

Leo Strauss and the Method of Reading the Texts of Political Thoughts: Esoteric Writing/Reading

Sadegh Saffarzadeh* 

Ph.D Student, Political Sciences,
Allameh Tabataba'i University,
Tehran, Iran

Mohammad Javad Gholamreza Kashi 

Associate Professor, Political Sciences,
Allameh Tabataba'i University,
Tehran, Iran

Abstract

How to read and understand historical texts, especially in the field of philosophy and political thought, has always been one of the main concerns of researchers in this field. Because of the fear of persecution of governments on one hand, and the fear of the consequences of the general public's acquaintance with philosophical ideas on the other hand, have usually been the two main reasons for philosophers to write esoterically. There are different methods have been presented in the form of different hermeneutic branches to understand the purposes and intentions of writers and political philosophers, each of which has its own strengths and weaknesses. One of these unknown methods in Iran is the method proposed by the contemporary political philosopher Leo Strauss under the title of esoteric writing or reading/writing between the lines. In this article, I attempt to extract the generalities of this method and to describe its advantages and capacities in reading and understanding classical philosophical texts.


Keywords: Leo Strauss, Methodology, Esoteric Writing, Philosophical Text, Persecution.

* Corresponding Author: s.saffar85@yahoo.com


How to Cite: Saffarzadeh, S., Gholamreza Kashi, M. J., (2022), "Leo Strauss and the Method of Reading the Texts of Political Thoughts: Esoteric Writing/Reading", *Political Strategic Studies*, 11(41), 51-84.
doi: 10.22054/QPSS.2021.54893.2633

لئو اشتراوس و روش‌شناسی خوانش متون اندیشه سیاسی؛ روش پوشیده‌نویسی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

صادق صفارزاده* 

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

محمدجواد غلامرضا کاشی 

چکیده

چگونگی خوانش و فهم متون تاریخی بویژه در حوزه فلسفه و اندیشه سیاسی همواره یکی از دغدغه‌های اساسی پژوهشگران این حوزه بوده است. چه اینکه ترس از آزار حکومت‌ها و نیز ترس از عواقب آشنایی عوام با حقایق فلسفی معمولاً دو دلیل عمده برای فیلسوفان در روی آوردن به پوشیده‌نویسی بوده است. تاکنون روش‌های مختلفی در قالب نحله‌های مختلف هرمنوتیک برای فهم غایت و غرض نویسندگان و فیلسوفان سیاسی ارائه شده است که هر یک به نسبت نقطه قوت و ضعف خاص خود را داشته‌اند. یکی از این روش‌های کمتر شناخته شده در ایران روشی است که توسط لئو اشتراوس فیلسوف سیاسی معاصر تحت عنوان پوشیده‌نویسی عرضه شده است. در این پژوهش تلاش شده تا کلیات این روش‌شناسی که بتدریج در ذهن اشتراوس شکل گرفته و در مجموعه آثار او تجلی یافته، استخراج شده و به تشریح ظرفیت‌هایی در خوانش و فهم متون سیاسی کلاسیک اشاره گردد. به این منظور با اتخاذ روش گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای تلاش شد مبانی فلسفی و مبادی بازیافت این نوع خوانش توسط اشتراوس توضیح داده و همچنین برخی از "اصول" این روش خوانش متن تشریح شود.

واژگان کلیدی: لئو اشتراوس، روش‌شناسی، اندیشه سیاسی، پوشیده‌نویسی، آزار و پیگرد.

مقدمه

مسئله فهم نظریه سیاسی آن‌گونه که اسپریگنز (اسپریگنز، ۱۳۹۲) طرح می‌کند یا فهم و درک گنه اندیشه و مقصود فیلسوف و اندیشمند سیاسی از دیرباز در قالب دانشی درجه دوم به نام روش‌شناسی اندیشه سیاسی دغدغه اهل فکر و قلم در حوزه اندیشه سیاسی بوده است. فهم اندیشه و مقصود اصلی فیلسوف هم در زمانه خود او و هم در ادوار بعد، مسئله‌ای اساسی برای اهل فن بوده و این مهم مستلزم ابداع و تدوین روش‌هایی برای بهتر رسیدن به فهم اندیشه سیاسی بوده است. دشواری فهم مقصود فیلسوفان به پیچیدگی گفتار آنان برمی‌گردد و همین پیچیدگی هم به زمینه‌های سیاسی و اجتماعی زمانه فیلسوف مربوط است. چرا که فیلسوف و اندیشمند از یک‌سو از زورمندانی که اغلب از سطح نازلی از فهم برخوردار بودند، اما تیغ برنده‌ای داشتند و از سوی دیگر از قدرت عوام جاهلی که بازیچه دست عده‌ای شیاد بودند که نان خود از جهل جماعت خورده و هرگونه سخن بدیعی علیه منافع آنان را بدعتی مستوجب داغ و درفش می‌دانستند، از جان خود در هراس بودند. این همه باعث می‌شد تا در موارد زیادی فیلسوفان نه تنها آنچه را که باید آشکارا به زبان نمی‌آوردند بلکه حتی در موارد زیادی ناگزیر از وارونه‌نویسی می‌شدند. امروزه می‌توان به نمونه‌های برجسته‌ای از این وارونه‌نویسی‌ها اشاره کرد که در زمانه خود نویسنده معنا و برداشت دیگری از آن حاصل شده و رفته‌رفته با تمسک به روش‌های مختلف در فهم متون تلاش شد تا مقصود اصلی نویسنده فهمیده شود. روش‌های مختلفی برای فهم نظریه‌ها و اندیشه‌های متفکران سیاسی عرضه شده و برخی از آن‌ها در ایران به شهرت نسبی رسیده‌اند. اما در این نوشتار تلاش می‌شود به یکی از ابعاد تقریباً ناشناخته آثار لئو اشتراوس، فیلسوف شهیر آلمانی، پرداخته و روش‌شناسی خاص این دانشمند در چگونگی فهم و خوانش متون سیاسی تشریح شود.

این مقاله می‌کوشد مبانی و مبادی یکی از محورهای اساسی اندیشه لئو اشتراوس یعنی روش خوانش متون را که توسط این متفکر آلمانی عرضه شده مورد واکاوی قرار دهد. روش خوانش متن اشتراوس در شمار روش‌های هرمنوتیکی متن‌گرا قرار دارد که به‌طور مرسوم در تضاد و تمایز با روش‌های زمینه‌گرای تاریخی از جمله روش اسکینر قرار می‌گیرد. اگرچه مقالات پرشماری نوشته و منتشر شده که این دو روش را به‌طور تطبیقی بررسی کرده اما این پژوهش را می‌توان نخستین تلاش برای توضیح مبانی نظری و

آثار مترتب بر کاربری این روش در فهم متون اساسی اندیشه و فلسفه سیاسی دانست. پرسش اصلی عبارت است از اینکه لئو اشتراوس چه تصویری از روش پوشیده‌نویسی دارد و عبارت دیگر چه شاخصه‌ها و ملاک‌هایی در تبیین این روش برای فهم متون و خوانش صحیح آن‌ها مدنظر اوست؟ فرضیه این پژوهش در پاسخ به پرسش مذکور این است که با کاربری دقیق شاخصه‌ها و مؤلفه‌های مدنظر لئو اشتراوس می‌توان به فهم صحیحی از مقصود اصلی فیلسوفان سیاسی رسید که بدیع و کاربردی خواهد بود. از این منظر در قالب این مقاله تلاش می‌شود در پنج محور مقصود نهایی این اندیشمند بررسی شده و در پایان به نتیجه‌گیری داده‌های مقاله و ارزیابی پرسش و فرضیه اقدام می‌گردد.

تاریخچه و منابع اشتراوس در بازیابی فن نوشتار

آن‌گاه که اشتراوس به دوست خویش یاکوب کلاین می‌نوشت یافته جدیدش همچون انفجار بمبی خواهد بود که "آتش جنگی عظیم را برپا خواهد کرد" (Lampert, 2013: 9) حدس نمی‌زد که دانشگاه و محققین دیگر از هر نوع جنگی بیزار شده‌اند و اگر لازم باشد می‌توانند با سکوت خویش آتش این جنگ را پیش از برافروخته شدن خفه کنند. از همین‌روست که نادیده گرفتن او و عظمت کشف تازه‌اش که قرار بود در نیستان مطالعات تفسیری آتشی برافکند، از سوی اصحاب هرمنوتیک جدید اسباب حیرت شماری از محققین از جمله پل کانتور بوده است (Cantor, 1991: 268). اما باید پرسید این یافته یا عبارت بهتر بازیافته اشتراوس چیست؟ چه آنکه پاسخ بدین پرسش روشن می‌کند چرا محققین در باب آن عموماً سکوت اختیار کرده‌اند.^۱

اشتراوس هنگام مطالعه آثار فیلسوفان سیاسی اسلامی برای نخستین بار با پدیده‌ای با عنوان پوشیده‌نویسی مواجه شد (رضوانی، ۱۳۹۲: ۸۵) و این پدیده‌ای بود که «ریشه در آثار فیلسوفان سیاسی اسلامی» داشت (رضوانی، ۱۳۹۳: ۱۰۴). این سخن هر چند نادرست نیست اما بیان‌کننده همه حقیقت نیست. شاید اشتراوس ابعادی از پوشیده‌نویسی را به

۱. منسفیلد سکوت محققین را در مورد کتاب *تاملات بر ماکیاوولی* اشتراوس نیز تشخیص داده و می‌نویسد که «جامعه متخصصان عمدتاً در باب کتاب اشتراوس سکوت اختیار کرده است. اشتراوس نشان داده است که سکوت مؤثرترین راه عقلاً برای نشان دادن مخالفت‌شان با افکار عمومی است اما نکته این است که افکار عمومی حراف و پرچانه تنها زمانی سکوت اختیار می‌کند که زبانی در کار باشد» (Mansfield, 1975: 376).

واسطه فلاسفه مسلمان دریافت اما این نخستین نوبتی نبود که با این مفهوم مواجه می‌شد. اشتراوس در دهه ۳۰ در موسسه مطالعات یهودی برلین بکار گمارده شد؛ در این دوره «در ویرایش کتاب موسی مندلسون با این مؤسسه همکاری کرده و آثار یهودی مندلسون را برای آن‌ها ترجمه کرد» (رضوانی، ۱۳۹۲: ۶۳). بنابراین شرح و مقدمات اشتراوس بر آثار مندلسون را می‌توان نخستین آثار قلمی او برشمرد. مقدمه اشتراوس بر یکی از رسالات مندلسون در باب مشیت الهی از آن‌رو برای ما اهمیت دارد که نخستین اشاره اشتراوس به مفاهیم پوشیده/esoteric و عیان/exoteric در آنجا بیان می‌شود. او در توضیح تفاوت نظر لایبنتیس از مندلسون در مورد لعن ابدی اشاره می‌کند که لایبنتیس «به لعن ابدی آن‌گونه که سنت مسیحی به آن باور دارد اعتقادی نداشت» (Strauss, 2012: 155) و از این‌رو نظراتی که او (لایبنتیس) در موافقت با این آموزه ابراز داشته را باید نظرات ظاهری او دانست.

لسینگ دو سده پیش‌تر گفته بود که لایبنتیس به آموزه لعن ابدی بصورتی بسیار ظاهری پرداخته در حالی که (نظر) خویش را بصورت پوشیده یا باطنی بیان می‌کرده است (Lessing, 2005: 48). با توجه به آنچه آمد و همین‌طور این واقعیت که رساله دکتری اشتراوس به مسئله شناخت در فلسفه فردریش یاکوبی می‌پرداخت (Strauss, 2002: 53) و از آنجا که یکی از مهم‌ترین منابع در این مورد، گفتگوی لسینگ با یاکوبی است می‌توان گفت که اشتراوس با نوشته‌های لسینگ آشنایی داشته و نخست از طریق او به بازیابی پدیده پوشیده‌نویسی توفیق یافته است. در یادداشت‌های دست‌نویس اشتراوس برای سخنرانی با عنوان «تعقیب و آزار و هنر نوشتار» به سال ۱۹۳۹ اشتراوس خود تأیید می‌کند که:

لسینگ دو رساله در مورد الاهیات و فلسفه لایبنتیس نوشت که در آن نشان داد لایبنتیس دو نوع آموزه {یعنی} یک آموزه عمومی و یک آموزه خصوصی داشته است. تفسیر لسینگ از آن رویه ژرفی دارد که از هر نوشته‌ای که در دوره مدرن دیده‌ام فراتر است. نوشته دیگری از لسینگ، "دیالوگ‌هایی در باب فراماسونری" است که به همان سیاقی نوشته شده که او به لایبنتیس نسبت داده است. آن‌کس که نتواند بین خطوط را بخواند بی‌شک نظر لسینگ در مورد مهم‌ترین مسائل را نخواهد دانست (Strauss, 2014: 298).

اگرچه اشتراوس هیچ‌گاه نوشته‌ای مجزا در مورد لسینگ نوشت^۱ اما چندین عبارت در آثار و مکاتبات وی می‌توان یافت که عموماً در مدح لسینگ است. برای نمونه او در انتهای مقاله "عقل و وحی" لسینگ را مردی می‌داند که «هرچه در این هزارتو قادر به فهمش شده را مدیون اوست» (Meier, 2006: 178). مورد برجسته‌تری را می‌توان در سخنرانی یافت که اشتراوس به همراه کلاین در کالج سن جان و در سال‌های واپسین حیاتش انجام داد. او در فرازی از سخنانش بیان می‌دارد که: «لسینگ همیشه دم دستم بود. یعنی بیش‌تر از آنچه که در آن زمان می‌پنداشتم از او آموخته‌ام. چنانکه بعداً دریافتم لسینگ همه آن‌چه که درباره‌ی تمایز میان سخن ظاهری و باطنی و مبانی آن یافته بودم را گفته بود» (Strauss, 1997: 462).

اهمیت و جایگاه لسینگ در بازیابی پوشیده‌نویسی و باطنی‌گرایی فیلسوفان توسط اشتراوس از سوی محققان چندان مورد بررسی قرار نگرفته^۲ و عموماً این مبحث نیز به سکوت برگزار شده است. در این میان هاینریش مایر را می‌توان تنها استثنا دانست. او در مقدمه کتاب "تطور فکری لئو اشتراوس" به جایگاه و اهمیت لسینگ در بازیابی پوشیده‌نویسی توسط اشتراوس اشاره کرده است. او نهایتاً چنین می‌نویسد که «برای نسل جدید از فیلسوفان سیاسی که از این چیزها مطلع هستند این شاید تنها دارای مزیتی تاریخی یا زندگی‌نامه‌ای باشد که احیای Exotericism {توسط اشتراوس} و لذا فهم جوهر حقیقی فلسفه از مسیر نیچه و از او مهم‌تر لسینگ آغاز شد» (Meier, 1996: 15). ذکر این نکته حائز اهمیت است که محققین نه تنها نقش و جایگاه لسینگ در بازیابی پوشیده‌نویسی توسط اشتراوس را بازنشناخته‌اند بلکه توضیحی بر اینکه لسینگ از چه طریقی بدین باور رسید حقایقی وجود دارد که "نباید یا نمی‌توان اظهارشان کرد" و

۱. در ۱۹۳۷ اشتراوس طرح نوشتن مطلبی در مورد لسینگ با عنوان "بدرود به آلمان" را در سر داشت (Meier, 2014: 23). همچنین در طرحی که در ۱۹۴۶ برای کتاب "پیگرد و آزار و هنر نوشتار" ترسیم کرده قرار بود بخش آخر این کتاب به نمایشنامه "ناتان فرزانه" بپردازد (Strauss, 1997: 470)؛ با این حال هیچک از این دو نوشته نشد تا اشتراوس در انتهای عمر خویش به آلمن بگوید که نکات اصلی آن مطالب اکنون نیز همچون همان زمان برای او روشن است اما «تنها کاری که می‌توانستم انجام دهم آن بود که بهترین دانشجویانم را قویاً بسوی لسینگ هدایت کنم و در موقعیت‌هایی مناسب می‌گفتم که چه دینی به لسینگ دارم» (Kinzel, 2016: 103).

چگونه بدین نتیجه رسید که "تمام فلاسفه قدمایی" بین آموزه‌های ظاهری و باطنی فرق می‌گذاشتند (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۱۷۹) نیز عرضه نکرده‌اند.

فردریش نیچه را می‌توان در کنار لسینگ از نخستین کسانی شمرد که در بازیابی پوشیده‌نویسی توسط اشتراوس نقش داشته است. اشتراوس از شانزده سالگی "مخفیانه" نیچه می‌خواند (Strauss, 1997: 460). او در نامه‌ای به کارل لوویت اعتراف می‌کند که از بیست و دو تا سی سالگی نیچه چنان بر او "چیره" بود و چنان "فریفته" بود که «باور داشتم که هر چه می‌دانم را از او آموخته‌ام» (Strauss-lowith, 1988: 183). در مجموعه آثار نیچه فقرات پرشماری می‌توان یافت که نشانگر آگاهی نیچه از پوشیده‌نویسی و لزوم برملا نکردن حقایق بر ناسزاواران است. مثلاً در کتاب "حکمت شادان"، نیچه چنین می‌نویسد:

وقتی مطلبی نوشته می‌شود، هدف تنها درک آن نیست، بلکه عدم درک آن نیز مدنظر است. اگر مفهوم کتابی برای کسی روشن نباشد، چیزی از ارزش اثر نمی‌کاهد؛ شاید نویسنده، عالماً و عامداً در پی ایجاد چنین ابهامی بوده و تمایلی نداشته است هر کس آن را درک کند. هر متفکر و اندیشمند برجسته و ممتاز و هر صاحب‌ذوق والایی، مخاطبین خود را گزینش می‌کند و با گزینش آنان، باب درک و دریافت را به‌روی دیگران می‌بندد. هرگونه قاعده دقیق و هرگونه ظرافت سبک ریشه در این جا دارد. این قواعد، در اصل برای این به‌وجود می‌آیند که اثر را در دوردست نگه دارند، تا دستیابی بدان برای همگان میسر نباشد و مانع درک آن برای عده‌ای شوند و تنها گوش مردم اهل و آشنا برای شنیدن آن بازگردد (نیچه، ۱۳۸۵: ۳۸۳).

مورد برجسته‌تری که در آن به مفاهیم "امر ظاهری" و "امر باطنی" نیز اشاره شده را در بند ۳۰ کتاب "فراسوی خیر و شر" می‌یابیم. نیچه در آن فقره بیان می‌دارد که "پیش‌تر" بر فیلسوفان تفاوت میان امر ظاهری^۱ و امر باطنی^۲ معلوم بود و «چه در میان هندیان، چه در میان یونانیان و ایرانیان و مسلمانان و هر جا که انسان به پایگان باور داشته و نه برابری و حقوق برابر» این تفاوت بازشناخته می‌شد. نیچه در ادامه با توضیح تمییز میان اهل ظاهر و اهل باطن اشاره می‌کند که اهل ظاهر چیزها را از پایین به بالا می‌بینند و اهل باطن

1. The Exoteric
2. The Esoteric

بالعکس. در انتهای این بند نیچه «کتاب‌هایی را که برای همه عالم نوشته می‌شوند» دارای بوی گند یعنی "بوی مردم کوچک" می‌داند چون نسبت به تمایز ظاهر و باطن بی‌التفاتند (نیچه، ۱۳۹۴: ۷۵-۷۴).

موارد پرشمار دیگری نیز در آثار نیچه هست که می‌تواند دلالت به پوشیده‌نویسی و باطنی‌گرایی فیلسوفان داشته باشد. مثلاً در بندی از "تبارشناسی اخلاق" نیچه وجود فلسفه بر روی زمین را جز آنکه خود را در "جامه‌ها و خرقة‌های زهد می‌پوشاند" ممکن نمی‌داند (نیچه، ۱۳۸۷: ۱۵۰). بنابراین اشتراوس که از نوجوانی با آثار نیچه مأنوس بوده و طبق گفته خویش دهه سوم عمر را تحت تأثیر شدید نیچه گذرانده، با این اشارات و عبارات نیچه آشنا بوده و آن‌ها را بخاطر سپرده بود. لذا می‌توان گفت که در کنار لسینگ، نیچه نیز از نخستین منابع آشنایی اشتراوس با پدیده باطنی‌گری و پوشیده‌نویسی فیلسوفان و علل توسل آنان بدین حربه بود.

اشتراوس در دهه ۱۹۲۰ یک یهودی جوان در آلمان بود «که خود را در چنبره معضل الاهیاتی-سیاسی یافته بود» (Strauss, 1982: 1). از این‌رو به یکی از بزرگترین فیلسوفان متأخر که بدین مسئله پرداخته بود، رجوع کرد؛ او کسی نبود جز یهودی شورشی اسپینوزا. نوشته‌های الاهیاتی لسینگ "که برخی از این نوشته‌ها عناوین ممنوعه دارند" باز هم به اشتراوس در فهم معنای "رساله الاهیاتی-سیاسی" اسپینوزا یاری رساند (Strauss, 1997: 462). این رساله اسپینوزا در نقد دو گروه نوشته شده بود: گروه نخست مکتبیان یهودی که هر کلمه از تورات را وحی خداوند دانسته و بدان مومن‌اند و خود را بی‌نیاز از فلسفه دانسته و حتی با آن دشمن‌ند. گروه دوم، فیلسوفان و اهل فلسفه‌ای چون موسی‌ابن‌میمون که «سعی می‌کردند نشان دهند که عقل و وحی با یکدیگر سازگارند و فلسفه ارسطویی به مدد عقل به نتایجی کاملاً هماهنگ با وحی موسوی می‌رسد» (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۳۳۱).

اسپینوزا برخلاف ابن‌میمون منکر وجود هماهنگی میان عقل و وحی بود و برخلاف ارتودوکس‌های یهودی جانب فلسفه و عقل را می‌گرفت. به دنبال مطالعه رساله اسپینوزا بود که اشتراوس به مطالعه ابن‌میمون روی آورد (Tanguay, 2007: 99)؛ او باید درمی‌یافت که «آیا نتیجه ناتوانی عقل بوده است که این فیلسوف {ابن‌میمون} را به وفاداری به مردم یهود و کتاب مقدس آن‌ها واداشته است یا چیزی دیگر» (اشتراوس،

۱۳۹۲: ۳۳۲). او نخستین حکم خویش در مورد ابن‌میمون را در نخستین کتاب منتشره‌اش در ۱۹۲۲ بیان کرده بود: ابن‌میمون "یک یهودی مومن" بود (Strauss, 1982: 185). بازگشت مجدد اشتراوس به مطالعه ابن‌میمون اما داستانی دیگر پیدا کرد. ابن‌بار ابن‌میمون او را گیج و سرگشته کرد. ابن‌بار دیگر اشتراوس به دیدار مردی مؤمن نرفته بود. اشتراوس عباراتی در کتاب "راهنمایی سرگشتگان" می‌دید که چالش‌برانگیز بود و تن به توجیحات دم‌دستی نمی‌داد. در اینجا بود که آنچه پیش‌تر در آثار لسینگ و نیچه از وجودش سخن گفته شده بود را به چشم می‌دید: ابن‌میمون فیلسوفی پوشیده‌نویس بود و دو آموزه داشت. در واقع این آموزه ظاهری او بود که اشتراوس را بدین نتیجه رسانده بود که ابن‌میمون را مؤمنی یهودی بپندارد که عقل و شرع را هم‌نوا با هم می‌داند؛ در حالی که آموزه باطنی ابن‌میمون تخصص میان عقل و وحی را نشان می‌دهد.

اشتراوس نکته اساسی تکنیک پوشیده‌نویسی ابن‌میمون را در نوبت دوم رجوع به او یافت؛ ابن‌میمون همه چیز را کاملاً آشکارا البته در جاهایی بیان می‌کند که یک ابله بدان جا نظری نمی‌افکند. بنابراین مسئله پوشیده‌نویسی حداقل در مورد ابن‌میمون هرگز بدین معنا نیست که اندیشه‌ای پنهان و رازآلود وجود دارد؛ همه چیز در پیش چشم است اما برای دیدن آن باید با دقت چشم دوخت. اما علت خطای محققان در مورد ابن‌میمون چه بود که سبب می‌شد وی را یک یهودی مؤمن بدانند؟ آنچه اشتراوس در نامه‌ای دیگر که به یاکوب کلاین نوشته را می‌توان پاسخی به این پرسش دانست. «نمی‌توانی تصور کنی که ابن‌میمون با چه ظرافت و آبرونی به دیانت می‌پردازد ... در مورد ابن‌میمون از آن‌رو به کل دچار اشتباه می‌شوند که اصلاً این امکان را در نظر نمی‌آورند که او یک ابن‌رشدی بوده باشد: این را در نظر بگیر و تمام معضلات حل خواهد شد» (Lampert, 2013: 9).

هنگامی که از ابن‌رشدی بودن کسی سخن گفته می‌شود عموماً مقصود، اشاره به باور آن فرد به "حقیقت مضاعف" است. طبق نظریه حقیقت مضاعف که منسوب به ابن‌رشد است، یک نظریه می‌تواند در فلسفه صادق و در الاهیات کاذب باشد و بر عکس. هر چند دکرین حقیقت دوگانه در آثار ابن‌رشد یا پیشینیانش وجود ندارد (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۲۸۴) اما نسبت دادن این آموزه به او با توجه به عباراتی که او در رساله "فصل‌المقال" نگاشته بی‌راه نیست. طبق یکی از این عبارات «حقیقت باطنی که فقط از طریق تأویل بدست می‌آید در انحصار فهم فلاسفه قرار می‌گیرد اما فهم حقیقت ظاهری به حکم اینکه

از طریق تأویل بدست نمی‌آید برای همه مردم به‌طور یکسان میسر است» (دینانی، ۱۳۸۹: ۸۲). این نظر مبتنی بر درکی پایگانی یا سلسله‌مراتبی از آدمیان است. در نظر ابن‌رشد آدمیان به سه گروه تقسیم می‌شدند؛ گروه نخست که عامهٔ مردمند و مطلقاً اهل تأویل نیستند و فهم آنان صرفاً در حدود خطابیات است. گروه دوم کسانی که اهل تأویل جدلی هستند یعنی فهم آنان در حد بهره‌مندی از مقدمات جدلی است. دسته سوم کسانی که اهل تأویلات برهانی یقینی هستند و اینان را اهل برهان گویند یعنی همان کسانی که حکمت می‌دانند. ابن‌رشد بیان تأویلات برهانی را به آنان که اهل برهان نیستند، چون خارج از حد فهم و درک عامه و از حدود معارف مشترک فراتر است، منع می‌کند زیرا: بدیهی است که هدف بیان‌کننده تأویل (در این گونه موارد ابطال مفاد ظاهر و اثبات مفاد مؤل است و نتیجه‌ای که از این امر حاصل می‌شود این است که مفاد ظاهر برای کسی که حدود فهمش فقط عمل به ظاهر است باطل می‌شود؛ و مؤل هم برای او اثبات نمی‌شود چون فهم آن را ندارد و این کار خودبه‌خود اگر در اصول شریعت باشد، منتهی به کفر می‌شود. پس بیان تأویلات برای عامه مردم روا نیست و اصولاً این گونه مؤلات و تأویلات نباید در کتب (معمولی) و رسائلی که صرفاً ویژه خطابیات و جدلیات است، ثبت و ضبط شود (ابن‌رشد، ۱۳۷۶: ۸۴).

چنان‌که در فقره فوق پیداست ابن‌رشد گسست از ظاهر و آویختن به باطن را برای غیر اهل برهان امری نامطلوب می‌داند که سبب کفر می‌شود. به نزد ابن‌رشد «فلسفه مختص خواص بود و اسرار آن باید از نااهلان پنهان می‌شد و فیلسوف باید خود را در ظاهر با عامه سازگار نشان می‌داد. از نظر او نفی و طرد دین و حیانی به معنی تضعیف و تخریب زندگی اجتماعی انسان‌ها و ارکان نظم عمومی است» (کرون، ۱۳۸۹: ۳۲۲). بعلاوه ابن‌رشد در شرح جمهور افلاطون به کرات ضرورت استفاده از داستان‌های دروغین جهت تربیت اهل مدینه را گوشزد می‌کند. این امر نه تنها برای خیر دولت که برای سعادت جماعت نیز هست. «داستان‌های دروغین برای تربیت اهل مدینه ضروری است. هیچ قانون‌گذار یا واضع ناموسی را نمی‌توان یافت که از داستان‌های مجعول بهره نبرد، چه آنکه این چیزی ضروری برای رسیدن جماعت به سعادت است» (Averroes, 1974: 24). بدین ترتیب ابن‌رشد به اقتضای افلاطون، دروغ‌های شریف یا داستان‌های دروغین و باور و اعتقاد جماعت به این داستان‌ها را برای انتظام اجتماع ضروری و رد و نفی این داستان‌ها را

آسیب‌رسان به این نظم می‌داند. اما قلمرو این عقاید ضروری انتظام‌بخش اجتماع کجاست و چه حوزه‌هایی را شامل می‌شود؟ اشتراوس به تأسی از ابن‌میمون و ابن‌رشد باور به معجزات، وحی، جاودانگی روح، کیفر و پاداش الهی و رستاخیز را در دایره عقاید ضروری قرار می‌دهد (Strauss, 2013: 585).

با توجه به آنچه آمد اگر ابن‌میمون یک ابن‌رشدی بوده و غفلت محققان از این حقیقت سبب سوء فهم آنان از ابن‌میمون شده است باید بتوان مؤلفه‌های اساسی که در مورد ابن‌رشد و ابن‌رشدی بودن به‌طور مختصر ذکر شد را در ابن‌میمون و اثر معظم او یعنی "راهنمایی سرگشتگان" نیز بیابیم. ابن‌میمون در همان آغاز کتاب خویش می‌نویسد که:

{آدم} زیرک از من نمی‌خواهد و امیدهایش بدین بسته نیست که هنگامی که از هدفی سخن می‌گوییم {ناگزیر} به انجامش می‌رسانیم، یا آنگاه که به بازنمودن معنی مثلی از مثل‌ها آغازیدیم، سراسر آنچه را درباره آن گفته شده تمام بیاوریم؛ انجام این {کار}، خردمندی را با زبانش، برای کسی که با وی گفتگو می‌کند، شدنی نیست، تا چه رسد به این که در کتابی برنهد تا آماج هر دانانما که تیرهای نادانی‌اش را به سوی او می‌اندازد، نگردد... بنابراین، در اینجا بجز «سرآغازها» از من نخواه؛ هرچند آن نیازهای پیدا، در این گفتار، آراسته و فراگیر یافت نمی‌گردد، بلکه پراکنده است و آمیخته با خواسته‌های دیگری که آگاهانیدنش را خواستارم؛ زیرا هدف من این است که حقیقت‌ها آشکار شود و سپس پنهان گردد تا در برابر «خواسته خدایی»-که در برابرش نتوان ایستاد- نایستد؛ که او حقیقت‌های ویژه به دریافت خویش را از توده مردم پنهان داشته است (ابن‌میمون، ۱۳۹۷: ۳۷-۳۳).

چنانکه در فقره فوق پیداست، ابن‌میمون اشاره می‌کند "انسان زیرک" می‌داند که موضوع و مباحث فلسفی را نمی‌توان بصورت علنی و در محضر عموم چه بصورت شفاهی و چه بصورت مکتوب، بی‌آنکه خدنگ‌های ظن و "تیرهای نادانی" به سوی بیان‌کننده چنین موضوعاتی پرتاب شوند، عرضه داشت. از طرف دیگر این انسان زیرک قادر خواهد بود که بر پراکندگی و اختلاط موضوعات مختلف چیره گردد و آن گفتار فلسفی را بازسازی و معنای حقیقی را دریابد. بعلاوه ابن‌میمون به این نکته نیز بطور ضمنی

اشاره می‌کند که پنهان داشتن معانی و بیان پوشیده علاوه بر ایمن داشتن فیلسوف از سوءظن عوام سبب می‌شود که عوام دچار سردرگمی و اختلاف عقیده نشوند. آنچه اشتراوس در ابن‌میمون یافت به دفعات در نویسندگان باستانی دیگر نیز یافت شد. هرزود، هرودوت، توسیدید، گزنفون، افلاطون همگی بین خطوط و پوشیده نوشته بودند. اشتراوس همان راهی را رفت که لسینگ^۱ پیشتر رفته بود؛ او نیز همچون لسینگ «در وهله نخست متوجه باطنی‌گری برخی از فیلسوفان قدمایی و بعدتر فهم باطنی‌گرایی همه آنها» شد (Strauss, 2014: 286).

بنابراین اشتراوس که در آغاز به مدد لسینگ و نیچه از تمایز میان امر ظاهری یا عیان و امر باطنی یا پوشیده آگاه شده بود، بواسطه مطالعه ابن‌میمون، کاربست نوعی از نوشتار را در عمل شاهد بود که آموزه ظاهری مطابق با شرع موسوی داشت اما در باطنش آموزه‌ای بود که تن به استیلائی شریعت نمی‌داد و حتی سر‌ناسازگاری با اساسی‌ترین باورهای دینی داشت. به بیان نیچه، اینگونه بود که فلسفه در "جامه و خرقة‌های زهد" توانسته بود وجود داشته باشد. اشتراوس بواسطه آنچه در ابن‌میمون یافت موفق شد پوشیده‌نویسی دیگر فیلسوفان را نیز بازشناسد. اکنون می‌توان چستی فن نوشتار یا نوشتن بین‌السطوری و چرایی توسل فیلسوفان به این نوع نوشتار را بررسی کرد.

روش پوشیده‌نویسی؛ چستی و چگونگی کاربست آن

باطنی‌گری را می‌توان «هر شکلی از پنهان‌کاری در انتقال اندیشه» تعریف نمود (Melzer, 2014: 268). هنگامی که این پنهان‌کاری در ساحت متن مکتوب واقع شود از آن به پوشیده‌نویسی یا نوشتن بین‌سطور تعبیر می‌شود. نخستین مبانی نظری توسل به فن نوشتار از سوی فیلسوفان را در واپسین صفحات دیالوگ "فادروس" افلاطون در بخشی که بعنوان نقد نوشتار مشهور گشته (سلزک، ۱۳۹۵: ۶۷) می‌توان یافت. در آن بخش سقراط، بیان مکتوب یا نوشتار را در برابر بیان شفاهی یا گفتار دارای چند ضعف و نقص بنیادین معرفی می‌کند. سقراط ضعف‌ها و نقائص نوشتار را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند:

۱. لسینگ با ابن‌میمون و آثار او آشنا بوده حتی در نمایش "محقق جوان" شخصیت اصلی نمایش مشغول مطالعه کتاب ابن‌میمون است (Lessing, 1888: 28).

نوشته نیز ... گمان می‌بریم که با ما سخن می‌گوید و چیزی می‌فهمد ولی اگر درباره آنچه می‌گوید سؤالی کنیم همان سخن پیشین را تکرار می‌کند. از این گذشته، سخن وقتی که نوشته شد به همه‌جا راه می‌یابد و هم به دست کسانی می‌افتد که آن را می‌فهمند و هم کسانی که نمی‌فهمند ... همچنین نوشته نمی‌داند که با که سخن بگوید و در برابر کدام کسان خاموش بماند و اگر اهانتی به او کنند از خود دفاع نمی‌تواند کرد مگر آنکه پدرش به یاریش بشتابد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۲۷۰).

بنابراین یکی از ناتوانی‌های متن مکتوب آن است که با همه کس سخن می‌گوید و نمی‌تواند خواننده‌اش را برگزیند. این را شاید بتوان از علل عمده آن برشمرد که سقراط دست به قلم نبرد. با این همه افلاطون با التفات به سرنوشت سقراط و همین‌طور آنچه که در مورد نقائص نوشتار در فادروس بیان نمودیم، کوشید نوشتار را به گونه‌ای سامان دهد که از آن معایب بری باشد. افلاطون به مدد پوشیده‌نویسی و همین‌طور اخذ فرم دیالوگی و بکار بستن عناصر نمایشی در نوشتار توانست تا حدودی بر نقائص نوشتار غلبه کند.

ارسطو به دنبال افلاطون هرچند از فرم دیالوگ نوشتن گسست اما این به آن معنا نبود که معنای حقیقی نوشته‌های او را هر خواننده‌ای می‌توانست دریابد. پلوتارک بیان می‌دارد که اسکندر که سرشناس‌ترین شاگرد ارسطو بود، هنگامی که با خبر شد که استاد رسائی را منتشر ساخته که آنچه "پنهانی" به او تعلیم داده برای عامه مردم نیز آشکار ساخته، «نامه‌ای به او نوشت و تا درجه‌ای با خشونت در مقام مدافعه از حرمت علم و حکمت، او (ارسطو) را از این عمل برحذر داشت». معلم اول به فاتح جهان چنین پاسخ داد که:

این قبیل کتاب‌ها نه منتشر شده است و نه قابل انتشار است. چه در تمام موضوعات ماوراءالطبیعه و علوم و حکمت هیچ اشاره صریح و روشنی که برای عامه قابل فهم باشد، یافت نمی‌شود. اگر هم مسائل این علم مضبوط شود، فقط به درد کسانی می‌خورد که احاطه کامل به علوم دارند و از بدو تحصیل به روش خاص تربیت و تعلیم یافته‌اند (پلوتارک، ۱۳۸۷، ج ۳: ۴۰۴).

این ایستار فیلسوفان یونانی را شاگردان آنان در جهان اسلام نیز بازشناختند. برای نمونه فارابی در مقدمه رساله "تلخیص النوامیس افلاطون" در مورد افلاطون و نوع نوشتار او چنین می‌نویسد که:

افلاطون حکیم، به خودش اجازه نمی‌داد که به هویدا نمودن علوم و کشف آن‌ها برای همهٔ مردمان بپردازد. از این‌رو مسلک تلویح و رازآلودگی و مبهم و دشوارمآبی را برگزید تا علم به‌دست ناهلان قرار نگیرد و به‌تبع آن تغییر و تبدل نبیند؛ و همچنین نزد آن کس که قدر و منزلتش نداند نیفتد یا در جاهایی نابایسته به کار نرود. البته این مسلک او صواب است ... دیگر این که کسی نتواند به آن‌چه او به تصریح یا به صورت تلویح گفته و قوف یابد مگر در همان صناعت تمرین و ممارست کرده باشد. همچنین هیچ کس میان آن دو (تصریح و تلویح او) تمایز نتواند گذارد مگر کسی که در علمی که سخن او درباب آن است مهارت کسب کرده باشد (فارابی، ۱۳۹۵: ۲۰-۱۹).

همچنین فارابی در مورد ارسطو معتقد بود که داوری دیگران در مورد این که میان ارسطو و افلاطون در مورد شیوهٔ تدوین علوم و تألیف کتاب‌هایشان تفاوت وجود دارد خطاست. فارابی علت این خطا در داوری را در این می‌داند که افلاطون شیوه رمزی و سخنان پیچیده را برای تدوین علوم و حکمت‌هایش انتخاب کرد تا کسی جز مستحقان آن معارف و آن‌ها که صلاحیت و لیاقت آن را دارند، از راه طلب و بحث و اجتهاد و تحقیق بدان اطلاع نیابد. اما شیوهٔ ارسطو، روشن‌گری، تدوین منظم و ترتیب و بلاغت و آشکارگویی و تبیین مسائل و طرح فراگیر همهٔ چیزهایی بود که راهی بدان می‌یافت. بدین ترتیب به ظاهر این دو راه‌های متفاوتی را برای فراهم ساختن کتب خویش برگزیده‌اند. فارابی با پذیرش تفاوت ظاهری این دو راه، بیان می‌دارد که «هرکس در علوم ارسطو جستجو نموده و کتاب‌هایش را خوانده باشد از او پوشیده نخواهد ماند که روش او از هر جهت سر بسته گویی و پوشیده ساختن و پیچیده آوردن مطالب است نسبت به چیزی که می‌خواست آن را بیان کند» (فارابی، ۱۳۹۱: ۳۵).

در دوران مدرن نیز کسانی بوده‌اند که پوشیده‌نویسی فیلسوفان باستان را باز شناخته‌اند. رسالهٔ «کلیدوفوروس» نوشتهٔ جان تولند، فیلسوف قرن هفدهم، یکی از معدود مکتوباتی می‌باشد که به توضیح پدیدهٔ باطنی‌گری و پوشیده‌نویسی پرداخته است. عنوان طولانی و غریب این رساله علاوه بر اینکه اشاره‌ای به وجود فلسفهٔ باطنی نزد قدما دارد، می‌تواند به قدر کافی روشنگر معنا و مفهوم پوشیده‌نویسی باشد. عنوان این رساله جان تولند چنین است: «کلیدوفوروس، یا دربارهٔ فلسفهٔ ظاهری و باطنی؛ یعنی درباب آموزهٔ بیرونی و درونی قدما: یکی آشکار و عمومی و مطابق با تعصبات رایج و مذاهبی که قانون مقرر

داشته؛ دیگری خصوصی و سری است که تنها به اندک کسان توانا و با بصیرت، حقیقت را به صورت عریان و بدون هیچ جامهٔ تبدیلی می‌آموزاند" (Toland, 1720: cover). تولند در همین رساله اشاره می‌کند که افلاطون بعد از اعدام سقراط، جهت ایمن داشتن خویش "شاعرانه نوشت و نه فلسفی". او این کار را بویژه با تغییر دادن طبیعت چیزها، عناصر و اجرام سماوی ... به خدایان، الاهگان، اجنه و دیمونها انجام داد (Toland, 1720: 75). تولند در رسالهٔ دیگر خویش یعنی "همه‌خداانگاری: یا صورتی از بزرگداشت جماعت سقراطی" بیان می‌دارد که اینکه به دل چیزی باشد غیر از آنچه در مجامع عمومی گفته می‌شود قاعده‌ای رایج بوده که تنها منحصر به قدما نیست. «در بیان کردن و اظهار نمودن حقیقت، این قضیه بیش‌تر در بین مدرن‌ها است اما آن‌ها کمتر اقرارش می‌کنند» (Toland, 2014, Kindle: 257). لذا تولند مدرن‌ها را نیز در بکار بستن پوشیده‌نویسی و مکتوم داشتن حقایق از عوام، هم‌داستان فیلسوفان قدمایی می‌داند.

علل توسل به پوشیده‌نویسی

اشتراوس مبنای نظری تفسیر خویش را در دو مقالهٔ "تعقیب و آزار و فن نوشتار" و "در باب نوع فراموش شدهٔ نوشتار" عرضه کرده است. او دریافت شرایط سیاسی که متون قدیم در آن نوشته شده‌اند متفاوت از شرایطی است که امروز شاهد آن هستیم. تجربهٔ ما از نوشتن اساساً مبتنی بر زندگی در دموکراسی‌های لیبرالی است که در آن آزادی بیان، رواداری دینی و آزادی نشر مستقر است؛ لذا تحت چنین شرایطی نویسندگان در بیان آنچه در سر دارند دشواری چندانی نداشته و ترس از تعقیب، ایذا و سانسور در کار نیست تا این نویسندگان را در عرضه ایده‌هایشان محتاط سازد. اما در ادوار گذشته وجود چنین آزادی‌هایی نادر بود. از جام شوکران و آنچه بر سر سقراط آمد؛ حبس و حصر گاليله، سوزاندن جوردانو برونو، عسرت اسپینوزا پس از اخراج از جماعت موسویان و محنت‌های دیگر فلاسفه باخبریم. اما در آثار و پیامدهایی که تعقیب و آزار در نوع نوشتار فیلسوفان داشته کمتر اندیشیده‌ایم. می‌دانیم که در بسیاری از نظام‌های سیاسی بیان ایده‌ها و آرای متضاد با عقاید و باورهای مستقر در اجتماع می‌توانست به تبعید، حبس و حتی مرگ گوینده بینجامد. تمهید فیلسوفان برای احتراز از این بلایا تمسک به پوشیده‌نویسی بود.

پوشیده‌نویسی شیوه‌ای از نگارش است که در آن فیلسوف به دلایلی ایده‌ها و افکار خود را به گونه‌ای می‌نگارد که فهم آن برای همگان ممکن نباشد؛ آثاری که این گونه نوشته می‌شوند ممکن است به صورت دیالوگ، رساله، شرح، تعلیقه و امثال آن باشند. نویسنده این گونه آثار، ابزارهای ادبی بسیاری برای نماندن افکار و ایده‌های واقعی خود بکار می‌گیرد (رضوانی، ۱۳۹۲: ۸۷-۸۶). به بیان اشتراوس فیلسوفان در آثار خویش دو نوع آموزه را بیان می‌کنند، آموزه‌ی ظاهری که در دسترس هر خواننده‌ای قرار دارد و آموزه باطنی که تنها بر خوانندگان بسیار دقیق و تعلیم دیده آشکار می‌شود (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۱۹۲). این در حالی است که اکثریت خوانندگان، مقیم در سطح اثر باقی می‌مانند و آن را در تطابق با عقاید خویش می‌یابند.

دلیل عمده‌ی توسل به پوشیده‌نویسی از سوی فیلسوفان از نظر اشتراوس، ترس از پیگرد و ایذا است. چنانکه گفته شد موارد تاریخی بسیار وجود دارد که نشان می‌دهد عدم مراعات پوشیده داشتن معانی فلسفه از ناهلان، تبعات هولناکی بدنبال داشته است. این مسئله برخاسته از این حقیقت است که «بیان معانی تفکر تازه با عادات فکری قوم مناسب نیست و متفکر به هر حال مردود و احیاناً مطعون است و می‌دانیم که سقراط به جرم انکار خدایان و گمراه کردن جوانان جام شوکران نوشیده و افلاطون به بردگی فروخته شده و ارسطو از آتن گریخته که مبادا گرفتار ظلمی شود که بر سقراط روا داشتند» (داوری، ۱۳۸۹: ۳۳).

تمثیل غار بعنوان نیرومندترین تمثیل در تاریخ فلسفه را می‌توان اشاره‌ای به این تخاصم میان شهر و فیلسوف دانست. همچنان که می‌دانیم در این تمثیل فیلسوف از کسانی است که در غار به زنجیر کشیده شده و سایه چیزها را حقیقت چیزها می‌پندارد اما زنجیر از او برمی‌دارند و او را مجبور می‌کنند که سر خود را به عقب برگرداند و به روشنایی بنگرد. او را از جاده‌ای بالا می‌برند تا به روشنایی آفتاب برسد. اندک‌اندک و با کسب آمادگی‌هایی آن شخص قادر می‌شود بی‌آنکه چشمش آزرده شود خورشید را چنان که هست مشاهده کند. «یعنی آنچه می‌بیند عکس خورشید در آب یا در جاهای دیگر نخواهد بود بلکه عین خورشید است در جایگاه خود» (افلاطون، ۱۳۹۲: ۳۹۸). اما اگر این فرد به غار بازگردد و با زندانیان دیگر که از قید اسارت رهایی نیافته‌اند سخن بگوید "مضحکه" خواهد شد و سایرین درباره‌ی او می‌گویند تنها بهره‌ای که از این سیر

صعودی برده تباهی چشمانش بوده و این سیر به زحمت آن نمی‌ارزد. پس اگر کسی بخواهد زنجیر از آنان برگرفته و آنها را سوی بالا راهنمایی کند، چنانچه آنان بتوانند او را بگیرند و "بکشند" به یقین همین عمل را خواهند کرد (افلاطون، ۱۳۹۲: ۴۰۰).

چنان‌که پیداست و اشتراوس نیز اشاره نموده «شهر را می‌توان همان غار دانست. غارنشینان یعنی غیر فلاسفه، تنها سایه اجسام را می‌بینند. این بدان معناست که هر آنچه که آنان می‌بینند در پرتو گمان‌های مرتبط با امور عادلانه و شریفی که قانون‌گذاران تایید کرده‌اند درک می‌کنند، یعنی در پرتو گمان‌های ساختگی یا عرفی و آنها نمی‌دانند که این عزیزترین اعتقادات آنها جایگاهی والاتر از گمان ندارند» (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۱۸۰). فلسفه که تلاشی است برای فراتر رفتن از گمان‌ها و دستیابی به دانش، دقیقاً بهترین افراد از میان غیر فیلسوفان یعنی شهروندان خوب، همان کسانی که عمیقاً به این گمان‌ها وابسته‌اند و به همین دلیل با فلسفه مخالف هستند را می‌آزارد. «این دلیل اصلی است که توضیح می‌دهد چرا تطابق فلسفه و قدرت سیاسی بسیار نامحتمل است: فلسفه و شهر در جهت‌هایی مخالف هم حرکت می‌کنند» (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۱۸۰).

دلیل دومی که اشتراوس برای اتخاذ پوشیده‌نویسی ذکر می‌کند ناظر بر طبیعت یا جوهر لایتغیر حیات سیاسی (زندگی در شهر) و حیات فلسفی است. او بیان می‌دارد که با مطالعه آثار نویسندگان قدمایی به این دریافت از نسبت میان جستجوی حقیقت (فلسفه یا علم) و جامعه رسیده است که «فلسفه یا علم، عالی‌ترین فعالیت انسان، کوشش برای جایگزین کردن دانش در باب چیزها بجای پندار در باب چیزها است؛ اما پندار، بیخ و بن جامعه است. لذا فلسفه یا علم کوشش برای از میان بردن آن عنصری است که جامعه با آن حیات دارد و از این‌رو (فلسفه یا علم) جامعه را در خطر می‌افکند» (Strauss, 1960: 221). از این‌رو فیلسوفان و دانشمندانی که چنین دیدگاهی در مورد نسبت فلسفه یا علم و جامعه داشتند به شیوه خاصی از نوشتن روی می‌آوردند که قادرشان می‌ساخت «آنچه حقیقتش می‌دانند بر اندک کسانی هویدا سازند و در ضمن تبعیت تامه عامه از عقاید و پندارهای جاریه در جامعه در خطر نیفتند» (Strauss, 1960: 222). به این ترتیب باید گفت که فیلسوف حتی اگر در جامعه‌ای بود که در آن تضییق و اظطهادهای در کار نبود نیز از عیان کردن حقیقت بر همگان احتراز می‌جست چه‌آنکه «از تخاصم میان باورها و پندارهای سیاسی شهر و حقیقت فلسفی آگاه بود و لذا پوشیده‌نویسی را برمی‌گزیند»

(Frazer, 2006: 36). لذا می‌توان گفت که از نظر اشتراوس، توسل فیلسوفان به پوشیده‌نویسی دو علت عمده داشت که دلیل نخست ریشه در ایذا و پیگردی داشت که ممکن بود دامن‌گیر فیلسوف شود، بنابراین دلیلی مشروط است. دلیل دوم برخاسته از این درک فیلسوفان بود که:

شکاف حائل بین "خردمند" و "عوام"، واقعیتی اساسی مربوط به طبیعت بشر است که هیچ پیشرفتی در آموزش عمومی نمی‌تواند بر آن فائق آید. فلسفه یا علم اساساً امتیازی انحصاری برای "اقلیت" به‌شمار می‌رفت ... فلسفه بماهو مورد ظن و تنفر اکثریت مردم است. کسانی که با چنین فرضی آغاز کرده بودند، حتی اگر هیچ دلیلی برای ترس از گروه‌های سیاسی خاصی نداشتند، به این نتیجه می‌رسیدند که بیان عمومی حقایق فلسفی یا علمی، نه تنها در آن زمان، بلکه در هر زمانی، غیرممکن یا نامطلوب است (Strauss, 1988: 34).

به این ترتیب، دلیل دوم ابداً مشروط نبود و به طبیعت امور ربط داشت. در حقیقت تخصیص ذاتی میان شهر و فلسفه وجود دارد. هر شهر یا جامعه‌ای بر پندارها و عقاید بنیان دارد و فلسفه چون در پی به پرسش کشیدن باورها و عقاید و در پی فرارفتن از آنها است حتی اگر بخواهد نیز نمی‌تواند برانداز نباشد چه آن‌که بنیادهایی را به پرسش می‌کشد که شهر بر آن استوار است؛ این بنیادها چه ماهیت خدایان شهر باشد چه عقاید دینی و چه رسوم و عادات، بنیادهایی هستند که اجتماع بر آن استوار گشته است. از آنجا که «کار فیلسوف کشف طبیعت است» (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۰۱). آن‌گاه که او به امور سیاسی یا امور در شهر پردازد با نشان دادن قراردادی یا ناموسی بودنشان، آن باورها را سست می‌کند. از این‌رو خصومت تنها از طرف شهر و اهل مدینه، فلسفه و فیلسوف را آماج دشمنی خویش قرار نمی‌دهد بلکه فلسفه نیز می‌تواند شهر و بنیادهای آن را بلرزاند.

آنچه آمد را می‌توان چنین تلخیص کرد که ضرورت پوشیده‌نویسی تنها برای حفاظت و صیانت از فیلسوف در برابر جهل و تعصب خانمان‌برانداز اهل شهر (عوام) نیست. دلیل دیگری که مرتبط با جنبه ژرف‌تر تضاد و تخاصم میان فلسفه و شهر است، نیز پوشیده‌نویسی را ضروری می‌کند. همچنان که اشتراوس اشاره کرده «فلسفه نه تنها جامعه را رنجه می‌دارد بلکه آن را درخطر می‌افکند» (Strauss, 1960: 221). در حقیقت «حقایق فلسفی در تضاد و تباین با آن‌دست از اساطیر و پندارهای دینی است که هر

جامعه‌ای باید بر آن‌ها استوار باشد» (Drury, 2005: 20). این مسئله را می‌توان در پرتو تمایزی که میان فلسفه و اعتقاد وجود دارد دریافت. اشتراوس توضیح می‌دهد که فلسفه تلاشی است برای جایگزینی معرفت بجای باور و اعتقاد اما اعتقاد رکن اساسی جامعه است. فلسفه تلاشی برای بررسی و نقد بنیان‌هایی است که جامعه با آن نفس می‌کشد و به آن قائم است. از این‌رو نقد آشکار آن باورها جامعه را به خطر می‌اندازد. بنابراین پرداختن به فلسفه، وظیفه‌ی عدّه‌ی قلیلی از افراد جامعه می‌شود که باید در ظاهر به باورهای موجود جامعه احترام گذارند. البته احترام به باورها با پذیرش آن‌ها متفاوت است. این دسته از افراد باید روش و شیوه‌ی نگارشی انتخاب کنند که هم به باورهای عمومی جامعه بصورت آشکاری آسیب نرساند و هم بتواند ایده‌ها و اندیشه‌های خود را برای آیندگان بیان کنند (Drury, 2005: 221-222).

از این‌رو فیلسوفان نه تنها به منظور صیانت از خویش بلکه برای صیانت از آن نظام سیاسی که امکان فلسفه را فراهم آورده می‌بایست حقایق فلسفی خطرناک را پنهان دارند. با امعان نظر به این نکته است که می‌توان این سخن اشتراوس که «آموزه‌ی ظاهری به‌منظور حفاظت از فلسفه ضرورت دارد این آموزه زهری است که فلسفه در آن می‌توانست ظهور یابد. این {آموزه‌ی ظاهری} به دلایل سیاسی ضرورت می‌یافت. آموزه‌ی ظاهری هیئتی است که فلسفه در آن هیئت بر جامعه سیاسی آشکار می‌شود» (Strauss, 1988: 18) را دریافت. در توضیح باید گفت، از آنجا که آموزه‌ی ظاهری در وهله‌ی نخست سیاسی است، می‌توان آن را آموزه‌ی ساختگی و عبارت افلاطونی "دروغی شریف" دانست. در نزد افلاطون، دروغ شریف به‌منظور تحکیم بنیان‌ها و انتظام اجتماع ضرورت می‌یابد (افلاطون، ۱۳۹۲: ۲۰۲-۲۰۰).

بنابراین آموزه‌ی ظاهری، آموزه‌ی سودمند شامل باورهای سودمند سیاسی یا گمان‌های ساده است. باری، در حالی که آموزه‌ی ظاهری کوشش دارد خیر جماعت انسانی را تأمین کند، آموزه‌ی باطنی یا پوشیده برای اجتماع انسانی خطرناک است؛ لذا فیلسوفان می‌بایست آموزه‌ی باطنی را مکتوم دارند و بر آموزه‌ی ظاهری تأکید ورزند تا از یک‌سو از مخاطراتی که اجتماع سیاسی (شهر) می‌تواند بر آنان وارد آورد ایمن باشند و از سوی دیگر از مخاطراتی که فلسفه بر بنیان‌های شهر وارد می‌آورد بپرهیزند. طبق این ملاحظات، پوشیده‌نویسی بر مبنای این فرض شکل گرفته که هم فلسفه، جامعه سیاسی (شهر) را

تهدید می‌کند و هم اجتماع سیاسی فلسفه و فیلسوفان را به مخاطره می‌افکند. در نتیجه می‌توان گفت که آن فلاسفه‌ای که پوشیده‌نویسی را برای نگارش آثار خویش برگزیدند معتقد بودند میان فلسفه و مدینه یا بعبارت دیگر نظریه و عمل هماهنگی در کار نیست بلکه میان این دو تضادی بنیادین وجود دارد. بعبارتی «فلسفه آن‌گاه ایمن می‌ماند که نخواهد استیلای فلسفه را محرز سازد و آن را بعنوان علم مطلق و اساس و مبنای عمل و احکام ناظر به عمل و به‌طور کلی تمدن تنفیذ کند» (داوری، ۱۳۸۹: ۳۴). بدین ترتیب پوشیده‌نویسی به‌منظور حفاظت از فلسفه در برابر اجتماع سیاسی که حوزه عمل است و همین‌طور حفاظت از اجتماع و بنیان‌های آن از مخاطراتی که فلسفه برای آن دارد ضرورت می‌یابد.

انواع پوشیده‌نویسی

محققانی چون فریزر بر مبنای دو علت عمده‌ای که اشتراوس در مورد توسل فیلسوفان به پوشیده‌نویسی می‌آورد قائل به وجود دو نوع پوشیده‌نویسی شده‌اند: نوع نخست را باطنی‌گری یا پوشیده‌نویسی مدرن می‌نامند و نوع دوم را پوشیده‌نویسی یا باطنی‌گری قدمایی.

فریزر نوع اول باطنی‌گری که برای در امان بودن از ایذا و تعقیب مورد استفاده قرار می‌گیرد را باطنی‌گری مشروط می‌نامد که فیلسوفان مدرن برای احتراز از تعقیب و اظطهاد نهادهای سیاسی و دینی به آن متوسل می‌شدند و نوع دوم را که مبتنی بر شناخت وجود فاصله‌ای پرناشدنی و تخاصم آشتی‌ناپذیر میان فلسفه و شهر بود را باطنی‌گری نامشروط می‌نامد که فیلسوفان قدمایی برای ایمن داشتن شهر از گزند فلسفه به آن پناه می‌بردند. اگرچه این بدان معنا نیست که فیلسوفان قدمایی ترسی از آزار و تعقیب نداشتند بلکه مقصود آن است که فیلسوف قدمایی حتی اگر در شهر و جامعه‌ای می‌بود که نسبت به فلسفه گشودگی وجود داشت نیز از عیان کردن حقایق فلسفی بطور عمومی پرهیز می‌کرد اما فیلسوف مدرن اگر در جامعه‌ای می‌بود که در آن خطر آزار و اذیتی نمی‌بود باکی از عرضه داشتن عمومی "حقایق مهلک" نداشت و اساساً توسل فیلسوف مدرن به پوشیده‌نویسی را می‌توان به یک معنا به منظور غلبه و از بین بردن همان وضعیت و نهادهایی دانست که فلسفه و فیلسوف را مورد آزار قرار می‌دادند.

فیلسوف قدمایی نظریه یا ساحت عقل را در تطابق و سازگاری با حوزه اجتماع و سیاست نمی‌دید. از نظر او بین این دو حوزه خصومتی بنیادین وجود داشت که رفع‌ناشدنی بود؛ از این‌رو تلاش برای عقلانی کردن جامعه نه تنها امری ممکن که مطلوب نیز نبود؛ از این‌رو فیلسوف قدمایی نهایتاً سعی داشت وحشیانه‌ترین وجوه عرصه سیاست را رام کند نه آنکه طرح یک جامعه عقلانی را بعمل درآورد اما فیلسوفان مدرن که بارزترین نمایندگان را در فیلسوفان عصر روشنگری می‌یابیم بر آن بودند که نظریه با عمل در هماهنگی است و می‌توان بر مبنای نظریه و عقل، جامعه را به گونه‌ای سامان داد که وجوه غیرعقلانی از آن جامعه رخت بربندد. توسل آنان به پوشیده‌نویسی منبعث از اعتقاد آنان به آسیب و زیان ناشی از ورود حقیقت فلسفی به جامعه نبود بلکه در نظر ایشان اگر در جامعه نقضی وجود داشت بخاطر عدم ورود تام و تمام خرد بدان جامعه بود. از همین‌رو ایذا و تعقیبی که جامعه نسبت به فیلسوف انجام می‌داد در نظر فیلسوف مدرن ناشی از عدم ورود عقل در اجتماع بود و همان چیزی بود که باید نابود می‌شد؛ این کار باید با انتشار عقل و حقیقت در جامعه صورت می‌گرفت. به همین دلیل است که در آغاز دوران مدرن شاهد رسالات و مکتوبات پرشماری با نام‌های مستعار هستیم چه آنکه نویسندگان این رسالات موضوعاتی را در این رسالات طرح کرده بودند که اطمینان داشتند اظهار نام‌شان می‌تواند موجبات تعقیب و آزارشان شود. رساله "گفتار در روش" دکارت و "رساله الهی- سیاسی" اسپینوزا از برجسته‌ترین نوشته‌هایی است که در این مورد می‌توان بدان اشاره کرد.

این رساله‌ها با نام مستعار منتشر شده بودند و چنانکه از عنوان فرعی رساله اسپینوزا پیداست غرض از نگارش آن‌ها نشان دادن آن بود «که فلسفیدن نه تنها می‌تواند مجاز باشد بی‌آنکه آفت ایمان و ثبات جمهوری شود بلکه نمی‌توان آن را ممنوع ساخت بی‌آنکه امنیت جمهوری و ریشه ایمان را برکند» (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۷۷).

اسپینوزا کوشیده بود با تمهیداتی چون انتشار با نام مستعار و پوشیده‌نویسی از پیگرد در امان بماند و ورود فلسفه به جامعه را ممکن گرداند و ضمن اینکه خود و فلسفه‌اش را در جامعه مدافع ایمان و حامی ثبات کشور جلوه داده سعی کند تا مراجع و نهادهایی را که از ورود فلسفه به اجتماع جلوگیری می‌کنند و فیلسوفان را مورد تعقیب و آزار قرار

می‌دهند را سرنگون کند.^۱ لئو اشتراوس نیز تفاوت قدما و متأخرین را در کاربرد پوشیده‌نویسی به همین ترتیب صورت‌بندی می‌کند (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۶-۱۸۵).

اصول خوانش بین سطوری

اشتراوس هیچ‌گاه مدعی کشف مفتاح المفاتیحی هرمنوتیکی نبود که تمام متون به مدد آن گشوده شوند. «نزد اشتراوس، گونه‌های مختلفی از نویسندگان، متون و خوانندگان وجود دارند و روش تفسیری واحدی برای مواجهه با آن‌ها در کار نیست» (Cantor, 1991: 270). همین نکته را او در مکاتبه با گادامر وجه تمایز "هرمنوتیک بسیار محدود" خویش با "نظریه عام" هرمنوتیک گادامر می‌داند (اشتراوس، ۱۳۹۷: ۱۹۲). بنابراین اگرچه می‌توان در هرمنوتیک اشتراوس اصول و عناصری برای تفسیر پیش کشید، اما عرضه قواعدی فراگیر برای تفسیر بی‌معنا خواهد بود. «هرمنوتیک اشتراوس ابدأ نظام کاملی از قواعد و مفاهیم را نمی‌سازد. اشتراوس هرگز قصدش نبود که کتاب راهنمایی برای آموزش چگونه خواندن عرضه کند» (Bahyrycz, 2014: 5).

چنانکه در عنوان کتاب^۲ اشتراوس پیداست، پوشیده‌نویسی یک فن^۳ و لذا خواندن پوشیده یا بین‌سطوری نیز یک فن است. یک فن یک علم نیست که چون علم است مبتنی بر اصول عقلانی و لذا آموزش دادنی و آموختنی است. یک فن، استعداد ذاتی نیز نیست که چون ذاتی است نه آموزش‌دادنی و نه آموختنی می‌باشد. یک فن، چیزی میان این دو است؛ آموزانده نمی‌شود اما آموختنی است. چگونه می‌توان آن را آموخت؟ به بیان ارسطویی آموختن یک فن با تکرار و ملکه شدنش میسر است. چنان‌که آمد نویسندگان مختلف به دلایل متفاوتی به پوشیده‌نویسی روی می‌آوردند. آن‌ها طبق قواعد واحدی که جامع باشند این فن را بکار نمی‌بستند که اگر چنین می‌بود عملاً نقض غرض کرده بودند. به بیان ملزر اگر نویسنده‌ای سعی در گریز از تعقیب و ایذا داشته باشد، ابدأ پیام سری را به شیوه‌ای که رمز آن بطور علمی قابل شکسته‌شدن باشد، پنهان نمی‌کند (Melzer, 2014: 288)؛ لذا برشمردن چند اصلی که در ادامه می‌آید نه اصول عام و کلی بلکه قواعدی

۱. برای نمونه جان لاورسن نشان داده که آنچه اسپینوزا در فصل چهاردهم تحت اصول هفت‌گانه ایمان آورده دروغی از سوی اسپینوزا برای حفظ جان است (Laursen, 2015: 171-188).

2. Persecution and the Art of Writing

3. Art

مستخرج از تجربه‌اند که می‌توانند در مورد متن یک نویسنده کارا اما در برابر متن نویسنده‌ای دیگر ناتوان باشند.

یک نویسنده همان‌طور می‌نویسد که می‌خواند

اشتراوس این اصل از اصول هرمنوتیک خود را در فصل "چگونه رساله‌الاهی - سیاسی اسپینوزا را بخوانیم" آورده و بیان می‌دارد که «این یک ملاحظه کلی است که آدمی همان‌طور که می‌خواند می‌نویسد. بعنوان یک قاعده می‌توان گفت که نویسندگان دقیق خوانندگان دقیقی نیز هستند و بالعکس» (Strauss, 1988: 188). از این اصل می‌توان برای وقوف به پوشیده‌نویس بودن یک نویسنده بهره برد. بعلاوه نشانه‌هایی که از دقت یک خواننده در خواندن متون می‌یابیم به ما نشان می‌دهد که متن خود او را چگونه و با چه دقتی باید خواند. بعنوان نمونه اسپینوزا یک فصل از "رساله‌الاهی - سیاسی" را به چگونه خواندن کتاب مقدس اختصاص داده که خبر از دقت و دفعات پرشماری که او کتاب مقدس را خوانده می‌دهد (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۶۵-۲۳۵). عبارت دیگر «برای معلوم شدن اینکه چگونه اسپینوزا بخوانیم باید به قواعد او در خوانش کتاب مقدس توجه داشته باشیم» (Strauss, 1988: 188).

نویسنده دقیق که خواننده دقیقی نیز هست با اشاره به چگونه خواندن متون دیگر نویسندگان از سوی خویش نقشه‌ای برای چگونه خوانده شدن اثر خویش بدست می‌دهد. بعنوان مثال در آثار ماکیاولی اشارت زیادی به اینکه او متن‌ها را چگونه می‌خواند موجود است. مثلاً در فصلی از گفتارها بیان می‌دارد که هرکس کتاب مقدس را با "تعقل" بخواند درمی‌یابد که موسی برای اعتبار بخشیدن به قوانین خود مجبور بود مردان بی‌شماری را بکشد (Machiavelli, 1996: 280). در فصل هفدهم شهریار با بیان اینکه ویرژیل سخنان خویش را بر زبان *دایدو* قرار داده است یکی دیگر از تمهیداتی که در نوشتن خویش بکار گرفته را آشکار می‌کند. یعنی نظر خویش را بر زبان کس دیگری جاری می‌سازد.

توجه به فصول، بندها و مثال‌های میانی

یکی از اصول رتوریک آن است که گوینده، مقصود خویش را به وضوح به شنونده منتقل کند (عمارتی مقدم، ۱۳۹۵: ۱۳۰). ارسطو فضیلت سبک را در وضوح آن

می‌دانست (ارسطو، ۱۳۹۲: ۳۱۹) و سیسرون معتقد بود که یکی از راه‌های وضوح آن است که گوینده قوی‌ترین استدلال‌ات و مهم‌ترین نکات خود را در فرازهای آغازین و پایانی سخنانش ترتیب دهد، زیرا شنونده در این دقایق بیشترین توجه را به بیانات او دارد (Cicero, 1948: 437). اما باید پرسید اگر بخواهیم نکته و معنایی را از اکثریت پنهان و تنها به افرادی محدود منتقل سازیم (که معنای پوشیده‌نویسی نیز همین است) چه جایی از متن می‌تواند بهترین مکان برای بیان آن باشد؟ بی‌شک در میانه یا حدود میانه متن که توجه اکثریت غالباً منحرف شده است. در همین باب اشتراوس اشاره دارد که:

یکی از قواعد خطابه مشاجراتی [قضایی] این بود که نکات قوی دفاعیه را در بخش اول و آخر و نکات ضعیف را در میانه مطرح می‌کردند، یعنی جایی که دقت و توجه شنوندگان کاهش می‌یابد. در سخن یا کتابی که نظر نامحسوب و ممنوعه را در نقاب نظری کاملاً معصومانه یا (ارتدوکس) ارائه می‌کند ضعیف‌ترین نکات مهم‌ترین هستند، در چنین کتابی چیزهای معصومانه در اول و آخر به چشم می‌آیند؛ چنین کتاب‌هایی به میزانی محصول خطابه مشاجراتی هستند (اشتراوس، ۱۳۹۷: ۹۲-۹۱).

اهمیت اعداد و دفعات تکرار واژگان کلیدی

نویسندگان گاه مقصود خویش را از طریق اعداد و یا تعداد کلمات منتقل می‌کنند. بعنوان مثال کتاب *گفتارها* دارای ۱۴۲ دفتر است، درست همانند کتاب "تاریخ روم" لیوی که ۱۴۲ دفتر بوده است؛ در مورد اهمیت دفعات تکرار یک واژه و ارتباط آن با اعداد خاص می‌توان اشاره کرد که در فصل دوازدهم *شهریار*، ماکیاولی یازده صفت مزدوران را برمی‌شمرد. کلمه *مزدور* یازده بار در این فصل و ۲۲ مرتبه در کل *شهریار* آمده است. از طرفی فصل یازدهم *شهریار* در مورد شهریارهای ولایی و فصل یازدهم *گفتارها* آغاز بحث ماکیاولی در مورد دین رومیان است؛ همچنین باید این نکته را افزود که ماکیاولی در فصل دوازدهم *شهریار* علت ویرانی ایتالیا را "گناهی" می‌داند که بر گردن شهریاران است. این گناه همان بکارگیری سپاهیان مزدور است. آنچه که آمد را اگر در کنار این فهم مسیحی که «عدد ده نماد شریعت است و در اینجا باید ده فرمان را بخاطر بیاوریم، شکی نیست که عدد یازده که پا را از ده بالاتر می‌گذارد، نماد تخطی از

شریعت است که گناه باشد» (آگوستین، ۱۳۹۲: ۶۵۶)، قرار داده شود ارتباطی میان مفهوم مزدور، گناه و دیانت را نشان می‌دهد.

سکوت نویسنده

نویسنده اگر نتواند مخالفت خود را با موضوعی یا بی‌اهمیتی آن موضوع به‌صراحت بیان کند، نظر خویش را با سکوت درباره آن نشان خواهد داد. مورد برجسته‌ای از این تکنیک را در فصل دهم از دفتر دوم گفتارها می‌یابیم. در این فصل، ماکیاولی برای آنکه اثبات کند پول شاهرگ جنگ نیست به لیوی استناد می‌کند چه آنکه او در این مورد "گواهی بهتر از دیگران است" (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۲۲۲). ماکیاولی همین سخن نگفتن از پول را نشانه بی‌اهمیت بودن آن در نزد لیوی می‌داند. به بیان اشتراوس «سکوت مرد خردمند همواره پر از معناست» (Strauss, 1958: 30). با این همه، برنشمردن و عدم ذکر موردی می‌تواند دال بر اهمیت آن مورد باشد. بعنوان مثال ماکیاولی در رساله شهریار از موسی، کوروش، تسئوس و رمولوس بعنوان چهار بنیان‌گذار عالی نام می‌برد. اما در فصل بیست‌وششم همین نام‌ها را ذکر می‌کند اما نام رمولوس را از قلم می‌اندازد. او بدین واسطه علامتی به خواننده می‌دهد که مورد رمولوس را با دقت بیشتری مدنظر داشته باشد و ارتباط آن را با طرح کلی شهریار در نظر آورد. این تکنیک را نیز ماکیاولی به واسطه خوانش دقیق و انس با کتاب لیوی بدست آورده است؛ لیوی داستان ملاقات *هانیبال* با *اسکیپیو* را پس از شکست *هانیبال* در دومین جنگ پونیک نقل می‌کند.

«زمانی اسکیپیو از *هانیبال* پرسید. به نظر او بزرگ‌ترین فرمانده در جهان کیست؟ اسکندر کبیر. این بود پاسخ *هانیبال*، پس از آن اسکیپیو بار دیگر پرسید بعد از اسکندر چه کسی؟ *هانیبال* پاسخ داد پورهوس. برای بار سوم اسکیپیو پرسید سومین نفر کیست؟ *هانیبال* بدون تأمل پاسخ داد خودم. اسکیپیو لبخندی زد و پرسید: اگر مرا شکست می‌دادی چه کسی را نام می‌پردی؟ *هانیبال* پاسخ داد: در آن صورت از اسکندر و پورهوس و همه فرماندهان دیگر در جهان پیش می‌افتادم» (ناردو، ۱۳۹۵: ۱۰۹). بدین ترتیب *هانیبال* بدون اینکه نامی از اسکیپیو بیاورد او را فراتر از هر دو مورد قبل و برتر از خویش می‌داند.

اشتباهات در ارجاع، خطا در بازگویی رویدادهای تاریخی، نقل قول نادرست و ابهام در بیان

نویسنده‌ای که به پوشیده‌نویسی روی می‌آورد با توسل به چنین ابزارهایی می‌کوشد معنایی را به خوانندهٔ بادقت منتقل کند. بعنوان مثال ماکیاولی در فصل چهاردهم شهریار نام کتاب «تربیت کوروش»^۱ نوشتهٔ گزنفون را به اشتباه «زندگانی کوروش» ثبت می‌کند و با این اشتباه سعی در انتقال معنایی به خواننده دارد. موارد پرشماری در گفتارها و شهریار وجود دارد که ماکیاولی در روایت‌های تاریخی دست می‌برد تا بدین واسطه معنایی را منتقل کند. بعنوان نمونه ماکیاولی در گفتارها داستان تلاش آگیس، شاه اسپارت، برای اصلاح و بازگرداندن قوانین لیکورگوس به اسپارت را نقل می‌کند که با کشته شدنش توسط ناظران اسپارت ناکام ماند اما جانشین وی یعنی کلئومنس، به واسطهٔ "نوشته‌ها و محفوظات" آگیس از نقشه‌های او باخبر شد و آن را به تمامی به انجام رساند (Machiavelli, 1996: 30). منبع ماکیاولی برای این داستان، پلوتارک است (پلوتارک، ۱۳۸۷، ج ۴: ۳۲-۱۰)؛ اما در روایت پلوتارک از "نوشته‌ها و محفوظات" سخنی به میان نمی‌آید. ماکیاولی به واسطهٔ این جعلیات سعی در انتقال معنا و پیامی پنهان دارد.

تنها نقل قول مستقیم ماکیاولی از کتاب مقدس برجسته‌ترین نمونه از خطای تعمدی او در نقل قول است (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۰۹). در مورد بیان مبهم می‌توان به سطور پایانی فصل هجدهم و شهریار بی‌نامی که «جز از صلح و درست پیمانی دم نمی‌زند و با این حال دشمن هر دو است» (Machiavelli, 1998: 71) اشاره کرد. همچنان که آلوارز اشاره کرده است تصور بر آن است که ماکیاولی در این جا از فردیناند پادشاه اسپانیا سخن می‌گوید اما ماکیاولی در فصل بیست و یکم از فردیناند مفصلاً بحث کرده بنابراین باید شهریار دیگری را جست که "ذکر نامش درست نیست" و از صلح و وفای به عهد سخن می‌گوید و هنوز بر جان آدمیان چیره است (Alvarez, 2008: 90).

نتیجه‌گیری

اشتراوس در روند مطالعات خویش بتدریج با پدیده پوشیده‌نویسی فیلسوفان سیاسی آشنا شد. چنانکه اشاره شد، پوشیده‌نویسی به هر نوع پنهان‌کاری نویسنده برای پنهان‌داشتن سخنی خطرناک و در عین حال فراهم‌آوردن امکان انتقال مقصود اصلی خویش به خواننده دقیق اثر اطلاق می‌شود که نزد فیلسوفان مختلف به شیوه‌های گوناگونی اجرا می‌شود. اشتراوس دو علت عمده برای توسل به پوشیده‌نویسی ذکر می‌کند. مورد اول ترس از ایذا و تعقیب توسط زورمندان بود که بنا به مصالح سیاسی و بعضاً کژفهمی مقصود فیلسوف، ممکن بود دامنگیر او شود و مورد دوم به تعارض ذاتی شهر و فیلسوف مرتبط بود؛ مصلحت شهر ایجاب می‌کرد که این حقایق برای خواص و به شکل پوشیده گفته شود؛ در این نوشته به موارد متعددی از مصادیق هر دو علت توسل به پوشیده‌نویسی اشاره شد. بر همین مبنا اشتراوس به دو نوع پوشیده‌نویسی مشروط یا مدرن و پوشیده‌نویسی نامشروط یا قدمایی می‌رسد که اولی تحت شرایطی که توضیح داده شد با برقراری رواداری و تساهل در جامعه سیاسی تا حدودی قابل رفع بود ولی نوع دوم پوشیده‌نویسی قابل رفع نبوده و شیوه‌ای قدمایی است که نزد فیلسوفان به دلیل اینکه لزومی برای عرضه حقایق فلسفی برای عموم وجود ندارد، توجیه می‌شود. اما نکته جالب توجه از نظر مقاله این است که اشتراوس صرفاً به طرح بحث سلبی اکتفا نکرده و به ارائه راهکار ایجابی برای پژوهشگر اندیشه سیاسی در خوانش متون اندیشه سیاسی می‌پردازد که توضیحات آن در محور پایانی این نوشتار با عنوان «اصول خوانش بین‌سطوری» عرضه شد.

در پایان برای ارزیابی پرسش اصلی این پژوهش که عبارت بود از چیستی تصور اشتراوس از روش پوشیده‌نویسی و فرضیه مطرح شده در پاسخ بدین پرسش به‌مثابه ظرفیت این نظریه بعنوان نوعی روش‌شناسی نوآیین در فهم متون اندیشه سیاسی که تاکنون در ایران مورد توجه جدی قرار نگرفته است، می‌توان گفت که فرضیه مورد تأیید قرار می‌گیرد. زیرا با بررسی تفصیلی جزئیات آنچه اشتراوس از روش پوشیده‌نویسی مدنظر دارد، اولاً با ذکر فقرات متعدد از فیلسوفان مختلف وجود پدیده‌ای بعنوان پوشیده‌نویسی اثبات شد و ثانیاً در محور پایانی با ارائه اصول خوانش بین‌سطوری راهکار خوانش و فهم صحیح آثار اندیشه سیاسی بویژه نزد فیلسوفان کلاسیک، ظرفیت کاربست

این روش به مثابه نوع خاصی از روش‌شناسی خوانش متون اندیشه سیاسی به پژوهشگران عرضه شد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Sadegh Saffarzadeh



<https://orcid.org/0000-0002-9551-7824>

Mohammad Javad



<https://orcid.org/0000-0002-8952-370X>

Gholamreza Kashi

منابع

- آگوستین، (۱۳۹۲)، شهر خدا، ترجمه حسین توفیقی، تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ابن رشد، ابوالولید محمد، (۱۳۷۶)، فصل المقال فی مابین الحکمه و الشریعه من الاتصال، ترجمه جعفر سجادی، تهران: امیرکبیر.
- ابن میمون، موسی، (۱۳۹۷)، راهنمایی سرگشتگان، ترجمه ناصر عباس پور، تهران: نشر ورا.
- ارسطو، (۱۳۹۲)، خطابه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
- اسپریگنز، توماس، (۱۳۹۲)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ هفتم، تهران: آگه.
- اسپینوزا، بندیکت، (۱۳۹۶)، رساله الهی-سیاسی، ترجمه علی فردوسی، تهران: سهامی انتشار.
- اشتراوس، لئو، (۱۳۹۲)، شهر و انسان، ترجمه رسول نمازی، تهران: آگه.
- اشتراوس، لئو، (۱۳۹۳)، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگه.
- اشتراوس، لئو، (۱۳۹۶)، مقدمه سیاسی بر فلسفه، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: آگه.
- اشتراوس، لئو، (۱۳۹۷)، ریشه‌های آلمانی، ترجمه شروین مقیمی، تهران: پگاه روزگار نو.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۷ب)، سقراط کسنوفون، مترجم: یاشار جیرانی، تهران: پگاه روزگار نو.
- افلاطون، (۱۳۸۰)، مجموعه آثار افلاطون، چهار جلد، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- افلاطون، (۱۳۹۲)، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- پلوتارک، (۱۳۸۷)، حیات مردان نامی، چهار جلد، ترجمه رضا مشایخی، تهران: ققنوس.
- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۹)، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: سخن.

- دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۹)، *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، تهران: طرح نو.
- رضوانی، محسن، (۱۳۹۲)، *اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رضوانی، محسن، (۱۳۹۳)، *فلسفه سیاسی اسلامی در غرب*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سلزک، تامس، (۱۳۹۵)، *خوانش افلاطون*، ترجمه عباس جمالی، تهران: نگاه معاصر.
- عمارتی مقدم، داوود، (۱۳۹۵)، *بلاغت از آتن تا مدینه*، تهران: هرمس.
- فارابی، ابونصر، (۱۳۹۵)، *تلخیص النوامیس افلاطون*، ترجمه احمد فرادی اهوازی، تهران: نگاه معاصر.
- فارابی، ابونصر، (۱۳۹۱)، *هماهنگی افکار دو فیلسوف*، ترجمه عبدالحسین مشکوه‌الدینی، تهران: انتشارات شفیعی.
- کرون، پاتریشیا، (۱۳۸۹)، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن.
- ماکیاولی، نیکولو، (۱۳۸۸)، *گفتارها*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- ناردو، دان، (۱۳۹۵)، *جنگ‌های پونیک*، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران: ققنوس.
- نیچه، فردریش، (۱۳۸۵)، *حکمت شادان*، ترجمه حامد فولادوند و جمال آل احمد، تهران: جامی.
- نیچه، فردریش، (۱۳۸۷)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
- نیچه، فردریش، (۱۳۹۴)، *فراسوی خیر و شر*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.

References

- Alvarez, Leo, (2008), *The Machiavellian Enterprise*, Illinois: Northern Illinois University Press.
- Aristotle, (2013), *On Rhetoric*, Translated by Esmaeil Saadat, Teharn: Hermes. [In Persian]
- Augustine of Hippo, (2012), *The City of God*, Translated by Ebrahim Tofighi, Tehran: University of Religions and Denominations. [In Persian]
- Averroes, (1974), *Averroes on Plato's Republic*, New York: Cornell University Press.

- Averroes, (1997), *On the Harmony of Religions and Philosophy*, Translated by Jafar Sajadi, Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Bahyrycz, Monika, (2014), *How to Read Texts? On Leo Strauss's Hermeneutics and Methods of Interpretation*, Paper Prepared for (IPSA), July.
- Cantor, Paul, (1991), *Leo Strauss and Contemporary Hermeneutics in Alan Udoff's Leo Strauss's Thought*, Colorado: Lynne Rienner Publishers.
- Cicero, (1946), *On the Orator, Books I-II*, Cambridge: Harvard University Press.
- Crone, Patricia, (2010), *Medieval Islamic Political Thought*, Translated by Masoud Jafari, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Davari Ardakani, Reza, (2010), *Farabi, The Philosopher of Culture*, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Dinani, Gholamhossein, (2010), *Ibn Rushd's Brilliance in Masha's Philosophy*, Tehran: Tarhe No. [In Persian]
- Drury, Shadia, (2005), *The Political Ideas of Leo Strauss*, London: Palgrave Macmillan.
- Emarati Moghadam, Davoud, (2016), *Rhetoric from Athens to Madineh*, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Farabi, (2012), *Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle*, Translated by Abdolhosein Meshkatoldini, Tehran: Shafiei Publication. [In Persian]
- Farabi, (2016), *Summary of Plato's Laws*, Translated by Ahmad Foradi Ahwazi, Tehran: Negah Moaser. [In Persian]
- Frazer, Michael, (2006), "Esotericism Ancient and Modern: Strauss Contra Straussianism on the Art of Political- Philosophical Writing", *Political Theory*, Feb, Vol. 34, No.1.
- Lampert, Laurence, (2013), *The Enduring Importance of Leo Strauss*, Chicago: University of Chicago Press.

- Laursen, John, (2015), *Spinoza, Strauss, and the Morality of Lying for Safety and Peace* in *Reading Between the Lines - Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*, Berlin: De Gruyter.
- Lessing, Gotthold Ephraim, (1888), *The Young scholar In Lessing's Dramatic Works*, Vol. 2, Cambridge: Trinity College.
- Lessing, Gotthold Ephraim, (2005), *Philosophical and Theological Writings*, London: Cambridge University Press.
- Kinzel, Till, (2016), *Lessing's Importance for the Philosopher in Leo Strauss, Philosopher European Vistas*, New York: Suny Press.
- Maimonides, (2018), *The Guide for the Perplexed*, Translated by Naser Abaspour, Tehran: Vara Publication. [In Persian]
- Machiavelli, Niccolo, (1996), *Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence*, Illinois: Northern Illinois University Press.
- Machiavelli, Niccolo, (1998), *The Prince*, Translated by Harvey Mansfield, Chicago: University of Chicago Press.
- Machiavelli, Nicollo, (2009), *Discourses on Livy*, Translated by Mohammadhassan Lotfi, Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Melzer, Arthur, (2014), *Philosophy between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, Chicago: Chicago University Press.
- Mansfield, Harvey, (1975), "Strauss's Machiavelli", *Political Theory*, Nov, Vol. 3, No.4.
- Meier, Heinrich, (1996), *Die Denkbewegung Von Leo Strauss*, Stuttgart: Metzler.
- Meier, Heinrich, (2014), *How Strauss Became Strauss in Reorientation Leo Strauss in the 1930s*, London: Palgrave Macmillan.
- Melzer, Arthur, (2014), *Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, Chicago Chicago University Press.

- Nardo, Don, (2016), *Punic Wars*, Translated by Farid Javahekalam, Tehran: Qoqnus. [In Persian]
- Nietzsche, Friedrich, (2006), *Gay Science*, Translated by Hamed Fouladvand, Tehran: Jami. [In Persian]
- Nietzsche, Friedrich, (2008), *On the Genealogy of Morality*, Translated by Daryosh Ashouri, Tehran: Agah. [In Persian]
- Nietzsche, Friedrich, (2015), *Beyond Good and Evil*, Translated by Daryosh Ashouri, Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Plato, (2001), *Chief Works of Plato*, Translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: kharazmi. [In Persian]
- Plato, (2013), *Republic*, Translated by foad Rouhani, Tehran: Elmi va Farhangi Publication. [In Persian]
- Plutarch, (2008), *Parallel Lives*, Translated by Reza Mashayekhi, Tehran: Qoqnous. [In Persian]
- Rezvani, Mohsen, (2013), *Strauss and Islamic Political Philosophy*, Qom: Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
- Rezvani, Mohsen, (2014), *Islamic Political Philosophy in West*, Qom: Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
- Spragens, Thomas, (2013), *Understanding Political Theory*, Translated by Farhang Rjaei, Tehran: Agah. [In Persian]
- Spinoza, Baruch, (2017), *Theologico-Political Treatise*, Translated by Ali Ferdousi, Tehran: Sahami Enteshar. [In Persian]
- Strauss, Leo, (1958), *Thoughts on Machiavelli*, Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo, (1960), *What Is Political Philosophy?*, Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo, (1982), *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago: University of Chicago Press.

- Strauss, Leo, (1988), *Persecution and The Art of Writing*, Chicago: University Chicago Press.
- Strauss, Leo (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, New York: Suny Press.
- Strauss, Leo, (2002), *The Early Writings*, New York: State University of New York Press.
- Strauss, Leo, (2012), *Leo Strauss on Moses Mendelssohn*, Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo, (2013), *Leo Strauss on Maimonides the Complete Writings*, Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo, (2014), *Reorientation Leo Strauss in the 1930s*, Edited by Hannes Kerber, London: Palgrave Macmillan.
- Tanguay, Daniel, (2007), *Leo Strauss: An Intellectual Biography*, London: Yale University Press.
- Strauss, Leo, (2013), *The City and Man*, Translated by Rasoul Namazi, Tehran: Agah. [In Persian]
- Strauss, Leo, (2014), *Natural Right and History*, Translated by Bagher Parham, Tehran: Agah. [In Persian]
- Strauss, Leo, (2017), *A Political Introduction to Philosophy*, Translated by Yahar Jeyrani, Tehran: Agah. [In Persian]
- Strauss, Leo, (2018), *Germanic Roots*, Translated by Shervin Moghimi, Tehran: Pegah Roozgar noo. [In Persian]
- Strauss, Leo, (2018), *Xenophon's Socrates*, Translated by Yashar Jeyrani, Tehran: Pegah Roozgar No. [In Persian]
- Szlezák, Thomas, (2016), *Reading Plato*, Translated by Abbas Jamali, Tehran: Negah Moaser. [In Persian]

- Toland, John, (1720), *Clidophorus*, London: J. Brotherton & W. Meadows.
- Toland, John, (2014), *Pantheistic, or the form of Celebrating the Socratic Society*, Kindle Edition.

