

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 22, No. 4, Summer 2022, 391-413
Doi: 10.30465/CRTLS.2022.37676.2324

A Critical Review on the Book **"Islamic Political Philosophy in West"**

Mohammad Hossein Badamchi*

Abstract

"*Islamic Political Philosophy in West*" published by Muhsin Rezvani (at 2014) is the first book written in Persian which is presenting a comprehensive report of contemporary and especially recent western research about Farabi and Islamic political philosophy. This paper through a critical scrutiny reveals a methodological ambivalence in formation of the ideas and organization of the book, in addition to an apolitical reading of political philosophy which cause various problems in categorizing western studies of Islamic political philosophy in four groups of Historical/ Interpretative/ Critical/ Descriptive approaches. Considering the conclusion part of the book, the implicit hidden layer of formation the book seems to be the theological-ideological concern of researcher to give an apology for "Islamic Philosophy" against what he considers as orientalist attacks. This hidden agenda of the book deviates its interpretation of Leo Strauss's reading of Alfarabi and evaluation of other Western studies of Islamic political philosophy.

Keywords: Islamic political philosophy, Farabi, Orientalism, Leo Strauss, apology for Islamic Philosophy

* Assistant Professor of Sociology, Institute for Social and Cultural Studies, Tehran, Iran,
Badamchi@iscs.ac.ir

Date received: 2022-01-14, Date of acceptance: 2022-05-27



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

نقد و بررسی کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب»

محمدحسین بادامچی*

چکیده

کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» نوشته محسن رضوانی (منتشر شده در سال ۱۳۹۳) اولین کتاب به زبان فارسی است که گزارشی غنی از تحقیقات معاصر شرق‌شناسان و محققین غربی تاریخ اندیشه سیاسی جهان اسلام درباره فارابی و فلسفه سیاسی اسلامی ارائه می‌دهد. مقاله حاضر در ضمن بررسی انتقادی با ارائه شواهدی نشان می‌دهد که این کتاب به لحاظ روش پژوهش به نوعی دوگانگی در منطق صورت‌بندی و به لحاظ چارچوب نظری به خوانشی غیرسیاسی از فلسفه سیاسی دچار است که تقسیم‌بندی مؤلف از مطالعات فلسفه سیاسی اسلامی در غرب در چهار رهیافت تاریخی / تفسیری / انتقادی / توصیفی را دچار مشکل می‌کند. در انتها با بررسی بخش خاتمه کتاب چنین جمع‌بندی می‌شود که دفاع از اعتبار فلسفه اسلامی در برابر هجمه شرق‌شناسی وجه زیرین آرایش‌دهنده نظم صوری و محتوایی کتاب است که متأسفانه مورد تصریح مؤلف قرار نگرفته و خوانش مؤلف از دیدگاه‌های لئو اشتراوس، تقسیم‌بندی رهیافتها و ارزیابی وی از ارزش مطالعات فلسفه سیاسی در غرب را عمیقاً تحت تأثیر خود قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی اسلامی، فارابی، لئو اشتراوس، شرق‌شناسی، دفاع از فلسفه اسلامی

* استادیار جامعه‌شناسی، عضو هیئت علمی مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت عتف، تهران،
ایران، Badamchi@iscs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۶



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» (رضوانی، ۱۳۹۳) نوشته محسن رضوانی، منتشرشده توسط مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، در حال حاضر تنها کتابی در زبان فارسی است که به معرفی، بررسی و نقد جدیدترین دست‌آوردهای فارابی‌شناسی و مطالعات فلسفه سیاسی اسلامی در غرب اختصاص دارد و با توجه به استفاده کتاب از منابع مهم و دست‌اول این حوزه و ارجاع مستقیم، پژوهشی و غیردانشنامه‌ای به این آثار کتابی نوآور و مرجع محسوب می‌شود. این کتاب در واقع پیام‌آور این تنبّه و تذکر برای جامعه علمی ایرانی است که به رغم بی‌اعتنایی ما به فارابی و فلسفه سیاسی اسلامی، فارابی برای همه شرق‌شناسان فیلسوفی ویژه به لحاظ تاریخی، و برای پاره‌ای از پژوهشگران از جمله لئو اشتراوس (Leo Strauss) فیلسوف سیاسی شهیر آلمانی دانشگاه شیکاگو که آثار او در سالهای اخیر مورد توجه مخاطب فارسی‌زبان قرار گرفته - فیلسوفی زنده محسوب می‌شود و هر ساله با افزوده شدن شمار تحقیقات، اهمیت او بیش از پیش مکشوف می‌گردد.

حجت‌الاسلام دکتر محسن رضوانی مؤلف کتاب، دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، فارغ‌التحصیل دکتری علوم سیاسی گرایش فلسفه سیاسی از مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و دانشیار علوم سیاسی در همان مؤسسه است و در همین زمینه علاوه بر این کتاب که محصول رساله دکتری او زیر نظر محمد لگنهاوزن و منصور میراحمدی است، کتابهای «جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی» (رضوانی، ۱۳۸۸) و «اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی» (رضوانی، ۱۳۹۲) و همینطور مجموعه مقالاتی در بررسی نظریات لیمن، باترورث، روزنتال، والزر، گالستون، محسن مهدی، و لئو اشتراوس درباره فلسفه سیاسی اسلامی در فصلنامه‌های علمی-پژوهشی معرفت سیاسی، معرفت فلسفی، حکمت معاصر و حکومت اسلامی از وی به انتشار رسیده است.

کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» در پنج فصل به همراه یک مقدمه و یک نتیجه‌گیری نهایی تدوین شده است. در فصل اول با عنوان «تاریخ و صورت‌بندی» نویسنده به مرور تاریخ مطالعه فلسفه سیاسی اسلامی در غرب پرداخته در انتها تقسیم این آثار بر پایه «رهیافت مطالعاتی» را مبنای صورت‌بندی خود اتخاذ می‌کند و آرایش فصول بعدی کتاب را در چهار رهیافت تاریخی/ تفسیری/ انتقادی/ توصیفی در مطالعات فلسفه سیاسی اسلامی در غرب تنظیم می‌کند که به لحاظ تدوین ظاهری نظم منطقی مناسبی در تدوین کتاب

ایجاد کرده است. با اینحال بررسی منطق درونی و نظم محتوایی فصل‌بندی کتاب نیازمند واکاوی بیشتر است.

۲. درباره روش پژوهش و تدوین کتاب: دوگانگی در صورت‌بندی

بر خلاف تلقی‌های پوزیتیویستی از شناخت علمی، به کارگیری چارچوب‌های پیشینی و تقسیم‌بندی‌های انتزاعی پیش از رویارویی با متن، بویژه موضوعات و متون نویی که تا کنون تجربه‌ای از آنها در سابقه ادراک ما وجود ندارد نه تنها شناختی در پی ندارد بلکه فاصله‌ای میان مخاطب و متن می‌اندازد که در مورد آثار مقدماتی همچون این اثر می‌تواند به سوء تفاهم علمی و فرهنگی در ابعاد وسیعی منجر شود. از این حیث امتیاز روشی اصلی این کتاب این است که در سازماندهی و صورت‌بندی آراء و نظرات، به جای اتخاذ رویکردی قیاسی و تحمیل نوعی منطق پیشینی به برنامه‌های پژوهشی مختلف، بر منطق استقرائی و برجسته‌سازی مجادلات عینی فارابی‌شناسان در زمینه فکری و فرهنگی خود آنها تکیه کرده است. دست‌آورد این روش در پژوهش رضوانی، کشف مرکزیت و محوریت «لئو اشتراوس» در کل مباحثات و مجادلات فارابی‌شناسی در قرن اخیر است که عملاً کل این حوزه مطالعاتی را در نسبت با خود به چهار ناحیه تقسیم می‌کند: (۱) رویکرد پیشا-اشتراوسی (که در کتاب تاریخی نامیده شده است) (۲) رویکرد اشتراوسی (که در کتاب تفسیری نامیده شده) (۳) رویکرد پسا-اشتراوسی (که در کتاب انتقادی نامیده شده) و (۴) صاحب نظران درجه دوم که نسبتی با پروبلماتیک اشتراوسی نگرفته‌اند (و در کتاب توصیفی نامیده شده‌اند). نگاهی به مفاد کتاب و مراجعه به آثار صاحب نظران نشان می‌دهد که چنین تقسیم‌بندی‌ای به هیچ وجه من‌عندی نیست و به میزان شایسته‌ای می‌تواند مفاد مباحثات اخیر در غرب درباره فارابی را منعکس کند.

بنابراین همانطور که نگارنده خود تأکید کرده است «دستیابی به رهیافتها [سازمان چهار قسمتی کتاب]... نه بر اساس معیار قیاسی بلکه بر اساس مطالعه استقرایی آثاری است که درباره فلسفه سیاسی اسلامی در غرب نوشته شده‌اند» (رضوانی، ۱۳۹۳، ص ۲۵) و بنابراین رهیافتها را نباید برآمده از الگویی مبنایگرایانه قلمداد کرد. بنابراین همسو با این منطق استقرائی و درگیر در فهم زمینه ظهور مطالعات فلسفه سیاسی اسلامی در غرب، انتظار می‌رود که همین میدان کشف شده‌ی تاریخی حول نظریات اشتراوس مبنای تقسیم‌بندی

فصول و آراء قرار گیرد و حال آنکه به نظر می‌رسد نویسنده بر خلاف مشی واقعی خود، در نامگذاری رهیافتها از منطقی مبنایانه پیروی کرده و در واقع با جابه‌جایی یافته‌های استقرایی خود از زمینه و میدان اصلی آنها به قلمرویی انتزاعی و ثانوی که بعداً پدید آورده، در جای جای نوشته کوشیده با ارجاع به مبادی و اصولی خاص به نقد و ارزیابی مکاتب مختلف پردازد و به همین خاطر بحث درباره عناوین فصول و رهیافت‌ها یعنی «تاریخ‌گرایی / تفسیر‌گرایی / توصیف‌گرایی» را به شیوه‌ای قیاسی در فصول دوم و سوم و پنجم دنبال کرده است. تنها استثناء در اینباره فصل چهارم و رهیافت انتقادی است که به واسطه نقد آن بر خوانش اشتراوسی چنین عنوانی بر آن گذاشته شده و بر خلاف سه فصل دیگر در آن با تلاش ثانوی و صعوبتی که نگارنده برای یکسان‌سازی مبنایی نظریه‌پردازان بر خود تحمیل کرده، مواجه نیستیم. این مبنای نظری ثانوی که به زعم نگارنده منطق استقرایی فصل‌بندی کتاب را مخدوش کرده، دغدغه مؤلف کتاب درباره قضاوت خوانشگران درباره «اصالت فلسفه اسلامی» است که در انتهای مقاله به آن بازخواهیم گشت.

این دوگانگی در منطق روایی کتاب مشکلاتی را در تقسیم‌بندی صاحب‌نظران بر کتاب عارض کرده که در این نقد و بررسی به موارد اصلی آن می‌پردازیم:

۱.۲ والزر: اصالت فلسفه یا تاریخ‌گرا؟

دوگانگی منطق روایی بویژه در فصول دوم و سوم (تاریخی و تفسیری) مشکلاتی اساسی را پدید آورده است، بطوریکه اطلاق همزمان تاریخ‌گرایی به دبور، والزر و روزنتال - که مبنایی متفاوتی در فارابی‌شناسی خود دارند - و اطلاق همزمان تفسیر‌گرایی به اشتراوس، کربن، باترورث و پرنز - که نتایج کاملاً متفاوتی از هرمنوتیک مخصوص خود می‌گیرند - را بسیار دشوار کرده است. بطور مشخص رضوانی رهیافت تاریخی را چنین تعریف می‌کند:

رهیافت تاریخی ... مبتنی بر دو اصل زمینه‌محوری و زمان‌محوری است. بر اساس این رهیافت تفکر و اندیشه همواره متعلق به زمینه و بافت خاصی است که در آن شکل گرفته است و لذا نمی‌تواند کاربردی در زمان دیگر داشته باشد. در نتیجه اندیشه‌ها فاقد اصالتند و همواره تحت تأثیر اوضاع و شرایط فکری و محیطی هستند (همان، ص ۶۰)...

بر اساس این الگو بیش از آنکه فهم متون فیلسوفان اهمیت داشته باشد، فهم زمینه و بافتی که در آن متون در آن نگارش شده‌اند اهمیت دارد و اساساً با فهم زمینه‌ها و بافتها می‌توان به تبیین اندیشه پرداخت. (همان)

بنا به تعریف فوق انتظار می‌رود که قائلان به رهیافت تاریخی اعتباری برای «فلسفه» (به مثابه دانشی مستقل) قائل نباشند و به شیوه جامعه‌شناسان معرفت بکوشند اندیشه‌های فلسفی را با وسازاری به زیربناهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی تحویل ببرند. با اینحال مروری بر آراء مفسران دسته بندی شده در فصل دوم نشان می‌دهد که بغیر از روزنتال، باقی به شدت برای فلسفه یونانی اصالت قائلند و شرط فلسفه بودن یک نظام معرفتی را تأثیرناپذیری آن از محیط و ارجاع منطقی به آراء فیلسوفان یونانی (افلاطون، ارسطو، افلوپین) می‌دانند و اصلاً به همین دلیل است که با کاربرد اصطلاح فلسفه اسلامی مخالفت می‌کنند و از اصطلاح فلسفه عربی بعنوان یک قید غیرمحتوایی دفاع می‌کنند. مطابق همین برداشت است که والزر ضمن دفاع از شأن فلسفی فارابی می‌کوشد با شیوه ای که رضوانی آنرا «منبع یابی یونانی» نامیده (همان، ص ۷۵) رشته انتقال و اتصال فارابی به سلسله فیلسوفان را بیابد و دبور، والزر و فرانک و عمدۀ شرق‌شناسان پیشاشتراوسی اهمیت بسیاری به بررسی آثار ترجمه شده یونانی می‌دهند، چرا که فلسفه را معرفتی زاییده و پرورش یافته در یونان می‌دانند. (همان، ص ۶۶) در این رویکرد که نه تنها تاریخی نیست بلکه ضد تاریخی است، اهمیتی ندارد که فارابی را ارسطویی، نوافلاطونی یا افلاطونی بدانیم چرا که به هر حال منشأ فلسفه یونان است. به همین دلیل است که دبور فارابی را ارسطویی-نوافلاطونی (همان، ص ۶۱) و والزر او را افلاطونی می‌داند. (همان، ص ۶۹)

گفتنی است که قول به یونانی بودن فلسفه قول تازه و بدعت مستشرقان نیست بلکه دیدگاهی بسیار کهن است و حتی در پاره ای از آثار منسوب به فارابی همچون «ظهور الفلسفه» که فارابی در آن به سلسله انتقال حکمت از یونان به اسلام اشاره می‌کند، تجلی پررنگی دارد. (فارابی، ۱۳۸۶، صص ۳۳-۳۶) این قول به هیچ‌وجه به معنای مقلد بودن فارابی نیست بلکه صرف ارجاعات فارابی به آثار یونانی می‌تواند او را در جایی از طیف تقلید تا اجتهاد و از شاگردی نافهمیده تا معلم ثانی قرار دهد.

۲.۲ روزنتال: ردّ فلسفه اسلامی یا دفاع از فلسفه اسلامی؟

قول به تاریخی بودن اما نه درباره دبور و والزر و فرانک بلکه درباره روزنتال قابل تصدیق است و آن هم به این دلیل آشکار که روزنتال فارابی را نه فیلسوف بلکه متکلمی می‌داند که متأثر از محیط کوشیده استدلال‌هایی برای جهان‌بینی و نظام سیاسی خلافت اسلامی بر پایه آراء افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان دست و پا کند. (رضوانی، ۱۳۹۳، ص ۷۷)

اما مسأله دوم درباره اطلاق عنوان «تاریخ‌گرایی» به صاحب نظران فصل دوم این است که چنین فرض شده که این رهیافت قائل به جدایی فلسفه از دین و امتناع فلسفه اسلامی است. این قول اگر درباره دبور و والزر صحیح باشد، به هیچ وجه درباره روزنتال که در این گروه قرار داده شده، درست به نظر نمی‌رسد. رضوانی، روزنتال را متأثر از دیدگاه مسیحی جدانگاری عقل و وحی دانسته (همان، ص ۷۹ و ۸۰) در حالیکه وی متأثر از دیدگاه‌های فلسفه مسیحی اتین ژیلسون است که نه تنها جدایی میان عقل و وحی قائل نیست بلکه بر خلاف فیلسوفان مسلمان اعتبار عقل تنها را رد می‌کند و عملاً فلسفه دینی را نوعی کلام می‌داند. رضوانی نیز در اشاره به شرح‌های فوزی نجار و حورانی به این مطلب اشاره کرده است. (همان، ص ۸۰ و ۸۸) به طور کلی با توجه به اینکه روزنتال (ولو با ذهنیت الهیات مسیحی) برای فلسفه اسلامی اصالت اسلامی قائل است و فارابی را مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی می‌داند (همان، ص ۸۱) قرار دادن او در کنار دبور و والزر که به هیچ وجه چنین نظری را نمی‌پسندند، از منظر دسته‌بندی میناگرایانه مختار مؤلف، محل تردید است.

با این حال تعیین نسبت «فلسفه و تاریخ‌مندی» محدود به این دو رویکرد هم نیست. چنین نیست که رویکرد غیرتاریخی لزوماً قائل به اصالت فلسفه یونان و نفی هرگونه مداخلت تاریخی؛ و رویکرد تاریخی لزوماً قائل به کلامی بودن فلسفه اسلامی و نفی ارزش معرفتی فلسفه باشد، بلکه کسانی در ایران مانند رضا داوری اردکانی و سیدجواد طباطبایی هستند که هم به اصالت فلسفه یونان قائلند و هم معتقد به رویکرد تاریخی هستند و دقیقاً از همین طریق است که می‌کوشند به شیوه‌ی خاصی از «فلسفه اسلامی» (و نه کلام اسلامی) دفاع کنند. (بادامچی و پارسانیا، ۱۳۹۲) به این اعتبار شاید بتوان به این نظر سنجیده رسید که هرگونه دفاعی از اصالت فلسفه اسلامی لاجرم مستلزم نوعی از تاریخ‌گرایی و مداخله تاریخی در تفکر هست و حتی بتوان این نظر را درباره اشتراوس و شاگردان او نیز ابراز کرد.^۱

۳.۲ اشتراوس: جمع فلسفه و دین یا نزاع آتن و اورشلیم؟

یکی از نتایج گذار از منطق استقرائی به منطق قیاسی این است که در مجموع چنین به مخاطب القا می‌شود که رویکرد تاریخی لزوماً با قول به امتناع جمع عقل و دین تلازم دارد و رویکرد تفسیری با قول به سازگاری و جمع عقل و دین. با اینحال همانطور که در فراز فوق بیان شد به لحاظ منطقی به دشواری بتوان رابطه‌ای میان این دو مسأله پیدا کرد که آن هم عکس رابطه‌ایست که در کتاب ارائه شده است.

به واسطه همین برداشت پیشینی و زیربنای نظری ثانوی کتاب است که مروری بر فصل سوم کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» نشان می‌دهد که نویسنده مسأله کانونی «نزاع آتن و اورشلیم» و «تضاد فلسفه و شریعت» را در اندیشه اشتراوسی مغفول گذاشته است. رضوانی خود معتقد است که فلسفه سیاسی افلاطون و الهیات اسلامی با هم توافق دارند و این دلیل توجه فلاسفه مسلمان به افلاطون و آثار سیاسی اوست. (رضوانی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۴ و ۱۱۵) با اینحال اشتراوس این مسأله را ذیل آموزه پنهان‌نگاری خود مطرح می‌کند و مراد او به عکس نه توافق فلسفه و شریعت، بلکه تضاد فلسفه و شریعت و نیاز فلسفه به ساختن پوششی محافظ برای خود است. اتفاقاً رضوانی به این مسأله واقف است که از نظر اشتراوس فیلسوفان اسلامی «در زمانه‌ای بودند که تفکرات موجود در جامعه اجازه پرداختن به فلسفه را نمی‌داد. متولیان شریعت معتقد بودند با وجود شریعت دیگر نیازی به فلسفه و پرداختن به آن نیست، فلسفه برای جامعه و افکار آن مضر است.» (همان، ص ۱۱۸) اما ایشان پس از این بیان درست، دیدگاه‌هایی را به آن می‌افزاید که خروج از رویکرد اشتراوسی محسوب می‌شود:

در وهله اول انسان تصور می‌کند حتی خود وحی و شریعت اسلامی نیز پرداختن به فلسفه را از بنیان قابل تردید می‌داند؛ به این دلیل که قانون و شریعت الهی قانون کاملی است که به تنهایی برای هدایت زندگی بشر به سوی کمال نهایی کافی است. این در حالیست که وقتی به خود شرع و وحی مراجعه می‌شود نه تنها این تصور وجود ندارد بلکه شرع دستور پرداختن به آن می‌دهد. (همان، ص ۱۱۸ و ۱۱۹)

در واقع در این فراز رضوانی قائل به نوعی «مبنای شرعی فلسفه» شده است که اشتراوس به این رشد نسبت داده است. (همان، ص ۱۱۹) اما وی به این مسأله اساسی توجه ندارد که قول به مبنای شرعی فلسفه خروج از فلسفه و عقل است که اشتراوس با آن

مخالف است و کسانی مانند روزنتال که رضوانی به نقد دیدگاه‌های او پرداخته است به آن قائلند:

در حالیکه این رشد برای اشتراوس صرفاً اهمیت تاریخی دارد، برای روزنتال اهمیت اساسی دارد... به نظر روزنتال هرچند فارابی آغازگر فلسفه سیاسی در دنیای اسلام است، فلسفه وی در نسبت‌سنجی و هماهنگی مفاهیم یونانی و اسلامی، مناسب با ویژگیهای مشخص یک تلفیق مسلم نیست. این امر به این رشد واگذار شد تا بتواند فلسفه دینی اسلامی را عرضه کند... در حالی که رساله فصل‌المقال ابن رشد در دفاع از فلسفه است، روزنتال آنرا در دفاع از برتری شریعت می‌داند. (همان، ص ۸۳ و ۸۴)

رضوانی در نهایت درباره رابطه فلسفه و شریعت در فلسفه سیاسی افلاطون چنین نظر می‌دهد که

آنچه افلاطون دنبال می‌کرد که فلسفه تحت یک دادگاه بالاتر، تحت دولت و تحت قانون است، در دوره باور به وحی اجرا شد. فیلسوفان با همه آزادی برای جست‌وجو و طلب دانش، پاسخگوی قانون و شرع نیز هستند. آنها از شرع اجازه فلسفیدن را به عنوان وظیفه قانونی و شرعی برای پرداختن به فلسفه اخذ می‌کنند. افلاطون‌گرایی فیلسوفان اسلام برخاسته از موقعیت آنهاست که اساساً باید مبتنی بر شرع باشد. (همان، ص ۱۲۳ و ۱۲۴)

با اینحال به نظر می‌رسد که این رأی بیش از اینکه به رویکرد خاص اشتراوسی نزدیک باشد به دیدگاه کلامی-مسیحی روزنتال نزدیک است. مقایسه این جمله با فراز آخر مقاله پنهان‌نگاری اشتراوس که ترجمه خود مؤلف است، جالب توجه خواهد بود:

مقام متزلزل فلسفه در یهودیت و اسلام از هر لحاظ بداقبالی برای فلسفه نبود. تأیید رسمی فلسفه در جهان مسیحیت موجب شد فلسفه تحت نظارت کلیسا قرار بگیرد. موقعیت متزلزل فلسفه در جهان اسلامی و یهودی ویژگی شخصی و در نتیجه آزادی درونیش از اعمال نظارت را تضمین کرد. از این لحاظ مقام فلسفه در جهان اسلامی و یهودی به مقام آن در یونان باستان شباهت داشت... فارابی این دیدگاه را به افلاطون نسبت داد که در شهر یونانی فیلسوف شدیداً در مخاطره بود... فهم این مخاطره و اشکال مختلفی که گرفته یا ممکن است بگیرد مهمترین و در واقع تنها فعالیت جامعه شناسی فلسفه است. (اشتراوس، ۱۳۸۸، ص ۴۱)

نقد و بررسی کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» (محمدحسین بادامچی) ۴۰۱

در واقع اشتراوس مسأله رابطه فلسفه و اسلام را اینطور حل می‌کند که اسلام را به عنوان پوسته‌ای که بر فلسفه بخاطر حضور در شرایط محیطی تعقیب و گریز عارض شده، معرفی می‌کند. این همان جنبه اسلامی، سیاسی و در عین حال جامعه‌شناختی فلسفه نزد اشتراوس است:

آموزه پنهان‌نگاری برای محافظت از فلسفه ضروری بود. این آموزه سپری بود که در آن فلسفه می‌توانست ظهور یابد. انجام این آموزه به دلایل سیاسی ضروری بود. پنهان‌نگاری شکلی بود که در آن فلسفه بر جامعه سیاسی آشکار شد. پنهان‌نگاری جنبه سیاسی فلسفه بود. پنهان‌نگاری همان فلسفه سیاسی بود. (همان، ص ۱۰۶)

۴.۲ جای خالی لیمن و دایبر در رهیافت تاریخی

در رابطه با رهیافت تاریخی نام‌گذاری مبنایگرایانه و غیراستقرایی علاوه بر اینکه تعمیم‌مبنا به گروه مذکور را دشوار می‌کند، این ابهام را نیز پدید می‌آورد که چرا افراد دیگری مانند لیمن و دایبر که رویکردهایی به ترتیب مشابه والزر و روزنتال دارند در این گروه قرار نگرفته‌اند و به ترتیب به دسته رهیافتهای انتقادی و توصیفی منتقل شده‌اند؟

بعنوان مثال اولیور لیمن که در زمره منتقدین قرار گرفته از آنجا که همچون والزر برای فلسفه اصالت قائل است نمی‌تواند تأثیر پذیری آن از محیط را بپذیرد. (رضوانی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۲) بعلاوه لیمن جدال درونی دین و فلسفه یا نزاع آتن و اورشلیم را به نحوی که اشتراوس مطرح می‌کند هم نمی‌پذیرد (همان، ص ۱۹۱)، هرچند قائل به جمع میان این دو هم نیست و راه آنها را از هم جدا می‌داند. با اینحال وی برای توضیح دلایل توجه فیلسوفان مسلمان به دین در مقابل آموزه پنهان‌نگاری اشتراوس از آموزه تمثیلی بودن دفاع می‌کند که از قضا به انحای مختلف مورد اشاره خود فارابی نیز بوده است. دیدگاه لیمن به هیچ وجه تاریخی نیست و معتقد است که «فلسفه» چیزی فراتر از «تاریخ نظریات فلسفه» است و حتی از این جهت کسی مانند اشتراوس را هم که با اختلاف اندکی به همین قول قائل است به اتهام «تاریخی بودن» مورد نقد قرار می‌دهد. (همان، ص ۱۹۸) در مقابل باترورث از مهمترین مفسران مکتب اشتراوس در پاسخ لیمن به دفاع از رویکرد تاریخی و تضاد فلسفه و شریعت می‌پردازد و معتقد است: «رهیافت لیمن به فلسفه اسلامی کاملاً اشتباه است... فیلسوفان اسلامی در جست و جوی خویش اغلب در نزاع با طرفداران جزم‌گرایی دینی

قرار می‌گرفتند که چنین مسائلی را با تمسک ظاهری به وحی سرکوب می‌کردند.» (همان، ص ۱۹۹ و ۲۰۰) در واقع نقد اشتراوسی به لیمن این است که او متوجه نشده که جمع فلسفه و شریعت نزد فیلسوفان مسلمان یک استراتژی است و نه یک دیدگاه بنیادین. هانس دایبر نیز رویکردی مشابه روزنتال دارد و مشخص نیست که به چه دلیل در طبقه‌بندی مجزایی قرار گرفته است. مریام گالستون درباره دایبر می‌نویسد:

برخی پژوهشگران اعتقاد دارند که نزد فارابی دین زیردست فلسفه نیست... هانس دایبر بر نهاد ریشه‌ای‌تری را اختیار کرده که فلسفه در واقع متکی بر دین است و برای «تحقق خود» به دین نیاز دارد. از این به درستی چنین فهمیده می‌شود که دین، خودآیینی فلسفه را محدود می‌سازد. نظریه دایبر در اصل بر ارزیابی وی از شأن معرفتی بینشهایی از دین که بر تخیل متکی هستند استوار است، بر این اساس که چنین بینشهایی از طریق فلسفه‌ی تنها به دست آمدنی نیست. (گالستون، ۱۳۸۶، ص ۱۳)

دایبر نیز معتقد است که دین فلسفه فارابی را شکل داده است، هرچند به نظر می‌رسد دیدگاه او در مبانی متفاوتی از کلام مسیحی ژیلسونی ریشه داشته باشد.

۵.۲ نادیده گرفتن نقدهای نسل دوم اشتراوسی‌ها بر استاد

رضوانی رویکرد تفسیری را با دو شاخص زیر تعریف می‌کند:

۱. قول به هماهنگی میان آموزه‌های افلاطونی و اسلامی

۲. دفاع از فلسفه اصیل، پویا، مستقل و غیر تقلیدی فارابی

که ویژگیهای تفسیر او از اشتراوس هستند و رضوانی آنرا در کارهای محسن مهدی شاگرد اصلی وی نیز ردگیری می‌کند. با اینحال آیا این دو شاخص قابل تعمیم به شاگردان مهدی؛ باترورث، گالستون و پرنز که در این گروه طبقه‌بندی شده‌اند، نیز هست؟

عدم پایبندی باترورث به این شاخصها به حدی آشکار است که نویسنده خود اذعان می‌کند که «چارلز باترورث با وجود بهره‌مندی از اشتراوس و مهدی هنوز نتوانسته است خود را از رهیافت تاریخی خارج کند» (رضوانی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۷) این در حالیست که باترورث فعالترین و مهمترین شخصیت نسل دوم شاگردان اشتراوس است و ویراستار و مقدمه‌نویس آثار محسن مهدی است و جهتگیری فکری وی در تحلیل جهت کنونی مکتب

تفسیری-اشتراوسی بسیار تعیین کننده است. با اینحال به نظر می‌رسد مؤلف کتاب تلویحاً به نوعی ناهمخوانی و عدم انسجام در آنچه مکتب تفسیری می‌نامد، اذعان دارد.

درباره گالستون و پرنز هم اینطور به نظر می‌رسد که فارابی‌شناسی این دو در نقدی نسبت به فارابی‌شناسی اشتراوسی شکل گرفته است و حال آنکه در کتاب هیچ اشاره‌ای به این رویکردهای جدید در مکتب اشتراوسی وجود ندارد. درباره گالستون و کتاب «سیاست و فضیلت، فلسفه سیاسی فارابی» او، اگرچه رضوانی به پروژه «خوانش ارسطویی گالستون از سیاست فارابی» اشاره دارد اما همچنان تمایل دارد که این پروژه را بصورت تکمله‌ای بر پروژه اصلی خوانش افلاطونی اشتراوس و مهدی از فارابی به شمار آورد. (همان، ص ۱۶۱) در حالیکه مؤلف خود اذعان دارد که گالستون در نهایت با خروج از رهیافت اشتراوسی و تفکیک میان آثار سیاسی فارابی، سیاست مدنی و مدینه فاضله را افلاطونی-متافیزیکی، فصول منتزعه را تجربی-استقرائی و تحصیل السعادت را هم مبتنی بر روان‌شناسی فلسفی معرفی می‌کند. (همان، ص ۱۶۳)

همین رویکرد انتقادی به تلقی متافیزیکی-نظری از فلسفه سیاسی فارابی را جاشوا پرنز در کتاب «متافیزیک به مثابه خطابه» بدین شکل مطرح می‌کند که «متافیزیک نه برای افلاطون و نه برای فارابی اصالت ندارد بلکه متفرع بر سیاست است.» (همان، ص ۱۶۵) او رویکرد فارابی را نه متافیزیکی و مبتنی بر مبادی مثالی بلکه پدیدارشناسانه معرفی می‌کند. (همان، ص ۱۶۶) اگرچه پرنز به نقد خوانش هایدگر از افلاطون می‌پردازد اما کلیت اندیشه وی تلفیقی از رویکرد اشتراوسی و هایدگری است. وی معتقد است که «هایدگر افلاطون را مؤسس فلسفه متافیزیکی تلقی می‌کند که همواره در جستجوی ایده‌ها و مثل است، در حالیکه فارابی افلاطون را نه فیلسوفی متافیزیکی بلکه فیلسوفی سیاسی می‌داند.» (ص ۱۶۶) از نظر او «نه افلاطون و نه فارابی همانند نوافلاطونیان و نظریه‌پردازان قانون طبیعی مسیحی، جزم‌گرای متافیزیکی نبودند... مبانی درست قانون، روان‌شناختی هستند و قانون مبنای متافیزیکی ندارد» (همان، ص ۱۶۷) این رویکرد را باید گسست کامل جاشوا پرنز از آموزه حقوق و قانون طبیعی و تفسیر رضوانی از فلسفه سیاسی اشتراوس به شمار آورد.

۳. درباره چارچوب نظری کتاب: فلسفه سیاسی غیرسیاسی

یکی از نواقص عمده کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» سکوت آن در برابر محتویات فلسفه سیاسی فارابی و عدم ورود به مباحث درونی آن و بسنده شدن به «مباحثات پیرامونی» آنست. این رویکرد کلی در شرح آراء صاحب‌نظران هم دیده می‌شود، به گونه‌ای که شرح دیدگاه‌های کلی آنها درباره منابع فلسفه سیاسی فارابی و یا رابطه فلسفه و دین نزد مؤلف بر مباحث جزئیتری مانند محتوای آثار فارابی، دلالت‌های مدنی و سیاسی این آثار و نظریات خاص فارابی درباره مسائل مختلف غلبه یافته است. بعنوان مثال نویسنده در شرح اندیشه‌های محسن مهدی در کتاب «فارابی و تأسیس فلسفه سیاسی اسلامی» -که به تازگی به فارسی هم ترجمه شده است (مهدی، ۱۴۰۰)- که حاوی آموزه‌های دقیق و شناخته‌نشده‌ی فارابی در کتاب‌های المله، درباره فلسفه افلاطون و ارسطو و الحروف است به اجمال عبور می‌کند (رضوانی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۲)، در حالیکه مقاله «سنت عقلانی در اسلام» (مهدی، ۱۳۸۰) را که حاوی دیدگاه کلی مهدی درباره رابطه عقل و دین است به تفصیل شرح می‌دهد. (رضوانی، ۱۳۹۳، صص ۱۴۳ تا ۱۴۵) دقت در مفاد کلی کتاب و تعریف مختار نویسنده از «فلسفه سیاسی» و تمایز آن با «نظریه سیاسی» نشان می‌دهد که این مسأله یک انتخاب سلیقه‌ای در نگارش کتاب نیست. رضوانی در تعریف فلسفه سیاسی می‌نویسد:

نظریه سیاسی اصطلاحی است که در دوره مدرنیته شکل گرفت و مبتنی بر روش تجربی است در حالیکه فلسفه سیاسی از قدمت تاریخی خاصی برخوردار است که مبتنی بر روش برهانی است. فلسفه سیاسی با «حقیقت» مرتبط است که امری جاودانه و فرازمانی است؛ در حالیکه نظریه سیاسی با «واقعیت» مرتبط است که امری مشروط و نسبی است. فلسفه سیاسی در صدد است مناسبترین وضعیت را برای همه زمان‌ها و مکانها نشان دهد؛ در حالیکه نظریه سیاسی وضعیت ممکن و مناسب با زمان و مکان حاضر را تعیین می‌کند.... فلسفه سیاسی دانشی است که به روش فلسفی به دنبال درک و فهم حقایق امور سیاسی و اثبات و تبیین آن است. فلسفه سیاسی تلاشی در جهت جایگزینی معرفت (knowledge) به ماهیت امور سیاسی به جای «باور» (opinion) به ماهیت امور سیاسی است. (همان، ص ۱۶)

مؤلف این نوع نگاه به فلسفه سیاسی را برخاسته از تأملات افلاطونی می‌داند. افلاطون در تمثیل غار در مقام نوعی معرفت‌شناسی است که بر اساس آن معرفت جایگزین نظرات

نقد و بررسی کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» (محمدحسین بادامچی) ۴۰۵

و عقاید و باورها می‌شود و هدف فلسفه نیز همین تبدیل و جایگزینی است. (همان، ص ۱۶) از نظر وی این همان تلقی لئو اشتراوس از فلسفه سیاسی به مثابه «معرفت به حقایق فراتاریخی» است. (همان، ص ۱۰۳ و ۱۰۴) با اینحال چالش میان اشتراوس و هانری کرین در فصل سوم همین کتاب نشان می‌دهد که این غلظت از سیاست‌زدایی از فلسفه سیاسی را حتی دشوار می‌توان به لئو اشتراوس نیز نسبت داد.

از همین منظر است که افزوده شدن هانری کرین به فصل سوم (مطالعه تفسیری فلسفه سیاسی اسلامی) فهم وجوه سیاسی فلسفه فارابی را حتی در معنای اشتراوسی آن در این فصل و در کل کتاب به چالش کشیده است. رضوانی خود این چالش را چنین توصیف کرده است:

کرین به درستی فلسفه سیاسی فارابی را متمایز با فلسفه سیاسی ارسطو و متأثر از فلسفه سیاسی افلاطون می‌داند... با اینحال کرین در تمایز میان حکیم افلاطونی و حکیم فارابی مطلبی بیان می‌دارد که به نظر می‌رسد مبهم و ناشی از درک نادرست حکیم افلاطونی است. به نظر وی بر خلاف حکیم افلاطونی که برای تدبیر امور سیاسی باید از نظاره معقولات به عالم محسوسات بازگردد، حکیم فارابی باید به موجودات معنوی دیگر پیوندد و وظیفه اصلی او این است که اهل مدینه را به سوی این غایت هدایت کند، زیرا سعادت مطلق از این پیوند حاصل می‌شود (همان، ص ۱۲۷)... [از نظر کرین] فارابی هرگز با مسائل سیاسی از نزدیک آشنایی نداشت. بنابراین مدینه فاضله فارابی برنامه سیاسی «امروزی» نیست، بلکه بهتر است فلسفه سیاسی فارابی را «فلسفه نبوی» نامید. (همان، ص ۱۲۶)

که به نظر خوانشی مقبول و همسو با تلقی مؤلف از فلسفه سیاسی و تفاوت آن با نظریه سیاسی به نظر می‌رسد. از آنجا که در این تلقی اساساً سیاست ناسوتی موضوعیت خود را در برابر معقولات ملکوتی از دست می‌دهد، مؤلف در ادامه همین فراز می‌افزاید

به عبارت دیگر هرچا کرین از اصطلاح «فلسفه نبوی» استفاده می‌کند به معنای «فلسفه سیاسی متعالی» است؛ زیرا کرین به دنبال فلسفه معنوی است، اما این به معنای آن نیست که این فلسفه کاری به سیاست ندارد. سیاست این فلسفه از سنخ «سیاست دنیوی» نیست بلکه سیاست «متعالی» است. (همان، ص ۱۲۶)

در نهایت مشخص نمی‌شود که نسبت میان سیاست متعالی کربن با سیاست نزد اشتراوس چیست، بویژه که کربن معتقد است که فارابی به مابعدالطبیعه پرداخته و اگر به دنبال تحلیل مسائل سیاسی-اجتماعی هستیم، این ابن خلدون است که به «پدیده‌های فرهنگی» توجه کرده است. (همان، ص ۱۳۰)

در کنار هم قرار دادن کربن و اشتراوس در فصل سوم این کتاب که آشکارا به خوانش مختار مؤلف از فلسفه سیاسی فارابی نزدیک است از حیث نسبت میان فلسفه و دین هم چندان دقیق به نظر نمی‌رسد، چرا که کربن بر خلاف فارابی نبی و الهام خیالی را بالاتر از فیلسوف می‌شمارد (همان، ص ۱۲۹) درحالی‌که اشتراوس فیلسوف عقل‌ورز را بالاتر از وحی خیالی می‌داند. این تفاوت بویژه خود را در معنای کاملاً متمایزی که این دو نفر از «اسوتریسیزم» (Esotericism) ارائه می‌دهند، نشان می‌دهد. (همان، ص ۱۳۱) مراد کربن از این اصطلاح باطنی‌گری است که در چارچوب تأویل هستی‌شناختی و در رویکردی عرفانی-شهودی معنا دارد و مراد اشتراوس پنهان‌نگاری است که در چارچوبی از جامعه‌شناسی معرفت و معطوف به صیانت سیاسی از معرفت نظری طرح می‌شود.

تقلی غیرسیاسی مؤلف از فلسفه سیاسی، بویژه در ارزیابی نویسنده از آراء مفسران فصل پنجم (توصیفی) کاملاً آشکار می‌شود. در این فصل رضوانی بویژه به لمبتون و بلک، دو شرق‌شناسی توجه می‌کند که صبغه‌ای جامعه‌شناختی و تاریخی و نه تئوریک و نظری به افکار و اوضاع سیاسی اسلام دارند و به همین دلیل به صورتی متفاوت و از جنبه تأثیرگذاری عملی به اندیشه سیاسی اسلام می‌پردازند که با رویکرد عمده شرق‌شناسانی که پیش از آن در کتاب بررسی شدند متفاوت است. با اینحال رضوانی این رویکرد متفاوت را بر نمی‌تابد و صرفاً با قیاس این رویکرد با دیدگاه متافیزیکی و تئوریک کسانی مانند محسن مهدی می‌نویسد:

اساساً آنچه در تأثیرپذیری فلسفه سیاسی اسلامی از افلاطون و ارسطو مهم است نه آنگونه که بلک در جزئیات مباحث تلاش دارد، بلکه در هدف و غایت مشترک است. به عبارت دیگر تلاش در جهت مصداق‌سازی جزئیات مباحث فلسفه سیاسی اسلامی از فلسفه یونانی بازگشت به همان رهیافت تاریخی و تقلیدی است در حالیکه تلاش در جهت تبیین هدف و غایت مشترک در فلسفه همان رهیافت تفسیری و تأثیرپذیری خودآگاهانه است. (همان، ص ۲۳۰ و ۲۳۱)

نقد و بررسی کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» (محمدحسین بادامچی) ۴۰۷

در واقع وجه دیگر اطلاق عنوان «توصیفی» بر شارحان فصل پنجم توجه آنها به جزئیات و جنبه های عینی و «واقعی» و «سیاسی» در فلسفه سیاسی فارابی است که از نظر مؤلف به عنوان خوانشی نه چندان مهم به عنوان رهیافت توصیفی به فصل آخر تبعید می شود. با این همه به سهولت نمی توان بین این دو محور (توجه به جزئیات یا اهداف کلی مشترک از یکسو و تقلیدی یا خودآگاه بودن در نسبت با فلسفه یونانی از سوی دیگر) تلازم و همبستگی ای دید. چه بسا تفسیری از فلسفه سیاسی فارابی به جزئیات توجه کند و در عین حال به اهداف مشترک هم قائل باشد (هم توصیفی و هم تفسیری باشد) و چه بسا خوانشی به جزئیات بی اعتنایی کند و موافق تقلیدی بودن آن باشد (مثل رویکرد دبور) به نظر می رسد شبیه همین داوری در فصل آخر درباره کرون هم صادر شده است، چرا که وی متهم به خلط فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی شده است و با آموزه پنهان نگاری اشتراوس مخالف است و فلسفه را دانشی باطنی نمی داند. (ص ۲۳۲ و ۲۳۳) رضوانی خود در اشاره به مونگمری وات و فرانتر روزنتال به این نکته تصریح می کند که

شاید بتوان بصورت فرضیه بیان کرد که اساساً کسانی که با نگاه تاریخی و زبان شناختی به علوم تمدن اسلامی پرداختند یا توجه چندانی به مباحث فلسفه سیاسی اسلامی نشان ندادند و یا همانند دیمیتری گوتاس برداشت و مطالعه سطحی از این فلسفه ارائه دادند. (همان، ص ۲۳۶)

با اینحال حتی اگر این سخن درست هم باشد، نتیجه آن بی اعتنایی به وجوه سیاسی و عینی و جزئی فلسفه مدنی و سیاسی فارابی است. به عبارت دیگر فلسفه سیاسی از منظر فارابی بخشی از فلسفه نظری نیست که به تحلیل متافیزیکی مقولات و مفاهیم سیاسی فراتاریخی بپردازد، بلکه بخشی از فلسفه عملی است که وظیفه رسیدگی به عینیت و اراده و اختیار دائماً در تحول انسان و جوامع بشری را برعهده دارد.

۴. نقدهای محتوایی

همانطور که کوئنتین اسکینر (اسکینر، ۱۳۹۳) و توماس اسپریگنز (اسپریگنز، ۱۳۹۹) در چرخش روش شناختی پساپوزیتیویستی خود نشان می دهند، بر خلاف خوانشهای مبتنی بر معرفت شناسی سنتی متون اندیشه سیاسی که متن را بصورتی استعلایی و محصول خرد کلی اندیش و جهان شمول و متشکل از حقایق فراتاریخی مورد بررسی قرار می دهند، لازم

است که گفتارهای اندیشه سیاسی در بستر زمان و مکان خاصی که در آن پدید آمده‌اند و در نسبت با گفتگوها و مسائل و مشکلات زمانه خویش بررسی شوند تا بتوان به فهم و تحلیل معتبرتری از آنان دست یافت. کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» که با هدف معرفی مکاتب و رویکردهای عمده در فارابی‌شناسی غربیان نوشته شده با اینکه به صورت توصیفی در معرفی بخش مهمی از این قلمرو ناشناخته به مخاطبان فارسی‌زبان موفق بوده، اما پرسش از دلایل اقبال اخیر به فارابی را در محافل آکادمیک غربی به کلی مسکوت گذاشته است.^۲ این پرسش البته به میزان زیادی مرتبط با تحولات نظری، سیاسی و تبارشناسانه رشته‌های شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی در غرب، جنبشهای رمانتیک فکری و فرهنگی در نقد بنیادین مدرنیته، چرخشهای پسامدرن معرفت‌شناختی، تفاسیر جدید از تاریخ فلسفه و یونان، مسائل خاص حزب محافظه‌کار در ایالات متحده بعنوان یک نظام سیاسی یونانی-رومی و بویژه تحولات اخیر آن در دوره جرج بوش و یازده سپتامبر، و مسائل خاص فلسفه سیاسی یهودی در دوره مدرن است که هیچیک از اینها مورد توجه کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» قرار نگرفته است. (بعنوان نمونه‌ای از مباحثات دامنه‌دار درباره پروژه اشتراوس در فلسفه سیاسی و نقش آن در تغییر رژیم امریکان.ک به کتاب لئو اشتراوس و حمله به عراق Hirst, 2013 و کتاب حقیقت درباره لئو اشتراوس (Zuckert&Zuckert, 2008)

به عبارت دیگر روش‌شناسی متافیزیکی-سستی کتاب جدا کردن فارابی‌خوانی غربیان از متن مسائل سیاسی و اجتماعی اخیر آنها بویژه در جامعه امریکا را ایجاب می‌کند تا بتواند آنرا در متن مسائل فلسفی-کلامی ایرانی فهمیده و بازخوانی کند. در این میان آنچه در نتیجه نه بعنوان پروبلماتیکی در زمینه جامعه غربی و محافل علمی امریکایی، بلکه بیشتر از آن بصورت «مسأله‌ای بومی» و ایرانی-اسلامی در متن به ایفای نقشی پررنگ و البته پنهان مشغول است، مجادله با رویکردی موسوم به «شرق‌شناسی» است که به صورت برجسته اتهام‌آمیزی علیه صاحب نظران مختلف از سوی هم یا از سوی نویسنده به کار می‌رود^۳ اما هیچ توضیح و صورت‌بندی‌ای از آن در کتاب وجود ندارد ولی در عین حال به قدری قدرتمند است که تلویحاً و بدون آنکه تصریح شود، کلیت کتاب را به صورت نوعی دفاع و ضدحمله علیه دشمنی پوشیده و ناپیدا به نام شرق‌شناسی مهاجم آرایش داده است. در واقع فراسوی مسائلی که به طرح دوباره فلسفه سیاسی اسلامی و بازگشت به فارابی در فلسفه سیاسی معاصر امریکایی منجر شده، کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» دلشغول

دغدغه دیگری است: دغدغه‌ای هویتی-فلسفی-کلامی در دفاع از اصالت «فلسفه اسلامی» در برابر هجمه شرق‌شناسانی که می‌خواهند جمع میان فلسفه یونانی و اسلام را بی‌اعتبار بدانند و مناقشه درباره آن نه تنها بر این اثر بلکه به میزان زیادی بر کلیت فارابی‌شناسی در ایران از جمله آثار رضا داوری اردکانی (۱۳۸۲) و سیدجواد طباطبایی (۱۳۸۵) و در جهان اسلام از جمله آثار مصطفی عبدالرزاق (۱۳۸۱) و عابد الجابری (۱۳۹۸) سایه انداخته است. (بادامچی و پارسا، ۱۳۹۲)

از جمله بر پایه تفسیر مختار خاص مؤلف از فلسفه اسلامی و به تبع آن فلسفه یونانی، بسیاری از ارزیابی‌های کتاب بر آموزه‌ی افلاطون نی استوار است که تنها در جمع بندی کتاب به آن اشاره بسیار کوتاه و سربسته‌ای شده است و حال آنکه بدون بسط این افلاطون‌شناسی معنا و مفهوم بسیاری از ارزیابی‌های کتاب عیان نخواهد شد. از جمله نویسنده در جایی از خاتمه چنین به دیدگاه روزنتال می‌تازد:

به نظر روزنتال صادقانه باید پذیرفت که جز از طریق شک منطقی و نه دلیل و برهان نمی‌توان وجود چنین سنتی را میان یونان و اسلام اثبات کرد، زیرا از دو نظامی که دارای مبانی متفاوت هستند نباید انتظار سازگاری و هماهنگی داشت. البته همانگونه که پیش از این بیان شد، این نوع نگاه روزنتال بی‌تردید ناشی از نداشتن درک درست و مستقل از فلسفه سیاسی سقراط و افلاطون است. (رضوانی، ۱۳۹۳، ص ۸۲)

با اینحال نگاهی به آثار عمیقترین پژوهندگان غیرمدرن غربی که اتفاقاً با ادیان نیز همدلی دارند (همچون اتین ژیلسون و حتی خود لئو اشتراوس)، نشان می‌دهند که به راحتی نمی‌شود قول روزنتال را ساده‌انگارانه و نادرست تلقی کرد.

در عین حال تفاوت افلاطون‌شناسی مختار نویسنده با تفسیر نوافلاطونی مسیحی-اسلامی شایع، روشن نیست. مثلاً در جمع‌بندی گفته می‌شود که اطلاق الهام و اشراق به افلاطون ویژگی خوانش اسلامی است و در غرب بی‌سابقه است (همان، ص ۲۴۶) و حال آنکه این خوانش مربوط به نوافلاطونیان است و بیشتر از غرب و در برخی خوانشها از فلسفه مشرقی ایران باستان به جهان اسلام منتقل شده است. (الجابری، ۱۳۹۴) همانطور که رضوانی در جایی از جاشوا پرنز نقل می‌کند، نه تنها غربیان قرون میانه را نوافلاطونی قرائت می‌کنند بلکه دوره باستان و قرون میانه اسلامی را هم نوافلاطونی می‌بینند و بنابراین تفسیر نوافلاطونی از افلاطون نه تنها به هیچ وجه دیدگاه تازه‌ای نیست بلکه مانع عمده در فهم

فارابی و افلاطون شمرده می‌شود. بعلاوه نویسنده در تفسیر مختار خود تمایزی فاحش میان افلاطون و ارسطو بیان کرده که در جایی تفصیل داده نشده، بویژه که فیلسوفان مسلمان هم قائل به چنین تفکیکی نبودند.

نویسنده با اینکه در بخش جمع‌بندی در مقام دفاع از فلسفه اسلامی تصریح بیشتری دارد، با اینحال تلاش او برای مرزبندی با دیدگاه کلامی کسانی مانند روزنتال روشن نیست. در واقع اینکه «فلسفه سیاسی اسلامی مواد را از آموزه‌های اسلامی اخذ می‌کند و صورت را از آموزه‌های یونانی می‌گیرد» و اینکه ابتدا به آموزه‌های اسلامی می‌نگرد و سپس به اخذ رویکردهای فلسفی می‌پردازد، بیش از اینکه به دیدگاه اشتراوس شبیه باشد، به دیدگاه روزنتال نزدیک است که فلسفه سیاسی اسلامی را همان کلام اسلامی می‌داند.

مسأله بعدی به تفاوت خوانش «متافیزیکی» و «هرمنوتیکی» از سیاست نزد اشتراوسی‌ها بازمی‌گردد. در حالیکه رضوانی فلسفه سیاسی را بصورت متافیزیکی تبیین می‌کند، شاگردان متأخر اشتراوس مانند پرنز بر فهم هرمنوتیکی آن تأکید می‌کنند. (Parens, 1997) رضوانی معتقد است که

در فلسفه سیاسی فیلسوف سیاسی تنها هست‌ها را بیان نمی‌کند، بلکه علاوه بر بیان هست‌ها که جنبه مقدمی دارد به تجویز می‌پردازد، در حالیکه نظریه سیاسی با تبیین هست‌ها به یک سری پیش‌بینی‌هایی می‌رسد که فرازمانی و فرامکانی نیست بلکه این زمانی و این مکانی است. (رضوانی، ۱۳۹۳، ص ۲۵۴)

و سپس نتیجه می‌گیرد که چرخش از فلسفه سیاسی به نظریه سیاسی از ویژگی‌های دوره مدرن است و حال آنکه مفسرانی چون پرنز با تأکید بر جنبه‌های هرمنوتیکی سیاست و فلسفه سیاسی تصویر به کلی متفاوتی از فلسفه سیاسی کلاسیک ارائه می‌دهند. در نتیجه بی‌اعتنایی به همین وجه هرمنوتیکی سیاست در مکتب اشتراوس است که کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» ترجیح می‌دهد که به جای «فلسفه عملی» و «نظریه سیاسی» فارابی که سیاست و مدینه را به مثابه وضعیتی هرمنوتیکی و غیرمتافیزیکی مطالعه می‌کند، مسأله کلامی-هویت‌دفاع از اصالت فلسفه اسلامی و جمع عقل و دین / فلسفه و شریعت را مرکز کار خود قرار دهد که بنا به دوره‌بندی شرق‌شناسی سیدجوادی میری مربوط به ادوار اولیه شرق‌شناسی است (میری، ۱۳۹۴) و اکنون جای خود را در محافل علمی غربی

به مسائل دیگری داده است، هرچند همچنان محور فارابی‌شناسی در ایران محسوب می‌شود.

۵. نتیجه‌گیری

کتاب فلسفه سیاسی اسلامی در غرب نوشته محسن رضوانی اولین و تنها کتابی است که می‌کوشد جامعه علمی فارسی زبان را با خوانش‌های جدید ارائه شده از فلسفه سیاسی اسلامی و بویژه فارابی در غرب آشنا کند. همین پیشتازی و پیشرویی مؤلف خود به خوبی می‌تواند گویای صعوبت اولین پژوهش‌ها در مسیر سنگلاخ و تاریکی باشد که تا کنون رهگذری نداشته است و حوزه‌ای مطالعاتی را برای اولین بار معرفی می‌کند. دشواری اصلی این حوزه تحقیق اینجاست که بر خلاف تصور اولیه نه مسأله آن یعنی «فلسفه سیاسی اسلامی» و «فارابی» برای ما چندان آشناست و نه به واسطه فقدان روابط آکادمیک و مراودات فکری پویا و زنده متون و مباحثات اصلی حول آن در غرب. در فقدان زمینه‌های فکری زنده و بارور قبلی در این دو حوزه فکری بسیار مهم، مترجم و محقق فارسی‌زبان لاجرم برای فهم مسأله در متن زمان و مکان کنونی می‌کوشد آنرا با پاکوبهای قبلی این عرصه یعنی «تحقیقات شرق‌شناسان غربی درباره فلسفه اسلامی» مرتبط کند و خوانش‌های جدید «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» را نیز ذیل مناقشه سنتی آن حوزه یعنی دفاع از جمع عقل و دین و «اصالت فلسفه اسلامی» مطرح، تحلیل و ارزیابی کند. این درحالیست که «فهم نظریه‌های سیاسی» در گرو شناخت مسأله‌ی اجتماعی است که آن نظریه در پاسخ به آن شکل گرفته (اسپریگنز، ۱۳۸۹) و اهمیت یافتن فلسفه سیاسی اسلامی در غرب و نحوه خوانش آن نیز از این منطق عمومی شکل گرفتن نظریات مستثنا نیست. از این منظر همانطور که مباحثات پیشین ایرانی-غربی درباره ارزش فلسفه در عالم اسلامی را نه ذیل منطقی اسکولاستیک، بلکه ذیل منطق استعماری شرق‌شناسی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم فهمید، فهم موج تازه‌ای از تحقیقات درباره فلسفه سیاسی اسلامی بویژه وقتی از سوی متفکر سیاسی مهمی همچون لئو اشتراوس دنبال شده است، بدون توجه به زمینه پسامدرن بحران در فلسفه سیاسی مدرن و امریکایی بعد از جنگ جهانی ممکن نیست. از این حیث کتاب فلسفه سیاسی اسلامی در غرب بیش از آنکه دلمشغول فهم اشتراوس و

خوانش اشتراوسی از فارابی باشد، دغدغه‌های کلامی-هویت‌ی نسل پیشین مدافعان فلسفه اسلامی در مواجهه با آثار شرق‌شناسان را بر مباحث جدید تحمیل کرده است.

مشخصات کتاب نقدشده:

رضوانی، محسن (۱۳۹۳) فلسفه سیاسی اسلامی در غرب، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پی‌نوشت‌ها

۱. اصطلاح جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی که نویسنده برای ترجمه مقاله «افلاطون فارابی» اشتراوس انتخاب کرده خود می‌تواند به خوبی این رویکرد تاریخی-هرمنوتیکی اشتراوس را نشان دهد. ن.ک به اشتراوس، ۱۳۸۸، مقاله اول
۲. در این رابطه تنها در فصل مربوط به رویکرد تفسیری اجمالاً به «پاسخگویی به بحرانهای معاصر غرب» بعنوان یکی از دلایل رجوع اشتراوس و شاگردانش به فارابی اشاره شده اما تفصیلی از آن در کتاب نیامده است.
۳. مثلاً ن.ک به بخش «لیمن»، «گوتاس» بویژه صفحه ۲۰۲ کتاب: «هرچند لیمن به نقد رهیافت تفسیری می‌پردازد و آنرا در ادامه رهیافت شرق‌شناسی تلقی می‌کند، به نظر می‌رسد نقدهای وی بیشتر در رهیافت شرق‌شناسی مفهوم می‌یابد»

کتاب‌نامه

- اسکینر، کوئیتین (۱۳۹۳) بینش‌های علم سیاست، جلد اول: در باب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، فرهنگ جاوید
- اسپریگنز، توماس (۱۳۹۹) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگه
- الجابری، محمد عابد (۱۳۹۴) بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی، ترجمه اسماعیل باغستانی، تهران، نشر هرمس
- (۱۳۹۸) نقد عقل عربی، ترجمه محمد آل مهدی، تهران، نسل آفتاب
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۸) جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی، نوشته لئو اشتراوس، ترجمه و تالیف محسن رضوانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

نقد و بررسی کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» (محمدحسین بادامچی) ۴۱۳

بادامچی، محمدحسین و پارسانیا، حمید. (۱۳۹۲). فارابی در روایت سید جواد طباطبایی: سه تفسیر، سه استنتاج. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۳(۲)

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲) فارابی فیلسوف فرهنگ، نشر ساقی، ویراست سوم چاپ اول، ۱۳۸۲ (ویراست اول این کتاب با عنوان فلسفه مدنی فارابی (۱۳۵۴) و ویراست دوم آن با عنوان فارابی (۱۳۷۴) توسط انتشارات طرح نو به چاپ رسیده بود)

رضوانی، محسن (۱۳۸۸) جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی؛ قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

----- (۱۳۹۲) اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی؛ قم، مؤسسه امام خمینی

طباطبایی، جواد (۱۳۸۵) زوال اندیشه سیاسی در ایران؛ گفتار در مبانی انحطاط ایران، تهران، کویر

عبدالرزاق، مصطفی (۱۳۸۱) زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه فتحعلی اکبری، آبادان، نشر پرسش

فارابی، ابونصر (۱۳۸۶) رسائل فلسفی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی

گالستون، مریام (۱۳۸۶) سیاست و فضیلت، فلسفه سیاسی فارابی، ترجمه حاتم قادری، تهران، بقیه

مهدی، محسن (۱۳۸۰) سنت عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، منتشرشده در کتاب

سنتهای عقلانی در اسلام، تنظیم و تدوین فرهاد دفتری، تهران، نشر فرزانه روز

----- (۱۴۰۰) فارابی و بنیان‌گذاری فلسفه سیاسی اسلامی، ترجمه محمداحسان مصحفی، تهران، انتشارات حکمت

میری، سیدجواد (۱۳۹۴) ما و فارابی؛ فراسوی نگاه‌های کارمندوارانه به علوم انسانی، تهران، انتشارات جامعه‌شناسان، ۱۳۹۴

Hirst, A. (2013). *Leo Strauss and the Invasion of Iraq: Encountering the Abyss*. United Kingdom: Taylor & Francis.

Parens, Joshua (1997). *Metaphysics as Rhetoric*. *Alfarabi's 'Summary of Plato's Laws'*. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 59 (4):730-731.

Zuckert, C. H., Zuckert, M. P. (2008). *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. United Kingdom: University of Chicago Press.