

تفسیر محاوره‌قوانین از منظر لئو اشتراوس بر اساس رساله تلخیص النوامیس فارابی

حواء جامی^۱، سیدمحمد حکاک قزوینی^۲، علی‌نقی باقرشاهی^۳، شروین مقیمی زنجانی^۴

چکیده

امروزه نگرش تاریخ‌گرایی رویکرد غالب در خوانش سنت‌های فکری شده است. این مکتب بنوعی تمامی علوم و بویژه فلسفه را به بستر و زمانه خاصی که متعلق به دوران حیات متفکر است، مربوط می‌داند. در این چارچوب، مفسران تاریخ‌گرا، آثار افلاطون را ذیل چهار دوره خاص بررسی می‌کنند و محاوره قوانین را جزو آثار دوران پایانی حیات وی میدانند، که حاکی از تغییر در نگرش اوست. اما لئو اشتراوس در مخالفت با هرگونه نگاه تاریخ‌گرایانه، این تقسیم‌بندی را نمی‌پذیرد و معتقد است در کل اندیشه افلاطونی هیچ تغییر جهت‌ی وجود ندارد و تمامی محاورات، از جهتی خاص به پرسش از کل می‌پردازند. در خوانش اشتراوس از محاوره قوانین نیز شاهد این رویکرد جامع وی هستیم. در واقع، اشتراوس معتقد است برای فهم واقعی محاوره قوانین باید بشیوه او و از رهگذر خوانش فارابی - در کتاب تلخیص النوامیس - از آن، پیش برویم و تنها در اینصورت است که می‌توانیم به افقی ورای تفسیر تاریخی دست یابیم. در پژوهش پیش‌رو، هدف آنست که ضمن بحثی اجمالی از تفسیر تاریخی محاوره قوانین، تفسیر فارابی از آن، و همچنین نقد و نظر اشتراوس در اینباره، را بررسی کرده، و مهمترین شاخصه‌های تفسیر بدیع او از این اثر را تبیین نماییم.

۵

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران (نویسنده مسئول): Havva.jami@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران: hakak@hum.ikiu.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران: baghersshahi@hum.ikiu.ac.ir

۴. استادیار گروه پژوهشی مطالعات کاربردی سیاست، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران: S.moghimi@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲۰ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1402.14.2.1.3

کلیدواژگان: قوانین، فارابی، تلخیص‌النوامیس، اشتراوس، تاریخ‌گرایی، الهیات، افلاطون.

* * *

مقدمه

امروزه کمتر فلسفه و فیلسوفی است که از نگرش تاریخ‌گرایی بدور مانده باشد و عیارش بدان سنجیده نشود. درواقع، این مکتب بر اساس نگرش خود، بنوعی تمامی علوم و بویژه فلسفه را به بستر و زمانه خاصی که متعلق به دوران حیات متفکر است، مربوط می‌داند و در بهترین حالت، متفکر را «فرزند زمانه خویش» قلمداد میکند؛ همچنانکه ما امروزه بیش از فلسفه‌ورزی اصیل، تاریخ فلسفه‌هایی بریده از ادوار خاص، داریم.

در این چارچوب، مفسران تاریخ‌گرا نیز بنا به شیوه معمول خویش، آثار افلاطون را ذیل چهار دوره خاص بررسی میکنند (بورمان، ۱۳۸۷: ۲۶) و محاوره قوانین را جزو آثار دوران پایانی حیات افلاطون و درواقع بنوعی مربوط به تجارب پس از شکست وی در تربیت جبار سیراکوز میدانند، که حاکی از تغییر در نگرش اوست. اما لئو اشتراوس در مخالفت با هرگونه نگاه تاریخ‌گرایانه، اینگونه تقسیم‌بندیهای تاریخی در مورد فلاسفه و آثار آنان بویژه افلاطون را نمی‌پذیرد. او درواقع، مخالف هر گونه پیشرفت‌گرایی در اندیشه و بویژه آثار افلاطون است و معتقد است در کل اندیشه افلاطونی - از اولین محاوره تا آخرین آن - هیچ تغییر جهتی وجود ندارد و تمامی محاورات، از جهتی خاص به پرسش از کل می‌پردازند (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۹۹). از آنجایی که اشتراوس در مسیر بازگشت خویش به آثار قدما، با فلسفه اسلامی و بطور خاص، آثار فارابی آشنا شده، در تفسیر محاوره قوانین از شیوه فارابی در رساله تلخیص‌النوامیس افلاطون پیروی کرده و در نتیجه، به فهمی متفاوت و مستقل از فهم مفسران تاریخ‌گرا دست یافته است (Zuckert, 2011: p. 64).

در اینجا باید اذعان نماییم که محاوره قوانین برای اشتراوس اهمیتی ویژه دارد. این نکته را میتوان از دو منظر ملاحظه نمود؛ نخست اینکه، کتاب استدلال و عمل در قوانین افلاطون، آخرین اثر اشتراوس در پایان یک عمر فعالیت فکری در حوزه مطالعات فلسفه سیاسی افلاطونی است که در آن، اوج تنش میان فلسفه و سیاست را در کنه آن و ذیل مسئله‌ی الهیاتی-سیاسی نشان میدهد. دوم اینکه، او در مقدمه کتاب فلسفه سیاسی چیست؟، برخلاف محاوره جمهوری، قوانین را سیاسیت‌ترین اثر افلاطون میداند (Idem, 1996: p. 198) که البته با توجه به خوانش وی

۶



و مراد او از امر سیاسی، چنین تعبیری موجه مینماید، چراکه به ادعای وی، در محاوره جمهوری سقراط تنها شهری را در سخن بنا میکند و این در حالیست که در محاوره قوانین، بیگانه آتنی به همراه مصاحبان پیر خود، مجموعه قوانینی را برای شهری در شرف تأسیس، وضع میکنند. در واقع، این ماحصل همان کاری است که بنظر افلاطون در پایان محاوره جمهوری و مرد سیاسی، با نشان دادن محدودیتهای شهر، به ما نشان میدهد و چاره را در ضرورت حاکمیت قانون میداند؛ اینکه بهترین نظم سیاسی، تنها در پرتو قانون محقق خواهد شد و البته بهترین قانون، قانونی است با نظر به طبیعت واقعی انسان نگاشته میشود. برخلاف محاوره جمهوری، در قوانین تمامی عناصر وجود انسانی در نظر گرفته شده و بهمین دلیل، ما از ابتدای محاوره، نقش الهیات و وجود خدا را پر رنگتر می‌یابیم و بار دیگر در اوج داستان، شاهد تنش میان «شهر» و «فیلسوف» هستیم. همینجاست که سیاق بحث کاملاً مطابق دیدگاه اشتراوس تنظیم شده و شاهد افلاطونی هستیم که نوعی مشی‌بی متفاوت از سقراط دارد؛ این در راستای همان چیزی است که فارابی بتلویح، در مقدمه خود بر محاوره قوانین، در مکر زاهد نشان میدهد.

درواقع، اشتراوس با چنین نگرشی وارد بحث از محاوره قوانین شده و همانند دیگر خوانشهای خود از آثار افلاطون، در اینجا نیز علاوه بر آنکه انسجام فکری خود را نشان میدهد، اوج تنش میان «فیلسوف و شهر» یا «فلسفه و سیاست» و مسئله الهیاتی - سیاسی را بیان میکند و همین امر دلیلی است بر بچالش کشیدن تفاسیر تاریخی؛ که همگی حاکی از تغییر جهت فکری افلاطون در این محاوره - و بطور کلی، در دوره پایانی حیات وی - هستند.

محاوره قوانین از منظر تفاسیر تاریخی

بر اساس تقسیمبندی مشهوری که مفسران سنتی و تاریخ‌گرای افلاطون در طبقه‌بندی آثار وی انجام داده‌اند، محاوره قوانین در قسمت چهارم و در کنار محاوراتی همچون پارمنیدس و اپی‌نومیس، جزو آثار دوران پایانی حیات او قرار می‌گیرد (بورمان، ۱۳۸۷: ۵۶). در مورد اصالت و تاریخ نگارش این اثر، گمانه‌زنیهای زیادی وجود دارد. بنظر میرسد پیشتر اصالت اثر محل نزاع بوده، ولی همانگونه که گاتری در تاریخ فلسفه خود، در تفسیر محاوره قوانین آورده، «... امروزه ضرورتی برای استدلال وجود ندارد... اصالت اثر دیگر محل بحث نیست» (گاتری، ۱۳۷۷: ۹). ارسطو نیز در کتاب سیاست (1265b5)، این اثر را متعلق به افلاطون میداند و این یگانه مدرک تاریخی کهن در باب اصالت محاوره قوانین است. او در آنجا اظهار میکند که افلاطون این اثر را پس از محاوره جمهوری نوشته است (1264b26). امروزه بیشتر

۷



مفسران معتقدند اشکالات محاوره قوانین را میتوان بدین دلیل که متنی ویرایش نشده است، توجیه کرد، چراکه افلاطون بخاطر کهولت سن، مجبور شد آن را بدین صورت رها سازد و همین شکل دست نخورده این ایرادات، حاکی از آنست که فیلیپ اپوسی،^(۱) شاگرد وی، در رونویسی این اثر نهایت دقت و امانت را انجام داده است (گاتری، ۱۳۷۷: ۱۰). خود گاتری نیز این اثر را متعلق به دوره کهولت افلاطون میدانند (همان: ۱۱).

گمپرتس نیز اصالت این محاوره را بطور قطعی اثبات کرده و مینویسد: «با وجود این اندکی کندی و بیدقتی که در اثر بچشم میخورد، اما وحدت طرح، نیرومندی برداشت کلی، زیبایی برخی صفحات و کمال کلی، اثر افلاطون را در برابر ما مجسم میسازد، بگونه‌یی که هنوز نبوغ خودش را بصورت تام و کامل در اختیار دارد» (گمپرتس، ۱۳۷۶: ۲/۹۸).

بعلاوه، در مورد تاریخ دقیق این اثر، اختلافاتی وجود دارد و برخی مفسران، همانند محاوره جمهوری، تاریخ نگارش بخشی از این محاوره دوازده‌بخشی را نیز پیشتر از دیگر قسمتها میدانند. پلوتارک معتقد است افلاطون آنگاه که محاوره قوانین را مینوشت، پیرمرد بود و از بسیاری از قرائن کتاب برمی‌آید که او آن را پس از شکست آخرین دیدارش در سیسیل تألیف کرده است (همان: ۱۳).

اکثر مفسران سنتی، طرح کلی این اثر را درباب توضیح حکومت و قانونهای بسیار فراگیر از فعالیتهای براندازی و خیانت گرفته تا مشاجرات همسایگی بر سر زهکشی، شکار زنبوران یا دزدیدن میوه‌ها- میدانند. آنها معتقدند پیش از آنکه مبحث آرمانشهر و قوانین آن آغاز شود، سه کتاب اول درباب گفتگوهای مقدماتی درباره موضوعاتی چون قانونگذاری در برخی جوامع یونانی، درسهای تاریخ، انواع حکومتها، تعلیم و تربیت و هنرهاست، سپس موضوعاتی چون پیشنهادهایی برای خود شهر، صرفنظر از مسائل خارجی چون طراحی شهر (778a-79d-c, 848e)، تقسیم به دو نیمه، تأسیس ادارات بشیوه‌های انتخابی و انتصابی، اعلام قوانینی برای اجرا توسط دولتمردان برگزیده (735a) مطرح میشوند. گاتری نیز همچون دیگر مفسران سنتی، در کتاب تاریخ فلسفه، موضوع کلی اثر را به چهار بخش اصلی تقسیم میکند: بحث مقدماتی (کتابهای ۱-۳)، شهر قوانین، زندگی در شهر افلاطون، و چند نکته فلسفی کلیتر (گاتری، ۱۳۷۷: ۱۶). در ادامه، او نیز با توجه به نگرش تاریخ‌گرای خود، در پایان همین بخش مینویسد: «یکی از اهداف کلی ما اینست که دیگر محاورات را مدنظر قرار دهیم تا متوجه این نکته باشیم که افلاطون چه مقدار از دیدگاههای پیشین خویش را رها ساخته یا به آنها وفادار مانده است» (همانجا).

از آنجا که اشتراوس مخالف هرگونه نگاه تکاملی^۱ (پیشرفت‌گرا) و تاریخ‌گرایانه^۲، بر مبنای محوریت آموزهٔ مثل، در تفسیر متون فلسفی است (Strauss, 1964: p. 23)، متون افلاطونی را با توجه به نگرش غیرتاریخ‌گرایانهٔ خود و از طریق روشهای باطنی و بین‌الخطوطخوانی^۳، تفسیر میکند و قائل به تکامل در اندیشهٔ سیاسی افلاطونی نیست

از جمهوری تا قوانین، هیچ تحولی وجود ندارد، بلکه نوعی چرخش است که به مشکل اساسی نزاع میان فلسفه و شهر پرداخته و همچنین به ماهیت مسئله‌دار فلسفه اشاره میکند (Idem, 1978: p. 140).

او حتی به وجود آثار جعلی نیز باوری ندارد، چراکه معتقد است فرض وجود آثار جعلی، مبتنی بر پیشفرض آگاهی از آموزه‌های حقیقی افلاطونی است که در قیاس با آنها، این آثار جعلی محسوب میگردند (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۹۰). به این ترتیب، او مخالف تمامی جریانهای تفسیری‌بی‌است که اعتقاد به ماهیت نظاممند فلسفهٔ افلاطون دارند (Basili, 2020: p. 205). اشتراوس به ما یادآوری میکند که در ترتیب سنتی محاورات افلاطونی، قوانین، پس از محاورهٔ مینوس قرار میگیرد و این اثر تنها گفتگویی است که در آن سقراط بصراحت پرسش از چیستی قانون را مطرح میکند؛ مینوس با ستایش قانون کرتی پایان می‌یابد و درست در همین نقطه، محاورهٔ قوانین شروع میشود (Zuckert, 2011: p. 68). در اینجا نیز پرسش سقراطی (با اشاره به پژوهش در ماهیت قانون) چون دیگر محاورات، عمداً مبهم است، زیرا نوعی قصد القاء این نکته را دارد که قوانین، بخودی خود خوب نیستند؛ همچنین این شک را ایجاد میکند که در تأمل فلسفی، مجبوریم تفاوت میان شخصیت فیلسوف و بیگانه را بپذیریم (این امر در تأمل اشتراوس از اهمیت زیادی برخوردار است) حال آنکه در تفسیر محاورهٔ قوانین، انطباق فیلسوف با بیگانه، به بالاترین درجه، بیانگر شرط بیگانه‌بودن و غیریت ریشه‌ی فلسفه نسبت به پولیس است؛ تفاوت ماهوی میان فیلسوف و شهروند (Basili, 2016: p. 187).

۹

رسالهٔ تلخیص/نوامیس فارابی و تفسیر اشتراوس بر آن

تلخیص فارابی از نوامیس (قوانین) افلاطون شامل نه گفتار است که هر گفتار به یکی از بخشهای محاورهٔ قوانین اختصاص دارد. فارابی خود اذعان مینماید که تنها نه مقاله از

1. Progressivism
2. Historicism
3. Reading between the lines



قوانین را دیده و البته تعداد مقالات این محاوره را برخی ده و برخی چهارده عدد ذکر کرده‌اند که بنظر عدد درست، بین اعداد است، یعنی دوازده مقاله. فارابی کتاب دهم را که سخنان افلاطون در باب الهیات است، تلخیص نکرده است (مینایی، ۱۳۸۴: ۱۳). مقدمه کتاب فارابی شامل یک گفتار کلی، یک حکایت و کاربرد نتیجه حکایت در نحوه خوانش محاوره قوانین است. او در این مقدمه، قبل از شروع گفتارهای نه‌گانه، مقدمه‌یی را به شرح خود اضافه میکند و نکاتی مهم را برای فهم محاوره قوانین افلاطون ارائه میدهد. بنظر میرسد آشنایی اشتراوس با چنین خوانش و مقدمه‌یی بر اثری همچون قوانین، تا حدودی باعث شده تا او در تفسیر خود از محاوره قوانین و دیگر آثار افلاطون، به فهمی ورای فهم فلاسفه تاریخ‌گرا دست یابد؛ فهمی که با مدعیات او در راستای نقد تفاسیر تاریخ‌گرایانه همسوست (فارابی، ۱۳۹۵: ۱۷).

در بند نخست از مقدمه این اثر، فارابی درباب قوه‌یی سخن میگوید که بواسطه آن، انسان از حیوان متمایز گشته و برتری می‌یابد و از طریق آن قوا، به ایجاد اسباب و اموری دست می‌یازد و در آنها تصرف میکند و آنها را مشاهده مینماید و از این طریق، امر سودمند را شناخته و آن را بر امور ناسودمند، ترجیح میدهد. او خروج این قوه از حالت بالقوه به بالفعل را تنها بیاری تجربه ممکن میداند و معنای تجربه را تأمل در جزئیات یک شیء و سپس، تسری حکم از جزئیات به کلیات میداند. در نتیجه، بعقیده فارابی، هر انسانی که مقدار فزونی از این تجربه اندوخته، در انسانیت، افضل و اکمل است (همانجا).

او در ادامه می‌افزاید: اما کسی که به تجربه امور می‌پردازد، ممکن است در فعل و تجربه خود خطا کند، زیرا ممکن است از حالت یک شیء تصویری کند که خلاف حقیقت آن شیء است. او در اینجا حکما را متمایز از دیگران دانسته و تجارب حاصل شده آنان را حقیقی میداند؛ یعنی در اینجا بحثی درباره استقراء تام و ناقص پیش می‌آید. البته وقتی سخن درباب بیان حقیقی و دروغین میشود، بنظر در اینگونه استقراء ناقص، تمایزی میان حکیم و عوام نیست؛ اما حکما نوع خاصی از تجربه را حاصل میکنند که آنان را از عوام متمایز میسازد.

و چون حکما به این احوال عوام (بحکم ناقص عوام از استقراء ناقص) پی بردند، پس حالتی از احوال را برای نوبتهای مکرر، از خود بروز دادند تا مردمان بر مبنای همان حال، حکم کلی درباب آنان صادر کنند. سپس آنها (حکما)، برخلاف این حکم ظاهر شدند و این حال را از مردمان پنهان کردند، حال آنکه مردمان گمانی بدان نبردند (همان: ۱۸).

سپس فارابی با آوردن حکایتی، بیان خود را واضحتر میسازد. او در مقدمه تفسیر خود بر محاوره قوانین، حکایت داستان زاهدی وارسته را ذکر میکند که به صداقت و فضیلت معروف بود. با وجود این، مورد خصومت حاکم ستمگر شهرش قرار میگیرد. زاهد از ترس عقوبتی سنگین، تصمیم به فرار از شهر میگیرد، اما حاکم دستور دستگیری او را داده و با پیش‌بینی تلاش وی برای فرار، دستور نظارت بر خروجیهای شهر را میدهد. آنگاه زاهد وارسته با پوشیدن جامه‌ی مبدل و تنبوری بر دست، چنان رفتار میکند که گویی مست است و با آواز خواندن و نواختن، شب هنگام به یکی از دروازه‌های شهر نزدیک میشود. هنگامی که نگهبان از او میپرسد که کیست، مرد حکیم میگوید: من همان زاهد وارسته‌ی هستم که شما بدنبال او هستید. بنابراین، نگهبان فکر میکند که این گدا قصد مسخره کردن او را دارد. پس، به او اجازه میدهد که از دروازه‌های شهر بگذرد (فارابی، ۱۳۹۵: ۱۹). به این ترتیب زاهد توانست بدون اینکه در گفتار خود دروغ گفته باشد، از آزار و شکنجه حاکم بگریزد.

حکیم تمایل طبیعی آدمیان به تعلیمهای بیوجه را میشناسد و آن را بدرستی ارزیابی میکند و بر مبنای همین ارزیابی، به انجام عمل مفید میپردازد. آنها گاه با عمل بشیوه‌ی خاص، سبب میگردند عامه به اشتباه، تصور کنند که همواره بدان شیوه عمل خواهند کرد، درحالیکه هدفشان اینست که اگر در احوالی خاص، بنحو دیگر عمل کردند، از چنگ عامه بگریزند (Mahdi, 1962: p. 67). در اینجا، بنظر میرسد هدف فارابی از بیان چنین حکایتی، معقول‌نمایاندن سلوک افلاطون باشد. افلاطون بحق روا ندانست تا علوم را برای همگان آشکار سازد و بهمین سبب، طریق رمز و معماگویی را در پیش گرفت تا علوم دست ناهلان نیفتاده و در غیر موضع خود استعمال نگردد (Strauss, 1988b: p. 46).

اما آنچه در اینجا اهمیت دارد، قصد فارابی از بیان چنین مقدمه‌ی است؛ آنهم در ابتدای اثری همانند قوانین. بنظر میرسد خود فارابی پس از ذکر حکایت فوق، در پاراگراف ۱۱ نهایه‌ی، قصد خود از بیان چنین نکاتی را بوضوح بیان کرده و چیزی را در مورد افلاطون و آثار او مطرح میکند که کمتر در تفاسیر تاریخی و عقاید مفسران تاریخی‌گرا دیده شده و بطور کلی، بیشتر با این بیان اشتراوس همخوانی دارد:

غرض ما از طرح این مقدمه این بود که افلاطون حکیم به خودش اجازه نمیداد که به هویدا نمودن علوم و کشف آنها برای همه مردمان بپردازد. از اینرو



جامی، حکاک قزوینی، باقرشاهی، مقیمی زنجانی؛ تفسیر محاوره قوانین از منظر لئو اشتراوس ...

مسلک تلویح و رازآلودگی و مبهم و دشوارنمایی را برگزید، تا علم در دست ناهلان قرار نگیرد و بتبع آن، تغییر و تبدل نبیند؛ و همچنین نزد آن کس که قدر و منزلتش نداند، نیفتد یا در جاهایی نابایسته بکار نرود (فارابی، ۱۳۹۵: ۱۹).

به این ترتیب، فیلسوف سیاسی نظریات و افکار خود را بگونه‌یی به نگارش درمی‌آورد که فهم آن برای همگان میسر نباشد؛ آثاری که اینگونه نوشته شوند، ممکن است بصورت محاوره، رساله، شرح، تعلیقه و... ارائه شوند و نویسنده چنین آثاری، ابزارهای ادبی زیادی برای پنهان‌نگاری خود بکار میبرد. ویژگیهای رازگونه چنین آثاری عبارتند از: پیچیدگی طرح، تناقضات، اسامی مستعار، جملات عجیب و غریب و... (رضوانی، ۱۳۸۳: ۲۱). چنین ویژگیهایی باعث میگردد فهم متن، نیازمند مطالعه دقیق آن باشد؛ مطالعه‌یی که اولاً باید به پرسشهای مربوط به مشکلات فلسفی بپردازد و در گام دوم، جزئیات ادبی را با دقت و دلایل روشن، بهم متصل کند. همین کار را اشتراوس در اغلب تفاسیر خود از متون فلسفه سیاسی کلاسیک و میانه بکار گرفته است که نمونه بارز آن را در مقاله «فارابی قوانین افلاطون را چگونه تفسیر میکند؟» می‌یابیم (Mahdi, 1962: p. 75).

اشتراوس مدعی است فارابی در رساله تلخیص‌النوامیس، با صراحت تمام، پنهان‌نگاری^۱ افلاطون را بیان کرده و میگوید: «افلاطون به خود اجازه نمیداد علوم و معارف را برای همگان بیان کند، بنابراین، روش رمز و دشوارنمایی را برگزید» (Strauss, 1988b: p. 85). از لحاظ تاریخی نیز پنهان‌نگاری ریشه در آثار فیلسوفان سیاسی کلاسیک داشته و خاستگاه آن دقیقاً در آثار افلاطون است. بر همین مبنا، در فلسفه سیاسی اسلامی نیز کاربرد نسبتاً وسیعی از تمایز میان آموزه آشکار و پنهان می‌یابیم. از نظر اشتراوس محققان فلسفه سیاسی بدین مسئله توجه کافی نداشته‌اند و ظاهراً اشتباه است که پنهان‌نگاری را پدیده کاذب و رو به زوال دوران باستان توصیف کنیم (رضوانی، ۱۳۸۳: ۹). او با عقیده به همین اعتقاد باطنی - یعنی اعتقاد به پنهان‌نگاری فلاسفه گذشته - به تفسیر متون فلسفی قدیم میپردازد و تفسیرهای وی از آثار افلاطون، نمونه بارز این کارهاست.

اشتراوس در کتاب شکنجه و آزار و هنر نوشتار، به تبیین و بازکاوی آموزه پنهان‌نگاری میپردازد (Strauss, 1988a: 115). وی در دو بخش اول کتاب دلایل این مسئله را بیان میکند: تعقیب و تفتیش و آزار، بیشک آشکارترین دلایلی هستند که بدان خاطر،

1. Esoteric (or secret) teaching

پنهان‌نگاری صورت می‌گیرد. اکثر جوامع گذشته دارای حکومت‌های استبدادی بوده و بر اساس سنت و مذهبی خاص اداره می‌شدند. چنین حکومت‌هایی از تعقیب و آزار برای حمایت از سنت‌های سیاسی و مذهبی خویش، استفاده می‌کردند. در چنین جوامعی، فلاسفه سیاسی نمیتوانستند اندیشه‌های خود را که نوعاً در تقابل با حکومت بود، بصورت آشکار بیان نمایند؛ پس باید شیوه‌ی در پیش می‌گرفتند که علاوه بر ارائه عقاید خود برای آیندگان، از گزند حکام نیز در امان باشند (*Ibid*: p. 120).

اشتراوس می‌گوید: فارابی در رساله فلسفه افلاطون بیان کرده که بیبرده‌ترین دلایل پنهان‌نگاری این بود که اولاً، فلسفه حکما در معرض خطر جدی بود، زیرا حکومت اجازه پرداختن به فلسفه و تفکر را به اعضای جامعه نمیداد و اساساً میان جامعه و فلسفه، سازگاری نبود (*Idem*, 1945: p. 379). ثانیاً، فلاسفه از نمایندگی جامعه یا احزاب، بسیار دور بودند و تنها از منافع فلسفه دفاع می‌کردند و معتقد بودند با این کار، از منافع بشر دفاع میکند (*Ibid*: p. 380). از نظر اشتراوس دو دلیل دیگر نیز برای پنهان‌نگاری وجود داشته است: نخست، وظیفه سیاسی‌یی که فلاسفه به آن متعهد بودند و برای اینکه تشتتی در افکار مردم پدید نیاید، از بیان صریح عقاید فلسفی خود خودداری می‌کردند؛ چراکه اگر از دلایل خود پرده برمیداشتند، بيتدید باورها و سنت‌های مهم زندگی عمومی، بطور جدی متزلزل می‌شدند (*Idem*, 1988a: p. 35). دوم، فلاسفه در پی ارتقای فلسفه و تفکر آیندگانند؛ آنان آثار خویش را برای متفکران بالقوه مینوشتند تا آیندگان بدانند که فلاسفه گذشته، برای آنها مباحث خویش را طرح کرده‌اند (*Ibid*: p. 36).

بعقیده اشتراوس، عنوان «دو فلسفه» که ابن‌رشد برای رساله مقاصد افلاطون و ارسطو فارابی بیان کرده، همانا تلویحاً تمایز میان دو آموزه آشکار و پنهان را بیان میکند. پس از همینجا شاید بتوان فهمید که چرا فارابی کل فلسفه را در چارچوبی سیاسی ارائه داد و چرا مفصلترین نوشته‌های وی، آثار سیاسی هستند (*Idem*, 1989: p. 76).

با این حال، اشتراوس در تفسیر خود از محاوره قوانین، نامی از فارابی نمیبرد و این احتمالاً بدلیل مخالفت او با نتیجه‌گیریهاست، نه با روش خواندن اثر. باید بدانیم که اشتراوس پیروی از فارابی، از تفاوتی اساسی بین روش سقراط و روش افلاطون صحبت کرده بود، اما نتیجه‌یی که او به آن رسید اینست که تفاوت بین هر دو، از یک منظر معین، مقدر است از بین برود

(Zuckert, 1996: p. 164). پس اگر فرض کنیم که خود نوشتار و فلسفه افلاطونی، حاوی درسی است که خود فیلسوف از محاکمه و آزار و اذیت سقراط فرا گرفته بود، پس این امر به تضعیف افراطی فعالیت فلسفی تبدیل نشده، بلکه به آگاهی از نیاز به دوگانه‌گویی آن و شرح آن با عبارات آبرونی بطور افراطی، تبدیل میشود (Ibid: p. 170).

اشتراوس حذف‌شدن برخی آموزه‌ها یا گزاره‌هایی از فلسفه افلاطون در روایت فارابی (بخصوص کتاب دهم، و سکوت فارابی در مورد جاودانگی روح) را که برای فلسفه اهمیت زیادی دارند، امری بسیار مهم میدانست. پس بزعم او اظهاراتی مبنی بر جاودانگی روح، که در نوشته‌های دیگر فارابی وجود دارد، باید بعنوان سازش محتاطانه با عقاید پذیرفته شده، نادیده گرفته شوند (Strauss, 1945: 375). او همچنین فکر میکرد فارابی افکار خود را در زیر ردای تفسیر بر افلاطون پنهان کرده است:

فارابی از مصونیت خاص مفسر یا مورخ استفاده میکند تا در تفاسیر «تاریخی» خود، بجای اینکه آموزه‌های خود آثار را معرفی کند، نظرش را در مورد مسائل مهم بیان نماید (Idem, 1975: p. 146).

تفسیر اشتراوس از محاوره قوانین

۱. شخصیتها و صحنه نمایش قوانین

محاوره قوانین تنها دیالوگ افلاطونی است که سقراط در آن غایب است و شخصیت‌های آن، مردانی سالخورده با تجربه سیاسی طولانی هستند: بیگانه آتنی بینام، کلینیاس کرتی^۱ و مگیلوس^۲ اسپارتی. بیگانه آتنی جایگاهی را اشغال میکند که معمولاً در محاورات افلاطونی، جایگاه سقراط است (اشتراوس و کراپسی، ۱۳۹۸: ۱۴۳). درباره این افراد تنها همینقدر میدانیم که آن دو سالخورده‌تر از بیگانه هستند و کلینیاس با اپیمیدس،^(۳) پیشگوی کرتی که با پیشگویبهایش آتنیان را درباره ایرانیان جسورتر میساخت، رابطه خویشاوندی دارد و خود نیز ارادت صمیمانه‌یی به آتن دارد. همچنین، در حین محاوره، از سخنان مگیلوس درمی‌یابیم که خانواده‌اش حافظان منافع آتن در اسپارت بوده‌اند و بدین ترتیب، او طوری پرورش یافته که آتن را وطن دوم خودش تلقی میکند (گاتری، ۱۳۷۷: ۱۴).

بنظر میرسد مگیلوس دارای نوع فکری برجسته‌یی نیست و نماد شهرت اسپارتیان به

۱۴

1. Cleinias of Crete
2. Megillos



شجاعت است (721e) و شاید هم، چون اسپارتی است، طبعی محافظه‌کار دارد و برخلاف آتیان، چندان علاقه‌ی به برپایی شهرهای جدید ندارد (گاتری، ۱۳۷۷: ۳۱). کلینیاس بصورتی فعالتر در بحث شرکت میکند، اما هر دوی آنها، کاملاً در محاق فرد آتنی قرار میگیرند؛ همان کسی که سخنگوی خود افلاطون است. افلاطون سخنان طولانی را از زبان این فرد بیان میکند و در واقع، در این محاوره استدلال واقعی وجود ندارد و شرکت‌کنندگان در محاوره نسبت به نظامی که تبیین میشود، حالتی نمادین دارند (همان: ۱۴).

اشتراوس در بررسی محاوره قوانین، توجه زیادی را صرف ساختار دراماتیک و صحنه‌ی مینماید که نمایش در آن اتفاق می‌افتد. در این محاوره اجرایی، بیگانه آتنی در مورد قوانین و انواع حکومت، با دو مرد مسن دیگر باتجربه سیاسی طولانی، صحبت میکند. آنها در سفر مشترک خود، از شهر کنوسوس^(۳) به غار زئوس در جزیره کرت^(۴) میروند (625b). آغاز این محاوره، برخلاف آغاز محاوره جمهوری، نشان‌دهنده یک صعود^(۵) است: بیان نمادین معرفی عنصر عقلانی در آنچه کهن و اجدادی است (Basili, 2016: p. 189). بنظر میرسد عدم حضور سقراط در محاوره قوانین، حاکی از نقش معتدلی است که فلسفه در این اثر برعهده گرفته است. اشتراوس نیز بر احتیاطی که «بیگانه» در بحث با همصحبتهایش - سیاستمدارانی که فاقد دانش فلسفی هستند - دارد، تأکید میکند (Ibid: p. 192). بیگانه آتنی، پژوهشی عقلانی درباب قانونگذاری با منشأ الهی را در حضور دو مرد سالخورده ترسیم میکند و مراقب است آنها به سخنان جوانان گوش ندهند و با قصد انتقاد خیرخواهانه از قوانین برخی جوامع (بویژه ایران و اسپارت) پیش میرود (اشتراوس و کراپسی، ۱۳۹۸: ۱۵۰). بنظر اشتراوس لحن کل مکالمه، متفاوت از محاورات سقراطی است، زیرا پرسشهای مطرح شده توسط «بیگانه»، آن جزیمیتی که در محاوره جمهوری فرض میشود را ندارند (Strauss, 1963: p. 59).

۲. از سقراط تا بیگانه آتنی

۱۵ محاوره قوانین تنها اثر افلاطون است که سقراط در آن غایب است و بجای او فردی بنام «بیگانه آتنی» حضور دارد؛ بنظر میرسد بیگانه همان نقش محوری را در محاوره بازی میکند که سقراط در دیگر محاورات و در مقابل شخصیت‌های دیگر ایفا مینمود. بیگانه سالخورده، شهروند آتن است که البته از دو فرد مسن محاوره جوانتر میباشد. به اعتقاد اغلب شارحان، حذف شخصیت سقراط و تغییر آن، بمثابة تغییر در نگرش و دیدگاه افلاطون یا حتی غیاب و مرگ سقراط تلقی میشود (گاتری، ۱۳۷۷: ۱۳). اما برخی دیگر معتقدند حضور بیگانه در شهر

جامی، حکاک قزوینی، باقرشاهی، مقیمی زنجانی: تفسیر محاوره قوانین از منظر لئو اشتراوس ...



کنسوس واقع در جزیره کرت، شاید حاکی از حضور سقراط در هیئت یک غریبه در آن شهر باشد، چرا که تبعید و پرداخت جریمه، یکی از گزینه‌هایی بود که نزدیکان او برای جلوگیری از مجازات اعدام، به دادگاه پیشنهاد داده بودند و برای تبعید، تنها دو امکان پیش‌رویشان بود: کرت یا تسالی، کرت بهترین قوانین را نسبت به دیگر شهرها داشت و تسالی بدترین آن را (Zuckert, 1996: p. 194). بیقین، شخصی چون سقراط، مورد اول را انتخاب میکرد و چون فعالیت او در آنجا نیز با مخاطرات زیادی همراه میشد، مجبور بود چون بیگانه‌یی آتنی، اواخر عمر خود را بصورت گمنام بسر ببرد. در هر صورت، حتی با فرض چنین مسائلی نیز آنچه محرز است، هویت مجهول «بیگانه» است و تنها چیزی که از او میدانیم، آتنی بودن اوست. بیقین اشاره افلاطون به آتنی بودن وی، بیانگر تفاوت بنیادین او از دیگر شخصیت‌های بیگانه در دیگر محاورات (مانند پارمنیدس) است؛ بیگانه پارمنیدس از اهالی التا است. الحاق چنین توصیفی به یک بیگانه در هر دو مورد، باید اشاره به موضوع بحث وی داشته باشد. در اینجا نیز باید تعلق به آتن در ضعیفترین احتمال، اشاره به شخصیت سقراط و در قویترین احتمال، اشاره به ماهیت آتنی فلسفه و سخنگوی فلسفی داشته باشد، زیرا آتن به همین ویژگی مشهور بوده و حتی علت بدنامی آن در میان شهرهایی چون کرت و اسپارت - که دو فرد پیر دیگر شهروند آن هستند- نیز همین است.

از سویی دیگر، نباید فراموش کنیم که اشتراوس محاوره قوانین را سیاسیتزین اثر افلاطون میداند (اشتراوس و کراپسی، ۱۳۹۸: ۱۴۳) و - برخلاف نظر بسیاری از متفکران - محاوره جمهوری را برغم آنکه درباب تأسیس شهر است، اثری فلسفی درباب شهری در مقام سخن، نه در عمل، قلمداد میکند. پس بیقین حضور سقراط در محاوره‌یی درباب شهر در عمل و تصویب قوانینی برای یک مستعمره و شهر جدید، غیرممکن خواهد بود، زیرا همانطور که در محاوره آپولوژی (۳۲)، از خلال سخنان سقراط درمی‌یابیم، دایمون او را از مشارکت در امر سیاسی بازداشته بود. بنابراین، بیگانه باید یا سقراط پساگشت، یا فیلسوف سیاسی افلاطونی باشد که فلسفه را از آسمانها به زمین آورده و درباره نفس انسان و فضیلت (بویژه فضیلت عدالت) سخن میگوید و در پی بنیانی طبیعی برای «شهر» میگردد.

در ادامه، اشتراوس نیز در راستای اندیشه خود و ذیل خوانشهای غیرتاریخی و غیر زمینه‌گرایی که از خلال فلسفه اسلامی - یهودی بدست آورده، پیروی از فارابی، بویژه در رساله تلخیص النوامیس افلاطون، پیش میرود. بدین ترتیب، ما کم‌کم دریافت دیگری از بیگانه آتنی ذیل طرح او بدست خواهیم آورد و به اینصورت، به فهم وی از افلاطون نزدیک خواهیم شد.

سرانجام، بتبعیت از اشتراوس، درمی‌یابیم که کل اندیشه افلاطونی منسجم بوده و تغییری تاریخی، از محاوره جمهوری تا قوانین، رخ نداده است (Strauss, 1978: p. 170). از آنجاییکه کل، شامل اجزاء مختلف است و محاورات هر یک به جزئی از کل می‌پردازند، پس محاوره قوانین نیز باید نمایانگر بخشی خاص باشد. با چنین رویکردی، اکنون باید به کنه بیان فارابی در ابتدای تفسیر وی از محاوره قوانین پی ببریم و قصد او را از بیان حکایت زاهد عابد، دریابیم.

بنظر می‌رسد شخصیت «زاهد عابد» در حکایت فارابی، باید قرابت خاصی با بیگانه آتنی داشته باشد و همانگونه که بیشتر از قول اشتراوس بیان شد، غیبت سقراط در این اثر، بیانگر ویژگی معتدلی است که فلسفه بخود می‌گیرد و این همان چیزی است که ما در شخصیت عابد زاهد و حیلت وی یافتیم؛ چیزی که سقراط پیشاگشت، فاقد آن بود و بخاطر همان عدم احتیاط و افراط، مورد تعقیب و محاکمه شهر قرار گرفت. با ارجاع به «کمدی ابرها» و هشدار آریستوفانس نیز می‌توانیم به چنین بی‌احتیاطی پی ببریم (Zuckert, 1996: p. 170). اما شخصیت زاهد در حکایت فارابی، با پنهان ساختن هویت واقعی خویش، از دوازده‌های شهر عبور میکند؛ همین امر باید عامل اصلی هویت مجهول بیگانه آتنی بوده و بیش از هر چیزی، نمایانگر سقراط پساگشت یا فیلسوف سیاسی افلاطونی (بتعبیر اشتراوس) باشد؛ فیلسوفی که برای حفظ حیات فلسفه و فلسفه‌ورزی، برخلاف فلاسفه پیشاسقراطی و سقراط، درون شهر میماند و چونان هراکلیتوس، به شهر بدبین نمیگردد و نیز همچون آناکساگوراس، محاکمه و در نهایت، چون سقراط، اعدام نمیگردد، بلکه در هیئت زاهدی عابد یا بیگانه‌یی سالخورده، درون شهر باقی میماند و درباب مشهورات شهر، نه با جوانان، بلکه با سالخوردگان معاشرت میکند و منکر خدایان شهر نمیشود و از آنجاییکه رغبتی به پادشاهی یا حتی هیچ حرکتی انقلابی ندارد، بمرور حکمت خود را جایگزین گمانهای شهر میکند و بقول فارابی، روش سخت‌گیرانه سقراط که عقاید مقبول شهر را زیر سؤال میبرد را با روش سهل‌گیرانه تراسیماخوس در محاوره جمهوری (با توسل خطابی به عواطف عموم) تلطیف مینماید و در نتیجه، طریق فلسفه و حیات آن و جستجوی نظری درباب حقیقت را بصورت باطنی و تنها برای کسانی که دوستدار دانایی هستند، هموار میکند (Ibid: p. 195).

۳. گذار از موقعیت الهیاتی-سیاسی به فراسوی مسئله الهیاتی-سیاسی

اگر بیان اشتراوس درباره ضرورت لوگوگرافیک^(۶) یا واژه‌نمادی را با ضرورتی که در

سخنان و عبارات افلاطون وجود دارد، همراه کنیم، درمی‌یابیم که واقعاً جملات و عبارات آثار وی را میتوانیم چون اجزاء بدن یک موجود زنده لحاظ کنیم (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۸۷) که هر بخش، سر جای خود است و کارکرد درست خود را دارد؛ آنگونه که در قرارگیری هر واژه، چنان ضرورتی هست که حتی بتصادف نمیتوان جای یکی را تغییر داد؛ همینطور است در مورد کلمه «خدا» که در ابتدای این محاوره با آن مواجه میشویم. محاوره قوانین تنها اثر افلاطون است که با کلمه «خدا» شروع میشود (اشتراوس و کراپسی، ۱۳۹۸: ۱۴۳). بیقین افلاطون قصدی خاص از چنین بیانی از زبان پیری بیگانه دارد، و این در حالیکه که سقراط هرگز درباب خدایان سخنی نرانده و البته محکوم به فاسد کردن جوانان و کفر به خدایان شهر شده است. حتی در رساله مینوس که پیش از محاوره قوانین قرار دارد و در باب منشأ قانونگذاری است، سقراط حضور دارد (Strauss, 1995: p. 70).

در قوانین، «بیگانه» بشیوه دیالکتیکی با دو مرد پیر گفتگو میکند و از آنان در مورد سرمنشأ قوانین شهرشان پرسش میکند؛ اینکه قانونگذار شهر آنان، خداست یا بشر؟! (قوانین: 624) البته هر دو پیر بیدرنگ و به اتفاق، خدایان را قانونگذار شهر خود میدانند. چنانکه از فحواي کلام این دو پیر برمی‌آید، آنان باید نمایانگر موقعیت الهیاتی-سیاسی پیشافلسفی باشند؛ وضعی که خدایان در اسطوره‌ها اشغال کرده‌اند، جایی که همواره یک خدا در آن سرآغاز نشسته است؛ زمانی که هنوز فلسفه بمعنای تالسی و پیشاسقراطی آن ظهور نکرده یا اینکه آنان علایقی به مباحث فلسفی ندارند و بشدت مخالف ورود آن به شهر هستند و آن را عامل فساد شهر میدانند. شهر آنان بنیاد خود را از امر اجدادی و قدیمی دارد که فلسفه آن را تهدید میکند و اکنون، فیلسوف سیاسی از گمانهای آنان در باب شهر، شروع میکند تا بیان خود را تا صعود به غار زئوس ادامه دهد و در این فراروی، عقاید سودمند خود را وارد شهر کند. در اینجا او باید شباهت زیادی به مینوس، فرزند زئوس، داشته باشد که به الهام از وی، قوانین کرتی را وضع میکند.

در اینجا شاهد صعود و افولی خواهیم بود که بیشباهت به حرکت پیامبران ابراهیمی نیست؛ هنگامی که موسی (ع) به بالای کوه طور رفت و سپس با الواح از جانب خداوند، بسوی قوم خود بازگشت. این نحوه بیان، بهمراه پیاده رفتن و حرکت گام بگام تا غار زئوس، بیشباهت به چنین تصویری نیست و البته در اینجا، «بیگانه» در مورد غایت قوانین، بر آنان سبقت جسته و اکنون نظریه محوری «دانش بودن فضیلت» را وارد مینماید (اشتراوس و

کراپسی، ۱۳۹۸: ۱۴۴)؛ همین آغاز ورود فیلسوف به شهر و بنوعی، سرمست کردن پیران ضد فلسفی با سخن گفتن در باب شراب و عبور از دروازه‌های شهر متخاصم با فلسفه است. اما در اینجا فیلسوف برای حفظ فلسفه، چون فلاسفه پیش‌سقراتی، شهر را تهدید نمی‌کند و در پی نشان‌دادن تناقض در سخن گفتن در باب خدایان و بچالش عمومی کشیدن آن نیست، بلکه قوانینی را نیز در ادامه برای منکران خدا لحاظ می‌کند و اینچنین، چون کتاب دوم محاوره جمهوری، با احتیاط تمام، عقاید منطوق و منثور در باب خدایان را به پرسش کشیده و بیان الهیاتی خویش را جایگزین می‌کند.

درواقع، با نظر به بحث اشتراوس درباره نظر افلاطون در مورد سلسله مراتب طبیعی میان نفوس آدمیان و سخن در حد فهم آنان (باطنی و ظاهری) (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۸۶)، درمی‌یابیم که بیگانه با شروع بحث از گمانهای شهر، در پی فراروی از آن و حتی امکان ایجاد بستری برای فراروی و صعود نفوس مستعد است و به همین دلیل در ادامه، در کتاب دهم قوانین، مقدمه‌یی الهیاتی را که پشتوانه‌یی فلسفی دارد، وارد می‌کند؛ درواقع غایت فعالیت او بعنوان شهروند سیاسی درون شهر، همین است.

بنظر اشتراوس، تنها بخش کاملاً فلسفی محاوره قوانین، کتاب دهم است که «بیگانه» به بحث از اثبات وجود خدایان، انکار عقاید ملحدان (سه گروه کافر به خدایان) و اقناع و مجازات آنان (885b)، اشاره داشته و به مسئله الهیات می‌پردازد که بعنوان یک مسئله الهیاتی-سیاسی، قابل پیگیری است. اگر اقتدار قوانین مبتنی بر اعتقاد به خدایان باشد، پس هر قانونگذاری باید با اعلام وجود خدایان و اظهار وجود عدالت فی‌نفسه، به کمک قانون باستانی بیاید و این چنین از قانون دفاع کند (Strauss, 1977: p. 162). اعتقاد به خدایان، درواقع یک قانون باستانی و یک رسم اجدادی است. تا زمانی که قانونگذار در برابر تهدید بیتقوایی، انتقاد عقلانی که اقتدار را مخدوش می‌کند، اقدامی نکند، شهری که قرار است تأسیس شود، امن نخواهد بود (Basili, 2016: p. 215).

در واقع، در کتاب دهم، بیگانه، مقدمه‌یی الهیاتی را وارد می‌کند تا وجود خدایان را اثبات و منکران آن را (سه دسته ملحدان) را با توسل به لوگوس و میتوس، انذار و آگاهی بخشد. در این راستا، او هم به عقل متوسل می‌شود و هم به ترس از مجازات‌های دنیوی و اخروی. در اینجا اشتراوس تأکید زیادی بر خصلت رادیکال آبرونیک بحث افلاطون در مورد بیتقوایی دارد (Strauss, 1970: 26).

۱۹



از نظر اشتراوس، فیلسوف باید مانند «بیگانه»، بطور مکرر تفاوت ضروری بین سنت و طبیعت را محو کند. قانون اثباتی (قانون مورد اجرای دولت در مقابل طبیعت^۱) هرگز بطور حقیقی و ذاتی، در طبیعت وجود ندارد، بنابراین، مسئله الهیات یک پرسش سیاسی بوده و جنبه‌یی از مسئله عدالت است (Basili, 2016: p. 216)؛ در واقع، مسئله‌یی الهیاتی-سیاسی است. امر الهی از نظر قانونگذاری، مبتنی بر یک الهیات است؛ نظامی اخلاقی-سیاسی از ارزشها که قدرت نمیتواند از آن چشمپوشی کند. بیتقوایی در معنای الهیاتی-سیاسی، معادل آنارشی است. اما افلاطون اشتراوس در برقراری دو نوع بیتقوایی متفاوت، مجازات مرگ را برای فرد ریاکار و اهل تلبیس (آیرونیک) در نظر میگیرد (Ibid). در بهترین رژیم ممکن، سقراط امن خواهد بود و با اعضای شورای شبانه، در یک ردیف و جناح قرار میگیرند (Strauss, 1975: p. 155).

۴. از فیلسوف-پادشاه تا فیلسوف مشاور قانونگذار

در محاوره جمهوری آمده که سقراط با گلاوکن، سرانجام به این نتیجه رسیدند که شهر ایدئال تنها زمانی محقق خواهد شد که فلاسفه به پادشاهی برسند. از سویی دیگر، آنها امکان چنین اتفاقی را منوط به بخت دانستند (Idem, 1963: p. 18)؛ یعنی چیزی که از دست محاسبات انسانی خارج است، زیرا همانگونه که در ادامه روند کتاب شاهد هستیم، نه عوام رغبتی به بیان فلاسفه خواهند داشت و نه فلاسفه رغبتی به پادشاهی، و این مسئله در عمل ناممکن خواهد بود. اشتراوس همین ممکن نشان دادن امر ناممکن در افلاطون را متأثر از آریستوفانسی و وجه کمیک محاوره جمهوری میداند (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۹۹). اما آنچه در پس این بیان قرار دارد، آن تخصص و وجه متضاد فلسفه و شهر است که همواره بیکم و کاست، در دو سوی یک خط قرار دارند و هرگز در معنای فلسفه پیشاسقراطی- بهم نزدیک نمیشوند؛ چنانکه ما از سخنان پارمنیدس، هنگامی که سوار بر ارابه‌یی به دروازه‌های هستی میرسد، درمی‌یابیم که دو راه در پیش رو دارد؛ راه گمان و راه حقیقت (گراهام، ۱۴۰۰: ۶۵)، و در عمل، هراکلیتوس از مقام پادشاهی بنفع برادر خویش کنار میرود (همان: ۷۲) تا درباب لوگوس بیندیشد.

اما در محاوره قوانین، شاهد اتفاقی دیگر هستیم و تنها در همدلی با بیان غیرتاریخی و در ادامه روند خوانش اشتراوس، درمی‌یابیم که فیلسوفی که با نظر به ایده خیر، نفس خویش را متحول ساخته، هرگز نمیتواند چون آلکیبیادس یا خارمیدس، در پی استیلا و

1. positive law vis a vis natural law

قدرت باشد؛ جباریت نمیتواند مطلوب فیلسوفی باشد که در پی کشف «فوسیس» و هر امر جاودانه است. درواقع، از منظر او، غایت طبیعی انسان، حیات متأملانه است تا حیات در خشم و زور، اما برخلاف فلاسفه پیشاسقراطی، به شهر و درون غار بازگشته و بقول هایدگر، در خلوتی مانده و نفسهای فلسفی را هدایت خواهد نمود (Heidegger, 2007: p. 76). در محاوره قوانین نیز بیگانه در کنار دو شهروند سالخورده‌یی است که قرار است برای شهری جدید التاسیس، قوانینی وضع کنند. آنان متعلق به طبقه خاص شهر و افرادی دارای صلاحیتهای خاص هستند و در اینجا نیز تنها بخت خوب، یار شده تا مصاحب با بیگانه‌یی آتی گردند. در اینجا، بیگانه بعنوان فیلسوف سیاسی افلاطونی درون شهر، باید این دو فرد را متقاعد به وضع مجموعه قوانینی برای شهر کند؛ بهترین راه حل عملی برای ایجاد شهر، در سخن و بدون حرکات رادیکال، در محاوره جمهوری است.

اما بیگانه به اینکار بسنده نکرده و علاوه بر طرح مقدمه الهیاتی، سرانجام، در کتاب دوازدهم قوانین، در پی ایجاد شورایی است تا چشم و گوش شهر و ضامن اجرایی و تغییر حداقلی قوانین در طول زمان باشند. با این کار، او میخواهد نهایت خرد را به شهر عوام تزریق کند. اعضای این شورا از میان افراد بسیار برجسته شهر برگزیده خواهند شد و آنها تنها کسانی هستند که میتوانند تاج مورد بر سر بگذارند و پس از مرگ، با آدابی خاص دفن شوند (946a-947). چنانکه از فحوای کلام بیگانه برمی آید، آنان بحق، والاترین مقام در جامعه هستند؛ آنها چنان جایگاهی در جامعه دارند که سر نسبت به بدن دارد، و مظهر عقل و اندیشه در رأس را دارند (965a). «خود شهر را میتوان به تنه بدن تشبیه کرد: سر، یعنی چیزی که شبیه عقل است، یعنی شورای شبانه، به خود شهر، یعنی شهر واقعی، تعلق ندارد» (Strauss, 1975: p. 181).

اعضای این شورا، که به شورای شبانه معروفند، باید ادعا کنند که طبق قانون، به خدایان اعتقاد دارند. شورا همچنین باید در مورد اساس قانون و نظم در جامعه بحث کند (966c-969b). به این ترتیب، مصداق فلسفه دوباره، در مواجهه با پیدایش مسئله الهیاتی-سیاسی، در پایان محاوره قوانین ظاهر میشود. فقط اعضای شورای شبانه میتوانند قضات یا حاکمان واقعی شهر باشند؛ اگر آنان در این راه شکست بخورند، برنامه طرح قوانین با شکست مواجه میشود و اگر آنان موفق به تشکیل چنین شورایی گردند، حکومت شهر باید به آن واگذار شود (696a).

۲۱

اشتراوس معتقد است این شورای شبانه نهادی کاملاً متفاوت از اجتماع همه شهروندان و اعضای پاسداران شهر است، پس بیقین، شهر نمیتواند جایی تحت نظر و قدرت آنها باشد (Strauss, 1977: p. 169). درست در همینجا، افلاطون «رژیم قوانین را نزدیک و حول مرتبه رژیم جمهوری می آورد. پس با رسیدن به پایان قوانین، باید به ابتدای جمهوری بازگردیم» (اشتراوس، ۱۳۹۸: ۱۵۹)؛ جایی که بیشترین تنش میان فلسفه و سیاست، و در عین حال، بالاترین نقطه گشودگی متقابل، وجود دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

محاوره قوانین، از نظر اشتراوس، از جهات بسیاری مهم است. این اهمیت بحدی است که او در سالهای آخر زندگیش، بیشتر مشغول تهیه تفسیری جامع برای آن بود، چراکه این اثر، به بیشترین میزان، نشان‌دهنده تمامی نکاتی است که اشتراوس، آثار افلاطون را ذیل آنها بررسی میکند؛ از مسئله الهیاتی-سیاسی گرفته (اثبات وجود خدایانی برای شهر که ضامن اجرایی قوانین هستند و مجازات کافران)، تا نزاع میان فیلسوف و شهر، و سرانجام، تهیه مقدمه‌یی فلسفی برای قوانین شهر، بروشی خطابی، و تحکیم جایگاه فلسفه و شیوه زیست فلسفی و توجیه آن در پیشگاه شهر، از طریق پنهان‌سازی عقاید در باطن و تغییر در ظاهر خود، آنگونه که حکیم در حکایت فارابی، با تظاهر به مستی و تکدیگری، از دست حاکم شهر میگریزد. اشتراوس دقیقاً از طریق تفسیر تلخیص‌النوامیس فارابی، این مسائل را بار دیگر در محاوره قوانین بطور پررنگتر نشان میدهد و به این ترتیب، تا حدودی مخالفت‌های خود را با تفاسیر تاریخی روشن میسازد؛ اینکه «از جمهوری تا قوانین هیچ تحولی وجود ندارد، بلکه نوعی چرخش است که به مشکل اساسی نزاع میان فلسفه و شهر پرداخته و همچنین، به ماهیت مسئله‌دار فلسفه اشاره میکند». پس، بنظر میرسد اساس فلسفه افلاطون را بیشتر باید مسئله‌یی سیاسی و پرسشی درباب خیر دانست، تا نظریه مثل. با این نگرش، تمامی محاورات، چون زنجیر بهم وصلند؛ بنابراین، بیش از اینکه آنها را بطور تاریخی و ذیل ایده‌ها بررسی کنیم، باید آنها را در ارتباط با حلقه‌ها و موضوعات و پرسش‌های اساسیشان و در ارتباط با هم، فهم کنیم. چنانکه اشتراوس نیز معتقد است، ما در پایان محاوره قوانین، بار دیگر به آغاز جمهوری برمیگردیم؛ یعنی با ورود به بحث شورای شبانه و بحث درباب فضیلت و وحدت و کثرت آن و حاکمیت شورا بر قوانین، به مسائل محاوره جمهوری نزدیک میشویم و دوباره مناقشه‌انگیز بودن حاکمیت خرد در شهر و سر در بدن را شاهدیم.

پی‌نوشتها

۱. Philip of Opus (به یونانی Φίλιππος Ὀπούντιος) فیلسوف، ستاره‌شناس و ریاضیدان در آکادمی افلاطون بود و بنظر پس از درگذشت استاد، محاوره قواین را ویرایش کرد.
۲. اپیمیندس کنوسوسی (یا اپیمیندس کرتی/ به یونانی: Επιμενίδης)، پیشگو، فیلسوف و شاعر یونانی نیمه-اسطوره‌یی قرن هفتم یا ششم قبل از میلاد، اهل کنوسوس یا فایستوس بود.
۳. Knossos (به یونانی Κνωσός)، نام منطقه‌یی باستانی در کرت است که بزرگترین بخش مربوط به عصر برنز نیز در این منطقه قرار دارد. بنظر این شهر، مرکز سیاسی، فرهنگی و آیینی تمدن مینوسی بوده است.
۴. Crete (به یونانی Κρήτη)، جزو بزرگترین و پرجمعیتترین جزایر یونان است.
۵. Anabasis (به یونانی Ανάβασις) بمعنای صعود است. در مقابل آن، کلمه کاتاباسیس (katabasis یا catabasis) به یونانی از فعل καταβαίνω از κατά + βαίνω (رفتن) قرار دارد که با توجه به موضوعات مختلف، چند معنی پیدا میکند: ۱) در اسطوره‌شناسی، ادبیات: اسطوره یا استعاره‌یی که در آن، قهرمان داستان، سفری را به عالم اموات (هادس) آغاز میکند. ۲) در واقعیت: هر سفر بسمت پایین یا سقوط؛ عقب‌نشینی (مخصوصاً نظامی).
۶. Logographic necessity یکی از مفاهیم اصلی در شیوه خوانش خاص اشتراوس است.

منابع

- ارسطو (۱۳۵۸) سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: امیرکبیر.
- اشتراوس لثم؛ کراپسی، جوزف (۱۳۹۸) تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱، ترجمه یاشار جیرانی و شروین مقیمی، تهران: نگاه روزگار نو.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۲) شهر و انسان، ترجمه رسول نمازی، تهران: آگه.
- _____ (۱۳۹۷) حق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر آگه.
- _____ (۱۳۸۷) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- بورمان، کارل (۱۳۸۷) افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- رضوانی، محسن (۱۳۸۳) «اشتراوس و روش‌شناسی فهم فلسفه سیاسی اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۸، ص ۱۵-۳۰.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۹۵) تلخیص نوامیس افلاطون، ترجمه احمد فردی اهواری، تهران: نگاه معاصر.
- گاتری، ویلیام کیت چمبرز (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۸، افلاطون (۶)، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.



گراهام، دانیل (۱۴۰۰) پاره نوشته‌های پیشاسقراطی، ترجمه بهناز دهکردی، تهران: امیرکبیر.
 گمپرتس، تئودور (۱۳۷۶) متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
 مینایی، فاطمه (۱۳۸۴) «قرائت لئو اشتراوس از تلخیص النوامیس فارابی»، نشریه اشراق، شماره ۲ و
 ۳، ص ۲۷۷-۳۰۴.

- Basili, C. (2016). *The cave of modernity*. Madrid University Press.
- (2020). The limits of the city: Leo Strauss's hermeneutics and Plato's *republic*. *Comparative and Continental Philosophy*, vol. 12, no. 3, pp. 197-210.
- Heidegger, M. (2007). *The essence of truth; On Plato's cave allegory and Theaetetus*. trans. by T. Sadler. London: Continuum.
- Mahdi, M. (1962). *AL Farabi; Philosophy of Plato and Aristotle*. the Free Press of Glencoe.
- Strauss, L. (1945). Farabi's Plato. In L. Ginzberg: *Jubilee volume on the occasion of his seventieth birthday*. pp. 357-393. New York: American Academy for Jewish Research.
- (1963). Plato. In L. Strauss & J. Cropsey (eds.). *History of Political Philosophy*. pp. 7-63. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- (1964). The crisis of our time. In H. J. Spaeth (ed.). *The predicament of Modern Politics*, pp. 41-54. Detroit: The University of Detroit Press.
- (1970). Seminar on Plato's laws. St. John's College, Annapolis. <https://leostrausscenter.uchicago.edu/plato-laws-st-johns-college-1970-71>.
- (1975). Some remarks on political science of Maimonides and Farabi. trans. by R. Bartlett. Boston College.
- (1977). *The argument and the action of Plato's Laws*. University of Chicago Press.
- (1978). *The City and Man*. USA: The University of Virginia Press.
- (1988a). *Persecution and the art of writing*. USA: University of Chicago Press.
- (1988b). How Farabi read Plato's *Law*. *What is Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1989). *How to begin to study Medieval Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1995). On the Minos. *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago & London: University of Chicago Press, pp. 65-75.
- Zuckert, C. H. (1996). *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. USA: The University of Chicago Press.
- (2011). Strauss's New Reading of Plato. In J. G. York & M. A. Peters (eds.). *Leo Strauss, Education, and Political Thought*, pp. 52-75 Vancouver, Canada: Fairleigh Dickinson University Press.

