

مأزق الليبرالية والكتابة المستترة

"دراسة في الفلسفة السياسية عند ليو شتراوس"

د. منى طه عبد العليم

دكتوراه في الفلسفة السياسيّة

2019م

مأزق الليبرالية والكتابة المستترة
د. منى طه عبد العليم

الطبعة الأولى: 1440هـ - 2019م
© جميع حقوق الطباعة والنشر الورقي والإلكتروني
محفوظة لمركز ليفانت للدراسات الثقافية والنشر



مركز ليفانت للدراسات الثقافية والنشر
دار نشر - دراسات - استشارات - دورات تدريبية
س ض: 545/584/507
س ت: 9882
الإسكندرية - مصر
44 شارع سوتير، أمام كلية حقوق الإسكندرية،
الدور الثالث
موبايل: 01018081590 هاتف: 034830903
بريد إلكتروني: levant.egsy@gmail.com
موقع إلكتروني: www.levantcenter.net
رقم الإيداع: 20371
الترقيم الدولي: 9-15-6651-977-978

هأزق اللبرالية والكتابة المستترة

"دراسة في الفلسفة السياسية عند ليو شتراوس"

صورتان ل: ليو شتراوس



الإهداء

إلى أمي الحبيبة الغالية رحمها الله

"اللهم اغفر لها وارحمها واحشرها بفضل جودك وإحسانك مع النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.. آمين"

وإلى أبي العزيز الغالي

"بارك الله في عمره ورزقه خير الدارين الأولى والأخرة .. آمين"

المحتويات

الإهداء	7
المحتويات	9
مقدمة	13
الفصل الأول - ليو شتراوس: حياته ومسيرته الفكرية	17
تمهيد	19
أولا- بطاقة تعارف: ليو شتراوس..من هو؟	19
حياته	19
مؤلفات شتراوس:	23
كتاب: "الاضطهاد وفن الكتابة"، 1952م	26
كتاب "الحق الطبيعي والتاريخ"، 1953م	27
كتاب: "عن الطاغية"، 1963	28
كتاب "بعث العقلانية السياسية الكلاسيكية"، 1989	29
الظروف السياسية والاقتصادية والتاريخية في ألمانيا	30
ثانيا: الاتجاهات الفكرية التي أثرت على ليو شتراوس	32
الفلسفة الأفلاطونية	32
الفلسفة الصهيونية	37
مكيافيلي	39
ثالثا: تأثير شتراوس على صانعي السياسة الأمريكية المعاصرة	40
الأرث والتأثير	40
تأثير شتراوس على صانعي السياسة الأمريكية المعاصرة	46
الفصل الثاني إحياء الفلسفة السياسية	49
تمهيد	51
أولا: الفلسفة السياسية و تمييزها عن غيرها من فروع المعرفة	51
تعريف الفلسفة السياسية	51

53.....	شتراوس والفلسفة السياسية الكلاسيكية
56.....	الفلسفة السياسية والفكر السياسي
58.....	الفلسفة السياسية والعلم السياسي
59.....	ثانياً: إنهيار الفلسفة السياسية
59.....	مأزق الفلسفة السياسية المعاصرة
63.....	نقد موقف الوضعية والتاريخية من الفلسفة السياسية
67.....	صراع الفلسفة والمدينة
71.....	ثالثاً: إحياء الفلسفة السياسية الكلاسيكية وحكم الفلاسفة
71.....	فضل الفلسفة السياسية
73.....	من الذي يجب أن يحكم؟ الفلاسفة أم النبلاء؟
77.....	الفصل الثالث موقف ليو شتراوس من الليبرالية
79.....	تمهيد
79.....	أولاً- مفاهيم الليبرالية والحرية
79.....	مفهوم الليبرالية
81.....	مفهوم الحرية في اتصالها بالحقوق الطبيعية
84.....	شتراوس بين التأييد والمعارضة
94.....	ثانياً: الليبرالية والعدمية
94.....	مفهوم الحداثة
95.....	الليبرالية والعدمية
100.....	أزمة الغرب... وجهات نظر أخرى
103.....	ثالثاً: مراسلات شتراوس – كوجيف
104.....	العلاقة ما بين الفلسفة والمدينة
105.....	الحداثة ونهاية التاريخ: ديالكتيك السيد – العبد
109.....	الفصل الرابع الكتابة المستترة والكذب الأبيض
111.....	تمهيد

أولاً- مفاهيم وتعريفات.....	111
مفهوم الكتابة المستترة.....	111
الكتابة المستترة والاضطهاد.....	115
فن الكتابة المستترة ما بين الفلسفة والمدينة.....	116
الكتابة المستترة ما بين شتراوس والفارابي وأفلاطون.....	120
عن الفارابي وأعماله.....	121
الفارابي وأفلاطون والكتابة المستترة.....	122
سرية شتراوس ما بين أفلاطون والفارابي.....	125
ثانياً- فلسفة الكذب الأبيض والسياسة الخارجية الأمريكية: التأثير والتأثر	
.....	129
فلسفة الكذب الأبيض.....	129
تأثير شتراوس على السياسة الأمريكية.....	131
الفصل الخامس التعليم الليبرالي والديمقراطية الجماهيرية.....	136
تمهيد.....	139
أولاً: مفاهيم وتعريفات.....	140
مفهوم التعليم الليبرالي.....	140
أهمية التعليم الليبرالي.....	143
صعوبة العودة إلى الكتب العظيمة.....	146
ثانياً - شتراوس ما بين التعليم الليبرالي والديني.....	147
التعليم الليبرالي من أجل نواب الشعب.....	148
التعليم الديني من أجل الشعوب.....	154
حرية الشعوب أم التنوير؟.. أيهما يأتي أولاً؟.....	158
ثالثاً: إصلاح التعليم الجامعي.....	161
أهمية إصلاح التعليم الجامعي.....	161
دور الفلسفة في إصلاح التعليم.....	164

171.....	الخاتمة
175.....	المصادر والمراجع
175.....	أولا: مؤلفات ليو شتراوس
176.....	ثانيا: مراجع عربية
181.....	ثالثا: مراجع أجنبية

مقدمة

ليو شتراوس فيلسوف أمريكي الجنسية ألماني المولد والنشأة، حصل على الدكتوراه تحت إشراف الفيلسوف إرنست كاسيرر **Earnest Cassirer**، ومثل العديد من الطلاب الألمان الدارسين للفلسفة، حضر ليو شتراوس محاضرات مارتن هيدجر.

هاجر إلى الولايات المتحدة 1938م، ليصبح مواطناً أمريكياً في 1944م، درّس لعقد من الزمان في المدرسة الاجتماعية الجديدة في نيويورك، ثم أصبح أستاذ الفلسفة السياسية في جامعة شيكاغو نحو عشرين عاماً (1949 – 1967م)، وهو المكان الذي أحدث فيه شتراوس أكبر تأثير له على الإطلاق.

تكن أهمية دراسة في الفلسفة السياسية عند شتراوس، في أنه يتناول بالدراسة والتحليل فكر فيلسوف نال قدراً عظيماً من التقدير في الأوساط الأكاديمية الأمريكية وصاحب أثر كبير على صانعي القرار في الولايات المتحدة، فهو الذي يُعزى إليه رسم ملامح دروب "الاتجاه المحافظ الجديد" في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد تجاوز فكره محدودية السطور المشكّلة في كتب، مع أهميتها، ليصل إلى التأثير في تشكيل الخريطة السياسية للعالم ورسمها، باعتبار أن المحافظين الجدد هم الذين سيطروا على مراكز السلطة والحكم في الولايات المتحدة في فترة زمنية محددة، ومن ثم سيطرت - بدورها - على مجريات الأحداث في العالم.

ذكر التاريخ الإنساني كثيراً من المفكرين والفلاسفة، لا سيما في عصر الحداثة وما بعدها لدى الأمريكيين والأوروبيين الغربيين، ولكن قلماً تواجدت مدارس فكرية تنسب إلى فلاسفة بعينهم، ولعلّ ليو شتراوس أحد هؤلاء العظام الذين ارتبطت بأسمائهم مذهب أو مدرسة فكرية فلسفية تحمل منهجية خاصة بها، وقد عرفت مدرسته بالمدرسة "الشتراوسية" التي ضمت مفكرين وفلاسفة وسياسيين أمريكيين مرموقين، أسهموا ببنائها، فسمت بهم عالياً.

ويبقى ليو شتراوس الاسم الأبرز في الأوساط الأكاديمية والإعلامية الأمريكية، فهو فيلسوف مثير للجدل؛ بما عُرف عنه من غموض شديد، وهو من الفلاسفة الذين آمنوا بما يعرف بـ "الكتابة المستترة"، إذ وضّح في كتابه: "الاضطهاد وفن الكتابة" مرتكزات مقولاته عنها، وتتمثل الصعوبة في منهجه في أن الفيلسوف لا ينطق صراحة عن أفكاره، وإنما يشير عن طريق دلالات مضمرة في نصّه للقارئ العابر، الذي يحتاج إلى أن يكون مدققاً متدبراً لما بين السطور، وهكذا فالكتابة عنده تتطلب جهداً كبيراً؛ إذ

لا تصل مقولاته ومعانيه؛ إلّا لمن يبذل جهدًا كبيرًا في القراءة والفهم والتفسير والتأويل، ولعلّ هذه السمة لدى كتابات شتراوس أحد صعوبات البحث، حيث يحتاج إلى الجهد الدؤوب والعمل الشاق للولوج في عوالم نصوصه والوصول إلى ما بين سطورها، لفلسفة أقل ما تتسم به هو الغموض والسرية.

وتتمثل إحدى صعوبات البحث الأخرى في أن كثيرًا من آرائه تعد مربكة؛ فهو الفيلسوف الذي يمكن قراءه من إحالات مقرونة بأدلة وبراهين إلى نصوصه لإنتاج فكر، ثم يأتي آخر ليحيل إليه أو ينسب أمرًا مناقضًا، ويدلي بأدلته وبراهينه، ويثبت فكرًا آخر! وهذا ما سيتضح في موضوع الليبرالية لاحقًا.

تتواجد العديد من المراجع والكتب والمقالات التي تحدثت عن الفيلسوف ليو شتراوس، لا سيما باللغة الإنجليزية، وتواجدت أيضًا مراجع عربيّة، ولكنها لا تزيد عن مقالات منشورة في مجالات فكرية أو على مواقع إلكترونية تعنى بالفكر والفلسفة، وهي قليلة نسبيًا؛ إن لم تكن نادرة، حسب معرفة الباحثة، وقد يلتقي المهتم بفكر شتراوس ببعض الكتب المترجمة بالعربية، وهي تغطي كثيرًا من فكر الفيلسوف، لا سيما كتابه الشهير "تاريخ الفلسفة السياسية" المترجم إلى العربية.

تتضح قيمة هذه الدراسة في تناولها لفكر فيلسوف غريز الإنتاج صاحب مدرسة فكرية فلسفية عميقة ولكن قلما كتب عنه بعمق باللغة العربية، لذلك تمثل هذه الدراسة إضافة إلى المكتبة العربية.

وعند تناول "بعث القيم الكلاسيكية في الفلسفة السياسية عند ليو شتراوس"، لابدّ من طرح عدد من الأسئلة على شكل فروض على النحو التالي:

- هل اقتصر دور شتراوس الفكريّ بصفته شارحًا لفكر القدامى؛ فكان مؤرخًا دون أن يكون مفكرًا مبدعًا؟
- هل استغرق شتراوس في فكر القدامى على نحو أبعد من حاضره العصر الحاليّ ومشكلاته؟
- ما أوجه العلاقة بين تأثر شتراوس بفكر القدامى من ناحية، وانتقاده لليبرالية الحديثة من ناحية ثانية؟
- وكيف هاجم شتراوس الليبرالية الحديثة في الوقت الذي دافع فيه بشدة عن التعليم الليبرالي؟
- إذا كان شتراوس يؤمن بأن المجتمع يجب أن يقسم إلى قلة حاكمة وأكثريّة محكومة، ويكون الحكم في العلاقة بينهما هو الحق الطبيعي للقلة

الحاكمة في إخضاع الأكثرية المحكومة، فلماذا فر هو نفسه من طغيان واستبداد النازي ولم يقبل عملياً بالقلّة الحاكمة والتي تخضع للأغلبية؟

● ما علاقة فلسفة ليو شتراوس بالحرب التي قادتها الولايات المتحدة على العراق 2003م؟

● هل يتسق فكر ليو شتراوس في إجمالي فكره، وتنسجم مقولاته الفكرية والفلسفية فيما بينها؟

وللإجابة عن فروض البحث، يتم الاعتماد على المنهج التحليلي النقدي المقارن وسيتم تقسيم فصول الدراسة على النحو التالي:

الفصل الأول: يركز هذا الفصل على حياة ليو شتراوس ونشأته في ألمانيا، ثم ترحاله في عدد من البلدان الأوروبية حتى هجرته إلى الولايات المتحدة؛ ليستقر هناك، ويصبح من الفلاسفة الأمريكيين المرموقين، ويشار إلى الظروف السياسية والاجتماعية التي نشأ وشبّ في كنفها، إضافة إلى ذلك يتم عرض للفلاسفة؛ الذين تأثر بهم، والذين أثر فيهم. فضلاً عن تأثيره على صانعي السياسة الأمريكية المعاصرة، كما يتم العرض لمؤلفات ليو شتراوس بإيجاز.

الفصل الثاني: يتناول بالدراسة والتحليل دور شتراوس في إحياء الفلسفة الكلاسيكية، وكيف ميز بين الفلسفة السياسية وغيرها من فروع المعرفة المتصلة؛ مثل الفكر السياسي والعلم السياسي، ويسعى هذا الفصل للإجابة على عدد من الأسئلة مثل: لماذا اعتبر شتراوس الفلسفة السياسية في مأزق؟ وما حقيقة الصراع بين الفلسفة والمدينة؟ وما هو فضل الفلسفة السياسية عامة والكلاسيكية خاصة؟

الفصل الثالث: يتناول موقف شتراوس من الليبرالية؛ وهو موضوع يمكن وصفه بأنه "مربك"؛ إذ إنه من الموضوعات؛ التي يمكن أن تجد فيها من أشياع شتراوس من يؤكد بالأدلة والبراهين؛ أنه كان من أشد المدافعين عن الليبرالية، في الوقت الذي تجد آخرين يؤكدون بالأدلة والقرائن، أيضاً، أنه من أشد أعداء الليبرالية؛ وهكذا يتم تناول مفهوم شتراوس لليبرالية وعلاقتها بالعدمية، كما يعرض هذا الفصل جانباً من مراسلات ليو شتراوس والمفكر الروسي – الفرنسي ألكسندر كوجيف.

الفصل الرابع: يتناول هذا الفصل موضوعاً من أكثر الموضوعات المثيرة للجدل حول شتراوس وفكره الفلسفي ألا وهو: "الكتابة المستترة والكذب الأبيض"، ويجب على بضعة أسئلة، منها: ما هو مفهوم الكتابة المستترة عند شتراوس؟ ما أوجه تأثر شتراوس بالفلسفة الإسلامية عامة وبالفارابي خاصة في هذا الصدد؟ وما هي علاقة فن الكتابة المستترة عند شتراوس وصياغة وإعلان سياسة الخارجية الأمريكية؟

الفصل الخامس: يتناول التعليم الليبرالي من منظور شتراوس؛ إذ يعد التعليم من أهم الموضوعات التي أكد عليها الفيلسوف، وهي أساس صرحه الفكري، وفي هذا الفصل، تتم محاولة الإجابة على أسئلة مثل: ما هو مفهوم شتراوس للتعليم الليبرالي؟ وعلى أي أساس "منطقي" ميز بين تعليم ليبرالي يوجّه إلى الصفوة، وتعليم "ديني" يوجّه للعامة؟ وما هو منظوره من أجل إصلاح التعليم؟

الخاتمة: في نهاية الدراسة، يتم تقديم تعقيب عام على فكر شتراوس للوقوف على نقاط القوة والضعف في فلسفته ومدى الاتساق العام لأفكاره من عدمه، وتتضمن أهم النتائج التي توصلت إليها الباحثة وروية نقدية لطروحات ليو شتراوس عبر بعثه للقيم الكلاسيكية في الفلسفة السياسية.

ومن بعد حمد الله عز وجل، تشكر الكاتبة كل من ساعد وساند وساهم في إتمام هذا العمل.

وخالص معاني الشكر وأسمى آيات التقدير لأستاذي ومعلمي الفاضل **الأستاذ الدكتور إبراهيم طلبه سلكها**، أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة طنطا، الذي أشرف على هذا العمل الأكاديمي ولم يدخر جهداً في التوجيه والمساعدة والنصح والإرشاد الأمين وفي أي وقت.. كافأه الله وأثابه عني خير الأجر والثواب العظيم.

خالص الشكر وأسمى معاني التقدير لكلّ أساتذتي الأجلاء منذ عرفت للعلم سبيلاً وأخص بالذكر أساتذتي بكلية الآداب، جامعة الأسكندرية، وأخصّ أستاذي الفاضل/ **الأستاذ الدكتور عبد الوهاب جعفر** وأستاذي الراحل **الأستاذ الدكتور عبد الرحمن خليفة**، رحمه الله وغفر له.

وشكري وتقديري إلى **الأستاذ / معتر الطباع**، المدير التنفيذي لجمعية رجال أعمال إسكندرية – مشروع تنمية المنشآت الصغيرة والحرفية؛ لما تفضل به سيادته من منحي ساعات تفرغ لإكمال هذه الدراسة، والحمد لله من قبل ومن بعد.

الفصل الأول

ليو شتراوس: حياته ومسيرته الفكرية

"إن أعظم ما يميّز الشتراوسية يكمن في استحالة وجود مفكر "محافظ" يحمل بمفرده تلك الإلهامات؛ التي اتسع تأثيرها على أمداء واسعة النطاق عن طريق غزارة العطاء والمتسم بديمومة تقبله ووضوح تأثيره، إنه ليو شتراوس.

يوجين ميللر¹

¹ - يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، في: أنطوني دي كرسبني و كينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة د. نصار عبد الله (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988م). ص. 48

الفصل الأول

ليو شتراوس، حياته ومسيرته الفكرية

تمهيد

تلعب نشأة الإنسان وحياته المبكرة دوراً جوهرياً في تشكيل وعيه وفكره، ويتعاضم هذا الدور في حياة المفكرين والفلاسفة؛ إذ يبدو على نتائجهم تأثير العوامل المحيطة في تشكيل الوعي وقد كتب جورج لوكاتش في هذا الصدد: "أنّ طبيعة فلسفة من الفلسفات ودورها في تطور المجتمع يتحددان بناء على كون العقل نفسه لا يمكن أن يكون شيئاً ما حيادياً، محلياً فوق الأحزاب والتطور الاجتماعي، فالعقل يعكس في كلّ لحظة درجة المعقولة واللامعقولة العيانيتين لحالة اجتماعية، ولاتجاه تطور هو يعبر عنه بصورة مجردة، ويستطيع أن يسهّل ذاك التطور أو يوقف تقدمه"¹، ولعلّ إلقاء الأضواء على نشأة ليو شتراوس ومسيرته العلمية ومؤلفاته والظروف الفلسفية والسياسية والاجتماعية في الفترة التي سبقت وتزامنت مع مولده ونشأته تكشف للقارئ مرتكزات فكره، ومدى تأثيره الفكريّ على عدد من طلابه الذين صنعوا بدورهم السياسة الخارجية الأمريكية وأعادوا رسم خريطة العالم السياسية.

أولاً- ليو شتراوس

حياته

ولد "ليو شتراوس" في 20 سبتمبر 1899م، في كيرتسهاين Kirchhain بولاية هيس، ألمانيا² وتربّى في بيت يهودي تقليدي؛ إذ: "نشأ في وسط مجتمعيّ خاضع

¹ - جورج لوكاتش، تحطيم العقل، الجزء الأول: الظاهرة الدولية، تاريخ ألمانيا، شيلنغ، ترجمة إلياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، 1980م) ط1. ص. 13.

² - David Mc Ryde, Leo Strauss, (On) Tripod.com,

<http://cato1.tripod.com/strauss-bio.htm> accessed on August 17, 2006.

للنظام الصارم في التربية¹ لـ *Geistesgeschichte*، والده هو هيجو شتراوس، كان يبيع المؤن الزراعية، و: "أمه هي جيني ديفيد، ربّة منزل، وكانت لديه أخت صغيرة تدعى بيتين"² كان ليو شتراوس تلميذاً في المدرسة الثانوية الألمانية *Gymnasium Philippinum* التي تخرج منها كلٌّ من: جوهانيس ألتوسوسوس** *Johannes Althusius* وكارل فريدرتش*** *Carl J. Friedrich*، وقد عاش في بيئة فكرية غير عادية بين يهود ألمانيا؛ الذين جاؤوا في الفترة الزمنية التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، لقد كان صديقاً لعدد من المفكرين اليهود مثل: جيرشوم سكوليم *Gershom Scholem*، مؤرخ التصوف اليهودي في أوائل عشرينيات القرن العشرين، وتوطدت صداقته مع عدد من النقاد مثل الناقد الأدبي والمنظر الثقافي والتر بينجامين *Walter Benjamin*، وعمل مع فرانز روزينزفيج *Franz Rosenzweig* الذي عرف بكتاباتهِ حول اللاهوت الوجودي اليهودي، ومثل هؤلاء المفكرين كلهم: "كان شتراوس قلقاً ومهتماً بالتضاد الكامن بين التقليد الموجود في الوحي، والحادثة المدعومة من العقل الجامح"³ وذكر أنه في أثناء سنوات الدراسة كان

¹- Robert Alter, **Leo Strauss: Neo-Conservative or not?** Review of "Reading Leo Strauss" by Steven B. Smith. Sunday Book Review. Published on June 25, 2006, accessed on August 13, 2009, (on) http://www.nytimes.com/2006/06/25/books/review/25alter.html?_r=1

* كلمة "Geistesgeschichte" هي كلمة ألمانية وتعني "التاريخ الفكري" والمقصود بها هنا: "النظام اليهودي الفكري الصارم، انظر:

Geistesgeschichte: <http://dictionary.reverso.net/german-english/Geistesgeschichte>

** جوهانيس ألتوسوسوس (1557 – 1638م)، قاضٍ ومُنظر سياسي ألماني، كان الأب الفكري للفيدرالية الجديدة، وكان مدافعاً عن السيادة الشعبية، انظر الموسوعة الفلسفية

البريطانية: *Johannes-Althusius* <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/17707/Johannes-Althusius>

*** كارل فريدرتش (1777 – 1855) من أشهر علماء الرياضيات الألمان، إسهاماته الكبرى في "نظرية الأرقام"، "الجبر"، "نظرية الاحتمال"، وغير ذلك، انظر الموسوعة

البريطانية: *Carl-Friedrich-Gauss* <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/227204/Carl-Friedrich-Gauss>

²- Ibid, David Mc Ryde.

³- Ibid, Robert Alter.

توجهه السياسيّ صهيونيًّا* Zionist ، ومع ذلك تغيرت توجهاته السياسية – كما تغيرت اعتقاداته الدينية- كثيرًا إبان فترة الشباب والنبوغ المبكر الذي تميّز به.

ومثلما كان الحال للعديد من المفكرين الألمان اليهود من جيله، فقد كان نشطًا في جماعات الشباب اليهودية في العشرينات من القرن العشرين، وكانت الجماعة التي انضم إليها متأثرة بشكل كبير بحركة الشباب الألمان القومية، لقد: "أعجب كثيرًا بتلك الوحدة الروحية أو القومية التي كانت تسود تلك الجماعات من الشباب الألمان"¹ وعلى الرغم من أنه ليس من الواضح إذا ما كان "شترأوس" قد استمر يهوديًا مؤمنًا، كما يذهب روبرت ألتر، "إلا أنه لم يكن مهيبًا ببساطة لمحو إدعاءات القدس في مواجهة أثينا"² فهما على النقيض، إذ أزعجته بعمق أجندة العمل الكاسحة للعقل الإصلاحية أو الثوري التي سادت في عصر النهضة Enlightenment، و: "لم ير في الدين سوى نقيض ضروري لحقائق القرن الثامن عشر الحديثة، وتمثلت رؤيته للحقيقة، بأنها "جدل" Dialectic"³، وعلى هذا الأساس ينظر إلى ليو شترأوس على أنه محصلة مدارس ما قبل الحرب العالمية الأولى في مدارس الجيمناسيوم the Gymnasium.

تلقى ليو شترأوس تعليمه في عدة جامعات، و: "حصل على درجة الدكتوراه من جامعة هامبيرج Hamburg 1921م، تحت إشراف الفيلسوف إرنست كاسيرر* Earnest Cassirer"⁴، على ما ذكرناه آنفًا، وكبقية الطلاب الألمان الدارسين

* الصهيونية Zionism هي حركة قومية وسياسية لليهود تدعم إعادة إنشاء وطن يهودي، وقد ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر في وسط وشرق أوروبا بصفتها حركة إحياء قومية، ويعدّ ثيودور هرتزل هو مؤسس هذه الحركة.

¹ - Nicholas Xenos, **Leo Strauss and the Rhetoric of the War on (on)**

Logos online – Spring 2004, (on)

<http://www.logosjournal.com/xenos.htm>

² - Ibid, Robert Alter.

³ - Ibid.

*إرنست كاسيرر (1874 – 1945م) فيلسوف ألماني حديث، وهو من أشهر الفلاسفة الألمان منذ كانط؛ الذين كرسوا جهودًا كبيرة للعلوم الرياضية والطبيعية، وله مكانته المتميزة في فلسفة القرن العشرين، ولكاسيرر إسهاماته المعرفية في فلسفة الرياضيات والعلوم الطبيعية وعلم الجمال، ومن مؤلفاته: "فلسفة الأشكال الرمزية" 1923 – 1929م، "منطق العلوم الثقافية" 1942م، "مشكلة المعرفة والعلوم والتاريخ منذ هيجل" 1950م. انظر: الموسوعة الفلسفية بجامعة ستانفورد: <http://plato.stanford.edu/entries/cassirer/>

⁴ - Ibid, Nicholas Xenos.

للفلسفة، فقد: "حضر شتراوس محاضرات مارتن هيدجر **Martin Heidegger¹ كما كان: "باحثًا مساعدًا في معهد البحث اليهودي في برلين²، ألف كتابًا عن اسبينوزا 1930م، و: "غادر ألمانيا 1932م بعد حصوله على منحة من مؤسسة روكفيلر لإتمام بحث عن توماس هوبز في باريس ولندن"³، وفي 1932م تزوج ليو شتراوس من ماري (ميريام) بيرنسون (Marie (Miriam) Bernsohn).

"كان في باريس عندما استولى النازيون على السلطة في ألمانيا"⁴، وفي 1938م سافر إلى الولايات المتحدة، ودرس لعقد من الزمان في المدرسة الاجتماعية الجديدة في نيويورك New Social School in New York⁵، وفي 1944م أصبح مواطنًا أمريكيًا، وقد ذكر سابقًا أنه أصبح أستاذًا للفلسفة السياسية في جامعة شيكاغو ما يقرب من عشرين عامًا (1949 – 1967)⁶ ويصف هذه الفترة ستيفن سميث Steven Smith بأنها: "الفترة التي أحدث فيها شتراوس التأثير الأعظم. لقد كان مدرسًا قوي التأثير، ومثله مثل أي مدرسين أكفاء في أي مكان، جذب إليه الطلاب، وشعروا بأنفسهم

**مارتين هيدجر (1889 – 1976م)، فيلسوف ألماني معاصر، تتلمذ على يد هوسرل Husserl اشتهر بكونه فينومينولوجيا phenomenologist، توطدت علاقته بالفيلسوف كارل ياسبرز. قام بالتدريس في جامعة ماربيرج عام 1942 والتي فيها كتب أشهر مؤلفاته على الإطلاق "الوجود والزمن"، عام 1927. وألف أيضا "نيتشه" 1961، و"الفينومينولوجيا واللاهوت" 1970م. انظر: مدرسة الخريجين الأوروبيين،
[/http://www.egs.edu/library/martin-heidegger/biography](http://www.egs.edu/library/martin-heidegger/biography)

¹ - www.straussian.net/leo.html

² - Steven B. Smith, **Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism** (An Excerpt from the book, published on <http://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/764028.html>

³ - Ibid, Nicholas Xenos.

⁴ - Ibid, Nicholas Xenos.

⁵ - Ibid, Nicholas Xenos.

⁶ - إمام عبد الفتاح إمام (في التقديم) ليو شتراوس، جوزيف كروبسي (محررين)، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005م) ص 7.

أنهم ينتمون إلى مدرسة متميزة، ثم: "عمل في كلية كلارمونت مين من 1968م إلى 1969م، ثم كلية سانت جونز حتى وفاته في 1973م"¹

مؤلفات شتراوس

على الرغم من مكانته الكبيرة التي احتلها في الفلسفة السياسية، إلا أن مؤلفاته كانت دوماً "ولدرجة كبيرة مثيرة للجدل"² خلال حياته، فقد أثار شتراوس جدلاً إذا ما كان مجرد شارح لكبار الفلاسفة أم أنه قدم في أعماله إضافة فلسفية وفكرية، وفي هذا الصدد يؤكد يوجين ف. ميللر، في مقاله "ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية" أن: "دراسات شتراوس لأعلام الفلسفة السياسية ليست مجرد دراسات فردية منفصلة لهذا الفيلسوف أو ذاك، ولكنه أضاف إلى تاريخ الفلسفة السياسية بأسره من رؤى نقدية واعية. وما دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك إلا مناسبة معينة ينفذ من خلالها إلى: "طرح ما يطرحه من قضايا ومشكلات، كمشكلة الحق الطبيعي أو مشكلة العقل والوحي أو "التعليم في المجتمع الديمقراطي"³.

وقام شتراوس بتأليف كتب بلغات عديدة، وفي هذا الصدد، يقول الدكتور إمام عبد الفتاح إمام: "... كان أستاذاً بالغ الأثر في طلابه الذين كان أغلبهم من المساهمين في كتابنا الحالي، ولقد كتب شتراوس خمسة عشر كتاباً، كتب الثلاثة الأولى منها بالألمانية حينما كان في موطنه الأصلي في ألمانيا – أما الاثنا عشر كتاباً الأخرى فقد كتبها باللغة الإنجليزية بعد هجرته، وبعد أن اعتلى النازي منصة الحكم، وهي بصفة عامة تعالج نطاقاً واسعاً من البحوث والنصوص والمشكلات الأساسية في الفلسفة السياسية"⁴ بيد أن عدداً من الكتب الهامة قد ظهرت بعد وفاته التي وقعت في 1973م؛ حيث قام مجموعة من المفكرين والكتاب بجمع محاضرات شتراوس وتحريرها ونشرها في كتب، ويشير عدد من الكتاب إلى أن معظم كتب شتراوس تحمل عناوين لا تثير اهتمام القراء العاديين، مثل "المدينة والإنسان" أو "الحق الطبيعي والتاريخ"، وهو مؤشر أولي، يراه

¹ - www.straussian.net/leo.html

² - Steven B. Smith, Why Strauss, Why Now?

³ - يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية (في) أنطوني دي كرسبيني وكنيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص. 49.

⁴ - إمام عبد الفتاح إمام (في) ليو شتراوس، جوزيف كروسبي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول. ص. ص. 7-8.

طوني بابر في بحثه "مملكة شتراوس السرية، إلى رغبته وقناعته بالعمل الفكري على الأرض بصورة سرية"¹.

ومما قيل عن تصنيف كتب شتراوس وفقاً لمنهجه في "الكتابة المستترة"، يذهب دانيال تاونسند في إطروحته "ليو شتراوس والإسلام" إلى أن مؤلفات شتراوس يمكن تقسيمها إلى مراحل وفق ما يأتي:

- المؤلفات التي كتبت قبل 1940م – بما فيها "نقد الدين عند سبينوزا 1930م، و"بعض الملاحظات حول العلم السياسي عند ابن ميمون والفارابي" 1936م، فقد كتبهما قبل أن ينضج تماماً لدى شتراوس فهمه العميق للكتابة المستترة. وبكلمات تلميذه آلان بلوم، الذي أشار إلى أن هذه الأعمال الأولى لشتراوس "تتفق مع تشريعات الدراسات الحديثة وسننها، إضافة إلى أنها تشير إلى أن شتراوس كان مدرّكاً للكتابة المستترة، ولكنه لم يكن بدأ بعد في تطبيقها"².
- تبدأ المرحلة الثانية عقب تحليل شتراوس لكل من أعمال الفارابي وابن ميمون في الفترة من أواخر 1930م وحتى أوائل 1940م؛ إذ بدأت أعمال شتراوس تركز على الكتابة المستترة، وفي هذا الصدد، أشار أحد المؤلفين إلى أن مقال شتراوس في 1941م حول ابن ميمون، بعنوان: "The Literary Character of the Guide of the Perplexed" هو أول عمل ركز فيه انتباهه على كشف مبادئ الكتابة المستترة، وبدأ بنفسه في استخدام تقنيات الكتابة المستترة، وتشمل مؤلفات شتراوس فيما بعد 1941م: "أفلاطون عند الفارابي" (1945م)، الاضطهاد وفن الكتابة (1952م)، و"كيف قرأ الفارابي قوانين أفلاطون" (1957م)³.

وفيما يلي عرض لأهم مؤلفاته سواء التي نشرها في حياته أو التي نُشرت بعد وفاته، يليها تناول عدد من المؤلفات بشيء من التفصيل:

1- الفلسفة السياسية عند هوبز، 1936م The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis

¹ - عماد فوزي شعبي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مرجع سابق.

² - Daniel Townsend, **Leo Strauss and Islam**, a research submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, p. 35. (on)

<http://dro.deakin.edu.au/eserv/DU:30067567/townsend-leo-2014A.pdf>

³ - Danial Townsend, Leo Strauss and Islam, p. p. 36, 37.

- 2- الاضطهاد وفن الكتابة، 1952م، Persecution and the Art of Writing
- 3- الحق الطبيعي والتاريخ، 1953م، Natural rights and history
- 4- نقد اسبينوزا للدين، (ترجمة إيسا سينكلير)، 1962م، Spinoza's Critique of Religion (tr., Elsa Sinclair)
- 5- ما هي الفلسفة السياسية؟ ودراسات أخرى، 1957م، What Is Political Philosophy? and Other Studies
- 6- أفكار عن مكيافيللي، 1958م، Thoughts on Machiavelli
- 7- قوانين أفلاطون، 1960م، Laws of Plato
- 8- تاريخ الفلسفة السياسية (تحرير جوسيف كرسبي وليو شتراوس)، 1963م، History of Political Philosophy (ed., Joseph Cropsey and Leo Strauss)
- 9- عن الطاغية، 1963م، On Tyranny
- 10- المدينة والإنسان، 1964م، The City and Man
- 11- المناقشات السقراطية لإكسنوفان، 1971م، Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus
- 12- الليبرالية قديما وحديثا، 1973م، Liberalism: Ancient and Modern
- 13- الجدل والفعل في قوانين أفلاطون، 1975م، The Argument and the Action of Plato's Laws
- 14- سقراط وأرسطوفانيس، 1980م، Socrates and Aristophanes
- 15- نقد هوبز للدين وكتابات متصلة (تحرير وترجمة جابريل بارتليت وسفيتوزار مينكوف)، 1984م، Hobbes's Critique of Religion and Related Writings (ed. and tr., Gabriel Bartlett and Svetozar Minkov)
- 16- دراسات في الفلسفة السياسية الأفلاطونية (تحرير: توماس بانجلي)، 1984م، Studies in Platonic Political Philosophy (ed., Thomas L. Pangle)
- 17- الفلسفة والقانون: إسهامات نحو فهم موسى بن ميمون وتابعيه، 1987م
- 18- بعث العقلانية الحديثة، 1989م، (تحرير: توماس بانجلي) The Rebirth of Classical Political Rationalism, (ed., Thomas L. Pangle)

- 19-مقدمة إلى الفلسفة السياسية: عشرة مقالات كتبها ليو شتراوس (تحرير هيلال جيلدين) 1989م: An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss (ed., Hilail Gildin)
- 20-الإيمان والفلسفة السياسية: مراسلات ليو شتراوس مع إريك فوجيلين، 1993م
- 21-الفلسفة اليهودية وأزمة الحداثة: مقالات ومحاضرات في الفكر اليهودي الحديث (تحرير كينيث هارت جرين)، 1997م، Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought (ed., Kenneth Hart Green)
- 22-حول منتدى أفلاطون (تحرير سيث بينارديتي)، 2001م Leo Strauss on Plato's Symposium (ed., Seth Benardete)
- 23-ليو شتراوس: الكتابات المبكرة (1921 – 1932) (تحرير وترجمة مايكل زانك)، 2002م، Leo Strauss: The Early Writings (1921-1932) (ed. and tr., Michael Zank)
- 24-الفلسفة والقانون (Philosophy and Law (tr., Eve Adler))

وسوف تُستعرض أهم القضايا التي تناولها ليو شتراوس في أعماله

كتاب: "الاضطهاد وفن الكتابة"، 1952م

صدر كتاب، "الاضطهاد وفن الكتابة" في 1952م، بيد أن أفكاره تبلورت من فترة سبقت ذلك التاريخ الذي نشر فيه الكتاب وهي فترة الحرب العالمية الثانية، حيث رأى شتراوس الاضطهاد بعينه، وإن لم يعاني منه مباشرة بحكم أنه ولد لأبوين يهوديين في ألمانيا 1899م قبل أن يهاجر منها في بدايات الحكم النازي ليستقر به المقام 1937م في الولايات المتحدة¹، وعن كتابه "الاضطهاد وفن الكتابة"، يقول شتراوس نفسه: "جمعت هذه المقالات في مجلد واحد بشكل أولي تبعًا لحقيقة أنهم جميعًا يتعاملون مع مشكلة واحدة: مشكلة العلاقة بين الفلسفة والسياسة"² وهي المشكلة، بحسب رأيه، التي أصبح متعارفًا عليها في أثناء دراسته للفلسفة اليهودية والإسلامية التي سادت في

¹ - سعد البازعي، ليو شتراوس والكتابة بين الأسطر... ماذا يفعل المفكر في مواجهة الاضطهاد؟ نشر في الحياة يوم 7 سبتمبر 2010م، راجع:

<http://www.sauress.com/alhayat/180432>

² - Leo Strauss, The rebirth of classical political rationalism: P.6.

العصور الوسطى¹، وعن هذا الكتاب يقول توماس بانجلي: "في كل مجتمع، وفي كل موقف تاريخي، سيكون لزاماً الأخذ في الاعتبار اختلاف التوجّه البلاغيّ، والحساسية السياسية، والكياسة النفسية؛ إذ لم يتوقف شتراوس أبداً عن التأكيد على أنّ كلّ نصّ في الفلسفة السياسية يجب تناوله في إطار المعالجة الأولى له ومن ثمّ بنظرة إلى الظروف والموقف المميز، والدقيق والتاريخي الذي انبعث بداخله، لقد كان هذا موضوع العمل العظيم لشتراوس، الاضهاد وفن الكتابة"²، وبالمثل يجد المتابع أنّ نفس رؤية الفيلسوف هي موضع الدراسة للأمر نفسه.

كتاب "الحق الطبيعي والتاريخ"، 1953م

يذهب ستيف سميث إلى أنّ كتاب "الحق الطبيعي والتاريخ" والذي يضم عدة محاضرات لشتراوس كان: "بداية تحوّل متميّز وجديد في مسار مؤلفاته، لقد كانت، - بشكل حرفي - طريقته التي قدّم بها نفسه لعالم العلوم الاجتماعية في أمريكا من مقعده في أعرق الجامعات الأمريكية، ونشر كتاب يحمل نفس اسم المحاضرات بعد أربع سنوات أي في 1953م"³، ويقول "مارك جيرا" عن أهمية الكتاب: "بدون شك يعد كتاب "الحق الطبيعي والتاريخ" من أهم كتب ليو شتراوس شهرة وتأثيراً، وهو أيضاً جاء في وقته المناسب، حينما ظهر الكتاب كانت معظم التيارات في العلوم الساسية إما ضاللتها corrupted أو عطلتها paralyzed الدوجماتية الحديثة للمذهب التاريخي أو الوضعية"⁴، وعلى الرغم مما ذهب إليه سميث، فإن آراء المفكرين والمحللين تباينت حول كتاب شتراوس "الحق الطبيعي والتاريخ"؛ فترى أستاذة العلوم السياسية الكندية شاديا دروري: "أنّ تمجيد حكمة القدامى وتسفيه حماقة المحدثين كانت النقطة المسيطرة على معظم مؤلفات شتراوس، وفي "الحق الطبيعي والتاريخ"، يعرض غلاف الكتاب متباهياً بإعلان الاستقلال الأمريكي، بيد أن الكتاب هو احتفاء بالطبيعة، وليس بالحقوق الطبيعية للإنسان كما يدلّ مظهر الكتاب، إنّهُ يمثّل النظام الطبيعي للسيطرة والإخضاع"⁵، أمّا توماس بانجلي؛ فيستشهد بقول المفكر الفرنسي الليبرالي

¹ - Ibid, p. 6.

² - Ibid, p. XVIII

³ - Steven B. Smith, Why Strauss, Why Now

⁴ - Marc D. Guerram, the Ambivalence of Classic Natural Right: Leo Strauss on Philosophy, Morality, and Statesmanship. On: Questia Leo Strauss, <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=76952740>

⁵ - Shadia Durury, Nobel lies and perpetual war: Leo Strauss, the neo-cons, and Iraq, in an interview by Danny Postel (on) Open

"ريموند آرون Raymond Aron، حول نفس الكتاب بأنه بمرتبة: "بلورة وعي حاذق، يمكن أن يقدم حلاً وسطاً مذهلاً سياسياً بين وجودية سارتر الفردية الراديكالية على جانب، والسلطوية أو المذهب الماركسي وأخلاقية القانون الطبيعي على جانب آخر"¹، ويضيف إنجيل جارميلو أن هدف شتراوس من كتابه "الحق الطبيعي والتاريخ: "يتمثل في عرض التيارات الثلاثة للحداثة (الموضوعية، التاريخية والماركسية) التي قادتنا إلى مازق سياسي وفلسفي، وهو ما تم التعبير عنه في التاريخية الوجودية لـ هيدجر"².

كتاب "عن الطاغية"، 1963م

ألف شتراوس هذا الكتاب عقب الحرب العالمية الثانية وبداية تصاعد الحرب الباردة، واهتم بما أطلق عليه "الحوار المنسي" فأطلق الأضواء على الحاضر وعلى مشكلة طاغية القرن العشرين"³، ويقول عنه ستيفن سميث بأنه: "لم يكن فقط أول كتب شتراوس التي كتبها باللغة الإنجليزية، بل كان - للحق - أول الكتب "الشتراوسية" Straussian ، وقبل ذلك الوقت كتب شتراوس عدة أعمال وهي: Die Religionskritik Spinoza (1930)⁴ Philosophie und Gesetz (1935)

وبحسب إنجيل جارميلو، لقد كان هدف شتراوس من كتابه "الطاغية" إظهار الاستبداد نفسه بصفته مشكلة متأصلة في الإنسانية منذ نشأتها"⁵، ولم يظهر كتاب "عن الطاغية" في فراغ ولم ينشأ عن فراغ، فقد ظهر حينما كان علماء السياسة يحاولون تفسير تجارب الحرب الشاملة وظهور طغاة collectivist متمثلين في هتلر حاكم

Democracy, October 18, 2003. (on):

<http://www.informationclearinghouse.info/article5010.htm>

¹- Thomas L. Pangle (in) Leo Strauss, **The rebirth of classical political rationalism**, P. VIII.

²- Angel Jaramillo, **About Leo Strauss: Leo Strauss: A life in the light of Martin Heidegger**,

On: Political Theory Daily Review,

<http://www.politicaltheory.info/essays/jaramillo.htm>, accessed on: Monday, April 22, 2013

³- Steven B. Smith, Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism. P. 132.

⁴- Ibid, P. 132.

⁵ - Angel Jaramillo, About Leo Strauss: Leo Strauss: A life in the light of Martin Heidegger,

ألمانيا، وستالين حاكم روسيا، لقد ظهر كتاب الطاغية قبل موجة من الكتب حول موضوعات متشابهة، مثل كتاب كارل بوبر Karl Popper "المجتمع المفتوح والأعداء" Hannah Arendt، 1950م، حنا أرندت، The open society and enemies أصول الشمولية، 1950م، ريموند أرون، Democracy and Totalitarianism Raymond Aron الديمقراطية والشمولية، 1965م، وتمثلت موضوعات شتراوس في مصطلحات حديثة مثل الفاشية، الشمولية، الديكتاتورية، القيصرية... الخ، ومن المرجح أن هذه الدراسات، على حد تعبير سميث، قد: "أخفقت في سبر أغوار الظاهرة الأولية للطاغية"¹، ويرى سميث أنه في قلب تحليل شتراوس اتهام ضمنّي للعلوم الاجتماعية والسياسية الحديث، فقد ورد: "إن العلوم الاجتماعية التي لا تستطيع أن تتحدث عن الطاغية بنفس الثقة التي يتحدث بها الطب - على سبيل المثال- عن السرطان، لا يمكنها أن تفهم ما هي الظاهرة الاجتماعية، ومن ثم فإنها ليست علمية، وكي تفهم الطاغية في شكله الحديث، من الضروري أن تدركه في شكله الكلاسيكي"² أو على الأقل ما قدّمته الآداب الكلاسيكية عن الطاغية، ومنه ق "هيروو" لـ "إكسوفان" Xenophon's Hiero " الذي يعدّ التحليل الأكثر شمولية.

كتاب "بعث العقلانية السياسية الكلاسيكية"، 1989م

يشمل كتاب "بعث العقلانية السياسية الكلاسيكية" عددًا من محاضرات ليو شتراوس، قام بتجميعها وكتابة مقدمة لها "توماس بانجلي Thomas L. Pangle الذي يقول: "إنّ هذا الكتاب ينشر موادًا هامة وغير متاحة؛ ويتيح الحصول على كتابات منشورة، كان من الصعب الوصول إليها من قبل"³ ولعلّ الأكثر أهمية، أنّه يقدم منهجًا لكتب شتراوس بنفس الطريقة التي قدم بها (شتراوس) محاضراته"⁴، ويتناول الجزء الأول: ثلاثة فصول رئيسية تدور حول الأزمة الروحانية للعقلانية الحديثة والعلوم الاجتماعية والإنسانية والنسبية، ومقدمة حول الوجودية الهيدجرية، أما الجزء الثاني من الكتاب يدور حول: العقلانية السياسية الكلاسيكية، وحول الفلسفة السياسية الكلاسيكية والتدريس المعلن، ومعنى التاريخ السياسي عند ثوسيديديس * Thucydides، ومشكلة سقراط التي تتضمن خمس محاضرات، ويشمل الجزء الثالث: الحوار ما بين العقل

¹ -Ibid, Steven Smith. P. 133.

² - Ibid, p. 133.

³ - Ibid (Thomas Pangle), XXVII.

⁴ - Ibid (Thomas Pangle), p. XXVIII.

* ثوسيديديس (460 – 395 ق.م) مؤرخ إغريقي شهير، صاحب كتاب تاريخ الحرب البيلونيزية، ويعدّ أول المؤرخين الذين أعطوا للعوامل الاقتصادية والاجتماعية أهمية خاصة. انظر الموسوعة الفكرية العالمية: ويكيبيديا.

والوحي، وقد تحدث شتراوس في مقاله الأخير عن التقدم Progress باعتباره مشكلة، بل كاد أن يوصل المؤمنين إلى شفا الهاوية، فهو تساءل عن المخرج من هذا المأزق أو البديل المناسب، سواء كان الوقوف حيث نحن أو حتى الرجوع للوراء، وظلّ شتراوس يطرح التساؤلات المتصلة دون أن يقدم لها أي أجوبة ملائمة مما يحقّز القارئ على التفكير، ثم إعادة التفكير في سبيل الوصول إلى مخرج من مأزقه، ولم يفته التنويه، بل والتصريح حول الليبرالية، وكيف أنها سبب رئيس من أسباب الأزمات الملازمة لحياتنا المعاصرة.

الظروف السياسية والاقتصادية والتاريخية في ألمانيا

عانت ألمانيا في نهاية القرون الوسطى من انقسامات عميقة في القيادة السياسية والروحية للشعب الألماني، ويفسر ذلك جورج لوكاتش في كتابه تحطيم العقل: "كون دخول ألمانيا كان متأخراً في التطور البرجوازي الحديث"¹، مما أدى إلى المصير المأساوي للشعب الألماني، وتغيّر هذا الموقف في عملية التغيير عن طريق صعود الطبقة البرجوازية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر إذ؛ بدأت الطبقة البرجوازية تنمي قواها الاقتصادية والثقافية، ومن ثم استيقظ الشعور القومي، ونما التطلع إلى الوحدة القومية، بيد أن هذا الصعود للبرجوازية لم يدم طويلاً إذ؛ انتصرت مرة أخرى الرجعية الاقطاعية في أواخر القرن التاسع عشر في ألمانيا، وفي هذا الصدد يقول جورج لوكاتش: "في 1848م حين انفجرت ثورة جديّة، فإن العواقب التي تحدثنا عنها، عواقب التأخر الاقتصادي والتجزؤ القومي، ولدت ضعف الجماهير، وقادت البرجوازية إلى خيانة ثورتها ذاتها، وطبعت بخاتمها انتصار الرجعية الاقطاعية الاستبدادية"² ويفسر جورج لوكاتش أهم الأسباب الكامنة وراء فشل التحول الألماني من الإقطاع إلى البرجوازية، وأهم أسباب تخاذل ثورة 1848م في ألمانيا بالقول: "... إن إحدى أهم نقاط الضعف في ثورة 1848م كان نقص التقاليد الديمقراطية وعدم الدخول بتجربتها؛ ومن ثم غياب تربية ديمقراطية للجماهير وممثلهم من الناطقين باسمهم، وهذا يؤشّر لفقدان صراعات طبقية كبرى سابقة"³ وقد اختلف الموقف في عهد بسمارك؛ الذي أصبح رئيساً للحكومة الألمانية في 1862م، وانتصر في الحروب التي قادها ضد عدد من الدول من بينها: "فرنسا مما حقق الحلم الألماني بالوحدة، وإن كان بالقوة، وقد تتم تتويجه في قاعة فرساي في يناير 1871م مستشاراً للإمبراطورية الألمانية، وتمكن من

1 - جورج لوكاتش، تحطيم العقل، ص. 33.

2 - نفس المرجع السابق، ص. 46.

3 - نفس المرجع السابق، ص. 47، 48.

تشكيل حلف سياسي مع دول مثل النمسا وإيطاليا جاعلاً من ألمانيا قوة استعمارية كبرى"¹، تلك الدول؛ التي انهارت تماماً عقب الحرب العالمية الأولى بهزيمة منكرة.

جدير بالذكر أن بسمارك كان له - دوماً - موقف متشدد ضد الأغلبية الليبرالية، ومنذ بداية حكمه عبر عن حقيقة توجهه نحو الوحدة القومية، وذلك حينما صرح بأن: "ألمانيا لا تتطلع إلى بروسيا في تحقيق الوحدة بسبب ما تتمتع به من حكم ليبرالي، وإنما لقواتها، وأن المسائل الكبرى في ذلك العصر، كمسألة الوحدة، لا تتحقق بالخطب وقرارات الأغلبية، وإنما تتحقق بالدم والحديد"² على هذا النحو أعلى بسمارك سياسته في تحقيق الوحدة الألمانية.

ويفسر جورج لوكاتش أسباب تأخر ألمانيا عن ركب الديمقراطية الأوروبية، بقوله: "العلة المركزية هي ذهنية الخضوع التي تتحلى بها الطبقة المتوسطة، كما هي أيضاً ذهنية أكبر مثقفي هذا البلد، فضلاً عن ذلك، بما أن الوحدة القومية لم تفتح بثورة، بل فرضت من فوق؛ فقد حُفَّت حسب قول خرافة، "بالحديد والدم"، أو بـ: رسالة آل هوهنزولرن، و أيضاً بـ "عقريّة بسمارك"، فقد بقيّ هذا الوجه في سيكولوجيا وأخلاق الألمان إن صح القول بلا تغيير"³، ولعلّ ذلك هو النبع المباشر الذاتي، لسمات اللاعقلانية الألمانية في الطور ما قبل الإمبريالي.

ويبدو أن الظروف السياسية سواء في نهاية القرن التاسع عشر أو بداية القرن العشرين قد قُيّدت فيها من الحريات السياسية وجبلت المواطن الألماني على الطاعة العمياء، وفي هذا الصدد يشير هربرت فيشر في كتابه **أوروبا في العصر الحديث** إلى الإجراءات التعسفية التي استخدمها "بسمارك" المستشار الألماني تجاه المعارضة، فيقول: "كلما تقدّم المستشار الحديدي في السن؛ غدا أقلّ تحملاً للمعارضة، وقد انتهز فرصة محاولتين مختلفتين لاغتيال الإمبراطور، واستحدث قانوناً، وجدّد ثلاث مرات متتالية ضد الاشتراكيين، وبلغ من صرامة قوانينه أنه وضع الحريات الفردية تحت رحمة البوليس، ولم تكن مملكة لتقبل الخضوع صاغرة مستسلمة لأعمال القمع والطغيان، إلا بلاداً أشعل الهلع والخوف لبها، أو فقد أبنائها فقداً تاماً فضيلة الشجاعة السياسية، ولهذا فإن حزب الأحرار الوطني؛ الذي كان دعامة الإمبراطورية في أيامها

¹ - ناظم عبد الواحد الجاسور، **ألمانيا الموحدة في القرن الحادي والعشرين: صعود القمة والمحددات الإقليمية والدولية** (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2003م) ص. 9.

² - عبد الكريم العلوجي، **بسمارك وهتلر: الأصل والصورة** (دمشق: دار الكتاب العربي، 2010م)

³ - جورج لوكاتش، **تحطيم العقل**، ص. 48، 49.

الألمانية الأولى، والمؤيد للحكومة في كفاحها ضد رجال الدين"¹ إنَّ الحزب أعلن إفلاسه من المبادئ الحرة الحقيقية بموافقة على ذلك التشريع المجحف الصارم، وكون الأمة الألمانية درجت طويلاً على ممارسة الطاعة السلبية، هما ما أدخلتا ألمانيا غمار الحرب الأوروبية 1914م.

ثانياً: الاتجاهات الفكرية التي أثرت على فكر ليو شتراوس

الفلسفة الأفلاطونية

أفلاطون (427 – 347 ق.م) ولد وعاش في أثينا، وامتد عمره إلى ثمانين عاماً. على الرغم من أنه يصنف للوهلة الأولى في مجال السياسة؛ إلا أنه كرّس حياته كلّها للدراسة والتدريس، وما دفعه إلى ذلك الاشمئزاز الذي أصيب به من تدني مستوى السياسة في عصره؛ إذ: "وجد أنّ الاعتقاد السيء والظلم والأنانية المفرطة، منتشرين وأن الاعتقاد الجيد الأصل يعجز على التصدي لهم، وكان الأمل الأساسي للسياسة، كما بدا له، أن تنشأ مدرسة، وأن يُخلق بداخلها أنواع جديدة من السمات السياسية، ولعلّ ما حمله على ذلك هو تأثيره الشديد بأستاذه سقراط، وما رآه وهو في سن 27 حينما شهد إعدامه بسبب إتهام باطل"²، يتعلق بإفساد عقول الشباب وعدم الإيمان بآلهة المدينة.

ترك أفلاطون إرثاً غنياً تصفه الكاتبة ماريا لويزا برنيري بالقول: "إنتاج أفلاطون ثري وكثير يعادل في ضخامته إنتاج شكسبير"³ وقد اشتهر بثلاثين محاورة فلسفية أشهرها في حقل السياسة ثلاث: الجمهورية the Republic، و السياسي The Statesman، والقوانين Laws، و: "تعدّ الجمهورية أعظم هذه المؤلفات وأشهرها، وتتكون من عشرة كتب يشرح أولها كيفية بناء دولة مثالية، ولعله يمثل أول ما عرفه العالم الغربي من مدن خيالية فاضلة، ويحتوي ذاك الكتاب على كثير من الآراء الفلسفية

¹ - هيربرت فيشر، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، ترجمة زينب عصمت راشد وأحمد عبد الرحيم مصطفى، مراجعة أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة: دار المعارف بمصر، لم يذكر التاريخ) الطبعة الثالثة. ص. 388.

² - J.O. Urmson, Jonathan Ree, **The concise encyclopedia of Western philosophy and philosophers** (London and New York: Routledge, 1995), p. 241.

³ - ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة عطيات أبو السعود، مراجعة عبد الغفار مكاي (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978م) ص. 30.

لأستاذه سقراط اتخذت صورة الحوار بينه وبين تلامذته¹، وهو أسلوب جدلي عقلي كان سائدًا في تلك المرحلة من التاريخ.

انطلق أفلاطون من فروض أساسية في دراسته لتلك الدولة من أهمها ما يلي: "الفضيلة هي المعرفة"، أي يمكن عن طريق الدراسة العقلية التمييز بين الخير والشر، ومثل هذه المعرفة لا يمكن تحصيلها بالبداهة والحدس، ولما كان كل مجتمع يتضمن مبدأ الخير؛ فإنه يمكن معرفته بالبحث والدراسة، وهذه هي الفضيلة.

والرجال غير متساويين بالفطرة، لهذا يجب أن يتولى الحكم أرسقراطية حكيمة، ولعلّ هذه النقاط من أشد ما تأثر بها شتراوس بفكر أفلاطون، الذي أوجب فرض الأكثر حكمة؛ ليكون ملكًا، ليضحي الفيلسوف - على الأقل - أدنى منه حكمة، و: "العدل ليس مصطلحًا قانونيًا، ولا يعني مجرد إعطاء كل ذي حقّ حقه في ظلّ القانون، إنما العدل هو وضع كلّ رجل في المكان أو المركز الذي يمكن أن يطور فيه الخير لكل المجتمع"²

كما أعطى أفلاطون أهمية كبيرة للتعليم باعتباره الوسيلة الإيجابية التي يستطيع بها الحاكم تكييف الطبيعة البشرية وتوجيهها الوجهة الصحيحة لإنشاء الدولة المتجانسة، لهذا يحتل التعليم حيزًا كبيرًا في الجمهورية لدرجة أنه اعتبر الدولة أولاً وقبل كلّ شيء تنظيمًا تعليميًا وأطلق عليها عبارة **الشيء العظيم الأوحّد**، على أساس: إذا صلح تعليم المواطنين استطاعوا حل مشاكل الحياة والصعاب التي تعترضهم بسهولة³، وقد اعتبر جان جاك روسو؛ فيما بعد أن الجمهورية هي أعظم ما كتب عن التعليم على الإطلاق.

وعن مؤلفات أفلاطون بصفتها تعكس مراحل تطوره الفكري، يقول أيضًا جون باول: "يتسم الفكر السياسي لأفلاطون بظواهر ثلاث: أولها: الجمهورية (378 ق.م) التي تمثل الفكر المرتبط بمرحلة نضجه، وتتفوق على ما تلاها من إنتاج في الصياغة والنزعة الجمالية، أما الظاهرة الثانية وتتمثل في المحاوراة القصيرة المسماة: رجل السياسة (365 ق.م) والثالثة في القوانين التي كانت عملاً أتمه عندما تقدمت به السن وكتبه فيما بين عامي 360 وبين 348 ق.م"⁴ ومن المعلوم أنّ الدولة المثالية عند أفلاطون تنقسم إلى ثلاثة أنواع من الرجال: "طبقة صغيرة من الحكام، وطبقة أكبر من

1- محمد محمود ربيع، الفكر السياسي الغربي: فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1994م). ص. ص. 55، 65.

2- نفس المرجع السابق، ص. ص. 57، 58.

3- المرجع نفسه، ص. 62.

4- جون باول، الفكر السياسي الغربي، ترجمة محمد رشاد خميس، مراجعة راشد البراوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة لكتاب، 1985م). ص. ص. 41، 42.

المدنيين والتجار وأرباب الحرف، وطبقة ثالثة من العبيد، الذين يفترض وجودهم بداهة وإن لم يذكرهم بشكل مباشر، والذين يسندون دعامة البناء بأكمله¹، وتفرز الأقلية الحاكمة بدورها الأوصياء التنفيذيين؛ الذين يضعون قرارات الدولة موضع التنفيذ.

قام شتراوس بدراسة دقيقة وقدم تحليلات لمحاورات لأفلاطون، وهي: الدفاع *The Apology*، كريتو *Crito*، إيثيديموس *Euthydemus*، إيثيفرون *Euthyphron*، الجمهورية *Republic*، السياسي *Statesman*، مينوس *Minos*، والقوانين *Laws*. ويذهب نيل روبيرتسون إلى أن نهج شتراوس كان واحدًا في كل هذه الأعمال، ويتمثل في سعي شتراوس بالقراءة الدقيقة للنص؛ بغية الكشف عن محتوى المحاور بصفتها فحصًا للعلاقة الفلسفية القائمة بين سائر الأوجه الإنسانية، وعلى نحو أكثر تحديدًا الجانب المدني للحياة، وهكذا تستكشف المحاورات علاقة الفلسفة بالدين، والشعر، وعلم البلاغة، والسفسطة، والتشريع، والفن وغيرهم، ويرى شتراوس: "أن كل محاور أفلاطونية هي بالضرورة غير مكتملة أو غامضة الاعتبار للطبيعة؛ إذ إنها تنبعث بتفاعل الفيلسوف مع أنواع متنوعة من المواطنين، وتعدّ السمة السقراطية أو الأفلاطونية للمحاورات - كما يرى شتراوس - كاشفة عن تحول الفلسفة إلى الأخذ في الاعتبار أوضاعها في الحياة السياسية"²، وتتجلى بتفكير يدرك نفسه على أنه يمتد إلى ما هو أبعد من الحياة السياسية، وأبعد من الرأي، ولكن دائمًا ما يتصل بالحياة السياسية.

وعلى الرغم من أن معظم المصادر التي تم الاطلاع عليها، تشيد بالدور؛ الذي قام به شتراوس في تفسير أعمال أفلاطون، فإنّ هناك من الكتاب والمحلّين؛ الذين انتقدوا تأويل شتراوس لأفلاطون، ومن هؤلاء بيرنيت M.F. Burnyea الذي يقول: "تفسير شتراوس لأفلاطون غير صائب من البداية إلى النهاية؛ حيث لم يقدم تفسيرًا مقنعًا لوجهة نظره المتعلقة بمقولات أفلاطون"³، ويشاركة في الرأي جورج كلوسكو: "حدسي تجاه أعمال بلوم وشتراوس يقول: إنّ ما استخلصاه هي نتائج غير محتملة،

¹ - نفس المرجع السابق، ص. 42.

² - Neil Robertson, *Leo Strauss's Platonism*, Science Center.com
<http://www.mun.ca/animus/1999vol4/roberts4.htm>, Accessed July 5, 2013

³ - Eric Schliesser, *Leo Strauss and the philosophers*, published on: New APPS: Art, Politics, Philosophy, Science website, published on August 26, 2013 – Accessed on Oct. 23rd, 2013, (on)
<http://www.newappsblog.com/2013/08/on-leo-strauss-and-the-philosophers.html>

والحجج التي أوردها؛ لدعم وجهة نظرهم معيبة"¹، وحول عوامل التأثير بأفلاطون فقد أعطى شتراوس اهتماماً كبيراً لدراسة الكتب الفلسفية الكلاسيكية*، ويذهب أنجيل جارميلو إلى أن التحول العظيم في دراسة شتراوس تتمثل في اكتشافه - عبر الفارابي وموسى بن ميمون - الدور الذي لعبته الفلسفة السياسية الأفلاطونية في العصور الوسطى، وبالمثل في التفكير المعاصر، لقد قصد شتراوس في دراسة متجددة عن المصادر اليونانية القديمة وسيلة للخروج من المأزق الحديث، المعضلة السياسية اللاهوتية، "فما بدأ كونه بحثاً يهودياً عن الاتجاه التاريخي في موقف جديد معين، استحالة مشكلة الحياة الحقة؛ التي من الممكن استعادة فاعليتها"²، وعن تأثير شتراوس بأفلاطون، تقول أستاذة العلوم السياسية الكندية شاديا دروري: "يوجد فعلاً ثلاثة أصناف من الرجال: الحكماء، والنبلاء، والسوقيين، الحكماء هم محبي الشدة والبحث عن الحقيقة غير الزائفة، هم القادرون على الولوج نحو الجحيم دون خوف أو ارتجاف، هم لا يأخذون في الاعتبار وجود (الله) ولا المعايير الأخلاقية، هم مخلصون أكثر لسعيهم الخاص لاقتفاء الرغبات الأسمى، والتي تتفق مع نزعاتهم أو رغباتهم غير الناضجة، أما الصنف الثاني من الرجال وهم: النبلاء، فأولئك محبو الشرف والعظمة، وهم الأكثر سعيًا نحو أعراف مجتمعهم، التي قد تكون أو هام الكهف، وهم مؤمنون حقاً في الله والشرف والمعايير الأخلاقية، وهم مستعدون للقيام بمهام تتطلب شجاعة عظيمة وتضحية بالذات في وقت معلوم، أما النوع الثالث، فهم الأغلبية السوقية، هم محبي الثروة والمتعة، هم أنانيون، كسالى، متراخون، ويمكن جعلهم يتعالون على حماقاتهم - فقط - بتخويفهم من التوعد بالموت"³ أو حدوث كارثة لهم.

ومثل أفلاطون، يعتقد شتراوس أن المثالية السياسية العليا هي حكم الحكماء، ولكن حكم الحكماء لا يمكن تحقيقه في العالم الحقيقي الآن، تبعاً للحكمة المعهودة؛ إذ لاحظ أفلاطون ذلك، وأيد حكم القانون، بيد أن شتراوس: "لم يؤيد أبداً هذه النتيجة، ولم يعتقد

¹- George Klosko, *the Straussian Interpretation of Plato's Republic*, on: <http://people.virginia.edu/~gk/publications.html/strauss.pdf>, Accessed on Oct. 23rd, 2013

* سيتم الحديث عن ذلك بشيء من التفصيل في الفصل الآتي.

²- Angel Jaramillo, About Leo Strauss: Leo Strauss: A life in the light of Martin Heidegger, (on) Political Theory Daily Review, <http://www.politicaltheory.info/essays/jaramillo.htm>, accessed on: Monday, April 22, 2013

³- Shadia Durury, Nobel lies and perpetual war: Leo Strauss, the neo-cons, and Iraq.

بالمثل أن هذا الحل كان الحل الأمثل الذي افترضه أفلاطون، ومن ثمَّ أشار شتراوس إلى "المجلس الليلي" في القوانين لأفلاطون لشرح وجهه نظره، فالحل الأفلاطوني الحقيقي كما فهمه شتراوس، يتمثل في الحكم السريِّ للحكام¹، هذا الحكم السريِّ يقوم بتسهيله الغباء الشامل للنبلاء، كلما كان هؤلاء أكثر سذاجة وجهاً، كان من السهل أكثر للحكام التحكم فيهم وقيادتهم تحت رايتهم.

وقد وردت معظم أفكار أفلاطون السياسية في الجمهورية؛ التي عنها يقول هيربيرت جي سبيرو: "كثيراً ما يتم تفسير أعظم أعمال أفلاطون والأكثر تأثيراً، عن طريق جمهوريته، على أنها محاورة ما بين الدولة والفرد عبر وسائل بحثها أفلاطون بهدف الوصول إلى المعنى الحقيقي للعدالة"² وفي تحليل شتراوس لمحاورة الجمهورية لأفلاطون، يقرن بين الفلسفة والحكم؛ فحتى يتحقق العدل، وتسود العدالة يجب أن يتولى الحكم فيلسوفاً، ويقول: "ما هو التغيير العملي الذي يكون الشرط الضروري والكافي في المدن الواقعية لتحوّلها إلى مدن فاضلة؟ وإجابته هي: اتفاق السلطة السياسية والفلسفية، أي يجب أن يحكم الفلاسفة بصفتهم ملوكاً، أو أن يتفلسف الملوك بصورة حقيقية وكافية؛ ليضحوا فلاسفة"... فإذا كانت العدالة هي منحٌ للجميع، أو منع عن أي شخص مما يخصه له القانون أكثر من منح أو منع كل شخص ما هو خير بالنسبة للنفس، وكان ما هو خير بالنسبة للنفس هو الفضائل؛ فإنّه ينجم عن ذلك أنّه لا يمكن لشخص غير عارف الفضائل ذاتها، أو المثل بوجه عام، أن يكون عادلاً بصورة حقيقية، أو لا يكون فيلسوفاً؛ وبإجابة سقراط عن السؤال كيف تكون المدينة الفاضلة ممكنة، فإنه يدخل الفلسفة بوصفها موضوعاً من موضوعات محاورة الجمهورية، وهذا يعني أنّه لم تُدرج الفلسفة في محاورة "الجمهورية" بصفاتها غاية الإنسان؛ والهدف الذي يجب أن يعيش الإنسان من أجلها، بل، ما الفلسفة سوى وسيلة لمعرفة المدينة العادلة³.

¹- Ibid.

²- Herbert J. Spiro, **Politics as the master science: from Plato to Mao** (New York: Harper & Row Publishers, 1970). P. 11.

³- أعتمد في هذه الفقرة بشكلٍ رئيس على: ليو شتراوس، وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول: من ثيوكلديدس حتى إسبينوزا، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005م). ص. 94

الفلسفة الصهيونية

تأثر شتراوس بالفلسفة والمفكرين الصهاينة، ويقول في هذا الصدد "جيرري مولر":
"تعمدت معظم الدراسات الحديثة حول ليو شتراوس في شبابه إغفال وإساءة فهم عظيم
لتأثير وتوجه شتراوس الصهيوني Strauss's Zionism بالفكر الصهيوني، الذي
فرض عليه تطور اهتمامه بطبيعة الحياة السياسية، لأنها أخفقت في ملاحظة تأثير
المفكرين السياسيين الصهاينة"¹، لاسيما ليون بينسكّر Leon Pinsker وثيودور
هيرزل Theodor Herzl في تشكيل افتراضاته السياسية.

ومن أشهر الحركات الصهيونية الألمانية التي أثرت في شتراوس حركة (الأزرق –
الأبيض) Blau – Weiss، وهي أول جماعة تكوّنت من الشباب اليهودي، ونشأت
في ألمانيا؛ إذ أسست 1912م²، وكان الصبية الألمان مغرمين مثلهم مثل أي شباب
بالأنشطة الخارجية لحركات الشباب الألماني مثل تسلق المرتفعات، الغناء، الكشف،
ومن المعلوم أنّ كثيرًا من حركات الشباب المتنوّعة رفضت قبول اليهود ضمن
أعضائها، ونفس الشيء فعلته فرق الكشف المتعددة، لاسيما عقب الحرب العالمية
الأولى، الأمر الذي جعل الشباب اليهودي يتوقع نحو الوحدات الداخلية لهويته الثقافية
المتعلقة بالدين وتقرير ما ينبغي لهم عمله، في ذات الوقت الذي وجد اليهود بعض
القبول لدى الحركات الاشتراكية والشيوعية، وبنشأة الحركات الصهيونية في 1922م،
تبنّت حركة "الأزرق – الأبيض" Blau-Weiss أساسا صهيونيا في وثيقتها التأسيسية،
وقد انحلت هذه الجماعة 1929م، قبل أن يسيطر النازي على السلطة، ثم بعد سيطرته
عليها؛ إذ فرض حظر على الجماعات الأخرى، بمعنى أن اليهود ينضمون فقط إلى
جماعات يهودية، وبالتدريج فرض النازي المزيد والمزيد من القيود على ممارستهم
لأنشطتهم، إلى أن تم حجب رفائهم من قبل منظمات الشباب الداعمة لهتلر وذلك في

¹ - Jerry Muller, **Leo Strauss: the political philosopher as a young Zionist, Jewish, Social studies**, Indiana University Press, vol. 17, no. 1, Fall 2010. On:

<http://www.jstor.org/discover/10.2979/jewisocistud.17.1.88?uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102816247181> (on October 26, 2013).

² - **German Jewish Youth Groups**, (on) German Jewish National Youth Groups, see:

<http://histclo.com/youth/youth/org/nat/ger/jewger.htm> accessed on May 1, 2013

1934م، ثم منعت القيادات الشابة في الرايخ Reich Youth Leadership جماعات الشباب اليهودي من ارتداء الزي الرسمي، ومنعت وزارة بادين للداخلية 1935م الجماعات الدينية من ممارسة الأنشطة، وجعلتها خاصة - فقط - بمجموعات الشباب من الاشتراكيين القوميين، وتبنت الولايات الأخرى نفس التوجه"¹، حتى تم حل المجموعات الشبابية اليهودية كلها في 1938م.

لقد تباينت توجهات الجماعات اليهودية أيديولوجيًا؛ حتى كان من المتوقع أن تجد جماعة واحدة منقسمة إلى ثلاث جماعات أخرى مثل "الشباب اليهودي" the Jewish youth Bunde التي انقسمت إلى ثلاث جماعات أخرى، وهي:

جماعات اليهود الألمان المؤمنة بثنائية توحد بين ألمانيا ويهوديا، وسعت لإيجاد تعايشا حيا بين المكونين، في حين فرع آخر لنفس الجماعة كان يجد إيمانه وتوجهه أكثر نحو اليهودية، وإن كان يسعى لإيجاد تركيبة ما بين نظرة إيجابية للحياة في الشتات مع التوجهات اليهودية والقومية، وهم الذين في الوقت نفسه شعروا بضرورة التزام متنام نحو أرض إسرائيل Eretz Israel، وكانت هناك الجماعة التي جعلت جوهر هدفها قيام دولة يهودية على أرض فلسطين، وقد سعت هذه الجماعة لأن تصبح قريبة من حقيقة حلم إسرائيل، وخاصة في حياة الكيبوتس وحركاتها المتسمة بنزعات إيديولوجيًا دينية"²، لقد تأثر شباب هذه الجماعة بحركات الكيبوتس المرتكزة على إيديولوجيا متنوعة التوجهات السياسية.

¹- German Jewish Youth Groups, (on) German Jewish National Youth Groups, see: <http://histclo.com/youth/youth/org/nat/ger/jewger.htm> accessed on May 1, 2013
see also: Chanoch Rinott, **major trends in Jewish youth movements in Germanay**, (on Leo Baeck Institute: Year Book) – Oxford Journals, Humanities, Leo Baeck Institute Yearbook, Volume 19, Issue 1, Pp. 77 – 95.
See: <http://leobaeck.oxfordjournals.org/content/19/1/77.extract> (accessed on: May 1, 2013)

Ibid. -²

نيقولا ميكيافيللي

ولد في مايو 1469م لأسرة عريقة في فيرنزه بإيطاليا، ونشأ في فترة سادها الانقسام والصراع على السلطة السياسية والفتن؛ فكان هناك: "صراع مرير بين ألمانيا وفرنسا والبابا، وكانوا يتنازعون السلطة في إيطاليا، ويعتزكون على مدنها وولاياتها، ويخطفون خطف اللصوص الطامعين أراضيها، تارة مخاتلة، وتارة بقوة السيف والنار، وكانت الأحزاب السياسية تأكل بعضها بعضًا، وتجهل الاتحاد، وترفضه، وتبغض من يدعو إليه، وقد جاءت كتابات ميكيافيللي؛ الذي كان يعمل في مجال السياسة والدبلوماسية انعكاسًا؛ لظروف مضطربة عايشها"¹، ومن أشهر مؤلفاته على الإطلاق الأمير الذي نشر بعد وفاته ببضع سنين.

وفي مقدمة تعريبه لكتاب الأمير، ينسب محمد لطفي جمعة إلى المؤلف، أنه أول من وضع علمًا جديدًا بحذافيره، وهو: علم السياسة العملية، وقد ضمن هذا العلم روح عهد الإحياء، ويقصد بعهد الإحياء: جيل النهضة العلمية في القرون الوسطى²، وكان فولتير قد قال عن كتاب الأمير ومؤلفه: "إن ميكيافيللي مُشَرِّع خالد، أما بايل الكاتب الفرنسي الشهير، فكان أول من استعمل لفظ ماكيافيلزم"³، ونسب إليها ما صار مرادفا لها بعد ذلك من منتصف القرن السادس عشر إلى يومنا هذا من صنوف الغدر والأثرة.

نُرى، لماذا يلتصق بفكر ميكيافيللي صفة الغدر والمكر؟ الإجابة عن هذا السؤال تظهر من مطالعة ما كتبه ميكيافيللي، ولعلّ الفقرة الآتية من كتابه الأمير توضّح الإجابة: "لا يُخفى على أحد ما يلحق بالأمير من الثناء؛ إذا اشتهروا بحفظ الوعود ومراعاة العهود، ولكن تجارب زماننا هذا دلّت على أن الأمراء؛ الذين لم يراعوا العهود، قاموا بأعمال كبيرة، وتمكّنوا من تحييير أو هام الناس بمكرهم، وتغلّبوا في نهاية الأمر على الأمراء الذين اتخذوا الأمانة عادة، والوفاء أساسًا لحياتهم، ويضيف: "اعلم أنه توجد طريقتان للحرب: الأولى بالقانون، والثانية بالقوة، أما الأولى فطريقها البشر، والثانية طريقها الوحوش، وحيث إن الطريقة الأولى لا تكون على الدوام كافية، فيضطر الإنسان الالتجاء للثانية، فمن الضروري إذن معرفة طريقيّ محاربة الإنسان

¹ - محمد لطفي جمعة (مترجم) نيقولا ميكيافيللي، الأمير، تعريب وتقديم محمد لطفي جمعة (ليماسول قبرص، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، 1998م). ص. ص. 8، 10، 11، 23.

² - نفس المرجع السابق، ص. ص. 7-9.

³ - نفس المرجع السابق، ص. 24.

والحيوان"¹، ويضيف: "إنَّ الناس تحبّ وتبغض بإرادتهم، ولكنهم يهابون الأمير بإرادته، والأمير الحازم ينبغي له أن يعول على ما في قدرته، لا على ما في قدرة الغير، وكلّ ما يجب عليه أن يقوم به؛ هو أن يتّقي بغض الناس له"².

ومما قيل عن مكيافيللي أنه واحدٌ من الذين أكّدوا أنه لا وجود لحكم القانون الثابت بين الأمم، بل، إن بينها حرباً مستمرة، فكل أمة تريد أن تنتشر السمات الطيبة؛ التي تفردت بها على أوسع نطاق ممكن، وأن تدمج في ذاتها الجنس البشري كله بقدر ما يستطيع تحقيقه"³.

ثالثاً: تأثير شتراوس على صانعي السياسة الأمريكية المعاصرة

الإرث والتأثير

احتل "شتراوس" مكانة مرموقة في تراث الفلسفة السياسية، ويصفه ستيفن سميث بـ: "أنه كان مفكراً شامخاً"⁴ وفي هذا الصدد يذهب جوزيف كروبسي إلى أنه: "حتّى لو اختلفت الآراء حول شتراوس فضلاً عن كونه غير معروف بالقدر الذي يستحقه حتى الآن، إلّا أنّه لديه من المكانة والقدر الكافيان لجعله جديرًا بالاهتمام والتقدير، وتتجلى أهميته خصوصاً؛ لهؤلاء الذين يبدون التعاطف مع كلّ عمل مدقّق شاق مدروس دراسة مستفيضة"⁵، فعلى الرغم من أنه كتب في موضوعات شبيهة بتلك التي كتب فيها كل

¹ - نيقولا مكيافيللي، الأمير، تعريب وتقديم محمد لطفي جمعة (ليماسول قبرص، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، 1998م)، ص. 137.

² - نفس المصدر السابق، ص. 137.

³ - ناظم عبد الواحد الجسور، ألمانيا الموحدة، ص. 14.

⁴ - Ibid, Robert Alter.

⁵ - Joseph Cropsey, "Leo Strauss at the University of Chicago(on) <http://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/764028.html>

من مارتين بوبر* Martin Buber ، وجابرييل مارسيل** Gaberil Marcel، وجاك إيلول* Jacques Ellul، إلا أنه امتاز عن معاصريه بتقديمه خطة عمل ماهرة؛ لتحقيق حلّ للمشاكل الحديثة الناجمة عن انعدام التواصل¹ مع الهوية الأصيلة.

لقد حقق شتراوس تأثيراً عظيماً، لاسيّما في فترة تواجده في جامعة شيكاغو من 1949م إلى 1968م. لقد كان - وفقاً لتقديرات عدة - معلماً مؤثراً، "ومثل المدرسين الأكفاء كلّهم في كلّ مكان جذب إليه طلابه، واعتبر معظمهم أنفسهم جزءاً من مدرسة متميزة، وقبل وفاته في 1973م، كتب شتراوس عشرات الكتب ومئات المقالات

* مارتين بوبر (1878 – 1965م)، مفكر ومؤلف ومترجم وناشط سياسي، ترواحت أعماله- التي طرحت معظمها بالألمانية والعبرية- ما بين تصوف يهودي إلى فلسفة اجتماعية، ودراسات لاهوتية، وفينومينولوجيا دينية، و أنثروبولوجيا فلسفية، وتعليم، وسياسة وفن، وفي 1898م، انضم إلى الحركة الصهيونية، وهاجر إلى فلسطين 1938م، حيث أقام في القدس ودرس في الجامعة العبرية، من أشهر مؤلفاته: "الأنا والأنثى" 1923م، انظر: **موسوعة ستانفورد للفلسفة**: <http://plato.stanford.edu/entries/buber>

* جابرييل مارسيل (1889 – 1973م)، فيلسوف وفنان موسيقي وناقد فرنسي معاصر، أضفى على الاتجاه الوجودي طابعاً مسيحياً تفاؤلياً شبيهاً بالتوجه الذي أسس له كيركجارد، كما تأثر بالمثالية الإنكليزية؛ التي مثلها برادلي، من أشهر مؤلفاته: "الوجود والموضوعية" 1914م، "الكيونة والتملك" 1933م، للمزيد انظر:

حنان قصاب حسن، مارسيل (جابرييل)، الموسوعة العربية، اللغات وأدباها، الآداب اللاتينية، المجلد السابع عشر، ص. 337.

* جاك إيلول (1916 – 1994م)، فيلسوف فرنسي معاصر، من أشهر أعماله "التقنية أو رهان القرن" 1957م، الذي ترجم إلى معظم لغات العالم، وكتاب "خدعة التكنولوجيا" 1994م، وقد تعددت اهتماماته لتشمل الأخلاق والسياسية والدين وعلم الاجتماع والتاريخ والفلسفة والاقتصاد والتقنية، ويمثّل الهوس الأصيل لديه في النضال من أجل تخلص الإنسان من المخاطر المحدقة به، ورأى أن الإنسان لم ينجح في تسخير التكنولوجيا بل هي التي نجحت في تسخيرها. انظر:

¹ - يحيى اليحياوي (من) جاك إيلول، **خدعة التكنولوجيا**، ترجمة فاطمة نصر (القاهرة: مكتبة الأسرة، 2004): http://www.elyahyaoui.org/ellul_bluff_tech.htm

والتحليلات¹ ويذهب عماد فوزي شعبي إلى أن: "أهميته تنبع من أن نظريته قد شكّلت العمود الفقري لظاهرة سياسية عملية؛ تمثلت فيما عُرف بالمحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي المرة الأولى التي تُعرف فيها فلسفة سياسية في ذلك البلد سبيلاً إلى السلطة"² متجاوزة حدودها الإقليمية.

ويقول جيم لوبي: "يعدّ شتراوس شخصية شعبية (معروفة) بين المحافظين الجدد، ويشمل مشايعو أفكاره شخصيات بارزة سواء داخل الإدارة الأمريكية أو خارجها"³، ويضيف نييل روبيرتسون أن شتراوس اشتهر على وجه الخصوص بسعيه لإحياء الصراع ما بين القدامى والمحدثين، وفي عدد من الكتب نادي شتراوس بالعودة إلى الفلسفة السياسية القديمة وتجديدها، وعلى وجه الخصوص الفلسفة السياسية لأفلاطون"⁴ ويذهب "كارل جان" في مقاله "ليو شتراوس والشتراوسيون" إلى أنّ أعظم ميزة للشتراوسية تكمن بعدم وجود مفكر محافظ مفرد له تلك الإلهامات التي وسمت فكره إلى أمداء واسعة من حيث الحجم أو الاستمرارية أو التأثير كمثل تلك الخاصة بـ ليو شتراوس، وتتواجد المدرسة "الشتراوسية" في حين لا توجد المدرسة الوافيرية Weavaran، أو المدرسة البورنهاميتية Burnhamite، أو المدرسة الميرانية Meyeran، أو الكينداليست Kindallist، أو الفويجيلينستية Voegelinist، فضلاً عما لمدرسته من مصالح وأفكار وأغراض خاصة متميزة بوضوح عن المذهب المحافظ السائد.

الشتراوسية هي أيضاً الجماعة الوحيدة من "المحافظين" التي لا تضاهيها أية جماعة أخرى في العالم الأكاديمي، لقد تسلّلوا بالتدريج وبكلّ هدوء، وسيطروا على أقسام العلوم السياسيّة جاعلين فرع المعرفة هذا وعلى نحو مميز يخصّهم ويتبعهم، مثلما

¹- Ibid, Steven B. Smith.

²- عماد فوزي شعبي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 2+1 - 2014م، ص. 383.
الموقع:

<http://www.damascusuniversity.edu.sy/mag/human/images/stories/1-2-2014/a/481-505.pdf>

³- Jim Lobe, **Leo Strauss' Philosophy of Deception**, Posted on AlterNet website on May 19, 2003. (On)

<http://www.alternet.org/story/15935>

⁴- Neil Robertson, **Leo Straus's Platonism**, Science Center.com, on: <http://www.mun.ca/animus/1999vol4/roberts4.htm>

فعل الماركسيون في علم الاجتماع، و مثلما فعل الليبراليون مع علوم الاقتصاد¹، ويذهب "يوجين ميللر" إلى أن شتراوس يحتل مكانة يكاد لا يدانيه فيها أحد من مؤرخي الفلسفة السياسية المعاصرين، وذلك بفضل دراساته العديدة المتسمة بعمق الرؤية وشمول النظرة، والواقع أنه من النادر، أن يقدم فيسلوف مثل هذا الكم الكبير من الدراسات المتعمقة التي قدمها شتراوس، والتي شملت أفلاطون - زينو فون - ابن ميمون - الفارابي - مارسيليو بادوا كما شملت من بين المحدثين ماكيافيلي - هوبز - اسبينوزا - لوك - روسو - بيرك - نيتشه²، ويضيف ميللر أنه على الرغم من كلّ هذا العطاء الواسع الذي قدّمه شتراوس، فإنّ 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 وغيرهم من أعلام الفلسفة السياسية في العالم الغربي، بحيث تعتبر انجازاتهم في هذا المجال امتدادًا لانجازات شتراوس³، ولعلّ فضلهم في الإضافات يعود جانبًا منها إلى فضل شتراوس بشكل أو بآخر.

ويشارك ستيفن سميث ميللر الرأي بشأن مكانة شتراوس بصفته فيلسوفًا ومفسرًا لأعمال الفلسفة السياسيّة خلال القرن الماضي، وحيث ازدادت أهمية أعماله حتى أصبح اليوم واحدًا من أكثر الأصوات تأثيرًا وتميزًا، فيقول: "بقدر ما اعتبر مبدعًا، في جمع لأفكار idio-syncretic، ومفسرًا لأعمال الفلسفة السياسية الكلاسيكية، أصبح ينظر إليه بشكل كبير بصفته فيلسوفًا في مجاله

لقد تفلسف شتراوس على مدى رحب من خلال الشروح، بينما - في الوقت نفسه - جلب نوع الشروح إلى مرتفعات فلسفية شاهقة، "لقد ساعد في إعادة فتح مشكلات أساسية محددة للفلسفة السياسية، وعلى الرغم من أنه لم يورث مذهبًا أو نظامًا رسميًا، فإنه ترك طريقة منهجية لطرح المشكلات"⁴

بيد أن هناك من الكتاب من ينتقد ما ذهب إليه يوجين، من أن الأيام الحالية والتالية ستشهد مزيدًا من الاهتمام بفلسفة شتراوس، فيعلق شعبي إلى أنه لا يعدّ مثل هذا الرأي دقيقًا، حيث: "إن شتراوس باعتباره شارحًا للتراث الفلسفي القديم من الفلسفة السياسية،

¹ - Karl Jahn, **Leo Strauss and the Straussians**, (On) home.earthlink.net.htm

² - أنظر: يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، مرجع سابق. ص 48.

³ - نفس المرجع السابق، ص: 48 ، 49.

⁴ - Steven B. Smith, **Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism** P. 156.

يكاد يكون محاولة لإعادة عقارب الساعة الفلسفية إلى الوراء بعيداً عن القطع الإبيستيمولوجي الذي شكّله أربع (لحظات) فلسفية في تاريخ الفكر السياسي وهي: الميكانيكية والأداتية والبراجماتية والوظيفية، وهذا ما يذكرنا بما كتبه جورج لوكاتش في كتابه **تحطيم العقل** عن محاولات الارتكاس في العقل المعاصر نحو عقل هو ما قبله؛ إذ لا يمكن استعادة الزمن بأي حال من الأحوال¹، ذلك أن القطع الإبيستيمولوجي سابق الذكر قد أقام السياسة على أساس إدارة **الموجود** بدلاً من ما **يجب أن يكون**.

ولا تتفق الباحثة مع ما يذهب إليه عماد فوزي شعبي، اعتبار شتراوس شارحاً لفلسفات القدامى، على الرغم أن ذلك لا ينتقص من عمق فكره، فضلاً عن أن محاولة البحث أن يجيب **عما يجب أن يكون**، هو ما اتبعه شتراوس، وعودته إلى الماضي هدفه تعميق رؤاه التي تقترب من فكر الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة، أي معالجة الحاضر بالإشارة إلى ما كان ينبغي أن يكون سواء كان بالرجوع إلى الماضي مثلما فعل شتراوس أو بالجنوح إلى الخيال كما فعل الفارابي.

في الوقت نفسه، يمتدح آلان بلوم*، أشهر تلامذة ليو شتراوس، أستاذه بأن من تعرف عليه سيجد فيه: "قوة العقل، ووحدة الحياة وغرضها، وخليط نادر للعناصر الإنسانية الناتجة عن خبرة منسجمة للقيم، الأخلاقيات؛ وما هو عقلي وفكري".²، ويقول "بلوم" أيضاً: "لقد كان شتراوس واحداً من الرجال القليلين المعدودين الذين كان لفكره تأثيراً هائلاً في النظرية السياسية في فترتنا المعاصرة، لقد نشر 13 كتاباً خلال حياته فضلاً عن أكثر من 80 مقال، وخلف وراءه العديد من الأجيال المخلصة والمجدة على غير العادة، لقد رأينا فيه قوة العقل، ووحدة الغرض والحياة، خليط نادر من العناصر

¹ - عماد فوزي شعبي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مرجع سابق.
* آلان بلوم (1930 - 1992)، فيلسوف وكاتب أمريكي من أشهر أعماله على الإطلاق كتابه: "انغلاق العقل الأمريكي: كيف أسقط التعليم العالي الديمقراطية وحطم أرواح طلاب اليوم" (1987). وكذلك عرف أيضاً بترجماته ومقالاته العديدة لأعمال جان جاك روسو وأفلاطون. حصل على درجة الدكتوراة في جامعة شيكاغو عام 1955 على يد الفيلسوف السياسي الألماني المنشأ ليو شتراوس. وأصبح من وقتها مكرساً للكلاسيكيات الغربية. من مؤلفاته أيضاً "سياسات شكسبير" (1964)، ترجمة جمهورية أفلاطون 1968م، "شكسبير: عن الحب والصدقة (2000م)، انظر:

The Editors of Encyclopædia Britannica, **Allan Bloom: American philosopher and author** (on):

<http://www.britannica.com/biography/Allan-Bloom>

²-Nicholas Xenos, Leo Strauss and the Rhetoric of the War on Terror,

الإنسانية؛ التي أنتجت تعبيراً منسجماً للفضائل الأخلاقية والعقلية، كما خلف ليو شتراوس تذكاره الأساسي في تجسيد رؤاه في أفعاله، فسلوكه صدى لأفكاره¹ المتضمنة توخي حذره من الشعبوية أو العامية في صياغة الفكر.

ومن الواضح أن المفكرين اختلفوا حول العدد النهائي لكتب شتراوس التي ظهرت في حياته، ففي الوقت الذي ذهب فيه الدكتور إمام عبد الفتاح إلى أن إجمالي عدد الكتب كان (15) خمسة عشر كتاباً²، يؤكد الكاتب آلان بلوم أنهم (13) كتاباً فقط، وبغض الطرف عن العدد الفعلي للكتب التي صدرت في حياة شتراوس، فإن عدداً كبيراً قد ظهر بعد وفاته من خلال جهد الباحثين؛ الذين جمعوا مقالاته ومحاضراته ونشروها في كتب.

لقد طور "شتراوس" طريقة للكتابة، وأفضل ما علمه لتلاميذه هو القراءة الواعية، ويقول عن ذلك "نيكولاس زينوس" أحد أكبر منتقدي شتراوس: "... طور نظاماً محكماً للقراءة، الذي يتضمن أشياء لا يحتويها النص، بل يؤلّها القارئ، لقد تمسك شتراوس بأن الكتب العظيمة كتبها مؤلفون كان لديهم تحكم كامل وشامل لنصوصهم³، وذلك بمشاركة القارئ بالتأليف الفلسفي، ويضيف: "معنى حديث الكتابة المعلنة والمستترة أن على المرء أن يقرأ ما سكت عنه النص، أي ما بين السطور"⁴ إذ لا عبرة أن يقرأ الفيلسوف ما هو واضح ومكررة معانيه، بل لابدّ له من التنقيب عن المعاني المستترة.

وعن إرثه الفكري، يقول توماس بانجلي في كتابه الذي حرره حول "ليو شتراوس" ويضم مجموعة من مقالات ومحاضرات شتراوس بعنوان: بعث العقلانية السياسية الكلاسيكية: "في الأعوام ما بين 1945 و 1970م استدرك شتراوس مباحث أكاديمية شديدة الملل تدعى تاريخ الأفكار السياسية حولها إلى فكرٍ مفعم بالحيوية اللازمة لجعله

¹ - Allan Bloom, **Leo Strauss** (September 20, 1899 – October 18, 1973), Political Theory, Vol. 2, No. 4 (Nov., 1974), pp. 372 – 392. (in http://www.jstor.org/stable/190899?seq=1#page_scan_tab_contents

² - انظر صفحة 12 من هذا الكتاب.

³ - Nicholas Xenos, **Leo Strauss and the Rhetoric of the War on Terror**.

⁴ - Ibid.

فاعلاً¹، وهذا ما يؤكد أنجيل جار او ميلو بقوله: "لقد كرس حياته للدراسة الجادة للمشكلات المزمنة التي أثارها التقليد الفلسفي السياسي..."²

تأثير شتراوس على صانعي السياسة الأمريكية المعاصرة*

يرى "جيم لوبي" في تحليله أن كثيراً من المحافظين الجدد مثل بول ولفيتز، رئيس صندوق النقد السابق، هم اتباع الفيلسوف (ليو شتراوس)، مثل بول ولفيتز³، ويعد إبراهيم شولسكي، مدير مكتب الخطط الخاصة بالمخابرات الأمريكية من تلامذته، وممن تأثروا به أيضاً يشملون محرر جريدة "ويكلي ستاندرد" 'Weekly Standard' وويليم كريستول William Kristol؛ ووالده والأب الروحي للحركة المحافظة الجديدة ارفينج كريستول، نائب وزير الدفاع للمخابرات Undersecretary of Defense for Intelligence ستيفن كامبوني Stephen Cambone، وعدد من الأتباع رفيعي

¹- Leo Strauss, **The rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss**. Essays and lectures by Leo Strauss selected and introduced by Thomas L. Pangle (Chicago: the University of Chicago, 1989). P. VII.

²- Angel Jaramillo, **Leo Strauss: A life in the light of Martin Heidegger**, On: Political Theory Daily Review, <http://www.politicaltheory.info/essays/jaramillo.htm>, accessed on: Monday, April 22, 2013

* سيتم تناول هذا الجانب بشيء من التفصيل لاحقاً.

³- بول وولفيتز (1943 -) من أشهر طلاب الفيلسوف الأمريكي "آلان بلوم" الذي تلقى تعليمه على يد شتراوس، اشتهر باعتباره أحد مهندسي الحرب ضد العراق، وهو واحد من المحافظين الجدد المؤسسين وممن دشّنوا لمشروع العهد الأمريكي الجديد the Project for the New American Century، وقد عمل نائباً لرئيس الدفاع الأمريكي في فترة الحرب الأمريكية على العراق 2003م وسادت تكهنات أن يتولى وزارة الدفاع بدلاً من كونداليزا رايس في 2004م، ثم تولى رئاسة البنك الدولي لفترة مؤقتة في 2006م، واستقال في مايو 2007م نتيجة لانتهاكات أخلاقية اتهم بها، فضلاً عن أن ترشحه أصلاً لرئاسة البنك الدولي، لم يتم الترحيب بها في الأوساط العامة والسياسية الأوروبية نظراً؛ لما عرف عن ولفيتز توجهه المحافظ المتشدد في دعم سياسية خارجية عدوانية للولايات المتحدة، التحق بمعهد الأبحاث الأمريكي the American Enterprise Institute في 2007م؛ ليعمل في قضايا التنمية وريادة الأعمال والشراسة العامة والخاصة. انظر:

Source Watch: Paul Dundes Wolfowitz (on):

http://www.sourcewatch.org/index.php/Paul_Dundes_Wolfowitz

المستوى في المعهد البحثي الأمريكي (the American Enterprise Institute (AEI) (منزل رئيس مجلس إدارة سياسة الدفاع ريتشارد بيرلي وليني تشيني (home to former Defense Policy Board chairman Richard Perle and Lynne Cheney)، وجاري سكMIT Gary Schmitt، مدير مشروع من أجل القرن الأمريكي الجديد المؤثر (Project for the New American Century (PNAC)، والذي يديره كريستول الصغير، ويضيف جيم لوبي: "من الصعب اعتبار العلاقة بين فلسفة "شتراوس" والاستراتيجيات والسياسات التي تبناها هؤلاء علاقة عرضية"¹ على ما وضّحه مقال "شولسكي" 1999م المعنون ليو شتراوس وعالم المخابرات.

في حديث لداني بوسيتل على موقع "الديمقراطية المفتوحة" Open Democracy مع الأستاذة الجامعية الكندية "شاديا دروري"، أشار إلى عمق تأثير أفكار "ليو شتراوس" وخاصة فيما يتعلق بـ: "الكذب الأبيض والكتابة المستترة" * عن المهندسين الحاليين لسياسة الخارجية الأمريكية، ويستشهد - هنا - بما ذكره كريستوفر هيتشينز Christopher Hitchens المدافع المتحمس عن حرب الولايات المتحدة على العراق، في مقاله "ميكافيلي في ميزوبوتاميا" [Machiavelli in Mesopotamia](#) والمنشور في نوفمبر 2002م، حيث يقول: "يكن جزء من براعة الحجة المتغيرة للنظام (من وجهة نظر المدافعين عنه) في إنها تعتمد على مقدمات منطقية لا يمكن، على الأقل بواسطة الإدارة (الأمريكية) الجهر بها للعامة"²، وطالما كان "بول وفيتز" ينتمي للمدرسة الفكرية لـ ليو شتراوس، فيمكن للمرء أيضًا أن يفترض أنه يستمتع بهذا المظهر الغامض والسري للجدل السائر في تلك الأوساط الشتراوسية.

وعلى الرغم من أن الصورة، ربما تحتوي على أكثر من جانب للحقيقة، فقد كان شتراوس أيضًا مفكرًا يهوديًا في المنفى، وعلى هذا النحو، فقد شهد مباشرة الأحداث التي قادت إلى الحرب العالمية الأولى والثانية، وعلاوة على ذلك، "كان على علاقة جيدة بفاعلين أساسيين لهذه الأحداث، وعلى الرغم من عمله الصارم في الفكر السياسي الكلاسيكي، فلم يكن أبدًا منعزلًا عن الشؤون العملية، وخاصة ما يمكن أن يطلق عليه

¹- Jim Lobe, Leo Strauss' Philosophy of Deception, Posted on AlterNet website on May 19, 2003. (On) <http://www.alternet.org/story/15935>

* سيرد الحديث عنها لاحقًا بالتفصيل.

²- Danny Postel in his interview with Shadia Durury, Nobel lies and perpetual war: Leo Strauss, the neo-cons, and Iraq, (on) Open Democracy, October 18, 2003. (on): <http://www.informationclearinghouse.info/article5010.htm>

السياسيات الكبرى، ولذلك، فمن الصعب ألا تعتقد أنه لم تكن هناك حقائق مثيرة للاهتمام حول حياة ليو شتراوس¹، ويؤكد "بتير بيركويتز" قوة أفكار وتأثير شتراوس فيقول: "من خلال قوة أفكاره، فإنّ هذا المفكر والمدرس قادر، عبر جيل ونصف من بعد وفاته، على كسب الولاء والاحترام من قبل أفراد على درجة عالية من النجاح والمراكز القوية"² ليس فقط في السياسة ولكن في وسائل الإعلام والحياة الأكاديمية، عالم الفكر والفلسفة السياسيّة.

¹ - Angel Jaramillo; **Leo Strauss: A life in the light of Martin Heidegger**, *On: Political Theory Daily Review*, <http://www.politicaltheory.info/essays/jaramillo.htm>, accessed on: Monday, April 22, 2013

² - Peter Berkowitz, What Hath Strauss Wrought? What Hath Strauss Wrought? *The Weekly Standard*, 06/02/2003, Volume 008, Issue 37, On: <http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/002/717acusr.asp?pg=2>

الفصل الثاني

إحياء الفلسفة السياسيّة

"نعيش اليوم في ظل انهيار الحضارة، كيف خدعنا أنفسنا؟ ولماذا تجاهلنا الأحوال الحقيقية المسببة لهذا الانهيار؟

إنّ العامل الحاسم في الوصول؛ لما وصلنا إليه هو انصراف الفلسفة عن القيام بواجبها"¹

ألبرت اشفيتسر

¹- ألبرت اشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مراجعة زكي نجيب محمود: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الطباعة والنشر، تاريخ النشر غير مذكور). ص.ص. 11، 13.

الفصل الثاني إحياء الفلسفة السياسيّة

تمهيد

عُرف عن شتراوس - أكثر ما عُرف - اهتمامه بالفلسفة السياسيّة ارتكازاً على إحياء الفكر السياسي الكلاسيكي، وقام بتعريف الفلسفة السياسيّة وميّزها عن فروع المعرفة الأخرى، ثم عرض لأكثر التحديات التي تواجه الفلسفة السياسيّة سواء تحديات يمكن وصفها تحديات داخلية، أي تنبع من داخل الفلسفة السياسيّة نفسها، أو في سياق عمل الفلاسفة السياسيّين، أو تلك التحديات الخارجيّة؛ التي تتمثل في هجوم فلسفات أخرى حديثة ومعاصرة على الفلسفة السياسيّة، وتناول كذلك الصراع الأبديّ - وفق ما عبّر عنه - بين الفلسفة والمدينة.

كيف ميّز شتراوس الفلسفة السياسيّة عن غيرها من الفلسفات؟ وما هي أكثر التيارات الفلسفية التي هاجمت الفلسفة السياسيّة؟ وما هو المأزق الداخلي الذي تمر به؟ هذا ما سوف تحاول الباحثة الإجابة عليه في هذا الفصل.

أولاً: الفلسفة السياسيّة و تمييزها عن غيرها من فروع المعرفة

تعريف الفلسفة السياسيّة

ينظر شتراوس إلى الفلسفة السياسيّة بصفتها نمطاً متميّزاً من الفكر السياسي له ملامحه الخاصّة، ويعرّفها بأنّها: "المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة السياسيّة للأشياء ولمعرفة النظام السياسي الفاضل"¹، وما يميّز الفلاسفة، بصفتهم: "فئة عن غير الفلاسفة، هو رغبتهم الملحة في المعرفة؛ معرفة الأشياء من جذورها أو من خلال مبادئها الأولى"²، والفلسفة هي: "معرفة ما لا يعرفه الإنسان العاديّ، أو ما لا يكون الإنسان على دراية به"³، ويعرفها آخر بأنّها: "محاولة استبدال آرائنا حول الأصول

¹ - أنطوني دي كرسبني و كينيث مينوج ، أعلام الفلسفة السياسيّة المعاصرة، ترجمة ودراسة د. نصار عبد الله (الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1988م) ص. 50.

² - Steven B. Smith, Why Strauss, Why now?

³ - Neil Robertson, LEO STRAUSS'S PLATONISM.

السياسية بالمعرفة حولهم"¹، أما شتراوس فيحدّر من الوصول إلى تعريف نهائي للفلسفة، أو الاستكانة لحلول نهائية، لأنّ ذلك يعد انقلاباً نحو عقيدة دوجماتية dogmatism، تفضي بالفلسفة السياسيّة إلى مطلقات نهائيّة.

وثمة من قال لا وجود للحكمة، بل سعيّ دؤوب وراءها، وبهذا يكون البرهان لكل الحلول أصغر بالضرورة من البرهان على المشكلات، ومن ثمّ "يتوقف الفيلسوف عن أن يكون فيلسوفاً في اللحظة التي يصبح فيها التوكيد الذاتي للحلّ أقوى من وعيه للسّمات الموضوعيّة المشكوك فيها الملازمة لهذا الحل"²، وقد أشار شتراوس إلى أن الحكمة: "لا يمكن إظهارها من خلال التحدث عنها، بل بالأفعال، وتساءل: كيف يمكن إظهارها تمامًا كونها الشكل الأعلى لحياة الإنسان؟ وكيف يمكن إظهار حياة الإنسان تساوقاً مع الحكمة؟ إن حياة الإنسان، أو الحياة الداخلية للإنسان، ما هي إلّا وعي الإنسان لعلاقته مع الوجود في أرحب معانيه، ولا يظهر نفسه إلّا في الأفعال والأقوال معاً"³، وبناء على ما ذكره فالخطب السياسيّة لا معنى لها إن كانت غير مترافقة مع أفعال تجسّد أقوال أصحابها واقعياً.

وهكذا تكون مهمة فيلسوف السياسة ليس إدراك الحكمة، ولكن السعيّ من أجل الوصول إليها، ومن ثمّ: "تكون أول مهمة للفلسفة السياسية هي جعل أفكارنا السياسية واضحة تمامًا، ليسهل علينا إخضاعها للتحليل النقدي"⁴، ولكن لماذا يجب إخضاع أفكارنا للتحليل النقدي؟ يخبرنا شتراوس بأن أفكارنا هي ملكنا على نحو جزئي؛ فـ: "معظم الأفكار هي اختصار أو انعكاس لفكر الآخرين، معلمينا، ومعلمي معلمينا، هي اختصارات وانعكاسات لأفكار الماضي، التي خضعت إلى التجريب والجدل والحوار، ومع انتقالها إلى الأجيال التالية؛ من المرجح أنه تم إعادة تشكيلها، وليس هناك ثمة يقين أن إعادة التشكيل قد تم بشكل واع وبوضوح تام، فما اعتبر - من قبل - أفكاراً واضحة، تحوّل - الآن - إلى تطبيقات وافتراضات تكتيكية، ولذلك إذا ما أردنا أن نوضح الأفكار السياسية التي توارثناها، يجب التحقق مما تعنيه، وهو ما كان واضحاً تمامًا في الماضي، وهذا ممكن التحقق منه - فقط - من خلال تتبع تاريخ الأفكار السياسية"⁵ ويعني ذلك أن توضيح أفكارنا السياسية يستحيل إلى شكل غير مميّز من تاريخ الأفكار

¹ - Leo Strauss, **what is political philosophy?** And other studies, (Glencoe, ILL: Free Press, 1959). p. 73.

² - Neil Robertson, **LEO STRAUSS'S PLATONISM**.

³ - Leo Strauss, the rebirth of classical political rationalism, p. 91

⁴ - Leo Strauss, What is political philosophy? P. 73.

⁵ - Ibid, p. 73.

السياسية المتركمة، الذي أدّى إلى انصهار الجهد الفلسفيّ بالفعل التاريخي تماماً. ولعلّ انبعاث مفهوم الفلسفة السياسية تعلّق بكفاح الإنسان من أجل الحصول على أساليب معرفيّة وسلوكيّة من أجل أن يعيش الحياة الطيبة في المجتمع الصالح في ظل دولة حرّة، وبهذا تعدّ فرعاً رئيساً من التفلسف.

ومن مدلولات مصطلح الفلسفة قدرتها على تحديد أسلوب التعامل، حينئذ يصل المتتبع إلى تطبيقات الفلسفة السياسية المتعلقة بالموضوع والوظيفة؛ إذ تتعامل الفلسفة السياسية مع الأمور السياسية على نحو ملائم للحياة السياسية، ومن ثمّ يجب أن يكون موضوعها متماثلاً مع الهدف، أي: "الهدف النهائي للفعل السياسي، ولا بدّ أن يكون موضوع الفلسفة السياسية هو الأهداف العظيمة للبشرية... وهكذا تكون الفلسفة السياسية هي ذلك الفرع الفلسفي الأقرب للحياة السياسية، وليس الحياة الفلسفية، للحياة الإنسانية"¹ وثمة من قال: "الفلسفة السياسية هي محاولة معرفة كلّ من طبيعة الأشياء السياسية والنظام السياسي الحقّ، أو الجيد"²، والحقّ أنّ الفلسفة السياسية هي محاولة دائبة وواعية محتاجة إلى المرونة والقدرة على التحوّل، قدر ما هي متماسكة وصارمة لإحلال المعرفة الشاملة مكان الرأي أو الاعتقاد، ومن هنا يثار السؤال: ما الذي تستهدف الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد؟ وجواب شتراوس عن هذا السؤال أن: الفلسفة - بوجه عام - هي بحث في طبيعة الأشياء، ومن ثمّ، فإنّ الفلسفة السياسية باعتبارها فرع من الفلسفة هي بحث في طبيعة الأشياء السياسية، فإذا تساءلنا عن تعريف الأشياء السياسية، يجيب يوجين ميلر بجواب شتراوس بشرط وجود الظاهرة السياسية التي تحفل بقضايا يعايشها المواطنون كلهم، كالضرائب والبوليس والقوانين والمحاكم والحرب والسلام والهدنة... الخ"³.

شتراوس والفلسفة السياسية الكلاسيكية

كان لشتراوس دورٌ في العرض للفلسفة الكلاسيكيّة وتوضيح مراميها، وعلى الرغم من أنّه قام بتقديم شروح مستفيضة لفكر العديد من المفكرين على مر العصور وخاصة الكلاسيكية، إلا أن "شتراوس" كان يكتب على نحو يتطلب من القارئ الواعي أن يقرأ بنفسه النصوص الأصلية، وفي هذا الصدد يذهب توماس بانجلي إلى أنّ: "القارئ الذي يأمل أن يفهم الشروح يجب عليه تكبد مهمة دراسة هذه النصوص التي يعرض لها

¹ - Leo Strauss, What is political philosophy? p. 1o.

² - Ibid, p. 12

³ - اعتمد في صياغة هذه الفقرة على: يوجين ميلر، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ص. 51.

شترأوس بعناية وباستنارة¹، ثم يضيف: "هذا الإصرار على التحليل الدقيق للأعمال الفلسفية من الماضي هو أكثر بكثير من مجرد سمة مميزة وفريدة لنهج شترأوس"²، والتوجه إلى الماضي - هنا - لا يعني نسيان الذات أو على حد تعبير نيل روبيرستون، فالماضي هو: "حب مؤلم أو خيال متيم قاتل للماضي نفسه مشبوعاً بالعاطفة، بل نحن مضطرين، وفقاً لشترأوس، إلى التوجه للماضي بسبب أزمة عصورنا الحالية، أزمة الغرب"³، ويتفق مع شترأوس في هذا الصدد المؤرخ الألماني أوزفالد شبنجلر* الذي جعل معرفة الماضي تسهم بشكل قاطع في حل مشاكل الحاضر، وهو يقول في هذا الصدد: "ونحن في حاجة إلى قرن أو أكثر من أرهف ما للفكر من ذكاء وأعظم ما للذهن من أغوار كي نصل إلى الهدف، والضروري هو نوع كامل من التدريب التمهيدي في الفقه، وهو يتطلب ما يلي:

- 1- خبرة فورية شاملة وعملية في حياة الحاضر الاقتصادية
- 2- معرفة صحيحة بتاريخ القانون الغربي، ومقارنة دائمة بين التطور الألماني والإنجليزي "والروماني.
- 3- معرفة بالفقه الكلاسيكي، ليس بوصفه نموذجاً لمبادئ لها سريان

مفعولها اليوم، بل بوصفه مثلاً رائعاً لكيف يستطيع القانون أن يتطور من حياة عصوره قوياً نقياً⁴، ولعلّ شترأوس تتبع نيتشه وهيدجر في: "رؤية أزمة العدمية الكامنة في قلب الحداثة"⁵، فتتمثل وجهة نظره حول الفلسفة السياسية الكلاسيكية في أنها كانت

¹- Leo Strauss, **The rebirth of classical political rationalism**, p. VIII.

²- Ibid, p. VIII.

³- See: Neil Robertson, LEO STRAUSS'S PLATONISM, Science Center.com, on:

<http://www.mun.ca/animus/1999vol4/roberts4.htm>, Accessed July 5, 2013

* أوزفالد شبنجلر ولد في شهر مايو 1880م وفي مدينة بلاكنبورغ الألمانية تخصص في العلوم الطبيعية،... قضى حياته في التأمل والدرس عاش وحيداً في عزلة هائلة وحرية كاملة حتى وافته المنية في 5 أيار 1936م. أما أشهر مؤلفاته بل أعظمها فإنه كتاب "تدهور الحضارة الغربية"... من مقدمة المترجم للكتاب المذكور

⁴- أوزفالد شبنجلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة أحمد الشيباني (بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، 1964م) الجزء الثاني، ص. 349.

⁵- Ibid. See: Neil Robertson, LEO STRAUSS'S PLATONISM, Science Center.com, on:

تهدف إلى الفضيلة أكثر من أنها تهدف إلى الحرية، لقد أخذت اتجاهاتها لتجيب: كيف يجب أن يعيش الإنسان، لقد كانت فلسفة محافظة"¹، وهذا ما يؤكد توماس بانجلي: "إن الموضوع الرئيس للفلسفة السياسية الكلاسيكية هو الفضيلة، أو السموّ الإنساني"²، ويضيف: "لقد كانت الأسئلة التي شغلت سقراط وأتباعه: ما الفضيلة؟ هل يمكن تدريسها، وإذا كان ممكناً، كيف؟ ما هو التعليم الذي يحقق مواطنة وإنسانية كاملة؟ من هو رئيس الدولة الفاضل والمحكومين الفضلاء؟ ما النظام السياسي الذي يدعم أفضل ما يدعم الفضيلة أو السمو؟ من الصديق الحقيقي؟ من الذي يستحق الحب العاطفي؟"³، ويخبرنا شتراوس أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية: "تتميز كونها متصلة بالحياة السياسية مباشرة"⁴، ويفسر ذلك فيقول: "بتوضيح أن موضوعها الموجه كان موضوع الجدل السياسي الواقعي الظاهر في الحياة السياسية قبل الفلسفية pre-philosophic، إذ إنّ كلّ الجدل السياسي يفترض مسبقاً وجود المجتمع الإنساني، فإن الكلاسيكيّات لا تهتمّ على نحوٍ أساسي بالتساؤل إذا ما كان يتواجد، أو ينبغي أن يكون، مجتمعاً سياسياً؛ ومن ثمّ لا يعدّ السؤال حول طبيعة وغرض المجتمع السياسيّ مرشداً للفلسفة السياسية الكلاسيكية"⁵ وبالمثل، لا يعدّ الهدف الأسمى للسياسة الخارجية جدلياً على نحو ضروري، بل: "تنشغل السياسة جوهرياً بالبناء الداخلي للمجتمع السياسي، لأن هذه النسق الداخلي هو موضوع ذلك الجدل، ثم يضيف: ونظراً لصلتها المباشرة بالحياة السياسية، كانت الفلسفة السياسية الكلاسيكية وعلى نحو جوهرى عملية؛ وليست مصادفة أن الفلسفة السياسية الحديثة كثيراً ما تصف نفسها بأنها نظرية سياسية"⁶؛ إذ لم يكن الاهتمام الأساس للأولى هو الوصف أو الفهم للحياة السياسية، ولكن التقويم والتوجيه والتصويب.

لقد كانت متصلة مباشرة بالحياة السياسية فقط عندما قام الفلاسفة الكلاسيكيون بإتمام

<http://www.mun.ca/animus/1999vol4/roberts4.htm>, Accessed July 5, 2013

*سيتم مناقشة ذلك بمزيد من التفصيل في فصل لاحق

¹ - Robert J. McShea, **Leo Strauss on Machiavelli**, Columbia University, Jstor: the Western Political Quarterly, Vol. 16, No. 4(Dec., 1963) Page 782 of 782-797 <http://www.jstor.org/stable/445843?seq=1>

² - Leo Strauss, **The rebirth of classical political rationalism**, P. XIII.

³ - Ibid, P. XIII.

⁴ - Ibid, P. 49.

⁵ - Leo Strauss, **the rebirth of classical political rationalism**, p. 54.

⁶ - Ibid, p. 57.

أعمالهم حيث: "تأسست" قطعياً الفلسفة السياسية وهكذا حققت ابتعاداً remoteness عن الحياة السياسية، ومنذ ذلك الوقت أصبحت علاقة الفلاسفة السياسيين للحياة السياسية محدّدة بوجود الفلسفة السياسية المتوارثة Inherited، ومنذ ذلك الحين أصبحت تتصل الفلسفة السياسية بالحياة السياسية من خلال وسيط، على شكل تقليد في الفلسفة السياسية وإمكانية سيادتها، هذا التقليد الذي تنامي في الفلسفة اليونانية هو ما تم رفضه في القرن السادس عشر والسابع عشر تفضيلاً لفلسفة سياسية جديدة، بيد إن هذه الثورة: "لم تستعيد العلاقة المباشرة للحياة السياسية؛ التي تواجدت في البداية، لقد اتصلت الفلسفة السياسية الجديدة بالحياة السياسية من خلال وسيط الحديث العام المتوارث حول الفلسفة السياسية أو العلم السياسي، ومن خلال وسيط مفهوم جديد للعلم، وبناء عليه فقد حاول الفلاسفة السياسيون المعاصرون أن يستبدلوا تعليم ومنهج الفلسفة السياسية التقليدي؛ بما اعتبروه تعليمًا حقيقيًا ومنهجًا حقيقيًا؛ إذ أخذوا ذلك باعتباره أمرًا مسلمًا به بأن الفلسفة السياسية بهذا الشكل ضرورية وممكنة"¹، واليوم، ربما يعتقد العلم السياسي؛ بأنه يرفض تحرير نفسه عن الفلسفة السياسية، ويرتكز في ذلك على العلاقة المباشرة تمامًا للحياة السياسية؛ واقعياً يتصل، بل يرتبط ذلك بالحياة السياسية من خلال وسيط العلم الطبيعي الحديث، أو رد الفعل للعلم الطبيعي الحديث، ومن خلال مفاهيم أساسية متوارثة من التقليد الفلسفي، رغم تجاهلها أو احتقارها.

الفلسفة السياسية والفكر السياسي

يميز شتراوس بين الفلسفة السياسية والفكر السياسي؛ إذ عرّف الفكر السياسي أنّه ما يعكس أو يعرض للأفكار السياسية، المستمدة من ملكة الخيال الخاضعة لمنطق العقل المنتج رؤى مؤسّسة من أجل أساسيات سياسية، وهكذا يصل شتراوس بالقول إلى: "أن كل فلسفة سياسية هي فكر سياسي، ولكن ليس كلّ فكر سياسي هو فلسفة سياسية"²، ويزيد تمييزه بين الفلسفة السياسية والفكر السياسي وضوحاً بالتأكيد على: "أن الفكر السياسي لا يبالى بالتمييز بين الرأي والمعرفة؛ بيد أن الفلسفة السياسية هي الجهد الواعي المتسق الدؤوب لاستبدال الآراء حول الأصول السياسية بالمعرفة"³، وحول معنى الرأي السياسي يقول شتراوس: "إنه الأخطاء، التخمينات، الاعتقادات، التحامل، التوقع... وهكذا، المكوّنة لمعاني في الحياة السياسية، التي يقودها خليط من المعرفة

¹ - Leo Strauss, **what is political philosophy**, pp. 78, 79.

² - Ibid, p. 12.

³ - Ibid, p. 12.

السياسية والرأي السياسي¹، وفي نهاية الأمر، فالحياة السياسية يرافقها جهوداً كبيرة؛ لاستبدال الرأي السياسي بالمعرفة السياسية.

وحتى يكون الفيلسوف فيلسوفاً حقاً، فإنه "يجب دوماً أن يقدم معرفة، وليس آراء"²، ومن هنا يشير شتراوس إلى أن اللحظة التي يصبح فيها تفكير الفيلسوف محدداً، يتحول إلى منتج للآراء بعيداً عن الفلسفة.

ويرى شتراوس أنه من الممكن أن يكون الفكر السياسي ليس أكثر من دفاع عن اعتقاد شديد الرسوخ أو إحياء أسطورة؛ "ولكن من الضروري للفلسفة السياسية أن تظل واضحة من خلال إثارة الوعي حول الاختلاف الأساسي بين الاعتقاد أو التصور، والمعرفة، فالمفكر السياسي الذي ليس فيلسوفاً تجده مهتماً أو متصلاً بنظام أو سياسة محددة؛ بينما الفيلسوف السياسي يهتم أساساً ويميل نحو القبض عليها، ويجد الفكر السياسي؛ الذي ليس هو الفلسفة السياسية تعبيره الملائم في القوانين والقواعد، في القصائد والقصص"³، فيما يعدّ الشكل الأفضل للملائم لتقديم الفلسفة السياسية بالمقالات أو الأطروحات أو البحوث المحكمة بمنهجية محددة.

ولهذا يرى **يوجين ف. ميللر** أنه، هناك متطلبات ينبغي أن تتوفر في الفكر السياسي؛ حتى يمكن اعتباره فلسفة سياسية، ومنها بذل الجهود الحقيقية من أجل الاستحواذ على المعرفة، فأى فكر سياسي لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأي أو الاعتقاد وبين المعرفة لا يمكن اعتباره فلسفة سياسية⁴ ويضيف أن "شتراوس" يتبع هنا نهج سقراط الذي كان ينظر إلى الفلسفة عموماً باعتبارها صعوداً من الاعتقاد إلى المعرفة، تلك التي تتسم بأنها عقلية وصادقة ونهائية، وحتى إذا نظرنا إلى مستوى الحياة السياسية العملية لوجدنا: "أنّ القادة السياسيين الأفذاذ كثيراً ما تكون لهم آراء متممّة نافذة، لكنّ هذه الآراء لا يمكن اعتبارها فلسفة سياسية؛ حتى لو انطوت ضمناً على بعض الفروض الفلسفية، وهي لا تعتبر كذلك لأنها لا تحاول تعميق تلك الفروض، ووضعها في محل النقد والتحليل، وتجريدها مما يرتبط بها من مشكلات جزئية ترتبط بمكان وزمان

¹ - Ibid, p. 15.

² - Neil Robertson, **Leo Strauss's Platonism**.

³ - Leo Strauss, **What is political philosophy**, p. 12.

⁴ - يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، (في) أنطوني دي كرسبني و كينيث مينوج، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة ودراسة د. نزار عبد الله (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988م). ص. 50.

معينين¹ بحيث لا ترقى إلى المبادئ الشاملة؛ التي تتجاوز حدود الـ هنا - المكان والآن- الزمان، إلى التفكير المجرد.

ويميز شتراوس بين الفلسفة السياسية واللاهوت السياسي والفلسفة الاجتماعية، فيقول: "باللاهوت السياسي نفهم التدريس السياسي المبني على الوحي الإلهي، أما الفلسفة السياسية فهي محدودة لما يمكن أن يستوعبه العقل الإنساني الضعيف، أما الفلسفة الاجتماعية، فلديها نفس موضوع الفلسفة السياسية، ولكنها تدركه من منظور مختلف؛ إذ تقوم الفلسفة السياسية على قاعدة المؤسسة السياسية - دولة الفرد- وهي المؤسسة الأكثر شمولية والأكثر سلطوية، بينما تتصور الفلسفة الاجتماعية المؤسسة السياسية كجزء من كلٍّ أعظم تسميه المجتمع"²، فنكون الفلسفة السياسية في هذه الحالة: "بحث تأملي في المبادئ الأولية؛ التي يبنّي عليها النشاط السياسي العملي"³.

الفلسفة السياسيّة والعلم السياسيّ

وحول الاختلاف بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية والعلم السياسي المعاصر؛ يقرّ شتراوس أن هذا الاختلاف بينهما يتمثل في أنّ الأخير لم يعد مهتمّاً على الإطلاق بما كان يعد السؤال الأساسي وبمرتبة المرشد السابق حول النظام السياسي الأفضل، "وعلى الجانب الآخر ينشغل بدرجة كبيرة العلم السياسي المعاصر بسؤال كان قليل الأهمية بالنسبة للفلسفة السياسية الكلاسيكية، وهو سؤال مختصّ بالمنهج، وكلا الاختلافيين يجب ربطهما بسبب واحد، للدرجة المختلفة للتوجيه directness التي تقوم عليها الفلسفة السياسية الكلاسيكية من جهة، والعلم السياسي الحالي من جهة أخرى، تجاه الحياة السياسيّة"⁴، و: "تتصل هذه الحياة السياسيّة أساساً بالمجتمع الفردي الذي ينتمي إليه الناس وعلى وجه أكبر تتصل بالمواقف الفردية"⁵، بينما تنشغل الفلسفة السياسية أساساً بما هو جوهري للمجتمعات السياسية كلّها.

لقد شكل العلم السياسيّ على نحو أصيل فضيلة المهارة؛ التي بها يستطيع الإنسان إدارة شئون مجتمعاته السياسية على نحو جيد بالأقوال والأعمال، وتتفوق مهارات المحادثات والحوارات مهارات الفعل السياسيّ، طالما أن كلّ فعل هام يسبقه الترويّ،

¹ - نفس المصدر السابق، ص. ص: 50، 51.

² - Leo Strauss, **what is political philosophy?** And other studies, p. 13.

³ - أنطوني دي كرسبني و كينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ص. 7.

⁴ - Leo Strauss, **What is political philosophy**, p. 79.

⁵ - Leo Strauss, **The rebirth of classical political rationalisms**. P. 52.

وأساس التروّي هو التمهيد بالتفكير الذي يقود إلى الحوار، ولعلّ مهارات التفكير أضحت من أهداف التعليم؛ إذ تقود إلى درب الحديث على نحو أدق، "لقد ظهر علم السياسة، كمهارة يمكن تدريسها، ظهر أولاً كبلاغة، أو كجزء منها. ولم يكن بالضرورة معلّم البلاغة سياسياً أو رجل دولة؛ كان مع ذلك معلّمًا للسياسيين ورجال الدولة"¹.

وبناء على ما سبق فقد أصبحت الفلسفة السياسية، غالبًا، مردافة للأيديولوجيا، ولا نقول للأسطورة، و"هي تفهم بشكل أفضل في مقابل العلم السياسي والتمييز بين الفلسفة السياسية والعلم السياسي هو نتيجة للتمييز الأساسي بين الفلسفة والعلم"²، وليس هذا التمييز الأساسي قديم، بل هو ذو أصل حديث نسبيًا.

ثانيًا: انهيار الفلسفة السياسية

رأى شتراوس أنّ هناك العديد من التحديات التي تواجه الفلسفة السياسية، استحالَت مشكلات تتعلق بالفلاسفة السياسيين أنفسهم، وتنبع من داخل أبنيتها الداخلية، ومشكلات أخرى تتصل بتحديات خارجية تعترض دروب تقدّم الفلسفة السياسية وتعيق فعل فلاسفتها.

مأزق الفلسفة السياسية المعاصرة

كانت الفلسفة السياسية هي الشغل الشاغل لـ ليو شتراوس، وقد أساء ما تعرضت له من إهمال على يد الفلاسفة المعاصرين، وهو يقول في هذا الصدد: "الفلسفة السياسية تخوض مرحلة اضمحلال وتحلل، إن لم تكن قد تلاشت بالفعل"³، وأنها في "خطر محقق؛ بسبب تجاهل أو عدم الاهتمام الكافي بها من قبل المدارس الأكثر تأثيرًا في فترتنا المعاصرة"⁴، ويضيف أن مشكلة الفلسفة السياسية لا تكمن فقط في إهمال المعاصرين لها، بل في الاختلاف حول مفاهيمها وقيمها: "فما تتعرض له ليس فقط عدم اتفاق حول موضوعاتها، ومنهجها، ووظيفتها؛ بل أيضًا حول إمكانية تواجدها في أي شكل أصبح أمرًا مشكوكًا فيه"⁵، وهكذا، فما يتفق عليه المعاصرون ليس الفلسفة

¹- Leo Strauss, **the rebirth of classical political rationalism**, p. 52.

²- ليو شتراوس، وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص. 19.

³- Leo Strauss, **what is political philosophy?** And other studies, (Glencoe, ILL: Free Press, 1959). P. 17.

⁴- Leo Strauss, **the rebirth of the classical political rationalism**, p. 49

⁵- Leo Strauss, **what is political philosophy?** And other studies, (Glencoe, ILL: Free Press, 1959). P. 17.

السياسية بل بالأحرى: "دراسة تاريخ الفلسفة السياسية"¹، وفي هذا الصدد عبر شتراوس بشكل نموذجي عن تصوره في شكل تأويلات تفصيلية جديدة أو غير تقليدية لمعظم نصوص الفلاسفة وعلماء اللاهوت من الماضي - ليس فقط من الإرث الكلاسيكي وأوائل العصر الحديث، ولكن - أيضًا - من تقليد العصور الوسطى اليهودية والإسلامية، العبرية والعربية"²، وفي سبيل تأكيد أهميتها، سعى شتراوس إلى إحياء الفلسفة السياسية مؤكدا أهمية العودة إلى الكتب القديمة، وقد ذهب ستيفن سميث إلى أن: "الشتراوسية دائمًا ما كانت تُعرف بما يطلق عليه الممارسون فن "القراءة الواعية"، وحينما سنل شتراوس عمن وعما علمه، كثيرًا ما كان يجيب الكتب القديمة"³، وفي هذا الصدد يقول: "فيشوانث برازاد: "لقد أصبح شتراوس بشكل أساسي مشغولاً بموضوعين فكريين: "الأول: كرس نفسه لتحليل ما اعتبره الوارد الحقيقي والخفي لأعمال بعض الفلاسفة السياسيين الكبار مثل مكيافيللي وروسو، فنشر كتابًا حول أكسنوفان، الطاغية On Oxenophon, On Tyranny، وحول دراسة النصوص النظرية؛ إذ جلب - بكل تأكيد - رؤى أصيلة، ثانيًا: نشر معنى الفلسفة السياسية وتطبيقاتها وطبيعتها"⁴، ولعلّه علم تابعيه كيف يتحققون من القضايا على نحو نقدي فعال، وهو هنا يذكر في كتابه: الاضطهاد وفن الكتابة: "قبل أن تحاول الإجابة عن سؤال كيف يمكن النفاذ إلى تدقيق تاريخي معين؛ يجب على المرء أن يوضح أسباب اعتبار هذا التدقيق أمرًا هامًا أو متصلًا"⁵.

كما أعطى "ليو شتراوس" اهتمامًا كبيرًا للفلسفة السياسية؛ "لاسيما في سياقها الكلاسيكي التقليدي، وأكد أهمية العودة إليها على إجمالها؛ لكي تكون متكاملة في

¹- Ibid, P. 17.

²- Leo Strauss, **the rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss. Essays and lectures.** P. VIII.

³- Steven B. Smith, **An excerpt from: Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism, Why Strauss, Why Now?**

<http://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/764028.html>

⁴- Vishwanth Prasad Varma, **the political philosophy of Leo Strauss**, the Indiana Journal of Political Science, Vol. XXXV, No. 4, October – December 1974. On:

<http://www.jstor.org/discover/10.2307/41852101?uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102816665181> - accessed on Oct. 26th, 2013.

⁵- Leo Strauss, **Persecution and the art of writing**, (Chicago, the University of Chicago Press, 1988), p. 142.

الكشف عن فهم الطبيعة¹، وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من أعماله تمثل في شرح أعمال عظام الفلاسفة القدامى، إلا أن هذا لا يعني - بحال من الأحوال - أنه مجرد شارح للتراث كما يخبرنا يوجين ميللر، لأن شتراوس نفسه لا يفتأ وفي مناسبات عديدة أن يعبر عما يشعر به من الأسى البالغ نتيجة منهج العرض التاريخي للفلسفة السياسية قد حلّ محل الفلسفة السياسية ذاتها، وهكذا فقد تبوأ الشراح الصراف في رأيه مقاعد المبدعين، وهو الأمر الذي يعني في تصوره أن الفلسفة السياسية قد دب إليها الجمود والانحلال²، ويتفق الفيلسوف والمؤرخ الألماني أوزفالد شبنجلر مع شتراوس، حين يؤكد أن عصر النظريات الفلسفية قد أوشك على الانتهاء إن لم يكن انتهى بالفعل، وفي هذا الصدد يقول: "إن عصر النظريات يقترب، بالنسبة إلينا أيضاً من نهايته، فجميع المناهج من ليبرالية واشتراكية قد نشأت خلال الفترة الواقعة بين 1750م - 1850م. كما أن نظرية ماركس قد بلغت منذ حين نصف قرن من العمر، ولم تجد من نظرية أخرى تخلفها، ولكن كما أن الإيمان بحقوق الإنسان لروسو قد فقد زخمه قبيل 1848م، كذلك فإن الإيمان بماركس قد فقد طاقاته ابتداء من الحرب العالمية الثانية"³، وينسب "ألبرت أشفيتسر" انهيار الحضارة المعاصرة إلى انحطاط الفكر الفلسفي فيقول: "نحن نعيش اليوم في ظل انهيار الحضارة، وهذا الوضع ليس نتيجة الحرب؛ إنما الحرب مجرد مظهر من مظاهره..."⁴ ثم يلقي باللوم مباشرة على الفلسفة بصفتها سبباً من أسباب انهيار الحضارة لتقاعسها عن دورها الذي يجب أن تقوم به، فيتعجب: "كيف خدعنا أنفسنا عن الأحوال الحقيقة"⁵، والعامل الحاسم في إحداث هذه النتيجة هو انصراف الفلسفة عن القيام بواجبها بالفعل، إذ كانت الفلسفة هي التي تقود الأفكار وترشدنا خلال القرن الثامن عشر والشطر الأول من القرن التاسع عشر، وكانت تهتم بالمسائل التي تتبدى للإنسانية في كل فترة، وتحمل فكر الإنسان المتمدين على إدامة النظر فيها،

¹- See: Neil Robertson, **LEO STRAUSS'S PLATONISM**, Science Center.com, on:

<http://www.mun.ca/animus/1999vol4/roberts4.htm>, Accessed July 5, 2013

²- للمزيد: يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية (في) أنطوني دي

كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص. 49

³- تمّ الاعتماد على: أوزفالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني

(بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، 1964م) الجزء الثالث، ص. 431.

¹⁴⁴ - ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مراجعة زكي نجيب

محمود (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، تاريخ النشر

غير معروف). ص. 11.

⁵- نفس المرجع السابق، ص. 11.

وكانت الفلسفة في ذلك العصر تتضمن في داخلها تفلسفًا أوليًا عن الإنسان والمجتمع والجنس والإنسانية والحضارة، أنتج بطريقة طبيعية تمامًا نوعًا من الفلسفة الشعبية الحية تهيمن على التفكير العام وتحافظ على الحماسة للحضارة¹، ولكن هذه النظرة كانت عاجزة - مع مضي الزمن - عن مواجهة النقد الذي وجهه إليها الفكر المجرد، فتوكيدها الساذج آثار الحفيظة ضدها، ثم يضيف كذلك منتقدًا الفلسفة الوضعية: "لقد كانت الفلسفة ذات يوم عاملاً فعالاً في إنتاج معتقدات عامة عن الحضارة، أما الآن، وبعد الانهيار الذي حدث في منتصف القرن التاسع عشر، أصبحت هذه الفلسفة نفسها مجرد صاحب لأرباح الأسهم، مركزة كل نشاطها على ما استطاعت ادخاره بعيداً عن هذا العالم الواقعي، لقد أصبحت مجرد علم يستخلص النتائج؛ التي وصلت إليها العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية، ويستمد منها المادة اللازمة لوضع نظرية في الكون مقبلة، وكذلك نشاطها في مختلف فروع المعرفة واضعة هذا الهدف نصب عينيها، وفي نفس الوقت استغرقت شيئاً فشيئاً في دراسة ماضيها؛ حتى أصبحت الفلسفة عملياً هي تاريخ الفلسفة، لقد غادرتها الروح المبدعة، وأصبحت خاوية من التفكير الحقيقي، لقد راحت تتأمل في النتائج التي وصلت إليها العلوم الجزئية، لكنها فقدت القدرة على التفكير الأصيل، ونظرت ظاهرياً بدأب متواضع إلى النزعة العقلية التي مزقتها وأضعفتها، و: "افتخرت أنها تجاوزت نطاق أفكار كانط Kant، وبأن هيجل قد كشف لها عن المعنى الباطن في التاريخ، وبأنها تعمل اليوم في تعاطف وتعاون مع العلوم الطبيعية، ولكن على الرغم من هذا كله، أصبحت أفقر من أشد النزعات العقلية فقراً، لأنها تقوم بوظيفة الفلسفة مجازاً لا حقيقة، في الخيال لا في الواقع، وظيفتها التي طالما مارستها بحماسة شديدة فيما مضى، فالنزعة العقلية، على الرغم من كل بساطتها كانت فلسفة فعالة، أما الفلسفة فقد أصبحت الآن، رغم نفاذ بصيرتها، مجرد حذقة فلسفية يقوم بها منحلون"²، ولنن كان لا يزال لها دورها في المدارس والجامعات، فإنه لم تعد لها رسالة تؤذيها للعالم الكبير.

وفي رأي شتراوس أن الفكر السياسي في العصر الحديث ابتداء من ميكافيللي، وهوبز، ولوك... فصاعداً؛ قد تقلص من الأبعاد الأخلاقية للحياة السياسية، وردّها إلى حدها الأدنى، على نحو ما يتضح بشكل جلي عند "توماس هوبز"، ثم: "حُدّفت الجوانب

1- نفس المرجع السابق، ص.ص. 13، 14.

2- اشتفيتسر، ص. ص. 16، 17.

الأخلاقية – تماما – فيما بعد من النظريات السياسية الحديثة التالية¹؛ إذ تعرضت إلى انتقادات من فروع الفلسفة الأخرى.

نقد موقف الوضعية والتاريخية من الفلسفة السياسية

تعرّضت الفلسفة السياسية لهجوم العديد من الفلسفات الأخرى؛ فمثلاً: "اتهمتها الوضعية بأنها غير علمية"²، وعلى الرغم من أن شتراوس لم يتعرض لمزيد من التفاصيل حول انتقاد الوضعية للفلسفة السياسية، إلا أنه أسهب في عرض نقاط ضعف الفلسفة الوضعية، فذهب إلى أن الفلسفة الوضعية نفسها لم تعد كما أسسها أوجست كونت Auguste Comte، وهي ما زالت تتفق مع كونت بالتمسك بأن العلم الحديث هو أعلى أشكال المعرفة، لأنه لم يعد على وجه التحديد يهدف - كما يفعل اللاهوت والميتافيزيقا - إلى المعرفة المطلقة - لماذا؟ WHY، ولكن فقط إلى المعرفة النسبية - كيف؟ HOW، ولكن بعد تعديلها من قبل كل من النفعية utilitarianism، والتطورية evolutionism والكانطية الجديدة neo-Kantianism، فقد قضت كلية أمل كونت Comte بأن العلم الاجتماعي المشكل على أساس العلم الطبيعي الحديث؛ سيكون قادراً على التغلب على فوضوية* anarchy المجتمع الحديث.

في أثناء العقد الأخير من القرن التاسع عشر تقريباً، وصلت وضعية العلم الاجتماعي إلى شكلها النهائي بتحقيق أو ذكر أنّ هناك اختلافاً جوهرياً بين الحقائق والقيم، وفقط الأحكام الحقيقية تدور في اختصاص العلم، و"علم الاجتماع العلمي غير كفاء لنطق أحكام حقيقية، ويجب أن يتجنب الأحكام الواقعية كلية"³، أما بالنسبة لمعنى مصطلح قيم كما يذهب شتراوس، فلا يمكننا أن نقول أكثر من أن القيم تعني كل من الأشياء المفضلة ومبادئ التفضيل.

¹ - إمام عبد الفتاح إمام (في) ليو شتراوس ، جوزيف كروبسي (محررين)، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 8.

² - Leo Strauss, **What is political philosophy?** P. 18.

* الفوضوية هي مجموعة من النظريات والاتجاهات القائمة على الإيمان بأن الحكومة تعد ضارة، ولا جدوى منها. وقد تطور الفكر الفوضوي في الغرب، وانتشر إلى باقي العالم في أوائل القرن العشرين. انظر:

George Woodcock, **Anarchism**, (from) the Britannica Encyclopedia (on) <http://www.britannica.com/topic/anarchism>

³ - Leo Strauss, **What is political philosophy**, p. 18.

وهنا يعقب شتراوس أنه من المستحيل دراسة ظاهرة اجتماعية، من الظواهر الاجتماعية الهامة، بدون صنع أحكام قيمية، إن الرجل الذي يرى أنه لا يوجد ما يبرر عدم احتقار الناس الذين تتحدد أفقهم بحدود استهلاكهم للطعام وهضمهم ربما كان اقتصاديًا متسامحًا؛ بيد أنه لا يمكنه أن يقول أي شيء سديد حول سمة المجتمع الإنساني، ومن ثم فإن الكاتب الذي يرفض التمييز بين رجل دولة عظيم، وبين متظاهرين مختلفين؛ ربما كان كاتبًا للسيرة الذاتية جيدًا، ولكنه لا يمكنه قول أي شيء سديد حول السياسة والتاريخ السياسي، والكاتب الذي ليس بمقدوره التمييز بين فكر ديني عميق وخرافة متأصلة؛ ربما كان إحصائي جيد؛ لكنه ليس لديه أي شيء سديد ليقوله حول علم اجتماع الأديان. بشكل عام، من المستحيل أن تفهم فكرا أو حركة أو عملا دون تقييمه"¹، إذا لم تكن قادرين من التقييم على نحو ملائم، كما نفعل بالضرورة، حيث إننا لن ننجح في تحقيق الفهم بشكل ملائم.

ويرتكز رفض الأحكام القيمية على افتراض أن الصراعات بين القيم المختلفة أو نظم- القيم هو بالضرورة أمر جوهري للعقل الإنساني، بيد أن: "هذا الافتراض، بينما يتم النظر إليه بشكل عام على أنه أسس بكفاءة، لم يتم برهنته أبدًا، وبرهانه يتطلب جهدًا بحجم ذلك الذي استلزمه صياغة وإعداد نقد العقل الخاص، وسيطلب ذلك نقدًا شاملاً لتقييم العقل"²؛ إذ إن الاعتقاد أن المعرفة العلمية، أي نوع المعرفة التي يمتلكها أو يلهم بها العلم الحديث، هي أعلى شكل للمعرفة الإنسانية، يتضمن انتقاص من قيمة المعرفة السابقة عما هو علمي.

يعقد شتراوس مقارنة بين الوضعية والمذهب التاريخي Historicism الذي يصفه بأنه العدو الأول للفلسفة السياسية، وعرض سمات المذهب التاريخي الذي "هجر التمييز ما بين الحقائق والقيم، لأن كل فهم، مع أنه نظري، يتضمن تقييمات محددة، ومن سماته - أيضًا - أنه ينكر حقيقة هيمنة العلوم الحديثة على المنظومة المعرفية المعاصرة، كما أن المذهب التاريخي ينكر الاتساق مع قضية النشوء بالجدل بأن نشوء الإنسان كان مما هو لا إنساني، ومن ثم لا يمكن أن تصنع إنسانية نجبية للإنسان"³، ويرفض المذهب التاريخي السؤال حول المجتمع الفاضل بسبب السمة التاريخية الضرورية للمجتمع والفكر الإنساني؛ إذ لا توجد ضرورة لطرح السؤال عن المجتمع

¹ - Ibid, p. 21.

² - Ibid, pp. 22-23.

³ - سيرد ذكره تفصيليًا في الصفحات التالية.

الفاضل، فمثل هذا السؤال لا يتلاءم مع الفكر؛ وإمكانيته المحضة هي محصلة التوزيع الغامض للقدر.

ويشير شتراوس إلى أن المرء لا يمكنه تجاهل السؤال عن المجتمع الفاضل؛ ومن ثمّ لا يتحرر من مسؤوليته من الإجابة بتحويلها إلى التاريخ أو أي قوة أخرى غير قوة عقله وحده، ويستشهد بحادث 1933م المتعلّق بفوز الرايخ الثالث ووصول هتلر للحكم وأن ذلك كان من صنعة الناس وليس القدر.

ثمّ يضيف شتراوس في كتابه الليبرالية قديماً وحديثاً: "إنّ الاختلاف - ناهيك عن عدم التوافق المتبادل- بين الأساسين؛ الذي رُفِضَت الفلسفة السياسية الكلاسيكية بناء عليه، يتصل بالتنافس بين مدرستي الفكر اللتين سادت في عصرنا الحاليّ، وعلى وجه التحديد، الوضعية والوجودية؛ إذ ترفض الوضعية الفلسفة السياسية الكلاسيكية بإطارها العام وتعدّها غير علمية، ولجوهرها بأنها غير ديمقراطية، وهناك تعارض بين هذين الأساسين، تبعاً للوضعية التي لا يتمكن العلم من التحقق من أي حكم قيميّ؛ ومن ثمّ لا يمكن لأيّة فلسفة أو علم أن يرفض نظرية لا اعتبارها غير ديمقراطية، بيد أن لعواطف القلب أسبابه التي لا يعرفها العقل، ولا يوجد ذلك في الواقع، فالوضعية عقلية، ولكن العديد من الوضعيين لهم قلوب على دروب الوجدان والعاطفة، فضلاً عن الإلفة بين وضعية الواقع الراهن والتعاطف مع نوع معين من الديمقراطية، وتأتي هذه الإلفة من السياق العام، وليس بصفتها منهجاً، الذي من منطلقه اندمجت الوضعية أو تبعاً للمقدمات الخفية للوضعية؛ التي لا تستطيع أن تنطق بهم، لأنها رسمياً (دستورياً) غير قادرة على تصور نفسها بصفتها مشكلة.

ربما توصف الوضعية أنها أكثر صلافة (عقائدياً) من أي موقف آخر سجلناه، في سياق الدراسة، ويمكن للوضعية أن تعدّ ذلك إيجابية؛ لأنها قادرة على تقديم نفسها مشككة تماماً بكلّ ما يعرض عليها.. إنّها ذلك الإعلان للعقيدة الدوجماتية المبنية على الشكّية (المذهب الشكّي) الذي يخفي كلّ ما هو صلف من إرثه.. إنّها الشكل المؤخر وربما الأخير التي تظهر فيها العقلانية الحديثة.. إنّها ذلك الشكل التي تصبح فيها أزمة العقلانية الحديثة واضحة تماماً لكلّ شخص، الذي لن يكون له اختيار غير التحوّل نحو الوجودية.

تواجه الوجودية الموقف الذي جابهته الوضعية ولكن: "دون أن تعي حقيقة أن العقل أصبح بشكل جذري إشكالية"¹، ولعلّ شتراوس هو الذي حمل لواء بعث العقلانية

¹ - Leo Strauss, **Liberalism: Ancient and Modern**, Foreword by Allan Bloom (Chicago: the University of Chicago Press, 1989). Pp. 26, 27 .

السياسية الكلاسيكية، التي تأتي بحد تعبير توماس بانجلي: "على شكل تناقض مع العقلانية السياسية الحديثة.. تلك العقلانية- على حد تعبيره - التي تمتد جذورها إلى عصر التنوير" ¹ Enlightenment، وهكذا انتقد شتراوس كلاً من الوضعية والتاريخية باعتبارهما: "ترفضان مفهوم الحقيقة الأخلاقية الثابتة، وتفتتان الحياة السياسية الملموسة إلى تجريدات خاوية وثنائيات زائفة"²، وأعلى من شأن الفلسفة السياسية للدرجة التي أعدها، على حد تعبير كارل جان: "المخطط الخفي لأحداث التاريخ"³، وهكذا لم يكن مستغرباً أن يعتبر شتراوس "المادية التاريخية" عدوًا للفلسفة السياسية؛ إذ انبعث المذهب التاريخي في القرن التاسع عشر: "تحت حماية الاعتقاد بأنه معرفة، أو على الأقل التكهن بما هو أبديّ أمراً ممكناً"⁴، وعلى نحو مبسط، تعني المادية التاريخية تطبيق مبادئ المادية الجدلية على تطور المجتمع الإنساني، ويعتبرها ماركس نظرية علمية للتطور الاجتماعي ومنهجاً للإدراك والتحول الثوري للمجتمع، وقد عدّ ماركس أن: "القوى الحقيقية؛ التي تحرك هذا التطور - بالطريقة التي حدث ويحدث بها - إنما تكمن في العوامل الاقتصادية، وبعبارة أخرى، اتجه ماركس وجهة اقتصادية مادية في تفسيره للتطور التاريخي للبشرية، ومن أجل هذا يسمى ذلك الاتجاه بالتفسير الاقتصادي أو المادي للتاريخ"⁵، ومقتضاه أن الشؤون الاجتماعية والسياسية والفكرية للبشرية تتأثر وتتكيف بظروف الإنتاج وبالعلاقات التبادل القائمة في المجتمع.

وعلى الرغم من أنّ ماركس اعترف بالتأثيرات العميقة؛ التي يمارسها الفكر والفن على الحياة الإنسانية، إلّا أنّه أوضح أنهما: "يخضعان فيما يتخذانه من صور لظروف وأوضاع الإنتاج، أي أن الهيكل الاقتصادي والقوى المادية للمجتمع (البناء التحتي) هي الأساس الصلب الحقيقي الذي يصوغ شكل الدولة وطبيعة السلطة والفكر ويؤثر في

¹- Leo Strauss, **The rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss**. P. XIII.

²- المؤلف غير معروف، عن ليو شتراوس، الموسوعة المعرفية، في:

<http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/MG3/GZ2/BA11/MD10.HTM>

³- Karl Jahn, **Leo Strauss and the Straussians**, (On) home.earthlink.net.htm

⁴- Leo Strauss, **Natural right and history** (Chicago, the University of Chicago: 1953). p. 12.

⁵- محمد محمود ربيع، الفكر السياسي الغربي: فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص.ص. 529، 530.

القوانين والعادات والتقاليد والفنون (البناء الفوقي)"¹، فالفكر الإنسانيّ إذن ليس هو الذي يحدد حياة الإنسان، وإنما طريقة معيشة هذا الإنسان هي التي تحدد فكره ووعيه وسلوكه، وبناء على ذلك تكون طريقة إنتاج الوسائل المادية؛ هي التي تحدد الجوانب الاجتماعية والسياسية والفكرية في الحياة المعيشة.

واتفاقاً مع نقد شتراوس للمادية التاريخية، فإن أكثر ما صوب إليها من إتهامات هو التفسير المادي للتاريخ وتركيز ماركس على الاقتصاد باعتباره: "العامل الموجه لتاريخ البشر، حيث نظر إليه على أنه رأيّ فيه مبالغة؛ لأنه يتغاضى عن عوامل أخرى تؤثر في مجرى التاريخ كالعوامل السياسية والاجتماعية"²، ويتفق المؤرخ الألماني "ألبرت أشفيتسر" مع ليو شتراوس في رفض الأساس الماديّ للتاريخية، وإن كان يختلف معه في فحوى نقده لماركس وفلسفته حيث ينحو منحى أخلاقياً في أساس الوجود والحضارة فيقول في كتابه **فلسفة الحضارة**: "... فلما بحثت في ماهية الحضارة وطبيعتها تبين لي في ختام المطاف أنّ الحضارة في جوهرها أخلاقية... إن الأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لا تكشف عن أثارها الكاملة الحقيقية إلا إذا استندت الحضارة في بقائها ونمائها إلى استعداد نفسي يكون أخلاقياً حقاً"³ أي: إنّ جوهر الحضارة لا يكون في المعارف والعلوم نفسها بقدر ما يكون - على حد تعبيره - في الاستعدادات العقلية عند الأفراد والأمم القاطنة في العالم، ومن الواضح أن ألبرت آينشتين يقرن التقدم بالأخلاق، ولعلّ هذا ما لم يشر إليه ليو شتراوس؛ فقد كان له منظوراً مختلفاً تماماً، سيتم العرض له بشيء من التفصيل في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

صراع الفلسفة والمدينة

كثيراً ما اتصفت الفلسفة الشتراوسية بالغموض، أو تمييزها بين ما يُعلن وما يظل مُستترّاً، ويرى ستيفن سميث أنّ: "هناك جدلاً يثار حول دفاع شتراوس عن الفلسفة بصفتها طريقة للحياة، مما أدى إلى خلق صفوة مغلقة الشكل؛ استثنت نفسها من المبادئ الأخلاقية؛ التي تطبق على سائر البشرية"⁴ ويضيف أنطوني دي كرسبني أن ليو شتراوس؛ طالما أكد أن هذا هو: "قدر فلاسفة السياسة أن يصبح أتباعهم أشبه بطائفة

¹ - نفس المرجع السابق، ص. 530.

² - نفس المرجع السابق، ص. 532.

³ - ألبرت أشفيتسر، **فلسفة الحضارة**، ص.ص. 3، 4.

⁴ - See: Steven B. Smith, **Why Strauss, Why now?**

سرية يتعين على أعضائها إخفاء تعاليمهم عن هم خارج الطائفة¹ الذين يحتمل أن يكونوا مضطهدين في المستقبل.

ولكن ما الذي يُقصد هنا بمصطلح **صفوة**؟ استخدمت كلمة صفوة Elite في القرن السابع عشر لوصف السلع ذات النوعية الممتازة، وما لبث هذا الاستخدام أن اتسع للإشارة إلى الجماعات الاجتماعية الراقية، مثل بعض الوحدات العسكرية أو المراتب العليا من النبالة، وطبقا لقاموس اكسفورد فإن: "أقدم استخدام معروف في اللغة الإنجليزية لكلمة صفوة كان في 1823م، حينما كانت تنطبق بالفعل على الجماعات الاجتماعية الأرستقراطية، بيد أن المصطلح لم يستخدم استخدامًا واسعًا في الكتابات الاجتماعية السياسية الأوروبية بوجه خاص؛ إلا حينما انتشر وساد استخدامه في النظريات السوسيولوجية للصفوة"² لا سيّما تلك التي تضمنتها كتابات فلوريدو باريتو Pareto، ولقد استخدم مفهوم الصفوة للإشارة إلى "التفوق" في مجالات الذكاء، والطابع، والمهارة، والقدرة، والقوة... إلخ، وعلى الرغم من أنه قد اعترف بإمكانية حصول بعض الأفراد على لقب **صفوة** دون امتلاكهم للصفات التي تؤهلهم لذلك، إلا أنه قد أكد - في نفس الوقت - القضية المتعلقة بالميزات عن طريق خصائص اصطفايية سوف يشكلون - بالضرورة - مجالات الأنشطة الإنسانية"³، ولكن هل اتخذ شتراوس لنفسه طائفة سرية اختصّها دون غيرها بحقيقة فلسفته؟ يؤكد ستيفن سميث أن شتراوس كان متشككًا لكل ما يحيط عقله به، ومن كلّ ما تعدّ بالنسبة له غايات سياسية متناقضة مع الفلسفة على نحو جذري، لقد درّس شتراوس، حسيما يذهب سميث، أن هناك "تفاوتًا كبيرًا بين الفلسفة والمدينة، حيث أنه يتعذر اختزال غايات كلّ من الفلسفة وغايات السياسة من أجل بعضهما البعض"⁴، ولطالما أكّد العداء بين الفلسفة والمدينة مما يستوجب أن يكتب الفلاسفة بشكل مستتر من باب الحرص وحماية النفس، وقد عرض لذلك بطريقة القياس فيقول: "الفلسفة هي محاولة استبدال الرأي بالمعرفة؛ ولكن الرأي هو العنصر الأساسي للمدينة، وبناء عليه تعدّ الفلسفة هدامة، ومن ثم يجب على الفيلسوف أن يكتب بالطريقة التي سيُحسن بها أكثر من أن يهدم بها المدينة"⁵، وعلى

¹ - انظر: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، مرجع سابق، ص: 15، 16.

² - علي محمد بيومي، دور الصفوة في اتخاذ القرار السياسي (القاهرة: دار الكتاب الحديث، 2004م) ص. 12.

³ - نفس المرجع السابق، ص. 13.

⁴ - Steven B. Smith, Why Strauss, Why now?

⁵ - Steven B. Smith, Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism. Pp. 164, 165.

الرغم من ذلك: "سيستمر العداء بين الفلسفة والمدينة"¹ ولاحظ شتراوس أن القادة السياسيين استخدموا بين الحين والآخر الفلسفة؛ لدعم نظامهم، وفي الوقت نفسه مهاجمة خصومهم، وبناء على ما سبق لا يعدّ التوتر بين الفلسفة السياسية والمجتمع بالحقيقة التاريخية أو الاجتماعية العارضة؛ ولكنها - بالأحرى - شرط ضروري لوجود الفلسفة كما هي عليه، فكرة تقوم على الانسجام العرضي بين الفلسفة والمجتمع ستنتهي غاية الفلسفة بصفقتها نشاطاً نقدياً²، ذلك النشاط الذي عادة سيستلزم ضبط النفس الملازم للحياة الفلسفية³، كما فهمها أفلاطون وأرسطو.

يرى محرر كتاب **عن الطاغية** لـ ليو شتراوس، أنّ شتراوس أكد على أن: "الصراع بين الفلسفة والمدينة حتمي؛ لأنّ المجتمع ينبنى على أسس توافقية ترتكز على الثقة الجمعية المشتركة تتمظهر في معتقدات مشتركة، بيد أن الفلسفة تتشكك في كل ثقة وسلطة"⁴، وفي هذا الصدد يؤكد ستيفن سميث أنّ الفلسفة ثورية على حين أن السياسة يجب أن تكون معتدلة، وكان شتراوس قد وجد صراعاً شديداً بين احتياجات المجتمع ومتطلبات الفلسفة.

إن فهم الفلسفة على أنّها بحثٌ عن المعرفة يقوم على الرغبة في إحلال الرأي حول كل الأشياء سعياً وراء معرفة طبيعتها وعلاقتها مع الوجود، وهكذا: "وضعت الرغبة في إحلال الرأي حول كل الأشياء بمعرفتها كلّها"⁵، مما وضع الفلسفة في تناقض مع العادات والمعتقدات والعقائد المتوارثة التي شكلت ودعّمت الحياة الاجتماعية.

ولهذا السبب يذهب نيكولاس زينوس إلى أن: "الفلسفة السياسية كما فهمها شتراوس، هي الوجه الذي تظهره الفلسفة للعامة، بل هي الطريقة التي بها يخاطب الفلاسفة الجماهير لإقناعهم؛ بأنهم ليسوا مصدر تهديد لهم"⁶ وفي الوقت نفسه يتم تضمين رسالة من نوع آخر لهؤلاء الذين يفهمونهم.

¹ - سيتم عرض وجهة نظر شتراوس بشيء من التفصيل حول العداء ما بين الفلسفة والمدينة في علاقته بـفن الكتابة المستترة في فصل لاحق.

² - Steven B. Smith, **Reading Leo Strauss: politics, philosophy**. P. 165.

³ - Steven Smith, **Why Strauss, Why now?**

⁴ - Victor Gourevitch, Michael S. Roth (editors) (in) Leo Strauss, **On Tyranny**, p. Xi

⁵ - Steven Smith, **why Strauss, why now?**

⁶ - Nicholas Xenos, **Leo Strauss and the rhetoric of war on terror**.

لم يكن السؤال الأساسي للفلسفة السياسية الكلاسيكية علمياً أو فلسفياً، بل كان يتصاعد في المجالس والاجتماعات والنوادي في الأحوال العادية، وكان يُطرح على نحو يفهمه كافة العقلاء الراشدين؛ الذين يسمعون له لقربه من الخبرات اليومية والاستعمال اليومي، وبهذه البيئة كانت تطرح الأسئلة بصفتها طبيعة هيراقلية hierarchy داعمة الحياة السياسية، وبحسب شتراوس، فإنّ منهج الفلسفة السياسية الكلاسيكية كانت تمثل الحياة السياسية نفسها المتسمة بالصراع بين رجال يؤمنون بمبادئ متصارعة، فكل من يعلن إدعاء يتصوّر أنّه الأفضل لخيرهم، وكانوا يدّعون ذلك على نحو مخلص في بعض الأحيان وعلى نحو غير مخلص في أحيان أخرى.

ويتطلب الصراع المجتمعي التحكيم، الذي لابدّ أن يفضي إلى قرارٍ ذكيّ يعطي كلّ طرف ما يستحقه حقاً، و: "يشترط بالتحكيم توفر بعض الدلائل لاتخاذ القرار المرضي للأطراف التمعارضة بمصالحها، ولعلّ عدم كفاءة هذه القرائن المتحرّبة يرجع إلى أصولها المتحيزة، التي تقوم ويفصح عن طريقة استكمالها بالتحكيم، والمُحكّم في التمييز - هنا - هو الفيلسوف السياسي"¹ الذي يحاول تسوية مثل ذلك الجدل السياسي المحتاج أن يكون على درجة عالية من الأهمية الأساسية والدائمة.

لإعلانه من شأن الفلسفة، يواصل شتراوس حديثه عن الحياة السياسية والفلسفة فيشير في كتابه: **بعث العقلانية السياسية الكلاسيكية** إلى أنّ الحياة السياسية تستمد نزاهتها من شيء ما؛ يعلو عليها، هذا التحديد الأساسي للسياسي Political يمكن فهمه في ثلاث معانٍ مختلفة تبعاً لسقراط، ولما هو عبر - سياسي trans-political الذي له يدين له ما هو كما هو سياسي political بنزاهته، ويتمثل في الفلسفة أو ما يطلق عليها النظرية theoria، التي - مع ذلك - يمكن الوصول لها فقط من خلال ما سماه (سقراط) الطبيعة / الطبيعات الخيرة، للبشر المستحويين على أدوات طبيعية محددة.

ووفقاً لتعاليم الوحي فإنّ ما هو عبر السياسي transpolitical يمكن الوصول إليه من خلال الإيمان، والذي لا يعتمد على افتراضات مسبقة طبيعية ومحددة، ولكن باعتبارها هبة إلهية أو انتخاب الله الحر، وتبعاً للبرالية يتكون ما هو عبر - سياسي من شيء يمتلكه كلّ كائن بشري بنفس القدر، ويتمثل التفسير الكلاسيكي للفكر الليبرالي في وجهة النظر تلك؛ أن المجتمع السياسي يتواجد فوق أي شيء من أجل حماية حقوق

¹ - Leo Strauss, **what is political philosophy?**, pp. 80, 81.

الإنسان، الحقوق التي يمتلكها كل إنسان بغض النظر عن هباته الطبيعية أو إنجازاته، أي لا شيء من الهبة الإلهية"¹.

ثالثاً: إحياء الفلسفة السياسية الكلاسيكية وحكم الفلاسفة

أعطى شتراوس أهمية كبيرة للفلسفة السياسية؛ كونها تهتم بالإنسان، وتسعى إلى إيجاد حياة كريمة لبني البشر، ودعا - كما ذكر آنفاً - إلى دراسة الفلسفات القديمة بعدما عدّها الأساس الذي بُنيت عليه الفلسفات اللاحقة، ووجد - متأثراً بأفلاطون - أنه من الممكن أن تتحقق الحياة المنشودة، وفقاً لرؤى وكيفيات تظهر أفضل الفلسفة السياسية على أنظمة الحكم التي تسعى نحو المدينة الفاضلة.

فضل الفلسفة السياسية

تمثل الفلسفة السياسية بالنسبة لشتراوس نوعاً من الفلسفة الأولى، أو: "تمثّل الأساس أو الافتراضات المسبقة القصوى للفروع الأخرى للفلسفة"²، وهي في الأساس تهتم بالإنسان وكيفية تحقيق الحياة الكريمة له، بل هي على حدّ تعبير كارل جان المخطط الخفيّ لأحداث التاريخ؛ إذ يقول: "الآن، يعتمد التأويل المتفرّد للتاريخ الغربي على تواجد خطة عمل خفية hidden agenda في تاريخ الفلسفة"³ ويؤمن شتراوس أن: "صاحب الفضل في إيجاد الفلسفة السياسية هو سقراط فهو مؤسس الفلسفة السياسية"⁴، وذلك بناء على تحوّل سقراط عن دراسة الأمور الإلهية أو الطبيعية، ووجّه فكره كلّهُ نحو الأمور الإنسانيّة المتسمة بالعدالة والنبيل والأكثر خيراً بالنسبة للإنسان في سياق إنسانيته، وقد تساءل شتراوس باستمرار عن: "من هو النقي؟ ومن هو عديم التقوى؟ من هو النبيل؟ ومن هو الوضع؟ ومن هو العادل؟ ومن هو الظالم؟ ما هو الوقار؟ وما هو الجنون؟ ما هي الشجاعة؟ وما هو الجبن؟ ما هي المدينة؟ من هو السياسي (رجل

¹ - Leo Strauss, *the rebirth of political classical rationalism*, p.p. 161, 162.

² - Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism*. P. 158.

³ - Karl Jahn, *Leo Strauss and the Straussians*, (On) home.earthlink.net.htm

⁴ - ليو شتراوس، وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق.

الدولة)؟¹ وأوضح ما الذي يعنيه حكم البشر، ومن هو الإنسان الذي يستطيع أن يحكم الناس.

لقد كان الهاجس السياسيّ عظيمًا لدى شتراوس، ولذلك فقد أفرد عددًا من مؤلفاته لتناول سقراط وفلسفته، إذ ذكر أنه: "بعث العقلانية السياسية الحديثة ارتكازًا على فلسفة سقراط الذي امتاز عن الفلاسفة كلّهم؛ الذين سبقوه بأنه جوهر الكلّ، أو جوهر الطبيعة، في عدم التجانس العقلاني"² لقد مجّد شتراوس فلسفة سقراط وعدّها منبعًا لتجاوز أزمة الحداثة فيقول وفقًا لـ إنجيل جارميللو: "يعتبر شتراوس الوجود السياسيّ الأمريكيّ ومثل هذا النوع من الجمهورية الليبرالية؛ التي تمّ تأسيسها في الولايات المتحدة البديل السياسيّ الأفضل على ضوء الظروف المعاصرة، ومع ذلك، لقد اعتقد شتراوس أن التقليد السياسيّ الأمريكيّ لا يمكنه حل معضلة مازق الحداثة، ومهد لهذا الطريق الذي يمثل حلًا جديدًا من خلال التنقيب في التراث / الإرث السقراطي"³، ومن هنا دعا شتراوس إلى دراسة الماضي والبحث الموضوعي في الفلسفات القديمة وأخذ على التأويل الذي نُسب إلى الكتابات العظيمة للماضي بأنه بعيد عن الوضوح والرسوخ. وأشار إلى أنه كي نفهم هذه الفلسفات كان من الضروري أن نحصر تصوراتنا المعدة سلفًا حول طريق التقدّم أو التاريخ، وأن نعتبر كتاباتهم من جديد جزءًا من الحديث المتجدد.

ودعا إلى مشاركة المواطنين القراء في النقاش الدائر، لأنّ المفكرين العظماء لا يتفقون مع بعضهم البعض، وبذلك فالأسئلة على الجميع ضرورة: هل الوجود واحد أو كثرة؟ هل هو قائم على الثبات أم التغيير؟... وهكذا يصبح من الضروري للقراء أن يحاولوا مجادلة الرؤى الفلسفيّة، وأن يفهم القارئ مواضيع المذاهب المتنافسة ويأولها ويقومها، ليصل إلى الأقرب إلى الحقيقة"⁴ ولهذا فالقارئ مدعو للمشاركة في ذلك الحديث الذي تبتعد نتائجه عن أن تكون محددة سلفًا، ولكنها تظل، بمفهوم شتراوس، سؤالًا مفتوحًا.

¹ - نفس المصدر السابق.

²- Leo Strauss, **the rebirth of classical political rationalism**, p. 141-142.

³- Angel Jaramillo, **About Leo Strauss: Leo Strauss: A life in the light of Martin Heidegger**, On: Political Theory Daily Review, <http://www.politicaltheory.info/essays/jaramillo.htm>, accessed on: Monday, April 22, 2013

⁴- See: Steven B. Smith, **Why Strauss, Why now?**

ومع ذلك يبدو أن شتراوس يناقض نفسه، كما ترى الباحثة، ففي الوقت الذي يدرك فيه حقيقة اختلاف الفلاسفة بشأن الأمر الواحد؛ إلا أنه جعل ذلك حقاً للفلاسفة العظام؛ وقصد بهم الفلاسفة القدامى دون غيرهم، ففي كتابه (ما هي الفلسفة السياسية) وفي رثائه لحال الفلسفة السياسية ذهب إلى أن الفلسفة السياسية أوشكت أن تتلاشى؛ إذا لم تكن قد تلاشت بالفعل، وهو يستند إلى تبرير رأيه هذا؛ بما يحدث من اختلاف بين الفلاسفة المعاصرين حول تناول الموضوعات المختلفة؛ بل واختلافهم مع هيرمان كوهن، معلمه! فيقول: "أما فيما يتعلق بالفلاسفة، فيكفي عرض تناقض أعمال أربعة فلاسفة هم الأعظم شأنًا على مدار الخمسين سنة الماضية – بيرجسون Bergson، وايتهد Whitehead، هوسرل Husserl، وهيدجر Heidegger – مع عمل هيرمان كوهن Hermann Cohen"¹ لكي ترى كيف فقدت الفلسفة السياسية على نحو سريع وشامل مصداقيتها.

واتفاقاً مع شتراوس حول التناقض بين الفلسفات الكبرى والذي عدّه شتراوس دليلاً على انهيار الفلسفة السياسية؛ يرى جورج لوكاتش في كتابه "تحطيم العقل" أنّ التعارض بين الفلسفات الكبرى؛ كان كفيلاً بظهور اللاعقلانية الحديثة، فيقول: "إنّ التعارض بين الأيديولوجيات البرجوازية المختلفة وفتوحات المادية الجدليّة والتاريخية يمثل - بطبيعة الحال - قاعدة منهجنا ونقدنا، ولكن الدليل الفلسفي الموضوعي على عدم التلاحم الداخلي أو على التناقضات في الفلسفات المختلفة يجب أن يقام، إذا ما أردنا حقاً أن ننزع القناع بصورة عيانية عن طابعها الرجعي"²، هذه الحقيقة العامة تصلح بشكل خاص بالنسبة لتاريخ اللاعقلانية التي أفضت إليها دروب الحداثة.

من الذي يجب أن يحكم؟ الفلاسفة أم النبلاء؟

في كتابه: تاريخ الفلسفة السياسية، وأثناء عرضه لمحاورة الجمهورية لأفلاطون، يقول شتراوس في وصفه لنظام الحكم الأمثل: هو ذلك الذي سيحقق مصالح الناس، وهو هنا يجب أن يحكم سواء قبله الناس أو رفضوه، مثل الطبيب الذي يعالج المرضى سواء أحبوه أو لم يحبوه ولكنه يحقق لهم في الوقت نفسه المنفعة والمصلحة؛ إذ: "ليس هناك نظام من أنظمة الحكم يقيم إدعائه على المعرفة أو صناعة الحكام، بمعنى آخر الادعاء الوحيد؛ الذي يكون مشروع بصورة غير مقيد، وينجم عن ذلك أن الإدعاءات التي تقوم على رغبة الرعايا (أي على الرضا أو الحرية)، وعلى المشروعية مشكوك فيها، وهذا الحكم له ما يبرره بالإشارة إلى نموذج الصناعات الأخرى وبصفة خاصة الطب،

¹ - Leo Strauss, **What is political philosophy**, p. 17.

² - جورج لوكاتش، **تحطيم العقل**، ص. 13.

فالطبيب طبيب سواء عالجننا بارادتنا أو ضد إرادتنا، سواء جرحنا، أو أحرقنا، أو أنزل بنا أي آلام أخرى، وسواء سلك وفقاً لقوانين مكتوبة أو بدونها، إنه طبيب إذا كان قراره يعود بالنفع على أجسامنا، وبالتناظر، فإن نظام الحكم الوحيد الذي يكون صحيحاً، هو الذي يحكم فيه من يمتلكون صناعة الملكية، بغض النظر عما إذا كانوا يحكمون وفقاً لقوانين تحكم قيمها، وعما إذا كان المحكومون يقبلون حكمهم أو لا، شريطة أن حكمهم يعود بالنفع على المجموعة السياسية¹ فليس من المهم إذا كانوا يحققون هذه الغاية عن طريق إعدام البعض أو نفيهم، أو عن طريق جلب مواطنين من الخارج وتغيير الطبيعة السكانية لأبناء الوطن، بالتهجير أو الهجرة من داخل البلاد أو من خارجها، وبذلك يكون شتراوس نفي إرادة الشعوب، وانتصر للحكام؛ وكأئهم أصحاب المعرفة المطلقة لما يمثل مصلحة للشعب من عدمه.

ويستمر شتراوس في عرض وجهة نظره حول من يحكم من خلال عرضه لوجهة نظر سقراط في حديثه للشباب الغريب في محاوراة السياسي لأفلاطون: "إن حكم القانون أدنى من حكم العقل النشط؛ لأنّ القوانين بسبب موميته لا يمكن أن تحدد ما هو صواب وملائم؛ في كل الظروف التي تعطي تنوعاً لا نهائياً من الظروف، فالإنسان الحكيم وحده هو الذي يستطيع في الحال أن يقرر بصورة صحيحة ما هو صحيح وملائم في الظروف"²، وهكذا يصل شتراوس إلى نتيجة مؤداها؛ أن الحكماء وحدهم هم من يجب أن يحكموا، والذين يقع عليهم عبء إقناع الناس بأهمية أن يدير الحكم الفلاسفة.

ومع ذلك كون تحقيق مثل هذا الإقناع أمراً صعباً، فإنّ العداء بين الفلسفة والمدينة سيظل مستمراً، ويستحيل التقريب بينهما، وهذا ما يؤكد عليه شتراوس في كتابه تاريخ الفلسفة السياسية؛ إذ يعرض لمحاورة أفلاطون الجمهورية متحدثاً عن كيفية الوصول إلى المدينة الفاضلة، وأنّ ذلك قابل أن يتحقق - فقط - حينما تتفق الفلسفة والسلطة السياسية، بيد أن تحقيقه ذلك شبه مستحيل، إلّا أنّه - كما يرد في المحاوراة نفسها - يمكن تحقيق ذلك عن طريق فن الإقناع، وذلك ما يوصي به ثراسيماخوس، وفق شتراوس، ولو كان ذلك ممكناً لما أخفق في تحقيقه سقراط نفسه، والمشكلة هنا ليست في إقناع الجمهور بأن يحكمهم الفلاسفة، ولكن كذلك في إقناع الفلاسفة أنفسهم أن يحكموا الجمهور، وحول ذلك يقول شتراوس في كتابه تاريخ الفلسفة السياسية: "إنّ النوع الصحيح من الإقناع يدعمه فنّ الإقناع، فنّ ثراسيماخوس الذي يوجهه الفلاسفة ويكون في خدمة الفلسفة، وبالتالي لا عجب أن يعلن سقراط في سياقنا أنه وثراسيماخوس قد أصبحا صديقين، إن الجمهور من غير الفلاسفة ذو طبيعة خيرة، وبالتالي يمكن إقناعه

¹ - ليو شتراوس وآخر، تاريخ الفلسفة السياسية، ص. 118.

² - نفس المصدر السابق، ص. 119.

عن طريق الفلاسفة، لكن إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم ينجح فلاسفة الماضي، دع عنك سقراط نفسه، في إقناع الجمهور بسموّ الفلسفة والفلاسفة، وفي أن يمهّدوا الطريق لحكم الفلاسفة، ومن ثم خلاص مدّنتهم وسعادتهم! ومن عجب أننا قد نجد في هذا الجزء من الحجة - كما يبدو أن إقناع الجمهور - بأن يقبل الجمهور حكم الفلاسفة أكثر سهولة من إقناع الفلاسفة بأن يحكموا الجمهور؛ إذ إنّه لا يمكن إقناع الفلاسفة، فهم لا يحكمون المدن إلا مضطرين، ففي إمكان غير الفلاسفة - فقط - أن يجبروا الفلاسفة على أن يهتموا بالمدن، ويحكموا أهلها، بيد أن هذا الإجبار - إذا سلّمنا بالتحامل ضد الفلاسفة - لا يأتي إذا لم يقنع الفلاسفة في المحلّ الأول غير الفلاسفة على أن يجبروا الفلاسفة بأن يحكموهم، وهذا الإجبار لن يأتي، إذا سلّمنا بنفور الفلاسفة من أن يحكموا¹، ومن ثم نصل إلى نتيجة مؤداها أن المدينة العادلة؛ ليست ممكنة التحقيق بسبب نفور الفلاسفة من أن يحكموا وفق رؤاهم الحكيمة.

وهكذا يصل بنا شتراوس إلى نتيجة مؤداها أن المدينة الفاضلة؛ لا تتحقّق إلّا عن طريق حكم الفلاسفة؛ طالما أنّ الجماهير لن تتقبل الفلاسفة، والفلاسفة بدورهم لن يتقبلوا الحكم؛ وبذلك سيظل الصراع قائماً بين المدينة والفلسفة، وهذا ما سيتم مناقشته بشيء من التفصيل في سياق: **الكتابة المستترة والاضطهاد** في فصل لاحق من أطروحات هذا الكتاب.

¹ - ليو شتراوس وآخر، تاريخ الفلسفة السياسية، ص ص من 93 إلى 95.

الفصل الثالث

موقف ليو شتراوس من الليبرالية

"وقد اضطررت للتأكيد بأن الجنس البشري سوف لا يرى مطلقاً حدّاً للاضطراب، ما لم يأت أفذاذ الفلاسفة ليمسكوا بزمام السلطة أو أن يصبح - هؤلاء - الذين يقبضون على زمام السلطة السياسية نتيجة توفيق مقدس من الفلاسفة"¹.

أفلاطون

¹ - جون باول، الفكر السياسي الغربي، ص. 42

الفصل الثالث

موقف ليو شتراوس من الليبرالية

تمهيد

هاجر شتراوس إلى الولايات المتحدة 1933م هرباً من النازي في ألمانيا، ومكث فيها حتى وفاته 1975م، على ما تمّ ذكره آنفاً، وعلى الرغم من أنه عاش ما يزيد عن أربعة عقود في مثل هذا المجتمع الليبرالي، وتحصّل على الجنسية الأمريكية، إلا أن شتراوس كانت له وجهة نظره الخاصّة بالليبرالية ومفهوم الحرية والحقوق المطلقة، ووجهة نظره عدّها البعض: "صادمة المجتمع الأمريكي الليبرالي ومتناقضة مع تقدمة جون ديوي ذات الشأن المرموق خاصة في الأوساط الأكاديمية وفي مجال العلوم الاجتماعية الأمريكية"¹، فما هي رؤيته؛ فيما يتعلق بالليبرالية تأييداً أو معارضة؟ وما هو مفهومه للحقوق الطبيعية ومنظوره للثقافة الغربية سلّياً أو إيجاباً؟ ذلك ما تحاول الباحثة الإجابة عنه في هذا الفصل، بيد أنه سيكون من المجدي تناول بعض المفاهيم بدايةً.

أولاً- مفاهيم حول الليبرالية والحرية

مفهوم الليبرالية

الليبرالية مصطلح مشتق من الكلمة اللاتينية Liber بمعنى حرّ، وقد استخدمت كلمة ليبرالي لأول مرة على وجه التحديد 1810م، عندما أُطلقت على أحد الأحزاب السياسية في أسبانيا، ويرى جون فيسبار: "أن اليونان القديمة عرفت بعض التنظيرات والممارسات؛ التي يمكن اعتبارها إرهابات مبكرة لليبرالية عبّر عنها كلّ من ديمقريطس ولوكريتيوس منذ القرن الخامس قبل الميلاد"²، أما جذور الليبرالية الحديثة.. فترجع إلى الثورة الإنجليزية الثانية 1688م؛ التي أرسّت أسس النزعة الدستورية والتسامح الدينيّ والتوسّع في النشاط التجاري.

¹ - Steven B. Smith, **Why Strauss why not?** An excerpt from "Reading Leo Strauss" ...

² - محمد محمود ربيع، الفكر السياسي الغربي: فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس، ص. 399.

لقد نادى الليبراليون في أوائل العصر الحديث، حوالي القرن السابع عشر، بالدفاع عن الحرية الفردية، لا سيّما: "حرية الاستثمار وإنشاء المشروعات التجارية والصناعية، وحرية انتقال الأفراد من الريف إلى المدينة؛ للعمل في المصانع الجديدة دون التقيد بالقواعد الصارمة؛ التي كانت الطوائف الحرفية تفرضها في النظام الاقطاعي، وقد لخصت الليبرالية كل هذه المطالب في مرحلة لاحقة في شعارها المعروف "دعه يعمل، دعه يمر"¹، وتعرّف الليبرالية من منظور سياسي في الموسوعة البريطانية أنها: "مذهب سياسي يعتبر حماية حرية الفرد وتعزيزها المشكلة الجوهرية للسياسة، ويؤمن الليبراليون على نحو مثالي بأن الحكومة ضرورية لحماية الأفراد من التعرض للأذى من قبل آخرين؛ بيد أنهم يدركون - أيضاً - أن الحكومة نفسها يمكن أن تفرض تهديداً للحرية"² مثلما عبر عنها منظر الثورة الأمريكية توماس بين Thomas Paine في كتابه "الحس العام" Common Sense، 1776م، بأن الحكومة في أفضل حالاتها شر ضروري.

ويرى جورج سباين أنّ مبادئ عصر الثورة؛ التي أعلنها لوك بوضوح في بادئ الأمر، وتضمنتها بيانات سياسية عظيمة مثل إعلان الاستقلال الأمريكي وقوانين الحقوق الفرنسية والأمريكية، أجملت مثلاً عليا سياسية تحققت باطراد في القرن التاسع عشر في سياسة جميع البلاد التي سادت فيها ثقافة أوروبا الغربية"³، وكان من المرجح أن تتحقّق في جميع أرجاء العالم هذه المثل العليا، مثل: الحريات المدنية، حرية الفكر والتعبير، والاجتماع، وأمن الملكية... إلخ.

بيد أن جورج سباين يميز بين مفاهيم الليبرالية في كلّ من بريطانيا وألمانيا، لا سيّما فيما يتعلق بحيز التطبيق، "ففي الوقت الذي فرضت فيه الليبرالية - بصفتها حركة ضخمة - وجودها في كلّ بلاد أوروبا الغربية وأمريكا، إلّا أن تطورها الأكثر تمييزاً لها حدث في إنجلترا"⁴، وعلى الرغم من أنها وجدت لها مكاناً رحباً على المستويين النظريّ والعملّي في إنجلترا، اختلف الوضع تماماً في ألمانيا؛ إذ ظلت الفلسفة الليبرالية أكاديمية في الغالب، ولم تتغلغل في أعماق الفكر الشعبي، وفي 1848م ضاعت نهائياً قضية الحكم البرلمانيّ والمسئولية الوزارية، وكان موضوع الدستورية الليبرالية يحجبه

¹ - نفس المرجع السابق، ص. 399.

² - Richard Dagger, **liberalism**, from Britannica Encyclopedia, (on):

<http://www.britannica.com/topic/liberalism>

³ - جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، الكتاب الرابع، ترجمة علي إبراهيم السيد، مراجعة وتقديم راشد الراوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010م). ص. 165.

⁴ - نفس المرجع السابق، ص. 168.

في عقول الألمان موضوع التوحيد القومي، وهذا تحقق في رعاية بسمارك وآل هوهنزولرن غير الليبرالية، ولم تتحقق مثل تلك القيم الليبرالية كونها أمن الملكية، وبصفتها قدرًا هامًا من الحرية المدنية، إلا في النظام القضائي الألماني، وتبعًا لذلك كانت النظرية الليبرالية الألمانية فقهية أكثر منها سياسية¹، أما في إنجلترا التي كانت في أثناء القرن التاسع عشر البلد الذي حقق أعلى درجة من التصنيع في العالم، فقد بلغت الليبرالية مرتبة فلسفة قومية وسياسة قومية في نفس الوقت.

وفي هذا الصدد، يشير المؤرخ هربرت فيشر إلى أن الأمة الألمانية، على خلاف الإنجليزية، جبلت على الطاعة السلبيّة؛ فيشير إلى أن "الشعب الألماني ومنذ عهد بسمارك؛ لطالما تعرض للاضطهاد، لا سيّما سياسة التنكيل فيه من قبل الاشتراكيين، فأطّلت القوانين المقيدة للحريات الفردية، ولم تكن ممكنة لتقبل الخضوع صاغرة مستسلمة لأعمال القمع والطغيان، إلا بلاد أطار الهلع والخوف لبها"²، مما جعل كثيرين يطلقون على أبنائها افتقارهم إلى فضيلة الشجاعة السياسية.

مفهوم الحرية في اتصالها بالحقوق الطبيعية

في معرض حديثه عن مشكلة الحرية واتصالها بالحقوق الطبيعية، يستعين شتراوس في كتابه: *بعث العقلانية السياسية الكلاسيكية* بما ذكره أشعيا برلين * *Isaiah Berlin*،

1- نفس المرجع السابق، ص. 168.

2- هربرت فيشر، *أصول التاريخ الأوربي الحديث*، ترجمة زينب عصمت راشد والدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى مراجعة أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة: دار المعارف بمصر، لم يذكر التاريخ) الطبعة الثالثة، ص. 388.

* السير أشعيا برلين Sir Isaiah Berlin (1909 – 1997م) منظر اجتماعي، سياسي وفيلسوف ومؤرخ أفكار روسي-بريطاني من أهم مفكري القرن العشرين والباحث الليبرالي الأبرز من أبناء جيله. في 1932م، حاز على زمالة في كلية أول سولز في جامعة أوكسفورد، ومن 1957م إلى 1967م، شغل برلين منصب أستاذ شيشل للنظرية السياسية والاجتماعية في جامعة أوكسفورد. رأس برلين المجتمع الأرسطي من 1963م إلى 1964م. في 1966م، لعب برلين دورًا هامًا في تأسيس كلية ولفسون في جامعة أوكسفورد برلين، وأصبح أول رؤسائها، ومنح رتبة نبيل 1957م، وتقلد وسام الاستحقاق 1971م، ورأس الأكاديمية البريطانية منذ 1974م إلى 1978م، ثم نال جائزة القدس 1979م لكتاباتهِ عن الحرية الفردية، وتعدّ محاضرات أشعيا برلين السنوية كل صيف في كنيس هامبستد وكلية ولفسون والأكاديمية البريطانية، وما تزال أعمال برلين عن النظرية الليبرالية فاعلة ومؤثرة إلى أيامنا الراهنة.

على اعتبار: "مشكلة الحرية، هي مشكلة جوهريّة"¹؛ إذ يقدم برلين تعريفين للحرية: تعريف سلبيّ، كما كانت تستخدم بواسطة الفلاسفة السياسيين الإنجليز الكلاسيكيين أو "آباء الليبرالية" وهي: "يجب أن يبقى جزء من الوجود الإنسانيّ مستقلاً من التحكّم الاجتماعيّ" وأن تتواجد منطقة محددة - بحد أدنى - للحرية الإنسانية² ويشترط عدم انتهاكها تحت ظل أي ظرف، ولعلّ السير اشعيا برلين وصفها بأنها: "المهتمة بالإجابة على أسئلة مثل: ماهي مساحة المنطقة التي بداخلها يمكن للموضوع (فرد كان أو مجموعة من الأفراد) أو ينبغي له أن يُترك كي يكون أو يفعل ما بمقدوره فعله، دون تدخل من قبل أشخاص آخرين"³، أما "الحرية" الإيجابية، على الجانب الآخر، فهي: "حرية الفرد بصفته سيد نفسه، أو أن يشارك في السيطرة الاجتماعية التي يخضع لها"⁴، ويرى برلين أن الحرية الثانية تندرج تحت التساؤل بـ: "ماذا، أو من، سيكون مصدر التحكم أو التدخل الذي من الممكن أن يقوض ويحول دون أن يفعل شخص ما أن يفعل، أو يكون شيئاً محدداً وليس شيئاً آخر؟"⁵ ويصل برلين إلى أن السؤالين حول التصور عن الحرية يختلف تماماً، بيد أنّ الإجابة عليهما قد تتداخل.

ويضيف شتراوس أن التعريفات أعلاه أغفلت نوعاً آخر من الحرية ألا وهو: "حرية النفس الإمبريقية أو حرية للنفس الحقيقية؛ التي ما تزال الحرية السلبية، تعني - على الأرجح - حرية من؟ حرية للنفس الإمبريقية، بينما الحرية الإيجابية، الحرية لـ: تميل على نحو أرجح لأن تفهم بأنها حرية فقط من أجل النفس الحقيقية؛ ومن ثم ملائمة مع أكثر أنواع التعسف للنفس الإمبريقية في أن تصبح شيئاً تهواه نفوسهم الحقيقية"⁶، إذن ميّز برلين بين نوعين من الحرية: السلبية والإيجابية، وأشار شتراوس إلى تفضيل

¹- Leo Strauss, **The rebirth of classical political rationalism**. P. 13.

²- Ibid.

³- Isaiah Berlin, **Two concepts of liberty**, (in) Isaiah Berlin, **four essays on liberty** (Oxford: Oxford university press, 1958). (in) https://www.wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/wiso_vwl/johannes/Ankuendigungen/Berlin_twoconceptsofliberty.pdf

* يرادف برلين ما بين الحرية سواء كانت تعني freedom أو liberty، فهو يستعملهما في هذا السياق بمعنى واحد على حد سواء.

⁴- Leo Strauss, **The rebirth of classical political rationalism**. P.13.

⁵- Isaiah Berlin, **Two concepts of liberty**, (in) Isaiah Berlin, **four essays on liberty**

⁶- Leo Strauss, **The rebirth of classical political rationalism**. P.13.

برلين للحرية السلبية، وذلك لأنه رأى أنه: "لا توجد علاقة ضرورية ما بين الحرية السلبية والديمقراطية، إذ هو يفضل هذه الحرية بصفاتها غاية في ذاتها، فهي ليست شرطاً لنمو العبقورية الإنسانية، التي تتطلب قيمًا مثل النزاهة، حب الحقيقة والفردية المحضة، التي وإن نمت في مجتمعات موجهة أو نظم عسكرية، فإنها كانت أكثر نموًا في مجتمعات أكثر تسامحًا؛ فالحرية السلبية هي مثال غربي جوهري؛ بل حتى مثال غربي محض حديث"¹، فالمجتمع الغربي يقدر الحرية، ويتمسك بها بعض الناس؛ وليست الغالبية العظمى، ومن ثم ليس هناك علاقة ضرورية بين الحرية السلبية والديمقراطية.

ولكن على أي أساس يفضل برلين الحرية السلبية؟ يجيب: "بناء على سخافة وعدم جدوى البديل، ذلك البديل المتمثل في كون الناس أحرارًا فقط بالمشاركة في المجتمع العادل، العقلاني أو المثالي المتكامل، الذي في داخله يتم اشباع كافة الغايات العقلانية أو العادلة لكل أعضاء المجتمع على نحو متناسق، أو الذي في داخله، يطيع كل فرد نفسه، بمعنى، النفس الحقيقية، ويفترض هذا القول مسبقًا وجود هيراركية* hierarchy ومن ثم التناسق الجوهري للغايات الإنسانية، بيد أن هذا الافتراض المسبق "خطأ جلي؛ فهو مبني على عقيدة صلفة وتأكيد مسبق؛ لأنه ليس متوافقًا مع الإمبريقية empiricism"²، بمعنى آخر، مع أي نظرية تم تأسيسها على المعرفة المشتقة من التجربة والخبرة؛ لما عليه البشر، وما يسعون إليه؛ فهي أساس وجهة النظر الميتافيزيقية للسياسة، بصفاتها نقيضًا لوجهة النظر الإمبريقية.

إن التجربة تظهر لنا أن غايات البشر متعددة، والأفراد ليسوا - جميعهم على نحو أساسي- متوافقين مع بعضهم البعض، وهكذا فإن ضرورة الاختيار بين ادعاءات مطلقة، سمة لا مفر منها للموضع الإنساني، ويضفي ذلك قيمته على الحرية، بصفاتها غاية في حد ذاتها، وليس احتياجًا مؤقتًا.

يعلق شتراوس بأن الـ (تركيبية المتكاملة) لبرلين مفيدة من أجل الغرض السياسي، من أجل الإعلان المضاد للشيوعية؛ "الذي صمم لتوحيد كافة المعارضين للشيوعية، بيد أننا نهتم هنا بالغرض النظري، وفي هذا الصدد ناقض برلين نفسه، (فالحرية من) و(الحرية لـ) هما اتجاهان لا يتفقان، بل يتعارضان بعمق مع غايات الحياة، فكلاهما

¹- Ibid, p. 14

* وتعني التسلسل الهرمي من أعلى إلى أسفل أو بالعكس، ووفقًا لهذا التسلسل الهرمي، لا يمكن لعنصر أدنى؛ أن يرتفع مباشرة؛ ليحل محل ما هو مفترض في وضع أعلى، انظر: الموسوعة الفكرية العالمية.

²- Ibid, p. 14

يقدم ادعاءات مطلقة لا يمكن إشباعها في التحقق، بيد أن الإشباع الذي تسعى إليه كل واحدة منهما هو قيمة مطلقة لها حق متساوٍ في أن تصنف ضمن الاهتمامات العميقة للبشرية، الادعاء المطلق لأدنى حد من الخصوصية لا يمكن إشباعه تمامًا، يجب أن يخفف؛ إذ إن الادعاء المضاد له حق متساوٍ¹، الليبرالية، كما يفهما برلين، لا يمكن أن تحيا من دون أساس مطلق، ولا يمكن أن تحيا مع أساس مطلق.

ويشرح شتراوس أسس الليبرالية وفقًا لبرلين فيقول: "ما سوف تحتويه تلك القواعد والتعاليم؛ تلك التي تحدد حدود الحرية التي لا ينبغي أن يُسمح لأي فرد أن يخترقها، بشكل عام، ويتمثل في أنها مقبولة على نحو رحب أو متجذر بعمق في الطبيعة الحقيقية للبشر، كما أنها تطورت عبر التاريخ، حيث أصبحت، حاليًا، جزءًا جوهريًا؛ مما نعني به أن نكون كائنًا إنسانيًا عاديًا، بيد أن برلين أخبرنا من قبل بأن سيطرة هذا المثال أصبح الاستثناء أكثر من أن يكون القاعدة، حتى في التاريخ الحديث للغرب"²، بمعنى، مثال الحرية السلبية ليس طبيعيًا للإنسان بصفته إنسانًا، وقد لاحظ شتراوس أن بيان برلين يمثل وثيقة مجسدة لأزمة الليبرالية، لأزمة تعود إلى حقيقة أن الليبرالية هجرت أسسها المطلقة، وتحاول أن تصبح نسبية كلية.

ولعلّ ليو شتراوس في معرض حديثه عن مفاهيم الحرية والليبرالية عند اسحاق برلين عرض لتعريفاته باستفاضة وقام بتوجيه النقد إلى تلك التعريفات، ولكنّه لم يعرض في المقابل وجهة نظره الخاصة، إذ ترك المشكلة معروضة، فضلًا عن أسلوب شتراوس نفسه في عرض مفاهيم الحرية عند السير أشعيا برلين؛ إذ لم يكن بالسلسلة التي تدفقت بها أفكار برلين نفسه في مقالته المشهورة: **مفهومان للحرية**، ولعل هذا على مجمله يتفق مع أسلوب ليو شتراوس الضمني في الكتابة؛ الذي لا يعرض مباشرة لوجهة نظره؛ بل يعتمد على فطنة القارئ في معرفة مقاصده.

شتراوس بين التأييد والمعارضة

ذكرت بعض الموسوعات الفكرية أن شتراوس كان له باع طويل وعميق في الفلسفة السياسية، إلّا أنه لم يكن مشاركًا نشطًا في السياسة، وقد عُرف بصفته ناقدًا لادعاء الليبرالية الحديثة، ويشرح ذلك كارل جان بالقول: "إنّ شتراوس اليهودي الجذور والوافد من ألمانيا النازية، درس الليبرالية السائدة في أمريكا في منتصف القرن العشرين،

¹ - Leo Strauss, **The rebirth of classical political rationalism**, pp. 15, 16.

² - Ibid, p. 17.

ونظر إلى جمهورية فيمار*، فوجدها ضعيفة أخلاقياً، وغير قادرة على حماية نفسها، وتشبع اقتناعه؛ بما رآه من انهيار مشين للمؤسسة الليبرالية، بشقيها السياسي والأكاديمي، في مواجهة اليسار* الجديد، لقد ساءه إعطاء الليبرالية الأولوية للحرية الفردية دون الأخذ في الاعتبار من ينبغي أن تركز من أجله الحرية، ولطالما ذكر طلابه بأهمية أهداف نبيلة مختلفة في الحياة مثل التميز Excellence والفضيلة Virtue التي أكدت على أهميتهما الليبرالية القديمة¹، وبهذا فقد كان شغفه - بعمق وقوة - مجادلة فلاسفة السياسة الكلاسيكيين مثل أفلاطون.

وهذا ما يرفضه المدافعون عن شتراوس من أمثال آلان بلوم الذي يخبرنا بأن شتراوس كثيراً ما اتهمه الليبراليون المتعصبون والمدافعون عن الليبرالية بأنه: "عدو للديمقراطية الليبرالية"² كما دافع عنه أنجيل جارميلو الذي قال: "لم يكن شتراوس عدواً للديمقراطية الحديثة ولا الرجعية السياسية؛ بل كان ناقداً أصيلاً للنظام الليبرالي الحديث، واعتبر نفسه صديقاً لهذا النظام"³، وتدافع عن موقفه ابنته كلاي شتراوس قائلة: "آمن ليو شتراوس بالنزاهة الأصلية للسياسي، وآمن بـ ودافع عن الديمقراطية

* تطلق جمهورية فيمار / فايمار على النظام الحاكم في ألمانيا في الفترة من 1919م إلى 1933م، وقد غلب عليها نظام الديمقراطية البرلمانية الذي دام لمدة 11 عاماً، وفي مارس 1930م انهارت آخر حكومة أغلبية بقيادة الديمقراطي هيرمان مولر بسبب النزاع حول إصلاحات التأمين ضد البطالة. انظر حقائق عن ألمانيا في:

<http://www.tatsachen-ueber-deutschland.de/ar/history/main-content-03/1919-1933-the-weimar-republic.html>

** على خلاف اليسار القديم الذي يتزعمه ماركس، الذي عني بالعدالة الاجتماعية واتحاد العمال والصراع الطبقي والاجتماعي، فإن اليسار الجديد هو حركة سياسية ظهرت في كل من الولايات المتحدة والمملكة المتحدة في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، شكلها مفكرون سعوا لتحقيق إصلاحات واسعة في قضايا مثل حقوق المثليين، وحق الاجهاض، والأدوار القائمة على النوع والمخدرات. ويعد هربرت ماركيوس، من مدرسة فرانكفورت الأب المؤسس لهذه المدرسة.

¹ Karl Jahn, **Leo Strauss and Starussians**.

² Leo Strauss, **Liberalism: Ancient and Modern**, page v, foreword by Alan Bloom.

³- Angel Jaramillo, **About Leo Strauss: Leo Strauss: A life in the light of Martin Heidegger**.

الليبرالية، على الرغم من أنه لم يكن غافلاً عن تصدعاتها¹، ويتفق مع كلاي شتراوس الكاتب ستيفن سميث الذي يعرض أن شتراوس كان: صديقاً للديمقراطية ثم عرض للكيفية التي كانت عليها هذه الصداقة، فيقول: "لقد وصف شتراوس نفسه ذات يوم بأنه صديق الديمقراطية الليبرالية، وتعمد - وعلى نحو صريح - أن يبدو ذلك أمراً غامضاً"² ولعلّ عبارة صديق للديمقراطية الليبرالية لاتعني بالنسبة إلى شتراوس أنّه ديمقراطي ليبرالي.

ويشرح روبرت ألتر التوجّه الديمقراطيّ الليبراليّ لدى شتراوس مؤكّداً أن الديمقراطية الليبرالية تكمن في لبّ كتابات شتراوس السياسية، بينما يعتبر أساسها المذهب الشكّي، ويستدلّ ألتر هنا بما قدمه ستيفن سميث، أستاذ العلوم السياسية في ألفريد كوليز بجامعة ييل the Alfred Cowles professor of political science at Yale، الذي شرح موقف شتراوس بأنه: "الليبرالية بدون تضليل"³، ويدافع عن موقفه، كذلك، توماس بانجلي حينما يقول: "لقد أعجب شتراوس بالتسامح واحترام الحرية الشخصية؛ التي تعدّ العلامة المميّزة لليبراليّة، ليس فقط لأنّهم يمنحون ملاذاً للفلسفة المضطّدة، بل كونهم يسمحون - إذا لم يكونوا يشجعون - ظهور الجدل السياسيّ النشط الذي يمكن أن يمتد في كثير من الأحيان إلى ما هو أبعد من الأحداث والمناقشات الراهنة"⁴، وبذلك فقد دافع البعض عن شتراوس بأنه لم يكن أبداً عدواً للديمقراطية، وللوصول إلى حقيقة موقفه يتطلب الأمر الرجوع إلى كيف تناول شتراوس الليبرالية في مؤلفاته، مع الأخذ في الاعتبار أن شتراوس لا يعرض لوجهات نظره على نحو صريح، وإنما عن طريق الحديث عن الآخرين، لتتضح وجهة نظره من بين السطور، ولا شكّ هذا يحتاج إلى متلقٍ جيّد ونبيه.

تحدث شتراوس عن الديمقراطية، وعلى نحو غير متوقع أثنى عليها من خلال حديث سقراط؛ بأنها تتواجد حينما يصبح الفقراء على وعي بتفوقهم على الأغنياء، وربما يقودهم بعض الكسالى إلى أن يسلكوا بوصفهم خائنين لطبقتهم، ويمتلكوا المهارات التي لا يمتلكها في العادة سوى أعضاء الطبقة الحاكمة، فيتولوا في الوقت المناسب حكم المدينة عن طريق هزيمة القطاع الغني منهم، والذين نجحوا نجاحاً فوق

¹- Nicles Xenox, **Leo Strauss and the Rhetoric of the War on Terror**

² Steven B. Smith, **Why Strauss, Why Now?**.

³- Robert Alter, **Leo Strauss: Neo-Conservative or not?**

⁴- Thomas Pangle (editor), (in) Leo Strauss, **the rebirth of classical political rationalism**, XXV.

العادة، والمنفيين، وسمحوا للباقيين بأن يعيشوا معهم وهم يمتلكون حقوق المواطن الكاملة؛ إذ إن الديمقراطية ذاتها تتميز بالحرية، المتضمنة حق المرء في أن يقول ويفعل ما يحلو له، أي يستطيع كل شخص أن يتبع طريقة الحياة التي تحلو له، ولذلك فإن الديمقراطية هي نظام الحكم الذي يرفع التنوع العظيم، إذ يمكن أن توجد فيها أي طريقة من طرق الحياة، وكل نظام من أنظمة الحكم. ولذلك يجب أن نضيف أن الديمقراطية هي نظام الحكم الوحيد غير نظام الحكم المثالي، الذي يستطيع الفيلسوف فيه أن يتبع طريقته الخاصة في الحياة بدون أن ينزعج ويقول: "1، ولما كانت الديمقراطية بها كل هذه المزايا، ف: لماذا لم تكن هي شكل نظام الحكم المفضل سواء لدى شتراوس أو من قبله أفلاطون، ويجب عن ذلك شتراوس بالقول: "... والسبب هو أنه لم ينظر، لكونه شخصاً عادلاً، إلى رخاء الفلاسفة فحسب، بل غير الفلاسفة أن يصبحوا فضلاء بقدر ما يستطيعون، لأن غاية الديمقراطية ليست الفضيلة، وإنما الحرية؛ أعني حرية المرء أن يعيش إما نبياً أو وفقاً لرغبته"2، ثم يشير ضمناً إلى ما تتضمنه الديمقراطية من مساوئ فيقول: "... الديمقراطية تمقت كل نوع من أنواع القهر، ويستطيع المرء أن يقول إن سقراط بعد أن كيف نفسه مع موضوعه، تغاضي عن كل قهر حين تحدث عن نظام الحكم الذي يمقت القهر، ويؤكد أنه لا يجبر أحد، في ظل الديمقراطية، على أن يحكم أو يكون محكوماً؛ إذا لم يرغبها ويحبها؛ فهو يستطيع أن يعيش في سلام بينما تكون مدينته في حالة حرب؛ إذ إن الشخص المدان الذي يحكم عليه بعقوبة الإعدام؛ لا يتعرض لعقوبة خفيفة، فهو لا يحكم عليه حتى بالسجن؛ فنظام الحكام والمحكومين يتغير تماماً، ويسلك الأب كما لو كان ولداً ولا يحترم الابن والده ولا يخشاه، ويخشى المدرس تلاميذه، بينما لا يغير التلاميذ اهتماماً بالمدرس، وتكون مساواة كاملة بين الجنسين (الذكر والأنثى)؛ وحتى الخيل والحمير لم تعد تحيد عن الطريق عندما تقابل الموجودات البشرية"3 وبذلك فقد أصبحت الديمقراطية - على هذا النحو - لا تشجع على وجود الفضائل، بل الحريات أيضاً، وأصبحت - حسب وجهة نظره - تخلق لدى المواطنين اللامبالاة، وتؤدي إلى قلة الاحترام، ويفقد في وجودها الإنسان قيمته كأدمي يحمل كرامة إنسانية وحرية شخصية.

ويرجع رفض شتراوس أيضاً للبيرالية في جانب منه إلى ما رآه من أن مدعي اللبيرالية من الحكام يستخدمونها للتضليل فيقول في كتابه **الاضطهاد وفن الكتابة**: "تمتعت أعداد كبيرة من البلدان - وبشكل عملي وكامل - بحرية المناقشات العامة، هذه

1- ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسية**، الجزء الأول: ص. ص. 101، 105.

2- نفس المرجع السابق، ص. 104.

3- نفس المرجع السابق، ص. 104.

الحرية التي يتم قمعها واستبدالها بالإكراه؛ ليتسق الحديث مع وجهات النظر تلك التي تراها الحكومات ملائمة، أو على حسب ما تؤمن به بشكل قاطع"¹ وربما يجدر بنا إدراك تأثير هذا القهر أو الاضهاد على الأفكار المجردة والأفعال المتعلقة بسلوك البشر.

ويربط شتراوس بين الفترات الليبرالية في التاريخ وظهور الاضطهاد؛ فيشير إليه بأنه: "يغطي عددًا كبيرًا من الظواهر، فهو يتراوح بين أشد الأنواع قسوة - متجسدة في محاكم التفتيش الأسبانية - والأخف شكلاً؛ المتمثلة في الاستبعاد الاجتماعي، وما بين هذين الجانبين المتطرفين، تقع الأنواع الأكثر أهمية من وجهة نظر التاريخ المحض أو التاريخ الفكري"² وذكر أمثلة تواجدت في أثينا في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد، وفي بعض الدول الإسلامية في أوائل العصور الوسطى، وفي هولندا وإنجلترا في القرن السابع عشر، وفي فرنسا وإنجلترا في القرن الثامن عشر - وأوضح أنّ سمات تلك الحقبة الأساسية متجهة إلى الليبرالية نسبيًا.

ويضيف سعد البازغي في مقاله: ليو شتراوس والكتابة بين الأسطر.. ماذا يفعل المفكر في مواجهة الاضطهاد؟ أن شتراوس لم يكن يريد الديمقراطية، وإن أرادها فإنما حصرها بفئة، إنه: "يريد الديمقراطية، ولكن للمتساوين من النخبة الفكرية، وليس للجميع"³ أي جعلها مقتصرة بفعلها على السادة والنبلاء من دون العامة من جماهير الشعب، ومن المهم بمكان - هنا - الإشارة إلى عظم تأثير شتراوس بأفلاطون في عدم انحيازهم لقيم أثينا الديمقراطية، وعن موقف أفلاطون في هذا الصدد، فيقول: فؤاد زكريا في كتابه جمهورية أفلاطون: "كان انهيار أثينا أمام قوة أسبرطة كارثة كبرى شهدتها أفلاطون وهو في الثالثة والعشرين من عمره، ...، وكان لهذه الكارثة تأثير كبير في تشكيل أفلاطون، ...، فقد أفقدته تلك الحرب الثقة في الديمقراطية"⁴، ويشير كذلك إلى أحد العوامل التي جعلت أفلاطون كارهاً للديمقراطية الأثينية؛ التي تمثلت في "موت سقراط على يد الديمقراطية الأثينية"⁵، فقد كان ذلك من أهم العوامل التي أدت إلى

¹-Leo Strauss, **Persecution and the Art of Writing**. (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952). p. 22.

²- Ibid, p.p. 32, 33.

³- سعد البازغي، ليو شتراوس والكتابة بين الأسطر.. ماذا يفعل المفكر في مواجهة

الاضطهاد؟ نشر في الحياة 7 سبتمبر 2010م، (في)

<http://www.sauress.com/alhayat/180432>

⁴- فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، (القاهرة، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، 1974م). ص. 18.

⁵- نفس المرجع السابق، ص. 23.

توسيع الهوة بين تفكيره وبين القيم الديمقراطية الأثينية، وتقوية الجذور الأوليجاركية* التي كانت متأصلة فيه من قبل، بحكم انتمائه إلى أسرة أرسطراطية.

وبذلك يكون شتراوس قد تأثر بأفلاطون في رفض الديمقراطية وتفضيله حكم الارستقراطية.. فمن يمارس الفلسفة أو يحكم يجب أن يكون له وقت فراغ، وبهذا الصدد يقول فؤاد زكريا: "... أما أنصار الديمقراطية، وهم في الغالب من الفقراء، فمن أين يأتون بالفراغ الذي يتيح لهم ممارسة الفلسفة؟"¹، وعلى الرغم من وضوح موقف شتراوس من الليبرالية، وإن كان ضمنيًا، حيث رؤيته تشجع على الحريات، وليس الفضائل كما كان ينشد ذلك، إلا أن تلميذه المفكر الأمريكي البارز آلان بلوم مازال يدافع عن شتراوس ويرد على من اتهموه بأنه ضد الليبرالية بالقول: "إنه ليس بمقدور ناقدية أن يتسامحوا مع النقد الودّي، ولا يكلفون أنفسهم قراءة ما كتبه شتراوس"²، ووجهة نظر بلوم تتمثل في أن شتراوس لم يكن عدوًا لليبرالية، ولم يكن كذلك متملقًا لها، فقد سعى إلى لفت الانتباه إلى الأخطار التي تتطوي عليها الليبرالية صوب السمو الإنساني ولما تمنحه من حرية لهؤلاء غير المهتمين بذلك السمو الإنساني³، أما بيتر بيركويتز، فيضيف مؤيدًا لما ذهب إليه آلان بلوم: "إن الأهمية القصوى للدفاع عن الديمقراطية الليبرالية بتشجيع فضائلها، ومصارعة رذائلها، وعدم الإغفال أبدًا عن أعدائها إن كل ذلك يعدّ الدرس السياسي العظيم؛ الذي احتضنه هؤلاء من تلاميذه الذين أصبحوا محافظين جدد"⁴، وجدير بالذكر، أن موقف آلان بلوم هذا يناقض ما ذهب إليه من قبل في كتابه **انغلاق العقل الأمريكي**؛ إذ يشير توم وست في بحث له نشره معهد (كلارمونت الأمريكي)، بعنوان **آلان بلوم وأمريكا إلى أن بلوم**: "تأثرًا بشتراوس، وما

* **الأوليجاركية Oligarchy**، وتعني حكم الأقلية، هي شكل من أشكال الحكم بحيث تكون السلطة السياسية محصورة بيد فئة صغيرة من المجتمع تتميز بالمال أو النسب أو السلطة العسكرية، وغالبًا ما تكون الأنظمة و الدول الأوليجاركية مسيطرًا عليها من قبل عائلات نافذة معدودة تورث النفوذ و القوة من جيل إلى آخر، وقد كان أفلاطون هو أول من أشار إلى حكم الأوليجاركية، وذلك في كتابه الجمهورية؛ إذ قسم أنظمة الحكم إلى: الدولة المثالية "جمهوريته" ثم الدولة الديمقراطية ثم الأوليجاركية، ثم عاد في كتابه السياسة وقدم تقسيمًا أنضج وأوضح هو من ستة أنواع: منها ثلاثة تنقيد وتحترم القانون وثلاثة لا تلتزم بالقانون ومنها حكم الأوليجاركية.

¹ - نفس المرجع السابق، ص. 23.

² - Allan Bloom (in his forward), (in) Leo Strauss, liberalism: ancient and modern, p. V.

³ - Ibid.

⁴ - Peter Berkowitz, **What Hath Strauss Wrought?**

أكده أن الليبرالية تؤدي حتما إلى النسبية والعدمية، أعلن في كتابه عن الكارثة المحققة للجامعات الأمريكية والتي تدرس علنا أنه لا اختلافات جوهرية ما بين الشر والخير¹، وبذلك آدان بلوم النسبية الطاغية غير الواعية؛ التي أرهقت روح الغرب على نحو بالغ السوء خلال القرن الماضي.

دفاع بلوم عن شتراوس جعله موضع انتقاد للكاتبة شاديا دروري، والتي تنتقد فكرة أن شتراوس كان مدافعا عن الليبرالية، فتقول: " فكرة أن شتراوس كان مدافعا عظيما عن الديمقراطية الليبرالية فكرة تثير الضحك، وأفترض أن أتباع شتراوس يعتبرونها كذبة بيضاء"²... وتتساءل: كيف يمكن لفيلسوف معجب بأفلاطون ونيشيه أن يكون ديمقراطيا ليبراليا؟ إن الفلاسفة القدامى الذين فُتن بهم شتراوس أكثر من غيرهم يعتقدون أن: "الجماهير غير الناضجة لا يناسبها لا قول الحقيقة ولا الحرية، وإعطائهم مثل هذه الثروات السامية سيكون مثل إلقاء اللآلئ أمام الحمقى (الخنازير)"³، وهذا ما ذهب إليه الكاتب **جي سي فيلد** في قوله: "لقد بدأ الجدل العقلي المناهض للديمقراطية على يد أفلاطون وطوره العديد من الكتاب اللاحقين"⁴، وأضاف الكاتب إلى أن من رفضوا الديمقراطية ساروا على نهج أفلاطون، وقد تأثر هؤلاء بمقولة **ودرو ولسون**: "لو تم إدارة هذا الأمر على نحو ديمقراطي، لقد لي التحكم الكامل"⁵، ويؤيد **نيكولاس زينوس** ما جاءت به **شاديا دروري**، فيؤكد أن شتراوس كان ذلك الإنسان الذي يريد العودة إلى فترة ما قبل الليبرالية، ما قبل البرجوازية..، ليحقق السيادة الإمبريالية للحكم السلطوي، للفاشية النقية، ومثل **سكيميت**، يتمثل ما كرهه شتراوس في الليبرالية، ضمن أمور أخرى، في: "عدم مقدرتها على جعل الأحكام مطلقة سائدة، ومن ثم عدم مقدرتها على

¹- Tom G. West, **Allan Bloom and America**, posted June 1, 2000, (0n) http://www.claremont.org/publications/pubid.664/pub_detail.asp

²- سيأتي الحديث لاحقا عما عُرف عن شتراوس وأتباعه بدفاعهم عما يُسمى بـ "الكذب الأبيض".

3- Shadia Durury, **Nobel lies and perpetual war: Leo Strauss, the neo-cons, and Iraq**, in an interview by Danny Postel (on) Open Democracy, October 18, 2003. (on): <http://www.informationclearinghouse.info/article5010.htm>

⁴- G.C. Field, **political theory** (London: Methuen & Co., 1960). P. 102.

⁵- Ibid. P. 103, 104.

* كارل سكيميت، فيلسوف ألماني معاصر وأحد أهم أعضاء الحزب النازي والرايخ الثالث في ألمانيا في حقبة الثلاثينات من القرن العشرين.

اتخاذ فعل"¹، ويقرن زينوس بين توجه شتراوس نحو ما هو مطلق وسلطوي وأمبريالي، حسب تفسيره، وبين التوجّه الحالي لإدارة الولايات المتحدة الأمريكية؛ فيضيف: "سأقترح أن هذا الوصف للفاشية، والسلطوية، والمبادئ الإمبريالية تصف بدقة المشروع الإمبريالي الحالي للولايات المتحدة، وبسبب ذلك، يساعدنا تفسير العناصر المؤسسة للنظرية السياسية عند شتراوس في رؤية شيء مهم حول الوضع الحالي، بشكل مستقل عن تأثير شتراوس المباشر"²، ولا يستبعد زينوس اختلاف وجهة النظر على الرغم من وجود بعض هذا التأثير.

وينفي ستيفن سميث تمامًا أن يكون لدى شتراوس أي توجه إمبريالي؛ مثلما اتهمته به شاديا دروري، فيقول: "لقد كتب شتراوس بحرص وبتحفظ، خاصة فيما يتعلق بالنظام الأمريكي، ولكن ليس لإخفاء نوايا شريرة، ... لم يكتب شتراوس من أجل تفويض الديمقراطية، وتجديد الهيراقراطيات القديمة، أو للدفاع عن سياسات التوسع الإمبريالي، هذه كلها اتهامات وجهت إليه، ولكن لأجل حماية النظام من ضربات المذهب الشكّي المزعجة؛ إذ تؤثر الفلسفة - بالضرورة - على كل كيان يتلقى رأيًا"³، وتردّ شاديا دروري مستدلة بأحد المفكرين من أتباع شتراوس الذي وصفه بأنه كان: نيتشي النهج والتفكير، تقول دروري: "لورينس لامبرت Laurence Lampert هو الشتراوسي الوحيد الذي أعلن بشجاعة أنه حان الوقت لوقف الألعاب، وأن نعترف أن شتراوس كان في الحقيقة مفكرًا نيتشياً Nietzschean thinker وأنه حان الوقت لنوقف الإنكار، ونبدأ دفاعًا عن شتراوس، أظن أن أمانة لامبرت تهدد هؤلاء الموجودين بين الشتراوسيين الممتهنين الفلسفة، ولكن يأملون في السلطة"⁴، وتوقّعت دروري أن الجدل المفتوح الصريح حول شتراوس سيقوّض توقّعاتهم في واشنطن.

تأثّر شتراوس - حقًا - بالنزعة الأرسقراطية عند أفلاطون لميله إلى تفضيل ما تنطوي عليه الأرسقراطية من نبذ للنزعة الفرديّة؛ التي تشتمل عليها الديمقراطية، فضلًا عن مصاحبته منذ صباه سقراط؛ فقد أخذ عنه الفكرة الأساسية التي سيطرت على فلسفته السياسية باستمرار، وهي أنّ الفضيلة هي المعرفة، ومقتضى ذلك هو الاعتقاد من الناحية الموضوعية، بأنّ هناك حياة طيبة لكلّ من الأفراد والجماعات والدول،

¹ - Nicholas Xenos, **Leo Strauss and the Rhetoric of the War on Terror.**

² - Nicoles Xenox.

³ - Steven B. Smith, **Why Strauss, Why Now?**

⁴ - Shadia Durury, **Nobel lies and perpetual war: Leo Strauss, the neo-cons, and Iraq.**

ويمكن أن تكون مناهج الدراسة وأن تحدد بوسائل علمية منظّمة، وأن يعمل بذلك على تحقيقها عقلاً، وهذا يفسّر لماذا كان يبدو أفلاطون في بعض النواحي أرسطوياً¹، أي: إن مستوى التكوين المدرسيّ الذي يتطلبه كان غير ميسور للجماهير أو للرأي العام، وعن ذلك يعرض جون باول لما تنطوي عليه جمهورية أفلاطون؛ فيصفها بأنها "تكشف عن خيبة أمل لا في أثينا الديمقراطية فحسب، بل وفي الطبيعة البشرية السياسية"²، ذلك أن أفلاطون يؤمن بوجود علم صحيح للحكومة الإنسانية، علم ملكي، يشتمل على فنّ الحياة بأكملها.

ويضيف توماس بانجلي محرر كتاب شتراوس بحث العقلانية الكلاسيكية السياسية إلى أن الأمر الحاسم هنا هو: أن سقراط وتلاميذه العظام وتابعيه الروحانيين – أكسنوفان، أفلاطون، وأرسطو – كانوا منتقدين للديمقراطية، وتأثروا بكلّ هؤلاء، وأصل شتراوس النقد الكلاسيكيّ للديمقراطية، وطبقّ ووسّع هذا النقد للشكل الحديث والجديد للديمقراطية الليبرالية الغربية³، واتفاقاً مع ما ذهب إليه شتراوس من رفض لليبرالية، يرى أوزفالد شبنجلر أن هناك جانبين يشكلان مع الليبرالية في مفهومها الأوسع: "التحرر من قيود الحياة المرتبطة بالأرض، أكانت هذه الحقوق امتيازات أم أشكال أو مشاعر – أي حرية العقل في جميع أنواع النقد – وحرية المال في كل نوع من أنواع العمل، وكلاهما يهدفان، دون تردد، إلى تحقيق سيطرة طبقة لا تعترف بطغيان سيادة الدولة عليها"⁴، ويضيف أن العقل والمال لا يريدان أن يكون للدولة شكلٌ ناضجٌ لرمزية راقية تحترم وتبجل، بل يريدانها آلة تخدم أغراضهما.

اتضح فيما سبق كيف أن الآراء اختلفت؛ بل وتعارضت حول رؤية شتراوس لليبرالية بين من دافع عنه كونه مدافعاً عن الديمقراطية والليبرالية الغربية، ومن هاجمه بأنه عدو لهما، والواضح أن هذا التباين الذي يصل لحدّ التناقض أمرٌ ليس فيه غرابة؛ طالما يتعلق الأمر بفيلسوف يسعى إلى الغموض في أفكاره وسترها في بنية نصّه، فهو قلماً أفصح عن وجهة نظره صراحة صوب قضية معينة، فالغموض سمة أساسية من

¹ - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة عثمان خليل عثمان، تصدير عبد الرزاق أحمد السنهوري (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010م). الكتاب الأول. ص.ص. 43، 44.

² - جون باول، الفكر السياسي الغربي، ترجمة محمد رشاد خميس، مراجعة راشد البراوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م). ص. 43.

³ - Leo Strauss, **The rebirth of classical political rationalism**: Pp. XII, XIII

⁴ - أوزفالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، الجزء الثالث، ص. 352.

سمات تفكيره، والمؤكد في هذا الصدد، سواء أيد أو عارض شتراوس الليبرالية، فإنّه دق ناقوس الخطر صوب ما تؤدي إليه الليبرالية، حسب وجهة نظره، من نسبية وعدمية.

لقد أكد أن الليبرالية المعاصرة هي الناتج المنطقي للمبادئ الفلسفية للحدثا modernity ، التي مورست في الأمم المتقدمة والعالم الغربي في القرن العشرين، واعتقد أن الليبرالية المعاصرة تتضمن بداخلها: "اتجاه قويّ صوب المذهب النسبيّ Relativism، الذي يقود بدوره إلى العدميّة nihilism التي رآها تخرق المجتمع الأمريكي المعاصر، وتبعاً لشتراوس؛ فإن التغلب على النسبية التي تحيط بفترتنا المعاصرة، يتطلب العودة إلى المصادر الفلسفيّة الأساسيّة للفكر الغربي، وبشكل أكثر أهمية، إلى تلك المصادر السقراطية والأفلاطونيّة والأرسطوطاليّة"¹، فالوضع الحالي، وفقاً لشتراوس، يؤدي إلى النسبية المفضية إلى فوضى عارمة مؤكدة.

لقد أكد شتراوس أن الإرث الغربي في حالة تهديد، وأنّ هذا التهديد: "يتصاعد من الداخل أكثر من أن يكون تهديداً خارجياً، وأنه في حالة انحلال"²، بيد أنّه لم يوضح ماهية هذا التهديد، وإن كان قد شدد على أهمية التمسك الشديد بهذا الإرث والحفاظ عليه، وحتى يتمّ ذلك يجب إدراكه بوضعيته المشكلة من عنصرين أساسيين، ولكنهما عنصران مختلفان عن بعضهما كل الاختلاف، وقصد العداء بين القدس وأثينا، بين الإيمان والفلسفة، كلاهما يؤكد أن هناك ثمة أمر ما جد هام بالنسبة للإنسان، وإنّ هذا الأمر يختلف من منظور كل منهما، "فوفقاً للكتاب المقدس، فإنّ الأمر الحيوي للإنسان هو الحب الطائع، وتبعاً للفلسفة، فإنّ الأمر الحيوي هو البحث الحر، ويمكن رؤية التاريخ الكامل للغرب بصفته محاولة متكررة لتحقيق توافق أو تركيب بين المبدأين المتعادين"³، ولا يسمح الإرث الغربي بتجميع عنصريه، ولكن سمح بـ: "تجميع صراعاتهما، وهذا هو سر حيوية ونماء الغرب"⁴؛ إذ لا يسمح بوجود حلّ نهائي للتناقض الأصلي، لأنّ الصراع هو المولّد للتطور، ولا يمكن تصوّر مجتمع بلا تناقضات في المصالح وصراع لتحقيقها.

¹- Leo Strauss, The rebirth of classical political rationalism. P. 12

²- Ibid. p. 72.

³- Leo Strauss, the rebirth of political classical rationalism, p. 72.

⁴- Leo Strauss, the rebirth, p. 73.

ثانيًا: الليبرالية والعدمية

اتضح في الصفحات السابقة من هذا الفصل، أنّ شتراوس لم يعلن صراحة، اتفاقًا مع أسلوبه العام المستتر، أنه يعارض الليبرالية المعاصرة - وإن كان قد تناول بشكل غير مباشر مساوئها - وتمثل رفضه لها في اعتباره أن الليبرالية هي المصدر الأساسي للعدمية والنسبية، وقبل العرض لوجهة النظر هذه تفصيلًا، لابدّ من عرض مدلولات بعض المفاهيم.

مفهوم الحداثة

يعرف صموئيل هنتنجون الحداثة بأنها عملية متعددة الأوجه تتضمن التغيير في كل مناطق الفكر والنشاط الإنساني، إنّها كما يقول دانيال ليرنر **Danial Lerner** (في كتابه تجاوز المجتمع التقليديّ the passing of traditional society): "عملية ذات طابع خاص تتميز بذاتها، ويفسر كيف أن الحداثة سقطت ككل متناسق consistent whole بين الناس الذين يحيون بقواعدها، وإنّ المظاهر الأساسية للحداثة، هي توجّوها نحو التحضر ممثلاً بـ urbanization، التصنيع industrialization، العلمانية secularization، الديمقراطية، التعليم، المشاركة السياسيّة والإعلامية، التي لم تحدث عشوائياً أو في سياق غير متصل"¹، على الرغم من أن تلك الفاعليات كانت متصلة ببعضها بعضاً، ولكن السؤال بقيّ قائماً عن عوامل الاستقلال والسير بانتظام في منظومة الحداثة الواحدة.

وحول الحداثة ومظاهرها وما يقترن بوجودها من ملامح معاصرة، يشير روجيه جارودي إلى أنّها: "سيادة نمط حياة غربي يهدف إلى تحويل الإنسان إلى منتج أكثر وأكثر فاعلية، مستهلك أكثر، وأكثر شراهة في رغباته، تُحركه مصلحته الفردية فقط"² ويضيف: "أصبحت فكرة الانشقاق عن التراث هي المسيطر على الحداثة، الأصالة ليست - ببساطة - في غرابة الشطط وفي التعسف، لكن في المعرفة العميقة للماضي ومتطلبات تجديده أو تغييره أو حتى رفضه، من أجل الإجابة عن مشكلات مستحدثة، إجابة ما لم تُر أبداً من قبل"³، ولعلّ جارودي لم يتوان عن فضح الحداثة بصفاتها قطيعة

¹- Samuel P. Huntington, **political order in changing societies**, (New Haven and London: Yale university press, 1972. Sixth printing, p. 32.

²- روجيه جارودي، حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ترجمة عزة

صبيحي (القاهرة، دار الشروق، ط3، 2002م) ص. 103.

³- المرجع السابق نفسه، ص.ص 104، 105.

مع الماضي، التي تقود جنون الرفض الجاهل، ومن ثمّ إلى تصحر الإنسان في كل المجالات، بداية من الحياة الشخصية الخاصة وصولاً إلى تعقيدات السياسة.

ومما يقترن بمفهوم الحادثة أيضاً، "اعتبار فاعليات العلم والتقنية هي المعايير الوحيدة للتقدم"¹ وهذا يقودنا - حسب جارودي - إلى "دين الوسيلة، الموصول إلى الهاوية - هؤلاء الحداثيون هم حفارو القبور، هم الذين يروّجون لهذا الدين، وهكذا يحفرون - بلا تبصر - قبورنا"²، وعلى نحو آخر يقرن روجيه جارودي بين الحادثة والتغيّب الإنسانيّ فيقول: الحادثة، وفن البوب، والرسم الحديث، والموجات المعاصرة، والرواية الحديثة، وأيضاً الفلسفة المعاصرة المتسمة بانعدام الفلسفة - تعمل على محق إنسانية الإنسان في كل مجالات الثقافة، حتّى أصبح هذ التغيّب للإنسانية هو المعيار المهم للحادثة في المجالات كلّها، سعياً وراء أسباب الهيمنة الاقتصادية، الهيمنة القصيرة جداً"³، واستنتج جارودي أنّ الثقافات الأوروبية كلّها في طريقها السريع إلى التحوّل إلى الأمركة، الطريقة الأمريكية للهيمنة على المعمورة.

ومن الجدير بالذكر أن المابعديات، ومنها ما بعد الحادثة، وفقاً لتعريف المفكّر والتربويّ الأمريكي البارز هنري جيرو، تعني - بصفتها حركة فلسفية - تحدّي التقاليد الحداثوية، وتحدّي الافتراضات الخاصة بنظرية المعرفة، والشكّ بالحقائق الحداثيّة؛ إذ ليس هناك حقائق عامة بالنسبة لأنصار ما بعد الحادثة؛ لأنّه حل الشكّ محل اليقين في كل شيء، فكون المرء من أنصار ما بعد الحادثة، يعني أنه يعيش من دون حقائق ومعايير مطلقة"⁴، فالعالم والكون بالنسبة إلى المابعديات ليس معروفاً، ومن ثمّ ليس بالإمكان تغييره، كما كانت تفترض الحادثة افتراءً، على الرغم من أنّ سوّبّر ما بعد الحادثة يؤمنون بقدرة الكائن البشريّ على التغيير، كما هم الحداثيون، ولكنهم يتوافقون مع المابعديين من عدم طاقة البشريّة لفهم الكون ومعرفته.

الليبرالية والعدمية

يذهب ستيفن سميث بالقول في خريف 1949م قدم شتراوس سلسلة من المحاضرات تحت رعاية مؤسسة والجرين Walgreen Foundation، بعنوان:

1- نفس المرجع السابق، ص. 11.

2- نفس المرجع السابق، ص. 11.

3- نفس المرجع السابق، ص. 83.

4- سعيد إسماعيل عمرو، في التربية والتحوّل الديمقراطيّ: دراسة تحليلية للتربية النقدية عند هنري جيرو (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2007م)، ص. 242.

الحق الطبيعي والتاريخ، وكان ذلك من أجل تدشين عمله على أساس جديد ومتميز وبشكل حرفي، وإبراز طريقته في تقديم نفسه بصفته عالم العلوم الاجتماعية الأمريكية؛ من على مقعد في كبرى الجامعات، ثم نشر كتاب بنفس العنوان بعد أربع سنوات، في 1953م، والسؤال: ماذا كان شتراوس يرغب - على وجه التحديد - إرساءه؟ قدم شتراوس تقريراً واعياً ومستقراً؛ لما يمكن أن يطلق عليه مشكلة **الحدث / المدنية**؛ التي طالما دار الجدل حولها في الدوائر الأوروبية، لما قبل الحرب العالمية الأولى، ولكن التي كانت مازالت غير معروفة نسبياً بالنسبة للأمريكيين في تلك الفترة، وفيما تعرف شتراوس على التيار الأكثر أهمية في الفكر السياسي الأمريكي في القرن العشرين والمتمثل في تقدمية جون ديوي، جاء بما يخالف الفكر القائل بأن تقدم العلم، لا سيما العلوم الاجتماعية الحديثة، يقترن بالانتصار التقدمي في الحرية والديمقراطية؛ إذ دق شتراوس ناقوس التحذير، وجادل بأنه يفكر على النقيض من أو هام ذلك الانتصار، وأن ديناميكية الفلسفة الحديثة، أو العلوم الاجتماعية المتحررة من القيمة value-free social science كانا يتحركان ليس صوب الحرية والوضع الأفضل اجتماعياً، بل إلى وضع حدد معالمه بالعدمية nihilism¹، وفي بحثه المدقق عن الانهيار، وفقاً لستيفن سميث، فإن أسس الحكومة الدستورية، مثلما يفهم من واضعي القوانين الأمريكيين؛ قد: "قُوض وتآكل تدريجياً مع ظهور النموذج الألماني للمذهب التاريخي historicism، الذي تعدى كل معايير العدالة والحق"²، وأشار إلى نسبية التحققات من تجاوز تلك المعايير تبعاً للظروف المكانية والاجتماعية وبحسب المرحلة التاريخية المتعاقبة.

والإنسان المعاصر - كما يراه شتراوس - كائن يتسم بالاغتراب عن الهوية الأصلية، أو عن **الوضع الحقيقي**، لقد رأى أن عدم التواصل مع هذه الحقيقة وضعف العلاقة المبنية على إدراكها، يحول دون وجود حوار حقيقي، وعلى خلاف معاصريه، وفقاً لـ **ترافيز سيبي**، وضع شتراوس مشروعه الفكري في سياق واسع جداً وصل إلى بداية الفلسفة وأخذ في نظر الاعتبار مفاهيم تتعلق بالوحي، الذي كان دوماً متوتراً مع العقل الفلسفي، ولإثبات ما رمى إليه فقد استهدف شتراوس التنظير، والمناقشات المجردة؛ لمشكلات الوجود الإنساني وإضفاء الطابع الإنساني على أفكار الفلاسفة

¹ - Steven Smith, an excerpt from "reading Leo Strauss, why Strauss, why now?"

<http://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/764028.html>

² - Ibid.

الفردية¹، كما أشار شتراوس إلى كيف أثّرت الحياة المعاصرة وملابساتها على الإنسان عن طريق التأثير على فرص تعلّم الإنسان ونضجه، فيقول: "لقد تأثرت عميقاً سمة المعرفة السياسية والمتطلبات المبنية عليها من خلال التغيّر الحالي في سمة المجتمع، ففي العصور الماضية، كان من الممكن للرجال الأذكىء تحصيل المعرفة السياسية، والفهم السياسي الذي ييغونه، بالاستماع إلى الرجال الكبار الحكماء، أو القراءة للمؤرّخين الجيدين، وبالمثل بالنظر والبحث حولهم وبتفانيهم للشئون العامة"² وأشار إلى أنّ هذه الطرق لتحصيل المعرفة السياسية لم تعد بنفس الكفاءة سابقاً؛ لأننا نعيش في مجتمعات جماهيرية متغيرة.

رأى شتراوس أنّ الحداثة نشأت من التحوّل في الفلسفة السياسية؛ الذي أحدثه مكيافيللي؛ إذ: "أعاد توجيه الفلسفة السياسية وتحويلها من توجهها النظريّ أو التأملّي للقضايا السياسية إلى توجّه حيويّ وعمليّ لهذه الأشياء؛ إذ استبدلت الطبيعة بالإرادة الإنسانية بصفتها مصدراً للمعايير"³، وكان ذلك من أحد أسباب وجود النسبية؛ التي يعاني منها المجتمع الغربيّ، وبالنسبة لشتراوس فإن الغرب لم يعد لديه رؤية أخلاقية واضحة أو غرض محدد، ويصعدّ شتراوس التساؤل عمّا إذا كان علينا أن نياس حول المستقبل! كما ذكر في مقدمة كتابه **الإنسان والمدينة**، وفي هذا الصدد يعرض مؤلف شتراوس والإسلام: "تتشكل أزمة الغرب في أن الغرب أصبح غير متيقن من غرضه، لقد كان الغرب على يقين ذات يوم من أغراضه في وحدة العالم، ومن ثم كان لديه رؤية واضحة حول مستقبل البشرية، ولكنّه لم يعد لديه ذاك اليقين والوضوح"⁴ حتّى اندفع

¹- Travis Seay, **Liberal Education and Community in the Thought of Leo Strauss**, on: Travissey.com, published in May 2010, accessed in October 2013, on: <http://travissey.com/education/liberal-education-and-community-in-the-thought-of-leo-strauss>

²- Leo Strauss, **what is political philosophy? And other studies**, p. 15

³-Neil Robertson, **LEO STRAUSS'S PLATONISM**, Science Center.com, on:

<http://www.mun.ca/animus/1999vol4/roberts4.htm>, Accessed July 5, 2013

⁴- Daniel Townsend, **Leo Strauss and Islam**, a research submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, (on) <http://dro.deakin.edu.au/eserv/DU:30067567/townsend-leo-2014A.pdf> p. 38.

البشر إلى حالات من اليأس والقنوط من المستقبل المجهول، وهذا القنوط يفسّر أشكالا عديدة من الانحطاط الغربي المعاصر وفق ما أراد قوله شتراوس.

ومن مساوئ الحداثة - وفق شتراوس - الانتقاص من وضع المجتمع، أو فقر في الحسّ الاجتماعي، بتقليل المشاركة الحقيقية؛ فيما يسمى بالعيش سوياً كأدبيين، ولهذا، فإنّ هذه الظروف - التي تشكل آراء ومعرفة نسبية - شجعت الناس على الابتعاد أكثر عن احتمالات تحديد بدائل لظروفهم المعيشة، وبهذه الطريقة، أخضعت البشر إلى الهروب إلى الأمام عن طريق تعزيز العلم بصفته المستحوذ على القيم كلّها¹، حتّى أضحي تعريف مفهوم الإنسان يحمل إشكالية، لا سيما إذا تعلّق بسياق الحيز المكاني الذي يشغله في الحياة المعاصرة.

ويرى أنجيل جارميلو كيف أنّ شتراوس يعدّ الوجود السياسي الأمريكي، ومثل هذا النوع من الجمهورية الليبرالية؛ التي تم تأسيسها في الولايات المتحدة، هي البديل الأفضل عن الحداثة الأوروبية على ضوء الظروف المعاصرة، ومع ذلك، لقد اعتقد شتراوس أن التقليد السياسي الأمريكي لا يمكنه حل معضلة مأزق الحداثة، وتمهد هذه النتيجة الطريق أمام حل جديد سيتم العثور عليه في الإرث السقراطي في مقابل الإرث ما قبل السقراطي، وهذا ما هو واضح في فلسفة هيدجر²، إلى أن يذهب نيل روبيرتسون إلى أن شتراوس تأثر بنيتشه وهيدجر في رؤية أزمة العدميّة باعتبارها كامنة في قلب الحداثة، وأن العودة إلى المبدأ المنسيّ المفقود؛ يشمل العودة إلى القدامى القادرين - الآن - على التحدّث مع الحاضر متحرّراً من التأثيرات المشوّهة للافتراضات الحداثيّة، ومع ذلك، وعلى نحو مخالف بقوة لنيتشه وهيدجر: "لم يتحول شتراوس لما قبل الارستقراطية، ولكن نحو أفلاطون وأرسطو"³، وبالنسبة لشتراوس، لا تكمن مشكلة الحداثة ببساطة في مصطلحات من قبيل موت الله أو الوجود المنسي the

¹- Travis Seay, **Liberal Education and Community in the Thought of Leo Strauss**, on: Travissey.com, published in May 2010, accessed in October 2013, on:<http://travissey.com/education/liberal-education-and-community-in-the-thought-of-leo-strauss>

²- Angel Jaramillo, **Leo Strauss: A life in the light of Martin Heidegger**, on: Political Theory Daily Review, accessed on: Monday, April 22, 2013. <http://www.politicaltheory.info/essays/jaramillo.htm>

³- Neil Robertson, **LEO STRAUSS'S PLATONISM**, Science Center.com, on: <http://www.mun.ca/animus/1999vol4/roberts4.htm>, Accessed July 5, 2013

forgetting of Being أو النسبية أو رفض الحق الطبيعي، بل بأزمته الأخلاقية والسياسية، فهي ترتبط بشكل أكبر — الخير Good أكثر من أن ترتبط بالكينونة Being¹، ويبدو أن شتراوس قد تأثر كذلك بالمنظور الهيجلي الرافض للفردية، فيقول عن ذلك جورج سباين، لقد كان نقد هيجل للفردية موجّهاً ضد فكرتين مختلفتين؛ ففي المقام الأول، طابق الفردية بالإقليمية ونزعة المصالح الخاصة ضد نزعة المصالح الخاصة الفردية؛ التي أعافت ألمانيا عن تحقيق صفة الدول القومية الحديثة²، وفي الوقت الذي ذهب فيه البعض إلى تأثر شتراوس بـ نيتشه في رؤية أن أزمة العدمية تكمن في الحداثة، فإن بعض المفكرين أكدوا أن شتراوس رأى أن مصادر العدمية هو اللادينية والليبرالية معاً، فتقول شاديا دروري أن لدى شتراوس احتقار هائل للديمقراطية العلمانية، وأنه اعتقد أن النازية كانت رد فعل عديمي للطبيعة اللادينية والليبرالية لجمهورية فيمار، وكما فعل باقي المحافظين، فقد جادل أرفينج كريستول مطوّلاً من أجل: "إعطاء دور أكبر للدين في العالم الاجتماعي، بل رأى أن الآباء المؤسسين للجمهورية الأمريكية اقترفوا أخطاء جسيمة بالإصرار على الفصل بين الدين والدولة، لماذا؟ لأن شتراوس عرض الدين بصفته أمراً ضرورياً بشكل مطلق؛ لفرض قانون أخلاقي على الجماهير؛ وإلا سيصبحون خارج السيطرة، وفي نفس الوقت أكد أن الدين للجماهير فقط؛ ولا يعدّ الحكام بحاجة إلى الارتباط به، بل سيكون من العبث لو كانوا مرتبطين بأديان، لأنّ الحقائق المعلنة بواسطة الدين تبقى زائفة"³، وقد أشار رونالد بايلي المراسل العلمي لمجلة العقل إلى أن المحافظين الجدد - ربما كانوا - غير مؤمنين.

وأضافت شاديا دروري - وفقاً لجيم جوبي - أن: "المجتمع العلماني من وجهة نظرهم هو الشيء الأسوأ احتمالاً؛ لأنه سيقود إلى المذاهب الفردية والليبرالية والنسبية"⁴، التي تحمل سمات تدعم الانشقاق، الذي يضعف - بدوره وبشكل خطير - قدرة المجتمع على التعامل مع التهديدات الخارجية، ثم يشير نيل روبيرتسون إلى أن شتراوس اتهم أنه: كان وعاءاً للمذهب النيتشي أو الهيدجري؛ لذا يشرح موقف شتراوس؛ ليبين كيف أن موقفه كان متميزاً عن موقفهما، أما بالنسبة لشتراوس، فـ: "تكمن العدمية ليس في فقد الأصالة أو الصدام الأصل مع الوجود أو السقوط في الهاوية، ولكن بفقد

¹ - Ibid.

² - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الرابع.. ص. 144 - 145.

³ - Jim Lobe, Leo Strauss' Philosophy of Deception, Posted on AlterNet website on May 19, 2003. (On)
<http://www.alternet.org/story/15935>

⁴ - Ibid.

الاتصال مع الطبيعة في حياتنا الأخلاقية والسياسية"¹ ومن هنا فإن التحرر من الطبيعة - بالنسبة لشتراوس - يتضمن التحرر من التناسقية أو من النفس المفسرة.

ويشير ليو شتراوس في كتابه: **بعث العقلانية السياسية الكلاسيكية** إلى ما أحدثته الحضارة المعاصرة لتراث الحضارة الغربية، فيقول: "إن البربرية التي شهدناها لم تكن مصادفة، بل كانت ضمن سياقها التاريخي، وقد آلت إلى مسار التطور الحديث الهادف إلى جلب حضارة أعلى، حضارة يمكن أن تفوق كل الحضارات السابقة، بيد أن تأثير الحضارة الحديثة كان شيئاً آخر، ما حدث في الفترة المعاصرة كان تآكلاً وتدميراً تدريجياً لتراث الحضارة الغربية، فروح التطور المعاصر أفضى إلى واقعية غريبة، تتكون من القول: إن المبادئ الأخلاقية والنداء إلى المبادئ الأخلاقية - التبشير والوعظ - هو أمر معدوم القيمة، وهكذا على المرء أن يسعى إلى وجود بديل عن المبادئ الأخلاقية يكون أكثر فاعلية من الوعظ غير الفعال"²، ولعلمهم وجدوا هذا البديل - على سبيل المثال - في المؤسسات أو في الاقتصادات العملاقة، أو ربما كان البديل الأكثر أهمية ما أطلق عليه العملية التاريخية، بما تعني ضماناً أكثر أهمية لتحقيق الحياة الجيدة أكثر مما يمكن للفرد أن يفعله من خلال جهوده الفردية.

أزمة الغرب، وجهات نظر أخرى

اتفاقاً مع ليو شتراوس حول انهيار الثقافة الغربية، وإن كانت أسس الاختلاف النظرية تتباين بينهما، جاءت آراء المفكر الفرنسي روجيه جارودي بتوجهاته الواقعية؛ إذ يرى أن من أشهر دعاة انحلال الحضارة البرجوازية: "كتابات:

- 1- فوكوياما، لا سيما كتابه **نهاية التاريخ** الذي يعد أنموذجاً أيديولوجياً تسويقياً للفوضى العالمية الجديدة.
- 2- مكيافيلي، الذي حرر السياسة من كل القيم السامية"³.

ويتفق كذلك ألبرت أشفيتسر مع ليو شتراوس حول رؤية ما تعانيه الحياة المعاصرة من انهيار، فيقول: "نحن نعيش اليوم في ظل انهيار الحضارة، وهذا الوضع ليس نتيجة

¹- Neil Robertson, **LEO STRAUSS'S PLATONISM**, Science Center.com, on:

<http://www.mun.ca/animus/1999vol4/roberts4.htm>, Accessed July 5, 2013

²- Leo Strauss, **the rebirth of classical political rationalism**. p. 242.

³- روجيه جارودي، حفارو القبور، ص. 103.

الحرب؛ إنَّما الحرب مجرد مظهر من مظاهره، ومن ثمَّ كيف خدعنا أنفسنا عن الأحوال الحقيقة¹، ويعزي إلى الفلسفة مسئولية انهيار الحضارة متعللاً: انهيار النظرة إلى العالم التي على أساسها قامت مُثلنا السطحية في التفكير الفلسفي الحديث، ويضيف: أنَّ العامل الحاسم في إحداث هذه النتيجة هو انصراف الفلسفة عن القيام بواجبها، لقد كانت الفلسفة هي التي تقود الأفكار وترشدنا خلال القرن الثامن عشر والشر الأول من القرن التاسع عشر، وكانت تهتم بالمسائل التي تتبدى للإنسانية في كل فترة، وتحمل فكر الإنسان المتمدين على إدامة النظر فيها، وكانت الفلسفة في ذلك العصر تتضمن في داخلها تفلسفاً أولياً عن الإنسان والمجتمع والجنس والإنسانية والحضارة²، ثمَّ أضاف أن ذاك التفلسف أنتج - بطريقة طبيعية تماماً - نوعاً من الفلسفة الشعبية الحيّة ما تزال مهيمنة على التفكير العام، وتحافظ على الحماسة للحضارة، ولكن هذه النظرة كانت عاجزة مع مضي الزمن عن مواجهة النقد، الذي وجهه إليها الفكر المجرد، فتوكيدها الساذج آثار الحفيظة ضدها.

ومن مساوئ الحياة المعاصرة، كذلك، كما يعرض لها المفكر الفرنسي روجيه جارودي: "اعتبار العلم والتقنية هما المعايير الوحيدة للتقدم"³، مما يقودنا، وفق رؤاه - إلى: "دين الوسيلة هذا إلى الهاوية - حفارو القبور هم هؤلاء الذين يروّجون له، هكذا يحفرون - بلا تبصر - قبورنا"⁴، وعلى نحو آخر يقرن روجيه جارودي بين الحداثة وبين التغيب الإنساني فيقول في كتابه: **حفارو القبور** "حداثة"، وفن الـ "بوب"، و"الرسم الحديث"، و"الموجة الحديثة" و"الرواية الحديثة" وأيضاً "الفلسفة الحديثة" التي تتصف بانعدام الفلسفة - تعلن على محق إنسانية الإنسان في مجالات الثقافة كلّها، أصبح هذ التغيب للإنسانية هو المعيار المهم: **الحداثة** في كل المجالات⁵ ومن أجل أسباب الهيمنة الاقتصادية، الهيمنة القصيرة جداً، فإنّ الثقافات الأوروبية كلّها في طريقها السريع نحو التحوّل إلى الطريقة الأمريكية.

ثمَّ يشير جارودي - كذلك - إلى أن أحد أسباب التطرف الحاليّ تعود لما أطلقه الأمريكيّ فوكوياما على الهيمنة العالمية لوحداًنية السوق بـ: **نهاية التاريخ**، وقد: "استخدم هذا المصطلح اللاهوتي لأنه يتضمن مسألة دينية: تلك الخاصة بالأهداف

1- ألبرت اشفيتسر، فلسفة الحضارة، ص. 11.

2- نفس المرجع السابق، ص. 13، 14.

3- روجيه جارودي، حفارو القبور، ص. 11.

4- نفس المرجع السابق، ص. 11.

5- نفس المرجع السابق، ص. 83.

النهائية للحياة"¹، ويشير المؤلف إلى أنه ربط المشكلات السياسية والمشكلات الدينية، قائلاً: "ودون هذا الرباط لن نستطيع أن نفهم شيئاً عن التطرف الحالي وعن اليقظة الحقيقية للإيمان"² هذا فضلاً عن الهيمنة الإعلامية، ومن أسباب انهيار الحضارة الحديثة كذلك وفقاً لجارودي، ازدواجية المعايير في السياسة الدولية؛ إذ يقول: "هكذا أصبح ممكناً إطلاق تعبير: الدفاع عن حقوق دولية على ما حقيقته الحفاظ على الوضع الاستعماري راهناً"³، ثم يتساءل: كيف أصبح الدفاع عن الحق الدولي مسؤولية هؤلاء الذين لم يتوقفوا عن انتهاكه، مثل الولايات المتحدة في بنما أو في جرينادا، ... أو أولئك الذين ينتهكون الحقوق كل لحظة، إنهم ليس أفراداً أو تنظيمات محدودة، بل ينتهك من قبل دول أخرى، مثل إسرائيل التي ضمت القدس، أو التي تحتل وتضرب غزة والضفة الغربية؟، ويصل إلى نتيجة مفاده: الدفاع عن الحق لا يمكن أن يكون انتقائياً، لا يمكن تطبيقه بعناد في حالة ضم الكويت، ونسيان ضم القدس، صحيح أن القدس ليست سوى مدينة مقدسة"⁴، لكن الكويت مقدسة ألف مرة؛ بما أنها محاطة بآبار البترول!

ومن الذين أدركوا وحذروا كذلك من انهيار الغرب الفيلسوف والمؤرخ الألماني أوزفالد شبنجلر في كتابه: **تدهور الحضارة الغربية**، فيقول: "إن تدهور الغرب، الذي يبدو لنا لأول وهلة أنه انحطاط يماثل انحطاط الثقافة الكلاسيكية ويرافقه، هو ظاهرة محدودة الزمن والمجال، وإننا ندرك الآن أن المشكلة تصبح مشكلة فلسفية، حينما ندرك خطورتها وعياً كاملاً"⁵، وعندئذ تحتوي مثل هذه المشكلة على جميع مسائل الوجود وقضاياها ومسائله.

وإذا كان شتراوس قد أكد على أن الليبرالية كانت واحدة من الأسباب؛ التي أدت إلى العدمية وتدهور الغرب، فإن شبنجلر يتفق معه في هذا الصدد إلى حد كبير ليس على اعتبار الليبرالية أحد أسباب انهيار الغرب بشكل مباشر، ولكن لا اعتبار ما رآه شبنجلر **عدم حكم النبلاء**، فكان لديه: "إيمان عميق بالطبقية في المجتمع واقتناع بأن النبلاء وحدهم هم الطبقة الوحيدة الممثلة الأمة حقّ تمثيل في المجتمع، وأن بقية الطبقات لا تمثلها إلا تمثيلاً ناقصاً، أو بالأحرى لا تمثلها على الإطلاق"⁶، وهكذا رأى شبنجلر أن الغرب يتهاوى تحت لطمات الجماهير وقبضات الطبقات العاملة من فلاحين وعمال،

1- نفس المرجع السابق، ص. 10.

2- نفس المرجع السابق، ص. 10.

3- نفس المرجع السابق، ص. 15.

4- نفس المرجع السابق، ص. 16.

5- أوزفالد شبنجلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ص. 40.

6- أوزفالد شبنجلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ص. 9، ص. 10. (من مقدمة المترجم)

ورأي الثورات والزلازل الاجتماعية تدكّ صروح النبالة دكًا، ورأى المادية في أبشع صورها تسود المجتمعات الأوروبية، وتتخذ من مبدأ الخسائر والأرباح دستوراً أخلاقياً لها.

وعن أزمة الغرب، يرى ألبرت اشفيتسر: "أنّ عصرنا يتخبّط في كلّ اتجاه دون معنى، كفرس كبا في سروج، وهو يحاول بإجراءات خارجية وتنظيم جديد أن يحلّ المشاكل العويصة؛ التي ينبغي عليه أن يواجهها، لكن عبثاً، فالفرس لن يستطيع النهوض من جديد إلّا إذا نزعنا عنه سرجه، ومكانه من رفع رأسه، وعالمنا لن ينهض على قدميه إلّا إذا آمن بهذه الحقيقة؛ وهي أن الخلاص لا يمكن أن يوجد عن طريق الإجراءات الفعّالة، بل لا بدّ أن يجيئ عن طريق أساليب جديدة في التفكير، لكن الأساليب الجديدة في التفكير لا يمكن أن توجد إلّا إذا قامت نظرة جديدة في الحياة، صادقة واثمينة، وفرضت سحرها على الأفراد، والنظرة الكونية المفيدة هي الأخلاقية المتفائلة"¹، وأكّد متسائلاً، تجديدها واجب ملقى علينا، فهل نستطيع أن نثبت أنها صادقة؟

ثالثاً: مراسلات شتراوس - كوجيف²

ارتبط ليو شتراوس وألكسندر كوجيف Alexandre Kojeve بصداقة قوية، وعرف الاثنان بالجدل الفلسفيّ، الذي دار بينهما طوال حياتهما الأكاديمية والفلسفية، وصفه محرر كتاب **حول الطاغية** بالجدل الاستثنائيّ غير المسبوق؛ إذ ترواح بين الاختلافات السياسية السطحية نسبياً إلى اختلافات رئيسية حول مبادئ أوليّة³، وقد عده كثيرون بأنه: "الجدل الأكثر أهمية في القرن العشرين، وعلى الرغم من ذاك الجدل والاختلاف بينهما لم يمنع مطلقاً أن يقوم شتراوس بإرسال أكفا تلاميذه؛ لتلقي العلم على

¹ - ألبرت اشفيتسر، **فلسفة الحضارة**، ص. 333، 334.

² - ألكسندر كوجيف (1902 – 1968م) فيلسوف ورجل دولة روسي المولد وفرنسي الجنسية، كان لمحاضراته الفلسفية تأثير واسع في الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين، وخاصة دمجها للمفاهيم الهيكلية داخل الفلسفة continental philosophy وبصفته رجل دولة في الحكومة الفرنسية، كان له دوره في إنشاء الاتحاد الأوروبي، وكان كوجيف صديقاً مقرباً لـ ليو شتراوس، وقد خاض جدلاً فلسفياً معه مدى الحياة.

³ - Leo Strauss, **On Tyranny, revised and expanded edition including the Strauss – Kojeve correspondence**, edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth (Chicago: University of Chicago Press, 2000. P. IX.

يد كوجيف في فرنسا، ومن أشهر هؤلاء آلان بلوم¹، وفي هذا الصدد أكدت شاديا دروري في كتابها **خفايا ما بعد الحداثة** على عظم تأثير كوجيف على أتباع شتراوس وعلى الفكر الأمريكي المعاصر وخاصة على فكر **فرانسيس فوكوياما** مؤلف كتاب **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، وذلك لأن كوجيف كان من الفلاسفة المعاصرين الذين تحدثوا عن **نهاية التاريخ**²، ومن الجدير بالذكر، أن الجدل بين شتراوس - كوجيف أخذ مستوى لغوياً وفلسفياً رفيع المقام من الرقي، وكذا التعقيد، فحتى يتم فهم الحوار بينهما كان يتطلب ذلك فهماً دقيقاً لفلسفة كل مفكر على حدة، ثم الوقوف على نقاط الاتفاق والاختلاف، ولعلّ درجة تعقيد اللغة الفلسفية بينهما تمثل حاجزاً أمام القارئ العادي غير المتخصص.

ولعلّ أكثر النقاط الجدلية التي درات بين شتراوس وكوجيف هي العلاقة بين الفلسفة والمدينة؟ وما هو الشاغل الأساسي للفيلسوف؟ وهذا ما سيتم العرض له في الفقرات الآتية.

العلاقة بين الفلسفة والمدينة

على خلاف شتراوس، الذي آمن بـ **بَحْتَمِيَّة الصِّراع** بين الفلسفة والمدينة، ارتأى كوجيف أن التوافق بين الإنسان والمدينة وتفاذي الصراع بينهما ممكن التحقق عن طريق تحقيق التقدير والاعتراف المتبادل، وحث كوجيف للسعي وراء اعتراف متبادل يمكن أن يتحقق من خلال ما أطلق عليه: " **الحالة المتجانسة العالمية**، وعدّ أي شيء يبتعد عن الانسجام، المؤدّي إلى حالة المساواة، يفتح المجال أمام التمييز التعسفيّ الطبقي، أي حدوث خلل في الوضع الاجتماعي، أمّا الابتعاد عن العالمية، سيفتح المجال أمام صراعات الهويات الثقافية الطائفية والدينية والقومية والإثنية، ومن ثمّ إلى حروب أهلية وأجنبية مستمرة، وأكد على ضرورة شعور الجميع بأنهم أحرار، حينئذ لن يكون

¹ - Bryan-Paul Frost, **Who won the Strauss-Kojeve Debate? The case for Alexandre Kojève in his dispute with Leo Strauss**, Research paper presented at the American Political Science Association Annual Meeting, Chicago, August 2013. (on)

http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2303011

² - انظر: نظام مارديني " **خفايا ما بعد الحداثة** " لشاديا دروري هل يعيش التاريخ لحظة احتضاره؟ جريدة المستقبل، العدد 2502 ، صفحة 18، الاثنين 15 كانون الثاني 2007.

<http://www.almustaqbal.com/v4/Article.aspx?Type=np&Articleid=213800>

ثمة استياء جماعي، ومن ثم لن يتواجد سعيٌّ أو كفاً، لتحقيق نماذج وأنظمة مغايرة أو رغبة بتفاهات جديدة؛ إذ مجرد أن يصبح الناس أحراراً بالفعل، ويتم تقديرهم عالمياً، يكون التاريخ - بكل ما في الكلمة من معنى - على حافة النهاية¹، وفي المدى الذي يتحرك فيه التقدّم السياسي والفلسفي يداً بيد، من أجل تحقيق المساواة الفعلية، تبدأ نهاية التاريخ ونهاية الفلسفة الباحثة عن الحكمة، وتكون بداية عهد الحكمة ببساطة.

لم يكن شتراوس فيلسوفاً عضوياً فاعلاً، إذ إنّه عزف بنفسه عن المشاركة في أي عمل سياسي، أمّا كوجيف، فإلى جانب عمله الفلسفي الأكاديمي، كان رجل دولة رفيع المستوى في الحكومة الفرنسية، وقد: "حثّ الفلاسفة القيام بأدوارهم الفاعلة في تشكيل الأحداث السياسية، مخالفاً بذلك شتراوس الذي آمن أن الفلسفة والسياسة متعارضتان على نحو جوهري، وأن الفلاسفة لا ينبغي أن يكون لهم دور أساسي في السياسة، فالفلاسفة ينبغي أن يكون لهم تأثير على السياسات فقط في حدود الذي يضمنون فيه أن السياق الفلسفي يبقى متحرراً من أي إغواء أو قسر للسلطة السياسية الحاكمة.

وحقّر كوجيف، الفلاسفة، شأنه شأنه الطاغية، ودفعهم إلى الاستحواذ على الاعتراف العالمي universal recognition، "وحتى ينجح الفيلسوف بتوصيل حكمته للآخرين، لا بدّ أن يكون مقنعاً برواه الفلسفية تحصيلاً لمتلقيها من الجنون، وليتخطى حدود خطر اليقين بالطاقات الذاتية"²، وهكذا تختلف مهمة الفلسفة من منظور كلّ من شتراوس وكوجيف؛ ففي الوقت الذي يقف به شتراوس على مسافة من الانخراط المباشر في الأحداث السياسية، لا يجد كوجيف غضاضة، ليس فقط في تقديم النصح والإرشاد للسلطة، بل والانخراط مباشرة في صنع الأحداث السياسية.

الحداثة ونهاية التاريخ، ديالكتيك السيد - العبد

اختلف كلّ من شتراوس وكوجيف حول إمكانية أن ينشأ مجتمع بأكمله عقلائياً؛ أي إمكانية تحقيق التوافق بين الفلسفة والمدينة؛ إذ: "جعل شتراوس من نفسه ممثلاً لوجهة النظر الكلاسيكية في حين يمثل كوجيف وجهة النظر المعاصرة"³، كما يمثل ديالكتيك السيد - العبد عصب فكر كوجيف، فعلى خلاف شتراوس، "يدافع كوجيف بقوة عن

¹ Leo Strauss, On Tyranny, p. xiii

²- Peter Lawler, **News from the Strauss-Kojeve JV Team**, 9.12.13, (On) <http://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2013/09/news-from-the-strauss-kojeve-jv-team>

³- Leo Strauss, On Tyranny, p. XI.

التطور غير المحدود وتطور العلوم والتكنولوجيا المعاصرة، ويميّز بين السيد والعبد ليس نتيجة اختلاف جوهري، وليس لأن أمرًا سياديًا بطبعه وآخر عبوديًا بطبعه، ولكن العبد بحسب كوجيف هو ذلك الذي لا يؤمن بنصره نتيجة الاختلافات الطبيعية (البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية... الخ) بين الأفراد¹، تلك التي تميز الإنسان الحكيم الأصيل homo sapiens المكافح من أجل الاعتراف.

ووفق آراء كوجيف الهيجلي، فإن التاريخ كشف عن الحقيقة، وقد تم الكشف بشكل أساس عنها عن طريق تحولات عديدة أحدثها ديالكتيك السيد master - العبد Slavery، الذي كان المحرك للتاريخ والرغبة في الاعتراف بوجوده.

لماذا يعدّ هذا الديالكتيك للسيد والعبد، الذي طرحه كوجيف قويًا؟ لقد كان كوجيف الهيجلي براجماتيًا قويًا، وقد ربط بين الحقيقة والفعل الناجح، وقال بعدم تحقق التقدّم إلا عن طريق معارك عمالية دموية من أجل الوجود والاعتراف والتقدير recognition، وادعى كوجيف أنّه كان قادرًا على أن يجعل معنى لإجمالي التاريخ ولنسق الرغبة الإنسانية بالنظر إليهما من خلال عدسات ثبتت في مقابل نصوص ماركس وهيدجر؛ إذ أصبح التاريخ والرغبة مفهومين حينما أصبحت أهدافهم وغايتهم واضحة، كما ادّعى كوجيف قدرته على تفسير ما وصل إليه وتوضيحه، على الرغم أنّه أوّل مفهوم التاريخ والرغبة، ووظّفه على شكل دعاية سياسية تدعم الثورة التي ستدعم التأويل نفسه.

في ثلاثينات القرن العشرين، فكر كوجيف أنّ فلسفة هيجل دعمت الوعي بالذات، وأطلق عليه: الوعي الذاتي الملائم للمرحلة النهائية للتاريخ، مرحلة يميّزها الرضى عن الرغبة الإنسانية الأساسية للتقدير المتبادل والعادل، وبإمكان كوجيف.. أن يرى: من هم أعداء المساواة، وهكذا فإن: "الخطوط الحربية من أجل الصراع الأخير لأجل التقدير كان واضحًا"²، لقد ارتبطت الفلسفة والثورة؛ وبدا هذا الارتباط محصلة لتاريخ العالم.

عقب الحرب، علق كوجيف نظريته الهيجلية البطولية heroic Hegelianism، وثقته بمعنى التاريخ واتجاهه، وكان ذلك ردًا على هجوم شتراوس اللاذع لوجهات نظره، وخاصة في خطابه 22 أغسطس 1948م، وربما - أيضًا - ردًا لما اعتبره بيئة سياسية متحجرة، إذ لم يعد كتابه الأخير يأخذ شكل الدعاية؛ التي تهدف إلى إثارة وعي

¹ - Alexandre Kojève, *Tyranny and wisdom*, (On) Leo Strauss, On Tyranny, p.p. 152 – 153. See also:

Peter Lawler, News from Strauss – Kojève..

² - Leo Strauss, On tyranny, p. xiv.

ذاتيَّ ثوريًا، ولكنه أخذ شكلًا بديلاً عن ذلك، شكلاً معلقاً على التاريخ الذي يجري بالفعل في مجراه الثقافيِّ.

كما أنَّ التغيير في موضع الثورة استلزم تغييراً في شكل فلسفته، لذا تحوّل بصفته برجماتياً دراماتيكيّاً إلى ناقد ثقافيٍّ لاذع، واستمرَّ في الاعتقاد أن محصلة التاريخ العالمي / تاريخ العالم، تحدد الحقيقة للأحداث السابقة كلّها، واستمرَّ في كتابة الفلسفة الهيجلية في تقديمه لهذه الحقيقة، وبدلاً من وضع تلك الفلسفة في مستهلِّ المحصلة، ادّعى كوكيف، مع ذلك، أنَّ نهاية التاريخ قد حدثت بالفعل، ومجرد أن أصبح واضحاً أن الثورة لم تكن على وشك أن تقع؛ فإنَّ البلاغة السياسية الوحيدة الممكنة لفكر كوكيف الهيجليِّ تمثلت في مزاج ساخر "1، ومن ثمَّ فإنَّ الطبع الساخر في كثير من عمله الأخير ينتج من تصعيده للوعيِّ الذاتيِّ؛ حتّى حينما يكون التقدّم ليس ممكناً.

ثمَّ رأى كوكيف أن شرط تحقّق مشروع الحداثة هو الدعوة إلى مرحلته النهائية التي فيها سينتظم البشر بقيم متساوية، وعلى الرغم من أنَّ شتراوس احتقر هذا المعيار لأنه: "يقلل من قدر المعايير الإنسانية العالمية، وزعم أنَّ الصراع بين الفلسفة والمجتمع أمرٌ لا مفرَّ منه، لأن المجتمع يقوم على ثقة مشتركة في قيم مشتركة، والفلسفة تشكك (تتسائل) عن كلّ ما يحمل ثقة أو سلطة2، لقد أخذ شتراوس جانب أفلاطون ضد هيجلية كوكيف معتقداً بأن الفلسفة لا يمكن أن تتوقف عن أن تكون بحثاً متواصلاً عن حقيقة المدينة؛ وببساطة تصبح حكمة راسخة.

ومثلما يعارض شتراوس تحقّق التوافق بين الفلسفة والمدينة، يعارض - كذلك - الأسس الفلسفيّة؛ التي قام عليها جدل كوكيف فيما يتعلق بديالكتيك السيد - العبد والذي سيصل بالبشرية إلى الدولة الأخيرة، فيشير تاونسند في مؤلفه شتراوس والإسلام إلى أنَّ تعاطف شتراوس مع نيتشه يظهر مباشرة في كتاب شتراوس عن الطاغية، وفي هذا المقام يعارض تاونسند شتراوس صراحة؛ إذ يقول أنَّ المدينة العالمية المفتوحة المتماثلة ثقافياً تمثل، كما قالها من قبل نيتشه، تمثّل التقدم نحو الرجل الأخير last man الذين يفهمون بصفاتهم بشراً مشبعين يتمثل لديهم كل ما يريدون وكل ما هم عليه، وفي هذا الصدد يقول: "الاستعارة تعبير استخدم مؤخراً في بيت النبلاء House of Lords في مناسبة مشابهة، فمواطني الدولة الأخيرة - فقط - يطلق عليهم عمال، عمال على نحو متصّلف، ولم يعد هناك حرب ولا عمل، ووصل التاريخ إلى نهايته، ولم يعد هناك شيء

1- Leo Strauss, On tyranny, p. xiv

2- Angel Jaramillo, Leo Strauss: a life in the light of Martin Heidegger.

يمكن عمله، فنهاية التاريخ ستكون هي المنعشة – فقط – للحقيقة، ووفق كوجيف، فإن المشاركة في كفاحات سياسية دموية، هو العمل الحقيقي، أو كما عبّر عنه، فعل نافٍ لوجود يتغيّر، ولعلّ هذا الفعل هو ما يرفع شأن الإنسان فوق البهائم¹، وقد ذكر أنّ الدولة؛ التي يعيش الإنسان فيها على نحو مرضي، من دون تنغيص لحياته مما يجعله مستعداً للكفاح من أجل التغيير، تفقد البشر من إنسانيتهم، ولعلّها هي دولة نيتشه الإنسان الأخير.

وتتمثل وجهة نظر شتراوس في أن المجتمع البوتوبي عند كوجيف يتطلب تواجد اختلافات جوهرية بين البشر، ومثل الدولة العالمية أي العالمية المتماثلة، فإنّ تحققها: "لن يتمّ إلا بعد تحييد كافة الاختلافات بين الكائنات البشرية؛ إن لم تحمى كلية، ومن ثمّ لن تكون هناك حاجة إلى صراعات سياسية دموية أو فعل نافٍ"²، وبكلمات كوجيف في مثل هذه الدولة العالمية المتناسقة world-state homogenous ستصبح الحروب والثورات مستحيلة، ويبني كوجيف وجهة نظره بناء على وجهة نظر رؤى ماركس وإنجلز لدولة المساواة egalitarian state التي فيها لا يوجد كائن يمارس حصرياً نشاطاً محدداً، ولكن يمكن أن يصبح نشيطاً أو منجزاً في أي فرع يتمناه، وفي دولة المساواة هذه، تبعاً لماركس وإنجلز، فيمكن للمرء أن يطارد الحيوانات في الصباح، يصطاد الأسماك بعد الظهر، يرعى الأغنام في المساء، ويدخل في جدل بعد العشاء³، ويتبع شتراوس هنا وجهة نظر نيتشه؛ الذي شخّص من يسكن دولة الحرية الراديكالية والمساواة بأنه الإنسان الأخير، الساكن دولة لا معنى فيها للحياة.

ويشارك شتراوس نيتشه في كتابه هكذا تكلم زرادشت في رؤيته بأن: "الدولة العالمية المتماثلة هذه، تعني بالضرورة نهاية عظمة الإنسان وسموه، والأهم يتفق شتراوس مع كوجيف حول أن الدولة العالمية تعني نهاية الفلسفة من على الأرض"⁴ لسبب واضح؛ ألا وهو أنه لن يترك أي شيء يحتاج إلى تفكير نقدي يقوم حوله أو من أجل تنفيذه.

1- Danial Townsend, **Leo Strauss and Islam**, p. 50

2- Ibid, p. 51.

3- Ibid, p. 52.

4- Ibid, p. 52.

الفصل الرابع

الكتابة المستترة والكذب الأبيض

"بينما تبرهن دوما الرذيلة في تحررها من العقل أنّها حقيقة مخزية، فإنّها في الوقت نفسه؛ تؤكد أنّها من أكثر الحقائق؛ التي لا يرقى إليها الشك في التاريخ".

ويليم إدوارد ليكي¹

¹ - ويليم إدوارد هارتبولي ليكي William Edward Hartpole Lecky (1838 - 1903م) مؤرخ إيرلندي ومنظر سياسي، من مؤلفاته: تاريخ إنجلترا في القرن الثامن عشر، 1878م، تاريخ الأخلاق الأوروبية من أوغسطين إلى شارلمان، 1869م، الديمقراطية والحرية، 1896م. انظر الموسوعة البريطانية:

الفصل الرابع الكتابة المستترة والكذب الأبيض

تمهيد

تأثر شتراوس، كما اتضح في الفصول السابقة، على نحو كبير بالفكر الكلاسيكي، لا سيّما بفكر سقراط وأفلاطون الفلسفي، ولعلّ تجربة إعدام سقراط من أكثر الدروس؛ التي تعلم منها شتراوس خطورة الكتابة الصريحة exoteric في مقابل الكتابة المستترة esoteri، التي تحمل مفاهيم عن إضمار المقاصد في سياق الكتابة، وعن الاضطهاد، وفن الكتابة ما بين الفلسفة والمدينة، فضلاً عن فلسفة الكذب الأبيض وسياسة الخارجية الأمريكية المعاصرة من حيث مدى تأثير فكر شتراوس وأتباعه على صناع القرار فيها.

أولاً- مفاهيم وتعريفات

مفهوم الكتابة المستترة

يشير ستيفن سميث إلى أن: "اكتشاف شتراوس للكتابة المستترة الإيزوتيرية esoteric يعود إلى الثلاثينيات من القرن العشرين"¹، وعلى وجه التحديد، وفقاً لـ نيكولاس زينوس، إلى 1935م، حينما نشر كتاباً عن هوبز وكتاباً آخر بعنوان: الفلسفة والقانون، ويعدّ الأخير، "الذي تناول فيه فكر ابن ميمون مايمونيديس Maimonides وعدداً من القضايا اليهودية، هو الكتاب الذي أعلن فيه اكتشافه لما أطلق عليه: الطريقة المنسية للكتابة"²، ويضيف أنه بينما: "وصف شتراوس ذلك بوضوح كبير في منتصف الثلاثينات، في دراسته للفارابي* وابن ميمون (مايمونيديس) فإنه نفسه لم يبدأ الكتابة بهذه الطريقة؛ حتى استقرّ في الولايات المتحدة 1938م"³، وتذهب شاديا دروري إلى أن أستاذ شتراوس مارتن هيدجر قد ترك ذلك الانطباع عن الفلسفة الباطنية لدى شتراوس، وذكرت: "أنّ لا شيء يترك أثراً في شتراوس أكبر من ذلك الذي يتركه

¹- Steven B. Smith, **Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism**. p. 163.

²- Nicholas Xenos, **Leo Strauss and the Rhetoric of the War on Terror**,

* سيأتي الحديث عنه لاحقاً.

³- Nicholas Xenos

أسلوب هيدجر في دراسة النص، فقد أعجب كثيرًا بأسلوب هيدجر في تحليل كتاب أرسطو الميتافيزيقا¹، وذلك ما علمه بدوره لتلاميذه، وعن ذلك يقول ستانلي روزن، أحد أشهر تلامذة شتراوس: "إن ما علمنا إياه هو كيف نقرأ، وكيف نفكر فيما نقرأ"²، وحول معنى الكتابة المستترة يرى تورفالد دتلفزن في كتابه **القدر بوصفه صدفة** أن المعرفة دومًا هي من شأن الفرد أو قلة، فالضالعون في المعرفة هم من الدائرة الداخلية لها **الإيزوتيرية Esoterica** وتعني باليونانية **الداخل** بخلاف من هم خارجها في الدائرة الخارجية **Exoterica** وتعني باليونانية **الخارج**³، وبناء على ما سبق، يكون هناك نوع من الكتابة للخاصة ونوع آخر للعامة، وفي هذا الصدد يستشهد ليو شتراوس بما ذهب إليه الكاتب الألماني جوتفريد إفرايم ليسينج Gotthold Ephraim Lessing في الثالث الأخير من القرن الثامن عشر من أن التمييز بين الكتابة المعلنة والكتابة المستترة كانتا موجودتين لدى الفلاسفة القدامى⁴، ويصفه شتراوس بأنه كان آخر الكتاب؛ الذين كشفوا الأسباب التي تدفع الرجال الحكماء إلى إخفاء الحقائق، لقد كتب بين السطور حول الكتابة بين السطور.

ويلخص شتراوس وجهة نظر ليسينج في عرضه للكتابة المعلنة تمييزًا لها عن الكتابة المستترة على النحو التالي:

¹ - عماد فوزي شعبي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 2+1 - 2014م، الموقع

<http://www.damascusuniversity.edu.sy/mag/human/images/stories/1-2-2014/a/481-505.pdf>، ص. 854.

² - Stanely Rosen, **Leo Strauss in Chicago**, Daedalus, Vol. 135, No. 3, On Body in Mind (Summer, 2006), pp. 104-11. (on), p. 107.
http://www.jstor.org/stable/20028058?seq=1&Search=yes&resultItemClick=true&searchText=au%3A&searchText=%22STANLEY+ROSEN%22&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3Dau%253A%2522STANLEY%2BROSEN%2522%26amp%3Bwc%3Don%26amp%3Bfc%3Don#page_scan_tab_contents

³ - عماد فوزي شعبي، مرجع سابق، ص. 486، انظر
<http://www.damascusuniversity.edu.sy/mag/human/images/stories/1-2-2014/a/481-505.pdf>

⁴ - Leo Strauss, **the rebirth of classical political rationalism**, p. 64.

- 1- يؤكد ليسينج أن كل الفلاسفة القدامى، استخدموا الأسلوب المعلن للحقيقة، المختلف عن الأسلوب المستتر.
- 2- يعتمد الأسلوب المعلن للحقيقة على الإدلاء بتصريحات يعدّها الفيلسوف نفسه مجرد تصريحات، وليست حقائق.
- 3- إنّ التصريحات المعلنّة الكاشفة (غير السريّة) يقدمها الفيلسوف لأسباب غير الحرص والحيلة.
- 4- بعض التصريحات المعلنّة يتمّ توجيهها للناس الوضيعين أخلاقياً، ممن ينبغي أن ينتابهم الخوف جرّاء تلك التصريحات.
- 5- هناك حقائق محددة يجب إخفائها.
- 6- الدساتير السياسيّة غير مكتملة، بل هي تتجدد وتتغير موادّها مع التغيرات الحاصلة بالمجتمع.
- 7- الحياة النظرية تعلو على الحياة العملية أو السياسية¹.

ويعلق شتراوس هنا، أنّ هذا التلخيص، يفيد بأن هناك: "اتصالاً وثيقاً بين الاتجاه المعلن للكتابة exotericism والاتجاه الخاص للكتابة esotericism بالحياة العملية والسياسية"²، ويشير في موضع آخر أن هناك: "من الفلاسفة والكتاب ممن أظهروا أمراً معيّناً، وهم يضمرون أمراً آخر"³، ويضرب مثلاً بالفيلسوف ابن رشد Averroes فيقول: "حتى منتصف القرن العشرين، كان يُعتقد أنّ ابن رشد معادياً لكل الأديان، وعقب الهجوم الناجح لـ رينان⁴ Renan على خرافات العصور الوسطى، يعتبر مفكري اليوم ابن رشد مسلماً وفيّاً"⁵، بل هناك من يعدّه إيمانياً لدرجة الثقي.

ولعلّ مثال شتراوس السابق يشوبه القصور والغموض؛ فليس من الواضح أن المقصود به هو أن ابن رشد نفسه قد استخدم الطريقة المستترة والمعلنّة معاً في الكتابة،

¹- Ibid p. 66

²- Leo Strauss, the rebirth of classical political rationalism, p. 66

³- Leo Strauss, Persecution and the art of writing, p. 33.

⁴- يقصد شتراوس بذلك التناول النقديّ الذي قام به المستشرق والمؤرخ وعالم اللغة الفرنسي "إرنست رينان" Ernest Renan حينما أصدر كتابه "ابن رشد والرشدية" 1852م، وفيه أنكر أن ابن رشد قدم ما يسمى بـ: "الفلسفة" بل وأنكر أن تكون هناك فلسفة عربية من أساسه، وقد عُرف عن هذا المستشرق عدائه الشديد للحضارة العربية والإسلامية. انظر:

Harold W. Wardman, Ernest Renan, (on) Encyclopedia Britannica,

<http://www.britannica.com/biography/Ernest-Renan>

⁵- Leo Strauss, persecution and the art of writing, p. 17

أما أن المقصود هو أن تفسير الفلاسفة والمفكرين أنفسهم لفكر ابن رشد قد تبين عبر السنين؛ حيث أُعتبر في زمانه ملحدًا، ثم يُنظر إليه - الآن - على أنه تقياً! وإن كان التفسير الأخير هو الأرجح، فإن استخدامه من قبل الفيلسوف كمثال لا يتصل كثيراً بسياق حديثه عن الكتابة المستترة.

وفي الوقت الذي ذهب فيه ليسينج إلى أن الكتابة المُعلنة يتم فيها مخاطبة الوضيعين أخلاقياً؛ فإن شتراوس أكد أن الكتابة المستترة يتم عن طريقها مخاطبة القراء الأذكياء فقط، فيقول: "لا يخاطب ذلك الأدب (الكتابة المستترة) كلّ القراء، وإنما القراء الأذكياء فقط، ذوو الأهلية الكفوءة"¹، وعلى الرغم من ذلك، يؤكد نيكولاس زينوس أنه وإن كانت الكتابة المستترة تستهدف فئة معينة فقط من القراء، فإن النص على إجماله كُتب لأنواع مختلفة من الجماهير معا في وقت واحد"²، ويفسر شتراوس موقفه من ضرورة تبني الفلسفة الكتابة المستترة أسلوباً، دون أن يعترف صراحة بأنه فعلاً يتبناها، فيقول: "فقط حينما تتبنى الفلسفة قناع حرية التعبير العامة يمكنها أن تحقق وتنجز وظيفتها العليا، وبالتحديد تجنيد فلاسفة جدد مرتقبين، علاوة على ما تعدّه الكتابة المستترة من أداة تربية، فمثل أيّ مدرس (أو لاعب بوكر) محترف، لا يجعل المرء يده مكشوفة دفعة واحدة، ولذا يستند المرء تدريجياً إلى كفاءة اللاعب وبالمثل كفاءة اليد، وهذا هو المعنى الحقيقي للفلسفة السياسية؛ هدفها هو: "أن تقود المواطنين الأكفاء، أو بالأحرى أبناءهم المؤهلين، من الحياة السياسية إلى الحياة الفلسفية، ومثل هذا النشاط سيعيد مفسداً للشباب، ولتجنب هذا الاتهام، من الضرورة تبني استراتيجية (الأوديسة) *Odyssean بداءة بالأراء المتفق عليها بشكل أعم، أو التي لها أولوية بالنسبة لنا"³، وتقود جدلياً إلى تلك المبارزة عند ممارسة الحياة الفلسفية، وبهذه الطريقة، وفقط بهذه الطريقة، يظهر الفيلسوف حبه لأبناء نسله.

¹ - Ibid, p. 25.

² - Nicholas Xenos,

* الأوديسة هي ملحمة شعرية يونانية وضعها هوميروس في القرن الثامن قبل الميلاد،

وتتكون من 28 جزءاً، تبدأ قصة الأوديسة بعد نهاية ملحمة (الإلياذة) وتروي قصة عودة أحد أبطال الإلياذة، وهو أوديسيوس ملك إيطاكا إلى الجزيرة وإلى زوجته المخلصة، ومن المعروف عن البطل أنه صاحب فكرة حصان طروادة، انظر:

مديحة عتيق، الأوديسة: ملحمة هوميروس، مجلة منابر الثقافية الإلكترونية، انظر:

<http://www.mnaabr.com/vb/showthread.php?t=5684>

³ - Leo Strauss, the persecution and the art of writing, p. 165.

الكتابة المستترة والاضطهاد

هناك العديد من الأسباب التي أدت إلى ظهور الكتابة المستترة، ويتمثل أولها في تفادي الاضطهاد وعن ذلك يقول ليو شتراوس: "الاضطهاد، هو الذي منح الوجود تقنية مميزة للكتابة، ومن ثم نوع خاص من الأدب، حيث تكمن فيه الحقيقة الخطيرة حول كل الأشياء فيما بين السطور"¹ وهكذا يصبح قدر فلاسفة السياسة: "أن يصبح اتباعهم أشبه شئ بطائفة سرية يتعين على أعضائها إخفاء تعاليمهم؛ এমন هم خارج الطائفة ممن يحتمل أن يكونوا مضطهدين في المستقبل"²، ويرجع ستيفن سميث تبني شتراوس للطريقة السرية للكتابة إلى سبب آخر: يتمثل في الحسن بالمسؤولية الاجتماعية في دعم القيم السائدة لمجتمع معين، ثم الرغبة في تعذيب وتشويق القراء المرتقبين بوعده كشف الكنز المدفون"³، فلا تصبح الحقائق، معلنة لأي قارئ، ولكن مقتصرة - فقط - من أجل البعض.

ويخلص دانيال تونسيند في دراسته: ليو شتراوس والإسلام، أسباب شتراوس في إخفاء المعرفة الفلسفية عن العامة، بأن الفيلسوف لا يود أن يؤدي الأغلبية من غير الفلاسفة؛ الذين من المحتمل أن تكون لهم اعتقادات نافعة عملية، ولكن من المستحيل التحقق منها، أما السبب الآخر، فيتعلق بالتهديد المحتمل لأذى الفيلسوف من قبل غير الفلاسفة"⁴، وهكذا: "كانت الكتابة المستترة لشتراوس شكلاً تتخذه الفلسفة السياسية بصفتها دفاعاً عن النفس"⁵، فيعرضها قضية تاريخية أو اجتماعية سوسيولوجية حول الظروف التي مورست الفلسفة السياسية في الماضي تحت وطأتها.

وفي هذا الصدد، - وفق ستيفن سميث - "لا يمكن للمرء أن يقلل من التأثير الذي أحدثته أحداث الماضي التاريخي القريب، مثل الألماني النازي والحرب الباردة، على مفهوم شتراوس للفلسفة"⁶، ووفق نيكولاس زينوس: على الرغم من اكتشاف شتراوس للكتابة المستترة في عهد النازي واضطهاده، إلا أنه "نفسه لم يبدأ الكتابة بهذه الطريقة حتى جاء إلى الولايات المتحدة 1936م" وهذا الأمر يثير تساؤلاً عن أسباب تبني مثل

¹- Leo Strauss, persecution and the art of writing, p. 25.

²- أنطوني دي كرسيني و كينيث مينوج ، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ص. 15.

³- Steven B. Smith, Why Strauss, Why Now?

⁴- Daniel Townsend, Leo Strauss and Islam.

⁵- Steven Smith, Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism. p. 163.

⁶- Ibid. p. 164.

هذا النوع من الكتابة السرية في مجتمع مفتوح، ويجب نيكولاس زينوس، أن شتراوس حينما جاء إلى الولايات المتحدة كان عليه أن يتخذ الأمور بحرص أكبر، وذلك لأنه لم يتوقف بنقده على المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، ولكن امتد لأمر عدة يسبر أغوارها بكلمات أخرى، لقد كان أكثر رجعية عما يذهب إليه النقاد المعاصرون¹، ويشير إلى أن الاضطهاد يشمل عددًا كبيرًا من الظواهر، فهو: "يتراوح بين أشد الأنواع قسوة، متجسدة في محاكم التفتيش الأسبانية، إلى الأخف شكلاً، الذي يتمثل في الاستبعاد الاجتماعي، وبين هذين الجانبين المتطرفين، تقع الأنواع الأكثر أهمية من وجهة نظر التاريخ المحض أو التاريخ الفكري"²، "فالفكر السياسي منذ عصر سقراط إلى عصر تروتسكي كان يصاحبه دائما خطر الموت والاضطهاد"³، ويصف ستيفن سميث "إعادة كشف شتراوس للتقليد السري - الكتابة السرية- بأنه أمر، على نحو خطير، مثير للجدل، ويفسر ذلك في المقام الأول، بأن يتصاعد السؤال عن كيف نعرف حالما يكتب المؤلف بطريقة يخفي فيها عمداً أو يضفي غموضاً على تعاليمه، و بالفعل هناك، على سبيل المثال، عدم اتفاق كبير حول إذا ما كان دمج ديكارت الله في نظامه كان حيلة استراتيجية أم كان تعبيراً عبقرياً عن معتقداته الدينية، ويمكن أن يسأل المرء نفس الأسئلة عن حشد من المفكرين، فمثلاً: هل كتب موسى بن ميمون لتأكيد أو تقويض الاعتقاد في أولية البعث؟ هل كتب ميكافلي لنصح أم لتضليل الأمير؟ هل نظرية لوك عن الحقوق الطبيعية، حجر الزاوية الأساسي لإعلان الاستقلال الأمريكي، وتتضمن على نحو سري اتجاه مادي ملحد؟"⁴، ويجب سميث بأن الإجابة عن هذه الأسئلة ليست واضحة بذاتها، ويتضح ذلك مما قاله ديكارت حول نفسه بأنه "كان يكتب متخذاً من مصير جاليليو مثالا فيما يتعلق بالتحقيق الذي أثار وبشدة في ذهنه"⁵، ونحن نعلم من السير الحديثة الخاصة، مثل بلوك أنه كتب تحت إشراف دائم؛ لدرجة أن رئيس جامعته أوكسفورد أشار إليه بأنه أستاذ الرمز وقلة الكلام.

فن الكتابة المستترة بين الفلسفة والمدينة

ميّز شتراوس بين الرأي والحقيقة، وتوصّل إلى نتيجة ذكرها على شكل قياس منطقي، فالفلسفة هي محاولة استبدال الرأي بالمعرفة، وهو ما يفضي إلى عنصر

¹- Ibid.

²- Leo Strauss, *persecution and the art of writing*, p. 23-33.

³- أنطوني دي كرسبني وآخر، أعلام الفلسفة السياسية، ص. 15.

⁴- Steven Smith, *why Strauss, why now?*

⁵- Ibid.

المدينة، ومن ثمَّ عدَّ الفلسفة مدمرة، إذا لم تتطور طريقة كتابتها؛ إذ: "يجب أن يخفي الفيلسوف ما يفعله بالفعل"¹، ويوهم جمهور القراء بضرورة البناء بدلاً من الهدم.

وقد اتبع ذلك النهج، وفقاً لشتراوس، فلاسفة ما قبل العصر الحديث أو ما قبل التنوير؛ حيث أدركوا: "أن الفلسفة مدمرة؛ لأنها تقوم على التشكيك، ثمَّ التقويض جزئياً، للاتجاهات والمعتقدات والقيم السائدة، أما فلاسفة ما قبل عصر التنوير؛ فلم يروا الفلسفة مقوّضة، بل يجب ألا تفضي إلا إلى الصالح العام، وقد جعل هؤلاء الفلاسفة كتاباتهم وخطبهم الشعبية معتدلة"² ولذلك آمن هؤلاء بإقصاء بعض أشكال المعرفة عن الأغلبية، من دون هدم أركانها.

وبهذا يكون دور الفلاسفة أن يقنعوا المدينة (أهل المدينة) بأنهم ليسوا مدمرين، ولعلَّ موسى بن ميمون Maimonides وغيره من الفلاسفة يكتبون - على الأقل - لنوعين مختلفين من الجماهير: "الأول من الجماهير يطلق عليهم المعنى المعلن *exoteric* للنصوص، المعلم، ذو المستوى السطحي، بينما لجمهور آخر يوجهون المعنى الخفيّ السريّ *esoteric* المتغلغل داخل النص، الذي يستطيع استكشافه فقط بعض الناس"³، ولعلَّ اكتشاف هذا؛ هو ما قالت عنه ابنة شتراوس؛ سيظل دوماً إسهامه الباقي في الفلسفة.

وهكذا يجب أن تستمر الفلسفة أو العلم مختصين بالأقلية، ويجب أن يحترم الفلاسفة والعلماء الآراء التي يستند عليها المجتمع، وأن تحترم الآراء هو أمر مختلف تماماً عن أن تتقبلهم بصفاتها حقيقة، ومن ثمَّ فإنَّ الفلاسفة أو العلماء الذين يتبنون وجهة النظر هذه حول علاقة الفلسفة أو العلم بالمجتمع مهينون؛ لتوظيف أسلوب خاص في الكتابة يمكنهم من أن يكشفوا عما يعتبرونه حقيقة للأقلية"⁴، ولكن من دون المساس بالالتزام غير المشروط للأكثرية حول الآراء التي يستند إليها المجتمع.

وفضلاً عن تجنب الاضطهاد، أو ما يُطلق عليه شتراوس "حماية النفس من الفلسفة"⁵ بصفته سبباً أوضح للكتابة المستترة، كما سبق الإشارة إليه، فهناك أيضاً بعداً

¹- Nicholas Xenos, **Leo Strauss and the Rhetoric of the War on Terror**,

²- Danial Townsend., **Leo Strauss and Islam**, p. 20.

³- Nicholas Xenos, **Leo Strauss and the Rhetoric of the war on Iraq**.

⁴- Steven Smith, Reading Leo Strauss. p. 163.

⁵- Ibid, p. 165.

يصفه ستيفن سميث بأنه بعداً إنسانياً وهو ذلك الذي يعتبر "حرية التصرف شكلاً أعلى للإلزام الاجتماعي، وعلى الفلسفة واجب أن لا يحقروا الرأي الرشيد؛ الذي يُبنى عليه المجتمع، وقد كتب شتراوس أن: "التعليم السياسي الذي يوجّه بشكل متساوٍ إلى الرجال المهذبين وغير المهذبين سيبدو للقادمي أنّه من الخارج على أنه ليس سياسياً"¹، وهذا ما يخلو من المسؤولية السياسية والاجتماعية.

بالإضافة إلى ما سبق، يعدّ الصراع الأبدي بين الفلسفة والمدينة أحد أوجه أسباب تمسك شتراوس بالكتابة المستترة، فبالنسبة له يعد البحث الذي ينظر إلى الغايات الإنسانية، إلى مسألة الخير، هو نشاط مدمر لخير المدينة، وبمصطلحاته، تكون المدينة، ويجب أن تكون مغلقة، إذ: "يوجد صراع لا يمكن حلّه بين الفيلسوف - النوع الأعلى للإنسان الذي يعيش بانفتاح للطبيعة على إجمالها - مع المدينة، التي بحكم الفطرة يجب أن تكون مغلقة على الطبيعة بإجمالها"²، ويكمن الصراع بين الفيلسوف والمدينة في قلب فكر شتراوس، وفي قلب قراءاته لأفلاطون، وبالنسبة لشتراوس لا يعدّ الجدل / الحوار الأفلاطوني ميثاقاً يقيماً، ولكن ظاهرة سيكولوجية وعلماً اجتماعياً للعلاقة بين الفيلسوف والمدينة.

ويشير ستيفن سميث إلى أنّ هناك جدالاً مهماً حول مصادر استعادة شتراوس للتقليد السري للكتابة، "هل يرجع مصدره إلى الاستخدام البارع لأفلاطون للحوار السقراطي؛ لينقل معانٍ متنوعة إلى قراء مختلفين دون التحدّث فعلياً باسمه الحقيقي؟ هل كان موجوداً في قراءات موسى ابن ميمون المجازية لبعض فقرات التوراة؟ أو هل كان موجوداً في تصور نيتشه؟ إنّ كلّ هؤلاء الذي يتميّزون بالعمق يحبّون دوماً الأفتعة! لقد أحبّ شتراوس نفسه الأفتعة؛ بل اعترف في خطاب أرسله لزميله المهاجر كارل لويث Karl Löwith أنه فتن بـ نيتشه في الفترة العمرية له من 22 إلى 30 عاماً حيث إنّه آمن بكل شيء استطاع فهمه منه"³ ثم ينفي ستيفن سميث بأن شتراوس كان نيتشياً. وكما قال إن ما أحدثه فيه نيتشه من أثر تحطّم بعدما وصل إلى سن الثلاثين. ولكنه مازال يحمل معه شيئاً من حبّ نيتشه لمكاشفة الآخرين ورغبته؛ في أن يختفي وراء أفتعة من صنعته الخاص"⁴، ولا يمكن لشخص أن يدعي أنه قرأ بجديّة شتراوس دون أن يستحوذ عليه تقديره لذلك الحس الهائل من السخرية الذي يغلب على أسلوبه في القراءة والكتابة.

¹ - Ibid, p. 165.

² - Neil Robertson, LEO STRAUSS'S PLATONISM.

³ - Steven Smith, why Strauss, why now?

⁴ - Ibid.

ومن الواضح أن شتراوس قد تأثر فعليًا بأراء نيتشه، ويؤكد في هذا الصدد دانيال تاونسيد: "أن شتراوس يقبل إدعاء نيتشه بأن الحقائق الفلسفية مميتة"¹، وأن شتراوس يؤمن بأن كثيرًا من الفلاسفة القدامى وضعوا قناعًا على هذه الحقائق المميتة مستخدمين الكتابة المستترة"² والكتاب الذي يشمل كتابة مستترة لا يتم توجيهه للأغلبية غير الفلسفية، فمثل تلك الأغلبية ستجد بسهولة نوعية الكتب المتضمنة للكتابة المعلنة.

ويقول شتراوس مؤكداً ذلك: "الفلسفة هي محاولة استبدال الرأي بالمعرفة؛ ولكن الرأي هو عنصر وأساس المدينة، وبناء عليه تعدّ الفلسفة هدامة، ومن ثمّ يجب على الفيلسوف أن يكتب بالطريقة التي سيُحسن بها أكثر البناء المجتمعي"³ بدلاً من أن يهدم المدينة.

ويرى شتراوس أنه وإذا كانت الفلسفة قد استخدمت في فترات زمنية معينة من قبل الحكام لدعم نظمهم السياسية ومهاجمة خصومهم السياسيين، فإن ذلك كان وضعاً وقتياً، ولكنه ما لا يعدّ أمراً عارضاً أو وقتياً؛ فهو: "التوتر بين الفلسفة السياسية والمجتمع، فهذا التوتر على قوله "ليس بالحقيقة التاريخية أو الاجتماعية العارضة؛ ولكنه بالأحرى شرط "ضروري " لوجود الفلسفة كما هي عليه"⁴ وهذه هي فكرة الانسجام العرضي بين الفلسفة والمجتمع؛ التي ستنتهي غاية الفلسفة بصفقتها نشاطاً نقدياً.

ولكن أليس نهج إخفاء الحقائق هذا تحت مظلة "الكتابة المستترة" قد يعوّق ويحول دون وصول المعلومات كاملة إلى قارئها، يجيب شتراوس في كتابه: **الاضطهاد وفن الكتابة**: "إنّ الكتابة المستترة لا تتعارض مع توصيل المعلومات إلى قارئها كل على قدره...، فالكتابات متاحة لكل من يستطيع القراءة، ومن ثمّ فإنّ الفيلسوف الذي يختار الطريقة الثانية يمكنه أن يشرح الآراء فقط كما يبدو ملائماً للأغلبية غير الفلسفية، وبذلك تكون كتاباته كلّها - بشكل مطلق - معلنة exoteric"⁵، وإنّ كانت هذه الآراء - في كل حالاتها - غير مطابقة للحقيقة، فإنّ الفيلسوف، يكون كارهاً، وتكمن كراهية الكذب في روحه أكثر من أي شيء آخر، فإنّه لن يخضع نفسه حول حقيقة أن هذه الآراء هي بشكل محض حكايا محتملة، أو أكاذيب بيضاء noble lies أو آراء محتملة، وسيترك

¹- Danial Townside, **Leo Strauss and Islam**, p. 18.

²- Ibid, p. 19.

³- Steven Smith, **reading Leo Strauss**, pp. 164, 165.

⁴- Ibid, p. 165.

⁵- Leo Strauss, **persecution and the art of writing**, p. 35.

ذلك لقرائه الفلاسفة لحل / أو كشف حقيقة السياق الشعريّ أو الجدليّ وبضيف: "وهكذا فإن أي كتاب صريح سيتضمن تقنيتين: تدريس عام ذو سمة متسقة، وتظهر في المقدمة؛ وتدريس فلسفي يتصل بالموضوع الأكثر أهمية، والذي يأتي فقط ما بين السطور"¹، وتتضح تقنيات هذه الكتابة في عدد من مؤلفات شتراوس وخاصة كتابه **الاضطهاد وفن الكتابة** (1952م) حيث يبيّن شتراوس، من خلال دراسته لأعمال موسى بن ميمون ويهودا اللاوي وإسبينوزا، ماهية فن الكتابة بين السطور عن طريق معرفة كيفية القراءة بين السطور، ويتناول الموضوع نفسه في كتابه كيفية دراسة كتاب دلالة الحائرين (لموسى بن ميمون)؛ الذي يعطي الباحثين والدارسين في هذا المجال أدوات اكتشاف ما هو كامن ومستتر في كتاب الدلالة² ولعلّ دراسته حول فكر إسبينوزا ونقده للدين الصادرة 1930م بداية هذا الاتجاه.

الكتابة المستترة بين شتراوس والفارابي وأفلاطون

يثير تفضيل شتراوس الكتابة المستترة تساؤلاً حول هؤلاء؛ الذين وقع تحت تأثيرهم، ويأتي على رأس هؤلاء فلاسفة العصور الوسطى: الفارابي وموسى ابن ميمون، وفي هذا الصدد قال نيكولاس زينوس إن: "شتراوس كان منشغلاً بموسى ابن ميمون ووصل إلى نتيجة مفادها؛ أنه حتّى يفهمه عليه أن يفهم الكتاب؛ الذين يمت فكره بصلة بهم مما قاد شتراوس إلى الفارابي، الفيلسوف الإسلامي في العصور الوسطى"³، ولإيضاح عوامل التأثير، سيتم تناول نبذة عن الفارابي وفكره، ودوره، وتأثيره بأفلاطون، ثم عرض عوامل تأثير شتراوس بكليهما؛ فيما يتعلق بفن الكتابة المستترة.

¹ - Ibid, p. 35.

² - المؤلف غير معروف، عن ليو شتراوس، الموسوعة المعرفية، في:

<http://www.almessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/MG3/GZ2/BA11/MD10.HTM>

³ - Nicolas Xenos,

عن الفارابي وأعماله

حظيَّ الفارابي بمكانة مرموقة في تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ حتّى يمكن القول: "إنّ الذين جاءوا بعده، من أتباع ملل الوحيّ الثلاث، أكّدوا موقعه المرموق باعتباره السلطة الأعظم منذ أرسطو، بإطلاق اسم المعلم الثاني عليه"¹.

ولد أبو نصر الفارابي في 870م في بلدة فاراب، في تركيا، و: "ترعرع ودرس في تلك البلدة قبل ذهابه إلى بغداد؛ لمتابعة تحصيله العلمي، ثم سافر، بعدها، متجولاً في أرجاء الإمبراطورية البيزنطية، لاستكمال أبحاثه في إحدى مؤسسات تعليم اللغة العربية، وهي مؤسسات قريبة من الحدود، وقفل عائداً إلى بغداد، حيث درّس؛ حتّى اضطرته شروط العاصمة العباسية لمغادرتها إلى سوريا؛ وفيما بعد إلى مصر، ثم قفل عائداً منها إلى سوريا؛ ليستقر فيها حتّى وفاته في عام 950 م"²، وقد أقبل الفارابي على دراسة الفلسفة الإغريقية، وأسهم بدور كبير في شرحها والتعليق عليها، بل والإضافة لها أيضاً، و: "كتابه صغير الحجم: **الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو**، محاولة هامة لتصحيح عدد من الآراء التي اشتهرت عن الفيلسوفين الإغريقين نتيجة سوء الفهم لبعض نصوصهما، أما **إحصاء العلوم** الذي ترجم عدة مرات إلى اللغة اللاتينية، وكذلك إلى العبرية خلال القرن الثالث عشر الميلادي، فهو أول محاولة منهجية في مجال تصنيف العلوم عن المسلمين"³، وعُرف عن الفارابي أنه لم يكن فقط من أنصار **الثقافة الأجنبية** التي شاعت بين المسلمين حينئذ وتمثّلت فيما ترجم إلى اللغة العربية من الفلسفة الإغريقية، وتفسيراتها من الأفلاطونية المحدثة، بل: "إنه كان من أكبر دعائها، والمساهمين في نقلها، وشرحها، وتبسيطها، ويزيد عليهم، وهو أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل، ووضع لها أصولها ومبادئها"⁴، وامتاز أيضاً باهتمامه الواضح بالمسألة السياسية.

وكان من بين أساتذة الفارابي في آسيا الوسطى وفي بغداد علماء مسيحيون، يعيدون أصل تعاليمهم الفلسفية إلى مدرسة الإسكندرية، تلك المدرسة الفلسفية الوثنية الأفلاطونية التي كانت قد تنصّرت في نهاية الحقبة الرومانية، إذ: "إنّ آخر أعضائها

¹ - محسن مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، وترجمه إلى العربية د. وداد الحاج حسن، (بيروت: دار الفارابي للنشر والتوزيع 2009م)، ص 4.

² - نفس المرجع السابق. ص 3.

³ - حامد طاهر، **المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابي (دراسة مقارنة)** (القاهرة: دار النشر غير معروفة، 1986م) ص. 10، 11.

⁴ - نفس المرجع السابق، ص. 77، 78.

كانوا قد انتقلوا إلى أنطاكية وحرّان وبغداد وآسيا الوسطى، وبالنظر إلى الوظائف التي كانوا يشغلونها وإلى الكتابات اللاهوتية التي بقيت، يتبيّن أن هؤلاء الأساتذة كانوا من المسيحيين النسطوريين؛ ممن ورثوا تعاليمهم عن الأفلاطونية المحدثة المسيحية؛ التي نقلها أحد آخر ممثلي هذه الفلسفة إلى مدرسة الإسكندرية¹، وبفضل أساتذته النسطوريين وكتابات المفسّرين الكبار الأفلاطونيين المحدثين من مدرستَي أثينا والإسكندرية، أصبح الفارابي ضالماً كفاية في التراث الفلسفي للأفلاطونية المحدثة والتراث اللاهوتي المسيحي الأفلاطوني المحدث، ولم يكن مفاجئاً، إذن، أن يتبنى هذين التراثين، وأن يطور علم الكلام إسلامياً أفلاطونياً محدثاً، إلّا أنه لم يحدث شيء من هذا القبيل، وما يثير العجب، في هذا السياق هو: "رفضه للمعتقدات الرئيسية للتراث الوثني، ولتراث الأفلاطونية المحدثة المسيحي على حدّ سواء، وعودته إلى تراث فلسفي سابق على الأفلاطونية المحدثة، كان قد اكتشفه في أعمال أفلاطون وأرسطو وفي أعمال معلقين، أكثر قدماً، سابقين على الأفلاطونيين المحدثين، وبصورة أدقّ أفلاطونيو العصر الوسيط، "إن تقدير الفارابي للاستخدام الهام والممكن للمراحل والمستويات المختلفة للفلسفة المدنية الأفلاطونية هو موضوع لا يزال بحاجة لأن يدرس، والميزات الظاهرة لهذا التقدير تتمثل في استعادة الفلسفة المدنية الأفلاطونية"²، والاستفادة من بعض عناصرها المتحدّرة من التراث الفلسفي اللاحق للأفلاطونية، وبصورة رئيسة من الأرسطية والأفلاطونية الوسيطة.

الفارابي وأفلاطون والكتابة المستترة

تعدّ الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الإغريقية صلة قديمة منذ اللحظة التي بدأ المسلمون يشعرون فيها بقدر من الاستقرار الحضاري، و: "خاصة بعد زوال الدولة الأموية (40 – 132 هـ) الذي ارتبط تاريخياً بحركات الفتوحات الإسلامية، أسرعوا بفتح صدورهم وعقولهم لمعظم ما كان موجوداً في الحضارات الأخرى من علم ومعرفة، وكانت الفلسفة أهم ما أخذوه عن الإغريق"³، وبعد الفارابي أحد أهم الفلاسفة المسلمين في عصره، "الذين عكفوا على دراسة الفلسفة الإغريقية وبناء فكر فلسفي يقوم على الدمج بينها وبين الفكر الإسلامي، كما ذكر أنفأ، ولم يبيّن الفارابي، فقط، أن فلسفة أفلاطون وأرسطو تناسب دراسة ملل الوحي، بل إنه يؤكّد أن العلم المدني (علم السياسة)، أو الفلسفة المدنية، هو العلم الفلسفي؛ الذي ينبغي أن تتمّ في نطاقه مثل تلك الدراسة، وهكذا، فإن أهمية الفارابي في تاريخ الفلسفة تقوم على أنه أول فيلسوف طوّر

1- محسن المهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية، ص3

2- نفس المرجع السابق، ص3.

3- حامد طاهر، المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابي (دراسة مقارنة) ص7.

فلسفة للملّة تعتمد في أساسها على التراث الفلسفي الأفلاطوني والأرسطيّ بشكل عام، وعلى الفلسفة المدنية الأفلاطونية بصورة خاصة، عارضاً إياهما في سياق مماثل لسياق الجمهورية والطيمائوس والنواميس لأفلاطون¹، في الوقت الذي استخدم فيه التراث الفلسفي اليوناني الذي سبق الابتداعات المذهبية التي أدخلتها الأفلاطونية المحدثّة.

ومن أهم الأفكار التي تلتقي فيها الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الإغريقية فكرة المدينة الفاضلة، التي كتب عنها كل من أفلاطون والفارابي، وعلى الرغم من أن الفاصل الزمني بين الفيلسوفين ثلاثة عشر قرناً، وأنّ الفيلسوف الأول إغريقي، والثاني مسلم، فإن تأثير الفارابي بأفلاطون مؤكد، فقد: عرّف الفارابي وشرح أو لخص أجزاء كثيرة من فلسفة أفلاطون، لخص مثلاً كتابه النواميس كما برهن على معرفة واعية بمذهب الفيلسوف الإغريقي، وذلك في كتابه القيم **الجمع بين رأيي الحكيمين** أما بالنسبة إلى فكر أفلاطون السياسي، فإن الفارابي يقول: "أفلاطون هو الذي دوّن السياسة وهذّبها، وبين السير العادلة والعشرة الإنسانية المدنية، وأبان عن فضائلها، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية، وترك التعاون فيها"² ومن عوامل التشابه أيضاً بين الفيلسوفين أن كليهما لديه نزعة مثالية واضحة، دفعته إلى أن يتجاوز واقعه السيئ إلى ما ينبغي أن يكون، وأخيراً فـ: "إنّ وحدة المجال؛ التي تجمعهما تتمثل في أنهما قد اتجها إلى معالجة الفكر السياسيّ في إطار فلسفيّ، وعلى نحو يوتوبيّ"³، كما أنهما اتبعا منهجاً عامّاً يكاد يكون واحداً، وتوصّلاً بالتالي إلى نتائج شبه متقاربة.

ثم تأتي الكتابة المستترة كأحد أهم عوامل التشابه بين كل من الفارابي وأفلاطون والتي انتهجاها في حديثهما عن المدينة الفاضلة، وفي هذا الصدد يمكن القول إن النظام المتخيل، لدى أفلاطون، لم يقصد به أن يكون منفصلاً تماماً عن الواقع، كما أنّه لم يستبعد في الوقت نفسه تحقيق هذا التصور في الواقع، وهذا ما يظهر بوضوح في الصفحة رقم 227 من الجمهورية، إذ يقول أفلاطون على لسان سقراط: "وخطتنا – على الرغم من اعترافنا بصعوبتها – ليست مستحيلة التحقيق"⁴، فهناك "صلة وثيقة بين التصور الخيالي والنسق العقلي في جمهورية أفلاطون، حيث استطاع أن يبدو من حيث الظاهر متخيلاً، وحالماً ومحلّقاً"⁵، لكن القراءة الفاحصة تثبت أنه يتخيل عن طريق

1- محسن مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية، ص.3.

2- حامد طاهر، المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابي (دراسة مقارنة) ص. ص. 13،

14.

3- نفس المرجع السابق، ص. 14.

4- نفس المرجع السابق، ص. 23.

5- نفس المرجع السابق، ص. 23.

قضايا منطقية أو عقلية، يبنّي بعضها على بعض، وتستخلص النتائج فيها من المقدمات، ويقوم العقل الواعي والمنظم فيها بدور أساسي لا يمكن إنكاره.

وكان استعمال كلٍّ من أفلاطون والفارابي للكتابة المستترة ردًّا فعل للأزمات؛ التي عاصرها أفلاطون وعاشها، ويقول فؤاد زكريا في دراسته لـ جمهورية أفلاطون: "في اعتقادي أنّه من الأمور المشكوك فيها إلى حدّ بعيد أن يكون هناك مفكر لم يعيش في عصر أزمة، أو على الأقل لم يشعر بأن عصره متأزم إلى حدّ يفوق سائر العصور السابقة عليه¹، ولعل نفور الفارابي من الواقع السياسي المعيش هو من أكثر العناصر ترابطاً مع تلك التي مر بها أفلاطون، ومما يعرف عن الفارابي هو النفور من الواقع السياسي في عصره، وعدم رضاه عن كثير مما يحدث فيه، ولهذا "يعتبر البعض أن عزلة الفيلسوف كانت هي الخطوة الأولى في مواجهة الواقع السياسي السيئ، أما الخطوة الثانية فقد تمثلت في التحليق فوق هذا الواقع، وتصور نموذج مثالي لدولة فاضلة، يعتقد أنها اعتقادات صحيحة في الله، وفي الكون، وفي الإنسان"²، ويعد كتاب الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، وهو من الوثائق النادرة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، لأنه هو الوحيد الذي تناول تصور دول مثالية، أو فاضلة، على غرار ما فعل أفلاطون في الجمهورية³، لكنّ الفارابي حاول أن يقيم بناء هذه الدولة على أساس آرائه وفلسفته في الميتافيزيقا والأخلاق.

في كتابه الشهير آراء أهل المدينة الفاضلة يتحدث الفارابي عن دعائم النظام السياسي الأفضل، ويسهب في الحديث عن رئيس هذا النظام، فيتحدث تفصيلاً عن خصال رئيس المدينة الفاضلة ويصفه بأنه: "الرئيس الذي لا يرؤسه إنسان آخر أصلاً وهو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الفضلى"⁴، وهو الرئيس الذي اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها، "أحدها أن يكون تام الأعضاء ثم جيد الفهم والتصور، جيد الحفظ، جيد الفطنة، ذكياً، حسن العبارة محباً للتعليم والاستفادة، ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنباً - بالطبع - للعب مبغضاً للذات الكائنة، ثم أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله، ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة، محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلها، ثم أن يكون

1- جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، ص. 6.

2- حامد طاهر، المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابي (دراسة مقارنة)، ص. 79.

3- نفس المرجع السابق، ص. 80.

4- أبي نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، (القاهرة، مطبعة النيل بمصر، غير معروف) ص. 86.

عادلا غير صعب القياد ولا جموحًا ولا لجوجًا، ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل جسورًا عليه مقدامًا غير خائف ولا ضعيف النفس"¹، وتتجلى هنا النزعة المثالية عند الفارابي والتي تتجه إلى وضع نظم معياري لما ينبغي أن يكون، ولاشك أن تلك النزعة تحتوي ضمنا على قدر كبير من التمرد على الواقع، ومحاولة استشراف المستقبل عن طريق رسم صورة متخيلة لأفضل نظام سياسي ممكن، ولهذا ركز كل من الفيلسوفين، الفارابي وأفلاطون، على وضع وصف دقيق لكيفية هذا النظام ووظيفته الخطيرة أو مهنته الملكية، فوضع له أفلاطون منهجًا دقيقًا يبدأ تطبيقه من سن السابعة حتى سن الخمسين، واشترط الفارابي أن تتوافر فيه مجموعة أساسية من الصفات التي تصل إلى اثني عشر شرطًا، على ما ذكر، ومن الواجب أن يكون فيلسوفًا، و"الطريق إلى ذلك عند أفلاطون يتمثل في الدراسة النظرية، والتجربة العملية، أما عند الفارابي فلا بد أن يضاف لهذين الجانبين عنصر الإلهام، وهو نوع من الوحي الذي يحس بالحلول الصحيحة لمختلف المشكلات التي تعرض للحاكم، لا يمكن فصل السياسة عن الأخلاق، فالفضيلة مقوم أساسي لبناء الدولة النموذجية"² وينبغي أن يلقنها الحاكم لشعبه نموذجًا وتعاليم، وهنا تبرز أهمية التعليم والتربية المرتبطين أشد الارتباط بالنظام السياسي نفسه.

سرية شتراوس بين أفلاطون والفارابي

اهتمّ ليو شتراوس بالفلسفة الإسلامية، لاسيما فلسفة الفارابي وعلاقتها بالفلسفة الإغريقية القديمة، وقد بدأ اهتمام شتراوس بالفلسفة الإسلامية منذ ثلاثينات القرن العشرين وتحديدًا: "حينما كان في برلين في بداية 1930م، حيث ساعد شتراوس بول كراوس Paul Kraus العالم اللغوي والدارس للفلسفة الإسلامية في ترجمة ملخص قوانين أفلاطون للفارابي Farabi's Summary of Plato's Laws (تلخيص نواميس أفلاطون)، وهي أخطوطة أصلية للفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى"³، وتكمن أهمية هذا التلخيص بتأكيد أفلاطون للإخفاء فلسفته الحقيقية وراء الأحجيات والاستعارات والحكايات الرمزية، تبعًا للفارابي، واعتقد أفلاطون أنّ الفلسفة لو وصلت للأيدي الخطأ يتم استخدامها على نحو غير ملائم.

¹- أبي نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص.ص. 87 - 88.

²- حامد طاهر، المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابي (دراسة مقارنة)، ص. 115.

³- Danial Townsend, Leo Strauss and Islam, p.p. 34, 35.

وفي اهتمامه بالفلسفة الإسلامية وتأثره بروادها وخاصة الفارابي، "يصفه بعض الكتاب بأنه أول مفكر يدرك أهمية ثلاثية الفارابي - أفلاطون - أرسطو"¹ ويذهب دانيال تاونسند في مؤلفه ليو شتراوس والإسلام إلى أن تأثير الفلسفة الإسلامية للعصور الوسطى - وعلى وجه التحديد أعمال الفارابي - "تتجلى على شتراوس في كتابه التاريخ والفلسفة السياسية (1963م) في فصل أفلاطون وفي الإنسان والمدينة (1964م)²، ذلك التأثير الذي جعله بصفته مفكرًا يهتم بدرجة كبيرة بالكتابة المستترة ويتضح هذا في: "تعليقاته على فلسفة العصور الوسطى وتواصلها مع فلسفة أفلاطون"³، وعلى خلاف ما رآه دانيال تاونسيند من أهمية تأثر شتراوس بفكر أفلاطون والفارابي، يذهب عدد من الكتاب إلى أن: "استعادة رؤى سقراط وأفلاطون وأرسطو التي انتهجها شتراوس لا تشكل لغة مناسبة للفكر السياسي في عالم مختلف (العالم المعاصر)، كما أن استعادة نموذج حكم الفيلسوف (في نموذجي أفلاطون والفارابي) ليست أكثر من تمنيات عاجلة لا تفتأ تكرر التقسيم التقليدي للسياسة إلى فلاسفة وسادة سياسيين وعوام، وهو هنا يستخدم بدلاً من العمال عند أفلاطون تعبيراً محدثاً وهو "الرعاع (Bugaboos).

والتقسيم التقليدي - المذكور آنفاً - "أخذ بالا اعتبار الشتراوسي ارتسام درب فلاسفته المفضلين"⁴، وبغض النظر عما يذهب له مثل هؤلاء الكتاب من تهميش قيمة بعض المصطلحات؛ التي تناولها شتراوس متأثراً بالفلسفة الكلاسيكية، فإن العبرة هنا بالتأثر في حد ذاته، وليس في مدى ملائمة أو عدم ملائمة للحقبة المعاصرة، والتأثر هنا يتمثل أنه في تقسيم الناس إلى فلاسفة (سادة) وعوام، فإن الخطاب والحديث سيختلف من هؤلاء إلى هؤلاء؛ بما يستلزم طرق مختلفة للكتابة، كما اتضح وسيوضح لاحقاً.

يشير عماد شعبي إلى مثال آخر يأخذه شتراوس من الفارابي، الذي عده شتراوس من الفلاسفة الذين يتحدثون للفئة القليلة، فيوضح كيف أنّ المرء، قد يقول الحقيقة بكلمات معينة تكون غايتها الخداع فقط، وفي مختصر شاديا دروري لهذه الرواية (المنقولة عن الفارابي) تقول: "الناسك النقي معروف في المدينة باستقامته وحشمته وورعه، ومعروف أيضاً بتقشفه وتواضعه وكبح الشهوات، لكنه لسبب ما أثار عداوة حاكم المدينة له فأمر باعتقاله، واتخذ الإجراءات الكفيلة بعدم فراره من المدينة، واستنفر الحراس جميعهم على أبواب المدينة، وعلى الرغم من ذلك كله استطاع هذا الناسك أن

¹ - محسن مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، ص. 2.

² - Danial Townsend, Leo Straus and Islam, p. 37.

³ - Ibid, p. 38.

⁴ - عماد فوزي شعبي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، ص 484،

يهرب من المدينة، فقد ارتدى ملابس السكّيرين وسار مغنيًا، وهو يضرب على الصنج، واقترب من أبواب المدينة، ولما سأله الحراس: من هو؟ أجاب أنه الناسك المتعب؛ الذي يبحث عنه كل من في المدينة، لم يصدق الحراس قوله، فسمحوا له بالخروج"¹، ويعدّ هذا مثال يضربه شتراوس كدلالة على أهمية التورية حتى، وإن كانت صدقًا، وبالمثل كان يفعل الفلاسفة لمواجهة الاضطهاد؛ فقد ابتدعوا تقنيات في الكتابة تمكنهم من قول ما يريدون لمن يريدون دون أن يقعوا تحت طائلة العوام وسلطتهم القمعية"²، وقد درس شتراوس كتب الفلاسفة المسلمين، ووجد نماذج من تأثير الاضطهاد عند الفلاسفة مثل الفارابي الذي يقول عنه شتراوس إنه كان يشرح آراء أفلاطون لكنه ما يلبث أن ينسب له أفكارًا هي في الواقع أفكاره هو أي الفارابي وليس لأفلاطون"³، تلك الأفكار كانت مما لم يكن الفارابي قادرًا على قوله مباشرة ونسبتها لنفسه.

ويتضح هنا العديد من السمات المتشابهة بين قراءة أفلاطون؛ التي يعزوها شتراوس للفارابي، وبين قراءته هو نفسه لأفلاطون، وأهم سمة التشابه الواضح كونهما كاتبين سريين، وكمثل قراءته لأفلاطون، كتب شتراوس أن فلسفة الفارابي الحقيقية، أو تعليمه السري، يتواصل عبر مدى من الأدوات والتقنيات البحتة، وتشمل تلك التقنيات الصمت ذا المعنى، التناقضات، وضع الأفكار الهامة في وسط المنشور أو النصوص، التكرار، أن يظهر نفسه كمعلق، وفقط التلميح لـ، أو الإشارة إلى، أو التضمين لـ أفكار معينة"⁴ من السهل أن تستشف تشابهاً مغلفاً بين التأويلات التي طبقها شتراوس على أفلاطون وبين تلك التي استخدمت في تأويله على الفارابي.

¹ - عماد شعبي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، ص. 489. وانظر أيضًا: طوني بابر، انغلاق العقل الأمريكي ومملكة "شتراوس" السرية، جريدة الوسط البحرينية، ع: 21 أغسطس 2003 م:

<http://www.alwasatnews.com/349/news/read/342782/1.html>، اطلاع في 19 يوليو 2015 م.

² - سعد البازعي، ليو شتراوس والكتابة بين الأسطر، ماذا يفعل المفكر في مواجهة الاضطهاد؟

نشر في الحياة يوم 7 سبتمبر 2010، في:

<http://www.sauress.com/alhayat/180432>

³ - سعد البازعي، ليو شتراوس والكتابة بين الأسطر.. ماذا يفعل المفكر في مواجهة الاضطهاد،...

⁴ - Danial Townside, Leo Strauss and Islam, p. 188.

في كتابه: **الاضطهاد وفن الكتابة**، يعرض شتراوس كيف أنّ الفارابي أشار صراحة إلى أهمية التمييز بين نوعين من الكتابة تبعاً لما يشير إليه الفارابي، وفيما يتعلق بأمر الفلاسفة الحق، تؤكد صحته عددًا من الملاحظات صوب التمييز الفلسفي بين التدريس المعلن exoteric والتدريس الباطني / السري esoteric، التي تحققت في كتابات تابعيه، و"مؤلف الفارابي عن أفلاطون يخبرنا عن السبب - شديد الوضوح والأكثر قسوة - حول لماذا هناك حاجة إلى هذا التمييز القديم والمهجور، فالفلسفة والفلاسفة كانوا في خطر داقع، ولم يعترف المجتمع بالفلسفة أو بحق التفلسف، ولم يكن هناك أي تآلف بين الفلسفة والمجتمع"¹، ولكن لماذا الطريقة المعلنّة exoteric؟ يجيب شتراوس في كتابه **الاضطهاد وفن الكتابة**، "وذلك من خلال عرضه لآراء الفارابي لوجهات نظر أفلاطون في عصره: لقد كان التدريس المعلن مطلوبًا لحماية الفلسفة، فهو الدرع الذي كان على الفلسفة أن تظهر داخله، وقد كان ذلك مطلوبًا لأسباب سياسية"²، فقد كان ذلك هو الشكل الذي يمكن أن تصبح الفلسفة مرئية من خلاله للمجتمع السياسي، وقد كان ذلك هو الجانب السياسي من الفلسفة.

ينسب شتراوس إلى الفارابي سبقه في إيجاد وتطوير مناهج دقيقة، فحتّى الظروف الصعبة للكتابة؛ التي يسود فيها الاضطهاد يمكن تطويرها لصالح الفلسفة والفلاسفة، فيقول: إنّ في ظل بعض الظروف لم يكن الوضع الهش للفلسفة في المجتمع ضارًا بالفلسفة، أي يتمثل الأمر في أن الاضطهاد يمكن توظيفه، لقد ساعد الاضطهاد الفلاسفة في تطوير مناهج دقيقة للكتابة والاتصال للتهرب من أن يكتشفها المراقبون، وعلى الكتاب الذين يعيشون في أوقات الاضطهاد أن يكونوا أكثر حرصًا من هؤلاء الذين يعيشون في أوقات حرة ولبيرالية، ولقد كان هذا أكثر صدقًا مع كتاب مثل الفارابي Alfarabi وموسى بن ميمون (مايمونيديس) Maimonides اللذين أضفا على الكتابة المستترة esotericism شكلها الأكثر ثراءً فلسفيًا، وبالمثل وعلى نحو هام، لقد ضمن الاضطهاد السمة الخاصة للفلسفة من تدخلات وإشراكات السلطة السياسية، وليس بسبب أن الفلسفة تفسد المجتمع، فالمجتمع - على الأقل - عدوّ التميز والصفوة، وهو يفسد - بالضرورة - الفلسفة.

إنّ شتراوس يعد الطريقة المستترة للكتابة ليست فقط حماية للفلاسفة، بل إنّها أيضًا حماية للفلسفة نفسها، من حيث أن كشف الفلاسفة لآرائهم دون قناع؛ وحتى في المجتمعات الحرة الديمقراطية؛ التي من المتوقع أن لا يحدث لهم ضرر فيها، سيعطي

¹- Leo Straus, **Persecution and the art of writing**, p. 17.

²- Leo Strauss, **Persecution and the art of writing**, p. 19

فرصة لذوي السلطة التدخّل في الفلسفة، وستفقد الفلسفة الحماية أو الدرع الواقعي لها من الغوغائية.

فلسفة الكذب الأبيض والسياسة الخارجية الأمريكية، التأثير والتأثر

فلسفة الكذب الأبيض

من الواضح أن شتراوس طبق طريقة الكتابة المستترة على نفسه و: "أوصى تابعيه بما يسمى بـ: القراءة الواعية"¹ لقد علّم تلاميذه كيف يقرأون و: "كيف يتمنى الكتاب الحريصين، مثله، أن تتم قراءة أعمالهم"²، ويطرح ذلك تساؤلاً عما إذا كانت الكتابة بين السطور، التي علّمها لتلاميذه، ويريد هو أيضاً قارئ أعماله أن يتبعها توجي بشرعية الكذب؛ أي أن يعلن الفيلسوف أمراً، ثم يضمّر أمراً آخر بين السطور أو أن يتحدث بلسان شخصية أخرى؛ فلا يفصح مباشرة عن آرائه.

وفي هذا الصدد تذهب أستاذة الفلسفة السياسية الكندية شاديا دروري في ردّها على سؤال المحاور داني بوستيل، حول مدى وجاهة تأويل شتراوس لمقولة الكذب الأبيض عند أفلاطون؟ فأجابته: "نادرًا ما تحدث شتراوس باسمه، لقد كتب بصفته معلقًا على النصوص الكلاسيكية للنظرية السياسية، وكان معلقًا عنيدًا ومجادلاً فدًا، موضّحًا الفرق الأساسي، الذي يسود ويشكل كل أعماله؛ فيما بين القدامى والمحدثين، لقد قسم شتراوس تاريخ الفكر السياسي إلى معسكرين: الحكماء والماكرون القدامى (مثل أفلاطون)، بينما المحدثين (مثل لوك وغيره من الليبراليين) هم الحمقى والمبتذلين"³ والآن بدا لشاديا وبكل وضوح أنه من العدل والمعقولة أن ننسب إلى شتراوس كل الأفكار التي نسبها هو إلى القدامى المفضّلين لديه.

ويفسر عدد من الباحثين تأثر شتراوس بـ "نيتشه" بأنه يرجح كيف أن شتراوس جعل الكذب مشروعًا تحت ما يسمى الأكاذيب النبيلة، فيذهب عماد فوزي شعبي في بحثه: ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية إلى أنّه- وفق شتراوس - فإنّ الرجل الذكي، الفيلسوف هو ذلك الرجل الذي يندر مثيله بين الرجال، ويستطيع أن يواجه

¹- Steven Smith, **why Strauss, why now?**

²- Steven B. Smith, **Reading Leo Strauss**. p. 165.

³- Shadia Durury, Nobel lies and perpetual war: Leo Strauss, the neo-cons, and Iraq, in an interview by Danny Postel (on) Open Democracy, October 18, 2003. (on):

<http://www.informationclearinghouse.info/article5010.htm>.

الحقيقة، هذه الحقيقة هي أن الله غير موجود، وأن الكون لا يهتم البتة بالبشر أو الجنس البشري، أو أن تاريخ البشرية كله ليس أكثر من مجرد نقطة تافهة في هذا الكون الواسع، التي ما أن تبدأ بالظهور؛ حتى تتلاشى أبداً دون أن تترك أثراً، وأنه لا توجد أخلاق، ولا يوجد خير وشر، وبالطبع لا يوجد شيء اسمه الحياة الآخرة؛ فهذه مجرد قصة من قصص العجائز، فالغالبية العظمى من الرجال والنساء، من جهة أخرى، بعيدون كل البعد عن كونهم يملكون القدرة على مواجهة الحقيقة، فهذه القدرة تخص جنساً آخر غير الجنس البشري، وهذه الغالبية هي التي يسميها نيتشة **القطيع**، ويدعوهم أيضاً **العبيد**؛ هؤلاء بحاجة إلى رجال مخيفين لديهم إله مهذب بالعقاب، ولديهم عقاب في الآخرة وقصص خيالية عن أخلاقيات الصواب والخطأ، ومن دون هذه الأوهام يصاب الناس بالجنون وتعم فيهم حوادث الشغب وينهار النظام الاجتماعي، أي نظام اجتماعي.

ولما كانت الطبيعة البشرية لا تتغير كما يقول شتراوس، فهذا الوضع سوف يستمر على حاله، والرجال المتفوقون/ الفلاسفة هم الذين يقدمون للقطيع كل ما يحتاج إليه من معتقدات دينية وأخلاقية وغيرها، على الرغم من أنهم يعرفون في قرارة أنفسهم أن هذه المعتقدات كلها أكاذيب، يقول نيتشة: "إن هؤلاء الرجال المتفوقين كهنة ملحدون، أما شتراوس، فيدعي أن أكاذيبهم هي **أكاذيب نبيلة** وبالطبع فهم لا يفعلون ذلك حباً بالخير، ذلك أن نيتشة وشتراوس يهزؤون بالمحبة وحب الخير للجميع، ويصفون هذه الأفعال بأنها غير جديرة بالآلهة أو بالرجال أشباه الآلهة"¹، بل إن هؤلاء **الفلاسفة** يستخدمون هذه الأكاذيب؛ ليصنعوا المجتمع وفق مصالح هؤلاء الفلاسفة أنفسهم.

وحتى يتحقق ذلك للفلاسفة، فعليهم أن يتحركوا بحيلة وحذر، وهنا تضيف شاديا دروري بأنه - وفقاً لشتراوس - "يجب على القلة من الحكماء أن يتحركوا بحيلة وحذر، وهكذا وصلوا إلى نتيجة مؤداها أن لديهم تبريراً أخلاقياً؛ كي يكدبوا من أجل نقادي الاضطهاد، لقد وصل شتراوس إلى قول ما هو أبعد من ذلك بأن التضليل والخداع - أو بالأحرى ثقافة الكذب - هي العدالة المميزة للحكماء.

لقد برر شتراوس موقفه باسترجاع مصطلح أفلاطون حول الكذب الأبيض noble lie، ولكن في الحقيقة، لم يكن تصور شتراوس عن مصطلح الكذب الأبيض لأفلاطون ثرياً، لقد اعتقد أفلاطون بأن الكذب الأبيض هو قصة تفاصيلها مختلفة، ولكن في قلبها تتواجد الحقيقة العميقة.

في أسطورة المعادن metals - على سبيل المثال - أنه لبعض الناس أرواح ذهبية، بمعنى أنهم أكثر من قادرين على مقاومة إغراءات السلطة، وهؤلاء النماذج ذو الثقة

¹ - عماد فوزي شعبي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، ص. ص. 496، 497.

أخلاقياً هم الأشخاص؛ الذين يناسبون أكثر من غيرهم أن يكونوا في الحكم، وتمتلى أسطورة المعادن بالتفاصيل والاختلافات، بيد أن أخلاقية القصة تكمن في أنه ليست كل الكائنات البشرية متساوية أخلاقياً.

في تناقض مع هذه القراءة لأفلاطون، يعتقد شتراوس أن علوّ وسموّ superiority الفلاسفة الرواد هو سموّ فكريّ وليس أخلاقياً، فمن وجهة نظر العديد من المعلقين (الشارحين) (مثل كارل بوبر Karl Popper) الذين رأوا أفلاطون شمولياً، تتمثل النتيجة المنطقية في الشك بأن الفلاسفة يمكن الثقة فيهم، عندما يحصلون على السلطة السياسية، إن هؤلاء الذين قرأوا له بهذه الطريقة يرفضونه بإصرار، ويعدّ شتراوس المفسر الوحيد الذي أوجد قراءة (شريرة) لأفلاطون، ثم احتفى به¹، ولعلّ من دافع عن شتراوس، دافع عنه مع تأكيده أن شتراوس دافع عما يسمى بـ **الكذب الأبيض**، فنجد سيتفن سميث يناقض نفسه، ففي الوقت الذي يدافع فيه عن شتراوس، ويرفض أسهم الاتهام بأن شتراوس أباح **الكذب الأبيض** وأن يعلن الفيلسوف في كتاباته خلاف ما يضمّر حقاً، نجده نفسه (سيتفن سميث) يقول في موضع آخر: "ربما يكون الجانب الأكثر وضوحاً في أسلوب شتراوس في القراءة هو إدعاؤه بأن: "الرأي الحقيقي للمؤلف ليس من الضرورة أن يتماثل مع ذلك الذي يعرض له في عدد كبير من الفقرات"² وإن النية الحقيقية للمؤلف يمكن الكشف عنها بوضوح من خلال ما يترك متوارياً، أو تمّ التلميح إليه ببراعة بشكل مرجّح عما تمّ التأكيد عليه بثبات وباستمرار.

تأثير شتراوس على السياسة الأمريكية

تعد شاديا دروري من أكثر مفكرات الغرب ومفكره فهماً لفلسفة شتراوس المؤثرة؛ إذ أكدت دوماً على التأثير الذي أحدثه شتراوس على تلاميذه، والذين أثروا بدورهم على صانعي القرار في الولايات المتحدة الأمريكية، وتستشهد - في هذا الصدد - بما ورد في تأويله لأفلاطون في كتابه الإنسان والمدينة، وتقول: "في محاورات أفلاطون، يفترض كلّ قارئ أن سقراط هو المتحدث بلسان أفلاطون، بيد أن شتراوس يذكر في كتابه المدينة والإنسان أن ثراسيماكوس Thrasymachus هو المتحدث الحقيقي بلسان أفلاطون"³، إذأ، علينا أن نخمن أن شتراوس يشارك بعد نظر ورؤى أفلاطون

¹- Shadia Durury, Nobel lies and perpetual war: Leo Strauss, the neo-cons, and Iraq,

²- Steven B. Smith, why Strauss, Why now?

³- See, Leo Strauss "City and Man", pp. 45 – 47, 38 – 48, 97, 100, 101.

الحكيم (المعروف باسم ثراسيماكوس) حول أن العدالة هي فقط مصلحة الأقوى، فيقوم هؤلاء الذين في السلطة بوضع القواعد وفق مصالحهم، ويدعونها عدالة، طالما دافع ليو شتراوس عن المذهب السياسي لـ ثراسيماكوس وميكيافيللي وتظهر هذه الرؤية للعالم جليا في السياسة الخارجية للإدارة الحالية في الولايات المتحدة¹، وتستنتج شاديا دروري من ذلك وتعلن كيف أن شتراوس وغيره من أمثال كوجيف وكارل سكيمت، كما يتضح في مراسلات شتراوس مع كوجيف في كتابه عن الطاغية، كيف أنهم جميعا يعتقدون أن الطبيعة البشرية للإنسان تقوم على استعداده للاندفاع مجردا وبتهور إلى معركة حتى موته، فقط الحرب الدائمة هي التي تستطيع قلب المشروع الحديث، بتأكيدها على حفظ الذات وراحة المخلوقات، ويمكن تسييس الحياة أكثر من ذلك، ويمكن إعادة تشكيل (تجديد) الطبيعة الأدمية للإنسان، وترى أن هذه الرؤية المروعة تتناسب تماما مع الرغبة في الشرف والعظمة؛ التي يشتهيها نبلاء المحافظين الجدد، وتتفق أيضا مع الحسن الديني لدى النبلاء، وتعتبر تركيبة الدين والقومية هي جهر ما دافع عنه شتراوس باعتباره طريقة لتحويل الرجال الطبيعيين المتراخين والشهوانيين إلى قوميين مخلصين على استعداد للحرب والموت من أجل الله والبلد، ثم تقول: "لم أتخيل أبدا حينما كتبت أول مؤلفاتي عن شتراوس أن الصفوة معدومة الضمير؛ التي دعمها ستصبح أبدا قريبة من السلطة السياسية، ولا أن طاغية الحكماء المشنوم سيصبح أبدا قريبا من أن يتحقق في الحياة السياسية"²

ويتفق مع دروري في الرأي الدكتور عماد فوزي شعبي؛ الذي يعرض لجدل دار بين اثنين من تلامذة شتراوس ويسترشد منه كيف أنه لم يكن للأخلاق مكان في فلسفته؛ فيشير إلى أنه من خلال الحوار الذي جرى بين اثنين من أهم الشتراوسيين هما توماس بانجلي (Pangle)، وهاري جافا (Jaffa)، ونشر على حلقات في مجلة كليرمونت ريفيو (Claremont Review) من خريف 1984م، وحتى صيف 1985، وتواصل نشره في مجلة ناشيونال ريفيو (National Review) في 20/11 و 29/11/1985. فقد اشتمل حديث بانجلي ضمنيا أنه عند شتراوس ليس للفضيلة الأخلاقية دور عند الرجل الذكي حقًا أو الفيلسوف، فالفضيلة الأخلاقية ليس لها وجود إلا في الرأي الشعبي؛ إذ يكون هدفها السيطرة على غالبية الناس غير الأذكياء، وفي موضع آخر من هذا النقاش، ذكر بانغل أنه بالنسبة إلى شتراوس فإن الفلسفة أثبتت بطلان العقيدة

See also, M.F. Burnyeat, "Sphinx without a Secret", *New York Review of Books*, 30 May 1985.

See, Leo Strauss, natural right and history, p. 106.

¹- Shadia Drury, Leo Strauss and Nobel lies.

²- Shadia Drury, Nobel lies, ...

الدينية¹، ويضيف: "ولهذا فالفضيلة الأخلاقية قيمة مضافة هدفها السيطرة وهنا لا بد من التورية واعتماد الحقيقة بصفته قيمة مخفية كجزء من الفلسفة الباطنية"²

ويقرن جيم لوبي بين تأثير شتراوس بفكر توماس هوبز وميكيافيللي وتأثيره هو نفسه على السياسة الخارجية الأمريكية، لاسيما في إشعال وتيرة هاجس **العدو الخارجي** وفكرة الحرب الدائمة؛ فيشير إلى أن شتراوس اعتقد - تأثراً بهوبز - أن الطبيعة العدوانية المتوارثة للكائنات البشرية؛ يمكن فقط أن تقيد بوساطة دولة قومية قوية، "لأن النوع البشري في جوهره شرير، فيجب أن يُحكم، وهذا الحكم يمكن أن يؤسس فقط عندما يتحد الرجال، ويمكنهم فعل ذلك فقط عندما يتحدوا ضد الآخرين، وهذا ليس مثيراً للدهشة، وفقاً لجيم لوبي، فشتراوس حينما توجه نحو السياسة الخارجية كان وبشكل مميز توجهاً ميكيافيللياً"³، ويعتقد شتراوس أن النظام السياسي يمكن أن يكون مستقراً فقط إذا ما توحد بتهديد خارجي، واتباعاً لميكيافيللي، "أكد أنه إذا لم يتواجد تهديد خارجي إذاً يجب أن يتم تصنيعه، فالحرب الدائمة، وليس السلام الدائم، هو ما يؤمن به الشتراوسيون، وبسهولة ترجمت الفكرة، إلى سياسة خارجية عدوانية مقاتلة، من ذلك النوع الذي كرس بواسطة مجموعات المحافظين الجدد أمثال الدراسين في PNAC and AEI scholars- ولن نذكر ولفيتز وغيره من صقور الإدارة الذين دعوا إلى نظام عالمي جديد تسيطر عليه القوة العسكرية للولايات المتحدة، و"يرى تلامذة شتراوس من المحافظين الجدد السياسة الخارجية كأداة لإنجاز المصير القومي national destiny كما عرفها إرفينج كريستول بالفعل في 1983م، التي تذهب إلى ما وراء التعريفات الضيقة للأمن القومي القاصر النظر، إنّ الصورة تشمل رؤية المحافظين الجدد لعلاقة الولايات المتحدة مع باقي العالم، وبالمثل علاقاتهم بصفهم صفوة حاكمة، وكون الجماهير لا يستخدمون بالفعل الليبرالية والديمقراطية"⁴، بل يغزون العالم باسم الليبرالية والديمقراطية وفق ما أورده جيم لوبي.

وتأبيدًا لتأثير شتراوس على صانعي القرار في الولايات المتحدة من خلال تلاميذه من المحافظين الجدد، يقول سعد البازغي: "يعد شتراوس أحد كبار فلاسفة العلوم السياسية وتاريخ الفكر السياسي في النصف الأول من القرن العشرين، وقد تعالى ذكره

¹ - عماد فوزي شعبي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، ص. 495.

² - نفس المرجع السابق، ص. 496.

³ - Jim Lobe. **Jim Lobe**, Leo Strauss' Philosophy of Deception, Posted on AlterNet website on May 19, 2003. (On) <http://www.alternet.org/story/15935>

⁴ - Jim Lobe,

في التسعينيات مع بزوغ نجم المحافظين الجدد في الولايات المتحدة بوصفه أستاذًا للكثير منهم ومنظرًا للفكر السياسي الذي تبناه والذي ترك أثره على سياسة الولايات المتحدة في فترة جورج بوش الابن، ويذكر - في هذا السياق - أنه كان يؤكد دائماً أن المعرفة وصناعة السياسة هي من اختصاص عليّة القوم، وأنّ العوام ليس لهم إلا القيادة فلا يقال لهم إلا ما يستطيعون فهمه، وإن كان من الضروري تزييف الواقع لقيادتهم فلا بأس¹، ويذهب داني بوستيل إلى أن هناك انقسام بين أتباع شتراوس أنفسهم، لاسيما هؤلاء الذين يطلق عليهم اليمين الأمريكي بين واقعيين: أصحاب النظرة الواقعية لسياسة الخارجية الأمريكية، على نمط ميكافيللي وثراسيماخوس - Thrasymachus and Machiavelli، وهم براجماتيون من جهة، ومن جهة أخرى المحافظون الجدد، الذين يرون أنفسهم مثاليين، بل وأخلاقيين في مهمتهم للإطاحة بالطغاة²، ومن ثم في كفاحهم ضد الواقعية المزعومة.

وفي رؤيتها لهذا التناقض بين أتباع شتراوس، ترى الكاتبة شاديا دروري أن المحافظين الجدد - وعلى نحو بعيد - صادقون برغبتهم في نشر النموذج التجاري الأمريكي للديمقراطية الليبرالية حول العالم، فهم مقتنعون بأن ذلك هو أفضل الأمور ليس فقط لأمريكا، وإنما للعالم اجمع، وطبيعياً، هناك توتر بين المثاليين والواقعيين من أصحاب العقول الصلبة داخل الإدارة، وتقرن بين هذه التوترات والصراعات داخل الإدارة الأمريكية بصفاتها انعكاساً للاختلافات بين التدريس السطحي، الذي يناسب النبلاء، و التدريس الليلي أو التدريس السري، والذي يخص الفلاسفة وحدهم، وتضيف: "ليس من المحتمل لأيديولوجية دعمت بواسطة تدريس سري أن تكون منسجمة تماماً"³، وتضرب دروري بالقومية الأمريكية مثلاً على ذلك، فالفلاسفة، الراغبين في تأمين الأمة ضد أعدائها الخارجيين، وبالمثل ضد التدهور والتراخي والاستهلاك الداخلي، يشجعون الحماسة الوطنية بين النبلاء محبّي الشرف والرفعة المسيطرين على

¹ - سعد البازعي، ليو شتراوس والكتابة بين الأسطر... ماذا يفعل المفكر في مواجهة الاضطهاد؟

² - Danny Postal, in his interview with Shadia Durury, Nobel lies and perpetual war: Leo Strauss, the neo-cons, and Iraq, (on) Open Democracy, October 18, 2003. (on):

<http://www.informationclearinghouse.info/article5010.htm>

³ - Shadia Durury, Nobel lies and perpetual war: Leo Strauss, the neo-cons, and Iraq, in an interview by Danny Postel (on) Open Democracy, October 18, 2003. (on):

<http://www.informationclearinghouse.info/article5010.htm>

زمام السلطة، وتتألف هذه الروح القومية القوية في الاعتقاد بأن أمتهم وقيمها هي الأفضل في العالم، وأن كل الثقافات الأخرى وقيمها هي الأدنى عند المقارنة، وتعطي دروري مثالاً بالفيلسوف الأمريكي المحافظ إرفينج كريستول **Irving Kristol**، وهو أب الاتجاه المحافظ وتلميذ شتراوس، فقد شجب القومية في مقال له 1973م، ولكن في مقال آخر 1983م أعلن أن سياسية الخارجية للاتجاه المحافظ الجديد، يجب أن يعكس نزعاتها القومية، وبعد حقبة من الزمن، وفي عام مقال 1993م زعم أن الدين، القومية، والنمو الاقتصادي هم أعمدة الاتجاه المحافظ الجديد، وتتبع الوطنية من حبّ ماضي الأمة، وتنشأ القومية من الأمل بعظمة رائعة لمستقبل الأمة، ويؤمن المحافظون الجدد بأن أهداف سياسة الخارجية الأمريكية يجب أن تذهب إلى ما وراء التعريف الضيق والحرفي لـ الأمن القومي، وأنها المصلحة القومية لسلطة العالم، كما يعرفها مصير الحسّ الوطني، وليس الأمن القومي قصير النظر، وتشير إلى أنّ هناك الكثير من ردودا ذلك الرأي من أتباع الشتراوسية المعاصرة مثل هاري جيفا **Harry Jaffa**، حينما قال أن أمريكا هي كنيسة الله **Zion** التي ستثير العالم أسره.

من السهل رؤية كيف أن هذا النوع من التفكير يمكن أن ينحرف (يخرج عن المألوف) ولماذا يميل الواقعيون أصحاب الأدمغة الصلبة إلى رؤية ذلك أمرًا ساذجًا إن لم يكن خطرًا.

ولكن قلق شتراوس على الطموحات العالمية لأمريكا مختلف تمامًا، مثل هيدجر، سكميت وكوجيف، كان شتراوس مهتمًا أكثر فيما إذا كانت أمريكا ستنتج في هذا المشروع أكثر أو ستخفق، وفي هذه الحالة سيطفئ "الرجل الأخير" كلّ آمال الإنسانية (نيتشه)؛ وسيصبح "ليل العالم" تحت السيطرة (هيدجر)؛ وسيكتمل انحدار الإنسان إلى مستوى البهائم (كوجيف)؛ ويتم تحويل الحياة إلى شيء جد تافه (سكميت)، هذا ما تعينه بالنسبة لهم الطموحات أمريكا العالمية.

ويُعدّ كتاب **نهاية التاريخ والإنسان الأخير** لفرانسيس فوكوياما هو تعميم لوجهة النظر هذه؛ إذ إنه يرى الكارثة القادمة للسلطة العالمية لأمريكا شيئًا حتميًا.

تبعًا لوجهة النظر، تلك الخاطئة للعالم، إذا أخفقت أمريكا في تحقيق مصيرها القومي، وتورطت في حرب دائمة، حينئذ سيكون كلّ ذلك على ما يرام، حالة الإنسانية للإنسان، التي تعرف في مصطلحات الصراع حتى الموت، أنقذت من التحطّم، ولكن رجال مثل هيدجر، سكميت، كوجيف وشتراوس يتوقعون الأسوأ، فهم يتوقعون أن

الانتشار العالمي لروح التجارة سيلتئ أخلاق الرجال"¹، وهذا التعظيم الفاشي للموت والعنف ينبع من العجز الشديد عن الاحتفاء بالحياة والابتهاج والمتعة المحضة للوجود.

في الوقت الذي صوب فيه فلاسفة وكتاب من أمثال شاديا دوروري وجيم لوبي الاتهام إلى ليو شتراوس، بأنه الأب الروحي للمحافظين الجدد الذين كانوا بدورهم صانعي أو ملهمي صانعي القرار في الولايات المتحدة؛ فإن أحد تلامذة المقربين، وهو المفكر الأمريكي ستانلي روزن ينفي كل ما سبق تمامًا، بأن شتراوس لم يكن أبدا مسؤولاً عن فكر المحافظين الجدد أو الرجعيين، وقد ذكر: "بعيداً تماماً عن إعداد رجعيين متطرفين، كما يتم اتهامه كثيراً حالياً، لقد جلب إلينا ممر الاعتدال والحكمة العملية"²، ولطالما علم شتراوس – فعلاً - تلاميذه طريقتين للكتابة طريقة مستترة للعامة وطريقة سرية للصفوة، فإنه ليس فعلاً مستبعداً الآراء التي كان يعرض لها شتراوس على أنها تخص الآخرين؛ إذ كانت هي آرائه هو، والأرجح هو ما ذهبت إليه الكاتبة شاديا دوروري.

¹ - Shadia Drury, Nobel lies.

² - Stanely Rosen, Leo Strauss in Chicago, Daedalus, Vol. 135, No. 3, On Body in Mind (Summer, 2006), P. 107.

الفصل الخامس

التعليم الليبرالي والديمقراطية الجماهيرية

"... فالناس لا يمكن أن يكونوا عادلين إلا عن طريق المعرفة، ولا يستطيع الناس أن يكتسبوا المعرفة بدون مجهود وبدون مقاومة"

سقراط¹

¹ - ليو شترواس، وجوزيف كرويسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول: من ثيو كيديديس حتى إسبينوزا، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005م). ص. 77.

الفصل الخامس

التعليم الليبرالي والديمقراطية الجماهيرية

تمهيد

كما اتضح سابقًا، هاجم شتراوس الليبرالية ونظر إلى الديمقراطية على أنها: "ليست حكم الجماهير، وإنما ثقافة الجماهير"¹ ومن ثم؛ فإنه - لإصلاح المجتمع - ينبغي أن يتم إصلاح التعليم الذي هو المسؤول الأول عن تشكيل وعي الجماهير، إضافة إلى الإعلام والقوى الأخرى المؤثرة، ولقد أولى ليو شتراوس موضوع التعليم اهتمامًا واضحًا في العديد من كتاباته ومحاضراته؛ مما حدى بالبعض القول: "إن أفكار شتراوس حول التعليم الليبرالي تحتوي على بذور مشروعه الفكري كله"² وقال هو نفسه: "أكاد أن أكون مهتمًا - فقط - بهدف وغاية التعليم في أعلى وأفضل درجاته - تعليم الأمير الأمثل وكيفيه هذا التعليم."³، ويضيف في موضع آخر: "إنني أدين للتعليم بأنه هو جوهر بحثي وتدريسي، بيد أنني أهتم بهدف أو غاية التعليم في أسمى وأعلى درجاتها"⁴، ويتجلى - هنا - تأثير شتراوس بأفلاطون؛ فيما يعوله على التعليم (الليبرالي) من أهمية، ويقول عن ذلك جون باول في كتابه *الفكر السياسي الغربي* إن موضوع التعليم هو بمثابة العمود الفقري لدى أفلاطون، محدّدًا تحديدًا تامًا، والواقع أنّ التعليم يلقي من عناية أفلاطون نفس عنايته بالسياسة، وموضوعه أن يهب الإدراك المتزن بالضروريات عن طريق إيجاد توافق شامل بين الجسد والعقل، والكيان البشري كله يجب أن تنظم فاعلياته الإرادة"⁵، ولأهمية التعليم لدى شتراوس، يتم تناوله في هذا الفصل في محاولة للإجابة عن أسئلة مثل: ما مفهوم التعليم الليبرالي عند ليو شتراوس؟ ما أهميته؟ ما مدى أهمية إصلاح التعليم الجامعي؟ وما دور الفلسفة في ذلك؟ ما علاقة شتراوس بإثارة النزعة الدينية والتعليم الديني لدى الشعوب؟

¹ - Steven B. Smith, **An excerpt from: Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism, Why Strauss, Why Now?**

² - Travis Seay, **Liberal Education and Community in the Thought of Leo Strauss**, on: Travissey.com, published in May 2010, accessed in October 2013, on: <http://travissey.com/education/liberal-education-and-community-in-the-thought-of-leo-strauss>

³ - Leo Strauss, **liberal education and responsibility**, published on: Internet Archive, published on: Monday August 24th 2009, on: http://archive.org/stream/LeoStraussOnLiberalEducation/Strauss-LiberalEducationResponsibility_djvu.txt.

⁴ - Leo Strauss, **Liberalism: ancient and modern. P. 9.**

⁵ - جون باول، *الفكر السياسي الغربي*، ص. 45، 46.

أولاً: مفاهيم وتعريفات

مفهوم التعليم الليبرالي

التعليم الليبرالي هو تعليم متعلق بالثقافة أو يتجه نحو الثقافة، والمنتج النهائي في التعليم الليبرالي هو إنسان مثقف، وتعني الثقافة Culture، cultura الفلاحة، تهذيب التربة ومنتجاتها، العناية بالأرض، تحسين التربة وفقاً لطبيعتها، وتعني: الثقافة، وبشكل رئيس تهذيب العقل ورعاية وتحسين القدرات الأصلية للعقل بالتوافق مع طبيعته، وكما أن التربة تحتاج لمن يقوم بعزقها / حراستها، يحتاج العقل لمعلمين¹، ووفق الشتراوسية، يمكن استخدام مصطلح (ثقافة) بالمعنى الكامل، الذي استخدمه به فلاسفة اليونان، وحينئذ: "سيعني أنشطة الإنسان تلك التي تسهم في تحقيق كمال الإنسان بعده إنساناً كاملاً، وفي كمال طبيعة الإنسان تكمن الصعوبة بالفعل"²، ويعرف شتراوس التعليم الليبرالي بأنه: "المصل المضاد لثقافة الجماهير، للأثار التالفة للثقافة الجماهيرية، لاتجاهها المتوارث بإنتاج لا شيء ولكن متخصصين بدون روح أو رؤية، وشهوانيون بدون قلب"³، كما أن التعليم الليبرالي هو: "السلم الذي به نحاول أن نصعد من الديمقراطية الجماهيرية للديمقراطية كما تم تعريفها على نحو أصيل، وهو السعي الضروري لبناء الأرستقراطية داخل المجتمع الجماهيري الديمقراطي، ويذكر التعليم الليبرالي هؤلاء أعضاء الديمقراطية الجماهيرية، الذين لديهم أذان صاغية، بالسمو الإنساني"، والتعليم الليبرالي هو المبادرة الأساسية لتشييد أرستقراطية بدون مجتمع الثقافة الجماهيرية⁴، وحتى نتمكن من معرفة أكثر عمقا للتعليم الليبرالي، يذكر شتراوس ما المقصود بكلمة ليبرالي، فيشير إلى أنه يجب على المرء العودة إلى المعنى الأصلي للتعليم الليبرالي على نحو أصيل، و: "الرجل الليبرالي كان ذلك الرجل الذي يتصرف على نحو يجعله رجلاً حراً تمييزاً عن العبد، و: "العبد هو الكائن البشري الذي يعيش من أجل كائن بشري آخر، سيده؛ حرفياً ليست له حياة خاصة به، وهو لا يملك وقتاً لنفسه هو، بيد أنه يوجد الكثير جداً من الرجال الأحرار تقريباً مثل العبيد؛ طالما أنه

¹ - Leo Strauss, **Liberal Education and Mass Democracy**, Published in Higher Education and Modern Democracy: The Crisis of the Few and Many, ed. Robert A. Goldwin (Chicago: Rand McNally & Co., 1967), pp. 73-96. on: <http://www.ditext.com/strauss/lib2.html> Accessed on Nov. 25, 2009

² - www.straussian.net-sound.html

³ - Leo Strauss, **Liberal Education and Mass Democracy**

⁴ - Ibid.

ليس لديهم إلا القليل من الوقت لأنفسهم، لأنه عليهم أن يعملوا من أجل المعيشة، وأخذ قسط من الراحة لمواصلة العمل في اليوم التالي"¹، ومثل هؤلاء الرجال الأحرار بدون وقت فراغ هم فقراء - أيضًا - وهم أغلبية المواطنين.

وهكذا يقرن شتراوس بين أن تكون رجلًا حرًا liberal man وبين أن تمتلك وقتك، ويضيف بأن الرجل الحر الحقيقي هو ذلك الذي يستطيع أن يعيش بطريقة الرجل الحر؛ هو ذلك الرجل الذي يمتلك وقت فراغ، النبيل الذي يجب أن يمتلك بعض الثروة. ولكن ثروة من نوع خاص: نوع من الثروة لا تأخذ إدارتها، بغض النظر عن امتلاكها، شيئًا كثيرًا من وقته، ولكن يدير هذا الشأن، ويشرف عليه مساعدان مدرّبين، ويمكن أن يكون الرجل النبيل فلاحًا، وليس تاجرًا أو صاحب مشروع، ومع ذلك إذا ما قضى وقتًا طويلًا من وقته في القرية، لن يكون متفرغًا - حينئذ بشكل كافٍ - لامتلاك نواصي نفسه؛ ولذلك يجب عليه أن يعيش في المدينة، طريقته في الحياة ستكون تحت رحمة هؤلاء المواطنين واتباعه الذين ليسوا نبلاء، إذا لم يحب أو لم يشأ أن يتولى الحكم: "إن طريقة حياة النبلاء ليست في مأمن، إذا لم يكونوا الحكّام الذين فوق المساءلة في مدينتهم"²، وذلك إذا لم يكن نظام مدينتهم أرسطراطيًا.

وكيف يصبح المرء نبيلًا، أيضًا؟ يجيب شتراوس بالتعليم، بالتعليم الليبرالي، إن الكلمة اليونانية لكلمة التعليم مستمدة من الكلمة اليونانية التي تخصّ تعليم الطفل، ثمّ التعليم بشكل عام، ثمّ التعليم الليبرالي بصفة خاصة - هو حينئذٍ - وفي أقل ما يكون، هو ليس بالأساس تعليم راشدين، كما إن الكلمة اليونانية للتعليم مماثلة للكلمة اليونانية للعب، ونشاط النبلاء، وعلى نحو هام أخذ الأمور بجديّة في الواقع؛ لأنّ الجديين معنيون بالأشياء الأثقل وزناً، التي تستحق أن تأخذ مأخذ الجد لذاتها، بالنظام الجيد للروح وللمدينة"³، وعلى الرغم من أنّ شتراوس يقرن بين التعليم وبين وصف ليبرالي، فإن الأمر يحتاج إلى الحيلة، وهذا لا يعني دفاعًا عن الليبرالية في حد ذاتها، بل أن شتراوس يجعل من الليبرالية نفسها التهديد الأكبر للتعليم الليبرالي"⁴، ثمّ وصف هذا التهديد للجامعة الليبرالية بأنه أمر متواصل.

ويتجلى ذلك فيما تحمله الليبرالية نفسها من عوامل انهيارها وفق شتراوس، فالانفتاح الكبير للمجتمع المفتوح يتكوّن داخله نفسه جرثومة مدمّرة ذاتيًا، وإنّ هذا

¹ - Leo Strauss, **Liberal Education and Mass Democracy**.

² - Ibid.

³ - Ibid

⁴ - Leo Strauss, **the rebirth of classical political rationalism**, p. XXV.

المرض الذي أشار إليه شتراوس ليس ذلك الذي يراه الليبراليون - غالبًا - الذي يقاوم - بسهولة - الإصرار والانبيات المتكرر للاضطهاد والتمييز غير الرسمي، وهو الأكثر مكرًا، ومن ثم الأكثر تآكلًا، وهو اتجاه التسامح الديمقراطي للتهاون، وذلك عبر الاعتقاد الساذج بأن كل وجهات النظر متساوية ثم، عبر الاعتقاد المتشدد بأن أي فرد يجادل من أجل سمو رؤى أخلاقية متميزة، كنمط وطريقة حياة، أو كنوع إنساني نخبوي معاد الديمقراطية antidemocratic - ومن ثم لا أخلاقي، هذه هي المتلازمة التي شخصها توكفيل Tocqueville، في بيان مبكر، بصفته **طغيان الأغلبية**، وهي: ضغط خفيف وغير منظم، ولكنه متفشٍ ومنتشر للتوافق المتساوي الناشئ من عجز الأفراد المسيطر عليه العقاب والترهيب، عجزهم على مقاومة السلطة الأخلاقية للجماهير أي الرأي العام، في أكثر تعبيراتها المهيبة، وتعد المساواة كل كائن بشري له فرصة بالصعود إلى رتبة عادلة في التسلسل الهرمي الطبيعي للناخبين وأصحاب المواهب لبلوغ الهدف، إلى الفضيلة والحكمة؛ ولكن على وجه الخصوص تحت التأثير السام للنزعة الأخلاقية المحايدة التي تخبئ نفسها في النسبية¹، إن المساواة، وبمنتهى السهولة، تحط من قدر نفسها.

في الوقت الذي ينفصل فيه التعليم عن الديمقراطية عند شتراوس، فإن الفيلسوف الأمريكي **جون ديوي** يعدّ وجود الديمقراطية شرطًا أساسيًا لتحقيق وجود تعليم نافع، ويعرف التربية والتعليم بأنها: "وظيفة اجتماعية، تكفل التوجيه والنمو لدى الناشئين عن طريق مشاركتهم في حياة الجماعة التي ينتمون إليها"²، ومن ثم، وفق ديوي، فإن التربية ستتغير بتغير نوعية الحياة السائدة في الجماعة، ويضيف: "... ومن الناحية التربوية نلاحظ أولاً أنّ تحقيق شكل الحياة الاجتماعية تكون فيه المصالح متداخلة تبادليًا، وحيث التقدّم، أو إعادة التوافق، يجعل المجتمع الديمقراطي أشدّ اهتمامًا من المجتمعات الأخرى بالتربية المقصودة والمنهجية، وولاء الديمقراطية للتربية واقع مألوف"³، ويختلف تعريف شتراوس للتعليم الليبرالي، عما هو متعارف عليه في المجتمع الأمريكي؛ فيعرّفه مجلس الجامعات والمعاهد الأمريكية بأنه: "مدخل للتعليم يمكن الأفراد، ويعدّهم كي يصبحوا قادرين على التعامل مع التعقيد، والتنوع، والتغيير.. ويساعد التعليم الليبرالي الطلاب في تنمية الحس بالمسؤولية الاجتماعية، وبالمثل

¹- Leo Strauss, the rebirth of classical political rationalism, p. XXV, XXVI.

²- جون ديوي، الديمقراطية والتعليم، ترجمة نظمي لوقا (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1978م)، ص. 76.

³- نفس المرجع السابق، ص. 76.

المهارات العملية والفكرية القوية القابلة للاكتساب مثل الاتصال، المهارات التحليلية وحل المشكلات، وقدرة واضحة على تطبيق المعرفة والمهارات في مجالات العالم الحقيقية"¹، ويعرفه توماس جيفرسون، أحد الآباء المؤسسين، في معرض حديثه عن "غرض التعليم" 1779م: "إن هؤلاء الموهوبين بالطبيعة، بالعبرية والفضيلة يجب أن يمكنهم التعليم الليبرالي الملائم من الحصول على الحريات والحقوق المقدسة والحفاظ عليها من أجل مواطنيهم"²، ويضيف: "يجب أن يتم دعوتهم لتحقيق ذلك التكليف بغض النظر عن الثروة أو الميلاد أو غيرهما من أي حالة عرضية أو ظرف"³، وذلك فإن كان هناك عامل تشابه بين شتراوس والآباء المؤسسين؛ فيتمثل في جعل هدف التعليم أساسًا هو تأسيس مواطن جيد، بيد أن الاختلاف الأساسي يتمثل في "نخبوية" شتراوس في قصره للتعليم الليبرالي على الصفوة والنبلاء، الذين سيعلمون بدورهم صفوة ونبلاء آخرين، في حين جعل توماس جيفرسون التعليم الليبرالي حقًا للجميع بغض النظر عن النوع أو الجنس أو الثروة، فضلًا عن اختلاف كل منهما حول مفهوم التعليم الليبرالي نفسه.

أهمية التعليم الليبرالي

يعول شتراوس على التعليم الليبرالي بصفته وسيلة هامة في إصلاح ما أفسدته الليبرالية المعاصرة، فهو يؤكد: "أن الديمقراطية المعاصرة تُفهم على أنها الحكم الجماهيري، ولكن لا يعني الحكم الجماهيري الحكم مباشرة بواسطة الجماهير بقدر ما هو الحكم بواسطة الثقافة الجماهيرية؛ التي تلاعبت بها تقنيات التسويق، وغيرها من الأشكال التجارية الأخرى للدعاية، وتظل اليوم مهمة التعليم الليبرالي مصل مضاد

¹ - American Association for colleges and universities, (on)

<<https://www.aacu.org/leap/what-is-a-liberal-education>

² - Robert Porter Lynch, Why there is a trust deficit in this country, p.

1. (on):

<http://www.warrenco.com/Lessons_in_Building_Trust_from_the_Founding_Fathers_--_George_Washington_Case_Study_--_Leadership_V1.1.pdf

³ - What is a 21st century liberal education? (on) Association of American Colleges and Universities. Retrieved May 17, 2011 (on)

<<https://www.aacu.org/leap/what-is-a-liberal-education>

لتأثيرات الثقافة الجماهيرية¹، بمعنى أن التعليم الليبراليّ يلفت انتباه الجماهير إلى معنى الديمقراطية كما تعني أصلاً.

ويفسر ذلك ستيفن سميث بأن شتراوس كان مهتماً وبعمق بالتأكل المستمر للديمقراطية داخل إطار الثقافة الجماهيرية، والديمقراطية كما كتب، يقصد منها "الأرستقراطية التي اتسعت في إطار الأرستقراطية العالمية"²، وهو يقصد من ذلك النظام الذي أصبح فيه التعليم – التعليم الليبرالي – امتيازاً لكل مواطن، و"الديمقراطية كما تفهم أصلاً، هي الديمقراطية الليبرالية"³ ولكن هذا المفهوم الكلاسيكي للديمقراطية، نزل بالتدريج إلى شكل الديمقراطية الموجودة فعلياً.

ومن أهمية التعليم الليبراليّ، بالمعنى الأصليّ، كما يراها شتراوس أنّه "لا يدعّم فقط المسؤولية المدنية، بل هو مطلوب لممارسة هذه المسؤولية المدنية، وعلى النبلاء أن يكونوا على ما هم عليه، وأن يرسوا المجتمع بالشكل الأكثر مباشرة، والأقل غطرسة والأكثر وضوحاً"⁴، ثم لا مجال للشك فيه أن يحكموها في وضوح النهار.

حتّى يحقق التعليم الليبراليّ المرجو منه من إعداد الأمير الأرستقراطيّ، وتغيير ثقافة الجماهير حقاً، فإنّ شتراوس يحدّد عدداً من الشروط الواجب توافرها أولاً، ويأتي على رأسها: "إعداد المدرس الذي ليس بدوره طالباً"⁵، فأهم شرط من شروط وجود تعليم فعلي هو: "مؤهلات المعلم ومن سيتعلم"⁶، وحيث أن شتراوس قد رادف من قبل بين التعليم والفلاحة، فإنّه يؤكّد أنّ المدرسين ليس من السهل إعدادهم بنفس سهولة إعداد الفلاحين، فالمدرسين أنفسهم طلاب، ويجب أن يكونوا طلاباً، ولكن لا يمكن أن يتواجد ارتداد عكسيّ بشكل مطلق؛ على نحو جوهرّي، "يجب أن يتواجد معلمون ليسوا بدورهم طلاباً، وهؤلاء المدرسون الذين ليسوا بدورهم طلاباً هم العقول الأعظم، وهم نادرون، وليس من المرجح أن تجد أحداً منهم داخل الفصول الدراسية، وليس من المرجح أن تجد أحداً منهم أينما ذهبت، فالمسألة تتعلق بتوفيق حظ إذا ما صادفت أحداً منهم على قيد الحياة طيلة حياتك، ومن أجل أغراض عملية، بمقدور الطلاب، على اختلاف درجة كفاءتهم، الوصول إلى المدرسين الذين ليسوا بدورهم طلاباً، للعقول

¹- Steven Smith, why Strauss, why not?

²- Leo Strauss, **Liberalism: Ancient and Modern** .

³- Steven Smith, why Strauss, why not?

⁴- Leo Strauss, **Liberal Education and Mass Democracy**.

⁵- ibid.

⁶- Leo Strauss, **liberalism: ancient and modern**, p. 9.

الأعظم، فقط من خلال الكتب العظيمة"¹، وحينئذ سيشمل التعليم الليبرالي عناية ملائمة ودراسة للكتب العظيمة التي خلفتها العقول العظيمة، ودراسة يساعد فيها الطلاب الأكثر خبرة الأقل خبرة، بما في ذلك المبتدئين.

وهكذا تتسق آراء شتراوس حول التعليم، مع الإطار العام لفكره من التوجّه لما هو كلاسيكيّ وقديم؛ إذ إنه من الصعب - إن لمن يكن من المستحيل - أن تجد في عصرنا هذا المعلم الذي ليس بدوره طالباً، فإنّه أصبح من المحتمّ العودة إلى كتب العظماء من الفلاسفة والمفكرين؛ ويقول شتراوس: "إن لم أكن مخطئاً، هذا هو السبب كون التعليم الليبرالي - الآن - أضحى مرادفاً مع القراءة في الكتب العظيمة Great Books، وليس ثمة بداية أفضل يمكن تحقيقها"²، ويعوّل شتراوس أهمية كبيرة على إعداد المعلم الذي ليس بدوره متعلّماً، ولعلّ إعداد المدرس من الأمور؛ التي يتفق عليها شتراوس وغيره من المفكرين الأمريكيين المهتمين بالتعليم وإصلاحه، وإن كانت نقطة الخلاف تتمثل في الكيفية، فلتحقيق ما يرغبه شتراوس أوصى بالعودة إلى الكتب العظيمة للقدايم، وفي الوقت الذي يؤكد فيه كتاب أمريكيون معاصرون، مثل نيل بوستمان، أنه يتوقع من: "كل مدرس، مهما كان المنهج الذي سيسلكه، أن يكون قد قرأ الوثائق والكتب التالية: حقوق الإنسان لتوماس بين، وإعلان الاستقلال والدستور، وكتاب ألكسيس دي توكفيل؛ الديمقراطية في أمريكا، وخطاب جتسبرج، وإعلان تحرير الرق، ومغامرات هاكل برى فين والخطاب القرمزي، وكتاب جون ديوي؛ الديمقراطية والتعليم، والخطاب الافتتاحي لجون ف. كنيدى، وخطبة مارتن لوتر كنج الابن لادي أحلام"³، أما إذا لم يكن المدرس قد قرأ هذه الكتابات، فإن توماس بين لن يقبل أن يكون على صلة قريبة بالأطفال الأمريكيين.

وعلى خلاف ما يذهب إليه شتراوس، يؤكّد الكاتب ستوارت باركر في كتابه التربوية في عالم ما بعد الحداثة "أهمية الرؤية النقدية؛ لكلّ ما هو متوارث لدينا، وأن يمتلك الطلاب مناورات التفكير، التي يستطيعون عن طريقها أن ينفضوا عن أنفسهم كلّ قيود الواقعية، وأن ينخرطوا في الكتابة الإبداعية الأدبية، وعلى العكس من المعلم الواقعيّ البطئ المتثاقل، فإنّ معلم ما بعد الحداثة سوف يقفز قفزات متهوّرة متخذاً سمات

¹ - Leo Strauss, **liberal education and mass democracy.**

² - Ibid.

³ - نيل بوستمان، أزمة التعليم: إعادة تعريف قيمة المدرسة، ترجمة حسنى تمام (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 2002م) الطبعة العربية الأولى. ص. 115.

الفرسان، غير معتمد على شيء ملموس"¹، ويضيف "... ينبغي أن يبدأ الطلاب بدراسة الآداب التراثية والمعاصرة كي يكتسبوا الخبرة في استخدام مفرداتها وتفكيكها، إنها سوف تساعدهم على اكتساب وتنمية استراتيجيات"² أو بالأحرى مناورات التعامل مع قهر الأسلوب الحرفي الذي قد يصادفونه في مفردات السياسة والبيروقراطية.

صعوبة العودة إلى الكتب العظيمة

يوصي شتراوس بالعودة إلى الكتب العظيمة، ويقرّ بأنّ دراستها ليست بالمهمة السهلة، وي طرح الصعوبة على شكل تساؤلات تتعلق بإيلاء الكتب العظيمة العناية الملائمة، وتمييز العقول العظيمة تجاه القضايا الأكثر أهمية؛ ولعلّ ما يميز العقول الأكثر عظمة هو الاختلاف والنزاع؛ بل اتجاهات شتى من الخلافات، ومهما كانت النتائج التي تقودنا إليها، فهي تستلزم بكل تأكيد النتائج؛ التي لا يمكن للتعليم الليبرالي ببساطة أن يلقنها بدونها.

ثم يشير إلى صعوبة أخرى، ألا وهي التعليم الليبرالي والثقافة؛ فالتعليم الليبرالي هو تعليم في الثقافة، ولكن في أي ثقافة؟ يجيب هي: "الثقافة بمفهوم التقليد الغربي، بيد أن الثقافة الغربية هي ثقافة واحدة بين ثقافات أخرى عديدة، وبتحديد أنفسنا في الثقافة الغربية، ألسنا نحدّ التعليم الليبرالي في إطار أفق ضيق؟ وأليس الأفق الضيق لا يتوافق مع الليبرالية والسخاء وانفتاح العقل للتعليم الليبرالي؟ التعليم الليبرالي لا يبدو أنه يتوافق مع زمن على دراية بحقيقة أنه لا تتواجد ثقافة العقل الإنساني ولكن مجموعة ثقافات متنوعة"³ ومن الواضح أن الثقافة إذا ما كانت عرضة للاستخدام بصيغة الجمع، فهي ليست نفس الشيء كـ ثقافة والتي تعتبر مفردة، والتي لا يمكن استخدامها إلا فقط بالصيغة الفردية، فـ "الثقافة" لم تعد بأي حال، كما يقول الناس، أمراً مطلقاً، وإنما أصبحت نسبية.

وليس من السهل القول ماذا تعني الثقافة المعرضة للاستخدام بصيغة الجمع، ونتيجة لهذا الغموض يقترح الناس، علانية أو ضمناً، أن تكون الثقافة أنموذجاً للسلوك معروف لأي جماعة بشرية، وهكذا فإننا: "لا نتردد في أن نتحدث عن ثقافة الضواحي أو ثقافات العصابات الوليدة فكلاهما ليس جانحاً، وبكلمات أخرى، فكلّ إنسان خارج

¹ - ستوارت باركر، التربية في عالم ما بعد الحداثة، ترجمة سامي محمد نصار، تقديم حامد عمار (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2007م) ص. 294.

² - نفس المرجع السابق، ص. 295.

³ - Leo Strauss, **liberal education and mass education**.

مصحة الأمراض العقلية هو كائن بشري مثقف، ذلك لأنه يشارك في الثقافة، وفي المراحل الأولى للبحث هناك يتصاعد السؤال عما إذا كانت لا تتواجد ثقافات أيضًا لنزلاء المصححات النفسية، إذا ما عارضنا الاستخدام الحالي اليومي لـ ثقافة مع المعنى الأصلي، فهي كما لو كان شخص ما يقول إن حراثة الحديقة ربما يتضمن الحديقة في حالة بعثرت فيها العلب الخاوية وزجاجات الخمر وتم استخدام أوراق مختلفة المواصفات بعثرت حول الحديقة في عشوائية¹، وبالوصول إلى هذه النقطة، فإننا ندرك أننا فقدنا الطريق بشكل ما.

وعلى خلاف التعريف الذي أورده شتراوس لمفهوم الثقافة، يأتي التعريف العام لها؛ "إن يمكن استخدام مصطلح ثقافة بالمعنى الكامل الذي استخدمه به فلاسفة اليونان، وحينئذ سيعني أنشطة الإنسان تلك التي تسهم في تحقيق كمال طبيعة الإنسان كونه إنسانًا، بيد أنه، هنا، تكمن الصعوبة بالفعل"²، وتكمن الصعوبة هنا، في تعارض المفهومين، باعتبار ما أورده شتراوس يتصل بالثقافة على إطارها السلوكي المتعلق بسلوك مجموعة من البشر، وهكذا فأصبح من المتسق أن يكون حتى، للعصابات، بحسب شتراوس ثقافة، في حين أن المعنى الأخير والوارد في الموقع الخاص بشتراوس Straussian.net يتناول الثقافة بمفهومها الإغريقي التي قصد بها، وفق هذا المصدر، سلوكيات الإنسان التي تسهم في تحقيق كمال الإنسان، وإن كان من غير المعروف، من هم الفلاسفة الأغريق على وجه التحديد الذي ينسب إليهم هذا المصدر ذلك التعريف.

ثانيًا - شتراوس ما بين التعليم الليبرالي والديني

على نحو نخبويّ، ميز شتراوس بين المواطنين؛ حينما قام بتعريف كلمة ليبرالي جاعلاً إياها في مقابل كلمة العبد؛ فالليبرالي وفقًا لمفهومه هو ذلك الإنسان؛ الذي يملك نفسه، يملك وقته ويعمل من أجله الآخرون، أما العبد فهو ذلك الذي يعمل من أجل الإنسان الحر ولا يملك وقت فراغ، فجعل الليبرالي معادلًا للسيد، وما سواه فهو: عبد، ويمتدّ تمييز شتراوس بهذا المنطق نحو ما ينبغي أن يتمّ تدريسه أيضًا، وهو هنا يصنّف بين الجماهير العادية من ناحية، والنبلاء ونواب الشعب والحكام من ناحية أخرى، وهذا ما سيتم تناوله بشيء من التفصيل.

¹- Ibid.

²- www.straussian.net-sound.html

التعليم الليبرالي من أجل نواب الشعب

اهتم شتراوس بالنبل، وأوصى توجيه العناية الخاصة لهم في التربية والرعاية، وأشار إلى أهمية رعاية من سيكونون ممثلين للشعب بتعليمهم ليبرالياً يمكنهم من التشريع، ولهذا السبب أشار إلى ما عده نقطة ضعف تعاني منها المجالس التشريعية حالياً، ألا وهي عدم كفاءة نواب الشعب والكيفية القاصرة التي حصلوا بها تعليمهم، وهو يسترشد بما جاء به جون ستيوارت مل¹ حول طرح أسئلة عن العلاقة بين الحكومة النيابية والتعليم الليبرالي، ففي خطبته الافتتاحية في كلية القديس اندروز 'St. Andrew' تحدث مل عن التعليم الليبرالي كـ: "تعليم الكل الذين لا تجبرهم ظروفهم على عدم مواصلة دراساتهم في مرحلة مبكرة جداً ويتتبع مل سمو الأدب الكلاسيكي لأغراض التعليم للحقيقة، "بأن الأدب ينقل لنا حكمة الحياة: في الحرث، والتهديب، ويعدّ تعلم اللغات القديمة أفضل ما يكون من أجل تعليمنا التنويري، إننا نمكث الوقت كله نطرح أساساً رائعاً للثقافة الأخلاقية والفلسفية، والأكثر روعة من الجوهر هو شكل المعاملة ووجوب تذكر أنهم يستغرقون وقتاً أكبر، وأنهم يُكتبون أساساً من أجل طبقة مختارة لديها وقت فراغ، بينما نحن نكتب على عجلة للناس الذين يقرأون على عجلة"²، وتستخدم الكلاسيكيات الكلمات المناسبة في المكان المناسب، أو بما يعني نفس الشيء، فهي ليست مولعة بالإسهابات.

ولعلّ الأمر مربكاً لدى مل وشتراوس للتعليم الليبرالي، ففي الوقت الذي يستعين به شتراوس بتعريف مل للتعليم الليبرالي؛ فإنّ تصوّر كلّ منهما لما هو ليبرالي مختلف جداً، فـ مل "ينظر إلى الحرية على أنها الحقّ الأساس لكل إنسان باعتباره إنسان، بل يصفها بالغاية الوحيدة لوجوده، ويؤكد على حرية الرأي والتعبير، وإن كان يقرنهما دوماً بالمسؤولية"³، هذا في الوقت الذي رأينا تعريف الليبرالية عند شتراوس مختلف

¹ - جون ستيوارت مل (1806 – 1873م) فيلسوف واقتصادي ومنظر سياسي وأخلاقي بريطاني، من أشهر الفلاسفة في القرن التاسع عشر، وتهدف فلسفته إلى تطوير نظرة إيجابية للكون ومكانة الإنسان فيه، تلك التي تسهم في تقدّم المعرفة الإنسانية، والحرية الفردية، والوجود الإنساني، تأثر بالاتجاه الإمبريقي لدى عدد من الفلاسفة البريطانيين مثل جون لوك، وجورج بيركلي ودافيد هيوم، كما تأثر بنفعية جيرمي بنتام، من مؤلفاته: مبادئ الاقتصاد السياسي، نظام المنطق، عن الحرية، أسس الليبرالية السياسية.

² - Leo Strauss, **Liberal Education and Mass Democracy**, Published in **Higher Education and Modern Democracy: The Crisis of the Few and Many**, ed. Robert A. Goldwin

³ - See; <http://plato.stanford.edu/entries/mill/>

تمامًا؛ ليقفصر به على الرجل الحرّ، الذي يمتلك الثروة والمال؛ ومن ثمّ فهو حر حيث يملك مقومات العلم والتعلم، وهكذا كان اقتباس شتراوس لتعريف ملّ للتعليم الليبرالي ضعيفًا؛ إذ تمّ تناوله بما يخدم فكر شتراوس دون النظر إلى السياق العام الذي ورد فيه هذا التعريف.

يذهب شتراوس إلى أن ملّ في كتابه **ملاحظات حول الحكومة النيابية**، أوضح أنّ تعليمنا الليبراليّ له تأثير قليل جدًا على الجمعية التشريعية المتنوعة، التي تعدّ السيادة القانونية المحكومة لرجال ليسوا مؤهلين للتشريع، أي هم أقلّ من المستوى التعليمي الليبرالي الواجب توافره فيهم، ولتأمين الخصال العقلية المرغوب فيها في النواب، يعتقد ملّ، أنّه لا يوجد نموذج آخر غير التمثيل النسبيّ، المشروع الذي يعدّ من وجهة نظره على درجة عالية من الجدوى ويمتلك مزايا فائقة، فـ: "التمثيل النسبي سيتيح الفرصة للعقول المستنيرة حقًا، والذين عادة ما يحجموا عن خوض مثل تلك الانتخابات أو أن يعرضوا أنفسهم أبدًا للترشّح للكونجرس ولا للمجلس النيابي للولاية، فرصة للتواجد والعودة"¹، ويوجه شتراوس النقد لاقتراح ملّ أعلاه، بأنّه ليس كافيًا دون أن يطرح البدائل.

ويلقي شتراوس أهمية كبيرة على تعليم النبلاء الذين سيكون منهم الحكام والنواب في ظل حكم ارسطراطي، فيشير إلى أنّه نادرًا ما يكون ضروريًا التذكير بأن: "النبيل بحاجة إلى مهارات، ناهيك عن القراءة والكتابة والعدّ والمحاسبة والمصارعة ورمي الرماح والفروسية، يجب أن تكون لديه مهارات أن يدير بشكل لائق وراق شؤون منزله وشؤون مدينته قولًا وفعلاً، وهو يكتسب مثل هذه المهارات عن طريق تداخله التلقائيّ مع الأكبر سنًا أو الأكثر خبرة من النبلاء، ويفضّل مع رجال الدولة المستنّين، ومن تلقى التوجيهات في مجال فن التحدث من قبل مدرسين مأجورين، بقراءة التاريخ وكتب السفر، وبتأمل كتابات الشعراء"²، وبالطبع من المشاركة في الحياة السياسية، كلّ ذلك يتطلب الفراغ في حالة الشباب وبالمثل كما في حالة الأكبر سنًا: هذه هي الطريقة التي يصاب بها نوع معين من الناس الأثرياء.

وعن واقع التمييز الطبقي واللامساواة الاجتماعية، يقول الفيلسوف البريطاني برتراند رسل: "منذ بزوغ الحضارة، يتواجد التفاوت الطبقي"³، ويضيف: "يكون

¹ - Strauss, **liberal education and mass education**. .

² - Ibid.

³ - Bertrand Russell, **Education and the social order** (New York: Routledge, 1999).p. 92.

المركز الاجتماعي للأب هو ذلك الذي يحدّد مركز الأبناء، وهكذا في أيّ مجتمع يتواجد فيه تمييز طبقي، يرتكز احترام الأبناء ليس فقط على مزاياهم الشخصية؛ وإنما - أيضا - بناء على ثروة آبائهم"¹، وهكذا أصبحت صدفّة الميلاد هي التي ستحدّد إذا ما كان الإنسان سيصبح نبيلاً أم مواطناً عادياً، وتظل ثروة الآباء هنا هي الفيصل في تنشئة أفراد ليسوا كغيرهم من المواطنين العاديين، هؤلاء - من منظور شتراوس - هم الأحقّ بالحكم والسلطة أكثر من غيرهم، فهم من تلقّوا تنشئة وتعليماً وتربية تفوق ما تلقّاه غيرهم، وهؤلاء هم من يتمتعون بالحرية بامتلاك وقتهم ويعمل من أجلهم الآخرون.

ويتخذ شتراوس من هذا الأساس مبرراً قوياً لرفض الديمقراطية، فيقول: "تقريباً، الديمقراطية هي النظام الذي يحكم فيه الأغلبية الراشدة من الرجال الأحرار؛ الذين يعيشون في المدينة، ولكن الأقلية فقط منهم هم المتعلمون، ولذلك يكون مبدأ الديمقراطية ليس الفضيلة، ولكن الحرية بصفتها حقاً لكلّ مواطن أن يعيش كيفما يشاء، الديمقراطية مرفوضة لأنها بالضبط حكم غير المتعلمين"²، ويضرب شتراوس مثلاً لذلك بالسفسطائي "بروتاجوراس" Protagoras، الذي جاء إلى المدينة الديمقراطية في أثينا كي يعلم الناس، أو يدرس فن التدبير الجيد لشئون المنزل والمدينة بالفعل والقول، الفن السياسي، فيعلق شتراوس "وطالما أن كلّ فرد في الديمقراطية يفترض أنه يمتلك - إلى حد ما - الفنّ السياسي، فمع ذلك فإن الأغلبية، التي تفتقر الوسيلة، لا يقدرّون على تحصيل مثل هذا الفن من خلال التعليم، ويجب أن يفترض بروتاجوراس أن المواطنين يحصلون على هذا الفن من خلال شيء ما مثل الهبة الإلهية، إلّا أنّ الهبة تكون فعالة فقط من خلال العقاب والثواب الإنساني، الفن السياسي الحقيقي، الفن الذي يمكّن الرجل من طاعة القوانين التي لا تتحقق إلّا من خلال التعليم، أعلى أشكال التعليم، التي تتوفر لهؤلاء القادرين على دفع اللازم من أجل ذلك، وفي المقابل، يتوقّع من النبلاء، بحسب شتراوس، أن يرسوا المجتمع بالشكل الأكثر مباشرة، والأقل غطرسة والأكثر وضوحاً ولا مجال للشك فيه: أن يحكموها في وضوح النهار"³، وهكذا، تفوق شتراوس على نفسه في فرضية لماذا تصلح الارستقراطية بصفتها نظام حكم، وكيف يكون التعليم الليبرالي هو الأساس لأي حياة كريمة، يتمكن فيها من لديهم العلم والمهارة والفن، وهم قلة من حكم الأغلبية التي تفتقر إلى التعليم الليبرالي ولا تمتلك وقتها.

وعلى خلاف التصنيف النخبويّ للتعليم عند شتراوس، جاءت فلسفة جون ديوي التي تتضح أكثر ما تتضح في كتابه الديمقراطية والتعليم، فيرى أن مثل هذا التصنيف

¹ - Ibid, p. 94.

² - Leo Strauss, **Liberal Education and Mass Democracy.**

³ - Ibid.

النخبوي يظهر أول ما يظهر عند الأغريق؛ حيث كان لديهم منظور أن الحياة الإنسانية الحقيقية لا يعيشها إلا قلة تعيش على نتائج عمل الآخرين، وقد أثرت هذه الحقيقة الواقعة في المذهب السيكولوجي للعلاقة بين الذكاء والرغبة، بين النظرية والتطبيق، وتجسدت هذه النظرية في نظرية سياسية عن القسمة الدائمة للبشر إلى قادرين على إحياء العقل، وبالتالي فهم مالكون لغاياتهم، وقد أحدثت القسمة إلى **تربية ليبرالية** تتعلق بحياة الفراغ المكتفية بذاتها، والمخصصة للمعرفة لذات المعرفة، وإلى **تربية نفعية** أو نافعة وتعليم عملي على الشواغل الآلية، فراغاً من المضمون فكرياً وجمالياً¹، ومن أشد المعارضين لوجهة نظر شتراوس حول منظور التعليم الطبقي برتراند رسل الذي يشير إلى أن: "مثل هذا التعليم الطبقي، الذي يتم فيه التمييز بين النبلاء وعامة الشعب يؤدي، ضمن أمور أخرى، إلى توليد اعتقادات خاطئة لدى كل من أبناء الأثرياء والفقراء على السواء، فيرى أبناء الأثرياء أنفسهم أسمى وأعلى من أبناء الشعب، وفي المقابل تُبذل محاولات لإشعار أبناء الفقراء بأنهم في وضع أدنى من أبناء الأثرياء"²، وسيمتد التمييز كذلك ليشمل المدرسين والمناهج الدراسية، وعلى مستوى الطلاب، سيرى من يدرس أموراً عقلية بأنهم الأسمى ممن يدرسون مواداً فنية (يدوية).

كما أولى شتراوس اهتماماً كبيراً بالكيفية؛ التي سيتم بها تربية النبلاء والعناية بنواب الشعب، وأولى اهتماماً للتساؤل: **من سيحكم؟** وكانت إجابته عليه في كتابه: **تاريخ الفلسفة السياسية**، وأثناء عرضه لمحاورة الجمهورية لأفلاطون، في وصفه لنظام الحكم الأمثل يشير شتراوس إلى أن من يجب أن يحكم هو ذلك الذي سيحقق مصالح الناس، وهو هنا يجب أن يحكم سواء قبله الناس أو رفضوه، مثل الطبيب الذي يعالج المرضى سواء أحبه أو لم يحبه ولكن يحقق لهم في الوقت نفسه المنفعة والمصلحة، فيقول: "ليس هناك نظام من أنظمة الحكم يقيم ادعاءه على المعرفة أو صناعة الحكام؛ أعني على الادعاء الوحيد الذي يكون مشروعاً بصورة غير مقيدة، وينجم عن ذلك أن الادعاءات؛ التي تقوم على رغبة الرعايا (أي على الرضا أو الحرية)، وعلى المشروعية مشكوك فيها، وهذا الحكم له ما يبرره بالإشارة إلى نموذج الصناعات الأخرى، وبصفة خاصة الطب، فالطبيب طبيب سواء عالجنا بإرادتنا أو ضد إرادتنا، سواء جرحنا، أو أحرقنا، أو أنزل بنا أي آلام أخرى، وسواء سلك وفقاً لقوانين مكتوبة أو بدونها، إنه طبيب إذا كان قراره يعود بالنفع على أجسامنا"³، وبصورة مناظرة، فإن نظام الحكم الوحيد الذي يكون صحيحاً، أو الذي يكون بحق نظام حكم هو الذي يحكم فيه من يمتلكون الصناعة الملكية، بغض النظر عما إذا كانوا يحكمون وفقاً

¹ - جون ديوي، التعليم والديمقراطية، ترجمة نظمي لوقا، ص. 234.

² - Bertrand Russell, education and social order, p.p. 94 – 96.

³ - ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ص. ص. 118، 119.

لقوانين، وعما إذا كان المحكومون يرضون بحكمهم أو لا، شريطة أن حكمهم يعود بالنفع على المجموعة السياسية؛ فليس من المهم إذا كانوا يحققون هذه الغاية عن طريق إعدام البعض أو نفيهم وتقليل عدد سكاّن المدينة، أو عن طريق جلب مواطنين من الخارج وزيادة معظمها، ويفرض هنا تساؤل نفسه، ألا وهو: ما هو معيار أو ما هي المعايير التي يبنى عليها فيما إذا كان الحكام - هنا - يقومون بما في مصلحة الشعوب أم لا؟ ثم من له حقّ وسلطة أن يقرر ذلك من عدمه؟ وهكذا يضعف إدعاء شتراوس وحجّيته بأن الحاكم له أن يفعل ما يشاء طالما تصور هو أنه في صالح الشعب.

فحتّى لو افترض في الحاكم الحكمة، فإنه في بادئ الأمر وآخره بشر يصيب ويخطئ، وعن ذلك يقول ول ديورانت: "لا يتأسّس المجتمع على المثل العليا، وإنما على طبيعة الإنسان، فدستور الإنسان يعيد صياغة دساتير الدول، ولكن ما دستور الإنسان؟"¹ إنه ما يتصل بالطبائع والغرائز الإيجابية والسلبية، ويقول أيضاً: "العقل، إذن، قوة فعالة في التاريخ، ولكنه يمكن أن يكون أيضاً قوة تدمير، فمن بين كل مائة فكرة جديدة قد تصبح تسع وتسعون منها أو أكثر ثانوية، ولا يمكن لإنسان واحد، مهما كان عبقرياً أو عالماً، أن يصل في حياته إلى درجة اكتمال الفهم؛ التي تتيح له الحكم المضمون على عادات المجتمع أو مؤسساته ورفضها، لأن هذه العادات والمؤسسات تمثل حكمة الأجيال بعد قرون من التجريب في معمل التاريخ"²، وما يزال شتراوس يعول الكثير على الحاكم النبيل ذلك الذي تلقى تعليماً لم يتح لغيره أن يتلقاه، بل ويجعله فوق القانون الذي يخضع له غيره من المواطنين؛ فيشير في مستهل عرضه لمحاورة السياسي لأفلاطون على لسان سقراط الشاب: "إن حكم القانون أدنى من حكم العقل النشط؛ لأنّ القوانين بسبب موميتها لا يمكن أن تحدد ما هو صواب وملائم في كل الظروف التي تعطي تنوعاً لا نهائياً من الظروف، فالإنسان الحكيم وحده هو الذي يستطيع في الحال أن يقرر بصورة صحيحة ما هو صحيح وملائم في الظروف، ومع ذلك فإن القوانين ضرورية، ولا يستطيع الأشخاص الحكماء القلة أن يجلسوا إلى جانب كل واحد من الأشخاص غير الحكماء الكثيرين ويخبرونه بدقة بما يليق أن يفعل"³، إنّ الأشخاص الحكماء القلة - هم باستمرار - غائبون عن الأشخاص غير الحكماء الذين لا حصر لهم، وإن كلّ القوانين، مكتوبة أو غير مكتوبة، هي بدائل ضعيفة، غير أنها بدائل لا يمكن الاستغناء عنها بالنسبة للقرارات الفردية عن طريق الأشخاص الحكماء.

¹ - ول واريل ديورانت، دروس التاريخ، ترجمة وتقديم علي شلش (الكويت: دار سعاد الصباح، 1993م) الطبعة الأولى. ص. 71

² - نفس المرجع السابق. ص. 77.

³ - ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ص. 119، 120.

جدير بالذكر أنه إذا كان شتراوس يُعلي من شأن مفهوم الرجل النبيل، فإن نفس المصطلح يختلف في المعنى، وعلى نحو مناقض، عند برتراند رسل، الذي يحدده: "هو ذلك الرجل الذي ظهر في روايات دزرائيلي* وقد حصل على السلطة دون أي سعي إليها، وهو أيضاً ذلك المرء الذي يمتلك ثروة هائلة، جاءت إليه، أيضاً دون أن يسعى هو إليها"¹، أي إنه الإنسان المنعدم الفائدة! أو ذلك الذي يجد المجد دون استحقاق.

ويتضح تأثر شتراوس بأفلاطون، فيما يتعلق — من الذي يحكم؟ من خلال عرض جون باول في كتابه **الفكر السياسي الغربي**، فيقول: "يصل عنف المنهج الأفلاطوني السياسي في الجمهورية إلى ذروة القسوة اللإنسانية في القوانين، فهو يدل على أنه ليست هناك إلا أقلية ضئيلة فقط تملك القدرة على بصيرة، ويمتلك الملك الفيلسوف المعرفة بحكم نفاذ بصيرته، أما العامة فتقتصر في الناحية الأخرى على أن تحكم على الأشياء برأيها، والسبيل الوحيد لهداية أفرادها إلى الطريق الصحيح مشروط بالأراء المناسبة لعقولهم طالما أنه ليس في مقدورهم التوصل إلى الحقيقة بأي حال من الأحوال"²، بيد أنه يجب التنويه أن شتراوس لم يكن يصرّح أو حتى يضمن أن يتولى الحكم فيلسوفاً، لأنه كان مؤمناً أن العداوة بين المدينة والفلسفة قائمة لا محال ومن ثم فإن الفيلسوف لا يمكن أن يكون فيلسوفاً وحاكماً في الوقت نفسه، وإنما يمكن أن يوعظ إلى من يحكم كيف يكون الحكم دون أن يحكم هو مباشرة، ولعل هذه هي نقطة الخلاف هنا بين شتراوس وأفلاطون.

وممن تأثر بهم أيضاً شتراوس الفارابي - على ما أسلفنا - ويبدو تأثر شتراوس بالفارابي من حيث إعلاء شأن من يحكم وتمتع به بما لا يتمتع به غيره من الخصال، فيقول الفارابي في كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة**: "فهذا هو الرئيس الذي لا يرؤسه إنسان آخر أصلاً وهو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الأفضل..."³، ويتضح تأثر شتراوس به كذلك عندما يتحدث عن "المعلم الذي ليس بمتعلم"⁴... في خصال المعلم الحقيقي، وذلك بصدد حديثه عن التعليم الليبرالي.

* بنيامين دزرائيلي (1804 - 1881م) سياسي وكاتب بريطاني محنك شغل منصب رئيس وزراء بريطانيا مرتين. انظر: الموسوعة البريطانية:

<http://www.britannica.com/biography/Benjamin-Disraeli>

¹ - Bertrand Russell, Education and social order, p. 94.

² - جون باول، **الفكر السياسي الغربي**، ص. 44.

³ - الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص. 86.

⁴ - Leo Strauss, **liberal education and mass democracy**.

ووفق الفارابي الذي مزج بين الفلسفة اليونانية والإسلامية، تعد الحكمة والتأمل والتفكير من أهم الشروط؛ التي يجب أن تتوفر في الرئيس، فضلاً عن سلامة الجسد والأعضاء، قوة الفهم والذاكرة وجودة التصور؛ لكل ما يقال له ويتلقاه، حدة الفطنة والذكاء، حسن العبارة، حب العلم والاستفادة، التحلي بالصدق والأمانة والعدالة، قوة الإرادة، القناعة، تجنّب الملذّات الحسيّة¹، إن الفارابي حاول في مدينته الفاضلة أن يوفق بين الفلسفة اليونانية والمبادئ الإسلامية، وأن يمزج بين أفكار أفلاطونية وأسطورية وإسلامية.

ويتفق ول ديورانت مع ما ذهب إليه شتراوس، من أن الأغلبية تتبع الأقلية الحكيمة، فيقول في كتابه **دروس التاريخ** : "ولو نظرنا في جدولة عناصر الشخصية لتبيننا أنّ التقليد ضد الابتكار، ولكنّه يتعاون معه بطرق نشطة، فعلى نحو ما تتحد الطبائع الخاضعة مع الأفراد المسيطرين في سبيل إقامة نظام المجتمع وتسييره"² ثم يضيف: "تتبع الأغلبية المقلّدة الأقلية المبتكرة، وتتبع الأخيرة الفرد المجدّد، في تهيئة استجابات جديدة لمطالب البيئة أو البقاء، فالتاريخ في عمومهِ هو صراع الأقليات.. والأغلبية تصفق للمنتصر، وتقدم المادة البشرية للتجربة الاجتماعية"³، ويتفق كذلك **شبنجلر** مع **شتراوس** في التأكيد على أهمية حكم النبلاء فيقول في الجزء الثالث من مؤلفه **تدهور الحضارة** : "... فإن طبقة النبلاء بوصفها تعبيراً لنوعية عرق قوية، هي النظام السياسي الصحيح، وإن التدريب لا التشكيل هو النوع السياسي السليم من التهذيب والتنقيف"⁴، والحاكم بحسب **جي سي فيلد**، يجب أن تتوفر لديه، ليس فقط الثروة أو المولد لأسرة عريقة، ولكن أيضاً: "القدرة الخاصة، والتدريب الخاص، والاستعداد للقيام بأعمال الحكومة نيابة عن المجتمع بأسره."⁵

التعليم الدينيّ من أجل الشعوب

في الوقت الذي أكّد فيه شتراوس أهمية التعليم الليبراليّ لممثلي الحكومة والمجالس النيابيّة، فإنّه في المقابل أكّد أهمية وجود التعليم الدينيّ للشعوب، بل وأرجع أسباب تدهور الواقع المعاصر إلى انهيار التعليم الدينيّ للشعب وانهيار التعليم الليبراليّ لممثلي

¹ - سلمى حمزة الخنساء، **تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى** (غير مذكور). ص. 181.

² - وول ديورانت، **دروس التاريخ**، ص. 76.

³ - نفس المرجع السابق، ص. 77.

⁴ - **شبنجلر**، **تدهور الحضارة**، ص. 406.

⁵ - G.C. Field, **political theory** (London: Methuen & Co., 1960). P. 105.

الشعب، ويقصد بانهايار التعليم الدينى؁ تجاوز حقيقة أن جزءاً كبيراً من الناس لم يعودوا يتلقوا أى تعليم دينى؁ على الرغم من أنه ليس ضرورياً في الطرف الحالى التفكير فيما وراء تلك الحقيقة؁ بيد أنه؁ لا يوضح ما يعنيه بانهايار التعليم الليبرالى ما يتجاوز أن جزءاً كبيراً من الجماهير لم يعودوا يتلقون أى تعليم دينى؁ ثم يتوجه؁ إلى طرح الأسئلة؁ فيقول: "مازلت؁؁ لا أستطيع المساعدة في طرح مثل هذه التساؤلات: هل اهتمامنا الحالى بالتعليم الليبرالى وتوقعنا الحالى من ذلك التعليم الليبرالى يرجع إلى خواء وانهايار التعليم الدينى؟ هل مثل هذا التعليم الليبرالى يقصد منه أن يؤدي الوظيفة التى أداها من قبل التعليم الدينى؟ هل يمكن للتعليم الليبرالى أن يؤدي مثل هذه الوظيفة حقاً؟"¹؁ وفي إطروخته شتراوس والإسلام؁ يعرض دانيال تاونسند بوضوح لموقف شتراوس من تعليم الدين الذى لن يتم توجيهه للجميع على نحو متساوٍ؛ فيظل الحكام والفلاسفة بمنأى عما يجب أن يطبق على العامة؁ إذ يقول تاونسند: "إذا ما كان شتراوس يعتقد أن الدين له سلطة لحفظ الاختلافات بين البشر؁ وأن مثل ذلك الحفظ ضرورى كي يظل كل من الفلسفة والسمو الإنسانى قائمين؁ حينئذ سيكون لشتراوس أسباب واضحة لتأييد فكرة أن الفلسفة ينبغي أن؁ وإن يكن من وجهة نظر ملحدة؁ يدعموا الدين"²؁ ويشخص تاونسند موقف شتراوس كما يلي:

أولاً: يعتبر شتراوس الدين ضرورياً بصفته خادماً مؤسساً للأخلاق العامة؁ ومن ثم تشييد نظام اجتماعى وسياسى؁ ولعل تلك هى الخاصية التى يعزىها شتراوس بشكل دائم إلى فلاسفة العصور الوسطى والتى لم ينتقدها أو يجادل حولها.

ثانياً: يحافظ الدين على الاختلافات بين الكائنات البشرية؁ ومن ثم يعمل ضد الظروف؁ التى تجعل من إيجاد دولة عالمية متجانسة أمراً ممكناً.

وتكمن النقطة الهامة هنا بالنسبة لشتراوس؁ كما يخبرنا تاونسند؁ في أن بقاء الفلسفة يعتمد على بقاء الدين: تتطلب الفلسفة أن يكون هناك اختلافات ذات معنى بين الكائنات البشرية؁ ومن ثم أسئلة ذات معنى حول الطريقة الأصوب للحياة؁ أفضل نظام سياسى؁ وهكذا؁ إن قيام دولة عالمية متجانسة تنعى وفاة الفلسفة؁ حيث إن - كما نعتقد جميعاً - سيكون تم إدراك الحكمة؁ وتفترض الدولة العالمية مسبقاً أن جميع الأسئلة الرئيسية؁ قد تمت الإجابة عليها؁ وفيما يتصل بذلك؁ تعتمد العظمة الإنسانية؁ وفقاً لشتراوس؁ على إمكانية أن يتم إدراك الاختلافات ويتم تقييمها: لو تم اعتبار كافة الكائنات البشرية بالمثل

¹- Leo Strauss, **Liberal Education and Mass Democracy.**

²- Daniel Townsend, **Leo Strauss and Islam,**, p. 156.

- كما هو الحال في الدولة المتجانسة القائمة على المساواة- لن يكون هناك كائنات بشرية عظيمة، إذ تعني العظمة أن تظل على مسافة من الجماهير، وتتطلب نظاماً طبقياً للأنواع البشرية، أو بمصطلح نيتشه، إمكانية النظام الطبقي، وتبعاً لشتراوس فإن تطلق مثل تلك الآراء بصراحة وبشكل مباشر في مجتمع علماني متساوي وليبرالي، سيضعك موضع التساؤل،.. وأفضل طريقة لطرح مثل هذه الأفكار، هو أن تنسبهم إلى سلسلة من الأفلاطونيين الأوائل، أو إلى "رجل حكيم"¹، وهكذا، تتسق فكرة شتراوس عن الدين مع توجهه النخبوي في تصنيف الناس بين أحرار وعبيد؛ ليتلقى كل طرف تعليمًا مختلفًا وتربية تخصّه دون غيره؛ فيجعل التعليم الليبرالي من نصيب الأحرار والتعليم الديني من نصيب عامة الشعب، ولأنّه لن يعلن عن ذلك في كل الأحوال صراحة، فسيعتمد شتراوس على الكتابة المستترة، وهي أن يعرض أفكاره من خلال أفكار غيره وخاصة كبار الفلاسفة الكلاسيكيين.

ويتفق مع شتراوس في أهمية العقيدة، وإن اختلفت الأسس التي بُني عليها الاتفاق، الكاتب الأمريكي نيل بوستمان الذي يندب حال التعليم الحالي بابتعاده تمامًا عن الدين، فيقول: "أعلم تمامًا - وكذلك الجميع - أن كلمتي عقيدة ومدارس حكومية متنافرتين؛ في أمريكا على الأقل، فهما قطبا مغناطيس، إذا ما تقاربا تمامًا، تنافرا"²، وهناك أسباب وجيهة لذلك من بينها التعديلات؛ التي تمنع الكونجرس، حتى قبل ذكر حرية التعبير، من النص على ديانة رسمية.

ويضع "بوستمان" ثلاثة أسباب تحثّ على أن لا يترك الدين دون تدريس: الأول أن ثقافتهم متمثلة في الموسيقى والمعمار والأدب والعلوم ممتزجة بالعقيدة، فيكون من المستحيل تمامًا لأيّ أحد أن يدّعي أنه مثقف، وليس لديه معرفة بالدور؛ الذي تلعبه العقيدة في صياغة وتكوين الثقافة. والسبب الآخر: "أن الديانات الأساسية ما هي، في نهاية الأمر - سوى قصص تروي كيف حاول أناس من مختلف العصور والأماكن أن يحققوا إحساسًا بالتسامي، وعلى الرغم من أن الكثير من الحكايات الدينية؛ قد أجابت على السؤال الخاص بكيف؟ ومتى وجدنا؟، فإنها جميعًا قد حرصت على الإجابة عن سؤال، لماذا وجدنا؟ هل يمكن لأحد إدعاء الثقافة دون تأمل السؤال عن لماذا وجدنا وما هو المتوقع منا أن نفعله؟ وهل يمكن تدبر مثل هذه الأسئلة بتجاهل الإجابات التي قدمتها الأديان؟... والسبب الثالث، والمتعلق وعلى وجه الخصوص بفهم مبدأ التنوع"³، وهو

¹- Danial Townsend, Leo Strauss and Islam, p. 156.

²- نيل بوستمان، أزمة التعليم، ص. 131.

³- نيل بوستمان، أزمة التعليم، ص. 132.

أنه بدراسة العقيدة، يمكن للتلاميذ أن يتعرفوا أولاً على مختلف الأساليب التي قدمها الأفراد لشرح أنفسهم، وثانياً الوحدة المدهشة لتفسيراتهم.

وعلى خلاف شتراوس وبوستمان، يرفض الكاتب البريطاني برتراند رسل أن يتم إدراج الدين ضمن التعليم وذلك لعدة أسباب، منها أن الأديان ترسي غيبيات على أنها حقائق يقينية مثل البعث بعد الموت ووجود الله، وهو يرد على من يعترض على اعتراضه من خلال التأكيد أن تلقين مثل الأمور يضرّ بالمتعلم، ويعرض هنا مثالين للكيفية التي يمكن أن يحدث بها مثل هذا الضرر على النحو التالي:

أولاً: إنّ أيّ طالب ذكي على نحو استثنائي، الذي يكتشف من خلال التأمل والتفكير أن الجدل والنقاش حول موضوع الخلود أمر غير محسوم، لن يلقى استحسان مدرّسه، حتّى لو تعرّض للعقاب؛ وسيؤثر زملاؤه الذين يجنون إلى تبني نفس وجهة نظره إلى الصمت وعدم خوض هذا النقاش، بل يحجمون عن قراءة الكتب؛ التي من المرجح أن تزيد معرفتهم وقدراتهم العقلية.

ثانياً: إنّ معظم الناس الذي يمتلكون ذكاءً فوق المتوسط هم ملحدون- سواء بشكل علنيّ أو سري- وسيكون المدرسون في المدارس؛ التي تصرّ على وجود الدين إما أغبياء أو منافقين، إذا لم ينضمّوا إلى تلك الفئة الصغيرة من الناس الذين لديهم قدرة عقلية تخلو من الحكم العقلي، وما يحدث في التجربة هو أنّ هؤلاء الرجال؛ الذين يعمدون إلى تبني المهنيّة الدراسيّة سيبدأون في مرحلة عمرية مبكرة في غلق عقولهم ضد الأفكار التقدمية، وسيصبحون خجولين وتقليديين¹ مبدئياً في التعامل مع اللاهوت ثم، بانتقال وتحول طبيعي، في كلّ شيء آخر.

وفي هذا الصدد، يؤكد الدكتور عماد فوزي الشعيبي أنّ المحافظين الجدد في الولايات المتحدة أكدوا أهمية الدين إلا أن: "ذريعتهم في ذلك تتمثل في أن الدين هو الوسيلة الوحيدة لملء الفراغ لدى الجمهور الواسع"² بما يساعد على فرض النظام، ويعدّ المجتمع العلماني من وجهة نظرهم هو الشيء الأسوأ احتمالاً، تقول دروري، لأنه سيقود إلى المذاهب الفردية والليبرالية والنسبية، وعلى وجه التحديد تلك السمات؛ التي: "ربما تدعم الانشقاق والذي يضعف بدوره وبشكل خطير قدرة المجتمع على التعامل مع التهديدات الخارجية"³، إنه ذلك الاعتقاد الحاسم في المنفعة السياسية للدين كـ مخدّر

¹- Bertrand Russell, Education and social order, p. 67.

²- عماد فوزي شعيبي، هل سقطت السياسة وصعدت الفلسفة في الولايات المتحدة، أنظر:

<http://www.mokarabat.com/s786.htm>

³- Shadia Drury, **nobel lies and perpetual war**.

للشعوب هو الذي ساعد على شرح لماذا اليهود العلمانيّين من أمثال كريستول في مجلة كومنتري 'Commentary' magazine وغيرها من الجرائد المحافظة قد ربطوا أنفسهم بالحقّ المسيحي، بل واعتنقوا نظرية دارون للنشوء¹، وهكذا فإنّه ليس اعتناق الدين في حد ذاته ما كان يؤمن به شتراوس، وفقاً لما سبق، بل لما له من تأثير على الشعوب في فرض طاعة عليها تجاه حكامها؛ الذين من الممكن أن يكونوا هم أنفسهم ملحدين! ومن ثمّ حينما يتعلّق الأمر بشتراوس، فإنّه من الصعب الجزم إذا ما كان شتراوس نفسه؛ قد استمر في اعتناقه للديانة اليهودية حتى وفاته، فعلى الرغم من أنه نشأ في بيئة دينية يهودية صارمة، فلم يتضح من كتاباته إذا ما كان دينياً أم ملحدًا، ولعل هذا ما جعل البعض يتهمه بـ **عديم الأخلاق**؛ إذ يدعو إلى ما لا يطبقه على نفسه، وفي هذا الصدد، يعرض الدكتور عماد فوزي شعبيّ لجدل دار بين اثنين من تلامذة شتراوس، ويسترشد منه كيف أنه لم يكن للأخلاق مكانة في فلسفة شتراوس، فيشير إلى أنه من خلال الحوار الذي جرى بين اثنين من أهمّ الشتراوسيين هما توماس بانجلي (Pangle)، وهاري جافا (Jaffa)، ونشر على حلقات في مجلة كليرمونت ريفيو (Claremont Review) من خريف عام 1984 وحتى صيف 1985م، وتواصل نشره في مجلة ناشيونال ريفيو (National Review) في 20/11 و 29/11 من عام 1958م، "فقد اشتمل حديث بانجلي ضمنياً أنه عند شتراوس؛ ليس للفضيلة الأخلاقية دور عند الرجل الذكي أو الفيلسوف، فالفضيلة الأخلاقية ليس لها وجود إلا في الرأي الشعبي؛ إذ يكون هدفها السيطرة على غالبية الناس غير الأذكياء"² وفي موضع آخر من هذا النقاش، ذكر بانجلي أنه بالنسبة إلى شتراوس، فإن الفلسفة أثبتت بطلان العقيدة الدينية.

أحرية الشعوب أم التنوير؟ أيهما يأتي أولاً؟

يطرح شتراوس تساؤلاً حول أيهما يأتي أولاً: أن تهبّ الشعوب لانتزاع حريتها، أو أن تهبها التعليم والاستنارة؟ ولكنّه، كدأبه في عدم تقديم إجابة مباشرة لأسئلته الصريحة، لا يقدم لنا رداً جاهزاً؛ إنما يجول بنا في جدال نستنبط منه، ما يريد أن يقوله ولكن على نحو غير مباشر.

ويردّ على سؤاله بسؤال آخر: "وإذا ما وهبت الشعوب حريتها هل سوف يمتلك الناس تماماً حريتهم قبل أن يصبحوا مستتيرين؟ ولو كان الأمر كذلك، ماذا ستفعل

¹- Jim Lobe, **Leo Strauss's philosophy of deception.**

²- عماد فوزي شعبي، هل سقطت السياسة، وصعدت الفلسفة في الولايات المتحدة، ص.

بحريتها مع التنوير الناقص الذي سوف تحصل عليه بالفعل؟ ويرد على تساؤله بأن من دافع عن وجهة النظر هذه، قد أوجد حلاً يمثل تمظهرًا أصيلاً ضد التنوير¹، ومن خلال تظاهر أصيل ضد الاستبداد التنويري وذلك بالحديث عن الإنسان وكرامته وحقوقه باعتباره إنسان.

ويوضح الأمر قليلاً بالإشارة إلى أن وجهة النظر هذه، التي لم ينوه شتراوس عنها ولم يتبناها، وهي أن الإيمان بأن لكل إنسان الحق بالحرية السياسية، طالما كان مواطنًا ذا سيادة، بفضيلة الكرامة التي يمتلكها كل إنسان بوصفه إنسانًا، المتعلقة بكرامة الوجود الأخلاقي، "إنّ الشيء الوحيد الذي يمكن أن يُحسب خيرًا غير كفاء ليس التأمل في المطلق، وليس حرث العقل وتهذيبه، ناهيك عن التربية الجيدة، ولكن النية الخيرة، ومن النوايا الحسنة يكون كل شخص على نفس درجة وقدرة غيره، بشكلٍ مستقلٍ تمامًا عن التعليم؛ ومن ثمّ فغير المتعلم يمكن حتى أن يظهر؛ ليحصل على مزايا تفوق ما يحصل عليها المتعلم: صوت الطبيعة أو القانون الأخلاقيّ يتحدث فيه"²، وربما أكثر وضوحًا وأكثر حسماً مما في المتعلم / المحنك sophisticated الذي ربما لديه طريقة محنكة توجه وعيه.

وهكذا يؤدي مثل هذا الاعتقاد - كما يرى شتراوس - إلى: "نسبية كبيرة تتمثل أول ما تتمثل في التأكيد، بأن الحرية هي مبدأ الديمقراطية وفقط الديمقراطية"³، ويعترض - على وجهة نظر شتراوس هذه - الكاتب والتر بوي الأمريكي المرموق هنري جيرو الذي: "يرفض الفصل بين التعليم أو الاستنارة من ناحية والديمقراطية من ناحية ثانية، بل إنّ الفصل بينهما - كما يرى - هو المتسبب الحقيقي في إيجاد أزمة التعليم، ويشير إلى أنّ الأزمة؛ التي تفوق أزمة التعليم هي أزمة الديمقراطية ذاتها، وأن أية محاولة لفهم الهجوم الحالي على التعليم العام والعالي لا يمكن فصلها عن الهجوم الأوسع على جميع صور الحياة العامة التي لا تحركها الدوافع التجارية"⁴، فتكون الليبرالية الجديدة* هي الفلسفة التي تنتهج سياسات مناهضة للعدالة والديمقراطية.

¹ - Leo Strauss, **education and mass responsibility**,

² - Ibid.

³ - ibid.

⁴ - سعيد إسماعيل عمرو، في التربية والتحول الديمقراطي: دراسة تحليلية للتربية النقدية عند "هنري جيرو". ص. 222.

* تعرف الليبرالية الجديدة New liberalism بأنها: "مجموعة من السياسات الاقتصادية التي أصبحت خلال السنوات الـ 25 الماضية، وتعدّ الشكل الأكثر تعسفًا لليبرالية بمفهومها التقليديّ من حيث تقليص تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية، وينظر إلى الليبرالية الجديدة على أنها

ويربط جيرو بين الليبرالية الجديدة وفكر المحافظين الجدد وما نتج عن ذلك من سياسات يصفها بأنها: "لا تعتمد على المشاركة العامة والحوار والإدارة الديمقراطية؛ بقدر ما تعتمد بقوة على المؤسسات؛ التي تحكم من خلال التخويف والقوة الوحشية إذا استلزم الأمر؛ فالمجتمعات تنتظم اليوم حول الخوف بدلاً من الشجاعة المدنية والتراحم والقيم الديمقراطية"¹، وأصبحت القوة تستخدم الآن من جانب إدارة بوش لإقامة إمبراطورية في الخارج وتأمين الرأسمالية في الداخل.

وعلى خلاف التصنيف النخبوي عند شتراوس، يذهب المفكر الأمريكي ناعوم تشومسكي؛ "في كتابه إهدار الحقيقة؛ إساءة التعليم والإعلام وأوهام الليبرالية والسوق الحرة؛" إلى أنّ التعليم حقّ للمواطنين كلّهم باعتبارهم مواطنين دون أدنى تمييز، ويتساءل: كيف للعمال ومن يعملون لدى الغير أن يجدوا حريتهم ويتلقوا تعليمًا جيدًا؟ ذلك بأن يصبحوا أصحاب مصيرهم، ويقول تشومسكي مسترشداً بفكر الفيلسوف الأمريكي الرائد "جون ديوي؛" "في مجتمع حرّ وديمقراطي يجب أن يكون العمال؛ أصحاب مصيرهم الصناعي؛ وليسوا معدّات يؤجّرهما أصحاب الأعمال"²

وينتقد شتراوس المجتمع المعاصر، بأنّه بدلاً من أن تكون له قيم عليا تُعلي من شأن العلم والتنوير والمعرفة أولاً، قبل الحرية الإنسانية وغايات الجماهير من ناحية، وحيث إن العلم وحده والذي أصبح له يد العليا لم يعد قادراً على تحديد ما يمكن اعتباره قيمًا؛³، ومن ناحية أخرى فأصبح التوجّه - الآن - هو نحو استرضاء غايات الجماهير الاستهلاكية فابتعدنا بذلك عن التعليم الليبرالي الحقيقي؛ لنقع في شباك الديمقراطية الجماهيرية؛.

وفي الوقت نفسه - كما يذهب شتراوس - أصبح للمثقف، الذي يصفه شتراوس بأنه مثقف على نحو غير كافٍ، له تأثير غير مبرر قوي على التعليم، وذلك في تحديد كل من غايات ووسائل التعليم، ويعتبر شتراوس التخصّص في العلوم وفي العمل من

تتضمن في أثارها ازدياد الأغنياء ثراءً والفقراء فقراً، انظر: إليزابيث مارتينيز وجارسيا أرنولدو، النيوليبرالية، ترجمة عبد الكريم أوبجا، موقع مراقبة الشركات [corpwatch.org](http://arabic.cadtm.org/sujets/dettes/new_libr.html)

http://arabic.cadtm.org/sujets/dettes/new_libr.html

¹ - نفس المرجع السابق. ص. 224.

² - ناعوم تشومسكي، إهدار الحقيقة: إساءة التعليم والإعلام وأوهام الليبرالية والسوق الحرة، حرره: دونالدو ماسيدو، ترجمة: نعيمة علي (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م). ص. 67.

³ - Ibid.

العوامل التي أدت إلى السطحية؛ فكلّ تقدم للعلم - حسب وجهة نظره - يقود إلى تخصص متزايد دوماً، مع النتيجة بأن كلّ قدر / احترام لشخص؛ سيعتمد على كونه متخصصاً، وهكذا أصبح التعليم العلميّ في خطر؛ فقد قيمه حول توسيع وتعميق الوجود الإنساني، فضلاً عن السموّ الإنسانيّ والفضيلة الإنسانية التي لم تعد تؤخذ في الاعتبار بصفتها كمال الطبيعة الإنسانية¹ تجاه ما هو عليه الإنسان بحكم الطبيعة أو ما هو الهدف من وجوده.

لم يجب شتراوس مباشرة على ما سبق وطرحه من تساؤل: أيهما يأتي أولاً الحرية أم التنوير؟ ومع ذلك جاءت الإجابة بإظهار مساوئ الحياة إن انعدم وجود التعليم الليبراليّ؛ حتّى لو تواجدت الحرية، وحتّى يستقيم الأمر، يؤكّد ليو شتراوس أهمية إصلاح التعليم وخاصة التعليم الجامعيّ وكليات الحقوق على وجه التحديد، وهذا ما سيتم تناوله في الفقرات التالية.

ثالثاً: إصلاح التعليم الجامعي

يعوّل شتراوس على إصلاح التعليم الحاليّ كأساس لإصلاح كافة نواحي الحياة الأخرى وخاصة السياسية، وقد أعطى في هذا الصدد دوراً هاماً للفلسفة في تحقيق مثل هذا الإصلاح على النحو؛ الذي سيتمّ تناوله في الصفحات التالية.

أهمية إصلاح التعليم الجامعيّ

يرى شتراوس أنّه لا تأنّ حول علاج أمراضنا يمكن أن يكون له أي قيمة؛ "إذا لم يكن مسبقاً بتشخيص أمين، بتشخيص لا يدحضه أمانى لا أساس لها ولا خوف من سلطات قائمة؛ إذ لا يُثبت العزيمة أيّ مخاطر تهديد على أيدي من وصفهم بالبربر والقساة وأصحاب العقول الضيقة الأعداء الخارجيين؛ الذين يترقبون، وإذا ما ظلّوا يترقبون، فقط من خلال الخوف المبرر الذي يطمسنا سيطمسه أيضاً"²، وفي التفكير حول علاجات، ربما نضطر إلى أن نطلّ راضين بالمسكنات، ولكن يجب ألا نخطئ استخدام مسكنات العلاج.

التعليم الليبراليّ كما أوضحه شتراوس هو ذلك الذي يتم فيه التعلّم على يد معلمين ليسوا بطلاب، وبالعودة إلى العقول العظيمة، إلى الكتب العظيمة، تعرض لانهيار مسبباً مأزقاً للقادة والحكام في الفترة المعاصرة، فانهيار التعليم الليبراليّ تسبب في

¹ - Ibid.

² - Leo Strauss, liberal education and mass democracy.

اضمحلال كفاءة وقدرات القادة، ويسترشد شتراوس بأفكار ميل حول التعليم الليبرالي؛ فيشير إلى أنه باتباع اقتراح مل، سيكون علينا الأخذ في الاعتبار إذا ما كان وإلى أي مدى تعليم الموظفين الحكوميين المدنيين المرتقبين، يمكن وينبغي أن يتم تحسينه، أو بكلمات أخرى إذا ما كان الشكل الحالي لتعليمنا هو التعليم الليبرالي في معنى محدد على نحو مقبول، فإذا لم يكن الأمر كذلك، "سيكون على المرء أن يطرح السؤال الأوسع، عما كانت جامعتنا الحالية وكياناتنا تدعم مثل هذا التعليم الليبرالي، وإذا كان بالإمكان إعادة إصلاحهم، إنه من المعتدل؛ ومما هو على صلة بالموضوع وعمليًا بشكل أكثر أن تفكر في بعض الإصلاحات الضرورية في التعليم في أقسام العلوم السياسية"¹ وربما أيضًا في كلية الحقوق.

وإصلاح التعليم كما يراه شتراوس لا يعني أنه يجب علينا أن نتوقع أن التعليم الليبرالي يمكن أن يصبح تعليمًا عالميًا؛ بل سيظل دومًا الإلزام والميزات للأقلية، ولا يمكننا كذلك توقع أن المتعلم الليبرالي سيصبح سلطة سياسية من جانبه الخاص؛ إذ لا يمكننا توقع أن التعليم الليبرالي سيقود كل من ينتفع منه إلى فهم مسؤولياتهم المدنية بنفس الطريقة أو التوافق السياسي.

كارل ماركس، أبو الشيوعية، وفردريك نيتشه، الأب المؤسس للنازية والفاشية، "كانا متعلمين ليبراليين لمستوى رفيع، لكن ربما يمكن للمرء أن يقول: إن أخطائهم العظمي جعلت من السهل لنا الذين خبرنا هذه الأخطاء، أن نفهم مرة أخرى القول القديم بأن الحكمة لا يمكن أن تنفصل عن الاعتدال"²، سيحمينا الاعتدال من الأخطار المزدوجة للتوقعات المثالية من السياسات والاحتقار اللا آدمي للسياسة، وهكذا يمكن أن تصبح مرة أخرى حقيقة أن كل المثقفين الليبراليين سيكونون معتدلين سياسيًا.

يجب أن نتذكر أن التعليم الليبرالي للراشدين ليس مجرد فعل عدالة لهؤلاء الذي كانوا في شبابهم محرومين بسبب فقرهم من التعلم، والذين كانوا مؤهلين له بحكم الطبيعة، يجب أيضًا أن يعوض التعليم الليبرالي للراشدين عن عيوب التعليم الذي يعتبر ليبراليا فقط في اسمه أو شكلًا، أخيرًا وليس آخرًا، "يرتبط التعليم الليبرالي بأرواح الرجال، وبالتالي لديه القليل أو ليس لديه استخدام للآلات، لقد أصبح آلة أو صناعة، لقد أصبح غير مميز عن صناعة الترفيه، فيما عدا ما يتعلق بالدخل والشيوع، للشكليات والفخر"³، ولكن التعليم الليبرالي يتكوّن من تعليم الاستماع للأصوات الحالية

¹ - Ibid.

² - Ibid.

³ - Leo Strauss, liberal education and mass democracy...

والصغيرة، ومن ثمّ تصبح أصمًا للأصوات العالية، كما يسعى التعليم الليبرالي نحو النور؛ ومن ثم يشع نورًا.

وعلى خلاف وجهة نظر شتراوس في إصلاح التعليم، تأتي وجهة نظر "جيرو" الذي يشير إلى إشكالية تواجه التعليم تتمثل في أن المدارس لا زالت تعتمد على خطاب الحداثة في ظل متغيرات جديدة أفرزها عالم ما بعد الحداثة؛ فمؤسسات حديثة، اعتمدت المدارس العامة، ولا تزال تعتمد على سياسات أخلاقية وسياسية واجتماعية تستند إلى أفكار ديكارت عن العقلانية والتقدم والتاريخ، والنتيجة كما يرى جيرو معروفة، وهي: "تنظيم المعرفة والسلطة في المنهج الدراسي بصورة لا تحد من الفروق واللامساواة؛ بل تنظمها عبر التقسيم الثقافي والاجتماعي للعمل"¹، وهكذا تمّ تجاهل الاختلافات الطبقية والعرقية والجنسية في المنهج المدرسي في مقابل الاهتمام بالنظر إلى التاريخ والثقافة على أنهما خطيان ومتجانسان.

ويرى جيرو أنه في إطار خطاب الحداثة، تقتصر حدود المعرفة على النموذج الأوروبي للثقافة والحضارة، ويرتبط التعلم بالتمكّن من وحدات مستقلة ومتخصصة من المعرفة، ويصبح التعليم أداة سياسية وفكرية للسيطرة على النظام الاجتماعي، والنتيجة كما يرى جيرو هي جهاز تربوي، تسوده ممارسات تعمل على الحفاظ على الأوضاع القائمة كما هي.

ويرى جيرو أن من خصائص التعليم الحالي الاعتماد على مشروع الحداثة الخاص بالعقل الأداتي وتوحيد معايير المناهج الدراسية، ويمكن رؤية ذلك في الأشكال اللفظية من الاختبارات والتصنيف والتشعب؛ التي تزيد من الفروق الطبقية والعرقية والجنسية، وتظهر العقلانية الأدائية بتراتها الثقافية الغربي في المناهج المركزية؛ التي تنحاز إلى حد كبير لخبرات وثقافة الطلاب البيض؛ الذين ينحدرون من الطبقة الوسطى، كما يشير جيرو إلى أن: "الطبيعة الحداثيّة للتعليم العام تظهر في رفض رجال التربية إدخال الثقافة الشعبيّة إلى المناهج الدراسية أو مراعاة الأنظمة الإلكترونية الجديدة للمعلومات في عصر ما بعد الحداثة"²؛ التي تمثل سياقات جديدة لتنشئة الشباب المعاصر.

أما إصلاح التعليم من منظور جون ديوي فيتحقق عندما يصبح الموقف الحالي مغايرًا؛ لما كان يحدث عند الإغريق قديمًا، بيد أنه يندب الموقف الحالي بأن: "عوامل الموقف التاريخي الغابر، ما زالت قائمة بما يكفي لدعم التمييز التربوي، إلى جانب

1- سعيد إسماعيل عمرو، في التربية والتحول الديمقراطي: دراسة تحليلية للتربية النقدية عند "هنري جيرو"، ص. 224.

2- نفس المرجع السابق، ص. 245.

حلول وسطى أو تسويات كثيرًا ما تقلل فاعلية التدابير التربوية، إن مشكلة التربية في مجتمع ديمقراطي أن تبطل الازدواج، وأن تشيد مقررًا دراسيًا يجعل التفكير مرشدًا لها وهاديا لممارسة حرة لدى الجميع"¹، ويجعل الفراغ مكافأة على تقبل مسؤولية الخدمة، وليس حالة إعفاء من الخدمة.

هكذا اتفق كبار الفلاسفة الأمريكيين والمعنيين بالتعليم على وجود أزمة حقًا في التعليم الأمريكي، بيد أن مفهومهم لعلاج هذه الأزمة كان مختلفًا تبعًا للمنظور الفلسفي والمعرفي لكل منهما، ويظل شتراوس يختلف عن الجميع في توجهه النخبوي في التعليم وإن اتفق معهم على أهمية الفلسفة.

دور الفلسفة في إصلاح التعليم

ما يميّز التعليم الليبرالي الذي ينادي به شتراوس عن التعليم الحالي هو أن التعليم الليبرالي في معناه الأصلي مدعم من قبل الفلسفة الكلاسيكية، وتبعا للفلسفة الكلاسيكية، فإن: "غاية الفلاسفة مختلفة تمامًا عن الغاية أو الغايات؛ التي يتتبعها واقعيًا غير الفلاسفة وتجيء الفلسفة الحديثة إلى الوجود حينما تتطابق غاية الفلسفة مع الغاية، التي يمكن أن يقتفي آثارها، ويتبعها الناس واقعيًا، وبشكل أكثر تحديدًا، تتأكد الفلسفة - الآن - لأن تكون تابعة بشكل جوهري للغاية القادرة على أن يتبعها كل الناس"²، وهو - بالتالي - ما يفقدها قيمتها وأصالتها، فغاية الفلسفة الكلاسيكية لا ينبغي وأن تلتقي غايتها مع غاية المجتمع، وإذا تلاقت أصبحت - حينئذ - ليست الفلسفة الكلاسيكية؛ وإنما الحديثة؛ التي تتصل بالتعليم الحديث، وليس التعليم الليبرالي بمفهومه الأصيل.

إنّ هدف الفلسفة لم يزل إلى الآن يرتبط بالتأمل نحو الأبد، ليصبح إحياءً للوضع الإنساني، وهكذا فإن فهم الفلسفة يمكن أن يتحقق مع بعض التصديق كما ينعشنا الخير الكتابي بالأمل"³، وفقًا لشتراوس.

ويتفق المفكر الأمريكي جون ديوي مع شتراوس حول أهمية الفلسفة بالنسبة للتعليم، بل إنه يرادف بين الفلسفة وما يطلق عليه **فلسفة التربية / التعليم**، فيقول: "فأنفذ تعريف للفلسفة يمكن الإدلاء به إذن، هو أنها نظرية التربية في أشد جوانبها عمومًا"⁴، وعن أهمية الفلسفة وعلاقتها بالحياة وتأثيرها من ثم على التعليم يقول

¹ - جون ديوي، الديمقراطية والتعليم، ص. 234.

² - Leo Strauss, liberal education and mass democracy...

³ - Ibid.

⁴ - جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص. 294.

الفيلسوف جون ديوي: "عُرفت الفلسفة عمومًا بما ينطوي على كالية إجمالية معينة، أو عمومية، وجوهرية في كلٍّ من مادة الموضوع والطريقة، وفيما يتعلق بمادة الموضوع نجد الفلسفة محاولة للاحتواء، أي أن تجمع التفصيلات المتباينة عن العالم وعن الحياة في كلٍّ إجماليٍّ واحد، إمّا أن يكون وحدة، أو يقلل التفصيلات الكثيرة إلى عدد صغير من المذاهب القصوى"¹، ومن جانب تجاه الفيلسوف ومن يقبلون نتائجه، نجد محاولة للوصول إلى أقصى ما يمكن من النظرة الموحدة والتماسكة والتامة عن الخبرة، وهذا ما نجد التعبير عنه في لفظ فلسفة بمعنى محبة الحكمة، وحيثما أخذت الفلسفة مأخذ الجد، كان المفترض أنها تعني تحقيق أو إنجاز حكمة تؤثر في سلوك الحياة.

وللفلسفة - كما يذهب ديوي - دورها في إعادة بناء التربية؛ فيشير إلى أنّ: "الفلسفة والتربية والمثل والطرق الاجتماعية تسير إذن جنبًا إلى جنب، فإذا كانت هناك حجة خاصة لإعادة البناء التربوي في الوقت الحالي، وكانت هذه الحاجة تدعو إلى الإسراع بإعادة النظر في الأفكار الأساسية للنظم أو المذاهب الفلسفية التقليدية، فيسبّب ذلك التغير الشامل في الحياة الاجتماعية المصاحب لتقدّم العلم والثورة الصناعة ونمو الديمقراطية، ومثل هذه التغيرات العملية لا يمكن أن تحدث من غير أن تتطلب تعديلات تربوية لمواجهةها"²، ومن غير أن نقود الناس إلى التساؤل عن الأفكار والمثل الكامنة ضمنيا في هذه التغيرات الاجتماعية، وما هي المراجعات التي تتطلبها للأفكار والمثل الموروثة من الثقافات القديمة التي تشبهها.

وهكذا فالفلسفة في آن واحد هي صياغة صريحة لاهتمامات الحياة المتباينة، واقتراح بوجهات نظر وطرق يمكن بها إيجاد توازن أفضل بين الاهتمامات أو المصالح، ولما كانت التربية هي العملية التي يمكن بها إنجاز هذه الصياغة من غير أن تبقى فرضًا لما هو مطلوب، فإننا بذلك: "نصل إلى ما يبرر القول بأن الفلسفة هي نظرية التربية من حيث هي ممارسة متعمدة أو مقصودة"³، وكما هو واضح يراصد ديوي بين التربية والتعليم، فتكون بذلك الفلسفة أساسية لإصلاح التعليم الذي بدوره يسهم في إصلاح كافة نواحي الحياة.

ولأن التعليم الليبرالي يستهدف أول ما يستهدفه النبلاء، من وجهة نظر شتراوس، فإنّه: "يحثّ على تبرير التمييز ما بين النبيل وغير النبيل، وهو التمييز بين الفلاسفة

1- نفس المرجع السابق، ص. 288.

2- نفس المرجع السابق، ص. 294.

3- نفس المرجع السابق، ص. 295.

وغير الفلاسفة"¹، وتظلّ الفلسفة وبظلّ الفلاسفة هم من يلهمون الحكّام، وعن ذلك يقول عماد فوزي شعبيبي: "وهؤلاء السادة الذين يصبحون ساسة ورجال دولة، و: "يستمرّون بتلقي النصح من الفلاسفة، وحكم الفلاسفة من خلال رجالهم؛ الذين دخلوا في الحكم هو ما يسميه شتراوس **المملكة السرية للفلاسفة**"²، والمملكة السرية هي الهدف الذي يسعى كثيرون من تلامذة شتراوس الداخليين لتحقيقه في حياتهم.

وحتّى تؤتي الفلسفة ثمارها - كما يخبرنا شتراوس - من الضروريّ التقدّم خطوة إلى الأمام، أي: "الابتعاد خطوة عن أفكارنا كي نفهمهم؛ إذ إن الأسس التي تصنع النبيل هي السياسة والفلسفة، ويمكن فهم الفلسفة بشكل فضفاض أو بشكل محدد، لو فهمت بشكل فضفاض فهي تكون ما يتعلق بالاهتمامات العقلية، ولو فهمت بشكل محدد، ستعني البحث عن الحقيقة حول الأمور الأكثر ثقلًا أو عن الحقيقة الكاملة أو عن حقيقة الكلّ، أو علم الكلّ، ويُعلي شتراوس من شأن الفلسفة فيقول: "وعند مقارنة السياسة مع الفلسفة بمفهومها المحدّد، يلاحظ المرء أنّ الفلسفة تعلو مقامًا على السياسة، التي تعقب غايات معينة، والسياسة الراقية هي التتبع الراقي لغايات راقية، ويكمن التمييز المسؤول والواضح بين الغايات الراقية والغايات غير الراقية في الطريقة؛ التي تفترضها بشكل مسبق السياسة، فهي، أي الفلسفة، بالتأكيد تعلو على السياسة، ولكل شيء يأتي إلى الوجود بفعل تصرفات الإنسان"³، ومن ثمّ يعدّ فإنّ ومتهاك، ويفترض مسبقًا أنّ ثمة أشياء أخرى غير متهاكة وغير فانية - على سبيل المثال - النظام الطبيعيّ لروح الإنسان - وبمراجعة ذلك يمكننا التمييز بين الأفعال الصحيحة والأفعال الخاطئة.

وفي ضوء الفلسفة، يأخذ التعليم معنى جديدًا: "يأتي التعليم الليبرالي - وخاصة تعليم الآداب الليبرالية - إلى الأذهان بصفته تحضيرًا للفلسفة، النبيل كونه نبيلًا يقبل بثقة الأشياء الأكثر ثقلًا"⁴ التي تعدّ بالنسبة للفيلسوف قضايا التحقّق والبحث، ولذلك ففضيلة النبيل ليست كليّة هي نفس فضيلة الفيلسوف.

وطالما أنّه ليس ضروريًا للفيلسوف أن يكون ثريًا، على خلاف النبيل، فهو ليس بحاجة لمجموعة الآداب / الفنون القانونية؛ التي بها يدافع المرء عن ثروته، على سبيل المثال، بلاغيًا، وليس عليه أن يطور عادة توكيد الذات في هذا السياق أو غيره كالعادة التي تدخل بالضرورة في فضيلة النبيل، وبخلاف هذه الاختلافات، تعدّ فضيلة النبيل

¹ - Leo Strauss, Liberal education and Mass Democracy.

² - عماد فوزي شعبيبي، هل سقطت السياسة وصعدت الفلسفة في الولايات المتحدة؟

³ - Leo Strauss, Liberal education and mass democracy.

⁴ - ibid ..

انعكاسا لفضيلة الفيلسوف، وربما يقول المرء إن ذلك هو الانعكاس السياسي، هذا هو التبرير المطلق لحكم النبيل، إن حكم النبيل هو مجرد انعكاس لحكم الفلاسفة الذين يعرفون بأنهم الأفضل في الطبّ والأفضل في التعليم.

وفقا للحقيقة بأن الفلسفة هي وبشكل أكثر وضوحًا البحث عن الحكمة أكثر من حيازتها، فإنّ تعليم الفيلسوف لا يتوقّف أبدًا كلما طال به الأمد؛ إنّه تعليم الراشدين على نحو سام، وبغضّ الطرف عن الأشياء الأخرى، فإن أعلى أنواع المعرفة؛ التي ربما يتحصّل عليها المرء لا تتواجد ببساطة بناء على ترتيبه مثل الأنواع الأخرى من المعرفة؛ إنها تكمن في الحاجة المستمرة إلى التعلم منذ البداية، ويقود ذلك إلى النتائج التالية؛ في حالة النبيل، يمكن المرء من عمل تمييز بسيط بين التعليم الخفيف للنبيل المرتقب والعمل الجاد للنبيل الملائم، في حالة الفيلسوف لا يتواجد مثل هذا التمييز ما بين التعليم الخفيف والجاد، وليس رغما عن الحقيقة بأن هدفه الحقيقي يقترن بالأمور الأكثر ثقلًا ولكن بسببها، ولهذا السبب فقط، فإن حكم الفلاسفة يبرهن على أنه مستحيل¹، وهكذا جاءت فلسفة شتراوس التعليمية مختلفة تمامًا عما أرساه رائد التعليم والبراجماتية في الولايات المتحدة، الفيلسوف جون ديوي، الذي عرف بما يطلق عليه **التيار التقدمي**، وهو: "حركة تعليمية ظهرت في بدايات القرن العشرين بصفتها رد فعل لمدرسة التقليدية في الولايات المتحدة، وتسعى إلى تأسيس نظام تعليمي يتلائم مع العصر والتطورات المجتمعية الأمريكية"²، على خلاف المدرسة التقليدية التي تسعى إلى إحياء الماضي، بل إنّ ديوي يستند إلى الديمقراطية بصفتها منهجًا أساسيًا لإصلاح التعليم، لما لها من دور في إصلاح وتنمية نظرية للمعرفة، فيقول في كتابه: **الديمقراطية والتربية**: "يجب على الديمقراطية – ما دامت تحبذ مبدأ التبادل الحر والاطراد أو الاستمرار الاجتماعي – أن تتّمي نظرية معرفة، ترى في المعرفة الطريقة التي بواسطتها تصبح خبرة ما متاحة لتوجيه خبرة أخرى، واضفاء المعنى عليها. والتقدم الحديث في الفسيولوجيا والبيولوجيا ومنطق العلوم التجريبية، ويقدم الذرائع الفكرية المعينة المطلوبة لاستنباط وصياغة مثل هذه النظرية"³ والمعادل التربوي لها هو ربط

¹- Leo Strauss, Liberal education and mass democracy.

²- Lucian Radu, **John Dewey and progressivism in American education**, bulletin of the Transilvania University of Brasov, series VII: Social Sciences. Law. Vol., 4 (53) No. 2 – 2011, see: <http://webbut.unitbv.ro/bu2011/series%20vii/buletin%20vii/03-4%20radu.pdf>

³- جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص. 306

اكتساب المعرفة في المدارس بالأنشطة أو الأشغال؛ التي يجرى العمل بها في بيئة الحياة الاجتماعية.

وحول ضرورة أن يشمل التعليم كذلك كافة فئات الشعب دون تمييز، يذهب الكاتب الأمريكي ف. كومبز في كتابه: **أزمة التعليم** إلى أنه: "منذ خمسينيات هذا القرن (العشرين)، اتسعت أهداف التربية والتعليم اتساعاً ثورياً شأنها شأن الجوانب الأخرى من الصورة التعليمية، عالم من الناس كان في الماضي جامداً غير متحرك، ثم أمسك بزمام فكرة محررة هي: أن المعرفة مفتاح لمجموعة كاملة من القوى السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأن احتكار المعرفة في عدد قليل من الأيدي معناه حكم الأقلية لحيوات الأغلبية، وأن أي أناس يرغبون في أن يكتبوا تاريخهم وأن يتطوروا، وينموا بطريقتهم، ينبغي عليهم أن يحطموا الاحتكار الموجود للمعرفة، كما ينبغي عليهم أن يجعلوا حق الوصول إلى التعليم ملكية عامة لكل فرد"¹ وإن عمنا هذا، فإنه ينبغي أن تمتد الديمقراطية في التعليم؛ فتتيح لكل فرد حق الوصول إلى مستويات أعلى من التعليم، وهذه الفكرة بطبيعة الحال ليست جديدة، "فقد شاعت، وانتشرت في المجتمع الأمريكي مثلاً في أثناء الثورة الأمريكية عندما كان توماس جيفرسون حاكماً لولاية فرجينيا خلال الحرب الأمريكية"²، ويرفض الفيلسوف البريطاني أي مظاهر للتمييز في التعليم، ويحذر من آثاره السيئة على المجتمع ككل، فيقول في كتابه: **التعليم والنظام الاجتماعي** "أينما يتواجد تفاوت ظالم، ينجح الرجل الذي يستفيد منه إلى حماية نفسه من الإحساس بالذنب من خلال نظريات تقترح أنه على نحو ما أفضل من هؤلاء الأقل منه في الثروة، وتتضمن هذه النظريات قصور في العاطفة، ومعارضة للعدالة، وتوجه نحو الدفاع عن المواقف الحالية Status que، ويجعلون بذلك كل من لديهم ثروة معارضين لأي وجهات نظر تقدمية، و: "ويؤثر ذلك بالسلب كذلك على الأقل ثروة في الإحساس بالظلم وفقدان الهيبة والاحترام"³، ويقود تشومسكي هجوماً على المحافظين، بأن ما جاءوا به يمثل انقلاباً لفكر الفلاسفة الليبراليين القائم على الحرية والمساواة، فيقول تشومسكي: "واشترك جون ديوي، وبرتراند رسل أيضاً في تفهم، أن لتلك الأفكار الرائدة التي تنتمي إلى حقبة التنوير والليبرالية الكلاسيكية طبيعة ثورة، وكان يصوغانها بشكل صحيح في كتاباتهما؛ التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين، وفي حالة إذا ما تم تنفيذ هذه الأفكار، لأمكن خلق بشر أحرار، قيمهم ليست تراكمات وهمية، لكن بالأحرى ارتباط حر على أساس من المساواة والمشاركة والمساعدة، تشترك

¹ - ف. كومبز، **أزمة التعليم في عالمنا المعاصر**، ترجمة أحمد خيرى كاظم وجابر عبد الحميد جابر (القاهرة: دار النهضة العربية، 1978م)، ص. 139.

² - نفس المرجع السابق، ص. 139.

³ - Bertrand Russell, Education and social order, p.p. 99, 100.

عناصره على نحو متساو في تحقيق الأهداف العامة؛ التي تمّ التوصل إليها بشكل ديمقراطي، لكنّ كان الازدراء - فقط - من نصيب ما أسماه آدم سميث الشعار الكريه لأسيايد البشرية، الذي ينادي بكل شيء لنا، ولا شيء للآخرين، وذلك هو المفهوم الإرشادي الذي تعلمنا في يومنا هذا أن نعجب به، ونجله؛ ذلك لفناء القيم التقليدية تحت وطأة هجوم متواصل"¹، وقد قاد ما يسمى المحافظون هذا الهجوم الضاري في عقود حديثة.

ويرى بعض المفكرين كذلك، أنه على الرغم من الجهود الحديثة؛ التي بُذلت لإلغاء الطبقة في التعليم، فإنّ كثيرًا ممن يدعون الديمقراطية والعدالة في العلن هم من يحرصون على البقاء على الفروق الطبقة في السرّ، ومن هؤلاء الكاتب الأمريكي فيليب كومبز الذي يقول: "عند أواخر الستينات ومع التوسع التعليمي الذي بدأ يأخذ مداه الكامل، ظهر بوضوح أن هناك فجوة كبيرة بين المثاليات التي شجعت التوسع التعليمي العالمي وما تحقق منها فعلاً، فقد وضح أن القضاء على تفاوت الفرص في أي مجتمع أو حتى تخفيضه بشكل واضح متضمناً تلك الفروق الحادة داخل النظام التعليمي ذاته مسألة أكثر تعقيداً وصعوبة عما كان متصوراً من قبل، وأصبح واضحاً أنّ هناك أدلة متابينة حول المعوقات والعقبات التي تواجه ذلك، مثال ذلك أن قادة التعليم قد يقترحون مساراً جديداً من أجل تكافؤ الفرص التعليمية لكل الأطفال والشباب، ولكن هذا المسار لن يتحقق نتيجة مجموعات الضغط القوية أو الاختيارات الأكاديمية المستقبلية التي يبيدها الطلاب وأباؤهم"²، وقد تعمل نخبة محدودة العدد تحكم مجتمعاً طائفيّاً على أن تشجع قولاً للأهداف الديمقراطية للتربية، بينما تصرفاتهم الفعلية تعكس قصور حماسهم لإتاحة التعليم فعلاً للجماهير، خشية أن يؤدي ذلك إلى تفويض سلطانهم.

وفي الوقت الذي يصنّف به شتراوس التعليم بين يدوي وذهنّي، يردّ التربويّ الأمريكيّ جبروا على مثل هذا التصنيف، "بأن كل نشاط إنسانيّ لابدّ وأن يتضمّن نوعاً من التفكير، أي أنه لا يوجد نشاط إنسانيّ مهما كان هذا النشاط روتينياً لا يتم فيه توظيف العقل بصورة أو بأخرى، ويؤكد جبرو على أن هذه النقطة مهمة جدّاً؛ لأنّه من خلال القول بأن استخدام العقل هو جزء لا يتجزأ من أي نشاط إنساني؛ فإننا نكرم

¹ - نعوم تشومسكي، إهدار الحقيقة، ص. 55.

² - فيليب كومز، أزمة العالم في التعليم من منظور الثمانينات، ترجمة محمد خيرى حربي، شكري عباس حلمي، و حسان محمد حسان، مراجعة عبد العزيز القوسي (الرياض: دار المريخ للنشر، 1986م) ص. ص. 273، 274.

الإنسان بالاعتراف بتكامل الفكر والممارسة لديه"¹، وبذلك فإننا نلقي الضوء على لب ما نعينه بالنظر إلى المعلمين على اعتبار أنهم مفكرون مقاومون وممارسون نقديون، أي يعمل يقوم به المعلم؛ لابد وأن ينطوي على استخدام الفكر؛ مهما كان هذا العمل روتيناً.

¹ - سعيد إسماعيل عمرو، في التربية والتحول الديمقراطي: دراسة تحليلية للتربية النقدية عند "هنري جيرو"، ص. 264.

خاتمة وتعقيب

1. يتسم فكر ليو شتراوس بالغموض فهو لم يطرح أفكاره مباشرة وإنما من خلال عرضه لأفكار فلاسفة آخرين وخاصة القدامى، ومن ثمَّ لا يمكن فهمه إلا عن طريق قراءة معظم أعماله، ومما كتب عنه، للتحقق من وجهة نظره بصدد موضوع معين؛ إذ قلما عرض وجهه نظره صراحة، ويستثنى من ذلك تناوله لموضوع التعليم الليبرالي.

2. لم يقتصر دور شتراوس الفكري على أن يكون شارحاً لفكر القدامى، بل كان مفكراً مبدعاً، وقد بذل جهداً كبيراً وعميقاً في العرض للفلسفات القديمة لما رأى فيها من قيمة وأهمية، ولما رأى كيف أن الفلسفات الحديثة والمعاصرة قد تجاهلتها تماماً، لذلك ذهب شتراوس إلى أن الفلسفات الحديثة تقوم على قيمة الحرية، في حين أن الفلسفات القديمة تقوم على قيمة الفضيلة، وهذا ما نشده من أجل إقامة حياة كريمة ونظام مستقر، ارتكازاً على بعث الفكر الكلاسيكي الذي صاغه فلاسفة معلمين لغيرهم أكثر من كونهم متعلمين.

3. لما كانت الفلسفات المعاصرة تقوم على قيمة الحرية - كما يرى شتراوس - فإنها أدت إلى النسبية، ومن ثمَّ نشد الفيلسوف فكر القدامى ليعالج به مشكلات الواقع المعاصر المتعلقة بالفوضى والعدمية، من دون أن ينغزل مباشرة عن العالم المعاصر، ولعل قضية التعليم هي أقرب مثال على اهتمامه بالحياة المعاصرة وإصلاحها، ومع ذلك، "عزف شتراوس بنفسه عن الانخراط في المشاكل السياسية المعاصرة على نحو صريح، وتناول الفكر السياسي ومشاكله على إطلاقه دون أن يخوض في تفاصيل الواقع المعيش، وهكذا حينما تناول موضوعاً مثل الليبرالية تناوله بأدوات القدامى؛ إذ كان أقرب في معناه من مفهوم الأرستقراطية، وليس بمعناها المعاصر، بما يعني من حرية سياسية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية، المثير للتهكم - هنا- بحسب توماس بانجلي، محرر كتاب إعادة ميلاد العقلانية السياسية الكلاسيكية - ليو شتراوس"¹، وأن من اتهم شتراوس بالعزلة عن قضايا العصر والانغماس في الماضي، هم أنفسهم من اتهموه لاحقاً بأنه صاحب التأثير الشيطاني على سياسة الخارجية الأمريكية.

4. هاجم شتراوس الليبرالية الحديثة، لأنه رأى أنها أدت إلى النسبية، ومن ثم إلى العدمية، ومع ذلك فعندما تحدث عن التعليم الليبرالي، قصد به ذلك التعليم النخبوي الذي يتم تقسيم الشعب بموجبه إلى صفوة من نبلاء ونواب وحكام من ناحية، وعامة الشعب

¹ - Leo Strauss, rebirth of classical political rationalism, (edited by Thomas Pangle, p. IX.

من ناحية أخرى، فيكون التعليم الليبرالي من نصيب الصفوة، ويكون التعليم الديني من نصيب سواهم.

5. هاجر شتراوس إلى الولايات المتحدة في ثلاثينيات القرن العشرين، وعلى الرغم من أنه لم يذكر أبدًا في أي من مؤلفاته تفسير هجرته تلك، فإنه من الممكن بسهولة معرفة أنه هاجر هربًا من النازية، وخشية أن يتم اضطهاده بصفته يهودي الديانة والأصل، ومع ذلك، والمثير للجدل، أنه وهو المؤمن بحق أقلية حاکمة أن تتحكم في أغلبية محكومة؛ قد هاجر بارادته إلى المجتمع الأمريكي ذلك المجتمع المفتوح، الذي تأتي فيه الأغلبية المحكومة بإرادتها بمن سيتولى سدة الحكم، وتكون لها صلاحية عزله إذا ما أرادت، فلعله بفكره هذا في مجتمع كذاك، أثر تبني الكتابة المستترة واتباع الغموض في كتاباته؛ التي قد تتصادم مع الأغلبية العظمى من القراء.

6. علاقة فلسفة ليو شتراوس السياسية بالحرب؛ التي قادتها الولايات المتحدة على العراق 2003م من الأمور التي أثارت جدلاً واسعاً بين مؤيد ومعارض، وثمة علاقة ما بين الأمرين؛ فالفلسفة التي غرسها شتراوس في طلابه كان من بينها أن من توحيد قوى الداخل هو إيجاد عدو خارجي دائم، فضلاً عن تعمد جعل الدين وسيلة لا لتوحيد الشعوب، بل لانقسامهم، وهذا هو الأساس الأيديولوجي الذي بنى عليه المحافظون الجدد سياساتهم الخارجية.

7. بشكل عام، يتسق فكر ليو شتراوس، وقلمًا تجد تناقضًا فيما يعرضه، وإن مضت على الفكرة وإعادة ذكرها عقود من الزمن، وقد نادى بإحياء الفكر الكلاسيكي وعكف هو نفسه على البحث والشرح لأعمال الفلاسفة العظام الكلاسيكيين، وأيد في فكره عدم إفصاح المؤلف الحقيقي عن جل أفكاره، لكل من يقرأ أعماله، بل يبذل الجهد الكبير في الكتابة من أجل القارئ الذي يبذل أيضا الجهد الكبير في القراءة، فتأتي حقيقة ما يقصده المؤلف بين السطور لجمهور خاص من القراء، وطبق ذلك بنفسه عملياً في مؤلفاته، فيكون له السبق فيما عرف في الفترة المعاصرة بـ: التفكير النقدي، الذي يغوص في الأعماق ويشدّ الهمم، وتأثر بالمفكرين الكلاسيكيين عامة وبأفلاطون على وجه الخصوص، ونتيجة لهذا التأثير لم يخف أبداً ميله الشديد إلى الأرستقراطية عوضاً عن الديمقراطية، ولم يتردد في الإشارة إلى أن يكون المجتمع طبقياً؛ حيث قلة حكيمة تحكم أغلبية حمقاء، وردد ذلك حينما تحدث عن الليبرالية وعن التعليم الليبرالي دون تردد.

وعلى الرغم من الاتساق العام في فلسفة شتراوس، هناك بعض النقاط التي تؤخذ عليه، ومنها على سبيل المثال:

● إلقاء محاضرات أكاديمية ونشر مقالات منفصلة، ثم إعادة نشرها في كتاب دون التنويه إلى أنه تم نشرها من قبل على نحو مستقل؛ مما يحدث لبساً لدى القارئ، وقد حدث ذلك لعدة مقالات نشرها تحت عناوين: **التعليم والديمقراطية الجماهيرية، والتعليم والمسئولية الاجتماعية، ماهو التعليم الليبرالي**، وهي مقالات تمّ تقديمها في شكل محاضرات أكاديمية ثم أعيد نشرها في كتاب: **الليبرالية قديماً وحديثاً**.

● جعل شتراوس الغرض الأساسي من الفلسفة هو إحلال المعرفة محل الرأي، ولهذا اعتبر أن ثمة صراعاً أبدياً بين الفلسفة والمدينة؛ إذ إنّ الأولى تقوم على المعرفة، والثانية تقوم على الرأي، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد هو ما هو تعريفنا لكلمة المعرفة؟ وهل اقتصرها شتراوس على المعرفة التي أتى بها الفلاسفة الكلاسيكيين؟ ومادامت هذه المعرفة تقدم من خلال بشر يخطئ ويصيب ألم تتحول إلى رأي؟ فما هي المعايير التي بناء عليها يمكننا التمييز بين ما هو رأي وما هو معرفة؟ وماذا لو علق الفلاسفة المعاصرون آراءهم ولم يفصحوا عنه، مكتفين بعرض آراء الفلاسفة الكلاسيكيين، ألن تتوقف الفلسفة وتتحول إلى ما يشبه اللأدرية؟!

● أكد شتراوس على أهمية التعليم الليبرالي للنخبة والتعليم الديني للعامة، وقد يتعارض ذلك مع كونه هو أصلاً يهودي الديانة، ويسود الغموض موقفه الفكري؛ عمّا إذا كان تخلى عن معتقداته الدينيّة؛ حينما وصل إلى مستوى ثقافي وأكاديمي معين، أم كان يظل متمسكاً بهم دون إفصاح مناقضاً ما يعلن عنه.

واخيراً وليس آخراً، تظل فلسفة ليو شتراوس على إجمالها في اتساق وانسجام لمفكر عظيم الشأن والتأثير، لا يزال تأثيره على سياسات العالم حتّى أيامنا الحاليّة.

المصادر والمراجع

أولاً: مؤلفات ليو شتراوس

- 1) "Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors" (English translation with Introduction by Eve Adler of Philosophie und Gesetz, 1935.)
- 2) "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy". Social Research 13, no. 3 (Fall 1946): 326-6
- 3) "Persecution and the Art of Writing" (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952).
- 4) "Natural right and history" (Chicago, the University of Chicago: 1953).
- 5) "Thoughts on Machiavelli" (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1958).
- 6) "On Plato's Symposium" [1959]. Ed. Seth Benardete. (Edited transcript of 1959 lectures.) (Chicago: University of Chicago, 2001).
- 7) "What is political philosophy? And other studies," (Glencoe, ILL: Free Press, 1959).
- 8) "The City and Man" (Based on the 1962 Page-Barbour lectures.) (Chicago: Rand McNally, 1964).
- 9) Liberal Education and Mass Democracy", Published in Higher Education and Modern Democracy: The Crisis of the Few and Many, ed. Robert A. Goldwin (Chicago: Rand McNally & Co., 1967), pp. 73-96. on:" <http://www.ditext.com/strauss/lib2.html>
- 10) "The Argument and the Action of Plato's Laws". (Chicago: University of Chicago, 1975).
- 11) "Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss". Ed. Hilail Gilden. (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975).
- 12) "Studies in Platonic Political Philosophy" Introd. by Thomas L. Pangle. (Chicago: of Chicago, 1983).
- 13) "Liberalism: Ancient and Modern", Foreword by Allan Bllom (Chicago: the University of Chicago Press, 1989).
- 14) "The rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss". Essays and lectures by Leo Strauss

selected and introduced by Thomas L. Pangle (Chicago: the University of Chicago, 1989).

15) "Faith and Political Philosophy": the Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964. Ed. Peter Emberley and Barry Cooper. Introduction by Thomas L. Pangle. (Pennsylvania: Pennsylvania University, 1993).

16) "On Tyranny", revised and expanded edition including the Strauss – Kojeve correspondence, edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

17) "Leo Strauss on Moses Mendelssohn". Edited and translated by Martin D. Yaffe. (Chicago: University of Chicago Press, 2012).

18) "liberal education and responsibility", published on: Internet Archive, published on: http://archive.org/stream/LeoStraussOnLiberalEducation/Strauss-LiberalEducationResponsibility_djvu.txt

من مؤلفاته التي ترجمت إلى اللغة العربية

1. ليو شترواس، وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول: من ثيوكلديدس حتى إسبينوزا، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005).

ثانيًا: مراجع عربية

1. اشفيتسر، ألبرت، "فلسفة الحضارة"، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مراجعة زكي نجيب محمود (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بدون تاريخ).
2. أوتشيدا، دونا، مارفين سيترن، فلوريتا ماكينزي، "آفاق تربوية متجددة"، ترجمة محمد نبيل نوفل، تقديم حامد عمار (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2004).
3. إيلول، جاك، "خدعة التكنولوجيا"، ترجمة فاطمة نصر (القاهرة: مكتبة الأسرة، 2004م): http://www.elyahyaoui.org/ellul_bluff_tech.htm
4. باركر، ستوارت، "التربية في عالم ما بعد الحداثة" ترجمة سامي محمد نصار، تقديم حامد عمار (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2007م)

5. البازعي، سعد، "اليو شترواس والكتابة بين الأسطر... ماذا يفعل المفكر في مواجهة الاضطهاد؟" نشر في الحياة يوم 7 سبتمبر 2010، (في)
6. باول، جون، "الفكر السياسي الغربي"، ترجمة محمد رشاد خميس، مراجعة راشد البراوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة لكتاب، 1985).
7. بدوي، عبد الرحمن، "أفلاطون في الإسلام" (بيروت: دار الأندلس، 1980) الطبعة الثانية.
8. بدوي، محمد طه، "النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية" (القاهرة: المكتب المصري الحديث، 1986).
9. بدوي، محمد طه؛ ليلي أمين مرسي، "أصول علم السياسة" (الاسكندرية: المكتب العربي الحديث، 2010). (أعمال مجمعة للمؤلف نشرت بمعرفة قسم العلوم السياسية بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية)
10. برنيري، ماريا لويزا، "المدينة الفاضلة عبر التاريخ"، ترجمة عطيات أبو السعود، مراجعة عبد الغفار مكاوي (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978)
11. بوستمان، نيل، "أزمة التعليم: إعادة تعريف قيمة المدرسة"، ترجمة حسنى تمام (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 2002) الطبعة العربية الأولى.
12. بيومي، علي محمد، "دور الصفوة في إتخاذ القرار السياسي" (القاهرة: دار الكتاب الحديث، 2004).
13. تشومسكي، ناعوم، "النظام العالمي القديم والجديد"، ترجمة عاطف معتمد عبد الحميد (القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007).
14. تشومسكي، ناعوم، "إهدار الحقيقة: إساءة التعليم والإعلام وأوهام الليبرالية والسوق الحرة"، حرره وقدمه: دونالدو ماسيدو، ترجمة نعيمة علي (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006)
15. جادامير؛ هانز جورج، "التلمذة الفلسفية: سيرة ذاتية"، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح (بنغازي: دار الكتب الوطنية، 2013).
16. جارودي، روجيه، "حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها"، ترجمة عزة صبحي (القاهرة، دار الشروق، 2002)، الطبعة الثالثة.
17. الجاسور، ناظم عبد الواحد، "ألمانيا الموحدة في القرن الحادي والعشرين: صعود القمة والمحددات الإقليمية والدولية" (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2003)
18. "جمهورية أفلاطون"، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974).

19. حسن، حنان قصاب، "مارسيل جابرييل"، الموسوعة العربية، اللغات وأدبها، الآداب اللاتينية، المجلد السابع عشر، ص. 337.
20. خام، يعقوب، "البرجماتية أو مذهب الذرائع" (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998) الطبعة الثانية.
21. الخنساء، سلمى حمزة، "تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى" (بدون).
22. ديورانت؛ ول واريل، "دروس التاريخ"، ترجمة وتقديم علي شلش (الكويت: دار سعاد الصباح، 1993) الطبعة الأولى.
23. ديوي، جون، "الديمقراطية والتربية"، ترجمة نظمي لوقا (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1978)
24. ربيع، محمد محمود، "الفكر السياسي الغربي: فلسفته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس" (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1994).
25. رسل، برتراند، "تاريخ الفلسفة الغربية"، الكتاب الثالث – الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011).
26. زكريا، فريد، "من الثروة إلى القوة: الجذور الفريدة لدور أمريكا العالمي"، ترجمة رضا خليفة (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1999).
27. سباين، جورج، "تطور الفكر السياسي"، الكتاب الخامس، ترجمة راشد البراوي، تقديم محمد عبد المعز نصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010).
28. سباين، جورج، "تطور الفكر السياسي"، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة عثمان خليل عثمان، تصدير عبد الرازق أحمد السنهوري (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010). الكتاب الأول.
29. سباين، جورج، "تطور الفكر السياسي"، الكتاب الرابع، ترجمة علي إبراهيم السيد، مراجعة وتقديم راشد البراوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010).
30. شبنجلر؛ أوزفالد، "الأعوام الحاسمة"، ترجمة علي حسن الهاكع (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ).
31. شعبي، عماد فوزي، "ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية"، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 1+2 – 2014.
32. شعبي، عماد فوزي، "هل سقطت السياسة وصعدت الفلسفة في الولايات المتحدة"، مركز المعطيات والدراسات الاستراتيجية بدمشق، انظر: <http://www.mokarabat.com/s786.htm>

33. شنيدر، هربرت، "تاريخ الفلسفة الأمريكية"، ترجمة محمد فتحي الشنيطي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1964).
34. شوفالييه، جان جاك ، "المؤلفات السياسية الكبرى من ميكافيلي إلى أيامنا"، ترجمة إلياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، 1990)
35. شوفالييه، جان جاك ، "تاريخ الفكر السياسي من الدولة القومية إلى الدولة الأممية"، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002). الطبعة الثالثة.
36. طاهر، حامد ، "المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابي" (دراسة مقارنة) (القاهرة: دار النشر غير معروفة، 1986).
37. طوني بابر، "إنغلاق العقل الأميري ومملكة «ليو شتراوس» السرية" (2)، جريدة الوسط البحرينية، لعدد 349 الخميس 21 أغسطس 2003م الموافق 22 جمادى الآخرة 1424هـ، اطلاق: 19 يوليو 2015.
38. عبد الحميد، طلعت، عصام الدين هلال، محسن خضر، "الحداثة... مابعد الحداثة: دراسات في الأصول الفلسفية للتربية" (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003)
39. عتيق، مديحة، "الأدوية: ملحمة هوميروس"، مجلة منابر ثقافية الإلكترونية. أنظر:
40. العلوجي، عبد الكريم، "بسمارك... وهتلر: الأصل والصورة" (دمشق: دار الكتاب العربي، 2010)
41. علوش، نور الدين، "الفلسفة السياسية: قراءات وحوارات جديدة"، (عمان: دار كنوز، 2014)
42. عمرو ، سعيد إسماعيل ، "في التربية والتحول الديمقراطي: دراسة تحليلية للتربية النقدية عند "هنري جيرو""، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2007)
43. الفارابي، أبي نصر ، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، (القاهرة، مطبعة النيل بمصر، غير معروف).
44. فيشر، هربرت، "تاريخ أوربا في العصر الحديث (1789 – 1950)"، تعريب أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع (القاهرة: دار المعارف بمصر، بدون تاريخ) الطبعة السادسة.
45. فيشر؛ هربرت، "أصول التاريخ الأوربي الحديث"، ترجمة زينب عصمت راشد والدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى مراجعة أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة: دار المعارف بمصر، لم يذكر التاريخ) الطبعة الثالثة.
46. كرسبني؛ أنطوني، و مينوج، كينيث، "أعلام الفلسفة السياسية

المعاصرة"، ترجمة ودراسة د. نصار عبد الله (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988).

47. كلاوز فيز؛ كارل فون، "في الحرب"، الجزء الأول، ترجمة أكرم ديري والمقدم الهيثم الأيوبي (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، غير مذكور).

48. كوميز، فيليب، "أزمة التعليم في العالم من منظور الثمانينات"، ترجمة محمد خيرى حربى، شكرى عباس حلمي، و حسان محمد حسان، مراجعة عبد العزيز القوصي (الرياض: دار المريخ للنشر، 1986).

49. كوميز، فيليب، "أزمة التعليم في عالمنا المعاصر"، ترجمة أحمد خيرى كاظم وجابر عبد الحميد جابر (القاهرة: دار النهضة العربية، 1978).

50. لوكاش؛ جورج، "تحطيم العقل"، الجزء الأول: الظاهرة الدولية، تاريخ ألمانيا، شيلنغ، ترجمة إلياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، 1980) الطبعة الأولى.

51. مارديني، نظام، "خفايا ما بعد الحداثة" لشاديا دروري هل يعيش التاريخ لحظة احتضاره؟"، جريدة المستقبل، العدد 2502، صفحة 18، الاثنين 15 كانون الثاني 2007.

<http://www.almustaqbal.com/v4/Article.aspx?Type=np&Articleid=213800>

52. "محاورات أفلاطون"، ترجمة زكي نجيب محمود (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001).

53. مكيفلي، نيقولا، "الأمير"، تعريب محمد لطفي جمعة (ليماسول قبرص، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، 1998).

54. مهدي، محسن، "الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية"، وترجمه إلى العربية د. وداد الحاج حسن، والذي صدر عن دار الفارابي للنشر والتوزيع عام 2009.

55. ميللر؛ يوجين ف.، "ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية"، (في) أنطوني دي كرسبني و كينيث مينوج، "أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة"، ترجمة ودراسة د. نصار عبد الله (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988).

56. يشيدا، دونا وآخرون، "إعداد التلاميذ للقرن الحادي والعشرين"، ترجمة محمد نبيل نوفل (دمشق، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، 1998).

ثالثاً: مراجع أجنبية

1. Alter, Robert, "Leo Strauss: Neo-Conservative or not?" Review of "Reading Leo Strauss" by Steven B. Smith. Sunday Book Review. Published on June 25, 2006, (on) http://www.nytimes.com/2006/06/25/books/review/25alter.html?_r=1
2. Barry, Norman P., "An introduction to modern political theory" (London: the Macmillan Press LTD, 1995) revised and expanded third edition
3. Berkowitz, Peter, "What Hath Strauss Wrought?" The Weekly Standard, 06/02/2003, Volume 008, Issue 37, On: <http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/002/717acusr.asp?pg=2>
4. Berlin, Isaiah, "Two concepts of liberty", (in) Isaiah Berlin, "four essays on liberty" (Oxford: Oxford university press, 1958). (in) https://www.wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/wiso_vwl/johannes/Ankuendigungen/Berlin_twoconceptsofliberty.pdf
5. Bernstein , Robert A.; James A. Dyer, "An introduction to political science methods", (NJ: Prentice-Hall Inc., Englewood cliffs, 1984.
6. Biddle, William W, "Growth toward freedom" (New York: Harper & Bothers Publishers, 1957).
7. Bjorgo, Tore and Rob witte (editors), "Racist violence in Europe" (Great Britain, the Macmillan press LTD, 1993).
8. Blau, Adrian, anti-struass, "The Journal of Politics", vol. 74, No. 1 (January 2012), pp. 142 – 155. Published by Cambridge University Press.
9. Bloom, Allan, " Leo Strauss" (September 20, 1899 – October 18, 1973), Political Theory, Vol. 2, No. 4 (Nov., 1974), pp. 372 – 392. (on) http://www.jstor.org/stable/190899?seq=1#page_scan_tab_contents
10. Carter, Jimmy , "Our endangered values: America's moral crisis" (New York: Simon & Schuster, Inc, 2005)
11. Cropsey, Joseph, "Leo Strauss at the University of Chicago", (on) <http://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/764028.html>
12. Dagger, Richard, "Liberalism", from Britannica Encyclopedia, (on): <http://www.britannica.com/topic/liberalism>

13. Dillon, Michael, "Politics of security: Toward a political philosophy of continental thought", (New York: Routledge, 1996).
14. Durury, Shadia, "Nobel lies and perpetual war: Leo Strauss, the neo-cons, and Iraq", in an interview by Danny Postel (on) Open Democracy, October 18, 2003. (on):
<http://www.informationclearinghouse.info/article5010.htm>
15. Field, G.C., political theory (London: Methuen & Co., 1960).
16. Frost, Bryan-Paul, "Who won the Strauss-Kojeve Debate? The case for Alexandre Kojeve in his dispute with Leo Strauss", Research paper presented at the American Political Science Association Annual Meeting, Chicago, August 2013. (on)
http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2303011
17. GUERRA, MARC D., "The Ambivalence of Classic Natural Right: Leo Strauss on Philosophy, Morality, and Statesmanship", On: Questia Leo Strauss
<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=76952740>
18. Halsey, A.H., "Ability and educational opportunity" (Kungälv (Sweden): Organization for economic cooperation and development).
19. Harris, Kevin, "Teachers: constructing the future" (London: the Falmer press, 1994).
20. Hoy, Terry(editor), "Politics of power: who should rule" (New York: G.P. Putnam's son: 1968)
<http://www.mun.ca/animus/1999vol4/roberts4.htm>, Accessed July 5, 2013
21. Huntington, Samuel P., "Political order in changing societies", (New Haven and London: Yale university press, 1972. Sixth printing.
22. Jahn, Karl, "Leo Strauss and the Straussians", (On) home.earthlink.net.htm
23. Jaramillo, Angel, "About Leo Strauss: Leo Strauss: A life in the light of Martin Heidegger", On: Political Theory Daily Review, <http://www.politicaltheory.info/essays/jaramillo.htm>,
24. Jeffreys, M.V.C., personal values in the modern world (London: Penguin Books Ltd, 1968).
25. Klosko, George, "The Straussian Interpretation of Plato's Republic", on:
<http://people.virginia.edu/~gk/publications.html/strauss.pdf>, Accessed on Oct. 23rd, 2013

26. Lawler, Peter, "News from the Strauss-Kojeve JV Team, 9.12.13", (On)
<http://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2013/09/news-from-the-strauss-kojeve-jv-team>
27. Lobe, Jim , "Leo Strauss' Philosophy of Deception", Posted on AlterNet website on May 19, 2003. (On)
<http://www.alternet.org/story/15935>
28. Lynch, Robert Porter, "Why there is a trust deficit in this country", p. 1. (on):
<http://www.warrenco.com/Lessons_in_Building_Trust_from_the_Founding_Fathers_--_George_Washington_Case_Study_--_Leadership_V1.1.pdf
29. McShea, Robert J., "Leo Strauss on Machiavelli", Columbia University, Jstor: the Western Political Quarterly, Vol. 16, No. 4(Dec., 1963)
Page 782 of 782-797
<http://www.jstor.org/stable/445843?seq=1>
30. Muller, Jerry, "Leo Strauss: the political philosopher as a young Zionist", Jewish social studies, Indiana University Press, vol. 17, no. 1, Fall 2010, on:
<http://www.jstor.org/discover/10.2979/jewisocistud.17.1.88?uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102816247181>,
31. Paechter, Carrie, Margaret Preedy, David Scott and Janet Soler (editors), "knowledge, power and learning, learning matters: challenges of the information age" (London: the open university, 2001)
32. Pippin, Robert B., "The modern world of Leo Strauss" (San Diego, university of California, 1992), Vol. 20, No. 3 (August, 1992) pp. 448 – 472, on :
http://www.jstor.org/stable/192187?seq=1#page_scan_tab_contents
33. Pogge, Thomas, "John Rawls: his life and theory of justice", (New York: Oxford University Press, 2007).
34. Postel, Danny, in his interview with Shadia Durury, Nobel lies and perpetual war: Leo Strauss, the neo-cons, and Iraq, (on) Open Democracy, October 18, 2003. (on):
<http://www.informationclearinghouse.info/article5010.htm>
35. Radu, Mm Lucian, "John Dewey and progressivism in American education", bulletin of the Transilvania University of Brasov, series VII: Social Sciences. Law. Vol., 4 (53) No. 2 – 2011, see:
http://webbut.unitbv.ro/bu2011/series%20vii/buletin%20vii/03_4%20radu.pdf

36. Rinott, Chanoch, "Major trends in Jewish youth movements in Germany", (on Leo Baeck Institute: Year Book) – Oxford Journals, Humanities, Leo Baeck Institute Yearbook, Volume 19, Issue 1, Pp. 77 – 95. See: <http://leobaeck.oxfordjournals.org/content/19/1/77.extract>
37. Robertson, Neil, "Leo Strauss's Platonism" Science Center.com, on:
38. Rosen, Stanely, "Leo Strauss in Chicago", *Daedalus*, Vol. 135, No. 3, On Body in Mind (Summer, 2006), pp. 104-11.
39. Russel, Bertrand, "Education and the social order" (New York: Routledge, 1999).
40. Ryde, David Mc, "Leo Strauss", (On) Tripod.com, <http://cato1.tripod.com/strauss-bio.htm>
41. Schliesse, Eric, "Leo Strauss and the philosophers", published on: New APPS: Art, Politics, Philosophy, Science website, published on August 26, 2013 (on) <http://www.newappsblog.com/2013/08/on-leo-strauss-and-the-philosophers.html>
42. Schofield, Harry, "The philosophy of education: an introduction" (London: Unwin education books, 1972).
43. Seay, Travis, "Liberal Education and Community in the Thought of Leo Strauss", on: Travissey.com, published in May 2010, on: <http://travissey.com/education/liberal-education-and-community-in-the-thought-of-leo-strauss>
44. Shaw, Bernard, "Everybody's political what's what?", (London: Constable Inc,..).
45. Smith, Steven B., "Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism", (Chicago, the university of Chicago Press, 2006).
46. Smith, Steven B., "Why Strauss, Why Now?" An excerpt from: Reading Leo Strauss :Politics, Philosophy, Judaism, University of Chicago Press. 2006.
47. Spiro, Herbert J., "Politics as the master science: from Plato to Mao", (New York: Harper & Row Publishers, 1970)
48. Stanford Encyclopedia of philosophy, (on) <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>
49. Strauss/en.wikipedia.org-wiki-leo_strauss.htm
50. The Editors of Encyclopædia Britannica, Allan Bloom: American philosopher and author (on): <http://www.britannica.com/biography/Allan-Bloom>

51. Townsend, Daniel, "Leo Strauss and Islam", a research submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, (on)
<http://dro.deakin.edu.au/eserv/DU:30067567/townsend-leo-2014A.pdf>
52. Urmson, J.O., Jonathan Ree, "The concise encyclopedia of Western philosophy and philosophers" (London and New York: Routledge, 1995).
53. Varma, Vishwanth Prasad, "The political philosophy of Leo Strauss", the Indiana Journal of Political Science, Vol. XXXV, No. 4, October – December 1974. On:
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/41852101?uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102816665181>
54. Vereker, Charles, "The development of political theory", (London: Hutchinson University Library, 1957).
55. Wardman, Harold W., "Ernest Renan", (on) Encyclopedia Britannica, <http://www.britannica.com/biography/Ernest-Renan>.
56. West Tom G., "Allan Bloom and America", posted June 1, 2000, (On)
http://www.claremont.org/publications/pubid.664/pub_detail.asp
57. Woodcock, George, "Anarchism", (from) the Britannica Encyclopedia (on) <http://www.britannica.com/topic/anarchism>
58. Xenos, Nicholas, Leo Strauss and the Rhetoric of the War on Terror, (on) Logos online – Spring 2004, (on)
<http://www.logosjournal.com/xenos.htm>
59. "What is a 21st century liberal education?" (on) Association of American Colleges and Universities. Retrieved May 17, 2011 (on)
<<https://www.aacu.org/leap/what-is-a-liberal-education>

الكاتبة منى طه عبد العليم في سطور

حصلت على الماجستير من جامعة الإسكندرية بمرتبة "امتياز" 2005م، مختصة أكاديمية في مجال الفلسفة السياسية.

حصلت على درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى مع توصية بالنشر من جامعة طنطا في 2015م.

صدر لها "زينب في أمريكا"، رواية، عن دار الأدهم 2018م

- "بنات الأصول"، مجموعة قصصية، عن دار العين 2012م
- "الحوار بين الثقافات: نحو تحقيق الحوار وتجاوز التحديات"، عن المعهد السويدي بالإسكندرية 2008م.
- ومن أبحاثها: "ما بعد الحداثة وأقول الكلمة" عن المؤتمر الدولي: "كيف نقراء الفلسفة: رؤى إبداعية في هيرمونطيقا الزمن" - جامعة الإسكندرية 2018م
- "المساواة في مقابل السمو الإنساني" مقدم إلى مركز الأخلاق بجامعة ستانفورد 2018م
- "الأيديولوجيات السياسية في مصر" قدم إلى كلية الإدارة والتكنولوجيا بالأكاديمية العربية 2017م.
- "التضامن: من الحماية الاجتماعية إلى خلق حلول تنموية مستدامة" إلى الجامعة الأمريكية بالقاهرة في مؤتمرهم السنوي "الحماية الاجتماعية" 2017م.
- فاز بحثها "الإعلام الاجتماعي والثورة المصرية" المقدم في المؤتمر السنوي لمؤسسة التعليم الأمريكي بالعرض في المؤتمر الإعلامي الكبير الذي نُظم في لاس فاجاس في أبريل 2012م.
- "التمويل متناهي الصغر ودعم الفقراء"، ورقة عمل نُشرت في المؤتمر العالمي: "صناعة التمويل متناهي الصغر: خطوة نحو الأمام"، الإسكندرية، 2010م.
- "تمكين المرأة: الحاجة إلى تغيير الذهنية وتعديل الأدوار"، بحث نشر في المؤتمر العالمي لجامعتي يل وكلامونت الأمريكيتين.
- وبحث "المرأة وتحديات العولمة" في مكتبة الإسكندرية، 2009م.

لديها خبرة عملية تتجاوز 15 عامًا في العمل التنموي والإعلامي، وتعمل في واحدة من كبرى منظمات المجتمع المدني في مصر، "جمعية رجال أعمال إسكندرية - مشروع تنمية المنشآت الصغيرة والحرفية" بصفتها مديرة للعلاقات العامة ورئيس تحرير النشرة الدورية للمؤسسة؛ التي تصدر باللغتين العربية والإنجليزية.

تولت العديد من المهام التنموية لمساعدة الفقراء وتنميتهم مثل مديرة مشروعات مشتركة مع الأمم المتحدة، وتولي مهام إدارة وحدة تطوير مناخ الأعمال في مصر.

عملت مراسلة صحفية لعدد من الجرائد وعلى رأسها جريدة القاهرة حتى 2006م.

كُرِّمت محلياً عالمياً، مثل:

- فازت بوحدة من أرقى الزمالات المرموقة وهي زمالة "هيوبرت هيمفري في الولايات المتحدة الأمريكية"؛ إذ درست بمقتضاها "الاتصالات وحشد الآراء" في جامعة أريزونا وحصلت على تدريبات مهنية في هيئة الأمم المتحدة بنيويورك.
- تكريم الأكاديمية العربية للعلوم والتكنولوجيا 2018م
- جائزة الشخصية القيادية المتميزة عامي 2014 و 2015م من الشؤون الثقافية بالسفارة الأمريكية ورابطة خريجي برامج التعليم الأمريكي الدولية.
- جائزة التميز (أفضل موظفة) 2014م من جمعية رجال أعمال إسكندرية.
- شهادة تكريم من منظمة المرأة العربية 2013م.
- زمالة هيوبرت هيمفري بالولايات المتحدة الأمريكية 2011م.
- الدعوة من وزارة الخارجية الأمريكية لزيارة أمريكا بصفتها زائرة دولية في برنامج خاص بالتعددية الثقافية 2010م.
- تقدير وتكريم من أمانة المرأة بالإسكندرية للأعوام من 2008 إلى 2010م.
- جائزة أفضل عمل صحفي من بينالي دول البحر الأبيض المتوسط 2005.
- تكريم من روتاري الإسكندرية 2004م.
- تعد منى متحدث دائم في العديد من البرامج التليفزيونية والإذاعية المصرية.

تحت الطبع

- رواية "نجاه"
- وكتاب "الموقف السياسي والأخلاقي للفيلسوف الأمريكي سيدني هوك".



مركز ليفانت للدراسات الثقافية والنشر
دار نشر - دراسات - استشارات - دورات تدريبية
الإسكندرية، مصر
44 شارع سوتير، أمام كلية حقوق الإسكندرية
موبايل: 01018081590 هاتف: 034830903
بريد إلكتروني: levant.egsy@gmail.com
موقع إلكتروني: www.levantcenter.net

مركز ليفانت أحد فاعليات شركة ليفانت لتنمية الموارد البشرية، ش. د. م. م. وفق قانون 159 لسنة 1981م ولائحته، رقم: س ض: 545/584/507، س ت: 9882. يهدف المركز إلى العمل على إقامة دورات وورشات عمل وندوات ومحاضرات ويستثمر في تطوير الموارد البشرية وتنميتها، ويقوم دورات ثقافية وتعليمية متنوعة، ويهتم بإعداد باحثين في مجال الدراسات الثقافية وعلم الكوديكولوجيا وتحقيق النصوص التراثية، والاهتمام بأصحاب المواهب في الكتابة السردية والمسرح والسينما، وتدير إدارة المركز موقعاً إلكترونياً شاملاً نشاطاتها كلها، علاوة على إتاحتها تحميل الكتب والمقالات والفيديوهات المختلفة، كما أن المركز ينشر المقالات والكتب ورقياً وإلكترونياً وفق عقد مع أية مؤسسة أو مؤلف إفرادياً.

رقم الإيداع: 20371
الترقيم الدولي: 9 - 15 - 6651 - 977 - 978