

مسئله روش در خوانش فلسفه سیاسی فارابی

مهدی فدایی مهربانی^۱

استادیار علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

کیوان خسروی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۲۱ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۹/۲۶)

چکیده

مشکله نحوه خوانش فلسفه سیاسی، یعنی موضوع اصلی این مقاله، سبب به وجود آمدن مسائل روشی در تفسیر فلسفه سیاسی فارابی، به طور خاص، و فلسفه سیاسی اسلامی، به طور کلی می شود. در این مقاله دو روش عمده «منطق اجتماعی دانش» و «علم الاجتماع فلسفه» مطرح شده است. پس از توضیح مختصری در خصوص روش نخست، سعی می کنیم لوگوس (منطق) حاکم بر فلسفه سیاسی اسلامی، از یک طرف و فلسفه سیاسی فارابی، از طرف دیگر را به وسیله روش دوم بیازماییم. براساس روش علم الاجتماع فلسفه، هنر نگارش و «اقتصاد در حق» در نگاه فارابی را بررسی می کنیم. در پایان سعی می کنیم شیوه های پنهان کردن «تناقض» در نوشته های فارابی را در نظر آوریم. این شیوه ها برگرفته از تفسیر اشتراوس از ابن میمون است. اما در آغاز و پیش از این موضوعات مطالعات عمده بر روی فارابی و مسئله تصحیح انتقادی نوشته های فارابی نشان داده می شود. سؤال اصلی پژوهش بدین قرار است: آیا آثار فارابی امکان خواندن خود را در خود نهفته دارند؟ و آیا می توان این آثار را در پرتو نور یکدیگر مورد بازخوانی فلسفی قرار داد؟

واژه های کلیدی

جامعه شناسی دانش، روش، علم الاجتماع، فلسفه فارابی، فلسفه اسلامی.

۱. مقدمه

در این مقاله کلیاتی روشمند در نحوه نظر به فلسفه سیاسی فارابی و تأکید بر مسئله روش و تعیین‌کننده بودن آن در نوع خوانش ما ارائه می‌شود. در بررسی فلسفه سیاسی فارابی و به‌طور کلی فلسفه اسلامی، کمتر از روش سخن به میان آمده است؛ محققان فلسفه اسلامی پیش از هر چیز باید به این پرسش پاسخ دهند: «چگونه فلسفه اسلامی را باید خواند؟» و ما به‌صورت خاص در پی این پرسش هستیم که «چگونه باید فلسفه سیاسی فارابی را خواند؟» در این زمینه روش‌های زیادی را می‌توان مطرح کرد. اما در این پژوهش به دو روش «منطق اجتماعی دانش» و «علم‌الاجتماع فلسفه» خواهیم پرداخت. ابتدا از روش نخست سخن به میان می‌آید و سپس با هدف نشان دادن کاستی‌های این روش، روش دوم به‌صورت مفصل در دو بخش بررسی می‌شود.

بخش اول به کلیت فلسفه اسلامی و منطق حاکم بر دوره میانه از طریق علم‌الاجتماع فلسفه اختصاص دارد. بخش دوم نیز به‌صورت خاص به طرح فهم فلسفه فارابی از طریق خود او می‌پردازد. هر دو بخش به‌صورت کلی هم توضیح مفصلی از روش علم‌الاجتماع فلسفه با تأکید بر نظریات لئو اشتراوس خواهد بود و هم سعی شده نظر فارابی در مورد چگونگی خواندن آثارش توضیح داده شود. توضیح تناقض افلاطون‌گرایی و ارسطوگرایی، اهمیت آن در فلسفه اسلامی، مسئله تعذیب و هنر نگارشی فلاسفه کلاسیک، توضیح فارابی در خصوص هنر نوشتن و نحوه خوانش افلاطون و ارسطو توسط فارابی، از جمله مسائلی است که به آنها خواهیم پرداخت.

پیش از پرداختن به این مسائل تاریخی‌چهره‌ای از فارابی پژوهی، تا حد ممکن، مطرح شده است. در این بخش نشان داده‌ایم که آثار فارابی تا قرون جدید به نسبت ابن‌سینا، ابن‌رشد و... هرگز در میانه مجالس درس، در غرب و شرق، نبوده است. این مسئله در پژوهش در خصوص فارابی باید در نظر گرفته شود. پس از تاریخچه، یکی از مشکلات در خصوص فارابی، یعنی نبود چیزی به نام «مجموعه آثار» فارابی به طریق انتقادی و میزان توفیق محققان در این خصوص توضیح داده می‌شود.

۲. تاریخچه فارابی پژوهی

اولین مطالعه جامع در مورد مقام فارابی در فلسفه اسلامی، پیش از جنگ جهانی دوم، یعنی سال ۱۹۳۴، توسط ابراهیم مدکور انتشار یافت (Madkour, 1934). وی سعی کرد منزلت فارابی در مکتب فلسفه اسلامی را کشف کند و متوجه شد که فارابی به جایگاه واقعی خود در حوزه درس و بحث نایل نشده است؛ مؤلفات باقی‌مانده فارابی به‌صورت خطی و مجهول در

گوشه‌گوشه ربع مسکون پخش شده بود و کتاب‌هایش هرگز به کتاب‌های درسی اهل فلسفه تبدیل نشد (مدکور، ۱۹۸۳: ۵). فارابی نه در دنیای عرب‌زبان و نه در دنیای لاتینی، آنچنان که باید شناخته نشد. فیلسوفانی مثل ابن‌سینا و یا حتی «غزالی فیلسوف»، بر مبنای آنچه مدکور می‌گوید، یا فیلسوفان اندلسی مثل ابن‌باجه و ابن‌طفیل از فضل و جایگاه فارابی آگاهی داشتند، اما آثار او میانه جلسات درس و بحث را نگرفت (مدکور، ۱۹۸۳: ۷). در دنیای لاتینی سرنوشت آثار فارابی بهتر از دنیای عرب‌زبان نبود. بعضی آثار او، از جمله *إحصاء العلوم* و *مقالة فی معانی العقل*، به لاتین ترجمه شد؛ بعضی متفکران بزرگ مسیحی قرن سیزدهم مانند آلبرت کبیر و راجر بیکن، فارابی را می‌شناختند، اما با همه اینها اگر بخواهیم در مورد تأثیر فلسفه اسلامی در مسیحیت و اروپا سخن بگوییم، باید به نام ابن‌سینا و ابن‌رشد اشاره کنیم. به‌طور مثال راجر بیکن، که پیشتر گفتیم از مقام فارابی آگاهی داشته، اغلب سینایی بود و او را رهبر و فرمانروای فلسفه بعد از ارسطو می‌دانست (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۴۱۵). از طرف دیگر، باید به ابن‌رشد اشاره کرد. می‌دانیم که در دنیای لاتینی متأثر از ابن‌رشد جریانی موسوم به ابن‌رشدگرایان شکل گرفت که موجب تعطیلی فلسفه در سال ۱۲۷۷ شد (رک: ژیلسون، ۱۳۸۹: ۵۴۸).

اولین مطالعات، به زبان‌های اروپایی، بر روی فارابی به سال ۱۸۸۹ و کتاب اشتاین‌اشتاینر با عنوان *زندگی و نوشته‌های فارابی* بازمی‌گردد (steinshneider, 1869). پس از آن در سال ۱۹۴۳ اثر ابراهیم مدکور در مورد مقام فارابی در فلسفه اسلامی چاپ شد (madkour, 1934) که پیش از این ذکر آن رفت. وی براساس آثار منتشرشده فارابی و همچنین بعضی نسخ خطی چاپ‌نشده‌ای که در آن زمان در کتابخانه‌های اروپا وجود داشت، محدودیت‌های بحث در خصوص فارابی را به‌خوبی نشان داد، زیرا در آن زمان بسیاری از آثار فارابی هنوز تصحیح نشده بود. اما لئو اشتراوس در سال ۱۹۳۶ هنگام بررسی کتاب *فلقیرا* با عنوان *راشیت الحکمه* (falaquera, 1902) (مقدمه حکمت)، هویت ساختار مهم‌ترین اثر فلسفی فارابی، یعنی کتاب سه‌بخشی (trilogy) «فلسفه افلاطون و ارسطو» را که شامل *تحصیل السعاده*، *فلسفه افلاطون* و *فلسفه ارسطو* می‌شود، تعیین کرد (Mahdi, 2001: 5). مقاله مهم اشتراوس (۱۹۴۵) با عنوان «افلاطون فارابی» دو سال پس از انتشار کتاب *فلسفه افلاطون* (۱۹۴۳) در سال ۱۹۴۵ منتشر شد؛ اثر مهم دیگر، نوشته محسن مهدی (۲۰۰۱) با عنوان *فارابی و مسئله تأسیس فلسفه اسلامی* است. این کتاب بر مبنای روش لئو اشتراوس به اهم موضوعات فلسفه سیاسی فارابی پرداخته است و ما نیز به تفاریق و بر حسب موضوع به آرای محسن مهدی در خصوص فارابی خواهیم پرداخت. ریچارد نتون- «فارابی و مکتب او» (netton, 1992) - والتزر و نجار و بسیاری دیگر نیز در کتاب‌ها و مقالاتی به ابعاد مختلف فلسفه و فلسفه سیاسی فارابی پرداخته‌اند. رضا داوری اردکانی نیز در مورد فلسفه سیاسی فارابی به تولید چند اثر همت

گماشت که شاید بتوان آنها را تنها آثار فارسی شایان توجه در این مورد دانست (داوری، ۱۳۶۰ و ۱۳۸۹). آنچه ما در پی آنیم، و به نظر ما هنوز در کتاب‌های فارسی در مورد فارابی دیده نمی‌شود، توضیحی روشمند و منطقی در سایه خود آثار فارابی است؛ یعنی بازخوانی فلسفی آثار فارابی در سایه خود این آثار. در پی چنین مسئله‌ای ابتدا باید مقدمه‌ای در خصوص خود مسئله روش به نگارش درآورد، که این مقاله سعی دارد چنین باشد. ایدون باد!

۳. مسئله چاپ انتقادی آثار

اواخر قرن نوزدهم یعنی سال ۱۸۹۰ بود که دیتریشی بعضی از آثار فارابی را با عنوان *الثمره المرضیه فی بعض الرسائل الفارابیه*، شامل هفت رساله (دیتریشی: ۱۸۹۰-۱۸۹۲) و در سال ۱۸۹۵، اثر مهم دیگر فارابی یعنی *آراء اهل مدینه فاضله* را منتشر کرد (فارابی، ۱۸۹۵). اوائل ربع دوم قرن بیستم جمعیت دائره‌المعارف عثمانیه در حیدرآباد دکن تعدادی از رسائل فارابی را به چاپ رساند که همه آنها با عجله منتشر شدند و در آنها منهج و روش تحقیق علمی دقیق متأسفانه رعایت نشد (القائمه الجدیده للمطبوعات العربیه، ۱۹۷۳: ۱۰-۹).

از جمله افراد دیگری که به شکل دقیق و علمی به انتشار آثار فارابی پرداخت، عثمان امین بود که اثر مهم و تأثیرگذار *إحصاء العلوم* را در سال ۱۹۴۹ منتشر کرد (فارابی، ۱۹۴۹). در خلال سال‌های ۱۹۵۵ تا ۱۹۶۱ دنلوب تعدادی از آثار فارابی را که مربوط به علم منطق بود، منتشر کرد (Dunlop, 1957). تورکر، استاد جامعه آنکارا، رسائلی را که دنلوب منتشر کرده بود، بار دیگر و به شکلی متفاوت و با اضافه کردن چند اثر دیگر و ترجمه فرانسوی آثار، منتشر کرد. در سال ۱۹۶۰ ولهلم کوتش و استانیلی مارو *رساله شرح الفارابی لکتاب أرسطوطاليس فی العبارة* را که یکی از کتاب‌های بسیار مهم فارابی است، منتشر کردند (فارابی، ۱۹۶۰). بین سال‌های ۱۹۶۱ تا ۱۹۷۰، فارابی‌پژوه بزرگ، محسن مهدی به انتشار رسائل و کتاب‌های فارابی، همراه با تعلیقات و مقدمات و هوامش علمی و دقیق، همت گماشت و به غنی‌تر شدن حوزه فارابی‌پژوهی کمک شایانی کرد. از مهم‌ترین این کتاب‌ها، کتاب *الحروف* است (فارابی، ۱۹۸۶). ابراهیم مدکور، به‌درستی، مانند کاری که نسبت به آثار سنت توماس آکوئیناس شد، خواهان جمع‌آوری مؤلفات فارابی، ذیل آنچه موسوم به «مجموع» یا *cot pus* است، شد؛ اما متأسفانه هنوز چنین کاری، هرچند ضرورت آن احساس می‌شود، انجام نگرفته است. نمونه چنین کاری را محسن مهدی در کتاب *المله و نصوص الأخری* انجام داده است؛ وی ارتباط میان چند اثر فارابی به لحاظ محتوایی را، همراه با مقدمه‌ای دقیق، کشف کرد و این آثار را در روشنایی یکدیگر قرار داد. این دست کارها چهره دیگری به فارابی و فلسفه او می‌بخشد و مفسران را به سمت علمی‌تر شدن تفسیرهایشان ره می‌نماید.

۴. منطق اجتماعی دانش: یکسانی فیلسوف و مرد عامی

اصطلاح «منطق اجتماعی دانش» اول بار در دهه ۱۹۲۰ توسط فیلسوفی آلمانی، به نام ماکس شرلر، به کار رفت؛ اما تفکر آلمانی پیشتر از طریق سه تحول عمده در تاریخ فکری خود در قرن نوزدهم، یعنی مارکسیسم، نیچه‌گرایی و تاریخی‌گری، به این وادی وارد شده بود. منطق اجتماعی دانش نه تنها دقیق‌ترین صورت‌بندی از مسئله مرکزی خود، یعنی اینکه آگاهی انسان توسط هستی اجتماعی خود تعیین می‌یابد، که تعدادی از مفاهیم کلیدی‌اش را مدیون مارکس است، مفاهیمی همچون ایدئولوژی، آگاهی کاذب (تفکری که از هستی اجتماعی واقعی متفکر بیگانه شده است)، زیربنا و روبنا. از نظر مارکس تفکر انسانی بر کنش انسانی و روابط اجتماعی برآمده از این کنش بنیان نهاده شده است. بدین‌رو می‌توان زیربنا را کنش انسانی و روبنا را روابط اجتماعی در نظر گرفت (Berger & Luckmann, 1991: 13-30). آنچه «منطق اجتماعی دانش» را مهیای علقه‌ای نیرومند به تاریخ و استعمال روشی حقیقتاً تاریخی کرد، میراث تاریخی‌گری کسانی چون ویلهلم دیلتای بود. دغدغه خاطر ویلهلم دیلتای بستر اجتماعی تفکر و تقیید موقعیتی‌اندیشه بود؛ به این معنا که به‌جای آنکه نظریه‌ها را خارج از زندگی بشری و زمانشان بررسی کند، می‌خواست آنها را در بستر و زمینه اجتماعی و فرهنگی‌شان قرار دهد. اما در اینجا بیشتر به نظرهای مانهایم می‌پردازیم.

در نظر مانهایم جامعه نه تنها نوع نمود، که محتوای ایده‌پردازی انسان را نیز معین می‌کند. چنین است که «منطق اجتماعی دانش» به روشی مثبت برای مطالعه ابعاد مختلف تفکر انسانی بدل می‌شود. وی در کتاب مهم خود یعنی *ایدئولوژی و اتوپیا*، با عنوان فرعی «مقدمه‌ای بر منطق اجتماعی دانش»، در پی پرداختن به مشکل چگونگی تفکر واقعی انسان است؛ اینکه تفکر انسان چگونه در حیات عمومی و سیاست به‌عنوان نوعی ابزار کنش جمعی عمل می‌کند. بر طبق نظر مانهایم، این طریقه بررسی تفکر در مقابل روش فلاسفه قرار می‌گیرد. «دیر زمانی است که فلاسفه، خود و تفکر خود را مطمح نظر قرار داده‌اند. وقتی در خصوص تفکر می‌نگارند، در وهله اول تاریخ خود، یعنی تاریخ فلسفه یا رشته‌های خاص دانش همچون ریاضیات و فیزیک را در ذهن داشتند» (Mannheim, 1936: 1). به‌طور کلی نگاه نظریه‌پردازان «منطق اجتماعی دانش» را می‌توان بر مبنای بحث مانهایم چنین خلاصه کرد: آنچه مطمح نظر «منطق اجتماعی دانش» است، تحلیل ساخت اجتماعی واقعیت است. واقعیت به پدیدارهایی مربوط است که ما آنها را به‌عنوان دارندگان هستی‌ای مستقل از اراده خود بازمی‌شناسیم و دانش‌یقین به این مسئله است که پدیدارها واقعی‌اند و اینکه مشخصه خاص خود را دارند. منطق اجتماعی دانش در این راه میان فیلسوف و مرد عامی تفاوتی نمی‌بیند. علاوه بر این جامعه‌شناس به پرسش‌هایی مثل اینکه «آیا انسان آزاد است؟» پاسخی نمی‌دهد؛ بلکه به این

مسئله می‌پردازد که چرا مفهوم آزادی در جامعه‌ای مسلم انگاشته می‌شود و در جامعه‌ای دیگر نه. «منطق اجتماعی دانش در جامعه‌ای سر برمی‌آورد که در آن ارتباط وثیق میان تفکر و جامعه یا میان پیشرفت فکری و پیشرفت اجتماعی مسلم گرفته می‌شود. بیش از آنکه ارتباط بنیادی تفکر فی‌حد ذاته با جامعه فی‌حد ذاته مطمح نظر آنها باشد به ارتباط انواع گوناگون تفکر با انواع جامعه می‌پردازند» (Strauss, 1952: 7). در «علم‌الاجتماع فلسفه» آنچه مهم است، ارتباط میان فلاسفه به‌عنوان یک طبقه است. به نظر اشتراوس رد امکان این مسئله «به‌طور مستقیم به ناکافی بودن اطلاعات تاریخی‌ای است که عمارت منطق اجتماعی دانش بر آنها بر پا شده بود» (Strauss, 1952: 8). با توضیح علم‌الاجتماع فلسفه و زدن سنگ محک آن به فلسفه سیاسی فارابی تضاد این روش با منطق اجتماعی دانش بهتر آشکار می‌شود.

۵. علم‌الاجتماع فلسفه و کلیت فلسفه اسلامی

علم‌الاجتماع فلسفه در حقیقت به معنای در نظر گرفتن این موضوع است که «فلاسفه خود یک طبقه را تشکیل می‌دهند و یا اینکه آنچه فلاسفه علی‌الاطلاق را به هم می‌پیوندند بسیار مهم‌تر از آن چیزی است که فیلسوفی معین را به جمعی خاص از غیر فلاسفه متصل می‌کند» (Strauss, 1952: 7-8)؛ یعنی به‌عنوان یک طبقه که زبان خاص خود را دارند و فهم این زبان را منحصر به جمع خود می‌دانند؛ به‌طوری‌که هرگز در بیان معانی فلسفی پرده‌داری نکردند و اغیار، یا غیر فلاسفه را، به‌توسط هنر نوشتاری خویش، که اشتراوس از آن با عنوان «نوشتن میان خطوط» یاد می‌کند، از تعلیمات خود دور نگاه داشتند. این امر هنگامی بر ما معلوم می‌گردد که مطالعات خود را متوجه فلسفه اسلامی و یهودی دوره میانه کنیم (Strauss, 1952: 8). به نظر وی بر این دوره منطق یگانه‌ای حاکم است و «این همسانی را می‌توان در ساختار گفتار^۱ فلاسفه اسلامی و یهودی نشان داد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۷-۴۶).

منطق یگانه حاکم بر این دوره را می‌توان در پرتو مفهوم «روشنگری دوره میانه» فهمید. اشتراوس به تأسی از کون، ابن‌میمون را عقل‌گرای کلاسیک معرفی می‌کند، البته با یک گام فراتر نهادن عقل‌گرایی ابن‌میمون، و می‌توان گفت دوره میانه را شکل طبیعی درست یا حقیقی یا استناداری می‌داند که از هر گونه انحراف بادقت محافظت می‌کند و مانع سقوط به ورطه‌ای می‌شود که راسیونالیسم مدرن در آن افتاد (Strauss, 1995: 21). آنچه در اینجا برای ما مهم است اشاره‌ی وی به روشنگری میانه و ایده برجسته آن یعنی ایده ناموس است. فلاسفه دوره میانه مذهب را نه به‌عنوان حوزه اعتبار، نه نوعی آگاهی و نه حوزه فرهنگ نمی‌دانستند؛ بلکه آن را به‌عنوان ناموس (law) درک می‌کردند. «وظیفه اولی و بنیادی فلسفه میانه توضیح بنیان شرعی

1. discourse

فلسفه و در وهله اول اقامه برهانی است بر اینکه به توسط شریعت وحی شده، فلسفه واجب شده و بنابراین به انسان پیرو فلسفیدن اجازه پرداختن به فلسفه داده شده است. بنیان شرعی فلسفه آزادی کامل فلسفیدن را به عنوان امری که شریعت آن را مجاز دانسته تضمین می‌کند..... بنابراین فلسفیدن که مجاز است و آزاد، وحی را همچون دیگر اشیای موجود، موضوع خود قرار می‌دهد» (Strauss, 1952: 69).

از وحی ذیل آموزه «پیامبری» بحث می‌شود. هر چند علم‌النفس به شرایط طبیعی پیامبری می‌پردازد، اما در خصوص معنا و غایت پیامبری چیزی به ما نمی‌گوید، زیرا تنها به قوای پیامبری توجه دارد و به پیامبری فی‌حد ذاته نمی‌پردازد. این مشکل خاص پیامبری رأس الامر علم سیاست است. فحوای سیاست این است که انسان بنابر طبیعت، حیوانی سیاسی و نیازمند ناموس و واضح ناموس است. بررسی وحی ذیل سیاست مشخص می‌کند فیلسوف نه تنها به سبب مسئله اساسی نظری که به خصوص به سبب مسئله اساسی عملی تابع وحی است. فیلسوف به عنوان انسان باید تحت ناموسی زندگی کند که وجود اجتماع بشری را ممکن می‌کند؛ البته به عنوان یک فیلسوف، او به زندگی تحت ناموسی عقلانی اهتمام دارد که غایتش کمال خاص نفس بشری است؛ به عبارت دیگر، ناموسی که غایتش کمال نفس یا به بیان دقیق تر کمال عقل است، و به خیر بدن تنها به سبب کمال خاص انسان و نیل به آن توجه دارد، ناموسی الهی است که تنها یک پیامبر از آن خبر می‌دهد. پیامبر تنها در صورتی می‌تواند انسان‌های مستعد فلسفه را به فلسفیدن و یا کمال عقل دعوت کند که علاوه بر پیامبری فیلسوف نیز باشد؛ او باید بصیرت فلسفی داشته باشد. از طرف دیگر نباید تنها فیلسوف باشد، زیرا فیلسوف فی حد ذاته واضع ناموس نیست چه باید از کمال قوه خیال برخوردار باشد، چیزی که برای فیلسوف نه در طبیعت اوست و نه برای او لازم است (Strauss, 1952: 70-71).

بر اساس آموزه ارسطوگرایان اسلامی، پیامبر، به عنوان فیلسوف و واضع نوامیس، خبر از ناموسی می‌دهد که غایتش کمال خاص بشر است. ولی هر ناموسی هدفش ایجاد امکان زندگی جمعی است؛ پیامبر مؤسس اجتماعی است که رو به سوی کمال خاص بشر دارد؛ بنابراین مؤسس دولتی ایده آل است. ارسطوگرایان اسلامی دولت ایده آلی را که پیامبر تأسیس کرده است، به کمک رهنمایی افلاطون می‌فهمند؛ با این تفاوت که افلاطون به پادشاه فیلسوفی ممکن در آینده اشاره دارد و فیلسوفان مسلمان از پیامبر فیلسوفی متحقق سخن می‌گویند که پیشتر بوده است. در واقع فیلسوفان مسلمان از سیاست افلاطون به سمت بنیان فلسفی ناموس وحی شده، گذر کردند.

بنیان فلسفی ناموس، با وجود نمودهای ظاهری، تعلیمی در میان تعلیمات دیگر نیست، بلکه مکانی در سیستم ارسطوگرایان اسلامی است، یعنی جایی که محل بحث از وجوب

فلسفیدنشان است. اینکه آنها در بنیان فلسفی ناموس پیرو افلاطون هستند، بدین سبب نیست که فلان نظر افلاطون یا بهمان نظر او را پذیرفته‌اند، چه به این معنا بیشتر ارسطوگرایان تا افلاطون‌گرا؛ بلکه به این معناست که در بنیان فلسفی ناموس، در پاسخ به مسئله‌ای افلاطونی در چارچوبی که افلاطون پی افکند، از پی افلاطون رفتند. سؤال این است که چرا بنیان فلسفی ناموس برای فیلسوفان دوره میانه تنها موضوعی در میان دیگر موضوعات است یا حتی آخرین موضوع در فلسفه آنهاست؟ دلیل این مسئله به این واقعیت باز می‌گردد که فیلسوفان دوره میانه نیازی به جست‌وجوی ناموس ایده‌آل ندارند، زیرا چنین ناموسی توسط وحی وجود دارد. توافق فلاسفه میانه با افلاطون را نباید در جزء جزء فلسفه افلاطون یافت، بلکه باید آن را به صورت بنیادی و به طور بالقوه فهم کرد. ناموس از نظر آنها تنها در صورتی می‌تواند ناموس باشد که منشأ الهی داشته باشد. این منظر را نه در «سیاست» (جمهور) که در «نومیس» افلاطون می‌توان دید (strauss, 1952: 73-79) وحی از نظر فلاسفه میانه تنها تا جایی قابل فهم است که از طریق علل ثانوی به ما رسیده باشد؛ یعنی از طریق پیامبری که هرچند انسانی استثنایی محسوب می‌شود، اما به هر حال انسان است. پس می‌توان به آن به عنوان امر واقع طبیعی نگریست. بدین روی فهم فلسفی وحی، بنیان فلسفی ناموس، به معنای توضیح مسئله پیامبری از طریق توضیح طبیعت انسانی است (strauss, 1952: 104). از نظر اشتراوس برای تفسیر فلسفه این فیلسوفان باید از مشکل سیاسی آغازید و اگر با مابعدالطبیعه آنها بی‌اغازیم، مشکل سیاسی یا همان مشکل توضیح وجوب فلسفه را از دست می‌دهیم (strauss, 1952: 79). توضیح وجوب فلسفیدن برای فلاسفه میانه نتایج تعیین‌کننده‌ای دارد. این مسئله مهم‌ترین محل نزاع متقدمان و متأخران به‌شمار می‌آید. فلاسفه میانه پدیده وحی را نه رد می‌کردند و نه امکان چنین کاری را می‌دیدند، حال آنکه متأخران معتقد به امکان رد و ابطال وحی بودند. فلاسفه دوره میانه، همچون فلاسفه مدرن، در پی آزادی تفکر انسانی یا آزادی فلسفیدن بودند؛ اما آنها به دنبال تنویر و روشن کردن ذهن عوام، یعنی کسانی که مستعد فلسفه نیستند، نبودند؛ حال آنکه فلاسفه مدرن به گستردن نور به همه جا و همه کس می‌اندیشیدند (strauss, 1952: 102).

به افلاطون‌گرایی فلاسفه مسلمان اشاره کردیم و باید اضافه کنیم که افلاطون‌گرایی آنها را باید در پرتو بحث از «منطق پیامبری» جست. اما بحث «منطق پیامبری» همان‌طور که گفتیم، یکی از موضوعات فلسفه است و جدای از مبحث «منطق پیامبری»، این فلاسفه اغلب ارسطوگرا بوده‌اند تا افلاطون‌گرا. این تناقض چگونه قابل فهم است؟ افلاطون و ارسطو هر دو کمال خاص بشر را در تفکر محض می‌یافتند، اما ارسطو حلی بر علم نظری نمی‌دید و آن را کاملاً آزاد می‌دانست، به عبارت دیگر، آن را در آزادی طبیعی قرار داد. افلاطون اما فیلسوفان را مجبور می‌کند که دیگران را فراموش نکنند و بدانند که فلسفه قدرت عالی‌ه ندارد. این سخن

افلاطون که فیلسوف، به‌عنوان انسان تحت ناموس می‌زید، در عصر اعتقاد به وحی به کار آمد. آنها متوجه مسئولیت خود در برابر ناموس هستند. پس افلاطون‌گرایی آنها به‌سبب وضعیتی است که در آن قرار دارند. افلاطون‌گرایی آنها در فلسفه سیاسی، در واقع تضمین ارسطوگرایی آزادانه آنهاست. آنها در این شرایط می‌توانند ارسطوگرا باشند (Strauss, 1952: 132-133). این آزادی در فلسفه چگونه میسور بود؟ چگونه آنها تعلیمات خود را از عوام دور می‌داشتند؛ یا شاید باید پرسیم که چرا چنین می‌کردند؟ چه خطری متوجه آنان بود؟ همه این مسائل را می‌توان ذیل مفهوم «تعذیب» و اهمیت آن برای مطالعه فلسفه مسلمان توضیح داد.

نویسنده‌ای که فهم را با حزم ترکیب کرده است، چه در دوره‌ای که مأمور سانسور و رویه قانونی وجود دارد و چه زمانی که ملامتگران بیکار در کارند، «از عبارات تکنیکی بسیار، نقل‌قول‌های فراوان، اهمیت قائل شدن برای جزئیات بی‌اهمیت» تا جایی که می‌تواند استفاده می‌کند و تنها «سه یا چهار جمله» را در قلب متن برای «خواننده دقیق و جوان دوستدار تفکر» قرار می‌دهد (ibid: 24). فارابی نام این تکنیک را «تطویل» می‌گذارد؛ به نظر فارابی بسیاری فکر کرده‌اند که افلاطون در مقاله اول نوامیس (قوانین) از ذکر درختان و راهی که مجیب و سائل طی می‌کنند، منظور خاصی داشته است و ذیل آنها معانی دقیقی وجود دارد. اما امر آن‌گونه که آنها فکر می‌کنند نیست، بلکه منظور از این کار تطویل و رساندن ظاهر کلام به‌صورتی است که شاکله معنایی آن غیر از غرضش بنماید و قصدش را مخفی کند (فارابی، ۱۹۸۰: ۳۷).

«اصطلاح تعذیب دربردارنده پدیده‌های مختلفی است: از بی‌رحمانه‌ترین آنها»، برای مثال تفتیش عقاید، «تا ملایم‌ترین نوع که محرومیت اجتماعی است». مسئله مهم در میان این دو حد تعذیب، نحوه تأثیر آن بر «تاریخ فکری و ادبی است. نمونه این انواع تعذیب را در آتن قرن پنجم و چهارم قبل از میلاد و بعضی کشورهای مسلمان اوایل دوره میانه می‌توان یافت» (Strauss, 1952: 32-33). وزش باد خزان تعذیب بر «تفکر مستقل»، موجب شد فیلسوفان فکر معقول بفرمایند و ادبیاتی خاص و نوعی فن نوشتن که اشتراوس آن را «نوشتن میان خطوط»، یا «اعجاز سخن گفتن با عده‌ای قلیل» و در عین حال «خاموش بودن با اکثر خوانندگان یک کتاب» می‌نامد (ibid: 25; Strauss, 1952: 25) اما «نویسنده یک کتاب چگونه خوانندگانش، یعنی خیل کسانی را که به هنگام انتشار کتاب ممکن نیست هنوز به دنیا آمده باشند را محک می‌زند؟ برای اینکه ببینیم چنین وسیله‌ای هست یا نه، کافی است به یاد آوریم که چگونه انسانی والا حقیقتی را که مناسب استفاده هر کسی نمی‌داند، به انسان دیگری اظهار می‌کند؛ انسانی که ممکن است بتواند با آن حقیقت موافق باشد و یا نه. با ریختن تخم شک بر نتیجه و یا فرض ظاهراً بی‌اهمیت و پرت عقاید پذیرفته شده، اشارتی به او می‌کند؛ اگر شنونده متوجه اشارت شد، معلم شاید شکوک خود را بیشتر توضیح دهد و بنابراین او را کم‌کم به دیدگاهی

ره می‌نماید که بر حسب ضرورت نسبت به عقیده رایج به حق نزدیک‌تر است (زیرا متضمن تأمل خاصی است). اما اگر طلبه اشارت را درنیافت چه می‌کند؟ به‌سادگی متوقف خواهد شد. نه آنکه از سخن گفتن بازایستد؛ بلکه با سکوت به یکباره طلبه را بی‌آنکه یاری رساند، تنها سرگشته و حیران می‌کند. با دادن معنایی غُرفی‌تر به اشارت مذکور، صحبت را ادامه می‌دهد و بنابراین او را به منطقه امن مشهورات بازمی‌گرداند. این شیوه توقف در نوشتن می‌تواند بسان سخن گفتن اعمال شود؛ با این تفاوت که نویسنده در هر حال باید متوقف شود، یعنی «نویسنده مجبور است در بیان اشارت‌های خویش از طریق تطویل سکوت، یعنی صحبت بی‌اهمیت، وقفه اندازد. اما نویسنده‌ای خوب هرگز به بلیه اغراق در صحبت بی‌اهمیت گردن نمی‌نهد. در نتیجه پس از دادن اشارتی که به قسمت مشخصی از تعلیم محرمانه ارجاع می‌دهد، او جملاتی چند می‌نویسد که در نگاه اول به نظر عرفی می‌آیند، حال آنکه با تدقیق بیشتر مشخص می‌شود که شامل اشارت جدیدی است که به قسمت دیگری از تعلیمات محرمانه اشاره دارد. بدین‌روی، او از اینکه تعلیم محرمانه نابه‌هنگام دریافت شود و بنابراین به‌طور ناکافی فهم شود، ممانعت به‌عمل می‌آورد» (strauss, 1952: 53-54).

اما ترس و تعذیب تنها دلیل امتناع فیلسوف از اظهار علم برای همه نبودند. بلکه به اعتقاد نویسنده به «آموزش عوامانه» نیز ربط دارد. نویسندگان پیش از قرن هفدهم فرق میان «عقلا» و «عوام» را به طبیعت بشر ربط می‌دادند که در این صورت دیگر پیشرفت در آموزش عوام آن را چاره نمی‌کند: «فلسفه، یا علم، اساساً حق ویژه اقلیت است» (strauss, 1952: 34). از نظر فارابی این کار، که شیوه افلاطون بوده، درست است؛ افلاطون حکیم به خود اجازه نمی‌داد که علوم را به جمیع مردم اظهار و کشف کند. بدین‌روی روش رمز و لغزگویی و معماآوری و دشوارنمایی را برگزید تا مبادا علم به دست غیراهلش بیفتد و دگرگون شود یا به دست کسی بیفتد که قدر آن را نمی‌داند و یا آن را در غیر موضع خود به‌کار ببرد (فارابی، ۱۹۸۰: ۳۶). نکته اصلی این است که حتی با اطلاع از این مسئله باز هم تعلیمات افلاطون پنهان خواهد ماند؛ وقتی افلاطون به این امر مشهور شد و مردم همه او را این‌گونه شناختند، به این معنا نیست که آنها به تعلیمات افلاطون دست یافته‌اند، چه او درباره چیزی سخن می‌گوید و به آن صراحتی آشکار دارد و خواننده او فکر می‌کند که در آن رمزی نهفته است و مقصود او خلاف آنچه اظهار داشته، بوده است (فارابی، ۱۹۸۰: ۳۶).

۶. علم الاجتماع فلسفه: فهم فارابی از طریق خود او

برای فهم فارابی به شکلی که او خود را می‌فهمید، لازم است تا خواننده آثار فارابی، پرسش خود را برای فهم پرسش نویسنده به تعویق اندازد. تأکید اصلی باید روی متن باشد؛ اما این

تأکید به معنای خودبسنده بودن این متون به عنوان موضوعات تحقیق نیست. بی شک ما برای فهم متون مربوط به فلسفه سیاسی به اطلاعاتی در خصوص محیطی که اثر در آن نوشته می شود نیاز داریم، اما شواهد بیرونی این چنینی باید در چارچوبی که خود خالق اثر مهیا کرده است، ادغام شود. ما باید همعصران و پیشینان فارابی و همچنین «سنت فلسفی» ای را که به او رسیده است، به گونه ای که او می فهمیده و می نگریسته است، بفهمیم و بنگریم. اشتراوس در واقع بر اهمیت موقع تاریخی تأکید داشت، اما نه از این لحاظ که اندیشه فیلسوفی در گذشته ناخواسته و ندانسته باید آن را بازتاب دهد، بلکه چون او به شکلی عامدانه سیمای تفکرش را با آن شرایط تاریخی منطبق و سازگار کرده است. نه تنها باید در آثار فارابی نظر کنیم، علاوه بر آن باید به پدیده ای که آن آثار ما را به آن ره می نمایند توجه کنیم، زیرا «فلسفه سیاسی نیازمند معرفت به سیاست است» (strauss, croppy, 1987: 913-915).

تاریخ دانی که فارابی را مطالعه می کند، هنگامی که به طور مثال، خالق اثر را در زمینه اقتصادی قرار می دهد، مسئله ای جدید را متوجه او می کند؛ بدین روی مسئله او به شکلی عمیق متفاوت از مسئله فارابی خواهد بود. این در حالی است که مفسر باید سکوت تقریباً کامل فارابی در خصوص موضوعات اقتصادی را در نظر آورد؛ باید این سکوت را بفهمد؛ یعنی بی توجهی فارابی به این نوع موارد. باید پرسیم که امور اقتصادی برای فارابی چگونه اند. پاسخ به این پرسش یعنی بازتولید تفکر فارابی بر روی امور بشری به طور کلی (Strauss & Gadamer, 1978: 5-6). اشتراوس امکان این بازتولید را در مقابل روش کسانی همچون گادامر قرار می دهد که در نگاه به تاریخ فلسفه رویه ای متفاوت داشتند. گادامر در کتاب مهم و تأثیرگذار خود یعنی حقیقت و روش، از فرایند فهم به عنوان محل تلاقی متن (گذشته) و تأویل گر (حال) سخن می گوید؛ افق حال از نظر او به طور دائم در حال شکل یافتن است، زیرا ما پیوسته در حال ارزیابی «پیش فرض های» خود هستیم؛ افق حال هرگز بدون افق گذشته شکل نمی گیرد و هنگام مواجهه مفسر با متن، فهم همواره به معنای آمیزش افق های گذشته و حال است (Gadamer, 2004: 305). به عبارت دیگر «آمیزش افق ها»، به معنای آمیزش افق تاریخی زمان حال با افق تاریخی گذشته و حک و اصلاح فهم از طریق «دور هرمنوتیکی» (Thirt, 1392: 133)، خود مولد معنای تازه ای است و به افق ما وسعت می بخشد. باری افق ما از طریق آموختن مسئله مهمی وسعت می یابد، اما در خصوص افق فیلسوفی مانند فارابی چه می توان گفت؟ آیا می توان گفت افق او نیز وسعت یافته است؟ حتی اگر ثابت کنیم که اصلاح شده آموزه فارابی از آنچه او خود قصد گفتنش را داشت برتر است، گفتن اینکه افق او وسعت یافته سخت است (ری: Strauss & Gadamer, 1978: 5-6).

مشکل دیگر اشتراوس با تجربه هرمنوتیکی گادامر، مسئله تعدد افق‌ها و به تبع آن رد امکان فهم ناب هنگام فهم متن است. یادآور می‌شویم که مسئله تأویل برای گادامر، متأثر از هایدگر، مسئله‌ای هستی‌شناسانه است و به همین روی معتقد است که فهم اساساً هنگام تأویل رخ می‌دهد (gadamer, 1978: 390). در اینجا قصد نداریم به بحث گادامر و تطبیق آن با نظر اشتراوس بپردازیم. اما اشاره به بعضی زوایای مناقشه این دو طی مباحثاتی که داشتند، برای پژوهش حاضر اهمیت زیادی دارد. همان‌طور که گفتیم، گادامر با توجه به اهمیتی که برای «پیش‌ساختارهای فهم» قائل است، امکان هر گونه دست یافتن به معنای ناب و دست‌نخورده گذشته را غیرممکن می‌داند، زیرا از نظر وی فهم خود پدیده‌ای تاریخی است (رک: gadamer, 1978: 300-312). اما اشتراوس با رد «نظریه هرمنوتیکی عام» گادامر، در خطاب به وی می‌نویسد: «حداقل در مهم‌ترین موارد، چه در زمان معاصر و چه پیشتر، همواره دیده‌ام که در متن چیزی با بالاترین اهمیت بوده که من آن را نفهمیدم، یعنی فهم یا تفسیر من بسیار ناکامل بود. با این حال در اینکه بگویم هیچ‌کس نمی‌تواند آن را کامل کند یا اینکه محدودیت انسان به‌عنوان انسان عدم امکان فهم کافی، کامل یا درست را ناگزیر می‌کند، تردید دارم. تو منکر چنین امکانی هستی. انکار تو به توسط این واقعیت که تنوعی از مواقع هرمنوتیکی وجود دارد توجیه نمی‌شود: نقاط شروع متفاوت و بدین‌روی صعودهای متفاوت به این نتیجه ره نمی‌نماید که فلاتی که همه مفسران به‌عنوان مفسر در پی دست یازیدن به آنند یکی و یکسان نباشد» (6: strauss & gadamer, 1978). به‌عبارت دیگر، با وام گرفتن از جملات فارابی این مسئله «مانند نردبانی است که هم از آن بالا می‌روند و هم از آن پایین می‌آیند چون مسافتی که طی می‌شود واحد است در عین حال که بین روندها تفاوت وجود دارد» (فارابی، ۱۹۸۶: ۸۷).

گادامر در توضیح فرایند فهم، بر پیش‌فرض‌ها به‌عنوان میراث تاریخی هر انسانی تأکید می‌کند و بر همین مبنا از ناممکن بودن تعویق این پیش‌فرض‌ها سخن می‌گوید. اما اشتراوس قصد داشت تا امکان چنین امری را نشان دهد. از نظر او نه تنها می‌توان، نی، که باید به تعویق پرسش خویش پرداخت تا بتوان به پرسش نویسنده دست یافت. «اولین وظیفه تاریخ‌نگار معوق گذاشتن پرسش اولیه خویش به‌منظور مطالعه پرسش مطمح نظر خالق اثر است یا باید بیاموزد که به موضوع مهم مطمح نظر از منظر خالق اثر بنگرد. هرچقدر عالم علوم اجتماعی در چنین مطالعه‌ای که از طریق اقتضائات علوم اجتماعی بر او تحمیل شده، توفیق یابد، نه تنها افق علوم اجتماعی امروزی را وسعت بخشیده است، که توانسته است از محدوده‌های علوم اجتماعی فراتر رود؛ زیرا آموخته است امور را به‌گونه‌ای بنگرد که به تعبیری برای محققان علوم اجتماعی ممنوع است. او از منطق خود می‌آموزد که علم او (علوم اجتماعی) بر فرضیه‌ها، اصول بدیهی و پیش‌فرض‌های خاصی بنا شده است. می‌آموزد چگونه این پیش‌فرض‌ها را به

تعویق اندازد؛ بدین‌روی مجبور می‌شود این پیش‌فرض‌ها را موضوع خود قرار دهد. تاریخ فلسفه سیاسی، و نه منطق، بیش از آنکه تنها یکی از موضوعات بی‌شمار علوم اجتماعی باشد، جست‌وجویی در پی پیش‌فرض‌های علوم اجتماعی است» (Strauss, 1964: 10).

براساس روش علم‌الاجتماع فلسفه، پرسش اول ما برای بررسی هر یک از آثار فارابی، پرسش از «رأس الأمر» هر کدام از آنها باید باشد. اهمیت این مسئله را خود فارابی به ما گوشزد می‌کند: «مذهب حکما و فلاسفه بر این اساس است که میان اقابیل و قضایا در صناعت‌های مختلف تفاوت قائل شوند. به همین علت در باب شیء واحدی براساس اقتضای آن صناعت بحث می‌کنند؛ و از همان شیء در صنعتی دیگر به شکلی متفاوت بحث می‌کنند؛ این مسئله امری جدید و ناشناخته نیست؛ چه مدار فلسفه بر این است که هر موضوعی را به شکل و جهتی خاص بررسی کنند. اگر مسئله شکل و جهت خاص هر موضوع از بین برود علوم و فلسفه نیز از بین خواهد رفت. نمی‌بینی که شخص واحدی مثل سقراط از آن جهت که انسان است تحت جوهر و از آن جهت که دارای مقدار است تحت مقوله کم و از آن جهت که سفید، فاضل و غیره است تحت مقوله کیف بررسی می‌شود؟» (فارابی، ۱۹۸۶: ۸۶).

فارابی در «جمع آراء دو حکیم» نیز مدام بر مسئله حیاتی فلسفه، یعنی بحث از «حیثیت و جهت خاص» هر کتاب و موضوع تأکید می‌کند، به نظر می‌رسد که فارابی ما را به در نظر گرفتن این مسئله، حتی در مورد خودش دعوت می‌کند (رک: فارابی، ۱۹۸۶: ۹۱-۹۰). برای فهم بهتر فارابی بهتر است هر موضوعی را که در کتاب‌های وی آمده است، با توجه موضوع کلی اثر بفهمیم و به «من حیث و جهت ما»ی هر اثر توجه ویژه‌ای داشته باشیم. این مسئله همان رأس‌الامر هر اثر است. برای مثال می‌توان این قضیه را در مورد بخش ابتدایی کتاب *سیاسات المدینه و مدینه فاضله* لحاظ کرد که از این جهت می‌توان به نتایج خاصی رسید؛ و آن اینکه این بخش، قسمت متافیزیکی آن اثر نیست.

بر مبنای نظر اشتراوس، نباید مدعی فهم بهتری از فارابی، آن‌گونه که خود می‌فهمیده است، باشیم، زیرا نه بصیرت خویش را بالاتر از بصیرت او می‌دانیم و نه بصیرت جمعی دوران حاضر را از بصیرت جمعی قرن چهارم هجری قمری. کار هیچ فیلسوفی همچون فارابی را «ادای سهم» آن فیلسوف در «پیشرفت» اعتقادی زمان حاضر خود نباید بدانیم. خلاصه کلام آنکه از تاریخی‌گری و پیشرفت‌گرایی، بالمره فاصله بگیریم؛ سعی کنیم با ذهنی باز خود را مهبای یاد گرفتن کنیم؛ نه یاد گرفتن چیزی درباره فارابی؛ نی، که یاد گرفتن چیزی از فارابی (Strauss, 1944: 324). ادعای فارابی بنابر تعلیم «حق» را، به‌عنوان فیلسوفی از دوره میانه، باید جدی بگیریم. با خواندن آثار او می‌فهمیم که او، همچون همه فیلسوفان زمان او، در پی پاسخ به پرسش چرایی فلسفه، به‌عنوان طریق نیل به حق، بود؛ یعنی توجیه فلسفه در پیشگاه

شریعت؛ ضرورت اهل فلسفه طلب سلامت برای اهل فلسفه بود. مسئله‌ای که دیگر مورد توجه فلسفه مدرن نیست (الفارابی، ۱۹۹۰: ۱۵۵؛ strauss, 1944: 329).

۷. هنر نوشتاری فارابی

پیشتر از روش اغماض، روش افلاطون در نوشتن، سخن گفتیم. ارسطو نیز در نوشتن روش اغماض را برگزید و از نظر فارابی، ارسطو به سه دلیل چنین روشی را انتخاب کرده است؛ ۱. اینکه با استفاده از اغماض می‌توان فهمید که طبیعت متعلم برای تعلیم مناسب است یا نه، خودبه‌خود، به این معنا خواهد بود که؛ ۲. نوشته ارسطو بذل فلسفه برای جمیع مردم نیست، بلکه وی در پی آن بود تا فلسفه را تنها به مستحق آموختن آن بیاموزد؛ ۳. از طرف دیگر متعلم باید بیاموزد که آموختن فلسفه و به‌عبارت دیگر پرورش یافتن فلسفی نیازمند تحمل تعب در طلب فلسفه است (فارابی، ۱۹۶۱: ۸).

فارابی قویاً روش ارسطو را در نوشتن مانند افلاطون می‌داند. او در مخالفت با کسانی که معتقدند «شیوه ارسطو ایضاح، تدوین، ترتیب، تبلیغ، کشف، بیان و استیفاء هر آن چیزی است که راهی بدو می‌یافت» چنین می‌گفت: «بر فحص کنند، در آثار ارسطو که به‌طور مستمر به آثار او پرداخته باشد، مذهب ارسطو در وجوه اغلاق و تعمیمه (گمراه‌سازی) و تعقید (پیچیدگی) پوشیده نمی‌ماند»، سپس در بیاناتی مهم تعدادی از مشکلات متنی ارسطو را برمی‌شمرد: ۱. حذف مقدمه ضروری در بسیاری از قیاس‌های طبیعی، الهی و خلقی که آورده است؛ ۲. حذف بسیاری از نتایج و حذف یکی از هر دو زوج و اکتفا کردن بر یکی از آنها مثل قول او در نامه‌اش به اسکندر در مورد سیاست‌های شهرهای کوچک: «هر کس که در تعاون مدنی عدل را برگزید، پس شایسته است که مدبر مدینه در عقوبت او را جدا بنگرد» که تمام سخن او چنین است: «هر کس عدل را بر جور ترجیح داد، پس شایسته است که مدبر مدینه در عقوبت و ثواب او را جدا بنگرد»؛ یعنی آن کس که عدل را برگزید، پس بایست به او پاداش داد و اگر جور را برگزید پس شایسته است او را عقوبت کرد؛ ۳. ذکر دو مقدمه از یک قیاس و آوردن نتیجه قیاس دیگری (به‌جای نتیجه قیاس خود آن دو قیاس). یا ذکر دو مقدمه برای یک قیاس و به‌دنبال آوردن نتیجه لوازم آن دو مقدمه؛ مثل آنچه در کتاب قیاس انجام داده است؛ یعنی زمانی که می‌گوید اجزای جواهر، خود جواهرند؛ ۴. نمونه دیگر آوردن سخن فراوان به‌هنگام شمارش جزئیات شیئی واضح است تا تلاش و جهد خود در فراگیری آن را نشان دهد؛ اما از امری غامض بدون اینکه سخن زیادی بگوید درمی‌گذرد؛ یا به‌عبارت دیگر «در خط حق مسئله را ادا نمی‌کند» (لا توفیته فی الخط)؛ ۵. نمونه دیگر نظم و ترتیب کتاب‌های ارسطوست که بسیاری فکر می‌کنند این روش سرشته طبع اوست، درحالی‌که نگاه به دیگر آثار

او نشان می‌دهد که او از روش‌های دیگر نیز استفاده می‌کرده است. در این باره، به گفته فارابی، ارسطو خطاب به افلاطون می‌گوید: «من این علوم و حکمت‌های پنهان نگه‌داشته‌شده را تدوین کردم اما به‌گونه‌ای آنها را ترتیب‌بندی کردم که جز اهل آن درنیابند و از عبارت‌هایی استفاده کردم که جز فرزندان‌ش به آن محیط نشوند» (فارابی، ۱۹۶۱: ۸۵-۸۴).

فلاسفه میانه همچون اعقاب خود در یونان به‌طور مرتب مشکل شیوه یا شیوه‌های تعامل فلسفی را مطرح می‌کردند. «سقراط افلاطون» اولین بار در رساله مهم فایدروس به این بحث پرداخت. در آنجا سقراط افلاطون تعامل شفاهی را در جایگاهی بالاتر از تعامل نوشتاری قرار می‌دهد. در این رساله این‌گونه توضیح داده شده است که یکی از خدایان مصر به نام تئوس صناعات زیادی را خلق کرد، اما مهم‌ترین آنها نحوه استفاده از حروف یا همان نوشتن بود. تئوس همه صناعات را به خدای کل مصر یعنی تاموس نشان داد و آنها را برای مصر سودمند خواند. تئوس بعضی از آنها را ستایش و بعضی دیگر را نکوهش کرد. تئوس، پدر نوشتن، شروع به شمردن سودمندی‌های این فرزند خود کرد، اما تاموس معتقد بود نوشتن هرگز مزیت‌هایی را که تئوس می‌گوید، ندارد. به نظر تاموس نوشتن حافظه را از بین می‌برد و فهم انسان‌ها را نابود می‌کند. نوشتن همچون نقاشی است؛ به مسئله پاسخ نمی‌دهد، بلکه شباهتی فریبنده با مخلوق طبیعی دارد (plato, 1892: 484). به‌طور اساسی شیوه شفاهی در فلسفه بر شیوه نوشتاری برتری دارد و به قول سقراط فلاسفه اگر هم دست به قلم می‌برند، از سر تفریح و سرگرمی است (plato, 1892: 486).

این مسئله را ویلیام گالستون هنگام توضیح شیوه نوشتن فارابی مطرح می‌کند. او نیز همچون اشتراوس آثار فارابی را چندسطحی می‌داند و نشانه‌های این چندسطحی بودن شامل ناهماهنگی‌ها، تناقضات، انحرافات و سکوت‌هایی است که روی دیدگاه اصلی نویسنده را می‌پوشانند (galston, 1990: 25). فارابی چندسطحی بودن آثار خود را در *احصاء العلوم* نشان می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۶: ۱۶). اصطلاح مورد استفاده ارسطو *Exoterikoilogoi* (aristotle, 1992: 1217b22) یا به اقتضای فارابی «فلسفه خارجی» است. فلسفه خارجی یا بیرونی (الفلسفه الخارجیه و البرانیه) فلسفه‌ای است که در آن از «معارف مشترک» و «اقاویل مشهور» نزد جمهور استفاده می‌شود. ارسطو خود در کتب کثیری بیان می‌کند که آن کتب جمهور را با «اشیای مشهور» تعلیم می‌دهند. این فن تا زمان فارابی استوار شد و این‌گونه بود که آنها به صنعت «جدل» دست یافتند. باری فلاسفه از جدل استفاده می‌کردند و به این شکل فیلسوف از جمهور مصون می‌گردد، زیرا کار و امر او را نه سنگین می‌شمارند و نه انکار می‌کنند؛ فارابی سپس به تعریض می‌گوید: «عادت جمهور است آنچه خلاف آمد عادتشان است (غرب عنهم)

را سنگین شمارند و آنچه فراتر از داشته‌هایشان هست را انکار کنند» (فارابی، ۱۹۸۶: ۳۷). جدل یا فلسفه خارجی شیوه‌ای است که فلاسفه برای صیانت از فلسفه استفاده می‌کنند.

فارابی به‌عنوان فیلسوف «که بیش از هر چیز از دروغ در نفس متنفر است، خود را در مورد این واقعیت که بعضی عقاید تنها "افسانه‌های راست‌نما" یا "دروغ‌های شریف" یا "عقاید احتمالی" هستند فریب نمی‌دهد» (Strauss, 1944: 35). فارابی در بیشتر آثار خود گفته است که بعضی عقاید «مثالات حق» اند یا «محاکی حق» اند و با این کار خواننده خود را به این مسئله متوجه می‌سازد که «وی مانعی برای گفتن دروغی که شریف باشد و حکایاتی که مثالات حق هستند نمی‌بیند» (Strauss, 1944: 35). به این ترتیب می‌توان تمام آثار فارابی را در پرتو مفهوم «اقتصاد در حق» تفسیر کرد. در مقابل غزالی متکلم که از اقتصاد در اعتقاد (اقتصاد فی الاعتقاد) سخن می‌گوید.

بدین‌رو و در پرتو مفهوم «اقتصاد در حق»، می‌توان گفت آثار فارابی که تألیفاتی هستند برای جمهور، شامل دو نوع تعلیم می‌شوند: یکی قسمت آشکار آن متون که شامل تعلیمات عوامانه مربوط به نوعی منش اخلاقی است؛ و قسمت دوم که شامل تعلیمات فلسفی است که مهم‌ترین موضوع آن آثار است و تنها در میان خطوط می‌آید. البته گاه «بعضی از نویسندگان بزرگ ممکن است حقایق مهم معینی را آشکارا و با استفاده از بعضی شخصیت‌های بدنام به‌عنوان سخنگو، اظهار کنند» و سپس نشان دهند که «تا چه اندازه با بیان حقایق مورد بحث مخالف‌اند». افراد مورد خطاب نیز فیلسوفان بالقوه‌اند «تا آنها را مرحله به مرحله از دیدگاه‌های عوام که به‌منظور اهداف سیاسی و عملی اجتناب‌ناپذیرند، به حق که تنها و به‌صورت ناب فلسفه نظری است راهنمایی کنند». سبب نوشته شدن همه این آثار «عشق» است. عشق فیلسوف بالغ به جوانانی که خود خواهان‌اند که به آنها عشق ورزیده شود» (Strauss, 1952: 36).

آنچه در این میان برای ما مهم است، تعلیمات رمزی فارابی است. اگر مسئله را از نزدیک بررسی کنیم، هیچ تاریخ‌دانی نمی‌تواند از طریق موقعیت تاریخی تفکرات رمزی فرد را دریابد؛ بلکه بیشتر امور واقع آشکار و عقایدی را درمی‌یابد که دوره‌ای رایج‌اند و به آن دوره رنگ و لعاب خاص خود را داده‌اند (Strauss, 1952: 50). تفاوت عقاید رایج در دو دوره متفاوت امری مسلم است، البته تاریخ‌دان لایق به‌خوبی می‌تواند این تفاوت‌ها را نشان دهد. برای مثال نوع نگاه فیلسوفان دوره میانه با نوع نگاه فیلسوفان جدید به کتب مقدس متفاوت است، به‌صورتی که فیلسوفان میانه، قرآن، تورات یا انجیل را نازل‌شده از طرف خدا در نظر می‌گرفتند، اما عقیده حاکم بر دوران امروزی همانا تأکید بر «آگاهی تاریخی» است. اگر تعلیمات رمزی کسانی مانند فارابی را روشن نکنیم، به شکل رقت‌باری فهم ما از آنها ناکامل خواهد بود. اگر هر نوع ممنوعیتی در قبال این کار داشته باشیم و اعتبار چنین ممنوعیتی را تأیید کنیم، دیگر چگونه

می‌توان از آزادی تفکر سخن گفت. اشاره به فلسفه و تعلیمات رمزی کسانی مانند فارابی به ما نشان می‌دهد که حتی فهم بهتری از معنای آزادی تفکر به دست آوریم؛ به ما نشان می‌دهد که آزادی تفکر چه نگرشی را پیش‌فرض قرار می‌دهد و چه اینارهایی را می‌طلبد (Strauss, 1952: 56).

۸. نتیجه‌گیری

لازم است در پایان به بعضی از شیوه‌های نوشتن فارابی اشاره کنیم. این شیوه‌ها را اشتراوس هنگام توضیح اثر مهم ابن‌میمون، یعنی «دلالة الحائرين» طرح می‌کند، اما در اینجا به‌عنوان شیوه‌ای پیشنهادی برای غور در آثار فارابی مطرح می‌شود. در بررسی نوشته‌های فارابی باید به دو مقوله «تناقض» و «تکرار» توجه کافی و وافی داشته باشیم. همان‌طور که اشتراوس به تکرار می‌گوید، شیوه «تکرار» به شکل گسترده‌ای مورد استفاده فارابی بود. به این معنا که آموزه یکسانی را با حذف و اضافاتی مدام تکرار می‌کند. کافی است تا برای رؤیت این طریقه به سه اثر *سیاسات مدینه*، *آراء اهل مدینه فاضله* و *الملة نظر کرد* (Strauss, 1952: 64) هدف از تکرار بیانات عرفی این است که در درون تکرار، پرده‌داری دیدگاه‌های غیرعرفی را پنهان کنند. در اینجا دیدگاه عرفی، که می‌تواند درست باشد یا نه، اهمیتی ندارد؛ بلکه حذف و اضافاتی که در آن ایجاد می‌شود، می‌تواند رمز تعلیمات او را آشکار کند. تکرار با حذف و اضافات خود موجب به‌وجود آمدن تناقض می‌شود، البته تناقض را انواعی است که به‌اختصار به احصای آنها می‌پردازیم: ۱. آشکارترین شیوه صحبت از موضوعی یکسان به شکلی تناقض‌آمیز در صفحاتی دور از هم است. می‌توان این نوع را با نشانه‌های زیر نشان داد:

$$a = b \text{ (در صفحه‌ای)} \quad a \neq b \text{ (در صفحه‌ای دیگر)}$$

۲. نوع دیگر این است که یکی از دو بیان متناقض را بر حسب اتفاق بیاوریم. ۳. شکل سوم به‌صورتی است که بیان اول را، نه به شکل مستقیم که با نقض دلالت‌های ضمنی آن نقض کنیم.

$$a = b \text{ --- } b = c \text{ [} a = b \text{] --- } a \neq c \text{ --- [} a \neq b \text{]}$$

آنچه در گروه می‌بینید در متن نمی‌آید و بیان نمی‌شود. او در جایی می‌گوید a ، b است. پس از آن می‌گوید b ، c است. ما خوانندگان متن نتیجه می‌گیریم که a ، c است. این نتیجه‌گیری حاصل آن رابطه‌هاست. اما او در جایی می‌گوید a ، c نیست. این گفته دال بر نقض سخن اول است. ۴. شکل دیگر تناقض نیز مستقیم نیست، بلکه به شکل تکرار مطلب، همراه با حذف و اضافات است.

$$a = b \text{ --- [} b = \beta + e \text{] --- } a = \beta \text{ --- [} a \neq b \text{]}$$

۵. شکل دیگر آوردن میانجی (حذف و اضافات) بین دو بیان متناقض است. بیان دوم خودبه‌خود با بیان اول تناقض ندارد، بلکه از طریق حذف و اضافات به یک بیان آشکارا ناچیز و بی‌اهمیت چنین می‌شود. بیان تناقض به‌عنوان تکراری از بیان میانجی رخ می‌دهد.

$$a = b \text{ --- } a \neq \beta \text{ --- } [b = \beta + \epsilon] \text{ --- } a \neq b$$

۶. استفاده از کلمات مبهم

$$a = b \text{ --- } [c = b \text{ --- } a \neq b]$$

به‌طور مثال، این جمله که «یک بیان مشخص نوعی اضافه است» ممکن است به معنای اضافتی، درست به آنچه حق نیست باشد یا اضافتی، نادرست به آنچه حق است (ibid: 70-71).

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۰). فارابی: مؤسس فلسفه اسلامی، تهران: ساقی.
۲. ----- (۱۳۸۹). فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: سخن.
۳. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، تهران: سمت.
۴. شیرت، ایون (۱۹۹۵، ۱۳۹۲). فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۵. طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۰). ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران، ثالث.
۶. فارابی، ابونصر (۱۸۹۰). الثمره المرضیه فی بعض الرسائل الفارابیه، تحقیق فردریش دیتريشي، لیدن.
۷. ----- (۱۹۶۰). شرح الفارابی لکتاب أرسطوطاليس فی العبارة، بیروت: نشره ولهلم کوتش و ستانلی مارو.
۸. ----- (۱۹۸۰). تلخیص نوامیس افلاطون، تحقیق عبد الرحمن بدوی، ضمن کتاب افلاطون فی الاسلام، دار الاندلس.
۹. ----- (۱۹۸۰). فلسفه افلاطون و اجزایها و مراتب اجزایها من أولها الی آخرها، تحقیق عبد الرحمن بدوی، ضمن کتاب افلاطون فی الاسلام، دار الاندلس.
۱۰. ----- (۱۹۸۶). المنطق عند الفارابی، الجزء الثاني، تحقیق ماجد فخری، بیروت: دارالمشرق.
۱۱. ----- (۱۹۸۶). کتاب الحروف، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۱۲. ----- (۱۸۹۵). آراء اهل المدينه الفاضله، تحقیق دیتريشي، لیدن.
۱۳. ----- (۱۹۴۹). احصاء العلوم، تصحیح عثمان امین، الطبعة الثانية، قاهره.
۱۴. القائمة الجديده للمطبوعات العربيه بدائره المعارف العثمانیه (۱۹۷۳). حیدرآباد: حیدرآباد دکن، ص ۹-۱۰.
۱۵. مدکور، ابراهیم (۱۹۸۳). أبونصر الفارابی فی الذکری الألفیه لوفاته، قاهره: مکتبه العربيه.

ب) خارجی

16. Aristotle (1992). **Eudemian Ethics**, translated by Michael woods, Oxford: London Press.
17. Berger, Peter and Luckman, Thomas (1991). **The Social Construction of Reality**, New York: Penguin press.
18. Falaquera (1902). **Reschith Chokhmah**, Edited by M. David, Berlin.
19. Gadamer, Hans-Georg (2004). **Truth and Method**, London & New York: continuum.
20. Leo, Strauss (1945). **Farabi's Plato**, In Louis Ginzberg. Jubilee Volume. New York: The American Academy for jewish research. Pp. 357-393.

21. Leo, Strauss (1952). **Persecution and the Art of Writing**, Chicago: University of Chicago Press
22. ----- (1964). **The City and Man, Chicago**, University of Chicago
23. ----- (1995). **Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors**, trans. Eve Adler, Albany, NY: State University of New York Press.
24. Leo, Strauss, and Cropsey (1987). **Joseph, History of Political Philosophy**, eds. Chicago: University of Chicago Press.
25. Madkour, Ibrahim (1934). **La place d'Alfarabi dans l'école philosophique musulmane**, paris.
26. Mahdi, muhsin (2001). **Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy**, Chicago & london: The University of Chicago Press.
27. Malpas, jeff & gander, helmuth (2015). **The routledge companion to hermeneutics**, London & New York: Routledge.
28. Mannheim, Karl (1936). **Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge**, trans. by Louis Wirth and Edward Shils, London, Routledge & Kegan Paul.
29. Mariam, Galston (1990). **Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi**, New Jersey: Princeton University Press.
30. Netton, Ian Richard (1992). **Al-Farabi and his school**, London and New York: Routledge press.
31. Plato (1892). **The Dialogues of Plato**, Vol. 1, translated by B. Jowett, London: Oxford University Press.
32. Steinshneider, moritz (1869). **Al-farabi, des arabischen philosophen leben und schriften**. st-petersbourg.
33. Strauss, Leo (1936). **Eine vermisste Schrift Farabis**, Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Vol 80: 96-106.
34. Strauss, leo and Gadamer, Hans (1978). "correspondence concerning Wahrheit und Methode", **Independent Journal of Philosophy**, Vol.2, pp. 5-12.
35. D. M. Dunlop (1957). "Al-Farabi's Introductory Risalah on Logic", Third volume, london: **The Islamic Quarterly**, pp. 224-235.