

The Impact of Jewish Theology on Strauss's Political Philosophy

Received: 2022-05-01

Accepted: 2022-06-17

Mahdi Fadaei Mehrabani *

The present research aims to investigate Strauss's political philosophy with a focus on elements of Jewish theology. What is crucial in his thought is that he reread theological concepts in a philosophical sense, particularly in terms of a political philosophy. While Strauss's critique of Machiavelli's notion of virtue is a critique of "modern man's autonomy," it still defends the notion of "divine providence" and "predestination" as an essentially theological principle. Although Strauss does not explicitly state that his political philosophy is founded upon the principles of Jewish theology, his political philosophy is indeed grounded in elements of such theology. This is reflected in two dimensions of Strauss's philosophy: the impact of Strauss's lifeworld as a Jew on his methodology when reading the texts of classic political philosophy; and the impact of elements of Jewish theology on the main concepts of Strauss's political philosophy. The present research claims that Strauss's proposed method and concepts arise from his lifeworld as a person in a Jewish community.

Keywords: Strauss; political theology; virtue; political philosophy; Jewish theology.

* Assistant professor, Department of Political Sciences, University of Tehran, Tehran (fadaeimehrabani@ut.ac.ir)



تأثیر الهیات یهودی بر فلسفه‌ی سیاسی اشتراوس

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱۱

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۳/۲۷

مهدی فدایی مهربانی^۱

هدف پژوهش حاضر، بررسی فلسفه‌ی سیاسی اشتراوس، با تأکید بر عناصر الهیات یهودی است. نکته‌ی حائز اهمیت در تفکر اشتراوس این است که او مفاهیم الهیاتی را در معنایی فلسفی و به‌طور خاص ذیل فلسفه‌ی سیاسی بازخوانی کرده است. نقد اشتراوس به ماکیاولی در باب مفهوم «ویرتو»، اگرچه نقد «خودبنیادی انسان مدرن» است، درعین حال از مفهوم «مشیت الهی» و «تقدیر» به‌مثابه یک اصل اساساً الهیاتی دفاع کرده است. اگرچه اشتراوس تصریحی بر این امر ندارد که فلسفه‌ی سیاسی‌اش بر اصول الهیات یهودی بنا شده، اما فلسفه‌ی سیاسی او اساساً مبتنی بر عناصر الهیات یهودی است. بازتاب این ویژگی را در دو وجه فلسفه‌ی اشتراوس می‌توان مشاهده کرد: یکی تأثیر زیست‌جهان اشتراوس به‌مثابه یک انسان یهودی بر روش‌شناسی او هنگام خوانش متون فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک؛ دیگری تأثیر عناصر الهیات یهودی بر مفاهیم اصلی فلسفه‌ی سیاسی اشتراوس. ادعای پژوهش حاضر این است که روش و مفاهیم پیشنهادی اشتراوس، ناشی از زیست‌جهان او به‌مثابه انسانی در جامعه‌ی یهودی است.

کلیدواژه‌ها: اشتراوس، الهیات سیاسی، ویرتو، فلسفه سیاسی، الهیات یهودی.

اشتراوس، فیلسوفی تمام‌عیار از خانواده‌ای یهودی است که در زمانه‌ی عسرت فلسفه در اروپا زندگی می‌کرد. در این دوران، اروپا در متن بحران‌های متعددی به سر می‌برد که به‌تبع شعارهای بزرگ دوران مدرن عیان شده و فلاسفه‌ی غربی را به این پرسش واداشته بودند که چگونه آن شعارهای زیبا از آستین بمب اتم و فاشیسم و جنگ‌های جهانی سر در آوردند. این فضای حیرت‌پس از جنگ جهانی دوم، باعث تأمل و بازاندیشی در وجوه مختلف زندگی مدرن شد.

اشتراوس به‌عنوان یکی از فلاسفه‌ی این دوران، به تأمل در ریشه‌ی این مشکلات پرداخت. وی خاستگاه این فجایع را در دریافتی از سیاست می‌دید که با ماکیاولی در عصر جدید شکل گرفت و آدمی را به وضعیت اسفناک آن دوره رساند. وی ضمن بازاندیشی در چیستی فلسفه‌ی سیاسی مدرن، راه‌حل را در بازگشت به دریافتی از سیاست عنوان کرد که کلاسیک‌ها عرضه کرده بودند؛ یعنی جایی که به‌قول اشتراوس، فلسفه مستقیماً به زندگی روزمره گره خورده است (Strauss، ۱۹۸۹، ص. ۵۹). وی به تأمل در دریافت آنتی و اورشلیمی از سیاست روی آورد و بر این اعتقاد تصریح نمود که انسان معاصر از رهگذر این دو دریافت باید خود را باز بشناسد (اشتراوس، ۱۳۹۶، ص. ۳۲۱). به‌زعم او، دریافت مدرن از سیاست برخلاف دریافت کلاسیک از سیاست، ذاتاً حاوی عناصر تولید بحران است. اشتراوس در شرح دریافت کلاسیک از سیاست، فلاسفه‌ی یهودی و مسلمان را بخش مهمی از فلسفه‌ی کلاسیک می‌داند و معتقد است که دریافت‌های سیاسی فارابی و موسی ابن میمون^۱ - فیلسوف یهودی- با دریافت فلاسفه‌ی کلاسیک یونانی هماهنگ هستند (Strauss، ۱۹۹۰، ص. ۲). در نظر اشتراوس، دریافت فیلسوفان کلاسیک از سیاست حاوی مفهومی از سعادت مدنی بود؛ امری که در فلسفه‌ی سیاسی جدید از بین رفته است.

فلاسفه‌ی سیاسی کلاسیک در پی این بودند که نوعی زندگی مدنی سعادت‌مندانه را برای انسان ایجاد کنند؛ به‌همین جهت می‌کوشیدند تا به واکاوی نظری و فلسفی از سیاست مطلوب بپردازند. این تلاش به‌طور طبیعی در دام رقیبانی گرفتار می‌شد که می‌خواستند عرصه را برای بیان صریح نظریات سیاسی بر این فیلسوفان تنگ کنند. آن‌جا که سخن از فلاسفه‌ی



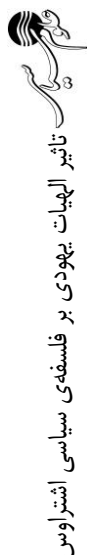
۱. در نگاه اشتراوس، موسی بن میمون حتی فیلسوفی است که افق‌های دید افلاطونی را نیز فراتر برده و از او پیشی گرفته است (Green، ۱۹۹۳، ص. ۲۹).

سیاسی یهودی و مسلمان است، این رقیبان که گاهی در قامت سخت‌ترین دشمنان درمی‌آمدند، بیش از هرجای دیگری دارای زمینه‌های مذهبی بودند. به‌زعم اشتراوس، مهم‌ترین رقیبان یا در اغلب موارد دشمنانِ فلاسفه‌ی سیاسی یهودی و مسلمان، فقهای یهودی بودند که از سلاح تکفیر برخوردار بودند؛ سلاحی که گروه‌های دیگر -مانند فلاسفه، متکلمان، عرفا و ادبا- در دست نداشتند. سلاح «تکفیر» فقها را قادر می‌کرد تا به‌راحتی در مقابل رقبای خود به پیروزی برسند؛ دلیل اصلی قدرت فقها در طول تاریخ این دو تمدن نیز برخورداری از همین سلاح بوده است. اشتراوس می‌گوید تقریباً غالب فلاسفه‌ی مسلمان حداقل در بخشی از زندگی خود دچار آزار و اذیت‌های این‌چنینی از سوی فقها شده‌اند (Strauss، ۱۹۴۱، ص. ۴۹۹).

در چنین وضعی، فلاسفه‌ی یهودی و مسلمان در بیان آرای سیاسی خود به ناچار دست به ابداع روشی برای بیان آرای خود زدند که این اقدام به‌نوبه‌ی خود به هنری خاص در نگارش آرای سیاسی بدل شد. در ادامه شرح خواهیم داد که اشتراوس چگونه از هنری در نگارش سخن می‌گوید که راه را برای بیان آرای سیاسی باز کرده است. وی به خوانندگان حرفه‌ای متون سیاسی کلاسیک توصیه می‌کند که برای فهم دقیق آن متون، به قرینه‌ی هنر نگارش که از سوی نویسنده اعمال شده است، هنر خوانش را فراگیرند. آن‌چه در این میان حائز اهمیت است، این است که روش اشتراوسی بیش از همه ریشه در زیست‌جهان او به‌مثابه انسانی دارد که در بافتار فرهنگی و فکری یک جامعه‌ی یهودی پرورش یافته است؛ ولو این‌که ما او را فردی مذهبی به‌معنای سنتی‌اش نیابیم.

۱. زیست‌جهان یهودی اشتراوس

لئو اشتراوس در یک خانواده‌ی یهودی در کیرشن^۱ آلمان به دنیا آمد. خانواده‌اش از یهودیان ارتدکس و دارای اعتقادات سنتی بودند. در مورد معتقدات مذهبی اشتراوس به‌سختی می‌توان داوری کرد. برخی او را فیلسوفی دانسته‌اند که غیرمستقیم در پی اهداف مذهبی خود بود؛ برخی نیز او را فیلسوفی خداناباور قلمداد کرده‌اند. به‌عنوان مثال، هارولد بلوم در جایی اشتراوس را «فیلسوف سیاسی و خردمند یهودی» خوانده است (Feser، ۲۰۰۷، ص. ۲۳). اشتراوس شناس دیگر، اتیون اسمیت معتقد است اشتراوس تنها یک مورخ فلسفه نبود، بلکه





در پی ادای سهمی به تفکر یهودی بود و براساس درک او می‌توان از چیزی به نام فلسفه‌ی سیاسی یهودی سخن گفت (همان).

چنین خوانشی از اشتراوس حتی گاهی به این ادعا منجر شده است که غفلت از عناصر یهودی فلسفه‌ی سیاسی اشتراوس ما را در فهم مقصود او ناکام خواهد گذاشت. برهمن اساس، برخی محققین عناصر یهودی تفکر اشتراوس را دارای ارزشی ذاتی و بنیادین در منظومه‌ی فکری او می‌دانند. مثلاً کنت هارت گرین (Kenneth Hart Green) در کتاب «یهودی و فیلسوف»^۱ ادعا کرد که بررسی اشتراوس بدون توجه به عناصر یهودی فلسفه‌اش ناقص است. او این یهودی‌بودن را ذیل اصطلاح «بازگشت به موسی بن میمون» شرح می‌دهد (Green, ۱۹۹۳، ص. xii). یوجین شپرد (Eugene R. Sheppard) دیگر متخصص اشتراوس‌شناس است که در کتاب «اشتراوس و سیاست تبعید»^۲ نشان می‌دهد که اساساً خود فلسفه‌ی اشتراوس و حتی مهاجرتش از آلمان به امریکا باعث توجه به عناصر یهودی در فلسفه‌اش شده است. او به‌عنوان فیلسوفی یهودی در دانشگاه شیکاگو دانشجویانی را تربیت کرد که میراث‌دار اشتراوس هستند؛ کسانی چون آلن بلوم (Allan Bloom)، جوزف کراسپی (Joseph Cropsey)، ورنر داونهاوز (Werner Dannhauser)، هری جافا (Harry Jaffa)، رالف لرنر (Ralph Lerner)، محسن مهدی، آریه موتزکین (Aryeh Motzkin)، هاروی منسفیلد (Harvey J. Mansfield)، استنلی روزن (Stanley Rosen) و ناتان تارکوف (Nathan Tarcov). اما از این میان محسن مهدی به‌جهت آشنایی عمیقش از فارابی، در نگاه اشتراوس به هم‌زیستی فارابی و ابن‌میمون نقش عمده‌ای ایفا کرد؛ اگرچه در خوانشش از فارابی متاثر از اشتراوس بود.

اشتراوس درعین حال معتقد بود زیست‌جهان یک فیلسوف مسلمان و یهودی، با زیست‌جهان همتای مسیحی‌اش تفاوت داشته است. او در جایی، ضمن بیان شباهت میان خصلت باستانی سیاست در نگاه موسی بن میمون و فلاسفه‌ی مسلمان می‌نویسد:

بین اندیشه‌ی یهودی و مسلمان از یک سو و اندیشه‌ی باستانی از سوی دیگر، توافق عمیقی وجود دارد. این کتاب مقدس و قرآن نبودند که باعث گسست شدند، بلکه شاید عهد جدید و مسلماً

1. Jew and Philosopher.
2. Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher.

اصلاحات دینی و فلسفه‌ی مدرن بودند که بدان‌جا ختم شدند. (Strauss, ۱۹۹۰، ص. ۵) به نظر می‌رسد او در شرح این تفاوت و تأکید بر «عهد جدید» به‌عنوان لحظه‌ی گسست از سنت قدمایی سیاست‌اندیشی در جهان غرب، متأثر از فرهنگ یهودی است. در نگاه اشتراوس، فلاسفه‌ی مسلمان در جامعه‌ی اسلامی، وضعیت همان اقلیتی را داشتند که یهودیان پس از گسترش مسیحیت در غرب تجربه کرده بودند. توجه یا عدم توجه به عناصر تاریخی، مسأله‌ی سیاسی فلسفه و بنیادهای آن و مسأله‌ی از این دست، در کانون تفکر تمامی شاگردان مذکور قرار داشته است. شپرد توضیح داده است که در خود اشتراوس، عنصر تبعید به‌عنوان یک یهودی، یکی از عناصر اصلی در شکل‌گیری هویت فکری‌اش بوده است (Sheppard, ۲۰۰۶، ص. ۵۵).

کنت هارت گرین در فصلی از کتاب خود ذیل عنوان «بیداری تدریجی» شرح داده است که عناصر یهودی فلسفه‌ی اشتراوس چگونه در تفکر او نقش داشته‌اند. او حتی معتقد است اندیشه‌ی «بازگشت به موسی بن میمون» در اصل مبتنی بر نوعی راست‌کیشی یهودی در اشتراوس است. او تأکید می‌کند که این بازگشت به یک‌باره رخ نداده و شکلی تدریجی داشته است. گرین توضیح می‌دهد که این بیداری تدریجی مبتنی بر عناصر یهودی طی سه سطح در اشتراوس رخ داده است و با سه اثر کلیدی او ارتباط دارد: نقد اسپینوزا بر دین،^۱ فلسفه و شریعت^۲ و تعقیب و آزار و هنر نوشتار^۳ (Green, ۱۹۹۳، ص. ۴۹). با این حال، به‌راحتی نمی‌توان مدعی شد که حضور این عناصر یهودی از سر التزام مذهبی بوده است. اشتراوس به‌زعم کسانی چون هاینریش مایر حتی فیلسوفی آتئیست است (Sheppard, ۲۰۰۶، ص. ۳). تمام این ادعاها به ما نشان می‌دهند که به‌راحتی نمی‌توان از اعتقادات شخصی و نیت مذهبی یا غیرمذهبی اشتراوس در بیان نظریات‌اش سخن گفت؛ درعین حال نمی‌توان از حضور عناصر یهودی در فلسفه‌ی او نیز غفلت کرد.

به هر تقدیر، این تفاسیر یهودی آن‌قدر اهمیت داشته‌اند که امروزه شاهد ظهور «جنبش ترجمه‌ی آثار اشتراوس به عبری» توسط کسانی هم‌چون ایهود لوز (Ehud Luz) -استاد تفکر عبری در دانشگاه حیفا- هستیم؛ وی اشتراوس را فیلسوفی یهودی دانسته و به دوران

1. Spinoza's Critique of Religion.
2. Philosophy and Law.
3. Persecution and the Art of Writing.



حضور او در آلمان توجه کرده است.^۱ لوز از جمله‌ی کسانی است که معتقدند غفلت از عناصر یهودی فلسفه‌ی اشتراوس به بدفهمی از او منجر خواهد شد؛ برای فاصله‌گرفتن از این خطا باید آرای اشتراوس را ذیل سنتی عبری مورد خوانش قرار داد. به عبارت بهتر، عناصر اصلی فلسفه‌ی سیاسی اشتراوس ما را به این ایده رهنمون می‌کند که او متأثر از زیست‌جهانی یهودی به طرح این ایده‌ها پرداخته است. یکی از مهم‌ترین ایده‌های وی که حضوری کانونی در آثار اشتراوس و خوانش او از فلسفه‌ی سیاسی یهودی و اسلامی دارد، مفهوم «تعقیب و گریز»^۲ است.

۲. تعقیب و هنر نوشتار

شاید به یک معنا بتوان مفهوم «تعقیب و گریز» را مهم‌ترین عنصر یهودی اندیشه‌ی اشتراوس دانست. اگرچه برای این مفهوم نمی‌توان معادل دقیقی یافت، اما می‌توان آن را به دلهره‌ی ناشی از تعقیب و گریز ترجمه کرد. چنین دلهره‌ای در وجود کسی ریشه دارد که همواره نگران و معذب از تعقیب‌کننده‌ای است که برای وی آزار و شکنجه به همراه خواهد داشت. ریشه‌ی این مفهوم کانونی در اندیشه‌ی اشتراوس را باید در وجدان معذب فرد یهودی در طول تاریخ یافت. یهودی در درون خود همواره با روحی معذب مواجه بوده است. اشتراوس به خلاف هگل، از وجدان معذبی که حاصل آگاهی الهیاتی است، سخن نمی‌گوید. ترس از تعقیب و گریز یک مسأله‌ی وجودی نیست، بلکه مسأله‌ی فیلسوفان جامعه است. به زعم اشتراوس، فیلسوفان یهودی و مسلمان همواره در موقعیت ترس از تعقیب و گریز فقها و متالهمین افراطی قرار داشته‌اند؛ بدین اعتبار که فلسفه‌ی یهودی و اسلامی - برخلاف فلسفه‌ی مسیحی - مبتنی بر مستقلات عقلی هستند و از همین روی همواره از سوی فقهای ظاهرین مورد حمله و تکفیر بوده‌اند. اما چه چیز فلاسفه و به تبع آن فلاسفه‌ی سیاسی یهودی و مسلمان را در معرض تکفیر و آزار قرار می‌داد؟ اشتراوس معتقد است که فلسفه‌ی یهودی و اسلامی،

۱. لوز در مجموعه‌ای تحت عنوان «Yerushalayim ve-atunah: mivhar ketavim» نوشته‌های اشتراوس را به زبان عبری ترجمه کرده است (ر.ک: Strauss, ۲۰۰۱). البته دغدغه‌ی خود لوز اساساً در بسیاری از موارد، مذهبی است و در کتاب «گشتی با یک فرشته» به مصائب یهودیان در تاریخ و بازسازی سیما و کرامت یهودی پرداخته است (ر.ک: Luz, ۲۰۰۳).

حقیقت‌ها را جدای از عمل نمی‌بیند. یعنی کار فیلسوف سیاسی کشف قواعد جهان‌شمول سیاست و نشان‌دادن مصادیق عملی آن قواعد در شهر و زندگی سیاسی است.

اشتراوس در «تعقیب و آزار و هنر نوشتار»^۱ نشان می‌دهد که چگونه همین مساله باعث شکل‌گیری نوع فراموش‌شده‌ای از نوشتار شده است که وی آن را «پنهان‌نگاری» می‌خواند. اشتراوس معتقد است فلسفه و علم، والاترین فعالیت انسانی است. فیلسوف همان‌طور که افلاطون می‌گفت، در پی شناخت حقیقت چیزها به‌جای عقیده در مورد چیزهاست. به‌زعم اشتراوس، عقیده، عنصر اساسی ادراک جامعه است؛ ولی فیلسوف برخلاف جامعه با عقیده کار نمی‌کند؛ بلکه با شناخت و علم فلسفی سروکار دارد. در نتیجه، فلسفه تلاشی برای انحلال عنصر اساسی جامعه است. این امر نشان می‌دهد که میان جامعه و فیلسوف همواره تنش فکری وجود دارد. بنابراین، فلسفه یا علم باید در حد امتیازی ویژه برای اقلیتی کوچک باقی بماند؛ درعین‌حال، فلاسفه باید به عقاید جامعه احترام بگذارند. اشتراوس تأکید می‌کند که احترام گذاشتن به عقاید دیگران با صادق‌دانستن آن‌ها کاملاً متفاوت است (اشتراوس، ۱۳۹۶، ص. ۱۹۲). فلاسفه‌ای که به چنین درکی از تفاوت ادراک جامعه و فلسفه می‌رسند، به‌سمت به‌کارگیری شیوه‌ی خاصی از نوشتار کشیده می‌شوند که آن‌ها را قادر می‌سازد تا درعین‌این‌که به عقاید دیگران احترام بگذارند و در ظاهر سخنی برخلاف باورهای عموم نگویند، در لابه‌لای خطوط منظور خویش را نیز بیان کنند. به‌عبارت‌بہتر، آن‌ها با استفاده از شیوه‌ی خاص پنهان‌نگاری، معارف اصلی را فقط برای عده‌ی خاصی در متن «پنهان» می‌کنند.

در این‌جا دو سطح نوشتار از هم‌دیگر متمایز می‌شود: یکی سطح و لایه‌ی «اگزوتریک»^۲ یا «ظاهری» که عموم مردم می‌توانند دسترس‌پذیر دانند؛ دیگری لایه‌ی «ازوتریک»^۳ یا «باطنی» که عده‌ی خاصی توانایی رسیدن به آن را دارند (اشتراوس، ۱۳۹۶، ص. ۱۹۱). اشتراوس در مقاله‌ای تحت عنوان «آموزش اگزوتریک»^۴ توضیح می‌دهد که تقسیم لایه‌ی ظاهری و باطنی تا اواخر قرن هجدهم نیز پذیرفته شده بود، اما رفته‌رفته به باد فراموشی سپرده شد (Strauss، ۲۰۱۴، صص. ۸۶-۷۵).

اشتراوس در توضیح ضرورت به‌کارگیری این روش، به اعتقادات جامعه اشاره کرده است.

1. Persecution and The Art of Writing.
2. Exoteric.
3. Esoteric.
4. Exoteric Teaching.





وی فقها و اهالی شریعت در یهودیت و اسلام را نیز نمایندگان تفکر عمومی جامعه می‌داند که با فلاسفه ستیز دارند. ابزار اصلی فقها برای مقابله با فلاسفه همان عنصر «تعقیب» و «تکفیر» است که از سوی آن‌ها صورت می‌گرفته است. به‌همین جهت فارابی و موسی بن میمون از روش «نگارش بین خطوط»^۱ برای نگارش آثار خود بهره می‌برده‌اند (اشتراوس، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۵). این روش، نوعی فنّ و هنر نوشتاری است که از شیوه‌های مختلف پیچیده‌گویی، استعاره‌نگاری، پنهان‌نگاری، تناقضات آشکار، بیان تمثیلی و ... استفاده می‌کند. فارابی حتی در رساله‌ی «جمع میان آرای دو فیلسوف» اشاره می‌کند که دلیل تصور اختلاف میان افلاطون و ارسطو نیز استناد به ظاهر سخنان این دو فیلسوف است (فارابی، ۱۳۹۹، ص. ۲۸).

به‌زعم اشتراوس برای فهم آن‌چه میان خطوط پنهان‌نگاری شده، ما نیازمند استفاده از روش «خوانش بین خطوط»^۲ هستیم. اگر یک مولف با صراحت در تمام صفحات کتابش بگوید «آ، ب است»، اما در بین خطوط اشاره کند که «آ، ب نیست»، مورخ مدرن هم‌چنان در پی شواهدی می‌رود که نشان دهد مولف مذکور اعتقاد دارد «آ، ب» است. اشتراوس با ذکر مثال‌هایی از ابن رشد، لسینگ، طیبیان بقراطی و هابز نشان می‌دهد که در صورت خوانش بین خطوط باید آن‌ها را طور دیگری فهمید. مورخ، این شیوه را نمی‌فهمد؛ زیرا مورخ به‌دنبال «دقت تاریخی» است و به‌همین جهت خوانش بین خطوط اساساً برایش ممنوع است. او نمی‌تواند حتی یک بند را پاک کند یا متن آن را اصلاح نماید (اشتراوس، ۱۳۹۶، ص. ۱۸۲).

برخلاف مورخ و جامعه‌شناس، فیلسوف در پی شناخت حقیقت‌های فلسفی است و در مورد سیاست، وظیفه‌ی فیلسوف راه‌بردن به حقیقت آن است؛ به‌همین جهت از نظر افلاطون «دولت‌مردی یا شاهی، نوعی معرفت است» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۲۲۸). یعنی هنری معرفتی است تا یدی و بازویی. با این وجود، مثل هندسه، معرفتی محض نیست. هنری است که به انسان‌ها فرمان می‌دهد (همان، ص. ۲۲۹). این برداشت از سیاست با ظهور ماکیاولی و دنیای مدرن از بین رفت. ماکیاولی نه به امور جهان‌شمول سیاست، که تنها به وجه عمل‌گرایانه‌ی سیاست نظر دارد؛ ازهمین‌روی مخالف فلسفه‌ی سیاسی است. اشتراوس احساس ستایش ماکیاولی نسبت به جمهوری روم را چیزی جز لنگه‌ی مقابل امتناعی که نسبت به فلسفه‌ی

1. writing between the lines.
2. reading between the lines.

کلاسیک در او می‌بینیم، نمی‌داند. ماکیاولی فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک را همراه با تمامی فلسفه‌ی سیاسی سنتی - به معنای وسیع کلمه - ردّ می‌کرد و آن‌ها را بیهوده می‌دانست. این همان چیزی است که در «عصیان واقع‌گرایانه»ی ماکیاولی مورد هجوم قرار گرفته است. اشتراوس بر همین اساس معتقد است برای درک اندیشه‌های ماکیاولی بهترین کار، اندیشیدن به سخنی است که کریستین مارلو (Christopher Marlowe) (۱۵۶۴-۱۵۹۳) به فکرش رسیده و به وی نسبت داده است: «من ... برآنم که هیچ گناهی جز نادانی وجود ندارد!» (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص. ۱۹۸).

۳. آتن و اورشلیم

اشتراوس، بار دیگر موضوع را از همان بحث کلیدی مقایسه‌ی آتن و اورشلیم پی می‌گیرد. برای اشتراوس، نسبتی مستقیم میان «شهر» و «سیاست» وجود دارد. وی در کتاب «شهر و انسان» به خوبی توضیح داده است که موضوع فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک در یونان نسبت میان «شهر و انسان» است (اشتراوس، ۱۳۹۲، ص. ۱۸). «شهر» به مثابه محل زندگی سیاسی است و فضای عمومی، حوزه‌ی مجادلات سیاسی و امور جزئی؛ درحالی که غایت فلسفه‌ی سیاسی، بیرون رفتن از شهر و فهم طبیعت کلی و بنیاد پدیده‌های سیاسی است. اشتراوس معتقد است: این همان چیزی است که فلاسفه‌ی کلاسیک و فلاسفه‌ی یهودی و مسلمان از فلسفه‌ی سیاسی افاده می‌کردند و «عقل مدرن»^۱ از آن غفلت کرده است. برای شناخت حقایق سیاسی باید از شهر و دموکراسی آن بیرون آمد، زیرا حقایق فلسفی و سیاسی منوط به اراده‌ی عمومی نیستند.

اما به لحاظ سیاست عملی، در جایی که اجتماعی انسانی در یک مدینه یا شهر وجود نداشته باشد، اساساً سیاستی نیز در میان نیست. در دیدگاه ارسطو، چون انسان بالفطره و طبیعتاً اجتماعی است، بالفطره موجودی سیاسی نیز هست. مدنی بودن طبیعت انسان، قابل تطبیق با طبیعی بودن شهر است؛ در حقیقت، شهر نهادی طبیعی است که مبنا و اساسی برای «politeia» به شمار می‌رود. پولیتیا یا نظام سیاسی، «صورت شهر» است که می‌توان آن را تغییر داد، اما «شهر» قابل تغییر نیست. به عبارت دیگر، می‌توان گفت شهر چون جوهری

۱. در نگاه اشتراوس، «عقل‌گرایی مدرن» از «عقل‌گرایی پیشامدرن»، به‌ویژه خردگرایی یهودی-قرون وسطایی و بنیان کلاسیک (ارسطویی و افلاطونی) آن متمایز است (Strauss، ۱۹۹۷، ص. ۳۱).



ثابت است و نظام سیاسی یا رژیم‌های سیاسی صورت‌هایی هستند که بر شهر عارض می‌شوند (اشتراوس، ۱۳۹۲، ص. ۷۸). در یونان، مفهوم «politeia» که عنوان یونانی کتاب «جمهور» افلاطون نیز هست، مفهومی دوپهلوی است. یعنی هم به معنای شکلی از حکومت مبتنی بر اجتماع شهروندان در یک دولت‌شهر است و هم به معنای حقوق شهروندی. به لحاظ لغوی، «politeia» ترکیبی از ریشه‌ی «polis» و فعل «politeuomai» است که معنای آن، کنش‌گری به مثابه شهروندی فعال در دولت‌شهر است. بدین گونه، مفهوم «شهر-وندی» تنها عضویتی مبتنی بر برخی حقوق مدنی یا شهری نبود، بلکه کنش شهروندان در سیاست شهر را نیز به عنوان یک الزام در پی داشت. از همین رو، بندگان که خارج از محدوده‌ی کنش‌گری سیاسی بودند، از حقوق شهروندی نیز محروم بودند.

این تعریف متفاوت با تعریفی است که متفکران مسلمان از سیاست دارند؛ از نظر متفکران مسلمان، سیاست شامل کنش‌های فردی نیز می‌شود؛ همان گونه که واژه‌ی غربی سیاست یعنی «politic» از واژه‌ی یونانی «polis» به معنای دولت‌شهر مشتق شده و بنابراین سیاست اساساً به مثابه حیطه‌ی امر عمومی در نظر گرفته شده است، لفظ عربی «السیاسه» از ریشه‌ی «سوس» به معنای تربیت گرفته شده است که با تسزّی به حوزه‌ی عمومی، معنای امروزی سیاست را یافته است. به عبارت دیگر، سیاست نزد یونانیان صرفاً متعلق به حوزه‌ی عمومی در نظر گرفته می‌شد، ولی برداشت مسلمانان از آن، امری هم متعلق به حوزه‌ی فردی و هم حوزه‌ی عمومی است.

بنابراین، سیاسی بودن انسان نزد مسلمین اساساً متفاوت با تفسیر ارسطویی آن به مثابه موجودی است که انسان بودن وی تنها منوط به حضور در شهر است. انسان، موجودی سیاسی است؛ بدین اعتبار که موجودی اهل هدایت و سعادت است. البته چنان که ارسطو در کتاب «سیاست» بیان کرده است، «شهروند خوب بودن» نسبی است و متفاوت از «انسان خوب بودن» است که نسبی نیست. انسان خوب و شهروند خوب، تنها در یک مورد یکی است و آن در بهترین نظام است؛ چرا که در بهترین نظام است که خوبی نظام و خوبی انسان یکی می‌شود و آن هدف، فضیلت است (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۴۰).

به زعم وبر، یک دانشمند سیاسی باید مسایل سیاسی را علمی بررسی کند؛ یعنی نگره‌ی او به پدیده‌های سیاسی باید فارغ از ارزش‌داوری باشد (همان، ص. ۶۸)؛ چرا که وظیفه‌ی اصلی علم و دانشمند، روشنگری است. اشتراوس با طعنه، وبر را «بزرگ‌ترین نماینده‌ی اثبات‌گرایی در علوم اجتماعی» می‌خواند که حل ناپذیری همه‌ی تعارض‌های ارزشی را مسلم گرفته است،

از او می‌پرسد: «اگر نتوانیم درباره‌ی جنگ میان دو کشور همسایه که قرن‌های متوالی ادامه داشته است، قضاوت کنیم که کدام مقصر و کدام بی‌تقصیر است، آیا نمی‌توان حکم کرد که عمل قایبل علیه هابیل غیر قابل بخشش است؟» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۲۱). اشتراوس بر این باور است که کنارزدن ارزش‌ها از تعارضات سیاسی و اجتماعی به بهانه‌ی غیرعلمی بودن آن‌ها، رویه‌ی دیگری از کنارزدن فلسفه‌ی سیاسی با توجیه علمی نگرستن به سیاست است. او با نقد موضع جامعه‌شناسانی چون وبر می‌گوید: «به عقیده‌ی من، تز وبر الزاماً به نیهیلیسم می‌انجامد؛ یعنی نتیجه‌اش این خواهد بود که بگوییم هرگونه گزینشی، حتی اگر بد، فرومیایه و جنون‌آمیز باشد، در پیشگاه عقل به اندازه‌ی گزینش‌های دیگر مشروع است» (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص. ۶۳).

۴. استحاله‌ی فلسفه‌ی سیاسی به علم سیاسی

مثال‌های اشتراوس در نقد بنیادین او بر نسبی‌گرایی و دفاع او از مطلقیت ارزش‌های فلسفی و به تبع آن فلسفه‌ی سیاسی نشان می‌دهد که اگرچه او الهیات را بر فلسفه تقدم نمی‌دهد، اما موضع او اساساً دارای منشأ الهیاتی با عناصر یهودی است. اشتراوس معتقد است فارابی به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام و موسی بن میمون به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف جهان یهود، نماینده‌ی سنخی واحد از فلسفه‌ورزی و فلسفه‌ی سیاسی هستند (Green، ۱۹۹۳، ص. ۱۰۱) که با ماکیاولی و فلسفه‌ی مدرن به نابودی کشیده شد. درواقع، ماکیاولی عامل اصلی استحاله‌ی «فلسفه‌ی سیاسی» به «علم سیاست» بود. فلسفه‌ی سیاسی در پی کشف حقایق جهان‌شمول سیاست، زندگی سیاسی و مدینه‌ی مطلوب سیاسی بود، اما ماکیاولی این ویژگی را از فلسفه‌ی سیاسی زدود. اهمیت این نقد اشتراوس زمانی عیان می‌شود که بدانیم او ماکیاولی را اصولاً فردی در نظر می‌گیرد که به تخریب هرگونه بنیاد در سیاست مبادرت ورزید؛ سیاست عرصه‌ای تهی از فلسفه، اخلاق، الهیات، یا هر بنیاد دیگری شد و بدین ترتیب به تخصص یا فنی جداافتاده از علوم دیگر تبدیل گردید که صرفاً در جست‌وجوی قدرت است.

یکی از تغییرات انقلابی ماکیاولی این بود که «کاملاً ارتباط میان سیاست با قانون طبیعی یا حقوق طبیعی را گسست. به بیان دیگر، وی ارتباط میان سیاست با عدالت، به معنای چیزی که خارج از حاکمیت بشر قرار دارد را نفی کرد» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۸). در ایده‌ی حقوق طبیعی که اصالتاً برپایه‌ی نظریه‌ی حقوق فطری در الهیات مطرح شده بود، انسان بنابر طبیعت، دارای حقوقی است که فارغ از نهادهای سیاسی و قانونی به او تعلق می‌گیرد. ماکیاولی برخلاف این نظر، اخلاق و عدالت را اموری تصنعی از سوی انسان، و سیاست را



حوزه‌ی قدرت دانست. تراسیماخوس در یکی از دیالوگ‌های جمهور می‌گوید: «عدالت، چیزی نیست جز عمل به نفع و مصلحت اقویا» (افلاطون، ۱۳۷۴، ص. ۵۳). از نظر تراسیماخوس، عدالت امری طبیعی نیست، بلکه تصنعی است؛ این دلیل، گویا برای ماکیاولی خوشایند بود. ماکیاولی موفقیت خود را با موفقیت مردانی مانند کریستف کلمب مقایسه کرده و معتقد بود یک قاره‌ی جدید در سیاست کشف کرده است؛ این قاره‌ی جدید، قاره‌ی تهی از اخلاق بود. اشتراوس ضمن پذیرش ماکیاولی به‌عنوان کاشف قاره‌ی جدید سیاست، می‌گوید: «تنها سوال این است که آیا این قاره‌ی جدید برای سکونت انسان مناسب است؟» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۴۸).

لئو اشتراوس بحران اصلی سیاست در دنیای کنونی را در غفلت از فلسفه‌ی سیاسی می‌داند و معتقد است در مدرنیته، «ایدئولوژی» جایگزین «فلسفه‌ی سیاسی» شده است. «استحاله‌ی فلسفه به ایدئولوژی، روشن‌تر از همه در این واقعیت خود را آشکار می‌کند که، هم در تحقیق و هم در آموزش، فلسفه‌ی سیاسی جایش را به تاریخ فلسفه‌ی سیاسی داده است» (Strauss، ۱۹۷۸، ص. ۷). وی معتقد است در چنین وضعی، دکترینی که در پی حقیقت بود به فراموشی سپرده شد و جای آن را ایدئولوژی‌زدگی گرفت. کارویژه‌ی ایدئولوژی، نظریه‌پردازی سیاسی و عرضه‌ی آرا و عقاید است، اما فلسفه‌ی سیاسی در پی فهم حقیقت بنیادین و طبیعت امور سیاسی است. نظریه‌پردازی سیاسی مانع حقیقت است، زیرا منطبق بر آرای شخصی است؛ اما فیلسوف سیاسی در پی حقیقت‌گویی است، بلکه به دنبال کشف حقیقت سیاست است.

او «فلسفه‌ی سیاسی»^۱ را جدای از «فلسفه‌ی سیاست»^۲ می‌داند که منظور از آن «نظریه‌ی سیاست»^۳ است. فلسفه‌ی سیاسی به مبادی متافیزیک عام سیاست می‌پردازد، در حالی که فلسفه‌ی سیاست همان تاریخ فلسفه‌ی سیاسی یا نظریه‌های سیاسی است که اشتراوس آن را «گزارشی از یک سری خطاهای کم‌وبیش زیرکانه» می‌نامد. بنابراین در فلسفه‌ی سیاسی به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی فلسفی نیز پرداخته می‌شود؛ زیرا اساساً بحث، فلسفی است. آن‌جا که پای بشر در میان است، فلسفه ضرورتاً فلسفه‌ی سیاسی است؛

1. Political Philosophy
2. philosophy of politics
3. The Theory of Politics

اما در تاریخ فلسفه‌ی سیاسی به چنین ضرورت‌هایی توجه نمی‌شود.

اشتراوس از فلاسفه‌ی سیاسی‌ای است که به طرز جدی از زوال و پوسیدگی فلسفه‌ی سیاسی در دوران معاصر انتقاد کرده است. او معتقد است «تغییر عظیم» عصر معاصر این است که فلسفه‌ی سیاسی با دو قدرت بزرگ، یعنی «تاریخ» و «علم»، ناممکن شده است. تلاش رقت‌انگیز دانشمندان علوم اجتماعی و سیاسی برای علمی کردن سیاست به نابودی فلسفه‌ی سیاسی منجر شده است (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۱۲). این اتفاق با استحاله‌ی فلسفه‌ی سیاسی به «علم سیاست» که بخشی از علوم اجتماعی است، به حدّ نهایی خود رسیده است. اشتراوس در حقیقت سعی در ابتدای سیاست بر بنیادهای معرفتی در دوران معاصر دارد. او خواستار اعاده‌ی حیثیت فلسفه‌ی سیاسی در مقابل تاریخ فلسفه‌ی سیاسی و علم سیاست است. به‌زعم وی ریشه‌ی چنین وضعیتی نادیده‌گرفتن حقیقت در سیاست است که پیش‌تر از سوی فلاسفه، یکی از مضمون‌های اصلی فلسفه‌ی سیاسی به‌شمار می‌رفت.

۵. سیاست در عصر تاریخی‌گری، نسبی‌انگاری و نیهیلیسم

تاریخی‌گری (Historicism) در نظر اشتراوس به «روح زمان ما» بدل شده و فلسفه‌ی سیاسی را مورد تردید قرار داده است؛ زیرا فلسفه‌ی سیاسی در پی ماهیت مقولات سیاسی است و در جست‌وجوی شناسایی بهترین یا عادلانه‌ترین نظم سیاسی است، اما تاریخی‌گری با امور جزئی و منفرد سر و کار دارد. اگرچه اشتراوس تاریخی‌گری را در مقابل جهان‌شمول‌های فلسفی قرار می‌دهد، اما تاریخی‌گری در مقابل فراتاریخیت الهیاتی نیز هست؛ تاریخی‌گری تنها امکان گذر از وجه «اگزوتریک» را مسدود نمی‌کند، بلکه اساساً با نفی هرگونه وجه ازوتریک، هرگونه استعلا از امر تاریخی و درون‌ماندگار را نفی می‌کند؛ و این یعنی آغاز نسبی‌انگاری‌ای که خود به نیهیلیسم منجر می‌شود. فلاسفه‌ی یهودی و مسلمان هرگز درصدد تقلیل امور به سطح تاریخی آن‌ها نبودند و همین نکته در مورد نگره‌ی آن‌ها به سیاست نیز صادق بود. از همین روی اشتراوس تأکید می‌کند که فلسفه‌ی سیاسی در نگاه کلاسیک‌ها و فلاسفه‌ی یهودی و مسلمان تلاشی در جهت ابتدای امور سیاسی بر معرفت به‌جای گمان در مورد آن‌ها است (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۴).

چنین تعریفی، بی‌هیچ تردیدی حاوی درون‌مایه‌های افلاطونی است که به امری فراتر از این‌جا و اکنون باور دارد، اما تاریخی‌گری سایه‌ای از تردید بر سر مقولات سیاسی و شناسایی بهترین یا عادلانه‌ترین نظم سیاسی می‌گستراند. مشکل تاریخی‌گری تا بدان حدّ است که



مطالعات سیاسی را به حیطة ای بی‌بنیاد بدل کرده است؛ زیرا در علم سیاست کنونی، پرسش درباره‌ی «ماهیت مقولات سیاسی و دولت» و «حقیقت وجود آدمی» که در فلاسفه‌ی یهودی و مسلمان اموری بنیادین محسوب می‌شوند، جای خود را به سوالاتی درباره‌ی «دولت جدید»، «حکومت جدید»، «شرایط سیاسی جدید» و به‌طور کلی اموری داده است که اعتباری تاریخی دارند (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۱۰۸).

اشتراوس معتقد است «تاریخ» و «علم» به مبارزه با فلسفه‌ی سیاسی برخاسته‌اند؛ زیرا علمی‌بودن و تاریخی‌بودن مکمل هم در نظر گرفته می‌شوند. شرط دیگر علمی‌بودن بی‌اعتنایی به «اخلاق» است که برای فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک مفهومی کانونی است. از نظر اشتراوس وضعیت به‌وجود آمده را می‌توان تحت‌عنوان «نیست‌انگاری»^۱ شناسایی کرد؛ یعنی حالتی که در آن، عالمان اجتماعی تصور می‌کنند هرچه جدیدتر باشیم، در درون خود حالت بی‌تفاوتی کامل‌تری نسبت به «اهداف» ایجاد می‌کنیم (همان، ص. ۱۴).

او در این جا به دفاع از حقوق طبیعی می‌پردازد و معتقد است «همه‌ی فیلسوفان سیاسی از افلاطون تا هگل -یا درهرحال همه‌ی طرفداران حقوق طبیعی- قبول داشته‌اند که مشکل فلسفی بنیادی بشر می‌تواند یک‌بار برای همیشه حل شود» (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص. ۵۶)، اما تاریخ‌گرایی چنین امکانی را از انسان سلب می‌کند. اشتراوس به‌طرز جالب‌توجهی اشاره می‌کند که ممکن است تصور کنیم فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک که در پی ماهیت جهان‌شمول امور سیاسی است، جزمی‌تر و متحجرانه‌تر از «فلسفه‌ی سیاسی تاریخی‌گرایانه» است. وی می‌گوید:

لحظه‌ای درنگ کافی است تا باطل‌بودن این پندار بیهوده را نمایان سازد. درحالی‌که برای فیلسوف اصیل گذشته پیش از ارزیابی، هر پاسخ احتمالی می‌توانست ممکن باشد، فیلسوف تاریخی‌گرا تمام پاسخ‌هایی را که پیش از او ارایه شده‌اند، بی‌آن‌که به بررسی آن‌ها بپردازد، طرد می‌کند. (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۶)

به‌همین جهت، فلسفه‌ی سیاسی تاریخی‌گرایانه، جزمی‌تر و متحجرانه‌تر است. اشتراوس معتقد است تاریخی‌گری تنها در یک صورت می‌تواند ادعا کند که از تحجر به دور است، که خود این نحله نیز تاریخی باشد (همان، ص. ۱۲۹). جالب است اگر چنین چیزی باشد، تاریخی‌گری معنای خود را از دست می‌دهد؛ به‌عبارت‌دیگر، تاریخی‌گری دارای تناقضی

1. nihilism.

درونی و غیرقابل حلّ است.

نقد اشتراوس بر علم سیاست جدید به مثابه رشته‌ای تاریخی، در حقیقت نقد بی‌بنیادی علم سیاست است؛ تعاریف سیاست هرچه به روزگار معاصر نزدیک شده‌اند، به کج‌راهه رفته و از معنای آغازین خود دور افتاده‌اند. با نگاهی به سیر تعاریف مختلف سیاست، با یک پرسش اساسی مواجه می‌شویم: چرا هیچ اجماعی بر سر «تعریف سیاست» وجود ندارد؟ پاسخ واضح است: تعاریف مختلف، ریشه در پرداختن به چیستی خود «تعریف» دارند.

پیش‌تر گفتیم که از نظر اشتراوس وضعیت کنونی تفکر غربی که غایت و حقیقت را کنار نهاده، وضعیتی نیست‌انگارانه است. او در کتاب «حقوق طبیعی و تاریخ»^۱ بر این باور است که سوبیه‌ی دیگر این نیست‌انگاری، رویگردانی از حقوق طبیعی است. «رویگردانی از حقوق طبیعی به‌صورتی که در وضع کنونی می‌بینیم، به نیهیلیسم می‌انجامد؛ و حتی بالاتر از آن، عین نیهیلیسم است» (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص. ۲۰). اشتراوس معتقد است دیدگاهی که در مقابل حقوق طبیعی قرار می‌گیرد، تاریخی‌گرایی است. غالباً نقد حقوق طبیعی از این منظر بیان می‌شود که در این حقوق، نوعی جهان‌شمولیت نهفته است که با گوناگونی و تغییرات مفاهیم در تاریخ تناسب ندارد. این افراد هر اندیشه‌ی بشری‌ای را تاریخی می‌دانند و از این لحاظ انسان را از درک امر جاودانه ناتوان می‌دانند (همان، ص. ۳۰). به‌زعم اشتراوس در پس چنین تصویری، نوعی نیست‌انگاری نهفته است.

در مقابل، قانون طبیعی در پی یک «مرجعیت» است؛ یعنی همان اصل بنیادین که فلسفه در پی آن است. کشف طبیعت، کار فیلسوف است و هرچا فلسفه نباشد، حقوق طبیعی هم نیست (همان، ص. ۱۰۱). پیدایش قانون از دل طبیعت، به‌نوبه‌ی خود به تمایز و درعین‌حال رابطه‌ی میان «فوزیس» (گیتی/طبیعت) و «نوموس» (ناموس/قانون) مربوط می‌شود. فرآیند «کشف طبیعت» توسط فلاسفه از طریق شناسایی قوانین آن صورت می‌گیرد؛ در این صورت طبیعت از پس پرده بیرون می‌شود. بنابراین فلسفه، تأثیر عمیقی در طرز نگرش بشر نسبت به سیاست به‌طور اعمّ و نسبت به قوانین به‌طور اخصّ گذاشته است؛ زیرا با پیدایش فلسفه، تعبیر بشر از سیاست و قوانین تغییر کرد. در آغاز، ریشه‌ی مرجعیت قدرت را در سنت نیاکان می‌دانستند. کشف مفهوم طبیعت، حیثیت این سنت نیاکانی را شکست و آن‌ها را رها کرد تا به چیزهای فی‌نفسه خوب، یا چیزهایی که خوبی در طبیعت آن‌هاست،



برسند (همان، ص. ۱۱۱).

درعین حال اشتراوس تأکید می‌کند که باید به حیثیت قابل کشف بودن «قانون طبیعی» توجه کرد. از آنجایی که قانون طبیعی، اصلی بنیادین است، لذا می‌تواند یک بار برای همیشه کشف شود و از اعتبار برخوردار باشد. چنین نگرشی در مقابل قانون موضوعه است که بر «قرارداد» متکی است و اساساً منظر تاریخ‌گرایان به‌شمار می‌رود. قوانین عرفی و قراردادی تنها بر طبیعت پرده می‌افکنند و در «قراردادگرایی فلسفی» ریشه دارند. در قراردادگرایی آن‌چه اهمیت دارد، کشف حقیقت چیزها نیست، بلکه هرکس به خیر خود می‌اندیشد. اشتراوس ریشه‌ی قراردادگرایی فلسفی را سوفسطائیان می‌داند؛ نخستین بار آن‌ها بودند که قراردادگرایی را نشر دادند. سوفسطایی در پی حقیقت نیست، بلکه در پی تعوق و برتری بر دیگری است. در مقابل، سقراط سرآغاز سنت حقوق طبیعی بود (همان، ص. ۱۳۴).

۶. معرفت به کل

اشتراوس جمله‌ی آکوئیناس در کتاب «جامع الهیات»^۱ را نقل می‌کند که «داشتن حداقل معرفت نسبت به موضوعات اساسی، از معرفت تام نسبت به موضوعات حاشیه‌ای بهتر است» (Aquinas, ۲۰۱۴). منظور آکوئیناس از موضوعات اساسی حیطه‌ی الهیات است و در جاهای دیگری از این کتاب سخن مشابهی را آورده و موضوع اصلی را خداوند، و موضوعات حاشیه‌ای را امور دنیایی دانسته است (همان). تأکید اشتراوس بر فلسفه نیز در همین جا شکل می‌گیرد. در نگاه او، علوم طبیعی جدید صرف‌نظر از اهمیت‌شان، تأثیری بر فهم ما از انسانیت نمی‌توانند داشته باشند؛ لذا این حوزه مربوط به مادون انسان^۲ است. (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۴۵). اشتراوس در توضیح این که اهداف و غایات زندگی انسان در ارتباط با کل محقق می‌شود، می‌گوید:

معرفت به اهداف زندگی بشری، معرفت به همان چیزی است که زندگی انسانی را کامل می‌کند و کلیت می‌بخشد؛ این همان معرفت به کل است. لازمه‌ی معرفت به اهداف بشر، معرفت به روح بشر است و روح بشر، جزئی از کل است که به کل میل دارد؛ بنابراین بیش از هر جزء دیگری به کل وابسته است. (همان، ص. ۴۷)

1. Summa Theologica.
2. Subhuman.

تاکید اشتراوس بر آن چه «معرفت به کل» می‌نامد، حکایت از زمینه‌ی الهیاتی تفکر او دارد؛ بر همین اساس جست‌وجوی فضیلت و سعادت در اندیشه‌های فلاسفه‌ای چون فارابی و موسی ابن میمون -یعنی فلاسفه‌ی متأله مسلمان و یهودی- را دارای اصالتی می‌داند که در گرایش‌های پلورالیستی دنیای جدید یک‌سره از میان رفته است. اشتراوس، ماکیاولی را نقطه‌ی عطف این تغییر می‌داند و او را «استاد چیره‌دست کفرگویی و توهین به مقدسات» (همان، ص. ۴۹) می‌نامد. در مضامین دیگری که در آثار اشتراوس دیده می‌شود، با تداوم نگره‌ی الهیاتی او مواجهیم. او عصر روشنگری را «بیشه‌ای خالی از روشنایی» می‌خواند و به ماکیاولی در مورد توصیفش از موسی عليه السلام به‌عنوان «پیامبر با سلاح» و عیسی عليه السلام به‌مثابه «پیامبر بی سلاح» می‌تازد و می‌گوید: استدلال ماکیاولی در شکست راه عیسی عليه السلام خام‌اندیشانه است (همان، ص. ۵۵).

اکنون باید نقدهای ویران‌گر اشتراوس بر تاریخی‌گرایی را نیز در پس‌زمینه‌ای الهیاتی خوانش کنیم. او به‌رغم تأکیدش بر الهیاتی‌نبودن فلسفه‌ی سیاسی، خود از دل سنتی متافیزیکی سخن می‌گوید که در آن، وجود یهوه به‌عنوان موجودی فراتاریخی، در گرو گذار از انگاره‌های تاریخی‌گرایانه است. شاید از همین روی است که اشتراوس به‌طرز جالب‌توجهی، تاریخی‌گرایی را در نهایت، همان نیهیلیسم می‌داند و معتقد است فلسفه‌ی سیاسی نباید و نمی‌تواند رشته‌ای تاریخی باشد. او تاریخی‌گرایی را روح عصر جدید می‌نامد که جریان زندگی اجتماعی و سیاسی و فضیلت‌های جهان‌شمول آن را به نابودی کشانده است.

۷. مشیت الهی و تقوای سیاسی

یکی از وجوه جالب‌توجه سیاست‌اندیشی اشتراوس نقد نگره‌ی مدرن در مورد الهیات است؛ در همین جاست که پای گونه‌ای از الهیات سیاسی به مباحث وی باز می‌شود. او معتقد است مدرنیته هرگونه تصور الهیاتی از زندگی اجتماعی را به چالش کشیده، اما درعین حال، خود مذهب جدیدی تاسیس کرده است. مدرنیته به «نوعی کتاب مقدس سکولار شده» بدل شده است؛ لذا همان کارکرد مقدسی را پیدا کرده است که پیش‌تر، جهان‌بینی کتاب مقدس ارایه می‌داد. به‌زعم اشتراوس، مذهب هم‌چنان هست؛ تنها «مذهب آن‌جهانی» به «مذهب این‌جهانی» بدل شده و بهشت اخروی جای خود را به بهشت زمینی با منطقی صرفاً بشری داده است (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۹).

ادبیات اشتراوس این شائبه را به ذهن متبادر می‌کند که او خود نیز در پس فلسفه‌ی



سیاسی‌اش، در پی استمداد از مفاهیم الهیاتی است. او بر آن است که نفی بهشت اخروی به‌مثابه حوزه‌ای که خارج از اراده‌ی آدمی است، و تاسیس بهشت زمینی در تفکر سیاسی مدرن، اساساً مبتنی بر ابتنای همه‌چیز بر انسان است. اشتراوس معتقد است این کار نخستین‌بار توسط ماکیاولی رخ داد و با انحراف از مفهوم افلاطونی «ویرتو»، سیاست به آن تقلیل داده شد. چنین درکی از سیاست مبتنی بر برداشتی از انسان است، غیر از آنچه فلاسفه‌ی کلاسیک یونانی، مسلمان و یهودی می‌گفتند: «موجودی جست‌وجوگر حقیقت و فضیلت و سعادت از دل نظم‌ی طبیعی»، یا آن‌طور که در انجیل آمده «صورت خداوند»^۱ (کتاب مقدس، پیدایش، ۱: ۲۷). این انسان به‌قول اشتراوس، از اراده‌ی معطوف به قدرت برخوردار است.

اشتراوس برای اشاره به وجه عملی نگره‌ی خود، از بیانی الهیاتی کمک می‌گیرد و این نگره را نوعی بی‌تقوایی و ناپارسایی سیاسی می‌خواند. او تأکید می‌کند: «تقوا^۲ عبارت است از اطاعت از نظم مقرر الهی؛ همان‌گونه که در اندیشه‌ی کلاسیک، عدالت هماهنگی با نظم طبیعی است و تصدیق به شانسی خارج از حیطة‌ی قدرت آدمی به‌منزله‌ی اعتراف به تقدیر ناشناختنی الهی» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۵). اشتراوس توضیح جالب‌توجهی از هماهنگی عدالت با نظم طبیعی آورده است که در اندیشه‌ی فیلسوفان کلاسیک وجود داشت؛ در همین جاست که وی یکی از اساسی‌ترین نقدهای خود به ماکیاولی را بر بستر مفهوم «مشیت الهی» مطرح می‌کند. ماکیاولی با ساخت دوگانه‌ی «ویرتو-فورتونا»، سیاست را حوزه‌ی تقابل این دو دانست و تأکید داشت که شهریار باید بر اساس ویرتو عمل کند و به فورتونا یا بخت، مجال قدرت‌نمایی ندهد. اشتراوس این بیان را نوعی خام‌اندیشی دانسته و تأکید دارد که بخشی از امور عالم در اختیار ما و تحت کنترل ما نیست. طبیعت و مشیت الهی نهفته در آن،

1. The Image of God.

۲. اشتراوس در مقاله‌ی سه موج مدرنیته از لفظ *reightousness* استفاده کرده است (Strauss، ۱۹۷۵، ص. ۸۶). در میان مترجمین فارسی، فرهنگ رجایی آن را به «تقوا» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۵) و یاشار جیرانی به «درست‌کاری» ترجمه کرده است (اشتراوس، ۱۳۹۶، ص. ۲۹۲). معادل جیرانی طبیعتاً به‌معنای لفظی وفادارتر است، اما با توجه به زمینه‌ی بحث اشتراوس، ترجمه‌ی رجایی را نیز نمی‌توان غلط پنداشت. با توجه به این که درست‌کاری تهی از آن معنای الاهیاتی است و تقوا نیز تهی از معنای فلسفی، ما پارسایی را نیز با عطف نظر به تمام کاستی‌هایش به کار بردیم. اشتراوس این پارسایی و تقوا را دارای دو سطح دانسته است: نخست تبعیت از حقیقتی که خداوند در طبیعت نهاده و فیلسوف با عقل خود قادر به کشف آن است؛ دومی حیطة‌ی مشیت و تقدیر ناشناختنی الهی که از اختیار انسان خارج است. طبیعتاً اشتراوس *reightousness* را مفهومی فلسفی-الاهیاتی می‌داند.

قاعده‌ی خود را دارد و انسان را یارای غلبه بر تمام آن نیست. اشتراوس توضیح می‌دهد که این نگاه به معنای ضعف انسان نیست؛ زیرا «مطابق انجیل، انسان خدای‌گونه خلق شده و تمام موجودات زمینی مُسَخَّر وی شده‌اند، اما انسان حاکم بر همه چیز نیست» (همان، ص. ۱۴۴).

در نظر اشتراوس، وقتی ماکیاولی از جوامع خیالی سخن می‌گوید، نه تنها به فلاسفه نظر دارد، بلکه جامعه‌ی سیاسی الهی را هم مد نظر قرار می‌دهد. ماکیاولی در طرح مفهوم اراده، مفهوم «بخت» را به کنار نهاده و آن را نادیده می‌انگارد؛ در صورتی که «بخت» و «مشیت» از عناصر اصلی سیاست هستند. حتی افلاطون که در پی ترسیم مدینه‌ی فاضله بود، از عنصر بخت در آن غفلت نکرد. عدم اعتقاد به بخت، سویی دیگری نیز دارد و آن عدم التزام به «ابدیت» است که در کانون جهان‌بینی سنتی قرار دارد. اشتراوس توضیح می‌دهد که آنچه در تداوم همین موضع ماکیاولی ذیل مفهوم اراده‌ی معطوف به قدرت، از مفهوم ابدیت صریحاً چشم پوشیده است. در نظر او، «فراموشی ابدیت، یا به زبان دیگر بیگانگی از عمیق‌ترین خواست بشر، بیگانگی از بنیادی‌ترین موضوعات نهایی است که انسان جدید می‌بایست از همان آغاز برای فرمان‌روایی مطلق و سروری بر طبیعت و پیروزی بر تضاد بپردازد» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۷۱).

ماکیاولی به دنبال نظام اعتقادی جدیدی بود و حتی برای این کار از ادبیات الهیاتی نیز بهره گرفت. اشتراوس بر این باور است که او در فصل آخر «شهریار» به لورنزو مدیچی (Lorenzo de' Medici) (۱۴۴۹-۱۴۹۲) -شهریار فلورانس- می‌گوید که آزادسازی ایتالیا از چنگ بربرها (یعنی فرانسویان، اسپانیایی‌ها و آلمانی‌ها) چندان دشوار نیست. وی برای استدلالش از چند مثال الهیاتی بهره می‌گیرد و به حوادثی مانند شکافته شدن دریا، راهنمایی سرگشتگان با حرکت ابرها، جاری شدن آب از دل سنگ و معجزه‌ی آزادی بنی اسرائیل از بند مصری‌ها اشاره می‌کند. تحلیل اشتراوس این است که ماکیاولی تلویحاً به لورنزو مدیچی می‌گوید که ایتالیا، سرزمین موعود است؛ اما مشکل این جاست که موسایی که اسرائیل را از بند مصر آزاد کرد و به طرف سرزمین موعود حرکت داد، به آن سرزمین نرسید و در مرز آن از دنیا رفت. به گمان اشتراوس، ماکیاولی می‌خواهد به لورنزو مدیچی بگوید که تو به دلیل عدم برخورداری از ویرتو نمی‌توانی این کار را بکنی؛ پس نیازمند یک الهام جدید، ده فرمان جدید و موسایی جدید برای ایتالیا هستی. اشتراوس نتیجه می‌گیرد که موسای جدید کسی نبود جز ماکیاولی، و ده فرمان نیز همان «شهریار» ماکیاولی بود.





به‌زعم اشتراس، به‌همین دلیل «شهریار» به اندرنامه‌ای سیاسی بدل شد که در قرون وسطی به زبان لاتینی نوشته می‌شد و تمام سرفصل‌های آن نیز لاتینی بود. وی حتی شماره و تعداد فصل‌های «شهریار» و «گفتارها» را حاوی مفاهیم رمزی الهیاتی می‌داند. به‌عنوان مثال، «شهریار» ۲۶ فصل دارد و این عدد برابر با ارزش عددی حروفی است که اسم مقدس خداوند را در زبان عبری نشان می‌دهد؛ یعنی «تتراگرامتون / tetragrammaton». تتراگرامتون نام الهی یهوه، خدای عبریان است (Knight, ۲۰۱۱، صص. ۱۴۳-۱۴۷). هم‌چنین، ۲۶ مساوی با ۱۳×۲ است. اگرچه امروزه عدد ۱۳ عدد نمادین بدشانشی است، اما در گذشته اساساً عدد خوش‌یمنی و شانس‌آوری تلقی می‌شد. دوبار ۱۳ می‌تواند به‌معنی هم خوش‌شانسی و هم بدشانشی، یعنی همان ویرتو و فورتونا باشد (همان، ص. ۲۹۳).

اشتراس معتقد است ماکیاولی مبدع الهیات جدیدی است که ضمن نفی الهیات‌های قدیمی مبتنی بر مشیت الهی، خود را پیامبر این الهیات جدید می‌انگاشت. در فرمول جدید خداشناسی او، «خداوند، فورتونا است». فورتونا، نیروی خارج از اراده‌ی انسان بود که باید بر آن غلبه کرد؛ به‌تعبیر اسوالد اشپنگلر (Oswald Spengler) (۱۸۸۰-۱۹۳۶) روح فاوستی مدرنیته نیز در همین مساله نهفته است (اشتراس، ۱۳۸۱، ص. ۱۵۷). البته ماکیاولی شخصاً خداپرست نبود و معتقد بود «تمام مذاهب و از جمله مسیحیت ریشه‌ای بشری دارند، نه آسمانی» (همان، ص. ۲۹۸)؛ اما اشتراس معتقد است ماکیاولی بنیان‌گذار نوعی الهیات مدنی است که در خدمت دولت و در راستای رفع نیازهای قدرت حاکمه قرار دارد.

نتیجه‌گیری

اشتراس، فیلسوفی است که اگرچه سعی دارد از منظر فلسفه به سیاست بنگرد، اما به طرز قوی متأثر از عناصر الهیاتی است. چنان‌که در متن اشاره شد، اساسی‌ترین مفاهیم به‌کارگرفته‌شده در فلسفه‌ی سیاسی اشتراس، در مفاهیم الهیات یهودی ریشه دارند؛ مفاهیمی که به‌زعم اشتراس با مفاهیم الهیات اسلامی نیز هم‌خانواده‌اند. همین تبار الهیاتی مشترک است که به محققین دیگری چون محسن مهدی اجازه داده است تا روش اشتراس را برای خوانش و تفسیر متون فلسفی اسلامی به‌کار گیرند.

فلسفه‌ی سیاسی اشتراس در دو وجه «روش» و «مفاهیم»، متأثر از زیست‌جهان و عناصر الهیات یهودی است. به‌لحاظ روش‌شناختی، مفاهیم کلیدی اشتراس برای خوانش متون فلسفه‌ی سیاسی، یعنی: تعقیب، تبعید، پنهان‌نگاری، هنر نگارش، هنر خوانش،

تفکیک سطح اگزوتریک و ازوتریک و دیگر مفاهیم روش‌شناختی، اساساً ناشی از نگره‌ای است که اشتراوس به‌مثابه فردی برآمده از فرهنگ و سنت یهودی، تحت تاثیر هرمنوتیک کتب مقدس اخذ کرده است. به‌لحاظ مفاهیم بنیادین، فلسفه‌ی سیاسی نیز اشتراوس متأثر از عناصر الهیات یهودی است و خاصه در طرح مفاهیم مشیت الهی، قانون و شریعت، معرفت به کل، شهر و مدینه‌ی فاضله، وامدار پیشینه‌ی فرهنگی و خانوادگی خود است.

درعین حال باید اذعان داشت که اگر بتوان از حضور عناصر الهیات یهودی در فلسفه‌ی سیاسی اشتراوس سخن گفت، باید آن را از زاویه‌ی الهیات سیاسی نگریست؛ در غیراین صورت خوانش اشتراوس ذیل باورهای یهودی به شکل بنیادگرایانه غلط است. اگرچه از سویی نمی‌توان در او نوعی قوم‌گرایی یهودی، چنان‌که در بسیاری از متفکران یهودی وجود دارد (فدایی مهربانی، ۱۴۰۰، ص. ۹۸) را دید، درعین حال نمی‌توان انکار کرد که پنهان‌نگاری به سیاقی که اشتراوس مطرح می‌کند، بنیاد نگارش سنن مکتوب و شفاهی یهودی است. نکته‌ی حائز اهمیت در تفکر اشتراوس این است که او مفاهیم الهیاتی را در معنایی فلسفی و به‌طور خاص ذیل فلسفه‌ی سیاسی مورد بازخوانی قرار می‌دهد. نقد اشتراوس به ماکیاولی در مورد مفهوم ویرتو، اگرچه نقد خودبنیادی انسان مدرن است، درعین حال دفاعی از مفهوم مشیت الهی و تقدیر به‌مثابه اصلی اساساً الهیاتی است. بدین ترتیب، همان‌طور که کنت هارت گرین و یوجین شپرد اشاره کرده‌اند، بررسی فلسفه‌ی سیاسی اشتراوس بدون توجه به عناصر یهودی فلسفه‌اش ناقص خواهد بود. اگرچه اشتراوس تصریحی بر این ندارد که فلسفه‌ی سیاسی خود را بر اصول الهیات یهودی بنا کرده است، اما فلسفه‌ی سیاسی او اساساً مبتنی بر عناصر الهیات یهودی است.

منابع

- اشتراوس، ل. (۱۳۷۳). حقوق طبیعی و تاریخ. ب. پرهام (مترجم). تهران: انتشارات آگه.
- اشتراوس، ل. (۱۳۸۱). فلسفه‌ی سیاسی چیست؟. ف. رجایی (مترجم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اشتراوس، ل. (۱۳۹۲). شهر و انسان. ر. نمازی (مترجم). تهران: انتشارات آگه.
- اشتراوس، ل. (۱۳۹۶). مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه. ی. جیرانی (مترجم). تهران: انتشارات آگه.
- افلاطون (۱۳۷۴). جمهوری. ف. روحانی (مترجم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، ا. (۱۳۹۹). جمع میان آرای دو فیلسوف. م. فدایی مهربانی (مترجم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فدایی مهربانی، م. (۱۴۰۰). الهیات امر جنسی در الهیات سیاسی قبلائی. در معرفت ادیان، ۱۲ (۴۶)، صص. ۸۹-۱۰۴.

کتاب مقدس، عهد قدیم و عهد جدید. (۲۰۰۲). لندن: انتشارات ایلام.

Aquinas, T. (2014). *Summa Theologica*. Catholic Way Publishing.

Feser, E. (2007). *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. University of Chicago Press.

Green, K.H. (1993). *Jew, and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*. Albany: State University of New York Press.

Knight, D.A. & Levine, A.-J. (2011). *The Meaning of the Bible: What the Jewish Scriptures and Christian Old Testament Can Teach Us* (1st ed.). New York: HarperOne.

Luz, E. (2003). *Wrestling with an Angel: Power, Morality, and Jewish Identity*. Translated from the Hebrew by M. Swirsky. Yale University Press & New Haven.

Sheppard, E.R. (2006). *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher*. Brandeis University Press.

Strauss, L. (1941). *Persecution and the Art of Writing*. *Social Research Journal*, 8(4), pp. 488-504.

Strauss, L. (1975). *Three Waves of Modernity, in An Introduction to Philosophy*. Edited with an Introduction by H. Gildin. Detroit, Wayne State University Press.

Strauss, L. (1990). Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi. Translated by R. Bartlett, *Interpretation*, 18(1), pp. 3-30.

Strauss, L. (2001). *Yerushalayim ve-atunah: mivhar ketavim*. Jerusalem: Mossad Bialik: Leo Baeck Institute.

Strauss, L. (2014). *Exoteric Teaching*. Critical Edition by H. Kerber: in: *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, edited by M.D. Yaffe & R.S. Ruderman. New York: Palgrave.

Strauss, L. *An introduction to political philosophy*, Hailall Gildin (Ed.). US: Wayne



State University Press, 1989##

Strauss, L. *Spinoza's Critique of Religion*, Translated by E. M. Sinclair, Chicago, University of Chicago Press, 1997##

Strauss, L. (1978) *The City and Man*, Chicago, University of Chicago Press.





تأثیر الهیات یهودی بر فلسفه‌ی سیاسی اشتراوس

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱۱

تاریخ تأیید: ۱۴۰/۳/۲۷

مهدی فدایی مهربانی^۱

هدف پژوهش حاضر، بررسی فلسفه‌ی سیاسی اشتراوس، با تأکید بر عناصر الهیات یهودی است. نکته‌ی حائز اهمیت در تفکر اشتراوس این است که او مفاهیم الهیاتی را در معنایی فلسفی و به‌طور خاص ذیل فلسفه‌ی سیاسی بازخوانی کرده است. نقد اشتراوس به ماکیاولی در باب مفهوم «ویرتو»، اگرچه نقد «خودبنیادی انسان مدرن» است، درعین حال از مفهوم «مشیت الهی» و «تقدیر» به‌مثابه یک اصل اساساً الهیاتی دفاع کرده است. اگرچه اشتراوس تصریحی بر این امر ندارد که فلسفه‌ی سیاسی‌اش بر اصول الهیات یهودی بنا شده، اما فلسفه‌ی سیاسی او اساساً مبتنی بر عناصر الهیات یهودی است. بازتاب این ویژگی را در دو وجه فلسفه‌ی اشتراوس می‌توان مشاهده کرد: یکی تأثیر زیست‌جهان اشتراوس به‌مثابه یک انسان یهودی بر روش‌شناسی او هنگام خوانش متون فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک؛ دیگری تأثیر عناصر الهیات یهودی بر مفاهیم اصلی فلسفه‌ی سیاسی اشتراوس. ادعای پژوهش حاضر این است که روش و مفاهیم پیشنهادی اشتراوس، ناشی از زیست‌جهان او به‌مثابه انسانی در جامعه‌ی یهودی است.

کلیدواژه‌ها: اشتراوس، الهیات سیاسی، ویرتو، فلسفه سیاسی، الهیات یهودی.

اشتراوس، فیلسوفی تمام‌عیار از خانواده‌ای یهودی است که در زمانه‌ی عسرت فلسفه در اروپا زندگی می‌کرد. در این دوران، اروپا در متن بحران‌های متعددی به سر می‌برد که به‌تبع شعارهای بزرگ دوران مدرن عیان شده و فلاسفه‌ی غربی را به این پرسش واداشته بودند که چگونه آن شعارهای زیبا از آستین بمب اتم و فاشیسم و جنگ‌های جهانی سر در آوردند. این فضای حیرت‌پس از جنگ جهانی دوم، باعث تأمل و بازاندیشی در وجوه مختلف زندگی مدرن شد.

اشتراوس به‌عنوان یکی از فلاسفه‌ی این دوران، به تأمل در ریشه‌ی این مشکلات پرداخت. وی خاستگاه این فجایع را در دریافتی از سیاست می‌دید که با ماکیاولی در عصر جدید شکل گرفت و آدمی را به وضعیت اسفناک آن دوره رساند. وی ضمن بازاندیشی در چیستی فلسفه‌ی سیاسی مدرن، راه‌حل را در بازگشت به دریافتی از سیاست عنوان کرد که کلاسیک‌ها عرضه کرده بودند؛ یعنی جایی که به‌قول اشتراوس، فلسفه مستقیماً به زندگی روزمره گره خورده است (Strauss، ۱۹۸۹، ص. ۵۹). وی به تأمل در دریافت آنتی و اورشلیمی از سیاست روی آورد و بر این اعتقاد تصریح نمود که انسان معاصر از رهگذر این دو دریافت باید خود را باز بشناسد (اشتراوس، ۱۳۹۶، ص. ۳۲۱). به‌زعم او، دریافت مدرن از سیاست برخلاف دریافت کلاسیک از سیاست، ذاتاً حاوی عناصر تولید بحران است. اشتراوس در شرح دریافت کلاسیک از سیاست، فلاسفه‌ی یهودی و مسلمان را بخش مهمی از فلسفه‌ی کلاسیک می‌داند و معتقد است که دریافت‌های سیاسی فارابی و موسی ابن میمون^۱ - فیلسوف یهودی- با دریافت فلاسفه‌ی کلاسیک یونانی هماهنگ هستند (Strauss، ۱۹۹۰، ص. ۲). در نظر اشتراوس، دریافت فیلسوفان کلاسیک از سیاست حاوی مفهومی از سعادت مدنی بود؛ امری که در فلسفه‌ی سیاسی جدید از بین رفته است.

فلاسفه‌ی سیاسی کلاسیک در پی این بودند که نوعی زندگی مدنی سعادت‌مندانه را برای انسان ایجاد کنند؛ به‌همین جهت می‌کوشیدند تا به واکاوی نظری و فلسفی از سیاست مطلوب بپردازند. این تلاش به‌طور طبیعی در دام رقیبانی گرفتار می‌شد که می‌خواستند عرصه را برای بیان صریح نظریات سیاسی بر این فیلسوفان تنگ کنند. آن‌جا که سخن از فلاسفه‌ی



۱. در نگاه اشتراوس، موسی بن میمون حتی فیلسوفی است که افق‌های دید افلاطونی را نیز فراتر برده و از او پیشی گرفته است (Green، ۱۹۹۳، ص. ۲۹).

سیاسی یهودی و مسلمان است، این رقیبان که گاهی در قامت سخت‌ترین دشمنان درمی‌آمدند، بیش از هر جای دیگری دارای زمینه‌های مذهبی بودند. به‌زعم اشتراوس، مهم‌ترین رقیبان یا در اغلب موارد دشمنانِ فلاسفه‌ی سیاسی یهودی و مسلمان، فقهایی بودند که از سلاح تکفیر برخوردار بودند؛ سلاحی که گروه‌های دیگر -مانند فلاسفه، متکلمان، عرفا و ادبا- در دست نداشتند. سلاح «تکفیر» فقها را قادر می‌کرد تا به‌راحتی در مقابل رقبای خود به پیروزی برسند؛ دلیل اصلی قدرت فقها در طول تاریخ این دو تمدن نیز برخورداری از همین سلاح بوده است. اشتراوس می‌گوید تقریباً غالب فلاسفه‌ی مسلمان حداقل در بخشی از زندگی خود دچار آزار و اذیت‌های این‌چنینی از سوی فقها شده‌اند (Strauss، ۱۹۴۱، ص. ۴۹۹).

در چنین وضعی، فلاسفه‌ی یهودی و مسلمان در بیان آرای سیاسی خود به ناچار دست به ابداع روشی برای بیان آرای خود زدند که این اقدام به‌نوبه‌ی خود به هنری خاص در نگارش آرای سیاسی بدل شد. در ادامه شرح خواهیم داد که اشتراوس چگونه از هنری در نگارش سخن می‌گوید که راه را برای بیان آرای سیاسی باز کرده است. وی به خوانندگان حرفه‌ای متون سیاسی کلاسیک توصیه می‌کند که برای فهم دقیق آن متون، به قرینه‌ی هنر نگارش که از سوی نویسنده اعمال شده است، هنر خوانش را فراگیرند. آن‌چه در این میان حائز اهمیت است، این است که روش اشتراوسی بیش از همه ریشه در زیست‌جهان او به‌مثابه انسانی دارد که در بافتار فرهنگی و فکری یک جامعه‌ی یهودی پرورش یافته است؛ ولو این که ما او را فردی مذهبی به‌معنای سنتی‌اش نیابیم.

۱. زیست‌جهان یهودی اشتراوس

لئو اشتراوس در یک خانواده‌ی یهودی در کیرشن^۱ آلمان به دنیا آمد. خانواده‌اش از یهودیان ارتدکس و دارای اعتقادات سنتی بودند. در مورد معتقدات مذهبی اشتراوس به‌سختی می‌توان داوروری کرد. برخی او را فیلسوفی دانسته‌اند که غیرمستقیم در پی اهداف مذهبی خود بود؛ برخی نیز او را فیلسوفی خداناباور قلمداد کرده‌اند. به‌عنوان مثال، هارولد بلوم در جایی اشتراوس را «فیلسوف سیاسی و خردمند یهودی» خوانده است (Feser، ۲۰۰۷، ص. ۲۳). اشتراوس شناس دیگر، اتیون اسمیت معتقد است اشتراوس تنها یک مورخ فلسفه نبود، بلکه



در پی ادای سهمی به تفکر یهودی بود و براساس درک او می‌توان از چیزی به نام فلسفه‌ی سیاسی یهودی سخن گفت (همان).

چنین خوانشی از اشتراوس حتی گاهی به این ادعا منجر شده است که غفلت از عناصر یهودی فلسفه‌ی سیاسی اشتراوس ما را در فهم مقصود او ناکام خواهد گذاشت. برهمن اساس، برخی محققین عناصر یهودی تفکر اشتراوس را دارای ارزشی ذاتی و بنیادین در منظومه‌ی فکری او می‌دانند. مثلاً کنت هارت گرین (Kenneth Hart Green) در کتاب «یهودی و فیلسوف»^۱ ادعا کرد که بررسی اشتراوس بدون توجه به عناصر یهودی فلسفه‌اش ناقص است. او این یهودی‌بودن را ذیل اصطلاح «بازگشت به موسی بن میمون» شرح می‌دهد (Green, ۱۹۹۳، ص. xii). یوجین شپرد (Eugene R. Sheppard) دیگر متخصص اشتراوس‌شناس است که در کتاب «اشتراوس و سیاست تبعید»^۲ نشان می‌دهد که اساساً خود فلسفه‌ی اشتراوس و حتی مهاجرتش از آلمان به امریکا باعث توجه به عناصر یهودی در فلسفه‌اش شده است. او به‌عنوان فیلسوفی یهودی در دانشگاه شیکاگو دانشجویانی را تربیت کرد که میراث‌دار اشتراوس هستند؛ کسانی چون آلن بلوم (Allan Bloom)، جوزف کراسپی (Joseph Cropsey)، ورنر داونهاوزر (Werner Dannhauser)، هری جافا (Harry Jaffa)، رالف لرنر (Ralph Lerner)، محسن مهدی، آریه موتزکین (Aryeh Motzkin)، هاروی منسفیلد (Harvey J. Mansfield)، استنلی روزن (Stanley Rosen) و ناتان تارکوف (Nathan Tarcov). اما از این میان محسن مهدی به‌جهت آشنایی عمیقش از فارابی، در نگاه اشتراوس به هم‌زیستی فارابی و ابن‌میمون نقش عمده‌ای ایفا کرد؛ اگرچه در خوانشش از فارابی متاثر از اشتراوس بود.

اشتراوس درعین حال معتقد بود زیست‌جهان یک فیلسوف مسلمان و یهودی، با زیست‌جهان همتای مسیحی‌اش تفاوت داشته است. او در جایی، ضمن بیان شباهت میان خصلت باستانی سیاست در نگاه موسی بن میمون و فلاسفه‌ی مسلمان می‌نویسد:

بین اندیشه‌ی یهودی و مسلمان از یک سو و اندیشه‌ی باستانی از سوی دیگر، توافق عمیقی وجود دارد. این کتاب مقدس و قرآن نبودند که باعث گسست شدند، بلکه شاید عهد جدید و مسلماً

1. Jew and Philosopher.
2. Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher.

اصلاحات دینی و فلسفه‌ی مدرن بودند که بدان‌جا ختم شدند. (Strauss, ۱۹۹۰، ص. ۵) به نظر می‌رسد او در شرح این تفاوت و تأکید بر «عهد جدید» به‌عنوان لحظه‌ی گسست از سنت قدمایی سیاست‌اندیشی در جهان غرب، متأثر از فرهنگ یهودی است. در نگاه اشتراوس، فلاسفه‌ی مسلمان در جامعه‌ی اسلامی، وضعیت همان اقلیتی را داشتند که یهودیان پس از گسترش مسیحیت در غرب تجربه کرده بودند. توجه یا عدم توجه به عناصر تاریخی، مسأله‌ی سیاسی فلسفه و بنیادهای آن و مسائلی از این دست، در کانون تفکر تمامی شاگردان مذکور قرار داشته است. شپرد توضیح داده است که در خود اشتراوس، عنصر تبعید به‌عنوان یک یهودی، یکی از عناصر اصلی در شکل‌گیری هویت فکری‌اش بوده است (Sheppard, ۲۰۰۶، ص. ۵۵).

کنت هارت‌گرین در فصلی از کتاب خود ذیل عنوان «بیداری تدریجی» شرح داده است که عناصر یهودی فلسفه‌ی اشتراوس چگونه در تفکر او نقش داشته‌اند. او حتی معتقد است اندیشه‌ی «بازگشت به موسی بن میمون» در اصل مبتنی بر نوعی راست‌کیشی یهودی در اشتراوس است. او تأکید می‌کند که این بازگشت به یک‌باره رخ نداده و شکلی تدریجی داشته است. گرین توضیح می‌دهد که این بیداری تدریجی مبتنی بر عناصر یهودی طی سه سطح در اشتراوس رخ داده است و با سه اثر کلیدی او ارتباط دارد: نقد اسپینوزا بر دین،^۱ فلسفه و شریعت^۲ و تعقیب و آزار و هنر نوشتار^۳ (Green, ۱۹۹۳، ص. ۴۹). با این حال، به‌راحتی نمی‌توان مدعی شد که حضور این عناصر یهودی از سر التزام مذهبی بوده است. اشتراوس به‌زعم کسانی چون هاینریش مایر حتی فیلسوفی آتئیست است (Sheppard, ۲۰۰۶، ص. ۳). تمام این ادعاها به ما نشان می‌دهند که به‌راحتی نمی‌توان از اعتقادات شخصی و نیت مذهبی یا غیرمذهبی اشتراوس در بیان نظریات‌اش سخن گفت؛ درعین حال نمی‌توان از حضور عناصر یهودی در فلسفه‌ی او نیز غفلت کرد.

به هر تقدیر، این تفاسیر یهودی آن‌قدر اهمیت داشته‌اند که امروزه شاهد ظهور «جنبش ترجمه‌ی آثار اشتراوس به عبری» توسط کسانی هم‌چون ایهود لوز (Ehud Luz) -استاد تفکر عبری در دانشگاه حیفا- هستیم؛ وی اشتراوس را فیلسوفی یهودی دانسته و به دوران

1. Spinoza's Critique of Religion.
2. Philosophy and Law.
3. Persecution and the Art of Writing.



حضور او در آلمان توجه کرده است.^۱ لوز از جمله‌ی کسانی است که معتقدند غفلت از عناصر یهودی فلسفه‌ی اشتراوس به بدفهمی از او منجر خواهد شد؛ برای فاصله‌گرفتن از این خطا باید آرای اشتراوس را ذیل سنتی عبری مورد خوانش قرار داد. به عبارت بهتر، عناصر اصلی فلسفه‌ی سیاسی اشتراوس ما را به این ایده رهنمون می‌کند که او متأثر از زیست‌جهانی یهودی به طرح این ایده‌ها پرداخته است. یکی از مهم‌ترین ایده‌های وی که حضوری کانونی در آثار اشتراوس و خوانش او از فلسفه‌ی سیاسی یهودی و اسلامی دارد، مفهوم «تعقیب و گریز»^۲ است.

۲. تعقیب و هنر نوشتار

شاید به یک معنا بتوان مفهوم «تعقیب و گریز» را مهم‌ترین عنصر یهودی اندیشه‌ی اشتراوس دانست. اگرچه برای این مفهوم نمی‌توان معادل دقیقی یافت، اما می‌توان آن را به دلهره‌ی ناشی از تعقیب و گریز ترجمه کرد. چنین دلهره‌ای در وجود کسی ریشه دارد که همواره نگران و معذب از تعقیب‌کننده‌ای است که برای وی آزار و شکنجه به همراه خواهد داشت. ریشه‌ی این مفهوم کانونی در اندیشه‌ی اشتراوس را باید در وجدان معذب فرد یهودی در طول تاریخ یافت. یهودی در درون خود همواره با روحی معذب مواجه بوده است. اشتراوس به خلاف هگل، از وجدان معذبی که حاصل آگاهی الهیاتی است، سخن نمی‌گوید. ترس از تعقیب و گریز یک مساله‌ی وجودی نیست، بلکه مساله‌ی فیلسوفان جامعه است. به زعم اشتراوس، فیلسوفان یهودی و مسلمان همواره در موقعیت ترس از تعقیب و گریز فقها و متالهمین افراطی قرار داشته‌اند؛ بدین اعتبار که فلسفه‌ی یهودی و اسلامی - برخلاف فلسفه‌ی مسیحی - مبتنی بر مستقلات عقلی هستند و از همین روی همواره از سوی فقهای ظاهرین مورد حمله و تکفیر بوده‌اند. اما چه چیز فلاسفه و به تبع آن فلاسفه‌ی سیاسی یهودی و مسلمان را در معرض تکفیر و آزار قرار می‌داد؟ اشتراوس معتقد است که فلسفه‌ی یهودی و اسلامی،

۱. لوز در مجموعه‌ای تحت عنوان «Yerushalayim ve-atunah: mivhar ketavim» نوشته‌های اشتراوس را به زبان عبری ترجمه کرده است (ر.ک: Strauss, ۲۰۰۱). البته دغدغه‌ی خود لوز اساساً در بسیاری از موارد، مذهبی است و در کتاب «گشتی با یک فرشته» به مصائب یهودیان در تاریخ و بازسازی سیما و کرامت یهودی پرداخته است (ر.ک: Luz, ۲۰۰۳).

حقیقت‌ها را جدای از عمل نمی‌بیند. یعنی کار فیلسوف سیاسی کشف قواعد جهان‌شمول سیاست و نشان‌دادن مصادیق عملی آن قواعد در شهر و زندگی سیاسی است.

اشتراوس در «تعقیب و آزار و هنر نوشتار»^۱ نشان می‌دهد که چگونه همین مساله باعث شکل‌گیری نوع فراموش‌شده‌ای از نوشتار شده است که وی آن را «پنهان‌نگاری» می‌خواند. اشتراوس معتقد است فلسفه و علم، والاترین فعالیت انسانی است. فیلسوف همان‌طور که افلاطون می‌گفت، در پی شناخت حقیقت چیزها به‌جای عقیده در مورد چیزهاست. به‌زعم اشتراوس، عقیده، عنصر اساسی ادراک جامعه است؛ ولی فیلسوف برخلاف جامعه با عقیده کار نمی‌کند؛ بلکه با شناخت و علم فلسفی سروکار دارد. در نتیجه، فلسفه تلاشی برای انحلال عنصر اساسی جامعه است. این امر نشان می‌دهد که میان جامعه و فیلسوف همواره تنش فکری وجود دارد. بنابراین، فلسفه یا علم باید در حد امتیازی ویژه برای اقلیتی کوچک باقی بماند؛ درعین‌حال، فلاسفه باید به عقاید جامعه احترام بگذارند. اشتراوس تأکید می‌کند که احترام گذاشتن به عقاید دیگران با صادق‌دانستن آن‌ها کاملاً متفاوت است (اشتراوس، ۱۳۹۶، ص. ۱۹۲). فلاسفه‌ای که به چنین درکی از تفاوت ادراک جامعه و فلسفه می‌رسند، به‌سمت به‌کارگیری شیوه‌ی خاصی از نوشتار کشیده می‌شوند که آن‌ها را قادر می‌سازد تا درعین‌این‌که به عقاید دیگران احترام بگذارند و در ظاهر سخنی برخلاف باورهای عموم نگویند، در لابه‌لای خطوط منظور خویش را نیز بیان کنند. به‌عبارت‌بہتر، آن‌ها با استفاده از شیوه‌ی خاص پنهان‌نگاری، معارف اصلی را فقط برای عده‌ی خاصی در متن «پنهان» می‌کنند.

در این‌جا دو سطح نوشتار از هم‌دیگر متمایز می‌شود: یکی سطح و لایه‌ی «اگزوتریک»^۲ یا «ظاهری» که عموم مردم می‌توانند دسترس‌پذیر دانند؛ دیگری لایه‌ی «ازوتریک»^۳ یا «باطنی» که عده‌ی خاصی توانایی رسیدن به آن را دارند (اشتراوس، ۱۳۹۶، ص. ۱۹۱). اشتراوس در مقاله‌ای تحت عنوان «آموزش اگزوتریک»^۴ توضیح می‌دهد که تقسیم لایه‌ی ظاهری و باطنی تا اواخر قرن هجدهم نیز پذیرفته شده بود، اما رفته‌رفته به باد فراموشی سپرده شد (Strauss، ۲۰۱۴، صص. ۸۶-۷۵).

اشتراوس در توضیح ضرورت به‌کارگیری این روش، به اعتقادات جامعه اشاره کرده است.

1. Persecution and The Art of Writing.
2. Exoteric.
3. Esoteric.
4. Exoteric Teaching.





وی فقها و اهالی شریعت در یهودیت و اسلام را نیز نمایندگان تفکر عمومی جامعه می‌داند که با فلاسفه ستیز دارند. ابزار اصلی فقها برای مقابله با فلاسفه همان عنصر «تعقیب» و «تکفیر» است که از سوی آن‌ها صورت می‌گرفته است. به‌همین جهت فارابی و موسی بن میمون از روش «نگارش بین خطوط»^۱ برای نگارش آثار خود بهره می‌برده‌اند (اشتراوس، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۵). این روش، نوعی فنّ و هنر نوشتاری است که از شیوه‌های مختلف پیچیده‌گویی، استعاره‌نگاری، پنهان‌نگاری، تناقضات آشکار، بیان تمثیلی و ... استفاده می‌کند. فارابی حتی در رساله‌ی «جمع میان آرای دو فیلسوف» اشاره می‌کند که دلیل تصور اختلاف میان افلاطون و ارسطو نیز استناد به ظاهر سخنان این دو فیلسوف است (فارابی، ۱۳۹۹، ص. ۲۸).

به‌زعم اشتراوس برای فهم آنچه میان خطوط پنهان‌نگاری شده، ما نیازمند استفاده از روش «خوانش بین خطوط»^۲ هستیم. اگر یک مولف با صراحت در تمام صفحات کتابش بگوید «آ، ب است»، اما در بین خطوط اشاره کند که «آ، ب نیست»، مورخ مدرن هم‌چنان در پی شواهدی می‌رود که نشان دهد مولف مذکور اعتقاد دارد «آ، ب» است. اشتراوس با ذکر مثال‌هایی از ابن رشد، لسینگ، طیبیان بقراطی و هابز نشان می‌دهد که در صورت خوانش بین خطوط باید آن‌ها را طور دیگری فهمید. مورخ، این شیوه را نمی‌فهمد؛ زیرا مورخ به‌دنبال «دقت تاریخی» است و به‌همین جهت خوانش بین خطوط اساساً برایش ممنوع است. او نمی‌تواند حتی یک بند را پاک کند یا متن آن را اصلاح نماید (اشتراوس، ۱۳۹۶، ص. ۱۸۲).

برخلاف مورخ و جامعه‌شناس، فیلسوف در پی شناخت حقیقت‌های فلسفی است و در مورد سیاست، وظیفه‌ی فیلسوف راه‌بردن به حقیقت آن است؛ به‌همین جهت از نظر افلاطون «دولت‌مردی یا شاهی، نوعی معرفت است» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۲۲۸). یعنی هنری معرفتی است تا یدی و بازویی. با این وجود، مثل هندسه، معرفتی محض نیست. هنری است که به انسان‌ها فرمان می‌دهد (همان، ص. ۲۲۹). این برداشت از سیاست با ظهور ماکیاولی و دنیای مدرن از بین رفت. ماکیاولی نه به امور جهان‌شمول سیاست، که تنها به وجه عمل‌گرایانه‌ی سیاست نظر دارد؛ ازهمین‌روی مخالف فلسفه‌ی سیاسی است. اشتراوس احساس ستایش ماکیاولی نسبت به جمهوری روم را چیزی جز لنگه‌ی مقابل امتناعی که نسبت به فلسفه‌ی

1. writing between the lines.
2. reading between the lines.

کلاسیک در او می‌بینیم، نمی‌داند. ماکیاولی فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک را همراه با تمامی فلسفه‌ی سیاسی سنتی - به معنای وسیع کلمه - ردّ می‌کرد و آن‌ها را بیهوده می‌دانست. این همان چیزی است که در «عصیان واقع‌گرایانه»ی ماکیاولی مورد هجوم قرار گرفته است. اشتراوس بر همین اساس معتقد است برای درک اندیشه‌های ماکیاولی بهترین کار، اندیشیدن به سخنی است که کریستین مارلو (Christopher Marlowe) (۱۵۶۴-۱۵۹۳) به فکرش رسیده و به وی نسبت داده است: «من ... برآنم که هیچ گناهی جز نادانی وجود ندارد!» (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص. ۱۹۸).

۳. آتن و اورشلیم

اشتراوس، بار دیگر موضوع را از همان بحث کلیدی مقایسه‌ی آتن و اورشلیم پی می‌گیرد. برای اشتراوس، نسبتی مستقیم میان «شهر» و «سیاست» وجود دارد. وی در کتاب «شهر و انسان» به خوبی توضیح داده است که موضوع فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک در یونان نسبت میان «شهر و انسان» است (اشتراوس، ۱۳۹۲، ص. ۱۸). «شهر» به مثابه محل زندگی سیاسی است و فضای عمومی، حوزه‌ی مجادلات سیاسی و امور جزئی؛ درحالی که غایت فلسفه‌ی سیاسی، بیرون رفتن از شهر و فهم طبیعت کلی و بنیاد پدیده‌های سیاسی است. اشتراوس معتقد است: این همان چیزی است که فلاسفه‌ی کلاسیک و فلاسفه‌ی یهودی و مسلمان از فلسفه‌ی سیاسی افاده می‌کردند و «عقل مدرن»^۱ از آن غفلت کرده است. برای شناخت حقایق سیاسی باید از شهر و دموکراسی آن بیرون آمد، زیرا حقایق فلسفی و سیاسی منوط به اراده‌ی عمومی نیستند.

اما به لحاظ سیاست عملی، در جایی که اجتماعی انسانی در یک مدینه یا شهر وجود نداشته باشد، اساساً سیاستی نیز در میان نیست. در دیدگاه ارسطو، چون انسان بالفطره و طبیعتاً اجتماعی است، بالفطره موجودی سیاسی نیز هست. مدنی بودن طبیعت انسان، قابل تطبیق با طبیعی بودن شهر است؛ در حقیقت، شهر نهادی طبیعی است که مبنا و اساسی برای «politeia» به شمار می‌رود. پولیتیا یا نظام سیاسی، «صورت شهر» است که می‌توان آن را تغییر داد، اما «شهر» قابل تغییر نیست. به عبارت دیگر، می‌توان گفت شهر چون جوهری

۱. در نگاه اشتراوس، «عقل‌گرایی مدرن» از «عقل‌گرایی پیشامدرن»، به‌ویژه خردگرایی یهودی-قرون وسطایی و بنیان کلاسیک (ارسطویی و افلاطونی) آن متمایز است (Strauss، ۱۹۹۷، ص. ۳۱).



ثابت است و نظام سیاسی یا رژیم‌های سیاسی صورت‌هایی هستند که بر شهر عارض می‌شوند (اشتراوس، ۱۳۹۲، ص. ۷۸). در یونان، مفهوم «politeia» که عنوان یونانی کتاب «جمهور» افلاطون نیز هست، مفهومی دوپهلوی است. یعنی هم به معنای شکلی از حکومت مبتنی بر اجتماع شهروندان در یک دولت‌شهر است و هم به معنای حقوق شهروندی. به لحاظ لغوی، «politeia» ترکیبی از ریشه‌ی «polis» و فعل «politeuomai» است که معنای آن، کنش‌گری به‌مثابه شهروندی فعال در دولت‌شهر است. بدین‌گونه، مفهوم «شهر-وندی» تنها عضویتی مبتنی بر برخی حقوق مدنی یا شهری نبود، بلکه کنش شهروندان در سیاست شهر را نیز به‌عنوان یک الزام در پی داشت. از همین رو، بندگان که خارج از محدوده‌ی کنش‌گری سیاسی بودند، از حقوق شهروندی نیز محروم بودند.

این تعریف متفاوت با تعریفی است که متفکران مسلمان از سیاست دارند؛ از نظر متفکران مسلمان، سیاست شامل کنش‌های فردی نیز می‌شود؛ همان‌گونه که واژه‌ی غربی سیاست یعنی «politic» از واژه‌ی یونانی «polis» به معنای دولت‌شهر مشتق شده و بنابراین سیاست اساساً به‌مثابه حیطه‌ی امر عمومی در نظر گرفته شده است، لفظ عربی «السیاسه» از ریشه‌ی «سوس» به معنای تربیت گرفته شده است که با تسزّی به حوزه‌ی عمومی، معنای امروزی سیاست را یافته است. به عبارت دیگر، سیاست نزد یونانیان صرفاً متعلق به حوزه‌ی عمومی در نظر گرفته می‌شد، ولی برداشت مسلمانان از آن، امری هم متعلق به حوزه‌ی فردی و هم حوزه‌ی عمومی است.

بنابراین، سیاسی بودن انسان نزد مسلمین اساساً متفاوت با تفسیر ارسطویی آن به‌مثابه موجودی است که انسان بودن وی تنها منوط به حضور در شهر است. انسان، موجودی سیاسی است؛ بدین اعتبار که موجودی اهل هدایت و سعادت است. البته چنان‌که ارسطو در کتاب «سیاست» بیان کرده است، «شهروند خوب بودن» نسبی است و متفاوت از «انسان خوب بودن» است که نسبی نیست. انسان خوب و شهروند خوب، تنها در یک مورد یکی است و آن در بهترین نظام است؛ چراکه در بهترین نظام است که خوبی نظام و خوبی انسان یکی می‌شود و آن هدف، فضیلت است (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۴۰).

به‌زعم وبر، یک دانشمند سیاسی باید مسایل سیاسی را علمی بررسی کند؛ یعنی نگره‌ی او به پدیده‌های سیاسی باید فارغ از ارزش‌داوری باشد (همان، ص. ۶۸)؛ چراکه وظیفه‌ی اصلی علم و دانشمند، روشنگری است. اشتراوس با طعنه، وبر را «بزرگ‌ترین نماینده‌ی اثبات‌گرایی در علوم اجتماعی» می‌خواند که حلّ ناپذیری همه‌ی تعارض‌های ارزشی را مسلم گرفته است،

از او می‌پرسد: «اگر نتوانیم درباره‌ی جنگ میان دو کشور همسایه که قرن‌های متوالی ادامه داشته است، قضاوت کنیم که کدام مقصر و کدام بی‌تقصیر است، آیا نمی‌توان حکم کرد که عمل قایبل علیه هابیل غیر قابل بخشش است؟» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۲۱). اشتراوس بر این باور است که کنارزدن ارزش‌ها از تعارضات سیاسی و اجتماعی به بهانه‌ی غیرعلمی بودن آن‌ها، رویه‌ی دیگری از کنارزدن فلسفه‌ی سیاسی با توجیه علمی نگرستن به سیاست است. او با نقد موضع جامعه‌شناسانی چون وبر می‌گوید: «به عقیده‌ی من، تز وبر الزاماً به نیهیلیسم می‌انجامد؛ یعنی نتیجه‌اش این خواهد بود که بگوییم هرگونه گزینشی، حتی اگر بد، فرومیایه و جنون‌آمیز باشد، در پیشگاه عقل به اندازه‌ی گزینش‌های دیگر مشروع است» (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص. ۶۳).

۴. استحاله‌ی فلسفه‌ی سیاسی به علم سیاسی

مثال‌های اشتراوس در نقد بنیادین او بر نسبی‌گرایی و دفاع او از مطلقیت ارزش‌های فلسفی و به تبع آن فلسفه‌ی سیاسی نشان می‌دهد که اگرچه او الهیات را بر فلسفه تقدم نمی‌دهد، اما موضع او اساساً دارای منشأ الهیاتی با عناصر یهودی است. اشتراوس معتقد است فارابی به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام و موسی بن میمون به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف جهان یهود، نماینده‌ی سنخی واحد از فلسفه‌ورزی و فلسفه‌ی سیاسی هستند (Green، ۱۹۹۳، ص. ۱۰۱) که با ماکیاولی و فلسفه‌ی مدرن به نابودی کشیده شد. درواقع، ماکیاولی عامل اصلی استحاله‌ی «فلسفه‌ی سیاسی» به «علم سیاست» بود. فلسفه‌ی سیاسی در پی کشف حقایق جهان‌شمول سیاست، زندگی سیاسی و مدینه‌ی مطلوب سیاسی بود، اما ماکیاولی این ویژگی را از فلسفه‌ی سیاسی زدود. اهمیت این نقد اشتراوس زمانی عیان می‌شود که بدانیم او ماکیاولی را اصولاً فردی در نظر می‌گیرد که به تخریب هرگونه بنیاد در سیاست مبادرت ورزید؛ سیاست عرصه‌ای تهی از فلسفه، اخلاق، الهیات، یا هر بنیاد دیگری شد و بدین ترتیب به تخصص یا فنی جداافتاده از علوم دیگر تبدیل گردید که صرفاً در جست‌وجوی قدرت است.

یکی از تغییرات انقلابی ماکیاولی این بود که «کاملاً ارتباط میان سیاست با قانون طبیعی یا حقوق طبیعی را گسست. به بیان دیگر، وی ارتباط میان سیاست با عدالت، به معنای چیزی که خارج از حاکمیت بشر قرار دارد را نفی کرد» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۸). در ایده‌ی حقوق طبیعی که اصالتاً برپایه‌ی نظریه‌ی حقوق فطری در الهیات مطرح شده بود، انسان بنابر طبیعت، دارای حقوقی است که فارغ از نهادهای سیاسی و قانونی به او تعلق می‌گیرد. ماکیاولی برخلاف این نظر، اخلاق و عدالت را اموری تصنعی از سوی انسان، و سیاست را



حوزه‌ی قدرت دانست. تراسیماخوس در یکی از دیالوگ‌های جمهور می‌گوید: «عدالت، چیزی نیست جز عمل به نفع و مصلحت اقویا» (افلاطون، ۱۳۷۴، ص. ۵۳). از نظر تراسیماخوس، عدالت امری طبیعی نیست، بلکه تصنعی است؛ این دلیل، گویا برای ماکیاولی خوشایند بود. ماکیاولی موفقیت خود را با موفقیت مردانی مانند کریستف کلمب مقایسه کرده و معتقد بود یک قاره‌ی جدید در سیاست کشف کرده است؛ این قاره‌ی جدید، قاره‌ی تهی از اخلاق بود. اشتراوس ضمن پذیرش ماکیاولی به‌عنوان کاشف قاره‌ی جدید سیاست، می‌گوید: «تنها سوال این است که آیا این قاره‌ی جدید برای سکونت انسان مناسب است؟» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۴۸).

لئو اشتراوس بحران اصلی سیاست در دنیای کنونی را در غفلت از فلسفه‌ی سیاسی می‌داند و معتقد است در مدرنیته، «ایدئولوژی» جایگزین «فلسفه‌ی سیاسی» شده است. «استحاله‌ی فلسفه به ایدئولوژی، روشن‌تر از همه در این واقعیت خود را آشکار می‌کند که، هم در تحقیق و هم در آموزش، فلسفه‌ی سیاسی جایش را به تاریخ فلسفه‌ی سیاسی داده است» (Strauss، ۱۹۷۸، ص. ۷). وی معتقد است در چنین وضعی، دکترینی که در پی حقیقت بود به فراموشی سپرده شد و جای آن را ایدئولوژی‌زدگی گرفت. کارویژه‌ی ایدئولوژی، نظریه‌پردازی سیاسی و عرضه‌ی آرا و عقاید است، اما فلسفه‌ی سیاسی در پی فهم حقیقت بنیادین و طبیعت امور سیاسی است. نظریه‌پردازی سیاسی مانع حقیقت است، زیرا منطبق بر آرای شخصی است؛ اما فیلسوف سیاسی در پی حقیقت‌گویی است، بلکه به دنبال کشف حقیقت سیاست است.

او «فلسفه‌ی سیاسی»^۱ را جدای از «فلسفه‌ی سیاست»^۲ می‌داند که منظور از آن «نظریه‌ی سیاست»^۳ است. فلسفه‌ی سیاسی به مبادی متافیزیک عام سیاست می‌پردازد، در حالی که فلسفه‌ی سیاست همان تاریخ فلسفه‌ی سیاسی یا نظریه‌های سیاسی است که اشتراوس آن را «گزارشی از یک سری خطاهای کم‌وبیش زیرکانه» می‌نامد. بنابراین در فلسفه‌ی سیاسی به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی فلسفی نیز پرداخته می‌شود؛ زیرا اساساً بحث، فلسفی است. آن‌جا که پای بشر در میان است، فلسفه ضرورتاً فلسفه‌ی سیاسی است؛

1. Political Philosophy
2. philosophy of politics
3. The Theory of Politics

اما در تاریخ فلسفه‌ی سیاسی به چنین ضرورت‌هایی توجه نمی‌شود.

اشتراوس از فلاسفه‌ی سیاسی‌ای است که به طرز جدی از زوال و پوسیدگی فلسفه‌ی سیاسی در دوران معاصر انتقاد کرده است. او معتقد است «تغییر عظیم» عصر معاصر این است که فلسفه‌ی سیاسی با دو قدرت بزرگ، یعنی «تاریخ» و «علم»، ناممکن شده است. تلاش رقت‌انگیز دانشمندان علوم اجتماعی و سیاسی برای علمی کردن سیاست به نابودی فلسفه‌ی سیاسی منجر شده است (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۱۲). این اتفاق با استحاله‌ی فلسفه‌ی سیاسی به «علم سیاست» که بخشی از علوم اجتماعی است، به حدّ نهایی خود رسیده است. اشتراوس در حقیقت سعی در ابتدای سیاست بر بنیادهای معرفتی در دوران معاصر دارد. او خواستار اعاده‌ی حیثیت فلسفه‌ی سیاسی در مقابل تاریخ فلسفه‌ی سیاسی و علم سیاست است. به‌زعم وی ریشه‌ی چنین وضعیتی نادیده‌گرفتن حقیقت در سیاست است که پیش‌تر از سوی فلاسفه، یکی از مضمون‌های اصلی فلسفه‌ی سیاسی به‌شمار می‌رفت.

۵. سیاست در عصر تاریخی‌گری، نسبی‌انگاری و نیهیلیسم

تاریخی‌گری (Historicism) در نظر اشتراوس به «روح زمان ما» بدل شده و فلسفه‌ی سیاسی را مورد تردید قرار داده است؛ زیرا فلسفه‌ی سیاسی در پی ماهیت مقولات سیاسی است و در جست‌وجوی شناسایی بهترین یا عادلانه‌ترین نظم سیاسی است، اما تاریخی‌گری با امور جزئی و منفرد سر و کار دارد. اگرچه اشتراوس تاریخی‌گری را در مقابل جهان‌شمول‌های فلسفی قرار می‌دهد، اما تاریخی‌گری در مقابل فراتاریخیت الهیاتی نیز هست؛ تاریخی‌گری تنها امکان گذر از وجه «اگزوتریک» را مسدود نمی‌کند، بلکه اساساً با نفی هرگونه وجه ازوتریک، هرگونه استعلا از امر تاریخی و درون‌ماندگار را نفی می‌کند؛ و این یعنی آغاز نسبی‌انگاری‌ای که خود به نیهیلیسم منجر می‌شود. فلاسفه‌ی یهودی و مسلمان هرگز درصدد تقلیل امور به سطح تاریخی آن‌ها نبودند و همین نکته در مورد نگره‌ی آن‌ها به سیاست نیز صادق بود. از همین روی اشتراوس تأکید می‌کند که فلسفه‌ی سیاسی در نگاه کلاسیک‌ها و فلاسفه‌ی یهودی و مسلمان تلاشی در جهت ابتدای امور سیاسی بر معرفت به‌جای گمان در مورد آن‌ها است (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۴).

چنین تعریفی، بی‌هیچ تردیدی حاوی درون‌مایه‌های افلاطونی است که به امری فراتر از این‌جا و اکنون باور دارد، اما تاریخی‌گری سایه‌ای از تردید بر سر مقولات سیاسی و شناسایی بهترین یا عادلانه‌ترین نظم سیاسی می‌گستراند. مشکل تاریخی‌گری تا بدان حدّ است که



مطالعات سیاسی را به حیطة ای بی‌بنیاد بدل کرده است؛ زیرا در علم سیاست کنونی، پرسش درباره‌ی «ماهیت مقولات سیاسی و دولت» و «حقیقت وجود آدمی» که در فلاسفه‌ی یهودی و مسلمان اموری بنیادین محسوب می‌شوند، جای خود را به سوالاتی درباره‌ی «دولت جدید»، «حکومت جدید»، «شرایط سیاسی جدید» و به‌طور کلی اموری داده است که اعتباری تاریخی دارند (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۱۰۸).

اشتراوس معتقد است «تاریخ» و «علم» به مبارزه با فلسفه‌ی سیاسی برخاسته‌اند؛ زیرا علمی‌بودن و تاریخی‌بودن مکمل هم در نظر گرفته می‌شوند. شرط دیگر علمی‌بودن بی‌اعتنایی به «اخلاق» است که برای فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک مفهومی کانونی است. از نظر اشتراوس وضعیت به‌وجود آمده را می‌توان تحت‌عنوان «نیست‌انگاری»^۱ شناسایی کرد؛ یعنی حالتی که در آن، عالمان اجتماعی تصور می‌کنند هرچه جدیدتر باشیم، در درون خود حالت بی‌تفاوتی کامل‌تری نسبت به «اهداف» ایجاد می‌کنیم (همان، ص. ۱۴).

او در این جا به دفاع از حقوق طبیعی می‌پردازد و معتقد است «همه‌ی فیلسوفان سیاسی از افلاطون تا هگل - یا در هر حال همه‌ی طرفداران حقوق طبیعی - قبول داشته‌اند که مشکل فلسفی بنیادی بشر می‌تواند یک‌بار برای همیشه حل شود» (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص. ۵۶)، اما تاریخ‌گرایی چنین امکانی را از انسان سلب می‌کند. اشتراوس به‌طرز جالب توجهی اشاره می‌کند که ممکن است تصور کنیم فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک که در پی ماهیت جهان‌شمول امور سیاسی است، جزمی‌تر و متحجرانه‌تر از «فلسفه‌ی سیاسی تاریخی‌گرایانه» است. وی می‌گوید:

لحظه‌ای درنگ کافی است تا باطل‌بودن این پندار بیهوده را نمایان سازد. درحالی‌که برای فیلسوف اصیل گذشته پیش از ارزیابی، هر پاسخ احتمالی می‌توانست ممکن باشد، فیلسوف تاریخی‌گرا تمام پاسخ‌هایی را که پیش از او ارایه شده‌اند، بی‌آن‌که به بررسی آن‌ها بپردازد، طرد می‌کند. (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۶)

به‌همین جهت، فلسفه‌ی سیاسی تاریخی‌گرایانه، جزمی‌تر و متحجرانه‌تر است. اشتراوس معتقد است تاریخی‌گری تنها در یک صورت می‌تواند ادعا کند که از تحجر به دور است، که خود این نحله نیز تاریخی باشد (همان، ص. ۱۲۹). جالب است اگر چنین چیزی باشد، تاریخی‌گری معنای خود را از دست می‌دهد؛ به‌عبارت‌دیگر، تاریخی‌گری دارای تناقضی

1. nihilism.

درونی و غیرقابل حلّ است.

نقد اشتراوس بر علم سیاست جدید به مثابه رشته‌ای تاریخی، در حقیقت نقد بی‌بنیادی علم سیاست است؛ تعاریف سیاست هرچه به روزگار معاصر نزدیک شده‌اند، به کج‌راهه رفته و از معنای آغازین خود دور افتاده‌اند. با نگاهی به سیر تعاریف مختلف سیاست، با یک پرسش اساسی مواجه می‌شویم: چرا هیچ اجماعی بر سر «تعریف سیاست» وجود ندارد؟ پاسخ واضح است: تعاریف مختلف، ریشه در پرداختن به چیستی خود «تعریف» دارند.

پیش‌تر گفتیم که از نظر اشتراوس وضعیت کنونی تفکر غربی که غایت و حقیقت را کنار نهاده، وضعیتی نیست‌انگارانه است. او در کتاب «حقوق طبیعی و تاریخ»^۱ بر این باور است که سوبیه‌ی دیگر این نیست‌انگاری، رویگردانی از حقوق طبیعی است. «رویگردانی از حقوق طبیعی به صورتی که در وضع کنونی می‌بینیم، به نیهیلیسم می‌انجامد؛ و حتی بالاتر از آن، عین نیهیلیسم است» (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص. ۲۰). اشتراوس معتقد است دیدگاهی که در مقابل حقوق طبیعی قرار می‌گیرد، تاریخی‌گرایی است. غالباً نقد حقوق طبیعی از این منظر بیان می‌شود که در این حقوق، نوعی جهان‌شمولیت نهفته است که با گوناگونی و تغییرات مفاهیم در تاریخ تناسب ندارد. این افراد هر اندیشه‌ی بشری‌ای را تاریخی می‌دانند و از این لحاظ انسان را از درک امر جاودانه ناتوان می‌دانند (همان، ص. ۳۰). به‌زعم اشتراوس در پس چنین تصویری، نوعی نیست‌انگاری نهفته است.

در مقابل، قانون طبیعی در پی یک «مرجعیت» است؛ یعنی همان اصل بنیادین که فلسفه در پی آن است. کشف طبیعت، کار فیلسوف است و هرچا فلسفه نباشد، حقوق طبیعی هم نیست (همان، ص. ۱۰۱). پیدایش قانون از دل طبیعت، به‌نوبه‌ی خود به تمایز و درعین‌حال رابطه‌ی میان «فوزیس» (گیتی/طبیعت) و «نوموس» (ناموس/قانون) مربوط می‌شود. فرآیند «کشف طبیعت» توسط فلاسفه از طریق شناسایی قوانین آن صورت می‌گیرد؛ در این صورت طبیعت از پس پرده بیرون می‌شود. بنابراین فلسفه، تأثیر عمیقی در طرز نگرش بشر نسبت به سیاست به‌طور اعمّ و نسبت به قوانین به‌طور اخصّ گذاشته است؛ زیرا با پیدایش فلسفه، تعبیر بشر از سیاست و قوانین تغییر کرد. در آغاز، ریشه‌ی مرجعیت قدرت را در سنت نیاکان می‌دانستند. کشف مفهوم طبیعت، حیثیت این سنت نیاکانی را شکست و آن‌ها را رها کرد تا به چیزهای فی‌نفسه خوب، یا چیزهایی که خوبی در طبیعت آن‌هاست،



برسند (همان، ص. ۱۱۱).

درعین حال اشتراوس تأکید می‌کند که باید به حیثیت قابل کشف بودن «قانون طبیعی» توجه کرد. از آنجایی که قانون طبیعی، اصلی بنیادین است، لذا می‌تواند یک بار برای همیشه کشف شود و از اعتبار برخوردار باشد. چنین نگرشی در مقابل قانون موضوعه است که بر «قرارداد» متکی است و اساساً منظر تاریخ‌گرایان به‌شمار می‌رود. قوانین عرفی و قراردادی تنها بر طبیعت پرده می‌افکنند و در «قراردادگرایی فلسفی» ریشه دارند. در قراردادگرایی آن‌چه اهمیت دارد، کشف حقیقت چیزها نیست، بلکه هرکس به خیر خود می‌اندیشد. اشتراوس ریشه‌ی قراردادگرایی فلسفی را سوفسطائیان می‌داند؛ نخستین بار آن‌ها بودند که قراردادگرایی را نشر دادند. سوفسطایی در پی حقیقت نیست، بلکه در پی تعوق و برتری بر دیگری است. در مقابل، سقراط سرآغاز سنت حقوق طبیعی بود (همان، ص. ۱۳۴).

۶. معرفت به کل

اشتراوس جمله‌ی آکوئیناس در کتاب «جامع الهیات»^۱ را نقل می‌کند که «داشتن حداقل معرفت نسبت به موضوعات اساسی، از معرفت تام نسبت به موضوعات حاشیه‌ای بهتر است» (Aquinas, ۲۰۱۴). منظور آکوئیناس از موضوعات اساسی حیطه‌ی الهیات است و در جاهای دیگری از این کتاب سخن مشابهی را آورده و موضوع اصلی را خداوند، و موضوعات حاشیه‌ای را امور دنیایی دانسته است (همان). تأکید اشتراوس بر فلسفه نیز در همین جا شکل می‌گیرد. در نگاه او، علوم طبیعی جدید صرف‌نظر از اهمیت‌شان، تأثیری بر فهم ما از انسانیت نمی‌توانند داشته باشند؛ لذا این حوزه مربوط به مادون انسان^۲ است. (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۴۵). اشتراوس در توضیح این که اهداف و غایات زندگی انسان در ارتباط با کل محقق می‌شود، می‌گوید:

معرفت به اهداف زندگی بشری، معرفت به همان چیزی است که زندگی انسانی را کامل می‌کند و کلیت می‌بخشد؛ این همان معرفت به کل است. لازمه‌ی معرفت به اهداف بشر، معرفت به روح بشر است و روح بشر، جزئی از کل است که به کل میل دارد؛ بنابراین بیش از هر جزء دیگری به کل وابسته است. (همان، ص. ۴۷)

1. Summa Theologica.
2. Subhuman.

تاکید اشترائوس بر آن چه «معرفت به کل» می‌نامد، حکایت از زمینه‌ی الهیاتی تفکر او دارد؛ بر همین اساس جست‌وجوی فضیلت و سعادت در اندیشه‌های فلاسفه‌ای چون فارابی و موسی ابن میمون -یعنی فلاسفه‌ی متأله مسلمان و یهودی- را دارای اصالتی می‌داند که در گرایش‌های پلورالیستی دنیای جدید یک‌سره از میان رفته است. اشترائوس، ماکیاولی را نقطه‌ی عطف این تغییر می‌داند و او را «استاد چیره‌دست کفرگویی و توهین به مقدسات» (همان، ص. ۴۹) می‌نامد. در مضامین دیگری که در آثار اشترائوس دیده می‌شود، با تداوم نگره‌ی الهیاتی او مواجهیم. او عصر روشنگری را «بیشه‌ای خالی از روشنایی» می‌خواند و به ماکیاولی در مورد توصیفش از موسی عليه السلام به‌عنوان «پیامبر با سلاح» و عیسی عليه السلام به‌مثابه «پیامبر بی سلاح» می‌تازد و می‌گوید: استدلال ماکیاولی در شکست راه عیسی عليه السلام خام‌اندیشانه است (همان، ص. ۵۵).

اکنون باید نقدهای ویران‌گر اشترائوس بر تاریخی‌گرایی را نیز در پس‌زمینه‌ای الهیاتی خوانش کنیم. او به‌رغم تأکیدش بر الهیاتی‌نبودن فلسفه‌ی سیاسی، خود از دل سنتی متافیزیکی سخن می‌گوید که در آن، وجود یهوه به‌عنوان موجودی فراتاریخی، در گرو گذار از انگاره‌های تاریخی‌گرایانه است. شاید از همین روی است که اشترائوس به‌طرز جالب‌توجهی، تاریخی‌گرایی را در نهایت، همان نیهیلیسم می‌داند و معتقد است فلسفه‌ی سیاسی نباید و نمی‌تواند رشته‌ای تاریخی باشد. او تاریخی‌گرایی را روح عصر جدید می‌نامد که جریان زندگی اجتماعی و سیاسی و فضیلت‌های جهان‌شمول آن را به نابودی کشانده است.

۷. مشیت الهی و تقوای سیاسی

یکی از وجوه جالب‌توجه سیاست‌اندیشی اشترائوس نقد نگره‌ی مدرن در مورد الهیات است؛ در همین جاست که پای گونه‌ای از الهیات سیاسی به مباحث وی باز می‌شود. او معتقد است مدرنیته هرگونه تصور الهیاتی از زندگی اجتماعی را به چالش کشیده، اما درعین حال، خود مذهب جدیدی تاسیس کرده است. مدرنیته به «نوعی کتاب مقدس سکولار شده» بدل شده است؛ لذا همان کارکرد مقدسی را پیدا کرده است که پیش‌تر، جهان‌بینی کتاب مقدس ارایه می‌داد. به‌زعم اشترائوس، مذهب هم‌چنان هست؛ تنها «مذهب آن‌جهانی» به «مذهب این‌جهانی» بدل شده و بهشت اخروی جای خود را به بهشت زمینی با منطقی صرفاً بشری داده است (اشترائوس، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۹).

ادبیات اشترائوس این شائبه را به ذهن متبادر می‌کند که او خود نیز در پس فلسفه‌ی



سیاسی‌اش، در پی استمداد از مفاهیم الهیاتی است. او بر آن است که نفی بهشت اخروی به‌مثابه حوزه‌ای که خارج از اراده‌ی آدمی است، و تاسیس بهشت زمینی در تفکر سیاسی مدرن، اساساً مبتنی بر ابتنای همه‌چیز بر انسان است. اشتراوس معتقد است این کار نخستین‌بار توسط ماکیاولی رخ داد و با انحراف از مفهوم افلاطونی «ویرتو»، سیاست به آن تقلیل داده شد. چنین درکی از سیاست مبتنی بر برداشتی از انسان است، غیر از آنچه فلاسفه‌ی کلاسیک یونانی، مسلمان و یهودی می‌گفتند: «موجودی جست‌وجوگر حقیقت و فضیلت و سعادت از دل نظم‌ی طبیعی»، یا آن‌طور که در انجیل آمده «صورت خداوند»^۱ (کتاب مقدس، پیدایش، ۱: ۲۷). این انسان به‌قول اشتراوس، از اراده‌ی معطوف به قدرت برخوردار است.

اشتراوس برای اشاره به وجه عملی نگره‌ی خود، از بیانی الهیاتی کمک می‌گیرد و این نگره را نوعی بی‌تقوایی و ناپارسایی سیاسی می‌خواند. او تأکید می‌کند: «تقوا^۲ عبارت است از اطاعت از نظم مقرر الهی؛ همان‌گونه که در اندیشه‌ی کلاسیک، عدالت هماهنگی با نظم طبیعی است و تصدیق به شانسی خارج از حیطه‌ی قدرت آدمی به‌منزله‌ی اعتراف به تقدیر ناشناختنی الهی» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۵). اشتراوس توضیح جالب‌توجهی از هماهنگی عدالت با نظم طبیعی آورده است که در اندیشه‌ی فیلسوفان کلاسیک وجود داشت؛ در همین جاست که وی یکی از اساسی‌ترین نقدهای خود به ماکیاولی را بر بستر مفهوم «مشیت الهی» مطرح می‌کند. ماکیاولی با ساخت دوگانه‌ی «ویرتو-فورتونا»، سیاست را حوزه‌ی تقابل این دو دانست و تأکید داشت که شه‌ریار باید بر اساس ویرتو عمل کند و به فورتونا یا بخت، مجال قدرت‌نمایی ندهد. اشتراوس این بیان را نوعی خام‌اندیشی دانسته و تأکید دارد که بخشی از امور عالم در اختیار ما و تحت کنترل ما نیست. طبیعت و مشیت الهی نهفته در آن،

1. The Image of God.

۲. اشتراوس در مقاله‌ی سه موج مدرنیته از لفظ *reightousness* استفاده کرده است (Strauss، ۱۹۷۵، ص. ۸۶). در میان مترجمین فارسی، فرهنگ رجایی آن را به «تقوا» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۵) و یاشار جیرانی به «درست‌کاری» ترجمه کرده است (اشتراوس، ۱۳۹۶، ص. ۲۹۲). معادل جیرانی طبیعتاً به‌معنای لفظی وفادارتر است، اما با توجه به زمینه‌ی بحث اشتراوس، ترجمه‌ی رجایی را نیز نمی‌توان غلط پنداشت. با توجه به این که درست‌کاری تهی از آن معنای الاهیاتی است و تقوا نیز تهی از معنای فلسفی، ما پارسایی را نیز با عطف نظر به تمام کاستی‌هایش به کار بردیم. اشتراوس این پارسایی و تقوا را دارای دو سطح دانسته است: نخست تبعیت از حقیقتی که خداوند در طبیعت نهاده و فیلسوف با عقل خود قادر به کشف آن است؛ دومی حیطه‌ی مشیت و تقدیر ناشناختنی الهی که از اختیار انسان خارج است. طبیعتاً اشتراوس *reightousness* را مفهومی فلسفی-الاهیاتی می‌داند.

قاعده‌ی خود را دارد و انسان را یارای غلبه بر تمام آن نیست. اشتراوس توضیح می‌دهد که این نگاه به معنای ضعف انسان نیست؛ زیرا «مطابق انجیل، انسان خدای‌گونه خلق شده و تمام موجودات زمینی مُسَخَّر وی شده‌اند، اما انسان حاکم بر همه چیز نیست» (همان، ص. ۱۴۴).

در نظر اشتراوس، وقتی ماکیاولی از جوامع خیالی سخن می‌گوید، نه تنها به فلاسفه نظر دارد، بلکه جامعه‌ی سیاسی الهی را هم مد نظر قرار می‌دهد. ماکیاولی در طرح مفهوم اراده، مفهوم «بخت» را به کنار نهاده و آن را نادیده می‌انگارد؛ در صورتی که «بخت» و «مشیت» از عناصر اصلی سیاست هستند. حتی افلاطون که در پی ترسیم مدینه‌ی فاضله بود، از عنصر بخت در آن غفلت نکرد. عدم اعتقاد به بخت، سویی دیگری نیز دارد و آن عدم التزام به «ابدیت» است که در کانون جهان‌بینی سنتی قرار دارد. اشتراوس توضیح می‌دهد که نیچه در تداوم همین موضع ماکیاولی ذیل مفهوم اراده‌ی معطوف به قدرت، از مفهوم ابدیت صریحاً چشم پوشیده است. در نظر او، «فراموشی ابدیت، یا به زبان دیگر بیگانگی از عمیق‌ترین خواست بشر، بیگانگی از بنیادی‌ترین موضوعات نهایی است که انسان جدید می‌بایست از همان آغاز برای فرمان‌روایی مطلق و سروری بر طبیعت و پیروزی بر تضاد بپردازد» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص. ۷۱).

ماکیاولی به دنبال نظام اعتقادی جدیدی بود و حتی برای این کار از ادبیات الهیاتی نیز بهره گرفت. اشتراوس بر این باور است که او در فصل آخر «شهریار» به لورنزو مدیچی (Lorenzo de' Medici) (۱۴۴۹-۱۴۹۲) -شهریار فلورانس- می‌گوید که آزادسازی ایتالیا از چنگ بربرها (یعنی فرانسویان، اسپانیایی‌ها و آلمانی‌ها) چندان دشوار نیست. وی برای استدلالش از چند مثال الهیاتی بهره می‌گیرد و به حوادثی مانند شکافته شدن دریا، راهنمایی سرگشتگان با حرکت ابرها، جاری شدن آب از دل سنگ و معجزه‌ی آزادی بنی اسرائیل از بند مصری‌ها اشاره می‌کند. تحلیل اشتراوس این است که ماکیاولی تلویحاً به لورنزو مدیچی می‌گوید که ایتالیا، سرزمین موعود است؛ اما مشکل این جاست که موسایی که اسرائیل را از بند مصر آزاد کرد و به طرف سرزمین موعود حرکت داد، به آن سرزمین نرسید و در مرز آن از دنیا رفت. به گمان اشتراوس، ماکیاولی می‌خواهد به لورنزو مدیچی بگوید که تو به دلیل عدم برخورداری از ویرتو نمی‌توانی این کار را بکنی؛ پس نیازمند یک الهام جدید، ده فرمان جدید و موسایی جدید برای ایتالیا هستی. اشتراوس نتیجه می‌گیرد که موسای جدید کسی نبود جز ماکیاولی، و ده فرمان نیز همان «شهریار» ماکیاولی بود.





به‌زعم اشتراس، به‌همین دلیل «شهریار» به اندرنامه‌ای سیاسی بدل شد که در قرون وسطی به زبان لاتینی نوشته می‌شد و تمام سرفصل‌های آن نیز لاتینی بود. وی حتی شماره و تعداد فصل‌های «شهریار» و «گفتارها» را حاوی مفاهیم رمزی الهیاتی می‌داند. به‌عنوان مثال، «شهریار» ۲۶ فصل دارد و این عدد برابر با ارزش عددی حروفی است که اسم مقدس خداوند را در زبان عبری نشان می‌دهد؛ یعنی «تتراگراماتون / tetragrammaton». تتراگراماتون نام الهی یهوه، خدای عبریان است (Knight, ۲۰۱۱، صص. ۱۴۳-۱۴۷). هم‌چنین، ۲۶ مساوی با ۱۳×۲ است. اگرچه امروزه عدد ۱۳ عدد نمادین بدشانشی است، اما در گذشته اساساً عدد خوش‌یمنی و شانس‌آوری تلقی می‌شد. دوبار ۱۳ می‌تواند به‌معنی هم خوش‌شانسی و هم بدشانشی، یعنی همان ویرتو و فورتونا باشد (همان، ص. ۲۹۳).

اشتراس معتقد است ماکیاولی مبدع الهیات جدیدی است که ضمن نفی الهیات‌های قدیمی مبتنی بر مشیت الهی، خود را پیامبر این الهیات جدید می‌انگاشت. در فرمول جدید خداشناسی او، «خداوند، فورتونا است». فورتونا، نیروی خارج از اراده‌ی انسان بود که باید بر آن غلبه کرد؛ به‌تعبیر اسوالد اشپنگلر (Oswald Spengler) (۱۸۸۰-۱۹۳۶) روح فاوستی مدرنیته نیز در همین مساله نهفته است (اشتراس، ۱۳۸۱، ص. ۱۵۷). البته ماکیاولی شخصاً خداپرست نبود و معتقد بود «تمام مذاهب و از جمله مسیحیت ریشه‌ای بشری دارند، نه آسمانی» (همان، ص. ۲۹۸)؛ اما اشتراس معتقد است ماکیاولی بنیان‌گذار نوعی الهیات مدنی است که در خدمت دولت و در راستای رفع نیازهای قدرت حاکمه قرار دارد.

نتیجه‌گیری

اشتراس، فیلسوفی است که اگرچه سعی دارد از منظر فلسفه به سیاست بنگرد، اما به طرز قوی متأثر از عناصر الهیاتی است. چنان‌که در متن اشاره شد، اساسی‌ترین مفاهیم به‌کارگرفته‌شده در فلسفه‌ی سیاسی اشتراس، در مفاهیم الهیات یهودی ریشه دارند؛ مفاهیمی که به‌زعم اشتراس با مفاهیم الهیات اسلامی نیز هم‌خانواده‌اند. همین تبار الهیاتی مشترک است که به محققین دیگری چون محسن مهدی اجازه داده است تا روش اشتراس را برای خوانش و تفسیر متون فلسفی اسلامی به‌کار گیرند.

فلسفه‌ی سیاسی اشتراس در دو وجه «روش» و «مفاهیم»، متأثر از زیست‌جهان و عناصر الهیات یهودی است. به‌لحاظ روش‌شناختی، مفاهیم کلیدی اشتراس برای خوانش متون فلسفه‌ی سیاسی، یعنی: تعقیب، تبعید، پنهان‌نگاری، هنر نگارش، هنر خوانش،

تفکیک سطح اگزوتریک و ازوتریک و دیگر مفاهیم روش‌شناختی، اساساً ناشی از نگره‌ای است که اشتراوس به‌مثابه فردی برآمده از فرهنگ و سنت یهودی، تحت تاثیر هرمنوتیک کتب مقدس اخذ کرده است. به‌لحاظ مفاهیم بنیادین، فلسفه‌ی سیاسی نیز اشتراوس متأثر از عناصر الهیات یهودی است و خاصه در طرح مفاهیم مشیت الهی، قانون و شریعت، معرفت به کل، شهر و مدینه‌ی فاضله، وامدار پیشینه‌ی فرهنگی و خانوادگی خود است.

درعین حال باید اذعان داشت که اگر بتوان از حضور عناصر الهیات یهودی در فلسفه‌ی سیاسی اشتراوس سخن گفت، باید آن را از زاویه‌ی الهیات سیاسی نگریم؛ در غیراین صورت خوانش اشتراوس ذیل باورهای یهودی به شکل بنیادگرایانه غلط است. اگرچه از سویی نمی‌توان در او نوعی قوم‌گرایی یهودی، چنان‌که در بسیاری از متفکران یهودی وجود دارد (فدایی مهربانی، ۱۴۰۰، ص. ۹۸) را دید، درعین حال نمی‌توان انکار کرد که پنهان‌نگاری به سیاقی که اشتراوس مطرح می‌کند، بنیاد نگارش سنن مکتوب و شفاهی یهودی است. نکته‌ی حائز اهمیت در تفکر اشتراوس این است که او مفاهیم الهیاتی را در معنایی فلسفی و به‌طور خاص ذیل فلسفه‌ی سیاسی مورد بازخوانی قرار می‌دهد. نقد اشتراوس به ماکیاولی در مورد مفهوم ویرتو، اگرچه نقد خودبنیادی انسان مدرن است، درعین حال دفاعی از مفهوم مشیت الهی و تقدیر به‌مثابه اصلی اساساً الهیاتی است. بدین ترتیب، همان‌طور که کنت هارت گرین و یوجین شپرد اشاره کرده‌اند، بررسی فلسفه‌ی سیاسی اشتراوس بدون توجه به عناصر یهودی فلسفه‌اش ناقص خواهد بود. اگرچه اشتراوس تصریحی بر این ندارد که فلسفه‌ی سیاسی خود را بر اصول الهیات یهودی بنا کرده است، اما فلسفه‌ی سیاسی او اساساً مبتنی بر عناصر الهیات یهودی است.

منابع

- اشتراوس، ل. (۱۳۷۳). حقوق طبیعی و تاریخ. ب. پرهام (مترجم). تهران: انتشارات آگه.
- اشتراوس، ل. (۱۳۸۱). فلسفه‌ی سیاسی چیست؟. ف. رجایی (مترجم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اشتراوس، ل. (۱۳۹۲). شهر و انسان. ر. نمازی (مترجم). تهران: انتشارات آگه.
- اشتراوس، ل. (۱۳۹۶). مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه. ی. جیرانی (مترجم). تهران: انتشارات آگه.
- افلاطون (۱۳۷۴). جمهوری. ف. روحانی (مترجم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، ا. (۱۳۹۹). جمع میان آرای دو فیلسوف. م. فدایی مهربانی (مترجم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فدایی مهربانی، م. (۱۴۰۰). الهیات امر جنسی در الهیات سیاسی قبلائی. در معرفت ادیان، ۱۲ (۴۶)، صص. ۸۹-۱۰۴.
- کتاب مقدس، عهد قدیم و عهد جدید. (۲۰۰۲). لندن: انتشارات ایلام.
- Aquinas, T. (2014). *Summa Theologica*. Catholic Way Publishing.
- Feser, E. (2007). *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. University of Chicago Press.
- Green, K.H. (1993). *Jew, and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*. Albany: State University of New York Press.
- Knight, D.A. & Levine, A.-J. (2011). *The Meaning of the Bible: What the Jewish Scriptures and Christian Old Testament Can Teach Us* (1st ed.). New York: HarperOne.
- Luz, E. (2003). *Wrestling with an Angel: Power, Morality, and Jewish Identity*. Translated from the Hebrew by M. Swirsky. Yale University Press & New Haven.
- Sheppard, E.R. (2006). *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher*. Brandeis University Press.
- Strauss, L. (1941). *Persecution and the Art of Writing*. *Social Research Journal*, 8(4), pp. 488-504.
- Strauss, L. (1975). *Three Waves of Modernity, in An Introduction to Philosophy*. Edited with an Introduction by H. Gildin. Detroit, Wayne State University Press.
- Strauss, L. (1990). Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi. Translated by R. Bartlett, *Interpretation*, 18(1), pp. 3-30.
- Strauss, L. (2001). *Yerushalayim ve-atunah: mivhar ketavim*. Jerusalem: Mossad Bialik: Leo Baeck Institute.
- Strauss, L. (2014). *Exoteric Teaching*. Critical Edition by H. Kerber: in: *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, edited by M.D. Yaffe & R.S. Ruderman. New York: Palgrave.
- Strauss, L. *An introduction to political philosophy*, Hailall Gildin (Ed.). US: Wayne



State University Press, 1989##

Strauss, L. *Spinoza's Critique of Religion*, Translated by E. M. Sinclair, Chicago, University of Chicago Press, 1997##

Strauss, L. (1978) *The City and Man*, Chicago, University of Chicago Press.





References

- Aquinas, T. (2014). *Summa Theologica*. Catholic Way Publishing.
- Fadaei Mehrabani, M. (2021). Theology of the sexual in the political theology of Kabbalah. *Ma'rifat adyān*, 12(46), 89-104.
- Farabi, A. (2020). *Reconciliation of the opinions of the two philosophers*. (M. Fadaei Mehrabani, Trans.). Tehran: University of Tehran Press.
- Feser, E. (2007). *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. University of Chicago Press.
- Green, K.H. (1993). *Jew, and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*. Albany: State University of New York Press.
- Knight, D.A. & Levine, A.-J. (2011). *The Meaning of the Bible: What the Jewish Scriptures and Christian Old Testament Can Teach Us*. New York: HarperOne.
- Luz, E. (2003). *Wrestling with an Angel: Power, Morality, and Jewish Identity*. (M. Swirsky, Trans.). Yale University Press & New Haven.
- Plato. (1995). *The Republic*. (F. Rouhani, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publication.
- Sheppard, E. R. (2006). *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher*. Brandeis University Press.
- Strauss, L. (1941). *Persecution and the Art of Writing*. *Social Research Journal*, 8(4), 488-504.
- Strauss, L. (1975). Three Waves of Modernity. In H. Gildin (Ed.) *An Introduction to Philosophy* (pp.). Detroit: Wayne State University Press.
- Strauss, L. (1978). *The City and Man*. Chicago, University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1989). *An introduction to political philosophy*. US: Wayne State University Press.
- Strauss, L. (1990). Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi. (R. Bartlett, Trans.). *Interpretation*, 18(1), 3–30.
- Strauss, L. (1994). *Natural Right and History*. (B. Parham, Trans.). Tehran: Agah Publication.
- Strauss, L. (1997). *Spinoza's Critique of Religion*. (E. M. Sinclair, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2001). *Yerushalayim ve-atunah: mivhar ketavim*. Jerusalem: Mossad Bialik: Leo Baeck Institute.
- Strauss, L. (2002). *What is Political Philosophy?* (F. Rajaei, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publication.
- Strauss, L. (2013). *The City and Man*. (R. Namazi, Trans.). Tehran: Agah Publication.
- Strauss, L. (2014). Exoteric Teaching. In M. D. Yaffe and R. S. Duderman (Ed.). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. New York: Palgrave.
- The Bible, the Old and New Testaments. (2002). London: Ilam Publication.

