

فاطمه مینایی

«دانشجوی دکتری فلسفه غرب در دانشگاه تهران و عضو هیئت محققان فلسفه ایران»
«عضو بنیاد دایره‌المعارف اسلامی»

آثار:

- ۱- مقالاتی در دانشنامه جهان اسلام
- ۲- ترجمه دو فصل از کتاب «دیدگاه‌های غربی و دین‌پرستانه آفرین» اثر آجر تریگ
- ۳- ترجمه سه مقاله از مقالات دایره‌المعارف فلسفی و تلخیص از کتاب «درباره دین»
- ۴- مقالاتی در مجلات مختلف
- ۵- ترجمه کتاب فلسفه لایب نیتس نوشته رابرت لئا (آمده انتشار)



قرائت لئو اشتراوس از «تلخیص النوامیس» فارابی

فاطمه مینایی

چکیده: این مقاله سه بخش اصلی دارد. در بخش اول گزارشی از زندگی و اندیشه‌های اشتراوس آمده است (شامل نمونه‌هایی از تفاسیر اشتراوس از آثار افلاطون و نیز طرحی اجمالی از معنای فلسفه سیاسی نزد وی) تا تمهیدی برای فهم قرائت او از فارابی باشد. بخش کوتاه دوم شامل اطلاعاتی درباره رساله نوامیس و ترجمه‌های عربی آن است. بخش سوم به تصور اشتراوس از فلسفه و فلسفه سیاسی نزد فیلسوفان اسلامی می‌پردازد. نمونه‌ای از این تصور را در تفسیر او از «تلخیص النوامیس» فارابی می‌توان یافت. قسمت پایانی بخش سوم به گزارش این تفسیر اختصاص دارد.

۱. اشتراوس

لئو اشتراوس «(یا لیو اشتراوس) Leo Strauss» فیلسوف و نظریه پرداز سیاسی یهودی در ۲۰ سپتامبر ۱۸۹۹ در کیرشهاین Kirchhain» در هسن «Hessen» آلمان بدنیا آمد. خانواده‌ای روستایی و پای‌بند به شریعت داشت. در جنگ جهانی اول به خدمت ارتش آلمان درآمد و سپس در دانشگاه‌های ماربورگ، فرانکفورت، برلین و هامبورگ به تحصیل ریاضیات و علوم طبیعی و فلسفه پرداخت. مدتی رهبری جوانان صیونیست را به عهده گرفت. در ۱۹۲۱ با رساله‌ای درباره نظریه معرفت فردریش یاکوبی، زیر نظر ارنست کاسیرر نوکاتی، از هامبورگ دکتری گرفت. سپس در فرایبورگ زیر نظر ادموند هوسرل تحقیقی را گذراند. در این ضمن با مارتین هیدگر و فرانکس روزنتسویگ آشنا شد. از ۱۹۳۵ تا ۱۹۴۲ در انجمن تحقیقات یهود برلین مشغول به کار شد و در ۱۹۳۰ نخستین کتاب خود، نقد اسپینوزا از دین «Spinoza's Critique of Religion»، را منتشر کرد که کتاب مبنا و تکوین فلسفه سیاسی هابز «its Basis and its Gensis» است. مهم‌ترین آثاری که پس از آن منتشر کرد اینهاست:

محتسبان و مهارت در عبارت «(تفتیش و هنرنوشتن) of Writing

«Persecution and the Art Man» (۱۹۵۲) حقوق طبیعی و تاریخ

«Natural Right and History» (۱۹۵۳)، مدینه و انسان «Man

«The City and Tyranny» (۱۹۶۳)، درباره استبداد «On Tyranny

(۱۹۶۳)، لیبرالیسم قدیم و جدید «Ancient and Modern

«Liberalism, Discourse» (۱۹۶۸)، و گفتگوهای سقراطی گزنفون «

Xenophon's Socratic» (۱۹۷۰). از ۱۹۳۲ آلمان را ترک کرد. در

پاریس با لویی ماسینیون آشنا شد، سپس به لندن رفت و تا ۱۹۸۳ در

آنجا ماند. در این سال به آمریکا رفت و در آنجا به تدریس فلسفه

سیاسی مشغول شد: از ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۹ در «مدرسه جدید تحقیقات

اجتماعی» «New School for Social Research»، از ۱۹۴۹ تا ۱۹۶۷ در دانشگاه شیکاگو، از ۱۹۶۸ تا ۱۹۶۹ در کالج کلرمونت، و از ۱۹۶۹ تا هنگام مرگ در کالج سینت جان. اشتراوس در ۱۸ اکتبر ۱۹۷۳ در آنابولیس آمریکا از دنیا رفت.

از اشتراوس بیش از پانزده کتاب و هشتاد مقاله در تاریخ تفکر سیاسی برجای مانده است. اما تأثیر خاص او پرورش دو نسل از شاگردانی است که بسیاری از آنان در فلسفه و علوم سیاسی یا در سیاست عملی برجسته شدند و در آمریکا به «اشتراوسی‌ها» (The Straussians) مشهورند: الن بلوم «Allan Bloom» استاد دانشگاه شیکاگو و مؤلف کتاب تعطیلی ذهن امریکایی «Mind Closing of the American» در نقد حیات فکری و فرهنگی آمریکا، مشهورترین شاگرد اوست. محسن مهدی و هاروی منسفیلد «Harvey Mansfield» در دانشگاه هاروارد، و هربرت استورینگ «Herbert Storing» و جوزف کراپسی «Joseph Cropsey» در دانشگاه شیکاگو از دیگر شاگردان دانشگاهی اشتراوس اند. از شاگردان بی واسطه یا با واسطه او در سیاست می‌توان به پل ولفوویتز «Paul Wolfowitz» اشاره کرد که در دستگاه جرج بوش نفوذ داشته است، ویلیام گلستن «William Galston» که در زمان کلیتون مشاور امور داخلی کاخ سفید بود، مارک پلاتنر «Marc Plattner» سردبیر مجلات «Interest and The Public Democracy» و ورنر دانهاوسر «Werner Danhauser» سردبیر نشریه «Commentary». (ائتلافی از صهیونیست‌های مسیحی و اشتراوسی‌ها همچنان در حکومت بوش صاحب تأثیر است).

اشتراوس از خردگرایی نوکانتی آغاز کرد و مدتی به تبلیغ صهیونیسم پرداخت. با مطالعه نقدهای نیچه از خردگرایی عصر جدید و در نتیجه آشنایی شخصی با هیدگر و روزنتسویگ هم از موضع نوکانتی فاصله گرفت و هم به رغم دور شدن از ریشه‌های مذهبی خود، چالش ایمان

دینی را مسئله‌ای جدی یافت. در فرایبورگ تحقیقی را در جستجوی «فلسفه به مثابه علم دقیق» انجام داد، علمی که بتواند از یک سو در برابر نقدهای بنیان فکن نیچه بایستد و از سوی دیگر با چالش دینداری روبرو شود. همچنانکه یکی از شاگردانش به روشنی بیان می‌کند: «خود را بر سر دوراهی می‌دید. نمی‌توانست اعتقاد سنتی یهود را به آسانی بپذیرد، اما در خردگرایی یا علم مدرن و در جامعه لیبرال مدرن هم نمی‌توانست مبنایی برای حیات شرافتمندانه اخلاقی و مدنی بیابد.»^۱ سرانجام ترجمان این وضع و حال را در تعبیر «مسئله کلامی-سیاسی» که از اسپینوزا به وام گرفته بود دید. مسئله کلامی-سیاسی پرسش از وجود خدا و تأثیر آن در فهم ما از عدالت است: «آیا عدالت و جامعه خوب نهایتاً مستلزم تأیید الهی است یا مبنایی طبیعی و صرفاً عقلی برای عدالت وجود دارد؟ اگر عدالت نهایتاً مبتنی بر حق و قانون الهی است چگونه می‌توان بین ادیان رقیب حکمیت کرد؟ اگر عدالت نهایتاً مبتنی بر حق و قانون طبیعی است چگونه فلسفه به مثابه علم دقیق، اصول حق طبیعی را کشف می‌کند؟». اشتراف متفکران قرن بیستم را به طفره رفتن از مواجهه با این مسئله اساسی متهم می‌کرد.^۲

برای پرداختن به همین مسئله بود که اشتراف در باره آراء هابز و اسپینوزا - که در نظری بنیادهای هنجاری (normative) علم مدرن بودند- تحقیق کرد. نارضایی از نقد دین نزد این دو متفکر عصر جدید سبب شد تا اشتراف به متفکر یهودی موسی بن میمون رجوع کند و از همین جا بود که با فیلسوفان مسلمان بویژه فارابی و ابن سینا آشنا شد و سرانجام بدیل خردگرایی مدرن را در خرد سنتی یافت که از سقراط سرچشمه می‌گرفت.

۱-۱- در نظر اشتراف، اعتقاد عصر جدید به عقلانیت، هسته بحران غرب بوده است. عقل ایمان را نابود کرده و با این کار راه را بر بربریت گشوده است. فیلسوفان مدرنی چون هابز و لاک گمان می‌کردند که نظام سیاسی را می‌توان بر اساس اصول صرفاً عقلانی تاسیس کرد و

طلب نفع شخصی به راهبری خرد شالوده بسنده حیات اجتماعی است. به اعتقاد اشتراسوس خطای متفکران جدید در همین جا بود. عقل نمی‌تواند پشتوانه لازم حیات سیاسی و اخلاقی را فراهم آورد. خدایی متعال لازم است تا به نیکوکاران پاداش دهد و بدکاران را عقاب کند. حکمای قدیم بخوبی به این معنا وقوف داشتند که عقل و فلسفه مدینه را تباه می‌کند. از همین روست که تمامی فیلسوفان بزرگ گذشته بیانی رمزاآمیز و معمایی و حتی سرشار از تناقض‌های تعمدی داشتند. و از همین روست که در هر کتاب فلسفی بزرگ دو دسته تعالیم هست: تعالیم بیرونی یا عمومی و پیام باطنی و خاص. تعالیم بیرونی دروغهای مصلحت‌آمیز و سخنان «مفید و آموزنده» اند برای همه‌کس. حقیقت خطیر در تعالیم باطنی است و برای اندک‌خوایی که شنوای آن باشند. مدینه راه گمان را طی می‌کند و شاهره حقیقت تنها خاص فیلسوفان است. فلسفه را باید پنهان داشت، نه تنها برای آنکه فیلسوف از تفتیش و تعقیب در امان بماند، بلکه بیشتر برای سلامت مدینه و مردم؛ حقیقت بنیاد اجتماع سعادت‌مند را به تحلیل می‌برد.^۳

اشتراسوس با همین اعتقاد به پنهانکاری فیلسوفان گذشته، متون قدیم فلسفی را تأویل می‌کرد. تأویلی که او از کتاب السیاسه یا جمهور افلاطون می‌کند نمونه خوبی است. جمهور از ده کتاب تشکیل می‌شود. این تقسیم از خود افلاطون نیست و بعدها صورت گرفته است، اما کتاب اول جمهور خود به روشنی با نه کتاب بعدی متفاوت است. کتاب دوم ناگهان و بدون پیوند طبیعی در ادامه آن می‌آید و نتایجی که در آن بیان می‌شود در کتابهای بعدی چندان حضور و تأثیر ندارد. سبک آن شباهتی به آثار دوران کمال افلاطون - که در آنها اندیشه‌های خاص او شکل گرفته و از نفوذ تفکر سقراط کاسته شده است ندارد؛ در حالی که کتابهای بعدی به یقین متعلق به این دوره‌اند. در این کتاب دقت نویسنده در جزئیات «نمایشی» محسوس است: نحوه نشستن و تکیه دادن کفالوس پیر، برافروخته شدن و عرق کردن

تراسیماخوس سوفسطایی، حرکات شخصیت‌ها جزء به جزء برای خواننده ترسیم می‌شود. در طی گفت‌وگو سقراط بیشتر طرح مسئله می‌کند و می‌گذارد که حریفان اندیشه‌های مخالف را پی‌درپی به میدان بیاورند. استدلال‌های سقراط‌گناه در حد شگفت‌آوری ضعیف‌اند و نتایج ارتباط منطقی درستی با مقدمات ندارند. فقدان نتایج قطعی از مشخصات رساله‌های نخستین افلاطون یعنی رساله‌های دوره سقراطی است. بر همین اساس و به دلایل دیگری متخصصان به این نتیجه رسیده‌اند که کتاب اول مدتها پیش از ادامه جمهور نوشته شده است.^۲

یکی از وقایع عجیب کتاب اول، رفتار تراسیماخوس است. در میانه کتاب، تراسیماخوس «مانند حیوانی درنده» حمله می‌آورد و به سخنان سقراط درباره حیات عادلانه اعتراض می‌کند و این قول مشهور را بر زبان می‌راند که «عدالت نفع اقویاست». تا چند صفحه بعد تراسیماخوس با قوت تمام (البته در مباحثه) در برابر استدلال‌های سقراط در اثبات برتری حیات عادلانه در هر شرایطی ایستد. اما همچنانکه به پایان کتاب نزدیک می‌شویم ناگهان سکوت و تسلیم عجیبی در پی اعتراض‌های اندیشه‌سوز تراسیماخوس می‌آید. سقراط به استدلال‌هایی آشکارا ضعیف ادامه می‌دهد و با رضایت ظاهری تراسیماخوس مواجه می‌شود.

تفسیر اشتراوس از این رخداد، یکی از وجوه اندیشه او را آشکار می‌کند. او در کتاب، «سطرهای نانوشته» را می‌خواند و واقعه را اینگونه روایت می‌کند: تا نیمه‌های کتاب سقراط و تراسیماخوس به گفت‌وگوی علنی درباره عدالت می‌پردازند. اما پس از آنکه تراسیماخوس نظریه عدالت خود را مطرح می‌کند، سقراط او را به کناری می‌کشد و می‌گوید که حق با توست، اما حق را در مدینه نباید بر زبان آورد. سکوت بعدی تراسیماخوس از همین روست.

درباره نسبت تراسیماخوس و سقراط نکته‌های بیشتری خواهیم

گفت. اما اشتراوس جز اینها تأویلهای خلاف عادت دیگری از جمهور دارد (و از کل رساله های افلاطون) که اشاره به آنها برای ترسیم طرحی از تفکر اشتراوس سودمند است.^۵ جمهور افلاطون را معمولاً تلاشی برای اتوپیا سازی می‌شمرند. این اثر آزمایش ذهنی سقراط و مخاطباننش را در ساختن گام به گام مدینه‌ای فاضله تحت حکومت فلاسفه به نمایش می‌گذارد. سقراط در جستجوی تعریف عدالت فرد به توصیف شهر عادل می‌رسد و تا پایان گفتگو جزئی ترین قوانین حکومت حکیمان را از نحوه تربیت حکام تا روشهای اصلاح نسل و آداب ازدواج بررسی می‌کند. اما در نظر اشتراوس جملگی اینها وسیعترین و عمیقترین تحلیل آرمانگرایی سیاسی است و بهترین درمان برای هرنوع بلند پروازی سیاسی. جمهور رساله‌ای است در اثبات محال بودن شهر آرمانی.

چگونه چنین تعبیری ممکن است؟ مطابق تفسیر اشتراوس از تمثیل غار، که در کتاب هفتم جمهور مطرح شده، غار همان مدینه است که محل تصاویر یعنی عقاید و گمانهاست. اما می‌دانیم که فلسفه جستجوی معرفت به جای عقیده است؛ پس فیلسوف از غار عقاید خارج می‌شود و بازگشتش به آن - همچنانکه سقراط می‌گوید - تنها با اعمال زور ممکن است. از همین جا اشتراوس نتیجه می‌گیرد که مدینه فاضله تنها با زور یا ضرورت تأسیس می‌شود. حال چه کسی فیلسوفان را وامی‌دارد تا به غار بازگردند؟ مردم مدینه که زنجیریان غارند یا خود فیلسوفان به مدد برهانی قاطع؟ چنین برهانی در نظر اشتراوس وجود ندارد. بنابر این از خود رساله بر می‌آید که جمع حکومت و حکمت هرگز میسر نیست. به این ترتیب جمهور نشان می‌دهد که مدینه و فلسفه با چه بعد بعیدی از هم فاصله دارند. این همان «بهترین درمان برای هرنوع بلند پروازی سیاسی» است که جمهور را اثری ضد اتوپیا می‌کند.^۶

تأویلهای نامتعارف اشتراوس از آثار افلاطون با تکیه به رای

خاصی است که او درباره فرم ادبی گفت و گویی دارد. گفت و گو در نظر او پوششی دلبخواه برای عرضه ادله فلسفی در نوشته های افلاطون نیست بلکه عین تفکر افلاطون است. به خلاف بسیاری از رویکردهای معمول به فلسفه افلاطون، اشتراوس روح این فلسفه را به دور از تصلب و جزم و مطلق انگاری می بیند. در نگاه او، سبکی که افلاطون برای بیان اندیشه های خود برگزیده است تجلی «لیبرالیسم افلاطونی» است.^۷ قالب گفت و گو عرصه ای آزاد برای تفکر فراهم می کند و نزدیکترین سبک نوشتاری به جریان زنده و سیال اندیشه در طی گفت و گوی شفاهی است.

اشتراوس اعتقادی راسخ به برتری گفت و گوی شفاهی نسبت به نوشتار داشت و ظهور تعالیم باطنی هر متفکر را تنها در گفت و گوی شفاهی می دید.^۸ از این منظر رساله های افلاطون شکل نازلی از آن گفت و گوهای زنده حیات بخش سقراطی است که افلاطون در شاگردی سقراط تجربه کرد، اما هنوز مقاله های «تک صدایی» از نوع ارسطو نیست و تا حدی مجال بیکران اندیشه را باز می تاباند. با این وصف در این رساله ها هیچ قولی، هیچ استدلالی از خود افلاطون نیست. نمی توان به صرف مطالعه آنها شناخت اندیشه های حقیقی افلاطون را مسلم گرفت. به تعبیر اشتراوس مکالمه افلاطونی «معما و علامت سوال بزرگ» است.^۹ از سوی دیگر اشتراوس تفسیر متداول در باره زمان تألیف رساله ها (تقسیم به سه دوره قدیم و میانه و متأخر) را نیز رد می کند. رساله های مختلف و متفاوت الزاماً «مراحل» متفاوت حیات نویسنده را نشان نمی دهد بلکه «مراتب» حقیقتی واحدند که همان گشودگی همیشگی اندیشه است. گفت و گوهای افلاطونی به بهترین وجه آن حس رازآمیزی وجود و ناتمامی پاسخهای فلسفه را نشان می دهند.

از همین روست که آثار افلاطون نه پیشگام دشمنی با آزادی که، به سبب همین خصلت ناتمامی، سرچشمه مقاومت در برابر استبداد

است. از منظر اشتراوس حتی «ایده‌های» افلاطون نشان از این خصلت دارد. ایده‌ها در تفسیر متداول، ساکنان مطلق و بی‌تغییر عالمی ورای عالم محسوس انسانها، و الگوهای اخلاق و سیاست و زیباشناسی و مابعدالطبیعه‌اند. در نگاه اشتراوس ایده‌ها نیز تغییر صورت می‌دهند: ایده‌ها نه مثالهای جاودانه متعالی و صورتی تحرک، که «مسئله‌های جاودانی اندیشه»‌اند. آنچه فیلسوف را از ایدئولوژیست جدا می‌کند آگاهی او به وجود این مسئله‌های بنیادین همیشگی برای تفکر است. هر فیلسوفی با «نمی‌دانم» سقراط آغاز می‌شود و تا به آخر با حیرتِ ناتمامی فلسفه می‌ورزد. «فلسفه اساساً نه به معنای تملک حقیقت بلکه جستجوی حقیقت است».^{۱۱}

۱-۲. «اگر فلسفه اینگونه فهمیده شود، فلسفه سیاسی شاخه‌ای از آن است.... فلسفه سیاسی کوششی است برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان درباره آنها.»^{۱۲} اشتراوس در مواجهه با فلسفه سیاسی یکی از بهترین نقدهای تاریخ مداری دوره جدید را مطرح کرده است. تاریخ مداری یا اصالت دادن به فهم زمانمند امور را اشتراوس «دشمن جدی فلسفه سیاسی» توصیف می‌کند. چرا که تاریخ مداری «سؤال از جامعه خوب... را مردود می‌داند»، پرسشی که دقیقاً همان موضوع فلسفه سیاسی است.^{۱۳} اشتراوس فلسفه سیاسی امروزی را به سبب صدماتی که پوزیتیویسم و تاریخ مداری ناشی از پوزیتیویسم بر آن وارد کرده اند رو به زوال توصیف می‌کند: «تنها نکته‌ای که دانشوران و اساتید علم سیاست در آن متفق القولند مفید بودن مطالعه تاریخ فلسفه سیاسی است.... چندان اغراق نیست اگر بگوییم امروزه فلسفه سیاسی دیگر وجود ندارد مگر به شکل نبش قبر، یعنی موضوعی برای تحقیق تاریخی یا به شکل اعتراض نامه‌هایی ضعیف... فلسفه سیاسی غیرعلمی است، یا غیرتاریخی است.... علم و تاریخ، این دو قدرت بزرگ عصر جدید، سرانجام موفق شده‌اند که فلسفه سیاسی را ناممکن سازند».^{۱۴}

حقیقت وجود «مسئله کلامی - سیاسی» فلسفه و سیاست را در پیوندی متقابل قرار می‌دهد و این همان نکته‌ای است که فیلسوفان سیاسی قدیم به آن واقف بودند. نزد افلاطون فلسفه سیاسی و سیاست دو امر متمایز نبود و فلسفه‌ورزی او هم نظریه‌پردازی سیاسی بود و هم مهارت سیاسی.^{۱۳} «عرصه و جهت فلسفه سیاسی کلاسیک را همین ارتباط مستقیم فلسفه با زندگی سیاسی تعیین می‌کرد... روش فلسفه سیاسی کلاسیک نیز توسط زندگی سیاسی مشخص می‌شد».^{۱۵}

در فلسفه سیاسی کلاسیک، «مهم‌ترین موضوع فلسفه سیاسی زندگی فلسفی است: فلسفه نه به عنوان آموزش یا نظامی از معرفت بلکه به عنوان راه زندگی راه حل مسائلی را ارائه می‌دهد که به زندگی سیاسی پویایی می‌بخشد. در نهایت، فلسفه سیاسی به شاخه‌ای که دیگر به مفهوم عادی کلمه با امور سیاسی سر و کار ندارد تبدیل می‌شود. سقراط پژوهش خود را کوششی در جهت کسب مهارتهای سیاسی حقیقی نامید و ارسطو بحث در مورد فضیلت و مسائل و موضوعهای مربوط به آن را نوعی علم سیاست خواند».^{۱۶} در نظر اشتراوس سرشت فلسفه سیاسی کلاسیک - که فیلسوفان قرون وسطی از جمله فیلسوفان اسلامی هم به سنت آن تعلق داشتند - به واضح‌ترین شکل در رساله نوامیس افلاطون متجلی شده است.^{۱۷}

۲. نوامیس

نوامیس عنوان قدیم رساله‌ای است که امروزه به نام قوانین می‌شناسیم. قوانین آخرین رساله افلاطون و اثری ناتمام است که در آن برای نخستین بار در آثار افلاطون سقراط حضور ندارد. موضوع رساله مقایسه قوانین شهرهای یونان است.^{۱۸} مسلمانان سه کتاب به عنوان نوامیس می‌شناختند؛ یکی همین رساله افلاطون که به نوشته ابن ندیم گویا یحیی بن عدی و حنین بن اسحاق آن را به عربی برگردانده بوده‌اند،^{۱۹} دوم کتابی در سحر و شعبده منسوب به افلاطون، و سوم

کتابی شامل سه مقاله در نبوت و شریعت منسوب به افلاطون (که عبدالرحمن بدوی در کتاب افلاطون فی الاسلام، ص ۱۹۷ - ۲۳۴، تصحیح و منتشر کرده است). احتمالاً عنوان «السنن» که ابن ابی اصیبعه در عیون الانباء آورده است نام دیگری برای همین رساله بوده است.^{۲۰} رساله نوامیس شامل جامع‌ترین بحث‌های افلاطون در الهیات است. مسئله الحاد در آن مطرح و رد می‌شود و قانونگذاران مجازات مرگ را برای شهروندان بی‌خدا در نظر می‌گیرند. اشتراوس با تاکید بر این نکته، ملازمت الهیات و سیاست یا مسئله کلامی - سیاسی را گوهر فلسفه سیاسی می‌شمرد. تصویری از نسبت سیاست و دین، درک او را از فیلسوفان اسلامی شکل می‌دهد.

۳. فارابی و فیلسوفان اسلامی نزد اشتراوس

اشتراوس در مقاله‌ای به نام «کتابی گمشده از فارابی» (Farabis Eine vermisste Schrift) نشان می‌دهد که بخش دوم کتاب بدء الحکمه ابن فلکیرا ترجمه عبری احصاء العلوم فارابی و فی اقسام العلوم العقلیه ابن سیناست و بخش سوم ترجمه‌ای است از کتابی گمشده از فارابی درباره افلاطون و ارسطو که کتاب تحصیل السعاده مقدمه آن بوده است. در این کتاب گمشده فلسفه افلاطون و ارسطو به صورت فلسفه‌ای واحد عرضه می‌شود؛ فلسفه‌ای که باطن آن افلاطونی و ظاهر آن ارسطویی است. به عقیده اشتراوس، فارابی مابعدالطبیعه ارسطویی را از این فلسفه حذف کرده است، نه به سبب دسترسی نداشتن به نسخه‌های آثار ارسطو، بلکه به این علت که وی مابعدالطبیعه را تنها در کسوت سیاسی می‌پذیرفته، همچنانکه در فلسفه افلاطون به این صورت بوده است. اشتراوس ضرورت بررسی دوباره آثار فارابی را به سبب اهمیتی که در فهم مقاصد فیلسوفان قرون وسطی دارد اعلام می‌کند. به اعتقاد او فیلسوفان مسلمان و یهود در قرون وسطی برای تفسیر شریعت از الگوی رساله نوامیس پیروی

می‌کردند. او نشان می‌دهد که ابن میمون در فلسفه خود و تفسیر خود از تورات متأثر از فارابی بوده است، یعنی فیلسوفی که دین و حیوانی را تحقق طرح افلاطون در تأسیس دولت آرمانی می‌شمرد. همین معنا بود که موجب شد فیلسوفان مسلمان در جستجوی حکومت آرمانی نباشند و به شرح ظاهر وحی بر حسب سیاست افلاطونی بسنده کنند. اشتراوس تاکید می‌کند که نقد تجدد و نقد سنت دینی جز بواسطه فهم صحیح خرد در قرون وسطی میسر نخواهد بود و این فهم جز با فهم فلسفه سیاسی افلاطونی فارابی حاصل نمی‌شود.^{۱۱}

اشتراوس ابن سینا و ابن رشد را نیز در همین سیاق تفسیر می‌کند. از جمله‌ای در کتاب فی اقسام العلوم العقلیه ابن سینا، اشتراوس نتیجه می‌گیرد که ابن سینا، نماد تمامی فیلسوفان مسلمان قرون وسطی، آن اساسی را که فهم فلسفی از دین باید بر آن استوار شود در رساله نوامیس می‌دید. به گمان او این امر نشان می‌دهد که فلسفه اسلامی ذاتاً افلاطونی است؛ فیلسوفان اسلامی دین را با فلسفه سیاسی افلاطون تفسیر می‌کردند و اهتمامشان به علوم منطقی و طبیعی ارسطو امری عرضی بود. یعنی برخلاف قول رایج، فلسفه اسلامی فلسفه‌ای مشائی با عناصر افلاطونی و نو افلاطونی نبوده است. گوهر فلسفه اسلامی تفسیر نبوت و شریعت با مفاهیم افلاطونی است به این منظور که دین را به صورت نظامی سیاسی نشان دهند. اشتراوس به ابن رشد این اقوال را نسبت می‌دهد که سعادت تنها از بحث نظری در موجودات متحقق می‌شود و از همین رو مختص فیلسوفان است و عامه مادام که به معرفت حقیقی راه نیافته‌اند از سعادت حقیقی محرومند. عامه مردم تابع اهواء نفسانی خویش‌اند و به همین سبب از ضروریات نظام مدنی پیروی نمی‌کنند و موجب سستی بنیاد جامعه می‌شوند. تنها بواسطه دین و شریعت است که می‌توان بر عامه تسلط یافت، زیرا ترس از عقاب و میل به ثواب موجب اطاعت آنان از احکام دین می‌شود. به این ترتیب دین مبداء سیاسی ضروری برای تأسیس

و استقرار دولتهاست.^{۳۲} به گمان اشتراوس، فارابی و ابن سینا و ابن رشد نبوت را ذاتاً امری سیاسی می‌دیدند و به همین سبب صفت اقدام به جنگ را به صفاتی که افلاطون برای حکیم حاکم بر شمرده افزودند و نیز به همین سبب فرمانروایی را از مهم‌ترین شئون نبی شمردند. به علاوه، شریعت همان nomos افلاطونی است و این فیلسوفان مسلمان شریعت را از طریق فلسفه سیاسی افلاطون فهم می‌کردند.^{۳۳}

۳-۱. فارابی، نخستین فیلسوف و نظریه‌پرداز سیاسی جهان اسلام، چند رساله درباره فلسفه افلاطون دارد که احتمالاً مشهورترین‌شان رساله الجمع بین رای‌الحکیمین افلاطون الالهی و ارسطوطالیس است.^{۳۴} در رساله تحصیل السعاده نیز خلاصه‌ای از یک جزء کتاب ششم جمهور آمده است. جز اینها می‌توان به رساله افلاطون فی الرد من قال بتلاشی الانسان و رساله من کلام افلاطون فی معنی الفلسفه و الاعمال المرضیه اشاره کرد. نیز تلخیص النوامیس و رساله فلسفه افلاطون که موضوع بحث اشتراوس در مقاله‌ای با عنوان قرائت فارابی از افلاطون «How Farabi Read Plato» است.^{۳۵}

۳-۲. تقریباً تمام وجوه اصلی تفکر اشتراوس را در مقاله او درباره تلخیص النوامیس می‌توان یافت. به همین سبب در این نوشته سبک و ترتیب مطالب او را کمابیش حفظ خواهیم کرد. آنچه در پی می‌آید گزارشی است از مقاله اشتراوس (شماره‌های داخل پرانتز در انتهای بندها شماره صفحات مقاله است. عبارات عربی در مقاله اصلی نبوده و از رساله فارابی نقل شده است).

«تلخیص فارابی از نوامیس افلاطون یک مقدمه و ۹ گفتار (مقاله) دارد و هر گفتار به یکی از کتابهای نوامیس می‌پردازد. فارابی خود می‌گوید که تنها ۹ مقاله از نوامیس را دیده است و تعداد مقالات را بعضی ده و بعضی چهارده ذکر کرده‌اند. عدد درست بین این دو است، یعنی دوازده مقاله.^{۳۶} در هر حال فارابی کتاب دهم را که سخنان افلاطون در الهیات است تلخیص نکرده است (۳۱۹).

مقدمه شامل یک گفتار کلی و یک حکایت و کاربرد نتیجه حکایت در نحوه خواندن نوامیس است. خلاصه آن گفتار کلی چنین است: حکما (Men of Judgment) آن کسان اند که عادت تمییز و حصول امر نافع را از راه مشاهده و ارزیابی مشاهدات به دست آورده‌اند. ارزیابی درست مشاهدات عبارت است از اقامه احکام صادق کلی بر مبنای تعدادی مشاهده جزئی همه آدمیان بالطبع این عمل ایجاد احکام کلی بر اساس چند مشاهده جزئی را انجام می‌دهند. مثلاً اگر کسی یک بار و دوبار یا اغلب راست بگوید، طبعاً می‌گویند شخص راستگویی است و «همیشه» راست می‌گوید. اما چنین احکامی ولو طبیعی باشند ضرورتاً صادق نیستند. حکیم تمایل طبیعی آدمیان به تعمیم‌های بی‌وجه را می‌شناسد و آن را بدرستی ارزیابی می‌کند و بر مبنای این ارزیابی، به انجام عمل مفید می‌پردازد. گاه با عمل کردن به شیوه‌ای خاص سبب می‌شوند که عامه به اشتباه تصور کنند که همواره به آن شیوه عمل خواهند کرد، به این منظور که اگر در احوالی خاص به نحو دیگری عمل کردند از چنگ عامه برهند.

فارابی این نکته را با نقل حکایتی روشن می‌کند. مطابق آن حکایت، روزگاری زاهدی مشهور به زهد و عبادت، گرفتار سلطان جائری شد و ناچار در صدد ترک شهر خود برآمد. اما سلطان دستور توقیف او را داد و بر دروازه‌های شهر مراقب گماشت. زاهد هیأت ظاهری خود را تغییر داد، طنبوری به دست گرفت و در آغاز شب با تظاهر به مستی به دروازه‌ای نزدیک شد. وقتی نگهبان از او پرسید کیستی، استهزاکنان گفت من فلان زاهدم. نگهبان به گمان آنکه این مرد قصد مسخرگی دارد به او اجازه داد از دروازه بگذرد. به این ترتیب زاهد بی‌آنکه دروغی گفته باشد گریخت.^{۲۷}

اکنون اگر آن نکته کلی را در پرتو این حکایت و این حکایت را در پرتو آن نکته مورد ملاحظه قرار دهیم، می‌بینیم که انسان می‌تواند حقیقتی بسیار خطیر را بر زبان آورد به شرط آنکه آن حقیقت را در

ضمن «حواشی» مناسب اظهار کند؛ زیرا عامه قول خلاف انتظار را برحسب معنای عادی و محتمل آن حواشی تفسیر می‌کنند. در این حکایت نیز وضع چنین است: هرگاه مردمان بشنوند که زاهد به واسطه عملی گریخته که شایسته انسان دینداری نبوده است، همچنان خواهند گفت که او از سلوک مألوف خویش منحرف نشده است چرا که دروغی بر زبان نیاورده است؛ باز هم صداقت بی‌چون و چرا خصلت ذاتی زاهد است. با این وصف حکم عامه اشتباه است؛ زاهد با عمل خود دروغ گفته است و راستگویی زبانی او جزئی از دروغ عملی او بوده است. البته عمل زاهد در حقیقت قبیح نیست؛ نه به سبب آنکه به ظاهر دروغی بر زبان نیاورده است بلکه به سبب موجه بودن گریز وی از تعقیب و تفتیش (۳۲۱).

هدف صریح از این نکته و این حکایت، معقول نمایاندن سلوک افلاطون حکیم است. افلاطون به حق روا ندانست که علوم را برای همگان آشکار کند و به همین سبب طریق رمز و ابهام و معماگویی و دشوار نویسی را در پیش گرفت تا علوم به دست نااهل نیفتد و در غیر موضع استعمال نشود.^{۲۸} روش افلاطون چنین بود که خود را فردی نشان داد که هرگز صریح و بی‌ابهام سخن نمی‌گوید و رای حقیقی خویش را به سادگی آشکار نمی‌کند. با این روش افلاطون به خود امکان داد تا گاهی صریح سخن بگوید. او درست عکس زاهد عمل می‌کرد؛ زاهد همواره صریح است، افلاطون تقریباً هرگز صریح نیست. اما وجه مشترک این دو آن است که گاه ناچارند حقایق را آشکار کنند که برای خودشان یا دیگران خطرناک است. بنابراین هر دو حکیم اند و حقیقت خطیر را با پوشاندن آن می‌گویند، و بدین ترتیب هیچ‌کس قول صریحشان را به جد نمی‌گیرد (۳۲۲).^{۲۹}

در نظر فارابی، افلاطون نوامیس را به این شیوه نوشته است. قصد او در تلخیص روشن کردن یا استخراج مطالبی است که افلاطون «می‌خواست» در نوامیس شرح دهد. اشاره به یک اندیشه به معنای

شرح آن نیست بلکه «قصده» شرح آن است؛ تحقق این امر موقوف به خواننده کتاب است نه نویسنده آن. خواننده خود باید شرح آن اندیشه را دریابد. فارابی دربارهٔ رمز آمیز بودن با افلاطون توافق کامل دارد. غرض او از تألیف تلخیص - همچنانکه خود آورده است - یاری به کسانی است که خواهان معرفت به نوامیس اند و مدد به کسانی که نمی‌توانند مشقت درس و تأمل را تاب بیاورند.^{۲۰} اما تمایل کسانی که نمی‌توانند مشقت درس و تأمل را تاب بیاورند ضرورتاً تبدیل به نفرت و اکراه می‌شود، چرا که معرفت نوامیس بدون مشقت حاصل نخواهد شد. به این ترتیب تلخیص فارابی معنایی دو وجهی دارد. آثاری از نوع تلخیص را می‌توان به مردی سوار بر اسب تشبیه کرد: یک کل که شامل حاکمی بصیر و کندروست و محکومی سریع و کمتر بصیر (۳۲۳).

تلخیص شامل اشاراتی است به اندیشه‌هایی که در نظر فارابی در نوامیس به آنها اشاره شده است. اشارات فارابی برای کسانی است که اشاره‌های افلاطون را در نمی‌یابند. طبعاً اشاراتی که برای بعضی معاصران افلاطون قابل فهم بود، برای همان نوع افراد در مردم روزگار فارابی مفهوم نمی‌شد. اشارات فارابی را جز با تن دادن به مشقت مطالعهٔ دقیق سخنان او نمی‌توان درک کرد، اما به سبب رمز آمیز بودن سخنان فارابی، مطالعه آنچه به تصریح می‌گوید باید ملاحظه ناگفته‌های او را نیز در برداشته باشد. مطالعه تلخیص را باید از اینجا آغاز کنیم که از خود پرسیم مهم‌ترین موضوعی که فارابی در این اثر ذکر نمی‌کند چیست.

امکان پاسخ دادن به این پرسش را خود فارابی فراهم کرده است: او راهنمایی برای تلخیص نوشته است؛ رساله‌ای با عنوان فلسفه افلاطون و اجزایها و مراتب اجزایها من اولها الی آخرها.^{۲۱} مطابق رساله فلسفه افلاطون شرط لازم و کافی سعادت یا کمال نهایی انسان فلسفه است. در تلخیص، الفاظ «فلسفه» و «فیلسوف» یا مشتقات آنها دیده نمی‌شود؛ افلاطون با عنوان «الحکیم» ذکر می‌شود و در نهایت تلخیص

درباره فلسفه خاموش است. از آنجا که مطابق فلسفه افلاطون فلسفه علم جواهر کل موجودات است، تلخیص - که مشخصه آن سکوت درباره فلسفه است، از لفظ «موجودات» به کلی پرهیز می‌کند و لفظ «جوهر» تنها یک بار در آن ظاهر می‌شود. از آنجا که «فیلسوف» بالضروره در مقابل «جمهور» است، در تلخیص لفظ «جمهور» به کار نمی‌رود (۳۲۴).

برای فهم سکوت تلخیص درباره فلسفه، باید به سکوت فلسفه افلاطون درباره سایر مضامین توجه کنیم. فلسفه افلاطون تعلیم می‌دهد که فلسفه شرط لازم و کافی سعادت است؛ مطابق تلخیص ظاهراً سعادت بواسطه اطاعت از ناموس الهی یا اطاعت از خدایان حاصل می‌شود. تلخیص از خدا و خدایان و حیات اخروی و شریعت و نوامیس الهی سخن می‌گوید؛ فلسفه افلاطون در این مضامین به کلی سکوت می‌کند. نسبت این دو رساله نسبت قانون الهی و فلسفه را به عنوان دو عالم یکسره متفاوت منعکس می‌کند (۳۲۵).

فارابی در آغاز گفتار آخر تلخیص می‌گوید تا اینجا - یعنی تا پایان کتاب هشتم نوامیس افلاطون - از ریشه‌های («اصول») نوامیس و آن موضوعاتی که قانونگذار («صاحب ناموس») باید مورد توجه قرار دهد، یعنی «القوانین و الاصول»، سخن گفته‌ایم. ممکن است چنین به نظر برسد که موضوع مورد نظر افلاطون - در تمایز از قانونگذار - «اصول» قوانین است نه خود قوانین. فارابی در توصیف نحوه برخورد افلاطون با اصول، از لفظ «تکلم» استفاده می‌کند. در جای دیگری وی صریحاً روشن سخن گفتن قانونگذار را - که دستور صریح است - با روش متکلم که نحوه‌ای بحث است که ضرورتاً خالی از تناقض و تعارض نیست، در مقابل هم می‌گذارد. مشتقات ریشه «ک ل م» به کرات در تلخیص مشاهده می‌شود، اما در رساله فلسفه افلاطون به هیچ‌وجه وجود ندارد. از آنجا که کلام یا بحث در اصول قوانین یا مذاهب، فن دفاع از قوانین و مذاهب است، نسبت تلخیص و فلسفه

افلاطون را می‌توان اینگونه دید: «فلسفه افلاطون» نماینده فلسفه افلاطون است و تلخیص نماینده فن کلام او.

تفاوت دیگری که میان این دو رساله وجود دارد، اشاره فارابی به خویش است.

در فلسفه افلاطون فارابی هیچ نامی از خود نمی‌برد. اما در تلخیص حدود پنج بار به صورت مفرد و ۲۱ بار به صورت جمع از خود سخن می‌گوید. سبب این تفاوت آن است که تلخیص به نحوی «شخصی‌تر» از رساله دیگر است (۳۲۶).

تلخیص در نگاه اول و با هر مطالعه سطحی، نوشته‌ای متکلف و خشک و تصنعی می‌نماید، پر از سخنان بی‌روح یا سطحی و نشان دهنده عدم درک افلاطون. بسیاری از اندیشه‌های افلاطون ذکر نشده است و بسیاری دعاوی به افلاطون منسوب شده است که در رساله نوامیس هیچ اثری از آنها نیست. ابتدا خواننده این انطباق را دارد که فارابی می‌خواهد فقط گزارشی از محتوای نوامیس بدهد، با شمارش ساده موضوعات مطرح شده در آن رساله: «الف را شرح داد سپس ب را شرح داد سپس ج را شرح داد». این ویژگی ظاهری تلخیص عجیب است. زیرا فارابی مسلم می‌گیرد که نوامیس در دسترس خواننده تلخیص هست. حتی یک جا عبارتی را که در تلخیص نیآورده شرح می‌کند. آغاز تلخیص چنین القاء می‌کند که این اثر بناست بیش از تلخیص رساله افلاطون، شرح و تفسیر آن باشد، تفسیرهای ساده و صریح مثل شرح معنای «سبب» در جمله اول نوامیس یا معنای زئوس [در متن «زاوش»]. اما این دست تفسیرها کمتر ظاهر می‌شود. دغدغه اصلی فارابی مطرح کردن آن اغراضی است که افلاطون آشکار نکرده است، غرض از بحث در موضوعات خاص. به علاوه، در نگاهی دیگر به تلخیص معلوم می‌شود که این اثر کم‌تر از آنچه در آغاز می‌نماید یکنواخت و یکدست است. فارابی در موارد بسیاری موافقت خود را با آراء افلاطون بر زبان می‌آورد. در موارد دیگری می‌گوید افلاطون در

قول به فلان رای یا بیان آن برحق بود، یا آنکه افلاطون موضوع سودمند یا بسیار سودمندی را مطرح کرد. خواننده‌ای که تاب تحمل مشقات درس و تأمل را دارد و به همین سبب به این تنوع بیان توجه می‌کند لاجرم به پرسش‌هایی از این قبیل می‌رسد که آیا فارابی با آن اقوال که صریحاً موافقت خود را با آنها ابراز نمی‌کند موافق بود؟ درباره موضوعاتی که مفید یا دقیق و صاف نمی‌کند چه نظری داشت؟ یا درباره موضوعاتی که وصف نمی‌کند یا صرفاً به صورت «سایر مطالب» نام می‌برد؟ (۳۲۷).

فارابی به هیچ وجه به خواننده القاء نمی‌کند که افلاطون تمام مطالبی را که در نوامیس مطرح کرده «شرح و بیان» نیز کرده است. در بسیاری موارد می‌گوید که افلاطون «گفت» یا «ذکر کرد» یا «اشاره کرد» یا «شرح آن را به عهده گرفت» یا «آغاز به شرح کرد» یا «می‌خواست شرح کند». از این رو می‌توان گفت کارکرد اصلی تلخیص روشن کردن تفاوت مراتب در سخنان افلاطون است، سخنانی که به دیده خواننده فاقد بصیرت ممکن است همه به یک صورت و اهمیت بنظر برسند (۳۲۸).

فارابی اغلب می‌گوید که آنچه را افلاطون فقط ذکر کرده یا به اشاره گفته یا شروع به شرح کرده است تلخیص می‌کند، از این رو نمی‌توان انتظار داشت که جستجو در قطعات متناظر در اصل نوامیس منتهی به یافتن آرائی شود که فارابی استخراج کرده است. لاجرم تفاوت عمده‌ای هست میان آنچه افلاطون به صراحت در نوامیس می‌گوید و آنچه فارابی به صراحت در تلخیص می‌آورد. در بخشهایی از تلخیص همه جملات با «ثم» آغاز می‌شود و در بخشهایی حتی یک بار این لفظ مشاهده نمی‌شود. به همین دلیل گاه تعیین اینکه گزارش قول افلاطون در کجا به پایان می‌رسد و شرح فارابی در کجا آغاز می‌شود، غیرممکن است (۳۲۹).

خلاصه آنکه میان اقوال صریح افلاطون و فارابی اختلاف

عمده‌ای وجود دارد، تعیین پایان شرح فارابی و آغاز متن افلاطون غالباً محال است، و فارابی غالباً به موافقت خود با آراء افلاطون تصریح نمی‌کند. این وجوه تلخیص را در بررسی شگفت‌انگیزترین نمونه آنها بیشتر خواهیم فهمید. این نمونه گفتار هفتم است که بناست تلخیص کتاب هفتم نوامیس باشد و در آن بندرت ردپایی از متن نوامیس یافت می‌شود. آیا وجوه شگفت‌انگیز رساله فارابی را نمی‌توان از این طریق فهم کرد که به آگاهی فارابی از تفاوت بنیادین اسلام و سیاست فلسفی افلاطون توجه کنیم؟ احتمال دارد که فارابی تلخیص را با توجه به شرایطی که در نتیجه ظهور اسلام یا بطور کلی دین و حیانی پدید آمده بود نوشته باشد. شاید فارابی سعی داشته است هدف افلاطون را با تطبیق دادن آن با وسیله‌ای جدید حفظ کند. شاید می‌خواست است قرائت بازبینی شده خود از تعالیم افلاطون را به افلاطون در گذشته منسوب کند به این منظور که از آن قرائت محافظت کند یا کلاً از علم محافظت کند، بویژه با پاسخ ندادن به این مسئله که آیا با همه تعالیم افلاطون موافق است، و با نکشیدن خطی مشخص میان گزارش و شرح مستقل خود (۳۳۰ - ۳۳۱).

نوامیس کتاب خاصی است؛ نمی‌توان آن را درک کرد و دستخوش تحول نشد. در نوامیس تعالیمی هست که دعوی اعتبار ابدی دارند. هر خواننده مسلمان در قرون وسطی ناگزیر با این جنبه کتاب روبرو می‌شد. سه طریق مواجهه پیش روی خواننده بود: یا ادعای افلاطون را به استناد محرومیت او از وحی رد کند، یا از معیارهای افلاطون برای نقد و قضاوت در باره نهادهای خاص اسلامی بهره ببرد یا حتی بر اساس آنها اسلام را رد کند، یا مدعی شود که تنها اسلام به آن معیارهای حقیقی که افلاطون نشان داده عمل می‌کند، و بر این مبنا توجیهی کاملاً عقلانی از محتوا و منشاء اسلام به دست دهد.

فارابی به خوبی می‌دانست که تفاوت‌های مهمی میان قوانین یونانی و شریعت اسلام هست. کما اینکه در پایان گفتار ششم درباره موسیقی

آورده است که «ذلک واجب ایضاً فی کل زمان غیر آن فی تلک الأزمنه کانت العنايه بها اکثر»^{۳۳} اما به این معنا هم بخوبی واقف بود که از جنبه های دیگری هیچ تفاوتی میان قانون یونان و شریعت نیست. مثلاً در انتهای گفتار آخر این سؤال افلاطون را ذکر می‌کند که آیا کسی که چیزی جز سنن را نمی‌شناسد و جز به سنن عمل نمی‌کند صاحب فضیلت است یا نه.^{۳۴} همچنین در آغاز گفتار سوم اشاره می‌کند که افلاطون «ابتدأ یبین ان وضع النوامیس و دروسها و تجدیدها لیس هذا شیئاً محدثاً فی هذا الزمان لکنه شیء قد کان فی الأزمان القدیمة و سیکون فیما یأتی منها».^{۳۵} به نظر می‌رسد که مراد فارابی از «هذا الزمان» روزگار خود اوست، هر چند نه صرفاً دوران عمر شخص خود. آیا فارابی به این امکان اندیشیده بود که سخنان افلاطون درباره ظهور و سقوط ضروری هر قانون، درباره شریعت اسلام هم مصداق دارد؟ کافی نیست که بگوییم فارابی صریحاً بر رای افلاطون صحه نگذاشت یا آن را خوب و مفید وصف نکرد (۳۳۲).

فارابی مسلماً تا این حد با افلاطون موافق بود که او نیز آنچه را حقیقت می‌شمرد در گفتاری مبهم و کنایه‌ای عرضه کند. تلخیص سرشار از عبارات مبهم است. عباراتی از این دست: «و علی صاحب الناموس ان یعلم اصحاب السياسات و الحکام کیف یدبر کل واحد من الناس لیسئلکوا فی ذلک الطریقه و لینهجوا فی ذلک النهج الصواب، لثلا یحدث من سوء تدبیرهم نفار. و قد ذکر هذا المعنی و اتی علی ذلک بأمثله من الاحرار و العبید و من نحل الکوارات و معاملات الناس معها و انما عنی بهذا الاشرار و البطالین».^{۳۶} در اینجا به جز جفت اشرار و بطالین سه جفت دیگر داریم: زنبورها و زنبورداران، آزادگان و بردگان، منبج قانونگذار و منبج صواب. بر مبنای این ملاحظه، این پرسشها مطرح می‌شود: آیا زنبوردار از هر زنبور مشخص نگهداری می‌کند، آیا با زنبورها به همان روشی رفتار می‌کنند که باید با انسانهای آزاد رفتار شود یا به روشی که باید با بندگان رفتار کرد؟ نسبت شیوه زنبوردار با

منهج قانونگذار چیست؟ آیا نظرگاهی هست که از آن بتوان آزاد را مانند شریر دید، هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که صرف مطالعه متن فوق به پاسخی می‌انجامد (۳۳۳).

این مثالها نشان می‌دهد که رمز آمیزی های فارابی آن چنان هم که می‌نماید ساختار محدودی ندارد. فارابی فقط درباره برخی مضامین خاموش نمی‌ماند بلکه درباره برخی مضامین فقط در برخی مواضع سکوت اختیار می‌کند. اشاره کردیم که در فلسفه افلاطون کاملاً درباره خدا و خدایان خاموش است، درحالی که در تلخیص اغلب از خدا و خدایان نام می‌برد. اکنون باید به توزیع ذکر این الفاظ در تلخیص بپردازیم. در مقدمه و گفتار اول سه بار از خدا و یک بار از خدایان نام برده شده است. در گفتار چهارم که تلخیص بند (c- 759b) نوامیس است آنجا که افلاطون سخن از حاکمیت خدا و بخت بر حیات بشر می‌گوید، فارابی تنها لفظ بخت را ذکر می‌کند در تلخیص اواخر کتاب چهارم نوامیس ارجاعات مکرر افلاطون به خدایان (723e-724a) را حذف می‌کند. در این مرور سریع به قلب کتاب تلخیص می‌رسیم. در آغاز گفتار پنجم که گفتار مرکزی است فارابی دقیقاً همان کاری را می‌کند که در انتهای گفتار چهارم کرد: ارجاعات مکرر و مشخص افلاطون به خدایان (726 a1-3, 727 a) را حذف می‌کند. آغاز گفتار پنجم اینگونه است: «بین فی هذه المقالة ان اولی ما یعتنی به امر النفس اذهی اشرف الاشیاء».^{۳۰} فارابی این سخن افلاطون را که باید نفس را شریف داشت «پس از خدایان» (726 a6 - 727a2) نقل نمی‌کند. آیا مراد او این بوده که نفس در شرافت از الوهیت هم برتر است؟ مراد او نمی‌تواند این باشد که الوهیت شریف نیست. زیرا می‌گوید که کرامت شریف‌ترین امور الهی است. این هم نمی‌تواند مرادش باشد که الوهیت در شمار اشیاء یا امور نیست چرا که هم در فلسفه افلاطون و هم در تلخیص از امور الهی سخن می‌گوید. این امور الهی در تلخیص آمده است: فضایل الهی، لذات الهی، موسیقی

الهی، ناموس الهی، حکومت الهی، حکام الهی. در اغلب این موارد، «الهی» بوضوح دلالت بر کیفیتی معین در آدمی یا دستاوردهای بشری یا کمال بشری دارد. اگر این معنا را در نظر بگیریم که نوامیس الهی اثر قانونگذار بشری اند، کمتر مثالی می ماند که «الهی» در آن معنایی متفاوت با آنچه گفتیم داشته باشد. در خصوص گفتار ششم این تنها گفتاری است که در آن هیچ اثری از خدا و خدایان و شریعت و حیات اخروی نیست. از این رو این گفتار نزدیکترین نوشته به فلسفه افلاطون است، و نیز تنها گفتار تلخیص که لفظ «جوهر» در آن آمده است. گفتار ششم حتی از آن رساله فراتر می رود. زیرا از لفظ «الهی» و «دین» هم پرهیز می کند. در گفتار هفتم دوباره لفظ «شریعت» ظاهر می شود، در گفتار هشتم خدایان و در گفتار نهم حیات اخروی ذکر می شود. حیات اخروی مضمونی است که در گفتار اول و آخر ذکر می شود؛ در بخش میانی سکوت است (۳۳۵ - ۳۳۸).

این نکات برای عرضه تصویری از نوع مشکلات پژوهشگر تلخیص کافی است. ابلهیم اگر ادعا کنیم که در مقام شرح این مشکلات قرار داریم. پیش از چشمداشت توضیح موضع فارابی درباره دین، باید اطلاعاتی بیش از اطلاعات فعلی در باره وضع دین در روزگار فارابی داشته باشیم. از سوی دیگر نمی توان انکار کرد که در مدتی تأمل بر نوشته هایی چون تلخیص، انسان به فهمی از شیوه قرائت اینگونه متون می رسد. ما معتقدیم که در پیگیری یکی از خطوط بحث گفتار اول کتاب تلخیص کامیاب بوده ایم.»

آنچه از مقاله اشتراوس در باره تلخیص نوامیس فارابی گزارش شد، نحوه مواجهه وی با متون فلسفی و روش تفسیر او را تا حد زیادی روشن می کند. درباره این مسائل ذکر این نکته ضروری به نظر می رسد که برای فهم نوشته اشتراوس هم باید به قواعدی که او برای فهم متون

فلسفی قدیم مطرح می‌کند توجه تمام داشت. اشتراوس هم مانند آنچه به فارابی نسبت می‌دهد، «ظاهراً» به گزارشی توضیحی از نوشته فارابی پرداخته است. دقت در جزئیاتی چون تعداد ذکر الفاظ مختلف، به این «ظاهر» کار او مربوط است. اما برای خواننده اشتراوس هم مثل خواننده فارابی، دریافت آنچه او به صراحت نمی‌گوید مسئله‌ای است پیچیده‌تر و مهم‌تر از فهم نوشته او. برای نمونه، اگر از پیش اطلاعاتی درباره نگرش اشتراوس به نسبت فلسفه و دین نداشته باشیم، از خلال این مقاله به موضع مشخصی نخواهیم رسید. آیا باید تأکید اشتراوس بر نقل شفاهی افکار و «بیرونی» بودن نوشته‌های متفکر را جدی بگیریم؟ به نظر می‌رسد که در روش تفسیر او تأکید دوباره‌ای بر سهم مخاطب متن در احیای اندیشه‌های فیلسوف، مضمراست.

در اینجا هم حقیقت خطیری هست که اشتراوس فیلسوف نمی‌خواهد در «مدینه» اظهار کند. اشتراوس نسبت فلسفه و حکومت/نوامیس را از طریق بررسی یکی از سخنان فارابی در فلسفه افلاطون روشن کرده است (۳۴۲). فارابی در آنجا میان طریق سقراط و طریق افلاطون فرق می‌گذارد. طریق سقراط - طبق توضیح اشتراوس - مستلزم ترک عقاید مقبول و رایج است. سقراط با قوانین سر و کاری ندارد. طریق افلاطون، طریق سقراط را که مناسب روابط فیلسوفان با نخبگان است، با طریق تراسیماخوس که مناسب روابط فیلسوف با عامه مردم است جمع می‌کند. طریق افلاطون مستلزم انطباق دادن خود با قوانین است. محال بودن مدینه فاضله‌ای که فیلسوفان بر آن حکومت کنند نکته‌ای است که جمهور افلاطون را به نوامیس مربوط می‌کند.

نوامیس پذیرفتن حکیمانه این امر ناگزیر است و در نظر اشتراوس تمام فیلسوفان سیاسی قدیم - از جمله فارابی - از چنین حکمتی بهره داشتند.^{۳۷}

پی‌نوشت‌ها:

۱- پنگل (Pangle)

۲- همان

۳- دروری (Drury): وی در رویکرد اشتراوس به حقیقت ناسازگاری می‌بیند. در نظر وی اشتراوس کاملاً متأثر از نیچه حقیقت را تلخ و نکبت‌بار می‌داند، اما از پذیرفتن نتایج نیچه - یعنی ترجیح زندگی بر فلسفه - سر باز می‌زند.

۴- پیاس (Pappas) درباره این مسئله حدسی خواندنی دارد. پیشنهاد او این است که افلاطون عمده‌ا کتاب اول را به سبک آثار دوره جوانی خود نوشته است تا محدودیت‌های روش سقراطی را نشان دهد و آن را در برابر روش‌های تازه خود در ادامه جمهور بگذارد. برای نویسنده‌ای با توانایی بالایی تقلید که در رساله‌هایی چون مهمانی و فدروس و منکسنوس به نمایش گذاشته است، تقلید «خود» پیشین چندان دشوار نبوده است (ص ۲۹ - ۳۰).

۵- نمونه دیگری از تأویل‌های غیرمتعارف اشتراوس، برخورد او با گزنفون است. برخورد معیار با آثار گزنفون، او را سرداری کم استعداد در فلسفه نشان می‌دهد. گفت‌وگوهای سقراطی او معمولاً اثری کم عمق و حتی ساده‌لوحانه معرفی می‌شود. رساله‌ای که گزنفون در قالب مکالمه درباره استبداد یا جباریت نوشته است از لحاظ فکری چندان نوید بخش به نظر نمی‌رسد. بخش اول آن بیان عوامانه‌ای است از مصیبت‌های جبار در پس ظاهر زندگی شکوهمند، و محرومیت او از همه لذایذ حیات شهروند عادی، بخش دوم اندرزهایی است برای تبدیل کردن جبار به شاهی محبوب، خودکامه‌ای در خدمت مدینه. با این وصف، اشتراوس در کتاب درباره استبداد از گزنفون حکیمی می‌سازد که مکالمه سیمونیدس فیلسوف و هیرون جبار را با هنر تمام روایت کرده است (برای ترجمه فارسی رساله گزنفون جواد شیخ الاسلامی، زبان‌های استبداد، تهران ۱۳۷۶).

۶- اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، ص ۳۰؛ اسمیت، ص ۷۹۶-۷۹۳.

اشتراوس در «فلسفه سیاسی چیست؟» منتقدان افلاطون را ملامت می‌کند: «آنها را بدین جهت جاهل می‌خوانیم که در نمی‌یابند حتی بر اساس معیارهای خود آنها که احتمالاً نمی‌تواند مطلق باشد، افلاطون تا چه اندازه لیبرال است» (ص ۲۵۵).

استیون اسمیت بر اساس همین مفهوم از موضع انتقادی اشتراوس نسبت به لیبرالیسم جدید دفاع می‌کند و آن را تأیید لیبرالیسم اصیل یعنی همان لیبرالیسم افلاطونی می‌داند. آنچه اشتراوس نقد می‌کند دمکراسی عوامانه توده‌هاست در برابر دمکراسی حقیقی که تنها نظامی است که به فیلسوف اجازه اندیشیدن می‌دهد (ص ۸۰۵ - ۸۰۶). در دمکراسی توده‌ها یکی از خطرناک‌ترین شرایط روانی برای تفکر، حاکم می‌شود: «فشاری قوی و سازمان نیافته اما فراگیر به منظور هم‌رنگ شدن تمامی افراد بر مبنای برابری»، «پدایش مکرر و پیگیر تبعیض و تعقیب «غیر دولتی»، «واژ این بدتر و مخرب‌تر گرایش است در مدارای دمکراتیک به اینکه نخست به باوری ساده‌لوحانه تبدیل شود مبنی بر اینکه تمامی دیدگاه‌ها ارزشی برابر دارند (بنابراین نیازی به بحث بر حرارت، به تحلیل ژرف یا دفاع جسورانه نیست) و بعد در فرایند انحطاط بعدی به این باور تبدیل گردد که طالبان بینش اخلاقی متمایز و برتر، راه زندگی متعالی‌تر، و سنخ برتر انسانی، همگی به نوعی طرز تفکری نخبه‌گرایانه یا غیردمکراتیک دارند پس دیدگاهشان غیر اخلاقی است». (تارکوف و پنگل، ص ۴۲ - ۴۳). در نقد فرهنگ هم‌رنگ ساز مدرن، اشتراوس مسلماً تنها نیست. اما مفهوم لیبرالیسم قدیم یا افلاطونی ابداع خاص اوست که مصون از نقد هم به نظر نمی‌رسد.

۸- شخصیت خود اشتراوس را معلمی «کارزماتیک» توصیف می‌کنند. بنگل حتی او را از این لحاظ در کنار سقراط قرار می‌دهد (البته منتقدان اشتراوس از تسلیم فکری شاگردان او در برابر استاد سخن می‌گویند. دروری و مایلز برینت «Myles Burnyeat» که مقاله مشهور «ابوالهول بی‌معنا» «Sphinx Without a Secret» را در نقد اشتراوس نوشته است از مهم‌ترین این منتقدان اند (تامر، ص ۹۲، نیز پانویس همان صفحه). درباره اهمیت و معنای نقل شفاهی افکار، تارکوف و بنگل (ص ۳۷) نظر اشتراوس را تاحدی توضیح می‌دهند: «هیچ جامعه‌ای را پیدا نمی‌کنید که جامعه‌ای عقلانی... باشد و دانش بجای عقیده و عادات بر آن فرمان راند. فیلسوف هرگز آزادی بیان پیدا نمی‌کند. از همین رو فیلسوف حکیم ناچار است به روش سیاسی فلسفه بوزد. او باید بیاموزد چگونه سخن - شفاهی یا مدرن - را به کارگیرد» (نقل از ترجمه فارسی با اندکی تغییر).

۹- اسمیت، ص ۷۹۲.

۱۰- اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست، ص ۳. اشتراوس میان شکاکیت جزمی - که به دکارت نسبت می‌دهد - و شکاکیت اروتیک یا کاوشگرانه (zetetic) - که در «نمی‌دانم» سقراط متجلی شده است - فرق می‌گذارد (تارکوف و بنگل، ص ۲۷).

برای گزارشی از نقدهای مطرح شده بر تأویل اشتراوس از ایده‌ها (و نیز دفاع از این تأویل) اسمیت، ص ۸۰۲ - ۸۰۴.

۱۱- اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست، ص ۴.

۱۲- همان، ص ۲۷-۲۶.

۱۳- همان، ص ۱۲ - ۱۳، ۷۴؛ نیز مقاله «فلسفه سیاسی و تاریخ» در همان کتاب، ص ۱۰۳ - ۱۳۶ که درباره نسبت فلسفه و تاریخ نیز می‌تواند بصیرت‌های راهگشایی داشته باشد. در این گفتار اشتراوس تاریخی نگری را روح زمانه ما می‌خواند. با این حال نقد اشتراوس راهی به جنبه‌ای ایجابی نمی‌گشاید. پیش از او هم - فی المثل - نیچه در «سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی» با مسئله تاریخ رو به رو شده است؛ اما آیا به راستی شرایط چنان عاری از پیچیدگی است که تنها «تاریخ زدگی مزمن علم غربی» علت استمرار روش و پژوهش‌های تاریخی شده است؟ به علاوه، خواننده اشتراوس خود را از این نظر ناگزیر می‌بیند که پس از نقد رویکرد تاریخی به فلسفه سیاسی در نهایت رجوع به همان سنت فلسفه سیاسی با ضعف‌ها و عیب‌های اساسی‌اش توصیه شده است. پرسش دیگری که بلافاصله پدید می‌آید این است که با ترک یکسره روش تاریخی آیا هیچ راهی جز نقد هرمنوتیکی باقی می‌ماند؟ و نقد هرمنوتیکی چگونه بناست از حقیقت کشف محبوب کند؟ (به نظر می‌رسد تاریخ، بیش از آنکه روح زمانه ما باشد، طلسم زمانه ماست.) به علاوه، روش تأویل اشتراوس خود مشکلاتی خاص‌تر از مسئله هرمنوتیک بوجود می‌آورد. اشتراوس در نامه‌ای به گادامر درباره کتاب «حقیقت و روش» بر ویژگی روش خود تأکید می‌کند: «برایم آسان نیست که در علم هرمنوتیک شما تجربه شخصی خود در تفسیر را باز یابم. هرمنوتیک شما نظریه تجربه هرمنوتیکی است که از این حیث نظریه‌ای است کلی. نه اینکه فقط تجربه هرمنوتیکی من بسیار محدود باشد - تجربه‌ای که دارم موجب می‌شود در امکان نظریه هرمنوتیکی کلی که صوری و خارجی نباشد تردید کنم. معتمد که این تردید ناشی از حس سرشت «موقت و موقعی» (occasional) هر نوع تفسیر ارزشمند است» (اسمیت، ص ۷۹۲).

۱۴- اشتراوس، همان، ص ۲۷-۲۹.

۱۵- همان، ص ۷۶، ۷۸.

- ۱۶- همان، ص ۹۴.
- ۱۷- همان، ص ۳۱.
- ۱۸- برای نمونه تعبیری استاندارد از رساله قوانین و سایر آثار سیاسی افلاطون "Plato" در Oxford Concise Dictionary of Politics زیر نظر Jain Mclean، ۱۹۹۶.
- ۱۹- ابن ندیم، فهرست، چاپ رضا تجدد، تهران ۱۳۵۰، ص ۳۰۶.
- ۲۰- ابی ابن اصبیعه، عیون الانباء، چاپ امرؤ القیس بن الطحان، مطبعه الوهیه ۱۲۹۹ / ۱۸۸۲، ص ۵۳. درباره افلاطون در جهان اسلام شرف‌الدین خراسانی، «افلاطون»، در دائره المعارف بزرگ اسلامی (تهران ۱۳۷۹)؛ و نیز:
- Rosenthal, R., "On the Knowledge of plato 's philosophy in the Islamic World", in Islamic Culture, 1940, Vol. xiv. PP.387-422.
- ۲۱- تامر، ص ۸۴ - ۸۵.
- ۲۲- همو، ص ۹۵ - ۹۶.
- ۲۳- همو، ص ۸۵، ۱۰۰. سید جواد طباطبایی در زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران ۱۳۸۳ (ص ۲۴۳) این تفسیر را تأیید می‌کند.
- ۲۴- اخیراً در صحت انتساب این رساله به فارابی تشکیک شده است. رجوع شود به
- Joep Lameer, Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics, Leiden.
- ۲۵- برای کتاب شناسی آثار فارابی درباره افلاطون جعفر چاوشی، کتاب شناسی توصیفی ابونصر فارابی، تهران ۱۳۸۳؛ برای فهرست آثار فارابی و آثار مربوط به فارابی همان؛ نیز دکتر رضا داووری، تهران ۱۳۷۴.
- برای گزارشی از فلسفه فارابی کتاب خواندنی یان ریچارد تنون با عنوان and His School Al Farabi، راتلیج ۱۹۹۲ (که ترجمه‌ای ناخوانا به فارسی از آن منتشر شده است). در فارسی علاوه بر منابع ذکر شده، مجموعه مقالاتی با عنوان چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی (به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۲ ش) قابل ذکر است.
- ۲۶- «مسلمانان» از تعداد درست بی‌خبر نبوده‌اند؛ ابن ابی اصبیعه، همانجا.
- ۲۷- بدوی، ص ۳۴ - ۳۵.
- ۲۸- همو، ص ۳۶.
- ۲۹- عبارت فارابی قابل تأمل است: «فیظن القاری والسامع لکلامه ان فی ذلک رمزاً، و انه یرید به خلاف ماصرح به و هذا المعنی من اسرار کتبه. ثم لایقف علی ما قد صرح به وما قد رمزه الا من تدرب فی الصناعه نفسها، همانجا.
- ۳۰- همانجا.
- ۳۱- این رساله در مجموعه بدوی چاپ شده است (ص ۳ - ۲۷).
- ۳۲- همان، ص ۷۲.
- ۳۳- همان، ص ۸۲.
- ۳۴- همان، ص ۵۱.
- ۳۵- همان، ص ۷۸.
- ۳۶- همان، ص ۶۱.
- ۳۷- نقد تفسیر اشتراوس از فارابی در مجال این مقاله نیست. (هر چند که تقریباً سطر سطر نوشته‌های اشتراوس چالش‌انگیز است) و این نوشته به منزله تلاشی برای طرح مسئله است.

تامر (منابع) در کتاب و مقاله خود انتقادهای قابل توجهی را مطرح کرده است. او بویژه پیش فرض اشتراوس درباره «بی‌دینی» فیلسوفان اسلامی را، به حق، غیر قابل قبول می‌بیند. او ملاحظات زبانی اشتراوس را نیز بی‌اساس یا مبالغه آمیز یا متعارض با متون مورد تأویل می‌داند (نمونه‌هایی از تفسیرهای غریب اشتراوس در گزارش مقاله او مشهود است) در نظر تامر، اشتراوس در مواجهه با فارابی صفاتی را به او نسبت داده که بیشتر وصف خود اشتراوس است.

منابع: «کتاب‌شناسی مآخذ فرعی در پی نوشت‌ها آمده است.»

- ۱- اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، چاپ دوم ۱۳۷۵.
- ۲- اشتراوس، لئو، فلسفه سیاسی چیست، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران ۱۳۷۳ ش.
- [درباره اشتراوس، در زبان فارسی بشیریه، حسین، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، ج ۲، ص ۲۵۱ - ۲۶۶ (تهران، چاپ دوم ۱۳۷۹ ش). از اشتراوس به جز دو اثر فوق کتاب درباره استبداد با عنوان روان‌شناسی استبداد به قلم محمدحسین سروری (تهران ۱۳۸۱) ترجمه شده است که تقریباً ترجمه‌ای غیرقابل استفاده است (نمونه بی‌دقتی مترجم، در ص ۸۶ و ۸۷ به جای کلمه «سوگند» کلمات «دشنام» و «ناسزا» به کار رفته است).
- ۳- بدوی، عبدالرحمن. افلاطون فی الاسلام، تهران ۱۳۵۳ ش / ۱۹۷۴م.
- ۴- تامر، جورج، «لیواشتراوس و الفلسفه الاسلامیه الوسیطه» (در الابحاث، سال ۴۸ - ۴۹، ۲۰۰۰ - ۲۰۰۱، بیروت)، خلاصه‌ای است از رساله دکتری تامر با این مشخصات:

Islamische Philosophie und die Kreise der Moderne. Das Verhältniss von Leo Strauss zu Al Farabi, Avicenna und Averoes, Leiden 2001.

- ۵- تارکوف، ناتان و پنگل، تامس، «لیواشتراوس و تاریخ فلسفه سیاسی»، در نقد نظریه دولت جدید، ویراسته لئو اشتراوس و جوزف کرابسی، ترجمه احمد تدین، تهران ۱۳۷۳.

6. Drury, shadia, "strauss, Leo", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York 1998.
7. Pangle, Thomas, "Strauss, Leo", in A Companion to American Thought, eds. R. Wightman Fox and J.T. Kloppenberg, 1998.
8. Pappas, Nickolas, **Plato and the Republic**, London and New York 1995.
9. Smith, Steven B., "Leo Strauss 's Platonic Liberalism", in: <http://www.Sagepub.com>.
10. Strauss, Leo, "How Farabi Read Plato 's Laws", in Melanges Louis Massignon, 3(Damascus 1975).

۵۷