست» نیز دو گونه خواهد بود: گاهی به معنای فلسفه سیاسی خواهد بود و گاهی بیانگر یک مطالعه درجه دوم در باره علم سیاست و به عنوان یک نوع فلسفه علم.

بحث دیگر در باب فلسفه سیاسی اسلامی، مفهوم قید اسلامی در کنار آن است. این نکته از آن جهت اهمیت دارد که طبق تعاریف فلسفه، این رشته محصول تأمل مستقل بشری است و از این رو نمی‌تواند مقید به قیود دینی گردد؛ در نتیجه، فلسفه سیاسی اسلامی عبارتی تناقض‌آمیز خواهد بود. چنان‌که در مباحث گذشته نیز ذکر شد، خود فلاسفه اسلامی نیز آن را از علوم مبتنی بر شرایع جدا می‌کردند. اهمیت این مسأله در بحث حاضر بدان جهت است که چگونگی تبیین مراد از این قید مستقیماً در ارتباط کلام سیاسی و فلسفه سیاسی تأثیر خواهد گذاشت. سید صادق حقیقت در بررسی این موضوع پنج احتمال را بررسی کرده است:<sup>۲۱</sup>

۱. «فلسفه سیاسی» گاه در متون غیر تخصصی به معنای اندیشه سیاسی به معنای عام به کار می‌رود. در این صورت همان گونه که اندیشه به وصف اسلامی متصف می‌شود، مانعی از اتصاف «فلسفه سیاسی» به قید اسلامی نیز وجود نخواهد داشت؛

۲. غرض از «فلسفه سیاسی اسلامی»، فلسفه سیاسی اندیشمندان اسلامی (یا مسلمانان) باشد. در این صورت فلسفه سیاسی اسلامی عبارت خواهد بود از فلسفه سیاسی افرادی همانند فارابی، ابن رشد و خواجه نصیر؛

۳. غرض از «فلسفه سیاسی اسلامی» تفکر فلسفی راجع به سیاست با توجه به پیش فرض‌های



مورد قبول اسلام است.... ولی تذکر این نکته لازم است که «فلسفه سیاسی اسلامی» در این صورت به «کلام سیاسی اسلامی» نزدیک می‌شود، چرا که در کلام سیاسی اسلامی نیز تقید به وحی و دین اسلام وجود دارد؛

۴. چهارمین احتمال آن است که قید «اسلام» به مکانی خاص (کشورهای اسلامی) یا زمانی خاص (مثل دوره میانه اسلامی) اشاره داشته باشد. در این صورت هم معنی از به کار بردن این قید برای فلسفه سیاسی وجود دارد؛

۵. فلسفه سیاسی نتواند به لحاظ ذات و ماهیت خود به قید «اسلامی» یا «شیعی» متصف شود. در این صورت می‌توان گفت عقل به ما هو عقل، اسلامی و غیر اسلامی ندارد، همان گونه که عدالت، خوب، و ظلم نزد همه بد است. اگر عقل بتواند اثبات یا استحاله قضیه‌ای را به شکل برهانی ثابت کند، نزد همه مقبول می‌افتد و بر اساس این احتمال می‌توان گفت ماهیت فلسفه سیاسی نمی‌تواند به قید «اسلامی» متصف شود.

البته احتمال دیگری نیز وجود دارد که براساس آن مراد از فلسفه سیاسی اندیشه‌های عقلی-استدلالی منظم در باره پدیده‌های سیاسی باشد. در چنین تعریفی از فلسفه سیاسی ضرورتی ندارد تا چنین تأملات و استدلال‌هایی بشری باشند. بر این اساس می‌توان از نوعی فلسفه سیاسی اسلامی سخن گفت که مراد از آن وجود استدلال‌ها و تأملات عقلانی درباره سیاست در خود متون مقدس اسلامی است. تفاوت این احتمال با احتمال سوم این است که در آن احتمال، مبادی استدلال‌ها از متون مقدس دینی گرفته می‌شد که در نتیجه مسلمانان با تمسک به آنها گونه‌ای از تفکر سیاسی را ارائه می‌کردند که ما با عنوان فلسفه سیاسی می‌شناسیم و از نظر محقق فوق با کلام سیاسی تقارن می‌یابد؛ در حالی که مراد از احتمال اخیر وجود خود استدلال‌های عقلی منظم در متون مقدس دینی است.<sup>۲۲</sup>

از دیدگاه نوشتار حاضر می‌توان فلسفه سیاسی اسلامی را در معنای خاص فلسفه سیاسی در معنای دوم و چهارم درست دانست. هر چند معنای دوم نزدیک‌تر است. معنای سوم نیز به نظر می‌رسد با معنای قبلی تقارن دارد. فرض فلسفه سیاسی نزد مسلمانان یا در قلمرو جهان اسلام اشاره‌ای ضمنی به تأثیرپذیری آن از مبادی اسلامی دارد، هر چند صریح و قطعی نبوده باشد. از این رو در معنای کامل می‌توان با ترکیب گزینه‌های دوم تا چهارم معنای محصلی به دست داد که مفهوم فلسفه سیاسی اسلامی مفهومی متشکل از تأثیرپذیری از مبادی اسلامی و با فاعلیت مسلمانان و در قلمرو جهان اسلام است. نکته کانونی این ترکیب مفهومی را می‌توان تأثیرپذیری از مبادی اسلامی دانست. البته فرض فلسفه سیاسی فارغ از پیش فرض‌ها، فرضی نادرست است و همواره چنین پیش

فرض‌هایی وجود داشته‌اند. از این حیث تمامی فلسفه‌های موجود به نوعی تحت تأثیر مبادی خاصی هستند که آنها را از دیگر مکاتب فلسفی متمایز می‌گرداند. فلسفه سیاسی اسلامی در واقع به عنوان یک تأمل بشری محصول فعالیت‌های عقلانی مسلمانان در امور سیاسی است که مسلمانان در این تأملات از مبادی و آموزه‌های اسلامی نیز بهره‌مند شده‌اند. بر این اساس فلسفه سیاسی اسلامی از کلام سیاسی نیز تمایز می‌یابد، زیرا چنان‌که در مباحث آتی این بحث را دنبال خواهیم کرد، تمایز این دو رشته نه صرفاً در مبادی و خروجی تأملات فکری-نظری آنها، بلکه بیشتر در روش، غایت و تاحدودی در مسائل آنهاست.

## ۲. کلام سیاسی

کلام سیاسی در صدد بررسی، تبیین و دفاع از آموزه‌های سیاسی دینی است. کلام سیاسی شاخه‌ای از علم کلام محسوب می‌شود و از این رو تابع ویژگی‌ها و خصایص علم کلام می‌باشد. به رغم اهمیت کلام سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام، متأسفانه به دلیل عدم استقلال کلام سیاسی به عنوان یک حوزه تفکر سیاسی در دوره اسلامی، در طبقه بندی‌های معاصر اندیشه سیاسی اسلام، از کلام سیاسی غفلت شده است. فرهنگ رجایی در کتاب *معرکه جهان بینی‌ها اندیشه سیاسی اسلام* را در قالب شریعت نامه‌ها، اندرزنامه‌ها، و فلسفه سیاسی مطرح کرده است.<sup>۲۳</sup> البته او در مقدمه ترجمه کتاب *فلسفه سیاسی چیست؟* اشتراوس به کلام سیاسی اشاره کرده و می‌نویسد:

اندیشه سیاسی به صورت‌های دیگری نیز بروز کرده است. قدیمی‌ترین صورت آن کلام سیاسی است که توجیه و تفسیری کلامی از سیاست ارائه می‌کند. اندیشه سیاسی یافت شده در وداهای هند، اوستا، اسلام یا مسیحیت همه کلام سیاسی هستند.<sup>۲۴</sup>

در توضیح رجایی از کلام سیاسی ابهام وجود دارد. چنان‌که از ظاهر عبارت او بر می‌آید وی کلام سیاسی را صرفاً در متون مقدس دینی جست‌وجو کرده است، در حالی که علم کلام و به تبع آن کلام سیاسی امری بشری بوده و نتیجه محاجه و استدلال بشری بر اساس ادله مختلف نقلی و عقلی است. سید جواد طباطبایی نیز، همانند طبقه بندی نخست رجایی، در تقسیم بندی خود صرفاً به فلسفه سیاسی، شریعت نامه‌ها و سیاست نامه‌ها اشاره کرده است.<sup>۲۵</sup> چنین تقسیم بندی سه‌گانه‌ای را پیشتر روزنتال از اندیشه سیاسی اسلام مطرح کرده بود.<sup>۲۶</sup> بعدها کسان دیگری نیز چنین طبقه بندی سه‌گانه را تکرار کرده‌اند. لمبتون نیز چنین طبقه بندی را محور بحث خود در باره دولت و حکومت در اسلام قرار داده است.<sup>۲۷</sup> در برابر این تقسیم ثلاثی، برخی نیز بر تقسیم دوگانه اندیشه سیاسی اسلام همت گماشته‌اند. داود فیرحی در کتاب *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام* سعی کرده تا اثبات کند

تقسیم ثلاثی اندیشه سیاسی اسلام محصول دوران شرق‌شناسی است و با استناد به فارابی نشان می‌دهد که سیاست‌نامه‌ها جایگاه مستقلی در دانش سیاسی مسلمانان نداشته است.<sup>۲۸</sup>

البته کسان دیگری چون جهاد تقی صادق در طبقه بندی اندیشه سیاسی اسلام جایگاه خاصی را برای کلام سیاسی مطرح کرده‌اند. وی ابتدا مشرب‌های سیاسی را در دوره اسلامی به دو دسته مشرب قدیم و جدید تقسیم می‌کند و سپس مشرب‌های قدیم را به چهار گروه تقسیم می‌کند که عبارت است از: مشرب سیاسی-فلسفی، مشرب سیاسی-فقهی، مشرب سیاسی-کلامی و مشرب سیاسی-اجتماعی. او افکار دو متکلم برجسته اسلامی قاضی عبدالجبار معتزلی و سید مرتضی را شاخص مشرب سیاسی-کلامی گرفته است.<sup>۲۹</sup> همچنین می‌توان از طبقه بندی علی اصغر حلبی یاد کرد که در یکی از دو طبقه بندی خود معتقد است: «می‌توان گفت سیاست در اسلام توسط گروه‌های پنج‌گانه زیر مورد بررسی قرار گرفته است: (۱) فقیهان به ویژه فقیهان شافعی؛ سیاست‌نامه نویسان و مورخان؛ شاعران و سخنوران، و فیلسوفان و متکلمان».<sup>۳۰</sup> مظفر نامدار نیز در طبقه بندی سیر تکوین اندیشه‌های سیاسی در تشیع به سه مشرب کلامی، فلسفی و فقهی سیاست اشاره کرده است که چهار دوره را تاکنون سپری کرده است، دوره تکوین سیاست در علم کلام، دوره تکوین سیاست در فلسفه، دوره تکوین سیاست در فقه و در نهایت دوره بازگشت سیاست به جایگاه خود در علم کلام و اصول دین.<sup>۳۱</sup>

برای تعریف و معرفی کلام سیاسی ناگزیر باید از تعریف علم کلام آغاز کرد. فارابی در احصاء العلوم، آن را چنین تعریف کرده است:

کلام صنعتی است که انسان به وسیله آن می‌تواند به اثبات آرا و افعال معینی بپردازد که واضع ملت [شریعت اسلامی] به آنها تصریح کرده است و نیز به وسیله آن می‌تواند دیدگاه‌های مخالف آرا و افعال یاد شده را ابطال نماید.<sup>۳۲</sup>

حکیم لاهیجی نیز در تعریف علم کلام گفته است: «کلام صنعتی نظری است که به واسطه آن می‌توان عقاید دینی را اثبات نمود».<sup>۳۳</sup> به نظر آیه‌الله مطهری «علم کلام علمی است که درباره اصول دین اسلام بحث می‌کند به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد و درباره آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌نماید».<sup>۳۴</sup>

با وجود اختلاف در تعاریف<sup>۳۵</sup>، در تمامی تعاریف مطرح شده می‌توان برخی ویژگی‌های خاص را مشاهده کرد. یکی از بارزترین این ویژگی‌ها، توجه به بعد اعتقادات است. نقش اثباتی و تبیینی و نیز نقش دفاعی در برخی تعاریف کاملاً محوریت یافته‌اند. در نهایت می‌توان از بین تعاریف فوق تعریف شهید مطهری را برگزید که در آن نقش تبیینی و دفاعی را توأمان در تعریف علم کلام مطرح ساخته و

ویژگی ارتباط آنها را با عقاید اسلامی مد نظر قرار داده است. با توجه به تعریف منتخب و برگزیده علم کلام می‌توان کلام سیاسی را نیز بر اساس آن تعریف نمود.

عبدالحسین خسروپناه کلام سیاسی را چنین تعریف کرده است:

آموزه‌های سیاسی است که از وحی الهی سرچشمه می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، اگر پرسش‌های مربوط به فلسفه سیاسی که با روش انتزاعی و عقلی پاسخ داده می‌شوند، از طریق وحی الهی و متون دینی پاسخ داده شوند، کلام سیاسی تحقق می‌یابد.<sup>۳۶</sup>

به اعتقاد وی «کلام سیاسی، به معنای آموزش‌های سیاسی برگرفته از کتاب و سنت برای هر انسان آگاه به دین اسلام غیر قابل انکار است».<sup>۳۷</sup> تعریف نخست صرفاً کلام سیاسی نقلی را شامل می‌شود و تلاش‌های صورت گرفته از جانب متکلمان شیعی را جهت شناسایی و تبیین عقلی آموزه‌های سیاسی دینی شامل نمی‌شود. تعریف دوم نیز که گویا اشاره به تعریف نخست است، مانع نیست و فقه سیاسی را نیز در بر می‌گیرد.

با توجه به ویژگی‌های علم کلام می‌توان کلام سیاسی را به این صورت تعریف کرد: «کلام سیاسی شاخه‌ای از علم کلام است که به توضیح و تبیین آموزه‌های ایمانی و دیدگاه‌های کلان دین در باب مسایل و امور سیاسی پرداخته و از آنها در قبال دیدگاه‌ها و آموزه‌های رقیب دفاع می‌نماید». در این تعریف سعی شده است سه ویژگی علم کلام لحاظ شود: ارتباط با عقاید ایمانی، ویژگی تبیینی و توضیحی کلام، و ویژگی دفاعی آن. موضوع کلام سیاسی را نیز می‌توان «عقاید سیاسی دینی» دانست. چنین موضوعی متناظر با موضوع برگزیده علم کلام است که در آن «عقاید دینی» محوریت دارند. وجه جامع بودن این موضوع به شمول آن بر آموزه‌های سیاسی دینی بر می‌گردد که مرتبط با اصول اعتقادی هستند. و وجه مانعیت آن در خارج شدن مباحث فقه سیاسی است که به فروع دین برگشته و بیشتر به تکالیف جزئی در عرصه سیاسی مربوط می‌شود. مراد از عقاید دینی در این جا نگرش کلان دین به امور مختلف است. از این حیث عقاید دینی صرفاً اصول اعتقادی دینی را در بر نمی‌گیرد، بلکه هر دیدگاه کلانی را که به نگرش دین به امور مختلف دنیوی و اخروی و امور انسانی تعلق دارند، شامل می‌شود. مباحث کلامی بر دو دسته کلی هستند. برخی مستقیماً به اصول اعتقادی، اعم از اصول دین یا اصول مذهب، بر می‌گردد. برخی دیگر صرفاً به کلیات مباحث اعتقادی بر می‌گردند.<sup>۳۸</sup> بدیهی است اختلاف در مباحث اصول اعتقادی ممکن است موجب خروج از یک مذهب اعتقادی گردد، اما اختلاف در گروه دوم چنین نیست. طرح بسیاری از مباحث در کلام سنتی یا کلام جدید حاکی از چنین نگرشی به علم کلام است؛ برای نمونه می‌توان از مباحث حسن و قبح در کلام سنتی و بحث انتظار بشر از دین در کلام جدید یاد کرد که مباحثی کلان هستند که لزوماً مباحث

اعتقادی اصولی نیستند و صرفاً به کلیت اعتقاد دینی برمی‌گردند. مباحث کلامی از جهت دیگری نیز لزوماً اصول اعتقادی دینی به معنای خاص آن نیست. این جهت به وجه دفاعی علم کلام برمی‌گردد؛ برای نمونه مباحث دفاعی علم کلام که در صدد دفاع از کلیت دیدگاه‌های دینی در مباحث فقهی بر می‌آید لزوماً به اصول اعتقادی بر نمی‌گردد. وظیفه متکلم در این‌جا دفاع از کلیت دیدگاه‌های اعتقادی است؛ در حالی که نقش فقیه اثبات تکالیف و احکام اسلامی می‌باشد.

### ۳. رابطه کلام سیاسی و فلسفه سیاسی

کلام سیاسی و فلسفه سیاسی هر دو از دانش‌های سیاسی اسلامی هستند که می‌توان نسبت و رابطه آنها را به عنوان دو رشته مطالعاتی\* بررسی کرد. در بررسی این موضوع می‌توان ابتدا روابط کلان متصور بین دو علم را مد نظر قرار داد و بر اساس آن قضاوت کرد. این روابط در فرض‌های ذیل قابل شمارشند:

**الف) رابطه همسانی واقعی به رغم تمایز صوری-ظاهری:** کسانی چون لمبتون چنین قضاوتی دارند از نظر وی، دانش سیاسی در اسلام همانند مسیحیت و یهودیت صبغه کلامی یافته است و ما در عمل چیزی بیش از کلام سیاسی نداشته‌ایم. علاوه بر لمبتون، کسان دیگری نیز وجود دارند که چنین احتمالی را تقویت کرده‌اند. در احتمالات مختلف قید اسلامی در "فلسفه سیاسی اسلامی"، طبق احتمال سوم فلسفه سیاسی به کلام سیاسی استحاله می‌یافت.

در بررسی این احتمال باید گفت، چنین احتمالی بین فلسفه و کلام در کل مطرح بوده است، اما تاریخ تفکر اسلامی نشان دهنده دوگانگی واقعی این دو رشته بوده است. متکلمان در طول تاریخ همواره در برابر ادعاهای فلاسفه ایستادگی کرده و به محاجه با آنان پرداخته‌اند. البته در کلام شیعی به دلیل تحولات درونی آن و پویایی و تکامل آن ما شاهد همگرایی بین این دو حوزه مطالعاتی بوده‌ایم؛ اما به رغم چنین همگرایی تاکنون نیز دوگانگی بین این دو حوزه فکری باقی مانده است و کتب کلامی از کتب فلسفی کاملاً متمایز هستند. فلاسفه اسلامی نیز خود در طبقه‌بندی و تمایز علوم به این تمایزات اشاره کرده‌اند. چنین تمایزی سبب شده تا این دو حوزه مطالعاتی در موضوع، روش، غایات و مسائل تمایز جدی بیابند، از این رو این احتمال قابل قبولی نخواهد بود.

**ب) رابطه تباین مطلق:** این احتمال بین کلام سیاسی و فلسفه سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام پذیرفته نیست. تباین مطلق را بین علومی می‌توان فرض کرد که هیچ نقطه تلاقی بین آنها متصور

نباشد و به دو مجموعه ناهمگن تعلق داشته باشند. اما در مورد ارتباط کلام سیاسی و فلسفه سیاسی به دلیل وجود تشابهات که سبب می‌شود آنها در نقاط خاصی با یکدیگر تلاقی پیدا کنند، تصور احتمال تباین بین آنها قابل قبول نخواهد بود.

**ج) رابطه تعارض و تضاد:** چنین رابطه‌ای را نیز نمی‌توان بین تمامی مکاتب کلام سیاسی و فلسفه سیاسی پذیرفت. نسبت مکاتب کلامی مختلف با فلسفه سیاسی به لحاظ رابطه تعارضی متفاوت بوده است. شاید بتوان در برخی مکاتب کلامی به دلیل مخالفت با فلسفه و به تبع آن با فلسفه سیاسی چنین رابطه‌ای را یافت؛ برای مثال متکلمان اشعری مذهب به چنین رابطه‌ای بین این دو حوزه قائل بوده و در برابر فلسفه و فلسفه سیاسی صرفاً بر آموزه‌های کلامی تأکید می‌کردند. اما برخلاف کلام اشعری، رابطه‌گرایی کلامی و فلسفی در بین اندیشمندان شیعی هرگز رابطه تضاد و تقابل نبوده است. از یک سو، مهم‌ترین فیلسوفان اسلامی همچون خاندان نوبختی و فارابی از بین شیعیان برخاسته‌اند و از سوی دیگر، کلام شیعی برخلاف همتای اشعری خود هرگز در صدد تقابل و ردّ مطلق آموزه‌های فلسفی برنیامد. در مقابل، کلام شیعی و فلسفه اسلامی همواره رابطه همگرایی را حفظ و تقویت کرده‌اند. نمود بارز این همگرایی را می‌توان به دست فیلسوف-متکلمان برجسته‌ای چون خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی دید. بعدها چنین‌گرایی در حکمت متعالیه ملا صدرا به اوج خود رسید.

**د) رابطه همگرایی و تأثیر متقابل:** در این گزینه بین کلام سیاسی و فلسفه سیاسی رابطه همگرایی‌ای فرض می‌شود که سبب قرابت بین این دو حوزه مطالعاتی با یکدیگر می‌گردد. از میان مکاتب کلامی اسلامی چنین رابطه‌ای بین کلام سیاسی شیعی و فلسفه سیاسی برجسته است. دیگر مکاتب کلامی لزوماً چنین رابطه‌ای نداشته‌اند. هرچند بین کلام معتزلی و مباحث فلسفی نمودهایی از چنین‌گرایی را می‌توان یافت، اما به دلیل فرآیند قهقرایی کلام معتزله و افول آن به دلیل شرایط تاریخی جهان اسلام عملاً چنین رابطه‌ای گسترش نیافت. در مقابل، سیر تحولات تفکر شیعی در طول تاریخ حاکی از چنین رابطه‌ای بین این دو حوزه مطالعاتی است؛ البته در دوره‌هایی لزوماً چنین رابطه‌ای وجود نداشته است و به دلیل شرایط زمانه تقابل‌هایی نیز بین این دو حوزه شکل گرفته است. حتی می‌توان نگاه جدلی را به علم کلام از جانب فلاسفه مشاهده کرد.<sup>۳۹</sup> اما به لحاظ سیر کلی حرکت کلام شیعی می‌توان رابطه تعاضد و همگرایی را بین آنها مشاهده کرد. از یک سو، متکلمان با طرح پرسش‌ها و اشکالاتی بر فلاسفه موجب بالندگی فلسفه گشته‌اند و از سوی دیگر، دستاوردهای فلسفی در مباحث و استدلال‌های کلامی به کار گرفته شده است. چنین روابطی را نمی‌توان بین فلسفه و کلام سنی یافت. متکلمان اشعری مذهب سنی غالباً در تقابل با فلسفه بوده‌اند و نمود بارز آن

را می‌توان در ردیه‌ها و نقدهای متفکرانی چون غزالی و فخررازی بر فلاسفه مشاهده کرد.

#### ۴. وجوه اشتراک فلسفه سیاسی و کلام سیاسی

اشتراکات فلسفه سیاسی و کلام سیاسی را با تمرکز بر کلام سیاسی شیعی می‌توان در محورهای زیر بررسی کرد:

الف) مبادی فکری: فلسفه سیاسی و کلام سیاسی در مبادی زیر مشترک هستند:

۱. تقسیم جهان هستی به حیات این جهانی و حیات اخروی با محوریت حیات اخروی: چنین آموزه‌ای یکی از اصول بنیادی تفکر اسلامی است که هم در فلسفه و هم کلام اسلامی نمود یافته است. از این منظر، جهان دنیوی به مثابه پلی جهت رسیدن به سعادت اخروی فرض می‌شود. چنین اعتقادی سبب می‌شود کلیت زندگی این جهانی از جمله حیات سیاسی آدمی تحت الشعاع آن قرار گیرد.

۲. نقش شریعت در جهت دهی و تنظیم حیات آدمی: این نکته را نیز می‌توان یکی از مبادی و اصول مشترک کلام سیاسی و فلسفه سیاسی دانست. فلاسفه اسلامی خود به ضرورت این تعالیم آسمانی که تنظیم‌کننده روابط بین انسان‌هاست، تأکید کرده‌اند. بحث نیاز به پیامبر و قانون‌گذار یکی از اصول مشترک این دو حوزه مطالعات سیاسی است؛

۳. نگرش نیک سرشتی به انسان: از این منظر انسان موجودی الهی فرض می‌شود که زمینه تکامل در او به ودیعه نهاده شده است و می‌تواند با عمل به فرمان عقل و شریعت، از ملایک برتر شود. البته این نگاه نیک سرشته به انسان در تفکر اسلامی با اعتقاد به وجود عرصه‌ها و گرایش‌های دوگانه به خیر و شر همراه است، اما به دلیل تعلق نفس بشری به ساحت ملکوتی، اصل بر نیک سرشتی آدمی است.

ب) روش استدلال‌های عقلی مشترک: کلام سیاسی، برخلاف فلسفه سیاسی که تک روشی است و صرفاً بر روش عقلی متکی است، چند روشی است و به تناسب اهداف و وظایف خود از روش‌های مختلفی استفاده می‌کند. اما نکته اشتراک روشی بین این دو حوزه را می‌توان در عرصه استدلال‌های عقلی یافت. کلام سیاسی همانند فلسفه سیاسی در استدلال‌های عقلی خود از مشهورات عقلایی و به تعبیر دیگر همان حسن و قبح استفاده می‌کند. سرچنین نکته‌ای در آن است که هستی‌های مورد بحث در حکمت عملی از هستی‌های حکمت نظری متفاوت هستند؛ در حالی که هستی‌های مورد بحث در حکمت نظری هستی‌های عینی و خارجی می‌باشند و خارج از تصرف انسانی هستند، هستی‌های مربوط به حکمت عملی از سنخ هستی‌های مقدر است که به نوعی به اعتباریات عرصه

عملی تعلق دارند.<sup>۴۰</sup> روش‌های عقلی کلام سیاسی نیز همانند خود علم کلام عمدتاً بر حسن و قبح عقلی مبتنی هستند. اگر در مباحث هستی‌شناختی و خداشناختی این روش جدلی تلقی می‌گردد و کلام خصلت جدلی می‌یابد، اما در مباحث عملی و سیاسی که تنها روش عقلی موجود، به دلیل خصلت موضوع مورد بحث، صرفاً بر استدلال‌های عقلایی مبتنی است، چنین مسأله‌ای دیگر مطرح نمی‌شود و بنابر این به لحاظ روش استدلال‌های عقلی بین کلام سیاسی و فلسفه سیاسی نوعی اشتراک پیدا می‌شود.

ج) مسائل و دیدگاه‌های مشترک: به رغم وجود مسائل متفاوت در این دو حوزه مطالعاتی، مسائل مشترکی را نیز می‌توان بین آنها یافت؛ از جمله:

۱. رابطه کلان دین و سیاست و نیاز آدمی به هدایت الهی در عرصه سیاسی اجتماعی: یکی از مسائل مشترک بین فلسفه سیاسی و کلام سیاسی، نقش دین و شریعت در عرصه حیات سیاسی اجتماعی است. چنانکه در بحث مبادی گذشت، یکی از مبادی و مفروضات مشترک فلسفه سیاسی و کلام سیاسی نیاز انسان به هدایت الهی بود که عمدتاً در مباحث کلیات و عام مطرح می‌گشت؛ اما به لحاظ حیات سیاسی نیز فلاسفه اسلامی با تأکید بر نقش شریعت در حیات بشری، ابعاد سیاسی آن را نیز مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. فارابی در ترسیم مدینه فاضله خود با تأکید بر اهمیت سنتی که رئیس اول برای مدینه وضع می‌کند بر ریاست رؤسای سنت در غیاب رئیس اول تأکید می‌کند.<sup>۴۱</sup> ابن سینا نیز در رساله «عیون الحکمه» در تحلیل کلی نسبت شریعت با حکمت نظری و عملی، عقل را فقط ملاک امور نظری می‌داند و مبادی اقسام سه‌گانه حکمت نظری را تنها با قوت عقلیه قابل درک دانسته و ارشاداتی را که در شرایع در این باب آمده است صرفاً منته می‌داند. اما در باب مسائل عملی و مبادی حکمت عملی معتقد است:

مبدأ این علوم سه‌گانه [حکمت مدنی و منزلی و خلقی] مستفاد از جانب شریعت الهی است و کمالات حدود آن با شریعت روشن می‌گردد و بعد از بیان شریعت، قوه نظریه بشری به استنباط قوانین عملی پرداخته و استعمال آن قوانین را در جزئیات معین می‌سازد.<sup>۴۲</sup>

چنین دیدگاهی تکالیف شرعی را در امور عملی ضروری می‌سازد.

۲. فضیلت‌گرایی و تأکید بر زمینه‌سازی سعادت بشری در عرصه سیاسی اجتماعی: هم کلام سیاسی و هم فلسفه سیاسی، هر دو دغدغه سعادت و فضیلت انسانی را دارند. از این جهت آنها به اندیشه و تفکر سیاسی کلاسیک تعلق دارند و از تفکر سیاسی مدرن، که عمدتاً بر مسأله آزادی تمرکز نموده است و فضیلت را امری شخصی تلقی می‌کند، متمایز می‌شوند.<sup>۴۳</sup>



۳. تمرکز بر مباحث مربوط به حاکمان صالح و نقش آنها در زندگی سیاسی: مسأله مشترک دیگر بین کلام سیاسی و فلسفه سیاسی را می‌توان در تمرکز آنها بر ویژگی‌های حاکمان و معرفی حاکمان صالح جهت تنظیم زندگی سیاسی دانست. شاید بتوان چنین ویژگی را خصلت اندیشه‌های سیاسی کلاسیک دانست که جهت تنظیم زندگی سیاسی بحث خود را بر صفات و ویژگی‌های حاکمان متمرکز می‌کردند، در حالی که در نظام فکری سیاسی جدید بر کلیت ساختار سیاسی جامعه و نهادهای سیاسی تمرکز می‌کنند. چنین گرایشی سبب می‌گشت تا عمدتاً مباحث سیاسی بر اساس محوریت وظایف و اختیارات حاکم شکل بگیرد و در نتیجه حقوق و وظایف مردم در راستای وظایف و اختیارات حاکم بحث و بررسی شود.

### ۵. وجوه تمایز کلام سیاسی و فلسفه سیاسی

تمایزات بین این دو را می‌توان در محورهای زیر بررسی کرد:

الف) تمایز در اهداف و غایت: کلام سیاسی و فلسفه سیاسی دو غایت کاملاً متفاوت دارند. در حالی که فلسفه سیاسی، همانند دیگر مباحث حکمی، در صدد کشف حقیقت است، کلام سیاسی به دنبال کشف، تبیین و دفاع از آموزه‌های دینی می‌باشد. از این حیث کلام سیاسی از فلسفه سیاسی تمایز می‌یابد. البته مواردی است که کلام سیاسی در صدد بررسی و احراز حقایق سیاسی بر می‌آید، اما چنین کاری صرفاً در راستای اهداف فوق صورت می‌گیرد. همچنین یکی از اهداف متکلم سیاسی اقناع مخاطب است که فیلسوف عملاً از آن به دور است؛ از این رو متکلم سیاسی و فیلسوف سیاسی با دغدغه‌ها و انگیزه‌های متفاوتی مسائل سیاسی را دنبال می‌کنند.

ب) تمایز در روش: تمایز در روش به دلیل استفاده متکلم از روش‌های مختلف در راستای نیل به اهداف خود است و از این حیث کلام سیاسی چند روشی است؛ اما یک فیلسوف سیاسی می‌بایست با پای‌بندی به روش عقلی به استدلال در باره مباحث خود بپردازد. از این رو کلام سیاسی انعطاف بیشتری می‌یابد. همچنین متکلم می‌تواند همواره با استفاده از آخرین روش‌های ارائه شده در علوم مختلف به بررسی و اثبات مباحث خود بپردازد؛ برای مثال بهره‌گیری متکلم از روش‌های علوم تجربی، پدیدارشناسی و هرمنوتیک از این قبیل است.

ج) تمایز در موضوع و مسائل: از حیث تمایز در موضوع و مسائل نیز بین کلام سیاسی و فلسفه سیاسی تفاوت وجود دارد. موضوع کلام سیاسی عقاید و آموزه‌های کلان سیاسی دین است؛ در حالی که موضوع فلسفه سیاسی تدبیر مدینه و مسائل آن می‌باشد. درنهایت یک فیلسوف سعی می‌کند مدینه فاضله‌ای را ترسیم و مضادات و آفاتی را که ممکن است برای آن مطرح شود، بررسی کند. اما یک

متکلم همواره در صدد کشف، تبیین و دفاع از آموزه‌های سیاسی دینی است و این امر سبب می‌شود که در مواردی مسائل کلام سیاسی خصلتی شناور داشته باشند و هر از چند وقتی مسائل جدیدی برای کلام سیاسی مطرح شود. هر چند پیدایش مسائل جدید ممکن است برای یک فیلسوف نیز اتفاق بیفتد، اما این امر برای یک متکلم سیاسی بیشتر است. به تبع تفاوت در موضوع مسائلی نیز وجود دارند که خاص کلام سیاسی می‌باشند. برخی از این مسائل عبارتند از:

۱. تبیین رابطه کلان دین و سیاست: یکی از مسائل خاص کلام سیاسی، رابطه کلان دین و سیاست است. یک متکلم سیاسی می‌بایست در وهله نخست به تبیین نسبت دین و سیاست بپردازد. بدیهی است چنین بحثی برای فیلسوف به صورت یک مسأله مستقل مطرح نمی‌شود. فیلسوف سیاسی در صورتی که به این بحث نیز بپردازد آن را مسأله‌ای ثانوی و به عنوان یکی از پدیده‌های سیاسی موجود در جامعه دنبال می‌کند؛ در حالی که این مسأله برای متکلم سیاسی کاملاً تعیین کننده می‌باشد.

۲. بررسی انتظار بشر از دین در عرصه سیاسی؛

۳. تبیین دیدگاه دین در باب موضوعاتی چون تکثرگرایی سیاسی و تساهل و تسامح دینی؛

۴. تبیین نظام سیاسی مطلوب و مسائل مربوط به آن: از مسائل کلام سیاسی مجموعه مسائلی است که به ساختار نظام سیاسی مطلوب مربوط می‌شود. تحلیل ابعاد مختلف نظام سیاسی مطلوب و مسائل مربوط به آنها از این قبیل است؛ برای مثال یک متکلم سیاسی می‌بایست علل عدم تحقق نظام سیاسی مطلوب خود و نیز جایگزین‌های آن را تبیین کند؛ برای نمونه در کلام سیاسی شیعی نظام سیاسی امامت نظام مطلوب معرفی می‌شود. حال متکلم شیعی باید مسائلی را که از عدم تحقق این نظام در دوره غیبت به وجود می‌آید، بحث کند.

۵. مسائل نشأت گرفته از آموزه‌های سیاسی خاص آن مکتب کلامی: این مسائل نیز خصلت گروه پروژه‌های دارند و مجموعه مسائلی را در بر می‌گیرد که متکلم سیاسی به عنوان یک مسأله مستقل مورد بررسی قرار داده است و به تبع آنها مطرح می‌شوند؛ برای مثال اعتقاد به ضرورت عصمت در حاکم در کلام شیعی مسائل خاصی را در پی دارد که یک متکلم شیعی را بر آن می‌دارد تا به بررسی و تحلیل آنها بپردازد.

۶. دفاع از آموزه‌های سیاسی دینی: مسائلی که مورد دفاع متکلم سیاسی قرار می‌گیرد شناور هستند و در دوره‌های مختلف به صورت‌های گوناگونی مطرح می‌شوند.

د) میزان کاربرد در زندگی سیاسی روزمره: یکی از تفاوت‌های حایز اهمیت کلام سیاسی و فلسفه سیاسی میزان درگیر شدن و ارتباط آنها با زندگی روزمره جامعه اسلامی است. چنین تفاوتی می‌تواند

فارغ از اهمیت خود این دو رشته و به نوعی تقدم و اولویت آنها مطرح شود. مسأله‌ای که این‌جا مطرح است این که فلسفه سیاسی به رغم تأملات مهمی که فلاسفه اسلامی در طول تاریخ اسلام در آن انجام داده‌اند، همواره به دور از زندگی سیاسی عینی و روزمره جامعه اسلامی بوده است؛ برای نمونه رضا داوری در تحلیل علل عدم گسترش فلسفه مدنی پس از فارابی می‌گوید:

اگر فلاسفه پس از فارابی در تفصیل آن اهتمام نکردند، بدان جهت بود که فارابی به سیاست عملی چندان اهمیت نمی‌داد، یا لا اقل غرض او از طرح سیاست رسیدن به نتایج عملی نبود، بلکه قصد تأسیس فلسفه را داشت و چون این مقصود حاصل شد فیلسوفان اسلامی به مباحث سیاسی کمتر علاقه نشان دادند و با وجود شریعت چندان نیازی هم به ورود در این بحث نداشتند.<sup>۴۴</sup>

فلسفه سیاسی در دوره اسلامی عملاً ارتباط زیادی با زندگی روزمره برقرار نکرد و عمدتاً به مدینه فاضله معطوف گردید و به تعبیر یکی از محققان نقش دانشی تجملی به خود گرفت.<sup>۴۵</sup> اما به رغم آن که فلسفه سیاسی چنین جایگاهی در جامعه اسلامی داشته است، کلام سیاسی به دلیل خصلت اعتقادی خود و ارتباط آن با آموزه‌های ایمانی حضور بیشتری را در عرصه اجتماعی و زندگی روزمره مردم داشته است؛ به طور مثال می‌توان به حجم گسترده متون مربوط به مسأله امامت در جوامع شیعی اشاره کرد که به رغم تکراری شدن مباحث آن که به عرصه سیاسی نیز مربوط می‌شدند و صرفاً تا ضرورت اثبات امامت معصوم را بر جامعه ثابت می‌کردند، همواره مورد اهتمام و توجه بوده است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. رک: علی اوجبی، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها (تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۸).
۲. واژگان واصطلاحات دیگری نیز وجود دارند که با فلسفه سیاسی قرابت معنایی و گاه مترادف دارند. رک: سید صادق حقیقت، «چیستی فلسفه سیاسی»، در فصلنامه نامه مفید، ش ۲۵؛ محمد پزشکی، «چیستی فلسفه سیاسی اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۷؛ علیرضا صدرا، «فلسفه، عرفان و سیاست»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۷.
۳. آنتونی کوئینتن (ویراستار)، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی (تهران: انتشارات به‌آور، ۱۳۷۴) ص ۱۱.
۴. لوی اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳).
۵. ابو نصر محمد فارابی، التبیان الی سبیل السعادة (حیدرآباد دکن: دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۶ ق) ص ۲۱؛ همچنین رک: داود فیروزی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸) ص ۶۳-۷۵.
۶. همان، ص ۷۰.
۷. خواجه نصیرالدین محمد طوسی، اخلاق ناصری (تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ پنجم، ۱۳۷۳) ص ۴۰.
۸. همان، ص ۲۵۴-۲۵۵.
۹. همان، ص ۴۱.
۱۰. همان، ص ۲۵۲.
۱۱. محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (ملاصدرا)، شرح الهدایة الایتریه (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا، چاپ سنگی) ص ۴-۵.
۱۲. نجف لک زایی نیز در تبیین اندیشه سیاسی ملاصدرا به این نکته اشاره کرده است. رک: نجف لک زایی، اندیشه سیاسی صدرالمآلهین (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱) ص ۵۰.
۱۳. برای توضیح بیشتر رک: نجف لک زایی، پیشین، ص ۵۱-۵۳؛ میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵) ج ۲، ص ۴۸۱، مقاله «صدرالدین شیرازی»، نوشته سید حسین نصر.
۱۴. لوی اشتراوس، پیشین، ص ۲-۴.
۱۵. رک: همان، ص ۴۸-۷۱.

Bool co, 1757) PP.5, 6, 11.

۱۷. حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (تهران: نشر نی، ۱۳۷۹) ص ۱۷.
۱۸. عباس منوچهری، «فلسفه سیاسی در روایت پارادایمی»، نامه فرهنگ، ش ۳۳-۳۲، ص ۴۴-۵۱.
۱۹. سید علی محمودی، عدالت و آزادی (تهران: مؤسسه فرهنگ و اندیشه معاصر، ۱۳۷۶) ص ۱-۳.
۲۰. همان.
۲۱. سید صادق حقیقت، «چیستی فلسفه سیاسی»، فصلنامه نامه مفید، ش ۲۵ (۱۳۸۰).
۲۲. حسین غفاری، «فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان»، فصلنامه فلسفه، سال اول، ش ۱ (پاییز ۱۳۷۹).
۲۳. فرهنگ رجایی، معرکه جهان بینی‌ها (تهران: احیاء کتاب، ۱۳۷۳) ص ۲۲.
۲۴. لواشترآوس، پیشین، مقدمه مترجم، ص ۳.
۲۵. ر.ک: سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی به تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۷) ص ۱۴.
26. Erwin, I. J. Rosenthal. *Political Thought in Medieval Islam*. (U.K: Cambridge University Press, 1962) pp. 113, 120.
۲۷. آن. لمبتون، پیشین.
۲۸. داود فیروزی، پیشین، ص ۷۳-۷۴.
۲۹. جهاد تقی صادق، الفكر السياسي العربي الاسلامی (بغداد: جامعة بغداد، ۱۹۹۳م) ص ۷.
۳۰. سید علی اصغر حلبی، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰) ص ۱۶-۱۷.
۳۱. مظفر نامدار، رهیافتی بر مبانی مکتبها و جنبشهای سیاسی شیعه در صد ساله اخیر (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶).
۳۲. ابو نصر فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸) ص ۱۲۴.
۳۳. عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام (اصفهان: بی تا) ج ۱، ص ۵.
۳۴. مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی (بخش کلام) - (قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵) ص ۱۴۷.
۳۵. برای مباحث تفصیلی در تعریف علم کلام ر.ک: احمد فرامرزی قراملکی، هندسه معرفتی کلام جدید (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر) ص ۶۱-۶۶؛ علی اوجیمی (ویراستار علمی)، کلام جدید در گذر اندیشه؛ عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید (قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه، ۱۳۷۹) ص ۱۲-۱۰.
۳۶. عبدالحسین خسروپناه، انتظارات بشر از دین (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲) ص ۵۰۴.
۳۷. همان، ص ۵۰۹.
۳۸. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه: ولایت فقاها و عدالت (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸) ص ۱۴۳.

۳۹. مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی: (بخش کلام) - (تهران: انتشارات صدرا).
۴۰. جهت بحث و بررسی روش استدلال‌های حکمت عملی، ر.ک: مهدی حایری یزدی، کاوش‌های عقل عملی (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱)؛ محمد حسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم (قم: انتشارات اسلامی، بی تا) مقاله ششم، ص ۲۸۱ - ۳۳۰.
۴۱. ر.ک: ابونصر محمد فارابی، کتاب المله، تحقیق محسن مهدی (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۶۷م) ص ۵۰.
۴۲. حسین بن عبدالله ابن سینا، مجموعه رسائل، ص ۳۰.
۴۳. برای توضیحات بیشتر در باره چنین تقابلی، ر.ک: ویلیام تی بلوم، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین (تهران: انتشارات آران، ۱۳۷۳).
۴۴. رضا داوری، فارابی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۴) ص ۱۳۵.
۴۵. داود فیرحی، پیشین، ص ۳۲۵ - ۳۳۰.