

تبیین و نقد هرمنوتیک اشتراوس در زمینه تفسیر اندیشه‌های فلسفی اسلامی

آریا یونسی*

حسین کلباسی اشتری**، قاسم پورحسن درزی***

چکیده

لئو اشتراوس با تقلیل ذات جامعه به عقیده و ذات فلسفه به دانش و رسم تضادی میان عقیده/ دانش به این نتیجه رسید که فیلسوفان اغلب مجبور بوده‌اند به پوشیده‌نویسی و نوشتن بین سطور روی بیاورند. در نوشته‌های افلاطون، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، و دیگر فلاسفه بزرگ مؤیداتی برای لزوم پوشیده‌نویسی وجود دارد. باین حال، چند نقد بر این نظریه وارد است: نخست، اشتراوس تمامی نظریه خود را بر مبنای تضاد دانش/ عقیده استوار می‌سازد، اما اگرچه میان آن‌ها نوعی تضاد برقرار است، چنین نیست که مطلقاً هم‌دیگر را طرد کنند؛ دوم، وجود فلاسفه‌ای که در فلسفه تقلید می‌کنند هم کلیت نظریه را نقض می‌کند و هم تقابل میان دانش/ عقیده را؛ و سوم، وجود سنت شرح‌نویسی وسیع در میان فیلسوفان غربی و اسلامی نیز برخلاف نظریات اشتراوس است، چراکه دلیل موجهی وجود ندارد که فیلسوف صاحب‌نظر دم فروبندد، ولی شارح اندیشه‌ها را بازگو کند؛ و نیز، چهارم، وجود فلاسفه‌ای که هم‌عصر و هم‌وطن بوده‌اند، اما یکی اهل پوشیده‌نویسی و دیگری اهل صریح‌نویسی است به نظریه هرمنوتیکی اشتراوس نقد جدی وارد می‌کند، چراکه نشان می‌دهد پوشیده‌نویسی احتمالاً سلیقه شخصی برخی از فلاسفه

* کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، arya.younesi@outlook.com

** استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران (نویسنده مسئول)، hkashtari@yahoo.com

*** دانشیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ghasemepurhasan@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۰۲

بوده است. در این مقاله نشان داده شده است که هرمنوتیک اشتراوس، درعین نقاط قوتی که دارد، نمی‌تواند به‌عنوان نظریه‌ای کلی و عمومی برای تفسیر فلسفه باستانی و اسلامی کاربرد داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: اشتراوس، هرمنوتیک، پوشیده‌نویسی، نوشتن بین سطور، دانش، عقیده.

۱. مقدمه

لئو اشتراوس نامی مشهور در میان متخصصان فلسفه است؛ با این حال آثار کمی در مورد او نوشته شده است. اشتراوس یکی از شارحان برجسته در زمینه تاریخ فلسفه است که آثار تفسیری او بر افلاطون و فیلسوفان متأخر مشهور است. علاوه بر این شروح، او روشی خاص در تفسیر دارد و اصول کلی این روش خود را در مقاله‌ای با عنوان «تعقیب و آزار و هنر نوشتار» بیان کرده است. این نظریه لئو اشتراوس بسیار محل تأمل و رجوع بوده است و توانسته است در میان پژوهش‌گران فلسفه جایی برای خود باز کند. در این نوشته سعی خواهیم کرد ابتدا رئوس کلی این نظریه را روشن و سپس آن را نقد کنیم. از این رو ابتدا کلیات آن بررسی شده است؛ سپس، از آن‌جا که صحبت از هرمنوتیک در قرن بیستم بدون توجه به نظریات گادامر ممکن نیست و نیز میان اشتراوس و گادامر مراددهای شخصی و علمی برقرار بوده است، سعی شده است تا مقایسه‌ای اجمالی میان این دو هرمنوتیک انجام شود. سپس نظریه هرمنوتیکی اشتراوس در بافت آن بررسی شده است و از این رو، وثوق و اعتبار آن در تفسیر فلسفه افلاطون و نیز گرنوفون بررسی شده است. در نهایت سعی شده است که کاربری و اعتبار این روش در زمینه تفسیر فلسفه اسلامی سنجیده شود؛ به همین جهت، هم‌گام با اشتراوس، از میان فیلسوفان مسلمان به نوشته‌های فارابی، ابن‌سینا، و سهروردی رجوع شده است و مواد لازمی که به‌نوعی مؤید نظریه اشتراوس‌اند استنباط و تبیین شده‌اند. سپس نظریه هرمنوتیکی اشتراوس نقد و بررسی شده و نشان داده شده است که این نظریه درعین معناداری با محدودیت‌هایی نیز روبه‌روست. هدف این نوشته این است که نظریه هرمنوتیک روشی اشتراوس را به‌طور همه‌جانبه نقد و بررسی کند.

۲. هرمنوتیک لئو اشتراوس

جریان هرمنوتیکی که در قرن بیستم به شکوفایی تمام رسید خاستگاهش را در قرن نوزدهم و عمدتاً با شلایرماخر پیدا کرد. پیشرفت سریع این مکتب در قرن بیستم سبب شد که

هرمنوتیک در سه حوزه متفاوت و با معانی متفاوت به کار رود. هرمنوتیک به معنای کلاسیک «فن تفسیر متون» است و همین معنا مدنظر شلایر مآخر بوده است. در این رویکرد، هرمنوتیک وقتی به کار می‌آید که مفسر با عبارتی مبهم روبه‌رو می‌شود و نمی‌تواند معنای آن را بفهمد یا معنای نهایی را تشخیص دهد. از این رو، در رویکرد سنتی به هرمنوتیک فن تفسیر نقش کمکی و فرعی نسبت به متن داشت. شکوفایی و پیشرفت این رویکرد سبب شکل‌گیری جنبشی دیگر در نظریه هرمنوتیکی شد که در آن نظریه هرمنوتیکی به تأملی روش‌شناختی برای اثبات حجیت و اعتبار علوم انسانی تبدیل شد. دیلتای که سردمدار این رویکرد است در پی آن بود که علوم انسانی با در دست داشتن روش‌شناسی می‌تواند به همان شکوفایی و ترقی برسند که علوم تجربی رسیده بودند. نهایتاً سومین رویکرد رویکردی به هرمنوتیک است که آن را هم‌چون «فلسفه کلی تفسیر» می‌فهمد. تفاوت این رویکرد با رویکردهای قبلی در این است که سومین رویکرد هرمنوتیک را نه فقط در زمینه فهم و تفسیر علوم انسانی، بلکه چیزی می‌داند که در زندگی انضمامی و در همه جوانب زندگی بشری وجود دارد. این سومین رویکرد را هایدگر و خصوصاً گادامر معرفی کردند (گروندن ۱۳۹۳: ۱۰-۱۳). این سه رویکرد عمده عموماً رویکردهای غالب هرمنوتیک مدرن را تشکیل می‌دهند و رویکردهای دوم و سوم را می‌توان هم‌چون دو انقلاب در رویکرد غالب اولی دید. از این رو، می‌توان دیلتای و حتی شلایر مآخر را کسانی دید که توانستند هرمنوتیک را از دانشی که در کنار فقه اللغه تصور می‌شد و یاری‌گر آن بود به دانش فهم انسانی تبدیل کنند؛ و دیگر، هایدگر و گادامر بودند که توانستند توجه مسائل هرمنوتیکی را از متن به «خود فهم و هستی» تغییر دهند (شجاعی جشقانی ۱۳۹۶: ۱۲۷).

در نظر اول به نظر می‌رسد هرمنوتیک اشتراوس در زمره هرمنوتیک شلایر مآخر یا نهایتاً دیلتای باشد، یعنی روشی یا روش‌شناسانه (methodological) باشد. اما علاوه بر آن که کلیت آثار وی نظریه‌ای عام‌تر را نشان می‌دهند، می‌توان گفت که هرمنوتیک وی معطوف به فهم سنت است و اگر همین مسئله را در نسبت با اصولی که گادامر به کار می‌گیرد بسنجیم می‌توانیم بگوییم که هرمنوتیک اشتراوس رقیب یا بدیلی برای هرمنوتیک گادامر یا هرمنوتیک جدید است. مؤیدات این نظر را می‌توانیم دو چیز بدانیم: نخست، نامه‌نگاری‌های اشتراوس و گادامر در مورد نظریه اصلی مطرح در ویرایش اول حقیقت و روش؛ دوم، مصاحبه‌ای از گادامر که در مورد اشتراوس سخن می‌گوید و در آن نه فقط بر ایده‌های هرمنوتیکی اشتراوس صحنه می‌گذارد، بلکه رئوس کلی مباحثه خود را با او بیان می‌کند (see Strauss and Gadamer 1978). مقایسه با هرمنوتیک گادامری از این جهت

روشن‌گر است که در قرن بیستم دانش هرمنوتیکی با گادامر وارد فضایی جدید و وسیع شد، اما برخی از نظریات هرمنوتیکی هنوز وارد شدن در آن حوزه وسیع را تاب نمی‌آوردند. از این‌رو گاهی مقایسه با نظریات گادامر می‌تواند نشان دهد که هرمنوتیک مورد بحث صرفاً نظریه‌ای تفسیری و تأویلی است یا فلسفه جامع است.

اساسی‌ترین وجه هرمنوتیک اشتراوس در تمایز با هرمنوتیک گادامر این است که وی به معنای نهایی متن باور دارد؛ به عبارت دیگر، ممکن است که ما نتوانسته باشیم که به آن معنای نهایی دست یابیم، اما این به این معنا نیست که چنین معنایی وجود ندارد. او میان دو ساحت تمایز می‌گذارد: نیت مؤلف و این‌که آیا شیوه بیان درست بوده است یا خیر و انگیزه مؤلف چه بوده است؛ و دیگر این‌که کلام مورد بحث بر پایه درستی قرار گرفته و معتبر است؛ به بیان دیگر، پرسش از حقیقت آن (احمدی ۱۳۹۵: ۹۷-۹۸). بنابراین، در این‌جا ما با نوعی از هرمنوتیک سروکار نداریم که نسبی‌نگری هستی‌شناسانه یا معرفت‌شناسانه را پیش فرض می‌گیرد، بلکه اگرچه ممکن است با نسبی‌نگری هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی در تضاد نباشد اما آن را پیش‌فرض نیز نمی‌گیرد.

اسم اشتراوس پیش‌تر با نظریه «نوشتن بین خطوط» (writing between lines) یا «پوشیده‌نویسی»^۱ (esotericism) و مفهوم مقابل آن «خواندن بین خطوط» گره خورده است، که هرچند تمامی هرمنوتیک او را در بر نمی‌گیرد، دست‌کم بخش مهمی از آن است. مفهوم اساسی این نظریه نوعی تفسیر متن است که با دیگر شیوه‌های تفسیر متون تاریخی و تاریخ‌نگاری اندیشه‌ها متفاوت است. اشتراوس عبارت «نوشتن بین خطوط» را استعاره می‌داند و آن را برای نویسندگان غیرمتعارف قابل‌اعمال می‌داند که مجبور می‌شوند شیوه‌های نوشتاری خاصی را بسط دهند. منظور اشتراوس از این عبارت این است که نویسنده‌ای که در جامعه‌ای بسته زندگی می‌کند، اگر نظریاتی متفاوت داشته باشد، از آن‌جا که جامعه به سبب نظرهای متفاوتش او را تحت تعقیب و آزار قرار می‌دهد، بنابراین او راه‌های دیگری برای بیان نظرهایش می‌یابد که بتواند از تعقیب و آزار بگریزد. برای نمونه، او ممکن است صفحاتی زیاد را به نظریاتی بپردازد که مورد تأیید جامعه و حاکمیت اجتماعی‌اند، ولی در لابه‌لای این حجم عظیم از استدلال‌های مورد تأیید در چند جمله کوتاه اما مؤثر و مشوق نظرهای خود را بگوید. خواننده تیزبین و مشتاق، کسی که نویسنده را درک می‌کند و او را مورد تعقیب یا آزار قرار نمی‌دهد، از طریق همین چند جمله به تفکر اصلی نویسنده دست می‌یابد؛ افزون‌بر آن در مقابل عوامل فشار نیز می‌توان به این مسئله دست‌آویز شد که چند جمله نمی‌تواند خیلی مهم باشد. اشتراوس چنین جملات از نظر اندازه کم و از نظر محتوا پرمعنی

تبیین و نقد هرمنوتیک اشتراوس در زمینه تفسیر اندیشه‌های فلسفی اسلامی ۲۳۱

را نوشتن بین خطوط می‌نامد (اشتراوس ۱۳۹۶ الف: ۱۷۵-۱۷۷؛ Strauss 1980: 24-26). نظر اشتراوس را می‌توان از جنبه‌ای دیگر نیز نگریست: او می‌گوید بسیاری از فیلسوفان دست‌کم در برهه‌ای از زندگی خود مورد تعقیب و آزار بوده‌اند. بدین ترتیب فیلسوفان مجبور می‌شوند تا آثاری را بنویسند که برای عوام مناسب است یا از جانب نهادهای قدرت محرک خطری برای نویسندگان آن‌ها نمی‌شود. بنابراین آن‌ها باید تمامی آثار خود را «ظاهری» بنویسند، یعنی با معنایی بدون خطر یا به عبارت دیگر براساس آموزه‌های پذیرفته‌شده و آموزه‌هایی را که از اندیشه‌های رایج دورند پوشیده‌نویسی کنند. اما آن‌ها در عین حال نمی‌توانند از وسوسه حقیقت‌گویی نیز بگریزند؛ بنابراین با پوشیده‌نویسی کار خود را پیش می‌برند. این‌جا اشتراوس تضادی ظاهری را تشخیص می‌دهد: از یک‌جهت فیلسوف اهل حقیقت است و تاجایی که فیلسوف است از دروغ بیزار است، اما دقیقاً به همان دلیل که فیلسوف است و بسا اتفاق می‌افتد که آموزه‌هایش برای مردم مناسب نباشد، پس لازم است تا به نوعی دیگر بنویسد و در واقع حقیقت را نگوید. بنابراین فیلسوف هم ملتزم به حقیقت‌گویی است و هم مجبور به پنهان‌داشتن آن. در این نقطه است که از نظر اشتراوس فیلسوفان با پنداشتن این مسائل هم‌چون «دروغ‌های شریف» و یا «عقاید محتمل» بازگشایی معنای اصلی آن‌ها را به خواننده تیزبین و مناسب خود واگذار می‌کنند (اشتراوس ۱۳۹۶ الف: ۱۸۵-۱۸۷). اکثر این مسائل ریشه در فلسفه سیاسی کلاسیک، خصوصاً فلسفه افلاطون، دارد و بر مبنای اندیشه‌های افلاطون است (رضوانی ۱۳۸۳: ۱۹). در زمینه تقابل و تضاد دانش و عقیده نیز خواهیم دید که هم‌چنان تأثیرات افلاطونی مشاهده می‌شود.

اشتراوس بدین طریق می‌تواند تاریخ‌نگاری و فهم تاریخ را نقد کند، چراکه تاریخ‌نگاری مدرن به این اصل پای‌بند است که قضاوت‌های امروزی را نباید بر آثار تاریخی اعمال کرد و حتی نباید اصطلاحاتی جز اصطلاحات خود متن مورد بررسی را به کار برد. تاریخ‌نگاری جدید و فهم منطقی در آن بر انبوه استنادات و ارجاعات به متن تکیه می‌کند، چراکه برای اثبات صحت استناد عقیده‌ای به نویسنده‌ای باید اقوال زیادی از او نقل کنیم یا دست‌کم به مواضع فراوانی در آثارش ارجاع دهیم. اما خوانش بین متون دقیقاً عکس آن عمل می‌کند، چراکه باید توجه داشت که ممکن است نویسنده نتوانسته باشد تا آن‌چه را مورد نظرش است بیان کند (اشتراوس ۱۳۹۶ الف: ۱۷۸-۱۸۰؛ Strauss 1980: 27-28). اشتراوس به همین بسنده نمی‌کند و این مطلب را بیشتر تعمیم می‌دهد. از نظر او نویسندگان گذشته خوانندگان خود را دو دسته می‌دانستند: یک دسته

عوام (the vulgar) که معنای ظاهری (exoteric) متن برای آنهاست و این دسته نمی‌توانند مخاطب همه حقایق عریان باشند؛ دسته دیگر حکیمان (the wise) یا خواص فلسفی که می‌توان حقیقت را به آنها گفت و معنای باطنی (esoteric) متن معطوف به آنهاست. نوشتن بین خطوط به عوام اجازه می‌دهد تا آن مقدار از حقیقت را که برای آنها مناسب است برداشت کنند و حاوی اشاراتی هم برای راه‌نمایی خواص است (اشتراوس ۱۳۹۶ الف: ۱۸۶-۱۸۷؛ ۳۴-۳۵: Strauss 1980). اما تمامی این روش چنین نیست که همیشه و بنابر خواست خواننده قابل اعمال باشد، بلکه باید وجه کاربرد آن تماماً روشن و واضح باشد. یعنی اولاً باید کلیت اثر یا آثار نویسنده مطمح نظر باشد؛ ثانیاً دلیلی برای خوانش میان سطور وجود داشته باشد، مانند قطعاتی که با بقیه متن سازگار نیستند و تضادهایی که بسیار واضح‌اند (اشتراوس ۱۳۹۶ الف: ۱۸۲).

این اصول کلی برخی دیگر از اصول جزئی را به‌هم‌راه خود خواهند داشت؛ به‌نظر می‌رسد که اشتراوس بیش از همه برای افلاطون این اصول را در نظر می‌گرفته است. در کتاب شهر و انسان او در فصلی طولانی و مطول جمهوری افلاطون را بررسی می‌کند و برخی از این اصول را در آن مطرح می‌کند. ممکن است نویسنده برای پرهیز از تعقیب و آزار حقیقتی را از زبان دائم الخمر یا دیوانه‌ای بیان کند، به این دلیل که خواننده دقیق متوجه حقیقت‌بودن آن خواهد شد و درعین‌حال، درهنگام نیاز می‌توان گفت که آنچه چنان شخصیت بدنامی بیان کرده است نمی‌تواند حقیقت باشد. بنابراین چنین روشی می‌تواند نویسنده را از اتهام تبرئه کند.

اصل دیگری که اشتراوس مطرح می‌کند همان اصلی است که به ضرورت واژه — نمادی (logographic necessity) مشهور است. محتوای اصل این است که هیچ‌چیز در نوشته نویسنده‌ای که از هنر نوشتار برخوردار است تصادفی یا اضافی نیست. چنان‌که اشتراوس در موضعی دیگر تذکر می‌دهد که «در دیالوگ افلاطونی هیچ‌چیز اتفاقی نیست» (اشتراوس ۱۳۹۴: ۸۷، ۹۷). اگرچه اشتراوس این اصل را برای فلسفه افلاطون بحث می‌کند، تسری آن به دیگران نه فقط مشکلی ندارد، بلکه اساساً ضروری است؛ زیرا قبلاً دیدیم که او بارها و بارها تذکر می‌دهد که فقط نویسنده‌ای هنرمند و آگاه و دقیق می‌تواند بین خطوط بنویسد. دلیل امر آن است که درغیراین صورت نمی‌توان دانست که کلمه یا عبارتی که وجود دارد و به‌نحوی در بطن و سیاق خود غریب می‌نماید صرفاً خطای نویسنده و اضافی است یا معنای خاصی دارد که نویسنده با آن دربین خطوط نوشته است.

۳. شرایط امکان نوشتن بین خطوط

اولین مشکل اشتراوس این است که توجیه کند که آیا اساساً چنین چیزی ممکن است یا خیر. اشتراوس خود معتقد است که دو «اصل متعارف» چنین چیزی را ممکن می‌کنند: نخستین اصل این است که «انسان‌های بی‌فکر خوانندگان بی‌دقتی هستند و فقط خوانندگان فکور خوانندگان دقیقی هستند» (اشتراوس ۱۳۹۶ الف: ۱۷۷). چیزی که از منظر اشتراوس مبین نوشتار متفاوت و پنهان‌نویسی فلسفی است این است که هوش و دقت در خواننده پایه‌پای هم به پیش می‌روند و نویسنده نیز بر همین مسئله تکیه می‌کند. از این رو، هرگاه نویسنده با فرض هوش سرشار خواننده دقت لازم را برای او فرض بگیرد، امیدوار می‌شود تا بتواند نکته‌های لطیف و ظریف متن را دریابد و با رمزشکنی متن آن را از آن حالت پوشیده درآورد. اصل دیگری که به‌زعم اشتراوس دخیل است این اصل متعارف است که «نویسنده دقیق یا محتاط با هوشی معمولی به‌خودی‌خود از باهوش‌ترین سانسورچی‌ها باهوش‌تر است، زیرا بار اثبات بر دوش سانسورچی است» (همان). این اصل دیگر که اشتراوس اضافه می‌کند، چنان‌که خود متذکر می‌شود، تا وقتی صادق است که تعقیب و آزار در محدوده رویه‌های قانونی باقی بماند. اگرچه اشتراوس به همین اندازه اکتفا می‌کند، به نظر می‌رسد بتوان چیزی دیگر، اصل متعارف دیگری، بر آن افزود و آن اصل این است که فرض نویسنده بر این است که خواننده باصلاحیت دانش رمزشکنی و فهم مناسب متن فلسفی را در اختیار دارد؛ یعنی خواننده می‌تواند بداند که چه وقتی و در کجا پوشیده‌نویسی صورت گرفته است و چگونه باید آن را فهمید.

علاوه‌بر این مسائل، باید در نظر داشت که گرچه اشتراوس در این زمینه به چیز دیگری اشاره نکرده است، بی‌شک این نیز برای تحصیل پوشیده‌نویسی ضروری است که در شرایط «تعقیب و آزار» نوشته شده باشد. اشتراوس به این اشاره می‌کند که خوانشی از متن به‌مثابه متنی که از پوشیده‌نویسی استفاده کرده است معتبر است، اگر و تنها اگر در شرایط تعقیب و آزار برای کسانی که عقاید غیرمرسوم دارند نوشته شده باشد (همان: ۱۸۴)؛ اما این مسئله نه‌فقط در زمینه اعتبار تفسیر مدخلیت دارد، بلکه یکی از شرایط امکان این نوع نوشتار بین خطوط نیز است، زیرا درغیراین صورت نه نویسنده دلیل موجه و معتبری برای پوشیده‌نویسی دارد و نه خواننده به‌نحو معقولی می‌تواند فرض نوشتن بین سطور را در نظر بگیرد.

۴. هرمنوتیک اشتراوس و سنت هرمنوتیک

در وضعیت کمبود منابع مناسب برای شناخت هرمنوتیک اشتراوس تحلیل مکاتبات وی با گادامر و مقایسه هرمنوتیک آن دو می‌تواند مناسب باشد؛ هم‌چنین، این چند نامه که باقی مانده است روایتی خلاصه و دقیق از هرمنوتیک اشتراوس نیز است؛ از این رو، بدون این که بخواهیم مقایسه‌ای میان دو نظریه هرمنوتیکی داشته باشیم، مناسب خواهد بود که سعی کنیم از خلال این سطور آنچه را که برای این تحقیق مناسب است استنباط کنیم. حتی اگر این واقعیات را که گادامر و اشتراوس هم‌دیگر را از دوران کارشناسی در آلمان می‌شناخته‌اند و هر دو به نوعی شاگرد هایدگر بوده‌اند، دست‌کم از این جهت که گادامر به نظریات اشتراوس اهمیت زیادی می‌داده است و با او هم‌چون کسی که در حوزه هرمنوتیک صاحب نظر است برخورد می‌کند، می‌تواند قرینه‌ای باشد بر این که مقایسه این دو متفکر می‌تواند مناسب و راه‌گشا باشد. در بدایت امر به نظر می‌رسد که نظریات هرمنوتیکی اشتراوس صرفاً تاریخ‌نگارانه یا روش‌شناسانه است، اما در بررسی عمیق‌تر می‌بینیم که چنین نیست؛ دست‌کم هرمنوتیک اشتراوس تقریباً به اندازه هرمنوتیک گادامر «عمومیت» دارد. تا این جا دیدیم که اشتراوس نظریه‌اش را از شکل خام آن به میزان زیادی تعمیم می‌دهد و تجربیات زیادی را در بر می‌گیرد، تاحدی که اگر بتوان یک معنای ظاهری و یک معنای باطنی برای متن قائل شد، آن‌گاه نظریه اشتراوس قابل‌کاربست است. در واقع، اگر برای گادامر وجود فهم یا تفهم پیش‌شرطی است که پس از آن هرمنوتیک را می‌توان وارد کرد (وارد کردن نه به معنای زمانی، بلکه در معنای منطقی آن)، می‌توان در مورد اشتراوس گفت اگر بافتی بتواند به عنوان متن عمل کند، یعنی حتی گفتاری که بتواند هم‌چون متن تلقی شود و این متن دو ساحت معنایی درونی و بیرونی، یا ظاهری و باطنی، داشته باشد، آن‌گاه می‌توان از شیوه هرمنوتیکی اشتراوس استفاده کرد. اما اگر هرمنوتیک اشتراوس را با مباحث گادامر مقایسه کنیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که مباحث اشتراوسی محدود به تفسیر متون نیستند، بلکه او نیز هرمنوتیک را دانش عام فهم می‌داند. از یک طرف، گادامر و اشتراوس هم‌دوره بوده‌اند و استادانشان مشترک بوده است، گادامر خود این استادان و صاحب‌نظران را نام می‌برد و سهم آن‌ها را بر تفکر خود و اشتراوس به تفکیک بیان می‌کند (گادامر ۱۳۸۹: ۱۱۲-۱۱۴) و از طرف دیگر، آن‌ها از یک سرچشمه آغاز کرده‌اند، چنان‌که خود اشتراوس بر این تأکید می‌کند که هر دو از یک نقطه، اما در مسیرهای متفاوت، پیش رفته‌اند (Strauss and Gadamer 1978).

نامه اشتراوس به گادامر که اولین نامه از میان مجموعه چندتایی این مباحثه مکتوب است سرنخ‌های زیادی را به دست می‌دهد. اشتراوس برخی از انتقادات خود را به صورت موردی مجزا می‌کند، اما یکی از انتقاداتی که او به صورت موردی مجزا نمی‌کند و آن را در بخش نخستین نامه، که بیان تفاوت‌های کلی است، بیان می‌کند این است که گادامر چنان بر نقش خواننده و عمل خوانش تأکید می‌کند که توجهش از نویسنده و عمل نوشتن منقطع می‌شود. گادامر بارها و بارها به این موضوع اشاره می‌کند که باید از منطق درونی متن پیروی کرد، نباید از بیرون قانونی بر آن اعمال کرد، خواننده باید بتواند افق خود و افق تاریخی متن را ممزوج کند (پالمر ۱۳۸۹: ۲۰۸). گادامر این مسئله را با بازی کردن قیاس می‌کند که در طی بازی ما تابع قوانین آن بازی عمل می‌کنیم و خود را در برابر آن‌ها تسلیم می‌کنیم. او می‌گوید خوانش متن نیز چیزی از این قبیل است و هم‌چون بازی کردن در خوانش متن هم تن به قواعد بازی متن می‌دهیم (واینسهایمر ۱۳۸۱: ۳۳-۳۵). به نظر می‌رسد از نظر اشتراوس چیزی که گادامر در این مباحث فراموش می‌کند مناسبات قدرت است که هم خواننده را تحت تأثیر قرار می‌دهد و هم نویسنده را، خصوصاً نویسنده را. او از این جهت جای نیچه را در کتاب گادامر خالی می‌بیند. اما دیدیم که نظریه نوشتن بین سطور اشتراوس به خوبی این مسئله را مدنظر قرار می‌دهد. اشتراوس در ادامه نامه بسیاری مسائل دیگر را مطرح می‌کند که همگی از اهمیت زیادی برخوردارند. او از یک جهت امتزاج افق‌ها را به پرسش می‌کشد و آن را دقیق نمی‌داند و از طرف دیگر و مهم‌تر از همه، مسائلی را مطرح می‌کند که مرتبط با نظریه صدق و حقیقت‌اند (Strauss and Gadamer 1978: 6). همه مواردی که اشتراوس مطرح می‌کند از اهمیت شایانی برخوردارند و هر کدام از آن‌ها می‌تواند سرنخی باشد برای تشخیص اصول و مبانی هرمنوتیک اشتراوس، خصوصاً که به نظر می‌رسد او گادامر را متهم می‌کند که نتوانسته است از دام نسبی‌نگری بگریزد.

۵. دانشمندان و جامعه: تقابل دانش و عقیده

اولین سؤالی که در مواجهه با نظریه اشتراوس به ذهن می‌رسد این است که خاستگاه‌های آن نظریه چیستند؟ اشتراوس مبانی‌ای پیش چشم دارد که در مقالات پیشین به آن می‌پردازد. برای نمونه، یکی از مبانی مهم تمایزی است که میان «دانش» (knowledge) و «عقیده» (belief) قائل می‌شود. وی به صراحت اذعان می‌کند که ویژگی فلسفه و علم «دانش درباره چیزها» است و ویژگی جامعه «عقیده در مورد چیزها» است؛ و این دو گاهی متضاد

هم‌دیگرند (Strauss 1954: 64). بنابراین بسا اوقات که فلسفه و علم آنچه را جوهر جامعه است تحلیل می‌برند. چون گاهی عقیده با ذات چیزها هم‌خوان نیست. این اشاره کوتاه در واقع هسته و بن‌مایه اصلی ادعای اشتراوس است. اما از فیلسوفی که خود متخصص پوشیده‌نویسی و نوشتن بین خطوط است نباید توضیح بیش از این انتظار داشت. بنابراین لازم است تا به اشاره‌های او اکتفا کنیم. اما با در نظر داشتن این ملاحظه همواره باید توجه داشت که تقابل دانش و عقیده از منظر اشتراوس اصلی مهم و اثرگذار است. او از یک جهت و البته تاحدودی موجه می‌گوید که میان عقیده و دانش تضاد و تقابلی هست و این را اضافه می‌کند که فلسفه متعلق به دانش است، نه عقیده (اشتراوس ۱۳۹۶ ب: ۱۹۲). برداشت دیگر از این تقابل این است که فیلسوف میان دو چیز تردد می‌کند: نخست آموزش فلسفی و دیگری وظیفه سیاسی. فیلسوف از یک جهت می‌خواهد تا آموزش فلسفی ارائه دهد و از جهتی متفاوت می‌خواهد تا به جامعه یاری رساند یا دست‌کم از آسیب به جامعه پرهیز کند. از این‌رو، برای این که تشتت و ترددی در افکار مردم غیر فیلسوف پدید نیاید، افکار و آموزه‌های خود را به صورت پوشیده می‌نویسند (رضوانی ۱۳۸۳: ۲۱). تضادی که اشتراوس رسم می‌کند می‌کند تا حد زیادی متأثر از افلاطون است، چنان‌که افلاطون در تمثیل غار و در توصیف مراحلی که شخص در بند طی می‌کند تا به زمین و به زیر نور خورشید بیاید، در تمامی مراحل تا وقتی که چشم او به نور طبیعی عادت می‌کند، این دانش است که جای عقیده را می‌گیرد (رضوانی ۱۳۹۳: ۱۰۴). در این تمثیل شخص در هر مرحله آگاه می‌شود که قبلاً عقایدی داشته است و هیچ‌کدام از آن‌ها دانش نبوده است؛ به بیان بهتر، توصیفی روشن از کار فلسفی که دانش را به جای عقیده می‌نشانند تمثیل غار افلاطون است (Plato 1992: 531d-534e). این مطالب اشتراوس را به سوی تعریفی خاص از فلسفه سوق می‌دهد که بدون توجه به آن تعریف کلیت نظریه او مبهم باقی می‌ماند. به همین دلیل در بخش بعد مختصراً به آن خواهیم پرداخت.

۶. فلسفه از نظر اشتراوس

در نقل قول اشتراوس در مورد دانش و عقیده دیدیم که او فلسفه را با دانش و جامعه را با عقیده مرتبط می‌کند؛ روشن است که این تعریف‌ها دو تعریف بسیار مهم‌اند، زیرا بدون توجه به آن‌ها نمی‌توان دانست که اشتراوس چگونه رفتار پنهان‌کارانه فلاسفه را به تصویر می‌کشد. اشتراوس در مقاله «فلسفه سیاسی چیست؟»، هنگامی که می‌خواهد فلسفه سیاسی را تعریف کند، چنین می‌نویسد:

از آن‌جاکه فلسفه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه است، حتی موقتی‌ترین تبیین از چیستی فلسفه سیاسی نمی‌تواند بدون تبیینی، هرچند موقتی، از چیستی فلسفه انجام شود. فلسفه، به‌عنوان جست‌وجوی حکمت، جست‌وجو برای دانش کلی است، جست‌وجو برای شناخت کل. اگر این شناخت به‌طور بی‌واسطه در دسترس بود، چنین جست‌وجویی هم ضرورت نمی‌داشت. اما غیاب شناخت درباب کل به این معنا نیست که انسان‌ها اندیشه‌هایی درباب کل ندارند: عقاید درباب کل ضرورتاً بر فلسفه مقدم‌اند. از همین‌رو، فلسفه تلاش می‌کند شناخت کل را جای‌گزین عقاید درباب کل کند (اشتراوس ۱۳۹۶: د: ۳۸-۳۹).

اشتراوس در این‌جا از دو اصطلاح استفاده می‌کند: «عقاید درباب کل» (thoughts about the whole) و «دانش کلی» یا «شناخت کل» (universal knowledge or knowledge about the whole). روشن است که در این‌جا دور هرمنوتیکی (hermeneutic circle) وجود دارد. دور این است که اشتراوس می‌گوید که فلسفه جست‌وجوی دانش کلی است و این دانش درحین جست‌وجو در دسترس نیست، چون اگر در دسترس بود، جست‌وجوی آن بی‌معنی بود؛ اما چگونه می‌توان درپی شناخت کل بود، بدون این‌که درابتدا دست‌کم بدانیم که کل چیست؟ بنابراین پیش از شروع جست‌وجو چیزی، ولو کم، درباره کل می‌دانیم. اما این دقیقاً با دور هرمنوتیکی کلاسیک، بدان‌گونه‌که فردریش آست (Friedrich Ast 1778-1841)، زبان‌شناس آلمانی، یا شاید فردریک شلایرماخر (Friedrich Schleiermacher 1768-1834)، فیلسوف و الهی‌دان آلمانی^۱، برای اولین بار صورت‌بندی کرد، یکی است: فهم کل از طریق اجزا و فهم اجزا از طریق کل (Mantzavinos 2016)؛ یا به‌عبارت‌دیگر، فهم هر جزء درگرو فهم کل است و فهم کل درگرو فهم همه اجزا (اشمیت ۱۳۹۵: ۴۰؛ پورحسن ۱۳۹۲: ۲۶۱). بسیاری از مباحث هرمنوتیکی گذشته حول این دور شکل گرفته است و شاید بتوان گفت که یکی از ویژگی‌های مهم هر مکتبی راه برون‌رفتی است که برای این دور تدارک دیده‌اند. به‌نظر می‌آید اشتراوس نیز به این مهم آگاه است و جوابی دم‌دستی به آن می‌دهد. جواب وی با آنچه شلایرماخر بیان کرده است یکی است، هرچند بسیاری از دیگر هرمنوتیسیت‌ها، از جمله گادامر، نیز از کلیت پاسخ شلایرماخر پیروی کرده‌اند. از نظر شلایرماخر و هرمنوتیک کلاسیک این دور دوری ظاهری است، به این معنا که دوری منطقی نیست که سبب نامعتبری استنتاج شود؛ راه برون‌رفت از این مشکل برای شلایرماخر خواندن روزنامه‌وار است که درکی از تمامیت متن به‌دست می‌دهد؛ برای فهم اجزا همان‌قدر که ناشی از دانستن زبان است به‌صورت موقتی کفایت خواهد کرد تا مابقی ایده‌های جزئی به‌صورت دقیق بررسی شوند (اشمیت ۱۳۹۵: ۴۰).

از منظر اشتراوس فلسفه در عین حال تلاشی برای دستیابی به حقیقت است، به گونه‌ای که هر چند فیلسوف می‌داند که هیچ نمی‌داند و از نادانی خود آگاه است، نادانی او درباره مهم‌ترین چیزها او را وامی‌دارد تا با تمام قدرت برای دستیابی به شناخت حقیقی تلاش کند. در واقع، نقش نادانی فلسفی این است که موجب تحریک فیلسوف می‌شود، نه این که او را از جست‌وجو منصرف کند، زیرا حتی در صورتی که پرسش‌هایی که مطرح می‌شود قابل پاسخ‌دادن نباشد، یا پاسخ‌ها به گونه‌ای نباشد که بتوان یکی را بر دیگران ترجیح داد، باز هم فلسفه به کاری عبث تبدیل نمی‌شود، زیرا ارزش فلسفه در تلاش است، نه در آنچه به دست می‌آید (اشتراوس ۱۳۹۶ ج: ۳۹). اشتراوس این نظرها را صریح بیان می‌کند، اما معلوم نیست که چگونه با نظر قبلی او درباره این که فلسفه با شناخت مشخص می‌شود و شناخت مقابل عقیده است قابل جمع است؛ زیرا در آن ابراز نظر شناخت چیزی بود که متغیر و ظاهری نبود و در عین حال آن را محصول فلسفه می‌دانست، اما در این جا گفته می‌شود که ممکن است فلسفه نتواند پاسخی را بر دیگر پاسخ‌ها ترجیح دهد؛ ولی در چنین حالتی نیز فلسفه به فعالیتی عبث تبدیل نمی‌شود، چون اشتراوس اکنون دستیابی به یقین را محصول فلسفه ندانسته است. این یکی از مواضعی است که نظر اشتراوس را بنابر نقضی داخلی در درون نظریه متزلزل می‌کند.

۷. نظریات اشتراوس در عمل

اشتراوس به طور وسیع نظریات خود را بر آثار برخی از فیلسوفان اعمال کرده است و از میان آن‌ها می‌توان سه نفر را برجسته کرد: پیش از همه افلاطون، سپس گزنوفون، و سوم فارابی. از این میان شاید افلاطون مهم‌ترین فرد است و حتی می‌توان گفت که روش اشتراوس تلخیص روش تفسیری مناسب فلسفه افلاطون است. از نظر او آنچه در بالا شرح داده شد همگی در تفسیر فلسفه افلاطون کارآمد است و باید از آن بهره گرفت. او علاوه بر این اصول که شرحش آمد برخی مسائل دیگر را نیز در تفسیر اندیشه‌های افلاطون دخیل می‌داند که در واقع استنباطی از نظریه پیشین‌اند. در آثار افلاطون می‌توان نشانه‌هایی یافت که مؤید نظر اشتراوس باشد.

در کتاب دوم جمهوری، افلاطون در بحثی مفصل می‌گوید که شاعران دروغ‌هایی به خدایان بسته‌اند و برخی از اعمال ناشایست را به آن‌ها نسبت داده‌اند. مشخص نیست دقیقاً منظور افلاطون کدام رفتارها است، زیرا در آثار شاعران یونانی تمامی

تبيين و نقد هرمنوتیک اشتراوس در زمینه تفسیر اندیشه‌های فلسفی اسلامی ۲۳۹

زشت‌کاری‌های انسانی به خدایان نیز نسبت داده شده‌اند. سپس افلاطون با تندی از این مسائل انتقاد می‌کند و اثر مخرب آن‌ها را گوش‌زد می‌کند (Plato 1992: 378-380). به نظر می‌آید چیزی که پس از این انتقادات بیان می‌شود تا حدودی بتواند نظریه اشتراوس را تأیید کند. افلاطون پس از آن می‌گوید:

... حتی اگر این دروغ‌ها حقیقت داشته باشند گمانم این است که نباید به افراد جوان و لاقید گفته شود؛ بهترین کار این است که ناگفته بماند، اما اگر به جهاتی ضرورت اقتضا کرد که گفته شود، چنان‌که گاهی لازم است هم‌چون اسراری ناگفتنی به عده‌ای بسیار قلیل گفته شود، پس از نشان‌دادن فداکاری گفته شود ... (ibid.: 378a).

از این رو به نظر می‌رسد که بتوان در میان آثار افلاطون مؤیداتی برای نظریه اشتراوس یافت. اما او، علاوه بر اصول پیش‌گفته، برخی ملاحظات خاص را نیز در مورد افلاطون به کار می‌برد. از نظر اشتراوس، بر بنیادهایی که تاکنون تبیین شد، در شرح آثار افلاطون باید به این اصل توجه کرد که هر واژه‌ای که در مکالمات افلاطون وجود دارد با دقت و با خودآگاهی انتخاب شده است و برای آن تفسیری خاص وجود دارد؛ به بیان ساده‌تر، حتی کم‌اهمیت‌ترین جزئیات و کلمات، مادامی که در مکالمه‌ای از افلاطون باشد، می‌تواند مهم و قابل تأمل باشد (Hyland 2003). اشتراوس خود این اصل را به وضوح در ملاحظات مقدماتی بیان می‌کند: «خواندن دیالوگ‌های افلاطون دقت بسیاری می‌طلبد؛ در دیالوگ‌های افلاطونی هیچ چیزی اضافی یا بی‌معنا نیست» (اشتراوس ۱۳۹۵: ۸). افلاطون خود در نامه هفتم با تأکید می‌گوید که فلسفه نوشتاری نیست و هر که را که مدعی شناخت فلسفه خود از طریق نوشته‌هایش باشد تکذیب می‌کند، چراکه از نظر افلاطون فلسفه قابل نوشتن نیست، بلکه «جرقه‌ای که در درون فرد شعله ور می‌شود» (افلاطون ۱۳۹۵: b-d 341). افلاطون در ادامه این قطعه عنوان می‌کند که فلسفه‌اش نباید به گونه‌ای باشد که به دست هر کسی از خاص و عام بیفتد و اساساً سرشت آن چنین نیست که بتوان آن را در اختیار عموم گذاشت: «اگر من خود صلاح را در آن می‌دیدم که این اندیشه‌ها و عقاید نوشته شود و بی هیچ‌گونه رمز و حجابی به دست خاص و عام بیفتد، در آن صورت چه کاری زیباتر از آن بود ...» (همان: d 341). چنین پنهان‌کارهایی به درازای تاریخ تفکر وجود داشته است. ظاهراً مناسبت هرمنوتیک اشتراوس و فلسفه افلاطون در درجه بالایی است. اشتراوس خود چنین موضوعی را برای گزنوفون نیز نشان داده است (بنگرید به اشتراوس ۱۳۹۶ ج؛ اشتراوس ۱۳۹۷). از آن‌جا که هدف این نوشتار بررسی و توثق و اعتبار نظریات اشتراوس در

تفسیر فلسفه فیلسوفان اسلامی است، در ادامه سعی خواهیم کرد تا ابتدا نشان دهیم تاچه حدی می توان نظریات اشتراوس را در فلسفه اسلامی به کار برد و سپس بررسی کنیم که این هرمنوتیک تاچه حدی معتبر است.

۸. مؤیداتی از سنت فلسفه اسلامی در تأیید هرمنوتیک اشتراوس

در عالم فلسفه اسلامی تلقی حقایق هم چون اسراری که باید آن‌ها را از عوام بازداشت شایع بوده است. اشتراوس خود مدعی این است که در آثار فیلسوفان اسلامی نوشتن بین خطوط وجود داشته است و خود اذعان می کند که بسیاری از این فیلسوفان دست کم در دوره‌ای خاص تحت تعقیب و آزار بوده اند (اشتراوس ۱۳۹۶ الف: ۱۸۵). در میان این اسامی نام فارابی وجود ندارد، به این دلیل که ظاهراً فارابی هیچ گاه به طور مستقیم و شدید مورد تعقیب و آزار نبوده است، اما او کسی است که اشتراوس با تأکید زیاد در مورد او نوشته است.

تاجایی که به فلسفه اسلامی محدود باشیم و خود را به فیلسوفان مسلمان معطوف کنیم، یعنی کسانی مانند ابن میمون را به حساب نیاوریم، می توان مدارک و استنادات فراوانی را جست و جو کرد که دال بر صحت نظریات اشتراوس باشند. اشتراوس خود در بررسی رساله فارابی با عنوان *تلخیص نوامیس افلاطون* سعی می کند نشان دهد که نه فقط فارابی هم چون او پوشیده نویسی و نوشتن بین سطور را در شیوه افلاطون موجود می دانسته است، بلکه می خواهد نشان دهد که خود فارابی نیز چنین روشی را داشته است. اشتراوس در این اثر مدعی است که فارابی تنها به خلاصه کردن اکتفا نکرده است، بلکه گاهی سعی کرده است تا معنای باطنی را روشن کند، تاجایی که گاهی به نظر می رسد در تضاد با افکار افلاطون قرار می گیرد (Strauss 1957: 5). در واقع، خطبه یا آغاز کتاب *تلخیص از منظر اشتراوس* حائز اهمیت زیاد است. فارابی در این مقدمه پیچیده و مهم مسائلی را مطرح می کند که اشتراوس بسیار به آن‌ها اهمیت می دهد. فارابی در ابتدا شرح می دهد قوه‌ای که انسان از طریق آن امر سودمند را تمیز می دهد به وسیله تجربه به فعل درمی آید، اما تجربه دور از خطا نیست و چنان که مغالطه پژوهان نشان داده اند، اغلب تجربه با خطا مواجه می شود. فارابی در این بخش خصوصاً بر این مطلب تأکید می کند که، برخلاف مردم عادی که با دیدن جزئیاتی چند حکمی کلی صادر می کنند، حکما به احکام صحیح و حقیقی ملتزم اند. این اظهارات فقط زمینه‌ای است برای بیان آن چه فارابی در ادامه می گوید (فارابی ۱۳۹۵: ۱۷-۱۸؛ فارابی ۱۳۵۳: ۳۵-۳۶). او غرض خود از این مقدمه را این می داند که «افلاطون

تبیین و نقد هرمنوتیک اشتراوس در زمینه تفسیر اندیشه‌های فلسفی اسلامی ۲۴۱

حکیم به خودش اجازه نمی‌داد که به هویدانمودن علوم و کشف آن‌ها برای همه مردمان بپردازد. از این روی طریق رمز و معما و پوشیده‌نویسی و دشوارنویسی را برگزید» (فارابی ۱۳۹۵: ۱۹؛ فارابی ۱۳۵۳: ۳۶). فارابی پیش از این بیان روشن ابتدا حال مردم عادی را وصف می‌کند که گاهی با دیدن برخی جزئیات و داشتن تجربه‌های محدود احکام کلی را نتیجه می‌گیرند؛ مثلاً با چند بار راست یا دروغ شنیدن تصور می‌کنند که از آن‌ها بعد نیز همیشه راست، یا دروغ، خواهند شنید. پس این ویژگی از نظر فارابی سبب می‌شود تا فلاسفه راهی به کار بندند تا علم را از نااهلان حفظ کنند:

حکما وقتی به این طبع مردم پی‌برند، به این کرده روی آوردند که حالتی از احوال را برای نوبت‌هایی فراوان از خود بروز دهند تا که مردمان برای مبنای همان حال به دادن حکم همراهی بپردازند، اما چندی بعد برخلاف آن حال ظاهر شدند و این امر از مردم پنهان ماند و گمان برده‌اند مطابق حالت نخستین آن‌ها است (فارابی ۱۳۹۵: ۱۸).

فارابی سپس حال فیلسوفان را با حال زاهدی پاک مقایسه می‌کند که پادشاه وقت او را در شهر زندانی کرد و دستور داد تا نتواند از هیچ‌یک از دروازه‌های شهر خارج شود. پس او برای خارج شدن از شهر لباس اهل بطلت بر تن کرد و تبور بر دست گرفت و به مستی تظاهر کرد. سپس در اوایل شب تبور زنان و نغمه‌خوان به یکی از دروازه‌ها رفت و وقتی دربان از او پرسید که کیست؟ پاسخ داد: «من آن زاهدم [که تو درپی او هستی]». دربان تصور کرد که او به‌سخره‌اش گرفته است و رندی است که تظاهر می‌کند زاهد است، اما در واقع زاهد خود را به‌درستی معرفی کرده بود (فارابی ۱۳۵۳: ۳۵). فارابی این حال را متناسب با حال افلاطون و نوشته‌هایش می‌داند و معتقد است که افلاطون اغلب با رمز و تلویح سخن گفته است، اما آن‌گاه نیز که به‌صراحت سخن گفته است از چشم خواننده نورزیده مخفی می‌ماند؛ بنابراین کسی که شارح افلاطون است باید در آن فن چنان ورزیده باشد و ممارست داشته باشد که بتواند تشخیص دهد کجا تلویح است و کجا تصریح (فارابی ۱۳۹۵: ۱۹-۲۰). آخرین نکته فارابی خود او را نیز در بر می‌گیرد، چراکه او اکنون در صدد است تا رساله‌ای از رسالات افلاطون را شرح دهد. هم‌چنین این مقدمه‌ای است برای این که فارابی مدلل سازد چرا تلخیص وی گاهی با متن افلاطونی متفاوت است.

اشتراوس به‌درستی تشخیص می‌دهد که این مقدمه فارابی شاهدهی متقن است برای نظریه خود، چراکه فارابی به‌درستی تشخیص داده است گاهی چیزی را که افلاطون بی‌پرده گفته است از نظر شارحان دور می‌ماند (Strauss 1957: 4). دست‌کم، از منظر معلم ثانی و

مؤسس فلسفه اسلامی هرمنوتیک اشتراوس در زمینه شرح افلاطون حیاتی است. هم‌چنین می‌توانیم از آثار دیگر نویسندگان نیز شواهدی بیابیم که تأییدی باشند برای پوشیده‌نویسی و نوشتن بین خطوط.

بر همین اساس است که ابن‌سینا در اول و آخر اشارات و تنبیهات توصیه می‌کند که کتابش به دست ناهلان نیفتد. هرچند این مستقیماً دلیلی بر پوشیده‌نویسی نیست، بلکه نوعی تقسیم‌بندی مخاطبان احتمالی مطلب است، در هر حال مؤید این امر است که مطالب آن برای در اختیار قرار گرفتن عوام مردم مناسب نیست. از یاد نباید برد که بنیاد نظریه اشتراوس این است که برخی آموزه‌های فلسفی وجود دارد که نمی‌تواند به‌سادگی بیان شود، بنابراین باید به‌انحای مختلف از آن که شایسته‌اش نیست پنهان شود. در این صورت، علاوه بر پوشیده‌نویسی می‌توان این را به نظر اشتراوس اضافه کرد که گاهی به‌جای پوشیده‌نویسی از حفظ مطالب و افشای آن‌ها بر «عوام» جلوگیری می‌شده است. وی در ابتدای پیش‌گفتارمانندش می‌نویسد:

این‌ها اشاراتی است بر اصول و مبانی و آگاهانیدن بر سخنان که هرکس بتواند آن‌ها را بفهمد از آن‌ها بینشی به‌دست خواهد آورد؛ و کسی که این‌ها برای او دشوار باشد آشکارتر از این‌ها سودی نبخشد. و برای فراهم کردن وسایل اعتماد بر خداست. و من آن سفارش را بازگفته و توصیه‌ام را تکرار می‌نمایم که در [عرضه کردن] محتوای این اجزا بر کسی که دارای شرایطی که در آخر این کتاب گفته‌ام نباشد بخل ورزیده شود (ابن‌سینا ۱۳۹۲: ۳۹).

این‌که محتوای کتاب نباید بر همه عرضه شود چنان برای ابن‌سینا مهم بوده است که، علاوه بر مؤخره، در این پیش‌گفتار نیز اشاره‌ای به آن می‌کند. قطعه‌ای که ابن‌سینا به آن توجه می‌دهد آخرین بخشی است که پس از نمط دهم اشارات و تنبیهات با عنوان «خاتمه و وصیه» قرار گرفته است؛ وی در آن‌جا می‌نویسد:

ای برادر، من در این اشارات حقیقت ناب را برای تو آماده ساختم. و لقمه‌های لذیذ حکمت را با سخن دل‌پذیر غذای جانت کردم. پس آن را از جاهلان و آدم‌های پست و کم‌هوش و کم‌استعداد و کم‌جرئت که میل او با افکار عامه باشد یا از فیلسوفان بی‌دین که مگسان ناتوان این میدان‌اند پاس دار. اگر کسی یافتی که پاک‌طینت و آدم درستی باشد و زود به‌طرف وسواس نمی‌شتابد و با چشم رضا و خوشنودی و صدق به حق می‌نگرد، پس هرچه خواست به‌تدریج و جزء‌جزء و تکه‌تکه در اختیار او بگذار

تبیین و نقد هرمنوتیک اشتراوس در زمینه تفسیر اندیشه‌های فلسفی اسلامی ۲۴۳

تا آن چه قبلاً گرفته باعث کنج‌کاوی وی در آن چه که خواهد گرفت بشود. و او را در عهد و پیمان خدا و ایمان قرار ده تا نتواند عهد خود را بشکند تا مسیر تو را بیماید و به تو تاسی کند. اگر این علم را شایع یا ضایع کنی، خدا میان من و تو حاکم خواهد بود و واگذاری کار به خدا کافی است (همان: ۴۹۲).

دو سطر آخر این قطعه دقیقاً اهمیت منظور ابن‌سینا را نشان می‌دهد: یک بار مخاطب بعید قسم داده می‌شود و یک بار مخاطب قریب ابن‌سینا. چنین هم نیست که این توصیه برای سه نمط آخر/اشارات باشد که مضامین عرفانی دارند، زیرا اگر این توصیه برای افشان‌کردن همین سه نمط بود، معنی نداشت که ابن‌سینا قبل از نمط اول کتاب همین توصیه را تکرار کند. در واقع این مسئله می‌تواند موضوعی برای تفسیر باشد، زیرا پیش‌گفتار به وضوح دلالت می‌کند که حفظ محتوای کتاب از کسانی که واجد شرایط نیستند به‌طور کلی لازم است و این مسئله برای همه نمط‌ها لازم است. از طرف دیگر، ابن‌سینا در پیش‌گفتار کوتاه می‌گوید که «توصیه را تکرار می‌کند». بنابراین این پیش‌گفتار پس از پایان یافتن کتاب افزوده شده است، نه قبل از آن. در هر صورت پنهان‌کاری در نوشتار شیوه‌های متفاوتی داشته است که یکی از آن‌ها این بوده است که کتاب یا رساله در اختیار همگان نباشد؛ راه دیگر پوشیده‌نویسی و پنهان‌کردن معنای حقیقی است. در اشارات و تنبیهات از هر دو روش استفاده شده است. جست‌وجویی کوتاه موارد و اوامری از این دست را نزد دیگر فیلسوفان نشان خواهد داد؛ برای نمونه سهروردی نیز در آخر کتاب حکمة الاشراق در وصیتش، پس از توصیه به عمل به واجبات و ترک منہیات، می‌نویسد:

شما را به مواظبت و پاس‌داری از این کتاب و حزم و هوشیاری درباره آن و مصون نگاه‌داشتن آن از نااهل سفارش می‌نمایم. من کارم را با شما به خدا واگذار می‌کنم. ... آن را فقط به اهلش بدهید، یعنی به کسی که در طریقه مشائیان محکم‌کار و متبحر شده، و در عین حال، دوست‌دار نورالله باشد و پیش از شروع به آن چهل روز ریاضت بکشد، گوشت نخورد، به خوراک بسنده کند، و خود را وقف تأمل در نور خدای عزوجل و اجرای اوامر قیم کتاب نماید (سهروردی ۱۳۸۸ الف: ۲۸۰).

شیخ اشراق در تلویحات نیز یک بار دیگر تأکید می‌کند: «لا تَبْدُلَنَّ الْعِلْمَ وَ اسْرَارَهُ اِلَّا لِأَهْلِهِ» (سهروردی ۱۳۸۸ ب: ۲۸۷). ممکن است اعتراض شود که این سخنان تنها مدلل می‌سازند که مطالب کتاب نباید به دست اهل بیفتند، اما این که معنایی باطنی و نیازمند تأویل دارند محل تردید است. می‌توان چنین پاسخ داد که حفاظت و نگه‌داری از مطالب و حقایق آن‌ها چند

مرحله دارد که حفاظت کلیت کتاب از نااهل تنها مرحله اول و لایه اول آن است. عنوان کتاب/اشارات و تنبیهات خود حاکی از نحوه بیان مطلب در آن است که مؤلف تنها به اشاراتی یا تنبیهاتی بسنده کرده است تا خواننده مستعد خود هدایت شود و اگر هدایت نشد، او مستعد نبوده است. مطالب کتاب *حکمة الاشراق* هم به وضوح این خصوصیت را دارند و ابهام و پیچیدگی‌های آن برخی از معانی را پنهان می‌کند؛ افزون‌بر آن، سهروردی در آخر وصیتش گزاره‌ای دیگر اضافه می‌کند که حکایت از این دارد که دست‌یابی به لب مطلب نیازمند راه‌نمایی است و با اتکای صرف به نوشته نمی‌توان به آن نائل شد. او می‌گوید: «کسی نباید بدون مراجعه به شخصی که خلیفه و جانشین است و علم کتاب در نزد او است، به سردرآوردن از اسرار آن طمع بورزد» (سهروردی ۱۳۸۸ الف: ۲۸۰). در واقع اگر جز این بود نیازی به چله‌نشینی و ریاضت و پرهیز از گوشت‌خوردن و غیره نبود.

۹. نقد و بررسی هرمنوتیک اشتراوس

چنان‌که دیدیم، مؤیدات فراوانی هست که نظریات هرمنوتیکی اشتراوس را تأیید می‌کنند، اما باید دید که آیا این اصول را می‌توان برای همه فلاسفه و به یک میزان به کار برد یا خیر و بررسی کرد که آیا اشتراوس از پس اثبات معتقدات خود برآمده است یا نه.

دیدیم که هرمنوتیک اشتراوس عمیقاً براساس تقابل و تضاد عقیده/دانش استوار بود که عقیده خصوصیت بارز جامعه است و دانش خصوصیت بارز فلسفه. پیش‌فرض دیگر اشتراوس این است که عقیده و دانش با هم در تضادند؛ از این رو، اگر فلسفه با دانش به جامعه عرضه شود که با عقیده کار می‌کند، دانش عقیده را متزلزل می‌کند. از تزلزل عقیده تزلزل جامعه ایجاد می‌شود. به همین دلیل است که فیلسوفان هم از جهت حفظ انسجام جامعه و هم از جهت حفظ جان خود نه فقط دانش را بروز نمی‌دهند، بلکه با پوشیده‌نویسی و با دروغ‌های شرافت‌مندان سعی می‌کنند دانش واقعی را از چشم مردم عادی پنهان کنند. این تقابل مناسب است، اما آیا به‌راستی نمی‌توان به آن خدشه وارد کرد؟

در وهله نخست، چنان‌که در بخش مربوط به فلسفه دیدیم، به نظر می‌رسد اشتراوس این مفهوم را از افلاطون وام گرفته است، خصوصاً از توصیفی که در تمثیل غار مشاهده می‌کنیم؛ اما این جنبه از نظریات اشتراوس کلیت هرمنوتیک او را دچار نقص می‌کند، زیرا این بخش از نظریه او بسیار بنیادی و مهم است و بدون آن نظریه نمی‌تواند تثبیت شود. این تضاد از این جهت مشکل پیدا می‌کند که عقیده این توانایی را دارد که سبب هدایت دانش

شود، هرچند پس از کسب دانش عقیده زائل می‌شود و دانش به‌جای آن می‌نشیند؛ اما در هر صورت برای کسب دانش وجود عقیده لازم است؛ بنابراین هر دانشی ابتدا از عقیده شروع می‌شود. اما چگونه ممکن است که عقیده و دانش متنافی یک‌دیگر باشند و هم‌دیگر را طرد کنند و در عین حال عقیده بتواند دانش را هدایت کند؟ به نظر نمی‌رسد اشتراوس بتواند این نقص را تبیین کند. مسئله مهم پیش‌روی او این است که چنان تضاد را دوقطبی می‌کند که گویی میان دانش و عقیده هیچ تناسبی نیست؛ در صورتی که دست‌کم افلاطون می‌تواند از این نقد بگریزد، زیرا برای او عقیده نوعی دانش موقت است که بعداً باید با دانش جای‌گزین شود. اما اشتراوس این تضاد را چنان برجسته می‌کند که فلاسفه را مجبور به پنهان‌نویسی و رمزی‌نویسی می‌بیند؛ حتی اگر این تضاد مفروض پنداشته شود و فرض بگیریم که تبیین شده است، هم‌چنان اشتراوس با این پدیدار بسیار معمولی مواجه است که فلاسفه توانسته‌اند عقاید را در طی زمان تغییر دهند، در صورتی که در مفروضات اشتراوس این کار بعید می‌نماید.

از جهت دوم، اگر فرض کنیم که خصوصیت و صفت مبرز فلسفه دانش است، پس در مورد خیل بسیار از فیلسوفانی که شارح و مفسر فیلسوفان پیش از خود بوده‌اند چه بگوییم؟ به‌طور مثال، اگر سهروردی را ببینیم می‌توانیم ببینیم که گاهی به پوشیده‌نویسی روی می‌آورد، اما شهرزوری نه فقط پوشیده‌نویس نیست، بلکه اساساً در فلسفه مقلد سهروردی است. پس دو حالت دارد: یا این‌که ملازمه فلسفه و دانش جرح می‌شود یا باید شهرزوری را از زمره فلاسفه خارج کنیم. به نظر می‌رسد محتمل‌ترین گزینه‌ای که اگر اشتراوس مجبور به انتخاب بود برمی‌گزید انکار فیلسوف‌بودن شهرزوری است. در این صورت ظاهراً مشکل حل خواهد شد، اما آیا این راه‌حل معتبر است؟ به نظر نمی‌رسد که این راه‌حل معتبر باشد، چراکه گویی صفت فیلسوف‌بودن همان پوشیده‌نویسی دانسته شده است و هرکس اهل پوشیده‌نویسی نبوده است گویی دانشی نداشته است. هم‌چنین، از جهت دیگر، باید به این مسئله هم پرداخت که پوشیده‌نویسی لزوماً مختص دانش نیست؛ فرض کنیم دو فیلسوف داریم که یکی اصیل و اهل دانش است و دیگری مقلد اوست. اگر عقاید اولی برای خود یا جامعه خطرناک باشد، برای دومی نیز خطرناک خواهد بود، پس هر دو باید پوشیده‌نویسی را مراعات کنند. اما در این صورت آن که اهل عقیده و دور از دانش بوده است نیز به پوشیده‌نویسی روی آورده است.

از طرف دیگر، اگر بپذیریم که فیلسوف اصلی بنابر مسائلی چند روی به پوشیده‌نویسی آورده است، پس چگونه ممکن است شارحی دست به شرح آثار او بزند و با آن مسائل

مواجه نشود؟ برای مثال، فرض کنیم ابن سینا با پوشیده‌نویسی فلسفه‌اش را در قالب عبارات رمزی و دشوار مخفی کند و برای آن دلیلی داشته باشد، مثلاً فرض کنیم که از ترس جاننش یا حتی از آن جهت که به دست ناهلان نیفتد؛ پس در این صورت چگونه می‌توان سه شرح حجیم فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، و شرح منقح قطب الدین رازی را توجیه کرد؟ به عبارت دیگر، فرض این بود که اگر ابن سینا آن چه را می‌خواست به صراحت بیان می‌کرد، اسباب وقایع ناگواری می‌شد؛ اما در این صورت چگونه ممکن است شروح موفقی مانند این سه شرح به همان نتایج ناگوار ختم نشوند؟ از این رو به نظر می‌رسد که سنت شرح‌نویسی کلیت نظر اشتراوس را دچار تزلزل کند، زیرا اگر جامعه برای فیلسوف خطرناک باشد، طبعاً باید همین خطر را برای شارح نیز داشته باشد. این مسئله در زمینه فلسفه افلاطون نیز صادق است، چراکه سنت شرح‌نویسی بر فلسفه افلاطون کم‌تر از عمر فلسفه نیست.

از جهت دیگر، اشتراوس بدون توجه به حالت‌های ممکن مذکور، این احتمال را در نظر نمی‌گیرد که خصوصیات شخصی و فکری فیلسوفان در پوشیده‌نویسی یا صریح‌نویسی و ظاهر‌نویسی دخیل باشد. گاهی برای این که استفاده‌کردن یا استفاده‌نکردن از پوشیده‌نویسی دو فیلسوف نزدیک به هم در یک فرهنگ خاص به شخصیت‌های متفاوت آن‌ها نسبت داده نشود، ممکن است مجبور باشیم تاریخ را تغییر دهیم. در واقع، چنین نمونه‌هایی وجود دارد و در این زمینه می‌توان از کندی و فارابی اسم برد. اواخر عمر کندی با اوایل عمر فارابی معاصر است. چنان‌که پیش‌تر دیدیم، اگر فارابی را پوشیده‌نویس و اهل نوشتن بین سطور بدانیم، بعید است بتوان چنین چیزی را برای کندی اثبات کرد. در واقع، کندی ویژگی‌های متضاد آن را نشان می‌دهد؛ چراکه اولاً در آثار او هیچ اثری از پوشیده‌نویسی یا دوری از تصریح دیده نمی‌شود و نیز در رساله‌ای درباره فلسفه که به معتمد نوشته است چنان به صراحت و روشنی از فلسفه‌اش سخن می‌گوید که عملاً هرگونه فرض باطن‌گرایی را منتفی می‌کند (بنگرید به کندی ۱۳۶۰). به درستی نمی‌توان فرض کرد که پس از مرگ کندی اوضاع جهان اسلام تغییر بنیادینی می‌کند و خلافت عباسی از خلافتی فلسفه‌دوست به قاتل فیلسوفان تبدیل می‌شود. بنابراین توجیه این امر که چگونه ممکن است دو فیلسوف هم‌عصر و هم‌وطن چنین متفاوت باشند از منظر هرمنوتیک اشتراوس قابل تبیین نیست.

از این جهت، اگرچه ممکن است این هرمنوتیک در سنت یونانی که خاستگاهش است به خوبی عمل کند، به نظر نمی‌رسد در سنت اسلامی با همان موفقیت کار کند. بنابراین به نظر می‌رسد که اشتراوس نتوانسته است به خوبی از پس اثبات اعتبار بنیان‌های نظری خود برآید.

۱۰. نتیجه‌گیری

لئو اشتراوس نظریه‌ای هرمنوتیکی بسط می‌دهد که محتوای آن این است که جامعه و فلسفه هر کدام یک ویژگی بارز دارند که ویژگی بارز جامعه عقیده است و ویژگی فلسفه دانش؛ هم‌چنین او معتقد است که این دو در برابر هم قرار می‌گیرند و به همین دلیل آموزه‌های فلسفی از جانب جامعه خطرناک تلقی می‌شوند. اشتراوس از همین رو می‌گوید که فیلسوفان، خصوصاً آن‌ها که در زمان‌های قدیم یا در کشورهایی که خطری برای تفکر آزاد وجود داشته است زندگی کرده‌اند، نوع خاصی از نوشتار را بسط داده‌اند که او آن را نوشتن بین‌سطور می‌خواند. در این نوع نوشتار حقیقت‌ها و آموزه‌های واقعی فیلسوفان از چشم افراد عادی پنهان می‌ماند. اشتراوس این اصول را در نوشتار فلسفی اغلب فلاسفه بزرگ می‌بیند. اگرچه می‌توان هرمنوتیک اشتراوس را در بسیاری از حوزه‌های فلسفی معتبر دانست و از فلسفه‌های باستانی و نیز فلسفه اسلامی مؤیدات زیادی برای آن آورد، در نهایت انتقاداتی نیز به آن وارد می‌شود. در این نوشته ابتدا مؤیداتی از فلسفه اسلامی ذکر شد که شامل مقدمه رساله تلخیص نوامیس/افلاطون بود که در آن فارابی به صراحت بر بنیادهای هرمنوتیکی تکیه می‌کند که بسیار نزدیک به هرمنوتیک اشتراوس است. دیگر فیلسوفان اسلامی نیز توصیه‌ها و آموزه‌هایی داشته‌اند که نزدیک به آموزه‌های اشتراوسی است، اما در عین حال برخی مسائل هست که نظریه هرمنوتیکی اشتراوس را دچار معضل جدی می‌کند. مهم‌ترین این معضلات مسئله‌ای است که در مورد تضاد عقیده/ دانش به عنوان ویژگی‌های جامعه و فلسفه وجود دارد. این نقد بر نظر اشتراوس وارد است که گاهی فیلسوفانی هستند که خود در زمینه فلسفه مقلدند و حتی گاهی در عین تقلید پوشیده‌نویسی نیز می‌کنند؛ از آن‌جا که فلسفه با دانش و پوشیده‌نویسی تعریف شده بود، پس مشخص نیست که این افراد فیلسوف‌اند یا عوام. در واقع، نمی‌توان آن‌ها را ذیل هیچ‌کدام از این عناوین قرار داد. محتوای این نقد این است که اگر فیلسوفان نتوانند آن‌چه را حقیقت می‌پندارند بگویند، به همان طریق و به همان دلایل غیرممکن است که سنت شرح‌نویسی وجود داشته باشد؛ چراکه در آن صورت همان موانعی که سبب پوشیده‌نویسی فیلسوف نخستین شده بود از وجود شروح نیز جلوگیری می‌کند. اما در واقع، سنت شرح‌نویسی قوی‌ای در فلسفه اسلامی از آغاز تاکنون وجود داشته است. آخرین نقدی که بر نظر اشتراوس وارد است این است که گاهی دو فیلسوف هم‌عصر و هم‌وطن خصوصیات متفاوتی در فلسفه خود دارند که به استناد وقایع تاریخ و اوضاع اجتماعی آن‌ها قابل تعلیل نیست، چراکه شرایط اجتماعی آن‌ها

نزدیک به هم است؛ بنابراین به نظر می‌رسد که خصوصیات فردی و شخصیتی فلاسفه بتواند روی نوشتار آن‌ها اثر بگذارد، اما اشتراوس این حالت را در نظر نگرفته است. درخاتمه می‌توان گفت که نظریه هرمنوتیکی اشتراوس می‌تواند درزمینه تفسیر فلسفه و فلسفه اسلامی مؤثر باشد، اما باید از موانع و محدودیت‌های آن نیز آگاه بود، چراکه محدودیت‌های آن گاه ممکن است سبب شود فیلسوفی را از زمره فلاسفه طرد کنیم یا تاریخ را برای تطبیق با نظریه تحریف کنیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. آن را می‌توان به رمزی‌نویسی هم برگرداند. پیش‌نهاد دیگر «پرخیده‌نویسی» است که پرخیده بر وزن فهمیده به فتح اول و سکون ثانی به معنای رمز، ایما، و اشارت است (بنگرید به برهان ۱۳۴۲: ج ۱، ۳۷۹).
۲. دقیقاً مشخص نیست که اولین صورت‌بندی آن از آن کیست، خصوصاً به دلیل نزدیکی زندگی آن‌ها به هم تعیین دقیق آن مشخص نیست. اما هرچه هست این است که این دو اولین کسانی بودند که این کار را انجام دادند.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲)، *اشارات و تنبیهات*، ج ۲، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- احمدی، بابک (۱۳۹۵)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۶ الف)، «تعقیب و آزار و هنر نوشتار»، در: *مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه*، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: نشر آگه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۶ ب)، «در باب نوع فراموش شده‌ای از نوشتار»، در: *مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه*، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: نشر آگه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۶ ج)، *گفتار سقراطی کسنوفون*، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: آگه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۶ د)، «فلسفه سیاسی چیست؟»، در: *مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه*، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: نشر آگه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۷)، *سقراط کسنوفون*، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: پگاه روزگار نو.
- افلاطون (۱۳۹۵)، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، تهران: خوارزمی.
- برهان، محمدحسین بن خلف تبریزی (۱۳۴۲)، *برهان قاطع*، تصحیح محمد معین، تهران: کتاب‌فروشی ابن‌سینا.
- پالمر، ریچارد ا (۱۳۸۹)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.

تبیین و نقد هرمنوتیک اشتراوس در زمینه تفسیر اندیشه‌های فلسفی اسلامی ۲۴۹

رضوانی، محسن (۱۳۸۳)، «اشتراوس و روش‌شناسی فهم فلسفه سیاسی اسلامی»، *علوم سیاسی*، ش ۲۸.
رضوانی، محسن (۱۳۹۳)، *فلسفه سیاسی اسلامی در غرب*: قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۸۸ الف)، *حکمة الاشراق*، ترجمه فتحعلی اکبری، تهران: نشر علم.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۸۸ ب)، *التلویحات اللوحیه و العرشیه*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

شجاعی جشقانی، مالک (۱۳۹۶)، *مقدمه ای بر فلسفه علوم انسانی: دیالتای و علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۵۳)، «تلخیص نوامیس افلاطون»، در: *افلاطون فی الإسلام*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، تهران: مؤسسه مطالعاتی دانشگاه مک‌گیل.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۹۵)، *تلخیص نوامیس افلاطون*، ترجمه احمد فرادی اهوازی، تهران: نگاه معاصر.

فورتین، ارنست (۱۳۸۹)، «گفت‌وگو با گادامر: ماجرای من و اشتراوس»، *کتاب ماه فلسفه*، ش ۴۰.
کندی، ابویوسف یعقوب (۱۳۶۰)، *نامه کندی به المعتصم بالله در فلسفه اولی*، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش.

واینسهایمر، جونل (۱۳۸۱)، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

Fortin, Ernest L. (1984), "Gadamer on Strauss: An Interview", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 12, no. 1.

Janssens, David (2008), "Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy and Politics", in: *Leo Strauss's Early Thought*, USA: State University of New York Press. Lampert, Laurence (2009), "Strauss's Recovery of Esotericism", in: *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, S. B. Smith (ed.), USA: CUP.

Mantzavinos, C. (2016), "Hermeneutics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/hermeneutics>>.

Plato (1992), *Republic*, trans. Allan Bloom, Second Edition, USA: Basic Books.

Smith, Steven B. (2009), "The Outlines of a Life", in: *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, S. B. Smith (ed.), USA: CUP.

Strauss, Leo (1957), "How Farabi Read Plato's Laws", Transcript by Mélanges Louis Massignon, Paris: Institut Francais de Damas.

Strauss, Leo (1954), "On a Forgotten Kind of Writing", *Chicago Review*, vol. 8, no. 1.

Strauss, Leo (1980), *Persecution and the Art of Writing*, USA: UCP.

Strauss, L. and H. G. Gadamer (1978), "Correspondence Concerning Wahrheit und. Methode", *The Independent Journal of Philosophy*, no. 2.