مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد11/ العـدد: 01 (2023)، ص: 962-974

الفلسفة السياسية والدين قراءة في الطرح الشتراوسي بين النزعة الكلاسيكية والرؤية التاريخية.

Political Philosophy and Religion: Reading Straussian Discourse between Classicism and Historical Vision.

ط. د/ بوحسون يمينة أ. د/ أنور حمادة
[1] كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة وهران 02 (الجزائر)،
sanamphilo@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/01/04 تاريخ القبول: 2023/02/13 تاريخ النشر: 2023/03/05

ملخص:

لقد أصبحت الأحداث في العالم تندفع بسرعة مخيفة فالمنازعات والحروب والإشاعات، والنبوءات قد صارت اليوم حقيقة لا مفر منها، حيث لم يعد الدين مسيحيا أو إسلاميا أو يهوديا، كافيا وحده لإيقاف طغيان عودة الظاهرة الدينية إلى الواجهة الدولية، حيث استطاعت أن تصنع بمؤسساتها وبرامجها نظاما شموليا في أغراضه، و أنشطته، وعلاقاته وتمزج الدين بالتعليم وبالخدمات الاجتماعية وبالطب وبالسياسة وبالفن والحرب والسلم و لا يفلت من شباكها شيء يتعلق بالحياة اليومية للإنسان .

يكتسي الحديث عن موضوع (الدين) أهمية بالغة، و يصبح الموضوع مثيرا للجدل إذا ما قُرِن بالسياسة. حيث بدأ شتراوس رحلته الفكرية من الليبرالية الديمقراطية، لاعتباره محورًا أساسيا في بحثنا، وذلك من أجل الوصول إلي تناول أو معالجة الحداثة السياسية وأزمتها كمشكلة فلسفية سياسية في الفلسفة الغربية المعاصرة.

كلمات مفتاحية: " الدين ، السياسة، الحداثة ، ما بعد الحداثة ، العلّمانية"

Abstract:

Conflicts, wars, rumors and prophecies have become an inescapable reality today. Religion is no longer Christian, Islamic or Jewish, enough alone to stop the tyranny of the return of religion to the international scene. Speaking of religion is very important, and it becomes controversial when it comes to politics. Strauss began his intellectual journey from democratic liberalism, to be seen as a central focus of our research, in order to reach or address political modernity and its crisis as a political philosophical problem in contemporary Western philosophy.

Keywords: "Religion, politics, modernity, postmodernism, secularism"

***المؤلف المرسل: ط. د/ بوحسون يمينة.**

1. مقدمة

لقد أصبحت الأحداث في العالم تندفع بسرعة مخيفة، فالمنازعات والحروب والإشاعات، والنبوءات قد صارت اليوم حقيقة لا مفر منها .حيث لم يعد الدين مسيحيا أو إسلاميا أو يهوديا، كافيا وحده لإيقاف طغيان عودة الظاهرة الدينية إلى الواجهة الدولية، حيث استطاعت أن تصنع بمؤسساتها وبرامجها نظاما شموليا في أغراضه، و أنشطته، وعلاقاته وتمزج الدين بالتعليم وبالخدمات الاجتماعية وبالطب وبالسياسة وبالفن والحرب والسلم و لا يفلت من شباكها شيء يتعلق بالحياة اليومية للإنسان ،حيث أصبحت هذه الظاهرة تجسد أفكارها في مؤسسات ومنظمات وجماعات وتحالفات متعددة نتج عنها تيار جماهيري واسع ومؤسسات متعددة الأغراض، وإمكانات مالية ضخمة، ونفوذ سياسي ليس من السهل مقاومته.وقد بدا ذلك بوضوح في قدرتها على تعبئة عدة ملايين للانخراط في العملية السياسية الانتخابية وتكمن مخاطر هذه الاتجاهات فيما يجري حاليا من تنافس محموم بين التيارات الدينية الغربية للسيطرة على القرار السياسي من جهة، وتوجيه الرأي العام الشعبي من جهة ثانية مع تقاسم النفوذ الدولي وتوزيع الخريطة الدينية

في القارات الخمس، وبالتالي التأثير على البيئة الدولية عن طريق صناع القرارات السياسية الخارجية وبذلك فالدوافع والقيم والعقلانية والشعور بالمسؤولية، والانتصار والولاء، والعقيدة، والعوامل الإيديولوجية والحزبية. كلها عوامل لها دورها في تحديد الموقف السياسي للشخص صانع القرار، وبالتالي التأثير على مجرى العلاقات الدولية، وارتباطا بالبيئة التي سوف ينفد فيه القرار السياسي، خلص مجموعة من الخبراء إلى بروز عدد من المؤسسات الدينية في محاولة منها لتأطير سلوك الفاعلين الدوليين، وبالتالي توجيه السياسة الخارجية، وإعادة صياغتها وفق المعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية. وكما توضح الأحداث الراهنة ، فالإنسان بالأساس كائن متدين بالدرجة الأولى، وأن التدين فطرة متجذرة في الكيان البشري. وأن الظاهرة الدينية تسجل يوما بعد يوم عودتها.

ولطالما كانت الطبيعة عند القدامى تحمل معاني ودلالات بالنسبة للإنسان حيث أنها انسجام وتناغم وترابط، وكان الإنسان يسعى إلى محاكاة الطبيعة في حياته، في نظامه الاجتماعي والسياسي .

تشكل العلاقة بين الدين والسياسة قضية مهمة في الفلسفة السياسية، على الرغم من اتفاق الآراء بين المنظرين السياسيين على حق حرية الرأي، وعلى الحاجة إلى نوع من الفصل بين الدولة والمؤسسة الدينية، ومنه هيمنة إحداهما على الأخرى.

لقد بدأ شتراوس رحلته الفكرية من الليبرالية الديمقراطية وذلك من أجل الوصول إلي تناول أو معالجة الحداثة السياسية وأزمتها كمشكلة فلسفية، وانتهي به المطاف للوصول إلي الفلسفة السياسية الأفلاطونية، وانطلاقا منها استطاع تشخيص أزمة الحداثة السياسية باعتبارها نسيان لهذه الفلسفة ولكل ما ترمز إليه فلسفيا وسياسيا، إنها هي السبيل أمامنا للخروج من الأزمة التي نعيش فيها عبر إعادة تعلم طرح السؤال السقراطي: كيف يجب أن يعيش الإنسان حياته؟، و هو سؤال فلسفي

وسياسي في نفس الوقت، سؤال علي أساسه خاضت الفلسفة في رحلتها العلمانية صراع الوجود كفلسفة سياسية.

الإشكالية:

هل القطيعة مع المدارس الكلاسيكية اعتبره ليو شتراوس رؤية صحيحة لمستقبل السياسة والدين معا؟

1. الحداثة من المنظور الشتراوسي:

انشغلَ ليو شتراوس بالفلسفة السياسية ما قبل الحديثة، من اليونان مروراً بالفرابي وابن ميمون حتى العصر الحديث، وفي حفرِه للفلسفة السياسيّة القديمة تدبّرَ المُشكل السياسي ما قبل الحديث المتعلّق بمفهوم الفضيلة وما ينبغي أن يكون عليه الوجود الإنساني في شكلِه السياسي. ولذلك لا يفتأ يردّد أن الأزمة المعضِلة للحداثة هي أزمة الفلسفة السياسيّة؛ لكن "الفلسفة السياسية" ليست في نظرِهِ مبحثاً أكاديميًّا كما يعتقد البعض، لأنّ معظم فلاسفة السياسة العظام لم يكونوا أكاديميين" (ليو شتراوس: موجات الحداثة الثلاث ص 61.62) ، فالفلسفة السياسيّة هي التي تُعطي المعيار لأحكام القيمة تقليديًّا، بيد أنّها قد اقتصرت حداثيًّا على الأحكام الواقعيّة مما جعلها تفقد حسّها المعياري.

ولهذا فإنّ الأزمة الحديثة في عمقها، " تكمن في واقع كون الإنسان الغربي الحدث لم يعد فهم ما يريد، ولم يعد يعتقدُ أنّ بإمكانهِ أن يعرفَ ما هو خيرٌ وما هو شرّ، وما هو صحيح وما هو خطأ"(ليو شتراوس: موجات الحداثة الثلاث، ص 62) أي إنّ أحكام القيمة لم تعد في مقدور الإنسان الغربي وأصبح الحكم الواقعي فقط ما يستطيعُه وهذا، من منظور شتراوس، هو في جوهره أزمة

الفلسفة السياسيّة الحديثة وليس مجرّد مشكل صغير شأنه شأن الأزمات الأخرى.

إنّ العقلنة الحداثيّة لم تكن تقتصر فقط على الأبعاد غير السياسيّة من الاجتماع الإنساني، بل إنّها كانت تشمل العمليّة السياسيّة بالأساس وفي بنائها العام. فحسب ليو شتراوس إن منشأ الحداثة ومأزقها وانتهائها سياسيّ بالأساس وليس معرفيًّا حصراً. إن العالم ما قبل الحديث كان يواجه إشكالاً في الغرب يتعلّق بالمأزق اللاهوتي السياسي وكيفية إدارة المجتمع وتحقيق سياسات أكثر صمودا بتحقيق الرفاه والتقدّم. إن الحداثة السياسيّة هي التحقيق المتأخّر لأمنيّة أفلاطون الأوّل حول تحقيق مملكة الربّ في الأرض. إذن المشكل السياسي الحديث يتعلّق بالأساس ويتمحور حول كيفيّة تحقيق هذه المملكة. و يبدو أن السياسة ما قبل الحديثة مع الكنيسة لم تكن سياسة بقدر ما كانت لاهوتاً قد استنفذ ليحلّ في شخص البابا الذي يجعل من القرار السياسي قراراً لاهوتيًّا.

حيث أن شتراوس يرى أن الحداثة هي علمنة الإيمان الديني الثوراتي تحديدا فلا يمكن أن نغفل أن شتراوس كان يهودي الأصل والمنشأ، ما جعله يرى أنه لابد من الإبقاء على القيم والأفكار الدينية بشرط تفريغها من كل محتوى إيماني، وحصرها في الطابع الدنيوي خالص أي نقل جهة الإيمان من الآخرة إلى الدنيا مشيرا إلى ذلك بقوله:" لن يعود المبتغى هو الحياة في الجنة وإنما هو تحقيق الجنة في هذه الحياة الدنيا بطرق بشرية محضة"(Léo . Strauss. (the tree waves of modernity p82.

رغم أن هذه المقاربة ليست كافية حسب شتراوس، لأنه لم يتم تحديد بعد أي قيم دينية تمت علّمنتها لأنها لا تتميز بالدقة والوضوح كما أنها لا تحدد لنا معنى العلّمانية إيجابيا، فهي تحدد فقط الجانب السلّبي لاعتبارها مجرد اختفاء للإيمان الديني.

" فمشروع الحداثة حسب ليو شتراوس ما هو إلا مشروع وضعي ففكرة القيم المعلّمنة قد تكون ضرورية، كما لا يمكننا الوقوف على حقيقة هذا المشروع نفسه أولا إلا إذا أردنا أن نفهم الحداثة في وجهها الصحيح" (Strauss: p83) ، فشتراوس يرى أن الحداثة تتميز بهذا الكم الهائل من التنوع والتغيرات المتواترة في مسارها، " وأيضا إن إتباع التحقيق التاريخي من أجل فهم الحداثة لابد لنا أن نعتبر الحداثة تبدأ من لحظة تاريخية بحيث يكون ما قبلها لا ينتمي للزمن الحديث، وكل ما بعدها زمنا حديثا وهذا ليس لصالحنا لأنه لا يمكن ببساطة أن يتواجد في الزمن الحديث مفكرون غير حداثيين"(léo Strauss: p83)، إن هذا التأزم في إشكالية الحداثة وحقيقتها جعل من شتراوس يفكر في حلول جذرية هي بمثابة الخط الفاصل بين الحداثة وما قبلها خاصة وأنه رأى أنه يستحيل علينا التمسك واللجوء إلى برنامج منفرد على أنه هو الحداثة.

إذن ما هي حلول شتراوس للخروج من هذا التضارب ؟ أو للخروج من هذه الأزمة؟.

إن شتراوس يعتمد على الفلسفة السياسية والعمليات التي أجريت عليها من أجل التغيير خاصة الكلاسيكية منها لأن غاية الفلسفة السياسية حسبه، هي تحديد نظام اجتماعي وتحديد الصواب والخطأ وإعادة بناء القيم التي ينبغي لها ولابد أن تسود المجتمع بأكمله فشتراوس يرى أن هذا التصور قم تم الاستغناء

عنه، وحتى استبعاده في الزمن الحديث نظرا للتقدم الذي شهدته المعرفة العلّمية على حساب المعارف الأخرى لارتباطها الوثيق بالوقائع العلّمية. بينما الفلسفة السياسية بقيت حبيسة الأحكام العقلية لا غير، وهذا ما جعلها مغيبة في الزمن الحديث.

كما أن شتراوس يرى أن الفلسفة السياسية في استبعادها وأن كل معرفة نظرية بطريقة أو بأخرى تتضمن البداهة على مبادئ قيمية معينة "لاعتبار أن مبادئ التقييم ليست ثابتة وإنما متغيرة تاريخيا وتختلف من عصر لأخر، ما يجعل الإجابة على الصواب والخطأ أمرا مستحيلا لأنه لا يمكننا تحديد نظام سياسي واحد صالح لكل الأزمنة "(léo Strauss: p82) ، إذن إن شتراوس يرى أن أزمة الحداثة الحقيقية تكمن في التخلي عن الفلسفة السياسية إذ يرى أنها أكبر من أن تكون مجرد بحث أكاديمي يقدم إلى الجامعات، وإنما هي كل ما يتعلق بحياة الأفراد في كل المجتمعات كما أشار في كتاباته " أن معظم الفلاسفة المنظرين والمؤسسين للفلسفة السياسية لم تكن لهم علاقة قط بالجامعات" (léo Strauss: p83) ، فشتراوس يرى أن الحكم على الفلسفة السياسية الحديثة بالفشل أو النجاح لا معنى له في غياب مقياس يستند إليه في اتخاذ هذا الموقف أو ذاك، أو تبني هذا الرأي وطرح الآخر. ولعل محاكمة تاريخ الفلسفة السياسية على ضوء الغايات التي رسمتها لنفسها هو خير مقياس نتوسل به لمعرفة ما إن كانت الفلسفة السياسية أصابت أهدافها أم أخطأتها.

إن تاريخ الانتكاس السياسي ومساره كما دونه شتراوس، راجع إلى النقاط التالية:

. قطع الصلة مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية أدى إلى قطع الصلة مع "المَثَل"، أي مع المقدس، سواء أكان هذا المثل "طبيعة" أم "دنيا".

. هذه القطيعة لم تكن دون نتائج، ومن أولى نتائجها وأخطرها، فراغ على مستوى القيم وغياب المحفزات الخلقية الضرورية لكل فعل بشري، وعيا منها بضرورة النموذج للحياة البشرية، اصطنعت الحداثة السياسية أخلاقا أرضية اعتقادا منها أن معرفة الواجب لا تستلزم "الدين" أو "الطبيعة" بالضرورة.

. الشيء الذي اضطر الحداثة السياسية إلى إنكار أن يكون لهذه القيم وجود موضوعي، أو أن تكون معبرة عن حقيقة ما. وهكذا صيغت القوانين الوضعية بمعزل عن قانون الطبيعة والحق الطبيعي. و"لذلك لم يتمكن القانون الوضعي من الرقي إلى منزلة الحق، كما لم يجسد العدل بالضرورة، وهذا ما يفسر تعرضه للخرق والتجاوز باستمرار" (Léo Strauss: Droit naturel et histoire. P40)، إن الفلسفة السياسية الحديثة نجحت في عملية الهدم، ولكنها أخفقت في البناء. وهنا مأزق الحداثة.

2. جدلية العلاقة بين الفلسفة والدين عند ليو شتراوس (رؤية تاريخية):

إن الدين يعتبر مجموعة من الغايات والأهداف الإنسانية والأخلاقية يجب أن يتربى الإنسان على ما يؤدي إليها من قول وعمل وفعل، فالعدل الذي طالما اعتبر هو أساسا للملك وغاية لنا في إتباع ما يوصل إليه ويحققه وليس من حق أحد أن يفرض وجهة نظره وطريقه الخاص الذي يراه مناسبا لبلوغ هذه الغاية، فالعدالة تبقى دائما هي الهدف الأسمى، فمن خلال ما اتجه إليه العلّمانيين خاصة فيما يخص فصل الدين عن السياسية وأيضا بين توظيف الدين

لأهداف سياسية، إلى ضرورة التمييز بين الديني والسياسي لاعتبار أن الأول له ثباته وضوابطه وقدسيته وهيمنته والثاني يتحرك في دائرة الاجتهاد البشري ضمن موازنات القوى القائمة في المجتمعات.

وهذا ما دعا إليه معظم الفلاسفة المعاصرين أي قبول هذه التعددية وفي خضم هذا التلاحم ينشأ التضامن بين السياسة والدين والفلسفة بغية الحصول على نموذج الديمقراطية التشاورية الكونية. حيث تشكل العلاقة بين الدين والسياسة قضية مهمة في الفلسفة السياسية، على الرغم من اتفاق الآراء بين المنظرين السياسيين على حق حرية الرأي، و الحاجة إلى نوع من الفصل بين الدولة والمؤسسة الدينية، ومنه هيمنة إحداهما على الأخرى.

عند الحديث عن هذه الجدلية لابد لنا من الإشارة إلى مكيافيللي انطلاقا من مبدئه الأساسي "الغاية تبرر الوسيلة"، ليجعل من الدين أداة فعالة بالنسبة للأمير، فعلى هذا الأخير أن يتظاهر باحترام تعاليم الدين حتى في الأوقات التي يقوم فيها بتصرفات تخرق هذه التعاليم، وذلك لما يلعبه الدين من دور في الحفاظ على السلم الاجتماعي والأمن والاستقرار الاجتماعي ، كما انتقد مكيافيللي الكنيسة واعتبرها مسؤولة عن ضعف بلده ولم تكن عاملا موحدا، كما انتقد المسيحية المعاصرة له واعتبرها عامل ضعف أيضا.

وأن السياسة أداة غير أخلاقية ومن هنا لم ير ما يضير من وضع الدين تحت سيطرة الدولة مادامت الغاية في رأيه تبرر دائما الوسيلة، فالدين في منظور مكيافيللي مؤسسة تديرها الدولة و على الحكام استغلال الدين حسب الطرق المتاحة مادام باق تحت سيطرة الدولة.يرى أن الدين يسعى إلى الحفاظ على

الاستقرار الاجتماعي من خلال مساندته لفكرة إطاعة الحاكم واستئصال فكرة الاستقلال.

لقد حدثت القطيعة بين السياسة والدين، وحتى الأخلاق، على يد مكيافيللي، وهو على كل حال "يقول في كتابه "الأمير" أنه يسلك طريقا لم يسبق إليه". يقول شتراوس: "لا بد من الرجوع إلى أصل الفلسفة السياسية الحديثة، يعني إلى مكيافيللي، لمعرفة كيف أُلغيت الحدود (Léo Strauss: De la tyrannie. p43). "فالأمير" لم يميز بين "الملك" و"المستبد". هكذا أصبح الاستبداد نظاما في الحكم يتميز بالشرعية والاحترام.

حيث يرى أنه لا داعي لترك مجال للصدفة، فالقوة السياسية يمكنها التحكم في كل شيء. وهذا يعني أن "مكيافيللي أبعد عن ذهنه الإشكال المرتبط بالنظام السياسي الأليق بالإنسان، فما يهمه هو ضبط المجتمع واحتواء الأزمات وتجاوز الانقسامية في المجتمع. وصار للسياسة معنى أذاتيا وتقنيا, حيث صارت تقترن بالضبط والسيطرة"(lefebvrei Henri: Introduction à la modernité .p20). ولذلك يَرُدُّ شتراوس سبب إخفاق علم السياسة المعاصر إلى إقصائه أحكام القيمة، أي الأخلاق. يقول شتراوس: "ليس صدفة أن علم السياسة الحالي لم يوفق في فهم ظاهرة الاستبداد من كل جوانبها الفهم المطلوب. ذلك أن هذا العلم يقصي الأحكام القيمة من الأبحاث العلمية.

وغير خاف أن وصف نظام ما بالاستبداد يعتبر إصدارا لحكم قيمي بإمكان مختص في علم السياسة أن يتكلم عن ديكتاتورية أو شمولية أو سلطوية... الخ.

وسيكون من حقه بوصفه مواطنا أن يرفض أنظمة الحكم هذه" (lefebvrei Henri: Introduction à la modernité.p42. 43)، أمَّا أن يذمها أو يصفها بقدح فهو خروج عن حدود العلم. ألم يُعرِّف هوبز الجَوْرَ بقوله: "هو عدم تطبيق الاتفاقيات" (Hobbes thomas: La définition de l'injustice n'est d'autre que la non exécution des conventions .p143) ، ومن ثم يكون العدل ما اجتمع عليها الناس، أو هو ما تعاقدت عليه الأطراف المعنية.

وذات الرؤية نصادفها عند هوبز الذي اهتم بالطرق والمسالك السياسية التي يمكن على أساسها تجاوز "حالة حرب الجميع ضد الجميع". وأفضت هذه النظريات التاريخانية إلى نفي الفلسفة السياسية، ولم تبق الفضيلة هي غاية السياسة بل صارت في خدمة الجمهورية. إن الجمهورية تستوجب الفضيلة في نظر هوبز، لأن الفضيلة ضرورية لبقائها واستمرارها، ولم يعد بالتالي ممكنا التفكير في الأخلاق في ذاتها وخارج المجتمع السياسي.

إن الأخلاق شرط من شروط الجمهورية ليس إلا، وهذا يعني أن الأمير يمكنه أن يتظاهر بالفضيلة دون أن يؤمن بها.

ففكرة هوبز هي استبدال التأسيس الطبيعي والأخلاقي للسياسة بالمؤسسات الصارمة المخترعة القادرة على ضبط السلوك الإنساني. فالإشكال السياسي يرتد ببساطة إلى مجرد تنظيم محكم للدولة، مِمَّا هو متاح للإرادة البشرية. كما تصور هوبز "القانون الطبيعي من منطلق حفظ الذات وحده في معزل عن أي

التزامات أو واجبات أخرى. ومن هنا أخذت مدونة حقوق الإنسان مكان القانون الطبيعي" (Hobbes (Thomas):The political philosophy of Hobbes .p10). فشتراوس لقد خصص شطرا مهما من الفصل الخامس من كتابه "الحق الطبيعي والتاريخ" لبيان العلاقة بين مكيافيللي وهوبز، ورسالتهما لعلمنة السياسة والقطع مع الوحي والدين. إنه موقف يؤكده شتراوس في قوة وإصرار في كتابه عن مكيافيللي، حيث يقول: "لن نتردد في التأكيد، مثلما أكد كثيرون من قبلنا... بأن تعاليم مكيافيللي منافية للأخلاق والدين" (léo. Strauss thoughts on machiavelli. P12).

3. نقطة التحول في تاريخ الفكر الغربي السياسي حسب ليو شتراوس:

تتنزّل الفلسفة السياسيّة في تفكير ليو شتراوس منزلة معياريّة، ومعياريّتها تتأتّى من كونها تمثّل القول العملي لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، وذلك عندما يدبّر شأنه السياسي.

خاصةً أن شتراوس يجعل مفهوم الفضيلة هو مدار الفلسفة السياسيّة التقليديّة، وما سواها ليس بفلسفة سياسيّة معياريّة، ما دامت لا تجعل الفضيلة الغاية الطبيعية للإنسان، وباعتبارها كمال طبيعته الإنسانيّة. وإذا كانت الميتافيزيقا هي الفلسفة الأولى قديماً، فهل يجوز لنا أن نتساءل: "هل الفلسفة السياسيّة هي الفلسفة الأولى بالنسبةِ إلى المُحدَثين، وذلك كما يطرح علينا شتراوس بوصف الحداثة هي فلسفة سياسيّة جديدة، بل وأزمتها - أي الحداثة- هي أزمة الفلسفة السياسيّة" (Manent (Pierre): Naissances de la politique moderne .p09) ؟، لقد ذهب

روسو إلى أن الإنسان في طوره الأول لم يكن له وعي أخلاقي، لم يكن يميز بين الرذيلة والفضيلة كان إنسانا "متوحشا"، إنسانا يعيش بالفطرة.

لذا نجد ليو ستروس يقول: "يكون الإنسان في الحالة الطبيعية أقل من الإنسان أو إنسانا ما قبل الإنسان" (Macpherson: c.b. Théorie politique de l'individualisme possessif .p03). إنّ تشخيص شتراوس للأزمة السياسية للحداثة تكمن في أزمتين: "الأولى اختزال المشكل السياسي والأخلاقيّ في المشكل التقني، كمشكل تدبيري؛ الثانية، اصطناعية مفهوم الطبيعة لدى المُحدثين، مما حوّل الطبيعة لأداة للسيطرة ومعبّأة بالفوضى، بدلاً من كونها نظاماً وذلك كان عن طريق كسر هيمنتها على الإنسان بالعلوم الطبيعة التي اخترعها الإنسان نفسه" (Macpherson: p15). يعترف ليو شتراوس بأنّ روسو قد تنبّه إلى هذين المأزقين قبل (مكيافيللي وهوبز)، ومن ثمّ قد شخّص المأزقين في ضوء غياب مفهوم الفضيلة؛ "بيد أنّه لم يعمل على إعادة الاعتبار للمفهوم الكلاسيكي للفضيلة باعتباره الغاية الطبيعية للإنسان، لقد أُرغمَ على إعادة تأويل الفضيلة لأنّه تبنّى المفهوم الحديث للحالة الطبيعية " (Léo Strauss Thoughts on Machiavelli .p12). ومفهوم الحالة الطبيعية للإنسان، وهو المفهوم الذي اشتغلَ عليه روسو" يوضّح حالة الإنسان العارية دون المكتسبات التي اكتسبها في مسار تطوّره. فالإنسان في حالة الطبيعة، لدى روسو" (Ben Achour (Yadh): L'Etat Nouveau et la philosophie politique et juridique occidentale .p66) ، لا يفتقر فقط إلى الاجتماعية، بل يفتقر أيضاً إلى العقلانيّة.

يرى روسو أن الحرية قد تولد من جديد وفي صورة أرقى و أسمى في مجتمع ينبني على الإرادة العامة، إن الإرادة العامة تعبر عن رغبات ومطامح الجميع، فهي تعبر عن الخير المشترك, فهي بالتالي ديمقراطية وعقلانية "ومعصومة من الخطأ" (meshonnic, henri: Modernité, modernité .p11). ونتساءل: ما هو مقياس العقلانية عند روسو؟، إن العقلانية تقترن بنظره بالديمقراطية والمشاركة السياسية, حيث أنها تتجسد في قوانين تعبر عن الإرادة العامة, بمعنى أنها تعبر عن مصالح الجميع, بدون تمايز ، على أن العقلانية عند القدامى كانت مرتبطة بسعادة الإنسان، وكان يفكر فيها انطلاقا من المثال المطلق لإنسانية الإنسان.

إن أمثل القوانين عند روسو هي التي يشارك جميع المواطنين في وضعها, أما عند القدامى فهي القوانين التي تحاكي الطبيعة والتي تحمل أسمى القيم الإنسانية.

إنّ مصدر القانون الوضعي الذي يضعه الإنسان الحر، عند روسو، ليس سوى الإرادة العامة، والتي لا يمكنها أن تضلّ؛ "وتبعاً لهذا الرأي، فالمجتمع العادل، أو المجتمع العقلاني المتميز بوجود إرادة حرة، يتحقق بالضرورة في سياق الصيرورة التاريخية بدون أن يهدف الإنسان إلى تحقيق ذلك". لكنّ السؤال الذي طرحه شتراوس على روسو هو:

لماذا لا يمكن أن تضلّ الإرادة العامة؟، وببساطة شديدة، لأنّها عقلانيّة وعقلانيّة لأنها عامّة. ولذلك فإنّ رغبات المواطن لا يمكن تحقّقها بمجرّد كونها رغبة عاطفيّة، بل لا بدّ أن ترتقي إلى أن تكون قانوناً يحكمُ أي إلّا إذا كانت عقلانيّة، ومن ثمّ يمكن تعميمها على الجميع.

فـ"ما كان يشغل بالَ روسو هو حاجة كلّ فرد إلى مجتمع جمهوري، من أجل أن يصوغ رغباته وطموحاته تجاه أندادهِ في شكل قوانين". ومن هنا نلمح النقد الذي وجهه ليو شتراوس إلى روسو، بكون الأخير يجعل المرجعيّة الأخيرة للإرادة العامة إلى نفسها، وليس إلى شيءٍ خارجها؛ أي إنّها تتأسّس على معياريّتها كخير مشترك، وعلى طابعها العقلاني العمومي. فلم تُؤسّس هذه الإرادة العامة على القوانين الخلقية كقوانين طبيعية، "لقد تحرّر الإنسان كليّة من حجر الطبيعة، وما يُزعم أنّه طبيعة بشريّة إنْ هو إلّا نتيجة للتطوّر الإنساني حتى الوقت الحاضر" (Allan Bloom: in Leo Strauss (Political Theory, Nov. 1974 .p08). ويمكن القول بصفة عامة أن النظريات السياسية صارت ترتكز على تصورات أنثروبولوجية مستوحاة من طبائع الإنسان الواقعية أو المفترضة. في حين كانت الأنثروبولوجية الفلسفية عند القدامى تنطلق من الإنسان المطلق المتحرر من القيود التي يفرضها الواقع.

لطالما كان روسو يميل إلى الاعتقاد بأن الإرادة العامة ستقود المجتمع إلى التعايش في انسجام مع الطبيعة وستثير في الإنسان الإحساس بالطمأنينة والسكينة بينما نيتشه يرى أن قضايا الإنسان لا يمكن حلها عن طريق السياسة. فالوجود يثير في الإنسان الإحساس بالقلق والخوف أكثر مما يثير فيه الإحساس بالطمأنينة. هذا القلق الوجداني يرتبط بمأساة الحياة. وهذا الإشكال هو ملازم للإنسان بصفته إنسانا وليس هناك نظام سياسي كفيل بحله.

إن معظم الفلاسفة انطلقوا من طبيعة الإنسان كما بدت لهم في عصرهم

وسعوا إلى صياغة نظريات سياسية تتوخى العالمية وفي الواقع لم يدرك هؤلاء الفلاسفة أهمية التاريخ.

إن الحداثة بنظر نيتشه أضفت طابعا تجريديا على القيم الأخلاقية. إن القيم هي في الواقع لصيقة بحياة الإنسان وبوجدانه وهي وليدة المجتمع في لحظات من تاريخه, وهي مرتبطة بثقافته ومعتقداته وبالتالي فالقيم تتغير وتتبدل حسب ظروف الزمان والمكان. هذه الرؤية النسبية حيال القيم هي التي انتهت بنظر ليو شتراوس إلى العدمية وقادت تاريخيا إلى إفراز الحركة النازية في ألمانيا" (rosanvallon, Pierre: le sacre du citoyen. p03.04) ، ويكمن الفرق الرئيسي بين مقاربتي روسو ونيتشه هو أن نيتشه يوجه سهام نقده الجذري للنزعات الإنسانية والتاريخانية التي تصل إلى اكتمالها في فلسفة هيغل. أنه يعلن (نهاية الإنسان)، الذي سيتلوه (الإنسان الأعلى) أو (الإنسان الأخير): "الإنسان الأكثر دناءة والأكثر انحطاطا، إنسان القطيع الذي لا مثال له ولا طموح)، وهذا التصور للإنسان الطبيعي قابل للتوظيف السياسي في اتجاه القساوة والعنف، كما كان الحال في النازية" (L. Lampert: Leo Strauss and Nietzsche p95). بيدأن العودة للفلسفة الكلاسيكية لا معنى لها إلاَّ من منظور العلاقة النقدية بالعصور الحديثة.

إن ما يريده شتراوس هو تجاوز الراهن إلى الماضي ليس من اجل الرجوع لنموذج سابق وإنما بغية الوصول إلى الحقائق الجوهرية الثابتة في الفلسفة السياسية التي لا تخضع للتحول التاريخي على عكس ما تتوهم المقاربات التاريخانية والوضعية بصفة عامة.

لأن العودة للفلسفة السياسية القديمة هو بكل بساطة عودة للفلسفة السياسية ذاتها التي استبدلت في العصور الحديث بالفكر السياسي والعلوم الاجتماعية. فإذا كان الفكر السياسي هو مجرد عرض للآراء والمذاهب دون تمييز بين الرأي والمعرفة فإن الفلسفة السياسية تهتم أساسا بالبحث عن الحقيقة.

كما أن الفلسفة السياسية تختلف عن اللاهوت السياسي بحسب شتراوس الذي هو التعاليم السياسية المؤسسة على الوحي الإلهي باعتبار كون مجالها محصور في ما هو متاح للعقل الإنساني. إنها الفلسفة التي تتناول إشكالية (المدينة والإنسان) بالبحث عن القيم المدنية الثابتة الضامنة للعدل في المدينة والسعادة للإنسان.

ومن ثم فإن السياسة من حيث هي فن وضع القوانين العادلة- تتجاوز الإطار التشريعي الضيق، وتقوم على تصور غائي أخلاقي شامل أي ما عبر عنه شتراوس بعبارة (الوعي بالكلي). إلاَّ أن الكلي ممتنع على التجربة الإنسانية المحدودة وكل إدراك له هو بالضرورة مجرد رأي وان كان الأفق المعياري الضروري للفعل السياسي.

ما دام السياسي "مسؤولا عن (تحديد ما هو عادل)" (Léo. Strauss: natural right and history. P 120.164) ، كما أن شتراوس يدعو بوضوح إلى العودة إلى (الحضارة الغربية في كامل طابعها ما قبل الحديث) أي الجذرين اللاهوتي والفلسفي، إلاَّ انه يدرك أن هذين المكونين لا يتماثلان من حيث الخطاب والمنهج. فما يوحدهما هو التناقض مع قيم الحداثة ومقولاتها، كما أنهما يتفقان في أهمية الأخلاق وفي مضامينها واعتقاد

حاجتها إلى المرجعية القصوى. أما ما يفرقهما فيتعلق بأسس الأخلاق وما به يكون قوامها.

و إذا كانت الفلسفة والتوراة تتفقان في مشكل القانون الإلهي الضامن للعدالة فإنهما تسلكان طريقين متعارضتين.

لاعتبار الفلسفة من حيث هي بحث عن المعرفة المتعلقة بالكل كما هو متعارف تعتبر دوما الأسئلة أهم من الأجوبة خاصة الأسئلة المفتوحة، فكل الحلول قابلة للرفض والتساؤل. بيد أن نمط الحياة العادل لا يمكن أن يقام إلاَّ إذا عرفنا طبيعة الإنسان، في حين أن طبيعة الإنسان لا يمكن إدراكها إلاَّ في ضوء فهم مسبق للكلي وشامل. ومن هنا فان الفلسفة بالمعنى الكامل للعبارة لا تتلاءم مع نمط الحياة التوراتي.

فالفلسفة والتوراة "(قوتان متعارضتان في مأساة الروح الإنسانية). كلاهما تدعي معرفة وتحديد الحقيقة الحاسمة ذات الصلة بصيغة الحياة العادلة. حيثانه لا يمكن أن توجد إلاَّ حقيقة واحدة وثابتة، ومن ثم كان الصدام حتمي بين هاتين المقاربتين. حاولت كلاهما عبر التاريخ دحض الأخرى، وما زال الصدام قائما" (léo. Strauss: "the mutual influence of theology and philosophy .p217-224)، وإذا كان شتراوس قد مال في "كتابات الشباب إلى الصهيونية السياسية إلاَّ أنه رفض الخلفيات اللاهوتية للصهيونية الدينية وإن كان اعتبر أن نقد سبينوزا للاهوت اليهودي من منطلق تنويري ليبرالي لم يحل المسألة اللاهوتية السياسية ولم يقض على النزعة الارثدوكسية" (léo. Strauss: Essays and lectures in modern jewish .p103). ومن الواضح أن شتراوس -في معالجته

للعلاقة بين الفلسفة والدين- ظل وفيا لمشروع الفارابي وامتداداته لدى ابن ميمون (في مقابل سبينوزا). إنه يرفض بشدة التأليفات المتسرعة والمفتعلة بين السجلين أو النصين.

وفي بعض " نصوصه يبدو شتراوس أقرب للدين بالنظر للعلاقة الحميمة بين الإيمان والقانون (في اليهودية والإسلام). فالقانون هو في آن واحد كلي وديني، وذلك ما يمنحه الصلابة والثبات وخضوع البشر طواعية في مقابل القوانين الوضعية المصطنعة" (Gerard Sfez: Leo Strauss, foi etraison Editions Beauchesme 2007 .p80.82) ، إلاَّ أن شتراوس اعتبر أن التنازع بين الدين والفلسفة، بين العقل والوحي، هو القوة الدافعة للتفلسف والمعين الإشكالي الضروري للفكر، ولذا وجب الحفاظ على تلك الجدلية الخصبة دون توفيق أو نفي.

الخاتمة:

من خلال هذا يبدو أن تاريخ العلاقات النظرية بين الدين والسياسة في الغرب عبارة عن محطات اقتطعت عبرها السياسة لنفسها حيزا خاصا تمكنت على إثره من تعيين مجال مستقل عن الدين، فقد استطاعت أن تبني لنفسها شرعية خاصة لا تمر عبر ممر الكنيسة، وبالتالي نجحت في تكوين سلطة قانونية مستقلة، وأن تنزع القداسة عن ممارسة الحكام والدولة بإخضاعها للمناقشة والمحاسبة والمسؤولية.

وقد أسس شتراوس في شيكاغو – رابطة الفكر الاجتماعي – التي مثلت النواة لنمط التفكير الاجتماعي الفلسفي لدى تيار المحافظين الجدد .وبهذا نجد أن التيار الشتراوسي وتلامذته ساهم في تشكيل وعي الجيل الجديد فلسفيا وسياسيا في الولايات المتحدة الأمريكية، ولعله من المفيد التأكيد على أهمية التيار من خلال التنويه بالمكانة التي كانت له في الجامعات التي درَّس فيه شتراوس.

ومن أهم الأفكار التي يدافع عنها هذا التيار ويسعى جاهدا لنشرها على الصعيد العالمي هي فكرة الديمقراطية، فحسب هذا التيار يجب أن تكون قوية وكافية حتى تستطيع أن تقف في وجه الطغيان الذي يشكل الخطر الأكثر على البشرية؛ وفي هذه النقطة بالذات تظهر مقولة "أن ليس ثمة من فلسفة بريئة"بشكل واضح للغاية ؛وهذه الأخيرة تعتبر من أهم أفكار ليو شتراوس وهي كرد فعل عنيف على النازية التي عرفها في شبابه والتي هرب بسببها إلى الولايات المتحدة ، وهذا ما يفسر تنظيره حول أهمية اتخاذ القوة في نقل الديمقراطية إلى العالم،القوة التي تعتبر من أهم مبادئ المحافظين الجدد في نشر أفكارهم وبالخصوص بعد أحداث 11 سبتمبر ولعل هذا ما يفسر البعد الإيديولوجي

المفرط في تداول نظرية "القوة لأجل"أو"القوة لغاية"؛ وهي التي يتم على أساسها نقد الأمم المتحدة ومجلس الأمن لعدم قدرتها على ردع الخطر الاحتمالي تماما كما فعلت عصبة الأمم المتحدة مع ألمانيا عندما اعتمدت المسايرة والاحتواء والحوار مع نظام قمعي نازي خطير على الديمقراطية وهذا ما نظر له "ريتشارد بيرل" قبل الحرب على العراق.

وفي هذا يقول أحد الباحثين أن القراءة الحرفية لنصوص الكتاب المقدس تدفع بالألفيين ومنهم المحافظون الجدد إلى محاولة تسريع الأحداث والنزاعات العقائدية الدموية من أجل نزول الرب وبناء المملكة الألفية، بحيث تدفع العقيدة الألفية العمل السياسي وقيادات العالم المسيحي نحو الصدام المحتوم مع الحضارات الأخرى، وفي مقدمتها الإسلام.

ويرى شتراوس أيضا أن السياسة يجب ألا تمنع استصدار أحكام بالقيم وان من واجب الأنظمة الخيرة أن تدافع عن نفسها في مواجهة الأنظمة الفاسدة، وستحكم هذه الرؤية عقلية اليمين الجديد، التي ترى في نظامها السياسي ذروة الخير وفي أنظمة الآخرين ذروة الشر. وقد ساعد على هذا الاعتقاد بأن أمريكا أمة فضلتها العناية الإلهية وخصتها بمهمة مقدسة منذ بدء الاستيطان الأوربي لها، بالإضافة إلى الإدعاءات الأمريكية المستمرة بان لها مهمة مقدسة وهي نشر الديمقراطية والحرية والعلوم والنزعة الإنسانية في كل أنحاء العالم .

و يكمن وراء هذه الأفكار مجموعة من الأهداف تدفع المسيحيين إلى الانغماس بالسياسة والاستيلاء على العالم.

ولخدمة هذه الأهداف وفي مقدمتها إقامة مملكة الرب يسخر اليمين المسيحي بقيادة هؤلاء المحافظين مجموعة من المسائل والتي تتمثل في استغلال

التكنولوجيا الحديثة من خلال التركيز على المجال الإعلامي في إطار ما يسمى بالكنيسة المرئية، عبر نشاطات وبرامج جماهيرية استعراضية فيما يسمى بالكنيسة الإليكترونية أو الكنيسة المرئية، أو الديانة في الوقت المناسب أو الرئيسي.

5. قائمة المراجع:

المراجع بالعربية:

1. ليو ستروس: موجات الحداثة الثلاث - ترجمة: مشروحي الذهبي (مجلة مدارات فلسفية – المغرب) / 1997.

المراجع بالأجنبية:

1. Straus.léo: the tree waves of modernity in introduction to political philosophy .ten essays .by leo straus wayne state university press.1989.
2. Strauss (léo): Droit naturel et histoire, traduit de l'anglais par Monique Nathan et Eric de Dampierre, Plan, Paris, 1954.
3. Strauss (léo): De la tyrannie, trad. Hélène Kern, Gallimard, 3ème édition. 1954.
4. LEFEBVRE HENRI, Introduction à la modernité , Minuit, 1962.
5. Hobbes (Thomas):"La définition de l'injustice n'est d'autre que la non execution des conventions", Léviathan (De l'homme), éd.Sirey, 1971.
6. Strauss (Léo): Thoughts on Machiavelli, University of Washington Press, 1958.
7. Manent (Pierre): Naissances de la politique moderne (Machiavel - Hobbes - Rousseau), Payot, Paris, 1977.
8. MACPHERSON, C.B: Théorie politique de l'individualisme possessif , Gallimard, 1971 .
9. Strauss (Léo): Thoughts on Machiavelli, University of Washington Press, 1958.
10. Ben Achour (Yadh): L'Etat Nouveau et la philosophie politique et juridique occidentale, imprimerie officielle de la République Tunisienne, 1980.1MESHONNIC, HENRI, Modernité, modernité, Verdier, 1988.
11. Allan Bloom: in Leo Strauss (Political Theory, Nov 1974) d' après Pierre Manent.

12. L.Lampert: Léo Strauss and Nietzsche The university of Chicago press 1996. P95.
13. Strauss,léo: natural right and history The university of Chicago press 1965 (chap 4: classic natural right) .
14. Strauss,léo: "the mutual influence of theology and philosophy" in Faith and political philosophy. The correspondence between Leo strauss and Eric Voegelin 1934-1964. The curators of the university of Missouri 2004.
15. .Strauss.léo: The early writings (1921-1932) translated and edited by Michael Zank State university of New York 2002. L.Strauss, Essays and lectures in modern jewish thought Edited by Kenneth H. Green State university of New York press 1997.
16. Gerard Sfez: Léo Strauss, foi et raison Editions Beauchesme 2007.