

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

طبيعة وأدوات نظام الحكم الليبرالي المعاصر

ليو شتراوس نموذجاً

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

مختار عريب

إعداد الطالب:

عبد الفراج نصر الله

السنة الجامعية: 2018/2019

كلمة شكر وعرفان

أتقدم بأسمى عبارات الشكر إلى:

أستاذي "مختار عريب"

على حلمه وسعة صدره

وإلى المشرف المساعد بجامعة ستراسبورغ:

الأستاذ "Gérard Bensussan"

مقدمة

الإنسان حيوان مدني بالطبع - كما عرفه الحكماء -، هذه المدنية هي ما يدفع به إلى العيش في كنف جماعة اجتماعية من نفس جنسه، شأنه شأن الحيوانات الدنيا، ولكن ما يضفي على الجماعة الإنسانية صفة التنظيم والاعتدال هي القوانين الناظمة لسلوكه، هذه القوانين تعود في أصلها إلى الطبيعة العاقلة للإنسان، ولكن لا بد من سلطة تحكم علاقة الإنسان بالإنسان ليبقى كل فرد ضمن نطاقه ومجاله الذي يمارس فيه حقوقه ويتمتع بها، فالمذهب الإنساني في عقيدته الاجتماعية يناهز بحرية البشر جميعا لتحقيق هذه الحرية إمكانات الحياة الإنسانية على الرقي وعلى التسامي، وهو يؤكد - المذهب الإنساني - أيضا على أن العقل هو الطاقة الأساسية التي يمكن بواسطتها تحقيق هذا الهدف.

هذا العقل وتلك الحرية لطالما كانا محل نقاش طويل، بل وأكثر من ذلك، لقد تعرضا إلى أزمات خلال تاريخ الإنسانية تارة بالنفي والإنكار وأخرى بالتهديد بتقويض سلطتهما وحصر مجال نشاطهما. فالتاريخ يخبرنا بالمجازر السياسية والحروب الدينية ومحاكم التفتيش وكلها فرص في يد جهة لتضع ملكة العقل وسلطة الحرية لدى جهة أخرى في مهب الريح.

لقد عانى العقل في الغرب خلال العصور الوسطى من هيمنة الكنيسة ممثلة في التعاليم التي فرضها رجال الدين على العامة واعتبروا الخارج عنها خارجا عن تعاليم الله واتهموه بالكفر والزندقة والإلحاد، فجاءت حركة تنوير جريئة انتهت بفك الرباط بين السياسة والدين، وفي الحقيقة هي قطيعة بين العقل والدين فكل منهما مجاله وحدوده، فساد الاعتقاد - لدى العامة على الأقل - أن تاريخ الاضطهاد قد أصبح من الماضي. ولكن سرعان ما استيقظوا على صورة جديدة للاضطهاد، وهي صورة ليست أقل حدة، وتتمثل هذه المرة في الطغيان السياسي الذي مارسه الحكام عبر الاستئثار بالسلطات كلها - تشريعية - تنفيذية - قضائية - فالاستبداد لا يعني أكثر من هذا، إنه ببساطة تركز السلطة لدى جهة واحدة،

وهكذا تضيع الحقوق ولن يعود في وسع واحد من الناس المطالبة بها، فهي من جهة المبدأ غامضة وليست معروفة.

وكرد فعل حتمي ظهرت حركة الأنوار الحديثة متزامنة مع ظهور الليبرالية كنظام سياسي واقتصادي، كان لا بد للفلسفة أن تواكب حركة التاريخ، وإلا أصبحت ترفاً فكرياً وسعياً لا طائل يرجى وراءه. تهدف الليبرالية - كما هو معلن - إلى تحرير عقل الإنسان وتمكينه من إرادة التصرف في ممتلكاته ومحاولة النهوض به وتحسين وضعه ليمتلك زمام الأمر فيما يتعلق بالوسطين الاجتماعي والطبيعي، فيكون بذلك - سيد المخلوقات - أو كما اعتدنا أن نصلح عليه.

ولكن الليبرالية نفسها لا تعني المجتمعات الإنسانية البدائية، بل مجتمع متطور ومنظم داخل كيان سياسي هو الدولة، ومع ذلك وقعت السجلات بين منظري هذا المذهب فيما يتعلق بحقيقة وجوهر وأدوات العمل في مجال السياسة والاقتصاد والأخلاق والاجتماع حتى يبلغ الكمال المطلوب.

لقد كان الإنسان - بالنسبة إلى هؤلاء - مهدداً من طرف الطغيان الديني، ثم الطغيان السياسي ولكن الخروج إلى نور المدنية التي منحتها إمكانية التصرف فيما يملك لا ينبغي أن تدعه لذاته هائماً بلا مشرد وبلا دليل، لذلك جاء بحثنا هذا في إطار الفلسفة السياسية الليبرالية عند واحد من أهم أساتذة الفلسفة السياسية في الغرب ويعتبر لدى الكثير العرب الأكثر تأثيراً في صياغة السياسة في الغرب وسيظهر ذلك من خلال آثاره والنخبة الفكرية التي تكونت في مدرسته الفكرية.

لقد انتبه شتروس إلى أن العصر الحديث يعيش حالة من التأزم الذي يكاد يبلغ حدود الكارثة ولذلك وجد من غير اللائق الاستمرار في التصرف على هذا النحو في السياسة كما

في الأخلاق، فالإلحاد والعدمية وإنكار التراث الفلسفي الأخلاقي كانت من أكبر المشكلات التي واجهها، ومن جهتنا وجدنا في هذه المواجهة أرضية خصبة للكشف عن ملامسات هذا السجال ومحاولة رصد أهم نتائجه وآثاره الفلسفية وربما السياسية والأخلاقية.

كان دافعنا الشخصي إذن هو محاولة رصد لحظة تاريخية ينقد فيها فيلسوف ليبرالي النزعة الليبرالية من الداخل، تفكيكا ونقدا واستنتاجا مستعينا ليس فقط بالوقائع والأحداث من حوله، بل كذلك بالتراث الفلسفي الشرقي والغربي قديمه ووسيطه وحديثه.

ومن جهة أخرى، سمحت لنا إطلالة سريعة قبل الشروع في البحث وخلالها أن الأبحاث أو الأعمال التي تناولت فكر شتراوس في العالم العربي تكاد تكون معدومة، فعدا محاولات كتبت باللغة العربية ولكن في بيئة غير عربية، فإن الجامعات والمعاهد ومراكز البحوث الفلسفية والسياسية في الوطن العربي لا تحتوي على مثل هذه الموضوعات، وعلى ذلك ظهر الشرط الموضوعي كدافع للشروع في هذا العمل، ومن جهة ثانية، وبالإضافة إلى الشرط السابق، لاحظنا مثلنا مثل غيرنا أن نزوعا إلى الغلبة والسيطرة ظهر لدى صانعي القرار ومنفذه في الغرب لا سيما الولايات المتحدة، فكان لزاما ليس من باب الفضول ولكن من باب واجب البحث عن الحقيقة أن نتساءل عن العقلية والطبيعة التي تشكلت وفقا لهذه السياسة.

وبالنظر إلى أعمال شتراوس في الفلسفة السياسية نجده يعتمد مسحا تاريخيا لكل الأعمال تقريبا منذ الإغريق وحتى العصر الحديث، ولذلك لم نجد أفضل من المنهج الاستقصائي لتتبع أفكاره والإمساك بالخيط الذي يشد كل هذه الفلسفات بعضها إلى بعض، فمن أجل الوصول إلى نتائج حاسمة في أية مسألة كان لا بد من ملاحظتها منذ نشأتها وتتبع تطورها وهكذا...

وفيما يتعلق بالشكل الذي اتخذته العمل، فلقد تم تقسيمه وفق التقاليد أو العرف الذي اتفق عليه الباحثون في الفلسفة، بل وفي العلوم الاجتماعية - إلا القليل من الأعمال الذي يشذ عن القاعدة - إلى مقدمة وخاتمة وثلاثة فصول. فصل مدخلي أو مفاهيمي ثم التطرق فيه بأهم مسائل الفلسفة السياسية التي تناولها شتراوس، كما تحدثنا عن خلفيته الفكرية وكيف استفاد منها في صياغة أفكاره وفصل ثان تناولنا فيه أهم معالم تلك الفلسفة وأدوات الليبرالية كدولة ظهرت مع الأنوار الحديثة، وكيف أن تلك الدولة أو ذلك النظام له طبيعة تميزه عن أنظمة الحكم الأخرى، مستعينا بأدوات تتلاءم من جهة المبدأ مع أصول الفكر أو العقيدة الليبرالية، وتعرضنا فيه إلى مسألة الفلسفة الباطنية بوصفها أداة في يد الفلاسفة من أجل السيطرة على العقول، وفصل ثالث تحدثنا فيه عن أهم القيم الليبرالية وصلتها بالفضيلة وعلاقتها بالدين واعتبار تلك القيم (الحرية - العقل - الفضيلة) أدوات بالإضافة إلى كونها مقدمات لهذا الفكر من أجل ترسيخ تقاليد معينة ومن أجل الحفاظ على هذه النزعة قائمة وقوية في مواجهة خصومها وفي مقدمتها التطرف أو الطغيان الديني والسياسي.

فإذا كان هدف الجهد الفلسفي السياسي هو إقامة أفضل نظام ممكن، أو البحث عن ملامحه عبر رصد أدواته، واعتبارا من أزمة الفكر الحديث التي مست العقيدة الليبرالية في مبادئها. ما هي ملامح النظام الليبرالي الأمثل بالنسبة إلى ليو شتراوس، من جهة الأدوات المستخدمة في إقامته ومن جهة صورته النهائية؟ وهل بلوغ هذا النظام المفترض يتلخص الإنسان الغربي المعاصر فعلا من الأزمات التي أقحمتها فيها الحداثة؟

هذه الأسئلة المحورية وغيرها من الأسئلة الفرعية هي ما سنحاول الإجابة عنه في مراحل بحثنا اللاحقة.

مدخل

لقد أصبحت الفلسفة السياسية في الغالب مرادفة للإيديولوجيا، والتي تفهم في مقابل العلم السياسي والتمييز بين الفلسفة السياسية والعلم السياسي هو نتيجة للتمييز الأساسي بين الفلسفة والعلم، هذا التمييز الأساسي ذو أصل حديث نسبيا، فقد كان العلم الطبيعي من الأجزاء الأكثر أهمية للفلسفة وكانت الثورة العقلية العظيمة في القرن السابع عشر التي كشفت عن علم طبيعي حديث ثورة لفلسفة جديدة أو علما تقليديا (بصفة خاصة فلسفة أرسطو) وأصبح هذا العلم الطبيعي الجديد أكثر استقلالا عن الفلسفة وبهذه الطريقة أصبح التمييز بين الفلسفة والعلم مقبولا، كما أصبح التمييز بين الفلسفة السياسية والعلم السياسي من حيث إنه نوع من العلم الطبيعي لأشياء طبيعية مقبولا في الغالب، ومع ذلك فالفلسفة السياسية والعلم السياسي هما على حسب ما جرت العادة الشيء نفسه.

إن الفلسفة السياسية ليست الشيء نفسه بوصفها فكرا سياسيا بوجه عام إذ إن الفكر السياسي يتزامن مع الحياة السياسية، ومع ذلك ظهرت الفلسفة السياسية داخل حياة سياسية معينة أي في اليونان، وبناءً على وجهة النظر التقليدية، فإن سقراط الأثيني (470 - 399م) هو مؤسس الفلسفة السياسية، حيث تسمى الفلسفة السياسية الكلاسيكية، والتي كانت مهيمنة حتى ظهور الفلسفة السياسية الحديثة عن طريق الانسلاخ الواعي عن المبادئ التي أرساها سقراط.

انطلاقا من هذا نجد العديد من المفكرين والسياسيين الذين عالجوا هذا الموضوع أي الفلسفة السياسية، من بينهم المفكر السياسي والمؤرخ الألماني ليو شتراوس والذي يحتل مكانة لا يكاد يدانيه فيها واحد من مؤرخي الفلسفة السياسية المعاصرين، وذلك بفضل دراساته العديدة التي تتسم بعمق الرؤية وشمول النظرة.

ليو شتراوس هو مفكر سياسي ومؤرخ ألماني الأصل ولد في ألمانيا عام 1899م، درس الفلسفة والرياضيات والعلم الطبيعي كما حضر دروس فيلسوفين من أعظم فلاسفة القرن العشرين هما إدموند هوسرل (1859 - 1930م) ومارتن هيدجر (1899 - 1976م) وبعد أن عمل فترة باحثاً في معهد الدراسات اليهودية في برلين، غادر ألمانيا عام 1932م، واستقر في النهاية في الولايات المتحدة الأمريكية حيث قام في البداية بالتدريس في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي أحد عشر عاماً (من 1938 - 1949م) ثم أصبح أستاذاً للفلسفة السياسية في جامعة شيكاغو ما يقرب عشرين عاماً (1949 - 1967) ثم في كلية كليرمونت لمدة عام من (1968 - 1969) ثم جون كوليغ حتى وفاته عام 1973م، لقد كان معلماً مؤثراً بدأ إنتاجه منذ عام 1921م، حيث ألف خمسة عشر كتاباً، مفسراً مجالاً واسعاً من النصوص والمؤلفين وباحثاً في المشكلات الأساسية للفلسفة السياسية.

نجد من بين مؤلفات شتراوس أطروحة حول جاكوبي وهو أول عمل له عام 1921م، مؤلف عن سبينوزا عام 1930م، مؤلف عن هوبز 1936م، في الطغيان (تفسير هيبرتون واكرينوفون) عام 1948م والذي أشار فيه إلى القوي في الحكم كمبدأ طغيان، حيث يرى شتراوس أنه يجب أن تظل تعاليم سرية لسببين الأول الحفاظ على مشاعر الناس والثاني حماية النخبة من أي تمرد شعبي بالإضافة إلى كتاب الاضطهاد وفن الكتابة عام 1937م، وكتاب الحق الطبيعي والتاريخ 1953م، وأفكار حول ميكافيلي وبخبرته الواسعة في تاريخ الفكر السياسي أشرف شتراوس مع زميله كروبسي على تحرير موسوعة سياسية كبيرة عام 1962م، والتي صدرت عن جامعة شيكاغو بعنوان الفلسفة السياسية، وهي منقسمة إلى جزئين، الجزء الأول من ثيوكديدس حتى سبينوزا، والجزء الثاني من جون لوك إلى هيدجر، كل هذه الأعمال المهمة في الفكر الفلسفي السياسي تؤكد على أهمية ومكانة شتراوس

السياسية، والواقع أنه من النادر أن نجد أحدا من المؤرخين استطاع أن يقدم مثل هذا الكم الكبير من الدراسات المتعمقة التي قدمها والتي شملت أفلاطون، زينوفون، ابن ميمون، مارسيليو دي بادوا، كما شملت من المحدثين ميكيافيلي، هوبز، سبينوزا، لوك، روسو، نيتشه وغيرهم. رغم كل هذا العطاء الواسع الذي قدمه شتراوس فإن فضله على الفلسفة السياسية لا يقتصر على أعماله وحدها فلقد تأثر به عدد من الدارسين الذين جاءوا بعده، وساروا على نهجه المتميز فيما قدموه من دراسات عن هؤلاء الفلاسفة السالف ذكرهم، حيث تعتبر إنجازاتهم في هذا المجال امتدادا لإنجازات شتراوس.

يحرص شتراوس على تحديد المقصود بالفلسفة السياسية باعتبارها نمطا متميزا من الفكر السياسي له ملامحه الخاصة، حيث نجده في مقال له بعنوان (ما هي الفلسفة السياسية؟) يعرفها بأنها تلك المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة السياسية للأشياء ولمعرفة النظام السياسي الفاضل، ومن هذا التعريف يتبين أن هناك ثلاثة متطلبات ينبغي أن تتوفر في الفكر السياسي حتى يمكن اعتبارها فلسفة سياسية، فلا بد أولا أن يكون هناك جهد حقيقي من أجل المعرفة، وهنا يتوقف شتراوس عند كلمة المعرفة، ليسجل أن أي فكر سياسي لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأي والاعتقاد وبين المعرفة لا يمكن اعتباره فلسفة سياسية، حيث يتبع شتراوس هنا نهج سقراط الذي كان ينظر إلى الفلسفة عموما باعتبارها صعودا من الاعتقاد إلى المعرفة، لأنها عقلية، صادقة ونهائية، وثانيا أن الفلسفة السياسية في صميمها هي نمط من المعرفة يدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية، أما ثالثا فإن الفلسفة السياسية هي محاولة للتوصل إلى معايير النظام السياسي الفاضل، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية هي محاولة دائبة وواعية بقدر ما هي متماسكة وصارمة لإحلال المعرفة محل مجرد الرأي أو الاعتقاد وهنا يدور السؤال: ما الذي تستهدف الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد؟،

وعليه يجيب شتراوس عن هذا السؤال أن الفلسفة بوجه عام هي بحث في طبيعة الأشياء، ومن ثم فإن الفلسفة السياسية باعتبارها فرعاً من الفلسفة هي بحث في طبيعة الأشياء السياسية، فإذا ما تساءلنا عن تعريف الأشياء السياسية كان جواب شتراوس أنها تلك الأمور التي يعايشها كل مواطن عادي كالضرائب والبوليس والقوانين والمحاكم والحرب والسلام والهدنة... الخ

إن صاحب الرأي السياسي ينظر إلى كل شيء من هذه الأشياء في خصوصيته الخاصة، أما الفلسفة السياسية فهي تحاول النظر إلى الكل الشامل أو بعبارة أخرى الطبيعة النهائية لكل هذه الأشياء.

كما أن الفيلسوف السياسي لا يكتفي بأن يتساءل: ما العدل، أو ما القانون ولكنه يتجاوز هذه الجزئيات ليتساءل: ما الذي يعد ذا طبيعة سياسية؟ أو ما هي حدود النطاق الذي ينتمي إليه كل ما هو سياسي؟ أو ما هي صلة الحياة السياسية بالكل الأشمل؟ إن هذه الأسئلة وأمثالها تستهدف فهم طبيعة الأمور السياسية، وبعبارة أخرى فهي تستهدف معرفة ما الذي هو سياسي عما هو غير سياسي، لهذا كانت معرفة طبيعة الأشياء السياسية شرطاً ضرورياً لقيام الفلسفة السياسية، لأن هذا الشرط الضروري ليس شرطاً كافياً لقيامها، ذلك أنها تستهدف في نفس الوقت هدفاً أساسياً آخر هو التعرف على ملامح النظام الفاضل وهذا في الواقع ما يميز الفلسفة السياسية باعتبارها نشاطاً ذا طابع شبه عملي عن النظرية السياسية التي هي نوع من التأمل النظري الخالص، والواقع أن البحث في ماهية المجتمع الفاضل أو النظام السياسي الصائب لا ينشأ عادة بمجرد الرغبة في التأمل النظري، إنما تفرضه ضرورات عملية ملحة، فالقادة السياسيون في ممارستهم العملية من وجهة نظر ليو شتراوس، إنما ينطلقون من خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل أو النظام الأمثل، فهو يضع التصورات موضع الفحص والتحليل

والنقد، وهنا نكون قد اقتربنا من دائرة المعرفة وابتعدنا في الوقت ذاته عن دائرة الرأي أو الاعتقاد الشخصي، وهكذا يتضح أن العمل السياسي هو بداية الفلسفة السياسية، ولهذا نجد اهتمام الفلاسفة بوضع نظرية في سياسة الدولة، لأننا لا نجد فيلسوفا واحدا إلا وتأمل الدولة وسياستها، فأفلاطون مثلا عالج القضايا السياسية في محاوراته (الجمهورية والسياسي والقوانين)، فضلا عن أرسطو الذي خص السياسة بعدة مؤلفات أبرزها (السياسة، الأخلاق إلى نيقوماخوس، دستور الأثينيين والخطابة)، ناهيك عن الفيلسوف أبي نصر الفارابي في كتابيه (آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية)، وابن سينا في كتابه (رسالة في السياسة والمقالة الأخيرة من كتابه الإلهيات من الشفاء)، وابن رشد في كتابه (تلخيص السياسة)، وتوماس مور في كتابه (يوتوبيا)، وسبينوزا في كتابه (الرسالة اللاهوتية السياسية) وتوماس هوبز في كتابه (التنين)، وجون لوك في كتابه (مقالتان في الحكومة المدنية)، فضلا عن نيتشه في كتابه (آراء في فلسفة تاريخ الإنسانية)، إذ تتدرج الفلسفة السياسية عند كل هؤلاء وغيرهم في المبادئ التي استنبطوها من نظرتهم الفلسفية في إطار التفكير الفلسفي العام من حيث هي محاولة لإدراك طبيعة الدولة وأسسها بالنظر العقلي، فالفلسفة إذن هي نظرية السياسة وفهمها.

وعليه فإن الفلسفة السياسية في صميمها وكما يراها شتراوس هي نمط من المعرفة، وهذا هو أول العناصر المكونة لها، ثم هي تدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية وهذا هو ثاني عناصرها، وأخيرا فهي في الوقت ذاته محاولة للتوصل إلى معايير النظام السياسي الفاضل وهذا هو ثالث عناصرها، لذلك فهي أولا وقبل كل شيء معرفة فلسفية، وهي لا تكتفي بالتفسيرات القريبة ولكنها تصل إلى أعماق الجذور، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية يمكن تعريفها ببساطة بأنها التناول الفلسفي للظواهر السياسية، ومع هذا فإن شتراوس يشير إلى معنى آخر هو أن الفلسفة السياسية يمكن أن ينظر إليها باعتبارها نوعا من التناول

السياسي للفلسفة، أو أنها هي المدخل السياسي للفلسفة، والواقع أن التباين بين هذين الطرفين المتقابلين في النظر إلى الفلسفة السياسية يقودنا إلى منظورين متقابلين في تبرير وجود الفلسفة السياسية، كما يمكن تبريرها على نحو يؤكد قيمة الفلسفة ذاتها، وانطلاقاً من المنظور الأول، فإن مبرر وجود الفلسفة السياسية هو أن الظواهر السياسية لها من الأهمية والتميز ما يبرر أن تهتم بها الفلسفة اهتماماً خاصاً من خلال فرع متميز من فروعها هو الفلسفة السياسية، أما من خلال المنظور الثاني فإن مبرر قيام الفلسفة السياسية هو البرهنة على أهمية الفلسفة وما يمكن أن تسهم به في مجال هام هو الحياة السياسية.

الفصل الأول: تاريخ الفلسفة السياسية عند ليو شتراوس.

I- الفلسفة السياسية القديمة.

1- أفلاطون.

2- أرسطو.

II- الفلسفة السياسية الوسيطة.

1- الفارابي.

2- ابن ميمون.

III- الفلسفة السياسية الحديثة.

1- ميكافيلي.

2- هوبز.

I/- الفلسفة السياسية القديمة:

1/- أفلاطون:

يعد أفلاطون (427 - 347 ق. م) من أعلام الفكر الفلسفي اليوناني الذي ظل تأثيره مستمرا في البشرية وحضاراتها حتى وقتنا الحالي، حيث بدأ أفلاطون يتصور طبيعة المجتمع، فإذا كان السفسطائيون قد ذهبوا إلى أن تكوين المجتمعات الإنسانية إنما يقوم على التعاقد بين الأفراد وليس على أساس طبيعي غريزي، فإن أفلاطون كان يرى عكس ذلك أن الاجتماع البشري حاجة طبيعية لا تحتاج إلى إدارة التعاقد بين البشر، ذلك لأن الفرد لا يمكن أن يحيا إلا في مجتمع سواء كان هذا المجتمع هو الأسرة أو المدينة ولكن أي مجتمع هو ذلك الذي ينشده أفلاطون؟ أ هو ذلك الذي نعيشه ونحياه بجزئياته ومادياته ومشكلاته، أم هو مجتمع آخر نسعى جاهدين في الوصول إليه؟ إن أفلاطون يرى أن المجتمع الحقيقي هو مجتمع مثالي يطابق النظام الطبيعي في البساطة والإصلاح¹، لذلك نجد أن عمل أفلاطون السياسي كان عملا ضخما والإشكالية التي يمكننا طرحها هي: ما هي الأفكار والآراء السياسية التي أتى بها أفلاطون؟ وبعبارة أخرى هل المدينة الفاضلة هي النموذج البديل لفساد الأنظمة السابقة. وهل تم تجسيد أفكار أفلاطون على أرض الواقع؟

يقول أفلاطون بأن العلم والفضيلة لا يمكن فصلهما عن أي نظام سياسي عادل، ومن جهة أخرى فإن أفلاطون مثل أستاذه سقراط لا يثق في الديمقراطية، لذلك يتهم على أنه من بين المدافعين عن الديكتاتورية، يرى شترأوس أن عناوين محاورات أفلاطون الثلاث (الجمهورية، رجل الدولة أو السياسي، القوانين أو النواميس) تشير إلى تخصصها في الفلسفة السياسية، وأن (محاورة الجمهورية) ليست مجرد دعوة إلى التغيير أو الإصلاح أو مجرد

¹ هشام محمود الأقداحي، الفلسفة السياسية المعاصرة، د ط، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 2010، ص20، 21.

نموذج للدولة المثالية فحسب، بل هي نوع من التأمل النظري الخالص الذي يوضح مجال الفلسفة السياسية بشكل عام، ويبين شتراوس أيضا أن سقراط لم يكن الشخصية الرئيسية في محاورات أفلاطون، فهو في بعضها لم يفعل شيئا سوى أنه يستمع، ويقول آخرون أن سقراط لم يكن موجودا في (محاورة القوانين). ويفصل شتراوس ذلك بقوله أن في محاورة الجمهورية خصائص منها: أنها تمتلك صفة الاهتمام وحب المدينة، فضلا عن الشجاعة السياسية التي هي من خصائص (طبقة المحاربين) التي تتميز بعدم الخوف وهو ما ينشأ عن طريق التربية بما يجعلهم مناسبين للوظيفة التي يكلفون بها¹، حتى يسود الاعتدال في جميع أجزاء المدينة الفاضلة، ويشير شتراوس إلى تغاضي أرسطو عن هذه الطبقة في تحليله النقدي لمحاور الجمهورية في الفصل الثاني من كتابه (السياسة)، وقد نجح سقراط في أن يرد مسألة إمكان قيام المدينة العادلة إلى مسألة إمكان الاتفاق بين الفلسفة والسلطة السياسية، فهو يريد أن يشيع بين المواطنين فكرة أن الناس معادن، وأن الحكام هم على وجه الدقة من معدن الذهب، وفي هذه المدينة تتكون الحكمة وتكون من خصائص الحكام وحدهم لأنهم القطاع الأصغر في هذه المدينة، فإذا لم يكونوا قادة للمدينة، فإن ذلك لن يكون خيرا لها، بمعنى أن العدالة والسعادة لا تتفقان إلا في الفلسفة فقط، فالفيلسوف وحده هو الفرد العادل، لأنه مكتف بذاته، فضلا عن أن حياته مكرسة لخدمة الأفراد الآخرين.²

نستنتج من ذلك أننا في محاورة الجمهورية نستمد الحالة المعرفية للحكم أو الحنكة السياسية، بحيث يمكن من هذه المحاورة كما يقول شتراوس أن نستمد بسهولة انطبعا مؤداه أن المعرفة المطلوبة للحاكم الفيلسوف تتكون من جزئين متنافرين: أولهما المعرفة الفلسفية الخالصة بالأفكار والتي تبلغ في رؤية مثال الخير، وثانيهما التجربة السياسية الخالصة التي

¹ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، د ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص31، 32.

² أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، د ط، منشورات الفاخرية، الرياض، ص132.

لا يكون لها وضع المعرفة على الإطلاق¹. وتعد محاورة (السياسي) حسب شتراوس أكثر عملية من محاورة الجمهورية على اعتبار أنها تؤكد أن الحكام السياسيين تنقصهم الصناعة الملكية أو السياسة مما يؤدي إلى وجود خمسة أنواع من أنظمة الحكم وهي مرتبة حسب الأفضلية:

الملكية أو الأرستقراطية: وهي حكومة الفرد الفاضل الذي يتجه نحو الخير والحاكم فيها فيلسوف فهو على درجة عالية من الذكاء والمعرفة والحكمة والحاكم الفيلسوف يسعى إلى توجيه شعبه إلى الطريق المستتير ومنه إلى السعادة الحقيقية.

1. التيموقراطية: هي حكم محبي المجد، الذي يكون موجهًا نحو السمو أو النصر، وهي حكومة الأقلية العسكرية، تصل إلى الحكم بواسطة قوتها ونتيجة فساد الحكومة الأرستقراطية.
2. الأوليجارشية: أو حكم الأغنياء الذي تقدر فيه الثروة تقديراً عظيماً، وهنا تظهر الأغلبية الفقيرة من الشعب، وقد جاءت هذه الحكومة نتيجة فساد الحكومة التيموقراطية.
3. الديمقراطية: حكم الأحرار أو الشعب، الذي تقدر فيه الحرية تقديراً عظيماً.
4. الحكومة الاستبدادية: حكم الشخص الظالم تماماً، الذي يسود فيه انتشار الفوضى في المجتمع، هذه الأشكال من الأنظمة حسب رأي أفلاطون تشكل دائرة مغلقة ومتعاقبة²، والإنسان الحكيم كما يقول شتراوس هو وحده الذي يستطيع أن يقرر بصورة صحيحة ما هو الصحيح والملائم، ومع ذلك فإن القوانين ضرورية طالما أن الأشخاص الحكماء القلة الذين يعرفون الصواب لا يستطيعون الجلوس بجانب كل واحد من الأشخاص غير الحكماء الكثيرين لتوجيههم إلى هذا الصواب مما يجعل وجود القوانين سواء كانت مكتوبة أو غير مكتوبة بدائل

¹ أفلاطون، المصدر السابق، ص 31 - 32.

² ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكلديس إلى اسبينوزا، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ج 1، ط 3، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 101.

ضعيفة لهؤلاء الحكماء، لكنها بدائل لا يمكن الاستغناء عنها عندما يتخذ غير الحكماء قراراتهم¹. ويرى شتراوس أن محاورة (القوانين) هي العمل السياسي الأكثر تعريفاً بأفلاطون الذي أخبرنا في رسالته السابعة أنه شعر بنفسه منذ رجولته يميل إلى حياة رجل السياسة، فضلاً عن كونها المحاورة الوحيدة التي يغيب فيها سقراط، ويتبين فيها بوضوح حكم القوانين، فمحاورتي (الجمهورية والسياسي) حسب شتراوس تكشفان كل منهما عن المقصود والطابع الجوهري للمدينة، فضلاً عنهما تضعان الأساس للإجابة عن السؤال الخاص بالنظام السياسي الأمثل لهذه المدينة والذي يتفق مع طبيعة الإنسان، فهما لا تكشفان عن أفضل نظام ممكن، حيث تركت هذه المهمة لمحاورة (القوانين) فهي تتعلق بنوع الدستور ونوع القانون اللذان على السياسي الفيلسوف أن يبحث عنهما لكي يحافظ على مستوى أخلاقي رفيع²، فضلاً عن ذلك فقد كان شتراوس يرى أن الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي، ابن سينا، وابن رشد، قد فقهوا الشريعة مطابقة لقوانين أفلاطون، واعتبروا النظام السياسي الذي أتى به أفلاطون في كتابيه (السياسي والقوانين) النظام الفلسفي السياسي الأمثل الذي يمكنهم من استيعاب الإسلام فلسفياً، فالنظام المفضل بالنسبة لأفلاطون هو النظام الأرستقراطي لأن الحكم فيه بين يدي فئة تملك الفضيلة والحكمة، بعيدة عن الخطأ والشهوات، أما أسوأ الأنظمة عنده هي النظام الديمقراطي، وبعد تجاربه وخبراته توصل إلى أن دولته المثالية ونظامها الأرستقراطي وحاكمها الفيلسوف لا يمكن أن تتحقق في دولة واقعية، وعلى هذا يعيد النظر في بعض آرائه وهذا في كتابه الأخير القانون حيث وضع نظام جديد وهو النظام المختلط وهو يجمع بين الحكمة في النظام الأرستقراطي ومبدأ الحرية في النظام الديمقراطي³.

¹ أفلاطون، رجل الدولة، حوار لأفلاطون، ترجمة أديب منصور، د ط، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1959م، ص98.

² أفلاطون، القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، د ط، مطبعة الهيئة المصرية، القاهرة، 1975، ص24.

³ جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة جلال الدين العروسي، ج1، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1971، ص96.

2/- أرسطو:

يرى أرسطو أن السياسة هي فن الحكم الذي يستمد أصوله ومقوماته الأساسية من واقع الشعوب وأنظمة الحكم السائدة به، وعلى هذا الأساس استطاع أن يميز في فلسفته بين الجانب النظري والعملي، فالجانب النظري هي مجموعة مكونات الوجود وعمله وأصوله، والجانب العملي هو ذلك الذي يتناول النشاط الإنساني.¹

ويرى شتراوس أن تعاليم أرسطو السياسية لنا بصفة خاصة في كتابيه "السياسة" و"الأخلاق إلى نيقوماخوس" بالإضافة إلى "الأخلاق الأوديمية" و"الأخلاق الكبرى" وكذلك كتاب "فن الخطاب" الذي يحتوي على مناقشة فريدة لسيكولوجية سياسية حيث اعتمد أرسطو في كل كتاباته السياسية على الدليل الجدلي ويحصر أرسطو نقطة البداية الملائمة للفلسفة السياسية في لغة الناس العاديين وآرائهم، "تهدف كل صناعة وبحث نظري، وكذلك كل فعل واختيار مقصود إلى خير ما" تلك هي الجملة الأولى من كتاب "الأخلاق النيقوماخية" وهي تعكس اهتمام أرسطو بتأسيس مجال العلم السياسي ومنزلته، فكما أن كل أفعالنا تهدف في نهاية الأمر إلى غاية محددة ترغب لذاتها وليس من أجل أي شيء وراءها، فلكذلك الفنون المتعددة والعلوم يمكن أن تفهم على أنها تخضع في نهاية الأمر لعلم رئيسي واحد، يضم الخير البشري الشامل وهذا ما يعرف "بالمهارة السياسية" التي تظهر منزلتها في السلطة التي تمارسها في كل صور المعرفة البشرية ودورها في التشريع. إن الخير أو الحياة الخيرة، بالنسبة للناس بصورة فردية وبالنسبة للمجتمع السياسي هو الموضوع الأقصى للعلم السياسي عند أرسطو، حيث يرى أن هناك ثلاث طرق للحياة المتاحة للموجودات البشرية وهي: حياة اللذة والحياة السياسية والحياة النظرية أو الفلسفية. الحياة التي تتركز في لذات الجسد هي الحياة

¹ محمد علي أبو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي: أرسطو والمدارس المتأخرة، د ط، دار المعرفة الجامعية، بيروت، 1990، ص23.

التي يعيشها معظم الناس، ومن جهة أخرى يتمسك أشخاص من نوع أكثر تهذيباً بالشرف من حيث هو غاية الحياة، ويبحثون عنه عن طريق إظهار فضيلتهم في الفعل السياسي¹، كما نجد أرسطو في كتابه "الأخلاق الأدنوموسية" يميز بين نوعين من الناس الأخيار وهما: "الإنسان الفاضل" الذي يظهر بصورة فاضلة من أجل اكتساب أشياء الحياة الخيرة بالطبيعة، و"الإنسان النبيل والخير" الذي يؤدي أفعال الفضيلة لذاتها، ويشير أرسطو إلى أن الغالبية العظمى من الناس السياسيين "أناس أخيار" لأن الإنسان السياسي هو إنسان يختار أن يؤدي أفعالا حسنة لذاتها، واللفظ الذي سيقدره أرسطو لكي يشير إلى الشخص ذي الفضيلة الأخلاقية والسياسية مأخوذ من الخطاب السياسي المعاصر، حيث يحمل نكهة أرسنقراطية بصورة قوية، ويترجم "بالشخص الجنتلمان"، كما أن الإنسان كبير النفس عنصر مهم في تحليل أرسطو بأكمله لذلك يعتبر فضيلة كبر النفس هي تاج الفضائل.

إذا قيل إن فضيلة كبر النفس تكون ذروة الفضيلة الأخلاقية من وجهة نظر الفرد، فإن العدالة تكون ذروة الفضيلة الأخلاقية من وجهة نظر المدينة، فالعدالة هي ما يولد السعادة ويحفظها بالنسبة للمجتمع السياسي وتتوحد بالتالي مع بقاء القانون، لأن القوانين تهدف إلى ضمان الخير العام للمدينة عن طريق إصدار أحكام تخص كل ميادين الحياة البشرية، يرى شتراوس أن العدالة السياسية تنقسم عند أرسطو إلى ما هو عدل بالطبيعة، وما هو عدل بالقانون، حيث يشير أرسطو إلى أنه يجب البحث عن العدالة الطبيعية في حاجات المدينة الأكثر أولية². إن النواة الأولى لتكوين الدولة هي الإنسان، وبالنسبة لأرسطو فهو حيوان سياسي يتميز عن غيره من الحيوانات بانتمائه إلى مدينة، حيث يمر تطور التجمعات الإنسانية بعدة مراحل بداية من الأسرة، ثم القبيلة وبعدها القرية فالمدينة. ويرى أرسطو أن

¹ أرسطو طاليس، علم الأخلاق النيقوماخية، ترجمة لطفي السيد، ج1، د ط، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924، ص212.

² ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، المصدر السابق، ص183، 187، 194، 196.

الدولة هي الهيئة أو المؤسسة الوطنية التي ينتمي إليها أبناء الشعب وتربطهم بها علاقة روحية تقوم على العادات والقوانين التي يسري مفعولها على أبناء المجتمع الواحد، أما الحكومة فهي عبارة عن هيئة تنفيذية أو نخبة يختارها الشعب لما تمتاز به من قدرة وبراعة وموهبة في القيادة لأنها التي تنفذ السياسة العامة للدولة، إضافة إلى أن الإنسان حيوان سياسي فهو اجتماعي بالطبع، يعيش في جماعة تبدأ بالأسرة التي هي الخلية الأساسية في المجتمع ولها روابط رئيسية تتمثل في ثلاثة عناصر: العلاقة بين الزوج والزوجة، والعلاقة بين الآباء والأبناء، العلاقة بين العبيد والسادة.¹

والأسرة حسب أرسطو تهتم بشؤونها ولما تزداد المطالب وتعجز عن تحقيقها تلجأ إلى التعامل مع غيرها من الأسر والمتمثلة في التجمعات الصغيرة أي القرية، ولما تتعدى مطالب هذه القرية وتصبح بدورها عاجزة عن تحقيقها تتعامل مع قرى أخرى لتشكل في الأخير المدينة، وهكذا تكون الدولة بمثابة كائن عضوي يجمع في نفسه خلايا عديدة، والدولة حينئذ أسمى من الفرد والأسرة والقرية أي الكل أسمى من الجزء². ويقابل أرسطو وجهة نظره عن المدينة بفهم بديل يشبه النظرية الليبرالية الحديثة، بناء على هذا الفهم هي نوع من التحالف بين أعضائها لمنع الظلم، وتسهيل التبادل الاقتصادي، وهي بعبارة ينسبها أرسطو إلى السوفسطائي ليكوفون "ضامن الأشياء العادلة بين الناس بعضهم بعضاً"³، كما يرى شتراوس أن المدينة عند أرسطو هي غاية المجتمع وغاية الشيء هو خيره الأفضل ولا يمكن أن تتحقق المدينة الصالحة إلا إذا تحققت فيها ثلاثة شروط:

¹ نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، ط2، دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، 2009، ص88.

² عبد المجيد عمراني، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، د ط، منشورات جامعة باتنة، باتنة، 1999، ص35.

³ ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، المصدر السابق، ص207.

1/- أن تكون المدينة محدودة للسكان وألا يتعدى سكانها مائة ألف نسمة.

2/- أن تكون المدينة محصنة ضد الأعداء ولها جيش قوي يدافع عنها.

3/- أن تتألف المدينة من عدة طوائف، كالعمال، الفلاحين، المنجمين والكهنة، الحكام، ولا يمكن أن تحل طائفة محل الأخرى¹. وقد ركز أرسطو على عدة مجالات في بحوثه منها علاقة الدولة بالحرب والسلام، فيقول بأن الحرب والغزو والاحتلال والتوسع هي وسائل مشروعة للتملك، وهي محصورة لطائفة فقط من البشر هم الإغريق، ومن جهة أخرى يقسم أرسطو البشر إلى قسمين سادة وعبيد، فأما السادة فهم اليونانيون وحدهم يتمتعون بحث السيطرة والقيادة والتوجيه، أما العبد فهو أداة حية لا فضيلة له، وإن صادف وجود فضيلة فذلك من فضل سيده، ونظر إلى المرأة نظرة احتقار عكس أفلاطون واعتبرها دائما تابعة للرجل، اهتم أرسطو كذلك بالفصل بين السلطات في مجمل بحوثه، فالسلطة التشريعية مهمتها التشريع وسن القوانين، والسلطة التنفيذية مهمتها تقسيم الوظائف والعمل، والسلطة القضائية تنظم المحاكم وتقض النزاعات.

ولقد ميز أرسطو بين نوعين من الحكومات، الحكومة الصالحة وهي التي تحقق سيادة القانون وبسيادته يسود العدل والحكومات الفاسدة.

- الحكومات الصالحة:

- الحكومة الملكية أو الدستورية: وهي حكومة الفرد الفاضل العاقل والعاقل، قد يمكن الدولة من تحقيق آمال وإنجاز الأعمال، لكن عيبه أنه ينقلب إلى حكم استبدادي عندما يواجه الملك أزمات ويشعر بالضعف كما أنه يعيب عليه فكرة الوراثة وتداول السلطة بين أعضاء الأسرة المالكة دون النظر إلى المؤهلات السياسية.

¹ نور الدين حاروش، المرجع السابق، ص 89، 90.

- الحكومة الأرستقراطية: هي حكومة الأقلية العادلة أي النخبة التي تحتكر السلطة والعلم وعيها هو أن الحكام يتجاهلون مطالب الشعب.
- الحكومة الديمقراطية: وهي حكم الأغلبية الشعبية ويعتبرها من الأنظمة البناءة، لكن عيبها يكمن في الفوضى التي تنشأ عنها وتؤدي إلى تدهور الوضع السياسي.
- الحكومات الفاسدة:
- الحكومة الطاغية: وهي حكومة الفرد الاستبدادي والنتيجة عن فساد الحكم الفردي الملكي.
- الحكومة الأوليجارشية: وهي حكومة الأقلية الغنية وهي نتيجة الحكم الأرستقراطي.
- الحكومة الديماغوجية: وهي حكومة العامة المتبعين أهواءهم وهي ناتجة عن فوضى الديمقراطية¹، بينما تسمى الصورة الصحيحة لكل أنظمة الحكم البوليتيا، لذلك ينظر إلى أرسطو على أنه منشئ "فكرة نظام الحكم المختلط" التي كان لها تأثير قوي على الفكر السياسي والممارسة العملية في العصور الحديثة، حيث تقدم البوليتيا التي يصفها أرسطو بأنها مزيج من الأوليجارشية والديمقراطية نوعاً من الحلول لهذا الصراع بين الأغنياء والفقراء، تصور البوليتيا بأنها الصورة الصحيحة التي تعبر عن الروح العامة للديمقراطية.
- ويرى شتراوس أن من الصفات التي تميز تعاليم أرسطو السياسية من وجهة نظر التحليل السياسي اليوم، هو الدور الذي ينسب إليه إلى "العنصر الأسود" في المدينة في السعي لإصلاح الصراع بين الأغنياء والفقراء.²

يقوم نظام الحكم الأفضل عند أرسطو على صورة من تنظيم اجتماعي واقتصادي، أي أنه يقوم على صورة تضم طبقة واحدة من المواطنين الذين يتمتعون بوقت فراغ تام من أجل النشاط السياسي والعسكري، وطبقة غير حرة أو شبه حرة من العمال. يرى شتراوس أن أرسطو

¹ نور الدين حاروش، المرجع السابق، ص 90، 91.

² أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 135، 136.

فهم نظام الحكم الأفضل بأنه من الأرستقراطية، أي الحكم غير المخفف لهيئة حاكمة مخصصة بوجه عام لتعقب الفضيلة، والمشكلة المحورية في نظام الحكم الأفضل تكمن في تعليم الفضيلة التي تدعم الدعوى المثالية للعدالة السياسية.¹

غير أن الدولة المثالية التي ورثها أرسطو عن أفلاطون كمذهب في الفلسفة السياسية، كانت قليلة التجانس مع تفكيره المستقل، الذي كان يميل دائما إلى تحليل الدساتير القائمة فعلا، ووصفها ولعل تلك المجموعة الضخمة التي ضمت مائة وثمانية وخمسين تاريخا دستوريا والتي وضعها هو وتلاميذه، لتعتبر نقطة تحول في تفكيره والشيء الذي كشف عنه أرسطو هو أن هذه المصل كانت معقدة في تحقيقها كل التعقيد، وتتطلب جهودا ضخمة للتوفيق بينها وبين الظروف الكائنة فعلا في الحكومة الواقعية، فالمثل العليا يجب ألا تحلق في السماء على نحو ما فعل أفلاطون، بل تكون قوى تعمل في أوساط غير مثالية.²

فالنفس السياسي الصحيح حسب شتراوس يجب أن ينظر إلى الحكومات كما هي كائنة، وهنا يبدو الفصل بين الأخلاق والسياسة كعملين مستقلين، فالأخلاق تبحث في الأقل والأمثل، والسياسة تعالج كل ما هو كائن فعلا، وهذا التميز حسب شتراوس من متطلبات المنهج الذي استخدمه أرسطو في البحث والتنظيم المنطقي بصورة مكنته من تحديد فروع المعرفة العلمية تحديدا ظل قائما حتى العصور الحديثة، ومع ذلك فإن أرسطو يؤمن تماما بأن الدولة يجب أن تحقق هدفا أخلاقيا هو الارتقاء بأخلاقيات المواطنين.

وعليه نستنتج أن شتراوس كان متأثرا كثيرا بالفلاسفة الكلاسيكيين، لأنهم في نظره لديهم الكثير من الوعي العملي الذي يجعلهم يدركون بوضوح أن قيام الدولة في عالم الواقع يعتمد

¹ ليو شتراوس وجوزيف كروبيسي، المصدر السابق، ص 222، 223.

² هشام محمود الأقداحي، المرجع السابق، ص 143، 144.

على الكثير من العوامل التي تتجاوز أحلام الفلاسفة، وأن كثيرا من الدول لم تقم نتيجة للصدفة التي لا يحكمها منطق فلسفي، ولهذا نجدهم يركزون جهودهم العملية على إصلاح عيوب الأنظمة لإقامة دولة مثالية خالصة.

II- الفلسفة السياسية الوسطية.

1- الفلسفة السياسية الإسلامية "الفارابي 780 - 950م"

عرف العالم الغربي المسيحي خلال القرنين 11 و12م عدة حروب أهلية وثورات أدت إلى تمزيق هذا العالم بالإضافة إلى انتشار الفساد والفقر، هذا ما ميز العصور الوسطى الظلامية بالنسبة للغرب، وعلى عكس العالم الغربي كان العالم الإسلامي في أوج حضارته وازدهاره، فالفتوحات الإسلامية وصلت إسبانيا غربا والهند شرقا، وقد ساد هذه المجتمعات على اتساعها نظام سياسي واحد تقريبا يستند إلى دستوره المتمثل في القرآن والسنة، حيث نجد من بين الذين ساهموا في ازدهار المعرفة الإسلامية وتوسعها الفارابي الذي لقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو، ويعتبر الفارابي من الفريق الذي تأثر تأثرا بالغا بالفكر اليوناني، وهو الفيلسوف الأول الذي حاول أن يتصدى للفلسفة السياسية الكلاسيكية، ويربطها بالإسلام، ويجعلها منسجمة معه بقدر المستطاع.¹

تكمُن أهمية مكانة الفارابي في تاريخ الفلسفة السياسية في استعادته للتراث الكلاسيكي وجعله معقولا داخل السياق الجديد الذي أمدت به الأديان الموحى بها، من بين مؤلفاته في تاريخ الفكر السياسي نجد المدينة الفاضلة، وتحصيل السعادة وكتاب السياسات المدنية وهي من بين كتاباته الشهيرة التي تهتم بأنظمة الحكم السياسية وبلوغ السعادة عن طريق الحياة

¹ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1966م، ص49.

السياسية، وتصور مشكلة الانسجام بين الفلسفة والإسلام بمنظور جديد أي العلاقة بين نظام الحكم الأفضل وقانون الإسلام الإلهي.

كما نجد أن مكانة الفارابي في الفلسفة الإسلامية تناظر مكانة سقراط وأفلاطون في الفلسفة اليونانية من حيث أنه يمكن القول أن اهتمامها الأساسي هو العلاقة بين الفلسفة والمدينة، وقد ألهمت أعماله عدة مفكرين مثل: ابن رشد، وابن سينا، وابن ميمون، فهو المفكر الوحيد لما بعد الكلاسيكية الذي فرضت سلطته عليهم الاحترام إلى جانب احترام القدماء.

يرى شتراوس أن أعمال - محاور - الفارابي السياسية المهمة وهي (المدينة الفاضلة والدين الفاضل ونظام الحكم السياسي) ملتقى بين الإسلام والفلسفة السياسية الكلاسيكية من خلال إظهار العناصر المشتركة بينهما، ويتضح ذلك في أسلوب هذه الأعمال وفي الطريقة التي ألقت بها، فمن ناحية الأسلوب فإنها تتكون أساساً من عبارات إيجابية عن صفات الله ونظام العالم، وكيف يمكن تنظيم المجتمع الجيد وقيادته واتباع لنموذج مشترك بين محاور أفلاطون "القوانين" والقرآن، وعليه فإن هذه الأعمال تحتوي على نتائج البحوث الفلسفية والسياسية لصياغة خطة لتنظيم نظام حكم سياسي جيد، إنها أعمال يستطيع القارئ المسلم الذي يأخذ على عاتقه قبول وجهة نظر صحيحة عن العالم بوجه عام طاعة القوانين التي تطور الفضيلة وتؤدي إلى سعادة قصوى أن يفهم صورتها ومقصدتها بسهولة، كما أنها تهدف إلى تقديم تفسير عقلي¹ ومقنع للعالم، فهي تبين إمكان الفهم العقلي الذي لا يحطم المعتقدات والأفعال التي يفرضها القانون الموحى به بل يفسرها ويحافظ عليها.

إن الموضوع المحوري لكتابات الفارابي السياسية حسب شتراوس هو نظام الحكم الفاضل، وهو يتصور العالم البشري أو السياسي بأنه البحث في الإنسان من حيث إنه يتميز

¹ ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، المصدر السابق، ص 305، 306.

عن الموجودات الأخرى وعن الموجودات الإلهية، ويحاول أن يفهم طبيعته الخاصة، وما يكون كماله، فهو خاف للموجودات الإلهية ليس كاملاً بصورة دائمة، وإنما يحتاج إلى أن يحقق كماله عن طريق نشاط ينبثق من فهم عاقل، وهذا الكمال هو الوجود المبدئي لقوة المعرفة العقلية الذي يتوحد مع السعادة القصوى المتاحة له.

إن نظام الحكم الفاضل هو نظام حكم ملكي غير وراثي أو أرستقراطي يحكم فيه الأفضل مع بقية المواطنين، حيث يقسم الفارابي نظم الحكم إلى ثلاثة أنواع هي:

1/- أنظمة الحكم التي لا يكون لدى مواطنيها فرصة لتحصيل أي معرفة خاصة بالموجودات الإلهية والطبيعية أو الكمال والسعادة، وهي أنظمة الحكم الجاهلة، حيث يتعقب مواطنوها غايات دنيا، خيرة أو شريرة مع إغفال تام للسعادة الحقيقية.

2/- أنظمة الحكم التي يكون لدى مواطنيها معرفة هذه الأشياء، غير أنهم لا يسلكون وفقاً لمتطلباتها وهذه هي أنظمة الحكم الشريرة أو غير الأخلاقية.

3/- أنظمة الحكم التي يكتسب مواطنوها آراء معينة عن هذه الأشياء، ولكنها آراء زائفة أو فاسدة وهذه أنظمة الحكم الضالة أو الخاطئة.

يرى شتراوس أن أنواع أنظمة الحكم هذه تعارض كلها نظام الحكم الفاضل الذي يقوم على مبدأ المعرفة الحقيقية والفضيلة وتكوين السلوك الذي يؤدي إلى أنشطة توصل إلى السعادة الحقيقية، ويقدم الفارابي ست غايات دنيا:

1- نظام حكم الضرورة الذي يكون فيه هدف المواطنين محصوراً في ضرورات الكفاف في العيش، (لا يمكن الاستغناء عنه).

2- نظام حكم البدالة (الأوليغاركي) الذي تكون فيه الثورة والرفاهية من أجل ذاتها الغاية القصوى للمواطنين.

3- نظام حكم الخسة: الذي يكون فيه التمتع بالذات الحسية أو المتخيلة هدف مواطنيه.

4- نظام حكم الكرامة: الذي يهدف مواطنوه إلى أن يكونوا مكرمين وممدوحين عن طريق الآخرين.

5- نظام حكم الغلبة أو الطغيان: الذي يهدف مواطنوه إلى أن يكونوا قاهرين للآخرين ويخضعوهم لهم.

6- نظام حكم المدينة الجماعية أو الديمقراطية: ويكون الهدف الرئيسي لمواطنيه هو أن يكونوا أحراراً في أن يفعلوا ما شأؤوا. من بين أنظمة الحكم الستة يحتل النظام الأول (حكم الضرورة) والنظام الأخير (حكم الديمقراطية) المكانة المميزة لتقديم نقطة البداية الأكثر صلابة والجيدة لتأسيس نظام الحكم الفاضل حيث يؤسي الفارابي سائراً على درب أفلاطون (الجمهورية) المبدأ الأول للديمقراطية وهو مبدأ الحرية ومن ثم فهو يسمى نظام الحكم الديمقراطي بنظام الحكم الحر، والمبدأ الثاني هو المساواة، ويحدد هذان المبدأان أساس السلطة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم وموقف المواطنين من بعضهم البعض، كما يشترط وجود ثلاثة خصال في حاكم نظام الحكم الفاضل وهي الفلسفة والجرأة وحب الحرب، وهو الحاكم الأسمى الذي يعتبره مصدر كل قوة ومعرفة في نظام الحكم من خلاله يتعلم المواطنون ما ينبغي عليهم أن يعرفوه ويفعلوه، لذلك فإن الجمع بين العلم الإلهي والعلم السياسي، يعني التشديد على الأهمية السياسية للمعتقدات الصحيحة عن الموجودات الإلهية، هكذا يوحد الفارابي بين النبي الحاكم والفيلسوف الحاكم إلى حد كبير فكلاهما حاكم أسمى بصورة مطلقة.¹

¹ ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، المصدر السابق، ص 308، 311، 312، 322.

يرى الفارابي ان الإنسان يميل بصورة مطلقة إلى الاجتماع مع الآخرين وهذا الميل ميل فطري، حيث لا يستطيع الإنسان أن يحقق حاجياته بمفرده لذلك فهو بحاجة إلى من يكمله في تحقيق الحاجيات والمنافع ويسمى بالتالي الحيوان الإنسي أو الحيوان المدني، وعلى هذا الأساس رفض الفارابي إمكانية عزل الفرد عن المجتمع رفضاً حازماً نظراً للمسلمة التي تربط كمال الإنسان وكمال الدولة¹. والهدف من وراء هذا الاجتماع حسب الفارابي يكمن في تحقيق السعادة الأخروية، من هنا نلمس التوجه الأخلاقي والديني في فكر الفارابي السياسي ويصبح الاجتماع وسيلة وليس غاية في حد ذاته.

وينظر الفارابي مثل أفلاطون وأرسطو إلى المدينة على أنها الوحدة الأولى الصغيرة التي تكون كلا سياسيا والتي يحقق فيها الإنسان كماله السياسي، ولكن خلافاً لهما فإنه ينظر إلى المدينة التي يتوقع أن يزدهر فيها نظام حكم فاضل من خلال ثلاث مؤسسات بشرية كاملة وهي: الأكبر في الحجم، وهي مؤسسة كل الناس في العالم المأهول بالسكان، والمتوسطة الحجم وهي مؤسسة أمة في جزء من العالم المأهول بالسكان، والأصغر في الحجم وهي مؤسسة سكان مدينة في جزء من الأرض تسكنه أمة.²

ويشبه الفارابي المدينة الفاضلة بالجسم الحي الكامل، والتي تتعاون أعضاؤه فيما بينها لتقوم بوظائفها على أكمل وجه، حيث يقوم كل عضو بوظيفة معينة، ويحكمها كلها العضة الأكثر كمالاً وهو القلب وهكذا تستمر الحياة، كذلك هي أجزاء المدينة، فكما أن الجسم يؤلف وحدة، فإن المدينة تكون مرتبطة أجزاؤها بعضها البعض مرتبة بتقديم بعض وتأخير بعضها

¹ أحمد داود أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة إبراهيم البيومي غانم، تقديم محمد عمارة، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1427هـ، 2006م، ص36.

² ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، المصدر السابق، ص323.

الآخر، لذلك فإنه ليس كل عضو يصلح أن يكون حاكماً، وذلك نظراً للشروط التي يجب أن يتميز بها الحاكم والتي ذكرناها سابقاً.¹

يتضح لنا مما سبق أن التراث الفكري الإسلامي على الرغم من استفادته من بعض المصادر السابقة مثل الفلسفة اليونانية، فإنه جاء بنظرة جديدة للعالم تركز على أن التسامي الوجودي ووحدة الله يمثلان العلة الأولى الوحيدة لكل ما يحدث، ففي نظر شتراوس تعتبر فكرة الدولة المثالية ذات الرسالة الجوهرية المحدد وجودياً إحدى الفروض البنائية في تاريخ النظرية السياسية الإسلامية، لذلك تميز فكر الفارابي بالمثالية نظراً لتأثره بأفلاطون وأرسطو، كما أن الفارابي حاول التوفيق بين العقل والنقل أي بين الدين والفلسفة وذلك من خلال ذكره للمدن الفاضلة بتدخل العامل الديني والأخلاقي مباشرة.

2/- الفلسفة السياسية اليهودية "موسى بن ميمون 1135 - 1204م".

لقد تطورت الفلسفة السياسية اليهودية في العصور الوسطى في سياق وحي إلهي اتخذ صورة القانون بدل العقيدة، هذا القانون يهدف إلى تعيين وتنظيم سلوك ومعتقدات جماعة بأكملها، كما تنبثق الفلسفة السياسية اليهودية من مناقشة موضوع آخر وهو تفسير الكتاب المقدس، والخصائص الرئيسية للقانون الإلهي، والصياغة النسقية للتشريع التلمودي والدفاع عن اليهودية، لذلك اهتم يهود العصور الوسطى بالفلسفة السياسية لأنهم أنفسهم نظروا إلى تفرقهم على أنه موقف شاذ، وعقاب إلهي مقدر على فجور الناس، فكما أن الخطيئة أدت إلى تدمير الدولة اليهودية فكذلك ستؤدي التوبة والندم إلى استعادتها، ومع ذلك تنشأ صعوبة عندما نتجه إلى كتابات الباحثين من اليهود في العصور الوسطى، وهي أنهم لم يكتبوا أبحاثاً سياسية من حيث هي كذلك، وليس عندهم الكثير في طريقة تدعيم المعالجة الموضوعية للمسائل

¹ كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، د ط، دار الفكر اللبناني، بيروت، ص 98.

السياسية وينبعث التقديم غير الموضوعي لفلسفتهم السياسية من الحاجة إلى الفلاسفة اليهود إلى تبرير نشاطهم الفلسفي أمام محكمة القانون الموحى به، لذلك فإن ما يفترض أن يكون موضع الاهتمام الرئيسي للفلسفة السياسية في العصور الوسطى، أي برهنة على الانسجام بين تعاليم الوحي وتعاليم أرسطو يفرض مسبقاً مشروعية التفلسف وكما يتضح من الفصل الخاص بالفارابي، تتطلب البرهنة مع مشروعية المساعي الفلسفية حججاً لا تستمد من التعاليم الوحي ولا من تعليم أرسطو، فالضرورة الأولى هي فهم القانون الموحى به بطريقة تسمح بوجود فلسفة، لذلك فإن العامل الحاسم بالنسبة لليهودية في هذه المهمة قام به موسى بن ميمون، فقد كانت هيمنته على الفلسفة اليهودية هي من ذلك النوع الذي يجعل المرء يستطيع أن ينظر إلى تعاليمه على أنها الجوهر.¹

تقول الموسوعة اليهودية عن موسى بن ميمون أنه "أشهر شخصية يهودية في الحقبة ما بعد التلمودية، هو أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي الإسرائيلي، ولد في قرطبة في العاشر من مارس 1135م، وتوفي في الثالث عشر من ديسمبر عام 1204م في الفسطاط بمصر عن عمر يناهز 69 سنة ودفن في طبرية، كانت ولادته في حقبة يعتبرها الكثير من المثقفين، نهاية العصر الذهبي للثقافة اليهودية في الأندلس، لم تأت شهرة ابن ميمون بسرعة، إلا بعدما تم تعيينه كواحد من أطباء الفاضل نور الدين علي الذي عينه صلاح الدين وزيراً، وكان حاكم مصر الفعلي بعد مغادرة صلاح الدين عام 1174م، وفي عام 1177م تم تعيينه رسمياً رئيساً للطائفة اليهودية في الفسطاط. كما كان لابن ميمون الأثر البالغ على ما جاء بعده من فلاسفة يهود وعلى تطور اليهودية²، كما لا يمكن إغفال تأثيره على مفكرين مسيحيين مثل توما الإكويني، ألبرت الكبير، مايستر إيكهارتن، الأمر الذي يجعله واحداً من أبرز رموز

¹ ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، المصدر السابق، ص335، 336.

² سلمى بوغازي، الفلسفة اليهودية، ط1، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2016م، ص248-256.

الفكر الغربي، وبين الباحثين المعاصرين، كما حظي بأهمية فائقة عند الفلاسفة خاصة ليو شتراوس.

هناك مثل شعبي من القرون الوسطى منقوش على قبر بن ميمون يقول: "ما بعد موسى (التوراة) غير موسى (بن ميمون)"، وهذا يدل على تأثيره الكبير على الفلسفة اليهودية حيث ألف مجموعة من الأعمال تبحث في اليهودية أو الشرع الرباني، الفلسفة وكذلك نصوص طبية، كتبت معظم أعماله بالعبرية واليهودية، كما نجد من أعماله اليهودية: تفسير المنشأ، كتاب التفاسير، رسالة إلى اليمن، دليل الحائرين وهو عمل فلسفي يسعى إلى التوفيق بين فلسفة أرسطو واللاهوت اليهودي، بالإضافة إلى الفصول في الطب.¹

ترى الباحثة اليهودية تمار رودافسكي من خلال كتابها "موسى بن ميمون" الذي ترجمه إلى العربية جمال الرفاعي، أنه على الرغم من تبوء بن ميمون منصب رئيس الطائفة اليهودية في مصر واشتغاله بتفسير الكثير من النصوص اليهودية المقدسة، إلا أن عقليته كانت عقلية عربية إسلامية خالصة في كل ما يتعلق بنتاجه الفلسفي والديني سواء ذلك الذي كتبه باللغة العربية أو الذي كتب باللغة العبرية وتطرق فيه إلى بحث قضايا: الذات والصفات الإلهية، خلق الكون والإنسان، النفس البشرية والحرية والجبر والاختيار، البعث والخلود والسعادة الإنسانية، لكن إلى أي مدى يمكن اعتبار كتابي موسى بن ميمون "دلالة الحائرين" و"كتاب المعرفة" من المصنفات الفلسفية بالمعنى العلمي المتعارف عليه؟ لقد وقع الاختلاف كثيرا في شأن مصنفاته وما إذا كانت مؤلفاته دينية ذات صبغة فلسفية، أو مصنفات فلسفية ذات

¹ محمد حلمي عبد الوهاب، موسى بن ميمون حلقة وصل في تاريخ الفلسفة السياسية، مجلة الحياة، 2016، ص1، 2.

صبغة دينية، فحسب ما يذهب إليه الكثير من الباحثين الغربيين في مقدمتهم شتراوس في تقديمه لكتاب "دلالة الحائرين" فإنه يرى أن أعماله متعلقة بالدين وليس الفلسفة.¹

يرى شتراوس أن الإنسان هو من بين كل الأنواع حيوان سياسي، وهو وحده من يحتاج إلى التأمل لكي يبقى، حيث يستطيع عن طريقة ملكته العاقلة فقط أن يحقق ما هو ضروري للاحتفاظ بالذات، وذلك يعتمد على تقسيم العمل، وعلى ترتيب اجتماعي منظم، حيث تزداد حاجة الإنسان إلى أن يعيش في مجتمع منظم بصورة كبيرة بسبب التنوع الهائل بين الناس، لذلك فإن المجتمع يحتاج إلى حاكم يقدر أفعال الأفراد فيكمل ما هو ناقص ويخفف ما هو مفرط، ويحدد الأفعال والعادات الأخلاقية، حتى يختفي التنوع الطبيعي عن طريق الوئام ويصبح المجتمع من ثم منظماً تنظيماً جيداً والوسيلة التي يختفي عن طريقها هذا التنوع الطبيعي هو القانون، وهذا القانون كما يقول موسى بن ميمون: "له أساس فيما هو طبيعي".

يرى ابن ميمون أن الله جعل إرادته تتجلى للناس قبل "موسى" وبعده، بيد أن أنبياء الشعوب الأخرى يختلفون تماماً عن النبي موسى، لدرجة أن ابن ميمون يعلن أن لفظ "نبي" لا يمكن أن ينطبق على كليهما المعنى نفسه وقد حافظت أعمال ابن ميمون التشريعية على المناقشة التفصيلية لأسبقية النبي موسى ومن هذه الأعمال "شرح على المنشا" (المنشا هي أقدم أجزاء التلمود) و"الشرعة". حيث يميز نبوة موسى عن نبوة الأنبياء الآخرين فنجد مثلاً: ما استقبله إبراهيم من الله لم يكن له صورة القانون لأن مجهوداته الخاصة بالإقناع كانت تفتقر إلى وسائل الإلزام، يعني أنه ليست هناك محاولة واضحة من جانب هؤلاء الأنبياء لتأسيس أو تطوير نظام اجتماعي وسياسي، إن تميز موسى وعلامة تفوقه على الأنبياء الذين سبقوه

¹ محمد حلمي عبد الوهاب، موسى بن ميمون حلقة وصل في تاريخ الفلسفة السياسية، مجلة الحياة، 2016، ص1، 2.

والذين جاؤوا بعده يكمنان في أنه النبي المشرع الوحيد، وينجم عن هذا أن القانون الإلهي الكامل والوحيد، وهو ثابت لا يمكن أن يتغير.¹

تعطي الفلسفة السياسية اليهودية، مثل الفلسفة السياسية الإسلامية أهمية عظيمة للنبوة، حيث ينظر ابن ميمون إلى النبي على أنه يؤدي وظيفة سياسية حاسمة، فالإيمان بالقانون الإلهي يفترض بصورة غير مشروطة الإيمان بالنبوة، لأنه إذا لم يكن هناك نبي، لا يمكن أن يكون هناك قانون إلهي.

يتحد تعليم ابن ميمون الخاص بالنبوة مع تعليم الفلاسفة المسلمين في نواح أساسية، فهو يميز بين ثلاثة آراء بالنسبة للنبوة التي يعتنقها الذين يسلمون بوجود الله، حيث يقول الرأي الأول: يختار الله من يريد ويحوّله إلى نبي، لذلك فإن الشروط الوحيدة للنبوة هي الخيرية اليقينية والأخلاق السليمة، أما الرأي الثاني فيعرفه ابن ميمون بأنه رأي الفلاسفة وهو أن النبوة هي النتيجة الطبيعية لأن يحقق المرء في نفسه الكمال الأقصى الذي يكون ممكناً في النوع البشري كله، أما الرأي الثالث فهو يؤكد على أن الاستعداد الطبيعي والتدريب هما الشرطان الضروريان للنبوة، لذلك فإن النبوة تعرف بأنها فيض من الله إلى ملكة شخص ما العقلية ثم إلى ملكته الخيالية، ولكي يستقبل شخص ما هذا الفيض الإلهي لا بد أن يبلغ الكمال الأقصى الممكن بالنسبة للنوع البشري من ناحية العقل والأخلاق والخيال، وبسبب كمال عقل النبي فإنه يمتلك المعرفة المباشرة بالحقائق النظرية التأملية وهو خلافاً للفلاسفة ليس بحاجة إلى الاستعانة بمقدمات واستدلالات لكي يفهم وبالتالي فإن النبي يفوق الفيلسوف في كل مسألة يفوق فيها الفيلسوف من هم ليسوا بفلاسفة.

¹ ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، المصدر السابق، ص 339، 340، 341.

يقول ابن ميمون في إفادة عن العلم السياسي الذي ورد في كتابه "رسالة في فن المنطق" بعد أن لاحظ أن الفلاسفة كتبوا كتباً كثيرة في العلم السياسي "لقد استغنى الناس في هذه الأزمنة عن كل هذا أي أنظمة الحكم والنواميس وحكمتهم الأوامر الإلهية"، يرى شتراوس أنه يفترض بقوله هذا أن التعليم العملي للفلاسفة في مسائل ذات صلة بالسياسة ليس ضرورياً وذلك نظراً لهيمنة الدين الموحى به. إن المسألة الحاسمة هي أن ابن ميمون ينظر إلى القانون الذي يقدمه النبي الأسماء على أنه يفوق بصورة مطلقة قانون الفيلسوف والمدن التي يؤسسها الفلاسفة ويحكمها قانونهم أدنى من المدن التي يؤسسها النبي ويحكمها قانونه، لأن الفيلسوف المشرع أدنى من النبي المشرع.¹

يرى شتراوس أن ابن ميمون عمل على التوفيق بين الفلسفة اليونانية والإيمان والعقل والفلسفة من خلال كتابه "دلالة الحائرين"، الذي يمثل المعتقدات الدينية في مظهرها الخارجي والحقائق الفلسفية في بعدها الداخلي.

وقد تناول ابن ميمون مجمل هذه القضايا في أعماله على نحو شديد التأثير بالفارابي، ومن هنا فإنه كثيراً ما يوصف بأنه التلميذ الأمين لفلسفة الفارابي، وما يؤكد ذلك هو أحد خطاباته التي بعثها إلى مترجمه والتي جاء فيها: "لا تدع كتب المنطق تشغلك كثيراً سوى تلك التي ألفها أبو نصر الفارابي، إن كل ما ألفه الفارابي يتسم بقدر كبير من الحكمة، وأن أفكاره تساعد المرء على فهم الحقائق، وإن الشك لا يرقى إلى حكمته". وكان للكشف عن هذا الخطاب الذي بعثه ابن ميمون إلى مترجمه، والذي أعلى فيه من شأن الفارابي، أعظم الأثر في قيام كثير من الباحثين بالكشف عن مدى تأثيره بكل ما أنتجه الفارابي، فذهب الباحث "ديفدسون" إلى أن ابن ميمون اقتبس فقرات مطولة من كتابي "آراء أهل المدينة الفاضلة"

¹ ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، المصدر السابق، ص 345.

و"فصول المديني" للفارابي في تفسيره لأحد النصوص المقدسة عند اليهود، وذهب عدد آخر من الباحثين إلى أن مقال موسى بن ميمون عن المنطق يعد تلخيصاً لأعمال الفارابي في المنطق.¹

لقد اشتهر ابن ميمون بأنه أول من وضع للديانة اليهودية أصولاً اعتقادية يجب على كل يهودي الإيمان بها وأخذها تسليماً وتقليداً، وحالة إنكار أصل واحد منها لن يستحق اليهودي نصيباً في العالم الآتي، وكانت هذه الأصول الثلاثة عشر محل اهتمام بالغ من قبل كل مفكري اليهود منذ عصر ابن ميمون إلى يومنا هذا، وتحت تأثير ازدهار مبحث أصول الدين في الثقافة الإسلامية، كان ابن ميمون مدفوعاً لإقامة أصول مماثلة لليهودية، ولم يكن ابن ميمون على صلة بالفكر المسيحي ولذلك لم يكن دافعه نحو وضع أصوله الإيمانية من التراث المسيحي بل من محيطه الثقافي والحضاري الإسلامي وحده.²

كان هدف ابن ميمون من الأصول الثلاثة عشر هو أن يحصل على إجماع كل الناس عليها على اختلاف مراتبهم في التصديق: البرهانيون والجدليون والخطابيون، ذلك أن هذه الأصول تتنوع بين الأصول الفلسفية البرهانية الخالصة: وجود الله ووحدانيته ونفي الجسمية عنه وقدمه، والأصول الجدلية: أنه الأحق بالعبادة وعلم الله بأفعال البشر، والأصول الخطابية الشعرية: علو نبوة موسى وأيام المسيح ونفي نسخ التوراة، إن هذه الأصول وبنوعية كل أصل منها هي تحقيق لمشروع الفارابي في الجمع بين الفلسفة والدين، إذ سبق للفارابي أن ذهب إلى أن الاجتماع البشري لا يستقيم إلا باعتناق الجمع لآراء صادقة حول طبيعة الوجود وطبيعة المبدأ الأول وما يصدر عنه من مبادئ وبتمثيل كل هذه المبادئ للجمهور بطريقة خيالية

¹ جهاد فاضل، ابن ميمون فيلسوف ازدهر في ظل الإسلام، جريدة الراية، 2017، ص2، 3.

² أشرف حسن منصور، أثر الفارابي وابن رشد في صياغة موسى بن ميمون للأصول الثلاثة عشر للديانة اليهودية، مجلة ألباب، العدد6، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات، 2015، ص3.

شعرية تسهل عليهم تقبلها والاعتقاد بها لذلك كان للفارابي وكذلك ابن رشد أثر كبير في صياغة ابن ميمون للأصول الثلاثة عشر للديانة اليهودية، مما يدل على أنه كان يتعامل مع التراث الفلسفي الإسلامي بالطريقة التوفيقية والتلفيقية، فهو يجمع أفكار فارابية مع أفكار رشدية يمكن أن تكون متعارضة مع بعضها البعض.

وإذا كانت أصول ابن ميمون الثلاثة عشر هي محاولة منه لإضفاء العقلانية على الديانة اليهودية، فإن هذه المحاولة لم تكن ناجحة تماما، لأنها جمعت تلفيقا بين تراثين فلسفيين متعارضين وهما المشائي والأفلاطوني، مع عقائد دينية خاصة باليهودية وحدها.¹

لذلك فإن الدارسين والنقاد أجمعوا على أن ابن ميمون فشل فشلا ذريعا في تبرير تعاليم الديانة اليهودية وإعطائها معقولية، حتى إن أنصاره وبسبب تأويل نصوص التوراة على الطريقة الفلسفية أظهروا الأمور الدينية بمظهر السخرية، وبدلا من أن يكون كتابه هداية للحائرين الباحثين عن الحقيقة في زمن سجال العقل والنقل ونبراسا للمعتقدين، كان ابن ميمون أول الحائرين الذين غرقوا في بحور الفلسفة.²

في الأخير نستنتج أن ابن ميمون سعى لحماية العامة من عدم الاستقرار المحتمل الذي يمكن أن ينتجه العقل الشكوكي، وذلك نظرا للدور الذي يلعبه العقل في المجتمع السياسي، فالعقل في نظر ابن ميمون وشتراوس مال لأن يدفع بأفراد المجتمع إلى التشكيك في التقاليد التي حافظت على تناغم كل شريحة من شرائح المجتمع، يتضح مما سبق أن شتراوس اهتم كثيرا بالفلاسفة الذين سبقوه خاصة ذوي الانتماء الديني، ويعود هذا الاهتمام إلى قناعته بوجود تأثير كبير تاريخيا للأفكار العقائدية على التوجه السياسي.

¹ أشرف حسن منصور، المرجع السابق، ص 20، 21.

² عبد الرحمان خلفه، نظرية المقاصد عند موسى ابن ميمون، مقال، كلية الشريعة والاقتصاد بجامعة الامير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ص 23.

III- الفلسفة السياسية الحديثة.

1- نيكولا ميكافيلي (1469 - 1527م).

يعتبر عصر النهضة من أهم المراحل التاريخية التي مهدت للفكر السياسي الحديث بجميع نواحيه وتطبيقاته، حيث عرف العالم الغربي في هذه المرحلة تحولات عميقة شملت جميع النواحي، فالأزمة الاقتصادية أدت إلى جمود مادي وخراب طبقات شعبية كبيرة، ليأتي وباء الطاعون سنة 1348م، ليقضي على ثلث سكان فرنسا وبريطانيا، بالإضافة إلى الاضطرابات السياسية والإيديولوجية، فبذخ الكنيسة وانقسامها أدى إلى تمزق المسيحية، وهكذا تعددت الحروب بين الأمراء والذي زعزع الرأي العام، وبعد الأزمة الاقتصادية جاءت ملامح عصر النهضة الجديد، حيث أعيد توزيع القوى الروحية بنوع من العدالة، وهو الشيء الذي أثر في ميكافيلي مما دفعه إلى وضع مبادئ ونصائح ووجهها الأمير إلى فلورنسيا.

ينتمي ميكافيلي إلى الطبقة البرجوازية الفلورنسية العريقة، مارس عدة مهام سياسية ودبلوماسية، وكان بصورة خاصة الأمين العام لمجلس العشرة المكلف بالسلام والحرية، منذ سنة 1498م قبل أن يتنحى عن الحياة السياسية بعودة آل مديتشي في عام 1512م، ومع ذلك أهدى كتابه المشهور "الأمير" المكتوب عام 1513م إلى واحد من هذه العائلة لعله يرضى عليه، إلا أنه خاب أمله من جديد، كما ألف "مقالة حول إصلاح دول فلورنسيا" عام 1519م، لكن لم يؤخذ بنصائحه ليصبح هو مجرد مؤرخ رسمي.¹

كانت إيطاليا في عهد ميكافيلي مقسمة إلى خمسة أقاليم وهي:

¹ جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ترجمة ناجي الدراوشة، ج1، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2010م، ص200.

1/- مملكة نابولي في الجنوب.

2/- ميلان في الشمال الغربي.

3/- جمهورية البندقية في الشمال الشرقي.

4/- جمهورية فلورنسا.

5/- الدولة البابوية في الوسط.

بالإضافة إلى هذه الدول الكبرى هناك العديد من الدويلات الصغيرة التي يحكمها الطغاة، هذا يعني أن إيطاليا كانت تفتقر إلى حكومة مركزية قوية، هذا ما جهل ميكافيلي يبحث عن السبيل الكفيل لإخراج إيطاليا من هذا المأزق، وتوحيد أقاليمها وخلق الروح الوطنية والشعور بالانتماء من أجل بناء دولة قوية حرة بعيدة عن الصراعات.¹

ويرى ليو شتراوس أن ميكافيلي اختلف عن الفلاسفة السياسيين السابقين جميعاً، فهو المفكر السياسي الوحيد الذي أصبح اسمه شائعاً في الاستخدام لتحديد نوع معين من السياسية، يكون توجهها بالتحديد اعتبارات المنفعة التي تستخدم كل الوسائل لتحقيق غايتها من أجل تعظيم الذات لرجل السياسة، حيث يقول ميكافيلي: "إنني أعرف أن الكثير قد كتب في هذا الموضوع (في كيف يحكم كالأمرء رعاياهم)، فإنني أخشى أن تعد كتاباتي في هذا الموضوع غروراً، وأنني أدعي الاختلاف عن الآخرين في مناقشة هذا الموضوع لكن قصدي هو أن أكتب شيئاً مفيداً للذين يعلمون... لأن الكثير قد تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يروها، ولم يعرفوا أنها موجودة بالفعل، فهناك فرق شاسع بين كيف يعيش المرء وكيف ينبغي عليه

¹ نور الدين حاروش، المرجع السابق، ص 279.

أن يعيش"¹، وعلى الرغم من أن عمل ميكيا فيلي السياسي الكبير يحاول في ظاهره إعادة ميلاد الجمهورية الرومانية القديمة، فإنه يستعيد شيئاً قديماً تم نسيانه، فهو كان معجباً بالجمهورية الرومانية واعتبرها مثله الأعلى، كما أعجب بمؤسساتها السياسية، وكان يرى أنها تمثل ذروة ما حققه الإنسان من أنواع وصور الحكم، والمنطق الذي اعتمد عليه في تحليل الواقع الإيطالي، هو أنه ينبغي فصل الأخلاق والدين عن الدولة، لأنهما يخضعان للقوانين السياسية التي تقوم على أساسها، حيث أقر استخدام الحكام لوسائل غير أخلاقية لتحقيق غاية أو مصلحة البلاد، وذلك من خلال الصفات الأساسية التي اقترحها على الأمير، ويرجوه ألا يحيد عنها². وهي أنه يجب على الأمير ليعلو أن يكون رجلاً ماهراً أو مدعوماً بالثروة وتكوين إمارة ما يمكن أن ينتج عن مهارة موفقة ماثلة في اكتساب الأمير لعطف مواطنيه، وهو يختار مستشاريه بعناية متحاشياً أن يترك لهم أدنى قطعة من السلطة الحاسمة، متفرغاً للدفاع عن سلطته والعمل على بسطها بكل الوسائل بما في ذلك الجريمة إذا كانت ثمة ضرورة، إذ إنه من الأسلم للأمير أن يكون مهاباً مخافاً من أن يكون محبوباً حتى لا يسيء الناس إليه بسهولة، لأن المحبة بنت المصلحة الشخصية المرتبطة بالمنفعة، بينما علاقة الخوف من العقاب فتبقى ثابتة ولا تتأثر بأي عامل زمني عكس المحبة التي تنتهي بزوال المحبة كما أنه يجب على الأمير أن يعنى بسمعته فحصنه الأمان هو احترام شعوبه، هكذا يعترف ميكيا فيلي بقوة الرأي العام، وتبدو سياسته كمزيج دقيق محكم من القسوة والرياء حسب الظروف وحسب طبيعة المسائل الخاصة لأن العبرة بالنتائج فإذا نجح الأمير في أن يحفظ حياته وأن يصون دولته، فإن جميع الوسائل التي يكون قد توسل بها يحكم عليها بأنها مشرفة، تنطبق القاعدة على علاقاته مع الخارج، فلا قيمة لوعده أو معاهدة إلا بقدر ما يظان مطابقين لمصالح الأمير، بل لا يضيع الأمير

¹ نيكولا ميكيا فيلي، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، ترجمة خيرى حماد، ط4، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 2002، ص255.

² ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، المصدر السابق، ص430.

فرصة للتوسع على حساب الآخرين، كما أن نجاح الأمير يتوقف على مروءته وجرأته وشخصيته لتحقيق المصلحة العليا لإمارته¹، ومن جهة أخرى يرى بأن كل الناس أشرار وشرهون ونفعيون لأنهم يتابعون رغباتهم الأنانية، ولا يتصرفون إلا تبعاً للأجل القصير، وليس للأجل الطويل، بحيث أن أي واحد منهم لن يريد التضحية بربح مباشر لفائدة ربح سيتحقق في المستقبل، إن الأجل القصير يرتبط بفكرة أن غنى البعض لا يمكن أن يتم إلا على حساب الآخرين، والأمير سيلعب على أنانية رعاياه وبذل أن يجبرهم على التخلي عنها سيدرجها في منظور الأجل الطويل، وسيقلل من قيمة الشر بتحويله إلى كلفة إنتاج خير قادم، إنه يدخل فكرة الاستثمار والنمو في التي تتضمن أن غنى البعض لم يعد يجر معه إفقار الآخرين، وهو بهذا يشجع المنافسة التي من نتيجتها زيادة قوة المدينة وهنا يظهر منطق المفيد والنفعي، لذلك فإن علاقة الأمير برعاياه اقتصادية سواء تعلق الأمر بالأموال أو الألقاب الشرفية أو المكافآت، وهو يستعملها كوسائل في خدمة الغاية التي هي "المدينة" ومن الممكن أن نقرأ الاستراتيجية النفعية للأمير كعلم ظواهر الوعي السياسي لرعاياه، فيجعلهم يقتربون تدريجياً من وعي المفيد والضار مما يقودهم إلى وعي الزمن ومن ثم إلى "العقل الأولي" وبهذا يتشكل وعي العدل والظلم أو الوعي السياسي بدقة، ويكمن تدخل الأمير إذن في تحقيق المساواة بين الأنانيات الفوضوية وذلك بإدخالها في مجتمع تنافسي يوجهه منظور الأجل الطويل، هذه المساواة ترتبط منطقياً بنموذج السلطة الذي يمثله الأمير، كما أن المجتمع عند ميكافيلي مقسم إلى ذرات لهذا فإن من الضروري أن تكمن مثل هذه السلطة في شخص واحد، حيث أن الأفراد يجب أن يضعوا كل شيء بين أيدي رجل واحد، لكن مع ظهور صراع الطبقات تتعدد الأمور.²

¹ جان توشار، المصدر السابق، ص 354.

² فرنسوا شاتليه، إيفلين بيزيه، أوليفيه دوهاميل، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ص 1020، 1021.

وينطلق ميكيافيلي من فكرة أن صراع الطبقات هي معطى لا يمكن تجاوزه، فوجود طبقات اجتماعية متعادلة بين الأغنياء والفقراء، هو علامة على سيرورة تحديد نوعي تحطم المساواة الكمية وتسمح بإقامة علاقات بين أجزاء متنافرة، حيث يكتب في الفصل التاسع من الأمير: "إن الإنسان الذي صار أميراً إما بسبب الخطوة الشعبية (الفقراء) أو خطوة الكبار (الأغنياء) ليس بحاجة لفضيلة". لهذا يبحث ميكيافيلي حسب شتراوس عن تنظيم سياسي بإمكانه أن يقيم المساواة في سياق اقتصادي قائم على اللامساواة، كما يقول في كتابه خطب حول العشرية الأولى لتيت ليف 1513 - 1519 "كم هو سهل العمل على تسيير كل الأمور في الجمهورية لم يفسد الشعب فيما بعد، حيث تسوده المساواة، لا يمكن أن تكون هناك إمارة وحيث لا توجد المساواة، لا يمكن أن تكون هناك جمهورية"¹، لذلك نجد أن ميكيافيلي يستعيد التحليل الكلاسيكي التقليدي لأشكال الحكم الثلاثة ويؤكد على تفوق النموذج المختلط، فهو الأمتن والأبقى، حيث يحكم الأمير والعظماء والشعب معاً الدولة وهو يلح على أهمية الميثاق الدستوري، ويرى أن النظام المدني لا ينسجم مع وجود طبقة نبلاء إقطاعية.²

يرى شتراوس أن فصل الدين عن الدولة في نظر ميكيافيلي لا يعني كراهيته للديانة المسيحية، لكنه عارضها معارضة شديدة، لأن الدين حسب علم فضائل مغلوطة أي أن المسيحية تعلم الخضوع والذل وإنكار الجسد ثم تأجيل أمل الإنسان في الفرح والسعادة إلى ما بعد الموت، ومن جهة أخرى يرى أن الدين هو الوسيلة في يد الحاكم يسلطها على رؤوس المحكومين، لهذا اعتبر من ألد أعداء البابوية التي كانت تتهمه بالإلحاد والخروج عن تعاليمه، أما أهمية الدين للحاكم حسب، فتكمن في سهولة قيادة الشعب، كما أنه يعمل على

¹ فرنساوا شاتليه، المرجع السابق، ص1023.

² جان توشار، المصدر السابق، ص355.

تقوية وحدته وزيادة تماسكها¹، والدولة في نظر ميكيافيلي هي معطى ووجود، والفرد تابع لهذه الدولة وخاضع لها ولجمهوريته متطلبات استبدادية تسلطية بقدر ما لحكم الأمر الاستبدادي، حيث تمارس الدولة الأميرية أو الجمهورية إكراهها على الفرد متجاوزة الخير والشر، وقد تصل إلى الجريمة، انطلاقاً من هذا يتضح حسب شتراوس أن السياسة فن عقلاني في مبادئه وهي كذلك فن وضعي بمعنى أنها ترفض كل مناقشة حول القيم والغايات.

لذلك فالدين يجب أن يلحق بالدولة فهو أداة للسلطة وعنصر تماسك اجتماعي، أما الإنجيل في نظره فقد أضعف الهمم وقّس المساكين وجعلهم يميلون إلى التأمل بدل الانصراف إلى الحياة الفعالة، ولقد قاده موقفه هذا إلى علمنة الدولة وتمجيدها إلى نتائج عديدة منها:

- عداً للإمبراطورية ولكل ما يذكر بالكونية المسيحية، احتقار الأرستقراطية النبيلة ذات الأصل الإقطاعي وتصور واقعي خصوصاً للعلاقات بين الدول.

يفضل ميكيافيلي النظام الديمقراطي في حالة وجود مساواة اقتصادية وقد أعجب بالنظام الجمهوري الذي وجد في القدم، وعارض النظام الأرستقراطي لأنه يفرق بين الشعب، لكن يبقى أفضل الأنظمة على الإطلاق هو الحكم الملكي ويكون بانتخاب الحاكم الملك وهو ليس الحكم الملكي المتوارث المعروف.

إن واقعية ميكيافيلي جعلت ما كتب يحدث ضجة في الأوساط السياسية وأفكاره قابلة للتجسيد، فقد استفاد منها الكثير من السياسيين من بينهم نابليون وهتلر وموسيليني وغيرهم، والفلسفة السياسية عنده هي غاية في حد ذاتها وعلى الحاكم أن يبتعد عن الأفكار المسبقة ويهتم بالدرجة الأولى بالدولة وحريتها منكرًا في ذلك التشريع الإلهي والقانون الوضعي،

¹ محمد فتح الله الخطيب، مبادئ العلوم السياسية، تطور الفكر السياسي، د ط، دار الفكر العربي، د ب، 1998م، ص 102.

وفصل فصلا جذريا بين مدينة الله ومدينة البشر وهكذا مهد ميكيا فيلي لبناء صيغ وإحداثيات جديدة.¹

ونستخلص من ذلك أن أفكار ميكيا فيلي السياسية كانت محصورة في اتجاهين رئيسيين: الأول يركز على المحافظة على قوة الدولة والعمل على ازديادها لأن الدولة القوية لا يمكن أن تقوم وتحافظ على كيانها إلا على أساس أخلاقي، أما الثاني فيهتم بالقوانين التي تمتلكها الدولة لأنها هي التي تحفظ أخلاق الشعب وتنمي فضائله، فضلا عن تركيزه على الحكم الديمقراطي باعتبارها أصلح الأنظمة بشرط أن يكون الشعب مستتيرا و متمسكا بالأخلاق الفاضلة.

2/- توماس هوبز:

ومع ذلك فإن البحث في مسألة النسبية لدى شتراوس في مختلف جوانبها ومنها السياسية والأخلاقية، فإن الإجابة عن هذا السؤال لا تزال بعيدة عن الوضوح، بالإضافة إلى ذلك فإن شتراوس لم يستخدم هذه الكلمة في كتاباته التي سبقت الحرب العالمية الثانية، وخاصة قبل كتاب "القانون الطبيعي والتاريخ" 1949، وبالنظر إلى ندرة الإشارة إلى مفهوم النسبية في الفترة الأولى من أعمال شتراوس، يميل المرء إلى الحد من تفسير هذه المشكلة تبعا لظهورها في أعماله في وقت لاحق، ومع ذلك، فإن فحص هذه الإشارات النادرة إلى النسبية في فترة ثبات شتراوس ولا سيما في كتابه الصادر عام 1936 وهو "الفلسفة السياسية عند هوبز" ذو أهمية خاصة لتوضيح معنى هذا المفهوم لديه، فمن خلال هذا الكتاب تشير النسبية إلى مصير الحضارة المعاصرة نتيجة للتطور التاريخي الطويل منذ البدايات الأولى للعصر الحديث، وإذا كانت دراسة شتراوس مكرسة لهوبز، فبقدر ما كان الفيلسوف الانجليزي قادرا

¹ جان توشار، المصدر السابق، ص 357، 358.

على لعب دور حاسم في الحركة الحديثة المؤدية إلى الانهيار والقطيعة مع قيم العصور القديمة، تمزق قد أصاب بالخصوص ما يتعلق بالقناعات الموروثة من الفلسفة القديمة المتعلقة بوجود أمر ثابت من الحقيقة يمكن الانتهاء عنده والاطمئنان إليه، حقيقة مستقلة عن كل إرادة ودافع بشري، هذا هو القطع مع تقاليد ما قبل الحداثة أي مع نمط من الفكر يصفه شتراوس في كتابه هذا بأنه انعكاس لفرضية ترتيب من التقييمات الطبيعية المتجسد في اللغة - قائمة بقوة خاصة لدى أفلاطون - القيم الإنسانية التي لا تعتمد على إرادة الإنسان، ومن خلال فتح هذه الفجوة عند هوبز، كما يرى شتراوس تتراءى معالم الطريق المؤدي إلى التشكيك في المطلقية لمصلحة النسبية.

وبما أن الحديث عن النسبية وتسلل روح الشك إلى شتراوس لم يظهر في كتاباته إلا لاحقاً، وبالضبط بعد اطلاعه على فلسفة هوبز السياسية والأخلاقية، فإن التمزق الذي وقع لديه مع التقاليد لا يشكل تمزقاً نهائياً أو قطيعة كلية، بل يعني أن الشك أصبح له مكان في فلسفة شتراوس في أعقاب تعرفه على هوبز وهو لا يعني أن الكلمة الأخيرة ستكون له، فمن جانبه أصبح شتراوس مقتنعاً في السنوات التي سبقت نشر كتابه "الفلسفة السياسية عند هوبز" بضرورة دراسة نشأة الحداثة السياسية وأسباب ظهور الاختلاف بين الفكر السياسي الحديث والكلاسيكي، وهنا يفترض شتراوس العودة إلى فلسفة ما قبل العصر الحديث عندما صاغ ملاحظات حول مفهوم السياسي عند كارل شميث، نجد شتراوس هنا مقتنعاً أنها لا إمكانية لفهم الفلسفة السياسية الحديثة إلا في ضوء دراسة وفهم الفلسفة السياسية الكلاسيكية ويشير إلى أن الوضع الحديث الذي أنتج الشك والنسبية، يمكن أن يعاد توجيهه من منظور سابق أي العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية نفسها، فقد نجد مبررات لهذا النزوع، ومع ذلك ففيما يتعلق بهذا التأكيد على أن تساؤلاتنا الرئيسية تنشأ بالضبط من احتمال العودة إلى فلسفة ما قبل الحداثة،

ولكن مع مراعاة المخاطر والتحديات التي قد تنشأ عن هذه الفكرة أي عندما نحاكم الفلسفة المعاصرة بمعيار الفلسفة الكلاسيكية أو العكس، إن السير في اتجاه قبول النسبية سيقود نحو العدمية التي عرفت أوروباً وألمانيا بالخصوص قبيل وبعد الحرب العالمية الثانية، وصعود نزعة الكراهية والتعصب، لا بد مع ذلك أن ندرس فكر شتراوس عن قرب، أي من خلال فهمه لمسألة النظام الطبيعي الذي يجب أن يعارض الطبيعة، فالطبيعة البشرية واحدة أو هكذا يفترض بها أن تكون، وهذا يدفع بالنسبية الأخلاقية بعيداً، ولكن مع شتراوس الذي تعرف إلى هوبز تظهر فكرة القطيعة مع المطلقية الأخلاقية لتفسح المجال أمام نسبية أخلاقية.¹

من أجل فهم أفضل للمشكلة التي أثارها شتراوس المتعلقة بالنسبية والفلسفة السياسية الحديثة - أو الحداثة - لا بد من العودة - كما يقترح - إلى منهج ما قبل الحداثة واستنهاض النظام الطبيعي مع ما في ذلك من مجازفة، ففي الفصل الأخير من كتابه حول فلسفة هوبز السياسية يكتب شتراوس: في حين نجد أفلاطون يعيد الاعتبار للتقييمات الطبيعية الكامنة في الأنساب واعتبارها حقيقية، فكأنه يظهر شيئاً جديداً لم يسمع به من قبل... ولكن في الحقيقة إن أفلاطون يظهر لغيره مسألة هي موجودة بالأساس، فإن هوبز الذي يفرض التقييمات الطبيعية كمسألة مبدأ، يتجاوزها ويهدف إلى ما هو أبعد من ذلك في فلسفة سياسية جديدة، وهي فلسفة واحدة، وبشكل غير مسبوق يمكنها أن تشكل الخطة البديلة للفلسفة السياسية، أ لم يصف هوبز الفلاسفة الآخرين بأنهم فلاسفة بالاسم أو بالظاهر فقط، أما فلسفة المجتمع المدني التي نظرت إلى الطبيعة مجردة من كل اللواحق والمساحيق وبلا تملق أو مجاملة هي فلسفة هوبز، ذكر ذلك دون خوف ولا تردد في مقدمة "التنين" الذي أهداه إلى الكونت دو

¹ Leo Strass, La philosophie politique de Hobbes, p. 53

ديفونشاير، ففي حين يعود أفلاطون إلى أخلاق أصلها الطبيعة وكل شيء يتم بناؤه لا بد أن يراعي هذا الأصل، يبني هوبز فلسفته دون مساعدة من هذا المبدأ.

إن الطبيعة البشرية سيئة متوحشة قاسية إلى أبعد حد، فلا يمكنها أن تكون نقطة ارتكاز في بناء صرح أخلاقي أو سياسي، ولهذا فإن الأخلاق في حاجة دائمة إلى دعامة من الطبيعة وليس في ذلك أية خطورة أو سوء، نجد هوبز يأخذ الطريق الذي ينطلق من الأخلاق الرسمية، وينتهي بالنسبية.

إن الزيادة الكبيرة في الطلب على الفلسفة السياسية سيؤدي في نهاية المطاف إلى إنكار هذه الفلسفة أو إعلان بطلانها وأشكالها بعلم الاجتماعي السياسي - حسب شتراوس -، وسيكون عندئذ من خارج نطاق هذا التحليل للخوض في المسائل السياسية لدى الفلاسفة، بل سيصعب علينا تتبع حجة شتراوس ذات التشعبات المختلفة، وبالتالي سوف نقتصر هنا على تتبع الموضوعين المقترحين في البداية والمتعلقين بالنسبية، وهما: رفض النسبية في المجال السياسي والأخلاقي وإمكانية استبدال الفلسفة السياسية بعلم الاجتماع السياسي، هذه محض افتراضات.

يناقش شتراوس رفض هوبز للتقييمات الطبيعية أو الافتراضات التقليدية حول الأساس الطبيعي للمعايير السياسية، في فصلين مختلفين في كتابه عن الفلسفة السياسية عند هوبز، وهنا نجد أن تتصل هوبز من التقييمات الطبيعية التي تأسست في ترتيب متجاور ومتناسق لدى القدامى هو مصدر السيادة كما يراه هوبز في الفلسفة الحديثة والتي أعطاهها دفعة حاسمة، والتي ستلعب - كما يرى شتراوس - دورا حاسما ورئيسا في إقحام النسبية في المجال الأخلاقي - السياسي.

إن افتراض أفلاطون للحياة السياسية داخل المدينة أو الجمهورية يفترض أو يقدم مسبقاً وجود مبادئ حكومية دائمة، ولكن اكتشاف تلك المبادئ يتطلب تحقيقاً وبحثاً فلسفياً دقيقاً ومعماً، وكما تبين "الجمهورية" فإن "الحكمة" لا تدرك إلا لدى أولئك الذي يتمتعون بالاستبصار العقلاني والفضيلة المطلوبة لتحقيق هذه المبادئ أو الحقائق. (مفهوم التقييمات الطبيعية) عند أفلاطون يعني وجود التسلسل الهرمي بين أعضاء الحراس، والتميز ضروري بين القلة التي تمتلك الحكمة وتملك زمام الحكم في الجمهورية وبين الغالبية من السكان أو السوق والدهماء، والذي ليس لهم حظ من امتلاك الحكمة¹، وبالتالي - بالنسبة إلى هوبز - فإن تقييم أفلاطون لا يستحق التقدير، وإذا جاز لنا اعتبار هوبز منظراً عبقرياً في العصر الحديث، فذلك لأن رفضه للنظرية التقليدية للتقديرات والفوارق الطبيعية، وبالتالي فالحاكم السيد عنده يستند إلى فكرة جديدة جذرياً ومفهوماً مختلفاً عن الطبيعة، عند هوبز النظام الطبيعي غير مبال بالوجود البشري ويخلو تماماً من المعنى الجوهري، الطبيعة تشير إلى الوجود البدائي البربري المتوحش المليء بالعدوان والخصومات، هذا النزوع الذي لا بد من ترويضه وتقليم أظافره، وذلك من خلال النشاط البشري المنظم عبر الأدوات العقلانية التي يقترحها ويسهر على إنفاذها الحاكم السيد. بالتالي، ومن هذا المنظور من غير اللائق أن يسعى إلى إقامة تسلسل هرمي في العالم أو في المدينة سابق للقيم من شأنه أن يضيف الشرعية على التمييز بين أصحاب الحكمة والعدد غير المحسوب من العامة. ومنذ اللحظة التي لم تعد فيها الطبيعة قادرة على إقامة أسس متهورة لا عقلانية للخير والعدل، تقتصر فكرة الخير والعدالة على الحق في الحفاظ على ما تبقى، وهو الخير الأعلى الوحيد، والذي سيواجه من نفسه خطر الموت العنيف، وفقاً لحجة هوبز الشهيرة التي هي في صلب تحليل شتراوس، فإن جميع الإجراءات التي تميل إلى الحفاظ على هذا الحق الأعلى لن تكون أكثر من طلب المبدأ القائل

¹ أفلاطون - الجمهورية - ص 60.

بأن الناس سواسية أو خلقوا متماثلين، يمكن لهذا المبرر أن يكون حجة أمام القاضي عندما ينظر إلى الخصوم على أنهم سواء، فليس ثمة رجل يتناقل وآخر أعلى من البشر، ولكن هذا ما تعنيه الوضعية الأصلية للبشر، أما رحلة الحياة فملئية بالمطبات وهكذا يبدأ التمايز بين البشر وفق استخدامهم لمختلف قدراتهم العقلية.

وكجزء من التفسير الوارد في الفصل الأخير من كتاب هوبز "بالفلسفة السياسية لهوبز"، فإن استخدام مصطلح تعسفي له أهمية خاصة، لأنه يشير بوضوح إلى العلاقة الدقيقة بين نقد هوبز للفوارق الطبيعية والفكرة الحديثة للسادة، التي يقودها هذا النقد¹، وفي الواقع إن هذا النقد يمتد إلى فصل سابق ويعمق حجة رئيسية وهي ضرورة استبعاد فكرة الفوارق الطبيعية والتقديرية الطبيعية أيضا للخير والعدل وبالتالي فإن وجود تلك القيم تحكيمي نسبي خاضع لعدد الأفراد الذين يصدر عنهم وإنه يتسع إلى حد احتوائه الأحكام المتناقضة التي يمكن أن تكون جميعها موضع تأكيد مشروع، يستجيب لمبدأ أساسي واحد هو أن المبرر الوحيد لمعيار واحد من بين معايير أخرى، يكمن في فعاليته، في نجاح سلطة ذات سيادة في الحفاظ على الحق النهائي للذات الإنسانية، ولأنه ليس للأفراد كمواطنين أية حقوق شرعية أو طبيعية أمام السيد - عند هوبز - بخلاف لوك الذي يضع الحق في الحياة والحق في الحرية والحق في التملك، حقوقا أساسية جاءت السلطة أو الدولة أصلا لحمايتها، فإننا نتساءل ما هي طبيعة الحق الأسمى الذي يتحدث عنه هوبز، أولا في ظل نسبية طاغية وثانيا في ظل حكم مطلق لا سيادة فيه إلا للسيد الأعلى؟ !

وفي أعقاب روسو، يمكن الالتفات إلى هيجل الذي يلعب دورا محوريا في نقاشات شتراوس وتحليلاته، فوفقا لهيجل إن الطبيعة يمكن تصورها فقط من حيث السرعة الأولية -

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 223.

في إطار فكري بديل - وفهمها أيضا وفقا لتقلبات الظروف وتقلبات الحقيقة، وتظل الحركة الطبيعية للأشياء قائمة ومشروعة مبررة وتنتقل باستمرار الجدول وفي استهلاك وسائل الطبيعة في حالتها البدائية الخام، فيعلن هيجل - بحسب شتراوس - أن التاريخ العالمي هو محكمة العالم، فتكون الحقيقة بهذا المعنى إنجازا تاريخيا، وتكرس الحقيقة بالمعنى الهيجلي باعتبارها الافتراض الرئيسي للوعي التاريخي الحديث، فالفكرة القديمة عن الحقيقة الخالدة يعطي وسيلة لافتراض أنه سيكون هناك عدد وافر من الحقائق كل صالح في الظرف والفضاء والبعد الزماني الذي وجد فيه.

إن إعادة النزعة الهوبزية للمعايير الأبدية للحقيقة فيما يتعلق بالمساواة الطبيعية لعدد من المعايير الممكنة تتم أو تعاد صياغتها عبر المصطلحات، تكافؤ شرعية تاريخية مختلفة في القرن العشرين، وهذا هو ما يدعو إلى النسبية أو إحالة الفلسفة السياسية إلى حدود علم الاجتماع، ويتفق هذا النقد مع تفسير شتراوس للتحويل الذي بدأ به نظرية هوبز السياسية من خلال إيقاف البحث عن القيم الأبدية وإقحام فكرة الميل الحديث إلى البحث عن الحقيقة ضمن الظروف التاريخية، وقياس القيم وفقا لفعاليتها السياسية ضمن سياقها الراهن أو الحالي، ويمكن لنا رصد بعض المصطلحات تكفي في الحقيقة ركائز أساسية ومفتاحية يتميز بها فهم شتراوس لهوبز - إن المساهمة الدائمة للقرن التاسع عشر تكمن في فهمه للتكيف التاريخي والاجتماعي لكل نظام، لا يوجد فكر يتحرك بحرية، كل فكر مرتبط بمكانه وحيزه التاريخي، فمع هذه النسبية ألا تفقد المعرفة قيمتها ومعناها؟ لا، فهي لا تتغير وحسب ولكن بمعنى جذري، وهي تتخلى عن التملك الوهمي للحقيقة المطلقة الزمانية. وهي تدرك أن هذا المعنى يمنحه فهم الحياة الراهنة للحالة الاجتماعية التي نشأت منها.¹

¹ Leo Strauss, Ibid, page 223.

ومن هذا المنطلق فإن علم الاجتماع في القرن العشرين يرفض الحركة التي افتتحتها النظرية السياسية للقرن السابع عشر من خلال تأكيد القطيعة مع الافتراض التقليدي للتسلسل الهرمي القائم على أساس النظام الطبيعي خارج نطاق الإنسان ولكن أيضا خارج نطاق القيمة الأبدية، فمن الآن فصاعدا يمكن قياس كل قيمة بمقدار الفعالية وهو ما توحى به من تلقاء نفسها، حيث تكون في الاختبار على قدم المساواة مع القيم الأخرى دون تحيز أو مجاملة، تلك القيم التي تظهر كفاءتها وجدارتها وفعاليتها ضمن سياقات واختبارات أخرى مختلفة خصوصا وزمانا ومكانا، من خلال التخلي عن فكرة ترسخ أية قيمة على حساب القيم الأخرى في نظام طبيعي منحاز ومتجاوز فإن المطالبة بالسيادة في السياسة وكذلك تعددية القيم في العلوم الاجتماعية أو ما يسمى عند ماكس ويبر بـ "الشرك القيمي" بمعنى حقل من القيم لا يعلم مكان أية قيمة ولا ندرك منتهى ذلك الحقل (حقل الألغام) يمكن لأية قيمة وفي أية لحظة أن تظهر لأنها المواتية زمانا ومكانا، ويبر الذي اعتبره شتراوس أيضا من المتمردين في كتاباته التي تعود إلى فترة الثلاثينيات كما في "القانون الطبيعي والتاريخ"¹. وهو مثال آخر يميل إلى التقليل من قيمة الحقيقة لمصلحة القيمة الظرفية، وبالتالي لاستخدام المعرفة بشكل متخصص، وأحيانا بشكل تعسفي (تحكمي Arbitraire)، هذه هي الطريقة التي تفسر ضمنها فكرة التشكيك أو النسبية عند شتراوس، والتي بموجبها يعيدنا إلى سؤالنا الأصلي: كيف ينبغي لنا أن نفهم الاقتناع أو الوجهة من الرأي التي تبناها شتراوس في بداية العودة نحو استكشاف التراث الفلسفي السياسي التقليدي؟ سيكون ذلك ممكنا حتى نتعاطى مع مشكلة النسبية على أنها النتيجة النهائية للقطيعة التي أحدثها هوبز مع فلسفة ما قبل الحداثة.

¹ Leo Strauss, droit naturel et histoire, page 123.

الفصل الثاني: طبيعة نظام الحكم الليبرالي.

I/- شتراوس، الأسس والخلفية الفكرية.

1/- الأسس النظرية للقيم الغربية.

2/- شتراوس، الخلفية الفكرية.

II/- الأصول المرجعية للباطنية الفلسفية.

III/- نقد الحداثة.

IV/- هل الديمقراطية الليبرالية دولة دينية؟ أو/ في العلاقة بين الفلسفة والدين.

V/- أزمة القانون الطبيعي في العصر الحديث.

I/- شتراوس، الأسس والخلفية الفكرية.

1/- الأسس النظرية للقيم الغربية:

يبدو للملاحظة الأولى أن المجتمعات الغربية المعاصرة تحكمها وتهيمن عليها النسبية والنزعة الفردية والمواقف التي من الممكن أن تكون ذات صلة بالمعنى النسبي، ومع ذلك فإن هذه المؤسسات - المجتمعات الغربية - لا تزال تعرف وتعترف بالمحظورات التي تحدثنا عن بعضها في العرض السابق، فهذه المحظورات تفترض مسبقاً القيم التي سوف تدفع بهذه السلوكيات نحو الظهور، وينطبق ذلك على التوسيع الكبير لفكرة الحريات الفردية التي تعاني منها هذه المجتمعات نفسها، والتي هي أحياناً تكون موضع خلاف، وفي ذات الوقت دعونا لا ننسى القانون الذي ينظم المجتمعات الديمقراطية المستمدة غالباً من مبادئ الثورة الفرنسية وفلسفة التنوير، أي أفكار الفلاسفة الرئيسيين للقرن الثامن عشر.

قبل أن نفحص تلك المحظورات والتطورات الأخيرة التي أدت إلى توسيع نطاق الحرية الفردية والحرية الأخلاقية بشكل أكبر علينا أن نحلل الأسس النظرية لقيم المجتمعات الغربية بداية من فلسفة التنوير.

عندما نستحضر الرسالة المسيحية، نعتمد على ما ورد في نصوص الإنجيل أو على نطاق أوسع العهد الجديد (رسائل الرسول...) وليس بعض الممارسات - لأن التحليل يتعلق بالأسس النظرية - التاريخية للذاكرة المخزنة التي تُنتهك أحياناً، إن لم يكن في كثير من الأحيان الحقوق الأساسية للإنسان (الصليبية، محاكم التفتيش، الرضا عن السلطة الزمنية...) دون احتساب التفسيرات القطعية المتصلة بالكنيسة بمعنى المحافظة على البيئة الاجتماعية والدغمائية الرسمية المتعالية جداً على المستوى الأخلاقي.

ماذا نقول لنا هذه النصوص؟ خلق الإنسان على هيئة الله بإرادة حرة أخلاقية ومسؤولة، وهذا هو السبب في كونه مقدسا، وبعبارة أخرى كونه في نبوة مع الله والذي يجسد أعلى قيمة المطلقة وغير المنبوذة، كل الناس متساوون في الأساس - أي من جهة المبدأ أو الطبيعة - ويحملون كرامة متساوية: "لا يوجد أي يهودي أو يوناني أو عبد أو رجل حر أو امرأة" كما يذكر القديس بولس، وأخيرا فإن الأناجيل تعلن أنه ليس الإنسان هو الخادم للقانون الأخلاقي ولكن القانون الأخلاقي هو الذي في خدمة الإنسان، ولذلك، وبطبيعة الحال فإن هذا هو السلوك المتبع من طرف المسيحي وهذه الفكرة نجدها واضحة تماما في فكر القديس أوغسطين، "أن تحب وأن تفعل ما تريد"، وهذا المبدأ لا يتيح إمكانية إيجاد حل شامل لجميع المشاكل التي تواجه البشرية وحسب، ولكن أيضا يوضح أي اتجاه ينبغي اتباعه للمضي قدما، وهو الروح التي يجب أن تحكم القرارات المتخذة.

وتعلن فلسفة التنوير أيضا المساواة الأساسية بين جميع الناس الذين يولدون ويظلون أحرارا ومتساوين أمام القانون، كما تذكر فيما بعد المادة 1 من القانون الأساسي من إعلان حقوق الإنسان الشهير، وتستبعد المساواة أمام القانون، جميع أشكال التمييز أو الفصل على أساس ديني أو فكري أو إيديولوجي أو إثني أو جنسي أو اجتماعي وما إلى ذلك، فالحريات التي يمارسها أفراد المجتمع ليس في خدمة فردانية ولا تشجع الطائفية، بل هي تراعي مصالح الكل، ومن شأن هذه الحرية أو تلك ألا تشكل في حرية الآخرين ولا أن تهددها. هذا البيان بسيط جدا، إنه مبدأ أوسع جدا إلى الحد الذي يتيح له إمكانية أن يقطع شوطا طويلا في سبيل حماية الضعيف مقابل قوى الشر واللاتسامح.

2/- شتراوس: الخلفية الفكرية.

يعتبر الكثير أن فرار شتراوس من ألمانيا النازية باتجاه الولايات المتحدة هو علامة على أنه لم يكن ينوي الانخراط في ما يسمى بالحياة السياسية التي فرضها صعود النازية إلى الحكم، في حين يقر البعض فقط بأن شتراوس يعد مخزونا جيدا بالنسبة إلى الفكر النازي منذ اللحظات الأولى لميلاد هذا الحزب، والوحيد الذي يقر بهذا الفضل هو الحقوقي النازي "كارل شميت"، استعان الأخير بإرث فلسفي هائل منذ الرومان ونبليون وروسو وكانط وهيغل وهوبز لأجل أن يقدم مشروعا مناهضا لحكومة فايمار، وإضفاء صفة الشرعية على اعتلاء أدولف هتلر سدة الحكم في ألمانيا، ومع الأزمة الاقتصادية التي لم تكن ألمانيا بمنأى عنها جيء بكارل شميت ليكون مستشارا لحكومة بروننغ وبابين على التوالي فيقدم النصح فيما يتعلق بتطبيق الأحكام العرفية ضمن ظروف مماثلة، كان شميت كانطي النزعة مثله مثل المفكرين المثاليين الشباب، فقد وصف العالم يومئذ بأنه خال من الروح، وعصره بأنه عصر بعيد عن الفن ومادي ونسبي ورأسمالي يسمو بالوظيفة التي هي هدف لا معنى له ولا قيمة (أخلاق الواجب الكانطي)، فليس غريبا، والحال كذلك أن يتبنى شتراوس في الكثير من المحطات والمواقف الفلسفية أفكار شميت، ومن ناحية كونه معلما فقد قدم لطلابه أشياء مختلفة ضمن الفلسفة الباطنية التي طالما آمن بها (المعرفة للبعض لا للجميع)، "الفيلسوف الحق لا يظهر للعامة كما وأنه لا يعلن آراءه أمام الجميع"¹، وهذا هو المبرر لكون شتراوس أخفى حتى مرجعيته الفكرية وواقع الأمر أن تلك المرجعية هي تعاليم نيتشه الخالصة، فمن نيتشه وحتى ليو شتراوس لا يبدو وأن شيئا تغير - على الأقل يعد هربا - عدا الأسماء والظواهر، فاحترام القدرة والسطوة والثراء هي صفات عند الاثنين، فما كان يصطلح عليه نيتشه "الرجل الراقى" أو

¹ Leo Strauss, persécution et l'art d'écrire. Traduit et présenté par Olivier Sedeyn. Edition de l'éclat. Paris -Tel Aviv. Pour la traduction française. Paris. 2003. P48.

"الرجل الأخير" والذي ظهر باديا للعيان يضج حياة وهوى في هكذا "تكلم زرادشت" يسميه شتراوس "الفيلسوف" وهذا الفيلسوف/الخارق هو ذلك الطراز من الرجال الذي قل له نظير أو مثيل، إنه عنوان ونموذج القوة والنبوغ والذكاء والتصرف الصحيح ضمن المواقف الطارئة، والقادر على مواجهة الحقيقة، ومنها أن العالم لا يكثر إطلاقا بالجنس البشري، أو إن التاريخ الإنساني برمته ما هو إلا نقطة ليست ذات قيمة (تافهة) في هذا العالم الفسيح، والتي ما أن تبدأ بالظهور حتى تتلاشى، مثل وميض النار لا يظهر إلا ليغيب، كذلك الإنسان، إنه ينزع إلى التلاشي أبدا دون أن يترك علامة أو أثرا على الوجود، لا توجد قيم ولا فضائل سوى ما يقره الرجل الخارق، لا خير أو شر وبالطبع لا يوجد شيء اسمه المحاكمة الأخيرة "le jugement dernier" فهذه محض قصة خرافية تقصها العجائز للأحفاد.

"في المقبرة وعند تأبينه أحد زملائه قال شتراوس أعتقد أنه مات فيلسوفا، دون خوف أو وجل ولكن دون أمل أيضا"¹ لكن الغالبية من الناس هم أبعد ما يكونون كذلك، أي بعيدين عن صفة الفلاسفة، وذلك أنهم لا يمتلكون الجرأة أو القدرة على مواجهة الحقيقة، على نحو ما فعل سقراط اليوناني، فهذه القدرة أو الملكة تخص جنسا آخر غير الجنس البشري، وهذه الغالبية وهي التي يسميها نيتشه القطيع ويسميهم أيضا "العبيد" في مقابل السادة الذين يمتلكون القدرة على الفعل والتميز ومواجهة الأخطار والحقائق، العبيد في حاجة إلى مواجهة رجال مخيفين، هذا الخوف هو من يمنح الدهماء الوهم بالأمن والسلام، ومن دونه سيصاب الناس بالخوف فتعم الفوضى والمجازر وأحداث الشغب وينهار النظام الاجتماعي وبما أن الطبيعة البشرية لا تتبدل فإن الوضع سيستمر في كل الظروف والأحوال، فالفلاسفة - أبدا ودوما - هم من يقدم للعامة ما يحتاجونه من سند ودعم من معتقدات وأخلاقيات على الرغم من معرفتهم - أي

¹ Leo Strass, Ibid. p 4.

الفلاسفة - أن هذه المعتقدات أغلبها أكاذيب، إنهم ككهنة أو سدنة المعبد، يفعلون ذلك لتبقى الأمور تحت سيطرتهم ينظرون إلى الأحداث كيف تجري، بل هم من يحركها كما يحرك من يقف خلف الستار عرائس الدمى، يقول نيتشه إن هؤلاء الرجال المتفوقون "كهنة ملحدون، أما شتراوس فيدعي أن أكاذيبهم نبيلة"، وإن كانوا لا يفعلون ذلك حبا في الهير أو انتصارا للفضيلة ولكن لإبقاء السيطرة في جانبهم، ذلك أن نيتشه ومثله شتراوس يهزان بالمحبة وحب الخير للجميع ويصفون هذه الأفعال بأنها ليست ذات جدارة، بل إن هؤلاء "الفلاسفة" يستخدمون هذه الحيل والأكاذيب لصناعة مجتمع وفق مصالحهم، هؤلاء الفلاسفة أنفسهم في حاجة إلى أصناف من الناس لخدمتهم وفي مقدمتهم "السادة"، وبدلا من تعليم داخلي يجري بين الفيلسوف وطلاب بصفات ومؤهلات محددة أو التعليم السري يتلقى هؤلاء السادة تعليما خارجيا وتدريباً عقائديا تحت أنظار الجمهور أي إنهم يرتادون نفس النوادي والمدارس والمسارح مع أبناء فئات الشعب الأخرى ضمن التعليم العام، فهم من يدرّبون على الدين والأخلاقي وحب الوطن والخدمة العمومية وبعضهم يدخلون أو ينتسبون إلى الحكومة، لنأخذ مثالا على ذلك وزير التربية السابق وليام بينيت*، وقطعا هم إلى جانب إيمانهم بالفضائل التقليدية، هم يؤمنون بالفلاسفة الذين تعلموا على أيديهم كل تلك القيم الخيرة، وهؤلاء السادة أصبحوا أو سيصبحون ضمن الطبقة الحاكمة (رجال دولة) سوف يستمرون بتلقي الإرشاد والنصح من آبائهم المعلمين (الفلاسفة)، وهكذا علم الفلاسفة عبّر أو من خلال رجالهم الذين دفعوا بهم شيئا فشيئا نحو الاستحواذ على السلطة دون أن يكون للفيلسوف ظهور فعلي أو علني (إنه الحاكم من خلف الستار)، وهذا ما يصطلح عليه شتراوس "المملكة السرية" للفلاسفة، هذه المملكة السرية هي الهدف الذي يرمي الكثير من تلامذة شتراوس (الداخلين)

* وليام بينيت (1943 -) William John Bennett رجل إعلام وسياسي أمريكي ينتمي إلى الحزب الديمقراطي شغل منصب وزير التربية بالولايات المتحدة ما بين 1985 - 1988، تتم الإشارة إليه هنا باعتباره مثالا للسياسي الذي يكرس وجهة نظر فلسفية لا يظهر صاحبها في الواجهة.

إلى تحقيقه (الفلسفة الباطنية)، تلك الخصائص الخطيرة التي نجدها مثلاً في كتابات "ألان بلوم" ** لم تكن علتها فقط تعاليم شتراوس الموروثة عن نيتشه على وجوب الشرعية الحقيقية وعدم إظهارها للعامة، ولكن للحقيقة هذا الأمر لم يشارك فيه نيتشه ولم يدع إليه، بل هو صناعة شتراوس والتي قد تعود إلى عدة أسباب تراكت خلال مسيرته الفكرية، منها أنه كان يخشى على حياته وأفكاره مع تقدم الحزب النازي في ألمانيا وربما أخفى هويته اليهودية ومنها أيضاً أنه استفاد من تجربة سقراط المحكوم عليه بالإعدام لإظهاره أفكاره الثورية، وإذا كان بالإمكان ممارسة الحكم بالوكالة أي بمد تلامذة يهيئهم الفيلسوف ليحكموا بأفكاره وتعاليمه فالأنس ألا يظهر على الساحة، ولأن الحقيقة إذا عرفت قد تدمر المجتمع بما في ذلك الفلاسفة. إن أفلاطون والفلاسفة القدامى ومثلهم شتراوس نفسه كتبوا بنوع من الرمزية أو اللغة الإيحائية لا يستطيع كشف كنهها الحقيقي إلا الحكماء، وإن صادف واطلعت العامة على هذه الحقائق أو الكتب فلا يجدون فيها سوى الخرافات المألوفة عن الخير والشر والرزيلة والفضيلة والثواب والعقاب والفعل الحسن والفعل المبتذل الحقيق... وما شابه ذلك.

ويستدل شتراوس بأبي نصر الفارابي، وهو مثال آخر للفيلسوف الذي يوجد بعنايته الفلسفية فئة قليلة من الناس الأذكياء، يشير إلى أنه كيف "يمكن للإنسان أن يقول الحقيقة بكلمات معينة تكون غالبيتها الخداع فقط، وفي مختصر حديثه عن هذه المسألة (المنقولة عن الفارابي) يقول بأنه نال عداوة حاكم المدينة، فأمر بحبسه، واتخذ كل التدابير لأن لا يفر من المدينة وأشعر بذلك كل العسس والعسكر على أبوابها، وعلى الرغم من كل هذه التدابير والاحتياطات استطاع هذا الناسك أن يهرب، فقد ارتدى ملابس متشرد سكير وسار في الأزقة مترنحاً، وهو يضرب على الصنج واقترب من أبواب المدينة، وحين سأله الحراس عما يكون

** ألان ديفيد بلوم Allan david Bloom (1930 – 1992) كان فيلسوفاً أكاديمياً وأديباً كلاسيكياً أمريكياً، عمل بالتدريس في جامعات كورنيل، تورنتو وجامعة شيكاغو، أهم مؤلفاته العقل الأمريكي.

أجاب بأنه الناسك المتعبد الذي يبحث عنه كل من في المدينة. لم يصدق الحراس قوله وتركوه يخرج".¹

لا عجب إذن أن "ألان بلوم" الذي يعرفه الجمهور عبر كتابه "إغلاق العقل الأميركي" ليس هو بلوم الحقيقي الذي نحت شتراوس جوانب وجوهر فلسفته السياسية، ويمكننا أن نقرب منه أكثر ونأخذ عنه فكرة أوضح وعن معتقداته الحقيقية من خلال بعض الإشارات المأخوذة من مقالاته التفسيرية لجمهورية أفلاطون. وحقيقة الحال أن بلوم كان أيضا من جملة أشياء رجلا على الصعيد الشخصي وقد اضطر - للصدفة - إلى إخفاء حقيقته في الرواية التي كتبها صديقه صول بيلو في القصة الحقيقية لواقع رافلشتاين Ravelstein، وهكذا كان بلوم في كل جوانب حياته الفكرية كما الشخصية رجلا غامضا يظهر ما لا يضر، وذلك بسبب تأثير الفلسفة الباطنية التي مارسها عليه معلمه ليفي شتراوس.

لا ننسى أن شتراوس قد تخرج على يده مائة من حملة درجة الدكتوراه كما خرج بلوم عددا كبيرا من هؤلاء وهؤلاء أيضا خرجوا آخرين، إنها القسمة الهندسية (1، 2، 4، 16، 32، 64...) أو هكذا تبدو المسألة، والآن تخرج الجيل الرابع ولكل واحد منهم دور يقوم به سواء أ كانوا من المتحدثين مع القلة أم من المتحدثين مع العامة "فلاسفة" أو "سادة" أو ثوريين وراديكاليين ومنشقين، مهما كانت التسمية ومهما كان النعت.

يظل السؤال الكبير الذي يمر ويطرح من خلال تأمل أعمال شتراوس هو: كيف انتشرت العدمية وهيمنت على أوروبا خلال فترة ما بين الحربين وما بعدهما؟ يسعى شتراوس أولا إلى تحديد الجذور الفلسفية لهذه الأزمة في الغرب، ثم يقترح علاجا جذريا، وسوف نجد

¹ Leo Strauss, Ibid; p82.

في النشاط الفلسفي من سقراط إلى أفلاطون التفسير لأزمة تلك الفلسفة، الأزمة إذن تكمن أولاً في التعليم وفلسفة التاريخ التي تدرس في ألمانيا والتي يطلق عليها "التاريخانية".

يمكن تعريف التاريخية بأنها نفي أي قاعدة متعالية للحكم على حقيقة أمر ما، لأن جميع المعايير تنظر إليها على أنها نسبية وتاريخية، كل الفكر سيكون تاريخياً وسوف يعبر عن وقته فقط، وفقاً لشتراوس، والتاريخية هي أيضاً التأكيد على كل الفكر البشري تاريخي، وبالتالي غير قابل على قبض أي شيء بين الأبدية¹، فالماركسية كما الهيجلية تقفان على مستوى واحد من هذه المسألة، إيديولوجية التاريخ تقتضي صيرورة الفكر وصيرورة المادة نحو منتهاهما. ولكن قبل ذلك تمر بعدد لا حصر له من المراحل وفي كل مرة تفقد صفة الحقيقة لمصلحة المرحلة اللاحقة. إن الحقيقة التاريخية نسبية تكاد تقاس بالظرف الذي أوجدها، ولا تصلح معياراً للقيم والتصرفات التي تنشأ ضمن إطار تاريخي آخر، في القرن العشرين أصبحت الفلسفة التاريخية الألمانية النموذج المتقدم والجريء للتفكير والتي بلغت ذروتها في الوضعية الاجتماعية ذات النزعة العلمية، إلى درجة لم تعد قادرة على التمييز بين الحق والنظام المنحرف.

"العلوم الاجتماعية لا يمكنها التحدث عن الطغيان ولا يمكنها وصفه ولا ضمان الدواء أو تقديم الحل لمشاكله". لا يمكن إذا فهم الظواهر الاجتماعية في سياقها الواقعي، إنها ليست علمية، وفقاً لشتراوس "تحمل التاريخية في ثناياها العدمية الأوروبية التي تصورها نيتشه وهيدجر، فلم يعد هناك أي معيار للأخلاق لا جدال فيه (كل شيء موضع شك أو نقد)، فلا

¹ Leo Strass, droit naturel et histoire. Traduit de l'anglais par Monique Nathan et Éric de Dampierre. Flammarion. 1986. Paris. France, p24.

يمكن في ظل غياب المعايير المطلقة الحكم على الأعمال الإنسانية وتقييمها، ولكي نفهم هذا التهور يقترح شتراوس أن ننسبه إلى الحادثة".¹

الموجة الأولى من الحادثة تحل المصلحة أو المنفعة محل الفضيلة والواقع محل الحق، فيمكيا فيلي يرفض الفضيلة باعتبارها الحكمة النهائية للمجتمع، ثم يقترح بديلا أساسيا للأخلاق كقوة دافعة للعمل، هذه القوة هي العاطفة، ووفقا لشتراوس دائما "يكون هوبز ولوك قد استكملا الموجة الأولى من الحادثة من خلال توسيع نطاق فلسفة ميكيا فيلي، وهكذا نجد هوبز يستنتج القانون الطبيعي من السلوك الحقيقي للإنسان، إنه لا يراه في غايات الإنسان ولكن في أصوله (حالة الطبيعة)²، ولكن التحليل يظهر أن ما يهيمن على الإنسان ليس هو العقل ولكنه العاطفة، ويجب عندئذ استخلاص الحق الطبيعي من العاطفة الأقوى، أي الخوف من فقد الحرية والخوف من الموت العنيف، وهذا الخوف هو الذي يمثل أقوى تطلعات الإنسان الطبيعية، الرغبة في الحفاظ على الذات وتُستمد كل الواجبات من هذا الشعور، في حين نجد لوك وسميث قد رافعا لمصلحة الفضيلة بوصفها الدعامة الرئيسية للمجتمع، فالمسألة لا تستهدف تحقيق المصلحة أو الهدف النفعي، بل أساسا هو تهيئة ظروف الحرية للفرد وضمان حقوقه، وتتميز الموجة الثانية من الحادثة باستبدال التاريخ بالطبيعة، أي الخط بين الواقع والقانون، ووفقا لشتراوس فإن فلسفة التاريخ الهيجلية هي مبدأ أكثر الفلسفات التاريخية بروزا عن قيمة العقل. إذ يفترض هيجل أن في التاريخ كل شيء ينحو نحو عقليا، بما في ذلك ما يبدو غير عقلائي وسخيف وعاطفي وحتى حالات الفوضى والحروب، ووفقا لهذا المنظور يصبح كل شيء عقلائي وتاريخيا وضروريا، ما يجعل من المستحيل التمييز بين الوجود الحر والوجود الاضطراري، لأن كل ما يحدث يجب ألا يكون قد حدث بشكل مبرر ومحسوب.

¹ Strauss, droit naturel et Histoire... p24.

² Ibid, p25.

والتاريخية تؤكد فكرة حركة لا مفر منها، إنها تؤدي بالضرورة إلى انتصار الأخلاق، فالمسار مرسوم وواضح وهو واقع تحت تصرف هيجل "مسار العالم هو محكمة العالم" و"العقلانية" هي المسؤولية فقط عن الحقيقة، أما الأخلاقية الماركسية فهي ما يعزز التحرر السياسي للروليتاريا ويعجل بظهور الشيوعية في وقت لاحق كإعلان لنهاية التاريخ.

وقد عزز هذا التدهور السياسي ظاهرة أخرى: ظهور العلوم الاجتماعية خلال القرن التاسع عشر والعشرين، والتاريخية في متغيراتها ليست النفي الوحيد الممكن لأي فلسفة أخلاقية وسياسية، هناك أمر آخر وهو التمييز الذي أقيم بين الحقائق والقيم والتي يجد شتراوس في فيبر* أحد أهم دعائمها، حين يخصص فصلا كاملا من القانون الطبيعي والتاريخ عن رأيه في هذه المسألة، في حين اعترف شتراوس لفيبر بكونه أحد أعظم علماء الاجتماع الحديث، ولكنه مع ذلك يهاجم "حياده المحوري" أي الفصل الذي أنشأه بين مجال الحقائق الذي لا يمكن الوصول إليه أو بلوغه إلا من خلال السعي العلمي ومجال القيم المستوى الذاتي أو الحكمي، ووفقا لـ فيبر فإن الاعتراض الأكثر أهمية من بين جميع الاعتراضات هي التناقض بين فكرة الوجود والواجب أي الواقع وما يجب أن يكون عليه، ومن ثم اقتناعه بأنه لا يمكن أن تكون معرفة حقيقية بالواجب، وبالتالي فإن الوضعية هي شكل من أشكال التفكير الذي ينقل كل شيء ويؤدي إلى فكرة مؤداها أن "كل شيء يستحق كل العناء" وأنه لا مفاضلة أو تمييز أو تسلسل هرمي للقيم المشروعة في نهاية المطاف. كما تسعى الفلسفة للإجابة عن السؤال: ما هو نظام الحكم الأفضل لقيادة البشر؟ والفلسفة السياسية هي البحث الوحيد المخول للإجابة عن هذا التساؤل.

* ماكس فيبر Max Weber (1864 - 1920) ماكسيميليان كارل إميل فيبر، كان عالما ألمانيا في الاقتصاد والسياسة وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية. أكثر أعماله شهرة هو "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية". أشار إلى أن الدين عامل رئيس وحاسم في تطور الثقافة لدى كل المجتمعات.

يعتقد شتراوس بوجود حقائق وقيم مطلقة وفضائل قائمة بشكل ثابت مستقل - بالمعنى الأفلاطوني - لا تعتمد على الوحي ولا على الميراث أو التقليد ولا على القانون الطبيعي الموجود ولا التاريخ ولكن لا يزال في الإمكان اكتشافها.

وهذا هو السبب في أن البحث عما هو حق في الطبيعة يتعارض مع ما هو مجرد اتفاق، والحقيقة تعارض الرأس، الفيلسوف يعيش حالة ذهنية مستمرة وهو "مشبوه" لأنه يتساءل باستمرار عن صحة الآراء ويعمل على زعزعة الأسس التي بنيت عليها عقائد المجتمعات، ولذلك يسترشد بالفلسفة السياسية التي قامت على مبادئ طبيعية أي قائمة على مجموعة من الحقائق الصادقة في أي وقت وفي أي زمان. فمن الممكن بالتالي الإشارة إلى معايير آمنة وكلية - عالمية - يمكن تطبيقها بصورة صحيحة واحدة على مجتمعات من أنماط مختلفة، ولذلك فإن أي عمل سياسي يسترشد بفكر معين تكون مسألة الأفضل والأسوأ ظاهرة ومعلومة ولكن الفكر الذي ينطوي على مفهوم للسيء والحسن يعني التفكير في "ما هو جيد"، وبالتالي أصبح تفكيراً سياسياً بعد أن كانت حدوده الفضيلة، ولكن يبدو أننا لا نفهم الأمور السياسية على نحو واحد، فإذا كنا نختلف حول المفاهيم والممارسات السياسية فإن مفاهيمنا عن الحق والباطل والعدل والظلم ليست واحدة، وعلى ذلك لكي تكون الفلسفة السياسية ممكنة لا بد من الاعتراف بأن هناك فجوة بين الواقعية والمثالية وإذا شئنا التركيز الاصطلاحي قلنا فجوة بين الفضيلة والقانون وبين الوجود وواجب الوجود، أو على الأقل بين القانون الطبيعي والقانون المدني Positive، ولكن بالضبط هي حالة الوسطية أو عدم التعيين التي تفرضها النزعة التاريخية، كما يكتب عن ذلك شتراوس في "الحق الطبيعي والتاريخ" بكون المثل الأعلى في مجتمعنا متغير، ولكن هذا لا يعني أنه علينا أن نتوقف عن السعي للبحث عن المعيار الذي يسمح لنا أن نحكم عن هذا المثل الأعلى لمجتمع وبالتالي لجميع المجتمعات، ويضيف:

"مجرد أن نسأل أنفسنا ما هو المثل الأعلى لمجتمعنا يدل على أن هناك في الإنسان شيئاً يربطه بمجتمعه".¹

الفلسفة السياسية من جهة المفهوم أمر لا يتجزأ ولا يختلف عن مفهوم القانون الطبيعي - عند شتراوس - وهذا يعطي الإشارة من حيث المعيار إلى إمكانية تجاوز الحق الوضعي وقادر على الحكم عليه، ولعل جهد العلوم الاجتماعية الحديثة هو من أجل استكمال هذه المسيرة أي الحركة نحو التخلي عن الفلسفة السياسية كما يفهمها القدامى.

لقد رأينا أنه وفقاً لعلم الأنساب - كما يقترحه شتراوس - فإن التاريخية تتوحد للتخلي عن الحق الطبيعي، وهذه إحدى علامات الأزمة التي أصابت الفلسفة السياسية، وهذا اتجاه يقود إلى العدمية، إن المفاضلة بين السيئ والخطير والمجنون يجب أن تعتبر - وفقاً للتاريخية - مشروعاً مساوياً تماماً لأي مشروع آخر. ومع تطور العلم والتقنية لم يعد الإنسان جديراً وأهلاً للثقة للتمييز بين الخير والشر، كتب شتراوس قائلاً: "الرجل الحديث عملاق أعمى".²

¹ Leo Strauss, droit naturel et Histoire. p250.

² Ibid, p256.

II- الأصول المرجعية للباطنية الفلسفية.

إن استعادة نموذج حكم الفيلسوف في نموذجي أفلاطون والفارابي ليست أكثر من تمنيات عاجلة فهي تكرر التقسيم التقليدي للسياسة إلى فلاسفة وسياسيين وعوام، غير أن شتراوس يستخدم بدل العمال عند أفلاطون تعبيراً محدثاً وهو الرعاع، لذلك فإن مشروع شتراوس هو بناء ما يشبه الطائفة السياسية الباطنية.

حيث رأى بعض مناصريه كيوجين ميللر أنه ليس مجرد مؤرخ للفلسفة، بل إن عمله الرئيسي في مجال الشروحات في الفلسفة السياسية ممثل بتاريخ الفلسفة السياسية من حيث اعتماده على سقراط وأرسطو والفارابي وابن ميمون، ورفض الحداثة ممثلة في ميكافيلي وما بعده مروراً بالليبرالية والنسبوية والتاريخية.

وقد جاء في دراسة تحليلية أجرتها شادية دروري أن شتراوس كان متأثراً بأسلوب أستاذه مارتن هيدغر خاصة من خلال تحليله لكتاب أرسطو "الميتافيزيقا"، حيث يعتقد أن طريقة "هيدغر" تعري الخيوط الثقافية في النص لذلك يرى أن أسلوبه التعليمي له تأثير ساحر، هذا ما جعله يتهم بممارسة نوع من أنواع "الابتزاز الباطني"، مما أدى إلى إخراجه من التعليم لاعتقادهم أن أسلوبه غير حر.

لذلك فإن إشكالية فلسفة شتراوس تسعى أن تؤسس فلسفة سياسية على اعتبار ما هو باطني، هذا التوجه له صلة بأصول تقسيم الحكم إلى فلاسفة وسادة وعبيد وهو يجد أساسه في اعتبارات يمكن تقصي جذورها عند فيثاغورس عندما وجد أن مشكلة جذر اثنان تسبب فضيحة بين ما هو متصل وبين ما هو منفصل فطلب من أتباعه أن يحافظوا على السر.

كما أن خطورة فلسفة شتراوس تكمن في أنها تذهب إلى "الباطنية القصدية" ولشرح هذا المصطلح نجد أن المعرفة دوما هي من شأن القلة النخبوية لذلك نجدهم في الدائرة الداخلية لها، فالإيزوتيرية تعني باليونانية الداخل esotericos، بخلاف من خارجها أي في الدائرة الخارجية exotericos، كما أن هاتين الدائرتين تشترط إحداهما الأخرى بشكل متبادل، وليست مهمة من هم في دائرة المعارف الداخلية التبشير في العالم لأن الإيزوتيرية الحقيقية تعمل في الخفاء من خلال التستر وافتعال السرية الذي ينجم من تلقاء نفسه، فمثلا نجد عند أستاذ اللغة مع أستاذ الرياضيات فالأول إكسيتوري أي خارجي والثاني ايزيتوري أي داخل الحقل المعرفي إذ كلاهما داخلي بالنسبة إلى عمله وخارجي بالنسبة إلى علوم أخرى.

لذلك نجد أن في ايزوتيرية شتراوس مخاطر من حيث إنها:

- 1- تتجاوز الاختصاص في القصدية الباطنية.
- 2- تتجاوز الاختصاص في احتقار الساسة والجمهور.
- 3- تدعي أن فئة مغلقة وهي فئة الفلاسفة تحتكر الحقيقة.
- 4- تؤسس لنوع يتجاوز أرستقراطية المعرفة في إقامة نظام معرفي سياسي ميثولوجي يتسم بنوع من الأوليغاركية تأسيسا على نظرية أفلاطون في تطور أشكال الحكومات التي وردت في "محاورة الجمهورية".

لذلك فإن ليو شتراوس يعتمد على نظرية أفلاطون في الحكم على أساس نخبوي كأساس لنظريته التي يتولى فيها مقاليد الحكم طبقة مغلقة على نفسها دون أن يشاركها في ذلك أحد من عامة الناس، وهنا يتضح الطابع الشمولي لهذه الفلسفة التي تتادي بالديمقراطية، إلا أن البعض يرى أنها ذات بعد سلطوي أكثر من كونها شمولية.

لذلك نجد أن الفلسفة الشتراوسية تعطي لنفسها صورة فلسفية نقائية بيوريتانية، وذلك تأسيساً على ما كتبه شتراوس في مقال له بعنوان "ما هي الفلسفة السياسية؟"، إذ يعرفها بأنها تلك المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة السياسية للأشياء، ولمعرفة النظام السياسي الفاضل، هذا ما يجعله ينصب الفلاسفة حكراً على الحقيقة ففي نظره الفيلسوف السياسي وحده الذي يكفي بالتساؤل عن العدل والقانون، هذه الشمولية التي تحتكر الحقيقة هي التي تبرر احتكار السياسة من قبل الفلاسفة.¹

لذلك وفقاً لشتراوس فإن معرفة طبيعة الأشياء السياسية وكذلك التعرف على ملامح النظام الفاضل هو ما يميز الفلسفة السياسية.

وعليه فإن هذا التوجه المفرط في ادعاء الحقيقة هو الذي يؤسس للمعرفة الباطنية وهكذا يتضح أن العمل السياسي وفقاً لشتراوس في صورته الباطنية مؤسس على ما هو سري كما أن هذه السرية عند شتراوس تتأسس على عدة قواعد أهمها:

- تأسيس فن الكتابة الخاصة بالفلاسفة وذلك من خلال العودة إلى النموذج القديم من الفلسفة السياسية التي أسست نموذجاً من العقلانية الحديثة التي تحولت إلى العدمية، رافضة المعايير العقلية للفعل والفكر الإنساني.

يناقش شتراوس في مقالته "الاضطهاد وفن الكتابة" الاختلاف بين التقليديين والنقاد التاريخيين في أسباب تقبلهم أو رفضهم للقراءة ما بين السطور، والمبادئ التي تخضع لها، حيث يكشف شتراوس في النصوص القديمة والوسطية استعمال فن الكتابة الباطنية، الذي يتناول الشكل الخارجي الذي يجب أن يكتسبه نقل جدال فلسفي يلامس السياسة، حيث يقول

¹ عماد فوزي شعبي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 1 + 2، 2014، ص20.

في مقالته "الاضطهاد وفن الكتابة": (إن الكلاسيكيين كانوا يعتبرون أن مضمون فكرهم السياسي كان غير قابل للانفصال عن الشكل الذي به كان يصبح مرئيا من قبل الجماعة السياسية)، وعليه فإن المبدأ الأساسي لهذا الفن في النية الخاصة لمؤلف ما في إخفاء فكرة ما.¹

كما يشير شتراوس إلى أن الحرية في النقاش العام التي كانت سائدة في القديم، قد استبدلت الآن بالقمع والإكراه على نسج الخطاب الذي يتوافق مع الرؤى التي تعتقد الحكومة أنها مناسبة وخالية من المخاطر، لذلك يرى شتراوس أنه يجب أن ننظر إلى تأثير هذا القمع والاضطهاد على الأفكار والأفعال، وذلك نظرا لوجود فئة كبيرة من الشعب تتقبل الرؤى المدعومة من الحكومة على أنها حقيقة، وفي المقابل هناك فئة قليلة مثقفة تحظى بالاستقلال الفكري الذي يمكنها أن ترفض الرؤى المدعومة من قبل الحكومة.

وعليه فالاضطهاد إذن لا يمكنه منع الاستقلال الفكري، فبالنسبة لصاحب الاستقلال الفكري بإمكانه أن يعبر عن آرائه علنا ويبقى سالما شريطة أن يتحرك بحذر وأن يكون قادرا على الكتابة بين السطور، مما يؤدي إلى تطوير آلية مميزة في الكتابة من خلال اعتماد التعبير المجازي، هذا يعني نوعا مميزا من الأدب الموجه للقراء الأذكياء.

يرى شتراوس أن مصطلح الاضطهاد يشمل ظواهر متنوعة تتراوح بين الأشد وحشية كمحاكم التفتيش والأخف كالنفي الجماعي بلا محاكمة، والأمثلة من أنواع هذا الاضطهاد موجودة في أثينا في القرن 4 و5 ق.م حيث نجد الفلاسفة مثل سقراط وأفلاطون وغيرهم من خلال عناوين كتبهم قد شهدوا أو عانوا في فترة من حياتهم نوعا من الاضطهاد.²

¹ ليو شتراوس، الاضطهاد وفن الكتابة، ترجمة مهند نجار، مراجعة ريوف خالد، د ط، 2016، ص488.

² ليو شتراوس، المرجع السابق، ص490.

عن بعض أصول هذه الباطنية الفلسفية تتأتى من جذور فكر ليو شتراوس التي تتعلق بالعلاقات بين الفلسفة ورؤى الكتاب المقدس وهذا ما يجعل أي باحث يرى طبيعة الإيديولوجيا اليهودية السائدة ما يحفز على تعميم الباطنية.

كما يرى شتراوس أن الفلسفة رغم ما تقدمه من الفوائد والخدمات للفرد والمجتمع، فهي تحيا مهددة بالأخطار التي تنبع من مصدرين هما المجتمع والمنافسين التقليديين للفلسفة، وهكذا تجد الفلسفة نفسها مطالبة بالدفاع عن نفسها، وهنا بالذات تنشأ الفلسفة السياسية بوصفها أحد الأسلحة التي تستخدمها الفلسفة للدفاع عن نفسها، إذ إن الصراع أزلي حسب شتراوس بين الفلسفة والمجتمع وهنا يتأسس أحد عوامل تلك النزعة الدفاعية الباطنية لدى شتراوس.¹

يمكننا القول إن الباطنية في فلسفة شتراوس لا تتوقف عند حدود طبيعة الفلسفة، إذ إنها لديه كما لدى أتباعه، جزء لا يتجزأ من آليات العمل السياسي، فهو يعلن أن مواجهة الليبرالية وهي أحد ألد أعداء فلسفته لا بد أن تكون بالرياء واستراتيجية من النفاق والسرية، وهذا من منتوج فلسفة تقوم بالدرجة الأولى على هذا التوجه الباطني الذي يشير عن النفاق والسرية ليؤسس عليها لاحقا فلسفة تقول إنها أخلاقية، وهو بهذا يريد الاقتصاص من الفلسفة الواقعية في السياسة التي رسمها ميكافيلي بفصل السياسة عن الأخلاق محدثا قطيعة ابستمولوجية أراد شتراوس إنهاءه بأخلاق سياسية تستند إلى اللاأخلاق ممثلة بالباطنية التي تحتقر عموم البشر لصالح نخبها والتي تريد تأسيس أخلاق سياسية من دون مضمون أخلاقي فلا هي حصلت الأخلاق ولا هي قاربت السياسة، وكأن هذا التأرجح لا يتأسس إلا على قاعدة الباطنية فهي ترتبط ارتباطا وثيقا مع بعضها البعض.

¹ دي كرسبني، أنطوني ومينوج، كينيث، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة نصار عبد الله، د ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988، ص 50، 53.

وبدلاً من أن يحاول شتراوس باسم الأخلاق التي يزعم أنها جوهر مشروعه الفلسفي أن يقيم جسراً بين العامة والفلسفة بوصفها تعريفاً "حب المحكمة"، فإنه يقيم فلسفته على احتقار العامة من الناس.

إن باطنية الفلسفة الشتراوسية هي انحراف نوعي عما تطورت به المعرفة الإنسانية سواء في مجال الفلسفة أو في مجال السياسة، وهي تأكيد من جديد أن مد الجسور بين الطرفين لا يكون بالاحتتيال على العامة عبر الباطنية.

III- نقد الحادثة.

في أواخر الحرب العالمية الأولى خرج إلى الوجود كتاب يحمل العنوان المشؤوم "أفول الغرب" لـ "شبنغلر" الذي تنبأ بأفول الحادثة وغروبها، ويعتبر كتابه وثيقة على أزمة الحادثة، ولكي نفهم هذه الأزمة يجب أن نفهم في أول الأمر خاصية الحادثة وجذورها. إن الحادثة تنطبق على الفترة المعاصرة في الغرب بما تمثله من تقدم في مختلف الميادين وهي تعارض الماضي باعتباره تجسيدا لما هو قديم، ويعرفها لالاند في معجمه بأنها تعني كل ما هو جديد ومنفتح ومتحرر ومحِب للتغيير، وهي لفظة ظهرت في القرن العاشر ميلادي ضمن النقاشات الفلسفية.

أما "مايكل آلين" فيرى أن جذور كلمة حداثي إلى تعود إلى الكلمة اللاتينية Modus، والتي تعني مقياس، كما استعمل مصطلح Modernitos في القرن الثاني عشر للتفريق بين الأزمنة المعاصرة من الماضي، أما مصطلح حادثة فلم يستعمل حتى عام 1627.¹

¹ مايكل آلين عيليسبي، الجذور اللاهوتية للحادثة، ترجمة فيصل الفهود، د ط، 2017، ص20.

وفي مقابل التقليد، فإن الحداثة تتضمن عوامل القطيعة والتحول داخل المجتمع، فهي نموذج فكري تأسس ورعرع في الغرب مباشرة بعد عصر النهضة وارتكز على مفهوم العقل المنظم لكل نشاطات الإنسان داخل المجتمع، وسيكون هناك وعي بضرورة تبني قيم النقد التي ستقترن بمبادئ الديمقراطية والحق والعدالة.¹

وكتحديد لهذا المفهوم ترى "آلان تورين" بأنها إحلال العالم محل الآلة بمعنى أنها مفهوماً يتماشى مع مفهوم العلمانية التي تؤمن بضرورة إحلال المرجعية الشخصية والذاتية محل المرجعية الدينية كقوة خارج إرادة الإنسان، بهذه الدلالة فالحداثة لا ترجع إلى النصوص الدينية الإلهية، بل ترجع مرجعيتها إلى ديناميتها الذاتية.²

من خلال هذا نفهم أن الحداثة هي تعديل لما قبل الحداثة، أي رفض الفلسفة السياسية ما قبل حديثة، فأول من تميز برفضه لكل الفلسفات السياسية السابقة عليه على أساس أنها غير صائبة هو الفيلسوف السياسي "هوبز" وذلك من خلال قطيعته الجذرية مع تقاليد الفلسفة السياسية التي تكمل ما كان قد أنجز من طرف ميكيافيلي.³

هذا ما دفع شتراوس إلى تحليل مسار التشكل الفلسفي للحداثة بالوقوف عند محطات ثلاث عبر عنها بالموجات الثلاث وهي: موجة الحداثة العلمية والسياسية (الوضعية) التي عبرت عنها فلسفات ميكيافيلي وهوبز ولوك، موجة الأنوار (التاريخية) التي عبرت عنها

¹ عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1430 هـ، 2009م.

² محمد بوجنال، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، د ط، التتوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2010م، ص99.

³ ليو شتراوس، موجات الحداثة الثلاث، ترجمة مشروحي الذهبي، مجلة الجابري، العدد الثاني، 2015، ص1 - 2.

فلسفات روسو وهيجل، وموجة العدمية التي عبرت عنها فلسفات نيتشه وهيدغر والفلاسفة الوجوديين.

فيما يتعلق بالموجة الأولى، يلاحظ شتراوس أنها ابتداءً مع ميكافيلي وذلك لأنه هو من أرسى القطيعة مع الفلسفة الكلاسيكية واصفا إياها بالفلسفة الحالمة، حيث شكك ميكافيلي بطريقة جذرية في قيم الفلسفة التقليدية، التي تقوم على تخيل جمهوريات لم يكن لها وجود، لذلك اهتم ميكافيلي بالحقيقة العلمية الواقعية وليس التخيلات، كما يعارض مثالية الفلسفة السياسية التقليدية التي تسعى إلى إقامة أحسن نظام حاكم يعتمد بالضرورة على الصدفة ومثال ذلك جمهورية أفلاطون، أما بالنسبة لأرسطو فلا يمكن تحقيق أحسن نظام حاكم، إذا كانت المادة فاسدة أي المادة البشرية وهنا نجد ميكافيلي يتفق مع أرسطو لكن بالنسبة له يمكن تذليل هذه العقبة وتحويل المادة الفاسدة إلى صالحة.¹

يرى شتراوس أنه من أجل إصدار حكم صائب على مذهب ميكافيلي، يتوجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار وجود توافق بين الفلسفة الكلاسيكية والتوراة على الرغم من التعارض الموجود بينهما، فكلاهما يقر بأن الاعتراف بالمصادفة يطابق القرار بعناية إلهية كما يرفض التقاليد الفلسفية واللاهوتية كلياً التي تتوجه إلى كيف ينبغي للناس أن يعيشوا حياتهم، كيف يحيا الناس حياتهم فعلاً، ويرى أن إقامة مجتمع سياسي لا يتوقف على المصادفة لأنها يمكن أن تقهر هذا ما أكد عليه هوبز في قوله: "عندما تقول الجمهوريات إلى الانحلال نتيجة للخلافات الداخلية فالخطأ لا يكمن في الناس باعتبارهم المادة بل لأنهم صانعوا تلك الجمهوريات"، فلا يوجد شر في الإنسان لا يمكن التحكم فيه، لذلك فالمشكل السياسي الأساس هو ذلك المتعلق بالتنظيم المحكم للدولة الذي هو في متناول الإنسان فعلاً.

¹ محمد رتيبي، الفلسفة السياسية المعاصرة من خلال نموذج ليو شتراوس، ص3.

كما يرى شتراوس أن ميكافيلي كان له دور كبير في التغيير الذي حدث بعد عصره، وذلك من خلال الثورة التي حدثت في العلوم الطبيعية أي ظهور العلوم الطبيعية الحديثة من خلال رفضه للعلل الغائية والمصادفة، كما أعيد تأويل هدف العلم كوسيلة للسيطرة على الطبيعة من أجل تحسين وضع الإنسان، أما التغيير الثاني لما بعد ميكافيلي فيخص الفلسفة السياسية، وذلك من خلال فكه للارتباط بين السياسة والقانون الطبيعي، فالثورة الميكافيلية لم تحقق قوتها إلا عندما أعيد تأويل العدالة بروح ميكافيلية، كما يمكن أن يوصف التغيير الذي قام به هوبز أنه فهم القانون الطبيعي بصيغة الحفاظ على الذات الذي يتضمن الحق في "حرية جسدية"، وعليه يؤكد شتراوس على أن التشديد المتزايد على الدراسات الاقتصادية ما هو إلا نتيجة لذلك، وفي نهاية الأمر نصل إلى الرأي القائل بأن الفيض الكوني والسلام هما الشرطان الضروريان للعدالة المكتملة¹. أما الموجة الثانية للحدث فقد ابتدأت مع روسو، الذي غير المناخ الأخلاقي للغرب بنفس العمق الذي أحدثه ميكافيلي، لكنه لم يستعد المفهوم الكلاسيكي للفضيلة بما هي الغاية الطبيعية للإنسان، حيث انتهى روسو إلى إعادة تأويل مفهوم الفضيلة حتى تتطابق مع العصر الحديث، وإنسانية الإنسان لا يرجع الفضل فيها للطبيعة وإنما للمسار التاريخي، مما يكشف عن مقاربة أكثر راديكالية من تصور هوبز لحالة الطبيعة، وينتج عن هذا القول أن الإنسان الطبيعي لدى روسو وقبله هوبز فاقد للسمتين الاجتماعية والعقلانية، ومن ثم يتم تعويض القانون الطبيعي المتعالي بقوانين وضعية صادرة عن الإرادة المشتركة المحايثة للمجتمع، والنتيجة الرئيسية لهذه المقاربة هي محاولة حل الشرخ الذي خلفته الموجة الأولى بين الوجود وما يتعين أن يكون عليه الوجود من خلال مفهوم الإرادة المشتركة التي تستمد طابعها العقلاني من سمتها العامة، والتي هي كينونة ما ينبغي أن يكون، فالخاصية العامة للإرادة المشتركة هي التي تؤسس مرجعيتها الأخلاقية دون الرجوع

¹ ليو شتراوس، المرجع السابق، ص3.

إلى أي تصور للطبيعة، هذا ما ألهم كانط والفلسفة المثالية الألمانية، وعليه يرى شتراوس أن مذهب روسو في الإرادة العامة مرتبط بمذهبه في السيرورة التاريخية، من هنا فإن المجتمع العادل يتحقق بالضرورة في سياق السيرورة التاريخية.

على الرغم من النقد الذي يوجهه شتراوس لنظرية الإرادة العامة عند "روسو"، إلا أنه أول من انتبه لأزمة الحداثة التي يهاجمها من منطلق فكرتين كلاسيكيتين هما: المدينة والفضيلة من جهة والطبيعة من جهة أخرى، فثمة تأرجح واضح بين الرجوع للمدينة والعودة لحالة الطبيعة، وهذا التأرجح هو جوهر فكر روسو.

بما أن الموجة الثانية للحداثة تنسب إلى روسو، فإن "نيتشه" يرمز للموجة الثالثة التي تتشكل من فهم جديد للشعور الوجودي من حيث هو تجربة رعب وقلق أكثر من كونه تجربة تناسق وسلام، إنه شعور بكون الوجود الإنسان مأساوي بالضرورة لا يمكن حله اجتماعيا كما قال روسو، كما لا يمكن حله بحسب التصورات الكلاسيكية القديمة للسعادة، ويستشهد شتراوس بقول "نيتشه": "إن غياب الحس التاريخي هو الخلل الموروث عند كل الفلاسفة"، لذلك فإن الفرق الرئيسي بين مقاربتي روسو ونيتشه هو أن نيتشه يوجه سهام نقده الجذري للنزاعات الإنسانية والتاريخية التي نصل إلى اكتمالها في فلسفة هيغل، فنيتشه يعلن "نهاية الإنسان"، الذي لا يأتي بعده "الإنسان الأعلى" أو الإنسان الأخير الأكثر دناءة وانحطاطا، إنسان القطيع الذي لا مثال له ولا طموح، وهذا التصور للإنسان الطبيعي قابل للتوظيف السياسي في اتجاه القساوة والعنف كما كان الحال في النازية. وتكتمل الموجة الثالثة في الفلسفة الوجودية التي يمثلها فكر "هيدغر" المتمحور حول تجربة القلق الإنساني، التي هي

جوهر الموقف الفلسفي، حيث ينظر شتراوس إلى فكر هيدغر على أنه بلوغ الذروة والوعي الذاتي الأقصى للفكر الحديث.¹

وللخروج من أزمة الحداثة يدعو شتراوس إلى الرجوع للفلسفة الما قبل حديثة، ولتقليد الحق الطبيعي بمقوماته وجذوره اللاهوتية، يجب علينا حسب شتراوس أن نرجع للفلسفة الكلاسيكية من أجل الوصول إلى الحقائق الجوهرية الثابتة التي لا تخضع للتحول التاريخي.

ختاماً لذلك نجد من خلال قراءة ليو شتراوس لهذه الموجات الثلاثة للحداثة أنه فهم علاقة المحدثين بالعالم، وربط هذا بما حصل سياسياً على مدار القرون الأخيرة فنظرية الليبرالية الديمقراطية ناتجة عن الموجة الأولى والثانية، في حين أن الموجة الثالثة تجسد الفاشية، مما يؤكد شتراوس على تفوق الديمقراطية الليبرالية على الشيوعية.

IV- هل الديمقراطية الليبرالية دولة دينية أو / في العلاقة بين الفلسفة والدين.

يعتبر نقد فلسفة الأنوار لدى شتراوس في قلب أو جوهر الفكر لديه، وبدافع من واجب البحث عن سبل للتغلب على أزمة العصر الحديث، يرفض هذا الانتقاد الذي يمارسه شتراوس القطيعة مع الماضي والثقة المفرطة الممنوحة للإنسان، وهكذا، فإن العدمية التي تعتبر أعظم مثال على التنوير الحديث - فيما يسميه البعض انتصار العقل - والتي تحول الإنسان بمقتضاها إلى كائن راهني مقطوع الصلة مع تراثه، والتي لم يتوقف شتراوس عن الرد عليها. ويظهر أنه لا يملك أن يقاتل في هذا الاتجاه إلا ضمن خطة يستمد أسباب القوة فيها من التراث الفلسفي الكلاسيكي، ومع ذلك فإن بعث القدامى وتعزيز سلطانهم في العصر الحديث (أفلاطون وأرسطو) يجب أن يمر على سبيل التأصيل العلمي أو الفلسفي عبر ميمونيدس

¹ ليو شتراوس، المرجع السابق، ص 11.

(موسى بن ميمون)* (1138 - 1204) ومعه الفارابي (870 - 950)، فمن خلال قراءة هذين الفيلسوفين نكون قد استحضرننا شاهدين على الفكر الذي ساد العصور الوسطى، فهما من فهم جيدا تعاليم أفلاطون وطبقها في فلسفته بشكل ممتاز وضمن سياقات مختلفة لا سيما داخل المجتمعات التي تحكمها الديانات السماوية أو التوحيدية.

وهكذا فإن وظيفة هذا الالتفاف عند شتراوس ليست بدافع الحنين إلى الماضي، ولكن لفهم أسباب الفوضى الناجمة عن أخطاء الحداثة، ولكنه مع ذلك يسعى إلى خطاب مستقر وهادف عبر هذه القراءة، أي إلى تشكيل صورة تتجاوز صور الزمن ووجوهه، هدف شتراوس هو تذكيرنا بأن الإنسان لم يتغير ولا تزال تسكنه نفس الأسئلة ونفس الهواجس، ومن ثم فإن هذه الملاحظة تدعونا إلى فهم جوهر هذا الاستجواب، إن ملاحظة الفكر الذي ساد العصور الوسطى يعطي الإيحاء بأنه - العصر الوسيط - استطاع أن يتجنب الكوارث التي لم يستطع الفكر الحديث تجنبها، وخاصة اسبينوزا، ميكافيللي وهوبز، هذه الشخصيات الثلاث التي وصفت تصورات للتغيرات الكبرى التي أثرت على العصر الحديث¹، وبعدهم بدأت الأزمات المختلفة في الكشف والتي أدت إلى العدمية والنشاطات الفكرية التي تدعمها مثل التاريخانية والنسبية؛ إذ كان ميكافيللي هو المفكر الذي قوض أي صلة بين الأخلاق والسياسة، ما يفتح الطريق أمام طلاق بائن بين مفهوم "خير" و"نافع" أو بين "خير" و"سياسي"، قام هوبز بما قام به سلفه، أي سار في ذات الاتجاه؛ فقد أعاد ترتيب الطبائع والعواطف وطرق التسوية إزاءها

* موسى بن ميمون القرطبي (1135م - 1204م) يشتهر في الغرب باسم ميمونيدس Moise Maimonide، كان فيلسوفا يهوديا سفارديا، وأصبح من أكبر علماء التوراة اجتهدا ونفودا وشيوعا في العصور الوسطى، كان يمثل بالنسبة إلى الفلسفة اليهودية ما كان يمثل الفارابي أبو نصر بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية.

¹ Leo Strauss. La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des lumières. (1933-1937). Traduit de l'Allemand et présenté par Corine Peluchons. Presse universitaire de France. 6 avenue Reille. 75014. Paris 2005, p. 66

بحيث نزل بها نحو الأسفل، أما بالنسبة إلى اسبينوزا فهو مسؤول عن كسر العلاقة بين الإيمان والعقل أي بين الدين والفلسفة¹، واعتقد شتراوس أن انتقاد الحداثة على طريقة روسو، نيتشه، هيدجر، لا يسمح لنا بإيجاد طريقة لإنقاذ الموقف المأزوم، فلم يعد بعد هذه الموجة من الانتقادات أي تغير عما كان الوضع عليه ابتداء من القرن السادس عشر، وبالتالي ضرورة السعي إلى إيجاد إجابة مرضية من العصور الوسطى للخروج من الأزمة، ومن هنا جاءت أهمية دراسة فلسفة هذا العصر، وخاصة مؤلفين رئيسيين هما الفارابي وموسى بن ميمون، حيث رسم شتراوس أدوات نقده الراديكالي للتوير الحديث، حيث اعتبر من الضروري ليس فقط إعادة الاعتبار ولكن أيضا إعادة التعريف للصلة بين الفلسفة والدين، المسألة التي تدور حولها كل محاور التفكير الفلسفي، منها على الخصوص التشريع الديني والعقلانية وفن الكتابة الفلسفية، والغرض من هذه المادة هو تسليط الضوء على الدور المركزي الذي لعبته الفلسفة العربية في تشكيل فكر شتراوس، ولذلك نود أن نؤكد على أهمية تحليل شتراوس أو قراءته للفلسفة العربية مع توجيه الانتباه إلى التوراة - اليهودية - والهدف من ذلك هو إظهار طبيعة المشاكل التي تطرحها هذه الفلسفة.²

يتحدث شتراوس عن فلاسفة اليهود والفلاسفة العرب والقانون: يعتبر هذه المسائل الثلاث بمثابة "أضواء العصور الوسطى"، وعلى ضوء هذا النعت يراجع مسألة الصلة بين الدين والفلسفة التي تعارض تماما تلك التي صاغها سبينوزا والحداثيون، وقد خلفت هذه الفجوة بين الإيمان والعقل، أي بين الحقيقة الفلسفية الوحي انحسار الثقة في المسائل الإيمانية لمصلحة المسائل العقلية، ومنها الانتقاد اللاذع الذي طال النبوءات والمعجزات، الأمر الذي قاد إنسان القرن العشرين إلى الكوارث التي يعيشها وعلى رأسها العدمية، فترك يصارع منفردا

¹ ليو شتراوس، الاضطهاد وفن الكتابة، ترجمة مهند نجار، مراجعة ريوف خالد، أبريل، 2016.

² Leo Strauss, la persécution et l'art d'écrire, p. 41

- دون دعم من السماء - الشياطين والعدمية معا، حتى وإن كان الدين ليس أكثر من مسألة أخلاقية تتعلق بالفرد، لا ينظر إليها على أنها تقليد ينبغي احترامه، ولا كقانون يشمل الأخلاقيات كلها، الاجتماعية والسياسية، على النقيض من هذا الموقف، فلاسفة القرون الوسطى، العرب واليهود، وجدوا في القانون مرجعا تأسيسيا، وهو التقليد الذي يؤكد أن عالم الفلسفي ضمن مرجعية القانون الشرعي والسمائي وجد الحماية من قساوة العقل ورعونته.

ولذلك يمكن اعتبار القانون الذي يستوعب التقليد جدارا غير قابل للهدم، يمكن التعويل عليه بثقة، وهو كذلك الإطار الاجتماعي المتن والمستقر ويحافظ على التعالى والرقى الذي ينسب للمعايير، وهما جانبان تفتقر إليهما الديمقراطية الليبرالية¹، فإن احترام الدين يعبر عنه تماما معظم الفلاسفة العرب، حتى مع قبول فكرة التناقض الظاهرة أحيانا بين المستويين الدينى والفلسفى، الأمر الذى لم يذكره شتراوس، ولكن ذلك يوضح تماما روح الأطروحة التى تسعى الفلسفة العربية واليهودية الدفاع عنها. يرى ابن رشد فى هذا الشأن أن رأى جميع الحكام [عن القوانين الظاهرة] هو أنه يجب علينا أن نمارس تقليد الأنبياء وأولئك الذين وضعوا مبادئ العقل، والطرق التقليدية للعمل هى بمثابة القانون داخل كل مجتمع، هذه الوجهة من رأى تبين بوضوح أن موقف الفيلسوف تجاه القانون والتقاليد الاجتماعية والدينية يجب أن يقوم على التقليد، أى احترام القوانين الدينية ويؤيد ابن عدي* (893 - 974) وهو فيلسوف مسيحي وتلميذ الفارابى فى رسالة بولس الرسول، التى تبين أن علوم الحكمة هى إحدى الأمور التى تدافع أكثر من غيرها على اتباع القوانين، حيث يدافع عن نفس الوجهة

¹ Leo Strauss. La cité et l'homme. Traduit et présenté par Olivier Berrichon-Seyden. Paris. Presses Pocket. 1987. Réédition. Presses Pocket. 1991, p. 63

* يحيى بن عدي: من تكريت بالعراق (894م - 965م) منطقي وفيلسوف ومترجم للفلسفة، صرف جل عنايته بالمنطق فلقب بالمنطقي، يبدأ القدماء بتعريف قولهم: "إليه انتهت الرئاسة فى المنطق ومعرفة علوم الحكمة أى الفلسفة" ويضيف بعضهم بأنه كان أوحده دهره، وكان أبرز المترجمين للتراث الفلسفى خاصة عند السريانية.

التي تبناها ابن رشد عن العلاقة بين الفلسفة والدين، وهذان المثالان يظهران مجموعة من وجهات النظر بين العربي المسلم والعربي المسيحي، ومن المؤكد أن ابن ميمون يشاركهما الفكرة نفسها، على الرغم من أنه لم يكتب أي نص محدد حول هذا السؤال. وهكذا، فإن الفيلسوف لا ينبغي له الإخلال بالنظام الاجتماعي من خلال خرق القوانين أو الشرائع، ولا أن يكون محرضاً على الثورة السياسية، غير أن هذا لا يعني أنه يجب أن يعترف من خلال المحافظة على الآراء السائدة وأنه لا يجب عليه أن يقوض راحة البال التي لدى الحاكم كما لدى المواطنين بل على العكس من ذلك، يمكن لعمله أن يكون حاسماً بل وتخييباً، ولكن يجب أن يستند إلى الاحترام الأساسي للرأي والحس المشترك والرغبة في عدم الإساءة لمشاعر الناس، هذه المسألة المتعلقة باحترام القانون هي واحدة من النقاط الأساسية التي تتمحور حولها الاختلافات بين العصور الوسطى والأنوار الحديثة، فوفقاً لشتراوس قد نشأ التنوير في القرن الثامن عشر من السعي ضد الدين وتعاليم الوحي، الموجة التي استندت إلى معيار سبينوزا، وكان القصد من تحرير الإنسان من العوائق التي تحول دون إحراز تقدم في التاريخ وتحقيق نزعة الإيجابية من خلال نقد المعتقدات (نبوءات ومعجزات)، وتقديم العقل على سلطة النصوص المقدسة¹، وبالتالي فإن الروح التي تخفيها فلسفة ابن ميمون هي من ألهم شتراوس الخطة والطريق لنقد سبينوزا ومن بعده فلسفة العصر الحديث مجتمعة.

العلاقة بين الفلسفة والدين لا تقتصر على هذا الجانب، سوف يشارك شتراوس في تفسير جيد للعلاقة بين الدين والفلسفة والذي يعتبر نقده لمشروع اسبينوزا إحدى أهم محطاته، يتجاوز شتراوس مسألة احترام القانون إلى فكرة تقريب الفلسفة من الدين، يمكن للفيلسوف وفق هذه الرؤية أن يمارس نشاطه فقط ضمن ما هو مرخص به أي ضمن حدود القانون، هذه هي

¹ Leo Strauss, la cité et l'homme, p. 70

الفكرة القائلة بأن شتراوس يستمد جزءاً هاماً من فلسفته من خلال تأمل هذه العلاقة، الأمر الذي تجد فيه تلك الفلسفة تبريراً وسنداً لها في محكمة الشرائع والقوانين، ولا شك كذلك أن مسألة قبول أم رفض هذه الفلسفة (الثنائية) هو رهن بالمعايير، معايير القبول والرفض، ستفيد شتراوس من أعمال ابن رشد لإظهار كيف أن فلسفة العصور الوسطى (الإسلامية واليهودية) تميزت عن الفلسفة القديمة، وكذلك بقدر ما عن الفلسفة الحديثة من خلال هذه السمة التي تدرك نفسها من خلالها، وهي الالتزام بالوحي، وإذا كان حكم شتراوس على ابن رشد هو بهذا الشكل فإنه ينسحب بنفس الطريقة على أعمال الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل، ومع أنه قبول أطروحة ابن رشد ليست من المسلمات لأن الجو الفكري الذي أنتجها يرتبط بالرد على تهافت الغزالي، فمن أجل فهم طبيعة عمل ابن رشد والسياق الذي جاءت فيه نذكر اثنين من الفلاسفة الذين سبقوه (ابن باجة وابن طفيل)، وقد شاركا أيضاً على نحو ما في الهجوم على الغزالي، أو ربما كان هذا النوع من الدفاع شائعاً يومها بين المثقفين أو ربما لكونهم لم يتحملوا قسوة الاتهامات التي حملتها فلسفة الغزالي للفلسفة ولفعل التفلسف ! الاتهام الذي يعتبر قاتلاً للنشاط الفكري في بلاد يفترض دفاع أهلها عن قيمة العلم والحرية معاً، ولضمان استمرار فعل التفلسف يقيم ابن رشد العقل في فهم القوانين وفي فهم الوحي، ولا يبدو له أن هذه الحركة تستوجب أي محاكمة أو إدانة من طرف الشرائع والقوانين، هذه مسألة حاسمة بقدر ما تجعل من الممكن تجديد العلاقة مع القانون في أنها ليست دائماً هي نفسها لدى الفلاسفة العرب، ففي حين يذهب ابن رشد إلى التوكيد على أهمية وحيوية وفائدة الأخلاق (تدريب مواطنين صالحين - تثقيفهم بالفضيلة) والسياسة (على المستوى التشريعي)، يعتبر ابن طفيل أن هذه الجوانب التشريعية تشكل عائقاً أمام التطور الروحي للإنسان، فالإنسان عنده في مثال حي ابن يقظان يكتشف خالقه انطلاقاً من كونه كائناً طبيعياً ولكنه يحترم القوانين التي تحكمه بحسب ما تستدعيه الظروف والأحوال، فالتنظيم المدني الذي يدعي

القانون أنه يضمنه أمور لا طائل وراءها ولا جدوى منها، إذن هو يفترض مسبقا التخلي عن الجوانب التشريعية والحفاظ على الغاية العليا التي تعمل وفقا للخيال والتكهنات العقلية ليس في وضع القانون وحسب ولكن حتى في تكوين صورة ذهنية عن الله.

داخل الثقافة العربية نفسها ثمة تباينات واختلافات لاحظها شتراوس مما يظهر أنه من المستحيل إبقاؤها ضمن إطار واحد، أو رسم هيكل أو مخطط يحددها جميعها، فمع كون شتراوس اعتمد قراءة أفكار ابن رشد عن الصلة بين الدين والحكمة وهي في الحقيقة آراء تكاد تكون شائعة ومعروفة، فإنه حاول تفهم نتائج تلك القراءة على جميع الفلاسفة في العصور الوسطى، ولكن ذلك يتطلب الأخذ في الاعتبار التفاصيل السياقية الدقيقة الفردية التي قدمناها قبل قليل، فثمة نقاط تماس ولكن نقاط الاختلاف تكاد لا تحصى، شتراوس يستخدم في معظم الأحيان حالة معينة من تراث معين ويعتمد إلى محاولة تعميمها على سبيل الاستقراء مراعيًا بلا شك نقاط الاختلاف، والهدف هو بناء أطروحة عالمية، فهو لا يتردد في إضفاء الطابع الراديكالي على قراءة قضية معينة إلى درجة يجعل معها القارئ يعتقد أنه يواجه بديلا لا يمكن التغلب على براهينه، ولكن على الرغم من كل شيء يختلف ابن رشد عن فلاسفة الإسلام في ماهية الصلة بين العقل والدين، فنجد مثلا دفاعا عن نقاط الالتقاء هذه يجد في ابن سينا حليفا أو بديلا من نفس الجنس لابن رشد ولابن عدي في تعميقه العلاقة بين الفلسفة (العقل) والقانون (شرائع الوحي) في كل من التقاليد اليهودية والإسلامية، ويلاحظ شتراوس أنه في رسالة بولس الرسول نجد دلالات على ملامح من العلوم العقلية، وبالعودة إلى ابن سينا فالغرض من النبوءة سياسي وأن الوظيفة العملية التي تميز النبي هي القيادة السياسية لا

الرموز أو الدلالات اللاهوتية"¹، وهنا يكتشف شتراوس خصائص أو ملامح النبي الرئيس، الرجل الفاضل مؤسس الدولة المثالية، لأنها قادرة على قيادة الناس في وقت واحد نحو الكمال المعقول والكمال الأخلاقي، ويعتقد شتراوس أنه في هذا المبدأ المتعلق بعلم النبوة يتم استبدال الأبعاد الهوسية والميثولوجية لمصلحة المكونات السياسية والتشريعية، وهذا يوفر له حجة قوية للحفاظ على حضور الوحي في صميم العمل الفلسفي السياسي.

أعطى ابن سينا في هذا الشأن شتراوس الشاب حلاً للمعضلة باستخدام العقل دون ازدياء للوحي، وهذا هو الاتجاه المضاد لمثلي حركة التنوير في القرون الوسطى، إنه حل مثالي لأنه يقترح تفسيراً لفكرة النبي الفيلسوف، وهنا يلتقط جوهر الأفلاطونية في جانبها الميتافيزيقي بدلاً من القراءة التقليدية القائمة في الدفاع عن المعجزات، بهذا الدعم الذي قدمه ابن سينا لشتراوس يبين حجة لإظهار الجانب السياسي المدني القادر والمستعد لاستيعاب الوحي، والأفلاطونية التي من شأنها تعزيز الدور السياسي للفيلسوف في بناء وتكوين المدينة المثالية.²

هذا تعزيز للدور السياسي للنبي واستيعاب لفكرة المؤسس للمدينة المثالية، والتفكير في إمكانية وجوده بالفعل، ومع ذلك هل هذه الفكرة تجد الدعم لدى كل الفلاسفة العرب؟، عندما علق ابن رشد على جمهورية أفلاطون بالكاد نجد هذا الاستيعاب أو الإقرار بفكرة أن يكون النبي هو رئيس المدينة الفاضلة، ويعتقد أنه ليس من الضروري، ولكن ببساطة من الأفضل أن تتوافر أو تجتمع في الرئيس أو القائد صفات النبوة، وهكذا يحتفظ ابن رشد باستقلالية

¹ Leo Strauss. La renaissance du rationalisme politique classique. Conférences et essais réunis et présentés par Thomas L. Pangle. Traduction de l'anglais et postface de pierre Guglielmina. Mrf. Edition Gallimard. Composition et impression à Saint Amand (cher). Le 10 Septembre 1993. Paris. France, p. 65

² Leo Strauss, Ibid, p. 66

السياسة فيما يتعلق بصلتها بالدين. وعلاوة على ذلك كانت فكرة العلاقة الماهوية بين العلوم السياسية والنبوة واسعة الانتشار بين الفقهاء، فقهاء الإسلام الذين يسعون للدفاع عن الشريعة والتقاليد السياسية التي سنّها النبي وخلفاؤه كمعيار لمتابعة أحوال المدينة، ابن سينا يتبع في هذا الصدد وجهة نظر موجودة في هذه التقاليد، وقد حاول خلال جزء من كتاب الشفاء الكشف عنها، وكما هو معروف بالنسبة إلى الفقهاء فإنها مسألة إصرار على الوسائل المتاحة للفرد لاتجاه نهج الخلافة، ومهارات الدفاع والإقناع التي ينبغي أن يمتلكها لإقناع الآخر بأن نهج النبوة والخلافة هو النهج القويم، مع ما في هذه الروح من إدانة سياسية ولاهوتية لكل صوت معارض أو منشق، والاستعداد الدائم للقضاء عليهم وإقصائهم (الخصوم)، هذا يدل على تأثير القانون السياسي الكلاسيكي على فكر ابن سينا، وبما أنه لا يعالج مسألة التمييز البشري أو الاختلاف بين الناس والمجتمعات ولا مسألة المدن الجائرة ولا وضع الرئيس الفيلسوف حتى في قلب الخطاب الفلسفي، فإنه بذلك يتبع آراء الفقهاء من خلال تقديم فكرة العلوم العملية للتقاليد الدينية.¹

هذه الطريقة في التفكير بخصوص العلاقة بين الفلسفة والدين التي تؤكد أن معرفة طبيعة الأديان تمثل مبدا معرفة طبيعة العلوم السياسية، لا تزال فريدة من نوعها لابن سينا، وسيكون من الصعب العثور على ما يعادلها أو يضاهيها لدى الفلاسفة الآخرين في تعليقه على جمهورية أفلاطون يتحرك ابن رشد بشكل مختلف ومعكوس تماما كما لو أن المسألة السياسية هنا تتعلق بأخلاقيات العلوم السياسية لأرسطو، وينص على أن تتأسس مبادئها على إرادة الاختيار والأعمال التطوعية، كون الالتزام صفة بشرية حصرا. ويدخل في هذا الفهم مقارنة بين العلوم السياسية والعلوم الطبية التي لا وجود لها في النص الأفلاطوني، وتهدف

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 75

هذه المقارنة إلى إظهار أن التقسيم الثنائي للعلوم السياسية من الناحية النظرية والممارسة ينطبق بشكل مماثل على الحكمة الطبية، وبالتالي تتم مقارنة الأخلاقيات مع ذلك الجزء من الطب الذي يدرس الصحة والمرض، في حين أن العلوم السياسية تتوافق مع الحفاظ على الصحة (بالكشف عن المرض)، هذه المسألة تعيد إلى ذهن ابن رشد فكرة القاعدة المعرفية المشتركة بين السياسة والطب، والذي يسمح لنا أن نجد في كل منهما المبادئ والأسس اللازمة لممارستها.¹

هذا التوازي الذي يمتد طويلاً، يسمح بسحب العلوم السياسية إلى حدود العلوم الأخرى التي تشترك معها في نفس الوضع المعرفي، بدلاً من القانون الديني، في حين يختلف هذا المنهج، أو المسار كثيراً عن نهج ابن سينا حين يجد أن الفيلسوف ملزم باحترام قوانين مدينته، وأن طاعة القانون لازمة داخل المدينة ضمن جميع الظروف، وهي طريقة إيجابية في تعليم المواطنين، ولكن كعلم أو فعل معرفي تتمتع السياسة باستقلالية في موضوعها ومبادئها وغاياتها، ما يسمح لها أو يتيح للقائم عليها باستخدام القانون.

يبدو ابن سينا بارعاً في تناول المسائل السياسية دون المرور عبر الخطاب الديني، حيث يتناول المسائل الأخلاقية السياسية بشكل مستقل عن الإطار الأخلاقي الذي يحدده القانون المدني، هذا هو الحال بالنسبة إلى موضوع التميز البشري، وكذلك بالنسبة إلى وضع الفيلسوف في المجتمعات غير الكاملة أو غير الفاضلة، الذي يعالجه عبر أداة الحكم الفردي (الاستبدادي)، ولكن ما يبدو إزاءً للتعاليم النبوية ولا مبالاة بالشرائع وعدم تجاوب مع معاني التربية النبوية لا ينبع من ازدراء للدين أو معارضة له، بل يعني أنه يجب أن يستمد مبادئ العلوم السياسية من الأنشطة البشرية ذاتها، بنفس الطريقة التي ينظر فيها إلى التخصصات

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 80

العلمية الأخرى مثل الفيزياء والكيمياء وعلم الفلك، وبالتالي يكون بالإمكان التنبؤ بتصرف المواطن داخل الدولة والتعامل معها وفق الظروف.¹

كما أن الفلسفة الأفلاطونية تمنح شتراوس منفذا للتفسير السياسي للعلم النبوي، وهو النموذج المثالي الذي قدمه ابن سينا والفارابي والذي قام ابن ميمون بتعميمه فيما بعد. يقوم هذا الطرح على اعتبار الوحي ظاهرة إنسانية، وتعتبر أن فلاسفة العصور الوسطى لم يؤمنوا بالطابع الخارج للنبوة، كما سمحت له هذه الإطلالة بفهم أن السياسة لم تكن الشغل الشاغل والأساسي لفلاسفة العصور الوسطى، لأن ما يهمهم هو تكريس فلسفتهم للحياة النظرية، وبالتالي فإن التتوير في العصور الوسطى ينضم نحو الحدث الأفلاطوني الذي يقضي بأن الفيلسوف يحتاج إلى قانون، وهو إطار يحترمه الفيلسوف، دون أن يكون ملزماً به. ومن ناحية أخرى أدرك قيمة وأهمية أرسطو بالنسبة إلى الفلاسفة العرب، ومع ذلك يعتبرهم أفلاطوني النزعة، وهذا يفسر بالعلاقة التي يطورها أفلاطون مع القانون الذي سوف تحترمه الرسالة الروحية التي تلتقي فيها مثالية أفلاطون مع الروح الإسلامية التي لا نكاد نعثر عليها في فلسفة أرسطو.

لقد تناول أفلاطون وأرسطو موضوعات مشتركة ويجتمعان فيما يتعلق بالعديد من النقاط الرئيسية مثل كون السعادة والكمال الحقيقي للإنسان يتكونان من نشاط نقي جوهره التأمل والانسجام، ولكن في الوقت الذي يمنح أرسطو المواطن حرية انطلاقاً من وضعه الطبيعي، يتصرف معها وفقاً لموضوع التأمل، نجد أفلاطون على خلافه للفلاسفة بممارسة النشاط الفكري الدال على الحقيقة دون "توقف" يجبرهم على رعاية الآخرين وملاحظتهم، حتى إن الدولة لديه هي دولة حقيقية تتمتع بوجود موضوعي لا وجود عقلي فقط. هذا ما يعتبر

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 90

رغبة من طرف أفلاطون للعناية بالشرط المزدوج للحياة العملية والنظرية، على الرغم من إدراكه يتفوق الجانب التأملي على الجانب العملي، يشعر معهما الفيلسوف الأفلاطوني أنه ملزم مدنيا وأخلاقيا تجاه مدينته، وهكذا نجد أن تقديم الفلسفة على القانون هو فقط لأنها مصدره وراعيته، وهو ذات الأمر الذي دفع بالفلاسفة العرب - أو ببعضهم - إلى الاعتراف بالوحي كمصدر للقانون السياسي مع ادعاء امتلاكه الشرعية والأهلية لتحمل المسؤولية عن الشؤون الإنسانية¹، وبالتالي ينتصر أفلاطون مرة أخرى عند شتراوس على أرسطو.

يقودنا هذا إلى ملاحظة جانب آخر من نهج شتراوس يتمثل في استخدامه نموذجا أو نماذج من القرون الوسطى لإظهار الحاجة إلى الحفاظ على الصلة بين اللاهوتي والسياسي، بالنسبة إليه، لأن الدين لطالما كان حليفا مؤتمنا للسياسة ولقد كان بالإمكان أن يسير فلاسفة التنوير على هذا النهج، إذ كانوا قادرين على توسيع وتطوير التعاليم الأفلاطونية والدفع بها إلى حدود التوحيد. الهدف من هذه القراءة التي ظلت موضوع بحوثه، هو معالجة المسألة نفسها تلك المتعلقة بالاتجاه العلماني (المضاد لما هو ديني) في الفلسفة الحديثة، ومنه لا بد من ملاحظة أن هناك انقساما وازدواجا في وجهات النظر: على المستوى الديني، بين اليهود والمسلمين من جهة، والمسيحيين من جهة أخرى، وعلى المستوى الفلسفي بين سقراط وأفلاطون من جهة وأرسطو من جانب آخر، ووفقا لهذا التقسيم واصلت النزعة الأولى احترام التقاليد الدينية والترحيب بأشكال العقلانية المناسبة لطروحاتها، في حين اتبعت الثانية نهجا للتمييز بين المجالين السياسي والديني، لقد حافظ التنوير في القرون الوسطى على تعاليم

¹ Leo Strauss. E. Voeglin. Correspondances 1934 – 1964. Foi et philosophie politique. Edité par P. Emberley et B. Cooper. Traduit de l'américain par Sylvie Coustine –Denmay. Librairie philosophique. J. Vrin. 6 place de le Sorbonne. Ve. 2004. Paris – p. 50

الأنبياء في حين كسر التنوير الحديث هذا التوازن¹. لقد انتقد الدين بشكل منهجي وانتشر الإلحاد.

ومع ذلك تبقى الحقيقة أن المشكلة هنا هي ما إذا كان من الممكن إقحام أو إشراك كل الفلسفة العربية في الدفاع - الهدف - اللاهوتي، الذي سيكون بالضرورة أفق أي تصور للسياسة؟ !.

اللاهوت السياسي لا يمكن تحديده بمفهوم واحد، بل تبعا لمعايير متعددة لأن استخداماتها ذاتها ليست واحدة عند الفلاسفة أو خلال العصور الفلسفية، ففي حين نجد كارل شميت مثلا والعديد من النقاد الآخرين من أنصار الحداثة والعلمانية يرون ضرورة الالتزام بإرادة الرئيس أو الزعيم، وأن تجاوز العمل السياسي يفترض الدعم الذي تقدمه المراسيم والتعاليم الإلهية في حين يستخدم شتراوس هذا المصطلح لتحديد المثل الأعلى للحكومة التي سوف تبين على أصل متعالٍ وتحدد بنهاية أو بمطلب يتجاوز فوارق السياسة، المسألة عنده إذا تستوجب الوجود الدائم للقانون مع التوصية بأخلاقه وصاياه - أي القانون - وهذا رمز للأداء الحسي للمجتمع، ويعتقد شتراوس أن الفلسفة الأفلاطونية التي أعاد اليهود والعرب قراءتها خلال العصور الوسطى تمثل نموذجا لهذه السياسة الناجحة، حيث يفترض على الدولة أن تحدد مراتب الأفراد وأن تهتم بتحسين صورة الإنسان، وبأن تقدم التعليم الفلسفي للنخبة والتعليم الديني للعامة. هذه الطريقة في النظر وفي معالجة المسألة السياسية تبدو غريبة على القانون الطبيعي الكلاسيكي الذي يحاول شتراوس إعادة تأهيله ضد القانون الطبيعي الحديث، إن نهج الفلاسفة العرب يتفق تماما مع هذا المفهوم الموروث من اليونان؛ إذ يجب العمل من

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 52

أجل بلوغ الكمال الإنساني، ويجب على الحكومة أن تتولى توجيه سلوك المواطنين نحو السعادة الأرضية والخلاص السماوي.¹

هكذا يتم تصور الغاية القصوى للحياة البشرية، سواء عند الفارابي أو ابن رشد، وهي غاية تابعة للتصور اللاهوتي قطعاً، ولكن إذا وضع هؤلاء المفكرون الحكومة في الأفق الذي يتجاوز الغايات الثابتة للسياسة، فذلك لأن العلم - بدءاً بالأخلاق وانتهاءً بالرياضيات - يطالب بهذه العلاقة التي تتم عن تبعية، فلا ينظر عندئذ إلى اللاهوت على أنه نصوص مقدسة وكشف ديني، بل يتعين التعاطي معه على أنه يساعد على بلوغ غاية فضلى يمكن أن يكون للعلم دور في تحديد خصائصها، ومن ثم، فإن إمكانية انتقاد أشكال أخرى من اللاهوت السياسي ومحاولة فرض عقيدة دينية أو طريقة تفسير حصرية للقانون، فهذا تدبر باستبعاد اللاهوت عن السياسة، إذ ليس من حق الحكومة أن تفرض على الناس التعاليم التي تحثهم على تقوى الله ولكن فقط تسمح لهم ضمن شرط الحرية أن يمارسوا الطقس الديني الذي يناسبهم أو الذي آمنوا به.

هذه الطريقة في التفكير التي يستحضرها شتراوس باعتبارها واحدة من السمات المميزة لتتوير العصور الوسطى، هي ما يجمع هؤلاء المفكرين، ويجعل منهم اقرب إلى صورة مفكري التتوير الحديث، فمع ابن رشد في نقده للاهوت يمكن أن نلاحظ فصله بين النهايات أو الغايات العملية للدين والجانب التأملى بل العقدي منه، إنه يضغط باتجاه نهج جريء وجديد للعلاقات بين الفلسفة والدين، ويعتقد ابن رشد أن الدين قادر على إنتاج فائدة عملية (تشكيل المواطن الفاضل) التي يمكن أن تكون مصدر إزعاج سياسي عندما تصبح المدينة المكان الذي يناقش فيه المسائل اللاهوتية، وعندئذ تصبح الأسئلة الميتافيزيقية من قبيل وجود الله وعلمه

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 90

وقدرته...؛ عاملا لتمزيق الهيئة المدنية¹، بعبارة أخرى يسعى ابن رشد إلى تحييد الإيمان العقائدي سياسيا، ويعبر عن الرغبة في تحرير مجال العمل من قبضة المعرفة الدينية، هذا الأخير، - وفقا له - يجب أن يظل مفتوحا لعدد لا بأس به من أشكال التمثيل غير المرئية (سواء أ كانت تجريبية، جدلية، بلا رغبة أو شعرية...) ومن هنا فإن الفصل بين الإيمان والمعرفة الدقيقة للأشياء غير المرئية هو بالنسبة إليه امتياز وخصوصية فلسفية لأنها توفر وحدها الأدوات العلمية لإجراء بحث دقيق في هذا الشأن. وقد امتدت هذه الأفكار إلى التنوير الحديث من خلال ليسينج*، كانط، مندلسون**، وليبينتز، والكثير غيرهم. ولكن شتراوس يتجاهل هذا الارتباط، ويرى فيه أساسا أن هؤلاء الممثلين من عصر الأنوار المعتدل لم يتمكنوا من مقاومة التنوير الراديكالي، فمن خلال نقد اسبينوزا للدين قد أفادوا أفكارا ثورية تجرؤوا عبرها على سلطة الوحي وتعاليم الدين. ومع ذلك، ومع كونهم معتدلين لا يمكن الاطمئنان إليهم أو تكليفهم لحل أزمة الحداثة التي هم مسؤولون عنها "لا يمكننا تجاوز الحداثة بالوسائل الحديثة"، لذلك وجب على ابن ميمون ممثلا للفلسفة اليهودية والفارابي ممثلا للفلسفة الإسلامية البحث عن مخرج من هذه الأزمة لأنهم حافظوا، في إطار تصورهم العقلاني، على الشعور بالتغاير، وهذا التغاير أو التمايز حلف لدى شتراوس توترا فيما يتعلق بمصدر الحكمتين إحداهما من أثينا والأخرى من القدس (أثينا مصدر الفلسفة العقلية والقدس مصدر اللاهوت أو الوحي).

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 91

* ليسينج غوتهولد إفرام (1781 - 1729) Gotthold Ephraim Lessing: كاتب وفيلسوف وناقد مسرحي ألماني، هو أحد أهم ممثلي عصر التنوير، مسرحياته وكتاباتاته أثرت بصورة كبيرة في تطور الأدب الألماني.

** موسى مندلسون (1786 - 1729) Moses Mendelssohn: فيلسوف يهودي ألماني دافع عن فكرة التسامح الديني وكان من رواد حركة هاسلاكا التي نادى بضرورة اندماج اليهود في المجتمعات الأوروبية ونشر التنوير والتسامح وفصل الدين عن الدولة (العلمانية) ويعتبر في نظر الكثير من اليهود بمثابة موسى الثالث بعد موسى النبي وموسى بن ميمون.

ولكن الحل يكمن في فتح مجال التعليم الديني للعامة وإبقاء التعاليم الفلسفية حكراً على النخبة، وهذا ما أفادت منه الليبرالية المعاصرة في حشد الجماهير، واعتماد الدعاية وإخفاء الحقيقة وتسويق الدين للعامة...، إنه الكذب النبيل الذي يستهدف إحكام السيطرة، ولكن أيضاً إبقاء نظام الحكم قوياً وآمناً.

في نهاية الثلاثينيات تعرف شتراوس على نصوص أبرافانيل* المفكر اليهودي من القرن السادس عشر، ويبدو أنه مع هذه التجربة بدأ يبتعد عن فرضية الإيمان المطلق لفلاسفة العصور الوسطى في الوحي، ليقول إن ابن ميمون وأسلافه من العرب قد مارسوا كتابة مزدوجة الأمر الذي يمكنهم من تقديم طرح معتدل وجذري في آن، للحصول على وسطية من أزمة العلاقة بين العقل والإيمان (الفلسفة والدين)، ومن المثير للاهتمام أننا نجد شتراوس لا يتردد في استخدام حجج خصوم الفلاسفة وهجماتهم ضد الفلسفة، كأداة لفهم نصوص المؤلفين التي هي محل اهتمام أو درس، وعلى هذا النحو استخدم آراء أبرافانيل، وهو الكاتب التقليدي الذي انتقد مذهب وعقيدة موسى بن ميمون في مسألة اللاهوت والفضيلة، كما يستمد شتراوس دلالات من فلسفة الغزالي في نقده الفلسفة متجاهلاً - أحياناً - دفاع أو إجابات الفلاسفة الإسلاميين، كما يرى أنهم لم يؤمنوا بالوحي السليم، لقد كانوا فلاسفة بالمعنى التقليدي للكلمة، إنهم النوع من الفلاسفة الذين اتبعوا سلطان العقل وحده واعتبروه العلة الكافية، ونتيجة لذلك اضطروا إلى إعطاء مكانة للعقل احترازاً أو مجاملة والذي كان عليهم قبوله في النهاية، وحتى مع ذلك فقد تعاطوا معه وفقاً لمقتضيات العقل البشري، وقد دفعت حقيقة أن يستحوذ فكر أفلاطون على أفكار هؤلاء الفلاسفة في صياغة ممارسة فلسفية بحتة (التأمل الذي يؤدي إلى

* إسحاق بن يهودا أبرافانيل (1437 - 1508): أحد أفراد عائلة أبرافانيل الشهيرة في البرتغال، كان رجلاً دولة وشارحاً للتوراة وكان على ذلك فيلسوفاً يهودياً عرف بتعليقه على المبادئ الثلاثة عشر لابن ميمون، ومنها عرف باتجاهه العقلاني في النظر إلى المسائل الدينية.

معرفة الحقيقة) بل ومن الضروريات الاجتماعية والسياسية. هذه الطريقة في تناولهم لمسألة الصلة بين الوحي والعقل دفعت شتراوس إلى إعادة النظر في كيفية تقييمهم وهو أن القدامى كما فلاسفة العصور الوسطى كان يحركهم فقط قلق على طبيعة المدينة وحالها باعتبارها الحاضرة التي يحيا فيها المواطن وتطبق فيها القوانين. إن النشاط النظري فقط كفيلا بتحقيق السعادة، وبالتالي فإن اهتمام الفارابي بالسياسة كنشاط عملي سيكون مجرد حيلة غريبة لفن الكتابة والإخفاء لديه، وتهدف إلى دفع وعي القارئ للتمييز بين الفلسفة والدين، وعندئذ يتفوق الفيلسوف على العامي أي تنتصر النخبة على الدهماء، دون أن يؤدي ذلك إلى إظهار الازدراء بالدين أو التشكيك في قيمة وفعالية وجدوى الحياة السياسية عند جميع الناس¹. ولكن على العكس من ذلك كان هؤلاء الفلاسفة قد اقتنعوا بالفائدة التي يقدمها الدين للسياسة. إنها حقيقة الحفاظ على هذا النهج والمنظار الذي يضمن لمذهبهم الفلسفي النجاح والشهرة.

إذا كان التنوير في العصور الوسطى قد انتهى به الأمر إلى الحد من سلطة الدين إلى مرتبة اعتباره كذبة تقية، فإنه من جانب آخر يمثل خطابا نبيلًا بالنسبة إلى الجماهير، وهو بهذا يختلف عن منظور الحداثيين التنويريين إلى الدين، فالفكرة عند شتراوس هي أن فلسفة العصور الوسطى اعتمدت إخفاء العقيدة الفلسفية على العامة واعتبرتها حكرا على النخبة وسوقت للفكر الديني للاستهلاك العام بغرض السيطرة، وفقا للمنهج الأفلاطوني، في حين واجه الحداثيون الأزمة مباشرة بلا موارد أو تملق، فكلا النوعين من التنوير يدافع عن حرية النشاط الفلسفي، لكن حدوده ليست واحدة بالنسبة إلى كليهما، ففي التنوير الحديث لا بد لهذا النشاط أن يذيع وينتشر. لقد سعت الحداثة إلى نشر الحقيقة وعدم إبقائها في حالتها الخفية، في حين اعتبر مفكر العصور الوسطى أن هذه المبادرة لن تؤدي إلى سعادة الجميع، بل هو

¹ Leo Strauss, La persécution et l'art d'écrire, p. 53

من الخطر الذي يتهدد الفلسفة، إذ هي ليست شأنًا عامًا، كما أن الحكم ليس كذلك، هذا هو مكنم الأفلاطونية التي تدعم القراءة على حقيقة أن فلاسفة العصور الوسطى قد اتخذوا من أفلاطون سندًا وداعما قويا. الكذب على الجماهير يظهر في شرح أو تعليق ابن رشد على الجمهورية في عملية التمسك بفكرة الاحتمال أو حتى ضرورة استخدام الحكومات للكذب النبيل (كذب له غاية فاضلة). ولكن فهم شتراوس لمسألة هذا النوع من الأكاذيب لا يزال موضع شك، فلقد اشار ابن سينا إلى أن مصطلح "كذبة" إلى فكرة أن بعض الخطب ذات الوضع المنطقي الخاطئ أو الكاذب بالأحرى يستخدمها السياسيون لأغراض تعليمية في المدينة المثالية، في حين نجد عند أرسطو في وصف الحكيم في "الخطابة" بأنه لا يمكن أن يكون كاذبا، في الوقت الذي يعود بنا ابن رشد إلى كليلة ودمنة بحيث يتعامل مع القصة على أنها ليست مقبولة واقعا ولا منطقيا ولكن هي مفيدة للغايات الأخلاقية والسياسية، كذلك هو رأيه في الخرافات والأساطير إذ يعتبرها كاذبة ولكنها مفيدة لتعليم المواطنين معاني نبيلة وهي تمنحهم كذلك الاستقرار السياسي والأخلاقي الذي توفره الحكومة في نهاية المطاف.¹ لكن قراءة شتراوس لمعنى الكذب النافع أو الوهم المريح تتجاهل الدعوى إليه وتدعو القارئ إلى فهم كلمة "كذب" بالمعنى الذي يخرجها عن الإطار الذي أراده فلاسفة العصور الوسطى.

بفضل هذا التفسير لمذهب النبوة بين الفلاسفة، يذهب شتراوس إلى إعطاء الدين لمسة من الشاعرية والخيال ليكون بين في النهاية نسخة من الحقيقة الفلسفية، وعلى هذا المستوى بالضبط تأتي مسألة فن الكتابة بين التحيز والتلاعب، ولذلك فالفلسفة العربية في هذا الصدد لعبت دورا بالغا في تشكيل فكر شتراوس، مثل ابن سينا الذي أعطاه الأدوات المفاهيمية لمعالجة الصلة بين السياسة والدين في حين قدم له الفارابي المخطط النظري العام

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 54

لفن الكتابة بين السطور، والتي كان لها تأثير وتقدير بالغ عند موسى ابن ميمون، ولذلك فأحد المفاتيح الأساسية لفهم فلسفة شتراوس هي العودة دوماً والإحالة إلى الفارابي وابن ميمون، فلقد وجد في الفارابي شكلاً من أشكال الفكر الفردي الراديكالي، والذي سيظل دوماً مخلصاً له، هذا التشابه الذي يبلغ أحياناً مبلغ التطابق بين الفيلسوفين نابع من تبنيهما لموقف معين من الروح التي تحمل رغبة التأمل والتي من دونها لن تنتمي الفلسفة إلى نظام ينتهي إلى معرفة الحقيقة، من هذا المعنى يرى في الفارابي صاحب مسؤولية عن التمييز بين الفن (السياسة العملية) والفلسفة النخبوية، فشلاً عن استيعاب الثانية للدين والتي تعطيه إمكانية إنكار أي شكل من أشكال الوصول إلى المعرفة - فيما يتصور العامة -، وقد تحقق هذا العمل في سياق المدينة الإسلامية في القرن العاشر بفضل استراتيجية للاستفادة من حصانة محددة من المؤرخين والفلاسفة، أي الفلاسفة الذين يفكرون في أسئلة جدية أكثر من تلك التي تعرض كعقيدة خاصة.

ودون الدخول في نقاش حول فن الكتابة بوصفها استراتيجية هروب من الاضطهاد ومن أجل تقديم نمط من التعليم مقصور على نخبة معينة من الناس، ينبغي أن نلفت الانتباه إلى نقطة تتعلق بقراءة النص بعمق، أي بجرأة تجاوز العقيدة الثابتة أو الخاصة، فوفقاً لشتراوس يكون الفارابي قد استخدم أفلاطون مطية أو شاشة تسمح له بتمرير آرائه والتي كان بالإمكان اتهامه عنها بالهرطقة والخروج عن العرف والدين، كما في مسألة التأكيد على أولوية الفلسفة النظرية في السياسة، ولعل أفكاره عندئذ التي نعرفها من خلال آراء أهل المدينة الفاضلة ستكون غير مقصودة ولا تعكس قناعات مؤلفها.¹

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 73

ومن أجل فهم ابن ميمون، يقول شتراوس، أولاً، بالاتفاق معه إن النص الأساسي تمثله المبادئ الكونية التي تسمى أيضاً الحكومات السياسية التي تتضمن الآراء الخفية أو الفلسفة الباطنية، لأن ابن ميمون يكتب من أجل أن يرفض بصمت مبادئ معينة كما في مشنا التوراة وفي دلالة الحائرين، وفي الوقت الذي كان شتراوس يصدد شرح هذين الكتابين لم يبد أي سخرية، بل قاوم فلسفة أفلاطون الحاضرة هنا في صميم العقيدة الدينية لليهود، فهو يعلن أن الحكومات السياسية قائمة أيضاً على العقائد الدينية، ولكنه يضع مؤلفات ابن ميمون قياساً إلى كتابات الفارابي في المرتبة الثانية، فأراء الفارابي تجعل من السعادة هدفاً نهائياً لسكان المدينة، وغني عن القول أنه في حال نشوب نزاع بين تعاليم أفلاطون وتعاليم غيره من الفلاسفة، فإن كفة الخصومة سوف ترجح لمصلحة فلسفة أفلاطون.¹

يشير شتراوس إلى أن قوة فلاسفة العصور الوسطى تكمن في قدرتهم في الحفاظ على ترعة دينية في ثنايا العمل الفلسفي، من أجل الضرورات السياسية والأخلاقية وفي تناول التعاليم التي رفضوها أو سخروا منها في أعمالهم الباطنية، على نحو ما فعل الفارابي. بينما نجد في ابن ميمون تسجداً لأنوار العصور الوسطى التحاقاً بالخط المادي وانتقاد الاتجاه الديني، ما يدفع البعض إلى اعتباره نموذجاً للفيلسوف المحدث. سيكون الفارابي وفقاً لنفس المعيار مختلفاً عن خط سبينوزا بقدر ما كان يسعى إلى دمج المعرفة الدينية في أعماله الموجهة إلى الجماهير، يحدث هذا مع شتراوس حين نقرأ أعمال الفارابي بنفس المنهج والأداة التي يقرأ بها أعمال سبينوزا، عندما أعلن أنه ينبغي أن تكون الأطروحة اللاهوتية السياسية نقطة انطلاق لفهم كل النصوص الأخرى.

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 80

وهكذا فإن التنوير في العصور الوسطى يقدم وجها آخر لعلاقة الفلسفة بالدين وهي الكذب من أجل الضرورة السياسية، والوصول إلى الحقيقة يقع في النهاية لمصلحة النخبة الممتازة فلسفياً، إلى الحد الذي يستحيل فيه أو معه تمييز السؤال الفلسفي عن السؤال الديني، ما يجري هو فقط تسويق الدين للعامة لتبقى الفلسفة شغل النخبة، ولكنهما وجهان لعملة واحدة، إذ يتطلب العقل نفسه ويحتاج حماية الدين، وإلا فإن الصرح الاجتماعي سيكون عرضة للشرخ والانحيار، هذا النوع من التنوير الذي ذاع في العصور الوسطى، يظهر أن المثل العلى للفيلسوف الجيد المتمرس هو المزوجة بين المستويين المعرفيين الفلسفي والديني، كما يؤكد ابن ميمون على ذلك في "دلالة الحائرين".

لقد وجد شتراوس في فلاسفة العصور الوسطى عرباً وعبرانيين تجسيدا لأنوار ذلك العصر، ولكنهم ليسوا أمناء على الحقيقة، فهي تبدو ثنائية باهتة ومزورة، فلقد تم تركيبها تبعا لوصفة ترضي الجميع، فلاسفة ورؤساء وعامة على حد سواء، إنها فلسفة قادرة على إبقاء أذهان الناس تراوح وعلى مسافة واحدة من الدين والعقل أو الفلسفة والدين، ولكنها فعلت ذلك بعيدا عن الأزمات التي اضطرت أنوار العصر الحديث على مجابقتها، لقد نأت بنفسها عن أزمة العدمية وفقدان سلطة التقليد والدين، وهذا يؤدي إلى إظهار صورة واضحة عن الاختلاف بين العصرين؛ الفرق في نظر شتراوس هو أن فلسفة العصور الوسطى قدمت الكثير من التنازلات حتى لا تطالها السلطة الرقابية الدينية وسياسية، وأنها قبلت المحافظة على الصورة النبيلة للخطاب الفلسفي، فهم يدركون أن توجيه سهام النقد للدين لا يحل المشكلة اللاهوتية السياسية ولا يؤدي إلى دحض الأرثوذكسية¹، تلك هي المعادلة التي آمن بها ودافع عنها فلاسفة ذلك العصر لأنه من دونها سوف يواجه خيبة أمل، قد تؤدي به - عند نكران الدين،

¹ Leo Strauss, La cite et l'homme, p. 69

كما فعل المحدثون - إلى اضطراب مواجهة العدمية، لقد حافظ هذا التوازن بين أثينا والقدس على توازن اجتماعي سياسي دعامته احترام العقل وتبجيل الوحي، وذلك هو جوهر أنوار العصور الوسطى.

من كل ما تقدم يمكننا أن نخلص إلى أن ليو شتراوس في قراءته للعلاقة بين الفلسفة والدين احتاج إلى أن يعود إلى استقراء أهم ما كتب عن هذه المسألة في العصر الوسيط، وذلك مردود في تصويره إلى الاختلافات الهائلة بين هذا التراث الفلسفي والفلسفة الحديثة، فانتهى إلى أن الصراع بين هؤلاء لا يخرج عن نطاق هذه المشكلة، إن فلسفة العصور الوسطى لديه تختزل في الجهد المبذول للتوفيق بين العقل والوحي، مع إصرار على علاقة تربط هؤلاء بالفلسفة والتعاليم الأفلاطونية في فهمهم لمسألة النبوة. وقد أبرز - بفضل تحليلاته الذكية والدقيقة والمنتقاة - السمات الرئيسية لهذه الفلسفة، أهمها تفوق الحياة النظرية على الجانب العملي، وأهمية التمييز بين طبقة النخبة والعامة فيما يتعلق بامتلاك المعرفة والحقيقة، وتمديد المثل الأعلى للقانون الطبيعي القديم، الذي يرى بأن الإنسان قادر على تحسين وضعه الاجتماعي انطلاقاً من مؤهلاته الطبيعية والوصول إلى الفضيلة بدلاً من أن تحكمه الدوافع والعواطف السالبة.

إن أطروحات بعض الفلاسفة العرب قد ميزت مسار فلسفة شتراوس وحددت رؤيته إلى أفلاطون وابن ميمون، فضلاً عن موقفه المناهض لتيار الحداثة وما أنتج من أزمات. في بعض الأحيان نجده معلقاً على بعض النصوص التي وجد فيها مصدراً للوحي والإلهام الفلسفي الفعلي كرسالة ابن سينا حول العلوم العقلية وفلسفة أفلاطون من خلال الفارابي، وكلها

أهمته في اتخاذ خيارات تفسيرية ثابتة ودائمة فيما يخص صلة العقل بالوحي، وكيف أن تلك الصلة لا تزال صالحة إلى الآن في ترتيب الأمور داخل الدولة.¹

ومع ذلك يمكن القول بأن فهم شتراوس لأنوار العصور الوسطى لا يزال غامضا في الأساس، هل يقوم هذا التنوير لمصلحة العقل ومن أجل الحفاظ على الإيمان، أم هو شكل من أشكال البدائل عن الإلحاد أو المادية المقتنعة؟ نجد ذات الغموض في وجهات نظر شتراوس الشخصية المدافع والمتحمس للعقيدة الدينية والتقاليد وأحيانا يظهر في صورة الملحد الحازم في إلحاده، ومع هذه التناقضات لا يزال يوضع ضمن خانة أتباع موسى بن ميمون، ولأنه كما يقال: يكتب الناس كما يقرؤون، يصبح فهم شخصية شتراوس العلمية أيسر، فهو نداء ضد الأرثوذكسية والإلحاد، إذا استبعدنا الجانب الشخصي طبعاً، فهو يمارس التعليق الفلسفي الذي لا يمكن فصله عن الآراء التي يتبناها في وقت لاحق، وهكذا فإنه عبر عن رأيه بشكل خفي ومن خلال نسبة القراءات والتفسيرات إلى أصحاب النصوص مؤجلاً وأحيانا رافضاً لفكرة إعطاء الأحكام إزاءها أو إسداء النصح من أجل التعاطي معها رفضاً أو قبولاً.

إن الصورة التي ساهم شتراوس في تقريبها لنا عن أنوار العصور الوسطى توضح هذه المسألة فعلاً، فهي فلسفة تكاد تدور مجتمعة حول العلاقة الممكنة بين العقل والدين والسياسة والأخلاق، وإذا أردنا التخصيص فإن الفلسفة اليهودية بدت مستتيرة بفضل استئناسها بالفلسفة العربية والأفلاطونية من قبل، ما يجعل ابن ميمون نموذجاً لمتابعة هذه العلاقة، ثم يتغير منحى فكر شتراوس بعض الشيء إلى مستوى المداولة بين اثنتين من الحكمة، حكمة أثينا وحكمة القدس، وبعد أن يحدد طبيعة كل منهما يقترب من صياغة وتبني وجهة نظر فلسفية،

¹ Leo Strauss, la cité et l'homme, p. 70

وهو ما يؤدي به في المرحلة الثالثة إلى أن ينحاز إلى صف النخبة من إعلانه تفوق السلطة على كل من السياسة والدين.

وأخيرا فإن المجال الذي خاض فيه فلاسفة العصور الوسطى واسع إلى الحد الذي يتيح له احتواء الغرب وتعريف الحداثة والتتوير والعلمانية. يحاول شتراوس بعد ذلك كما فعل نيتشه وهيدغر إعطاء إجابة حول أزمة العصر الحديث من خلال مساءلة بعض موضوعات الفلسفة العربية، مثل محاولات ابن سينا في مسألة النبوة واعتبارها جزءاً من العلوم السياسية، ومحاولات ابن رشد في الصلة بين الحكمة والشرعية، ومحاولات الفارابي في التوفيق بين عقيدته الدينية والتعاليم الأفلاطونية، وفي كل مرة نجده يستجمع حشداً من الحجج للدفاع عن هذه الخيارات دون أن يظهر بأنه قد تبناها فعلاً، ولكن في هذا النهج لا يمكن تجاهل الذكاء والصرامة العلمية الخالية من كل مجاملة أو محاباة على حساب الحقيقة العلمية والفلسفية، وهذه الروح تظهر لديه حتى في تفسيره للنصوص المقدسة ومذهب النبوة ورأيه في الباطنية والظاهرية والتي قد تعني لغيره نفس الشيء وتحمل نفس المعنى.

V- أزمة القانون الطبيعي في العصر الحديث.

خلال قراءة شتراوس لفلسفة مونتيسكيو السياسية وجد فيه رجلا نبيلًا، إنه أكثر نبلا من ميكافيللي، وقد بقي ذلك هو رأيه فيه خلال تدريسه لفكره في قسم العلوم السياسية في جامعة شيكاغو، إن ما يميز مونتيسكيو ليس عن ميكافيللي وحسب بل عن الكثير من فلاسفة التنوير هو أنه انتبه إلى ضرورة تجاوز القيود التربوية ومن ورائها القيود السياسية، فهو ووفقا لحس شتراوس يمتلك تصميمًا سريًا يخفي فيه الحذر وعدم الثقة في الرقابة الدينية والمدنية¹. تلك القيود التي يمكن أن تؤدي دون أن تحقق نتائج ملموسة، السبب في ذلك هو أن السياسة التي دعا إليها مونتيسكيو لا تتوخى الكمال وهي مضادة للعالمية، الحقيقة هي أنه تقوم على قواعد مستقلة عن أي معيار ديني، فهي نسبية سواء في اعتمادها المبدأ الأخلاقي أو الميتافيزيقي، فلا يوجد في التاريخ نظام وصل أو يمكنه الوصول إلى تحقيق الكرامة الإنسانية كاملة، فقد أشار في "روح القوانين" إلى التباين الموجود بينه وبين الفلسفة السياسية القديمة والحديثة، لا من جهة الهيكل وحسب ولكن من جهة المبدأ أو الروح التي تحكم القانون، الحرية مثلا كدعامة لا نجد لها مفهوما واحدا باعتبارها قاعدة أساسية للفضيلة أو الأخلاق، ومن ذلك التباين نجد أن الكاثوليكية تخفي تقديرها لفكرة الحزن بسبب اعتمادها فكرة القدرية كبديل، ومن قبل نجد التراث الفلسفي السياسي اليوناني يقيم مجتمع المدنية على أساس طبقي الأصل فيه هو التفاوت الطبيعي.

ولذلك نجد شتراوس في قراءته لمونتيسكيو يجد فيه غير متحمس لفكرة القانون الطبيعي في فرضية إقامة الاجتماع الإنساني وسن القوانين بناء على الملكات والقدرات التي وهبتنا

¹ Leo Strauss, E. Voeglin. Correspondance 1934 – 1964 Foi et philosophie politique..., p. 78

إياها الطبيعي، وذلك راجع إلى كون مونتيسكيو يبحث عن مبدأ أكثر ملاءمة¹ فهو نموذج للفيلسوف الديمقراطي المدافع عن فكرة أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس، بل هو رسول انجلترا المصمم على إقامة النظام الأكثر عقلانية وأكثر حرية ولهذا فالنظام القائم على الطبيعة هو نظام يعاني أزمة ذاتية منذ البداية، ولذلك فمن الضروري والمستحسن إضافة لمسة تشريعية على كل قانون مهما كان أصله.

يتذكر شتراوس الاتجاهات الرئيسية للفلسفة السياسية، ويعرض كيف أنها جميعها تبحث عن "الأفضل"، حتى الوضعية والتاريخانية، فهي تهدف إلى وضع قوانين السلوك السياسي من خلال فصل الحقائق والقيم التي تسمح للعلوم السياسية لإدراك ووضع قوانينها، ترى النزعة التاريخانية أنه لا يوجد نظام أفضل بسبب اختلاف الأوضاع والظروف الثقافية والتاريخية للمجتمعات الإنسانية، وبالتالي لا يوجد ما يسمى حقيقة سياسية أو علم سياسي، في هذا السياق يقترح شتراوس إعادة قراءة روح القوانين قراءة منطقية بعيدا عن كون تلك القوانين نسبية، إيجابية وتاريخية، لقد كان مونتيسكيو يعرف كيف يفكر ضمن الظروف المختلفة، أي في محاولته إيجاد قاعدة كلية عالمية - يدحض بها الاتجاه التاريخي - يمكن من خلالها الحكم على القواعد والنظم، قاعدة لا يتم فيها فصل الحقائق عن القيم، كأن يعرف كيف يحدد الحقيق في العالم الحديث وتحديد النظام الذي يناسبه، وإضفاء صفة الحقيقة عليه، وقبل بلوغه هذا المستوى أو الصورة من الحداثة يجب إدراك أن مونتيسكيو لا يفهم القانون على الفور بأنه معيار يعطي الحرية للإدارة، ولكن أولا ينظر إليه كعلاقة ضرورية مستمدة من طبيعة الأشياء، إنه العلاقة الضرورية التي لا يمكن أن تتبدل بين الأشياء، فهناك عقل أول - الخالق - والقوانين هي العلاقة بين الأشياء وبينها وبين العقل الأول، نجد شتراوس هنا قد

¹ Ibid, p. 80

أدرك تماماً أهمية هذا التعريف الثوري للقانون، تماماً كما يصف إدارة مونتيسكيو في تصور القوانين الإنسانية كثمرة الذكاء، خلافاً لقوانين المؤسسات والهيئات أي القانون الوضعي الذي اجتهد الإنسان في وضعه¹، فالقوانين العادلة والإيجابية تستمد من طبيعة الأشياء أو عن طريق التأثير المباشر فيها، وهنا انتبه شتراوس إلى أن مونتيسكيو ليس اسبينوزا.

ضروري إذن أن يكون هناك مشروع لإنتاج القوانين، ويهدف روح القوانين إلى تحديد ماهية القوانين الجيدة، وما هي أفضل القوانين لشعب معين في ظروف معينة، والقوانين الكلية التي تحكمها أسباب وعمل لا تتبدل، ومن الواضح أن مونتيسكيو لا يكتفي بنقل أسلوب العلوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية ثم في عملية صنع القرار، إن روح القوانين لا يزال العمل الأكثر جدة والأكثر جرأة، بالتعبير عن الوجود والواجب (الإنسان والقانون) لا يوفرها نموذج القانون الطبيعي مثلما هو قائم في فلسفة (أفلاطون - أرسطو - شيشرون* - القديس توما)، القانون الطبيعي الذي سمح لـ توما الإكويني بتحديد ماهية الصالحين وفقاً للغايات الطبيعية للإنسان، ووفقاً لفهمه لفكرة الكمال الخاص به، هذا الكمال وذلك القانون لا مكان له هنا، ومن الضروري إذن الاعتراف بتاريخ التمزق الحديث وأزمة القانون الطبيعي لم يعد قانون العقل بل قانون الرغبة أو الحاجة (الحفاظ على الذات عن طريق جلب الكمالات وتجنبها الآلام) هذه صفة إنسانية وتحقيق المنافع فيما يبدو واجب الدولة كما هو واجب الفرد، ثم إن السياسة لم تعد تهتم بالبحث عن الفضيلة والعمل على تعزيزها، ولكن تعمل فقط من أجل ضمان الراحة والحاجات الأساسية للفرد، وضمان حريته، فكان مهمتها اكتشاف القوانين المادية التي تحكم الإنسان على نحو ما اكتشف نيوتن من القوانين المادية التي تحكم العالم المادي.

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 80

* شيشرون: ماركوس توليوس سيروس Marcus Tullius Cicero (106 - 43 ق. م) الكاتب الروماني وخطيب روما المميز يعتبر نموذجاً في التشريع والخطابة والقانون الدستوري، من أهم مبادئ فلسفته محاولة الانتباه إلى الأصل المحتمل الواحد للجنس البشري كمبرر للمساواة بين أفرادهِ.

يختلف مونتيسكيو عن هوبز ولوك في كونه يعتزم تبني مجموعة لا حصر لها من المواقف لمجموعة لا حصر لها من الظروف بدلا من الحديث عن نظرية صالحة عالميا، إذ "يشارك مونتيسكيو أسلافه في النظر إلى القانون الطبيعي على أنه قانون الحظ لا قانون الذكاء أو العقل، إذ القوانين التي يستشهد بها في الكتاب الأول من روح القوانين هي في البداية مجرد قوانين عقلانية"¹، ومع ذلك فهي قوانين يشارك فيها الحيوان الإنسان، كالرغبة في العيش والبحث عن السلام والطعام والزواج أو التكاثر، وهذه ليست بأي حال من الأحوال معايير لأخلاقية الفعل، فالفضيلة لا تتبع من إشباعنا لحاجاتنا الأساسية، بل هي ثمرة كد وجهد واع، ولهذا يرى شتراوس أن مونتيسكيو يرفض إقامة الفضيلة على الطبيعة لما في ذلك من دعوة إلى الخمول الأخلاقي، وحتى الفضيلة القائمة على التدين المسيحي مرفوضة لأنها سلبية لا جهد فيها، يكفي فيها أن يعترف الإنسان بخطاياهم لينال الغفران، ويكفيه الاعتقاد أن فضيلة بهذه الخاصية هي فضيلة بائسة مهجورة، وهي في الأساس شيء من الماضي، ويبدو أنها قد تركت مكانها في الفلسفة السياسية الحديثة لمبدأ الحرية، إنها تقيم المبدأ الذي فيه الإنسان في أمانه، إن الحرية السياسية هي ما يمنح مجالا للأشخاص بأن يعيشوا بسلام وليست تلك التي تفتح المجال للرغبة بأن تكون سيدة الموقف؛ فالنظام السياسي القائم على الحرية يدحض فكرة الرغبة ويقيم فكرة الوئام الاجتماعي حيث لا تتعارض حرية الأنا مع حرية الآخر، دون نبذ للذات أو إنكار لحاجاتها، فالمجتمع لا يحتاج إلى قديسين بل إلى بشر يعون مصالحهم بعيدا عن الأنانية المفرطة، أولئك الأشخاص الذين قد يظهرون بوصفهم كائنات لا طبيعية والذين هم في الحقيقة طبيعيين بامتياز، هذا التمييز الذكي الذي يقترحه مونتيسكيو يرى شتراوس أنه قد فتح الباب من جديد أمام مشاجرة بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية والحديثة، فإذا لم تعد المبادئ الطبيعية غايات النظام (فالعواطف تسمح بانهايار المنظومة

¹ Leo Strauss, La critique de la religion chez hobbe..., p. 30

القيمة) فإن المبادئ العقلانية هي البديل؛ وعند ذلك يعتزم شتراوس أن يذهب أبعد من ذلك في قراءته لمونتيسكيو، أبعد من القراءة السطحية إلى عمق النص الذي فيما يرى لم يلاحظه أحد؛ فوفقا له ينتهي مونتيسكيو إلى اعتبار الفضيلة السياسية فضيلة أخلاقية أو دينية (توحيد اللاهوتي بالعقلي) على نحو ما فعل أفلاطون، وهو كذلك يعتمد فلسفة باطنية (إنكار الذات) أو عدم الإفصاح عن تلك الأفكار للعامة، فلا يمكن تصور النظام السياسي دون فضيلة، إن الحداثة تعني - فيما تعنيه - التسامح الأخلاقي المرتبط بنمو الرغبة في التطور والرفاه وإنهاء التحيزات المدمرة، حتى ولو كان هذا اللطف والتسامح مصحوبا بشكل من أشكال الفساد الأخلاقي، فالكمال ليس مطلوبا عند مونتيسكيو، بل فقط تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس وذلك يتم داخل قدرات الإنسان المحدودة، فالحرية التي يتمتع بها الإنسان لا بد أن يدفع كلفتها وثمرتها، ومن بين تلك الأثمان الفساد الأخلاقي الذي يصاحبها على الصعيد الشخصي كما على الصعيد الاجتماعي العام.

ولابد عندئذ أن نكون راضين عن هذا الشكل الاجتماعي للفضيلة المرتبط بالخاصية البشرية وليس بالانضباط الذاتي المرادف للالتزام والحرمان، إننا أمام حركة جزئية تستبدل الحرية بالفضيلة والتي تعطي معناها ضمن العمل وهذا بحد ذاته ينطوي على كسر للقيد الذي يشد السياسة بالفضيلة لا بالحرية، ولكن أيضا هو رفض للمسيحية القدرية، فحين يشير مونتيسكيو إلى حركة التجارة باعتبارها علامة على الثراء في وقته فهو يثني على العقل والكد الإنساني، إنها مصدر السلام والازدهار والحرية، إنه معجب بها لأنها شكل من أشكال التملص من اضطهاد الأمراء الذين ينظر إليهم شتراوس على أنهم "الوهم الليبرالي في أكثر أشكاله نبلا"، بل لقد ساعدت التجارة على نمو نزعة التنوير الراديكالي، فالمجتمع بقدر ما يكون غنيا وثرى يكون قادرا على الرفض بعيدا عن الطاعة والاستسلام الأعمى، ولكن قضية

الحرب والقمع واللاتسامح لا يمكن للشراء الناتج عن التجارة أن يحلها فهي في حاجة إلى قوانين وتشريعات، هنا يكشف شتراوس بأن مونتيسكيو يعتبر بشكل من الأشكال من الآباء المؤسسين للدستور الأمريكي، والديمقراطية الليبرالية التي يجب أن تدافع عما هو أفضل في حياة الإنسان وأهمها قيمة الحرية، كما نجد شتراوس في الحق الطبيعي والتاريخ ينزع نحو تشويه في تفسير روح القوانين عندما يعتبر بأنه قد أوجد المعيار السياسي بناء على الطبيعة البشرية وحدها، تلبية للحاجات الأساسية للإنسان.¹ وفي علاقة الفرد بغيره أي على المستوى الاجتماعي من الجيد أن يكون الفرد خادما للجماعة ويعطي هو نفسه الحق في الحفاظ على ذاته والدفاع عن مصالحه بوصفه "الظاهرة الأخلاقية الأساسية"، أو باعتبار البحث عن المصلحة حق يتساوى فيه جميع الناس، إنه يرشدنا كيف أن الحاجات الأساسية تأتي أولا ثم الحاجات السياسية، ولكن هذا قد يردي إلى ظهور التحيز والخصومات، وتكبر الفجوة بين الناس حين لا يكون هناك سند شرعي أو قانوني، كما هو الحال عند هوبز ولوك وحتى روسو حيث يمكن للسياسة أن تقوم على أساس طبيعي وعالمي أيضا.

إن ما يميز شتراوس هو قراءته البارة وتحليله الرصين للتراث الفلسفي السياسي الكلاسيكي والحديث دون هيبة ولا وجل، فنظرته إلى الأشياء كثيرا ما تبدو صادمة خاصة عندما يبرر الأفعال المنكرة، أو التي كذلك، فالاستبداد الذي نرفضه جميعا ولا نطبق ليس فقط العيش أو التعايش معه، بل الحديث عنه لأنه يمثل نقطة سوداء بالنسبة إلى من يمارسه ومن يمارس في حقه، يمكن أن يكون أقل أو أكثر قمعية، بمعنى أقل معقولة أو أكثر، حتى يمكن القول إنه مبدأ الشرعية، نظام استبدادي شرعي عندما يتكيف بأفضل وجه ممكن للعدالة الاجتماعية، أ لم يعتبر هوبز من قبل الظلم عدل إن هو وزع بالتساوي على الجميع؟ !، فإذا

¹ Leo Strauss. Droit naturel et histoire, p. 59

كان الاستبداد يتوخى الرفاه ضمن ظرف معين كان مشروعاً ومبرراً وهو أكثر من يتماشى مع الطبيعة الإنسانية سيئة الطوية (النية)، ومع أنه معيار نسبي، فإن رفاه الإنسان مبدأ كلي، إذ الجميع يبحث عن وضع يحقق فيه كل احتياجاته، ما يعني "أن المبدأ أو الغاية كلية يبقى فقط المنهج هو محل الاختلاف، وعندئذ يمكن اقتراح كل المناهج بما فيها تلك الفجة والمرفوضة، هي مرفوضة بالنسبة إلى السوق والدهماء، أما بالنسبة إلى الفلاسفة وهم أفضل من فهم الطبيعة الإنسانية فإن كل الخيارات ممكنة ومطروحة، خاصة عندما يرتبط الأمر بالحفاظ على المصالح القومية العليا، وعلى قوة نظام الحكم وعلى الرفاه الاجتماعي، ولكن الرفاه نفسه مسألة نسبية لأنها ترتبط بالظرف الاجتماعي من جهة وبالرضا حيال ذلك الظرف، فالرفاه في الغرب ليس هو في الشرق، يعود ذلك إلى مستوى الوعي والحضارة وامتلاك أدوات السيطرة على الطبيعة. يرفض مونتيسكيو ذلك فالرفاهية لا ترتبط عنده بالحالة الشعورية (الرضا satisfaction)، بل هو شيء تحدده طبيعة الإنسان، وإذا كانت الطبيعة واحدة فالرفاهية إذن لا بد وأنها متساوية الدرجة، إنها مفهوم واحد، لا علاقة للوضع الاجتماعي أو الوجدان بها، فهل الغذاء وحفظ الذات والتنافس والحرية قضايا وجدانية أو شعورية، إنها ما يركز عليه القانون الطبيعي في سن شرائعه، والتي تعتبر هدفاً للحق المشروع.

إن الحاجة إلى تعزيز المساواة بين البشر يدفع إلى الاعتقاد بأن الرفاهية حق من الحقوق الطبيعية وليس وليدة ظرف طارئ، يبقى فقط أن شتراوس ومونتيسكيو يختلفان هنا عن هوبز في كونهما يقللان من جدوى الطبيعة البشرية إلى حدود الرغبة في الحفاظ على حياة مريحة، وهنا نجد شتراوس يرفض أصالة مونتيسكيو في المشروع الطبيعي على غكس هوبز وروسو، حيث يدخلان التاريخية من الحالة الطبيعية في المجتمع الغربي الوليد، فالإنسان الغربي لم يعد واحداً، لم يعد كالحَيوان تحركه دوافع مماثلة وحاجات يشبعها ويعيشها

وهو مشغول بالحفاظ على بقاء نوعه، بل يطمح إلى تأسيس وضع مدني (الحالة السياسية)، ومع ذلك فإن بقاء أو ظهور المشاعر الاجتماعية (كالطموح والرغبة في الكمال...) ترافقه بلا شك ولادة صفات متعلقة بالرغبة، فيظهر والحال كذلك أنه لا يمكن للإنسان الانصراف بالمطلق عن الحالة الطبيعية، ثم إن بعض الحكومات، بل كلها - تبعا لهوبز -، تجعل من الخوف مبدأ للحكم، تحكم بعنف وقسوة، فلم تكن انجلترا المعاصرة قادرة على بسط سلطانها على مستعمراتها في الشرق الأقصى والأوسط لولا سلطان الخوف، إن وجه الفضيلة لديها هو نفسه وجه الفضيلة في دول العصور القديمة، وبالتالي فالحرية على الطراز الانجليزي هي مسألة نسبية أو انتقائية، وهذا ما يجعل الجهد الفلسفي التتويري في الغرب محل شك وكثيرا ما يكون عرضة للطعن والتشكيك، هنا لا بد من فسح المجال للفضيلة السياسية كما يقدرها الحاكم واستبعاد مسألة الفضيلة القائمة على الحرية (رفض الاتجاه المثالي)، وهذا ينطبق أيضا وبشكل خاص على الشرف الذي يقن المشاعر الاجتماعية التي ينتجها نوع معين من المجتمعات، إن هذا النوع يصطلح عليه شتراوس شرف المومسات، ذلك الذي يتنازل عن الفضيلة السياسية القائمة على الحرية وينحاز إلى الفضيلة القائمة على الاستبداد تحت مبررات طبيعية، إن مونتيسكيو يرفض التنازل عن فكرة الكرامة والشرف حتى وإن كان ذلك يحول بنا إلى العودة نحو الوقوف ضد الطبيعة البدائية والرغبة في الامتلاك والبقاء.

الشرف بالتالي لديه قواعده الخاصة وهي قواعد عليا وعندئذ يكون التعليم والرعاية الاجتماعية ملزمة باتباعها، والأهم من ذلك أن الشرف المؤسس على الحرية - أي الأخلاق القائمة على الحرية - قد سمح لنا أن نتمتع بحالة الثروة والرفاه، ولكن في حكم الاستبداد وهذا غير مسموح به، إنه محظور من الناحية السياسية الاستبدادية، وليس مهما ألا يوافق شتراوس على نظام حكم الطغيان والنظام الملكي أم لا، فإنه ظاهر أنهما لا ينسجمان مع وضع فردي

أو اجتماعي تسوده أو تكاد تظهر فيه قيمة الحرية، الاستبداد خصم الحرية، وهو بالمقابل يؤسس قيمه العليا على تحقيق الحاجات الأساسية فقط، حتى وإن كان يدافع ولو ظاهرياً عن الأخلاق الأرستوقراطية، بيد أن هذه الأرستوقراطية التي قد تنشأ عن حركة التجارة وتراكم الثروة قد تحول الحكم الاستعبادي إلى حكم جمهوري، لدينا في الثورة الفرنسية وما خلفته من تحول خير مثال، فتغلب الفكر التنويري على الإقطاع هو الإشارة بأن المجتمع كان جاهزاً ومهيئاً لهذا الانتقال، من نظام حكم فضيلة الرغبة إلى نظام حكم فضيلة الحرية، إنها قضية للنظام الملكي لا أكثر، ومع ظهور الديمقراطية كبديل للملكية والإقطاع حاولت فقط التخلص من مساوئها عبر إعادة تحديد الأسس والأدوات والغايات، وإصرارها على الفضيلة القائمة على مبدأ الحرية والمساواة التي ستكون متفوقة على كليهما، ومن هذا المنطلق ألغيت الطبقية (النبلاء والملوك) وجعل الناس يعيشون في حرية وأمان وهي إحدى علامات القطيعة مع أصول الإقطاعية الملكية التي ترجع في أصولها إلى الحكومات الكلاسيكية، وعندئذ "فإن مفهوم الشرف الذي يتحدث عنه هوبز في ظل النظام الملكي ضرب من الخيال في نظر شتراوس، ولأن الناس لا يمكنهم التصرف ضد ميولهم الخاصة فإنه طبيعي جداً أن ينحوا إلى إقامة نظام الحكم الذي يستجيب لحاجاتهم الأساسية وإلى تطلعاتهم العقلية".¹

إن المسألة ضمنية بالنسبة إلى الديمقراطية، فهي تستجيب للمطلبين في آن معا، والمشرع في هذا النظام يراعي تلك الأمور حيث يكون بالنسبة إليه من الحكمة بالضرورة أن يحترم عبقرية الشعب على حساب عبقرية من يحكم لأن الإرادة العامة هي مصدر نظام الحكم، ولكن الديمقراطيات التي يفترض فيها غياب الطغيان وتقديس الحرية والمساواة نادرة بالنظر إلى الاختلاف في الأمزجة بين الحاكم والرعية قد تتحقق - كما يرى شتراوس - في

¹ Leo Strauss; critique de la religion chez hobbes, p. 35

دول صغيرة المساحة قليلة العدد، مثل سويسرا، حيث يكون للحرية والفضيلة والشرف والرفاه مكان وقيمة، ومع ذلك فإن مونتيسكيو يدعو فقط إلى عدم التدخل في شكل من أشكال الأخلاق الأرستوقراطية عن طريق استبدال الشرف بالرفاهية والملاءمة بالذوق، وبالتالي فإن استبدال الفضيلة بالحرية لا يغير شيئاً طالما تتحقق الغايات، "إنه تصميم "روح القوانين" أحادي الوجهة، فهو يقدم الليبرالية في مواجهة النصوص الاقتصادية والسياسية، أي ليبرالية الفصل بين السلطات وعدم إمكانية الرجوع إلى الخلف أي نحو النمط السياسي الكلاسيكي، إنه الخط الفكري العام الذي يستند إلى أحكام مخففة ورفض الانتكاس"¹، لكن مونتيسكيو - بالنسبة إلى شتراوس - يعطي الانطباع بحالة من التذبذب وعدم الاستقرار بين الجمهورية الكلاسيكية والملكية الحديثة، وبين نوع الجمهورية ممثلة في روما القديمة والآخر الذي يمثل أو يجسد انجلترا في القرن الثامن عشر، يدرك عند هذا التقاطع أن مطالب الفضيلة تتعارض مع مطالب الحرية، فمن وجهة نظر العقلانية الحرية متميزة عن الفضيلة، فإنه تفضل النظام السياسي الانجليزي على الجمهوريات القديمة، وحتى من وجهة نظر إنسانية فإنها متميزة عن الفضيلة، إنها تفضل نظام الحكم التداولي عن نظام الحكم العسكري، في هذه اللحظة بالذات يكتب شتراوس بأن مونتيسكيو يحاول إيجاد بديل للفضيلة في حالة ذهنية أوجدتها التجارة والرفاهية المادية، أو حتى الفكرة الانطباعية عن الشرق، فإنها تميل إلى التلاشي أمام مدرسة الحرية، وهكذا فإن السؤال المحوري لا يزال مطروحاً بالنسبة إلى شتراوس كما كان بالنسبة إلى كل الفلاسفة السياسيين قبله، وهو: ما هي الفلسفة السياسية؟ حتى نتمكن من الإجابة عن هذا السؤال علينا ليس فقط استحضار الجهد الفلسفي الذي بذله أناس متفوقون عبر العصور لمنح القضية ماهية وتصوراً، ولكن ينبغي أن يستمر النضال بلا هوادة ضمن صراع لم يتم حله أو

¹ Leo Strauss. Qu'est ce que la philosophie politique?. Traduit de l'anglais par Olivier Sedeyn. Presse universitaire de France. 1^{re} édition. 1992 Février. 108 B rd Saint Germain. 75006. Paris. 108

البت فيه، بين المثل العليا التي تتقاطع فيها (الفضيلة والتجارة)، وسيزيد هذا الصراع عنفا عند حضور فكرة الحرية كمبدأ لا بد من مراعاته عند كل تصميم وكل ضبط لماهية الفلسفة السياسية، فالتنازل عن فكرة الحرية قد يضع مسألة النظام السياسي الأفضل في خطر، فعندها لا يمكن تلبية الرغبة في إقامة نظام عادل أو حر إلا داخل الدولة، ولكن ماذا لو كانت هذه الدولة استبدادية (على شاكلة الدولة التي جسدها الستالينية)، إنه - النظام الاستبدادي - أسوأ عدو للحرية في الحفاظ عليها، فلا غنى عن إيجاد دولة تضمن الحرية وتحافظ عليها كقيمة فردية ومجتمعية عليا، هذا يعني الدفاع عن الجمهورية ضد الطغيان والاستبداد والتي لا تغير الطبيعة أسمى مبادئها، لذلك تحتاج هذه الدولة إلى أن تقوم على مبدأ جمالية حياة الأشخاص وحفظ الممتلكات، يجب أن يكون هدفها ضمان سلامة الناس ورعاية ممتلكاتهم وضمان رفاههم وراحتهم، وهذه هي مرتكزات الدستور البريطاني فيما يبدو، ولذلك يحق لنا أن نسأل أنفسنا - وفقا لشتراوس - أين يكمن النظام الأفضل؟ هل يوجد في جانب الحرية أم في جهة الفضيلة؟

معسكر الفضيلة في العصور القديمة هو ما يسمى بالدول الشمولية، وليس بمعنى روسيا أو الصين الحديثة، ولكن بمعنى أن الدولة تمتلك الحق في التدخل وباستمرار في شؤون الأفراد (الأمر الذي يؤدي إلى شكل من أشكال الاستبداد)، في المقابل النموذج الانجليزي يمثل تمهيدا للديمقراطية الليبرالية التي سوف تحتضنها أميركا فيما بعد. وهو النموذج الحديث. يشير شتراوس إلى أن مونتيسكيو يستحضر دوما فكرة الرقيب (الشرطي) أو يظهر ذلك في نهاية التحليل في كل مرة، وبالتالي تبقى المسألة مفتوحة فيما يتعلق بالدستور الانجليزي فيما إذا كان يقدس الفضيلة أم الحرية، وبالتالي هل يستهدف النظام السياسي الرشيد؟. وأخيرا يصرح مونتيسكيو عما يفكر فيه؛ "إن الدستور البريطاني يضمن أفضل نوع من الحكومات

التي يمكن للإنسان أن يفكر فيه"¹، وهو لا يستخدم كلمة أقوى في الحديث عن الدستور الانجليزي، بل كلمة أفضل، هذه صورة عامة لأفضل مجتمع على الإطلاق، إن الشعور ليس مماثلاً لوجودنا في جنوب فرنسا في جو نهار مشمس، ولكنه مع ذلك يستبعد الممارسة السياسية السلبية، ليكون المجتمع البريطاني أفضل مجتمع، ربما كان هذا الخيار جذرياً بالنسبة إلى مونتيسكيو لصالح شكل واحد من أشكال الحكومات، يستحضر شتراوس مثلاً عن ستالين في حالة سكر يوشك أن ينفذ حكم الإعدام في خادمه، متسائلاً - شتراوس: "هل هذا هو الدليل على امتلاك السلطة والسيادة، فمن المثير للإعجاب أن فساد الحكومة أسوأ من خضوع شعب تحت رحمة غاز أو محتل خارجي، لأن الخروج من حالة الاستبداد لا تكون - غالباً - إلا عبر الحرب الأهلية عند الثورة على الطاغية، والحرب الأهلية هي أسوأ ما يختبره الإنسان عند هوبز في الحالة الطبيعية، أما الغزو الخارجي فيمكن التخلص منه عبر عدة خيارات من بينها المفاوضات".

في إنجلترا المعاصرة نجد النظام الذي يفي بالرغبة ويحافظ عليها على أفضل وجه، والأكثر عقلانية والأكثر انسجاماً مع الطبيعة البشرية، فبعيداً عن الاعتراضات القائمة لا يفترض أن هناك ما هو أفضل، أو ربما أراد مونتيسكيو محاربة النزعات الاستبدادية للملكية الفرنسية من خلال دعوتها إلى تقليد إنجلترا، أو أفضل من ذلك انتظار أن ينشر هذا النظام في أنحاء العالم، فيتم أولاً إصلاح انتهاكات المجتمع الأرستقراطي، ولذلك اقترح مونتيسكيو اتخاذ قرار بإلغاء بقايا الإقطاع، في الوقت الذي دافع فيه النبلاء عن الحفاظ على ممتلكاتهم وامتيازاتهم ضمن الحفاظ على نظام ملكي مسيح، هذا الدفاع عن الامتيازات لا يمكن تفسيره، كما يرى دو توكفيل إلا ضمن النظام القديم، فقوة النبلاء يجب أن تؤول إلى الشعب وإلا فإن

¹ مونتيسكيو، روح القوانين، ترجمة: عادل زعيتير، كلمات عربية للترجمة والنشر، ج1، ط2، 2013، ص28.

النبلاء سوف يفقدون كل مبررات وجودهم، ليس كأفراد، بل كطبقة اجتماعية سياسية، ومع ذلك فإن الثورة على الإقطاع لإنهاء حكم النبلاء ليس بغرض إنهاء الدولة وظيفتها وجهازها، إنه الحال مع ما أنجزته الثورة الفرنسية، فهناك حدث تحول في القوى المسيطرة لا أكثر، وأما الدولة فبقيت قائمة في الحالتين (مع الملكية كما مع الجمهوريين)، لم يعد للنبلاء الحق للتصرف في الممتلكات والأراضي، وهذا يعني أنه يجب التخلي عن كل بقايا الإقطاع، وبطبيعة الحال هذا ما أنجزته الثورة الفرنسية.¹

أما مونتيسكيو فلم ينظر إلى السلام والرفاه العام على أنه غاية ومنتهى السياسة الحديثة، فهي ليست أبدا العلامة على نهاية التاريخ ولا هي الأفق الوحيد الممكن للبشرية، فاستمرار البحث عن المعرفة سيؤدي في النهاية إلى انتصار الإنسان في العثور على النظام الأمثل.

فالمعرفة التي اكتسبها الإنسان خاصة في بعض البلدان، والتي سوف تنتقل عبر الزمن إلى بلدان أخرى هي من بين أضمن الوسائل التي يمكن أن تتدخل في وضع الأحكام المدنية والجنائية، ولما كان تقدم المعرفة أمرا حاسما وأنه لا توجد علامة على أن هذا الأمر سيتوقف، فإن الإنسانية تسير باستمرار وبخطى ثابتة نحو تشكيل النظام الأمثل أو الأفضل، دون أن يكون ذلك النظام ضمن لحظة تاريخية ينتهي عندها البحث عن المعرفة وعن أفضل السبل والأدوات، فالاتجاه التاريخي حين يقترح للتاريخ نقطة يتوقف عندها وكأنه بلغ منتهاه، في الواقع، لا يستند إلى مبررات عقلية ولا حتى على مبررات تاريخية، إنه يؤس التاريخية يأتي من كونها تؤمن بالطرفة أو بالأحرى بفكرة التوقف لا الانتقال غير المبرر للأحداث والوقائع في التاريخ، وهذه إحدى النقاط التي يسجلها شتراوس لمصلحة مونتيسكيو حتى "يعتبر المعرفة

¹ منى فياض. أليكسي دوتوكفيل والديمقراطية في أمريكا. معهد الدراسات الاستراتيجية. بغداد - أربيل - بيروت، ط1، 2007، ص19.

مسألة إنسانية مواكبة لإدراك العقل لأحداث ووقائع الحياة من حوله مواكبة دائمة لا تتوقف، وهو في هذه الحركة، ينزع نحو مبتغى تحقيق السعادة الأخلاقية والرفاه المادي".¹

إن الاعتقاد في قوة غير محدودة للعلوم والتكنولوجيا هو الاعتقاد في بلوغ الأفضل على جميع الصعد، فونتيسكيو من خلال تصور شتراوس له هو شخص على درجة عالية من الحذر والخوف، رجل يخشى شيوع مسائل مريضة كالخوف والتعذيب والموت عن طريق الحروب والمبارزة، ولأن الحقيقة التي لا جدال فيها بناء على العلوم السياسية هي غريزة حفظ الذات، وهي القيمة الإنسانية الكلية الوحيدة التي يهدف كل نظام تأكيدها وتعزيزها والدفاع عنها، فإن كل الدساتير يجب أن تضع هذه القيمة من حيث هي مبدأ للقانون الطبيعي مسألة مركزية عند وضع كل تشريع، ويجب أن ينتبه كل مصدر في الفلسفة السياسية ديني أو ميتافيزيقي أو أخلاقي إلى هذا الأمر، على نحو ما هو عند هوبز، حيث جعل من هذه الفكرة قضية محورية في تنظيره الفلسفي السياسي.

وعلى ذلك يتوجب على الفلسفة السياسية أن تستوعب ليس فقط فكرة التقدم العلمي والتقني ولكن أيضا فكرة التنوع في الأفكار وقيم القيم، فليست كل الشعوب مهيأة بذات الدرجة لفكرة الحرية، بل من الشعوب من تتوق فقط إلى الخروج من حالة العنف والتعصب، ولكن الخروج من هذه الوضعية ليس يتم بشكل واحد، فقد رأى مونتيسكيو أن الثراء والتجارة في أوروبا سوف تنتصر في نهاية المطاف على العنف السياسي، ولكن ما حدث بعد ذلك هو حروب مدمرة استحوذت على حياة الإنسان بشكل مأساوي (الحرب العالمية الأولى والثانية)، ولذلك يرى شتراوس في مونتيسكيو بأنه "أحد أهم وأقوى أعراض الوهم النبيل، ذلك الوهم الذي اعتقد بأن أوروبا في منأى عن الحروب والهمجية، غافلا عن أن الحرية من حيث هي قيمة

¹ Leo Strauss, Qu'est ce que la philosophie politique..., p. 153

أساسية بالغة الأهمية، هي أيضا بالغة الكلفة، ولا بد أن يدفع ثمنها ليس بالمعنى المادي، ولكن قد يكون معيار المبادلة هنا هو الفضيلة¹، فقد نتنازل عن بعض قيمنا في سبيل امتلاك قيمة الحرية، إن الدفاع عنها في النوادي والمنتديات وساحات الحروب لهي كلفة، ولكن يا لها من كلفة؟ !

- ماهية الطغيان وحضوره في الدولة الليبرالية الحديثة:

يرتبط الطغيان مفهوما وممارسة بالدولة على الأقل منذ زينوفون ووصولاً إلى ميكافيللي، إذ يتعلق الأمر أولاً وقبل كل شيء بمسألة تبدو واضحة وتعمل بدورها على توضيح الحقيقة الخفية للعلوم السياسية، حيث لا يمكن اتخاذ موقف محايد، بل إن الحياد ذاته يغدو ظاهرة إيديولوجية تستوجب الدفاع وتقديم البرهان، هذه المسألة هي الاختلاف الأساسي بين الفلسفة والعلوم السياسية الحديث، دون النظر فيها مباشرة، وخلافا للإجراءات المعتمدة في القانون الطبيعي والتاريخ - موضوع بحث سابق - فإن المسار الذي يتبعه الطغيان ليس واضحاً ولا يمكن ملاحظته بشكل علمي، وعليه يجري تقديم اقتراح الفلسفة السياسية كبديل لفهم ظاهرة الطغيان، وإعادة مشكلة الاستبداد في مكانها الأصلي، ليس لكي لا تبتعد عن "شكلها الطبيعي" فحسب، بل أيضاً لتوكيد العلاقة بين الفلسفة والسياسة، هذه العلاقة التي تعمل بل تكاد العلوم السياسية على مراجعة الفلسفة فيها، ومن المهم والحال كذلك، بيان اللحظات التي تصاحب حجج شترأوس من خلال الفهم الجيد الذي تناول به مسألة الاستبداد عند نقده لميكافيللي.

يشير شترأوس القارئ لـ "اللفيثان" إلى أن هوبز يستبعد مسألة الطغيان من فئة المسائل السياسية (من الفصل الثامن عشر والحادي والعشرون)، ولكن لا يعتبر هوبز - بنظر

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 157

شتراوس - أول من فعل ذلك، بل لديه سلف، وهنا تأتي الإشارة إلى وزير فلورنسا (عند ميكيافيللي)، لقد كان ميكيافيللي، وخاصة في الأمير، يميل بشدة إلى تقديم المبادرة على محو كل حدود بين الطغيان والملكية، فالأمير يفترض الرفض الضمني لهذه الميزة التقليدية، فالأمير لا يعتبر نفسه مستبدا بل هو كذلك وفقا لما تستوجب المهمة (حفظ النظام وهيبة الدولة)، لقد كان ميكيافيللي يعرف جيدا أنه عند تصور الفكرة التي عبر عنها في الأمير سوف تنهار أسس وتقاليد العلوم السياسية، أو يلزم له بدلا من مواجهة هذا الخطر أن يقدم للأمير ليس فقط مبررات لاستبداده بل لغة يتخذها في خطابه تمكنه من تمرير كونه طاغية وكون المسألة من المسلمات التي لا تناقش ولا تستوجب تبريرا.

إن تقديم الحجة على ذلك هي بحد ذاتها علامة على شعف وتوسل من طرف الأمير، وهذا ما لا يجب أن يتصف به. كان ميكيافيللي في نظر شتراوس الصورة الأخرى لكريستوف كولومبوس، فالثاني اكتشف القارة التي سوف تطبق فيها تعاليم الفلسفة السياسية للأول.¹

ومع ذلك فإن الكتاب عموما مكرس لدراسة فلسفة ميكيافيللي، لأنه قد أفرد هوبز من قبل بكتابين وتحليل فلسفته، ومن الأهمية بمكان وضع هذه الإشارة (قمع الأمير، التميز، الطاغية) على كل محاولة لفهم ميكيافيللي وتأثيره في الفلسفة السياسية الحديثة، وبشكل أكثر تحديدا إثارة شتراوس لنقطة محورية هي جرأة أحد أسلاف ميكيافيللي في التفكير القديم عن العلاقة بين الحكمة والاستبداد، ويعني ذلك "زينوفون" و"هيرون"، فمن خلال زينوفون نطلع على النص القديم الوحيد المكرس كله لموضوع الاستبداد، وبالإضافة إلى ذلك نجد ميكيافيللي

¹ Leo Strauss. De la tyrannie. Traduit de l'anglais par Helene kern. Précédé de Hiéron de Xénophon et suivi de tyrannie et sagesse. Par Alexandre kojève. Edition Gallimard. 1954. Pour la traduction française. Impression à Saint-Amand (cher). 8 Février 1983. Paris. France, p. 41

يشير إليه صراحة في كتاباته، وهو أمر نادر جدا بالنسبة إلى غيره، في الواقع يتخذ شتراوس من كتابات زينوفون وميكيافيللي، وهو أمر نادر جدا بالنسبة إلى غيره، في الواقع يتخذ شتراوس من كتابات زينوفون وميكيافيللي موضوع قراءة ذكية متأنية وبصورة مبكرة تمنحه إمكانية تقريب المفاهيم إلى أبعد حد، كما تمكنه من تسليط الضوء على الاختلافات الحاسمة بين الفكر الكلاسيكي والحديث.

أخذت الفلسفة الكلاسيكية فكرة الكمال البشري نقطة أساسية لها ومرجعية في شتى النظريات السياسية والأخلاقية، وبلغت هذه الفكرة ذروتها في وصف أفضل نظام سياسي معجزة، ولكن تحقيقها مع ميكيافيللي لم يكن محتملا لأنه كان يعتقد أنه كان يعتمد على الحظ أو مواتة الفرصة، يطالب ميكيافيللي خلال مهاجمته لهذه الفكرة، من ناحية، بأن نضع أنفسنا أنه لم يعد بإمكاننا العيش كما يجب أن نعيش بل كما نعيش فعلا - مطابقة الفضيلة للواقع -، ومن ناحية أخرى فإن مسألة الفرصة أو الحظ ليست مواتية دوما ولكل الناس. هذا هو الانتقاد الذي وضع الأساس لكل الفكر السياسي الحديث على وجه التحديد. إن الانشغال بضمان تحقيق هذا "المثل الأعلى" أدى إلى خفض مستوى الحياة السياسية وإلى ولادة "فلسفة التاريخ"، وحتى معارضي ميكيافيللي في الفلسفة الحديثة لا يمكنهم استعادة المفهوم الرصين الذي ارتبط بالفلسفة الكلاسيكية عن العلاقة بين المثالية والواقع¹، ومع ذلك لا ينبغي أن ننسى في كل محطة من محطات البحث أن هدف شتراوس المعلن منذ البداية وفي كل مرة ليس نقد ميكيافيللي ولا انتقاد العلوم السياسية الحديثة (واختيار زينوفون ليس صدفة على الرغم من وجوده في نصوص ميكيافيللي) بل الهدف هو بيان الأسس التي تقوم عليها الفلسفة السياسية للمجتمع الليبرالي، أي المجتمع الأكثر معقولية.

¹ Leo Strauss, de It tyrannie, p. 47

من الضروري أولاً أن نذكر بالسؤال الذي يتم طرحه خلال الحوار: كيف تختلف حياة الطاغية عن الحياة العادية فيما يتعلق بطلب الذات؟، تحليل شخصية هيرون كما وصفه "زينوفون" يعطي الانطباع بقربها من شخصية الأمير عند ميكيافيللي، فتبدو التعاليم السقراطية قريبة إلى تعاليم ميكيافيللي، ولكن مع الملاحظة الدقيقة يمكن استنتاج الاختلاف - وإن كان رفيعاً - لتعاليم الأمير مع هيرون، وبالتأكيد سيكون اختلافاً حاسماً، فصحیح ان العلوم السياسية لفترة ما قبل الحداثة تركز على الأسس التي وصفها سقراط، في حين تركز العلوم السياسية لكل العلوم السياسية الحديثة على وجه التحديد على الأسس التي وضعها ميكيافيللي يتم عند شتراوس - تناول السؤال التالي: ما هي أفضل طريقة للحياة بالنسبة إلى الطاغية وبالنسبة إلى رعاياه؟، هو سؤال في غاية الأهمية بالنسبة إلى من يعرف خصائص كل حالة - كل حياة -، فعلى حين فجأة أصبح هيرون طاغية، وهذا يعني أنه قد غير طبيعته وحالته، ويتحول بموجب هذا التغيير من رجل من العامة إلى رجل ذي وضع خاص، وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن هذا هو السؤال الذي يطرحه الشاعر سيمونيد*، وهو رجل معترف له الحكمة، وأخيراً إنه من الضروري التأكيد على الفائدة العملية للحوار الذي يدور بين الحكيم والطاغية، لأنه ينطوي على محاولة لإسداء المشورة لسياسي يقوده حكيم (هذا الجانب الأخير من الحوار الأساسي لفهم العلاقة بين زينوفون وميكيافيللي)، جواب هيرون ينم عن وصف سلبي لحياة الطاغية، يبدو غير سعيد، حياته في حدودها الدنيا من حيث إشباع الذات قياساً بشخص عادي، خلافاً لمشاعر الراي العام التي عبر عنها سيمونيد. الطاغية هو الإنسان الأكثر بؤساً

* سيمونيدس ولد في إيوليس على جزيرة كيوس أو كيا، كان أحد أقدم الشعراء الغنائيين في اليونان. عرف عنه أنه كان كثير المشاركة في المناسبات والأحداث في ذلك الوقت. حصل على شهرته بسبب كثرة اختلاطه في شتى مجالات الحياة، باعتباره واحداً من أحكم الرجال، كما البخيل الجشع، ومخترع نظام الاستنكار وأيضاً بعض حروف اليونانية. كل هذه الميزات التي امتاز بها تشمل عناصر خيالية إلا أنه كان لها تأثير كبير وحقيقي على التنوير السفطائي في العصر الكلاسيكي. شهرته كشاعر تعتمد على قدرته في تقديم الحالات الإنسانية الأساسية بشكل مبسط.

من بين جميع الناس، لأن ملذاته مختلطة بل ملوثة بالخوف وفقدان الثقة الذي يشعر به تجاه رعاياه. وفي الوقت نفسه هو هدف للكراهية والغيرة والحسد من طرف رعيته (بل وضعه أسوأ)، إنه محتقر من طرفهم، وحتى الملذات التي تطلب على صعيد شخصي أو فردي غالبا ما تكون موضع شك كالطعام والشراب الذي قد يكون مسموما حتى وإن كانت في متناول الطاغية، وبالنسبة للملذات التي تفترض وجود الآخرين، منها الدنيا، كاللذات الجنسية ومنها العليا كالمجد المرتبط بالشجاعة والقيادة العسكرية والسياسية وهذه نفسها مشكوك فيها لأن الطاغية لا يعرف مشاعر الناس الحقيقية بخصوصه. حتى إنه سيكون أفضل لو أنهى حياته.

وفقا لستراوس، ثمة نقطة تحول تكاد تكون ضرورية وحاسمة في حياة الطاغية، حيث يتخذ الحوار اتجاها جديدا ويكتسب شكل المشورة المقبولة: "تشبه الاعتراف" بالنسبة للطاغية، سيعطي سيمونيد فرصة للحكمة من أجل الثناء على "الطغيان الفاضل" وهو "القبول والاعتراف"، العلاج الوحيد ضد الشرور التي يشكو منها هيرون، ومن الضروري أن يعرف الطاغية أن السلطة لا تمنع عنه الحب¹، بل على العكس. يجب على الطاغية الامتناع عن نداء الرغبة، كما يتعين عليه "تعلم الفضائل والنبيل والشرف الذي يمارسه أكبر عدو من النبلاء، وهذه هي الصفات التي تجتذب الاعتراف"²، وفي مواجهة اعتراضات هيرون على أنه لا يمكن للطاغية أن يتخلص من كراهية رعاياه بسبب التدابير "المثيرة للخوف والاشمئزاز" والتي يجب أن يضيعها حتما من أجل (دفع الضرائب، ومعاقبة مثيري الفوضى، والحفاظ على جنوده المرتزقة...)، كما هي الحال بالنسبة إلى منح الجوائز والألقاب الشرفية لا بد وأن يقوم هو نفسه بهذه المهمة، ولكن، بطبيعة الحال، فإن نصيحة سيمونيد تتجاوز البراغماتية المبتذلة وتدعو إلى إعادة تعليم الطاغية، الذي يفترض - على خلاف ذلك - أن يمتلك بعض

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 58

² Leo Strauss, Ibid, p. 51

الخصال أو الفضائل التي تتيح له - على الأقل - التصرف بلباقة، وخاصة فضيلة الإفادة وفضيلة الاعتدال، هذه هي الفضائل اللازمة، لأنها تسمح بتخفيف وطأة الوحشية التي تفرضها سلطة طاغية غير متعلم. فمن ناحية على الطاغية كبح جماح رغباته، ومن ناحية أخرى عليه أن يقدم تضحيات في الوقت الذي يؤسس فيه الرفاه الاجتماعي.¹

الفقرة الأخيرة تقدم بطريقة موجزة محتويات نصيحة سيمونيدس: نظرة على الوطن والعائلة، المواطن رفيق، الأصدقاء كالعيال أو الأطفال، أطفالك تماما هم حياتك، وذلك في محاولة منه للتغلب على كل الطباع السالبة لدى الطاغية، إذ يمكنه في الحقيقة التخلي عن الصداقة لأجل المصلحة، ولكن مع تربص خطر الأعداء لن يجد الطاغية أحدا بجانبه للدفاع عنه أو إسداء النصيحة له، فإذا فعل ذلك حاز أنبل الصفات التي حازها يوما إنسان وسعادته حينئذ لن ينال منها الحسد - هذا العرض الموجز جدا لحوار زينوفون يكفي لجعلنا نفهم الاهتمام الذي دفع شتراوس إلى تحليل طبيعة الطغيان وخصائص حكمه، ومحاولته للدفع به إلى حدود نصوص ميكيا فيلي، وفيما يتعلق بهذا الجانب الأخير من الواضح أن شتراوس يمتلك الحق في وضع الأمير إلى جانب هيرون، إذ أنّ أوجه التشابه عديدة، ويبدو أن ميكيا فيلي يؤيد العديد من توصيات سيمونيد المتعلقة بالحفاظ على السلطة. وعلى الرغم من ذلك فمن جانب المحتوى لا من جانب الشكل فإن السمة الأبرز للعلاقة بين ميكيا فيلي وزينوفون، هي أن كلا من زينوفون وميكيا فيلي يلعب دور عضو مجلس الأمناء (دور الواعظ أو المستشار)، ولكن في الوقت الذي يبدو فيه زينوفون حكيما، يبدو ميكيا فيلي بعيدا عن المثالية. إنه بعيد عن المزاجية بين مفهوم الفضيلة والسياسة، إن المطلوب هو الذهاب بالرعية إلى حدود ما هي عليه لا أكثر، دون اهتمام بما يجب أن تكون عليه فضائلهم.

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 52

فإذا كان الهدف هو مصلحة السلطة لا غير، فإن ميكيافيللي قد أثبت جدارته وتفوقه على زينوفون، فانتصرت تعاليم الفلسفة الحديثة على تعاليم الفلسفة الكلاسيكية. إن الحقيقة الفعالة هنا تستبعد الحقيقة الممكنة أو المفترضة، ومن وجهة نظر شتراوس "متفوقة سياسياً"¹.
الدرس الذي يريد زينوفون توجيهه هو إمكانية أن يظهر سيمونيد صامات مستمعا إلى خطاب طويل من هيرون، وبعد ذلك يتحول إلى مغني أو ناصح، والناصح هنا رجل عادل تماما لأنه يعرف الفضيلة ويتصف بها - فرضا -، فمن يعطي النصيحة يجب أن يظهر بكونه رجلا غير متفاخر، وكذلك يبدو ميكيافيللي بالنسبة إلى الأمير، ولن نتفاجأ إذا نحن درسنا ميكيافيللي دراسة معمقة ربما تكفي لاستنتاج مفاده أن ميكيافيللي قد استوعب الدرس التربوي الذي قدمه له زينوفون جيدا، الدرس الذي يفسر أحكام الأمير ويعدد صفاته، والتي تبدو للأكثرية منا مثيرة للدهشة بل وللصدمة. ولكن بالتأكيد لم يطبق ميكيافيللي ما استوعبه من زينوفون حرفيا، لأنه ووفقا لزينوفون يجب أن يبدو مستشار الطاغية كرجل خال من كل فضل، بمعنى أنه يقوم بمدعاة الواجب لا بدافع التقاخر، ولا لأنه يعلن الخوف من السلطان أو الحاكم أو لأنه يعلن مبادئ أخلاقية، فبعيدا عن المبادئ الأخلاقية لا بد أن يظهر الدفاع عن الحقيقة السياسية كما تبدو له.

يمكننا أن نرى الآن لماذا يجب إزالة التمييز بين الحياة السياسية والفلسفية، وكيف أنه يؤدي إلى ردم الفجوة بين الطاغية والرغبة، من خلال قبول فرضية شتراوس، على خلاف رؤية أو أطروحة ميكيافيللي التي دمرت الفئات التقليدية من الفكر الكلاسيكي والإطار القيمي - المعياري - للوجود الإنساني حيث يمنعنا من إدراك ما هو حقيقي وما هو فاضل، وهذه إحدى العواقب الكارثية لفقدان الاعتدال. صحيح أن هيرون وضع المبادئ بصورة فوضوية

¹ Leo Strauss, de la tyrannie, p. 119

للحياة الاجتماعية، حين يشير مثلاً إلى إمكانية وجود استبداد جيد (طاغية عادل)، والتشكيك في سلطة القانون، ومع ذلك فهي صورة لاستكشاف إمكانيات الطاغية وتحويلها إيجاباً، فكأنه يقدم لمسألة أفضل دستور. ومن جانبه تنهار الشرعية الشعبية عند ميكيافيللي، ويترك للرعية الخلافات الهامشية حول المسائل السياسية - كحال الدولة العربية اليوم - من دون أية حماية من الطبيعة التعسفية للسلطة والتي في المقابل تكون على أهبة الاستعداد لمقاومة كل روح ثورية طامحة إلى التغيير.¹

ميكيافيللي - نصير الطغيان - هو أول خصم للفلسفة السياسية الكلاسيكية، وهو مقدمة العلوم السياسية الحديثة، فمن السهل أن نرى معين هذه التأكيدات في منظور شتراوس، فهو من يحتهد في سبيل تخفيض مستوى تدخل الرعية في الحياة السياسية لمصلحة الاستبداد، ويضيّق أفقنا الأخلاقي، وتغليب الطابع التقني والفني للسياسة، وكلها عواقب لعدم وجود الاعتدال.

يحاول شتراوس تجاوز الأنظمة الاستبدادية وتطوير فرص الرفاه والحرية السياسية، فقد ساد الاستبداد بعد ميكيافيللي ومنح زخماً هائلاً تحت مسمى المؤهلات الطبيعية والحظ حيناً آخر. ولكن إرجاع مسألة الطغيان إلى الحظ يجعلنا غير قادرين على فهم جوهر الأنظمة الاستبدادية الحديثة وبالتالي مهاجمتها، هذا هو التشخيص الخطير الذي ينتهي إليه شتراوس²، غير أن شتراوس لا يخفي إشارة صريحة، وهي فيما يبدو الإشارة الوحيدة إلى هيرون في كتاب ميكيافيللي، وتبدو غاية في الأهمية، لأنها تشيد بالحياة أو الطبيعة الجمهورية للنظام من ناحية، ومن ناحية أخرى، تدفع بنا إلى الاعتقاد بانحسار الطغيان.

¹ Leo Strauss, de la tyrannie, p. 119

² Leo Strauss, de la tyrannie, p. 149

يقدم في هذا الشأن ميكيافيللي أسباب لتفوق "غراندي" * و"بوتنسا" ** كل منهما على الآخر، ولكن هذه لا تقدم كغايات نهائية للحياة السياسية، بل على العكس من ذلك، هي نتائج نظام سياسي معين يدعوه ميكيافيللي "الحرية"، واعتبر الحرية مسألة لا يمكن فصلها عن "الصالح العام"، وهي أمر مشترك لجميع المواطنين في دولة حرة - نلاحظ كيف تراجع ميكيافيللي عن تمجيد الطغيان - ويقول بأن الدفاع عن الحرية يتطلب تعبئة المواطنين في المؤسسات العسكرية باستمرار، ولكن في ذات الوقت لا بد من اليقظة الداخلية - عمل استخباراتي - والحس المدني وتوجيه المؤسسات، من أجل الحفاظ على استمرار نظام الحكم دون تهديد، ولكن ثمة ما يمكن من المفيد الإشارة إليه، ألا الدور الحاسم والرئيس الذي يمكن أن تلعبه فكرة الصالح العام أو دون تحديد ما هو وما يحتوي عليه بالضبط، يذكر ميكيافيللي أن مسألة الدولة الجمهورية والعيش في نطاقها، بغض النظر عما يتم تقديمه في بعض الأحيان أنه أمر قائم على مبدأ المشاركة الاقتصادية وطلب الثروة والرفاه، بل الأكثر من هذا هو وجود مساحة من التوافق والانسجام والقابلية للتعاون والبذل في الاتجاهين، حيث لا تضع المصلحة العامة أبدا نفسها في تعارض مع مقتضيات المصلحة الخاصة، وتتمثل المهمة الرئيسية للمؤسسات الجمهورية في ضمان اقتران هذا البعد المزدوج من الوجود الإنساني.

وهنا بالضبط ما لا نراه في الطغيان، وهو نظام لا يتفق مع الحرية، والإشارة إلى زينوفون تعزز هذا الفهم من حيث أن جوهر نصيحة سيمونيد هو تحذير الطاغية من أن فتح مجال الحرية في المدينة ضروري للحفاظ على السلطة.

والكلمات الأخيرة من سيمونيد، التي سبق ذكرها، تبقي الوعي بأن الطاغية لا يمكن أن يظل أو يبقى بعيدا أو غريبا عما يجري في المدينة، بل يجب أن يرسى أساسا لسلطته عن

* مدينة غراندي أصل تسميتها غرناطة الأندلسية.

** بوتنسا مدينة إيطالية عاصمة إقليم بازيليكاتا.

طريق توسيع رغبته "انظر إلى وطنك كما تنتظر إلى أسرتك"، وبعبارة أخرى، لا يمكنك أن تفكر في الحكم وحده، أي الحكم كغاية، بل كوسيلة وغاية في آن، فالسلطة المطلقة هي الوهم الذي يدمر عاجلا أم آجلا من يطمح إلى الاحتفاظ بها. الأمر الآخر الذي يشير إليه شتراوس هو وجود المفردات العاطفية مثل "الحب، الكراهية، المودة" وما إلى ذلك، هي الكلمات التي يستخدمها ميكيافيللي للتعبير عن العلاقة بين المواطن والجمهورية¹. الحرية ليست فكرة مجردة فلسفية كانت أم قانونية، على العكس من ذلك، إنها ما نحبه ولدينا الرغبة في امتلاكه والتمتع به، إنه شيء له جاذبية وله بريق، والاسترقاق من الناحية الأخرى هو موضوع الكراهية ويوقظ في نفوس المواطنين الاشمئزاز والغموض في جدوى الحياة السياسية. وبفضل هذه اللغة العاطفية يقودنا ميكيافيللي إلى قلب الحكم أو جهور القيم، إلى جودة سياسية تتميز بعمق العناصر العاطفية، فمن الممكن عندئذ التعامل مع مبدأ "حب الحرية"، ولكن عندما يصف هذه العاطفة سلط الضوء على الطبيعة القتالية، فالحرية نفسها هنا ذاتية، فكما نشعر بالسعادة في امتلاكها لا بد في المقابل من الدفاع عنها إن هي تعرضت للتهديد، وقد يكون شكل التهديد خطرا عسكريا خارجيا يترتب بالجمهورية ككل. فالشعوب التي هاجمها الرومان دافعت عن نفسها ببسالة، ولكن "بمحبة" أيضا، إنه دفاع عن الحرية ضد الاسترقاق، وإذا كان هذا صحيحا فإن الفيدرالية التي وصفها ميكيافيللي بهذا الوصف تشبه إلى حد بعيد الفكرة الكلاسيكية عن الشجاعة، وهنا لا يمكن إنكار أصداء الأفلاطونية في "الجمهورية"²، ومع ذلك فإن الشجاعة كما يقترحها ميكيافيللي تستوجب أكثر من مسألة الالتزام بمبادئ المدنية، فهي أساس الروح السياسية التي تتزامن مع الحياة في الجمهورية، وهنا نجد عند شتراوس تفوق الجمهورية على المدينة واضحا، أي أن أفلاطون تفوق على ميكيافيللي كما تفوق من قبل

¹ Leo Strauss, de la tyrannie, p. 153

² أفلاطون: الجمهورية - الكتاب الثالث، ص 53.

على أرسطو: الأمر الذي يظهر في صعوبة السيطرة على شعب اعتاد على العيش بحرية، كيف نفهم هذه الصعوبة؟ جواب ميكيا فيلي هو أن اسم الحرية لا ينسى أبداً، فما هو هذا النعت الذي يقترن بالحرية غير الشجاعة؟!، من جانبه نجد شتراوس في قراءته لهذه المسألة حذر من اعتبار الحرية مرادفاً للشجاعة والصراحة والفضائل السياسية، وهو يفضل القيم المعتدلة والقيم الكلاسيكية والقيم المرتبطة بالأخلاق والفضائل، وهنا نتذكر شتراوس الذي ربط الشجاعة بالعدمية الألمانية منها، والشكل الأكثر شهرة هو الاشتراكية الوطنية، التي أنتجت النازية فيما بعد، وأضاف أن العدمية الألمانية ترفض مبادئ الحضارة على هذا النحو لصالح الحرب والغزو، أي لصالح الفضائل الحربية، الشجاعة هي الفضيلة الوحيدة التي لا تزال في حال من التراجع، وهي أيضاً علاج ضد الفساد في وقت من الفساد المدمر، والعلاج الوحيد الممكن هو تدمير هذا الصرح - أي الفساد - والفضيلة أصلاً إن هي ارتبطت بالحياة السياسية التي تحكمها إرادة عامة داخل الجمهورية يبدو أنها غير قابلة للفساد، فالحضارة قائمة في السلطة أو نظام الحكم لا في الأفعال الفردية المعزولة.

أخيراً نحن لسنا ملزمين بقبول الصورة التي اقترحها شتراوس من الشبه البالغ بين الجمهورية والإمارة (أفلاطون وميكيا فيلي) لأنه عندئذ سوف نقبل بفكرة التنازل عن العدالة لمصلحة النظام حيث ينضم ميكيا فيلي إلى قائمة المدافعين عن الطغاة الجدد، ومع ذلك خلال ملامح الأمير تبدو ملامح الطاغية القادر على الحفاظ على سلطته، وتأسيس إمارة فيها الكلمة العليا للقانون، حيث لا تتعارض تلك القوانين مع السلطة الدينية للكنيسة، بالتأكيد لا يمكن فهم استبداد ميكيا فيلي بطريقة المفكرين القدامى فهو يفتقر إلى نظرية التمييز بين الطبقات، ولكن الطغيان في السلطة وإمكانية وقوعه وقيامه على أساس من العنف المشروع أمر قائم ويمكن تصويره بوضوح، أما بالنسبة إلى الأنظمة الشمولية، فهي حقيقة غريبة جداً في

إمارة فلورنسا الميكيفيلية، ولكن من المؤكد أنه كان يدرك تماما هشاشة الحرية، ومن ثمة الحاجة الماسة والمستمرة إلى الدفاع الصارم والمستमित الذي لا هوادة فيه أي الحاجة إلى الشجاعة¹ !

¹ Leo Strauss, de la tyrannie, p. 167

الفصل الثالث: أدوات نظام الحكم الليبرالي.

I/- الاجتماع السياسي مبرراته وغاياته.

1- هل للإنسان طبيعة مؤسسة على العقل؟

II/- هل يكون القانون الطبيعي أصلا في تشريع الأحكام؟

III/- المخاوف الأخلاقية والبحث عن الخير.

1- أضواء الغرب وظلاله.

IV/- المصلحة الأخلاقية وإمكانية تعميم المنفعة.

V/- الليبرالية، مصلحة فردية أم قيم جماعية؟

VI/- المحافظون الجدد نشأتهم وجذورهم.

1- ظاهرة المحافظين الجدد وأثر الفكر السياسي الشتراوسي عليهم.

2- تعاليم شتراوس السياسية والانتقادات الموجهة لفكره السياسي ولأتباعه.

I- الاجتماع السياسي مبرراته وغاياته.

تبدو الوراثة كتتمة أو تكملة فيما يتعلق بسلوك الإنسان، إنها تلعب ذات الدور كما هي الحال في عالم الحيوان فيما يتعلق بالخصائص الفيزيائية ولكن لا ينطبق ذلك على السلوك، ولذلك، وتبيدا لأي سوء فهم يجب أن نتذكر أن هذا لا يعني أنه ليس للبشر حاجات بيولوجية كالحاجة إلى التغذية مثلا، حتى ولو كان الطريق إلى تلبية هذه الحاجات يتم عبر مراعاة الخصوصية المزدوجية للإنسان؛ الفطرة والاكْتِسَاب، أي المعرفة الأصلية والثقافة والتي تعبر عن تنوع الممارسات بل والتي تدفع الإنسان بعيدا عن الطبيعة وجعله كائنا ثقافيا، ومن المؤكد أن الجسم يلعب دورا حاسما في تحديد السلوك بما في ذلك النظام الهرموني ولكن هذا الجانب يبقى مؤطرا بالجوانب الثقافية.

ولأن كل أو أغلب تصرفاتنا تنشأ من وسطنا الحضاري وثقافتنا وبيئتنا الاجتماعية وتعليمنا، على ما للقيم التي ينقلها التعليم والتي عادة ما تصبح "طبيعة ثانية" يمكن نقلها بالتحديد عن طريق التعليم لأننا بشر وبالتالي كائنات واعية، فالفرد مثلا حتى ولو كان متعلما مثل الطفل لا يمكنه بأي شكل بلوغ الشعور بالوازع الأخلاقي، ولا إلى نفس مستوى اللغة، فهذه مسألة مرتبطة بحياسة الوعي وبشكل غير مباشر بالقدرات الدماغية غير العادية التي يتم التنويه بها في كل مرة - خاصة لدى النزعة العقلانية - فالإنسان حيوان عاقل رغم كل ما قيل أو يقال ضد هذه النزعة¹، ولكن هذه الإمكانيات والخصائص تصبح ذات فعالية فقط من خلال عمل الدماغ، فالتعليم في هذه الحالة لا يخلق أي شيء لم يكن موجودا، بل هو يقوم فقط بتجريب أو تطوير الإمكانيات الأصلية للإنسان، والآن أصبح الجميع يعلم هذا التصالب القائم بين ما هو أصيل فطري فينا وما هو حاصل احتكاكنا بالوسط الذي نعيش فيه، فإنه في

¹ بارتون بيرري رالف، إنسانية الإنسان. ت: الخضراء جيوسي، مؤسسة التعارف، بيروت، لبنان، ص16.

ذات الوقت، ندرك أن الطريق لتحديث تلك الخصائص وجعلها ذات قيمة وذات أثر ومعنى هي الثقافة، وهكذا فإن جملة أحكام القيمة التي نطلقها لا ترتد إلى الطبيعة، حتى الأحكام الشائعة منها، بل لا شك ولدى جميع الناس تأتي من الثقافة، وبالتالي يصبح لدينا المبرر للاختلاف والتنوع الشديد القائم بين الحضارات والثقافات لا بين القيم وحدها، وهذا يقود بعض التيارات الفكرية وفي أزمنة مختلفة لإعلان نسبية القيم الأخلاقية، وجعلها مجرد اختراع إنساني دون أي أساس آخر يبرر تقلبها في التاريخ. ومع ذلك، فحتى أولئك الذين يقدمون الائتمان الكلي لهذا الاستنتاج الأخير، أي الذين يريدون أن يكون كل شيء نسبيا، ستمم معهم مواجهة السلوكيات التي تنسب إلى الإنسان سلبا كالتعذيب والقتل والاعتصاف والإبادة الجماعية وما إلى ذلك.... لوصف هذه السلوكيات بأنها - غير إنسانية - ولكن من جانب آخر نجد في الإنسان الطبيعي - أي الذي يسلك بدافع طبيعته - مبررا لمثل هذه التصرفات، فهي سلوكيات تتسجم تماما مع ما يجب أن يكون عليه سلوك إنسان يرغب في الامتلاك وفي الحياة وينزع نحو البقاء والخلود، حتى وإن لم يكن هذا التصرف مبررا، بل مستهجنا ثقافيا أو اجتماعيا، إذ يبدو بالمعيار الأخير سلوكا فجيا يتحرك خارج المسار المستقيم، وبالتالي يمكن اعتبارها تصرفات - غير إنسانية - أو ووحشية.

ولكن، هل يمكن اعتبار هذا الموقف متناقضا مع وضعية أناس معينين؟ وهل ينبغي لنا أن نقول بأن سلوكا ما إنساني أو لا إنساني فقط في وقت معين وثقافة معينة، وليس لجميع الناس في مختلف الظروف والمواقف بسبب الطبيعة الواحدة الملزمة لنا جميعا؟، فهل بالإمكان مثلا اعتبار البيان العالمي لحقوق الإنسان للعام 1948 ليس سوى بيان لحقوق معينة ضمن قيم معينة تفرضها هذه الحقوق فيما يتعلق بالمساواة بين الجميع رجالا ونساء؟ وفيما يتعلق بكرامتهم، وأن هذا أمر منطقي فقط في الغرب وفي القرن العشرين وحده؟ هل

يحق لنا اعتبار محاكم نورنبرغ 1945 لا تحكم جميع أشكال الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية وبالتالي لا تسجل سوى فكرة عن قيم نسبية في المكان والزمان؟

يدفع شتراوس إلى الاعتقاد بأن الطبيعة البيولوجية لم تحدد لدى الإنسان السلوكيات أو قواعد التصرف التي ينبغي عليه أن يتبعها على الصعيد الفردي على أنها جماعية، الإنسانية في حالة كهذه خالية من المعرفة الفطرية، خالية من الغرائز، إن سلوكياتنا والقيم الدافعة والمحددة لها؛ أي تلك التي تقف وراءها تنتقل عن طريق التعليم، وبالتالي عن طريق الثقافة؛ التي اتخذها كمرادف للحضارة، والسؤال المطروح لديه هو: إذا كان الأمر كذلك، فهل ينبغي أن نعتبر أنه لا توجد قيم عالمية مشتركة بين جميع الناس ومن جميع الأعمار "مثالية" ترتبط بالحضارة الإنسانية وتستحوذ على القبول حتى بالنسبة إلى فرد معزول من شأنه أن يقرر ذاتيته بشكل سيادي؟¹

لا يمكن إنكار أن عصرنا، داخل المجتمعات الغربية قد ساعد على تطور النسبة المهيمنة في هذا المجال، ومن المسلم به من جهة ثانية أن الغرب يدافع عن القيم العالمية المفترضة، وهي القيم التي تفترضها فلسفة حقوق الإنسان والتي يعبر عنها "بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان" لعام 1948 وهو إعلان لا يتجزأ من ميثاق الأمم المتحدة؛ والتي تسعى كل دولة - من حيث المبدأ - أن تكون ضمنها - عضوية الأمم المتحدة - وفي الوقت نفسه، قام الغرب بتطويره وممارسته للحرية والديمقراطية التي تميز نظامه السياسي، وإلى جانب الحريات السياسية التي أعلنها الفلاسفة الليبراليون، ومن قبل أعلنتها الثورة الفرنسية وفلسفة التنوير، وذلك من خلال قوانين الحماية الاجتماعية بجميع أنواعها، مما وضع مواطني هذه المجتمعات بعيدين ولو نسبياً، بل أكثر من غيرهم، عن مخاطر الحياة والعمل والمرض والشيخوخة

¹ Leo Strauss. La cité et l'homme..., p. 23

والهزات الاجتماعية والأسرية والبطالة والحوادث المختلفة والعجز البدني والعقلي، ناهيك عن مختلف أشكال الحماية الأسرية، والتعليم والاستشفاء... وما إلى ذلك وبالإضافة إلى ذلك تم توسيع نطاق الحقوق المتعلقة بالحرية الأخلاقية والدينية إلى حد كبير، ويظهر ذلك في الديمقراطيات الغربية في الاعتراف بالحق في الطلاق والتبني والحق في القتل الرحيم وغير ذلك. إن الاعتراف بهذه الحقوق من جهة، وإمكانية ممارستها الحرة من جهة أخرى، قد طور فكرة أن الجميع بل كل واحد هو سيد قيمه، وأنه لا واحد قادر على فرض نفسه أو نموذجيه في التفكير وفي الممارسة، وأن الفرد ملك نفسه، بعد أن كان ملك الجماعة في المجتمعات التقليدية، هذه الصورة التي اختفت إلى حد كبير.

ومن المؤكد أنه لا تزال الحاجة قائمة إلى قيم جماعية، وسنكون عميانا إذا نحن حاولنا تجاهلها، فالمجتمعات الديمقراطية تستثني السلوكيات التي لا تترك للسلطة التقديرية الفردية للأشخاص كالاغتصاب والتعذيب وتعدد الزوجات والختان والاعتداء الجنسي على الأطفال وسفاح المحارم والجريمة المنظمة وحتى فكرة الدفاع عن النفس يتم تحديدها اجتماعيا حتى لا تكون مبررا للسلوك العنيف إلا ضمن ظروف استثنائية وقانون محدد. وهذه القائمة للمحظورات ليست شاملة ولكن لها ميزة التأكيد على أنه في هذه المجتمعات ليست النسبة الفردية هي سيدة الموقف بل أكثر التصرفات لا بد لها من شرعية اجتماعية وإلا فلن يكون مسموحا أو معترفا بها.

1/- هل للإنسان طبيعة مؤسسة على العقل؟ أو هل الطبيعة الإنسانية طبيعة عاقلة؟

الطبيعة الأصلية للإنسان معقدة وغير معروفة في الواقع، أو على الأقل لا تحظى بإجابة واحدة محددة حتى يومنا هذا، إذ ليس لدى الأديان أو المذاهب الفلسفية ولا العلوم المعاصرة أية أجوبة مضمونة بخصوص هذا السؤال البسيط والمثير في آن معا. وبطبيعة الحال عالم الأحياء له القدرة والأهلية على أن يستحضر ببلاغة ووثوق المعايير المتميزة للأنواع البشرية فيما يتعلق بالخصائص التي تميزها عن الأنواع الأخرى إذا لم تعد خارطة الكروموسومية تشكل سرا، فإن دماغه هو عالم ذو تعقيد كبير وغير عادي وهو إحدى العلامات التي تؤكد جهلنا وعجزنا الكبير، ولكن الخصائص الفيزيائية التي تدل عليها الناحية السلوكية لا أحد قادر على الاعتراض بأن للتعليم دورا حاسما في تثقيف الإنسان بخلاف المعرفة الفطرية أو الغرائز، ولكن التقليد الفلسفي الكلاسيكي، منذ الفلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو نسب للإنسان طبيعة قادرة على منحه القدرة على إصدار أحكام القيمة، وذلك بسبب اعتبار الإنسان كائنًا عاقلًا بالفطرة ولديه القدرة التنويرية بالأصل، وهو ما ذهب إليه ديكارت في اعتبار العقل "النور الطبيعي"، وهذه ليست مسألة حسابية بل قضية مبدأ تعطي الإنسان القدرة على العمل، حتى على صعيد ارتكاب الجرائم، فإنه يظل مثاليا، إنه العلة التي تحكم الفعل البشري من خلال تحديد الأسباب والشروط والغايات لكل فعل ونشاط، وهو من يضمن للإنسان الرفاه والحياة السعيدة قدر الإمكان والعيش في تفاهم وتناغم جيد مع الذات والآخرين في المجتمع، وهذا كله يصب في صالحنا نحن البشر لأنه يعتد على الحياة الاجتماعية.

بالنسبة إلى المثقفين والفلاسفة الذين اعتمدوا على قدرة الإنسان على الفهم انطلاقا من طبيعته العاقلة أي أصحاب التفكير التقليدي العقلاني ولما يقرب من ألفي سنة فإنه لا يمكن تصويره خارج هذه الطبيعة، وهي وحدها القادرة على نقل قواعد السلوك لكي تكون إنسانية حقا،

وهي وحدها من يصنع الفارق عن الحيوان، ولكن هذا الاختلاف أو تلك مع وعي الأسباب والبواعث بل والغايات من هذا الاختيار أو ذاك، وباختصار إن ما يميز الإنسان هو التنوير الذي يمكن للعقل أن ينقله إليه¹، وهو كما قلنا إمكانية اختيار ما يتفق مع ذاته العاقلة، ويمكننا أن نسمي هذه القدرة بحرية الاختيار الفعلي الذي تعودنا الحديث عنه، ومن أجل الحقيقة نقول بأن هذه القدرة تتكون في الأصل من إمكانية القيام بالخير وهذا ما يريده كل كائن في العمق دون اتباع أعمى لعواطفنا ورغباتنا وما يشاء لنا أو يختار لنا الغير. وعلى ذلك فالشروع والجهل تأتي من مصدر واحد هو عدم الانصياع لطبيعتنا العاقلة أي عندما لا تطيع الإرادة أوامر العقل، فلم يعد بالنسبة إليها العقل من يحمل الدفة ليدفع بالذات نحو الخير الأسمى، فيضع نفسه - الإنسان - في خدمة رغبات لا أخلاقية لا عقلانية كما هو الحال مع الجريمة والفعل المبتذل الوضع - ولكن هذا المفهوم وهذا النزوع يواجه عدة صعوبات: ففي المقام الأول إنه - أي العقل - لا يحل أعزلا جميع المشاكل التي يواجهها، وفي المقام الثاني لا يوجد ما يؤكد لنا صحة هذا الاعتقاد، أي لا يمكن الجزم بأن العقل قادر على الكشف عن جميع المعايير التي تسمح لنا بمعرفة النافع والمستحسن، أو إدراك الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان. من الذي يستطيع أن يؤكد لنا مثلا أن الإفراط والتجوز لا يعتد بهما ولا يمكن اعتبارهما حكمة ولا فضيلة وأن الحكمة تكمن في التوسط؟! إن هذا الاختيار هو تحكمي بالأساس بل إنه يرتبط بنزعة ذاتية بحتة، وبطبيعة الحال، يذكرنا العقل بأننا كائنات اجتماعية، إننا مدينون بكل شيء تقريبا لمعلمينا ولحضارتنا وإلى اللغة وإلى تطور الفكر وإلى القيم الأخلاقية وإلى الحس المدني والقدرة على العيش المشترك، وبهذا المعنى يمكن لهذا الاستجواب أن يشكك في قيمة الروابط الاجتماعية الحيوية وبالتالي يشكك في الوقت ذاته وبطريقة مبررة في تحديد مصلحتنا التي يبدو أننا ندركها جيدا، عندئذ سيكون من المجازفة

¹ بارتون بيرى رالف: إنسانية الإنسان، ص 40.

اتباع هذا المسار في جميع الظروف لأنه سيفتح الباب نحو التحول إلى النفعية الضيقة على حساب القيم والحياة الجماعية، إننا ندافع عن القيم المشتركة باسم القيم الإنسانية لأنها مفيدة للجميع، إن كل شيء يعطي الإيحاء للفرد بأن الحياة الجماعية أفضل له وأضمن من الحياة الفردية العزلاء¹، لذلك فهو ينقب في حرارة عن كل ما يبقيه ضمن الجماعة، ويبدو أن سعادة الجميع أفضل من سعادة الواحد حتى بالنسبة إلى من ينزعون نزوعاً فردياً أو أنانياً لأن الفرد لا يكون متكفياً بذاته أبداً فلا يمكنه تحت أي طائل أن يحقق لنفسه السعادة أو الرفاه بعيداً عن مشاركة ومساعدة الآخرين، وسيكون عندئذ من الضروري والملائم تعميق هذا التفكير عند كل حديث عن دور وشرعية العقل في وضع القيم المواتية للإنسان وبالتالي في تأسيس جذور لحضارتنا، أي جذور الكائن العاقل.

II- هل يكون القانون الطبيعي أصلاً في تشريع الأحكام؟

هل تستند الليبرالية إلى أصول القانون الطبيعي أم القانون الإيجابي الوضعي؟.

وهل بالإمكان اعتماد القانون الطبيعي دعامة أو قاعدة للتشريع؟ فإن لم يكن ذلك ممكناً فهل التاريخانية هي البديل؟

إن رفض القانون الطبيعي هو بمثابة القول بأن أي حق لا بد وأن يكون وضعياً، أي أن الحق يحدده المشروع والمحاكم في البلدان المختلفة، إن فكرة القانون الطبيعي خلافاً للقانون الوضعي تقتض أن هناك قاعدة عالمية للعدل والقانون الطبيعي على عكس القانون الوضعي، بالتعريف النسبي والمتغير، هذه الميزة التي سوف تحكم القانون هي الحجة الرئيسية المستخدمة في تاريخ تطور الأفكار لرفض إمكانية وجود قاعدة من قواعد الحق الطبيعي، يمكنها أن تتجاوز القانون الإنساني، وهي أيضاً الفكرة الأساسية لما يسمى بالوضعانية

¹ منى فياض: أليكس دو توكفيل والديمقراطية في أميركا، ص 34.

القانونية، التي تجسدها فلسفات قانون كانط، وبعد ذلك كيلس، القاعدة الوضعية في نهاية المطاف تتميز بأن وراءها شيئاً يحفز التميز الأساسي بين القانون والأخلاق، هذه السياسة الإيجابية ترفض الحق الطبيعي، لأن كل قاعدة تنص على ما يجب أن يكون عندما لا تكون الطبيعة أبداً شيئاً، وهو ما لا ينبغي أن يكون عليه، وهذا هو الأساس للموقف القانون الذي يسير جنباً إلى جنب مع نقد القانون الطبيعي، فهو حين التنظير وحين التطبيق يرفض ما هو طبيعي، والنتيجة المباشرة لهذا النقد هو أننا نلتزم ونخضع للحق الوضعي ممثلاً في أحكام السلطة التشريعية التي تضع القوانين وتممررها للمحاكم لتحكم بها ثم إلى الجهات التنفيذية، ففي غياب القانون الطبيعي، وخارج القانون الوضعي، يبدو أنه لم يبق شيء ولكن من الواضح تماماً ومن المعقول أيضاً بل ومن الضروري أحياناً أن نتحدث عن قوانين أو قرارات غير عادلة، فنذهب إلى التصور بأن غياب الحق الطبيعي يشكل مشكلة في الواقع "من المعقول تماماً" التحدث عن الأحكام غير العادلة، أي إنه يشكل مشكلة عدم خضوعنا دون أي انتقاد للقوانين التي تم التصويب عليها وتطبيقها، ويقول شتراوس في هذا الشأن بأن هذا أمر مشروع من حيث المنطق مبرراً بالممارسة الحرجة للحكم، فلا يجوز عقلاً التعامل مع كل القوانين بوصفها قوانين وفقط¹، ليس هذا بالضبط هو المبرر والحافز لوجود حوار بين المشرع والمواطنين، كيف نميز إن لم يكن هذا ممكناً بين الديمقراطية والدكتاتورية، حيث يستطيع المواطنون إبلاغ الحكومة أو البرلمان بأن القانون يبدو غير عادل لهم؟ وأنه يستوجب الإصلاح أو إعادة النظر، فإذا كان ذلك مستحيلاً فهي الإشارة الواضحة بأننا نعيش تحت حكم ديكتاتوري خالص، حيث تمارس الرقابة على حرية الفكر والتعبير، ففي إصدار هذه

¹ Leo Strauss, la renaissance du rationalisme politique classique. Conférences et essais réunis et présenter par Thomas. L. Pangle. Traduction de l'anglais et postface de pierre Guglielmina. Mrf. Edition Gallimard. Composition et impression à saint Aman, le 10 Septembre 1993. Paris. France.

الأحكام نحن نعي أن هناك معيارا عادلا وآخر غير عادل مستقل عن القانون الوضعي ومتفوق عليه، معيار يمكننا من خلاله الحكم على القانون الوضعي، الآن هذه العملية الحاسمة في استجواب القانون وإخضاعه للمساءلة، هو بحد ذاته حكم من الأحكام (هنا يمكن للمرء أن ينتقد ما يفترض ليو شتراوس: الصراخ في وجه ظلم القانون، بل وأكثر من ذلك الاندفاع نحو إبطال الأحكام وتغييرها، وهو عمل يقوم به المرء عند الشعور بالظلم، ولكن إدراك ماهية الأحكام والقوانين والتعرف على زيفها وبطلانها وأنها ظالمة يحتاج هو نفسه إلى معيار، ولربما ليس في حوزتنا هنا أفضل من معيار أن يكون الحكم موافقا مع ما يجب أن يكون عليه، وبما أن القاضي في المحكمة يشير إلى القانون الذي أصدر بموجبه الحكم، يجب بالضرورة أن تخضع تلك المحاكمة إلى محاكمة العقل، والتي بدورها تتفق أو لا تتفق مع حكم القضاة، ومن ثمة يجب بالضرورة أن يقال إن القانون غير عادل لفرض معيار أعلى من العدل (حكم القاضي) في ضوء ما يقدره العقل من حق معين هو حقنا. كثير من الناس ينظرون اليوم إلى البطل أو الشخص المتميز، هو من يحمل مثالا أعلى ويدافع عنه حتى في مقابل القوانين السائدة في المجتمع (الدفع نحو النسبية القانونية والأخلاقية ورفض الأصل الطبيعي للفكر والسلوك...)، إنه يرفض معايير المجتمع والحضارة كما هي قائمة في المؤسسات وأنماط العيش المشترك، والصعوبة هي بطبيعة الحال إيجاد هذا المعيار الذي يوافق عليه الجميع. "هذه هي حجة الموقف القانوني النسبي التي تستهدف فقط اتفاق المجتمع على ما يعتبره عادلا في ظرف من الظروف، والذي يعوض عن استحالة إيجاد قاعدة عالمية للعدالة، وبما أنه لا يمكن العثور عليها (لا توجد فكرة عالمية عن العدالة التي تتحقق لنا)¹ وبالتالي فالرأي الوسط يظهر بعد ذلك في استحالة إيجاد فكرة عن الحق الطبيعي الذي

¹ Leo Strauss, sur une nouvelle interpretation de la philosophie politique de platon. Traduit de l'Anglais par Olivier Sedejn. Edition Allia, 16 Rue Charlemagne, Paris IIIe, 2004, Paris, France, p. 109

يتقاسمه الجميع، ولذلك فإننا نشير إلى النسبة القانونية؛ العدالة ومستوى العدالة التي يمكن أن نجدها خارج القانون الوضعي، سيكون في حد ذاته نسبيا، وستكون تبعا لذلك العادات والممارسات السائدة في الحضارة (لحظة تاريخية تتطور فيها الثقافة المقيدة والمحددة في الزمان والمكان).

عندما يتحدث شتراوس عن القانون فهو في الغالب لا يعني الأخلاق، الأخلاق مسألة تقول إلى الطبيعة، وأما القوانين فنسبة تتساب وتجري مع مجرى حوادث المجتمع والتاريخ، يميز شتراوس بين القانون الوضعي (الإيجابي) وهو الحق الذي تضعه وتضمنه المؤسسات، والقانون المدني وقانون العقوبات، ثم يتحدث عن مثالية العدالة المناسبة للمجتمع في ظرف معين، ثم يتكلم أخيرا عن حق طبيعي، وهو أي حق يمكن استخلاصه من طبيعة الإنسان ذاته، وبالتالي سيكون - لو وجد - عالميا، ما يقوله شتراوس عن القانون الإيجابي أنه لا ينطبق مباشرة على مجال الأخلاق (الأخلاق ليست هي نفسها القوانين)¹، من ناحية أخرى ما يقوله عن المثل الأعلى لعدالة المجتمع والقانون الطبيعي هو قابل للاستعمال حين ترتبط العدالة بما هو شرعي وما ليس شرعيا (ما هو مقبول ومسموح به طبيعيا)، وهو ما ينطوي على اعتبارات أخلاقية، وبالمثل فإن القانون الطبيعي يجعل من الممكن تحديد المعايير العالمية للعدالة، هذا ليس أمرا سهلا لأنه يجب التمييز بين المستويات الثلاثة (القانون الوضعي والمدني وقانون العقوبات) وكلما تؤكد مسألة النسبة الثقافية، وهو ما لا يقبله شتراوس بشكل فوري أو سلبي، بل تظهر عنده الحاجة إلى القانون الطبيعي، وهي حاجة واضحة اليوم كما كانت لقرون مضت، بل لآلاف السنين، إن رفض القانون الطبيعي هو القول بأن كل حق إيجابي (وضعي) بالضرورة، أي أن الحق يحدده فقط المشرعون والمحاكم

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 112

في مختلف البلدان، ومن الواضح الآن أنه من المعقول تماما بل ومن الضروري أن نتحدث أحيانا عن قوانين أو قرارات غير عادلة، وفي صياغة هذه الأحكام، نعني أن هناك معيارا للحق والخطأ مستقلين عن القانون الإيجابي ويتفوق عليه، معيار يمكننا من خلاله الحكم على القانون الإيجابي.

ويرى كثير من الناس اليوم أن المعيار المعني هو المثل الأعلى للعدالة الذي يعتمد عليه مجتمعنا أو حضارتنا، كما يتجسد في أساليب حياته وأنماط العيش لديه (الأفراد والمؤسسات)، ولكن وفقا لهذا الرأي نفسه، فإن جميع المجتمعات لديها قيمها المثالية، فأكل لحوم البشر لا يجعل من المجتمع الذي يتبنى هذه الممارسة مجتمعا لا فاضلا طالما ينظر إلى السلوك محكوم بشرعية طبيعية، وإذا استمدت المبادئ تبريرا كافيا من كونها قائمة في مجتمع ما فإن مبادئ أكل لحم البشر هي مبادئ يمكن الدفاع عنها وينسحب ذلك على الممارسات التي يتمتع بها ويقوم بها الإنسان المتحضر؛ فإذا لم يكن هناك معيار أعلى من المثل التي لدينا اجتماعيا، فإننا غير قادرين في المقابل تماما على اتخاذ ما يلزم من التأخير أو التريث في الحكم النقدي، ولكن الحقيقة البسيطة التي نستطيع أن نسأل أنفسنا بخصوصها؛ ما هو المثل الأعلى لمجتمع؟، مثل يدل على أن هناك في الإنسان شيئا غير مستوعب تماما اجتماعيا، وبالتالي نكون قادرين ومن خلاله ملزمون بالتماس معيار يمكننا من الحكم على المثل الأعلى لمجتمعنا قياسا بالمجتمعات الأخرى، يبدو أنه لا يمكن حل المشكلة إذا لم نكن على علم بالحق الطبيعي، هذه المسألة مهمة وحيوية جدا إذا كان المرء يريد تجاوز "النسبية الأخلاقية" التي تنص على أنه سيكون هناك عدد من الأخلاق في العالم، وأنه سيكون من المستحيل أن نتبنى وجهة نظر متعالية نعتقد بمقتضاها أن القوانين مثل الأخلاق واحدة عند كل المجتمعات، ولكي نتساءل عن هذه التعددية الأخلاقية، علينا أن نفهم إلى أي مدى يمكننا أن

نستوعب هذه التعددية أو نقبل "النسبية"، علينا أيضا التذكير بأن التطورية الاجتماعية (لا الداروينية) التي تسقط نتائجها على مجال القيم (وإعادة صياغتها) يعترف بأن التقدم خلال تاريخ الإنسانية لا بد وأن تواكبه حركية في القوانين والأخلاق والنظم، وذلك ببساطة هو المؤشر على نمو الحضارات وعلى زوالها، بل على كون بعض الحضارات متقدمة والأخرى متخلفة.¹

يتميز التيار التطوري بعمق التفكير حتى وإن كان تفكيراً يستند إلى مبررات عرقية، وهو التيار الذي تطور في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كما يتضح على وجه الخصوص في جهود وأعمال إدوارد تايلور، هيربرت سبنسر، لوي هنري مورنمان وجيمس فريزر، وبالتأكيد لا ينبغي المبالغة في تصور الوحدة النظرية لفلاسفة التطور، فعلى سبيل المثال نجد القوة الدافعة أو المحركة بالنسبة إلى تايلور وراء تطور المجتمعات ليست سوى تنمية الروح البشرية، بالنسبة إلى مورغان يكمن التقدم في إتقان التفاعل مع الطبيعة (كما يوضح مورغان أن أي مجتمع لا بد وأن يمر عبر ثلاث مراحل هي المرحلة البدائية وحالة التوجس وأخيراً المرحلة المتحضرة والتي تمثلها الحضارة الغربية)، كما أن الموضوعات التي يتناولها التطوريون جميعاً مشتركين هي التأكيد على أن التاريخ البشري يتبع نمطاً غير محدد، يتميز بفترات مماثلة حتى بلوغ التنمية الشاملة، وبطبيعة الحال تنتهي مع التطوريين إلى أنه يمكن الحديث عن وجود حضارات خاملة ثقافياً وأخلاقياً، والثقافة الغربية بالنسبة إليهم في هذا الصدد هي الأكثر تطوراً، فمن الواضح إذن أن الدراسات الاجتماعية التطورية منها أو الانتوغرافية المعاصرة قد أكدت على أن الثقافات الإنسانية ليست واحدة ما يعني أنها نسبية، بل وأنها لا تستند إلى قانون طبيعي عالمي، وهكذا فكل مجتمع

¹ Leo Strauss, droit naturel et histoire – p. 61

أسلوب حياة، فما يكون نافعا ومستحسنا أخلاقيا وقانونيا في الشرق لا يكون كذلك في الغرب، فالعنف والروح التدميرية في الشرق تختلف كلياً عن الأخلاق الغربية، ما يعني بوجود أخلاق أرفع وأخرى أدنى، أخلاق أكثر تطوراً من تلك التي تدين بها المجتمعات البربرية البدائية، ولكن هذا يبدو للبعض خطاباً عنصرياً، لأن الشعوب البدائية تظهر بعد ذلك كما لو كانت أقل شأنًا من الناحية الأخلاقية (ثمة رجل نبيل وآخر أدنى من البشر)، ولكن ماذا عن الموجة الاستعمارية، أليست هي من تساهم في تدني المستوى التعليمي والمعرفي وبالتالي الأخلاقي لهذه الشعوب التي يصطلح عليها الغرب، ليس فقط العامة، ولكن الأكاديميين والعلماء بتسمية المجتمعات البربرية والمتوحشة؟.

إنه من السهل فهم الخطاب الإيديولوجي الكامن وراء الدفاع عن النسبية الأخلاقية، فمن الواضح جداً أنه مدفوع بمسألة التخلص من التحيزات العرقية أو الإثنية التي تغلغت منذ البداية في الخطاب التطوري، فانطلاقاً من القول بأن هناك أخلاق مختلفة في العالم، وأن هذه الاختلافات يمكن أن تجعل هذه الأخلاقية تبدو غير متوافقة، وتتألف النسبية من التأكيد على أن قيمة القاعدة أو الفعل لا يمكن الحكم عليها إلا ضمن سياقات أخلاقية معينة، وأنه لا يحق محاكمتها بمعايير أخلاقية غريبة عنها أي سائدة في مجتمع آخر، وهذا يجعل من المستحيل صياغة حكم أخلاقي واعي، هذه هي الفكرة الموجودة عند ليو شتراوس (والتي يدحضها) عندما يتحدث عن مثالية العدالة: "فإذا كان ثمة أي حكم فهذا يعني أنه يشير إلى الأخلاقية، إلى نظام أخلاقي، وإلى كيفية تحقيق حكم أخلاقي عالمي، كان الرق "أخلاقياً" بالنسبة إلى اليونانيين القدماء وأمريكا الشمالية في القرن الثامن عشر، فإنه ليس في وسعنا محاكمة تلك التصرفات بمعايير أخلاقية معاصرة واعتبارها أخلاقية أو لا أخلاقية"¹، هو (أولاً) وفقاً للدلالة

¹ Leo Strauss, Ibid, p. 63

أو الإشارة الأخلاقية التي يختارها أحد، أما بالنسبة إلى النسبة المعيارية (التي تهدف إلى إخبارنا ليس بما هو موجود، ولكن بما يجب أن نقوم به) والتي تقول بأنه يجب علينا احترام الأخلاق الأخرى غير تلك السائدة في بلادنا أو مجتمعنا، فهي - فقط - مختلفة ولكنها ليست متفوقة أو أدنى، فالموقف المعقول الوحيد تجاه الأخلاق الأخرى هو التسامح، إن ما يسمى عادة "النسبية الأخلاقية" في الواقع يغطي ثلاثة مواقف رئيسية، على عكس ما يمكن للمرء أن يعتقد، هذه النسب الأخلاقية الثلاث للأخلاق النسبية هي على التوالي: النسبية الأخلاقية التجريبية، النسبية الأخلاقية الميثيقية والنسبية الأخلاقية المعيارية، فعلى المستوى التجريبي، النسبية الأخلاقية يدعمها الموقف بأن هناك خلافات أخلاقية بين المجتمعات، وهذه الاختلافات تثبت أحيانا أنها كبيرة وشاسعة، كتعزيز لوجهة النظر هذه تستند النسبية الأخلاقية التجريبية إلى بيانات أنثروبولوجية أو اجتماعية أو تاريخية يبدو أنها تعكس عدم تجانس المعتقدات والممارسات الأخلاقية في الزمان والمكان، ومن الواضح في مثل هذه النسب أن ممثلي الحركة الثقافية في الأنثروبولوجية تقع على المستوى الميثيقي، والنسبية الأخلاقية تحكم إمكانية تقديم مبرر وإن لم يكن نهائيا للأحكام الأخلاقية، فوفقا لمؤيدي النسبية الأخلاقية الميثيقية لا يمكن أن تكون الأحكام الأخلاقية موضوعا مبررا عالميا، على سبيل المثال فكرة تعدد الزوجات (la polygamie) لا يوجد مبرر أخلاقي يعتبرها ممارسة سيئة، ويتعلق الأمر بهذا الشأن كما بغيره الكثير من الشؤون بوجهة نظر مجتمع معين، في بعض الثقافات هذا الحكم صحيح، ولكن لا يبدو أنه كذلك في ثقافات أخرى.

وأخيرا على المستوى المعياري، فالنسبية الأخلاقية يدعمها الموقف بأنه لا يجوز أو لا ينبغي للمرء أن يعارض القيم الأخلاقية للآخرين وغالبا ما ترتبط النسبية الأخلاقية المعيارية، في هذا المعنى، بمفهوم التسامح، وبالنسبة إلى دعاة هذه الواجهة من النظر، يجب ألا نفرض

وجهة نظر أخلاقية على الأفراد والمجتمعات التي تدافع عن القيم الأخرى، أي تلك التي تختلف عن قيمنا، وهذا كله باسم التسامح.¹ مبدأ كهذا إنما صمم لحماية الأفراد والأقليات ضد التيار العاطفي. وإنه لجوهري بالنسبة إلى معنى النسبية هنا أن يكون العقل قد وافق عليها وهو مستقل عن الاتجاه الموجود. غير أنه من الواضح - مع الأسف - أن كثيرا من الناس يؤمنون بأن الحرية يجب أن لا تمنح إلى أولئك الذين لا يتفقون معنا. وفي هذا تقصير كامل يحول دون فهم روح هذا القانون. إن مبدأ حرية الفكر يتطلب من الإنسان أن يتسامح مع آراء وأقوال تختلف مع رأيه بالفعل، أو مع أعمال لا يوافق عليها مطلقا. إنه يحتاج إلى موقف متجرد عن الميول الذاتية وهو يلح - هذا المبدأ - على أن الناس يجب أن يتمسكوا بالفرق بين الميل الشخصي أو التحيز وبين المبدأ الذي يقول بأن الفروق في الميول وفي التحيزات يجب أن تكون مسموعة ومحمية، أولا من أجل المجتمع ككل، وثانيا لأن الإنسان قد يجد نفسه يوما في الجانب غير المرغوب. وإن رؤية هذا المبدأ وتأكيدُه بعزم ثابت إزاء تيارات العاطفة المتقلبة أبدا يتطلب جهدا فكريا عنيدا وواضحا.

إن هذا التصنيف لأشكال النسبية الأخلاقية الثلاثة، هو تأصيل علمي لا على سبيل الفصل لأننا ندرك فقط في نهاية المطاف أن هناك أخلاق مختلفة، وأن الحياة اليومية المدعومة بالتجربة تثبت ذلك، وهي فكرة تدحض الفكرة التي يمكن بموجبها الحديث عن أخلاق عالمية (الموقف ضد النسبية).

إن شتراوس حين يقرر الخوض في هذا التمييز ينتهي إلى أن الليبرالية في شقيها السياسي والاجتماعي، بل وحتى كنمط اقتصادي تشكل نمطا أخلاقيا يفترض أنه مختلف

¹ Leo Strauss, Ibid, p – p. 65-70.

بنسب متزاوجة عن الأنماط الأخلاقية الأخرى، ولكنه فيما يبدو يسير بخطى ثابتة نحو المقدمة ليقود العالم نحو قيم الحرية والعدالة.

III- المخاوف الأخلاقية والبحث عن الخير.

إن صورة الرجل السليم ذي الطبيعة الأصلية التي تجعل منه شبيهاً بالله هي تلك التي تقدمه في صورة الوئام الاجتماعي، رجل يحمل الحق والقوة والقدرة على التسامح ولكن ذلك لا يتم عبر المعرفة الفطرية إذ ليست الطبيعة من ينير له درب الأخلاق، بل التعليم والرعاية والتثقيف الذي يحاط به عقل الفرد وسلوكه ضمن الإطار الجماعي، هذا هو بالضبط مفهوم الإنسان الخادم للحكمة الفردية والجماعية والبعيد عن الانزلاق نحو النفعية الضيقة، إنه أكبر هاجس بالنسبة إلى الأخلاق العامة ولذلك لا بد من تقديم الصورة أو التصميم للفرد صاحب الكفاءة الذي ينحو نحو الصالح العام واعتباره المعيار الوحيد لكل أفعالنا المشروعة. وإذا شئنا أن نستأنس بالتراث اليوناني لدينا في ما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو حين شرعاً الاسترقاق خير مثال، فالعبيد ببساطة يتصرفون وفقاً لطبيعتهم ضمن الجماعة بما يضمن في نهاية المطاف الصالح العام، فقد شُرعت العبودية ضمن مشروع كلي هو النظام الطبيعي للأشياء، توضع فيه القيادة لرجال آخرين والعمل الحربي للبعض الآخر فكل واحد يؤدي مهامه التي كان يقصدها بطبيعته محققاً بذلك الخير والمصلحة له ولجماعته.

هذا المنطق والتقسيم يصدر منا اليوم، ولكن ضمن أي سياق وتبعاً لأي مبدأ أو معيار؟، فنحن - فلاسفة الغرب - كما يرى شتراوس - ورثة التراث الإغريقي والمسيحية الذين ورثاهما - لأسباب معينة -، ولأجل الإيمان وجعل كل البشر كائنات مقدسة تلك الكائنات التي خلقت في صورة الله، إننا نجسد صورة الله وإرادته وهما قيمتان لا يمكن تعويضهما بل صورة توفر

للإنسان كرامة المساواة: ليس هناك يهودي ولا يوناني ولا رقيق ولا رجل حر ولا رجل ولا امرأة¹، ولكن فقط أطفال أو أبناء الله وعباده وفقا للقديس بولس.

يبدو أننا بعيدون كل البعد عن النهج والرؤية اليونانية التي تحدد ما هو إنساني وما هو لا إنساني وفقا للطبيعة، ومن المؤكد أن عقلانية القرنين السابع عشر والثامن عشر قد أخذت في عين الاعتبار هذه القيم التي جاءت بها ودعت إليها ودافعت عنها المسيحية، هذا هو الحال بالنسبة للفيلسوف الألماني كان-على الأقل- فإذا كنا نريد أن نكون أخلاقيين فلا حاجة للإشارة إلى ما تعلمنا التقاليد فقط كغاية الموجود في ذاته ensoi هي من تمنحنا التمييز بين ما هو أخلاقي أو غير أخلاقي، بمعنى، اعتبار الآخرين كغايات لا كوسائل، أو بمعنى آخر، إن الخيرية تفرض علينا معاملة الآخرين تمام كما نريد ونرغب في أن يعاملونا، وذلك كله ضمن شرط أو إطار عام هو الإرادة العاقلة والعقل العملي الضامن لتنفيذ أوامر تلك الإرادة والتقييد بأوامرها.

ولكن يبدو أن هذه الصفة بالغة التعالي والتعقيد في آن، أو هذا ما تبدو عليه للوهلة الأولى، وغني عن البيان أن العيش في المجتمع والوفاء أو الإلتزام بوظيفة محددة يجعل من الفرد وسيلة لخدمة الآخر في ما يجعل رؤية كانط في معرض الشك أو في مهب الريح في أسوأ تقدير، فالتاجر وسيلة للزبائن والمتعاملين في حياتهم اليومية، والزبائن وسيلة للتاجر لتأمين الدخل وتكوين الثروة، ولذلك فإن كل شيء يثبت بأن حياتنا هي شبكة لا تكاد تنتهي من تبادل المصالح والمنافع، وهذه الملاحظة تثبت من جهة أخرى أن قيمة الإنسان تكمن بعض جوانبها في ما يقدمون من مصالح لبعضهم البعض، ولا شك بعد ذلك من ضمان

¹ رسالة الرسول بولس إلى أهل غلاطة، الإصحاح 3-28، العهد الجديد، نشر وتوزيع دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، ص

المصلحة العامة وهو مبدأ أخلاقي أسمى سواء وافق كانط على ذلك أو لم يوافق، إن البحث عن الخير سواء أكان فردياً أو جماعياً يجب تمييزه عن القلق والخوف والهاجس الأخلاقي.

إن الإنسان كائن أخلاقي منذ الوهلة الأولى -منذ الميلاد- وليس فقط خلال رحلة بحثه عن الخير في ذاته أو عن الخير الجماعي، أنا أخلاقي.. يقول كانط: "طالما أنني لا أنظر إلى الآخرين بوصفهم وسائل أو أدوات تمكّني من تحقيق غاياتي ومآربي، بل أنا خير في ذاتي ومصدر تلك الخيرية هو الإرادة الخيرة التي يحوزها كل كائن عاقل، وبالتالي فخيرية الآخرين كخيرية الذات لا تكمن أبداً فيما يمكن للآخرين أن يحققوا لي أو باعتبار ما أستطيع أن أتلقى منهم من خدمات ومصالح فذلك لا يهم أبداً في اعتبار أخلاقية الأفعال".¹

وعلى ذلك، ومع مراعاة القيمة المطلقة للإنسان فإننا نميز بين القلق على ممتلكاتنا والقلق الأخلاقي، إن الأخلاق بهذا المعنى ليست واقعية ولا هي قائمة في التجربة بل ترتبط بالنوايا لا غير، فالتاجر الفاضل هو الذي يعامل من جهة السعر والميزان ونوعية السلعة كل الزبائن بمعيّار واحد، وأن لا ينظر إلى زبون بكونه دائم وأن الزبون الآخر عابر سبيل لن يراه مرة ثانية، إن الأخلاقية قائمة في الفعل ذاته بصرف النظر عن تبعاته.

وباختصار، فإن العقلانية الأخلاقية هي التي نستخدم فيها العقل من أجل تحديد ما هو أخلاقي أو غير أخلاقي.

1/- أضواء الغرب وظلاله:

بعد أن درسنا اتجاهات الرأي العام الغربي، وحتى النخب وتتبعنا كيفية انجرفهم نحو النفعية تحت تأثير دافع مشترك هو الحرية الفردية، يبدو لنا أن انهيار القيم الوشيك وانحصار

¹ - كانط إيمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008، الحمراء، بيروت، لبنان، ص 88.

المسيحية، وغزو النزعة الاستهلاكية والفردانية والتطرف، أي البحث عن الرضا الفوري والذي قد يؤدي على المدى القصير إلى صياغة وتنفيذ المشاريع الاجتماعية استجابة لهذا النزوع وإرضاءً له، إذ ثمة فجوة بين القيم المهيمنة فعلاً والقيم المعلنة، ما يجعل من الحضارة لا تكتسي نفس الإشارات ونفس الدلالات التاريخية، أي إن الازدواجية بين الثقافة والسلوك سوف تضع المشروع الحضاري برمته في موضع شك فسلوك الدبلوماسية والجيش الغربي في إفريقيا والشرق الأوسط غير متجانس فيما يبدو مع قيم الحرية والمساواة والكرامة التي تدعي تلك الحضارة أنها قامت عليها، إنها حضارة تحركها في علاقتها بالآخر الأنانية والاستقلالية وقبل ذلك نفاق في إعلان القيم التي لا تحترم نفسها.

وبطبيعة الحال فإن هذه الاتهامات تستدعي التفكير وإمعان النظر من أجل إدراك الفروق الدفينة بين المستويين ومبررات تلك الفروق، إذ من جهة لا يزال الغرب المنطقة من العالم التي نجد فيها سيادة القانون هي دولة منسجمة ذاتياً من الناحية السياسية والإدارية وفقاً للقانون القائم، وأن ذلك لا يسمح لأهواء العامة ومصالح اللحظة الراهنة أن تهدد هذا النمط من العيش والتفكير، ولكن لسوء الحظ هناك الكثير من الأمثلة حيث لا يتم احترام هذه القوانين والامتثال لها في علاقة الغرب بالشرف أو بالآخر على وجه العموم، بل إن الفرصة متاحة وخاصة مع طغيان الوسائل المادية للاستغلال والمساس بكرامة هذه الشعوب.

ولكننا في ذات الوقت لابد من أن نعترف أن الأنظمة السياسية في الغرب تعمل بطريقة متينة ومتجانسة وتحظى بالاحترام، وهي متواصلة على ما يبدو، وعلى الرغم من كل أوجه القصور في هذا النظام، فمن الواضح أن البشرية -فيما يبدو- حتى الآن لم تجد طريقة أفضل من ذلك النظام ويمكننا في هذا الصدد الاستئناس بقول تشرشل الشهير بأن: "الديمقراطية هي أقل الأنظمة السياسية سوءاً"، وتجدر الإشارة أيضاً أن الديمقراطية عامل قوي من عوامل

السلام إذ إنه من إنشائها لم تكن أو لم تنتش حرب بين ديمقائيتين حقيقتين، ثم علينا أن لا ننسى في نفس السياق أن الديمقراطية هي من يحمي الحريات الدينية والسلام والكرامة الإنسانية، في حين نجدها تحتوي وتهيمن على الأديان كجزء من سلطتها الروحية وبعيدا عن السلطة الزمنية، ثم علينا التنويه ضرورة بأن الديمقراطية لا تقتصر على المجال السياسي وحده، بل هي ترافق التقدم الاجتماعي الهائل الذي عرفته ولا تزال المجتمعات الغربية، سواء من حيث ظروف العمل، أو مستوى المعيشة أو التعليم والصحة، مع مراعاة المعوقات وحماية النمط الاعتيادي المحافظ للحياة والعمل على تحقيق المساواة وأجلى صورها المساواة بين الرجل والمرأة التي دائما ما تكون على نحو أفضل في مجتمع ديمقراطي، هذا مع ملاحظة أن الأزمنة أو العقود الأخيرة حملت معها بعض التدابير التي كان من شأنها التشكيك في الحرية الفردية ما أثر سلبا على الأداء في مجال الفن والأدب، ومع ذلك، لا تزال الحقيقة المعلقة التي ترتبط بالديمقراطية هي أن الأساس القيمي الذي قامت عليه يبدو مرهقا عمليا- في أذهان الناس- وإن التقدم الكبير الذي أحرزته الديمقراطيات يسلط الضوء على أوجه النقص وأوجه القصور في المستويين النظري والعملي لدى الإنسان.

وبالحديث عن جذور القيم الإنسانية في مختلف الظروف، فإن ملاحظة بسيطة تعطي الانطباع بأنها أصول وجذور مختلفة كالطبيعة والدين والمجتمع والعقل وظروف الحياة المتعلقة بالأفراد والجماعات الاجتماعية، فالمجتمع الغربي بالرغم من الانجراف المتكرر بشكل مفرط نحو النفعية في المسائل الأخلاقية، ومحاولة إقامة التبرير لذلك النزوع عن طريق المطالبة بشرعة تلك التصرفات، فإن الديمقراطيات مع ذلك، بل مع حدودها ونواقصها وأوجه القصور والذي يصل أحيانا إلى المساس بالمبادئ والقيم التي تمثلها، فهي -أي الديمقراطية- تبقى مع ذلك دعامة سلام وضامن لاحترام حقوق الإنسان ويرجع ذلك إلى الجذور الأساسية

للتقافة الليبرالية الغربية -أي الجذور اليونانية والمسيحية- فالجذور اليونانية دفعت بالإنسان الغربي إلى إحترام العقل وتقديسه والاعتماد عليه لحل المشكلات والجذور المسيحية دافعت عن فكرة إحترام الإنسان الذي يبدو على هيئة خالقه، ومن هنا تنبع الكرامة الإنسانية التي اعتدنا عنها.

ولكن ماهي العلامة أو الإشارة على أن العقل هو الإرث الغربي في بناء النظام الديمقراطي؟ يظهر أن العقل في التراث والثقافة الغربية ليس هو ما يقال في مقابل الدوافع الطبيعية والغرائز والذي يقف دوماً في وجهها من أجل صدها وتهذيبها، بل ينظر إليه بصفة السبب الذي من أجله ظهرت فكرة التنوير في الغايات من عملنا والسبب الذي يدعو إلى التفكير اليقظ والحر معاً، قبل أن يكون خصم العاطفة أو عدواً لكل نزوع لا عقلاني، والسبب هو أن الحوارات والنقاشات لا تستدعي إظهار القوة من أجل إلزام الآخرين بها، إن العقل بديل عن العنف، فالعنف من جهة ما هو منافٍ للتنوير ومنافٍ للعقل يعبر عن اليأس، ليس اليأس الأخلاقي وحسب ولكن اليأس من اعتبار العقل هو الضامن والقادر على حل النزاعات والمشكلات.

إن المسيحية في نظر الإنسان الغربي، وبغض النظر عن مقدار ما حققته من إقناع الناس بمضمونها الإيماني أو الديني، لها ميزة أساسية بارزة في جعلها الإنسان هو القيمة المركزية ولربما كانت من بين الأسس النظرية التي تم اعتمادها في صياغة ديباجة إعلان حقوق الإنسان والمواطن، وبطبيعة الحال فإن الأصل الإنساني من جهة، والمبدأ المسيحي من جهة ثانية، هما من يجعل الكرامة الإنسانية- في الغرب- متساوية، وعدا ذلك لا يكون في الإمكان حل جميع المشاكل الأخلاقية، سواء أكانت فردية أو جماعية، فإنه كما سبق الذكر يفرض مسار الحياة والأحداث مواقف صارمة تستوجب تدخل الضمير الخلقى،

وهي مشاكل لا يمكن التعاطي معها إلا بالتخلي عن التطبيق الصارم للقيم التي تدعم عملنا في العادة، والسؤال يبقى عندئذ قائماً حول كيفية المضي قدماً في مثل هذه الإخفاقات التي تفرضها حالات الضرورة القصوى، وهذا هو السبب في كون دعاة التسامح والعنف لا يحظرون استخدام القوة عند استنفاد جميع سبل الحل العقلاني الأخرى.

"العنف" لم يعد الملاذ الأول كما كان مع الكثير من الأحيان بل صار الملاذ الأخير، فهو يعبر عن الإخفاق كما يعبر عن خرق المبادئ، يجب عندئذ إيجاد حل يحترم العقل على الأقل في حال عدم إيجاد طريقة نحترم بها الطبيعة الإنسانية والمثل المسيحية.

فعلى سبيل المثال تحظر المسيحية فكرة القتل أو إنهاء حياة الإنسان - المسيحية الكاثوليكية - على الأقل تقديس الحياة الإنسانية سواء من خلال منع عقوبة الإعدام أو الموت الرحيم أو الانتحار أو الإجهاض.. لكن الكنيسة نفسها تعترف وتقدم المبررات للحرب الشرعية وما الحروب الصليبية في التاريخ الوسيط إلا شهادة على ذلك، أي على السماح بحدوث العنف وبذلك تكون قد كسرت المبدأ الذي قامت عليه ودافعت عنه وهو تقديس الحياة الإنسانية في كل الظروف والأحوال، هذا المبدأ في الحقيقة ينطوي على تناقض ظاهر في المسيحية ذاتها أي مع النصوص المكتوبة، ففي سفر التكوين تعلن المسيحية أن الله الخالق يعهد للإنسان مهمة السيطرة على الطبيعة¹، أي بالمعنى الذي تريده الليبرالية أنسنة الطبيعة وترويضها لتكون خادمة للإنسان بل حتى تتكشف قوانينها أمامه فيسيطر عليها ويسخرها لمصلحة نموه وتطوره، وهي الصيغة التي تتناسب مع رواد المناهج بدءاً من ديكارت الذي أعلى العقل منه حياة المنهج ليصبح سيداً وحائزاً للطبيعة، ونتيجة لذلك يكون الإنسان مسيطراً ليس فقط على

¹ وقال الله: "نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم، وعلى كل الأرض..."

العهد الجديد، سفر التكوين، إصحاح 1-26.

الطبيعة الخارجية بل البيولوجية أيضا وفي المقام الأول، وهكذا ينتصر العقل على الدوافع وعلى الطبيعة.

إن العقل يعتمد مبدأ الهيمنة، فيكون القتل الرحيم مثلاً، وانطلاقاً من الانتصار العقل الذي يعي الدوافع والنتائج، في ظروف استثنائية ومأساوية بادرة إنسانية عميقة واحترام لكرامة الشخص المعني، وليس تصرفاً عنيفاً أو لا مسؤولاً، ففي ذلك احترام وخدمة وطلب لراحة أقاربه وحاشيته، وينطبق الشيء ذاته على فكرة الإجهاض في حال التأكد من وجود إعاقة خطيرة لدى الجنين الذي لم يولد بعد أو في حال الحمل بعد الاغتصاب، ويبدو عندئذ أن هذه المبادئ ليست فقط بسيطة ولكنها عملية وممكنة التطبيق، يبقى فقط العائق القانوني إذ إن تحديد الظروف التي تنتهك فيها القوانين، وتخرق فيها المبادئ ليس مسألة سهلة بل يصعب إثباتها.

IV- المصلحة الأخلاقية وإمكانية تعميم المنفعة:

إن البحث عن الخير الفردي أو عن الخير الجماعي يختلف عن الاهتمام بالبحث فيما إذا كان الخير مادياً أو معنوياً، وبعبارة أخرى يقوم البحث عن الخير على احترام الآخرين في شخصهم ومصلحتهم بصفة خالصة تماماً دون انتظار مقابل أو شكر أو اعتبار، وقد رأينا فيما سبق أن الهم الأخلاقي يبدو من الوهلة الأولى مكترباً للمصالح المباشرة لأعضاء الهيئة الاجتماعية وللعمل والجهد المتناغم للمجتمع الذي نحيا فيه، فما يتوقعه الزبون من التاجر هو الخدمة الجيدة اجتماعياً من حيث العرف والقانون والسلوك، وهذا التاجر لا يكون أميناً وصادقاً إلا بمقدار مراعاته لهذا العرف وهذا لقانون، وهو الشيء الوحيد الذي يعني وله قيمة أخلاقية.

ولكن يبدو أحيانا أن هذا التفاعل المحتمل بين التاجر والزبون والقانون سطحيًا وليس ذي جدوى أو قيمة أخلاقية، دعونا لا ننسى أنه في المثال المقترح مثلاً، ربما كان التاجر أميناً لأنه يبحث عن الفائدة، وربما خوفاً من العقوبة الاجتماعية إذاً هو ارتكب أخطاءً أو تمادى في ارتكابها، وبما أن النظام الاجتماعي مضمون وقائم فإن النمط أو المسار الاعتيادي للأحداث سوف يستمر بلا عوائق ويستمر معه التاجر في احترام القوانين، والسؤال الأهم هو هل ستبقى الأمور على حالها في حال حدوث خلل أو اضطراب اجتماعي كالفوضى السياسية أو الحروب أو غيرها من الأحداث الخطيرة؟ إن هذه الأحداث تضع سلطة القانون على المحك لأن سلطة القانون لم تعد لها هيبة، هنا لم يعد كائناً أخلاقياً فإنه سرعان ما يسكر تلك القواعد ويتصرف وفقاً لمصالحه مهما كانت تبعاتها، تحركه الفائدة، إن هذه المصلحة والقيمة الأساسية للضمير الأخلاقي، أي السلوك الخير في مختلف الظروف والأحوال، وذلك لحمايتنا من ردود الفعل غير المتوقعة إذا نحن تصرفنا بخلاف القانون الأخلاقي.

هذا التحليل في بعض جوانبه ينسج مع أفلاطون حين اقترح أسطورة غيجس*، إنه راع تعرف ذات يوم على أفراد عصابة أهدته خاتماً أو هو وتلك الخاتم بين المروج بعد وقوع زلزال، وبمجرد أن أدرك أن تلك الخاتم تعطيه مهارة أو إمكانية التخفي بدأ يدرك جميع رغباته، كالكسب عن طريق السرقة والزواج بمن شاء من النساء وغيرها، ومن المسلم به أن

* الأسطورة: حسب الأسطورة كان غيجس من ليديا راعياً في خدمة كاندلوس ملك ليديا، كان راعياً يرعى مواشي ملك ليديا، ففي ذات يوم هطلت الأمطار وثارَت العواصف، فتصدعت الأرض بفعل زلزال شديد، وحدثت في أرض المرعى هوة عميقة، فتعجب الراعي مما حدث، وانحدر إلى أسفل الهوة فرأى غرائي جمّة جاء وصفها في الأسطورة منها حسان نجابي مجوف، أطل خلالها الراعي فوجد داخلها جثة ميت أكبر من جسم الإنسان العادي فلم يأخذ منها سوى خاتم ذهبي... فصار الرعاة بعد أن وضع الخاتم في أصبعه بصيغة الغائب، فأدهشهم منهم ذلك... فتبّت له بتكرار التجربة (إدارة الخاتم) ظهر لابسها واختفي عن النظر... فرافق الوفد الذي يحمل التقرير إلى الملك، ولما وصل القصر راود الملكة، وكاد معها للملك فاغتناله وانتزع عرشه".

من جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ص 52-53.

للمرء أن يتصور انه في مثل هذه الحالة لا شك وأن يستحضر مجموعة من الإمكانيات ومجموعة من الأفعال، لا شك عندئذ أننا سنتعرف على ذواتنا بالفعل لأن الرقيب الاجتماعي لم يعد له وجود، بل فقط الضمير الداخلي، ومع ذلك قتل غيجس الملك وتزوج من زوجته ليصبح ملكا للبلاد ولكن أفلاطون في كتابه الجمهورية لم يخبرنا بتفاصيل جريمة القتل، ومع ذلك نستطيع أن نقدر كم كانت وحشية وعنفية، إن النهاية كانت حقا سعيدة فقد صار راعي الغنم ملكا وحظي بالملكة الفاتنة زوجة له، ولكن يبقى أن هذه القصة تستبدل التبرير الأخلاقي بالكفاءة المذهلة، كفاءة الخاتم والغواية والعمل الوحشي وسرعة الإنجاز، بمعنى آخر لا يجوز لنا الوقوف باحترام عند خلاصة تقول إن الجريمة وقعت ودون خسائر جانبية ولم يتقل مع الملك شخص غيره واكتملت العملية في لمح البصر، وانتهى الأمر، الحقيقة انه لابد من استحضار المعيار الأخلاقي الذي يعتبر الفعل أخلاقيا لأنه نابع من العقل ولكن فعلا مبتذلا كفعل غيجس لم يراع الفضيلة بل المصلحة الفردية لا أكثر، وعلى ذلك فإن الأخلاق العقلانية لا تخلو قمن الفائدة ومن البحث عن المصلحة ولكنها تستند في نهاية المطاف إلى الاحترام المطلق لقيمة الإنسان ذاته وغيره دون ارتباط بهذه الظروف أو تلك، بهذه الفرصة أو تلك، وهكذا، فإن الفعل نفسه على الرغم مما يظهر أو يبدو عليه يفترض قيمة مختلفة جدا، لأنه يفرض علينا مضاعفة الجهد الأخلاقي لمصلحة العلاقات الاجتماعية، فهو بالإضافة إلى ذلك يقدم قيمة إنسانية حقيقية، تؤوينا من الهمجية المحتملة التي لجأ الإنسان عليها في حال إنهيار منظومة القيم، والتي تفتح الباب واسعا أمام اندفاع الغريزة الحيوانية، والحياة اليومية العملية تحفل بالكثير من الأمثلة عن ذلك.

- هل بالإمكان تعميم المنفعة؟

يحاول شتراوس أن يبين كيف أن قطاعات كبيرة، والهامة منها، تميل إلى التضحية بالقيم الأساسية التي تقوم عليها حضارتنا وحقوقنا الأساسية، وهذا باسم نوايا حسنة، ولكن تلك النوايا فيما يبدو عليها العاطفة وليس نابعة من العقل، ويحاول أن يدافع عن فكرة أن هذه المسألة ليست مثالا، ولكن هناك قضايا اجتماعية كثيرة وحساسة جدا، فلنعتمد على أمثلة معروفة للجميع، ففي أزمة اجتماعية يميل الناس إلى عدم الاعتراف بمسؤوليتهم عند جميع المآسي أو المشاكل التي يعاني منها مجتمع في أقاليم مثلا ولا سيما الأقليات المنحدرة من أصول مهاجرة، فقبل الحر بالعالمية الثانية كان اليهود في فرنسا وألمانيا مستهدفين بشكل خاص، اليوم في فرنسا تعاني فئة المنحدرين من شمال إفريقيا من ثراء مماثل، وغالبا ما يتم رفضهم أو إقصاؤهم، والإحصاءات التي تشير إلى زيادة مشاركتهم في الأعمال الإجرامية أو في دخولهم السجون أو المتعلقة بنسبة البطالة عن بقية السكان تؤيد هذه الفكرة الغريبة بأن هذه الحقائق مرتبطة بعيوب متأصلة في أصلهم -عرف- كما قيل عن اليهود قبل الحرب العالمية !!، هذه الإتجاهات من الرأي لا تدرك أو ترفض الاعتراف بالأصل المحتمل للمشاكل المثارة والمتعلقة بالفقر والاستبعاد والتهميش وليس إلى الطبيعة العربية أو البربرية المفترضة، غير أنه غالبا ما يتم حساب الأمور في التعامل مع هؤلاء حتى لدى المجتمع الدولي باعتبارات الربح والخسارة دون اكتراث لكرامة الإنسان كإنسان والتعاطي مع الجميع على أنهم سواء، الشيء نفسه يتم اللجوء إليه في التعاطي مع مشكلة التعذيب أو التضحية بالفرد على حساب الجماعة دون بذل جهد في سبيل إدراك الحقيقة أو محاولة تحسين ظروف ذلك الفرد، فالتضحية بالفرد أقل مأساوية وهي خسارة أقل إذا قيست إلى التهديد الذي قد يمثله هذا الفرد الخاضع للتعذيب للجماعة إن هو أفرج عنها وعاش طليقا، الشيء نفسه ينطبق في مثال

الاستتساخ العلاجي عن طريق استخدام الأجنة، فمن الواضح أن الهدف واضح وهو إنقاذ الأرواح البشرية ولذلك فهو في نظر هؤلاء هدف نبيل يمكن الاستمرار في الدفاع عنه.

ومن المؤكد أن الإنسان لا يمكنه خداع نفسه، فإنه بالمثل فيما يخص نوايانا، ونحت نعلم جيدا أن صراع القيم يقود وبقوة الأمور لتضحية أحيانا بمثل أو قيم على حساب قيم، إن الواجب الأخلاقي يقف أحيانا أمام مواقف مؤلمة أو متأزمة وغير متوقعة وعليه عندئذ أن يثبت جدارته بأنه يختار الأفضل والأدعى للاحترام، ولذلك لا يمكن تبسيط الأمور أو تقديم تسهيلات أخلاقية تميل إلى الموافقة عليها جهات كثيرة في الأزمنة الراهنة حتى وإن كانت حلول وبدائل كثيرة أخرى متاحة وممكنة، ولكن في مثل هذا المناخ علينا أن ندرك أن هناك شيئا واحدا مؤكدا، ففي هذه البيئة تسود فكرة تجاوز الأخلاق، ويظهر ما يدعو للخوف والقلق بخصوص الكرامة الإنسانية، بل الخوف من أن التربة أصبحت مواتية لاستيعاب جميع التجاوزات الممكنة، بما في ذلك تلك التي تحركها الدوافع الأكثر سخفا.

وعليه لا يمكن الجزم في أي ظرف زمني أو اجتماعي بأن الإمكانية متاحة دوما لتوسيع دائرة المنافع، بل إن المجتمع الغربي غالبا ما يستهدف الربح وتقادي الخسارة في السلوك الإنساني، ولو كان في ذلك خسارة فرد أو جماعة اجتماعية لمصالحنا أو حتى لكرامتنا.

V- الليبرالية مصلحة فردية أم قيم جماعية:

يدور الحديث في هذا المبحث حول كيفية تصور إطار لمجال الفكر السياسي ومناقشته، إذ يبدو أن انتقاد لغة الفضيلة يرتبط ارتباطاً لا ينفصم عن تطور الأخلاق التي يسودها نكران الذات، ورفض هذه الوجهة من النظر يصاحبه حتماً تقليص فرص حضور الفضيلة المدنية أي تلك التي يفرضها القانون إلى حدود يستبعد فيها كل منها الآخر، وهذا يمثل نذيراً بتمزق الفرد بين أخلاقه وقوانين بلاده، في هذه المسألة يجد شتراوس مساهمة حاسمة من مونتيسكيو، ومن ناحية أخرى يستعرض الآثار المدمرة للرأي الأول والتي اعتبرها مثيرة للسخرية ليس من طرفه ولكن من طرف كثير من الفلاسفة، إنها منافية لتاريخ الأفكار السياسية فهي مزورة، وغير متوافقة مع الطبيعة الإنسانية، فحيث لا تلتزم القوانين بالفضيلة تصبح الحياة الفردية والعلاقات الاجتماعية أكثر برودة، فالسعادة لا تعني التخلي عن الفضيلة أو تدميرها لمصلحة القانون، والفرق بينهما ربما كان -حسب شتراوس- في التسمية أو اللغة المستخدمة فقط، فكثيراً ما تتميز لغتنا السياسية برفض غير مسبوق للإشارة إلى الفضيلة، ولكن في حالة الانسجام التام يتم التوفيق بينهما، فيمتزج الحس الفردي السليم بالحس المدني العالمي، وأن ما يبدو رمزاً للتمييز في عالم الأخلاق والمدنية، فهو تمييز عفا عنه الزمن، فمن الصعب في شرعية الأسباب التي قدمها منتقدو هذا الرأي، أي الرأي الذي يجعل من الأخلاق نشأً مختلفاً كلياً عن الأخلاق المدنية، إنه ركيزة الثقافة السياسية ذات المركز المرجعي أو الأبوي أو الإثني أو النخبوي، يبدو أنها تركز على كل ما تسعى مجتمعاتنا التعددية إلى تطهيره، سوف لن يعلق شتراوس على هذا الأمر، وينتقل إلى فحص المشاكل الأخلاقية والسياسية التي أثارها هذا التحول -المزعوم- من الفضيلة نحو القانون، من أجل التركيز وتبسيط الضوء على واحدة من الأساليب المفاهيمية التي أدت إلى ظهور هذه الوجهة من

النظر، التي عرفت في مجال الفكر السياسي عندما يتعلق الأمر بتقديم تعريف لخصائص المواطن، ماهي خصائص ومتطلبات هذه الفضيلة التي نسعى إلى التهرب منها لمصلحة القانون المدني؟ هل هناك سبب قوي للتفكير في إقصاء الفضيلة التي من شأنها -إذا جاز التعبير- أن تكون مخصصة من أجل الفرد، نفترض أن نقد لغة البناء الأولي للفضيلة كان ولا يزال مرتبطا بوضع مفهوم لا يتبدل لأخلاق لا توجد إلا من خلال نكران الذات، وبالتوازي مع قمعها، أصبحت فضيلة المواطن تقدم نفسها بشكل حصري تقريبا في شكل تصحوي- نموذج الأخلاق المسيحية- وهذا هو الدليل الثقافي الذي قد يستمر في أفراد سلالة أو مجتمع بكامله، ولكن هل هذه الأخلاق نقية وبسيطة لكونها متقانية ومتسامحة، أم هي كذلك لأنها تطلب إضفاء الطابع المثالي عليها وعلى الفضيلة المدنية التي قد تتولد عنها في زمن لاحق، وهننا نلاحظ شتراوس-كما ذكرنا- المساهمة البالغة الأهمية لمونتسكيو، ومن ناحية أخرى سيكون السؤال بخصوص التشكيك في القيمة الاستدلالية لهذا التكوين المفاهيمي من خلال السؤال عما إذا كان من الممكن حساب المفاهيم الحديثة الرئيسية للأخلاق المدنية، يحاول شتراوس في البداية أن يلقي الضوء على الطابع الهيكلي لفكرة عدم التكافؤ بين الفضيلة والحادثة في الليبرالية المعاصرة والجمهوريات والدول أو المدنيات التاريخية، ثم تسعى إلى تحديد القيمة الكبيرة لمساهمة مونتسكيو، وبشكل أدق إلى تاريخ الخطابات الحديثة حول الفضيلة المدنية، ومن ثم محاولة السعي إلى تقديم أو إظهار قيمة التضحية بالنسبة على الفضيلة، وعدم كفاية الفضيلة في المجتمعات الحديثة، إنها تبدو كما لو كانت فضيلة سياحية ذات سوابق مفاهيمية لم يسبق لها مثيل.¹ نجد المنظور الجمهوري للإمام الأرسطي من هانا أرندت* إلى مايكل

¹ Leo Strauss, la renaissance du rationalisme politique classique, P29.

* هانا أرندت Hannat Arendt (1906-1975) منظرة سياسية وباحثة يهودية من أصل ألماني، على الرغم من أنه كثيرا ما تم وصفها بالفيلسوفة فإنها كانت دائما ترفض هذا النعت على اعتبار أن الفلسفة تتعاطى مع الإنسان في صيغة المفرد، وبدلا من ذلك وصفت نفسها بالمنظرة السياسية، لأن عملها يركز على كون البشر لا الإنسان الفرد يعيشون على الأرض =

سانديل** الذين أصروا على مركزية المثل أو النموذج المدني اليوناني في الفكر السياسي الحديث، وقد سعى هذا التيار إلى تصحيح التفسير الليبرالي واستعادة قيمة اللغة واستمرارها في تشكيل فكرة الفضلة في المدنية الحديثة، وهناك تيار يمكن وصفه بأنه محافظ، يعتبر أنه حتى ولو كانت ثمة مساحة للفضيلة في الحداثة فإن لغة الفضيلة تميل إلى فقدان مضمونها المعياري وتحقيقها وظيفة البلاغة أساساً وحصرها، وإلى هذا النهج ينتمي شتراوس، والسداير ماكلتاير*، إلا أن الحل مستوحى فيما يبدو حتى بالنسبة إلى هذا الاتجاه من القدماء وهو حل يبدو مناسباً لسوء الاستخدام هذا، أي سوء استخدام اللغة في الدالة على الأخلاق والدالة على المدنية.

ولكن قبل ذلك يمكننا الحديث عن تيار الليبرالي الذي يعرض الليبرالية السياسية كدولة غريبة بشكل أساسي عن الفضيلة، لغة وممارسة، ووفقاً لهذا المنظور، فإن تكريس الحرية الفردية والانحراف المصاحب للمنظور القديم في السياسة كان من شأنه أن يلجأ إلى لغة غير ملائمة في الفضيلة، ومن أجل الإقرار على هذه القطيعة (بين ماهو أخلاقي وماهو قانوني) قام المؤرخون الليبراليون بإطالة نضال الليبرالية الكلاسيكية لطرح العقلانية السياسية على رأس الهرم لتبدو العلامة على الامتياز السياسي والمدني الذي يأتي على رأس هرم الأحادية في العصر الحديث كما كان في العصور السابقة.

= وبدلاً من ذلك وصفت نفسها بالمنظرة السياسية، لأن عملها يركز على كون البشر لا الإنسان الفرد يعيشون على الأرض ويسكنون العالم.

** مايكل جوستس ساندل Michael Justice Sandel (مارس 1953) فيلسوف سياسي أمريكي وأستاذ في جامعة هارفرد، يشتهر على وجه الخصوص ومؤلفاته حول مفهوم العدالة وحول انتقاداته لكتاب نظرية العدالة لجون رولس.

* السداير ماكلتاير Alasdair MacIntyre (جانفي 1929) فيلسوف وعالم أخلاق أسكتلندي، يعرف بإسهاماته في فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية واللاهوت، يعمل حالياً في مركز للأبحاث تابع لجامعة لندن الميتروبوليتانية، كما يشغل منصب أستاذ فخري بقسم الفلسفة في جامعة نوتردام.

يريد شتراوس أن يلمح هنا أن هذه التفسيرات المتنافسة تاريخيا حول سر أفكارنا تحتشد وتطبق مخططا مماثلا من الذكاء، ويفرض هذا المخطط توجهها مزدوجا تكتسب فيه الفضيلة والحديث الأصلية معنى فقط من خلال التمايز المتبادل بينهما ومن المفارقات، إذا كان تقسيمهم لأهمية لغة الفضيلة في الحداثة يتميز بفارق كبير جدا، فإن هؤلاء المؤرخين يتقاسمون ضمنا نفس مفهوم ما هو مواطن فاضل أو ما ينبغي أن يكون عليه المواطن، لمراعاة هذا التقارب المفاجئ إلى حد ما، يمكننا أن نستعين بمقاربة خاطفة بين بوكوك وشتراوس، في نهاية المطاف هذا التحليل سوف يمكننا من إظهار تأثير الفئات التحليلية المستوحاة من الليبرالية التي سعت للتمييز عنهم، ووفقا لشتراوس، فإن الانتقادات الحديثة للفلسفة السياسية القديمة لم تسفر عن الاستبعاد الفعلي لمفهوم الفضيلة، بل في تحول عميق لمفهومها، ويشير إلى أي الفضيلة كانت بالنسبة إلى القدماء نهاية النظام السياسي الجديد.¹

وعلى الرغم من اختلافاتهم، فإن الفلسفات السياسية الحديثة قد أجهضت بهذا المنظور، في ميكيافيلي يجد شتراوس الحجج الرئيسية التي أيدت هذا التمزيق، من ضرورة وضع حد لمثالية القدماء، ففلورنسا كانت قد استنتجت أنه يجب علينا بالتالي أن نكف عن الاعتماد على الفضيلة، ونبدأ بالاستناد إلى الأهداف المتوخاة فعلا² وبذلك لم ينتصر ميكيافيلي على خفض معايير العمل الاجتماعي والسياسي، بل كان سيعمل على حفظها أكثر من ذلك من أجل جعل الواقع الفعلي للمفهوم منسجما وموضحا وفقا لهذا التحقير أو التخفيض في المعايير أكثر احتمالا، وهكذا وفي ظل عدم وجود القدرة على تحديد الصالح العام من خلال معيار الفضيلة، حيث لم يعد هذا هو النهاية الطبيعية لـ"الإنسان"، وكتب شتراوس: "لقد سعينا إلى

¹ - ميكيافيلي: الأمير، ت، د، عبد الرزاق عبيد، دار تلاتنقيات للنشر، بجاية، الجزائر، ص 39.

² Leo Strauss, Ibid, p35.

تعريف الفضيلة من حيث خدمتها ودلالاتها على الصالح العام¹ وهو الأمر سووف يكون في خدمة الأهداف التي تسعى إليها الجمعيات الأهلية السياسية (الاستقلال والازدهار والاستقرار وسيادة القانون وما إلى ذلك...)، من وجهة النظر هذه تأتي الفضيلة إما لتعيين الغرض الذي تهدف إلى تحقيقه بنفسها وبالتالي مجموع العادات المطلوبة للدفاع عن الحيز المشترك المحدد بطريقة نفعية بحتة، الفضيلة لا شيء غير الفضيلة المدنية والوطنية والتفاني في الأنانية الجماعية، وهكذا نجد القدماء قد رأوا في ممارسة الفضائل النهائية-غاية قصوى- في الوجود الإنساني والحياة الاجتماعية. أما بالنسبة للحدثة فإن الفضيلة ليست أكثر من أداة رفاه للأفراد، ومن ميكافيللي دائما يقترح شتراوس أن الفلسفة السياسية تتخلى عن الكثير من مطالبها وطموحاتها العدمية التي تركز على اهتمام واحد فقط، العثور على الترتيبات المؤسسية التي تسمح للأفراد الوفاء بمصالحهم دون أن يؤدي ذلك السعي إلى الخصوصيات أو نشوب الحروب.

إن الهدف هو تحسين فضيلة المؤسسات، بيت القصيد هنا هو أن إسقاط الانتقادات المكيافيلية في الفضاء المفتوح للفلسفة السياسية التي تشارف على النهاية، ومن المؤلم عندئذ خسارة مشاركة الموارد والأحكام المعيارية لمقاومة التبعية للصالح العام وتبعاً لذلك تسند الفضيلة لتحقيق أغراض احترازية أو أخلاقية، وهذا بالنسبة إلى شتراوس هو الاختفاء أو الخسوف التدريجي للغة المعيارية للفضيلة الذي من شأنه وباختصار أن يدعم الفلسفة السياسية الحديثة على حساب الفلسفة الكلاسيكية، وهو كذلك إذا استمر من حيث الخطاب فإن الإشارة إلى الفضيلة يفقد كل جدوى وكل قيمة ومعنى، ووجوده على عكس ذلك -أي الخطاب الداعم للفضيلة- يستجيب بدرجة اكبر للامتيازات والخدمات الجليلة التي يقدمها

¹ Leo Strauss, droit naturel et histoire...p33.

النظام الرسمي والبلاغي من المتطلبات الأخلاقية التي تسمى على النحو الصحيح¹، وقد حاول جون غابو كوك في العمل الذي استلهمه على وجه الخصوص من المشروع الرائد الذي قام به هانس بارون*، تصحيح التفسير الليبرالي بأن الحداثة تزامنت مع التوسع التاريخي التدريجي للسوق وتطوير المجال القانوني للحماية وحقوق الفرد وحرياته، وبالنسبة لبوكوك، فإن هذا المنظور يعتبر مختزلاً أو مجتزأً لأنه يتخلص من التقاليد الجمهورية المستمرة في الحداثة التي سعت إلى إدامة فكرة الصالح العام، مصلحة مشتركة في مجتمع حر تدعمه المواطنة النشطة، وهنا نجد العودة مجدداً إلى تعميم ميكيافيللي للمدينة القائمة على فكرة أنها ماهي إلا صورة كبيرة لمواطن هو في الأصل حيوان سياسي يشارك غيره في البحث عن رغباته الطبيعية ولكنه أيضاً يحقق فضيلته ويعمل على إيجاد صورة العقلانية للعالم الذي يتطور فيه، ووفقاً لبوكوك الذي يتحدث من نقطة ثقل هي الجمهوريات الأطلسية، فنه يمكن للبشر أن يتطوروا في جانبهم الطبيعي كما في جانب التعبير عن الآراء حتى تلك المتضاربة وهنا يمكن تصور الجمهورية التي تحوي الكل دون إقصاء، أي من خلال مبدأ المشاركة والعيش المشترك²، هذا النوع من المدن أو الجمهوريات الذي أسسه ولو نظرياً الآباء المؤسسون من أمثال هرينغتون** بروني، وميكيافيللي، هذا التصور عن المواطنة يخرج إلى السطح ويؤهل فكرة أرسطو في اعتباره الحياة الوحيدة للمواطنين هي أخلاقية، وبالتالي، ومع دمج النشاط الطبيعي إلى العي نحو امتلاك الفضيلة والعقلانية العالمية فإن الجمهوريات الحديثة ستكون

¹ Leo Strauss, Droit naturel et histoire...p33

* هانس بارون Hans baron (1900-1988) هو مؤرخ أمريكي ألماني مختص في الفكر السياسي وفي أدب عصر النهضة الإيطالية، أهم إسهاماته في تأريخ هذه الفترة هو تقديمه مصطلح الإنسانية المدنية، والذي يحدد معظم -إن لم يكن كل- محتويات أو عناصر الجمهورية الكلاسيكية.

² - هور كهامير ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البروجوازية، ت. محمد علي اليوسفي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2006، ص 66.

** جيمس هارنغتون James Harrington (1611-1677) هو فيلسوف إنجليزي كان مدافعاً عن فكرة الجمهورية، حيث كان لوجهات نظره تأثيراً كبيراً في ظهور الأنظمة البرلمانية أو التمثيلية الحديثة.

مختلفة جذريا عن الليبرالية، فوفقا لبوكوك عن لغة الجمهورية هي الفضيلة ولغة الليبرالية هي قانون التجارة والسوق وبوجه عام لا يبدو من خلال هذا المنظور أي وجه للفضيلة إلا مضادا للقانون وأشكال الحرية بالمعنى الدقيق للكلمة، فلا يمكن وصف التصرفات المدنية التي لا يقصد إضفاء الطابع السياسي على الإنسانية بأنها فاضلة وباختصار، فإن الابتعاد عن الإشارة إلى القدماء بصفة أو بروح التجارة والثراء، تبدو كذلك الفضيلة في الجمهورية محكوم عليها بالانحطاط ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن تراجع اللغة المتعلقة بالفضيلة المستوحاة من النزعة الإنسانية المدنية تتفق مع بوكوك نفسه، وهو يسعى، في الواقع إلى تسليط الضوء على مجموعة من المؤلفين الذي طلبوا السعادة في الجمهوريات الحديثة عن طريق مجموعة من الأدوات النظرية للإنسانية المدنية، عن طريق تكييف اللغة الأخلاقية-لغة الفضيلة- مع المجتمع التجاري.

إن اختفاء فكرة المواطنة بالمعنى القديم وتراجع الحياة المدنية يمكن تعويضها بطريقة معينة، وذلك خلال قياس استعداد الشخصية إلى العيش المشترك وتقليب القيم الاجتماعية على النزوع الفردي الأناني، نتيجة تضاعف علاقات التبادل، في تطوير هذه الروابط الاجتماعية والتي ستتحول إلى روابط سياسية، والفرد هنا يفقد طابعه الشخصي ويتحول إلى كائن مدني فتدخل القوانين لصقل عواطفه ضمن أشكال جديدة من الأخلاق المدنية تجعل من الممكن أن يسهم هذا الفرد في تعزيز الحرية داخل الجمهورية في عالم أكثر عدائية-كما يبدو- (المقصود هنا الاتجاه المضاد للشيوعية أو الشيوعية لمبدأ الحرية)، وغني عن الذكر هنا أن شتراوس وبوكوك لا يشتركان في الحكم نفسه حول قيمة وأهمية لغة الفضيلة في الحداثة، فبينما يصر شتراوس على التآكل التدريجي ولكن القاتل للبعد والنزوع الأخلاقي، فإن بوكوك يسعى جاهدا للتأكيد على استمرارها، وإن كان ذلك في أشكال ثانوية أو هامشية أو

حتى مغمورة، وبقدر الإمكان، فإن هاذين الكاتبين يشتركان في اعتبار بعض الخصائص التأسيسية للحدثاء تلقي بعقبات لا يمكن تذليلها في سبيل تطوير الفضيلة الأصلية، وبما أن الإشارة إلى القدماء تتلاشى وتصبح إشكالا اجتماعية وسياسية واقتصادية مجددة للعالم الحديث، فإن الأفراد سيصبحون حتما غرباء عن الفضيلة، وفي نهاية المطاف سيكون تاريخ الحدثاء هو التراجع الذي لا يمكن تفاديه والسقوط الذي لا يمكن اجتنابه للمفاهيم الأخلاقية للمواطنة، وعلى الرغم من النوايا الأولية لكل من بوكون وشتراوس هي بناء مجتمع حدثاء فاضل، فإنه يمكننا ملاحظة أنهما اعتمادا الافتراضات الأكثر رسوخا في الليبرالية وهي كون الفضيلة كما الحدثاء تتبع مسارات متباينة بطبيعتها، وهذا يدفع من جديد باتجاه النسبية والفردية، وباعتبار هذا التفسير ليس تقليديا، فهو بعيد عن المذنيات التقليدية فإن التفسيرات الشراوسية والجمهورية الليبرالية تقترض مسبقا تمثيلا مماثلا للفضيلة التي تتميز بمعارضتها الأساسية للحرية الفردية والقانون والمصلحة الخاصة، للجميع، لا يبدو-عندئذ- أنه من الممكن حقا أن نتحدث عن الفضيلة إلا إذا كان حديثنا مدعوما بمفهوم مشترك وواحد للعيش المشترك والحياة المنسجمة والتي تستمر فيها الإرادة البشرية في تحقيق قيمة جوهرية.¹

وإذا كانت القيمة الأخلاقية للتصرف تتوقف على تحقيق غرض خارجي -لا شخصي- فإن الحرية مثلا ستجد ضالتها في الفضيلة، وإن الاختلاف بينهما فقط سيكون متعلقا باللغة المستعملة، بينما تقوم الليبرالية الكلاسيكية والمؤرخين الليبراليين المعاصرين بحملة عقلانية سياسية جردت أخيرا من الخبث في الإشارة إلى الفضيلة، تلك الإشارة التي طالما اتسمت بالقسوة.

¹ Leo Strauss, sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de platon...p50

ومع ذلك، فإنها تعيد فقط المعادلة التي تفرضها الليبرالية مع ترك فكرة الفضيلة التي سعت إلى انتقادها على ماهي، وهذا النوع من التفسير يثير قضايا منهجية مختلفة هامة، ما هي أهمية الاستدلالية لمخطط واضح قائم على أساس افتراض عدم التكافؤ بين الفضيلة والحدثة؟ هل يسمح لنا أن نأخذ بالاعتبار تنوع المفاهيم الحديثة للأخلاق المدنية؟ وهل توفر توجهها ملائماً لتسليط الضوء على الطرق المختلفة التي تمر عبرها العلاقة بين المواطنين والسلطة وبين المواقف المدنية والأخلاقية والأجهزة السياسية والقانونية منذ ميكافيلي؟ قبل محاولة الإجابة عن هذا السؤال نود أن نوضح أن الطريق في عرض العلاقة بين الحدثة والفضيلة لها تاريخها الخاص الذي من المهم أني لاحظ تطورها بعناية، إنه تاريخ طويل ومعقد، سنأخذ كمبدأ هام الفيلسوف مونتيسكيو بشأن الفضيلة السياسية، سياسته في "روح القوانين"، حيث كرس المحور الأصلي لفكرة الفضيلة التي ظهرت واضحة في تاريخ الفكر السياسي الحديث ابتداء من هذا النهج الذي اقترحه، إنه يركز على مسألتين ويبالغ في تسليط الضوء عليهما، الأولى تعريف المقترح للفضيلة السياسية والثانية مسألة أهميتها في الفكر الحديث.

منذ الوهلة الأولى لـ "روح القوانين" نجد مونتيسكيو يحذر بأن فهم الكتب أو الأجزاء الأربعة من كتابه يحتاج إلى التعامل مع الفضيلة التي ستم مناقشتها لا على أنها فضيلة أخلاقية ولا فضيلة مسيحية بل فضيلة سياسية، وهذا هو الداعم الأساسي الذي يحكم الحوكمة الجمهورية، ولكن ما الذي يميز تحديدا هذه الفضيلة التي اقترحها مونتيسكيو؟ هذه الفضيلة تقوم على مبدأ بسيط وهو أن يكون المواطن مستعداً لأنه يحب الدولة أكثر من حبه لنفسه¹ ونحن نفهم هنا أن الرجل الطيب هو القادر والمستعد لتكريس نفسه إلى الخير الذي يتجاوز

¹ Montesquieu, Avertissement de l'auteur de l'esprit des lois, éd.V Goldschmidt, vol1, Paris, Gf flammason, p111.

اهتماماته الخاصة، هذه هي نفس الصفات وأهمها التي يؤسس عليها مونتسكيو مفهوم الفضيلة، وأول تلك الاختبارات أو التضحيات مبدأ اختيار الديمقراطية، فضيلة السياسي هي نكران الذات، والواقع أن هذا أمر مؤلم جداً، ولكن تعريف هذه الفضيلة، بفكرة إثارة البلاد والقوانين التي تحكمها، هذا الحب يتطلب تفضيلاً ثابتاً للفائدة العامة على حساب المنفعة الذاتية، ويتطلب جهداً معتبراً ثابتاً ومستمر، فيكون قادراً على إعطاء كل الفضائل، يحدث ذلك في حالات السلم كما في حالات الحرب، حتى ولو تعارض الصالح العام مع صالحه تعارضاً جذرياً.

وبالتالي تتحل وتؤول أنواع الفضائل والأخلاق كلها إلى فضيلة سياسية، فكلما اعتقد الإنسان أنه يمكن إرضاء مشاعره الخاصة فكلما قدم نفسه للعامة، فحكم الناس تحرمهم من جميع الأشياء التي تهدف إليها المشاعر العادية، هذه صورة يتماثل فيها المواطن والقدّيس، ويكفي أن نلاحظ في أعقاب توصيفه هذا، اعتبر الاندفاع البطولي نحو المصلحة العامة نوعاً من التضحية في مجال الفضيلة السياسية، ومن المهم بعد ذلك أن نلاحظ كيف تتم معالجة مشكلة الفضيلة في المجتمعات الحديثة، مع ملاحظة فكرة عدم التكافؤ وعدم التلاقي بين الفضيلة والحدثة، يرى مونتسكيو أن زيادة التجارة وتعميم الخدمات هي عامل داخل دول تحكمها السياسات اليونانية ولكنها كفيلة بذلك في الجمهوريات الحديثة، فالיום يجري الحديث فقط عن البضائع والتجارة والمالية والثروة وحتى الرفاه والتفاخر بذلك كله، ويدخل في ذلك الحديث عن الطموح الذي يستحوذ على العقول ولكن الجشع يحفر الأفراد على الانسحاب نحو المصلحة الخاصة، فإذا كانت التجارة بيئة خصبة لنماء الفضائل "فهي تلمح وتلطف البربرية"، نجد مونتسكيو يقترح أنه من المهم أن ندرك أن الأفراد يجدون في التجارة الناعمة فرصة لتحرير أنفسهم من حالة شاذة مخيفة هي حالة الحرب، ففي كنف التجارة يجد الفرد السلام

والود والرضا، والقدرة على إبادة المشاعر السالبة، ومع أن الشراء له ثمنه فهو الم لا مفر منه ويمكن أن يُدفع¹، من المهم أيضا أن نلاحظ المسألة الثانية المتعلقة أيضا بثنائية الفضيلة والحادثة هي أن روح القوانين تستحضر أشكال الوساطة الأخلاقية والسياسية التي يحتمل أن تحمي المصلحة الخاصة من الانحرافات الممكنة، وإن توافق عند القيام بذلك على المصلحة العامة، وبفضل الشرف الذي يمنحه مبدأ الملكية تظهر فكرة الهيبة وليس فقط المصلحة السلعية، يتضح من هذا أن الجميع ينحو نحو الصالح العام، والتفكير في إشباع المصلحة الخاصة في الأنظمة الملكية لا يحمل نفس المعنى، فالرغبة في المجد الحقيقي وإنكار الذات والتضحية بأعز الأعز الأشياء وكل تلك الفضائل البطولية التي نجدها عند القدامى، والتي سمعنا عنها فقط، لسنا في حاجة إليها، وتجري في إنجلترا مسألة مماثلة للتقارب غير الطوعي بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة في هذه الأمة، ويشير مونتيسكيو إلى أن للحرية السياسية تأثير في حدوث الصراع بين القوى المختلفة للدولة² ولكن بفضل ترتيب مؤسسي ملائم لا يستند إلى التصرف في النفس بل على التصرف في الأمور فغن معارضة الطموحات والمصالح تجعل من الممكن التصدي لانتهاكات السلطة والحفاظ على الحرية السياسية من خلال استحضار هاتين الطريقتين لفهم كيف يسير المنطق الجزئي للأعمال الفردية وتشكيل الصالح العام، نجد مونتيسكيو رجح إلى حد كبير أطروحة ازدواجية الحادثة (حضارة التجارة)، في حين لا تزال الحقيقة انه إذا لم تكن الحادثة مؤهلة تماما ويمكن أن تكون أحد المكونات في عملية التحول هذه من الرذائل الخاصة إلى الفضائل العامة، فإن الفضيلة تظهر بوصفها عاجزة عن الاصطلاح بالدور القيادي الذي اضطلعت به في الجمهوريات القديمة، وينبغي أن نتذكر انه وبالنسبة إلى مونتيسكيو فغن التحدي الرئيسي

¹ Montesquieu, Ibid, p149.

² – Ibid, p293

للسياسة الحديثة هو القيام بالأشياء العظيمة بأقل قدر ممكن من الفضيلة"، وباختصار يتبين أن الفضيلة عاجزة- في هذا السياق- عن أداء الوظيفة المرتبطة بمفهوم "مبدأ الحكم" أي التصرف في قوة سياسية معينة، كقاعدة أخلاقية وعاطفية للحياة.

أطروحة عدم التناسب بين الحداثة والفضيلة تكمن خطورتها في الاعتماد على فهم علمي محدود لطبيعة هذه العلاقة أو إعادة ربطها بالتراث الفلسفي الكلاسيكي لا غير، لذلك يجد شتراوس أنه من الضروري زيادة فحص مشروع مونتسكيو ومساهمته في التاريخ المفاهيمي للمنظور المزدوج الذي تشكل اعتبارا من هوبز ووصولاً إليه بصفة أوضح، والذي شكل منذئذ عنصرا هيكليا أساسيا في الفلسفة السياسية باتجاهاتها التاريخية المختلفة.

من الضروري إذا أخذ منظور تاريخي أوسع نطاقا، ولذلك يحاول مونتسكيو-فيما يلي- بناء العلاقات الأخلاقية القانونية على عنصرين أو لنقل صلة المشاعر بالمصالح، وقد سلط ألبرت هيرشمان* الضوء على المعالم الرئيسية للتحويل المشترك، ويبدو في نظره أن التحليل النهائي للبحث يثبت أن الفضيلة ليست مواتية إلى حد ما للواقع الحديث¹. إننا بهذا المعنى نسير نحو تشكيل النظام الليبرالي أي في النقطة التي يسلم فيها النبلاء المهام للصناع الرأسماليين، الوضع الذي سوف يغير وجه أوروبا تدريجيا من نموذج التحديد المتبادل للعواطف إلى نموذج التنظيم المتأصل للعواطف من خلال الاهتمام بمسألة الحرية التي ستلعب دورا حاسما في إحداث هذا التغيير، نجد هنا أن مونتسكيو من خلال ميكافيللي يقترح

* ألبرت أوتوهيرشمان (1912-1915) Albert O.Hirschman: خبير في الاقتصاد السياسي، كانت له إسهامات مبكرة في مجال اقتصاديات التنمية حيث شدد على الحاجة إلى النمو غير المتوازن، وبما أن معظم البلدان النامية تقتصر إلى القدرة على اتخاذ القرارات حول كيفية تعزيز نموها، يجب عليها تشجيع هذا الاتجاه من أجل المساعدة في تحريك الاقتصاد العالمي الذي تعود الفائدة فيه على الجميع.

¹ Leo Strauss, Droit naturel et histoire, p263.

منظورا تاريخيا للعنصر الثاني من ديلاكوزا Verità وأن بذور هذه الطفرات العميقة وجدت منذ دعوة فلورنسا إلى متابعة إيفيتوال¹.

استرشدت الفلسفة السياسية الحديثة إلى حد كبير بفكرة تأسيس النظام السياسي على المصادر أو الأسس الأكثر استقرارا بعد سلسلة من الحروب المدنية التي هزت أوروبا حتى منتصف القرن السابع عشر، ظهر السلام المدني كهدف رئيس للدولة وظهرت معه أفضل الأنظمة مع أكثر السياسية فعالية، ومع ذلك لا يزال البحث المستمر قائما عن اكفاً وأنجع السبل لتحقيق استقرار الدولة، وقد يكون الخلط قد وضع في زحمة البحث، بحيث انصرف إلى ملاحظة التصرف الأخلاقي لمن يفترض فيهم ممارسة مهام الحكم، والتي كانت -على ما يبدو- في متناول غالبية الأفراد، وكما قال مونتسكيو، كان الأمر يتعلق بإيجاد حل سياسي للشور التي أرهقت كاهل المجتمع بأقل قدر ممكن من الفضيلة، هذه العقلانية السياسية الجديدة لا يمكن فصلها عن الحدس الأصلي الذي بدأ يتبلور منذ القرن 17، والذي وفقا للمجموعة الاجتماعية والسياسية لا تعتمد على التصرف الأخلاقي للأفراد الذين يتصفون به، ويمكن بعد ذلك أن يجري التعويض عن الغياب النسبي للفضيلة بتعديل مؤسساتي جيد، نجد في ديفيد هيوم الصيغة النموذجية كهذا الحدس: أفضل العهود للروح العام ليست دائما هي الفضيلة الخاصة، ويمكن للقوانين الجيدة أن تجلب النظام والاستقرار إلى الحكومة، في حين أن الأخلاق والعادات لن تصنع العدالة البشرية، إن الجودة العامة للنظام الاجتماعي والسياسي لا تعتمد على الجودة الأخلاقية للأفراد الذين يحملون تلك القيم، وفي غياب رسالة أخلاقية مستمرة للأفراد، يبدو أن الترتيب المناسب للأفراد داخل المؤسسات وللمؤسسات ذاتها هو أفضل أداة للسلام والنظام والقدرة على التحكم والاعتدال (الانضباط) وهكذا، فدون

¹ ميكافيللي-الأمير-سلسلة وحي القلم، ترجمة عبد الرزاق عبيد، بجاية، الجزائر، 2016، ص 13.

المطالبة بالكثير من الحكام للمحكومين، هل يمكن لهذه الأجهزة غير الشخصية أن نحد من الآثار الأكثر ضررا للعواطف البشرية وتكفل حرية الفرد، دون أن تعتمد على عملية التعليم الطويلة والحساسة والمكلفة؟ إنه من خلال تكريس فكرة فضيلة المؤسسات، وبالتالي يمكن لمجتمع جيد التنظيم يطمح في تجنب فضيلة الأفراد أن يبلغ مستوى الشكل المؤسساتي للدولة وللحكم.

ورث مونتسكيو هذه الفكرة وفهمها جيدا -بوضوح-، هذا المنظور هو ما يشير إليه شتراوس حيث يتحدث عن النموذج الذي يدور حول تحسين فضيلة المؤسسات¹ وهذه هي الحال تقريبا مع إيمانويل كانط الذي يعرب عن قناعته بأن التعليم الكافي للمؤسسات يمكن أن يحمي الحرية من مصادر الفساد التي تخفيها البشرية، وسوف نتذكر جواب الأخير -كانط- في مشروع سلام دائم في الاعتراض على أن الميول الأنانية من شأنه أن يجعل من غير المحتمل تأسيس وصيانة الدستور الجمهوري، لابد إذا من الإقرار أو الاعتراف بأن الطوية أو النية الحسنة قد تخفي أحيانا بعضا من النوايا الخسنة وإنكار ذلك سوف لن يساعد في إقامة نظام -دستور- صالح لحكم الناس في مختلف الظروف، الدستور الجمهوري الذي يعتبره كانط الأنسب لحقوق الإنسان، ويبشر الفيلسوف الألماني إلى أنه يكفي تنظيما جيدا للدولة (مما لاشك إرادة الناس) لتحويل قوى الناس نحو خدمة بعضهم البعض بطريقة لا يعمل فيها الواحد على التأثير بشكل مدمر لإرادة وإنجازات الآخرين أو تثبيط عزائمهم، ويقترح كانط أن الجمهورية ليست في حاجة إلى "شعب من الملائكة" لتكون قادرة على نشر صفاتها الحميدة، من خلال التنظيم الجيد لمؤسسات الدولة يمكن أن تدار أكثر المشاعر ضررا بصفة متبادلة ويتم التحكم فيها عن طريق ضبط حدود الحرية، دون أن تكون مهددة، وهكذا حتى مع "شعب

¹ Leo Strauss, la renaissance de la philosophie politique, p119.

من الشياطين" يمكن للجمهورية التصرف وفق نفسه النهج وتحقيق ذات الغايات السياسية والأخلاقية، لأنه في مثل هذا السياق حتى وإن لم يكن الإنسان طيباً أو فاضلاً فإنه يضبط لأن يكون مواطناً صالحاً¹ وقد كان المثل الأعلى للتنظيم المؤسساتي الذي يمكن أن يكفل بشكل أكثر وضوحاً وأكثر فعالية اعتدال المرء أن يذهب إلى حد القول بأنه في هذا المجال أظهر مفكرو الفكر السياسي الحديث أعظم براعة وأعظم إبداع، ولكن هذا الميل إلى الثناء على فضائل المؤسسة بدلاً من فضائل الأفراد، هو فقط أحد جوانب تاريخ الفلسفة السياسية الحديثة، وعلى وجه الخصوص فإن الطموح بعد إخفاء صفة الفضيلة على النظام السياسي الذي يحكم المواطن قد رافقه إعادة تعريف عميق لمفهوم الفضيلة ذاته، لقد رأينا أعلاه أن تعريف الفضيلة السياسية التي اقترحا مونتسكيو يتميز بتركيز قوي على بعده النضجوي، ومع ذلك وعلى الرغم مما يمكن للمرء أن يميل إلى التفكير فيه للوهلة الأولى، فإن هذا التصنيف ليس شائعاً في تاريخ الفكر السياسي (فضل الفضيلة عن القانون) ومن المسلم به أن فكرة الخير العام ستمر في قيم أخلاقية متفوقة على الخير الخاص هو مألوف في الفلسفة السياسية القديمة والحديثة.

ومن ناحية أخرى، فإن الافتراض بأن السعي إلى الأول يعني بالضرورة تضحية بالثاني يظهر -الاعتراض- في وقت متأخر من تاريخ الأفكار السياسية بشكل عام، وفي التقليد الجمهوري على وجه الخصوص، ففي شيشرون، على سبيل المثال لا يبدو النظام الجيد يعارض بطبيعته العنصر الذي يحظى باهتمام خاص، فالصالح العام الذي يوجهه ينتج عن الفرز أو التعديل الأول للمصالح في الصالح العام، ولكن الأمر الذي يقتصر على المصلحة الخاصة تبقى فيه العلامة على أنه لا يعارض -ضرورة- مصالح الكل. وينطبق الشيء نفسه

¹ Kant Emmanuel, vers la paix perpétuelle, trad, J, F, Poirier et F, Proust, Paris, GFF, Lammation, 1991, p104.

على مشرعي القرنين السادس عشر والسابع عشر حين يربطون التقاليد والنظم بفكرة الجمهورية الحديثة، ففي ميكافيللي وبعض من ورثته، لا يبدو عدم الاهتمام معيارا متميزا لتقديم لتقييم طبيعة مشاركة المواطنين في الجمهورية، وهكذا وبعبدا عن صدى المذهب الجمهوري المؤلف، فإن مفهوم الفضيلة القائمة على التضحية التي يحددها مونتيسكيو في نواح كثيرة يختلف عن مفهوم إسلافه القدامى الحديثين، بل هو معنى آخر يدفع المرء إلى اكتشاف بذور هذه الفكرة من الفضيلة وربما-وهذا محض افتراض- أن الفضيلة السياسية كما يقترحها مونتيسكيو متشابهة جدا في الروح مع الفضيلة الأخلاقية، بدلا من الاعتراض عليها ورفضها كليا، و"الحب الخالص" الموجود في المسيحية، ولا سيما في فلسفة الإلهام عن أوغسطين التي تأتي في قمة نقد ورفض الفضائل الدنيئة-لا الرذائل- التي اقترحها أخلاقيون في الغالبية العظمى يرفضون القبول بفكرة الفضيلة الواحدة التي تصدر عن شخص واحد وهي موجهة لخدمة الصالح العام، وفي أعقاب نقد أوغسطين للفضائل الوثنية سعى أفلاطون إلى تحديد الخيمياء المعقدة من العواطف والرذائل ولا سيما تقدير مصالح الذات التي من شأنها أن تؤدي إلى ما يسمى بالميول في الفضيلة مع صدمة عارمة، سعت جاهدة إلى تسليط الضوء على الأسس غير الأخلاقية في كثير من الأحيان من الأحكام والإجراءات التي تعتبر فاضلة: "ما يحسب من الفضائل في كثير من الأحيان من الأحكام والإجراءات التي تعتبر فاضلة: "ما يحسب من الفضائل في كثير من الأحيان ليس سوى تجمع لا حصر له من الإجراءات والمصالح التي تؤدي إلى الثروة أو إلى تحقيقها، وكيفية التعامل معها"¹

بالنسبة إلى هؤلاء -ورثة أوغسطين- لا يملك الرجل الذي ليس لديه موارد أخلاقية كافية أن يقود حياة تسترشد حياة حقيقية، فمن العناية الإلهية لا من العقل البشري يمكنه امتلاك هذا

¹ Leo Strauss, la renaissance de la rationalisme politique, p151.

الطموح وهذا الوزن الأخلاقي، فإذا كانت هناك محبة خالصة وخالية من خليط من المشاعر الأخرى، فهي تعبر عن حقيقة ما في النفس دون أن نعلم، بمعنى أنه الحب، والأخلاق بشكل عام مكاسب من ثمار النقاء، ولكن تلك العاطفة قد تختفي في الفعل والعكس بالعكس، فبالنسبة إلى هؤلاء لا تمنع الطبيعة الأساسية للإنسان من إنشاء نظام اجتماعي وسياسي عادل ومرغوب فيه ويمكن الحفاظ عليه، وفي غياب القدرة على الطموح بالوسائل الخاصة المتاحة للفرد لأنه يجوز له أن يستخدم حبه استخداما ذكيا إلى القدر الذي يمكن أن تكون له آثار مماثلة للفضيلة الحقيقية.

ومن الواضح من خلال الاعتراف بالآثار الجيدة للاعتقاد المستتير بالنفس، وبما تحويه، يشارك هؤلاء مباشرة في ظهور النموذج الموصوف أعلاه لتحويل الرذائل الخاصة إلى فضائل عامة، ولكن من المهم التأكيد على أنهم يشاركون أيضا، وبصورة أكثر إلحاحا، في الترويج لصورة متطرفة من الفضيلة ولتجهيز الأجيال اللاحقة بصورة مذهلة في مجال الفكر السياسي في مجال الفلسفة الأخلاقية، عن العملية المعقدة المخرجة للأخلاقين تتم في الواقع على أساس مبدأ التقييم المستتير المجوف، من خلال فكرة معلومة ومعينة عن "الفضيلة الحقيقية" التي تقدم صفات التخلي ونكران الذات والتضحية بالنفس. في انتقاء القيمة الأخلاقية للفضائل الوثنية على أساس أنها تزخر بأفكار عن الغرور والاعتزاز بالنفس، فإن هؤلاء الكتاب يحتفظون بفكرة أوغسطين الأساسية بأن الفضيلة الحقيقية هي الوحيدة في النهاية التي تفوق كل خير، وأنه ليس في متناول الإنسان -لحما ودما- والذي استحوذت عليه الرغبة أن يطال تلك العوامل الكامنة، وعلى نحو متناقض، ساهم علماء الأخلاق ذبوع فكرة أن التصرف الأخلاقي الذي يتجاوز مصالح معينة يمكن اعتباره فضيلة حقيقية¹. وهذه الخصائص بالضبط

¹ Leo Strauss, *droit N-et histoire*, P266-270.

هي التي وردت في التعريف بان روح القوانين تقترح الفضيلة السياسية في شخصية المواطن الفاضل-الصالح- هذا تظهر لدى مونتسكيو الرغبة في إعطاء إشارة صريحة إلى إنكار الذات والتضحية، والنتيجة هي تقارب مثير للقلق بين الفضيلة السياسية، وعن مشروع مونتسكيو عن المواطن الفاضل ذي الصفات التي تحدها البلاغة، شخصية المواطن البطل الذي كونت نفسيته الكنيسة ضمن الميول المميزة للراهب وأهمها التضحية بالنفس وبالمصالح الذاتية، وتكريس نفسه تمام للمصالح العامة، كان لها آثار مدوية وحاسمة على المدى القصير والبعيد، وساء أكانت هذه الصورة تعززها أم تنقدها، فإنها تستخدم كأساس مفاهيمي لتزوير مفهوم النوع المثالي للمواطن الفاضل الذي يرتبط بالعديد من الجمهوريات القديمة، دعونا نتذكر روسو حين يستحضر الملاحم الديثورامبية* للإغريق، يرى في الاسبرطيين شعبا مثاليا متعلقا بفكرة الدفاع عن مدينته والذي كانت تحركه عاطفة وحيدة هي الحماس الأبوي، والصورة الناقصة أو الباهتة هي نقيض هذا، أي عندما نتذكر حالة العبيد في تلك الممالك والجمهوريات، حيث لا تحركهم مثال تلك العواطف فهم مقطوعو الوشائج والصلات بالوطن.

في كلتا صورتين تبدو مسألة الفرد في الشؤون العامة، وذلك بقدر مرتبته يكون ولاؤه وانخراطه في الشؤون العامة، إن المفهوم الذي قدمه مونتسكيو للفضيلة السياسية تعني أولئك القادرين على تمثيل الأضاحي في مجال الفكر الفلسفي السياسي، وعلاوة على ذلك، فإن هذا

* ديثورامبية: الديثرامب أو الديثرامبوس تعني الكروس الترتيلي، وهي فرق إنشادية ترتل قصيدة أو مرثية أو صلاة إنشادية جزء من المسرح الإغريقي، تشمل ترتيلة نظامية دينية تصحبها رقصات غنائية، ويعد الديثرامب رابع أنواع المسرح وهو أحد أنواع المسرح الإغريقي الذي نشأ عن طريق طقوس الإله ديونيسوس (باخوس) الإغريقي، هو ابن الإله زيوس رب أرباب الأوليمبوس وهو الإله الذي كان يتجسد في ثور أسود اللون وكان يقوم بربطه والقيام بطقوسه حوله، وحينما ينتهون من هذه الطقوس يعتقدون أن الإله يتجسد في هذا الثور ويهجمون عليه دفعة واحدة ويلتهمونه حيا وعلى هذا الأساس يصيح الإله جزءا فيهم بعد أكله حسب معتقدتهم، ومن هذه الطقوس ظهر هذا النوع من المسرح. وقد كان أفراد الجوقة يؤدونها بعد أن يرتدوا جلود العنز Tragos ومن هنا التراجيديا قد نشأت من الشعائر التي تجسد طقسا الصراع الذي كان قائما بين النظام والعدم-ذلك أن كلمة تراجيديا Tragoedia تعني أغنية الماعز لأن الحيوان كان يجسد الإله.

التمثيل ظهر صارما جدا لأنه لمجرد أن يظهر أمام من لا يمثلهم بدعوى التميز عنه، هذا هو الحال على سبيل المثال، عند ماكسميليان دي روبيسبير*، الذي يعلن بوضوح أنه يريد استبعاد هذا النوع من الفضيلة: "نحن لا ندعي وضع الجمهورية الفرنسية في قالب إسبرتا، نحن لا نريد أن نعطيه مبرر التقشف وفساد الكنيسة" ومن الواضح أن النقد اللاذع البغيض لفضيلة التضحية لا يمكن أن يمنعها من الاستمرار في إعلان مطالبها الأكثر تميزا.¹

تبدأ الهيئة التمثيلية-الحكومة- في فتح ذراعيها أو أحضانها لاستيعاب جميع المشاعر الخاصة، وتحاول أن تصنع من الشغف والانفعال العام مبدأ للصالح العام، فكأن المشاعر الفردية مثل الروافد التي تلتقي جميعها في مصب وادي النهار، وهنا نجد مونتيسكيو مثالا عن المفكرين الذين حاولوا تسليط الضوء على المسألة من خلال جعل الفضيلتين لا تتفصلان وهذا هو-ربما-إسهامه الرئيس في الفلسفة السياسية، فقبله لم تكن السياسة تعطي إلا القليل للفضيلة، في حين كانت تلتقي منها الأضاحي والقربان، ولكن مع مؤلف روح القربان نرى بوضوح كيف أن فكرة عدم كفاية الفضيلة للمجتمعات الحديثة يفرض مسبقا صياغة أولية لمفهوم لا يقبل التنازل التي لا توجد غلا في العالم الحقيقية.

ولأن الفضيلة تجبر المواطن-الفرد-على التنازل والتضحية بمصالحه الخاصة من أجل القوانين ووطنه، وهو التصرف المفرط الذي يدفع فيه إنكار الذات على حدوده القصوى، يمكنه اعتباره مناخا مؤاتيا ولكنه غير كاف لدعم الانضمام الاجتماعي والسياسي الجديد.

* ماكسميليان دي روبيسبير (1758-1794) maximilien de Robespierre محام وزعيم سياسي فرنسي، أصبح أحد أهم الشخصيات المؤثرة الفرنسية وأحد الوجوه الرئيسية لعهد الإرهاب، الذي ارتبط بالمجازر التي أعقبت الإطاحة بالملك لصالح الجمهورية، لقبه البعض بسفاح الثورة الفرنسية.

¹ - Leo Strauss, Droit, p275.

يظهر مما تقدم وعلى المستوى المفاهيمي بالخصوص أنه كان لمشروع صاحب روح القوانين أثرا رائعا في تقديم معلومات وإشارات وتوضيحات حاسمة عن الفكر السياسي اللاحق. وإذا جاز لنا القول بأننا نعتبر أن جمهوريات شتراوس والليبرالية التاريخية ظلت أسيرة لأفكار مونتيسكيو، فبالنسبة لهذه التيارات المختلفة، فإن أطروحة عدم التكافؤ بين الفضيلة والحدثة، حتى ولو تم التعامل معها كالمطلقة والنسبية فإنه يفترض استخدام التمثيل أو التحليل الراديكالي للفضيلة أي تلك المعارضة لمصلحة الفرد، وهو بداية التأسيس لليبرالية الحديثة التي تنتصر فيها القيم الجماعية والعمل ضمن فريق، ولكن ليس بالمعنى الاشتراكي الشيوعي، ولا شك أن الجهد المعتبر الذي بذله مونتيسكيو هو نقطة البداية بالمعنى الاشتراكي الشيوعي والفكري، ومما لا شك فيه أيضا أن استمرار التمسك بالفكر التقليدي راجع -بحسب مونتيسكيو- على عدم الاهتمام في السياق التاريخي والبلاغي -اللغوي- بنشأة وتطور مفاهيم أساسية كالفضيلة الفردية والفضيلة السياسية، ولو قدر للأفكار التي صاغها مونتيسكيو عن الفضيلة أن تستمر في الوجود حتى اليوم فإنه دليل على أن الناس لا يزال البعض منهم على الأقل قادرا على أن يضحي بنفسه من أجل طرف آخر (ثان أو ثالث...)، إن الجندي على استعداد للدفاع عن وطنه وحتى إن لم يتم اعتناق هذه الفكرة صراحة وعلى هذا النحو، فغن الأمر متروك للناقلين والمترجمين الشفويين والخطباء الذي يفترضون مثل هذه الثنائية أن يتحملوا عبء الإثبات وأن يكونوا قادرين فعلا على بيان أن القطيعة بين الفضيلة الفردية والعامة هي مسألة خطابية لغوية بالأساس، وإلى أن يثبت العكس يبدو أن الشكوك تفرض نفسها، لأنه سيكون من الممكن دائما أن نسأل ما إذا كان إضفاء الطابع المثالي على فضيلة القدامى ليس جزءا من العملية البلاغية التي سعى محدثيون أن تتأى بنفسها عن الصورة التي أرادها لها الأسلاف.

ومن جهة ثانية، سيكون من الصعب حساب الطبيعة المتعددة الأشكال للمنظور المزدوج الذي يحكم التاريخ الليبرالي والجمهوري، وبالتالي تبقى الأسس التي تقوم عليها مسألة المواطنة محاطة وغر مفهومة، وفي ضوء هذا التدافع بين المفاهيم والأسس يبقى السؤال مطروحا، هل تقوم الديمقراطية الليبرالية على مبدأ الفرد أم على مبدأ نكران الذات؟ هل فضائلها نسبية أم مطلقة عالمية؟ يبدو في كل محاولة للحسم أو الإجابة أن صورة الدفاع عن الصالح العام لم ولن يكون معزولا دوما عن التقلص والانحصر إلى حدود التلاقي مع النزعة الفردية والدفاع عنها.

VI- المحافظون الجدد نشأتهم وجذورهم:

تعود الأصول الفكرية للمحافظين الجدد إلى مجموعة المفكرين اليهود ظهوروا في حقبة الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، وعرفوا بمجموعة سيتي كوليج أوف نيويورك، حيث يعتبر ليو شتراوس هو الأب الروحي لحركة المحافظين الجدد.

انطلقت حركة المحافظين بداية النظريات السياسية لهؤلاء جاءت من الفكر اليساري التحرري المتمثل في القيم الاجتماعية والاقتصادية المنادية بالمساواة، لكن مع مرور الوقت وإزاء التحفظ على النظام الشيوعي السوفياتي وقمع الحريات الذي مارسه ستالين، تحولوا إلى مجموعة فكرية تعادي الشيوعية إلى أقصى الحدود ومن أشهر الأسماء الفاعلة داخل حركة المحافظين الجدد، نجد إرفينغ كريستول، رتشارد كلازير، نورمان بودوريز، كاغان، مونهان، ولستيطر، أبراهام شيلسكي، جاري سميث، وبالرغم من أنه لم يعرف عنهم أي انتماء مباشر للأحزاب السياسية، إلا أن فاعليتهم التأثيرية ترجع إلى سيطرتهم على مراكز البحث العلمي التي تسمى بالتينيك تانك أو ما يسمى بعلب الأفكار التي يبيع منتوجها المعرفة لأصحاب القرار السياسي، ويجعلون من البحث الأكاديمي وسيلة للقوة والسيطرة خلال الفترة التي سبقت

حرب العراق وما أعقبها، طرحت الكثير من التساؤلات حول المحافظين الجدد وسيطرتهم المزعومة على إدارة الرئيس جورج دبليو بوش، وما زلت هذه المسألة تثير اهتمام الكثيرين لأنها في نظرهم توحى بوجود مؤامرة داخل هذه الإدارة، ففي مجلة Books New York Review of، تصريح من قبل إليزابيث دريو تقول: "إن المحافظين الجدد مسؤولين عن دخولنا في هذه الحرب ضد العراق"، كما يرى آخرون أن كثيرا من المتعاطفين الذين يتصدرون الصف الأول من دعاة الحرب على العراق كبول ولفويتز ودوغلاس فيث ريتشارد بيرل وهم من أصل يهودي، لهذا ساهموا في جعل السياسة الخارجية اتجاه العراق لبوش مدبرة بإحكام كي تضمن استقرار وامن إسرائيل في الشرق الأوسط، وهناك أسباب أخرى ترجع حرب العراق إلى ليو شتراوس اتهمته انه صاحب فكرة الكذبة النبيلة" وهي الفكرة التي ترى أن الكذب على الجماهير ضروري، لأن النخبة المحدودة وحدها هي من يملك القدرات الفكرية من أجل معرفة الحقيقة، غير أن جزءا كبيرا من هذه التحليلات وحدها تستند إلى معطيات زائفة تمثل نوعا من التشويه المتعمد لأفعال ومقاصد إدارة بوش، عندما نسمع هذه التحليلات يخيل إلينا وكأن المحافظين الجدد جرثومة قادمة من كوكب آخر لتسميم عالم السياسة الأمريكي، فكلمة محافظ جديد تعني لهم الرمز السري الذي يطلق على اليهودي.¹

ويصنف الباحث علي عبد العال تيار المحافظين الجدد بأنه لصيق الصلة بإسرائيل، وحليف متعصب لها، ويعرف بعض المتخصصين هذا التيار بأنه نتيجة صراع بين اليهود الليبراليين واليهود المحافظين حول السيطرة على وجهة يهود أمريكا الإيديولوجية، والمحافظون

¹ ليلي نيقولا الرحباني، المحافظون الجدد من هم؟ وإلى أين؟، 2006، مركز الكاشف للمتابعة والدراسات الاستراتيجية، 2010م، ص9.

الجدد ليسوا جددا إلا في إعادة ممارسة دورهم وتوجهاتهم، لأن الفكر المحافظ هو لب القيم الأمريكية منذ تأسس الولايات المتحدة الأمريكية.¹

كما تشير آن نورتون وهي أستاذة العلوم السياسية بجامعة بنسلفانيا الأمريكية في كتابها "ليو شتراوس وسياسات الإمبراطورية الأمريكية" إلى أن طلاب وأتباع شتراوس هم مجموعة من الطلبة شديد الذكاء، سعوا للجمع بين السياسة والعلم وتربوا في ظروف أكاديمية ومرحلة تاريخية صعبة جعلت منهم مفكرين معقدين، كما ترى نورتون أن أتباع شتراوس شعروا باضطهاد الأكاديمية الأمريكية لهم بسبب حبهم للفلسفة، كما عانوا باستمرار من عقدة نقص نابعة من خلفياتهم الفقيرة والبسيطة التي لا تتناسب مع قدراتهم العقلية العالية.²

بحسب العديد من الباحثين الأمريكيين لا يشكل المحافظون الجدد حزبا سياسيا بقدر ما هم تيار فكري أو إيديولوجية تعتمد ميراثا فكريا متعددًا وثقافة سياسية متناثرة، تركز على مبادئ أساسية عامة يوجهون السياسة الخارجية من خلالها أهمها:

1- نظام الحكم الداخلي هو محور السياسة: وعليه فإن السياسة الخارجية للنظم الديمقراطية يجب أن تعكس قيم المجتمعات الليبرالية وعلى الأمريكيين نشر هذه القيم في العالم.

2- تقع على الولايات المتحدة مسؤولية حماية أمن المجتمع الدولي وسلامته: وبالتالي لا مانع من استخدام القوة الأمريكية للوصول إلى أهداف أخلاقية وفرض قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان.

3- الاعتقاد بأن محاولات تحقيق العدالة الاجتماعية عن طريق تدخل الدولة.

4- عدم الثقة بفاعلية المؤسسات الدولية والقانون الدولي للوصول إلى الأمن والعدالة.

¹ عبد الستار الراوي، معجم العقل السياسي الأمريكي المعاصر، د ط، دار الدراسات العلمية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، د س، ص 547.

² ليلي نيقولا الرحباني، المرجع السابق، ص 9.

في حقبة الحرب الباردة، قام ألبرت هولستر ولفويتز وغيرهما من رموز التيار المحافظ بترجمة هذه الأسس النظرية إلى برامج سياسية مناهضة لسياسة "المدرسة الواقعية" كما رسمها هنري كيسنجر التي تميزت بمفهوم الردع المتبادل والتوازن الاستراتيجي ومهانة الاتحاد السوفياتي في مرحلة الانفراج الدولي التي أرساها حكم الثنائي "نيكسون وكيسنجر".¹

مع بزوغ الثمانينات وجد المحافظون الجدد ضالتهم في الرئيس رونالد ريغان الذي اتسمت سياسته الخارجية بالتشدد حيال الاتحاد السوفياتي أو ما سمي آنذاك بـ "إمبراطورية الشر" حيث لاحت في الأفق ملامح حرب باردة جديدة بعدما أطلق ريغان مشروع "حرب النجوم" بدأ على إثرها التلاحم الفكري بين المحافظين اليمينيين من إدارة الرئيس ريغان الذين اتحدوا في مواجهة النظريات الواقعية السائدة والسياسة الخارجية المنبثقة منها، وقد قامت أفكار هذا التيار الفكري على اتجاهين أساسيين:

3/- الاتجاه الأول: ركز بصورة أساسية على القضايا المحلية، وقد عبرت عن هذا الاتجاه دورية "المصلحة العامة" 1965 تحت قيادة "إرفينج كريستول"، بغية مراجعة البرامج المجتمعية المتبعة منذ الستينات، وقد استقطبت هذه المجلة جيلا من الجامعيين والمتقنين في تخصصات مختلفة كالاقتصاد، التاريخ، السياسة واللاهوت.

4/- الاتجاه الثاني: ركز على القضايا الدولية والسياسية الخارجية والحرب الباردة وقد عبرت عنه مجلة "كومنتري" تحت قيادة "نورمال بودهيرتز".²

¹ ليلي نيقولا الرحباني، المرجع السابق، ص9.

² عمرو عبد العاطي، أي مستقبل للمحافظين الجدد في أمريكا؟، /وقع تقرير واشنطن، مركز الكاشف للمتابعة والدراسات الاستراتيجية 210، ص26، 27.

أما الحدثان التاريخيان اللذان شكلا مفصلا مهما لتيار المحافظين الجدد في حقبة التسعينات حينما بدأت أفكاره تسيطر على كثير من مراكز الأبحاث الأمريكية فهما سقوط الشيوعية والثورة التكنولوجية، فقد كان لانتهاة الحرب الباردة الأثر الكبير في تعزيز تيار المحافظين وإحياء الثقة بأفكاره، فقد جاء سقوط الاتحاد السوفياتي وانهاية المنظومة الاشتراكية بمثابة إعلان صريح بانتصار الفكر الرأسمالي الليبرالي الذي يمثلونه، هذا ما دفع "فوكوياما" وهو أحد منظري هذا التيار وأشهرهم إلى إعلان نهاية التاريخ ونهاية الحروب والأفكار الواقعية كما أن غياب العدو خلق لديهم وهو التفوق الكاسح للفكر الليبرالي في مواجهة نظيره الشيوعي الواقعي، وأنه بمجرد انهيار النظام القديم ستكون الديمقراطية تحصيل حاصل، هذا ما نتج عنه إمكانية استخدام القوة لإسقاط أنظمة الحكم المناهضة لقيم الديمقراطية الأمريكية، كما أن الثورة التكنولوجية وما رافقها من ظهور الأسلحة الذكية عززت موقف المحافظين الجدد وكان لها الأثر الكبير في إزالة عقدة الفيتنام، كما خلقت توجهها جديدا في السياسة الخارجية الأمريكية تنتظر أن يتبناها أحد الرؤساء الأمريكيين وهنا يأتي دور الرئيس جورج بوش الابن.

سيطر المحافظون الجدد على إدارة الرئيس جورج دبليو بوش ما أدى إلى تحول ملحوظ في السياسة الأمريكية منذ توليه السلطة فظهر في قاموس السياسة الخارجية مصطلحات جديدة أبرزها "الهيمنة الأمريكية الحميدة"، "تغيير أنظمة الحكم بالقوة"، "شرعية استخدام القوة العسكرية في حرب استباقية"، وتجت عن هذه الأفكار أجندة سياسية تبيح للولايات المتحدة الأمريكية حق التدخل العسكري للإطاحة بأي حكم ترى أنه يسيء لقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان ويهدد الاستقرار العالمي، وذلك ضمن إطار القيام بمسؤولياتها كقوة عظمى تتولى الحفاظ على الأمن والسلم الدوليين.

تركز "نورتن" على بعض الأفكار المركزية في فلسفة أتباع شتراوس، ومن أهم هذه الأفكار، فكرة القوانين الطبيعية التي تحرك الكون والمجتمع، هذا ما جعلهم يؤمنون بأنهم يعرفون ما هو صواب وسليم للمجتمع الأمريكي لذا ينبغي على بقية المجتمع اتباعهم.

الفكرة الثانية هي إيمانهم بالقائد القوي المستبد القادر على قيادة بلده نحو هدف كبير حتى ولو تم ذلك على حساب الدستور والديمقراطية، ومثلهم الأعلى في ذلك هو تشرشل.

الفكرة الثالثة هي إيمانهم بدور العلم في خدمة السلطة، فهم يرون أنه ينبغي على الجامعات إنتاج متعلمين قادرين على الخدمة بمؤسسات الدولة، كما أنهم مستعدون لاستخدام العلم كأداة شرسة لتحقيق هدفهم حتى لو أتى ذلك على حساب الحرية العلمية والأكاديمية.

أما الفكرة الرابعة وهي مساندة أتباع شتراوس لإسرائيل، إذ ترى "نورتن" أنهم يحاولون تسويق إسرائيل للرأي العام ولصناع القرار في أمريكا على أنها النموذج الأمثل لما يجب أن تكون عليه أمريكا، فإسرائيل كما يحاولون تقييمها بلد جمعت بين الديمقراطية والقوة.

ترى "آن نورتن" أن هناك اختلاف كبير بين أفكار أتباع شتراوس وأفكار شتراوس نفسه الذي كان مشغولاً باستخدام العلم ونشره لمكافحة الاستبداد، أما أتباعهم كما تراهم نورتن فقد تحولوا إلى أشخاص مشغولين باحتكار العلم واستخدامه لخدمة السلطة¹، لهذا نجد أن أفكارهم السياسية والدينية والفلسفية ما هي إلا حلقات تدور حول مركز القوة العسكرية الأمريكية، وعليه فإن عقيدتهم تتمحور حول:

¹ علاء بيومي، المرجع السابق، ص3، 4.

5/- أن أمريكا قد كسبت الحرب الباردة لذا أمامها فرصة تاريخية لملأ الفراغ الدولي بقيادة العالم وعلى الغرب وبقية الدول أن تتوحد تحت القيادة الأمريكية لإعادة تشكيل النظام العالمي الجديد.

6/- يجب دعم وتطوير واستخدام القوة العسكرية لفرض السياسة الأمريكية المطلقة على العالم.

7/- يجب التعجيل بعودة "المسيح" إلى الأرض لكي تتحقق نبوة الكتاب المقدس وذلك بشن الحرب على المسلمين والاستيلاء على كل الأراضي المقدسة.

8/- الخطر الرئيسي الذي يهدد أمريكا هو خطر الإرهاب الذي تقوم به مجموعات إسلامية متطرفة.

لقد عبر المحافظون الجدد عن عقيدتهم عبر أقوالهم وكتاباتهم خاصة وأنهم يهيمنون على جانب إعلامي مهم داخل الولايات المتحدة الأمريكية، فهم يملكون مجلة "ذاو ويكلي ستاندرد" ويسيطرون على مؤسسة "أمريكا أنتربرايز" للأبحاث، بالإضافة إلى سيطرتهم على مقالات الرأي في صحيفة "ول ستريت جورنال"، كما يكتب مفكرهم باستمرار في مجلة "فورين أفيرز"، فضلا عن كتاباتهم بشكل دوري في ثلاثة من أكبر الصحف الأمريكية، حيث يكتب "ماكس باوت" في "لوس أنجلوس تايمز"، ويكتب "ديفيد بروكس" في "نيويورك تايمز"، ويكتب "روبرت كاجن" وكذلك "تشرالز كروتهمز" في "واشنطن بوست".

كما أن هجوم عناصر تنظيم القاعدة في 11 سبتمبر 2001 أعطى للمحافظين الجدد مساحة كبيرة في تصدير عقيدتهم السياسية وتحقيق حلم العثور على زعيم سياسي يتبنى أفكارهم وهو جورج بوش، ومن خلال مقولاتهم "إما أن تكون معنا أو أن تصبح ضدنا" وهي

فكرة وفق فلسفتهم الامبريالية صاروا بها يشكلون أكبر خطر على سمعة الولايات المتحدة الأمريكية في العالم.

إن فلسفة القوة التي آمن بها المحافظون الجدد جعلتهم لا يرفضون فقط المنظمات والهيئات الدولية بل وحلفائهم الغربيين الذين عارضوا سياسة التدخل بالقوة العسكرية في العراق، كما عاب وزير الدفاع "دونالد رامسفيلد" على ألمانيا وفرنسا ونعتها بأوروبا العجوز.¹

إن المحافظين الجدد موجودون على هيئة أجنحة سياسية ضمن الحزبين الأمريكيين الكبيرين الجمهوري والديمقراطي، تعارض التشريعات التحررية الليبرالية، وفي الحياة السياسية الأمريكية لا يوجد معنى محدد لكلمة "محافظ"، بل يستخدمها الخصوم السياسيون لتحقير بعضهم البعض، كما أن تسمية "المحافظين الجدد" تعود في الواقع إلى جماعة جاءوا من صفوف اليسار واليسار المتطرف، فبعضهم كان ماركسيا أو تروتسكيا، يقول "إيرفنج كريستول" الذي يوصف بأنه عراب المحافظين الجدد: عندما أنظر في آرائي التي أطلقها على امتداد حياتي، أفاجأ بأنها جميعا تحمل صفة الجديد، فلقد كنت ماركسيا جديدا وتروتسكيا جديدا واشتراكيا جديدا وليبراليا جديدا، وأخيرا محافظا جديدا"، ويرجع إيرفنج كريستول ذلك على أنه لم يقتنع قناعة تامة بفلسفة أو إيديولوجيا بحد ذاتها، كما أن المحافظين الجدد حسب "إيرفنج كريستول" ليسوا على ليبراليين تعرضوا للصفع من جانب الواقع.²

¹ عماد الدين الجبوري، المحافظون الجدد وفلسفة القوة، مركز دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية، 2008، ص34، 35.

² - محمد جلال عناية، الفكر السياسي في أمريكا، ط1، 2004، ص 144، 145.

1/- ظاهرة المحافظين الجدد وأثر الفكر السياسي الشتراوسي عليهم:

تتحدث "شادية دوري" وهي من أبرز دارسي فلسفة وتاريخ وسياسات المحافظين الجدد كما أنها الفت مجموعة كتب حول فلسفة شتراوس مثل "ليو شتراوس والحق الأمريكي" عام 1998 و"الأفكار السياسية لليو شتراوس" عام 1988 وكتاب الإرهاب والحضارة"، في مقال لها نشرته إحدى الدوريات الأمريكية عن علاقة والمحافظين الجدد بشتراوس، قائلة: "إن مريدي شتراوس ورثوا منه فلسفة التفوق، بالإضافة على فلسفة الاضطهاد، فقد اقتنعوا بأنهم القلة الممتازة التي تعرف الحقيقة والتي يجب ان تمارس الحكم، لكنهم كانوا يخشون قول الحقيقة حتى لا يتعرضوا للاضطهاد، هذا ما يفسر تقديمهم لأفكار شتراوس بطريقة مظلمة، فهم يخشون الكشف عن حقيقة أن شتراوس كان ينتقد الليبرالية الديمقراطية، فهو كان يشعر أن كل شيء في أمريكا لا يتماشى مع الرأي العام، وأن المناخ الأكاديمي في أمريكا مناخ قمعي لأنه وجد صعوبة في نشر مؤلفاته.

تؤكد دروري أن إتباع شتراوس هم الأكثر قوة وتمويلا في الوسط الأكاديمي والإعلامي في أمريكا، فهم الآن سادة مراكز الأبحاث اليمينية المتطرفة والمؤسسات المالية، كما أنهم يمتلكون آذانا صاغية في البيت الأبيض، فهم لم يضيعوا الفرصة لاقتناص النفوذ الكبير داخل مؤسسات صنع القرار الأمريكية الكبير داخل مؤسسات صنع القرار الأمريكية، فبالنسبة لشتراوس فإن أفكاره لم تكن محجوبة، فهو كان يؤكد من خلال أفكاره أن الفلاسفة القدامى مثل أفلاطون كانوا يتسمون بالحكمة والدهاء في حين أن الفلاسفة المحدثين أمثال جون لوك وغيره من الليبراليين حمقى وغير مهذبين، وقد كانت حكمة القدامى تتمثل في الاعتقاد بأن الجماهير الشعبية غير الواعية غير ملائمة لمعرفة الحقيقة فهم يؤمنون بالحاجة إلى وجود نخبة من الفلاسفة والمفكرين طبقة نبيلة تتولى استغلال الجماهير الشعبية لذلك لم يتحمسوا

لفكرة الديمقراطية، وعلى عكس الفلاسفة القدامى فإن الفلاسفة المعاصرين كانوا محبين للبرالية والديمقراطية، فهم يرونها حقوقاً طبيعية لكي يحيا الناس في حرية لذلك كانت الإشارة بالفلاسفة القدامى والتدديد بالفلاسفة المحدثين هو محور كتابه الشهير "الحق الطبيعي والتاريخ" الذي كان يتحدث فيه عن حق الأقوياء في السيطرة على الآخرين وفي كتابه "الطغيان" أشار فيه إلى حق القوي في الحكم كمبدأ طغيان مستمد من الكتب التي يجب أن تبقى سرية.

وإذا كانت القيمة الأخلاقية للتصرف تتوقف على تحقيق غرض خارجي -لا شخصي- فإن الحرية مثلاً ستجد ضالتها في الفضيلة، وإن الاختلاف بينهما فقط سيكون متعلقاً باللغة المستعملة، بينما تقوم البرالية الكلاسيكية والمؤرخين الليبراليين المعاصرين بحملة عقلانية سياسية جردت أخيراً من الخبث في الإشارة إلى الفضيلة، تلك الإشارة التي طالما اتسمت بالقسوة.

ومع ذلك، فإنها تعيد فقط المعادلة التي تفرضها البرالية مع ترك فكرة الفضيلة التي سعت إلى انتقادها على ماهي، وهذا النوع من التفسير يثير قضايا منهجية مختلفة هامة، ما هي أهمية الاستدلالية لمخطط واضح قائم على أساس افتراض عدم التكافؤ بين الفضيلة والحادثة؟ هل يسمح لنا أن نأخذ بالاعتبار تنوع المفاهيم الحديثة للأخلاق المدنية؟ وهل توفر توجهاً ملائماً لتسليط الضوء على الطرق المختلفة التي تمر عبرها العلاقة بين المواطنين والسلطة وبين المواقف المدنية والأخلاقية والأجهزة السياسية والقانونية منذ ميكافيلي؟ قبل محاولة الإجابة عن هذا السؤال نود أن نوضح أن الطريق في عرض العلاقة بين الحادثة والفضيلة لها تاريخها الخاص الذي من المهم أني لاحظ تطورها بعناية، إنه تاريخ طويل ومعقد، سنأخذ كمبدأ هام الفيلسوف مونتسكيو بشأن الفضيلة السياسية، سياسته في "روح

القوانين"، حيث كرس المحور الأصلي لفكرة الفضيلة التي ظهرت واضحة في تاريخ الفكر السياسي الحديث ابتداء من هذا النهج الذي اقترحه، إنه يركز على مسألتين ويبالغ في تسليط الضوء عليهما، الأولى تعريف المقترح للفضيلة السياسية والثانية مسألة أهميتها في الفكر الحديث.

منذ الوهلة الأولى لـ "روح القوانين" نجد مونتيسكيو يحذر بأن فهم الكتب أو الأجزاء الأربعة من كتابه يحتاج إلى التعامل مع الفضيلة التي ستنم مناقشتها لا على أنها فضيلة أخلاقية ولا فضيلة مسيحية بل فضيلة سياسية، وهذا هو الداعم الأساسي الذي يحكم الحوكمة الجمهورية، ولكن ما الذي يميز تحديدا هذه الفضيلة التي اقترحها مونتيسكيو؟ هذه الفضيلة تقوم على مبدأ بسيط وهو أن يكون المواطن مستعدا لأنه يحب الدولة أكثر من حبه لنفسه¹ ونحن نفهم هنا أن الرجل الطيب هو القادر والمستعد لتكريس نفسه إلى الخير الذي يتجاوز اهتماماته الخاصة، هذه هي نفس الصفات وأهمها التي يؤسس عليها مونتيسكيو مفهوم الفضيلة، وأول تلك الاختبارات أو التوضيحات مبدأ اختيار الديمقراطية، فضيلة السياسي هي نكران الذات، والواقع أن هذا أمر مؤلم جدا، ولكن تعريف هذه الفضيلة، بفكرة إثارة البلاد والقوانين التي تحكمها، هذا الحب يتطلب تفضيلا ثابتا للفائدة العامة على حساب المنفعة الذاتية، ويتطلب جهدا معتبرا ثابتا ومستمر، فيكون قادرا على إعطاء كل الفضائل، يحدث ذلك في حالات السلم كما في حالات الحرب، حتى ولو تعارض الصالح العام مع صالحه تعارضا جذريا.

وبالتالي تتحل وتؤول أنواع الفضائل والأخلاق كلها إلى فضيلة سياسية، فكلما اعتقد الإنسان أنه يمكن إرضاء مشاعره الخاصة فكلما قدم نفسه للعامة، فحكم الناس تحرمهم من

¹ Montesquieu, Avertissement de l'auteur de l'esprit des lois, éd.V Goldschmidt, vol1, Paris, Gf flammason, p111.

جميع الأشياء التي تهدف إليها المشاعر العادية، هذه صورة يتماثل فيها المواطن والقدّيس، ويكفي أن نلاحظ في أعقاب توصيفه هذا، اعتبر الاندفاع البطولي نحو المصلحة العامة نوعاً من التضحية في مجال الفضيلة السياسية، ومن المهم بعد ذلك أن نلاحظ كيف تتم معالجة مشكلة الفضيلة في المجتمعات الحديثة، مع ملاحظة فكرة عدم التكافؤ وعدم التلاقي بين الفضيلة والحدّات، يرى مونتسكيو أن زيادة التجارة وتعميم الخدمات هي عامل داخل دول تحكمها السياسات اليونانية ولكنها كفيلة بذلك في الجمهوريات الحديثة، فالיום يجري الحديث فقط عن البضائع والتجارة والمالية والثروة وحتى الرفاه والتفاخر بذلك كله، ويدخل في ذلك الحديث عن الطموح الذي يستحوذ على العقول ولكن الجشع يحفر الأفراد على الانسحاب نحو المصلحة الخاصة، فإذا كانت التجارة بيئة خصبة لنماء الفضائل فهي تلمح وتلطف البربرية، نجد مونتسكيو يقترح أنه من المهم أن ندرك أن الأفراد يجدون في التجارة الناعمة فرصة لتحرير أنفسهم من حالة شاذة مخيفة هي حالة الحرب، ففي كنف التجارة يجد الفرد السلام والود والرضا، والقدرة على إبادة المشاعر السالبة، ومع أن الثراء له ثمنه فهو الم لا مفر منه ويمكن أن يُدفع¹، من المهم أيضاً أن نلاحظ المسألة الثانية المتعلقة أيضاً بثنائية الفضيلة والحدّات هي أن روح القوانين تستحضر أشكال الوساطة الأخلاقية والسياسية التي يحتمل أن تحمي المصلحة الخاصة من الانحرافات الممكنة، وإن توافق عند القيام بذلك على المصلحة العامة، وبفضل الشرف الذي يمنحه مبدأ الملكية تظهر فكرة الهيبة وليس فقط المصلحة السلعية، يتضح من هذا أن الجميع ينحو نحو الصالح العام، والتفكير في إشباع المصلحة الخاصة في الأنظمة الملكية لا يحمل نفس المعنى، فالرغبة في المجد الحقيقي وإنكار الذات والتضحية بأعز الأشياء وكل تلك الفضائل البطولية التي نجدها عند القدامى، والتي سمعنا عنها فقط، لسنا في حاجة إليها، وتجري في أنجلترا مسألة مماثلة للتقارب غير الطوعي

¹ Montesquieu, Ibid, p149.

بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة في هذه الأمة، ويشير مونتيسكيو إلى أن للحرية السياسية تأثير في حدوث الصراع بين القوى المختلفة للدولة¹ ولكن بفضل ترتيب مؤسسي ملائم لا يستند إلى التصرف في النفس بل على التصرف في الأمور فغن معارضة الطموحات والمصالح تجعل من الممكن التصدي لانتهاكات السلطة والحفاظ على الحرية السياسية من خلال استحضار هاتين الطريقتين لفهم كيف يسير المنطق الجزئي للأعمال الفردية وتشكيل الصالح العام، نجد مونتيسكيو رجح إلى حد كبير أطروحة ازدواجية الحداثة (حضارة التجارة)، في حين لا تزال الحقيقة انه إذا لم تكن الحداثة مؤهلة تماما ويمكن أن تكون أحد المكونات في عملية التحول هذه من الرذائل الخاصة إلى الفضائل العامة، فإن الفضيلة تظهر بوصفها عاجزة عن الاصطلاح بالدور القيادي الذي اضطلعت به في الجمهوريات القديمة، وينبغي أن نتذكر انه وبالنسبة إلى مونتيسكيو فغن التحدي الرئيسي للسياسة الحديثة هو القيام بالأشياء العظيمة بأقل قدر ممكن من الفضيلة"، وباختصار يتبين أن الفضيلة عاجزة- في هذا السياق- عن أداء الوظيفة المرتبطة بمفهوم "مبدأ الحكم" أي التصرف في قوة سياسية معينة، كقاعدة أخلاقية وعاطفية للحياة.

أطروحة عدم التناسب بين الحداثة والفضيلة تكمن خطورتها في الاعتماد على فهم علمي محدود لطبيعة هذه العلاقة أو إعادة ربطها بالتراث الفلسفي الكلاسيكي لا غير، لذلك يجد شتراوس أنه من الضروري زيادة فحص مشروع مونتيسكيو ومساهمته في التاريخ المفاهيمي للمنظور المزدوج الذي تشكل اعتبارا من هوبز ووصولاً إليه بصفة أوضح، والذي شكل منذئذ عنصرا هيكليا أساسيا في الفلسفة السياسية باتجاهاتها التاريخية المختلفة.

¹ - Ibid, p293

من الضروري إذا أخذ منظور تاريخي أوسع نطاقاً، ولذلك يحاول مونتسكيو-فيما يلي- بناء العلاقات الأخلاقية القانونية على عنصرين أو لنقل صلة المشاعر بالمصالح، وقد سطر ألبرت هيرشمان* الضوء على المعالم الرئيسية للتحويل المشترك، ويبدو في نظره أن التحليل النهائي للبحث يثبت أن الفضيلة ليست مواتية إلى حد ما للواقع الحديث¹. إننا بهذا المعنى نسير نحو تشكيل النظام الليبرالي أي في النقطة التي يسلم فيها النبلاء المهام للصناع الرأسماليين، الوضع الذي سوف يغير وجه أوروبا تدريجياً من نموذج التحييد المتبادل للعواطف إلى نموذج التنظيم المتأصل للعواطف من خلال الاهتمام بمسألة الحرية التي ستلعب دوراً حاسماً في إحداث هذا التغيير، نجد هنا أن مونتسكيو من خلال ميكيافيلي يقترح منظوراً تاريخياً للعنصر الثاني من ديلاكوزا Verità وأن بذور هذه الطفرات العميقة وجدت منذ دعوة فلورنسا إلى متابعة إيفيتوال².

استرشدت الفلسفة السياسية الحديثة إلى حد كبير بفكرة تأسيس النظام السياسي على المصادر أو الأسس الأكثر استقراراً بعد سلسلة من الحروب المدنية التي هزت أوروبا حتى منتصف القرن السابع عشر، ظهر السلام المدني كهدف رئيس للدولة وظهرت معه أفضل الأنظمة مع أكثر السياسية فعالية، ومع ذلك لا يزال البحث المستمر قائماً عن اكفاً وأنجع السبل لتحقيق استقرار الدولة، وقد يكون الخلط قد وضع في زحمة البحث، بحيث انصرف إلى ملاحظة التصرف الأخلاقي لمن يفترض فيهم ممارسة مهام الحكم، والتي كانت -على ما

* ألبرت أوتوهيرشمان (1912-1915) Albert O. Hirschman: خبير في الاقتصاد السياسي، كانت له إسهامات مبكرة في مجال اقتصاديات التنمية حيث شدد على الحاجة إلى النمو غير المتوازن، وبما أن معظم البلدان النامية تقتصر إلى القدرة على اتخاذ القرارات حول كيفية تعزيز نموها، يجب عليها تشجيع هذا الاتجاه من أجل المساعدة في تحريك الاقتصاد العالمي الذي تعود الفائدة فيه على الجميع.

¹ Leo Strauss, Droit naturel et histoire, p263.

² ميكيافيلي-الأمير-سلسلة وحي القلم، ترجمة عبد الرزاق عبيد، بجاية، الجزائر، 2016، ص 13.

يبدو - في متناول غالبية الأفراد، وكما قال مونتسكيو، كان الأمر يتعلق بإيجاد حل سياسي للشروط التي أرهقت كاهل المجتمع بأقل قدر ممكن من الفضيلة، هذه العقلانية السياسية الجديدة لا يمكن فصلها عن الحدس الأصلي الذي بدأ يتبلور منذ القرن 17، والذي وفقا للمجموعة الاجتماعية والسياسية لا تعتمد على التصرف الأخلاقي للأفراد الذين يتصفون به، ويمكن بعد ذلك أن يجري التعويض عن الغياب النسبي للفضيلة بتعديل مؤسساتي جيد، نجد في **ديفيد هيوم** الصيغة النموذجية لهذا الحدس: أفضل العهود للروح العام ليست دائما هي الفضيلة الخاصة، ويمكن للقوانين الجيدة أن تجلب النظام والاستقرار إلى الحكومة، في حين أن الأخلاق والعادات لن تصنع العدالة البشرية، إن الجودة العامة للنظام الاجتماعي والسياسي لا تعتمد على الجودة الأخلاقية للأفراد الذين يحملون تلك القيم، وفي غياب رسالة أخلاقية مستمرة للأفراد، يبدو أن الترتيب المناسب للأفراد داخل المؤسسات وللمؤسسات ذاتها هو أفضل أداة للسلام والنظام والقدرة على التحكم والاعتدال (الانضباط) وهكذا، فدون المطالبة بالكثير من الحكام للمحكومين، هل يمكن لهذه الأجهزة غير الشخصية أن نحد من الآثار الأكثر ضررا للعواطف البشرية وتكفل حرية الفرد، دون أن تعتمد على عملية التعليم الطويلة والحساسة والمكلفة؟ إنه من خلال تكريس فكرة فضيلة المؤسسات، وبالتالي يمكن لمجتمع جيد التنظيم يطمح في تجنب فضيلة الأفراد أن يبلغ مستوى الشكل المؤسساتي للدولة وللحكم.

ورث مونتسكيو هذه الفكرة وفهمها جيدا -بوضوح-، هذا المنظور هو ما يشير إليه شتراوس حيث يتحدث عن النموذج الذي يدور حول تحسين فضيلة المؤسسات¹ وهذه هي الحال تقريبا مع إيمانويل كانط الذي يعرب عن قناعته بأن التعليم الكافي للمؤسسات يمكن أن

¹ Leo Strauss, la renaissance de la philosophie politique, p119.

يحمي الحرية من مصادر الفساد التي تخفيها البشرية، وسوف نتذكر جواب الأخير-كانط- في مشروع سلام دائم في الاعتراض على أن الميول الأنانية من شأنه أن يجعل من غير المحتمل تأسيس وصيانة الدستور الجمهوري، لابد إذا من الإقرار أو الاعتراف بان الطوية او النية الحسنة قد تخفي أحيانا بعضا من النوايا الخسنة وإنكار ذلك سوف لن يساعد في إقامة نظام -دستور-صالح لحكم الناس في مختلف الظروف، الدستور الجمهوري الذي يعتبره كانط الأنسب لحقوق الإنسان، ويبشر الفيلسوف الألماني إلى انه يكفي تنظيما جيدا للدولة (مما لاشك إرادة الناس) لتحويل قوى الناس نحو خدمة بعضهم البعض بطريقة لا يعمل فيها الواحد على التأثير بشكل مدمر لإرادة وإنجازات الآخرين أو تثبيط عزائمهم، ويقترح كانط أن الجمهورية ليست في حاجة إلى "شعب من الملائكة" لتكون قادرة على نشر صفاتها الحميدة، من خلال التنظيم الجيد لمؤسسات الدولة يمكن أن تدار أكثر المشاعر ضررا بصفة متبادلة ويتم التحكم فيها عن طريق ضبط حدود الحرية، دون ان تكون مهددة، وهكذا حتى مع "شعب من الشياطين" يمكن للجمهورية التصرف وفق نفسه النهج وتحقيق ذات الغايات السياسية والأخلاقية، لأنه في مثل هذا السياق حتى وإن لم يكن الإنسان طيبا أو فاضلا فإنه يضبط لأن يكون مواطنا صالحا¹ وقد كان المثل الأعلى للتنظيم المؤسساتي الذي يمكن أن يكفل بشكل أكثر وضحا وأكثر فعالية اعتدال المرء أن يذهب إلى حد القول بأنه في هذا المجال أظهر مفكرو الفكر السياسي الحديث أعظم براعة وأعظم إبداع، ولكن هذا الميل إلى الثناء على فضائل المؤسسة بدلا من فضائل الأفراد، هو فقط احد جوانب تاريخ الفلسفة السياسية الحديثة، وعلى وجه الخصوص فإن الطموح بعد إخفاء صفة الفضيلة على النظام السياسي الذي يحكم المواطن قد رافقه إعادة تعريف عميق لمفهوم الفضيلة ذاته، لقد رأينا أعلاه أن

¹ Kant Emmanuel, vers la paix perpétuelle, trad, J, F, Poirier et F, Proust, paris, GFF, Lammation, 1991, p104.

تعريف الفضيلة السياسية التي اقترحها مونتسكيو يتميز بتركيز قوي على بعده النضجوي، ومع ذلك وعلى الرغم مما يمكن للمرء أن يميل إلى التفكير فيه للوهلة الأولى، فإن هذا التصنيف ليس شائعاً في تاريخ الفكر السياسي (فضل الفضيلة عن القانون) ومن المسلم به أن فكرة الخير العام ستمر في قيم أخلاقية متفوقة على الخير الخاص هو مألوف في الفلسفة السياسية القديمة والحديثة.

ومن ناحية أخرى، فإن الافتراض بأن السعي إلى الأول يعني بالضرورة تضحية بالثاني يظهر -الاعتراض- في وقت متأخر من تاريخ الأفكار السياسية بشكل عام، وفي التقليد الجمهوري على وجه الخصوص، ففي شيشرون، على سبيل المثال لا يبدو النظام الجيد يعارض بطبيعته العنصر الذي يحظى باهتمام خاص، فالصالح العام الذي يوجهه ينتج عن الفرز أو التعديل الأول للمصالح في الصالح العام، ولكن الأمر الذي يقتصر على المصلحة الخاصة تبقى فيه العلامة على أنه لا يعارض -ضرورة- مصالح الكل. وينطبق الشيء نفسه على مشرعي القرنين السادس عشر والسابع عشر حين يربطون التقاليد والنظم بفكرة الجمهورية الحديثة، ففي ميكافيللي وبعض من ورثته، لا يبدو عدم الاهتمام معياراً متميزاً لتقديم لتقييم طبيعة مشاركة المواطنين في الجمهورية، وهكذا وبعيدا عن صدى المذهب الجمهوري المألوف، فإن مفهوم الفضيلة القائمة على التضحية التي يحددها مونتسكيو في نواح كثيرة يختلف عن مفهوم إسلافه القدامى الحديثين، بل هو معنى آخر يدفع المرء إلى اكتشاف بذور هذه الفكرة من الفضيلة وربما -وهذا محض افتراض- أن الفضيلة السياسية كما يقترحها مونتسكيو متشابهة جدا في الروح مع الفضيلة الأخلاقية، بدلا من الاعتراض عليها ورفضها كليا، و"الحب الخالص" الموجود في المسيحية، ولا سيما في فلسفة الإلهام عن أوغسطين التي تأتي في قمة نقد ورفض الفضائل الدنيئة -لا الرذائل- التي اقترحها أخلاقون

في الغالبية العظمى يرفضون القبول بفكرة الفضيلة الواحدة التي تصدر عن شخص واحد وهي موجهة لخدمة الصالح العام، وفي أعقاب نقد اوغسطين للفضائل الوثنية سعى أفلاطون إلى تحييد الخيمياء المعقدة من العواطف والرذائل ولا سيما تقدير مصالح الذات التي من شأنها أن تؤدي إلى ما يسمى بالميول في الفضيلة مع صدمة عارمة، سعت جاهدة إلى تسليط الضوء على الأسس غير الأخلاقية في كثير من الأحيان من الأحكام والإجراءات التي تعتبر فاضلة: "ما يحسب من الفضائل في كثير من الأحيان من الأحكام والإجراءات التي تعتبر فاضلة: "ما يحسب من الفضائل في كثير من الأحيان ليس سوى تجمع لا حصر له من الإجراءات والمصالح التي تؤدي إلى الثروة أو إلى تحقيقها، وكيفية التعامل معها"¹

بالنسبة إلى هؤلاء -ورثة اوغسطين- لا يملك الرجل الذي ليس لديه موارد أخلاقية كافية أن يقود حياة تسترشد حياة حقيقية، فمن العناية الإلهية لا من العقل البشري يمكنه امتلاك هذا الطموح وهذا الوزن الأخلاقي، فإذا كانت هناك محبة خالصة وخالية من خليط من المشاعر الأخرى، فهي تعبر عن حقيقة ما في النفس دون أن نعلم، بمعنى أنه الحب، والأخلاق بشكل عام مكاسب من ثمار النقاء، ولكن تلك العاطفة قد تختفي في الفعل والعكس بالعكس، فبالنسبة إلى هؤلاء لا تمنع الطبيعة الأساسية للإنسان من إنشاء نظام اجتماعي وسياسي عادل ومرغوب فيه ويمكن الحفاظ عليه، وفي غياب القدرة على الطموح بالوسائل الخاصة المتاحة للفرد لأنه يجوز له أن يستخدم حبه استخداماً نكياً إلى القدر الذي يمكن أن تكون له آثار مماثلة للفضيلة الحقيقية.

ومن الواضح من خلال الاعتراف بالآثار الجيدة للاعتقاد المستدير بالنفس، وبما تحويه، يشارك هؤلاء مباشرة في ظهور النموذج الموصوف أعلاه لتحويل الرذائل الخاصة إلى فضائل

¹ Leo Strauss, la renaissance de la rationalisme politique, p151.

عامة، ولكن من المهم التأكيد على أنهم يشاركون أيضا، وبصورة أكثر إلحاحا، في الترويج لصورة متطرفة من الفضيلة ولتجهيز الأجيال اللاحقة بصورة مذهلة في مجال الفكر السياسي في مجال الفلسفة الأخلاقية، عن العملية المعقدة المبرجة للأخلاقين تتم في الواقع على أساس مبدأ التقييم المستتير المجوف، من خلال فكرة معلومة ومعينة عن "الفضيلة الحقيقية" التي تقدم صفات التخلي ونكران الذات والتضحية بالنفس. في انتقاء القيمة الأخلاقية للفضائل الوثنية على أساس أنها تزرع بأفكار عن الغرور والاعتزاز بالنفس، فإن هؤلاء الكتاب يحتفظون بفكرة أوغسطين الأساسية بأن الفضيلة الحقيقية هي الوحيدة في النهاية التي تفوق كل خير، وأنه ليس في متناول الإنسان-لحما ودما- والذي استحوذت عليه الرغبة أن يطال تلك العوامل الكامنة، وعلى نحو متناقض، ساهم علماء الأخلاق ذبوع فكرة أن التصرف الأخلاقي الذي يتجاوز مصالح معينة يمكن اعتباره فضيلة حقيقية¹. وهذه الخصائص بالضبط هي التي وردت في التعريف بان روح القوانين تقترح الفضيلة السياسية في شخصية المواطن الفاضل-الصالح- هذا تظهر لدى مونتسكيو الرغبة في إعطاء إشارة صريحة إلى إنكار الذات والتضحية، والنتيجة هي تقارب مثير للقلق بين الفضيلة السياسية، وعن مشروع مونتسكيو عن المواطن الفاضل ذي الصفات التي تحدها البلاغة، شخصية المواطن البطل الذي كونت نفسيته الكنيسة ضمن الميول المميزة للراهب وأهمها التضحية بالنفس وبالمصالح الذاتية، وتكريس نفسه تمام للمصالح العامة، كان لها آثار مدوية وحاسمة على المدى القصير والبعيد، وساء أكانت هذه الصورة تعززها أم تنقدها، فإنها تستخدم كأساس مفاهيمي لتزوير مفهوم النوع المثالي للمواطن الفاضل الذي يرتبط بالعديد من الجمهوريات القديمة، دعونا

¹ Leo Strauss, droit N-et histoire, P266-270.

نتذكر روسو حين يستحضر الملاحم الديثورامبية* للإغريق، يرى في الاسبرطيين شعبا مثاليا متعلقا بفكرة الدفاع عن مدينته والذي كانت تحركه عاطفة وحيدة هي الحماس الأبوي، والصورة الناقصة أو الباهتة هي نقيض هذا، أي عندما نتذكر حالة العبيد في تلك الممالك والجمهوريات، حيث لا تحركهم مثال تلك العواطف فهم مقطوعو الوشائج والصلات بالوطن.

في كلتا صورتين تبدو مسألة الفرد في الشؤون العامة، وذلك بقدر مرتبته يكون ولأوه وانخراطه في الشؤون العامة، إن المفهوم الذي قدمه مونتسكيو للفضيلة السياسية تعني أولئك القادرين على تمثيل الأضاحي في مجال الفكر الفلسفي السياسي، وعلاوة على ذلك، فإن هذا التمثيل ظهر صارما جدا لأنه لمجرد أن يظهر أمام من لا يمثلهم بدعوى التميز عنه، هذا هو الحال على سبيل المثال، عند ماكسميليان دي روبيسبير*، الذي يعلن بوضوح أنه يريد استبعاد هذا النوع من الفضيلة: "نحن لا ندعي وضع الجمهورية الفرنسية في قالب إسبرتا، نحن لا نريد أن نعطيه مبرر التقشف وفساد الكنيسة" ومن الواضح أن النقد اللاذع البغيض لفضيلة التضحية لا يمكن أن يمنعها من الاستمرار في إعلان مطالبها الأكثر تميزا.¹

* ديثورامبية: الديثرامب أو الديثرامبوس تعني الكروس الترتيلي، وهي فرق إنشادية ترتل قصيدة أو مرثية أو صلاة إنشادية جزء من المسرح الإغريقي، تشمل ترتيلة نظميه دينية تصحبها رقصات غنائية، ويعد الديثرامب رابع أنواع المسرح وهو أحد أنواع المسرح الإغريقي الذي نشأ عن طريق طقوس الإله ديونيسوس (باخوس) الإغريقي، هو ابن الإله زيوس رب أرباب الأوليمبوس وهو الإله الذي كان يتجسد في ثور أسود اللون وكابن يقوم بربطه والقيام بطقوسه حوله، وحينما ينتهون من هذه الطقوس يعتقدون أن الإله يتجسد في هذا الثور ويهجمون عليه دفعة واحدة ويلتهمونه حيا وعلى هذا الأساس يصيح الإله جزءا فيهم بعد أكله حسب معتقدتهم، ومن هذه الطقوس ظهر هذا النوع من المسرح. وقد كان أفراد الجوقة يؤدونها بعد أن يرتدوا جلود العنز Tragos ومن هنا التراجيديا قد نشأت من الشعائر التي تجسد طقسيا الصراع الذي كان قائما بين النظام والعدم-ذلك أن كلمة تراجيديا Tragoedia تعني أغنية الماعز لأن الحيوان كان يجسد الإله.

* ماكسميليان دي روبيسبير (1758-1794) maximilien de Robespierre محام وزعيم سياسي فرنسي، أصبح أحد أهم الشخصيات المؤثرة الفرنسية وأحد الوجوه الرئيسية لعهد الإرهاب، الذي ارتبط بالمجازر التي أعقبت الإطاحة بالملك لصالح الجمهورية، لقبه البعض بسفاح الثورة الفرنسية.

¹ - Leo Strauss, Droit, p275.

تبدأ الهيئة التمثيلية-الحكومة- في فتح ذراعيها أو أحضانها لاستيعاب جميع المشاعر الخاصة، وتحاول أن تصنع من الشغف والانفعال العام مبدأ للصالح العام، فكأن المشاعر الفردية مثل الروافد التي تلتقي جميعها في مصب وادي النهار، وهنا نجد مونتيسكيو مثالا عن المفكرين الذين حاولوا تسليط الضوء على المسألة من خلال جعل الفضيلتين لا تتفصلان وهذا هو-ربما-إسهامه الرئيس في الفلسفة السياسية، فقبله لم تكن السياسة تعطي إلا القليل للفضيلة، في حين كانت تلتقي منها الأضاحي والقربابن، ولكن مع مؤلف روح القرابين نرى بوضوح كيف أن فكرة عدم كفاية الفضيلة للمجتمعات الحديثة يفرض مسبقا صياغة أولية لمفهوم لا يقبل التنازل التي لا توجد غلا في العالم الحقيقية.

ولأن الفضيلة تجبر المواطن-الفرد-على التنازل والتضحية بمصالحه الخاصة من أجل القوانين ووطنه، وهو التصرف المفرط الذي يدفع فيه إنكار الذات على حدوده القصوى، يمكنه اعتباره مناخا مؤاتيا ولكنه غير كاف لدعم الانضمام الاجتماعي والسياسي الجديد.

يظهر مما تقدم وعلى المستوى المفاهيمي بالخصوص أنه كان لمشروع صاحب روح القوانين أثرا رائعا في تقديم معلومات وإشارات وتوضيحات حاسمة عن الفكر السياسي اللاحق. وإذا جاز لنا القول بأننا نعتبر أن جمهوريات شتراوس والليبرالية التاريخية ظلت أسيرة لأفكار مونتيسكيو، فبالنسبة لهذه التيارات المختلفة، فإن أطروحة عدم التكافؤ بين الفضيلة والحدثة، حتى ولو تم التعامل معها كالمطلقة والنسبية فإنه يفترض استخدام التمثيل أو التحليل الراديكالي للفضيلة أي تلك المعارضة لمصلحة الفرد، وهو بداية التأسيس لليبرالية الحديثة التي تنتصر فيها القيم الجماعية والعمل ضمن فريق، ولكن ليس بالمعنى الاشتراكي الشيوعي، ولا شك أن الجهد المعتبر الذي بذله مونتيسكيو هو نقطة البداية بالمعنى الاشتراكي الشيوعي والفكري، ومما لا شك فيه أيضا أن استمرار التمسك بالفكر التقليدي راجع -بحسب

مونتسكيو-على عدم الاهتمام في السياق التاريخي والبلاغي-اللغوي-بنشأة وتطور مفاهيم أساسية كالفضيلة الفردية والفضيلة السياسية، ولو قدر للأفكار التي صاغها مونتسكيو عن الفضيلة أن تستمر في الوجود حتى اليوم فإنه دليل على أن الناس لا يزال البعض منهم على الأقل قادرا على أن يضحى بنفسه من أجل طرف آخر (ثان أو ثالث...)، إن الجندي على استعداد للدفاع عن وطنه وحتى إن لم يتم اعتناق هذه الفكرة صراحة وعلى هذا النحو، فغن الأمر متروك للناقلين والمترجمين الشفويين والخطباء الذي يفترضون مثل هذه الثنائية أن يتحملوا عبء الإثبات وأن يكونوا قادرين فعلا على بيان أن القطيعة بين الفضيلة الفردية والعامية هي مسألة خطابية لغوية بالأساس، وإلى أن يثبت العكس يبدو أن الشكوك تفرض نفسها، لأنه سيكون من الممكن دائما أن نسأل ما إذا كان إضفاء الطابع المثالي على فضيلة القدامى ليس جزءا من العملية البلاغية التي سعى محدثيون أن تتأى بنفسها عن الصورة التي أرادها لها الأسلاف.

ومن جهة ثانية، سيكون من الصعب حساب الطبيعة المتعددة الأشكال للمنظور المزدوج الذي يحكم التاريخ الليبرالي والجمهوري، وبالتالي تبقى الأسس التي تقوم عليها مسألة المواطنة محاطة وغر مفهومة، وفي ضوء هذا التدافع بين المفاهيم والأسس يبقى السؤال مطروحا، هل تقوم الديمقراطية الليبرالية على مبدأ الفرد أم على مبدأ نكران الذات؟ هل فضائلها نسبية أم مطلقة عالمية؟ يبدو في كل محاولة للحسم أو الإجابة أن صورة الدفاع عن الصالح العام لم ولن يكون معزولا دوما عن التقلص والانحصار إلى حدود التلاقي مع النزعة الفردية والدفاع عنها.

من هنا فإن فكرة بناء قوة أمريكية كبرى بغية محاربة الشر بالعالم، تعتبر فكرة عملية ذات فائدة لذلك يرى ان الحرب هي الحل، حيث صرح "إرفنغ كريستول" عن سعادته بسبب

الشعبية العائلة التي حققها فيلم "رامبو" الأمريكي" فهو يرى أن نجاح هذا الفيلم مؤشر قوي على أن الناس ما زالت تبح الحرب، ومن السهل اجتذابهم نحو الحروب.¹

ففي أعقاب الحرب العراقية، تعرضت سمعة ستراوس للتشويه الذي وصف بأنه القوة الدافعة للحرب، المثقف النخبوي القابع وراء الكواليس والداعي على الوعظ والتبشير بسياسة القوة والخداع حيث تقول ماري ويكفيلد وهي مساعدة رئيس التحرير في احد المجالات: "لقد كان ستراوس أحد أبطال شعار الكذب النبيل"، حيث يقول ستراوس أنه على الساسة أن يحفظوا آرائهم لسببين هما: أولاً للحفاظ على مشاعر الناس، وثانياً لحماية النخبة من أي تمرد شعبي، كما أن قدرة الشتراوسيين على تسويق حجج سياسة محكمة مدعمة بالعقل.

2/- تعاليم شتراوس السياسية والانتقادات الموجهة لفكره السياسي ولأتباعه.

تعتبر تعاليم شتراوس السياسية محاولة لبعض الحياة من جديد في قرون ذلك التراث السقراطي القديم، في ظروف عصرنا الجديدة، حيث كان شتراوس مؤيداً للديمقراطية الليبرالية رغم أنه كانت بعيدة عن المذهب الجمهوري المدني في العصور القديمة غلا أنها تضل شكلاً من أشكاله، ومن ثم فإنها تحتاج على نسخة معدلة للمثال اليوناني للمواطن الفعال، كما أعجب شتراوس بالتسامح واحترام الحرية الشخصية اللذين هما الطابعان المميزان لليبرالية لذلك نظر شتراوس من منظوره على تاريخ الفلسفة السياسية على انه مكون حاسم للتربية الليبرالية التي فهمها مجهود للتفلسف عن طريق الاستماع إلى التخاطب بين العقول العظيمة حيث يرى انه يجب علينا في طموحاتنا لتطوير الليبرالية أن لا نفقد تقديرنا للإنسانية والحرية.

كما يؤكد شتراوس أن الجدل السياسي المسيطر هو الجدل بين الديمقراطية الليبرالية في الولايات المتحدة الأمريكية والماركسية المتمركزة في الاتحاد السوفياتي، لذلك فإن معرفة

¹ وليد نويهض، ليو شتراوس هل هو فيلسوف تيار المحافظين الجدد؟ جريدة الوسط، العدد 42، 2007، ص1، 2، 3.

شتراوس العميقة لكل التوترات الإنسانية هي التي جعلته يدعوا إلى الاعتدال في توقعاتنا السياسية أو الأخلاقية، وعليه عن تعاليمه السياسية هي في نهاية التحليل تعليم للتضحيات التي يجب أن نقوم بها لكي نتحرر عقولنا حيث يقول: "إننا لا نستطيع أن نكون فلاسفة في أننا نستطيع أن نحب الفلسفة" من خلال الاستمتاع إلى المحادثة بين الفلاسفة العظام أي دراسة الكتب، لأننا لا نستطيع أن نمارس فهمنا دون أن نفهم فقد يلزم فعل الفهم هذا فهم الفهم كماي قول شتراوس، وهذا الفهم يمكننا من أن نقبل كل الشرور التي تحدث لنا، والتي قد تؤلمنا وهذا ما يجعلنا ندرك الأساس الحقيقي لكرامة الإنسان، من ثم ندرك خيرية العالم موطن العقل البشري.¹

على الرغم من المجهودات التي قدمها شتراوس في حقل الدراسات السياسية غلا انه تعرض للعديد من الانتقادات هو وابتاعه من طرف مجموعة من المفكرين والدارسين من بينهم آن نورتون وشادية دروري وليندون لاروش وآخرون، حيث يرون انه طرح تعاليم سرية معادية للديمقراطية أو روج للكذب فيما يخص المسؤولين العالمين، وكانت هناك وجهات نظر مختلفة حول أفكار شتراوس ودوره السياسي، فالبعض يراه مجرد أستاذ جامعي تأثر به تلامذته ونسبوا إليه أشياء لم يقلها، والبعض الآخر يراه فيلسوفا في علم السياسة ومؤسس نظرية حديثة جمعت بين فلسفة الأنوار الديمقراطية الليبرالية الغربية وبين الفكر الاشتراكي الديمقراطي، هذا الجمع أنتج نظرية جديدة في عالم السياسة تقوم على فكرة العداء للشيوعية والنازية، لهذا اتهم شتراوس بأنه أسس لمنهج يعتمد نظام "العقد الاجتماعي العظيم" الذي يتناسب مع الرأسمالية المعاصرة في الولايات المتحدة، وفي عام 1999 كتبت شادية دروري أطروحة عن شتراوس كشفت من خلالها عن شبكة اتصالاته باليمين الأمريكي المتطرف واتهمته بأنه استغل موقعه

¹ ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، المرجع السابق، ص 639، 641، 649.

الأكاديمي في جامعة شيكاغو وقام بتدريس أشياء مختلفة لتلامذة مختلفين، غير أن هذا الرأي ينفية "ستيفن شميث" الذي يؤكد أن شتراوس لا علاقة بها بالسياسة ولا يهتم بهذا القطاع من جهة النشاط العلمي كما يؤكد انه مجرد باحث أكاديمي اشتغل على الفلسفة السياسية وقرأ تياراتها من جانب مختلف دون أن يخطط مسبقاً لتأسيس فلسفة جديدة في العلوم السياسية.

كما نجد الباحث "بول غوتفريد" يتهم شتراوس بأنه ضد اليمين، وأفكاره غير واضحة فهو خلط العداء للسوفييات في فترة "الحرب الباردة" بأفكار "ميشال ليند" و"ساند غوست" وأعمال "ليون تروتسكي" ومن مجموع هذه الأفكار شكل نظرية سياسية بعيدة عن منهج التفكير اليميني في الولايات المتحدة¹ أما بالنسبة لـ"آن نورتن" فهي توجه اتهامات ضمنية لبعض أتباع شتراوس وتصفهم بالانتهازية وأنهم ضحوا بالعلم من أجل المال، كما تنتقدهم لقباهم الرأي العام الأمريكي ضد العرب وتصويرهم للمسلمين والعرب على أنهم أعداء أمريكا، وهو ما يتضح في كتابات "دافيد فروم" وريتشارد بيل" وهما من المحافظين الجدد وتؤكد نورتن أن أتباع شتراوس ليسوا أتباع مخلصين لأستاذهم فقد حرفوا رسالته لتحقيق 5 أهدافهم الخاصة.²

كما يرى منتقدو المحافظين الجدد أن شتراوس هو منبع شرور هؤلاء المحافظين الجدد، وأنه كان مسكوناً بالشك لئن أبتباعه أن من شأن تفوقهم الفكري والثقافي أن يمنحهم حق إطلاق الأكاذيب على العامة من الناس، إلا أن "كينيث وانشتاين" يدحض وجهة النظر هذه عن شتراوس ويرى انه أكد بالفعل الفضيلة المدنية.³

كما نجد كذلك "فرانسيس فوكوياما" رغم انه من مؤسسي مدرسة المحافظين الجدد، إلا انه تراجع عنهم وأعاد النظر في أفكاره فقد جاء في كتابه بعنوان "أمريكا على مفترق الطرق،

¹ - وليد نويض، المرجع السابق، ص 1

² - علاء بيومي، المرجع السابق، ص 3

³ - غيرون ستلزر، المرجع السابق، ص 47.

الديمقراطية والقوة وميراث المحافظين الجدد" ليكشف ضعف السياسة الأمريكية، حيث انتقد فيه غزو العراق الذي استند على معلومات كاذبة تفيد امتلاك العراق أسلحة الدمار الشامل وأن المحافظين الجدد بالغوا حيال خطر التطرف الإسلامي، حيث يقول فوكو ياما: "من حركة المحافظين الجدد كرمز سياسي وكيان فكري، تطورت غلى شيء لا أستطيع بعد الآن تأييده".¹

كما يرى كل من "كاترين" و"مايكل زوكرت" من خلال كتابهما "الحقيقة حول ليو شتراوس"، الفلسفة السياسية والديمقراطية الأمريكية أن شتراوس لم ينل أي شهرة لدى الرأي العام إلا أنه عاد إلى الواجهة بعد 30 سنة من وفاته، على أساس أن المحافظين الجدد الممثلين بإدارة بوش قد استلهموا منه توجهاتهم على صعيد السياسة الخارجية، ويرى المؤلفان أنه لم يلق نجاحا جماهيريا كبيرا بسبب كون دراسته كلها مكرسة لدراسة أعمال وأفكار تاريخ أعلام الفلاسفة، وبالتالي لم يتحدث سوى نادرا باسمه الشخصي حيال المسائل بالحياة السياسية، وكذلك كانت المواضيع التي تطرق لها بعيدة عن القضايا الملحوسة للسياسة.

ينقل المؤلفان في هذا السياق عن المفكر الأمريكي "جيمس أتلاس" قوله: "إن عمل شتراوس يبدو بعيدا عن حرارة السياسة المعاصرة، وقد كان يجد نفسه أكثر في عالم أفلاطون وأرسطو أكثر مما هو في النقاشات الدائرة حول أصول التوتاليتارية"²

في الأخير يمكن القول أن هذه الانتقادات الموجهة لأفكار شتراوس وأتباعه رفعت من شأنه وجعلت فكاره تتضح، مما جعله يحتل مكانة مرموقة في الدراسات السياسية، وبالتالي

¹ فوكوياما، أصل المحافظين الجدد، ترجمة أنور المرتجي، مطبوعات كراسي، مقال 2006، ص 4.

² كاترين ومايكل زوكرت، الحقيقة حول ليو شتراوس، جريدة البيان، 2007، ص 2، 3.

يمكن التأكيد أن أفكاره كان لها تأثيرات مباشرة على أشخاص كان لهم دور في صنع القرار الأمريكي وما زالت على حد الآن سارية المفعول.

خاتمة

يحق لنا أن نتساءل من جهتين، من جهة كيف استفاد من قراءته التي لا تكاد تنتهي لأغلب التراث الفلسفي السياسي بدءًا بالتراث اليوناني وصولاً إلى الفكر الحديث، ومن جهة ثانية إلى أية درجة استطاع ليو شتراوس أن يحدد معالم النظام الديمقراطي الليبرالي المعاصر وأن يرصد طبيعته وأدواته عقيدة وممارسة؟

- يبدو واضحاً أن شتراوس من خلال هذه المحاولة الجريئة في نقده العقيدة الليبرالية وإظهار ملامح الأزمة التي أصابتها، وهي أزمة متعددة الجوانب والوجوه، قد فهم بدقة طبيعة تلك العقيدة وكيفية عملها وبالتالي تتبأ بتحولاتها ومآلاتها.

- فبالنظر إلى الخلفية الفكرية التي جاء منها هذا الفيلسوف - وهي خلفية متعددة المشارب والمصادر - فهو يهودي عانى من بدايات التمييز الذي مارسه النازيون في ألمانيا وهو عقلاني قد تشبع بأفكار أفلاطون وكان شاهداً على انتصاراته المتكررة على أرسطو في النزوع الواقعي، وهو متدين رفض جرأة سبينوزا ومن سار على نهجه، فالإلحاد أحد آفات العصر الحديث الذي دفع بالإنسانية إلى مستويات خطيرة من الرفض والعدمية، وهو ليبرالي أدرك أنوار الغرب فكراً وعيشاً فرفض التنازل عن قيمه ومبادئه وأهمها قيمة الحرية لمصلحة الطغيان كيفما كان شكله أو مصدره أو مبرره، فقط ينبغي على الحرية أن تلزم حدودها، كما خطها أفلاطون قبل مئات السنين هي الفضيلة.

- لقد حاولنا خلال أطوار البحث كلها أن نتتبع آثار خطى شتراوس في قراءته للتراث الفلسفي، فوجدناه يصعد وينزل، فكثيراً ما يغيب لديه العرض العلمي المطرد، وتغيب النسقية، وذلك مردود - ربما - إلى الروح الأفلاطونية التي سكنته، وهو المبرر ذاته الذي نجده لأنفسنا في كون أجزاء البحث كثيراً ما تغيب عنها النسقية وذلك من أجل بلوغ الهدف الذي أرادته شتراوس في بيان مسألة من المسائل، فهو يتحدث عن العقل ثم عن الحرية، ثم

الفضيلة، فيربط هذا كله بالدفاع عن مسألة رفض الطغيان، ولكن سرعان ما نجده يشرع للطاعة طغيانهم دون أن يقدم مبررا لذلك إلا المبررات التي يمكن للطاغية نفسه أن يسوقها، كالحفاظ على هيبة الدولة وعدم انحلال الملك، فيجد عندئذ لدى هوبز أو ميكيافيللي مؤنسا وداعما.

- مع ذلك فقد حاول - وربما استطاع - أن يكشف لنا عن أغلب المناطق عتمة في النظام الليبرالي، وكيف أن مبررات منظريه الأوائل والمتأخرين ليست بالضرورة مقبولة أو واقعية، ولكنها فقط تحكمية، غرضها تغليب هذه النزعة أو العقيدة على غيرها من التيارات الفكرية والسياسية، ولذلك وجد الليبراليون في مسألة الدين مبررا سهلا لتسويقه إلى العامة وإقناعهم به، في حين تحتفظ النخبة لنفسها بامتلاك الحقيقة، هذا ما نجده عنده فيما يسميه بالفلسفة الباطنية، وكيف أن هذه الطريقة في الإخفاء كانت ولا تزال موجودة من أجل تمرير الأفكار الأكثر جرأة والأكثر ثورية.

- ثم إنه أجاب عن مسألة الفضيلة التي لا بد أن ترتبط بالليبرالية، وأنكر الإلحاد والكفر باسم الحرية، فوجد في الفارابي وموسى بن ميمون خير من يمثل هذه الدعوى ويدافع عنها، ومنه أثار أيضا مسألة النسبية والمطلقية في قيمنا الخلقية وانتهى إلى أن القيمة الأخلاقية المطلقة تدفع بالإنسانية إلى إدراك مثلها العليا وتبعدها عن شبح الخصوصيات والعدمية، ومن جانب آخر تكرر هذه القيم والمثل مبدأ العمل المشترك أو الروح الجماعية، فلطالما تم التسويق للمذهب الليبرالي على أنه يمجّد الحرية ويقّدر الفرد ويمنحه كل الفرص للإبداع والابتكار وإظهار ملكاته وقدراته ضمن الوسط الاجتماعي والطبيعي الذي يحيا فيه - نعم - ولكن لا بد أن نتعامل مع المبادرات الفردية على أنها روافد تصب في وادي النهر، كأنها تفرعات لا بد أن تلتقي عند نقطة واحدة، حتى لا يذهب الجهد الفردي سدى لا بد وأن يلتحم بمجهود أفراد آخرين لديهم أيضا مواصفات القدرة على الإبداع.

- لقد لاحظنا كذلك كيف أن شتراوس تمكن بمنتهى البراعة العلمية والفلسفية أن يقرأ كل التراث الفلسفي السياسي تقريبا، دون أن يمر على أية مرحلة من التاريخ دون أن يوليها حقها من التحليل والاستنتاج والنقد. وهذه القدرة في الحقيقة خصوصية، لأنه قل ما نجد من الباحثين في الحقل الفلسفي من قام بهذا مسح تاريخي لتراث هائل من الأفكار والطروحات!، وخلال ذلك كله اعتمد وبشكل مقصود - وهذا أمر يمكن التحقق منه - فلسفة باطنية حيث لا يبدي تبنيه لأفكار بعض الفلاسفة مثل ابن ميمون وابن رشد، وبواعثه في ذلك أو مبرراته مقبولة إلى حد ما، حيث كان خطر النازية بالنسبة إلى شتراوس الشاب يترصد كل الأقلام الحرة، وفي أمريكا لم يكن النظام يقبل بأن يشار إلى الولايات المتحدة بأنها خصم الديمقراطية، أي الديمقراطية بالمعنى الكامل، بل النخبة هي من يحكم من خلف ستار المال والمعلومة، وبذلك استطاع تسويق أفكاره وكأنها أفكار غيره.

- يمكن أن ننهي إذن - مع شتراوس - إلى نتيجة مؤداها أن نظام الحكم الليبرالي لا يقوض الخير العام والمصلحة المشتركة وأنه حتى يتسنى له ذلك لا بد أن يسترشد في أفكاره وفي ممارسته بالعقل النير، والإرادة الحرة القادرة على التنفيذ، والأخلاق الفاضلة التي لا تتفصل عن مبادئ وتعاليم السماء، وإن كل شيء يدل على أن الليبرالية إن هي سارت وفقا لهذه الوصفة فستكون بلا شك أفضل نظام سياسي وأخلاقي يمكن وأمكن للإنسان أن يهتدي إليه يوما.

- ومن جانبنا قدمنا هذا العمل، عبر جهد معتبر في تتبع مسار الفكر الذي أراد شتراوس السير عليه، لعل العملية تنتهي بالاستحواذ على نتائج تخدم البحث الفلسفي، ولعلها تكون أيضا - تلك النتائج - مقدمة يجعل منها غيرنا نقطة ارتكاز من أجل إثارة استقهامات لاستنطاق مسائل أو معضلات فلسفية لاحقة في السياسة والدين والأخلاق.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر باللغة العربية:

- 1- ليو شتراوس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، المجلس العالمي للثقافة، القاهرة، 2005.
- 2- ليو شتراوس: الاضطهاد وفن الكتابة، ترجمة: مهند نجار، مراجعة: ريوف خالد، 2016.
- 3- ليو شتراوس: موجات الحداثة الثلاث، ترجمة: مشروحي الذهبي، مجلة الجابري، العدد الثاني، 2015.

قائمة المراجع باللغة العربية:

- 1- أحمد داوود أوغلو: الفلسفة السياسية، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، تقديم محمد عمارة، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006.
- 2- أرسطو طاليس: السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دون طبعة، منشورات الفاخرية، الرياض، 1995.
- 3- أرسطو طاليس: عالم الأخلاق النيقوماخية، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الجزء الأول، دون طبعة، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1994.
- 4- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكرياء، دون طبعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
- 5- أفلاطون: القوانين، ترجمة: محمد حسن ظاظا، دون طبعة، مطبعة الهيئة المصرية، القاهرة، 1975.

- 6- إيون ستلزر وآخرون: المحافظون الجدد، ترجمة: فاضل جتكر، دون طبعة، مكتبة العبيكان، الرياض، 2004.
- 7- جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ترجمة: ناجي الدراوشة، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2010.
- 8- جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة: جلال الدين العروسي، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، 1971.
- 9- دي كريسبني، أنطوني مينوج، كينث: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة نصار عبد الله، دون طبعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988.
- 10- رالف بارتون بيرري: إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي، مؤسسة المعارف، بيروت.
- 11- رسالة الرسول بولس إلى أهل غلاطة، الإصحاح 3 - 28، العهد الجديد، نشر وتوزيع دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3.
- 12- سلمى بوغازي: الفلسفة اليهودية، الطبعة الأولى، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع عمان، الأردن، 2016.
- 13- عبد المحيد عمراني: محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، منشورات جامعة باتنة، الجزائر، 1999.
- 14- عز الدين الخطابي: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009.
- 15- العهد الجديد، سفر التكوين.

- 16- كامل حمود: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دون طبعة، دار الفكر اللبناني، دون سنة.
- 17- ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، مراجعة: جورج أبي صالح، بيروت، لبنان.
- 18- ماكس هوركهايمر: بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006.
- 19- مايكل ألين غليسي: الجذور اللاهوتية للحدث، ترجمة: فيصل الفرهود، دون طبعة، 2017.
- 20- محمد بوجنال: الفلسفة السياسية للحدث وما بعد الحدث، دون طبعة، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2010.
- 21- محمد جلال عناية: الفكر السياسي في أميركا، الطبعة الأولى، 2004.
- 22- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، دون طبعة، دار المعرفة الجامعية، ليروت، 1990.
- 23- محمد فتح الله الخطيب: مبادئ العلوم السياسية تطور الفكر السياسي، دون طبعة، دار الفكر العربي، بيروت، 1998.
- 24- مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1966.
- 25- منى فياض: أليكسي دوتوكفيل والديمقراطية في أميركا، معهد الدراسات الاستراتيجية، الطبعة الأولى، العراق، 2007.
- 26- موسى يوسف الغول: تأثير العامل الديني في السياسة الخارجية لإدارة الرئيس جورج دبليو بوش تجاه منطقة الشرق الأوسط، كلية الدراسات العليا، 2011.

- 27- نور الدين حاروش: تاريخ الفكر السياسي، الطبعة الثانية، دار الأمة للطباعة النشر، الجزائر، 2009.
- 28- نيقولا ميكيافيلي: الأمير، سلسلة وحي القلم، دار كلانتيقيت للنشر، بجاية، الجزائر، 2016.
- 29- نيقولا ميكيافيلي: تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، ترجمة: خيرى حماد، الطبعة الرابعة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 2002.
- 30- هشام محمود الأقداحي: الفلسفة السياسية المعاصرة، دون طبعة، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 2010.

قائمة المعاجم:

- 1- عبد الستار الراوي: معجم العقل السياسي الأمريكي المعاصر، دون طبعة، دار الدراسات العلمية، السعودية، دون سنة.
- 2- فرانسوا شاتليه، إيفلين بيزيه، أوليفيه دو هاميل: معجم المؤلفات السياسية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، دون طبعة، دون سنة.

قائمة المجلات:

- 1- أشرف حسن منصور: أثر الفارابي وابن رشد في صياغة موسى بن ميمون للأصول الثلاثة عشر للديانة اليهودية، مجلة ألباب، العدد 6، ن، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات، 2015.
- 2- جهاد فاضل: ابن ميمون فيلسوف ازدهر في ظل الإسلام، جريدة الراية، 2017.

- 3- علاء بيومي: شتراوس ملهم الإمبراطورين الجدد، العدد 13743، جريدة الرياض، 2006م.
- 4- عماد فوزي شعبي: ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مج 3، العدد 1 + 2، مجلة جامعة دمشق، 2014م.
- 5- وليد نويهض: ليو شتراوس، هل هو فيلسوف المحافظين الجدد؟ جريدة الوسط، العدد 1642، 2007.

قائمة المقالات:

- 1- عبد الرحمان خلفه: نظرية المقاصد عند موسى بن ميمون، مقال، كلية الشريعة والاقتصاد بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة.
- 2- عبد الله السيد ولد أباه: اضطراب المفاهيم في الفلسفة الحديثة، جدل الحداثة لدى ليو شتراوس، موقع مجلة التسامح.
- 3- عماد الدين الجبوري: المحافظون الجدد وفلسفة القوة، مركز دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية، 2008م، مركز الكاشف للمتابعة والدراسات الاستراتيجية، 2010.
- 4- عمرو عبد العاطي: أي مستقبل للمحافظين الجدد في أمريكا؟، موقع تقرير واشنطن، مركز الكاشف للمتابعة والدراسة الاستراتيجية، 2010.
- 5- فرانسيس فوكو ياما: أصل المحافظين الجدد، ترجمة: أنور المرتجى، مطبوعات كراسي، 2006.
- 6- كاترين ومايكل زوكرت: الحقيقة حول شتراوس، جريدة البيان، 2008.

- 7 ليلي نيقولا الرحباني: المحافظون الجدد من هم؟ وإلى أين؟، موقع أنباء، 2006، مركز الكاشف للمتابعة الدراسات الاستراتيجية، 2010.
- 8 محمد حلمي عبد الوهاب: موسى بن ميمون حلقة وصل في تاريخ الفلسفة السياسية، مجلة الحياة، 2016.
- 9 محمد رتيبي: الفلسفة السياسية المعاصرة من خلال نموذج ليو شتراوس.

المصادر باللغة الأجنبية:

- 1- Leo Strauss. De la tyrannie. Traduit de l'anglais par Helene Kern. Précédé de Hiéron de Xénophon et suivi de tyrannie et sagesse. Par Alexandre Kojève. Edition Gallimard. 1954. Pour la traduction française. Impression à saint-Amand (cher). 8 Février 1983.
- 2- Leo Strauss. Droit naturel et histoire. Traduit de l'anglais par Monique Nathan et Eric de Dampierre. Flammarion. 1986. Paris. France.
- 3- Leo Strauss. E. Voeglin. Correspondances 1934 – 1964. Foi et philosophie politique. Edité par P. Emberley et B. Cooper. Traduit de l'américain par Sylvie Coustine –Denamy. Librairie philosophique. J. Vrin. 6 place de la Sorbonne. Ve. 2004. Paris.

- 4- Leo Strauss. Joseph Cropsey. Histoire de la philosophie politique. Traduit de l'américain par. Olivier Sedeyn. Presse universitaire de France. 1994. 108 boulevard Saint Germain. 75006. Paris. France.
- 5- Leo Strauss. La cité et l'homme. Traduit et présenté par Olivier Berrichon-Seyeden. Paris. Presses Pocket. 1987. Réédition. Presses Pocket. 1991.
- 6- Leo Strauss. La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des lumières. (1933 – 1937). Traduit de l'allemand et présenté par Corine Peluchons. Presses universitaires de France. 6 avenue Reille. 75014. Paris. 2005.
- 7- Leo Strauss. La philosophie politique de Hobbes. Traduit par André Engrène et Marc B de Launay. Centre française du copyright. 6 bis. Rue du Gabriel Laumin. 75000. Paris. Edition Berlin. 1991.
- 8- Leo Strauss. La renaissance du rationalisme politique classique. Conférences et essais réunis et présentés par Thomas L. Pangle. Traduction de l'anglais et postface de Pierre Guglielmina. Mrf. Edition Gallimard. Composition et impression à Saint Amand (cher). Le 10 Septembre 1993. Paris. France.

- 9- Leo Strauss. Persécution et l'art d'écrire. Traduit et présenté par Olivier Sedeyn. Edition de l'éclat. Paris -Tel Aviv. Pour la traduction française. Paris. 2003.
- 10- Leo Strauss. Qu'est ce que la philosophie politique?. Traduit de l'anglais par Olivier Sedeyn. Presse universitaire de France. 1^{re} édition. 1992 février. 108 B rd Saint Germain. 75006. Paris.
- 11- Leo Strauss. Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon. Traduit de l'anglais par Olivier Sedeyn. Edition Allia. 16 rue Charlemagne. Paris 4ème. 2004. Paris. France.

المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Kant, Emmanuel, vers la paix perpétuelle, trad, J, F poirier et F. Proust, paris, GFF Lammarion, 1991.
- 2- Montesquieu, "Avertissement de l'auteur" de l'esprit des lois, éd. V Goldschmidt, vol. 1, Paris, GF Flammasion, 1979.

فهرس الموضوعات

أ.....	مقدمة
- 6 -	مدخل
- 12 -	الفصل الأول: تاريخ الفلسفة السياسية عند ليو شتراوس
- 13 -	I- الفلسفة السياسية القديمة:
- 13 -	1- أفلاطون:
- 17 -	2- أرسطو:
- 23 -	II- الفلسفة السياسية الوسطية:
- 23 -	1- الفلسفة السياسية الإسلامية "الفارابي 780 - 950م"
- 28 -	2- الفلسفة السياسية اليهودية "موسى بن ميمون 1135 - 1204م"
- 36 -	III- الفلسفة السياسية الحديثة:
- 36 -	1- نيكولا ميكافيلي (1469 - 1527م).
- 42 -	2- توماس هوبز:
- 50 -	الفصل الثاني: طبيعة نظام الحكم الليبرالي.
- 51 -	I- شتراوس، الأسس والخلفية الفكرية.
- 51 -	1- الأسس النظرية للقيم الغربية:
- 53 -	2- شتراوس: الخلفية الفكرية.
- 63 -	II- الأصول المرجعية للباطنية الفلسفية.
- 68 -	III- نقد الحداثة.
- 73 -	IV- هل الديمقراطية الليبرالية دولة دينية أو / في العلاقة بين الفلسفة والدين.

- 97 --V/ أزمة القانون الطبيعي في العصر الحديث
- 123 -الفصل الثالث: أدوات نظام الحكم الليبرالي
- 124 --I/ الاجتماع السياسي مبرراته وغاياته
- 128 --1/ هل للإنسان طبيعة مؤسسة على العقل؟ أو هل الطبيعة الإنسانية طبيعة عاقلة؟
- 130 --II/ هل يكون القانون الطبيعي أصلا في تشريع الأحكام؟
- 139 --III/ المخاوف الأخلاقية والبحث عن الخير
- 141 --1/ أضواء الغرب وظلاله:
- 146 --IV/ المصلحة الأخلاقية وإمكانية تعميم المنفعة:
- 151 --V/ الليبرالية مصلحة فردية أم قيم جماعية:
- 171 --VI/ المحافظون الجدد نشأتهم وجذورهم:
- 179 --1/ ظاهرة المحافظين الجدد وأثر الفكر السياسي الشتراوسي عليهم:
- 193 --2/ تعاليم شتراوس السياسية والانتقادات الموجهة لفكره السياسي ولأتباعه.
- 198 -خاتمة.
- 202 -قائمة المصادر والمراجع
- 211 -فهرس الموضوعات