

ابونصر فارابی



نقد قرائت رسمی و رایج از فارابی (پاسخ مکتوب دکتر نصرالله حکمت به...)

۱۵

نقد قرائت رسمی و رایج از فارابی

پاسخ مکتوب دکتر نصرالله حکمت
به انتقادهای طرح شده از سوی دکتر محسن کدیور
در جلسه نقد و بررسی کتاب



روز ۸۷/۵/۲۱ وقتی به سرای اهل قلم رسیدم و از جناب آقای اوجبی شنیدم که استاد معظم جناب آقای دکتر داوری به جهت پیش آمدن مشکلی غیر منتظره به مجلس امروز تشریف نمی‌آورند، وارفتیم و با خود گفتم ای کاش این نشست بدون حضور ایشان تشکیل نمی‌شد. جناب اوجبی گفتند که استاد فرموده‌اند در صورت امکان جلسه را یک هفته به تأخیر بیاورید؛ و بعد افزودند که این تأخیر میسر نیست، زیرا برای جلسه برنامه‌ریزی شده و زمان تشکیل آن اعلام عمومی گردیده است. از این رو از جناب استاد دکتر حبیبی دعوت به عمل آمده تا به جای استاد دکتر داوری تشریف بیاورند.

به هر صورت و علی‌کُلِّ حال تلمیذ تلمیذ است و استاد استاد؛ و هرچه آن خسرو کند، شیرین بود. قطعاً به سمع مبارک استاد عزیز رسیده است که عدم تشریف فرمایی ایشان، از جانب ناقد محترم دکتر کدیور تفسیری دیگر شد و این تفسیر شادی او را در پی داشت.

در آغاز نشست، صادقانه احساس خود را گفتم. از نظر این تلمیذ، آن جلسه با حضور جناب استاد داوری نشست نقد و بررسی نبود، بلکه جلسه امتحان بود و این تلمیذ خود را برای چنین جلسه‌ای آماده کرده بود. در این اندیشه بودم که حاصل زحمات خود را به استادم تقدیم کرده‌ام و البته ایشان هرچه بگویند، استادانه و عالمانه و مشفقانه است.

مقدمه

دقیقاً یادم نیست اما فکر می‌کنم در خردادماه بود که در مذاکره تلفنی با جناب آقای اوجیبی، پس از این که ایشان گفتند جناب استاد دکتر داوری برای این جلسه تشریف می‌آورند، این بحث پیش آمد که خوب است از یکی دیگر از اساتید نیز دعوت به عمل آید. این بنده خود، جناب حجة الاسلام و المسلمین آقای دکتر کدیور را پیشنهاد کرد؛ و موافقت شد. این پیشنهاد بدین جهت بود که اولاً شنیده بودم ایشان درباره فارابی مطالعات و تحقیقاتی دارد و زیر نظر ایشان، مرکزی جهت فارابی‌شناسی دایر شده است. ثانیاً از دور شنیده بودم که وی از روشنفکران دینی است و اهل تکثر قرائت‌ها است و تاب و تحمل شنیدن رأی مخالف را دارد. می‌دانستم که قرائت نگارنده از فارابی با قرائت رسمی و رایج بسیار فاصله دارد، اما با خود گفتم چه کسی بهتر از آقای دکتر کدیور. کسی که مدعی آن است که در عرصه قدرت و سیاست همگان باید سخن بگویند، قطعاً و به طریق اولی در حوزه فلسفه و نظریه‌پردازی و تعقل و فهم به دیگران اجازه این را می‌دهد که از فهم ایشان تبعیت و تقلید نکنند و به گونه دیگری جز آنچه ایشان می‌فهمند بفهمند. بعضی از غیرروشنفکران چنین سعه صدری ندارند و هر کسی را که از فهم آنان تقلید نکند، نادان می‌شمارند و از همگان می‌خواهند که آزادانه و با اختیار خود دقیقاً همانند آنان بیاندیشند. مخالفت ایشان، البته قابل پیش‌بینی و کاملاً مطلوب بود و به هیچ وجه دور از انتظار نبود؛ اما این نیز انتظار می‌رفت که در کنار قرائت رسمی و رایج و مسلط که بخش عمده آن را شرق‌شناسان به وجود آورده‌اند، این قرائتی که اساساً از درون آثار فارابی سر بر آورده و تازه قدم به میدان نهاده، خارج از اغراض غیر علمی و به دور از پیشداوری و کینه‌ورزی به عنوان قرائتی جدید دیده شود و مورد نقد و بررسی علمی قرار گیرد. لحظه ورود به جلسه و پس از شنیدن این خبر که استاد دکتر داوری تشریف نمی‌آورند، درد عدم حضور ایشان را با این امید تسکین دادم که جناب دکتر کدیور فرصت بیشتری دارند تا در کنار پذیرفتن و تأیید حق اولی و طبیعی مؤلف در خوانشی دیگر از فارابی که متفاوت از قرائت رسمی و رایج است، به نقد و بررسی اثر بپردازند و کاستی‌های آن را آشکار کنند تا راه برای ادامه مطالعات و تحقیقات داخلی و تکمیل آن‌ها هموار گردد.

با اظهار کمال تأسف، نه برای خودم که برای فکر و فرهنگ و فلسفه این سرزمین، برای همگان هویدا شد که ایشان نه نقادانه و عالمانه بل خصمانه و کینه‌ورزانه - که مرا اشتباهاً به جای دیگران گرفته بود - مطالبی کلیشه‌ای و کلی را که در فارابی‌شناسی رایج به صورت بسته‌بندی شده موجود است به عنوان نقد کتاب مطرح کرد. ذیلاً به مطالعه و بررسی نقد ایشان می‌پردازیم:

متن بحث

گذشته از یکی دو نکته در لابلای سخنان ناقد محترم که می‌تواند پذیرفتنی باشد و پس از این خواهیم آورد، الباقی مطالب وی به دو شکل خدشه‌پذیر است:

شکل نخست: خدشه‌ای است عام و فراگیر؛ با این بیان که همه مطالبی

که ایشان گفتند دقیقاً همان چیزهایی است که در کتاب‌ها و آثار چاپ شده و موجود در مورد فلاسفه مسلمان و تاریخ فلسفه اسلامی درباره فارابی آمده است؛ از قبیل حنا الفاخوری و خلیل الجرّ، ماجد فخری، ببورا ال، بلاک، ریچارد والتزر و دیگران. به بیان دیگر ناقد محترم بفرمایند که اگر متن یکی از این کتاب‌های موجود را به دست دانش‌آموزی دبیرستانی می‌دادند و در آن جلسه روخوانی می‌کرد، با آنچه ایشان گفتند چه تفاوتی داشت؟ آیا جز این است که کتاب‌های موجود، غیر از کتاب گراندقدر استاد دکتر داوری، یک دسته مباحث کلیشه‌ای و بسته‌بندی شده را درباره فارابی سال‌ها است که بارها گفته‌اند و می‌گویند و تکرار می‌کنند و ناقد محترم نیز یک بار دیگر تکرار کرد تا نوبت تکراری دیگر گردد؟

ناقد محترم به ما بگوید که در بخش عمده مطالب خود چه چیزی گفت که مکرر نبود؟ آنچه حاصل مطالعه



و تحقیق و اجتهاد استنباط خاص ایشان بود، چه بود؟ در این‌گونه موارد که قرائتی نو و خوانشی متفاوت از یک فیلسوف یا یک متن مطرح می‌شود، برای کسی که همه چیز و همه کس را سیاسی می‌بیند ساده‌ترین کار و بی‌زحمت‌ترین راه در نقد آن، این است که مطالعات و اقوال موجود درباره آن فیلسوف یا آن متن را که لشکری عظیم از محققان و نویسندگان پرآوازه و نامدار بین‌المللی پشت آنها نشسته‌اند، به مصاف آورد و در برابر این مؤلف یک لاقبا که هیچ پشتوانه‌ای جز لطف دائم پیر خرابات ندارد، قرار دهد. آیا در حوزه تفکر و تفلسف هم باید لشکر کشید؟ آیا در این عرصه باید تسلیم دلیل شویم و بگوییم که «نحن ابناء الدلیل» یا در این جا نیز مثل همه جای دیگر عملاً نشان دهیم که «نحن ابناء العلیة و الشهرة و القدرة؟» مؤلف ضعیف این اثر به ارائه قرائتی دیگر از فارابی پرداخته است؛ باید از او طلب دلیل کرد و اگر دلیلش علیل بود، علتش را نشان داد. لشکرکشی و قدرت‌نمایی، ممکن است تولید سکوت کند، اما قطعاً تولید قبول نمی‌کند.

شکل دوم: خدشه‌های موردی است که بر مطالب گفته شده وارد است؛ و در واقع این خدشه‌ها بر منابعی وارد است که ناقد محترم از آنها نقل کرده؛ زیرا ناقد محترم در واقع ناقل محترم است. به هر صورت خدشه‌های وارد بر سخنان ایشان را در دو محور بررسی می‌کنیم:

الف: خروج از روش

ب: خروج از موضوع

سپس به نقد اشکالات ناقد محترم، در مورد محتوای کتاب خواهیم پرداخت.

اما خروج از روش: نگارنده در مقدمه و در موارد متعددی از صفحات کتاب، نیز در آغاز سخنش در همان نشست بر این نکته تأکید و پافشاری دارد که در تحقیق درباره زندگی فارابی و نگارش این اثر از روش مستشرقان تبعیت نکرده و در فضایی به وجود آمده توسط آنان که سایه آن بر فارابی‌شناسی امروز ما سنگینی می‌کند، خود را محبوس ننموده است. روش نگارنده در پژوهش و نگارش این اثر، در کنار استناد به منابع تاریخی و اسناد معتبر موجود و استفاده از قوه استنباط تاریخی و بهره‌گیری از حدس و احتمالات، مطالعه براساس محوریت مسئله و محوریت متون آثار فارابی می‌باشد. به خصوص در اثر بعدی که به فلسفه و اندیشه فارابی پرداخته‌ام، یعنی کتاب نقش خیال در فلسفه فارابی روش تحقیق خود را مبتنی بر محوریت مسئله و محوریت متن قرار داده‌ام.

مهم‌ترین عاملی که مرا بر آن داشت تا روش فوق را اتخاذ کنم، و با ریاضت‌کشی و جد و جهد تمام بکوشم تا از فضای مسلط بر فارابی‌شناسی موجود که بخش عمده آن مولود مطالعات مستشرقان است خارج شوم، این بود که دیدم فارابی معرفی شده در این مطالعات چهره‌ای نیست که با آن حکیم صاحب مکتب که او را «معلم ثانی» خوانند و مؤسس فلسفه اسلامی‌اش دانند، منطبق باشد. از این رو نگارنده درصدد آن برآمد که فارابی را بیرون از این فضای رسمی و رایج و حاکم، با روشی دیگر و از منظر «اصالت ایمان» بازخوانی کند.

اکنون اگر قرار باشد این اثر مورد نقد قرار گیرد، الفبای نقد حکم می‌کند که در چارچوب روش مؤلف، حاصل مطالعات او را مورد نقد محتوایی قرار دهیم. به عبارت دیگر، اصولی‌ترین و مفیدترین روش نقد چنین اثری، نقد دستاوردها و نتایجی است که بر اثر مطالعه و تحقیق در روشی غیر از روش شرق‌شناسان، حاصل شده است. درحالی که ناقد محترم، اکثر اشکالاتش، خروج از روش نقد و در چارچوب مطالعات موجود است. به عبارت دیگر همه اشکالات گفته و ناگفته ناقد محترم، بر این کتاب وارد است، اگر در پارادایم شرق‌شناسان مستقر باشیم و بخواهیم مطابق روش آنان به مطالعه فارابی بپردازیم و اساساً در این پارادایم، چیز ناگفته‌ای درباره فارابی وجود ندارد. اما اگر بخواهیم بر اساس روش مؤلف حرکت کنیم، اکثر اشکالات ناقد، ناوارد است. اگر ناقد اصرار دارد که دقیقاً همان چیزهایی را درباره فارابی تکرار کنیم که پیش از این دیگران گفته‌اند، در واقع اختلاف او با مؤلف اختلافی مبنایی می‌شود که باید در آن مبنا به گفت‌وگو و مباحثه بپردازیم. بحث در مبنا، خارج از روش نقد کتاب است و جای دیگر را طلب می‌کند؛ مثل این که کسی کتابی را درباره راه‌های اثبات وجود خدا بنویسد؛ چنین کتابی اگر بخواهد مورد نقد قرار گیرد، نقد صحیح اقتضا می‌کند که ناقد با فرض قبول خدا ثبوتاً به بررسی و ارزیابی راه‌های ارائه شده در این اثر به منظور اثبات وجود او بپردازد و میزان توانایی و توفیق آنها را در جهت مورد نظر هویدا کند. کسی که منکر وجود خدا است، اگر با حفظ مبنای خود به نقد این اثر بپردازد، درواقع کار او نقد و بررسی نیست، بلکه بحثی مبنایی است که می‌تواند در جای خود درست باشد.

حرف نگارنده این است که ناقد محترم می‌تواند علی‌المبنا مخالف مؤلف باشد و روش او را نپذیرد و چنانکه در بیان ایشان در آن نشست آمده، بگوید: «امروز کسی نمی‌تواند درباره فارابی سخن شایسته و بایسته بگوید



مگر این که تحقیقات سی سال اخیر را حداقل به زبان‌های فرانسوی و انگلیسی و آلمانی خوانده باشد. این تحقیقات به حجمی است و به حدی از کیفیت است که هیچ کدام از کارهایی که در شرق و در ایران منتشر شده، توان برابری با آنها را ندارد»، اما این ادعا که به عنوان مبنایی برای شناختن فارابی، مطرح شده باید بیرون از فضای این کتاب و به عنوان بحث و بررسی در روش‌شناسی، مورد بحث قرار گیرد. در آن صورت و در آن بحث، نگارنده بی‌پایگی و سستی و سخافت این مدعا را با دلیل‌های متعدد برملا خواهد کرد و نشان خواهد داد که فقط در قله تسلیم بی‌قید و شرط غربت‌نازی مستشرقان است که می‌توان چنان ادعایی را مطرح کرد و از آن همه تخریب و ویرانگری که حاصل مطالعات آنان در عرصه فکر و فرهنگ فلسفه این سرزمین پدید آورده چشم پوشید.

این که شما می‌گویید: «... هیچ کدام از کارهایی که در شرق و در ایران منتشر شده، توان برابری با

آنها را ندارد» و این که می‌گویید: «در مورد فارابی ما چه کرده‌ایم و دیگران چه کرده‌اند، کسانی که خارج از حوزه فرهنگ اسلامی زندگی می‌کنند، چه کرده‌اند؟» درست است؛ همه کارها را آنها کرده‌اند و در برابر آنان ما کاری نکرده‌ایم، اما پاسخ این است که اولاً حاصل کار آنها جز ترسیم چهره‌ای معیوب و مخدوش از فارابی - که فیلسوفی التقاطی بوده و هیچ چیز از خود ندارد بلکه مقلد یونانیان است و گاه بر اثر اشتباه کتاب می‌نویسد - چه بوده است؟ به ما بگویید که فارابی معرفی شده در مطالعات آنان، چه استقلال و اصالتی در تفکر خود دارد و در فلسفه خود چه چیز را گفته که یونانیان نگفته‌اند؟ ثانیاً اگر کسی بخواهد - همانند نگارنده - بیرون از فضای تیره و تاری که آنان ایجاد کرده‌اند، مطالعه و تحقیقی انجام دهد، ناقد محترم با علم کردن مطالعات سی سال اخیر به او اجازه نمی‌دهد که به روشی دیگر و از منظری دیگر به بازخوانی فارابی بپردازد. آن وقت بیست سال دیگر که چماق سال‌های مطالعات مستشرقان ضخیم‌تر شده و رشته ضعیف مطالعات و پژوهش‌های داخلی درباره فارابی

ضعیف‌تر گردیده، ناقدی دیگر از قبیله دلباختگان به مستشرقان بر سر پژوهشگر ایرانی دیگری فریاد برمی‌آورد که: «هان! پنجاه سال مطالعات مستشرقان را نادیده می‌انگارید و خودسرانه به مطالعه می‌پردازید».

بدین ترتیب باید گفت که اکثر اشکالات ناقد محترم خروج از روش نقد است. ایشان براساس روش نقد درست باید خارج از فضای لشکرکشی و قدرت‌نمایی بحث را روی محتوای کتاب می‌برد و هریک از دستاوردهای آن را مورد بحث قرار می‌داد و نقص و ضعف آن را آشکار می‌کرد و در نهایت نتیجه می‌گرفت که: «آری بیرون رفتن از پارادایم مستشرقان چنین عواقب وخیمی دارد»؛ اما جز چند مورد اشکال محتوایی که پس از این به آنها خواهیم پرداخت، ناقد محترم چون نتوانسته ضعف دستاوردهای کتاب را نشان دهد، از روش نقد صحیح خارج شده و به جنجال و هیاهو پرداخته است.

در ذیل محور خروج از روش باید افزوده شود که ناقد محترم، علی‌المبنا نیز عالمانه وارد بحث نشده و انصاف علمی را نکرده است. زیرا ایشان قائل است که بدون مراجعه به مطالعات مستشرقان یا به تعبیر ایشان، تحقیقات بین‌المللی نمی‌توان فارابی را شناخت. سَلْمَنَا اما اولاً شما این را بگویید که در ایران - غیر از کتاب فارابی نوشته استاد دکتر داوری - کدام کتاب و اثر وجود دارد که فارابی را براساس مطالعات سی سال اخیر تحقیقات بین‌المللی معرفی نکرده باشد؟ به عبارت دیگر برای آشنایی با حاصل و ثمره مطالعات شرق‌شناسان درباره فارابی گرچه مطالعه تفصیلی اقوال و آرای آنان در جای خود و در موضوعی متناسب روشی مناسب به شمار می‌آید، اما دقیق‌ترین میزان برای سنجش این حاصل، تصویری از فارابی است که بر اثر نشر این مطالعات و ترجمه آنها در ذهن اصحاب فلسفه به خصوص دانشجویان حک شده است. کدام دانشجوی فلسفه است که با خواندن تاریخ فلسفه اسلامی - به شکلی که امروز موجود است و مستشرقان، آن را نوشته‌اند - جذب فارابی

می‌شود و در او این میل پدید می‌آید که به تحقیق و مطالعه در اندیشه وی بپردازد؟ در فارابی شناسی موجود چه جاذبه‌ای برای فلسفه فارابی ثبت شده و چه استقلال و اصالتی در تفکر به نام او اختصاص یافته که کسی را به سوی خود بکشاند؟

مگر نه این است که به حکم این فارابی‌شناسی، وی فیلسوفی است التقاطی که همه چیز را از همگان گرفته و به هم آمیخته است؟ مگر نه این است که - چنان که شما نیز گفته‌اید - اوج هنر او فلسفه سیاست او و طرح مدینه فاضله است که آن را نیز وامدار افلاطون است؟ آن جا هم که خواسته ابتکاری به خرج دهد و افلاطون و ارسطو را با هم جمع کند، چون براساس ائولوژیا به ارسطو این حرکت را انجام داده و اشتباه کرده، سعی او شکست خورده و بی‌حاصل است. چنین فیلسوفی نه تنها به کار امروز ما نمی‌آید و فقط در باستان‌شناسی فلسفه می‌توان اسکت پوسیده او را با تعجب نظاره کرد، در عصر خویش نیز حرفی برای گفتن نداشته است. اصلاً معلوم نیست که چرا او را «معلم ثانی» لقب داده‌اند؟

ثانیاً این که می‌گویید در این کتاب به تحقیقات بین‌المللی توجهی نشده است، به ما بگویید که - علاوه بر شرق‌شناسان - اقوال افراد ذیل که در این کتاب مورد مطالعه و بعضاً مورد بررسی قرار گرفته - پذیرفته شده یا نشده - آیا در زمره تحقیقات بین‌المللی به شمار می‌آید یا نه؟


دکتر عبدالرحمن بدوی، دکتر محسن مهدی، دکتر البیر نصری نادر، الشیخ محمد جعفر شمس‌الدین (ابونصر الفارابی، فیلسوف الاسلام و المعلم الثانی)، دکتر فتحی الدربینی (همان)، دکتر حسن عباس نصرالله (همان)، دکتر اسعد علی (همان)، دکتر عبدالکریم الیانی (همان)، دکتر جعفر چاووشی (همان)، استاد مروان العطیة (همان)، دکتر محمد التونجی (همان)، دکتر محمد محمود (همان)، دکتر خلیل الجرّ، دکتر حنا الفاخوری، دکتر محمدعلی ابوریان، دکتر جعفر آل‌یاسین، دکتر سبحان خلیفات، دکتر ماجد فخری، دکتر ابراهیم مدکور، احمد شمس‌الدین، شیخ محمد حسن آل‌یاسین، عبدالله نعمه، دکتر جیرار چهامی، دکتر موسی الموسوی، دکتر علی سامی‌النشار، کمال الیازجی، أنطون غطاس کرم، احمد بستانی، احمد فواد الاهوانی، احمد کردی.

به نظر می‌رسد که مطالعات محققان مذکور همه در چارچوب تحقیقات بین‌المللی جای دارد مگر این که ناقد محترم مطالعات افراد خاصی را در زمره تحقیقات بین‌المللی به شمار آورد یا تعریف خاصی از این تحقیقات داشته باشد که نگارنده از آن بی‌خبر است. در لابلای مواردی که ناقد محترم در این باره ذکر کرده تنها یک مورد متناهی است که نگارنده آن را ندیده و در این مورد کوتاهی کرده و آن اثر استاد محسن مهدی درباره زندگی فارابی است. از آن جا که محسن مهدی محقق برجسته و فارابی‌شناسی ممتاز است، قطعاً اثر وی را خواهیم دید و در چاپ بعدی کتاب نتیجه‌اش را خواهیم آورد.

و اما خروج از موضوع: نگارنده با صدای بلند که جز ناقد محترم همه آن را شنیده‌اند در مقدمه کتاب و در لابلای صفحات به کرات این نکته را گفته که موضوع این کتاب زندگی فارابی است و اگر به اندیشه و آثار او پرداخته شده، صرفاً بدان اندازه است که در ترسیم چهره‌ای نزدیک به واقع از شخصیت فارابی به ما کمک کند. بدین منظور گرچه نگارنده کوشیده است که مطابق مبنا و روش خود در تمام صفحات کتاب سیمایی از شخصیت مستقل فارابی در تفکر و فلسفه‌اش ترسیم کند، بخشی از کتاب را نیز به معرفی اجمالی اندیشه فارابی اختصاص داده و در ابتدای آن بخش چنین گفته است: «در این بخش می‌خواهیم با کلیات اندیشه فارابی آشنا شویم. ذکر مجدد و مکرر این نکته خالی از فایده نیست که غرض اصلی کتاب رسیدن به تصویری از فارابی است که بتواند حتی‌الامکان خطوط اصلی و برجسته شخصیت او را به ما نشان دهد» (ص ۲۷۹). در پایان آن بخش نیز چنین آورده است: «در پایان این دفتر ذکر این نکته را لازم می‌دانم که به تناسب مجال این اثر بخشی را با عنوان «اندیشه فارابی» آوردم که تقریباً بسیاری از مباحث آن فهرست‌وار آمد و خیلی از مباحث ذکر نشد... بحث و بررسی تفصیلی در باب فلسفه و اندیشه فارابی و جایگاه تاریخی آن را به کتاب نقش خیال در فلسفه فارابی که در دست نگارش است موکول می‌کنم؛ انشاءالله (ص ۳۲۸)» همچنین نگارنده بخش دیگری از کتاب را به تألیفات و آثار فارابی اختصاص داده و اجمالاً چند اثر از فارابی را که بتواند جوانب مختلف شخصیت علمی و فلسفی او را نشان دهد، معرفی کرده است که عبارتند از: ۱. احصاء العلوم. ۲. کتاب الحروف. ۳. کتاب الموسیقی الکبیر. ۴. مقالة فی اغراض مابعدالطبیعه ارسطوطالیس فی کتاب مابعدالطبیعه. ۵. کتاب الجمع بین رأی الحکیمین. ۶. کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة. ۷. کتاب التنبیه علی سبیل السعادة. ۸. فصوص الحکم.

پس از آنها چند اثر منطقی فارابی نیز نام برده شده تا در مجموع نشان دهد که فارابی در عرصه‌های مختلف صاحب اثر بوده است. از میان آثار وی مطابق مبنای مؤلف در شناخت تفکر فارابی چهار اثر مورد بررسی و مطالعه





بیشتر قرار گرفته و در پایان این بخش فهرستی از آثار فارابی بر اساس منابع اصلی ارائه شده است. در ابتدای این بخش نیز نگارنده چنین گفته است: «مطالعه و تحقیق در آثار فارابی حوزه وسیعی است که نه در مجال این کتاب می‌گنجد و نه با هدف این دفتر، تناسب دارد» (ص ۲۲۷). با همه این تفصیلات ناقد محترم گویی نه با موضوع کتاب کار دارد و نه به فغان و فریاد مؤلف که علی‌الدوام تذکر می‌دهد و کاملاً شفاف و روشن، مقصود خود را از نوشتن کتاب می‌گوید، توجهی دارد؛ بلکه مطابق ذهنیت پیش‌ساخته خود و از ورای شیشه‌ای دودی و تاریک، خصمانه بر کتاب می‌تازد و مجموعه‌ای از مطالب را درباره آثار فارابی و اندیشه‌های او می‌گوید که برخی از آنها از بدیهیات است و هر کس یک مقاله درباره فارابی خوانده باشد، آنها را می‌داند؛ و برخی دیگر از مطالب ادعاهایی است که از جانب مستشرقان مطرح شده و ناقد محترم تکرار کرده و نگارنده به شدت با آنها مخالف است و حاصل آنها را چیزی جز تخریب فارابی نمی‌داند. به هر صورت بسیاری از مطالب گفته شده از سوی ناقد محترم، خروج از موضوع کتاب است.

نقد اشکالات مطرح شده درباره محتوای کتاب

چنانکه مذکور افتاد به نظر نگارنده اصولی‌ترین و دقیق‌ترین روش نقد این کتاب در درجه اول نقد محتوایی است. در مرحله بعد ساختار کتاب نیز می‌تواند مورد نقد قرار گیرد. اما نقد روش کتاب از آنجا که رجوعش به اختلاف در مبنا است، قابل قبول نیست مگر این که خارج از نقد کتاب و در گفت‌وگویی مستقل مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

ناقد محترم عمده مباحث خود را بر نقد روش کتاب متمرکز کرده و بدین‌گونه مغالطه‌ای ظریف را پی‌ریخته و بر آن اساس، اغراض سیاسی و غیرعلمی خود را - که در پایان نشست عیان کرد و حرف اول و آخر را زد - پی‌گیری نموده و این کتاب و این تریبون را بهانه بیان آنها قرار داده است. همچنین در لابلای مباحث نکاتی را سلباً و ایجاباً درباره محتوای کتاب مطرح کرده است که ذیلاً مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. ناقد محترم می‌گوید که: «فارابی سواد مفتی - اصولی دارد و صرفاً در حوزه فلسفه و منطق و ریاضیات متبحر نیست». در کجای کتاب، نگارنده منکر «سواد فقهی» فارابی شده و یا گفته است که وی صرفاً فلسفه و منطق و ریاضی می‌دانسته است؟ به بحث «علم اصول» کاری نداریم؛ چراکه اساساً فارابی در هیچ‌یک از آثارش نامی از آن به میان نیاورده و وجهش این است که در تاریخ علم اصول نزد شیعه، نخستین کتابی که به طور رسمی در علم «اصول فقه» نوشته شده و حاوی امهات مسائل این علم بود، کتاب الذریعة نوشته سید مرتضی علم‌الهدی در سال ۴۳۰ هـ ق بود. البته پیش از آن حتی در عصر ائمه - علیهم‌السلام - نیز حرکت استنباط فروع از اصول پدید آمده و رسالات کوتاهی نیز در این باره نوشته شده بود. فارابی نیز بی آن که نامی از علم اصول فقه به میان آورد، در فصل پنجم از کتاب احصاء العلوم نیز در کتاب المله درباره فقه و ضرورت استنباط سخن گفته و در کتاب اخیر (ص ۵۰) صناعت فقه را چنین تعریف می‌کند که: «هی التی یقتدر الانسان بها علی أن یتخرج و یتستنبط صحه تقدیر شیء شیء مما لم یصرح واضع الشریعة بتحدیده عن الاشیاء الّتی صرح فیها بالتقدیر». نگارنده نیز قائل است که فارابی پیش از آمدن به بغداد، همه علوم عصر خود و از جمله فقه را آموخته است: «به اعتقاد نگارنده فارابی مقدمتاً همه علوم عصر خود، اعم از ادبیات، فقه، حدیث، تفسیر، کلام، منطق، فلسفه، ریاضی،... و حتی موسیقی را در همین سرزمین (یعنی خراسان بزرگ) - خواه در مرو و خواه در مرکزی دیگر - آموخته» (ص ۸۹).

بنابراین نگارنده نه تنها منکر «سواد فقهی» فارابی نشده، بلکه بر «فقه دانی» او تصریح کرده است. ناقد محترم پس از توضیح این واضح که فارابی سواد فقهی دارد، مطالبی آشفته می‌گوید که یا نامفهوم است یا نادرست و یا نامربوط: «دیدگاه فارابی در فقه، یک دیدگاه استثنائی در تاریخ تفکر اسلامی است. در انتهای احصاء العلوم در فصل پنجم‌اش، او فقیه را مستنبت در فروع نمی‌داند، بلکه فقیه را مجتهد در دین می‌داند اعم از اصول و فروع؛ و این دیدگاه بسیار به قرآن نزدیک‌تر است تا اصطلاح رایج. برای من سؤال بود که فارابی این قوت برخوردار با علوم دینی را از کجا به دست آورده است؟ فارابی مدت‌ها در منصب قضاوت کار می‌کرد تا این که قضا را رها کرد و به طور کامل فلسفه پرداخت. این را ذکر کردم که فارابی بی‌اطلاع از این مباحث نیست. آگاهی فارابی از علوم دینی در روخوانی قرآن و امثالهم منحصر نبوده، بلکه به عمق علوم دینی هم پی برده است.»
اولاً با قبول و صرف نظر از این که به قول شما فارابی «سواد فقهی» دارد، آیا می‌توان از این که وی در احصاء العلوم چند سطر را به تعریف صنعت فقه اختصاص داده، نتیجه گرفت که وی به عمق فقه پی برده است و در آن متبحر است یا باید دلیل قوی‌تری اقامه کرد؟ به عبارت دیگر اگر کسی در باب طبقه‌بندی علوم، کتابی بنویسد، آیا این کتاب می‌تواند دال بر آن باشد که مؤلف آن در همه آن علوم، به عمق رسیده است؟
ثانیاً فارابی در فصل پنجم از احصاء العلوم سخن از اصول و فروع نمی‌گوید و فقیه را مجتهد در دین اعم از اصول و فروع نمی‌داند، بلکه بحث از «آراء و افعال» می‌کند و قائل است که صنعت فقه به آدمی این اقتدار را عطا می‌کند که بتواند از مصراحت واضح شریعت به غیر مصراحت دست یابد.



ثالثاً این که فقه چیست؟ و فقیه کیست؟ و اختلاف دیدگاه‌ها در باب تعریف فقه و فقیه و ادعای این که دیدگاه فارابی درباره فقه و فقیه در تاریخ تفکر اسلامی استثنائی است و ادعای این که این دیدگاه بسیار به قرآن نزدیک‌تر است و این که اصطلاح رایج در معنای فقیه و فقه چیست، چه ربطی به نقد محتوای این کتاب دارد؟ مگر در این کتاب بحثی در باب فقه و فقیه آمده و یا مؤلف به دفاع از اصطلاح رایج و غیر رایج پرداخته و متکفل بحث از اختلاف شما با اصطلاح رایج است؟

رابعاً گفته‌اید که قوت برخوردار فارابی با علوم دینی برایتان، مسئله بوده که آن را وی از کجا به دست آورده است. سپس کشف کرده‌اید که آن را بر اثر منصب قضاوت کسب کرده است. این هم از عجایب روزگار است که منصب قضاوت حاصلش قوت برخوردار با علوم دینی باشد.

خامساً می‌گویید که «فارابی مدت‌ها در منصب قضاوت کار می‌کرد تا این که قضا را رها کرد و به طور کامل به فلسفه پرداخت.» منبع این قول، عیون الانبیاء ابن ابی اصیبعه است که می‌گوید: «بذكر انه كان في اول امره قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكليته على تعلمها»؛ بیان ابن ابی‌اصیبعه با برداشت ناقد محترم مبنی بر این که منصب قضا عامل آن شده است که فارابی به عمق علوم دینی پی ببرد، منافات دارد؛ زیرا وی می‌گوید که وقتی فارابی با معارف آشنا شد، قضاوت را به دور افکند. گذشته از آن، ابن ابی‌اصیبعه درباره ابتدای کار فارابی، قول دیگری را نیز آورده که نافی قول پیشین است که: «أن الفارابي كان في أول امره ناظراً في بستان بدمشق»؛ یعنی فارابی در آغاز زندگی خود در دمشق، دشتبان بود؛ در حالی که فارابی در آخر عمر خود به دمشق رفته است. ناقد محترم باید بداند که نگارنده نیز این اقوال را خوانده است، اما براساس استنباط تاریخی خود به این نتیجه رسیده که فارابی نمی‌توانسته منصب قضاوت داشته باشد. شما که می‌گویید وی منصب قضا داشته، نشان دهید که چه زمانی و در کجا؟ آیا در سال‌های پایانی عمر خود در دمشق؟ یا در سال‌های بغداد که - چهل و چهار سال به طول انجامیده - و پایتخت خلافت عباسیان بوده است؟ و یا در ایام جوانی و پیش از ورود به بغداد؟ اگر فقط به یکی از دستاوردهای این کتاب که تعیین سال ورود فارابی به بغداد است، توجه می‌شد، شاید ناقد محترم در قرائت رایج از فارابی و در جزم‌های خود تجدید نظر می‌کرد.

سادساً جای این پرسش وجود دارد که اگر رسیدن فارابی به دیدگاه استثنائی او در مورد فقه و قوت برخوردار او با علوم دینی مولود منصب قضاوت است، آیا با رها کردن منصب قضا و روی آوردن به فلسفه، آن دیدگاه استثنائی و آن قوت برخوردار را نیز رها کرده است؟

سابعاً چه کسی گفته است که: «آگاهی فارابی از علوم دینی در روخوانی قرآن منحصر بوده است؟» زحمت زیاد نمی‌خواهد؛ مختصری انصاف و اندکی تقوای علمی کافی است برای این که خواننده کتاب فقط با یک توزق بداند که نگارنده همه هم خود را مصروف آن کرده که نشان دهد فارابی در سراسر عمر خود به تحقیق درباره دو چیز و دو کس پرداخته؛ فلسفه و دین، فیلسوف و پیامبر.

۲. بحث درباره زبان‌هایی که فارابی می‌دانسته بحث مهمی است که نگارنده در بخش دوم کتاب به آن

پرداخته و پس از نقل اقوال مختلف به این نتیجه رسیده که غیر از زبان عربی به احتمال زیاد وی زبان فارسی و ترکی نیز می‌دانسته است.

مسئلهٔ زبان‌دانی فارابی مسئله‌ای پژوهشی است که باید به تفصیل مورد بررسی قرار گیرد و هر ادعایی در این باب ادله و شواهد می‌خواهد. عرصهٔ تحقیق جای تقلید نیست؛ این که «محسن مهدی با قاطعیت می‌گوید یقیناً فارابی یونانی یا سریانی یا هر دو را می‌دانسته است و ادله‌ای را هم برای آن ارائه می‌کند» برای پژوهشگر حجت نیست؛ نگارنده هم با قاطعیت می‌گوید که فارابی یونانی یا سریانی نمی‌دانسته و ادله و شواهد هم آورده است؛ از جمله نگارنده در جایی از کتاب (ص ۱۶۰ به بعد) به مناسبت بحثی دربارهٔ کتاب موسیقی کبیر - که ناقد محترم گفته است دربارهٔ آن بحث نشده - به تحلیل مقدمهٔ آن می‌پردازد و یکی از نتایجی که به دست می‌آورد این است که: «می‌توان از متن فوق استنباط کرد که فارابی زبان یونانی و سریانی نمی‌دانسته و آثار فلسفی و منطقی را از روی ترجمهٔ عربی مطالعه و بررسی کرده است» (ص ۱۶۴). آقای دکتر داوری نیز قائل است که «بسیار مشکل است که بگوییم او زبان یونانی را هم می‌دانسته است؛ زیرا در ترجمهٔ بعضی الفاظ (متن سوفسطایی) چیزهایی می‌گوید که به کلی نادرست است و اگر آشنایی اندک با زبان یونانی داشت، آن سخن‌ها را نمی‌گفت» (فارابی، ص ۲۳). دکتر عبدالرحمن بدوی نیز در کتاب افلاطون فی الاسلام در قسم «افلاطون صحیح» و در ذیل متنی با عنوان فلسفهٔ افلاطون و اجزاءها وقتی فارابی معادل بعضی از کلمات یونانی را به عربی آورده است، می‌گوید که این‌ها خطا است (صص ۶، ۷، ۱۱ و ۳۰).

البته می‌توان گفت که پروندهٔ بحث همچنان مفتوح است و می‌توان در راه بود؛ اما نمی‌توان حکم به تقلید کرد و یا از روی استحسان گفت که: «امروز مثلاً می‌گوییم که ای کاش مرحوم مطهری زبان انگلیسی یا یکی از زبان‌های اروپایی را می‌دانست. ای کاش علامه طباطبایی یکی از این زبان‌ها را می‌دانست. اگر می‌دانست به اشرف بیشتری می‌توانست سخن بگوید» و نتیجه گرفت که: «حالا در مورد فارابی که مؤسس فلسفه اسلامی خوانده شده و می‌خواهد برای نخستین بار وارد عرصهٔ تازه‌ای شود، ندانستن زبان خیلی دشواری دارد».

بی‌تردید دانستن زبان‌های متعدد فضل به شمار می‌آید، اما فیلسوفی فیلسوف در گرو دانستن زبان‌های متعدد نیست. از فارابی گذشته که یونانی دانستن او محل بحث است و نگارنده تا این لحظه بر این قول است که او یونانی نمی‌دانسته، کدام‌یک از بزرگان، حکما و عرفای ما زبان‌های متعددی دانسته‌اند؟ از ابن‌سینا و شیخ اشراق و ابن عربی و خواجه نصیر طوسی گرفته تا مولوی و حافظ و میرداماد و صدرالمؤمنین و حاجی سبزواری؟

ناقد محترم در ادامه برای اثبات یونانی‌دانی فارابی پرسشی دربارهٔ استاد فلسفهٔ فارابی مطرح می‌کند. قدم این پرسش اگر به منظور ایجاد شوق برای یافتن استاد فارابی باشد، بسیار مبارک و گرامی است؛ اما اگر با صرف این پرسش می‌خواهیم به این نتیجه برسیم که «این فیلسوف ما سالیانی است رفته و زبان‌های دیگر را خوانده است»، قابل قبول نیست و برای این امر نیاز به شواهد قوی‌تری هست. به علاوه فارابی علوم بسیاری را می‌دانسته، دربارهٔ استاد آنها نیز می‌توان پرسش کرد. دربارهٔ استاد فلسفهٔ ابن‌سینا نیز می‌توان طرح پرسش کرد؛ اما این پرسش به معنای آن نیست که ابن‌سینا زبان یونانی می‌دانسته است.

ناقد محترم شاهد دیگری بر یونانی‌دانی فارابی می‌آورد و آن این که: «جالب این جا است که صرفاً یک رساله توسط همین مستشرقین که به آنها اشاره شد دربارهٔ واژه‌های یونانی در آثار فارابی نوشته شده است. اگر آن مقاله را ببینیم، آن وقت می‌توانیم قضاوت کنیم که این سخن، سخن شایسته‌ای است که گفته‌اند». دربارهٔ این شاهد باید گفت که اولاً در اکثر آثار فارابی می‌توان چند واژهٔ یونانی پیدا کرد و این اظهار من الشمس است و نیاز به رساله دیدن ندارد. ثانیاً این واژه‌ها اصطلاحات منطقی و فلسفی است که در عصر فارابی رایج بوده، همچنان که امروز نیز اصطلاحات فلسفی به زبان‌های مختلف در لسان متعاطیان فلسفه رواج دارد بی آنکه آنان همهٔ آن زبان‌ها را بدانند. ثالثاً در آثار ابن‌سینا - و خیلی از حکمای دیگر - نیز این واژه‌ها و اصطلاحات وجود دارد و هیچ کس در مورد آنان ادعا نکرده که یونانی می‌دانسته‌اند.

۳. مطلب دیگری که ناقد محترم مطرح کرده است، بحث درباره آثار فارابی و معرفی تفصیلی برخی از آنها توسط نگارنده است. در این جا مجدداً باید گفت که اولاً موضوع این کتاب زندگی فارابی است و آثار و اندیشه او - مطابق روش و دیدگاه مؤلف - به قدر ضرورت مطرح شده است. ثانیاً نمی‌دانم چرا باید ناقد محترم این قدر اصرار و پافشاری داشته باشد که همگان فارابی را از منظر وی و مطابق مدل مستشرقان مطالعه کنند. به هنگام پژوهش درباره آثار فارابی ساده‌ترین کار این است که آثار موجود درباره وی را اعم از کتاب و مقاله و داده سایت‌های اینترنتی در برابر خود بگذاریم و مطالب آنها را قیچی کنیم و به هم بچسبانیم. چرا اجازه نمی‌دهید در کنار این آثار موجود و رایج و در دسترس قرائتی دیگر از فارابی نیز مطرح شود؟ اگر قرار بود در هر عرصه پژوهشی آثار موجود و محتوای آنها مدارک سنجش و داوری باشد، هیچ کس نباید قدم از قدم بردارد و همه به تکرار مکررات بپردازند. این که ناقد محترم آثار فارابی را درجه‌بندی کرده، مدارک و معیار خاص خود را دارد. بسیار خوب؛ شما با آن درجه‌بندی آثار فارابی را بنگرید. من نیز با درجه‌بندی شما آشنایم؛ اما می‌خواهم به گونه‌ای دیگر آثار فارابی را درجه‌بندی کنم و در خوانش فارابی افقی دیگر بگشایم. بهتر آن است که ناقد محترم صبور باشد و اجازه دهد که دیگران نیز سخن خود را بگویند. آنک اگر ایشان مایل بود، آن را بشنود و اگر مایل نبود نشنود.

۴. ناقد محترم در مورد فلسفه سیاسی و نظریه سعادت فارابی، با شدت تمام به کتاب و مؤلف آن تاخته و رویه او را «غفلت نابخشودنی» دانسته است. بخشی از بیان ناقد محترم چنین است: «فلسفه سیاسی فارابی در تمام کتاب دکتر حکمت مورد غفلت نابخشودنی قرار گرفته است. مثل این که فرض کنید من در مورد ابن مسکویه کتاب بنویسم و بعد در مورد فلسفه اخلاق هیچ ننویسم. آیا ممکن است کسی در مورد فارابی کتاب بنویسد و مطلقاً درباره فلسفه مدنی فارابی سخن نگوید؟ تمام بحثی که ایشان کرده‌اند فقط آراء کتاب اهل مدینه فاضله را به اجمال معرفی کرده‌اند، اما تمام کتاب را به حسرت این که بینیم دیدگاه این استاد محترم دانشگاه شهیدبهشتی نفیاً و اثباتاً درباره فلسفه مدنی فارابی چیست می‌مانیم. حتماً به بخش دوم کتاب موقوف شده است همان بحث خیال در فارابی که گفتند اندیشه فارابی را می‌خواهند در آنجا بررسی کنند».

در ادامه بحث نیز مجدداً می‌گویند: «در بخش حکمت علمی و سیاست مدن و فلسفه اخلاق غفلتی نابخشودنی شده است». در مورد این بخش از اشکالات ناقد محترم نیز مطالبی باید ذکر شود که ذیلاً می‌آید:

۱. این نکته مکرر را باید گفت که کتاب، درباره زندگی فارابی است و اندیشه و آثار او تطفلاً و به منظور نشان دادن شخصیت فکری و فلسفی فارابی - مطابق مبنای نگارنده - ذکر شده است.

۲. چه کسی نمی‌داند که در فارابی‌شناسی موجود، مهم‌ترین بخش اندیشه او فلسفه سیاسی‌اش می‌باشد؟ هر کسی یک کتاب درباره تاریخ فلسفه اسلامی خوانده باشد، آنچه را شما گفته‌اید می‌داند. همه شرق‌شناسان فارابی را به دیدگاه او درباره سعادت و سیاست تقلیل داده‌اند؛ و این را همگان می‌دانند. درواقع واگویی آن از جانب ناقد محترم تکرار مکرر و توضیح واضح است. تلاش مستشرقان در جهت این تقلیل و فروکاستن بدین منظور بوده است که نشان دهند برجستگی و امتیاز فارابی در فلسفه سیاسی او است که آن را هم از یونانیان به خصوص افلاطون اتخاذ کرده است. جناب آقای دکتر کدیور بفرمایید که اکنون اگر کسی بخواهد از فارابی قرائتی دیگر داشته باشد، باید از او دلیل طلب کرد یا باید قرائت رایج و رسمی را در برابر او علم کرد و به شیون و واویلا پرداخت؟ مدعای نگارنده این است - و تفصیل آن را در کتاب نقش خیال در فلسفه فارابی خواهد آورد - که ما دو فارابی داریم، فارابی متقدم و فارابی متأخر. در فارابی متقدم دیدگاه او درباره سعادت و سیاست و سایر اجزای اندیشه او بر محور «وحدت فلسفه» می‌چرخد که آن را در بخش اندیشه فارابی به عنوان نخستین مبحث مطرح کرده‌ام. یکی از ادله این مدعا آن چیزی است که فارابی در پایان کتاب تحصیل السعادة می‌گوید دال بر این که: فلسفه افلاطون و ارسطو را خواهیم گفت و نشان خواهیم داد که دو فیلسوف باید یک چیز بگویند «فتیین من ذلك أنَّ غرضهما بما اعطياه غرض واحد و أنَّهما انما التمسنا اعطاء فلسفة واحدة بعينها» (چاپ حیدرآباد، ص ۴۷). بدین ترتیب از ناقد محترم و از همه کسانی که دوست دارند فارابی را چنانکه بوده است بشناسند خواهش و التماس می‌کنم که اجازه دهند این قرائت دیگر هم متولد شود و آن را در نطفه خفه نکنند. غربیان خود فیلسوفانشان را از دیدگاه‌های مختلف قرائت می‌کنند مثلاً یک مارکسیست مجاز است که از منظر مارکسیسم، کانت را بخواند و تفسیر کند. چرا شما اجازه نمی‌دهید که یک نفر فارابی را به گونه‌ای دیگر بخواند؟ نگارنده در این کتاب گام نخست خویش را برداشته است برای این که فارابی را از منظر «اصالت ایمان» قرائت کند و ناخوانده‌های او را بخواند. بنابراین ناقد محترم بداند که عمده نکردن فلسفه سیاسی فارابی، «غفلت» نیست بل «تغافل» است و میان «غفلت» و «تغافل» تفاوت از خاک تا به خدا است.



اما درباره اینکه ناقد محترم تعبیر «نابخشودنی» را بکار برده است، باید گفت که این تعبیر بی‌درنگ حوزه فقه امام احمد حنبل را تداعی می‌کند. مگر عرصه تحقیق و پژوهش جای سخن گفتن از «بخشودنی» و «نابخشودنی» است؟ آن جایی جای این تعبیر است که همان ساحت مقدس شرع و شریعت باشد، خدای گنهکاران و اله العاصین گفته است که: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا». شگفتا! خدا همه گناهان را می‌بخشد؛ اما ناقد محترم حاصل یک عمر مطالعه و تحقیق را که در پندار او غفلت و گناه آمده حاضر نیست ببخشد. چه خوب شد که ایشان خدا نشده است. خاطر مبارک ایشان را به این نکته جلب کنم که در این کتاب، هر گناهی انجام شده باشد، گناه تکرار مکررات نیست. بی‌تردید در شریعت مستشرقان اگر کسی سخن آنان را تکرار نکند و طرحی نو دراندازد البته گناهی نابخشودنی مرتکب شده است. خوب است ایشان بدانند که کتاب زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی نخستین گام نویسنده است در ارتکاب یک سلسله گناهان نابخشودنی.

۳. قیاس فارابی با ابوعلی مسکویه قیاسی مع الفوارق است. چه مسکویه در سپهر نظوروزی تنها یک کتاب دارد و آن هم تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق است که آن هم مقتبس از اخلاق ارسطو است؛ در نتیجه سخن گفتن از اندیشه مسکویه یعنی سخن گفتن از فلسفه اخلاق او. این چه کار دارد به فارابی که حکیمی جامع الاطراف و ذوالوجوه است؟ ناقد محترم در همین نقد از فقه و اصول و طبقه‌بندی علوم و موسیقی و متافیزیک و فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست فارابی سخن گفته است.

۴. و از همه نکات فوق گذشته نگارنده از یک سو مطابق مبنای خود و از سوی دیگر متناسب با موضوع کتاب، در موارد متعدد به دیدگاه فارابی درباره فلسفه سیاست و مدینه فاضله پرداخته است. ناقد محترم یا همه کتاب را نخوانده و یا با پیشداوری و قبل از خواندن همه کتاب، آن را محکوم به آن احکامی دانسته که صادر کرده است.

نمونه مواردی که نگارنده به دلشوره فارابی برای شهر آرمانی تصریح کرده است، موردی است که در ترسیم چهره بغداد در روزگار فارابی آمده است؛ بخشی از آن چنین است: «بدون تردید وی در این اوضاع پریشان و آشفتنه، بیش از هر کس دیگر درد و رنج می‌کشید و افسوس می‌خورد که چرا نمی‌تواند کاری انجام دهد. در عین حال از آن جا که منشأ عمل را نحوه تفکر انسان‌ها می‌دانست، با تمام وجود در صدد این بود که به منظور ایجاد وحدت و از میان بردن جنگ و نزاع و تزییع حقوق انسان‌ها، فلسفه و تفکری را پی ریزد که بتواند زمینه شهر آرمانی او را فراهم آورد؛ هرچند به خوبی می‌دانست که در غیاب امام معصوم - علیه السلام - نمی‌توان مدینه فاضله بنا کرد» (ص ۵۲).

نمونه مهم دیگر قسمت «سفر به شام» در بخش دوم از کتاب است - چه خوب می‌شد اگر خواننده عزیز این قسمت از کتاب را می‌خواند - در آنجا ماجرای ملاقات فارابی با سیف‌الدوله حمدانی مطرح شده است. در تواریخ ملاقات فوق چنین ثبت شده است که وقتی فارابی وارد مجلس سیف‌الدوله شد، ورود خود را با یک پرسش آغاز کرد. سیف‌الدوله او را گفت: «بنشین». فارابی پرسید: «کجا بنشینم؟ در جای خودم یا در جای تو؟». نگارنده در تحلیل این ملاقات و این گفت‌وگو و در بیان عظمت پرسش فارابی در باب حکمت و حکومت، چند صفحه (صص ۱۹۶-۲۰۵) بحث کرده که خلاصه آن، این است: «به نظر نگارنده مهم‌ترین نکته‌ای را که برای ما باز می‌گوید، اقتدار روحی و وارستگی فیلسوف ما است که بی‌اعتنا به ظواهر قدرت وارد مجلس امیر می‌شود و با حرکتی نمادین به او و به همه حاضران در مجلس تفهیم می‌کند که اگر قرار باشد من در جایگاه خود بنشینم، باید به عنوان حکیم بر مسند حکومت استقرار یابم و همه آنها که بر مسند نشستند از اریکه قدرت فرود آیند. وقتی پیرمرد وارد مجلس شد و از سیف‌الدوله شنید که فرمان داد: «بنشین» پرسید که: «در جایگاه خود بنشینم یا در جایگاه تو؟». اگر از فارابی به ما نرسیده بود جز همین یک پرسش از حاکمی مستقر در مسند قدرت، و جواب سیف‌الدوله به او که: «در جایگاه خودت بنشین» و رفتن فارابی به سمت اریکه قدرت امیر و نشستن بر آن و بیرون راندن او، چکیده و عصاره همه تفکر فارابی در باب حکمت و حکومت به دست ما رسیده بود. سؤال او و حرکت نمادینش به سمت مسند سیف‌الدوله حاصل پنجاه سال زندگی متفکرانه و حکیمانه و لب و لباب کتاب سیاست مدینه او بود (صص ۲۰۳ و ۲۰۴)... عمق و عظمت این پرسش هنگامی هویدا می‌گردد که بدانیم مخاطب این پرسش دو گزینه‌ای هر طرف را که برگزیند، گرفتار محمصه است و پرسشگر به هدف خود می‌رسد (ص ۲۰۴)... همه وجود فارابی این پرسش بود که: جایگاه هر چیز و هر کس کجاست؟ اما پرسش او نیز همانند خودش در به در و خانه به دوش بود. در سال‌های بغداد جایی برای این سؤال نبود. در آنجا با چه کسی می‌خواست مسئله‌اش را مطرح کند؟ با خلفای عباسی؟ هرگز! اولاً شأن خود را بسی بالاتر از آن می‌دید

که به دربار خلیفه عباسی برود؛ و هرگز نرفت. ثانیاً اگر می‌رفت، به او اجازهٔ چنین پرسش و رفتاری را نمی‌دادند. ثالثاً اگر سؤال خود را نیز مطرح می‌کرد، آن را به هدر داده و ضایع کرده بود؛ چراکه خلیفهٔ عباسی و قدرت‌طلبان اطراف او معنای پرسش او را در نمی‌یافتند. پس سخن خود را با چه کسی باید می‌گفت (ص ۲۰۵)... سؤال فارابی نیز همانند خودش غریب بود. سال‌ها بود که همهٔ ذهن و وجودش را به خود مشغول کرده بود. وقتی قدم به مجلس سیف‌الدوله نهاد، بغض سؤالش در گلو شکست و در انتظار متعین شدن در قالب کلمات لحظه می‌شمرد. شاید اگر سیف‌الدوله به او نگفته بود: «بنشین» یا حکمداری دیگر گفته و حرکت دیگری کرده بود، فارابی بی‌درنگ بازمی‌گشت، از مجلس او برون می‌رفت و سر به کوه و بیابان می‌گذاشت (ص ۲۰۵)... حکیم ابونصر فارابی غریبانه زیست و غریبانه مرد؛ اما اندیشهٔ او همانند نهر نور، در تاریکی تاریخ جریان دارد و مسائلی که او طرح کرد همواره زنده و شادابند؛ به خصوص پرسش او از سیف‌الدوله در نخستین ملاقات هنوز که هنوز است در فضای زمین و زمان طنین انداخته و البته بلاجواب مانده است. روح و رحمت خدا بر روح پاکش باد. نامش همواره زنده و سؤالش در همیشهٔ تاریخ قابل طرح است» (صص ۲۱۳ و ۲۱۴).

حال بشنوید از جناب آقای دکتر کدیور که: «تمام کتاب را به حسرت این که ببینم دیدگاه این استاد محترم دانشگاه شهید بهشتی نفیاً و اثباتاً دربارهٔ فلسفهٔ مدنی فارابی چیست، می‌مانیم». انگار ایشان تمام این کتاب را نخوانده است یا تمام یک کتاب دیگر را خوانده است.

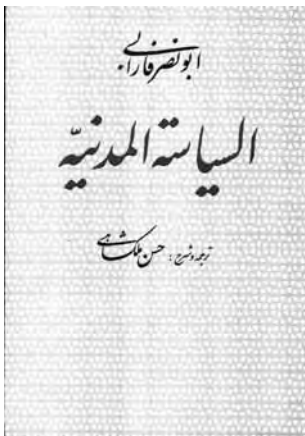
۵. ناقد محترم حضرت حجة الاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر کدیور، پس از آن همه حملات غیر علمی و بیرون از فضای انصاف و خارج از اخلاق پژوهش، هنوز دلش خنک نشده و این بار چماق هوچیگری برمی‌دارد و بی‌پروا بر سر و مغز کتاب و نویسنده می‌کوبد و چنین می‌گوید: «نویسنده در کتاب این سؤال را مطرح می‌کند که آیا فارابی در عتبات عالیات به پا بوس سیدالشهدا - علیه و علیهم السلام - رفته است یا نه؟ و بعد نتیجه گرفته‌اند که او حتماً شیعه بوده و حتماً یک بار که نه چند بار رفته است و روضهٔ وداع را هم حتی آن جا خوانده است». واقعاً می‌خواهم بدانم که آیا این در اندیشه و زندگی یک فیلسوف مهم‌تر است یا این که اساس منظر فلسفهٔ سیاسی او چه بوده است؟ و اصولاً این فیلسوف سیاسی بوده یا نبوده است. فارابی اگر از بغداد به دمشق رفت، در آن دو کتاب آخرش تصریح می‌کند برای این که من نخواستم در مدینهٔ فاسده زندگی بکنم. به دنبال مدینهٔ فاضله، بغداد پر تلاطم را رها می‌کند و به دمشق می‌رود. از لابلای آثار فارابی می‌شود بهتر از این آراء و اندیشه‌های او را استخراج کرد. فارابی دربارهٔ رهبری جامعه چه نظری داشته است؟ دربارهٔ مدینهٔ فاضله چه دیدگاهی داشته است؟ خوب این‌ها دیدگاه‌های بسیار مهمی است».

دربارهٔ این بخش از سخنان جناب دکتر کدیور، یک مثنوی حرف و سخن و یک سینهٔ شرحه شرحه لبریز از آه و فغان دارم. ظرف این مقال، مجال آن را نمی‌دهد که حتی فهرستی از آن‌ها را بگویم. اما ناگزیرم چند نکته را سر بسته و به اجمال طرح کنم. ابتدا بی‌تی از خواجهٔ شیرازی می‌آورم:

جای آن است که خون موج زند در دل لعل
زین تعابن که خرف می‌شکند بازارش

سپس اجازه می‌خواهم که ساختار بحث از مذهب فارابی و مسئلهٔ «زیارت» را آن گونه که در کتاب آمده، به اختصار در این جا بیاورم. در بخش دوم از کتاب که عنوانش زندگی فارابی است، قسمتی را (از ص ۱۸۳ تا ۱۹۲) به بحث از مذهب فارابی اختصاص داده‌ام. ورود به این بحث این گونه آغاز می‌شود: «اندیشهٔ سترگ و شخصیت عظیم و شکوهمند و کوه مانند فارابی را فارغ از دلشوره‌های مذهبی می‌توان مورد بررسی و مطالعه قرار داد. با پرسش از مذهب فارابی هرگز بر سر آن نیستیم که نحوهٔ نگاهمان را به فارابی آمیخته به اغراض ایدئولوژیک کنیم؛ اما در ژرفای دل - و نه در وسوسهٔ عقل - شوق آن داریم که بدانیم این مرد میدان تعقل و تفکر و تدین که از یک طرف با دستاوردهای عقل فلسفی یونان اعم از افلاطون و ارسطو و افلوطنین، آشنا بوده و از طرف دیگر وحی را می‌شناخته و در آثارش به خصوص کتاب فصوص الحکم به قرآن و حدیث استناد کرده، به کدام مذهب دلبسته بوده است؟» (ص ۱۸۳).

پس از این مقدمه وارد بحث شده و دیدگاه برخی از فارابی‌پژوهان را آورده و چنین گفته‌ام: «بسیاری از کسانی که در اندیشه‌های فارابی تحقیق کرده‌اند، رد پای تشیع را در آن‌ها یافته و به خصوص فلسفهٔ سیاسی او را متأثر از عقاید شیعه دانسته‌اند» (ص ۱۸۴). پس از آن اقوال برخی از صاحب‌نظران از جمله حنّ الفاخوری و خلیل الجرّ، هانری کربن و دکتر داوری را آورده‌ام. سپس خلاصهٔ نظر عبدالله نعمه صاحب کتاب فلاسفهٔ شیعه را که با ضرس قاطع فارابی را شیعه می‌داند، چنین نقل کرده‌ام:



«بیشتر کسانی که شرح حال فارابی را نوشته‌اند موکداً او را شیعه مذهب می‌دانند. صدر در کتاب خود تأسیس شیعه و سید خوانساری در روضات الجنات به تشیع او تصریح کرده‌اند و آقای رحیم‌زاده صفوی در کتاب خود ابن سینا چنین آورده که ابونصر فارابی شیعه بوده و ملازمت او را با سیف‌الدوله به این علت می‌داند که هر دو شیعه مذهب بودند. نیز فارابی به سیف‌الدوله وصیت کرد که به روش شیعیان بر جنازه‌اش نماز بخواند و کفن و دفنش کند. از طرف دیگر می‌بینیم فارابی هنگامی که صحبت از رئیس «مدینه فاضله» می‌کند و حدود و صفات او را معین می‌کند، اوصافی برای او می‌نویسد که آن خصوصیات در طریقه تشیع مورد توجه است... و همان اوصافی است که امام از نظر شیعه امامی باید متصف بدان باشد... علاوه بر این فارابی رئیس مدینه فاضله را به قلب و سایر مردم را به اعضای خدمتگزار به قلب تشبیه کرده است و بیان و نظر او مطابق است با آنچه هشام بن الحکم در مناظرات خود با عمرو بن عبید معتزلی در مورد امام تقریر کرده است. همین کار ما را در این نظریه قاطع می‌سازد که فارابی همان راهی را می‌پیمود که شیعیان می‌رفتند و می‌روند؛ او تمامی نظریات و آرائی را که لازمه مذهب تشیع است، قائل بوده است... چون هدف و تمایل او به مذهب تشیع به خوبی واضح است، صاحب الذریعة (شیخ آقا بزرگ تهرانی) او را در شمار مؤلفان شیعه آورده و تألیفات او را در کتاب خود الذریعة الی تصانیف الشیعة نام برده است». (صص ۱۹۰ و ۱۹۱)

پس از آن نگارنده پرسشی ظریف را با بیانی نرم و ملایم و لبریز از عشق و ایمان و با رعایت همه جوانب احتیاط در امر پژوهش مطرح می‌کند و پاسخ احتمالی آن را براساس اجتهاد و استنباط خود - که مقرون به قرائن و شواهد است - می‌آورد که ذیلاً عین عبارتی که در آن پرسش و پاسخ مطرح شده است، نقل می‌شود:

«اکنون با فرض این که فارابی شیعه بوده، جای طرح یک پرسش وجود دارد. به خصوص در حال و هوای این کتاب که مقصدش رسیدن به تصویری از شخصیت فارابی است که جامع الاطراف باشد، این پرسش اهمیت خاصی دارد. در اثری پژوهشی که هدفش صرفاً بررسی فلسفه و اندیشه فارابی است، شاید پرسش فعلی ما چندان اهمیتی نداشته باشد. اما در این اثر که می‌خواهیم علاوه بر فکر و اندیشه ابونصر با جوانب اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و عاطفی او نیز آشنا شویم، لازم است این سؤال را مطرح کنیم که با توجه به این که وی بیش از نیمی از عمر خود را در سرزمین عراق به سر برده، اگر شیعه بوده است، چه نحو ارتباطی با مزار مقدس امامان شیعه در شهرهای عراق داشته است؟ کسی که برای آموختن مباحث منطقی از یوحنا بن حیدان رنج سفر را بر خود هموار می‌کند و به حزان می‌رود، آیا برای کسب فیض معنوی و عرض ادب و احترام به ساحت مفسران وحی و معلمان حکمت به نجف و کربلا سفر نکرده است؟»

در چارچوب مطالعه شخصیت فکری و دینی فارابی شیعه، تلاش برای یافتن پاسخ سؤال فوق اگر نه بیشتر، به اندازه دانستن زادگاه، تحصیلات، استادان و شاگردان فارابی اهمیت و ضرورت دارد. اگر از راه اطلاعات تاریخی و شواهد ثبت شده نمی‌توانیم پاسخ این سؤال را پیدا کنیم - که نمی‌توانیم - راه حدس و گمان مسدود نیست. اگر براساس حدس، بگوییم که فارابی در نجف به زیارت مرقد مطهر امیرمؤمنان - علیه‌السلام - و در کربلا به زیارت مضجع شریف سیدالشهدا ثارالله - علیه‌السلام - رفته است، نه تنها از شأن وی نکاسته‌ایم بلکه عظمت مقام او را نشان داده‌ایم؛ چراکه طالب حقیقت به حقیقت رسیده و در برابر آن سر تعظیم فرود آورده است. غربی به زیارت غربای تاریخ رفته است. او که در مرکز خلافت عباسی و در مدینه‌ای آشفته و به هم ریخته و نابسامان غربیانه زیسته بیش از هر کس غربت علی و حسین را احساس کرده است. اگر افلاطون در فکر ساختن و پرداختن آرمان شهری بود که در آن سقراط فیلسوف محاکمه و محکوم به اعدام نشود، فارابی در اندیشه مدینه فاضله‌ای بود که نه تنها انسان‌های کاملی همانند علی و حسین مظلومانه کشته نشوند، بلکه هیچ انسانی مورد ستم واقع نگردد. او در انتظار بود که این مدینه فاضله با حکومت امام معصوم تحقق یابد. خروج او از بغداد حرکتی نمادین یعنی خروج از مدینه جهل و فساد بود. از این رو نگارنده حدس می‌زند که وی علاوه بر این که در طول سال‌های زندگی در بغداد گه‌گاه به نجف و کربلا سفر می‌کرده، آن گاه که عزم ترک عراق

داشته، برای تجدید عهد با مظلومان و غربا به آخرین زیارت رفته و با آنان وداع کرده است. سلام خدا بر امامان مظلوم شیعه و سلام بر همه غربای تاریخ و درود بر آن که به زیارت آنان می‌رود و بدین صورت بیزاری خود را از همه کسانی که بر آنان جفا کرده‌اند اعلام می‌کند و در انتظار مدینه فاضله و روزگار موعود به سر می‌برد» (صص ۱۹۱ و ۱۹۲).

اکنون مجدداً و بی‌درنگ آقای دکتر کدیور را بشنویید که: «نویسنده در کتاب این سؤال را مطرح می‌کنند که آیا فارابی در عتبات عالیات به پاپوس سیدالشهداء رفته است یا نه؟ و بعد نتیجه گرفته‌اند که او حتماً شیعه بوده و حتماً یک بار که نه چند بار رفته است و روضه وداع را هم حتی آن جا خوانده است.» هر چه فکر می‌کنم، می‌بینم ماهرانه‌تر و استادانه‌تر از این نمی‌توان هوچیگری کرد و آن تصویر زیبا و دوست‌داشتنی و دلنشین را که علاوه بر حفظ جوانب پژوهش از حدس و گمانه‌زنی و تخیل نیز بهره گرفته این گونه مجاله کرد و همه چیز را به استهزا گرفت.

اینک به دفاع از پرسش و پاسخ خود و به نقد سخنان ناقد محترم در این مورد می‌پردازم و نکاتی را متذکر می‌شوم:

اولاً در کتاب، سخن از «زیارت» است و نه «پاپوس»؛ و این تحریف آشکار سخن مؤلف است. البته نگارنده هیچ ابائی ندارد از این که در کنار «زیارت» سخن از «پاپوس» بگوید. اگر ما مقام و مرتبه «امام معصوم» را نمی‌شناسیم، سنت فلسفی حکمای شیعه از حکیم ابونصر فارابی گرفته تا وارث بحق او مرحوم علامه طباطبایی همه همش مصروف نشان دادن مرتبه وجودی امام معصوم است. این که در این سنت فلسفی بحث از فلسفه سیاسی با فارابی شروع می‌شود و با او به پایان می‌رسد، سرش این است که همگان متفق القول‌اند که در زمان غیبت و نبود امام معصوم - علیه‌السلام - مدینه فاضله تحقق نمی‌یابد و با ظهور او است که دولت کریمه در معموره ارض - به تصریح فارابی - متحقق خواهد شد.

این که من در کتاب «پاپوس» نگفتم، از ترس روشنفکران و کسانی است که همه چیز ما را از ما ستانده‌اند و در قبال آن هیچ چیز به ما نداده‌اند. برخی از این هرچیز را که از غرب سرازیر شود و هر کتابی که ترجمه شود مورد تکریم قرار می‌دهند و به بحث و بررسی آن و گفت‌وگو درباره آن می‌پردازند و از طرح هیچ یک از مسائلی که فیلسوفان غربی به خصوص فلاسفه پست مدرن در چارچوب فرهنگ و اندیشه و نیازهای خود مطرح کرده‌اند و بسیاری از آنها با ما و مسائل ما و نیازهای ما و زندگی ما هیچ ارتباطی ندارد، ابائی ندارند و البته آزادند که هر اندیشه و کتابی را که می‌خواهند مطالعه کنند و مسئله‌ای که مورد علاقه آنهاست طرح کنند. اما به مجرد این که ما بخواهیم سخن از سنت و فرهنگ و اخلاق و آداب و آئین خود بگوییم، زبان به طعن و تمسخر می‌گشایند. ثانیاً در کتاب گفته نشده که فارابی «روضه وداع را هم حتی آن جا خوانده است» و آوردن این جمله از سوی ناقد محترم به قصد هوچیگری صورت گرفته است. در عین حال در این جا می‌گوییم که حتی این احتمال نیز وجود دارد که فارابی در تنهایی خود با یادکردن از تراژدی کرپلا و با ذکر غربت بنده صالح خدا و از روی تقیه در مدینه‌ای که بر زبان راندن نام علی و حسین، جرم و جنایت تلقی می‌شده، آرام و بی‌صدا گریسته باشد. او به عنوان فیلسوف بیش از همه غربت حق و حقیقت را در مدینه جهل و فساد درک می‌کرد. مرثیه‌سرایی برای کرپلا که در فرهنگ این سرزمین استمرار یافته و ریشه دوانده، فلسفه‌اش این است که متذکر باشیم و بدانیم و فراموش نکنیم که حقیقتی وجود دارد و بشر چهره‌ای و جلوه‌ای از آن حقیقت را در کرپلا کشته و به خاک و خون کشیده است.

ثالثاً براساس کدام میزان و با چه معیاری طرح پرسش گناه و محکوم به تمسخر است؟ ممکن است کسی بگوید که فارابی شیعه نبوده است. بسیار خوب، این را در جای خود ثابت کند؛ ما هم می‌پذیریم. اما حرف نگارنده و سؤال او این است که اگر فارابی شیعه بوده، آیا به زیارت رفته است یا نه؟ گناه این پرسش چیست؟ شما بگویید که به زیارت نرفته است. شاید برای پاسخ خود دلیل هم داشته باشید و شاید بگویید که در شأن فیلسوف نیست که به زیارت برود. نگارنده پاسخ دیگر می‌دهد و براساس حدس و احتمال می‌گوید که شاید به زیارت رفته باشد. شما نمی‌توانید از پرسش منع کنید. رابعاً نگارنده برای پاسخ خود دال بر این که شاید فارابی به زیارت رفته باشد، شواهد و قرائنی دارد که برخی از آنها به قرار زیر است:

۱. نخستین شاهد، تشیع فارابی است. اکثر کسانی که درباره مذهب فارابی پژوهیده‌اند او را شیعه خوانده‌اند و فلسفه سیاسی او را برخاسته از فلسفه تاریخ شیعه و تعبیر «معموره ارض» او را که همان «حکومت جهانی»



است، نه مدیون مدینه افلاطون که مولود دیدگاه وی در باب روزگار موعود می‌دانند.

۲. فارابی در کتاب السیاسات المدینة سخن از غربت کسانی می‌گوید که مردمی افاضلند، اما متفرق و پراکنده‌اند و شهری ندارند که در آن جا تحت ریاست رئیسی باشند که براساس وحی الهی آن شهر را اداره کند: «... والناس الذین یدبرون بریاسة هذا الرئیس هم الناس الفاضلون و الاخیار و السعداء. فان كانوا امة فتلك هي الامة الفاضلة و ان كانوا اناساً یجتمعون فی مسکن واحد کان ذلك المسکن الذی یجمع جمیع من تحت هذه الریاسة هو المدینة الفاضلة و ان لم یکنوا مجتمعین فی مسکن واحد بل فی مساکن متفرقة یدبر اهلها بریاسات أخر غیر هذه كانوا اناساً افاضل غرباء فی تلك المساکن.» (چاپ حیدرآباد، ص ۵۰).

۳. در کتاب تحصیل السعادة وی فیلسوف بهرج و باطل را در مقابل فیلسوف حقیقی قرار می‌دهد و سخن از این می‌گوید که ممکن است کسی در حقیقت فیلسوف باشد اما مردمان نخواهند از او بهره ببرند. این که از فیلسوف حقیقی بهره نمی‌برند از ذات او ناشی نمی‌شود، بلکه کسی نیست تا به سخنش گوش فرا دهد (چاپ حیدرآباد، ص ۴۶). بیان فوق از فارابی، درد و دریغ و افسوس او را حکایت می‌کند که فیلسوف حقیقی هست، اما کسی که از وجودش بهره‌مند شود، نیست. این‌ها همه حاکی از آن است که فارابی روزگار خود را که عصر غیبت صغرای امام زمان - علیه‌السلام - است و روزگار پیش از آن یعنی عصر ظهور و حضور امامان معصوم - علیهم‌السلام - را به خوبی می‌شناسد و می‌داند که آنان خانه‌نشین بودند و کسی نبود که به سخن آنان گوش فرا دهد. او با تمام وجود غربت آنان و غربت حقیقت را درک می‌کرد و می‌دانست که آنان بودند، اما کسی نبود که از آنان اطاعت کند و آنان را در ایجاد مدینه فاضله یاری نماید. وی به دنبال مطلب مذکور چنین می‌گوید: «فالملك و الامام هو بماهیته و صنعته ملک و امام سواء وجد من یقبل منه او لم یوجد؛ اطیع او لم یطع؛ وجد قوماً یعاونونه علی غرضه او لم یجد کما ان الطیب طیب بما هیته و قدرته علی علاج المرضی...» (همانجا). ملاحظه کنید که وی در بی کسی و غربت امام، مرثیه می‌خواند و شیون و فغان می‌کند.

۴. در جای دیگری وی سخن از «زیارت» می‌گوید و واژه «زیارت» را بکار می‌برد. در رساله من الاسئلة اللامقه و الاجوبة الجامعة (به تحقیق محسن مهدی در کتاب الملة و نصوص اخرى ص ۹۶) سخن از این می‌گوید که هفت چیز در بهشت است که از خود بهشت بهتر و زیباتر است و یکی از آنها «زیارت پیامبران» است: «قبل سبعة فی الجنة خیر من الجنة: زیارة الآباء و الامهات و الاقرباء و زیارة الانبیاء و خدمة الملائكة و رحمة الله و ذکر الله و سلام الله و رؤیة الله».

۵. از آنجا که الشیخ الرئیس ابن‌سینا به شدت تحت تأثیر فارابی است و بنابه اقرار شیخ، فیلسوف شدن او مدیون اندیشه فارابی است و اصطلاحات فلسفی فارابی در آثار ابن‌سینا استقرار یافته و جایگاه خود را پیدا کرده است و به نظر نگارنده آمیختگی تفکر فارابی و ابن‌سینا همانند آمیختگی فلسفه سقراط و افلاطون است، شاهد دیگری از آثار ابن‌سینا می‌آورم و آن رساله‌ای است با عنوان «اجابة الدعاء و كيفية الزیارة» (پدر قنوتی در مؤلفات ابن‌سینا، ذیل شماره ۲۱۳ آن را ثبت کرده و درباره نسخه خطی آن توضیح داده است، صص ۲۶۸-۲۷۰). وی با بیانی بسیار زیبا و استوار و جذاب مبانی وجود شناختی «زیارت» را مطرح می‌کند که شرح آن در این مختصر نمی‌گنجد، اما بخشی از عبارات او را درباره اهمیت زیارت عیناً نقل می‌کنیم: «... ثم اعلم ان النفوس البشرية تتفاوت بالعلم و الشرف و الکمال فانه ربما ظهرت نفس من النفوس فی هذا العالم نبویة کانت او غیرها و بلغت الکمال فی العلم و الاعمال بالفطرة او بالاکتساب حتی تصیر مضاهیة للعقل الفعّال... ثم اذا فارقت نفس من النفوس بدنها بقیة فی عالمها سعیدة ابدالآبدین مع اشباهها من العقول و النفوس المؤثرة فی هذا العالم تأثیر النفوس السماویة، ثم الغرض من الدعاء و الزیارة ان النفوس الزائرة المتصلة بالبدن الغیر المفارقة تستمد من تلك النفوس المزورة جلب خیر او دفع ضرر و اذی فینخرط کلها فی سلك الاستعداد و الاستعداد لتلك الصور المطلوبة...» (جامع البدائع، محمد حسن محمد حسن اسماعیل، ص ۳۷).

خامساً عاشورا نقطه عطفی است که سراسر تاریخ را به یک اعتبار به روزگار پیش از عاشورا و روزگار پس از عاشورا تقسیم می‌کند. اگر دوران پیش از پیامبر خاتم - صلوات الله علیه - روزگار ظهور حقیقت و روز تاریخ است، دوران پس از او شروع آخر الزمان و روزگار احتجاب حقیقت و آغاز شب تاریخ است. سر این احتجاب را در عاشورا می‌توان جست و بدین‌منظور حداقل باید از جُلجتا تا کربلا را به نظاره و تأمل نشست. اگر نیچه در قرن نوزدهم سخن از کشته‌شدن خدا می‌گوید، شیعه و فلاسفه شیعی قرن‌ها پیش دریافتند که در کربلا خون خدا بر خاک ریخته شد؛ و بشر شایستگی خود را برای درک محضر تام حقیقت از دست داد. خواجه طوسی درباره غیبت امام معصوم - علیه‌السلام - گفت که: «وجوده لطف و غیبت‌ه منّا». همه فلاسفه شیعه که در اشتیاق



وصول به حقیقت بوده‌اند، چه در روزگار تقیّه و چه از زمان معلم ثالث میرداماد، و شاگرد او صدرالمؤمنین به بعد تا زمان خاتم الفلاسفه و وارث حکمای سلف یعنی مرحوم علامه طباطبائی همه مرثیه‌خوان غربت و غیبت حقیقتند. به تبع آنان مردم این سرزمین یکپارچه عشق و دلدادگی به خاندان پیامبرند که مفسران حقیقی قرآن و معلمان وحی‌اند. قدرت‌ها می‌آیند و می‌روند، اما محبوبیت خاندان پیامبر - صلوات الله علیهم اجمعین - در عمق وجود مردم این مرز و بوم ریشه دارد و در این روزگار که ابرهای سیاه و تاریک فتنه و فساد بر سراسر عالم سایه افکنده و همه جا را تیره و تار کرده است، تنها پناهگاه این مردم، چه به لحاظ عاطفی و چه از حیث فکری، خانه پیامبر و اهل بیت او - علیهم السلام - است.

ع. ناقد محترم پس از ذکر مطالب پیشین چنین گفته است: «اگر قرار است فیلمی براساس این کتاب ساخته شود، آیا فرزندان من و تو که شنیده‌اند فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، قلّه فلسفه سیاسی در اسلام است که دومی هم ندارد، با او شروع می‌شود با او هم این فلسفه سیاسی تمام شده است، خوب چه سخنی ما برای آنها گفته‌ایم و نوشته‌ایم؛ حتی آثار فلسفی او را هم ما معرفی نکرده‌ایم».

در این سخن دوباره تقلیل فارابی به فلسفه سیاسی او تکرار شده است؛ در این باره پیش‌تر سخن گفتیم و بیش‌تر نمی‌گوییم و تفصیل بحث را به کتاب نقش خیال در فلسفه فارابی موکول می‌کنم. در این جا چون سخن از «فرزندان من و تو» به میان آمده این نکته را می‌گوییم که جناب دکتر کدیور! سال‌ها است که شما و دیگران فلسفه سیاسی فارابی را بیان کرده‌اید؛ اکنون بگویید فرزندان من و شما تا چه اندازه فارابی را می‌شناسند؟ بگویید که فرزندان من و شما و دانشجویان فلسفه که سال‌ها است فارابی را و فلسفه سیاسی او را می‌خوانند چرا جذب فارابی نشده‌اند؟ چرا اکثر فرزندان ما که در دانشگاه‌ها فلسفه می‌خوانند از فلسفه اسلامی گریزانند و از فارابی و ابن‌سینا و خواجه نصیر و میرداماد و ملاصدرا و حاجی سبزواری و علامه طباطبائی فرار می‌کنند؟ چرا اکثر دانشجویان فلسفه به فلسفه و فلاسفه غرب گرایش دارند؟ آوردن جواب این سؤالات فرصت بیشتری می‌خواهد و اما چون پای «فرزندان ما» به میان آمد لازم است بگوییم که قضاوت در این باره را خوب است به فرزندان خود و دانشجویان عزیز واگذاریم. فارابی شما موجود است؛ فارابی معرفی شده در این کتاب نیز موجود است. فرزندان ما و نسل‌های آینده بخوانند و داورى کنند.

بحث درباره نقد آقای دکتر کدیور به درازا کشید و از حد متعارف یک مقاله بیرون رفت. حرف‌های بسیار دیگری دارم که نه در نقد سخنان دکتر کدیور بلکه در معرفی اندیشه فارابی در کتاب نقش خیال در فلسفه فارابی خواهم آورد. مطمئناً در آن کتاب نیز فلسفه سیاسی فارابی تابعی از دیدگاه او درباره «وحدت فلسفه» خواهد بود. در این جا چند نکته را فهرست‌وار می‌گوییم و بسط نمی‌دهم:

- درباره کتاب موسیقی الکبیر به اندازه کافی در کتاب بحث کرده‌ام و اهمیت آن را نشان داده‌ام. احتمالاً ناقد محترم آن را نخوانده است.

- بحث درباره کتاب فصوص الحکم و اهمیت آن در فارابی و فارابی شناسی را به بعد موکول می‌کنم. همین قدر می‌گوییم که در حالی که در سنت فلسفی ما فصوص الحکم از آن فارابی دانسته شده و بسیاری از بزرگان از حکمای ما آن را به عنوان کتاب فارابی شرح و تفسیر کرده‌اند و کسانی مانند میرداماد و صدرالمؤمنین به آن به عنوان اثر فارابی استناد کرده‌اند، نخستین بار مستشرقان در صحت انتساب آن به فارابی اظهار تردید نموده‌اند. به اعتقاد نگارنده فصوص الحکم حاصل فارابی متأخر است که در آن فارابی از عقلانیت فلسفی یونان عبور کرده و قدم به ساحت عقلانیت ایمانی نهاده است. از این رو حتی یک بار نامی از افلاطون و ارسطو به میان نیاورده و همواره به آیات قرآن و روایات استناد می‌کند.

- بحث تفصیلی درباره کتاب الجمع را نیز به بعد موکول می‌کنم؛ اما لازم است این نکته گفته شود که این کتاب، حاصل فارابی متقدم و به اعتقاد نگارنده عظیم‌ترین کتابی است که در تاریخ فلسفه اسلامی نوشته شده است. زیرا سرنوشت فلسفه اسلامی در آن جا رقم می‌خورد و فارابی روش نقد عقلانیت فلسفی را به ما تعلیم داده است.

- مطلب دیگر این که ناقد محترم قائل است که «فارابی در پارادایم فلسفه یونان فکر می‌کند. در متافیزیک بیشتر به ارسطو نزدیک است. در حکمت عملی بیشتر به افلاطون نزدیک است». بیان فوق تکرار مکررات سخن مستشرقان است و هیچ چیز را در مورد فارابی به ما نمی‌گوید جز این که فارابی فیلسوفی صاحب اندیشه مستقل نیست؛ بلکه فیلسوفی التقاطی است که هر یک از اجزای اندیشه خود را از جایی گرفته است.

در نشست مذکور پس از نقد و بررسی آقای دکتر کدیور و سخنان این جانب در نقد نقد ایشان، تعبیری



از جانب ناقد محترم مطرح شد حاکی از این که وی حرف اول را که حرف دلش بود، در آخر زده است. چکیده سخن ایشان که به هیچ وجه در شأن مجلس نبود این بود که: «عدم حضور دکتر داوری فهمیدنی است. بعد از صحبت‌های دکتر حکمت الآن می‌توانم بفهمم که چرا سیما فیلم چنین متنی را باید به ایشان سفارش داده باشد. من این را کاملاً احساس می‌کنم که اندیشه رسمی واقعا به این توجیهاات نیاز دارد. اما این که ما همه محققان معاصر را با یک چوب برانیم و فکر بکنیم که همه آنها براساس یک تئوری توطئه آمدند و حس بکنیم که برخلاف علم و برخلاف تحقیق ما را نشانه رفتند، می‌توانم بگویم از سر نادانی است. هیچ واژه دیگری جز این ندارم».

در برابر این کلمات مضمّن کننده و کینه‌توزانه هیچ سخنی نمی‌توانم بگویم. در آن نشست سکوت کردم؛ در اینجا نیز سکوت می‌کنم و به ایشان سلام و ادای احترام می‌نمایم. همچنین در آن جلسه بعد از گفت‌وگوهای مذکور، جناب دکتر حبیبی مطالبی گفتند که درباره آنها نیز سخن نمی‌گویم. فقط از محضر ایشان خواهش می‌کنم اگر فرصت کردند و مایل بودند کتاب را بخوانند و نخوانده قضاوت نکنند «ولاتقف ما لیس لک به علم».

در پایان ذکر یک نکته را لازم می‌دانم و آن این که گرچه نقد آقای دکتر کدیور خصمانه و کینه‌ورزانه و در اوج بی‌انصافی علمی صورت گرفت، اما از آنجا که نگارنده این سطور نقد را - هرگونه که باشد - انگیزه کند و کاو و تفحص خواننده نقد می‌داند، نقد ایشان را مبارک و میمون می‌دانم و مقدمش را گرمی می‌دارم و از ایشان و نیز از آقای دکتر حبیبی تشکر و سپاسگزاری می‌کنم. به امید آن روز که در کنار توسعه نقد و نقادی، فرهنگ و ادب و اخلاق نقد نیز گسترش یابد.

* * *

این پاسخ مکتوب در اختیار دکتر کدیور قرار گرفت تا در صورت تمایل مطلبی بنویسند. ایشان یادداشت کوتاهی برای کتاب ماه فلسفه ارسال فرموده و در ضمن آن این‌گونه عدم تمایل خود را برای نگارش پاسخ مکتوب اعلام کردند:

با احترام به عرض می‌رساند در نقد ارسالی جز تفصیل بیشتر آنچه در نشست از سوی نویسنده محترم مطرح شده بود، مشاهده نمی‌شود. اینجانب نیز اشکالاتم همان بود که به اجمال مطرح کرده بودم، یعنی **عدم مراجعه به مهمترین منابع فاربی‌شناسی بین‌المللی و غفلت از فلسفه سیاسی فارابی**. سطح این کتاب و وقت اندک این کمترین نیز گنجایش بیش از این را ندارد. به‌علاوه نویسنده محترم به «جدال غیرحسن» پرداخته که در این عرصه نیز عرضی ندارم.

محسن کدیور
۵ دی ۱۳۸۷