

پهريون پښتانه

د افغانستان اسلامي جمهوريت د پوهنې، عاليو زده کړو او کلتوري اړيکو وزارت

د کلتوري اړيکو د پوهنيزو اوسپنيزو اوسيدونو د نويو

د کلتوري اړيکو د پوهنيزو اوسپنيزو اوسيدونو د نويو

د کلتوري اړيکو د پوهنيزو اوسپنيزو اوسيدونو د نويو

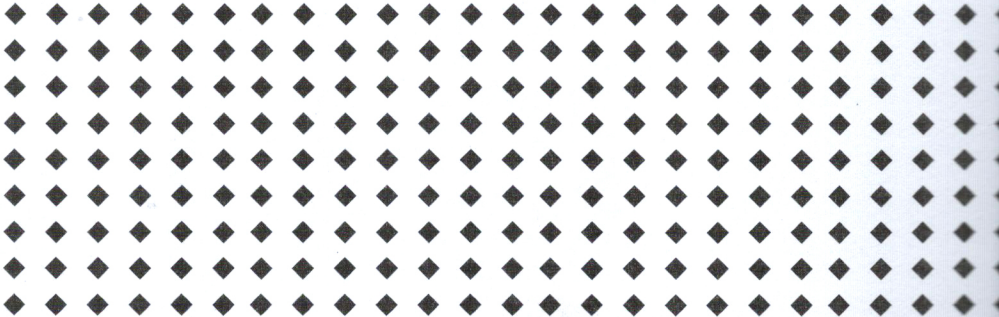
د کلتوري اړيکو د پوهنيزو اوسپنيزو اوسيدونو د نويو

د کلتوري اړيکو د پوهنيزو اوسپنيزو اوسيدونو د نويو

د کلتوري اړيکو د پوهنيزو اوسپنيزو اوسيدونو د نويو

# اندیشه‌سیاسی؛ سویه پنهان اندیشه شيعی

دراآمدی برفراز و فرود کلام سیاسی شيعه؛ از تکوین تا اعلامه حل



مهدی موحدی نیا

## فهرست

۱۱	مقدمه
۱۷	فصل اول: چارچوب نظری و روش شناسی
۱۹	علم کلام و غایت آن
۲۰	کلام سیاسی
۲۵	چارچوب نظری
۲۸	کلام سیاسی شیعه
۲۹	پنهان نگاری
۳۲	غیبت، بافتار اجتماعی، عادت ذهنی و سنت نظری
۳۴	شیعه تحت تعقیب و آزار
۴۳	روش پژوهش - ملاحظات معرفت شناختی
۴۵	هرمنوتیک ناگفته‌ها
۵۳	فصل دوم: تکوین کلام سیاسی شیعه
۵۸	نخستین مجادلات و ظهور فرق کلامی
۵۹	خلافت و امامت
۶۲	خواجه
۶۴	مسأله‌ی مرتکبین کبائر و پیدایش معتزله
۶۸	کلام اشعری
۷۰	مجادله‌ی حدوث و قدم قرآن
۷۴	تشیع و اعتزال
۷۸	ریشه‌های کلام سیاسی شیعه
۱۰۳	فصل سوم: فلسفه در برابر کلام
۱۰۸	تعصت ترجمه و بیت الحکمه
۱۱۶	فلسفه به مثابه‌ی محصولی انسانی و تاریخی
۱۲۱	فلسفه‌ی اسلامی در بستر نوافلاطونی
۱۳۱	ذهنیت ایده‌آلیستی فلاسفه از «فلسفه»
۱۳۶	کتابی: نخستین فیلسوف اسلامی

۲۰۳	فصل ششم: سیدمرتضی علم الهدی و شیخ طوسی	۱۳۹
۲۰۵	سیدمرتضی علم الهدی (م ۴۳۶ق)	۱۴۱
۲۰۶	ملاحظات کلامی	۱۴۵
۲۰۷	اندیشه‌ی سیاسی	۱۴۸
۲۰۹	وجوب عقلی امامت و ریاست	۱۵۲
۲۱۳	«امامت» و حکومت شیعی	۱۵۶
۲۱۴	غیبت-سیاست	۱۵۶
۲۱۶	نواب امام	
۲۱۹	حکومت؛ به مثابه‌ی منصب خاص «امام»	۱۵۹
۲۲۳	رساله‌ی «فی العمل مع السلطان»	۱۶۴
۲۲۶	شیخ طوسی (م ۴۶۰ق)	۱۶۵
۲۲۷	مقدمات کلامی	۱۶۶
۲۳۰	امامت-سیاست-غیبت	۱۶۷
۲۳۱	اوصاف «امام»	۱۶۷
۲۳۴	غیبت	۱۶۹
۲۳۶	فقها در عصر غیبت	۱۷۲
۲۴۱	فصل هفتم: ابوالفتح کراچکی، سدیدالدین حمصی رازی و سید بن طاووس	۱۷۵
۲۴۳	ابوالفتح کراچکی (م ۴۴۹ق)	۱۷۷
۲۴۳	ملاحظات کلامی	۱۷۹
۲۴۷	امامت	۱۸۱
۲۴۷	وجوب امامت	۱۸۳
۲۴۹	غیبت و نیابت	۱۸۴
۲۵۱	فقها در عصر غیبت	۱۸۶
۲۵۵	سدیدالدین حمصی رازی (م ۵۸۵ق؟)	۱۸۷
۲۵۶	در باب امر به معروف و نهی از منکر	۱۸۹
۲۵۹	امامت	۱۹۱
۲۶۲	سید بن طاووس (م ۶۶۵ق)؛ متکلم ساختارگرا	۱۹۲
۲۶۴	کلام «نقل محور»	۱۹۳
۲۶۴	معرفت دینی و کیفیت حصول آن	۱۹۴
۲۶۷	اثبات وجود خداوند	۱۹۵
۲۶۸	وحی؛ یگانه طریق هدایت	۱۹۶
۲۶۸	اندیشه‌ی سیاسی-اجتماعی	
۲۶۹	انزوای سیاسی و اجتماعی؛ با هدف تقرب الهی	

فارابی؛ معلم ثانی
شیخ رئیس؛ ابوعلی سینا
ابن رشد اندلسی؛ «شارح» و شیفته‌ی ارسطو
شهاب‌الدین سهروردی؛ شیخ اشراق
صدرالمتألهین؛ ملاصدرای شیرازی
مقدمه‌ای در باب رویکردها و گرایش‌های کلامی شیعه
مکاتب کلامی شیعه

### فصل چهارم: خاندان نوبخت و «الیاقوت»

مبانی کلامی	
حدوث عالم و اثبات صانع	
حسن و قبح عقلی	
نبوت	
مبانی انسان‌شناسی	
امامت و سیاست	
غیبت	

### فصل پنجم: شیخ صدوق و شیخ مفید

شیخ صدوق (م ۳۸۱ق)	
بنیان‌های کلامی	
امامت	
غیبت	
تصحیح الاعتقاد؛ مجادله‌ی شاگرد و استاد	
شیخ مفید (م ۴۱۳ق)	
مبانی کلامی-عقل و وحی	
تشیع-علم و عصمت	
«اللطف من الکلام»؛ فلسفه در جوار کلام	
انسان‌شناسی	
تکلیف و اختیار	
امامت و سیاست	
تقیّه	
غیبت و ولایت فقها	

۲۷۹	فصل هشتم: خواجه نصیرالدین طوسی و شاگردان او؛
۲۸۱	خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ق)؛ فیلسوف متکلم
۲۸۱	زمینه و زمانه‌ی خواجه طوس
۲۸۷	کلام فلسفی خواجه نصیرالدین
۲۹۱	کلام سیاسی خواجه
۲۹۱	نبوت
۲۹۳	امامت و ریاست
۲۹۶	حکمت و غایت آن
۲۹۷	حقیقت انسان
۲۹۸	سیاست متعالی
۳۰۱	این میثم بحرانی (م ۶۹۹ق)
۳۰۴	اختیار؛ عطیه‌ی الهی
۳۰۵	نبوت و مصالح آن
۳۰۸	امامت و ریاست عامه
۳۰۹	غیبت
۳۱۰	علامه حلی (م ۷۲۶ق)
۳۱۱	در باب «خدا بنده» شدن «الْجایتو»
۳۱۲	کلام علامه حلی؛ امتداد خواجه نصیرالدین طوسی
۳۱۸	فقها و سیاست
۳۱۸	خمس و زکات
۳۲۰	امربه معروف و نهی از منکر- اقامه حدود- ولایت از جانب جائر
۳۲۲	مقداد بن عبدالله السیوری؛ معروف به فاضل مقداد (م ۸۲۶ق)
۳۲۷	نتیجه‌گیری
۳۳۵	منابع
۳۵۵	نمایه

## مقدمه

به نظر می‌رسد «خدا» به عنوان ناب‌ترین و والاترین مفهوم استعلایی که انسان قادر به تصور آن است، همواره اندیشه‌ی آدمی را به خود مشغول داشته است. گویی آدمی دارای نهادی است که نه خود و نه جهان خود را نمی‌تواند بدون «او» - به مثابه‌ی موجودی فرا و ورای هر چیز- در نظر آورد. بشر، تشنه‌ی «معنا» است، نیاز مبرم او به امری اموری که جهان او را معنا بخشند و ادامه‌ی زندگی را برایش قابل تحمل سازند، کتمان ناپذیر است. بر همین مبنا، مفهوم «خدا» با دین پیوند یافته و ارتباطی وثیق و ناگسستنی می‌یابد.

در طول تاریخ بوده‌اند کسانی که همواره تلاش کرده‌اند تا میان این دو مفهوم فاصله ایجاد کنند، اما در نهایت خود دست به ساخت دین و آیین خود ساخته و جدیدی زده‌اند. دین؛ در پیوند با آیین و مناسک از یکسو و قیود و الزامات از سوی دیگر است و این دو در پیوند با ساختار وجودی بشر و خدای بدون مناسک و باید و نباید - و در نتیجه بدون دین و آیین - هم به امری باورناپذیر می‌ماند. از همین رو اندیشه‌ی دینی و «الهیات» را می‌توان به مثابه‌ی ژرف‌ترین وجه وجودی و اندیشه‌ی آدمی دانست. «دین» رابط و دالان و نوعی نحوه‌ی ارتباط وجودی انسان با قدسی‌ترین و استعلایی‌ترین موجود است؛ پس دین، خود به نوعی بستر انکشاف است؛ انکشاف هستی و امر قدسی.

هر اندیشه و مکتبی ناگزیر باید تکلیف خود را با «معنا» و وجوه معنوی - وجودی انسان روشن کند و به همین خاطر لا محاله باید با دین





و اندیشه‌ی دینی مواجه شود. هرچند در دوران جدید و اندیشه‌ی مدرن بیشتر به «نادیده‌گرفتن» و تغافل نسبت به آن روی آورده‌اند، گویی می‌توان با نادیده‌گرفتن و به تعویق انداختن امری «وجودی»، تکلیف خود را با آن یکسره کرد، غافل از این‌که اگر آن را از در هم بیرون اندازید، از پنجره باز خواهد گشت؛ چرا که انسان را از خود و نیازهای وجودی اش گریزی نیست و اشتغال به مفهوم خدا، «امر قدسی» و معنا - به هر شکل آن - اساسی‌ترین بنیان‌های وجودی انسان است.<sup>۱</sup>

اندیشه‌ی سیاسی؛ به عنوان اندیشه‌ای که درگیر مسائلی چون حکومت و فروع آن است همچون دیگر وجوه اندیشگی انسان زمانی موضوعیت می‌یابد، که مسائل بنیادی و اولی او پاسخ داده شده باشد. غیر عاقلانه است که «فرد» انسانی در مواجهه با «خود» و عالم وجودی خود سردرگم و بلا تکلیف باشد، آن‌گاه به مسائلی چون بهترین نوع حکومت و یا خیر و سعادت عمومی پردازد. همچنان‌که در اندیشه‌ی سنتی، ابتدا «انسان»، معنا، ماهیت و غایت او بیان می‌گردد و سپس از «مدینه<sup>۲</sup>» به عنوان نیازی گریزناپذیر برای انسان مدنی بالطبع سخن گفته می‌شود تا مجموعه‌ی انسان‌ها بتوانند به «غایت» مدنظر نائل شوند؛ دین و سیاست هر دو ارتباطی وثیق با ساختار وجودی انسان دارند.

آن علمی که به اساسی‌ترین و مبنایی‌ترین ابعاد و آموزه‌های دین می‌پردازد - هرچند غالباً از موضعی درونی و دفاعی - علم «کلام» است. برای فهم سیاست و اندیشه‌ی سیاسی در همه‌ی ابعاد نظری و عملی آن حتی در دوران مدرن (به خصوص در جوامع اسلامی)، گریزی از بررسی و فهم الهیات و علم کلام - در مقام یکی از مهم‌ترین شاخه‌های آن - نیست

۱. در این ارتباط می‌توان به اندیشمندی چون هایدگر اشاره کرد که اساس تفکر خود را «وجود» و ساختارها و بنیان‌های وجودی انسان یا «دازاین» قرار می‌دهد و «خدا» را به کنار می‌نهد. اما در نهایت و در واپسین مرحله‌ی فکری او، خود «وجود» به نوعی، مقام خدایی می‌یابد که همه چیز به «حوالت» آن وابسته است.



اثر حاضر، به کلام سیاسی شیعه اثنی‌عشری از ابتدای تکوین و شکل‌گیری آن تا عصر علامه حلی می‌پردازد. طبعاً پرداختن تفصیلی به تمام آراء کلامی در حیطه‌ی این پژوهش نبوده، بلکه محوریت با اندیشه‌ی سیاسی بیان شده یا مستور در لابه‌لای آثار کلامی است و اگر به دیگر مباحث و موضوعات کلامی و الهیاتی پرداخته شده است، در راستای فهم و استنباط اندیشه‌ی سیاسی است - که به قدر ضرور، در باب وابسته بودن دو حوزه‌ی سیاست و الهیات سخن گفته‌ایم - با این وجود تلاش بر آن بوده است تا اهمّ مسائل کلامی که به نوعی مبادی و مبانی آراء و نظرات سیاسی بوده‌اند، تبیین گردد.

در این کتاب، مراد از آثار کلامی، آن دسته از کتبی است که در حیات فکری شیعه (از نیمه و اواخر قرن چهارم به بعد) تحت عنوان کتب کلامی یا اصول عقاید، به صورت جامع موضوعات معهود و متعارف این علم نگاشته شده‌اند.

از اولین کتب کلامی با مشخصات فوق می‌توان به آثاری چون «الاعتقادات» شیخ صدوق، «الیاقوت» ابواسحاق نوبختی و «اوائل المقالات» شیخ مفید اشاره کرد. لازم به ذکر است که در عصر حضور امامان<sup>۳</sup> هم آثار و رسالات کلامی مختلفی تدوین شده است اما علاوه بر این‌که قریب به اتفاق آن‌ها رسالاتی پیرامون موضوعات خاص و جزئی کلامی یا ردّیه‌ی بر دیگر فرق - و نه کتاب جامع مسائل کلامی - بوده‌اند، اکثراً از میان رفته یا به صورت پراکنده در آثار دیگر متکلمین و صاحبان ملل و نحل و تذکره‌نویسان نقل شده‌اند.

هدف، بررسی هرمنوتیکی - و نه از موضعی جانبدارانه یا اثباتی - آثار متکلمین شیعه و فهم و استنباط درک و تصور آنان از سیاست، حکومت و قدرت است. در جوامعی که تمام خلل و فرج زندگی فردی و اجتماعی‌شان به نحوی با دین و مظاهر آن گره خورده است، فهم سیاست ورزی و حکمرانی و حتی اصلاح و تغیر آن، بدون فهم اندیشه‌ی سیاسی دینی و مبانی آن، تلاشی

## علم کلام و غایت آن

کلام را علم استنباط، تبیین و دفاع از عقاید دینی دانسته‌اند (کاشفی، ۱۳۸۷: ۳۰). در تعریف هر علمی سه عنصر دخیل است: موضوع، روش و غایت. در باب موضوع علم کلام آراء متفاوتی بیان شده است؛ عده‌ای موضوع آن را «موجود بما هو موجود» دانسته‌اند که البته با توجه به تاریخ علم کلام و اولین مباحث مطروحه در آن چون قضا و قدر، صفات الهی، جبر و اختیار - که هیچ یک در باب وجود و اعراض ذاتیّه‌ی آن نیست - چندان دقیق به نظر نمی‌رسد. برخی موضوعات دیگری چون ذات خداوند یا وجود الهی را به عنوان موضوع علم کلام معرفی کرده‌اند، اما باید گفت آن چه جامع موضوعات علم کلام است، «اصول عقاید دینی» است (ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۲۷-۳۳).

وظیفه‌ی اساسی علم کلام، دفاع از ساحت عقاید دینی است و این مهم ابتدا با استنباط، تبیین و توضیح گزاره‌های دینی و اعتقادی انجام می‌گیرد که این امر نیازمند روش مخصوص به خود است. علم کلام از دیگر معارف مشابه چون فلسفه‌ی دین یا الهیات طبیعی متمایز است؛ هم در غایت و هم در روش. غایت فلسفه‌ی دین دفاع از عقاید دینی نیست بلکه بررسی انتقادی و عقلی گزاره‌های دینی است (پترسون، هاسکو، رایشنباخ و همکاران، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۳) و الهیات طبیعی هم در عین آن که در غایت با کلام مشترک است، در روش، تفاوت دارد. ملکیان، مقدمه‌ی بردیویس، ۱۳۸۶: ۲-۱.





در کلام، عقل و نقل به هم پیوسته است. نوعی رابطه‌ی دوسویه میان آن دو برقرار است؛ برخلاف فلسفه که به لحاظ روشی و ماهوی صرفاً بر عقل تکیه دارد؛ کلام، «نقل» را هم با وجود برخی شرایط هم پایه‌ی برهان می‌داند. در علم کلام سعی بر آن است تا موضوعات اساسی چون وجود خداوند، توحید، صفات الهی، نبوت و لزوم آن، با استدلال‌ات عقلی مستقل و براهین، اثبات گردد؛ چرا که در غیر این صورت و با رجوع به «نقل» و مقبولات دینی در این موضوعات که «پایه»ی دیگر مباحث کلامی هستند، «دور» بوجود می‌آید و دور هم باطل است.

پس برخلاف نگرش غالب، عقل به کار رفته در کلام، همواره تابع نقل نیست، بلکه علمای کلام با «مستقلات عقلیه» - که از مهم‌ترین منابع معرفت دینی است - (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ الف: ۸۳) مباحث خود را آغاز کرده و به صورتی «مبنایانه» مابقی اصول کلامی را از آن استنتاج می‌کنند و آن‌جا که شبهه‌ی دور بوجود نیاید به «نقل» و حجیت آن می‌پردازند.

### کلام سیاسی

به شاخه‌ای از علم کلام اطلاق می‌شود که به تبیین و توضیح آموزه‌های ایمانی - اعتقادی و دیدگاه‌های دینی در باب مسائل سیاسی پرداخته و از آن‌ها در قبال دیدگاه‌ها و آموزه‌های رقیب دفاع می‌کند (بهرزلیک، ۱۳۸۷: ۱۲۶). به بیانی دیگر کلام سیاسی متشکل از دو مفهوم «کلام» و «سیاست» است. در مورد مفهوم اول، در مطالب پیش‌گفته بدان اشارت رفت اما در باب سیاست، لازم است به نکاتی چند توجه گردد. مفهوم سیاست گذشته تا به حال دستخوش تطوراتی گشته است. محور اصلی سیاست در اندیشه‌ی سنتی و پیشامدرن با مفهوم فضیلت و «سعادت» قرین است و سعادت در این چارچوب نه تنها امری اجتماعی، بلکه فردی و اخلاقی نیز هست. اساس اندیشه‌ی سیاسی افلاطون را که در رسالاتی چون جمهور و قوانین به رشته تحریر درآمده است، نمی‌توان از اندیشه‌ی



فلسفی «سعادت محور» او و سمبل آن یعنی تمثیل «غار» مجزاً دانست. بنابراین نظر افلاطون هدف غایی انسان نیل به فضیلت و سعادت است که حدّ اعلای آن در جهانی غیر از این جهان، قابل تحقق است. افلاطون در رساله‌ی «جمهوری» ضمن بیان تمثیل غار و طرح مثال «خیر» به عنوان غایه‌القصوای آدمی، بر این اعتقاد است که فلسفه‌ی حکومت چنان است که افرادی که به مشاهده‌ی حقایق عالم معقول نائل شده و به سعادت حقیقی دست یافته‌اند، زمام امور جامعه را بر عهده گیرند و دیگران را هم با سعادت خود شریک کرده و از فضایل خود بهره‌مند سازند؛ چرا که قانون (سیاست) صحیح آن قانونی است که موجبات سعادت و تعالی جامعه را فراهم سازد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۶۱-۱۰۵۸).

او هم چنین در رساله‌ی «قوانین» در باب هدف وجودی دولت و قانون می‌گوید: «در کشور ما قانون تنها یک هدف خواهد داشت و همه در این نکته متفق هستیم] که آن هدف جز فضیلت انسانی نخواهد بود» (همان: ۷۱-۲۲۷۰) و نهایت این فضیلت و سعادت همان عروج به عالم عقول و مشاهده‌ی حقایق ازلی (مثل) می‌باشد.

سیاست ارسطو را هم باید در پرتو اخلاق او بررسی کرد. او در «اخلاق نیکوماخوس» سعادت را غایت همه‌ی اعمال انسان می‌داند و معتقد است سعادت حقیقی مربوط به عالی‌ترین بخش وجود آدمی یعنی روح اوست. به گفته‌ی ارسطو: «خصیصه‌ی انسان، نوعی زندگی است و این زندگانی ناشی از فعالیت روح بروفق موازین عقلانی است و در نهاد مرد کامل، همه چیز به مصداق نیکی متعالی و زیبایی به حد کمال صورت گرفته و در نهایت هر عملی، تا حد تکامل و از طریق تقوا [فضیلت] که خاص اوست، انجام می‌یابد. در چنین شرایطی خیر مخصوص به انسان، فعالیت روح، منطبق بر موازین تقواست ...» (ارسطو، ۱۳۹۰ الف: ۵۶-۵۴ و ۱۳۷۸: ۳۱-۳۰).

بر همین مبناست که در ابتدای کتاب سیاست «خیرترین» را غایت نهایی برپایی جامعه‌ی سیاسی معرفی کرده (همو، ۱۳۹۰ ب: ۱) و در عین آن‌که انسان



را بالطبع، اجتماعی دانسته و تأمین حاجات مادی او را لازم می‌داند، رفاه و تمتع مادی را غایت جامعه‌ی سیاسی نمی‌داند. «هدف جامعه‌ی سیاسی نه تنها زیستن بلکه، بلکه بهزیستن است، ورنه بندگان و حتی جانوران نیز می‌توانستند گرد هم آیند و جامعه‌ی سیاسی برپا کنند [حال آن‌که] بندگان و جانوران از سعادت [Eudaimonia] یا آزادی اراده بی‌بهره‌اند، به همین سان هدف جامعه‌ی سیاسی، اتحاد نظامی برای دفاع در برابر خطر و یا سوداگری و یا بازرگانی نیست...» (همان: ۹-۱۵۸) بلکه زیستن مطابق فضیلت است. غایت سیاست، نیل به خیر اعلی و بالاترین نیکی‌هاست (همان: ۱۷۰) حکومت مسئول سعادت مردمان است و آن حکومتی بهتر است که در سایه‌ی آن مردم از بیشترین امکان دسترسی به سعادت برخوردار گردند. در تعریف سعادت گوید: «در رساله‌ی اخلاقیات گفته‌ایم که سعادت عبارتست از به کار انداختن و به کار بردن فضیلت به طور کامل و نیز به نحو مطلق و نه نسبی<sup>۱</sup>» (همان: ۴۰۸).

این نوع نگاه به سیاست در فلسفه‌ی سنتی در مقایسه با اندیشه‌ی مدرن که سیاست را با محوریت «قدرت» تعریف می‌کند (عالم، ۱۳۹۰: ۳۲-۲۶)، کاملاً متفاوت است. بنا به نظر اشتراوس در فلسفه‌ی مدرن بیش از آن‌که به تکالیف فرد توجه گردد، بر حقوق [خودساخته و خودبنیاد] او تأکید می‌شود. در این نوع تفکر دیگر کانون اخلاقی و خاستگاه آن نه امری متعالی در ورای فرد که باید به سوی آن حرکت کرده و سامان زندگی خود را با آن تطبیق دهد، بلکه در وجود خود انسان و تمنیات اوست. به عبارتی انسان خود به مرکز جهان

۱. هدف در این جا یکسان انگاشتن آراء و نظرات افلاطون و ارسطو و نادیده گرفتن تلقی‌های متفاوت آن دو از مفهوم «سعادت» از یکسو، و برداشت‌های مختلف از این مفهوم اعم از دینی و غیردینی، فلسفی، اخلاقی یا کلامی نیست. مسلماً مفاهیم فضیلت و سعادت علیرغم داشتن صبغه‌های مطلق و فرازمانی در اندیشه‌ی هردو فیلسوف، دارای پیوندهایی با زمینه و زمانه آنان و شرایط جامعه یونانی است. مراد ما صرفاً تذکار به تفاوت میان مفهوم «مدرن» سیاست به مثابه امری «قدرت» محور که نهایت غایت آن تأمین رفاه و شرایط مطلوب زندگی ناسوتی است با سیاست «سعادت» محور که حکومت و سیاست را به نوعی متولی تربیت، ارشاد و پرورش روحی مردمان می‌داند، بوده است.

اخلاق تبدیل می‌گردد (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۲۶۰).

اشتراوس، تقدّم حق بر تکلیف را از شاخصه‌های اساسی دنیای مدرن و فلسفه‌ی آن می‌داند. سیاست در اندیشه‌ی مدرن، ابزاری است در خدمت بشر برای تمتع هرچه بیشتری به قول اشتراوس برای به حداکثر رساندن حقوق او. واضع این حقوق هم خود انسان است، نه اخلاق سنتی، شریعت، الهیات یا امری دیگر.

کلام سیاسی در عین داشتن قرابت‌هایی با فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک، تفاوتی اساسی با آن دارد و آن «عقلانیت» مخصوص و منحصر به فرد آن است. «عقل» در کلام، خود بنیاد نیست، بلکه همواره در سایه‌ی وحی است. تمام دغدغه‌ی کلام سیاسی فهم این است که دین چه آموزه‌ها و اوامری در حوزه‌ی سیاست دارد تا به اثبات و دفاع از آن‌ها پردازد. هرچند در فلسفه‌ی کلاسیک، سعادت و فضیلت از اهمیت برخوردار است اما «وحی» در این میانه یا جایگاهی ندارد - چون فلسفه‌ی یونان - یا نسبت به فلسفه در جایگاه ثانوی است، هم چون فلسفه‌ی «اسلامی». کلام سیاسی هم چنین با فلسفه‌ی سیاسی مدرن که غایه‌القصوای آن محدود به عالم ناسوت است اختلاف جوهری دارد؛ چرا که اساس الهیات و من جمله کلام، بر پایه‌ی اعتقاد به ملکوت و به خدمت درآوردن ناسوت برای آن استوار است.

کلام سیاسی با دیگر شاخه‌های علوم اسلامی چون فقه سیاسی هم متفاوت است. کلام را فقه اکبر و فقه مصطلح را فقه اصغر گفته‌اند؛ چرا که فقه و اصول آن مبتنی بر علم کلام و اصول عقائد است (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵ و ضیائی‌فر، ۱۳۸۲).

توجه و تدقیق در اصول فقه به عنوان مبنای استنباطات فقهی نشان می‌دهد که قواعد کلامی تأمین و تبیین‌کننده‌ی مبانی و پیش فرض‌های آن هستند. مباحث فقهی‌ای چون مستقلات و غیرمستقلات عقلیه، احترام به مالکیت خصوصی و اموال کافرذمی و هم چنین قواعد فقهی‌ای چون قاعده‌ی