



The Ruckus of the Commons or the Decency of the Politician? The Relation of the Politician to Philosophical Life in Leo Strauss's System of Thought

Hossein Mansouri Motlagh ^{*}

Graduate, Political Science, Ferdowsi University Mashhad, Mashhad, Iran.

Email: ho.mansoorimotlagh@mail.um.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

4 September 2025

Revised version

received:

23 September 2025

Accepted:

4 October 2025

Available online:

23 September 2026

Keywords:

Philosophy,

City,

Masses,

Philosophy of Power,

Liberal Education,

Noble Man,

Churchill

Objective:

This study examines Leo Strauss's reading of ancient philosophers on the relationship between the politician and the philosophical life. It seeks to answer two questions as follows: first, what does Strauss's invitation to connect with the ancient form of the project of philosophy and politics—or at least to take this ancient form as a starting point for its wise application in today's society—tell us about the relationship between philosopher and politics? Second, what does it tell us about the relationship between the philosopher and the politician? In response to the crisis of modern political philosophy, Strauss invites us to observe the behavior of philosophy and politics among the ancients, from Plato to Xenophon, in what he himself calls classical political philosophy. The goal is to reach an understanding of Leo Strauss's conception of these two ways of life. At the heart of this rationalism lie the classicists and their manner of viewing philosophy, the city, politics, and the politician. In this recovery of the ancients' sense of politics, Strauss highlights the nobility of the politician or gentleman as someone who stands before the philosopher at the dawn of the city. He believes that the gentleman possesses a more natural view of the nature of the city and politics than anyone else; consequently, the philosopher approaches the city through moderation and wisdom from the perspective of a gentleman rather than from that of a partisan.

***Cite this article:** Mansouri Motlagh, Hossein (2026) "The Ruckus of the Commons or the Decency of the Politician? The Relation of the Politician to Philosophical Life in Leo Strauss's System of Thought", *Fasl' nāmeḥ-ye siyāsāt (Politics Quarterly)* 56, (3): 891-915, DOI: <https://doi.org/10.22059/JPQ.2026.3998260.1008414>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

<https://doi.org/10.22059/JPQ.2026.3998260.1008414>

Introduction

The present study seeks to answer two questions. First, what does Strauss's invitation to connect with the ancient form of philosophy and politics—or at least to take this ancient form as a starting point for its wise application in today's society—teach us about the relationship between the philosopher and the politician? Second, what does it tell us about the gentlemanly character that was nurtured within the ancient form of the party? In other words, if Strauss believes that the ancients considered true human happiness to lie in the philosophical life (*vita contemplativa*), how did political life (*vita activa*), which was inherently oriented toward the city, relate to this philosophical life in Strauss's view? Who was responsible for the administration of the city, and how did that person relate to the philosopher?

Our understanding of modern philosophy, according to Strauss, is shaped by the depoliticization of modern philosophy. On the surface, the theory of philosophy does not become positive in politics, or at least it seems to prevent philosophy from becoming ambitious and political, as occurred in the modern era. In a sense, the gentleman is the presence and manifestation of the philosopher in the city. From Strauss's perspective, the gentleman exists at the dawn of the city, whereas Platonic philosophy was formed at the sunset of the city. Therefore, the gentleman has a more natural view of the nature of the city and political matters than anyone else. The philosopher approaches the city through moderation and wisdom from the perspective of a gentleman, not a partisan. Given the lofty interpretation that Strauss gives to the function or service of ancient political philosophy to philosophy, the city and politics become noble politicians or educated gentlemen who exist in the light of the possibility of philosophy. These gentlemen are not only free from the clamor of the masses, who are unaware of the nature of politics, but are also familiar with the concerns of philosophers and do not fundamentally conflict with philosophical life. Thus, it seems that the gentleman is the political reflection of the philosopher.

Conclusion

Strauss, with the poise and insight of the classics, invites us to read the past in order to illuminate the path of our present, though not as the final solution to the crisis of the times. He does not claim that we should return to the past, for he knows that the structural situation of the city differs from that of ancient Athens. Nevertheless, he consistently affirms the fundamental and constitutive truth of the city and politics that the ancients held, and he wishes to keep this truth in mind. It is because of this neglect of fundamental truth that he considers the politicization of philosophy in the modern era—carried out with the aim of creating a rational world and city—to be dangerous. This politicization not only rendered the ancients' concept of philosophical life irrelevant to us but also revealed itself through radical programs that claimed to uncover the true nature of man, the world, and the city. Furthermore, when philosophy becomes politicized, it is accompanied by the suppression of the element of belief in the city, which contradicts the common sense of both sages and gentleman politicians. In other words, while philosophy and the philosopher seek truth, in matters of the city and politics, philosophy shares and agrees with the worldview of an enlightened politician who combines reason and madness to shape the city. Strauss argues that no philosophy should neglect the materialist thinking of the man of action—the foresight that remains oblivious to the lord of this lower

world. He contends that philosophy in this age has been enslaved and captured by the masses and, under the slogan of universal enlightenment, tries to rationalize the whole, including the city and politics. This program did not bear fruit in the political arena, where the masses were moved through propaganda. For this reason, Strauss recommends that we examine philosophy and politics as understood by the ancients, and he calls this approach the restoration of natural intelligence to political phenomena.

غوغای عوام یا نجابت سیاستمدار؟ نسبت سیاستمدار با زیست فلسفی در منظومه فکری لئو اشتراوس

حسین منصوری مطلق* 

دانش آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

رایانامه: ho.mansoorimotlagh@mail.um.ac.ir

اطلاعات مقاله چکیده

این پژوهش به بررسی خوانش لئو اشتراوس از فلاسفه باستان در خصوص نسبت سیاستمدار با زیست فلسفی می‌پردازد. ما در پی پاسخگویی به این دو پرسش هستیم که دعوت اشتراوس از ما جهت ارتباط برقرار کردن با شکل قدمایی تعامل فلسفه و سیاست، یا لاقلاً قرار دادن این شکل قدمایی به عنوان نقطه آغازی در کاربست حکیمانه آنها در جامعه امروزی، نخست چه نکاتی را به ما از رابطه فیلسوف و سیاستمدار آموزش می‌دهد؟ دوم اینکه چه نکاتی را در خصوص منش نجیب‌زادگی (جنتلمنی) که در دل همان شکل قدمایی تعامل پرورده می‌شد به ما می‌گوید؟ اشتراوس در واکنش به بحران فلسفه سیاست مدرن ما را به نظاره تعامل زیست فلسفه و زیست سیاست در نزد باستانیان از افلاطون تا کسینوفون دعوت می‌کند؛ آنچه خود او فلسفه سیاسی کلاسیک می‌نامد. هدف، رسیدن به درکی از فهم لئو اشتراوس از نسبت این دو شیوه زیست است. در مرکز این تعامل عقل‌گرایی کلاسیک باستانی و نوع نگاه آنها به فلسفه، شهر، سیاست و سیاستمدار نهفته است. اشتراوس در این بازیابی شعور باستانی به سیاست از نجابت سیاستمدار/جنتلمن به عنوان کسی که برخلاف فیلسوف در سپیده‌دمان شهر قرار دارد یاد می‌کند. او اعتقاد دارد مرد نجیب (جنتلمن) دیدی طبیعتی‌تر از همگان به طبیعت شهر و امر سیاسی دارد، پس فیلسوف به واسطه اعتدال و فطنت از چشم‌انداز یک مرد نجیب نه یک پارتیزان به شهر نزدیک می‌شود.

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۶/۱۳

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۷/۰۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۷/۱۲

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۷/۰۱

کلیدواژه‌ها:

فلسفه،
شهر،
توده‌ها،
فلسفه قدرت،
تربیت لیبرال،
مردنجیب،
چرچیل.

* **استناد:** منصوری مطلق، حسین (۱۴۰۵). غوغای عوام یا نجابت سیاستمدار؟ نسبت سیاستمدار با زیست فلسفی در منظومه

فکری لئو اشتراوس، فصلنامه سیاست، ۵۶ (۳)، ۸۹۱-۹۱۵.

<http://doi.org/10.22059/JPQ.2026.3998260.1008414>



© نویسندگان.

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

علاقه لئو اشتراوس به فلسفه باستان صرفاً رمانتیک نبود، بلکه از دریچه بحران عصر مدرن به آن می‌نگریست. اشتراوس نه مورخ فلسفه سیاسی بلکه نقاد تاریخ فلسفه سیاسی بود؛ نقادی که اندیشه‌هایش در تقابل با مصائب دوران مدرن پرورانه شده بود. به نظر وی «قرن بیستم» رسیدن آدمی به بیشه‌زاری بدون روشنایی بود که یا وی را به دامن جنبش‌های توتالیتار کشانید یا غرق در فرهنگ توده‌ای مبتذل کرد. هر دو خبر از عصر بی‌ایمانی و سنگینی سایه نیهیلیسم بر آدمی می‌دادند که راه را گم کرده و خیمه جهان برایش سست شده است. به باور وی آدمی با دوری جستن از «مطلق» به ورطه نیهیلیسم افتاده و دیگر خرد فلسفی از جامعه رخت بر بسته است. اشتراوس که غایت غصوایش بازیابی شعور طبیعی به امور سیاسی است، آدمی را محتاج به معیاری می‌داند برای پذیرش و قناعت به آنچه «هست».

اگرچه در تفسیری زمخت‌تر و فراتر از این دغدغه سیاسی، وی دل‌نگران به محاق رفتن شیوه زیستی است که در عصر مدرن رخ داده است: زندگی فلسفی که درگیر لذت فلسفی و غور و تعمق در امور بزرگ بود؛ بدون جاه‌طلبی سیاسی.

این رویکرد، اشتراوس را به تحقیق و تفحص در درک فیلسوفان کلاسیک از رابطه فلسفه و سیاست جهت یافتن پاسخی به این بحران‌های مدرن هدایت کرد. این رابطه را اگر فلسفه سیاسی کلاسیک بنامیم، تلاش برای رسیدن به فهمی از آن هسته اصلی رسالت اشتراوس برای فهم و درمان بحران زندگی سیاسی امروزی است. اگرچه اشتراوس معتقد بود:

«که ما نمی‌توانیم به‌طور معقولی انتظار داشته باشیم که فهم تازه‌ای از فلسفه سیاسی قدمایی دستورالعمل‌هایی برای استفاده امروز فراهم آورد، زیرا موفقیت نسبی فلسفه سیاسی مدرن جامعه‌ای را به‌وجود آورده است که کاملاً برای قدام ناشناخته بود؛ یعنی جامعه‌ای که اصول قدمایی را نمی‌توان به‌طور مستقیم در مورد آن به‌کار برد. به‌عبارتی، فهمی بسنده از این اصول آن‌گونه که قدام ساخته و پرداخته‌اند می‌تواند نقطه آغاز ضروری برای دست یافتن به تحلیلی بسنده توسط ما در زمینه خصوصیات جامعه امروزی باشد و همچنین فهم این اصول می‌تواند نقطه آغازی برای کاربرست حکیمانه این اصول بر هدفمان باشد».

پژوهش در پی پاسخگویی به این دو پرسش است که دعوت اشتراوس از ما جهت ارتباط برقرار کردن با شکل قدمایی تعامل فلسفه و سیاست، یا لاقلاً قرار دادن این شکل قدمایی به‌عنوان نقطه آغازی در کاربرست حکیمانه آنها در جامعه امروزی، نخست چه نکاتی را به ما از رابطه فیلسوف و سیاستمدار آموزش می‌دهد؟ دوم اینکه چه نکاتی را در خصوص منش جنتلمنی که در دل همان شکل قدمایی تعامل پرورده می‌شد به ما می‌گوید؟ به‌عبارتی اگر اشتراوس معتقد است که قدام سعادت حقیقی انسان را در زیست فلسفی (vita contemplativa) می‌دانستند،

زیست سیاسی (vita activa) که بالنفسه متوجه «شهر» بود چگونه با این زیست فلسفی از نظر اشتراوس ارتباط برقرار می‌کرد و مسئول اداره شهر که بود؟ و نسبت این مسئول با فیلسوف چگونه بود؟

فهم ما از اشتراوس این است که اهمیت و اولویتی که وی از طریق «سیاست‌زدایی از فلسفه مدرن» به فلسفه می‌دهد اگرچه در ظاهر به نظریه‌ای ایجابی در سیاست منجر نمی‌شود یا لااقل این گونه به نظر می‌رسد که فلسفه را از جاه‌طلبی و سیاسی شدن به مانند آنچه در عصر مدرن اتفاق افتاد منع می‌کند، ولی در نهایت در خوانش اشتراوس از قدما فلسفه همچنان «مسئول» بود؛ یا به نوعی مرد نجیب (جنتلمن) حضور و بروز فیلسوف در «شهر» بود. مرد نجیب (جنتلمن) از منظر اشتراوس در سپیده‌دمان شهر قرار داشت برخلاف فلسفه افلاطونی-ارسطویی که در غروب شهر شکل گرفتند. بدین سبب مرد نجیب دیدی طبیعتی‌تر از همگان به طبیعت شهر و امر سیاسی دارد، پس فیلسوف به واسطه اعتدال و فطنت از چشم‌انداز یک مرد نجیب نه یک پارتیزان به شهر نزدیک می‌شود. بدین گونه که با توجه به تعبیر والایی که اشتراوس از کارکرد^۱ یا از خدمت فلسفه سیاسی قدمایی به فلسفه می‌دهد، این امر به سپردن شهر و سیاست به سیاستمداران نجیب تربیت‌یافته‌ای منجر می‌شود که در پرتو امکان فلسفه ممکن است. سیاستمداران نجیبی که نه تنها از غوغاگری عوام ناآگاه به طبیعت امر سیاسی میرا هستند، بلکه با دغدغه فلاسفه هم آشنایی دارند و اساساً تنازعی با زیست فلسفی ندارند، پس گویا مرد نجیب انعکاس سیاسی فیلسوف است.

به طور دقیق‌تر در نزد اشتراوس پاسخ به بحران مدرنیته، توأم با بازگشتی به فهم چیستی فلسفه قدمایی و رابطه‌اش با زندگی سعادتمندان از یک سو و ارتباط این شیوه زندگی با زیست سیاسی از سوی دیگر است. همچنین در ادامه مباحثش، به قیاس این تعامل قدمایی با شکل جدیدی از تعامل آن دو در نزد مدرن‌ها می‌پردازد. به زعم اشتراوس حد اعلای زندگی سعادتمندان که با فلسفه گره خورده بود، در دوران مدرن به فراموشی سپرده شد؛ این پیامد رویه‌ای بود که در آن ابتدا فلسفه به کنیزی الهیات و سپس به کنیزی شهر درآمد. این دگردیسی، برخلاف تعامل فلسفه و سیاست در دوران کلاسیک بوده است. به عبارتی اگر در تصور مدرن از فلسفه سیاسی این فلسفه است که در گیومه قرار می‌گیرد، در تصور کلاسیک از فلسفه سیاسی این واژه سیاسی است که در گیومه قرار می‌گیرد.

الگوی کار ما بدین گونه است که ابتدا با پرسش اصلی اشتراوس از بحران قرن بیستم کار را شروع می‌کنیم، یعنی با بحران فلسفه سیاسی مدرن و ایدئولوژی‌های منتج از آن آشنا می‌شویم.

۱. از کارکرد سلی و ایجابی فلسفه سیاسی برای فلسفه در ادامه مقاله بحث خواهد شد.

سپس خیز اشتراوس برای رفتن به گذشته و فهم قدما برای ارائه راه حل جهت این بحران را بررسی می‌کنیم.

۱. پیشینه پژوهش

آرای اشتراوس تحت تأثیر کشف بزرگش یعنی باطنی‌نویسی همواره غامض بوده است و نیاز به بازخوانی مکرر متن به همان شیوه‌ای که اشتراوس با متون مواجه می‌شد دارد. از طرفی در ایران به مسئله تعامل فلسفه و سیاست باستانیان در آرای اشتراوس پرداخته نشده است. صرفاً دو مقاله «روش‌شناسی فهم اندیشه سیاسی: اشتراوس و اسکینر» (۱۳۹۶) از محمدرضا مرادی و «نقدی بر اندیشه سیاسی لئو اشتراوس» (۱۳۸۹) از ناصر تاجیک با محوریت نقد مبانی هرمنوتیکی خاص اشتراوس وجود دارد و هر دو مقاله با نقد روش متن‌گرای اشتراوس به دلیل سوژکتیو بودن تفاسیر او، از روش خاص اسکینر یا رویکردهای ترکیبی دفاع می‌کنند. این مقاله‌ها شیوه مواجهه با متن صرف برای بازخوانی نظام معنایی مستتر در آن توسط اشتراوس یا کسانی چون جواد طباطبایی در ایران را به نقد می‌کشند.

۲. بحران سیاسی معاصر

آنچه موجب هدایت اشتراوس به سمت باستانیان شد نه از یک علاقه رمانتیک یا رنج‌دوستی عتیقه‌شناسانه بلکه بحران غرب بود:

«بحران غرب از اینجا نشأت می‌گیرد که غرب در مورد هدف خویش دچار تردید شده است. غرب روزی در مورد هدف خود اطمینان داشت- هدفی که قرار بود بشریت را یکپارچه سازد- بنابراین تصویری روشن از سرنوشت خویش به‌عنوان سرنوشت انسانیت داشت. ما دیگر نه آن اطمینان را داریم و نه آن تصور روشن را. این ناامیدی به‌خوبی توضیح‌دهنده بسیاری از فسادهای معاصر غرب است. جملاتی که در بالا آمد بدین معنا نیست که هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند سالم باشد مگر اینکه خود را وقف هدفی جهانشمول کرده باشد، هدفی که بتواند تمام انسان‌ها را در کنار خود متحد کند. جامعه می‌تواند قبیله‌ای و در عین حال سالم باشد. اما جامعه‌ای که عادت کرده خود را با توجه به هدفی جهانشمول بفهمد نمی‌تواند ایمان خود به این هدف را از دست بدهد و در عین حال کاملاً سردرگم نشود» (Strauss, 2013: 20).

به‌زعم اشتراوس اشیپنگلر در خصوص علت انحطاط غرب یعنی نبود فرهنگی والاتر از غرب که آن را مسبب تحلیل رفتن توانایی‌های انسان امروزی می‌دانست در اشتباه بود. بلکه به باور اشتراوس مسئله این است که پروژه دستکاری در طبیعت جهان در راستای متحقق شدن اهدافی جهانشمول توسط «فلسفه سیاست مدرن» وقتی که به مشکل و تردید برمی‌خورد و ایمان به آن

از دست می‌رود نمی‌تواند موجب نیهیلیسم نشود. فلسفه سیاست مدرن در راستای این دستکاری رویه‌ای کاملاً نو در تاریخ عرضه کرد:

«طبق پروژه مدرن، فلسفه یا علم دیگر نباید متفکرانه و متکبرانه باشد، بلکه باید فعال و خیر باشد؛ فلسفه یا علم باید در خدمت بهبود وضع بشر باشد؛ فلسفه و علم باید انسان را توانا سازد که با استیلای نظری بر طبیعت تبدیل به ارباب و مالک آن باشد» (Strauss, 2013: 21).

متفکرانه و متکبرانه بودن فلسفه هسته اصلی فهم اشتراوس از زیست فلسفی کلاسیک‌هاست که مدرن‌ها در راستای اهداف عملی عجولانه خود به آن پشت کردند و در ادامه به آن بازخواهیم گشت. از نظر اشتراوس سنت فلسفه سیاسی مدرن رفته‌رفته به یک ایدئولوژی تبدیل شد که هدفش برپایی خیر مشترک به هر قیمت ممکن بود و این هسته اصلی بحران غرب بود. نوعی ایدئولوژی که خواهان تغییر خون‌بار طبیعت لایتغیر انسان و جهان بود، زیرا ایده تغییرناپذیر بودن طبیعت آدمی و جهان محدودیت‌های مطلق بر سر راه پیشرفت تاریخ قرار می‌دهد (Oliveira, 2020: 20-45). بر همین اساس طبیعت انسان در جهان‌بینی گذشته نمی‌تواند فتح طبیعت و جهان را رهبری کند، این رهبری از این پس می‌بایست به واسطه عقل که متمایز از طبیعت است انجام شود؛ به وسیله باید عقلانی که متفاوت از است خنثی است (Strauss, 1959: 40-51).

این مسئله در نزد اشتراوس از آنجایی ریشه می‌گیرد که مدرنیته مدعی بود جهان سراسر ساحتی عقلانی است که می‌شود کنترل سرنوشت را به دست گرفت اما اشتراوس خلاف این را می‌گوید: «از نظر اشتراوس جهان کاملاً فهم‌پذیر یا عقلانی نیست، انسان‌ها هیچ‌گاه قادر نیستند سرنوشت خویش را کاملاً به دست گیرند؛ چیزی همواره هست که بیرون از دایره خرد قرار می‌گیرد. به همین دلیل نظم سیاسی هیچ‌گاه نمی‌تواند صرفاً یا مطلقاً متکی بر حقیقت باشد» (Zakert, 2022: 20).

یکی از موارد مهمی که همواره در بیرون دایره خرد باقی ماند و روشنگری مدرن به ضرب زور اراده آن را خط زد وحی بود. اشتراوس باور داشت منتقدان متون مقدس نمی‌توانستند ثابت کنند که وحی نادرست است، زیرا هیچ‌گاه وحی ادعا نکرده بود که بر عقل بشری مبتنی است. اشتراوس نتیجه گرفت که حذف صورت مسئله وحی توسط فلسفه مدرن نه نتیجه منطقی رقابت عقل با عقل بلکه از سر اراده‌ای برای ساختن و کاملاً ایدئولوژیک بود (Zakert, 2022: 136).

فیلسوفان مدرن نپذیرفتند که در نشان دادن عقلانی بودن حیات بشری ناتوان‌اند و در عوض می‌خواستند با نیت بهبود هرچه سریع‌تر وضعیت بشری و رهایی از پادشاهی ظلمت^۱ دگرگونی تمام‌عیار در طبیعت به‌وجود آورند. به همین دلیل گفتند که آموزه طبیعت به‌مثابه خلقت

۱. تعبیر هابز از قرون وسطی.

الهی باید نفی و منفور شود تا امکان دستکاری آن فراهم شود، در نتیجه اشتراوس باور دارد که ریشه بحران مدرن نه علمی که سیاسی است (Strauss, 1935: 15). با این کار آنها به تدریج درگیر یک مسئله اخلاقی شدند که به پایین آوردن سطح اهداف زندگی انسانی منجر شد؛ لذت زیست فلسفی باستانیان و جهان‌بینی جنتلمن‌پرور آنان به محاق رفت و جای خود را به نفس‌پرستی و قدرت‌جویی داد. مدرن‌ها از بازشناسی هر هدف و معیار فرابشری (چه دینی-چه زیست حکیمانه) سر باز زدند و از تلاش برای دستیابی به هر چیزی فراتر از صیانت ذات بی‌دردسر خود دست برداشتند (Strauss, 1994: 258-264).

بدین ترتیب بازگشت اشتراوس به پرسشگری در خصوص چیستی سرشت فلسفه در خاستگاهش از این باور وی نشأت می‌گرفت که وعده‌ها و تقلادهای فلسفه عقل‌گرای مدرن به فرجام خویش رسیده است. وی خواهان فهم رسالت و چیستی فلسفه در نزد صاحبان اصلی و اولیه‌اش به گونه‌ای که دقیقاً خود آنها آن را آن گونه می‌فهمیدند بود، تا بتواند آدمی را از غار دوم و عینک مدرن که به سیاست و فلسفه می‌نگرد بیرون بیاورد (Bloom, 2023: 14 ; Rabieh, 2023: 235-256).

اشتراوس برای فهم خود تصور فیلسوفان باستان و قرون میانه از نسبت زیست فلسفی با زیست سیاسی ابتدا به انتقاد موانع این مسیر پژوهشی پرداخت (Vertzagia, 2024)؛ یعنی از سویی مدعای اندیشه جدید مبنی بر اینکه سیر اندیشه نوعی پیشرفت است را زیر سؤال برد و از طرفی رویکردهای پوزیتیویستی و تاریخی‌گرایی را نقد کرد (Strauss, 2017: 265-269).

اشتراوس از ما دعوت می‌کند برای رهایی از تأثیر ادعای فلسفه مدرن که تاریخ اندیشه مبتنی بر پیشرفت است و مفسران مدرن بهتر از کلاسیک‌ها دلایل نوشته‌هایشان را می‌فهمند و همچنین به منظور رهایی از ادعای تاریخی‌نگری افراطی به مسئله تعقیب و آزار و هنر نوشتار توجه کنیم. به‌زعم اشتراوس تفسیر بر تبیین اولویت دارد، ولی این تفسیر نیازمند یک انگیزه قوی برای احسن است؛ یعنی در همان ابتدای برخورد با کسانی چون اسپینوزا باور داشته باشیم که آموزه‌ای عمیق‌تر از آنچه در ظاهر می‌گوید دارد. اما مورخ مدرن وقتی همان آموزه رسمی اسپینوزا یا ابن‌میمون را سرلوحه تفسیر ناقص خود قرار می‌دهد، فوراً سراغ تبیین یعنی وارد کردن نقش عنصر تاریخی در اندیشه متفکران می‌رود. در نتیجه، این امر سبب این توهم در مفسر مدرن می‌شود که اسپینوزا را بهتر از خودش می‌فهمد؛ توهمی که اشتراوس آن را در باب فیلسوفان کلاسیک و میانه رد می‌کند (اشتراوس، ۱۴۰۲: ۲۰۴-۲۰۶). اما اشتراوس باور دارد برای خوانش درست این اشخاص به تعبیه یک هرمنوتیک پیراسته‌تر از هرمنوتیک امروزی که فوراً تبیین را بر تفسیر ترجیح می‌دهد، نیازمندیم. به عبارتی ابتدا باید انگیزه‌ای کافی داشته باشیم که متن این اشخاص هیروگلیف است، یعنی یک آموزه باطنی یا یک حقیقت فرازمانی را در خود

دارد. سپس و با این دید، ابتدا با قواعد خوانش خود او که کتاب مقدس را می‌خواند خود متن او را بخوانیم و همزمان و در ذیل و مادون این کار، عنصر تاریخی را که خود کتاب فراهم نکرده وارد تحلیل کنیم؛ یعنی تبیین بعد از تفسیر خوب. هرگونه انحرافی از این ترتیب نوعی ابداع تخیل مفسر است (اشتراوس، ۱۴۰۲: ۲۱۴).

۳. بازگشت به سرآغازها

اشتراوس به‌منظور فهمی از جهان و حیات انسانی^۱ خلاف آنچه در کلیشه مدرن بود به تحقیق درباره سرشت عقل‌گرایی پیشامدرن سلف اسپینوزا یعنی ابن‌میمون رفت. سپس مطالعه آثار او اشتراوس را به خواندن معلم ابن‌میمون یعنی فارابی سوق داد و مطالعه آثار فارابی او را به فهمی بسیار «غیرسنتی» از افلاطون هدایت کرد (Zakert, 2022: 337). اشتراوس فهمید که شیوه متفاوت ارائه مطلب توسط آنها منعکس‌کننده برداشتی متفاوت از فلسفه و رابطه‌اش با جامعه در نزد آنهاست (Lampert, 2024: 260).

جایگاه فلسفه و ارتباط پیچیده‌اش با شهر در جوامع یهودی-اسلامی در تمایز با جوامع مسیحی، برای اشتراوس مهم بود. فیلسوفان مسلمان و یهودی قرون وسطی در ظاهر مانند مدرسیان مسیحی تلاش کردند که عقل و وحی را آشتی دهند، ولی در یهودیت و اسلام وحی در قالب شریعت شناخته می‌شد که همین امر سبب می‌شد به‌طور مستقیم در معرض پرسش و پاسخ قرار نگیرد. به همین دلایل آنها مجبور بودند که در برابر شریعت از فلسفه به‌مثابه انجام فرمان برای شناخت خدا دفاع کنند؛ شناختی برای اعمال و تفسیر شریعت یا فهم فلسفی وحی. مانند کاری که ابن‌میمون در آموزه ظاهری‌اش برای اثبات برهانی ریشه‌های قانون الهی انجام می‌داد، ولی آموزه باطنی^۲ به‌خاطر خصومت فلسفه و شریعت در این جوامع پنهان می‌ماند (اشتراوس، ۱۴۰۲: ۱۲۹-۱۰۶).

بدین ترتیب اشتراوس ابتدا نتیجه گرفت که کار فارابی و ابن‌میمون در چنین شناخت فلسفی‌ای از شریعت صرفاً برای حفظ باورهای اخلاقی به‌منظور حفظ نظم سیاسی بوده است. اما بعدتر متقاعد شد که این ملزم ساختن فیلسوفان نظری به پیامبر بودن و ارائه چارچوب‌های اخلاقی-سیاسی^۳ اگرچه از منظر افلاطونی به‌خاطر رسیدگی به شهر هم‌نوعشان فضیلت قلمداد می‌شد، ولی هدف اصلی حفاظت از تعقیب و آزار فلسفه و ایجاد شرایط لازم برای تعالی فکری عده قلیلی است. حتی اشتراوس معتقد است که فارابی دیدگاه‌های کفرآمیزی در خصوص جاودانگی روح و یا سعادت آن جهانی داشت و خیلی از حکم‌ها را قصه‌های پیرزنان می‌دانست، اما به‌ناچار آنها را مخفی می‌کرد (Strauss, 1945: 72-369).

از طرفی به‌زعم اشتراوس فارابی باور داشت که یکی گرفتن سعادت با علم نظری محض به‌مثابه بستن چشم‌انداز سعادت به روی اکثریت عظیم توده‌هاست و در جهت عدم حسادت غیرفلسوفان باید مفری برای سعادت‌جویی آنها نیز فراهم کرد. به همین سبب فضیلت‌های اخلاقی سیاسی شهر سعادت‌ی بود که غیرفلسوفان می‌توانستند به آن مشغول شوند. به عبارت دیگر و در جهت تکمیل این بحث اشتراوس همین نظر فارابی را در خصوص افلاطون دارد. اینکه خیال و پندار عدالت به‌عنوان یک فضیلت سیاسی اجتماعی در سراسر جمهوری حفظ می‌شود تا روحیه عاشقان چنین فضیلت‌هایی برانگیخته شود، یعنی سطحی از سعادت‌جویی و فلسفه‌ورزی برای عوام شهر در نظر گرفته می‌شد.

این نوع نگاه باستانی‌ان بر این باور خدشه‌ناپذیر استوار بود که مفاک عظیمی میان «حکیم» و «عامی» وجود دارد؛ واقعیتی اساسی در طبیعت انسانی که هیچ‌گونه پیشرفتی در آموزش همگانی نمی‌توانست آن را تحت تأثیر قرار دهد. فلسفه اساساً مزیت تعداد کم‌شماری است. فلسفه مورد بدگمانی و نفرت اکثریت انسان‌هاست و انتقال عمومی حقیقت فلسفی در همه زمان‌ها ناممکن و نامطلوب است (Nozari, 1999: 131).

۴. مرد نجیب؛ انعکاس سیاسی فیلسوف

متفکری بی‌باک ژرفایی را گشود که فلاسفه باستان به‌واسطه «سادگی شریف و اُبَهِت خاموشان» آن را پس می‌زدند.

در پرتو هدف اشتراوس در بازبایی شأن و نادر بودن فلسفه به‌عنوان یک شیوه زندگی جامع به نزد باستانی‌ان که توسط اروس متفکر هدایت می‌شد می‌توان اهمیت مرد نجیب و نقشش را در منظومه باستانی‌ان و به‌تبع مریدشان، اشتراوس، درک کرد. شأنیت این شیوه زندگی به‌حدی برای اشتراوس حائز اهمیت است که باور دارد در دنیایی که کسانی چون پاسکال به بدبختی‌های انسان بی‌خدا می‌پردازند، این تنها فیلسوف است که مستثناست و همچنان مشمول چشیدن معنایی لذت‌بخش است (Mahoney, 2024: 4). پس اغراق نیست که آثار اشتراوس را تلاشی به‌منظور فهم حضور سقراط در اگورای آتنی به‌عنوان نمونه ایدئال یک شیوه زندگی فلسفی در یک جامعه سیاسی در نظر گرفت (Makris, 2022: 190-210). اما جامعه سیاسی رابطه‌ای متضاد، پویا و گاه تراژیک با زیست فلسفی دارد و «سیاست فلسفه»^۱ از همین جا ضرورت پیدا می‌کند. در راستای سیاست فلسفه، فیلسوف در انتخاب مخاطبان و دوستان خود نهایت دقت را می‌کند.

۱. از منظر اشتراوسی، فلسفه سیاسی کلاسیک همان سیاست فلسفه است که از سویی به ارائه یک چارچوب سیاسی-اخلاقی، نه به شیوه یک پارتیزان، برای نظم و سعادت شهر می‌پردازد و در آن تفحص می‌کند (ایجابی) و از سویی به‌واسطه همین مورد اولی نقش یک پیله حفاظتی را برای زیست فلسفی فیلسوف بر عهده می‌گیرد (سلبی).

اشتراوس در سخنرانی درباره گوریاس افلاطونی دو شرط اساسی زندگی فلسفی را آشکار می‌کند: خرد فیلسوف و «دوستی» که برای فیلسوف و رابطه او با حقیقت مهم است. گزنفون در یادگارهای خود این اعتراف را تأیید می‌کند: «به نظر می‌رسید سقراط درجه صداقت یا حداقل صراحت را با توجه به روابطی که با همکلاسی‌های خود برقرار کرده بود یا با توجه به توانایی‌های فکری که در آنها تشخیص می‌داد انتخاب می‌کرد که البته همین نیز بود» (Vertzagia, 2024: 7).

«مرد نجیب» دوستی است از طبایع والا که فیلسوف با اهداف مشخصی به او نزدیک و وارد هم‌اندیشی می‌شود. این اهداف همان کارکردهای سلبی و ایجابی فلسفه سیاسی کلاسیک هستند: حضور جنتلمن هم پوستانه‌ای می‌شود برای حفاظت از زیست فلسفی فیلسوف و هم اینکه فیلسوف به برکت وجود او احساس مسئول بودن خودش را در قبال شهر به واسطه ارائه چارچوب سیاسی اخلاقی برای نظم شهر بروز می‌دهد.

اشتراوس اغلب می‌گوید که آنچه زندگی سیاسی در درجه اول به آن نیاز داشت، هنر جنتلمن بود. مردی که دیدگاه‌های شایسته و شخصیت خوبش به طور مستقیم از این تجارب ابتدایی زندگی سیاسی ناشی می‌شد. فلسفه سیاسی کلاسیک، به یک معنا، تنها زمانی ضروری شد که «سفسطه» وابستگی متعارف نجیب‌زاده به نجیب‌زاده بودنش را تضعیف کرد (Jaffa, 1984)، یعنی نظرهای نادرستی که مردان سیاست به عنوان مردان سیاست را فاسد می‌کرد و آنها هیچ دفاعی در برابر سفسطه نداشتند، همین امر لزوم فلسفه سیاسی را منجر شد. پس فلسفه سیاسی کلاسیک بالذات درگیر بازتولید جنتلمن روشن بین است (Strauss, 2017: 60).

بررسی نقادانه دو نگاه انتقادی ذیل ما را بهتر به فهم ماهیت و مقصود فلسفه و فلسفه سیاسی کلاسیک به طور خاص و همچنین رابطه جدایی‌ناپذیرش با جنتلمن هدایت می‌کند. پانگل در مخالفت با جنتلمن اشتراوس از مفهوم اپیکوری قهرمان سخن می‌گوید که درگیر لذت فردی و سواری رایگان از شهر است. پانگل در این زمینه با طبیعی شمردن مقوله‌های شهر و شهروندی مخالفت می‌کند، مقوله‌هایی که در فلسفه سیاسی کلاسیک به عنوان فضیلت‌ها (تحسین امر خیر، خیر جمعی، عدالت، شجاعت، وطن‌پرستی و آنچه مشمول فضیلت است) مورد پرسش و بررسی قرار می‌گیرند (Pungel, 1984: 5-30). در راستای هدف ایجابی فلسفه سیاسی کلاسیک مدنظر اشتراوس، جایی که در آن به بازیابی شعور طبیعی به پدیدارهای سیاسی پرداخته می‌شود، دغدغه‌های انسان مدنی الطبع و مسائل مذکور از سوی فیلسوف مطرح می‌شود که به حیثیت شهروندی و خیر شهر مرتبط است. در واقع این خوانش اشتراوس از کلاسیک‌ها و اهداف ایجابی «سیاست فلسفه» آنهاست که معتقد است پرداختن به شهر و مسائل آن از احساس مسئول بودن فیلسوف در برابر شهر برمی‌خاست. این پرداختن همان علم سیاست کلاسیک فیلسوف است که

ترکیبی از «تدبیر امور منفرد مخصوص یک شهر» و «آموزه‌های ذاتی تمام اجتماع‌هاست»؛ اولی به حل و فصل مناقشات سیاسی بنیادین شهر نه به شیوه یک پارتیزان بلکه به شیوه یک شهروند خوب نجیب مسئول (جنتلمن) مربوط است و دومی تفحص در ذاتی نظم بهترین (اروس حکمت) است که همواره بر بالای تمامی منازعات منفرد ایستاده و محتاطانه هدایت‌گر آنان است (Strauss1, 2017: 241-261). اگرچه در بادی امر فهمیدن نیات «سیاست فلسفه» که اشتراوس شرحش می‌دهد کمی گیج‌کننده است، ولی اشتراوس می‌خواهد بگوید که فیلسوف کلاسیک هم دل‌نگران زیست فلسفی خود بوده (سلبی) و هم اینکه به واسطه دلسوزی‌اش ۴ برخوردار از حکمت عملی و متانت و فطانتی است که در باب مسئله شهر او را به جنتلمن گره می‌زند (ایجابی). اشتراوس در فلسفه به مثابه علم دقیق می‌گوید که در آثار هایدگر جایی برای فلسفه سیاسی وجود ندارد و این را به معنای فقدان دغدغه اخلاقی و یا فقدان مسئولیت فلسفه در برابر «شهر» در آثار هایدگر می‌داند (Strauss, 2018).

شادیا دروری نیز در آثارش با رویکردی فمینیستی به نقد سطحی اشتراوس می‌پردازد و آن را به ماکیاولی بودن متهم می‌کند. او در خصوص کارکرد اصلی فلسفه سیاسی کلاسیک از منظر اشتراوس-یعنی حفاظت از فلسفه (سلبی)- باور دارد که فلسفه سیاسی کلاسیک اگرچه یک پوسته بیرونی است که از هسته نرم یعنی «فلسفه و حقیقت» که در اختیار عده‌ای قلیل است محافظت می‌کند، ولی نه به سبب صرفاً جلوگیری از تعقیب و آزار، که بیشتر برای حفظ ساختار طبقاتی جامعه و اصول ناعادلانه، با اهداف قدرت‌جویانه است (Drury, 1988; Drury, 1999). دروری در اینجا به طرز غلطی تحت تأثیر خوانش‌های انتقادی از افلاطون و به تبع مریدش اشتراوس است. برای روشن شدن اشتباه وی و همچنین پالودن باستانیان از این اتهام باید به دو تحلیل عمیق از افلاطون اشاره کرد:

نخست تحلیل لمپرت^۱ که در مقاله «چالش نیچه برای اشتراوس» اعتقاد دارد از منظر اشتراوس اگرچه نیچه در ابتدای امر به خصیصه تبهکارانه فلسفه در تاریخ می‌پردازد، ولی این امر را در راستای خطرناکه زیستن در زمانه نهیلیسم و از برای «فلسفه را از پيله بیرون آوردن» و به «پروانه زیبا تبدیل کردن» انجام می‌دهد. لمپرت می‌گوید از منظر اشتراوس «حقیقت مرگبار» نیچه چالش نظری و همیشگی افلاطون بوده، با این تفاوت که نیچه آن را به سبب موقعیت عصر جدید به صحنه عموم می‌آورد (خطرناکه زیستن). اما سپس برای اینکه زیستن برای نوع بشر را تحمل‌پذیر کند، به مسئله ایده بازگشت جاودان می‌پردازد؛ اشتراوس این را نوعی پیکار ناباوری برای به کنترل درآوردن باور می‌داند که افلاطون در فلسفه سیاسی‌اش به طور دقیق موفق به انجامش بود اما به شیوه خاص خودش و موقعیت‌مند (Lampert, 2024: 250). افلاطون به طور مستقیم از بازگشت جاودان صحبت نکرد، اما فلسفه سیاسی ایجابی‌اش در راستای درون‌مایه

ابدی تمام تاریخ بشر یعنی «فرمانروایی ناباوری بر باور» بوده است. هرچند صرف فرمانروایی هرگز برای ناباوران غایت نبوده، اما به‌ناچار ابزاری برای حفظ زندگی بوده است (Lampert, 2024: 250). سقراط افلاطون هیچ‌گاه لجوجانه به سؤالات «خدا چیست؟» و «روح چیست؟» در جامعه‌ای که فهمی برای چنین سؤالاتی نداشت مستقیماً نمی‌پرداخت، در نتیجه تمامی آموزه‌های سقراط آنچه را که در فلسفه سیاسی افلاطون جاودان است، به نمایش می‌گذارد: نیاز ناباوری به فرمانروایی بر باور.

زاکرت نیز به شیوه خودش با پرداختن به مسئله افلاطون در نزد اشتراوس با خوانش‌هایی که برچسب قدرت‌جویی به فلسفه سیاسی کلاسیک افلاطونی و مریدش اشتراوس می‌زنند مخالف است و آن را از کج‌فهمی و پی‌نبردن به کنه دغدغه باستانیان و مفسرش، اشتراوس، می‌داند. اگرچه خوانش زاکرت از «چالش نیچه» با درک لمپرت متفاوت است^۱، ولی اصل بنیادی ادعای وی که در نهایت موجب پالودن برداشت‌های غلط از «سیاست فلاسفه» می‌شود، همان باور مرکزی اشتراوس است؛ یعنی «سادگی شریف»^۲. به‌زعم زاکرت نیچه افلاطون را از منظر اراده معطوف به قدرت و خواست حکمرانی و اقتناع و فریب شهروندان برای پذیرش جهان ایده‌های خیالی بررسی می‌کند و مورد ملامت قرار می‌دهد. این امر بدین سبب است که نیچه فلسفه را در بستر تعمیق روح که متأثر از باوری انجیلی است می‌فهمید. از منظر زاکرت اشتراوس معتقد بود که فلاسفه نه بدین سبب که صرفاً «در ظاهر به‌نظر آیند» بلکه واقعاً میانه‌رو و متین بودند، زیرا آنها غرق عشق فلسفی بودند و می‌دانستند که «نمی‌دانند» ولی نمی‌خواستند به شهر و زندگی هم آسیبی برسانند و به‌دنبال حکومت نیز نبودند (Zakert, 2022: 208). هرچند نیچه ابتداءً و صرفاً با خواست حکمرانی افلاطون مخالف نیست و می‌گوید: «امور والا هرگز نباید که تا ابد تنها و خودبسا باشند، زیرا کوه به دره فرو می‌آید»، ولی با ریاکاری افلاطون آنچنان که او را آن‌گونه می‌فهمید مخالف بود. اشتراوس نیز در نقدی بر این نگرانه نیچه در «فلسفه و شریعت»، که جزو مواجهات نخست اشتراوس با نیچه است، می‌گوید که این پرورش‌یافتگی در بستی مسیحی و وابستگی به ایده صداقت‌گویی کتاب مقدس است که نمی‌گذارد نیچه به کنه راز سادگی شریف افلاطون پی ببرد؛ همچنان که زرتشت صادق عاشق را به‌سبب همین صداقت‌گویی بزرگ‌ترین فیلسوف خطاب می‌کند (Strauss, 1935: 1-35).

۱. این امر در نزد زاکرت از آنجا نشأت می‌گیرد که وی عموماً بر گسست اولیه اشتراوس از نیچه اشاره دارد، گسستی که خود ناشی از گسست نیچه از باطنی‌گری افلاطونی به‌واسطه تأثیرپذیری از صداقت‌گویی در بستر مسیحی است. زاکرت این را از نشانه‌های عدم فهم کامل نیچه از افلاطون به‌گونه‌ای که خود افلاطون خود را می‌فهمید می‌داند.

۲. سادگی شریف از قیاسی که اشتراوس بین باستانیان با ماکیاولی انجام می‌دهد قابل فهم‌تر است و در ادامه به آن می‌پردازیم.

اگرچه نمی‌توان به‌طور دقیق بین این دو کارکرد فلسفهٔ سیاسی کلاسیک یا آنچه اشتراوس آن را علوم سیاسی سقراطی می‌نامد تمییز داد و گیج‌کنندگی مسئلهٔ اشتراوس نیز تا حدی از همین جا نشأت می‌گیرد، ولی آنچه مهم و بدیهی است این است که از منظر اشتراوس علوم سیاسی سقراطی با تمام حفاظتی که از فلسفه به‌مثابهٔ جست‌وجوی حقیقت مرگبار می‌کند، برخلاف علوم سیاسی ماکیاولی «مسئول» است (Strauss, 2002: 215-239; Strauss1, 2017: 44). مسئول بودن در برابر شهر به قدری برای اشتراوس حیاتی است که همچنان که به تضعیف دین و اخلاق توسط ماکیاولی اعتراض می‌کند به جدی گرفتن بیش‌ازحد مسیحیت توسط توماس آکویناس نیز خرده می‌گیرد، زیرا به تضعیف اقتدار دولت و «سیاستمدار مسئول» منجر می‌شود (Drury, 1985: 580).

پس مفروض بنیادی باستانی و حامی آنها اشتراوس بر وجود مفاک عظیمی بین فهم فیلسوفان و جهل مردم استوار است. مسئله‌ای که تخصم ابدی و لاینحل فلسفه و شهر و به‌تبع اهمیت نیاز به جنتلمن به‌عنوان انعکاس سیاسی فیلسوف/یا تجسم خیر سیاسی را برای فیلسوف موجب می‌شود. اشتراوس این تخصم و نیاز را به طرق مختلفی در آثار افلاطون، ارسطو و کسنوفون نمایش داده است.

نمونهٔ آن را از تصویرسازی عامدانهٔ افلاطون از شیوهٔ بیان حقیقت سقراطی و نحوهٔ ارائهٔ دگماتیک بدیل سیاسی‌اش در جمهوری می‌توان فهمید. اینکه در جمهوری شهر عادل و یا حاکمیت فیلسوف و بیان صریح حقیقت ناممکن است چون خلاف طبیعت و اروس شهر است؛ جمهوری نوشته شد تا محدودیت‌های طبیعت شهر و حوزهٔ سیاسی را نشان دهد؛ اینکه نمی‌توان طبیعت اروتیک شهر را نادیده گرفت، پس شهر و فلسفه در دو جهت مختلف‌اند؛ جمهوری امتناع ایدئالیسم سیاسی است (Strauss, 2013: 160-196). بر همین اساس اشتراوس باور دارد که نمونهٔ بارز فلسفهٔ سیاسی کلاسیک به‌مثابهٔ تربیت لیبرال جنتلمن در «قوانین» است. در اینجا فیلسوف مسائل را دقیقاً از نگرگاه یک دولتمرد جنتلمن می‌بیند. قوانین جایی است که ترکیبی از فیلسوف به‌مثابهٔ شهروند خوب مسئول (تدبیرکنندهٔ امور منفرد) و فیلسوف به‌مثابهٔ انسان (تفحص‌کنندهٔ آموزهٔ ذاتی تمام اجتماع‌ها) حکمفرماست و از طریق هنر شاعری به ترغیب قانونگذار/جنتلمن (فیلسوفان بالقوهٔ شورای شبانه) به وضع قوانین «هرچه بهتر و نه لزوماً ایدئال» اقدام می‌کند. در اینجا نگرگاه فیلسوف با نگرگاه جنتلمن در خصوص اینکه شهر تلفیقی از عقل و جنون است مشابه است؛ اینکه باید سعی کرد در زمینهٔ سیاسی اخلاقی شهر «مته به خشخاش» نگذاشت؛ یعنی آسان گرفتن امور را تا حدی مجاز می‌دانند و سعی می‌کنند از آنچه فی‌نفسه برتر و الزام حکمت است عدول کنند (Strauss, 1994: 171). فلسفه در قوانین خودش را آشکارا به‌عنوان منبع اصلاح نشان نمی‌دهد و صرفاً از طریق گفت‌وگو بین غریبهٔ آتنی پیر و قانونگذار اشارت و

راهنمایی می‌کند. پس تخصص شهر و فلسفه در اینجا پنهان و خردمندانه و با فطنت فیلسوف و با مؤانست و مجالست جنتلمن مدیریت می‌شود. اشتراوس معتقد است که افلاطون فیلسوف سیاسی‌ای را به تصویر می‌کشد که در تلاشی دوگانه هم برای محافظت از زندگی متفکرانه تلاش می‌کند و هم در عین حال اصلاحاتی را به دولتمرد/جنتلمن ارائه می‌کند تا به رفاه سیاسی رژیم کمک کند (Devign, 2009: 4).

در خوانش اشتراوس از سیاست ارسطو نیز، ابتدا فیلسوف به این می‌اندیشد که چگونه باید شرایط این‌جایی و اکنونی فلسفیدن، به‌عنوان والاترین غایت انسانی، را امن سازد. بدین ترتیب فیلسوف نیازمند خرد عملی یعنی حوزه‌ای جنتلمن‌پرور برای این ایمنی‌سازی است. از آنجا که از نظر ارسطو دُموس بنابر طبیعت با فلسفه تخصص دارند تنها جنتلمن‌ها که انسانی قابل قیاس با زئوس هستند می‌توانند گوشی برای سپردن به فیلسوف داشته باشند (Strauss, 2013: 67). بدین طریق که فیلسوف در عرصه خرد عملی یا علم سیاست-عرصه‌ای که بر روی خرد نظری نیز باز است- دید جنتلمن را از آنچه مسدود شده باز می‌کند:

«فیلسوف برای جنتلمن‌ها نوموس نانوشته‌ای را که محدوده دیده آنها بوده است صورت‌بندی می‌کند و همزمان خود نیز بالاتر از این سطح باقی می‌ماند. او مجبور یا مکلف است به تصحیح گمان‌های آنها در مورد اموری که در حیطه مسئولیت آنها قرار دارد بپردازد... به‌طور خلاصه علم سیاست ارسطو تلاشی برای بالفعل کردن زندگی فلسفی در جنتلمن است» (Strauss, 2013: 53).

اما اشتراوس در خوانش کسنوفون اهمیت و چشم‌انداز جنتلمن را بهتر به ما نشان می‌دهد. به‌زعم اشتراوس کسنوفون از سقراط و به‌تبع از فلسفه قدامی در برابر اتهام آریستوفانس مبنی بر اینکه مواجهه سقراط/فلسفه با شهر «دلسوز و حکیمانه» نیست اعاده حیثیت می‌کند. اگر از منظر آریستوفانس سقراط یاوه‌گویی بود که طبیعت اروتیک شهر، محدودیت ذاتی سیاست، ساحت ناعقلانی انسان و شهر، و ضعف لوگوس در برابر اروس^۱ را نمی‌فهمید و پارتیزانی بیش نبود که از حکمت عملی محروم بود، اما کسنوفون دقیقاً در باب تدبیر منزل را برای پاسخ به این اتهام نوشته است (Strauss, 2017: 135). بدین ترتیب که کسنوفون با تکیه بر هنر پنهانی نوشتن باستانی^۲ به ما می‌گوید که سقراط فیلسوف در باب مسئله شهر به پای درس جنتلمن کامل، یعنی ایسخوماخوس^۳ کسی که از سپیده‌دمان شهر وجود داشته و حزم و فطنتش جنون شهر را درک می‌کند، می‌نشیند. اشتراوس به ما می‌گوید به باور کسنوفون اگرچه سقراط می‌داند که

۱. به‌زعم آریستوفانس اخلاق‌گرایی صوری و قدرت لوگوس در برابر اروس شهر ناتوان‌اند. اشتراوس نیز به ما می‌گوید افلاطون به‌صورت دگماتیک و با زور و تمهیداً در جمهوری اروس شهر را به زانو درآورد تا به ما نشان دهد که نمی‌شود.

فیلسوف دغدغه‌اش والاتر است و از شهر فراتر می‌رود، ولی برخلاف بقیهٔ یاهوگویان^۱ می‌داند که شهر ترکیب عجیبی است و چه شرایط، توانایی و چه انسانی برای حکمرانی لازم است، همچنین می‌داند که خودش چنین انسانی نیست و صرفاً منش جنتلمنی را از ایسوخوماخوس به مابقی جنتلمنان بالقوه انتقال می‌دهد (Strauss, 2017: 181).

پس فلسفه برای غوطه‌ور کردن فلسفه‌ورز در زیبایی حیات فلسفی باید فلسفهٔ سیاسی شود (Oliveira, 2020: 6; Makris, 2018: 18) و وقتی فلسفهٔ سیاسی شد حلقهٔ رابط بین فیلسوف و شهر جنتلمن‌ها هستند؛ «مخاطبان و دوستان مستعد». تنش میان فلسفه و شهر هیچ‌گاه محو نمی‌شود، ولی این تنش آن طور که اشتراوس در تحلیل گزنفون ارائه می‌دهد با معرفی فیلسوف در درجهٔ اول به‌عنوان یک فرونیموس^۲، یک معلم خرد عملی، که مایل به آموزش شاهزادگان مستعد است بهبود می‌یابد. بدین سان در «روانشناسی استبداد» اشتراوس نشان می‌دهد که همشینی سیمونید حکیم با هیرون مستبد نقطهٔ مقابل غوغای عوام قرار دارد؛ غوغایی آغشته به بیان نظریات سطحی در قضاوت زندگی خطر سیاستمدار. مکالمهٔ بین سیمونید حکیم و هیرون مستبد از یک سو تلاشی است برای پاسخ به این پرسش سقراطی که انسان چه شیوهٔ زندگی را باید ترجیحاً انتخاب کند؟ و از سوی تمییزدهندهٔ نجابت سیاستمدار از غوغاگری توده‌هاست (Strauss, 2002: 139). سیمونید معلم به هیرون سیاستمدار ثابت می‌کند جایگاه ویژه و استثنایی‌ای نسبت به بقیهٔ شهر دارد. او برای آنکه هیرون دست از ملامت کردن خود به‌سبب نداشتن خوشی‌های سطحی مردم عادی بردارد، تفاوت زندگی عوام با زندگی یک سیاستمدار را از حیث گشودگی آن به ساحت فلسفه به هیرون گوشزد می‌کند. چکیده اهداف گفت‌وگوی حکیم با هیرون این مطلب است:

«یک سیاستمدار در مسابقات ارباب‌رانی به رقابت با افراد عادی نخواهد پرداخت... مستبد باید همراه حاکمان شهر در راه پیروزی، در عالی‌ترین و زیباترین مسابقات یعنی در راه خوشبخت کردن شهر و میهن خود شرکت و رقابت کند... سلطان با انجام اعمال خیرخواهانه و پیشی گرفتن از دوستان خود از عالی‌ترین سعادت‌ی که به انسان عطا می‌شود برخوردار خواهد شد» (Strauss, 2002: 115).

نکتهٔ مهم دیگری که در این زمینه به فهم ما از نظرگاه مشترک فیلسوف و جنتلمن کمک می‌کند تفاسیر فضیلت‌مدارانهٔ اشتراوس از باستانیان است. سیمونید در پایان قسمت اول مکالمه و در مقابل تمام خودسرزنش‌گری‌های هیرون سلطان که از موارد غیراخلاقی حیات سیاسی و حکمرانی خود زبان به شکوه گشوده است، سکوت مطلق می‌کند. به‌زعم اشتراوس سکوت

۱. کنایه از اتهام آریستوفانس به سقراط که شهر و محدودیتش را درک نمی‌کند.

سیمونید نشانه این است که حکیم تحت تأثیر جنبه غیراخلاقی یا بی‌عدالتی و ویژگی‌های گاهاً اجتناب‌ناپذیر زندگی سلطان (حیات سیاسی) قرار نگرفته است و این مسائل مانع از آن نشده که حکیم از پافشاری بر اهمیت جایگاه سلطان/سیاست دست بردارد. اشتراوس در ادامه می‌گوید ماکیاولی درس گزنفون از این سکوت را خوب متوجه نشده یا تحریف کرده است، زیرا تعلیم‌دهنده طبیعت امور سیاسی به سیاستمدار باید با سکوت و نه با قیل و قال و خطابه‌گزنده، از کنار ناخلاقیات روایت‌شده عبور کند. پس سیمونید سیاسی‌تر از ماکیاولی بود، زیرا حکیم جدایی اعتدال و احتیاط از حکمت را رد می‌کرد (Strauss, 2002: 100-101).

در نتیجه اشتراوس در فلسفه سیاسی چیست؟ معتقد است ماکیاولی یک انقباض شگفت‌آور افق را به مثابه یک انبساط شگفت‌آور افق نشان داد و در تاریخ اندیشه مدرن جا زد؛ به عبارتی باستانی به واسطه سادگی شریفشان از کنارهای و هوای ماکیاولی‌ها عبور می‌کردند نه اینکه واقف نبودند. در چنین جهان‌بینی، جنتلمن حائلی است بین فلسفه تربیت با فلسفه قدرت؛ او تجسد فضیلت^۱ است. اگر لختی و زعارت حقیقت مرگبار طبیعت (phosis) در قالب فلسفه قدرت توسط عربیان‌گویان ارائه و حاشا^۲ می‌شد و زندگی شهر را غیرقابل تحمل می‌کرد، این فلسفه تربیت سقراطی بود که در نقطه مقابل فلسفه قدرت کالیکلس‌ها قرار می‌گرفت (Yeager, 2014: 755-795). در فلسفه تربیت است که آلکیبیادس‌ها و به‌طور کلی جوانمردان مستعد جنتلمنی می‌توانند با هنر شاهانه تدبیر شهر خوب این حقیقت مرگبار را از دسترس عموم دور نگه دارند و نگذارند زندگی از متانت و اعتدال خالی شود. این میسر نمی‌شود مگر با چشیدن مشقت تربیت نفس که موجب سامان شهر می‌شود. پس جنتلمن رازدار حقایق فیلسوف است که پا به پای او این رنج را به جان می‌خرد. برای مثال آلکیبیادس که به‌زعم سقراط یک سرمایه و نمونه مرد اعلای سیاست/همتراز با پادشاه ایران است، در دیالوگ «ضیافت» و بعد از پالودن مفهوم اروس از تعاریف پست و رسیدن به مفهوم «فلسفه» تاج را بر سر سقراط می‌گذارد و با این کار از سوفیست‌ها که منادیان فلسفه قدرت بودند و از شعرا دور می‌شود (Benardetti, 2017: 397-452). همچنین در رساله پروتاگوراس آلکیبیادس با هیپپاس طبیعت‌شناس مخالفت می‌کند، زیرا هیپپاس با برجسته‌سازی عامدانه تضاد فوسیسی و نوموس به پیامدهای منفی دامن می‌زند و آلکیبیادس جانب سقراط را می‌گیرد (بتردی، ۱۳۹۶: ۴۰۳). نمایش پرده‌براندازانه تضاد فوسیسی و نوموس در جهت حرمت‌شکنی به اخلاق سنتی شهرها و رواج لگام‌گسیختگی، که از آن به‌عنوان فلسفه قدرت یاد می‌شود، مورد مخالفت حکمای باستان چون توسیدید و افلاطون بود، زیرا به

۱. مراد از فضیلت در اینجا همان مفهوم آرنتی است که متلون بین خیر مطلق و شر مطلق است.

۲. کریتیاس، خالوی افلاطون، وقتی قدرت را به دست گرفت حاشا می‌کرد که عدالت قصه‌ای بیش نیست و ما مردان سیاسی خدا را ساخته‌ایم!

نظر ایشان اگرچه می‌توان این تضاد را فهم کرد ولی این نوع خوانش را چیزی جز تباهی بیشتر شرم نمی‌دانستند؛ نوعی تبدیل کردن غیرحکیمانه استثنا به قاعده (Klosko, 2010: 57-71). اروس فلسفه به‌ذات بی‌خانمان است و اگرچه اعتدال فضیلت این اروس نیست، اما جدایی اعتدال از اروس نیز با متانت فیلسوف و جنتلمن سازگار نیست.

از زاویه‌ای دیگر نیز باید به کنه جهان‌بینی باستانی‌ان که آنها را نیازمند جنتلمن‌ها می‌کند اشاره کرد. از کسانی چون هزیود تا افلاطون آدمی را بیچاره در چنگال نیروهای متخاصم می‌دانستند و معتقد بودند که جهان اقتضائات اخلاقی زیست اجتماعی همگانی را تمام و کمال تأمین نمی‌کند؛ یعنی طبیعت انسان، جهان و یا وجود شر به‌طور کلی برخلاف سنتز مدرن که ملهم از اخلاق کتاب مقدس است (Lovitt, 2021)، زیر و رو نمی‌شود. از این‌رو به جنتلمن نجیبی نیازمند است تا به پای درس فلسفه سیاسی کلاسیک به‌مثابه آموزش لیبرال بنشیند و انعطاف‌پذیری توأم با بلندنظری را در راستای سرکوب گستاخی‌آرزوها یاد بگیرد. جنتلمن‌هایی که می‌دانند نمی‌توان بدی را ریشه‌کن کرد و به همین دلیل انتظارات خود را از سیاست تعدیل می‌کنند (Strauss, 2002: 53). برخلاف فلاسفه سیاسی کلاسیک، مدرن‌ها و جدشان ماکیاولی، به‌خصوص هابز و جان لاک توهم کنترل بخت و آینده را داشتند (Devign, 2009: 6)، اما کلاسیک‌ها وقتی درگیر زیست فلسفی بودند و به بهترین رژیم ممکن شناخت پیدا می‌کردند حتی یک لحظه هم فکر نمی‌کردند که بخواهند و بتوانند آن را حتماً در آینده برپا کنند. بلکه در حین زیست فلسفی‌شان درگیر زندگی شهروندی خود در همان رژیم فعلی ناقص نیز بودند. نقد اشتراوس بر تحلیل کوژف از رابطه فیلسوف و سیاست نیز در ارتباط با همین مسئله است. اشتراوس با تحلیل کوژف مبنی بر اینکه فیلسوف به هر ترتیب و طریقی می‌تواند و می‌خواهد که سیاست و دولت را به‌صورتی سازماندهی کند که تعلیم و تربیت فلسفی همگانی امکان‌پذیر و قطعی باشد و به‌تبع حکومت جهانی از پی آن بیاید مخالف است (Makris, 2022: 14; Strauss, 2002: 316).

بدین سبب اشتراوس معتقد است فلسفه مدرن که استثنائاً در این زمینه ملهم از باورهای کتاب مقدس بود با جهان‌بینی پاگانی کلاسیک‌ها که فلسفه را ابتدائاً تأملی غیرمنفعت‌طلبانه (غیرابزاری) در باب امور ازلی و ابدی می‌دانستند، مخالفت کرد. در نتیجه مدرن‌ها از فلسفه به‌مثابه خادم شهر، تسخیرکننده طبیعت و برای سروری انسان تعبیه کردند و بدین سبب در این برداشت جدید مفهوم جنتلمن به‌عنوان بازتاب سیاسی فیلسوف کلاسیک غیرضروری تلقی شد (Strauss1, 2017: 231). برای درک بهتر تأثیر کتاب مقدس بر فلسفه مدرن و به‌تبع سیاست‌ورزی مدرن باید اشاره کرد که گسست بین معرفت و عمل در سنت عبری برخلاف سنت یونانی غیرممکن بود؛ آنها منادیان این جمله برای مارکسیست‌ها شدند که «ضرورت فقط تا زمانی که درک نشود کور است». اما اشتاینر معتقد است که در جهان‌بینی یونانی رشد علوم

تجربی و منابع علمی موقعیت تراژیک انسان را زیر و زیر نمی‌کند، اینکه قلمرو عقل و نظم و عدالت محدود است و هیچ پیشرفتی در امکانات علمی و فنی نمی‌تواند کارایی آنها را در رفع بلا گسترش دهد؛ در برون و درون آدمی غریبی دنیا لانه دارد (Steiner, 2019: 18). به‌طور خلاصه در این زمینه اشتراوس باورمند به دیریاب و گریزپای بودن حقیقت است و در نتیجه از ما می‌خواهد که به میانه‌روی در انتظارات سیاسی و اخلاقی‌مان روی بیاوریم. اینکه بشر هرگز نمی‌تواند جامعه‌ای آزاد از تناقضات ایجاد کند یا شر را از تاریخ حذف کند و این معمولی‌ترین درس افلاطون برای اشتراوس بود (Oliveira, 2020: 13).

به‌طور کلی دعوت اشتراوس از ما برای خوانش کلاسیک‌ها در راستای فهم ریشه بحران گریبان‌گیر قرن بیستم بود. او به‌عنوان منتقد فرهنگ توده‌ای از تربیت لیبرال در معنای کلاسیک به‌مثابه پادزهر این فرهنگ و پرورش «جنتلمنی» یاد می‌کرد. از منظر او فلسفه سیاسی کلاسیک، به معنای واقعی کلمه، تربیت لیبرال است (Smith, 2006: 106-107). تربیت لیبرال را کوششی ضروری برای بنیانگذاری یک آریستوکراسی در درون جامعه توده‌ای دموکراتیک در جهت یادآوری غایات زیبای عقل سلیم یا عقل عملی فراموش‌شده می‌داند. در مقاله «تربیت لیبرال» می‌گوید: «تربیت لیبرال آزادی از عوامانگی است. عوامانگی در نزد یونانیان به معنای فقدان تجربه در زمینه چیزهای زیباست» (Strauss, 2017: 214). او در کتاب ریشه‌های آلمانی به قیاس جالبی بین آلمان به‌عنوان بستری در پرورش یک عوامانگی، یعنی ناسیونال سوسیالیسم هیتلر، و انگلیس به‌عنوان بستری جهت رشد چرچیل به‌مثابه یک جنتلمن از منظر نسبت این دو با یافته‌های عقل سلیم که پایه تمدن^۱ را شکل داده می‌پردازد.

آلمانی‌ها در واکنش به آرمان‌های مدرن یک رویه مخرب عقل سلیم و عقل عملی را که مجسم‌کننده و متصورکننده غایات زندگی انسانی است، آغاز کردند. درحالی‌که انگلیسی‌ها با بلندنظری و میانه‌روی غیرآلمانی‌ای خود همه چیز را با یک چوب نراندند، یعنی برخوردار از متانت و فطانتی بودند که آرمان‌های مدرن را در پیوندی معقول با آرمان جاودان حسن سلوک^۲ و حاکمیت قانون حفظ کنند (Strauss, 2018: 194). به‌عبارتی موهبت زندگی انگلیسی‌گرایش به تعامل خردمندانه با امور از منظر یک جهاندار جنتلمن دارد نه زیاده‌روی در گسستن از سنت‌ها. اشتراوس می‌گوید با تمام نقدی که می‌توان بر آرمان مدرن گرفت، ولی همین پیوند معقول و ستودنی آرمان مدرن با سنت کلاسیک خرد عملی در نزد انسان انگلیسی زمینه‌ساز نجابت انگلیسی شد:

۱. از نظر اشتراوس تمدن وحدت عقل عملی و نظری است و یافته‌های عقل عملی در فرایند تمدن‌سازی انسان را به شهروند نه برده، ساکن شهر نه روستا، عاشق صلح نه جنگ، معتدل نه گستاخ و به یک موجود مؤدب نه یاغی تبدیل می‌کند.
۲. آرمان کلاسیک نوع انسان به‌مثابه چیزهای زیبا که خرد عملی هدایت‌گر انسان به سمت آنان است.

«درحالی که خاستگاه انسان انگلیسی آرمان مدرن است اما آرمان کلاسیک نوع آدمی در هیچ کجا بهتر از آکسفورد و کمبریج حفظ نشد» (Strauss, 2018: 195).

به‌طور خلاصه تمدن و جنتلمنی از منظر اشتراوس بر پایه وحدت عقل عملی و نظری و گردن نهادن به یافته‌های عقل عملی در اخلاق و سیاست است. نیهیلیسم آلمانی در صورت عوامانه‌اش، یعنی هیتلر، آزادی از این عقل و یافته‌هایش بود و برعکس تربیت لیبرال آزادی از این آزادی است که تجسّدش چرچیل بود. اشتراوس چرچیل را شبیه جدش، مارلبورو، می‌داند. به‌زعم اشتراوس چرچیل در کتاب مارلبورو خود نشان داده که چگونه یک «اخلاق عقل سلیم والا و با دقت پرورش‌یافته» یعنی مارلبورو، می‌تواند بدون گسست کامل از کلاسیک‌ها زندگی سیاسی را در مدرنیته به‌درستی هدایت کند (Burns, 2023).

۴. نتیجه

اشتراوس با همان متانت و فطانت کلاسیک‌ها ما را به خوانش گذشته جهت روشنایی مسیر حالمان دعوت می‌کند نه اینکه وعده‌ای نهایی برای حل بحران زمانه بدهد. او مدعی نیست که باید به گذشته برگردیم، چون می‌داند وضعیت ساختاری شهر فعلی با آتن باستان متفاوت است، اما همواره به حقیقت بنیادی و تشکیل‌دهنده شهر و سیاست که فرازمانی است باور دارد و می‌خواهد آن را پیش چشم داشته باشیم. او به‌سبب همین نادیده گرفتن حقیقت بنیادی است که سیاسی شدن فلسفه در دوران مدرن را، که با قصد بازسازی عقلانی جهان و شهر صورت پذیرفت، خطرناک قلمداد می‌کند. سیاسی شدنی که نه تنها مفهوم زیست فلسفی باستانی را برای ما به محاق برد که اساساً به واسطه برنامه‌های زیر و زبرکننده خودش نتوانست با این حقیقت فرازمانی که همان طبیعت انسان و جهان و شهر بود مواجه شود. همچنین فلسفه با سیاسی شدن با سرکوب سنت همراه می‌شود که این در تناقض با عقل سلیم حکما و همچنین سیاستمداران جنتلمن است. به عبارتی اگرچه فلسفه با حقیقت‌جویی سرشته شده است، اما در باب شهر و سیاست با منظر یک سیاستمدار روشن‌اندیش که ترکیب «عقل و جنون» شهر را درک می‌کند، شریک و هم‌نظر می‌شود؛ اشتراوس می‌گوید که هیچ فلسفه‌ای نباید از مال‌اندیشی مرد عمل که خداوندگار این عالم پایین است غافل شود و این به معنای نقاب زدن نیست. او می‌گوید فلسفه در این عصر اسیر توده‌ها شده است و با شعار روشنگری همگانی سعی در بازسازی عقلانی کل من‌جمله شهر و سیاست دارد. این برنامه در صحنه سیاست جز تحریک توده‌ها از طریق تبلیغات ثمره‌ای دیگر نداشت. به همین دلیل توصیه می‌کند که به نظاره تعامل فلسفه و سیاست در نزد باستانی‌ان بنشینیم و این مسئله را بازیابی شعور طبیعی به پدیدارهای سیاسی می‌نامد.

تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که تعارض منافع وجود ندارد و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را که شامل پرهیز از سرقت ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره می‌شوند، به‌طور کامل رعایت کرده است.

سپاسگزاری

نویسنده مقاله مراتب سپاسگزاری خود را از دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران به‌جهت فراهم کردن شرایط انتشار مقاله اعلام می‌دارد.

References

- Benardetti, S. (2017). Plato's Banquet with Leo Strauss. translated by Iraj Azar Afza, Scientific and Cultural Publishing.
- Burns, T. (2023). Leo strauus on Greatness and Democracy: An Interview with timothy burns. <https://www.thepublicdiscourse.com/2023/05/88837>.
- Allan, B. (1990). Giant and Dwarfs. New York: Simon and Schuster.
- Devigne, R. (2009). Strauss and 'Straussianism': From the Ancients to the Moderns?. POLITICAL STUDIES, (57), 592–616.
- Drury, Shadia, B. (1985). THE HIDDEN MEANING OF STRAUSS'S "THOUGHTS ON MACHIAVELLI". History of Political Thought, 6(3) (Winter 1985), 575-590. Published By: Imprint Academic Ltd.
- Drury, Shadia, B. (1988). Political Ideas Of Leo Strauss. Palgrave Macmillan London.
- Jaffa, Harry, V. (1984). The Legacy of Leo Strauss-A review of Studies in Platonic Political Philosophy. by Leo Straus. Vintage CRB, 3(3).
- Klosko, G. (2010). History of Political Philosophy. translated by Khashayar Dehimi, Ney Publications.
- Lampert, L. (2024). Nietzsche's Challenge to Strauss. translated by Mehdi Delgir, Scientific Quarterly Journal of Being and Cognition, 9(2), October 1401.
- Lovitt, C. (2021). Meaning in History. translated by Zanyar Ebrahimi, Scientific and Cultural Publishing.
- Mahoney, D. J (2024). leo-strauss-and-the-promise-of-political-philosophy. [tps://lawliberty.org/features](https://lawliberty.org/features).

- Makris, S. (2022). Philosophy as a way of life and the nature of the political: The 'problem of Socrates' in Leo Strauss' thought. *Dia-noesis: A Journal of Philosophy* 2022.
- Moradi Tadi, M. (2017). Methodology for Understanding Political Thought: Strauss and Skinner. *Quarterly Journal of Political and International Approaches*, 7(4), Serial Number 46 Summer 2017.
- Nozari, H. A. (1999). *Modernity and Modernism*. Naqsh-e Jahan Publication.
- Olivera, R. R. (2020). The subversion of Ancient Thought: Strauss's Interpretation of the Modern Philosophic project. *Manuscript, Rev. Int. Fil. Campinas*, 43(3), 1-54.
- Pangle, T. (1984). *Leo Strauss: An introduction to his thought*. Johns Hopkins University Press.
- Rabieh, L. (2023). Burns on Strauss's Liberating Liberal Education. *Perspectives on Political Science* 2023, 52(1), 11–14.
- Smith, S. (2006). *Reading Leo Strauss*. Chicago IL: University of Chicago Press.
- Steiner, G. (2019). *The Death of Tragedy*. translated by Behzad Ghaderi, Bidgol Publishing House.
- Strauss, L. (1945). "Farabi plato", In Louis Ginzberg : Jubilee Volume. New York: The American Academy for Jewish Research, 1945, 72-369.
- Strauss, L. (1959). *What is Political Philosophy?*. Chicago IL: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1994). *Natural Law and History*. translated by Baqer Parham, Aghah Publishing.
- Strauss, L. (2002). *The Psychology of Tyranny*. translated by Mohammad Hossein Sarwari, Publishing House.
- Strauss, L. (2013). *City and Man*. translated by Rasoul Namazi, Ageh Publishing.
- Strauss, L. (2017). *A Political Introduction to Philosophy*. translated by Yashar Jirani, Ageh Publishing.
- Strauss, L. (2017). *The Socratic Discourse of Xenophon*. translated by Yashar Jirani, Ageh Publishing.
- Strauss, L. (2018). *German Roots*. translated by Shervin Moghimi, Pegah Publishing.
- Strauss, L. (2023). *Persecution and the Art of Writing*. translated by Yashar Jirani and Shervin Moghimi, Qoqnoos Publishing.

- Strauss, L. (1935). *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. Published by: state university of New York prees 1995.
- Tajik, N. (2010). A Critique of Leo Strauss' Political Thought, *Fundamental Western Studies*, Year 1, Issue 1, Summer 2010.
- Vertzagia, D. (2024). Leo Strauss' Xenophon: The Two Ways of Life. *Bulletin 12* (2024). <https://nrs.harvard.edu/URN-3:HLNC.ESSAY:104275541>.
- Yeager, W. (2014). *Paidia*. translated by Mohammad Hossein Lotfi, Kharazmi Publishing House.
- Zakert, C. (2022). *Postmodern Platos*. translated by Seyyed Jamal Samee and colleagues, Tarjum Alon Anasi Publications.

COPYRIGHTS

©2023 by the University of Tehran. Published by the University of Tehran Press. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

