

Farabi's Plato

A critique of Strauss's Reading of Abu Nasr al-Farabi's Treatise Plato's Philosophy

Fatemeh Shahidi Marnani*

Abstract

In his treatise on Plato's philosophy, Al-Farabi says that in Plato's view, human perfection and happiness depend on a certain science and a particular way of life. This science is philosophy, and that way is politics or kingship. Strauss, on the one hand, considers the main issue of this treatise to be the relation between philosophy and politics, and on the other hand, because he considered al-Farabi, a secret writer, claims the unity of philosophy and politics, which is stated in the treatise, to be an exoteric teaching that hides his central and esoteric teaching, namely the proper distinction between philosophy and politics, and also principality of philosophy. He considers the only relationship between philosophy and politics to be the adoption of methods by the philosopher to stay safe from social and religious persecution. Two types of errors in Strauss' reading of Al-Farabi's treatise are: first, the fundamental errors of assuming Al-Farabi's steganography as a given and making it the basis for interpreting the text, and second, the suggestion of some misreadings of Al-Farabi's statements that stem from the assumption of a conflict between philosophy and religion and also Al-Farabi's steganography. In Strauss's interpretation, the inherent difficulties of philosophy are dissolved and reduced to the difficulties of life in a political community.

Keywords: Strauss, Farabi, Steganography, Philosophy and Politics, Science and Ethics, Happiness.

* Assistant Professor of Islamic Philosophy, Iranian Research Institute of Wisdom and Philosophy, Tehran, Iran,
shahidi@irip.ac.ir

Date received: 14/10/2024, Date of acceptance: 20/01/2025



Extended Abstract

Leo Strauss (1899-1973) is one of the greatest and most important contemporary political philosophers. He is mostly known for his return to and revival of the political philosophy of past philosophers from Greece to the Middle Ages. Among these, Plato's political philosophy was Strauss's thought, and among those influenced by Plato's philosophy and his interpreters, Farabi also had a special place. In addition to the references and explanations he made about Farabi's thoughts and his works, Strauss specifically interpreted Farabi's texts in two articles. In this article, one of these two articles, entitled Farabi's Plato, is examined and criticized, and Strauss presents a special section of Farabi's treatise on Plato's philosophy. This interpretation (like Strauss's other interpretations of classical philosophical texts) is based on the idea of the secret writing of past political philosophers and an attempt to read the unwritten between the lines of their texts. Strauss considers the Treatise on Plato's Philosophy to be one of the few treatises by al-Farabi in which he expressed his true views and resorted to less secret writing methods, and therefore, it can be a reference for understanding al-Farabi's true philosophy and a quality for receiving the inner and hidden thoughts in his other works. In the Treatise on Plato's Philosophy, al-Farabi considers Plato to be pursuing a single theme throughout his philosophical path: "What makes man perfect, and how does man achieve his ultimate happiness?" According to his interpretation, Plato considers this perfection and happiness to be dependent on certain knowledge and practices, which include philosophy (the knowledge of the essence of each and every being) and the art of politics or kingship. In his interpretation of Plato's philosophy, Strauss has considered the main purpose of this treatise to be philosophy and politics, which, in an initial understanding of these two, due to the emphasis of the text on the philosopher and the king, are considered to be one and the same, and both are needed to achieve happiness, in political ways that are -along with some other evidence. This is while, according to Strauss, in Al-Farabi's narration, all of Plato's research has proceeded on the basis of the distinction (as opposed to the unity) of science and the way of life (*sira*) and there is another type of connection and relationship other than their unity between them. Some of Strauss's arguments for this interpretation are as follows: First, if philosophy and politics are united, they should have been considered as a given in Plato's philosophical path, but this is not the case. Second, Al-Farabi did not consider any political matters, such as virtue and justice, to be the subject of philosophy but rather explicitly introduced philosophy as the science of the essence of beings and sometimes considered its subject to be divine and natural beings. Third, Farabi frequently references the fact that business is a practical art and philosophy is the result of

a theoretical art. The fourth use of "virtue" and "virtuous" as terms in the field of ethics and not philosophy, and therefore the otherness of the virtuous way of life from its desirable way, which is philosophical thinking and of the type of knowledge. Farabi's avoidance using terms that are specific to the subject of philosophy, namely "being" and "beings," for political, divine, spiritual, and even divergent matters. After uniting philosophy and politics, Strauss proposes a type of otherness between the two, according to which philosophy is the only way of life, which at the same time becomes a political act due to the use of methods for preservation and survival against the dangers that society threatens it with. Thus, philosophy alone (and without the need for happiness) is a necessary and sufficient condition for happiness. Given this access and its final result, and relying on the assumption of Farabi's stealth writing, Strauss considers the phrases that suggest the opposite conclusion in his other works and even in this treatise to be an appearance that he has used in order to divert the audience from its original purpose. In this article, two types of criticisms have been put forward against Strauss's reading of Plato's treatise on philosophy. The first criticism focuses on the meaning of philosophy being political, according to Strauss. Strauss excludes philosophy from it by making a choice that is purely outside of political issues; that is, he ignores or rejects the real and inherent connection between philosophy and politics. In this way, Farabi's very important philosophical issue about the relationship between philosophy and politics is reduced to finding a solution to a social problem. Moreover, such interpretations are among the non-philosophical cases with a philosophical subject, which is due to Farabi's explanation of the inadmissibility of uncritical submission to the popular beliefs of society, as well as Farabi's rejection of the character of the hypocrites. The second criticism is directed at Strauss's reading of some of the treatises of the treatise, which is imposed on these phrases due to his presuppositions. By ignoring Farabi's reference to the companionship of philosophy and politics, misunderstanding the "single profession" in the phrase that the philosopher and the king are considered the same, ignoring Farabi's phrases about the place of the art of argument and its necessity, misidentifying the referent of the pronoun in the phrase "that is the virtuous character", inaccuracy of Farabi's meaning of the terms object and the existing cases are from the second criticism.

Bibliography

- Farabi (1983 AD), *The Acquisition of Happiness*, Research and Commentary and Dedicated to J. Al-Yasin, Beirut: Dar Al-Andalus.
- Farabi (1997 a), *Plato's Philosophy*, in: *Plato in Islam*, Research and Commentary, A. R. Badawi, Beirut: Dar Al-Andalus.

- Farabi (1997 b), *Summary of the Al-Nawamis*, in: *Plato in Islam*, Research and Commentary, A. R. Badawi, Beirut: Dar Al-Andalus.
- Farabi (2013), *Al-Ta'liqat*, Introduction, Research, and Correction by S. H. Mousavian, Tehran: Iranian Research Institute for Wisdom and Philosophy.
- Strauss, L. (1396), "Sociology of Political Philosophy", in: *Sociology of Political Philosophy*, trans. M. Rezvani, Tehran: Islamic Sciences and Culture Research Institute Publications. (In Persian)
- Strauss, L. (1400), "Persecution, Persecution, and the Art of Writing", in: *A Political Introduction to Philosophy*, 173-190, trans. Y. Jirani, Tehran: Agah. (In Persian)
- Strauss, L. (1945), "Farabi's Plato", in: *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, 357-393, New York: American Academy for Jewish Research.
- Strauss, L. (1952), *Persecution and the Art of Writing*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1959), "How Fārābī Read Plato's Laws", in: *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, 134-155, Glencoe: Free Press.

«افلاطون فارابی»

بررسی و نقد خوانش اشتراوس از رساله فلسفه افلاطون نوشته ابونصر فارابی

فاطمه شهیدی مارنانی*

چکیده

فارابی در رساله فلسفه افلاطون سعادت انسان را در گرو علمی معین و سیره‌ای معین می‌داند. او این علم را فلسفه یا علم به جوهر تک‌تک همه موجودات و آن سیره را سیاست یا پادشاهی معرفی می‌کند و در طی رساله به امکان و راه‌های دستیابی به این علم و سیره می‌پردازد. اشتراوس از یک سو مسئله اصلی این رساله را نسبت فلسفه با سیاست می‌داند و از سوی دیگر به دلیل قول به پنهان‌نگاری فارابی وحدت فلسفه و سیاست را که در رساله به آن تصریح شده ظاهری و صرفاً پوششی برای پنهان‌کردن باور اصلی، یعنی تمایز حقیقی فلسفه و سیاست، می‌داند. او در تفسیر خود تنها نسبت فلسفه با سیاست را اتخاذ روش‌هایی توسط فیلسوف برای درمان‌ماندن از خطرهایی می‌داند که از جانب اجتماع او را تهدید می‌کند. دو گونه اشکال به خوانش اشتراوس از رساله فارابی عبارت‌اند از: اول، اشکالات مبنایی مسلم‌انگاشتن پنهان‌نگاری فارابی و اساس قراردادن آن برای تفسیر متن؛ و دوم، طرح برخی بدخوانی‌ها از عبارات فارابی که از پیش‌فرض گرفتن تعارض فلسفه و دین و همچنین پنهان‌نگاربودن فارابی نشئت می‌گیرد. نتیجه این که در تفسیر اشتراوس دشواری‌های ذاتی فلسفه منحل شده و به دشواری‌های زندگی در اجتماع سیاسی تقلیل یافته‌اند.

کلیدواژه‌ها: اشتراوس، فارابی، پنهان‌نگاری، فلسفه و سیاست، علم و سیره، سعادت.

* استادیار فلسفه اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران، shahidi@irip.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱



۱. مقدمه

لئو اشتراوس (Leo Strauss, 1899-1973) فیلسوف سیاسی قرن حاضر است که شهرت خود را به دلیل توجه و تمرکز ویژه به فیلسوفان کلاسیک و تفاوت اندیشه سیاسی این فیلسوفان با متفکران دوره مدرن به دست آورده است. او، برخلاف اغلب متفکران دوران مدرن، فیلسوفان قرون میانه را جدی‌ترین خلف فیلسوفان کلاسیک به‌ویژه افلاطون و ارسطو می‌داند و در این میان برای فیلسوفان مسلمان و یهودی جایگاه ویژه‌ای قائل است. نسبت فلسفه و سیاست که یکی از مسائل مهم هردوی این دوران‌ها بوده در نظر اشتراوس فهم و تفسیری پیدا کرده که باعث خوانش ویژه‌ای از متون فیلسوفان آن شده است.

اشتراوس با طرح این موضوع که فیلسوفان قرون وسطی و بیش از همه فیلسوفان مسلمان و یهودی از جانب جامعه دینی زمان خود در خطر «تعقیب و آزار» بودند ادعا می‌کند آن‌ها برای درامان‌ماندن از این خطر به نوعی از «هنر نوشتار» روی آوردند که در آن یافتن آرای حقیقی‌شان برای عموم افراد دشوار، بلکه ناممکن بود (اشتراوس ۱۳۹۶: ۲۳-۲۵). در این نوع از نوشتار آرای حقیقی فیلسوفان بر عموم مردم پوشیده می‌ماند، درعین حال در متن نشانه‌هایی بود که اهل فلسفه با دلالتهای این نشانه‌ها به آن حقایق رهنمون می‌شدند. او این‌گونه از نوشتار را «پنهان‌نگاری» یا «نوشتن بین خطوط» نام می‌گذارد و شیوه‌های مختلفی برای آن برمی‌شمارد، از جمله سکوت در برابر موضوعاتی که مخاطبان انتظار دارند فیلسوف نظر خود را به‌روشنی بیان کند، عبارات مبهم، عبارات ضدونقیض، تکرارهایی که در نگاه اول یکسان به نظر می‌رسند، و ... این نوع نوشتار هم‌چنین نشانه‌هایی دارد؛ مثلاً در آثاری که فیلسوف صراحتاً به لزوم یا امکان پنهان‌نگاری اشاره می‌کند احتمال کاربست این شیوه بالاتر است، یا وقتی در نوشتار فیلسوفی بزرگ خطایی یا تناقضی یا اظهارنظر عجیبی مشاهده شود که هر فرد مبتدی و غیرمتخصص آن را تشخیص دهد قطعاً این خطا به عمد و صرفاً برای انحراف اذهان عمومی از رأی حقیقی فیلسوف در متن گنجانده شده است. تمامی چنین مواردی باید توسط مخاطبان اهل نظر جدی گرفته و از آن‌ها پرسش شود (اشتراوس ۱۴۰۰: ۱۸۲-۱۸۳).

اشتراوس معتقد است در قرن حاضر چون ارزش‌گذاری اندیشه‌ها و متون صرفاً در جهت آزادی سخن و بنابراین هرچه صریح‌تر و روشن‌تر نوشتن است این تلقی وجود دارد که در گذشته نیز نویسندگان همین ارزش‌گذاری را داشته‌اند و آزادی‌خواهی مطلوب همه دوره‌ها بوده است و بنابراین ویژگی مهم متون دوران گذشته و اقتضائات آن نادیده گرفته می‌شود. این امر باعث شده در فهم اندیشه فیلسوفان پیشین خطاهای بنیادین صورت گیرد و چه‌بسا اساساً مهم‌ترین نظریات آنان فهم‌ناشده باقی بماند (همان: ۱۸۲، ۱۸۴).

اشتراوس در مواجهه با آثار فیلسوفان مسلمان و یهودی دوران میانه وجود چنان خطر و نوع نوشتاری را پیش فرض می‌گیرد و این منجر به خوانشی خاص و تفسیری متفاوت از این متون می‌شود. این خوانش ظاهر متون و عبارات صریح یا مؤکد آن‌ها را مبنای فهم و تفسیر نمی‌گیرد، بلکه مبتنی بر آرای نانوخته و حتی گاه متعارض با فهم اولیه متن است.

در این مقاله قصد داریم به بررسی و نقد خوانش اشتراوس از آثار فیلسوفان گذشته و به‌طور خاص خوانش او از آثار فارابی با تمرکز بر مقاله «افلاطون فارابی»، که تفسیری از رساله فلسفه افلاطون فارابی است، پردازیم. به این منظور، ابتدا برخی مقدمات را که برای طرح این تفسیر اهمیت دارد ذکر می‌کنیم. سپس گزارش کوتاهی از رساله فلسفه افلاطون فارابی ارائه می‌دهیم و در ادامه به بررسی و نقد مقاله «افلاطون فارابی» و ایده‌های اصلی اشتراوس در آن می‌پردازیم.

مقاله «افلاطون فارابی» (Farabi's Plato) در سال ۱۹۴۵ در مجموعه *Louis Ginzberg, Jubilee Volume* از انتشارات American Academy for Jewish Research منتشر شد. اشتراوس در این مقاله ایده‌های خود در باب پنهان‌نگاری فیلسوفان دوره میانه و همچنین نسبت فلسفه و سیاست در این دوران را با تمرکز بر رساله فلسفه افلاطون فارابی پی‌گیری کرد. وی در سال ۱۹۵۲ برداشت آزادی از این مقاله را (Strauss 1952: 5) به‌عنوان مقدمه کتاب تعقیب و آزار و هنرنوشتن (*Persecution and the Art of Writing*) که حاوی مجموعه مقالاتی درباره موضوع «پنهان‌نگاری» و «نوشتن بین خطوط» فیلسوفان بود منتشر کرد.

در میان آثار فارابی رساله فلسفه افلاطون برای اشتراوس از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، تاجایی که حتی تأکید ابن‌میمون را در اهمیت رساله السیاسة المدنیة برای پی‌بردن به آرای سیاسی فارابی نادیده می‌گیرد و این رساله را مبنای فهم فلسفه سیاسی فارابی قرار می‌دهد. توضیح آن‌که فارابی در مقدمه رساله تلخیص النوامیس غرضش را از حکایت عابد زاهدی که برای فریب نگهبانان حاکم و نجات خود لباس بطلان به تن می‌کند و خود را همان زاهد معرفی می‌کند این‌طور بیان می‌کند: افلاطون در رساله نوامیس همان قصه را دارد که زاهد پارسا در برابر نگهبانان شهر داشت. او که در تمامی آثارش به رمزی و پوشیده‌گویی و حتی تصریح به خلاف قصد حقیقی‌اش شهرت داشت در این اثر آرای حقیقی خود را به‌صراحت بیان می‌کند و چون مردم انتظار چنین صراحتی را از او ندارند این سخنان صریح او را جدی نمی‌گیرند. بدین ترتیب، او با وجود این‌که در این اثر آرای خود را نمی‌پوشاند، این آرا برای عوام هم‌چنان پوشیده می‌ماند (فارابی ۱۹۹۷ ب: ۳۵-۳۶). اشتراوس در تفسیری که بر این رساله فارابی دارد^۱ می‌گوید: قصد اصلی فارابی از این حکایت این است که به مخاطبان اهل اندیشه‌اش نشان دهد

او خود نیز در آثار فلسفی‌اش چنین شیوه‌ای دارد. از نظر اشتراوس در میان نوشته‌های فارابی تنها اثری که می‌تواند با قرارگرفتن بین خطوط تلخیص/النوامیس آرای اصیل فارابی و حقیقت پنهان پشت‌ظاهر عبارات آن را برای اهل نظر روشن کند فلسفه افلاطون است (Strauss 1959: 138-139). اشتراوس بر همین مبنا مقاله «افلاطون فارابی» را نوشته است.

رساله فلسفه افلاطون از نظر اشتراوس دومین بخش از یک اثر سه‌بخشی است که جزء اول یا مقدمه آن رساله تحصیل السعادة و جزء پایانی آن رساله فلسفه ارسطوطالیس^۲ است (اشتراوس ۱۳۹۶: ۲۶). این مجموعه احتمالاً همان اثر فارابی است که ابن‌رشد آن را فلسفتین نامیده است. مهم‌ترین دلیل برای این‌که این سه رساله، که در نسخه‌های موجود یک‌جا نیستند، یک اثر دانسته شود عبارت پایانی رساله تحصیل السعادة است:

و نحن نبتدئ أولًا بذكر فلسفة أفلاطون، ثم نرتب شيئًا شيئًا من فلسفته حتى نأتي على آخرها. و نفعل مثل ذلك في الفلسفة التي أعطاناها أرسطوطاليس، ... فلسفة أفلاطون و أجزاؤها و مراتب أجزائها من أولها إلى آخرها (فارابی ۱۹۸۳: ۹۷-۹۸).

اشتراوس در «افلاطون فارابی» نقش رساله فلسفه افلاطون در فهم تلخیص/النوامیس را به فهم همه آثار دیگر فارابی تعمیم می‌دهد و تأکید می‌کند در میان آثار فارابی این اثر بیش از همه آنها می‌تواند مبنای شناخت اندیشه او باشد، به نحوی که هنگام مشاهده هرگونه تعارضی میان این رساله و دیگر متون فارابی عدول از این رساله به نفع محتوای آن آثار جایز نیست. به‌باور او، هرچند حتی در همین رساله نیز گاه به شیوه «پنهان‌نگاری» توسل شده، فارابی در این رساله بیش از همه رسالات دیگر آرای حقیقی‌اش را اظهار کرده است (Strauss 1945: 374-376).

یک شاهد اشتراوس برای معتبردانستن فلسفه افلاطون برای دستیابی به آرای حقیقی فارابی این است که این رساله حتی در جایی که آثار افلاطون ظرفیت استنباط آرای سازگار با آرای عمومی و به‌خصوص، دینی زمان خودش را داشته از این ظرفیت استفاده نکرده است؛ یعنی او این صراحت را داشته که مخالف خود را نه تنها با آرای مرسوم و مقبول، بلکه با خود افلاطون هم نشان دهد. او معتقد است این رساله به‌دلایلی هم‌چون قرارگرفتن در میانه یک مجموعه سه‌بخشی که باعث می‌شود از مرکز توجه مخاطبان دور بماند، دارابودن پوشش تاریخی، و هم این‌که ظاهراً در پی تبیین آرای افلاطون است نه آرای خودش بیش‌ترین قابلیت را برای ارائه آموزه‌هایی دارد که در شرایط عادی امکان طرح یا اعلام آنها را ندارد (Strauss 1945: 375-377).

۲. گزارش رساله فلسفه افلاطون

پیش از بررسی و نقد مقاله اشتراوس لازم می‌دانیم گزارش بسیار کوتاهی از رساله فلسفه افلاطون و اجزای آنها، و مراتب اجزای آنها، من اولها إلى آخرها^۳ ارائه دهیم تا مقدمه‌ای باشد برای فهم تفسیر اشتراوس.

فارابی در رساله فلسفه افلاطون، چنان‌که از نام آن نیز پیداست، قصد دارد روایتی از سیر کل اندیشه فلسفی افلاطون ارائه دهد. بنابر این روایت، هر گام از سیر اندیشه افلاطون به یکی از رسالاتش نسبت داده شده است. فارابی مدعی است غایت افلاطون در تمامی حیات علمی‌اش شناخت راه رسیدن به کمال نهایی انسان است که سعادت حقیقی او را به دنبال دارد؛ این کمال و سعادت در گرو به دست آمدن علمی معین و سیره‌ای معین است. فارابی در روایت خود بدون استناد به واقعیت‌های تاریخی و حتی بدون ارجاع دقیق به جزئیات متون دیالوگ‌های افلاطونی افلاطون را در هریک از آثارش در مرحله‌ای از مراحل تأمل راجع به چیستی و چگونگی دستیابی به این علم و سیره معین دانسته است.

در همان بندهای ابتدایی رساله مشخص می‌شود که افلاطون این علم را «علم به جوهر تک تک همه موجودات» یافته است. پس از آن، و البته بعد از تأکید بر این که این علم و آن سیره تنها به شرط همراهی‌شان با هم می‌توانند باعث حصول سعادت حقیقی انسان شوند، مسیر جست‌وجو در جهت روشن شدن امکان و نحوه حصول این علم است. در ادامه، بررسی و مشخص می‌شود از میان صنایع نظری مشهور دین، یا به عبارتی صنعت قیاس دینی، صنعت یا علم زبان، صنعت شعر، و صنعت خطابه برای تحصیل علم و سیره مورد نظر مفید نیستند و همه آن‌ها موجب دوری از مسیر رسیدن به سعادت می‌شوند. او در این میان تنها صنعت جدل را ارزشمند می‌داند و به صراحت آن را برای حصول سعادت نه تنها مفید، بلکه ضروری و البته درعین حال ناکافی می‌داند. در ادامه، فایده صناعات عملی نیز به دلیل توجه به سود و منفعت‌های غیر ضروری، و نه نفع حقیقی و کمال نهایی انسان، رد می‌شود. سیره اهل ریا و مغالطه و سیره اهل لذت نیز چون با آن‌ها غایات جمهور طلب می‌شود راهی به سعادت ندارند.

در ادامه، مشخص می‌شود صنعت نظری‌ای که علم مطلوب یعنی علم به جوهر تک تک همه موجودات را به دست می‌دهد «فلسفه» و صنعت عملی‌ای که سیره مطلوب برای رسیدن به سعادت را اعطا می‌کند صنعت پادشاهی یا صنعت مدنی است. در این جا تأکید می‌شود که فیلسوف و پادشاه یکی هستند و صنعت آن‌ها مهنت و قوه واحدی دارد که می‌تواند به علم و سیره‌ای که از ابتدا مطلوب بوده و در نهایت به تحصیل سعادت منجر شود.

پس از این، به دو معنای پسندیده بودن صفاتی هم چون عفت، شجاعت، محبت، و صداقت یعنی پسندیده نزد جمهور و به نحو مشهور و پسندیده در حقیقت پرداخته می‌شود و تفکیک این دو معنا به فضائل و سعادت هم راه می‌یابد. فارابی دست‌رسی به فلسفه، سیاست، و لذا کمال انسانی را جز با عشق فراوان به آن‌ها و به غایتشان امکان‌پذیر نمی‌داند.

او سپس به روش جست‌وجوی فلسفی یعنی «تقسیم و ترتیب» و شکل‌های تعلیم آن یعنی «جدل و خطابه» و انتقال آن یعنی «کتبی و شفاهی» نیز اشاره‌ای می‌کند.

فارابی در ادامه رساله به سراغ آثاری می‌رود که به زعم او به امکان و نحوه زندگی و حضور فیلسوف در اجتماعات و شهرهای موجود، در زمان افلاطون، می‌پردازد. او تسلیم شدن فیلسوف به آرای مشهور جامعه را بدون فحص کافی و تنها برای هم‌راهی با اجتماع امکان حیات در میان آن‌ها نادرست می‌داند و مرگ را به چنین حیاتی ترجیح می‌دهد. پس از این، نوبت به سخن گفتن از مدینه فاضله می‌رسد؛ شهری که در آن همه آن‌چه برای رسیدن به سعادت حقیقی لازم است یعنی علم حقیقی، سیره‌های فاضل، خیرات حقیقی، و عدالت حقیقی یافت می‌شود. او تنها کسی را که جامع همه علوم نظری و عملی و مدنی باشد شایسته مرتبه ریاست این مدینه می‌داند. در ادامه، فارابی چگونگی فعلیت یافتن چنین مدینه‌ای را توضیح می‌دهد. او وجود واضع نوامیس با ویژگی‌هایی خاص و شیوه تعلیم علم و سیره مطلوب به اهالی این مدینه که جمع میان شیوه سقراط (که مخاطب آن خواص جامعه‌اند) و شیوه تراسیماخوس (که مخاطب آن جوانان و عوام جامعه‌اند) را ضروری می‌داند. به زعم او فیلسوف، پادشاه، و واضع نوامیس باید بر هردوی این شیوه‌ها توانمند باشند. فارابی در پایان رساله پس از تأکید کوتاهی بر لزوم احترام اهل مدینه به فیلسوفان، پادشاهان، و فضلا توضیح می‌دهد که افلاطون در نامه‌هایش از شرایط زمانه خود و خطر بزرگی که انسان‌های کامل و فاحص و فضیلت‌مند را تهدید می‌کند سخن گفته و نتیجه گرفته است که باید تدبیری برای گذار از این وضعیت و رسیدن به حق و سیره فاضله تدبیر کرد، طوری که به تدریج سیره‌ها و قوانین فاسد نقض و سیره‌ها و قوانین صالح جای‌گزین آن‌ها شوند.

۳. گزارش مقاله «افلاطون فارابی»

چنان‌که گفته شد، مقاله «افلاطون فارابی» تفسیر، یا به عبارت دقیق‌تر «تأویل»، رساله فلسفه افلاطون فارابی است. اشتراوس در این تفسیر مسئله اصلی فارابی را «نسبت فلسفه و سیاست» دانسته و خوانش او از تمامی بخش‌های این رساله از منظر همین پرسش است. هر چند

اشتراوس این رساله را بیش از همه دیگر رسالات فارابی حاوی آرای حقیقی و صریح او می‌داند (ibid.: 375)، اما توضیحاتش نشان می‌دهد رأی حقیقی فارابی درباره این مسئله را چندان ساده و از ظاهر متن به دست نیاورده است. این رأی در پس پیچیدگی‌های زیادی پنهان است و اشتراوس با تأمل در نکات و ظرایف بسیاری آن را دریافته و اساساً سیر مطالب در مقاله «افلاطون فارابی» به قصد توضیح همین پیچیدگی‌ها ترتیب داده شده است.

«افلاطون فارابی»، غیر از مقدمه، از چهار بخش تشکیل شده که بخش اول بازگوکننده خوانش ظاهری و ابتدایی رساله و ارائه‌دهنده تفسیری است که از نظر اشتراوس به طور معمول و با چنین خوانشی از اندیشه فارابی به دست می‌آید. بخش دوم رد این تفسیر ابتدایی و بیان‌کننده تفسیر اشتراوس از رساله است که از نظر او همان بعد پنهان و رأی حقیقی فارابی درباره رابطه فلسفه و سیاست است؛ یعنی رد وحدت فلسفه و سیاست، اثبات تمایز حقیقی، و گونه دیگری از پیوند میان آن‌ها. دو بخش آخر مقاله نیز شامل شواهد و مؤیداتی است که اشتراوس برای تفسیر مختار خود ارائه می‌دهد.

چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد، فارابی در همه فصول *فلسفه افلاطون* با بیان‌های مختلف به چیستی و چگونگی علم و سیره‌ای پرداخته است که کمال نهایی و سعادت انسان را تأمین می‌کند. او به ترتیب در فصول ۱۶ و ۱۸ باصراحت این علم را که حاصل صناعت نظری است «فلسفه» و این سیره را که حاصل صناعت عملی است «پادشاهی یا سیاست» معرفی کرده و نهایتاً در یک جمله فیلسوف و پادشاه را یکی دانسته است: «ثم بین أن الانسان الفيلسوف و الانسان الملك شيء واحد» (فارابی ۱۹۹۷ الف: ۱۷).

از نظر اشتراوس عباراتی از این دست، که «هم‌ذات‌پنداری آشکار فلسفه با صناعت پادشاهی» را به ذهن متبادر می‌کند و همچنین «تبعیت آشکار موضوع تیمائوس از مضمون سیاسی جمهوری، رد ضمنی تفسیر «متافیزیکی» از فیلبوس، پارمنیدس، فایدون، و فادروس» درکنار برخی شواهد دیگر در رساله این گمان را ایجاد می‌کند که *افلاطون فارابی* و به تبع آن خود فارابی قائل به وحدت فلسفه و سیاست است؛ یعنی فلسفه را اساساً سیاسی می‌داند و از همین رو، آن را در یک چهارچوب سیاسی بیان می‌کند (Strauss 1945: 362). این درحالی‌ست که از نظر اشتراوس دقت بیش‌تر در عبارات رساله و همچنین توجه به اصل پنهان‌نگاری فیلسوفان نافی چنین برداشتی است.

اشتراوس می‌گوید در ابتدای امر این‌که فارابی در عنوان و همچنین انتهای رساله^۴ از کلمه «فلسفه» استفاده کرده و در تمامی رساله به بررسی‌های افلاطون درمورد چگونگی دستیابی به

کمال و سعادت انسان پرداخته در کنار این که سعادت در *احصاء العلوم* موضوع علم سیاست دانسته شده حاکی از این است که از نظر فارابی *فلسفه افلاطون* اساساً یک جست‌وجوی سیاسی است، اما این نمی‌تواند درست باشد، چون اگر چنین بود ذات فلسفه و نسبت آن با سعادت و سیاست مفروضاتی بود که می‌بایست مبنای تحقیق باشند، نه آن که به عنوان مسئله تحقیق مورد بررسی قرار گیرند. پس، از این که رابطه فلسفه با سیاست مسئله بنیادین فارابی در این رساله است معلوم می‌شود او معنای دیگری از فلسفه را معتبر می‌داند؛ معنایی که دیگر به سادگی نمی‌توان آن را با سیاست یکی دانست. از نظر اشتراوس تعارضاتی که از این جهت در متن به چشم می‌آید به این دلیل است که فارابی قصد دارد به تدریج خواندگانش را از دیدگاه خود از فلسفه به سوی دیدگاهی که آن را افلاطونی اصیل تلقی می‌کند سوق دهد (ibid.: 363). اشتراوس در ادامه سعی می‌کند برداشت اولیه از متن رساله یعنی اساساً سیاسی بودن فلسفه و یکی بودن فلسفه و سیاست را رد کند. از نظر او (برخلاف تصور اولیه) در روایت فارابی از فلسفه افلاطون تمامی تحقیقات افلاطون بر اساس تمایز میان علم و شیوه زندگی^۵ یا به تعبیر دیگر تمایز فلسفه از پادشاهی و سیاست پیش رفته است (ibid.: 364).

دلیل دیگر اشتراوس این است که فلسفه را تنها زمانی می‌توان اساساً سیاسی و با سیاست یکی دانست که تنها یا حداقل اصلی‌ترین موضوعات فلسفه امور سیاسی و به طور خاص عالی‌ترین این امور یعنی فضیلت و عدالت باشد. این دقیقاً راه فلسفی سقراط است، چون برای سقراط فلسفه عبارت است از «تحقیق علمی درباره عدالت و فضائل»، اما فارابی در همین رساله درباره آن علمی که کمال نهایی انسان محسوب می‌شود و طبق برداشت اشتراوس شرط لازم و کافی سعادت^۶ است (فلسفه) می‌گوید: «أنه هو العلم بجوهر موجودٍ موجودٍ من الموجودات كلها» (فارابی ۱۹۹۷ الف: ۶) و در توضیح رساله تیمائوس نیز «موجودات الاهی و طبیعی» را موضوع آن می‌داند (همان: ۲۴). *افلاطون* فارابی برخلاف انتظاری که در پی یک‌سان‌انگاری فلسفه و سیاست پدید می‌آید نه به عدالت و فضیلت می‌پردازد و نه به مثال‌های عدالت و فضیلت. راه فلسفی او همان قدر که از شیوه تراسیماخوس دور است از شیوه سقراط نیز دور است. توضیحات او در مورد فلسفه به گونه‌ای است که موضوعات سیاسی و اخلاقی تماماً خارج از فلسفه قرار می‌گیرند.

اشتراوس برای رد یکی بودن فلسفه با سیاست از نظر فارابی شواهد دیگری نیز از متن رساله می‌آورد. یکی از این شواهد به زعم او پافشاری فارابی بر حفظ دوگانگی ذاتی علم و سیره معینی است که به سعادت می‌انجامد. از نظر اشتراوس این دوگانگی (غیریت) از برخی

تأکیدات در ظاهر متن فارابی مشهود است، مانند این که فلسفه را حاصل صنعتی نظری و پادشاهی یا سیاست را حاصل صنعتی عملی می‌داند^۷ و هیچ وجه اشتراکی هم میان این دو صنعت ذکر نمی‌کند. او در این رساله حتی از تقسیم معمول فلسفه در دیگر آثارش یعنی تقسیم آن به فلسفه نظری و فلسفه عملی، که «فلسفه» مقسم و سنخیت مشترک آنهاست، استفاده نمی‌کند.

دو بخش آخر مقاله اشتراوس («فلسفه و اخلاق» و «موضوع فلسفه») ذکر دقیق دیگری در متن رساله است که با توضیح او تأییدی بر غیریت فلسفه و سیاست محسوب می‌شوند: در بخش «فلسفه و اخلاق» دقت بر کاربردهای مختلف «فضیلت» و «فاضل» در این رساله است. این دو اصطلاح به نظر اشتراوس در تمامی رساله به نحوی به کار رفته‌اند که هرچند نه در نگاه اول، اصطلاحاتی در حوزه اخلاق هستند، نه فلسفه. اشتراوس می‌گوید فارابی برای توصیف «سیره» ای که در ابتدای رساله ضرورت آن را نشان داده است اغلب از اصطلاح فاضل یا فضیلت‌مند استفاده می‌کند، حال آن که در جایی در همین رساله در نحوه استفاده‌اش از اصطلاحات مشخص کرده است که شیوه فضیلت‌مند غیر از شیوه مطلوب است.^۸ شیوه فضیلت‌مند در جایی است که تنها سود و منفعت مشهور و مقبول عموم مردم مطرح باشد، نه سود و منفعت حقیقی و ضروری و بنابراین فضائلی که با این شیوه به دست می‌آیند فضائل اخلاقی‌اند که از سنخ علم و معرفت نیستند. در مقابل، شیوه مطلوب از سنخ معرفت و شیوه‌ای است که سود و نفع حقیقی را مقصود دارد و همان فضیلت حقیقی است که به سعادت حقیقی منجر می‌شود. این شیوه همان تفکر فلسفی یا علم فلسفه است و فردی که آن را به دست می‌آورد فیلسوف است. فضیلت را تنها به این معنی می‌توان با فلسفه یکی دانست. در تعبیرات فارابی فضیلت یا امور فاضل (اخلاقی) حاصل سیره دانسته شده است، در حالی که سعادت محصول علم و سیره مطلوب یعنی شیوه تفکر^۹ است.

در بخش آخر مقاله، تحت عنوان «موضوع فلسفه»، اشتراوس نشان می‌دهد که فارابی برای امور سیاسی، الهی، روحانی، و حتی مفارقات هیچ‌گاه از اصطلاح «موجود» استفاده نکرده، بلکه برای آنها اغلب اصطلاح «شیء» را به کار برده است؛ این در حالی است که تنها «موجود» یا «موجودات» موضوع فلسفه محسوب می‌شوند و «شیء»، اگر موجود نباشد، یا شایسته بررسی در هیچ علمی نیست یا در علومی غیر از فلسفه بررسی می‌شود. این بار دیگر نشان می‌دهد سیاست و حتی دین در نظر فارابی با فلسفه ناهم‌سنخ است. بنابراین، با فرض این که فلسفه شرط لازم و کافی برای سعادت است، و با توجه به رد وحدت فلسفه و سیاست و همین‌طور فلسفه و دین^{۱۰} توسط فارابی تأثیر این دو در کمال و سعادت انسان متفی می‌شود.

در توضیح مقاله «افلاطون فارابی» ذکر این مطلب بنیادی و ضروری است که اشتراوس وجود «هر» رابطه‌ای میان فلسفه و سیاست را نفی نمی‌کند، بلکه از نظر او فارابی قائل به گونه دیگری از پیوند، غیر از هم‌سنخی، هم‌ارزی، و وحدت، میان آن دو است. این پیوند با هم‌سرنوشت شدن دو سؤال «چرا فلسفه؟» و «راه درست زندگی چیست؟» ظاهر می‌شود. طبق توضیح اشتراوس، از آن‌جاکه در پاسخ به سؤال «چرا فلسفه؟» فیلسوف باید تلقی‌ای از اعمال خودش ارائه دهد و فلسفه را شیوه درست زندگی خود معرفی کند، این سؤال یک سؤال سیاسی است و از آن‌جاکه تنها فیلسوف است که می‌تواند آن را پاسخ دهد همین سؤال درعین سیاسی بودن یک سؤال فلسفی است (Strauss 1945: 366). اگر فلسفه تنها راه درست زندگی دانسته شود و فیلسوف ملزم باشد برای پیمودن این تنها راه درست زندگی به راه‌کارهایی عملی و واقعی بیندیشد و آن‌ها را در پیش گیرد، به‌ویژه در جامعه‌ای که عموم مردم نسبت به فلسفه بدگمان‌اند و فیلسوفان را تهدیدی برای اجتماع می‌پندارند، آن‌گاه فلسفه یک عمل سیاسی خواهد بود؛ فعالیتی نظری در عالم عمل که باید در آن اقتضائات و ملاحظات طبیعی و اجتماعی واقعی شناخته و مراعات شود. با این نگاه فلسفه با حفظ هویت خود، یعنی علمی که جوهر موجودات را جست‌وجو می‌کند، مبدل به فعالیتی سیاسی می‌شود که درنهایت به‌تنهایی سعادت فیلسوف را تأمین می‌کند. این‌گونه، فیلسوف به‌عنوان کسی که به عالی‌ترین صناعت نظری و بنابراین به عالی‌ترین عمل در زندگی یعنی جست‌وجوی واقعی حقیقت می‌پردازد در جایگاه کسی که متولی عالی‌ترین صناعت عملی است، یعنی پادشاه، قرار می‌گیرد. تنها به این معنا می‌توان فیلسوف و پادشاه را یکی دانست.

از نظر اشتراوس عباراتی در این رساله که از ظاهر آن‌ها یکی بودن فلسفه و سیاست یا عدم کفایت فلسفه، به‌تنهایی، برای رسیدن به سعادت به‌ذهن متبادر می‌شود از جمله ابزارها و مقدمات آموزشی و تربیتی‌ای به‌حساب می‌آیند که فیلسوفان قرون وسطی برای امکان و توجیه فعالیت فلسفی خود در جامعه و مقبول افتادن آن نزد جمهور نیاز داشتند.

«شیوه درست (مطلوب) زندگی» (یعنی همان شیوه‌ای که فیلسوف برای پرداختن به فلسفه و دنبال کردن جست‌وجوی فلسفی‌اش در جامعه به آن نیازمند است) در فصول پایانی فلسفه افلاطون طرح شده است. از نظر اشتراوس، فارابی ضمن سنجش شیوه‌های مختلف که با نام سقراط و تراسیماخوس بیان کرد شیوه مختار خود را مشخص کرده است. در شیوه برگزیده او فیلسوف به‌جای رهاکردن فلسفه و متمرکز شدن بر موضوعات اخلاقی و سیاسی یا مقابله صریح و سرسختانه با جامعه در مواضع فلسفی‌اش^{۱۱} روش تعدیل و اصلاح تدریجی را پیش می‌گیرد.

فیلسوف در عین حفظ هویت فعالیت فلسفی خود در خفا به قصد درامان ماندن از خطر و هم‌چنین تغییر تدریجی در آرای مقبول جمهور و جای‌گزین کردن آرای حقیقی و درست در مراحل اولیه در ظاهر با آرای مرسوم هم‌راه می‌شود. او در میانه «صرفاً سخن گفتن از مدینه فاضله» و «مقابله سرسختانه با جمهور در مدینه» حرکت تدریجی به سمت تحقق مدینه فاضله و تضمین تداوم این حرکت با توسل به شیوه پنهان‌نگاری را انتخاب می‌کند.

آن‌چه اشتراوس در مورد نسبت فلسفه و سیاست از رساله فلسفه افلاطون برداشت می‌کند با توجه به این‌که علوم دینی در احصاء العلوم ذیل علم سیاست طرح شده‌اند به نسبت فلسفه و دین نیز سرایت می‌کند؛ با این تفاوت که فلسفه افلاطون نه تنها وحدت فلسفه و دین (با وحدت فیلسوف و نبی) را نمی‌پذیرد، بلکه با عباراتی که در توضیح اوئوفرون می‌آورد لزوم و کفایت فحص و قیاس دینی، یعنی دین وقتی به ظواهر برهانی آراسته شده باشد، را با فلسفه بیگانه و آن را برای رسیدن به علم مطلوب بی‌اثرتر از همه صنایع نظری دیگر^{۱۲} می‌داند (ibid.: 372-374).

اشتراوس در نسخه دوم از مقاله «افلاطون فارابی» (که به عنوان مقدمه کتاب هنر نوشتار منتشر شد) همین بحث را با بیانی متفاوت طرح می‌کند. او در این نسخه نشان می‌دهد که در جامعه اسلامی و به تبع آن در جامعه یهودی به دلیل هم‌سنخی ذاتی این دو دین با قانون در جامعه یونان فلسفه جایگاه و هم‌چنین سرنوشتی مشابه آن‌چه در جامعه یونان داشت پیدا کرده است. او در این نسخه دوم به جای این‌که سیاست را در نسبت فلسفه با جمهور و قوانین مرسوم آن طرح کند آن را در نسبت فلسفه با دین طرح می‌کند و بنابراین پنهان‌نگاری فیلسوفان که در نسخه اول این مقاله شیوه‌ای برای حفظ امنیت فیلسوف برای زندگی در جامعه و امکان تغییر باورهای جمهور دانسته شده بود در نسخه دوم تبدیل شد به شیوه مواجه شدن فیلسوف با جامعه دینی و مخالفان دیندارش، اما در نهایت قضاوت او در مورد نسبت فلسفه با سیاست در این دو نسخه از مقاله یکسان است:

این آموزه (آموزه ظاهری) زرهی بود که فلسفه در پناه آن پدیدار شد. این آموزه به دلایل سیاسی ضروری بود. این آموزه آن صورتی بود که فلسفه با آن برای اجتماع سیاسی پدیدار شد. این آموزه جنبه سیاسی فلسفه بود. این آموزه فلسفه «سیاسی» بود (Strauss 1952: 18).

۴. نقد خوانش اشتراوس از رساله فلسفه افلاطون

اشتراوس در مقاله «افلاطون فارابی» دو پیش‌فرض دارد: اولی پنهان‌نگار بودن فارابی است. این پیش‌فرض در مقالات دیگر اشتراوس طرح و با دلایلی که باید در جای خود ارزیابی شوند

اثبات شده است؛ پیش‌فرض دیگر ظاهری و غیراصیل بودن هر رأیی در اندیشه فارابی است که از آن وحدت فلسفه و دین یا هم‌ارزش بودن آن‌ها استنباط شود^{۱۳} و چنان‌که پیش‌تر گفته شد، از نظر اشتراوس هر حکمی راجع به دین نزد فارابی قابل تسری به سیاست نیز است. مفروض و قطعی گرفتن پیش‌فرض‌های مذکور بدون سنجش انطباقشان با محتوای این رساله موجب فهم ویژه‌ای از اندیشه فارابی شده است که گاه ناموجه می‌نماید. این دو پیش‌فرض اشتراوس را بر آن داشته است تا خواست وحدت حقیقی فلسفه و سیاست یا هرگونه هم‌سنگ یا هم‌سطح بودن آن‌ها را نپذیرفتنی بداند و درحالی‌که مسئله اصلی این رساله را نسبت فلسفه و سیاست تشخیص داده است، هیچ تفسیری که بویی از اتحاد این دو را داشته باشد نپذیرد و آنچه را هم که موافق یا درجهت تلازم آن‌ها به نظر می‌رسد با توسل به ایده پنهان‌نگاری به نفع برداشت خود از رساله توجیه و تأویل کند.

ما در ادامه دو گونه انتقاد را به خوانش اشتراوس از رساله فلسفه افلاطون طرح می‌کنیم: اول، نقد مبانی و پی‌آمدهای فلسفی این پیش‌فرض‌ها؛ دوم، طرح برخی بدخوانی‌هایی که در پی چنین پیش‌فرض‌هایی از متن رساله پیش آمده است.

نقد اول: نقد مبانی ما به ایده پنهان‌نگاری متوجه معنای «سیاسی بودن فلسفه» از نظر اشتراوس است. توضیح آن‌که به نظر می‌رسد در بافتار رساله فلسفه افلاطون و تفسیری که اشتراوس از این رساله دارد برای پرسش «فلسفه به چه معانی یا انحائی می‌تواند سیاسی باشد؟» سه پاسخ قابل تصور است: اول این‌که موضوع فلسفه امور سیاسی باشد و این بدان معناست که سعادت، فضیلت، و عدالت که همگی مفاهیمی سیاسی هستند (یعنی در شهر و در نسبت با مردم معنی پیدا می‌کنند) اصلی‌ترین موضوعات فلسفه باشند؛ دوم این‌که فلسفه درحقیقت خود نیازمند رابطه و نسبتی با جامعه باشد یا به تعبیر دیگر این رابطه و نسبت با جامعه مقوم ذاتی فلسفه باشد؛ و سوم این‌که فلسفه در ذات خود بی‌نیاز از هرگونه نسبت و رابطه‌ای با اجتماع باشد و این رابطه صرفاً اقتضای بقا و دوام فلسفه در شرایطی باشد که جامعه موجودیت و حیات فلسفه و فیلسوف را تهدید می‌کند. اشتراوس در بررسی خود در این مقاله با غفلت از گزینه دوم از میان گزینه اول و سوم اولی را رد و دیگری را تأیید می‌کند. درواقع او چنین استدلالی ترتیب می‌دهد که اگر فلسفه سیاسی بود باید امور سیاسی مانند فضیلت و عدالت یا مثال‌های آن‌ها موضوع فلسفه بودند، اما چنین نیست و موضوع فلسفه جوهر تک‌تک موجودات است و امور سیاسی (که حتی اصطلاح «موجود» هم برای آن‌ها به کار نرفته است و بنابراین شایسته بررسی فلسفی نیستند) همه خارج از فلسفه هستند. این درحالی‌ست که کل

اندیشه فارابی با نظر به همه آثارش، و حتی گاه در همین رساله هم، گزینه دوم را کاملاً محتمل می‌کند. توجه نکردن به این گزینه باعث موضع عجیبی در قبال فلسفه سیاسی فارابی شده که می‌توان آن را چکیده سخن اشتراوس در مقالاتی دانست که به تفسیر آثار فارابی پرداخته است. این موضع عبارت است از تقلیل ساده‌انگارانه «سیاست» و حتی «فلسفه سیاسی» به «روشی برای در آمان نگاه داشتن فیلسوف از خطر معاندان فلسفه در جامعه» که آن را صرفاً نوعی شیوه بیان، راه‌کار، و ترفند برای حل یک معضل سیاسی - اجتماعی می‌داند. به نظر می‌رسد چنین رویکردی از دریافت حقیقت فلسفه و فیلسوف بسیار دور است.

موضع اشتراوس در قبال این سؤال مهم که آیا فیلسوف در فعالیت فلسفی خود تلاش می‌کند حقیقت پوشیده هستی و جهان را کشف کند (و چه بسا هیچ‌گاه به تمامی این حقیقت دست نیابد) و از پوشیدگی آن خبر دهد یا این‌که او به هر طریق (و به ترتیبی که برای اشتراوس اهمیت چندانی ندارد!) به این حقیقت دست یافته و فعل او تنها این است که حقیقتی را که به دست آورده و به تمامه نزد خود دارد برای محافظت از خطرهایی که آن را تهدید می‌کند بپوشاند موضعی بسیار دور از انتظار و ضعیف است. در واقع او به گونه‌ای راجع به حقیقت فلسفی و فعالیت فیلسوف سخن می‌گوید که گویی فیلسوف در جست‌وجوی خود احتمالاً خیلی زود و نه چندان دشوار به حقیقت دست پیدا کرده و تنها دشواری پیش‌رویش صرفاً قابل‌عرضه نبودن این حقیقت مکشوف به مردم است. در چنین شرایطی فیلسوف به ناچار برای رهانیدن خود و فلسفه از بدخواهی جمهور این حقیقت مکشوف برای خودش را ابتدا با ترفندهایی پنهان می‌کند و سپس شگردهایی اتخاذ می‌کند تا آن را در صورت لزوم به تدریج و ضمن تغییر رسوم و سنت‌های جامعه حاکم کند:

افلاطون فارابی پادشاهی مخفیانه فیلسوفی را که محرمانه به عنوان عضوی از یک اجتماع ناقص زندگی می‌کند جای‌گزین فیلسوف - شاه سقراط می‌کند که آشکارا در مدینه کامل حکومت می‌کند. آن پادشاهی به وسیله تعالیمی ظاهری اعمال می‌شود که گرچه چندان آشکار نقض‌کننده آرای مقبول نیست، اما آن‌ها را به گونه‌ای تضعیف می‌کند که فیلسوفان بالقوه را به سوی حقیقت هدایت کند (Strauss 1945: 384).

بنابراین فیلسوف اگر به هر دلیل شرایط این علنی کردن گام به گام حقیقت را پیدا نکند، هیچ خللی به هویت فیلسوفانه‌اش وارد نمی‌شود و او همان فیلسوف که بود باقی می‌ماند. در چنین فهمی از فلسفه اصل بسیار مهم در هویت فیلسوف یعنی «جست‌وجوگری او» و «اعتراف به نادانی‌اش»، که در عباراتی هم چون «الوقوف علی حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر»

(فارابی ۱۳۹۲: ۷) توسط خود فارابی به آن تصریح شده است، از اساس نادیده گرفته می‌شود و حتی تعبیر پرتکرار «فَحْص» و «یفحص» در طول همین رساله فلسفه افلاطون که فاعل آن در تمام موارد افلاطون فیلسوف است توجه اشتراوس را به خود جلب نمی‌کند.

نادیده گرفتن شأن و هویت حقیقی فلسفه و پوشیده و پنهان بودن حقیقت و دشواری دست یافتن به آن و در عوض طرح پنهان‌نگاری به عنوان حيله‌ای که فیلسوف هم چون یک دانای کل گرفتار در میان عوام الناس باید برای رهایی خود به کار گیرد موضع دور از انتظار اشتراوس در قبال فلسفه است. پایداری او بر چنان پیش فرض و چنین موضعی ادعاها و تفسیر او در برخی بخش‌های مقاله را از این هم ضعیف‌تر می‌کند. مثلاً او در جایی از مقاله «بشردوستی» و جلوگیری از ناامیدی انسان‌ها از رسیدن به سعادت را دلیل دیگری بر پنهان کردن این حقیقت که فلسفه یا علم به جوهر موجودات برای رسیدن به سعادت کفایت می‌کند دانسته است. او می‌گوید اظهار این مطلب که تحصیل سعادت تنها در گرو علمی است که عموم مردم توان یا امکان دست‌یابی به آن را ندارند موجب ناامیدی آن‌ها از رسیدن به سعادت می‌شود. حس «نوع دوستی»، و احتمالاً «دل‌سوزی!»، فارابی را بر آن می‌دارد تا این حقیقت را در پشت اظهار ناکافی بودن فلسفه و نیاز آن به «دین» یا «سیاست» یا هم‌طراز بودن آن‌ها در تأمین سعادت پنهان و بدین وسیله نوع بشر و عوام جامعه را امیدوار به سعادت‌مندی کند؛ اما خوانش بین خطوط اقتضا می‌کند این ادعای ظاهری برای پی‌بردن به نظر حقیقی فارابی کنار گذاشته شود (Strauss 1945: 378-379)؛ بنابراین، «در مدینه‌های ناقص، یعنی در جهان آن‌چنان‌که در واقع هست و همیشه خواهد بود، سعادت تنها در دست‌رس فیلسوفان است: غیر فیلسوفان به دلیل طبیعت چیزها برای همیشه از سعادت محروم‌اند» (ibid.: 381).

این در حالی‌ست که فارابی در همین رساله و در جایی که در مورد انتخاب سقراط میان «مرگ» از یک سو و «زندگی در جهل» که لازمه تسامح با آرای مقبول در جامعه است از سوی دیگر سخن گفته می‌گوید در مدینه‌های موجود فیلسوف اگر زنده هم باشد به هیچ‌یک از غایات مطلوب خود نخواهد رسید و به همین دلیل این زندگی با مرگ تفاوتی ندارد (فارابی ۱۹۹۷: الف: ۲۲-۲۳).

علاوه بر این، فارابی در رساله فلسفه افلاطون در باب سیره اهل ریا و مغالطین توصیف‌هایی دارد که به تصویری که اشتراوس از شیوه پنهان‌نگاری ارائه می‌دهد بسیار نزدیک است:

ثمّ فحص: هل ذلك الكمال المطلوب و الغاية المطلوبة تنال بسيرة أهل الرياء و المغالطين عن مقاصدهم بالذی يظهرونه من الحيل و يستبطنون غاية أخرى ... فبين أيضاً في هذه السيرة أنّها لا تعطى الغاية المطلوبة، بل تباعد غاية المباحدة (همان: ۱۵).

از نظر فارابی این که انسان سیره‌ای در پیش گیرد که مطابق آن قصد اولیه خود را مخفی کند و در عوض حيله گرانه قصد دیگری را اظهار کند نه تنها او را به غایت مطلوبش (که همانا کمال و سعادت قصو است) نمی‌رساند، بلکه او را از این غایت بسیار دور می‌کند. این حکم در بیان فارابی فارغ از هرگونه ارزش‌گذاری در قبال چیرستی غایتی است که مخفی می‌شود. یعنی این گونه پنهان داشتن غایت صرف نظر از این که این غایت در حقیقت خود مطلوب و ارزشمند باشد یا نباشد، ذیل سیره اهل ریا قرار می‌گیرد و فرد را از کمال و سعادت انسان دور می‌کند.

نقد دوم: دو پیش فرض پنهان نگار بودن فارابی و نفی ارزش معرفتی دین نزد او که اشکالات مبنایی گفته شده را دارد موجب خوانش خاصی از عبارات فارابی می‌شود. این خوانش هرچند گاه برای رفع ابهامات و معضلات متن راه گشاست، اما گاهی نیز موجب بدخوانی‌هایی می‌شود که پیش فرض‌های او را تقویت می‌کند، اما به نظر می‌رسد که ما خوانندگان را از مقاصد اصلی فارابی دور می‌کند. برخی از این بدخوانی‌ها عبارت‌اند از:

۱. **تمایز بنیادی علم و سیره:** اشتراوس در مورد *افلاطون فارابی* می‌گوید: «تحقیقات او سرتاسر براساس تمایز بنیادی، که پیوسته در شرح فارابی تکرار می‌شود، بین «علم» و «شیوه زندگی» و به ویژه بین آن علم و آن شیوه زندگی که برای سعادت ضروری است پیش می‌رود» (Strauss 1945: 364)، اما نظری به تمامی *فلسفه افلاطون* معلوم می‌کند هرچند دوگانگی علم و سیره در طول رساله حفظ می‌شود، ولی فارابی تلاشی برای به رخ کشیدن این تمایز ندارد. در طول این رساله فارابی مطلوبیت علم و سیره‌ای را که می‌تواند موجب حصول سعادت شوند بدون هیچ تأکید خاصی بر تمایز یا نحوه پیوندشان در کنار هم و هم‌راه با هم نگاه می‌دارد (فارابی ۱۹۹۷ الف: ۹-۱۱، ۱۳-۱۴،). هم‌راهی این دو در جست‌وجوهای افلاطون حتی در جاهایی بیان می‌شود که انتظار آن نمی‌رود. *افلاطون فارابی* در اغلب مواقعی که بحث از یک صنعت نظری صرف (مانند صنعت قیاس دینی یا شعر و خطابه) علم و سیره مطلوب (هر دو) را می‌جوید. درست است که در نهایت مشخص می‌شود آن علم حاصل صنعتی نظری و آن سیره حاصل صنعتی عملی است (همان: ۱۶-۱۷)، اما این تفاوت چیزی نیست که از ابتدا در متن مورد تأکید باشد و حتی در همین جا هم بر اتحادشان درعین این تمایز تأکید می‌شود. در واقع تحقیقات فارابی سرتاسر نه براساس تمایز بنیادی، بلکه هم‌راهی بنیادی علم و سیره‌ای است که موجب کمال و سعادت انسان می‌شوند.

۲. **غیریت فلسفه و سیاست:** عبارتی از رساله که از نظر اشتراوس هم زمینه خوانش ابتدایی از متن را فراهم کرده و هم درعین حال فهم دقیق آن می‌تواند شاهی بر برداشت خودش از متن باشد این عبارت است:

ثمَّ بَيَّنَّ (أَنَّ) الانسَانَ لَفِيلَسُوفٍ وَ الْإِنْسَانُ الْمَلِكُ شَيْءٌ وَاحِدٌ، وَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَكْمُلُ بِمَهْنَةٍ وَاحِدَةٍ وَقُوَّةٍ وَاحِدَةٍ، وَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَهْنَتَهُ وَاحِدَةً تَعْطِي الْعِلْمَ الْمَطْلُوبَ مِنْذُ أَوَّلِ الْأَمْرِ وَالسَّيْرَةِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْذُ أَوَّلِ الْأَمْرِ، وَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا هِيَ الْفَاعِلَةُ - فِي الْمُقْتَنِينَ لَهَا وَ فِي كُلِّ مَنْ سِوَاهُمْ مِنَ النَّاسِ - السَّعَادَةُ الَّتِي هِيَ فِي الْحَقِيقَةِ سَعَادَةُ (هَمَان: ۱۷).

برداشت اشتراوس از این عبارت این است که هریک از فیلسوف و ملک یک قوه و یک مهنت غیر از دیگری دارد و مهنتِ هریک از آن‌ها می‌تواند «به‌تنهایی» و بدون دیگری آن علمی که از ابتدا مطلوب بوده و آن شیوه‌ای از زندگی را که از ابتدا مطلوب بوده اعطا کند و هم‌چنین سعادت حقیقی را (هم در کسانی که آن را به‌دست آورند و هم در همه انسان‌های دیگر) ایجاد کند.^{۱۴} او در اصرار بر این برداشت خود تا آن‌جا پیش می‌رود که از آن «شرط لازم و کافی» بودن فلسفه برای سعادت حقیقی را به‌روشنی قابل‌استنباط می‌انگارد و لذا معتقد است در تعبیر فارابی از «وحدت فیلسوف و ملک» مقصود صرفاً این است که «انسان فیلسوف» و «انسان ملک» در یک چیز محقق می‌شوند.

اشتراوس در ترجمه خود از عبارت «کل واحد منهما يكمل بمهنة واحدة و قوة واحدة» غیریت مهنت و قوه فیلسوف و مهنت و قوه شاه را قطعی گرفته است و لذا در ادامه هرجایی که کلمه مهنت یا ضمیر راجع به مهنت هست آن را همان مهنتی دانسته که در هرکدام از این دو غیر از دیگری است؛ یعنی در عبارت «مهنته واحدة»^{۱۵} تعطی ... مهنت هرکدام از فیلسوف و پادشاه را «به‌تنهایی و بدون نیاز به مهنت دیگری» (که غیر آن است) معطی علم و سیره‌ای که از ابتدا مطلوب بوده و باعث حصول سعادت حقیقی است دانسته است (Strauss 1945: 367). در نظر اشتراوس، با توجه به این که فارابی در فصول پیش‌ازاین هم‌راهی علم (فلسفه) و سیره (سیاست) را برای حصول کمال و سعادت ضروری دانسته بود و مشخص کرده بود که فلسفه حاصل صناعت نظری و سیاست حاصل صناعت عملی است و این‌ها همه غیریت این دو را اثبات می‌کند، عبارات این فصل در تناقض با مطالب پیشین این رساله است. او می‌گوید:

اگر او از «فلسفه» در هر دو مورد یک چیز را بفهمد آشکارا خود را نقض می‌کند. این اصلاً تعجب‌آور نخواهد بود، زیرا چنان‌که باید از ابن‌میمون، که فارابی خودش را می‌شناخت، آموخته باشیم، تعارض‌ها [تناقض‌ها] ابزار آموزشی عادی فیلسوفان اصیل هستند.^{۱۶} در چنین مواردی به‌عهده خواننده است که با تأمل خود، اگر با اشارات نویسنده راه‌نمایی شده باشد، دریابد که نویسنده کدام‌یک از دو گفته متناقض را درست می‌داند (ibid.: 369).

و نتیجه می‌گیرد همه آن‌چه از عبارات فارابی وحدت و هم‌سطح‌بودن فلسفه و سیاست را تداعی کند ظاهری و ابزاری برای تعلیم است، حال آن‌که رأی حقیقی فارابی غیریت این‌ها و هم‌راهی غیرهم‌سطحشان است، یعنی اصل فلسفه است و سیاست صرفاً به‌عنوان شرط لازم تحقق فلسفه با آن پیوند دارد:

ما معتقدیم که او از یکی کردن فلسفه با صناعت پادشاهی به‌عنوان ابزاری تربیتی استفاده می‌کند تا خواننده را به‌سمت این دیدگاه سوق دهد که فلسفه نظری به‌تنهایی و نه با چیز دیگری سعادت حقیقی یعنی تنها سعادت ممکن را در این زندگی ایجاد می‌کند (ibid.: 370).

اشتراوس معتقد است این‌گونه سخن‌گفتن اقتضای خاص شرایط و زمانه فیلسوفان قرون وسطی است، چون در جامعه آن‌ها امکان نداشت به‌راحتی بتوان بدون لحاظ‌کردن الزامات دینی سعادت را حاصل فعالیت علمی و فکری صرف، آن هم درمورد جوهر موجودات، دانست (ibid.: 371).

همه توضیحات اشتراوس درمورد این متن و نتایجی که از آن می‌گیرد درحالی‌ست که همه تأکیدات فارابی بر «مهنه واحده» در این متن را می‌توان و چه بسا (در برخی موارد) باید مهنه «واحد و مشترکی» میان فیلسوف و پادشاه دانست.

۳. یکی کردن فلسفه با صناعت برهان و بی‌توجهی به جایگاه صناعت جدل: اشتراوس می‌گوید: «افلاطون او چنان از محدودکردن فلسفه به مطالعه امور سیاسی دور است که فلسفه را صنعتی نظری تعریف می‌کند که «علم به‌ذات هریک از موجودات» را اعطا می‌کند؛ یعنی فلسفه را با «صناعت برهان» یکی می‌داند (ibid.: 364).

این درحالی‌ست که فارابی در طول رساله هرگز نامی از صناعت برهان نیاورده است. او حتی هنگامی که در توضیح رساله نیچس می‌خواهد صناعت نظری‌ای که «آن علم» را اعطا می‌کند معرفی کند آن را «فلسفه» می‌خواند و نه صناعت برهان (فارابی ۱۹۹۷ الف: ۱۶). شاهد اشتراوس بر یکی‌بودن فلسفه و صناعت برهان^{۱۷} این است که فارابی فایده یا کفایت تمامی صناعات علمی (نظری) را برای حصول علم موردنظر خود رد می‌کند، بدون این‌که از مهم‌ترین آن‌ها یعنی برهان ذکری به‌میان آورد. از نظر او در چنین سیری طبیعتاً وقتی هیچ‌یک از دیگر صنایع نتوانند فلسفه را اعطا کنند، این مهم از دست صنعتی برمی‌آید که هنوز نامی از آن برده نشده است (Strauss 1945: 364, footnote 20)؛ اما دقت در تعبیرات فارابی در این فقرات به‌ویژه آن‌چه درباب صناعت جدل می‌گوید تصویر دیگری ایجاد می‌کند. او درمورد تأثیر «فحص جدلی» در پیدایش علم موردنظر، یعنی علمی که موجب کمال و سعادت انسان می‌شود، می‌گوید:

روشن شد که در آن [(فحص جدلی)] سرمایه عظیمی است برای رسیدن به آن علم، بلکه در بسیاری از اشیا رسیدن به آن علم جز با فحص از آن‌ها به نحو جدلی امکان‌پذیر نیست؛ با این توضیح که این فحص از ابتدا آن علم را اعطا نمی‌کند، بلکه برای حصول آن علم نیاز به قوه دیگری دارد تا به قوه جدلی اضافه شود و هم‌راه آن باشد (فارابی ۱۹۹۷ الف: ۱۲).

یعنی جدل و فحص جدلی در شناخت بسیاری از اشياء شرط لازم و ضروری است، هرچند کافی نیست. در میان صنایع نظری مشهوری که فارابی در این رساله بررسی می‌کند این تعبیر تنها در مورد صنعت جدل به کار برده شده است. تأکید او در این بخش (در توضیح پارمنیدس) بر اهمیت صنعت جدل را نباید با آنچه در توضیح رساله فادروس می‌گوید و در آن «جدل و خطابه» را روش‌های تعلیم فلسفه عنوان می‌کند یکی دانست. آنچه در این بخش اهمیت دارد این است که صنعت جدل یا فحص جدلی در همان فحصی که موجب حصول علم فلسفه می‌شود این نقش به سزا را ایفا می‌کند و نه صرفاً در تعلیم فلسفه. این مرحله، یعنی مرحله فحص، و نه تعلیم، در توضیح فادروس «قسمت و ترتیب» نام گرفته بود. علاوه‌براین، تعبیر فارابی در ناکافی بودن جدل این نیست که فرد برای دست‌یافتن به فلسفه نیاز به صنعت دیگری غیر از صنعت جدل دارد، بلکه می‌گوید: «بل یحتاج مع ذلک إلى قوه أخرى مضافة إلى قوه الارتیاض الجدلی، حتی یحصل ذلک العلم» (همان: ۱۲).

۴. تمایز شیوه مطلوب زندگی از شیوه فضیلت‌مندانه آن: چنان‌که در گزارش مقاله اشتراوس آمد، یکی از تکیه‌گاه‌های اشتراوس در اثبات تمایز علم و سیاست در نظر فارابی تحویل فضیلت و امر فاضل به حوزه اخلاق است که معیار آن قبول و پسند جمهور و عوام جامعه است. بنابراین امر فاضل (فضیلت‌مند) را نمی‌توان به هیچ‌رو در رسیدن به کمال نهایی و حصول سعادت حقیقی مؤثر دانست. اشتراوس، باتوجه به این که فارابی چند بار در طول رساله «فضیلت‌مند» را صفت برای شیوه زندگی قرار داده است و «فضیلت» نیز، هم‌چون سعادت، از موضوعات علم سیاست است، این کاربرد را تأییدی بر نفی نقش سیاست در کسب علمی که شرط لازم سعادت است دانسته و عبارات متن را با فرض چنین معنا و کاربردی فهمیده است. یک نمونه برای این فهم این عبارت است: «ثم فحص بعد ذلک عن السعادة التي هی بالحقیقة السعادة ... و میزها عما یظن بها أنها سعادة و لیست کذلک و عرف أن السیرة الفاضلة هی التي ینال بها هذه السعادة» (همان: ۷).

در عبارت بالا اشتراوس مرجع ضمیر «هذه» در «ینال بها هذه السعادة» را (به تبع مترجم عبری) «ما یظن بها أنها سعادة» تشخیص داده و بدین ترتیب از متن چنین برداشت کرده که سیره

فاضله شیوه‌ای است برای رسیدن به سعادت پنداری (یعنی آنچه سعادت پنداشته می‌شود) و البته از «این سعادت» هم «سعادت این دنیا» را تلقی کرده است، در صورتی که مقصود از هذه السعادة نمی‌تواند «ما یظن بها أنها سعادة» باشد، چون در عبارت فارابی «ما یظن» اصلاً سعادت نامیده نشده و احتمال این که سیره فاضله دقیقاً همان سعادت حقیقی باشد بیش‌تر و با باقی متن هم سازگارتر است. مثلاً در عبارت دیگری باز مشاهده می‌شود که سیره فاضل دقیقاً همان سیره‌ای است که باید اتخاذ شود:

و أنه لا يمكن الفيلسوف الكامل و لا الملك الكامل أن يستعمل أفعالهما في الأمم و المدن التي كانت في زمانه، و لا المستهتر الطالب لهما و السيرة الفاضلة يمكنه لا أن يتعلم و لا أن يفحص عنها في هذه المدن و الأمم (همان: ۲۰).

بنابراین اگر جداشدن سعادت حقیقی از «سیره فاضله» و در نتیجه از سیره فاضله تعبیر به اخلاق کردن بر این بند متکی باشد از اساس نادرست است. در کل متن رساله فلسفه افلاطون چند بار «السيرة الفاضلة» دقیقاً به معنای همان سیره مطلوبی استفاده شده است که همراه با فلسفه موجب سعادت می‌شود.^{۱۸} تنها در دو مورد در فصول ۱۲ و ۱۷ است که کلمه «فاضل» در توضیح امور «مربحة» که ضروری نیستند یا به صورت «اشياء فاضل»ی که حقیقتاً نافع نیستند به کار رفته است، که اشتراوس در این بخش از مقاله خود نظری به آن ندارد.

۵. موضوع فلسفه «موجود» است، نه «شیء»: اشتراوس در فصل آخر مقاله‌اش می‌خواهد «کمال»، «شیوه زندگی»، و هرآنچه را که به سیاست (و شاید اخلاق) مربوط می‌شود با اتکا به این که این‌ها به «شیء» می‌پردازند، نه «موجود»، از حوزه فلسفه خارج کند و تلاش می‌کند از عبارات فارابی در متن رساله برای این منظور استفاده کند و به این ترتیب فلسفه را در رساندن انسان به سعادت بی‌رقیب نشان دهد.

این که از نظر اصطلاح‌شناسی فلسفی «موجود» غیر از «شیء» است مطلب قطعی و روشنی است، اما مسیری که اشتراوس برای نشان دادن این موضوع پیموده درست به نظر نمی‌رسد. در واقع اشتراوس استفاده فارابی از کلمات «موجود» و «شیء» را حداقل در متن این رساله شاهدهی هم بر این تفاوت و هم بر نحوه این تفاوت آن‌گونه که خودش در نظر دارد گرفته است؛ این درحالی‌ست که خود این مطلب که فارابی با چه میزان دقتی این دو اصطلاح را به کار می‌برد و این که آیا هرجایی که از «شیء» یا «اشياء» استفاده می‌کند به این تفاوت نظر داشته و به عمد آن را به کار برده تا «موجود» را به کار نبرده باشد قابل اثبات نیست.

علاوه بر این، حتی این که تمایز فلسفه از دیگر علوم به این دانسته شود که فلسفه به موجودات می‌پردازد، درحالی که علوم دیگر به اشیای دیگری غیر از موجودات فهم درستی از تمایز نیست. درست‌تر آن است که فلسفه و دیگر علوم درباب ویژگی‌های مختلفی از موجودات بحث می‌کنند و از این جهت تمایز دارند و بر این اساس تلاش سختی که اشتراوس می‌کند تا تمایز موجود و شیء را موضوع و مسئله فارابی جلوه دهد و موجودات را از اشیاء تفکیک کند و حتی دو علم، یکی علم به موجودات و یکی علم به شیء مطلوب زندگی، را براساس موجود یا شیء بودن موضوعشان از هم تفکیک کند بی‌وجه به نظر می‌رسد.

۵. نتیجه‌گیری

اشکال دریافت اشتراوس از نسبت فلسفه و سیاست در نظر فارابی را می‌توان به‌طور خلاصه ناشی از یک اشکال روشی دانست. او مدعی است فیلسوف در دوران میانه و از ناحیه جامعه، دین، و حکومت مورد تعقیب و آزار بوده و این او را نگران تصریح احکام خود و ناچار به پنهان کردن این احکام می‌کرده است. فرض پنهان‌نگاربودن این فیلسوفان در آثارشان موجب پیش‌نهاد روش خاصی در خوانش آثار فلسفی این دوران می‌شود که مطابق آن این آثار دارای دو لایه ظاهر و باطن است. ظاهر سپری برای پوشاندن حقیقت مخفی در باطن تلقی می‌شود و پناه فیلسوف در برابر خطرهایی است که از جانب اجتماع او را تهدید می‌کند. تعارض، ابهام، و تکرار در متون فیلسوفان از نظر اشتراوس صرفاً ابزارها و نشانه‌هایی هستند که فیلسوف در متن تعبیه می‌کند تا مخاطب اهل نظر خود را متوجه لزوم عدول از ظاهر و کشف باطن کند و در بهترین حالت کاربرد تعلیمی دارند؛ این درحالی‌ست که دو لایه ظاهر و باطن و هم‌چنین تعارض و ابهام در ظاهر پیش از آن که در متن فیلسوف و در نظر مخاطب او بیاید در مواجهه فیلسوف با جهان و اشیای جهان و هنگام جست‌وجوی حقیقت در نظر خود فیلسوف نمایان شده است. ظاهر و باطن و اقتضائات هریک از این مقام است که وارد متن فیلسوف و موجب دشواری آن می‌شود. در روشی که اشتراوس در خوانش متون فیلسوفان اتخاذ می‌کند پوشیدگی حقیقت که اساساً نطفه فلسفه در آن جا شکل می‌گیرد کاملاً نادیده گرفته می‌شود. بدین ترتیب، تمامی دشواری‌هایی که از این جهت، یعنی ذات فلسفه، به متون فیلسوفان وارد می‌شود و لزوم جدی گرفتن آن‌ها برای تحقق خود فلسفه با تقلیل به روشی برای پوشاندن رأی فیلسوف منحل و منتفی می‌شود.

نسبت فلسفه و سیاست که بنابر قول اشتراوس و به درستی موضوع رساله *فلسفه افلاطون* است در مقاله «افلاطون فارابی» دچار سرنوشتی مشابه فلسفه و حقیقت شده است. مسئله بسیار دشوار نسبت فلسفه و سیاست و همچنین فیلسوف و جامعه که از زمان افلاطون، و چه بسا پیش از آن، و در آثار او به عنوان مهم ترین مسئله فلسفه مورد فحص و جست و جو بوده به دلیل دشواری اش موجب دشواری های فراوانی در متون فارابی و دیگر فیلسوفان دوران میانه شده است؛ اما این نسبت در تفسیر اشتراوس بدون این که به مسئله مندی فلسفی اش توجهی شود پیوندی از سنخ پیوند صاحب یک صنعت با ابزار صنعتش را پیدا می کند و تمامی تعارض ها، ابهامات، و پیچیدگی هایی که به دلیل پوشیدگی و پیچیدگی این نسبت برای فارابی به متن رساله اش وارد شده به روش هایی به منظور پنهان نگاری یا در نهایت شیوه ای برای تعلیم مخاطبان تقلیل داده شده و در نتیجه ارزش و اهمیت فلسفی شان منحل و متفی شده است. انحلال مسائل مهم و دشوار فلسفی چیزی است که به هیچ وجه از یک ذهن فلسفی یا یک تحلیل و تفسیر فلسفی قابل انتظار نیست و همین امر فهم اشتراوس از فلسفه سیاسی فارابی و تفسیر او از *فلسفه افلاطون* فارابی را غیر قابل پذیرش می کند.

پی نوشت ها

1. Straus 1959: 134-155.

۲. محسن مهدی این رساله را تصحیح و در یک مجلد مستقل منتشر کرده است (مهدی ۱۹۹۱).
۳. عنوان کامل رساله *فلسفه افلاطون* است که احتمالاً از عبارت پایانی *تحصیل السعادة* برگرفته شده است. در واقع، همان طور که مشاهده شد، به نظر می رسد این عبارت اصلاً جزء *تحصیل السعادة* نیست و مربوط به ادامه اثر فارابی یعنی بخش دوم آن است.
۴. عبارت پایانی رساله *فلسفه افلاطون* این است: «فهذا آخر ما انتهت إليه فلسفة أفلاطون» (فارابی ۱۹۹۷ الف: ۲۷).
۵. اشتراوس اصطلاح «سیره» در رساله فارابی را به «way of life» ترجمه کرده است.
۶. در ادامه و ضمن نقد تفسیر اشتراوس از این رساله توضیح می دهیم اشتراوس هیچ شاهد محکمی برای این برداشت خود ندارد.
۷. «... و یبیین کیف ینبغی أن تكون الصناعة النظرية التي تعطى في الموجودات ذلك لعلم، و کیف ینبغی أن تكون الصناعة العملية التي تعطى الانسان تلك السيرة المطلوبة» (فارابی ۱۹۹۷: ۱۶).
۸. در ادامه مقاله توضیح می دهیم که به نظر ما این استفاده اشتراوس از متن موجه نیست.

۹. درمقابل شیوه زندگی.
۱۰. توضیح و نقد رأی اشتراوس در نسبت دین و فلسفه از نظر فارابی مجال مستقلى می‌طلبد.
۱۱. از نظر اشتراوس این‌ها دو مرحله فعالیت سقراط به‌عنوان فیلسوف هستند که در روایت فارابی از آثار افلاطون هیچ‌یک نهایتاً پذیرفته نمی‌شود و از هردو عبور می‌شود.
۱۲. در ادامه، نشان می‌دهیم که ما اشتراوس را در چنین برداشتی از عبارات فارابی درمورد فحص و قیاس دینی موجه نمی‌دانیم.
۱۳. درباره این موضوع در مقاله «How Farabi read Platoes Lows?» با تفصیل زیادی بحث شده است.
۱۴. ترجمه اشتراوس از این جمله این‌طور است: «(به‌گفته افلاطون) هریک از این دو (یعنی فیلسوف و شاه) عملکردی دارند که علمی را که از ابتدا مطلوب بوده فراهم می‌کند و شیوه زندگی‌ای را که از ابتدا مطلوب بوده فراهم می‌کند؛ هریک از این دو (یعنی عملکردها) در کسانی که آن را به‌دست آورند و در همه انسان‌های دیگر آن سعادت را ایجاد می‌کند که حقیقتاً سعادت است» (Strauss 1945: 367).
۱۵. اشتراوس یا واحده را ترجمه نکرده و یا آن را به‌معنی «به‌تنهایی» فهمیده است. در حال در ترجمه او از عبارت کلمه‌ای معادل واحده قرار داده نشده است.

16. Guide I Introd. (9b-11 b Munk)

۱۷. اشتراوس یک بار دیگر در صفحه ۳۶۵ فلسفه را با صناعت برهان یکی گرفته است.
۱۸. برای نمونه در فصول ۲۳ و ۲۴ (فارابی ۱۹۹۷ الف: ۲۰-۲۵).

کتاب‌نامه

- اشتراوس، لئو (۱۳۹۶)، «جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی»، در: جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی، ترجمه محسن رضوانی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- اشتراوس، لئو (۱۴۰۰)، «تعقیب، آزار، و هنر نوشتن»، در: مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: آگه، ۱۷۳-۱۹۰.
- فارابی (۱۹۹۷ الف)، فلسفه افلاطون، در: افلاطون فی الاسلام، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار الأندلس.
- فارابی، (۱۹۹۷ ب)، تلخیص النوامیس، در: افلاطون فی الاسلام، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار الأندلس.
- فارابی (۱۹۸۳)، تحصیل السعادة، تحقیق و تعلیق و تقدیم جعفر آل‌یاسین، بیروت: دار الأندلس.
- فارابی (۱۳۹۲)، التعليقات، مقدمه، تحقیق، و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

«افلاطون فارابي» ... (فاطمه شهيدى مارنانى) ٢٦٧

مهدى، محسن (١٩٦١)، *فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته، و مراتب أجزائها و المواضع التى منه ابتدأ و إليه انتهى، تحقيق و تقديم محسن مهدى، الجنة احياء تراثالفلسفى العربى، بيروت: دار مجلة شعر.*

Strauss, L. (1945), "Farabi's Plato", in: *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, 357-393, New York: American Academy for Jewish Research.

Strauss, L. (1959), "How Fārābī Read Plato's Laws", in: *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, 134-55, Glencoe: Free Press.

Strauss, L. (1952), *Persecution and the Art of Writing*, Chicago and London: The University of Chicago Press.