

## بررسی نظریه لیمن درباره فلسفه سیاسی اسلامی

محسن رضوانی / استادیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
 دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۸  
 Rezvani151@Yahoo.com

### چکیده

این مقاله نخستین نوشتاری است که به بررسی نظریه لیمن درباره فلسفه سیاسی اسلامی می‌پردازد. دغدغه اصلی لیمن، نقد تفاسیر و رهیافت‌های موجود درباره مطالعه فلسفه سیاسی اسلامی است. وی فلسفه سیاسی اسلامی را متأثر از مکتب نوافلاطونی و نوارسطویی می‌داند. بر این اساس، صفت «اسلامی» در این فلسفه را نه به معنای محتوایی، بلکه به معنای تمدنی می‌پذیرد. اما نظریه لیمن در هر دو وجه انتقادی و ایجابی ناموفق است. وی در وجه انتقادی، برداشت درستی از تفاسیر و رهیافت‌های موجود ندارد و در وجه ایجابی نیز به فهم مناسبی از رابطه میان وحی و عقل یا دین و فلسفه دست نیافته است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی، فلسفه اسلامی، فلسفه سیاسی اسلامی، فلسفه سیاسی یونانی، لیمن.

### مقدمه

امروزه مطالعه فلسفه سیاسی اسلامی بیش از گذشته، مورد توجه محافل علمی غربی است. اندیشمندان و نویسندگان غربی، به نگارش آثار متعدد و برگزاری دوره‌های متعدد در این زمینه می‌پردازند. لیور لیمن از جمله این اندیشمندان است که به صورت انتقادی به مطالعه فلسفه سیاسی اسلامی می‌پردازد. پیش از بررسی این نظریه، مناسب است اشاره‌ای مختصر به زندگی علمی ایشان گردد.

لیور لیمن (۱۹۵۰)، دکتری خود را در سال ۱۹۷۹ از دانشگاه کمبریج اخذ کرد. وی پس از مدتی که استاد فلسفه در دانشگاه جان مورز لیورپول انگلستان بود، از سال ۲۰۰۰ استاد فلسفه در دانشگاه کنتاکی است. لیمن علاوه بر تخصص در فلسفه یهودی و فلسفه شرقی، علاقه‌مند به مطالعه فلسفه اسلامی است و آثاری نیز در این زمینه منتشر کرده است. *درآمدی بر فلسفه اسلامی دوره میانه* (۱۹۸۵)، *ابن‌رشد و فلسفه او* (۱۹۸۸)، *تاریخ فلسفه اسلامی* (۱۹۹۶)، *مقدمه‌ای کوتاه بر فلسفه اسلامی* (۱۹۹۹)، *درآمدی بر فلسفه اسلامی کلاسیک* (۲۰۰۱)، *درآمدی بر زیبایی‌شناسی اسلامی* (۲۰۰۴) و *دانشنامه زندگی‌نامه‌ای فلسفه اسلامی* (۲۰۰۶) از جمله آثار هستند.

از لیمن مقالات کوتاه و بلندی در دانشنامه‌ها، مجموعه‌ها و مجلات علمی به چاپ رسیده است. مقاله «آیا تفسیر فلسفه اسلامی مبتنی بر یک اشتباه است؟» (۱۹۸۰) و مقاله «تداوم در فلسفه سیاسی اسلامی» (۱۹۹۸)، دو مقاله مهم وی هستند که به مطالعه فلسفه سیاسی اسلامی می‌پردازند. بر این اساس، این مقاله با استفاده از منابع اصلی و مرتبط لیمن، ابتدا نگاهی به نقد ایشان نسبت به مطالعه فلسفه سیاسی اسلامی در غرب دارد و سپس، به بررسی نظریه ایشان درباره فلسفه سیاسی اسلامی می‌پردازد.

### نقد تفسیر معیار

لیور لیمن در برخی از آثار خویش، از طریق نقد رهیافت تفسیری، به مطالعه فلسفه سیاسی اسلامی می‌پردازد. یکی از آثار مهم وی در این زمینه، مقاله «آیا تفسیر فلسفه اسلامی مبتنی بر یک اشتباه است؟» می‌باشد که به نقد رهیافت پنهان‌نگاری / شتراوس و متفکران مشابه در تفسیر فلسفه سیاسی اسلامی می‌پردازد. البته بخش زیادی از این مقاله، توصیف و تلخیصی است از دو اثر / شتراوس؛ یعنی کتاب *تعقیب و آزار و هنر نگارش* (۱۹۸۸) و مقاله «فارابی قوانین افلاطون را چگونه مطالعه کرد» (۱۹۵۷). لیمن رهیافت تفسیری را «تفسیر معیار Standard Interpretation» می‌خواند؛ زیرا این تفسیر در میان مفسران فلسفه اسلامی «معیار» شده است. به نظر لیمن تفسیر معیار، طرحی برای مواجهه با متون فلسفه اسلامی پیشنهاد می‌کند که حاوی روشی برای فهم متون فلسفه اسلامی است. براساس تفسیر معیار،

مفسر برای فهم متن، صرفاً به توانایی خواندن متن و قدرت پرداختن به نکات فلسفی نیاز ندارد، بلکه آنچه لازم است، کلید فهم شیوه خاصی است که متن بدان شیوه نوشته شده است. آن کلید در توجه به نزاع میان اعتقاد و بی‌اعتقادی است که در هر دوره فرهنگی و تاریخی و شکل خاصی، که آن نزاع در بافت فرهنگی و تاریخی خاص می‌گیرد، بسیار مهم است. از این رو، فهم بافتی که فلسفه اسلامی در آن رخ داده نیز بسیار مهم است. مزیت تفسیر معیار، این است که تلاش می‌کند متن را در بافتی قرار دهد که براساس آن پدید آمده است؛ زیرا بدون آن نمی‌توان هدف متن را فهمید. البته لیمن اشاره می‌کند که بحث مقاله مزبور از هر جهت در مخالفت با رهیافت تفسیری نیست، بلکه در مخالفت با این پیش‌فرض است که بافت و زمینه همواره یکی است. به گونه‌ای که در آن، نزاع میان دین و فلسفه از اهمیت اصلی برخوردار است (لیمن، ۱۹۸۰، ص ۵۲۵).

به نظر لیمن، تفسیر معیار بر دو ویژگی مشترک فلسفه اسلامی تأکید می‌کند: ویژگی اول، مربوط به شرایط نامناسب زمانه است. نویسندگان فلسفه اسلامی اغلب در شرایط نامناسب فعالیت می‌کردند و به دلیل ملاحظات محتاطانه، مجبور بودند اندیشه‌های خود را کاملاً به باورهای اسلامی مبتنی سازند. ویژگی دوم، مربوط به پنهان‌نگاری است. فیلسوفان اسلامی اندیشه‌های خود را به شیوه‌ای ارائه دادند که عقاید و مقاصد واقعی آنان پنهان است. بنابراین، هر خواننده‌ای که خواهان فهم متن فیلسوفان اسلامی است، باید لایه روین سنتی را بشکافت تا به هسته فلسفی بحث دست یابد (همان). براساس تفسیر معیار، آثار فلسفی به سه دسته تقسیم می‌شوند: آثار ظاهری، آثار باطنی و آثاری که به‌ظاهر سنتی‌اند، اما در باطن دارای ویژگی‌ای هستند که حکایت از وجوه بحث می‌کند و فقط کسانی که مناسب و شایسته فهم چنین فلسفه‌ای هستند، می‌توانند آن را درک کنند (همان، ص ۵۲۶). به عقیده لیمن، این راهبرد ظاهراً در پیروی از خداوند در قرآن است که خداوند دو نوع آموزه را ارائه می‌کند: یکی، آموزه آشکار که همه مؤمنان پذیرفته‌اند و دیگری، آموزه پنهان که فقط در دسترس کسانی است که قادرند آن را درک کنند (همان).

مسئله دیگری که لیمن علاوه بر پنهان‌نگاری، به نقد آن در رهیافت تفسیری می‌پردازد، مسئله رابطه میان دین و فلسفه است. به نظر وی، تفسیر معیار در واقع پاسخی به تفسیر قدیمی فلسفه اسلامی است که براساس آن، فلاسفه اسلامی توانستند به‌طور کلی دین و فلسفه را آشتی دهند. تفسیر قدیمی به‌طور وسیع مبتنی بر ماهیت این‌رشدگرایی در اروپای مسیحی است؛ یعنی اینکه فلاسفه اسلامی عقل‌گرایانی بودند که به پیروی از ارسطو و منطق یونانی، ارزش‌ها و باورهای جامعه اسلامی را رد می‌کردند. لیمن

مدعی است، هم تفسیر معیار و هم تفسیر قدیمی، پیش‌فرض مشترکی دارند، مبنی بر اینکه نزاع میان دین و فلسفه، که وجهی از نزاع میان اعتقاد و بی‌اعتقادی است، موضوع و علاقه دائمی فلاسفه اسلامی است. البته این دو تفسیر، صرفاً در پاسخ به این پرسش تفاوت دارند که چگونه فلاسفه اسلامی، به این موضوع دائمی می‌پردازند. آیا باورهای فلسفی ضددینی خود را کتمان کنند، یا باورهای فلسفی و دینی را در سازش و هماهنگی واقعی ارائه کنند. بنابراین، فرض مشترک این است که نزاع میان اعتقاد و بی‌اعتقادی، موضوع تعیین‌کننده کل فلسفه اسلامی است. به نظر لیمن، این پیش‌فرض مشترک و اغلب تلویحی، شایسته برخی ملاحظات انتقادی است (همان، ص ۵۲۷ - ۵۲۸).

لیمن مدعی است که برخی از وجوه فلسفه اسلامی، با پیش‌فرض یاد شده ارتباطی ندارد. به نظر وی، باید تأثیری را که فلسفه یونان بر فیلسوفان اسلامی گذاشت، بررسی کرد. علاقه فلاسفه اسلامی به فلسفه یونانی شامل منطق، اخلاق، سیاست و متافیزیک است (همان، ص ۵۳۱). بنابراین، آنچه فلاسفه اسلامی از فلاسفه یونانی آموختند، محدود به آموزه‌هایی مانند ازلیت عالم، خلود جسمانی و موارد دیگر نمی‌شود که به نظر می‌رسد با وحی اسلامی ناهماهنگ است. آنچه فلاسفه اسلامی از فلاسفه یونانی آموختند، شیوه کاملاً جدید فکر کردن بود؛ اندیشه منطقی که قدرت مفهومی را در اختیار استفاده‌کنندگان قرار می‌دهد. این قابلیت، یعنی اندیشه منطقی را به‌طور گسترده ارسطو ارائه کرده است. از این رو، وی فلاسفه اسلامی را شیفته خود ساخت، البته نه به دلیل آنکه ارسطو مثلاً از نظریه ازلیت عالم یا محالیت خلود جسمانی دفاع کرد. بنابراین، به نظر لیمن آنچه به‌طور خاص، فلاسفه اسلامی را به خود جلب کرد، شکل بحث بود، نه نتیجه یا مقدمه آن. فلاسفه اسلامی در آثاری که نه برای عموم مردم، بلکه برای سایر فیلسوفان می‌نوشتند، چندان بحثی از اسلام نمی‌کردند، نه به دلیل آنکه در واقع مسلمان مؤمن نبودند، بلکه به دلیل آنکه به فلسفه می‌پرداختند. لیمن پرداختن به فلسفه را متفاوت با پرداختن به اسلام می‌داند؛ چراکه اسلام دین است، نه فلسفه (همان، ص ۵۲۸-۵۲۹).

به نظر لیمن، درست است که فلاسفه اسلامی وقت زیادی را به مسئله نسبت میان فلسفه و دین اختصاص دادند و آثاری در این باب نگاشتند، اما خطا است که نتیجه گرفته شود این مسئله یا علاقه اصلی متفکران اسلامی بود؛ چراکه نزاع میان دین و فلسفه، آن‌گونه که برای فلاسفه اسلامی، به‌شکل تقابل میان وحی و فلسفه مطرح بود، برای فلاسفه یونانی مطرح نبود؛ تقریباً هیچ اشاره‌ای به این موضوع در بحث از آثار فلاسفه یونانی وجود ندارد (همان، ص ۵۲۹). تأکید لیمن بر وجود یا عدم مسئله‌ای در فلسفه یونانی، حاکی از تأثیرپذیری وی از رهیافت تاریخی است.

بنابراین، هدف مقاله لیمن بسیار محدود و صرفاً بیانگر این است که تفسیر معیار باید به استفاده از متونی محدود شود که کاملاً ضروری است. اغلب متونی وجود دارد که تفسیر آن، هم براساس تفسیر معیار و هم براساس اصول عام فلسفه اسلامی ممکن است. از این رو، تفسیر معیار نمی‌تواند مفسر را مجبور کند که همه متون نیاز به چنین تفسیری دارند. بنابراین، این فکر که نزاع میان دین و فلسفه، ذهن فلاسفه اسلامی را به خود مشغول کرد، نیازمند بازنگری است. فلاسفه اسلامی، کاملاً به نگارش درباره دین یا فلسفه قادر بودند، بدون آنکه نگرانی درباره رابطه دین با فلسفه داشته باشند. علاوه بر اینکه تفسیر معیار، از خوانندگان مبتدی فلسفه اسلامی، همان توانایی را برای تفسیر متون فلسفی می‌خواهد که باید از سوی محققان آگاه دنبال شود. به نظر لیمن، مطمئناً این خواسته بسیار نامعقول است (همان، ص ۵۳۶). وی نتیجه می‌گیرد که وقتی این فرض کنار گذاشته شد که نزاع میان دین و فلسفه، مشخصه کل فلسفه اسلامی نیست، تفسیر معیار دیگر شایسته برچسب «معیار» نیست و صرفاً روشی مناسب برای فهم آثاری معین و محدود می‌گردد. به نظر وی، رهیابی به فلسفه اسلامی با ذهنی بازتر، شاید برای طرفداران تفسیر معیار ساده به نظر رسد، اما بی‌تردید به بررسی بهتر محتوای فلسفی آثار آن سنت منجر خواهد شد (همان، ص ۵۳۶-۵۳۷).

### نقش زبان تمثیل

اثر دیگری که لیمن در آن به مطالعه انتقادی فلسفه سیاسی اسلامی می‌پردازد، مقاله «تداوم در فلسفه سیاسی اسلامی: نقش تمثیل» است. سخن کلیدی این مقاله این است که اندیشه سیاسی اسلامی معاصر، بیانگر تنزل قطعی از اوج فلسفه سیاسی اسلامی است. لیمن برای اثبات این مطلب، به نقش محوری تمثیل در فلسفه سیاسی اسلامی می‌پردازد. به نظر وی، فیلسوفان سیاسی اسلامی به‌کارگیری قصه‌های تمثیلی را با حاکمان تبیین و توجیه می‌کردند تا از این طریق کل جامعه را به رفتار در شیوه‌های مناسب ترغیب کنند. لیمن، با تأثیرپذیری از رهیافت تاریخی بیان می‌دارد که فلسفه سیاسی اسلامی کاملاً تحت تأثیر اندیشه یونانی و نوافلاطونی است. فلاسفه براساس میزان فهمی که از افلاطون داشتند، استدلال می‌کردند که هیچ‌کس قادر به فهم واقعی دلایل خاص ضرورت سیاسی نیست. بنابراین، باید به وسیله قصه‌هایی به اطاعت از قانون مدنی هدایت شوند؛ قصه‌هایی که به شکلی روشن و تخیلی پاداش‌ها و مجازات‌هایی ارائه می‌کنند که براساس قانون وجود دارد (همان، ۱۹۸۷، ص ۱۴۷). به نظر لیمن، از زمان فارابی تا ابن‌رشد موضوعی که در فلسفه سیاسی وجود داشت، تمایز اساسی میان حداقل دو گروه از مردم بود: یک گروه، شامل روشن‌فکران که توانایی فهم مباحث نظری و برهانی را دارند و گروه

دیگر، شامل عوام که توانایی فهم چنین مباحثی را ندارند. فیلسوفان اسلامی با به‌کارگیری قصه‌ها و تمثیلات، دیدگاه‌های اصیل نامتعارف خود را درباره رابطه میان اسلام و دولت پنهان می‌کردند تا عوام را ترغیب کنند که به شیوه خاص عمل کنند. درحالی‌که نخبگان می‌توانند برای عمل سیاسی، تبیین‌های عقلانی فراهم کنند. گفته می‌شود، نویسندگان سیاسی معاصر اسلامی نیز بسیار شبیه به اسلاف خویش می‌اندیشند؛ به‌ویژه وقتی که در مورد تمایز میان نخبه و عوام باشد. همچنین برخی شباهت‌ها میان اوضاع سیاسی و اجتماعی امروزه و دنیای اسلامی میانه ترسیم می‌شود تا دلیلی برای این تشابه و تداوم باشد (همان). البته لیمن تأکید می‌کند که گرچه در نظر فیلسوفان اسلامی، حقیقت اسلام به شیوه‌های مختلف فهم می‌شود، حقیقت واحد است. سعادت برای همه مسلمانان دست‌یافتنی است. یکی از فضایل حضرت محمد ﷺ این است که به‌گونه‌ای قانون وضع می‌کرد که همه جامعه بتوانند خوب زندگی کنند و بفهمند چگونه باید رفتار کنند (همان، ص ۱۴۹).

لیمن در این مقاله، به دیدگاه‌های مختلف درباره ماهیت فلسفه اسلامی می‌پردازد. وی همانند مقاله قبلی معتقد است بانفوذترین دیدگاه درباره ماهیت فلسفه اسلامی، ریشه در آثار اشتراوس دارد. وی رهیافت اشتراوس را «رهیافت هرمنوتیکی» از فلسفه اسلامی می‌داند و مدعی است که این رهیافت، بی‌تردید امروزه مشهورترین رهیافت است؛ به‌گونه‌ای که حتی از زمان پیدایش خود فلاسفه اسلامی طرفدارانی داشته است. لیمن به نقدهای خویش بر روش‌شناسی این رهیافت اشاره می‌کند و معترف است که علی‌رغم این نقدها، تردیدی وجود ندارد که رهیافت هرمنوتیکی همچنان موقعیت خود را در مطالعه فلسفه اسلامی حفظ خواهد کرد؛ زیرا این رهیافت، فلسفه اسلامی را اساساً نوعی نگارش تلقی می‌کند که هدف اصلی آن، بیان پنهانی عقاید و مقاصد پدیدآورندگان آن است. این نوع نگارش، برای کسانی قابل فهم است که زبان‌های شرقی و موقعیت سیاسی را که آن نوع نگارش در آن پدید آمده، می‌فهمند (همان).

اما پرسش مهم این است که مفهوم «تمثیل»، چه ارتباطی با این بحث دارد؟ به نظر لیمن، در ادبیات انتقادی مطلبی درباره فلسفه سیاسی اسلامی وجود دارد مبنی بر اینکه فلاسفه اسلامی زبان دین را هم‌تراز با زبان تمثیلی قلمداد می‌کنند. این زبان، طراحی شده تا رفتاری مناسب در مخاطبان ایجاد، و آنان را ترغیب کند به اینکه قصه یا داستان خاصی درست است. برای نمونه، جمهوری افلاطون حاوی قصه‌هایی است تا مردم مباحث فلسفی و سیاسی پیچیده را بفهمند. درعین حال، افلاطون ادعا ندارد که این قصه‌ها درست‌اند (همان، ص ۱۴۹ - ۱۵۰). به نظر لیمن، فلاسفه اسلامی بیان می‌کنند که میان زبان

اسلام و زبان فلسفه ناسازگاری وجود ندارد و زبان اسلام زبان فلسفه را به شکل عمومی تر و قابل قبول تری ارائه می کند. بنابراین، مفهوم «تمثیل» در اینجا مهم است؛ زیرا تمثیل، گزارش و نقلی با ساختار روایی، همراه با شروع و پایانی است که طراحی شده تا مجموعه‌ای از پرسش‌ها و تردیدها را پایان دهد. بر این اساس، میان فلسفه و شریعت تضادی وجود ندارد. شریعت و فلسفه، دو سطح نگاه از یک حقیقت واحد هستند. بنابراین، هر دلیلی درباره بهترین شیوه سازمان‌دهی دولت، باید هم شریعت و هم اصول فلسفی عدالت و سعادت را به حساب آورد (همان، ص ۱۵۰ - ۱۵۱).

آنچه مهم است اینکه، لیمن به نوعی در این مقاله می‌کوشد دیدگاه خود را در مقاله قبلی تعدیل کند. وی اعتراف می‌کند که باید پذیرفت فلسفه سیاسی اسلامی، با مجموعه‌ای از فنون ادبی و راهبردی توصیف شده که در جهت تقیه است. «تقیه» به‌طور سنتی اهمیت بزرگی در دنیای اسلامی (دارالاسلام) داشت. بنابراین، میان ظاهر و باطن یا آشکار و پنهان تمایزی وجود دارد. یکی از تمایزات تعیین‌کننده میان جوامع سنی و شیعه، در طرفداری از این اندیشه است که فهم معنای پنهان کتاب مقدس مربوط به امام است. تنها ایشان می‌تواند راهنمایی شایسته برای جامعه باشد. این امر منجر به بسط مفهوم تأویل یا تفسیر تمثیل‌گونه گردید. همچنین این مسئله با تمایز میان عام و خاص ارتباط دارد (همان، ص ۱۵۱).

پرسش مهم دیگر اینکه، این بحث چه ارتباطی با اندیشه سیاسی اسلامی معاصر دارد؟ لیمن در مقام پاسخ، بیان می‌کند که نظریه سیاسی معاصر، بر پیوند میان بهترین دولت و شریعت تأکید، و شریعت را آخرین سخن در توجیه ماهیت و ساختار دولت محسوب می‌کند (همان، ص ۱۵۲). به نظر لیمن، درحالی‌که فلاسفه اسلامی رابطه شریعت و دولت را مبتنی بر فهم فلسفی نحوه زندگی مردم و رفتار جمعی آنان می‌دانند، اندیشمندان اسلامی معاصر این رابطه را تغییر می‌دهند. یعنی شریعت، اصول کامل اجتماعی را شکل می‌دهد و خود، معیار بهترین نوع سازمان اجتماعی است. بنابراین، نظام‌های سیاسی مختلف صرفاً می‌توانند برحسب همانندی‌شان با مقتضیات شریعت سنجیده شوند. لیمن مدعی است: این اندیشه را امام خمینی<sup>ع</sup> مطرح فرموده‌اند؛ چراکه ایشان اسلام را دینی کامل می‌دانند، به گونه‌ای که نیازی به محمول یا توصیفی مانند دموکراتیک ندارد. البته لیمن، امام خمینی<sup>ع</sup> را از سلسله برجسته فقها و علمایی می‌داند که به دلایل الهی، یا به دولت مشروعیت می‌بخشیدند، یا دولت را محکوم می‌کردند (همان، ص ۱۵۳).

لیمن می‌افزاید: اساساً رهیافت اندیشه سیاسی فلاسفه اسلامی، با رهیافت اندیشه سیاسی معاصر جهان عرب متفاوت است. به نظر وی، اگرچه فلاسفه اسلامی پذیرفتند که قانون شرعی، کامل‌ترین

قانون و زندگی اسلامی بارزترین زندگی است، اما به مجموعه کامل و متنوعی از قانون مدنی به‌عنوان قانونی پرداختند که هرچند بهترین قانون نیستند، ارزش برخوردار دارند. بنابراین، لیمن سنت مستقل فلسفه سیاسی در اسلام را امری بحث‌انگیز و جنجالی، و بسیار مایه تعجب می‌داند که امروزه نویسندگانی که به اقتدار سیاسی می‌پردازند و در جست‌وجوی بنیان‌گذاری حکومت اسلامی هستند، چندان توجهی به آثار فلاسفه اسلامی درباره مشروعیت دولت ندارند (همان). به‌طور خلاصه، نظریه لیمن این است که فلاسفه اسلامی همانند فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد، در پرداختن به فلسفه سیاسی بر عقل تأکید داشتند، درحالی‌که اندیشمندان اسلامی معاصر، بر شرع تأکید دارند.

البته این نکته درستی است که عموماً اندیشمندان جهان عرب، که به اندیشه سیاسی و حکومت اسلامی می‌پردازند، چندان توجهی به سنت فلسفه سیاسی اسلامی ندارند، اما بی‌تردید این مسئله در خصوص اندیشمندان ایرانی، به‌ویژه امام خمینی<sup>ع</sup> درست نیست. به نظر می‌رسد، همین دو بند اخیر، برای تأیید این مطلب کافی باشد که لیمن در فهم مباحث فلسفه سیاسی اسلامی، تا چه حد دچار مشکل است. نه فارابی صرفاً براساس عقل و مقتضیات زمانه، فلسفه سیاسی خود را تبیین کرد و نه امام خمینی<sup>ع</sup> بدون توجه به عقل و مقتضیات زمانه به فلسفه سیاسی پرداخت. امام خمینی<sup>ع</sup> در همان سنت فلسفی قرار دارد که فارابی در آن قرار داشت. لیمن با تأثیرپذیری از رهیافت تاریخی، در جست‌وجوی نزاع عقل و وحی و برتری یکی بر دیگری در سنت فلسفه اسلامی است. درحالی‌که فیلسوفان اسلامی از فارابی تا امام خمینی<sup>ع</sup> همواره به پیوند میان عقل و وحی و مکمل بودن این دو معرفت تأکید دارند. علاوه بر آنکه، لیمن همواره در فهم اصطلاحات ترکیبی همانند فلسفه سیاسی، اندیشه سیاسی و نظریه سیاسی با مشکل معرفتی و روشی مواجه است.

### تحلیل استدلال معتبر

لیمن به‌نوعی عمده مطالب دو مقاله خود را، در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* نیز تکرار می‌کند. وی در فصل «شرق‌شناسی و فلسفه اسلامی» این کتاب، به‌جای آنکه به خواننده اطلاعات جامعی از مطالعه فلسفه اسلامی در غرب بدهد، صرفاً به نقد سه رهیافت مطالعه فلسفه اسلامی در غرب می‌پردازد: رهیافت شرق‌شناسی ادوارد سعید، رهیافت تاریخی لئو اشتراوس و رهیافت ضد شرق‌شناسی. وی در نقد رهیافت تاریخی اشتراوس بیان می‌دارد که در گذشته این رهیافت را نقد کرده است و به‌دنبال آن، مدافعان و ناقدان استدلال‌های پرشوری در دفاع از دیدگاه‌های مورد نظر خویش ارائه داده‌اند. اما آنچه به زعم وی، موجب می‌شود وی دوباره به بررسی آن در این فصل بپردازد، آن دسته از تصورات

شرق‌شناسانه‌ای است که *اشترووس* از آنها طرفداری می‌کند (لیمن، ۱۳۸۱، ص ۲۳۸). لیمن از منظر *اشترووس*، بیان می‌کند که نباید فلسفه اسلامی را از آغاز به‌مثابه یک فلسفه به‌شمار آورد، بلکه فلسفه اسلامی، بیشتر رمزی است که به‌منظور کشف آرا و دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی باید رمزگشایی شود. فلسفه اسلامی، گونه‌ای از ادبیات است که چهره آرای واقعی مؤلفان را پنهان ساخته و این وظیفه مفسران فلسفه اسلامی است که با نفوذ به لایه‌های کتمان‌ها، آرای واقعی و اعتقادات اصیل نویسنده را کشف کنند (همان، ص ۲۳۸).

لیمن در مقام نقد به رهیافت *اشترووس*، بیان می‌کند که «فلسفه» چیزی فراتر از «تاریخ فلسفه» است. هدف اصلی فلسفه، فهم استدلال‌ها، ارزیابی آنها و ارائه استدلال‌های جدید است. درحالی‌که به نظر لیمن، رهیافت *اشترووس* صرفاً بر جنبه‌های تاریخی فلسفه اسلامی تأکید می‌کند. در این رهیافت، خود فلسفه ارزش بررسی و مطالعه ندارد، مناسب است آن را مکتوبات جذاب و دشواری دانست که نیازمند حل و فصل هستند. فلسفه، دانش عقلانی فریبنده‌ای است که ما را به فهم مراد پنهان نویسندگان و نه فهم استدلال‌های آنان سوق می‌دهد. فهم استدلال‌ها، کاری ارزشمند نیست؛ زیرا اساساً استدلال امر چندان جذابی نیست (همان، ص ۲۳۹). لیمن می‌افزاید فلسفه اسلامی در رهیافت *اشترووس* اساساً تلاشی بی‌ثمر برای هماهنگی دین با فلسفه یونان و مخفی ساختن دیدگاه واقعی فلاسفه اسلامی است؛ زیرا در مقایسه با دین، فلسفه یونان راهنمای بهتری به‌سوی حقیقت است. از این رو، استدلال‌های مطرح در این فلسفه چندان جذابیته نخواهند داشت؛ زیرا کاملاً قابل پیش‌بینی و تبعی‌اند (همان). لیمن رهیافت *اشترووس* را بدترین شکل شرق‌شناسی می‌داند؛ زیرا به‌زعم وی رهیافت مذکور تصور می‌کند همه دستاوردهای فلسفه اسلامی را می‌توان به‌صورت رازآلودی از ادبیات بیرون آورد. لازمه چنین تصویری این است که فیلسوفان اسلامی را همانند فیلسوفان یونانی، واقعاً فیلسوف ندانست، بلکه افرادی به‌شمار آورد که قادر بر انجام فعالیت فروتر و نازل‌ترند و از زبان فلسفی برای عرضه پیچیده دیدگاه‌های غیراصیل بهره می‌برند (همان، ص ۲۳۹-۲۴۰). درحالی‌که به نظر لیمن، غایت مطالعه فلسفه اسلامی به‌عنوان بخشی از تکامل فلسفه، در تحلیل استدلال‌ها نهفته است، نه فسیل‌هایی که در موزه تاریخ اندیشه‌ها قرار دارند (همان، ص ۲۴۰). لیمن استدلال معتبر را تنها معیاری می‌داند که می‌توان در همه مکاتب فلسفی، از جمله فلسفه اسلامی، مسیحی و یهودی به کار گرفت. وی مشکل اصلی شرق‌شناسی را تأکید بر رهیافتی واحد در فهم فلسفه اسلامی می‌داند که می‌خواهد خود را بر جریان فلسفه‌ورزی تحمیل کند؛ یعنی تصور می‌کند برای تفسیر متون فلسفی، تنها یک راه منحصربه‌فرد وجود دارد. به نظر لیمن، این تحلیل کلیشه‌ای از متون فلسفی، همانند تعصبات قومی و نژادی، مردود است (همان، ص ۲۴۳).

### فلسفه سیاسی تمدنی

لیمن پس از نقد رهیافت *اشترووس*، به اجمال به دیدگاه خویش درباره فلسفه اسلامی می‌پردازد. به نظر وی، منظور از صفت «اسلامی» در فلسفه اسلامی، به این معنا نیست که هر مطلبی ذیل این فلسفه ارائه می‌شود، مستقیم یا غیرمستقیم بر مباحث دینی دلالت می‌کند. بلکه به‌عکس، فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که در مقطع زمانی خاص از اندیشه‌های مطرح در جهان اسلامی پذیرفته و آن‌گونه‌که با مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی به دست می‌آید، بسیاری از فیلسوفان اسلامی سروکاری با دین نداشته‌اند. بنابراین، به نظر لیمن، تلاش برای گره زدن این فلسفه، با دیدگاه دینی خاص، نوعی ساده‌انگاری فاحش است. هرچند بخش اعظم فلسفه اسلامی از درون بافت دینی خاصی سر برآورده است (همان، ص ۲۴۲). از این رو، لیمن در مقدمه کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی*، «اسلامی» دانستن فلسفه اسلامی به‌معنای محتوایی آن را نفی می‌کند، و صرفاً معتقد است: این فلسفه در سرزمین و فرهنگ اسلامی رشد کرده است (همان، ۱۳۸۳، ص ۵-۲۳). درحالی‌که در مقدمه دیگر همین کتاب، که سیدحسین نصر نوشته است، دیدگاهی کاملاً مخالف لیمن اخذ شده و فلسفه اسلامی را به‌معنای محتوایی آن اسلامی می‌داند و بر دیدگاه *هانری کربن* صحه می‌گذارد که فلسفه اسلامی را همان «فلسفه نبوی» می‌داند (نصر، ۱۳۸۳، ص ۲۹-۴۰).

*باترورث* به‌عنوان یکی از مدافعان رهیافت تفسیری، می‌کوشد دیدگاه لیمن را نقد کند. به نظر *باترورث*، رهیافت لیمن به فلسفه اسلامی کاملاً اشتباه است. با مراجعه به آثار اصلی فیلسوفان اسلامی و نیز مفهوم فلسفه به‌معنای دقیق، پاسخ داده خواهد شد. فلسفه، جست‌وجوی عقلانی یا تلاش برای فهم بشر و پدیده‌های طبیعی به وسیله عقل طبیعی است. این جست‌وجو، از تحقیق درباره خیر بشری یا سیاسی، تا تحقیق درباره علت تحقق جهان را شامل می‌شود. بنابراین، فیلسوفان اسلامی در جست‌وجوی خویش، اغلب در نزاع با طرفداران جزم‌گرای دینی قرار می‌گرفتند که چنین مسائلی را با تمسک ظاهری به وحی، سرکوب می‌کردند (*باترورث*، ۱۹۸۸، ص ۹۸). علاوه بر آنکه به نظر *باترورث*، خوانش لیمن از *افلاطون* بسیار مایه شگفتی و تعجب است. به‌عنوان نمونه، وی به *افلاطون* نسبت می‌دهد که در جمهوری عدالت به‌معنای آن است که هر فردی یک شغل داشته باشد. در حالی‌که وی اساساً توجهی به تعاریف متعدد عدالت در کتاب اول و نیز در کتب بعدی جمهوری ندارد و اساساً این تعریف از عدالت، چه نسبتی با مباحثی دارد که *افلاطون* در کتاب‌های بعدی جمهوری بیان می‌کند (همان، ص ۹۷). *باترورث* مطالعه لیمن را مطالعه‌ای آزاد و بدون استناد می‌داند و به کنایه بیان می‌کند

که همین فهم آزاد و رها و بی‌دقت از منابع اصلی است که موجب می‌شود لیمن چنین فهمی بدیع از فلسفه اسلامی داشته باشد.

به نظر باترورث، این‌گونه مسائل و فهم‌ها درباره فلسفه اسلامی است که ضرورت ویرایش آثار فلسفه اسلامی را آشکار می‌کند؛ چراکه بدون مطالعه و فهم آن آثار، نمی‌توان تصویر درستی از فلسفه اسلامی داشت. همچنین ترجمه دقیق و درست متون اصلی نیز امری ضروری است. اگرچه مطالعه و فهم متون اصلی، بر متون ترجمه‌ای همواره ترجیح دارد. افزون بر این، نیازمند آثار انتقادی و محققانه درباره اصطلاحات، نسخه‌شناسی، مسائل فلسفی و غیره، چه در قالب کتب و یا مقالات علمی پژوهشی نیز هستیم (همان، ص ۹۹). به نظر وی، همواره سه دیدگاه در مقابل هم بوده‌اند: دیدگاهی که معتقد است انسان میزان همه امور است. بنابراین، عقل بشری برای فهم همه امور کافی است. دیدگاهی که معتقد است انسان بدون وحی الهی گم شده است. این سه دیدگاه را همواره باید در مطالعه افلاطون و ارسطو از یک‌سو، و فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد از سوی دیگر، مورد توجه قرار داد. توجه به این دیدگاه‌هاست که می‌تواند ما را به فهم درست‌تری در باب فلسفه اسلامی برساند (همان، ص ۹۹-۱۰۰).

علاوه بر نقدهای مهم باترورث، به نظر می‌رسد اشتباه اصلی لیمن از آنجا ناشی می‌شود که نتوانست هدف و مقصود رهیافت تفسیری، به‌ویژه اشتراوس از مراجعه به فلسفه اسلامی را بفهمد. وی تصور می‌کند، اشتراوس همانند برخی از نویسندگان به‌صورت تفنن و شاید به دلیل علاقه علمی، به این فلسفه مراجعه کرده است. درحالی‌که اشتراوس، براساس دغدغه فلسفه سیاسی است که به فلسفه اسلامی مراجعه می‌کند. هدف عمده اشتراوس در بازخوانی فلسفه اسلامی، پاسخ به بحران‌های فکری غرب است که عمدتاً برآمده از نوع فلسفه سیاسی خاص است. ازاین‌رو، همه نسبت‌هایی که لیمن به اشتراوس و همفکرانش می‌دهد، از سویی ناشی از عدم درک هدف اصلی فلسفه سیاسی آنان، و از سوی دیگر، نفهمیدن مفهوم «پنهان‌نگاری» و تأثیرات آن در فلسفه سیاسی است. علاوه بر اینکه، مسئله تقدم فلسفه بر تاریخ فلسفه، دغدغه اصلی اشتراوس و اساساً نقد وی بر فلسفه مدرن است. درحالی‌که لیمن بدون استناد، نسبتی به اشتراوس می‌دهد که نه تنها وجود خارجی ندارد، بلکه کاملاً مخالف با رهیافت وی است (ر.ک: رضوانی، ۱۳۸۵).

## نتیجه‌گیری

نظریه لیمن درباره فلسفه سیاسی اسلامی، هم در وجه انتقادی و هم در وجه ایجابی ناموفق است. در

وجه انتقادی، نتوانست اصول رهیافت تفسیری را بفهمد. بر این اساس، نسبت‌هایی به این رهیافت می‌دهد که عمدتاً نادرست یا ناقص است. لیمن، فهمی ناقص از مفهوم پنهان‌نگاری و دلایل آن دارد. پنهان‌نگاری، شیوه‌ای است که در آن، فیلسوف سیاسی اندیشه خویش را به‌گونه‌ای نگارش می‌کند که فهم واقعی آن برای همگان میسر نیست. پنهان‌نگاری به سه دلیل صورت می‌پذیرد که فقط «تعقیب و تهدید»، مورد توجه لیمن است. درحالی‌که دو دلیل دیگر، یعنی «وظیفه سیاسی» و «آموزش فلسفی»، که از اهمیت فلسفی خاصی در رهیافت تفسیری برخوردارند و ریشه در فهم «ظاهر و باطن» حقیقت دارند، هرگز مورد توجه لیمن نیست. در وجه ایجابی نیز فهم نادرست رابطه میان وحی و عقل یا دین و فلسفه، موجب شده است تفسیری از فلسفه سیاسی اسلامی ارائه گردد که هیچ‌گونه سازگاری با محتوای این فلسفه ندارد. بی‌تردید، نفی محتوای «اسلامی» این فلسفه و تنزل آن به معیار «زبانی» و «تمدنی»، ناشی از برداشت سطحی مفهوم فلسفه سیاسی اسلامی است.

بنابراین، آنچه در مجموع در نقد رهیافت لیمن نسبت به فلسفه سیاسی اسلامی به نظر می‌رسد، عبارتند از:

۱. خلط میان فلسفه اسلامی و فلسفه سیاسی اسلامی؛ لیمن اساساً توجه یا تمایلی به تفکیک میان نحوه مطالعه فلسفه اسلامی و نحوه مطالعه فلسفه سیاسی اسلامی ندارد. آنچه رهیافت تفسیری یا به تعبیر وی، رهیافت اشتراوسی بیان می‌کند، مربوط به کل فلسفه اسلامی نیست، بلکه مربوط به حوزه فلسفه سیاسی اسلامی است. این خلط از آنجا ناشی می‌شود که اساساً لیمن تخصصی در زمینه فلسفه سیاسی ندارد؛

۲. فهم لیمن از فلسفه و فلسفه اسلامی همانند رهیافت تاریخی فهمی ارسطویی است؛ زیرا فلسفه را صرفاً در استدلال و برهان خلاصه می‌کند که خود نوعی بازی منطقی است. البته وی رهیافت تفسیری را به غلط به بازی زبانی تنزل می‌دهد، اما خود در فهم فلسفه و فلسفه اسلامی، آن را به بازی منطقی تنزل می‌دهد. یعنی آنچه در فلسفه اهمیت دارد، صرفاً استدلال و برهان است؛

۳. یکی دیگر از بی‌دقتی‌های لیمن، خلط میان مباحث فلسفه سیاسی با اندیشه و نظریه سیاسی از یک سو، و خلط میان مباحث فلسفه سیاسی اسلامی با مباحث اندیشه سیاسی اسلامی از سوی دیگر است؛

۴. همچنین، لیمن فلسفه اسلامی را به فلسفه‌ای که در جهان و تمدن اسلامی رشد کرده، تنزل می‌دهد به‌گونه‌ای که چندان بهره‌ای از مباحث دینی و اسلامی کسب نکرده است. در نهایت، هرچند لیمن به نقد رهیافت تفسیری می‌پردازد و آن را در ادامه رهیافت شرق‌شناسی تلقی می‌کند، به نظر می‌رسد،

نقدهای وی بیشتر در رهیافت شرق‌شناسی مفهوم می‌یابد. به گونه‌ای که نه تنها حرکتی تکاملی ندارد، بلکه بازگشتی به رهیافت تاریخی مطالعه فلسفه سیاسی اسلامی است؛ رهیافتی که اصالتی برای فلسفه سیاسی اسلامی قائل نیست و هرگز مورد نقد لیمن قرار نگرفته است.

### منابع

- رضوانی، محسن، ۱۳۸۵، *لنو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لیمن، الیور، ۱۳۸۸، «شرق‌شناسی و فلسفه اسلامی»، در: *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه محمد سعیدی‌مهر، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، تهران، حکمت.
- لیمن، الیور، ۱۳۸۳، «مقدمه فلسفه اسلامی»، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه حسین غفاری، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، تهران، حکمت.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۳، «مقدمه فلسفه اسلامی»، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه غلامرضا أعوانی، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، تهران، حکمت.
- Butterworth, Charles E., 1988, "The Study of Arabic Philosophy Today", *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*, Edited by Thérèse-Anne Druart, Washington, D. C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Leaman, Oliver, 1987, "Continuity in Islamic Political Philosophy", *Bulletin, British Society for Middle Eastern Studies*, Vol. 14, No. 2.
- Leaman, Oliver, 1980, "Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 12, No. 4, Dec.
- Leaman, Oliver, 1996, "Orientalism and Islamic Philosophy", *History of Islamic Philosophy*, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Routledge.
- Leaman, Oliver, 1999, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Polity Press.
- Leaman, Oliver, 2002, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Second Edition.
- Leaman, Oliver, 2001, *An introduction to Medieval Islamic philosophy*, Cambridge University Press, Second Edition.
- Leaman, Oliver, 1997, *Averroes and his Philosophy*, Routledge & Curzon, Second Edition.
- Leaman, Oliver, 2006, *Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, Continuum University Press.
- Leaman, Oliver, 2004, *Islamic Aesthetics: An Introduction*, University of Notre Dame Press.
- Nasr, Seyyed Hossein & Leaman, Oliver (Eds.), 1996, *History of Islamic Philosophy*, Routledge.
- Strauss, Leo, 1957, "How Farabi Read Plato's Laws", *Mélanges Louis Massignon*, Damascus: Institut Français de Damas, Vol. 3.
- Strauss, Leo, 1988, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press.
- Strauss, Leo, 1988, *What is Political Philosophy?*, University of Chicago Press.