

نقد روش پنهان‌نگاری در کاربربست آن برای فلسفه فارابی

مرتضی بحرانی*

چکیده

هرگونه بررسی و پژوهش نیازمند روش است. این ایده اگرچه، ایده‌ای جدید است، اما گویی در گذشته نیز کاربرد داشته است. پژوهشگران معاصر در بررسی و فهم فلسفه اسلامی کلاسیک تلاش کرده‌اند روش فلاسفه مسلمان در تألیف آثارشان را نیز به بحث بگذارند. در این مقاله تلاش شده است تا یکی از آرای لئو اشتراوس در باب روش فارابی در نگارش آثارش به نقد کشیده شود. اشتراوس در پی بررسی‌های خود در باب فلسفه سیاسی اسلامی به این نتیجه رسیده بود که فیلسوفان مسلمان، و به طور خاص فارابی، به چند دلیل، نوشته‌های خود را به صورت رمزی و محفلی تألیف کرده‌اند، روشی که از افلاطون به ارث برده‌اند و پس از فارابی به ابن‌میمون نیز سرایت کرده است و بدون دریافت و فهم این روش، نمی‌توان فهم درستی از فلسفه کلاسیک داشت. این درحالی است که این ادعا هم به لحاظ منطقی درونی و هم با توجه به شرایط تاریخی عصر فارابی و قصد وی از تألیف اثر، ادعایی مخدوش است.

واژگان کلیدی: فارابی، لئو اشتراوس، پنهان‌نگاری، فلسفه سیاسی کلاسیک

مقدمه

روش هم در لحظه مواجهه و خوانش يك متن و هم به هنگام پژوهش و نگارش يك اثر، مانند يك ابزار، رویه و بستری مهم در دست پژوهشگر است. به بیانی کامل‌تر در قلمرو معرفت، عمل خوانش و پژوهش، موضوع و روش را اقتضا می‌کند، تا موضوع یا موضوعاتی نباشند که به روش یا روش‌هایی خاص خوانده یا پژوهیده شوند، تحقیق تحقق نمی‌یابد. یکی از مباحثی که باعث شده است خوانشی خاص از فلسفه کلاسیک (به طور عام) و فلسفه سیاسی مسلمانان (به طور خاص) و فارابی (به طور اخص) در پی داشته باشد، تمرکز بر «روش این فیلسوفان» است. در خصوص فارابی، از يك زاویه خاص، قول بر این رفته که فارابی در نگارش آرای خود، بنا به دلایلی، اندیشه‌اش را به نحو «پنهان» تحریر کرده است. این «کشف مهم» به این دسته از قائلان فرصت داده است تا تفسیری خاص از فلسفه سیاسی فارابی و کلیت فلسفه سیاسی کلاسیک مسلمانان و غیر مسلمانان داشته باشند. در این میان، لئو اشتراوس^۱ به طور مشخص، به نظریه‌پردازی در این باره پرداخته است و درک «پنهان‌نگاری» را کلید اصلی فهم فلسفه فارابی و خلف یهودی او، ابن‌میمون، می‌داند.

اما به نظر می‌رسد که نسبت دادن این روش، هم به لحاظ منطق درونی با مشکلاتی روبه‌روست و هم پیامدهای نادرستی را برای فهم درست و مناسب اندیشه فارابی در پی دارد. نتیجه قول به کار بست روش پنهان‌نگاری از سوی فارابی باعث می‌شود تا از يك سو، مؤلفه‌های فلسفه او جدا از هم در نظر گرفته شود و از سوی دیگر، به دلیل این جدایی، فرض بر آن رود که او نه تنها در فلسفه نظری، که در فلسفه مدنی نیز برای مخاطب عام نمی‌نوشته است. این در حالی است که فارابی آثار خود را در باب سیاست مدنی، تدبیر منزل و اخلاق برای مخاطب عام نوشته است. به دیگر سخن، تألیف در حوزه حکمت عملی اگر برای عمل نباشد، یعنی اگر برای حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان نباشد (بلکه برای حلقه‌های خاص باشد) نقض غرض است.

در این مقاله، پس از بررسی اجمالی روش پنهان‌نگاری، نقایص اطلاق آن به فلاسفه مسلمان و به ویژه فارابی بررسی می‌شود. بدین منظور، ابتدا مفروض، فرضیه و ادله سه‌گانه اشتراوس بررسی می‌شود و سپس نگاهی به تاریخ اندیشه در قرون سوم و چهارم خواهد شد تا بیان شود که اگر هم

1. Leo Strauss

اندیشمندان مسلمان به روش پنهان‌نگاری پناه برده‌اند، شامل آن دو قرن (که از آن به عنوان رنسانس اسلامی هم یاد شده است) نمی‌شود. البته، در اینجا تمایز میان سخت‌نویسی و پنهان‌نگاری لازم است.

مبحث اول. قول به روش پنهان‌نگاری و چالش‌های آن

تبیین روش پنهان‌نگاری

الف) جایگاه بحث

لئو اشتراوس از کسانی است که به روش نزد فارابی (و کل فلسفه کلاسیک) پرداخته است. او استدلال می‌کند که فلاسفه دوران میانه اسلامی و به ویژه فارابی از روش پنهان‌نگاری یا نوشتن میان خطوط استفاده کرده‌اند و از این کار اهداف خاصی را دنبال می‌کرده‌اند. از این دیدگاه، پنهان‌نگاری شیوه‌ای است که در آن فیلسوف سیاسی به دلایلی ایده‌ها و اندیشه‌های خود را به گونه‌ای به نگارش در می‌آورد که فهم واقعی آن برای همگان میسر نیست. از دیدگاه وی، فلسفه اسلامی کلید فهم فلسفه سیاسی افلاطون و حتی فلسفه یهودی ابن‌میمون است (اشتراوس، ۱۹۵۲). البته، کسان دیگری نیز قائل به این شده‌اند که فیلسوفان مسلمان دوره میانه به چندسطحی نویسی روی آورده‌اند. برای اینان اموری چون ناسازگاری‌ها، تناقض‌ها، گریز زدن‌ها و سکوت‌های نابجا، در آثار فیلسوفان مسلمان، از عوامل اصلی طرح ایده پنهان‌نگاری یا چندسطحی نویسی است. آثاری که به نحو پنهان تألیف می‌شوند عموماً در قالب رساله، شرح و تعلیقه و حاشیه و هم‌پرسه هستند (رضوانی، ۱۳۸۳، ص ۱۸). در نتیجه متون حاصل از خوانش افلاطون توسط فارابی و ابن‌میمون دارای دو جنبه ظاهر و باطن است (همان).

از دیدگاه اشتراوس، آگاهی نداشتن از این پدیده باعث شده است تاکنون فهم درستی از فلسفه سیاسی گذشته صورت نپذیرد؛ زیرا فلسفه سیاسی کلاسیک دارای چیزی است که فلسفه سیاسی مدرن فاقد آن است. دستیابی به حقیقتی که در فلسفه سیاسی کلاسیک نهفته است، منوط به توجه توأمان به دو جنبه ظاهری و باطنی متونی است که راوی فلسفه کلاسیک هستند. اشتراوس، به طور خلاصه، معتقد بود که در جوامع قدیم شکافی میان فیلسوف و شهر وجود داشته است؛ زیرا فلسفه سیاسی ناظر به نظم مطلوب است، ولی ساکنان شهر و حاکمان شهر عموماً متمایل به حفظ وضع موجودند. از همین روی، فلاسفه قدیم برای در امان ماندن از آزار و تعقیب عوام و سیاست‌پیشگان، به سبک ویژه‌ای از نگارش روی آورده‌اند که اشتراوس آن را «پنهان‌نگاری» یا نگارش باطنی تعبیر

کرده است (بستانی، ۱۳۹۰). پنهان‌نگاری شیوه و هنری از نگارش است که در آن فیلسوف سیاسی به دلایلی، ایده‌ها و افکار خود را به گونه‌ای می‌نویسد که فهم واقعی آن برای همگان میسر نیست. آثاری که این گونه نوشته می‌شوند، ممکن است به صورت دیالوگ، رساله، شرح، تعلیقه و غیره ارائه شوند. نویسنده چنین آثاری، ابزارهای ادبی زیادی برای پنهان کردن افکار و ایده‌های واقعی خود به کار می‌گیرد. ویژگی‌های رازگونه چنین آثاری عبارتند از: پیچیدگی طرح، تناقضات، اسامی مستعار، تکرار نادرست بیانات پیشین، جملات عجیب و غریب و غیره. چنین ویژگی‌هایی باعث می‌شود که فهم آن نیازمند مطالعه دقیق و عمیق باشد؛ مطالعه‌ای که در وهله اول باید به پرسش‌های مربوط به مشکلات فلسفی بپردازد و در مرحله بعد جزئیات ادبی را با دقت و با دلایل روشن به هم متصل کند (رضوانی، ۱۳۸۳، ص ۲۳).

به طور خلاصه، اشتراوس به دنبال آن بود تا نسبت میان فلسفه و سیاست را با مقوله «روش» توضیح دهد. از دیدگاه او، روش‌های مرسوم در فهم فلسفه سیاسی اسلامی، تاکنون، نه تنها اجازه ورود به کنه این فلسفه محفلی را نداده، بلکه فهم ناقصی را در پی داشته است. به گفته وی، درک این نکته به ما می‌آموزد که برای فهم متون سیاسی کلاسیک نمی‌توان از رهیافت‌های موجود و مسلط «پیشرفت‌گرایی» و «تاریخی‌گرایی» بهره جست. پنهان‌نگاری در نقد فلسفه مدرن به اشتراوس کمک می‌کند تا آن دو مکتب مدرن را به چالش بکشد (همان، ص ۲۶). تاریخ‌گرایی به دنبال فهم اندیشه گذشته، آن گونه که در گذشته فهمیده می‌شد، است و پیشرفت‌گرایی قائل به این است که اکنون می‌توان اندیشه گذشته را بهتر از گذشته و حتی بهتر از خود نویسنده‌اش دریافت، اما فهم تاریخی واقعی عبارت است از: فهم اندیشه متفکر گذشته دقیقاً همان گونه که خود او اندیشه خود را می‌فهمیده است. بر این اساس دو نکته از هم متمایز می‌شود: یکی فهم متن بدان گونه که مؤلف آن را می‌فهمیده و دیگری تفسیر متن بدان منظور که قصد مؤلف از آن چه نوشته است، آشکار شود. از این رو، آموزه پنهان‌نگاری همین اندازه به ما می‌فهماند که ضروری است، تمامی داوری‌های خود را درباره فلسفه سیاسی کلاسیک و میانه کنار بگذاریم و به دنبال یادگیری از فیلسوفان گذشته باشیم، چون بسیاری از نکات را فقط می‌توان از انسان‌های غیرمدرن و سنتی آموخت (همان، ص ۲۷؛ همچنین: رضوانی، ۱۳۸۸، ص ۴۳-۷۵) هدف اشتراوس بازگشت به فضیلت‌گرایی است.

ب) دلایل پنهان‌نگاری

اشتراوس دلایل عمده دخیل در پنهان‌نگاری را با دو مقوله اساسی «ترس» و «عشق» توضیح

می‌دهد. او متناسب با این دو مؤلفه، چند دلیل را برمی‌شمارد که طی آن، فیلسوفان مسلمان نوشته‌های خود را به صورت پنهان‌نگارانه تدوین می‌کردند.

اولین و مهم‌ترین دلیل، تعقیب و آزار فیلسوفان بوده است. فیلسوفان در جوامعی که زندگی می‌کردند بسیار غریب بودند و حاکمان نیز رویکرد مناسبی به آنها نداشتند؛ زیرا بر این باور بودند که اندیشه‌های فیلسوفان، جامعه و حکومت را به چالش می‌کشد. چون یکی از اهداف فیلسوف کشف حقایق است و این کشف، احتمالاً به ضرر حاکمان تمام می‌شد. در نتیجه، یک فیلسوف برای اینکه به ادامه حیات خود پردازد، در بیان افکار و اندیشه‌هایش از روش پنهان‌نگاری استفاده می‌کرد. اشتراوس انگیزه زاهدانه فیلسوف در اتخاذ روش پنهان‌نگاری را بدین‌گونه شرح می‌دهد: «روش پنهان‌نگاری برای حفاظت از فیلسوف و تفکرش ضروری بود، تا همچون سپر از جان وی در مقابل خطراتی که از ناحیه حاکمان و جامعه بر آنها تحمیل می‌شد، دفاع کند» (رضوانی، ۱۳۸۳، ص ۲۸). دلیل دیگر اشتراوس برای به کار بردن این روش، وظیفه سیاسی است؛ «زیرا بر عهده فیلسوف است تا از سلامت روانی جامعه دفاع کند و پنهان‌نگاری روشی بود که در آن حقایق سیاسی به صورت رمز و مخفی نگاشته می‌شد تا افکار مردم دچار تردید نگردد؛ زیرا نقد آشکار، جامعه را به خطر می‌اندازد و بنابراین، فیلسوف سیاسی باید ظاهر باورهای موجود جامعه را نیز در نظر داشته باشد و شیوه و روشی برای نگارش افکار و عقاید خود انتخاب کند تا به باورهای عموم جامعه آسیبی نرساند و در ضمن نیز بتواند آراء و افکار خود را برای آیندگان بیان کند» (همان) به همین دلیل اشتراوس معتقد است که آثار فلسفی سیاسی برای دو دسته از خوانندگان نوشته می‌شوند: الف) خوانندگان عمومی که اکثریت را تشکیل می‌دهند و معتقد به باورهای رایج و سنتی هستند؛ ب) خوانندگان خاصی که اقلیت را تشکیل می‌دهند و به باورها و اعتقادات رایج زمانه و جامعه خویش باور چندانی ندارند و به دنبال فهم باطنی آثار می‌باشند. در نهایت، واپسین دلیل برای پنهان‌نگاری که با مقوله عشق مرتبط است، آموزش فلسفه بود که در آن فیلسوف به دنبال ارتقای سطح فلسفه و فلسفیدن بود و برای نسل‌های بعدی از محققان و فیلسوفان آینده می‌خواهد تا با تأمل و تحقیق دقیق حقایق امور را کشف کنند و به بطن یک متن و اثر رسوخ پیدا کنند و بتوانند جان مطلب را از درون آن دریابند و از همین رو، فیلسوفان گذشته با استفاده از این روش بالاترین مرحله از آموزش و پرورش و تعلیم و تربیت را برای فیلسوفان آینده مهیا می‌کردند (همان). از دیدگاه این پژوهش، هر سه دلیل با چالش مواجه است که در جای خود بررسی می‌شود.

ج) فارابی و تأثیرپذیری وی از افلاطون در پنهان‌نگاری

اشتراوس تأثیرپذیری فارابی از افلاطون را به مقولهٔ روش نیز تعمیم می‌دهد. او با استناد به رسالهٔ «تلخیص النوامیس» می‌گوید فارابی در آن رساله، با استناد به داستان زاهد و با صراحت تمام، آگاهی خود از پدیدهٔ «پنهان‌نگاری» را اطلاع داده و بیان کرده است که «افلاطون حکیم به خود اجازه نمی‌داد که علوم و دانش‌ها را برای همگان اظهار و بیان کند، لذا روش رمز و لغزگویی و معناآوری و دشوارگویی را برگزید» (اشتراوس، ۱۹۸۸، ص ۳۲). وی با در نظر داشتن این مطلب «به لحاظ تاریخی، ریشه پنهان‌نگاری را در آثار فیلسوفان سیاسی کلاسیک، به ویژه در شیوه افلاطون» دنبال می‌کند؛ افلاطون در کتاب فایدروس درباره برتری تعلیم شفاهی بر تعلیم نوشتاری سخن می‌گوید^۱ و در کتاب جمهوری و کتاب قوانین راجع به ضرورت بیان دروغ‌های مصلحتی بحث می‌کند، بالاتر از همه افلاطون خود در تمام آثارش از همین شیوه پنهان‌نگاری در بیان مقصود خویش بهره می‌برد (همان).

اشتراوس، ضمن توجه به انواع استدلال در منطق، تمایز میان آموزه آشکار و آموزه پنهان در فلسفه اسلامی را متذکر می‌شود و بیان می‌کند که آموزه‌ها و باورهای آشکار مبتنی بر دلایل خطایی است و آموزه‌ها و باورهای پنهان مبتنی بر دلایل برهانی است. از دیدگاه او، این تمایز بسیار مهم، درست همان چیزی است که تاکنون از چشم محققان فلسفه سیاسی اسلامی دور مانده بود. اشتراوس امتداد وجه سیاسی فلسفه از یونانیان به مسلمانان را خلاف خوانی گروه دوم می‌داند. او تا اینجا پیش می‌رود که کلیت فلسفه سیاسی را به پنهان‌نگاری تقلیل می‌دهد. از دیدگاه او، پنهان‌نگاری نه تنها جنبه سیاسی فلسفه بود، بلکه پنهان‌نگاری همان فلسفه سیاسی بود (اشتراوس، ۱۹۵۲؛ رضوانی، ۱۳۸۸، ص ۷۶).

۲. چالش‌های قول به روش پنهان‌نگاری

انتصاب روش پنهان‌نگاری به فارابی (و حداقل به کلیت فلسفه اسلامی تا پیش از ابن‌سینا) با چالش‌هایی چند روبه‌رو است. این دیدگاه، هم از لحاظ پیش‌فرض‌ها و هم از نظر استنادات محل

۱. موضوع «ارتباط شفاهی و کتابی» را حاتم قادری در مقاله «استعدادسنجی بین کلام - نوشته» بررسی کرده است. از دیدگاه وی در تناظر بین کلام و نوشته هر کدام نسبت به دیگری مزیت‌هایی دارند. مزیت نوشته بر کلام چندگانه است؛ این مزیت‌ها شامل پرهیز از نخبه‌گرایی، امکان نقد، بسط بیشتر آرا به لحاظ کمی، پدید آمدن فضای تساهل، دوری از جزم‌اندیشی و مسائلی از این دست است، اما مزیت کلام بر نوشته در گرو ظرف‌های اجتماعی و جغرافیایی مناسب خود است: کلام، دولت - شهر مناسب خود را می‌طلبد (قادری، ۱۳۸۳).

اشکال است. ضمن اینکه دلایل اشتراوس در خصوص پنهان‌نگاری فلاسفه مسلمان، و به طور خاص فارابی، نیز محل بحث است.

الف) بررسی استنادها

یکی از استنادات قول به اتخاذ شیوه پنهان‌نگاری از سوی فارابی، داستان زاهدی است که فارابی در تلخیص نوامیس آن را بیان کرده است. در حالی که دقت در روایت فارابی از این داستان، آن استناد را ناموجه جلوه می‌دهد. در آنجا اگر چه فارابی بیان می‌دارد که افلاطون اهل ایجاز و لغز بوده است، اما نیز بیان می‌کند که خود از شیوه او تبعیت نکرده و حتی تألیف تلخیص نوامیس جهت رفع ایجازات آن کتاب بوده است. در واقع تلخیص نوامیس، آشکارسازی خلاصه‌مانند کتاب قوانین است.

در خصوص داستان زاهد لازم است بار دیگر به متن فارابی مراجعه شود. در واقع فارابی «روش» خود در مواجهه با کتاب نوامیس را شرح می‌دهد و می‌گوید روش او در خوانش نوامیس، همان روش افلاطون در تألیف نوامیس نیست. بحث فارابی در تلخیص نوامیس بر سر این است که فضیلت انسان بر دیگر حیوانات به قوه تمییز اوست؛ این قوه برای بالفعل شدن نیاز به تجربه دارد. فارابی تجربه را به «تأمل در جزئیات شیء و حکم به کلیات آن» تعریف می‌کند. این تجربه نیز گاهی مشمول خطاست، وقتی که باعث می‌شود خلاف واقعیت شیء بر انسان آشکار شود. او در اینجا به اسباب این خطا می‌پردازد: «از جمله اینکه عموم مردم - بر خلاف حکماء - به صرف مشاهده برخی جزئیات، حکم کلی صادر می‌کنند... مثلاً کسی که عموماً راستگو بوده را صادق علی‌الاطلاق می‌پندارند، یا کسی که به شجاعت یا ترس مشتهر است، در خصوص او حکم کلی صادر می‌کنند و دائماً او را شجاع یا ترسو می‌شمارند». شاهد مثال فارابی برای این خطا و نقص، داستان زاهد است: «زاهدی که به صلاح و سداد و زهد و عبادت و راستگویی معروف بوده. چون ترسی از سلطان متوجه او شده است می‌خواهد از مدینه‌اش فرار کند، اما سلطان دستور دستگیری او را می‌دهد و برایش امکان خروج از ابواب مدینه نیست و از ترس دستگیری لباس مبدل اهل بطالت بر تن می‌کند و تنبوری به دست، شب هنگام قصد خروج از باب مدینه می‌کند که پاسبان از او می‌پرسد تو کیستی؟ و او نیز استهزا کنان می‌گوید من همان زاهدی هستم که به دنبالش هستید. پاسبان که فکر کرده او را دست انداخته، متعرض او نمی‌شود و بدین طریق نجات می‌یابد» (فارابی، ۱۸۹۶، ص ۳۳-۳۴).

در اینجا فارابی يك سؤال را مستتر نگه می‌دارد: آیا به کسانی که اهل تمییز نیستند و قوه نطق

آنها فعال نشده است، می‌توان فلسفه آموخت؟ او در پاسخ به این سؤال، مثال خیالی زاهد را به يك نمونه واقعی پیوند می‌زند و می‌گوید که «افلاطون حکیم نیز به خود اجازه نمی‌داد که علوم را برای عموم مردم اظهار و کشف کند»؛ زیرا عموم مردم اگرچه به دلیل داشتن قوه تمییز بر حیوانات برتری دارند، اما «به دلیل ارتکاب اشتباه در کاربرد قوه تمییز»، اهلیت فلسفه را ندارند. «پس او [افلاطون] راه رمز و الغاز و پوشاندن و سخت‌نویسی را برگزید تا علم در دست عموم نیفتد و آن را به غیر علم مبدل نکند و نیز علم در دست کسی که قدرش را نمی‌داند قرار نگیرد و یا در غیر موضوع خود از آن استفاده نبرد». می‌توان حدس صائب زد که روی صحبت افلاطون در اینجا، سوفسطاییان است. فارابی سپس به توضیح بیشتر در این خصوص می‌پردازد و می‌گوید «البته که او [افلاطون] در اتخاذ چنین شیوه‌ای بر صواب بوده است، اما بعد از اینکه او به این شیوه معروف شد، گاهی بود که او می‌خواست مطلبی را به تصریح بیان کند، اما خواننده و مخاطب او همچنان گمان می‌برد که در مطلب او رمزی نهفته است و بر خلاف آنچه که گفته، چیز دیگری را اختیار کرده است و این از اسرار کتاب‌های اوست که آنان نمی‌دانستند که کدام بخش از کتب او مباحثی است که بر آن تصریح کرده است و کدام بخش از مباحثی است که به رمز گفته است؛ کسی این را می‌داند که در این صناعت تمرین و تدریس داشته باشد و علمی که مورد بحث است استاد شده باشد و این مسئله مسئله‌ای است که در بررسی کتاب نوامیس او باید مد نظر داشت» (همان، ص ۳۶).

گفته شد که روش فارابی در خوانش نوامیس همان روش افلاطون در تألیف آن نیست. از این رو، فارابی بعد از بیان آن مثال، با صدای بلند می‌گوید، که برخلاف افلاطون، روش او در این کتاب، پنهان‌نگاری نیست: «و ما برآنیم که این موارد را در این کتاب از هم تمییز دهیم تا کمک‌یار کسی باشیم که می‌خواهد مطالب این کتاب را فهم کند و این شرح ما کفایت می‌کند کسی را که تحمل مشقت و تأمل را ندارد» (همان). آشکار است که کسی که تحمل مشقت ندارد، تحمل مواجهه با روش پنهان‌نگاری هم ندارد و نمی‌توان با روش پنهان‌نگاری باری را از دوش او برداشت؛ چون خود این روش و مواجهه با آن سختی اندیشه ورزی را می‌طلبد؛ حتی کسی که تحمل مشقت را هم دارد، پنهان‌نگاری برای او مطلوب نیست. فارابی همین روش را در خوانش خود از مابعدالطبیعه به کار بست، به نحوی که شرح و خوانش غیرپنهان‌نگارانه او بود که ابن‌سینا را در فهم مفاد مابعدالطبیعه یاری کرد. او می‌نویسد «قصد ما در این مقاله، رهنمون شدن به غرضی است که ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه دنبال کرده است؛ چه اینکه، بسیاری از مردم توهم کرده‌اند که فحوای کتاب و مضمون آن، سخن در باب باری سبحانه و تعالی و عقل و نفس است و دانسته‌اند که علم

مابعدالطبیعه و علم توحید یکی هستند، لذا بیشتر این افراد به تحیر و ضلالت دچار شده‌اند، چرا که بیشتر مطالب کتاب چیزی غیر این است و ما جز در مقاله یازدهم چیزی در این خصوص نمی‌بینیم» (فارابی، ۱۹۴۹، ص ۴۵).

در اینجا فارابی آشکارا می‌گوید که من رمزگویی نمی‌کنم بلکه کارم «آشکارسازی» است. برای نمونه، فارابی می‌نویسد که در کتاب قوانین آمده است که مرد آتنی (و به بیان فارابی، خود افلاطون) می‌گوید بحثمان را در مسیر از کنوسوس تا معبد زئوس، آغاز و انجام دهیم، «چرا که راه درازی است و چندین استراحتگاه و نیز سایه درختانی دارد که می‌توانیم به بهانه سالخوردگی در پناه آنها از گرمای آفتاب، لختی امان یابیم» (فارابی، ۱۸۹۶، ص ۳۸؛ برای اطلاع بر تمام مطلب افلاطون، رگ: افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۹۰۷)؛ فارابی به دنبال این جملات می‌نویسد: «هدف افلاطون از درختان، چیستان و معما نبوده است؛ در حالی که بیشتر مردم گمان برده‌اند که در این عبارات رموزی هست و از جمله اینکه منظور او از درختان، مردان، است. در حالی که امر این‌گونه نیست که آنان پنداشته‌اند، بلکه افلاطون به ظاهر کلام، یعنی به همان درختان، نظر داشته است» (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۳۸). ضمن اینکه فارابی در موارد بسیاری از واژه «اعنی» (منظورم این است که) استفاده می‌کند. بدین معنی که جایی که احساس می‌کند موجب سوء فهم برای مخاطب است، بحث را توضیح می‌دهد؛ این مسئله بارها در تلخیص نوامیس تکرار شده است (همان، ص ۳۴ و ص ۵۱).

از دیدگاه فارابی، افلاطون چندان هم پنهان‌نویس نبود، بلکه کلی‌گو بود. نزد او متفلسفون در قدیم‌الدهر به هنگام بررسی و فحص از امور نظری برای مدتی طولانی به شیوه‌های خطابی عمل می‌کردند؛ زیرا به شیوه‌هایی غیر از آن اطلاع نداشتند تا اینکه به شیوه‌های جدلی دست یافتند. پس شیوه خطابی را کنار نهادند و به شیوه‌های جدلی بحث کردند تا اینکه بسیاری از آنها به شیوه‌های سوفسطاییه روی آوردند و از آن استفاده کردند. این جریان تا زمان افلاطون ادامه داشت و او نخستین کسی بود که به شیوه برهانی به بحث فلسفی پرداخت و تمایز آن با شیوه‌های جدلی، سوفسطایی، خطابی و شعری را مشخص کرد. جز اینکه او در عمل و هنگام استعمال شیوه فحص، بدین گونه عمل کرد و به تشریح قوانین کلی آن اکتفا کرد تا اینکه ارسطو در کتاب‌های قوانین و البرهان، قوانین این شیوه را به نحو مرتب تدوین کرد و آن را در علم منطق تثبیت کرد. از این پس، دیگر متفلسفان، سایر شیوه‌ها را در فلسفه کنار نهادند و جدل را در ریاضیات و برای تعلیم بسیاری از امور نظری به جمهور به کار بردند و سفسطه را به عنوان یک شغل و برای بر حذر داشتن، و

شیوه‌های خطابی را در امور مشترك صنایع و نیز برای تعلیم بسیار از امور نظری به جمهور و نیز در مخاطباتی که در معاملات مدنی به کار می‌رفت، به کار گرفتند (فارابی، ۱۹۷۶، ص ۲۴-۲۵؛ همو، ۱۹۹۰، ص ۵۵). در جایی که فارابی تصریح می‌کند که سایر فیلسوفان روش‌های غیربرهانی را کنار نهادند، دلیلی باقی نمی‌ماند که او خود روش پنهان‌نگاری را اتخاذ کند. او در کتاب الجمع نیز همین نکته را بیان می‌کند و تصریح می‌کند که با ارسطو، روش افلاطونی (حتی اگر پنهان‌نگار می‌بوده) وانهاده شد.

مورد دومی که از موارد به ظاهر اختلافی است، مربوط به «شیوه افلاطون و ارسطو در تدوین علوم و تألیف کتب» است. از نظر فارابی، «افلاطون در آغاز کار از تدوین علوم و سپردن آنها به بطون (شکم) کتب منع می‌کرد و این مهم را به (صدور) سینه‌های زکیه و عقول (خرده‌های) مرضیه می‌سپرد...، اما چون هراس فراموشی و غفلت بر او عارض شد و ترس اینکه آنچه را استنباط کرده است از دست بدهد و دیگر نتواند به آن دست یابد، آن هم در هنگامی که دانش و حکمت او به غایت رسیده بود و آن را بسط داده بود، تصمیم گرفت تا علوم و حکمت خود را تدوین کند، آن هم به شیوه رموز و الغاز تا جز مستحقان این علوم و کسانی که شایستگی احاطه به آن را دارند، از راه طلب و بحث و سخت‌کوشی بدان دست یابند، اما شیوه ارسطو ایضاً، تدوین، ترتیب، تبلیغ، کشف و بیان هر چیزی بود که بدان دست می‌یافت و این دو شیوه در ظاهر با هم تباین دارند؛ زیرا مباحث ارسطو نیز در عین حال که قصد او بیان و ایضاح است، از وجوه بسیار پر از اغلاق و سخت‌نویسی و پوشش است. چه بسا مقدمه یا نتیجه‌ای را حذف می‌کند و آن را به خود خواننده وامی‌گذارد. ... برای نمونه، در نامه‌اش به اسکندر نوشته است: کسی که عدل را اختیار کند در تعاون مدنی شایسته است که مدبر مدینه در عقوبت وضع او را مشخص کند. در حالی که کامل این گزاره چنین است: کسی که عدل را بر جور اختیار کند پس شایسته است که مدبر مدینه در عقوبت و ثواب وضع او را مشخص کند، یعنی اگر عدل را اختیار کرده است پاداش داده شود و اگر جور را اختیار کرده است عقاب شود. (فارابی، بی‌تا، ص ۸۵). از این گزاره، هیچ یک از دلایل پنهان‌نویسی اشتراوس بر نمی‌آید.

با این حال حتی منابع اولین سال‌های میلادی نیز از پنهان‌نگاری افلاطونی سخن نمی‌گویند:

لونگینوس^۱ در «شکوه سخن»، معایب و محاسن سخن افلاطون را بیان می‌کند. از جمله این محاسن اینکه او «مجاز» را به درستی و «در حد کمال» انجام می‌دهد (لونگینوس، ۱۳۷۹، ص ۸۳). لونگینوس با وجود تأکید بر «شکوهمندی» سبک آرام و بی‌صدای افلاطون و ضمن آسیب‌شناسی فن بیان، برخی از نوشته‌های افلاطون را حاوی «خنکی» می‌داند. او به دو مورد اشاره می‌کند: «عجبا مگر افلاطون، آن افلاطون الهی هم، وقتی که می‌خواهد از لوحه‌های چوبی بحث کند نمی‌گوید که «قانونگذاران فهرست‌هایی از سرو خواهند نوشت و در معابد خواهند گذاشت». و نیز «در مورد حصارهای شهر میل دارم از ساکنان اسپارت پیروی کنم، یعنی بگذاریم حصارها در اعماق زمین بخوابند و هرگز در صدد نیابیم که آنها را از خاک درآوریم و بر پای داریم» (همان، ص ۲۳-۲۲).^۲ از دیدگاه لونگینوس، علت این «معایب مزاحم» تنها یک علت است: «و آن اصرار در جستجوی افکار تازه است که بیماری مشترک نویسندگان» است. در اینجا سخنی از پنهان‌نویسی نیست (همان، ص ۲۳)

برای لونگینوس، سبک نوشتاری افلاطون وجه دیگری (غیر از پنهان‌نویسی) نیز دارد. او اطناب بلاغی یا رد التبعیر را از محاسن سخن و جزء شکوه آن می‌داند، اما وقتی به افلاطون می‌رسد، می‌گوید او اطناب بلاغی را «فراوان و گاهی هم نابجا به کار می‌برد»، به نحوی که بهانه‌ای به دست داده است تا مسخره‌اش کنند (همان، ۷۷). لونگینوس در کل، افلاطون و نثر او را باشکوه می‌داند و با این استدلال که «استعدادهای بزرگ نظیر ثروت‌های کلان‌اند و باید امکان و لخرجی‌هایی را به آنها داد»، خطاهایی سبک نویسندگی امثال افلاطون را «اشتباهاتی ناشی از سهل‌انگاری» می‌داند، نه روشی خاص برای پنهان‌نگاری. «اگر انسان تمام اشتباهات هومر، دموستوس، افلاطون و همه نویسندگان متعالی را بیرون کشد و در کنار هم قرار دهد در مجموع چیز مهمی نخواهد بود: تنها نقطه بسیار ریز و نامشخصی خواهد بود بر روی زیبایی‌های عظیمی که این قهرمانان آفریده‌اند» (همان، ص ۸۶-۸۷ و ۹۳).

در نتیجه، استناد اشتراوس به داستان زاهد و سپس اخذ این نتیجه که فارابی همچون افلاطون می‌خواسته به معمانویسی و پنهان‌نگاری روی آورد، ناموجه است. کسانی که روش پنهان‌نگاری را

1. Gaius Cassius Longinus

۲. لطفی آن عبارات را چنین ترجمه کرده است: «صورت‌داری‌های هر کس باید بر لوجی از چوب سرو نوشته و در پرسشگاه‌ها نصب شود» (افلاطون، مجموعه آثار، قوانین، ج ۴، فصل ۵، ش ۷۴۱ و فصل ۶، ش ۷۷۸).

مسلم گرفته‌اند، از اشتراوس نیز فراتر رفته و آن را به ابن‌سینا نیز تعمیم داده‌اند (رک: رضوانی، ۱۳۸۳، ۲۸؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۴)، اما با بررسی رساله «فی اثبات النبوت» نیز آشکار می‌شود که ابن‌سینا قصد پنهان‌نویسی ندارد. ابن‌سینا هم در مقدمه و هم در متن آن رساله تصریح می‌کند که هدفش از نوشتن آن رساله «ایضاح» مطلب است. او در مقدمه می‌نویسد که «ای کسی که خدا تو را صلاح و راستی دهد، از من خواسته‌ای و پرسیده‌ای که شکوک مربوط به تصدیق نبوت را برایت برطرف کنم... و سخنان مدعیان در این زمینه را توضیح دهم» (ابن‌سینا، ۱۹۹۱، ص ۴۱). او از دو واژه «ازاله الشکوک» و «استیضاح» استفاده می‌برد. در متن نیز پس از توضیح منطق عقلی و استدلال برهانی در خصوص ضرورت نبوت عامه، می‌گوید «اکنون نوبت حل رمز و رازهایی است که از من پرسیده‌ای» (همان، ص ۴۸)، یعنی اینکه او در این رساله قصد پنهان‌نویسی ندارد. هرچند ابن‌سینا در همین جا بیان می‌کند که «گفته شده که شرط پیامبری این است که سخنان و گفتارش رمز و اشاره باشد. چنان‌که افلاطون در کتاب نوامیس متذکر شده که هر کس که به معانی رموز پیامبران دست نیابد، به ملکوت الهی هم دست نخواهد یافت و بر همین سیاق بزرگان فلسفه یونان و پیامبران‌شان در کتاب‌های خود از رموز و اشارات استفاده کرده‌اند و اسرار خود را در این رمز و اشارات پنهان ساخته‌اند و افلاطون، ارسطو را سرزنش کرده است، به خاطر اینکه حکمت را آشکار کرده است و ارسطو هم در جواب گفته که اگرچه من حکمت را آشکار کرده‌ام، اما نیز امور مهمی را در کتاب‌هایم به صورت رمز و اشاره بیان کرده‌ام، به نحوی که جز اندکی از علمای عاقل قدرت فهم آن را ندارند» (همان). اما سه نکته در اینجا دارای اهمیت است: یکی اینکه، ابن‌سینا از شرط پیامبری سخن به میان می‌آورد و پیامبری را آغشته به رمز و راز می‌کند. بر این اساس، حتی اگر ابن‌سینا این روش را به فلسفه هم تسری دهد، آشکار است که فلسفه‌اش به سوی اشراق تمایل می‌یابد و رمز‌نویسی ویژگی اساسی فلسفه اشراق است و اینکه او (به ظاهر) پنهان‌نویس بوده است، دخیلی و دلالتی و تقویتی بر ادعای پنهان‌نویسی فارابی نیست.^۱ دوم اینکه، او می‌نویسد: «قیل»، «یعنی گفته شده است که...». عبارت قیل در ادبیات عرب وقتی استفاده می‌شود حکایت از آن دارد که خود مؤلف چندان به این رأی قائل نیست. در نتیجه، نمی‌توان بر این باور شد که

۱. از اینجاست که می‌توان گفت پنهان‌نویسی در صورت موجه بودن، از زمان نگارش حکمه‌المشرقیین ابن‌سینا آغاز شده است. یکی از دلایلی که بعد از فارابی، طبقه فیلسوفان نتوانستند شأن اجتماعی پیدا کنند، تفوق حکمت اشراق بر حکمت مشایی بود. حکمای اشراقی اساساً جامعه را نفی می‌کردند، و در جایی که جامعه به رسمیت شناخته نمی‌شود، طبقات اجتماعی نیز معنای محصلی نمی‌تواند داشته باشد.

ابن‌سینا نیز خواسته که همین روش را پی گیرد. سوم اینکه، او در ادامه خواهان شرح برخی از آن رموز است و به عنوان مثال به توضیح و تبیین «آیه نور» می‌پردازد که اتفاقاً خلاف‌آمد نظر خود ابن‌سینا است؛ چون حتی اگر قرار بود که در امور پیامبرانه دست به پنهان‌نگاری زد، «آیه نور» دقیقاً یکی از همان مواضع پنهان‌نگاری است که به فلسفه اشراق هم نزدیک می‌شود.

ب) بررسی پیش‌فرض‌ها

به نظر می‌رسد پیش‌فرض‌هایی اساسی، باعث تسهیل انتساب روش پنهان‌نگاری به فارابی شده است؛ در این میان به چند مورد اشاره می‌شود. یکی از پیش‌فرض‌های قائلان به روش پنهان‌نگاری، تأثیرپذیری بیش از حد فارابی از سنت فکری یونان و به ویژه، افلاطون و ارسطو است. از دیدگاه نگارنده و به رغم توجه جدی فارابی به فلسفه یونان و تأثیر بی‌اندازه او از این سنت فکری، این اندازه هست که احترام بیش از حد فارابی به افلاطون و ارسطو، بسیاری از شارحان و به‌ویژه قائلان به روش پنهان‌نگاری را از تفکرات خود فارابی بازداشته است. اینجا، دغدغه‌های هویتی مطرح نیست تا بخواهیم برای فارابی ابداعاتی را در فلسفه؟ ادعا کنیم، اما به هر حال فارابی افزوده‌هایی بر فلسفه یونان دارد که در حد همین افزوده‌ها، پنهان‌نویسی در خصوص او صدق نمی‌کند و مهم‌تر اینکه روش، امری اقتضایی است؛ بنابراین، پیش‌فرض تأثیرپذیری توأمان فارابی در محتوا و روش، درون خود با پارادوکس مواجه است: اگر فارابی متأثر از فلسفه یونان است و در واقع فلسفه یونان موضوع پژوهش فارابی است، فارابی نمی‌تواند روش افلاطون یونانی را برای پژوهش خود اخذ کند؛ چون روشی که در اینجا مورد بحث است، یعنی روش پنهان‌نگاری، همان موضوع بحث فارابی است. فارابی نمی‌تواند با روش پنهان‌نگاری به بررسی موضوع پنهان‌نگاری بپردازد. اینکه فارابی در مباحث پایانی تحصیل السعادة بیان می‌کند که «افلاطون و ارسطو، تنها فلسفه را به ما ندادند، بلکه روش‌های رسیدن به آن و روش‌های انشاء آن - در صورت از بین رفتن - را همه به ما دادند» (فارابی، ۱۹۹۵ب، ص ۹۹)، قطعاً دلالتی بر روش پنهان‌نگاری نمی‌کند، بلکه ناظر به روش برهانی است.

بنابراین، فارابی اگر چه در محتوا متأثر از افلاطون است، اما در روش پنهان‌نگاری تابع وی نیست و مستقل عمل کرده است؛ هر چند در اتخاذ روش برهانی، هم‌پای او و ارسطو است. فارابی در کتاب موسیقی کبیر، ضمن بیان اینکه «اگر انسان بخواهد در صنعتی، نظری کامل یابد، باید در او سه شرط گرد آید» (شناخت نیک اصول آن، توانایی استنباط نتایج لازم از آن اصول و پاسخ‌گویی به مغالطات واردشده در آن علم) - با نظر داشت به کتاب اول موسیقی - می‌نویسد: «در این کار به راهی که خاص ماست رفته‌ایم و روش دیگران را با آن درنیامیخته‌ایم». نیز، ضمن تعریف مبادی به

«راه یا مدخل» می‌گوید: «علم به ما بعد مبادی میسر نیست، جز آنکه علم به مبادی قبل از آن حاصل آید» (فارابی، ۱۳۷۵، ص ۲-۳ و ص ۶).

دومین پیش‌فرض قابل اعتنا، سهل‌الوصول دانستن فهم زبان عربی از سوی قائلان به روش پنهان‌نگاری است. اینان با پیش‌فرض فهم راحت زبان عربی (که زبان رایج فلسفه بوده است) متون فارابی را نفوذناپذیر دانسته‌اند، اما «نفوذناپذیری» که تحت عباراتی چون «ابهام، الغاز، اسامی مستعار و جملات عجیب و غریب» توصیف می‌شود، متفاوت از پنهان‌نگاری، نگارش باطنی یا محفل‌نویسی است. گالستون^۱ می‌نویسد «اگر چه پژوهشگران در باب علت اصلی مشکل هم‌عقیده نیستند، اما اجماعی در مورد نفوذناپذیری آثار فارابی وجود دارد. بنابراین، ضروری است مطالعه اندیشه فارابی با بررسی مشکل نگارش او آغاز گردد» (گالستون، ۱۳۸۶، ص ۵۱). اما آشکار است که در اینجا خلطی آشکار صورت گرفته است: سخت‌نویسی فارابی (که البته در جای خود این هم عمومیت ندارد) دلیلی بر اتخاذ روش پنهان‌نگاری توسط او در تألیف آثارش نیست. اولاً، همه آثار فارابی سخت‌نوشته نشده است؛ ثانیاً، همه مطالب یک اثر هم سخت‌نوشته نشده است؛ ثالثاً، سخت‌نویسی حتی اگر دلیلی بر نفوذناپذیری باشد، نشانه‌ای برای پنهان‌نگاری نیست. از این دیدگاه، «اجماع» ادعایی گالستون، محل تأمل است. به نظر می‌رسد وجهی از نفوذناپذیری آرای فارابی برای عده‌ای، عدم آشنایی و کفایت اطلاع آنان به زبان فلسفه اسلامی - یعنی عربی و در مواردی زبان فارسی - باشد که این مفسران را به طرح چندسطحی و پنهان‌نگاری رهنمون کرده باشد.^۲

پیش‌فرض سوم قائلان به پنهان‌نگاری در نحوه «سیاسی» تلقی کردن فلسفه یونانی و اسلامی است. اشتراوس، حسب ایده پنهان‌نگاری، فلسفه سیاسی اسلامی را به معنی «سیاسی بودن» آن فلسفه می‌داند و سپس سیاسی بودن را طی این تلقی از فلسفه، برای اهداف خود، یعنی اهداف فیلسوف سیاسی می‌داند: «پنهان‌نگاری جنبه سیاسی فلسفه بود؛ پنهان‌نگاری همان فلسفه سیاسی

1. Miriam Galston

۲. ضمن اینکه زبان علمی قرون اولیه در جهان اسلام (و به ویژه در قلمرو ایران فرهنگی) یعنی زبان عربی، در رقابتی تنگاتنگ با زبان فارسی، تمایل ناخودآگاهی به سمت ادبی شدن و در نتیجه سخت‌نویسی داشت. چنین زبانی از سوی هر متفکری که به کار گرفته می‌شد، این ویژگی را هم با خود حمل می‌کرد و این اختصاصی به فارابی نداشت. آثار ابوحنیف توحیدی در این زمینه شاخص است؛ به نحوی که او را «ادیب‌الفلسفه و فیلسوف‌الادباء» نام نهاده‌اند.

بود». سیاسی دانستن فلسفه اسلام به واسطه عامل پنهان‌نگاری، خفیف‌ترین نوع سیاست را بر آن بار می‌کند. اگر قرار است فلسفه مسلمانان از این وجه سیاسی باشد، همان بهتر که بر غیرسیاسی بودن آن تأکید و استدلال شود. درست است که در باب سیاسی بودن یا نبودن فلسفه اسلامی و نیز در باب توفیق سیاسی این فلسفه بحث و مناقشه زیاد است، اما سیاسی بودن به دلیل «پنهان‌نگار بودن» بیشتر ناظر به روان‌شناسی سیاسی است تا عمل سیاسی؛ نوعی روان‌شناسی که به نحو سلبی و نه ایجابی، فلسفه را سیاسی می‌داند.^۱

تلقی اشتراوس از سیاسی بودن پنهان‌نگاری، باعث نوعی تناقض در مفهوم روش‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌شود: او از یک سو، فلسفی بودن سیاست را به این می‌داند که «فلسفه سیاسی خواهان نشانیدن معرفت به جای گمان در امور سیاسی است» (اشتراوس، ۱۳۷۲، ص ۱۲) و از سوی دیگر، سیاسی بودن آن را به این می‌داند که فیلسوف دست به پنهان‌نگاری زده است و به تصریح خود او «پنهان‌نگاری جنبه سیاسی فلسفه بود؛ پنهان‌نگاری همان فلسفه سیاسی بود» (همو، ۱۹۵۲).

ج) بررسی ادله

گفته شد که اشتراوس سه دلیل مهم اخذ روش پنهان‌نگاری را در امان ماندن از تعقیب و آزار، وظیفه سیاسی حفظ آرامش جامعه، و پنهان داشتن فلسفه از ناهلان در جریان آموزش آن بیان می‌کند. این هر سه دلیل محل بحث و بررسی‌اند.

نخست، نمی‌توان - حداقل برای عصر فارابی - شواهدی کافی مبنی بر تحت تعقیب بودن فیلسوفان فراهم آورد. گفته شد که افسانه زاهد (که طی آن او در هنگام فرار از دروازه شهر، در حالی که لباس مبدل به تن داشته و داروغه از او هویتش را می‌پرسد، او نیز با بیانی طنزگونه از مهلکه جان به در می‌برد) دلالتی بر خفقان آن عصر و تعقیب و آزار نیست. هرچند که افزون بر اشتراوس برخی از پژوهشگران داخلی نیز، ضمن مفروض گرفتن «در پرده» نوشتن فارابی، تعقیب و آزار را دلیل

۱. از همین رو، این مفروض با مفروض اول ناسازگار است. ناموجه است که فارابی در محتوا و روش متأثر از یونان باشد، ولی سیاسی بودن فلسفه او متفاوت از سیاسی بودن فلسفه در یونان باشد. سیاسی بودن فلسفه افلاطون، در درجه اول، به معنای تلاش برای پنهان‌نگاری حقایق نیست، بلکه عموم شارحان افلاطون سیاسی بودن فلسفه او را با «شهر» مرتبط دانسته‌اند، همچنین افلاطون خود به دلیل آرای فلسفی‌اش از سوی جامعه مورد تعرض قرار نگرفت. حتی تعرض به سقراط نیز باعث آن نشد که سقراط در آپولوژی یا دیگر مباحث، شاگردان و دوستان خود را به پنهان‌نگاری توصیه کند.

اصلی آن دانسته‌اند. محمد تقی دانش‌پژوه می‌نویسد: «فارابی هم چندان آزاد نبوده و ناگزیر آن‌چه می‌اندیشیده آشکارا نمی‌توانست بگوید، بلکه ناچار در پرده، راز خود را نشان می‌داده است. چه او... در سالیانی پر آشوب می‌زیسته» (دانش‌پژوه، ۱۳۸۳، ص ۸۳). اما نمی‌توان رابطه مستقیمی میان «آشوب روزگار» و «پنهان‌نویسی» یافت. آشوب روزگار دلیلی برای ترس از مردم و حکام و در پرده سخن گفتن نیست، بلکه می‌تواند برای نویسنده و متفکر فرصت و فراغتی هم باشد که دور از هیاهوهای سیاسی به تألیف آثار خود مشغول باشد؛ درست همان وضعی که فارابی در حلب تجربه کرده است: زیر درختان گلابی و... که داستانش را بسیار بازگفته‌اند (حکمت، ۱۳۸۶، ص ۵۹).

با این حال این پرسش مطرح است که تعقیب و آزار از چه ناحیه‌ای و با چه وجهی؟ عموماً گفته شده که اهل شریعت مخالفان اصلی فلسفه بوده‌اند؛ زیرا اینان فلسفه (این علم لزج) را برخاسته از سرزمین کافر نشین یونان می‌دانسته‌اند؛ بنابراین، اگر این مخالفت و تعقیب و آزار به دلیل یونانی‌گری فیلسوفان مسلمان بوده است (یعنی مخالفت با اصل معرفت فلسفی)، در آن صورت لازم می‌آید که این فیلسوفان بیشترین پنهان‌نگاری را در خصوص آثاری از این دست داشته باشند؛ اما طرفه آنکه خود اشتراوس بیان می‌کند که کتاب فلسفه‌الافلاطون فارابی (که به اشاعه و معرفی فلسفه یونانی پرداخته است) «کمترین میزان از پنهان‌نگاری را دارد و لذا يك استثنا محسوب می‌شود» (گالستون، ۱۳۸۶، ص ۵۰).

اما از دیدگاه این پژوهش، نمی‌شود جایی که دقیقاً محل بحث است، استثنا باشد؛ به نظر می‌رسد که مخالفت فقها با فلسفه از قرن پنجم به بعد باشد که معرفت وجهی هویتی پیدا کرده بود. بنابراین، حتی اگر تعقیب و آزاری متوجه فلاسفه بوده است، می‌توان آن را از قرن پنجم به بعد موجه دانست. مهم‌تر اینکه، طبق قرائت رسمی^۱ فارابی به دنبال پیوند فلسفه و شریعت بوده است،

۱. بسیار گفته شده است که فارابی «الهیات و سیاست را در منظومه واحد فلسفی درآمیخته» است. فلسفه او، «اندام‌های الهیات و سیاست» است. او ضمن قول به «تلازم عقل و شرع» و «یکسانی و برابری اعتبار فلسفه و سنت در کتاب‌الله» و «جمع و مطابقت دین و فلسفه» و «یکسانی حقیقت فلسفه و دین»، «عقل و وحی و فلسفه و نبوت را دو راه مطمئن برای اتصال به فیض الهی» می‌دانسته است (فیرجی، ۱۳۸۲، ص ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۲۷ و ۳۴۰). این درحالی است که به گفته داوری، میان دو نوع تفکر دیناتی و فلسفی «بینونت ذاتی» وجود دارد. (داوری، ۱۳۸۲، ص ۱۰). حتی فراتر از تردیف وحی و عقل، عده‌ای از پژوهشگران این عرصه، فلسفه اسلامی را وامدار شریعت می‌دانند؛ سید حسین نصر می‌نویسد «قرآن و حدیث منبع و الهام‌بخش فلسفه اسلامی» است. عنوان مقاله‌ای از وی در این خصوص نیز همین مطلب را ایفاد می‌کند:

Nasr, Seyyed Hossein, *The Quran and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy. History of Islamic Philosophy*, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, 2003, pp. 27-38

نه ترجیح فلسفه بر دیانت که در نتیجه آن، خطری از جانب متشرعان او را تهدید کند. اگر این تعقیب و آزار را از ناحیه حاکمان و در نتیجه شکاف میان فیلسوف و شهر بدانیم، در آن صورت با مدعا و غایت فلسفه چه باید کرد؟ فلسفه سیاسی یا حکمت عملی به ویژه در بعد مدنی آن، هدفش تحول در نظم موجود و تبدیل آن به نظم مطلوب است. در این صورت پنهان نگاشتن چه مشکلی را می‌توانسته حل کند. ضمن اینکه فارابی در دربار سیف‌الدوله در حلب می‌زیست و ظاهراً عمده آثار خود را در آنجا تألیف کرده است. در چنین وضعیتی فارابی از چه چیزی می‌توانسته واهمه داشته باشد که به پنهان‌نگاری روی آورد؟ وانگهی با نهضت ترجمه چه باید کرد؟ این نهضت گواه روشنی است بر اینکه دستگاه خلافت اسلامی بر طرح و ترویج فلسفه یونانی اهتمام داشته است. غربت فلسفه در میان آحاد جامعه، فی‌نفسه نمی‌تواند دلیلی بر پنهان‌نگاری فیلسوف باشد.

دومین دلیل اشتراوس، وظیفه سیاسی فیلسوف در حفظ آرامش جامعه است که طی آن او مجبور شده است که همه حقایق و وقایع فلسفی را آشکارا بیان نکند. این در حالی است که بر اساس مفروضات پنهان‌نگاری، میان فیلسوف و جامعه شکاف وجود دارد و جامعه در تعقیب فیلسوف است؛ در این صورت، چرا «شکاف» با آموزش رفع نشود؟ نگارنده با ادعای اشتراوس، مبنی بر اینکه فیلسوف وظیفه سیاسی خود می‌داند که از سلامت روانی جامعه دفاع کند و نظم جامعه را دستخوش بی‌نظمی نکند، در یک سطح موافق است، اما این ادعا دلیلی بر پنهان‌نگاری نمی‌تواند باشد. دست‌کم به این دلیل ساده که اگر هدف از پنهان‌نگاری حفظ سلامت روانی جامعه باشد، اندک کسانی که می‌توانند از لابه‌لای متون، پنهانی‌ها را دریابند، نیز جزئی از جامعه هستند و به هم‌ریختن اذهان آنها بخشی از به هم‌ریختن نظم جامعه است؛ ضمن اینکه همین عده قلیل هم می‌توانند در کل با فهم فلسفی سلامت روانی جامعه را به خطر اندازند. در اینجا قلت و کثرت نمی‌تواند ملاک باشد، اما در یک سطح، با همان ایده هم می‌توان به چالش پرداخت که اساس فلسفه بر هم زدن نظم غیرفلسفی موجود است. دست‌کم برای فارابی وضع چنین بوده است، فارابی طرح مدینه فاضله را در می‌اندازد و مدینه‌های غیرفاضله را به ستیز می‌رود. فلسفه فارابی از این وجه که به دنبال مدینه فاضله است دیگر به روش پنهان‌نگاری توسل نجسته است.

دلیل آموزشی پنهان‌نگاری نیز چندان قطعی نیست. اینکه اسکندر، ارسطو را سرزنش می‌کند که او آموزش‌های تعلیمی خود را - به واسطه نوشتن و روی کاغذ آوردن - عمومی کرده است، دلیلی فلسفی (معرفت‌شناختی یا روش‌شناختی) برای این نیست که فلسفه - یا حداقل بخشی از فلسفه - می‌تواند و باید آموزه‌ای پنهانی تلقی شود، بلکه دلیلی سیاسی و خارجی و تحمیلی بر فلسفه است.

حسب اقتضائات قدرت، از دیدگاه اسکندر، چرا باید غیر اسکندر هم فلسفه بیاموزد؟ بنابراین، اسکندر خود زبان به اعتراض باز می‌کند که اگر فلسفه «دارایی عمومی شود، اسکندر بر سایر انسان‌ها برتری پیدا نمی‌کند... چرا که توانایی برتری، توانایی در چیزهای برترین است، نه صرفاً قدرت برتر». با این حال ارسطو به اسکندر پاسخ می‌دهد که جای نگرانی نیست، چون «گفتارهای تعلیمی هم به شکل عمومی عرضه شده‌اند و هم نشده‌اند. زیرا آنها تنها برای کسانی که از من شنیده‌اند قابل درک هستند». اما این پاسخ، موجب چندسطحی‌نویسی و دال بر اینکه آنها شامل معانی پنهان هستند، نمی‌شود، بلکه جدلی برای گریز از معرکه است. اشتراوس می‌گوید که «سنت چندسطحی نویسی برآمده از سنت یونان است»، اما عموم شارحان افلاطون و ارسطو چنین دیدگاهی در خصوص آثار افلاطون و ارسطو ندارند. ضمن اینکه بحث بر سر تأثیرپذیری فلسفه اسلامی در روش از افلاطون است، نه ارسطو. پیشینیان این دو (فلاسفه پیشاسقراطی) نیز به این حکم متصف نیستند (همان، ص ۵۳ و ۶۲-۶۳).

در ارتباط با دلیل آموزشی پنهان‌نگاری، این پرسش اهمیت می‌یابد که فارابی در هنگام آموزش فلسفه بیشترین (به اصطلاح) پنهان‌نگاری را در کدام بخش از فلسفه اعمال کرده است؟ در حکمت عملی یا نظری؟ بنا به دعوی مدعیان، بیشترین پنهان‌نگاری فارابی به فلسفه عملی وی برمی‌گردد. این در حالی است که از نظر فارابی بر همه اهل مدینه فاضله لازم است که امور مشترکه‌ای را بدانند آن امور مشترکه همان اصول عقلی مربوط به مراتب و مبادی وجود است (فارابی، ۱۹۹۵ الف). از سوی دیگر، او تصریح دارد که طبقات مدینه فاضله شامل کشاورزان و ابزارمندان نیز می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵ ق)، پس اینان نیز امکان تعقل برایشان فراهم است. در جایی که برای همه اکتساب امور عقلی لازم است، پنهان‌نگاری بی‌وجه است. ضمن اینکه موضوع پژوهش فارابی، موضوعات دینی نیست؛ بلکه کلیات دینی است و در این خصوص هم او آشکارا مباحث خود در خصوص شریعت و ملت را بیان داشته است. بنابراین، به نظر می‌رسد، حتی اگر پنهان‌نگاری موجه باشد، نمی‌تواند برای حکمت عملی مطرح باشد، بلکه در بخش‌هایی از فلسفه امکان طرح دارد که وجه نظری دارد یا اینکه با دین و عرفان سر و کار دارد، یا به طور دقیق‌تر بخش‌هایی از حکمت که اشراقی خوانده می‌شود. حکمت عملی با توجه به مبنا و مقصود خود در فضیلت‌مندی، فضیلت‌گستری و ایصال اهل مدینه به سمت و سوی سعادت، نمی‌تواند پنهان‌نویس باشد. از این دیدگاه، عموم قلمرو فلسفه سیاسی، فاقد وجه پنهان‌نگاری است. فلسفه سیاسی، بنا بر تعریف اشتراوس، اگر قرار است «معرفت را به جای گمان بنشانند»، باید امری آشکار و عمومی

باشد.^۱ در این صورت حکم خاص افلاطون مبنی بر پنهان نگاه داشتن فلسفه از ناهلان، مودی به پنهان‌نگاری نمی‌شود؛ بلکه باید استعاره ناهل را به بحث و بررسی گذاشت.

اگر چندسطحی‌نویسی فارابی را به تمایز آموزه‌های خارجی و داخلی ارسطو برگردانیم، باز هم استنادی برای مدعا در خصوص آثار فارابی یافت نمی‌شود. برای نمونه، در قرن دوم پس از میلاد، تمایز بین خارجی و غیرخارجی در آثار ارسطو با تقسیم فلسفه به عملی و نظری مرتبط بود. به نحوی که فلسفه عملی و حوزه‌های مشخصی از منطق، خارجی در نظر گرفته می‌شدند که آموزه‌های آنها می‌توانست به گونه‌ای عام منتقل شوند، در مقابل، فلسفه نظری و دیگر جنبه‌های منطق نباید در محضر عموم بیان شوند (گالستون، ۱۳۸۶، ص ۶۱). چون فلسفه عملی به سعادت می‌پردازد که مسئله‌ای همگانی است. تمایز برون و درون در فلسفه افلاطون و ارسطو می‌تواند ناظر به دو انگیزه باشد: یکی اینکه از طریق این تمایز میان عام و خاص، خواسته شود که مرارت عوام در مواجهه با حقیقت کاسته شود. بر این اساس، مقصود از مرزبندی درونی و بیرونی^۲ این بوده است که با پنهان نگه داشتن حقیقت از مردم عادی و غیرمحققان فلسفی، مرارت آنها بیشتر نشود. دوم اینکه، با پنهان نگه داشتن علم برین از عامه مردم، از عالِم سیاست شدن آنها و در نتیجه از امکان حضور فاعلی آنها در عرصه سیاست و رقابت با عالمان این قلمرو (که طی این تلقی همان فلسفه‌دانان هستند) کاسته می‌شود و در نهایت نزاع بر سر قدرت کم می‌شود.

ادله سه‌گانه اشتراوس که بر اساس آنها روش پنهان‌نگاری را به فلسفه اسلامی بار می‌کند، با در نظر داشتن مورد محمد بن زکریای رازی نیز مخدوش جلوه می‌کنند. اگر فیلسوفان این دوره دست به پنهان‌نگاری می‌زدند، چگونه این دوره می‌تواند هم‌زمان توسط شارحی دیگر (کرمر، ۱۳۷۵)، به عنوان «رنسانس تمدن اسلامی» تلقی شود؟ اگر نیمه دوم سده سوم هجری قمری را آغاز عصر نوزایی در تمدن اسلامی بدانیم، رازی در آستانه این دوره قرار می‌گیرد، شاید ویژگی خاص این دوره نه تنها پنهان‌نگاری را توجیه نمی‌کند، بلکه در مقابل می‌بینیم که عقاید رازی^۳ که به گفته آرتور

۱. برای نمونه، روش چندسطحی‌نویسی و پنهان‌نگاری با دوستی - حتی در مدینه‌های غیرفاضله - سر ناسازگاری دارد، دوستی مدنی مستلزم آشکاربودگی و عیان‌بودگی است: دوستان شریک هم‌اند و دوست از دوستان چیزی پنهان نمی‌کند.

2. Internal and external

۳. در خصوص برابری بشر در خلقت و بهره‌مندی همه آنان از عقل و در نتیجه بی‌نیازی بشر به نبی، ناسازگاری امر نبوت با حکمت باری، منازعه‌برانگیز بودن نبوت، اعتقاد به قدمای خمسه، تقدم عقل و نفی وحی. این باره رنک: رازی، ابوبکر محمد بن زکریا، رسائل فلسفیه (مضاف إليها قطعاً من کتبه المفقوده)، بیروت: منشورات دار الافاق الجدیده، السادسه، ۱۹۹۱/۱۴۱۱، ص ۲۹۶-۲۹۹؛ نیز رازی، محمد بن زکریا، السیره الفلسفیه، به تصحیح و مقدمه پول کراوس و ترجمه عباس اقبال (شرح احوال و آثار و افکار رازی: دکتر مهدی محقق)، تهران: انتشارات

آربری «بدعتی کفرآمیز و هائل» بود (آربری، ۱۳۵۸، ص ۴۰) او را از سر رخت و حیّز حیات به پای دار و مهلکه ممت نمی‌کشاند. او نه تنها آزادانه به بحث و مناظره در باب آرای خود می‌پرداخت، بلکه ریاست بیمارستانی مهم را نیز عهده‌دار بود.^۱

جمع‌بندی

اشتراوس در مواجهه با فلسفه سیاسی کلاسیک و به طور خاص با فلسفه سیاسی فارابی، بر آن است که فارابی در نگارش آثارش به روش پنهان‌نگاری توسل جسته است. به نظر می‌رسد این رأی، نوعی تقلیل‌گرایی گمراه‌کننده باشد، اگر چه، تقریباً بیشتر کسانی که به فارابی پرداخته‌اند به این مسئله که او مغلق می‌نویسد یا فلسفه را به نااهل نمی‌آموزد، اشاره می‌کنند، اما به جز اشتراوس (و تنی چند دیگر) این مسئله را به یک روش تقلیل نمی‌دهند. نمی‌توان منکر این شد که امثال اشتراوس با رهیافتی پژوهشی و از سر دقت و جدیت با فلسفه مسلمانان مواجه شده‌اند. از این رو، اگر آنچه تاکنون گفته شد موجه دانسته شود، پرسشی که طرح می‌شود این است که در این میان چه امر مهمی وجود داشته است که برای اینان، ایده پنهان‌نگاری را ایجاب کرده است؟ برابر یافته‌های این تحقیق، مسلمانان فیلسوف «دغدغه»^۲ ای بس مهم داشته‌اند که تألیفاتشان را به گونه‌ای تحریر کرده‌اند که پژوهشگرانی چون اشتراوس را به اینجا سوق داده که دو عامل اساسی عشق و ترس، پنهان‌نگاری را بر فیلسوفان مسلمان تحمیل کرده است. از سوی دیگر، اشتراوس «فضیلت» و فلسفه فضیلت‌محور را بنیان کار فیلسوفان مسلمان می‌داند. او در هراس از بی‌مبنایی دوران مدرن در پی آن بود که فلسفه فضیلت‌محور را که از افلاطون به فارابی و ابن‌میمون رسیده بود، احیا کند. بنابراین، اشتراوس در طرح روش پنهان‌نگاری به طور کلی و کاربست آن توسط فارابی از یک سو، متأثر از زمانه‌ای که است که نوشتن در آن با تعقیب و آزار همراه بوده است و از سوی دیگر، به دلیل اهتمامش به فلسفه یهودی (و به طور خاص، ابن‌میمون) دستیابی به فهم منطق درونی فلسفه فارابی را ابزاری برای فهم مطلوبش از ابن‌میمون تلقی می‌کرده است. اندیشه‌های اشتراوس در

۱. آموزش انقلاب اسلامی، ج دوم، ۱۳۷۱، ص ۶۱ و نیز: سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج اول، ۱۳۴۵، ج ششم، ۱۳۸۴، ص ۱۸

۲. البته در باب رازی و اندیشه او تردیدهایی وجود دارد. در این خصوص، رک: بحرانی، ۱۳۹۰.

۲. این دغدغه که با مقولاتی چون «استعاره نااهل» و «تأسیس شأن فلسفی» مرتبط است، در مقاله‌ای دیگر به بحث گذاشته شده است که به زودی منتشر خواهد شد.

زمانی انتشار یافت که تفکر لیبرالی در اوج بود، همان دوره‌ای که اندیشه‌های پوپر از نفوذ و اهمیت بی‌شماری برخوردار بودند. پوپر با توسل به پشتوانه فکری مدرن توانسته بود، افلاطون را به چالش بکشد. در این دوران به دلیل گسترش پوزیتیویسم و پساپوزیتیویسم، علاقه کمتری به کل فلسفه و به‌ویژه فلسفه کلاسیک شد. اشتراوس با طرح پنهان‌نگاری در فلسفه کلاسیک انگیزه از دست رفته برای کاوش در این فلسفه را دنبال می‌کرد. او اساس فلسفه را مبتنی بر عقل می‌داند، و از جهتی دیگر، عقل مدرن را برای فهم فلسفه ناکارآمد می‌داند. او به دنبال نوع دیگری از فلسفه عقلانی بود تا بتواند حقیقت را بیاموزد. این مهم می‌توانست در فلسفه کلاسیک جستجو شود که کلید فهم آن فلسفه یهودی و کلید فهم فلسفه یهودی، فلسفه اسلامی بود. محمد عابد الجابری، ضمن نقد این شیوه مواجهه با سنت فلسفی عربی از زاویه‌ای دیگر، بیان می‌کند که «نگاه شرق‌شناسانه‌ای که می‌خواهد به فهم میراث عربی دست یابد، چنین می‌پندارد که فلسفه عربی واسطه بین تمدن یونانی و تمدن معاصر اروپایی است و ارزش فلسفه عربی صرفاً به همین واسطه بودنش است. از این دیدگاه، فلسفه عربی نه گذشته دارد و نه آینده» (جابری، ۱۹۹۳، ص ۱۴).

پردازش خاص اشتراوس به مقوله روش باعث شده است که مخالفت‌هایی چند را برانگیزد. کوینتن اسکینر^۱ از جمله کسانی است که اسلوب اشتراوس را به دلیل مفروض دانستن انسجامی موهوم در بطن متون کلاسیک نقد کرده است (رک: بستانی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵). پاتریشیا کرون^۲ نیز روش اشتراوس را به نقد کشیده است. به بیان وی تردیدی نیست که فارابی در کاربست بسیاری از مفاهیم، محتاط و دوراندیش بوده است و «تعمداً سخن در پرده گفته است». او اشاره می‌کند که فارابی خود تصریح دارد که «فیلسوفان باید با زبانی غیرصریح و با استفاده از رموز سخن بگویند تا ناهلان به کنه آن نرسند». کرون نیز ضمن تأثیرپذیری فارابی از سنت یونانی در این معامله، این ناهلان را «حاکمان کینه‌توز و غوغاییان عوام» می‌داند. با این حال تأکید می‌کند که «این سخن بدان معنا نیست که از نظر فارابی فلسفه دانشی رمزی و پنهان‌گرایانه است یا او در نوشتار خود رمزگانی ویژه را به کار می‌برد که فقط خواص و رمز‌آشنایان می‌توانند آن را بفهمند و در نتیجه برای درک معنای حقیقی کلام او باید میان سطرها و نانوشته‌ها را جستجو کرد». او ضمن معطوف کردن

1 .Quentin Skinner

2 .Patricia Crone

لبه تیغ نقد خود به اشتراوس و کسانی چون محسن مهدیو حتی، گالستون، و مردود دانستن دیدگاه آنان، می‌نویسد: «برعکس، خطوط کلی بحث فارابی بسیار روشن و واضح است. طبعاً توضیح برخی نکات دقیق یا ذکر مثال‌ها و مصداق‌هایی که دلالت‌های ضمنی خاصی دارند برای نویسنده مایه نگرانی است و او را به احتیاط وامی‌دارد... و در مجموع، نویسنده‌ای دشوارفهم و دیرآشنا محسوب می‌شود». کرون می‌نویسد «اگر می‌توانستیم نظر خود فارابی را جویا شویم، احتمالاً در پاسخ می‌گفت که این همان چیزی است که باید باشد و این اندیشه‌ها و این زبان و سبک بیان کاملاً در خور یکدیگرند» (کرون، ۱۳۸۹، ص ۲۸۷-۲۹۸)، اما در بخش نخست، که کرون نیز فارابی را قائل به این قول می‌داند که «فیلسوفان باید با زبانی غیرصریح و با استفاده از رموز سخن بگویند»، به بیراهه رفته است؛ زیرا همان‌گونه که مواردی از نوشته‌ها و سخنان فارابی نقل شد، تصریح فارابی بر این بود که با آمدن ارسطو و تألیف منطق، پنهان‌نویسی بی‌وجه شده است و او (یعنی فارابی) نیز کارش «ایضاح» دشواری‌های افلاطون و گاهی نیز ارسطو است. اگر فارابی کتاب اغراض را می‌نویسد، نه از آن جهت است که ارسطو پنهان‌نویس بوده یا با ابهام سخن گفته است، بلکه به تصریح خود او دلیل و قصدش رفع سوءفهم و توهّم ایدئولوژیکی عده‌ای بود که مابعدالطبیعه را همان «علم توحید» می‌دانستند.

با این حال، می‌دانیم که اشتراوس در گستره‌ای بسیار وسیع «پنهان‌نگاری» را طرح کرده است؛ موضوع خاص این پژوهش انطباق نداشتن ادعای کاربست روش پنهان‌نگاری از سوی فارابی است؛ نه اینکه خواسته باشیم کل ایده پنهان‌نگاری را به چالش بکشیم. از همین رو، سخن رجایی قابل تأمل است که «اگر نیت و روش اشتراوس از طرح هنر نوشتن پنهان‌نگاری به نتیجه خوانش متواضع و محتاط بینجامد و افزون بر آن با توجه به اینکه رهیافت فراتجدد ما را نسبت به یک قرائت منفرد با ادعای فهم صد درصد هشدار داده و برعکس به قرائت‌ها و روایت‌های متعدد دعوت کند، باید گفت که روش اشتراوس قابلیت جهان‌شمولی و همه‌وقتی دارد... واقف بودن به امکان چندپهلوی نویسی کمک می‌کند که در قرائت خویش از هر متنی محتاط باشیم و در ادعای فهم صددرصد متن تواضع و احتیاط به خرج دهیم» (رجایی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۳).

منابع

- ابن‌سینا (۱۹۹۱)، رساله فی اثبات النبوت، حقیقها و قدم لها می‌شال مرموره، بیروت: الثانية.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۲)، فلسفه سیاسی چیست، فرهنگ رجایی، اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۸)، «روش‌شناسی فلسفه سیاسی میانه»، در: رضوانی، محسن، (۱۳۸۸) جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی (ترجمه و تألیف)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۰)، «فلسفه و شریعت»، (ترجمه فقره چهارم و پنجم فصل سوم)، محسن رضوانی، مهرنامه، شماره ۱۱، اردیبهشت ۱۳۹۰.
- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، محمد حسن لطفی، خوارزمی، سوم.
- آربری، آرتور (۱۳۵۸)، عقل و وحی در اسلام، حسن جوادی، تهران، ۱۳۵۸.
- بحرانی، مرتضی، (۱۳۹۰)، «اندیشه سیاسی محمد زکریای رازی»، در: علیخانی، علی اکبر، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان (جلد اول)، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- بستانی، احمد (۱۳۹۰)، «راوی بنیادین فلسفه سیاسی» (گفت‌وگو)، مهرنامه، شماره ۱۱، اردیبهشت ۱۳۹۰.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۳)، نحن و التراث (قراءات معاصرة فی تراثنا الفلسفی)، بیروت، المركز الثقافی العربی، السادسة.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۶)، زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی، تهران، نشر الهام.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۵)، تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز تا امروز، تهران، انتشارات زوار، دوم.
- دانش‌پژوه، محمد تقی (۱۳۸۳)، «اندیشه کشورداری نزد فارابی»، در: محمد کریمی زنجانی اصل، چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، تهران، اول، کویر.
- داوری اردکانی، (۱۳۸۲)، فارابی؛ فیلسوف فرهنگ، چ ۱، تهران، نشر ساقی.
- دایبر، هانز (۱۳۸۳)، «مسئله تعلیم فلسفه به اهل مدینه در نظر فارابی»، در محمد کریمی زنجانی اصل، (۱۳۸۳) درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، تهران، کویر.
- رازی، ابوبکر محمد بن زکریا (۱۴۱۱ق)، رسائل فلسفیه (مضاف إليها قطعاً من کتبه المفقوده)، بیروت، منشورات دار الافاق الجدیده، السادسة.

- رازی، محمد بن زکریا (۱۳۷۱)، السیره الفلسفیه، به تصحیح و مقدمه پول کراوس و ترجمه عباس اقبال (شرح احوال و آثار و افکار رازی: دکتر مهدی محقق)، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، دوم.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۹۰)، «گفت‌وگو»، «فلسوفی در میانه آتن و اورشلیم»، مهرنامه، شماره ۱۱، اردیبهشت ۱۳۹۰.
- رضوانی، محسن (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی (ترجمه و تألیف)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رضوانی، محسن (۱۳۸۳)، «اشتراوس و روش‌شناسی فهم فلسفه سیاسی اسلامی»، علوم سیاسی، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۸۳.
- رضوانی، محسن (۱۳۸۵)، لئواشترائوس و فلسفه سیاسی اسلامی، مرکز انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شریعتی، احسان (۱۳۹۰)، «بازخوانی کلاسیک‌ها پرهیزناپذیر است» (گفت‌وگو)، مهرنامه، شماره ۱۱.
- الفارابی، ابونصر (۱۳۴۹ق)، مقاله فی اغراض ما بعدالطبیعه، عثمانی، مطبعه دائره المعارف حیدرآباد دکن.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۷۶)، کتاب فی المنطق (الخطابه)، تحقیق و تعلیق، محمد سلیم سالم، القاهره: مطبعه دارالکتب.
- الفارابی، ابونصر (۱۳۴۹ق) فیما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه، عثمانی، مطبعه دائره المعارف حیدرآباد دکن.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۵) موسیقی کبیر، آذرتاش آذرنوش، اول، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق) فصول منتزعه، (حقیقه و قدم له و علق علیه فوزی متر نجار)، بیروت: دارالمشرق، ایران: المکتبه الزهرا.
- الفارابی، ابونصر (۱۸۹۶) تلخیص النوامیس افلاطون، در: رسائل فلسفیه (حقیقه‌ها و قدم لها، عبدالرحمن بدوی)، دارالاندلس.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۰) الحروف، حقیقه و قدم له و علق علیه، محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.

الفارابی، ابونصر (۱۹۹۵ الف) آراء اهل المدینه الفاضله، (قدم له و علق علیه، و شرحه علی بوملحم)، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

الفارابی، ابونصر (۱۹۹۵ ب) کتاب تحصیل السعادة، (قدم له و بوبه، و شرحه علی بوملحم)، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

الفارابی، ابونصر (بی تا) الجمع بین رای الحکیمین، (تحقیق، البیر نادر) بیروت: دارالمشرق، بیتا.

فیرحی، داود، (۱۳۸۲) قدرت، دانش و مشروعیت، تهران: نشر نی.

قادری، حاتم (۱۳۸۳) استعداد سنجی بین کلام - نوشته، فصلنامه تخصصی اندیشه سیاسی، سال اول، شماره ۱، زمستان ۱۳۸۳.

کرمر، جونل (۱۳۷۵) احیای فرهنگی در عصر آل بویه، محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، اول.

کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹) تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن، اول.

گالستون، مریام (۱۳۸۶) سیاست و فضیلت، ترجمه حاتم قادری، تهران: نشر بقعه.

لونگینوس (۱۳۷۹) در باب شکوه سخن، رضا سیدحسینی، نگاه.

Nasr, Seyyed Hossein, (2003) "The Quran and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", in: *History of Islamic Philosophy*, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman.

Strauss, Leo, (1992) "How Farabi Read Plato's law" in: *What Is Political Philosophy*, University of Chicago Press.

Strauss, Leo, (1952) *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Ill.: The Free Press (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

Strauss, Leo, (1988) *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press.