

*Critical Studies in Texts and Programs of Human Sciences,*  
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)  
Monthly Journal, Vol. 22, No. 4, Summer 2022, 377-398  
Doi: 10.30465/CRTLS.2022.37676.2324

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

**Mohammad Hossein Badamchi\***

### **Abstract**

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

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

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

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





## نقد و بررسی کتاب فلسفه سیاسی اسلامی در غرب

محمدحسین بادامچی\*

### چکیده

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

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

\* استادیار جامعه‌شناسی، عضو هیئت علمی مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت عتف، تهران،

Badamchi@iscs.ac.ir، ایران

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



## ۱. مقدمه

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

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

کتاب *فلسفه سیاسی اسلامی در غرب* در پنج فصل به هم‌راه یک مقدمه و یک نتیجه‌گیری نهایی تدوین شده است. در فصل اول، با عنوان «تاریخ و صورت‌بندی»، نویسنده به مرور تاریخ مطالعه فلسفه سیاسی اسلامی در غرب می‌پردازد و در انتها تقسیم این آثار بر پایه «ره‌یافت مطالعاتی» را مبنای صورت‌بندی خود اتخاذ می‌کند و آرایش فصول بعدی کتاب را در چهار ره‌یافت تاریخی، تفسیری، انتقادی، توصیفی در مطالعات فلسفه سیاسی اسلامی در غرب تنظیم می‌کند که به لحاظ تدوین ظاهری، نظم منطقی مناسبی در تدوین کتاب ایجاد کرده است. با این حال، بررسی منطق درونی و نظم محتوایی فصل‌بندی کتاب نیازمند واکاوی بیش‌تر است.

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

برخلاف تلقی‌های پوزیتیویستی از شناخت علمی، به‌کارگیری چهارچوب‌های پیشینی و تقسیم‌بندی‌های انتزاعی پیش از رویارویی با متن، به‌ویژه موضوعات و متون نویی که تاکنون تجربه‌ای از آن‌ها در سابقه ادراک ما وجود ندارد، نه تنها شناختی در پی ندارد، بلکه فاصله‌ای میان مخاطب و متن می‌اندازد که در مورد آثار مقدماتی هم‌چون این اثر می‌تواند به سوءتفاهم علمی و فرهنگی در ابعاد وسیعی منجر شود. از این حیث، امتیاز روشی اصلی این کتاب این است که در سازمان‌دهی و صورت‌بندی آرا، به‌جای اتخاذ رویکردی قیاسی و تحمیل نوعی منطق پیشینی به برنامه‌های پژوهشی مختلف، بر منطق استقرایی و برجسته‌سازی مجادلات عینی فارابی‌شناسان در زمینه فکری و فرهنگی خود آن‌ها تکیه کرده است. دستاورد این روش در پژوهش رضوانی کشف مرکزیت و محوریت «لئو اشتراوس» در کل مباحثات و مجادلات فارابی‌شناسی در قرن اخیر است که عملاً کل این حوزه مطالعاتی را در نسبت با خود به چهار ناحیه تقسیم می‌کند: ۱. رویکرد پیشااشتراوسی (که در کتاب تاریخی نامیده شده است؛ ۲. رویکرد اشتراوسی (که در کتاب تفسیری نامیده شده)؛ ۳. رویکرد پساشتراوسی (که در کتاب انتقادی نامیده شده)؛ و ۴. صاحب‌نظران درجه دوم که نسبتی با پروبلماتیک اشتراوسی نگرفته‌اند (و در کتاب توصیفی نامیده شده‌اند). نگاهی به مفاد کتاب و مراجعه به آثار صاحب‌نظران نشان می‌دهد که چنین تقسیم‌بندی‌ای به‌هیچ‌وجه من‌عندی نیست و به میزان شایسته‌ای می‌تواند مفاد مباحثات اخیر در غرب درباره فارابی را منعکس کند.

بنابراین، همان‌طور که نگارنده، خود، تأکید کرده است، «دستیابی به ره‌یافت‌ها [سازمان چهارقسمتی کتاب] ... نه براساس معیار قیاسی بلکه براساس مطالعه استقرایی آثاری است که درباره فلسفه سیاسی اسلامی در غرب نوشته شده‌اند» (رضوانی ۱۳۹۳: ۲۵) و بنابراین ره‌یافت‌ها را نباید برآمده از الگویی مبنایانه قلمداد کرد. بنابراین، هم‌سو با این منطق استقرایی و درگیر در فهم زمینه ظهور مطالعات فلسفه سیاسی اسلامی در غرب، انتظار می‌رود که همین میدان کشف‌شده تاریخی حول نظریات اشتراوس مبنای تقسیم‌بندی فصول و آرا قرار گیرد، حال آن‌که به‌نظر می‌رسد نویسنده، برخلاف مشی واقعی خود، در نام‌گذاری ره‌یافت‌ها از منطقی مبنایانه پیروی کرده است؛ در واقع، با جابه‌جایی یافته‌های استقرایی خود از زمینه و میدان اصلی آن‌ها به قلمروی انتزاعی و ثانوی که بعداً پدید آورده، در جای جای نوشته کوشیده است با ارجاع به مبادی و اصولی خاص به نقد و ارزیابی

مکاتب مختلف پردازد و به همین دلیل بحث درباره‌ی عناوین فصول و ره‌یافت‌ها، یعنی «تاریخ‌گرایی، تفسیر‌گرایی، توصیف‌گرایی»، را به‌شيوه‌ای قیاسی در فصول دوم و سوم و پنجم دنبال کرده است. تنها استثنا در این‌باره فصل چهارم و ره‌یافت انتقادی است که به‌واسطه‌ی نقد آن بر خوانش اشتراوسی، چنین عنوانی بر آن گذاشته شده و برخلاف سه فصل دیگر، در آن با تلاش ثانوی و صعوبتی که نگارنده برای یک‌سان‌سازی مبنایی نظریه‌پردازان بر خود تحمیل کرده مواجه نیستیم. این مبنای نظری ثانوی، که به‌زعم نگارنده منطق استقرایی فصل‌بندی کتاب را مخدوش کرده، دغدغه‌ی مؤلف کتاب درباره‌ی قضاوت خوانش‌گران درباره‌ی «اصالت فلسفه‌ی اسلامی» است که در انتهای مقاله به آن بازخواهیم گشت. این دوگانگی در منطق روایی کتاب مشکلاتی را در تقسیم‌بندی صاحب‌نظران بر کتاب عارض کرده که در این نقد و بررسی به موارد اصلی آن می‌پردازیم:

## ۱،۲ والزر: اصالت فلسفه یا تاریخ‌گرا؟

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

ره‌یافت تاریخی ... مبتنی بر دو اصل زمینه‌محوری و زمان‌محوری است. براساس این ره‌یافت، تفکر و اندیشه همواره متعلق به زمینه و بافت خاصی است که در آن شکل گرفته است و لذا نمی‌تواند کاربردی در زمان دیگر داشته باشد. در نتیجه، اندیشه‌ها فاقد اصالت‌اند و همواره تحت‌تأثیر اوضاع و شرایط فکری و محیطی هستند (همان: ۶۰) ... براساس این الگو، بیش‌از آن‌که فهم متون فیلسوفان اهمیت داشته باشد، فهم زمینه و بافتی که در آن متون در آن نگارش شده‌اند اهمیت دارد و اساساً با فهم زمینه‌ها و بافت‌ها می‌توان به تبیین اندیشه پرداخت (همان).

بنابر تعریف فوق، انتظار می‌رود که قائلان به ره‌یافت تاریخی اعتباری برای «فلسفه» (به‌مثابه‌ی دانشی مستقل) قائل نباشند و به‌شيوه‌ی جامعه‌شناسان معرفت بکوشند اندیشه‌های فلسفی را با واسازی به زیربناهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی تحویل ببرند. با این حال، مروری بر آرای مفسران دسته‌بندی‌شده در فصل دوم نشان می‌دهد که به‌غیر از روزنتال، باقی

به شدت برای فلسفه یونانی اصالت قائل اند و شرط فلسفی بودن نظام‌های معرفتی را تأثیرناپذیری آن از محیط و ارجاع منطقی به آرای فیلسوفان یونانی (افلاطون، ارسطو، افلوپین) می‌دانند و اصلاً به همین دلیل است که با کاربرد اصطلاح فلسفه اسلامی مخالفت می‌کنند و از اصطلاح فلسفه عربی، به عنوان قیدی غیرمحتوایی، دفاع می‌کنند. مطابق همین برداشت است که والزر، ضمن دفاع از شأن فلسفی فارابی، می‌کوشد با شیوه‌ای که رضوانی آن را «منبع‌یابی یونانی» نامیده (همان: ۷۵) رشته انتقال و اتصال فارابی به سلسله فیلسوفان را بیابد. دبور، والزر، و فرانک، و عمده شرق‌شناسان پیشاشتراوسی اهمیت بسیاری به بررسی آثار ترجمه‌شده یونانی می‌دهند، چراکه فلسفه را معرفتی زاینده و پرورش‌یافته در یونان می‌دانند (همان: ۶۶). در این رویکرد که نه تنها تاریخی نیست، بلکه ضدتاریخی است، اهمیتی ندارد که فارابی را ارسطویی، نوافلاطونی، یا افلاطونی بدانیم، چراکه به هر حال منشأ فلسفه یونان است. به همین دلیل است که دبور فارابی را ارسطویی - نوافلاطونی (همان: ۶۱) و والزر او را افلاطونی می‌داند (همان: ۶۹).

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

## ۲،۲ روزنتال: رد فلسفه اسلامی یا دفاع از فلسفه اسلامی؟

قول به تاریخی بودن نه درباره دبور و والزر و فرانک بلکه درباره روزنتال قابل تصدیق است و آن هم به این دلیل آشکار که روزنتال فارابی را نه فیلسوف بلکه متکلمی می‌داند که متأثر از محیط کوشیده است استدلال‌هایی برای جهان‌بینی و نظام سیاسی خلافت اسلامی برپایه آرای افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان دست‌وپا کند (رضوانی ۱۳۹۳: ۷۷).

اما مسئله دوم درباره اطلاق عنوان «تاریخ‌گرایی» به صاحب‌نظران فصل دوم این است که چنین فرض شده که این ره‌یافت قائل به جدایی فلسفه از دین و امتناع فلسفه اسلامی است. اگر این قول درباره دبور و والزر صحیح باشد، به هیچ وجه درباره روزنتال که در این گروه قرار داده شده درست به نظر نمی‌رسد. رضوانی روزنتال را متأثر از دیدگاه

مسیحی جداانگاری عقل و وحی دانسته (همان: ۷۹-۸۰)، درحالی‌که وی متأثر از دیدگاه‌های فلسفه مسیحی اتین ژیلسون است که نه‌تنها جدایی میان عقل و وحی قائل نیست، بلکه برخلاف فیلسوفان مسلمان اعتبار عقل تنها را رد می‌کند و عملاً فلسفه دینی را نوعی کلام می‌داند. رضوانی نیز، در اشاره به شرح‌های فوزی نجار و حورانی، به این مطلب اشاره کرده است (همان: ۸۰، ۸۸). به‌طور کلی، باتوجه‌به این‌که روزنتال (ولو با ذهنیت الهیات مسیحی) برای فلسفه اسلامی اصالت اسلامی قائل است و فارابی را مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی می‌داند (همان: ۸۱)، قرارداد او در کنار دبور و والزر که به‌هیچ‌وجه چنین نظری را نمی‌پسندند از منظر دسته‌بندی مبنایگرایانه مختار مؤلف محل تردید است.

بااین‌حال، تعیین نسبت «فلسفه و تاریخ‌مندی» به این دو رویکرد محدود نیست؛ چنین نیست که رویکرد غیرتاریخی لزوماً قائل به اصالت فلسفه یونان و نفی هرگونه مداخلیت تاریخی و رویکرد تاریخی لزوماً قائل به کلامی‌بودن فلسفه اسلامی و نفی ارزش معرفتی فلسفه باشد، بلکه کسانی در ایران مانند رضا داوری اردکانی و سیدجواد طباطبایی هم به اصالت فلسفه یونان قائل‌اند و هم به رویکرد تاریخی معتقدند و دقیقاً از همین طریق است که می‌کوشند به‌شیوه خاصی از «فلسفه اسلامی» (و نه کلام اسلامی) دفاع کنند (بادامچی و پارسانیا ۱۳۹۲). به این اعتبار، شاید بتوان به این نظر سنجیده رسید که هرگونه دفاعی از اصالت فلسفه اسلامی لاجرم مستلزم نوعی تاریخ‌گرایی و مداخله تاریخ در تفکر است و حتی بتوان این نظر را درباره اشتراوس و شاگردان او نیز ابراز کرد.<sup>۱</sup>

## ۳،۲ اشتراوس: جمع فلسفه و دین یا نزاع آتن و اورشلیم؟

یکی از نتایج گذار از منطق استقرایی به منطق قیاسی این است که درمجموع چنین به مخاطب القا می‌شود که رویکرد تاریخی لزوماً با قول به امتناع جمع عقل و دین تلازم دارد و رویکرد تفسیری با قول به سازگاری و جمع عقل و دین. بااین‌حال، همان‌طورکه در فراز فوق بیان شد، به‌لحاظ منطقی، به‌دشواری بتوان رابطه‌ای میان این دو مسئله پیدا کرد که آن هم عکس رابطه‌ای است که در کتاب ارائه شده است.

به‌واسطه همین برداشت پیشینی و زیربنای نظری ثانوی کتاب است که مروری بر فصل سوم کتاب *فلسفه سیاسی اسلامی* در غرب نشان می‌دهد که نویسنده مسئله کانونی «نزاع آتن و اورشلیم» و «تضاد فلسفه و شریعت» را در اندیشه اشتراوسی مغفول گذاشته است. رضوانی، خود، معتقد است که فلسفه سیاسی افلاطون و الهیات اسلامی با هم توافق دارند و



این دلیل توجه فلاسفه مسلمان به افلاطون و آثار سیاسی اوست (رضوانی ۱۳۹۳: ۱۱۴-۱۱۵).  
باین حال، اشتراوس این مسئله را ذیل آموزه پنهان‌نگاری خود مطرح می‌کند و مراد او به‌عکس نه توافق فلسفه و شریعت بلکه تضاد فلسفه و شریعت و نیاز فلسفه به ساختن پوششی محافظ برای خود است. اتفاقاً، رضوانی به این مسئله واقف است که از نظر اشتراوس فیلسوفان اسلامی «در زمانه‌ای بودند که تفکرات موجود در جامعه اجازه پرداختن به فلسفه را نمی‌داد. متولیان شریعت معتقد بودند، با وجود شریعت، دیگر نیازی به فلسفه و پرداختن به آن نیست. فلسفه برای جامعه و افکار آن مضر است» (همان: ۱۱۸). اما ایشان، پس از این بیان درست، دیدگاه‌هایی را به آن می‌افزاید که خروج از رویکرد اشتراوسی محسوب می‌شود:

در وهله اول، انسان تصور می‌کند حتی خود وحی و شریعت اسلامی نیز پرداختن به فلسفه را از بنیان قابل‌تردید می‌داند؛ به این دلیل که قانون و شریعت الهی قانون کاملی است که به‌تنهایی برای هدایت زندگی بشر به‌سوی کمال نهایی کافی است. این درحالی است که وقتی به خود شرع و وحی مراجعه می‌شود، نه‌تنها این تصور وجود ندارد، بلکه شرع دستور پرداختن به آن می‌دهد (همان: ۱۱۸-۱۱۹).

درواقع، رضوانی در این فراز قائل به نوعی «مبنای شرعی فلسفه» شده است که اشتراوس به این‌رشد نسبت داده است (همان: ۱۱۹)، اما وی به این مسئله اساسی توجه ندارد که قول به مبنای شرعی فلسفه خروج از فلسفه و عقل است که اشتراوس با آن مخالف است و کسانی مانند روزنتال، که رضوانی به نقد دیدگاه‌های او پرداخته است، به آن قائل‌اند:

درحالی‌که این‌رشد برای اشتراوس صرفاً اهمیت تاریخی دارد برای روزنتال اهمیت اساسی دارد ... به‌نظر روزنتال، هرچند فارابی آغازگر فلسفه سیاسی در دنیای اسلام است، فلسفه وی در نسبت‌سنجی و هماهنگی مفاهیم یونانی و اسلامی مناسب با ویژگی‌های مشخص یک تلفیق مسلم نیست. این امر به این‌رشد واگذار شد تا بتواند فلسفه دینی اسلامی را عرضه کند ... درحالی‌که رساله *فصل‌المقال* این‌رشد در دفاع از فلسفه است روزنتال آن را در دفاع از برتری شریعت می‌داند (همان: ۸۳-۸۴).

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

آنچه افلاطون دنبال می‌کرد که فلسفه تحت یک دادگاه بالاتر، تحت دولت، و تحت قانون است در دوره باور به وحی اجرا شد. فیلسوفان، با همه آزادی برای جست‌وجو

و طلب دانش، پاسخ‌گوی قانون و شرع نیز هستند. آن‌ها از شرع اجازه فلسفیدن را به‌عنوان وظیفه قانونی و شرعی برای پرداختن به فلسفه اخذ می‌کنند. افلاطون‌گرایی فیلسوفان اسلام برخاسته از موقعیت آن‌هاست که اساساً باید مبتنی بر شرع باشد (همان: ۱۲۳-۱۲۴).

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

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

درواقع، اشتراوس مسئله رابطه فلسفه و اسلام را این‌طور حل می‌کند که اسلام را به‌عنوان پوسته‌ای که بر فلسفه، به‌موجب حضور در شرایط محیطی تعقیب و گریز، عارض شده معرفی می‌کند. این همان جنبه اسلامی، سیاسی، و درعین حال جامعه‌شناختی فلسفه نزد اشتراوس است:

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

## ۲,۴ جای خالی لیمن و دایر در ره‌یافت تاریخی

در مورد ره‌یافت تاریخی، نام‌گذاری مبنایانه و غیراستقرایی علاوه‌براین که تعمیم مبنایانه به گروه مذکور را دشوار می‌کند این ابهام را نیز پدید می‌آورد که چرا افراد دیگری مانند لیمن و دایر که رویکردهایی به‌ترتیب مشابه والزر و روزنتال دارند در این گروه قرار نگرفته‌اند و به‌ترتیب به دسته ره‌یافت‌های انتقادی و توصیفی منتقل شده‌اند؟

به‌عنوان مثال، از آن‌جا که اولیور لیمن، که در زمره منتقدان قرار گرفته، هم‌چون والزر برای فلسفه اصالت قائل است، نمی‌تواند تأثیرپذیری آن از محیط را بپذیرد (رضوانی ۱۳۹۳: ۱۹۲). به‌علاوه، لیمن جدال درونی دین و فلسفه یا نزاع آتن و اورشلیم را به‌نحوی که اشتراوس مطرح می‌کند هم نمی‌پذیرد (همان: ۱۹۱)، هرچند قائل به جمع میان این دو هم نیست و راه آن‌ها را از هم جدا می‌داند. با این حال، وی برای توضیح دلایل توجه فیلسوفان مسلمان به دین در مقابل آموزه پنهان‌نگاری اشتراوس از آموزه تمثیلی بودن دفاع می‌کند که از قضا به‌انحای مختلف مورداشاره خود فارابی نیز بوده است. دیدگاه لیمن به‌هیچ‌وجه تاریخی نیست و معتقد است که «فلسفه» چیزی فراتر از «تاریخ نظریات فلسفه» است و حتی از این جهت کسی مانند اشتراوس را هم که با اختلاف اندکی به همین قول قائل است به‌اتهام «تاریخی‌بودن» نقد می‌کند (همان: ۱۹۸). در مقابل باترورث، از مهم‌ترین مفسران مکتب اشتراوس، در پاسخ لیمن به دفاع از رویکرد تاریخی و تضاد فلسفه و شریعت می‌پردازد و معتقد است: «ره‌یافت لیمن به فلسفه اسلامی کاملاً اشتباه است ... فیلسوفان اسلامی در جست‌وجوی خویش اغلب در نزاع با طرفداران جزم‌گرایی دینی قرار می‌گرفتند که چنین مسائلی را با تمسک ظاهری به وحی سرکوب می‌کردند» (همان: ۱۹۹-۲۰۰). در واقع، نقد اشتراوسی به لیمن این است که او متوجه نشده که جمع فلسفه و شریعت نزد فیلسوفان مسلمان یک استراتژی است و نه یک دیدگاه بنیادین.

هانس دایبر نیز رویکردی مشابه روزنتال دارد و مشخص نیست که به چه دلیل در طبقه‌بندی مجزایی قرار گرفته است. مریام گالستون درباره دایبر می‌نویسد:

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

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

## ۵,۲ نادیده‌گرفتن نقدهای نسل دوم اشتراوسی‌ها بر استاد

رضوانی رویکرد تفسیری را با دو شاخص زیر تعریف می‌کند:

۱. قول به هماهنگی میان آموزه‌های افلاطونی و اسلامی؛
۲. دفاع از فلسفه اصیل، پویا، مستقل، و غیرتقلیدی فارابی.

این‌ها ویژگی‌های تفسیر او از اشتراوس‌اند که او آن‌ها را در کارهای محسن مهدی، شاگرد اصلی وی، نیز ردگیری می‌کند. باین‌حال، آیا این دو شاخص به رویکرد شاگردان مهدی، باترورث، گالستون، و پرنز که در این گروه طبقه‌بندی شده‌اند نیز قابل‌تعمیم است؟ عدم پای‌بندی باترورث به این شاخص‌ها به‌حدی آشکار است که نویسنده، خود، اذعان می‌کند که «چارلز باترورث، باوجود بهره‌مندی از اشتراوس و مهدی، هنوز نتوانسته است خود را از ریافت تاریخی خارج کند» (رضوانی ۱۳۹۳: ۱۴۷). این درحالی است که باترورث فعال‌ترین و مهم‌ترین شخصیت نسل دوم شاگردان اشتراوس و ویراستار و مقدمه‌نویس آثار محسن مهدی است و جهت‌گیری فکری وی در تحلیل جهت‌کنونی مکتب تفسیری - اشتراوسی بسیار تعیین‌کننده است. باین‌حال، به‌نظر می‌رسد مؤلف کتاب تلویحاً به نوعی ناهم‌خوانی و عدم انسجام در آنچه مکتب تفسیری می‌نامد اذعان دارد. درباره‌ی گالستون و پرنز هم این‌طور به‌نظر می‌رسد که فارابی‌شناسی این دو در نقدی به فارابی‌شناسی اشتراوسی شکل گرفته است، حال آن‌که در کتاب هیچ اشاره‌ای به این رویکردهای جدید در مکتب اشتراوسی وجود ندارد. درباره‌ی گالستون و کتاب سیاست و فضیلت، فلسفه سیاسی فارابی او، اگرچه رضوانی به پروژه «خوانش ارسطویی گالستون از سیاست فارابی» اشاره دارد، اما هم‌چنان تمایل دارد که این پروژه را به‌صورت تکمله‌ای بر پروژه اصلی خوانش افلاطونی اشتراوس و مهدی از فارابی به‌شمار آورد (همان: ۱۶۱). درحالی‌که مؤلف، خود، اذعان دارد که گالستون درنهایت، با خروج از ریافت اشتراوسی و تفکیک میان آثار سیاسی فارابی، سیاست مدنی و مدینه فاضله را افلاطونی - متافیزیکی، فصول متزعه را تجربی - استقرایی، و تحصیل‌السعادت را هم مبتنی بر روان‌شناسی فلسفی معرفی می‌کند (همان: ۱۶۳).

همین رویکرد انتقادی به تلقی متافیزیکی - نظری از فلسفه سیاسی فارابی را جاشوا پرنز در کتاب متافیزیک به‌مثابه خطابه بدین شکل مطرح می‌کند که «متافیزیک نه برای افلاطون و نه برای فارابی اصالت ندارد، بلکه متفرع بر سیاست است» (همان: ۱۶۵). او رویکرد فارابی

را نه متافیزیکی و مبتنی بر مبادی مثالی، بلکه پدیدارشناسانه معرفی می‌کند (همان: ۱۶۶). اگرچه پرنز به نقد خوانش هایدگر از افلاطون می‌پردازد، اما کلیت اندیشه وی تلفیقی از رویکرد اشتراوسی و هایدگری است. وی معتقد است که «هایدگر افلاطون را مؤسس فلسفه متافیزیکی تلقی می‌کند که همواره در جست‌وجوی ایده‌ها و مثل است، درحالی‌که فارابی افلاطون را نه فیلسوفی متافیزیکی بلکه فیلسوفی سیاسی می‌داند» (همان). از نظر او، «نه افلاطون و نه فارابی همانند نوافلاطونیان و نظریه‌پردازان قانون طبیعی مسیحی جزم‌گرای متافیزیکی نبودند ... مبانی درست قانون روان‌شناختی هستند و قانون مبنای متافیزیکی ندارد» (همان: ۱۶۷). این رویکرد را باید گسست کامل جاشوا پرنز از آموزه حقوق و قانون طبیعی و تفسیر رضوانی از فلسفه سیاسی اشتراوس به‌شمار آورد.

### ۳. درباره چهارچوب نظری کتاب: فلسفه سیاسی غیرسیاسی

یکی از نواقص عمده کتاب *فلسفه سیاسی اسلامی در غرب* سکوت آن درباره محتویات فلسفه سیاسی فارابی و عدم ورود به مباحث درونی آن و بسنده‌شدن به «مباحثات پیرامونی» آن است. این رویکرد کلی در شرح آرای صاحب‌نظران هم دیده می‌شود، به‌گونه‌ای که شرح دیدگاه‌های کلی آن‌ها درباره منابع فلسفه سیاسی فارابی و یا رابطه فلسفه و دین نزد مؤلف بر مباحث جزئی‌تری مانند محتوای آثار فارابی، دلالت‌های مدنی و سیاسی این آثار، و نظریات خاص فارابی درباره مسائل مختلف غلبه یافته است؛ برای مثال، نویسنده در شرح اندیشه‌های محسن مهدی در کتاب *فارابی و تأسیس فلسفه سیاسی اسلامی* - که به‌تازگی به فارسی هم ترجمه شده است (مهدی ۱۴۰۰) - که حاوی آموزه‌های دقیق و شناخته‌نشده فارابی در کتاب‌های *الملة* درباره فلسفه افلاطون و ارسطو و الحروف است، به‌اجمال عبور می‌کند (رضوانی ۱۳۹۳: ۱۴۲)، درحالی‌که مقاله «سنت عقلانی در اسلام» (مهدی ۱۳۸۰) را که حاوی دیدگاه کلی مهدی درباره رابطه عقل و دین است به‌تفصیل شرح می‌دهد (رضوانی ۱۳۹۳: ۱۴۳-۱۴۵). دقت در مفاد کلی کتاب و تعریف مختار نویسنده از «فلسفه سیاسی» و تمایز آن با «نظریه سیاسی» نشان می‌دهد که این مسئله انتخابی سلیقه‌ای در نگارش کتاب نیست. رضوانی در تعریف فلسفه سیاسی می‌نویسد:

نظریه سیاسی اصطلاحی است که در دوره مدرنیته شکل گرفت و مبتنی بر روش تجربی است، درحالی‌که فلسفه سیاسی از قدمت تاریخی خاصی برخوردار است که

مبتنی بر روش برهانی است. فلسفه سیاسی با «حقیقت» مرتبط است که امری جاودانه و فرازمانی است، درحالی‌که نظریه سیاسی با «واقعیت» مرتبط است که امری مشروط و نسبی است. فلسفه سیاسی درصدد است مناسب‌ترین وضعیت را برای همه زمان‌ها و مکان‌ها نشان دهد، درحالی‌که نظریه سیاسی وضعیت ممکن و مناسب با زمان و مکان حاضر را تعیین می‌کند. ... فلسفه سیاسی دانشی است که به‌روش فلسفی به دنبال درک و فهم حقایق امور سیاسی و اثبات و تبیین آن است. فلسفه سیاسی تلاشی درجهت جای‌گزینی معرفت (knowledge) به ماهیت امور سیاسی به جای «باور» (opinion) به ماهیت امور سیاسی است (همان: ۱۶).

مؤلف این نوع نگاه به فلسفه سیاسی را برخاسته از تأملات افلاطونی می‌داند. افلاطون در تمثیل غار در مقام ارائه نوعی معرفت‌شناسی است که براساس آن معرفت جای‌گزین نظرها و باورها می‌شود و هدف فلسفه نیز همین تبدیل و جای‌گزینی است (همان). از نظر وی، این همان تلقی لئو اشتراوس از فلسفه سیاسی به مثابه «معرفت به حقایق فراتاریخی» است (همان: ۱۰۳-۱۰۴). با این حال، چالش میان اشتراوس و هانری کربن در فصل سوم همین کتاب نشان می‌دهد که این غلظت از سیاست‌زدایی از فلسفه سیاسی را حتی به لئو اشتراوس نیز به‌دشواری می‌توان نسبت داد.

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

کربن به‌درستی فلسفه سیاسی فارابی را متمایز با فلسفه سیاسی ارسطو و متأثر از فلسفه سیاسی افلاطون می‌داند ... با این حال، کربن در تمایز میان حکیم افلاطونی و حکیم فارابی مطلبی بیان می‌دارد که به‌نظر می‌رسد مبهم و ناشی از درک نادرست حکیم افلاطونی است. به‌نظر وی، برخلاف حکیم افلاطونی که برای تدبیر امور سیاسی باید از نظاره معقولات به عالم محسوسات بازگردد، حکیم فارابی باید به موجودات معنوی دیگر بپیوندد و وظیفه اصلی او این است که اهل مدینه را به‌سوی این غایت هدایت کند؛ زیرا سعادت مطلق از این پیوند حاصل می‌شود (همان: ۱۲۷).

... [از نظر کربن] فارابی هرگز با مسائل سیاسی از نزدیک آشنایی نداشت. بنابراین، مدینه فاضله فارابی برنامه سیاسی «امروزی» نیست، بلکه بهتر است فلسفه سیاسی فارابی را «فلسفه نبوی» نامید (همان: ۱۲۶).

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

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

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

در کنار هم قرارداد کربن و اشتراوس در فصل سوم این کتاب، که آشکارا به خوانش مختار مؤلف از فلسفه سیاسی فارابی نزدیک است، از حیث نسبت میان فلسفه و دین هم چندان دقیق به نظر نمی‌رسد؛ چراکه کربن، برخلاف فارابی، نبی و الهام خیالی را بالاتر از فیلسوف می‌شمارد (همان: ۱۲۹)، در حالی که اشتراوس فیلسوف عقل‌ورز را بالاتر از وحی خیالی می‌داند. این تفاوت به‌ویژه خود را در معنای کاملاً متمایزی که این دو نفر از «اسوتریسیسم» (esotericism) ارائه می‌دهند نشان می‌دهد (همان: ۱۳۱). مراد کربن از این اصطلاح باطنی‌گری است که در چهارچوب تأویل هستی‌شناختی و در رویکردی عرفانی - شهودی معنا دارد و مراد اشتراوس پنهان‌نگاری است که در چهارچوبی از جامعه‌شناسی معرفت و معطوف به صیانت سیاسی از معرفت نظری طرح می‌شود.

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

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

در واقع، وجه دیگر اطلاق عنوان «توصیفی» بر شارحان فصل پنجم توجه آن‌ها به جزئیات و جنبه‌های عینی و «واقعی» و «سیاسی» در فلسفه سیاسی فارابی است که از نظر مؤلف به عنوان خوانشی نه‌چندان مهم به عنوان ره‌یافت توصیفی به فصل آخر تبعید می‌شود. با این همه، به سهولت نمی‌توان بین این دو محور (توجه به جزئیات یا اهداف کلی مشترک از یک سو و تقلیدی یا خودآگاه‌بودن در نسبت با فلسفه یونانی از سوی دیگر) تلازم و هم‌بستگی‌ای دید؛ چه بسا تفسیری از فلسفه سیاسی فارابی به جزئیات توجه کند و در عین حال به اهداف مشترک هم قائل باشد (هم توصیفی و هم تفسیری باشد) و چه بسا خوانشی به جزئیات بی‌اعتنایی کند و موافق تقلیدی بودن آن باشد (مثل رویکرد دبور).

به نظر می‌رسد شبیه همین داوری در فصل آخر درباره کرون هم صادر شده است، چراکه وی متهم به خلط فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی شده است و با آموزه پنهان‌نگاری اشتراوس مخالف است و فلسفه را دانشی باطنی نمی‌داند (همان: ۲۳۲-۲۳۳). رضوانی، خود، در اشاره به مونته‌گمری وات، و فرانتز روزنتال به این نکته تصریح می‌کند که

شاید بتوان به صورت فرضیه بیان کرد که اساساً کسانی که با نگاه تاریخی و زبان‌شناختی به علوم تمدن اسلامی پرداختند یا توجه چندانی به مباحث فلسفه سیاسی اسلامی نشان ندادند و یا همانند دیمتری گوتاس برداشت و مطالعه سطحی از این فلسفه ارائه دادند (همان: ۲۳۶).

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



#### ۴. نقدهای محتوایی

همان‌طور که کوئنتین اسکینر (۱۳۹۳) و توماس اسپریگنز (۱۳۹۹) در چرخش روش‌شناختی پساپوزیتیویستی خود نشان می‌دهند، برخلاف خوانش‌های مبتنی بر معرفت‌شناسی سنتی متون اندیشه سیاسی که متن را به صورتی استعلایی و محصول خرد کلی‌اندیش و جهان‌شمول و متشکل از حقایق فراتاریخی بررسی می‌کنند، لازم است که گفتارهای اندیشه سیاسی در بستر زمان و مکان خاصی که در آن پدید آمده‌اند و در نسبت با گفت‌وگوها و مسائل و مشکلات زمانه خویش بررسی شوند تا بتوان به فهم و تحلیل معتبرتری از آنان دست یافت. کتاب *فلسفه سیاسی اسلامی در غرب* که با هدف معرفی مکاتب و رویکردهای عمده در فارابی‌شناسی غربیان نوشته شده، با این‌که به صورت توصیفی در معرفی بخش مهمی از این قلمرو ناشناخته به مخاطبان فارسی‌زبان موفق بوده، اما پرسش از دلایل اقبال اخیر به فارابی را در محافل آکادمیک غربی به کلی مسکوت گذاشته است.<sup>۲</sup> البته این پرسش به میزان زیادی مرتبط با تحولات نظری، سیاسی، و تبارشناسانه رشته‌های شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی در غرب، جنبش‌های رمانتیک فکری و فرهنگی در نقد بنیادین مدرنیته، چرخش‌های پسامدرن معرفت‌شناختی، تفاسیر جدید از تاریخ فلسفه و یونان، مسائل خاص حزب محافظه‌کار در ایالات متحده به عنوان نظام سیاسی یونانی-رومی و به‌ویژه تحولات اخیر آن در دوره جرج بوش و یازده سپتامبر، و مسائل خاص فلسفه سیاسی یهودی در دوره مدرن است که هیچ‌یک از این‌ها مورد توجه کتاب *فلسفه سیاسی اسلامی در غرب* قرار نگرفته است (به عنوان نمونه‌ای از مباحثات دامنه‌دار درباره پروژه اشتراوس در فلسفه سیاسی و نقش آن در تغییر رژیم آمریکا، بنگرید به Hirst 2013; Zuckert and Zuckert 2008).

به عبارت دیگر، روش‌شناسی متافیزیکی - سنتی کتاب جداکردن فارابی‌خوانی غربیان از متن مسائل سیاسی و اجتماعی اخیر آن‌ها، به‌ویژه در جامعه آمریکا، را ایجاب می‌کند تا بتواند آن را در متن مسائل فلسفی - کلامی ایرانی فهمیده و بازخوانی کند. در این میان، آنچه در نتیجه نه به عنوان پروبلماتیکی در زمینه جامعه غربی و محافل علمی آمریکایی بلکه بیش‌تر از آن به صورت «مسئله‌ای بومی» و ایرانی - اسلامی در متن به ایفای نقشی پررنگ و البته پنهان مشغول است مجادله با رویکردی موسوم به «شرق‌شناسی» است که به صورت برجسته اتهام‌آمیزی علیه صاحب‌نظران مختلف از سوی هم یا از سوی نویسندگان به‌کار می‌رود،<sup>۳</sup> اما هیچ توضیح و صورت‌بندی‌ای از آن در کتاب وجود ندارد، ولی در عین حال به قدری قدرت‌مند است که تلویحاً و بدون آن‌که تصریح شود کلیت کتاب را به صورت نوعی دفاع و ضدحمله علیه دشمنی پوشیده و ناپیدا به نام شرق‌شناسی مهاجم آرایش داده

است. در واقع، فراسوی مسائلی که به طرح دوباره فلسفه سیاسی اسلامی و بازگشت به فارابی در فلسفه سیاسی معاصر آمریکایی منجر شده کتاب *فلسفه سیاسی اسلامی در غرب* دل‌مشغول دغدغه دیگری است، دغدغه‌ای هویتی - فلسفی - کلامی در دفاع از اصالت «فلسفه اسلامی» در برابر هجمه شرق‌شناسانی که می‌خواهند جمع میان فلسفه یونانی و اسلام را بی‌اعتبار بدانند و مناقشه درباره آن نه تنها بر این اثر بلکه به میزان زیادی بر کلیت فارابی‌شناسی در ایران، از جمله آثار رضا داوری اردکانی (۱۳۸۲) و سیدجواد طباطبایی (۱۳۸۵)، و در جهان اسلام، از جمله آثار مصطفی عبدالرزاق (۱۳۸۱) و عابد الجابری (۱۳۹۸)، سایه انداخته است (بادامچی و پارسانیا ۱۳۹۲).

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

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

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

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

نوافلاطونی از افلاطون نه تنها به هیچ وجه دیدگاه تازه‌ای نیست، بلکه مانع عمده در فهم فارابی و افلاطون شمرده می‌شود. به علاوه، نویسنده در تفسیر مختار خود تمایزی فاحش میان افلاطون و ارسطو بیان کرده که در جایی تفصیل داده نشده است، به‌ویژه که فیلسوفان مسلمان هم قائل به چنین تفکیکی نبودند.

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

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

در فلسفه سیاسی فیلسوف سیاسی تنها هست‌ها را بیان نمی‌کند، بلکه علاوه بر بیان هست‌ها که جنبه مقدماتی دارد به تجویز می‌پردازد؛ در حالی که نظریه سیاسی با تبیین هست‌ها به یکسری پیش‌بینی‌هایی می‌رسد که فرازمانی و فرامکانی نیست، بلکه این‌زمانی و این‌مکانی است (رضوانی ۱۳۹۳: ۲۵۴).

و سپس نتیجه می‌گیرد که چرخش از فلسفه سیاسی به نظریه سیاسی از ویژگی‌های دوره مدرن است، حال آن‌که مفسرانی چون پرنز با تأکید بر جنبه‌های هرمنوتیکی سیاست و فلسفه سیاسی تصویر به‌کلی متفاوتی از فلسفه سیاسی کلاسیک ارائه می‌دهند. در نتیجه، بی‌اعتنایی به همین وجه هرمنوتیکی سیاست در مکتب اشتراوس است که کتاب *فلسفه سیاسی اسلامی در غرب* ترجیح می‌دهد که به جای «فلسفه عملی» و «نظریه سیاسی» فارابی، که سیاست و مدینه را به مثابه وضعیتی هرمنوتیکی و غیرمتافیزیکی مطالعه می‌کند، مسئله کلامی - هویتی دفاع از اصالت فلسفه اسلامی و جمع عقل و دین / فلسفه و شریعت را مرکز کار خود قرار دهد که بنابر دوره‌بندی شرق‌شناسی سیدجواد میری بحثی مربوط به ادوار اولیه شرق‌شناسی است (میری ۱۳۹۴) و اکنون جای خود را در محافل علمی غربی به مسائل دیگری داده است، هر چند هم‌چنان محور فارابی‌شناسی در ایران محسوب می‌شود.

## ۵. نتیجه‌گیری

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

## پی‌نوشت‌ها

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

## کتاب‌نامه

- اسپریگنز، توماس (۱۳۹۹)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه.
- اسکینز، کوئنتین (۱۳۹۳)، *بیش‌های علم سیاست*، ج ۱: *در باب روش*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگ جاوید.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۸)، *جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی*، ترجمه و تألیف محسن رضوانی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بادامچی، محمدحسین و حمید پارسانیا (۱۳۹۲)، «فارابی در روایت سیدجواد طباطبایی: سه تفسیر، سه استنتاج»، فصل‌نامه علمی *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، س ۳، ش ۲.
- الجابری، محمدعابد (۱۳۹۴)، *بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی*، ترجمه اسماعیل باغستانی، تهران: هرمس.
- الجابری، محمدعابد (۱۳۹۸)، *نقد عقل عربی*، ترجمه محمد آل‌مهدی، تهران: نسل آفتاب.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲)، *فارابی، فیلسوف فرهنگ*، ویراست سوم، تهران: ساقی (ویراست اول این کتاب با عنوان *فلسفه مدنی فارابی* (۱۳۵۴) و ویراست دوم آن با عنوان *فارابی* (۱۳۷۴) توسط انتشارات طرح نو به‌چاپ رسیده بود).
- رضوانی، محسن (۱۳۸۸)، *جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رضوانی، محسن (۱۳۹۲)، *اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، قم: مؤسسه امام خمینی.
- رضوانی، محسن (۱۳۹۳)، *فلسفه سیاسی اسلامی در غرب*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۵) *زوال اندیشه سیاسی در ایران؛ گفتار در مبانی انحطاط ایران*، تهران: کویر.

عبدالرزاق، مصطفی (۱۳۸۱)، *زمینه تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه فتحعلی اکبری، آبادان: پرسش.

فارابی، ابونصر (۱۳۸۶)، *رسائل فلسفی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران: علمی و فرهنگی.

گالستون، مریام (۱۳۸۶)، *سیاست و فضیلت، فلسفه سیاسی فارابی*، ترجمه حاتم قادری، تهران: بقعه.

مهدی، محسن (۱۳۸۰)، «سنت عقلانی در اسلام»، ترجمه فریدون بدره‌ای، در: *سنت‌های عقلانی در اسلام*، تنظیم و تدوین فرهاد دفتری، تهران: فرزانه روز.

مهدی، محسن (۱۴۰۰)، *فارابی و بنیان‌گذاری فلسفه سیاسی اسلامی*، ترجمه محمداحسان مصحفی، تهران: حکمت.

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

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

Parens, Joshua (1997), "Metaphysics as Rhetoric, Alfarabi's Summary of Plato's Laws", *Tijdschrift Voor Filosofie*, vol. 59, no. 4.

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