

بررسی مبانی فکری لئواشتر اوس و تأثیر آن بر نئومحافظه کاران

به نام خدا

فهرست مطالب

۱	چکیده
۲	مقدمه
۴	فصل اول - کلیات
۷	فصل دوم - بررسی مبانی فکری لئواشتراس
۲۹	فصل سوم - تأثیرات عملی اشتراس بر شکل‌گیری نومحافظه‌کاری در آمریکا
۴۶	منابع و مآخذ



بررسی مبانی فکری لئواشتر اوس و تأثیر آن بر نئومحافظه کاران

چکیده

هدف این پژوهش آن است که از یک طرف به بررسی ایده‌های لئواشتر اوس به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان سیاسی قرن بیستم بپردازد و از طرف دیگر شکل‌گیری جریان نئومحافظه‌کاری را براساس تأثیر تفکر اشتر اوس بر آنها نشان دهد. در واقع بعد از به قدرت رسیدن جرج بوش پسر در کاخ سفید، جهان شاهد موجی از به قدرت رسیدن سیاستمدارانی بود که از نظر فلسفی عمیقاً متأثر از اشتر اوس، از جهت مشی فرهنگی، محافظه‌کار و از نظر سیاست خارجی، عمیقاً نظامی‌گرا و ستیزه‌جو بودند. تبارشناسی این نسل جدید از سیاستمداران که البته بیشتر ریشه در حزب جمهوریخواه دارند، حائز اهمیت است، زیرا در ادامه مشی نظامی‌گرا و سیاست خارجی ستیزه‌جویی نئومحافظه‌کاران، به دو کشور افغانستان و عراق، در همسایگی ایران حمله نظامی شد و رژیم‌های آنها تغییر یافت.

در این گزارش از یک طرف مبانی فکری لئواشتر اوس در محورهای متفاوت مانند بازگشت به فلسفه کهن، جدال سنت و مدرنیته، سبک نوشتاری پنهان‌نگر و ... مورد بررسی قرار می‌گیرد و از طرف دیگر، شکل‌گیری جریان نئومحافظه‌کاری در پیوند با آرای فلسفی و فکری اشتر اوس بررسی خواهد شد. در پایان نیز رهبران نئومحافظه‌کاران و رسانه‌ها و سازمان‌های آنان مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

بدهی است که در به قدرت رسیدن آینده حزب جمهوریخواه در واشنگتن، احتمال به قدرت رسیدن دوباره نومحافظه‌کاران، مخصوصاً در زمینه سیاست خارجی فراوان است و همین امر، پژوهشی دقیق راجع به آنها را به امر ضروری مبدل می‌کند.^۱

مقدمه

لئواشتراس (۱۸۹۹-۱۹۷۳)، فیلسوف آلمانی که از دست نازی‌های آلمان به آمریکا مهاجرت کرد؛ یکی از بنیانگذاران جریان نومحافظه‌کاری در آمریکاست.^۲ وی متولد ۲۰ سپتامبر ۱۸۹۹ در شهرستان کوچک کیرچهایی در هسس بود و بعد از گذراندن یک سال دوره سربازی به دانشگاه ماربورگ رفت که مرکز مهمی برای جنبش نئوکانتی مسلط بر فلسفه آلمان از اواخر قرن نوزدهم تا اوایل قرن بیستم بود. اشتراس بعدها برای دوره دکتری به دانشگاه هامبورگ رفت و تحت نظارت ارنست کاسیرر، تز دکترایش را با عنوان (مسئله شناخت در عقیده فلسفی یاکوبی) در سال ۱۹۲۱ به پایان برد.^۳

به قدرت رسیدن هیتلر در آلمان، اشتراس را مجبور به ترک وطن و مهاجرت به آمریکا کرد و در پاییز ۱۹۴۹ به دانشگاه شیکاگو رفت و تا آخر عمر در این دانشگاه ماند

۱. این سلسله گزارش‌ها درباره «کانون تفکر» در چارچوب فعالیت‌های «میزکانون تفکر» دفتر مطالعات بنیادین حکومتی نوشته می‌شوند. هدف اصلی این گزارش بررسی افکار لئواشتراس نیست بلکه اصل نحوه تأثیرگذاری آن بر اندیشه نئومحافظه‌کاران است که در گزارش بعدی به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

2. See, Shadia Dury, *Leo Strauss and the American Right*, Palgrave Macmillan, 1994.

3. Steven B. Smith, *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge Press, 2009. pp. 13, 14.



و نسلی از شاگردانی را تربیت کرد که بعدها بنیانگذاران جنبش نومحافظه‌کاری در آمریکا شدند. اشتراوس مانند همه اندیشمندان بزرگ در تاریخ، واجد دو بُعد نظری و عملی بوده است. او گرچه مانند فیلسوفان علاقه‌ای به فعالیت سیاسی نداشت، اما ایده‌هایش با نفوذ در طیفی از سیاستمداران آمریکایی نزدیک به حزب جمهوریخواه و مراکز مطالعاتی که درباره مسائل متعدد به بررسی و تحقیق می‌پردازند به سیاستمداران مختلف آمریکایی رهنمود می‌دهد. از سویی بسیاری حمله نظامی آمریکا به عراق را در چارچوب به قدرت رسیدن نومحافظه‌کاران در کاخ سفید در دوره جرج بوش پسر می‌دانند.^۱ در دوره بوش پسر به قدرت رسیدن نومحافظه‌کاران این سؤال مهم را در مجامع آکادمیک دنیا پیش آورد که آیا می‌توان ریشه‌های حمله آمریکا به عراق را در ایده‌های فلسفی لئو اشتراوس جستجو کرد؟ آیا این ظهور قدرتمند نومحافظه‌کاران در نهادهای مختلف مانند رسانه‌ها، احزاب سیاسی (مخصوصاً حزب جمهوریخواه)، مراکز پژوهشی و تحقیقاتی و... نشانه‌ای از عملیاتی شدن آرای فیلسوفی نیست که از کنج عزلت کتابخانه‌اش، در حال تغییر جهانی بوده که عمیقاً با آن احساس بیگانگی می‌کرده است؟

این گزارش جدای از پاسخ به سؤالات فوق، به سؤالات دیگری نیز در پیوند با ایده‌های اشتراوس و تأثیر وی بر شکل‌گیری جریان نومحافظه‌کاری در آمریکا می‌پردازد. ابتدا ضمن بیان کلیات در فصل جداگانه‌ای به بیان مختصات فکری وی بر اساس کتاب‌ها و مقالات انتشار یافته او پرداخته و در فصل بعدی تأثیرات افکارش را بر جریان نومحافظه‌کاری در آمریکا بیان خواهد شد و در همین رابطه گزارش مستقلی به نومحافظه‌کاران اختصاص خواهد یافت.

1. See, Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, Yale University Press, 2004.

فصل اول - کلیات

فلسفه سیاسی، یکی از کهن‌ترین شاخه‌های دانش بشری است که تأسیس آن به افلاطون باز می‌گردد.^۱ این دانش از معرفت بشری به مطالعه مفاهیم و مسائل مهمی همچون سیاست، حقیقت، عدالت، قانون و... پرداخته و نسبت انسان و جامعه، فرد و دولت، جامعه مدنی و حکومت نیز در هسته کانونی آن قرار دارد. در حقیقت تأمل فلسفی در باب چیستی امر سیاسی و سؤالات محوری آن، شکل‌دهنده تاریخ فلسفه سیاسی بوده است. البته فلسفه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه است و اگر فلسفه، اساساً تقاضا برای رسیدن به حقیقت باشد (و نه در اختیار داشتن حقیقت) خود نیز هرگز از مرحله بحث یا مناظره فراتر نرفته و به مرحله عمل نمی‌رسد،^۲ پس فلسفه سیاسی دانشی است که برخلاف الهیات سیاسی و اندیشه سیاسی معطوف به نظر است و نه به عمل.

در واقع اگر بخواهیم تفاوت‌های میان الهیات سیاسی، اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی را بیان کنیم، باید بگوییم که الهیات سیاسی، به معنای آموزه‌های سیاسی است که براساس وحی الهی بنیاد نهاده شده؛ درحالی که فلسفه سیاسی، محدود به امور قابل دسترسی به ذهن انسان بدون کمک از منبعی خارجی است.^۳ از طرف دیگر همه فلسفه‌های سیاسی، خود واجد بُعد اندیشه سیاسی بوده، ولی هر اندیشه سیاسی، فلسفه سیاسی نیست. بدین ترتیب اندیشه سیاسی نسبت به تمایز میان عقیده^۴ و

1. Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago University Press, 1964, pp. 50-139.

2. Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*, Wayne State University Press. 1984, p.5.

3. Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*, p.7.

4. Opinion



معرفت^۱ بی تفاوت است، درحالی که فلسفه سیاسی تلاش آگاهانه، منسجم و بی وقفه برای جایگزینی عقاید در باب امور سیاسی و بنیادهای سیاست با معرفت است. از نظر اشتراوس، فلسفه سیاسی تلاش برای دانستن طبیعت اشیای سیاسی و نظم سیاسی درست و نیک دارد.^۲ بدین ترتیب از نگاه وی، فلسفه سیاسی حتی از علم سیاست نیز متفاوت است، از آن رو که علم سیاست برخلاف فلسفه سیاسی در جستجوی کشف امور سیاسی بر مبنای مدل‌های طبیعی است و علوم هم چه طبیعی و چه سیاسی باشند، به‌طور صریح غیرفلسفی‌اند و سیاست در معنای علمی آن، با فلسفه سیاسی غیرقابل جمع است.

در واقع توضیحات فوق، تاحدودی تمایزات میان فلسفه سیاسی با دیگر شاخه‌های سیاست مانند الهیات سیاسی، اندیشه سیاسی و علم سیاست را روشن می‌کنند و به ما در فهم آغازهای اندیشه اشتراوس یاری می‌رسانند. از آن رو که نقطه شروع اندیشه اشتراوس، انحطاط فلسفه سیاسی در غرب است، انحطاطی که آن را از نشانه‌های پدیده نهیلیسم (پوچ‌گرایی) در غرب می‌داند، او انحطاط فلسفه سیاسی را به دو عامل نسبت می‌دهد که اولی را تاریخ و دومی را علم می‌داند.^۳ این دو نیروی ویرانگر فلسفه سیاسی، آماج انتقاد شدید اشتراوس در عمده کارهایش بوده‌اند. وی اعتقاد دارد مکانیسم تخریب آنها بدین شیوه است که آنچه بر علوم انسانی و علوم اجتماعی در غرب تسلط دارد، مکتب اثبات‌گرایی (پوزیتویسم) است و اثبات‌گرایی به بهانه غیرعلمی بودن فلسفه سیاسی، آن را رد می‌کند. البته اثبات‌گرایی تنها دغدغه

1. Knowledge

2. *Ibid*, p.6.

3. *Ibid*, p.13.

شناخت نسبی چگونه بودن اشیا را دارد، درحالی که فلسفه سیاسی به شکلی عمیق با مسئله چرایی و چگونگی و ریشه‌های مسائل سروکار دارد.

سیطره علوم اجتماعی پوزیتیویستی بر دانشگاه‌های آمریکا از دیگر انتقادات اشتراوس محسوب می‌شوند. از آن رو که وی معتقد است علوم اجتماعی پوزیتیویستی از نظر ارزشی، آزاد و از نظر اخلاقی بی‌طرف و در تضاد میان خیر و شر نیز بی‌طرف‌اند و از نظر او این وضعیت، به بی‌تفاوتی انسان نسبت به هر هدفی و حتی به شکل کلی آن، نوعی از بی‌هدفی است که آن را نهیلیسم (پوچ‌گرایی) می‌نامد.^۱ یکی دیگر از نیروهای ویرانگر فلسفه سیاسی برای اشتراوس، تاریخ و مکتب تاریخی است که از منظر او، رواج این نوع از تفکر تاریخ‌گرایانه، خود از ریشه‌های اصلی بحران در غرب بوده است.

در توضیح این تضاد عمیق باید به چهار نقطه غیرقابل اجتماع فلسفه سیاسی با تاریخ اشاره کرد:

۱. فلسفه سیاسی، پیوند میان داده و ارزش را می‌پذیرد و برخلاف مکتب تاریخی جدایی میان آنها را رد می‌کند.

۲. فلسفه سیاسی، سلطه علم مدرن را رد کرده و اقتدار آن را به‌عنوان تنها شکل دانش بشری نفی می‌کند.

۳. فلسفه سیاسی، روند تاریخی را به‌عنوان روندی پیش‌رونده یا معقول رد می‌کند.

1. Ibid, pp. 13,14.



۴. فلسفه سیاسی، ایده تکامل انسان را قبول نمی‌کند.^۱

اشتراوس درصدد احیای فلسفه سیاسی برای پاسخ دادن به بحران‌های ناشی از سیطره علم مدرن و مکتب تاریخی بود.

نیچه، نهیلیسم را بزرگ‌ترین تهدیدگر تمدن غرب می‌دانست و همچنان‌که در فصل بعدی نیز به آن اشاره خواهد شد، سیطره علم مدرن و مکتب تاریخی را عامل به‌وجود آورنده نسبی‌گرایی و عدم مطابقت ارزش‌ها می‌شناخت و نهیلیسم را هم در ادامه این نسبی‌گرایی تحلیل می‌کرد، البته اینکه در مقابل این نسبی‌گرایی رایج در غرب، وی چگونه در تلاش بود تا امر مطلق را زنده کند و این امر مطلق و ترجمان آن در سیاست خارجی آمریکا چه‌طور نمود می‌یابد، امری است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

فصل دوم - بررسی مبانی فکری لئو اشتراوس

پرسش از مبانی فکری و فلسفی اشتراوس و اینکه چگونه سازمان فکری خود را بنیاد نهاده، پرسش اساسی است که می‌تواند هم برای شناخت بیشتر و بهتر افکار خود رهگشا باشد و هم به ما در شناخت جریان نئومحافظه‌کاری کمک کند. در حقیقت بدون شناخت مبانی فکری و فلسفی اشتراوس، شناخت ما از نئومحافظه‌کاران حاکم بر بخش عمده‌ای از مراکز مطالعاتی، احزاب سیاسی، رسانه‌ها و ... که معمولاً با به قدرت رسیدن جمهوریخواهان در کاخ سفید، آنها نیز وارد عرصه سیاست داخلی و

1. Ibid, p.23.

خارجی و اشنگتن می‌شوند، بسیار ناقص می‌شود. به همین دلیل تلاش می‌شود که طی این فصل، در چند محور اساسی بنیادهای فکری اشتراوس توضیح داده شود.

۱-۲. ظهور بحران در غرب

مسئله ظهور بحران در غرب و ترس از انحطاط آن، به قبل از اشتراوس بر می‌گردد. این مسئله، در واقع به‌طور جدی توسط اسوالد اشپنگر در سال ۱۹۱۸ و با انتشار اولین جلد از کتابش با عنوان انحطاط غرب در آلمان مطرح شد. اشپنگر، در این کتاب با بررسی‌های تاریخی و فلسفی می‌کوشد تمدن‌های جهان را از ابتدای پیدایش تا قرن معاصر، تجزیه و تحلیل کرده و نشان دهد که چه‌طور تمدن‌ها هم مانند موجودات زنده، زایش، بالش و مرگ دارند و غرب نیز در واقع با رسیدن به اوج عظمت در بعضی موارد، دیگر وارد دوره انحطاط تاریخی خود شده است. در واقع این شناخت از پدیده جدیدی به‌نام بحران و انحطاط، باعث شد که نسل عمده‌ای از فیلسوفان و متفکران آلمانی مانند هایدگر، کارل اشمیت، لئو اشتراوس و... در ادامه اشپنگر به تلاش برای چپستی فهم این بحران پرداخته و هرکدام بدون آنکه نسخه‌ای در قالب چه باید کرد بنویسند، ولی به شکلی پوشیده و در لابلای آثارشان، راه‌های غلبه بر این بحران غرب و برون‌رفت از آن را مطرح کردند.

اشتراوس، علاقه خود به فلسفه کهن را نیز در ادامه تلاش برای شناخت بحران زمانه خویش یعنی بحران غرب می‌شناسد.^۱ بحرانی که برای او واجد چند بُعد است، یک بُعد آن را وی جانشینی فلسفه سیاسی مدرن به دست ایدئولوژی‌های جدید

1. Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago University Press, 1964, p.1.



می‌داند. بدین شیوه که آنچه در ابتدا فلسفه سیاسی فهمیده می‌شد، امروزه به شکل انواع ایدئولوژی‌ها تغییر یافته است. امری که از نظر او هسته اصلی بحران معاصر غرب است.^۱ تأثیرات ویرانگر این تغییر و جایگزینی فلسفه سیاسی به دست ایدئولوژی، بدین شیوه است که دیگر براساس پروژه مدرن، فلسفه یا علم، به شیوه‌ای اساساً تأملی و محتاط فهمیده نمی‌شوند، بلکه به شیوه‌ای فعال و مفید به علم می‌نگرند که باید در خدمت راحتی وضع انسان باشد و بر قدرت بشر بیافزاید و در این راه باید به انسان کمک کند تا بر طبیعت سلطه یابد.^۲ این تغییر باعث شده که انسان مدرن، دیگر در فکر بایدها و الزامات اخلاقی نباشد، بلکه همه چیز برای او در امر موجود خلاصه می‌شود. این انتقال از باید و الزام به (است) (IS) برای وی نمود تغییر عمده‌ای در جهان است. تغییری که یکی دیگر از نمودهایش، در عدم اطمینان غرب نسبت به اهدافش دیده می‌شود. از نظر او، اشیپنگر یک نکته اساسی را فهمیده بود و آن اینکه بحران غرب و عدم اطمینان نسبت به ارزش‌ها و اهدافش باعث شده که انحطاط غرب روز به روز بیشتر در جلو چشمان ما رژه برود.

اشتراوس معتقد است که یکی دیگر از وجوه بحران غرب، در هم شکسته شدن اصول عام و فراگیری است که برای مدت‌های مدید به مثابه سیمانی بوده و جامعه غربی را محکم نگه داشته است. از نگاه وی جامعه سالم، جامعه‌ای است که خود را وقف هدفی عام و فراگیر سازد که همه انسان‌ها را با خود متحد کند.^۳ همچنین در هم شکسته شدن این اصول عام و فراگیر کاملاً در پیوند با پدیده‌ای به نام نسبی‌گرایی

1. Leo Strauss, *The City and Man*, p. 2.

2. *Ibid*, pp. 3, 4.

3. *Ibid*, p. 3.

است که مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۱-۲. نسبی‌گرایی و بحران غرب

نسبی‌گرایی در واقع اندیشه‌ای است که شناخت و حقیقت مطلق را انکار کرده و آنها را وابسته به زمان و مکان خاصی دانسته و ادعای وجود حقایق عام و جهانشمولی که مرزهای زمانی و مکانی را در نوردد، انکار می‌کند. در حقیقت، نسبی‌گرایی یکی از رایج‌ترین مکاتب فکری در غرب بوده که در پیوند با لیبرالیسم مدرن، روز به روز بیشتر گسترش یافته است. بر این اساس، ابعاد مرکزی یک اندیشه، تجربه یا ارزیابی و نیز واقعیتِ مربوط و قابل تعریف، نسبت به متن فرهنگی و زبانی دیگر است.

اشتراوس، اوج نسبی‌گرایی در اندیشه غرب را در جامعه‌شناسی ماکس وبر جستجو می‌کند و معتقد است، علوم اجتماعی وبر با جدایی «ارزش و داده» و در نتیجه سلب امکان داوری از ما، عمیقاً نسبی‌گراست.

اشتراوس در مقابل گسترش نسبی‌گرایی در غرب، چه راه‌حلی را پیشنهاد می‌کند؟ این نکته نقطه شروعی بر بحث‌های بسیاری درباره اشتراوس است که هنوز اجماعی در مورد آنها حاصل نشده است. اگر بخواهیم به‌طور مختصر اشاره کنیم باید گفت که وی در جستجوی قانون طبیعی کهن به‌عنوان بدیلی برای نسبی‌گرایی غرب بود. قانون طبیعی، سیستمی از قوانینی است که در طبیعت بنیاد نهاده شده و استقرار قانون انسانی بر قراردادها را رد می‌کند.

اشتراوس خود سه مرحله در قانون طبیعی را شناسایی کرده که دو نوع آن

پیشامدرن و دیگری مدرن است:



۱. نخستین نوع قانون طبیعی به فلسفه یونانی (عمدتاً افلاطون و ارسطو) برمی‌گردد که بر پایه فضیلت طبیعی بنیاد نهاده شده است. این قانون در جستجوی پاسخ‌های ذاتی برای جواب دادن به پرسش چیستی جامعه نیک است.

۲. دومین نوع از قانون طبیعی، قانون الهی - مسیحی است که در کارهای توماس آکویناس به بهترین شکل بیان می‌شود. مفاهیم تکلیف و اطاعت از قانون الهی، هسته‌ای از شاخه مسیحی قانون طبیعی را تشکیل می‌دهد.

۳. سومین و آخرین نوع از قانون طبیعی، حقوق طبیعی مدرن است که با ماکیاوولی و هابز آغاز می‌شود. بنابراین هسته نظریه مدرن (قانون طبیعی)، مفهوم حقوق فردی ذهنی است.^۱

سومین نوع از قانون طبیعی، دو نوع اول را رد می‌کند و خود را جایگزین آنها می‌سازد. نظریه مدرن حقوق طبیعی، پیوند محکمی با نظریه قرارداد اجتماعی و رد مفهوم طبیعت دارد. اشتراوس، این رد قانون طبیعی کهن و جایگزینی طبیعت با قرارداد را از دیگر سرچشمه‌های نسبی‌گرایی و بحران غرب می‌داند. از آن رو که در قلب این تغییر، نظریه اراده عمومی روسو وجود دارد که فرض را بر خیر ذاتی انسان گذاشته است، درحالی که از نظر اشتراوس، حوادث جنگ جهانی دوم و به قدرت رسیدن هیتلر در آلمان نشان داد که اراده عمومی می‌تواند روی شر، اجماع کند و نه خیر.

1. Daniel Chernilo, On the Relationship Between Social Theory and Natural Law: Lessons from Karl Lowith and Leo Strauss, History of the Human Sciences, 2010, pp.102-103.

۲-۱-۲. پوچ‌گرایی و بحران غرب

اشتراوس، پوچ‌گرایی نیچه را تهدیدی برای تمدن غرب و آن را نشانه بی‌هدفی و عدم قطعیت ارزش‌ها و اهداف از نگاه انسان غربی می‌داند. وی معتقد است نسلی از متفکران آلمان درگیر این مسئله بوده‌اند، اما آنچه این مسئله را به یک بحران تبدیل کرده، پیوند آن با نوعی از نظامی‌گری در غرب و آلمان است که در جنگ جهانی دوم خود را به‌خوبی نشان داده است. به‌نظر وی اگرچه نظامی‌گری اساساً پوچ‌گرا نیست، اما آرمان‌گرایی خاصی در بطن پوچ‌گرایی وجود دارد و پوچ‌گرایی آلمانی شکلی رادیکال شده از نظامی‌گری آلمانی است.^۱

این نوع از پوچ‌گرایی که بعدها از نظر شاگردان اشتراوس، پی‌آمد روشنگری و لیبرالیسم مدرن است، در اندیشه نومحافظه‌کاران، به بزرگترین تهدید برای آمریکا تبدیل می‌شود و آنان کابوس پوچ‌گرایی را مانند ابر تیره و تاری می‌دانند که بر تمام ابعاد زندگی آمریکایی‌ها سایه افکنده است. در حقیقت هم جنگ و هم کلیسا برای این نسل از نومحافظه‌کاران، دو وسیله ضروری در جنگ علیه پوچ‌گرایی بوده‌اند، به‌عبارت دیگر پوچ‌گرایی از نظر نومحافظه‌کاران، بیماری مهلکی است که باید با داروی جنگ و کلیسا به نبرد با آن رفت.

۲-۲. بازگشت به فلسفه کهن و پیشامدرن

اشتراوس معتقد است تاریخ فلسفه، دو موضوع بسیار اساسی را دربر می‌گیرد:

۱. مسئله عقل و وحی،

1. Leo Strauss, German Nihilism, Interpretation, (1941), pp. 367-370.



۲. شکاف سنت و مدرنیته.

وی فلسفه یونانی، اسلامی و یهودی قبل از مدرنیته را روشنگر و واقع‌بینانه‌تر نسبت به فلسفه مدرنی که از ماکیاولی شروع می‌شود، ارزیابی کرده و معتقد است برخلاف آنچه تاکنون گفته شده که فلسفه کهن را آرمانگرا و فلسفه مدرن را واقع‌گرا فرض کرده‌اند، اتفاقاً فلسفه مدرن با گشودن افقی به‌نام آینده، بسیار آرمانگراتر از فلسفه واقع‌گرایی کلاسیک و پیشامدرن است.^۱ وی در کتاب «تأملاتی در باب ماکیاولی»، در بحث راجع به آغاز فلسفه مدرن، او را نخستین فیلسوف سیاسی مدرن که گسست با سنت را پایه‌ریزی می‌کند، نام می‌نهد. هرچند وی را «معلم شیطان» نیز دانسته و بسیاری از فجایع و بلایایی را که در قرن بیستم ظهور کرد در ادامه فلسفه سیاسی ماکیاولی ارزیابی می‌کند.

بازگشت به فلسفه کهن نیز از منظر شناخت ریشه‌های بحران و چگونگی فائق آمدن بر آن و همچنین تصحیح اشتباهاتی است که بشریت در گسست با فلسفه یونانی (افلاطون) و اسلامی (فارابی) مرتکب شده است. در اینجا به دو فیلسوفی که اشتراوس بازگشت به آنها را مهم ارزیابی کرده، می‌پردازیم:

۱-۲-۲. افلاطون

افلاطون، از جمله فیلسوفانی است که اشتراوس در توضیح افکارش می‌گوید که چطور با فائق آمدن فلسفه مدرن بر فلسفه کهنی که بخش عمده‌ای از آن را او ساخته بود، سلامت و نظم وجودی انسان مدرن، به‌طوری غیرقابل اجتناب شکسته شده است، از

1. See, Leo Strauss and The Theologico- Political Problem and Other Essential Texts, Cambridge University Press, 2009.

این جهت فهم افکار افلاطون، اهمیت زیادی برای شناخت منظومه فکری او و محافظه‌کارانی در آمریکا دارد که بخش عمده‌ای از نخبه‌گرایی آنها ریشه در اندیشه افلاطون دارند.

اشتراوس در توضیح فلسفه افلاطون به چندین مسئله اشاره کرده که خلاصه‌وار بیان می‌شوند:

۱. از نظر افلاطون، بالاترین شکل تقدم و مهمترین عامل ارجحیت خردمندی است،

۲. گفتگوهای افلاطون، قبل از هر عاملی حاکی از بیان شیوه زندگی سقراطی به‌عنوان یک مدل است که به‌نظر اشتراوس می‌خواهد این پیام را به مخاطب خود بدهد که آن‌گونه زندگی کند که سقراط زندگی کرده و به مردم درس زندگی کردن را تعلیم داده است.

۳. یکی از قدم‌های مهم برای فهم افکار افلاطون، فهم شکل و فرمی است که او آموزه‌های خودش را بیان می‌کند و آن هم شکل دیالوگ و گفتگو است. از نظر اشتراوس، فهم جوهر اندیشه‌های افلاطون وابسته به شکل دیالوگی است که او از طریق آن ایده‌های خود را بیان می‌کند.

۴. دیالوگ‌های افلاطونی، نکات مختلفی را برای افراد متفاوت بیان می‌کنند و از نظر اشتراوس این بهترین شیوه نوشتن است که در نوشته خود بتواند با عده‌ای از خوانندگان حرف بزند، درحالی که با عده‌ای دیگر، خاموش و ساکت باشد، زیرا مناسب‌ترین شیوه نوشتن، برانگیختن تأمل و تفکر در میان کسانی خواهد بود که طبیعت آنها، مناسب برای فهمیدن است.



۵. یکی از دلایل انتخاب شیوه دیالوگی در نوشته‌های افلاطون آن است که وی نمی‌خواهد همگان از آنچه او می‌گوید، سر در بیاورند، بلکه می‌خواهد این لیاقت و شایستگی طبیعی آدم‌ها باشد که میزان فهم آنان از اندیشه‌های او را تعیین می‌کند.
۶. براساس اندیشه افلاطون، بزرگترین سوفیست‌ها، مردم سیاسی‌اند. در عمل نیز مکالمه‌های افلاطون با کسانی است که از توده مردم عادی نیستند و با افرادی مکالمه می‌کند که تاحدودی متعلق به بخش نخبه و الیت جامعه‌اند.
۷. در دیالوگ‌های افلاطون، هیچ مسئله‌ای تصادفی نیست و هر گفته یا جمله‌ای در مناسب‌ترین جای به‌کار رفته است. افلاطون از طریق جدیت خود در نوشتن، از مخاطبش می‌خواهد که جدی باشد.
۸. موضوع مهمترین کتاب افلاطون، «جمهوری» عدالت است و او با این کار می‌خواهد اهمیت عدالت را گوشزد کند.
۹. در مکالمات افلاطونی ما به‌شدت با وضعیت عجیبی روبرویم که می‌توان آن را تنفس هوای مسموم انحطاط نام نهاد. سقراط و همنشینانش مانند گلاوکون، عمیقاً نگران از این وضعیت منحط و به فکر بازگشت سلامت سیاسی بوده‌اند.
۱۰. کتاب جمهوری افلاطون، دعوت به میانه‌روی و خودکنترلی نسبت به لذات و حتی نیازهای جسمی است. به‌نظر اشتراوس، این دعوت، نشانه مهمی برای دعوت به جایگزین کردن تغذیه جسم انسان با تغذیه ذهن و روح است.
۱۱. از نظر افلاطون، فضیلت، معرفت است و دسترسی به فضیلت بدون سرکوب‌پذیری در یک نفر غیرممکن خواهد بود.

۱۲. هیچ جامعه غیرعادلی نمی‌تواند تداوم یابد مگر اینکه نسبت به اجرای عدل در میان اعضایش اقدام کند.
۱۳. افلاطون، مسئله نسبت میان نفع شخصی و مصلحت عمومی را از طریق فرض وجود هماهنگی میان آنها و موازی بودنشان حل می‌کند، به عبارت دیگر، افلاطون مانند هابز، تضاد میان نفع شخصی با منفعت عمومی یا تضاد میان فرد و اجتماع سیاسی را برجسته نمی‌کند.
۱۴. افلاطون از ایده عدالت در شهر و نه عدالت فردی آغاز می‌کند، به همین دلیل از شجاعت، میانه‌روی و خردمندی به عنوان ارزش‌ها و فضایی مربوط به شهر شروع می‌کند.
۱۵. شهر سالم، شهری شاد و عادل است و متقابلاً عادل بودنش به دلیل شاد بودنش است.
۱۶. از سویی به شهری عنوان لقب عادلانه داده می‌شود که در آن هریک از سه بخش اساسی (پولسازان، سربازان و حاکمان)، تنها وظایف خود را انجام بدهند. عدالت بدین ترتیب برخلاف خرد و شجاعت نیست که تنها یک بخش از بدن را نگهداری کند، بلکه مانند مدارا و میانه‌روی است که برای تمام اعضای جامعه سیاسی ضروری است.
۱۷. کتاب جمهوری افلاطون مبتنی بر فرض وجود هم‌نواپی و هماهنگی میان شهر و روح است.
۱۸. برای افلاطون، استبداد و دمکراسی به یکسان، هر دو نماد تجسد تسلیم شدن به امیال حسی و جسمی (شامل غیرقانون‌مندترین امیال نیز می‌شود) است.



۱۹. افلاطون، تضاد فلسفه و شهر را بدین شیوه برجسته می‌کند که فلسفه به عنوان تقاضا برای حقیقت، بالاترین فعالیت انسان است، درحالی که شهر به هیچ‌وجه دغدغه حقیقت را ندارد.

۲۰. افلاطون از طبیعت اشیا و امور سیاسی و نیز ویژگی‌های شهر سخن می‌گوید. بدین‌منظور که می‌خواهد بهترین و عالی‌ترین نیازهای انسانی را ارضا کند.^۱ تمام موارد بیست‌گانه برای اشتراوس، طرح این واقعیت بود که افلاطون و آموزگار او سقراط بسیار بهتر به فهم مسائل جامعه و انسان و طبیعت او نائل آمده‌اند و نشان می‌داد همه تلاش وی برای زنده کردن این نوع از فلسفه افلاطونی به مثابه پاسخی برای بحران‌هایی بود که او انتهای آن را نابودی انسان می‌دانست.

۲-۲-۲. ابونصر فارابی

بازگشت اشتراوس به فلسفه سیاسی افلاطون، او را متوجه تأثیر و نفوذ این اندیشمند یونانی در جهان اسلام و خصوصاً بر اندیشه فارابی کرد. اشتراوس در مجموعه کاملی که تحت عنوان «تاریخ فلسفه سیاسی» و زیر نظر وی منتشر شد،^۲ فارابی را تنها اندیشمند اسلامی در فلسفه سیاسی می‌داند. در این کتاب اشتراوس، فصلی را به او اختصاص داده که آن را محسن مهدی، شاگرد برجسته اشتراوس نوشته است. محسن مهدی تنها شاگرد مسلمان اشتراوس بود که سهم عمده‌ای در توجه اشتراوس به فارابی و احیای مطالعات فارابی در آمریکا داشت و بعدها بخش زیادی از نوشته‌های این دانشمند ایرانی را از عربی به انگلیسی ترجمه کرد.

1. Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago University Press, 1964, pp. 50-139.

2. *History of Political Philosophy*, The Chicago University Press, 1963.

وی فارابی را نخستین فیلسوفی می‌داند که می‌خواست از یک طرف فلسفه سیاسی کلاسیک را با اسلام سازگار کند و از طرف دیگر با کشف دوباره سنت کلاسیک عقل‌گرایی افلاطونی را با مذهب وحی‌محور، قابل فهم سازد.^۱ اشتراوس بهترین نوشته‌های فارابی را آن دسته از کارهای سیاسی او می‌داند که بر حکومت‌های سیاسی و دسترسی به شادی از طریق زندگی سیاسی متمرکزند. این نوشته‌ها بیان مسئله هماهنگی میان فلسفه و اسلام از منظری جدیدند و این منظر جدید چیزی نیست جز رابطه میان بهترین نوع نظام سیاسی که افلاطون با قانون الهی می‌فهمید. از این منظر موقعیت فارابی در فلسفه اسلامی، مشابه با موقعیت سقراط یا افلاطون در فلسفه یونانی است، از آن‌رو که دغدغه مشترک آنان، رابطه میان فلسفه و شهر است.^۲

اشتراوس در میان سال‌های ۱۹۳۵ تا ۱۹۶۰ به انتشار مطالعاتش راجع به فارابی می‌پردازد. او در کارهای فیلسوف ایرانی چندین امر مهم را مشاهده می‌کند و می‌گوید فارابی در ادامه افلاطون (و نه ارسطو) بر این باور بود که فلسفه، شامل جستجو برای یافتن خرد است و نه تأمل صرف در باب موجودات ازلی. فارابی در واقع، افلاطونی بسیار متفاوت از آنچه در حالت عادی در غرب فهمیده شده را می‌فهمید، او بر این باور بود که «شکل‌ها» یا «ایده‌های فراحسی»، موجودات واقعی‌اند، درحالی که

1. Mohsen Mahdi, History of Political Philosophy, p. 206.

2. Ibid.



اشیایی را که ما حس می‌کنیم، انعکاس یا تقلید صرف‌اند. او معتقد بود که روحی جاوید و جدای از بدن وجود دارد.^۱

از نظر اشتراوس، بحث فارابی به‌عنوان فیلسوف مسلمان این هدف را پی می‌گیرد که شادی، هدف زندگی انسان است. افلاطون جستجوی شهر متفاوتی را از شهرهای موجود دنبال می‌کرد. اشتراوس می‌اندیشید که از فارابی یاد گرفته نیکی یک شیوه فلسفی زیستن وابسته به امکان دسترسی انسان به معرفت نظری کامل نیست، بنابراین چنین امکانی وجود دارد که بکوشیم تا فلسفه سیاسی افلاطونی را احیا کنیم، بدون آنکه بر صحت یا پافشاری حقیقت‌گیتی شناسانه ارسطویی، در مقابل فیزیک مدرن اصرار بورزیم.^۲

اگر بخواهیم تفسیر اشتراوس و محسن مهدی را درباره اندیشه‌های فارابی در چند محور خلاصه کنیم باید آنها را به شکل زیر بیان داریم:

۱. فارابی در تلاش بود فلسفه سیاسی یونانی را با فلسفه سیاسی اسلامی سازگار کند.

۲. کشف دوباره افلاطون به دست فارابی در تمدن اسلامی، تلاش برای معنابخشی ایده‌های افلاطون در درون مذهبی وحی‌محور است.

۳. فارابی در فلسفه اسلامی همان نقشی را برعهده دارد که افلاطون و سقراط در فلسفه یونانی داشته‌اند، از آن رو که هر دو به رابطه میان فلسفه و شهر می‌اندیشیدند.

1. Ryan K. Balot, A Companion to Greek and Roman Political Thought, Wiley - Black well, 2009, p. 55.

2. Ryan K. Balot, P. 551.

۴. فارابی، فلسفه را تلاش برای یافتن خود می‌دانست و نه تأمل در باب موجودات ازلی.
۵. فارابی به روحی جدای از بدن معتقد بود.
۶. فارابی، شادی را هدف زندگی انسان می‌دانست.
۷. فلسفه، ابزار و وسیله دسترسی به شادی در زندگی انسان است.^۱

۲-۳. سبک نوشتاری پنهان‌نگر

یکی از نوآوری‌های مهم اشتراوس در فلسفه سیاسی، کشف دوباره روشی در نوشتن خاص فیلسوفان است که آن را Esoteric می‌نامید. وی روش بررسی خود را در این باره که منجر به شناخت مجدد این روش پنهان‌نگر (Esoteric) شد، ذیل جامعه‌شناسی معرفت طبقه‌بندی می‌کرد و امیدوار بود کار او باعث شود در آینده، ما شاهد نوعی از جامعه‌شناسی فلسفه خواهیم بود که مندرج در ذیل این شاخه است. به نظر اشتراوس ما می‌توانیم لزوم جامعه‌شناسی معرفت را از ضرورت تلاش برای فهم فلسفه اسلامی و یهودی قرون میانه استنتاج کنیم.^۲ اشتراوس در بیان تفاوت اسلام و مسیحیت معتقد است وحی‌ای را که مسلمانان می‌فهمیدند، بیشتر چارچوب قانون را داراست و در نتیجه آنچه که در وهله اول به نظر فیلسوفان مسلمان آمده، یک باور یا مجموعه‌ای از دگم‌ها نیست، بلکه یک نظم اجتماعی است که نه تنها افعال و کردار را کنترل می‌کند، بلکه به همان اندازه هدایت‌کننده اندیشه‌ها یا عقاید نیز خواهد

۱. آنچه درباره فارابی گفته شد براساس برداشت و آرای لئو اشتراوس است.

2. Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing, Chicago University Press, 1988, P. 8.



بود و وحی ای که بدین ترتیب فهم شده است اجازه می‌دهد به دست فیلسوفان، به عنوان قانون و نیز نظم سیاسی کامل تفسیر شود. در این صورت فیلسوف بودن، تلاش برای رسیدن به فهم کامل از پدیده وحی است.^۱ در این معنا، فیلسوفان، چنین مفهومی را که «قوانین عقلانی» وجود دارند به نیکی می‌پذیرند.

به عقیده اشتراوس، فارابی به عنوان یک فیلسوف مسلمان معتقد است که افلاطون پرسش خود را با توجه به جوهر کمال انسانی یا شادی آغاز می‌کند و این مسئله را تشخیص می‌دهد که شادی انسان شامل دانش خاص و نیز شیوه خاصی از زیستن است. فلسفه در ذات خود برای تولید شادی نه تنها لازم، بلکه کافی است. فیلسوفان در مورد اینکه به وسیله عامل دیگری جایگزین شوند تا تولید شادی کنند احتیاجی ندارند.^۲ فارابی فقه و کلام اسلامی را معادل علم سیاست می‌دانست و به عقیده اشتراوس، فارابی معرفت مذهبی را گهگاه متفاوت از افلاطون به کار می‌برد که یکی از نمودهای این کاربرد متفاوت مذهبی، بیان نظریه زندگی بعد از مرگ است.^۳

تمام نکات مذکور و بحث راجع به فارابی به نکته دیگری در اندیشه اشتراوس اشاره دارند و آن اینکه فارابی مانند افلاطون، در سبک نوشتن پنهان‌نگار سهیم است. برخلاف جهان جدید که در بیشتر نقاط آن، آزادی نوشتن تاحدودی مراعات می‌شود، در جهان قدیم، فلسفه چون به معنای به چالش کشیدن بسیاری از باورهای رایج زمانه بود، امری خطرناک محسوب می‌شود که می‌توانسته زندگی فیلسوف را با خطر مواجه سازد. در واقع مرگ سقراط به دلیل اینکه در سؤالات و بحث‌هایش، اعتقادات

1. Leo Strauss, Persecution and the art of writing, pp. 9, 10.

2. *Ibid*, pp. 12, 13.

3. *Ibid*, P. 14.

عامه را به زیر سؤال می‌برد، به مثابه نمونه‌ای برای همه فیلسوفانی بود که احتمال مرگ وی را به دلیل فعالیت‌های او در نظر داشتند. خطرات مزبور به نظر اشتراوس باعث ظهور این فن خاص نوشتن و کلاً این نوع منحصر به فرد ادبی شدند که در آن، حقیقت در مورد همه امور مهم، منحصراً در بین خطوط گفته می‌شد و جهت‌گیری این ادبیات، نه خوانندگان، بلکه تنها به جانب خوانندگان قابل اعتماد و هوشمند است.^۱

این شیوه خواندن بین خطوط نه تنها به شرایط خطرناک نوشتن برای فیلسوفانی مانند افلاطون و فارابی اشاره دارد، بلکه تاحدودی تلاشی است برای جلب توجه خوانندگان امروزی که در جامعه مدرن با حدی از آزادی‌های فکری زندگی می‌کنند و تجربه هراس‌آور نوشتن در شرایط قدیم را ندارند. در این مورد نکات بسیاری وجود دارند که افلاطون و فارابی به شکلی عیان و آشکار نگفته‌اند و تحقیقات تاریخی جدید و شخصی محقق باید به این نکات توجه داشته باشد. همچنین تلاش کند تا از سفیدی صفحات و سیاهی کلمات جملاتی را بفهمد که فیلسوفان خواسته‌اند بگویند و ننوشته‌اند.

افلاطون و فارابی به‌خوبی فهمیده بودند که شکاف میان «عقلا» و «سفها»، واقعیت اساسی در طبیعت انسانی است که با پیشرفت آموزش همگانی برطرف نمی‌شود و فلسفه یا دانش اساساً امتیاز عده کمی از افراد است. بدین ترتیب آنها به این نتیجه رسیده بودند که فلسفه مورد سوءظن و نفرت اکثریت انسان‌هاست. بنابراین آنها باید افکارشان را جز بر فیلسوفان آشکار نکنند، مگر اینکه به شکلی

1. Ibid, P. 25.



شفاهی (و نه نوشتاری) برای آن عده از مردم که به خوبی انتخاب شده‌اند، تأملات خودشان را بیان کنند، زیرا نوشتن امری است که همگان به آن دسترسی دارند. سبک نوشتاری پنهان‌نگر به‌عنوان سبکی کهن در تفسیر اشتراوس، به‌خوبی تضاد موجود در طول تاریخ میان فلسفه و شهر، اندیشه و جامعه را نشان داده است. به این ترتیب مخالفت خود را با اندیشه هگل مبنی بر اینکه فیلسوفان فرزندان زمان خودشانند نشان می‌دهد. زیرا عدم هماهنگی میان فیلسوفان و جامعه‌ای که در آن می‌زیسته‌اند، فراتر رفتن آنها را از زمانه خودشان نشان می‌دهد.

۴-۲. شکاف سنت و تجدد

اشتراوس در ادامه تلاشش برای فهم بحران‌هایی که در قرن بیستم ظاهر شدند، به یک مسئله بسیار اساسی بازگشت و آن اینکه جهان مدرنی که در آن زندگی می‌کنیم، در ابتدا چگونه پدیدار شد؟ پیدایش جهان مدرن در چه مراحل بوده است؟ نسبت میان سنت و مدرنیته چیست؟

این پرسش‌ها برای اشتراوس آنقدر بنیادی بودند که موضوع بسیاری از کارهای وی شکاف میان سنت و مدرنیته و تلاش برای فهم آن بوده است. اشتراوس معتقد بود که مدرنیته حاصل سه موج بود که بر پیکر سنت فرود آمدند و سنت را در اروپا و غرب به‌طور کلی نابود کردند. البته وی قبل از بیان این سه موج به صراحت می‌گوید که بحران مدرنیته در واقع بحران فلسفه سیاسی مدرن است و این بحران خود را در شکل ندانستن آنچه انسان مدرن غربی می‌خواهد، آشکار می‌کند. در عین حال انسان مدرن غربی، نمی‌داند که نیکی و بدی و صحیح و

اشتباه چیست.^۱ اشتراوس با این توضیح می‌خواهد بگوید که پیگیری سه موج مدرنیته به فهم ریشه‌های این بحران کمک کرده و در واقع پروژه او نیز نوعی بازخوانی فلسفه سیاسی به منظور فائق آمدن بر این بحران‌هاست و سه موج مدرنیته که کمر سنت را در غرب شکسته به این ترتیب بیان می‌کند:

موج اول - ماکیاولی

ماکیاولی اولین موج مدرنیته و سرآغاز گسست با سنت بود. وی در موارد بسیاری با سنت دچار مشکل شد و تلاش کرد تا آن را به زیر تیغ نقد بکشانند. اشتراوس موارد متعددی از گسست ماکیاولی با سنت را بیان کرده است که می‌توان آنها را به این ترتیب برشمرد:

۱. ماکیاولی یکی از موارد اختلاف خود با دیگران را در شیوه برخورد شهریان با رعایا و اتباع خویش می‌داند. از این رو که وی دغدغه‌اش را حقیقت عملی و واقعی و نه خیال‌پردازی می‌دانست و آنان دغدغه خود را بایستگی چگونه زیستن و چگونه حکمرانی کردن می‌دانستند نه اینکه آدم‌ها چگونه زندگی می‌کنند و چگونه امور خود را سازمان می‌دهند. ماکیاولی خود را مخالف آرمان‌گرایی فلسفه سیاسی سنتی می‌دانست و رویکردش به امور سیاسی را واقع‌گرا می‌دانست.^۲

1. Leo Strauss, An Introduction to Political Philosophy, Wayne State University Press, 1989, pp. 81, 82.

2. *Ibid*, p. 84.



۲. یکی دیگر از آغازه‌های گسست ماکیاولی از سنت، بحث بخت و شیوه به‌دست آوردن یا نیاوردن بهترین نظم سیاسی است. از نگاه وی، بخت مانند زنی است که می‌تواند به وسیله استفاده از اجبار و زور کنترل شود.

از نظر اشتراوس، اهمیت این جمله در آن است که تمام فلسفه سیاسی کلاسیک، دسترسی به نظم سیاسی مطلوب را وابسته به بخت یا احتمالی می‌دانست که غیرقابل کنترل انگاشته می‌شد. در این میان آنچه برای قدما در باب بنیانگذاری بهترین نظم سیاسی امری غیرممکن بود، برای ماکیاولی، تنها دشوار (و نه لزوماً غیرممکن) بوده است. این امر دشوار می‌توانست به‌دست مردی شگفت‌انگیز که از وسایل فوق‌العاده به‌منظور دگرگون ساختن امور تباها شده، استفاده می‌کند، مغلوب شود. زیرا بر این اساس بر مانع بنیانگذاری بهترین نظم سیاسی می‌توان غالب شد.^۱

این نیروی فائق آمدن بر آنچه قدما، غیرممکن و ماکیاولی مدرن، ممکن می‌خواند به یک مسئله دیگر نیز بازمی‌گردد. زیرا اجتماعات خیالی قدما مبتنی بر فهم خاص از طبیعت بود که ماکیاولی آن را رد می‌کرد. این فهم خاص از طبیعت مبتنی بر قصور ورزیدن جهت‌گیری موجودات زنده به طرف یک هدف بود. البته هدفی که کمال آنها را تعیین می‌کرد. این فهم خاص از طبیعت جنبه دیگری هم داشت و آن وجود قواعدی کاملاً مستقل از اراده انسانی بود. وجود این قواعد تماماً در درون نظامی از خوب و بد شکل می‌گرفت که طبیعت تعریف کرده بود. انسان نیز جایی معین در درون این نظام طبیعت داشت و زندگی نیک هم در چارچوب این قواعد مستقل از اراده انسانی، تعریف می‌شد که مطابق با طبیعت و در درون یکسری از محدودیت‌ها باشد.

1. Leo Strauss, An Introduction to Political Philosophy, pp. 84, 85.

اگر این تصویر، تصویری از جایگاه انسان در طبیعت مطابق با اندیشه قدما باشد، به‌نظر اشتراوس، در اولین موج مدرنیته، ماکیاولی به‌طور کلی تمام این سنت الهیاتی و فلسفی را رد کرد. وی در تضاد با سنت قدما گفت که مسئله چگونه باید زیستن نیست، بلکه باید از این آغاز کرد که انسان‌ها در واقع چگونه زندگی می‌کنند. زندگی سیاسی مناسب، مطیع و فرمانبردار اخلاق نیست و اساساً اخلاق در بیرون از اجتماع سیاسی قابل تصور نخواهد بود. زیرا اجتماع سیاسی را نمی‌توان در درون محدودیت‌های نظام اخلاقی بنیاد نهاد و حفظ کرد.^۱

این حلقه‌های پیوند میان اخلاق و سیاست که بر فلسفه سیاسی کهن حاکم بودند، در تداوم بریدن پیوند سیاست با قانون طبیعی که صورت گرفت، سال‌ها به‌عنوان امری مستقل از اختیار انسانی فهم می‌شدند. این نکته مسئله‌ای است که ادامه آن به‌دست هابز اتفاق افتاد و ماکیاولی، بریدن حلقه‌های پیوند سیاست با اخلاق را از یک طرف و قانون طبیعی را از طرف دیگر کامل کرد.

موج دوم - ژان ژاک روسو

اشتراوس در ادامه به موج دوم مدرنیته اشاره می‌کند که بر سنت غربی فرود آمد و آن را در هم شکست. موجی که به عقیده وی آغازگر آن بود. این موج در اعتراض روسو به موج اول مدرنیته صورت گرفت. البته اعتراضی که به‌نام فضیلت اصیل و غیرسود محور جمهوری‌های کلاسیک، علیه نظریه‌های پیشینیانش (ماکیاولی و هابز) بود، ولی چون وی نمی‌توانست مفهوم کلاسیک فضیلت به‌عنوان هدف طبیعی انسان و

1. Ibid, pp. 86, 87.



کمال طبیعت او را بازگرداند، مجبور به تفسیر دوباره فضیلت شد. روسو منبع قانون وضع شده را اراده عمومی قرار داد، اراده‌ای که جای قانون طبیعی استعلایی را می‌گیرد.

به نظر اشتراوس، مدرنیته با نارضایتی از شکاف میان (است) و (باید)، (امر واقع) و (امر ایدئال) آغاز شد. راه‌حلی که در موج نخستین (ماکیاولی و هابز) پیشنهاد شد این بود که (باید) را به (است) نزدیک کرد و با پایین آوردن (باید)ها تصور کرد الزام ناشی از تصور (باید)، تقاضایی زیاد از انسان نیست. با این حال ارائه این راه‌حل باز هم شکاف میان (باید) و (است) را به‌جای خود باقی گذارد، اما مفهوم اراده عمومی روسو نشان داد که چطور می‌توان این شکاف را پر کرد. ازسویی پر ساختن این شکاف، تنها در شرایطی رخ می‌دهد این مسئله را بفهمیم که نظریه اراده عمومی روسو در پیوند با نظریه او از فرآیندهای تاریخی است. این پیوند در واقع متعلق به پیروان بزرگ روسو مانند کانت و هگل است تا اینکه متعلق به روسو باشد. مطابق با این نگاه، جامعه عقلانی، جامعه‌ای است که با وجود یک اراده عمومی معین می‌شود. بر این مبنا امر ایدئال، لزوماً به‌وسیله فرآیند تاریخی که نیت انسان در تحقق آن مداخلت ندارد، قابل تحقق است.^۱

از نظر اشتراوس، اهمیت روسو برای مدرنیته در آن است که ایده‌آلیسم آلمانی (کانت، هگل و...) این مفهوم از اراده عمومی را پذیرفته و آن را رادیکالیزه کرده است. این مفهوم همراه با نطفه‌های مفهوم تاریخ در اندیشه روسو، بعدها توسط هگل به فلسفه تاریخ تبدیل شد، فلسفه‌های تاریخی که فرآیند تاریخی را اموری عقلانی و

1. *Ibid*, pp. 86, 87.

منطقی می‌دانستند، به مفهومی کاملاً جدید از تاریخ دست یافتند که مجزای از فهم قدما بوده است.

موج سوم - نیچه

اشتراوس، سومین و آخرین موج مدرنیته را نیچه می‌دانست. نیچه در واقع اندیشه پسا‌هگلی مبنی بر وجود تاریخ یا اوج تاریخ را رد کرد. او مانند هگل ادعای اینکه روشنگری نهایی، امکان تحقق ایدئال نهایی را می‌دهد، رد می‌کند و در عوض معتقد است که روشنگری نهایی، آغازگر راهی برای تحقق ایدئال پایانی است. به عقیده اشتراوس در اینجا نگاه نیچه یادآور مارکس است، اما تفاوتی بنیادی میان این دو وجود دارد:

در حالی که برای مارکس فرا رسیدن جامعه بی‌طبقه ضروری است، برای نیچه فرا رسیدن اَبَرمرد، وابسته به انتخاب آزاد انسان است.^۱ البته برای نیچه، کل زندگی انسانی اصیل و هر فرهنگ متعالی واجد بُعدی سلسله‌مراتبی یا آریستوکراتیک است. به این ترتیب کاملاً این نگاه سلسله‌مراتبی در تضاد با نگاه برابرگرایانه روسو و مارکس است. در واقع در رد تساوی‌طلبی ذاتی نهفته در درون موج دوم، نیچه بنای اندیشه خود را با محوریت اَبَرمرد می‌ریزد.

در پایان اشتراوس، نقدهای صریح نیچه بر عقل‌گرایی مدرن یا باور مدرن به عقل را فراموش نشدنی می‌داند و آن را عمیق‌ترین دلیل بر بحران لیبرال دموکراسی فرض می‌کند، البته از نظر او نظام‌های سیاسی نیز در ادامه این سه موج شکل

1. Ibid, pp. 96, 97.



گرفته‌اند و اگر لیبرال دمکراسی و کمونیسم را ریشه در موج اول و دوم مدرنیته بیانگاریم، پس فاشیسم نیز ریشه در موج سوم مدرنیته دارد.^۱

جدول سه موج مدرنیته و تحولات مفهومی بنیادین

پیامد	تحولات مفهومی بنیادین	شاخص	سه موج مدرنیته
لیبرال دمکراسی و کمونیسم*	قطع پیوند میان اخلاق و سیاست، غلبه‌پذیری بر شانس امکان تحقق نظم سیاسی مطلوب	ماکیاولی	موج اول
	اراده عمومی جایگزین قانون طبیعی استعلایی می‌شود، پیدایش نطفه‌های مفهوم مدرن تاریخ، پرشده و شکاف میان (است و باید)	روسو	موج دوم
فاشیسم	رد عقلانی بودن پروسه تاریخی - طرح جامعه سلسله‌مراتبی به جای برابری ذاتی - مفهوم ابرمرد	نیچه	موج سوم

* اشتراوس معتقد است که پیامد موج اول و دوم به لیبرال دمکراسی و کمونیسم منجر شده است.

فصل سوم - تأثیرات عملی اشتراوس بر شکل‌گیری نومحافظه‌کاری در آمریکا

۳-۱. نومحافظه‌کاری و ریشه‌های پیدایش آن

نومحافظه‌کاری، جنبش واکنشی بود در برابر آنچه در آمریکا ضدفرهنگ^۲ خوانده می‌شد و در دهه ۱۹۶۰ متولد شد. این جنبش خشم افراد زیادی را برانگیخت و به عقیده «کریستل» (که خود از بنیانگذاران نومحافظه‌کاری است) نومحافظه‌کاران،

1. Ibid, p. 98.

2. Counterculture

ضدفرهنگ را به‌عنوان شکست نظم اخلاقی و اجتماعی دیدند و در عین حال خودشان را به‌عنوان مبارزان فرهنگی می‌دانستند که می‌خواهند، نظم را از طریق سنت دوباره بازسازی کنند.^۱

نومحافظه‌کاران جدای از مخالفت با جنبش ضدفرهنگ که در دهه ۱۹۶۰ باعث فوران اعتراضات دانشجویی و اجتماعی در آمریکا و همچنین فرانسه شدند، به شدت با ایده‌های چپ‌گرایانه و کمونیستی نیز مخالف بودند و آن را جدا از آنکه پایه جنبش ضدفرهنگ می‌دانستند، به‌عنوان عاملی در دست شوروی برای سیاست‌های تهاجمی و گسترش طلبانه‌اش تلقی می‌کردند. به همین دلیل دشمنی سرسخت با شوروی نیز از دیگر پایه‌های وجودی آنها بود. آنها این رویکرد محافظه‌کارانه‌ای که به شدت بر نظم و انضباط اجتماعی تأکید می‌کرد را در سیاست خارجی‌شان، به سیاست خارجی میلیتاریستی و غیرمصالحه‌جو علیه توسعه‌طلبی شوروی تبدیل کردند و برای اولین بار، پست‌هایی را در «دوره ریگان» به‌دست آوردند.^۲ البته نخستین تجربه جدی و تأثیرگذار نومحافظه‌کاران در دوره جرج بوش پسر بود که نومحافظه‌کاران، سیاست خارجی خود را که از یک طرف ریشه‌هایی در تأملات فلسفی داشت و از طرف دیگر عمیقاً نظامی‌گرا بود، پیاده کردند.

دکترین بوش (که در عمل پیاده شد) را می‌توان در چهار اصل زیر بیان کرد:

1. Irving Kristol "Countercultures", Neo conservatism: An Autobiography of an Idea (New York: The Free Press, 1995), p. 146.
 2. Gary Dorrien, Imperial Design: Neo conservatism and the New Pax American (New York: Routledge), pp. 8-10.



۱. اصل دموکراتیزاسیون: دموکراسی، هسته اصلی دکترین بوش بود که دیگر اصول دکترین بوش به آن وابسته‌اند. این دموکراسی، حقیقت عام و جهانشمولی است که همه بشریت در هر جا (عراق و افغانستان) شایسته آنند و آمریکا باید بار انجام دادن دموکراتیزه کردن جهان را برعهده بگیرد.

۲. اصل تقدم نظامی‌گری: توان و قدرت آمریکا باید به شکلی فعال در خدمت شکل دادن به جهان جدید باشد.

۳. اصل پیش‌دستی: مطابق با دکترین بوش، تهدیدات قرن بیستم، دیگر از ناحیه دولت‌های دشمن نیست بلکه از طرف سازمان‌های تروریستی است. حملات یازده سپتامبر از نظر آنان مؤید این نظر است.

۴. اصل یکجانبه‌گرایی: مطابق با این اصل، عمل سریع و تصمیم‌به‌موقع، حتی در شرایطی که ملت‌های همپیمان آمریکا در شک باشند، لازم است.^۱

همچنانکه در ابتدای این گزارش آمد، لئو اشتراوس تأثیرات عمیقی بر نومحافظه‌کارانی گذاشت که بعدها به تیم بوش راه یافته و قسمت عمده‌ای از سیاست خارجی حزب جمهوریخواه را هدایت و کنترل می‌کنند. هرچند این مسئله که تا چه میزان نومحافظه‌کاران به‌طور دقیق به آرای وی وفادار بوده‌اند خود، پرسش دیگری است که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست، ولی می‌توان نفوذ فکری و عملی او را در محورهای زیر طبقه‌بندی کرد:

1. Robert Jervis, "Understanding the Bush Doctrine", Political Science Quarterly, Vol 118, No.3, 2003.

نخبه‌گرایی

همان‌گونه که در فصل قبلی گفته شد، اشتراوس معتقد به روشی است که آن را پنهان‌نگر می‌نامد. او و شاگردانش به رازداری اعتقاد راسخی دارند، زیرا حقیقت امری نیست که همگان توان شنیدن آن را داشته باشند، پس برای اینکه حقیقت‌جویان مورد آزار و اذیت جامعه واقع نشوند باید تا حد ممکن حقیقت را از چشم مردم پنهان نگاه داشت. به همین دلیل نومحافظه‌کاران کسانی‌اند که معتقدند آنان اقلیتی حاکمند که حقیقت را می‌دانند و باید حکمرانی کنند. اما آنان از گفتن حقیقت به شکل عمومی در هراسند. زیرا ممکن است که اکثریت عوام جامعه آن را نپسندند. به همین دلیل نومحافظه‌کاران انتقاد شدید اشتراوس نسبت به لیبرالیسم را پوشیده نگاه می‌دارند، از آن‌رو که نمی‌خواهند او، دشمن آمریکا قلمداد شود. در اینجا عشق شدید افلاطون به خوبی به کار می‌آید و آنچه افلاطون «دروغ نجیبانه»^۱ می‌خواند، راهنمای خوبی برای عمل می‌شود. دروغ نجیبانه، مفهومی است که افلاطون در کتاب جمهوری، آن را به کار برده و مطابق با آن، اسطوره یا عدم حقیقتی است که آگاهانه به وسیله اقلیتی گفته می‌شود تا نظم اجتماعی را حفظ کرده و ارتقابخش عمل خاصی باشد.

اشتراوس در بازگشتش به فلسفه کهن و بالخصوص افلاطون به این مسئله می‌پردازد که آیا سیاستمداران مؤثر و بزرگ، باید کاملاً راستگو و قابل اعتماد باشند؟ او به‌طور ضمنی و پوشیده از خوانندگانش می‌پرسد که آیا «دروغ نجیبانه» می‌تواند در راهنمایی کردن و متحد کردن شهر (Polis) نقش داشته باشد؟ آیا اسطوره‌ها در معنا بخشیدن و جهت‌دهی برای تضمین جامعه با ثبات ضروری‌اند؟



وی مانند افلاطون بر این باور است که «شهر نیکو، جز با یک دروغ بنیادین ممکن نیست و نمی‌تواند بر عنصر حقیقت یا طبیعت وجود داشته باشد».^۱

برای اشتراوس و نومحافظه‌کاران، فریب، مؤلفه‌ای ضروری و کامل برای تحقق جامعه سالم است. پس مفهوم «دروغ نجیبانه» افلاطون، دو کارکرد مهم دارد: **کارکرد نخست:** اینکه می‌تواند عامل همبستگی میان شهروندان باشد تا انسجام اجتماعی آنان را افزایش دهد. همچنین می‌تواند ارتقابخش دوستی و برادری افراد یک ملت باشد.

کارکرد دوم: اینکه می‌تواند تعیین‌کننده نابرابری شهروندان از طریق مذهب باشد.

وی می‌گوید: «درحالی که برادری و دوستی به زمین برمی‌گردد، نابرابری در عوض به خداوند برمی‌گردد».^۲

به طوری که از عبارات بالا می‌توان فهمید تنها اقلیت نخبه‌ای از افرادند که پیوند با حقیقت دارند و آنان نمی‌خواهند این حقیقت را برای توده مردم افشا کنند و از «دروغ نجیبانه» بهره می‌گیرند تا نظم و انسجام اجتماعی را حفظ کنند، اینان شایستگی حکمرانی را دارند.

دروغ نجیبانه البته در سیاست خارجی نیز کارکردهای زیادی برای نومحافظه‌کاران دارد. آنان به همین وسیله و به بهانه وجود سلاح‌های کشتار جمعی، به عراق حمله کردند. در واقع وجود سلاح‌های کشتار جمعی در دست صدام حسین،

1. Leo Strauss, *The City and Man*, Chicao. University Press, 1978, P. 102.

2. *Ibid*, P. 102.

دروغ نجیبانه‌ای بود که اقلیتی از سیاستمداران نومحافظه‌کار، برای توجیه حمله به عراق از آن استفاده کردند و با این دروغ به شکلی ماهرانه به ذهن توده‌های مردم جهت دادند. بعد از این حمله و نبود سلاح‌های کشتار جمعی که قبلاً صدام تحت نظر سازمان ملل آنها را نابود کرده بود، عدم صحت این بهانه به خوبی آشکار شد. البته دروغ نجیبانه نومحافظه‌کاران تنها به وجود سلاح‌های کشتار جمعی خلاصه نمی‌شد، بلکه ادعای وجود ارتباط میان حزب بعث و القاعده نیز بهانه دیگری بود که بعدها مشخص شد، وجود ارتباط میان حزب بعث سکولار و القاعده نیز دروغ نجیبانه دیگری بود که نومحافظه‌کاران در سیاست خارجی میلیتاریزه شده از آن استفاده کردند.

۲-۳. مقاومت در برابر مشروعیت قواعد بین‌المللی

مشروعیت، مفهوم بسیار مهمی در حقوق و حقوق بین‌المللی دارد. هرچند میان مفاهیم قدیم و جدید مشروعیت، تفاوت وجود دارد، ولی مفهوم جدید مشروعیت در دوره روشنگری و مخصوصاً با جان لاک شروع شد که بر محتوا و ماهیت حکمرانی تأکید داشت. او معتقد بود که «آزادی انسان در جامعه نباید ذیل هیچ قوه قانونگذاری دیگری باشد، بلکه باید به وسیله توافق، در اجتماع سیاسی بنیاد نهاده شود».^۱ بحث مشروعیت در گفتمان فلسفی مدرنیته تنها به جان لاک ختم نشده و اندیشمندان بعد از او نیز بسیار به آن پرداخته‌اند. البته این بحث در چارچوب نظریه لیبرالی حکومت

1. John Locke, Second Treatise of Government (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc), 1980, P. 17.



انجام شده که به نوعی می‌خواسته بحث رابطه میان فرد و دولت را براساس اصول جدید آزادی و خودمختاری انسان پایه‌ریزی کند و نظریه مشروعیتی متفاوت با مفهوم پیشامدرن مشروعیت را شکل دهد.

بحث راجع به مفهوم مدرن مشروعیت بعد از جان لاک توسط مونتسکیو پیگیری شده است. او در کتاب معروفش با عنوان «روح‌القوانین» در ادامه جان لاک، معتقد بود که حکومت مشروع، حکومتی است که بیشترین مطابقت را با رضایت مردمی که آن را بنا نهاده‌اند، داشته باشد.

ژان ژاک روسو در ادامه این موج بررسی ایده مشروعیت به‌عنوان پایه حکمرانی، بر این باور بود «حاکمی که کاملاً براساس افرادی که تشکیل‌دهنده آنند، شکل گرفته است، هیچ علاقه‌ای مخالف با آنها نداشته و نمی‌تواند داشته باشد».^۱

این فرآیند رضایت حاکمیت شوندگان از حاکمیتشان، مطابق با اصول لیبرالی مشروعیت نامیده می‌شود. البته به‌طور کلی، همه شکل‌های مدرن حاکمیت چه در عرصه روابط بین‌المللی و چه در عرصه داخلی، مشروعیت حاکمان وابسته به رضایت حاکمیت شوندگان از یک طرف و رضایت نسبی بازیگران از طرف دیگر است.

در برابر مفهوم مدرن مشروعیت که توضیح داده شد، ما با یک مفهوم قدیمی از مشروعیت مواجهیم که پذیرش حاکمیت، مستلزم رضایت کسانی است که تحت حاکمیت واقع می‌شوند. در این مفهوم کهن از مشروعیت، قواعد بین‌المللی به آسانی

1. Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, (NewYork: Dutton and Company, Inc), 1950, pp. 16-18.

مورد تبعیت واقع می‌شوند و بر این اساس اقتدار حاکمان، فرض شده است. به عبارت دیگر در مفهوم قدیمی و پیشامدرن مشروعیت، قواعد در پیوند با اقتدار مشروعیت را از خودشان و نیز از امری بیرونی (مانند رضایت در مفهوم مدرن مشروعیت) اخذ می‌کنند.

بازگشت لئواشترائوس به نسبت پیشامدرن فلسفی در امر مشروعیت و قواعد بین‌المللی به کمک نومحافظه‌کاران آمده است. زیرا نومحافظه‌کاران در مقابل مفهوم مدرن مشروعیت و قواعد بین‌المللی از خود مقاومت نشان می‌دهند. البته قبل از آنکه به مقاومت نومحافظه‌کاران در برابر مشروعیت قواعد بین‌الملل بپردازیم، باید به ترس نومحافظه‌کاران از نسبی‌گرایی (متأثر از اشتراوس) پرداخته شود.

برای اشتراوس و نومحافظه‌کارانی که از او الهام گرفته‌اند (بحران مدرنیته) ناظر بر این واقعیت است که لیبرالیسم مدرن و پیشرفت عملی که خود را در مکتب پوزیتویستی نشان می‌دهد، همراه با ظهور مکتب تاریخی که حقیقت را امری زمانمند و مکانمند می‌داند، اخلاق را به‌عنوان امری قراردادی و نسبی مطرح کرده است. نسبی‌گرایی در جامعه، یک بحران است. زیرا در نهایت باعث رد مفاهیم قانون طبیعی می‌شود که یک جامعه سالم بر آن پایه‌گذاری شده است. رد مفاهیم قانون طبیعی توسط نسبی‌گرایی از یکسو ریشه در پیشرفت علم و ظهور مکتب پوزیتویسم و از سوی دیگر پیدایش مکتب تاریخی دارد که منجر به پوچ‌گرایی می‌شود و نهیلیسم برای اشتراوس و شاگردانش یادآور ترسی عمیق از تخریب و ویران شدن جامعه می‌شوند. آنها این پیدایش نسبی‌گرایی ناشی از پوزیتویسم و مکتب تاریخی را از ریشه‌های ظهور هیتلر در آلمان می‌دانستند. پس برای حمایت از جامعه از تکرار



دوباره تاریخ باید به شکل‌های پیشامدرن امر سیاسی مشروعیت و قواعد بین‌المللی بازگشت. در این بازگشت، نخبگان اهمیت بسیار دارند. زیرا آنها با نسبی‌گرایی مبارزه کرده و باور به حقایق مطلق را از چشم توده‌ها دور نگاه می‌دارند. این نخبگان فکری و سیاسی در تلاشند تا شیوه‌های کهن کنترل و قدرت را با استفاده از اسطوره و دروغ نجیبانه بازسازی کنند و به عقیده آنان اسطوره‌ها خود مشروعیت‌بخش بودند، زیرا حقیقت و صحت آنها، طبیعی یا ذاتی است.

مبارزه فرهنگی

ترس نومحافظه‌کاران از نسبی‌گرایی، از راه دشمنی آنها نسبت به لیبرالیسم و گرایش آنان به نخبه‌گرایی فرهنگی نمود می‌یابد. این ترس همچنین از راه دیگری نیز خود را نشان می‌دهد و آن تقابل آنان با برابری‌طلبی و فردگرایی مکنون در لیبرال دموکراسی است. در اینجا نخبه‌گرایی افلاطونی نیز خود را در شکل کاربرد و قدرت برای تأیید ارزش‌های فرهنگی، سنتی و استفاده از مذهب برای انسجام‌بخشی در درون جامعه آمریکا پدیدار می‌کند. البته بخشی از مبارزه فرهنگی نومحافظه‌کاران، ترس آنان از جنبش ضدفرهنگی بود که در دهه ۱۹۶۰ میلادی پدیدار شد. آمریکا در دهه ۱۹۶۰ شاهد گرایش‌های فرهنگی و سیاسی اعتراض بود که خود را در شکل‌های مختلف نشان داد. یکی از این اشکال اعتراض، جنبش‌های اجتماعی بودند که باعث ظهور نیروهای اجتماعی شدند و ایده برابری‌طلبی، یکی از محرک‌های اساسی آنان بود. این جنبش که در این دهه، جامعه آمریکا را درنوردید، ابعاد مختلف فمینیستی، حقوق مدنی، مبارزه با نژادپرستی و نبرد علیه فقر را در بر داشت. در واقع این جنبش‌های

اجتماعی که گاه شکل افراط‌گرایی جنسی، نژادی و مذهبی را نیز به خود می‌گرفت، نسل جوان آن دوره را به سبک‌های زندگی عجیب و غریبی کشاند که در آن همجنس‌بازی، خودکشی، طلاق، مصرف دارو و ... به وفور یافت می‌شد. البته این مسائل که نشانگر بحران بودند، بدون مقاومت نماندند.

نومحافظه‌کاران، حمله به عراق و سازمان ملل

نومحافظه‌کاران، مشروعیت بین‌المللی و تعهد به اجرای قواعد بین‌المللی که از مجرای سازمان ملل رد شود را قبول ندارند و این امر در دستگاه اداری بوش پسر دیده شد که برای حمله به عراق، بدون مجوز سازمان ملل عمل کرد. نومحافظه‌کاران مشروعیت نهاد بین‌المللی مانند سازمان ملل را بدین دلیل رد کردند که آنها مطابق با مطلق‌گرایی اخلاقی خودشان که از نظر آنها مشروعیت‌بخش است، عمل می‌کردند. نومحافظه‌کاران حاکم در تیم جرج بوش پسر به شکلی ایدئولوژیک در حول مطلق بودن امر اخلاق سازمان یافته بودند و بدین شیوه ایدئولوژی و اخلاق را به درون سیاست‌های خود تزریق کردند.

مثال‌های فراوانی را می‌توان از این تزریق مطلق‌گرایی اخلاقی و نیز ایدئولوژی در کاخ سفید در هنگام حمله آمریکا به عراق بیان کرد. برای مثال بوش، جنگ عراق را «معادل اخلاقی» جنگ علیه امپریالیسم ژاپن در جنگ جهانی دوم نامید. او موفقیت دمکراسی ژاپن را با موفقیت احتمالی دمکراسی عراق، از منظر اخلاقی مقایسه کرد. وی معتقد بود که این امر نه تنها عملی است بلکه اخلاقی نیز است. بوش به شکل عمومی چندین بار درباره جنگ عراق بیان کرد که «این درست‌ترین کاری بود که



انجام دادیم» و «من باورهای اصلی خودم را قربانی انتقادات یا قانع کردن خرده‌گیران نمی‌کنم».^۱

نومحافظه‌کاران در جواب منتقدانی که حمله آمریکا به عراق بدون مجوز سازمان ملل را نقض مشروعیت قواعد بین‌المللی می‌دانستند، بارها بر این امر پافشاری می‌کردند این سازمان ملل است که باید از منظر اخلاقی، از مشروعیت اقدام یکجانبه ایالات متحده پشتیبانی کند. یعنی در مواردی این چنین، قانون بین‌الملل جانب طرفی را می‌گیرد که عمل صحیح مطابق با اصول اخلاقی را انجام می‌دهد.

برای نومحافظه‌کاران در بازگشت به اصول پیشامدرن مشروعیت، رضایت برای معین کردن احساس برحق بودن لازم نیست. عدم رجوع به قواعد بین‌المللی را می‌توان در این گفته جان بولتون، از رهبران نومحافظه‌کاران به خوبی فهمید که معتقد بود: «چیزی به نام سازمان ملل وجود ندارد. تنها اجتماع بین‌المللی وجود دارد که می‌تواند به وسیله تنها ابرقدرت باقیمانده، یعنی ایالات متحده آمریکا رهبری شود».^۲

برای جان بولتون، سازمان ملل نهادی نیست که آمریکا ملزم به رعایت قوانین مصوب آن باشد. همین امر، بدگمانی نسبت به لیبرالیسم از طریق دشمنی نسبت به نسبی‌گرایی و مشروعیت نهادهای بین‌المللی را به خوبی توضیح می‌دهد. نومحافظه‌کاران، خود را مستثنا از الزام به تعهدات بین‌المللی می‌دانند و این خود استثنا پنداشتن در ادامه نخبه‌گرایی فرهنگی است. در این مسیر آنچه که از منظر آنان حقیقت انگاشته می‌شود، به درون توده‌ها تزریق خواهد شد.

1. See, www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2005/08/30 by Peter Baker and Josh White.
2. Ronald Watson, "Bush deploys hawk as new UN envoy". 8 March, 2005, www.timesonline.co.uk: accessed, 1 December, 2008.

بدین شیوه می‌توان فهمید که چگونه نومحافظه‌کاران در مقابل مفهوم مدرن مشروعیت مقاومت و آن را رد می‌کنند. این امر در هنگام حمله آمریکا به عراق بدون مجوز سازمان ملل به خوبی دیده شد.

نومحافظه‌کارانی زمان خود را زمانه بحرانی می‌دانستند و انحطاط فرهنگی و سیاسی برایشان نشانگر فرهنگ جدید در حال ظاهر شدن بود که آنها باید به نبرد با آن بپردازند. به عقیده یکی از پژوهشگران، «بحران اخیر، اولاً یک بحران فرهنگی، ارزشی، اخلاقی و رفتاری است. اگرچه این بحران دارای ریشه‌ها و پیامدهایی در سطح ساختارهای اجتماعی - اقتصادی است، اما برخلاف چپ‌ها، نومحافظه‌کاران گرایشی دارند که کارها به خوبی در حال انجام است. ولی مسئله آن است که ایمان ما شل شده، اخلاقیات ما در حال از بین رفتن است و رفتار ما فاسد شده است»^۱.

از نظر نومحافظه‌کاران، چپ جدید دهه ۱۹۶۰، امور ضدفرهنگی را گسترش داده است که آنها را کلبی مسلکی، نهیلیستی و ویرانگر می‌دانستند. در میان این نومحافظه‌کارانی که فهم برخورد آنان با مسائل داخلی جامعه آمریکا برای فهم بعدی سیاست خارجی‌شان ضروری است، در سال‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ می‌توان از Danial Bell, Irving Kristol, Allan Bloom نام برد که به‌شدت مخالف با اعتراضات دانشجویی آن دوره بودند. اینجاست که می‌توان نخستین حلقه‌های پیوند اشتراوس و نومحافظه‌کاران را در پیوند با مسائل داخلی دید.

از منظر محافظه‌کاران، نومحافظه‌کاران و اشتراوس در نقد لیبرالیسم و کمونیسم متفق‌القول بودند. البته نومحافظه‌کاران با آغوش باز این ایده اشتراوس را که

1. Peter Steinfels, *The Neoconservatives*, (New York: Simon and Schuster), 1979, P. 55.



علم‌محوری پوزیتویستی و تاریخی‌نگری مکنون در لیبرالیسم مدرن، در نهایت منجر به پوچ‌گرایی می‌شود را می‌پذیرفتند. یکی از نخستین واکنش‌ها، مخالفت با تقاضاهای تساوی‌خواهانه چپ جدید بود. ایروینگ کریستل که به‌عنوان رهبر اولیه نومحافظه‌کاران شناخته می‌شود، در یکی از کتاب‌هایش این امر را به خوبی روشن می‌کند. او می‌گوید که درخواست برای تساوی و برابری بیشتر به هیچ‌وجه ریشه در نابرابری ندارد و نابرابری، برای جامعه مفید و سالم است. مانند اشتراوس که مدافع مدل کهن سلسله‌مراتب اجتماعی بود که نمونه آن در طبیعت یافت می‌شود، کریستل نیز مدافع جامعه مشروع ارسطویی بود که در آن «نابرابری‌های - ثروت، موقعیت و قدرت - به شکلی همگانی به‌وسیله شهروندان برای نفع مشترک، ضروری انگاشته می‌شود».^۱

برای کریستل مانند اشتراوس، ریشه بحران در یک جامعه نابرابری نیست که با برابری بیشتر بتوان با آن مبارزه کرد، بلکه بالعکس ریشه بحران در برابری‌طلبی مکنون در لیبرالیسم است که از عوامل پوچ‌گرایی است. البته نقد وی به اینجا ختم نشده و معتقد است که کشمکش بر سر تساوی‌طلبی «جوامع را به خلأی مذهبی می‌کشاند - کمبود معنا در جوامعشان و فقدان احساس هدفی بزرگتر در جامعه خودشان - خلأی که آنها را می‌ترساند و از خود بیگانه می‌کند».^۲

برای نومحافظه‌کاران، در جامعه آمریکا این احساس موفقیت است که جانشین تعهد مذهبی به انجام کار نیک و پرهیز از بدی شده است. به‌نظر آنان جامعه

1. Irving Kristol, *Neo conservatism* (New York, Free Press), 1995, p. 167.

2. *Ibid*, P. 178.

سرمایه‌داری که در آن زندگی می‌کنند وارد مرحله‌ای از «بحران ایمان» شده که مادی‌گرایی و مصرف‌گرایی جانشین پرداختن به نیازهای روحی شده است.^۱ بدین ترتیب برای نومحافظه‌کاران، ثبات یک جامعه وابسته به احساس مشترک از یک ریشه مذهبی و سرنوشت ملی واحد است. احساس مشترکی که پایه‌ای عمیقاً جمع‌گرایانه دارد و در تضاد با فردگرایی لیبرالی است. به همین دلیل نومحافظه‌کاران پیوند خوبی با کلیسا دارند که معمولاً برای سنت قوی سکولاریسم آمریکا تا حدودی عجیب و غریب است.

فهم این مبارزه فرهنگی نومحافظه‌کاران جدا از آنکه ریشه‌های پیدایش آنها را علیه جنبش ضدفرهنگ دهه ۱۹۶۰ آمریکا نشان می‌دهد، به فهم ما از سیاست خارجی‌شان که در قسمت‌های قبل به آن پرداختیم کمک می‌کند و زوایای فلسفه سیاسی حاکم بر آنها را بیشتر نشان می‌دهد.

۳-۳. نومحافظه‌کاران و نفوذ آنان در آمریکا و سیاست خارجی واشنگتن

نومحافظه‌کاران در سازمان‌ها و رسانه‌های مختلفی در آمریکا نفوذ دارند که برشمردن همه آنها کاری آسان نیست. این نفوذ را در تأثیرگذاری عمیق آنها بر لایه‌های مختلف زندگی سیاسی، فرهنگی و رسانه‌ای مردم آمریکا می‌توان دید و شناخت آنها را به امری ضروری برای فهم سیاست داخلی و خارجی به قسمت عمده‌ای از رهبران سیاسی کاخ سفید بالاخص در حزب جمهوریخواه تبدیل کرده است.

1. Ibid, 1995.



ازسویی به قدرت رسیدن نومحافظه‌کاران با گرایش لئواشترائوس احتمالاً محدود به دوره بوش نبوده و در به قدرت رسیدن بعدی حزب جمهوریخواه در واشنگتن، دوباره نومحافظه‌کاران به عرصه قدرت بازگشته و در تلاش برای عملیاتی کردن ایده‌های خود خواهند بود.

در خاتمه این گزارش ضمن معرفی تعدادی از رهبران اصلی نومحافظه‌کاران، به صورت مختصر، نفوذ این جریان در برخی نهادهای ایالات متحده بیان می‌شود.

رهبران

Irving Kristol: کریستل از بنیانگذاران نومحافظه‌کاری در آمریکا متولد ۱۹۲۰ است. وی بعد از مرگش در سال ۲۰۰۹ توسط دیلی تلگراف به‌عنوان صاحب نفوذترین روشنفکر عمومی نیم قرن اخیر لقب گرفت. او کتاب‌های متعددی مانند *Neo conservatism, on the Democratic Idea in America* را نوشت و به شدت با ایده‌های برابری‌طلبانه جنبش مدنی دهه ۱۹۶۰ مخالف بود و در کتاب مذکور به‌طور مبسوطی ایده‌های محافظه‌کارانه خود را شرح داد.

Elliot Abrams: وی متولد ۱۹۴۸ است. به‌عنوان دیپلمات در هر دو دوره رونالد ریگان و جرج بوش کار کرده است. در کمیته روابط خارجی مشغول به کار بوده و همکار مخصوص جرج بوش بود و توسط *The Observer* این ادعا مطرح شد که وی در جریان کودتای شکست خورده سال ۲۰۰۲ بر ضد هوگو چاوز بوده

(Venezuela Coup: London, The observer). او در فوریه ۲۰۰۵ توسط جرج بوش به مدیریت مشاوره برای استراتژی دموکراسی جهانی منصوب شد.

Jeane Kirkpatrick: وی در سال ۱۹۲۶ متولد شد. برای اولین بار به‌عنوان مشاور سیاست خارجی در دولت رونالد ریگان مشغول به‌کار شد. او به‌شدت با دولت‌های کمونیستی مخالف بود و بعدها سفیر آمریکا در سازمان ملل شد.

Richard Perle: او متولد ۱۹۴۱ و عضو اتاق‌های فکر متعددی از جمله: Washington Institute for Near East Policy, Hudson Institute Center for Security Policy بوده است. وی در مورد خاورمیانه و امنیت ملی مقالات متعددی نوشته است. در سال ۲۰۰۴ کتاب پایان بر شرارت را نوشت که از مانیفست‌های اصلی نومحافظه‌کاران است. همچنین از حامیان اصلی حمله آمریکا به عراق بود و ارتباط تنگاتنگی با احمد چلبی، سیاستمدار عراقی داشت.

سازمان‌ها و مراکز مطالعاتی

American Enterprise Institute: این اتاق فکر در سال ۱۹۳۸ بنیانگذاری شد و هدف خود را دفاع از اصول و بهبود نهادهای آزاد آمریکایی، سرمایه‌داری دموکراتیک، حکومت محدود، کارآفرینی خصوصی، آزادی فردی، سیاست خارجی هوشمند، مسئولیت‌پذیری سیاسی و بحث آزاد می‌داند. استادان این اتاق فکر، بعدها مسئولیت‌های متعددی را در تیم جرج بوش برعهده گرفتند مانند جان بولتون و پل ولفویترز. زمینه‌های مورد علاقه این مرکز برای تحقیق و پژوهش شامل ۶ بخش



می‌شود: مطالعات سیاست اقتصادی، مطالعات سیاست دفاعی و خارجی، مطالعات سیاست سلامتی، مطالعات افکار عمومی، مطالعات فرهنگی و اجتماعی و مطالعات قانونی.

Project for the New American Century

این مرکز که اختصاراً (PNAC) نامیده می‌شود در سال ۱۹۹۷ بنیانگذاری شد. هدف اعلام شده‌اش ارتقای رهبری آمریکا و این رهبری را هم برای آمریکا و هم برای مردم جهان سودمند می‌داند. او جزء مشاورین و مجریان اصلی توسعه نظامی و سیاست خارجی تیم بوش، مخصوصاً در زمینه امنیت ملی و جنگ عراق بود. ایده اصلی تغییر رژیم در طول بحران عراق در دهه ۱۹۹۰ میلادی توسط آنان مطرح شد. از نقدهای اصلی به آنان، توجه زیاد بر برتری و استراتژی‌های نظامی و بی‌توجهی به استراتژی‌های دیپلماتیک است.

رسانه‌ها

از رسانه‌های مهم که زیر نفوذ نومحافظه‌کاران بوده و به بیان ایده‌های آنان می‌پردازند می‌توان روزنامه واشنگتن‌تایمز، نشریه ویکلی استاندارد، مجله Commentary و کانال Fox News را نام برد.

منابع و مأخذ

1. Shadia B. Drury, The Political Ideas of Leo Strauss, Palgrave MacMillan, 1988.
2. Steven B. Smith, the Cambridge Companion to Leo Strauss, Cambridge University Press, 2009.
3. Catherine and Michael Zuckert, the Truth About Leo Strauss, Chicago University Press, 2006.
4. Allan David Bloom, The Clothing of American Mind, Simon and Schuster Press, 1987.
5. Anne Norton, Leo Strauss and the politics of American Empire, Yale University Press, 2004.
6. Heinrich Meier, Leo Strauss and the Theological-Political Problem, Translated By Marcus Brainard, Cambridge University, Press, 2006.
7. Ryan K. Balot, A Companion to Greek and Roman Political Thought, Blackwell Press, 2009.
8. Leo Strauss, An Introduction to Political Philosophy Wayne State University Press, 1989.
9. Leo Strauss, History of Political Philosophy, Chicago University Press, 1987.
10. Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing, Chicago University Press, 1988.
11. Leo Strauss, Studies in Platonic Political Philosophy, Chicago University Press, 1983.
12. Leo Strauss, The City and Man, Chicago University Press, 1978.
13. Leo Strauss, The Political Philosophy of Hobbes, Translated by Elsa M. Sinclair, Chicago University Press, 1988.
14. Leo Strauss, Menophon's Socrates, Cornell University Press, 1972.
15. Leo Strauss, Thoughts on Machiavelli, Chicago University Press, 1958.
16. Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, Translated by E.M. Sinclair, Schocken Books Inc, 1965.
17. Leo Strauss, Natural Right and History, Chicago University Press, 1978.
18. Irving Kristol, Neoconsequence, The Free Press, 1995.
19. Gary Dorrien, Imperial Design, Routledge, 2000.

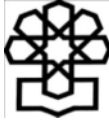


20. Robert Jervis, "Understanding the Bush Doctrine" *Political Science Quarterly*, Vol 118, N.3, 2003.
21. John Locks, *Second Treatise of Government*, (Indianapolis, Hacket Publishing Company, Inc), 1980.
22. Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Dutton and Company, Inc. 1950.
23. www.washingtonpost.com-PeterBaker and Joshwhite, 30/08/2005.
24. www.timesonline.co.uk-RonaldWatson, 8 March,2005.
25. Peter Steinfels, *The Neoconservative*, Simon and Schuster, 1979.
26. Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, Translated by M. Friedlander, Varda Books, 2002.
27. David Janssens, *Between Athens and Jerusalem*, State University of New York Press, 2008.
28. Thomas L. Pangle, *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, The John Hopkins University Press, 2006.
29. Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas*, Cambridge University Press, 2006.
30. Leo Strauss`s Articles at "Leo Strauss and the theological Political Problem" Cambridge Universtiy Press, 2009.
31. John Dunn, *The Cunning of Unreason*, Harper Collins Publishers, 2000.
32. Richard Wolin, *The Seduction of Unreason*, Princeton University Press, 2004.
33. Emmanueal Levinas, *Alterity and Transcendence*, Translated By Michael B. Smith, the Athlones Press, 1999.
34. Herbert A. Davidson, *Moses Maimondies*, Oxford University Press, 2005.
35. Maurizio Viroli, *Machiavelli`s God*, Translated by Antony Shugaar, Princeton University Press, 2010.
36. John M. Najemy, *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Combridge Universtiy Press, 2010.
37. John P. Mccormic, *Machiavellian Democracy*, Cambridge Universtiy Press, 2011.
38. John P. Mccormic, *Carl Schmitt`s Critique of Liberalism*, Cambridge University Press, 1997.
39. Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, translated By J.Marvey Lomon, Chicago University Press, 1995.

40. Gabriella Slomp, Carl Schmitt and the Politics of Hostility, Violence and Terror, Palgrave Macmillan, 2009.
41. Carl Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, Translated by Ellen Kennedy, MIT Press, 2000.
42. Carl Schmitt, Legality and Legitimacy, Translated by Jeffrey Seitzer, Duke University Press, 2004.
43. Carl Schmitt, Political Romanticism, Translated by Guy Oakes, MIT Press, 1986.
44. Carl Schmitt, Political Theology II, Translated by Michael Moelz and Graham Word, Polity, 1980.
45. Carl Schmitt, Roman Catholicism and Political Form, Translated by G.L. Ulmen, Greenwood Press, 1996.
46. Carl Schmitt, The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes, Translated by George Schwab and Erna Hilfstein, Greenwood Press, 1996.
47. Andrew Shanks, Hegel's Political Theology, Cambridge University Press, 1991.
48. Espen Hammer, German Idealism, Routledge, 2007.
49. Beatrice Longueness, Hegel's Critique of Metaphysics, Cambridge University Press, 2007.
50. Charles Taylor, Hegel, Cambridge University Press, 1975.
51. Steven B. Smith, Political Philosophy, Yale University Press, 2012.
52. Phillip Cary, Augustine's Invention of the Inner Self Oxford University Press, 2000.
53. George Klosko, the Development of Plato's Political Theory Oxford University, Press 2006.
54. Gerald Bonner, Freedom and Necessity, the Catholic University of America Press, 2007.
55. Ralph Lerner and Mushin Mahdi, Medieval Political Philosophy, the Free Press, 1963.
56. Alfarabi, the Attainment of Happiness, Translated by Muhsin Mahdi, The Free Press, 1962.
57. Humphrey Carpenter, Founders of Faith, Oxford University Press, 1986.
58. Shadia Dury, Leo Strauss and the American Rights, Palgrave Macmillan, 1994.



59. Daniel Chernilo, *On the Relationship Between Social Theory and Natural Law: Lessons From Karl Lowith and Leo Strauss*, History of the Human Sciences, 2010.
60. Leo Strauss, *German Nihilism, Interpretation*, 1941.
61. Leo Strauss, *and the Theological-Political Problem and other Essential texts*, Cambridge University Press, 2009.
62. Shadia Dury, *Leo Strauss and the American Right*, Palgrave Macmillan, 1994.
63. Daniel Chernilo, *on the Relationship Between Social Theory and Natural Law: Lessons From Karl Lowith and Leo Strauss*, History of the Human Sciences, 2010.
64. Leo Strauss, *German Nihilism, Interpretation*, 1941.
65. Leo Strauss *and The Theologico –political problem and other Essential Texts*, Cambridge University Press, 2009.



شماره مسلسل: ۱۳۵۴۶

مرکز پژوهش‌ها
مجلس شورای اسلامی

شناسنامه گزارش

عنوان گزارش: بررسی مبانی فکری لئواشترائوس و تأثیر آن بر نئومحافظه‌کاران

نام دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی (گروه بنیادین حکومتی)

تهیه و تدوین: خالد شیخ‌الاسلامی

ناظر علمی: سیدیونس ادیانی

متقاضی: ریاست مرکز

ویراستار ادبی: قاسم میرخانی

واژه‌های کلیدی:

۱. لئواشترائوس

۲. نئومحافظه‌کاری

۳. تضاد سنت و مدرنیته

۴. نسبی‌گرایی

۵. پوچ‌گرایی



تاریخ انتشار: ۱۳۹۲/۱۲/۱۴