

## نقدی بر

### «گزارش ارزیابی تحلیلی - انتقادی»

#### نظریه زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران»

احمد بستانی\*

نظریه «زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران» در سال ۱۳۷۳ در قالب کتابی با همین عنوان به چاپ رسید و از همان زمان درباره این موضوع در مطبوعات و کتب مربوط به اندیشه سیاسی واکنش‌های متفاوتی نسبت به آن وجود داشته است. نظریه «زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران» از معدود نظریه‌های منسجمی است که با روش مشخص می‌کوشید تا خطوط کلی تاریخ اندیشه سیاسی (و به طور کلی تاریخ اندیشه) را در ایران ترسیم کند. طبیعی است که این نظریه موافقان و مخالفانی داشته باشد و اساساً با همین بحث و نقدهاست که اندیشه در کشور ما نشاط و پویایی می‌یابد.

در شماره ۲۴ فصلنامه علوم سیاسی مقاله‌ای با عنوان «گزارشی از ارزیابی تحلیلی - انتقادی نظریه زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران» از دکتر سید محمدناصر تقوی انتشار یافته است که هدف از مقاله حاضر، بحث و بررسی در باب موضوعات و ادعاهای مطرح شده در آن می‌باشد. مؤلف در ابتدای مقاله خود مدعیات کلی نظریه زوال را به دو بخش مربوط به یونان و ایران تقسیم نموده، مدعیات مربوط به یونان را در سه مورد، و مدعیات مربوط به ایران را در شش مورد بیان می‌کند. نخستین نکته‌ای که به ذهن می‌آید این است که مدعیات، فاقد ارجاع‌اند و مشخص نیست که در کدام صفحه از کتاب چنین ادعایی شده است. با توجه به این که مؤلف محترم مقاله از

واژه‌های خلاصه و چکیده استفاده کرده، به نظر می‌رسد که این موارد برداشت کلی ایشان از کتاب طباطبایی می‌باشد. اما با توجه بیشتر به این مدعیات و پس از مراجعه به کتاب «زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران» می‌بینیم که متأسفانه مؤلف مقاله رعایت امانت را نکرده و با تقطیع و تحریف عبارات، مدعیاتی را به طباطبایی نسبت داده که به هیچ وجه از آن صاحب نظریه زوال نمی‌باشد؛ برای نمونه، ایشان نوشته‌اند که طباطبایی مدعی است: «پس از تبدیل ایران زمین به بخشی از قلمرو امپراطوری اسلامی، دوره بی‌خویشتنی و ناخودآگاهی بنیادین انسان ایرانی آغاز می‌شود و این دوران گسست از خویشتن تا پس از مشروطه و امروز ادامه دارد»<sup>۱</sup> اما جواد طباطبایی چنین می‌نویسد: «آنچه با چیرگی ترکان و روی‌گردان شدن از دستاوردهای عصر زرین فرهنگ ایرانی اتفاق افتاد، برای تحول تاریخی آتی ایران سرنوشت‌ساز بوده است، زیرا با این چیرگی... دوره بی‌خویشتنی و ناخودآگاهی بنیادین انسان ایرانی آغاز می‌شود و با گذشت زمان تا فراهم شدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی و حتی فراتر از آن، این گسست از خویشتن و گریز از آگاهی و خردمندی، چنان گستره‌ای پیدا کرده که هنوز حتی جمع و بررسی داده‌های آن نیز بر ما ممکن نیست».<sup>۲</sup>

خواننده آگاه تفاوت این دو عبارت و تغییری را که مؤلف مقاله در عبارت طباطبایی داده است، به سادگی در می‌یابد. طباطبایی آغاز بی‌خویشتنی را چیرگی ترکان پس از عصر زرین فرهنگ ایرانی (قرون اولیه اسلامی) می‌داند، اما مؤلف مقاله به میل خود عبارت «پس از تبدیل ایران زمین به بخشی از قلمرو امپراطوری اسلامی» را به جمله طباطبایی می‌افزاید تا این نکته را القا کند که از نظر صاحب کتاب «زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران»، اسلام موجب بی‌خویشتنی و انحطاط ایران شده است. موارد دیگری هم از این دست وجود دارد که در ادامه، به آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

مؤلف مقاله به دلیل ضیق مجال تنها به سه مورد پرداخته و شش مورد دیگر را بدون هیچ توضیحی رها کرده است. در این جا می‌کوشیم تا ارزیابی ایشان را از این سه مورد به بحث بگذاریم و صحت و سقم آن‌ها را مشخص کنیم:

۱ - نخستین مدعایی که ایشان به طباطبایی نسبت داده چنین است: «اندیشه عقلانی را نخستین بار یونانیان تأسیس کردند و تاریخ فلسفه اعم از مسیحی و اسلامی چیزی جز بسط فلسفه یونانی نیست».<sup>۳</sup> مؤلف مقاله سپس می‌نویسد: «به راستی بر چه مبنایی، مطلع اندیشه عقلانی از یونان و در یونان است؟» و مدعی می‌شود که منظور طباطبایی از عقل، مشخص نیست و در ادامه هم می‌گوید که شیوه روشمند تفکر و عقل فلسفی در ذات انسان نهفته است و حدوث و تأسیس اندیشه عقلانی نه از یونان، که به قدمت بشریت است.<sup>۴</sup>

عین عبارت طباطبایی این‌گونه است: «فلسفه، یعنی اندیشه عقلانی غیر ملتزم به ادیان

و اسطوره‌ها را نخستین بار یونانیان تأسیس کردند و در واقع تاریخ فلسفه - اعم از مسیحی، اسلامی و ... - به معنای دقیق کلمه، جز تاریخ بسط فلسفه یونانی در میان اقوام دیگر نبوده است.<sup>۵</sup>

اولاً: طباطبایی از اندیشه عقلانی غیر ملتزم به ادیان و اسطوره‌ها سخن گفته و فلسفه را چنین اندیشه‌ای دانسته است. بی‌تردید با این تعریف، فلسفه با یونان باستان آغاز می‌گردد، بنابراین منظور طباطبایی روشن است.

ثانیاً: برخلاف تصور نویسنده مقاله، عقل و فلسفه یکی نیستند. اگر طبق گفته ایشان، تأسیس اندیشه عقلانی نه از یونان که به قدمت بشریت باشد، پس باید نتیجه گرفت که تمام انسان‌ها به دلیل برخوردارگی از موهبت عقل، فیلسوف و متفکرند و تاریخ فلسفه را باید از انسان‌های غارنشین و بدوی - نه از یونان - آغاز کرد.

نویسنده مقاله سپس به ذکر مواردی پرداخته که نشان می‌دهد پیش از یونان، حکمت و تفکر عقلانی وجود داشته و البته در صحت این سخن تردیدی نیست. اما ایشان به تفاوت میان حکمت\* و فلسفه\*\* توجه ندارند: اندیشه‌های حکمی ایران باستان و دیگر تمدن‌های غیر یونانی همگی دینی و اسطوره‌ای بودند و هرچند عناصری از آن‌ها را یونانیان اخذ کرده‌اند، آن‌ها را نمی‌توان فلسفه به معنای دقیق کلمه دانست، به همین دلیل است که به عنوان مثال هانری کرین برای توصیف فلسفه ایرانی از واژه حکمت الهی\*\*\* - نه فلسفه استفاده می‌کند و بر تفاوت این دو از این حیث که واژه فلسفه به اندیشه عقلانی صرف که در یونان و غرب تحقق یافت ناظر است، تأکید می‌کند.<sup>۶</sup> با مراجعه به متون به جای مانده از ایران باستان (و به طور کلی شرق باستان) می‌توان این نکته را دریافت که حکمت ایرانی قدیم به هیچ وجه استدلالی و عقلانی نبوده، بلکه مبتنی بر برخی آموزه‌های اسطوره‌ای، اندرزهای اخلاقی و آیین‌های شاهی بوده است.

از سوی دیگر، این گفته طباطبایی که فلسفه اسلامی و مسیحی بسط فلسفه یونانی بوده است، برخلاف ادعای آقای تقوی به این معنا نیست که فلسفه‌های بعدی به طور انحصاری از یونان بهره جسته‌اند<sup>۷</sup>، بلکه به معنای این است که در دوران میانه متفکران اسلامی و مسیحی به سؤال‌هایی پاسخ دادند که متفکران یونانی برای نخستین بار آن را مطرح کرده و احیاناً برای پاسخ به آن از عناصری اسلامی، مسیحی و یا ایرانی بهره جسته‌اند؛ برای مثال، بحث از واجب الوجود در اندیشه

\* Wisdom.

\*\* Philosophy.

\*\*\* Theosophie.

یونانی وجود ندارد، اما پاسخی است که متفکران اسلامی به سؤال از وجود - که پرسشی یونانی است - داده‌اند. البته رأی مزبور، مخالفان مهمی هم دارد که نیازمند بحث فلسفی جدی است و صرفاً با مقایسه فهرست‌وار موضوعات فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی نمی‌توان آن را حل کرد. همان‌گونه که اشاره شد فلسفه طرح پرسشی نو می‌باشد، نه پاسخ به پرسش‌هایی که دیگران مطرح کرده‌اند و فیلسوف مؤسس کسی است که بتواند سؤالی نو را مطرح کند و به آن پاسخ گوید، بنابراین باید میان سؤال‌هایی که متفکران مسلمان طرح کرده و پاسخ‌هایی که به سؤال‌های یونانیان داده‌اند، تفکیک قایل شد.

۲ - مدعای دیگری که ایشان به صاحب کتاب «زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران» نسبت داده این است: «زایش اندیشه عقلانی خصوصیتی داشت: اولاً: آن که این اندیشه جدید توانست خود را از اساطیر الاولین و دریافت‌های دینی جدا کند و ثانیاً: متفکران آن زمان همچون افلاطون و ارسطو الهی نبوده و نیستند [کذا] و به غلط این نسبت به آن‌ها داده شده است».<sup>۸</sup>

اولاً: طباطبایی از زایش خرد یونانی - نه اندیشه عقلانی - سخن می‌گوید<sup>۹</sup> و ثانیاً: مؤلف مقاله در این چکیده‌سازی از مدعای طباطبایی، به تحریفی آشکار دست زده و دو عبارت نامربوط را با هم ترکیب کرده و آن را به طباطبایی نسبت داده است. قسمت اول عبارت یاد شده که در صفحه شانزده کتاب «زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران» آمده، مربوط به سده‌های هفتم و هشتم قبل از میلاد است و طباطبایی هنگام بحث از زایش خرد یونانی به این سده‌ها نظر دارد، ولی قسمت دوم عبارت که در صفحه ۳۲ این کتاب آمده، به افلاطون و ارسطو ناظر است که در سده‌های چهارم و پنجم پیش از میلاد می‌زیسته‌اند. اما مؤلف مقاله با افزودن عبارت «متفکران آن زمان» مطلب طباطبایی را به گونه‌ای دیگر جلوه داده است.

نویسنده مقاله در ادامه، بر الهی بودن افلاطون و ارسطو پافشاری می‌کند تا بدین طریق ثابت نماید که تصور متفکران مسلمان از این دو فیلسوف کاملاً منطبق بر واقعیت و حقیقت تفکر آن‌هاست. در این جا فرصت آن نیست که این ادعا به تفصیل مورد بررسی قرار گیرد، اما اشاره به چند نکته را ضروری می‌دانیم.

نخست، این که مفهوم خدا نزد یونانیان به کلی با این مفهوم نزد پیروان ادیان وحیانی و ابراهیمی تفاوت دارد و اگر برخی فلاسفه یونانی از خدایان سخن گفته‌اند، با مفهوم اسلامی خدا ارتباطی ندارد و اساساً حکمای یونان (حکمای پیش از ارسطو) را نمی‌توان موحد دانست.

از سوی دیگر، متفکران مسلمان عمدتاً از طریق شرح‌های اسکندرانی و هلنیستی با آثار حکمای قدیم یونان آشنایی داشته‌اند و می‌دانیم که ادعای الهی بودن افلاطون را نخستین بار شارحان مشایی

مسیحی (لاتینی) ارایه داده‌اند که همگی تحت تأثیر فلوطین و دیگر اندیشه‌های نوافلاطونی که با ادیان توحیدی مطابقت داشته، بوده‌اند؛ برای مثال، پروکلس (۴۱۰-۴۸۵) رساله‌ای در باب «علم الهی افلاطون» نوشته است.<sup>۱۰</sup> تلقی الهی از افلاطون و دیگر حکمای یونانی از ویژگی‌های عصر یونانی‌مآبی و به واسطه تذکره‌هایی است که در این دوره به نگارش درآمده است. افلاطون و سقراط افرادی الهی، متشرع، زاهد، گوشه‌نشین و واجد کرامات معرفی شده‌اند و این تلقی نادرست، در دوره اسلامی هم تداوم پیدا کرده و در تواریخ و تراجم دوره اسلامی نیز چنین تصویری از حکمای یونان وجود داشته است.<sup>۱۱</sup>

هرچند عناصری دینی در اندیشه افلاطون وجود دارد، الهی دانستن او با توجه به آثار صحیح او - که به دستمان رسیده است - و هم‌چنین با بررسی تاریخ تفکر فلسفی یونان، درست به نظر نمی‌رسد. در این جا به این بحث مهم به اجمال می‌پردازیم.

فلسفه و فلسفه سیاسی در یونان باستان هنگامی پدید آمد که یونانیان با کشف مفهوم طبیعت\*، آن را جایگزین حاکمیت و مرجعیت سنت کردند. به عبارت دیگر، اندیشه فلسفی هنگامی تأسیس شد که طبیعت به عنوان جایگزینی برای سنت‌های گذشتگان که همان اسطوره‌های یونانی بودند، مطرح گردید.<sup>۱۲</sup> البته مفهوم یونانی طبیعت را نباید با معنای متداول امروزی آن یکی پنداشت: طبیعت در دوران جدید به امور مادی و عالم ماده و محسوسات اطلاق می‌شود، اما در تلقی یونانی، فوزیس نظم کیهانی حاکم بر عالم وجود است. لئو اشتراوس در باب تأسیس فلسفه در یونان می‌نویسد: «در ابتدا، مرجعیت و حاکمیت ریشه در سنت‌های آباء و اجدادی داشت. کشف مفهوم طبیعت جایگاه این سنت اجدادی را ویران ساخت. فلسفه امور سنتی و آباء و اجدادی را به کناری می‌نهد و به آنچه که فی نفسه نیک است، یعنی بر حسب طبیعت نیک است روی می‌آورد. با کنار زدن اقتدار و مرجعیت سنت‌های اجدادی، فلسفه اعلام می‌دارد که طبیعت همانا برترین اقتدار است. بنابراین، بهتر است بگوییم که فلسفه، طبیعت را به عنوان ملاک و مرجع معرفی نمود».<sup>۱۳</sup> به عبارت دیگر، آنچه در فلسفه یونان متعلق و موضوع فلسفه سیاسی قرار می‌گیرد الهیات نیست، بلکه طبیعت و نظام عالم\*\* است که مدینه\*\*\* جزء مهمی از آن به شمار می‌رود. از آن جا که نظم حاکم بر عالم وجود نظمی عقلی است، پس برای مشاهده و فهم آن باید به بحث و گفتار عقلی روی آورد. این

\* Physis.

\*\* Kosmos.

\*\*\* Polis.

بحث و گفتار عقلی نزد سقراط الن خوس، نزد افلاطون دیالکتیک و نزد ارسطو منطوق نامیده می‌شود. بنابراین، فیلسوف یونانی در امتداد پرسشی از وجود و با تأمل عقلانی در نظم حاکم بر عالم و سلسله مراتب طبیعی آن، به پرسشی از وجود مدینه - که نزد یونانیان دارای حیثیتی وجودی است - و عوارض ذاتی آن می‌پردازد. به صراحت باید گفت تلقی‌ای که در کتب اسلامی در باب این حکمای یونانی آمده، با واقعیت منطبق نیست و همان‌گونه که اشاره شد منابع اصلی یونانی چنین دریافتی را تأیید نمی‌کند. این تلقی از مجرای ترجمه‌ها و تواریخ نوافلاطونی و هلنیستی به جهان اسلام وارد شده است. مؤلف محترم مقاله می‌نویسد: «به راستی اگر مخیر باشیم که بین گفته کسی چون فارابی که از افلاطون الهی سخن می‌گوید، با ادعای طباطبایی یکی را انتخاب کنیم علاوه بر عقل و سیره عقلا، دقت و توجه به قواعد هرمنوتیکی ما را رهنمون می‌شود که ادعای فارابی که شارح آثار اولیه یونانی است و از لحاظ زمانی بسیار نزدیک به آثار مدرسه جندی شاپور و فلاسفه مشهور یونانی پناهنده شده در بار انوشیروان پیش از اسلام در ایران بر ادعای طباطبایی که غالب مدعیات خویش را بر اساس «به نقل از ترجمه فواد روحانی» تنظیم کرده است، ترجیح دارد».<sup>۱۴</sup> البته منظور ایشان از نزدیکی زمانی بسیار با پناهنده‌شدگان یونانی - که برخلاف تصور جناب تقوی، عالمان کم‌اهمیتی بوده‌اند - چیزی حدود چهارصد سال است.<sup>۱۵</sup> از سوی دیگر، معلوم نیست پناهنده شدن عده‌ای از فلاسفه و علمای یونانی و آثار مدرسه جندی شاپور چه ارتباطی به فهم فارابی از افلاطون دارد؟

فاصله زمانی فارابی و افلاطون حدود هزار سال است و فارابی عمدتاً از طریق شرح‌های اسکندرانی و نوافلاطونی با فلسفه سیاسی افلاطون آشنا بوده است.<sup>۱۶</sup> هم‌چنین دکتر داوری معتقد است متون افلاطونی، نه به صورت کامل و جامع، بلکه به شکل پراکنده در اختیار فارابی بوده است.<sup>۱۷</sup> گفتنی است که از میان ۳۵ محاوره افلاطون صرفاً چند رساله از جمله نوامیس، تیماوس، سوفسطایی و جمهور به عربی ترجمه شده‌اند و احتمالاً به این فهرست می‌توان محاوره‌های فایدون، فدروس و کریتون را افزود.<sup>۱۸</sup>

مأخذ فارابی برای تألیف کتاب‌هایی چون «فلسفه افلاطون و اجزاء وها» و دیگر آثارش، نوشته‌هایی چون «مراتب قرائه کتب افلاطون و اسماء ماصنفه» از ثاون و یا کتاب «جوامع کتب افلاطون» از جالینوس بوده است. با این توضیحات، چگونه می‌توان مدعی شد که فهم فارابی از افلاطون درست بوده است. آیا می‌توان فهم کسی را درست دانست که اعتقاد دارد: «افلاطون معتقد است که شیوه سقراط بر اساس علمی بنا شده و شیوه تراسیماخوس برای تأدیب و تعلیم عموم مردم مناسب‌تر از شیوه سقراط است. قدرت سقراط در بحث علمی و فضایل و عدل است و قدرت او مبتنی بر حجت و استدلال می‌باشد و تأدیب جمهور در توان او نیست، ولی فیلسوف و شاه واضع النوامیس

باید قدرت استفاده از هر دو طریق را داشته باشد و هر دو را با هم جمع کند. شیوه سقراط برای خواص، و شیوه تراسیماخوس برای احداث و جمهور مناسبتر است».<sup>۱۹</sup>

بدیهی است که افلاطون از تراسیماخوس که مدافع تغلب است<sup>۲۰</sup>، دفاع نمی‌کند و شیوه او را در هیچ شرایطی نمی‌پذیرد و اساساً یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اندیشه سیاسی یونان، نفی تغلب است. در این جا پیداست که فارابی بر اساس منبعی منحول و مجعول این عقیده را به افلاطون نسبت داده است. (عبدالرحمن بدوی احتمال می‌دهد که مطالب فوق را فارابی از کتاب «کلاتیوفون» که منسوب به افلاطون است، برگرفته باشد) و البته موارد مشابه این اشتباهات در آثار فارابی اندک نیست و کتاب‌های مختلفی را به اشتباه به افلاطون نسبت می‌دهد، بسیاری از رساله‌های افلاطون را نمی‌شناسد، رساله کریتون را با آپولوژی سقراط اشتباه می‌گیرد<sup>۲۱</sup>، شخصیت دیوجانس کلبی را به جای افلاطون معرفی می‌کند<sup>۲۲</sup> و در بسیاری از نوشته‌های خود تحت تأثیر شرح‌های نوافلاطونی و اسکندرانی قرار دارد که پژوهش‌های جدید بی‌اعتباری آن‌ها را به اثبات رسانده‌اند. حال چگونه می‌توان مدعی شد «افلاطون‌شناسی» فارابی کامل بوده است.

البته ما در این جا قصد تخفیف مقام والای معلم ثانی را - که بی‌شک از بزرگ‌ترین اندیشمندان تاریخ بشری است - نداریم، بلکه برآنیم تا سوء تفاهم مؤلف مقاله در باب «افلاطون‌شناسی فارابی» را رفع کنیم. مؤلف مقاله خواسته که فارابی را به افلاطون‌شناسی که فضیلتی محسوب نمی‌گردد، مفتخر کند. قصد ما این است که نشان دهیم فارابی افلاطون‌شناس نبوده و حتی انتساب این صفت به او موجب تضعیف مقام او در تاریخ تفکر اسلامی می‌گردد. فارابی مؤسس فلسفه دوره اسلامی بوده است و چون به تأسیس نظر داشته، آنچه را از عقاید افلاطون و حکمای یونان موافق طرح خود یافته، برگزیده است. در حقیقت، وی سعی در تفسیر تازه‌ای از فلسفه داشته و نمی‌خواسته است که منتبع آثار یونانی باشد.<sup>۲۳</sup> بدین ترتیب، نمی‌توان فارابی را شناسنده آثار افلاطون دانست، همان‌طور که خود او هم چنین داعیه‌ای نداشته است. مفسران برجسته فارابی هم این نظر را تأیید می‌کنند. رضا داوری در این باره می‌نویسد: «بدون تردید، فارابی در جمع‌آوری دو حکیم اشتباه کرده است و اگر اثر او را به عنوان یک سند تاریخی که باید مبنای پژوهش ما قرار گیرد، در نظر آوریم اشتباه و خطای او نابخشودنی است، اما غرض فارابی غیر از این است و او در ضمن سعی در طریق جمع و توفیق نظر و عمل و عقل و وحی و فلسفه و دین، به جمع آرای دو استاد یونانی خود پرداخته است».<sup>۲۴</sup>

همو نتیجه می‌گیرد: «بنابراین، شکی نیست که ما که امروزه آثار افلاطون را در دست داریم، بهتر می‌توانیم به آرای او واقف باشیم».<sup>۲۵</sup>

که ما امروزه پس از حدود ۲۳۰۰ سال، با بهره‌گیری از پژوهش‌های افلاطون‌شناسانی که عمری را در فهم آثار فیلسوف یونانی صرف کرده و با شیوه‌های انتقادی - تاریخی و تتبعات فراوان واژه‌شناختی و فلسفی بسیاری از زوایای تاریک اندیشه وی را بر ما روشن نموده‌اند، بهتر می‌توانیم در باب افلاطون سخن بگوییم. عجیب‌تر این که مؤلف در همین مقاله در جایی که می‌نویسد: «نویسنده زوال اندیشه سیاسی متأسفانه توجه نکرده است که علم و نیز فلسفه و اندیشه عقلانی ماهیت افزایشی و انباشتی دارند»<sup>۲۶</sup> به این نکته توجه ندارد که اگر فلسفه و علم ماهیت انباشتی دارند چگونه می‌توان مدعی شد فهم فارابی در هزار سال پیش بهتر از فهم ما می‌باشد.

ایشان در ادامه، برای نشان دادن اهمیت و اوج مرتبت افلاطون‌شناسی فارابی نقل قول‌هایی را از مقدمه کتاب «تلخیص النوامیس» وی می‌آورد: «افلاطون روش رمز و نغزگویی و معمآوری و دشواری را برگزید تا علم به دست نااهل نیافتد و دگرگون نشود یا به دست کسی بیفتد که قدر آن را نداند و یا آن را در غیر جای خود به کار برد. این امر از رازهای کتاب افلاطون است و کسی که تدریس در آن فن نداشته باشد، آگاه نمی‌شود که چه را به صراحت گفته و چه را به رمز آورده است».<sup>۲۷</sup> البته مؤلف مقاله مشخص نکرده که این عبارت‌ها چه ارتباطی با اهمیت و اوج مرتبت افلاطون‌شناسی فارابی دارد، اما باید اشاره کرد که در این جا هم اگر با نگاه افلاطون‌شناسی به نوشته فارابی بنگریم نخواهیم توانست منظور او را دریابیم. در این جا به دو نکته اشاره می‌کنیم:

الف) توجه به اسرار چیزی نبود که با ذهن یونانیان متقدم سازگار باشد و عمدتاً سری و رمزی بودن تعالیم فلسفی، در دوران متأخر یونانی و تحت تأثیر اندیشه‌های فیثاغوری و نوافلاطونی پدید آمد<sup>۲۸</sup> و این نگرش نادرست به آثار افلاطون از این طریق به دوران اسلامی منتقل شد. در اندیشه یونانی هرگز آثار معروفی چون «جمهور» و «قوانین» واجد رموز و اسرار محسوب نمی‌شدند.<sup>۲۹</sup>

ب) نکته مهم‌تر، این که فارابی با اشاره به رموز کتاب افلاطون قصد دارد اندیشه خودش را بیان کند، نه اندیشه افلاطون را. لئو اشتراوس در مقاله‌ای که به «تلخیص النوامیس» فارابی اختصاص دارد، نشان می‌دهد که فارابی چگونه هوشمندانه در این کتاب آرای خود را از زبان افلاطون بیان می‌کند. اشتراوس با تحلیل دقیق رساله «تلخیص النوامیس» و مقایسه آن با کتاب «فلسفه افلاطون و اجزاء وها» نتیجه می‌گیرد که فارابی در کتاب نخست، فلسفه سیاسی خودش را بیان کرده و در کتاب دوم اندیشه افلاطون را معرفی می‌نماید. وی در کتاب تلخیص موارد فراوانی بیان می‌کند که فارابی به افلاطون نسبت داده است، اما کوچک‌ترین نشانه‌ای از آن‌ها در اصل کتاب افلاطون یافت نمی‌شود.<sup>۳۰</sup>

با عنایت به مطالب یاد شده، می‌توان نتیجه گرفت که فارابی نه یک افلاطون‌شناس به معنای رایج که فیلسوفی صاحب رأی بوده است و به نوشته‌های او در باب افلاطون هم باید از این دیدگاه

نگریست.

۳. سومین مدعایی که نویسنده مقاله به دکتر طباطبایی نسبت داده، چنین است: «تأکید بر امت واحد در عمل چیزی جز عرب‌تباری و تازی‌زبانی نمی‌توانست باشد و این اتفاق افتاد». <sup>۳۱</sup> جمله طباطبایی چنین است: «شریعت‌نامه‌نویسی، با تأکید بر امت واحد که در عمل جز چیرگی عربی‌تباری و تازی‌زبانی نمی‌توانست باشد، سعی در از بین بردن گوناگونی اقوام و فرهنگ‌هایی داشت که به اسلام گرویده بودند، در حالی که تکیه بر اندیشه فلسفی و تفسیر فلسفی اسلام به گونه‌ای که به ویژه در قلمرو تمدن و فرهنگ ایران زمین امکان‌پذیر شد، می‌توانست سدی در برابر یگانگی نادرستی باشد که از سوی نظریه‌پردازان خلافت میان دیانت اسلامی و تبار عربی به وجود آمده بود». <sup>۳۲</sup>

همان گونه که مشاهده می‌شود مؤلف مقاله با بیرون کشیدن یک جمله معترضه و معرفی آن به عنوان یکی از شش مدعای اساسی در باب ایران، کوشیده تا نشان دهد طباطبایی امت واحد را با عربی‌تباری یکی می‌داند. اما عبارت طباطبایی را اگر در خود متن کتاب مطالعه کنیم کاملاً واضح است و مطلبی دقیقاً خلاف برداشت مؤلف مقاله از آن استفاده می‌شود؛ یعنی مطلبی را که طباطبایی به شریعت‌نامه‌نویسان نسبت می‌دهد ورد می‌کند، مؤلف مقاله به خود طباطبایی نسبت داده است! طباطبایی در این فقره به نقد شریعت‌نامه‌نویسان سنی مذهب می‌پردازد که بی‌تردید، به فضیلت عرب بر عجم - به جهت نزدیکی قومی، نژادی و قبیله‌ای با پیامبر - اعتقاد داشته و از این تلقی نادرست، بیشترین استفاده را در توجیه نظریه خلافت برده‌اند. عبارت طباطبایی اگر به طور کامل در نظر گرفته شود به خوبی نشان می‌دهد که صاحب نظریه زوال از چیرگی عربی‌تباری و تازی‌زبانی نزد شریعت‌نامه‌نویسان و از «یگانگی نادرستی که از سوی نظریه‌پردازان خلافت میان دیانت اسلامی و تبار عربی به وجود آمده بود»، سخن می‌گوید.

طباطبایی در ادامه، می‌نویسد: «ایرانیان... نشان دادند که می‌توان به معنویت اسلامی، از این حیث که برابر تفسیر فلسفی آنان از دیانت با تمامی خردمندی و فرزانگی هماهنگی دارد، باور داشت و عمل نمود، بی‌آن‌که به ضرورت به عربی‌تباری انحصارطلبانه شریعت‌نامه‌نویسان گروید». <sup>۳۳</sup> خواننده کتاب «زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران» اگر ذره‌ای انصاف داشته باشد در می‌یابد که این عبارت‌ها هیچ ارتباطی با «تعصب قومی و نژادی» و عرب‌ستیزی ندارد. عجیب‌تر این‌که دفاع مؤلف مقاله، از شریعت‌نامه‌نویسان و نظریه‌پردازان متعصب خلافت است که برای خواننده سؤال‌برانگیز می‌باشد. آقای تقوی یا با نوشته‌های شریعت‌نامه‌نویسان که همگی از توجیه‌گران قدرت خلفای ظالم بوده‌اند، آشنایی ندارد و آن‌ها را عین اسلام می‌پندارد و یا این‌که هدف خویش را رد تمام مطالب کتاب «زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران» به هر قیمت ممکن حتی دفاع از نظریه‌پردازان خلافت قرار

---

داده است. شیوه ایشان در هر دو حالت با اسلوب صحیح نقدنویسی منطبق نیست. امیدواریم همه پژوهش ایشان که گویا به اتمام رسیده، از این دست نباشد. توفیق در فعالیت‌های پژوهشی را برای مؤلف فاضل مقاله آرزومندیم. \*

## پی‌نوشت‌ها

۱. فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۴، ص ۲۶۰.
۲. سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران* (تهران: کویر، ۱۳۷۵) ص ۸۸-۸۹.
۳. فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۴، ص ۲۶۱.
۴. همان.
۵. سید جواد طباطبایی، پیشین، ص ۱۵.
6. Henry Corbin, *En Islam iranien*, tom III, Paris, Grallimard, 1972, p. 370.
۷. فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۴، ص ۲۶۲.
۸. همان، ص ۲۶۳.
۹. سید جواد طباطبایی، پیشین، ص ۱۶.
۱۰. دلیسی اولیری، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه احمد آرام (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲) ص ۴۶.
۱۱. برای نمونه، به کتاب‌هایی چون «تاریخ الحکما» قفطی، «نزّهة الأرواح» شهرزوری، «صوان الحکمه» سجستانی و «محبوب القلوب» اشکوری مراجعه شود.
12. Alain Renaut, *Histoire de la philosophie politique*, tom I, Paris, Clement - Levy, 1999, p. 29 sq.
13. Leo Strauss, *Droit naturelet histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 108.
۱۴. فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۴، ص ۲۶۴.
۱۵. در سال ۵۲۸ بسیاری از فلاسفه رنج و شکنجه دیدند و مدرسه آتن بسته شد و هفت تن از این استادان به ایران مهاجرت کردند و خسرو ساسانی که به علم و فلسفه یونانی توجه فراوانی داشت، مقدم آنان را گرامی داشت، ر.ک: دلیسی اولیری، پیشین، ص ۴۷.
۱۶. سید حسین نصر، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام (تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۱) ص ۱۶-۱۷.

۱۷. رضا داوری، فلسفه مدنی فارابی (تهران: شورای عالی فرهنگ، ۱۳۵۶) ص ۱۶.
۱۸. عبدالرحمن بدوی، دراسات ونصوص فی الفلسفة و العلوم عند العرب (بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات والنشر) ص ۱۶.
۱۹. عبدالرحمن بدوی، افلاطون فی الاسلام (تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران، ۱۳۵۳) ص ۲۶، ترجمه با اندکی تخیلیص از رساله «فلسفه افلاطون».
۲۰. ر.ک: افلاطون، جمهور، کتاب نخست.
۲۱. عبدالرحمن بدوی، پیشین، ص ۲۲.
۲۲. فارابی افلاطون را فردی گوشه نشین و اعراض کننده از دنیا توصیف کرده که ناشی از اشتباه میان شخصیت او و دیوجانس کلیبی است، ر.ک: کتاب الجمع بین رایى الحکیمین، قدم له و علق علیه الدكتور البیرنصرى نادر (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶) ص ۸۳ و رضا داوری، فارابی (تهران: نشر ساقی، ۱۳۸۲) ص ۱۳۳ (پاورقی).
۲۳. رضا داوری، پیشین، ص ۱۳۹.
۲۴. همان، ص ۱۲۷.
۲۵. همان.
۲۶. فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۴، ص ۲۶۲.
۲۷. همان، ص ۲۶۴.
۲۸. دلیسی اولیری، پیشین، ص ۳۵.
۲۹. عبدالرحمن بدوی، الاصول اليونانية للنظريات السياسية فی الاسلام (قاهره: دارالکتب المصریة، ۱۹۵۴)، ص ۲۲.
۳۰. مقاله اشتراوس در این کتاب آمده است:
- Leo Strauss, *What is political philosophy?*, New York, the Free Press, 1968, pp 136 - 154.
۳۱. فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۴، ص ۲۶۵.
۳۲. سید جواد طباطبایی، پیشین، ص ۱۴۹ - ۱۵۰.
۳۳. همان، ص ۱۵۰.
- \*. شایسته یادآوری است که گزارش منتشر شده در شماره ۲۴ فصلنامه علوم سیاسی، از آنجا که معرفی یک کار پژوهشی است که توسط آقای تقوی در پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی انجام شده و در دست انتشار است نمی توانست معرف تمام جوانب دیدگاه انتقادی ایشان باشد.
- به هر حال، با انتشار متن کامل پژوهش ایشان علاقمندان به این سنخ از مباحث خواهند توانست با بخش هایی از پژوهش که در گزارش از آنها یاد نشده بود و یا به اختصار آمده بود و نیز مستندات مربوط آگاه شوند. (دفتر فصلنامه)

---

نقدی بر «گزارش ارزیابی تحلیلی انتقادی نظریه زوال...»