



کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد



کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

پیش گفتار

حوزه ی معرفت سیاسی در اسلام از جایگاه ویژه ای برخوردار است ، اهمیت این مسأله به خاطر توجه اسلام به سیاست و مسائل مربوط به آن است. بحث اندیشه ی سیاسی در اسلام ، در یک نگرش کلی به هویت و اصالت فکر دینی باز می گردد و در نگاهی عمیق تر به مبحث حوزه دیانت و سیاست می رسد . بحثی که در حال حاضر از مهمترین مباحث شمرده می شود .

تفکر سیاسی اسلام می تواند الگوی مناسبی را به جهان امروز عرضه کند و ساز و کارهای لازم را برای تحقق جامعه ی آرمانی و مدینه ی فاضله ی برگرفته از دین و آموزه های وحیانی ارائه دهد . شناخت اندیشه ی سیاسی اسلام مخصوصا اندیشه های سیاسی تشیع می تواند راهگشای مسایلی از قبیل : حکومت ، آزادی ، حضور و مشارکت سیاسی ، اقتدار ، نقش مردم و ... باشد .

یکی از عرصه های تاثیر گذار در شکل گیری اندیشه ی سیاسی اسلام ، علم کلام است . علم کلام عهده دار عقاید دینی است، معارفی که باید آنها را شناخت و به آنها معتقد بود و ایمان آورد. مانند توحید ، نبوت ، معاد ، امامت ، عدل و ... این تعالیم در شرع مقدس اسلام، اصول دین نامیده می شود . مباحث بنیادین متکلمین در خصوص نبوت ، خلافت ، امامت ، ولایت ، عدالت ، جبر و اختیار ، حسن و قبح عقلی، حسن و قبح ذاتی ، قاعده لطف ، رابطه ی عقل و شرع ، و ... نمایه های بارز مباحث سیاسی قلمداد می شود .

در چنین جایگاهی، ماهیت قدرت سیاسی در علم کلام مورد بحث و بررسی قرار می گیرد و سیاست، همزاد با اصول دین ترسیم می شود. بعضی از علمای شیعه، سیاست را در علم کلام مورد بحث و بررسی قرار می دهند که این خود از جمله قواعد ناشناخته مفاهیم سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه است. تردیدی وجود ندارد که بنیاد اساسی امامت در اندیشه ی شیعه، صرفنظر از مقام ذاتی و معنوی امام، و واسطه بودن فیض بر عالم خلقت بعد از رحلت پیامبر(ص) ، از جنبه ی دیگر، مفهومی به تمام معنا سیاسی است، زیرا استوانه ی حکومت و محور اساسی قدرت به مفهوم خاص آن در سیاست، حول محور امامت به معنای رهبری مقتدرانه و عقلایی جامعه در همه زمینه ها استوار است .

با این توصیف مسأله ی تاثیر مسایل کلامی بر اندیشه های سیاسی می تواند از جایگاه رفیعی بر خوردار باشد . کلام همان گونه که بیانگر رابطه ی انسان با خداوند است ، رابطه ی انسان با اجتماع را نیز بیان



کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

می کند و هر چیزی را که مربوط به عقل و اندیشه ی اسلام است ، در برمی گیرد و زمینه ی سعادت حقیقی را در دنیا و آخرت برای انسان فراهم می سازد .



کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

فهرست

1	مقدمه
2	بیان مسأله
2	علت انتخاب موضوع ، اهمیت و فایده آن
2	سابقه پژوهش
3	سؤال اصلی پژوهش
3	فرضیه های پژوهش
3	سؤالات فرعی پژوهش
4	پیش فرض های پژوهش
4	اهداف پژوهش
4	سازمان دهی پژوهش
6	پیشگفتار
8	فصل اول
9	علم کلام
13	موضوع علم کلام
14	نیازمندی علوم دینی به کلام
14	تمایز کلام اسلامی از معارف اسلامی
15	تعریف فلسفه
16	حکمت در قرآن
19	اقسام حکمت
19	ارتباط « هست » و « باید »
23	نسبت کلام اسلامی با فلسفه اسلامی
26	تمایز کلام از فلسفه
28	سیاست
30	تأثیر جهان بینی در سیاست
30	رابطه دین با سیاست در اسلام

- 33..... کلام سیاسی
- 38..... نسبت کلام سیاسی با فلسفه سیاسی
- 41..... فرق کلام سیاسی با فلسفه سیاسی
- 42..... رابطه فلسفه با فلسفه سیاسی
- 43..... رابطه کلام با کلام سیاسی
- 44..... تمایز کلام سیاسی از فقه سیاسی
- 45..... فصل دوم
- 46..... مبانی کلامی سیاست
- 47..... رابطه تدین با تعقل
- 49..... عقل در کلام شیعه
- 50..... عقل در علم کلام
- 51..... عدل
- 52..... اهمیت سیاسی عدل
- 56..... حکمت
- 56..... نتایج عدل و حکمت
- 58..... تکلیف
- 59..... شرایط تکلیف
- 60..... حسن و وجوب تکلیف
- 60..... هدف از تکلیف
- 61..... امتناع تکلیف مالا یطاق
- 63..... قاعده اصلح
- 64..... حسن و قبح ذاتی
- 65..... ملاک حسن و قبح
- 68..... پیامدهای سیاسی حسن و قبح
- 70..... قاعده لطف
- 71..... لطف و حکمت
- 72..... مخالفان قاعده لطف

72.....	جایگاه قاعده لطف در سیاست
75.....	اختیار
77.....	سعادت و کمال
77.....	سعادت و شقاوت در فلسفه ی اسلامی
80.....	سعادت و سیاست
82.....	جامعیت دین اسلام
82.....	جهان شمولی اسلام
83.....	موازنه میان مادیات و معنویات
84.....	سکولاریسم ، و نفی حکومت دینی
85.....	نفی سکولاریسم
87.....	اندیشه جدایی دین از سیاست
88.....	بنی امیه و اندیشه جدایی دین از سیاست
88.....	شیعه و اندیشه جدایی دین از سیاست
89.....	اندیشه جدایی دین از سیاست در عصر جدید
90.....	انسان شناسی کلامی
90.....	مقام خلیفه الهی
91.....	عبودیت
92.....	منزلت انسان
93.....	آزادی بر محور عقلانیت
94.....	توحید
94.....	گستره ربوبیت الهی
95.....	توحید در اطاعت
95.....	حکومت معصوم ، تبلور توحید
96.....	حاکمت توحیدی
97.....	توحید در فلسفه سیاسی و سیاست توحیدی
100.....	فصل سوم
101.....	بررسی چگونگی رابطه کلام و سیاست

101.....	پیدایش علم کلام
102.....	قلمرو مسائل سیاسی
102.....	جایگاه سیاست در کلام
103.....	نبوت و سیاست
104.....	نبوت و حکومت
105.....	زعامت سیاسی پیامبر
106.....	تشکیل دولت اسلامی
107.....	ضرورت حکومت
108.....	تداوم ضرورت حکومت بعد از ختم نبوت
109.....	ظهور دیکتاتوری در عالم اسلام
110.....	اجتهاد در مقابل نص
111.....	عدالت صحابه
112.....	حس گرایی
113.....	تقدیم مصلحت وقت بر کتاب و سنت
114.....	حرمت خروج علیه امام و حاکم
115.....	لزوم اطاعت از حاکم ستمگر
116.....	ایمان
118.....	مرتکب کبیره
119.....	جبر و اختیار
120.....	حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش
121.....	قضا و قدر
124.....	فصل چهارم
125.....	اصول کلامی شیعه و تأثیر آن در اندیشه سیاسی
125.....	امامت
125.....	جهانی بودن اسلام
126.....	فلسفه امامت
128.....	وجوب نصب امام

130.....	حایگاه امامت
133.....	ماهیت امامت
134.....	حاکمیت خدا و خلافت انسان
136.....	منشأ مشروعیت حاکمیت امام
137.....	امامت و حکومت دینی
138.....	لزوم اطاعت از امام
140.....	ضرورت زعامت سیاسی امام
141.....	عصمت امام
142.....	ماهیت عصمت
142.....	پیامدهای سیاسی عصمت
143.....	مهدویت
143.....	فلسفه مهدویت
144.....	مهدویت و جهانی شدن
145.....	مبانی فکری حکومت جهانی اسلام
147.....	دستاوردهای حکومت جهانی اسلام
149.....	فصل پنجم
150.....	امامت ، نخستین زمینه افتراق
151.....	زمینه پیدایش خوارج
152.....	بنی امیه و پیدایش مرجئه
153.....	عقیده جبر و استبداد سیاسی
154.....	سوء استفاده امویان از قضا و قدر
155.....	تأثیر اعتقادات دینی در روی کار آمدن عباسیان
156.....	سوء استفاده عباسیان از مهدویت
157.....	حدوث و قدم کلام الهی
159.....	خاتمه
162.....	کتابشناسی

1. بیان مسأله

حقایق تاریخی نشان می دهد که مسایل کلامی تاثیرگذار در اندیشه های سیاسی هستند و بالعکس و این پژوهش در پی آن است که چگونگی این تاثیر و میزان آن را بررسی و تحلیل نماید . از نظر زمانی تا عصر غیبت مورد توجه محقق می باشد .

در این پژوهش اصولی که می توانند از کلام بعنوان اصل موضوع در سیاست تلقی شوند و مسایل کلامی که تاثیر گذار در سیاست می باشند مورد بررسی قرار گرفته اند و همچنین به بررسی نمونه های تاریخی این مسأله پرداخته شده است .

2. علت انتخاب موضوع ، اهمیت و فایده آن

جایگاه کلام سیاسی در عرصه اندیشه های سیاسی اهمیت خاصی دارد، مخصوصا در حکومت دینی، از آنجایی که مسئولیت تبیین ، پاسداری و دفاع از عقاید دینی بر عهده علم کلام است، باید بتواند نظام سیاسی و اندیشه های سیاسی مبتنی بر دین را ترسیم کند . در عصر حاضر که حاکمیت مبتنی بر دین اسلام مطرح است این مسأله از اهمیت ویژه ای برخوردار است و تبیین این موضوع میتواند تاثیرگذار در عرصه های حاکمیت و شکل گیری اندیشه های سیاسی باشد .

3. سابقه پژوهش

با بررسی در آثار کلامی، این مسأله روشن می شود که کلام سیاسی به صورت منظم و مدون به طور مستقل کمتر مطرح شده است. هر چند بسیاری از مسایل کلامی قابلیت برداشت های سیاسی را به همراه دارد ولی کمتر به چشم می خورد صراحت به چنین برداشتی شده باشد. ناگفته نماند که بعضی از محققین و نویسندگان معاصر در بعضی از نوشته های خود، بعضی از مسایل مربوط به کلام سیاسی را طرح کرده و درباره آن سخن گفته اند .

بنابراین از نظر ما این تحقیق با چنین سبک و گرایش خاص ، کمتر سابقه دارد گرچه در بعضی از نوشته ها به طور ضمنی یافت می شود .

4. سوال اصلی پژوهش

در این پژوهش سوال اصلی و مهم که سعی شده است به آن پاسخ صحیح داده شود عبارت است از :
آیا رابطه ای میان کلام و سیاست می تواند وجود داشته باشد ؟ این رابطه چگونه است ؟

5. فرضیه های پژوهش

فرضیه های این پژوهش عبارتند از :

- 1- تاثیر متقابل وجود دارد .
- 2- میزان تاثیرگذاری یکسان نیست .
- 3- آموزه های کلامی دستاویزی برای بعضی سیاستمداران جهت رسیدن به نیت های صرفا سیاسی بوده است .
- 4- قابلیت مسایل کلامی شیعه برای ترسیم حکومت ایده آل .
- 5- کلام در این پژوهش اعم از علم کلام اصطلاحی و معارف اعتقادی برگرفته از کتاب و سنت است .

6. سوالات فرعی پژوهش

سوالات فرعی این پژوهش عبارتند از :

- 1- بسترها و عوامل تاثیرپذیری سیاست از مسایل کلامی کدام است ؟
- 2- مبانی اندیشه سیاسی اسلام مبتنی بر چیست ؟
- 3- بستر نظام سیاسی اسلام چیست؟ کلام یا فقه ؟
- 4- نسبت کلام سیاسی با فلسفه سیاسی چگونه است ؟
- 5- مبنای مشروعیت حکومت و سیاست چیست ؟
- 6- چگونگی پیدایش فرق کلامی و نقش آنها در تحولات سیاسی ؟
- 7- عناصر جهان شمول و ابعاد جهانی دولت اسلامی چیست ؟
- 8- آیا می توان بر مبنای اعتقادات کلامی، حکومت ایده آل تشکیل داد ؟
- 9- پیامدهای تاریخی، سیاسی و کلامی تاثیر متقابل کلام و سیاست چیست ؟

10- کلام شیعی چه تاثیری در عرصه سیاست به همراه دارد؟

7. پیش فرض های پژوهش

- 1- پذیرش تحقق حکومت دینی .
- 2- پذیرش سیاست اسلامی .
- 3- به رسمیت شناختن فرق کلامی و اسلامی و اصول اعتقادی فرق اسلامی .
- 4- پذیرش نظام سیاسی اسلام .
- 5- اعتقاد به خاتمیت دین اسلام و همچنین پذیرش جهانی و همگانی بودن دین اسلام .

8. اهداف پژوهش

- 1- ترسیم نظام سیاسی اسلام برگرفته از عقاید اسلامی با پشتوانه مبانی کلامی .
- 2- ارائه الگوی مدینه فاضله اسلامی در سایه عقاید دینی اسلام .
- 3- ارائه ساز و کارهای عقلانی برای تحقق نظام سیاسی اسلام طبق مبانی اعتقادی اسلام .
- 4- بیان تاثیرگذاری اصول اعتقادی در عرصه های مختلف از جمله عرصه های سیاسی .

9. سازمان دهی پژوهش

این پژوهش شامل :

- 1- مقدمه ، 2- پنج فصل و 3- یک خاتمه می باشد.

در فصل اول به بیان و توضیح مفاهیم کلی از قبیل: معنای سیاست، معنای کلام، تعریف کلام سیاسی، تعریف فلسفه سیاسی، فرق کلام با سیاست، نسبت کلام سیاسی با فلسفه سیاسی، نظام سیاسی و اندیشه سیاسی، پرداخته شده است .

در فصل دوم تاثیرپذیری سیاست از اصول موضوعه و مسایل کلامی مطرح شده است و مسایل کلامی که می توانند بعنوان اصل موضوع در سیاست تلقی شوند مطرح و مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته اند . در فصل سوم، رابطه کلام و سیاست و تاثیر متقابل آن دو و چگونگی تاثیر متقابل مورد جستجو و کنکاش واقع شده است .

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

در فصل چهارم ، اصول کلامی شیعه که تاثیرگذار در عرصه سیاست و اندیشه سیاسی است مطرح و میزان و چگونگی تاثیرگذاری کلام شیعی در سیاست بیان شده است .

در فصل پنجم ، پیامدهای تاریخی ، سیاسی و کلامی ، تاثیر متقابل کلام و سیاست مطرح و نمونه هایی از این موارد بیان شده است .

و در خاتمه پژوهش در یک جمع بندی نهایی و مختصر ، نگاه اجمالی به چگونگی ارتباط و تاثیر کلام و سیاست شده است .

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

1-1- علم کلام

ظهور کلام اسلامی در نیمه ی قرن اول هجری می باشد، بحث کلامی اختصاص به اصول عقاید ندارد بلکه مسایل فرعی و احکام عملیه را نیز شامل می شود، زیرا سوال از احکام فرعی گاهی به لحاظ سند حکم است که این مربوط به علم فقه است و گاهی شناخت فلسفه ی احکام هدف است که این بر عهده ی علم کلام است. در مورد فروع دین دو نوع پرسش وجود دارد، گاهی هدف سائل، دست یافتن به مدرک حکم است؛ که به چه دلیل چنین حکمی داده شده است؛ در این صورت علم فقه عهده دار جواب است و بعضی اوقات سوال درباره ی علت یا حکمت حکم است که علم کلام عهده دار جواب این گونه سوالات است. بنابراین دفاع از فروع دین نیز به نوعی متوجه علم کلام است، مثلاً فلسفه ی تفاوت ارث زن و مرد و همچنین فلسفه ی تفاوت احکام حقوقی زن و مرد یا فلسفه ی مجازات ها از این قبیل می باشد.

به عنوان نمونه یک وقت سوال می شود آیا مرد به جرم کشتن زن، قصاص می شود؟ جواب این است که نه، به شرط این که نصف دیه ی مرد را زن بپردازد، این یک حکم فقهی است. ولی اگر سوال شود چرا دیه ی مرد دو برابر زن است؟ آیا این با عدالت خدا منافات ندارد؟ این یک مساله ی کلامی است زیرا به خدا و صفات خدا برمی گردد. بنابراین چون بحث در فلسفه ی احکام به خدا و صفات خدا برمی گردد؛ زیرا تشریح احکام از ناحیه اوست، لذا بحثی کلامی است.

بنابراین مسایل کلام به آنچه به عنوان اصول دین یا اصول عقاید از آن یاد می شود، اختصاص ندارد زیرا متکلم علاوه بر رسالت تبیین و اثبات اصول عقاید و دفاع از آنها، رسالت پاسخگویی به هر گونه سؤال یا اشکالی که در رابطه با مجموعه ی تعالیم و احکام دین مطرح می شود را نیز برعهده دارد. پس علم کلام هم رسالت دفاع از اصول دین را دارد و هم رسالت دفاع از فروع دین را.¹ همانطور که اصل حجیت کتاب (قرآن) و سنت نیز باید در علم کلام اثبات شود. بنابراین دایره اباحت کلامی از گستردگی خاصی برخوردار است. با توجه به همین مطلب است که متکلمین و دانشمندان اسلامی تعاریف متفاوتی از «علم کلام» ارائه کرده اند

1 علی ربانی گلپایگانی، در آمدی بر علم کلام چاپ اول، قم، دارالفکر، 1378، ص 102

که به بعضی از این تعاریف اشاره می کنیم . بعضی گفته اند ((کلام علمی است که بحث میشود در آن از ذات خدا و صفات خدا ، و مبدأ و معاد بر طبق قانون شرع))² جرجانی نیز در تعریف کلام گفته است :

((علمی است که به سبب آن قدرت بر اثبات عقاید دینی از طریق استدلال

حاصل می شود و دفع شبهه از آن ها می شود))².

کلام از نظر لاهیجی عبارت است از :

((صنعتی که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که

مؤلف باشد از مقدمات مسلمة مشهوره در میان اهل شرایع خواه منتهی شود به

بدیهیات و خواه نه. و این صنعت را مشارکتی با حکمت نبود، نه در موضوع و

نه در دلایل و نه در فایده ، چه موضوع حکمت ، اعیان بود نه اوضاع و دلایل

مرکب از یقینیات منتهی به بدیهیات باشد، خواه مسلم و مشهور باشد و خواه نه ،

و فایده آن حصول معرفت و کمال قوه نظری باشد نه محافظت وضعی ، و ظاهر

است که این صنعت از طرق تحصیل معرفت نمی تواند بود))³.

فارابی در تعریف علم کلام چنین می نویسد :

((صنعت کلام ، ملکه ای است که انسان به کمک آن می تواند از راه

گفتار، به یاری آراء و افعال محدود و معینی که واضع شریعت آن ها را با

صراحت بیان کرده است ، پردازد و هر چه را مخالف آن است ، باطل نماید)) .

4

در چنین رویکردی علم کلام رابطه و واسطه ی بین وحی و مخاطبین است.

((کلام ، علم به عقاید دینی از روی ادله ی قطعی و یقینی است))⁵.

ابن خلدون می گوید :

((دانش کلام ، آن دانشی است که متضمن اثبات عقاید ایمانی به وسیله ی ادله

ی عقلی و رد بر بدعت گذاران است که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف

شده اند . رمز این عقاید ایمانی ، توحید است))¹.

2 ابوجعفر طوسی ، شرح العبارات المصطلحه الذکری الالفیه ، تحقیق احمد دانش پژوه مشهد، 1351 ، ج 1 ، ص 237

2 عضد الدین ایجی ، شرح مواقف - انتشارات شریف رضی ، قم 1412 ق ، ج 1 ، ص 34

3 عبدالرزاق لاهیجی ، گوهر مراد ، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ، چاپ اول ، تهران 1372 ، ص 42

4 ابونصر فارابی ، احصاء العلوم ، انتشارات علمی و فرهنگی تهران ، ص 114

5 سعدالدین تفتازانی ، شرح المقاصد عالم الکتب ، بیروت ، بی تاریخ ، ج 1 ، ص 162

1 ابن خلدون ، مقدمه ابن خلدون ، ترجمه محمد پروین گنابادی ، انتشارات علمی فرهنگی ، تهران ، ج 2 ، ص 932

شهید مطهری موضوع علم کلام را اصول دین می داند و در تعریف آن چنین می گوید :

« علمی است که در باره ی اصول دین اسلام بحث می کند ، به این نحو که چه چیزی از اصول دین است و چگونه و با چه دلیل اثبات می شود و جواب شکوک و شبهاتی که در مورد آن وارد می شود چیست»² ؟

همچنین گفته اند:

« علمی است که با این علم قدرت تام، دایمی و عادی حاصل می شود بر اثبات عقاید دینی نسبت به غیر و الزام غیر یا دفع شبهه از او از طریق استدلال»

نسفی در تعریف کلام می گوید :

« علم به قواعد شرعیه ی اعتقادی که از طریق ادله ی یقینی اکتساب می شود»³.

از مجموع این تعاریف می توان کلام را چنین تعریف نمود : « علمی که از خداوند و صفات ذاتیه و فعلیه او یا عقاید ایمانیه و اوضاع شریعت بحث می کند»⁴.

با توجه به رسالت متکلمان و اهداف دانش کلام و با در نظر داشتن موضوع و منطق آن، تعریف برگزیده از علم کلام چنین است : علم کلام، دانشی است که معارف و مفاهیم دینی را تبیین، و بر اساس شیوه های گوناگون استدلال، اعم از برهان، جدل و خطابه، گزاره های اعتقادی را اثبات و توجیه می کند و به اعتراضات و شبهات مخالفان پاسخ می دهد. در این تعریف، فقط به موضوع کلام توجه نشده، بلکه غایت و روش شناسی آن نیز مد نظر قرار گرفته است. با توجه به این تعریف، فواید و اهداف علم کلام عبارتند از : تبیین معارف و مفاهیم دینی ، دین پژوهی و شناخت دین به شیوه ی تحقیقاتی نه تقلیدی، اثبات مدعیات اعتقادی و عقلانی کردن آن ها و پاسداری از عقاید دینی و زدودن شبهات از آنها.

2 ر.ک. مرتضی مطهری ، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران، چاپ سوم، ج 3، ص 62

3 نجم الدین عمرابن محمد نسفی ، شرح عقاید نسفیة ، مکتبه الکلیات الازهریه، قاهره 1408ق، ج 1، ص 6

4 علی ربانی ، ما هو علم الکلام ، دفتر تبلیغات اسلامی، قم 1376، ص 30

مهم ترین مباحث کلام اسلامی عبارتند از: اثبات وجود خدا، بررسی صفات خدا، توحید، افعال الهی، حدوث و قدم عالم، کلام الهی، قضا و قدر، جبر و اختیار، بدا، هدایت و ضلالت، عدل الهی، ضرورت بعثت انبیا، امامت و خلافت، معاد، حسن و قبح عقلی، قاعده ی لطف، قاعده اصلح و ...¹.

یکی از مسائل مهمی که با توجه به تعاریف علم کلام استفاده می شود این است که آیا کلام هویت معرفت زایی دارد یا فقط ابزار دفاع از اندیشه ی دینی است؟ آیا دانشی معرفت زا است یا علمی ابزاری و آلی؟ فارابی بر هویت ابزاری علم کلام تاکید می ورزد. کلام از نظر وی صناعت نظری است که فرد را قادر می سازد تا به اثبات آموزه های نظری و عملی اسلام آنگونه که نزد شارع مقدس است بپردازد و آرای مخالف را ابطال نماید.² بعضی کلام را همانند فلسفه معرفت زا می دانند. آغاز این تفکر از شیخ طوسی (385-460) است و توسط غزالی (450-505) اخذ و توسعه یافته است و متکلمان قرون هفتم تا نهم جملگی بر دیدگاه شیخ طوسی رفته اند.³ در مقابل بعضی مانند لاهیجی و ایجی و شهید مطهری و ... بر هویت ابزاری کلام تاکید دارند و آن را از علوم ابزاری و آلی می دانند که ابزار دفاع از دین است. کسانی که بر هویت معرفت زایی کلام تاکید کرده اند، آن را یا هستی شناسی قرآنی دانسته اند (نظریه غزالی) یا خداشناسی قرآنی تلقی کرده اند (نظریه شیخ طوسی) و یا آن را معاد شناسی قرآنی انگاشته اند (نظریه شمس الدین اصفهانی) و در مقابل کسانی که بر هویت ابزاری دانش کلام تاکید کرده اند، تحصیل معرفت نسبت به هستی را از فلسفه توقع دارند و از دانش کلام اثبات آموزه های دینی و دفاع از آنها را به طور کلی (اعم از هستی، انسان، تکالیف و ...) انتظار دارند. البته چنین تصویری از کلام با عقلی بودن آن منافات ندارد.⁴

بنابراین دو رویکرد در تعریف علم کلام است: رویکرد اول که طرفدارانی چون فارابی، ایجی، ابن خلدون و شهید مطهری دارد، عبارت است از اینکه علم کلام را از علوم آلی مثل منطق می دانند. طبق این اساس منظور از این علم تحصیل معرفت نیست.

رویکرد دیگر، در این رویکرد تعریفی از علم کلام ارائه می شود که نقش و قلمرو کلام را منحصر در دفاع نمی کند، بلکه آن را علمی می داند که بار معرفتی به همراه دارد و منتج معرفت نیز می باشد، مانند سایر علوم و در این صورت دارای مبادی و مسائل و موضوع خاص است.

1 ر.ک. عبدالحسین خسرو پناه، انتظارات بشر از دین، ص 75 و 76

2 ابونصر فارابی، احصاء العلوم، ص 124، ترجمه حسین خدیو جم، بنیاد فرهنگ ایران مهر، تهران، 1348

3 احد فرامرز قراملکی، استاد مطهری و کلام جدید، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، 1383 چاپ اول، ص 48

4 همان، ص 49-50

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

طرفداران این رویکرد عبارتند از ابوحامد غزالی که در تعریف کلام می گوید :

«بانه علم الموجود بما هو موجود».¹

همچنین شیخ طوسی و جرجانی و تفتازانی از طرفداران این رویکرد هستند.

1-2- موضوع علم کلام

درباره ی موضوع علم کلام نظرات مختلف است که مجال بررسی و تحلیل این اقوال وجود ندارد و ما فقط به کلامی از استاد مطهری در این باره اشاره می کنیم.

استاد مطهری درباره ی موضوع کلام می گوید: برخی از علمای اسلامی در صدد بر آمده اند برای علم کلام موضوع و تعریفی بیابند نظیر موضوع و تعریفی که برای علوم فلسفی هست و نظریات مختلفی در این زمینه ابراز کرده اند و این اشتباه است، زیرا موضوع مشخص داشتن مربوط است به علومی که مسایل آن علوم وحدت ذاتی دارند اما علومی که مسایل آنها وحدت اعتباری دارند، نمی توانند موضوع واحدی داشته باشند.² بنابراین از نظر استاد مطهری، کلام، موضوع واحد و معینی ندارد و وحدت بخش مسایل و تمایزگر آنها از مسایل سایر علوم، اهداف مشترک است. و اخذ چنین مبنایی با تعریف غایی علم کلام، کاملاً سازگار است.³ تعریف غایی یک علم، مبین توقعات از آن دانش است. استاد مطهری سه هدف عمده را به منزله توقعات اصلی، در تعریف کلام اخذ می کند:

1- بیان این که چه چیزی از اصول دین است و توضیحات آن.

2- استدلال بر عقاید دینی و اثبات آن ها به وسیله ی ادله.

3- دفاع از عقاید و پاسخ به شکوک و شبهات وارد بر اصول دین.

در این جا بحث ابزاری بودن علم کلام در سخنان استاد مطهری کاملاً مشهود است.

1-3- نیازمندی علوم دینی به کلام

1 ابو حامد غزالی، المستصفی من علم الاصول، دارالشروق، بیروت، ج 1، ص 5

2 مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج 3، ص 63

3 مطهری و کلام جدید، پیشین، ص 54

علم کلام مادر علوم دینی محسوب می شود و همه ی علوم دینی در اثبات موضوع خود نیازمند کلام می باشند.

اساس همه علوم دینی، علم اصول دین است که مسایلیش بر محور یقین می گردد، و بدون آن ورود در مباحث علوم دینی دیگر مانند اصول فقه و فروع آن ممکن نیست، زیرا شروع در آن ها بدون آگاهی از مسایل مربوط به اصول دین مانند سقف بدون پایه است.³

بنابراین قلمرو علم کلام عام است و اثبات و تبیین عقاید دینی و دفع شبهات و پاسخگویی به هر گونه سوال در رابطه با مجموعه ی تعالیم و احکام دینی را در بر می گیرد.

1-4- تمایز کلام اسلامی از معارف اسلامی

یکی از مسایلی که باید مورد توجه و عنایت باشد این است که کلام اسلامی با معارف اسلامی چه رابطه و نسبتی دارد.

بعضی کلام را مساوی با معارف اسلامی دانسته اند. این یک اشتباه است. حساب معارف قران و نهج البلاغه و قسمتی دیگر از مآخذ معارف اسلامی از حساب کلام جدا است.⁴

کلام مانند فقه و اخلاق، معرفت بشری است اما هویت معرفتی آن واسطه ای است. کلام دانش واسطه ای بین وحی (در مفهوم اعم که شامل قران و سنت می شود) و ذهن و زبان مخاطبان وحی است.

کلام، دانشی است که معارف اسلامی را از منابع قرآن و سنت، به نحو روشمند اخذ و آنها را به صورت نظاممند در اختیار مخاطبان قرار می دهد. بنابراین، معارف اسلامی، کامل، مقدس و خالصند و هویت الهی دارند، اما کلام اسلامی، معرفت بشری است که معارف اسلامی را مدون و نظاممند ارائه می کند. آنها را می فهمد و تفسیر می کند (و شاید در این فهم و تفسیر به راه خطا رفته باشد) و آنها را آنگونه که می فهمد، اثبات می کند و از آنها در برابر شبهات دفاع می نماید.⁵

و از طرفی می توان گفت: دین را نیز با علم نباید اشتباه کرد. دین پیمان و احدی است که در اعتقاد و عمل مردم ظاهر می شود و حال آن که علم کلام، بحث چون و چرا است.⁶

1-5- تعریف فلسفه

3. ر.ک، خواجه نصیرالدین طوسی، نقدالمحصل، دارالاضواء، بیروت، ص 1

4. ر.ک، مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج 13، ص 234

5. ر.ک، احد فرامرز قراملکی، استاد مطهری و کلام جدید، پیشین، ص 67-68

6. ر.ک، رضا داوری اردکانی، فرهنگ، خرد و آزادی، ص 128

لفظ «فلسفه» یک واژه ی یونانی است و مرکب از دو جزء «فیلو» و «سوفیا» به معنای دوست داشتن حکمت یا دانش دوستی است. این اصطلاح به علم به حقایق اشیاء و عمل کردن به آن چه بهتر است، اطلاق می شود. یکی از معانی فلسفه، اطلاق آن به استعدادهای عقلی و فکری است که انسان را قادر می سازد تا اشیاء را از دیدگاهی بالا و گسترده مورد مطالعه قرار دهد و قادر است حوادث روزگار را با اعتماد و اطمینان و آرامش بپذیرد. فلسفه به این معنی مترادف حکمت است.⁷

«ابویعقوب کندی» نخستین فیلسوف در جهان اسلام، فلسفه را علم به واقعیت اشیاء در حد توان انسان می داند. از نظر او هدف نهایی فیلسوف در شناخت نظری، کسب حقیقت و در شناخت عملی، هماهنگی رفتار با حقیقت است.⁸

«ابن سینا» نیز حکمت را کمال روح انسان از طریق تصور اشیاء و تصدیق واقعیت های نظری و عملی به قدر توانایی انسان می داند.⁹

از نظر «فارابی» حکمت عبارت است از تعقل و شناخت برترین اشیاء به وسیله برترین علم ها. «خوارزمی» فلسفه را شناخت حقیقت اشیاء و برگزیدن بهترین راه برای اقدام در هر کار تلقی می کند و معتقد است که این شناخت بدون معرفت بنیادین، غایی، فراگیر و مطمئن ذات و حقیقت وجود پدیده های انسان و اجتماع امکان ندارد.¹⁰

«صدر الدین شیرازی» معروف به ملا صدرا درباره تعریف فلسفه چنین می گوید:

«فلسفه عبارت است از استکمال نفس انسانی به سبب معرفت حقایق موجودات

و تصدیق به وجود آن ها از طریق برهان عقلی نه از طریق ظن و تقلید، در حد توانایی

انسان».¹¹

همچنین گفته است:

«فلسفه نظم عقلی جهان است، در حد توانایی بشر تا نوعی تشبه به

خداوند برای انسان حاصل شود».¹²

7 جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، چاپ اول، انتشارات حکمت، 1366، ص 503

8 ر.ک، ابویعقوب کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، تصحیح محمد الهادی ابوریده، چاپ اول، قاهره، مطبوعه الاعتماد، 1950 م، ج 1، ص 97

9 ر.ک، ابن سینا، عیون الحکمه، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، 1980 م، ج 2، ص 16

10 ر.ک، خوارزمی، مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیو جمع، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1362، ص 127-128

11 ملا صدرا، الحکمه المتعالیه، ج 1، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، 1981 م، ص 20

12 همان، ص 20

در این راستا ملا صدرا حکمت الهی را عبارت از علم به خدا و صفات او و معرفت ملائکه و رسولان الهی و کیفیت صدور اشیاء از خداوند بر اساس نظام أحسن و چگونگی عنایت و علم خداوند و نحوه ی تدبیر خداوند نسبت به جهان هستی می داند. همچنین معرفت نفس و شناخت راه های رسیدن نفس به آخرت و اتصالش به ملاء اعلی (سعادت ابدی) را نیز بخشی از حکمت الهی می شمرد.³

((آیت الله جوادی آملی)) می گوید :

((فلسفه را می توان به هستی شناسی قطعی تعریف کرد، زیرا هستی شناسی مشتمل بر شناخت تصویری و تصدیق برهانی بر وجود اشیاء است، عنوان برهانی بودن فلسفه، ظنی و تقلیدی نبودن تصدیقات آن را نیز تأمین می نماید))

4.

از آن چه گفته شد نتیجه گرفته می شود که در فرهنگ اسلامی، تعاریف گوناگونی برای فلسفه عرضه شده است که برخی از آن ها، مجموعه ی معارف بشری را در بر می گیرد و حکمت و فلسفه را به معنای علم به حقایق اشیاء آن گونه که هستند، به اندازه ی توانایی بشر، معرفی می کند و پاره ای دیگر فقط به علم الهی که در بر دارنده ی امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص است، اختصاص داده اند کما اینکه علامه طباطبایی گفته است : حکمت الهی علمی است که بحث می کند از احوال ((موجود بما هو موجود))¹.

بنابر این فلسفه دو اصطلاح دارد : یکی فلسفه به معنای عام و دیگری فلسفه به معنای خاص . فلسفه به معنای عام که مترادف با ((علم)) به کار می رود، شامل همه ی علوم از جمله علوم طبیعی نیز می شود، و در این صورت هرگز علم واحدی در مقابل سایر علوم نیست. ولی فلسفه به معنای خاص، علمی مستقل است که دارای موضوع و محمولات مشخصی است و از نقش بنیادین نسبت به سایر علوم برخوردار است و فقط بر حکمت ما بعد الطبیعی اطلاق می شود که مترادف ((متافیزیک)) است و در این صورت ((حکمت الهی)) نیز نامیده می شود و در این صورت در مقابل علوم تجربی قرار می گیرد، در حالی که فلسفه به معنای عام، علوم تجربی را نیز شامل می باشد .

3 ر.ک، ملا صدرا، الحکمه المتعالیه، ج 1، ص 3

4 جوادی آملی، ریح مختوم، بخش یکم، ج 1، ص 120

1 ر.ک، علامه طباطبایی، بدایه الحکمه، انتشارات اسلامی، قم، 1363، ص 6

((متافیزیک)) از دو کلمه ((متا)) یعنی بعد و ((فیزیک)) یعنی طبیعت ترکیب شده است و متافیزیک یعنی معرفت ما بعد الطبیعه . ما بعد الطبیعه معرفتی است که در آن از این یا آن موجود خاص بحث نمی شود . صفات و ویژگی های حالتی خاص از موجودات و یا دسته ای خاص از آن ها مورد کاوش قرار نمی گیرد، بلکه معرفتی است که از خود ((بودن)) و احکام و عوارض آن گفتگو می کند. به سخن دیگر ((متافیزیک)) یعنی هستی شناسی. یعنی نگرشی به هستی، وقتی هنوز در قالبی ریخته نشده است . از این رو موضوع معرفت ما بعد الطبیعه، هستی مطلق است.²

در نتیجه، فلسفه در اصطلاح عام شامل همه ی دانش های عقلی در مقابل علوم نقلی بوده است ولی فلسفه اولی یا حکمت خاص، بخشی از فلسفه است که شامل امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص و از احوال کلی که عارض بر موجود بما هو موجود می شود، بحث می کند.³

1-6- حکمت در قرآن

در عرف و در منابع اسلامی ((حکمت)) واژه ای مهم با بار ارزشی بسیار مثبت است. خداوند خود را ((حکیم)) نامیده است. انبیاء اش را حکمت بخشیده و آنان را با عنوان حکما توصیف کرده است. حتی نسبت به دیگر انسان ها نیز فرموده است که هر کسی واجد حکمت شود از خیر کثیر بهره مند شده است. (و من یؤت الحکمه فقد اوتی خیراً کثیراً).¹³

تعبیر حکمت بار معنایی خاصی دارد. حکمت که یکی از اوصاف خداوند است بیانگر اتقان وجودی و احکام هستی واجب است به گونه ای که حد ماهوی و یا حد عدمی در آن وجود مطلق، راه نیافته و آن هستی مطلق و صرف، سبوح از هر عیب و قدوس از هر نقص است. و چون این اتقان و آن احکام از دایره ذات واجب بیرون نیست، لذا هر چه که از او صادر شود، اعم از دانش و یا ارزش، با صلابت حکمت و سداد معرفت همراه بوده و هرگز در محدوده ی خاص خود ضعف و کاستی یا نقص و کمبودی ندارد. از این رو همان طور که دفتر تکوین که صنع ربوبی است در وجهی اتقن ((اتقن کل شیء))².

2 ر.ک. عبدالکریم سروش، علم چیست؟ فلسفه چیست؟، پیام آزادی، 1360، بی جا، ص 35-31

3 صدرالدین محمد ملاصدرا، شواهد الربوبیه، ص 18

13 بقره 269

2 نمل، 88

و سیمایی أحسن ((أحسن کل شیء))³ آفریده شده ، دفتر تشریح حق نیز با چهره ای أحسن ((أحسن الحدیث))⁴ و جلوه ای أحکم ((کتاب أحکمت آیات))⁵ تدوین شده است. لیکن این حکمت در دفتر تدوین و اندیشه به دو صورت ظاهر می شود ، یکی طریق وحی و دیگری صراط عقل که این دو نیز به عنوان حجت الهی برای انسان معرفی می شوند.

چهره وحی از آن جهت که ذاتا حجت بود، می تواند تبیین کننده ی حقایق اشیاء باشد . اما عقل مادامی که در کانال صحیح اندیشه و مجرای درست تفکر یعنی برهان در آمده باشد و از ماده ی یقینی و از هیئت قطعی بهره برده باشد می تواند بذاته حجت بوده و راه دیگری برای معرفی صحیح اشیاء و شناسایی موجودات باشد.⁶ حکیم بودن خداوند بدین معنا است که او می داند که چگونه اشیاء را به نیکوترین و کاملترین شکل بیافریند ، ایجاد ، تنها در سایه ی معرفت کامل به حقایق موجودات امکان دارد، پس حکمت خداوند به معنای علم به هستی و کمالات هستی است. از همین طریق می توان معنای حکمت در انبیاء و سایر مردم را دریافت. پس گرچه به ظاهر در آیات کریمه نام ((فلسفه)) نیامده است یا حکمت به فلسفه تفسیر نشده است ولی از بیان فوق استفاده می شود که هر کجا نام حکمت یا حکیم در قران یا روایات آمده است به گونه ای رمزی به هدف و غایت فلسفه اشاره دارد¹⁴.

1-7- اقسام حکمت

حکمت به حکمت نظری و عملی تقسیم می شود. حکمت نظری علمی است که عهده دار شناخت حقایقی می باشد که هستی آن ها در اختیار انسان نیست، به طوری که چه انسان باشد یا نباشد و بخواهد یا نخواهد آن ها موجودند، مانند وجود خدا، فرشتگان، زمین و آسمان و . . . ولی حکمت عملی را مختص به شناخت اموری دانسته اند که در حوزه ی تدبیر و اراده ی انسان شکل می گیرد به طوری که اگر انسان نباشد هرگز آنها محقق نخواهند شد، نظیر مسایل اخلاقی ، خانوادگی ، اجتماعی و سیاسی .

آن قوه ی نفسانی که فعالیت های علمی انسان را عهده دار است و علوم و معارف را از مبادی برتر دریافت می کند، عقل نظری و آن قوه که کارهای تدبیری او را انجام می دهد، عقل عملی خوانده می شود.¹⁵

3 سجده ، 7

4 زمر ، 23

5 هود ، 1

6 ر.ک. جوادی آملی ، رحیق مختوم ، مرکز نشر اسرا ، 1375، بخش یکم از جلد اول ، چاپ اول ، ص 5-6

14 ر.ک. ، محمد تقی مصباح ، شرح اسفار ، چاپ اول ، قم ، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ، 1380 ، ج 1 ، ص 89

15 جوادی آملی ، رحیق مختوم ، پیشین ، بخش یک ، ج 1 ، ص 122

چون هستی انسان همچون معجونی آمیخته از دو گونه عنصر است، یکی صورت معنوی امری که مستقیماً از سوی جهان ابداع است، و دیگری عنصر حسی و جسمانی که از آن عالم خلق و کون و فساد است، بدین جهت در نهاد هستی نفس انسانی پیوسته، آمیختگی به این دوگونگی سرشتی حاکمیت و انعکاس دارد. یکی تعلق به ماده است و دیگری گرایش به خرد و آزادگی از ماده، و از این رهگذر و بر اساس این دوگانگی سرشتی، حکمت و شناخت او نیز از این دو منبع متقابل هستی سرچشمه می گیرد، تا بتواند او را در جهت تکامل در دو عالم خلق و ابداع به پیش براند. این دوگانگی حکمت و خردمندی، خردمندی نظری و تجردی و خردمندی عملی و تعقلی است.¹⁶

1-8- ارتباط « هست » و « باید »

ما دو جور واقعیت عینی داریم: برخی از واقعیات عینی تحت اراده ی ماست، مثل نشستن، برخاستن، خوردن و... اما برخی دیگر از واقعیات از حوزه ی اراده ی ما خارجند، مثل آسمان، زمین و... هستی هایی که تحت اراده ی ما نیستند، اگر عقل و قوه ی تفکر ما در اطراف آن حقایق عینی کنکاش کند، آنها را « هست و نیست » می گویند. اما حقایق و هستی هایی که تحت نفوذ اختیار ما است، پیش از ایجاد نمی توان گفت که هستند یا نیستند، تنها باید گفت که بایستی باشند یا نبایستی باشند ولی پس از ایجاد به محض این که از اختیار ما بیرون گردید به هستی و نیستی توصیف می شود، پس هر گونه بحث و تفکر پیرامون آن حقایقی که تحت اراده ی ما نیستند ولی ما فقط می توانیم در اطراف آن فکر و احیاناً آگاهی پیدا کنیم، حکمت نظری نامیده می شود و هر گونه بحث و تفکر پیرامون آن سلسله ی هستی ها و حقایق عینی که تحت اراده ی ما هستند و ما می توانیم آن ها را ایجاد کنیم، مثل نشستن و خوردن، یعنی چیزهایی که از ما برخاسته و به اراده ی ما مربوط می شود، حکمت عملی می نامند.¹⁷

حکمت نظری با هست و نیست و است و نیست، ارتباط دارد و شیء نسبتش با هست و نیست، مساوی یا ضروری الوجود یا ضروری العدم است، اگر نسبتش مساوی باشد، ممکن و اگر وجود و هست او ضروری است، واجب و اگر وجودش ممتنع است، مسأله امتناع است. در نتیجه مواد و جهات قضایای حکمت نظری سه چیز است. (ضرورت، امکان و امتناع). علم فلسفه، عهده دار اثبات مواد و جهات سه گانه ی یاد شده است.

اما حکمت عملی، با باید و نبایدها ارتباط دارد، لذا مواد و جهات قضایای آن پنج تا می باشد:

16 ملا صدرا، اسفار، ج 1، پیشین، ص 20

17 ر.ک، مهدی حائری، کاوش های عقل عملی، موسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1361، تلخیص، ص 84-83

1- باید صد در صد (واجب) 2- باید غیر صد در صد (مستحب) 3- نباید صد در صد (حرام) 4- نباید غیر صد در صد (مکروه) 5- چیزی که فعل و ترک آن مساوی است و هیچ رجحانی ندارد (مباح).

در قضایای حکمت نظری از اصول بدیهی و اولی محدود استفاده می شود و دایره ی علوم توسعه پیدا می کند که بازگشت همه ی آنها به «امتناع اجتماع نقیضین» است. همچنین در مسایل حکمت عملی نیز از چند قضیه ی محدود مانند: حسن عدل و قبح ظلم، میتوان مسایل فراوانی را استنباط و استخراج کرد.

عقل، نیروی خدادادی است که کارش درک است، گاهی «هست و نیست» را درک می کند که متعلق آن حکمت نظری است و گاهی «باید و نباید» را درک می کند که متعلق آن حکمت عملی است.

بنابراین عقل نیز بر دو قسم است: عقل نظری و عقل عملی، عقل نظری هست و نیست ها و باید و نباید ها را درک می کند. به بیان دیگر، عقل نظری، هم مسائل حکمت نظری را درک می کند و هم مسائل حکمت عملی را، ولی عقل عملی کارش درک نیست، بلکه او قوه ی محرکه است که کارش عزم و اراده و تصمیم، محبت، اخلاص، ایمان و مانند آن است. بخش عمل به عقل عملی وابسته است.¹⁸

ملاک و محور بایدها و نبایدها، تکلیف است. اگر موجودی مانند انسان، با ادراک و شعور و اراده کار کند و مکلف باشد، محکوم قوانین «باید و نباید» است.

این طور نیست که میان «باید و نباید» با «هست و نیست» سیم خارداری وجود داشته باشد و هیچ گونه پیوستگی بین آن ها برقرار نباشد، ولی هیچ حکیمی مدعی نیست که ما می توانیم قیاسی داشته باشیم که هر دو مقدمه ی آن «هست» ولی نتیجه اش «باید» باشد یا به عکس یعنی قیاسی داشته باشیم که هر دو مقدمه اش «باید» ولی نتیجه اش «هست» باشد. و آن ها که گفته اند بین آن ها رابطه ای هست بیش از این ادعا نکرده اند که می شود، قیاسی تشکیل داد که مقدمه ی آن، «هست» و مقدمه ی دیگر آن، «باید» باشد و به همین مقدار، رابطه ی منطقی برقرار است.

چون حکمت عملی، فرع جهان بینی است و چون مقدمه ی قیاسی که به هست برمی گردد، «اشرف المقدمتین» (شرافت وجودی نه ارزشی) و مقدمه ای که به «باید» برمی گردد، «اخس المقدمتین» است و نتیجه همواره تابع «اخس المقدمتین» است، بنابراین اگر قیاسی داشتیم که مقدمه ای از آن «هست» و مقدمه ی دیگرش «باید» باشد، نتیجه «باید» است نه «هست»، مثلاً می گوئیم «خدا ولی نعمت، خالق و منعم است» که یکی از مقدمات قیاس محسوب می شود. مقدمه ی دیگر این است که «ولی نعمت را باید

سپاس گزارد و در پیشگاه خالق باید خضوع کرد)). که از مجموع این باید و هست یک باید استنتاج می شود که ((پس باید خدا را سپاس گزارد و در برابر او خاضع بود)).¹⁹

بخشی از مباحث فلسفه ی سیاسی، شکل هنجاری دارد و از علوم ارزشی محسوب می شود که در واقع در حکمت عملی و ((باید)) می گنجد در حالی که می توان گفت فلسفه ی سیاسی بخشی از فلسفه است و به ((هستی)) شناسی پدیده ها و موضوعات سیاسی می پردازد. در این صورت جمع بین ((هست)) و ((باید)) در فلسفه ی سیاسی، چگونه است ؟

مسأله ((هست)) و ((باید)) و نسبت این دو با هم از مباحث مهم و پیچیده ای است که امکان طرح کامل آن در این مختصر نیست و ما اجمالاً اشاره می کنیم که معمولاً فیلسوف سیاسی در تحلیل خود از پدیده های سیاسی جامعه به گونه ای واقعیت ها و ((جامعه ی خوب)) را ترسیم می کند که در واقع ((هست)) و ((باید)) او، یکسان می باشد. وقتی فیلسوف سیاسی از ((هست)) سخن می گوید، در حقیقت از ((باید)) بحث کرده است. مثلاً وقتی او به این نتیجه می رسد که عدالت و توزیع قدرت و جامعه ی خوب این گونه ((هست))، مانند این است که در قالب گزاره های هنجاری به مردم توصیه می کند که ((باید)) این چنین کنند. بنابراین ((هستی شناسانه)) بودن فلسفه ی سیاسی، با وجود احکام هنجاری در آن منافات ندارد.²⁰

عقل عملی، قوه ای است که انسان به واسطه آن و از طریق تجارب بسیار و مشاهده ی اشیای محسوس به مقدماتی دست می یابد که بر اساس آن پی می برد که چه باید کرد و چه نباید کرد، البته در اموری که انجام آن ها در اختیار ما است.²¹

در علم کلام نیز ارتباط ((هست)) و ((باید)) کاملاً مشهود است. از آنجایی که غایت قصوای متکلم دفاع از معتقدات دینی و مذهبی است و چون این معتقدات به دو گروه، یکی از آن ها که ناظر به واقعند و دیگری آن ها که ناظر به ارزش، انقسام می پذیرند. متکلم از دو گروه معتقدات باید دفاع کند و مهمتر آن که، باید دو نوع دفاع انجام دهد: دفاع از گزاره های ناظر به واقع، و دفاع از گزاره های ناظر به ارزش، دفاع از گزاره های ناظر به واقع دفاع از صدق آن ها، یعنی مطابقت با واقع آن ها است. اما دفاع از گزاره های ناظر به ارزش دفاع از چه حیثیتی از این گزاره هاست؟ آیا این گزاره ها هم صدق و کذب پذیرند تا بتوان در اینجا از

19 جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج 10، مبادی اخلاق در قرآن، چاپ سوم، قم، اسراء، 1379، ص 41-42

20 صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، چاپ اول، تهران، نشر هستی نما، 1381، ص 67

21 ابو نصر محمد فارابی، فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری نجار، تهران، الزهراء، 1405 ق، ص 54-55

صدقشان دفاع کرد؟ به نظر میرسد که نتوان این گزاره ها را صدق و کذب پذیر دانست، و بنابراین دفاع از آن ها دفاع از صدقشان نمی تواند بود، بلکه دفاع از کارایی و مشکل گشایی آن ها می تواند باشد.

علم کلام نزد اکثر فقط به گزاره های ناظر به واقع می پردازد آن هم بعضی از گزاره ها ولی به نظر ما علم کلام شامل گزاره های ناظر به واقع و گزاره های ناظر به ارزش هر دو می باشد و همه ی گزاره های موجود در متون مقدس دینی و مذهبی را شامل است. بنابراین کلام که دفاع از دین می کند دفاع از گزاره های « هست » و « باید »²² هر دو می کند.

1-9- نسبت کلام اسلامی با فلسفه اسلامی

یکی از مباحثی که نیازمند بحث و بررسی است تفاوت کلام اسلامی با فلسفه ی اسلامی است. به عبارت دیگر نسبتی که بین این دو است چگونه است و تمایز این دو علم به چیست؟ ابتدا توضیحی پیرامون فلسفه ی اسلامی می دهیم.

یکی از سوالات مطرح برای بعضی افراد این است که آیا فلسفه ی اسلامی داریم؟ فرقی با کلام اسلامی چیست؟

ابتدا باید مراد از فلسفه ی اسلامی، روشن شود. اگر منظور از فلسفه ی اسلامی، مجموعه ی آراء و نظریات فلسفی ای است که در آثاری عرضه گشته است که صاحبان آن آثار مسلمان بوده اند. به یقین چیزی به نام فلسفه ی اسلامی وجود دارد، و اگر منظور فلسفه ای است که در آن نفی و اثبات و رد و قبول ها، لااقل برخی از آن ها، با استناد به قرآن و روایات صورت می گیرد، باید گفت که چنین فلسفه ای، بنا به تعریف، فلسفه نیست. زیرا مراد از فلسفه علمی است که در آن فقط برهان متبع است و نقد آراء و نظرات تنها بر اساس آن انجام می یابد. و اگر منظور فلسفه ای است که در خدمت دفاع از معتقدات دینی و مذهبی مسلمانان است، کمترین چیزی که می توان گفت این است که چنین فلسفه ای همان کلام اسلامی، یا لااقل بخش عقلی کلام اسلامی است، نه چیزی جداگانه.

وجه دیگری که می توان بیان کرد این است که: فیلسوف مسائلی را برای تحقیق عقلی و برهانی خود برگزیند که قرآن و روایات در باب آن مسائل، نفیاً و اثباتاً سخنی گفته باشند، در این صورت، تفکرات و تأملات فلسفی فیلسوف، موضوعات و متعلقات خود را از قرآن و روایات گرفته اند، یا به تعبیری دیگر، قرآن

22 ر.ک، مصطفی ملکیان، راهی به راهی، تهران، موسسه ی نگاه معاصر، 1380، ص 257-255

و روایات اسلامی کار فلسفی چنین فیلسوفی را در مجرا یا مجاری خاصی به جریان انداخته اند و مجموعه های اندیشه های این فیلسوف، به لحاظ موضوع و متعلق، اسلامی است.²³

به نظر ما این مسأله صحیح نیست که فلسفه ی اسلامی را به کلام اسلامی تنزل دهیم بلکه عکس مسأله صحیح است یعنی در واقع کلام اسلامی کم کم شکل فلسفی و برهانی به خود گرفته است.

استاد شهید مطهری در این باره چنین می گوید: تصور بعضی این است که فلسفه ی اسلامی تدریجاً به جانب کلام گراییده است و در فلسفه ی ((صدرا)) این دو با هم یکی شده اند. باید بگوییم که این تصور غلط است، فلسفه ی اسلامی یک قدم به طرف کلام نیامد، این کلام بود که به تدریج تحت نفوذ فلسفه قرار گرفت و آخر کار در فلسفه هضم شد.

به هر حال این که گفته می شود فلسفه ی اسلامی تدریجاً به سمت کلام گراییده است، به هیچ وجه درست نیست، زیرا حتی یک مسأله از مسایل مورد اختلاف فلسفه و کلام را نمی توان پیدا کرد که فلسفه تسلیم کلام شده باشد، بلکه کار به عکس است، کلام تدریجاً تسلیم فلسفه شد. مقایسه کتب کلامی قرن سوم و چهارم مانند کتاب ((مقالات الاسلامیین)) اشعری با کتب کلامی قرن های هفتم تا یازدهم مانند کتاب های تجرید و مواقف و مقاصد و شوارق این مطلب را روشن می کند.²⁴

بنابراین هر چند کلام و فلسفه مشترکات زیادی دارند و در برخی از مسائل هیچ اختلافی بین کلام و فلسفه نیست و در بخش های عمده ای از مباحث نظری و عقلانی محض، یکی هستند لیکن دو جریان تاریخی متمایز و غالباً رقیب بودند که منازعات بسیاری داشته اند که بعضی اعتقاد به پیروزی کلام دارند و برخی دیگر پیروزی را از آن فلسفه می دانند.

اعتقاد ما این است که علیرغم منازعات و مشاجرات متکلمان و فیلسوفان در نهایت سازگاری و هماهنگی خاصی بین فلسفه ی اسلامی و کلام اسلامی به وجود آمد مخصوصاً در کلام شیعی این مسأله محرز تر است. برای روشن شدن این مسأله به سخنی از ((ابن خلدون)) اشاره می کنیم.

((ابن خلدون)) سه مرحله ی متمایز در تاریخ کلام از اشعری تا روزگار خود قائل است:

1- ورود مقدمات عقلی در کلام که ادله و افکار و نظریات بر آن ها متوقف می گردد. در این دوره متکلمان هنوز عنایت جدی به فن منطق ندارند و حتی آموختن آن را، به دلیل پیوندش با فلسفه، حرام می شمارند.

2- دوره ی دوم توجه جدی متکلمان به منطق و فلسفه، در این دوره متکلمان از منطق به عنوان ابزاری برای آزمودن برهان ها استفاده می کنند و حتی به کمک برخی از مبادی فلسفی به رد مبادی آراء متکلمان پیشین برمی

23 مصطفی ملکیان، همان، ص 261-260

24 رک مطهری، مجموعه آثار، ج 13، ص 233-234

خیزند. هرچند پاره ای از آراء فلاسفه را هم، به این دلیل که با اصول دین منافات دارند، رد می کنند. در نظر ابن خلدون، غزالی و فخر رازی، مهمترین چهره های این دوره اند.

3- دوران آمیزش کامل فلسفه و کلام، این دوره از نظر ابن خلدون پس از فخر رازی شروع شده و تا زمان او ادامه داشته است.²⁵

مراد از فلسفه ی اسلامی، فلسفه ای دینی که از ناحیه ی پیامبر یا امام معصوم آمده است نیست بلکه مراد فلسفه ای است که از نظر طرق فکری و مفهوم عامش با تعلیمات وارده ی در اسلام موافق است و این موافقت نیز مراد موافقت تام در جمیع موارد نیست، بلکه موافقت با خطوط کلی تفکرات اسلامی است.²⁶ بنابراین گرچه کلام در کلیت خویش با فلسفه یکی نیست، اما بخش عمده ای از کلام با فلسفه متحد است و بین آن ها میزی وجود ندارد. مثل مباحث اثبات واجب و اثبات نبوت عام، امامت، خیر و شر، اثبات معاد و... و همچنین بخش هایی در کلام است که در چارچوب فلسفه قرار نمی گیرد مثل مباحث مربوط به اثبات نبوت خاص یا امامت امامی معین، یا برخی مباحث مربوط به معاد مثل تجسم اعمال، حسابرسی و...

می توان از ((خواجه نصیر الدین طوسی)) به عنوان کسی که کلام و فلسفه را متحد نمود، نام ببریم و فلسفه را همانند منطق از مبادی لازم علم کلام به شمار آوریم.

توجه به این نکته اهمیت دارد که نزاع متکلمین با فیلسوفان تأثیرات مهمی را در کلام و فلسفه به همراه داشته است. متکلمین با اشکالات و انتقادات خود از فلسفه موجب رونق و پیدایش مسائل جدید در فلسفه شدند و فیلسوفان نیز با دقت های خویش راه برهانی شدن کلام را هموار نمودند.

شهید مطهری در این باره چنین می گوید:

((فلسفه اسلامی و کلام اسلامی در یکدیگر زیاد تاثیر کرده اند، یکی از آن

تأثیرات این است که کلام برای فلسفه مسائل جدیدی جبراً مطرح ساخت و فلسفه نیز

موجب شد دایره ی کلام وسعت یابد به این معنی که ضرورت طرح بسیاری از مسائل

فلسفی در قلمرو کلام لازم شناخته شد)).²⁷

10-1- تمایز کلام از فلسفه

25 ر.ک، ابن خلدون، مقدمه ی ابن خلدون، ترجمه ی محمد پروین گنابادی، بی نا، تهران 1337، ص 956-955

26 محمد خواجوی، مقدمه مفاتیح الغیب، موسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1363، ص 16

27 ر.ک، مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، صدرا، تهران، ص 147

ما معتقدیم که بین علم کلام با فلسفه ی اولی (مخصوصاً کلام شیعی)، تفاوت چندانی وجود ندارد. مخصوصاً از زمان خواجه نصیرالدین طوسی به بعد و نوشتن کتاب «تجرید الاعتقاد» این مسأله روشن تر است. بسیاری از مباحث کلامی است که بدون آگاهی از اصول و قواعد فلسفی قابل فهم نیستند و در «تجرید» خواجه با استفاده از قواعد فلسفی و بر اساس استدلال فلسفی به مباحث کلامی پرداخته است و این روش بعد از ایشان توسط متکلمین ادامه پیدا کرد و در نهایت به اتحاد فلسفه و کلام در بیشتر حوزه ها منجر گردید. برخی تفکیک کلام از فلسفه را در این دانسته اند که متکلم، به طور فارغ البال به مسائل فلسفی نمی پردازد، بلکه او متعهد است و هدفش دفاع از دیانت است لذا با فیلسوفی که به نتیجه نمی اندیشد، فرق می کند.

در پاسخ به این نظر باید بگوییم که «بی طرف بودن» فیلسوف یا «متعهد بودن» متکلم، از اوصاف آن ها است نه از مسائلی که تحت عنوان کلام یا فلسفه تدوین می شود و استدلالهایی که، به نفع یا به ضرر یک نظر، طرح می شود. ما در یک علم با مسائل و استدلالهای اقامه شده بر آن ها مواجهیم، اما این که چرا شخص وارد این علم شده است و چه نیتی را دنبال می کند، دخلی به ماهیت علم ندارد.²⁸ استاد شهید مطهری در این باره چنین می گوید:

«کتاب «تجرید الاعتقاد» خواجه نصیر را می توان حلقه ی اتصال کلام و فلسفه دانست. خواجه نصیر، علم کلام را داخل در فلسفه کرد و در واقع مؤسس «کلام فلسفی» شمرده می شود. یعنی علم کلام را از صیغه ی جدلی خارج و صیغه ی فلسفی و عقلی به آن بخشید. و بعد از او غالب متکلمین از قبیل علامه حلی، فضل الدین کاشانی، میثم ابن علی بحرانی و ... چنین کردند. همچنین صدرالمতالین شیرازی و ملاهادی سبزواری نیز مسائل کلامی را در ضمن فلسفه و با منهج فلسفی مطرح کردند».²⁹

«لاهیجی» در «گوهر مراد» کلام را به دو قسم: کلام متقدمان و متأخران تقسیم کرده و موضوع کلام متقدمان را «اوضاع شریعت» و موضوع کلام متأخران را «وجود بما هو موجود» دانسته و نتیجه گرفته است که کلام متقدمان با فلسفه از نظر موضوع متمایز و کلام متأخران با آن متحد می باشد.³⁰ همچنین گفته است:

28. ر.ک، صادق لاریجانی، مجله نقد و نظر، مصاحبه، سال سوم، شماره اول، زمستان 1375، ص 17

29. ر.ک، مطهری، مجموعه آثار، ج 3، ص 95

30. ر.ک، عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، پیشین، ص 43

«رای صحیح این است که میان کلام و فلسفه ی الهی از نظر موضوع تفاوتی

گذاشته نشود بلکه موضوع هر دو علم (موجود بما هو موجود) به شمار آید».³¹

با توجه به این توضیحات مذکور گفته ی کسانی که در فرق کلام با فلسفه گفته اند: هدف کلام اقناع و تبکیت است ولی هدف فلسفه کشف حقیقت است و همچنین طریق کلام برای اثبات مسائل، طریق جدلی و غیر برهانی است اما طریق فلسفه فقط برهانی است، مردود است.

بنا بر این با توجه به معانی فلسفه، اگر فلسفه را به معنای «متافیزیک» یا فلسفه ی اولی در نظر بگیریم، بین فلسفه و کلام تفاوت زیادی وجود ندارد، مخصوصاً در گرایش شیعی، زیرا فلسفه به معنای متافیزیک از وحی نیز بحث می کند. تنها فرقی که در اینجا می توان به آن اشاره کرد این است که متافیزیک از علوم کلی بحث می کند و وارد جزئیات نمی شود هر چند از نقل ((وحی)) نیز استفاده می شود، ولی کلام از جزئیات نیز بحث می کند.

علم کلام در عین این که یک علم استدلالی و قیاسی است، از نظر مقدمات و مبادی که در استدلالات خود به کار می برد، مشتمل بر دو بخش است: عقلی و نقلی. بخش عقلی کلام، مسائلی است که مقدمات آن صرفاً از عقل گرفته شده است و اگر صرفاً به نقل استناد شود، به عنوان ارشاد و تایید حکم عقل است، و بخش نقلی کلام، مسائلی است که هر چند از اصول دین است و باید به آن ها مؤمن و معتقد بود، ولی نظر به این که این مسائل فرع بر نبوت است، نه مقدم بر نبوت و نه عین آن، کافی است که از طریق وحی الهی یا سخن قطعی پیامبر مطلب اثبات شود.³²

با توجه به این تقسیم بندی برای کلام، کلیات در بخش کلام عقلی مطرح می گردد و در این بخش تقارن کلام با فلسفه ی اولی کاملاً محرز است و در بخش کلام نقلی علاوه بر کلیات، جزئیات نیز بحث می شود. و این از امتیازات کلام است که معرفت و شناخت را منحصر به کلیات نمی داند و در امور جزئی نیز معرفت یقینی بدست می دهد. به عنوان نمونه بسیاری از مسائل جزئی معاد فقط از طریق نقل معصوم اثبات می شود.

11-1- سیاست¹

31 عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الهام، مکتبه الفارابی، تهران، 1401 ق، ص 11

32 مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، صدرا، قم، چاپ سیزدهم، 1373، ج 2، ص 15

سیاست از ماده ی «ساس» و «یسوس» و در لغت به معنای رعیت داری، اصلاح امور مردم و نگاه داشتن حد هر چیز است. در اصل برای نگهداری چهارپایان و رام کردن حیوانات به کار می رفته است.²

بنا به تعریف اهل لغت: سیاست، اقدام و انجام چیزی بر طبق مصلحت است. اگر به حاکم و زمامدار، «سیاستمدار» گفته می شود از آن رو است که در امور اجتماعی و عمومی توده ی مردم به مصلحت اندیشی، تدبیر و اقدام می پردازد. عبارت «ساسة العباد» نیز که در وصف ائمه ی معصومین(ع) آمده است، این معنی را در بر دارد که تأمین مصالح و تدبیر امور اجتماعی جامعه برعهده ی آنان است.³

در اصطلاح تعاریف گوناگونی از آن شده است، بالأخص متفکران معروف سیاسی قرن معاصر سیاست را از دیدگاه های مختلف بررسی و تعریف کرده اند. ما به طور اجمالی به بعضی از آن نظرات متقدم و متأخر اشاره می کنیم. از نظر افلاطون سیاست یکی از اقسام حکمت عملی است و آن علم به مصالح جمعیتی است که در شهری و کشوری اجتماع کرده اند، بر مبنای تعاون و بقای نوع و رفاه زندگی افراد، و آن بر دو قسم است: یکی آن که متعلق به ملک و سلطنت است که علم سیاست نامند، و دیگر آن چه متعلق به شرایع آسمانی و احکام الهی و دستورات انبیاء و اولیاء است که علم نوامیس نامیده می شود. ارسطو، نیز سیاست را چهار قسم می کند: سیاست ملک، سیاست غلبه، سیاست کرامت و سیاست جماعت.⁴

سیاست عبارت است از تنظیم اموردولت و تدبیر شؤون آن سیاست یا شرعی است یا مدنی. اگر سیاست شرعی باشد احکام آن ناشی از دین است. و اگر سیاست مدنی باشد، بخشی از حکمت عملی است که عبارت است از حکمت سیاسی یا علم سیاست. موضوع علم سیاست در نظر فیلسوفان قدیم عبارت است از بحث در انواع دولت و حکومت و رابطه ی آن ها با یکدیگر. بحث از مراتب مدنی و احکام آن ها و مراتب مختلف اجتماعات انسانی و نحوه ی بقاء حیات آن ها و علت زوال آن ها و چگونگی حفظ حقوق مردم و آبادانی شهرها و امثال آن، مربوط به علم سیاست است.

فرق سیاست نظری و سیاست عملی این است که سیاست نظری به تحقیق در پدیدارهای سیاسی متعلق به امور دولت ها و حکومت ها می پردازد، و این پدیدارها غیر از پدیدارهای اقتصادی، اداری، قضایی و فرهنگی است، در حالی که سیاست عملی به روش های اجرای احکام و قوانین دولتی به منظور رعایت مصالح مردم و تدبیر امور آنان، توجه دارد.³³

2 جمال الدین محمد بن مکرم مصری، لسان العرب، ج 6، ص 108-109

3 فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج 4، ص 78

4 نصرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص 298، نقل از فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، سید جعفر سجادی، امیرکبیر، تهران، 1375، ص 365

33 جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ترجمه ی منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، چاپ اول، 1366، ص 402

بعضی سیاست را فن کشورداری و کسب قدرت اجتماعی تعریف کرده اند.³⁴

همچنین گفته اند: سیاست علم حکومت به کشورها و فن و عمل حکومت بر جوامع انسانی است.³⁵

((ریمون آرون)) فرانسوی اخذ تصمیم درباره ی مسائل ناهمگون را سیاست می خواند و ((هارولد لاسکی)) انگلیسی، سیاست را مطالعه ی دولت برمی شمرد. ((مک آیور)) سیاست را همه جانبه می پندارد و حکومت را مسأله ی اصلی سیاست می خواند. در مجموع سیاست عبارت است از کاربرد قدرت به اشکال مختلف در ابعاد گوناگون جامعه بشری.³⁶

نکته ی قابل توجه این است که درباره ی تعریف و مفهوم علمی و دقیق سیاست، دیدگاه مشترکی وجود ندارد. البته تلاش فیلسوفان از عصر افلاطون و ارسطو تا امروز برای کشف و ارائه ی تعریفی دقیق از سیاست، استمرار داشته است لیکن به نظر واحدی منجر نشده است. این اختلاف نظر از عوامل متعددی سرچشمه می گیرد که مهمترین آن، اختلاف در نوع نگرش فلاسفه و دانشمندان علم سیاست به مجموعه ی هستی است.³⁷

نوع تلقی و بینش فیلسوف یا عالم سیاست به آدم و عالم و نگاه وی به مجموعه ی نظام هستی و مبدأ و غایت آن، قطعاً به نگرش وی به سیاست و تعریف آن، دخالت دارد. افزون بر این، تعریف سیاست را گاه بر مبنای ((آن گونه که هست)) و گاه بر مبنای ((آن گونه که باید باشد)) ارائه کرده اند و همین اختلاف در مبنا، منشأ اختلاف در تعریف گشته است.³⁸

1-12- تاثیر جهان بینی در سیاست

نظام های معرفتی و جهان بینی ها و نوع نگرش به انسان تأثیر گذار در اشکال حکومت و ساختار آن می باشد. مثلاً اگر انسان تنها جسم انگاشته شود آمال نهایی این خواهد بود که او از نظر مادی تأمین شود و بسترهای رفاه، راحتی و خوشی او فراهم آید. در این بینش، همه ی تلاش ها بر مدار شهوت و لذت است. اما اگر انسان را برتر و فراتر از مادیات دیدیم و با نگرشی جامع به ابعاد و زوایای وجود انسان و خصالت های مادی و معنوی او بنگریم، ساختار نظام سیاسی به گونه ای پی ریزی می شود تا آسایش و سعادت دنیوی و اخروی انسان را فراهم سازد. بنابراین جانمایه ی اندیشه های سیاسی همان بینش و آرمان است که در پرتو

34 حمید عنایت، بنیاد فلسفه ی سیاسی در غرب، ص 19

35 موریس دو ورژه، اصول علم سیاست، ترجمه ی ابوالفضل کافی، ص 17

36 محمد جاسمی، بهرام، فرهنگ علوم سیاسی، ص 255

37 محمد باقر حشمت زاده، مسایل اساسی علم سیاست، ص 24

38 موریس دوورژه، اصول علم سیاست، ترجمه ی ابوالفضل کافی، ص 22

اعتقادات و عقاید شکل می گیرد. از نظر ما انبیاء متولیان راستین برقراری نظامات برین انسانی هستند و بعثت پیامبران چیزی غیر از غایت گرایی و آرمان جویی و تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان نیست، اگر غایت نهایی حکومت نیک فرجامی انسان و نیل او به قرب الهی است و مدار حکومت بر هدایت انسان ها است، بی تردید کسی شایستگی حاکمیت بر انسان ها را دارد که بیش از هر کسی به مصالح و منافع واقعی انسان آگاه باشد و ابعاد و زوایای وجودی او را بشناسد، و او کسی جز خداوند نیست.

خداوند بر اساس حاکمیت مطلقه ی خویش انسان را به دلیل دارا بودن عقل و اختیار، خلیفه ی خود در زمین قرار داد و انسان مسئولیت تحقق خلافت عمومی خود را در زمین بر عهده گرفت، انسان برای تحقق چنین امری با مشکلاتی روبرو است لذا خداوند انبیاء را برای هدایت او فرستاده است. و وظیفه ی اصلی انبیاء برقراری دولت، حکومت و نظام سیاسی صحیح و شایسته در جامعه ی بشری است.

1-13- رابطه دین با سیاست در اسلام

در اسلام مبنا و اساس سیاست، توحید است. جهان بینی اسلامی، شامل عنصر سیاست است. مروری بر اصول، ارزش ها و احکام اسلام با استناد به منابع اصیل و انکار ناپذیر آن، آمیختگی اسلام را با مقوله ی سیاست برای هر پژوهش گری آشکار می سازد و تردیدی در این باره باقی نمی گذارد.

اگر جان و جوهر سیاست همانا هنر زیستن و کار کردن با دیگران است، در این صورت از هر پنج رکن اسلام (نماز، روزه، زکات، حج و شهادتین - شهادت به وحدانیت خدا و نبوت محمد(ص)) چهار رکن مناسب با اعتلای روحیه ی همکاری و انسجام گروهی در میان پیروان آن است، (جهاد که بعضی از مسلمانان ششمین رکن می شمارندش، نیروی نهفته ی بیشتری برای ایجاد همان روح و روحیه در خود دارد). اگر طبق نظرگاه دیگر، جان و جوهر سیاست همانا تلاش در پی کسب قدرت باشد، باز هم به سختی می توان جهان بینی سیاسی تر از اسلام پیدا کرد. اسلام که همواره طبیعت انسانی را بر وفق نیازهای جسمی و روحی اش می شناسد، هرگز به صرف شرح و بیان آرمان هایش راضی نیست، بلکه مدام در صدد وسایلی برای جامه ی عمل پوشاندن به آن هاست. و قدرت یک وسیله ی اساسی برای نیل به این هدف است.

قرآن از مومنان می خواهد که از سرمشق والا یا به اصطلاح اسوه ی حسنه ی حضرت محمد(ص) پیروی کنند.³⁹

از آن جا که توفیق اصلی پیامبر در بنا نهادن حکومتی بر مبنای تعالیم اسلام بود، مسلمانان هم وظیفه دارند از سرمشق او در این زمینه پیروی کنند.⁴⁰

39 احزاب، 21

40 حمید عنایت، اندیشه ی سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، تهران، 1372، ص 17

خداوند بر اساس حاکمیت مطلقه ی خویش انسان را به دلیل دارا بودن عقل و اختیار، خلیفه ی خود در زمین قرار داد و انسان مسئولیت تحقق خلافت عمومی خود را در زمین بر عهده گرفت. انسان برای تحقق چنین امری با مشکلاتی روبرو است لذا خداوند انبیاء را برای هدایت او فرستاده است. و وظیفه ی اصلی انبیاء، برقراری دولت، حکومت و نظام سیاسی صحیح و شایسته در جامعه ی بشری است.

پیامبر اسلام نیز رهبری سیاسی و اجتماعی امت را در کنار وظایف دیگرش (ابلاغ و حفظ رسالت) بر عهده داشت و طبق دیدگاه تشیع، امامان معصوم نیز استقرار حرکت و قیادت سیاسی و اجتماعی پیامبر را باید تحقق بخشند.

بنابراین سیاست به مفهوم راستین، راه و وسیله ی هدایت انسان و جامعه ی انسانی است و هدف دنیایی و اخروی دارد. از این دیدگاه پیامبران، هم عالم به سیاستند و هم مسئولیت تحقق سیاست را در جامعه برعهده دارند. امام خمینی در این زمینه می گوید:

«در روایات است که پیامبر اکرم(ص) مبعوث شد که سیاست امت را

متکفل باشد»⁴¹.

سیاستی که پیامبران و امامان معصوم منادیان آن بودند، هدایت و راهیابی جامعه ی بشری به سوی خیر و رفاه و سعادت دنیوی و اخروی است. بر اساس این نظریه، سیاست، امانت عمومی الهی است و جنبه ی همگانی دارد لذا مسئولیتی طبیعی و فطری است و مشارکت سیاسی مردم حق آن ها است و طبق این دیدگاه نه تنها تعارض یا جدایی بین سیاست و دین وجود ندارد، بلکه سیاست در ذات دین و بخشی از آن است، همانطور که ((شهید صدر)) گفته اند:

«اسلام مکتبی انقلابی است که در آن زندگی از عقیده جدا نیست و

مرزی میان بُعد اجتماعی و محتوای فکری و روحی آن وجود ندارد و از

اینجاست که در رهگذر تاریخ، اسلام انقلابی منحصر به فرد است»⁴².

بنابراین نگاه ما به سیاست، نگاهی توحیدی و الهی است که با نگاه دنیامدارانه و قدرت محورانه به سیاست، تفاوت جوهری و ماهوی دارد. در این نگاه، سیاست فراتر و برتر از یک قرارداد اجتماعی بین مردم و حکومت است. بلکه مبنای اساسی نظام سیاسی از دیدگاه ما، تلاش و مجاهدت مشترک امام و امت برای اعلای کلمه ی حق و اعتلای همه جانبه ی امت است، مجاهدتی که برخاسته از بینش الهی و نظام ارزشی واحدی است و امام و امت آن را پذیرفته اند و ضرورت آن را باور دارند. از همین رو با عنایت به آموزه های اسلام

41 امام خمینی، رساله ی نوین، ج 4، ص 46

42 سید محمد باقر صدر، صوره عن اقتصاد المجتمع اسلامی، ص 9، نقل از تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، ج 1، ص 44

درباره ی انسان و هدف خلقت او و غایات بعثت انبیای الهی ، و نیز با مروری بر سیره و سلوک پیشوایان دینی که احراز قدرت را ابزار برای تحقق آرمان های بلند الهی می دیده اند، تعریف ذیل برای سیاست بالمعنی الأعم پذیرفتنی است : سیاست تجلی ولایت و رهبری خلق، برای حرکت به سوی خالق، و زمینه سازی برای تحقق هدف اعلا ی خلقت انسان ، (و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون)⁴³، در عرصه ی حیات اجتماعی است. با توجه به این تعریف، سیاست بالمعنی الأخص که نزدیک به معنای مصطلح سیاست است ، این گونه تعریف می شود : ((تدبیر و اداره ی امور جامعه در مسیر تحقق ولایت الهی))⁴⁴.

در این پژوهش مراد ما از سیاست، بیشتر سیاست بالمعنی الأعم است، زیرا رهبری و ولایت خلق در عرصه های تربیتی، علمی، اخلاقی، فرهنگی و ... برای دستیابی به هدف آرمانی خلقت انسان، نقشی موثر دارد. خط مشی کلی رهبران حق بر همین اساس تعیین می شود، تا جایی که در برهه هایی از زمان به اقتضای موقعیت های اجتماعی و تاریخی، کناره گیری از عرصه ی قدرت سیاسی، به سیاستی صحیح و نقش آفرین تبدیل می گردد.⁴⁵ هر چند سیاست به معنای قدرت و حکومت نیز در این نوشتار مورد توجه قرار گرفته است لیکن بیشتر سیاست به معنای ولایت و مترادف با آن مراد است همانطور که ائمه ی معصومین علیهم السلام را ((ساسه العباد)) شمرده اند⁴⁶ و در این صورت سیاست مفهومی اعم از دولت، حکومت و قدرت دارد. در کلام امام علی(ع) نیز سیاست مترادف با ولایت به کار رفته است. امام خطاب به معاویه فرمود : ((و متی کنتم یا معاویه ساسه الرعیه و ولاه أمرا لأمه))⁴⁷.

بنابراین تأمین مصالح و تدبیر امور اجتماعی جامعه نیز از مسئولیت های مهم انبیاء و امامان معصوم و جانشینان آنان می باشد و این بهترین ترسیم عینیت سیاست با دیانت است که از بینش الهی و وحیانی انسان به جهان خلقت نشأت گرفته است.

1-14- کلام سیاسی⁵

یکی از اصطلاحاتی که جدیداً رواج پیدا کرده است واژه ی ((کلام سیاسی)) است که بار معنایی خاصی به همراه دارد. هر چند این واژه نیز مانند سایر واژه ها موافقان و مخالفانی دارد که به نظر می رسد نزاع

43 ذاریات ، 56

44 دانشنامه ی امام علی ، ج 6 ، ص 15

45 محمد رضا حکیمی ، امام در غیبت جامعه ، چاپ نهم ، تهران ، دفتر نشر فرهنگ اسلامی ، 1374

46 شیخ عباس قمی ، مفاتیح الجنان ، زیارت جامعه ی کبیره

47 نهج البلاغه ، نامه ی 10

بین طرفداران کلام سیاسی و مخالفان آن کاملاً لفظی است و با تحلیل و تعریفی که در این پژوهش ارائه می شود این مشاجره نیز برطرف می گردد.

کلام سیاسی، آموزه های سیاسی است که از وحی الهی سرچشمه می گیرد، به عبارت دیگر اگر پرسشهای مربوط به فلسفه ی سیاسی که با روش انتزاعی و عقلی پاسخ داده می شوند، از طریق وحی الهی و متون دینی، پاسخ داده شود، کلام سیاسی تحقق می یابد.

کلام سیاسی به معنای آموزش های سیاسی برگرفته از کتاب و سنت برای هر انسان آگاه به دین اسلام، غیر قابل انکار است. در اسلام به طور صریح از مقولاتی مانند: امامت و رهبری، امت و مردم، قبایل، گروه ها و احزاب، حکومت های طاغوت، مستکبر، مستضعف، راه کارهای نظارت درونی مانند تقوا و بیرونی مانند امر به معروف و نهی از منکر و اهداف حکومت از جمله مسئولیت پذیری، ظلم ستیزی و پاسداری از حقوق عمومی به ویژه امنیت جانی، مالی، حیثیت حریم حقوق اشخاص و عدالت حاکم و مشارکت مردم، سخن به میان آمده است. تفسیر اسلام از قدرت، مسئولیت پذیری و توجه حاکم به خیر و رحمت مردم، عدالت اجتماعی و احترام به افکار عمومی است. اگر عناصر بنیادی دولت را عبارت از مردم یا جمعیت، سرزمین، حکومت یا سازمان و حاکمیت بدانیم، اسلام به تمام ارکان چهارگانه ی دولت توجه کرده است.⁴⁸

متون دینی اسلام در باب حاکمیت و مشروعیت حاکم، موازین خاصی را بیان و اوصاف معینی برای مدیران و حاکمان ذکر کرده است. کارآمدی و صلاحیت و توان بالفعل حاکم و حکومت نیز مورد توجه اسلام بوده است.⁴⁹

بنابر این کلام سیاسی همان علم سیاست است که از دل کلام بر می خیزد یعنی سیاست بر خاسته ی از علم کلام نه اینکه کلام در حاشیه ی سیاست مطرح باشد. چون علم کلام به فعل الهی می پردازد و بخشی از فعل الهی به حیظه ی سیاست تعلق می گیرد لذا کلام سیاسی شکل می گیرد. در این صورت چنین سیاستی بر خاسته از مسائل کلامی است. به عبارت دیگر سیاست مبتنی بر کلام، به همین خاطر بعضی از مسائل کلاماً بیان کننده ی علم سیاست هستند از قبیل: نبوت، امامت و... زیرا از ادله ی لزوم بعثت انبیاء مسأله ی مدنی بالطبع بودن انسان است چون انسان مدنی الطبع است و باید به صورت گروهی زندگی کند پس قوه ی قاهره ای باید نظارت داشته باشد که افراد در مرزهای خودشان حرکت کنند که همان مسأله ی عدالت اجتماعی است. لذا انسان محتاج به تربیت می شود و نیازمند دین است و ارسال رسل در زندگی اجتماعی انسان نقش پیدا می

48. رک، عبدالحسین خسروپناه، انتظارات بشر از دین، پیشین، ص 509-504

49. عبدالحسین خسروپناه، جامعه ی مدنی و حاکمیت دینی، انتشارات وثوق، قم، 1379، ص 21-20

کند و بحث سیاست به میان می آید که از دلایل لزوم نبوت، موازنه ی امور سیاسی در زندگی اجتماعی انسان ها است یعنی سیاست مقدمه ی اثبات نبوت در کلام واقع می شود. همچنین در بحث امامت.

در علم کلام مسائلی است که به سیاست ارتباط دارد. در نتیجه بخشی از سیاست مربوط به کلام است. در کلام از بینش های مربوط به انسان و دنیا بحث می شود. کلام اصل سیاست گذاری کلی را بحث می کند. با این نظر مسائل عقلی مبتنی بر مبانی اسلامی مبنای سیاست قرار می گیرد و سیاست بالمعنی الأعم در این راستا بر مبنای مسائل کلامی که بر گرفته از کتاب و سنت و آموزه های وحیانی و اصول اعتقادی است شکل می گیرد. کلام سیاسی، بخشی از کلام است که به سیاست می پردازد. چون علم کلام به فعل الهی می پردازد و بخشی از فعل الهی به سیاست بر می گردد لذا سیاست در کلام شکل می گیرد.

و این مطلب با تعریف علم کلام سازگار است. زیرا علم کلام علمی است که درباره ی عقاید اسلامی یعنی آنچه از نظر اسلام باید به آن معتقد بود و ایمان داشت، بحث می کند به این نحو که آنها را توضیح می دهد و درباره ی آن ها استدلال می کند و از آن ها دفاع می نماید.⁵⁰

از طرفی مجموع تعلیمات اسلامی از جهت ارتباط با عقل و اندیشه ی انسان عقاید نامیده می شود. به همین جهت علم کلام، علم عقاید اسلامی است. در گذشته به آن «علم اصول دین» یا «علم توحید و صفات» هم می گفته اند. بنابراین اگر در تعریف علم کلام اسلامی بگوییم: «علمی است که درباره ی اصول دین اسلام بحث می کند». در این صورت جایگاه مسائل سیاست نیز در کلام برجسته می شود و می توان لااقل با توجه به اصل نبوت و ضرورت بعثت انبیاء و بحث ولایت و جانشینی پیامبر اسلام بابتی را تحت عنوان کلام سیاسی گشود. در نتیجه هر چند اصطلاح کلام سیاسی نو ظهور است لیکن طرح مسائل سیاسی در کلام قدمتی همانند قدمت علم کلام دارد. تقریباً به نیمه ی اول قرن هجری بر می گردد. هر چند می توان قائل به توسعه شد و توجه اسلام به سیاست را هم عصر با رسالت پیامبر اسلام (ص) دانست چرا که ما اعتقاد داریم پیامبر اکرم (ص) علاوه بر مأموریت ابلاغ وحی و پیام الهی، مأمور ایجاد و تشکیل حکومت نیز بوده است و در اولین اقدام در مدینه بعد از هجرت، بستر سازی این هدف را آماده کرد که می توان به بنای مسجد به عنوان مهمترین پایگاه مردم و اقدامات حکومتی و سیاسی اشاره کرد. و این خود نقطه ی آغاز کلام سیاسی است زیرا حضرت محمد (ص) به عنوان رهبر امت نوپای اسلامی، علایق مذهبی را با مقتضیات سیاست (حکومت) ترکیب کرد.

رهبری او از طریق وحی الهی مشروعیت یافته بود و این مشروعیت الهی، مقبولیت اجتماعی و مردمی را نیز به همراه داشت. بنابراین رهبری سیاسی پیامبر (ص) مبتنی بر وحی الهی و قرآن و اصل هدایت اخلاقی

50 استاد مطهری، مجموعه آثار، ج 3، ص 57 به بعد.

جامعه است. و عین این مطلب را راجع به جانشینان پیامبر(ص) که به اعتقاد تشیع ائمه ی معصومین علیهم السلام هستند نیز می توان گفت. پس نبوت و امامت بستر ساز کلام سیاسی است که نقش رهبر و امام و کارکرد وی را در جامعه و اعتماد امت به او و ضرورت وجود امام و رهبر معصوم در جامعه که از طریق نص برگزیده است، از مسائل اساسی آن به شمار می آید. پس اگر بگوییم یکی از حوزه های مهم اندیشه ی سیاسی اسلام، کلام سیاسی است، سخنی به گزاف نگفته ایم. زیرا کلام سیاسی یعنی حوزه ای که متکلمان، آراء و عقاید سیاسی خود را در آن مطرح ساخته اند. مسائل مختلف سیاسی در باب های مختلف کلام مطرح شده است و می توان گفت که شروع علم کلام با مسائل سیاسی بوده است زیرا مسأله ی خلافت و امامت از نخستین مباحث کلامی است. در تاریخ اسلام مسلمانان به ندرت سیاست را جدا از سایر علوم و معارف وابسته به آن مطالعه می کردند، مسائلی نظیر ماهیت حکومت، انواع و اقسام حکومت، صفات حاکم، محدودیت قدرت آن ها و حقوق اتباع به عنوان بخشی از رسالات جامع راجع به فقه و کلام مورد بحث و فحص قرار می گرفت، و همه ی این ها در حصار و حرم شریعت قرار داشت.⁵¹

البته کلام سیاسی تشیع از برجستگی خاصی برخوردار است زیرا توجه به بحث امامت و جانشینی پیامبر از ابتدا مورد توجه متکلمین شیعه بوده است و متکلمین شیعه برای اثبات حقانیت مذهب خود با تمسک به ادله ی عقلی و نقلی مباحث امامت و خلافت را به طور مفصل و مستدل مطرح کرده اند به عنوان نمونه شیخ مفید به عنوان اولین متکلم شیعی به صورت مدون در این زمینه سخن گفته است که خود این مطلب می تواند در شکل گیری کلام سیاسی نقش داشته باشد. فارابی به عنوان بهترین و حتی شاید تنها فیلسوف سیاسی به معنای اخص کلمه، مطرح است، بحث سیاسی خود را از مباحث کلامی گرفته است. او در طرح مدینه ی فاضله ی خود، رییس اول را در مدینه ی فاضله همانند خداوند در طبیعت می داند و او را علت تشکیل و تأسیس مدینه ی فاضله می داند همان طور که خداوند مقدم بر طبیعت است، رییس مدینه نیز مقدم بر مدینه است. در الگوی وی، طبیعت هیچگاه بدون حضور خداوند نمی باشد، و مدینه نیز بدون حضور رییس نمی شود.

برای روشن تر شدن بهتر جایگاه سیاست و مسائل سیاسی در کلام و شکل گیری «کلام سیاسی» به عنوان نمونه به بعضی از عناوین و مسائل کلام سیاسی که در لابلای مسائل کلامی مطرح شده است اشاره می کنیم:

1. مباحث انسان شناسی و نیاز انسان به وحی.
2. ضرورت نبوت برای سعادت دنیوی و اخروی انسان بر مبنای قاعده ی لطف.

51 حمید عنایت، اندیشه ی سیاسی در اسلام معاصر، پیشین، ص 19

3. تمامیت و جامعیت دین اسلام.
 4. ضرورت تشکیل حکومت و چگونگی تعیین حاکم.
 5. خاتمیت پیامبر اسلام.
 6. بحث جانشینی و خلافت پیامبر اسلام.
 7. روش تعیین جانشین پیامبر.
 8. علت امام یا امت در زمینه ی نصب یا انتخاب امام.
 9. علت غیبت امام مهدی و نحوه ی تأثیر امام غایب.
 10. تکلیف حکومت در عصر غیبت و فلسفه ی انتظار.
 11. جایگاه مردم در مشروعیت حکومت (جایگاه مردم در حکومت دینی از نظر اسلام).
 12. حکومت ولی فقیه (مبنای کلامی ولایت فقیه).
 13. جایگاه شورا در نظام حکومتی اسلام.
 14. انتظار بشر از دین و تأثیر آن بر تعیین قلمرو دین در عرصه ی سیاسی - اجتماعی.
 15. رابطه ی دین با سیاست.
 16. پلورالیسم دینی و جایگاه آن در حکومت دینی (نجات).
 17. رابطه ی عقل و شرع (حسن و قبح ذاتی و عقلی).
 18. تقیه و نقش سیاسی آن.
- و

البته امکان پرداختن به همه ی این مسائل در این پژوهش وجود ندارد لیکن در حد ضرورت، کلیت این مسائل تبیین می شود.

1-15- نسبت کلام سیاسی با فلسفه ی سیاسی

برای تبیین نسبت بین کلام سیاسی و فلسفه ی سیاسی و تمایز این دو از هم لازم است ابتدا تعریف و تبیینی از فلسفه ی سیاسی¹ داشته باشیم. فلسفه ی سیاسی، مبحثی است که ماهیت سیاست و موضوع هایی مثل آزادی، عدالت، مساوات، اقتدار، قدرت، تعهد، حاکمیت، حقوق، دیگرپذیری یا تحمل آرای

دیگران و مشارکت سیاسی را مورد² تجزیه و تحلیل قرار می دهد. همچنین دانش تدبیر مَدَن یا سیاست مَدَن را دانش یا فلسفه ی سیاسی نامیده اند. فلسفه در این گونه از اضافات ، معنای عام خود را دارد، و معنای عام فلسفه همان دانش برهانی که در قبال شعر ، خطابه ، اسطور ، و مانند آن قرار می گیرد و مرادف با معنای عام علم است.

((لئو اشتراوس)) در تعریف فلسفه ی سیاسی می گوید :

((تمامی اعمال سیاسی ، ذاتاً جهتی به سوی معرفت به ماهیت خیر دارند ، اگر این جهت گیری به سوی معرفت به خیر تصریح شود ، و اگر انسان ها هدف صریح خود را کسب معرفت نسبت به زندگی خوب و جامعه ی خوب قرار دهند ، فلسفه ی سیاسی پدیدار می شود . در اصطلاح ((فلسفه ی سیاسی)) ، کلمه ی ((فلسفه)) بیانگر روش بحث از مقوله ی سیاسی است ، روشی که هم فراگیر است و هم به ریشه ی مسأله توجه دارد . کلمه ی ((سیاسی)) هم بیانگر موضوع بحث است ، و هم کار ویژه ی این مشغله را نشان می دهد. فلسفه ی سیاسی ، شاخه ای از فلسفه است که با زندگی سیاسی ، یعنی زندگی غیر فلسفی و زندگی بشری ، بیشترین نزدیکی را دارد . فلسفه سیاسی بخشی از فلسفه است که به تحلیل هستی شناسانه ی پدیده ها و موضوعات سیاسی می پردازد))³

فلسفه ی سیاسی ، تفکر منتظم درباره ی غرض و غایت حکومت یا تنقیح مناط و تحلیل مفاهیم سیاسی است که به صورت انتزاعی ارائه می شود. در گذشته ، فلسفه ی سیاسی متضمن دو کار بود : از یک سو توضیح چگونگی عملکرد حکومت ها و چگونگی نشأت یافتن آن ها و چرایی ضرورت اطاعت از آن ها و از سوی دیگر ، اظهار نظر درباره ی این که هدف حکومت چه باید باشد و برای نیل به این هدف یا اهداف ، حکومت چگونه باید سازمان یابد .⁵²

مسائلی از قبیل : حکم حاکم بر چه اساس است ؟ چرا باید از حکومت اطاعت کرد؟ ماهیت دولت چیست؟ غایت اصلی زندگی سیاسی چیست و چگونه تأمین می شود؟ مصلحت و خیر عامه چیست و چگونه تأمین می شود ؟ آیا عدالت در برابری یا در نابرابری است ؟ آیا آزادی ، خیری خصوصی یا عمومی است و ... در حیطه ی فلسفه ی سیاسی است .⁵³

2 بخشی ، فرهنگ علوم سیاسی ، ص 449

3 ر.ک ، لئو اشتراوس ، فلسفه ی سیاسی چیست؟ ، ترجمه ی فرهنگ رجایی ، انتشارات علمی و فرهنگی ، تهران ، 1373 ، ص 2-4

52 ر.ک ، آنتونی کوئین ، فلسفه ی سیاسی ، ترجمه ی مرتضی اسعدی ، انتشارات بین المللی الهدی ، تهران ، 1371 ، ص 44-48 ، تلخیص

53 حسین بشیریه ، دولت عقل ، موسسه ی نشر علوم نوین ، تهران ، 1374 ، ص 32

فلسفه ی سیاسی درباره ی احکام وجود بحث نمی کند ، این علم به موجوداتی می پردازد که دوام و قوام آن به اراده، اعتبار و فعل آدمی است ، مانند نظام اجتماعی و نهادهای مربوط به آن و مانند احکام موضوعات وضعی و اعتباری و احکام و تکالیفی که آدمی در قیاس با آن موضوعات یا موضوعات تکوینی دارا است.⁵⁴ حکمت عملی و از جمله فلسفه ی سیاسی بی ارتباط با حکمت نظری نیست و اغلب مبادی و بنیادهای حکمت عملی در فلسفه ی نظری ثابت می شود . فضیلت ، سعادت ، خیر ، کمال و اصل تحقق و وجود آنها از زمره مباحث حکمت نظری است و اخلاق یا فلسفه ی سیاسی بر اساس این گونه از معانی ، هنجارها و رفتارهای انسانی را در باب مسائل اخلاقی یا اجتماعی مورد بحث قرار می دهد و به ارزش داوری درباره آنها می پردازد.⁵⁵

فلسفه و حکمت به حکمت نظری و عملی تقسیم می شود . حکمت نظری به کاوش در وجود یا موجودات می پردازد که با صرف نظر از اراده و عمل انسانی یافت می شوند . به همین لحاظ اصل وجود انسان و نفس آدمی از موضوعات حکمت نظری است زیرا هستی انسان و نفس او با اراده و عمل انسان پدید نمی آید ، بلکه عمل و اراده از متن وجود و واقعیت او آشکار می شود . حکمت عملی با شیوه ای برهانی به موضوعاتی می پردازد که از مسیر اراده و عمل انسانی تحقق یافته اند و به این اعتبار میتوان مباحث حکمت عملی را مربوط به انسان دانست . در فلسفه ی عملی به هنجارها ، باید ها و نباید هایی پرداخته می شود که در حوزه حیات انسانی مطرح می شوند . بخش قابل ملاحظه ای از مباحث حکمت عملی مربوط به حوزه زندگی اجتماعی است و از همین بخش با عنوان فلسفه ی سیاسی یا علم سیاست و تدبیر مدن یاد می شود . آن بخش از حکمت عملی که در اسلام توسعه یافته ، در کلام نیز توسعه یافته است مثل مسأله نبوت و امامت از آن نظر که نبی و امام به عنوان حاکم نیز لحاظ شود و به دنبال آن مسائلی که در ارتباط با حاکمیت دینی مطرح می شود از قبیل رابطه ی دین با سیاست و ملاک مشروعیت حکومت و قلمرو آن و بسیاری مسائل دیگر . ناگفته نماند که فلسفه ی سیاسی در برخی جهات توسعه بیشتری یافته است . حکمت عملی و از جمله فلسفه ی سیاسی ، در دنیای اسلام ، همانند فلسفه ی نظری توسعه نیافته است . مثلاً ابن سینا در باب انسان و نفس آدمی رساله هایی دارد که اغلب در قلمرو فلسفه ی سیاسی یا حکمت عملی نمی گنجد ، در واقع مربوط به احکام اصل وجود و هستی می باشد ، همانطور که ارسطو در کتاب نفس آن را در زمره ی مباحث علم طبیعی می داند . بنابراین غالب فیلسوفان این مباحث را در مباحث فلسفه اولی قرار داده اند .

54 مجله علوم سیاسی ، شماره 21 ، ص 10

55 همان ، ص 8

اما در کلام به نظر می رسد متکلمین مباحثی از قبیل نبوت⁵⁶، سنت گذار، سعادت، خیر، کمال، اختیار انسان و اراده و... را در راستای باید ها و نباید ها مطرح کرده اند و در واقع کلام سیاسی را پایه ریزی نموده اند. بنابراین ما می توانیم اندیشه های سیاسی را در لابلای مسائل کلامی جستجو نماییم. در کلام، وحی به عنوان ارتباط و اتصالی عمیق تر از ارتباطات عادی بشر به رسمیت شناخته می شود و به عنوان یک منبع معرفتی وثیق در امتداد معرفت عقلی قرار می گیرد، و این خود پیامدهای فراوانی به همراه دارد. بنابراین حکمت عملی در اندیشه ی اسلامی اگر با پیوند کلامی لحاظ شود می تواند آثار فراوانی در زندگی عملی و ابعاد فردی و اجتماعی داشته باشد، که در بعد عمل و رفتار ((فقه سیاسی)) متبلور می شود و این حلقه ارتباط کلام سیاسی با فقه سیاسی است.

وحی و عقل دو منبع معرفتی تمدن اسلامی هستند که همراهی این دو منبع را در مکتب اهل بیت شاهد هستیم. ملازمه ی عقل و شرع و نزول شریعت اسلام از مهمترین مؤیدات کلام سیاسی می تواند باشد. رابطه ی سیاست و نبوت نیز چنین است و حکومت مطلوب با وجود پیامبر تحقق می یابد. بنابراین باید سیاست را در راستای نبوت ببینیم. عنایت الهی الزام می کند که سیاست جز از مجرای قانون و شریعت که واضع آن پیامبر است، قابل طرح نباشد.⁵⁷ صدرالمتألهین در مقایسه ای بین شریعت و سیاست می نویسد:

« نسبت نبوت و شریعت مانند نسبت روح به جسدی است که روح دارد و

سیاست مجرد از شرع، چون جسد بی روح است ».⁵⁸

1-16-1- فرق کلام سیاسی با فلسفه سیاسی

کلام سیاسی شاخه ای از علم کلام است که در صدد تبیین و دفاع از مواضع و عقاید دینی در قلمرو مسائل سیاسی و اجتماعی می باشد، اما فلسفه ی سیاسی خود را مقید به عقیده یا دین خاصی نمی کند. به گفته ((لئو اشتراوس)): « ما مجبوریم میان فلسفه سیاسی و کلام سیاسی تمایز قائل شویم، آنچه ما از کلام سیاسی می فهمیم، تعلیمات سیاسی است که از وحی الهی ناشی می شود، اما فلسفه ی سیاسی محدود است به آنچه در دسترس ذهن بشر بی بهره از امداد وحی قرار دارد ».⁵⁹

⁵⁶ در فلسفه اولی نیز این مسائل مطرح شده است لیکن در کلام از جزئیات این مسائل نیز بحث شده است. هر چند در اصل این مسائل چون به فعل خداوند بر می گردند، مسائلی کلامی هستند.

⁵⁷ ابن سینا، اشارات و تنبیها، ج 3، ص 298-299

⁵⁸ ملاصدرا، شواهدالربوبیه، پیشین، ص 364

⁵⁹ فلسفه سیاسی چیست، ترجمه فرهنگ رجایی، ص 6

کلام سیاسی خود را متعهد به اثبات گزاره های دینی می داند و در این راستا از ادله عقلی، نقلی، شهودی و تجربی بهره می برد. در کلام سیاسی، عقل همانند نقل و تجربه، ابزاری جهت توجیه گزاره های دینی محسوب می گردد.⁶⁰

تمایز فلسفه ی سیاسی و کلام سیاسی به مسائل آنها نیست، چرا که مسائل مشترکی دارند. روش های آنها نیز تباین کلی ندارند، چون روش عقلی در هر دو مشترک است. البته در کلام سیاسی بر خلاف فلسفه ی سیاسی، روش نقلی و تجربی نیز وجود دارد. بنابراین تمایز فلسفه ی سیاسی و کلام سیاسی همان تمایز کلام و فلسفه است. ناگفته نماند که فیلسوفان سیاسی شیعه مخصوصاً «ملاصدرا» و «خواججه نصیرالدین طوسی» به مبانی و حیانی پای بند بودند و مرزهای فلسفه ی سیاسی و کلام سیاسی را درهم شکستند.

در نهایت می توان به چند تفاوت کلام سیاسی با فلسفه ی سیاسی اشاره کرد:

- 1- فلسفه ی سیاسی بی بهره از امداد وحی است و عقل خود را آزاد از وحی می داند، در حالی که کلام سیاسی خود را مقید به متون دین و اثبات گزاره های و حیانی می داند.
 - 2- استدلال های فلسفه ی سیاسی، به شیوه عقلی محض است در حالی که کلام سیاسی در راستای اثبات وحی، از ادله عقلی، نقلی، شهودی و تجربی کمک می گیرد. در کلام سیاسی، ادله عقلی و نقلی در طول هم قرار دارند.
 - 3- کلام سیاسی بر خلاف فلسفه ی سیاسی، این پیش فرض را از ابتدا می پذیرد که هر آنچه دینی است، عقلی می باشد، لذا خود را ملزم به توجیه گزاره های دینی می داند.⁶¹
- همانطور که در اسلام تقریباً فلسفه ی اسلامی رنگ دینی به خود گرفته است و کلام از فلسفه جدا نیست، بلکه فیلسوفان مسلمان، فلسفه را در خدمت دین قرار داده اند و در نگرش شیعی مشکل بتوان بین فیلسوف و متکلم یا فلسفه و کلام تفکیک قائل شد و کلام با بهره گیری از فلسفه توان مضاعفی در اثبات مبانی دینی پیدا کرده است و می توان حکمت متعالیه صدرایی را نمونه عینی و ملموس این جریان فکری دانست. بنابراین اگر بگوییم در نگرش شیعی، بین کلام سیاسی و فلسفه سیاسی تفاوت چندانی نیست، سخنی به گزاف نگفته ایم.

60 صادق حقیقت، توزیع قدرت، ص 70

61 ر. ک. توزیع قدرت، ص 72

بنابراین می توان ادعا کرد که فلسفه ی سیاسی اسلام نیز متأثر از کلام سیاسی اسلام است و در نگرش شیعی نمی توان بین فلسفه ی سیاسی با کلام سیاسی تفاوتی قائل شد و همه فیلسوفان تصریح دارند که جامعه به رهبری که معرفت او مبتنی بر وحی نبوی باشد نیاز دارد.⁶²

17-1- رابطه ی فلسفه با فلسفه ی سیاسی

فلسفه همان طور که قبلاً بیان شد به کلیات می پردازد و بحث از جزئیات خارج از قلمرو فلسفه است. حکمت الهی علمی است که از احوال موجود از آن جهت که موجود است (یعنی موجود معلق) بحث می کند.⁶³ یعنی از احکامی بحث می کند که موجود از آن جهت که موجود است، آن ها را دارا می باشد، نه احکامی که به تعیین خاصی مربوط است. در واقع در فلسفه سخن از احکام و عوارضی است که هستی از آن جهت که هستی است، دارا می باشد، بدون تعیین خاص. به عبارت دیگر، «هستی» را نه از آن جهت که به شکل انسان یا حیوان، جماد یا نبات در آمده و این تعیین ها را به خود گرفته است، بلکه از آن جهت که «هستی» است مورد کاوش قرار می دهد. و از این جهت که مسائل فلسفه از شمول و کلیت برخوردار است. ولی فلسفه ی سیاسی در واقع همان علم سیاست و مبادی آن از فلسفه اخذ می شود. البته فلسفه ی سیاسی به معنای اسلامی آن مورد نظر است نه چیزی که در غرب به عنوان فلسفه ی سیاسی مطرح است. مراد از فلسفه در فلسفه ی سیاسی، فلسفه به معنای علم که همان علم مطلق است، لذا فلسفه ی سیاسی مترادف همان علم سیاست است.

بنابراین نظر کسانی که قائل بودند فلسفه ی سیاسی عبارت است از طرح مسائل سیاسی در فلسفه، صحیح به نظر نمی رسد زیرا فلسفه ی سیاسی در اندیشه ی سیاسی اسلام معادل خود علم سیاست است و در واقع شکل گیری مسائل سیاسی به آن بستگی دارد. به عبارت دیگر مسائل سیاسی از دل فلسفه ی سیاسی به دست می آید و علم سیاست چیزی غیر از این نیست.

فیلسوفان مسلمان، فلسفه ی سیاسی را مانند ریاضی یا طبیعی، دانش مستقلی می دانستند. این دانش مستقل از نظر آنان چیزی جز علم سیاست نبود، بنابراین تقابل بین فلسفه ی سیاسی با علم سیاست بی اشکال نیست. آن چه اینک فلسفه ی سیاسی نامیده می شود، در نزد کسانی که به آن می پردازند، جدای از علم سیاست نیست.⁶⁴

62 هانس دایبر، فلسفه سیاسی اسلام، ترجمه منصور میر احمدی

63 محمد حسین طباطبائی، بدایه الحکمه، انتشارات جامعه ی مدرسین

64 حمید پارسانیا، مجله ی علوم سیاسی، شماره 22، ص 9

رابطه ی فلسفه ی سیاسی با فلسفه ی علم سیاست ، در واقع همان رابطه ی علم سیاست با فلسفه ی علم سیاست است . فلسفه ی علم سیاست عبارت است از مبادی فلسفه که در سیاست تأثیرگذار است. به عبارت دیگر رابطه ی علم سیاست با مبادی فلسفی آن و یک نوع از فلسفه ی مضاف است که از بنیادهای فلسفی علم سیاست بحث می کند و این که علم سیاست از چه متافیزیکی برخوردار است مثل فلسفه ی علم الاجتماع ، و علم درجه ی دوم محسوب می شود و رابطه ی فلسفه ی سیاسی با کلام سیاسی در واقع همان رابطه ی متافیزیک با کلام است .

1-18- رابطه ی کلام با کلام سیاسی

رابطه ی کلام با کلام سیاسی در واقع همان رابطه ی فلسفه با فلسفه ی سیاسی است . کلام سیاسی ، همان سیاست برخاسته از کلام است . در کلام از افعال الهی بحث می شود یعنی هر چیزی که فعل خداوند باشد مسأله ی کلامی است و چیزی که فعل انسان است نمی تواند از مسائل کلامی باشد ، یعنی همین که فاعل فعل عوض می شود و نسبت فعل به فاعل باعث تغییر عنوان مسأله نیز می شود و در صورت اخیر مسأله ی اخلاقی ، فقهی ، حقوقی و ... می باشد .

هر چند در کلام از افعال خداوند بحث می شود لیکن این افعال الهی در سیاست نیز آثاری به همراه دارد . در واقع مشروعیت را از آن خداوند بداند . به عنوان مثال مسأله ی امامت که از مسائل مهم کلام است در واقع فعل خداوند است ، یعنی خداوند است که امامت را مشروعیت بخشیده است و انسان چاره ای ندارد الا این که این مشروعیت را بپذیرد و اراده و اختیار انسان موثر در این مشروعیت نیست . فقط در مقبولیت است که اراده ی انسان موثر است و بحث اختیار مطرح می شود و از این قسمت دیگر فعل انسان است و مسأله ی کلامی نیست . خود مسأله ی اختیار نیز به لحاظ تکوین فعل خداوند است یعنی خداوند انسان را آزاد آفریده است ولی به لحاظ تشریح انسان عبد است و باید مطیع باشد . لذا جایگاه اختیار تکوینی علم کلام است چون فعل خداوند است ولی جایگاه اختیاری تشریحی ، علم فقه است زیرا مربوط به فعل انسان است . همچنین نبوت از مسائل کلامی است چون فعل خداوند است . و رهبری پیامبر از طریق وحی الهی مشروعیت یافته است ولی پذیرش مردم مسأله ی کلامی نیست . همچنین اگر مشروعیت جانشین پیامبر را از طریق رأی و انتخاب مردم بدانیم دیگر این مسأله ، کلامی نیست چون فعل خداوند نیست

1-19- تمایز کلام سیاسی از فقه سیاسی

موضوع فقه، افعال مکلفین است و فقه به بیان احکام عملی فرعی می پردازد، فقه سیاسی نیز مسائل سیاسی را در همین محدوده بررسی می کند، اما کلام سیاسی از عقاید و اصول دینی بحث می کند، بنابراین همانطور که کلام یا فقه اکبر به لحاظ موضوع کلی تر از فقه است، کلام سیاسی نیز از فقه سیاسی کلی تر است و از لحاظ روش نیز کلام سیاسی، عقلی است هر چند از نقل نیز بی بهره نیست لیکن نقل هم پشتوانه عقلانی دارد، اما روش فقه سیاسی بیشتر نقلی است و مبتنی بر کتاب و سنت است هر چند عقل نیز در استنباط احکام فقهی مطرح است لیکن به عنوان اصل موضوع از علم کلام به عاریت گرفته شده است. در واقع دلیل عقلی فقیه چیزی غیر از مباحث حسن و قبح عقلی نیست که مسأله ای کلامی است. بنابراین همانطور که کلام در واقع بستر ساز مسائل فقهی است و اصل حجیت کتاب، سنت و عقل باید در کلام ثابت شود تا در فقه بتوان به عنوان منابع معرفت و شناخت از آنها استنباط کرد، فقه سیاسی نیز نیازمند به کلام سیاسی است و باید اصول موضوعش در کلام سیاسی اثبات شود. بنابراین اولیت و اولویت مباحث کلامی و مباحث کلام سیاسی بر فقه سیاسی کاملاً روشن و مشخص است.