

## نقدی بر اندیشه سیاسی لئواشترائوس

ناصر تاجیک\*

### چکیده

این مقاله به بررسی مبانی هرمنوتیکی لئواشترائوس و تأثیر آن بر اندیشه سیاسی و قرائت وی از آثار افلاطون پرداخته است. باور وی به تعالیم سرّی و علنی فیلسوفان و ترس آنان از تعقیب و آزار راهی برای مطالعه معمولی آثار فیلسوفان نمی‌گذارد. و همه آنچه که به نام فلسفه از آثار آنان گفته شده دروغ شرافتمندانه‌ای است که فیلسوفان ناچار بوده‌اند به مردم بگویند؛ آنان در پنهان خویش، باورهای دیگری داشته‌اند که مصلحت نمی‌دیدند تا سرّ خویش را جز برای اصحاب، نمایان سازند. در حقیقت، اشترائوس خود دشمن فلسفه به معنایی است که در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود. در این مقاله به‌طور جدی و با دلایل منطقی به نقد این دیدگاه پرداخته‌ام. انگیزه اشترائوس در رویکرد به آثار افلاطون بحران در غرب بوده است اشترائوس در بحث از عدالت در جمهور افلاطون، دیدگاه تراسیماخوس را منطقی می‌داند و معتقد است: «عدالت چیزی نیست جز عمل به نفع و مصلحت اقویا». او دفاع سقراط در برابر این دیدگاه را ناقص دانسته، بر این باور است که سقراط نیز با تراسیماخوس هم‌عقیده بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** دانش هرمنوتیک، فلسفه سیاسی، اشترائوس، تعقیب و آزار، پوشیده‌نویسی.

### مقدمه

موضوع این مقاله به دو دانش هرمنوتیک و فلسفه سیاسی مربوط می‌شود. اشترائوس با دیدگاه تاویلی خاص خود به‌سراغ متون فلسفی افلاطون رفته و قرائتی خاص از آن را به‌دست داده است. او با استناد به برخی گفته‌های افلاطون که دروغ‌گویی را برای

\* دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبایی [naser\\_tajik@yahoo.com](mailto:naser_tajik@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۷/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۸/۲۲

فیلسوف - شاه روا دانسته است و نگارش اندیشه‌ها و در دسترس مردم نهادن آن‌ها را موجب آشفته‌گی در برداشت‌ها دانسته است، نیز شکنجه و آزاری که فلاسفه برای اندیشه‌های خود تحمل کرده‌اند، به نوعی جامعه‌شناسی فلسفه رسیده است که برپایه آن فلاسفه مردم را لایق آن ندانسته‌اند که حقایق را بی‌پرده به آنان بگویند. از این رو، نوشته‌های آنان برای سرگرم کردن مردم با دروغ‌هایی است که برای ثبات اجتماعی ضروری می‌نماید. بر این پایه، آموزه‌های اخلاقی - حقوقی، دینی و سخن‌گفتن از فضیلت، رذیلت، خدا، آخرت، عدالت، دادگری و همه آموزه‌هایی که به نام حقایق به مردم گفته می‌شود و کارکرد مثبتی برای بقاء جامعه داشته است، تنها با رویکردی پراگماتیستی می‌تواند دارای ارزش باشد. این ارزش‌ها نه ثباتی دارند و نه ذاتاً ارزشی داشته‌اند؛ نه موجب برتری یکی بر دیگری می‌شوند و نه در جهان دیگر می‌توانند برای انسان خوشبختی بیاورند. فیلسوفان این حقایق را از مردم پنهان داشته‌اند و تنها برای برخی از شاگردان خود ابراز کرده‌اند. هرکسی گنجایش شنیدن این حقایق را ندارد. پس کتاب‌های فلاسفه ظاهری دارد و باطنی. ظاهر آن برای عوام الناس و باطن آن برای هوشمندانی نوشته شده است که می‌توانند از میان سطور این متن‌ها پیام واقعی فیلسوفان را دریابند.

این دیدگاه هیچ‌گونه فرقی میان فلاسفه و سوفسطائیان نمی‌گذارد جز اینکه سوفسطائیان محافظه‌کار نبودند و همه چیز را آشکارا در بحث‌ها و نوشته‌های خود می‌آوردند؛ ولی فلاسفه با آگاهی از روحیات مردم هر سخنی را در هر جایی نمی‌گفتند. باور هردو گروه یک چیز بوده است. این نوع نگاه، هیچ فضیلتی برای فیلسوفان در برابر سوفسطائیان باقی نمی‌گذارد و ماهیت فلسفه را هم دگرگون می‌سازد. فلسفه مشتق دروغ و نیرنگ است که فلاسفه از روی ناچاری نوشته‌اند یا به تصنع آن را در برابر سوفسطائیان بر زبان جاری کرده‌اند.

پرسش‌های بنیادین در این نوشتار این است که این دیدگاه در خود چه تناقضاتی دارد و آیا این تصویر از فلاسفه، به‌ویژه افلاطون، تا چه اندازه با حقایق متقن پذیرفته‌شده از سوی اشتراوس و پیروان او هم‌خوانی دارد. آیا همواره فیلسوفان از جباران تاریخ ترسیده‌اند و مافی‌الضمیر خود را پنهان داشته‌اند؟ با چه ملاکی اشتراوس توانسته است درون همه فلاسفه را بخواند و این ویژگی را به آنان نسبت دهد؟ آیا خود فلاسفه در جایی پنهان از دیدگان دیگران سخنی در این باره گفته‌اند که تنها اشتراوس از آن باخبر

است؟ و سرانجام این باطنی‌گرایی افراطی چگونه توجیه می‌شود؟ و بر دیدگاه‌های او برای اصلاح لیبرالیسم چه خرده‌هایی می‌توان گرفت؟

## ۱. هرمنوتیک اشتراوس

دیدگاه‌های هرمنوتیکی وی را بیشتر در کتاب *تعقیب و آزار* و *هنر نگارش* می‌توان دید. اشتراوس در مقدمه این کتاب مباحث آن را از سنخ «جامعه‌شناسی فلسفه» می‌داند که زیرشاخه‌ای از جامعه‌شناسی معرفت است. او می‌نویسد:

«شاید بتوان گفت که موضوع مقالات آینده در حوزه «جامعه‌شناسی معرفت» قرار می‌گیرد؛ «جامعه‌شناسی معرفت» خود را به بررسی معرفتی خاص محدود نمی‌سازد، این علم به نقادی مباحث خود معرفت بی‌طرفانه به بررسی هر چیزی که به‌ظاهر نوعی معرفت است و نیز به بررسی معرفت محض می‌پردازد.» (Strauss, 1988A)

دیدگاه‌های هرمنوتیک اشتراوس را در سه بخش می‌توان بررسی کرد:

### الف) تعقیب و آزار فرآیندی محافظه‌کارانه

اشتراوس، در کتاب *تعقیب و آزار* و *هنر نگارش* (Presecution and the art of writing)، نمونه‌هایی از تأثیر استبداد فکری بر جوامع را در طول تاریخ یادآور می‌شود و توضیح می‌دهد که این استبداد فکری چه از سوی نهادهای سیاسی و چه از سوی نهادهای دینی، مانند دادگاه‌های انگیزاسیون چگونه سبب آزار و شکنجه آزاداندیشان هر عصری شده است و به دنبال آن، بر تفکرات و شیوه نگارش آنان اثر گذاشته است. او عمدتاً به هماهنگی فکری فلاسفه با دین حاکم بر جامعه توجه کرده است و آن را ناشی از ترس از تعقیب و آزار می‌داند.

موضوعاتی که اشتراوس در این کتاب به آن‌ها توجه کرده است، باید در ذیل «جامعه‌شناسی معرفت» قرار گیرد، ولی نتیجه‌ای که در پایان می‌گیرد، نتیجه‌ای کاملاً هرمنوتیک و مربوط به نگارش متن است. او معتقد است که این فشارهای اجتماعی باعث شده است تا فلاسفه عقاید واقعی خود را در زیر معماها، اشارات، تلمیحات، تناقضات عمدی پنهان سازند، تا از تعقیب و آزار در امان بمانند. این عقاید واقعی را تنها عده اندکی خواهند فهمید؛ زیرا، این عقاید حقایق خطرناکی است که عموم مردم باید از آن بی‌اطلاع باشند. آنچه عموم مردم در متون فلسفی می‌بینند دروغ‌های شرافتمندانه‌ای

است که برای ردگم کردن گفته شده است و عقاید واقعی فیلسوفان نیست. خانم «شادیا دروری» در این باره می‌گوید:

«اشتراوس استدلال کرده است که همه فلاسفهٔ گذشته، می‌دانستند که فعالیت فلسفی آن‌ها مستلزم خطر است، بنابراین به کار خود معماها، اشارات، سرنخ‌ها، تلمیحات، زبان آشفته، تناقضات عمدی و لطایف‌الحیل دیگر را چاشنی زدند تا اندیشه‌های حقیقی خود را پنهان کنند. هر کتاب بزرگی شامل آموزه‌های دوگانه است: یک پیام همه‌کس‌فهم یا آموزه عمومی و یک پیام سری و خصوصی.» (Strauss, 1986: 65).

لئو اشتراوس خود درباره فرآیند محافظه‌کارانه تعقیب و آزار می‌نویسد:

«در بسیاری از کشورهایی که صدها سال عملاً از آزادی کامل بیان، برخوردار بوده‌اند آن آزادی اکنون سرکوب می‌شود و برای هماهنگ ساختن سخنان، با نظراتی که دولتمردان آن را مناسب می‌دانند یا با جدیت تمام آن را قبول دارند آزادی جای خود را به اجبار و زور می‌دهد. ارزش آن را دارد که اینک به اختصار به تأمل در تأثیر آن اجبار یا تعقیب بر افکار و همین‌طور اعمال پردازیم (Strauss, 1988A: 22).

اشتراوس، که خود از محافظه‌کاران دگماتیست است، در این جا از تلاش دولت‌ها برای ایجاد وحدت فکری از راه اجبار و تعقیب به‌شدت انتقاد می‌کند و از نبود آزادی تأسف می‌خورد او دربارهٔ تأثیر این اجبار و تعقیب بر توده مردم و جوانان معتقد است که این گروه دیر یا زود آنچه را دولت‌ها می‌گویند، حقیقت تلقی خواهد کرد و این تأثیرپذیری را ناشی از نبود گزینه‌های دیگر در جامعه و تکرار بی‌درپی گزینه واحد می‌داند.

«بخش عمده‌ای از مردم، احتمالاً اکثریت قریب‌به‌اتفاق نسل جوان، دیدگاه‌های دولت را دیر یا زود حقیقت می‌شمرند. آنان چگونه قانع شده‌اند؟ و عامل زمان چه هنگام تأثیر گذاشت؟ آنان با اجبار قانع نشده‌اند، زیرا اجبار اقناع را با خود نمی‌آورد و صرفاً راه را برای اقناع با ساکت کردن گزینه مخالف آن باز می‌کند. آنچه آزادی فکر نامیده می‌شود، در بیشتر موارد و حتی به‌خاطر همه اهداف کاربردی عبارت است از توانایی انتخاب میان دو یا چند فکر گوناگون که از سوی اقلیت اندکی از مردم، که سخنگو یا نویسنده هستند، ارائه شده است.» (Ibid: 22).

هنگامی که اشتراوس دربارهٔ تعقیب سخن می‌گوید مرگ سقراط با جام شوکران را یادآور شده آن را پندآموزترین رویداد برای فیلسوفان بعدی می‌داند؛ پس از محاکمه سقراط فیلسوفان دیگر دانستند که هر راستی را نشاید گفتن و دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز است.

در نقد نظریه تعقیب و مرگ سقراط گزینه‌های دیگری هم وجود دارد و آن به خطر افتادن منافع اقتصادی گروهی از بازرگانان یا حتی حسادت کسانی است که سقراط جاهل و نادانی آن‌ها را اثبات کرده بود. پس گزینه واحدی در این زمینه وجود ندارد و درباره سایر فیلسوفان تعقیب شده، دیگر نمی‌توان این ملاک را به کار گرفت. زیرا انگیزه‌های اقتصادی، روانی و اجتماعی گوناگونی برای مخالفت با فیلسوفان وجود داشته است که درباره هر فیلسوف باید به مطالعه موردی پرداخت.

اشتراوس معتقد است که هر کس که مورد تعقیب و آزار قرار گرفته دلیلش بیان حقایق بوده است. سؤالی که متوجه این ادعا می‌شود این است که فیلسوفان تعقیب شده آراء متخالف و متناقض با یکدیگر داشتند. چگونه می‌شود همه این آراء را حقایق فلسفی دانست؟ مثلاً دیدگاه‌های دو فیلسوف تعقیب شده را نمی‌توان پیدا کرد که با یکدیگر متناقض نباشد. اصولاً مگر می‌توان حقیقت بودن یک گزاره را در رفتار جامعه مردم جستجو کرد؟ مناط صدق و کذب قضایا امری نیست که بتوان آن را در تعقیب و آزار یا حمایت مردم و حکومت‌ها یافت.

بخش دیگر ادعای اشتراوس این است که فیلسوفانی که مورد آزار و شکنجه قرار نگرفتند، در کتاب‌های خود دروغ‌های شرافتمندانه نوشتند تا خوراک فکری عوام را فراهم کرده باشند. این ادعا نیز بر مبنای پیشداوری غلط وی می‌باشد. او فرض را بر این قرار می‌دهد که هر حقیقتی که فیلسوف به آن می‌رسد باید تحریک‌آمیز باشد و اگر نتواند خشم مردم را برانگیزد، از حقیقت بهره‌ای ندارد و دروغ شرافتمندانه است.

اشتراوس مدعی می‌شود که این حقایق فلسفی را از لابه‌لای آثار فلسفی یافته است و تنها وی توانسته پیام پنهان فیلسوفان را از زمان افلاطون تا ماکیاوولی درک کند. این ادعا دلیلی به دنبال خود ندارد. هر کس می‌تواند مدعی شود که پیام نهان فیلسوفان گذشته را فهمیده و آنان را به خویش منسوب کند و از هم‌فکران خود بشمارد. وی برای اثبات ادعای خود باید بتواند از راهی غیر از عوارض اجتماعی یک اندیشه مانند تعقیب و آزار یا حمایت مردم و حکومت‌ها دلایل معقولی را ارائه نماید و گرنه ادعای فهم پیام پنهان فیلسوفان گذشته بی‌اساس و تهمت و افتراء به آنان خواهد بود.

### ب) تعالیم سری و تعالیم علنی

ادعای دیگر اشتراوس در بحث تعقیب و آزار فیلسوفان این است که تعالیم سری آنان همیشه ناشی از ترس از تعقیب بوده است. او هیچ انگیزه دیگری را در پوشیده‌نویسی

فیلسوفان تا این حد مؤثر ندانسته است. ما هرگز منکر این نیستیم که محافظه‌کاری فیلسوفان و پوشیده‌نویسی آن‌ها از ترس تعقیب و آزار ناشی شده است، ولی عوامل دیگری را می‌شناسیم که باعث شده فیلسوفان سخنان خود را رمزآلود بیان نمایند تا در دسترس ناهلان قرار نگیرد.

هر معرفتی در آغاز ممکن است برای همگان قابل درک باشد، ولی هرچقدر به پیش می‌رود، به‌طور طبیعی پیچیده‌تر شده و از دسترس عوام دور می‌شود. به‌طوری‌که برای آموزش آن دانش فرد باید با زبان اهل فن آشنا شود و از اصطلاح‌شناسی آنان آگاه گردد. همه معارف بشری این مسیر را طی می‌کنند و ترس از تعقیب در این کار هیچ دخالتی ندارد. در اعصار گوناگون گاهی ارزش یک علم به نغز‌گویی و نکته‌فروشی بوده است، به‌گونه‌ای که نوشتن یک متن ساده و همه‌کس‌فهم حمل بر بی‌دانشی نویسنده می‌شده است. از این‌رو، نویسندگان تلاش می‌کردند تا سخنان خود را هرچه بیشتر پنهان کنند. عامل دیگر در پوشیده‌نویسی قریحه نگارش هر فیلسوف است. همه فیلسوفان حتی اگر بخواهند در بیان اندیشه‌های خود به یک اندازه صراحت ندارند. مثلاً، اندیشه‌های هگل، که گاهی تفسیرهای گوناگون می‌پذیرد، ناشی از سبک نگارش شخصی وی می‌باشد و ترس از تعقیب هیچ‌گونه تأثیری بر آن ندارد. غالب فیلسوفان آلمانی در نگارش خود صراحت لازم را نداشته‌اند. این مشکل گاهی ریشه در زبانی دارد که فیلسوف با آن می‌اندیشد و افکار خود را بیان می‌کند. و گاهی در به‌کارگیری اصطلاحات فلسفی رایج در غیر از معانی متعارف آن‌ها از سوی برخی فیلسوفان است؛ مثلاً، کانت بسیاری از اصطلاحات رایج را در غیر از معانی متعارف آن‌ها به‌کار گرفته است. عامل دیگر در پوشیده‌نویسی طبیعت مسائل فلسفی است. برخی مسائل طبیعتاً آسان هستند، ولی برخی دیگر، ذاتاً دشوارند نویسندگان و فیلسوفان وقتی در بیان مسائل نوع دوم همه تلاش خود را می‌کنند تا به زبانی آسان آن‌ها را بیان کنند بازهم ناکام می‌مانند.

از آنچه گفته شد، نتیجه می‌گیریم صراحت و خفاء سخن همیشه از عوامل خارجی مانند ترس از تعقیب ناشی نمی‌شود و چه‌بسا از نویسنده یا طبیعت موضوع مورد بحث ناشی شود. پس استدلال اشتراوس درباره پوشیده‌نویسی فیلسوفان، پایه و اساس محکمی ندارد و عوامل گوناگون بسیاری می‌تواند نوشته‌های فیلسوفان را رمزآلود و دارای ظاهر و باطن گرداند. اشتراوس در کتاب خود به‌نام تعقیب و هنر نگارش فصلی را به بررسی ویژگی ادبی کتاب موسی‌بن میمون اختصاص داده است. در این فصل، به بررسی دیدگاه‌های وی درباره متن تورات و کتاب مقدس می‌پردازد و شیوه پوشیده‌نویسی را در

تورات و انجیل هم جاری می‌داند. اگر بپذیریم که پوشیده‌نویسی از ترس از تعقیب ناشی می‌شود، دست کم درباره خدا نمی‌توان پذیرفت که او هم از ترس به پوشیده‌نویسی دست یازیده است. متون دینی دیگر هم، که از وحی الهی ناشی شده‌اند و دارای محکم و متشابه و ظاهر و باطن هستند، خودبه‌خود نقضی بر قاعده اشتراوس خواهند بود. زیرا وحی قاعده خود را فراگیر و عام می‌داند و هر پوشیده‌نویسی را ناشی از ترس می‌شمارد.

اگر علت پوشیده‌نویسی را ترس از تعقیب بدانیم، فیلسوفان برای بیان آراء واقعی خود گزینه‌های دیگر پیش روی داشته‌اند که می‌توانستند از آن‌ها بهره‌گیرند؛ مثلاً، مهاجرت به کشورهای دیگری که آراء فیلسوفان با فرهنگ آن‌ها متعارض نباشد نیز مهاجرت به کشورهای که، در همان زمان‌های گذشته، از آزادی و دموکراسی بهره‌مند بوده و به شکنجه و آزار فیلسوفان نمی‌پرداخته‌اند. این گزینه‌ها را فیلسوفان زیادی انتخاب کرده‌اند و دیدگاه‌های خود را چنان که می‌خواستند، نوشته و بیان کرده‌اند پس نمی‌توان گفت همه فیلسوفان پس از سقراط تا زمان ماکیاولی از ترس به رمز‌نویسی روی آورده‌اند.

در امپراتوری روم باستان، که به تعقیب مسیحیان می‌پرداختند، فیلسوفان با آزادی کامل هر چه می‌خواستند، می‌نوشتند و هیچ‌کس آنان را تعقیب نمی‌کرد. اشتباه اشتراوس در این است که فکر می‌کند تنها بعد از رنسانس فیلسوفان توانسته‌اند هر چه در دل دارند بگویند و هیچ محیط آزادی در گذشته وجود نداشته است و هیچ گزینه دیگری پیش روی فیلسوفان قرار نداشته است.

از آنچه تاکنون گفته شد، نتیجه می‌گیریم که مبانی استدلال بر پوشیده‌نویسی و نگارش بین‌السطور بسیار ضعیف است و نمی‌توان آن را هرمنوتیک متون فلسفی قرار داد و این همه نتایج عجیب و غریب از آن گرفت. این به معنای انکار کلی پوشیده‌نویسی نیست؛ زیرا، بسیاری از فیلسوفان و عارفانی، که برای دورماندن اندیشه‌های آنان از دست نامحرمان، از این روش بهره گرفته‌اند، ولی ترس از شکنجه و آزار نداشتند. و معتقد بودند که ظرفیت فکری افراد متفاوت است و همگان صلاحیت دانستن همه چیز را ندارند.

### ج) دروغ‌های شرافتمندانه

عنوان دیگری که وی برای تعالیم علنی به کار می‌برد، اصطلاح دروغ‌های شرافتمندانه است. او این واژه را از افلاطون وام گرفته و در هرمنوتیک خود به کار برده است. او معتقد است که افلاطون از این روش پیروی کرده است. و نوشته‌های او تعالیم علنی و همگانی یا همان دروغ‌های شرافتمندانه است. او در مقدمه کتاب «تعقیب و هنر نگارش» می‌نویسد:

«نوشته‌ها، طبیعتاً در اختیار همه کسانی که توانایی خواندن دارند، قرار می‌گیرد. بنابراین، فیلسوفی که شیوه دوم (exoteric) را برمی‌گزیده می‌توانسته تنها آرائی را تبیین کند که برای اکثریت غیرفیلسوف مناسب بوده است. همه نوشته‌های او باید به‌طور اخص تعالیم علنی باشد. این آراء از هر لحاظ با واقعیت مطابقت ندارد. فیلسوف بودن یعنی: نفرت بیش از اندازه از دروغ در نفس. او درباره این واقعیت که چنین آرائی صرفاً قصه‌های جذاب یا دروغ‌های شرافتمندانه یا آراء احتمالی هستند، خود را فریب نمی‌دهد. و آن را به‌عهده خوانندگان فیلسوف خود می‌گذارد که حقیقت را از بیان شاعرانه یا دیالکتیک جدا کند» (Strauss, 1988A: 25).

منظور اشتراوس همان خوانندگانی است که زیرکانه خود را به ظاهر سخن سرگرم نمی‌کنند و پیوسته به باطن سخن نظر دارند. البته نویسنده نباید هیچ اشاره‌ای که دروغ‌های شرافتمندانه را از حقایق شرافتمندانه‌تر متمایز سازد داشته باشد؛ چون این کار نقض غرض خواهد بود.

افلاطون در جاهای گوناگون از کتاب‌های خود دروغ‌گویی را ناپسند دانسته است. او در کتاب دوم جمهور، هنگام بحث از تغییرناپذیری خدا، از دروغ و انواع آن سخن گفته است. خدایان تغییر نمی‌پذیرند، به ما دروغ نمی‌گویند و دروغ‌گویی را ناپسند می‌دانند. او با این سخنان می‌خواهد شاعران و قصه‌نویسان را از دروغ‌گویی و بد جلوه دادن خدایان، که الگوهای رفتاری مردم هستند، برحذر دارد.

«چگونه می‌توان تصور کرد که خداوند به‌وسیله گفتار یا کردار ما را اغفال و خلاف حقیقت را به ما وانمود کند؟ گفت: نمی‌دانم. گفتم: مگر نمی‌دانی که همه خدایان و مردمان کذب حقیقی را مذموم می‌دانند؟ گفت: مقصودت چیست؟ گفتم: مقصودم این است که هیچ‌کس مایل نیست شریف‌ترین جزء وجود خود را به دروغ بیالاید و در مورد اهم امور حیاتی کذب در آن جزء وجود راه دهد؛ بلکه به عکس، همه‌کس از این‌گونه دروغ بسیار بیزار است.» (افلاطون، ۱۳۸۱: ۱۳۸).

افلاطون، در جای دیگر، در موضوع نزاع بین فلسفه و شعر، بر حقیقت‌گویی تأکید می‌کند و شاعران را به جهت دروغ‌گویی‌شان از شهر بیرون می‌کند و کار خود را به حکم استدلال عقلی می‌داند.

«ما از قوهٔ جاذبهٔ شعر غافل نیستیم، منتها خیانت به حقیقت را به‌هیچ‌صورت مجاز نمی‌دانیم... معذک، مادام که شعر حقانیت خود را ثابت نکرده هروقت به آن گوش دهیم همین استدلال خود را طلسم‌وار ورد زبان خواهیم ساخت تا مبادا دوباره گرفتار آن عشق کودکانه (به شعر) گردیم که تودهٔ مردم هنوز دچار آنند» (همان: ۵۷۸).



افلاطون که خود در جوانی به شعر و انواع دیگر هنر علاقه وافر داشته، با آشنایی با فلسفه و هدف عالی آن؛ یعنی، حقیقت‌جویی، به سختی با شعر و شاعران مبارزه می‌کند و آن را به‌طور مشروط در جامعه آرمانی خود راه می‌دهد. سخنان حکیمانه وی جای هیچ‌گونه شک و تردیدی باقی نمی‌گذارد که حقیقت و تنها حقیقت در نزد او ارزش دارد. در کتاب ششم فیلسوف حقیقی را شایسته زمامداری می‌داند و درباره صفاتی که باید داشته باشد، سخن می‌راند از جمله ویژگی‌های فیلسوف شاه‌بیزاری از دروغ است. او می‌نویسد:

«اکنون یک صفت دیگر ذکر می‌کنم ملاحظه نما، آیا لازم نیست تا کسانی که صفات آنان را بیان کردم، دارای این صفت هم باشند؟ گفت: آن صفت کدام است؟ گفتم: آن صفت همانا راستی است و اراده‌انسان به اینکه هرگز دروغ را دانسته نپذیرد؛ بلکه از آن بیزار و بر راستی عاشق باشد گفت: ظاهراً چنین است.» (همان: ۳۳۷).

افلاطون حکمت را ملازم با حقیقت‌جویی و حقیقت‌گویی می‌داند و هر دو را برخاسته از طبیعت فیلسوف می‌داند. دروغ‌گویی یا دروغ‌نویسی کاری خلاف طبیعت فیلسوف است. افلاطون در این‌جا با این سخنان یک اصل بنیادین را در زندگی فیلسوفان پایه‌گذاری می‌کند: راست‌گفتن دلیلی جز هماهنگی با فطرت حقیقت‌جوئی فیلسوف ندارد. اگر جز این بود سؤال برانگیز می‌شد. فیلسوف وقتی به قدرت می‌رسد نیز اصل را بر راست‌گویی می‌نهد. اگر در نوشته‌های افلاطون بیشتر جستجو کنیم، مطالب انبوهی را می‌توان درباره فضیلت راست‌گویی گردآوری کرد و کسی که ادعایی خلاف این امر دارد باید دلایل بیشتری را ارائه کند؛ زیرا مدعی خلاف اصل است.

چیزی که باعث شده است کسانی مانند اشتراوس اعتقاد به فریبکاری فیلسوفان از جمله افلاطون پیدا کنند، بحثی است که افلاطون، درباره جواز دروغ‌گویی حاکمان، در برخی موارد، در کتاب سوم دارد. در این‌جا عین عبارات افلاطون آورده می‌شود. افلاطون می‌نویسد:

«گفتم: نکته دیگر، اهمیت راست‌گویی است اگر همان‌طور که ما کمی پیش گفتیم، دروغ برای خدایان بی‌فایده باشد و برای بشر نیز فقط خاصیت داروئی داشته باشد، پس واضح است که به‌کاربردن یک چنین دارو باید تنها به تجویز پزشک صورت گیرد؛ و کسی که پزشک نیست نباید با آن سروکار داشته باشد. گفت: بدهی است. گفتم: پس اگر دروغ گفتن برای کسی مجاز باشد فقط برای زمامداران شهر است که هروقت صلاح شهر ایجاب کند خواه دشمن، خواه اهل شهر را فریب دهند، اما این رفتار برای هیچ‌کس دیگر مجاز نیست.» (همان: بند ۳۸۹).

چنان که می‌دانیم زمامداران همان حکیمان هستند و آن‌ها می‌توانند دروغ بگویند. چگونه اشتراوس توانسته است از عبارات فوق، دروغ‌نویسی فیلسوفان را به‌عنوان یک اصل نه و نه یک استثنا، استنباط کند؟ استثنایی بودن و اضطراری بودن دروغ برای زمامداران، چنان آشکار است که نیازی به توضیح ندارد. وقتی افلاطون برای دروغ خاصیت یک دارو را قائل است، با تشبیه خود کاملاً روشن می‌کند که همان‌طور که دارو غذا نیست که همیشه بتوان آن را مصرف کرد دروغ مجاز نیز مصرف همیشگی برای فیلسوف ندارد. هم‌چنان که بیماری یک استثنا در زندگی بشر است، شرایط خاص جامعه که باید در آن هنگام دروغ شرافتمندانه گفت، یک ضرورت است و تاوقتی که آن شرایط اضطراری وجود دارد، این جواز وجود دارد. پس از رفع آن وضعیت یا آن مورد خاص، به اصل برمی‌گردیم و دروغ در نظر افلاطون همان زشتی‌های سابق‌الذکر را دارد.

فیلسوفان، به‌جز زندگی سیاسی، به‌عنوان حاکم، زندگی فکری هم دارند. افلاطون در این‌جا فیلسوف را نه از آن حیث که نویسنده آثار فلسفی است، بلکه به‌عنوان یک حاکم سیاسی مجاز به این نوع دروغ‌گویی می‌کند. چه ترجیحی وجود دارد که اشتراوس به این عبارت که دروغ‌گویی را مجاز دانسته پایبند شده و آن‌همه سخنان را رها کرده و اصل را بر دروغ‌گویی نهد. اگر فرض کنیم افلاطون بر دروغ‌گویی و راست‌گویی به یک اندازه تأکید کرده بود، باز هم ترجیح یکی بر دیگری نیازمند دلیل بسیار نیرومندی بود، حال آنکه افلاطون بر راست‌گویی تأکید فراوان کرده و دروغ‌گویی را یک دارو که باید فقط طیب تجویز نماید دانسته است.

شاید طرفداران تئوری دروغ‌های شرافتمندانه بر ما خرده گیرند که در نقد این تئوری شما به سخنان افلاطون استناد کرده‌اید؛ و حال آنکه اگر افلاطون در سخنان خود با دروغ‌گویی مخالفت کرده است، خود آن مخالفت هم نوعی دروغ شرافتمندانه بوده است و نمی‌توان با استناد به آن به اصل تئوری حمله کرد؛ زیرا هنگامی که خود شی زیر سؤال است، نمی‌تواند برای اثبات چیز دیگر آن را به کار گرفت. در پاسخ به این ایراد می‌گوییم: شما هم برای اثبات تئوری خود به سخنان افلاطون در سودمندی دروغ استناد کرده‌اید؛ و حال آنکه هنوز تئوری شما ثابت نشده بود و اگر هم بدون دلیل تئوری شما را بپذیریم، از کجا می‌توان دانست که مخالفت افلاطون با دروغ‌گویی یا موافقت او کدام‌یک دروغ شرافتمندانه بوده است. اگر نباید در انکار تئوری از سخنان افلاطون بهره گرفت، برای قبول تئوری هم نمی‌توان به آن‌ها استناد کرد و اگر مجاز به استناد به سخنان وی باشیم، مثبت و منکر تئوری هر دو به‌طور یکسان خواهند توانست از آن برای اثبات و نفی استفاده نمایند.

### ج) قواعد فهم یک متن از نظر اشتراوس

اشتراوس قواعد فهم یک متن را با دست‌مایه قراردادن یکی از رساله‌های موسی‌بن میمون به‌نام *دلالة الحائرین و رساله در الهیات و سیاست* اثر اسپینوزا تبیین کرده است. هر دو رساله نامبرده، دو فصل از کتاب *تعقیب و هنر نویسنده‌گی* را تشکیل می‌دهد. رساله نخست تفسیری است بر کتاب مقدس که آموزه‌های سرّی آن را بیان می‌کند و به شکل نامه‌هایی خطاب به یک دوست و شاگرد مورد علاقه نگاشته شده است. نگارنده در تعارض میان منع بیان آموزه‌های سرّی و ضرورت بیان آن‌ها قرار گرفته است. اشتراوس این تعارض را مشکل همه‌فلسفه گذشته می‌داند و روش موسی‌بن میمون را نمونه برای همه کتب فلسفی می‌داند. او بررسی رساله اسپینوزا را با عنوان *روش مطالعه رساله الهی سیاسی اسپینوزا* آغاز می‌کند. هدف اصلی این رساله بررسی ادعاهای متعارض وحی و فلسفه است.

اشتراوس در فهم متن هم به مؤلف و هم به متن توجه دارد. او رسیدن به نیت مؤلف را «تفسیر» و پی‌بردن به مدلول سخنان گوینده، که ممکن است ناخودآگاه گفته یا نوشته باشد «تبیین» می‌نامد. او در توضیح هرمنوتیک خود می‌نویسد:

«برای فهم سخنان یک شخص چه زنده باشد و چه مرده، می‌توان دو مرحله متمایز را در نظر گرفت که ما فعلاً آن را تفسیر و تبیین می‌خوانیم. منظور ما از تفسیر، تلاش برای رسیدن به چیزی است که گوینده گفته است و واقعاً از آن گفته اراده کرده، فرق نمی‌کند معنی مورد نظر خود را به‌طور مطابقت بیان کرده باشد یا نه، منظور ما از تبیین، تلاش برای رسیدن به مدلولات ضمنی سخنان گوینده است که خود او از آن‌ها آگاه نیست. بنابراین، تحقیق درباره اینکه یک عبارت معین طنزآمیز است یا دروغ به تفسیر آن عبارت مربوط می‌شود؛ درحالی که تحقیق درباره اینکه یک عبارت معین براساس یک اشتباه است یا بیان ناخودآگاه یک آرزو، یک علاقه، یک تعصب یا وضعیت تاریخی است به تبیین مربوط می‌شود. بدیهی است که تفسیر باید مقدم بر تبیین باشد.» (Strauss, 1988A: 143).

در نظر اشتراوس، نه‌تنها تفسیر مقدم بر تبیین است، بلکه در تفسیر هم دلالت‌های تطابقی و صریح مقدم بر دلالت‌های ضمنی و التزامی خواهد بود؛ چون فهم عوارض یک عبارت فرع بر فهم اصل آن است. شرط دیگری که اشتراوس در تفسیر دقیق سخنان نویسنده یا گوینده معتبر می‌داند، سنجش دقیق واژه‌هایی است که نویسنده به کار برده است؛ ولی این سنجش در مورد اظهارات اتفاقی یک متفکر یا گوینده مسامحه‌کار ارزشی ندارد. او می‌نویسد: «در برخی موارد، تفسیر دقیق، مستلزم سنجش دقیق همه واژه‌هایی است که گوینده به کار برده است. چنین ملاحظه دقیقی نادرست‌ترین عمل در مورد اظهارات اتفاقی متفکر یا گوینده سهل‌انگار می‌باشد.» (Ibid).

آشنایی با سبک نگارش و عادات مؤلف در نویسندگی، از دیگر شرایطی است که اشتراوس در تفسیر دقیق متون شرط می‌داند؛ اما این شرط را چگونه بیرون از متن او می‌توان کسب کرد. عادات مؤلف با مطالعه متن او به دست می‌آید. اشتراوس در این حالت می‌گوید: اگر ما بدانیم که نویسنده در هنگام خواندن یک متن دقیق است، می‌توانیم پی ببریم که در هنگام نوشتن هم دقت نظر دارد.

«به منظور آگاهی از میزان و نوع دقتی که برای فهم یک نوشته معین ضروری است، شخص باید نخست از عادات نویسنده در نویسندگی آگاهی داشته باشد؛ ولی از آن جاکه این عادات تنها از راه فهم اثر نویسنده به درستی شناخته می‌شوند، به نظر می‌رسد که در ابتدا شخص ناچار است با تصورات مفروض خود از شخصیت نگارنده راهنمایی شود» (Ibid: 144).

اشتراوس این سخنان را در مقاله «روش مطالعه رساله الهی سیاسی اسپینوزا» بیان کرده، او اصولاً هرمنوتیک اسپینوزا را، جز در برخی موارد، می‌پذیرد و او را الگوی خود قرار می‌دهد. اسپینوزا یک فصل کامل را درباره چگونه مطالعه کردن/انجیل اختصاص می‌دهد. اشتراوس می‌خواهد نتیجه بگیرد که برای آشنایی با سبک نگارش اسپینوزا با چگونه مطالعه کردن او باید آشنا شویم. و این اصل درباره هر نویسنده‌ای از جمله خود او صدق می‌کند. او در پی آن است که اصول هرمنوتیکی اسپینوزا را با عقیده خود به تفسیر و تبیین، که پیش‌تر از آن سخن گفتیم، هماهنگ کند و هرمنوتیک خود را متأثر از اسپینوزا بداند.

## ۲. فلسفه سیاسی اشتراوس

### الف) بحران در غرب

اشتراوس در مقدمه کتاب *انسان و مدینه* انگیزهٔ توجه خود به فلسفه باستان را این گونه بیان می‌کند:

«این سنت‌گرایی ناشی از خودفراموشی و دردپسندی و خیال‌پردازی آمیخته با خودفراموشی زهرآگین نیست که مرا وامی‌دارد که با علاقه سرشار و تمایل بی‌حد و حصر به یادگیری، به اندیشه سیاسی کلاسیک در باستان اقبال نمایم؛ ما به خاطر بحران‌های عصر خود ناچار به انجام این کار هستیم.»

منظور وی از بحران در غرب چیست؟ این بحران چه ویژگی‌هایی داشته است و مربوط به کدام بخش از فرهنگ و تمدن غرب می‌شود؟ و برای حل آن چه راهکارهایی را ارائه کرده است؟ واژه Crisis یا بحران عبارت است از: «نقطه عطف در بیماری، زندگی، تاریخ و غیره. زمان دشواری، خطر یا نگرانی درباره آینده». از نظر واژه‌شناسی این واژه از Krites یونانی گرفته شده و با Critique به معنی نقادی در انگلیسی از یک رشته هستند. جالب است که واژه کری‌سیس با بحران نیز از همین ریشه (Krites) آمده است... کاربرد اصلی مفهوم بحران در حرفه پزشکی است با شدت گرفتن بیماری، مرحله بحرانی آغاز می‌شود؛ یعنی، بدن بیمار دیگر نمی‌تواند به یاری عناصر و سازوکار درونی‌اش از خود دفاع کند (احمدی، ۱۳۸۷: ۵۶).

اشتراک در آثار دیگر خود از این بحران با نام بحران معنوی عقلانیت مدرن یاد می‌کند. چنان‌که می‌دانیم تاریخ تفکر غرب را می‌توان به سه دوره: سنت، مدرن و پست‌مدرن تقسیم کرد. اگرچه درباره آغاز و پایان این دوره‌ها اتفاق نظری وجود ندارد، ولی وجه تمایز هر دوره از دوره دیگر را می‌توان با مفهوم عقلانیت دانست. عقل در دوره سنت توانایی حل مسائل متافیزیک مانند خدا، روح و... را دارد. در میان فیلسوفان هیچ‌کس در این توانایی تردید نمی‌کند و اختلاف فیلسوفان درباره خود مسائل متافیزیک و چگونگی رد و اثبات آن‌ها بود. توجه به مسائل اپیستمولوژی توانایی عقل سنتی را زیر سؤال برد.

نیچه، کانت، ویلیام جیمز و مارکس و... هریک بر عقل سنتی ضربه‌ای وارد کردند. پیدایش مکتب‌های گوناگون فلسفی در دوران مدرن از پیامدهای این عقل‌ستیزی به‌شمار می‌رود. عقل مدرن پس از عقل سنتی زاده شد. این عقل درباره خدا، روح، غایت زندگی، معاد و دیگر موضوعات متافیزیک سخنی ندارد ولی در حل مسائل این جهانی تابعه‌حدی استقلال دارد که از وحی بی‌نیاز می‌شود و سکولاریسم به معنای اعم آن، که جدایی آسمان و زمین است، متولد می‌شود.

عقل مدرن نمی‌تواند و نباید درباره مسائل متافیزیک سخنی بگوید، ولی کنجکاوی انسان او را وامی‌داشت تا از راه تجربه بخواهد این مسائل را حل کند و چون در تور آن چیزی نمی‌آمد درباره آن‌ها سکوت نمی‌کرد بلکه راه انکار را پیش می‌گرفت؛ مثلاً، چون در کشف غایت خلقت با تجربه فرو می‌ماند، جهان را پوچ و بی‌هدف دانست و نهیلیسم متولد شد. گسترش پوزیتیویسم منطقی و تاریخ‌گرایی امکان هر نوع فلسفه را انکار کرد و

ارزش‌ها را نسبی و جدای از دانش دانست و کار علوم اجتماعی محدود به حیطه دانش می‌شد. از این رو، حقوق طبیعی، که قبلاً ارزش مطلق و جهانی شمرده می‌شد، با عقل مدرن و پوزیتیویسم و تاریخ‌گرایی مصداقی پیدا نکرده و همه ارزش‌ها قراردادی دانسته شدند. عقل مدرن مبنای متافیزیک، حقوق طبیعی، اخلاق و دین را ویران ساخت و لیبرال دموکراسی نیز خود یک ارزش نسبی دانسته شد. اشتراوس دقیقاً منظورش از بحران معنوی عقلانیت مدرن پیامدهای ناشی از پوزیتیویسم و تاریخ‌گرایی و عقل مدرن است که به برخی از آنان اشاره کردیم.

اشتراوس برای حل این بحران با تاریخ‌گرایی، پوزیتیویسم و عقل مدرن به مبارزه می‌پردازد. او در این کار به عقل سنتی افلاطونی روی می‌آورد. او گاهی پیامدهای عناصر فوق را با استدلال‌های جداگانه ابطال می‌نماید.

اشتراوس معتقد است که ماکیاوولی پایه‌گذار فلسفه سیاسی جدید و سکولاریسم، آغازگر این بحران بوده است. اگر بحث دروغ‌های شرافتمندانه را به یاد آوریم، اشتراوس در آن جا گفته بود که از هنگام مرگ سقراط تا زمان ماکیاوولی فیلسوفان چون در محیط‌های پرفشار سیاسی و مذهبی بودند، دروغ شرافتمندانه می‌گفتند و جامعه دچار بحران نبود. ولی از زمان ماکیاوولی به بعد باز شدن فضای سیاسی باعث شد فیلسوفان با صراحت گفتار خود جامعه را با بحران روبه‌رو سازند. پیشنهاد اشتراوس برای رفع بحران در این جا ادامه دادن به دروغ شرافتمندانه است. اشتراوس از آن جهت با گیتی‌گروی مخالف است که جامعه را دچار بحران می‌سازد؛ و گرنه چنان‌که در هرمنوتیک او دیدیم اعتقادی به خدا، معاد و دین ندارد و آن‌ها را نیز دروغ‌های شرافتمندانه می‌داند.

اشتراوس برای بحران در غرب سه مرحله یا سه موج در نظر می‌گیرد. موج اول آن با ماکیاوولی آغاز می‌شود. ماکیاوولی فلسفه سیاسی جدید را از نگاه ارزشی آزاد کرد. نتیجه این اندیشه تغییر افق دید فیلسوف جدید از آسمان‌ها به سوی زمین بود. فضیلت چیزی نیست که خارج از جامعه سیاسی و هدف آن باشد جامعه سیاسی خود پیش‌فرض اخلاق است. واقع‌گرایی فلسفه سیاسی به زمینی‌شدن و سکولارشدن آن انجامید و در حقیقت سیاست خود اخلاق‌آفرین شد. اشتراوس اعتقاد دارد که دومین موج تجدد با روسو آغاز می‌شود. روسو خود به موج اول خرده می‌گیرد و از وجود یک بحران خبر می‌دهد. او در تفاوت سیاستمداران دوران باستان و جدید می‌گوید سیاستمداران قدیمی همواره در مورد

آداب و فضیلت سخن می‌گفتند، در حالی که سیاستمداران جدید تنها از تجارت و پول صحبت می‌کنند.

فضیلتی که روسو از آن نام می‌برد بیرون از جامعه سیاسی و غایت طبیعی و کمال سرشت آدمی است. او ناچار است در این مفهوم تغییری پدید آورد. خرده‌گیری فوق‌ناظر به پایین آوردن سطح توقعات از آدمی از سوی ماکیاوولی است. این غایت خارج از ماهیت انسان است و برای او کمالی به حساب نمی‌آید. در میان فیلسوفان کلاسیک طبیعت ماهیت‌ها را می‌سازد و برای آن‌ها غایتی در نظر می‌گیرد که رسیدن به آن فضیلت، ماهیت به‌شمار می‌رود.

موج سوم با نیچه آغاز می‌شود و هنوز هم ادامه دارد. مفهوم تاریخ در سده میان روسو تا نیچه پیدا شد. قوی‌ترین فیلسوف تاریخ، هگل بود. برای هگل روند تاریخی یک روند عقلانی و معقول و پیشرفت به‌سوی یک دولت معقول بود. نیچه به معقول بودن حرکت تاریخ اعتقادی نداشت. نیچه همه آموزه‌های فلسفی را به دلیل نبود احساس تاریخی باطل می‌شمرد. او می‌گوید:

«تمام فلاسفه یک نقصان مشترک دارند و آن این است که همگی با انسان معاصر خود آغاز می‌کنند و باور دارند که می‌توانند از طریق تحلیل انسان هم‌عصر خویش به اهدافشان نایل آیند. نبود احساس تاریخی نقصان ذاتی همه فلاسفه است.» (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۱۵۸).

اشتراوس در پایان سه موج بحران در غرب، پیدایش نظریه‌های لیبرال دموکراسی و کمونیسم را در موج اول و دوم و پیدایش فاشیسم را ناشی از موج سوم به‌شمار می‌آورد.

## ب) حل بحران

اشتراوس برای حل بحران به فلسفه سیاسی افلاطون با برداشت ویژه خود روی می‌آورد. «عدالت» مفهوم کلیدی فلسفه سیاسی افلاطون است. هر برداشتی که از این واژه ارائه شود، همه فلسفه اخلاق و سیاست افلاطون را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. اشتراوس بر این باور است که در گفت‌وگوی میان سقراط و تراسیماخوس حق با تراسیماخوس بوده است و سقراط هم این را می‌دانسته است که «عدالت چیزی نیست جز عمل به نفع و مصلحت اقویا» ولی با پوشیده‌گویی می‌خواهد به حریف خود بفهماند که به مصلحت نیست این حقایق را برای مردم آشکار ساخت. تراسیماخوس مانند دیگر سوفسطائیان

اصول اخلاقی از جمله عدالت را از اعتبارات و مواضعات میان انسان‌ها دانسته برای آن‌ها حقیقتی قائل نبودند. آنان تصدیق می‌کردند که اصول اخلاقی و عدالت برای به‌وجود آمدن یک اجتماع سیاسی ضرورتی حیاتی دارد. ولی پایبندی به این اصول را شرط لازم می‌شمردند و عمل به آن‌ها را باعث کمال و فضیلت آدمیان نمی‌دانستند. آن‌ها به حقوق قراردادی اعتقاد داشتند. فیلسوفانی چون افلاطون و سقراط دقیقاً در مقابل آنان قرار داشتند و اصول اخلاقی را طبیعی می‌دانستند و آن را برای رسیدن به کمال انسان‌ها ضروری می‌شمردند. نتیجه بحث در مفهوم عدالت میان سقراط و تراسیماخوس هرچه باشد، تکلیف حقوق طبیعی را معین می‌کند.

اشتراوس معتقد است: در جمهوری، تراسیماخوس سخنگوی افلاطون بوده است نه سقراط و در استدلال بر اینکه عدالت به خوشبختی می‌انجامد، سقراط مهارت سفسطی خود را نشان می‌دهد؛ یعنی، توانایی او در ضعیف‌تر کردن استدلال بهتر آشکار می‌شود. استدلال سقراط به سود عدالت موفق نبوده است. افلاطون آن‌قدر عاقل بوده است که بفهمد تراسیماخوس بر صواب بوده است که عدالت کارکرد قدرت است و رفتار عادلانه فرد به سود دیگران کار می‌کند نه به سود خود. اشتراوس حدس می‌زند که سقراط باید تراسیماخوس را به کناری برده، برایش توضیح داده باشد که افکار او درست است، ولی برای علنی کردن بسیار خطرناک است.

چه دلیلی وجود دارد که تراسیماخوس سخنگوی افلاطون بوده است؛ اصولاً سخنگوی یک شخص را از کجا می‌توان شناخت؟ در کتاب‌های دیگر افلاطون با چه معیاری سقراط را سخنگوی افلاطون شمردید؟ اگر معیارها فردی و سلیقه‌ای است نوعی هرچومرج پیدا خواهد شد. همه می‌دانند که افلاطون شاگرد سقراط بوده است و تفاوت چندانی میان اندیشه‌های استاد و شاگرد وجود ندارد. هر دو در مقابل سوفسطائیان ایستادگی کرده‌اند و آنان را محکوم کرده‌اند. افلاطون مرگ استاد خود را، که به تحریک همین سوفسطائیان انجام گرفته است، مشاهده کرده و متأثر شده است. چگونه ممکن است چنین شخصیتی تراسیماخوس را سخنگوی خود بداند و از او طرفداری کرده باشد. کسانی که سخنی خلاف ظاهر می‌گویند، وظیفه دارند دلایل فراوانی برای اثبات سخن خود بیاورند. اشتراوس جز هرمنوتیک خاص خود چه دلیلی بر سخن خود دارد؟ هرمنوتیک او یک پیش‌فرض اثبات‌نشده است که مانع از احتمالات دیگر نیست.



نتیجه‌ای که می‌گیریم این است که سقراط سخنگوی افلاطون است و قول اشتراوس خلاف ظاهر، بدون دلیل کافی و تحمیل دیدگاه خود به اوست. سخن دیگر این است که استدلال سقراط در این که عدالت کارکرد قدرت نیست، موفق نبوده است. اکنون باید ببینیم استدلال سقراط چه بوده است؟ و چه گفتگویی میان آنان انجام شده است؟

اشتراوس در کتاب *انسان و مدینه* فضلی با عنوان درباره جمهوری افلاطون نوشته است که دیدگاه وی درباره تراسیماخوس را در آن جا می‌توان پیدا کرد. او درباره اهمیت تراسیماخوس در جمهوری می‌نویسد: «به یک معنا... بخش تراسیماخوس در کتاب اول، در مجموع کانون جمهوری را تشکیل می‌دهد.» (Strauss, 1988B: 18). «تراسیماخوس انصافاً در میان مخاطبان جمهوری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.» (Ibid: 123-24).

اهمیت این شخصیت از آن جهت است که هرمنوتیک خاص اشتراوس و برداشت خاص وی از عدالت و چهره دلخواه اشتراوس از افلاطون در همین بخش به دست می‌آید. اشتراوس معتقد است: در زمان افلاطون آزادی در تحقیق وجود نداشته است و سقراط دو راه در پیش روی خود می‌دیده است او یا باید امنیت و زندگی را برگزیده با آراء دروغین و شیوه غلط سازگار شود و یا مرگ را برگزیند و حقایق را بگوید. او راه دوم را برگزید. افلاطون، در حقیقت به تصحیح روش سقراطی پرداخته است تا میان فلسفه و مدینه مصالحه ایجاد کند. روش سقراط حقیقت‌گویی، صراحت با همه مردم کوچک و بازار بود که سرانجام به مرگ او انجامید. ولی سقراط افلاطون در کتاب جمهوری، که سخنگوی روش افلاطونی است، تغییر کرده و به مصلحت روزگار سخن می‌گوید. شیوه افلاطونی که متمایز از شیوه سقراطی است.

اشتراوس معتقد است که جامعه را با حقوق طبیعی و باور به ذاتی بودن فضیلت و رذیلت می‌توان اداره کرد گرچه در باطن به این امر باوری ندارد. بر همین پایه او با تاریخ‌گرایی، قرارداد‌گرایی و پوزیتیویسم، که با باور بالا ناسازگارست، مخالفت می‌کند و این مخالفت را برپایه هرمنوتیک او نباید جدی گرفت چراکه به مصلحت است که این‌گونه سخن گفت.

بحث‌هایی که در کتاب *حقوق طبیعی و تاریخ* شده است، می‌تواند مقدمه‌ای منطقی برای بحث از بهترین نظام سیاسی باشد. برای بحث از بهترین نظام سیاسی، ناچار باید نخست به اثبات طبیعی بودن حقوق و ملازمت دانش و ارزش پرداخته، دیدگاه پوزیتیویسم منطقی را

که به قراردادگرایی در حقوق و جدائی دانش‌ها و ارزش‌ها و تاریخی‌گری اعتقاد دارد، بی‌پایه دانست؛ آنگاه از بهترین نظام سیاسی سخن گفت. می‌دانیم که فلسفه سیاسی نوین از آن‌رو که پوزیتیویسم منطقی در اندیشه‌های سیاسی رواج یافته، جایگاه پیشین خود را از دست داده است. در اندیشه‌های سیاسی جدید سخن از بهترین نظام سیاسی نمی‌رود؛ چون آن را یک بحث ارزشی می‌دانند.

بحث از حقوق طبیعی یا قراردادی به نوع انسان‌شناسی ما می‌انجامد. اگر آدمی را، چنان‌که ارسطو گفته است، مدنی بالطبع بدانیم؛ آنگاه تشکیل اجتماع نیز ناشی از طبیعت او خواهد بود و آنگاه می‌توان از حقوق طبیعی سخن گفت. نتیجه آنکه در این‌جا انسان‌شناسی اصالت پیدا می‌کند و تا این موضوع حل نشود نمی‌توان درباره حقوق طبیعی یا قراردادی سخن گفت. گره خوردن مسئله حقوق طبیعی و قراردادی به مسئله ثابت و متغیر، جهان ماده و ماوراء، ذات‌گرایی و غیرذات‌گرایی و انسان‌شناسی بر پیچیدگی این موضوع افزوده است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت اشتراوس بیشتر به تاریخی‌گرایی و پوزیتیویسم حمله کرده است و این امور را به‌دست فراموشی سپرده است. او معتقد است: مفهوم حقوق طبیعی، متأخر از اندیشه طبیعت بوده است. کشف طبیعت نیز کار فلسفه بوده است؛ پس تاهنگامی که فلسفه پیدا نشده بود، طبیعت و به‌دنبال آن، حقوق طبیعی شناخته نشده بود. آدمیان تاهنگامی که مرجعیت را در جامعه مبنای خوب و بد بودن کارها می‌دانستند یا آموزه‌های دینی آن‌ها را به ارزش‌ها راهنمایی کرده است به فکر طبیعت و حقوق طبیعی نیفتاده‌اند. او این‌ها را پیش‌زمینه برای رسیدن به حقوق طبیعی می‌داند. از نگاه او مفهوم حقوق طبیعی یک مفهوم سکولار است.

مخالفان حقوق طبیعی، بر این باورند که چون مفهوم «انصاف و عدالت» از جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر فرق می‌کند؛ پس حقوق طبیعی نداریم. اشتراوس در پاسخ به آنان می‌گوید:

«صرف این‌که امور و چیزهای عادلانه یا مفهوم انصاف و عدالت از جایی به جای دیگر فرق می‌کنند یا همواره به یک شکل نیستند، برای نفی وجود حقوق طبیعی کافی نیست... این‌که بشر در عالم پیرامون خویش اندیشه‌های متفاوتی داشته و دارد، ثابت نمی‌کند که پس عالم واحدی وجود ندارد یا نمی‌شود شرح واحدی در باب حقیقت عالم داد؛ یا این‌که بشر از رسیدن به شناخت حقیقی و قطعی عالم عاجز است؛ به همین قیاس، نشان دادن این‌که دریافت‌های عدالت متغیر بوده‌اند، دلیل بر نبود حقوق طبیعی یا ناممکن بودن شناخت آن نیست.» (اشتراوس، ۱۳۷۵: ۱۱۶).

نگرش دیگر در دورهٔ مدرن جدایی دانش از ارزش است؛ برپایه این دیدگاه علوم اجتماعی در داوری باید بی‌طرف بماند؛ به سخن دیگر، علوم اجتماعی نباید هرگز علم اخلاق را در کار پژوهش خود دخالت دهد. این روش پژوهشی، ناچار به پوچ‌انگاری می‌انجامد، و همین امر از نگاه اشتراوس بحران مدرنیته را تشکیل می‌دهد. در این جا دو مسئله وجود دارد که باید از یکدیگر متمایز شوند: نخست، دخالت ندادن اخلاق در علوم اجتماعی است؛ دوم، استنتاج گزاره‌های ارزشی از گزاره‌های غیرارزشی است در مسئله دوم پوزیتیویست‌ها اعتقاد دارند که این استنتاج امکان‌پذیر است و اخلاق پوزیتیویستی یا اخلاق علمی از همین جا ناشی می‌شود.

او دربارهٔ جدایی‌ناپذیری دانش و ارزش استدلال می‌کند که اگر عالم اجتماعی بتواند خود را از همه ارزش‌ها هنگام تحقیق وارهاند، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند به ارزش حقیقت‌خواهی پایبند نباشد. آنان همه یافته‌های خود را به‌عنوان حقایق مکشوفه بر دیگران عرضه می‌کنند. وقتی آنان ضروری بودن آگاهی‌های اجتماعی را گوشزد می‌کنند، مقصودشان خوب بودن آن آگاهی‌هاست و این خود یک داوری ارزشی به‌شمار می‌آید.

درست است که علوم اجتماعی، ابزاری برای سایر اهداف می‌باشند؛ ولی آیا از نظر آن عالم اجتماعی میان آن اهداف می‌توان قائل به تمایز شد؟ برخی را عالی و برخی را پست دانست؟ اگر عالم اجتماعی این تمایز را بپذیرد، قضاوت ارزشی کرده است، که خلاف اصول پوزیتیویسم است، و اگر فرقی نگذارد، بدین معناست که خود و علم خود را به‌طور متساوی در راه هرگونه هدفی قرار می‌دهد و برایش فرقی ندارد؛ که این نیز خلاف اعتقاد آن‌هاست. آنان علم خود را ابزاری برای افزایش امنیت، ثروت و دیگر امور ارزشی به‌کار می‌گیرند. پس به‌جز پایبندی به حقیقت عالمان اجتماعی به ارزش‌های دیگری هم اعتقاد دارند. «من هرگز حتی یک عالم اجتماعی را ملاقات نکرده‌ام که صرف‌نظر از تعهد به حقیقت و صداقت با تمام وجود به دموکراسی وفادار نباشد.» (همان: ۱۷).

### ج) نظام سیاسی در نگاه اشتراوس

هدف اشتراوس از طرح حقوق طبیعی در آثار خود، یکی هموار کردن راه برای ترویج لیبرالیسم، به‌عنوان نظام سیاسی برتر و مطلقاً خوب در سطح جهان است. او با طرح حقوق طبیعی می‌خواهد نظام سیاسی غرب را ذاتاً بهترین نظام برای خوشبختی جهانیان معرفی کند. از این زاویه می‌توان وی را یکی از پیش‌تازان اندیشه جهانی‌سازی در عرصه سیاست

به‌شمار آورد، مفهومی که دهه اخیر با نام نظم نوین جهانی، جنگ تمدن‌ها و پایان تاریخ بر زبان غریبان، جاری شد.

اشتراوس در فلسفه جدید غرب بیماری را یافت و برای درمان آن به فلسفه باستان رفت. این بازگشت اشتراوس به فلسفه باستان اگرچه یک خرق اجماع به‌شمار می‌رود، ولی او چاره دیگری نداشته است. فلسفه باستان، فلسفه ثبات‌گرا، مطلق‌گراست و برای بهترین نظام سیاسی نیز ویژگی‌هایی را بیان داشته است؛ از این رو، می‌توانست ابزار خوبی در برابر مطلق‌گرایی رقیبان لیبرال دموکراسی باشد. مقبولیت و رواج دیدگاه اشتراوس مدیون ضرورت تاریخی در نظام سیاسی غرب بوده است. این نظام، نیاز مبرمی به چنین دیدگاهی داشته است تا بتواند کاستی‌ها و ضعف‌های خود را جبران نماید.

اشتراوس با سکولاریسم مخالف بود. مخالفت او با سکولاریسم، نه از آن جهت بود که وی خود به خدا و نبوت اعتقاد داشت بلکه دین را ابزاری مناسب و مکمل برای اداره جامعه می‌دانست که توانایی جلوگیری از پوچ‌گرایی را در خود دارد. او همه گفته‌های افلاطون درباره خدا و جهان واپسین را افسانه‌های مفید و دروغ‌های شرافتمندانه می‌دانست. گرایش وی به دین‌مداری در جامعه امریکا شاید متأثر از مکتب پراگماتیسم در امریکا باشد که ویلیام جیمز پایه‌گذار او بوده است. او با آنکه خواهان یک جامعه دین‌مدار بود، ولی با پلورالیسم دینی مخالفت کرده، آن را غیرمنطقی می‌شمرد.

مطلق‌گرایی حاکم بر ذهن اشتراوس، جلوی هرگونه تنوع فکری، پلورالیسم دینی و نسبی‌گرایی را می‌گیرد. او تسامح دینی، که از اندیشه‌های لاک در اندیشه لیبرالیستی است، را مردود می‌شمرد.

مدرن‌گرایان عقل را آزاد ساخته، می‌پنداشتند که در این کار ضرری وجود ندارد؛ ولی ایمان دینی نمی‌توانست در برابر پرسشگری عقل دوام آورد. نتیجه این شد که عقل ایمان را ویران ساخت. به نظر اشتراوس، بحران‌های مدرنیته یعنی، بحران‌های زمان ما، در این واقعیت ریشه دارد که عقل، اخلاق انجیلی را ویران کرده و با این کار خود، پرده توهمی را که جلوی فرو افتادن تمدن غرب به بربریت را می‌گرفت دریده است. نازی‌ها همین جو حمایتی را شکستند و این واقعیت ناپاک را کشف کردند که خدایی وجود ندارد و هیچ‌گونه نظام اخلاقی وجود ندارد. جهان یک خلاء است و کسانی که جرئت داشته باشند آن را در مخیله خود پدید آورده و هرطور که بخواهند شکل می‌دهند.

کاربرد ابزاری دین برای رعایت اخلاق و جلوگیری از کشتارهای دسته‌جمعی در جهان همواره مدنظر اشتراوس است، این دین لازم نیست در نفس‌الامر، واقعیت داشته باشد. همین‌که بتواند جامعه را آرام‌تر ساخته و رفتار آدمیان را متعادل کند همین دلیل حقانیت آن است.

اندیشه مطلق‌گرای اشتراوس خود به توتالیتری ختم می‌شود که حق دارد دگراندیشان را با قوه قهریه سرکوب کند. پرسش این است که حال که مطلق‌گرایی را پذیرفتیم، چرا هر گروهی به‌دنبال ایده‌های مطلق خود مجاز به انجام همین کارها نباشد؟ چه تفاوتی میان توتالیتزر هیتلری و توتالیتزر بوش وجود دارد؟

اندیشه اشتراوس به همان چیزی می‌افتد که از آن می‌گریخته است. او از شکنجه و آزار نازی‌ها به‌جان آمده، به‌دنبال راه‌حلی می‌گردد که خشونت آن هرگز کمتر از نظام هیتلری نخواهد بود. این پیشنهادها و در هر جای جهان که پیاده شود، استبداد به‌بار می‌آورد.

اشتراوس نخبه‌گراست و نخبه‌گرایی اشتراوس آمیزه‌ای از باورهای افلاطون و نیچه است، او معتقد است هر فرهنگ، با اخلاق خاص خود، ساختارهایی است که به‌دست فیلسوفان و دیگر نوابع خلاق برای نگهداری گله‌های انسانی درست شده است. او می‌گوید: از آن‌جا که حقیقت تیره و ناپاک است، عشق فیلسوف به حقیقت باید پنهان مانده تنها در اختیار همان تعداد اندک نخبه قرار گیرد؛ ولی در چراگاه عمومی، فیلسوفان باید به افسانه‌ها و فریب‌هایی که برای عموم ساخته شده است شفاهاً خدمت نمایند؛ آنان باید از ثبات حقیقت، عمومیت عدالت و ماهیت غیری بودن خیر دفاع کنند، درحالی‌که در آموزه‌های سری باور داشتند که همه حقایق مجعولند و عدالت خوبی‌کردن به دوستان و بدی‌کردن به دشمنان است و تنها خیر، لذت شخصی است. حقیقت ممکن است در مذاق تعداد اندکی خوشمزه باشد؛ ولی مطمئناً برای مصرف عموم، خطرناک است.

## نتیجه‌گیری

لئو اشتراوس، فیلسوف سیاسی آلمانی است که هرمنوتیک او از جنجالی‌ترین بخش‌های اندیشه اوست، او معتقد است تعقیب و آزار فیلسوفان در طول تاریخ باعث شده است تا آنان از بیم جان خود سبک نگارش خود را دگرگون سازند و به پوشیده‌نویسی روی آورند. در این نوشتار، این دیدگاه اشتراوس به‌طور جزئی پذیرفته شده است؛ سبک نگارش

هرمنوتیک خاص، انتقادات او بر لیبرال دموکراسی، ملازمت مصلحت‌آمیز عقل و وحی و... همه از سوء رفتار حزب نازی با این فیلسوف تأثیر پذیرفته است.

او معیار حقیقت بودن هر امری را تعقیب و آزار دیدن می‌داند. در صورتی که اگر این‌طور بود ما نیازی به منطقی و استدلال‌های عقلی نداشتیم. و یک‌باره حقایق را با معیار تعقیب و آزار درک می‌کردیم. اشتراوس در تئوری دروغ شرافتمندانه، که از لوازم پوشیده‌نویسی و ظاهر نویسی، است توضیح می‌دهد که افلاطون سنت دروغ‌گویی و پوشیده‌نویسی را پایه‌گذاری کرده است؛ لازمه تئوری دروغ شرافتمندانه، از اعتبار افتادن همه متون فلسفی و غیرقابل استناد شدن آن‌هاست.

اشتراوس برای اثبات تئوری خود به نوشته‌های افلاطون استناد می‌کند، در صورتی که این کار منطقاً جایز نمی‌باشد. چون خود این نوشته‌ها موضوع مورد مناقشه ماست و پس از اثبات تئوری با دلایل دیگر این کار امکان‌پذیر خواهد بود؛ ما نیز برای نفی تئوری او وارد نوشته‌های افلاطون شدیم زیرا بر این باوریم که یا هیچ‌کس نباید برای نفی و اثبات به آن مراجعه نماید یا همگان می‌توانند این کار را بکنند.

در اندیشه‌های اشتراوس، از عینی‌گرایی و تاریخ‌گرایی سخن به‌میان آمده است. او ناچار است برای نفی نسبی‌گرایی و امکان داشتن فلسفه سیاسی و حقوق طبیعی با تاریخ‌گرایی به‌طور جدی به چالش درآید. نفی تاریخ‌گرایی و پوزیتیویسم در اندیشه‌های وی بسیار اهمیت دارد. ادله‌ای که برای نفی تاریخ‌گرایی آورده است تاحدی معقول به نظر می‌رسد، زیرا تاریخ‌گرایی اندیشه‌ای نیست که بتوان به سادگی آن را نفی کلی کرد.

پوچ‌انگاری از فروکاهش عقل سنتی به عقل ابزاری و حذف دین و اخلاق ناشی شده است. عقل جدید همه اخلاق و حقوق را از قرارداد و مواضعه میان مردم می‌داند؛ پس، از خوب و بد سخنی نمی‌توان گفت. اشتراوس این را بحران در غرب می‌نامد؛ او نمی‌توانست برای حل بحران از همان عواملی کمک بگیرد که خود عامل پدید آمدن آن بوده است. از این‌رو، او به فلسفه باستان روی آورد و درمان بحران غرب را در سنت جستجو کرد.

اشتراوس برای انتقاد از لیبرالیسم نیاز دارد که دشمن دیگر فلسفه سیاسی، یعنی پوزیتیویسم منطقی را از میدان به‌در کند. او ناچار است برای حقوق طبیعی جایگاه ویژه‌ای باز کند، قراردادگرایی که هسته مرکزی پوزیتیویسم را تشکیل می‌دهد.

اشتراوس با پیشنهادهاى خود لیبرال دموکراسی را به‌سوی یک حکومت توتالیتر و مطلق‌گرا می‌برد که با حکومت نازی‌ها تفاوت چندانی ندارد. این پیشنهادها پایه‌های

لیبرالیسم را، که فردگرایی، تنوع‌گرایی و تساهل و تسامح و... باشد، ویران می‌سازد و از ماهیت لیبرالیسم چیزی باقی نمی‌گذارد.

## منابع

- افلاطون ۱۳۸۱. جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی.
- احمدی، بابک ۱۳۸۷. مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران: نشر مرکز.
- اشتراوس، لئو ۱۳۸۱. فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اشتراوس، لئو ۱۳۷۵. حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
- Strauss, Leo 1988A. "Presecution and The art of Writing" The University of Chicago Press.
- Strauss, 1988B. "City and Man" The University of Chicago Press.
- Strauss, 1989. "Rebirth of Classical Political Rationalism" The University of Chicago Press.
- Strauss, 1986. "Studies in Platonic Political Philosophy" The University of Chicago Press.
- Routledge Eneycloperia of Philosophy.