

A study of Strauss's thought in relation to his complex interpretation of the founder of modern political thought

mohsen bagherzade meshkibaf^{✉1} 

¹ Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Kurdistan.
Affiliation. Email: m.bagherzade@uok.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 21 January 2025

Received in revised form:
30 January 2025

Accepted: 31 January 2025

Published Online:
19 February 2025

Keywords:

Leo Strauss, Machiavelli, virtue,
justice, state

ABSTRACT

Leo Strauss, according to the author, is one of the most important interpreters of modern and classical political philosophy, and his interpretations have been very useful and enlightening for understanding philosophers who have created profound ruptures in history. In this article, the author discusses Strauss's complex position toward the founder of modern political thought in the West, namely Niccolò Machiavelli. On the one hand, Strauss speaks of Machiavelli's irreversible rupture in numerous articles and books, and on the other hand, he considers Machiavelli to be the beginning of theoretical thinking that marks the decadence of the West. Strauss believes that if Machiavelli appeared innovative, it is only because he lowered the intellectual horizon of classical philosophers and made their goals appear unrealistic and imaginary. In this article, the author first explains Greece from Strauss's point of view and then, based on the texts of important philosophers from both traditions, explores how one can not only gain a deeper understanding of Machiavelli by using the tools of classical philosophy but also, in addition to recognizing his rupture, introduce objections and criticisms using the same tools, ultimately providing a more realistic depiction of him.

Cite this article: Bagherzade Meshkibaf, M; (2025). A study of Strauss's thought in relation to his complex interpretation of the founder of modern political thought. *Shinakht*, 17(89/2), 155-175.
[http://doi.org/KJ-2501-1300 \(R1\)](http://doi.org/KJ-2501-1300 (R1))

بررسی اندیشه اشترائوس در ارتباط با تفسیر پیچیده او از موسس اندیشه سیاسی جدید

محسن باقرزاده مشکی باف^۱ ✉

^۱ وابستگی سازمانی: استادیار گروه فلسفه دانشگاه کردستان، کردستان، ایران. رایانامه: m.bagherzade@uok.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۲ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱	لئو اشترائوس، به‌زعم نگارنده، از مهم‌ترین مفسران فلسفه سیاسی جدید و کلاسیک است که تفسیرهای او بر فهم فیلسوفانی که گسست‌های ژرفی در تاریخ ایجاد کرده‌اند بسیار مفید و روشنی‌بخش بوده است. در این مقاله، نگارنده به موضع بسیار پیچیده لئو اشترائوس در خصوص مؤسس اندیشه سیاسی جدید در غرب، یعنی نیکولو ماکیاولی، می‌پردازد. اشترائوس، از یک طرف، در مقالات و کتب متعدد خود از گسست غیرقابل‌بازگشت او به‌سمت مدرنیته صحبت می‌کند و، از طرف دیگر، ماکیاولی را آغاز تفکر نظری‌ای می‌داند که سرآغاز انحطاط غرب است. اشترائوس معتقد است که اگر در مقام ماکیاولی مبتکر اندیشه سیاسی جدید ظاهر شده، تنها دلیلش آن است که افق فکری فیلسوفان کلاسیک را پایین آورده و اهداف آن‌ها را غیرواقعی و تخیلی جلوه داده است. نویسنده در این مقاله نخست با توضیح یونان از نقطه نظر اشترائوس آغاز می‌کند و سپس، براساس متون فیلسوفان مهم هر دو سنت، توضیح می‌دهد که چگونه او با استفاده از ابزار فلسفه کلاسیک نه تنها می‌تواند شناخت ژرف‌تری از ماکیاولی به دست آورد بلکه، در کنار فهم گسست او، ایرادات و نقدهای خود را مبتنی بر همان ابزار بر ماکیاولی وارد می‌کند و طراحی‌ای واقع‌گرایانه‌ای از او در اختیار ما می‌گذارد.
کلیدواژه‌ها: لئو اشترائوس، ماکیاولی، فلسفه سیاسی کلاسیک، فضیلت، عدالت، دولت، بخت	

استناد: باقرزاده مشکی باف، محسن؛ (۱۴۰۳). بررسی اندیشه اشترائوس در ارتباط با تفسیر پیچیده او از موسس اندیشه سیاسی جدید. شناخت، ۱۷(۲/۸۹)، ۱۵۵-۱۷۵.

DOI: [http://doi.org/KJ-2501-1300\(R1\)](http://doi.org/KJ-2501-1300(R1))



مقدمه

لنو اشتراوس از مهم‌ترین (اگر نگوییم مهم‌ترین) مفسران سیاسی و از منتقدان بسیار مهم سنت لیبرالیسم، تاریخ‌گرایی و پوزیتیویسم محسوب می‌شود که، در واقع، می‌توان گفت که مجموعه آثار خودش را در جهت نقد سه سنت ذکر شده نگاشته است. البته نگارنده در این مقاله کاری با نقدهای اشتراوس به این سه سنت فکری ندارد، بلکه اساساً دغدغه نگارنده این مقاله به نقطه عطف توجه اشتراوس به تاریخ اندیشه است یعنی فلسفه سیاسی (جایی که معتقد است بزنگاه تحولات بوده است). سث بندرتی می‌نویسد:

از نظر اشتراوس، اصلی‌ترین تجلی‌گاه بحران مذکور (منظور بحران در غرب) نه قلمرو شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی بلکه قلمرو فلسفه سیاسی است. (بندرتی، ۱۳۹۶: ۱۴)

به‌طور کلی می‌دانیم که، در واقع، اشتراوس منتقد مدرنیته است و داعیه بازگشت به اصول فلسفه کلاسیک را دارد و معتقد است که مهم‌ترین فیلسوفان سیاسی در میان یونانیان بالیده‌اند. اشتراوس معتقد است که فلسفه سیاسی جدید غرب راه آغاز نگرش جدیدی به انسان، معرفت و هستی‌شناسی است. بنابراین، نقد این رویکرد جدید مساوی است با نقد تمام ارکان دنیای مدرن. چیزی که در اندیشه او مسئله را جذاب می‌کند این است که نه تنها او طرفدار افلاطون و ارسطو و فیلسوفان کلاسیک است بلکه ابزار نقد و فهم اندیشه جدید را از طریق فیلسوفان کلاسیک به دست آورده است. بندرتی که شاگرد اشتراوس است می‌نویسد:

اشتراوس معتقد است که هر دوی این روش‌ها از تجربه شکست رهیافت پیشین، که همان مطلق‌گرایی است، به دست آمده است. رهیافت مطلق‌گرا اذعان دارد به وجود اصول به‌طور کلی معتبر و دگرگون‌ناپذیر و نامتغیر برای اندیشه و عمل که آن همان قانون طبیعی است. (بندرتی، ۱۳۹۶: ۱۴).

در واقع، انحراف از تفکر کلاسیک مبتنی بر قانون طبیعی به رویکردهای مختلف منجر شده است. اما باید دانست که اشتراوس با وجود آنکه منتقد فیلسوفان بنیان‌گذار مدرنیته است اما، به دلیل کشف همان شیوه معروف خواندن میان خطوط، توانسته است درک ژرف و درخشانی از چنین فیلسوفانی نیز به دست آورد، به طوری که نمی‌توان از تفسیر درخشان او از فیلسوفان سیاسی در کتاب حقوق طبیعی و تاریخ گذشت.

به‌طور کلی، اشتراوس روی‌گردانی از حقوق طبیعی و حقیقت ثابت یا حقیقت غیرسوپرژکتیو را علت اصلی بحران غرب تلقی می‌کند. در واقع، از زمانی که عقلانیت و حقیقت و فن فهمیدن آن در دستان انسان قرار گرفت، سقوط آغاز گشت. به‌طور خلاصه، از زمانی که همه دانش‌ها به فن تبدیل شدند. او در کتاب حقوق طبیعی و تاریخ می‌نویسد:

فهم حق طبیعی به نظریات جمع بستگی ندارد چون از عقل به دست می‌آید و عقلانیت در جمع و عوام نیست. (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۲۷)

حق طبیعی یا فلسفه مبتنی بر طبیعت^۱، به اعتقاد لئو اشتراوس، بزرگ‌ترین دستاورد فلسفه کلاسیک و مهم‌ترین ابزار او برای نه‌تنها درک روند دوران جدید بلکه نقد آن است. او می‌نویسد:

تا زمانی که بشر به فکر طبیعت^۲ نرسیده است، مفهوم حقوق طبیعی هم ناچار غایب است. کشف طبیعت کار فیلسوف است. آنجا که فلسفه وجود ندارد حقوق طبیعی هم شناخته شده نیست. عهد عتیق، که می‌شود گفت که اصل موضوعه بنیادین نفی ضمنی فلسفه است، طبیعت را نمی‌شناسد. در تورات عبرانی حتی واژه‌ای عبری که به طبیعت مربوط باشد وجود ندارد. بدیهی است که واژه‌هایی چون آسمان و زمین بیانگر همان واقعیتی نیستند که در مفهوم طبیعت نهفته است و عهد عتیق از حقوق طبیعی بی‌خبر است. زیرا طبیعت را نمی‌شناسد و کشف طبیعت مقدم بر کشف حقوق طبیعی است. پس فلسفه از فلسفه سیاسی کهن‌تر است. فلسفه جست‌وجوی اصول همه چیزهاست یعنی اساساً جست‌وجوی خاستگاه هرچیز، جست‌وجوی چیزهای نخست. اینجاست که فلسفه به اسطوره ملحق می‌شود. (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۰۱).

براساس این رویکرد، درواقع، نیکولو ماکیاوولی نخستین کسی است که سیاست را مقدم بر فلسفه^۳ و حق طبیعی و همچنین تعیین‌کننده حقیقت قرار می‌دهد و از چارچوب‌های اندیشه سیاسی کلاسیک خارج می‌شود. همچنین، به اعتقاد اشتراوس، نخستین کسی که از سنت مبتنی بر معادله حقیقت مساوی است با طبیعت خارج می‌شود و دیگر سیاست را در مناسبات مبتنی طبیعت نمی‌فهمد نیکولو ماکیاوولی است^۴. اشتراوس ماکیاوولی را هم سرآغاز مدرنیته می‌داند و هم گناهکارترین و نادان‌ترین فرد تاریخ. لمپرت درباب اهمیت ماکیاوولی در نظر اشتراوس می‌نویسد:

نیمی از نوشته‌های اشتراوس درباب راه‌حل‌های فلسفه مدرن به تأملات ماکیاوولی باز می‌گردد.
(Lampert, 2013: 235).

۱ کاسیرر درباب مفهوم طبیعت در اندیشه یونانیان می‌نویسد: «یونانیان پیش از آنکه به پژوهش روشمند درباره سیاست بپردازند، درباره طبیعت تحقیق کرده و به اکتشافات بزرگی دست یافته بودند. متفکران یونانی، بدون برداشتن این گام تمهیدی، نمی‌خواستند اندیشه اسطوره‌ای را به مبارزه بطلبند. این برداشت تازه از طبیعت شالوده مشترکی شد برای برداشت جدیدی از حیات فردی و اجتماعی بشر» (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۱۲۶).

۲ پنگل نیز، در کتابی که اندیشه‌های اشتراوس را توضیح داده است، معتقد است که مرکزی‌ترین اندیشه فیلسوفان کلاسیک اصطلاح طبیعت است که منظور از آن نظم خارجی است (Pangle, 2006: 17).

۳ از نظر برنز، این تقدم موجب استبداد در اندیشه مدرن شده است (Burns, 2021: 4).

۴ اشتراوس در جای دیگری می‌نویسد: «او پیش از هر کس دیگری در تاریخ اندیشه سیاسی ارزش اندیشه سیاسی کلاسیک را مورد پرسش قرار داد و مدعی بود که اندیشه سیاسی جدید تنها با او آغاز شد» (Strauss, 1975: 84).

اشتراس در موضع گیری ای بسیار پیچیده در خصوص فلسفه سیاسی ماکیاولی می نویسد:

ماکیاولی بود که قاره لازم برای بنای نظریه هابز را کشف کرد و، از این جهت، باید وی را بزرگ تر از کریستف کلمب دانست. برای درک اندیشه های ماکیاولی بهترین کار اندیشیدن به سخنی است که مارلو به فکرش رسید که به وی نسبت دهد: من بر آنم که هیچ گناهی جز نادانی وجود ندارد^۱. همین جمله کوتاه، به تقریب، همه اندیشه فیلسوف ما را بیان می کند. (اشتراس، ۱۳۹۳: ۱۹۸)

در این مقاله، نگارنده نخست توضیح می دهد که چرا، از نظر لئو اشتراس، فهم یونان برای درک تغییرات و تحولات مدرن امری ضروری است و سپس به این نکته می پردازد که فیلسوفان کلاسیک با اصول اندیشه سیاسی ماکیاولی بیگانه نبودند اما تصمیم گرفتند که، به جای اینکه برای پایین آوردن اهداف فضیلت محور به واقعیت تن دهند و همچنین در جهت اثرگذاری در وضع موجود و تأکید در پایداری نسبت به آن خود را از افق سعادت انسانی دور سازند، همچنان حقیقت را به واقعیت مؤثر ماکیاولی ترجیح دهند. در بخش سوم نشان خواهیم داد که چگونه ماکیاولی به عنوان نخستین موج مدرنیته، از نظر اشتراس، با پایین آوردن اهداف و تغییر افق فکری، توانست علم و فن سیاست را جانشین طبیعت در معنای یونانی آن کند و، با این کار، به گفته جانسن، به فلسفه نیز، بر حسب الگوی سیاسی ای که خودش به تازگی در این رویکرد طرح کرده بود، معنایی جدید اعطا کند و اتحادی میان این دو تشکیل دهد (Janssens, 2008: 188).

اهمیت فهم اندیشه سیاسی یونان بر اساس موضع پیچیده اشتراس

از نظر لئو اشتراس، فلسفه یونان و، به تبع آن، فیلسوفان کلاسیک در سایر سنت های فکری از جمله اروپای پیش از مسیحیت، به نوعی دارای فلسفه سیاسی ای مبتنی بر نظریه فلسفه طبیعت هستند و چون این نظریه غیر سوژکتیو و فارغ از هرگونه ایدئولوژی و نظام سنت است، بنابراین برای او مهم ترین رکن اندیشه سیاسی قرار می گیرد. پنگل در خصوص این نظریه اشتراس می نویسد:

مجموعه اندیشه سیاسی کلاسیک مبتنی بر بحث نظری در باب طبیعت است، چیزی که از ماکیاولی به بعد از تاریخ فلسفه سیاسی حذف می شود. (pangle, 2006: 71-72)

بنابراین، در این مقاله، پیش از آنکه از نقطه نظر اشتراس به ماکیاولی بپردازیم، در دو بخش، اهمیت فهم یونان و ظرفیت یونان برای فهمیدن ماکیاولی و صورت بخشی به اندیشه او را مدنظر قرار می دهیم.

۱ البته مقالات زیادی در جواب به چنین ادعاهایی از اشتراس نوشته شده است. به عنوان مثال جرمینو می گوید که «سقراط در آتن به دلیل فاسد کردن جوانان مؤاخذه شد ولی اشتراس که از فلسفه سقراط دفاع می کند چطور است که در عصر جدید این برچسب نادانی و فساد را به ماکیاولی برمی گرداند؟» (Germino, 1991: 155).

براساسِ خوانش اشتراوس از فلسفه یونان، تمام موجودات طبیعی یا، دست‌کم، موجودات زنده برای رسیدن به غایتی خلق شده‌اند که این غایت کمالی است که طبیعت آن‌ها اقتضا می‌کند.^۱ برای هر طبیعت یا ماهیت خاص کمالی ویژه وجود دارد و برای انسان نیز کمالی ویژه وجود دارد که آن را سرشت یا ماهیت آدمی، به‌عنوان حیوانی منطقی-اجتماعی، تعیین کرده است. بدین ترتیب، این طبیعت است که معیار یا ملاک را ارائه می‌دهد، معیاری که کاملاً مستقل از اراده آدمی است و

هدف زندگی فلسفی تشخیص آن چیزی است که ذاتاً «درست» یا «عادلانه» است که، به‌خودی‌خود، اغلب با حق پوزیتیو در تضاد است. (Vatter, 2021: 154).

مدلول این سخن این است که طبیعت خیر است و انسان جایگاه معینی در این مجموعه دارد اما باید مبتنی بر غایت طبیعت پیش برود. ارسطو می‌نویسد:

چنین می‌نماید که غایت هر دانش و هر فن و همچنین هر عمل و هر انتخاب یک خیر است. از این رو، به‌حق، خیر غایت همه چیز نامیده شده است. ولی میان غایات فرق وجود دارد: بعضی از غایات خود اعمال‌اند و بعضی دیگر آثاری هستند بیرون از اعمالی که آن‌ها را پدید می‌آورند. در آنجا که غایاتی بیرون از خود اعمال وجود دارد، غایات برحسب طبیعتشان بهتر از اعمال‌اند. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۴a).

پس غایتی بیرون از اعمال و اراده ما وجود دارد که، برحسب طبیعت، فراتر از اعمال مبتنی بر غایات فردی ما هستند.^۲ براساس سخن ارسطو، اشتراوس معتقد است که فیلسوفی که مبتنی بر طبیعت بیندیشد صاحب فلسفه سیاسی است و فرق است میان فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی:

فلسفه سیاسی را باید از اندیشه سیاسی به‌طورکلی تفکیک کرد. در زمان ما، بارها هر دو همسان تلقی شده‌اند. برخی تا آنجا عنوان فلسفه را پست می‌شمارند که از فیلسوفان به‌عنوان دغل‌بازان مبتذل یاد می‌کنند. منظور ما از اندیشه سیاسی تأمل درباره آرای سیاسی یا ارائه تفسیری از آن‌هاست و منظور از رأی سیاسی خیال، مفهوم یا هر امر دیگری است که، برای تفکر درباره آن، ذهن به خدمت گرفته شود و با اصول اساسی سیاست نیز مرتبط باشد. بنابراین، هر فلسفه سیاسی اندیشه سیاسی است. اما هر اندیشه سیاسی فلسفه سیاسی نیست. اندیشه سیاسی فی‌نفسه نسبت

۱ برای لئو اشتراوس طبیعت از جایگاه استراتژیک برخوردار است و ازدست‌دادن آن به‌معنای فروپاشی و انحطاط جهان غرب است (Pangle, 2006: 8-11).

۲ پنگل درخصوص نسبت نظم خارجی، که در یونان آن را فوزیس یا طبیعت خوانده‌اند و اعمال و غایات فردی ما برحسب تفسیر اشتراوس سعی کرده است این مطلب را با بسط بیشتری در اثر خود به نام احیای عقلانیت سیاسی کلاسیک به انجام رساند (Pangle, 1989: 90-95).

به تمایز میان گمان و معرفت بی تفاوت است اما فلسفه سیاسی کوششی است آگاهانه، منسجم و خستگی ناپذیر برای نشان دادن معرفت نسبت به اصول سیاسی به جای گمان درباره آن‌ها. (اشتراس، ۱۳۹۱: ۴-۵)

اگر غایت مبتنی بر طبیعت، چنان که ارسطو گفت، مدنظر باشد، مبتنی بر معرفت حقیقی است اما اگر نظریه در خدمت ایدئولوژی باشد، از نظر اشتراس نمی‌توان به آن فلسفه گفت. بنابراین، امر طبیعی در نسبت با امر سیاسی قرار می‌گیرد و بنیان امر سیاسی است. بر این اساس، امر طبیعی در نسبت به امر سیاسی از شأنی والاتر برخوردار است و امر سیاسی را راهبری می‌کند. ما اندیشمندانی را که از قانون طبیعی و حق طبیعی سخن می‌گفتند بر این اساس می‌فهمیم. اگر اندیشه سیاسی ای مبتنی بر امر طبیعی نباشد، ممکن است هر چیزی را غایت خود قرار دهد اما در ذیل طبیعت غایت دانش سیاسی، به اعتقاد ارسطو، نیکبختی و سعادت است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۵a) و همچنین غایت زیستن سیاسی ما، در مناسبات شهروندی، تنها فضیلت است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۵a). بنابراین، لئو اشتراس معتقد است که اخلاق و سیاست ارسطویی در صدد ایجاد فردی جنتلمن است که به سوی زندگی فلسفی متمایل است و هر مانعی که در برابر چنین زیستنی باشد از سر راه برمی‌دارد. زیرا زیستن حتی در اجتماع برای صرف گذران و رفع نیاز نیست بلکه برای به زیستن است. جنتلمن‌ها بنابه طبیعتشان قابلیت دارند که تحت تأثیر فلسفه قرار گیرند. علم سیاست ارسطو تلاشی برای بالفعل کردن این قابلیت است (اشتراس، ۱۳۹۲: ۵۴).

بنابراین، برای فیلسوفان کلاسیک، طرف‌داری از نهادها یا نگهداشت دولت^۱ سیاسی به هر قیمتی دارای اهمیت نیست و در میان غایات بلندپروازانه آن‌ها قرار ندارد. به همین دلیل است که اشتراس می‌گوید

در فلسفه سیاسی کلاسیک، مهم‌ترین پرسش درباره بهترین نظام حکومتی است. (اشتراس، ۱۳۹۳: ۲۱۳)

زیرا در بهترین نظام حکومتی، فضایل در میان مردم و شهر می‌تواند در اوج خود قرار داشته باشد. اگر افلاطون در نامه هفتم تمام حکومت‌های موجود را با هر میزانی از ماندگاری و دوام سیاسی، که از معیارهای اندیشه ماکیاولی است، باز هم فاسد و بی‌ثمر می‌داند، به این دلیل است که فاقد فضیلت‌اند و نهادهای آن‌ها در جهت صورت‌بخشی به انسان فضیلت‌مند قرار ندارد (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۹۶۷). اشتراس در این خصوص می‌نویسد:

۱ در توضیح این مورد از اسکینر کمک خواهم گرفت. او در باب تاریخچه مفهوم state در کتاب مفصل بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن می‌نویسد: «پیش از قرن شانزدهم، اصطلاح state را نویسندگان سیاسی فقط در اشاره به یکی از این دو به کار می‌بردند: اوضاع و شرایط حاکم بر یک فرمانروا (همان status principis) یا وضعیت کلی یک ملت یا اوضاع و احوال کل مملکت (همان status regni). در این کاربردها آنچه غایب بود ایده مشخصاً مدرن دولت در مقام نوعی قدرت عام جدا از فرمانروا و فرمان‌بران، هردو، و تشکیل یک اقتدار سیاسی عالی در درون قلمرو تعریف شده معین بود. [به اعتقاد اسکینر،] اما اثری که صریح‌ترین نشانه‌های این گذار را در بر دارد البته شهریار ماکیاولی است» (اسکینر، ۱۳۹۵: ۵۳۸).

به‌طورکلی، متفکران کلاسیک دموکراسی را مردود می‌شمردند زیرا، به اعتقاد آن‌ها، هدف زندگی انسانی و زندگی اجتماعی آزادی نیست بلکه فضیلت است. (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۴۲)

اما ماکیاوولی دقیقاً موضع مقابل آن را می‌گیرد و اشتراوس در کتاب تأملاتی در باب ماکیاوولی می‌نویسد:

اما اگر هیچ دولتی فضیلت اخلاقی را غایت خود نمی‌داند، چگونه می‌توان گفت که غایت طبیعی دولت ترویج فضیلت است؟ آیا چیزی که با رویه جهانی بشر منافات دارد می‌تواند برای انسان طبیعی باشد؟ فلسفه سیاسی کلاسیک در توصیف حالت‌های خیالی به اوج خود می‌رسد و، بنابراین، بی‌فایده است زیرا نمی‌پذیرد که هدفی که همه یا محترم‌ترین دولت‌ها دنبال می‌کنند امری دارای اقتدار باشد. (Machiavelli, 1958: 256)

پس نظام سیاسی مبتنی بر فضیلت و ایجاد انسان نیکبخت و فضیلت‌مند در رأس نگاه یونانیان به غایت اندیشه سیاسی است. به عبارت دیگر، برای آنان، پرورش حکومتی که بیشترین کاربرد و تأثیرگذاری را برای تحقق بخشیدن به فضیلت در میان شهروندان داشته باشد شایسته آدمی است. قاعدتاً تأسیس چنین نظامی بسیار سخت و طاقت‌فرساست. به همین دلیل به تقدیر یا شانس پناه می‌برند، یعنی جایی که علاوه بر تلاش و هنر آدمی باید بخت نیز یار باشد. ماکیاوولی، همان‌طور که خواهد آمد، فن دولتی را کشف کرده است که ثبات طولانی داشته باشد نه دولتی که با معیار یونانی همراه باشد. به همین دلیل می‌تواند بخت را کنار بزند. افلاطون در نامه هفتم می‌نویسد:

بر اثر تفکر و تحقیق بدین نتیجه رسیدم که امروز همه جامعه‌ها به طرز بسیار ناپسندی اداره می‌شوند و این هرگز دگرگون نخواهد شد مگر آنکه در معالجه آن‌ها روشی خارق‌العاده پیش گرفته شود و بخت و اقبال نیز از یاری دریغ نورزند. برای اینکه حق فلسفه را در نظر بگیریم، کاملاً فاش می‌گویم که تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی آدمیان را سامان بخشد. از این رو، آدمیان زمانی از بدبختی رهایی خواهند یافت که یا فیلسوفان راستین زمامدار جامعه شوند یا کسانی که زمام امور جامعه را به دست دارند به فلسفه روی آورند و در آن به اندازه کافی تعمق کنند (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۹۷۰).

ارسطوی، به اصطلاح، واقع‌گرا در این دو مورد با افلاطون موافق است که، اولاً، بهترین نظام نظمی است که بیشترین امکان را برای تحقق فضیلت فراهم کند و، ثانیاً، تحقق این نظم به شانس و تقدیر متکی باشد. زیرا، از نظر ارسطو، اگر شرایط مناسب فراهم نباشد - یعنی اگر طبیعت سرزمین و سرشت مردم موجود متناسب با ماهیت بهترین نظام نباشد - بهترین نظام تحقق پیدا نخواهد کرد. اینکه آیا شرایط مناسب فراهم است یا نه، به هیچ وجه، تماماً با هنر یا فضایل بنیان‌گذار ارتباطی ندارد بلکه به شانس و تقدیر بستگی دارد.

بنابراین، براساس تئوری لئو اشتراس، اهمیت یونان در این است که افق و غایتی والا، فارغ از هر نگاه ایدئولوژیکی، در نظر می‌گیرد و بنیان اندیشه سیاسی خود را اموری دست‌پایین در نظر نمی‌گیرد بلکه غایت خود را ایجاد و تربیت انسان فضیلت‌مند قرار می‌دهد و هرگونه حکومتی که بخواهد رسمیت پیدا کند، باید خود را مبتنی بر معیارهای فضایل اخلاقی سامان دهد و نهادهای خود را در جهت آن پایه‌گذاری کند. بنابراین، فهم اندیشه سیاسی کلاسیک نه تنها برای فهم اندیشه سیاسی جدید مهم است بلکه نشان می‌دهد که در کدام قسمت‌ها تغییر صورت و رویه رخ داده است و، به نظر اشتراس،

ما نمی‌توانیم این تغییر را، هر قدر هم موجه باشد، بدون فهمیدن صورت اولیه موضوع (که همان

فلسفه یونان است) درک کنیم.^۱ (اشتراس، ۱۳۹۲: ۱۸-۱۷)

ظرفیت ابزار فلسفه یونانی در نسبت با اندیشه سیاسی جدید ماکیاولی، براساس نظر اشتراس

قبل از آنکه تفسیر اشتراس از فلسفه سیاسی ماکیاولی را آغاز کنیم، باید بررسی کنیم که، از نظر او، فلسفه یونان در شکل‌بخشی به اندیشه ماکیاولی چه ظرفیتی دارد. زیرا اشتراس، مبتنی بر اندیشه یونان، نه تنها درخشش ماکیاولی در کشف قاره جدید را توضیح می‌دهد، بلکه حتی از همان طریق او را نقد می‌کند. اشتراس در پاراگرافی مهم می‌نویسد:

با اطمینان می‌توان گفت که هر پدیده سیاسی یا اخلاقی‌ای که ماکیاولی می‌دانست یا به کشف آن مشهور شده بود برای گزنفون یا افلاطون و ارسطو شناخته شده بود. درست است که در تعلیمات ماکیاولی همه چیز به نظر می‌رسد که در افقی جدید مطرح می‌شود اما این به دلیل بزرگ‌شدن افق نبود، بلکه به علت محدود کردن آن بود. بسیاری از کشفیات جدیدی که متوجه بشر است دارای چنین خصیصه‌ای است. (اشتراس، ۱۳۹۱: ۳۰۲)

درواقع، براساس این گفته، اشتراس معتقد است که ماکیاولی فضیلت اخلاقی و اندیشیدن در باب بهترین نظام حکومتی در جهت صورت‌بخشی به چنین غایتی را از فلسفه خود بیرون رانده است و اهداف و افق فکری خود را به اموری قابل دستیابی تر کاهش داده است و به همین دلیل است که توانسته تفاوت ایجاد کند و گرنه، در اندیشه فیلسوفان کلاسیک، تقلیل مصلحت عمومی و معنای انسان شهروند میهن‌پرست به دوام دولت ملی قابل فهم بوده اما چنین چیزی غایت فکری آن‌ها را تشکیل نداده است. درواقع، یونانیان از دیرباز تمایز میان انسان خوب و فضیلت‌مند را با معنای شهروند خوب (که مبتنی بر صورت حکومت بازتعریف می‌شد) تشخیص داده بودند. ارسطو می‌نویسد:

موضوعی که پس از این باید بررسی کنیم این است که آیا فضیلت شهروند خوب همان فضیلت انسان خوب است یا خیر. باید بینیم که فضیلت یک شهروند خوب چیست... فضیلت هر

۱ جالب است که خود ماکیاولی در خصوص افلاطون و ارسطو و اهمیت آن‌ها کاملاً سکوت می‌کند و همین نشانه گسست است (Machiavelli, 1958:292).

شهروند باید فضیلتی فراخور سازمان مملکت خود باشد. پس اگر مملکت‌ها بر چند گونه‌اند، آشکارا فضیلت شهروند خوب نمی‌تواند فضیلتی یگانه یا مطلق باشد و حال آنکه آدم خوب کسی را می‌نامیم که فضیلتی یگانه و مطلق دارد. از اینجا برمی‌آید که می‌توان یک شهروند خوب بود بی‌آنکه الزاماً فضیلت ویژه یک آدم خوب را داشت. (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۲۷۶ ب)

بنابراین، باید مواظب باشیم که انسان دارای فضیلت اخلاقی یا انسان خوب ارسطو را که جنتلمنی کامل است و مبتنی بر غایات طبیعت‌محور و فضیلت‌محور استوار است را با انسان خوبی که عادل و خویش‌دار است اما از سایر فضایل محروم است، یعنی فردی مانند اعضای پایین‌ترین طبقه در جمهوری افلاطون، اشتباه نگیریم.

این مفهوم دوم خوبی راه را برای تفکیک یا تضاد میان خوبی و فضیلت نزد ماکیاولی و روسو هموار کرد. (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۵۲)

یعنی برای ارسطو شهروندی که صرفاً وطن پرست است، در واقع، معنای عامیانه شهروندی است زیرا به نوع نظام حکومتی مربوط است و خوب نسبی است. حال آنکه، به اعتقاد اشتراوس، در نظر ارسطو خوب نسبی نیست و معنای انسان خوب همیشه و همه‌جا یکسان است. انسان خوب و شهروند خوب تنها در یک مورد یکی است: در بهترین نظام. زیرا در بهترین نظام است که خوبی نظام و خوبی انسان یکی می‌شود و آن هدف فضیلت است.

قاعدتاً وقتی ماکیاولی می‌گوید که من وطنم را از رستگاری روح بیشتر دوست دارم یا حتی وقتی از قربانی کردن خودش برای ملتش، یعنی ایتالیا، به نام یا به ننگ سخن می‌گوید، از شهروند خوب ارسطو دفاع می‌کند، چیزی که ارسطو درک کرده اما برای او اهمیت نظری جدی ندارد. در دنباله بحث، قاعدتاً ایجاد شهروند خوب به بخت نیاز ندارد بلکه هنر و ویرتوی^۱ مردانه بس است و شهریار می‌تواند با شمشیر و قدرت رتوریک خود نظم را برهم زند.

یونانیان و به خصوص افلاطون بارها تغییر نظم را دیده بودند و حتی قدرت رتوریک و هنر یا ویرتو را، اما این امور برای یونان شأن نظری نداشت. ارسطو و افلاطون معتقد بودند که اندیشه سیاسی برای سوفیست‌ها صرف رتوریک است و خارج از آن نیست و نتیجه می‌گرفتند که اگر به نظر سوفیست‌ها تنها چیزی که به واسطه طبیعت خوب است خیر شخصی هر انسان باشد، پس دیگر چرا دنبال ایجاد اندیشه سیاسی باشیم. زیرا، به اعتقاد اشتراوس،

انسان دانا خود را وقف اجتماع نمی‌کند بلکه یا تنها به دنبال استفاده از آن برای اهداف خود خواهد بود یا سعی می‌کند جلوی مورد استفاده قرار گرفته شدن خود برای اهداف اجتماع را بگیرد اما مهم‌ترین ابزار برای این هدف هنر ترغیب و، در درجه اول، رتوریک حقوقی است. می‌توان گفت

۱ یکی از مفسران ماکیاولی به نام بلیوتی در باب معانی مختلف ویرتو می‌نویسد: «عموم مترجمان هشدار می‌دهند که این اصطلاح را با فضیلت اخلاقی نایستی یکسان دانست. Virtù عموماً با این مفاهیم ترجمه شده است: سودمندی، مهارت، قدرت، برتری، نظم، مردانگی، تحسین، شایستگی، توانایی، فضیلت، اثربخشی، قدرت اراده، صلاحیت فوق‌العاده، نیرو، بزرگی، شجاعت، هوش و ویژگی‌های مرتبط دیگر» (Bellotti, 2009: 2-3).

که بهترین شیوه برای سودبردن از جامعه سیاسی یا استثمارکردن آن استفاده از قدرت سیاسی و خصوصاً قدرت خودکامه است و، همان‌طور که بعدها ماکیاولی نشان داده است، چنین کاری نیازمند شناختی عمیق از امور سیاسی است. (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۳۸)

از طرف دیگر، فیلسوفان یونانی ویرتو یا هنر فرمانروایی را دست‌کم نمی‌گرفتند اما مسئله بر سر چگونگی استفاده از آن بود. استفاده از ویرتو برای موفقیت به هر قیمتی و تعریف آن به‌نحو سیاسی اصلاً مدنظر نبود بلکه ویرتو باید تحت قانون طبیعت قرار می‌گرفت و مبتنی بر آن تأثیرگذار بود. به همین دلیل اشتراوس در خصوص ارسطو می‌نویسد:

انسان‌های پیشین طبیعت را والاتر از هنر و هنر را والاتر از قانون شمرده‌اند. ارسطو طبیعت را فراتر از قانون - زیرا قانون خوب قانونی است که مبتنی بر طبیعت باشد- و قانون را والاتر از هنرها می‌شمرد. (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۵۰)

و هنر باید تابع قانون قرار می‌گرفت. اما برای ماکیاولی ویرتو مقدم و ایجادکننده قوانین و نهادهاست. اگر در این مناسبات جدید ویرتوی انسانی در مرکز قرار گیرد، تمام نقشه راه و غایات را او تأسیس می‌کند. بنابراین، دولت تبدیل به فن می‌شود. اما برای اینکه تکنیک در آن راه پیدا کند، باید فضایل مبتنی بر قانون طبیعت را زیر سؤال ببرد و غایت و افق خود را پایین بکشد (یعنی انتظارات خود را واقع‌گرایانه کند).

تحول ماکیاولی در فلسفه سیاسی کلاسیک، براساس نظر لئو اشتراوس

در دو بخش پیش، توضیح دادم که چرا یونان برای اندیشه اشتراوس دارای اهمیت است و اینکه چگونه اندیشه سیاسی کلاسیک ظرفیت فهم را داشته است و حتی زمینه‌ساز ایجاد اندیشه جدید شده است اما خواهان آن نبوده و حاضر نبوده است که معیارهای خود را پایین بیاورد. اما این در صورتی است که اشتراوس می‌نویسد:

خاستگاه هابز و ماکیاولی روح واحدی دارد چون هر دو هدف را پایین می‌گیرند. (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۲۰۹)

درواقع، برای فهم عظمت موفقیت تاریخی اندیشه سیاسی جدید، باید در باور اصلی ماکیاولی مذاقه کرد، یعنی جایی که او در اندیشه سیاسی معیارهای خود را تنزل می‌دهد تا بتواند نحوه تشکیل یا تحقق نظم اجتماعی درست را به تصویر بکشد و این‌گونه بر بخت پیروز شود. از نظر ماکیاولی، انسان باید تأکید بر نهادها و نجات میهن را، به‌عنوان غایت، جانشین تأکید بر شخصیت اخلاقی^۱ کند.

۱ برای فهم تفاوت میان فضیلت اخلاقی و فضیلت سیاسی و نسبت فضیلت سیاسی با انقلاب ماکیاولی در اندیشه سیاسی، ر.ک.: Strauss, 1975: 84.

ماکیاولی که مسیحیت را ادامه تأکید بر فضیلت اخلاقی نزد یونانیان و رواقیان می‌دانست معتقد بود که دلسوزی برای نجات روح فناپذیر بشر اعمالی را مجاز و بلکه الزام کرد که به نظر متفکران کلاسیک غیرانسانی و وحشیانه بود. او شرارت عظیم شکنجه مذهبی را نتیجه ضروری اصول مسیحیت و نهایتاً اصول انجیل می‌دانست. او به این باور متمایل بود که افزایش قابل ملاحظه نامردمی و خوی غیرانسانی در افراد بشر نتیجه غیر عمدی اما غیر تعجب‌آور این واقعیت است که انسان اهداف خود را بسیار بالا گرفته است. بگذارید اهداف خود را پایین بیاوریم تا مجبور نشویم مرتکب وحشیگری شویم که آشکارا برای حفظ جامعه و آزادی ضرورت ندارد. حسابگری مبتنی بر اصالت نفع را به جای نیکوکاری بنشانیم و در تمام اهداف سنتی، از این نقطه نظر، تجدیدنظر کنیم. بدین ترتیب، به تصور من، تنگ شدن افقی که ماکیاولی اولین عامل مؤثر در آن بود از خشم ضد دینی ناشی می‌شد یا دست کم به واسطه آن تسهیل می‌شد (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۵۳-۵۴).

از آنجاکه غایت و اساس اندیشه سیاسی ماکیاولی، به واقع و به معنای دقیق کلمه، توضیح یا ایجاد پادشاهی یا جمهوری نیست، چنان‌که در شهریار یا در گفتارها ذکر آن آمده است، بلکه وی خواهان اتحاد ملت ایتالیا برای ایجاد دولتی است که وحدت ملت ایتالیا باشد، بنابراین پایین آوردن اهداف و محدود کردن افق فکری خود به غایاتی که ماکیاولی در ادامه بیان می‌کند نه تنها راه چاره نجات ایتالیاست^۱ بلکه حتی پیش زمینه اندیشه سیاسی جدید است.

ماکیاولی در جهت گسست از اندیشه سیاسی کلاسیک، بر اساس نظر لئو اشتراوس، اقدام به چند تغییر بزرگ در اندیشه کرد. نخست، در جهت برتری دادن به واقعیت مؤثر بر حقیقت مبتنی بر طبیعت، شهروند خوب را جانشین انسان خوب کرد و با این کار به طور هم‌زمان از طبیعت، در معنای یونانی، روی گردان شد و عمل و اثر را جانشین آن ساخت و از طرف دیگر فضیلت سیاسی را، مبتنی بر وضع استثنایی کشور خود، جانشین فضیلت اخلاقی کرد. با این کار هم افق طبیعت محور را کنار گذاشت و هم اهداف فضیلت محور را پایین کشید و راه را برای تغییر غایت اندیشه سیاسی، از بین بردن بخت و تکنیکی کردن اندیشه سیاسی هموار کرد.

نیکولو ماکیاولی به عنوان شهروند یکی از جمهوری‌های کشور ایتالیا، یعنی فلورانس، بیش از هر چیز اتحاد این پنج جمهوری و تشکیل کشور و دولتی ملی را به عنوان غایت خود انتخاب کرده بود، دولتی در جهت ایستادگی در برابر دولت‌ملتهایی که در بیرون و در داخل، چه از طریق توطئه و چه از طریق لشکرکشی، می‌خواستند به ایتالیا ضربه بزنند. او در این مسیر روش بلاغی و علمی را هم‌زمان به کار گرفت، یعنی همان طور که لوکزه می‌گوید،

ماهیت تکان‌دهنده نگرش ماکیاولی از بازشناسی ضروری عمل برمی‌خیزد، نگرشی که ذیل شروط یک شناخت علمی جدید شرح و بسط یافته است. انرژی طرح پیشنهادی شهریار از چشم‌انداز بلاغی اثر برمی‌خیزد و وضع نتیجه‌گیری‌ها و غیر اخلاقی بودن محتوای آن‌ها از چشم‌انداز

۱ و ویلیام لاندن معتقد است که این مفهوم مرکزی آثار ماکیاولی از نقطه نظر خودش عامل اصلی وحدت ایتالیای جدید است (Landon, 2005: 21). در ادامه، لاندن این مفهوم را حتی عامل پیوند دو کتاب شهریار و گفتارها معرفی می‌کند و معتقد است که این مفهوم و هدفی که ایجاد می‌کند نه تنها آن دو کتاب را با وجود ساختار و مضمون متفاوت به یکدیگر نزدیک می‌کند، بلکه وحدت ایتالیا را نیز تحت آن مفهوم بیان می‌کند (Landon, 2005: 37).

علمی‌اش. و آنچه خوانندگان آن را چنان آشفته‌کننده و برهم‌زننده سنت می‌یابند از هردوی این منظرها. در شرایط استثنایی، فقط راه‌حل‌های استثنایی می‌توانند مؤثر واقع شوند (لوکزه، ۱۳۹۸: ۱۵۳)

پس شرایط استثنایی نیازمند ابزاری استثنایی است که این ابزار، برحسب‌غایت متفاوتی که برای سیاست تعریف شده بود، قدرت برهم‌زدن نظم سیاست کلاسیک را داشت و از این لحظه به بعد ماکیاولی هر نظریه و مفهومی را به محک وضع استثنایی زد. لئو اشتراوس در کتاب حقوق طبیعی و تاریخ می‌نویسد:

ماکیاولی نشانه‌های درستی استدلالش را در واقعیت امر نه در وضع عادی زندگی افراد بلکه در شرایط و موارد بحرانی و استثنایی پیدا کرد. به نظر او، شرایط اخیر بیشتر روشنگر بنیادهای جامعه مدنی‌اند و، بنابراین، خصلت حقیقی این جامعه را بهتر از وضعیت‌های عادی نشان می‌دهند. اینجاست که سرآغاز یا علت مؤثر جای هدف یا نیت را می‌گیرد. (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۹۹-۲۰۰)

برای تأثیرگذاری خارجی و ایجاد نسبت میان نظریه و اثر عملی آن در شرایط خلاف‌آمد عادت، براساس تلقی اشتراوس، ما در تاریخ اندیشه تاوان‌هایی داده‌ایم که این امر از فلسفه سیاسی ماکیاولی آغاز شده است. بنابراین، از اینجا بحث، هم به توضیح اصول اساسی فلسفه سیاسی ماکیاولی می‌پردازم و هم به تاوان‌هایی که با این نظریه، از نظر اشتراوس، داده‌ایم.

پایین آوردن افق اندیشه سیاسی و روی‌گردانی از معنای طبیعت

نیکولو ماکیاولی فلسفه سیاست را خارج از اهداف و افق و معانی مبتنی بر طبیعت تعریف می‌کند. فاستر می‌نویسد:

ماکیاولی مبنای طبیعت را در توضیح مناسبات سیاسی منکر است. (فاستر، ۱۳۶۲: ۴۶۹-۴۷۲)

بنابراین ماکیاولی، همان‌طور که لئو اشتراوس می‌گوید، فلسفه سیاسی و موضوع آن را بر بنیادهای نهادهای جامعه مبتنی می‌کند یعنی معتقد است که

فضایل اخلاقی، عدالت و غیره بنیاد طبیعی یا مافوق بشری ندارند. امور بشری تغییر‌یابنده‌تر از آن‌اند که بتوان آن‌ها را تابع اصول دائمی عدالت دانست. (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۹۹)

پس اگر ماکیاولی انسان را نه براساس فطرت و نه براساس هیچ‌گونه غایت طبیعی که به سمت کمال است توصیف نکند، می‌توان گفت که در چنین شرایطی

انسان برای خود هر هدفی که بخواهد می‌تواند قرار دهد. انسان تقریباً به‌گونه‌ای بی‌انتهای انعطاف‌پذیر است. قدرت انسان بسیار عظیم‌تر و قدرت طبیعت و تصادف به همان میزان بسیار کوچک‌تر از آن است که متفکران عهد باستان تصور می‌کردند. (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۵۱)

بنابراین، می‌توانیم این‌گونه توضیح دهیم که ماکیاولی به‌جای آنکه بگوید دولت زاده‌ی قانون و طبیعت است^۱، به ما می‌گوید که دولت چگونه باید زاده شود تا دوام آورد و به اندازه‌ای بسنده قدرتمند باشد که به دولتی متعلق به ملت بدل شود. او نه به زبان قانون بلکه به زبان نیروی مسلح لازم و گریزناپذیر جهت برساختن هرگونه دولت لب به سخن می‌گشاید، به زبان قساوت ضروری در آغازین‌های دولت. در چنین وضعیتی کتاب شهریار، در واقع، برای توضیح سیاست یا فلسفه سیاسی نوشته نشده است، بلکه برای برهم زدن وضع، ایجاد وضع جدید و جنگ نوشته شده است.^۲ اگر به سخن گذشته خود بازگردیم، وضعیت استثنایی کشور ایتالیا و تعریف جدیدی که ماکیاولی از نسبت میان سیاست و مصلحت و فضیلت پیدا کرده است موجب برهم زدن مضمون طبیعت شده است. لئو اشتراوس می‌نویسد:

اینکه انسان معیار همه‌چیز است کاملاً نقطه مقابل این است که انسان حاکم بر همه‌چیز است. انسان در یک مجموعه یا کل دارای شأن و مقام است. قدرت آدمی محدود است. او نمی‌تواند بر محدودیت‌های طبیعی خود فائق آید. طبیعت ما به‌صورت‌های گوناگون در اسارت است (ارسطو) یا ما بازیچه خدایان هستیم (افلاطون). این محدودیت خود را به‌ویژه در قدرت بی‌حد و حصر شانس نشان می‌دهد. زندگی خوب حیاتی است که به‌وسیله طبیعت شکل گیرد. معنی این گفته آن است که زندگی در چارچوب پاره‌ای از محدودیت‌ها باید طی شود و فضیلت اساساً اعتدال است. (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۱۴۴)

درواقع، ماکیاولی قدرت انسان را فراتر از طبیعت می‌برد و نخستین کسی است که پیشگام علم جدید در این باره است، یعنی تقدم و استیلاي انسان بر طبیعت.

این فراتر است از نگاه سوفیست‌ها زیرا او دیگر هیچ‌گونه استیلاي طبیعی را نمی‌پذیرد. (Machiavelli, 1958: 294).

۱ تاجیک می‌نویسد: «ماکیاولی به هیچ نوع حقوق طبیعی‌ای اعتقاد نداشت اما اشتراوس بنیان فلسفه سیاسی را بر حقوق طبیعی می‌داند» (تاجیک، ۱۳۹۶: ۱۲۱).

۲ کاسیرر در خصوص تفاوت نگاه ماکیاولی نسبت به سیاست و اندیشیدن در باب آن می‌نویسد: «کتاب شهریار ماکیاولی رساله‌ای اسکولاستیک نبود که آن را پژوهشگران بخوانند و فیلسوفان سیاسی بر آن شرح بنویسند. کتاب برای ارضای کنجکاوای فکری خوانده نمی‌شد. شهریار ماکیاولی در دست‌های نخستین خوانندگان خود بی‌درنگ به مرحله عمل گذاشته شد» (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۲۰۳).

اگر ماکیاولی طبیعت را به عنوان افق کنار زند، هم‌اکنون اندیشه سیاسی، در کار بست وضع آن توسط فرد انسانی، مبتنی بر خواست او می‌تواند جریان پیدا کند و اشتراوس همین را علت فساد عصر جدید می‌داند، یعنی جایی که با پایین آوردن افق انسان تصمیم‌گیرنده نهایی می‌شود و هیچ امری نیست که بتواند حدود تصمیم‌گیری او را محدود کند. لئوی آلتوسر در خصوص موضع ماکیاولی در برابر طبیعت می‌نویسد:

آنچه توجه ماکیاولی را به خود جلب می‌کند طبیعت چیزها به‌طور کلی نیست بلکه حقیقت بالفعل چیزها، حقیقت چیز تکین و تکینگی مورد خاص آن است. و چیز مزبور همچنین هدف، وظیفه و مسئله تکینی است که باید اقامه و حل شود. در همین تفاوت جزئی می‌توانیم تشخیص دهیم که چه چیزی کل گفتار ماکیاولی را متفاوت و مجزا می‌سازد. (آلتوسر، ۱۳۹۶: ۶۳)

پایین آوردن اهداف فضیلت‌محور و ایجاد جانشین برای انسان خوب ارسطویی

پیش‌تر در خصوص تمایز میان انسان خوب و شهروند خوب صحبت کردم. در اینجا در باب وضع متفاوتی از فضیلت در راستای شهروند خوب، از نظر ماکیاولی، صحبت خواهم کرد. در فلسفه سیاسی کلاسیک عدالت مهم‌ترین فضیلت است و در مرکز اندیشه سیاسی افلاطون و ارسطو قرار دارد و مصلحت عمومی افراد مبتنی بر شکل‌گیری حکومتی است که در آن عدالت به معنای کاملش شکل گیرد. در واقع، فضیلت عدالت مصلحت عمومی را رقم می‌زند. اما لئو اشتراوس در تفسیر خود از ماکیاولی معتقد است که او این مناسبات را برعکس کرده است. ماکیاولی معتقد است که بی‌فضیلتی و بی‌اخلاقی اساس اخلاق است و از روملوس نام می‌برد که برادر خودش را در جهت تأسیس و ایجاد مصلحت عمومی در روم کشت.^۱ علت اینکه بی‌عدالتی می‌تواند نهاد عدالت ایجاد کند این است که سرشت او به دنبال نیکی نیست. بنابراین برای فضیلت باید او را مجبور کرد. اشتراوس می‌نویسد:

به زبان دیگر، نمی‌توان خوبی جامعه را یعنی خیر عموم را در چارچوب فضیلت تعریف کرد بلکه باید فضیلت را در چارچوب خیر عموم تعریف کرد. این فهم از فضیلت است که، در واقع، تعیین‌کننده زندگی جوامع است. منظور از خیر عموم اهدافی است که عملاً توسط تمام جوامع دنبال می‌شود. این اهداف عبارت‌اند از آزادی از سلطه بیگانه، ثبات و حکومت قانون، کامیابی، شکوه و جلال و فرمانروایی. (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۵۰-۵۱)

بنابراین، مصلحت کشور و وضعیت استثنایی، در واقع، تعیین‌کننده فضیلت و مصلحت عمومی است. ماکیاولی در رد نگاه فضیلت‌محور اندیشه کلاسیک و دفاع از رویکرد خود می‌نویسد:

۱ مطلبی که ماکیاولی در خصوص روملوس می‌گوید بسیار طولانی است و نمی‌شود حتی در پاورقی آورد پس به آن تنها ارجاع می‌دهیم (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۶۵-۶۷).

آنچه مانده آن است که شه‌ریار را با رعایا و دوستان خود چگونه سر می‌باید کرد. می‌دانم که در این باب بسیار نوشته‌اند و امید است که سخن گفتنِ مرا در این باره گستاخی به شمار نی‌آوردید... به‌ویژه که در این باب رأی‌هایی جز رأی‌های دیگران دارم. اما مرا سر آن است که سخنی سودمند از بهر آن کس که گوش شنوا دارد پیش کشم. و بر آنم که به جای خیال‌پردازی به واقعیت روی می‌باید کرد... بسیاری در باب جمهوری‌ها و پادشاهی‌هایی خیال‌پردازی کرده‌اند که هرگز نه کسی دیده و نه شنیده است. شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی چندان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد، به جای پایستنِ خویش، راه نابودی را در پیش می‌گیرد. هرکه بخواهد در همه‌حال پرهیزگار باشد، در میان این همه ناپرهیزگاری، سرنوشتی جز ناکامی نخواهد داشت. از این رو، شه‌ریاری که بخواهد شه‌ریاری را از کف ندهد می‌بایست شیوه‌های ناپرهیزگاری را بیاموزد و هرگاه نیاز باشد به کار بندد. (ماکیاولی، ۱۳۸۷: ۱۳۳)

درواقع، ماکیاولی فضیلت سیاسی را به جای فضیلت اخلاقی می‌شناسد و معیار را در اخلاق متحول می‌کند. از این لحظه به بعد، الزاماً پرهیزگاری موجب رستگاری نخواهد شد بلکه گاهی باید راست‌کرداری را کنار گذاشت و با نیرنگ رفتار کرد. زیرا سرانجام در سیاست نیرنگ بر راست‌کرداری برتری می‌یابد. به همین دلیل اشتراوس می‌نویسد:

جامعه مدنی نه در عدالت که در بی‌عدالتی بنیان گرفته است و بنیان‌گذار پرآوازه‌ترین امپراطوری‌های جهان برادرکشی بیش نیست. باری، عدالت در جایی قرار گرفته است که جامعه‌ای در کار باشد و تا زمانی که بشر نتوانسته باشد نظمی که در آن برای عدالت جایی باشد ایجاد کند عدالتی وجود نخواهد داشت. (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۹۹)

برهم‌زدن نسبت قدرت انسان و بخت و ایجاد اقتدار

مبتهی بر دو وضعی که پیش‌تر توضیح دادم، ماکیاولی، از آنجاکه نسبت میان ایجاد و حفظ قدرت سیاسی را بر طبیعت و فضیلت به معنای اندیشه سیاسی کلاسیک مرجح کرده است^۱، دیگر به دنبال ایجاد دولتی نیست که ما را به فضیلت اخلاقی انسان خوب ارسطویی نزدیک کند، چیزی که برای آن یونانیان نه تنها به هنر بلکه به بخت نیز نیاز داشتند. افلاطون در کتاب قوانین می‌نویسد:

گرچه نخست خدا و پس از او بخت و اتفاق است که همه امور آدمیان را اداره می‌کند ولی برای اینکه در این باره زیاد سخت‌گیر نباشیم، بهتر است تصدیق کنیم که عامل سومی هم در کار

۱ آردیتو دقیقاً به همین معنا ماکیاولی را مؤسس اندیشه سیاسی می‌داند. زیرا او سیاست را محدود به علم دولت و نگهداری از آن می‌داند (Ardito, 2015: 281).

است و آن هنر و مهارت انسانی است. چه در لحظه‌ای که کشتی دستخوش امواج دریا می‌شود خیلی فرق می‌کند که ناخدا مردی هنرمند و ماهر باشد یا نه. (افلاطون، ۱۳۵۴: ۷۰۹)

یا ارسطو در کتاب سیاست می‌نویسد:

از آنچه گفتیم چنین برمی‌آید که پاره‌ای از مواهب باید از پیش فراهم باشد و باقی را قانون‌گذار خود پدید آورد. از این رو، باید آرزو کنیم که حکومت ما از آنچه فقط به یاری بخت حاصل می‌شود بهره‌مند باشند. زیرا این نکته را ما به‌عنوان اصل متعارف پذیرفته‌ایم که پاره‌ای از مواهب مادی فقط فرازآورده بخت است. اما تأمین فضیلت هر کشور نه کار بخت بلکه حاصل دانش و مملکت‌داری است. فضیلت هر کشور وابسته به آن است که افرادی که در حکومت شرکت دارند دارای فضیلت باشند. (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۳۳۲ الف)

ماکیاولی نیروی بخت را، به‌طور کامل، به‌دلیل اینکه انتظارات را پایین آورده است و به‌طور کلی رویکرد خود را تغییر داده است کنار می‌گذارد و صرفاً به هنر و ویرتوی مردانه می‌پردازد و بخت را چیزی جز فرصت تلقی نمی‌کند و می‌نویسد:

و اما در میان آنانی که با تکیه بر هنر خویش به شهریاری رسیده‌اند نه به یاری بخت، بلندپایه‌ترینشان، به گمان من، موسی و کوروش و رومولوس و تسئوس و مانندان ایشان‌اند... اگر در کار و نهاد ایشان نیک بنگریم... و چون در کردار و زندگی ایشان بنگریم، می‌بینیم که بخت جز فرصت چیزی بدانان نبخشیده بود. بخت نزد ایشان ماده را فراهم آورد اما آنان بودند که با هنر خویش بدان صورت دلخواهشان را بخشیدند. بی‌آن فرصت هنر ایشان ناچیز می‌شد و بی‌آن هنر فرصت بر باد می‌رفت. (ماکیاولی، ۱۳۸۷: ۸۰)

ماکیاولی بخت را به شیوه‌ای نوآیین، مبتنی بر مختصات تفکر نوآیین خودش، توضیح می‌دهد. بخت نمی‌تواند، بدون ریشه‌دوانیدن در تاروپود روابط انسانی، خودآیین و مستقل باشد و در هدایت قدرتش مطابق خواست خویش آزاد باشد. برعکس، بخت مدنظر ماکیاولی اتفاقی است که ویرتو می‌تواند به‌طرزی مؤثر به آن چنگ زند و، در نتیجه، بر آن مسلط شود. در غیر این صورت، اتفاق به‌طرزی بی‌ثمر از کف می‌رود و، در نتیجه، ویرتو تحت سلطه آن قرار می‌گیرد. ماکیاولی شهریار خویش را به یادگیری این درس سیاسی متوجه می‌سازد. اشتراوس می‌نویسد:

ماکیاولی پس از مخالفت با آرمان‌گرایی فلسفه سیاسی کلاسیک، رهیافتی واقع‌گرایانه به امور سیاسی ارائه می‌دهد. اما این سخن تنها نیمی از حقیقت است (یا به زبان دیگر، واقع‌گرایی او نوع

خاصی است). نیمی دیگر از حقیقت در این عبارت از ماکیاولی آمده است. بخت زن^۱ است و با ویرتوی مردانه کامل می‌توان آن را از آن خویش ساخت. (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۱۴۲)

بنابراین، دیگر تشکیل جامعه سیاسی مطلوب بر ابزاری که زمانه در اختیار ما قرار می‌دهد مبتنی نیست، بلکه انسان ابزارها را خودش ایجاد می‌کند و به کار می‌برد. اشتراوس می‌نویسد:

همچنین، از نظر ماکیاولی، تأسیس هرگونه جامعه سیاسی، حتی مطلوب‌ترین جامعه سیاسی، متکی به شانس نیست زیرا می‌توان بر شانس غلبه نمود یا شرایط نامساعد را به شرایط مساعد تبدیل نمود. برای حل مسائل سیاسی، آن‌گونه که ماکیاولی ارائه می‌دهد، تضمین وجود دارد زیرا اولاً، هدفی پایین‌تر از خیال‌پردازی‌های فلاسفه کلاسیک در نظر گرفته شده و، لذا، با آنچه بیشتر آدم‌ها عملاً مطلوب می‌دانند هماهنگ است و، ثانیاً، می‌توان بر شانس غلبه کرد و، بدین ترتیب، مسائل سیاسی به مسئله تکنیکی تبدیل می‌شود. (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۱۴۶)

تعدیل غایت اندیشه سیاسی و صورت‌بخشی علمی و تکنیکی به آن

بخت امری است که خارج از قدرت انسانی است. در اندیشه کلاسیک، ارسطو گفته بود که بخت امری مشخص نیست و اصلاً «به حکم ضرورت باید نامعین باشد» و به همین دلیل، به اعتقاد او،

آدمیان بخت را از مقوله امور نامعین می‌دانند که عقل آدمی از پژوهیدن آن‌ها ناتوان است. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۹۷ الف)

اگر دیگر بخت در فلسفه دارای قدرت نباشد، آنگاه برای ماکیاولی مسیر برای وضع نظریه دولت سیاسی جدید هموار گشته است. از این لحظه به بعد، چون انسان صرفاً توضیح‌دهنده همه چیز است می‌تواند فن یا تکنیک وضع سیاسی را نیز توضیح دهد و با غلبه بر شانس، چنان‌که پیش‌تر گفتیم، مسائل اندیشه سیاسی به تکنیک سقوط می‌کند. اشتراوس در این زمینه می‌نویسد:

ظاهراً ماکیاولی با ارسطو موافق است زیرا او نیز می‌گوید که اگر امور فاسد باشند - یعنی اگر مردم فاسد باشند - نظام سیاسی مطلوب تحقق نخواهد یافت. اما آنچه که برای ارسطو ناممکن بود برای ماکیاولی مسئله‌ای دشوار است که توسط انسانی برجسته، که به استفاده از ابزاری فوق‌العاده پرداخته و امور فاسد را به امور خوب تبدیل می‌نماید، قابل حل به نظر می‌رسد. مانعی که بر سر

۱ اشتراوس در تاریخ فلسفه سیاسی خود، در بخش ماکیاولی، می‌نویسد: «آن بختی که برای یونان قابل توضیح و مهارکردن نبود برای ماکیاولی تبدیل به زنی می‌شود که مردان جوان و دارای ویرتو می‌توانند بر آن چیره شوند» (Strauss, 1987: 299-30).

راه تأسیس بهترین نظام سیاسی است انسان‌ها هستند که به منزلهٔ موادی خام و به‌منظور غلبه بر آن‌ها می‌توان تغییر شکلشان داد. (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۱۴۳)

درواقع، تکنیک به‌معنای دور شدن از غایات انسانی و فضیلت‌محور و رفتن به سمت اندیشیدن در باب ابزارها مبتنی بر واقعیت مؤثر است و، از نظر اشتراوس، این موجب از خود بیگانگی انسان با طبیعت کلی می‌شود و همین تغییر رویهٔ ماکیاولی به سمت تکنیکی کردن سیاست بیشترین تأثیرگذاری را بر هابز و فیلسوفان بعدی داشته است (Burns, 2021: 5-9). اشتراوس معتقد است که حتی ماکیاولی ایجاد فضیلت عدالت را هم امری تکنیکی می‌داند. اگر تکنیک یا فن جای طبیعت را بگیرد، دیگر فضایل مبتنی بر طبیعت در مناسبات قدرت سیاسی کارایی خودشان را از دست می‌دهند. زیرا فضیلت اگرچه به خودی خود نیک است اما می‌تواند در زمان و مکان نامناسب و در دست فردی نامناسب ایجاد بحران کند. بنابراین، فضیلت الزاماً به موفقیت نمی‌انجامد و نمی‌تواند غایت تفکر سیاسی هم باشد. در خصوص این امر، ماکیاولی دو سردار نامی تاریخ را به نام‌های اسکپیو و هانیبال را مثال می‌آورد که با دو نوع رفتار و روش متفاوت، یکی مبتنی بر فضیلت بود و دیگری ددمنشانه و مبتنی بر رذیلت، هر دو به موفقیت دست پیدا کردند.^۱ چون اثر هر دو عمل یکسان است، برای ماکیاولی که کلی نظریاتش مبتنی بر واقعیت مؤثر خارجی است، هر دو در زمان و مکان خودشان دارای اهمیت یکسان هستند، حتی اگر یکی با پرهیزگاری عمل کرده باشد و دیگری دقیقاً نقطهٔ مقابل باشد.

دلیل اینکه ماکیاولی می‌تواند چنین نتیجه‌ای بگیرد را اسکینر بسیار ساده بیان کرده است:

وقتی مسئله دفاع از میهن باشد، فضایل اخلاقی هیچ جایگاهی ندارد. (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۰۲-۱۰۳)

درواقع، همان‌طور که اشتراوس می‌گوید:

عصیان واقع‌گرایانهٔ ماکیاولی بر ضد سنت وی را به اینجا می‌رساند که میهن‌دوستی یا فقط فضایل سیاسی را جانشین تعالی روح انسانی کند یا، به عبارت دقیق‌تر، جانشین فضایل اخلاقی و زندگی خردمندانه و فیلسوفانه کند. این عصیان هدف نهایی را آگاهانه پایین می‌گرفت تا احتمال رسیدن به آن را بیشتر کند. (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۹۸)

۱ ماکیاولی می‌نویسد: «چرا هانیبال با اینکه رفتارش به‌کلی برخلاف اسکپیو بود در ایتالیا به همان موفقیت‌هایی دست یافت که اسکپیو در اسپانیا به چنگ آورده بود. تعجب آور است که بعضی از سرداران با اینکه رفتارشان به‌کلی برخلاف رفتار کسانی است که پیش‌تر نام بردم، به همان موفقیت‌هایی دست می‌یابند که آن کسان به چنگ آورده‌اند. چنین می‌نماید که پیروزی‌های نظامی ارتباطی با رفتار شخصی ندارد و فضایی که در فصل پیش بر شمردم نه مایهٔ قدرت‌اند و نه منشأ نیکبختی زیرا همهٔ کسانی که صفات و ویژگی‌هایی خلاف آن را دارند به شهرت و اعتبار می‌توانند دست یابند...» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۳۵۹-۳۶۰).

ماکیاولی، با انکار غایت‌شناسی مبتنی بر طبیعت فلسفه کلاسیک، بر غایت به منزله عرصه‌ای تمرکز می‌کند که در آن انسان‌ها می‌توانند از جبرگرایی زمخت و مشیت‌گرایی در جهت وضع اصول سیاسی درست خارج شوند و وضع مطلوب خود را در جهت مصلحت کشور یا دولت ایجاد کنند. ماکیاولی در گفتارها می‌نویسد:

از وطن به هر حال باید دفاع کرد، چه از راه افتخارآمیز و چه با وسایل ننگ آور. (ماکیاولی، ۱۳۷۷:

(۴۰۹)

بنابراین، ماکیاولی همراه با تمام فیلسوفانی که پس از او به اندیشه سیاسی می‌پردازند هدفش دولت و امنیت آن است و، از این‌پس، بهترین نظم سیاسی موضوعیت ندارد (Pelluchon, 2005: 82). از این لحظه به بعد، به اعتقاد لئو اشتراوس، علم در خدمت کسب قدرت قرار می‌گیرد. یعنی قراردادن لوازم موردنیاز برای دستیابی به غایات طبیعی ما. این غایات دیگر نمی‌توانند شامل دانش برای خود دانش باشند. غایت انسان به صیانت نفس و آسودگی محدود می‌شود. انسان به‌عنوان فاتح بالقوه طبیعت در بیرون از طبیعت قرار می‌گیرد. این پیشاپیش بدین معناست که هماهنگی میان ذهن انسان و کل وجود ندارد (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۷۳-۷۴).

نتیجه‌گیری

در این مقاله بیش از هر چیز برای نگارنده توضیح موضع‌گیری پیچیده لئو اشتراوس نسبت به فلسفه سیاسی کلاسیک و جدید مدنظر بوده است. یعنی جایی که لئو اشتراوس با توجه به فهمی نوآیین، که از یونان و تفسیر فلسفه سیاسی آنان به دست آورده است، به نقد و تفسیر اندیشه سیاسی جدید (در این مقاله ماکیاولی) می‌پردازد. در واقع، اشتراوس تقریباً هم بهتر از هر کسی فلسفه سیاسی عصر جدید را فهمیده است و هم می‌شود گفت مهم‌ترین منتقد آن نیز هست. علت این درک ژرف را نگارنده موضع پیچیده او می‌داند که با استفاده از ابزار خاستگاه فلسفه سیاسی (یعنی یونان) به سمت فهم گسست ماکیاولی و متعاقباً نقد او حرکت کرده است.

در این مقاله، در فصل نخست به مهم‌ترین وجوه فهم لئو اشتراوس از یونانیان، با توجه به متون خود فیلسوفان پرداختم و نشان دادم که، از نظر لئو اشتراوس، کشف قانون طبیعی به‌عنوان امری غیر سوپرناتو و فارغ از هرگونه مبنای ایدئولوژیکی یا موضع‌گیری سنتی مهم‌ترین دستاورد یونانیان است. بر همین اساس، اشتراوس فلسفه را مقدم بر سیاست می‌داند. زیرا حقوق طبیعی مقدم بر سیاست است و فهم این حقوق اساس وظیفه فلسفه کلاسیک است. از طرف دیگر طبیعت، به‌عنوان رأس هرم فکری یونانی در اندیشه عملی، فضیلت را برای رستگاری شهر به‌عنوان غایت معرفی می‌کند. به همین دلیل فیلسوفان یونانی، بر اساس نظر اشتراوس، مهم‌ترین فعالیت نظری در سیاست را فهم بهترین حکومت برای ایجاد و تحقق فضایل و عدالت می‌دانند. بنابراین، در رأس نگاه یونانیان به غایت اندیشه سیاسی، نظام سیاسی مبتنی بر فضیلت و ایجاد انسان نیکبخت و فضیلت‌مند قرار دارد. در ارتباط با همین بخش، در فصل بعدی، بنابر ادعای اشتراوس که ماکیاولی به پدیده سیاسی دست نیافته که اندیشه کلاسیک متوجه نشده باشد، به بررسی این ابزار در اندیشه کلاسیک،

پیش از ظاهر شدن ماکیاولی، پرداختم و نشان دادم که ویرتو و غایت اندیشه سیاسی و معنی شهروند در نظام فکری ماکیاولی در اندیشه افلاطون و ارسطو وجود داشته اما، به دلیل تفاوت غایات و عدم مبتنی کردن فلسفه به صرف توضیح وضع موجود، فلسفه یونان برای آن شأن نظری قائل نبوده است و نشان دادم که به همین دلیل بود که ماکیاولی می توانست تعریف متفاوتی از بخت بدهد.

در بخش مربوط به اندیشه ماکیاولی، بنابر تفسیر اشتراوس، توضیح دادم که عمده دستاورهای او، یعنی کنارزدن نظریه طبیعت، جانشین کردن فضیلت سیاسی به جای فضیلت اخلاقی، تعریف بخت به معنای زن و فرصت و همچنین ارائه تعریفی جدید از دولت، صرفاً به دلیل دو اتفاق اساسی و دگرگونی بنیادین در نگاه کلاسیک بوده است: (۱) پایین آوردن افق، که با این کار معنای واقعیت مؤثر را جای طبیعت (یعنی همان نظم خارجی ای که در اندیشه کلاسیک بر عالم حکم می راند) نشانند و (۲) پایین آوردن اهداف، که با این کار رستگاری دولت را به جای فضیلت و مصلحت عمومی در معنای تحقق بخشی به فضایل گذاشت. بنابراین، به نظر اشتراوس، ماکیاولی به طور کلی حال و هوای اندیشه سیاسی غرب را با همین دو عملکرد به صورت اساسی متحول می سازد. ماکیاولی با این تحول بخت را از ساحت اندیشه سیاسی خارج می کند و ویرتو و تکنیک یا فن استواری و نگهداشت دولت مقتدر سیاسی را با آن جانشین ساخته و، از این طریق، سیاست را به علم دولت و مناسبات قدرت تبدیل می کند.

References

- Plato (1401), *The Republic*, translated by Fouad Rouhani, Scientific and Cultural Publications, 21st edition
- Plato (1354), *Laws*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Kavian Publishing, first edition
- Plato (1357), *Collection of Works (Volume 6) Letters*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kavian Publishing
- Aristotle (1390). *Politics*, translated by Hamid Enayat, Tehran: elmi va farhangi Publishing, 7th edition
- Aristotle (1385). *Nicomachean Ethics*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: tarh no, second edition
- Aristotle (1385). *Metaphysics*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: tarh no, second edition
- Aristotle (1385). *Nature*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: tarh no, second edition
- Strauss, Leo (1393). *Natural Law and History*, translated by Baqer Parham, Tehran: Agah, third edition
- Strauss, Leo (1392). *The City and Man*, translated by Rasoul Namazi, Tehran: Agah: First Edition
- Strauss, Leo (2012). *What is Political Philosophy*, translated by Farhang Rajai, Tehran: elmi va farhangi Publishing, Fourth Edition
- Skinner, Quentin, (2016). *Foundations of Modern Political Thought*, translated by Kazem Firouzmand, two volumes, Tehran: Agah, First Edition
- Skinner, Quentin (2001). *Machiavelli*, translated by Ezatollah Foladvand, Tehran: Tarh No, Fourth Edition
- Bernardetti, Seth (2017). *Plato's Feast with Strauss*, translated by Iraj Azarfza, elmi va farhangi Publishing, Tehran, First Edition
- Tajik, Nasser (2017). *Strauss and Plato*, Tehran: Naqd Farhang Publishing, First Edition
- Foster, Michael B. (2013). *The Gods of Political Thought (Volume One, Parts One and Two)*, translated by Javad Sheikh-ol-Islami, Tehran: Amir Kabir, Second Edition
- Cassirer, Ernst (2014). *The Myth of the State*, translated by Yadollah Moqen, Tehran: Hermes, third edition
- Machiavelli, Niccolo (2008). *Shahriar*, translated by Dariush Ashouri, Tehran: Agah, sixth edition
- Machiavelli, Niccolo (2008). *Discourses*, translated by Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi, first edition
- Ardito, A.M.(2015). **Machiavelli and modern state**. New York: Cambridge University Press.
- Belliotti, R. A. (2009). *Niccolo Machiavelli: the laughing lion and the strutting fox*. United Kingdom: Rowman & Littlefield publishers, INC.
- Landon, W.J.(2005).**Politics, Patriotism and Language:Niccolo Machiavelli's "Secular Patria" and the Creation of an Italian National Identity**. New York: Peter Lang Publishing, Inc., .
- Burns, timothy W(2021). **Leo Strauss: ON MODERN DEMOCRACY, TECHNOLOGY AND LIBERAL EDUCATION**, University of New York Press, Albany
- Pangle, Thomas l(2006). **Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual legacy**, The Johns Hopkins University Press
- Pangle, Thomas l(1989). **The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss**, The University of Chicago Press

- Lampert, Laurence(2013). **the enduring importance of leo strauss**, the university of chicago press
- Germino, Dante(1991). **Blasphemy and Leo Strauss's Machiavelli**, The Review of Politics, Vol. 53, No. 1, Special Issue on the Thought of Leo Strauss (Winter, 1991), pp. 146-156
- Pelluchon, Corine(2005), **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism: Another Reason, Another Enlightenment**, University of New York Press, Albany
- Janssens, David(2008), **Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought**, University of New York Press, Albany
- Strauss, L. (1958). **Thoughts on Machivelli**. The Free Press, qzencoe, Illinois.
- Strauss, L.(1987). **HISTORY OF POLITICAL PHILOSOPHY** (Third Edition ed.). (L. STRAUSS, & J. Cropsey, Eds.) Chicago: The University of Chicago Press.
- strauss, l. (1975). **An Introduction to political philosophy(Ten Essays by LEO STRAUSS)** , (H. Gildin, Ed) Detroit. Wayne State University Press
- Vatter, Miguel(2021). **Foucault and Strauss on Platonic Political Philosophy**, University of New York Press, Albany