



تعقیب و آزار و هنر نوشتن



لثو اشتراوس

ترجمه یاشار جیرانی
شروین مقیمی

تعقیب و آزار

و

هنر نوشتن

- سرشناسه: اشتراوس، لئو، ۱۸۹۹-۱۹۷۳ م.
عنوان و نام پدیدآور: تعقیب و آزار و هنر نوشتن/لئو اشتراوس؛ ترجمه یاشار جیرانی، شروین مقیمی.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۴۰۲.
مشخصات ظاهری: ۲۷۱ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۴۸۲-۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا
یادداشت: عنوان اصلی: Persecution and the art of writing, 1988, c1952.
یادداشت: نمایه.
موضوع: یهودیت و فلسفه
Judaism and philosophy
موضوع: ابن میمون، موسی بن میمون، ۵۲۹-۶۱۰ ق. دلالة الحائرين
موضوع: Maimonides, Moses Dalalat al-hairin
موضوع: فلسفه یهود
Jewish philosophy
موضوع: فلسفه و دین
philosophy and religion
موضوع: تعقیب و ایدای دینی
موضوع: Persecution
شناسه افزوده: اسپینوزا، بندیکتوس دو، ۱۶۳۲-۱۶۷۷ م.
Spinoza, Benedictus de
شناسه افزوده: یهودا، هلوی، قرن ۱۲ م.
Judah, ha-Levi, active 12th century
شناسه افزوده: جیرانی، یاشار، ۱۳۶۲ -، مترجم.
شناسه افزوده: مقیمی زنجانی، شروین، ۱۳۵۹ -، مترجم.
رده‌بندی کنگره: BV۵۵
رده‌بندی دیویی: ۳۰۶/۴۲
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۹۱۸۱۹۱۳

تقیب و آزار

و

هنر نوشتن

لئو اشتراوس

ترجمه یاشار جیرانی و شروین مقیمی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Persecution and the Art of Writing

Leo Strauss

The University of Chicago Press, 1988



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۶۶ ۴۰ ۸۶ ۴۰

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

لئو اشتراوس

تعقیب و آزار و هنر نوشتن

ترجمه یاشار جیرانی و شروین مقیمی

چاپ اول

۷۷۰ نسخه

۱۴۰۲

چاپ سروش

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۴۸۲-۸

ISBN: 978-622-04-0482-8

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۱۷۵۰۰۰ تومان

فهرست

۷	یادداشت مترجمان
۱۱	پیشگفتار
۱۳	۱. مقدمه
۳۳	۲. تعقیب و آزار و هنر نوشتن
۵۳	۳. خصیصه نوشتاری راهنمای سرگشتگان
۱۲۹	۴. قانون عقل در کتاب الخزری
۱۹۱	۵. چگونه رساله الهیاتی-سیاسی اسپینوزا را مطالعه کنیم؟
۲۶۹	نمایه

یادداشت مترجمان

می‌توانیم تصور کنیم مورخی در یک کشور توتالتر، یعنی یکی از اعضای محترم و معتمد تنها حزب موجود، به واسطه تحقیقاتش در صحت تفسیرهای مورد حمایت حکومت از تاریخ دین تردید کند. هیچ‌کس او را از حمله‌ای پرشور به آنچه او نظر لیبرالی می‌نامد باز نخواهد داشت. البته او باید قبل از حمله به چنین نظری آن را بیان کند. او این اندیشه را به شیوه‌ای خاموش، غیرچشمگیر و ملال‌آور بیان خواهد کرد که کاملاً طبیعی به نظر برسد؛ او از اصطلاحات فنی و نقل‌قول‌های زیادی استفاده خواهد کرد و برای جزئیات پیش‌پاافتاده اهمیتی بیجا قایل خواهد شد؛ به نظر خواهد رسید که او جنگ مقدس بشریت را در مشاجرات حقیر ملانقطی‌ها به فراموشی سپرده است. فقط وقتی به هسته استدلال برسد، او سه یا چهار جمله به سبکی موجز و پرشور خواهد نوشت که ممکن است توجه جوانانی را به خود جلب کنند که عاشق تفکر هستند. لئو اشتراوس

تعقیب و آزار و هنر نوشتن، علی‌رغم عنوان روشنفکرپسند و عامه‌پسندش در عصر لیبرال‌دموکراسی، دشوارترین اثر لئو اشتراوس است که بیشترین ضدیت را با روشنفکری دارد، و از همین رو،

سیرن‌وارترین اثر اوست. این اثر ضدروشنفکری است، به این معنا که «هماهنگی ذاتی میان اندیشه و جامعه یا پیشرفت فکری و پیشرفت اجتماعی را» پیش‌فرض نمی‌گیرد. در واقع، این اثر دقیقاً برای نفی این هماهنگی و احیای بدیلی برای فهم نسبت اندیشه و جامعه، یا فلسفه و شهر، نوشته شده است؛ بدیلی که بیان حقیقت در شهر یا جامعه یا توافق میان حقیقت (یا محصولات تفکر) و جامعه را نه یک هدف، آرمان، یا وظیفه بلکه نوعی مسئله می‌بیند. دشوارترین است، به این معنا که می‌کوشد، با توجه به هدف یا موضوعش، یعنی هدف یا موضوع ظاهراً ناممکن توضیح تأیید‌آمیز هنر نوشتن (یا مبتنی بر «نزدیکی به موضوع» یا «انتخاب راهی بین اطاعت ناممکن و تخطی فاحش»)، هنری که خود با صورتی از افشا و پوشیده‌سازی «حقیقت» توأمان است، به کمترین میزان ممکن افشا کند و به بیشترین میزان ممکن بپوشاند. از همین رو، این اثر، مهم‌تر از همه، خواننده‌ای را پیش‌فرض می‌گیرد که «خودش می‌تواند بفهمد» یا، به طور دقیق‌تر (با توجه به موضوع و نیت این اثر)، خواننده‌ای که جایی میان «اقلیتی خارق‌العاده و خردمند و اکثریتی میانمایه و ابله» قرار دارد. خواننده‌ای که علاوه بر دارا بودن همه فضایل طبیعی خواننده فلسفی، باید دقیق و صبور باشد؛ خواننده‌ای که برخلاف خواننده عجول، آن «کارگران پرمشغله‌ای که عجله دارند به زمین کار یا مزارع خود برسند»، از «راه‌های اصلی منحرف می‌شود»؛^۱ خواننده‌ای که با فهم هنر نوشتن اشتراوس در توضیح هنر نوشتن (امری که از رهگذر تفسیر یا شرح هنرمندانه او بر آثاری که والاترین تجلی هنر نوشتن اند اتفاق می‌افتد)، یعنی با فهم خود تعقیب و آزار و هنر نوشتن به مثابه «اثری ظاهری»، هنر نوشتن یا «فلسفه سیاسی» را می‌فهمد؛ او دقیقاً می‌فهمد چه چیزی

را نباید یا نمی‌توان به شهر یا جامعه گفت، چرا نباید گفت، و چگونه نباید گفت. امری که، اگرچه کشف آن از دل تفکر در والاترین سطح آن ناشی می‌شود، فهم آن راه را برای تفکر یا فلسفه‌ورزی در اصیل‌ترین و حتی رادیکال‌ترین معنای آن می‌گشاید. به این معنا، تعقیب و آزار و هنر نوشتن، درست مانند آثاری که در این جا تفسیر می‌کند (راهنمای سرگشتگان [دلالة الحائرين] ابن میمون، کتاب الخزری یهودا هیلوی، و رسالة الهیاتی-سیاسی اسپینوزا)، اثری است «ممه‌ور به هفت مهر»؛ چه کسی می‌تواند این مهرها را بگشاید؟

در ترجمه این اثر، ترجمه عبارات و جملات عبری بر اساس ترجمه فرانسوی اثر انجام شده است.^۱ تا جای ممکن، از ارائه پانویس‌های توضیحی که به خود ترجمه ارتباطی ندارند، و هدف نوشتاری کتاب را نقض می‌کنند، اجتناب کرده‌ایم. همچنین، هر آنچه داخل [] آمده است، اگر مربوط به متن اصلی باشد، در پانویست ذکر شده است؛ در غیر این صورت به مترجمان اثر تعلق دارد.^۲

یاشار جیرانی-شروین مقیمی

ایروان-تهران

بهار ۱۴۰۱

1. Leo Strauss, *La persecution et l'art d'ecrire*, Traduit et presente par Olivier Sedeyn, Editions de l'eclat 2003.

۲. مقاله «تعقیب و آزار و هنر نوشتن» پیش از این در این اثر منتشر شده است: لئو اشتراوس، مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه، ترجمه یاشار جیرانی (تهران: آگه، ۱۳۹۶). مترجمان از همکاری مجموعه انتشارات آگه برای چاپ مجدد مقاله مزبور در قالب این مجلد سپاسگزاری می‌کنند.

پیشگفتار

این مقالات در وهله اول با نظر به این واقعیت در این مجلد گردآوری شده‌اند که همه آن‌ها به مسئله‌ای واحد می‌پردازند: مسئله نسبت میان فلسفه و سیاست. من در مقدمه تلاش کرده‌ام این مسئله را از جانب فلسفه بیان کنم. در مقاله «تعقیب و آزار و هنر نوشتن» کوشیده‌ام با آغاز بحث درباره بعضی پدیدارهای مشهور این قرن [یعنی قرن بیستم] به این مسئله وضوح بخشم. همان‌طور که در مقدمه گفته‌ام، هنگام مطالعه فلسفه یهودی و اسلامی قرون میانه با این مسئله آشنا شدم. سه مقاله آخر این مسئله را آن‌گونه که در نوشته‌های دو تن از مشهورترین متفکرین یهودی قرون میانه (هلوی و ابن میمون) و نوشته‌های اسپینوزا — که نسبتاً به‌درستی «آخرین قرون میانه‌ای» نامیده شده است — آمده بررسی می‌کنند.

در مقدمه این اثر آزادانه از مقاله‌ام با عنوان «افلاطون فارابی»^۱ استفاده کرده‌ام. مقاله‌های «تعقیب و آزار و هنر نوشتن»،^۲ «خصیصه»

1. "Fārābī's Plato", *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, American Academy for Jewish Research, New York, 1945, 357-393.

2. "Persecution and the Art of Writing", *Social Research*, November, 1941, 488-504.

نوشتاریِ راهنمای سرگشتگان»^۱ «قانون عقل در کتاب الخزری»^۲ و «چگونه رساله الهیاتی-سیاسی اسپینوزا را مطالعه کنیم»^۳ قبلاً در آثار و نشریات دیگری منتشر شده‌اند. تمایل دارم از سردبیران و صاحبان آن آثار و نشریات به خاطر اجازه حاکمی از لطف آن‌ها برای بازنشر این مقالات تشکر کنم.

لئو اشتراوس

1. "The Literary Character of *The Guide for the Perplexed*", *Essays on Maimonides*, edited by S.W. Baron, Columbia University Press, 1941, 37-91.

2. "The Law of Reason in the *Kuzari*", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XIII, 1943, 47-96.

3. "How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XVII, 1948, 69-131.

مقدمه

می‌توان گفت موضوع مقالات پیشِ رو در قلمرو جامعه‌شناسی شناخت قرار می‌گیرد. جامعه‌شناسی شناخت خودش را به بررسی شناخت به معنای درست کلمه محدود نمی‌کند. از آن‌جا که جامعه‌شناسی شناخت نسبت به مبنای خود رویکردی انتقادی دارد، با بی‌طرفی نه‌تنها شناخت حقیقی را بررسی می‌کند بلکه هر چیزی را هم که وانمود می‌کند شناخت است بررسی می‌کند. بر همین اساس، می‌توان انتظار داشت که جامعه‌شناسی شناخت همچنین به شناختِ اصیلِ کل، یا همان فلسفه، نیز میزانی از توجه را اختصاص دهد. از همین رو به نظر می‌رسد جامعه‌شناسی فلسفه یکی از زیرشاخه‌های مشروع جامعه‌شناسی شناخت باشد. می‌توان گفت مقالات پیشِ رو مواد مفیدی برای نوعی جامعه‌شناسی فلسفه در آینده فراهم می‌کند. نمی‌توان این پرسش را مطرح نکرد که چرا امروزه جامعه‌شناسی فلسفه وجود ندارد. گفتن این نکته بی‌ادبی خواهد بود که بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی شناخت از فلسفه بی‌خبر بودند یا به امکان آن باور نداشتند. آنچه می‌توان با خیال راحت گفت این است که به نظر آن‌ها فیلسوفان، در نهایت یا از همان آغاز، عضوی از همان جماعت ملّونی

بودند که آن‌ها را روشنفکران یا حکما می‌نامیدند. جامعه‌شناسی شناخت در جامعه‌ای ظهور کرد که هماهنگی ذاتی میان اندیشه و جامعه یا پیشرفت فکری و پیشرفت اجتماعی را مفروض می‌گرفت. این جامعه‌شناسی بیشتر به رابطه میان انواع مختلف اندیشه با انواع مختلف جامعه توجه می‌کرد تا به رابطه بنیادین میان اندیشه بماهو با جامعه بماهو. جامعه‌شناسی شناخت در این رابطه بنیادین مسئله یا مشکل وخیمی نمی‌دید. جامعه‌شناسی شناخت تمایل داشت در فلسفه‌های مختلف حامیان جوامع یا طبقات یا روح‌های قومی مختلف را ببیند. این جامعه‌شناسی نتوانست این امکان را بررسی کند که تمام فیلسوفان به‌خودی‌خود یک طبقه را تشکیل دهند، یا این امکان که آنچه تمام فیلسوفان را متحد می‌سازد بسیار مهم‌تر از آن چیزی باشد که یک فیلسوف را با گروهی خاص از غیرفیلسوفان متحد می‌کند. این ناتوانی را می‌توان مستقیماً به نابسندگی اطلاعاتی تاریخی نسبت داد که عمارت جامعه‌شناسی شناخت روی آن بنا شده بود. شناخت دست‌اولی که در اختیار اولین جامعه‌شناسان شناخت قرار داشت عملاً به آنچه آن‌ها از اندیشه غربی قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم می‌دانستند محدود بود.

برای فهم ضرورت نوعی جامعه‌شناسی فلسفه باید به دیگر ادوار، اگر نه به دیگر اقلیم‌ها، رجوع کرد. نگارنده به هنگام مطالعه فلسفه یهودی و اسلامی قرون میانه تصادفاً به پدیدارهایی برخورد که فهم آن‌ها مستلزم نوعی جامعه‌شناسی فلسفه است.

بین سطح فهم امروزی از مدرسی‌گرایی مسیحی از یک سو و فلسفه قرون وسطایی اسلامی و یهودی از سوی دیگر تفاوت چشمگیری وجود دارد. دلیل این تفاوت نهایتاً این واقعیت است که بهترین پژوهندگان مدرسی‌گرایی مسیحی به ربط فلسفی بلاواسطه موضوع خود باور دارند، در حالی که بهترین پژوهندگان فلسفه قرون وسطایی

اسلامی و یهودی تمایل دارند موضوع خود را فقط به نوعی علاقه تاریخی پیوند زنند. احیای مدرسی‌گرایی مسیحی به علاقه‌ای فلسفی به فلسفه قرون وسطایی اسلامی و یهودی منجر شده است: ابن رشد و ابن‌میمون همتایان اسلامی و یهودیِ توماس آکویناس تلقی شده‌اند. اما از دیدگاه مدرسی‌گرایی مسیحی، و در واقع از دیدگاه هر موضعی که خودِ اصل ایمان را بپذیرد، احتمالاً فلسفه قرون وسطایی اسلامی و یهودی مادون مدرسی‌گرایی مسیحی به نظر می‌رسد یا در بهترین حالت صرفاً پیشگام رویکردی محسوب می‌شود که مشخصه مدرسی‌گرایی مسیحی است.^۱ اگر قرار باشد فلسفه قرون وسطایی اسلامی و یهودی درست فهمیده شوند، باید اهمیتی فلسفی داشته باشند و نه صرفاً اهمیتی باستان‌شناختی؛ و این خود مستلزم این است که آن‌ها را همتایان مدرسی‌گرایی مسیحی قلمداد نکنیم.

برای این‌که تفاوت بنیادین مدرسی‌گرایی مسیحی از یک سو و فلسفه قرون وسطایی اسلامی و یهودی از سوی دیگر را بفهمیم، باید از آشکارترین تفاوت، یعنی تفاوت مربوط به منابع نوشتاری، آغاز کنیم. این تفاوت خصوصاً در مورد فلسفه عملی یا سیاسی بسیار چشمگیر است. جایگاهی که سیاست ارسطو، کیکرو، و قانون رومی در بین مدرسیون مسیحی اشغال کرده بود، در فلسفه اسلامی و یهودی جمهوری و قوانین افلاطون پر کرده بود. در حالی که جمهوری و قوانین افلاطون در قرن پانزدهم میلادی در غرب احیا شدند، در قرن نهم میلادی به عربی ترجمه شده بودند. دو تن از مشهورترین فیلسوفان اسلامی در باب آن شرح نوشته بودند: فارابی بر قوانین، و ابن رشد بر جمهوری. تفاوت مذکور متضمن تفاوتی نه تنها در محتوای فلسفه سیاسی، بلکه مهم‌تر از همه در اهمیت آن برای کل فلسفه بود. فارابی، یعنی کسی که به عقیده

1. Compare Isaac Abranavel's Commentary on Joshua X, 12 (ed. Frankfurt, 1736, fol. 21-22).

ابن میمون (بزرگ‌ترین متفکر یهودی قرون میانه) بزرگ‌ترین فیلسوف اسلامی و در واقع بزرگ‌ترین مرجع فلسفی پس از ارسطو بود، چنان متأثر از جمهوری افلاطون بود که کل فلسفه به معنای واقعی کلمه را در چارچوبی سیاسی مطرح کرد. آن اثر فارابی که ابن میمون آن را به طور خاص پیشنهاد می‌کرد از دو بخش تشکیل شده است، بخش نخست در باب خدا و عالم بحث می‌کند، و بخش دوم در باب شهر؛ مؤلف عنوان سیاست مدینه را برای آن برگزید. اثری موازی که او تألیف کرد آرای اهل مدینه فاضله نام دارد؛ این اثر در نسخ خطی‌ای که من مطالعه کرده‌ام «اثری سیاسی» خوانده شده است. این مطلب مهم است که فارابی نزد مدرسیون مسیحی قطعاً کمتر از ابن سینا و ابن رشد شناخته شده بود.^۱

برای فهم این تفاوت‌های آشکار باید تفاوت ذاتی میان یهودیت و اسلام از یک طرف و مسیحیت از طرف دیگر را ملاحظه کرد. وحی در نظر یهودیان و مسلمانان بیشتر خصیصهٔ قانون (تورات، شریعت) را دارد تا ایمان.^۲ بر همین اساس، وقتی فیلسوفان اسلامی و یهودی در باب وحی تأمل کردند، آنچه اول از همه به چشمشان آمد نه یک کیش یا مجموعه‌ای از عقاید جزئی، بلکه نظم اجتماعی (اگرچه نظمی فراگیر) بود که نه تنها اعمال بلکه اندیشه‌ها یا عقاید را نیز تنظیم می‌کند. فیلسوفان وفادار وحی در این معنا را به مثابهٔ قانون کامل، یعنی نظم سیاسی کامل، تفسیر کردند. از آن‌جا که فلاسفه^۳ — نامی

1. See *Church History*, XV, 1946, 62. — Louis Gardet and M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948, 245: "... les Fārābī, les Avicenne, les Averroès. Deux noms émergèrent (en chrétienté): Avicenne ..." et plus tard Averroès...."

2. Compare, e.g., Gardet-Anawati, *op. cit.*, 332, 335, and 407.

۳. «فارابی، ابن سینا، ابن رشد. دو نام (در مسیحیت) سر برآوردند: ابن سینا ... و بعدتر ابن رشد...». اشتراوس از واژهٔ *falāsifa* استفاده می‌کند که نویسه‌گردانی «فلاسفه» است. از همین رو هر کجا اشتراوس از این واژه استفاده کند ما از «فلاسفه» استفاده خواهیم کرد و برای صورت جمع «فیلسوف» به طور کلی (philosophers) از «فیلسوفان» استفاده خواهیم کرد. — م.

که بر آن‌ها نهاده شده بود — فیلسوف بودند، تلاش کردند به فهمی کامل از پدیدار وحی دست یابند. اما وحی تا جایی برای انسان قابل فهم است که از طریق میانجی‌گری علل ثانویه رخ دهد، یا تا جایی که یک پدیدار طبیعی باشد. میانجی‌ای که خدا از طریق آن خود را بر انسان متجلی می‌سازد نبی است، یعنی یک انسان. از همین رو فلاسفه کوشیدند فرایند وحی را به مثابه فرایندی بفهمند که ذاتاً با کمال «فطری» خاص و در واقع با کمال برین انسان مرتبط یا این همان است. از آن‌جا که فلاسفه فیلسوفانی وفادار بودند مجبور بودند فلسفه‌ورزی خود را در برابر محکمه قانون الهی توجیه کنند. با توجه به اهمیتی که آن فلاسفه برای فلسفه قایل بودند، آن‌ها به سمت تفسیر وحی به مثابه نظم سیاسی کامل رانده شدند؛ این نظم دقیقاً به این دلیل کامل است که همه انسان‌هایی را که آمادگی‌اش را دارند ملزم می‌سازد زندگی خود را وقف فلسفه کنند. در راستای همین هدف، آن‌ها باید فرض می‌کردند که بنیان‌گذار نظم کامل، یعنی قانون‌گذار نبوی، نه تنها مردی سیاسی در بالاترین مرتبه بلکه فیلسوفی در بالاترین مرتبه است. آن‌ها باید قانون‌گذار نبوی را فیلسوف-شاه یا کمال برین فیلسوف-شاه تصور می‌کردند. اما فیلسوف-شاهان و اجتماعاتی که فیلسوف-شاهان بر آن‌ها حکومت می‌کنند نه موضوع سیاست ارسطویی بلکه موضوع سیاست افلاطونی بودند. و قوانین الهی، که نه تنها اعمال بلکه عقاید مربوط به امور الهی را مقرر می‌کنند، خصوصاً موضوع قوانین افلاطون بودند. از همین رو عجیب نیست که، به قول ابن سینا، دانشی فلسفی که به نبوت می‌پردازد فلسفه سیاسی یا علم سیاسی است، و کتاب معیار در باب نبوت قوانین افلاطون است. زیرا همان‌طور که ابن رشد می‌گوید، نقش ویژه نبی، یا همان‌طور که ابن میمون می‌گوید نقش ویژه بزرگ‌ترین نبی، والاترین نوع قانون‌گذاری است.

قوانین افلاطون در دوره مورد بحث به عنوان «قوانین» (nomoi)

[نوامیس] عقلانی افلاطون» شناخته می‌شد. پس فلاسفه این انگاره را قبول کردند که «قوانین عقلانی» وجود دارد. اما آن‌ها انگاره «احکام عقلانی» را رد کردند. یکی از مکاتب متعلق به آنچه می‌توان الهیات اسلامی (کلام)^۱ نامید این انگاره دوم را به کار گرفته بود، و بعضی از متفکران یهودی نیز آن را اتخاذ کرده بودند. این انگاره با انگاره مسیحی «قانون طبیعی» — که می‌توان آن را با «قانون عقلانی» و «قانون اخلاقی» یکی گرفت — متناظر بود. فلاسفه با رد انگاره «احکام عقلانی» به طور ضمنی به این نکته اشاره می‌کردند که اصول اخلاق عقلانی نیستند، بلکه «محتمل» یا «مشهور» هستند. قوانین عقلانی (no-moi) مورد پذیرش آن‌ها الزام‌آور نبودند و به واسطه همین واقعیت از «احکام عقلانی» یا قانون طبیعی متمایز می‌شدند. آموزه قانون طبیعی رواقی، که از طریق کیکرو و بعضی از حقوقدانان رومی به جهان غرب منتقل شد، اثری بر فلسفه عملی یا سیاسی فلاسفه نداشت.

یکدندگی فلسفی فلاسفه به اندازه کافی در تفاسیر مقبول از آموزه‌های آن‌ها درک نشده است.^۲ این تا حدی به دلیل توداری خود فلاسفه است. بهترین سرنخ‌ها برای رسیدن به نیات آن‌ها در نوشته‌های مردانی مثل یهودا هلوی و ابن میمون یافت می‌شود. ممکن است تصور شود ارزش شهادت این مردان بزرگ به دلیل مخالفت آن‌ها با فلاسفه معیوب است. اما دست‌کم بعضی از نوشته‌های فارابی تفسیر هلوی و ابن میمون را تأیید می‌کند. در وضع کنونی دانش ما، گفتن این امر ناممکن است که اخلاف فارابی تا چه حد نظرات او را در باب نکته اصلی و تعیین‌کننده پذیرفتند. اما تردیدی نیست که تا زمانی که فلسفه بر اندیشه اسلامی و یهودی اثر می‌گذاشت، این نظرات نقش خمیرمایه را بازی می‌کردند.

فارابی اندیشه خود را به واضح‌ترین صورت ممکن در رساله

1. kalām

2. See Gardet-Anawati, *op. cit.*, 268-272, and 320-324.

کوتاهش دربارهٔ افلاطون بیان کرده است.^۱ افلاطون بخش دوم و کوتاه‌ترین بخش اثری سه‌بخشی است که ظاهراً عنوان آن در باب اغراض افلاطون و ارسطو بوده و ابن رشد تحت عنوان دو فلسفه^۲ از آن نقل قول می‌آورد.^۳ بخش سوم، که هنوز ویرایش نشده است، به فلسفهٔ ارسطو می‌پردازد. فارابی در بخش نخست (تحصیل السعادة) در باب اموری انسانی بحث می‌کند که برای تحقق سعادت کامل ملل و شهرها الزامی است. معلوم می‌شود که الزام اصلی برای تحقق این امر فلسفه یا حکومت فیلسوفان است، زیرا «معنای فیلسوف، رئیس اول، شاه، قانون‌گذار، و امام^۴ یکی است». خاستگاه افلاطونی این تز هدایتگر آشکار است، و خود مؤلف نیز به آن اشاره می‌کند. او بخش اول را با این گفته جمع‌بندی می‌کند که فلسفه آن‌گونه که پیش از این توصیف شد از افلاطون و ارسطو نشئت می‌گیرد، که هر دوی آن‌ها «فلسفه را به ما بخشیدند» به همراه «شیوه‌های رسیدن به آن و شیوهٔ معرفی آن پس از این که تیره‌وتار یا نابود گشت»، و این که — همان‌طور که از ارائه و معرفی فلسفهٔ افلاطون و ارسطو در دو بخش بعدی اثر آشکار می‌شود — غرض افلاطون و ارسطو یکی بود. دو نکته در کتاب در باب اغراض افلاطون و ارسطو بیش از همه جلب‌نظر می‌کند. این اثر خاستگاه خود را مرهون دغدغهٔ احیای فلسفه «پس از این که تیره‌وتار یا نابود گشت» است؛ و این اثر بیشتر به هدف مشترک افلاطون و ارسطو توجه دارد تا به توافق یا عدم توافق آن‌ها در مورد حاصل تبعاتشان. آنچه فارابی

۱. عنوان کامل از این قرار است: «فلسفهٔ افلاطون، اجزای آن، و مراتب آن اجزاء، از آغاز تا پایان». نسخهٔ اصلی را اِف. روزنتال و آر. والزر ویرایش، حاشیه‌نگاری و به لاتین ترجمه کرده‌اند: (Alfarabius De Platónis Philosophia, London, 1943)

۲. الفلسفتین لفلاطن و ارسطوطاليس. — م.

۳. یوسف ابن عقیقین، از معاصران ابن رشد، نیز از همین عنوان استفاده می‌کند. (See A. S. Halkin, "Ibn Aknin's Commentary on the Song of Songs," *Alexander Marx Jubilee Volume*, New York, 1950, 423.)

4. Imām

به عنوان غرض این دو فیلسوف و از همین رو غرض درست فلسفه قلمداد کرده، با بیشترین وضوحی که می‌توان به طور معقول انتظار داشت، در خلاصه‌ای که او از فلسفه افلاطون ارائه می‌کند — و نه در هیچ منبع دیگری — آشکار می‌شود. این هدف به احتمال زیاد هدف پنهان تمام فلاسفه به معنای درست کلمه را آشکار می‌کند. پس معلوم می‌شود که افلاطون فارابی بهترین سرخ رسیدن به فلسفه^۱ بماهو است. به نظر فارابی، افلاطون تتبع خود را با پرسش در باب ذات کمال انسان یا سعادت او آغاز کرد، و دریافت که سعادت انسان مبتنی بر یک علم خاص و یک شیوه زندگی خاص است. معلوم می‌شود که علم مورد نظر علم به ذات هر موجودی است، و معلوم می‌شود صنعتی که آن علم را فراهم می‌کند همان فلسفه است. در مورد شیوه زندگی مورد نظر، معلوم می‌شود صنعتی که آن را فراهم می‌کند همان صنعت شاهانه یا سیاسی است. اما معلوم می‌شود که فیلسوف و شاه یکی هستند. بر همین اساس، فلسفه به خودی خود نه تنها برای ایجاد سعادت لازم است بلکه کافی نیز هست: برای ایجاد سعادت نیازی نیست که فلسفه با چیز دیگری، یا با چیز دیگری که تصور می‌شود مرتبه والاتری از آن دارد، تکمیل شود. غرض افلاطون یا ارسطو، آن‌گونه که فارابی می‌فهمید، به کفایت در این تحسین ظاهراً متعارف از فلسفه متجلی می‌شود.

قرار است تحسین فلسفه هر گونه ادعای دارای ارزش معرفتی را که از سوی دین به طور کلی و دین و حیانی به طور خاص مطرح می‌شود بیرون براند، زیرا فلسفه‌ای که فارابی آن را به طور نامشروط تحسین می‌کند فلسفه افلاطون و ارسطوی کافر [پاگان] است. او در احصاء العلوم خود، «علوم اسلامی» (فقه^۲ و کلام) را پیامدهای علم

سیاست می‌داند. به واسطه همین واقعیت، پیشه‌های مورد نظر دیگر اسلامی نیستند؛ آن‌ها به صناعت‌هایی برای تفسیر و دفاع از هر قانون الهی یا دین موضوعه تبدیل می‌شوند. هر چقدر هم که احصاء العلوم ظاهراً دچار ابهام باشد، در افلاطون از هر گونه ابهام اجتناب شده است. فارابی از زبان افلاطون اعلام می‌کند که نظورورزی دینی و تتبع دینی در باب موجودات و صناعت قیاسی دینی، علم موجودات — یعنی همان چیزی که سعادت انسان بر آن مبتنی است — را فراهم نمی‌کند، در حالی که فلسفه آن را فراهم می‌کند. او تا جایی پیش می‌رود که دانش دینی را پایین‌ترین پله نردبان پیشه‌های معرفتی معرفی می‌کند، حتی پایین‌تر از صرف و نحو و شعر. هدف افلاطون به طور کلی آشکار می‌سازد که حتی اگر ما دانش دینی زمان فارابی را جایگزین دانش دینی زمان افلاطون کنیم، آن حکم تغییر نمی‌کند.

فارابی در آغاز رساله تحصیل السعادة که در حکم پیشگفتاری برای تلخیص فلسفه افلاطون و ارسطوست، تمایز میان «سعادت این دنیا در این زندگی» و «سعادت غایی در زندگی دیگر» را به کار می‌گیرد. در افلاطون، که دومین بخش اثر و از همین رو بخشی است که نسبت به دو بخش دیگر کمتر در معرض دید است، تمایز میان دو نوع سعادت کاملاً از قلم می‌افتد. معنای این سکوت از طریق این واقعیت آشکار می‌شود که در سرتاسر کتاب افلاطون (که دربردارنده تلخیصاتی از گریاس، فایدروس، فایدون و جمهوری است) هیچ اشاره‌ای به نامیرایی نفس نمی‌شود: افلاطون فارابی در سکوت آموزه زندگی پس از مرگ افلاطون را رد می‌کند.

فارابی در افلاطون توانست تا این حد پیش برود، نه صرفاً به این دلیل که آن رساله کمتر در معرض دید و کوتاه‌ترین بخش یک اثر بزرگ‌تر است، بلکه به این دلیل که آن رساله نظرات شخص دیگری را بیان می‌کند. همان‌طور که اشاره شد، او در تحصیل السعادة

و افلاطون به دو شکل متفاوت با دو نوع سعادت برخورد می‌کند؛ و همچنین در احصاء العلوم و افلاطون برخوردی تا حدودی متفاوت با دانش دینی دارد. او با پیش رفتن طبق همین قاعده، در آرای اهل مدینه فاضله و سیاست مدینه — یعنی در آثاری که به نام خودش سخن می‌گوید — در باب زندگی پس از مرگ کم‌وبیش عقایدی راست‌کیشانه بیان می‌کند. به طور دقیق‌تر، او در آرای اهل مدینه فاضله نظرانی کاملاً راست‌کیشانه را بیان می‌کند، و در سیاست مدینه نظرانی را مطرح می‌کند که حتی اگر ارتدادآمیز هم باشند، همچنان قابل تحمل‌اند. اما او در شرح خود بر اخلاق نیکوماخوسی می‌گوید که فقط سعادت این دنیا وجود دارد، و تمام گزاره‌هایی که خلاف این را می‌گویند بر «هذیان و قصه پیرزن‌ها» مبتنی است.^۱

پس فارابی از مصونیت ویژه شارح یا مورخ استفاده می‌کند تا نظر خودش را درباره مهم‌ترین موضوعات در آثار «تاریخی» اش، و نه در آثاری که او به نام خودش سخن می‌گوید، بیان کند. اما آیا فارابی نمی‌توانست در مقام یک شارح و بدون زمزمه مخالفت عقایدی را شرح دهد که در مقام یک انسان آن‌ها را رد می‌کرد؟ آیا او نمی‌توانست در جایگاه یک محصل فلسفه به سمت عقایدی جذب شود که به عنوان فردی مؤمن از آن‌ها بیزار بود؟ آیا او از همان نوع ذهنیتی برخوردار نبود که به ابن رشدگرایان لاتین نسبت داده می‌شود؟ تقریباً بیان این ظن برای فهم بی‌اساس بودن آن کفایت می‌کند. ابن رشدگرایان لاتین

1. Ibn Tufail, *Hajj ibn Yaqdhān*, ed. by L. Gauthier, Beyrouth, 1936, 14.

مقایسه کنید با ملاحظات ابن رشد که اشتاینشایدر در *Al-farabi* صص ۹۴ و ۱۰۶ نقل کرده است («زیرا به نظر می‌رسد [فارابی] در کتاب نیکوماخوس امتداد عقول مفارقه را منکر می‌شود: و او می‌گوید که این عقیده اسکندر است، و قرار نیست جز کمال‌نظرورزانه غایت دیگری برای انسان وجود داشته باشد»).

Compare Thomas Aquinas, *Commentary on Eth. Nic.* X, lect. 13 vers. fin., and *S.c.G.* III cap. 48 vers. fin.

تحت اللفظی‌ترین تفسیر را از ارتداد‌آمیزترین آموزه‌ها ارائه دادند. اما فارابی عکس آن را انجام داد: او تفسیری شدیداً غیرتحت‌اللفظی از آموزه‌ای نسبتاً قابل تحمل ارائه داد. فارابی، دقیقاً در مقام شارح صرف افلاطون، مجبور بود آموزه زندگی پس از مرگ را بپذیرد. انحراف آشکار او از نص آموزه افلاطون، یا امتناع او از تسلیم شدن به افسون‌های افلاطون، به کفایت ثابت می‌کند که او باور به سعادت‌ی متفاوت با سعادت این دنیا یا باور به زندگی دیگر را رد می‌کرد. سکوت او در باب نامیرایی نفس در رساله‌ای که هدفش ارائه فلسفه افلاطون «از آغاز تا پایانش» بود بدون هیچ شک معقولی ثابت می‌کند که گزاره‌های تأییدآمیز او در باب نامیرایی نفس را — که در بعضی از نوشته‌های دیگرش دیده می‌شود — باید به مثابه همراهی او با آرای مشهور تلقی کرد.

افلاطون فارابی فیلسوف را با شاه یکی می‌گیرد. اما او در باب رابطه دقیق فیلسوف و شاه از یک طرف و قانون‌گذار از طرف دیگر سکوت می‌کند؛ دست‌کم می‌توان گفت که او صراحتاً قانون‌گذار را با فیلسوف-شاه یکی نمی‌گیرد. این مطلب هر معنایی که داشته باشد،^۱ فارابی در افلاطون می‌گوید که فلسفه کاملاً با صنعت شاهانه [ملکیه] یکی نیست: فلسفه والاترین صنعت نظری است و صنعت شاهانه والاترین صنعت عملی است؛ و تفاوت بنیادین میان نظریه و عمل یکی از موضوعات اصلی افلاطون باقی می‌ماند. از آن‌جا که او ادعا می‌کند فلسفه و صنعت شاهانه هر دو برای ایجاد سعادت لازم‌اند، به نحوی با این نظر راست‌کیشانه موافق است که فلسفه برای هدایت انسان به سوی سعادت ناکافی است. اما آن مکمل فلسفه که به نظر او

۱. معنای مورد نظر در این واقعیت آشکار می‌شود که در سه پاراگراف پایانی افلاطون، «فیلسوف»، «شاه» [ملوک]، «انسان کامل» و «محقق» [انسان فاحص] از یک طرف، و «قانون‌گذار» [شارع نوامیس] و «انسان‌های فضیلت‌مند» [افاضل] از طرف دیگر، کلماتی هم‌معنا تلقی می‌شوند.

برای تحصیل سعادت لازم است نه دین یا وحی بلکه سیاست است، حتی اگر سیاست افلاطونی باشد. او سیاست را به جای دین می‌نشاند. از همین رو می‌توان گفت که او اتحاد سکولار میان فیلسوفان و شهریاران دوستدار فلسفه را بنیاد می‌گذارد، و سستی را آغاز می‌کند که مشهورترین نمایندگانش در غرب مارسیلیوس پادوایی و ماکیاولی هستند.^۱ او از نیاز به مدینه فاضله‌ای سخن می‌گوید که آن را «مدینه [شهر] دیگر» می‌نامد. او قصد دارد شهر دیگر را به جای جهان دیگر یا زندگی دیگر بنشاند. از آن‌جا که شهر دیگر شهری زمینی است، در میانه این دنیا و دنیای دیگر قرار می‌گیرد، اما این شهر نه شهری «در عمل» بلکه شهری «در سخن» است.

در واقع، به هیچ عنوان نمی‌توان یقین داشت که هدف افلاطون و ارسطو — آن‌گونه که فارابی می‌فهمید — مستلزم فعلیت بهترین نظم سیاسی یا مدینه فاضله بوده باشد. فارابی با تمایز قایل شدن میان تحقیقات سقراط و افلاطون، و همچنین میان «روش سقراط» و روشی که نهایتاً افلاطون اتخاذ کرد، به این مسئله اشاره می‌کند. «علم و صنعت سقراط» که در قوانین افلاطون یافت می‌شود فقط بخشی از علم و صنعت افلاطون است، و بخش دیگر «علم و صنعت تیمائوس» است که در تیمائوس یافت می‌شود. مشخصه «روش سقراط» تأکید بر «تحقیق علمی در باب عدالت و فضایل» است، در حالی که صنعت افلاطون قرار است «علم به ذات هر موجود» و از همین رو علم به امور الهی و طبیعی را فراهم آورد. تفاوت میان روش سقراط و افلاطون به تفاوت نگرش آن‌ها نسبت به شهرهای واقعی اشاره می‌کند. منزلت سیاسی یا اجتماعی فلسفه مشکل اساسی را به وجود آورد: در ملل و شهرهای زمان افلاطون، آزادی آموزش و تحقیق وجود نداشت. از

۱. بنگرید به صفحه ۱۲۲ همین کتاب، پانویست ۲.

همین رو سقراط دو راه پیش رو داشت: یا می‌بایست امنیت و زندگی را انتخاب می‌کرد و بدین ترتیب با عقاید کاذب و شیوه نادرست زندگی هم‌شهریانش هم‌نوا می‌شد، یا می‌بایست عدم‌هم‌نوايي و مرگ را انتخاب می‌کرد. سقراط عدم‌هم‌نوايي و مرگ را برگزید. افلاطون با بنیان‌گذاری شهر فضیلت‌مند در سخن، راه‌حلی را برای مسئله‌ای یافت که سرنوشت سقراط پیش آورده بود: انسان فقط در آن «مدینه دیگر» می‌تواند به کمال خود دست یابد. با این حال، به نظر فارابی، افلاطون روایت خود از روش سقراط را «تکرار کرد» و او اشاره به عوام شهرها و مللی را که در آن زمان وجود داشتند «تکرار کرد».^۱ این تکرار به معنای اصلاح قابل ملاحظه گزاره نخست یا تصحیح روش سقراطی است. روش افلاطونی، به تفکیک از روش سقراطی، ترکیبی از روش سقراط و تراسیماخوس است، زیرا روش سختگیرانه سقراط فقط برای مواجهه فیلسوف با نخبگان مناسب بود، در حالی که روش تراسیماخوس، که از روش قبلی هم بیشتر و هم کمتر سختگیر است، برای مواجهه او با عوام مناسب است. پیشنهاد فارابی این است که افلاطون با ترکیب روش سقراط با روش تراسیماخوس، از تعارض با عوام و در نتیجه سرنوشت سقراط اجتناب کرد. بر همین اساس، جستجوی انقلابی برای شهر دیگر ضرورت خود را از دست می‌دهد: افلاطون روش عمل محافظه‌کارانه‌تری به جای آن می‌نماید، یعنی جایگزینی تدریجی عقاید مشهور با حقیقت یا آنچه به حقیقت نزدیک است. جایگزینی عقاید مشهور، اگر با پذیرش موقتی آن‌ها همراه نمی‌بود، نمی‌توانست تدریجی باشد: همان‌طور که فارابی در جای دیگری می‌گوید، هم‌نوايي با عقاید اجتماع دینی که

۱. درباره معنای دقیق «تکرار» به صفحات ۸۴ تا ۸۷ همین کتاب نگاه کنید.

فرد در آن پرورش یافته است شرطی لازم برای فیلسوف آینده است.^۱ جایگزینی عقاید مشهور نمی‌توانست تدریجی باشد، اگر با مطرح کردن عقایدی همراه نبود که اگرچه به حقیقت اشاره می‌کردند، به طور فاحشی عقاید مشهور را نقض نمی‌کردند. می‌توانیم بگوییم که افلاطون فارابی نهایتاً به جای فیلسوف-شاهی که آشکارا بر مدینه فاضله حکومت می‌کند، پادشاهی سرّی فیلسوفی را می‌نشاند که از آن‌جا که دقیقاً به دلیل «محقق» [فاحص] بودن «یک انسان کامل» است، در باطن به عنوان عضو یک جامعه ناکامل زندگی می‌کند، جامعه‌ای که او می‌کوشد تا جای ممکن آن را انسانی سازد. اظهارات فارابی در باب خط‌مشی افلاطون خصیصه کلی فعالیت فلاسفه را تعریف می‌کند.

در پرتو این ملاحظات، یکی گرفتن آموزه فلاسفه با آنچه آن‌ها بیشتر اوقات و به آشکارترین صورت آموزش داده‌اند کار نسنجیده‌ای به نظر می‌رسد. تلاش برای فهم آموزه جدی آن‌ها به واسطه این واقعیت دشوارتر می‌شود که به نظر می‌رسد بعضی از رقبای فلاسفه ضروری دیده‌اند تا فلاسفه را در پنهان ساختن آموزه‌هایشان یاری دهند، زیرا می‌ترسیدند انتشار این آموزه‌ها به آن دسته از هم‌کیشان آن‌ها که ایمان ضعیفی داشتند زیان وارد کند.

اشارات فارابی در باب رویه فیلسوفان حقیقی را اظهارات موجود در آثار اخلاف فارابی درباره تمایز فلسفی میان آموزه ظاهری [اکسوتریک] و باطنی [اسوتریک] تأیید می‌کند. افلاطون فارابی آشکارترین و زمخت‌ترین دلیل نیاز به این تمایز کهنه و فراموش‌شده را به اطلاع ما می‌رساند. فلاسفه و فیلسوفان را «خطری بزرگ» تهدید

۱. *On the Attainment of Happiness* (k.tahsīl as-sa'āda, Hyderabad 1345, 45).

مقایسه کنید با دو اصل متعارف نخست دکارت در باب "morale par provision" [«اخلاق دوراندیشانه»] (*Discours de la méthode*, III).

می‌کرد. جامعه فلسفه یا حق فلسفه‌ورزی را به رسمیت نمی‌شناخت. هماهنگی میان فلسفه و جامعه وجود نداشت. فیلسوفان اصلاً و ابدا حامی جامعه یا احزاب نبودند. آن‌ها فقط از منافع فلسفه و نه هیچ چیز دیگر دفاع می‌کردند. فیلسوفان معتقد بودند که با انجام دادن این کار در حال دفاع از والاترین منافع نوع بشر هستند.^۱ برای محافظت از فلسفه به آموزه‌ ظاهری نیاز بود. این آموزه زهری بود که فلسفه می‌بایست در پوشش آن پدیدار می‌شد. این آموزه به دلایل سیاسی لازم بود. این آموزه صورتی بود که فلسفه در قالب آن در چشم اجتماع سیاسی پدیدار می‌شد. این آموزه جنبه سیاسی فلسفه بود. این آموزه فلسفه سیاسی بود. شاید بر این اساس زمانی بفهمیم که چرا فارابی کل فلسفه را درون یک چارچوب سیاسی ارائه کرد، یا چرا جامع‌ترین نوشته‌های او «کتب سیاسی» بودند. غیرممکن نیست که عنوان «دو فلسفه» که رساله در باب اغراض افلاطون و ارسطو را بدان می‌شناختند، به تفاوت میان «دو فلسفه» یا «دو آموزه» اشاره کرده باشد: بیرونی و درونی. این امکان را نمی‌توان در هیچ ارزیابی جدی‌ای از افلاطون‌گرایی یا نوافلاطون‌گرایی فلاسفه و به‌خصوص در هیچ ارزیابی جدی‌ای از استفاده‌ای که آن‌ها گاه از الهیات ارسطو به عنوان الهیاتی نوافلاطونی می‌کردند نادیده گرفت. اشاره به این نکته کافی است که در افلاطون فارابی هیچ نشانی از تأثیر نوافلاطونی دیده نمی‌شود.

در بیشتر تأملات کنونی در باب رابطه فلسفه و جامعه، به نحوی مفروض گرفته می‌شود که فلسفه همواره از منزلت سیاسی یا اجتماعی برخوردار بوده است. به گفته فارابی، شهرها و ملل زمان افلاطون فلسفه را به رسمیت نمی‌شناختند. او از طریق کل رویه خود نشان می‌دهد که در شهرها و ملل زمان خود او — یعنی «پس از این که فلسفه تیره‌وتار یا نابود گشت» — حتی آزادی فلسفه‌ورزی کمتری

وجود داشت. این واقعیت که در جهان اسلام «فلسفه» و «فیلسوفان» به معنای پیشه و گروهی انسان‌های مشکوک بودند — تازه اگر نخواهیم از بی‌ایمانی و بی‌ایمان‌ها سخن بگوییم — به کفایت نشان می‌دهد که وضع و منزلت فلسفه چقدر متزلزل بود: مشروعیت فلسفه به رسمیت شناخته نمی‌شد.^۱ ما در این جا بر چیزی انگشت می‌گذاریم که از دیدگاه جامعه‌شناسی فلسفه مهم‌ترین تفاوت میان مسیحیت از یک طرف، و اسلام و یهودیت از طرف دیگر است. نزد انسان مسیحی، آموزه مقدس الهیات و حیانی است: نزد یهودی و مسلمان، آموزه مقدس، دست‌کم به طریق اولی، تفسیر قانونی [یا حقوقی] قانون الهی (تلمود^۲ یا فقه) است. آموزه مقدس در معنای دوم در مقایسه با معنای اول — دست‌کم — وجه اشتراک کمتری با فلسفه دارد. نهایتاً به همین دلیل بود که وضع و منزلت فلسفه در یهودیت و اسلام اصولاً بسیار متزلزل‌تر از مسیحیت بود: در مسیحیت فلسفه به بخش جدایی‌ناپذیر تربیت رسمی و حتی الزامی محصلان آموزه مقدس تبدیل شد. این تفاوت تا حدی اضمحلال تحقیق فلسفی در جهان اسلام و جهان یهودی را تبیین می‌کند، اضمحلالی که هیچ نمونه مشابهی در جهان مسیحی غربی ندارد.

به دلیل جایگاهی که «علم کلام» در اسلام کسب کرد، وضعیت [و منزلت] فلسفه در جهان اسلام چیزی بین وضعیت فلسفه در مسیحیت و یهودیت بود. از همین رو اگر به وضعیت و منزلت فلسفه در یهودیت بنگریم، روشن است که در حالی که در مسیحیت هیچ‌کس نمی‌تواند بدون برخورداری از میزان قابل‌توجهی تربیت فلسفی به عالم آموزه مقدس مسیحی تبدیل شود، در یهودیت فرد می‌تواند بدون هیچ‌گونه تربیت فلسفی به یک تلموديست کاملاً صالح

1. Compare Gardet-Anawati, *op.cit.*, 78, 225, and 236.

2. talmud

تبدیل شود. یهودیان فلسفه‌دانی مثل هلوی و ابن میمون مفروض می‌گرفتند که یهودی بودن و فیلسوف بودن مانع‌الجمع‌اند. در نگاه اول، راهنمای سرگشتگان ابن میمون همتای یهودی جامع‌الهیات توماس آکویناس است، اما راهنمای سرگشتگان در یهودیت هرگز حتی ذره‌ای از آن مرجعیتی را کسب نکرد که جامع‌الهیات در مسیحیت به دست آورد؛ نه راهنمای سرگشتگان ابن میمون، بلکه میشنه تورا^۱ی او — یعنی تدوین قانون یهودی — را باید همتای یهودی جامع‌الهیات توصیف کرد. هیچ‌چیز به اندازه تفاوت میان بخش‌های آغازین راهنمای سرگشتگان و جامع‌الهیات مسئله مورد نظر را آشکار نمی‌سازد. بند نخست جامع‌الهیات به این پرسش می‌پردازد که آیا علاوه بر دانش‌های فلسفی به آموزه مقدس نیاز هست یا خیر: توماس آموزه مقدس را در برابر دادگاه فلسفه توجیه می‌کند. حتی نمی‌توان تصور کرد که ابن میمون راهنمای سرگشتگان یا هر اثر دیگری را با بحث در باب این پرسش آغاز کند که آیا علاوه بر دانش‌های فلسفی به هالاخا^۲ (قانون مقدس) نیاز هست یا خیر. فصول نخستین راهنمای سرگشتگان بیشتر شبیه شرحی پراکنده بر یکی از آیات کتاب مقدس (سفر پیدایش ۱:۲۷) است تا سرآغاز یک اثر فلسفی یا الهیاتی. ابن میمون، درست مثل ابن رشد، بیشتر نیازمند توجیه قانونی فلسفه بود — یعنی بحثی قانونی [یا حقوقی] در باب این پرسش که آیا قانون الهی مطالعه فلسفه را جایز می‌داند، منع می‌کند، یا بدان امر می‌کند — تا توجیه فلسفی قانون الهی یا مطالعه آن. ادله‌ای که ابن میمون از آن‌ها برای اثبات ضرورت سرنی نگاه داشتن برخی از حقایق عقلانی در باب امور الهی استفاده می‌کند توماس از آن برای اثبات این امر استفاده می‌کند که حقیقت عقلانی در باب امور الهی نیازمند وحی

از سوی خداست.^۱ ابن میمون مطابق با اشاره گذرای خود که سنت یهودی بر عدالت خدا و نه حکمت او تأکید دارد، معادل یهودی فلسفه یا الهیات را در برخی از عناصر آگادا^۲ (یا افسانه [روایت]) می‌یابد، یعنی در آن بخش از معارف یهودی که در مقایسه با هالاخا عموماً مرجعیت بسیار کمتری به آن نسبت داده می‌شد.^۳ اسپینوزا بی‌پرده می‌گوید یهودیان فلسفه را خوار می‌شمارند.^۴ حتی تا سال ۱۷۶۵، موسی مندلسون این ضرورت را احساس می‌کرد که برای پیشنهاد خود درباره مطالعه منطق دفاعیه‌ای ارائه کند، و نشان دهد که چرا ممنوعیت علیه مطالعه کتب فرعی یا کفرآمیز [دنیوی] شامل کتب منطق نمی‌شود.^۵ مسئله یهودیت سنتی در برابر فلسفه با مسئله اورشلیم در برابر آتن یکی است. دشوار است ندیدن ارتباط میان خوار شمردن موضوع اصلی فلسفه — آسمان و اجسام آسمانی — در فصل اول سفر پیدایش، ممنوعیت علیه خوردن از درخت دانش خیر و شر در فصل دوم، نام الهی «خواهم بود آنچه خواهم بود»، این تذکر که قانون نه در آسمان است و نه در آن سوی دریا، گفته میکاه نبی در باب آنچه خداوند برای انسان الزامی ساخته است، و این دست بیانات تلمودی: «آن‌کس که در باب چهار چیز تأمل می‌کند — در باب آنچه در بالاست، آنچه در پایین است، آنچه در پیش است، و آنچه در پس است — بهتر است که او به این دنیا نیاید»، و «خدا در دنیای خودش هیچ چیزی ندارد جز چهار ذراع هالاخا».^۶

1. Compare *Guide I* 34 with Thomas, *S.c.G.* I 4 and *Quaest. disput. De Veritate* q. 14 a. 10. 2. Aggadah

۳. مقایسه کنید پانوشته ۱، صفحه ۵۵ را با راهنمای سرگشتگان، III 17 (35 a munk).

4. *Tr. Theol.pol.* XI *vers.fin.* Cf. *ib.* I (§41 Bruder). See also Georges Vajda, *Introduction à la Pensée Juive du Moyen Age*, Paris, 1947, 43.

5. *Gesammelte Schriften*, Jubilaeums-Ausgabe, II, 202-207.

۶. مقایسه کنید با راهنمای سرگشتگان I 32 (36b Munk) و مقدمه او بر شرحش بر میشنا (Porta Mosi, ed. E. Pococke, Oxford, 1655, 90).

وضعیت [و منزلت] منزلزل فلسفه در یهودیت و همچنین اسلام از هر حیث بداقبالی برای فلسفه نبود. شناسایی رسمی فلسفه در جهان مسیحی فلسفه را تحت نظارت و سرپرستی کلیسایی قرار داد. موقعیت منزلزل فلسفه در جهان اسلامی - یهودی خصیصه خصوصی آن و بدان وسیله آزادی درونی آن از نظارت و سرپرستی را تضمین کرد. وضعیت و منزلت فلسفه در جهان اسلامی - یهودی از این حیث شبیه وضعیت فلسفه در یونان کلاسیک بود. بسیار گفته شده است که شهر یونانی یک جامعه توتالیتار بود. این که این شهر اخلاقیات، عبادت خدایان، تراژدی و کمدی را در بر می گرفت و تنظیم می کرد. اما در این شهر فعالیتی وجود داشت که ذاتاً خصوصی و فراسیاسی بود: فلسفه. حتی مکاتب فلسفی نیز به دست انسان هایی فاقد اقتدار تأسیس شدند، یعنی به دست انسان ها در عالم خصوصی شان. فلاسفه اسلامی و یهودی شباهت میان این وضع امور و وضعی را که در زمانه خودشان غالب بود دریافتند. آن ها با شرح و بسط بعضی از اشارات ارسطو، زندگی فلسفی را با زندگی انسان عزلت نشین مقایسه کردند. فارابی این نظر را به افلاطون نسبت می داد که در شهر یونانی فیلسوف در معرض خطری جدی قرار داشت. او با گفتن چنین سخنی صرفاً آنچه را افلاطون گفته بود تکرار کرد. همان طور که فارابی نیز اشاره می کند، هنر افلاطون تا حد زیادی این خطر را دفع کرد. اما موفقیت افلاطون نباید ما را نسبت به وجود خطری نایبنا سازد که — علی رغم صور متعددش — همسن فلسفه است. فهم این خطر و صور متعددی که به خودش گرفته و می تواند بگیرد، مهم ترین و در واقع تنها کار جامعه شناسی فلسفه است.