فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، سال هفتم، شماره چهارم، زمستان۱۳۹٦، صص ۱٤٦-۱۲۹

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۷۰۴۰۵

اشتراوس و بازخوانی فلسفه سیاسی فارابی به‌عنوان راه‌حل بحران جدید غرب: متن، تفسیر و نقد

خالد شیخ‌الاسلامی[۱]
دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی (نویسنده مسئول)
مرتضی بحرانی[۲]
دانشیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
رضا ماحوزی[۳]
دانشیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

تاریخ دریافت: ۱۳۹٦/۰۷/۰۸ **تاریخ پذیرش:** ۱۳۹٦/۰۹/۱۷

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

چکیده

سده بیستم «میلادی» با دو جنگ جهانی خونین و کشتارهای متعدد، اندیشیدن درباره بحران جدید غرب را به کانون اندیشه وارد کرد؛ بُحرانی که به عقیده برخی، زمینه‌های آن را باید در اندیشه سیاسی موجود جستجو کرد. لئو اشتراوس از زمره فیلسوفانی بود که تلاش نمود از منظر فلسفه سیاسی طرحی از بحران غرب یا به قول او بحران زمانه جدید را ارائه نماید. در این مقاله بر آنیم تا آراء وی را در سه محور جدایی فلسفه و علم، ایده مدرن پیشرفت و انحطاط فلسفه سیاسی به بحث و بررسی گذاشته و دلایل بازگشت این فیلسوف به فلسفه سیاسی فارابی و فیلسوف متأثر از وی، یعنی ابن‌میمون را نشان دهیم. در کنار اشارات متنی و تفسیر فرامتنی، نقدهایی محتوایی در صورتِ پانویس بیان می‌شوند. نگاه خاص اشتراوس به فلسفه اسلامی می‌تواند ما را در فهم ابعاد سیاسی تفکر فارابی یاری کرده و نشان دهد چگونه می‌توان از الگوی پیش‌رو، بحران زمانه خود را در پرتو خرد فلسفی گذشته فهم نمود. این مهم، از طریق بازخوانی معکوس اندیشه اشتراوس و به طور خاص ناظر به محتوای فلسفه فارابی در خصوص مدینه‌های غیرفاضله است.

واژه‌های کلیدی: بحران، لئو اشتراوس، فارابی، بحران جدید غرب.

1. khaled.sheikholeslami@gmail.com
2. mortezabahrani@yahoo.com
3. mahoozi.reza@gmail.com

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

مقدمه

اشتراوس را می‌توان جزو فیلسوفانی به شمار آورد که ـ با عطف توجه به مساله مدرنیته ـ «بحران» از زمره مفاهیم اصلی تشکیل‌دهندهٔ نظام فلسفی آنان می‌باشد.[1] اگر چه واکاوی خود ایدهٔ بحران در تأملات فلسفی او پژوهش مستقلی می‌طلبد، اما در این بخش تلاش می‌شود که تا حد ممکن به اندیشه‌های او دربارهٔ آن چه «بحران غرب» نامیده شده است، بپردازیم.

بازگشت اشتراوس به فلسفه سیاسی سده‌های میانه و به طور اخص فارابی و ابن‌میمون کاملاً در پیوند با بحرانی است که وی معتقد به فراگیری آن در غرب است. بازگشت اشتراوس به فلسفه سیاسی اسلامی، ناشی از دغدغه صرفاً آکادمیک وی نبوده و باور او به فراگیری «بحران زمانه»اش، بخش بنیادی تفکر وی را تشکیل داده است. لذا اگرچه اشتراوس صرفاً چند بار از واژگانی چون «بحران»، «بحران غرب» و یا «بحران دوران ما» استفاده کرده است اما مبنا و دغدغه اصلی وی در بررسی فلسفی مدرنیته و بازگشت به اندیشه سیاسی متفکران کلاسیک و متاثرین سده‌های میانه، و از این میان فارابی، دقیقاً پرداختن به همان واژگان مزبور بوده است.

این موضوع هم با روش پنهان‌نگاری مورد نظر این فیلسوف[2] و هم با رویه خود وی در پنهان نگه داشتن انگیزه اصلی پژوهش‌ها و تحقیقات سیاسی خود سازگار است. به این معنا،

---

۱. مدرنیته به مثابه پیشرفت، چالش‌های عمیقی را در مرکز و پیرامون، در پی داشته است؛ از یک سو از «حقانیت عصر جدید» سخن رفته است و در سوی دیگر، از بُحرانی بودن آن و در میانه، کسانی که آن را پروژه‌ای ناتمام تلقی کرده و سعی در پیراستن ناراستی‌ها و خطاهای آن داشته‌اند. کانون این تاملات و تفکرات کشورها و جوامع اروپایی بوده است؛ یعنی جایی که بیشترین مزایا ومضار مدرنیته را تجربه کرده است. با این حال افق‌هایی از تایید و تنقید مدرنیته در سویه شرقی آن از سوی متفکران غیراروپایی و آمریکایی نیز ارائه شده است. نکته بسیار مهم این است که در جبهه انتقادی، مسائل هر کدام از شرقیان و غربیان در نقد مدرنیته کاملا از هم متفاوت بوده است. غفلت از این نکته بسیار مهم، بسیاری از پژوهشگران و حتی متفکران ایرانی را به سمت‌وسویی سوق داده است که مساهمت نظری آنها نه وقعی به کنش‌های جاری جامعه خود دارد و نه در زمینه تحولات نظری اروپایی و امریکایی جای می‌گیرد.

۲. اشتراوس در مواجهه با فلسفه سیاسی کلاسیک و به طور خاص با فلسفه سیاسی فارابی، بر آن است که فارابی در نگارش آثارش به روش پنهان‌نگاری توسل جسته است؛ او دو عامل اساسی عشق و ترس را در تحمیل پنهان‌نگاری بر فیلسوفان مسلمان موثر می‌داند. از سوی دیگر، اشتراوس «فضیلت» و فلسفه فضیلت‌محور را بنیان کار فیلسوفان مسلمان می‌داند. او در پی آن بود که فلسفه فضیلت‌محور را که از افلاطون به فارابی و ابن‌میمون رسیده بود، احیا کند. در حالی که ادعای اشترواس هم به لحاظ ادله و هم مستندات و پیشفرض‌ها، با چالش مواجه است. اشتراوس در طرح روش پنهان‌نگاری به طور کلی و کاربست آن توسط فارابی از یک سو متاثر از زمانه‌ای که است که نوشتن در آن با تعقیب و آزار همراه بوده است و از سوی دیگر به دلیل اهتمامش به فلسفه یهودی (و به طور خاص، ابن‌میمون) دستیابی به فهم منطق درونی فلسفه فارابی را ابزاری برای فهم مطلوبش از اندیشه ابن‌میمون تلقی می‌کرده است. البته اشتراوس در گستره‌ای بسیار وسیع «پنهان‌نگاری» را طرح کرده است؛ در اینجا موضوع عدم انطباق ادعای کاربست روش پنهان‌نگاری از سوی فارابی است. (در این زمینه رک: بحرانی، مرتضی، ۱۳۹٤)

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

باورهای واقعی اشتراوس در میان انبوهی از شروح و تفاسیر، ناپدید شده است و کشف پیوند میان ایدهٔ بحران از نظر او و بازگشت مجدد به فلسفه سیاسی اسلامی، بسی دشوار است.

مقدمه کتاب *شهر و انسان*، از جمله معدود مواردی است که اشتراوس در آن مستقیماً و از زبان خود، خویشتن را معرفی کرده است از همین‌رو این مقدمه یازده صفحه‌ای جایگاه ویژه‌ای در آثار او دارد. نخستین پاراگراف این مقدمه، به بحران غرب و «بحران دوران ما» اختصاص یافته است.[1] از آنجا که اشتراوس، نویسنده‌ای دقیق و پنهان‌نگار بود لذا همین مقدمه موجز به‌عنوان تنها جایی که وی از خود سخن گفته است، خالی از اشارات لازم برای فهم مقصود کلی وی از رجوع به فلسفه سیاسی فارابی نیست. این پاراگراف چنین آغاز می‌کند: «آن چه ما را با شوقی نامحدود به دانستن و علاقه‌ای فراوان وادار به یادگیری اندیشه سیاسی دوران کلاسیک می‌کند، کهنه‌گری ناشی از رنج دوستی یا خود فراموشی نیست. این چرخشی به اندیشه سیاسی دوران کلاسیک حتی ناشی از رمانتیسمی سرخوش و یا از خود بیگانه نیز نمی‌تواند باشد. چنین چرخشی ناشی از بحران زمانه ما، بحران غرب می‌باشد». (Strauss,1978,1).

بر اساس تمامی اشارات فوق در این نوشتار تلاش داریم پیوند میان بحران جدید غرب و بازخوانی سنت اندیشه سیاسی در جهان اسلام در اندیشه اشتراوس را تا حد ممکن باز کرده و نشان دهیم چگونه این فیلسوف راه حل رهایی غرب از مشکلات مبتلا به را در احیاء نوعی از اندیشه سنتی یافته و آن را تبیین کرده است. برای این کار، لازم است ریشه‌های سه گانه بحران غرب معاصر در اندیشه لئو اشتراوس را معرفی کنیم تا دقیقاً مشخص شود چرا زمانه معاصر به چنین بحرانی گرفتار آمده است.

آنچه که در مورد برداشت اشتراوس از فلسفه فارابی و ابن میمون باید تاکید نمود آن است که او میان این دو فیلسوف سده‌های میانه در درون ادیان شریعت محور با افلاطون و ارسطو قائل به نوعی از تداوم فلسفی بود که آنها را ذیل فیلسوفان کلاسیک طبقه‌بندی می‌نمود. این برداشت مبتنی بر تداوم میان افلاطون و ارسطو از یک طرف و فارابی و ابن‌میمون از طرف

۱. از جمله وجوه فقدان در پژوهش‌ها و اندیشه‌های ایرانی، یکسان‌انگاری «زمانه ما» است که طی آن مصادیق زمان و کنشگران اجتماعی‌اش یکی انگاشته می‌شوند. در حالی که نکته مهم این ناهمزمانی مصادیق «ما» این است که استلزامات هنجاری پیشنهادی اشتراوس در طرح بحران زمانه، معاصریت اجتماعی را (یعنی مهمترین فقدان در مساله/ معضل ایرانی بودن) نادیده می‌گیرد؛ توجه غیرانتقادی و شیفتگی تحلیلی به سویه هنجاری تعریف او از فلسفه سیاسی، خودهای ایرانی را بدون اتصال به اکنون از گذشته می‌کَند و به آینده پرتاب می‌کَند.

فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

دیگر برای اشتراوس این پیامد را داشت که فلسفه مدرنی که با ماکیاولی آغاز می‌شد را در گسست کامل با افلاطون و ارسطو در یونان (خواستگاه فلسفه) و همچنین فارابی و ابن‌میمون در سده‌های میانه طبقه بندی نماید. نگاه مبتنی بر تداوم میان فیلسوفان کلاسیک در بسترهای گوناگون دینی و زمانی برای اشتراوس موید این فرض اساسی در اندیشه او بود که فلسفه در معنای اصیل آن (که فارابی بعد از چندین سده فراموشی به احیای آن همت گماشت) ماهیتی فرازمانی و نامحدود به تاریخ داشته و به عنوانی تاملی فلسفی بر پرسش‌های جاودانه‌ای است که با عنوان پیشرفت و ترقی نمی‌توان از بنیادین بودن و اهمیت آن برای بشر غافل بود.[1]

ریشه‌های بحران زمانه ما

۱. جدایی فلسفه و علم

اشتراوس، تفکیک فلسفه و علم را از نتایج فلسفه مدرن می‌دانست. به‌عقیده وی، تفکیک فلسفه و علم، از یکسو به پذیرش علمی غیر فلسفی و از سوی دیگر، فلسفه‌ای غیر علمی منجر می‌شود. در نتیجه، چنین علمی که پیوندهای آن با فلسفه از هم گسیخته شده است به ابزار و وسیله‌ای صرف بدل شده است که می‌تواند در اختیار هر قدرتی با هر علاقه‌ای قرار بگیرد و به ابزاری در دست هر نوع تفکری قرار گیرد تا آرزوها و پیش‌داوری‌های خود را به اسم عقلانیت و حقیقت بر کرسی کیاست بنشاند (Strauss,1996:328) روی دیگر علم غیر فلسفی، پیدایش نوعی از فلسفه غیر علمی است که هر دو کاملاً با دنیای سنت بیگانه‌اند. در نتیجه این جدایی، فلسفه مدرن از ادعای جستجو برای حقایق برهانی دست کشیده و به سوی نوعی از زندگی‌نامه‌نویسی منحط متمایل شده و آراء شخصی را جایگزین حقیقت عقلانی ناب کرده است و یا در نوعی روش‌شناسی مکمل علم مدرن است فرو افتاده است. این روند از نظر اشتراوس، اتفاقی نبوده و محصول تفکیک فلسفه از علم است (Ibid:328).

جدایی فلسفه و علم در تکوین علم سیاست جدید نیز مؤثر بوده است. به عقیده اشتراوس، علوم طبیعی و سیاسی جدید، هر دو غیر فلسفی‌اند و نیاز خود به فلسفه را در حد نوعی

۱. اشتراوس البته نقش مسلمانان در این تداوم را منحصرا به همان قرون میانه محدود می‌کند. بر این نگرش انتقادهای جدی‌ای وارد است. محمد عابد الجابری، ضمن نقد این شیوه مواجهه با سنت فلسفی از زاویه‌ای دیگر، بیان می‌کند که «نگاه شرق‌شناسانه‌ای که می‌خواهد به فهم میراث عربی(!) دست یابد، چنین می‌پندارد که فلسفه عربی واسطه بین تمدن یونانی و تمدن معاصر اروپایی است و ارزش فلسفه عربی صرفاً به همین واسطه‌بودنش است. از این نظر، فلسفه عربی نه گذشته دارد و نه آینده».(جابری، ۱۹۹۳، ص۱٤).

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

روش‌شناسی یا منطق تقلیل داده‌اند؛ حال آنکه این نوع از رشته‌های به ظاهر فلسفی، نسبتی با فلسفه سیاسی ندارند. این وضعیت سبب شده علم سیاست «علمی» ناسازگار با فلسفه سیاسی شود (Strauss,1989:8). شاید دلیل طرح ایدهٔ بحران در دل فلسفه سیاسی و نه علم سیاست جدید توسط اشتراوس، باور او به ناتوانی علم سیاست جدید در طرح بحران به عنوان یک مشکل بوده است. درواقع با تفکیک فلسفه و علم، و در نتیجه پیدایش علم سیاست جدید، امکان طرح پرسشهای بنیادین و اساسی در قالب بحران غیرممکن شده است. به همین دلیل در طرح مسأله بحران باید از فلسفه سیاسی کمک گرفت و نه علم سیاست جدیدی که قابلیت طرح این پرسشهای اساسی را ندارد.

اشتراوس رابطه متفاوت فلسفه و علم در جهان مدرن را از زمره لحظات گسست تجدد با سنت دانسته است. به عقیده وی، فلسفه مدرن از همان آغاز درصدد بود با تخریب چهره دانش فلسفی قرون میانه، فلسفه‌ای جدید را با لعاب عقلانیت و حقیقت بشری جایگزین آن کند. این در حالی است که فلسفه قرون وسطی، رادیکالیسم فلسفی ویژه‌ای برخوردار بود که فلسفهٔ مدرن فاقد آن است. از این منظر، فلسفه قرون میانه والاتر و غنی‌تر از فلسفه مدرن است (Strauss,1996:329). از همین‌رو اشتراوس با رجوع به جمهور افلاطون و سیاست ارسطو و از همه مهمتر، فلسفه سیاسی فارابی، درصدد بود طرحی از فهم «آگاهی طبیعی» و یا «فهم مشترک» را، که مقدم بر پیدایش روش علمی مدرن و فلسفه مدرن است ارائه دهد (Smith,2006:116).

در واقع از نظر اشتراوس، برخلاف دوره تجدد مخصوصاً در شکل مکتب تاریخی، که با رد آگاهی طبیعی و جایگزینی آگاهی تاریخی، هنجارهای طبیعی و فراتاریخی روبرو هستیم، در فلسفه سیاسی قدیم، چه در معنای افلاطونی و ارسطوئی آن و چه در بسط نظام‌مند آن در جهان اسلام، با آگاهی طبیعی‌ای روبرو هستیم که عنصر آگاهی تاریخی در آن غایب است. براساس فحوای کلام اشتراوس می‌توان گفت، غلبه آگاهی تاریخی بر آگاهی طبیعی و رد هنجارهای فراتاریخی و در نتیجه پیدایش بنیانهای نسبی‌گرایی، در پیوند با فلسفه مدرنی که اصل را بر تغییر و نه تفسیر جهان قرار داده، بحران‌زا شده است. در توضیح مفهوم تفسیر و تغییر باید گفت که اشتراوس معتقد بود فارابی در ادامه تفکر افلاطونی معتقد بود که تنها غایت تامل فلسفی فلاسفه تفسیر جهان بیرونی است و فلسفه در معنای اصیل آن به هیچ وجه

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

نمی‌تواند به عنوان کوششی برای تغییر جهان توسط فیلسوف تلقی شود . Steven Smith, 2006) (روی دیگر این سخن آن است که جمله مارکس مبنی بر آنکه فیلسوفان تاکنون تنها در تلاش برای تفسیر جهان بوده اما دیگر باید به فکر تغییر آن بود، از نظر اشتراوس کاملا در تخالف با معنا و غایت اصلی فلسفه بوده و خود از دلائل بحران غرب است .

فلسفه افلاطون و ارسطو و تقویت آن در فلسفه فارابی و به تبع آن، ابن میمون، از یک طرف برپایه آگاهی طبیعی بوده و از طرف دیگر غایت فلسفه را تفسیر جهان و نه تفسیر آن می‌دانستند. در نتیجه چنین فلسفه‌ای نمی‌توانست گشاینده انواع بحران‌های مختلف باشد. اما با پیوند میان آگاهی تاریخی و نسبی‌گرایی ناشی از آن با فلسفه مدرنی که که اصل را بر تفسیر و نه تغییر جهان قرار داده است راه را بر انواع فجایع بزرگ سدهٔ بیستم گشود. او در مقاله (چه چیزی را می‌توان از نظریه سیاسی آموخت)، در پاسخ به پرسش چرا فیلسوفان (کلاسیک) خود را محدود به تفسیر جهان نمودند؟ می‌گوید، آنها می‌دانستند که جهان در معنای دقیق و غیرمتافیزیکی کلمه، قابل تغییر نیست (Strauss,2009:526).

آن چه که در اینجا لازم به ذکر است تأکید اشتراوس بر پیوند فلسفه مدرن و بحران غرب است. در واقع اشتراوس نقش اصلی را در بحران غرب به فلسفه جدید داده است. وی از نیچه آموخت که تمدن مدرن، محصول فلسفه مدرن است (Simth,2013:390). او تقسیم‌بندی فلسفه کلاسیک به عنوان فلسفه‌ای آرمانگرا در مقابل فلسفه مدرن به عنوان فلسفه‌ای واقع‌گرا را نپذیرفته و اتفاقاً (آرمانشهری) را در کُنه فلسفه مدرن می‌داند. به‌عقیده وی، امروزه وظیفه اولیه و اصلی فلسفه سیاسی، مخالفت با همین آرمانشهری مدرن است (Strauss,2007:527). بنابراین پیوند میان آگاهی تاریخی، قائل شدن به نقش عملی و دگرگون آفرین فلسفه، رد هنجارهای فرا تاریخی، نسبی گرایی و روح آرمانشهری حاکم بر مدرنیته، همگی دست در دست هم «بحران زمانه» ما را تشکیل داده‌اند. همچنان که ذکر شد، فلسفه مدرن از نظر اشتراوس مکان اصلی‌ای است که تحولات نام برده شده در آن رخ داده و بنای تمدن مدرن بر آن استوار گشته است. از نظر او فلسفه افلاطونی– ارسطوئی (که وی در ادامهٔ فارابی اختلافی میان آنها نمی‌بیند) و بسط آن در زوایایی از اندیشه فیلسوفان یهودی پیرو فارابی و فلسفه اسلامی، در مخالفت کامل با فلسفه مدرنی قرار دارد که از ماکیاولی شروع شده است .(Leo Strauss, 1989: 81_99)

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

می‌توان مهترین تاثیر فارابی (به عنوان موسس فلسفه سیاسی در جهان اسلام) بر اشتراوس را در این دو نکته اساسی پی گرفت: الف) فلسفه سیاسی کاملا ماهیتی افلاطونی داشته و جز از مجرای بازگشت به تفکر افلاطون و تلاش برای فهم لایه‌های پنهان آن نمی‌توان فلسفید؛ ب) فارابی آموزگار این نکته مهم بود که فلسفیدن تنها بر پایه نگاه به این واقعیت میسر است که تمایز میان سفیهان و خردمندان در هر جامعه ای اساسی می‌باشد؛[1] در نتیجه حقایق فلسفی را تنها باید از طریق روش باطنی بیان نمود تا سرنوشت مرگ سقراط دیگر برای فیلسوف تکرار نشود.

۲. ایده مدرن پیشرفت

اشتراوس اندیشه مدرن برآمده از فلسفه مدرن که در گسست با سنت یونانی- اسلامی قرار دارد را واجد ادعای رو به جلو بودگی یا پیشرفت می‌داند و لذا ایدهٔ مدرن پیشرفت را در تقابل با ایدهٔ کلاسیک و کهن بازگشت قرار داده است. انسان مدعی پیشرفت، هنگامی که به عقب نگاه می‌کند، جز نقصان در آن نمی‌بیند. گذشته برای او جز بربریت، حماقت و جهل فراوان نیست (Strauss,1989:252). از همین‌رو، ایدهٔ پیشرفت، نقطه آغازین را ناکامل و غرق در جهل دانسته و رجعت به آن را بی‌خردی محض لحاظ می‌کند.

اشتراوس در بررسی ایدهٔ مدرن پیشرفت، به نقطه مقابل این ایده یعنی اندیشه ارسطو می‌پردازد و مدعی است تفاوتی رادیکال میان لوازم زندگی اجتماعی با لوازم حیات فکری وجود دارد، زیرا نیاز اولیه جامعه ثبات است و این نیاز اولیه در ایده «پیشرفت» و «توسعه»

۱. فارابی در فلسفه سیاسی خود، تلاش دو سویه‌ای کرده است: از یک سو به عنوان فیلسوف به مدینه نقب می‌زند و از یک سو به عنوان شهروند به فلسفه متوسل می‌شود. در نگرش اول (چنان‌که به نحو شایع جرح و بسط یافته است) غایات فاضلانه راه را بر مصلحت عمومی می‌بندند؛ اما با خوانش منسجم‌تری از اندیشه‌های فارابی، برای جوامع معاصری که ما در آن زیست می‌کنیم، درمی‌یابیم که بنیاد اندیشه او بر مدار مصلحت عمومی است. این مهم از طریق تفکیک میان دو وجه ایده‌آل و غیرایده‌آل در نظریه فارابی به دست می‌آید. در وجه ایده‌ال، مرجع نخست شناخت، عقل است. از همین رو، حضور فیلسوف (و به ویژه حضور مدنی او به مثابه شاخص عقل مدنی) لازم و مشهود است. اما سایر مراجع نیز حائز اهمیت هستند و از همین جاست که مدینه‌های غیرفاضله نقش می‌بندند. فارابی با اخذ قبساتی از اندیشه یونانی، و انجام مقایساتی چند، منظومه فکری خود را ذیل مفاهیم چند سامان می‌دهد. برآمد اندیشه او در ارائه راه‌حل را می‌توان با محوریت انسان، حسب سه مفهوم سترگ «معرفت»، «وجود» و «سعادت» توضیح داد: ۱.انواع کیستی/چیستی انسان در مدینه و ۲.انواع ره بردنش به آنچه باید باشد، ۳.از طریق انواع شناخت‌ها. انسان، انتقال از وجود موجود به وجود مطلوب سعادت‌مند را از طریق انواعی از معارف پی می‌گیرد. و از آن‌جا که علم به عمل راه دارد، هر علم در باب سعادت، عمل خاص خود را در پی دارد؛ و از آن‌جا که عمل، چون وجه مدنی و اجتماعی پیدا کند، تعاون را ضروری می‌سازد، هر عملِ مبتنی بر علم خاص، مدینه خاصی را نیز رقم می‌زند. در این تعبیر، گذر از وضع موجود به وضع مطلوب ضرورتاً با دانشی از جنس کنش همراه است و همه اقسام معارف فلسفی، خطابی، جدلی، شعری و سفسطه‌ای کنشگری خود را در شکل و محتوای شهر و در سامان دادن به اخلاقیات شهروندان عرضه می‌کنند.

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

یافت نمی‌شود. به‌عقیده وی، مفهوم کهن پیشرفت کاملاً برخلاف مفهوم کلاسیک پیشرفت طرح شده است زیرا از نظر کلاسیک‌ها این باور که پیشرفت عقلی نامحدود در موضوعات ثانویه امکان‌پذیر است، کاملاً از نظر نظری امکان‌پذیر است اما تحقق عملی این پیشرفت عقلی، امکان‌ناپذیر است. به‌عبارت دیگر، اشتراوس معتقد است که قدما و فلاسفه کهن باوری به تحقق عملی ایدهٔ پیشرفت نداشتند زیرا ثبات برای آنها اصلی اساسی بود.[1] این در حالی است که برای فلاسفه مدرن، ایدهٔ پیشرفت را می‌توان در بیرون و به شکل عملی محقق ساخت. اشتراوس در اینجا به طور سربسته و در خفا مطابق با شیوه پنهان نگاری سخنی هم دربارهٔ فارابی و ابن میمون بیان می‌کند:

این دو فیلسوف بزرگ اسلامی و یهودی در ادامه فلسفه کلاسیک و در تخالف با فلسفه مدرنی که از ماکیاولی شروع میشوداصل را بر ثبات اجتماع قرار داده و هرگز نمی‌خواستند اجتماعی را که در آن می‌زیستند برمبنای خرد و اصل تکامل عقلی نامحدود متزلزل نمایند. به‌عبارت دیگر، فارابی و ابن‌میمون فیلسوف «نظر» بودند و نه «عمل». آنها هر نوع تلاش برای بازسازی جامعه بر اساس فلسفه و خرد را رد می‌نمودند زیرا آن را برای جامعه زیان‌بار می‌دانستند. در حالی که ایدهٔ پیشرفت، که روح حاکم بر مدرنیته را رقم می‌زند، باور فیلسوفان کلاسیک را رد نموده و می‌کوشد در حوزهٔ عمل، اجتماع را به نام «پیشرفت»، بازسازی نماید (Strauss,1989 : 249-311) .

طبق عبارت فوق، اشتراوس تزلزل و بر هم خوردن نظم سیاسی اجتماعات اروپائی در دو جنگ جهانی را تا حدودی ناشی از ایده تحقق آرمان‌شهری و ایدهٔ پیشرفت در مقام عمل و روی زمین دانسته است؛ ایده‌ای که به‌عقیده وی، با نام بازسازی عقلانی جامعه، پایه‌های ثبات آن را بر هم زده است.[2]

۱. در اینجا نیز چالشی اساسی وجود دارد: در حالی که اشتراوس در نقد نخستین خود بر فلسفه مدرن و تمدن برآمده از آن جدایی فلسفه و علم را مطرح می‌کند، بررسی شامل‌تر و منسجم‌تر از وضعیت دانش/معرفت در سده‌های میانی در میان جوامع مسلمان‌نشین حکایت از آن دارد که پیوند علم و فلسفه در آن زمان برای سایر دانشمندان، ایده پیشرفت را نیز در برمی‌گرفت؛ آیا می‌توان مساهمت دانشمندانی چون خوارزمی، بیرونی و برادران بنوموسی را صرفا به وجه علمی آنها فروکاست؟ این دانشمندان به رغم تلاش در حوزه دانش تجربی از دانش فلسفی نیز برخوردار بودند و ایده پیشرفت در معنای تصرف در طبیعت را مطرح می‌کردند. اشتراوس برای برون‌رفت غرب از بحران مدرن، نگاهی تقلیل‌گرایانه به معرفت نزد مسلمانان دارد.

۲. این تفسیر از فارابی، تفسیری مدرن است که نیاز دستگاه‌های فکری مدرنیته از قبیل شرق‌شناسی را برآورده می‌کند. در اینجا هدف ما بیان آراء اشتراوس به‌عنوان یکی از منتقدان جدی غرب مدرن است. اشتراوس تلاش می‌کند تا فلسفه سیاسی فارابی را به‌عنوان راه‌حلی برای نجات غرب از بحران گرفتار آمده در آن معرفی کند. دربارهٔ اینکه آیا

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

اشتراوس مرتباً بر تمایزات میان برداشت کلاسیک و مدرن از ایدهٔ پیشرفت انگشت نهاده است. به نظر او، هستهٔ حرکت از آغاز به سمت جلو در متون مقدس، مطلقاً به معنی پیشرفت نیست. لذا ما نوعی از گذشته کلاسیکی روبرو هستیم که آن را در کوه سینا، حواریون و انصار، حقیت ناب اولیه، آباء کلیسا و یا هر جای دیگری می‌یابیم. بنابراین به هیچ وجه نمی‌توان این هسته حرکت از گذشته کلاسیکی به سمت جلو را توسعه عقلی- علمی دانست (Strauss,1982:262).

اشتراوس بر پیوند میان بحران غرب و بحران در ایدهٔ پیشرفت تأکید کرده و در معنای واقعی کلمه، بحران تمدن جدید غرب را در پیوند با بحران در ایدهٔ پیشرفت دانسته است. به باور وی، ایدهٔ مدرن پیشرفت مبتنی بر امکانمندی پیشرفت اجتماعی و عقلی به طور همزمان است و در این چارچوب، هیچ نوع محدودیتی برای پیشرفت اجتماعی و عقلی متصور نشده است. لذا در این معنا، تکامل عقلی و اجتماعی نامحدود به طور عملی قابل تحقق انگاشته شده است.

در اینجا، ایدهٔ پیشرفت به مفهوم فتح و تصرف در طبیعت گره خورده است. فتح و تصرف در طبیعت به معنای سروری و مالکیت انسان بر طبیعت به‌منظور ارتقاء وضعیت رفاه خود به‌وسیله علم جدید است. با همه این ملاحظات، طرح دیگرگونه مفهوم پیشرفت

فیلسوفی چون فارابی مدینه فاضله خود را به‌عنوان نسخه‌ای قابل تحقق روی زمین و یا صرفاً نسخه‌ای آرمانی در سطح نظر و عقیده طرح کرده است، مباحث و نکات فراوانی وجود دارد که بحث تفصیلی دربارهٔ آن را به مجالی دیگر می‌گذاریم. به اجمال می‌توان گفت فارابی هرچند آرمان شهر خود را در وضعیتی عقلانی برای قاطبه عقلا و فیلسوفان طرح کرده است اما به وجوه قابل تحقق آن در قالب دوستی مدنی و مدینه فضیلت‌مندان نیز توجه داشته است. به دیگر سخن فارابی در نظریه غیرایده‌ال به مدینه‌های غیرفاضله نیز نظر داشته است. نظر در نگاه فارابی ـ که به ناحق او را صرفاً فیلسوف مدینه فاضله می‌خوانند ـ اجزا و مراتب مدینه چه فاضله باشند و چه غیرفاضله، با محبت به هم پیوند می‌خورند و با عدالت این پیوند استمرار می‌یابد. آن‌چه این محبت و عدالت را ضروری می‌سازد، وجود اُنسی و مدنی انسان است که در قالب توافق بر سر غایتی که به مثابه سعادت تلقی می‌شود، خود را می‌نمایاند. عدالت چه در معنای هماهنگی میان قوای نفس و اجزای مدینه، و چه در معنای تقسیم خیرات مشترک و حفظ آن مقسمات، در مقوله‌ای به نام نوامیس (قواعد حقوقی و قانونی، و از جمله شریعت) تجلی می‌نماید. در کنار این مقولات، آن‌چه ضرورت می‌یابد و بدون آن مدینه امکان وجود نمی‌یابد (چه فاضله، چه غیرفاضله) ریاست است. رئیس در هر مدینه، کسی است که با همکاری اعضای جامعه، غایت تشکیل مدینه را برآورده می‌کند. از همین جهت در همه مدینه‌ها، فرد افضل، رئیس مدینه است؛ یعنی کسی است که بتواند بیشترین فضایل مورد نظر جهت تحقق سعادت را فراهم آورد. آن‌چه می‌ماند، حقیقی یا غیرحقیقی بودن این فضائل و سعادات است که حسب آن، نوع رابطه رئیس و اجزاء و مراتب مدینه نیز به روابط استخدامی یا استعبادی تغییر می‌کند و محبت و عدالت نیز معنای محصل خود را بازمی‌یابند. این فضایل وقتی به زبان جدید بیان و تعبیر شوند، در قامت حق نمودار می‌شوند. از اینجاست که فضایل غیرحقیقی نیز آن‌گاه که برآمده از اجماع نظری و اجتماع کنشی مردمان هر مدینه باشد، حقوق فاضلانه آن مردم محسوب می‌شوند؛ و فلسفه در شهر مقیم (و فیلسوف نیز شهروند شهر) می‌شود! (در این باره ببینید: بحرانی، ۱۳۹٤)

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

در تمدن جدید غرب، به بحران تمدن غرب منجر شده و با ابهام و اغتشاش در مفاهیم، تمایز میان خوب و بد یا خیر و شر جای خود را به تمایز میان مترقی و ارتجاعی داده است (Strauss;1982:264).

اشتراوس بربریتی که در دو جنگ جهانی اول و دوم رخ داد را ناقض باور مدرن به ایدهٔ پیشرفت دانسته و این بربریت را نشان‌دهندهٔ پیوند ایدهٔ مدرن توسعه با بحران تمدن غرب می‌داند. درواقع از نظر وی، ایدهٔ مدرن پیشرفت امکان داوری میان خوب و بد یا خیر و شر را دچار ابهام نموده است. رواج باور پذیرفته شده فتح و تصرف در طبیعت برای رفاه وضع بشری، از دیگر پیامدهای ایدهٔ مدرن پیشرفت است. به عقیده وی، ایدهٔ کلاسیک پیشرفت، کاملاً در مقابل اعتقاد متجددین قرار دارد و لذا آنان به هیچ وجه به امکان عملی بازسازی اجتماع انسانی بر اساس خرد فلسفی قائل نبودند . (Strauss,1989 : 249-311) بدیهی است که فارابی و ابن میمون در این اعتقاد که نمی‌توان پیشرفت عقلی و علمی را از ساحت نظر به ساحت عمل انتقال داد و اجتماع انسانی را بر مبنای آن بازسازی نمود، شریک بودند. درواقع رد این اعتقاد توسط مدرن‌ها، به‌دلیل رواج ایدهٔ مدرن پیشرفت و خدمت علم مکانیکی جدید به آن است.

۳- نابودی و انحطاط فلسفه سیاسی

اشتراوس انحطاط سنت کهن فلسفه سیاسی که از سقراط به صراحت رسیده و در سنت اسلامی به بلوغ رسیده است را از عوامل اصلی بحران غرب یا بحران زمانه ما دانسته است. توجه به این نکته که چگونه وی میان انحطاط و نابودی فلسفه سیاسی سنتی با پدیدار شدن بحران در سدهٔ بیستم رابطه برقرار کرده است، بسیار مورد توجه است. در اینجا فلسفه سیاسی به‌مثابه دانشی بنیادین، حد فاصل میان دو نیروی محافظه‌کار و انقلابی‌گر خانمان برانداز است. انحطاط فلسفه سیاسی را باید در ارتباط با دو موضوع پیشگفته، یعنی جدایی فلسفه و علم، و ایدهٔ مدرن پیشرفت کرد. اشتراوس بسط فلسفه افلاطون در جهان اسلام و به تبع آن، در اندیشه ابن‌میمون را در تقابل و تخالف کامل با تجدد و سه پی‌آمد اصلی آن دانسته و تأملات فلسفی فارابی و ابن میمون را با هدف طرح پیوند دوباره فلسفه و علم از یک سو و نقد ایدهٔ مدرن پیشرفت از سوی دیگر به خدمت گرفته است تا از فلسفه سیاسی، دانشی بنیادین برای سامان سیاسی بشریت عرضه دارد. درواقع این تعلق و تعهد به فلسفه سیاسی است که فارابی،

فصلنامه علمی -پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

ابن‌میمون و اشتراوس را در سه فرهنگ مختلف اسلامی، یهودی و غربی و در سه زمان مختلف به همدیگر وصل می‌کند.

اشتراوس به دو فلسفه سیاسی کلاسیک و مدرن قائل بود. به‌عقیده وی، اولی توسط افلاطون بنا نهاده شده اما در تأملات فلسفی فارابی به اوج خود رسیده و از آن طریق به ابن میمون ارث رسیده است. مورد دوم، با ماکیاولی به‌عنوان پدر فلسفه سیاسی مدرن شروع شده و در نتیجه از سنت فلسفه سیاسی کلاسیک بریده شده است. وجه متمایز این دو دوره، «بحران» است به این معنا که در مرحله انتقال اندیشه یونانی به دوران اسلامی و بعدها یهودی، بحرانی به وجود نیامد اما در مرحله انتقال از دوره کلاسیک به دوره مدرن و حتی انتقال تفکر در خود دوران مدرن، این بحران خود را در قالب بحران دوران ما به نمایش گذاشت. لذا اگرچه میان افلاطون، فارابی و ابن‌میمون به نوعی تداوم فلسفی وجود دارد، در میان فیلسوفان مدرن، تداومی وجود ندارد و با گسست‌های مکرر در مکرر فکری روبرو هستیم. بود. فارابی این استمرار را با جذب ایده‌های فلسفی در متن وحی اسلامی اجرا کرد و بی آنکه به بحرانی برخورد، این انتقال را عملی ساخت. از همین‌رو است که فارابی به‌رغم آنکه بنای فلسفی جدیدی را برای جهان اسلام به ارمغان آورد، در این جهان، تولید کنندهٔ «بحران» نبود. این در حالی است که با ماکیاولی، گسستی جدی میان تجدد و فلسفه سیاسی سنتی- شامل یونانی، اسلامی و مسیحی- آغاز شد. این گسست، نطفه‌های بحرانی را گذاشت که اندکی بعد، خود را در فوران شرارت و خشونت در سدهٔ بیستم به نمایش گذاشت.[1] طبیعتاً به همین دلیل بود که اشتراوس، ماکیاولی را «آموزگار شیطان» خطاب کرد. (Strauss.1958).

این را به خاطر داشته باشیم که نقد اندیشه سیاسی جدید از یک سو و بازخوانی فلسفه سیاسی فارابی و نظام سنتی از سوی دیگر، نه با هدف احیای سیاست کهن، بلکه با هدف احیای فلسفه سیاسی کلاسیک بوده است (Catherine and Zuckert,2006:303). اشتراوس بازخوانی استمرار فلسفه افلاطونی در جهان اسلام را به‌مثابه نسخه بدیلی برای گرایشها و

۱. اگر در دوران میانه و در جوامع مسلمان‌نشین خشونت‌های بسیار متنوع، از فلسفه ناشی نشده‌اند، نمی‌توان به راحتی صدور آنها از فقدان حضور اجتماعی فلسفه را نادیده گرفت و به بحث نگذاشت. به طور خاص، در نسبت با ایران و جامعه ایرانی، اندیشه سیاسی می‌تواند ـ و باید که ـ دردها و مسائلی چون عدالت، رفاه، آزادی، محیط‌زیست، تنوع و ناامنی ایرانی بودن، خشونت‌های رفته بر انسان ایرانی، ضرورت وحدت جغرافیایی، ایران فرهنگی، رقابت بر سر قدرت و حس شکوه از دست‌رفته ایرانی را به بحث بگذارد و هنجار بیافریند. اگر چه اندیشه سیاسی می‌تواند موید صلح و خشونت، هر دو باشد، اما خشونت‌های اتفاقی و اتفاقات خشونت‌آمیز در تاریخ ایران ناشی از فقدان اندیشه سیاسی بوده است.

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

جهت‌گیری‌های مدرن می‌دانست (Sheppard,2006:75). بدیهی است ظرافت‌های فکری و عمق فلسفی فارابی و به تبع وی، ابن میمون، در امکان‌پذیر ساختن تداوم فلسفی اندیشه یونانی در فرهنگ اسلامی و یهودی، بسیار مؤثر بوده‌اند. اشتراوس تاثیرگذاری فلسفه سیاسی کلاسیک (از افلاطون گرفته تا فارابی و ابن میمون) را حسب سویه نخبه‌گرایانه آن توضیح می‌دهد.[1]

تفاوت و گسست دیگری که میان فلسفه مدرن و فلسفه کلاسیک وجود دارد، مباحثه‌ای بودن فلسفه کلاسیک بر خلاف فلسفه مدرن است. اشتراوس در سخنرانی عقل و وحی خود، فلسفه در معنای اصیل را، بیش از آنکه بر تصمیم مبتنی بداند بر مباحثه مبتنی دانسته است. مباحثه و مناظره تنها برای مردمانی ممکن است که دلمشغول تصمیمات مختلف نبوده و عجله‌ای ندارند. طبیعتاً برای چنین انسان‌هایی هیچ چیزی ضروری‌تر از صرف مباحثه و گفت‌وگو نیست (Meier,2006:148).

برمبنای مشخصه فوق می‌توان گفت گشوده شدن جهان برمبنای تصمیمات عجولانه و نه مباحثات فلسفی در معنای اصیل کلمه، از عوامل بحران زمانه معاصر غرب است. نمونه‌ای از این اصالت تصمیم را می‌توان در جنگ‌های جهانی اول و دوم دید؛ وضعیتی که انسان مدرن بیش از آنکه به مباحثه بنشیند به تصمیمات عجولانه می‌پردازد و عمل را بر نظر ترجیح می‌دهد و مأموریت خود را تغییر جهان با دستهای خویش اعلام می‌دارد. نظریه اصالت تصمیم برای اشتراوس نمایانگر اوج انحطاط فلسفه سیاسی جدید است. فلسفه سیاسی افلاطون، همانطور که در مکالمات سقراط خود را نشان می‌دهد، در گام نخست مبتنی‌بر مباحثه است و تا از این معبر نگذرد به عمل نمی‌اندیشد. برخلاف آن، فلسفهٔ سیاسی جدید، در ادامه گسست رادیکالی که با فلسفه سیاسی کلاسیک دارد، به ماهیت مباحثه‌ای حمله نموده و اراده و تصمیم را جایگزین مباحثه ساخته است. بدیهی است اشتراوس به‌عنوان شاهد زنده فجایعی که در سدهٔ بیستم و مخصوصاً در جنگ جهانی دوم پدیدار شد نمی‌توانست نظر مساعدی نسبت به

۱. تصریح و تمجید سویه‌های نخبه‌گرایانه که به صور خاص خود را در روش پنهان‌نگاری نشان می‌دهد، اگر چه می‌توان بحران جوامع مدرن دموکراتیک را توضیح دهد ولی به هیچ روی تبیین‌گر وضعیت اجتماعی کشوری چون ایران نیست. چه بسا ابتذال دموکراسی گونه‌ای از نخبه‌گرایی را ایجاب کند اما برای جوامعی که استبداد برآمده از آرمان نخبه‌گرایی، آنها را از همه مواهب طبیعی و انسانی محروم کرده است، تاکید بر وجوه نخبه‌گرایانه و پنهان‌نگارانه ناقض اصل بودش و تداوم فرهنگی و ملی آنها در دوران گذر است.

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

تصمیمات عمده انسانها و اراده‌ای که جز به شرارت تعلق نگرفت، داشته باشد.[1]

۱. چالش دیگری که در اینجا مطرح می‌شود تناقض در مصادیق شر نزد اشتراوس است. فلسفه کلاسیک اسلامی به همان سان که می‌تواند منجی بخشی از بحران مدرنیته باشد، با تاکید و تصریح خود بر ایده «عدمی‌بودن شر» می‌تواند انواع شرور اجتماعی (ظلم، نابرابری، ناامنی، تخریب محیط زیست و نقض حقوق زنان) را در پی داشته باشد. همان سان که فلسفه نزد عموم مسلمانان با تاکید بر کمال، از پذیرفتن «وجود شر» امتناع کرده است و آن را امری «عدمی» پنداشته است، فلسفه سیاسی نیز با تمرکز بر خیر از پذیرفتن «وجود» شهر غیرفاضله سرباز زده و آن را نیست پنداشته است. برای فارابی که در بهبوهه تثبیت غلبه اعراب مسلمان بر ایران و در آغاز همهمه مبهم ولی عمیق فلسفیدن، بیشترین فاصله را با آموزه‌های کلامی و شریعتی اسلام، و کمترین فاصله را از فلسفه یونانی داشت، «هنوز» این امکان وجود داشت که متاثر از آموزه‌های ایرانشهری وجود شر مدینه‌های غیرفاضله را به رسمیت بشناسد. اما پس از او و با فرایند مسلمانی تاریخی فیلسوفانی چون ابن‌سینا و خواجه‌نصیر و خاصه ملاصدرا آن قلیل مساهمت فارابی در راهیابی فلَسفه به مدَینه به فَراموشی کلام و عرفان سپرده شد و تامل و کنش در باب مدینه‌های موجود چون بخاری سرگردان در استوانه ذهن ایرانی معلق ماند.

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

نتیجه‌گیری

حسب متن اندیشه اشتراوس و شرح آن، غرب جدید، چند قرن را در بیراهه و غفلت از خرد فلسفی کلاسیک گذرانده و برای نجات از بحرانی که در آن غرق شده است، چاره‌ای جز بازگست به فلسفه سیاسی کلاسیک ندارد. در اینجا، فارابی در جهان اسلام و ابن‌میمون در جهان یهود، برای وی دو نمونه و شاخص برجسته از لحظات پیوند و انتقال فرهنگی و تمدنی هستند؛ لحظاتی که غرب مدرن، آن را کاملاً واژگونه تجربه کرد و بر آن دیوار کج، بنایی بحران‌زا آفرید. بحران جدایی فلسفه و علم، ایده ویرانگر پیشرفت که گذشته را همچون دورانی تاریک و غیرقابل بازگشت معرفی می‌کند و به تبع آن، حذف فلسفه سیاسی کلاسیک و پرسشهای تشکیل دهنده ان از زمره زمینه‌های بحرانی است که خود را مواضع متعددی از غرب مدرن به نمایش گذاشته است. به‌عقیده اشتراوس، تمامی نقاط ضعف اندیشه سیاسی جدید، دقیقاً نقاط قوت فلسفه سیاسی کلاسیک هستند. وحدت فلسفه و علم، طرح عقلانی و فلسفی مدینه فاضله و در نتیجه گونه خاصی از رشد عقلی، و استمرار و پیوند میان فلسفه سیاسی یونانی و اسلامی در اندیشه فارابی و ادامه این رویکرد در ابن‌میمون، همان چیزهایی است که در اندیشه سیاسی مدرن غایبند. قاعدتاً می‌توان به فهرست اشتراوس، مزیت‌های دیگری چون نسبت در هم تنیده انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان شناسی در قامت فلسفه سیاسی، گفتگوی دقیق و عمیق با گذشتگان و حاضر آوردن آن‌ها در زمانه حال برای عرضه تحلیلی عقلانی از مشکلات موجود . مزیت‌هایی که در عرصه فکر بحران‌زدا بودند و دقیقاً فقدان آن‌ها در دوران مدرن، موجب بحران‌زایی مضاعف.

اما بر اساس نگاه انتقادی، چالش‌هایی نیز به اندیشه اشتراوس وجود دارد که تعمیم اندیشه او به بستر اجتماعی نظریه و کنش در ایران را با مشکل مواجه می‌کند. غایت اندیشه سیاسی توضیح دادن نحوه وقوع پدیده‌ها در جهان ـ در ذهن ما یا در خارج ـ نیست؛ بلکه آن است که ما را در تصمیم‌گیری درباره این که چه باید بکنیم و آنچه را که باید بکنیم چگونه انجام، دهیم یاری کند. این کار از یک سو، از رهگذر تامل در انواع فلسفه‌های عملی میسر است. نظریه‌های سیاسی، تا با مفاهیم‌شان معاصریت نیافته باشد، مقبولیت عام و جهان‌شمول ندارند. این امر نه بی‌نیازی، بلکه ضرورت و نیازمندی به اندیشه سیاسی را در هر جامعه پیچیده و پیشرفته‌ای متذکر می‌شود. از این نظر، نظریه سیاسی یک ضرورت است.(پلامناتس، در:

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

کوینتن، ۱۳۷۷، صص۴۷-۴۴.) به بیانی دیگر، اندیشه سیاسی، رسالتش این است تا آینده را متفاوت از گذشته سازد؛ از این جهت، رسالتی سیاسی دارد که هدفش رسیدن به شکل‌های جدید و خلاقانه ضدایجابی کردن زمان حال است (پیتون، ۱۳۸۳: ۲٤٦). اما کدام اندیشه سیاسی، کدام حال و آینده چه کسی را؟ اندیشه سیاسی در ایران اگر در تدوین و بازاندیشی خودش پرسش‌های پیشگفته را مد نظر نداشته باشد، به یک دغدغه آکادمیک تقلیل می‌یابد که بیشتر روایتگر دلخوشی‌ها و آرزوهای اندیشمندان سیاسی است که نه رنجی را تقلیل دهد و نه رویایی را محقق سازد. این امر این بدبینی را ممکن است به دنبال داشته باشد که «چرخش فلسفی سیاسی» و تمرکز بر «نظریه سیاسی» و به دنبال آن تاکید بر «امر سیاسی» اگرچه حکایت از تلاشی دارد که دوست‌داران اندیشه سیاسی برای احیا، تقویت و بسط آن، و نیز استمرارش به قلمرو عرصه سیاست‌گذاری اجتماعی و خاصه، توسعه دارند اما نتواند در میدان عمل «ما» موثر و مفید باشد. این عدم تاثیر ناشی از ناهمزبانی زمان تاریخی و زمان اجتماعی است که استمداد از فلسفه معاصر اروپایی و آمریکایی برای حل مشکلات را با چالش مواجه می‌کند. زمان اجتماعی، آناتی است که آحاد یک اجتماع در آن زیست می‌کنند و حسب تلقی‌ای که از سعادت دارند دست به کنش می‌زنند؛ در حالی که زمان تاریخی، زمانی است که یک قوم از یک جا آغاز کرده است و در لحظه شمارش آن، در انتهای اکنون آن ایستاده است؛ زمان تاریخی یک ملت حاوی یک نقطه آغاز است.

متفکر ایرانی آستانه فهم و تفکرش را بر اساس همراهی با زمان تاریخی و در معیت اندیشه‌هایی به دست می‌آورد که برای خودهای ایرانی مهمترین و بلکه خشن‌ترین «دیگری» هستند. از همین روست که تاکنون فلسفه (و فقه؟) نتوانسته در همراهی با جامعه حکومت‌ساز شوند و تصوف و کلام همواره این معیت را تصدیق کرده‌اند. تاریخ اندیشه سیاسی از این دست، در اولین گام نیاز به وارونگی محتوایی دارند. تمام تحولات تاریخ اندیشه، برای خواننده ایرانی همان اندازه باید در پیرامون نگاشته شوند که درمتن زندگی و تاریخ اجتماعی او در حاشیه هستند. تکرار آن اندیشه و تاریخ اندیشه دخلی برای جامعه ایرانی ندارد الا اینکه هنجارهای برآمده از تاریخ اندیشه سیاسی غرب مدرن صرفا می‌تواند به لحاظ روشی و روش‌شناختی، متفکر و فیلسوف زمانه ما را از افتادن در ورطه اشتباهات تاریخی نجات دهد. در این نظریه‌ها نه مرز روشن خود و دیگری لحاظ شده است و نه حد شفاف گذشته

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

و اکنون. اما این «باید» خود مسبوق به باید دیگری است که همان بازاندیشی اندیشه سیاسی است.

ما پس از چندین شکست بزرگ در مواجه با دیگری خودمان (روم، عرب، مغول/ترک و اکنون غرب مدرن) در «موضع» نفی قرار داریم: نفی گذشته و نفی اکنون، و نفی دیگری و البته نفی خود. فردوسی این نفی را به مرثیه‌ای بلند تبدیل کرد و بر آن بود که با توسل به زبان، از موضع نفی به موضع اثبات (یا نفی نفی) برسد. بعد از او هرچه هست حاشیه‌ای بر (یا تغافلی نسبت به) وجه نافیانه آن مرثیه بلند است که تا امروز این وضع ادامه دارد. لذا این سخن طباطبایی در باب امتناع اندیشه را به معنی اندیشه سلب و نفی و امتناع می‌توان درک کرد و تلاش‌های به اصطلاح ناقدانه نسبت به وی برای اینکه نشان داده شود که ما دارای اندیشه بوده‌ایم را تلاش برای نمایاندن آن وجوه آشکار اندیشه نفی می‌توان تفسیر کرد. به تعبیر دیگر ما بعد از فردوسی با سه گونه اندیشه‌ورزی مواجهه بوده‌ایم: اندیشه نفی (تقریباً همگان و به ویژه، همه شریعت‌نامه‌نویس‌های شیعی و سنی)، اندیشه اثبات نفی (امثال فارابی و رازی و شاید ابن‌سینا و نمونه اعلای آن ملاصدرا)، و مساهمت‌های گنگ و مبهمی که در پی نفی نفی بوده‌اند (تو گویی شیخ اشراق و دسته‌ای از شاعران و احتمالا امثال جواد طباطبایی امروزین). اندیشه نفی در وجوه مختلفی نمایان می‌شود که حد اعلای آن تقرب به مرگ و دوری از حیات است. اندیشه اثباتِ نفی در حیات فکری و فلسفی و ذهنی (نخبه‌گرایانه) رخ نموده است و اندیشه نفی نفی در حیات‌های مستعجل تغزلی و اشراقی (دیگری‌خواهانه و تاریخمندانه و تا حدی بوروکراتیک امروزین) جلوه‌گر شده است.

برای «معاصریت در این جهان» دیالکتیک اثبات و نفی در هر دو حوزه اندیشه و کنش نیاز است. (اندیشه و کنش مبتنی بر حق فضیلت و فضیلت حق که امثال عباس منوچهری به طرح آن پرداخته‌اند می‌تواند عبارت اخرای فلسفی‌ـسیاسی این نگرش است). حسب ادبیات و مساهمت‌های موجود ما تاکنون هیچ دستگاه منسجم یا جنبش متحد از موضع نفی نفی نداشته‌ایم تا سپس نفی نفی نفی داشته باشیم تا طی آن به آستانه معاصریت نزدیک شده باشیم. کسانی که به وجه ایجاب پس از نفی (نفی نفی) بر اساس زبان اندیشیده‌اند گنگ خواب‌دیده بوده‌اند و جهان ایرانی نسبت به آنها، کر! به تعبیری دیگر، هاضمه و دستگاه ایجاب نداشته‌اند.

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

منابع

منابع فارسی

اشتراوس، لئو، (۱۳۸۱) فلسفه سیاسی چیست، *فرهنگ رجایی*، علمی فرهنگی، دوم۱۳۸۱.

بحرانی، مرتضی (۱۳۹٤) ، دوستی مدنی و نوع مدینه نزد فارابی ، *فصلنامه دانش سیاسی* ، دوره ۱۱ شماره ۲۱.

بحرانی، مرتضی، ۱۳۹٤، «نقد روش پنهان‌نگاری در کاربست آن برای فلسفه فارابی»، *فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی*، س۲۱، ش۸۲

تلیس، رابرت بی،(۱۳۸۵) *فلسفه راولز*، خشایار دیهیمی، طرح نو، اول.

رجایی، فرهنگ، (اردیبهشت گفت‌وگو)،(۱۳۹۰) «فیلسوفی در میانه آتن و اورشلیم»، *مهرنامه*، شماره ۱۱، ص۱۳۳.

سویفت، آدام،(۱۳۸۵) *فلسفه سیاسی*، پویا موحد، ققنوس، اول.

کریستیان دلاکامپانی، (۱۳۸۲)*فلسفه سیاست در جهان معاصر*، بزرگ نادرزاد، هرمس.

کوینتن، آنتونی، (۱۳۷۳) *فلسفه سیاسی*، (ویراسته) مرتضی اسعدی، ، آگه، اول.

منابع لاتین

Catherine and Michael Zuckert, (2006) The Truth about Leo Strauss, Chicago University Press.

Hart Green, Kenneth (2013) Leo Strauss and the discovery of Maimonides, Chicago university press.

Heinrich Meier, Leo (2006) Strauss and the Theologico Political Problem, Cambridge University Press.

Keedus, Liisi (2015) The crisis of German Historicism: The early political thought of Hanna Arendt and Leo Strauss, Cambridge University press.

Leo Strauss, an Introduction to Political Philosophy, Wayne State University Press, 1989

Leo Strauss, How to study Medieval Philosophy , Interpretation, Spring 1996

Leo Strauss, The city and Man, Chicago University press, 1978

Pangle, Thomas (2006) Leo Strauss: An Introduction to his thought and Intellectual legacy, John Hopkins university press.

Sheppard , Eugene R (2006) Leo Strauss and the Politics of Exile, Brandeis University press.

Smith, Steven (2006) Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism. Chicago

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]

University press,

Smith, Steven (2013) Leo Strauss discovery of the theologico political problem, Eropean Journal of political theory.

Smith, Steven (2013) in Political Philosophy in the Twentieth Century, Edited by Catherine Zuckert.

Strauss, Leo (1958) Thoughts on Machiavelli, Chicago University Press.

Strauss, Leo (1982) Spinoza's Critique of religion, Chicago university press.

Strauss, Leo (2007) What Can We Learn From Political Theory?, The Review of Politics, Fall.

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۷۰۴۰۵

به این مقاله این‌گونه استناد کنید:

شیخ‌الاسلامی، خالد؛ بحرانی، مرتضی؛ ماحوزی، رضا (۱۳۹۶)، «اشتراوس و بازخوانی فلسفه سیاسی فارابی به‌عنوان راه‌حل بحران جدید غرب: متن، تفسیر و نقد»، فصلنامهٔ پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، س۷، ش٤، زمستان ۹٦، صص ١٤٦-١٢٩.

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-04]