ليو شتراوس: التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية

د. محمد المصباحي[1]

"من الضروري، لبقاء أية منظمة دينية أو حكومة شعبية مدة طويلة، أن تعودا دائما إلى بدايتها" ماكيافيللي.

"العصور الذهبية هي العصور التي لا تقيِّد فيها السلطةُ الفكرَ والتعبيرَ عن الفكر" شتراوس.

"على الفيلسوف أن يصير مؤرخا جيدا إذا أراد أن يبقى فيلسوفا" هنريش ماير.

مقدمة

كان الرجوع للتراث الفلسفي الكلاسيكي في توافقه مع التراث الديني الوسطوي لفهم وتقييم وعلاج أزمة الحداثة هو عنوان مشروع ليو شتراوس (Leo 1899-1973 Strauss)، وذلك في علاقة جدلية تتراوح بين الاستمرار والتقابل بين الحداثة وما قبلها. وكان موقفه هذا بمثابة رد فعل ضد هيمنة إشكالية "النهايات" على الزمن الحديث: نهاية الإنسان، نهاية العقل، نهاية الأخلاق، نهاية الحق، نهاية الدين، نهاية التاريخ، الخ، هذه النهايات التي صدَرت عن نزعة عدمية عميقة تكشف عن مدى الأزمة الفكرية والروحية التي يعاني منها الغرب اليوم.

أمام أزمة الحداثة السياسية هذه، لم يجد شتراوس بُدّا من الانخراط في سلك منتقديها، لكن من زاويته وطريقته الخاصة. حيث فاجأ الجميع بالقول إن **الحداثة نفسها هي علة أزمة الحداثة**[2]. وهذا ما نبهه إلى أن **علاج أزمة الحداثة لا يمكن أن يكون إلا**

(1) أستاذ الفلسفة في كلية الاداب، الرباط - المغرب.

(2) عن أن أزمة الحداثة ترجع إلى أزمة الفلسفة السياسية الحديثة، انظر:
Leo Strauss, "Les trois vagues de la modernité", trad. par Yves Hersant, *Cahiers philosophiques*, n. 20, septembre 1984, p. 105.

بالتضاد معها، أي بالبحث عن الصور المقابلة لها في الماضي، لا بتجذير الحداثة نفسها للدفع بها إلى الأمام[1]. لكن ما الذي كان يقصده بالماضي؟

الماضي الذي كان يعنيه هو ما عبّر عنه باستعارة التوتر بين "القدس وأثينا"، أي ذلك التقاطب المتضاد بين الفلسفة والدين، الذي يشكل روح الحضارة الغربية. يتعلق الأمر إذن بصراع متفاعل بين زمنين، زمن الوحي وزمن الفلسفة، بين الزمن الإلهي والزمن الطبيعي-العقلي. أما الحداثة، فتتكون في تصوره من أبعاد ثلاثة، هي الفلسفة السياسية الكلاسيكية، والفلسفة السياسية الحديثة، ثم الشريعة الدينية. غير أنه يفاجئنا بإرجاع سبب الأزمة السياسية الحديثة إلى نسيان الحداثة لبُعدها الأول، الفلسفة السياسية الكلاسيكية، وليس إلى بُعدها الثالث كما ذهب المنتسبون إلى تفكيره، المحافظون الأمريكيون الجدد[2]. فإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان شتراوس لا يُرجِع أزمة الحداثة في المقام الأول إلى نسيان الشريعة، وإنما إلى نسيان الفلسفة، فلماذا أبَى إلا أن يجعل محور التوتر بين القدس وأثينا محركا أولاً للحضارة الغربية، وأحد عناصر الترياق الذي اقترحه علاجا لأزمتها؟ ونذهب أبعد من ذلك في التساؤل: ما دلالة ربط أزمة السياسة الحداثية بمجالين، إن لم يكونا أصلا مضادين للسياسة، فهما على الأقل يتميزان بعدم الاحتفاء بالسياسة، وهما الفلسفة والدين؟ وإذا سلّمنا بقدرة العلاج بالضد، فهل كان علاجه لأزمة الحداثة السياسية قائماً على تغليب جانب الدين على الفلسفة، أم على العكس من ذلك، على إعطاء الأسبقية لأثينا على القدس؟ بعبارة رمزية، هل كان شتراوس يَعتبر الممارستين، الدينية والفلسفية، تنتميان إلى عالم الكهف، عالم السياسة والتاريخ، أم إنهما بالأحرى يربآن بنفسهما عن الغرق في المماحكات السياسية التي تُفسد صفاء الورع الديني والتأمل الفلسفي معاً؟

هذه الأسئلة ترسم لنا خطة طريق سيرنا نحو بلوغ مرمانا من هذه الورقة، حيث إننا، بعد أن نتعرف بسرعة على ملامح العلاقة الجدلية بين الفلسفة والدين، سنتفرّغ لمتابعة العلاقة المتوترة بين السياسة الفلسفة في لحظة أولى، وعلاقة السياسة بالدين

(1) Daniel Vidal, *Leo Strauss. Une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, Vrin, 2005; in http://assr.revues.org/document4018.html. Consulté le 11 octobre 2008.

(2) cf. Robert Locke, " Leo Strauss, Conservative Mastermind " in http://www.frontpagemag.com/Articles/Printable.aspx?GUID={E1F7620E-B83A-4D01-869E-15391DEE2F02}

في لحظة ثانية من خلال موقف ليو شتراوس، متطلعين من وراء ذلك إلى جعل الفلسفة هي المجال المشترك الذي يسمح باللقاء الخصب بين الديني والسياسي.

أولاً: بأي معنى تُعتَبر الفلسفة خصما مشتركا للدين والسياسة

كان شتراوس يعتبر الفلسفة خطرا على السياسة والدين معا. وهذا ما حدا به إلى جعل هاجس **التقابل بين أثينا والقدس**، أو بين السياسة واللاهوت (الثيولوجيا)، هو المتحكم في تأويله للمسألة السياسية[1]، مما يدل على أن الفلسفة كانت بالفعل أقوى خصم للدين في التنافس على التحكم في الفضاء السياسي. ويدل هذا التقابل على أن شتراوس لم يكن ينظر إلى الدين بوصفه إيماناً بالقلب وحسب، بل كان يعتبره أيضا شريعة تنظم الدولة وحياة الناس المدنية.

صحيح أن خطاب كل من الدين والفلسفة مختلفان جذريا. فخطاب الوحي هو خطاب أمر وتقرير، شهادة ورواية، خطاب يحتاج بالضرورة إلى تأويل، وإن كان في حدود الإيمان؛ بينما خطاب الفلسفة هو خطاب استشكال واستدلال، يتطلع صاحبه إلى الوصول إلى معرفة برهانية قابلة دائما للمراجعة والتساؤل والتشكيك[2]. بيد أن هذا الاختلاف لا يمنع أن يتقاطع الخطابان الديني والفلسفي في أكثر من مناسبة ومجال؛ فمن جهة يشترك الدين مع الفلسفة في البحث عن العدالة والسعادة الإنسانية؛ ومن جهة ثانية تلجأ الفلسفةُ أحيانا لا سيما في مستوياتها العليا إلى إثبات الآلهة كمبادئ أولى وقصوى للكون وضامنة لمُثُل الحق والعدالة والأخلاق، كما هو الشأن بالنسبة لأفلاطون وأرسطو وابن رشد؛ موازاة لذلك، يلجأ الدين أحيانا إلى الفلسفة لاستعارة أدواتها الفعالة للدفاع عن مسلماته ورفع تناقضات أقواله وتأويل غوامض نصوصه، علماً بأن الفلسفة حينما تتبنى المنظورَ الديني مُدخلة الآلهة في أفقها، فإنها تعمل ذلك من أجل تكييفها حتى تصبح ناطقة باللوغوس الفلسفي[3]. علاوة على ذلك،

(1) عن التوتر بين القدس وأثينا، انظر:
Strauss, L., *Etudes de philosophie politique platonicienne*, tr. de l'anglais par O. Sedey, Paris, Belin, 1992, pp. 209-246.

(2) Cf. Maurice-Ruben Hayoun, "Recension du Gerald Sfez, *Leo Strauss, foi et raison*", Paris, Beauc hesne, 2007.

(3) cf. Lampert, Laurence, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 162-163.

لا تقبل الشريعةُ إدراج الفلسفةَ في أفقها الميتافيزيقي ونظامها المعرفي، أو تسمح للفلاسفة القيام بدور تأويلها والدفاع عنها برهانيا، إلا لكونها تؤمن، على لسان بعض من يتكلمون باسمها كالفارابي وابن ميمون وابن رشد، بأن الحكمة والشريعة تنظران إلى نفس الموضوع وتَؤمّان نفس الغاية، وإن كانتا تتكلمان بلغتين مختلفتين. لكن يمكن أن يكون لهذا "الاتصال" بين الفلسفة والشريعة جوانب سلبية أيضا، فينقلب الدين إلى مجرد مماحكة جدلية منها النفوس البريئة المفعمة بالإيمان، وتتحول الفلسفةُ إلى مجرد خادمة للدين، ليؤول الأمر في النهاية إلى نسيانها. وفي أحسن الأحوال يَخلق الاتصال بين الحكمة والشريعة، خصوصا إذا كان متينا، مضاعفة للصعوبات أمام ممارسة الفلسفة الحق. فبعد أن كانت الفلسفة تواجه فقط "صعوبات طبيعية" للخروج من الكهف، أي صعوبة التخلص من الآراء السياسية والأحكام المسبقة والإدراكات الحسية البسيطة الناقصة التي رمزت لها أسطورة الكهف الأفلاطونية بالقيود والظلال، ستواجه الفلسفة بعد اتصالها بالدين "صعوبات تاريخية"، أي صعوبة التحرر من معتقدات "الكهف اللاهوتي" الذي يوجد فوق "الكهف الطبيعي الأول[1].

من جهة أخرى، بما أن الفلسفة تتمتع بحرية غير محدودة للتساؤل، فإنها لا تتردد في وضع حتى آراء الناس في آلهتهم موضع سؤال، رغبة منها في عقلنة نظرتهم إليها وآرائهم حولها. ومن المعلوم، كما يقول أفلاطون، أنه "عندما تتغير آراء الناس في الآلهة، فلا بد أن تتغير القوانين"[2]، مما يعني أن الفلسفة تشكل خطرا على السياسة من خلال الدين، أي خطرا عليهما معاً. ولعل هذا التشابك في الوجود والمصير بين السياسة والدين هو ما جعل المدينة (أثينا) تحكم على الفيلسوف (سقراط) بالموت، هذا الحكم الذي شكّل "الحدث التاريخي المؤسس للفلسفة السياسية" في نظر شتراوس[3].

ثانياً: السياسة والفلسفة، أو الكهف والنور

منذ البداية اختار شتراوس أن يخوض معركة إعادة النظر في "الفلسفة السياسية" في جبهتين، جبهة نقد الحداثة، وجبهة نقد "نقد الحداثة". فقد وضع مشروعه الفكري

(1) cf. Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique: un dialogue entre absents*, Paris, Julliard, 1990, note p. 106.

(2) .Lampert, L., op.cit. p. 163.

(3) انظر ماير م. م. ص 98.

في منظور الانقلاب العمَلي للفلسفة الذي حولها إلى "فلسفة سياسية"، هذا الانقلاب العملي الذي سبق أن دشنه أرسطو في الأزمنة القديمة، وتوَّجَه على نحو جذري ماكيافيللي (Niccolo Macchiavelli 1469-1527) في الأزمنة الحديثة. هذه الأرضية الانقلابية للفلسفة النظرية إلى فلسفة عملية هو ما جعل سؤال ل. شتراوس هو: "ما هي الفلسفة السياسية؟"، وليس "ما هي الميتافيزيقا؟" كما هو الحال بالنسبة لهيدجر (Martin Heidegger 1889-1976)، مما يدل على أن المواطن، أي "الوجود السياسي" للإنسان، هو ما كان يعني ل. شتراوس، وليس الوجود الأونطولوجي للإنساني (الدازين)، المهموم بقلقه والغارق في نهائيته الذاتية[1]. فكان سؤاله هذا بمثابة نقد مزدوج للحداثة، لها ولنقدها لذاتها.

1. حدود التضاد بين السياسة والفلسفة، أو السياسة بوصفها شرطاً وغاية للممارسة الفلسفية:

كما قلنا كان **التضاد بين السياسة والفلسفة**، أو بين المدينة والحكمة، هو نقطة انطلاق شتراوس في تحليله لأزمة الحداثة السياسية، عبر تاريخ الفلسفة. وقد استعمل شتراوس استعارتين لأفلاطون وردتا معا في محاورة **الجمهورية**، لتصوير هذا التضاد، وهما "الكهف المظلم" الذي يوجد فيه المواطنون مكبّلين بالآراء والمعتقدات كناية عن السياسة، "والنور" الذي رَمزَ به للفلسفة المتعالية على السياسة، هذا النور الذي تنكشف في ضيائه الحقائق المطلقة متحرِّرة من قيد الآراء والظنون والمعتقدات. وقد كان الغرض من إبراز هذا التضاد من خلال الاستعارتين المذكورتين (الكهف والنور) التأكيد على حتمية ملاحقة المدينة (الدولة)، بمواطنيها ومسؤوليها، للفلاسفة والتضييق على حريتهم في التأمل، بدعوى استخفاف هؤلاء "بآراء" المدينة واعتقاداتها والتعالي عنها نحو "المعرفة"[2].

---

(1) انظر نفسه، ص 100.

(2) حول تشبيه السياسة بالكهف عند أفلاطون انظر أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 418؛ وحول كون العامة في الكهف لا تفهم إلا من خلال الآراء والظنون انظر نفسه 421؛ وعن الآراء في علاقتها بالمعرفة، انظر ل. شتراوس، "أفلاطون"، ضمن شتراوس، ليو، وكروبسي، جوزيف، **تاريخ الفلسفة السياسية**، ترجمة محمود سيد، ومراجعة إمام ع. إمام، ج 1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ج1، ص 96؛ ويقيم شتراوس في كتابه **الحق الطبيعي والتاريخ** تقابلا بين العلم والمجتمع قائلا "العلم يُعنىَ بالحقيقة من حيث هي =

وبالفعل، تبدو الفلسفة، التي يمثلها سقراط أفضل تمثيل، وكأن لا شغل لها سوى استفزاز المواطنين ورجال الدولة بالأسئلة المحرجة مطالبة إياهم بإعادة النظر في جميع أعرافهم وقيمهم وعقائدهم وأساطيرهم وأنماط سلوكهم وأجناس تنظيماتهم السياسية ورؤاهم الكونية. ومما يزيد الطين بلة أن الفلاسفة يقومون بطرح أسئلتهم بدون تحفظ أو استعداد للرضا بالجواب الذي يُقَدَّم لهم من لدن المسؤولين، مما يضفي على أسئلتهم طابع المخاطرَة لأنها لا تكتفي بإحداث حالة من الارتباك في مخاطبيهم، بل تسخر منهم[1]. كان سقراط يعتبر وضع الأسئلة على المواطنين والإيقاع بهم في شَرَك التناقض والدور المنطقي بمثابة ذلك الواجب الفلسفي-السياسي الذي يعطي معنى للحياة على النمط الفلسفي. وهذا ما جعل غاية الفلسفة على النقيض من غاية السياسة؛ لأنه إذا كان من وظائف هذه الأخيرة حفظ نظام الآراء والعقائد والمؤسسات، لكون هذا النظام الذي يؤمّن استمرار المدينة ضمن صراع مسموح به في إطار الحدود والقوانين والضوابط المقبولة من لدن الجميع، فإن الفلسفة تَظهر، على العكس من ذلك، وكأنها فعلٌ لخلخلة هذا النظام بالتحريض على التشكيك في أصوله توطئة لتقديم بديل أو بدائل له.

لهذا نجد شتراوس يستخلص من شروحه على **جمهورية** أفلاطون صعوبة إبرام اتفاق بين الفلسفة والسلطة السياسية لتدبير شؤون المدينة، لأنهما يذهبان في اتجاهين متعارضين على أكثر من مستوى. فمن الناحية الإبيستيمولوجية تتميز الفلسفة بكونها **معرفة** أو حبا للمعرفة، بينما لا ترقى أو بالأحرى لا تسعى السياسةُ لأن تصبح معرفة

= كذلك، دون أن يلتفت إلى منفعتها؛ ومن جرّاء ذلك قد يقع في مخاطرة بحكم هدفه هذا، بأن ينتهي إلى حقائق لا فائدة منها بل وحتى مؤذية. أما المجتمع فيجد غذاءه في الإيمان أو الرأي. من هنا صار العلم، وهو المجهود الذي يسعى لتعويض الرأي بالمعرفة، يهدد المجتمع"، ص 267؛ ويقول عن موقف جان جاك روسو من الفلسفة والعلم بأنه انتهى إلى "جعل العلم أو الفلسفة متنافرين مع المجتمع الحر وبالتالي الفاضل" نفسه، ص 268؛ ويبرر روسو ذلك بالقول بأن العلم نافع للقلة من عباقرة من الناس، أما بالنسبة للشعب فهو مضر بهم، بل هو يذهب إلى أن إذاعة وتبسيط المعرفة العلمية مخربة لا للمجتمع فقط بل وأيضا للعلم والفلسفة نفسهما: بالتعميم التبسيطي، ينحط العلم متحولا إلى رأي بل يصبح الصراع ضد الحكم المسبق حكما مسبقا. العلم يجب أن يبقى حكرا على عدد صغير من الناس؛ ويجب أن يبقى مستترا عن نظرات الإنسان العامي"، نفسه 269:
Strauss, Leo, *Droit naturel et histoire*, tr. De l'anglais par M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Plon, 1954.

(1) انظر ماير، م. م.، ص 141-140.

علمية، مكتفية بتعريف نفسها بكونها **حنكة ومهارة** عملية في القيادة والتدبير والحكم[1]. ومن ناحية كيفية التعاطي مع الكل، تبدو الفلسفة وكأنها **تأمّلٌ** في الكل الوجودي، في حين تسعى السياسة إلى أن تكون **آمرة** للكل السياسي[2]. ومن ناحية الغاية المقصودة من المبحثين، نلاحظ أنه بينما تسعى الفلسفة للوصول إلى **الحكمة** أو على الأقل الاقتراب منها عن طريق المحبة، فإن السياسة تروم الوصول إلى السلطة وسيلة لتحقيق **السعادة**. وهناك سبب رابع يحُول دون حصول التوافق بين الفلسفة والسياسة لإنشاء مدينة مشتركة بينهما، وهو أن إمكان وجود المدينة العادلة لا يتوقف على هذا الاتفاق، لأن الفلاسفة لا نفع من ورائهم، بل ربما كانوا ضارّين للسياسية، خصوصا وأن ما هو صالح في السياسة قد لا يكون صالحا في الفلسفة، والعكس صحيح.

ومع ذلك، فقد ذهب أفلاطون وشراحه إلى أن السياسة شرط للفلسفة من جهات عدة. من بينها أنه إذا كانت "الحنكة السياسية" داخل الكهف هي عبارة عن القدرة على التمييز بين الظلال، أي التمييز بين الآراء والظنون والاعتقادات الصحيحة من الفاسدة، فإن هذا التمييز سيكون هو التوطئة الضرورية للانتقال من الآراء العامة إلى المعرفة الفلسفية. ذلك أن الطريق نحو إدراك الحقيقة (الفلسفة) هو التمييز بين الآراء (الحنكة السياسية)، فتكون **رؤية النور غير منفصلة عن رؤية الظلال**، أي ممارسة الفلسفة غير منفصلة عن ممارسة السياسة. من جهة أخرى، لا سبيل لممارسة الفلسفة، أي للحياة بطريقة فلسفية، إلا إذا وفرت لها السياسة الشروط الضرورية داخل الفضاء السياسي العام للقيام بذلك، مما يعني أن السياسة هي الطريق الوحيد نحو الفلسفة، ولو أنه يبدو من أسطورة الكهف الأفلاطونية أن الشغل الشاغل للفيلسوف هو التمكن بأسرع ما يمكن من الخروج من الكهف، أي من فضاء السياسة[3]. وهذا وضع غريب حقا، إذ كيف تكون السياسة شرطاً ضروريا للخروج من السياسة؟ أي كيف تكون "الحنكة

---

(1) شترواس، "أفلاطون"، م. م.، ج1، ص 96؛ في **محاورة الجمهورية** نجد أفلاطون يتكلم عن الحنكة أو المعرفة السياسية على أنها تتركب من "جزأين متنافرين، من **المعرفة الفلسفية الخالصة** للأفكار التي تبلغ ذروتها في رؤية مثال الخير من جهة، **والتجربة الخالصة** التي لا يكون لها وضع المعرفة على الإطلاق، وإنما تساعد المرء على أن يتلمس طريقه في الكهف، وأن يميز الظلال الموجودة على جدرانه من جهة أخرى". نفسه، ج 1، ص 111.

(2) انظر نفسه، ص 123-122.

(3) Rémi Brague, " Leo Strauss et Maïmonide ", in *Maimonides and Philosophy*, Paris 1986, p. 258.

السياسية"، التي هي القدرة على اختيار الآراء الصالحة التي تخدم مصالحنا واستبعاد الآراء الفاسدة التي تسيء إليها، هي السُّلّم الذي يرقى به الفيلسوف من السياسة إلى الفلسفة، أي إلى فضاء الحقيقة البعيد عن المصالح والصراعات؟

بيد أن سيناريو أسطورة الكهف يقتضي عودة الفيلسوف إلى الكهف بعد أن تحرر من قيوده، أي عودة الفلسفة إلى السياسة، وكأن هذه غاية الأولى. فهل معنى ذلك، أن ممارسة الفلسفة تُكسِب الفلاسفة مَلَكة ممارسة السلطة والحكم، أي تأسيس مدينة فاضلة؟ الفيلسوف بطبيعته ينفر من الحكم، ولا يقبل بالمسؤولية السياسية إلا على مضض، لهذا يستخلص أفلاطون بأن قيام المدينة العادلة والفاضلة غير ممكن[1]. فتبقى الديمقراطية هي الإمكانية الوحيدة القريبة من المدينة الفاضلة، لكن أفلاطون لا يطمئن لهذا البديل لأن النظام الديمقراطي قائم على الحرية، لا على الفضيلة، الأمر الذي يؤدي إلى تكوين إنسان متراخ كسول متقلب غير مكترث بواجباته نحو المدينة[2].

لم يكن موقف أرسطو من الفلسفة والفلاسفة يختلف كثيرا عن موقف أفلاطون؛ إذ كان يعتقد بأن "الفلاسفة... ليسوا أجزاءً من أي دولة، لأن غاية الدولة من حيث إنها دولة ليست الكمال النظري التأملي، لأن المدن والأمم لا تتفلسف"[3]. ولعل هذا هو السبب في أن الفيلسوف ليس له في المدينة حرية التعبير بإطلاق. لكن المفارقة تكمن في أن هذا الواقع السياسي المناوئ لحرية التفكير الفلسفي هو الذي يحرّض الفيلسوف على الاهتمام بالسياسة، واستعمال كل الأشكال الخطابية لبذر شكوكه وتوجيه تساؤلاته بكل حرية.

2. الفصل بين الأخلاق والسياسة للإطاحة بالإنسان:

ما يميز الحداثة أنها ألغت التضاد بين الفلسفة والسياسة. فقد كان تحويل

---

(1) نفسه، ص 95.

(2) عن صفات الإنسان الديمقراطي انظر نفسه، ص 105-103؛ حول ما ذهب إليه أفلاطون من أن جوهر المشكل السياسي أخلاقي، وهو الأمر الذي يقف وراء معاداته للديمقراطية التي لا تأبه لبعد الفضيلة في طريقة حكمها، انظر:
Drury, Shadia B., *Leo Strauss and the American Right*, New York, St. Martin's Press, 1999, p. 78.

(3) شتراوس، "مارسليوس أوف بادوا"، ضمن شتراوس، ليو، وكروبسي، جوزيف، **تاريخ الفلسفة السياسية**، م. م.، ج1 ، ص 404.

ماكيافيللي لوجهة "الفلسفة السياسية" من التأمل النظري نحو التفكير العملي بمثابة الإعلان الرسمي لميلاد الحداثة السياسية[1]. لكنه كان في نفس الوقت العلة الأولى لأزمتها، لأنه سيقذف بها نحو تاريخانية تؤول بها إلى العدمية. فما هي أخطر أعراض هذه الأزمة التي تمثلها التاريخانية في حُلّتها العدمية؟

بدون شك كانت "القضية اليهودية" السبب المباشر والذاتي في تنبيه شتراوس إلى حدود الديمقراطية الليبرالية. فقد كان، كغيره من الفلاسفة، يؤمن بسموّ القيم النبيلة التي بشرت بها الحداثة الليبرالية، من تسامح وعدالة واعتراف بالإنسان كذات، واعتراف بالآخر، والدعوة إلى الحرية والمساواة وهلم جرّا. لكنه أصيب بخيبة أمل كبيرة بعد ما عاين بنفسه عجز جمهورية فايمر الألمانية عن تحقيق مبدإ حياد الدولة، وفشلها في منع أعداء الديمقراطية من النازيين من الصعود إلى الحكم، والحيلولة دون ارتكابهم للمظالم الوحشية التي لحقت باليهود[2]. لقد أبانت هذه التجربة السياسية المفارقة الذاتية لمبادئ الليبرالية وقيمها التنويرية، إذ يمكن لأعدائها أن يستعملوها لنسفها من الداخل. فالمبالغة في التسامح مثلا هو الذي سمح للنازيين بنشر ثقافة اللاتسامح، والمبالغة في الديمقراطية هي التي خوّلتهم الحق في الاستيلاء على الحكم لتقويضها. وهذا ما يفرض ضرورة وضع شروط لتطبيق المبادئ الديمقراطية حتى لا تكون مطية لإقبارها[3].

---

(1) يعرف الحداثة: "نفهم من الحداثة ذلك التحويل الجذري للفلسفة السياسة ما قبل الحديثة- هذا التحويل الذي يظهر قبل كل شيء كرفض للفلسفة السياسية ما قبل الحديثة"، الموجات الثلاث للحداثة، ص 105.

(2) انظر نفسه، ج 2، ص 641؛ عن مسؤولية التاريخانية عن هذا الخذلان (إشارة إلى موقف هيدجر) انظر: Strauss, L., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, tr. Par O. Sedeyn, Paris, puf, 1992, p. 32. من سخرية "التاريخ" أن يلاحظ العرب والمسلمون اليوم بألم نفس الحدود التي تعاني منها الديمقراطية الغربية، التي لم تستطع منع الصهاينة من اغتصاب أراضي الغير (الشعب الفلسطيني، السوري) وصدهم عن ارتكاب المجازر تلو المجازر، وردعهم عن ممارسة العنصرية والتطهير العرقي، أحيانا باسم الديمقراطية والحضارة، وأخرى باسم حق ينتمي إلى معتقدات في الأساطير الدينية. نحن هنا أمام أزمة حقيقية وامتحان مرير للقيم الديمقراطية الليبرالية، لأن عقد مصالحة بين الإيمان والمعرفة، بين الدين والحداثة من شأنه أن يدمر دولا وشعوبا وحضارات. وليست نظريات صِدام الحضارات سوى صكوك الغفران الصادرة هذه المرة عن معاهد البحث العلمي، وليس عن معابد الإيمان الديني، لمن يرتكبون جرائم ضد ثقافات وأراضي الغير!

(3) انظر روبرت لوك، م. م.

السبب الثاني الذي كان وراء نشوب أزمة الحداثة السياسية في الغرب يتمثل في تبنيها لنمط خاص من العقل هو "**العقل الحسابي التقنوي**"، الذي أفرغ "العقل **الأصلي**" من محتواه، ولم يعد يقوم سوى بدور الضامن الميتافيزيقي للتصور التكنولوجي النفعي للوجود الفردي والجماعي[1]. ولعل تبنّي الحداثة لهذا النمط من العقل الحسابي التقنوي هو الذي أدى إلى سيادة الرؤية التاريخانية التي أدت بدورها إلى تفشي النظرة **النسبية**، وأفضت بالتالي إلى النظرة **العدمية** إلى كل شيء، تجاه الطبيعة والإنسان وقيم الخير والشر والعدالة والظلم[2]. وقد تألقت النزعة العدمية خاصة في كتابات نيتشه التي تشكل الموجة الثالثة والأكثر جذرية للحداثة[3].

وكان من نتائج سيادة العقل الحسابي النفعي القيام **بفصل السياسة عن الفضيلة**، أو بالأحرى وضع الفضيلة تحت إمرة السياسة، وهو السبب الثالث لأزمة الحداثة السياسية. وكان ماكيافيللي هو صاحب هذا الفصل الذي عززه هوبز واللاحقون عليه، والذي يُعَدّ في جوهره انقلابا على الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي كانت تخضع السياسة للفضيلة الأخلاقية والعقلية وليس العكس. صحيح، لا يمكن لأحد أن ينكر أهمية نفي هذا الفصل أو الانقلاب والمتمثلة في استقلال علم السياسة والاعتراف بكيانه وقوانينه الخاصة به، أي التأسيس الرسمي لعلم السياسة؛ لكن إبعاد السياسة عن الفضيلة آل بدوره إلى أن يصبح كل شيء مباح، ويغدو كل إنسان ذئبا لأخيه الإنسان.

وقد وطّأ فصل السياسة عن الأخلاق لفصل آخر بين **العقل والوحي**، بين **المعرفة والإيمان**. وكان الهدف من وراء هذا الفصل الأخير وضع الأمور الطبيعية والبشرية خارج المبدأين اللذين ينهض على أساسهما كل دين، وهما المعجزة والعناية الإلهية،

---

(1) انظر دانييل فيدال، م. م.

(2) عن خصائص التاريخانية وكونها أكبر عدو للفلسفة السياسية، انظر:

Strauss, L., *Qu'est-ce que la philosophie* ? op. cit., 1992, p. 31.

وعن وصفه لتاريخانية هيدجر بالمتطرفة، انظر مثلا:

Strauss, Leo, *On Tyranny*, ed. By V. Gourevitch and M. Roth, New York, The Freee Press, 1991, p. 250-251.

وللتوسع في مفهوم شتراوس للعدمية انظر مثلا كتابه:

Strauss, L., *Nihilisme et politique*, traduit de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, Rivages, 2001, p. 31-73.

(3) عن الخصائص المدمرة للموجة الثالثة للحداثة انظر:

Leo Strauss, "Les trois vagues de la modernité", trad. par Yves Hersant, *Cahiers philosophiques*, n° 20, septembre 1984, p.

وتفسيرها - أي الأمور الطبيعية والبشرية - فقط بالمعرفة العلمية الدقيقة التي مكّنت الإنسان في آن واحد من فهم أسرار الكون وخبايا الإنسان والسيطرة عليهما.

وانتهى الفصل بين الأخلاق والسياسة إلى **الإطاحة بالمفهوم الأصيل للإنسان**، بأن تصورته كائنا شفافا، لا يحيط به الغموض، ولا تكتنفه المفارقة. وكان اعتراف الحداثة بالاستقلال الذاتي للإنسان، وهو عرَض من أعراض مرض الحداثة، بداية عملية الإطاحة بالإنسان عن طريق الإقرار بقدرته على إنتاج أفعاله وخلق أفكاره من داخله باعتباره "مصدر الحق والحقيقة معا". وقد أسهم كلٌ من ماكيافيللي وهوبز وسبينوزا في هذه الإطاحة بالإنسان، عندما قاموا، كل من زاويته الخاصة، أولا بإعادة النظر في تعريف السياسة خارج المدينة الفاضلة (اليوتوبيا) والدين والفلسفة الكلاسيكية والوسطوية، وثانيا بإعادة النظر في تعريف الإنسان خارج الطبيعة[1]. بهذا النحو وُضِع الإنسان في **تضاد مع الطبيعة**، فاندفع منذئذ بِجشع ووحشية لاستنزاف وتدمير خيراتها إشباعا لغرائزه وإرضاءً لنزواته وتلبية لمتطلبات رخائه بدون أي وازع أخلاقي. إن إعادة النظر في تعريف الإنسان والسياسة جعل الحرية والرخاء والمعرفة العلمية في بؤرة اهتمام الفلسفة السياسية الحديثة، بدلا من الفضيلة والغايات الطبيعية وما بعد الطبيعية التي كانت غاية الفلسفة الكلاسيكية والوسطوية، مما أسقط الإنسان في دوامة الاستلاب والعدمية والإلحاد[2].

3. تاريخ الفلسفة ترياق أزمة الحداثة:

أمام إغلاق التاريخانية لمنفذ الخروج في وجه الإنسان الحديث كيلا يغادر كهفها نحو فضاء الفلسفة، اضطر شتراوس أن يبحث عن منفذ آخر للتسلل من كهف التاريخ، فوجده في "تاريخ الفلسفة"، وكأن "الفيلسوف، إذا أراد أن يبقَى فيلسوفا، عليه أن يصبح مؤرخا جيدا للفلسفة"[3]. ولا يخفى أن هذا الحل يبدو، في الظاهر، وكأنه هروب من الحداثة، لأنه بدلا من مواجهة أزمتها بالعمل على تجذير الحداثة والدفع بها إلى الأمام

(1) بصدد تَحوّل روسو من تعريف الإنسان بالعقل، إلى تعريفه بالحرية، انظر **الحق الطبيعي والتاريخ**، م. م.، ص 275-274، 279، 287؛ عن تفضيله العاطفة على العقل في النظر إلى الإنسان، انظر نفسه، ص 266؛ عن التقابل بين صيغة "الإنسان مقياس كل شيء" وصيغة "الإنسان سيد كل شيء" انظر: Strauss, L., "Les trois vagues de la modernité", op. cit., p. 107.

(2) انظر روبرت لوك، م. م.

(3) ماير، م. م.، ص 103-101.

بتطوير فلسفتها السياسية، رجع ل. شتراوس القهقرى إلى خلفيتها التاريخية التي نسيتها عمداً. فمغادرة كهف الحداثة السياسية، أي مواجهة الانقلاب الذي قام به مكيافيللي على الفكر السياسي الكلاسيكي بإخضاع الفضيلة للسياسة، يتطلب العودة إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية لأنها هي التي وضعت السياسة تحت إمرة الفضيلتين الأخلاقية والعقلية[1].

واضح أن "العودة" التي نادى بها ل. شتراوس ليست عودة إلى نصوص أفلاطون وأرسطو كما فهمتها الحداثة، بل هي "عودة جديدة" قائمة على فهم تلك النصوص كما فهمها أصحابها، لا كما فهمها المحْدَثون من خلال رؤيتهم الحداثية الخاصة[2]. صحيح، هو يعترف بأن نيتشه وهيدجر كانا على حق عندما طالبا بالعودة إلى الأوائل من الفلاسفة اليونان، لكنهما أخطئا حينما فضّلا العودة إلى الفلاسفة السابقين على سقراط، لا إلى أفلاطون وأرسطو، اللذين ألقى عليهما الفيلسوفان المعاصران مسؤولية أزمة الميتافيزيقا الغربية[3]. إن شفاء أزمة الحداثة، في تصور شتراوس، لن يتأتى إلا بإعادة الاعتبار لسقراط ولتلميذيهما أرسطو وأفلاطون، لأن نسيان الحداثة للفلسفة السياسية الكلاسيكية التي أنشأها هؤلاء على أساس الفضيلة وعلى أساس القرب من الطبيعة كان أحد الأسباب الرئيسية في نشوب أزمة الحداثة السياسية[4]. ومما يشهد على ذلك

---

(1) تاركوف، ث. وبانجل، توماس ل.، "ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية"، ضمن **تاريخ الفلسفة السياسية**، م. م.، ج2، ص 625-624؛ انظر أيضا:
Vidal, Daniel, " Leo Strauss. Une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine ", Archives de sciences sociales des religions, 136(2006); in http://assr.revues.org/document4018.html. Consulté le 11 octobre 2008

(2) نشير عَرَضا إلى أن شتراوس يقوم بمسعى مضاد للحداثيين، فهو مثلا يستأنس بالرشدية لفهم أقواله وملء الثغرات في فكر ماكيافيللي، أنظر:
Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, Seattle and London, University of Washington Press, 1969, p. 203.

(3) لا ينكر ل. شتراوس أهمية النقد الذي وجهته الموجة الثالثة للحداثة، بل يدعو إلى أخذه بعين الاعتبار: "مع ذلك [أي بالرغم من أن الفاشية كانت من النتائج السياسية الضمنية للموجة الثالثة للحداثة]، فإن هذه الحقيقة غير القابلة للطعن لا تستبيح لنا الرجوع إلى الصور السابقة على الفكر الحديث: النقد النيتشوي للعقلانية الحديثة أو للثقة الحديثة في العقل لا يمكن لا استبعاده ولا نسيانه"، "الموجات الثلاث للحداثة"، م. م.، ص 115.

(4) ماير، م. م.، ص 152؛ حول انتقاد شتراوس لمفارقة نظرية المثل انظر:
Strauss, L., *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, p. 119-20 and Strauss, Leo, *On Tyranny*, op. cit., p. 292. in Robertson, N., " Leo Strauss's Platonism ", op. cit.

أن هيدجر فسّر أزمة الحداثة **بنسيان الوجود** واستبدالها **بالتاريخ**، بدل أن يفسرها **بنسيان الطبيعة** التي جرى تخريبها في الأزمنة الحديثة[1]. وهذا يعني أن مشكلة الحداثة ليست **مشكلة وجودية**، أي تتصل بمعنى الوجود الفردي، أو بالافتتان باستعارات "موت الإله" و"نسيان الوجود" أو الجهر "بالنسبية" و"برفض الحق الطبيعي"، وإنما هي **مشكلة مدنية**، أي أخلاقية وسياسية، تتجلى خاصة في عجزنا عن الانخراط في حياة المدينة وإنشاء علاقة تضامن مشترك مع المواطنين لتحقيق الخير العام والسعادة المشتركة للجميع[2]. والقصد من تأملات شتراوس السياسية هذه هو الوصول بالإنسان إلى أن يصبح مواطنا يشارك في حياة سياسية وأخلاقية مشتركة داخل الدولة، وليس الوصول إلى الإنسان بما هو موجود هنالك (دازين).

وهناك حجة أخرى يستند إليها شتراوس للقول بضرورة العودة لتاريخ الفلسفة لتلمُّس حل للأزمة السياسية التي تتخبط فيها الحداثة، وهي أن هذه الأزمة هي في كنهها أزمة "الفلسفة السياسية الحديثة"، أي أزمة مصداقية وفعالية المبادئ التي انطلقت منها لبناء الدولة الحديثة، وبخاصة تلك المقدمات التي تربط العدالة بالسعادة والرفاهية، وتربط العلم بقهر الطبيعة. الأمر يتعلق إذن **بأزمة "نظرية"** أكثر مما يتعلق بأزمة "عملية"، مما يدل على أنه لا يمكن علاج أزمة الحداثة من **داخل** الحداثة نفسها، بل ينبغي الخروج منها والعودة إلى تراث الفلسفة السياسية الكلاسيكية والوسطوية للوقوف على المبادئ التي انقلبت عليها الحداثة ونسيتها[3]. إن تخلِّي الفلسفة السياسية الحديثة عن

(1) يعرّف شتراوس الموجة الثالثة للحداثة أحيانا بالإحالة على الوعي بالتاريخ: "يمكن وصف الموجة الثالثة للحداثة باعتبارها تصورا جديدا للشعور بالوجود: هذا الشعور الجديد بالوجود ليس تجربة للتناغم والسلم بقدر ما هو تجربة للرعب والقلق؛ إنه الشعور بالوجود التاريخي باعتباره وجودا تراجيديا وجوبا"، "الموجات الثلاث للحداثة"، م.م.، ص 112؛ ويقول عن أهمية التاريخ بالنسبة لروسو "إنسانية الإنسان لا تُعزَى إلى الطبيعة وإنما إلى التاريخ، إلى السيرورة التاريخية"، نفسه، ص 110؛ ويضيف معبرا عن موقف روسو بلغة لاحقة له "إن مفهوم التاريخ، أي مفهوم السيرورة التاريخية من حيث هي سيرورة خطية، والتي بفضلها صار الإنسان أثناءها إنسانا دون أن يريد ذلك، هي نتيجة تجذير للمفهوم الهوبزي لمفهوم حالة الطبيعة مِن قِبل روسو"، نفسه، ص 110؛ كما يقول: "جرى اكتشاف التاريخ بين روسو ونيتشه؛ حيث يمكن اعتبار القرن الذي فصل روسو عن نيتشه قرن الحس التاريخي"، نفسه، 113.

(2) See Strauss, Leo, *On* Tyranny, op. cit., p. 212.

(3) انظر تاركوف، م.م.، ص 615.

الفكـر التأملـي الكلاسـيكي بحجة اسـتحالة إدراك الوجود في ذاته-بـل وصعوبة إدراك الظاهـر مـن هـذا الوجـود إلا إذا وضعنـاه في سـياقه التاريخي- أدى إلى الشـعور بعدم جـدوى التسـاؤل عـن ماهيـة القيم والمثـل، وماهية الحـق والخير والسـعادة، إيمانا من الحداثة بأنه لا توجد من هذه المبادئ سوى صور تاريخية متغيرة تعكس طبيعة العصور والسياقات والرهانات الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي انبثقت منها.

ولا حاجـة بنـا للتأكيـد هنـا بأن مشـروع ل. شـتراوس لم يكن يرمـي إلى الرجوع بنـا إلـى الماضـي والوقـوف عنـده. فهـو يُقرّ بأن ذلك مسـتحيل، لا سـيما إذا أخذنا في الاعتبـار بـأن انتقـاد أفلاطون للديمقراطيـة لم يكن انتقادا صائبا، ولا فضيلة أرسـطو أو نظامـه السياسـي المثالي (ذي الطابع الهجين الجامع بيـن نظامين مختلفين: الجمهوري والأرسـتقراطي) مخرجا مثاليا لأزمة الديمقراطية الحديثة. إن انتقاده شـتراوس الشـرس للديمقراطية الليبرالية لم يمنعه من أن يكون من أشـد المدافعين عنها[1]. لم تكن غايته من وراء انتقاده الشديد ذاك سوى التذكير بأهمية الرجوع إلى المُثل الأخلاقية والسياسية والطبيعيـة والميتافيزيقية الكلاسـيكية والوسـطوية لتطعيم الديمقراطيـة الليبرالية الحديثة كيما تستطيع أن تخرج من أزمتها.

4. العودات الأربع: إلى الطبيعة الأصلية، والعقلانية الصحيحة، والوحي الصحيح، والمنهج الصحيح:

يتبين مما سبق أن العودة إلى الفلاسفة القدماء لم تكن لذاتها، بل لإصلاح جملة من التصورات والأحكام والمواقف المسبقة التي تبنتها الحداثة معكِّرة بها صفو حياة الإنسان الحديـث. ولمّـا كانـت "الطبيعـة" أول ضحايا تلك المواقف المسـبقة، فقـد كان من بين مقاصد العودة إلى تاريخ الفلسفة استعادة **الطبيعة في معناها الأصيل** السابق للحداثة، أي تلك الطبيعة التي ليسـت ذلك "الآخر" الذي غزته الحداثة بعلومها وتقنياتها، بل الطبيعة السـابقة على هذا الاسـتغلال الوحشـي المدعم بتأويل حداثي فاسـد. إن استعادة الطبيعة بمعناها الأصيل يعني فهمها فهما كلّياً، أي باعتبارها **كلاًّ** غير متجانس الأجزاء والطبائع، مما يضفي عليها طابعاً **إشكالياً**، فيعود إليها ذلك الغموض الجميل الذي سبق لشتراوس أن أضفاه على الإنسـان. عندئذ سـيحصل وعي لدى الفيلسـوف بأنه لا يستطيع إدراك هذا

(1) تاركوف/ بانجل، "ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية"، م. م.، م2، ص 639-638.

الكل بكافة أجزائه المتنافرة، أي لا يمكن أن تكون الطبيعة موضوعا خالصا للفكر[1].

والعودة إلى الطبيعة، باعتبارها أداةً للخروج من أزمة الحداثة، ليست سهلة، لأن الحداثة، بأنسنتها للطبيعة، أي بتحويلها إلى تاريخ وفرضه على الإنسان بوصفه العالمَ الممكن الوحيد الذي بوسعه أن يعيش فيه، تكون قد شيدت نفسها على هيئة كهف عميق تصعب مغادرته[2]. وهذا الكهف هو "العدمية" التي كانت وليدة إبعاد الإنسان عن عالم الطبيعة، والزج به في عالم التاريخ الذي أبدعه الإنسان. ولذلك كان التحرر من الحداثة، بمعنى ما، تحررا من التاريخ الإنساني، والعودة إلى الطبيعة التي لم يمسسها التاريخ[3]. و"تاريخ الفلسفة" هو الذي يساعدنا على فصل الإنسان عن التاريخ ووصله بالطبيعة، أي يمدنا بوسيلة الخروج من الكهف الثاني "غير الطبيعي"، أي الكهف التاريخي، نحو الكهف الأول "الطبيعي"، الذي يَسْهُل الخروج منه نسبياً إلى نور الفلسفة بمعناها الأصلي[4]. بهذا النحو تكون مغادرة الكهف نحو الفلسفة تعني الرغبة في الانفكاك من عالم السياسة الذي هو جزء من فضاء التاريخ والزمن، للعيش في فضاء المطلقات، فيكون الإنسان "ما بعد الحداثي" هو الذي يحقق نوعاً من الامتلاء التاريخي ما يجعله قادراً على القطع معه تحقيقاً لأمل الاتصال بعالم الميتافيزيقا.

إن الوعي "بالطبيعة الأصلية" هو البداية الضرورية للفلسفة، إذا أرادت لنفسها أن تتحرر من عقدة "نهاية العقل" ومن العقلانيات النفعية والتقنوية وحتى من لا عقلانية السابقين على سقراط، والأوبة إلى **العقلانية الصحيحة**. والعقلانية الصحيحة ليست شيئا آخر سوى تلك العقلانية **الحوارية والجدلية** التي شخصتها أفضل تشخيص محاورات أفلاطون[5].

بعد العودتين السابقتين، إلى "الطبيعة الأصلية" وإلى "العقلانية الصحيحة"، ينفتح السبيل لعودة ثالثة، هي العودة إلى اتصال **العقل بالوحي**، وهو الاتصال الذي انفردت

---

(1) عن استعادة المعنى الأصيل للطبيعة باعتبارها كلاًّ غير منسجم، انظر نايل روبرتسون، م. م.

(2) حول النسبية وأسبقية التاريخ على الطبيعة عند نيتشه، انظر:
Strauss, Leo, *The Rebirth of classical political rationalism*, p. 24.

(3) Cf. Robertson, N., "Leo Strauss's Platonism", op. cit.

(4) عن المعنى الأصلي للفلسفة باعتبارها بحثا عن المسائل والمبادئ والأنظمة الخالدة، انظر:
Strauss, Leo, *On Tyranny*, op. cit., p. 212.

(5) Ibid.

فلسفات القرون الوسطى بالدعوة إلى إنجازه. وترجع أهمية تحيين فكرة اتصال الحكمة بالشريعة، أو ما يمكن أن نصطلح عليه "بالوحي الصحيح"، إلى كونها تشكل إحدى السبل لمعالجة أزمة الحداثة، لأنها تمكّن الإنسان والمجتمع الحديث من استعادة الوحدة بين الحق والواجب، مما يفتح الباب أمام "أنوار جديدة" تجمع بين الحقائق والوقائع والقيم"[1]. ومن الواضح أن "الوحي الصحيح" أو بالأحرى "العقل الصحيح" المنفتح على الوحي، من شأنه أن يعيد الغموض إلى الإنسان الذي سلبته إياه الحداثة، فيصبح محفوفا بالأسرار، وبالتالي مُفْعَماً بالدلالة والمعنى.

العودة الرابعة والأخيرة التي اقترحها ل. شتراوس ضمن بديله السياسي تتصل بجانب آخر من الذات البشرية، وهي العودة إلى المنهج السقراطي ذي الطابع **التساؤلي - الإشكالي الملتزم بالحياة المدنية** للتحرر من **التأويل الذاتي** الهيدجيري للذات البشرية باعتبارها "وجودا هناك" (دازاين). وتأتي قوة المنهج السقراطي من اعتراف الإنسان بحدود قدرته على معرفة حقائق الأشياء، مما يجعله قانعا بالبحث عن الحكمة لا الطمع في امتلاكها، مكتفيا بمحبة الفلسفة، لا بالرغبة في الوصول إليها[2]. ومن المعلوم أن الاعتراف السقراطي بالحدود ليس من النوع الكانطي اليائس من معرفة "الشيء في ذاته"، لأن سقراط عندما كان يعترف بأنه "يعرف أنه لا يعرف"، لم يكن يريد من وراء ذلك التوقف عن السعي لمعرفة الحقائق الذاتية للأشياء والتعلق بها، وإنما كان يسعى أن يبين أن تلك الحقائق هي على الدوام ذات طبيعة إشكالية، وبالتالي لا يمكن الجزم في شأنها بشكل نهائي. لذلك، متى أمسى الفيلسوف يعتقد بأن الإجابة التي قدمها للسؤال بأنها إجابة نهائية، وليست إجابة إشكالية، وأن حججه على إجابته أهم من اعتراضات الآخر عليها، توقف عن أن يكون فيلسوفا تماماً[3].

العودة إلى تاريخ الفلسفة عند ل. شتراوس قائمة إذن على منهجية جديدة تتمثل في تفكيك التراث سعياً وراء قراءة حقائقه الأساسية الموجودة ما بين سطوره[4]. لكن

---

(1) Vidal, op. cit.

(2) ناثان تاركوف وتوماس ل. بانجل، "ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية"، ضمن م. م.، ج2، ص 649.

(3) Robertson, N., " Leo Strauss's Platonism ", op. cit.

(4) عن أن الحقائق الأساسية في النصوص توجد حصرا بين السطور، انظر:
Strauss, Leo, *Persécution et l'art d'écrire*, traduit par O. Sedeyn, Agora, Presses-Pocket, Paris, 1989 p. 60.

هذه العودة، كما قلنا، لم تكن من أجل فهم النصوص أفضل مما فهمها أصحابها انطلاقا من فلسفة المؤوِّل وتطلعاته التاريخية، وإنما فهمها فقط كما فهمها أصحابها. ولذلك وجدناه يُنحِي باللائمة على المُحْدَثِين الذين أوّلوا نصوص القدماء تأويلات مُغرِضة سواء من أجل تشخيص أزمة الحداثة، أو لغاية وصف طريقة الخروج منها. غير أن هذه المنهجية تطبعها في نظرنا المفارقة، فمن جهة هي قراءة سياسية، لأنها مسكونة بهاجس قراءة الظاهر بالباطن لتجلية ما تم إخفاؤه بعناية عن عيون الرقيب خوفا من الملاحقة والاضطهاد، طالما أن الفلاسفة لا يستطيعون أن يبدعوا أو يدركوا ذواتهم إلا في جو مشحون بالمخاطرة وبوسواس الخشية من التضييق على الحرية؛ لكن هذه القراءة، من جهة أخرى، ترفض أن تكون المفاهيم والإشكالات متجذرة في أفقها التاريخي الخاص، أي في أفقها السياسي الذي نبتت فيه[1].

5. العلاقة الإشكالية بين الفلسفة والسياسة:

تقودنا الملاحظة السابقة إلى القول بأن وضع الفلسفة في المدينة غالبا ما يكون هشًّا مضطرباً. أولاً لسبب ذاتي يتمثل في حرص الفلسفة على تحدي الأمر القائم والمناداة بحق الاختلاف والذود عن حريتها والغيرة على استقلالها الذاتي، حتى وإن تطلّب الأمر الإعراض عن المشاركة السياسية في المدينة. وثانياً لسبب موضوعي، هو الملاحقة والاضطهاد والتضييق على حرية الفكر الذي تعاني منه الفلسفة سواء من قِبَل الدولة أو من لدن الدين[2]. ومن أجل تلافي وضعها الحرج والهش هذا، وتأمين **ضمانة** تقيها من اضطهاد السياسيين ورقابة رجال الدين، كان على الفلسفة أن تقوم بتحول داخلي جذري لتوجيه تفكيرها نحو الأمور السياسية[3].

وقد حدث هذا الانعطاف نحو الجانب العملي من الفلسفة السياسية لأول مرة في الزمن اليوناني، ويسميه ل. شتراوس بالانعطاف السقراطي – الأفلاطوني – الأكزينوفي[4]، الذي ربط السؤال الفلسفي بالسؤال الأخلاقي، سؤال الخير، وبالسؤال

(1) ماير، ص 113–111.

(2) انظر ماير، م. م.، ص 149–147.

(3) عن كون تحول الفلسفة من الاهتمام بالنظر إلى الاهتمام بالعمل كان من أجل حماية حريتها في التفكير، انظر نفسه، ص 132–131، 140.

(4) كزينوفون (Xénophon) أحد تلاميذ سقراط الذي حافظ على ذكراه وتراثه، وشارك في عدة حروب كقائد، عاش ما بين 355–430 ق.م.

المعرفي: وعي الفيلسوف لذاته، أي ربط البحث الفلسفي بالحياة الفلسفية. بيد أن الانعطاف الحاسم للفلسفة نحو الجانب العملي السياسي هو الذي أنجزه ماكيافيللي في الأزمنة الحديثة. وقد استطاع أن يقوم بذلك حينما عمد إلى تسييس الفلسفة تسييساً عميقاً بعقد **تحالف بينها وبين الأمير** من أجل السيطرة التامة على الطبيعة والمجتمع معاً، والعمل على إعادة تنظيمهما وفق مبادئ العقل العملي النفعي، الأمر الذي حرر السياسة، وبمعيتها تصور الإنسان للعالم، من طغيان اللاهوت، وصارا أكثر عقلانية وواقعية. وبفضل هذا التحالف تكون السياسة قد حققت استقلالها وأعادت الاعتبار لمكانتها[1].

غير أن تحصيل هذه الضمانة للتفلسف الآمن قد يشكل خطرا على حقيقة الفلسفة، لأنه حينما يتحول الدفاع عنها إلى ذريعة لتسخير قدراتها ومهاراتها النظرية والخطابية لخدمة نظام سياسي أو قضية وطنية أو غاية دينية أو إيديولوجية معينة، تُمسِي خادمة لغيرها، وتسقط في الوضعية التي كانت عليها الفلسفة في القرون الوسطى، أو في الأنظمة التوتاليتارية، أو حتى في بعض الأنظمة الليبرالية ذات التوجه المحافظ. صحيح، لا يمكن نكران أن الفلسفة بانعطافها السياسي هذا أحرزت على استقلالها وعززت مكانتها وفرضت تصوراتها وطرائقها المنهجية على الأنظمة التعليمية، مما جعلها تسهم إلى حد كبير في صياغة سلوك متحرر للناس وبلورة رؤية حيوية للعالم؛ لكن هذا الوضع المريح، الذي لم تستطع الفلسفة أن تحققه إلا عبر نضال مرير وطويل، قد يُعرّضها لأن تكون موضوع تسخير من قِبل القوى المناوئة لها لتحقيق أهدافها الاجتماعية والسياسية، الأمر الذي يهدد استقلالها وطابعها الإشكالي التشكيكي، فتتحول أسئلتها وتصوراتها ومفاهيمها إلى بديهيات مسلّم بها من لدن الجميع. فمن أجل تلافي هذا السقوط المدمر، سيكون على الفلسفة أن تتخلى عن طموحها في أن تصبح قوة عمومية مؤثرة بشكل مستمر على السياسة والأخلاق والدين، لأنّ ذلك يجعلها تابعة لما تريد أن يكون تابعا لها. ومعنى ما سبق أن التخلي عن "التاريخانية" أمر ضروري للفلسفة لكي تعي دورَها الحقيقي ومهمتها الأساسية في تغذية تيارات التحول الشامل لشروط الحياة في مجتمعاتها[2].

---

(1) انظر ماير، م. م.، ص 155-151.

(2) يقول شتراوس بأن "نواة هذه الأزمة تكمن، في نظري، في تحوّل ما كان في الأصل فلسفة إلى إيديولوجية"، ص 82 من Strauss, L., *Nihilisme et politique*, op. cit.؛ انظر ماير م. م.، ص 105.

لكن لا يكفي التخلي عن الطموح المذكور لدرء خطر سقوط الفلسفة في وضعية الخادمة لمآرب أخرى غير المقاصد الفلسفية، بل يتعين على الفلسفة أن تمارس نقدها الذاتي[1]. وهذا النقد لن يكون له معنى ما لم يجْرِ داخل الانعطاف السياسي، الذي كان وراء خطر تحول الفلسفة إلى قوة عمومية، أي إلى إيديولوجية[2]. ذلك أن "الفلسفة السياسية" في نظر ليو شتراوس هي ذلك الجزء من الفلسفة الذي يسمح للفلسفة أن تضع نفسها موضع امتحان وتساؤل، متيحة بذلك للفيلسوف فرصة أن يتوقف عن أن يظل مفكرا ما قَبْل سقراطيّ، ويرجع إلى ذاته ومدينته، دون أن ينسَى بحثه عن حقيقته الكلية[3].

هكذا يتضح أنه لا يمكن **لعلاقة السياسة بالفلسفة** أن تكون إلا **إشكالية**. فالفلسفة والسياسة بقدر ما يلتقيان في الموضوع والهدف، يختلفان في سبل الوصول إليهما، وبقدر ما يؤسس كل منهما الآخر، يكون خطرا على وجوده وهويته واستقلاله. فالسياسة بدون فلسفة مآلها الجمود والطغيان، والفلسفة بدون ملاحقة المدينة لها تسقط في الخمول والرتابة والتقليد الذي تتبناه الجماهير. من أجل هذا كان التوتر هو أفضل علاقة ممكنة بين الفلسفة والسياسة، إن أرادتا أن تظلا في عنفوانهما المستمر. فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لعلاقة السياسة بالفلسفة، فكيف ستكون الصلة بين الفلسفة بالدين؟

ثالثاً: السياسة والدين: من اللاهوت السياسي إلى الفلسفة السياسية

لاحظنا كيف أن العلاقة بين السياسة والدين تمر عبر الفلسفة، وكيف أن العلاقة بين الفلسفة والدّين تمر عبر السياسة، مما يدل على أنه لا يمكن الفصل بين هذه الآفاق الثلاثة: السياسة والفلسفة والدين. ويوحي سؤال الغريب في **محاورة السياسي** لأفلاطون الموجَّه لسقراط، وهو: "هل السفسطائي والسياسي والفيلسوف هم نفس الشخص الواحد فقط، أم أنهم اثنان، أم ثلاثة؟"[4]، قلت يوحي سؤال الغريب هذا بإمكانية توحيد بين هذه الأنماط الثلاثة من الفاعلين في الساحة العمومية إلى حد

(1) انظر ماير، م. م.، ص 146.

(2) نفسه، ص 149-150.

(3) انظر نفسه، ص 113-111؛ أيضا ص 147. انظر أيضا تاركوف/ بانجل، م. م.، ج2، ص 637.

(4) شترواس، "أفلاطون"، م. م.، ج1، ص 111؛ ويمثل الغريب في محاورات أفلاطون شخصا لا يملك صفة المواطنة، مما يعني أنه غير مسؤول سياسيا.

ما. لكن الأمر الذي لفت انتباه شتراوس في هذا السؤال هو غياب أي ذِكْر أو تلميح لرجل الدين (الكاهن)، بالرغم من أهميته الأساسية في الفضاء العمومي عند اليونان وعند أفلاطون نفسه. فهل معنى هذا أن أفلاطون كان لا يرى فائدة في إقحام المؤسسة الدينية في الشأن العمومي، خوفاً من الضرر الذي يمكن أن يلحق أحدُهما من جراء ذلك بالآخر؟

1. تأسيس اللاهوت السياسي: الفارابي، ابن ميمون، ابن رشد:

سبقت الإشارة إلى أن شتراوس كان يعتبر التوتر بين أثينا والقدس، أي بين الفلسفة والدين، كنه تاريخ الفكر الغربي وسر حيويته الحضارية. وهذا معناه أن "السؤال اللاهوتي" كان يشكّل جزءً من المسألة الفلسفية، وبالتالي من مسألة العدالة السياسية، كما كان "السؤال السياسي"، بدوره يشكّل عنصرا دنيويا من مسألة الخلاص الديني، مما يجعل التداخل بينهما قويا[1]. غير أن الحداثة أبت إلا أن تعلن ميلادها بالانقلاب على هذا الاتصال الودي بين الحكمة والشريعة، والانخراط في نزعة معاداة اللاهوت بدون هوادة. وهذا ما حدا بشتراوس إلى أن ينكفئ على تاريخ الفلسفة السياسية الكلاسيكية في صيغتها اليونانية والإسلامية واليهودية والمسيحية، لإعادة الاعتبار إلى مركزية الدين في الدولة، معتبرا إياه أحد ركائزها الأساسية[2].

وتعود أهمية الشريعة في الدولة إلى عدة عوامل، من بينها أن الشريعة، كما بيّن ابن ميمون، متابعا في ذلك ابن رشد، تُوفِّر إمكانية تحقيق الكمال المزدوج للإنسان، كمال جسمه بالشرائع السياسية والاجتماعية، وكمال نفسه بالمبادئ الفلسفية والقيم الأخلاقية والمثل الدينية. وهذا التوازن بين النفس والجسد هو ما شجع شتراوس على أن يرى في اتصال الوحي بالعقل الحل النموذجي للأزمة التي تتخبط فيها السياسة الحداثية. لكن هذا لا يعني أن شتراوس تجاهل أن الدين كان يشكل، نظريا، الخصم المشترك للسياسة والفلسفة معاً. لأنه إذا كانت الغاية من السياسة هي تنظيم حياة الناس المدَنيّة على أساس القوانين البشرية، فإن غاية الدين على العكس من ذلك هي تنظيم

(1) انظر ناثان تاركوف وتوماس ل. بانجل، "ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية"، ضمن م. م.، ج2، ص 631.

(2) حول ضرورة العودة إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية لحل أزمة الغرب، انظر **العدمية والسياسة**، م. م.، ص 108.

حياة الناس بناءً على طاعة الأوامر والأحكام الإلهية واعتبار الحياة المدنية مجرد محطة عبور في انتظار الحياة الحقيقية الأخرى؛ كما أنه إذا كان القصد من الفلسفة هو وضع كل شيء موضوع سؤال، ومن بينها مشروع "اللاهوت السياسي" نفسه[1]، فإن الدين قائم على التسليم بالوحي في إطار تأويلاته وشروحه المعترف بها طلبا ليقين العقل واطمئنان النفس.

أكثر من ذلك، نحن نعرف أن الفلسفة تحالفت في الأزمنة الوسطوية مع الدين لمواجهة السياسة، مما آل إلى اندثار الفلسفة وفساد السياسة معاً. في مقابل ذلك، ووعيا منها بهذا الدرس، سعت الفلسفة في الأزمنة الحديثة إلى تغيير إستراتيجيتها مفضلة التحالف هذه المرة مع السياسة لمواجهة الدين، بدلا من التحالف مع الدين لمواجهة السياسة. وأفضى هذا التحالف الجديد إلى وضع السلطة السياسية كلها في يد أمير مدني، مقابل حصول الفلسفة منه على صك الأمان من اضطهادها، وذلك بالاعتراف بحريتها المطلقة في التفكير. لكن يبدو أن ثمن هذا التحالف كان باهظا بالنسبة للفلسفة، لأنه عندما تضمن السياسةُ وجودا آمنا مستقرا للفلسفة، وتوفر لها الشروط اللازمة لنشر نفوذها بشكل واسع بعيد عن النقد والمخاطرة، فإن ذلك يؤدي إلى فساد طبيعتها، والتخلي عن سر وجودها القائم على التساؤل والقلق والحيرة والمجازفة، مما يجعلها تواجه من جديد خطر السقوط في "كهف ثان" أعمق من الكهف الأفلاطوني، وهو كهف التاريخانية. إن بداية حفر هذا الكهف، الذي هو كناية عن تحول السؤال الفلسفي إلى أحد موجودات السياسة، كانت متساوقة مع الاعتراف بالمكانة السياسة والمعرفية والإيديولوجية المرموقة للفلسفة داخل المجتمع والدولة[2].

هذا المأزق هو ما دفع شتراوس للعودة إلى الفارابي وابن ميمون عساه أن يجد فيهما ما يبرهن على أن التحالف بين الفلسفة والسياسة يمكن أن يُثمر شيئا آخر غير معاداة الدين، من غير إخلال بخصوصيات كل مجال، ودون مسٍّ بمصالح المواطنين. وبالفعل، تمكّن الفيلسوفان المذكوران، الفارابي وابن ميمون، من تمثّل الوجود الشرعي داخل الوجود الفلسفي إلى درجة أنهما تناولا مجموعة من قضايا الشريعة الإلهية ذات الحساسية البالغة، كالعناية الإلهية والمعجزة والنبوة، باعتبارها موضوعات فلسفية تنتمي إلى مجال

(1) انظر مايز، ص 145.

(2) انظر نفسه، ص 109-107.

الفلسفة السياسة، أي باعتبار تلك الموضوعات من مشاغل تدبير "المدينة الفاضلة". بهذا النحو يكون هذان الفيلسوفان قد قاما بالتأسيس الفلسفي للشريعة، هذا التأسيس "الذي هو المكان المناسب لطرح سؤال الحق في الحياة الفلسفية"[1]، أي سؤال "التأسيس الشرعي للفلسفة". فإذا كان الفارابي وابن ميمون قد حاولا ضمان الحماية الدائمة للفلسفة عبر تأصيل الشريعة فلسفيا وعبر تأسيس الفلسفة شرعيا، أي بفضل إثبات "الاتصال" بين الحكمة والشريعة، وبين العقل والوحي، فإن ماكيافيللي، مؤسس الحداثة الفلسفية، ضمن الحماية الدائمة للفلسفة على العكس من ذلك "بفصل" السياسي عن اللاهوتي، ووصل "الفلسفي بالسياسي". وهذا مكمن تعثر الحداثة السياسية في نظر شتراوس.

2. مارسيليوس: بداية لحظة تجاوز اللاهوت السياسي إلى الفلسفة السياسية الحديثة:

ولكي نقترب أكثر من فهم مجهود ليو شتراوس لإبراز الدور الذي قام به "اللاهوت السياسي" للتقريب بين العقل والوحي دون أن يسمح للكنيسة بأن تتحول إلى دولة داخل الدولة، نتابع تحليله لمواقف مارسليوس دي بادوا (Marsilius of Padua 1275-1342)، أحد القساوسة الذين ثاروا على الكنيسة ما بين القرنين الثالث والرابع عشر. لقد اختار هذا القسيس أن ينظر إلى السياسة المَدَنية من خلال الفكر السياسي الأرسطي، بيد أنه ذهب أبعد منه في نزعته العقلانية والإنسية والديمقراطية. كانت نقطة انطلاقه، كرجل دين مسيحي، مقدمة تقول بأن **الوحي يفوق العقل**، دون أن يكون **مضاداً له**. من هذه المقدمة المزدوجة، استخلص مارسليوس نتيجة سياسية أولى تتمثل في حصر غاية الدولة في توفير الشروط الضرورية لكي يكون **الإنسان حرّا**؛ تَلتْها نتيجة سياسية ثانية على جانب كبير من الأهمية، وهي إبعاد الكهنة عن ممارسة الحكم السياسي والقضائي معاً، دون أن يحط من قَدْرهم ولا من مكانتهم داخل الدولة، فهو كأرسطو كان يعتبر الكهانة أحد الأجزاء الستة الضرورية للدولة، بل وحتى جزءها النبيل[2]. كما أنه كان، كأرسطو، ينظر إلى الكهنة كمواطنين، لا فوقهم كما تدّعي الكنيسة المسيحية، مطالبة إياهم من جرّاء ذلك بانتهاج حياة التقشف والزهد وعدم الاهتمام بأمور القيصر، رغبة منها في إحداث التمييز بينهم وبين سائر المواطنين.

(1) نفسه، ص 153.

(2) انظر شتراوس، "مارسليوس أوف بادوا"، ضمن م. ز.، ج1،، ص 404-402.

وكان مارسليوس كأرسطو يخشى من الأمراض التي تصيب الدولة، لهذا وقف ضد حق الكنيسة في تنظيم رعاياها بعيدا عن رقابة الدولة، لأن من شأن ذلك أن يفضي بها إلى أن تتحول إلى دولة داخل الدولة. والحال أن **الدولة** يجب أن تكون **واحدة**، وأن تضع سلطتها الأساسية في يد **مشرّع واحد هو المشرّع البشري**، أي **الشعب** الذي هو مجموع المواطنين. والنتيجة السياسية الأخرى المترتبة عن هذا الوضع الجديد هو ضرورة خضوع الكهنة المسيحيين للعلمانيين المسيحيين، وخضوع الارستقراطية لعوام الشعب المسيحي. وبتخويله السلطة التشريعية للمواطنين، يكون مارسيليوس قد قام بثورتين على الفكر السابق عليه، أكان يونانيا أو وسطويا، فمن جهة تخلى عن فكرة تفوق الخاصة على العامة، فالعامي بالنسبة له "يجب أن يلعب دورا عظيما للغاية، إن لم يكن حاسما" في الشأن العمومي؛ ومن جهة ثانية تخليه عن "التمييز التقليدي بين الشعب ورجال الدين بصورة جذرية لصالح الشعب"[1].

بهذا النحو يكون مارسيليوس قد مهد الطريق لتجاوز زمن "اللاهوت السياسي"، الذي امتد من الزمن الهللنستي إلى حدود القرن 17، ليحل محله زمن "الفلسفة السياسية الحديثة"[2]، الذي تنافس على إعلان تأسيسها ثلاثة فلاسفة لا يعترف أحدهم بالآخر وهم ماكيافيلي وهوبز وسبينوزا. فهوبز (1588 Tomas Hobbes-1679) يصف نفسه بالمؤسس الحقيقي "للفلسفة السياسية"، معتبرا الفكر السياسي السابق عليه أقرب ما يكون إلى الحلم منه إلى علم السياسية، ناكرا بذلك على ماكيافيللي أي أسبقية في هذا الصدد[3]. وبدوره سيأتي سبينوزا (1632 Baruch Spinoza-1677) ليعلن تنكّره

(1) انظر نفسه، ج1، ص 409-405.

(2) نتساءل في هذا الصدد أليس زمن "اللاهوت السياسي" قد عاد من جديد منذ النصف الأول من القرن العشرين، حيث جرى إنشاء دولة إسرائيل على أساسه، هذا "الحدث اللاهوتي" بامتياز الذي سيثير موجات من أخرى من "اللاهوت السياسي" في عدة ديانات، وبخاصة في الإسلام؟ ثم ألا يمكن أن نعتبر أن نظرية ليو شتراوس نفسها تنتسب في جوهرها إلى نوع اللاهوت السياسي، فتكون بذلك تبريرا لمشروعية قيام الدولة اليهودية التي تصالحت فيها الحداثة مع التوراة؟ انظر في هذا الصدد توطئة محاضرته "ما هي الفلسفة السياسية؟" المنشورة في:
Strauss, L., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit, p. 15.

(3) شتراوس: "نيقولا ماكيافيللي"، ضمن **تاريخ الفلسفة السياسية**، م. م.، ج2، ص 431-430؛ عن عدم اعتراف هوبز بالثورة التي أحدثها ماكيافيللي انظر نفسه، ص 432؛ عن أحساس ماكيافيللي بابتكاره لعلم جديد انظر نفسه، ص 443.

لأسبقية هوبز في تأسيسه للعلم السياسي، منتقدا كل الفلاسفة السابقين الذين كان تصورهم للإنسان خاطئا لأنه يقوم على إثبات "طبيعة بشرية غير موجودة... ولذلك فإن علمهم السياسي ليس له فائدة تماما"، غير أنه تبنَّى "هجوم ماكيافيللي الأكثر قمعاً على الفلسفة السياسية التقليدية"[1]. أما أهمية ماكيافيللي في تاريخ الانتقال من "اللاهوت السياسي" إلى "الفلسفة السياسية" فتعود إلى كونه "لا يعرف في حقيقة الأمر أي لاهوت سوى "اللاهوت المدني"، أعني اللاهوت الذي يخدم الدولة، وتستخدمه الدولة أو لا تستخدمه، حسبما تتطلب الظروف. إنه يشير إلى أنه يمكن الاستغناء عن الأديان إذا كان هناك مَلِكٌ قوي وقادر"[2].

***

نخلص مما سبق إلى أن ل. شتراوس كان، في شروحه وتأويلاته، سواء لأفلاطون وأرسطو وميكيافيللي أو للفارابي وابن ميمون وابن رشد ومرسيليوس دي بادوا وتوما الإكويني (Thomas d'Aquin 1274-1225)، يُقِر بالأهمية الأساسية للدين بالنسبة للدولة بصفة عامة[3]. لكن هذا الإقرار لم يمنع شتراوس من أن ينبِّه إلى أن الدين والسياسة مؤسستان مختلفتان، بل ويمكن أن يصل الاختلاف بينهما أحياناً إلى حد التقابل الذي يجعل اتفاقهما أمراً عسيراً. فالدين بفطرته ينزع إلى التقليد والمحافظة على التراث، بينما تميل السياسة بطبيعتها إلى التغيير المستمر للوضع القائم في إطار الاستمرارية المؤسسية، وإلا فقدت زمام سلطتها وتركتها لغيرها. فالسياسة كالطبيعة،

(1) انظر نفسه، ص 432.

(2) شتراوس: "نيقولا ماكيافيللي"، ص 454؛ يشير إلى أن ماكيافيللي ينبه إلى تناقض التوراة مع الواقع ومع نفسها، انظر شتراوس **أفكار حول ماكيافيللي**، م. م.، ص 203.

(3) عندما كان بصدد تأويله للموقف الهيجيلي من الدين اضطر للاعتراف بأن المسيحية المُعَلمنة هي ماهية الحداثة: "المسيحية هي الدين الحق [بالنسبة لهيجل] أو الدين المطلق؛ لكن المسيحية تقوم في تصالحها مع العالم، مع الدنيا، في علمنتها التامة، وهي السيرورة التي دشنها الإصلاح [البروتستانتي]، وتابعتها الأنوار واستكملت مسيرتها في الدولة ما بعد الثورية [الفرنسية] التي هي أول دولة تأسست على الاعتراف بحقوق الإنسان. نحن مضطرون بصدد هيجل إلى القول بأن ماهية الحداثة هي المسيحية التي أضحت دنيوية (sécularisé)، لأن الدُّنْيَوية (sécularisation) هي القصد الهيجيلي المعبَّر عنه بوعي وبصراحة"، موجات الحداثة الثلاث، ص 113.؛ لكننا نجده يقول "حسب تصور رائج للغاية، الحداثة هي الإيمان التوراتي وقد تعلمن"، نفسه ص 105.
الموجات، ص 105.

إن لـم تَتَحـرك ماتـت، وهـي تتحـرك فـي كل اتجاه، فـي اتجاه الحـق والباطل، الصدق والكذب، العدالة والإنصاف، الظلم والتمييز، التصالح مع الدين أو التخاصم معه. ولكن بمـا أن السياسـة تعمل فـي مجتمع، والمجتمع يتغذى ويعيش علـى الآراء والمعتقدات والأساطير، فسيكون عليها أن تأخذ بعين الاعتبار المعطَى الديني، خصوصا وأنه أمسى في العقود الأخيرة يشكل محركا أساسيا وفعالاً من محركات التاريخ.

وتنعكـس علاقـة الاتصـال والانفصـال بيـن الحكمة والشـريعة علـى العلاقة بين "الفلسـفة السياسـية" و"اللاهوت السياسـي"؛ فهما من ناحية يختلفان في "الذات" التي تصدر عنهما، إذ "الفلسـفة السياسـية" تنهض على سـلطة الأمير، بينما يسـتند 'اللاهوت السياسـي' إلى سـلطة الله. لكنهما، من ناحية أخرى، يتفقان في "الموضوع" الذي هو العنايـة بالمسـائل السياسـية والمدنية التـي تخص الحياة الطبيعية للإنسـان العادي، وإن كانا يختلفان في الوصفة الصالحة لهذه الحياة. "فاللاهوت السياسي" يقدّم وصفة مبنية علـى الطاعـة والإيمان بالوحـي باعتباره الضامن الوحيد والمطلـق للحقيقة وللنجاة في الدنيـا والآخـرة، بينما تُقدِّم "الفلسـفة السياسـية" وصفة مغايرة للنجـاح في الحياة قائمة علـى حكمة بشـرية تقبـل الأخذ والرد، والصواب والخطـأ، أي تعطي الأولوية للمعرفة والحرية، لا للإيمان والطاعة[1]. من ناحية ثالثة، تختلف السياستان الفلسفية واللاهوتية في أن الإنسـان هو الذي ينشـئ قواعد وتعاليم الفلسـفة السياسية بعقله وخياله، ويبرهن عليها باسـتدلالاته وتجاربه البشـرية، بينما تنزل تعاليم السياسـة اللاهوتية وحيا من الله لتتجـه إلـى قلـب المؤمن الذي عليـه أن يؤمن، دليله إلى ذلـك المعجزات والآيات، لا الحجج والبراهين[2].

***

انتقاد ليو شـتراوس للحداثة السياسـية لا يعني أنه كان ينتصر لعودة الفلاسـفة أو الكهنة لتحمل مسـؤولية الحكم السياسـي، سـواء على المسـتوى السياسي أو القضائي، وإنمـا كان يعنـي ضـرورة الأخـذ بعين الاعتبـار المُعطَى الديني. فرجـل الدين ضروري للمجتمـع، لأنـه ينبّه إلى بُعـده الروحي الغامض، هذا البعد الذي قد يكون وراء المعنى الذي يكتنزه الإنسـان. لكن دون أن يتحول "رجل الدين" إلى "فاعل سياسـي" بالمعنى

(1) انظر مايز، ص 146-143.

(2) شتراوس، "مارسليوس أوف بادوا"، ج1، ص 401.

الاحترافي والمباشر للكلمة. فالتدبير المباشر لشؤون الدولة ينبغي أن يظل من اختصاص ذوي الحنكة العملية والدهاء السياسي، وهم رجال السياسة، تحت رقابة يقِظة ومستمرة من الشعب، صاحب السيادة. من جهة أخرى، إذا كان موضوع الدين هو الله، لا كإيمان وحسب، بل وأيضا كشريعة، فإن السياسة ستشكل عندئذ جزءً هاما من الدين، لأن الاهتمام بالمصير الأخروي للإنسان يبدأ بمصيره الدنيوي الذي يقتضي تدبيرا محكما يضمن الحق والعدالة والسعادة. غير أن خطرا جسيما يتربص بالدين إذا ما هو حاول أن يُقحِم نفسه في معترك السياسة، وهو أن يتحول موضوعه من الله (اللاهوت) إلى الإنسان (السياسة)، وتتحول مبادؤه من الإطلاق إلى النسبية، مما يؤذن بنهاية الدين. ولا يمكن فك هذا الإشكال إلا إذا كان اهتمام الدين بالسياسة ذا طابع عرَضي فقط، وليس اهتماما بالقصد الأول.

نفس الحذر من السياسة يصدق على الفلسفة، ولو أن طبيعة وغاية المبحثَين (الدين والفلسفة) مختلفتان. فالفيلسوف ضروري للمجتمع السياسي، لأنه ينبّهه إلى خصب البدائل الممكنة التي يقدّمها عبر أسئلته المحرجة ودعواته إلى إعادة النظر في مقومات وقيم الدولة والمجتمع. لكن الفيلسوف في المقابل لا يصلح للحكم بسبب التعارض بين طبيعة المدينة وطبيعة الفلسفة؛ فالدولة بطبيعتها مغلقة على اختياراتها وقيمها التي هي أساس تشبث المواطنين بها، بينما تبدو الفلسفة بسجيتها حرة ومنفتحة على المستقبل بكل بدائله واحتمالاته[1]. بيد أن السياسة بطبيعتها تاريخانية، ولا يمكن أن تتحول مسائلها إلى مبادئ ثابتة إلا في تأملات الفلاسفة. لذلك لا يصلُح الفلاسفة للحكم، بسبب قدرتهم الفائقة على تحويل كل متحرك لمسوه إلى شيء ثابت فوق الصيرورة والزمان.

ليس معنى هذا أن هناك استبعادا متبادلا وأصليا بين ممارسة السياسة وممارسة الدين وممارسة الفلسفة. فممارسة السياسة لا تقتضي بالضرورة التخلي عن الممارسة الدينية بسبب ما تتطلبه من خشوع وتقوى ورحمة وعزوف عن الدنيا، وهي أمور قد تتعارض وبعض الفلسفات. وممارسة الشعائر الدينية لا تشترط العزوف عن السياسة بسبب ما يكتنفها من مكر وحيلة وخداع وخبث واهتمام بأمور الدنيا على حساب الآخرة، فلكل ممارسة وقتها ومزاجها وطقوسها ومجالها، ولا ينبغي الخلط بينهما.

(1) حول ضرورة أن تكون الدولة مغلقة، انظر مثلا **الحق الطبيعي والتاريخ**، م. م.، ص 266.

ونفس الأمر بالنسبة لعلاقة الفلسفة بالسياسة، فمن مقتضيات الفيلسوف الذاتية أن يكون منتميا للمدينة مُتعلقا بها، وإلا لما كان لتأملاته معنى، ولما حظيت بدائله الافتراضية بأية دلالة. غير أن انتماء الفيلسوف للمدينة من حيث هي مدينة منغلقة، أي ملتزمة بفلسفة وطنية محددة، لا ينبغي أن يكون على حساب الآفاق المنفتحة للفلسفة. فالفيلسوف يسعى بهمّته للهروب من الكهف، أي من السياسة، لأنه يأبى أن يظل حبيس الآراء والمعتقدات العامية، محاولا التعالي عنها بحثا عن أسسها الأولى حتى يمكن تحويلها إلى معرفة، دون أن يطمع في الوصول إليها، لأنه يفضّل أن يبقى ذلك الإنسان الذي يَعْرف أنه لا يعْرف. ومع ذلك، يحنّ الفيلسوف للرجوع إلى الكهف الذي هجره ليقوم بواجب التنوير، أي ممارسة السياسة القائمة على الفضيلة والمعرفة، وعلى الانفتاح على الآراء والمعتقدات، ما دامت الفلسفة مدنيّة بالطبع. موازاة لذلك، لا بد للسياسي، إذا أراد أن يكون سياسيا حقا، أي ذا نَفَس إستراتيجي، أن يتعالى، بين الحين والآخر، عن الهموم الجزئية والتكتيكية للسياسة، ويرنو ببصيرته إلى نظرة كلية مخترقة للزمن الطويل، أي أن تكون له نظرة فلسفية. غير أن انفتاح السياسي على الفلسفة لا ينبغي أن يكون لغرض تحويلها إلى قوة فكرية تشد برقاب المواطنين، وتحد من حرية تفكيرهم وتَطلُّعِهم إلى البدائل الممكنة وغير الممكنة.

كان مشروع شتراوس السياسي يرمي إلى ربط السياسي بالديني، بتوسط الفلسفة، أو بالأحرى بتوسط تاريخ الفلسفة، أي بجعل الماضي ترياقا لعلاج أزمة الحاضر. إن فكرة اتصال الحكمة بالشريعة، وفكرة الكتابة المضطَهَدة التي تُخفِي غموض الإنسان، وهما الفكرتان اللتان استوحاهما شتراوس من الفارابي وابن رشد عن طريق ابن ميمون، كحل لأزمة الحداثة السياسية، تُبرِزان أهمية العودة إلى تاريخ الفلسفة لاستلهام مخرج للأزمات التي تعترض إنسان اليوم. لكن هل حقا ما زالت أخلاق وسياسة أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن ميمون وابن رشد قادرة على إسعاف الإنسان المعاصر أمام هذا التدفق المعرفي والمعلوماتي والعملي الهائل والمتواصل يوميا والذي يقلب كل مسلماتنا وتوقعاتنا وعقائدنا رأسا على عقب، وأمام تعقد وعواصة مشاكل الزمن الحاضر التي فاقت كل التصورات، والتي تهدد مبدأ وجود الإنسان على هذه الأرض التي تُغتصَب في كل آن وحين؟ إذا كانت المصالحة مع الماضي الفلسفي والديني ضرورية، فلا ينبغي بأية حال من الأحوال أن تشككنا في المكتسبات التي حققتها

الإنسانية على مستوى الديمقراطية وحق الشعوب في تقرير مصيرها، والرجوع بعقارب الزمن إلى أساطير الأولين لفرض حلول ظالمة وغير واقعية على الحاضر.

لعل ليو شتراوس نفسه لم يكن يريد أن يتحول انتقاده للحداثة في تجلياتها الليبرالية والتاريخانية والعدمية إلى نزعة محافظة. ومع ذلك فانتقاداته العنيفة للّيبرالية وللعقلانية وللحداثة، مهما كان نبل دوافعها، لا يمكن أن تؤدي إلا إلى مواقف محافظة.