THE POLITICAL THOUGHT OF LEO STRAUSS

الفكر السياسي عند ليو شتراوس

حنين عماد

دار الفارابي

الفكر السياسي عند ليو شتراوس

The political thought of Leo Strauss

حنين عماد

الطبعة الأولى: بيروت ـ لبنان، 2017

First Edition: Beirut - Lebanon, 2017

© جميع حقوق النشر محفوظة للناشر، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة، إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله، بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من أصحاب الحقوق

لبنان ـ بيروت / الحمرا

تلفون: 345683 1 961+ / 541980 1 961+

daralrafidain@yahoo.com

info@daralrafidain.com

www.daralrafidain.com

dar alrafidain

Dar.alrafidain

DAR ALRAFIDAIN@maassourati

تنويه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 1 - 77322 - 304 - 9

الفكر السياسي
عند ليو شتراوس

حنين عماد

www.daralrafidain.com

الفهرس

الإهداء 9

المقدمة 11

الفصل الأول

مداخل تمهيدية للفكر السياسي عند ليو شتراوس

المبحث الأول: ليو شتراوس..المدخل الشخصي 21

المطلب الأول: حياة ليو شتراوس 21

المطلب الثاني: ليو شتراوس المفكر والأستاذ 35

المبحث الثاني: ليو شتراوس... المدخل السياسي والاجتماعي 46

المطلب الأول: المدخل السياسي 46

المطلب الثاني: المدخل الاجتماعي 58

الفصل الثاني

أصول الفكر السياسي عند ليو شتراوس

المبحث الأول: الأصول الغربية الكلاسيكية للفكر السياسي عند ليو شتراوس 75

المطلب الأول: أفلاطون 76

المطلب الثاني: أكزينفون: 90

المبحث الثاني: الأصول الغربية الحديثة للفكر السياسي عند ليو شتراوس 100

المطلب الأول: مكيافيللي:..... 103
المطلب الثاني: نيتشه:..... 115
المبحث الثالث: الأصول الإسلامية للفكر السياسي عند ليو شتراوس..... 122

الفصل الثالث

ليو شتراوس والحداثة السياسية

المبحث الأول: ماهية الحداثة السياسية في فكر ليو شتراوس..... 138
المطلب الأول: مفهوم الحداثة السياسية عند ليو شتراوس..... 140
المطلب الثاني: موجات الحداثة السياسية الثلاث عند ليو شتراوس..... 145
المبحث الثاني: نقد الحداثة السياسية عند ليو شتراوس ومشروعه الفكري البديل..... 156
المطلب الأول: نقد الديمقراطية الليبرالية عند ليو شتراوس:..... 158
المطلب الثاني: نقد النظام العالمي عند ليو شتراوس:..... 168
المطلب الثالث: مشروع شتراوس الفكري لحل أزمة الغرب..... 175

الفصل الرابع

ليو شتراوس وبعض قضايا الفكر والعمل السياسيين

المبحث الأول: اليهودية والصهيونية في فكر ليو شتراوس..... 183
المطلب الأول: اليهودية في فكر شتراوس..... 184
المطلب الثاني: الصهيونية في فكر ليو شتراوس..... 190
المبحث الثاني: المعرفة والنخبة في فكر ليو شتراوس..... 196
المطلب الأول: المعرفة في فكر ليو شتراوس..... 197
المطلب الثاني: النخبة في فكر ليو شتراوس:..... 205

المبحث الثالث: شتراوس والفكر السياسي الأمريكي المعاصر (المحافظون الجدد أنموذجاً) 224
المطلب الأول: نشأة المحافظين الجدد وأثر فكر شتراوس السياسي فيها 225
المطلب الثاني: التطبيقات العملية لتأثير فكر شتراوس في المحافظين الجدد 238
الخاتمة 249
المصادر 255

الإهداء

إلى أولئك الذين يبحثون عن الحقيقة

حنين

المقدمة

يُمثل الاهتمام بدراسة الفكر السياسي الغربي المعاصر، أحد محاور الاهتمام الأساسية لدراسات الفكر السياسي التي يتطلب انجازها دراسة المصادر التي تولد منها هذا الفكر، والمحطات التي توقف عندها، أو غيّر اتجاهاته فيها، مما يمثل ضرورة علمية ملحة لفهم المنظومات الفكرية السائدة، وتقدير أدوراها ونتائجها، لاسيما وأنّ الفكر السياسي الغربي بناء متراكم متواصل ومتكامل في كثير من جوانبه. ولعلّ من أهم المنظومات الفكرية السياسية الغربية المعاصرة الجديرة بالدراسة بحكم ما استندت إليه من مصادر فكرية قديمة وحديثة ومعاصرة، وما مثلته كمحطة توقف وتحول في اتجاهات الفكر السياسي الغربي المعاصر عامة، والفكر السياسي الأمريكي المعاصر على وجه الخصوص، هي المنظومة الفكرية التي وضعها المفكر والفيلسوف الألماني الأصل والأمريكي الجنسية «ليو شتراوس» الذي ترك بصمة فكرية واضحة في الفكر السياسي، ورفده بأبعاد جديدة ذات صبغة محافظة الظاهر ثورية الباطن، أثرَّت بشكل جلي في من طالعها واتخذ موقفه منها بالقبول أو الرفض.

لقد استطاع ليو شتراوس رسم خط فكري سياسي خاص به، متفرد ومتميز فيه، وبصفته ألماني المولد، أمريكي الجنسية، ويهودي الديانة، أصبحت شخصيته متنوعة بتنوع هذه الانتماءات، ناهيك عن الظروف السياسية والاجتماعية التي عاصرها وكانت لها تأثيراتها البيّنة فيه، حتى بات من أبرز الشخصيات الفكرية السياسية المعاصرة التي أثارت جدلاً واسعاً حول ما قدمته من فكر غني، تناول

بالنقد والتحليل كثيراً من القضايا الفكرية السياسية التي كان في مقدمها نقده للنظم السياسية الغربية الديمقراطية ـ الليبرالية، ورفضه الجذري للنظم الشمولية (الشيوعية والفاشية والنازية)، التي عدها إحدى المساوئ الناجمة عن تبني الساسة والمفكرين الغربيين لفكر الحداثة السياسية الذي على الرغم من نقده له ولمخرجاته، إلا أنه لم يكن من مفكري حقبة ما بعد الحداثة؛ بل كان ذا طابع فكري مختلف ابتكره لذاته.

ويعد الفكر السياسي الشتراوسي، وكما ارتأى واضعه وعمل شخصياً، فكراً ذا مهمة تاريخية، سعى بخطوات مدروسة لإنجازها عبر جمعه بين العودة للماضي وتجاوز الحاضر والتطلع إلى المستقبل، وحرصه على جعله فكراً صالحاً لكل زمان وحالٍ ومكان، فعلى الرغم من دراسة شتراوس واستعادته للمفاهيم الأفلاطونية والسقراطية فيما يتعلق بنظرية حكم الفلاسفة، إلى أنه كان متجدداً ولماحاً بقدر كاف لجعلها تخرج من خانة المثالية الطوباوية نحو آفاق الواقعية وإمكانية التطبيق، فلم تكن استعادته لتلك المفاهيم والنظريات اجتراراً قط، بل كانت تجديداً وبلورة لمفهوم النخبة الفلسفية وحكمها السري، وتحديداً للوسائل التي تعين الحاكم ـ الفيلسوف في حكمه، وحكمته في ذلك مشكلتان جوهريتان، هما مشكلة الدين ومشكلة السياسة، وهو ما عكسته محورية معتقده اليهودي في جل تطلعاته، وبحثه عن سبل إيجاد النظام السياسي الأفضل القادر على حل المشكلة اليهودية بشكل جاد وفعال.

وإذ كان قرار احتلال الولايات المتحدة الأمريكية للعراق عام 2003م، حدثاً مفصلياً، فقد استدعى البحث عن الأصول الفكرية لأركان الإدارة الأمريكية الذين عملوا على صياغته وتنفيذه من أعضاء المجموعة المعروفة باسم (المحافظين الجدد)، فاتجهت الأنظار إلى (ليو شتراوس) الذي ارتبط اسمه بهم، وعده كثيرون الأب الفكري والروحي لهم حتى أصبح يُنظر إلى غزو العراق بوصفه إحدى

النتائج المترتبة على إيمانهم بالفكر السياسي لـ(ـشتراوس)، وسعيهم لتطبيقه، وهو ما وسَّع من دائرة الاهتمام الأكاديمي بهذا الفكر وصاحبه حتى أوصله إلى الميدان الإعلامي والصحفي أيضاً. وفرض هذا، وما زال يفرض، على أية دراسة عن شتراوس وفكره الفلسفي والسياسي، النظر إلى المحافظين الجدد وسياساتهم التنفيذية بوصفها نتيجة من نتائج ذلك الفكر، وأحد مخرجاته الأساسية، وهو ما حرصت هذه الدراسة على الالتزام به وتحقيقه قدر الإمكان، محاولة أن يكون الغرض والجهد الأساسي للدراسة يصب في التعرّف على فكر (شتراوس) السياسي والتعريف به، وتجنب الدراسة العرض النقدي والتقويمي لأفكاره، لأن هذا يمثل مرحلة متقدمة بالنسبة للباحث يمكن أن يصل إليها في دراسة قادمة، على أساس أن الدراسة الحالية هي تمهيدية لقراءة وتعريف فكر (شتراوس) السياسي وأصوله وموضوعاته وأثره، أملاً أن يكون بمقدور الباحث أن يقوم بدراسة تلك الأفكار دراسة نقدية مستقبلاً.

تعود أهمية دراسة ليو شتراوس عامة، وفكره السياسي خاصة إلى أسباب عديدة، لعل أهمها:

- إن كتاباته الفلسفية والسياسية، تميزت بطابعها الغامض والمعقّد، مما يستدعي دراستها وفهمها والكشف عن معاني مفرداتها ومصطلحاتها.
- انعكست أفكاره الفلسفية والسياسية، بشكل واضح ومتكرر على عقائد وأهداف صناع القرار في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو ما ظهر جليا في نطاق السياسة الخارجية الأمريكية.
- إن شتراوس لم ينل حتى الآن القدر الكافي من اهتمامات البحث والترجمة في الوسط الأكاديمي العربي بما يوازي أهميته، بوصفه مفكراً غربياً معاصراً، ومستوى نتاجه الفكري الثري، وحجم الاهتمام الذي حصده فلاسفة ومفكرون غربيون آخرون عاصروه أو سبقوه أو أعقبوه.

لذلك جاءت هذه الدراسة للتعريف به والكشف عن عناصر فكره وأصوله وخصائصه الذي تستحق الاهتمام بالعودة إلى مصادره الأصيلة.

كما تهدف الدراسة إلى قراءة أفكار شتراوس وفهمها وتقديمها بمنحى موضوعي من دون تفريط أو إفراط في التفسير، وبيان مصادر فكره السياسي وقواعده، فضلا عن تسليط الضوء على الجانب اليهودي ـ الصهيوني من فكره الذي لم يتم تناوله كثيرا من قبل الباحثين، وتوضيح حقيقة تنظيره لحكم الطاغية وتسويغها، ودراسة أسباب لجوءه للفكر السياسي الإسلامي والغربي القديم والحديث والاستعانة بمفكريه وفلاسفته، مما سيساعد في النهاية على فهم أحد أهم مصادر الفكر السياسي الغربي المعاصر.

ولا شك في أنّ ثمة إشكالية بالوسع صياغتها في عدد من الأسئلة المحورية أبرزها:

- ما هي خلفية شتراوس السياسية والاقتصادية؟ هل أثرت تلك الخلفية في صياغة فكره الفلسفي والسياسي؟
- ما هي الطبيعة العامة للفكر الفلسفي والسياسي عند شتراوس؟ وكيف تأثر بالفكر الفلسفي والسياسي الشرقي والغربي؟
- ما هو تشخيص شتراوس لأزمة الغرب في ظل الحداثة السياسية؟ وما هو موقفه الفكري من مخرجات الحداثة السياسية والحل الذي اقترحه لتلك الأزمة؟
- هل كان شتراوس مفكراً يهودياً أم صهيونياً؟
- ما هي رؤية شتراوس للنظام السياسي الأفضل؟ وما هو موقفه من النخبة والمعرفة؟ وهل قدم رؤية جديدة تخدم الواقع السياسي الغربي؟

كل هذه الأسئلة تم المضي بحثاً عن إجابات عليها عبر فصول الدراسة.

وفي ضوء الأسئلة السابقة، فإن فرضية الدراسة هي: (إن ليو شتراوس فيلسوف ومفكر سياسي، تأثر بأحواله الخاصة والعامة، وأخذ عن مصادر فكرية قديمة وحديثة، إسلامية وغربية، وكان ذا نزعات أخلاقية دينية يهودية، وتوجهات معرفية ونخبوية مغلقة ومحافظة ذات أسلوب باطني، أسست لنظريته عن نظام حكم الفلاسفة غير المباشر ووسائله المتنوعة، رداً على الأزمة التي اعتقد بأن الغرب يعيشها بفعل الحداثة السياسية، مما جعله المرجع الفكري لبعض رجال الفكر والسياسة الذين عرفوا بالمحافظين الجدد...

وكان من أهم المداخل والمناهج التي استخدمتها هذه الدراسة المدخل التاريخي، والمنهجان الوصفي والمقارن اللذان اقتضتهما الحاجة إلى عرض أفكار شتراوس الفلسفية والسياسية، ومقارنتها بما يناظرها لدى مفكرين آخرين غربيين وإسلاميين، فضلاً عن المنهج الاستقرائي الذي اقتضته الحاجة إلى قراءة جزئيات أفكار شتراوس الفلسفية والسياسية لاستخلاص نتائج كلية منها، توافق مقاصد المفكر أو في الأقل، تقاربها قدر الإمكان ولا تناقضها.

ومما لا لبس فيه ازدياد نصيب المفكر والفيلسوف السياسي (ليو شتراوس) من اهتمام الباحثين الغربيين بشكل ملحوظ عقب احتلال الولايات المتحدة للعراق عام 2003م، وهو ما حصده من اهتمامهم قبل ذلك، وأكثر بكثير أيضا من اهتمام نظرائهم العرب الذي ربما يعود سببه إلى جهل الأخيرين به لعدم ترجمة أعماله إلى العربية حتى وقت قريب، وبعدد محدود جداً، لا يتجاوز عملاً واحداً من أعماله التي تربو على الخمسة عشر. إلا أن ذلك لا يمنع من وجود العديد من الدراسات السابقة التي أعانت هذه الدراسة وغذتها بالمعلومات القيمّة والتحليلات النقدية، ولعل من أهم تلك الدراسات السابقة:

- دراسة (هلال أحمد وجدي عبد الفتاح محمد، الاتجاه النقدي في فلسفة ليو شتراوس وأثره في الأمريكي المعاصر، رسالة ماجستير/غير منشورة،

جامعة المنصورة، كلية الآداب/ قسم الفلسفة، جامعة المنصورة، 2009)، التي يسجل عليها اهتمامها بفلسفة ليو شتراوس، واتجاهها النقدي تحديداً وأثره في الأدب الأمريكي، المعاصر وإغفالها الجانب الفكري السياسي عنده.

- دراسة (محمد أحمد علي أبو النواعير، الفكر الفلسفي السياسي عند ليو شتراوس وأثره على المحافظين الجدد في الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، رسالة ماجستير/غير منشورة، جامعة الكوفة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، 2012)، التي اهتمت باستفاضة بالجانب الفلسفي السياسي عند شتراوس، لكنها ركزت بشكل أساس على أثره في فكر المحافظين الجدد، وأنها وعلى الرغم من غزارة مصادرها، لم تتناول مصادر شتراوس الفكرية، فضلاً عن عدم مقاربتها لموقفه من اليهودية والصهيونية، ولا ماهية مفهوم النخبة في فكره ودورها في النظام السياسي، ناهيك عن اقتصارها على عرض موقفه من الحداثة السياسية من دون البحث عن طبيعة هذا الموقف الناقد والبناء الفكري البديل الذي قدمه عبر نقده لمخرجات الحداثة المتمثلة في: (الديمقراطية ـ العالمية).
- Study of (Shadia b. Drury, The political ideas of Leo Strauss, Palgrave Macmillan press, United State of America, 2005).

التي تعد من أهم المصادر التي غطت جوانب عديدة مهمة من فكر ليو شتراوس السياسي، ولكن من دون أن تخوض في الجانب الاستشراقي من فكره.

إنّ ما يميز الدراسات التي تناولت ليو شتراوس بشكل عام، أنها تناولته في الجانب الفلسفي أكثر مما تناولته في جانبه السياسي، أو العكس، ولم تجمع أي منها بين الجانبين معا، فضلاً عن طبيعتها الانتقائية التي جعلتها تدرس أفكاره عبر مقالات منفردة له، من دون أن تأخذ فكره الفلسفي والسياسي من منظور كلي وعام، ومحاولتها التركيز على دوره في صياغة أفكار المحافظين الجدد،

معرضة عن كونه مفكراً سياسياً متنوعاً شاملاً، ذا فكر متطور شمل جوانب عديدة لم يتم تناولها، لذلك حاولت هذه الدراسة أن تقدم جهداً متخصصاً في دراسة فكر ليو شتراوس الفلسفي والسياسي من منظور العلوم السياسية، ومن زاوية الفكر السياسي تحديداً.

ومن المعروف أن أية محاولة بحثية جادة، تسعى للكشف عن الجديد من الحقائق، لا بد أن تواجه صعوبات وعوائق متباينة تتفاوت في طبيعتها وشدتها ومستوياتها، وتمثلت الصعوبات التي واجهت هذا البحث في ندرة المصادر المترجمة للمفكر أو ما كتب عنه؛ إذ لم يترجم من نصوص شتراوس الأصلية المنشورة سواء باللغة الألمانية أم الإنكليزية سوى كتاب واحد هو (تاريخ الفلسفة السياسية)، ولم يكن النزر اليسير من المصادر العربية الذي تناول فكره كافيا لتغطية جميع أفكاره الفلسفية والسياسية التي اتسمت بتعددها وتنوعها واتساعها وشموليتها، ناهيك عن صعوبة اللغة التي كتب بها شتراوس أعماله، وأن اللغة الانكليزية ليست لغته الأم، وأنه استخدم فيها ما صرح بتفضيله له من أسلوب الكتابة الباطنية، مما كان سبباً في صعوبة الوصول إلى حقيقة مقاصده، بعد ترجمة تلك الأعمال، ومن ثم فهمها وتفسيرها والوقوع على حقيقة ما وجهه فيها من رسائل ظاهرة وباطنة، وكل ما يمكن أن يقال في هذا الشأن، هو أن الباحثة حرصت جاهدة على تحويل هذه العوائق والمصاعب إلى دوافع محفزة للمضي قدماً في تناول الموضوع، والإصرار على تحقيق أهدافه.

ولغرض الإجابة على الأسئلة موضع البحث والتحقق من الفرضية التي تجيب عنها، تم تقسيم الدراسة على مقدمة وخاتمة وأربعة فصول:

- اختص الفصل الأول منها بتقديم مداخل تمهيدية للفكر السياسي عند ليو شتراوس في مبحثين، كان المبحث الأول عن المدخل الشخصي، وكان المبحث الثاني عن المدخلين الاجتماعي والسياسي.

- وجاء الفصل الثاني للبحث في الأصول الفكرية السياسية للفكر السياسي عند ليو شتراوس، حيث درس المبحث الأول الأصول الغربية الكلاسيكية، ودرس المبحث الثاني الأصول الغربية الحديثة، وأُفرد المبحث الثالث للأصول الفكرية الإسلامية.
- واهتم الفصل الثالث بدراسة الحداثة السياسية ومخرجاتها في فكر شتراوس، إذ اختص المبحث الأول بالحداثة السياسية في فكر ليو شتراوس، واختص المبحث الثاني بنقد شتراوس للحداثة السياسية ومشروعه الفكري البديل لها.
- ودرس الفصل الرابع بعض قضايا الفكر والعمل السياسيين عند ليو شتراوس، فكان المبحث الأول عن شتراوس والصهيونية واليهودية، وكان المبحث الثاني عن شتراوس والنخبة والمعرفة، وكان المبحث الثالث عن أثر شتراوس في الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، متخذاً من المحافظين الجدد أنموذجاً لهذا الأثر، وموضّحاً أبرز التطبيقات العملية لأفكاره من خلالهم.

ومن المؤكد أن هذه الدراسة وسواها، لا يمكن أن تغطي موضوعها بشكل شامل وكامل، ولكن من المؤكد أيضاً أنّ عليها أن تسعى لتحقيق أفضل ما يمكن تحقيقه في هذا الخصوص، وأن تحرص في هذا المسعى على الالتزام بأكبر قدر ممكن إنسانياً من الموضوعية والعلمية والمنهجية.

وأخيراً لا يسعني إلا أن أعبر عن بالغ امتناني إلى الأستاذ الدكتور علي عباس مراد لإشرافه المتميز على هذا الجهد العلمي وتشجيعه الدائم الذي دفعني لأن أتمم جهدي بطباعته ونشره، فله مني ولكل من ساهم في إنجاز هذا الجهد وافر الشكر والتقدير.

الفصل الأول

مداخل تمهيدية للفكر السياسي عند ليو شتراوس

تعد الأفكار الإنسانية عامة والسياسية على وجه الخصوص، نتاجاً لعمليات بناء وتراكم متعاقبة، تبدأ لبنتها الأولى في رحم الأحوال الاجتماعية والسياسية التي تولد فيها أجنة الأفكار وتنمو وتتطور. ويتطلب إدراك أصول الأفكار وطبيعتها وفهم إرهاصاتها الأولى، الإحاطة بالبيئات الاجتماعية التي ولدت وتطورت فيها والتي ستؤثر بلا شك في طبيعة تلك الأفكار وتحدد أطرها العامة وتوسمها بميسمها الخاص؛ حيث تتشكل الأفكار بشتى أنواعها بدلالة طبيعة ما ينشأ فيه الإنسان ويعيشه ويتفاعل معه من الظروف الطبيعية والاجتماعية، لتخرج نتائج التفاعل على شاكلة أفكارٍ تتفاوت في طبيعتها إيجاباً أو سلباً، قبولاً أو رفضاً، وضوحاً أو غموضاً.

ويكاد الباحثون والدارسون أن يجمعوا على أهمية الوشيجة بين المفكر وبيئته؛ إذ أن «تطور الفكر السياسي عبر العصور قد نشأ من خلال ردود الفعل التي طرأت على عقول المفكرين، وأن تنظير السلطة بهذا المعنى، يرتبط بمفهوم العصر الذي نشأ فيه الفكر، وكذا المكان والأحوال الملابسة لذلك»[1]. ولكن المفكر لا يعكس في نتاجاته دائماً وأبداً صورة مطابقة للواقع، ومرد هذا

(1) محمد نصر مهنا، في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، د.ط، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1999، ص8.

غالباً إلى اختلاف الأمزجة الفكرية والظروف الموضوعية المحيطة، وتباين طرق الفهم والتعبير، إلا أن هذا لا يجافي القول بأن الفكر يناصف التأريخ، إذ يسجل ما يعيشه من أحداث وتطورات في الحقب الزمنية عبر تجلياته ورؤاه الفكرية. ولعل من الجلي أن (ليو شتراوس)، بوصفه مفكراً، ليس باستثناء عن هذه القاعدة ولا خارجاً عن هذه العملية الحيوية واللازمة لدراسة الفكر، فلا غرو أن يعبر فكره بملامحه العامة عن علاقة تأثير متبادلة جليّة بينه وبين الواقع الذي اكتنفه. ومن هنا تبرز الحاجة عند دراسة أي مفكر إلى دراسة أحوال واقعه الاجتماعية والسياسية التي تلقي بظلالها على حياته الشخصية، إذ تمثل تلك الأحوال عوامل تتفاعل مع بعضها، لتؤثر بمفردها وبمجموعها المتفاعل في المفكر، وتحدد طبيعة فكره وتوجهاته، وبتمحيصها يتيسَّر فهم الإرهاصات الأولى لذلك الفكر، والوقوف على المسوغات المنطقية التي غذت المنابع الأولى له، إذ لا مناص من أن المنتجات الفكرية تبدأ أسبابها من البيئة الأولى، لتحدد ما سيؤول إليه مستقبل تلك الأفكار.

المبحث الأول

ليو شتراوس..المدخل الشخصي[1]

المطلب الأول: حياة ليو شتراوس

رزق (هوغو شتراوس1869 ـ 1942) و)جيني ديفيد1873 ـ 1919) بطفلهما الأول (ليو)[2]، في يوم الخميس 20 أيلول/سبتمبر من عام 1899م[3]، في إحدى القرى الزراعية في مدينة «هيس» التابعة لمقاطعة «كيرشهاين» في شمال ألمانيا. ونشأ (ليو هوغو شتراوس)[4] بحكم ولادته في بيت بسيط لعائلة يهودية محافظة

---

(1) لم يترك لنا ليو شتراوس سيرة ذاتية متكاملة، بل استعاض عنها بشذرات بسيطة يمكن العثور عليها في كتبه وما استطاع معرفته وجمعه طلابه ومعاصروه.

(2) David McBride, Leo Strauss, http.//cato1.tripod.com/strauss ـ bio.htm

- See also:
- David Janssen، Between Athens and Jerusalem\philosophy ,prophecy and politics in Leo Strauss early thought, University of New York press, Albany, 2008, p.xi

(3) Leo Strauss, Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought,» ed. Kenneth Hart Gree, New York university press, Albany,1997,p.3. See also: Eugene Sheppard, Leo Strauss and the politics of exile: the making of a political philosopher, Brandeis university press, New England, 2006, p.12.

(4) يحدث أحيانا خلط بين موضوع هذه الدراسة «ليو هوغو شتراوس» و«كلود ليفي شتراوس» كون الاثنان يمتلكان ذات الكنية «شتراوس»، وهذا الأمر يجانب الصواب، إذ أن كلود ليفي شتراوس (1908 ـ 2009م) انثربولوجي واثنوجغرافي فرنسي، من رواد المنهج البنيوي الذي طبقه على

أرثوذكسية ملتزمة بالطقوس اليهودية، لكن من دون وعي باليهودية وماهيتها وفلسفتها[1]. كان الأب هوغو شتراوس يعمل مع أخيه في تربية المواشي وبيع الغلال والأدوات الزراعية ليضمن العيش لعائلته[2]، ورزق الأبوان بعد سنتين بأخت (ليو) الصغرى (بتيينا1901 ـ 1942)[3]. وكانت حياة الأسر اليهودية في (هيس)، حياة تقليدية كما هي الحال في معظم قرى وبلدات شرق أوروبا التي لم تصل إلى تطور بلدات مدن مثل برلين أو فرانكفورت، حيث لم تمد حركات الإصلاح المنتشرة في تلك المدن أيديها إلى المناطق الريفية، فاكتسبت بيئة شتراوس المبكرة صبغة يهودية تقليدية محافظة.

دخل شتراوس المدرسة الابتدائية الشعبية في (كيرشهاين) عام 1905م، واستمر فيها حتى عام 1912م مثل أغلبية أطفال تلك القرى، ثم اعتزم الالتحاق بالمدرسة العليا للجومنسيوم[4] في (ماربورغ)، حيث كانت المقررات جميعها

الأسطورة، الشعائر، السرد الشفهي، نظم القرابة، وأساليب التمثيل الرمزي، من أشهر أعماله: العرق والتأريخ، الإناسة البنيانية، الأنثروبولوجيا البنيوية وغيرها.

- تد هوندرتش (محرر)، دليل أكسفورد للفلسفة ج(2)، ترجمة: نجيب الحادي، د. ط، المكتب الوطني للبحث والتطوير، د. م، د. ت، ص853. ومن الجدير بالذكر أن كنية «شتراوس» اسم عائلة يهودية معروفة في ألمانيا ترمز للنعامة أو للرجل الخجول، وأن جد ليو شتراوس الرابع (هوني شتراوس1765 ـ 1854) اكتسب هذه الكنية منذ أن كان عمره خمس سنوات للمزيد:
http.//www.kaminsky.nl/Kaminsky_WebPages.

(1) Daniel frank , History of Jewish Philosophy, Taylor & Francis e_library, New York, 2005, p. 728.

(2) كانت هذه مهنة عائلة شتراوس التي اشتهرت بها منذ القدم وتوارثها أبناؤها.

- Paul Edward Gottfried, Leo Strauss and the Conservative Movement in America, Cambridge University Press, New York, 2012, p. 11.

(3) David McBride, Leo Strauss, op. Cit.

(4) واسمها باللغة الانكليزية Gymnasium Philippinum أو Gymnasium Philippinum، أنشأها عام 1527م الملك فيليب الأول ملك هيس، وكانت أشبه بمدرسة تحضيرية لدخول جامعة ماربورغ.

علمانية باستثناء بعض التعاليم اليهودية التي كان يتلقاها على انفراد التلاميذ اليهود الذين كانوا يشكلون نسبة تقارب 7% من تلاميذ المدرسة[1]. عمل (شتراوس) في تلك المرحلة ساعياً للبريد، وكان يقضي وقت فراغه وهو يطالع أعمال (أفلاطون) و(نيتشه)، ولا شك أن بيئة قريته الهادئة أسرته وقتاً ما، حيث يقول «كان جلّ طموحي في عام 1916 أن أقضي بقية حياتي في دراسة أفلاطون وتربية الأرانب»[2]، لكن ذاك الهدوء لم يمنع (شتراوس) المراهق من الإعجاب بالحركات الشبابية الصهيونية مما دفعه إلى الالتحاق بها عبر الانخراط بمنظمة طلابية صهيونية تأسست في العام ذاته، تحت شعار (الرفاق اليهود الألمان المهاجرين)[3][4]، لكنه لم يستمر فيها؛ إذ سرعان ما تركها عندما حدثت خلافات فكرية بينه وبين أعضاءها.

لم تؤثر هذه النشاطات السياسية في حياة (ليو شتراوس) الدراسية؛ إذ أكمل تعليمه الثانوي، وتخرج منه عام 1917[5]، وكان لا بد لخريجي المدرسة

- Paul Edward Gottfried, Leo Strauss and the conservative movement in America, op. cit, p.11.

(1) هلال احمد وجدي، الاتجاه النقدي في فلسفة ليو شتراوس وأثره في الفكر الأمريكي المعاصر، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة المنصورة/ كلية الآداب، 2009، ص18.

(2) Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss: political philosophy and American democracy, The University of Chicago Press, Chicago, 2006, p.27.

(3) كان اختصار اسم المجموعة (بلاو فايس) ويبدأ تأريخ المنظمة بوصفها منظمة مستقلة أنشأت لمدة قصيرة الأجل نسبياً، إلا أنها مارست على الرغم من ذلك تأثيرا كبيرا في الشباب اليهودي الألماني، وشكل اسمها أول مرة عام 1907م في بريسلو، بِعدّها حركة مناظرة لحركة وندرفلوك التي استقصت اليهود من حركتها.

- Leo Strauss: the early writing (1921 1932 -) ed: Michael Zank, State University of New York, Albany, 2002, pp.3 5 -.

(4) David Janssen , Between Athens and Jerusalem, op.cit ,p.xi

(5) Paul Edward Gottfried, Leo Strauss and the Conservative Movement in America, op. cit, p.11.

الذين بلغت أعمارهم الخامسة عشر من الالتحاق بالخدمة العسكرية، ويبدو أن (شتراوس) لم يكن يملك رغبة قوية للذود عن وطن لا يحظى فيه مواطنوه اليهود بذات المكانة التي يحظى بها مواطنوه المسيحيون، وعلى الرغم من حرصه على التملص من الخدمة العسكرية[1]، لكن مساعيه لم تكلل بالنجاح تماماً، إذ خدم في الجيش الألماني في بلجيكا في الحرب العالمية الأولى، منذ الخامس من تموز عام 1917م وحتى كانون الأول 1918م[2]، ليس بصفة محارب، ولكن بصفة مترجم[3].

بدأ (شتراوس) يشق طريق حياته بعد عودته من الحرب بعيداً عن بلدته وعائلته، حاملاً معه أحلامه وطموحاته، «فاستقر في مسكن شعبي بسيط في ماربورغ، وأصبح رسمياً طالباً في جامعة ماربورغ حيث درس (الفلسفة، والرياضيات، والعلوم الطبيعية)[4]، أثناء استقراره هناك تعرف على (هيرمن كوهين)[5] [6]، الذي كان أشهر

---

(1) حين أجرى له طبيب المدرسة اختبار الالتحاق بالخدمة العسكرية، تظاهر بأن لديه ارتفاع حرارة مزمن، وتظاهر بالهزيمة وتفويت ضربات (الملاكمة) في الامتحان.

- William H. F. Altman, the Geriman stranger: Leo Strauss and National Socialism, Lexington books, United Kingdom, 2011, p. 145.

(2) David Janssen, Between Athens and Jerusalem, op. cit, p.xi.

(3) Steven B. Smith, The Cambridge companion to Leo Strauss, Cambridge University press, New York, 2009, p. 144.

(4) Ibid, p. xi

(5) Paul Edward Gottfried, Leo Strauss and the Conservative Movement in America, op. cit, p. 12.

(6) هرمين كوهين (1842 ـ 1918م) فيلسوف في الديانة اليهودية، ابن قائد جوقة التراتيل الموسيقية في إحدى الكنائس، درس في معاهد يهودية وعلمانية وحظي بكرسي ماربورغ بعد دفاع بارع عن مفهوم (كانت) للزمان والمكان القبليين. ويعد من أبرز الفلاسفة في الفكر الألماني الحديث، ومن دعاة الكانتية الجديدة التي كانت تعمل على تقديم وتطوير العناصر المثالية والميتافيزيقية في فلسفة (كانت)، متجاهلة عناصرها المادية والجدلية، أضاف إلى الأخلاق الكانتية أفكار الفضيلة والعدالة الأرسطية والإنجيلية ودافع عن ولاء اليهود الألمان بالركون إلى احترام كانت في المواضيع

الفلاسفة اليهود آنذاك في ماربورغ. وإذ كان (شتراوس) يعد (كوهين) رمزاً لليهود وفخرهم، فقد بات له تأثير بيّن فيما بعد في فكر (شتراوس) اليهودي واهتماماته بالفلسفة اليهودية في العصور الوسطى، ومحاولاته الحالمة لحل المسألة اليهودية على وفق توليفة يهودية ـ ألمانية[1].

كان (شتراوس) شاباً نهماً للعلم، باحثاً دوماً عن التمييز الفكري الأنيق الهادئ، وهذا ما نال اعجاب من عاصره من طلاب أو أساتذة، لكنه لم يكتف بالدراسة في جامعة (ماربورغ) وحدها، بل «تنقل في الأعوام (1918 ـ 1921م) بين جامعات: ماربورغ، وفرانكفورت، وبرلين، وهامبورغ، وفرايبورغ»[2]. ويبدو أن شغفه بلقاء (كوهين) ظل مرافقاً له بدلالة اختياره لتلميذه الأقرب إلى فلسفته (ارنست كاسيرر)[3] ليكون المشرف على أطروحته للدكتوراه في جامعة هامبورغ تحت

الأخلاقية المتضمنة في علم الأخلاق اليهودي، كان أرنست كاسيرر من أشهر تلاميذه في مدرسة ماربورغ.

- ينظر: تد هوندرتش (محرر)، دليل أكسفورد للفلسفة ج(2)، مصدر سبق ذكره، ص797، كذلك: عبد الستار الراوي، الفكر الفلسفي اليهودي الحديث والمعاصر (قراءة نقدية)، د ط، اتحاد المؤرخين العرب، سلسلة دراسات في التأريخ. ع(9)، بغداد، 2002، ص18.

(1) حاول كوهين في آخر سنوات حياته خلق جسر بين الكانتية واليهودية الجديدة العقلانية والتراث ـ الفكري الألماني، وكان إعجاب شتراوس به متأتياً من كون كوهين أول يهودي يشغل منصب أستاذ فلسفة في جامعة ماربورغ.

- Paul Edward Gottfried, Leo Strauss and the Conservative Movement in America, op. cit, p. 12.

(2) Leo Strauss, Jewish philosophy and the Crisis of Modernity op. cit, p. 4.

(3) ارنست كاسيرر(1874 ـ 1945م): فيلسوف ألماني من أنصار الكانتية المحدثة، كانت له توجهات فلسفية مختلفة عن (كانت)، من أشهر كتبه (فلسفة الأشكال الرمزية). للمزيد ينظر: تد هوندرتش (محرر)، دليل أكسفورد للفلسفة، ج(3)، مصدر سبق ذكره، ص759.

عنوان «مشكلة المعرفة في فلسفة فريديريك جاكوبي[1]»[2] التي ناقشها في 17 كانون الأول/ديسمبر عام1921م[3].

ولم يقف طموح شتراوس المعرفي عند هذا الحد، إذ «عزم في عام 1922م على حضور صفوف حول الظهرانية (الفينومولوجيا) لكل من (أدموند هوسرل)[4] في جامعة فرايبورغ»[5].

وقع (شتراوس) تحت تأثير (مارتن هيدجر[6]) مساعد (هوسرل) بشكل فاق

---

(1) فردريك هنرتش جاكوبي (1743 ـ 1819م): فيلسوف منتم إلى حركة التقوية من القائلين «بالإيمان والشعور»، كان أكثر النقاد حدة لحركة التنوير الفكري الألمانية التي يمثلها أساساً كل من (وولف) و(كانت)، حيث أن فلسفته وشخصيته أثرّت في نقل الفلسفة والأدب الألمانيين إلى رؤية كونية صوفية رومانسية بعض الشيء. للمزيد ينظر: المصدر نفسه، ج(1)، ص225.

(2) Daniel frank, History of Jewish, op, cit, p.728.

(3) https://leostrausscenter.uchicago.edu/biography.

- see also: David Janssen, Between Athens and Jerusalem, op. cit, p. xi.

Leo Strauss, Jewish philosophy and the Crisis of Modernity, op. cit, p. 5.

(4) أدموند هوسرل (1859 ـ 1938م): فيلسوف ألماني، من عائلة يهودية، لكنه اعتنق المسيحية البروتستانتية في سنة1887م وهو مؤسس منهج الظاهراتية، بدأ حياته بدراسة الرياضيات، ثم واصل دراسته في جامعة فيينا حيث وقع تحت تأثير فرانتس برنتانو الذي دفعه لدراسة الفلسفة بعدّها علما دقيقا، خلف هوسرل بعد وفاته عددا هائلا من الصفحات المخطوطة التي لم ينشرها إبان حياته بلغت أكثر من 45000 صفحة، من أشهر مؤلفاته «التجربة والحلم» و«محاضرات في باريس»... انظر: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسية، ج(7)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1985، ص ص117 ـ 118.

(5) https://leostrausscenter.uchicago.edu/biography. see also:

- David Janssen, Between Athens and Jerusalem, op. cit, p: xi.

(6) مارتن هيدجر(1889 ـ 1976م): فيلسوف ألماني ولد في منطقة ريفية صغيرة تدين بالمذهب الكاثوليكي، درس علم اللاهوت في جامعة فرايبورغ وكذا الفلسفة والرياضيات وعلوم الطبيعة والتاريخ، بدأ التدريس في جامعة فرايبورغ عام 1915 بعد أن نال شهادة الدكتوراه فيها، ثم خلف هوسرل وحصل على منصب أستاذ كرسي في جامعة فرايبورغ، انظم للحزب النازي عند وصول هتلر للحكم في 1933م، ثم تراجع عن موقفه بعد تصدع العلاقة بينه وبين الحكومة النازية، يعد هدجر

تأثره بالأخير[1]، وقام بينهما نوع من الصداقة أثر في فهم (شتراوس) لكثير من المسائل الفكرية وأهمها فهمه لأفكار (نيتشه) الذي كان (هيدجر) من المتخصصين به، لكن لم يكن لـ(هيدجر) وحده ذلك التأثير في (شتراوس) الذي التقى في العام ذاته بالفيلسوف اليهودي (فرانز روزنزويج)[2]، الذي أثار إعجابه كثيراً، ونشأت بينهما صداقة حميمة دعته لتوجيه الدعوة إلى (شتراوس)، لإلقاء محاضرات في البيت اليهودي الحر للتعليم في (فرانكفورت) في الأعوام (1923 ـ 1925م)[3]. وكان (شتراوس) يعيش إبان تلك المرحلة صراعاً فكرياً، يحتدم ويحمي وطيسه عند كل تشعب جديد في علاقاته مع الفلاسفة اليهود الذين تعرف عليهم وعمل معهم، إذ بدأت خلفيته الفكرية اليهودية الأرثوذوكسية المحافظة، وتأثره الشديد بالنظرية الصهيونية واعلامها[4]، يتصدعان عند انفتاحه

مؤسس الفلسفة الوجودية، من أشهر مؤلفاته: الوجود والزمن، انظر:عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسية، ج(7)، مصدر سبق ذكره، ص218

(1) لم تنل محاضرات هوسرل اهتمام شتراوس، من ثمَّ لم يستفد منها كثيراً، وربما لم يستطع فهمها ومرد ذلك على الأغلب إلى عدم نضج أفكاره في علم اللاهوت كفاية، لكنه حضر بانتظام حصة المذاهب الاجتماعية للإصلاح والتنوير التي كان يلقيها يوليوس ابنجهاوس، وكانت المرة الأولى التي يسمع فيها عن هوبز بطريقة ممتعة شدت انتباهه، في حين وجد في محاضرات الأستاذ الشاب هيدجر مساعد هوسرل تميزا على الرغم من صعوبتها، ولاسيما تفسير هيدجر لنصوص أرسطو التي نالت إعجابه:
ـ David McBride, Leo Strauss, op. cit

(2) فرانز رزنزويج (1886 ـ 1929م) صاحب كتاب (نجمة الانعتاق) الذي يعد من المصنفات الكبرى في الدعوة اليهودية، يقول إن الحقيقة متعددة الأوجه، وأن الفلسفة تخطئ إذ تجعلها ذات وجه واحد، وافق الصهيونية الثقافية على ضرورة العمل على تخليص اليهود من آثار الثقافات الأوربية، وإعادة تربيتهم على التعاليم اليهودية، ولذلك أنشأ بمساعدة مارتن بوبر وآخرين المعهد الحر لتدريس التعاليم اليهودية في فرانكفورت، لكنه لم يتفق مع الصهيونية السياسية على أن تحقيق الخلاص النهائي لا يكون إلا بإنهاء الاغتراب والعودة إلى فلسطين. عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، د ط، مكتبة مدبولي، د م، د ت، ص ص116 ـ 117.

(3) Leo Strauss, Jewish philosophy and the Crisis of Modernity, op. cit, p. 5.

(4) التقى شتراوس مع فلاديمير جابونسكي (1880 ـ 1940م) أديب وصحفي المعروف بكونه مؤسس

أكثر فأكثر على مخرجات تطور الفلسفة اليهودية آنذاك. وبدأ أثناء عمله مع (روزنزيج) يهتم بـ (موسى بن ميمون) ويقرأ عنه وعن (اسبينوزا[1])، وساهم في تحرير عدة مقالات وأعمال لفلاسفة يهود مثل (موسى مندلسون) و(هيرمن كوهين)، وترجم نصوصاً عبرية عديدة[2]، ولقد ظفر بسبب نشاطه الحماسي الفكري الانتباه إليه، فحصل «عام 1925م على منصب باحث متخصص في الفلسفة اليهودية في أكاديمية الأبحاث اليهودية في برلين، بطلب من (يوليوس جوتمان)، وشغل هذا المنصب حتى عام 1932م[3]، ثم غادر ألمانيا متوجهاً

الحركة الصهيونية التصحيحية ورئيسها ومدير العمل السياسي المستقل، ولد في روسيا ونشط منذ شبابه في الحركة الصهيونية، فاشترك في حركة الدفاع الذاتي ضد المشاغبين الروس، وكان احد المتحدثين في مؤتمر هلسنكي. توفي في الولايات المتحدة الأمريكية، ونقل رفاته إلى إسرائيل، ودفن في جبل هرتزل في القدس في العام 1964. ايزاييم ومناحيم تلمي، معجم المصطلحات الصهيونية، ت: احمد بركات، د. ط، دار الجليل، عمان، 1988. ص1 ص187 ـ 188.

(1) اسبينوزا (1632 ـ 1677م): فيلسوف هولندي الموطن، يهودي الديانة، ولد في امستردام من أسرة يهودية هاجرت الى هولندا من اسبانيا فراراً مما كان اليهود يلقونه هناك من اضطهاد، درس اليهودية والتلمود وفلسفة موسى بن ميمون، كان متمردا ضد العقيدة اليهودية مما جعله ينفى ويطرد من اسرته بسبب إلحاده، نشر عدة مقالات وكتب فلسفية. جوهر فلسفته يكمن في بحثه عن سبب الوجود وايمانه بوحدة الوجود. للمزيد انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج(1)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص 137.

(2) من هذه الأعمال والمقالات في تلك المرحلة:

1 ـ علوم الكتاب المقدس والتأريخ: تعليق على نقد فنبيرغ عام 1925م.

2 ـ حول علم الكتاب المقدس لسبينوزا وأسلافه عام 1926م.

3. إعادة نظر في سيغموند فرويد، في مستقبل الوهم عام 1928م.

4. فرنز روزنبيرج وأكاديمية العلوم اليهودية، المشكلة الدينية، وحول الأيديولوجية الصهيونية السياسية عام 1929م.

5. الحالة الدينية للوقت الحاضر عام 1930م.

حسم غوتمان اختياره لشتراوس بعد قراءته لمقالة الأخير الذي حمل عنوان (تحليل كوهين لعلم اللاهوت لسبينوزا) عام 1924م.

(3) Leo Strauss, Jewish philosophy and the Crisis of Modernity, op. cit, p. 6.

نحو باريس في أكتوبر/تشرين الأول عام 1932م، بعد حصوله على منحة من مؤسسة روكفلر للعلوم الاجتماعية في ألمانيا[1].

لا يعرف سوى القليل عن حياة (شتراوس) في العام الذي قضاه في باريس ودرس فيه فلسفة العصور الوسطى اليهودية والإسلامية[2]، وظل هناك حتى ديسمبر 1933م، وقرر في هذا العام أن يدخل عش الزوجية، فاقترن بأرملة يهودية تدعى (ماريا / مريم بيرهنسون)، كان قد التقى بها قبل سنوات في برلين، وكان لها طفل اسمه (توماس) من زوجها المتوفى، تبناه شتراوس ليصبح ابناً له بالقانون[3].

وتعرّف في تلك الحقبة على أقرب الأصدقاء إلى قلبه (ألكسندر كوجيف)[4][5]، واستمر تواصلهما بالرسائل البريدية حتى وفاة (كوجيف) عام 1965م، وكان لوجود صديقه المستشرق اليهودي (باول كراوس)[6] في باريس، أثر طيب في

---

(1) حصل شتراوس على المنحة بتزكية وتوصية ومساعدة أساتذته مثل غوتمان وكاسيرر وكارل شميت وكان للأخير الفضل الأكبر في انطلاقه نحو أوروبا إذ كانت لمقالة شتراوس (تعليقات حول مفهوم السياسية عند كارل شميت) عام 1927م أثر في نفس شميت، واعتبرت من أهم المقالات السياسية في القرن العشرين.

- Eugene Sheppard, Leo Strauss and the politics of exile: the making of a political philosopher, op. cit, p. 56.

(2) David McBride, Leo Strauss, op. cit.

(3) Leo Strauss, Jewish philosophy and the Crisis of Modernity, op. cit, p. 6.

(4) إلكسندر كوجيف (1902م ـ 1968م) فيلسوف ينتسب لعائلة روسية غنية، استقر في فرنسا عقب الثورة البلشفية في روسيا، نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة تحت إشراف كارل ياسبرز عام 1930، درس العلوم والرياضيات، لكنه اهتم بدراسة فلسفة هيغل، وكتب وألقى الكثير من الدراسات والمحاضرات حوله، للمزيد:

- Lawrence D. Kritzman, Brian J. Reilly, The Columbia History of Twentieth - century French thought ,Columbia University Press, 2006, p. 555.

(5) David McBride, Leo Strauss, op. cit.

(6) باول اليزر كراوس (1904 ـ 1944م): ينتمي لأسرة يهودية من مدينة براغ عاصمة التشيك حالياً والتي كانت جزءاً من الإمبراطورية النمساوية حتى 1919م، سافر في عام 1922م إلى فلسطين،

دعم (شتراوس) وتخفيف وحشة غربته.

انتقل (شتراوس) وعائلته الى انكلترا في عام 1934م، حيث تمكن من الحصول على تمديد لمنحة روكفلر لكورس آخر[1]، وعلى الرغم من أن الحياة في لندن لم تكن بالمستوى المادي المعتاد بالنسبة اليهم، إذ عاشوا في شقة متواضعة تطل على ساحة روشيل، وكانت الظروف المادية تؤول إلى الأسوأ[2]، وقد قال (شتراوس) عن تلك المرحلة «لو كنت فقط أملك دخلاً مادياً متواضعاً، لكنت أسعد رجل في العالم»[3]، إلا أنه وعلى الرغم من تلك الضائقة، كان معجباً جداً بإنكلترا وبالأسلوب الانكليزي المتبع في الحياة، حيث يقول «نحن نشعر براحة أكبر هنا أكثر مما كنا عليه في فرنسا، الطعام هنا لذيذ جداً، أما بيتي

فأمضى مدة في مستوطنة إسرائيلية (كيبوتز)، دخل بعدها مدرسة الدراسات الشرقية التابعة للجامعة العبرية في القدس، إذ أتقن اللغة العربية. دخل عام 1928 جامعة برلين، وحصل على الدكتوراه عن أطروحته «رسائل بابلية قديمة» موجودة في قسم الشرق الأدنى في متحف الدولة البروسية في برلين، عمل مساعدا في معهد البحوث في تاريخ العلوم في برلين، ولمّا جاءت النازية إلى الحكم عام 1930م هاجر من ألمانيا إلى فرنسا وعاونه لويس ماسينيون، عينته كلية الآداب في جامعة القاهرة مدرسا للغة العبرية في عام 1936م بعد أن رفض العمل في الجامعة العبرية في القدس، توفي منتحرا. ساهم في رفد المكتبة الاستشراقية بأبحاث مهمة غنية أشهرها: «جابر بن حيان... إسهام في تاريخ الأفكار العلمية في الإسلام»، «أفلاطون عند العرب «وغيرها الكثير. للمزيد انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1993، ص ص464 ـ 465.

(1) David McBride, Leo Strauss, op. cit.

(2) كان من المفترض حصول شتراوس على منصب أستاذ الفلسفة في الجامعة العبرية في القدس، ويبدو أنه كان مرحبا بالفكرة بل ومتحمسا لها، لكن الأمور لم تجر حسب أهواءه، إذ وقع الاختيار على أستاذه يوليوس جوتمان ليشغل المنصب، فكتب لاكسندر كوجيف في رسالة غير مؤرخة يقول: «اشعر بالقلق والتعب الكثير، ليس هناك أي خبر من فلسطين، المنصب قد ذهب لغوتمان... ومع ذلك يجب أن لا يفقد الإنسان الأمل...».

- Leo Strauss، On Tyranny، University of Chicago، press، Chicago, 2000، p. 227

(3) رسالة من شتراوس الى ألكسندر كوجيف بتأريخ 3 حزيران 1943.Ibid، p.227.

فهو يقابل المتحف الوطني البريطاني، أسير إليه كل يوم وأجلس هناك أطالع لـ(هوبز) باللغة الانكليزية»[1].

تم قبول (شتراوس) بوصفه باحثاً تطبيقياً في كلية سدني ساكسس في جامعة كامبردج ابتداء من كانون الثاني 1935م، بِعدّه باحثاً متخصصاً في دراسة (هوبز)[2]، وعلى الرغم من إعجاب الوسط الأكاديمي الانكليزي بأسلوب (شتراوس) الفكري، وكيفية تناوله لفلسفة (هوبز) وأفكاره؛ إلا أن هذا لم يكن دافعاً لتثبيته في منصبه في الجامعة.

لقد كانت أحوال (شتراوس) المادية، وتفكيره بالمستقبل، واستحالة رجوعه إلى وطنه ألمانيا بعد وصول النازية[3] إلى السلطة، فضلًا عن طموحه لتبوء منصب دائم مستقر في الوسط الأكاديمي، وراء بحثه عن فرصة أخرى[4]، وهو ما أصبح ممكناً بعد أن وصل إليه في تلك الأثناء طرد من صديقه الباحث اليهودي (سلاون بارون)[5]، يدعوه للقدوم إلى جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة

---

(1) رسالة غير مؤرخة من شتراوس إلى ألكسندر كوجيف.
- Leo Strauss, On Tyranny, op.cit, p. 222.

(2) Steven B. Smith, The Cambridge Companion to Leo Strauss, op. cit, p. 24.

(3) النازية: اختصار لاسم (الحزب الوطني الاشتراكي الألماني) الذي أسسه أدولف هتلر من وحي الأفكار التي سطرها في كتابه «كفاحي» الذي كتبه في السجن عام 1923 ـ 1924 ونشره عام 1925م، وتتلخص نظرية هتلر في الشعار الذي رفعه «ألمانيا فوق الجميع». وليست النازية فلسفة ولا نظرية سياسية ولكنها حركة سياسية واجتماعية وفكرية، شارك الحزب النازي في الانتخابات في العقد الثالث من القرن العشرين وحصل في الانتخابات على 107 من المقاعد في الرايخشتاخ، شعار النازية هو الصليب المعقوف الذي كان يوضع على أعلام الرايخ الثالث في عهد هتلر، انظر: ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة المصطلحات السياسية والدولية، ط، دار النهضة العربية، بيروت، 2008، ص ص 629 ـ 630.

(4) Steven B. Smith, The Cambridge Companion to Leo Strauss, op. cit, p. 24.

(5) سلاون بارون (1895 ـ 1989م): من أهم المؤرخين اليهود في القرن العشرين، متخصص في تأريخ الثقافة اليهودية حصل على الدكتوراه من جامعة فيينا عام 1917م في العلوم السياسية، ثم نال

الأمريكية للتدريس بصفة محاضر في قسم التأريخ فيها[1]، ولم يتردد (شتراوس) في قبول تلك الفرصة. وكانت الولايات المتحدة الأمريكية خطوة مهمة في حياة (شتراوس) المهنية والفكرية، لكن الخوف والخشية لازماه فيها في السنوات الأولى، وظل خوفه من كونه مهاجراً ويهودياً يؤثر في رؤيته للأمور، «وظل أمر عائلته التي لازمت انكلترا يؤرقه كثيراً، فضلاً عن مشاكله المادية حتى بلغ به الأمر للاستدانة ليتمكن من مواصلة معيشته»[2].

انتقل (شتراوس) في عام 1938م[3]، وكان لا يزال بمفرده، إلى المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في نيويورك لتدريس مادة الفلسفة، وعين عضواً في لجنة الدراسات العليا فيها منذ عام 1938 ـ 1948م[4]، في حين يشير (آلان بلوم[5]) إلى أنه ترك المدرسة الجديدة في عام 1949م[6]، حيث بدأ

شهادة أخرى من ذات الجامعة في العام الذي تلاها في دراسة الفقه، أتقن العديد من اللغات، وعرف بكونه الأشهر في معرفة التأريخ اليهودي في زمنه في الولايات المتحدة الأمريكية، من أهم أعماله التأريخ الديني والاجتماعي لليهود والذي تم إكماله بعد وفاته. للمزيد انظر:

- Helen Damico, Joseph B. Zavadil, Medieval Scholarship. Formation of a Discipline, volume 1, Garland Publishing Inc. 1995, p. 277.

(1) Steven B. Smith, The Cambridge Companion to Leo Strauss, op. cit, p. 24.

(2) كتب إلى جاكوب كلين يقول «أسألك استدانتي أربعون دولاراً في المدة بين 12/1 و12/15، لا أعرف أحداً هنا ولا على وجه الكرة الأرضية أستطيع أن اطلب منه ذلك، وبحلول 12/1 سيفلس جيبي تماماً»، رسالة من شتراوس إلى جاكوب كلين بتأريخ 27 تشرين الثاني عام 1938

- Steven B. Smith، the Cambridge companion to Leo Strauss، op. cit، p. 25.

(3) ظلت عائلته في انكلترا حتى عام 1939م ليلتحقوا به عندئذ.

(4) https://leostrausscenter.uchicago.edu/biography

(5) الان بلوم (1930 ـ 1992م)، مفكر وسياسي أمريكي، درس في عدة جامعات مل شيكاغو وتورنتو وييل، من أشهر أعماله كتابه «قريبا من العقل الأمريكي» عام 1987، انظر:

Mark Caleb smith, Jewerl, Rendering to god and Caesar: critical readings for American government, Sheffield publishing company press, 2015, p. 224

(6) Allan bloom, Leo Strauss, political Theory, vol. 2, no.4(Nov 1974), p. 373.

وضعه المادي يتعافى تدريجياً في هذه السنوات بفضل دخله من وظيفته في المدرسة، فضلاً عن مردود ما كان يلقيه من محاضرات منفردة متفرقة بوصفه أستاذاً زائراً في جامعات مختلفة في الولايات المتحدة الأمريكية، وانضم «للأكاديمية الأمريكية للبحوث اليهودية وشغل منصب عضو في اللجنة التنفيذية لمعهد بايك في نيويورك»[1]. ولكن (شتراوس) عانى في عام 1942م سلسلة من الأزمات الشخصية الحادة، إذ «توفي والده في ربيع عام 1942م في (كيرشهاين) قبل نجاحه بالفرار مع يهود القرية جراء عمليات القمع النازي، ولقيت زوجة أبيه وبقية أفراد عائلته حتفهم جميعاً في معسكرات الاعتقال في شرق ألمانيا»[2]، ثم تلقى خبر وفاة «أخته الوحيدة (بيتينا) التي كانت قد تزوجت بصديقه (باول كراوس)، وانتقلت معه إلى مصر وعاشا في القاهرة في عام 1936م، التي توفيت في أثناء ولادتها لابنتها (جيني آن كراوس) عام1942م، وبعد عامين على وفاة (بيتينا)، وجد (كراوس) منتحراً في بيته، الأمر الذي دفع (شتراوس) إلى تبني ابنة أخته وصديقه الصغيرة ذات الأربعة أعوام لتصبح ابنته بالقانون، وتنتقل للعيش معه في الولايات المتحدة الأمريكية لتصبح (جيني شتراوس كلاي) رسميا»[3].

عادت الحياة لتبتسم مرة أخرى لـ(شتراوس)، حيث اكتسب الجنسية الأمريكية عام 1944م وأصبح بذلك مواطناً أمريكياً[4]، ولم يصل الطموح مداه عنده بخوض تجارب جديدة، فقد وافق عام 1949م على طلب صديقه (روبرت مايناردد

---

(1) Daniel frank, History of Jewish philosophy, op. cit, p. 728

(2) Eugene Sheppard, Leo Strauss and the politics of exile: the making of a political philosopher, op. cit, p. 82.

(3) Eugene Sheppard, Leo Strauss and the politics of exile, op. cit, p. 83.

(4) هلال احمد وجدي، الاتجاه النقدي في فلسفة ليو شتراوس وأثره في الفكر الأمريكي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص21

هايتشنز)[1] للتدريس والحصول على مكانة مميزة في قسم العلوم السياسية في جامعة شيكاغو[2]، والتي سيقضي فيها حياته الأكاديمية منذ عام 1949م وحتى عام 1968م، وكانت رغبته الدفينة في زيارة الأرض المقدسة (القدس) والتي لم ينساها يوماً[3]، شاخصة بخجل في نفسه، وأُتيحت له فرصة تلبية تلك الرغبة حين «ذهب لمدة عام (1954 ـ 1955)، لإلقاء محاضرات في الجامعة العبرية في أورشليم»[4]، لكنه وقبل توجهه إلى إسرائيل، ذهب لزيارة ألمانيا بلده الأم وقد بلغ به الحنين إليها أوجّه، لتكون هذه زيارته الوحيدة لها بعد هجرته منها، واستمرت تلك الزيارة أياماً قليلة، زار فيها قبر والده في كيرشهاين[5]، وعانى (شتراوس) بعد عودته من إسرائيل من أزمة صحية أثرت في تحركاته بعد ذلك وحجمت تنقلاته[6].

---

(1) روبرت ماينارد هيتشن(1899 ـ 1979): فيلسوف وأكاديمي أمريكي، كان والده مشيخياً كبيراً يدرس اللاهوت، تخرج من كلية القانون في جامعة ييل عام 1921، تسلم منصب رئيس جامعة شيكاغو من العام 1929 ـ 1945، اشتهرت سنين رئاسته للجامعة بكونه أرسى قواعد جديدة تحافظ على الجامعة من موجة العلمانية التي كانت رائجة، واستحداث طرق في التدريس تكرس للفلسفة القديمة مثل المحاورات الأفلاطونية وغيرها، للمزيد انظر:

- Roger Geiger, History of Higher Education Annual, 1987, pp. 10 - 12.

(2) Daniel Frank, History of Jewish, op. cit, p. 728

(3) سبقت هذه الزيارة التاريخية ممهدات كثيرة تعود لعام 1949م إذ كتب له (شالوم جرشوم) «كم من المناسب أن تدرس في أورشليم في دراسات غير يهودية كالبحوث الاجتماعية وغيرها، أفضل من قبول منصب لدراسة الفلسفة اليهودية والتي قد تكون مجانية»، لكن (شتراوس) رفض العرض متعذرا بكبر عمره فضلاً عن خشيته من الصعوبات التي من الممكن أن تعترضه، لكن بعد وفاة جوتمان كتب له شالوم مرة أخرى وهو يشعر بالأسى لرفض شتراوس المتكرر، ناقلاً له رغبة (جوتمان) قبل وفاته برؤية شتراوس هناك معه في أورشليم، الأمر الذي دفع (شتراوس) لقبول الدعوة.

- Steven B. Smith, The Cambridge Companion to Leo Strauss, op. cit, pp 34 - 35.

(4) Daniel Frank, History of Jewish, op. cit, p. 728.

(5) Leo Strauss, Jewish philosophy and the Crisis of Modernity. Op. cit, p. 5.

(6) كتب شتراوس إلى كوجيف بتأريخ 4 حزيران عام 1956م يقول: حسناً، إنني أعاني فعلًا من انسداد في شرايين القلب، لا يبدو حالي جيداً!!».

- Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. 263.

تقاعد (شتراوس) من جامعة شيكاغو عام 1968 لينتقل للتدريس في كلية كليرمونت في كاليفورنيا لمدة عام واحد (1968 ـ 1969)، وأخيرا أمضى السنوات الباقية من حياته بالتدريس في كلية القديس يوحنا/ سانت جون في أنابوليس التي شغل فيها منصب الباحث المميز (سكوت بوكانان)[1]. توفي (ليو شتراوس) بين الساعة السادسة والسادسة والنصف في يوم الخميس 18 أكتوبر/تشرين الأول عام 1973م، بعد أزمة حادة جراء مرض ذات الرئة، وكان حوله عائلته وأصدقاءه وطلبته[2]، و«دفن في مقبرة كنيس إسرائيل أنابوليس، قُرأ عليه المزمور 114 [3]في جنازته وتم اختياره بطلب من الأهل لأنه كان يُعرف بكونه المفضل لديه»[4]، وهكذا ودع (شتراوس) الحياة، تاركاً إرثاً فكرياً سيخلد روحه التي غابت.

المطلب الثاني: ليو شتراوس المفكر والأستاذ

كانت حياة (شتراوس) حافلة بالأنشطة والتحولات الفكرية والسياسية والمهنية، وتكونت في السنوات الأربع والسبعين التي عاشها وبلورت شخصية أبرز ما يمكن أن توسم به أنها توحي بالتواضع وتتوسم به[5]، وقد وصفته ابنته بالتبني (جيني شتراوس كلاي) بأنه: أبعد ما يكون عن الغرور: فلم يحفل يوماً بأن

---

(1) https://leostrausscenter. uchicago. edu/biography

(2) David McBride, Leo Strauss, http.//cato1.tripod.com/strauss ـ bio.htm

(3) ينص المزمور (114) في الكتاب المقدس على ما يأتي: عند خروج إسرائيل من مصر وبيت يعقوب من شعب أعجمي صار اليهود مَقدِسه وإسرائيل سلطنته... البحر رأى فهرب... الأردن إلى الوراء رجَع.....». للمزيد انظر: الكتاب المقدس، د.ط، منشورات دار المشرق، بيروت، 1986، ص1272.

(4) Leo Strauss, Jewish philosophy and the Crisis of Modernity, op. cit, p. 5.

(5) سأله أحد الطلبة عن قانون معين في التدريس يتبعه إن أصبح يوماً أستاذاً، فأجابه شتراوس: أفترض دوماً أن هناك طالبا ما في صفك صامتاً يتفوق عليك عقلاً وقلباً.

ـ Leo Strauss, Liberalism ancient and modern, University of Chicago press, Chicago, 1968, p. 9.

يكرم داخل الأوساط الأكاديمية[1]، فضلًا عن امتلاكه شخصية خجولة، متوجسة خيفة دائماً[2]، ما يعود بالتأكيد إلى ما مر به من أزمات سياسية وتهجير وخلفية يهودية، لكنها أيضاً شخصية طامحة للتميز والاختلاف الفكري، وخلق جيل متعلم جديد ينقذ ما يمكن إنقاذه مما خلفته الحداثة من مساوئ نظمية وفكرية، سياسية واجتماعية. لقد تميز نتاج (شتراوس) الفكري بتنوعه وتشعبه، وكانت أول اهتماماته بالقراءة منصبة على (نيتشه) و(أفلاطون)، وحين دخل الجامعة، ظل شغفه بالفلسفة كبيراً طامحاً إلى كشف خباياها، ولاسيما الاستزادة من المعرفة اليهودية، «وأول اهتمامه بالفلسفة السياسية القديمة الكلاسيكية كان بعد توغله في مفاصل الحياة في الولايات المتحدة الأمريكية، فضلاً عن اكتشافه لأسلوب الكتابة الباطنية»[3]، وهو ما كان بمثابة رد فعل منه على ما وصل إليه العالم الذي ركب موجة الحداثة، محاولاً نقده بسلاح القدماء، وما كان ينتهجه أساتذة العلوم السياسية هناك من مذاهب واقعية وسلوكية، «ولم يحصد في أثناء حياته شهرة إعلامية، فلم يجر مقابلة صحفية في صحف نيويورك تايمز بوك ريفيو، ولم يطمح للانتشار للعامة كباقي ابناء جيله مثل (مارتن هيدجر)و(حنا ارندت)[4]

---

(1) Jenny Strauss clay, The real Leo Strauss, the new York times, June, 1, 2003.

(2) كان يعلق على حائط مكتبه في جامعة شيكاغو نسخة من قصاصة لقصة أرنب صغير، وكان يخبر طلابه بمدى إعجابه بالأرنب فيقول: يدرك الأرنب أن الخطر محدق به ويدور حوله، ولهذا ينام وعيناه مفتوحتان.

- Anne Norton, Leo Strauss and the politics American empire, Anne Norton Press, United States of America. 2004, p. 5.

(3) Steven B. Smith, The Cambridge Companion to Leo Strauss, op. cit, p. 27.

(4) حنا آرندت (1906 ـ 1975م) ولدت في هانوفر وحصلت على شهادة الدكتوراه من هيلدلبرغ حيث تتلمذت على يد كارل ياسبرز (1883 ـ 1969م)، ارتادت جامعة ماربورغ عام 1924م لدراسة الفلسفة تحت إشراف مارتن هيدجر الذي أثر كثيراً في فكرها وشخصيتها، أجبرت على الالتجاء إلى فرنسا لأنها يهودية، ثم هربت إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1942 بعد وقوع فرنسا تحت سيطرة النازيين، لتصبح مواطنة أمريكية. كانت حنا منظرة سياسية أظهرت شجاعة وذكاء عظيمين، اهتمت بتحليل طبيعة السياسة والمجتمع في «العصر الحديث» في ضوء أحداث

وغيرهم»[1].

لم يكن (شتراوس) سياسياً، ولم يطمح يوماً في تولي منصب سياسي، لكن أعماله كانت غنية بأفكار تغني السياسة فكراً وسلوكاً، ولا مناص من القول إن من أهم البواعث التي شحذت فكره، هو ما عايشه من واقع سياسي أراد تغييره عبر طرح بدائل فكرية وعملية. كُرم (شتراوس) على عطائه الفكري مرتين في أثناء حياته في «عام 1965م، حيث مُنحت له الدكتوراه الفخرية في الفلسفة السياسية من جامعته الأم (هامبورغ)، وحصل أيضاً على الدكتوراه الفخرية عام 1966م من اتحاد الكليات العبرية في سينسيناتي، اعترافا له بمساهماته الجليّة في الفكر اليهودي»[2]. تراوح النتاج الفكري لـ(شتراوس) بين خمسة عشر مؤلفاً وقرابة الثمانين مقالة، تم حصر بعضها وتوثيقه، ولم يدون بعضها الآخر أو يحرر[3]، وآخر تم جمعه ضمن كتب، وسنكتفي بإيراد أسماء مؤلفاته من الكتب كونها تنطوي

رئيسة في العالم، وصفت في كتابها (أصول التوتاليتارية 1956)، وضع المواطن المضطهد في دولة توتاليتارية، وهو من أعمالها المهمة مع كتابها (عن الثورة 1963). انظر: فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ط1، مركز الخليج للأبحاث، د م، 1999، ص713. كذلك: جون ليتشه، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ت: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص367.

(1) Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss, op. cit, p. 1.

(2) Leo Strauss، Jewish philosophy and the Crisis of Modernity، op. cit, pp.5 - 6

(3) وجدت آخر مقالة كتبها، وكانت حول نيتشه، في دفتر ملاحظاته الشخصية في درج مكتبه مرفقة مع مقالتين أخريين: (ملاحظات ممهدة حول الإله في عمل ثيوسيديس) و(النصيحة العسكرية لأكزينفون أو الانابيسيز)، وكان من المقرر نشرها في الـ(Interpretation) صحيفة الفلسفة السياسية، لكن شتراوس ترك ملاحظة: بأن تدمج مقالة نيتشه في كتابه الأخير دراسات في الفلسفة السياسية الأفلاطونية.

- Laurence Lampert, Leo Strauss and Nietzsche, University of Chicago press, Chicago, 1996, p. 10.

على الاهمية الأكبر، فضلاً عن تضمنها للعديد من مقالاته[1]:

1. نقد سبينوزا للدين 1930م[2].
2. الفلسفة والشريعة (القانون): إسهام في فهم موسى ابن ميمون وأسلافه 1935م[3].
3. الفلسفة السياسية عند هوبز... الأسس والنشأة 1936م[4].
4. في الطغيان... تفسير محاورة هيرو لاكزينفون 1948م[5].
5. الاضطهاد وفن الكتابة 1952م[6].
6. الحق الطبيعي والتأريخ 1953م[7].
7. أفكار حول مكيافيللي 1958م.
8. ما هي الفلسفة السياسية؟ 1959م.
9. المدينة والإنسان 1964م.
10. تاريخ الفلسفة السياسية 1963م[8].

---

(1) سنورد الكتب حسب التسلسل التاريخي لتدوينها.

(2) يعد أول كتبه، عمل على كتابته منذ عام 1924حتى طبع عام 1930 في برلين، وأهداه إلى ذكرى فرانز روزنوزرج.

(3) كتبه في بريطانيا.

(4) كتب بالألمانية في بريطانيا وأهداه لزوجته.

(5) كتبه في أثناء تدريسه في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية، وهو أول كتاب له باللغة الانكليزية.

(6) كتب الجزء الأكبر منه في الأعوام 1941 ـ 1948م، لكنه لم ينشر إلا عام 1952م، يعده مؤلفو معجم المؤلفات السياسية مفتاحا لقراءة ليو شتراوس.

(7) يعد العمل الذي عرف به واشتهر بفضله في الأوساط الأكاديمية في الولايات المتحدة الأمريكية، وإذا جاز لنا التعبير، فإن بعضا من كتبه نال شهرة واهتماماً مباشراً، بل وأثر تأثيراً مباشراً في قادة الحركة والفكر في الوسط الأمريكي، ولاسيما أعماله المتأخرة التي تحمل طابع النضوج الفكري السياسي.

(8) يعد كتاب تأريخ الفلسفة السياسية من أشهر أعمال شتراوس التي حررها معه طالبه الأستاذ جوزيف كروبسي، ويقع الكتاب في جزئين، تم طبعه عدة مرات، ويتكون من مجموعة من المقالات كتبها طلاب شتراوس وزملاؤه فضلاً عن كتابته هو لثلاثة مقالات فيه، وهو المؤلف الوحيد لشتراوس الذي تمت ترجمته إلى العربية.

11. سقراط وأرسطو طاليس 1966م.

12. الليبرالية القديمة والحديثة 1968م.

13. مناقشة سقراط عند أكزينفون 1970م.

14. المحاورات والسلوك في قوانين أفلاطون وتأليفها 1975م.

15. دراسات في الفلسفة السياسية الأفلاطونية 1983م[1].

ويمكن في ضوء ما تقدم، القول إن عطاء (شتراوس) الفكري كان واسعا، شرب من مشارب عديدة، ونهل من تراث القدامى والمحدثين، ليصوغ من ذلك فلسفة تعكس عقلاً يفيض بالمعرفة، وقد حاول (آلان بلوم) تقسيم كتابات شتراوس على ثلاث مراحل حسب تطور أسلوبه ونضوجه (الكتابة الباطنية)[2]:

المرحلة الأولى: مرحلة ما قبل شتراوس (تتمثل بكتابه نقد سبينوزا للدين، والفلسفة السياسية عند هوبز).

المرحلة الثانية: مرحلة اكتشاف (شتراوس) لأسلوب الكتابة الباطنية، الذي كان أساساً للتأويل الذي استخدمه للكشف عن معاني الكتب القديمة الخفية للعظماء من الماضي، فضلاً عن كونه مفتاحاً لفهم فكر وفلسفة رجال الحكمة من القدماء، ويكاد يكون أسلوبه في هذه المرحلة قريباً من أسلوب الباحثين المعاصرين له، وتتمثل هذه المرحلة بكتاباته مثل (الحق الطبيعي والتأريخ، والاضطهاد وفن الكتابة، حول الطغيان).

المرحلة الثالثة: مرحلة نقد وتطوير فكر وأعمال المرحلة الثانية وتتمثل بمؤلفاته مثل: أفكار حول مكيافيللي والمحاورات والسلوك في قوانين أفلاطون.

حصد (شتراوس) الجزء الأكبر من الاهتمام القيّم بعد وفاته بما لا يقل قدراً عن أي من أعلام الفكر السياسي في الولايات المتحدة، إذ قامت المنظمة

---

(1) ويضم مجموعة مقالات، عمل عليها آخر سنين حياته، لكنها لم تخرج للنشر حتى 1983.

(2) Allan Bloom, Leo Strauss, op. cit, p. 383.

الأمريكية للعلوم السياسية، وبمبادرة من طلابه، بتخصيص جائزة باسم (ليو شتراوس) في ذكرى وفاته عام 1974م، تكريما له ولجهوده في إعطاء الفلسفة والفكر السياسي التميز، وجعل الفكر السياسي حقلاً مستقلاً عن العلوم السياسية وعلم الاجتماع، وتعطى الجائزة وقيمتها 750$، لأفضل أطروحة في مجال الفلسفة السياسية[1].

ولكن تثمين جهود (شتراوس) المعرفية والفكرية وما أضافه للفكر السياسي بشكل عام والأمريكي بشكل خاص، لم يقف عند هذا الحد؛ إذ تضم المكتبة الفكرية السياسية العالمية اليوم مؤلفات كتبت عنه وبلغت حتى الآن حوالي70 كتاباً معظمها باللغة الانكليزية، مشحونة بما تركه من أفكار وما استحدثه من طرق في التدريس والتوصيف والفهم في مجال السياسة، وهي مؤلفات أثارت جدلاً رافقه اتساع دائرة المهتمين بالدراسات الفكرية والفلسفية السياسية فضلاً عن التركيز على الدراسات الإسلامية واليهودية بشكل خاص. وقامت جامعة شيكاغو عام 2008م وبالتعاون مع مؤسسة (ايرهانت) ومؤسسة عائلة (ونيراسكي) والسيد (ريتشارد أس جيفرن) والسيدة (بربارا سجيفرن)، بتأسيس (مركز ليو شتراوس)، بإدارة (ناثان تاركوف) و(ستيف جوري)[2]، تم تخصيصه لأعمال (شتراوس) الفكرية، وجمع محاضراته التي كان الطلاب يسجلونها صوتيا في أثناء إلقائه لها، وجعلها متاحة عبر نشرها بصيغ صوتية وطباعية أيضاً، سعيا للحفاظ على تراث (شتراوس) الفكري من الضياع.

لقد احتل (شتراوس) مكانة قيّمة قال (يوجين ف ميللر) إنها «لا يكاد يدانيه

---

(1) Harry v. Jaffa, Crisis of the Leo Strauss divided: essay on Leo Strauss and straussianiaism, East and West, rowman & little filed publishers, United Kingdom, 2012, p 57.

(2) Peter Ahrensdorf, Leo Strauss, Seminar in Political Philosophy: Plato's republic, 1957, p. 9.

فيها أحد من مؤرخي الفلسفة السياسية المعاصرين»[1]، ولم يقتصر تأثيره على كونه مفكراً فقط، بل انسحب التأثير ليشمل طلابه ومن مختلف الجنسيات والمشارب والأديان والمذاهب. وتعلل (شاديا دروري) حدوث هذا التأثير البيّن بسببين[2]: يتعلق أولهما بشخصيته المميزة[3]، ذات الطبيعة الغامضة الآسرة التي تسحر الآخرين ليتعلقوا بالهالة المحيطة به، فيظفر باحترامهم، ويتعلق الآخر بمحاولة (شتراوس) للتقرب من الطلاب عبر إقامته علاقات شخصية معهم، بمشاركته لهم مناسبات الأكل والشرب ومحادثتهم، ليصبح تدريجياً جزءاً من حياتهم الشخصية، يشعرهم بذاتهم، ويهتم بأفكارهم، ويناقشهم في كل شيء حتى يشعروا بالثقة والاعتداد بالنفس. وعبر (شتراوس) عن ذلك بشعوره بالمسؤولية والواجب تجاه طلابه سواء كانوا داخل حصته أم خارجها، حيث يقول: «أعتقد أن عملي ومسؤوليتي يحتمان عليّ أن أبذل ما بوسعي في محاضراتي وحواراتي مع الطلاب والتواصل معهم بغض النظر إن كانوا مسجلين ضمن حصتي أم لا، وأخيراً وليس آخرا بما أنجزه في بيتي من دراسات وأبحاث وكتب»[4].

وفضلا عن هذا الرابط الذي أقامه (شتراوس) مع طلابه، فقد كانت طريقته

---

(1) يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، في كتاب: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، من فلاسفة القرن العشرين، ت: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012، ص55.

(2) Shadia b. Drury, The political ideas of Leo Strauss, Palgrave Macmillan press, United State of America, 2005, p.2.

(3) تقول ابنته جيني عن تجربة حضورها إحدى محاضرات والدها: حضرت أول صف له عام 1960، وكان يشاع بين الطلاب أنه رجل قبيح غير ساحر، كانت المحاضرة عن اكزينفون، لكن سرعان ما تغير رأيي حينما قرأ طالب أحد النصوص لتبدأ الأسئلة والنقاشات، فوجدت نفسي مأخوذة بسحر المحاضرة ومنجذبة إليها جدا.

- Jenny Strauss Clay, The real Leo Strauss, op. cit.

(4) Leo Strauss, liberalism ancient and modern, op. cit, p. 9.

في الشرح والتدريس جديدة بالنسبة للوسط الأكاديمي الأمريكي الذي حفل بالمذاهب الجديدة للعلوم الاجتماعية، وهو ما لفت الانتباه إليه، تقول (آنا نورتون): «حين أجريت نقاشاتي مع أساتذة وطلاب في جامعة شيكاغو، كانوا يتكلمون بفخر وإعجاب وامتنان عميق لـ(شتراوس)، ليس فقط لعلمه وأرثه الفلسفي؛ بل لأنه درّس وجلب أساتذة قيمين، مثل (جوزيف كروبسي[1]) و(رالف ليرنر[2]) من جامعة شيكاغو، و(هارفي مانسفيلد[3]) من هارفرد، و(ستانلي روزن[4]) من جامعة بوسطن، والذين درسوا العديد، وانخرط بعضهم اليوم في السياسة»[5].

لكن ذلك كله لا يمنع من القول إن قراءة كتابات (شتراوس) بشكل سطحي ومعزول عن إدراك خلفيته الفكرية والسياسية، توحي بعدم اتخاذه موقفاً سياسياً واضحاً وصريحاً، لكن قراءتها بتمعن وتعمق وتدقيق كما قرأ هو نصوص القدماء، ستبين أنه مفكر سياسي، معادٍ للشيوعية، تجمعه بالليبرالية الديمقراطية بعض القواسم المشتركة، وتعلل (شاديا دروري) هذا الغموض الناتج عن عدم تناوله السياسة بشكل علني وصريح في كتاباته الفكرية، بأنه جزء لا ينفصل البتة من محاولة فهم فلسفته السياسية[6]، وعلى الرغم من عدم تصريحه علانية بدعمه

---

(1) جوزيف كروبسي (1918 ـ 2012): فيلسوف أمريكي، كتب حول آدم سميث وأفلاطون، لم يكن من طلبة شتراوس في المدرسة الجديدة، حيث أكمل أطروحته للدكتوراه في الاقتصاد في جامعة كولومبيا، لكنه بدأ حضور محاضرات شتراوس بعدها بقليل بتشجيع من صديقه هاري يافا وظل يرافق شتراوس حوالي العقد في جامعة شيكاغو.

. Steven B. Smith, The Cambridge Companion to Leo Strauss, op. cit, p. 27.

(2) فيلسوف وأستاذ أمريكي.

(3) أستاذ وفيلسوف سياسي أمريكي وكما يعد من أبرز المحافظين الجدد.

(4) بروفيسور وفيلسوف أمريكي.

(5) Anne Norton, Leo Strauss and the Politics American Empire, op. cit, p.7.

(6) Shadia b. Drury, The political ideas of Leo Strauss, op. cit, p.6.

فكرياً لأي حزب أو تيار سياسي معين، يجادل (ستيفن بي. سمث) بأن (شتراوس) لم يكن سياسياً كما هو متعارف على ماهية السياسي، إذ لم تحتو أعماله على أي برنامج عمل سياسي يجب إتباعه، وإذا ما كان هناك اعتبار للسياسة في أعماله، فإنه يتعلق بما وصفه سميث بسياسة الفلسفة[1]، ولا تسمح طبيعة اهتمامه بتأريخ الأفكار السياسية بعده مؤرخاً جامعاً لتواريخ الأفكار فقط، بل وكما تقول (شاديا دروري): «إذا أردنا فهم شتراوس، علينا أن نراه إنساناً مفكراً، وليس إنساناً مؤرخاً للأفكار»[2].

ولعل من أشهر طلاب (شتراوس) هم (الآن بلوم) و(جوزيف كروبسي) و(هاري يافا) و(رالف ليرنر) و(محسن مهدي)[3] و(ناثان تروكوف)، وغيرهم الكثير ممن حملوا لواء الفكر الشتراوسي، متأثرين بنهجه، ومتابعين خطاه. ولم تترتب على وحدة الخلفية العلمية لهؤلاء الطلاب، تماثلهم في الاتجاهات والأفكار، إذ

---

(1) Steven b. Smith, reading Leo Strauss: political, philosophy, Judaism, the university of Chicago press, Chicago, 2006, p.12.

(2) Shadia b. Drury, The political ideas of Leo Strauss, op. cit, p.5.

(3) محسن مهدي(1926 ـ 2007م): بروفيسور عراقي متخصص في فلسفة القرون الوسطى، ولد عام 1926 في كربلاء، وأكمل دراسته الابتدائية في بغداد، ذهب في بعثة من الحكومة العراقية لدراسة إدارة الأعمال في الجامعة= =الأمريكية في بيروت، وعاد من البعثة ليدرّس في كلية الاقتصاد جامعة بغداد، ثم ذهب في بعثة أخرى لدراسة الاقتصاد في جامعة شيكاغو مما جعله قريبا من الفلسفة مشدودا لها، فتأثر بأساتذتها مثل شتراوس، فدرس الفلسفة ولاسيما تأريخ الفلسفة الإسلامية، أكمل أطروحته للدكتوراه عام 1945م وكانت عن «فلسفة ابن رشد حول التأريخ»، عمل في شيكاغو دكتورا مساعدا في قسم الحضارات واللغات الشرقية منذ عام 1957م، وعمل منذ عام 1969م في جامعة هارفارد ولعدة سنوات، توفي عام 2007م، من أهم أعماله (الفارابي وأسس الفلسفة السياسية الإسلامية)، انظر:

- Charles E. Butterworth, The political aspects of Islamic philosophy: essays in honor of Muhsin S. Mahdi, Harvard College, United State of America, 1992, pp. 7 - 8.

يختلفون في كيفية فهمهم وتفسيرهم لنصوص (شتراوس)، وإن شاعت في الغرب تسميتهم (الشتراوسيون) دلالة على إتباعهم نهج أستاذهم في التدريس واحترام الفلسفة السياسية[1]، ولم يتميز هؤلاء بالتسمية فحسب، بل تم تقسيمهم معرفياً وجغرافياً إلى شتراوسيي الساحل الغربي وشتراوسيي الساحل الشرقي، بافتراض أن شيكاغو هي نقطة التقسيم، حيث يفترض شتراوسيو الساحل الشرقي أن أعمال شتراوس ذات طابع فلسفي أكثر مما هي ذات طابع سياسي، مما يوجه اهتمامهم إلى الشأن الفلسفي الأكاديمي أكثر من توجهه إلى الشأن السياسي والحزبي، ويمثل هذا التيار جوزيف كروبسي وهارفي مانسفيلد[2]. ويهيمن الاهتمام بالشأن السياسي في الأغلب الأعم على شتراوسيي الساحل الغربي أمثال (هاري يافا) الذي يدرّس القيادة والفلسفة السياسية[3]، وإذ يبدو هؤلاء أكثر (محافظة) وأكثر تحزباً، فسيفرز ذلك طلاباً ذوي خصال مميزة، سينخرطون في العمل السياسي ويتحزبون ضمن ما يعرف بـ(المحافظين الجدد)[4]. ولم يتنوع الشتراوسيون جغرافيا فحسب، بل وتنوعوا معرفياً أيضاً، «فبعضهم كرس حياته لفكر ما قبل الحداثة، وآخرون اهتموا بالفكر القديم، وبينما يفتخر بعضهم بعلمانيته، يتشدد آخرون في التزامهم الديني، ويعود هذا الطابع المتنوع من الاهتمامات والتأثير إلى تنوع نتاج شتراوس الفكري السياسي»[5]، إذ لم تقتصر أعماله على حقبة فكرية معينة على الرغم من تكريس جهده الأكبر للفلسفة السياسية الكلاسيكية.

لم يكن شتراوس مفكراً وأستاذاً فقط، بل كان أيضاً وما زال ركناً مهما من

---

(1) Shadia b. Drury, The political ideas of Leo Strauss, op. cit, p. 7.

(2) Anne Norton, Leo Strauss and the politics American empire, op. cit, pp.7 - 8.

(3) Ibid, p. 8

(4) سيتم تناول الموضوع باستفاضة في فصل لاحق.

(5) Steven b. Smith, Reading Leo Strauss, op. cit, p. 5.

أركان الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، وقد رثاه طلبته فوصفه (هاري يافا) بأنه «أعظم أستاذ للعلوم السياسية منذ مكيافيللي، فهو الأكثر حكمة وعدلاً، كان رجلاً من زمان مختلف حتى أنهم قارنوه بسقراط، وبأن حياته كانت مرآة لحياة سقراط في كفاحه وموته لنصرة الحكمة والعلم، وكيف عاش حياته معزولاً ومهمشاً بل وحتى منفياً»[1]. لذلك، لا يبدو من المبالغة قول شادية دروري: «إن تأثير ليو شتراوس في المجتمع الأكاديمي في أمريكا الشمالية، شكَّلَ ظاهرة، بل وأسس مدرسة فكرية وحركة سياسية»[2]، تحاول السير بمنهج وسبيل رسم شتراوس ملامحهما العامة قبل عقود. ولعل من المؤكد أن ما أنتجته هذه الشخصية المؤثرة من فكر سياسي فاعل، ارتبط بالظروف البيئية الذاتية العائلية والشخصية التي عاشها شتراوس وأثرت في شخصيته وتوجهاته، بقدر ما ارتبط أيضاً بالظروف البيئية الموضوعية الاجتماعية والسياسية التي صاغت معظم أبعاد ذلك الفكر وحددت خصائصه، وهو ما سيدرسه المبحث القادم.

(1) Shadia b. Drury, The political ideas of Leo Strauss, op. cit, pp. 1 - 2.

(2) Ibid, p.1.

المبحث الثاني

ليو شتراوس... المدخل السياسي والاجتماعي

المطلب الأول: المدخل السياسي

تُرجع الموسوعة السياسية تأريخ ألمانيا الحديث إلى «الحرب الفرنسية- البروسية بين عامي (1870م - 1871م)، وبإعلان الإمبراطورية الألمانية في يناير عام 1871م»[1]، بعد أن تمكن (أوتو بسمارك)[2] وبمساعدة قادته أمثال (فون رون) و(فون مولتكه)، وعبر خطوات وتحركات عديدة من كسب معركتهم ضد فرنسا، وعقد معاهدة فرانكفورت[3]، لجعل المقاطعات الألمانية وحدة سياسية واحدة تحكمها عائلة الهونزولرن، حيث تكونت الإمبراطورية الألمانية بقيادة بروسيا وزعامة الإمبراطور وليم الأول[4]، حيث أقام فيها بسمارك نظاماً برلمانياً ديمقراطياً، وشكَّلَ (البندسرات Bunderath) بوصفه المجلس الأعلى صاحب

---

(1) عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص264.

(2) أوتو فون بسمارك (1815 - 1898): سياسي بروسي كبير ومن أهم العاملين على توحيد ألمانيا، تولى منصب المستشارية من عام 1871م حتى عام 1890م وتعتبر أهم منجزاته تحقيق الحلف الداخلي وإقامة الإمبراطورية الألمانية الثانية ثم وضع بعض التشريعات الاشتراكية. انظر: عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية ج (1)، مصدر سبق ذكر، ص543.

(3) عبد العزيز سليمان ومحمود محمد جمال الدين، التاريخ الأوربي الحديث (من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى)، د ط، دار الفكر العربي، مصر، 2005، ص276

(4) عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص264.

السلطة التشريعية، و(الرايخشتاغ Reichstag)[1]، بوصفه المجلس الشعبي الذي يُنتخب أعضاؤه بالاقتراع السري، وكانت الكلمة العليا في المجلسين لبروسيا وحسب ما نص على ذلك الدستور[2] الذي وضعه (بسمارك)[3].

دفع الانتعاش الداخلي إلى زيادة جرأة السياسة الخارجية الألمانية، واندفاعها للبحث عن أسواق ومستعمرات شأنها شأن الدول الأوربية التي باتت تقتنص أية فرصة للاستيلاء على المستعمرات الجديدة، وكانت الحرب الوسيلة الوحيدة لتحقيق مآرب الدول الأوربية ومنها ألمانيا التي يقول (أ.ج. بـتيلور) أنها بدأت عام 1897 بإتباع سياسة عالمية نسفت الحدود البسماركية[4]، حيث أصبحت ألمانيا بين عامي 1900 ـ 1914 أكبر مصدِّر في العالم للمنتجات الصناعية[5].

---

(1) الرايخشتاغ: اسم الجمعية التشريعية الألمانية بين عامي 1867 و1945، عقد أول رايخشتاغ عام 1563 ثم اختفى بنهاية الإمبراطورية عام 1806، ثم ظهر من جديد بعد توحيد ألمانيا على يد بسمارك وبروسيا، وظهر الرايخشتاغ الثالث عام 1933 في عهد هتلر، وسيطر عليه الحزب النازي سيطرة تامة حتى هزمت ألمانيا. انظر: عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية ج(2)، مصدر سبق ذكره، ص805.

(2) كان من أهم ميزات الدستور:

1. سيادة بروسيا
2. إعطاء الحكم الذاتي للولايات المتحدة الألمانية وعددها 25 ولاية.
3. تقوية الوحدة القومية الألمانية.

ـ ينظر: جفري يرون، تاريخ أوروبا الحديث، ت: علي المرزوقي، د ط، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 2006، ص466.

(3) عبد العزيز سليمان ومحمود محمد جمال، التاريخ الأوربي الحديث، مصدر سبق ذكره، ص277.

ـ انظر أيضاً: علي حيدر سليمان، تاريخ الحضارة الأوربية الحديثة، ط1، دار واسط للدراسات والنشر والتوزيع، بغداد، 1990، ص246.

(4) أ. ج. ب. تيلور، الصراع على سيادة أوروبا، ت: فاضل جتكر، ط1، دار كلمة والمركز الثقافي العربي، أبو ظبي، 2009، ص509.

(5) نيرمين سعد الدين إبراهيم، صعود النازية: ألمانيا بين الحربين العالميتين سياسيا ـ اجتماعيا ـ اقتصاديا، ط1، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2008، ص15.

وإذ فتح ذلك الشهية السياسية الألمانية للتوسع، فقد أخذ الفكر السلطوي الاستراتيجي الألماني ينزع نحو المزيد من المكتسبات ولاسيما في مرحلة الرايخ الثاني(1888 ـ 1918م) تحت قيادة الإمبراطور (غليوم الثاني)[1]، حيث دخلت البلاد في حالة نفير عام، وأصبح التجنيد الإجباري أمراً مفروغا منه. واتسعت نتيجة لذلك دائرة الصراع بين دول أوروبا، وبدأ سباق التسلح بينها، وكانت قضية إقليمي (الالزاس واللورين) اللذين انتزعتهما ألمانيا من فرنسا بعد أن هزمتها عام 1871م، أحد أهم أسباب الصراع الألماني الفرنسي، وهو ما سرَّعَ في نشوب الحرب العالمية الأولى عام 1914م[2]، ودارت الحرب بين معسكرين، ضم الأول فرنسا وبريطانيا وروسيا وبلجيكا وصربيا واليابان، وضم الثاني ألمانيا وإمبراطورية النمسا والمجر والدولة العثمانية.

وانخرط (شتراوس) في هذه الحرب مترجماً في صفوف الجيش الألماني، ولم يكن العام الذي أدى فيه خدمته في بلجيكا يسيراً، لاسيما وأن الجنود الألمان ارتكبوا فيه الكثير من العمليات القسرية والموجعة بحق السكان العزل[3]. لكن الحرب انتهت بهزيمة ألمانيا وحلفائها، حيث تدهورت أحوالها، ونشبت الثورة في شمالها وجنوبها بقيادة الاشتراكيين الديمقراطيين في تشرين الثاني

---

(1) توفي القيصر وليم الأول عام 1888 عن عمر يناهز الواحد والتسعين، فعقبه ابنه فريديرك الثالث، لكنه توفي بعد ثلاثة أشهر، ليحكم ألمانيا وليم الثاني ابن فريديرك الثالث وحفيد وليم الأول، وكان شابا عنيدا اصطدم ببسمارك الذي استقال عام 1890. علي حيدر سليمان، تاريخ الحضارة الأوربية الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص255.

- انظر أيضاً: سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، د.ط، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، 2007، ص20.

(2) جفري يرون، تاريخ أوروبا الحديث، مصدر سبق ذكره، ص542.

(3) تؤكد الوثائق الرسمية ومذكرات الجنود الألمان، أن الجيش الألماني بعد حصوله على الإذن، أعدم أكثر من 5000 بلجيكي، ودمر زهاء 16 ألف مبنى حكومي وتأريخي وجامعي في عدة مقاطعات ومدن بلجيكية مثل (لوكسمبورغ) و(نامور) و(دينانت). للمزيد انظر: نيل م. هايمان، الحرب العالمية الأولى، ت: حسن عويضة، ط1، دار كلمة، أبو ظبي،2012، ص265.

1918م[1]، ففر الإمبراطور (غليوم الثاني) إلى هولندا بعد تنازله عن العرش، لينتهي بذلك عهد آل (هوهنزولرن) في ألمانيا. وعقدت معاهدة صلح فرساي بين الحلفاء المنتصرين والحكومة الجديدة في ألمانيا المغلوبة، و«تسلم (ايبرت)[2] أحد زعماء الاشتراكيين منصب رئيس الوزراء الألماني في عام 1919م، وأعلن قيام الجمهورية الألمانية، ثم انتخب الشعب أول مجلس تأسيسي بأكثرية من ممثلي الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية، وأصدر المجلس في آب من العام ذاته دستور فايمار، فسميت الجمهورية باسم فايمار[3]، وانتخب (ايبرت) رئيساً للجمهورية»[4].

قدمت الجمهورية الوعود «لإعطاء حقوق اليهود كاملة وبشكل متساوي وجعل أحلامهم تتجسد واقعياً»[5]، لكن واقع ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى لم ينبئ بانبعاث جديد لها، إذ عانت ركوداً اقتصادياً، اضطر حكومة فايمار للاستدانة المستمرة حتى بلغت ديونها في نيسان 1921م (138 مليون مارك ذهبي)، وولدت

---

(1) عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج (4)، مصدر سبق ذكره، ص470.

(2) فريديرك إيبرت (1871 ـ 1925): زعيم وقائد سياسي ألماني، ولد في فايربورغ لوالد كان خياطاً، انضم في صباه إلى الحزب الديمقراطي الاجتماعي، وأصبح ناشطا في فعالياته ومخططا لسياسات لجانه، ثم أنشأ صحيفة محلية تابعة للحزب في 1893، ترشح للبرلمان المحلي لمدينة بيرمن في 1900، ثم ترشح للرايخشتاغ عام 1912م، وبعد الثورة الاشتراكية الديمقراطية عام 1918م وانهيار الإمبراطورية، أصبح أول رئيس جمهورية في ألمانيا، للمزيد انظر:

- Spencer C. Tucker, Prisilla Mary Roberts, Encyclopedia of World War I: A political, social, and military history, Abc ـ clio press, California, 2005, p. 388.

(3) فايمار هي عاصمة إقليم ساكسون في شمال شرق ألمانيا، وقد اختيرت هذه المدينة التي اقترن بها الدستور الجديد لبعدها عن مصدر القلاقل والاضطرابات التي انتشرت في برلين عام 1919.

- انظر: عادل محمد شكري، النازية بين الايدولوجية والتطبيق، د. ط، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د. ت، ص116.

(4) عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص ص246 ـ 247.

(5) Eugene Sheppard, Leo Strauss and the politics of exile: the making of a political philosopher, op. cit, p. 17.

معاهدة فرساي شعوراً شديداً بالذل لدى الألمان[1]، وكان ذلك ذلًا سياسياً وعسكرياً وجغرافياً واقتصادياً أرغم حكومة فايمار على تأدية دور لم تكن مهيأة له، حيث لم تكن في سنواتها الأخيرة متداعية اقتصادياً فحسب، بل وكانت أيضاً عاجزة جداً عن توفير فرص العمل لأولئك الذين كانوا في حاجة إليها، الأمر الذي رافق شعور الخيبة الناجم عن معاهدة فرساي، وهو ما مكن النازيين من تسلم السلطة فيما بعد باسم بعث الأمة الألمانية وإنقاذها[2]. ولم يكن (شتراوس) بمنأى عن هذه الأحداث المقلقة التي عصفت بألمانيا، إذ تركت آثارها جلية في ذاكرته، ليصف المرحلة التي قضاها في شبابه في ألمانيا في استهلال الترجمة الانكليزية لكتابه (نقد سبينوزا للدين) فيقول: «إن مؤلف هذا الكتاب، شاب يهودي ولد وترعرع في ألمانيا، ولم يلبث أن وجد نفسه واقعاً بين فكي كماشة المأزق اللاهوتي السياسي»[3][4]، فماذا كان هذا المأزق وماذا كان تأثيره في فكره؟

ينطوي المأزق اللاهوتي عند (شتراوس) على شقين، شق سياسي وشق ديني، حيث يتمثل الشق السياسي بوهن جمهورية فايمار الذي علله (شتراوس) «بكونها أقامت نظاماً ألمانيا ليبرالياً ديمقراطياً، لكنها أتت برؤية تعاكس كليا رؤية (بسمارك)، فهي تناصر الغرب بل تابعة وخاضعة لفرنسا وروسيا في محاولة

---

(1) محمد أحمد، التطور التاريخي للعلاقات الألمانية ـ السعودية في ثلاثينات القرن العشرين في ضوء الوثائق البريطانية، مجلة جامعة دمشق، المجلد 26، العدد الثالث، 2010، ص374.

(2) ج. هـ. د كول، الاشتراكية والفاشية في ثلاثينات القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص25. كذلك انظر: علي حيدر سليمان، تاريخ الحضارة الأوربية الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص411.

(3) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, Tr: E. M. Sinclair, Schocken books Inc press, New York, 1982, p. 1.

(4) من الجدير بالذكر أن مقدمة هذا الكتاب كانت أشبه بسيرة ذاتيه كتبها شتراوس مختصراً فيها حياته في ألمانيا وفي الأغلب هي السيرة الذاتية الوحيدة التي كتبها عن نفسه في تلك الحقبة، للمزيد انظر: رسالة شتراوس إلى ألكسندر كوجيف بتأريخ 29 أيار 1962.

- Leo Strauss، On Tyranny، op. cit، p. 309.

منها لإيجاد توازن بين مبادئ الثورة الفرنسية وبين تفانيها للحفاظ على التقاليد الألمانية»[1]، وقد أضعف ذلك ألمانيا شيئا فشيئاً، ورسخت حادثة اغتيال وزير الخارجية الألماني اليهودي (والتر راثينو) عام 1922م قناعات (شتراوس) بفقدان الجمهورية آخر أمل لها في البقاء، وأنها خطت مشهدها الأخير، «إذ قدمت دلالة بينة على عجزها عن تحقيق العدالة وفرض القصاص، وإتباعها سياسة عاجزة عن استخدام القوة»[2].

استغلت الحركة النازية التعديل الذي أدخل على الدستور إثر الأزمة الاقتصادية عام 1929م، الذي أعطى رئيس الجمهورية سلطات استثنائية لحماية الجمهورية، فاستخدمته في القضاء عليها، واستفادت أيضاً من الأزمات الوزارية المتعاقبة بين عامي 1930م و1933م، والانتخابات العامة التي أجريت أيامها[3]، ليصل قائد الحركة النازية وزعيمها إلى رئاسة الوزارة الائتلافية (أدولف هتلر)[4] في 30 يناير سنة 1932م، وبذلك تسلم النازيون السلطة ليصبح هتلر عام

---

(1) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, op. cit, p. 1.

(2) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, op. cit, p. 1.

(3) علي حيدر سليمان، تاريخ الحضارة الأوربية الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص412.

(4) أدولف هتلر (1889 ـ 1945م): من مواليد النمسا لأسرة فقيرة، أجبرته ظروفها المالية على ترك المدرسة باكراً للقيام بأعمال مهنية مختلفة، عمل بعد انتهاء الحرب بهزيمة ألمانيا على استنهاض الشعور القومي الألماني بالدعوة مع بعض أصدقاءه إلى الثأر. أنشأ في عام 1919م حزب العمال الألماني الذي غير أسمه بعد عام إلى حزب العمال الوطني الاشتراكي الألماني المسمى اختصاراً (الحزب النازي)، تأثر بالحزب الفاشي الايطالي وموسوليني، سجن خمس سنوات إثر فشله في محاولة انقلاب على جمهورية فايمر، كتب في أثناءها كتابه «كفاحي» الذي صدر عام 1925 شارحاً فيه أفكاره وسيرة حياته ومبادئ النازية، واستطاع هتلر وحزبه عبر الدورات الانتخابية النيابية الحصول على غالبية المقاعد في= =البرلمان عام 1932م، فدعاه رئيس الجمهورية المارشال هندنبرغ عام 1933م إلى تشكيل الوزارة واستلام رئاسة الحكومة، مات منتحرا بعد سقوط برلين بيد قوات التحالف في الحرب العالمية الثانية عام 1945م، للمزيد: انظر: مجموعة مؤلفين، موسوعة مشاهير العالم ج(3)، ط1، دار الصداقة العربية، بيروت، 2002، ص ص120 ـ 124.

1934م[1] (الفوهرر/القائد) ممسكاً بجميع مقاليد السلطات. ولم تكن ظروف الكساد الكبير التي جعلت ملايين الألمان يعانون البطالة، ويعيشون مع أسرهم ظروفا غاية في السوء، العامل الوحيد في نجاح (هتلر) والنازيين في الوصول إلى السلطة، إذ لم يكن ذلك النجاح على حد اعتقاد ج. هـ. د كول نتاجاً خالصاً وأساسياً للظروف الاقتصادية، فقد كانت الحركة النازية في جوهرها حركة سياسية أكثر مما هي حركة اقتصادية، حيث انبعثت من المشاعر المضادة لأمة ألمانية منهزمة، تصر على تأكيد ذاتها القومية وعلى الثأر[2]. واستطاع (هتلر) إقامة حكومة ديكتاتورية، قضت على جميع الأحزاب المناوئة، وشرع قوانين دون الرجوع إلى البرلمان، فضلا عن إبطاله الحقوق الفردية التي ضمنها دستور فايمار[3]. لقد حكمت العوامل الاقتصادية وبشكل كبير التمظهر الحقيقي للسلطات السياسية في البلدان الأوربية في النصف الأول من القرن العشرين، وأثرت هذه العوامل في خارطة العمل السياسي وشكل النظم القائمة، «إذ كانت سنوات الكساد الاقتصادي (1929 ـ 1939م) حسب (و. فريدمان) عامل ضغط شديد دفع بالحكومة الألمانية آنذاك للقيام بدور السمسار غير المتحيز بين صاحب العمل والعامل عبر تنفيذ نظام التحكيم الجبري، وانتهت التجربة بقيام النظام النازي»[4]، ولم يسيطر هذا النظام على النشاط الاقتصادي فحسب بل وسيطر أيضاً على كل الأنشطة وجعلها تابعة لسياساته.

---

(1) علي حيدر سليمان، تاريخ الحضارة الأوربية الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص412.

(2) ج. هـ. د. كول، الاشتراكية والفاشية في ثلاثينات القرن العشرين، ت: عبد الحميد الإسلامبولي، د. ط، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. م، د. ت، ص20.

(3) حسين طعمه شذر، العلاقات العراقية ـ الألمانية 1932 ـ 1941(دراسة تاريخية)، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة بغداد، كلية التربية، 1988، ص53.

(4) و. فريدمان، الثورة العالمية ومستقبل الغرب، ت: روفائيل جرجس، د. ط، دار النصر، د. م، د. ت، ص67.

وعلى الرغم من هجرة (شتراوس) إلى أوروبا عام 1932م قبيل تسلم (هتلر) السلطة بشكل رسمي وكلي، إلا أن هاجس الخطر النازي ظل مؤثرا في نفسه، ورافقه حتى بعد انتقاله إلى أمريكا، فإذا تأملنا تلك الظروف السياسية والعسكرية التي وسمت بميسمها الخاص ملامح الفكر الغربي بشكل كبير عقب ثلاثينيات القرن الماضي، وفكر (شتراوس) بشكل أخص، لا ننسى أن عائلة (شتراوس) عانت تحت وطأة هذا الحكم[1]، فضلًا عن بقاءه غريباً ومهاجراً عن وطنه حتى وفاته، وهو ما جعله خائفاً، حتى أنه نصح تلاميذه بأن لا يكتبوا بالإنجليزية الواضحة، واتبع هو نفسه هذه النصيحة؛ فالكتابة الملتوية الغامضة والمتناقضات طبعت أسلوبه[2].

لقد اكتسب (شتراوس) من هجرته إلى بلدان أوروبا فرصة للمقارنة بين أنظمة الحكم السياسية، والبحث عن نموذج الحكم الأمثل، فكان استقراره في بريطانيا منذ 1934م ـ م1938 داعياً لإعجابه بنظامها البرلماني، وبالأخص الإعجاب بشخصية (ونستون تشرشل)[3] الذي ألهم (شتراوس) بأمل وجود حاكم ذي عظمة روحية، وأعرب (شتراوس) عن هذا الإعجاب حين قال «إن رجلاً مثل

---

(1) ستتم مناقشة الموضوع في المبحث القادم.

(2) هادي قبيسي، السياسة الخارجية الأمريكية بين مدرستين: المحافظية الجديدة والواقعية، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008، ص20.

(3) ونستون ليونارد سبنسر تشرشل (1874م ـ 1965م): سياسي ورجل دولة بريطاني مخضرم ينتمي إلى أسرة مارلبورو البريطانية العريقة المحافظة سياسياً. بدأ حياته العملية في الخدمة العسكرية، وانظم إلى حزب الأحرار، وتقلد عدة مناصب وزارية، استقال من حزب الأحرار ليدخل البرلمان نائبا عن المحافظين، وتولى وزارة المالية بعدها بخمسة أعوام، سببت سياسته الاقتصادية أزمة اقتصادية عام 1926، حذر الغرب إبان الثلاثينات من عواقب هتلر والنازية، كان يكره الشيوعية، وعرفت عنه نزعته الارستقراطية البعيدة عن الشعب في الداخل، والاستعمارية المتطرفة في الخارج، كان صهيونياً متطرفاً، أدى دوراً خطيراً في دعم مشروع إقامة الدولة الصهيونية في فلسطين، اشتهر بمؤلفاته وأهمها (تاريخ الشعوب الناطقة باللغة الانكليزية). انظر: عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص ص741 ـ 742.

(تشرشل)، يثبت إمكانية وجود الميغالوبيسيخيا[1] في الوقت الحاضر تماماً كما كانت عليه في القرن الخامس قبل الميلاد»[2]، لذلك، كان لمفهوم الانكليز عن (السادة/الجنتلمان)، دور عاضد صياغة (شتراوس) لمفهومه عن النخبة فيما بعد.

ولم يكن الوضع أفضل من ذلك في الولايات المتحدة التي حط فيها (شتراوس) في هجرته الأخيرة عام 1938م، حيث كانت تنعم بنظام ديمقراطي جمهوري رئاسي برئاسة (فرانكلين روزفلت)[3] الذي حفلت مدة رئاسته الأولى بأحداث وتطورات أشبه ما تكون بثورة اجتماعية طالت مختلف أوجه الحياة فيها[4]، فقد كان (روزفلت) يؤمن بالجدة والتقدم، ويسلم بأن الحياة والنمو

---

(1) ميغالوبيسيخيا (Megalopsychia): لفظ يوناني مركب من جزأين: عال، كبير، عظيم، ونفس أو روح، وفي بحثه عن طبيعة الفضيلة القائمة على حالة التوسط بين الإفراط والتفريط، جعل أرسطو تقدير النفس من جهة وزنها الأخلاقي (الميغالوبيسيخيا) حالة وسطى بين الزهو والعجب، ويقول هارود جي. كوزار إن مصطلح الميغالوبيسيخيا يمثل مركز الفضيلة عند أرسطو، ويعبر عن قيمة الاعتدال وكأنه مزيج من العظمة ومعرفة الذات، وهو من أهم الفضائل عند أرسطو. للمزيد ينظر:

- Howard j. Curzer, Aristotle and the Virtues, Oxford University Press, New York, 2012, pp. 7 132 ـ.

(2) ديفيد فيشر، هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين؟، ت: عماد عوّاد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليو، 2014، ص71.

(3) فرانكلين روزفلت (1882م ـ 1945م): رجل دولة والرئيس الثلاثون للولايات المتحدة الأمريكية، ينتمي لعائلة مشهورة في نيويورك، عاش في ترف وطفولة مدللة، وارتاد جامعة هارفارد، اختار روزفلت أن يكون من التقدميين، وهو أول رئيس يستمر لأربع دورات انتخابية، انتمى للحزب الديمقراطي، واستلم الحكم عندما كان العالم الرأسمالي يمر بأعنف أزمة اقتصادية في تاريخه، واستطاع أن يحد من سلبيات هذه الأزمة، فشهدت أمريكا في عهده إصلاحات عديدة، وشاركت في الحرب العالمية الثانية، وكان لها الدور الحاسم في إنهاء الحرب ونصر الحلفاء والتمتع بدور الريادة، للمزيد انظر: مجموعة مؤلفين، موسوعة مشاهير العالم ج(3)، مصدر سبق ذكره، ص116. كذلك: نايجل هاملتون، القياصرة الأمريكيون (سر الرؤساء من فرانكلين د. روزفلت إلى جورج دبليو بوش)، ط1، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2013، ص ص21 ـ 22.

(4) فرحان زيادة وإبراهيم فريجي، تاريخ الشعب الأمريكي، د. ط، مطبعة جامعة برنستون، 1946، ص322.

لا يكونان بدون تغيير، وكانت هذه عقيدة الحقبة التقدمية في مطلع القرن العشرين، وهي عقيدة تتكرر مراراً في تأريخ أمريكا[1]. وإذ نشبت الحرب العالمية الثانية بهجوم ألمانيا على بولندا في أول أيلول سنة 1939م، سارعت كل من فرنسا وبريطانيا العظمى إلى إعلان الحرب على ألمانيا، ولكن شعور العزلة كان مهيمنا آنذاك على الشعب الأمريكي وحكومته، وعلى الرغم من تعاطف روزفلت مع بريطانيا، لكنه كان مترددا جداً في المخاطرة بالتورط في حرب أوروبية[2]، فتأخر دخول الولايات المتحدة الحرب حتى صيف عام 1941م، وشكل هذا الحدث نقطة مفصلية في تاريخ الإمبراطورية الأمريكية والعالم[3]. ولكن أميركا لم تتخل عن صمتها لمجرد التعاون مع أوروبا، فقد دفعها إلى ذلك أيضاً الهجوم اليابانيين على ميناء (بيرل هاربر) في جزر هاواي يوم 7 كانون الأول سنة 1941م، وبطشهم بالأسطول الأميركي المرابط فيه[4]. وانتهت الحرب العالمية الثانية عام 1945م ليس على ذات الشاكلة التي بدأت بها، إذ استطاع الحلفاء دحر ألمانيا النازية، ولكن أوروبا لم تعد تلعب دور القوة الغربية الأولى، حيث تخلت عن هذا الدور للولايات المتحدة التي تحولت منذ ذلك الوقت إلى إمبريالية عالمية، تجد في روسيا الستالينية وإمبراطورياتها عدوها الرئيس[5]، ليبدأ من حينها صراع الأيديولوجيتين الليبرالية الديمقراطية المتمثلة بالولايات المتحدة، والأيديولوجية الاشتراكية ـ الشيوعية متمثلة بالاتحاد السوفيتي، حيث عاش

---

(1) كافين رايلي، الغرب والعالم (القسم الثاني)، ت: عبد الوهاب محمد المسيري، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1986، ص285.

(2) براين بوند، الحرب والمجتمع في أوروبا (1870 ـ 1970)، ت: سمير عبد الرحيم الجلبي، د. ط، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، 1988، ص188.

(3) نايجل هاملتون، القياصرة الأمريكيون، مصدر سبق ذكره، ص38.

(4) فرحان زيادة وإبراهيم فريجي، تاريخ الشعب الأمريكي، مصدر سبق ذكره، ص 327.

(5) جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2011، ص223.

العالم حربا هادئة، عرفت بالحرب الباردة[1]، وسمَّت النصف الثاني من القرن العشرين بميسمها. وتميزت سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية بتصاعد معدلات النمو في أمريكا على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، على الرغم من الخصومة السوفيتية ـ الأمريكية التي ظل شبح الإبادة النووية يخيم فيها على الطرفين[2]. إن أحداث الحرب العالمية الثانية، وتداعيات الحرب الباردة بين القطبين ومراحلها المختلفة[3]، التي تزامنت مع تعاقب الحقب الرئاسية الأمريكية، متمثلة بثلة من الرؤساء المتعاقبين بين جمهوريين وديمقراطيين:

---

(1) الحرب الباردة: حالة من حالات الصراع غير المسلح في ظل وضع متوتر بين جانبين، يستهدف كل جانب منهما تقوية نفسه وإضعاف الجانب الآخر بكل الوسائل ما عدا وسيلة الحرب الساخنة، استخدم المفهوم لأول مرة من قبل الأمير خوان مانوئيل الاسباني في القرن الرابع عشر، ثم من قبل الاقتصادي الأمريكي برنارد باروش في 1947م، بلغت الحرب الباردة بين الغرب والشرق ذروتها بعد الحرب العالمية الثانية، وانهيار التحالف الذي كان يربط الولايات المتحدة والدول الغربية بالاتحاد السوفيتي في جبهة واحدة ضد ألمانيا النازية. انظر: عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية ج1، مصدر سبق ذكره، ص186.

(2) سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية (مصر والهند والولايات المتحدة)، ت: الأمير سامح كريم، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، 2014، ص253.

(3) مرت الحرب الباردة بين القطبين الأمريكي والسوفيتي بعدة مراحل يمكن حصرها في:

- المرحلة الأولى (1945م ـ 1953م)
- المرحلة الثانية (1954م ـ 1962م)
- المرحلة الثالثة (1962م ـ 1968م)
- المرحلة الرابعة (1969م ـ 1985م)
- المرحلة الخامسة (1985م ـ 1991م)

للمزيد انظر: طارق محمد ذنون الطائي، العلاقات الأمريكية الروسية بعد انتهاء الحرب الباردة، ط1، مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية، بغداد، 2013، ص ص19 ـ 31. ويؤكد المتخصصون بالشأن السياسي الدولي الفكري، أن الحرب الباردة كانت صراع أفكار ووجود وإثبات رؤية، والدليل أن وهج الحرب قد خمد بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وتخلي الفكر الشيوعي عام 1991م عن السلطة لتنفرد الولايات المتحدة بالزعامة الدولية والفكرية.

هاري س. ترومان (1945 ـ 1953م)، دوايت د. أيزنهاور(1953 ـ 1961م)، جون ف كيندي (1961 ـ 1963م)، ليندون ب. جونسون (1963 ـ 1969م)، وأخيراً ريتشارد نيكسون (1969 ـ 1974م)، أفرزت واقعاً كان ديدنه المضي قدماً نحو الالتزام بالفكر الديمقراطي، وانتهاج مسارات الحداثة وما أفرزته من مخرجات أيديولوجية كالنازية والشيوعية، ومخرجات تقنية كالأسلحة النووية الفتاكة، وأخرى سياسية كسياسة الولايات المتحدة المهادنة النازعة للسلام لحفظ شأنها الداخلي، دون التدخل في مشكلات لا تحمد عقباها خارجياً. وأذكى ذلك كله شعور (شتراوس) بالحاجة إلى منظومة فكرية تؤسس لنظام سياسي أمثل، يكون بديلاً عما يعيش في ظله من أنظمة هشة آيلة للسقوط في أية لحظة، وعاجزة على الرغم من التزامها بمبادئ الديمقراطية عن مجابهة خطر حقيقي محدق متمثل بالنازية والشيوعية، فضلاً عن فشل عصبة الأمم التي تأسست عام 1919م[1]عقب الحرب العالمية الأولى في تحقيق أهدافها، ثم تأسيس الأمم المتحدة في عام 1945م[2] بعد نهاية الحرب العالمية الثانية

---

(1) عصبة الأمم: وهي المنظمة الدولية التي تأسست عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى عام 1919م استجابة لمناشدة الرئيس الأمريكي ودروو وولسن بإقامتها في نقاطه الأربعة عشر، وهدفها تحقيق الأمن الجماعي، وأهم أجهزتها مجلس العصبة والجمعية العامة والأمانة العامة، لكنها فشلت في ردع اعتداء ايطاليا على الحبشة عام 1936م مما أفقدها قوتها الرادعة، انظر: ممدوح نصار واحمد وهبان، التاريخ الدبلوماسي والعلاقات السياسية بين القوى الكبرى 1815 ـ 1991، د. ط، جامعة الإسكندرية، د. م، د. ت، ص191.

(2) أصدر الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت ورئيس الوزراء البريطاني ونستون تشرشل تصريح الأطلنطي في 14 آب سنة 1941 وجاء فيه ذكر إنشاء هيئة عالمية لحفظ السلام وتحقيق التعاون الدوليين، وبعد عدة جهود دولية عقد مؤتمر سان فرانسيسكو عام 1945 بحضور 46 دولة، لتخرج الأمم المتحدة إلى الوجود في 24 تشرين الأول بعد أن صادقت على الميثاق الدول الدائمة العضوية الخمسة (الولايات المتحدة ـ الصين ـ روسيا (الاتحاد السوفيتي سابقا) ـ فرنسا ـ بريطانيا)، وللأمم المتحدة عدة أجهزة تابعة لها أهمها: الجمعية العامة، مجلس الأمن ومحكمة العدل الدولية، للمزيد انظر: عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص315.

لحفظ السلم والأمن العالميين، والاقتراب من إنشاء حكومة عالمية، وسيادة قانون دولي موحد، مما انعكس في مقت شتراوس لتلك التوجهات اليائسة نحو العالمية، وهو ما كان الجانب الأول من جوانب المأزق اللاهوتي الذي وجد (شتراوس) نفسه عالقاً فيه.

المطلب الثاني: المدخل الاجتماعي

يقول (غيوم سيبرتان ـ بلان) مؤلف كتاب (الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين)، إن ممالا شك فيه أن «أبستمولوجيا تاريخ التشكيلات الاجتماعية والأشكال السياسية المرتبطة بها، تقدم الدعامة لتحليل الكيفيات التي تتطور بمقتضاها»[1]، وهي تستعين في ذلك بأدوات محايدة لتحليل هذا التأريخ بغية الوصول إلى المرام بأصدق صوره. وتأتي في هذا السياق دراسة تلك التشكيلات في ألمانيا، حيث نلاحظ أن الثورة الصناعية لم تتغلغل عميقاً فيها إلا بعد منتصف القرن الثامن عشر، لتنمو ألمانيا نمواً هائلاً بعد أن دبت الحياة فيها، فارتفعت مداخن المصانع سريعاً، وشيدت مدن كبرى للصناعة على عجل، ونشأت واتسعت طبقة الرأسماليين أصحاب الورش والمصانع، وظهرت هوة سحيقة بين المواهب والأعمال الفردية البسيطة وبين الآلات الجديدة الحديثة التي فاقت قدرات الأفراد، ونشـأت أيضاً الاشتراكية في ألمانيا وبالمقابل، وفي ظل تلك الظروف الصناعية الحديثة، انتشرت النقابات العمالية وظهر حزب

(1) غيوم سيبرتان ـ بلان، الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ت: عز الدين الخطابي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011، ص128.

العمل الاشتراكي الديمقراطي الذي بني منهجه على تعاليم (كارل ماركس)[1][2]. وسارع (بسمارك) لدحر الاشتراكية لما رآه فيها من تهديد للإمبراطورية الفتية، فأصدر قانونا يحضرها عام 1871م، لكن هذا لم يحد من نشاط زعمائها، مما أجبر القادة الألمان على الأخذ ببعض مبادئها[3]، لتعم ألمانيا بعد ذلك حركات الإصلاح الليبرالي، والحركات التحررية من المعابد والكنيسة والعقائد الأرثوذوكسية.

ولكن اليهود كان لهم جانبهم الخاص في هذه الشأن، فيهود الريف الألماني ولاسيما يهود كيرهاشيان الأرثوذكس[4] الذين ينتمي إليهم (شتراوس)، ظلوا بمنأى عن هذه الإصلاحات أو ما عرف بـ(الهسكلاه)[5]، فهم يسكنون مدينة (هيسن)

---

(1) كارل ماركس (1818 ـ 1883) فيلسوف اشتراكي ألماني ومناضل ثوري، ولد في مدينة تريز بمنطقة الراين، وكان أبوه محامياً يهودياً، اعتنق المسيحية، درس ماركس القانون ثم الميثولوجيا اليونانية وتاريخ الفن، ثم درس الفلسفة وكتب رسالة في فلسفة القانون من ثلاثمائة صفحة، تعلق في بداياته بهيجل وفلسفته ليكتسب شهرته بوصفه مفكرا مناضلا، حصل على الدكتوراه من جامعة فيينا، وعمل في الصحافة والتقى بمفكرين اشتراكيين في فرنسا ليتعرف على انجلز وينضم إلى الجمعية السرية الثورية الألمانية (عصبة العادلين) التي أصبحت تعرف فيما بعد بـ(العصبة الشيوعية)، دار فكره على محور أساس هو أن الصراع الطبقي المحرك الرئيس للتأريخ، من أشهر كتبه: رأس المال، الأيديولوجية الألمانية، بيان الحزب الشيوعي وغيرها. للاستفاضة انظر: عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية ج(6)، مصدر سبق ذكره، ص637.

(2) علي حيدر سليمان، تاريخ الحضارة الأوربية الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص254.

(3) المصدر نفسه، ص255.

(4) في دراسة لعالم النفس زخاري ديرشوفتيز عن مدى تأثر الفرد وفكره بمحيطه أو درجة الاعتمادية على المجال، أجرى تجربة بين يهود أرثوذكس يعيشون داخل أسر وأوضاع اجتماعية تؤكد صراحة على دور العلاقات، وتفرض عليهم قيودا اجتماعية، وقارن بين أداء صبية يهود علمانيين يعيشون داخل بيئة أكد أنها أكثر تساهلا، ثم قارن هذين مع صبية يهود بروتستانت يعيشون في ظروف أكثر علمانية وحرية، وكما هو متوقع، وجد ديرشوفيتز أن الصبية اليهود الأرثوذكس أكثر اعتمادا على المجال من الصبية اليهود العلمانيين والبروتستانت. انظر: ريتشارد أي نيسبت، جغرافية الفكر، ت: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2005، ص59.

(5) هسكلاه: كلمة عبرية تعني النور أو الاستنارة للإشارة إلى الحركة التنويرية التي انتشرت بين

منذ القرن الثالث عشر، ثم (كيرشهاين) في القرن السادس عشر، حيث نالوا استقلالهم المدني عام 1869، لكن الحقوق اليهودية تعرضت قبل ذلك للعديد من محاولات التهميش والتقييد، وبينما عرضت الدويلات البروسية الإصلاحات القانونية للناخبين في (كيرشهاين) عارض الناخبون هذه الإصلاحات وقاوموها بوصفها جزءاً من مقاومتهم لقوى التحديث والهيمنة البروسية وبهذا كسبوا صفة اليهود الارثوذوكس[1]، وحُرموا عبر حواجز شرعية من مزاولة المهن الرفيعة ذات المكانة الاجتماعية المرموقة التي تعتبر أكثر إنتاجاً من المهن التقليدية اليهودية كالتجارة والصيرفة وغيرها، وبذلك، ظلت القوى الهيكلية تؤثر في اقتصاد الريف اليهودي دون أية إصلاحات، فتهيأت الظروف الاجتماعية والسياسية بما تحمله من قيود قانونية وسياسية على اشتغال اليهود في التجارة والزراعة منذ القرن الثامن عشر، ولكن سرعان ما هجر أبناء الجيل الثالث منهم عالم الزراعة والتجارة، متجهين نحو مهن القانون ومجالات الفكر والعلم في محاولة لإثبات الذات[2].

وكان لتمتع هذه المقاومة اليهودية لّليبرالية والتحديث ومعارضة أية إصلاحات بموطئ قدم في المجتمعات اليهودية الريفية، دلالة بيّنة على طابعها

الجماعات اليهودية في منتصف القرن الثامن عشر في ألمانيا، وظهر المصطلح تحديدا في عام 1832، للمزيد لنظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية الموجزة، مج 1، ط3، دار الشروق، مصر، 2006، ص251.

(1) اليهودية الأرثوذوكسية ويشار إليها باعتبارها الأصولية اليهودية حينما تطبق داخل الدولة الصهيونية، واليهودية الأرثوذوكسية فرقة دينية يهودية ظهرت في أوائل القرن التاسع عشر، وجاءت كرد فعل للتيارات التنويرية والإصلاحية بين اليهود وتعتبر الأرثوذوكسية امتدادا حديثاً لليهودية الحاخامية التلمودية وقد استخدم المصطلح لأول مرة في إحدى المجلات الألمانية عام 1795 للإشارة إلى اليهود المتمسكين بالشريعة، وقد تزعم الحركة اليهودية الحاخام سمسون هيرش. للمزيد انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج 2، مصدر سبق ذكره، ص152.

(2) Eugene Sheppard, Leo Strauss and the politics of exile: the making of a political philosopher, op. cit, pp. 10.

المحافظ في ثقافتها وتقاليدها، وطابع سلطتها المميز في الريف اليهودي[1]؛ إذ كان اليهود في أوروبا بشكل عام، وكما يبين (إبرام ليون)، بمثابة طبقة اجتماعية ذات وظيفة اقتصادية، ولأنهم حافظوا على أنفسهم كطبقة اجتماعية، فقد احتفظوا نتيجة لذلك بخصائصهم الدينية والاثنية واللغوية[2]، واستطاعت (كيرشهاين) تأسيس حركات تعاونية مناهضة للاسامية[3]، واعتبرت من أهم المناطق التي ظهرت فيها تنظيمات سياسية وانتخابية بهذا الصدد[4]، ويقول (شتراوس) في محاضرة له عام 1962م بعنوان (لماذا بقينا يهوداً؟): «سأعود بذاكرتي بعيداً حين كان عمري 5 أو 6 سنوات في قرية ألمانية صغيرة، رأيت الكثير من المهاجرين اليهود الهاربين من روسيا بعد عدة مذابح حدثت هناك[5]،

---

(1) Ibid, pp. 9 10 .

(2) نقلا عن: حسني عايش، أمريكا الإسرائيلية وإسرائيل الأمريكية، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، 2006، ص80.

(3) (معاداة السامية): مصطلح انتشر في أوربا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، ويقصد بـه (معاداة اليهود) أو (نبذ اليهود من المجتمع) أو (مناهضة اليهود) لأنهم الممثلون الوحيدون للجنس السامي في أوروبا، حسب الدعوى العنصرية التي أشاعوها عن أنفسهم، ولمعاداة السامية أو اللاسامية أساسان رئيسان، أحدهما التعصب القومي المسيحي، والثاني الرهبة (الخوف) من الأجانب، وحين تقترن الهوية القومية بالدين فإنها تكون بالغة القوة. وتعود أسباب اللاسامية إلى عصر التنوير والثورة الفرنسية، حيث بدأ اليهود في أوروبا، يشاركون منذ ذلك الوقت في حريات المواطنين الآخرين، ومع زيادة انخراط اليهود في الحياة العامة والتزاوج مع غير اليهود، ازداد شعور الارتياب لدى المرتابين، واعتبر نشر بروتوكولات حكماء الصهيون protocol of the elders of Zion دليلاً على رغبة اليهود في السيطرة على العالم، واقتنع أدولف هتلر بالدمار التدريجي الذي يُلحقه التغلغل اليهودي بالعرق الألماني، وجعل اضطهاد اليهود سياسة وطنية عقب وصوله للسلطة، انظر: حسني عايش، أمريكا الإسرائيلية وإسرائيل الأمريكية، مصدر سبق ذكره، ص107. كذلك: فرانك بيلي، معجم بلاكويل، مصدر سبق ذكره، ص27.

(4) Eugene Sheppard, Leo Strauss and the politics of exile: the making of a political philosopher, op. cit, p.10.

(5) حدثت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين عمليات جلد وقتل جماعية في الإمبراطورية

كان النساء والأطفال وكبار السن في طريقهم نحو استراليا، ولكن لا يمكن حدوث مثل ذلك في ألمانيا، حيث كنا يهوداً نعيش بسلام مع جيراننا غير اليهود، صحيح أن الحكومة لم تكن تستحق وافر الاحترام والإعجاب، لكن الجانب الذي يستحق الإعجاب هو محافظتها على النظام، وأن مثل تلك المذابح كان من المستحيل حصولها»[1]. ويبين لنا هذا النص أمرين:

- الأمر الأول: اعتراف (شتراوس) الضمني بأفضلية حكم القياصرة (الحكم الملكي) على حكم الجمهوري، وتشجعيه لوجود سلطة محافظة على النظام.
- الأمر الثاني: رؤية (شتراوس) المحافظة لمسائل الفكر السياسي وتمسكه بها، حيث يبدو أن بيئته المجتمعية اليهودية التقليدية المحافظة، أدت دوراً مؤثرا في تشكيل فلسفته عن السلطة والنظام السياسي الأمثل.

لكن الحال بدأ بالتغير بعد أن رفع (هتلر) شعار معاداة السامية أو (اللاسامية) قبل وصول النازية إلى الحكم، حيث وصف اليهود بأنهم «جماعة متسللة لا تملك تراثاً أو قدرة خلاقة، متجردة من روح التضحية، وتتميز أخلاقها بالأنانية والكذب»[2]، ويشير (فريديرك هرتز) إلى أن العنصرية الألمانية، حطت من قدر ما يسمى بالجنس اليهودي إلى أقصى حد، واستغل (هتلر) غرائز الغوغاء الكامنة في قطاعات كبيرة من الطبقات المختلفة التي تحسد اليهود لثرائهم، أو لأعمالهم، ليجعل من اليهود قوى الشر، والهدف الذي ينصب عليه الغضب الشعبي[3]. وتحولت اللاسامية بعد وصول النازية إلى الحكم من نظرية وشعار

الروسية لدرجة المذبحة الجماعية (pogrom). وكان اللاساميون الروس الذين يرتكبونها يعدونها بمثابة إنقاذ لروسيا منهم، حسني عايش، مصدر سبق ذكره، ص107.

(1) Leo Strauss, Jewish philosophy and the Crisis of Modernity, op. cit, pp. 312 - 313.

(2) عادل محمد شكري، النازية بين الايدولوجية والتطبيق، مصدر سبق ذكره، ص51.

(3) فردريك هرتز، القومية في التأريخ والسياسة، ت: عبد الكريم أحمد، د. ط، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، مصر، 1968، ص ص76 - 77.

إلى مطلب شرعي، إذ أصدرت الحكومة حزمة من القوانين[1] ضد اليهود لعزلهم وتطهير ألمانيا منهم، مما حدا باليهود إما للفرار خارج ألمانيا، أو البقاء والتعرض للملاحقة والقتل وهو ما عانى منه معظم أفراد عائلة شتراوس.

لقد انعكست المسألة اليهودية في صورة الحركة الصهيونية التي بدأت بالظهور علناً ورسمياً منذ بدايات القرن العشرين، فضلاً عن الدعوات اليهودية لإنشاء وطن قومي في أكثر من بلد منها فلسطين والتي اتخذت طابعاً عملياً بعد وعد بلفور لليهود عام 1917[2]. إذ جعل ذلك الوعد الآمال اليهودية في الحصول على وطن تقترب من الظفر، لكن (شتراوس) اتجه بدلاً من ذلك إلى الاستقرار في الولايات المتحدة الأمريكية، والسعي لنيل الجنسية بفضل استقرار وضع اليهود في ذلك المجتمع وأمنهم على حياتهم، «فاليهود ارتحلوا إلى أمريكا هرباً من الصراع الديني الذي احتدم في أوروبا وعقب حركات الإصلاح الديني منذ القرن السابع عشر»[3]، فوصلوا إليها حاملين معهم لغتهم وتراثهم ودينهم حتى أن بعضا منهم «اعتبروا أن الأرض الجديدة هي كنعان الجديدة»[4]، وتوغلوا تدريجياً في مختلف مفاصل الحياة الأمريكية، حاملين قضيتهم جاعلين منها مأساة وعبرة

---

(1) من هذه القوانين تحريم تشغيل اليهود في المدارس والجامعات، معللين ذلك بأن العنصر اليهودي يشوه التأريخ والثقافة الألمانيين. وصدرت في عام 1935 مجموعة قوانين أخرى تحت عنوان (قوانين نورمبرج لحماية العنصر) تقضي بحرمان اليهود من الانتماء إلى الجنسية الألمانية، واعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية، وقوانين أخرى عديدة. للمزيد انظر: عادل محمد شكري، النازية بين الأيدولوجية والتطبيق، مصدر سبق ذكره، ص ص63 ـ 64. وأيضاً: نيرمين سعد الدين إبراهيم، صعود النازية، مصدر سبق ذكره، ص204.

(2) عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية (دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة)، ط2، سلسلة عالم المعرفة ع(60 ـ 61)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1988، ص96.

(3) محمد السماك، الأصولية الإنجيلية أو الصهيونية المسيحية والموقف الأمريكي، ط1، مركز دراسات العالم الإسلامي، د. م، 1991، ص63.

(4) المصدر نفسه، ص64.

للاقتداء، وشرعوا بتوحيد جهود المهاجرين اليهود وتأسيس منظمات[1] والقيام بحملات للحصول على الدعم المعنوي والمالي لقضيتهم، ووصل نشاطهم إلى عقر دار السلطة «إذ في عام 1918 بعث الرئيس الأمريكي (ودرو ويلسن) مذكرة إلى الحاخام (ستيفن وايز)، يبلغه فيها موافقته على وعد بلفور، والتزم من بعده روزفلت وترومان بهذه المهمة والدعم لليهود ودولتهم»[2]، إذ كانت سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية ميدانا لتوثيق الروابط الدينية، فقد ربط كل من (أيزنهاور) و(ترومان) حب الوطن بالمعتقدات اليهودية المسيحية على نحو متسق ومتعمد، وأصبح هذا الارتباط بين الدين والقومية الأمريكية أكثر وضوحاً مع بداية الحرب الباردة بوصفها حرباً ضد الفاشية ولتقوية المجتمع ضد الاتحاد السوفيتي الشيوعي[3]، فضلًا عن اتساع نطاق تمثيل اليهود في مجلس النواب، وإنشاء لجنة حكومية[4]، تدعم يهود أمريكا ومصالحهم، لاسيما بعد أن ارتفعت

---

(1) يبين محمد السماك أن من أول هذه المنظمات «الفيدرالية الأمريكية المؤيدة لفلسطين» التي أسسها القس تشارلز راسل ومنظمة اللجنة الفلسطينية الأمريكية التي أسسها السيناتور واجنر عام 1932م، وضمت عددا من الشيوخ وأعضاء مجلس النواب والأدباء والصحافيين والإنجيليين وغيرهم. انظر محمد السماك، الأصولية الإنجيلية أو الصهيونية المسيحية والموقف الأمريكي، مصدر سبق ذكره، ص72. وتكونت هذه المنظمات السالفة الذكر عقب ظهور القضية الفلسطينية ووعد بلفور وبإطار رسمي، إلا أن هناك جماعات لم تكتسب البعد الرسمي قد تكون ظهرت قبل ذلك بكثير مثل جمعية «بناي بريث» أو أبناء العهد عام 1843 على يد اليهودي الألماني هنري جونس واتخذت من نيويورك مقرا لها وامتلكت صحيفة مرخصة لها. انظر: شادي فقيه، من يحكم أميركا (اللوبيات الحاكمة وآليات صنع القرار)، د. ط، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ت، ص13.

(2) محمد السماك، الأصولية الإنجيلية أو الصهيونية المسيحية والموقف الأمريكي، مصدر سبق ذكره، ص68.

(3) سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص ص253 ـ 254.

(4) في عام 1906م تأسست لجنة رؤساء المنظمات اليهودية برئاسة»سايرو ساولر»، وضمت نحو32 منظمة صهيونية رئيسية داخل أمريكا، انظر: شادي فقيه، من يحكم أميركا، مصدر سبق ذكره، ص19.

نسبة اليهود الموجودين في أميركا كثيراً في القرن العشرين مما يجعلها نسبة مؤثرة في الكثير من الأنشطة والميادين.

وأثَّر هذا المناخ السياسي ـ الاجتماعي العام بشكل ملفت في شخصية (شتراوس) في سنين التكون والنضوج، وانعكس هذا التأثير بعدئذٍ في فكره ومواقفه النقدية من النظريات السياسية المعاصرة، متعاضداً مع المناخ الفكري الخاص الذي عاش فيه، وبعودة سريعة لما سبق القرن العشرين، سنجد أنّ شتراوس قد وعى والفكر الألماني بشكل عام كان يحمل رواسب فكر القرن التاسع عشر والثامن عشر، المتمثل بالهيغلية تارة وبالاشتراكية الماركسية تارة أخرى[1]، فالتفكير الفلسفي في ألمانيا، وحسب ما وصفه (يورغن هابرماس)، يتميز بموقفه الناقد لما يدور في زمانه[2]، ولهذا مر التفكير السياسي الألماني بمسارات متعاقبة ثلاثة، بدأت منذ انبثاق الفكر القومي في القرن الثامن عشر، ثم الرأسمالية والليبرالية في القرن التاسع عشر، وصولاً إلى حركات التحديث والديمقراطية التي انتهت بالنازية في القرن العشرين. وترسخ هذا الموروث الفكري الألماني في ذهن (شتراوس)، وتفاعل مع الفكر الغربي الذي قاربه بحكم هجرته إلى أوروبا والولايات المتحدة، إذ برز بحدة في الحربين العالميتين الأولى والثانية الطابع السياسي لمشكلة العلاقات بين ألمانيا والغرب، حيث تحدت ألمانيا الغرب كله، فضلاً عن التصدع العميق المستديم بين المثل العليا الألمانية والغربية. ويورد (و. فريدمان) سبعة خصائص بارزة مميزة للفكر الألماني الحديث[3]:

---

(1) هيمنت الفلسفة الهيغلية على الفكر السياسي الألماني على مدى سنوات 1820م ـ 1830م بما في ذلك التيارات المتناقضة التي تدعي وراثة هذه الفلسفة، انظر: غيوم سيبرتان ـ بلان، الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، مصدر سبق ذكره، ص116.

(2) يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ت: نظير جاهل، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص19.

(3) و. فريدمان، الثورة العالمية ومستقبل الغرب، مصدر سبق ذكره، ص20.

1. إن الفلسفة الألمانية المثالية ترى العالم وكأنه يتخذ معناه من عقل الفرد دون سواه.
2. إن العقلية الألمانية تتميز بالنزعة الصوفية، وهو ما تعكسه تعاليم (مارتن لوثر) والرومانتيكيين.
3. إن الدولة والأمة في التصور الألماني نظامان عضويان لهما حياتهما الخاصة وهو ما عبر عنه فكر (فيشته) و(هيجل).
4. إنّ العقلية الألمانية تؤمن بفكرة الرسالة الألمانية أو بتعبير أخص الرسالة البروسية.
5. إنّ تأريخ ألمانيا الحديث يبين احتقار الآراء الإنسانية والقانون الدولي قولاً وعملاً، وهو ما ذكره (شبنجلر)[1] وغيره في تمجيد القوة و(بسمارك) و(وليم الثاني) وأخيراً وليس آخراً النازية.
6. إنّ العقلية الألمانية تضمنت الكثير مما يؤيد عبادة الحرب تأييداً فعلياً بما يمجد الإرادة والقوة، وأكبر مؤيد لهذه المدرسة هو (نيتشه).
7. إن العقلية الألمانية تنطوي على مظاهر تعبر عن الحافز العدواني وتجسده بفعل ما يمكن وصفه بـ(القلق الديناميكي) مما يعني عدم القدرة على الوصول إلى الاستقرار والقناعة والنظام.

وتوضح الرؤية السالفة للخصائص المميزة للفكر الألماني، طبيعة البيئة التي عاش فيها شتراوس، وتأثر بها في سنواته الجامعية، ودرسها بتمحيص لتطبع بمسيمها الخاص فكره اللاحق؛ فقد كان للحياة الجامعية الأكاديمية التي عاشها تأثيرها فيه؛ حيث تأثر في سنين دراسته بالكثير من أساتذته الذين تحولوا إلى

---

(1) أسفالد شبنجلر(1880 ـ 1936م): أحد فلاسفة الحضارة الألمانية ومؤرخ كبير، نال كتابه (غروب الحضارة الغربية) شهرة واسعة، وتناول فيه مشاكل الحضارة العربية في الفصل الثالث من الجزء الثاني من الكتاب، وصدر لأول مرة عام 1922. جوستاف بفانموللر، الإسلام في الفكر الاستشراقي، ت: محمود حمدي زقزوق، د. ط، د. م، د. ت، ص 142.

أصدقاء له فيما بعد، لاسيما (يوليوس أبنجهاوس) و(مارتن هيدجر) و(فرانز روزنورج)، وكان تأثير الأخير فيه كصديق أبعد من تأثيره كمفكر، فضلا عن صداقته مع (كارل بوبر)[1] و(كارل شميت[2]) و(باول كروس) و(لويس ماسينون)[3]، ولقد

---

(1) كارل بوبر (1902 ـ 1994م): فيلسوف بريطاني نمساوي الأصل، تقوم شهرته التي لا يستهان بقدرها على نظريته في فلسفة العلم والفلسفة السياسية، ارتبط بوضعيي حلقة فيينا، وشاركهم الاهتمام بالتمييز بين العلم والأنشطة الأخرى، وخلافا للوضعين المنطقيين لم يعتقد بوبر بأن النشاطات اللاعلمية لا معنى لها أو مزيفة، اتهم بوبر الماركسيين بارتكاب الخطيئة الأولى وعلماء التحليل النفسي بالثانية، وضع في سنواته الأخيرة نظريته في البحث عن الأخطاء العلمية والسياسية، ضمن نظرية معممة في التطور. دليل أكسفورد للفلسفة ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص174.

(2) كارل شميت (1888 ـ 1985م): مفكر سياسي ألماني ولد في بروسيا، ودرس القانون ونال الدكتوراه فيها من جامعة فيينا، منذ عام 1919 بدأ يهتم في السياسة ومفاهيمها، وبدأ التدريس في جامعة غرايفسفالد، وعمل كمحام مختص في القضايا الدستورية، نشر عام 1927 اول مقال سياسي له بعنوان (مفهوم السياسة)، عند وصول النازية إلى الحكم عام 1933 ساهم وساند وصوله وأصبح مستشارا للحكومة في سبل التخلص من الشيوعية، كما تم تعيينه في مجلس الدولة البروسية، وبعد هزيمة النازية اعتقل لعدة سنوات وزج في السجن لكنه خرج بعد ذلك ليعتزل الحياة العامة دون التراجع عن مواقفه السياسية، كان له موقف معادي من الليبرالية، فضلاً عن رفضه وسخريته من تشكيل الامم المتحدة باعتبارها اداة للسيطرة الامبريالية والتي تتستر بغطاء القانون. للمزيد انظر:

- Bardo Fassbender, Anne Peters, Simone Peter, Daniel Högger The Oxford Handbook of the History of International Law, Ooxford university press, united kingdom, 2012, pp.1173 1179 ـ.

(3) لويس ماسينيون (1883 ـ 1962م): مستشرق فرنسي شهير، ولد في باريس، وكان أبوه فنانا ثم درس الطب، ثم عاد إلى النحت مما أثر في شخصية ابنه. تذوق ماسينيون الفن ولاسيما الإسلامي منه، التحق في شبابه بالمدرسة الوطنية الشرقية الحية، نال الدبلوم العالي من جامعة السوربون في قسم العلوم الدينية، ودرس اللغة العربية ودخل مضمار الاستشراق، وعمل بعد ذلك في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة، سكن بغداد في عام 1907، حيث عهد إليه بالقيام بأبحاث أثرية وحفرية في العراق، توفي مخلفاً تراثاً كبيراً من الدراسات والأبحاث الإسلامية، من أشهر مؤلفاته (عذاب الحلاج شهيد التصوف في الإسلام)، و(بحث

ترك الأخيران انطباعاً عميقاً في نفس (شتراوس)[1]، إذ بدأت تتبلور بعد لقاءه بهما في باريس اهتماماته الاستشراقية وتتجه صوب قراءة الفكر الإسلامي واليهودي متوغلاً في أعماقهما، واعتبر في أواخر حياته أن (جاكوب كلاين)[2] و(الكسندر كوجيف) و(هانز جورج جاديمير[3])، أقدم أصدقاءه الفلاسفة، والجماعة التي على الرغم من اختلافهم معه فكرياً، لكنهم يشاركونه في فكرة أن الفلسفة منهج لهم في الحياة[4]، ومن ثم، فقد أثرت فيه تلك الحلقات المعرفية بقدر ما تأثرت به، وكانت للعلاقات الاجتماعية لهذه الحلقات تأثيرها أيضاً في حياة (شتراوس) الشخصية والفكرية، وفتحت له أبواباً على رؤى وثقافات مختلفة.

ويمكن أن نستنتج مما تقدم، أن هناك دعامتان أساسيتان يقوم عليهما فكر (شتراوس) السياسي:

- الدعامة الأولى: أنّ الفلسفة السياسية كانت معرضة لهجوم العلم

في نشأة المصطلح الفني في التصوف في الإسلام). للمزيد انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، مصدر سبق ذكره، ص ص529 ـ 533.

(1) Steven B. Smith, The Cambridge Companion to Leo Straus, op. cit, p. 18.

(2) جاكوب كلاين (1899 ـ 1978م): عالم وفيلسوف يهودي متخصص في الرياضيات، التقاه شتراوس في أثناء دراسته في برلين، واستمرت صداقاتهما حتى وفاة شتراوس، عبّر كلاين عن شخصية شتراوس بعبارة: إنه إنسان غير محافظ كليا في بيئة محافظة جدا، من أهم أعمال كلاين «الفكر الميتافيزيقي اليوناني و«أصول الجبر» عام 1968م. انظر:

- ibid, p. 14.

(3) هانز جورج جادمير (1900 ـ 2002م): فيلسوف ألماني، ولد في ماربورغ درس في برسلاو وحصل على الدكتوراه تحت إشراف مارتن هدجر، في جامعة ماربورغ، اشتهر بتأييده للكانتية الجديدة كما أهتم بالفلسفة اليونانية وخصوصاً أفلاطون والديالكتيك الأفلاطوني، من أهم مؤلفاته: الأخلاق الديالكتيكية عند أفلاطون عام 1931م، وجيته والفلسفة عام 1947م. للمزيد انظر: عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، ج(1)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص101.كذلك: تيد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، مصدر سبق ذكره، ص224.

(4) Steven b. smith, Reading Leo Strauss: political, philosophy, Judaism, the University of Chicago press, 2006, pp. 13 14 ..

والتطور[1]، وعدّها مشروعاً غير علمي، وغير هادف بالقياس إلى العلوم السياسية، فضلاً عن مقته للطريقة الأنجلو ـ أمريكية[2] المتبعة في البحث والكتابة والتدريس مواكَبة للحداثة وتأسيساً لعلم سياسي حديث، فالقرن العشرين تميّز بالتفجر المعرفي في مجالات التقنية والعلوم الطبيعية وعلم النفس الحديث والفلسفة والدمج بين الرياضيات والمنطق والفلسفة بما جعل العلوم الطبيعية مقياسا للفلسفة وموضوعاتها، واتخذت الوضعية ـ الجديدة[3] لنفسها هدف التحقق من الملفوظات العلمية[4]، واشتهرت إبان منتصف القرن الماضي وشيوع المدارس السلوكية والتجريبية وما قدمته من تنظير واهتمام خاص بنظرية المعرفة؛ إذ انتشرت في النصف الأول من

(1) جاء (أوغست كونت) بالفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر، وأعلن فك ارتباط النظرية السياسية بالفلسفة السلبية، وجعل من المجتمع موضوعا لعلم مستقل هو علم الاجتماع، فأصبحت النظرية الوضعية تؤمن ببحث الوقائع بدلا من الأوهام، وبالمعرفة بدلا من التأمل، وباليقين بدل الشك، سعى (كونت) لتحرير المعرفة من اللاهوت والميتافيزيقيا، فالنظام الفكري والفلسفي السياسي القديم لم يعد يساعد في فهم المجتمع ونقلاته بشكل علمي منظم، للمزيد انظر: هربرت ماركيوز، العقل والثورة... هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ت: فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، مصر، 1970، ص ص311 ـ 313.

(2) Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss, op. cit, p.28.

ـ See also: Shadia b. Drury, The political ideas of Leo Strauss, op. cit, p. 6.

(3) الوضعانية المنطقية (تعرف أيضاً بالتجريبية الوضعانية أو الوضعانية الجديدة): حركة فلسفية تعرف باسم «حلقة فيينا» أنشأها مورتيس شليك عام 1924 وانتهت بموته عام 1936. وتأثرت بالتجريبية التقليدية وبالذات هيوم ومِل وماخ، وتركز على المنهج العلمي وتحليل اللغة ووحدة العلم وصدق المعرفة يعتمد على مبدأ التحقق. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، د.ط، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص686.

(4) بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، ت: جورج كتورة، ط2، المكتبة الشرقية، بيروت، 2007، ص183.

القرن العشرين مذاهب اجتماعية علمية جديدة كالوضعية[1] والأبيقورية[2] وغيرها، قائمة على التجريب واستخدام الأساليب الرياضية والإحصائية في العلوم السياسية[3]، مبتعدين عن التأملات الفلسفية الفكرية لعدم جدواها في تفسير ما يعتري العالم من أزمات وحروب، وكونها لا تواكب التقدم المستمر، وهو ما حدا بمجمله بشتراوس إلى الدفاع المستميت عن الفلسفة السياسية الكلاسيكية ضد الحداثة.

- الدعامة الثانية: «أسلوبه وطريقته في عرض تأريخ الفلسفة السياسية الذي جلب الاهتمام إليه»[4]، وتركيزه على قراءة النصوص القديمة واهتماماته الاستشراقية، ففي حين كان العالم يتجه نحو الأمام، كان (شتراوس) يتجه إلى الوراء مستكشفاً الماضي.

ويؤسس ما سبق للقول إن فكر شتراوس السياسي، كان في جوانب أساسية

---

(1) الوضعية: مذهب أوكست كونت الذي يقرر أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية، وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث في العلل والغايات. للمزيد انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص585.

(2) الأبيقورية: وهي حركة أسسها أبيقور (341 ـ 270 ق.م) في أثينا عام 306 ق.م، علّم فيها تلاميذه فن الحياة العاقلة وهو أن الغاية من هذا الفن تحقيق السعادة التي هي اللذة التي تتفق مع العقل ذلك أن لذة العقل تفوق لذة الجسم، الأمر الذي يستلزم إزالة الخرافات أي إزالة الخوف من القدر او الآلهة أو الموت. انظر: المصدر نفسه، ص16.

(3) فيليب جونز، النظريات الاجتماعية والممارسة البحثية، ت: محمد ياسر الخواجة، ط1، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010، ص211. ولعل من الجدير بالذكر أن ما وصل إليه علم الاجتماع الحديث هو نتيجة تقدم الفكر الحداثوي، إذ يعتقد الحداثيون بأن الكائن البشري العاقل سيكون قادرا على استخدام التقدم العلمي والتطور التكنولوجي في السيطرة على الطبيعة والمجتمع من حوله. للمزيد ينظر: وورين كيد وكارين لج وفيليب هراري، السياسة والسلطة، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 2012، ص ص50 ـ 51.

(4) Shadia b. Drury, The political ideas of Leo Strauss, op. cit, p. 28.

منه وليد اضطرابات وأزمات تارة، ووليد توجهات خاصة وتفكير مستقل تارة أخرى بما منحه طابعاً مميزاً بات معه يستحق البحث فيه والتعمق وهذه هي مهمة الفصول القادمة.

الفصل الثاني

أصول الفكر السياسي عند ليو شتراوس

تمثل دراسة أصول الأفكار السياسية، مطلباً ضرورياً للاستدلال على ماهية تلك الأفكار وخصائصها، وكشف دواعي نشأتها، والمصادر التي أسست لها وجعلتها غنية مستندة إلى أرض صلبة ثرية بالمؤثرات الفكرية التي وجهتها وحددت مساراتها، ولا ريب أنّ البحث في أصول الأفكار السياسية عند ليو شتراوس، سيعين على التعرف على توجهاته المعرفية ومضامين فكره السياسي، والتعريف بمؤثراته التي حددت رؤيته لطبيعة السلطة ومظاهرها وموقفه الفكري منها، وتأثيراته في من عاصره أو تلاه من المفكرين والساسة. ولعل أول ما يمكن قوله حول هذه الأصول، إنها كانت ذات مشارب متعددة ومتنوعة؛ إذ لم يكن (شتراوس) قابعاً في زاوية منعزلة، متخذاً موقفاً تقليدياً جامداً، بل نهل من أصول متنوعة ومصادر شتى، وحاول أن يصوغ ما تلقفه منها في بوتقة فكره، ويحوله إلى مادة طيّعة قادرة على أن تكون في مستقبل الأفكار ثورة فكرية مضادة لثورة الحداثة السياسية ومضامينها. وحيث أن «الأفكار لا تولد في فراغ ولا تنمو أو تمارس أدوارها في فراغ»[1]، فقد جاءت أفكار

(1) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، ط1، جامعة قاريونس، بنغازي، 2004، ص7.

(شتراوس) السياسية محصلة للأفكار السياسية الكلاسيكية والحديثة، الغربية منها والإسلامية واليهودية للتصدر ليس فقط لسلفه الفكري؛ بل لتكون فاعلة في مواضيعه، شاخصة وماثلة بحيث تشكل بوجودها إرثه الغني الذي يحاول استعادته بحلة جديدة دون المساس بمضمونها النقي. وعليه فسيكون هدف هذا الفصل البحث في تلك الأصول الفكرية، ومحاولة الكشف عن تأثيرها في فكر شتراوس، والتعرف على طبيعة ونتائج قراءته لتلك الأصول وما استقاه منها ليؤسس عليه ويدعم به فكره السياسي.

المبحث الأول

الأصول الغربية الكلاسيكية للفكر السياسي عند ليو شتراوس

اهتم (ليو شتراوس) بقراءة الأفكار السياسية الغربية الكلاسيكية، بشكل فاق أبناء جيله الذين اتجهوا بخلافه نحو دائرة الحداثة، بينما عاد هو أدراجه نحو الدائرة الكلاسيكية، ليعيد قراءة فلاسفة اليونان ونظرياتهم السياسية. ويبين (محمد المصباحي) أهمية تلك العودة الفكرية لدى (شتراوس) وهدفها فيقول: «كان الرجوع للتراث الفلسفي الكلاسيكي في توافقه مع التراث الديني الوسطوي لفهم أزمة الحداثة وتقويمها وعلاجها هو عنوان مشروع (ليو شتراوس)»[1]، وقد فعل شتراوس ذلك عبر تسليطه الضوء على القضايا الفكرية السياسية التي تناولها أعلام تلك الفلسفة، وإذا كانت سهام النقد قد توجهت إليه لتبنيه ذلك المشروع، فوسمته بأنه لا يعدو أن يكون سوى مؤرخ للأفكار، فقد خالفها آخرون وجدوا فيه فليسوفاً سياسياً، حيث وصفه (يوجين ف. ميللر) بأنه كان «فيلسوفاً مبدعاً وأصيلاً وليس مجرد مؤرخ للأفكار»[2]، وأنه، وعلى الرغم من كون معظم أعماله تعليقات على أعمال السابقين، لكنه «بشكل خاص مفكر في السياسة»[3].

---

(1) محمد المصباحي، التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس، في كتاب: محمد المصباحي (محرر)، الدين والسياسة من منظور فلسفي، د. ط، منشورات عكاظ، الدار البيضاء، 2011، ص91.

(2) يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، مصدر سبق ذكره، ص56.

(3) فرانسوا شاتلييه وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، ت: محمد عرب صاصيلا، ط3، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2014، ص516.

لقد نأى (شتراوس) بنفسه عن أي تبويب لأعماله قد يضعها داخل دائرة تأريخ الأفكار، وربط عودته إلى الأصول الفكرية الكلاسيكية الغربية بأزمة الغرب، حيث قال: «ليس الذي دفعني لاستعراض تأريخ الأفكار ولهاً بالتأريخ أو محاولة لجلد الذات، بل ما أجبرني على تلك العودة هو أزمة عصرنا، أي أزمة الغرب»[1]، ويجعل ذلك من الفكر السياسي وسيلة (شتراوس) الناقدة وسلاحه الفكري ضد الحداثة وما بعدها، وهو يبين دواعي هذه العودة إلى التاريخ حين يقول: «إذا ما ابتغينا توضيح الأفكار السياسية، فلا بد أن نملك موروثاً، ثم علينا أن نتحقق من نتائج ذلك الموروث، إذ كان الأخير بيّناً في الماضي الذي ولد فيه، وهذا ممكن فقط باستخدام وسائل التأريخ السياسي»[2]. ويوضح (توم وركمان) بأن (شتراوس) زعم «أن التاريخ السياسي يشرع في كشف الحقائق الأبدية المتعلقة بالتأريخ البشري بالتنقيب الدقيق في أسسه وركائزه، أما المشاهدة التجريبية الدقيقة والتأمل الأريب الفطن، فيشكلان أدوات المؤرخ السياسي، ويتمتعان بأهمية حاسمة في توليد المعرفة والحكمة»[3]. ويتناول هذا الفصل أنموذجين يمثلان الفكر السياسي الغربي الكلاسيكي، واللذين حصدا اهتمام (شتراوس) الفكري، مؤصلين بأفكارهما لرؤاه الفلسفية السياسية.

المطلب الأول: أفلاطون[4]

لعل من المعلوم أن الفكر السياسي اليوناني القديم يعبر عن حقبة توغلت

---

(1) Leo Strauss, The City and the Man, The University of Chicago Press, 1964, p. 1.

(2) Leo Strauss, What is Political Philosophy?, op. cit, p. 73.

(3) كولن مويرز، الإمبرياليون الجدد (أيديولوجيات الإمبراطورية)، ت: معين الإمام، ط1، العبيكان للنشر، السعودية، 2008، ص210.

(4) أفلاطون: تختلف الروايات حول تحديد سنة ميلاده التي يرجعها بعضهم إلى حوالي سنة 430 ق. م وتتراوح عند آخرين بين 427 ـ 429 ق. م، ولد في أثينا لعائلة أرستقراطية ترجع من جهة أمه إلى المشرع والحكيم (سولون)، وترجع من جهة والده (أرسطون) إلى (قودرس) آخر ملوك

فيها المعرفة في ثنايا الحياة في دولة ـ مدينة أثينا على وجه الخصوص، وغمر حب الحكمة نفوس أبنائها[1]. ويقول (محمد فتحي الشنيطي): «إن الفكر

أثينا الذي انتصر على الدوريين في القرن الحادي عشر قبل الميلاد، وامتازت عائلته بكونها ضليعة بالحكم الاوليجارشي، إذ تولى عمه (كريتياس) رئاسة مجلس أثينا الثلاثيني، ولكن سرعان ما أنهار ذلك الحكم على يد (تراسيبولس) الديمقراطي من جديد. شهد (أفلاطون) حرب الثلاثين عاما بين أثينا وإسبرطة (431 ـ 404 ق. م.)، وشارك كمحارباً في الحروب الأثينية وأهمها حروب البلوبونيز سنة 404 ق. م. وأصبح منذ نعومة أظفاره عضوا في الحلقة السقراطية التي كان مأخوذاً بشخصية معلمها، فكان لقرار حكومة أثينا الديمقراطية بإعدام سقراط وتنفيذها له، أثر كبير في نفسه، مما دفعه للتفكير في النظام السياسي الأمثل للحكم. أنشأ مدرسة فلسفية لدراسة مختلف العلوم في مكان قريب من أثينا يعرف بـ(أكاديموس) فعرفت بالأكاديمية. سافر إلى صقلية تلبية لدعوة من صديقه (ديون) لتعليم ملكها (دونسيوس الأول)، لكنها انتهت بنفيه وبيعه كعبد، ثم افتداه أحدهم، وكرر المغامرة بعد موت ملك صقلية، إبان حكم ابنه الشاب (دونسيوس الثاني) حاملا معه حلمه بإقامة دولة يحكمها الحاكم الفيلسوف، لكنه فشل أيضاً في مسعاه، وتوفي عام 347 ق.م. تقسم مؤلفات (أفلاطون) عادة على أربعة مجموعات تماشيا مع مراحله العمرية وانعكاساتها على نتاجه الفكري:

- المجموعة الأولى: مجموعة مرحلة الشباب المبكر، (المرحلة السقراطية) كونها إما عاصرت أو سبقت أو تلت موت (سقراط) بقليل، وتشمل محاورات (هيبياس الأصغر، ليسيس، خارمدس، لاخيس، اطيفرون، الدفاع، اكريتون، بروتاغوراس).
- المجموعة الثانية: وترتبط برحلاته لعدد من المدن، واستمر التأثير السقراطي ماثلا فيها، من محاورات هذه المجموعة: (السوفسطائي، السياسي).
- المجموعة الثالثة: وهي مجموعة مرحلة النضج لأنها تضم أطول وأكبر محاورات أفلاطون مثل محاورات: (الجمهورية، فايدروس).
- المجموعة الرابعة: وتمثل نتاجات مرحلة الشيخوخة وتعد من أكثر المراحل التي كانت غنية بنتاجات أفلاطون من الجانب التقني، مثل محاورة: (القوانين). للمزيد انظر: محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص 253 وما بعدها. كذلك انظر: نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد، جمهورية أفلاطون، ط2، دار المعارف، القاهرة، د. ت، ص9 ـ 10.

(1) للمزيد ينظر: ول ديورانت، قصة الفلسفة: من أفلاطون إلى جون ديوي... حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم، ت: فتح الله محمد المشعشع، ط1، مكتبة المعارف، بيروت، 2004، ص7 وما بعدها.

السياسي يدين بأسسه ومنابعه للمذاهب الفلسفية اليونانية»[1]؛ إذ لا موارية بأن الفلاسفة اليونانيين ساهموا بإثراء الفكر السياسي بمذاهب فلسفية متعددة كثيرة. ويؤكد (شتراوس) تلك الريادة اليونانية في ميدان الفكر الفلسفي السياسي، ويشير إلى «أن (سقراط)[2] الأثيني هو مؤسس الفلسفة السياسية، والذي كان بدوره أستاذاً لـ(أفلاطون) الذي كان بدوره أستاذا لـ(أرسطو)»[3]. وكان لـ(سقراط) عظيم الأثر في نفس (أفلاطون)، وكتابات الأخير بما نقله عن (سقراط) شاهد على عمق التأثر، «فجعل (أفلاطون) من (سقراط) قطب محاوراته، يجري الحوار على لسانه، فلا شك أن يكون (سقراط) هو مصدر كل آراء (أفلاطون) وأفكاره»[4].

وعلى الرغم مما يتجادل فيه المفكرون، ومنهم (شتراوس)، حول حقيقة وجود شخصية (سقراط)[5]، أم أنها شخصية من نسج خيال (أفلاطون)، إذ

---

(1) محمد فتحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، د.ط، دار الحمامي للطباعة، القاهرة، 1961، ص13.

(2) سقراط (469 ـ 399 ق. م): فيلسوف أثيني كبير، يعد مؤسس الفلسفة الأخلاقية، ومن أهم من أرسوا الدعائم الفلسفية للحضارة الغربية، لم يترك أي أثر مكتوب، اشتهر بحواراته مع تلاميذه، عرفته الأجيال اللاحقة بفضل أفلاطون وأكزينفون وأرسطو، رأى سقراط أن السياسة هي رعاية روح المواطن وإيصاله إلى أعلى نقطة ممكنة في سلم الخير، ومن ثم فإن معرفة الخير تصبح ينبوع قيادة الدولة، والمعرفة لديه هي معرفة الكل، فيقول اعرف نفسك بنفسك، وكانت نزعته مثالية، نادى بالأخلاقية المطلقة القائمة على الخير، فالشر هو جهل مما يؤسس للقول إن علم الأخلاق لديه علم عقلي، حاكم النظام الديمقراطي الأثيني سقراط في عام 399 ق. م، وأدانه بتهمة عدم التقوى وإفساد الناشئة، وحكم عليه بالإعدام ونفذ الحكم بشرب السم، للمزيد انظر: عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج(3)، مصدر سبق ذكره، ص207. كذلك: روزنثال ويودين، الموسوعة الفلسفية، ت: سمير كرم، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1974، ص235.

(3) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ت: محمود سيد أحمد، ج(1)، ط3، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2005، ص19.

(4) نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد، جمهورية أفلاطون، مصدر سبق ذكره، ص 11.

(5) إن ما يثار من شكوك حول شخصية سقراط ونكران حقيقتها من بعض المؤرخين الذين يرونها شخصية ابتدعها أفلاطون لا أكثر، يجد سنده ومسوغه في أن معرفتنا بسقراط ليست مباشرة ولا

لم يكن لـ(سقراط) تأليف يذكر، ولأننا لا نعلم من آرائه إلا ما رواه تلاميذه وبالأخص (أفلاطون) في محاوراته، وهو مشوب في الغالب بأفكار أفلاطونية، مما يصعب التمييز بين ما هو لـ(سقراط) وما هو لتلميذه[1]. إلا أن (شتراوس) تغاضى عن هذه المجادلات، وسلّم بصحة ما وردَ في تلك المحاورات، وصحة نسبته إلى (سقراط)، وبصورة دقيقة، وحسبما رأى (شتراوس): «لا وجود من ثم لتعاليم أفلاطونية، فهناك تعاليم الأشخاص الذين هم الشخصيات الأساسية في محاوراته»[2]، ولا يمكن أن يعد هذا النفي لوجود تعاليم أفلاطونية، تعبيراً عن موقف (شتراوس) النهائي؛ لأنه يبدو محاولة منه لمسايرة ما طرح من آراء مماثلة في هذا الشأن؛ إذ يؤكد شتراوس في موضع آخر أن (أفلاطون) وعلى الرغم من أنه لم يعبّر عن أفكاره بشكل صريح وبإسمه، لكنه تحدث إلينا عبر شخوص محاوريه، وعلى وجه الخصوص عبر (سقراط)، والأثيني الغريب تيمايوس، إذ تكلم (أفلاطون) عبر أفواههم[3]. ولا يعني ذلك التسليم بأن (شتراوس) كان تحت تأثير (سقراط) دون (أفلاطون)، أو العكس، لأنه وقع تحت تأثيرهما معاً، وحاول تفسير فلسفتهما بشكل دقيق، لكن مع أرجحية (أفلاطون) بالتأكيد؛ لما للأخير من كتب وأعمال استولت على اهتمام (شتراوس)، ولاسيما تلك التي تناولت الشؤون السياسية، وبالأخص (الجمهورية) و(السياسي) و(القوانين)، التي كانت لها النصيب الأكبر من تعليقات (شتراوس).

عبر مؤلفاته وآثاره، ولكن ذلك يجد أيضاً ما يدحضه في أن أفلاطون لم يكن المصدر الوحيد لأفكار سقراط، حيث نجد تراث (سقراط) متناثرا في نتاج: (أريسطوفان)، (أكزينفون)، وشذرات من أعمال (أرسطو)، وكذلك (فيدون) و(إيشين) تلميذي (سقراط)، وفي روايات شعبية شفوية. انظر: محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، مصدر سبق ذكره، ص ص240 ـ 241.

(1) دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العلم الإسلامي، ت: محمد جلال شرف، د. ط، دار النهضة العربية، القاهرة، 1981، ص175.

(2) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مصدر سبق ذكره، ج(1)، ص63.

(3) Leo Strauss, The City and the Man, op. cit, p. 50

وعبّرَ (شتراوس) عن ثنائه على الأسلوب الحواري الذي اتبعه (أفلاطون) في كتاباته، إذ عدها «كتابات خالية من المثلبة الأساسية التي تعيب كل الكتابات حسب رأيه، وهي مثلبة أن تكون متاحة للجميع، ويسهل الوصول إليها من الجميع بشكل متساوٍ، وبعبارة أخرى يقولون الأشياء ذاتها للجميع، في حين تقص كتابات (أفلاطون) أشياء مختلفة لمختلف الناس»[1]، والفكرة الأخيرة هي التي حكمت فكر (شتراوس) بالأجمال ودفعته إلى تقليدها في صياغته لنسقه الفكري، وعليه فقد رأى (شتراوس) تعذر الغور عميقاً في أفكار (أفلاطون) دون أيضاً خصائص فلسفة معلمه (سقراط) السياسية، لأن من أول الخصائص السقراطية التي شخصها (شتراوس)، كانت طريقة (سقراط) في عرض الأفكار بالمحاورة[2] التي يقول عنها: «بأنها نوع من النفاق أو عدم المصداقية، ولكنها لا تستخدم في أمور شريرة وسيئة، بل إنها تعد خاصية الإنسان النبيل المتفوق حكمةً، الممتلئ علماً»[3]، ويحدد (شتراوس) ذلك الأسلوب متمثلًا بطريقتين[4]:

- الطريق الأولى: التعبير عن قلة الحكمة والمعرفة بأمر ما معروف لدى العامة.

---

(1) ibid, p. 52. See also: Leo Strauss, The Rebirth of classical political rationalism, University of Chicago press, Chicago, 1989, p. 151.

(2) يقصد شتراوس هنا منهج سقراط المتبع الذي كان يقوم على دعامتين أساسيتين:
الدعامة الأولى: التشكيك أو التهكم: وهي سمة مميزة لأسلوب سقراط الجدلي، إذ يطارد سقراط محدثه بفيض من الأسئلة معبراً بذلك عن جهل (متعمد) بموضوع النقاش، وتحت ضغط الأسئلة لا يستطيع المحاور مواصلة الحوار ليتقبل في نهاية الأمر رأي (سقراط).
الدعامة الثانية: الاستنباط أو التوليد، أي استجلاء الحقيقة من مكامن فكر المحاور، فالتوليد هو بناء جديد للمعرفة. انظر: غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، د. ط، جامعة بغداد، بغداد، 2001، ص ص39 ـ 40. كذلك: محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، مصدر سبق ذكره، ص ص242 ـ 243.

(3) Leo Strauss, The City and the Man, op. cit, p. 50.

(4) ibid, p. 50.

- الطريقة الثانية: الامتناع عن التعبير عن أية أفكار أو حكمة تتعلق بأمر ما، بل تطرح أسئلة فقط، وحتى الإجابات تكون أشبه بالسخرية.

ويقول (محمد المصباحي) «إن (سقراط) كان يعد طرح الأسئلة على المواطنين، والإيقاع بهم في شرك التناقض والدور المنطقي، بمثابة ذلك الواجب الفلسفي ـ السياسي الذي يعطي معنى للحياة على النمط الفلسفي، وهذا ما جعل غاية الفلسفة على النقيض من غاية السياسة»[1]، وهذا مرده إلى أن استقرار النظام السياسي مرتبط باستقرار المجتمع وبنيته ونظامه المرتبط بدوره باستقرار آراء ومعتقدات الناس، ومتى ما حدث تبدل أو طرأ شك ينتاب تلك الآراء، سينذر ذلك بتهديد استقرار وبقاء النظام السياسي. ويستند ذلك الأسلوب حسب رأي (شتراوس) إلى فكرة تقول «إن هناك نظاماً طبيعياً للرتب بين البشر، ويترتب على وجود ذلك النظام، التباين في أسلوب الحوار واختلافه حسب تسلسل الناس الطبيعي»[2]، وهذه الفكرة في الحقيقة ورثها (شتراوس) من (أفلاطون)، إذ أن «الحياة الاجتماعية في نظر (أفلاطون) تسير على سنّة التمييز الطبقي، وهو أمر واقع يسّلم به (أفلاطون) كحقيقة مؤكدة لا تحتمل مناقشة»[3].

لقد فهم (شتراوس) (أفلاطون) بوصفه مفكراً نخبوياً، وليس شيوعياً بالمعنى الماركسي، ولا فاشياً، ولا ديمقراطياً ليبرالياً، وحاول تسويغ حكمه هذا عليه بدليلين:

---

(1) محمد المصباحي، التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس، مصدر سبق ذكره، ص97.

(2) Leo Strauss, The City and the Man, op. cit, p.50

(3) يحدد أفلاطون طبقات المجتمع وقواها النفسية على النحو التالي:
- طبقة العمال، وتكمن فيها القوة الشهوية.
- طبقة الجند، وتكمن فيها القوة الغضبية.
- طبقة الحكام، وتكمن فيها القوة العاقلة.
انظر: محمد فتحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، مصدر سبق ذكره، ص23.

الدليل الأول: إن «الفاشية والشيوعية الماركسية لا تطابقان حكم الفلاسفة، في حين أن تخطيط (الجمهورية) يقوم أو ينهار طبقاً لحكم الفلاسفة»[1]، إذ يؤسس (أفلاطون) مدينته الفاضلة على وجوب وجود الحاكم العادل، وبما أن الفضيلة هي المعرفة[2]، والمعرفة هي الفلسفة، لذلك وحدهم الفلاسفة يتماثلون والعدالة، وهم من يجب أن يحكموا المدينة، «فحكم الفلاسفة وسيادة القانون العادل، يبدوان في (الجمهورية) بوصفهما مظهرين متداخلين لمشروع واحد مثالي»[3]. إن سعي (أفلاطون) للتعرف على ماهية العدالة، دفع (شتراوس) إلى التمييز بين نوعين من العدالة في جمهورية (أفلاطون)، العدالة السياسية التي تتعلق بعدالة الفرد العادي والعوام، والعدالة الفلسفية التي رأى فيها (شتراوس) الموضوع الأساس للجمهورية، فعدالة الفيلسوف هي صورة مصغرة لعدالة المدينة ككل، لأن الفيلسوف هو الانعكاس الأفضل للمدينة بأسرها[4]، والعدالة الحقيقية التي تحمل للبشرية الخلاص من أمراضها، وكما رأى أفلاطون، هي في تسليم قيادة الدولة إلى الفلاسفة، وخضوع الشعب لهم، وعدم تعاطيه مطلقاً بالعمل السياسي[5].

إلا أنَّ (شتراوس) يعترض على تلك المثالية التي صورها (أفلاطون)، إذ «أن

---

(1) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تأريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص66.

(2) يعرف سقراط الفضيلة بأنها المعرفة، إذ أن العلم هو الذي يحدد قيمة الأشياء ويبين أين يكمن الخير وكيف يتم تحقيقه، فأساس الفضائل معرفة الخير في وجودها. للمزيد انظر: ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط2، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، 1982، ص20.

(3) ف. س. نرسيسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، ت: حنا عبود، ط1، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، 1999، ص114.

(4) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p. 80.
See also: Leo Strauss, The City and the Man, op. cit, p. 19.

(5) حسين حرب، الفكر اليوناني أفلاطون، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1990، ص35.

المدينة العادلة توجد في الحديث فقط، أي توجد فقط عن طريق تصويرها من منظور العدالة ذاتها»[1]، وأن المدن الفاضلة تلي المدينة العادلة في المرتبة الفضلى، لكنها قد تقترب من مدن واقعية، ويبين (شتراوس)، أن (سقراط ـ أفلاطون) أيقن بذلك، فتحول بسؤاله عن «التغيير العملي الذي يكون الشرط الكافي والضروري لتحول المدن الواقعية إلى مدن فاضلة؟ وكانت أجابته أن ذلك الشرط هو (اتفاق) السلطة السياسية والفلسفية»[2]، لتصبح الفلسفة في رأي (شتراوس) وسيلة معرفة المدينة العادلة لا غايتها على غرار ما فهم الكثير من المفكرين غرض (أفلاطون) في جمهوريته[3]. إن اعتراض (شتراوس) لم يكن على مثالية أفكار (أفلاطون) بل على مثالية التطبيق، كونها ستعرّض حياة الفلاسفة للخطر إن استلموا صولجان الحكم أمام العلن، وهذا ما رفضه (شتراوس) تماماً.

ويوضح (شتراوس) مشقة ذلك الاتفاق المرجو بين السياسة والفلسفة، فيقول: «إن تحقيق الاتفاق بين الفلسفة والسلطة السياسية أمر يصعب جداً تحقيقه وغير محتمل، لكنه مع ذلك ليس مستحيلاً»[4]، وتكمن إمكانية تحقيق ذلك الاتفاق في ممارسة «فن الإقناع، أي إقناع الجمهور من غير الفلاسفة بسمو الفلسفة والفلاسفة، ليمهدوا الطريق بعدئذ لحكم الفلاسفة»[5]. ويبين (شتراوس) أن من عليه إقناع الجمهور هم الفلاسفة، ولكن المشكلة تكمن هنا، «فالفلاسفة لا يملكون الرغبة في أن يحكموا المدينة إلا مجبرين، أي

---

(1) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تأريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص93.

(2) المصدر نفسه، ص94.

(3) علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية (كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا)، ط1، دار الروافد، بيروت، 2015، ص45.

(4) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تأريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص95.

(5) المصدر نفسه، ص95.

أن في إمكان غير الفلاسفة أن يجبروا الفلاسفة على أن يحكموا، ولكن بادئ ذي بدء على الفلاسفة أن .قنعوا غير الفلاسفة بأن يجبروا الفلاسفة على أن يحكموهم»[1]، ويصل شتراوس هنا إلى نتيجة مؤداها «إن المدينة العادلة ليست ممكنة، لأن الفلاسفة ينفرون من أن يحكموا»[2][3].

لقد شخص (شتراوس) وجود علاقة متشنجة بين الفلسفة والسياسة، حيث حكمت تلك الثنائية أفكاره على الدوام، إذ رأى أن التوتر القائم بين الفلسفة والسلطة السياسية، هو التوتر نفسه القائم بين أثينا والقدس، بين الماضي والحاضر، بين العقل والدين، وفرض الواقع الأخير نفسه عندما التزم أفلاطون بمحاولة إعطاء السياسة مضموناً فلسفياً، ومن ثم تحويل المعرفة من مجرد فكرة إلى واقع سياسي ملموس مترجم لفكرته السياسية، وبعبارة أخرى «كل هذه المحاولات التي قام بها أفلاطون وأتباعه الكثيرون، أدت بالضرورة إلى مثلنة السياسة وتسييس الفلسفة»[4]. ويوضح (شتراوس) أن أهل المدينة (غير الفلاسفة)، والذين تمتنع عليهم رؤية الحياة الحقيقية بسبب وجودهم في الكهف[5]، فلا

---

(1) Leo Strauss, The City and the Man, op. cit, p. 124.

(2) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تأريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص95.

(3) يبين (شتراوس) أن سبب نفور الفلاسفة من الحكم هو سيطرة رغبة المعرفة عليهم بوصفها الشيء الضروري الذي نحتاج إليه، وليس لديهم وقت فراغ لأن ينظروا إلى الشؤون البشرية، ناهيك عن الاهتمام بها، وهكذا لا يمكن حثهم على المشاركة في الحياة السياسية في المدينة العادلة إلا بالإجبار. المصدر نفسه، ص96.

(4) ف. س. نرسيسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، مصدر سبق ذكره، ص123.

(5) صاغ (أفلاطون) نظرية الكهف الشهيرة القائلة بأن الناس وكأنهم وضعوا في كهف عميق منذ الصغر، وقيّدوا وأديرت وجوههم لباب الكهف، فلا يستطيعون أن يخرجوا ولا يروا شيئاً إلا بانعكاس الضوء الساطع في الخارج على جدار الكهف المقابل لهم، فتقتصر رؤيتهم على ظلال الكائنات التي تسير خلفهم في دنيا منيرة بضوء عظيم، فإذا أخرجنا أحدهم إلى النور الحقيقي، فسيعجب من هذا النور ويرى الفرق الشاسع بينه وبين مكانه المظلم السابق. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرين الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص55.

يرون منها سوى الظلال، يتمسكون كما يرى (أفلاطون) بآرائهم المتعارف عليها، والتي قام المشرعون بتسويغها للأمور العادلة والنبيلة، ويفهمون الأمور على ضوئها، في حين يسعى الفلاسفة نحو منزلة أعلى من تلك الآراء، لأنهم ينزعون إلى رؤية نور الحقيقة المتمثل في المعرفة، لكن غير الفلاسفة يتمسكون بهذه الآراء بحماس شديد، وهذا هو السبب الحقيقي في أن اتفاق الفلسفة والسلطة السياسية يبدو مستبعدا بسبب تباعد المدينة والفلسفة واتجاههما اتجاهين متعارضين[1].

الدليل الثاني: ويقوم على نفي شتراوس للطابع الديمقراطي الليبرالي عن مذهب (أفلاطون) الفكري، وتستند فرضيته في هذا الخصوص إلى «أن تأسيس المدينة يبدأ من واقع اختلاف الناس في طبيعتهم، فهم غير متساوين بصفة خاصة في قدرتهم على تحصيل الفضيلة، وهكذا تغدو المدينة الفاضلة مشابهة لمجتمع طبقي»[2]، ويرتبط ذلك التراتب الطبقي بما يسميه (شتراوس) بـ(الأسطورة)[3] التي سعى (أفلاطون) إلى ترسيخها في الأذهان، بناء على اعتقاده بحتمية اللجوء إلى الحيلة وأساطير الأولين والأكاذيب الضرورية، وهذه هي الوسائل التي يعدها (حسين حرب) وسائل لا يستغني عنها العقل السياسي في عمله التبريري[4]. ويبدو أن (شتراوس) يؤيد ذلك التقسيم الطبقي، إذ يؤكد

---

(1) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تأريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص96.

(2) المصدر نفسه، ص84.

(3) يسميها شتراوس ((بالأكذوبة الكبرى)) التي كان أفلاطون يريد أن يشيعها بين المواطنين، وهي أن الناس معادن، وأن الحكام على وجه الدقة من معدن الذهب، يقول أفلاطون: «ولكن اللّه الذي خلقهم، مزج تركيب كل من هو أهل لتولي الحكم فيهم بمعدن الذهب، الذي جعلهم أعلى قدراً، وجعل الفضة جزءاً من تركيب الحراس المحاربين، واختص زراع الأرض والصناع الآخرين بالحديد والنحاس». انظر: أفلاطون، الجمهورية، ت: حنا خباز، ط2، دار القلم، بيروت، 1980، ص109. كذلك انظر: نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد، جمهورية أفلاطون، مصدر سبق ذكره، ص64.

(4) حسين حرب، الفكر اليوناني: أفلاطون، مصدر سبق ذكره، ص32.

استحالة قيام المدينة العادلة كما صورتها محاورة (الجمهورية) «لأنها مدينة ستقوم بالضد من الطبيعة، لأن كلا من المساواة بين الجنسين[1] والشيوعية أمران ضد الطبيعة»[2]، فلا غرو إذاً أن يقف (شتراوس) موقفاً رافضاً من المساواة بين الرجل والمرأة، ومن المساواة بينهما في الفرص والحقوق، ومنها الحق في المشاركة في الحياة السياسية، حيث يقتصر دور المرأة على التحرك ضمن الإطار التقليدي المرسوم لها، ليصبح هو مجالها الحيوي فقط.

وقد رأى (يوجين ف. ميللر): «أن (شتراوس) عارض ما رآه بعض الشراح المعاصرين لمحاورة الجمهورية من أنها دعوة ضمنية إلى الإصلاح السياسي، وبيّنَ أن محاورة (الجمهورية) ليست دعوة إلى التغيير أو إلى الإصلاح، وليست نموذجاً للدولة المثالية مطروحاً للحذو حذوه، ولكنها نوع من التأمل النظري الخالص»[3]. ويرجع ذلك إلى اعتقاد (شتراوس) بأن محاورة (الجمهورية)، بل وحتى محاورة (السياسي)، تبحث في النظام السياسي الأمثل وليس النظام السياسي الممكن[4]، وأن محاورة (القوانين)، على حد قول شتراوس، العمل

---

(1) يصرح أفلاطون في (جمهوريته) بأن الفرق بين الرجل والمرأة هو فرق بالدرجة فقط، ولهذا يستطيعان تولي المهام نفسها، وتلقي الثقافة نفسها، وتقتضي العدالة أن يتم الوصال بين أكفأ الرجال وأكفأ النساء، وأن هذا الأمر ضرورة طبيعية. حسين حرب، الفكر اليوناني أفلاطون، مصدر سبق ذكره، ص38.

(2) Leo Strauss, The City and the Man, op, cit, p. 127.

(3) يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، مصدر سبق ذكره، ص 62.

(4) يذهب شتراوس إلى أبعد من ذلك في إحدى محاضراته للطلبة في ربيع عام 1957م، فيقول: يمكن وصف النظام السياسي الذي بحث فيه أفلاطون في الجمهورية بأنه أقرب إلى اليوتوبيا، لا إلى النظام الاجتماعي والسياسي المثالي، باحتساب أن اليوتوبيا شيء غير موجود أساساً، حسبما عرفها توماس مور تلميذ أفلاطون الوفي.

- Peter Ahrensdorf, Leo Strauss Seminar in Political Philosophy: Plato's Republic A Course given in the spring quarter, 1957, Department of Political Science, The University of Chicago, 2014, p. 11.

السياسي الوحيد لـ(أفلاطون) عن النظام الممكن[1]، بل «أنها العمل الأكثر ورعا وتقوى إذ تبدأ المحاورة بكلمة (إله)»[2]؛ لأن غياب ذكر الدين أو الإله في محاورة (الجمهورية)، يجعلها غارقة في المثالية وربما الوثنية، ويدل ذلك على أهمية الدور الذي يلعبه وجود الدين والاعتراف به من قبل الفلاسفة في نظر (شتراوس).

لقد تأثر (شتراوس) بفكرة أن فضيلة المجتمع السياسي تكمن في سيادة العقل بما يجعل أفضل نظام للحكم هو نظام حكم الفلاسفة، فالنظرية السياسية لدولة (أفلاطون) المثالية في (الجمهورية)، تشير إلى أنه يؤسس لدولة استبدادية على نحو جازم[3]، ويدفع ذلك (شتراوس) إلى صياغة فكرته عن النظام المثالي برؤية أفلاطونية لكن بإطار واقعي.

إن ما يطرحه (أفلاطون) في محاورة (الجمهورية) و(السياسي) مثالي، لكنه ليس طرحه النهائي؛ فقد كان تقدمه في السن ونضجه الفكري عاملان دفعاه لاحقاً إلى البحث عن الحل السياسي لكن ضمن إطار الممكن هذه المرة. لذلك عمل (أفلاطون) على تعديل فكرته عن ضرورة أن يكون الحكم في المدينة المثالية أو العادلة للفلاسفة، وبدلاً عن ذلك انتقد النظام الاسبرطي الذي قام على تمجيد الشجاعة والعسكرية، وعدَّ الجهل سبباً في خراب اسبرطة، وانتقد أيضاً النظام الأثيني الديمقراطي[4] وحريته المنفلتة إلى الحد الذي جعلها تحيد

---

(1) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تأريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص124.

(2) المصدر نفسه، ص124.

(3) تيد هوندرتش(تحرير)، دليل أكسفورد للفلسفة، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص77.

(4) انتقد أفلاطون الديمقراطية، واعتبرها تتميز بتخلف المستويات الأخلاقية بسبب الأفكار الزائفة المسيطرة على حكم الغوغاء، إذ أنها تعني انهيار العدالة الحقيقية وسيادة الظلم والجور، وينتج ذلك عن عدم الأخذ بالمقاييس الأنطولوجية وعن مخالفة إرادة الآلهة، فلا ريب أن يتولد الحكم الطغياني من رحم الحكم الديمقراطي عندما تصل الحرية فيه إلى أقصى مداها. ينظر: حسين حرب، الفكر اليوناني: أفلاطون، مصدر سبق ذكره، ص 35.

عن الاعتدال، وقدّم في مقابل ذلك بديله المتمثل في نظام مختلط، يقوم على الجمع بين الحكمة في النظام الملكي، ومبدأ الحرية في النظام الديمقراطي[1].

وإذ آثر (أفلاطون) تمجيد القوانين في محاورته المعنونة بذات الممجد، فقد بيَّنَ (شتراوس) أن من المهم معرفة من سيتولى تشريع تلك القوانين التي لا بد أن يصوغها مشرع حكيم[2]، تشترط فيه المعرفة بفن قول القوانين والشرح والأسباب، حيث إنه يتوجه بمسؤوليته لأناس أحرار وليسوا عبيد، وبعبارة أوضح إن على من يشرع القوانين «أن يمتلك فن قول أشياء مختلفة بصورة تلقائية لأنواع مختلفة من المواطنين، بطريقة تجعل كلامه يحدث في كل الحالات النتيجة البسيطة نفسها، أي طاعة القوانين، ويساعده الشعراء في اكتساب ذلك الفن»[3]، ولا شك أن موقف (شتراوس) يؤيد هذا الحل البديل، حيث يبين أن «المزج بين الإقناع والإجبار، أي بين (الطغيان) و(الديمقراطية) يبرهن في كل مكان، على أنه طابع الترتيبات السياسية الحكيمة»[4].

ويظهر حماس (شتراوس) لأفكار (أفلاطون) في (القوانين) في إعلانه أن الصورة التي رسمها الغريب الأثيني[5] للنظام سياسي، تجد ما يكفلها من شروط وظروف بقدر ما يمكن أن يحقق الثبات لأي نظام سياسي، إذ أن ثبات النظام مكفول بفضل طاعة الغالبية العظمى من المواطنين للقوانين الحكيمة التي

- كذلك انظر: نزار الطبقجلي، الدولة المثالية عند أفلاطون، د. ط، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد، 1969، ص20.

(1) علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، مصدر سبق ذكره، ص52.

(2) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص131.

(3) المصدر نفسه، ص132.

(4) المصدر نفسه، ص132. كذلك انظر: عامر حسن فياض وعلي عباس مراد. مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط. مصدر سبق ذكره. 225 ـ 230.

(5) الغريب الأثيني: شخصية حوارية مركزية في كتاب القوانين لأفلاطون، وهي المحاورة الوحيدة في أعمال أفلاطون التي يغيب فيها سقراط بِعدّه الشخصية الحوارية المركزية.

هي ثابتة قدر المستطاع[1]، وبما أن المشرع هو الحكيم الفيلسوف، فستكون الطاعة له وإن لم يتوج ملكاً، لكنه يكتفي بوظيفة التشريع بحيث تكون سلطته مستترة وغير معلنة، وهو ما سيدفع (شتراوس) للقول بيقين إن (أفلاطون) في الحقيقة لم يخرج عن فلك مقصده الأول بتأكيد أحقية الفلاسفة في الحكم، لأنه يقترح لحكم مدينته، وجود مجلس ليلي[2] كمثل مجلس تنفيذي لحكم المدينة، يمتلك أعضاؤه قبل كل شيء المعرفة الممكنة الأكثر كفاية لغاية واحدة هي الفضيلة، ويوضح (شتراوس) أن (أفلاطون) أعاد نظام الحكم في محاورة (القوانين) بالتدريج إلى نظام الحكم في (الجمهورية)[3]، ولكن بطريقة مختلفة، فبدلاً من أن تكون الفضيلة ـ المعرفة وسيلة النظام السياسي في (الجمهورية)، أصبحت الفضيلة ـ المعرفة غاية النظام السياسي في (القوانين).

لقد دأب (شتراوس) على أن يبيّن مدى صواب الفلسفة السياسية الكلاسيكية، ورجحانها وامتلائها بالقيم، حيث يقول: «لقد تعلمنا من (سقراط) أن الأمور السياسية أو الأمور الإنسانية هي المفتاح لفهم كل الأشياء»[4]، ولذلك فإن محاولة استبدال الفلسفة السياسية الكلاسيكية بفلسفة المحدثين هو محاولة لقطع الصلة مع جوهر الأمور الإنسانية. ولا بد هنا من ملاحظة أن (شتراوس) اعتقد أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي قدمها (سقراط) و(أفلاطون) و(أكزينفون)، والمتعلقة بحياة دولة ـ المدينة، لا تتعلق بالدولة فقط، لأن (شتراوس) يعارض

---

(1) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص 135.

(2) بمراجعة كتاب القوانين لأفلاطون لا يوجد ما يشير لمثل هذه التسمية، ولعله يقصد هنا المجلس الإستشاري الحارس الذي قصد وجوده افلاطون ليعاضد الحاكم ويحرص على تطبيق القوانين ليلا ونهارا وعلى أعضاء هذا المجلس أن يتمتعوا بمميزات عينة وشروط خاصة. للمزيد انظر: أفلاطون، القوانين، ت: من اليونانية إلى الإنجليزية: د. تيلور، ونقله إلى العربية: محمد محسن ظاظا، د.ط، مطابع الهيئة لمصرية العامة للكتاب، 1986، ص277.

(3) المصدر نفسه، ص136.

(4) Leo Strauss, Thoughts on Machiavelli, Sidney Solomon, free press, 1958, p. 19.

الفكرة القائلة بتزاوج مفهوم دولة ـ المدينة ومفهوم الدولة في شكلها الحاضر، لأنه يرى أن «مفهوم دولة ـ المدينة قد سبق التمييز الحديث بين الدولة والمجتمع، فضلاً عن أن اليونان لم يكونوا يستخدمون مفهوم دولة ـ المدينة للإشارة إلى الدولة فقط، بل كانوا يقصدون به الدولة والمجتمع على حد سواء»[1]، لذلك لا يقتصر تطبيق ما قدموه من فلسفة سياسية على مدينتهم فحسب، بل ويشمل أيضاً المجتمعات الأخرى كلها، فيغدو من الممكن القول «إن دولة ـ المدينة أشبه ما يمكن اليوم بالوطن الذي يجمع كل التصنيفات الفرعية الأخرى»[2].

ونخلص مما سبق إلى أن قراءة (أفلاطون)، مدت (شتراوس) بالحجج الفكرية اللازمة لدعم موقفه المؤيد لحكم النخبة والبحث عن النظام السياسي المثالي[3]، وسيكون تأييده للفكر السياسي الكلاسيكي وما قام عليه، سنده في معارضة موجة الحداثة التي خالفت القدماء وعارضت أسلوبهم، وهو ما حدا بـ(شتراوس) للكشف عن أهمية التمسك بتقاليد القدماء الفكرية، ومحاولته إثبات صلاحيتها التي لا تتقيد بزمان أو مكان، ليتجه، بعد قراءته وشرحه لفكر (أفلاطون) السياسي، صوب ركن آخر من أركان الفكر السياسي اليوناني القديم وناقل آخر لتراث (سقراط) وهو (أكزينفون).

المطلب الثاني: أكزينفون[4]:

يقود تتبع الفكر السياسي الكلاسيكي السقراطي إلى تيار ناقل آخر لتراث

---

(1) Leo Strauss, The City and the Man, op. cit, p. 30.

(2) ibid, p. 31.

(3) سيتم تناول الموضوع باستفاضة في الفصول اللاحقة.

(4) أكزينفون: فيلسوف ومؤرخ يوناني ولد عام 430 ق. م في أثينا، نشأ في حقبة حروب البلوبونيز التي دارت بين أثينا واسبرطة (431 ـ 404 ق. م)، وسرعان ما بدأت رؤاه الفكرية السياسية تتبلور ليتخذ موقف سلبيا من ديمقراطية أثينا التي غادرها بحلول عام 402 ق. م، بعد أن قرر تنمية قدراته القتالية ليلتحق بجنود المرتزقة. عرض خدماته القتالية على الأمير الفارسي (سايروس) الذي كان

(سقراط)، قدم لنا نتائج قد تبتعد أو تقترب من النتائج التي وصل إليها (أفلاطون)، وهذا التيار الفكري التأريخي يمثله (أكزينفون).

تندر المصادر التي تتناول فكر (أكزينفون)، أو تتحدث عما تركه من أرث فكري، وربما مرد ذلك إلى عدم الاتفاق بين المفكرين والباحثين حول موقع أكزينفون من التأريخ الفكري السياسي، ويبين (ولتر ستيس) أن «(أكزينفون) كان كاتباً ناثراً، وهو رجل وقائع، لقد كان جندياً بسيطاً أميناً، ولم تكن عنده بصيرة رائعة بأية فلسفة سقراطية أو غير سقراطية، ولم يكن مرتبطاً بـ(سقراط) أساساً كفيلسوف، بل كان معجباً بطابعه وشخصيته، وإذا كان (أفلاطون) قد أعلى من شأن (سقراط)، فإن (أكزينفون) قد حط من شأنه»[1]، ومهما يكن من أمر فإن (أكزينفون) قد سعى لإيجاد توليفة فكرية، استندت إلى ما عايشه من أحداث سياسية، وما حمله من أسلافه ومعاصريه، مما تُرجم في داخله إلى مواقف فكرية تجاه النظم السياسية التي عاش في ظلها أو تعامل معها. ويرى (إرنست باركر) «أن (أكزينفون) يشبه (أفلاطون) في التحيز ضد الديمقراطية الأثينية التي عكف على نقدها نقداً حاداً؛ لاتسامها على حد تعبيره بالانقسام وعدم الانضباط وعدم

يخطط لانتزاع الحكم من أخيه آرتحشستا، وبعد هزيمة سايروس وموته، جاب أكزينفون والمرتزقة بابل والبحر الأسود، ليخدموا بعدئذ في آسيا ويلتحقوا بجيش اسبرطة ويحاربوا ضد جيش فارس. جمعت أكزينفون بملك اسبرطة (أجيسيلاوس) علاقة وتأثير كبيران، حيث رافقه أكزينفون في الحروب والمفاوضات مع فارس، ومنَّ عليه ملك فارس بالعطايا، وقرر في آخر سنين حياته تحسين علاقته مع مدينته الأم أثينا فأنضم إلى قواتها في حربها ضد طيبة، توفي أواخر عام 350 ق. م، لم يكن أكزينفون مؤرخاً فحسب، بل كتب في السياسة والاقتصاد والفن، فضلاً عن نقله أفكار سقراط، من أعماله التأريخية: هيلينكيا، أنابسيس، فضلاً عن محاورات أكزينفون الذكريات، الاعتذار، كيروبايديا، هيرو.

Slison Sharrock and Rhiannaon Ashely, Fifty Key Classical Authors, Routledege press, 2002, pp. 201 205 ـ.

(1) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، د. ط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص124.

الكفاءة، وإعجابه بنموذج اسبرطة تلك الدولة الأرستقراطية والعسكرية التي تلغي التجارة والصناعة، وترضي في نفسه نزعة الضابط الشغوف بالانضباط[1]، ولكنه يختلف مع (أفلاطون) في أنه كان يرى أن علاج هذه الحالة لا يكون بإقامة حكومة مثالية جديدة، بل بجعل أثينا تسير وفق نمط من الحكم قائم فعلاً، ومن رأيه أنه النمط الفارسي اسماً، وإن كان في واقع أمره اسبرطياً»[2].

تبدو المكانة العالية التي يحتلها (أكزينيفون) عند (شتراوس)، انعكاسا لما شاع في نهاية القرن التاسع عشر من عدّه فيلسوفاً كلاسيكياً في مصاف (أفلاطون)، ومؤرخاً يضاهي (ثيوسيديس)[3][4]، ولا يستسيغ (شتراوس) فكرة التعامل مع

---

(1) جان توشارد وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، ج(1)، ت: ناجي الدراوشة، ط1، دار التكوين، دمشق، 2010، ص44.

(2) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ت: لويس إسكندر، د. ط، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966، ص179.

(3) ثيوسيديس: مؤرخ يوناني ذاع صيته بسبب عمله الضخم حول الحروب البلوبونيزية، ويعد الوحيد الذي أرخ لتلك المرحلة بشكل تفصيلي، ولد في أثينا ولا تعرف بالتحديد سنة ميلاده إلا أن المرجح أنها أعقبت عام 460 ق. م، أي أوائل عام 450 ق. م، كتب ثيوسيديس أنه حين ولد كانت أثينا الأشهر والأعظم من سواها من المدن الإغريقية، نشأ وترعرع في كنف عائلة نبيلة أرستقراطية، كان اسم والده اولورس، ويرجع بنسبه إلى أحد ملوك الجنوب الغربي من أوروبا، ويرجح البعض أن ثيوسيديس ينحدر من عائلة ذات أصول ملوكية، لا يُعرف عن والدته شيء سوى أن اسمها كان هيجيسبولا، وحصل ثيوسيديس منذ سن السابعة وكغيره من أبناء الطبقة النبيلة على تعليم بسيط في مدرسة الحي فضلاً عن التربية البدنية، وكان على الرغم من طبقته الارستقراطية لا يختلف عن أبناء جيله. كان القرن الخامس قبل الميلاد الذي عاش فيه العصر الذهبي للأثينيين على الرغم من أنهم كانوا في حرب، وفيه عاصر ثيوسيديس أول نظام ديمقراطي في العالم، أي من حوالي 594ق. م، حيث كانت أثينا قبل ذلك تحت الحكم الملوكي، توفي ثيوسيديس حوالي عام 400ق. م. انظر:

- Robin s. Doak, Thucydides: Ancient Greek Historian, Compass point books press, 2007, pp. 15 22 ..
- see also: Perez Zacorin, Thucydides: an introduction for the common reader, Princeton University press, 2015, p. 33.

(4) Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. 26.

(أكزينفون) على أنه مؤرخ فقط، بل تعامل معه بوصفه رجلاً حكيماً حاول على قدر الإمكان إيصال أفكاره وتعاليمه لقرائه من بعده، ويعبر (شتراوس) عن ذلك بقوله: «حاولت أن أفهم فكر (أكزينفون) بقدر ما استطعت من دون الركون لتوسيم أفكاره بطابع تأريخي[1]؛ لأن هذا لا يمثل الطريقة الصحيحة والطبيعية لقراءة عمل رجل حكيم، ناهيك عن أن أكزينفون لم يشأ أبداً أن يُفهم وتفهم أفكاره على هذا النحو»[2]، ويشخص هنا السؤال عن الدواعي الأخرى للمكانة العالية التي احتلها (أكزينفون) عند (شتراوس)؟.

وتستدعي الإجابة عن هذا السؤال تمحيص ما أورده (شتراوس) من انتقادات للأنظمة الطغيانية الحديثة والمعاصرة، والتي فاقت الأنظمة الطغيانية القديمة في فردانيتها وتوسعها؛ إذ جاءت التكنولوجيا لتصبح وريثة الأيديولوجية شيئاً فشيئاً، ولتغدو أساس النظم الطغيانية المعاصرة ووسيلتها في إخضاع الطبيعة لها، وهذا ما حدى بـ(شتراوس) إلى القول بأن ذلك يضعنا أمام بديلين لمواجهة النظم الطغيانية المعاصرة «إما عبر ضربة قاضية شرسة، وإما عبر تقدم بطيء نخبوي معرفي»[3]، ويبدو أن (شتراوس) يفضل الخيار الثاني، لأن انتقاده للطغيان لا يعني تفضيله للحرية التي يرى أنها «تحتاج لإعادة النظر والتمحيص ولمزيد من التقييد والحشمة الفكرية»[4]، وعلة ذلك أن الحرية في نظره هي السلم الذي تسلقت منه النظم الطغيانية المعاصرة إلى سدة الحكم والفكر.

---

(1) يمكن أن نلمس تناقضا في عرض شتراوس لشخصية أكزينفون، إذ بينما يصفه هنا بانه ليس بمؤرخ، يلوح لنا في كتابه (سقراط وأرسطوفانيس) بأن أكزينفون هو الوحيد من طلاب سقراط الذي كان ذا منحى تأريخي، وأنه سلك طريق ثيوسيديس في نقل التأريخ، ويبدو أن معظم ما عرفناه حقيقة عن سقراط كان عن طريق أكزينفون

- Leo Strauss, Socrates and Aristophanes, University of Chicago press, 1966, p. 4.

(2) Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. 25.

(3) ibid, p. 27.

(4) ibid, p. 27.

ويمكن أن نستنتج مما سبق بأن حاضر شتراوس وما عايشه من ظروف سياسية آلت لوصول نظم طغيانية ستالينية وفاشية ونازية إلى السلطة، دفعه إلى الالتفات صوب الأفكار التي عالجت النظم الطغيانية القديمة «وقراءتها بعين مختلفة وبتوقعات مختلفة»[1]، باحتساب أن هذه القراءة هي الخطوة الأولى على طريق إيجاد البديل الذي بدأت إرهاصاتها منذ جمهورية وقوانين (أفلاطون)، أي إيجاد طاغية لطاغية، لكن طاغية (شتراوس) طاغية فكري[2]، سيؤسس مشروعه الفكري بقصد إيجاد مسوغات مثل هذا النظام.

لقد انصب اهتمام (شتراوس) بشكل أساس على محاورة (أكزينفون) الموسومة بـ(الطاغية)[3]، فكان مؤلفه (حول الطغيان) دراسة مستفيضة حول طاغية (أكزينفون)، ويجد (شتراوس) أن أسلوب (أكزينفون) بوصفه ناقلاً للتراث

---

(1) ibid, p. 27.

(2) من المتعذر القول بأن شتراوس أستلهم فكرة المستبد المستنير من فولتير أكثر مما استمدها من أفلاطون، إذ على الرغم من أوجه التشابه بين مواقف شتراوس وفولتير الفكرية، حيث لا يؤمن كلاهما، ولو بنسب متفاوتة، بالمساواة ولا بالأفكار الشمولية ولا بالديمقراطية، ويتجهان كلاهما أيضاً نحو التأريخ لتتبع الأسباب الطبيعية لتطور العقل الأوربي، فضلاً عن إعجابهما المشترك بالنموذج الانكليزي في الحكم، لكنهما يختلفان في موقفهما من دور المؤسسات الدينية في المجتمع، ومن الحرب، فضلاً عن اختلافهما في صياغة المشروع الفكري. للمزيد حول أفكار فولتير السياسية انظر: ول ديورانت، قصة الفلسفة، مصدر سبق ذكره، ص170 وما بعدها، وكذلك: جان توشارد وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، ج(2)، مصدر سبق ذكره، ص ص542 ـ 543.

(3) محاورة الطغيان أو (Hero)، تدور بين شاعر غنائي طيب اسمه (سيموندس) من جزيرة كيوس، وملك سيراقوسة الطاغية واسمه (هيرو)، حاول أكزينفون في هذه المحاورة أن يبين إمكانية نشوء علاقة بين الملك والشاعر الذي كان على صلة بطغاة سيراقوسة وحظي برعايتهم، وبينما يمثل الملك الطغيان والسياسة والمال والشرف، فإن الشاعر يمثل الحكمة والفلسفة والنصح.

- Christopher Tuplin, Vincent Azoulay, Xenophon and his Word: papers from a conference held in Liverpool in July 1999, Fran seiner verlag Wiesbaden gmbh, Germany, 2004, p. 274.
- كذلك ينظر: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص144.

السقراطي «أكثر خجلاً واقتضاباً من أسلوب (أفلاطون)»[1]، وهو يميز بين قطبين في أفكار وكتابات (أكزينفون)، القطب الأول هو (سقراط)، والقطب الآخر هو (قورش العظيم)[2]، مؤسس الإمبراطورية الفارسية[3]، فبلاغة (أكزينفون) التي اتخذت طابع الحوارات الأفلاطونية بلاغة سقراطية بامتياز، ومن ناحية أخرى، قدم (أكزينفون) الملك (قورش) بِعدّه الأنموذج السياسي للملك الذي يعرف كيف يظهر الاعتدال ويمارسه، وبيَّنَ في محاورته إمكانية أن ينصلح الطاغية.

لقد ألمح (شتراوس) بأن (أكزينفون) قدم تعاليمه السياسية عبر شخصية الشاعر (سيموندس) الذي جعله يسعى بادئ ذي بدء لإقناع الطاغية (هيرو) بالإصغاء إليه، لأن لديه من الحكمة ما يجعله مدركاً كيف هو طريق الحياة العادية، وكيف هو طريق حياة الملك الطاغية، ثم حاول أن يقنعه بأن الطغيان هو أفضل نظام ممكن، ولكن عليه أن يستقوي بالحكمة والمعرفة، ويبين (شتراوس) أن ذلك لم يكن عبر تبني (سيموندس) لمساوئ الحكم الطغياني، بل عبر إفصاحه عن مبادئ العدالة الأخلاقية[4]، أي تلطيف الطغيان بالحكمة والتعقل، وهذا يجعلنا نعتقد بأنه من التأسيسات المبكرة لفكرة (المستبد المستنير).

---

(1) Leo Strauss, The Rebirth of Classical Political Rationalism, op, cit, p. 145.

(2) قورش العظيم: أو كورش الأول أو سايروس، إمبراطور فارسي ولد حوالي عام 580 ق. م، كان والده كامبايس (قمبيز) سيدا محليا في منطقة بارشان في جنوب ما يعرف اليوم بإيران، حكم قورش فارس، ووحد قبائلها جميعاً حوالي عام 550 ق. م، ليؤسس بذلك الإمبراطورية الإيرانية التي امتدت على كامل الرقعة الجغرافية التي تكون إيران وتجاوزتها حتى آسيا الوسطى، وقادها لانتصارات عديدة، للمزيد انظر: أسعد مفرج وآخرون، موسوعة عالم السياسة: السياسة في الحضارة الفارسية، ج(5)، ط2، دار نوبليس، بيروت، 2011، ص ص14 ـ 15.

- See also: Samuel Willard, Alexander the Great, Chelsea house publishers, 2003, pp. 28 29 ..

(3) Leo Strauss, The Rebirth of Classical Political Rationalism, op, cit, p. 134.

(4) Leo Strauss, On Tyranny, op, cit, p. 56.

لقد تناولت كتابات (أكزينفون) الحكم بِعدّه أكثر الأعمال الإنسانية أهمية: فالدولة يجب أن تكون كالجيش، والحكم يجب أن يكون للرجل الحكيم العاقل الذي يؤدي كل فرد تحت قيادته ما يعرفه وما يُحسن تأديته والقيام به[1]، إذ كان «أكزينفون يؤمن إيماناً عميقاً بدور الزعيم وبمزايا حكومة الفرد الواحد»[2]. ويرى (شتراوس) أن (أكزينفون) حاول في محاورته (الطاغية) أن يؤسس لحكم الطاغية الذي لا تحكمه قوانين، ولا يشترط أن يكون تقياً، وفسر (شتراوس) صمت (سيموندس) والطاغية عن ذلك بأنه ابتعاد عن التقوى التي تعرف فقط بدلالة القوانين الإلهية، وهذا بخلاف سقراط الذي تتمثل التقوى لديه في المعرفة بهذه القوانين[3].

ولكن، كيف قدم (أكزينفون) شاعره (سيموندس) للحاكم الطاغية، وكيف ردم الهوة التي تفصل بينهما، لأن الطاغية لا يثق بالناس مطلقاً، ويخشى نواياهم والتقرب منهم؟ والجواب حسب ما يبيّن (شتراوس) هو أن (سيموندس) ارتضى التظاهر بالجهل جزئياً، وهو أسلوب سقراطي، حيث قدم نفسه للطاغية على أنه حكيم يرغب بالتعلم دائماً، ويروم أن يتعلم منه شيئاً جديداً، وهذا نوع من إرضاء غرور الحاكم، ثم أكد له أنه ليس مواطناً من مدينته، فلا غرض له بالظفر بالحرية أو الاستيلاء على الحكم، وهذه محاولة منه لتسكين مخاوف الحاكم الطاغية التي عزاها (شتراوس) لعدم فهم الحكمة. حيث كان موت (سقراط) على يد النظام الديمقراطي، بسبب سوء فهم هذا النظام وأركانه للحكمة، ولا فرق عند (شتراوس) بين النظام الديمقراطي والطغياني، إذ يخشى كلاهما الحكمة بسبب عدم استيعابه لها وجهله بجوهرها وماهيتها[4]، هكذا قدم الشاعر الحكيم

---

(1) غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، مصدر سبق ذكره، ص45.

(2) جان توشارد وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص45.

(3) Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. 104.

(4) ibid, p. 42.

(سيموندیس) نفسه للطاغية على أنه الحكيم الذي لا خوف منهُ أبداً، وغير القلق من عار الطاغية ولا الساخط عليه بسببه. وأظهر نفسه من جهة أخرى بوصفه رجلاً لا يبحث عن تثبيت سلطة الحرية والقوانين على غرار الديمقراطي الذي تحركه الشجاعة والعدالة[1]، إذ أن خوف الطاغية الحقيقي يكمن في اعتقاده بأن الحكيم قد يحمل في داخله نية أن يصبح هو الطاغية المستقبلي المحتمل.

وحاول (سيموندیس) بعدئذ أن يبرر طغيان الحاكم، فانتقل من هدف ضيق إلى هدف أوسع، حيث أعلن أن الشرف هو هدف الطاغية ودافعه لامتلاك السلطة والتمسك بها، وأن الشرف لا يلغي الاضطهاد وإنما يلطفه، وبذلك، زود الطاغية بإمكانيات جديدة وسمح له بالتصرف بحرية[2]، وتجسد مسعى (سيموندیس) هذا في محاولته إثبات «أن الشرف هو أعلى شيء يطمح إليه الإنسان الحقيقي، وبالعادة يقدم للملوك وبالأخص الطغاة، فالسعادة برأيه تتحقق عند امتلاك الشرف»[3].

ويبدو أن (شتراوس) أعجب بسعي (سيموندیس) لنصح الطاغية، بل وشعر بإمكانية تحقق تلك الرؤية، فإذا كان (سيموندیس) قد حظي برضا الطاغية، ونجح في جعله ينصت إليه، ويتحول في كلامه من الحديث عن نفسه بوصفه طاغية إلى الحديث عن نفسه بوصفه حاكماً يسعى للسؤال عن كيفية تحسين حكومته وسلطته، فقد دلَّ ذلك عند (شتراوس) على أن الطاغية (هيرو) قد تعلم شيئاً ما[4]، ولا يبدو أن مسعى (أكزينفون) كان يستهدف تحويل الطاغية إلى رجل حكيم وفيلسوف، إذ يؤمن (شتراوس) بأن بعضهم يولد حكيماً بالفطرة والآخر يولد

---

(1) فرانسوا شاتليه وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، مصدر سبق ذكره، ص569.

(2) المصدر نفسه، ص570.

(3) Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. 81.

(4) ibid, p. 63.

حاكماً بالفطرة، تأسيساً على المنظور الأفلاطوني للتراتب الطبيعي بين البشر، ونظريته النخبوية، ولكن هدف (أكزينفون)، وعبر (سيموندس)، كان ببساطة، جعل الطاغية يقارب الحكمة ويسايرها، فالتقدم نحو المعرفة يعني الوعي بهذا التقدم، وكلاً من التقدم والوعي به، يمثلان الخير والسعادة الكبرى للإنسان[1].

إن «المسألة الأساسية هي في معرفة ما إذا كان الطغيان الحالي كما يؤكد (شتراوس) يمكن أن يفهم بطريقة دقيقة في الإطار الكلاسيكي على أساس مبادئ أقامتها الفلسفة السياسية الكلاسيكية»[2]، وقد جادل (ألكسندر كوجيف) «أن (أكزينفون) لم يكن يستطيع بعد أن يعرف أنظمة طغيانية منظمة جيداً ودائمة مثل التي توجد اليوم أو مرتكزة على أفكار ومثل وأهداف عليا محددة انطلاقاً من التعليم العلمي للحكماء»[3]، في حين رأى (شتراوس)، أن الكلاسيكيين كانوا قادرين على استشفاف أي المبادئ التي بإمكانها أن تجعل من الممكن قدوم الأنظمة الطغيانية من النمط الحديث حتى ولو لم يكن لديهم أمثلة تاريخية تحت أنظارهم»[4]. لقد كان (شتراوس) مقتنعاً بأن الفلسفة السياسية الحديثة التي أفضت إلى قيام النظم الطغيانية، خضعت لتأثير الفكر السياسي الذي تضمنه كتاب الأمير لـ(ميكافيللي) الذي لا بد أنه استقى تعاليمه السياسية التي أوضحت الفرق بين مصدرين فكريين؛ الأول كتاب (تربية قورش)، والآخر محاورة (هيرو) وكلاهما لـ(أكزينفون)[5]، وبيَّنَ (شتراوس) أن هناك في فكر (أكزينفون) السياسي قطبان أحدهما (سقراط)

---

(1) Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss, op. cit, p. 164.
- See also: Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. 101.

(2) فرانسوا شاتليه وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، مصدر سبق ذكره، ص ص 562 ـ 563.

(3) فرانسوا شاتليه وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، مصدر سبق ذكره، ص562.

(4) المصدر نفسه، ص562.

(5) Leo Strauss, On Tyranny, op, cit, p.24.

والآخر هو (قورش الفارسي)، لكن (مكيافيللي) استعار أفكار (أكزينفون) واعتبرها تتمحور حول قطب واحد هو (قورش)، متجاهلاً بذلك مكانة (سقراط)، وهذا ما دفع بـ(شتراوس) لإعادة توضيح أهمية (سقراط) عند (أكزينفون)[1]، وهو ما يعني أن بحث (شتراوس) في الأفكار والفلسفة الكلاسيكية سبقه في الأساس بحثه عن القاعدة التي انطلق منها الفكر الطغياني المعاصر.

(1) Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss, op, cit, p.49.

المبحث الثاني

الأصول الغربية الحديثة للفكر السياسي عند ليو شتراوس

لم تكن المنظومة الفكرية السياسية التي أنشأها (شتراوس) أحادية المصدر؛ بل استمدت مادتها من مصادر فكرية متعددة ومتنوعة، غذت رؤاه، وأقامت جسورا ربطت بينها. ويمكن عدّ الفكر السياسي الغربي الحديث المصدر الذي دفع (شتراوس) للرجوع إلى الفكر السياسي الغربي الكلاسيكي، معبراً عن سخطه على ما آل إليه مفكرو الحداثة من تخبط وعلمية مفرطة في القرنين السادس عشر والسابع عشر وما بعدهما. وترى (نانسي أس. ستروفر) أن الحداثة[1] تمثل، وبشكل عام، حالة قطع مع الفكر السياسي الكلاسيكي ووسائله، واستحداثا لطرق البلاغة كبديل عنه[2]. ويمكن القبول بالرأي القائل أنّ الحداثة نشأت عبر استثمار حركة ديناميكية سعت لإحداث قطيعة مع كل ما هو تقليدي، محاولة بذلك تجاوز البينات والذهنيات العتيقة كلها، ومحدثة سلسلة من الصدمات التي مست أغلب مظاهر التفكير والنشاط الإنسانين[3]، فتأسست رؤية الفكر الغربي الحداثوي على منظومة مؤطرة بالفردانية، تروم اتخاذ سبيل لا يحده العامل

---

(1) سنعود إلى دراسة الحداثة وموقف شتراوس منها بتفصيل في الفصل الثالث.

(2) Nancy s. Struever, Rhetoric, Modality, Modernity, University of Chicago Press, 2009, p. 66.

(3) عزيز نعمان، جدل الحداثة وما بعد الحداثة في نص «سيمرغ»، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجمهورية الجزائرية، 2009، ص8.

الديني، بل سعت لفض الشراكة التي قامت طويلاً بين الدين والسياسة التي أقامتها على أسس مغايرة لما نشأت عليه.

لكن ميلاد كل فكرة جديدة، يحمل في أحشائه بذور معارضتها ونقدها، إذ سرعان ما تأسست حركة ما بعد الحداثة كنقد للحداثة أو محاولة لإصلاحها، لتصبح هذه الحركة الجديدة سمة الفكر الغربي في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين[1]. وكان (ليو شتراوس) ممن اتخذوا موقفا من الحداثة وما بعد الحداثة، قوامه أن الحداثة وما صاحبها من مسلك عقلاني، لم يكن لهما من هدف سوى تأكيد سلطان الإنسان باستخدام عقله وحده[2]، بالإضافة إلى انقراض تابع، أو تحطيم لتراث الحضارة الغربية ما قبل الحداثة[3]. لقد طبعت الحداثة الأفكار والفلسفة السياسية بطابعها الخاص، فظهر الفكر والفلسفة السياسية الحديثين اللذين ظهر الفكر والفلسفة السياسيين المعاصرين أساساً من المجابهة معهما[4]، والقول بهذا يجعل من الضروري الإشارة إلى أهم مفكري الحداثة الغربية التي تأثر (شتراوس) تأثرا واضحاً بما أفرزته.

يرى (شتراوس) أن الحداثة السياسية مرت بثلاث موجات متعاقبة، تخللتها مسارات فكرية، ظهر فيها مفكرون، مثّلَ كل منهم مساراً من تلك المسارات الحداثية، وخطاً فكرياً محدداً عبر أطروحات موحدة الجوهر، لكنها متباينة

---

(1) انظر: محمد أحمد علي، الفكر الفلسفي السياسي عند ليو شتراوس وأثره على المحافظين الجدد في الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص57.

(2) هلال أحمد وجدي عبد الفتاح، الاتجاه النقدي في فلسفة ليو شتراوس وأثره في الفكر الأمريكي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص186.

(3) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(2)، مصدر سبق ذكره، ص626.

(4) إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصر في أوروبا، ت: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، عدد(165)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص23.

الشكل. إذ «يرصد (شتراوس) مسار التشكل الفلسفي للحداثة بالوقوف عند محطات ثلاث رئيسية، عبر عنها بـ(الموجات الثلاث) هي[1]:

أولاً: موجة الحداثة العلمية والسياسية التي عبرت عنها فلسفات (مكيافيلي) و(هوبز) و(لوك).

ثانياً: موجة الأنوار التي عبرت عنها فلسفات (روسو[2]) و(فيشته) و(هيغل).

ثالثاً: موجة العدمية الوجودية التي عبرت عنها فلسفات (نيتشه) و(هيدغر) والفلاسفة الوجوديين.

وقرر (شتراوس) أن يسبر غور تلك المسارات، للوصول إلى أسباب انهيار الفكر السياسي الكلاسيكي، مقدماً تحليله وتعليقاته على نتاج المفكرين الذين شحذوا بدورهم همته الفكرية ومواقفه الفلسفية.

---

(1) السيد ولد أباه، اضطراب المفاهيم في الفلسفة الحديثة: جدل الحداثة لدى ليو شتراوس أنموذجاً، مجلة التسامح، عدد(27)، مسقط ـ عُمان، 2009.

(2) جان جاك روسو(1712 ـ1778م): الفيلسوف الاجتماعي والمنظر التربوي والمفكر السياسي الفرنسي الأصل والسويسري الجنسية، ترعرع في ظل الأفكار الجمهورية والديمقراطية والبروتستانتية، بدأ حياته مؤلفا للموسيقى، ثم أقام صلات مع أعلام الفكر الفرنسي وساهم مع الموسوعيين في موسوعتهم، بدأ روسو في عام 1753 يفصح عن آرائه السياسية الثورية الحقيقة في معرض رده على أسئلة طرحتها أكاديمية ديجون حول أصل عدم المساواة بين البشر، يعتبر مقاله في العقد الاجتماعي من أهم مقالاته حيث أعطى الإرادة العامة الأولوية بما يجعل القانون المنبثق منها ملزما لتصبح السيادة للشعب. تقوم فلسفته على نقد شديد للمدينة الأوربية، لما تفرضه على الإنسان من حاجات وأهداف مزيفة تنسيه واجباته كانسان، حاول التوفيق بين المسيحية والعقلانية والمادية، ولا زالت أفكاره موضع اهتمام وأثر لدى الكثيرين، للمزيد انظر: عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج(4)، مصدر سبق ذكره، ص ص845 ـ 846، وأيضاً: نبيل موسى، موسوعة مشاهير العالم، ج(2)، مصدر سبق ذكره، ص205.

المطلب الأول: مكيافيللي[1]:

شغل الفكر السياسي عند (مكيافيللي) وأسلوب معالجته للحياة السياسية مكانة بارزة في فكر (شتراوس)، وحسب (شاديا دروري)، لا يمكننا أن نفهم نقد (شتراوس) للحداثة السياسية، وكما سيتضح لاحقاً، دون أن نفهم رؤية (شتراوس) لدور (مكيافيللي) في تلك الثورة الحداثوية[2]، إذ أن (شتراوس) «يشدد على دور (مكيافيللي) من حيث أنه منشئ الفلسفة السياسية الحديثة»[3]. ويبدو أن (شتراوس) كان يعتقد في بدايات نشوئه الفكرية، بأن مسار الحداثة بدأ مع (هوبز)، لكنه تراجع عن ذلك الاعتقاد لاحقاً، معترفاً بخطئه في هذا الخصوص بقوله: «يبدو لي أنني كنت على خطأ حينما اعتقدت بأن هوبز هو مُنشئ الحداثة السياسية، فوحده (مكيافيللي) دون (هوبز) من يستحق هذا الشرف»[4]،

---

(1) نيكولا مكيافيللي (1469 ـ 1525م): رجل دولة ومنظر سياسي إيطالي غيّر مسار الفكر السياسي، ولد في فلورنسا لوالد كان محامياً مرموقاً، تقلد مكيافيللي منصبا في الهيئة الاستشارية الدبلوماسية التابعة لولاية فلورنسا عام 1494م، أعجب في شبابه بانتصارات عائلة ميديتشي، وأثر في نفسه سقوط حكمها، على الرغم من أنه ظل يعيش بحرية في ظل نظام الجمهورية تحت حكم الجونفالونيري، لكنه فقد منصبه بعد عودة آل ميديتشي للسلطة عام 1512م، وحكم عليه بالسجن للاشتباه في ضلوعه في مؤامرة ضدهم، أطلق سراحه بعد قرابة عام ضمن قرار العفو العام من الحكومة، تزوج من ماريتا كورسيني عام 1501، وأنجبت له ستة أطفال، عكف بعد خروجه من السجن على القراءة والمطالعة ومراقبة المشهد السياسي من بعيد، ليبدأ إنتاجه الفكري متمثلاً بأعماله: الأمير والمطارحات وتأريخ فلورنسا، توفي عن عمر يناهز الخامسة والثمانون عاماً.
انظر: كوينتن سكينر، مكيافيللي: مقدمة قصيرة جدا، ت: رحاب صلاح الدين، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والنشر، القاهرة، 2014، ص ص16 ـ 18.

- See also: Martin Coyle, Nicola Machiavelli's The Prince, Manchester University Press, 1995, p. x.

(2) Shadia b. Drury, The Political ideas of Strauss, op. cit, p. 114.

(3) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(2)، مصدر سبق ذكره، ص 624.

(4) Leo Strauss, The Political Philosophy of Hobbes: The Basis and its Genesis, University of Chicago Press, 1966, p. ix.

وعلى هذا الأساس رأى (شتراوس) أن «من المستحسن اتخاذ موقفنا من فكر ما قبل الحداثة لننظر باتجاه مكيافيللي، ونرى كم من الآثار السلبية التي خلفها، أفضل مما نحكم على تعاليمه ونحن نراوح في مكاننا في الفكر السياسي المعاصر»[1]، ويعني ذلك، أن (شتراوس) أرادنا أن ننظر بعين الفكر الكلاسيكي إلى فكر مكيافيللي لا بعين الفكر المعاصر الذي لا بد وأنه يقبع تحت تأثير الحداثة المكيافللية.

إن من الثابت والمؤكد أن (مكيافيللي) يعد من أهم المفكرين منذ بدأ عصر النهضة والعصور التي تلتها حتى قيام الثورة الفرنسية[2]، إذ كانت كتاباته الفكرية السياسية انطلاقة نحو آفاق جديدة للفكر السياسي والفلسفي، وقد وعى (شتراوس) تلك المكانة على الرغم من تحفظه على ما قدمه (مكيافيللي)، حيث يقول: «لم يكن (مكيافيللي) أول من عبر عن الأفكار التي طرحها حول التفكير والسلوك السياسيين، إذ أن هذه الأفكار قديمة بقدم المجتمع السياسي نفسه، لكن (مكيافيللي)، هو أول فيلسوف قدم تلك الأفكار حول التفكير والسلوك السياسيين، لدرجة أنها ارتبطت باسمه الذي بات يستخدم لتمييز هكذا طرق»[3]، وهنا يبدو لازماً التساؤل عن ماهية تلك الطرق التي يتحدث عنها (شتراوس)؟ لقد اكتنف اسم (مكيافيللي) قدر كبير من سوء السمعة، إذ يبين (كوينتن سكينز) أن (مكيافيللي) كان محل بغض الفلاسفة الأخلاقيين على اختلاف اتجاهاتهم؛ المحافظين والثوريين على حد سواء[4]. وكان نتاجه الفكري متنوعاً ومتعدداً، لكن تعاليمه السياسية توزعت بين كتابين أساسين حظيا بوافر الاهتمام من المفكرين والمهتمين

---

(1) ibid, p. 12.

(2) عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج(5)، مصدر سبق ذكره، ص588.

(3) Leo Strauss, Thoughts on Micaville, op. cit, p.15.

(4) كويتنز سكينر، مكيافيللي: مقدمة قصيرة جدا، مصدر سبق ذكره، ص9.

بالشأن السياسي عامة، ومن شتراوس خاصة، وهما (الأمير) و(المطارحات). وانطلق (مكيافيللي) في التأسيس لأفكاره من واقعه، فمن جهة كانت مدينته الأم (فلورنسا) تعيش حالة انحطاط سياسي وعسكري أمام فرنسا، ومن جهة أخرى وفرت له وظيفته الدبلوماسية فرصة التعرف على أنظمة الحكم الأخرى والتقرب منها[1]، وهو ما سمح له بالمقارنة بين بيئتيه الداخلية والخارجية، مدفوعاً بحماس النهوض الوطني، ويؤكد (ريبر هبون) «أن الحقيقة المثلى التي أراد (مكيافيللي) بيانها في كتابة (الأمير)، هي إيجاد بديل عن التردي السياسي، والبرودة الوطنية التي أعيت إيطاليا حينذاك»[2]. ولكن (شتراوس) يخالف (هبون) في ذلك، حيث يؤكد «بأن من الضلالة أن نُسَم (مكيافيللي) بأنه مفكر وطني، لأنه كان وطنياً من نوع خاص»[3]، ويستند (شتراوس) في تحليله لدوافع (مكيافيللي) الفكرية إلى أمرين:

- الأمر الأول: ما يصفه (شتراوس) «بالانعكاسات التي ولدتها ظروف وطنه آنذاك من جهة، وانعكاسات نفسيته الشخصية من جهة أخرى[4]»[5].
- الأمر الثاني: من الذين كان (مكيافيللي) يوجه إليهم خطابه الفكري؟ ويجيب (شتراوس) عن هذا التساؤل «بأنه كان لا يكتب لفلورنسا أو حتى لإيطاليا، بل للعالم ولكل رجال الفكر بغض النظر عن الزمان والمكان»[6].

---

(1) المصدر نفسه، ص ص16 ـ 17.

(2) ريبر هبون، المنهج المعرفي في كتاب الأمير لنيقولا مكيافيللي،
ـ http://www.nouhworld.com/articl e

(3) Leo Strauss, Thoughts on Micaville, op. cit, p.10.

(4) ما يلمح إليه شتراوس هنا هو اكتراث مكيافيللي بمصالحه الشخصية التي يجعلها من أهم دوافع كتابته لأعماله بقصد التقرب من (آل مديتشي) مبررا لهم استخدام كل الوسائل الشرعية وغير الشرعية، لذلك ليس غريبا أن يرى شتراوس عن كتابه (أفكار حول مكيافيللي) أنه: «محاولة لإثبات أن تعاليم مكيافيللي غير أخلاقية وإلحادية». للمزيد انظر: ـ ibid, p. 12.

(5) ibid, p.10.

(6) Leo Strauss, Thoughts on Micaville, op. cit, p. 11.

وبذلك ينفي (شتراوس) فكرة أن يكون فكر (مكيافيللي) قد ارتبط بوطنيته بشكل خالص، أو أن وطنيته كانت الباعث الوحيد لكتاباته.

عالج (مكيافيللي) في كتابه الأمير الحكومة المونوركية، وأساليب ووسائل الحكم التي تؤدي إلى قوة الدولة التي إما أن تقوم على أسس أخلاقية ودينية، أو لا تقوم عليها[1]، ويذهب (إمام عبد الفتاح إمام) إلى «أن (مكيافيللي) عالج السياسة بمعزل عن الأخلاق والدين، ليهتم بكيفية تحقيق الغاية فقط بغض النظر عن الوسيلة، وإن انحازت نصائحه إلى جانب الأمير الحاكم»[2]، وتقول (رشا ماهر البدري) إن (شتراوس) رأى أن (مكيافيللي) صاغ تعاليمه للإجابة عن سؤالين (كيف يجب أن يعيش المرء؟)، (كيف ينبغي على الأمراء أن يحكموا؟)[3]. ولكن ذلك لا يتفق مع ما يراه (شتراوس) من أن كتاب (الأمير) موجه إلى الأمير الجديد والفعلي، وبالأخص أنه كان هدية (مكيافيللي) إلى (لورينزو دي ميديتشي)[4]، ويصف (شتراوس) أسلوب كتاب (الأمير) بأنه أسلوب كتب (مرايا

---

(1) هبة الله أحمد خميس بسيوني، العلاقات الدولية في الفكر السياسي الغربي، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2012، ص111.

(2) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة، عدد(183)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص213.

(3) رشا ماهر البدري، أخلاقية اللاأخلاق... «رؤية شتراوسية للمكيافيللية». عن موقع:
- http://asofilotetuani.arabblogs. com

(4) أهدى مكيافيللي كتابه (الأمير) إلى (لورنزو ميديتشي)، وهناك شك أن يكون الكتاب قد قُدم فعلا إليه قبل وفاة كاتبه في عام 1519م، تقول مقدمة الكتاب: من المعروف أن أولئك الذين يسعون إلى نيل رضا أحد الأمراء يجتهدون في تقديم الهدايا الثمينة ذات القيمة إليه... ولكنني على أي حال أود أن أهدي سموكم الكريم شيئاً متواضعاً يدل على إخلاصي لكم، ولم أجد فيما أملك ما هو أغلى من معرفتي بأعمال ومنجزات عظماء الرجال... وقد وضعتها في هذا الكتاب الصغير...) للمزيد انظر: نيقولا مكيافيللي، الأمير، ت: أكرم مؤمن، د. ط، مكتبة الساعي للنشر والتوزيع، الرياض، 2004، ص19.

الأمراء)[1] التقليدي التي تتم عنونتها إلى الأمراء الشرعيين، في حين كان كتابه (المطارحات) موجها لأصدقائه بعد موته، ولكن قراءة (المطارحات) تجعل القارئ يتيقن بأنه موجه لأمراء محتملين[2].

إن القول بأن كتاب (الأمير) كتاب واقعي، يعني عند (كافين رايلي) أننا «أمام دروس في الحكم والنجاح تستمد جذورها من الواقع لا من الخيال، لأن البَون شاسع بين الحياة كما هي، والحياة كما ينبغي أن تكون»[3]، وانتهى انكباب (مكيافيللي) على دراسة التأريخ، ولاسيما الروماني القديم، إلى جعله يعتقد بإمكانية أن يخلق بفكره جمهورية إيطالية تحاكي روما القديمة في مجدها[4]، ويؤكد (شتراوس) بأن «كتاب (ليفي)[5] حول تاريخ روما القديمة،

---

(1) هو نوع من المؤلفات السياسية راج إنتاجه وتداوله في المشرق العربي الإسلامي في العصور الوسطى، وعرف بأسماء عديدة، فسمي بالفلسفة السياسية العملية أو الحكمة العملية السياسية، وسُميَّ بعلم تدبير المنازل، كما عُرف بنصائح الملوك أو مرايا الأمراء، وتكشف جميع هذا الألفاظ والعناوين مضامين الحنكة السياسية، وتبين أبعادها وقضاياها ومسائلها، إنها في الحقيقة فلسفة الحياة التي ترشد الحكام والأمراء والقادة وتعوّدهم على إتباع تقاليد الحكم وقواعد السياسة، وتساعد الحاكم المتنفذ في أن يقبض على السلطة بيده لأطول مدة ممكنة. للمزيد انظر: محمد أحمد وقج، مرايا الأمراء أو الحكمة السياسية والأخلاق والتعاملية في الفكر الإسلامي الوسيط، ط1، مؤسسة بحسون، للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص9.

(2) Leo Strauss, Thoughts on Micaville, op. cit, p. 16.

(3) كافين رايلي، الغرب والعالم، مصدر سبق ذكره، ص ص10 ـ 11. ويعرض مكيافيللي موقفه صراحة في الفصل الخامس عشر من الأمير فيؤكد: (لا أود إلا الوصول إلى الحقيقة وليس تخيلها، وأن الأصح هو أن نكتب ما يفيد الآخرين وليس ما نتخيله... لهذا فإنني حين أتخلى عن الحديث في الأمور التي تخص الأمير من ناحية الخيال فقط وأتكلم عن الأمور الواقعية). نيقولا مكيافيللي، الأمير، مصدر سبق ذكره، ص80.

(4) موريس فرادورارد وآخرون، موسوعة مشاهير العالم، ج(5)، مصدر سبق ذكره، ص35.

(5) تيتوس ليفيوس باتافينوس (17 ـ 59 أو 64 ق. م): مؤرخ روماني اشتهر باسم ليفي، له من المؤلفات ما تجاوز الثلاثة كتب، أهتم بالسياسة لكنه لم يمارسها، أرخ لروما في 142 مخطوطة لم تصل جميعها إلينا، ويعد من أضخم الأعمال التاريخية. انظر:

بمثابة كتاب (مكيافيللي) المقدس، والرومان بمثابة شعبه المختار»[1]، وبذلك، لا يبدو (مكيافيللي) بنظر (شتراوس) مبدعاً أو مبتكراً تماماً، لأنه يستعيد شيئاً قديماً تم نسيانه[2]. لقد لاحظ شتراوس إعجاب مكيافيللي بأداء المجلس الروماني في إتباع طرق التضليل والخداع للعوام، وكيفية استخدامه للدين لدعم مشاريعه وكأداة للحد من الفوضى[3]، لكنه انتقده على ذلك بشدة، إذ عده عدوا للدين والمسيحية والكنيسة، وعاب عليه استخدامه للدين بِعدّه فقط مفيدا للنظام السياسي[4]. ويتجلى موقف (مكيافيللي) من الدين، فيما طرحه تحت مسمى الوصول إلى السلطة عبر الحظ، فعندما أحس (مكيافيللي) ومعاصروه أنهم مدفوعون إلى التفكير فيما يحدثه الحظ من تأثير هائل في الشؤون الإنسانية، تحولوا بوجه عام إلى المؤرخين والفلاسفة الأخلاقيين الرومان ليتزودوا منهم بتحليل موثوق لشخصية آلهة الحظ، فتعلموا أن يخشوا الوثوق بالحظ الذي إذا اعتمدنا عليه ليرفع من شأننا، فسنكون معرضين للسقوط عندما يتحول الحظ ويعاندنا[5]، ويعني ذلك أن من الضروري كسب ود آلهة الحظ وإرضائها، وإذ جرى تصورها على أنها امرأة، فإن أشد ما يجذبها هو الرجل الذي يتمتع بالرجولة الحقيقية[6]، ليصبح الظفر بالحظ مقترناً بامتلاك الشجاعة والقوة والجرأة.

ويشير (مكيافيللي) في كتاب (الأمير) إلى مسألة الحظ التي قد تُمكّن مواطناً

- Livy, The History of Roma, Hackert Publishing Company, Inc press ,2006, pp: xi - xii.

(1) Leo Strauss, Thoughts on Micaville, op. cit, p. 94.

(2) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص430.

(3) Leo Strauss, Thoughts on Micaville, op. cit, p.109.

(4) Shadia b. Drury, The Political Ideas of Strauss, op. cit, p. 127.

(5) كوينتن سكينر، مكيافيللي: مقدمة قصيرة جدا، مصدر سبق ذكره، ص36.

(6) المصدر نفسه، ص37.

عادياً لا يمتلك أية قدرات خارقة من الوصول إلى السلطة، ثم يبين صعوبة أن يبقى الحظ مبتسما لمثل هذا الشخص بعد حين، مما يجعل من المتعذر عليه الحفاظ على هذه المكانة[1]، لذلك لا بد من قهر الحظ عن طريق الإنسان الصحيح. ويؤكد (شتراوس) بأن ثمة ارتباطاً بين هذا الموقف من الحظ، والتوجه إلى تحديد كيف يجب أن يعيش كثيرون، لأن بإمكان المرء عن طريق تخفيض معايير التميز السياسي، أن يضمن التحقيق الفعلي للنوع الوحيد من النظام السياسي الذي يكون ممكنا من حيث المبدأ، وبلهجة مكيافيللية جديدة، فإن ما هو مثالي وما هو فعلي يلتقيان بالضرورة[2]، ويبدو أن (شتراوس) لم يُخف توافقه مع هذا الموقف، إذ زعم بأن الشخص الذي لا يؤمن بالتحقق الفعلي لما هو مثالي، فإنه يخشى أن يوصف بأنه كلبي[3][4]. ويبدو توافق (شتراوس) مع ذلك الموقف توافقاً جزئياً وليس كلياً، وتكمن الدلالة في رفضه للوسائل التي شرعها (مكيافيللي) لقهر الحظ أو نيل رضاه، إذ استند (مكيافيللي) إلى وسيلتين لتدعيم سلطان الأمير الجديد:

1 ـ **الوسيلة الأولى:** تحصين الأمير أو النبي الجديد بالقوة والسلاح[5]،

---

(1) نيقولا مكيافيللي، الأمير، مصدر سبق ذكره، ص42.

(2) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص434

(3) الكلبي أو الكلبية: مذهب انتستانس الذي كان يجمع تلاميذه في مكان اسمه الكلب السريع، فأطلق عليهم اسم الكلبيين، وهي أيضاً مذهب ديوجانس الذي كان يحتقر العلم والثروة والجاه، والكلبيون جميعا يقولون: إن السعادة في الفضيلة، والفضيلة هي الخير، وهم يدعون إلى احتقار القوانين الوضعية والتقاليد والعرف والرأي العام، لاعتقادهم أن المثل الأعلى للإنسان أن يجعل سلوكه موافقا للطبيعة لا للقوانين، وتطلق تسمية الكلبي على الشخص الذي ينتقد التقاليد وقواعد الأخلاق بتهكم ويخالفها بغير حياء. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج(2)، د. ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص ص236 ـ 237.

(4) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص434.

(5) يقول ميكافيللي: (فالحظ امرأة لن تظفر بها إلا بالقوة، ومن الممكن أن نلاحظ أن الحظ يستسلم للشجاع أكثر من أولئك الذين يعملون بروية...). للمزيد انظر: نيقولا مكيافيللي، الأمير، مصدر سبق ذكره، ص121.

فـ(مكيافيللي) كان معجباً بما عاصره من انتصارات المسلمين التي عزاها إلى أن المسلمين و(النبي محمد)، يتبعون فكرة النبي المسلح، ولذا فسيكون نصيب النبي الأعزل الخسارة دائماً، في حين يكون النصر حليف النبي المسلح[1]، وينتقد (شتراوس) استناد (مكيافيللي) إلى تلك الفكرة ويعدها منقوصة التسويغ، إذ كيف يستطيع (مكيافيللي) أن يبرر انتصارات المسيحية التي عمت أرجاء أوروبا وهي تتبنى مبادئ تنبذ العنف والقتال؟[2]، ويمكن أن نجد مسوغ ذلك السؤال في حقيقة أن (مكيافيللي) لم يكن يؤيد ما قامت عليه المسيحية من مبادئ وأفكار اشتهرت في عصره، ورأى أنها وعلى عكس الأخلاق القديمة، أخلاق الرومان بالتحديد، ترجئ غاية الإنسان إلى الآخرة، وتحث على الإعراض عن الجاه الدنيوي وتمجد التواضع والنزاهة، وتضع الحياة النظرية الباطنة فوق الحياة العملية الظاهرة، فأوهنت عزيمة الإنسان، وسلّمت الدنيا لأهل الجرأة والعنف[3]، وهذا ما أثار حفيظة (شتراوس) كما تبين (شاديا دروري)؛ إذ تزعم بأن انتقاد (شتراوس) لـموقف (مكيافيللي) المعادي للمسيحية وأخلاقها ليس ناجما عن أسفه لاضمحلال الأخلاق المسيحية، بل لمعارضته لصراحة (مكيافيللي) في عرض انتقاده، حيث لم يستخدم في عرض أفكاره الأسلوب الباطني كما فعل المفكرون الكلاسيكيون[4].

2 ـ **الوسيلة الثانية:** يرى (شتراوس) أن (مكيافيللي) فشل في التمييز بين الأمير والطاغية، وغاب عن أعماله أي ذكر للصالح العام أو الضمير، وكانت أعماله غنية بالتعميمات والأخطاء والاستعارات والتحريفات بشأن الأسماء

---

(1) Leo Strauss, Thoughts on Micaville, op. cit, p. 84.

(2) ibid, p. 84.

(3) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط1، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2012، ص34.

(4) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p. 123.

أو الأحداث، وهذا ما لا يمكن أن يعد سهوا بل هو مقصود ومتعمد[1]، ويؤكد (شتراوس) بأن لفظ الطغيان رغم أنه لم يرد في كتابات (مكيافيللي)، لكنه أوضح في الفصل السادس والعشرين من كتابه (المطارحات)، بأن من يرغب في أن يؤسس السلطة المطلقة التي يسميها الكُتاب بالطغيان، لا بد وأن يقوم بتجديد كل شيء، ثم قارن ذلك بما فعله (داوود)[2] عندما أصبح ملكاً إلهياً يسير في طريق الرب[3]؛ لأنه يسير بطريقة طغيانية، أي أنه يصف اللّه بالطغيان[4]، وهذا ما حدا بـ(شتراوس)، وانطلاقا من تأثره بخلفيته المحافظة اليهودية، أن يسم (مكيافيللي) بالكفر والتجديف[5].

---

(1) Leo Strauss, Thoughts on Micaville, op. cit, p. 40.

(2) داود (1004 ـ 965 ق.م): ثاني ملوك العبرانين، يرجع نسبه إلى اسحق بن إبراهيم. تولى العرش عام 1004 ق. م. وداوود حسب العقيدة الإسلامية نبي ملك، ولكن حسب العقيدة اليهودية ملك فحسب، ويحيطه التراث اليهودي بحكايات تجعله يتصف بصفات غير محمودة، عمل حاملا للدروع وتزوج ابنة الملك شاؤول، أسس داوود المملكة المتحدة وتمكن في سنوات حكمه من فتح القدس وجعلها عاصمة لمملكته وبنى فيها معبدا. للمزيد انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول: مصدر سبق ذكره، ص414.

(3) أورد مكيافيللي نصائحه للأمير الجديد، بأن يحذو حذو داوود في تأسيس وتجديد كل شيء من جديد وأورد نصا مقدسا من الإنجيل يقول: (أشبع الجياع خيرات وصرف الأغنياء فارغين)، وهو اقتباس من دعاء مريم العذراء، إنجيل لوقا 1: 53. ومن الجدير بالذكر أن النص القدسي السابق هو النص الديني الإنجيلي الوحيد الذي يتشهد به مكيافيللي، انظر:

- Nicola Machiavelli, Discourses on Live, translated: Ninan Hill Thomson, Kegan Paul, Trench & Co, London, 2007, p. 70.

(4) Strauss, Thoughts on Micaville, op. cit, p. 49.

(5) التجديف: هو الكفر بالنعم، يقال: جدف يجدف تجديفا، وجدف الرجل بنعمة الله: كفرها ولم يقنع بها، وفي الحديث «شر الحديث التجديف»، قال أبو عبيد: يعني كفر النعمة واستقلال ما أنعم اللّه عليك وانشد: ولكني صبرت ولم أجدف وكان الصبر غاية أولينا، وفي الحديث الشريف: «لا تجدفوا بنعمة الله» أي لا تكفروها. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ط1، مؤسسة دار الحديث، القاهرة، 2013، ص59.

ويعلل (شتراوس) حكمه هذا باستخدام (مكيافيللي) للكفر المستور وهو أشد لؤماً وخبثاً من الكفر الصريح، إذ أن الكفر المستور يجبر القارئ على التفكير في التجديف بنفسه، ومن ثم أن يصبح شريكاً للمجدف[1].

يتضح مما سبق، أن (شتراوس) اتخذ موقف الناقد الحازم لمواقف (مكيافيللي) الفكرية حتى بلغ به الأمر أن نعته بـ«الشيطان ومعلم الشر»، ولكنه أعار الانتباه إلى نقطة مهمة وهي أنه «حتى وإن كان شيطاناً، فعلينا ألا ننسى بأن الشيطان نفسه كان بالأصل ملاكاً وسقط، وهذه حقيقة لاهوتية»[2]، وبعبارة أخرى يجد (شتراوس) أن (مكيافيللي) انزلق نحو الهاوية الحداثوية ورفض الفكر السياسي القديم، بعد أن كان يمتلك أسلوباً أقل ما يمكن أن يقال عنه أنه متأنق بلاغي، يستحق الإعجاب وذو مستوى عال من الفهم.

إنّ غياب الجانب الأخلاقي والفكري عند (مكيافيللي)، جعل شتراوس متحفظا إزاء الأخذ بأفكاره، على الرغم من أن الأخير كان بالنسبة له متأثراً كثيراً بكتابات (أكزينفون) إلى جانب (تيتوس ليفيوس/ليفي)، حيث يقول (شتراوس): «الكاتب الذي يذعن له (مكيافيللي) كثيرا باستثناء (ليفيوس) هو (أكزينفون)، بيد أنه لا يشير إلا إلى كتابين من كتبه هما: (تربية قورش)، و(الطاغية) أو البطل (هيرو)»[3]. ولكن، إذا كان (مكيافيللي) مذعنا لتأثير (أكزينفون) الذي أثر بدوره في (شتراوس)، فإن وحدة مصدر التأثير الفكري لديهما، يفترض أن تجعل النتائج إن لم نقل متماثلة، فستكون في الحد الأدنى متقاربة، ولا يبتعد واقع الأمر عن هذه المعطيات، ولكن (شتراوس) يبين لنا، أن النسق الفكري لـ(أكزينفون)، وكما بينّا سابقاً يتمحور حول قطبين أحدهما هو القطب العملي المتمثل بحواراته مع

---

(1) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص452.
- see also: Leo Strauss, Thoughts on Micaville, op. cit, p. 60.

(2) Leo Strauss, Thoughts on Micaville, op. cit, p.13

(3) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص456.

(قورش) وغيره من الملوك، والقطب الآخر النظري المتمثل بـ(سقراط)، وما فعله (مكيافيللي) هو «إقصاءه للجانب الآخر من العالم الأخلاقي عند (أكزينفون): أي (سقراط)، ولا يذكر كتاباته السقراطية، لقد قمع (مكيافيللي) نصف (أكزينفون)، النصف الأفضل من وجهة نظر (أكزينفون)»[1].

وترى (شاديا دروري) «أن نقد (شتراوس) اللاذع لـ(مكيافيللي) ووسمه له بمدرس الشر، لم ينبع من رفض (شتراوس) لأفكار (مكيافيللي)، بل ينبع من ارتكابه خطأ تبيان الحقيقة حول ماهية السياسة عبر ذاته واسمه، بدلاً من جعلها على أفواه آخرين»[2]، وحين قارنت (شاديا) بين فكري (شتراوس) و(مكيافيللي)، انتهت إلى ملاحظة التوافق بينهما، حيث تقول إن «(شتراوس) مؤمن بكل تكتيكات (مكيافيللي) السياسية بما تشمله من وسائل الإعلام والأكاذيب والتلاعب بالرأي العام، فضلاً عن تماثلهما في الاعتقاد بضرورة وضع الجماهير دوما في حالة تأهب قصوى وعلى استعداد للتضحية من أجل الأمة، لأن التهديد المستمر بوجود عدو مشترك، وحده الذي يُمكِّن من إنقاذ من يصبحوا مرنين، فإذا لم يكن هناك عدو، فيجب أن يتم خلقه»[3]. ونجد مصداقية الإدعاء الأخير في ما طرحه (شتراوس) عن ما أسماه (أزمة الغرب) التي تتمثل عنده «بفقدان الغربيين لهدف واضح يسعون لأجله، واستهانتهم بالعدو (الشيوعية)، إن فقدان الغرب لوحدة السعي لتحقيق هدف واحد، شكل في حد ذاته بداية الاستكانة والضياع للفكر الغربي»[4]، لذا يرى (شتراوس) ضرورة إيجاد هدف يتوحد الغربيون في السعي لتحقيقه، ويفتح أمامهم الآفاق نحو معرفة ماهية المستقبل الوشيك. وتتفق هذه الفكرة مع ما يطرحه (مكيافيللي) في الفصل الثاني عشر من كتابه (الأمير) حينما

---

(1) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، ص ص456 ـ 457.

(2) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p. xi.

(3) ibid, p. xi.

(4) Leo Strauss, The City and the Man, op. cit, p. 3.

ينتقد اعتماد إيطاليا ولسنوات طويلة على الجنود المرتزقة في معاركها، ويبين أن العيب في ذلك، يكمن في أنهم لا يمتلكون ما يدفعهم للقتال، وليس لديهم قضية أو إيمان بما يدافعون عنه، والحل كما بيّن باستبدالهم بجنود وطنيين مؤمنين بقضيتهم، ويدفعهم إيمانهم للذود عن وطنهم[1]، وسنرى لاحقاً انعكاس هذه الفكرة في صورتها على التوجهات الفكرية لجماعة (المحافظين الجدد) المتأثرين بـ(شتراوس) والذين جسدوها عملياً أيضاً في السياسات الأمريكية.

لقد كان (مكيافيللي) بنظر (شتراوس) هو (كولومبوس) الذي اكتشف القارة الجديدة، ثم جاء من بعده (هوبز) فشيد عليها هيكله فكان مهندس البناء[2]، ويرى (ستيفن بي. سمث) أن (شتراوس) ألقى الضوء على ثلاثة جوانب أساسية في فكر (مكيافيللي) السياسي، كانت فرشة ومهاداً للفكر السياسي الحديث[3]:

- أولاً: إن واقعية (مكيافيللي) الجديدة تجلت في تنصله من يوتوبيا القدماء، ورغبته الملحة بخلق نظام سياسي متناغم، يكون قاهراً للطبيعة وأكثر وحشية، في حين كان التعلق الكلاسيكي بالعدالة وما يتفرع عنها يعطي الدافع للتمسك بالحفاظ على الاستقرار والنجاة.
- ثانياً: إن تعاليم (مكيافيللي) الجديدة حول ماهية الفضيلة، جاءت بما يعاكس التقاليد القديمة سواء التقاليد الوثنية أو ما جاء في الكتاب المقدس، فلم تعد السياسة تسعى بعد لتعزيز الجانب الأخلاقي والفضائل الحقة، بل غدت الفضائل وسيلة للحفاظ على سلامة المجتمع وأمنه، وكانت النتيجة تقليل قيمة المعايير التي استند إليها الفكر السياسي ما قبل الحداثة[4].

---

(1) نيقولا ميكافيللي، الأمير، مصدر سبق ذكره، ص67.

(2) Leo Strauss, What is political philosophy?, op. cit, p. 143.

(3) Steven B. Smith, Reading Leo Strauss, op. cit, p. 54.

(4) لقد خشي شتراوس من المفاهيم التي روج لها مكيافيللي والداعية لإطلاق اليد للسياسيين والحكام، وإعطاءهم رخصة لاستثمار جبروتهم، وحقهم في رفض نصيحة ومشورة الفلاسفة والحكماء وأن

- ثالثاً: إن (مكيافيللي) تبنى موقفاً جديداً تجاه الطبيعة، وكانت ثمرة هذا الموقف ما حصدناه من أعمال المفكرين اللاحقين، هوبز وديكارت وبيكون، الذين اجمعوا على فكرة أن تكون الطبيعة مصدراً لسعادة الناس، وتطويعها لخدمة هذا الغرض عبر الكشف عن الأسرار الكامنة وراء ما يعرف بالحظ والعطاء الإلهي وغيرها. وبذلك، حددوا معالم الفكر السياسي الحديث.

وبعد أن تعرفنا على موقف (شتراوس) الفكري من (مكيافيللي)، بقي أن نستعرض الأصل الفكري الآخر لفكر (شتراوس)، وهو الأصل الذي نتج من رحم الحداثة لكن بهيئة مختلفة متمثلاً بـ(نيتشه).

المطلب الثاني: نيتشه[1]:

يعد (فريديريك نيتشه) من أهم من افتتحوا مرحلة نقد الحداثة الغربية (ما

يثقوا فقط بحكمتهم وحنكتهم. إذ يعني هذا بالنسبة لشتراوس شرخ المنظومة الفكرية التي يُبنى عليها النظام السياسي الفاضل، لأن من غير المسلّم به أن يكون الحاكم سياسياً وفيلسوفاً معاً، وبما أنه ليس كذلك، فيجب الحفاظ على مكانة الفلاسفة في إدارة النظام من خلف الستار وهو ما سيتم توضيحه في الفصل الثالث. للمزيد: انظر: نيقولا مكيافيللي، الأمير، مصدر سبق ذكره، ص ص114 ـ 115. كذلك انظر: ديفيد فيشر، الأخلاقيات والحرب، مصدر سبق ذكره، ص216.

(1) فريدريك غليوم نيتشه (1844 ـ 1900م): ولد في بيت كاهن رعية روكن في إحدى قرى بروسيا، توفي والده وهو في عمر الخامسة، فترعرع وسط جو أنثوي مع أخته الصغرى إليزابيث، استهوته دراسة اللغة والموسيقى في صغره دونا عن اللاهوت، فكانت له محاولات في التأليف الموسيقي، تأثر بفلسفة شوبنهاور المفكر المتوحد. أدت أعمال نيتشه في فقه اللغة مثل (تيوجينيس، وسيمونيدس) إلى تعيينه أستاذاً للغة في بال عام 1869م، كان سائقا لعربة إسعاف في حرب عام 1870م، وتولدت لديه جراء ذلك العمل نزعة قومية ما، ونوع من التعاطف مع بسمارك وبروسيا، فبدأ يُظهر احتقاره لألمانيا، ولم يعد بوسعه تحمل المماثلة بين الثقافة والدولة، فتحولت اهتماماته صوب الوضعية والفيزياء والطب حتى ساءت صحته وبدأت معاناته مع أوجاع الرأس وأعراض غريبة أخرى رافقتها، ظلت حياته تتراوح بين كنف الأم والأخت اللتين تولتا مسؤولية رعايته والاهتمام به في أثناء سنين مرضه حتى وفاته، يعد نيتشه الملهم والمؤسس لتيار ما بعد الحداثة والوجودية، من أشهر أعماله (من حياتي)، (نابليون

بعد الحداثة)، ليؤسس فكره الفلسفي السياسي على قاعدة النقد الموضوعي لمرتكزات الحداثة عبر كـ[illegible]ه التي أفرزت على حد تعبير (محمد الشيخ) قراءً على طرفين متناقضين في الحكم عليه، حيث زرع جنين تلك المآخذ والتعليقات والأحكام في رحم التأويلات المتعسفة[1]. ويهدف تناول مفكر مثل (نيتشه) إلى تأكيد تأثيره في الفكر السياسي عند (شتراوس) الذي يقرّ بأنه كان تحت تأثير (نيتشه) في مرحلة النضوج الفكري، حيث يقول في رسالته إلى كارل لويد «لقد هيمن (نيتشه) على تفكيري، وكان محط إعجابي عندما كنت في الثانية والعشرين وحتى بلوغي الثلاثين، وبصراحة كل ما فهمته إبان تلك الفترة كان من خلاله»[2].

يصف (شتراوس) (نيتشه) عبر مراحل تطوره الفكري[3]، بأنه كان ذا فكر ممتع

الثالث كرئيس)، (أفول الأصنام)، (عدو المسيحية)، (هكذا تكلم زرادشت)، (إرادة القوة) وغيرها الكثير. للمزيد انظر: جيل دولوز، نيتشه، ت: أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1989، ص 5 وما بعدها.

(1) محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008، ص12.

(2) Leo Strauss, Nietzsche's Beyond Good and Evil, A course offered in 1971 - 1972 St. John's College, Annapolis, Maryland, p. 3.

(3) حدد شتراوس ثلاث مراحل في فكر نيتشه وكتاباته:

الأولى: مرحلة التدريب والتعليم الكلاسيكي حيث كانت أجواء عصره في فترة الصبا والتعليم محمومة بالرجوع الى الفلسفة القديمة وممتلئة بالحس التأريخي، وسرعان ما عارض تلك الروح الكلاسيكية وكتب كتابات مثل (أفكار خارج التيار) وكان متأثرا جدا في تلك المرحلة بالفيلسوف الألماني شوبنهور والموسيقار فاجنر.

الثانية: تتمثل بكتابه (الإنسان كل الإنسان) الذي خصصه لنقد فولتير، ويمكن القول إنها المرحلة التي تحول فيها اهتمام نيتشه إلى البايسكولوجي، وكان يبحث في تلك المرحلة عن بصيص أمل يلهمه، ووجده بالفعل وبهذا ننتقل إلى المرحلة الثالثة: والأخيرة في كتاباته ونضج فكره والمتمثلة بكتاب (هكذا تكلم زرادشت) الذي خصصه لنفهم من هو زرادشت الإنسان الأعلى الأخير.

- Leo Strauss، Nietzsche's Beyond Good and Evil، op. cit، p. 2.

مميز مثير للاهتمام، وبشكل لم يكن معروفاً كثيراً في وقته[1]، إذ خالف (نيتشه) أهل عصره في امتداحهم للحداثة ونتائجها من حرية ذاتية وعقلانية في إطار الدولة الكاملة المنسجمة الكونية، فأعلى من شأن زمن القدامى، زمن اليونان والرومان، ضداً من الزمن الحاضر، معتقداً أن حكمة الزمن الحاضر حكمة باطلة وأنه زمن انحطاط وأفول[2]، فكانت انتقادات (نيتشه) ورواد المذهب التاريخي الراديكالي[3]عموماً للفكر الحديث، انفعالية وقوية، ويبدو أن (شتراوس) اتفق مع مواقف المذهب الأخير بشكل عام، على الرغم من تحفظه عليها انطلاقاً من إيمانه بأن موضوعات الفكر الإنساني قادرة على تجاوز تحديداته التاريخية؛ حيث يرى (شتراوس) أن العودة إلى الصور الأولى للفكر الحديث، لا يمكن أن تتم بعد انتقادات نيتشه للإيمان والعقل الحديث[4]، إلا أن (محمد أندلسي) يرى «بأن التفكير الفلسفي الذي يفتتحه السؤال الجينالوجي، يريد منه (نيشته) أن يكون استذكاراً لتاريخ الفلسفة وليس استرجاعاً لها، أي أنه يسعى إلى إقامة تاريخ جديد للفلسفة على هامش التاريخ الذي نسجته الميتافيزيقيا عن نفسها»[5]. وعلى الرغم من رغبة (شتراوس) في اقتفاء أثر (نيتشه) بشأن ضرورة

---

(1) Steven B. Smith, Reading Leo Strauss, op. cit, p. 9.

(2) محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مصدر سبق ذكره، ص38.

(3) يبين يوجين ف. ميللر بأن شتراوس ميز بين اتجاهين مميزين داخل الأطر التاريخية بِعدّها حركة معقدة شهدها الفكر الحديث، الاتجاه الأول التاريخية التأملية أو النظرية ورائدها هيجل، وظهرت مع الموجة الثانية للحداثة والتي ترى بأن مهمة العلم تتمثل في تأمل الحركة التاريخية التي ما هي في جوهرها إلا تطور عقلي، والاتجاه الثاني هو التاريخية الراديكالية أو الوجودية التي ظهرت مع الموجة الثالثة للحداثة، ويعتبر نيتشه رائدها الروحي، وتتفق مع نيتشه في أن الإنسان لا يمكن فهمه إلا في ضوء التاريخ، لكنها تختلف معه في أن التاريخ ليس تطورا عقليا. للمزيد انظر: يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، في كتاب: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص ص69 ـ 70.

(4) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(2)، ص ص626 ـ 627.

(5) محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2006، ص21.

العودة للفكر السياسي القديم، إلا أنهما يختلفان في صياغة أهدافهما الفكرية، ففي حين يستهدف (نيتشه) خلق فكر فلسفي سياسي جديد على غرار القدماء، يستهدف (شتراوس) العودة إلى الفكر الفلسفي السياسي الكلاسيكي «حتى لو كان الرجوع على شكل نسخة جديدة لذلك الفكر»[1]. وترى (شاديا دروري) بأن (شتراوس) آمن بما وصفه نيتشه بالثقافة السقراطية لعصره، في حين أسماها (شتراوس) بالحداثة، لكن (نيتشه) انتقد ثقافة (سقراط) الشاب، التي رأى أنها ثقافته قبل أن ينضج وتتبلور أفكاره وحكمته[2].

لقد أكد (شتراوس) أن (نيتشه) أراد خلق جيل من بعده على شاكلة النبلاء والسادة ليحكموا الأرض، لقد أراد خلق الإنسان الأفضل، لكنه عارض احتمالية وجود أرستقراطية في كل بلد، إذ كان طموحه يتجه نحو مستقبل خال من أي تقسيم دولي وطبقي للمجتمع[3]، ويعني هذا أن فلسفة (نيتشه) كانت فلسفة سياسية سلطوية بامتياز، وهو أول من أوضح العلاقة بين الرغبة في السلطة وبين امتلاك وتطوير التكنولوجيا[4]. وبيَّنَ (هلال أحمد) أن (شتراوس) في وصفه للسيد النبيل أو الجنتلمان (Gentleman)[5]، أقترب كثيراً من وصف نيشته للإنسان الأعلى أو الرجل الخارق، إذ أن صور الحكيم الفيلسوف عند (أفلاطون)، والأمير الجديد عند (مكيافيللي)، وسوبرمان[6] عند (نيتشه)، تتمحور كلها حول حقيقة

---

(1) محمد أحمد علي، الفكر الفلسفي السياسي عند ليو شتراوس وأثره على المحافظين الجدد في الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص73.

(2) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p. 72.

(3) Leo Strauss, What is the political philosophy?, op. cit, p. 54.

(4) ibid, p. 171.

(5) هلال أحمد وجدي، الاتجاه النقدي في فلسفة ليو شتراوس وأثره في الفكر الأمريكي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص41.

(6) سوبرمان أو الإنسان المتفوق: صيغة وصفية استخدمها نيتشه لوصف الإنسان الأفضل والأخير، وهم أشخاص متعددون تحدث عنهم في مؤلفاته، لكنهم يحملون ذات الجوهر، ويعبرون عن المشروع

واحدة، والأسماء وحدها هي من تتغير عبر العصور، فالرجل النادر الذي يمكنه وحده أن يحمل شعلة المعرفة والحقيقة، عليه على الأقل أن ينال الحكم بالتبني، وأن يقدم للقطيع (الشعب)، الدين ومستلزماته من معتقدات دينية، وبدل الإلحاد الذي عبر عنه (نيتشه) صراحة، قدم (شتراوس) الكذبة النبيلة[1].

لقد كانت إرادة القوة إطار المنظومة الفكرية عند (نيتشه) والبوصلة التي ترشدها، إذ افترض «بأن الحقيقة ليست هي الرب، بل هي أنثى على غرار ما افترض (مكيافيللي)»[2]، و«الأنثى لا تحب إلا الرجل المكافح الصلب، الحكمة تريدنا أشداء مستهزئين»[3]، وبعبارة أخرى، إن محاولة قهر الحقيقة والحكمة، تعني تطويعها لخدمة غرض محدد هو تقوية سلطان الفرد الأعلى الحاكم، وهذا ما رفضه (شتراوس) لأنه رأى أن كلا من المعرفة والإيمان، يفترضان أن الحقيقة والمعرفة أو الإيمان، تجعلنا أحراراً، وتخلق منا أناساً أفضل، وهذا ما أنكره (نيتشه) بقوله إن الحقيقة قد ماتت، أي أن اللّه قد مات[4]، وهذا ما يخلق في اعتقاد (شتراوس) فوضى اجتماعية تجعل من غير اليسير السيطرة على الجموع بعدئذ. لقد رأى شتراوس «إن إعادة التقويم لكل القيم التي حاول (نيتشه) تحقيقها، تجد تبريرها في آخر المطاف في حقيقة أن أصلها هو الإرادة الأسمى للقوة، أي إرادة أعلى للقوة التي كانت هي

عينه، فهم ينتمون كليا إلى العدمية واستبدال القيم الإلهية بقيم إنسانية، ويمثلون صيرورة ثقافية، فجاءوا على شاكلة: البابا الأخير، الملكان، زرادشت، الأبشع بين البشر، إنسان العلقة، الساحر، الظل المسافر، العراف، للمزيد انظر: جيل دولوز، نيتشه، مصدر سبق ذكره، ص ص52 ـ 54.

(1) Tony Papert, The Secret Kingdom of Leo Strauss, http://www.larouchepub.com/pr/site _ packages/2003/leo _ strauss /3015 secret _ kingdom _ ap _.html

(2) Leo Strauss, Thoughts on Machiavelli, op. cit, p. 78.

(3) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ت: فليكس فارس، د. ط، مطبعة جيدة البصير، الإسكندرية، 1983، ص32.

(4) Leo Strauss, Nietzsche's Beyond Good and Evil, op. cit, p. 5.

السبب في بروز تلك القيم الأولى كلها»[1]، وهو يتفق مع هذا الطرح النيتشوي فيقول: «بأن طبيعة الإنسان هي إرادة القوة بدون شك، ويعني هذا في المستوى الأول، إرادة السيطرة الشاملة على الآخرين: فالإنسان لا يشاء بالتساوي، ويستمد الإنسان متعته من السيطرة الشاملة على الآخرين وعلى نفسه أيضاً»[2].

ويوضح (شتراوس) بأن (نيتشه) كان بين خيارين لتجنب خطر الحياة: إما السير وراء المذهب الأفلاطوني الباطني في الحكمة، واستعادة المفهوم الأفلاطوني حول وهم السيد النبيل، أو تجاهل تلك النظرية الصحيحة، والإيمان بأن الفكر مسخّر أو يعتمد على الحياة والمصير، وتبنى (نيتشه) نفسه البديل الثاني[3]، وعلى الرغم من أن (شتراوس) لا يتوانى عن تبيان حقيقة «أن (نيتشه) هو الأب الفكري بالتبني للفاشية والنازية»[4]، لكن ذلك التأصيل للنازية والفاشية ليس مرده إلى غايات (نيتشه)، بل مرده إلى سوء تفسير رجال السياسة لـ(نيتشه)، واستلهامهم لما قاله، ووضعهم له في إطار السياسة، مما أدى إلى تحريف تعاليمه، ويعني هذا أن مسؤولية (نيتشه) عن الفاشية كمسؤولية (روسو) عن اليعقوبية[5][6]، فلا مانع بعد ما سبق من القول إن الفكر السياسي النيتشوي، ألهم

---

(1) ليو شتراوس، موجات الحداثة الثلاث، ت: مشروحي الذهبي، مجلة فكر ونقد، ع(2)، الموقع الالكتروني: http://fikrwanakd.aljabriabed.net

(2) المصدر نفسه.

(3) Leo Strauss, Natural right and history, University of Chicago press, 1965, p. 26.

(4) Leo Strauss, Liberalism ancient and modern, op, cit, p. 24.

(5) اليعقوبية: ظهرت اليعقوبية، بوصفها ممارسة سياسية خصوصا، على أنها طريقة حكم تجمع بين حكم نخبة نافذة للغاية وبين مشاركة شعبية قوية. وقد لجأ اليعقوبيون، باسم الفضيلة والعمل وتجديد الإنسان إلى الإرهاب لفرض سلطتهم الخاصة. كما انه أطلق على ناد سياسي لمع اسمه أثناء الثورة الفرنسية، لأنه كان مكان الاجتماع الأصلي لطائفة الرهبان اليعاقبة، أُسس عام 1789م وكان يتزعمه قادة معتدلون أمثال لافايت وميرابو. للمزيد انظر: عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيري، الموسوعة السياسية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974، ص589.

(6) ليو شتراوس، موجات الحداثة الثلاث، مصدر سبق ذكره، موقع انترنيت.

(شتراوس) ليس فقط في صياغة بعض أفكاره حول السلطة والدولة فقط، بل كان الدافع له للعودة إلى الفكر السياسي الإسلامي والوسيط، للبحث عن الجذور الأفلاطونية للمبادئ السياسية التي قامت عليها أعمال مفكري وفلاسفة القرون الوسطى المسلمين واليهود.

المبحث الثالث

الأصول الإسلامية للفكر السياسي عند ليو شتراوس

يتسم الأصل الفكري السياسي الإسلامي عند (ليو شتراوس) بقدر من الأهمية بما يستدعي التنقيب عنه والبحث فيه لإيضاح ماهية ذاك الأصل والمدى الذي بلغه تأثيره فيه. وتؤكد (شاديا دروري) أن اطلاع شتراوس على الفكر السياسي الغربي الكلاسيكي وتعرفه عليه، جاء عبر المفكرين المسلمين واليهود[1]، بل إن (شتراوس) يعد من أوائل المساهمين في تسليط الضوء في الفكر الغربي، وإعطاء مساحة فيه للاهتمام بالفكر السياسي العربي بشكل عام والإسلامي واليهودي على وجه الخصوص. وتبين (آنا نورتون) في كتابها (ليو شتراوس والإمبراطورية الأمريكية) في الفصل المعنون بـ(مدرسة بغداد)، «إن كتاب (جورج سباين) تاريخ الفلسفة السياسية، كان المهيمن في حقل العلوم السياسية والفكرية الغربية قبل كتاب (ليو شتراوس) وتلميذه (جوزيف دي كروبسي) (تاريخ الفلسفة السياسية)، وكان عمل (سباين) غربياً مسيحياً صرفاً؛ فلم تتم الإشارة فيه لأي مفكر أو فيلسوف، مسلماً كان أم يهودياً»[2]، ولهذا أخذ (شتراوس) على عاتقه هذه المهمة، حيث كانت معوله في البحث فضلاً عن تصدره مراحل بناءه الفكري، وأسس (شتراوس) أهمية البحث في تلك الأصول الفكرية السياسية الإسلامية واليهودية في نفوس طلبته، فعمل طلابه تحت إشرافه على ذلك المشروع أمثال (محسن مهدي) و(رالف ليرنر) وغيرهما.

---

(1) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p. 10.

(2) Anne Norton, Leo Strauss and the politics American empire, op. cit, p. 224.

كان مرد اهتمام (شتراوس) بالتراث الفكري السياسي الإسلامي واليهودي الوسيط إلى سببين:

- السبب الأول: أن هذا الإرث كان الناقل والشارح للتراث الفكري السياسي اليوناني القديم، مع الأخذ بعين الاعتبار موقف (شتراوس) المؤيد لأصالة بعض الأفكار والمبادئ الفكرية والفلسفية الإسلامية، فضلاً عن اهتماماته الاستشراقية التي دفعته للكشف عن مكامن فكر العرب وفلسفتهم السياسية، لتوضيحها للأوساط الغربية، مبيناً عمق مآثرهم وتفكيرهم.
- السبب الثاني: سعيه لمعالجة أزمة الحداثة السياسية في الغرب، بالربط بين العقل والوحي، أي بين الفلسفة والدين، وهو الاتصال الذي انفردت بالدعوة إليه فلسفات القرون الوسطى[1]، بهدف تخليص العقل البشري الحديث من الوهم الإلحادي الذي قوى شوكة السياسة بالضد من الفلسفة والدين، لذلك حاول (شتراوس) إيجاد توليفة سياسية فلسفية دينية للخروج من المأزق الراهن للحداثة السياسية في عصره، وسنوضح ما سبق بتناول أحد أهم المصادر الفكرية الإسلامية للمنظومة الفكرية الشتراوسية وهو الفارابي.

الفارابي[2]:

تعود أهمية القرون الوسطى بالنسبة لتاريخ الفكر إلى أنها الحقبة التي

---

(1) محمد المصباحي، التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس، في كتاب: محمد المصباحي، الدين والسياسة من منظور فلسفي، مصدر سبق ذكره، ص107.

(2) الفارابي (870 ـ 950م): أبو نصر محمد بن محمد بن طرفان بن اوزلغ الفارابي، ولد في بلدة وسيج في فاراب في تركستان، ويعد من أعظم فلاسفة المسلمين، درس في بغداد وحران، ثم أقام في حلب في بلاط سيف الدولة الحمداني، وتوفي في دمشق ودفن في مقبرة الباب الصغير، لقب بالمعلم الثاني، لأن أرسطو كان المعلم الأول في ذلك العصر، وكان الفارابي ضليعا في الرياضيات والموسيقى، من مؤلفاته (الجمع بين رأي الحكيمين) وكان محاولة للتوفيق بين رأي فيلسوفيّ اليونان أفلاطون وأرسطو، وكانت

اتصلت فيها التقاليد الدينية الحيّة بالفلسفة اليونانية اتصالاً مباشراً تاماً، واشترك في هذا التجربة المسلمون واليهود والمسيحيون على السواء، في رغبة مشتركة لإيجاد توليفة منسجمة بين اللاهوت والفلسفة، ومثلت الجهود التي بُذلت لتكوين ذلك المركب، أشهر المحاولات الفكرية التي انتشرت إبان تلك الحقبة[1].

وترى (دروري) بأن (شتراوس) عمل على التأصيل لأفكاره بالعودة إلى العصور القديمة ومفكريها وتحديداً (أفلاطون)، ولكن فهم الفكر السياسي الشتراوسي الحقيقي، لا بد له من العودة إلى تعليقاته حول (الفارابي) والذي مرده بحسب (دروري) إلى سببين[2]:

الأول: إن (شتراوس) يرى تعذر الاعتماد على مصادر العصور الوسطى المسيحية لفهم (أفلاطون)؛ لأنهم تبنوا التفسير الوثني للفلسفة.

الثاني: إن فلاسفة الإسلام أول من لفتوا نظر (شتراوس) إلى التعارض بين الفلسفة والمدينة.

حيث يبين (شتراوس) «بأن الفلاسفة المسلمين واليهود، وكما حبذ تسميتهم بـ(The Falasifa)، حاولوا الوصول إلى الفهم المثالي لظاهرة الوحي، وبما أن اللّه يكشف عن نفسه للإنسان بوساطة النبي، فإن هذا الوحي أو النبي يتسم بطابع القانون (التوراة، الشريعة)»[3]، أي أنهم انطلقوا من الإيمان بأولوية القانون (الشريعة، التوراة) للبحث عن النظام السياسي المثالي[4].

محاولته الأساسية هي التوفيق بين تعاليم الإسلام والفلسفة اليونانية مستعينا بالمنهج العقلي، ومن مؤلفاته المهمة أيضاً (آراء أهل المدينة الفاضلة). روزنثال ويودين، الموسوعة الفلسفية، مصدر سبق ذكره، ص298.كذلك: مصطفى غالب، الفارابي، ط3، مكتبة الهلال، بيروت، 1981، ص11 ومابعدها.

(1) دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العلم الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ص60 ـ 61.

(2) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p. 21.

(3) Leo Strauss, Persecution and The art of writing, University of Chicago Press,1952, p.9.

(4) تعدُّ الحضارة الإسلامية حضارة منفتحة على كل الحضارات الأخرى، ولذلك كان المفكرون

لقد فهم (شتراوس) أفلاطون عبر (الفارابي) الأمر الذي أوضحه بقوله: «حسب معرفتي، إن الطالب الوحيد الذي فهم الحقيقة الحاسمة لجمهورية (أفلاطون) هو (الفارابي)»[1]، حتى أنه أطلق على (الفارابي) اسم «الفيلسوف السياسي الأفلاطوني الأول»[2]، إذ كما لقب أفلاطون بالحكيم الإلهي أو المعلم الأول، لقب الفارابي بالمعلم الثاني «إذ يعد أكبر فلاسفة المسلمين ولم يكن منهم من بلغ رتبته في فنونه»[3]، وتكمن علّة ذلك في أن (الفارابي) هو من قدم وبشكل غير تقليدي فكر (أفلاطون) السياسي إلى (شتراوس) مما جعله يعيد النظر في مجمل التفكير السياسي الغربي التقليدي، وحين قدم (شتراوس) كتابه الأول (نقد سيبنوزا للدين)، تعرف بواسطته على الفيلسوف اليهودي (موسى بن ميمون)[4]، فكان الأخير النافذة التي أطل منها (شتراوس) على الفكر السياسي

والفلاسفة في هذه الحضارة في العصر الوسيط وعلى اختلاف دياناتهم ومذاهبهم، يندرجون تحت تسمية المفكرين والفلاسفة المسلمين؛ على اعتبار أن فكرهم وفلسفتهم لم يكونا بمنأى عن تأثير الحضارة الإسلامية، بل كانت أفكارهم تولد وتعيش وتتكيف وفقا لذلك التأثير، لذلك نجد مشتركات فكرية وفلسفية عديدة بين كل من المفكرين المسلمين واليهود، وهو ما لاحظه شتراوس وشخصه تشخيصا دقيقا. (الباحثة).

(1) Leo Strauss, The Rebirth of Classical political rationalism, op. cit, p. 159.

(2) Anne Norton, Leo Strauss and the politics American empire, op. cit, p. 221.

(3) مصطفى عبد الرزاق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والنشر، القاهرة، 2014، ص ص50 ـ 51.

(4) موسى بن ميمون أو ميموندس (1135 ـ 1204م): أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله موسى بن ميمون، ويطلق عليه لقب الحاخام أو موسى المصري، فيلسوف يهودي ومعتنق لتعاليم أرسطو وأحد زعماء العقلانية اليهودية، ولد في قرطبة لأسرة عريقة يرجع نسبها إلى الملك داوود نفسه، درس العلوم والطب والمنطق والأخلاق. هرب بعد غزو الموحدين لقرطبة عام 1148م مع آلاف اليهود إلى أوروبا، ثم عاد إلى فاس، ولقي اضطهادا على أيدي القدريين المتدينين بسبب أفكاره، فاضطر لممارسة شعائره اليهودية بصمت وسرية، هاجر بعدئذ للقاهرة ليصبح حاخام القاهرة، توفي في فلسطين ودفن في مقبرة عظماء إسرائيل، وتعد فلسفة ميمون مركبا من اللاهوت اليهودي والأرسطية، وقد حاول أن يوفق بين الدين والفلسفة عن طريق تفسير مجازي متسامٍ

الإسلامي بشكل عام وعلى (الفارابي) بشكل خاص، وقد «أوصى (ابن ميمون) بقراءة (الفارابي) بِعدّه أهم فلاسفة المسلمين والأقل شهرة في الغرب من (ابن رشد) و(ابن سينا)»[1]. رأى (شتراوس) أن (الفارابي) حاول المزاوجة بين الدين والفلسفة والسياسة[2]، أي تقديم فكرة النبي الفيلسوف أو المشرّع النبوي الحكيم لتولي السلطة، حيث قال:» لقد تصور الفلاسفة والمفكرون المسلمون واليهود، أن الحاكم لا يمكن أن يكون مجرد رجل دولة، بل هو أيضاً فيلسوف ومشرّع نبوي، وتصوروا هذا النبي المشرع على أنه ملك فيلسوف»[3]، وتجد (أميرة حلمي) في هذا التوفيق السمة المميزة للفلاسفة المسلمين؛ «حيث كانت الغاية من العقل والوحي واحدة عندهم، واقتضت منهم تفسير النبوة ليوضحوا حقيقة المعرفة التي يصل إليها الأنبياء، وقدم الفارابي أهم محاولة للتوفيق بين الفلسفة وبين ما ينبغي أن تكون عليه الحياة السياسية والدينية لكي تتحقق السعادة»[4]. وحول المقاربة الفكرية بين النهج الإسلامي واليوناني،

للكتاب المقدس والعقائد المنعزلة اليهودية، والهدف الأقصى للإنسان حسب نظرية ميمون في المعرفة هو تقديم أساس عقلي للحقيقة الأسمى، العقلية، مؤلفه الأساس (دلالة الحائرين) نال شعبية واسعة في أوروبا الغربية، وكان له تأثير بالغ في النزعة المدرسية فضلاً عن انتشار فكره في روسيا القديمة. روزنثال ويودين، الموسوعة الفلسفية، مصدر سبق ذكره، ص475. كذلك: زينب محمود الخضيري، أثر أبن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص35 ومابعدها.

(1) Leo Strauss, Persecution and The art of writing, op. cit, p. 9

(2) نجد ذلك أيضاً في محاولة ابن ميمون التوفيق بين الفلسفة الأرسطية والدين اليهودي، إذ دافع عن فلسفة أرسطو، ورفض بدون مواربة الإضافات التي لحقتها من المدرسة التي عرفت باسم الأفلاطونية المحدثة، وآمن ابن ميمون ودافع بشدة عن مسألة التطابق بين ما أودعه الرب في الكتب السماوية من الحكمة وبين ما يمكن أن يكتشفه العقل الإنساني، ثم جعل الحكم الأفضل للنبي الحكيم. للمزيد انظر: علاء عبد الرزاق، اليهودية: العلاقة مع الآخر والتأثير الفكري والروحي والسياسي، ط1، مكتب الغفران، بغداد، 2012، ص190.

(3) Leo Strauss, Persecution and The art of writing, op. cit, p. 10.

(4) أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1995، ص38.

يؤكد (شتراوس) بأن تلك الفكرة «هي سياسة أفلاطونية، وكان موضوع كتاب (القوانين) على وجه الخصوص، هو القانون الإلهي الذي ينص على أنه ليس مجرد إجراءات وأفعال بل آراء حول الأمور الإلهية أيضاً»[1][2]، وهذا تأصيل لفكرة تأثر الفلسفة الإسلامية بالتراث اليوناني، بدلالة أن فكرة الفيلسوف النبي لم ترد بشكل أكثر إيضاحاً كما وردت عند (الفارابي)[3] الذي حظي بالكثير من اهتمام

---

(1) عرف العرب لـ(أفلاطون) كتاب الجمهورية أو السياسة، وكتاب النواميس أو القوانين، أكثر من بقية أعماله، إذ تم نقل هذه الأعمال من لغتها اللاتينية إلى اللغة العربية أيام بيت الحكمة العباسي حوالي سنة 800 م، حيث تمت ترجمة كتاب الجمهورية (السياسة) على يد (حنين بن أسحق النسطوري)، وكتاب النواميس (القوانين) على يد كل من (حنين بن أسحق) و(يحي بن عدي النسطوري)، يراجع: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دراسة وتحقيق: حسن مجيد، ط1، دار الأمان، الرباط، 2014، ص132. كذلك انظر: ريتشارد فالتزر، الفلسفة الإسلامية: ومركزها في التفكير الإنساني، ت: محمد توفيق حسين، د.ط، دار العلم للملايين، بيروت، 1958، ص ص22 ـ 23.

(2) Leo Strauss, Persecution and The art of writing, op. cit, p. 10.

ـ كذلك انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، مصدر سبق ذكره، ص40.

(3) يعتبر الفارابي بحق من أهم من تناول فكرة الحاكم الفيلسوف، وأخذ عنه تلك الفكرة وتأثر بها ابن رشد باحتساب أن فلسفة الفارابي السياسية قد أثرت في نتاج العصر الوسيط الإسلامي كله وحتى الغربي، إذ رأى ابن رشد أن لا طريق لخير المدن إلا إذا حكمها الفلاسفة، وبدوره كان ابن رشد من أبرز المؤثرين في فكر وفلسفة ابن ميمون الذي يرى شتراوس بأنه كان يسير على هدى الفارابي عبر ابن رشد، في اتباع نهج الفلسفة اليونانية استنادا إلى أن النهج النظري الفلسفي للحياة هو الأساس لتفسير المعتقدات الدينية بشكلها الصحيح، ومن ناحية أخرى أن الوحي ملزم للأخذ به بل أن ابن ميمون يرى أن القوانين الإلهية ملزمة وتعارض كل القوانين البشرية، ولا بد من إعلاء شأنها، لذلك فإن النبي ـ الفيلسوف هو خير من يحكم إذا ما أُريد للمدينة الفاضلة القيام. للمزيد راجع: ابن رشد، تلخيص السياسة، ترجمة وتقديم: حسن مجيد، د. ط، دار التكوين، دمشق، 2008، ص144. وأيضاً:

ـ Leo Strauss، The philosophy and law: contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors، state University of New York press، Albany، 1995، p. 105.

(شتراوس) الفكري[1]، إذ أعانت النظرية الأفلاطونية في السياسة (الفارابي) على أن يشترك اشتراكاً قوياً في المناظرة التي كانت تدور حول الصفات التي يجب أن تميّز خليفة الرسول، وإذ كانت الفلسفة أسمى كمالات الإنسان، فيجب أن يكون الخليفة فيلسوفاً، وبذلك، اتخذ (الفارابي) من جمهورية (أفلاطون) كتاباً لتدريس علم السياسة[2].

وقد تناول (شتراوس) بالتمحيص والتحليل كتابي (الفارابي) (آراء أهل المدينة الفاضلة) و(السياسة المدنية) دون سواهما من الأعمال؛ لما لهما من ثراء فكري سياسي واضح يبين آراء (الفارابي) بشكل دقيق في السياسة والنظام السياسي الأمثل والتي يعلن (شتراوس) «بأنها تبين مدى استلهام (الفارابي) لجمهورية (أفلاطون)» [3][4].

لقد كانت مكانة (الفارابي) في الفلسفة الإسلامية تناظر مكانة (سقراط) أو (أفلاطون) في الفلسفة اليونانية، وكان اهتمامهما الأساس يدور حول العلاقة بين الفلسفة والمدينة، فلا غرَّو أن تكون الفلسفة الإسلامية أول من لفت انتباه (شتراوس) إلى المأزق الحقيقي للفلسفة في العالم، ومحنة الفيلسوف في العالم

---

(1) ريتشارد فالتزر، الفلسفة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ص53 ـ 54.

(2) Leo Strauss, Persecution and The art of writing, op. cit, p. 9.

(3) ibid.

(4) يناقش أنجلو شيكوني الأسس المشتركة التي جعلت الكثير من الباحثين والمفكرين والمستشرقين يزعمون تماثل جوهر المدينة الفاضلة عند الفارابي وجمهورية أفلاطون، فيبين بأن مرتكزات الجمهورية ثلاث: العدالة أي الفضيلة، والتربية الفاضلة، وأخيرا الاقتناع الذاتي، أما مرتكزات المدينة الفاضلة فهي: التعاون، والاجتماع المبني على حرية الاختيار، والإقرار، والحكمة أي الفضيلة. ليبين من ذلك أن التماثل في بعض المسائل لا يمنع اختلافهما في بعض المسائل أيضاً مما يصعب معه البت بشأن تشابه الأطروحتين. للمزيد انظر: انجلو شيكوني، أفلاطون والفضيلة، ت: منير سغبيني، ط1، دار الجيل، بيروت، 1986، ص121 وما بعدها.

الإسلامي، حيث أصبحت كلمة فلسفة ترادف الإلحاد والكفر[1]، وهو ما حدا بالفلاسفة المسلمين إلى التواري وإخفاء فلسفتهم عبر مسلكين:

- المسلك الأول: «كسب دعم النظام السياسي ورعايته، مما حدا بهم لإكساب الفكر والفلسفة طابعاً سياسياً، فأصبحت هي الوجه الظاهري المعلن (غير الحقيقي)»[2]، وهذا ما يفسر اتخاذ كتب (الفارابي) الأكثر أهمية حسب رؤية (شتراوس) طابعاً سياسياً خالصاً.
- المسلك الثاني: استخدام أسلوب الكتابة الباطنية وهو «نمط غريب من الكتابة ينطوي على ذكر مسائل ومبادئ متناقضة، ولكن بصمت وبشكل متكرر بتأييد وجهات نظر متعارضة، والاستعانة بأسماء مستعارة وتعبيرات غريبة وغامضة وأنماط أخرى في الكتابة»[3]، ويرى في ذات الصدد الباحث العراقي (بشّار إبراهيم الهدلة) أن «الأسلوب الباطني في الكتابة هو أسلوب قديم لكتابة النصوص، حيث يهدف إلى إخفاء أجزاء معينة من الحقيقة بين السطور. فقد كان الفضل الأول في اختراعه للفيلسوف أفلاطون، وذلك نتيجة لكونه شاهدَ عيان على موتِ معلمه[4] بسبب شجاعة الأخير في كشف الفاكهة المحرمة. (ليو شتراوس)، الباحث في الفلسفة السياسية، أعاد اكتشاف أن الفلاسفة المسلمين واليهود في العصور الوسطى كانوا قد فهموا طبيعة ذلك النوع من الكتابة، بل وحتى اعتمدوا عليه في إخفاء أجزاء معينة من تعاليمهم. لذلك فقد قرر (شتراوس) بتقفي أثر تلك الظاهرة والرجوع إلى جذورها، أي الرجوع إلى أفلاطون.»[5]، كما يشير

---

(1) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p. 21.

(2) ibid, p. 23.

(3) Ibid, p. 25.

(4) المقصود هنا «سقراط».

(5) Bashar I. Ibrahim Al - Hadla, Leo Strauss's Interpretation of The Poets in Plato's Republic, Master Thesis, University of Belgrade, Faculty of philolgoy,2013, P.X.

(ريتشارد فالتز) « إن الفارابي لم يوضح مقاصده توضيحاً تاماً، كما كان بخيلا بالعبارات الواضحة، والإشارات المباشرة»[1]. وتبين مطالعة نص (الفارابي) في كتابه (الجمع بين الحكمين) تأكيده «أن أفلاطون كان يُمنع في قديم الأيام، عن تدوين العلوم وإيداع بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية، فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان، حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها؛ فاختار الرموز والألغاز قصداً منه، لتدوين علومه وحكمته، على السبيل الذي لا يطّلع عليه إلا المستحقون لها، والمستوجبون للإحاطة بها، طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً»[2]، ولهذا دلالته البيّنة على تصور (الفارابي) النخبوي للمعرفة، واتباعه (أفلاطون) من جهة؛ ومن جهة ثانية القصدية في إدخال المعرفة السياسية دهاليز الغموض عن العامة، وسلوك المفكر مسلك التخفي بعباءة الألغاز، ويبدو أن (شتراوس) قد استلهم شرح (الفارابي) وفهمه لفكر (أفلاطون) على هذا الشكل.

لقد كان هذا ما اتبعه (الفارابي) حسب ما يورد (شتراوس)، إذ كان على وعي بتأزم العلاقة بين المدينة (السياسة) والفلسفة، وكانت كتاباته انعكاساً لظروف بيئته السياسية والفكرية، «فعناية الفارابي بقيام الدولة المثالية لم تكن في الواقع إلا محاولة منه لتوحيد الأمة الإسلامية وعودة الخلافة القوية في ظل حاكم مركزي قوي بعد أن ضعفت الخلافة العباسية، وقامت الدويلات ذات الاتجاهات الدينية المختلفة، وكثر الشقاق بين الفرق السياسية من معتزلة وشيعة وسنة وخوارج»[3]، لذلك «وفي سبيل تحقيق سعادة الفرد لا بد من تحقيق التحالف

---

(1) ريتشارد فالتزر، الفلسفة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص54.

(2) أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم وتحقيق: البير نصري نادر، ط1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، ص84.

(3) مصطفى سيد أحمد صقر، نظرية الدولة عن الفارابي: دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية، د. ط، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، 1989، ص11.

بين السياسة والفلسفة، أي بين الملك والفيلسوف»[1]، حيث إن الضرورة تلزم أن تكون الفلسفة هي التي بها تُنال السعادة، و«لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن مع إدراك الصواب»[2]، كان من يستجلب السعادة للمدينة هو صانع المنطق، أي أن يكون حاكم المدينة الفاضلة حكيماً فيلسوفاً ونبياً منذراً[3]، فاستكمال الإنسان قواه العقلية يوصله إلى سعادته وكماله، وهذه القوة حكر على نخبة من الناس، ويعرف الحاكم بأنه القادر على الاتصال بالعقل الفعّال، والأخير على نوعين: إما قوة عقلية متخيلة (نبوة) فيكون نبيا، أو عقل نظري فيسمى حكيماً أو فيلسوفاً[4]، إلا أن كلاهما يصدران ذات الحكم الخيّر وفي مرتبة فضلى على العالمين ونظامهم هو الأفضل.

ويبين (شتراوس) أنه وإذ يصعب تحقيق ما طرحه (الفارابي) على لسان (أفلاطون) في سياق المجتمع الديني الإسلامي، فقد جعل أفلاطونه؛ يستبدل

---

(1) Leo Strauss, Persecution and The art of writing, op.cit,p.15.

(2) مصطفى عبد الرزاق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، مصدر سبق ذكره، ص56.

(3) يبين الفارابي أن الإنسان الذي اجتمعت فيه خاصيتا النبوّة والفلسفة، هو في أكمل مراتب الإنسانية ولا بد من توافر اثنا عشر خصلة يكون قد فطر عليها:
1 ـ تام الأعضاء 2 ـ جيد الفهم والتصور 3 ـ جيد الحفظ 4 ـ جيد الفطنة 5 ـ حسن العبارة 6 ـ محباً للعلم 7 ـ غير شره 8 ـ محباً للصدق وأهله 9 ـ كبير النفس ومحباً للكرامة 10 ـ محباً للعدل وأهله 11 ـ قوي العزيمة جسوراً 12 ـ المال وأغراض الدنيا عنده هينة. ولكن، في حال لم تتوفر هذه الخصال جميعاً في شخص واحد، يستعان برئيس جديد تجتمع فيه ست صفات:1 ـ الحكمة 2 ـ العلم وحفظ الشرائع 3 ـ جودة الاستنباط الشرعي 4 ـ جودة التنبؤ بالحوادث 5 ـ جودة الإرشاد للشرائع 6 ـ جودة الثبات في أعمال الحرب. فإذا لم تجتمع هذا الخصال في شخص واحد بل وجد اثنان أو أكثر أحدهم يتحلى بالحكمة، بينما يتحلى آخرون ببقية الصفات، شكلوا مجلس حكومة برئاسة صاحب الحكمة، دلالة على أهمية الحكمة لدى الفارابي في تسيير المدينة الفاضلة. للمزيد انظر: فوزي عطوي، الفارابي فيلسوف المدينة الفاضلة، د. ط، دار الكتاب العربي، د. م، د. ت، ص ص128 ـ 129.

(4) أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، مصدر سبق ذكره، ص41.

الحكم العلني للملك الفيلسوف، بالملوكية الفلسفية السرية للمدينة الفاضلة[1]، هربا من الاضطهاد الذي يلاحق المفكرين والفلاسفة إذا ما عبروا صراحة عن مكنوناتهم، «فيكتفي الفيلسوف الكامل (المشرع) بأن يكون مجرد عضو في مجتمع ناقص»[2]، إنه يكتفي بذلك بالتنظير وتسيير عقول شخوص السياسة والحكام، أي أن «المدينة الفاضلة تتحقق عندما يستمع الأمراء للفلاسفة ويعطون أذنهم لهم»[3]، فيستولي الفلاسفة على الحكم بكلتا الطريقتين، لكن طرح (الفارابي) لنظريته السياسية عن أحقية الفلاسفة في الحكم لم يكن طرحاً سرياً، ولم يمنح للفلاسفة دوراً سرياً في إدارة الحكم، بل كان علنياً وعلى عكس ما فهمه (شتراوس)، فلم يطمح (الفارابي) لتأسيس ملوكية فلسفية سرية، وهذا التأويل من (شتراوس)، مرده محاولته إعطاء الظروف السياسية التي عايشها (الفارابي) دوراً أكبر مما يجب في تأثيرها في فكره، لكن (الفارابي) لم يشير صراحة لدواعي التستر على الأفكار بسبب ظرف سياسي معيّن، بل كان همه الشاغل أن لا تصبح الفلسفة مادة جماهيرية سهلة المنال، فلم تسعف (شتراوس) ترجمته للنص بالصورة الدقيقة، أو أنه تأويل متعمد مقصود ليصبح (الفارابي) لسان حال (شتراوس)، وأن يقدم فكرته حول الملوكية السرية للفلاسفة عبر الفارابي مستعيناً بأدواته الفلسفية ومسوغاته الفكرية بالمقاربة للظروف التي عايشها الاثنان من اضطهاد سياسي واجتماعي.

لقد سعى (شتراوس) لتقديم ما يمكنه من التأكيدات والمسوغات الفلسفية والدينية لضرورة إقامة حكم الفلاسفة سواء بالشكل الظاهر (حكم الفلاسفة) أو المستتر (الملوكية السرية للفلاسفة)، محاولاً بذلك، الكشف عن صواب طرح (أفلاطون) لفكرة النظام السياسي الأمثل بما يكفل قدسية مكانة الرجل

(1) Leo Strauss, Persecution and The art of writing, op. cit, p. 16.

(2) ibid, p. 17.

(3) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p. 28.

الحكيم، والإتيان بعد ذلك بنماذج إسلامية ويهودية تعضّد هذا الطرح، وتؤكد إيمانها به.

وحذا (شتراوس) حذو (الفارابي)[1] في طريقة التأليف، وارتدى بدوره قناع المؤرخ، فبينما يشرح هو آراءه الخاصة، يستعرض أعمال الفلاسفة والمفكرين الذين يجعلهم لسان حاله[2]، إذ أن واحدة من أهم وأقوى الطرق لتطبيق أسلوب الكتابة الباطنية هو «استخدام عباءة تاريخ الأفكار للتعبير عن وجهات النظر الخاصة»[3]، مسلطاً بذلك الضوء على الأسباب المنسية التي دفعت الكتاب لاستخدام مثل هذه الطريقة في الكتابة المضللة[4]، ولاسيما في كتابه (الاضطهاد وفن الكتابة)، ويرى (عماد فوزي شعيبي) «بأن بعض أصول هذه الباطنية الفلسفية، تتأتى من جذور فكر (ليو شتراوس) الذي يتموضع في بداياته حول سلسلة من التساؤلات تتعلق بالعلاقات ما بين الفلسفة ورؤى الكتاب المقدس»[5]، إذ رأى (شتراوس) أن «الكتاب المقدس (التوراة) هو كتاب تعاليم خفية بل هو أفضل كتاب مكتوب باللغة الباطنية على الإطلاق»[6]، وربما يكون

---

(1) لم يكن الفارابي وحده من شحذ همة شتراوس لإتباع أسلوب الكتابة الباطنية، بل أن ابن ميمون أيضاً كان له عظيم الأثر في نفس شتراوس إن لم نقل إنه كان السباق إلى جلب اهتمامه ولاسيما في كتابه (دلالة الحائرين) الذي عده شتراوس الكتاب الفلسفي الأكثر أهمية أو التفسير الفلسفي للدين، ومن خلاله استطاع فهم الكتاب المقدس. يقول:»علينا أن نشكر ميمون، لأنه لفت نظرنا لوجود مثل ذلك النوع من الكتابة الخفية».

- Leo Strauss, Persecution and The art of writing, op. cit, p. 60.

(2) يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، في كتاب: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص57.

(3) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p. 27.

(4) Leo Strauss, Jewish philosophy and the Crisis of Modernity, op. cit, p. 7.

(5) عماد فوزي شعيبي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مجلة دمشق، المجل د30، ع(1و2)، 2014، ص499.

(6) Leo Strauss, Persecution and The art of writing, op. cit, p. 60.

(شتراوس) قد حاول إضفاء الطابع القدسي الغامض الباطني على كتاباته اقتداءً بأسلوب كتابة الكتاب المقدس.

ونستنتج مما سبق أن (شتراوس) آثر أن يبين أن أسلوب الكتابة الباطنية الذي نهجه القدماء، خير معين لحماية الفلاسفة من ناحية، ومنع تسرب الأفكار للعامة وتبسيطها من ناحية أخرى، حيث أن مبدأ الكتابة بين السطور هو «مبدأ أرستقراطي ويحدد الفيلسوف موقعه بنفسه في أثر الرجال السياسيين، ويخفي معرفته الخاصة بهذا المظهر أو ذاك من الحياة السياسية عندما يتوجه بخطابه إلى رجال أقل منه ذكاء»[1]، بل ويذهب آخرون إلى أبعد من ذلك بالقول «إن (شتراوس) أراد الإقتصاص من الفلسفة الواقعية في السياسة التي رسمها (مكيافيللي) بفصل السياسة عن الأخلاق محدثاً قطعاً إبستومولوجياً، أراد (شتراوس) إنهاءه بأخلاق سياسية تستند إلى اللاأخلاق ممثلة بالباطنية التي تحتقر عموم البشر لصالح نخبها، والتي تبتغي تأسيس أخلاق سياسية من دون مضمون أخلاقي»[2]، وكان (الفارابي) خير مثال على استخدام تلك الطريقة، بالرغم من ورعه وتقواه وزهده، لكنه كان رجل حكمة من نوع خاص كما بين لنا (شتراوس) الذي رأى أنه يتفق معه في مسألة إخفاءه للحقيقة ولأفكاره، بدلالة قوله «إن الفرد يستطيع قول الحقيقة الخطيرة، بشرط أن يقولها بظروف مناسبة، لأن الناس ستفهم الكلام غير المتوقع بالإطلاق في سياق المعتاد والمتوقع، وهذا ما يجد ما يبررهُ في الاضطهاد والإكراه[3]»[4].

---

(1) فرانسوا شاتليه وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، مصدر سبق ذكره، ص563.

(2) عماد فوزي شعيبي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مصدر سبق ذكره، ص503.

(3) ميّزَ شتراوس بين أنواع عديدة ومتنوعة من الاضطهاد الذي تعرض له المفكرون والفلاسفة على مر العصور، وهناك عدة ظواهر على مر التأريخ الأدبي والفكري، بدءا من محاكمة سقراط في الحضارة اليونانية، ومحاكم التفتيش الإسبانية في العصور الوسطى والقرن السابع عشر والثامن عشر في هولندا وأوروبا بشكل عام، وميّز أيضاً بين الاضطهاد الديني والاضطهاد الشخصي للحرية، والدليل أن هناك بلدان كان لديها حرية دينية، لكن ليس لديها حرية شخصية.

- Leo Strauss. Persecution and The art of writing. op. cit. pp. 23 - 33.

(4) Leo Strauss, What is political philosophy?, op. cit, p. 136.

ويعني هذا أن (شتراوس) كان يسعى لمنع تبسيط الحكمة للعامة بما يسهل على البسطاء استخدامها بشكل خاطئ إذا ما تم تحويلها وتحويرها لأيديولوجية خطيرة، إذ «اتفق (شتراوس) كلياً مع كل من الفلاسفة المسلمين واليهود (الفارابي) و(ابن ميمون) في موقفهم التوفيقي بين الفلسفة والدين من حيث المحافظة على استقلال كل منهما عن الآخر، واستخدامهما في خدمة بعضهما البعض»[1]، أي أن العقل والدين متلازمان وما يستعصي فهمه بالدين وحده، يأتي العقل (الحكمة والمعرفة) ليرفع النقاب عن مدلولاته الغامضة ويثبت صحته، وكان ذلك نقداً للمسيحية التي أبعدت الدين عن ميدان الفكر والسياسة، مما كان سبباً للحداثة السياسية التي جعل مُفكروها الحكمة متاحة للجميع، لكنها منفصلة عن الدين، بما أفضى إلى قيام أنظمة حكم طغيانية كالفاشية والشيوعية وهو ما سوف يتم بحثه في الفصل القادم.

(1) هلال أحمد وجدي، الاتجاه النقدي في فلسفة ليو شتراوس وأثره في الفكر الأمريكي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص33.

الفصل الثالث

ليو شتراوس والحداثة السياسية

يستدعي فهم رؤية (شتراوس) للحداثة السياسية في الغرب وموقفه منها، التعرف أولاً على أرضيته المعرفية التي صنعت توجهاته الفكرية في هذا الخصوص، ويبين (عبد الرحيم صادقي) أن «استراتيجية المواجهة مع الفكر الحداثي عند (شتراوس) أخذت بُعدين اثنين: بعد إثبات، وبعد نفي، إذ يختص الأول في إعادة الاعتبار للقيم الخلقية، أما الثاني فهو في نفي مركزية الإنسان الكونية المزعومة»[1]، حيث فتح بذلك آفاقاً جديدة، وحث على إعادة قراءة المشروع الحداثوي لتحديد طبيعة علاقته بالقديم والصراع بينهما. ولا يجد من قرأ (شتراوس) نتاجاً مشابهاً لنتاجه عند أبناء جيله، فقد تأثر بمظاهر الحداثة التي ارتهنت بها أفكاره السياسية، ووجه معول نقده للحداثة بشكلها العام وما خلقته من إشكالية سياسية وفكرية على وجه الخصوص، وهو ما سنحاول معالجته في هذا الفصل.

(1) عبد الرحيم صادقي نقض الفلسفة السياسية الحديثة... نموذج ليو شتراوس، مقال على الموقع: http.//www.alnoor.se/article.asp 88897 بتأريخ 2010/9/1

المبحث الأول

ماهية الحداثة السياسية في فكر ليو شتراوس

شكلت المرحلة التي أعقبت القرون الوسطى، إطار الفكر السياسي الغربي وأدخلته في سياق جديد، برز فيه بمميزات وسمات حكمته لفترة طويلة، وتولدت داخل إطاره بشكل عام ظواهر فكرية كانت مخرجات لظروف حقبة التطور الصناعي والسياسي الغربي على وجه الخصوص، فبعد أن كان الفكر الإنساني الغربي قابعاً في ظل العقيدة اللاهوتية المسيحية وهيمنتها على العقول، «وكان غالبية المفكرين والفلاسفة الغربيين يُؤثرون أولوية العقيدة اللاهوتية، لأن الخروج عليها كان يشكل ما ندعوه الآن (اللامفكر فيه) حتى غدا الفكر خادماً لعلم اللاهوت الكنسي»[1]، جاء القرن الثامن عشر بمفكريه وفلاسفته ليعلوا من شأن العقل وتنشأ ما عرفت بحركة التنوير[2]، وكانت الثورة الفرنسية عام 1789م، إحدى أبرز مخرجات فكر عصر التنوير، إن لم تكن تتويجاً لذلك الفكر ومخرجاته،

---

(1) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005، ص 18.

(2) حركة التنوير: هي النهضة الفكرية التي عاشتها أوروبا طوال القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، واتخذت شكل ثورة على التزمت والتركيز الإيجابي على استخدام العقل والأساليب التجريبية في الكشف عن الحقيقة وتأمين السعادة وإعادة تشكيل المؤسسات على نحو يكون أقدر على توفير التقدم الاجتماعي، ولعبت الحركة دورها في الثورة الفرنسية، وكان من أشهر المفكرين التنويريين فولتير وروسو وهيوم. عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج(2)، مصدر سبق ذكره، ص ص226 ـ 227.

ليمهد عصر التنوير وفكره لتشكيل ظاهرة وسّمت بمسيمها ليس فقط الفكر السياسي الغربي؛ بل جوانب الحياة الغربية كلها وعرفت بظاهرة (الحداثة). ويرى مراد وهبة «أن صفة الحداثة قد ظهرت في القرن السادس عشر، وتُردُّ إلى لفظة (mode) أي المعيار أو المقياس، وقد نشأ اللفظ الفرنسي في القرن التاسع عشر عند (شاتوبريان)[1][2]، واستعمل لفظ الحديث من جهة أخرى «للتحقيب لما هو حاضر وآني ومعاصر، مقارنة بالماضي والقديم. وأصبح للكلمة في عصر النهضة معنى معياري وتقييمي، يفيد تجاوز الماضي، وفي القرن التاسع عشر ارتبطت بالرومانسية والتصنيع، واكتسبت معناها الحديث والمعاصر»[3].

وبتنوع المدارس الفكرية والرؤى الفلسفية؛ تنوعت التعريفات التي حاولت تحديد ماهية الحداثة، فمنهم من عرّفها بأنها «النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر»[4]، ومنهم من رأى «أن الحداثة تمثل فلسفة جمعت فيها أصول الفكر

---

(1) الفيكونت دوشاتوبريان، فرانسوا رينيه (1768 ـ 1848م). كاتب فرنسي زار أمريكا وأقام في إنجلترا، حيث نشر أول كتبه «مقال تاريخي وسياسي وخلقي عن الثورات 1797م»، و« أتيلا»1801، و«درينيه 1802م»، وحقق له الأخير شهرة واسعة جعلته أعظم كتاب عصره. عينه نابليون أميناً للسفارة التي بعثها إلى إيطاليا 1803م، لكنه استقال من منصبه 1804 وظل يشغل مناصب سياسية أخرى حتى 1830م، عندما ترك السياسة وانصرف إلى الأدب، كتب «الشهداء 1809م» التي صوّر فيها انتصار المسيحية على الوثنية، وكتب «رحلة من باريس إلى بيت المقدس 1811م»، وأنهى حياته بكتابة «مذكرات ما وراء القبر 1849م»، ويعد شاتوبريان زعيم المدرسة الرومانسية في الأدب الفرنسي، ويعزى إليه الفضل في إثراء اللغة الفرنسية وتطور النثر الفني ضد الأدب الكلاسيكي التقليدي. عن موقع: الموسوعة الحرة (الويكيبيديا)

http.//ar.wikipedia.org/wiki/

(2) مراد وهبه، المعجم الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص269.

(3) نقلًا عن: محمد أحمد علي، الفكر الفلسفي السياسي عند ليو شتراوس وأثره على المحافظين الجدد في الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص48.

(4) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006، ص23.

اليوناني القديم مع الفكر المسيحي فهي بالنتيجة ليست فلسفة للتقدم»[1]، وفي الحالتين، فإن الحداثة تولدت تاريخياً من التفاعل والتصادم بين موقفين أو عقليتين، في مناخ من تغير الحياة ونشأة ظروف وأوضاع جديدة[2]. وبذلك، يمكن الاستنتاج بأن الحداثة، تشير إلى (مجموعة التبدلات الذهنية التي تولدت بالتزامن مع مخرجات عصر النهضة التي أفضت إلى صياغات فكرية ونظرية تحاول إثبات استقلاليتها عن الخلف، عبر إعلاء شأن قيم التحرر والعقلانية والذاتية والإنسانية). ولا ينفي تعدد تعريفات الحداثة، سمتها الأساسية كما تؤكد (ميريام ريفولت) سعيها إلى الانسلاخ عن الماضي وعن التقليد، وتتجلى ميزة الحداثة في تأسيسين إقامتهما، تأسيس ذاتي عقلاني، وتأسيس ذاتي سياسي في آن واحد: وكلاهما لا ينفصلان، والصلة المشتركة المؤكدة بينهما هي المطالبة بنوع من المشروعية التي تنفصل بقوة عن التقليد والماضي[3]، وهكذا تتلون ماهية الحداثة بتلون أمزجة المفكرين، ولا بد لفهم نقد الحداثة السياسية في مشروع (شتراوس) الفكري من الوقوف على مفهومه لها وتأصيله لماهيتها وهو ما ستعالجه المطالب الآتية.

المطلب الأول: مفهوم الحداثة السياسية عند ليو شتراوس

يأخذ معنى الحداثة السياسية دلالته المميزة في فكر (ليو شتراوس)، ويمتد داخل حيزه النقدي ليؤسس ركناً مهماً تستند إليه أطروحاته الفكرية التي تقدم بديلا للحداثة التي وصفها بأنها «محاولة للقضاء على الصراع بين

---

(1) محمد أحمد علي، الفكر الفلسفي السياسي عند ليو شتراوس وأثره على المحافظين الجدد في الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 49.

(2) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الإتباع والابداع عند العرب... صدمة الحداثة، ط2، دار العودة، بيروت، 1979، ص1.

(3) المصدر نفسه، ص 88.

العقل والقلب»[1]، بينما يشكل ذلك الصراع في اعتقاده سر ديمومة الحضارة التي يرى أن ما أصابها بالوهن والانحطاط في عصره، هو الدافع الذي دفعه لإجراء قراءة نقدية للحداثة في بعدها السياسي، لكن ليس بعيون مفكري ما بعد الحداثة[2]، بل بعيون المفكرين السياسيين الكلاسيكيين. ويعرّف (شتراوس) الحداثة بأنها «الإيمان المفرط في العقل»[3]، ومن ثم، فإنها «ثقافة تناست الإيمان، إنها ببساطة الإيمان الديني الدنيوي»[4]، وعلى خلاف المؤمنين بأن الحداثة «مفهوم حضاري شمولي طال مستويات الوجود الإنساني كافّة بوجوهه التقنية، والاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، وبأنها مشروع إنساني ما زال يفتش عن مفرداته»[5]، يشك (شتراوس) بأن الحداثة مشروع فكري متكامل؛ «فالتغيير، والتشتت، والتنوع الهائل، وتواتر التغير الجذري فيها، يجعل

(1) Shadia b. Drury, The Political Ideas of Strauss, op. cit, p. 13.

(2) ما بعد الحداثة: هي أسلوب في التفكير، يرتاب في الأفكار والتصورات الكلاسيكية كفكرة الحقيقة، والعقل، والهوية والموضوعية، والتقدم أو الانعتاق الكوني والأطر الأحادية، وهي ترى العالم، بخلاف معايير التنوير هذه بوصفه طارئاً عرضياً وبلا أساس، متباينا عن الثبات، وبعيداً عن الحتمية والقطعية. ولقد عُرفت ما بعد الحداثة بأشكال مختلفة بتعابير العلاقة بين الخطاب الفكري وخطاب الدولة، على أنها شرط تحدده سخرية متشائمة شاملة مسهبة، ويعد فريدريك نيتشه الأب الروحي لما بعد الحداثة، فضلاً عن روادها أمثال مارتن هايدجر وغيره. للمزيد انظر: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2007، ص 10. كذلك: ليندا هتشيون، سياسة ما بعد الحداثية، ت: حيدر حاج اسماعيل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 102.

(3) Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» in an Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss, ed. Hilail Gildin, Detroit: Wayne State University Press, 1989, p. 81.

(4) Ibid.

(5) قاسم دحام محمد، الأسس الفكرية للحداثة في الفكر السياسي الغربي، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية العلوم السياسية ـ جامعة بغداد، 2013، ص 10.

من الصعوبة الحديث عن مشروع أوحد»[1]، ويرى (عبدالله بلقزيز) «أن الحداثة بقدر ما هي نظام فكري، ونمط من إدراك العالم وتصوره، هي في الوقت عينه فضاء للأفكار والإشكاليات وطرائق للتفكير فسيح ولا يقبل الاختزال في مدرسة أو خطاب، ولذلك كان التباين والتنوع والاختلاف من الظواهر الطبيعية في فكر الحداثة الملازم لتاريخها، فبين الليبرالية والماركسية تضارب أيديولوجي يصل حد الإفناء المتبادل، لكنهما معاً ينتميان إلى تاريخ الحداثة»[2]، إلا أن (شتراوس) وجد ذلك مثلباً، صدّع جدار الحداثة.

لقد تعمَّدَ (شتراوس) استخدام مصطلح «modernity» الذي يترجم بـ(الحداثة)، دوناً عن مصطلح «modernism» الذي يترجم بـ«الحداثوية أو الحداثية»، للدلالة على إيمانه بأن (الحداثة) مشروع ومفهوم، وأنه ناقد لهما، ويعلل ذلك بقوله: «إن التحقيب المجرد للزمن، لا يقيم وحدة ذات معنى، فقد يوجد مفكرون في الأزمنة الحديثة لا يفكرون بطريقة حديثة»[3]، فضلًا عن ذلك، فإننا يمكن أن نقول بأن تفضيله لاستخدام مصطلح «modernity» يعود إلى سببين هما:

السبب الأول: إنّ مصطلح الحداثة «modernity»، يشتمل على التعرف على لحظة السيرورة التي تنتج عن علاقة الحديث بالقديم[4]، وهذا ما يؤكده

---

(1) Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» in an Introduction to Political Philosophy, op. cit, p. 83.

(2) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص ص 29 ـ 30.

(3) Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» in an Introduction to Political Philosophy, op. cit, p. 83

(4) علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل... هابرماس أنموذجاً، ط1، دار الأمان، الرباط، 2011، ص 86.كذلك انظر حول المزيد عن التمييز بين المصطلحين: عثمان أشقرا، هابرماس وسؤال الحداثة ردًا على مقال خلدون النبواني، في كتاب:

اعتقاد (شتراوس) بأن الحداثة وما أنتجته من فلسفة سياسية، تمثل «انسلاخاً واعياً عن المبادئ التي أرساها (سقراط)»[1]، من حيث أن (سقراط) هو منشئ الفلسفة السياسية الكلاسيكية. لكن ذلك الانسلاخ والقطيعة التامة لا يعنيان أبداً أن الحداثة ستؤسس لنفسها وجوداً ومحتوى ذاتياً مستقلاً منفصلاً عن السلف؛ لأنها «تحاول البناء على أساس الفلسفة السياسية الكلاسيكية ذاته، لكن بهيكل معارض لها»[2]. إن القول بالقطيعة التامة أو المطلقة لا يقارب الصواب؛ فهناك عناصر تموت وتسقط أثناء الانتقال من مرحلة إلى أخرى[3]، وهذا بالتحديد ما عناه (شتراوس).

ثانياً: إن مصطلح الحداثوية «modernism»، غالباً ما يدل على اللحظة الزمنية التي كرست أفكار الذاتية الإنسانية وعقلانيتها، واعتمدت في ذلك الانجاز العلمي الذي حصل حينها، وقامت على أسس النهضة لتصبح تطبيقا زمنيا لرؤى الحداثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر[4]، وهذا ما لا يتفق معه (شتراوس) الذي بدا له أن تأصيل الحداثة يعود لما قبل القرن السابع عشر وتحديداً منذ (مكيافيللي)، فضلا عن تفنيده كما أسلفنا لفكرة استقلالية الحداثة أو قيامها على أسس جديدة سوى ما سبقها.

لقد تجلت الحداثة في بعدها السياسي في إعادة النظر في مفاهيم السلطة السياسية وأسس الأنظمة السياسية، «لتمثل بذلك الإشكالية المركزية لموضوع الحداثة السياسية، وهذا مرده إلى مشروعها الهادف لإعادة النظر في أسلوب

خلدون النبواني، في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها... دراسات فلسفية وفكرية، ط1، دار المدى للثقافة والنشر، بيروت، 2011، ص91.

(1) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، مصدر سبق ذكره، ص 20.

(2) Leo Strauss, The City and The Man, op. cit, p. 3.

(3) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، مصدر سبق ذكره، ص 47.

(4) علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ص 86 ـ 87.

الحياة كله بالنسبة للإنسان والمجتمع»[1]، كما أنها تمظهرت أيضاً في التطور التكنولوجي الذي وصفه (شتراوس) بأن «غايته تحرير العلم من كل إشراف أخلاقي وسياسي»[2]. وقد جرت عدة محاولات لتأصيل بداية الحداثة السياسية التي جاءت بطرح أقل تحفظاً وأكثر جراءة لمسائل السيادة والحقوق الإنسانية بشكل عام[3]؛ إذ في بادئة الحداثة توجهت الجهود أبان القرن السابع عشر نحو اكتشاف قوة الإنسان ومدى قدرته على قهر الطبيعة، وإعادة تنظيم أهوائه[4]، «إذ ارتكزت التأسيسات الكلاسيكية للحداثة على قاعدة تقول أن مذهب السيادة الذي أخذت به السلطة العلمانية يشكل التحدي المركزي للديانات السائدة»[5]، وهو ما أسس لاحقاً للعلمانية، حيث تحولت بنية الفكر الاجتماعي بكاملها وتكيفت للفصل بين الدين والسياسة، ولم تعد الأمور تمر عبر الوحي أو تُفسر بوساطته. وتلا ذلك القرن ظهور سمة أخرى من سمات الحداثة نضجت لتصاغ بفكر الأنوار الذي استهدف فلاسفته تكوين فلسفة لجماهير الناس، للشعب، وليس لذوي الامتيازات من الطبقة الارستقراطية[6]، بدءاً من ديكارت الذي قدم تصوره

---

(1) علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 123.

(2) Leo Strauss, The natural right and history, the University of Chicago press, Chicago & London, 1953, p. 23.

(3) تمتد الحداثة تاريخياً عبر أربعة ثورات تشكل مقومات عصر جديد في تاريخ الإنسانية: ثورة علمية في مجال الفيزياء مع نيوتن، وثورة سياسية تمثلها الديمقراطية، وثورة ثقافية تمثلها الأنوار في فرنسا وألمانيا، وثورة اجتماعية (تقنية وصناعية)، لكن المشكلة تكمن في التأويل الذي صوب نحو هذه الثورات ومخرجاتها، فظهرت لنا أفكار راديكالية مثل موت الكائن الأسمى مع نيتشه وهايدجر، والنقد الطائفي للنزعة الليبرالية في البلدان الأنجلوساكسونية. انظر: إ. غانتي، انبثاقات ما بعد الحداثة، في كتاب: ما بعد الحداثة... تحديدات، ت: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 2007، ص32.

(4) محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مصدر سبق ذكره، ص 188.

(5) محمد أحمد علي، الفكر الفلسفي السياسي عند ليو شتراوس وأثره على المحافظين الجدد في الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص49.

(6) هورويتز، أصول فلسفة الطبقة الوسطى في عصر النور، ت: عبد الجليل الطاهر، د. ط، مطبعة الرابطة، بغداد، 1960، ص9.

للعقل بِعدّه القوة التي لها القدرة على التمييز بين الحقيقة والخطأ بوساطة نهج الاستدلال الذي يقود لا محالة إلى الشك في الأشياء وصولاً إلى حقيقة التيقن منها متجاوزاً المنهجين الأفلاطوني والأرسطي، ومروراً بـ(كانت) الذي دعا إلى تفكيك محتويات العقل، وإيضاح المبادئ المتحكمة فيه، وقوانينه الخاصة التي تنتج المعرفة، ليتوج مشروعه النقدي بنقد كل من الفلسفتين العقلانية التجريبية واللاهوتية[1]. وأرجع بعض المفكرين تأريخ الحداثة إلى نهاية القرن التاسع عشر، على أساس أن فكرة الحداثة قد تمظهرت مع (نيتشه)[2]، في حين يرى (السيد ولد أباه) أن الحداثة هي مشروع متكامل يبتدئ من فكر (ديكارت) الذي دشّن نظرياً عصر الحداثة، وفكر (كانت) الذي بلور نقدياً دينامية الأنوار، وفكر (هيجل) الذي صاغ مفهومياً لحظة اكتمال الحداثة[3]، ويأخذ (شتراوس) مكانه المختلف في زاوية التأريخ، ليحدد بداية الحداثة السياسية مع (هوبز)، ثم ليتراجع عن هذا الطرح فيما بعد عند تعمقه في قراءة نتاج (مكيافيللي) ليعلن بأن الأخير هو حامل شعلة الثورة التي أحدثها المحدثون ضد القديم.

المطلب الثاني: موجات الحداثة السياسية الثلاث عند ليو شتراوس

لم تأخذ الحداثة السياسية كما أسلفنا، مكانة المشروع الوحدوي المتكامل في فكر (ليو شتراوس)، بل حاول في مسعاه لتأسيس مشروعه النقدي لها، أن يبحث عن سبب الأزمة التي اعترت الحداثة السياسية في الغرب، لذا فضّل أن يبدأ بالبحث الجينالوجي (الأصلي/التكويني) للأزمة وللمفهوم؛ فرأى بأن الحداثة السياسية لم تأت ككل فكري دفعة واحدة، بل وصلت لنا على شكل موجات،

---

(1) المصدر نفسه، ص ص44 ـ 45.

(2) نقلًا عن: علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 94.

(3) السيد ولد اباه أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001... الإشكاليات الفكرية والاستراتيجية، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004، ص 117.

كانت في داخل كل موجة منها مسارات فكرية، سعت لنقد ما قبلها، ومهدت لتأسيس ما بعدها. ولعل تفضيل (شتراوس) إطلاق تسمية «الموجات» على مراحل الحداثة وأطوارها حسب ما نعتقد يعود إلى ما تنطوي عليه مفردة (الموجة) من معنى يتناسب ورؤيته لمعنى الحداثة؛ إذ كيفما تتميز الموجة بالانتقال صعوداً ونزولاً، محدثة تغييراً في الوسط الذي تتحرك فيه (وهو تغيير يأخذ في اعتقاد شتراوس صورة التشويه)، وناقلة الطاقة من مكان إلى آخر، كذلك هو الحال بالنسبة للحداثة عامة، والحداثة السياسية خاصة. وهذه الموجات بحسب التقسيم التاريخي هي:

الموجة الأولى:

وتعد إيذاناً بميلاد الحداثة، وتبدأ من (مكيافيللي) ومن بعده (هوبز)[1]، وتحاجج (شاديا دروري) بأن (شتراوس) لم يكن صادقاً في قوله إن تأصيل الحداثة السياسية يبدأ من (مكيافيللي)، إذ تؤكد، وعلى العكس من ذلك، «أن تأصيل الحداثة السياسية الحقيقي يبدأ عند (شتراوس) من المسيحية، لكنه غير مستعد لقول ذلك صراحة، إذ فضلاً عن كونه يهودياً، كان من غير المستحب انتقاده للمسيحية، وهي الدين السائد في الغرب، فوجود المسيحية، وعلى الرغم مما يعتريها من عيوب، لكنها أفضل

(1) لا بد من الإشارة إلى أن (شتراوس) أعلن في كتابه «الفلسفة السياسية عند (هوبز)» الصادر عام 1936، أن (هوبز) هو منشئ الفلسفة السياسية الحديثة، الحداثة، لكنه تراجع عن هذا الرأي بعد اطلاعه على كتابي مكيافيللي (الأمير والمطارحات)، ليعلن بأن (مكيافيللي) هو المنشئ الحقيقي للحداثة وفلسفتها السياسية، وهو ما عبر عنه صراحة في محاضرته «الموجات الثلاثة للحداثة السياسية» عام 1962، وذكر ذلك أيضاً في مقدمة جديدة خصصت للطبعة الامريكية للكتاب نفسه «الفلسفة السياسية عند (هوبز)» عام 1951. (الباحثة)

مـن الاستغـناء عنـها بالإطـلاق»[1][2]. ويقـول (محمد المصباحي): «كان تحول (مكيافيللي) لوجهة الفلسفة السياسية من التأمل النظري نحو التفكير العملي بمثابة الإعلان الرسمي لميلاد الحداثة السياسية»[3]، ومن ثم جاء (هوبز) الذي يؤكد (شتراوس) «بأنه لا يمكن التغاضي عن مكانته كأب للفكر السياسي الحديث؛ كونه أول من نادى بحق الطبيعة، وأعلن أن حق الفرد هو أساس الفلسفة السياسية الحديثة، من دون أن تتعارض مع القانون الطبيعي أو الإلهي»[4]، أي أنه استبدل القانون الطبيعي بالحق الطبيعي[5]، وعلى حد تعبير (شتراوس) فإن

---

(1) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p. 129.

(2) ترى الباحثة أن هناك موجة رابعة سابقة للموجة الاولى، التي تكلم شتراوس عنها، إذ أنه حين قارب ما بين الفلسفتين الإسلامية واليهودية من جهة، والفلسفة المسيحية من جهة أخرى، انتقد الأخيرة كونها استخدمت الفلسفة لخدمة اللاهوت، فقدمت الفلسفة السياسية كونها الكلاسيكية بإطار جديد مشوه جوهرها، وقدموا بذلك نسخة معدّلة منها أمثال الاكويني أو أوغسطين، ولذلك نقد الفلاسفة المحدثين ورغبتهم بالانقطاع عن الفلسفة السياسية الكلاسيكية لم يكن مع نسختها الأصلية بل مع نسختها المشوّهة التي قدمها الفلاسفة المسيحيون وبهذا نجد أن الباعث الحقيقي لظهور الحداثة ليست رغبة مكيافيللي أو هوبز بالانقطاع عن القديم بل ما قدمته الفلسفة المسيحية لتصبح الأخيرة المسؤولة الأولى عن تفجر بركان الحداثة.

(3) محمد المصباحي، التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس، في كتاب: محمد المصباحي، الدين والسياسة من منظور فلسفي، مصدر سبق ذكره، مصدر سبق ذكره، ص100.

(4) Leo Strauss, The political philosophy of Hobbes, op. cit, p. 156.

(5) يبين (شتراوس) بأن أول من فرّق بين الحق والقانون الطبيعي هو (هوبز)، فالحق هو ما تأسست عليه الدولة، ومن ثم يتولد منه القانون كنتيجة:

- Leo Strauss, The political philosophy of Hobbes, op. cit, p. 157.

ويعرف (هوبز) الحق بدلالة الحرية؛ أي بدلالة غياب المعوقات الخارجية، أما قانون الطبيعة فهو مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل وبها يمنع الإنسان من فعل ما هو مدمر لحياته، والاختلاف بين الحق والقانون، يوازي الاختلاف بين الحرية والالتزام، ولا يصحان في موضوع واحد. انظر: توماس هوبز، اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ت: ديانا حرب وبشري صعب، ط1، دار كلمة، أبو ظبي، 2011، ص ص138 - 139.

«فلاسفة العصور القديمة، حينما تسألهم من يحكم، ولماذا يجب أن يحكم؛ يكون جوابهم هو «القانون ، ولأنهم لم يتمكنوا من الإذعان لقانون إلهي، سوغوا ذلك الاعتقاد بأن العقلانية يجب أن تسود على غير العقلانية أي الكبير على الصغير، والرجل على المرأة، والسيد على العبد، وبالتالي القانون على الرجال»[1]، في حين تَضمّنَ القانون الطبيعي تدريجياً الحقوق الفردية، وهذا التبرير للحق الفردي والذاتية جعل فلاسفة هذه المرحلة، «يركزون على المؤسسات[2] بدلًا من التربية الأخلاقية»[3]، ويبين (السيد ولد أباه) «بأن (هوبز) اعتمد في استبداله التأسيس الطبيعي والأخلاقي للسياسة بالمؤسسات الصارمة المخترعة القادرة على ضبط السلوك الإنساني»[4] وبهذا كانت لدى فلاسفة الحداثة من وجهة نظر(شتراوس) أزمة أخلاقية وقيمية، تتجاوزها غايات حفظ الذات والهدف التقني؛ ويذهب (شتراوس) إلى أن تلك المرحلة أسست للعلمانية، إذ فضلاً عن ما ذكرناه سابقاً من موقفه النقدي من استخدام (مكيافيللي) للدين واتهامه له بالتجديف، فإن هذا التجديف لم يقتصر على (مكيافيللي) فحسب؛ بل ذهب (شتراوس) إلى اعتبار (هوبز) ملحداً، مدللاً على ذلك بدلالتين:

- الدلالة الأولى: نقد (هوبز) للدين «نظرا لتعريفه للإلحاد، إذ أن إنكار وجود الأرواح أو الملائكة يقترب جداً من الإلحاد المباشر»[5].

---

(1) Leo Strauss, The political philosophy of Hobbes, op. cit, pp. 158 - 159.

(2) يقصد (شتراوس) الدولة التي تحولت في العصر الحديث في فلسفة كل من هوبز ولوك، ومذهب أصحاب المنفعة العامة، إلى آلة أو مؤسسة أو جهاز آلي، وترتبط هذه الفكرة بما تميز به القرن السابع عشر باحتسابه عصر الآلات، للمزيد حول فكرة تحول مفهوم الدولة. انظر: محمد فتحي الشنيطي، مصدر سبق ذكره، ص 45 وما بعدها.

(3) Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss, op. cit, p. 68.

(4) السيد ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2014، ص188.

(5) Leo Strauss, what is political philosophy? Op. cit, p. 182.

- الدلالة الثانية «مناقشته لصفات الإله[1]، إذ من خلالها يمكن إثبات وثنيته»[2].

وانتهى (شتراوس) من نقده لطرح (هوبز) الديني والتشكيكي إلى عدّها «مسائل تخص الإيمان والاعتقاد ولا يمكن ربطها بالتحليل العقلي والمعرفي والسلطوي»[3]؛ لكن يجب أن يُأخذ في الحسبان أن (هوبز) لم يذهب لحد التشكيك الكلي بالإيمان والدين بشكل عام، بل أنه أراد تدعيم نظريته حول حصر السلطة الدينية والزمنية بيد الملك[4]، ولذلك حاول تطويع نظريته لتخدم مآربه السياسية، لتصبح حججاً ساندة لعدم معقولية أن تبقى السلطة محصورة بيد البابا، وتعلو سلطته الدينية فوق السلطة الزمنية. ويوضح (البكاي ولد عبد المالك) بأن «النقطة التي تربط هذه العلاقة الثلاثية بين «الزمني» و«الروحي» و«الفكري»، أن السلطة السياسية حسب (هوبز) تتمتع في ذات الوقت بالحق في تأويل النصوص الدينية كما تتمتع بسلطة الإشراف على الإنتاج الفكري بوجه عام»[5]. ويتخلل تلك الموجة ما أنتجه (لوك)[6] أيضاً،

---

(1) يقول (هوبز) في كتابه اللفياثان: «وحيث إننا قادرون على الاطلاع على عبادة الله وفقا لما تلقننا إياه المعرفة الطبيعية، سوف يجري الحديث بداية عن خصائصها»، ثم يستطرد بشرح صفات الله ووجوده ودلالته. للمزيد انظر: توماس هوبز، اللفياثان، مصدر سبق ذكره، ص 345 وما بعدها.

(2) Leo Strauss, What is political philosophy? Op. cit, p. 183.

(3) ibid.

(4) المقصود هنا هو هنري الثامن (1491 ـ 1547م) ملك انكلترا من العام 1509م وحتى عام 1547م، حيث شهدت انكلترا في عهده استقرارا نسبيا، كانت علاقته مع البابا كلمنت السابع متشنجة، وتزامن ذلك مع رغبة هنري الشخصية بالطلاق من زوجته كاترين اراجون، للزواج من آن بولين، لكنه لم يلتزم بقرار البابا وتزوج من آن بولين عام 1533، فوقع عليه الحرم وانتقلت سلطة البابا حينئذ إلى الملك الذي أصبح الرئيس الأعلى للكنيسة الإنكليزية وأصبح الانفصال عن روما تاماً، وتأسست كنيسة انكلترا. للمزيد انظر: عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج7، مصدر سبق ذكره، ص 154.

(5) البكاي ولد عبد المالك، العقل والحرية في فلسفة هوبز السياسية، ط1، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2013، ص 282.

(6) جون لوك (1632 ـ 1704م): فيلسوف وطبيب ورجل سياسي انكليزي. ولد في انكلترا من عائلة

والـذي لم يختلف عن (هـــوبز) كثيراً في عدم إعطاء قيمة للضمير أو القانون الطبيعي من دون تحويله لواقع ملمـــوس؛ لكن ذلك لم يمنع إعجاب (شتـــراوس) باحترام (لوك) للمسيحية[1][2].

الموجة الثانية: وتبدأ مع (جان جاك روسو) الذي يعده (شتراوس) «الناقد الأول لمشروع الحداثة الأساس الذي مقت فكرة (غزو الإنسان للطبيعة للبحث عن راحة الإنسان المكانية)»[3]، فالطبيعة في نظر (شتراوس) «هي التي حددت الكمال المميز للإنسان بوصفه حيواناً اجتماعياً وعاقلاً، أي أن الطبيعة هي التي تعطي النموذج»[4]، وهذا ما يدعو (شتراوس) لأن يعده «نموذجاً مستقلًا كلياً عن إرادة الإنسان»[5]، وعليه فإن محاولة الحداثة لجعل إرادة الإنسان الفاعل المتحكم في الطبيعة عبر وسائل التقنية الحديثة وتقويته وكسر القوانين

بروتستانتية ذات أصول متواضعة، ناصر حزب الاحرار ضد التوريز، فنفي إلى هولندا عام 1683م، وبقي فيها حتى اندلاع ثورة عام 1688م، فعاد إلى انكلترا مع غليوم اورانج ليصبح مفوضاً ملكياً للتجارة والمستعمرات، ألف لوك عدة كتب ضمت أفكاره السياسية، منها: رسائل حول التسامح، بحث في الحكومة المدنية. انطلق في فلسفته السياسية مثل (هوبز) من حالة الطبيعة ومن عقد اجتماعي أصيل، تأثر به رواد الثورة الأمريكية وفولتير، للمزيد انظر: عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج(5)، مصدر سبق ذكره، ص ص 50 9 ـ 510.

(1) يقول جون لوك بالمسيحية المعقلنة والإنجيل النقي، ولا يخالف قوله هذا قوله بالإيمان الطبيعي لسببين:
السبب الأول: إن لوك له كتاب في قانون الطبيعة فالإيمان الطبيعي هو إلزام العقل الطبيعي.
السبب الثاني: أن الإيمان بالإنجيل النقي كأمر للإرادة الإلهية عرفته البشرية عن طريق الوحي، لا يكون عند لوك إلا عن طريق الدليل والبرهان العقلي. فريال حسن خليفة، الدين والسياسة في فلسفة الحداثة، د. ط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، ص 10.

(2) Shadia b. Drury, the political ideas of Strauss, op. cit, pp.143 144 ـ.

(3) Leo Strauss, Spinoza's critique of religion, op. cit, p. 2.

- see also: Leo Strauss، The Natural Right and History، op. cit، p. 252.

(4) Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» in An Introduction to Political Philosophy, op. cit, p. 85.

(5) ibid.

الطبيعية باسم الحق الإنساني، محاولة غير مقبولة ولا حتى منطقية، بل هو مسعى إلحادي وثني، يقف بالضد من إرادة الطبيعة الخيرة والفطرة الإلهية. ويرى (شتراوس) على صعيد آخر، أن (روسو) يشكك في الطرح الفكري للموجة الأولى عبر «الاحتجاج، باسم الفضيلة، أي الفضيلة الأصلية واللانفعية للجمهوريات الكلاسيكيـة ضد المذاهب الواهنة والمتلاشية لسابقيه. لقد عارض العقلنة الخانقة للملكيـة المطلقة والروح التجارية الأكثر أو الأقل قسوة للجمهوريات الحديثة»[1]، لكن (روسو) لم يركن إلى الأصل الكلاسيكي للفضيلة من حيث هي غاية الإنسان، بل حاول بدل ذلك «إعادة تأويل مفهوم الفضيلة لملاءمتها مع التصور الحديث لحالة الطبيعة»[2]، فالإنسان الطبيعي عند (روسو) لا يفتقر، كما هو شأن الإنسان الطبيعي عند (هوبز)، إلى الاجتماعية وحسب، بل ويفتقر أيضاً إلى العقلانية[3]، ولذلك لا بد له من الانخراط ضمن اجتماع إنساني عقلاني أي إلى الدولة[4]، ويجب «أن يحصل الإنسان في المجتمع على الرديف الكامل للحـرية التي كان يمتـلكها في حالة الطبيعة، ويجب أن يكون كل أفراد المجتمع خاضعين بالتساوي للإرادة العامة»[5]، لتصبح إرادة الإنسان بذلك منغمسة في

---

(1) Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» in An Introduction to Political Philosophy, op. cit, p. 89.

(2) السيد ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق، مصدر سبق ذكره، ص188.

(3) Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» in An Introduction to Political Philosophy, op. cit, p. 91.

(4) رأى مفكرو القرن الثامن عشر والتاسع عشر أن مذهب اعتبار الدولة جهازاً آلياً، بعيد عن الواقع الإنساني، لذلك استبدلوه بنظرية الدولة كجهاز عضوي التي بلورت مفهوماً جديداً للحرية التي تنبثق من ارتباط مصير الإنسان بمصير الجماعة التي يعيش في كنفها، فالدولة هنا وجه آخر لإرادة الأمة والشعب والشعور القومي الذي أطر ذلك المذهب. للمزيد انظر: محمد فتحي الشنيطي، مصدر سبق ذكره، ص 83 وما بعدها.

(5) Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» in An Introduction to Political Philosophy, op. cit, p. 91.

إرادة الأغلبية العقلانية، لذلك قدس (روسو) الإرادة «العامة»[1] للأغلبية، وطالب بالإذعان لها، الأمر الذي وصفه (يوسف كرم) بأنه أراد عبر الإرادة العامة أن «يقيم ضرباً من ضروب الاستبداد هو أشد ألف مرة من استبداد الفرد الذي لا يعتمد على حق»[2]، ويبين (شتراوس) بأن «(روسو) وعلى الرغم من استعادته لقيمة الفضيلة كما كانت عند القدماء، وإبراز دورها الحيوي في تنشئة الدولة؛ لكنه انحرف عن القدماء في نظرته لماهية هذه الفضيلة وذلك بإتباعه لـ(مونتسكيو) في جعل الفضيلة ترادف الديمقراطية والمساواة»[3]، وقد شملت الموجة الثانية تقريباً كل فلاسفة القرن التاسع عشر مثل (هيجل) و(ماركس) و(كانط).

الموجة الثالثة:

ويستهل نيتشه هذه الموجة التي عُرفت في الأدبيات الفكرية السياسية بـ(تيار ما بعد الحداثة)، ويصفها (شتراوس) بأنها «تقوم على أساس فهم جديد للشعور بالوجود»[4]، وبدلًا من السلام والمشاركة اللذان عرضهما (روسو) كنتيجة لإحساس الإنسان بالوجود والانخراط في كينونة العقد الاجتماعي

---

(1) يذهب (شتراوس) إلى أن الحداثة تبدأ من حيث اتساع الهوة الفاصلة بين ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون، فبينما حاولت الموجة الأولى تجسير تلك الهوة عبر تقليل أهمية ما ينبغي أن يكون، فإن الموجة الثانية وجدت بأن الإرادة العامة هي ببساطة كينونة ما ينبغي أن يكون، وهي من تؤسس مرجعيتها العقلية والأخلاقية دون الحاجة للاستناد إلى أي سند أخلاقي مثالي أو كمالي طبيعي، وهذا ما عبرت عنه المثالية الألمانية. ويوصلنا هذا التحليل إلى سبب تأصيل ظهور الأيديولوجية من رحم الحداثة، إذ تذيب الايدولوجيا التمييز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. للمزيد انظر: المصدر السابق. وأيضاً: أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ت: محمد صفار، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012، ص22.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص 207.

(3) Leo Strauss, The natural right and history, op. cit, p. 256.

(4) Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» in; An Introduction to Political Philosophy, op. cit, p. 91.

(الدولة)، صار الإحساس بالمأساة والمعاناة، والإحساس بالوجود التاريخي بِعدّه مأساوياً بالضرورة[1].

وعلى الرغم من أن الموجة الثالثة أيضا تعد نقداً للحداثة السياسية التي سبقتها، لكنها لا تلتقي مع مشروع (شتراوس) النقدي للحداثة، إذ بينما ينطلق (شتراوس) من تأصيله للحداثة من (مكيافيللي)، يؤرخ (نيتشه) للحداثة منذ السكولائية[2]، وتحديدا من (ديكارت) الذي عده (نيتشه) أباً للحداثة، حيث كان جل نقد (نيتشه) قائماً على فكرة سقوط الفكر الفلسفي الديكارتي في حبائل اللغة وشرانقها[3]. إن الموجة الثالثة تعبر عن وجود الفرد من حيث هو تجربة رعب ومعاناة ومأساة بالضرورة، إن (شتراوس) يبين أن التاريخ قد كُشف بين (روسو) وظهور (نيتشه)، «فالقرن الذي يفصلهما هو عصر الحس التاريخي»[4]. لقد عبر (نيتشه) عن حتمية الإنسان الأخير، وترشيح القيم بموشور القوة لتصبح إرادة القوة و«براديغم»[5] الإنسان الأعلى هي الفاعل الأساس المهيمن

---

(1) ibid.

(2) السكولائية أو الفلسفة المدرسية: وهي الاسم الذي يطلق على الفلسفة التي كان اتباعها في القرون الوسطى، يحاولون أن يقدموا برهاناً نظرياً للنظرة العامة الدينية. وكانت الفلسفة المدرسية تعتمد على أفكار الفلسفة القديمة وروادها (أفلاطون) و(أرسطو) اللذان كانت آرائهما تتكيف مع أغراضهم الخاصة، وينقسم تاريخ السكولائية إلى عدة مراحل بدأ من القرن التاسع وحتى القرن التاسع عشر، للمزيد انظر: روزنثال ويودين، مصدر سبق ذكره، ص ص 322 ـ 323.

(3) محمد أحمد علي، الفكر الفلسفي السياسي عند ليو شتراوس وأثره على المحافظين الجدد في الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 71.

(4) Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» in; An Introduction to Political Philosophy, op. cit, p. 94.

(5) البارادايم أو البراديغم: نوع من البراهين في الفلسفة التحليلية، بتوكيدها الاستخدام اللغوي الفعلي. جادل الفلاسفة منذ زمن طويل فيما إذا كانت هناك أشياء من قبيل الإرادة الحرة أو البرهان الاستقرائي القوي إذ يزعم برهان الحالة البرادايمية أنه إذا طبق التعبيران إرادة حرة وبرهان استقرائي قوي عبر قياس المماثلة على مواقف بعينها ورفض تطبيقهما في أخرى، فإنه

على مفكري الموجة الثالثة للحداثة السياسية، وأفضى ذلك إلى «التاريخانية الراديكالية» التي كان من أشد أنصارها (مارتن هايدجر). ويؤكد (شتراوس) بأن (نيتشه) لا يختلف كثيراً عن (كارل ماركس) في هذا الطرح، «إذ تفتح النظرة الغائية الطريق لتحقيق المثل الأعلى النهائي»[1]، وهو ما انتقده (شتراوس) لأنه يجعل من المعرفة وسيلة لا غاية، «فلقد تشكل الفكر الفلسفي الغربي منذ نشأته بصورتين، تتمثل إحداهما في نظرية أفلاطون التي تؤكد أن المعرفة الحقّة هي أن تدرك النفس حقيقة جوهرها ومصيرها، أما الصورة الأخرى فهي أن المعرفة ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة إلى السيطرة على العالم الخارجي بالكشف عن القوانين التي يخضع لها، وهذا هو الطابع الذي يعاب على الفلسفة الحديثة»[2]، وعليه لا يمكن إدراج (شتراوس) ضمن تيار ما بعد الحداثة، فتاريخ الفكر الفلسفي الحديث يمكن تلخيصه في مرحلتين: مرحلة بناء العقل كنظام للمعرفة وهي التي تسمى مرحلة الحداثة، ومرحلة هدم العقل وتفكيكه بعد أن تحول إلى عائق ومعرقل لتطور الإنسانية والتي تسمى مرحلة ما بعد الحداثة[3]، وكلا المرحلتين لا تتناغمان مع نغمة (شتراوس) الفكرية السياسية التي توازن بين العقل والإيمان من جهة، والعقل والسياسة من جهة أخرى.

ويخرج (شتراوس) من عرضه لموجات الحداثة السياسية بخلاصة سياسية ناقدة، يؤكد فيها أن الموجة الأولى أنتجت النظرية الديمقراطية، والموجة الثانية

يتوجب أن تمثل الأولى حالات أصيلة للإرادة الحرة. للمزيد انظر: تيد هونتدرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج(1)، ص 135.

(1) Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» in; An Introduction to Political Philosophy, op. cit, p. 95.

(2) أميل برهييه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ت: محمود قاسم، د. ط، دار الكتاب للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص9.

(3) محمد بوجنال، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة: شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، د. ط، دار التنوير، بيروت، 2010، ص12.

أنتجت النظرية الشيوعية، والموجة الثالثة أنتجت النظرية الفاشية[1]، ويستدعي ذلك دراسة نظرة (شتراوس) النقدية للحداثة السياسية، والوقوف على أسس المنظومة الفكرية التي أطرت مسعاه الهادف إلى تفكيك مشروع الحداثة السياسية ومخرجاتها.

(1) Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss, op. cit, p. 69.

- See also: Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» in; An Introduction to Political Philosophy, op. cit, p. 98.

المبحث الثاني

نقد الحداثة السياسية عند ليو شتراوس ومشروعه الفكري البديل

ينطلق (شتراوس) في نقده للحداثة السياسية من حقيقة تكشفت له عقب تحليله لأزمة الغرب الحديث والمعاصر، ومفاد هذه الحقيقة أن الحداثة السياسية هي نواة تلك الأزمة وعلتها. وكان نقد (شتراوس) للحداثة ومساراتها من خارج إطار الحداثة وليس من داخلها كما فعل سواه من المفكرين[1]. ويذهب محمد المصباحي إلى أن (شتراوس) وهو يبني مشروعه النقدي، حاول تبيان أن للحداثة «ثلاثة أبعاد، هي الفلسفة السياسية الكلاسيكية، والفلسفة السياسية الحديثة، ثم الشريعة الدينية. ويرجع سبب الأزمة السياسية للحداثة[2] إلى

---

(1) يُشَخص يورغن هابرماس خير مثال على نقد الحداثة من داخلها عبر إعادة بنائها (معنىً ومشروعًا). للمزيد انظر: علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 120.

(2) يشخص كل من كاثرين وميشيل زوكرت ستة نقاط أساسية في نقد (شتراوس) للحداثة السياسية:
إن الحداثة أزمة اختزالية للإنسانية.
إن الحداثة ترسيخ للاعتدال لا للعدالة.
إن الحداثة أيديولوجية سياسية ومتغيرة متنوعة.
إن الحداثة أفرزت مخاطر التكنولوجيا.
إن الحداثة ترفض الحكمة ولا تثق بها.
إن الحداثة بالتالي وبأخذ النقاط الخمس السالفة الذكر بنظر الاعتبار تصبح هي سبب أزمة حاضرنا.
- Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss, op. cit, p. 66.

نسيان الحداثة لبعدها الأول، وليس إلى بعدها الثالث»[1]. ويجد ذلك تفسيره في أن القطع الذي أحدثه (مكيافيللي) ومن بعده (هوبز) مع ما سبقهم من فكر سياسي؛ «أدى إلى قطع الصلة مع المثل أي مع المقدس»[2]، وأنهم أعطوا مساحة أكبر للعقلانية، وعلى الرغم من أن نقد (شتراوس) للعقلانية المفرطة يتفق مع (نيتشه) و(هايدجر)، لكنه يختلف عنهم في كونه «رأى أن العدمية التي مقتها بشكل كبير، تتأتى من النسيان التام لمعنى القانون والشريعة»[3]، وإذ اتحد التحليل الأخير مع الوضعية والتاريخانية، فقد تسبب ذلك في إغراق الفكر السياسي بالعلمانية من جهة، وبالنسبية الأخلاقية من جهة أخرى.

وينبّه السيد ولد أباه إلى أن «نقد نسبية الأخلاق، يشكل الخيط الناظم لفكر شتراوس في تشخيصه النقدي للمذاهب الأيديولوجية الثلاثة للحداثة التي هي الوضعية والعدمية والتاريخانية»[4]. ويؤكد (شتراوس) «أن العلوم الاجتماعية الحديثة بالإجمال، تعطي فرصاً متساوية للجميع لأن يكونوا حكماء وأذكياء وقادة، لكنها لا تساعدنا على الوصول لأهدافنا، ولا تسعفنا في التمييز بين الأهداف الشرعية وغير الشرعية، العادلة وغير العادلة»[5]، فالنسبية الأخلاقية التي انتجتها مذاهب الحداثة السياسية، لم تكن مجرد مثلبة في الوسط الأكاديمي الأمريكي حيث كان (شتراوس) يمارس نشاطه الفكري والعملي في ستينات وسبعينات القرن العشرين، بل وكانت أيضاً واحدة من جملة أسس قامت عليها السياسة

---

(1) محمد المصباحي، التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجاً لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس، في كتاب: محمد المصباحي، الدين والسياسة من منظور فلسفي، مصدر سبق ذكره، مصدر سبق ذكره، ص 92.

(2) المصدر نفسه.

(3) Corine Pelluchon, Leo Strauss and The Crisis of Rationalism: another Reason, Another Enlightenment, State University of New York, Albany press, 2014, p. 3.

(4) السيد ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق، مصدر سبق ذكره، ص 187.

(5) Leo Strauss, The Natural Right and History, op. cit, pp. 3 4 _

الخارجية الأميركية في تلك الحقبة[1]، ويصل (شتراوس) من ذلك كله إلى قناعة بأن كلاً من الإلحاد والنسبية الأخلاقية، يجعلاننا ندرك بأن أزمة الحداثة هي أزمة أخلاقية وسياسية «بإنكارها وجود معيار فوقي»[2] تستند إليه وتقوم به توجهاتها الفكرية والسلوكية. وحيث إن الحداثة قد «أفضت إلى تحول الفلسفة السياسية الحديثة إلى أيديولوجية»[3]، فقد جاءت الديمقراطية الليبرالية والعالمية (النظام العالمي) كتطبيقات وأيديولوجيات سياسية للحداثة السياسية مما يستدعي الوقوف على رؤية (شتراوس) الفكرية النقدية لها عبر المطالب الآتية.

المطلب الأول: نقد الديمقراطية الليبرالية[4] عند ليو شتراوس:

تمثل الديمقراطية الليبرالية شكلاً من أشكال الديمقراطية التي عدها

---

(1) تعد سياسة الوفاق التي اتبعتها الولايات المتحدة تجاه الاتحاد السوفيتي السابق في حقبة الستينات من القرن العشرين، إحدى تجليات النسبية الأخلاقية التي انتقدها (شتراوس)، وقد ظهرت سياسة الوفاق تلك على المستوى السياسي والدبلوماسي والفكري في أثناء الحرب الباردة على وفق رؤية وزير الخارجية الأمريكي الأسبق (هنري ألفريد كيسنجر)، حيث أعلنت الإدارة الأمريكية أن من أهدافها أن تقيم العلاقات بينها وبين والاتحاد السوفيتي السابق على أساس من المفاوضة بديلاً للمواجهة، والعمل من أجل سلام يعتمد على التعاون بين الدولتين في شتى الميادين، وكل هذا يعني أن على الدولتين إجراء مشاورات ومفاوضات لحل أي خلافات حول أية أزمة ثنائية أو عالمية عن طريق الاتصالات المباشرة بين قادة الدولتين أو عبر القنوات الدبلوماسية المتفق عليها. للمزيد انظر: جمال سند السويدي، آفاق العصر الأمريكي: السيادة والنفوذ في النظام العالمي الجديد، ط1، أبو ظبي، 2014، ص54.

(2) Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» in; An Introduction to Political Philosophy, op. cit, p. 81.

(3) Leo Strauss, The City and The Man, op. cit, p. 3.

(4) الديمقراطية الليبرالية: شكل من أشكال الديمقراطية، وترتيب مؤسسي يضمن وصول الأفراد أو الجماعات الى السلطة عن طريق التنافس على الأصوات عبر الترشيح والانتخاب وصناديق الاقتراع، ومن سمات هذا النوع من الديمقراطية وجود حماية لحقوق الأفراد والأقليات من سلطة الحكومة إذ يكتسب الفرد أهمية وحرية خاصة في الليبرالية كما هو الحال عند فلاسفة

(شتراوس) من مخلفات الحداثة السياسية عبر تمخضها عن موجتها الثانية، وإذ يعني نقد الأصل نقد الفرع أيضاً، فسيكون نقد (شتراوس) للديمقراطية وموقفه السلبي المتحفظ منها أساسا لنقده للديمقراطية الليبرالية وموقفه السلبي المتحفظ منها أيضاً من حيث إن الأخيرة هي الوجه العملي لأزمة الحداثة السياسية، ليبرز التساؤل عن مسوغات ذلك الموقف؟ وهل كان (شتراوس) من أنصار أم من أعداء الفكر الديمقراطي الليبرالي؟ أم أنه قدم مراجعات إصلاحية لذلك الفكر سوغتها خلفيته الإصلاحية؟

انطلاقاً من تعريف (شتراوس) للديمقراطية والذي لا يبتعد فيه عن تعريف شبنغلر[1] الذي يرى: »أنها حكم الغوغاء، بل وأكثر من ذلك أنها ثقافة الغوغاء«[2]، وتأسيساً على ذلك، رأى (شتراوس) أن الليبرالية» فلسفة غير أخلاقية لأنها تجزئ الحقيقة وتقسمها، وعندما تنسحب إلى السياسة تتحول إلى براغماتية منحطة«[3]، وإذ يتشاطر (شتراوس) مع (أفلاطون) اعتقاده بأن الديمقراطية

عصر التنوير الذين تبنوا فكرة العقد الاجتماعي مثل هوبز ولوك وروسو. وتتم حماية حقوق الأفراد في الديمقراطية الليبرالية بتضمينها في الدستور، لذلك تسمى أيضا بالديمقراطية الدستورية، ويعد الدستور الأمريكي تطبيقا لهذا النوع من الديمقراطيات. للمزيد انظر: عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج(2)، مصدر سبق ذكره، ص 351. وأيضا: سعيد زيداني، اطلالة على الديمقراطية الليبرالية، مجلة المستقبل العربي، العدد(135)، السنة(13)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990/5، ص 10.

(1) يفتتح (شتراوس) مقالته الموجات الثلاث للحداثة، باستعارة نص شبنغلر من مؤلفه المشهور: «انحطاط الغرب»، ويبدو أن (شتراوس) قد وقع تحت تأثير شبنغلر ذي التوجه الألماني المتشائم، فيما يتعلق بهذه الجزئية من الحداثة بتمثلها الديمقراطي، إذ يرى شبنغلر أن الديمقراطية هي الشكل السياسي للانحطاط، ويسعى لتشخيص مكامن الضعف الغربي بعد ما أوهنته الحداثة بأوهامها، ويسعى لخلق دولة قوية نخبوية استبدادية. للمزيد انظر: فرانسوا شاتليه وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص 535 وما بعدها.

(2) Leo Strauss, Liberalism Ancient and Modern, op. cit, p 5.

(3) رضوان السيد، ليو شتراوس: دارس الفلسفة الإسلامية ورائد المحافظين الجدد، جريدة المستقبل، العدد(1344)، الجمعة 11 تموز 2003، ص 19.

«متخلفة بسبب تخلف مستوياتها الأخلاقية وبسبب الأفكار الزائفة المسيطرة على حكم الغوغاء»[1]، فإن ذلك يحدد موقفه السلبي من الديمقراطية بما يدعوه لأن يوجه نقده صوب الديمقراطية الليبرالية مؤسساً موقفه النقدي هذا على الأسس الفكرية للديمقراطية الليبرالية، ويتجلى أثر واقع (شتراوس) السياسي في رؤيته الفكرية، فيما عاشته جمهورية فايمار من وهن، وما تعرض له اليهود في ألمانيا من اضطهاد نفسي واجتماعي في ظل نظام جاءت به الديمقراطية الليبرالية، ليستنتج من ذلك أن الديمقراطية تفتقر إلى القدرة الضرورية على فرض أنموذجها الخاص، إذ لم تستطع مواجهة الاستبداد بشكل مباشر[2]. ويُرجع (شتراوس) بداية ظهور الديمقراطية الليبرالية إلى القرن السابع عشر، وتحديدا إلى (سبينوزا) «الذي كان مشروعه الفلسفي السياسي يقوم على تفضيله للدولة ذات النظام الديمقراطي الليبرالي بما يجعله بحق الفيلسوف المؤسس للديمقراطية الليبرالية، إذ أثرت أفكاره بشكل جلي في (روسو) لاحقا»[3]، ولكن أزمة النظام الديمقراطي الليبرالي، تكمن في التعصب في تسويغ وتطبيق مبادئه مما بلغ أشده حتى أفضى إلى ظهور الفاشية والشيوعية. ولهذا فإن «المشكلة بالنسبة لـ(شتراوس) لا تكمن في الديمقراطية الليبرالية التي كان انظر إلى نفسه على أنه صديق لها، بل تكمن في الحاجة إلى الدفاع عنها ضد الأخطار الخارجية والداخلية»[4]، إذ لا بد لها من أن تصبح قوية بوجه أي طغيان محتمل، حيث تناول الديمقراطية الليبرالية بشكل يختلف كثيرا عن تناولها عند «المشتغلين

---

(1) ف. س. نرسيسان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، مصدر سبق ذكره، ص 116.

(2) ستيفان هالبر وجوناثان كلارك، التفرد الأمريكي: المحافظون الجدد والنظام العالمي، ت: عمر الأيوبي، د. ط، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005، ص43.

(3) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, p.16.

(4) ناثان تاركوف وتوماس ل. بانجل، ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية، في كتاب: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(2)، مصدر سبق ذكره، ص614.

بالعلوم السياسية من الوضعيين، أولئك الذين يدينهم (شتراوس) بأنهم غافلون عن الأخطار التي تهددها»[1].

إن (شتراوس) يجد في قول الليبرالية الديمقراطية بالمساواة القانونية المنسجمة مع مبدأ الحرية خطراً على الديمقراطية الليبرالية من داخلها [2]، لذلك، كان أهم انتقاداته للديمقراطية الليبرالية هو «فشلها في إيجاد مساواة اجتماعية وإن كانت قد جلبت مساواة قانونية»[3]، سمحت للغوغاء بالتسلق إلى السلطة، مستغلين ما قدمته الديمقراطية الليبرالية من «سهولة في الحصول على المعرفة والقيم بواسطة أسهل الطرق، وبدون بذل أي جهد أخلاقي وروحي ومادي»[4]، وتؤيده في هذا الطرح (حنة آرندت) التي تتشارك وإياه ذات الخلفية الاجتماعية والسياسية الحاضنة لأفكارهما، حيث كانت ترى أن «كل من هتلر وستالين ما كانا لهما أن يقبضا على زمام السلطة لو لم يكونا حائزين على رضا الجماهير وعلى ثقتها»[5]، فالديمقراطية والمساواة لا يمكن أن تكون أهدافاً بقدر ما هي «تنازلات محضة للضعف والعاطفة»[6]، تستغلها القيادات الطامحة إلى الهيمنة، فالليبرالية الديمقراطية، تنحدر بتمسكها بالمساواة والإيمان بها، وبإلغائها للفروق الطبيعية وعدم الاعتراف بالتفوق البشري إلى إلغاء التمييز بين

---

(1) يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، مصدر سبق ذكره، ص72.

(2) للمزيد انظر: سعيد زيداني، اطلالة على الديمقراطية الليبرالية، مصدر سبق ذكره، ص13.

(3) ما يقصده هنا هو فشل الديمقراطية الليبرالية في إعطاء اليهود في ألمانيا والغرب عموما حقوقهم الاجتماعية، فالقانون لا يكفي لضمان هذه الحقوق أو لتغيير نمط العقلية السائد الرافض تجاه وجود اليهود كمواطنين يتساوون في الحقوق والواجبات مع أقرانهم من غير اليهود، للمزيد انظر:
- Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, op. cit, p. 5.

(4) Leo Strauss, Liberalism Ancient and Modern, op. cit, p. 5.

(5) غيوم سيرتان - بلان، الفلسفة السياسية في القرن التاسع عشر والعشرين، مصدر سبق ذكره، ص23.

(6) Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. xx.

السيئ والجيد. فضلاً عن أن تأسيس الدولة الليبرالية الديمقراطية على الحوار العلني المفتوح على الصعيد القاعدي والعمودي والأفقي، والمشاركة في اتخاذ القرارات عبر التصويت وتوزيع الأدوار[1]، يجعلها عند (شتراوس) ملازمة للضعف الذي دبَّ في جسد النظام السياسي الغربي، إذ أن «انفتاح الدولة الديمقراطية على العامة، جعل من المسائل التي يجب أن تبقى سرية في متناول الجميع وسهلة المنال»[2]، وهو ما رفضه (شتراوس) الذي يرى أن السياسة فن ملوكي لا يمكن للعامة تقلده.

ونتلمس على صعيد آخر، حُكم (شتراوس) على تحقيق حكومة ديمقراطية تمثيلية الأشبه بـ(اليوتوبيا)، وذلك بتأييده الشديد لمقولة (روسو) «إذا كان هناك شعب من الآلهة، فإن حكومتهم ستكون ديمقراطية... إن مثل هذا الحكومة ليست للبشر»[3]، ولا غرابة في أن يعدها (شتراوس) «من أعظم النظريات التي وضعت حول الديمقراطية»[4]، أي أنه يعتقد بأن الحالة الطبيعة للإنسان هي الشر، كما يعتقد بذلك (هوبز)، ويحتاج هؤلاء لحكومة قوية، ودولة ذات منحى قومي وطني، تحد من جنوحهم نحو الحرية المفضية إلى الفوضى. لقد كان هاجس الخوف لدى (شتراوس) يحكم مجمل تصوراته حول النظام السياسي الأمثل من جهة، بقدر ما كان يحكم أيضاً نقده للنظم السياسية وما تقوم عليه من أفكار من جهة أخرى، وتبين (شاديا دروري) بأن (شتراوس) «اعتقد بأن من السليم ألا يحدث في الولايات المتحدة التي استقر فيها، ما حدث من قبل في ألمانيا، وألا تصل الديمقراطية الليبرالية الأمريكية إلى النتيجة نفسها التي وصلت

---

(1) سعيد زيداني، اطلالة على الديمقراطية الليبرالية، مصدر سبق ذكره، ص18.

(2) Adam L. F Alllier, Leo Strauss and The Law of War and Peace, Thesis in Political Science, Sandiego State, 1999, p. 30.

(3) فيليب غرين، الديمقراطية، ت: محمد درويش، ط1، دار المأمون، بغداد، 2007، ص16.

(4) Leo Strauss, Liberalism Ancient and Modern, op. cit, pp. 4 5 _

إليها في ألمانيا حيث حكم هتلر»[1]، لذلك سعى (شتراوس) لتبيان مساوئ الديمقراطية الليبرالية دون إثارة ضغينة القائمين عليها.

لقد استلهم (شتراوس) فكر أفلاطون السياسي في نقده للديمقراطية الليبرالية، وتبيانه الأخطار الخارجية التي تجد نواتها داخل هذه الديمقراطية بما يجعلها الحاضنة للديكتاتورية؛ حيث انتقد (أفلاطون) النظام الديمقراطي ومبدأه القائم على المساواة بين الجميع والذي سيفضي بالضرورة لكارثة وحكم طاغية مطلق، لأن الجماهير ستعيش في فوضى عارمة، فينهض من بينهم إلى الحكم مداهن مداج، ويدعو نفسه حامي الشعب، ومن سيعيد النظام، وينهي حالة الفوضى القائمة، ويستولي على السلطة في البلاد ليؤسس حكم الأوتوقراطية أو حكم الطاغية المطلق[2]، وتتطابق هذه الرؤية مع رؤية شتراوس الذي يؤكد «بأن الفلاسفة السياسيين القدماء، أوضحوا بشكل جلي ووافٍ، أن المعرفة هي الشكل الوحيد للحكم، وليس الحكم بالقوة والاحتيال والانتخابات والميراث»[3]، موجها نقده صوب وسائل الديمقراطية مباشرة ليطعن فيها عبر لسان القدماء، ويرى (ستيفن بي. سميث) أن (شتراوس) أكد من ثم أن «الطغيان الحديث تأسس على العلوم السياسية الحديثة التي تأسست بدورها على يد (مكيافيللي)، وبذلك أصبح للطغيان الحديث ذراع بسلاحين أحدهما الأيديولوجيا، والآخر

---

(1) عقدت شاديا دروري مقارنة بين العقلية السياسية لكل من (شتراوس) و(هتلر)، مؤكدة مدى تأثر (شتراوس) بسلوك هتلر الفكري مما يظهر لديها في أمرين:

أولاً: كلاهما ازدرى الشعب والعامة والبرلمان واعتبروها مناظرات لا طائل منها.

ثانياً: ركز شتراوس على استخدام الخرافات/الأساطير للسيطرة على العوام، واعتمد هتلر على الدعاية كوسيلة للسيطرة والتلاعب بالجماهير، أي أن كلاهما اتبع فكرة مركزية العدو بما في ذلك العدو الداخلي.

- Shadia b. Drury, The Political Ideas of Strauss, op. cit, p. xxi.

(2) وِل ديورانت، قصة الفلسفة، مصدر سبق ذكره، ص ص24 - 25.

(3) Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, pp. 74 75 -

التكنولوجيا»[1]، واتخذ (شتراوس) من الأخيرة موقفاً صارماً بِعدّها وسيلة طيّعة للطغيان لأنها «جعلت فرصة وصول الطاغية المحتمل ممكنة»[2]، فالديمقراطية بوسائلها ومبادئها، أعانت بذور الطغيان على النمو، ويستطرد (شتراوس) في موقفه هذا ليبين «بأن السلطة المستمدة من الانتخابات، ليست أكثر شرعية من الحكم الاستبدادي، وإن كانت مستمدة من قاعدة القوة والاحتيال؛ بل أن حكم الطاغية أكثر شرعية من الحكم الدستوري، فلطالما يستشير الطاغية معاونيه ويستمع إليهم دلالة على أنه يفكر جيداً، ومن ثم فإنه حتى وإن ارتكب جرائم واحتال للظفر بالسلطة، فإنه أفضل من حاكمٍ تقلدَّ منصبه دستورياً، لكنه يرفض الاستماع لأحد»[3]، ويتضح جلياً هنا مدى أهمية وجود مجلس للحكماء يعاون الحاكم على إدارة شؤون الدولة وهو أنموذج (شتراوس) البديل للحكم[4]. لقد آمن (شتراوس) بأفضلية حكم الطاغية على الحكم الديمقراطي الليبرالي، لكنه جعل ذلك مشروطاً بوجود مجلس حكماء يعاون الطاغية، فعلى الرغم من أن فرضية وجود الطاغية الخيّر حسب رأيه هو يوتوبيا[5]، لكن وجوده ممكن في ظل ظروف مواتية ومناسبة للغاية، إلا أن تلك الظروف لا تناسب القرن العشرين[6]. لقد أخفقت الحداثة السياسية في التمييز بين الحكم الاستبدادي والحكم الديمقراطي، ودفع هذا الإخفاق بالحداثة إلى أن تؤسس للطغيان لا للديمقراطية[7]، «فـ(مكيافيللي) حسب ما رأى (شتراوس) «فشل في كتابه

---

(1) Steven B. Smith, Reading Leo Strauss, op. cit, p. 28.

(2) Leo Strauss, The natural right and history, op. cit, p. 23.

(3) Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. 75.

(4) سنستعرض ذلك لاحقاً.

(5) Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. 188.

(6) Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. 188.

(7) دعا (مكيافيللي) و(هوبز) إلى الاستبداد السياسي الحديث انطلاقا من إيمانهما بطبيعة الإنسان الشريرة مما دفعهما إلى تخيل نظم للحكم تقوم على الحد من سلطة الأفراد، ودفعهم إلى التنازل عن

الأمير في التمييز بين الأمير والطاغية، ولم يذكر شيئاً عن الصالح العام أو مكانة الضمير»[1]، وامتد هذا الخلط من بعده إلى مفكري العصر الحديث.

إن من اليسير تشخيص موقف (شتراوس) الفكري المحافظ تجاه الفكر الديمقراطي وأنظمة الحكم القائمة به وعليه، وتبنيه لنزعة المحافظة[2] والتقليدية بشكل ضمني وبحذر ومن دون أن يجعل من الديمقراطية الليبرالية خصماً صريحاً ومباشراً، حيث يؤكد إن «معظم الناس ليبراليون تحرريون ومحافظون في الوقت ذاته، إذ تراهم ليبراليين في جوانب، ومحافظين في أخرى، ومن الصعوبة بمكان التفريق بين الموقفين، فضلاً عن صعوبة الفصل بينهما، لأن كلاهما ينبعان من قاعدة فكرية واحدة وهي الليبرالية الديمقراطية»[3]. لكنه يعود ليناقض هذا الطرح فيما يتحدث عنه من «اختلاف ما تؤمن به المحافظة والليبرالية؛ فبينما لا تثق المحافظة بالدولة العالمية المتجانسة؛ لأن ذلك متجذر في حقيقة كونها لا تؤمن بالتغيير ولا تثق به؛ فإن الليبرالية وعلى عكس ذلك، تؤمن بأن كل التغييرات تفضي إلى الأفضل أو نحو التقدم»[4]، ولهذا ارتأى (شتراوس) أن يطلق

الجزء الأكبر من حريتهم للحاكم في سبيل توفير الحماية لهم. للمزيد انظر: محمد علي الكردي، من الحداثة إلى العولمة، ط1، الملتقى المصرية للإبداع والتنمية، الإسكندرية، 2001، ص15.

(1) Leo Strauss, Thoughts on Machiavelli, op. cit, p. 26.

(2) المحافظ أو المحافظة: مصطلح استخدم لأول مرة لوصف أيديولوجيا أو موقف سياسي متميز في أوائل القرن التاسع عشر، حيث دلت الكلمة في الولايات المتحدة على رؤية تشاؤمية للشؤون العامة، واستخدم المصطلح بحلول عشرينات القرن التاسع عشر للدلالة على معارضة مبادئ وروح ثورة 1789م. وحلت كلمة محافظ تدريجيا في المملكة المتحدة محل توري (Tory) بوصفه لقب لحزب المعارضة وهو الويجي (Whig)، وصار الاسم الرسمي للحزب في عام 1835م، وتشير المحافظة بوصفها أيدولوجيا سياسية إلى الرغبة في الحفاظ على الأوضاع بما ينعكس في مقاومة التغيير أو على الأقل التشكيك فيه. للمزيد انظر: أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، مصدر سبق ذكره، ص85.

(3) Leo Strauss, liberalism Ancient and Modern, op. cit, p. vii.

(4) ibid. op. cit, p. ix.

على الليبراليين الديمقراطيين اسم التقدميين، وعلى الأرجح أن ذلك راجع إلى إيمانه بصحة الافتراضات الأولية التي قام عليها النظام الديمقراطي الليبرالي[1]، وهو ما يعكس رغبة (شتراوس) في عودة التيار التقدمي للمحافظة، كونهما ينبعان من ذات الأصل، لكنهما يختلفان في النهج والأهداف والسبل.

ويبدو بيّناً أن رؤية (شتراوس) السلبية للفكر الديمقراطي الليبرالي، أثارت جدلاً حول كونه مؤيداً أم رافضاً للديمقراطية، فتعالت أصوات تجادل بمقته للديمقراطية ولاسيما تجربة الولايات المتحدة الأمريكية الديمقراطية الليبرالية، حيث انتقدت (شاديا دروري) طرحه لماهية الديمقراطية والحرية وعدّته «العدو اللدود لكليهما»[2]، في حين دافعت ابنته (جيني) عنه بعد أن تعالت الاتهامات له عقب احتلال العراق عام 2003م من الولايات المتحدة بزعامة (بوش) المنتمي لتيار المحافظين الجدد الذي يزعم كثيرون أبوة (شتراوس) الفكرية له، فكتبت قائلة: «لم يكن أبي البتة منتقداً للديمقراطية الليبرالية، بل كان مدافعاً عنها، وآمن بأنها نظام الحكم الأمثل الذي يمكن أن يتصوره أحد»[3]، ويزعم كل من (كاثرين وميشيل زوكرت) في معرض دفاعهم عن موقفه الفكري المؤيد للديمقراطية الليبرالية عامة والأمريكية على وجه الخصوص، بأن دفاع (شتراوس) عن النظام

---

(1) لقد كانت نشأة النظام الديمقراطي الحديث ليبرالية الاتجاه «نخبوية»، وكان دعاته يمقتون الطبقات الشعبية، فالديمقراطية الليبرالية هي فلسفة الأقوياء لتثبيت امتيازاتهم أو كسب المزيد منها، إن الديمقراطية الليبرالية أرستقراطية الطابع في جوهرها تناسب مبادئ الحرية فيها الأقطاب المتمتعين بقدرة على الاستقلال الفكري والاجتماعي، وكذا الحال بالنسبة للمساواة التي لم تكن لتشمل أول الأمر النساء أو العبيد أو الغرباء، لكنها تحولت تدرجيا بدخول القرن العشرين نحو المساواة والحرية لتشمل كل الشعب لتصبح ديمقراطية شعبية. انظر: إيليا حريق، التراث العربي والديمقراطية، الذهنيات والمسالك، في كتاب: الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي (30)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، فبراير/2004، ص 40 ـ 41.

(2) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p. ix.

(3) Jenny Strauss clay, The real Leo Strauss, op. cit.

الليبرالي الديمقراطي، لم يمنعه من القول بأن هذا النظام «هش وضعيف»[1]. وبذلك، فإن نقده وتشكيكه بالمسوغات التي قام عليها النظام الديمقراطي الليبرالي، لا يجعله عدواً له، لكنه لا يجعله أيضاً من المؤيدين للفكر الشيوعي ممثلاً بالاتحاد السوفيتي سابقاً (روسيا)، الذي كان ماثلاً بوصفه فكراً ونظاماً سياسياً مناهضاً يقابل النظام الديمقراطي الليبرالي الأمريكي إبان الحرب الباردة؛ لأنه عارض الماركسية والنظم الشمولية الفاشية، وجادل بأن من الضروري الإبقاء على أنظمة متنوعة خاصة أنظمة ليبرالية ديمقراطية[2]، حيث يجد (شتراوس) بأن «الليبرالية قد تبدو للوهلة الأولى متفقة مع الشيوعية في أهدافها العالمية، لكنها تختلف عنها في السلوك، أيّ الطريق الذي تنتهجه لبلوغ هذه الأهداف»[3]، فبينما «تسلك الديمقراطية طريق السلام، تسلك الشيوعية طريق الحرب لبلوغ هدف العالمية»[4]، ومن الجلي أن (شتراوس) قد عنى بتحليله هذا الاشتراكية الثورية[5] التي أطاحت بحكم القيصر في روسيا عام 1917، واستولت على الحكم بقيادة لينين. ولكن إشارة (شتراوس) لسبيل السلام لتحقيق أهداف الديمقراطية، لا يندرج ضمن مشروع (شتراوس) الفكري الذي تمنى أن ينقذ الغرب والولايات المتحدة من مأزق الحداثة السياسية، فتأكيده على أن العدو يسلك طريق العنف والثورة، كان يوحي بأن على الغرب أن يسلك الدرب ذاته، ويزيد في قوته، ولهذا

---

(1) Catherine and Michael Zuckert, The truth about Leo Strauss, op. cit, p. 5.

(2) Ibid, p. 106.

(3) Leo Strauss, Liberalism Ancient and Modern, op. cit, p. vii.

(4) Ibid, op. cit, p. vii.

(5) الاشتراكية الثورية: وهي الاشتراكية التي يؤمن أصحابها بأن تحقيقها مشروط بالإطاحة بالنظام السياسي القائم عن طريق الثورة، ويسلمون بأن العنف سيكون سمة ضرورية لتلك الثورة، وكان من أوائل من تبنى فكرة الاشتراكية الثورية الفرنسي أوجست بلانكي (1805 ـ 1881م) ومن ثم ماركس وانجلز الذين تبنوا الثورة البروليتارية. للمزيد انظر: أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، مصدر سبق ذكره، ص139.

اقترنت القوة بالديمقراطية في فكر (شتراوس) السياسي، مما يمكن أن يدل على أنه يحلل وانظر بعين الألماني اليهودي الذي ذاق من مرارة التجربة البلشفية الكثير من جهة، وأنه يلتزم من جهة أخرى بموقفه المحافظ الذي يؤكد تماثله مع موقف التقدميين المعادي للشيوعية، وتطلعها لإقامة نظام عالمي[1]، وهو الهدف الذي أثار اهتمام (شتراوس) واستدعى نقده أيضاً كما سيبين المطلب الآتي.

المطلب الثاني: نقد النظام العالمي عند ليو شتراوس:

تعود أصول فكرة النظام العالمي[2] أو الحكومة العالمية إلى الرواقيين والسياسيين الرومانيين، وبرزت فكرة العالمية في العصور الوسطى في صورة فكرة إقامة مجتمع عالمي خاضع لحكومة إلهية مسيحية يقودها رجال الكنيسة[3]، إذ نادى أوغسطين بفكرة مجموعة الأمم المسيحية التي أصبحت جزءاً أساسياً من الفكر المسيحي، وطبعت هذا الفكر بطابعها حتى عصورنا

---

(1) Leo Strauss, Liberalism Ancient and Modern, op. cit, p. vii.

(2) النظام العالمي: مفهوم افتراضي لا يشير إلى شيء أو وجود مادي، بل يشير إلى التفاعلات والأنشطة السياسية الدولية التي ينتج منها بروز أنماط مختلفة ونماذج متباينة من العلاقات التي ترتكز حول أطر تنظيمية وهياكل مؤسسية معينة وقواعد سلوكية دولية محددة بين مجموعة من الوحدات التي تتفاعل مع بعضها وفق أهداف محددة ومصالح مشتركة، ويتكون النظام العالمي من مجموعة نظم فرعية، لكل منها وظائف ومهام مختلفة، يجمعها إطار أكبر، ويهدف لتحقيق قيم عالمية كالمساواة ونشر الديمقراطية والعدالة الدولية، ولم يتفق الباحثون حول تحديد تأريخ محدد لانبثاق مفهوم النظام العالمي، بحيث يرجعه بعضهم إلى ما قبل الميلاد بتحالف الحضارات والدويلات القديمة، ويرجعه غيرهم إلى معاهدة ويستفاليا 1648م، ونشوء وعولمة فكرة الدولة الوطنية الغربية وإنشاء النظام الدولي الذي يعد الخطوة الأولى للنظام العالمي، فالنظام العالمي هو التطور الطبيعي للحاجة الإنسانية عبر مراحل تاريخية مختلفة. للمزيد انظر: جمال سند السويدي، آفاق العصر الأمريكي، مصدر سبق ذكره، ص258 وما بعدها.

(3) ياسر بسيوني محمد، الحوكمة العالمية وحكومة الدولة المعاصرة في ظل المتغيرات العالمية الجديدة: دراسة تاريخية ـ تحليلية ـ مقارنة في الأنظمة السياسية المعاصرة، ط1، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2013، ص15.

الحديثة[1]، لتنتقل الفكرة عبر أطوار التغير في الفكر السياسي الغربي، وتظهر في صورة مختلفة، لكنها تدعو لذات الأهداف المتمثلة في إقامة دولة عالمية، كالشيوعية ومشروعها الأممي، وأخيراً الولايات المتحدة ومشروعها لإقامة النظام العالمي الجديد.

وإذا كان (ليو شتراوس) قد رأى في الفصل الرابع من كتابه (الحق الطبيعي والتاريخ) أن «كمال الإنسان يتحقق بانخراطه ضمن مجتمع مدني مغلق، يسهل فيه تبادل المعرفة بطريقة مباشرة وغير مباشرة»[2]، وعرّف الحرية السياسية بأنها «ليست هبة من السماء، بل حق مكتسب جراء العمل والوعي المستمر عبر الأجيال»[3]، فقد ربط بذلك السعي الإنساني نحو الكمال بما توفره تلك المجتمعات المغلقة، ليغدو مطلب الحرية السياسية عنده مقترنا بمحدودية إطار المجتمع الذي تتحرك الحرية السياسية في إطاره. ويؤكد (شتراوس) أن «هذا كله يمكن أن ينتفي عند توحيد مجتمعات، بعضها جيد والأخرى سيئة، فتجر المجتمعات ذات الوعي السياسي المحدود المجتمعات الناضجة سياسياً إلى الدرك الأسفل، لتنحط معها، فكل مجتمع يختلف أعضاؤه طبيعياً عن الآخرين»[4]، وتأسيساً على ذلك، فقد أصَّلَ لفكرة التفوق الطبيعي حين قال: «وليس من الحق الطبيعي أن يندمجوا؛ بسبب اختلاف نسبهم وأصلهم»[5]، وهو يعتقد بأن ما طرحه (مارسيلوس أوف بادوا)[6] إبان عصر التوسع الكنسي ونزعته

---

(1) علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، مصدر سبق ذكره، ص80.

(2) Leo Strauss, The Natural Right and History, op. cit, p. 131.

(3) ibid. p. 131.

(4) ibid, p.133.

(5) ibid, pp. 131 132 ـ

(6) مارسليوس أوف بادوا (1280 ـ 1342م): منظِّر سياسي إيطالي عارض الرؤية السائدة التي تقر أن الملكية الوراثية أفضل أشكال الحكم، وفضل الركون إلى أرسطو في الدفاع عن نظرية السلطة الشعبية، حيث تكمن السلطة التشريعية في أفضل صورها عند عموم المواطنين الذين قد يفوضون

العالمية، قريب جداً من الصحة، إذ يرى (بادوا) «أن تنفيذ الديمقراطية ممكن في أي مجتمع، ولكن في المجتمعات الصغيرة نسبياً»[1]، حيث السلام مضمون بالطريقة الممكنة الوحيدة إذا كانت هناك وحدة للحكومة داخل الدول الخاصة أو الممالك الخاصة.

ولكن (بادوا) يرفض فكرة الدولة العالمية، استناداً إلى الصعوبات التي تعترض قيامها بسبب البعد المكاني ونقص الاتصال بين أجزاء العالم المتعددة، فضلاً عما وصفه (شتراوس) «بالصعوبات التي يسببها اختلاف اللغات، والاختلافات القصوى في العادات، ويشير إلى العِلّة السماوية، أعني إلى الطبيعة التي تحث الناس عن طريق هذه الأشياء التي تحدث الفرقة والخلاف على الحروب لكي تمنع زيادة السكان»[2]، وتشارك (شتراوس) مع (بادوا) رؤيته حول أهمية الإبقاء على أنظمة مستقرة عبر استقلاليتها وليس توحيدها، حيث إن «المحافظة لا تثق بالدولة العالمية المتجانسة؛ لأن هذا متجذر بحقيقة كونها لا تثق بالتغيير ولا تؤمن به»[3]، كما أنه اعتقد بأن مشروع الدولة الكونية، مشروع طارئ وذو صبغة راديكالية يرفضها، فالأصل في الاجتماع الإنساني هو المجتمع المغلق وليس المجتمع المفتوح ذي التوجه الكوزموبولوتي[4]، وهو ما فضله (شتراوس) وعدّه القاعدة التي لا بد

السلطة إلى حكم أرستقراطي أو حتى ملكي، والخطر الأساس الذي يتهدد السلام هو الحزبية، وكانت براهين مارسليوس معروفة لأشياع الإنسية الإيطاليين المدافعين عن المذهب الجمهوري في القرن الخامس عشر. تيد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج(5)، مصدر سبق ذكره، ص875.

(1) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، مارسيلوس أوف بادو، في كتاب تاريخ الفلسفة السياسية، (2)، مصدر سبق ذكره، ص412.

(2) المصدر نفسه، ص412.

(3) Leo Strauss, Liberalism Ancient and Modern, op. cit, p. ix.

(4) الكوزموبولوتية: مصطلح يتكون من اللفظين اللاتينيين كوزمو (cosmou) الذي يعني كوني، وبوليتس (polites) الذي يعني المدينة، وبهذا يرتبط المعنى بالمواطنة العالمية أو المدينة العالمية،

أن تتأسس عليها المجتمعات والنظام السياسي الأفضل. وإذا كان (شتراوس) قد عارض سعي من يسعون إلى إقامة نظام ودولة متجانسة عالمية، ونفى عنها صفة العدالة، لأنه وجد بأنها وحدها «المجتمعات المدنية المغلقة الصغيرة، تتفق وتتواءم مع العدالة، لأنها تتفق بالضرورة مع الطبيعة»[1]، فقد عارض أيضاً النظام السياسي الشيوعي، لأنه كان يمقت المبدأ المركزي الذي تتمحور حوله العقلية الشيوعية وهو المساواة[2]، ويعدّه مبدأ ينافي القانون الطبيعي، ولذا، فقد حاول أن ينبه الغرب لعمق الأزمة التي تواجهه إبان حقبة الحرب الباردة، مبيناً أن الحركة الشيوعية قدمت درسين على الغرب أن ينتبه إليهما:

- الدرس الأول: درس سياسي عن ما يجب توقعه وما يجب القيام به في المستقبل المنظور.
- الدرس الثاني: درس عن المبادئ السياسية التي يجب أن يتبعها الغرب مستقبلا[3].

وهو ما يعني أن على قادة الغرب أن يدركوا أن تجاوز الأزمة، يتطلب منهم إيجاد المبادئ السياسية الصحيحة الناجعة لإعادة البوصلة الفكرية السياسية لمسارها الصحيح.

لقد كان اهتزاز الموجات الفكرية، النتيجة الطبيعية للجنوح والتطرف في الآمال التي انبعثت من الفلسفة السياسية الحديثة، فجاءت الشيوعية بوصفها

والكوزموبولوتية نظرية تدعو لنبذ المشاعر الوطنية والثقافة القومية والتراث القومي باسم «وحدة الجنس البشري»، وتعكس الكوزموبولوتية أيدولوجية، تمثل طموح الاستعماريين الى تحقيق السيادة على العالم. روزنثال ويودين، الموسوعة الفلسفية، مصدر سبق ذكره، ص463. كذلك: عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة ـ الأمة عند يورغن هابرماس، ط1، دار الأمان، الرباط، 2011، ص171.

(1) Leo Strauss, The Natural Right and History, op. cit, p. 132.

(2) Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss, op. cit, pp. 45 - 55.

(3) Leo Strauss, The City and The Man, op. cit, p. 5.

حركة موازية لليبرالية ومشاركة لها في استهدافها إقامة مجتمع عالمي يسوده الرخاء والحرية والمساواة، لكن سرعان ما أثبتت التجربة العملية أن انتصار الشيوعية انتصار للقهر والطغيان[1]، ولفت (شتراوس) نظر الغرب إلى ضرورة انتباهه لأزمته عبر تذكير أنظمته السياسية بجدوى اللجوء إلى الفلاسفة السياسيين لما يقدموه من مبادئ سياسية مهمة سيقف بها النظام السياسي الغربي على قدميه، ويستطيع بفضلها دحر الحركة الشيوعية، ومن ثم حاجته إلى مراجعة أهدافه العالمية والتشكيك بجدواها. وفي معرض انتقاده المستمر لفكرة الدولة العالمية، ولاسيما مناقشته لما طرحه (ألكسندر كوجيف) من صواب فكرة تأسيس الدولة العالمية، فقد رأى (شتراوس) اقتران قيام هذه الدولة بالطغيان، بما يجعل أي مسعى لتأسيس حكومة عالمية ودولة متجانسة، مسعى لإقامة الطغيان وتثبيته، واستند في ذلك إلى فرضيته القائلة إن «الدولة المتجانسة لا بد أن يحكمها طاغية، غير حكيم، لأن الفلاسفة لا يرغبون بالحكم والسلطة»[2].

ويبين (شتراوس) المخاطر الناجمة عن حكم الطاغية للدولة العالمية، إذ «سرعان ما سيعلن هذا الطاغية نفسه فيلسوفاً من الطراز الأول، بل وسيزعم أن فلسفته هي الأفضل والأعمق والأصلح، ثم سيتصدى لملاحقة الفلاسفة الذين يهددون مشروع دولته العالمية الشمولية»[3]. ويبدو من ذلك، اهتمام (شتراوس) بقضية اضطهاد السلطات السياسية للفلاسفة مما سيجبرهم على تغليف أفكارهم بطابع الباطنية هرباً من الاضطهاد، وهذا تعبير عما عايشه من ظروف سياسية، ولّدت لديه مخاوف بهذا الشأن، انعكست في معارضته للقيم الشمولية ذات المطامع التوسعية، بل أنه رأى «أن الفلاسفة سيكونون أمام خيارين إما أن

---

(1) يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، مصدر سبق ذكره، ص71.

(2) Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. 211.

(3) ibid.

يدافعوا عن فلسفتهم، أو أن يعملوا لصالح الطاغية»[1]، ولم يفضل (شتراوس) الخيار الأخير مما ينطوي على إشارة باطنية لرفضه لموقف صديقه وأستاذه المقرب (مارتن هايدجر) الذي تبنى هذا الخيار أيام الحكم النازي، وعمله معه ردحاً من حياته.

ولم يقف (شتراوس) عند هذا الحد في تصور حالة الفكر في الدولة الشمولية، بل واعتقد أيضاً بأن «الطاغية سيبرر اضطهاده للفلاسفة بأن الفلسفة التي يقدمونها كاذبة ومضللة يفسدون بها عقول الشباب»[2]، وهو الاتهام الذي سبق ووجهته أثينا إلى سقراط، ولكن الطغيان الحديث أوسع وأخطر؛ لأنه يساعد الطاغية في هذا المسعى بإقناع الجماهير بصحة ادعائه، عبر استخدام وسائل التقنية الحديثة، الإعلام والصحافة وغيرها، وتسويغ مشروعه الطغياني بترويج خطابات حول التقدم والمساواة[3]، فمثل تلك الأدوات والأساليب عندما تدخل مضمار السياسة، وتكون بيد الغوغاء واللانخبويين، سيجري استخدامها بشكل مفرط ومكثف مما يعد إحدى مضار الحداثة وسلبياتها، وهو ما يعكس بوضوح موقف (شتراوس) الرافض للتطور التكنولوجي الذي أخرج التطور الفلسفي المعرفي من دائرة الاهتمام الأكاديمي.

وكان أشد ما يخشاه (شتراوس) هو أن تنعدم أمام الفلاسفة فرصة النجاة من حكم الطاغية، «فحينما توجد دولة ما تمارس القمع الفكري تجاه الفلاسفة، سيتمكن الفلاسفة من الفرار إلى دولة أخرى، لكن حين يتحقق مشروع الدولة الكونية تحت حكم الطاغية الأخير، سيكون ذلك بحق نهاية الفلسفة»[4].

---

(1) ibid.

(2) Ibid, p.211.

(3) هلال أحمد وجدي، الاتجاه النقدي في فلسفة ليو شتراوس وأثره في الفكر الأمريكي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص155.

(4) Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. 211.

وإذا كان هذا ما رآه (شتراوس) من سلبيات مشروع إقامة الدولة العالمية، فإن ذلك لا يجعله يرفض العولمة[1] بشكل صريح، فقد آمن بالأنموذج السياسي القائم على أحقية حكم الفلاسفة والمعرفة ولو بشكل غير مباشر، ورأى فيه الأنموذج الأخير الذي لا بد من البناء سياسياً ودستورياً له وعلى أساسه، بل لا بد من تغيير أنظمة الحكم التي لا تؤمن بذلك، «لأن أكبر تهديد يأتي من الدول التي لا تتشارك القيم الليبرالية الديمقراطية»[2]، لذلك لم يتردد في القول إنه «إذا ما أُريد أن تنعم الديمقراطية الغربية بأمان، لا بد من جعل العالم كله ديمقراطياً»[3]، مما يؤكد ميله المحتوم صوب عولمة فكرة حكم النخبة المعرفية أو حكم السادة. وإذ رأى أن كُلاً من الديمقراطية الليبرالية والنظام العالمي من تطبيقات الحداثة السياسية التي لن تحقق للغرب طموحه، بل عرقلت توجهه صوب بناء الحضارة الغربية، فقد قدم حلاً لتلك الأزمة التي أسماها (أزمة الحداثة أو أزمة الغرب).

---

(1) العولمة: لفظ يعود في أصله إلى الكلمة الانكليزية (Global)، وتعني عالمي أو دولي أو كروي، ويختلف تعريف العولمة بحسب المفكرين فضلاً عن الأبعاد والمجالات التي تأخذها العولمة سواء أكانت سياسية أو ثقافية أو اقتصادية، لكنها عادة تطلق على مجمل التحولات والتطورات التي شهدتها عدة ميادين بعد انهيار الاتحاد السوفيتي في العقد الأخير من القرن العشرين، على الرغم من أن أصولها وبوادرها ظهرت قبل ذلك بكثير حسب ما يؤكده الكثير من الباحثين والمفكرين، وللعولمة عدة صور منها ثقافية وسياسية واقتصادية، هدفها على اختلافها هو عولمة نمط معين وجعله النموذج الأوحد ولا يقف عن حدود الدول القومية، للمزيد انظر: عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة ـ الأمة عند يورغن هابرماس، مصدر سبق ذكره، ص 78 وما بعدها. كذلك: عبد الجليل كاظم الوالي، جدلية العولمة بين الاختيار والرفض، مجلة المستقبل العربي، ع(275)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002/1، ص59.

(2) Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss, op. cit, p. 6.

(3) Leo Strauss, The City and The Man, op. cit, p. 4.

المطلب الثالث: مشروع شتراوس الفكري لحل أزمة الغرب

لم يكن مشروع (ليو شتراوس) مقتصراً على حل أزمة الحداثة السياسية فحسب، بل وكان أيضاً مشروعاً لإعادة بناء تعريف وترميم المفهوم الفكري للسلطة السياسية الذي ينعكس في تبني رؤية سياسية جديدة للنظام السياسي الأفضل، ولكن من منظور محافظ. لقد رأى (ليو شتراوس) أن هناك أزمة تعتري الغرب وحضارته، وتكمن هذه الأزمة في الغرب نفسه، أي أن أزمة الغرب هي الغرب، حيث يقول «أصبح الغرب غير واثقاً من هدفه، كانت لديه في السابق رؤية واضحة لمستقبله والناس متحدون جميعا لتحقيق ذلك الهدف، لكن الغرب فقد اليوم هدفه ويقينه وثقته بنفسه، فلا مراء أن أزمة الغرب تكمن في الغرب»[1]. ولكن، عن أية هدف ومشروع ومستقبل يتحدث (شتراوس)؟ وتستدعي الإجابة على هذا التساؤل الرجوع إلى الحقبة الزمنية التي سبقت ظهور مرحلة (ما قبل الحداثة)، حيث يصف (شتراوس) تلك الحقبة بأنها غنية بثقافة وحضارة «استنفذت محتواها عندما تلاشت المهام والألغاز والصعاب التي تواجه الإنسان»[2]، لذلك، بدأت الحضارة الغربية تتآكل وينخرها الوهن من داخلها، «فالحضارة مجتمع، والمجتمع مكون من أفراد، وعندما يفقد هؤلاء الأفراد فهمهم لأنفسهم ولماهية مستقبلهم، ستنهار قواعد تلك الحضارة»[3]. ونصل هنا إلى القواعد الثلاث لمشروع (شتراوس) الفكري البديل الذي تبناه للخروج بالغرب من أزمته وهي:

- **القاعدة الأولى**: الدعوة لإعادة توليد أهداف عالمية شاملة أخلاقية تنهض بنفوس الأفراد، وتجبرهم على الانخراط فيها طواعية، إذ يقول (شتراوس):

---

(1) The City and The Man, op. cit, p. 3.

(2) Ibid.

(3) Look: Shadia b. Drury, The Political Ideas of Strauss, op. cit, p. 133.

«أي مجتمع لا يملك هدفاً عالمياً، لا تصح له حياة، بل سيبقى عليلاً ناقصاً»[1]، فالأيديولوجية العدمية هي التي جعلت الغرب يفقد ثقته بنفسه، ويرى (السيد ولد أباه) أن نقد (شتراوس) للعدمية التي ربطها بمسألة النسبية، هو الذي يفسر موقفه «الداعي إلى العودة للفكر السياسي القديم في رصيده اللاهوتي والفلسفي المشترك»[2]. وتمثلت مساهمة (شتراوس) من موقعه في معالجة أزمة الغرب الحداثية السياسية، في سعيه لغرس القيم الناهضة بالهمم عبر عمله في التدريس من ناحية، ومؤلفاته من ناحية أخرى؛ إذ حاول في مقالته المعنونة «التعليم الليبرالي والمسؤولية» أن «يوضح أهمية التعليم في تخريج أشخاص مثقفين، يمتلكون ثقافة لليبرالية صعبة، لكنها ستكسبهم الخبرة المطلوبة ولاسيما عبر قراءة أعمال المفكرين العظماء»[3]، وإذ يعني ذلك الدعوة للعودة إلى تراث المفكرين القدماء والعصر الوسيط اليهودي والإسلامي، فإنه يفسر اهتمام (شتراوس) بهذا التراث في عصر ركز اهتمامه على الحداثة والتكنولوجيا والثقافة الشعبية العلمانية مما سطّح الأهداف، جاعلاً من هذه الدعوة الخطوة الأولى على طريق حل الأزمة، بخلق النخبة المثقفة المؤهلة لإكمال مسيرة مشروعه الفكري البديل.

- **القاعدة الثانية:** الدعوة للوضوح الأخلاقي بدلاً من النسبية الأخلاقية[4]، ليكون هذا الوضوح الأخلاقي أساساً لتقسيم العالم إلى معسكرين: معسكر من يمتلك المعرفة ومن ثم الأخلاق بما يجعله مؤهلا لأن يسود، ومعسكر من لا يمتلك المعرفة بما يجعله غير مؤهل لأن يسود، وبعبارة أخرى أن

---

(1) Leo Strauss, The City and The Man, op. cit, p. 3.

(2) السيد ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق، مصدر سبق ذكره، ص194.

(3) Leo Strauss, Liberalism Ancient and Modern, op. cit, p. 9.

(4) Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss, op. cit, p. 5.

تتنازل الحداثة عن حياديتها، حيث «يرى شميت في حركة الحداثة ميلاً قوياً للحياد والانحسار السياسي، ومن ثم تحييد الثقافة والفكر، ليكون هدف الحداثة السياسية نفسها أي نتيجة الليبرالية نفسها، كونها تضعف التناقضات التي تقوم عليها الأفكار السياسية ويحل التداول والتنافس السياسي بدل الحروب»[1].

- **القاعدة الثالثة:** والقائلة أن «من البديهيات العلمية أن الصراع قانون الوجود، لكن ليس الصراع بمعناه السلبي والاستعماري، بل الصراع الذي يشكل طبيعة ووحدة الوجود، إذ بدون طبيعة علاقاته تلك لا يمكن أن يوجد»[2]، ولذلك آمن (شتراوس) بأن الصراع الأزلي بين العقل والوحي، بين القدس وأثينا، لا يمكن حله بفك الارتباط الوثيق بين طرفي الصراع؛ فلطالما كانت الفلسفة في صراع دائم مع الدين من جهة والسلطة السياسية من جهة أخرى، «فالفيلسوف الحق لا يقنع بأن يفهم العالم فحسب، ولكنه يود أيضاً أن يغيره ويصلحه»[3]، وهذا ما كان (شتراوس) موقناً به تمام اليقين، لذلك شدد على الحاجة «لإعادة فتح القضية الأزلية، والصراع القديم بين القدماء والحداثيين، وأخذها على محمل الجد، ومناقشتها بتجرد ومن دون مراعاة أي اعتبار»[4]، وهذا عكس ما عملت عليه الحداثة من محاولة إنهاء ذلك الصراع، وبذلك وضعت نهاية لكل ما يحرك الحضارة، وكشفت سر

---

(1) ميريام ريفولت دالون، سلطان البدايات: بحث في السلطة، ت: سايد مطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص ص103 ـ 104.

(2) محمد المصباحي، التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس، في كتاب: محمد المصباحي، الدين والسياسة من منظور فلسفي، مصدر سبق ذكره، ص12.

(3) نيقولاي برديائف، العزلة والمجتمع، ت: فؤاد كامل عبد العزيز، د. ط، مكتبة النضة المصرية، القاهرة، 1960، ص10.

(4) Leo Strauss, The Political Philosophy of Hobbes, op. cit, p. vxi.

ديمومتها، وطفت روح تلك الحضارة[1]، وحسمت الصراع لصالح العقل على حساب الوحي.

لقد كان النمط السائد للفلسفة في مرحلة الحداثة هو الفلسفة العقلانية المبنية على قناعة بما يسمى (تعددية العقل ونسبيته)، فاضحة بذلك المنطق الداخلي الميتافيزيقي، ومسائلة أصول وقدرات أداته، العقل، بوصفه بناءاً بشرياً حكمته وحددته علاقات القوة والسلطة التي جعلت منه مرجعية وأداة كليتين ومطلقتين، في حين وجد فلاسفة ما بعد الحداثة أن العقل مستبد، ويجنح إلى الشمولية مثل الدين[2]، لذلك، رأى (شتراوس) بأن كلًا من الحداثة وما بعد الحداثة، تطرفتا في طرحهما، «فلم تعد النازية والشيوعية عرضاً تاريخياً، بل ردود فعل»[3]، مما أوجد أساساً للشك بالمشروع الحضاري للغرب بأكمله. وبقدر تعلق الأمر بمركزية العقل وانتصار الغرب الحداثي له، فإن «العقل تعريفاً، مفهوم ذو حمولات تختلف باختلاف المرجعيات الفلسفية وكذا المجتمعية»[4]، ويؤكد (شتراوس) في سياق اهتمامه بالعقل وقضاياه، أن على الغرب أن يعيد فتح الحوار بينه وبين فكر القدماء وفلسفتهم، وأن يتخلص الغربيون مما ملأ نفوسهم من الغلو والثقة الزائدة، وهو ما يجعل «الرجوع إلى الفلسفة الكلاسيكية ضروريا وحاسما، لفهم مشاكلنا المعاصرة وتبين حلولها»[5]، ليتم الاستدلال على الخيارات

---

(1) نقلًا عن: محمد المصباحي، التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس، في كتاب: محمد المصباحي، الدين والسياسة من منظور فلسفي، مصدر سبق ذكره، ص90.

(2) غيرترود هيملفارب، الطرق إلى الحداثة: التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي، ت: محمد سيد أحمد، سلسلة عالم المعرفة، ع(367)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2009، ص8.

(3) Corine Pelluchon, Leo Strauss and The Crisis of Rationalism, op. cit, p. 7.

(4) نيقولاي برديائف، العزلة والمجتمع، مصدر سبق ذكره، ص66.

(5) Leo Strauss, The City and The Man, op. cit, p. 11.

المتاحة بقراءة وفهم الفكر القديم، بما يسمح بتحديد الطريق الصحيح لتعديل مسار الحضارة الغربية، ومن ثم إقامة النظام السياسي الفاضل. وتجد هذه العودة حجتها ومسوغها في «أن أزمة الفلسفة السياسية الحديثة هي أزمة مصداقية وفعالية المبادئ التي انطلقت منها لبناء الدولة الحديثة، كتلك المقدمات المرتبطة بالعدالة والسعادة والرفاهية»[1]، وإذ انعكست هذه المقدمات على الواقع العملي، فإن ذلك يستدعي مراجعتها من خارج إطار الحداثة السياسية وليس من داخلها.

ولم يؤمن (شتراوس) قط بحدوث قطيعة حقيقية بين كل من الفلسفتين السياسيتين القديمة والحديثة؛ وهي مسألة ما زال الجدل فيها مستمراً، حيث تجد (ميريام ريفولت دالون) بأن «القول بالقطيعة بين الحديث والقديم، يؤكد أن الأزمنة الحديثة، أزمنة جديدة لا سابقة لها، لأنها لم تستق قيمها ومفاهيمها الأساسية من صلب الزمانية التاريخية، فالحداثة بوصفها تؤشر للقطيعة مع التقليد، تؤسس بدورها لزمن جديد، حيث لا تستند إلا لذاتها»[2]، لكنها تعود لتؤكد «بأن الحداثة تحافظ على صلة خاصة... مع الماضي والتقليد، فهي تواجهها وترد على تحديها ولا تنكر وجودها بشكل قاطع»[3]، ورفض آخرون عدَّها فكرة جديدة مستقلة بذاتها ومحتواها، «بوصفها علمنة خالصة لمضامين كانت لاهوتية في السابق»[4]، أي أنها لم تأت بجديد، وأنها مجرد وريثة لما سبقها. هكذا يكون من الصعب البت في مسألة فراغ التأسيس والتأصيل للحداثة السياسية، ويبدو

---

(1) محمد المصباحي، التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس، في كتاب: محمد المصباحي، الدين والسياسة من منظور فلسفي، مصدر سبق ذكره، ص 104.

(2) ميريام ريفولت دالون، سلطان البدايات، مصدر سبق ذكره، ص 11.

(3) المصدر نفسه، ص 96.

(4) المصدر نفسه، ص 100.

القول بذلك منسجماً مع مقدمات نقد (شتراوس) الفكري للحداثة السياسية التي أفرغت السياسة من محتواها، وجعلتها مجرد مسألة منهجية، في حين أن الميزة الكبرى للفلسفة السياسية الكلاسيكية هي ارتباطها الوثيقة بالحياة السياسية، ومعالجتها المباشرة لشكل النظام السياسي والموقف القيمي منه[1]، لتصبح الصيغة النهائية لمشروع (شتراوس) الفكري لحل أزمة الحداثة السياسية، صيغة مشروع فكري سياسي أخلاقي، راديكالي الجوهر بإطار محافظ، يقتضي توثيق ارتباط الغرب اليوم بما طرحه الفكر السياسي القديم لبناء نظام سياسي مثالي على غرار ما صاغه المفكرون السياسيون القدماء.

وعلى الرغم من نقد شتراوس للحداثة السياسية والليبرالية والديمقراطية، إلا أنه كان مضطراً لإضفاء الطبيعة الديمقراطية الليبرالية على نظامه السياسي المنشود، وهو ما كان ضرورة ملزمة بالنسبة له على الرغم من مثالبه، ويعود السبب في ذلك إلى استحالة تنفيذ مشروعه الفكري البديل والعودة إلى الحكمة كمنهج لإدارة الدولة، ما لم يؤطر ذلك كله بنظام ليبرالي ديمقراطي، يتمتع بهامش من الحرية في اختيار أسلوب الحكم المناسب، وهو ما يكشف عن استخدام شتراوس للديمقراطية بوصفها وسيلة لا غاية، وغايته المزعومة هي بناء نظام سياسي مثالي مرتكز على قواعد معينة سيبحث الفصل القادم في أسسها وماهيتها.

(1) السيد ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق، مصدر سبق ذكره، ص194.

الفصل الرابع

ليو شتراوس وبعض قضايا الفكر والعمل السياسيين

يمثل البحث في الشؤون السياسية والتنظير لها، نتيجة بقدر ما هو سبب أيضاً؛ فهو نتيجة لأنه غالباً ما يتمخض عن التفكير الإنساني في الجوانب المختلفة للحياة السياسية، وهو سبب لأنه غالباً ما تنتج عنه مخرجات تفضي بالضرورة إلى التفكير في المشكلات التي تعتري الأنظمة السياسية والحياة السياسية، والبحث عن تفسيرات وحلول لها، فضلاً عن مواضيع الفكر السياسي التي تتولد باستمرار، وتطرح مشكلات وحلولا جديدة. ويبدو (شتراوس) منخرطاً في مثل هذا البحث بحكم واقعه المعاش المليء بتيارات وقضايا الفكر السياسي التي ما لبث أن وجَّه اهتمامه إلى معالجتها بالدراسة والنقد والتحليل، وهو ما يطرح هنا التساؤل عن ماهية العلاقة التي تربط معالجته لتلك القضايا الفكرية المعاصرة ببناء أنموذجه المثالي للنظام السياسي؟

ولا بد للإجابة عما سبق، من الإشارة أولاً إلى أن (شتراوس) سعى إلى بناء نظامه السياسي المثالي ـ حسب اعتقادنا ـ على قواعد ممهدة، وتحديداً على قاعدتين أساسيتين:

- القاعدة الأولى: المعرفة
- القاعدة الثانية: النخبة

هذا فضلاً عن تقسيمه الخاص للنظام الاجتماعي المساند للنظام السياسي، محاولاً إعادة الاعتبار للفكر السياسي (القديم تحديدا) الذي عدَّ الركون إليه، الحل المناسب لما كانت تشهده الأنظمة السياسية الغربية من أزمات أيام الحرب الباردة، لاسيما الولايات المتحدة الأمريكية التي كانت تفتقر إلى المشروع الفلسفي الموجه لنشاطاتها، مما أدى إلى تراجع قيمة الحكمة أمام تقدم وسائل التكنولوجيا والأسلحة النووية، حيث نجد أن «الرئيس كندي أكد عام 1962 أن المشكلات الراهنة لا تتطلب استجابات أيديولوجية، فلسفية أو حتى سياسية، بل تتطلب حلولاً تقنية وإدارية»[1]. ولم تكن معالجة (شتراوس) للشؤون السياسية بعيدة أيضاً عن قضيته وهمّهُ الأول في البحث عن حل للمشكلة اليهودية، وموقفه من الصهيونية، بل أنه نحى صوب تلك القضايا التي عدَّها، حسب وجهة نظره، من أهم قضايا العصر. وإذ تناول (شتراوس) العديد من المسائل الفكرية أثناء وجوده في الولايات المتحدة الأمريكية التي قضى فيها الثلث الأخير من حياته، وشهد أكثر نتاجه الفكري النور فيها، فقد جادل الدارسون والباحثون بانسحاب تأثير (شتراوس) الفكري على الميدان السياسي الأمريكي، واستلهام أحد تيارات هذا الميدان لموروثه، الأمر الذي يستدعي البحث والتمحيص في مدى صواب تلك المجادلات عبر دراسة أسانيدها وقرائنها، وهو ما تتطلع مباحث هذا الفصل للقيام به.

---

(1) فرناند دومون، الأيديولوجيات، ت: وجيه أسعد، د. ط، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977، ص14.

المبحث الأول

اليهودية والصهيونية في فكر ليو شتراوس

من المعروف أن مفردات أي فكر سياسي، تتداخل وتتفاعل لتشكل في النهاية البنية الفكرية السياسية الكلية لهذا المفكر أو لذلك الاتجاه، وتتحدد تلك البنية ومفرداتها عادة بتأثير البيئتين الذاتية والموضوعية اللتين ينشأ فيهما الفكر عامة، والفكر السياسي خاصة، ويتأثر بتفاعلاتهما، بما يؤكد علاقة التأثير والتأثر بين الفكر وشخوصه من جهة وبيئته وتفاعلاتها من جهة ثانية، وهذا ما تمت الإشارة إليه سابقاً. ويمكن في ضوء ذلك، ملاحظة انشغال (شتراوس) اليهودي المحافظ بالمشكلة اليهودية وبحثه عن حلول لها، فضلاً عن مشكلة توسع الحركة الصهيونية آنذاك، وانخراطه فيها لبرهة من الزمن مما انعكس على منظومته الفلسفية السياسية التي أخذت تلك القضايا مكانها فيها سواء بالتأصيل أو التأييد أو النقد.

وإذ لا نجد مؤلفاً مخصصاً لموقف (شتراوس) الفكري من اليهودية والصهيونية، إلا شذرات متفرقة غامضة، لا تتناسب مع الطابع العام لفكر وشخصية مفكر عُرف عنه كثرة وتنوع مؤلفاته بما فيها مؤلفاته حول هاتين القضيتين، فسيكون من المتعذر الوصول إلى معرفة دقيقة ومباشرة بحقيقة موقفه بوصفه ممن يُدرجون في خانة المفكرين اليهود؛ إذ يرى (كينيث هارت غرين)، أن لا اختلاف على أهمية (شتراوس) بوصفه مفكراً سياسياً بارزاً في القرن العشرين، لكن الجانب الأكثر الأهمية الذي تم اكتشافه، هو أنه واحد من أكبر الفلاسفة اليهود، ومفكر

يهودي قدّم الكثير لبلده[1]، ولكنه نادراً ما عُرف أو أراد أن يُعرف بأنه متخصص في الأبحاث اليهودية، رغم أنه انضمَّ إلى المؤسسات الأكاديمية اليهودية وأنتج فكرياً فيها، لكن (غرين) يرى أيضاً أن (شتراوس) «تجنب التعبير عن وجهات نظره حول المسألة اليهودية في أعماله البحثية[2]، أي أنه رجل أكاديمي لم يستجيب لقضايا الفكر المعاصر اليهودي»[3]، في حين نجد أن الكثير من اليهود المعاصرين يعترفون بتأثير (شتراوس) عليهم، ودوره في تطور فكرهم[4]. وهنا يبدو من اللازم التساؤل عن الموقف الفكري لـ(شتراوس) من اليهودية بوصفها منظومة دينية فكرية ومن تجسيدها السياسي متمثلاً بالحركة الصهيونية

المطلب الأول: اليهودية في فكر شتراوس

يبدو أن نشوء (شتراوس) في بيئة يهودية أرثوذكسية محافظة، مشبعة دينياً، ولكن من دون معرفة يهودية[5]، خلق لديه رغبة قوية في رفد إيمانه بسند فكري فلسفي، وهو ما جعله يخصص الشوط الأول من حياته لهذه المهمة، حيث أضحت المسألة اليهودية همَّهُ الذي رافقه طوال حياته، باحثاً له عن حل. ولم يكن دافع هذا البحث الفكري النقص الذي استشعره (شتراوس) منذ ترعرعه بوصفه يهودياً فحسب؛ بل كان دافعه متأتياً أيضاً من انخراطه السياسي المبكر في حركة (بلاو

(1) Leo Strauss, Jewish philosophy and the Crisis of Modernity, op. cit, p 1.

(2) المسألة اليهودية: مصطلح عام يشير إلى المشاكل التي تواجهها الجماعات اليهودية، وبطبيعة الحال لا توجد مسألة يهودية واحدة وإنما توجد مسائل يهودية مختلفة باختلاف الزمان والمكان. للمزيد انظر: عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، مصدر سبق ذكره، ص13.

(3) Leo Strauss, Jewish philosophy and the Crisis of Modernity, op. cit. p 2.

(4) من بين المفكرين اليهود الذين يعترفون بفضل ليو شتراوس على تطور فكرهم وتأثيره فيهم، ألكسندر ألتمان، مارفن فوكس، جرشيوم شوليم، أميل فاخايم.

(5) Eugene Sheppard, Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher, op. cit, p. 22.

فايس) الصهيونية السياسية[1]، حيث يقول عن ذلك: «لقد كنت صهيونياً سياسياً في شبابي، وانخرطت في منظمة صهيونية طلابية»[2]، لكن يبدو أنه لم يستسغ العمل السياسي مع تلك الحركة التي تركها بسبب الخلاف الفكري بينه وبين رؤسائها الذين كانوا يرفضون أي بديل لآرائهم[3]، حيث كان له موقفه الفكري اليهودي المستقل عنهم والخاص به.

لقد رأى (شتراوس) في المسألة اليهودية «مشكلة، والرمز الأكثر تجلياً لمشكلة الإنسان، بِعدّها مشكلة سياسية واجتماعية»[4]، ووجد أن سعي الإنسان للحصول على حقوقه في هذه الحياة، وأولها الحق في الاعتراف بكيانه وحريته في ديانته، وما يتصل بذلك من حقوق سياسية واجتماعية، يتجسد كله في مطالب الفرد اليهودي الغربي الذي يعيش في كنف الدولة الغربية الليبرالية التي اعتقد (شتراوس) أنها: «لا تقدم الحل للمشكلة اليهودية، لأن مثل ذلك الحل يتطلب منعاً قانونياً ضد أي تمييز»[5]، بينما التمييز ضد اليهود في أوروبا ماثل منذ أيام محاكم التفتيش الإسبانية، واضطهادهم إبّان العصور الوسطى على الأصعدة الدينية والفكرية، «حتى جاءت الثورة الفرنسية لينالوا حريتهم بفضلها أو على الأقل بفضل تأثيراتها»[6][7]. ولكن هذا التحرر السياسي الذي حصل عليه

(1) Leo Strauss: The Early Writing (1921 1923 ـ), op. cit, p. 7.

(2) Leo Strauss, Why We Remain Jews?, a lecture on 4 February, 1962, in Leo Strauss, Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity, op. cit, p. 319.

(3) Leo Strauss: The Early Writing (1921 1923 ـ), op. cit, p. 8.

(4) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, op. cit, p. 5.

(5) Leo Strauss, Liberalism Ancient and Modern, op. cit, p. 230.

(6) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, op. cit, p. 3.

(7) حرصت كل من إنجلترا وفرنسا في أعقاب الثورة الفرنسية على منح المساواة في الحقوق لسكانهما من اليهود، وليهود بلدان الشرق التي احتلتهما. وكان حرص القوى الأوروبية على منح المساواة لكل الأقليات يهدف في الحقيقة إلى خدمة المصالح السياسية والاقتصادية لهذه الدول في المنطقة.

اليهود في أوربا، شابه التحفظ في ألمانيا، إذ يبين (شتراوس) أنه «على الرغم من نجاح جمهورية فايمار في منح اليهود حقوقهم لأول مرة، لكن ذلك لم يمنع من أن يكون أكثر المبادئ وضوحاً في هذه الدولة هو مبدأ العداء لليهود مع بوادر ظهور نظرية تفوق العنصر الآري»[1]، وهو ما أذكى شعور اليهود الألمان بعدم الأمان الاجتماعي.

ولكن ذلك الشعور بنظر (شتراوس) لم يحد من مطامح اليهود الفكرية، «فانصرفوا لتأسيس المعاهد والقيام بالدراسات اليهودية للحفاظ على التراث اليهودي، وتطوير العلوم اليهودية، وترافق هذا كله مع ظهور ألمانيا بوصفها أكبر قوة فكرية وشعرية في القرن التاسع عشر»[2]، وانفتحت الجهود الفكرية والبحثية الألمانية على التراث الفكري اليوناني، وحسب (شتراوس) فإن «ذلك الانفتاح ساهم في شحذ فكرة البحث عن أمة ألمانية أساساً، ولكن ما عاشه اليهود من اضطهاد ديني واجتماعي في ألمانيا، جعلهم ينصرفون للبحث عن أمة خاصة لهم كالأمة الألمانية»[3]. ويعبّر (شتراوس) عن جوهر الأزمة اليهودية بدلالة المأزق الذي وضع اليهود الألمان أنفسهم فيه منذ القرن التاسع عشر وهو «دمج الاستقلال السياسي والروحي معاً»[4]، أي أن لا يكون اليهود مستقلين ومتكئين على الجانب الروحي - الديني فقط؛ بل وأن يكون لهم إلى جانب ذلك أيضاً، استقلال سياسي ووطني ذاتي له كيانه المميز.

ويبدو (شتراوس) هنا وهو يحاول التأصيل للتطلع اليهودي إلى إنشاء وطن

انظر: صموئيل أتينجر (تحرير)، اليهود في البلدان الإسلامية، ت: جمال أحمد الرفاعي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995، ص ص44 ـ 45.

(1) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, op. cit, p. 3.

(2) ibid, p. 4.

(3) ibid, p. 4.

(4) Leo Strauss, Liberalism Ancient and Modern, op. cit, p. 227.

قومي لليهود بدلالة ما تعرضوا له من ظلم وتهميش، وعدم تقبل المجتمع الألماني لهم بإيجابية، مما رأى فيه المسوغ لتوجههم إلى تبني مشروع بناء أمة على غرار ما توجه إليه الفكر الألماني القومي وجهود (بسمارك)، بالمزج بين الحس الديني والتطلع السياسي، فأصبحت السياسة وسيلة الدين المتاحة لإثبات الوجود.

لقد آمن (شتراوس) بأن اليهود يكوّنون أمة؛ حيث أكد أنه «يوجد اتفاق بين جميع وجهات النظر على أن الشعب اليهودي، هم شعب اللّه المختار، في الماضي على الأقل»[1]، وكان لا بد لهم من استعادة هذا الشرف من الماضي إلى الحاضر، ولا يبدو (شتراوس) مختلفاً عن المفكرين اليهود ذوي الميول العنصرية المؤمنين بأن فكرة شعب اللّه المختار دلالة على تفوق اليهود على الشعوب الأخرى خلقياً ودينياً بما يجعلهم أرستقراطية التاريخ كما صرح بذلك أحآد هعام[2][3]. ويتابع (شتراوس) بحثه عن دوافع اليهود لإيجاد وطن قومي لهم، فيؤكد بأنه «في بداية الأمر لم ينزع اليهود الألمان نحو تبني مشروع يؤسس لأمة تجمعهم، فقد كان يحسبون أنفسهم ألماناً كسواهم من الألمان، لكن هذا لم يحصل»[4]، فتكوَّنَ لديهم شعور بحتمية استقلالهم كأمة مميزة ذات سلطة سياسية مستقلة.

---

(1) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, op. cit, p. 5.

(2) أحآد هعام (1856 ـ 1927م): اسم رمزي يعني (واحد من الشعب)، اتخذه (اشربن غنزبرغ) الصحفي والمفكر اليهودي منذ أن نشر أولى مقالاته (ليس هذا هو الطريق) في مجلة هاميليتز 1889م، ولد في أوكرانيا في عائلة تنتمي إلى ارستقراطية الحي اليهودي، درس على الطريقة اليهودية التي تشدد على التقوى، عكف على دراسة كبار الفلاسفة اليهود أمثال موسى بن ميمون، وتأثر بنيتشه وداروين، وكان مساهما سياسيا في جهود إصدار وعد بلفور. انظر: عبد الستار الراوي، مصدر سبق ذكره، ص ص 38 ـ 44.

(3) نقلًا عن: جهاد الحسني، عقيدة ((التفوق اليهودي)) في الفكر الصهيوني، مجلة العلوم السياسية/ جامعة بغداد، العدد 18، السنة 1999، ص ص38 ـ 40.

(4) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, op. cit, p. 5.

وحظي الفكر اليهودي الحديث بجانب كبير من اهتمام (شتراوس) الذي أرخ لبدايته مع (فرانز روزينورج) الذي كان في نظره أعظم مفكر يهودي بين اليهود الألمان[1]، ويعود إعجاب (شتراوس) بـ(روزينورج) إلى أن الأخير أعاد التفكير بالفلسفة اليهودية القديمة ولاسيما فلسفة القرون الوسطى، وبالأخص فلسفة اليهودي الأندلسي موسى بن ميمون، بقدر ما اهتم أيضاً بتلاقح الفكرين الديني والفلسفي عند اليهود، فقد فكروا بالأمة اليهودية انطلاقا من التوراة[2]. إذ يعتقد (شتراوس) بأن الحل الذي فكر فيه الفرد اليهودي المُضطَهد والمُغترب عن مجتمعه، هو العودة إلى المجتمع اليهودي[3]، ولكن كيف يعود إلى شيء غير موجود! فتولدت الحاجة لإيجاد ذلك المجتمع.

واعتقدَ (شتراوس)، أن سوء إدارة الصهيونيين الأوائل لمشروعهم، وعدم امتثالهم للنهج الصحيح في عودتهم إلى أصولهم، أدى إلى بزوغ حركة معارضة للصهيونية، تمثلت بـ«الصهيونية الثقافية»[4] التي لم تكتف فقط بالدعوة لأن يكون لليهود دولة، بل ووجدت أن ثمة ضرورة تقتضي أن تكون لهم أيضاً ثقافة وحياة خاصة بهم، ومنتج ثقافي خاص يتعارض مع باقي العقول الوطنية للدول الأخرى[5]. لكن ثمة خشية تعتري رؤية (شتراوس) لهذه الثقافة الصهيونية التي تتعارض محتوياتها مع الثقافة اليهودية؛ إذ بينما «تستند الثقافة اليهودية إلى

---

(1) ibid, p. 9.

(2) ibid, p.9.

(3) ibid, p. 7.

(4) الصهيونية الثقافية: مصطلح شائع في الأدبيات الصهيونية، يرادف مصطلح الصهيونية الروحية، وهو غير دقيق مثل كثير من المصطلحات الصهيونية. وتذهب الصهيونية الثقافية إلى أن المشروع الصهيوني لا بد أن يكون ذا بُعد إثني وروحي (بالمعنى العلماني للكلمة). ويقترح عبد الوهاب المسيري اصطلاح «صهيونية إثنية علمانية» بديلا له، لأن الصهيونية الإثنية تجعل الإثنوس اليهودي «الشعب اليهودي» بمنزلة اللوجوس أو المطلق الكامن في النسق. انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج(2)، مصدر سبق ذكره، ص295.

(5) Leo Strauss, Why We Remain Jews? op. cit, p. 319.

مصادر إلهية دينية (التوراة، والتلمود، والمدراش[1])»[2]، تتكل الثقافة الصهيونية على مخرجات عقلية شكلية، لا يمكن للفرد أن يؤسس حياته عليها، وعليه فقد زعم بأنّ اليهودية لا يمكن أن تكون ذات مخرج ثقافي عقلي، بل هي ثقافة دينية لاهوتية وصاحبة رسالة سماوية، والحل الوحيد هو أن تتراجع الثقافة الصهيونية لتتحول لإيمان صهيوني أي أن تصبح «صهيونية دينية»[3][4]، وتكون هذه العودة بدلالة الإيمان الصحيح، فاليهودية هي الخير والبر، وعبارة (إن اليهود شعب اللّه المختار) ذات دلالة واضحة على أن الناس ليسوا متحررين من أية دين، والأخطاء والرذائل لا تخص اللّه أو بسبب الإيمان به، بل هي بسبب أفعال خلقه المتحررين[5]، الأمر الذي يعكس مدى الالتزام الديني المحافظ لـ(شتراوس) تجاه حركات التحديث والتحرر داخل التيارات الصهيونية.

ولا يستخدم (شتراوس) عبارة معاداة السامية، بل ويعدها فاحشة، ويعبر عن موقفه منها بقوله» إنها نابعة من اعتراف أعداءنا بأننا لسنا في مرتبة دونية، وعلى الرغم من محاولة الغرب أن يدعم حججه لمبدأ اللاسامية، مرة بأنه روحي كوننا لسنا مسيحيين، ومرة بأن العالم منذ القرن التاسع عشر أصبح، وبفضل التطور العلمي في أصول الأجناس، يتمحور حول سباق بين الجنسين الآري والسامي، إلا أن تلك الكراهية هي روحية ودينية؛ فالعرب

---

(1) مدراش: من الكلمة العبرية «درش» أي درس أو بحث، وتستخدم الكلمة للإشارة إلى منهج تفسير العهد القديم، كما تستخدم أيضا للإشارة إلى ثمرة هذا المنهج من الدراسات والشروح. للمزيد انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج(2)، مصدر سبق ذكره، ص35.

(2) Leo Strauss, Why We Remain Jews? op. cit, p. 320.

(3) الصهيونية الدينية: مصطلح يشير إلى التيار الصهيوني الذي يرى ضرورة أن يكون المشروع الصهيوني مشروع إحياء ديني، وأن رسالة الصهيونية هي إحياء اليهودية (لا اليهود). للمزيد انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج(2)، مصدر سبق ذكره، ص295.

(4) Leo Strauss, Why We Remain Jews? op. cit, p. 320.

(5) ibid, p. 323

هم ساميون أيضاً وهنا تكمن الصعوبة في فهم مبررات ذلك العداء»[1]، وبهذا يبدو من المتعذر الوقوف على نقطة واضحة مطلقة في فكر (شتراوس) تجاه مسألة اليهودية، فرؤيته متحفظة إزاءها، لكنه مع ذلك تماشى مع الطرح اليهودي حول حتمية إيجاد دولة يهودية، الأمر الذي لم يبتعد عن إدلائه برأيه حول الصهيونية ومدى نجاعتها في حل المشكلة اليهودية.

المطلب الثاني: الصهيونية[2] في فكر ليو شتراوس

تقدم القول بأن (شتراوس) يبدو أكثر ميلاً نحو الصهيونية الدينية دونا عن الصهيونية الثقافية، ويرجع ذلك إلى ما للأولى من أسس مشتركة مع الطابع الديني المحافظ كسبيل يدعو (شتراوس) إلى اتباعه في مشروع العودة اليهودي

---

(1) Leo Strauss, Why We Remain Jews? Op. cit, p. 328.

(2) الصهيونية: وهو الاسم الذي أطلق على الحركة القومية التي بدأت بين مجاميع يهودية في أوروبا، واختلف المؤرخون حول تحديد التأريخ الدقيق لبداية تكوينها، فالبعض يرجعها إلى فكر وعقائد طرحتها حركة الإصلاح الديني البروتستانتي في القرن السادس عشر في عدد من الدول الأنجلوساكسونية، في حين يعود بها آخرون إلى نهاية القرن التاسع عشر في أوروبا، وكانت تهدف إلى جمع الشعب اليهودي في فلسطين لإنشاء الدولة اليهودية، والاسم مشتق من كلمة (Zion) وهو اسم جبل صغير في أورشليم يقدسه اليهود. ويعد ثيودور هرتزل من أكبر المنظرين للصهيونية، وهو الذي أنشأ الصهيونية السياسية عام 1897 في بازل والسويد.

Carole Monica Burnett (ed), Zionism Through Christian lenses: Ecumenical Perspective on the Promised Land, Wipf and stock publishers, USA, 2013, p x.

كذلك انظر: يوسف الحسن، جذور الانحياز: دراسة في تأثير الأصولية المسيحية في السياسة الأمريكية تجاه القضية الفلسطينية، ط1، سلسلة محاضرات الإمارات (58)، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، 2002، ص8 وما بعدها.

وقد استخدم الاسم أول مرة عام 1890 حين سكه المفكر اليهودي النمساوي نيثان بيرنباوم، حيث رفض التعريف الديني التقليدي للجماعات اليهودية باعتبارها جماعات دينية، ووجد بدلا من ذلك تعريفا علمانيا يوحد بين القومية والعرق مع إبعاد الجانب الديني تماما. عبد الوهاب المسيري، الصهيونية: نحو تعريف أكثر تفسيرية، مجلة شؤون عربية، ع(102)، حزيران 2000، ص89.

الصهيوني، حيث أن نقده للصهيونية الثقافية، وتمييزه بينها وبين الصهيونية، كان وحسب ما يرى (ويليام آلتمان) يستند إلى حقيقة أن الصهيونية الثقافية تقف في منطقة وسط بين اليهودية الأرثوذوكسية وبين الواقعية السياسية[1]، وهو ما رفضه (شتراوس) كسبيل ناجع للحل. إن الصهيونية كما أوضح (شتراوس) «حركة حديثة تكونت نتيجة تجمع الشباب اليهودي الألماني، وانبثقت نتيجة الآمال اليهودية التقليدية التي تجلّت صراحة في الصهيونية السياسية، وقدمها أول مرة (ليون بنسكر)[2] و(ثيودور هرتزل)[3]»[4]، اللذان اهتما بشكل أساس بتوسيع قاعدة الدعم السياسي لليهود وللمشروع الصهيوني داخل وخارج أوروبا.

---

(1) William H. F. Altman, The German Stranger: Leo Strauss and National socialism, Lexington Books, UK, 2012, p 76.

(2) ليون بنسكر (1821 ـ 1891م): يعد من أكبر مفكري الحركة الصهيونية وهو روسي المولد، والده كان عالم عبري معروف، أنهى دراسته الثانوية فيها، ومارس الطب في أوديسا، وخدم بصفته ضابطاً طبيباً في حرب القرم، وكان ذا نشاط فعال في جمعية نشر الثقافة بين يهود روسيا، والتي تأسست في عام 1863م، صدر له كراس عام 1882 بعنوان «التحرر الذاتي نداء من يهودي روسي إلى شعبه»، كان من أوائل المساهمين في توعية اليهود الروس على أن غير اليهود يتربصون بهم شرا، وأن العالم لا يستوعبهم، التزم بأفكار أسلافه.

- Gehard Falk، American Judaism in Transition: The secularization of a Religious Community، University press of America، Laham, 1995, pp. 46 - 47.

(3) ثيودور هرتزل (1860 ـ 1904م): مؤسس الحركة الصهيونية الجديدة، ولد بمدينة بودابست وانتقل إلى فيينا واستقر بها واشتغل بالصحافة، وضع مؤلفاً باللغة الألمانية تحت عنوان «الدولة اليهودية»، ضمّنه القواعد التي تقوم عليها الصهيونية الجديدة التي تهدف إلى جمع اليهود في دولة خاصة لهم، كان له نشاط سياسي تنوع بين عقد مؤتمرات وندوات أسفر عنها «برنامج بازل» عام 1897م الذي يقضي بمحاولة الحصول على موافقة دولية على مشروعية الهجرة اليهودية الجماعية إلى فلسطين لبناء دولة اليهود، كما ساهم أيضاً في عرض فكرة البديل عن فلسطين وهي مستعمرة أوغندا البريطانية عام 1903م ضمن المؤتمر الصهيوني السادس، لكن المؤتمرين رفضوا المشروع، توفي هرتزل في 2 حزيران ـ 1904 في أولاخ ونقلت رفاته إلى فلسطين المحتلة. للمزيد انظر: عبد الوهاب الكيالي، ج(7)، مصدر سبق ذكره، ص107.

(4) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, op. cit, p. 14.

وقد انتقدهما (شتراوس) معا بدعوى أنهم «بدأوا من حيث فشل الحل بإطلاق الحرية للجميع، لكنهم استمروا في رؤية الحل كما بدأت المشكلة؛ أي بعيون ليبرالية؛ لأن الحل الليبرالي منحهم حلاً قانونياً ـ سياسياً وليس اجتماعياً»[1]، فهو حل لم يضمن احترام الغرب لهم أو يمنع اضطهاده لليهود دينياً واجتماعياً.

وعلى الرغم من اعتراف (شتراوس) بأن «من غير الممكن أن يستعيد اليهود شرفهم وكرامتهم وهم مقسمون مشرذمون»[2]، بما يجعل وحدتهم وتلاحمهم شرطاً أساسياً لاسترجاعهم ما سرقه منهم الزمن، إلا أنه لم يكن مؤيداً تأييداً مطلقاً للمسار العلماني للمشروع الصهيوني الذي يتحلل به من الرباط الديني، ويعتمد اعتماداً مطلقاً على النهج الواقعي السياسي. لذلك، فإنه يؤكد بأن «الصهيونية السياسية المتشددة، لا يمكن أن تنجح ولن تكون مؤثرة إلا إذا أصبح لها مكون فكري، وتعايشت بسلام مع الفكر اليهودي التقليدي، حيث سيؤدي هذا التحالف إلى تأسيس دولة إسرائيل»[3]، فالتراث اليهودي وهم بطولي ونبيل، وليس ثمة حلم أنبل منه، وتستنتج (شاديا دروري) من ذلك النزوع القومي اليهودي عند (شتراوس)، وليس النزوع الصهيوني السياسي[4]، لأنها ترى فيه المؤمن بأن المجد البطولي القديم لليهود حتى وإن كان وهماً، فإنه وهم رائع يستحق الموت لأجله. ويبدو أن طرح (هرتزل) و(بنسكر) للمشكلة اليهودية، لا يجد صداه عند (شتراوس) الذي وجه نقده إليه لما وجده فيه من طابع راديكالي، ولأنهما فهما المشكلة اليهودية على أنها إنسانية فقط، ونسيا بأنها مشكلة إنسانية

---

(1) ibid, p. 14.

(2) ibid, p. 15.

(3) ibid.

(4) نقلا عن: سمير كرم، ليو شتراوس واليمين الأمريكي، مجلة المستقبل العربي، السنة(26)، ع(295)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أيلول 2003، ص177.

وسياسية لا يمكن حلها باللجوء إلى العدالة فقط والضيافة الكريمة من الدول الأخرى، لذلك كان واجب الصهيونية الأول هو تطهير اليهود من أية مهانة تاريخية تعرضوا لها، وإعلاء كرامتهم وشرفهم[1]، ليتسيدوا على العالم، ويأخذوا مكانهم الطبيعي فيه بامتلاكهم لحقهم الطبيعي[2]، وهذه هي المبادئ التي يجب أن تتبناها الصهيونية من وجهة نظر (شتراوس).

ولكن (شتراوس) لا يبدو ميالاً لتبني صورة المشروع الصهيوني السياسي بشأن فلسطين بوصفها الأرض الوحيدة التي يجب أن تقام عليها دولة اليهود، حيث يقول: «فليس بالضرورة أن تصبح أرض إسرائيل هي البديل الوحيد»[3]، لكنه لم يطرح ما يراه من البدائل المتاحة، مكتفياً بالإشارة إلى ضرورة استثمار كل ما يصب في معارضة المشروع اليهودي للعودة، وتوظيفه إيجابيا خدمة لهذا المشروع، «إذ أن أي شيء يفعله العدو مهم وضروري لدعم الجهود لبناء الأمة»[4]، ليقارب

---

(1) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, op. cit, p. 4.

(2) مصداق ذلك أن (شتراوس) وجد أوجه تشابه بين التوراة والفكر الكلاسيكي اليهودي من جهة وفلسفة اليونان القديمة من جهة ثانية، إذ يشير ستيفن بي سميث إلى نقطتين تعكسان إيمان (شتراوس) بتوافق التوراة والفلسفة السياسية القديمة وهي:

أولا: اتفاقهما على مكانة الأخلاق في حياة البشرية، وأن مكان الأخلاق هو الأسرة الأبوية التي هي خلية المجتمع الأساسية.

ثانيا: اتفاقهما على أن جوهر الأخلاق هو العدالة التي هي طاعة القانون، ومن المفهوم أن القانون هنا يعني العقوبة وعلى الرغم من أن (شتراوس) لم يعط معنى دقيقاً للعدالة أو عقوبة تجاوزها، لكنه أشار إلى ضرورة أن تكون هناك قيود على سلوك البشر وألا يباح كل شيء، ويرى (شتراوس) أن ما يقوله أفلاطون في كتابه القوانين عن قوة إلهية توقع القصاص، متطابق حرفياً مع آيات معينة من (عاموس) و(مزمور139). للمزيد انظر:

- Steven B. Smith, How Jewish Was Leo Strauss? Program for Jewish Civilization, Georgetown university, Washington, summer 2005, p. 8.

(3) Leo Strauss, Why We Remain Jews? op. cit, p. 325.

(4) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, op. cit, p. 5.

هنا طرح (هرتزل) في توظيف معاداة السامية لصالح الصهيونية واليهود[1]. إن (شتراوس) يؤمن تماماً بضرورة إيجاد وطن لليهود، ويسوغ مطامح الصهيونية السياسية التي أرادت أن تكون الدولة اليهودية مبنية على أساس التراث اليهودي، «فكما كل مجتمع متحد بسبب نسب أو دم، كذلك لا بد من مجتمع يتحد نتيجة عقل وطني وثقافة مشتركة، ولا بد أن تُطرح هذه الثقافة على أنها ليست نتاج عقل وطني، بل هدية إلهية ووحي إلهي»[2]، ولا سبيل لحل المشكلة اليهودية؛ إلا بضرورة الاعتراف حسب قوله» بأن اليهود كأية دولة أخرى وتماماً كأية أمة أخرى، نحن اليهود لدينا الحق في المطالبة بتقرير مصيرنا، والذي يؤدي من ثمَّ لمطلب الدولة اليهودية»[3]، ولا بد أن يتناسب الحل مع قدسية المشكلة، ولذا فسيكون من الكفر القول بأن حل المشكلة اليهودية حل سياسي فحسب؛ إذ يعد إيجاد وطن لليهود المهمة القادمة التي تلي التلمود والحدث الأكبر بعده[4]، لذلك، رفض (شتراوس) رفضاً مطلقاً كلاً من التوجه المدني والعلماني لدمج اليهود مع باقي المجتمعات، وتسويغ الزواج المدني، لأن ذلك يزيد من صعوبة الحفاظ على الهوية اليهودية كشعب فريد[5]، وينم هذا التوجه المحافظ عن تأييد مطلق لهدف منح اليهود دولة مستقلة، لا تختلط مع باقي المجتمعات، ولها تميزها واستقلالها الخاص.

وعلى الرغم من انتقاد (شتراوس) للصهيونية السياسية، إلا أنه يشيد بما تأسست عليه الحركة من مبادئ نبيلة؛ حيث يقول عنها «إنها الحركة الوحيدة

---

(1) عبير سهام مهدي، أرض الميعاد في الفكر الإسرائيلي المعاصر، الجنان للنشر والتوزيع، عمّان، 2012، ص111.

(2) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, op. cit, p. 15.

(3) Leo Strauss, Why We Remain Jews? Op. cit, p. 318.

(4) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, op. cit, p. 6.

(5) سمير كرم، ليو شتراوس واليمين الأمريكي، مصدر سبق ذكره، 177.

التي وعت الضرورة اللازمة لاسترجاع الكرامة الإنسانية لليهود، واسترجاع مجدهم المهدور، وعودتهم إلى أرضهم ولكن ليس بحكم إلهي كما هو منشود في الأصول الإلهية بل بفعل الساسة والتدخل العسكري»[1].

وكان هذا أساساً مناسباً للآراء التي قومت صهيونية (شتراوس) بوصفها صهيونية متشددة راديكالية لا هوادة فيها[2]، فصهيونيته حربية، وسلاحها هو الأرثوذوكسية[3]، وإذا لم يكن ناشطاً سياسياً، فقد كان مثقفاً محارباً، حجته في كل شيء (الكتاب المقدس)، وصهيونيته السياسية تتشكل من توليفة ليبرالية أرثوذوكسية تستند إلى الكتاب المقدس، في حين وجدته آراء أخرى معتدلاً أسيء فهمه، فعلى الرغم من أنه عد المشكلة اليهودية مشكلة الإنسانية جمعاء، إلا أن ذلك لم يعن أنه كان متعصباً[4]. وكذلك لا يعني بأن موضوعات إنشاء دولة إسرائيل والمحرقة «الهولوكوست» استولت على اهتمام (شتراوس) وجعلته يرى فيهما الحدثيين الأكبر في حقبة ما بعد الحرب العالمية الأولى، لكنه رأى فيهما الحدثين اللذين يجب أن يكونا محور تركيز كل من الإدارات الأمريكية ومراكز البحوث الاجتماعية[5]، وهذا مرده لطبائع الشخصية اليهودية الطامعة والطامحة للاستئثار بالسلطة والهيمنة، مسوغة ذلك بما تمتلكه من إرث يؤهلها لذلك، ويجعل منها نخبة المجتمع المنتقاة.

---

(1) Leo Strauss, Why We Remain Jews? Op. cit, p. 319.

(2) William H. F. Altman, The German Stranger, op. cit, p. 76.

(3) ibid, p. 77.

(4) تقول ابنته جيني: «لم يكن أبي يهودياً متعصباً، لكنه أحب الشعب اليهودي، ورأى أن تأسيس دولة إسرائيل ضروري لنجاة اليهود وبقائهم على قيد الحياة».

- Jenny Strauss clay, The Real Leo Strauss, op. cit.

(5) Steven B. Smith, How Jewish Was Leo Strauss? Program for Jewish Civilization, Georgetown university, Washington, summer 2005, p. 8.

المبحث الثاني

المعرفة والنخبة في فكر ليو شتراوس

لقد رأى (شتراوس) أن النظام الديمقراطي لا بد أن يفضي إلى الفوضى؛ بحكم قيامه على مبادئ انحرفت عن مبادئ الديمقراطية الكلاسيكية التي وضعها المفكرون القدماء، وأنه أضحى ينتهج نهج الخنوع والضعف بعد ظهور الفلسفة السياسية الحديثة، ولهذا كان لا بد بعد تشخيص مثالب الديمقراطية الليبرالية ونقدها، أن يتم البحث عن النظام السياسي البديل للدولة. وانعكست أصول (شتراوس) الفكرية التي استمدها من الفكر السياسي القديم خاصة، وعلى نحو أدق أفلاطون وفكرته النخبوية، على فكره السياسي متجلية في رؤيته للمجتمع السياسي، والسلطة السياسية المنبثقة عن ذلك المجتمع والمتحكمة فيه في آن واحد. لذلك جاءت استعادته للأنموذج اليوناني في تطبيقه للديمقراطية النخبوية قائمة على مفهومي المعرفة والنخبة اللذين حظيا باهتمام كبير منه، وكانا مترابطين لديه إلى درجة يتعذر معها الفصل بينهما حتى أنه عرَّفَ النخبة بدلالة امتلاكها للمعرفة، وعرّف المعرفة بدلالة امتلاكها من النخبة، إذ يجد (بول أي. جوتفريد) أن مهمة (شتراوس) كانت بالأساس إيجاد نخبة ليس شفاهياً ونظرياً فحسب؛ بل عملياً كذلك[1]، وعليه يُطرح التساؤل: ما هي المعرفة وأنواعها عند (شتراوس)؟ ومن هي تلك النخبة وما هي مميزاتها؟

---

(1) Paul E. Gottfried, Leo Strauss and the Conservative Movement in America: A Critical Appraisal, Cambridge University Press, New York, 2012, p. 93.

المطلب الأول: المعرفة[1] في فكر ليو شتراوس

اتجه جانب أساس من جهود الإنسان منذ بدء التكوين إلى التعرف على ما حوله، بما يعكس رغبته وحاجته لفهم ما يدور حوله، وكان من نتائج ذلك، ظهور الفلسفة بوصفها أحد أشكال هذه الجهود، فالفلسفة «هي العلم عن القوانين الأكثر شمولاً لتطور الطبيعة والمجتمع والتفكير البشري»[2]، وحينما تتجه الفلسفة لدراسة السياسة ومظاهرها كالدولة والنظام السياسي، فإنها تصبح فلسفة سياسية وهو ما يعد بحثاً تأملياً يسعى لتحديد وفهم العناصر والمبادئ الأولية التي يقوم عليها النشاط السياسي العملي[3]، وهو ما يبين أهمية الفلسفة السياسية ومخرجاتها المعرفية ودورها في تقويم النظام السياسي والمجتمع برمته. وهذا ما كان (شتراوس) متيقناً منه. وقد عرّف (شتراوس) المعرفة بدلالة الفلسفة السياسية التي رأى أنها:» فرع من فروع الفلسفة التي تكرس لاكتساب المعرفة بالحياة الجيدة والمجتمع الفاضل بما يجعل الحياة الفضلى قابلة للتحقق والتطبيق»[4]. وبذلك، فإن موضوع الفلسفة السياسية عنده هو «أهداف الإنسانية العظيمة، كالحرية والحكومات أو أهداف الإمبراطورية، إذ أنها أقرب للحياة السياسية منها للحياة غير السياسية»[5]، وترى (شاديا دروري) بأن الفلسفة السياسية عند (شتراوس): «وسيلة الحياة التي تمكّن الشخص من

---

(1) المعرفة: هي إدراك الشيء وتصوره، ولها عدة معاني عند القدماء منها العلم ومنها الإدراك البسيط، وفرقوا بينها وبين العلم، فقالوا إن المعرفة إدراك الجزئي، والعلم إدراك الكلي، وأن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات، لذلك نقول عرفت الله ولا نقول علمته، وتطلق أساسا على الفعل العقلي ونتائجه. للمزيد انظر: جميل صليبا، مصدر سبق ذكره، ص ص91 ـ 94.

(2) بودوستنيك وياخوت، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، د.ط، دار التقدم، موسكو، د.ت، ص 6.

(3) نقلا عن: علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، مصدر سبق ذكره، ص 13.

(4) Leo Strauss, What is Political Philosophy? op. cit, p. 23.

(5) ibid. pp. 10 11 ..

تحويل خوفه من مواجهة الحقيقة إلى شجاعة لمواجهتها وتقبلها»[1]، والحقيقة أن هذا الطرح يناقض اعتقاد (شتراوس) بأن المعرفة ليست وسيلة، بل هي غاية في حد ذاتها كما هو حالها عند سقراط وأفلاطون، وهي غاية فاضلة، إن تحققت السعادة للمجتمع.

وإذ عرّف (شتراوس) الديمقراطية الحديثة بأنها فوضى وبالأخص ثقافة فوضى وثقافة رعاع، فقد كان لا بد له من أن يستعيض عن الثقافة الجماهيرية بثقافة النخبة، ويستعيض عن الجماهير بالنخبة، ويأتي هنا تقويمه لأهمية ما أسماه (التعليم الليبرالي) الذي رأى فيه «السلم الذي يتم من خلاله، الارتقاء من الديمقراطية الفوضوية إلى الديمقراطية بمعناها الأصلي»[2]، ليصبح هذا النوع من التعليم عنده نوعاً متخصصاً من المعرفة هو الوسيلة لتحقيق نتائج المعرفة، فالتعليم الليبرالي ليس الحكمة الكلية نفسها التي يختص بها الفلاسفة وحدهم، بل هو حكمة مختصة بمهمة محددة، وموجهة للنخبة من الناس الأنقياء المنتقون من الجموع. وعليه، فإن التعليم الليبرالي، هو ما يحتاج إليه الإنسان ليصبح نبيلاً «Gentleman»، «فالمرء لا يحتاج فقط إلى القراءة والكتابة ليصبح متعلماً وقادراً على إدارة شؤون الدولة، بل يحتاج أيضاً إلى اكتساب مهارات للإدارة الجيدة والنبيلة عبر قراءة التأريخ وكتب الأسفار، فضلاً عن أخذه حيزاً في الحياة السياسية»[3]، وهذه هي التوليفة التعليمية الدينية السياسية التي اقترحها (شتراوس) وسيلة لضمان وصول الأكفاء لقيادة الدولة، وهي أشبه ما تكون بما نطلق عليه اليوم (التنشئة الاجتماعية السياسية). وبذلك، فإن مهمة الفلسفة السياسية هي الارتقاء بما يحمله أفراد معينون من معرفة، وتحويلها من مجرد آراء حول السياسة إلى معرفة سياسية حقيقية، بدلالة قول (شتراوس): «إن

(1) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p 68.

(2) Leo Strauss, Liberalism Ancient and Modern, op. cit, p 15.

(3) ibid, p 11.

الفلسفة صعود من الكهف إلى ضوء الشمس، فالكهف يماثل علم الآراء المتغير، بينما تماثل الشمس المعرفة (الحقيقة)»[1]، وهو ما يعطي للمعرفة عنده طابعاً نخبوياً متعالياً، لا يمكن تبسيطه ولا إتاحته للجميع.

لكن الحقيقة المجردة لا تكون بالضرورة جميلة ولطيفة، لأنها «تكون لطيفة فقط عندما يتم قصها على الأطفال»[2]، لأن الإفصاح عنها يقترن بمخاطر كبيرة، ولنا خير شاهد على ذلك في موت سقراط نتيجة عرضه لأفكاره على العامة، إذ نال عقابه لأنه أفصح عما لا يصح الإفصاح عنه لهم، لذلك استحق العقاب، ووحدهم الفلاسفة الحقيقيون يدركون ذلك، ويعملون على إخفاء الحقائق عن العامة. وتخفي الفلسفة نفسها بأساليب عديدة لتبقي نفسها حكراً على القلة[3]، وعليه، فإن الجديرين بالثقة هم الرجال المفكرون فقط، لأن الفضيلة هي المعرفة، كما تمت الإشارة إليه سابقاً، ومن يمتلك المعرفة سيمتلك الفضيلة التي تبنى عليها العدالة. إن شتراوس يعتقد أن القول بأن «الفضيلة هي المعرفة يعني أنها الخير الشامل، فالإنسان إذا ما أراد أن يعرف ما هو خير له، يجب أن يعرف أولاً ما هو خير للإنسانية جمعاء، أو ما هو الخير بذاته»[4]. ولكن هل سيصل كل فرد إلى مبتغاه بمجرد أن يعرف ماهية الخير الكلية الشاملة؟ ويجيب (شتراوس) عن ذلك بالنفي بل باستحالة تحقيق ذلك، «فمن المستحيل أن نعرف أن الحياة الفلسفية هي الحياة الأفضل»[5]، ويصف (شتراوس) الحياة الفلسفية الخيرة بأنها: «مثل الكهف الذي أغلق جزء منه ليمنع ضوء الشمس عن سكانه، بينما يتمتع جزء بسيط منه بضيائها ويتحمل

(1) Leo Strauss, The Natural Right and History, op. cit, p. 11.

(2) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p. 67.

(3) ibid, p 15.

(4) Leo Strauss, The City and the Man, op. cit, p. 29.

(5) ibid.

حرقتها»[1]، وتعني الشمس هنا الحقيقة أو المعرفة. وإذ يحصر (شتراوس) المعرفة والحقيقة بيد القلّة، فإنه يجعل وسيلة ذلك استخدام الأكاذيب والأساطير لحجب الحقيقة عن الجمهور، ويؤكد أن المفكرين السياسيين القدماء، تبنوا تلك الفكرة، «فعلى الرغم من الاختلافات الكامنة بين أفلاطون وأرسطو، إلا أن كليهما اتفقا على الإقرار بأن المدينة معزولة بجدار عن ناس، ومفتوحة لبعض آخر منهم»[2]، وكان سقراط ومنذ وقت مبكر، قد «عرف أن البديل الوحيد للحياة الفلسفية هو الحياة السياسية»[3]، لكن هذا البديل لا يعني الاتفاق الكامل في هذا الشأن، إذ يجد (شتراوس) أن «الحياة السياسية تابعة للحياة الفلسفية»[4].

وسعى (شتراوس)، على صعيد آخر، للتمييز بين الفلسفة السياسية والفكر السياسي بشكل عام[5]؛ فعلى الرغم من العلاقة الترابطية التي تجمع الفلسفة

---

(1) ibid.

(2) ibid

(3) ibid

(4) ibid.

(5) من الجدير الإشارة إلى أن (شتراوس) ميّز أيضا بين الفلسفة السياسية والنظرية السياسية، والثيولوجيا السياسية، والعلوم السياسية، وأعطى لكل منها دلالتها المميزة.

فالنظرية السياسية: هي الوسيلة التي تساعد العامة على فهم الانعكاسات الواسعة للوضع السياسي الذي يؤدي بدوره لرسم واقتراح مجموعة من السياسات التطبيقية، أي أنها تنظر إلى الشؤون السياسية من الناحية التطبيقية العملية.

أما الثيولوجيا السياسية: فيميزها شتراوس بأنها تساعدنا في فهم التعليم السياسي المتكئ على الوحي الإلهي، أما العلوم السياسية: فهو مصطلح غامض يشير إلى التحقيق والتنقيب في الأمور السياسية باعتبارها مسيّرة من قبل العلوم الاجتماعية وتسترشد بها، والعلوم السياسية ليست فلسفة سياسية؛ لأنها تستند إلى ما تقدمه الفلسفة السياسية من فهم لطبيعة الأمور السياسية، وتؤسس على ما تحصده من تصورات سياسية وما تنتجه من مخرجات العلوم السياسية من تحليل وتمحيص وأساليب علمية وتجريبية. للمزيد انظر:

- Leo Strauss, What is Political Philosophy? op. cit, pp. 11 14 ..

بالفكر في الميدان السياسي، على اعتبار أن الأولى هي فرع من الثاني، إلا أن هناك تباين في بعض الجزئيات بينهما، وهو ما حرص (شتراوس) على كشفه، إذ رأى أن الفلسفة السياسية تعني «محاولة استبدال الآراء حول الأمور السياسية بالمعرفة الحقيقية بها»[1]، وبذلك، فإنه لا ينكر امتلاك البشر أو العامة معرفة بسيطة بالشؤون السياسية، لكن ما يمتلكونه مجرد آراء متبدلة ومتغيرة، لا ترتقي لتصبح حكمة أو فلسفة، بل إنهم لا يتكلفون مشقة البحث عن الحقيقة، «فالسعي نحو الحقيقة يعني السعي نحو معرفة اللّه والعالم والطبيعة، أي المعرفة الكلية»[2].

لقد انتقد (شتراوس) مسعى الحداثويين للتوفيق بين الفلسفة والمدينة على حساب الفلسفة وللتخلص من القيود الدينية، لكنه وجد في المقابل أن الفلسفة والدين متوافقان، «فعلى الرغم من الاختلافات العميقة بل التعارض الموجود بين الفلسفة الكلاسيكية والتوراة،، أثينا والقدس، إلا أنهما متوافقتان، «فقد خلق اللّه الإنسان على صورته حسبما يقول التوراة، ومنحه السيادة على جميع المخلوقات الأرضية، لذلك، لا بد له من الاستقامة المتمثلة بالرضا بالنظام الإلهي القائم، وهو أيضاً حال الفكر القديم الذي يرى أن العدالة هي الامتثال للنظام الطبيعي»[3]، ويدل ذلك على اقتفاء (شتراوس) أثر (الفارابي) و(ابن ميمون) في مسعاهما للتوفيق بين الفلسفة والدين من جهة، وتأكيدهما من جهة أخرى على مكانة الدين في تشكيل المنظومة المعرفية التي يستند إليها النظام السياسي.

ولكن «الفكر السياسي لا يفرق بين الآراء والمعرفة، وبواسطته نستطيع أن نفهم انعكاسات الحياة السياسية، وتجلياتها المتنوعة، فكل فلسفة سياسية

(1) ibid, pp. 11 12 _

(2) ibid. p. 11.

(3) Leo Strauss, The Three Waves of Modernity, op. cit, p. 86.

هي فكر سياسي، ولكن ليس كل فكر سياسي هو فلسفة سياسية»[1]، ويمكن إجمال الفروق التي حددها (شتراوس) بين الفكر السياسي والفلسفة السياسية بما يأتي[2]:

1. إن الفكر السياسي لا يعدو أن يكون شارحاً، أو معرِّفاً، بالاتهامات التي تلصق بالأساطير الحيوية[3]، بينما الأساس في الفلسفة السياسية أن تكون في حراك وتبقى فيه.
2. إن المفكرين السياسيين ممن ليسوا فلاسفة، يهتمون بشكلٍ أساس بالسياسة، بينما يهتم الفلاسفة السياسيون بشكل دقيق بالحقيقة.
3. إن الفكر السياسي الذي هو ليس فلسفة سياسية، تعبر عن تعاليمه بالقوانين والرموز، أو بالقصائد والقصص والخطب الشعبية، بينما تظهر الفلسفة السياسية في شكل أطروحات.
4. إن الفكر السياسي قديم قدم الإنسان، بينما ظهرت الفلسفة السياسية عندما أصبح الوقت ظاهرة معروفة، أي عندما أصبح الماضي مسجلاً.

ويرى (صباح حمودي نصيف) بأن هناك ثلاثة متطلبات، وجد (شتراوس)، ضرورة توافرها في الفكر السياسي ليصبح فلسفة سياسية وهي[4]:

1. أن يكون هناك ثمة جهد حقيقي من أجل الوصول إلى المعرفة.
2. أن الفلسفة السياسية في صميمها، نمط من المعرفة يدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية.

---

(1) Leo Strauss, What is Political Philosophy? Op. cit, pp. 12.

(2) Ibid, pp 12 13 _.

(3) يقصد بالحيوية هنا، أن تلك الأساطير مستمرة ولا تقتصر على زمان أو مكان، ولا تفقد حيويتها وتأثيرها مهما تغير الزمن. (الباحثة).

(4) صباح حمودي نصيف، الفلسفة السياسية وفلاسفتها: دراسة في فكر الفيلسوف ليو شتراوس، مجلة العلوم السياسية، العدد(40)، السنة(21)، كانون الثاني/2010، ص191.

3. أ ن الفلسفة السياسية في صميمها، محاولة للتوصل إلى معايير النظام السياسي الفاضل.

وتوصلنا هذه المتطلبات إلى حقيقة أن (شتراوس)، حاول أن يضع الفلسفة السياسية في مقام محافظ له أبعاده وأطره المميزة عن بقية أشكال التفكير السياسي.

لقد كان (شتراوس) مقتنعاً بأن أكثرية الشعب في حالة فوضى فكرية وسياسية؛ بحيث تمتلك تلك الأكثرية آراء مختلفة متضاربة قليلة القيمة، تستطيع قولها متى وكيفما شاءت، الأمر الذي يسره لهم النظام الديمقراطي الذي سمح للجميع بادعاء امتلاك المعرفة والرأي الصحيحين، في حين أن ما يمتلكه الفرد العادي فعلاً مجرد رأي سياسي. وعليه، فقد رأى أن «وظيفة التعليم الليبرالي هو خلق وإيجاد نخبة أرستقراطية داخل هذه الفوضى الديمقراطية، ودون الحاجة للوسائل الديمقراطية»[1]، فالهوة التي تفصل بين الفلاسفة والعامة، لا يمكن ردمها بالتعليم الشعبي الذي يأبى الإقرار بالاختلاف الطبيعي الأساس بين البشر، لذلك، لا بد من الاستعانة بالتعليم الليبرالي في غرس القيم الحقة، وإذا ما أريد بناء نظام سياسي سليم، لا بد من التعليم الليبرالي لرجاله الأنقياء، فالفلسفة هي المرشد لأفعالنا، وبما أن الفلسفة هي الصدق، فسيصبح الصدق مرشد أفعالنا»[2]، وإذ يستند السلوك السياسي إلى المعرفة الباعثة على هذا السلوك، لذلك، لا بد من المعرفة للتمييز بين ما هو خير وما هو شر، وما هو سيء وما هو جيد، الأفضل والأسوأ، وهو ما يبين محاولة (شتراوس) الجادة لتأكيد أهمية الفلسفة والحكمة للنظام السياسي، وأهمية وجود الفلاسفة إلى جانب رجال الحركة من السياسيين. إن رؤية (شتراوس) للمعرفة والفلسفة السياسية، لم تكن نخبوية

(1) Leo Strauss, Liberalism Ancient and Modern, op. cit, p. 5.

(2) Leo Strauss, What We Can Learn From Political Theory? Lecture of 1942/July, the review of politics 69 (2007), University of Notre dame, USA, p. 515.

ومقصورة على فئة معينة محددة من الناس فحسب؛ لكنها كانت أيضا رؤية تمييزية اقتصرت على الرجال حصراً دون النساء، بدلالة قوله «إن النخبة رجولية الطابع، فالرجال هم وحدهم الحكماء، لأن الرجولة والحكمة متلازمتان دوماً»[1]، ويعكس ذلك نظرته الإقصائية المحافظة تجاه تقلد المرأة منصباً سياسياً، أو مشاركتها في الحياة السياسية بمجهودها الفكري، نافياً وجود امرأة قد تكون حكيمة أو فيلسوفة.

ويتضح مما سبق، أن المعرفة السياسية عند (شتراوس) هي البحث عن الحقيقة التي يراها حكراً على الفلاسفة الذين على افتراض بحثهم عنها لأنهم لا يمتلكونها أساساً، فلو كانوا يمتلكونها لانتفت حاجتهم للبحث عنها. وأعطى (شتراوس) شرعية لحجب الفلاسفة للحقيقة عن العامة ليستأثروا بها لأنفسهم، لتتحول الفلسفة السياسية عنده من حقيقة مجردة قد يسعى ويصل إليها الجميع، إلى حقيقة اختصاصية حصرية، تنتفي الحاجة العامة إلى السعي إليها، لأنها في النهاية حقيقة تختص قلة معينة بالوصول إليها. ويكشف ذلك عن الطابع النخبوي للمعرفة في فكر (شتراوس) السياسي من جانبه اليميني، فالإنسان اليميني كما تؤكد المفكرة الوجودية الفرنسية (سيمون دو بوفوار)، يحتقر المعرفة المنظمة التي يمكن أن تنتشر منهجياً وأن تُستمد من الكتب بِعدّها «ابتدائية»، ويوجد تسلسل في الرتب، ومن يملك أكبر قدر من النبل الحقيقي الدائم يعني امتلاكه أكبر قدر من الغنى الجوهري[2]، ليتم عزل العامة عن فوائد التعليم السياسي الجيد الحقيقي، بما يمنع أي أحد منهم من تقلد منصب سياسي.

ويظهر مما تقدم مدى متابعة (شتراوس) لأثر الفكر السياسي لأفلاطون، فكما كان العلم بالنسبة لأفلاطون غاية الدولة، ومهمتها فرضه عن طريق التعليم، حيث

---

(1) رسالة شتراوس إلى ألكسندر كوجيف بتأريخ 22 أبريل 1957:

- Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. 274.

(2) سيمون دو بوفوار، واقع الفكر اليميني، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1963، ص68.

يتولى الفلاسفة في المدينة الفاضلة مهمة تربية الأجيال وتعليمها وإرشادها[1]، فقد اتخذ (شتراوس) الموقف ذاته من التعليم الليبرالي الذي أوكل مهامه إلى الفلاسفة، لينقلوا عبره معرفة سياسية معينة، لا بد أن يتلقفها أفرادا معينون، هم ليسوا فلاسفة ولا هم من عامة الشعب، بل هم النخبة التي سيؤهلها للوصول إلى الحكم، ما تحصل عليه من التعليم الليبرالي الذي يتولاه الفلاسفة، لذلك لا بد من معرفة خواص وموقع تلك النخبة للوصول إلى حقيقة تصور (شتراوس) للنظام السياسي المثالي.

المطلب الثاني: النخبة [2]في فكر ليو شتراوس:

يبدو الحديث عن النخبة، حديثاً متواصلاً ثرياً ممتداً عبر الحقب الفكرية والاجتماعية، فمنذ أن تكونت المجتمعات الأولى وأخذت تدريجياً بالتطور في شتى المجالات، ظهرت فوارق متباينة بين الأفراد، بحيث يجد بعضهم مكانهم في الطليعة، وغالباً ما يتسمون بالرفعة، ويأخذون على عاتقهم مهمات التغيير السياسي، أو أنهم يمتازون، لأسباب اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية، بأنهم يشغلون مقاماً رفيعاً ومكانة ذات شأن، ويخبرنا التاريخ بأن السلطة، ومهما

---

(1) علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، مصدر سبق ذكره، ص45.

(2) النخبة: تشتق كلمة النخبة من الفعل انتخب أي اختار، فنخبة القوم تعني أخيارهم، ويقال جاء في نُخب أصحابه أي في خيارهم، والنخبة مفردة وجمعها (نخب)، انظر: محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، د.ط، دار الرسالة، الكويت، 1983، ص.650. والنخبة في اللغة الانكليزية (Elite))، ووردت تعريفات كثيرة ومتنوعة لكلمة النخبة أو الصفوة، وكان أول استخدام لها في القرن السابع عشر من لدن أصحاب المحلات لوصف البضائع ذات الصفات المميزة لديهم. دينا هاتف مكي، النخبة ودورها السياسي في الوطن العربي منذ الاستقلال: دراسة حالة العراق ومصر، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة بغداد/كلية العلوم السياسية، ص15، وتعرف موسوعة بلاكويل النخبة بدلالتين: الأولى بدلالة النخبة المختارة كفكرة نظرية، والثانية كوصف للمواقف التي تعزى إلى طبقة اجتماعية أعلى. انظر أيضا: فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، مصدر سبق ذكره، ص229.

اختلفت طبيعة النظام السائد سواء أكان «ديمقراطياً أم دكتاتورياً، تُدار من قبل فئة قليلة، تحمل عادة مسمى النخبة»[1].

وتعرف الأوساط الأكاديمية الأمريكية مفهوم النخبة الـ شتراوسية، أو نخبة (شتراوس)، بوصفه منظّراً لحكم النخبة ذات المميزات المتعلقة بامتلاك الحقيقة لا بامتلاك الثروة أو المال أو القوة، وهو ما ينطبق على الفلاسفة من النخبة المختلفة عن النخبة الديمقراطية الليبرالية[2]. وعلى الرغم من عدم وجود تعريف محدد للنخبة عند (شتراوس) كحال باقي المفكرين السياسيين المهتمين بالتنظير للنخبة، إلا أن هذا لا يعني بأنه لم يتناول تلك القضية الشائكة ذات الطابع الجدلي في الفكر السياسي، لاسيما في معرض تأسيسه لفكرته عن النظام السياسي المثالي. ويمكن القول بأن رؤية (شتراوس) للنخبة، تمثل انعكاساً لظروفه الشخصية التي حكمتها خلفيته الفلسفية الاجتماعية اليهودية بوصفه لاجئاً يهودياً مما ولّد لديه شعوراً عميقاً بالعزلة من منظورين:

- المنظور الأول هو المنظور الجيتوي[3]: فالطمأنينة لا توجد إلا داخل الأسوار التي تعزل اليهود عن الآخرين، ليمارسوا تعاليمهم وحياتهم بحرية دون إطلاع أحد من العامة عليها، كونها تعاليم ذات قيمة عالية، وهذا متأتٍ من

---

(1) للمزيد انظر: ت. بوتومور، النخبة والمجتمع، ت: جورج حجا، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، ص11.

(2) Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss, op. cit, p. 7.

(3) الجيتو أو الغيتو: من أشهر الأشكال الانعزالية اليهودية في العالم، وأصل الكلمة محاط بالشكوك، إذ من المحتمل أن تكون الكلمة وصفاً لأحد الأحياء في البندقية يقع بالقرب من مسبك لصهر المعادن يسمى جيتو أو جتوكان محاط بالأسوار والبوابات في العام 1516م، خصص كمكان لإقامة الطائفة اليهودية، ويقول رأي آخر بأن أصل الجيتو يرجع إلى سفر التكوين حينما أوعز يوسف عليه السلام إلى أخوته أن يخبروا فرعون إذا سألهم أنهم رعاة مواشي ليتسنى لهم أن يعتزلوا المصريين، لتكون البذرة الأولى من سفر التكوين لمفهوم الجيتو اليهودي، للمزيد انظر: رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، عالم المعرفة، عدد(1،2)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1986، ص ص 16 ـ 17.

شعورهم بالتفوق والتميز الديني والحضاري بشهادة التأريخ وأحداثه، ولا يبدو التصور الجيتوي للعالم الآخر منفصلاً عن واقع (شتراوس) الفعلي، بل أنه يعكس ملامح هذا الواقع ويكشفها.

- المنظور الثاني هو المنظور الأغياري «الجويمي»[1]: إذ تتسم العقلية اليهودية بميلها الدائم إلى تقسيم العالم وجميع الاجناس فيه إلى «متفوق» و«ذي مكانة دنيا»[2]، وبينما تمثل الفئة الأولى، طبقة الجيتو، تمثل الثانية فئة الأغيار، «إذ أن نظرة يهود الجيتو للأغيار، نظرة شك عميقة، وإحساس بأن هذا العالم متربص بالحمل اليهودي الوديع»[3].

وتبدو هذه النظرة اليهودية الثنائية الحدية في تقسيم العالم، منعكسة في فكر (شتراوس)، الذي كان لتقسيمه الثنائي للمجتمع مبنياً على هذا الأساس، فطبقة الفلاسفة هم من يستأثرون بالحقيقة، وطبقة الشعب هي التي لا تستحق سوى الأكاذيب، أما طبقة النبلاء أو الجنتل مان، فهم طبقة وسطى وأداة طيعة بيد الفلاسفة، تستمد قوتها الفكرية منهم، وبالمقابل يوفرون لهم الأمان الذي يبتغونه.

لقد كان (شتراوس) يعي أن اليهود، وطالما كانوا منتشرين خارج أسوار الجيتو، فهم في خطر محدق دائم، وعليهم أن يبحثوا ويؤسسوا كل ما يلزم لحماية

---

(1) الجويم أو الأغيار: كلمة عبرية، مفردها (جوي)، وأصل الكلمة غير معروف، ويرى بعض العلماء أنها من أصول غير سامية، واستخدمها العبريون في العصور القديمة مكررة مرتين للتهويل للإشارة إلى الهوام والحشرات التي تزحف في جموع كبيرة، وقد خصصتها العنصرية اليهودية منذ القدم للإشارة إلى الناس جميعاً من غير بني إسرائيل، انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، القاهرة، 1975، ص78.

(2) عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجيا الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، عدد(60 ـ 61)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، حزيران/ 1988، ص87.

(3) المصدر نفسه، ص145.

المجتمع الذي يقطنون فيه، ومن ناحية أخرى، حصر الأغيار في زاوية كونهم أمم لا ترتقي لمكانة أعلى، ويرى (سليمان فورمستشر[1]) في هذا الصدد، أن فكرة الأممية خاصة بالديانتين الإسلامية والمسيحية، بينما اليهودية مختصة بشعب اختصه اللّه بعبادته، واختاره ليكون شعبه، والمثال الأخلاقي الإلهي في التاريخ[2].

وتأسيساً على ما سبق، وبتأثير التراث الفكري لأفلاطون والفارابي، تأسست نظرية (شتراوس) عن الحكم المثالي التي تتمثل أول قواعدها في تقسيم (شتراوس) لطبقات المجتمع بحيث تتوزع لديه بين: الفيلسوف «الحكيم»، والسادة (Gentleman)، والعامة «الشعب»[3]، وهو ما يعكس تبني (شتراوس) لنظرية (أفلاطون) النخبوية في الحكم والقائلة بأن حكم الفيلسوف هو الأفضل، «إذ طالما أن الفلاسفة أكفاء وقادرون على الحكم، فإن حكم المعرفة وحده هو الأجدر، وليس الحكم المتأتي من التوريث أو الانتقاء أو القوة والاحتيال»[4]. وإذ أدرك (شتراوس) من جهة، مثالية التطلع الأفلاطوني إلى إقامة نظام حكم الفلاسفة، ووعى من جهة أخرى الخطر الذي قد يحدق بهم اذا ما كانوا في الواجهة ومقدمة الصورة، فقد استعاض عن فكرة حكم الفلاسفة بفكرة حكم السادة أو (الجنتل مان)، وهو ما ينطوي على مقاربة نظرية لما طرحه (الفارابي) حول الرئيس الأول والثاني[5].

---

(1) سليمان فورمستشر (1808 ـ 1988م): فيلسوف ألماني حاول إعادة طرح المفاهيم اليهودية بلغة الفلسفة المعاصرة عند شيلنج. عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مصدر سبق ذكره، 162.

(2) المصدر نفسه.

(3) هلال أحمد وجدي، الاتجاه النقدي في فلسفة ليو شتراوس وأثره في الفكر الأمريكي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص119. انظر أيضا: عماد فوزي شعيب، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مصدر سبق ذكره، ص486.

(4) Thomas L. Pangle, The Rebirth of Classical Political Rationalism, op. cit, p. 144.

(5) رأى الفارابي بأن المدينة يجب أن يرأسها الرئيس الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة والأمة

ويعرّف (شتراوس) هؤلاء السادة بأنهم (الرجال الأذكياء)، ويؤكد بأن «من الممكن لرجال أذكياء الحصول على المعرفة السياسية ليفهموا ما يحتاجونه للحكم عبر الإصغاء لحكمة رجل مسنّ أو قارئ للتاريخ جيد»[1]. ولكن تلك الوسائل في الحصول على المعرفة السياسية غير مجدية، لأنها «غير كافية أولاً، وثانياً لأننا نعيش في مجتمعات متغيرة فوضوية، تشهد تغييرات سريعة وهائلة بما يجعل المعرفة السياسية أشد تعقيداً وصعوبةً، فيصبح من المحتم على مجموعة من الرجال في مثل هذه الظروف، تكريس أنفسهم لمهمة جمع وهضم المعرفة السياسية»[2]، وبعبارة أخرى يرى (شتراوس) ضرورة إعطاء الفلاسفة دورهم السياسي عبر انخراطهم في المؤسسة السياسية للحكم وعلى أعلى المستويات، ودورهم في تقديم الاستشارة للحكام، ومن ثم التحكم بالأمور السياسية بفعل عمل هؤلاء الحكام بكل نصائحهم، وليس فقط الاكتفاء بهم كمؤرخين أو الإصغاء العشوائي لهم. ولكن كيف يتم دمج الفلاسفة في نظام الحكم وجعلهم يتشاركون السلطة مع السادة دون أن يظهر هؤلاء الفلاسفة للعلن أو يتعرضوا للخطر والاضطهاد؟

تجيب (شاديا دروري) على التساؤل عن حل (شتراوس) البديل، فتقول إنه يتمثل «بالمملكة السرية للفلاسفة»، وهي الحكم البديل لحكم الفلاسفة المفتوح العلني[3]، ولكنه حكم يعتمد في وجوده حسب ما تقول (دروري) «على

الفاضلة، ويشتمل على اثنتي عشر صفة، لكنه يقول: «واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسر، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطر إلا الواحد بعد الواحد... ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول فيه ست شرائط. فإذا لم يوجد.. وجد اثنان أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذا المدينة». أبو نصر الفارابي كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، د. ط، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959، ص ص105 ـ 107.

(1) Leo Strauss, What is Political Philosophy? Op. cit, p. 15.

(2) ibid, p. 27.

(3) Shadia b. Drury, The Political Ideas of Strauss, op. cit, p. 28.

الحظ أو الفرصة المتمثلة بأن يكون الأمير أو الحاكم صديقاً ودوداً للفلاسفة، وهذا ما قصده (شتراوس) في أن أفضل نظام حكم يعتمد بالدرجة الأساس على الفرصة»[1]، فرصة أن يحظى الفيلسوف بآذان صاغية من السياسيين ليحقق ـ حسب وجهة نظر الباحثة ـ غايتين:

الأولى: غاية فكرية، تتمثل في استبدال الآراء الخاوية القيمة تدريجياً بالآراء الجيدة المتعلقة بالأمور السياسية.

الثانية: غاية عملية، تتمثل في حصول الفلاسفة على الضمانات الكافية لحمايتهم وحماية فلسفتهم من الاضطهاد[2]، عبر تضمين معرفتهم بالسياسة، وجعلها تتعلق بالأمور السياسية.

ويجد (شتراوس) في الفارابي شاهده البيّن على ذلك؛ حيث رأى أن «الملكية السرية للفلاسفة هي البديل للحكم العلني للفيلسوف، إذ يعيش الفيلسوف حياة المحقق السرية بوصفه عضواً في مجتمع ناقص، لكنه يحاول إكماله وأنسنته في حدود الممكن، وهذا ما طبع كتابات الفارابي بطابع سياسي»[3]، ولكن بالرجوع إلى أفكار الفارابي حول رئيس المدينة الفاضلة سواء الأول أم الثاني، أو جعل رئاسة المدينة الفاضلة تحت إمرة رئيسين، لا بد أن يتوافر شرط الحكمة في أحدهما، نجد أنه لم يتطرق لإخفاء دور الحاكم الحكيم أو جعله سرياً، لذلك، فإن محاولة (شتراوس) للاستناد إلى الفارابي في إضفاء طابع السرية على حياة الفيلسوف الحاكم، وجعله خلف الستار السياسي، تبدو محاولة غير موفقة، وقد تكون تأويلاً مقصوداً، أو فهماً مشوشاً لظروف الفارابي وفلسفته السياسية.

إنّ الملوكية السرية للفلاسفة هي الركن الأهم في نظام الحكم السياسي الذي

---

(1) Leo Strauss, What is Political Philosophy? Op. cit, p. 15.

(2) Leo Strauss, Persecution and The Art of Writing, op. cit, p. 18.

(3) ibid, p. 17.

فضله (شتراوس)، ويبدو أنه يوافق على رؤية الفارابي في هذا الشأن، بل وحاول تأويل أطروحاته ليستمد منها مسوغات نظامه المقترح، وتكمن تلك الأهمية في أن الفلاسفة سيصبحون سراً هم المتحكمين في النظام السياسي والمسيّرين له، ويكونوا هم العقل المفكر والمدبر والمخطط، أما السياسيين فيكونون في الواجهة، ويكون دورهم تنفيذياً لا غير، وهم الذين أسماهم (شتراوس) بالسادة. ويتمثل دليل وجود فكرة الملوكية السرية للفلاسفة في فكر (شتراوس) السياسي، بما ذكره في كتابه (ما هي الفلسفة السياسية)، معلنا الحقيقة المتعلقة بدور الفلاسفة في النظام السياسي، حيث يقول: «لا يمكن للفيلسوف وهو يسعى للبحث عن الحقيقة والحكمة، أن يكرس حياته لأي عمل أو نشاط سياسي، فهو لا يمتلك الوقت لذلك، وعليه وببساطة أن لا يملك الرغبة في الحكم، ومن ثمَّ سيصبح دوره مقتصراً على الهيمنة على رجال السياسة الذين يتركونه فيما عدا ذلك دون مضايقة»[1]، وهو ما يدل على رغبة (شتراوس) في أن يكون الدور السياسي للفلاسفة مخفياً، وأن يمارسوا هذا الدور عبر هيمنتهم على رجال السياسة «تلاميذهم النجباء» الذين سيتركون لهم بعدها هامش الحرية مفتوحاً لممارسة دورهم الفلسفي من دون مضايقة.

وحدد (شتراوس) صفات ومحاسن هؤلاء السادة «قادة المستقبل»، «بأنهم يستطيعون أن يحكموا عن طريق الانتخابات الشعبية ودون اعتبار لمصالحهم الشخصية»[2]، أي أنه يجعل ممارستهم للحكم على أساس ديمقراطي، لأنه وعلى الرغم من موقفه السلبي من الديمقراطية الحديثة التي رآها «بعيدة كل البعد عن الارستقراطية العالمية، إذ لا يمكن للديمقراطية أن تحكم»[3]، لكنه جعل الحكم الديمقراطي، مشروطاً بأن يكون حكماً بواسطة نخبة

(1) Leo Strauss, What is Political Philosophy? Op. cit, pp. 114 - 115.

(2) Leo Strauss, Liberalism; Ancient and Modern, op. cit, p. 12.

(3) ibid, p. 5.

ديمقراطية، عرّفها بأنها: «مجاميع من الرجال تكون في القمة وفي علية القوم لسبب من الأسباب، ويمتاز هؤلاء فرصاً عادلة للوصول إلى القمة، وهو ما يتطلب توافر فضيلة هي من أهم الفضائل التي لا بد للعمل الديمقراطي من وجودها، وهي العمل السلس البعيد كل البعد عن الجموع القلقة»[1]. ويتسيّد هؤلاء الرجال على العامة بفضل خصالهم؛ إذ «يجب على من يتمتع بالعادات المميزة الظافرة بإعجاب الجمهور، أن يتولى مهمة تشكيل المجتمع»[2]، مع تأكيده على ضرورة أن يكون «هؤلاء السادة أغنياء بما يكفي ليتمكنوا من أداء أعمالهم، في حين لا يشترط توفر الغنى في الفلاسفة»[3]، وهذا مرده لاختلاف فضيلة كل من السادة والفلاسفة.

لقد كان اهتمام (شتراوس) بطبقة السادة، وفضلاً عن ما سبق، راجعاً إلى أنهم يمثلون عنده حلقة تأثير وتأثر؛ لأنهم من جهة اكتسبوا التعليم الليبرالي على يد الفلاسفة بما يجعلهم «الانعكاس الوحيد لحكم الفلاسفة، فهم من يتم استيعابهم على أنهم الرجال الأفضل بحكم الطبيعة والتعليم»[4]، وهذه محاولة من (شتراوس) للتأكيد على الحق الطبيعي الذي يمتلكه السادة في الحكم، متابعاً بذلك أسطورة أفلاطون في التقسيم الطبيعي للبشر[5]، وهم من جهة أخرى مؤثرون في غيرهم «الشعب»، إذ يرى (شتراوس) بأن «السيد النبيل الخيّر هو من يَعد التأثير في الإنسان قضيته في الحياة، بينما

---

(1) Ibid.

(2) Leo Strauss, The Natural Right and History, op. cit, p. 137.

(3) Leo Strauss, The Natural Right and History, op. cit, p. 137.

(4) Leo Strauss, Persecution and The Art of Writing, op. cit, p 14.

(5) يرى هلال أحمد وجدي أن تقسيم البشر لدى شتراوس يرجع إلى أن أهدافهم مركبة ومتغايرة ومتأصلة في العلاقة الثلاثية بينهم وبين الطبيعة، وبينهم وبين الآخرين، وبينهم وبين الأشياء (الحكمة، المجد، الثروة). هلال أحمد وجدي، الاتجاه النقدي في فلسفة ليو شتراوس وأثره في الفكر الأمريكي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص121.

يرى الآخرون أن الأهم هو امتداحهم والثناء عليهم، وحصولهم على السلطة والثروة»[1]، وهنا يميز (شتراوس) السيد النبيل المتعلم عن النخبة الثرية القوية، إذ على الرغم من اشتراطه حيازة السادة النبلاء على المال، لكنه يرى «أنهم يختلفون عن الآخرين في التسلق الوظيفي، وحتى في المبادئ الأساسية مع ملاحظة أنهم لا يستطيعون التفاهم نهائياً فيما بينهم»[2]، وهنا مقاربة مع فكرة القانون الحديدي للأوليغارشية والذي يؤمن بحتمية وجود نخبة معينة في كل مجتمع أيا كانت خصال تلك النخبة هي من تتسيّد وتتفوق على بقية الطبقات[3].

إن النظام السياسي الأفضل «المثالي» الذي تبناه (شتراوس)، وسواء أكان حكم الفلاسفة أم انعكاسه المتمثل بحكم السادة النبلاء «النخبة الأرستقراطية» المسترشدون بأفكار الفلاسفة ونصائحهم، يبدو لديه نظاما ملائما لكل ظرف، إذ قال عنه «إن أفضل نظام هو ممكن وضروري أخلاقيا في كل وقت وزمان»[4]. ولعل هذا ما حدا به للتمييز بين النظام السياسي المثالي وأنظمة الحكم الأخرى حتى الشرعية منها، مستنداً في ذلك إلى أن أي نظام سياسي غير مثالي محدد

---

(1) Leo Strauss, Persecution and The Art of Writing, op. cit, p 12.

(2) ibid.

(3) يرى المفكر الألماني (ميخلس) في مؤلفه بعنوان (حول سوسيولوجية الأحزاب في الديمقراطية الحديثة) الذي نشر عام 1911، أن الجماهير عاجزة عن تنظيم شؤونها الجماعية أو العامة، والضرورة الحتمية (للقيادة) الفردية المحترفة، ومن ثمَّ فأن القانون الحديدي للأوليغارشة سيؤدي دائماً إلى انقسام المجتمع إلى قادة (سادة) ومقودين، وأن كل المجتمعات، مهما كان تركيبها الاجتماعي، محكومة بـ(الأقليات) التي يسميها (الطبقة السياسية)، وسلاحها الأساس ـ عدا القوة المجردة ـ هو الشعارات السياسية، التي يعرفها بأنها (نظام الأوهام لتبرير حكم السلطة السياسية في أعينها أو أعين المحكومين على السواء). نقلا عن: ابراهيم كبة، دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي، ج(1)، ط1، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970، ص ص37 ـ 40.

(4) Leo Strauss, The Natural Right and History, op. cit, p. 140.

في قيامه واستمراره بظروف معينة، في حين تنتفي تلك الخاصية عن النظام السياسي المثالي الذي يوائم كل وقت وظرف ومكان[1].

ويمثل تمييز (شتراوس) بين هذين النوعين من الأنظمة أحد الأسس التي يقوم عليها تأكيده على أهمية ومكانة السادة والنبلاء في المجتمع؛ لأن الفرق الأساس بين النظامين «الشرعي والمثالي» يكمن عنده «في الفرق المتجذر بين النبل والعدالة، فليس كل شيء عادل نبيل، لكن كل شيء نبيل عادل»[2]، فقد يحيا الإنسان حياة عادلة ويتصرف بعدل، لكنه يفتقر لأن يكون نبيلاً أو يعيش حياة نبيلة، لأن (شتراوس) يرى أن نبل الإنسان يتطلب منه حيازة شروط معينة كما قال أرسطو.

وحين يحدد (شتراوس) الوسائل التي تستعين بها النخبة الفكرية في ممارسة قضيتها المحورية المتمثلة في التأثير في الآخرين «الشعب»، يراها متجسدة في:

أولا: القانون: إذ يمثل القانون لدى (شتراوس) وسيلة بالغة الأهمية على صعيدين، باعتباره أولاً أداة تنظيمية مهمة في الدولة، وبالتي لا بد أن تضعه النخبة[3]، وباعتباره ثانياً أداة قياسية، يقاس بها ويميز بين النظامين الجيد والسيئ، «فالنظام الجيد هو الذي ينتج قوانين جيدة، والنظام السيئ هو الذي ينتج قوانين سيئة»[4]. ولكن المكانة المهمة التي منحها (شتراوس) للقوانين كأداة تنظيمية في الدولة ومعيار لقياس كفاءة النظام السياسي، لا يجعل القوانين لديه متسيدة على النخبة الحاكمة، إذ لا يؤمن (شتراوس) بمبدأ سيادة القانون على الجميع، ولا بالمساواة بين الحاكم والمحكوم أمام القانون، وهو يعلل ذلك بقوله: «إن الشخص الذي سيحكم، إنما يحكم بفعل ما يمتلكه من المعرفة المتفوقة

(1) ibid, pp. 139 140 _.

(2) Ibid, p. 140.

(3) Thomas L. Pangle, The Rebirth of Classical Political Rationalism, op. cit, p. 144.

(4) Ibid, p. 144.

ليس فقط على القانون بل وعلى كل شيء، لأنه ببساطة هو من وضع القانون الجيد»[1]، وهذا تأصيل بيّن لسيادة النخبة الحاكمة على القانون، وعدم امتثالها له كونها هي المنشئة له. ويرى (شتراوس) أيضاً، أن من «السخف أن يوجد شيء يعرقل التدفق الحر للحكمة من قبل أية لوائح قانونية، ومن ثم فإن حكم الحكمة يجب أن يكون مطلقًا»[2]، والطابع المطلق لحكم الحكمة، يعني أنه حكم لا يحده شيء، ولا يقيده قيد، ولا يملي عليه أحد رغبته، ولا حتى القانون، لأن من غير الطبيعي أن يخضع ما هو طبيعي لما هو غير طبيعي، أي أن يخضع الحكيم أو السيد النبيل لمن هو منتخب وجاء بالقانون إلى السلطة، ويدل هذا على تفوق النموذج الدكتاتوري في الحكم عند (ليو شتراوس).

ثانيا: الدين: يلاحظ (شتراوس) بانتباه دور الدين في المجتمع، ويؤكد (عماد فوزي شعيب) أن (شتراوس) شعر بأن الفلاسفة بحاجة لأصناف مختلفة من البشر لتخدمهم، ومنهم «السادة»، وبدلاً من: تعليم داخلي يقتصر على فئة معينة أو التعليم السري، فقد رأى أن يتلقى هؤلاء «السادة» تدريباً عقائدياً في التعليم «الخارجي للجمهور» أو التعليم العام للعامة على الإيمان بالدين والأخلاق وحب الوطن وأداء الخدمات[3]. وبذلك، يصبح الدين جزءاً أساسياً من منظومة (شتراوس) الفكرية. ويعكس هذا خلفيته اليهودية المحافظة، مما تجسد في تلازم الدين والسياسة في منظوره الفكري، حيث يقول (جاكوب كلاين) إن فكر (شتراوس) كان يتمحور حول سؤالين: الأول حول الرب، والثاني حول السياسة[4]، ولا شك في

---

(1) Leo Strauss, The Natural Right and History, op. cit, p. 144.

(2) ibid, p. 140.

(3) عماد فوزي شعيب، الديمقراطية بعد الحرب العالمية الثالثة «كوزموبولتية بلا سيرورة وتواطؤ مطلبي»، صحيفة الحياة، العدد(16644)، 29 أكتوبر/ 2008، ص15.

(4) Corine Pelluchon, Leo Strauss and the Crisis of Rationalism: Another Reason, Another Enlightenment, State university of New York Press, Albany, 2014, p. 1.

وضوح موقف (شتراوس) المؤيد لأهمية الدين ودوره الاجتماعي، ونبذه للتوجهات الوثنية للفلاسفة الذين سعوا لتجريد الفكر والفلسفة من أي قيد ديني، وهو ما أسس لموقفه الرافض لفصل الدين عن السياسة، واستهجانه للنظام السياسي العلماني بِعدّه نظاماً بعيداً عن السلطة الربانية، سواء أكانت هذه السلطة بوحي يستند إلى إرادة الخالق أم كانت نظاماً طبيعياً للاعتراف بسلطة الدولة التي تقوم على أساس حكم البشر بصورة حصرية»[1]، وهذا هو أساس نقده للدعوة لفصل الدين عن السياسة عند الحداثويين بشكل عام، ومكيافيللي بشكل خاص.

لكن هل كان موقف (شتراوس) الداعي إلى تلاحم الثالوث «الديني والفكري والسياسي»، نابعاً من إيمانه المطلق بالدور المحوري للدين، أم أنه ركب موجة الداعين إلى جعل الدين وسيلة لغاية لا غاية في حد ذاته؟ لا تبدو الإجابة على هذا السؤال يسيرة، إذ تجد (شاديا دروري) أن (شتراوس) حاول جعل الإيمان الديني هو المصير الكوني للأمة، فهو مفيد للإلهام الشديد للحماس، وضروري لجعل الناس مستعدين دوماً للقتال حتى الموت لإبادة العدو[2]، في حين يجد (لورنس لامبرت) «بأن ما يحكم (شتراوس) في تحليله لفلسفة (نيتشه) وغيره هو الدين وليس الفلسفة»[3]. وإذا ما لاحظنا تصور (شتراوس) للعلاقة الجدلية بين الثالوث (الديني والفلسفي والسياسي)، سنجده يقر بوجود قوى حتمية، تتمثل في المصادفة أو الحظ أو الله، هي التي تقرر الحياة الخيرة التي تتماشى مع الطبيعة، وتعني من باب آخر الوقوف عند حدود معينة لا يصح تجاوزها؛ لأن الفضيلة أساساً هي الاعتدال[4]، ومن ثم فإنه يجعل الدين يماثل التوراة كما أشرنا سالفا، وعلى الجميع أن يمتثل للأوامر الإلهية وللطبيعة، ويجد (عماد فوزي

---

(1) نقلا عن: ستيفان هالبر وجوناثان كلارك، مصدر سبق ذكره، ص66.

(2) Shadia b. Drury, The Political Ideas of Strauss, op. cit, p. xxxvii.

(3) Laurence Lampert, Leo Strauss and Nietzsche, op. cit, p. 36.

(4) Leo Strauss, The Three Waves of Modernity, op. cit, p. 87.

شعيب) في هذا الطرح، تأسيساً لنوع من الحكم، يتجاوز أرستقراطية المعرفة إلى إقامة نظام معرفي سياسي ميثولوجي»[1]. ويتابع (شتراوس) مرة أخرى قول أفلاطون «إن البشر دمى بيد الآلهة»[2]، ويجده معبراً عن قصور البشر في بلوغ الكمال، وعجزهم عن تحدي إرادة الله، ومن ثم فإن حكم الفلاسفة، وبشكل سري أم علني، لا يكون مرهوناً فقط بنجاعة معرفتهم وحكمتهم؛ بل ومرهون أيضاً بسلطتهم الدينية، وتماثل حكمتهم مع الوصايا الإلهية، ليسودوا بذلك على الناس في نظام يكون للدين فيه وفي أعماقهم مكانة بارزة، بمعنى أن على الناس وهم يخضعون لحكم النخبة السادة: «أن يكونوا راضين ومقتنعين إرادياً بامتثالهم للقوانين التي يضعها هؤلاء»[3]، ويتأتى هذا الاقتناع فقط من الإيمان الراسخ بأحقية السادة والفلاسفة بالحكم، فالالتزام الديني[4]، يفترض الالتزامين السياسي والاجتماعي، فضلاً عن الحب لا الخوف المطلق من العقاب، بل الخوف من الله، وعند ذلك فقط سيطيع الناس حكامهم من دون تحفظات أو معارضة.

ثالثا: الكذب السياسي[5]: إذا كانت المعرفة ترادف الحقيقة، فنحن نتعلم حسب

---

(1) عماد فوزي شعيب، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مصدر سبق ذكره، ص 481.

(2) Leo Strauss, The Three Waves of Modernity, op. cit, p. 87.

(3) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(1)، مصدر سبق ذكره، ص24.

(4) يرى باول جوتفريد بأن الدين بالنسبة لشتراوس أمر لا بد أن يُحترم حتى ولو لم يتم التصديق به وبأصله وبرسالته الإلهية وبكونه حدث تاريخياً فعلاً، فهذا الاحترام يؤدي إلى التماسك الاجتماعي الضروري لتثبيت السلطة ومنع القلاقل. للمزيد انظر:

- Paul Edward Gottfried, Leo Strauss and the Conservative Movement in America, op. cit, p. 18.

(5) الكذب السياسي: للكذب علاقة عضوية بالسياسة، لذلك، عُني الفلاسفة وكتاب الدواوين والمؤرخون والمستشارون والقضاة وفي مختلف الثقافات وعبر مختلف الأزمنة والعصور بتأليف الكتب والرسائل في فنون الكذب السياسي، وكان «الكذب السياسي» في الماضي موضوعاً لكتب ومقالات منذ أفلاطون وأرسطو وأوغسطين ومكيافيللي. ولعل هذا ما سمح لبعض الفلاسفة بالكلام عن تاريخ خاص بالكذب، له مراحله التطورية التي تقتضي قفزات وربما قطائع، كما أشار

ما يقول (شتراوس) من «الفلسفة السياسية الصادقة الحقيقة»[1]، وعلى الفلاسفة كما أشرنا سابقاً حماية الحقيقة وعدم إظهارها للعامة لسببين:

- السبب الأول: جهل العامة الذي سيؤول بهم إلى فهم تلك الحكمة أو الحقيقة بشكل خاطئ، وتترتب على هذا مخاطر ردة الفعل المتوقعة من الغوغاء.
- السبب الثاني: الخوف من طغيان وملاحقة السلطة الحاكمة، لذلك، اتبع الفلاسفة أسلوب الكتابة الباطنية[2] والتوجه للنخبة لا إلى العامة. ويجد (شتراوس) ضالته في أسلوب أفلاطون الذي رأى فيه «الأسلوب السليم في الكتابة والتحدث إلى بعض القراء في حين يكون صامتاً بالنسبة للآخرين، فالعمل السليم للكتابة هو إثارة التفكير عند الذين هم بالطبيعة مناسبين للتفكير»[3]، وعليه ستخفى الحقيقة عن العامة، ولا يجدون في ما يعرضه الفلاسفة سوى كلاماً غير مفهوم مثير للملل وغير ذي جدوى، وسيلجأ الفلاسفة وكذا النبلاء إلى الكذب اضطراراً، ولكن ليس أي كذب بل الكذب النبيل، فبما أن

مؤخرا كل من كويري وحنة أرندت وجاك ديريدا. وأدى التفشي الهائل لظاهرة «الكذب السياسي» في الأزمنة المعاصرة إلى أن يتحول إلى «مفهوم نظري»، تنظر فيه أحدث المناهج الفلسفية كالمنهج الفينومينولوجي والتأويلي والوجودي والتفكيكي، وأن يتخذ أبعاداً فلسفية متعددة. للمزيد انظر: محمد المصباحي، هل يمكن الكلام عن الحق في الكذب في المجال السياسي؟، مجلة منبر ابن رشد، العدد(12)، شتاء 2011 ـ 2012. rushd.org/typo ـ http://www.ibn

(1) Leo Strauss, What We Can Learn from Political Theory? Op. cit, p. 517.

(2) يتأتى بعض أصول هذه الباطنية الفلسفية من جذور فكر ليو شتراوس الذي يتموضع في بداياته حول سلسلة من التساؤلات تتعلق بالعلاقات بين الفلسفة ورؤى الكتاب المقدس. ومهما يكن من أمر العلاقة الملتبسة بين فكره وانتمائه اليهودي، إلا أن التصريح المتنامي لديه بخصوص أهمية الأفكار التوراتية فلسفياً، يمكن أن يجعل أي باحث يرى في طبيعة الإيديولوجية اليهودية السائدة في الأوساط اليهودية ما يحفز على تعميم تلك الباطنية. عماد فوزي شعيب، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مصدر سبق ذكره، ص499.

(3) Leo Strauss, The City and The Man, op. cit, pp. 52 53 ـ.

الفلاسفة هم القلة النخبوية وإلى جانبهم السادة، فهم وحدهم من يستحقون معرفة الحقيقة ومن ثم يمتلكونها، ليتم إخفاءها والاستئثار بها، نظراً لما يتبعه الفلاسفة في الخطاب المزدوج «الباطني ـ الظاهري»، فالظاهري هو ما يُقال للعامة والباطني ما يُقال للفلاسفة من ذات جلدتهم، وقد انسحب هذا الأسلوب على ميدان السياسة، وتم نقله وغرسه في نفوس السادة والحكام المصغين للفلاسفة، فالنبلاء حينما يكذبون سيكون كذبهم متلوّناً بطابعهم النبيل أيضاً وهو لصالح الشعب، وقد تبلور مفهوم الكذب السياسي أو الكذب النبيل الأخير في فكر (شتراوس) بعد تأثره بما طرحه كل من (أفلاطون) و(ابن رشد)[1]. ولكن (توماس بانغل)، ينفى أن يكون (شتراوس) قد شرَّعَ فكرياً لاستخدام النخب السياسية لمثل تلك الوسائل، حيث يقول «بأن من السذاجة الحكم على تحليل (شتراوس) لجمهورية أفلاطون، بأنه يعكس إيمانه بما جاء به (أفلاطون)، ولا يعني القول بهذا إلا إهمالاً في التفسير وتقصيراً في فهم مقاصد (شتراوس)»[2]، إذ كان قد تناول بالتحليل والشرح ما قال به (سقراط) و(أفلاطون) من ضرورة إبقاء الجمهور في غيب عن مواطن الحقيقة، وهو ما أسماه بالكذب النبيل الضروري لتحقيق أقصى خير ومنفعة للمدينة[3]، ويشتمل الكذب النبيل على جزأين، يتعلق الأول بمصلحة الناس أنفسهم، حيث لا بد لهم أن يبقوا بمعزل عن الحقيقة المرتبطة بتعليمهم أو الطابع

---

(1) يشرح ابن رشد في تلخيص السياسة، مفهوم الكذب السياسي بدلالة الكذب البريء لا النبيل، وإن كانت المفردتان تنطويان على ذات الدلالة الرامية لتلطيف وقع فعل الكذب، فيقول: وإن كان يُسمح ويُعتبر ملائماً للحكام اللجوء في بعض الأحيان إلى الكذب البريء على العامة، فلغاية ما، مثلما يُعطى الدواء للمرض لغاية هي المنفعة العامة». ابن رشد، تلخيص السياسة، تـ: حسن مجيد العبيدي، د. ط، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2008، ص88.

(2) Thomas l. Pangle, Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006, p.47.

(3) Leo Strauss, The City and The Man, op. cit, p. 102.

الحقيقي الذي يجعلهم مواطنين بعد أن كانوا مجرد بشر عاديين، لجعلهم يتناسون اختلاف الأصول، «ويعيشون كأخوة وليدوم هذا الإخاء، ويتعلق الثاني بتأهيل ذلك الإخاء للقبول بعدم المساواة، فبينما تتبع الأخوة قانون الأرض، يأتي عدم المساواة نتيجة الإيمان بالله الذي خلق الناس أصنافاً متنوعةً منها من يحكم ومنها من يطيع، وعلى الجميع احترام الإرادة الإلهية والتسلسل الطبيعي للبشر»[1].

رابعا: الحرب: من المعروف أكاديمياً، قول المفكر الاستراتيجي (كارل فون كلاوزفيتز) في كتابه (عن الحرب) إن الحرب استمرار للسياسة لكن بوسائل أخرى[2]، والحرب كما يرى (فردريك معتوق) «وسيلة عسكرية لتقويم مسار سياسي أو لفرض مسار سياسي جديد على بلد معيّن أو على شعب معيّن»[3]، والصراع بِعدّه أحد مقدمات الحرب، يتخذ لدى (شتراوس) معناه الواضح القائم والماثل بين الفلسفة والمجتمع من جهة، وبين الفلاسفة والسياسيين من جهة أخرى، وهنا بالذات تنشأ الفلسفة السياسية بوصفها في معنى من معانيها أحد الأسلحة التي تستخدمها الفلسفة للذود عن نفسها لاحتواء هذا الصراع أو تلافيه، لأن الصراع أزلي بين الفلاسفة والمجتمع، وهذا ما يؤسس عند (عماد فوزي شعيب) ويفسر النزعة الدفاعية ـ الباطنية عند (شتراوس)[4]. إذ لا يمكن في اعتقاده أن يُحل هذا الصراع، بل أن من فائدة المجتمع أن لا يُحل، ليبقى هذا الحراك المتواصل، وقد يكون للصراع تجلٍ مفيد آخر من

---

(1) ibid, pp. 102 103 ..

(2) يقول كلاوزفيتز في سياق ملاحظاته حول كتابه (عن الحرب) في 10 تموز 1827م: «هناك أمر آخر له نفس القيمة العملية والأهمية ولابد من تقديمه بوضوح تام، وهذا الأمر تحديداً هو أن الحرب لا شيء سوى استمرار السياسة بوسائل أخرى». انظر: كارل فون كلاوزفيتز، عن الحرب، ت: سليم شاكر الإمامي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997، ص96.

(3) فردريك معتوق، معجم الحروب، ط1، جروس برس، طرابلس، 1996، ص7.

(4) عماد فوزي شعيب، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مصدر سبق ذكره، ص501.

وجهة نظر (شتراوس) الذي يرى (هادي قبيسي) أنه وجد أن الحرب المستمرة، يمكن أن تنقل الجمهور من الحيوانية البورجوازية الاستهلاكية والإغراق في الراحة إلى السعادة الفردية الحقيقية الكامنة في أن يعيش الفرد حياته في تضحية دائمة تجاه اللّه والوطن[1]. ويبدو أن (شتراوس) تأثر في ذلك، بمجمل ما طرحته الفلسفة السياسية الإسلامية متمثلة بـ(ابن رشد[2] ومسوغاته للحرب كسبب لنشر الفضيلة، حيث اقتنع (شتراوس) بضرورة سيادة أنموذج النظام السياسي الفاضل المتمثل بحكم الفلاسفة «العلني أو السري»، وتحدث الحرب برأي (شتراوس) جرّاء الاختلاف المعياري في القيم، «فسابقاً كانت تحدث بين أنظمة واليوم تحدث بين حضارات، تختلف فيما بينها في الأساليب الفنية»[3]، فالتطور التكنولوجي والذي كان أحد إفرازات الحداثة التي يخشاها (شتراوس) قد منحت القوة لدول من الممكن أن تسيء استخدام تلك القوة، أو أن تستخدمها لأهداف حيوية تزعم أنها تصب في الخير لكنها خطرة على المجتمع، « وأكثر ما خشيه (شتراوس)، هو أن يترافق التفوق التكنولوجي مع امتلاك الدولة لأيديولوجية سياسية، ولهذا رفض عبارة (كانط) حول أن هناك سلام دائم وقال بأن هناك حرب دائمة على الأرجح في هذا العصر بل وأكثر من أي وقت مضى، طالما هناك تكنولوجيا والتي هي قبر البشرية الذي سيبقى يهدده»[4]. وبذلك، يجعل (شتراوس) الحرب مقترنة بوجود الفروق

---

(1) هادي قبيسي، السياسة الخارجية الأمريكية بين مدرستين، مصدر سبق ذكره، ص18.

(2) يقول ابن رشد في كتابه تلخيص السياسة:» وبالنسبة للأمم الأخرى التي هي غير فاضلة ودساتيرها كذلك، فإنه لا توجد ثمة طريقة للتعليم سوى هذه الطريقة، أي إكراههم على الأخذ بالفضيلة عن طريق الحرب، وفي شريعتنا فإن ما يصدق على الدساتير التي تتبع نموذج الدساتير الإنسانية، يصدق عليها لأن الطرق التي تدعو إلى سبيل اللّه إنما تشابه هاتين الطريقتين، أي الإقناع والإكراه أو الجهاد». ابن رشد، مصدر سبق ذكره، ص76.

(3) Leo Strauss, The Natural Right and History, op. cit, p. 140.

(4) Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss, op. cit, p.66.

الفنية والقيمية بين الأنظمة والحضارات، وطالما أن تلك الفروق باقية، فإن الحرب باقية أيضاً، وربما يساعدنا ذلك على الاستنتاج بأن رأي شتراوس يمثل أصلاً أولياً لنظرية صموئيل هنتنغتون عن «صدام الحضارات»[1].

ويبدو متعذراً الكشف عن أسس واضحة وصريحة عند (شتراوس)، يسوغ بها استخدام الحرب كوسيلة، سوى تأكيده على ضرورة تسلح النظام السياسي بالقوة العسكرية الكافية لدحر أي خطر خارجي، وابتعاده عن الوسائل الدبلوماسية غير المجدية للوقوف أمام المدّ الخارجي، فضلاً عن إيمانه بحتمية توحيد رجال الأمة بهدف واحد، وأن يشعروا دوما أن هناك خطر محدق ليتكاتفوا سوية ويذودوا عن حضارتهم، وربما أن الفكرة الأخيرة التي توحي بالحاجة إلى إيجاد عدو مشترك داخلي أو خارجي ومن ثم تهيئة الشعب للحرب نحوه، وجدت صداها عند الباحثين الذين قاموا بتأويل تلك الآراء ليجعلوها سندا مؤيدا لموقف (شتراوس) الفكري الداعم لاستخدام الحرب الاستباقية والهجومية. ويمكن أن نخلص مما تقدم إلى أن (شتراوس) استخدم كلاً من مفهومي المعرفة والنخبة ليطرح بواسطتهما أنموذجه الخاص لنظام حكم الفلاسفة، حكم النخبة المعرفية

---

(1) بالرجوع إلى ما أورده (صموئيل هنتنغتون) في كتابه (صدام الحضارات) من أفكار سياسية بلورت العقل الغربي في فترة ما بعد الحرب الباردة؛ نجد مقاربات فكرية كثيرة بينه وبين فكر شتراوس السياسي وآرائه حول الصراع السياسي الناجم عن حتمية الصراع الثقافي، حيث يؤكد هنتنغتون بأن الهوية الثقافية هي التي تشكّل نماذج التماسك والتفكك والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة. وهذا ما أكده أيضاً شتراوس، فضلاً عن أن تأكيد هنتنغتون على أن استمرار حياة الغرب وثقافته وصراعه مع الإسلام والصين والحضارات الأخرى، يعتمد بالدرجة الأساس على الأمريكيين وهم يعيدون هويتهم الغربية وقد قبلوا حضارتهم على أنها متميزة وليست عالمية أو كونية، وقد اتحدوا لغرض تجديدها وصيانتها ضد التحديات من المجتمعات غير الغربية، وهنا نجد لـ(شتراوس) السابقة في هذا الطرح والتأكيد على الدور الأمريكي في قيادة الغرب ولاسيما دوره المنقذ للغرب وحضارته من الانهيار. للمزيد حول نظرية هنتنغتون انظر: صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ت: مالك عبيد ابو سهيوة ومحمد محمد خلف، ط1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، 1999، ص71 وما بعدها.

الأرستقراطية، ولكن كيف تم استلهام فكرته في الأوساط الأكاديمية والسياسية الأمريكية؟ وما الذي اقترن بها في تلك الأوساط من وسائل التنفيذ والدعم؟ هذا ما سيتم بحثه في المبحث الآتي.

المبحث الثالث

شتراوس والفكر السياسي الأمريكي المعاصر (المحافظون الجدد أنموذجاً)

شكلت أحداث 11 سبتمبر عام2001م، والحربان اللتان شنتهما الولايات المتحدة بسببها على أفغانستان والعراق في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، منعطفاً كبيراً وجديداً في الأوساط الفكرية السياسية والأكاديمية العالمية والأمريكية على حد سواء؛ إذ وضعت هذه الأحداث والحروب النظام السياسي الأمريكي ومرجعيته الفكرية موضع التساؤل، الذي أفضى إلى تصاعد وتيرة الجدل، حول حقيقة الإطار الفكري الذي كان يعمل وفقه الحزب الجمهوري الحاكم آنذاك، والذي شكل أيضاً عقيدة بوش الابن في الحكم. إن الولايات المتحدة الأمريكية، وحالها في ذلك حال الدول جميعاً، سعت وتسعى دوماً للركون إلى سند فكري يرسم ملامح سياستها الداخلية، ويعاضد تطلعاتها السياسية الخارجية، وغالباً ما ترتبط تلك الحاجة بزيادة التوتر الداخلي والخارجي، حيث إن الأحداث المهمة التي شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية في سنوات الستينات والسبعينات من القرن العشرين، كحرب فيتنام والفوضى الاجتماعية والفضائح الأخلاقية، جعلت الأصوليين والإنجيليين، يستشعرون الخطر الذي يهدد كلاً من المجتمع والنظام السياسي الأمريكيين، ويعدّون الليبرالية مصدر هذا الخطر ومكمن الشرور[1]، مؤكدين في الوقت

(1) محمد عارف زكاة الله، الدين والسياسة في أمريكا: صعود المسيحيين الإنجيليين وأثرهم، ط1، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، 2007، ص63.

ذاته على مكانة الدين في الفكر السياسي الأمريكي عامة، «حيث تقوم بين الفكر السياسي والفكر الديني في الولايات المتحدة علاقة ذات أسلوب لا مثيل لها في أي مكان آخر»[1]، لتتطور لاحقاً تلك النزعة ذات المنظور المركب الديني المحافظ والفكري الأكاديمي الناقمة على مجريات الفكر والسياسة، وتنتهي بتأسيس ما يعرف اليوم بـ«المحافظين الجدد».

المطلب الأول: نشأة المحافظين الجدد وأثر فكر شتراوس السياسي فيها

أولا: المحافظون الجدد: النشأة

اختلفت الآراء بشأن ماهية المحافظين الجدد[2] وطبيعتهم، حيث رأى فيهم (سكوت هيبارد) حركة ظهرت إبان الثمانينات كرد فعل على مظاهر الثورة العلمانية، وهم من الديمقراطيين السابقين الذين أبدوا اهتماماً واسعاً بقضايا السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية، وانتقدوا التزامها الضعيف في صراعها آنذاك مع الاتحاد السوفيتي سابقاً[3]. وأيد ذلك (حميد حمد السعدون) الذي رأى في المحافظين الجدد: «حركة فكرية متشددة بزغت منذ العقد الثاني من القرن الماضي، متشبثة بآراء الآباء المؤسسين للدولة الأمريكية الذين

---

(1) دومنيك ليكور، أميركا ما بين التوراة وداروين، ت: نبيل أبو صعب، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص ص147 ـ 148.

(2) أول من استخدم مصطلح النزعة المحافظة الجديدة هو المفكر الأمريكي (مايكل هارنغتون) في سبعينات القرن الماضي، حيث كان (هارنغتون) يساريا وزعيما للديمقراطيين في الولايات المتحدة الأمريكية لسنوات طويلة، واستخدم المصطلح كوصف غير لائق لمجموعة من السياسيين الجدد الذين تحولوا إلى اليمين الليبرالي المتشدد، والمعادين بضراوة للإتحاد السوفيتي.

- Stefan Halper, Jonathan Clarke, America Alone: The Neo - Conservative and the Global Order, Cambridge University Press, New York, 2004, p. 43.

(3) سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية: مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية، سلسلة عالم المعرفة، ع(413)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو 2014، ص287.

اعتنقوا البروتستانتية الكالفينية، وشكلوا النواة الأولى لحركة الاستيطان في العالم الجديد، ويوصف فكرهم باليمين المسيحي المتطرف للنزعة الراديكالية التي اتصفوا بها»[1]. ويعرّف (هادي قبيسي) المحافظين الجدد بوصفهم: «مدرسة تمتلك معتقدات شبه أيديولوجية، تملي عليها استراتيجيات عامة في السياسة الخارجية، ويمكن من ثم محاكمتها كمدرسة ذات منهج موحد نسبياً»[2]. ويشير مصطلح (المحافظون الجدد) عند (أميمة عبد اللطيف) إلى الأفكار التي بدأت إرهاصاتها الأولى عقب الحرب العالمية الثانية عام 1945م، حيث تبلورت داخل الأيديولوجية المحافظة في المجال الاقتصادي، أفكار أكثر راديكالية أخذت طابع اليمين الجديد الليبرالي أو الليبرالية الجديدة، فضلاً عن تكوّن نظرية جديدة اجتماعية محافظيه تقليدية تدافع عن النظام والسلطة القوية والانضباط، وهو ما أطلق عليه اليمين الجديد المحافظ أو المحافظية الجديدة[3]. ويرى (أيرفنغ كريستول) أن المحافظين الجدد الذي يعد نفسه الأب الروحي لهم: «حركة تضم مجموعة من الموهوبين والباحثين والسياسيين المتألقين في مجالاتهم، والذين كسبوا تأييداً ومتطوعين انضموا لحركتهم بسبب المبادئ التي تنطلق من نقطة محافظة لكنها أكثر أيماناً وتحفظاً من الحركة المحافظة التقليدية التي يمثلها الحزب الجمهوري، ومعظمنا ينتمي للطبقة الوسطى، والعاملين والكادحين والمحاربين القدامى في الحرب العالمية الثانية المتشككين قليلا في المبادئ الليبرالية»[4]

---

(1) حميد حمد السعدون، الفوضى الأمريكية: دراسة في الأفكار والسياسة الخارجية: العراق أنموذجا، ط1، دار ميزوبوتيما، بغداد، 2013، ص96.

(2) هادي قبيسي، السياسة الخارجية الأمريكية بين مدرستين، مصدر سبق ذكره، ص14.

(3) أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، مصدر سبق ذكره، ص 108.

(4) Irving Kristal, Neo _ Conservatism: The Autobiography of An Idea, the free press, New York, 1995, p. x.

ولكن المحافظة بوصفها أيديولوجية، لم تجد لها صدىً قوياً في الولايات المتحدة الأمريكية حتى الستينات، فقد كان كل من «الجمهوريين» و«الديمقراطيين»، يأنفون من تلك التسمية، حتى عمل مناخ الحرب الباردة والرغبة في تكريس القيم الأمريكية في مواجهة المد الفكري الشيوعي[1]، على تقوية تلك الحركة، وساعد على توغلها تدريجياً في مفاصل المؤسسات الحكومية والأكاديمية الأمريكية على حد سواء، وهو ما سمح لها لاحقاً بالتحول إلى تيار فكري فاعل. ويختلف المحافظون الجدد عن غيرهم من المحافظين التحرريين أو التقليديين[2] في بعض القضايا، ويشتركون معهم في أخرى؛ لكنهم حاولوا أن يؤسسوا لأنفسهم كياناً ووجوداً مستقلاً، يتناغم ظاهرياً مع الليبرالية، على الرغم من أنهم يضمرون العديد من التباينات الفكرية الجوهرية معها.

وتعود جذور الحركة إلى تقليد اتبعه الرئيس الأمريكي السابق (جون كنيدي) في أثناء سنوات حكمه، عندما قام بتعيين مجموعة من الأساتذة الجامعيين من جامعة هارفارد المنتمين إلى تيار يسار الوسط في مناصب الإدارة، واستعان بهم في رسم السياسات، وجرى اختياره لهم على قاعدة الأفضل والأكثر ذكاءً، لكن وجودهم العلني وتأثيرهم الفعلي لم يبدأ إلا في عقد الثمانينات مع وصول الرئيس الأمريكي السابق (ريغان) إلى الحكم[3]، حيث أبدى ميلًا شديداً للاهتمام

---

(1) أميمة عبد اللطيف، المحافظون الجدد... قراءة في خرائط الفكر والحركة، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2003، ص7.

(2) على الرغم من أن جذور المحافظة الجديدة موجودة في المحافظة التقليدية أو الأبوية أو العضوية كما يسميها البعض، إلا أنها تختلف عنها بصورة ملحوظة، حيث تغذت المحافظة التقليدية وبشكل واضح على الأفكار العضوية، فآمن المحافظون التقليديون مثلا؛ أن المجتمع يصان بأفضل طريقة بالإصلاح الاجتماعي وتقليص الفقر، في حين يركز المحافظون الجدد على تقوية المجتمع بإقرار السلطة وفرض الانضباط الاجتماعي. للمزيد انظر: أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، مصدر سبق ذكره، ص ص112 ـ 113.

(3) سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص284.

بالجانب الثقافي أكثر من الجانب الاقتصادي، ونزوعاً إلى تعزيز دور الدين والقيم التربوية في المجتمع، وأبدى موقفاً أكثر تأييداً للأصوليين المسيحيين والمحافظين المتشددين. ويمكن في ضوء ما تقدم القول بأن المحافظين الجدد، مجموعة من المثقفين السياسيين الأمريكيين ذوي الميول المحافظة المتشددة، آمنوا بالمبادئ الليبرالية النخبوية، ولهم عقائدهم السياسية المتشددة في السياسة الخارجية والداخلية، فهم ليسوا حزباً أو تياراً بل أشبه ما يكونوا بحركة فكرية. وإذا ما رجعنا إلى الأركان الفكرية والمعرفية للعقيدة السياسية المتشددة للمحافظين الجدد، فسنجد أن أول ركن فيها هو الركن الديني، إذ أنهم ذوو نزعة أصولية متشددة وإيمان مطلق بالكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد والذي يتضمن على وفق معتقداتهم، نبوءات ستتحقق ضمن خطة إلهية للكون والحياة، ويفسرون العهد القديم برؤية سياسية معاصرة مما كان السبب في دفاعهم عن إسرائيل ودعمهم لها[1]، إذ يرى (رابح زغوني) أن المحافظين الجدد «يحملون مشروعاً تداخليّ في السياسة الخارجية الأمريكية، يرتبط فيه الاعتقاد الديني بالمصالح السياسية»[2]، التي توجه الفعل السياسي حيث مكامن القوة الدينية، أما الركن الثاني وهو الركن الفكري، فيستند في الجانب الأساس منه إلى فكر (شتراوس) السياسي، وهو ما يسمح بوصف فكرهم بأنه ليس ليبرالياً نخبوياً فحسب، ولكنه أيضاً ليبرالي نخبوي شتراوسي.

ثانيا: أثر فكر شتراوس في نشأة المحافظين الجدد

إنّ الحديث عن العلاقة الفكرية بين (شتراوس) والمحافظين الجدد، يعني فيما يعنيه، تبويب فكر (شتراوس) ضمن خانة الفكر السياسي العملي، الموجه

---

(1) حميد حمد السعدون، الفوضى الأمريكية، مصدر سبق ذكره، ص96.

(2) رابح زغوني، الإسلاموفوبيا وصعود اليمين المتطرف في أوروبا: مقاربة سوسيوثقافية، مجلة المستقبل العربي، ع(421)، آذار مارس ـ 2014، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014، ص123.

صوب تحقيق مآل سياسية، وهذا ما نفته عنه ابنته حيث تقول: «لم يكن أبي سياسياً، إنه فقط علّم النظرية السياسية، ولم يؤمن بالتغيير، ولا بأن التغيير يكون بالضرورة نحو الأفضل»[1]، لكن انتفاء صفة الدور الحركي عن المفكر، لا يعني أنه ليس سياسياً بالمعنى الفكري وبطرق أخرى غير الممارسة العملية الشخصية، فعمليات التغيير السياسي الكبرى التي حدثت في التاريخ، تبين غالباً بأن تلك التغييرات حدثت بفعل مؤثرات عديدة، لعل أولها المؤثر الفكري السياسي الذي يبنى عليه الدور الحركي السياسي، وهذا في الغالب ما لم تفهمه جيني وكل من رفض القول بدور (شتراوس) السياسي الراديكالي، لكن ورثته الفكريين فهموا ذلك، واضطلعوا بمهمة الدور الحركي المتطرف، وهو ما مهد له وساعد عليه، ما سبق وتمت الإشارة إليه من مكانة (شتراوس) الأكاديمية كمفكر أثر في نفوس طلابه، واستمر هذا التأثير بعد مماته إن لم نقل أنه تعاظم.

لقد كانت سنوات (شتراوس) العملية والفكرية في الولايات المتحدة الأمريكية، أطول زمناً وأكثر إنتاجاً، وكان من نتائجها إنشاؤه شبكة ارتباطات متشعبة، يمكن تتبعها عبر ما يأتي:

ـ طلاب (شتراوس) في جامعة شيكاغو في الساحل الشرقي للولايات المتحدة، وهم (جوزيف كروسبي) الذي درّس كلاً من (بول وولفيتز)[2] و(ابرام

---

(1) Jenny Strauss Clay, The Real Leo Strauss, op. cit.

(2) بول وولفويتز (1943 ـ): سياسي ومنظر فكري أمريكي، ولد في بروكلين في الولايات المتحدة لعائلة يهودية، درس الرياضيات والعلوم، وحصل على البكالوريوس فيها، ثم درس العلوم السياسية ونال الدكتوراه فيها تحت تأثير إلبرت وولستير، ثم حضر دروس شتراوس في جامعة شيكاغو عام 1963م، عمل في التدريس في كلية العلوم السياسية في جامعة ييل، وسفيراً الولايات المتحدة في إندونيسيا منذ 1986 ـ 1989م، شغل منصب نائب وزير الدفاع دونالد رامسفيلد في إدارة بوش الابن منذ العام 2001 ـ 2005م، ويعتبر مهندس الحرب على العراق، ومن المخططين لها، فضلاً عن تأييده المطلق لقيام دولة إسرائيل،

ـ Ferrukh Mir, Half Truth, op. cit, pp. 43 44 ـ.

شولاسكي)[1]، و(هاري مانسفيلد) والأخير كان أستاذ لكل من (فرانسيس فوكوياما)[2] و(وليم كريستول)[3]، وتمثل تلامذة (شتراوس) في الساحل الغربي في طلبة كلية كليرمونت التي قضى فيها مدة من الزمن، وتتلمذ فيها على يده (هاري يافا) [4]الذي تعده (آنا نورتون) من المتشددين السياسيين الأكثر

---

(1) إبرام شولسكي: باحث وسياسي أمريكي من المحافظين الجدد عمل في مؤسسة راند ومعهد هدسون، وخدم في مجالات الدفاع والاستخبارات في مختلف الحقب الرئاسية، درس الرياضيات ونال الشهادات العليا في العلوم السياسية من جامعة شيكاغو، كان زميل وولفويتز في السكن الجامعي، ويعدُّ من أهم المؤيدين للحرب على العراق، حيث كان يشغل آنذاك منصب مدير مكتب التحقيقات الخاصة، من أهم مبادئه المعروفة (ليست الحقيقة هي الهدف بل النصر). للمزيد انظر: الموسوعة الحرة ويكيبيديا

- http://en.wikipedia.org/wiki/Abram - Shulsky

(2) فرانسيس فوكوياما (1952 -): مفكر سياسي أمريكي من أصول يابانية، درس العلوم السياسية في جامعة كورنيل وكان أستاذه (الآن بلوم)، ونال الدكتوراه من جامعة هارفرد في العلوم السياسية، انضم لمؤسسة راند البحثية، أصدر في عام 1989 مقالة في صحيفة «شؤون قومية» ذات الطابع المحافظ بعنوان «نهاية التاريخ» أكسبته شهرته الحقيقية، عمل عضواً في هيئة أركان تخطيط السياسات الخارجية الأمريكية بوصفه متخصصاً في شؤون الشرق الأوسط، وشغل منصب عضو في الوفد الأمريكي الى المحادثات الإسرائيلية - المصرية حول الحكم الذاتي للفلسطينيين، كما شغل منصب مدير الشؤون السياسية والعسكرية الأوربية في مكتب التخطيط السياسيات العامة في أمريكا. للمزيد انظر:

- Francis Fukuyama Facts, http://biography.yourdictionary.com/francis - fukuyama

(3) ويليام كريستول (1952 -): سياسي محافظ ومفكر استراتيجي أمريكي، ولد في نيويورك، وهو ابن إيرفنغ كريستول، تخرج في جامعة هارفرد، وشغل منصب رئيس مشروع القرن الأمريكي الجديد الذي شارك في تأسيسه مع كبار المحافظين الجدد، وشغل أيضاً منصب رئيس تحرير مجلة ويكلي ستاندرد، فضلا عن عدة مناصب سياسية إبان حقبة رئاسة ريغان وبوش الأب والابن، وكان من المؤيدين جدا للإطاحة بنظام صدام حسين منذ 1991م لما كان يشكله صدام من تهديد للسلام الأمريكي.

- Ferrukh Mir, Half Truth; Think stock, United America, p. 50.

(4) يعد هاري يافا من تلامذة شتراوس الذين توغلوا في إدارة ريغان وبوش الابن ولم يركز كثيراً على دورهم وهم كل من: رئيس المنحة الوطنية للإنسانيات جون ت. أغرستو، ومستشار الأمن القومي

محافظيه وراديكالية[1]. ويرى كل من (ستيفان هالبر) و(جوناثان كلارك)، أن تلامذة (شتراوس)؛ ينقسمون إلى جيلين، الجيل الأول المتمثل في النخبة الأكاديمية التي لم تزج نفسها كثيراً في السياسة، والجيل الثاني وهو نتيجة للجيل الأول[2]، لكن المنتمين إليه فضّلوا إشغال مناصب سياسية وإدارية في الحكومة[3]، وهؤلاء بمجموعهم يمكن إدراجهم ضمن تيار المحافظين الجدد بحكم معتقداتهم وآرائهم السياسية التي اجتمع فيها الإيمان بكل من الليبرالية وأفكار شتراوس السياسية حتى أطلق البعض منهم على أفكارهم أو حركتهم اسم «الليبرالية الشتراوسية»، وهو ما حدا بالليبراليين إلى تسمية الليبراليين من أنصار شتراوس بـ(المحافظين الجدد) حتى يمكن تمييزهم عن القوى التي تمثل اليمين الليبرالي المحافظ التقليدي[4].

وإذ ثبت وجود المحافظين الجدد بوصفهم مجموعة لها آرائها وتاريخها الفكري والسياسي، فلا بد أن لهم مرجعية فكرية، ولكن هناك جدل واسع حول تأثير (شتراوس) في هذه المرجعية وحصته منها. ويؤكد (بيتر مينوتز)؛ في كتابه

كارنس لورد، ومساعد وزير الخارجية لشؤون المنظمات الدولية ألن كايز، والباحث القانوني والقاضي روبرت بورك، ووزير التعليم السابق ويليام بينت. انظر: ستيفان هالبر وجوناثان كلارك، التفرد الأمريكي، مصدر سبق ذكره، ص60.

(1) Anne Norton, Leo Strauss and the politics American empire, op. cit, p. 9.

(2) ستيفان هالبر وجوناثان كلارك، التفرد الأمريكي، مصدر سبق ذكره، ص77.

(3) تبين السير الذاتية للمحافظين الجدد الذين انخرطوا في العمل السياسي، أن الأغلب الأعم من وظائفهم كان إما استشارياً أو تخطيطياً أو نيابياً، أي أنهم لم يشغلوا مناصب ذات سمة قيادية وتنفيذية، بل كانت مناصبهم تعمل في السر ولا تحظى بالكثير من الاهتمام الشعبي والإعلامي، لكنها هي الأساس في صياغة السياسات وتوجيه القيادات التنفيذية، وهذا ما نظّر له (شتراوس) وطمح إلى تحقيقه بأن يتسلم الفلاسفة مناصب تمكنهم من الهمس في آذان السلطة والحاكم ليوصلوا إليهم الحقائق المهمة. (الباحثة).

(4) سمر إبراهيم محمد، تأثير أفكار المحافظين الجدد في السياسة الخارجية الأمريكية، مجلة السياسة الدولية، العدد(198)، أكتوبر 2014، المجلد 49، القاهرة، ص13.

(الشتراوسوفوبيا: دفاعاً عن شتراوس)، عدم صحة كل تلك المزاعم حول حقيقة تأثر إدارة (بوش الابن) وسياساتها وقراراتها بـ(شتراوس) عبر طلابه الذين شغلوا مناصب في تلك الإدارة؛ مستنداً في ذلك إلى أن حضور فصل دراسي له لا يعني شيئاً، كما أن (وولفويتز) على سبيل المثال، والذي يُقال بأنه درس على يد (شتراوس) [1]وتأثر به، كان قد تخرج حقيقة متخصصاً في العلاقات الدولية وليس في الفلسفة السياسية، وتأثر أكثر بـ(ألبرت وولستيتر[2])[3]، كما هو أيضاً حال وزير التعليم الأمريكي الأسبق (وليم بينت)[4]، الذي رغم عدم التقائه فعلياً

---

(1) أخذ بوول وولفويتز فصلين دراسيين مع (شتراوس) في جامعة شيكاغو: الأول عن قوانين أفلاطون والثاني عن مونتسكيو (روح القوانين)، للمزيد انظر:

- Peter Minowtiz, Straussophobia: Defending on Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and Others Accusers, Lexington books, United Kingdom, 2009, p. 25.

(2) ألبرت وولستيتر(1913 ـ 1997م): باحث وبروفيسور سياسي أمريكي، ولد في مدينة نيويورك، ودرس في كلية المدينة في جامعة كولومبيا متخصصاً في العلوم السياسية، عمل في مؤسسة راند البحثية التي كان لبحوثه فيها أثر بيّن في إستراتيجية الولايات المتحدة في مجال الأسلحة النووية إبان الحرب الباردة، وعمل في التدريس في كلية العلوم السياسية في جامعة شيكاغو منذ 1964 ـ 1980. للمزيد انظر:

- Paul Erickson & Others, How Reason Almost Los Is Mind: The Stange Career of Cold War Rationality, University of Chicago Press, 2013, p. 13.

(3) Peter Minowtiz, Straussophobia, op. cit, pp. 24 25 ـ

(4) يمكن عدّ ويليام بينت من الشخصيات السياسية التي أعادت الخطاب الـشتراوسي إلى الحياة من جديد، عبر عدة مسارات للتنشئة الاجتماعية، وباستغلال مناصبه السياسية في الحث على محاربة التعددية، وإعلاء شأن القيم الأمريكية والفضائل الخالصة للحضارة للغربية، فلا غرابة في كونه الـ(gentleman) الذي طمح (شتراوس) لوجوده لنصرة الفلاسفة وتحقيق طموحهم. ومن الجدير بالذكر، أن ويليام بانيت يعد من أبرز دعاة تغيير النظم المعادية للولايات المتحدة، وكان من مؤسسي مشروع القرن الأمريكي الجديد، فضلاً عن إسهامه بالرسالة التي وجهت للرئيس كلينتون لحثه على تنحية الرئيس العراقي السابق صدام حسين من الحكم.

- William e. Connolly, Pluralism, Duke University Press, United State, 2005, p. 50.

بـ(شتراوس)، لكنه يعد من أكثر الشخصيات الفكرية والسياسية التي هيأت المناخ الشعبي العام لتقبل أفكاره السياسية والتي كانت ضمن المقاربات التي طرحت للبحث والجدل لما لها من صلة وثيقة بالنهج الـشتراوسي.

ولم يقتصر الدفاع عن المحافظين الجدد ونفي صلتهم بـ(شتراوس) وإنكار أن تكون مرجعيتهم الفكرية على من هم خارج دائرتهم، فهناك منهم أيضاً من بّرأ نفسه من أية علاقة فكرية تربطه بـ(شتراوس)، وهو ما يعكس تعقيد العلاقة بين (شتراوس) والمحافظين الجدد، وكان ممن أنكر ذلك ولو بشكل غير مباشر (فرانسيس فوكوياما)؛ حيث عبّر عن ذلك بقوله إن: »من السخف القول بتأثير (شتراوس) في السياسة الخارجية لإدارة (بوش)، فلو سألت (ديك تشيني[1])، أو (دونالد رامسفيلد [2] (أو الرئيس (بوش) نفسه ليشرحوا لك من هو (شتراوس)، فإنك ستحصل، على الأرجح، على نظرات شاخصة فارغة»[3].

ولكن هذا يناقض ما يقوله (إيرفنغ كريستول[4])، الموصوف بأنه عرّاب

---

(1) ريتشارد بروس تشيني (ديك تشيني): سياسي ورجل أعمال أمريكي، ولد عام 1941م في الولايات المتحدة الأمريكية، تخرج في جامعة وايمونغ، وحصل على درجة الماجستير في العلوم السياسية عام 1966م، شغل عدة مناصب سياسية أهمها منصب وزير الدفاع عام 1989 ـ 1993م، ثم منصب نائب الرئيس الأمريكي بوش الابن من 2001م وحتى 2009م، يعد من المحافظين الجدد، وهو من أبرز المساهمين في قرار الحرب على العراق عام 2003. للمزيد انظر:

- Spenser C. Tucker, The encyclopedia of Middle East wars, op. cit, p. 275.

(2) دونالد رامسفيلد: سياسي ورجل أعمال أمريكي ولد عام 1932م في الولايات المتحدة الأمريكية، درس في جامعة برينستون وتخرج فيها متخصصا في العلوم السياسية عام 1952، شغل منصب وزير الدفاع في إدارة ريغان منذ 1975 ـ 1977م، وإدارة جورج بوش منذ 2001 ـ 2006م، يعد من الداعمين لسياسة الحرب على الإرهاب نظرا لموقفه السياسي المحافظ. الموسوعة الحرة (ويكيبيديا).

- http://en.wikipedia.org/wiki/Donald Rumsfeld

(3) فرانسيس فوكوياما، أمريكا على مفترق طرق: ما بعد المحافظين الجدد، ت: محمد محمود التوبة، ط1، دار العبيكان للنشر والتوزيع، الرياض، 2007، ص40.

(4) إيرفنغ كريستول (1920 ـ 2009م): مفكر وكاتب صحفي أمريكي يهودي، ولد في مدينة نيويورك،

المحافظين الجدد، في كتابه «المحافظون الجدد: السيرة الذاتية للأفكار»، من أن (شتراوس) «كان ذا تأثير كبير على فكره إبان الخمسينات، حيث كان ليبرالياً متشككاً ومحافظاً متشككاً»[1]، فضلا عن أن المؤيدين لفكرة تأثير (شتراوس) في أفكار المحافظين الجدد، لديهم شواهدهم وأسانيدهم الفكرية على ذلك، وهو ما حمل (شاديا دروري) على الجزم بأن (شتراوس) قد شكّل عقول الرجال الذين انخرطوا في السياسة الخارجية لإدارة بوش[2]، وهو ما يدعو إلى تسمية المتأثرين بنهج (شتراوس) بـ(الـشتراوسيّون)، حيث «يعد مفهوم الـشتراوسية أو الإشتراوسية[3] من المفاهيم الأساسية في الفكر الأمريكي المعاصر، فهو بمنزلة رابط مهم بين الأفكار الفلسفية والأفكار السياسية من جهة، والأفكار الفلسفية والسياسية والعمل السياسي الميداني من جهة ثانية، حيث يشير إلى أفكار (ليو شتراوس) الفلسفية التي انسجمت مع النزعة المحافظة في أمريكا»[4]، فأنتجت ما يعرف اليوم بالمحافظين الجدد.

درس التاريخ في كلية المدينة في نيويورك عام 1940م، وتأثر بفكر ليون تروتسكي، خدم في الجيش الأمريكي إبان الحرب العالمية الثانية، ويعد أحد أبرز الذين شكلّوا الفكر السياسي لتيار المحافظين الجدد، وهو والد ويليام كريستول محرر مجلة The Weekly Standard، ولعب كل من الأب والابن دورا رئيسا في تشكيل الثقافة الأمريكية الحديثة لاسيما في ما يخص الحرب.

- Roger Chapman, James Ciment, Culture Wars: An Encyclopedia of Issues, Viewpoints and Voices, Routledge Press, New York, 2014, p. 366.

(1) Irving Kristal, Neo - Conservatism, op. cit, p. 6.

(2) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p. x.

(3) الشتراوسية: يعرفها المنظّر السياسي الأمريكي ويليان أي. كونولي بأنها: الحركة المحترفة الوحيدة في الولايات المتحدة التي بلغت مكانة الفلسفة العامة، حيث تزايدت بشكل مضطرد على الصعيدين الأكاديمي والسياسي.

- William e. Connolly, Pluralism, op. cit, p. 38.

(4) هلال أحمد وجدي، الاتجاه النقدي في فلسفة ليو شتراوس وأثره في الفكر الأمريكي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص212.

لقد كان (شتراوس) مؤمناً بحتمية وجود نخبة فلسفية تستأثر بالمعرفة وتمتلكها، بما يمنحها حقاً طبيعياً في الإمساك بزمام السلطة والهيمنة على النظام السياسي، وإذ أصبح التمتع بهذا الحق الطبيعي، غير ممكن بل ومستحيل كما أنه طوباوي، لذلك سعى (شتراوس) إلى خلق هذه النخبة بدلاً من انتظار وجودها طبيعياً، لاسيما وأنه استشعر بعمق الأزمة الغربية في الولايات المتحدة الأمريكية[1]، فتوجهت مساعيه عبر كتاباته كمفكر وعمله كأكاديمي إلى إنجاز هذه المهمة، وهو ما عبّر عنه صراحة بإعلانه عن سعيه إلى تعليم وتهيئة الأمير المثالي الذي سينهض بأنقاض الأمة الغربية[2]، تعاضده في ذلك نخبة فكرية يتم تشكيلها وتنشئتها، نخبة ملتزمة ومؤمنة بالمبادئ الخلقية وبوجود خطر محدق يهدد الحضارة الغربية والولايات المتحدة على وجه الخصوص، وبعد التهيئة الفكرية لهذه النخبة، لا بد لأعضائها من الوصول إلى سدة الحكم أو على الأقل قريباً من الحكام ليصبح بإمكانهم التقدم نحو تحقيق الأهداف عبر الهمس في آذان الحكام[3]، ويستطيعون أن يكملوا مشروعه وحلمه في نهضة المجتمع بعد رحيله[4].

وتتأكد العلاقة بين المحافظين الجدد و(شتراوس)، بتجلي الأسس التي شكلت منظومته الفكرية في الكثير من المبادئ الفكرية التي تبنوها على

---

(1) كان شتراوس ناقدا أول للنظام الديمقراطي الليبرالي بأنموذجه الأمريكي، حيث يرد في إحدى رسائله الكسندر كوجيف الذي أبدى امتعاضه من النظام السياسي الأمريكي: «أنا سعيد كونك كشأني؛ ناقداً لليبرالية الولايات المتحدة الأمريكية، حيث إني متأكد بأن ثمة سبب وجيه لنقدك...»، رسالة من شتراوس إلى ألكسندر كوجيف بتأريخ 3 حزيران 1965.

- Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. 313.

(2) Leo Strauss, Liberalism Ancient and Modern, op. cit, p. 9.

(3) هادي قبيسي، السياسة الخارجية الأمريكية بين مدرستين، مصدر سبق ذكره، ص19.

(4) يقول شتراوس: «بكل تأكيد أؤمن بأن مجتمع الأفكار هو الأساس، لكنني لا أملك الوقت لتطويره...» رسالة من شتراوس إلى ألكسندر كوجيف بتأريخ 28 أيار 1957م

- Leo Strauss, On Tyranny, op. cit, p. 280.

الصعيدين الفكري والسياسي، فمثلما رفض (شتراوس) النسبية الأخلاقية والتحييد السياسي للأفكار، تابع المحافظون الجدد نهجه هذا في تقسيمهم للعالم إلى محورين محور الخير ومحور الشر[1]، ومعيار التقسيم هو مدى التزام الدول بالقيم الأمريكية واحترامها لها، أو كما ارتأى (هالبر وكلارك) تسميته بـ(الوضوح الأخلاقي) لأغراض السياسة الخارجية[2]، أي إتباعهم لثنائية التقسيم الحدي الذي طبع أفكار أفلاطون و(شتراوس). ويرى (بريجنسكي)[3] أننا يمكن أيضاً أن نستدل على عمق التأثير الذي تركه (شتراوس) في المحافظين الجدد بخوفهم من تداعيات الثقافة الجماهيرية الأمريكية ذات الطبيعة الديمقراطية، مما انعكس أثره في النخب الحاكمة (بوش الابن) التي خشيت من الأثر التراكمي لهذه الثقافة المخلخلة للاستقرار السياسي في الدول التي لا تلتزم بإتباع النظام السياسي الأمريكي[4].

---

(1) محور الشر: مصطلح استخدمه الرئيس الأمريكي جورج بوش في خطابه للولايات المتحدة في29 يناير عام 2002، باعتباره وصفاً للحكومات التي اتهمها بمساعدة الإرهاب والسعي لامتلاك أسلحة الدمار الشامل، والدول تلك هي العراق وكوريا الشمالية وإيران، وقد تميزت رئاسة بوش الابن باستخدام هذه الفكرة لتسويغ الحرب على الإرهاب فمفهوم الشر متأصلا في المعتقد الديني الأمريكي فالدين هو الذي يرسي كل الأسس الصحيحة. للمزيد انظر:

- Prasenjit Biswas (ed), Construction of Evil North East India; Myth, Narrtive and Disourse,sega Puplications Inc, London, 2012, p. 30.

(2) ستيفان هالبر وجوناثان كلارك، التفرد الأمريكي، مصدر سبق ذكره، ص34.

(3) زبينغو بريجنسكي (1928 ـ 2017): باحث سياسي وأكاديمي أمريكي متميز، شغل منصب مساعد الرئيس الأمريكي لشؤون الأمن القومي بين أعوام 1977 ـ 1981م، حصل على البكالوريوس من جامعة ماكجيل عام 1949، حصل على الدكتوراه من جامعة هارفرد في العلوم السياسية، يعد من أشد المعارضين للشيوعية إبان الحرب الباردة، لعب دوراً محورياً في اتفاقية كامب ديفيد عام 1977، حيث كان آنذاك مستشاراً للأمن القومي. للمزيد انظر:

- Spenserg C. Tucker, op. cit, p. 136.

(4) نقلا عن: عبد العليم الأبيض، بين قيادة العالم والاختيار الأمريكي، مجلة وجهة نظر، ع (64)، مطابع الشروق، القاهرة، مايو 2004، ص ص20 ـ 21.

وقد عبّر (إيرفنغ كريستول) عن الأسس الفكرية للمحافظين الجدد بالمبادئ الآتية[1]:

1. تشجيع الولاء القومي بِعدّه شعوراً طبيعياً ومقدساً لا بد من تشجيعه.
2. رفض مفهوم الحكومة العالمية التي تؤدي إلى نمط من الطغيان العالمي، ومن ثمَّ الشك بدور المؤسسات الدولية التي تنزع نحو الهيمنة العالمية.
3. تمتع رجال الدولة بالأهلية والقدرة على التمييز بين الأصدقاء والأعداء.
4. ضرورة عدم تحديد المصلحة القومية لدولة عظمى بالمعايير الجغرافية، لأن مصالحها لا تبدأ ولا تنتهي عند حدودها كما هو حال الدول القومية الصغيرة.

وأكدَّ (إيرفنغ كريستول) بأن تلك المبادئ لا تعدو أن تكون مجرد مواقف مستمدة من التجربة التاريخية، والحروب البيلوبونيسية التي يعود الفضل في تلقفها إلى الأستاذ (ليو شتراوس)[2].

وتتفق هذه الأسس بملامحها العامة كثيراً مع أفكار (شتراوس) السياسية التي حملت أوجه تشابه أيضاً مع أفكار عضو الكونغرس (رون بول)[3]. ويترافق

---

(1) Irving Kristol, The Neo - Conservative Persuasion, Issue: What it Was, and What is? The Weekly Standard, 25 August 2003, VOL. 8, NO. 47. P.2.

(2) ibid, p. 3.

(3) يحدد عضو الكونغرس (رون بول) في خطابه للكونغرس في 10 يوليو 2003م، أهم خصائص فكر أعضاء حركة المحافظين الجدد، بأنهم:

1. يتفقون مع تروتسكي على أن الثورة دائمة، وقد تستخدم فيها القوة أو الوسائل الفكرية.
2. يؤمنون بالحرب الوقائية لتحقيق النتائج المطلوبة.
3. يؤمنون بأن الكذب أمر ضروري لكي تحيا الدولة.
4. يرون أن الحقائق المهمة حول كيفية إدارة المجتمع لا بد أن تظل حكراً بيد النخبة الحاكمة، ويتم إخفاؤها عن أولئك الذين ليس لديهم الشجاعة للتعامل معها.
5. يعتقدون بأن الحيادية في الشؤون الخارجية أمر لا يوصى به.
6. يساندون إسرائيل بشكل غير مشروط ولديهم تحالف وثيق مع حزب الليكود.

- انظر: أميمة عبد اللطيف، المحافظون الجدد، مصدر سبق ذكره، ص20.

هذا مع تغليف المحافظين الجدد لنزعتهم الفكرية السياسية بنزعة أخلاقية دينية، ومحاربتهم لكل أشكال الإرهاب من منظور ديني، وما ترسخ في نفوسهم وعقيدتهم بعمق مما يعده (شتراوس) الأزمة اليهودية، وهو ما أسس كما يرى كريستول لـ«شعورهم بضرورة الدفاع عن إسرائيل اليوم وبقاءها من دون أي اعتبار للمصالح القومية للبلدان الأخرى؛ حيث إن الولايات المتحدة ستظل على الدوام شاعرة بالاضطرار للدفاع عن نفسها وعن أية دولة ديمقراطية معرضة لهجوم قوى لا ديمقراطية»[1]، وهذا ما تأسس عليه مبدأ «من ليس معنا فهو ضدنا» الذي ترجم واقعيا في الحرب ضد العراق.

المطلب الثاني: التطبيقات العملية لتأثير فكر شتراوس في المحافظين الجدد

يخبرنا تاريخ الأفكار السياسية بشكل عام، بأن أية فكرة تكسب أهميتها وقدرتها على الاستمرار، بقدر ما تؤثر في محيطها وتحدث فيه من تغيير ملموس سواء على صعيد أتباعها أم على صعيد مؤسساتي ونظمي، يتبنى القائمون عليه تلك الفكرة بما يخرجها من حيز التنظير إلى حيز التطبيق، وبغض النظر عن النتائج المترتبة على ذلك بما يجعلها مادة دائمة للبحث والجدل والتأييد والمعارضة. وتبدو أفكار (ليو شتراوس) من تلك الأفكار التي كانت ذات تأثير عميق في بيئتها وعصرها، بعد أن استلهمتها مجموعة من المفكرين والباحثين الأمريكيين ذوي الميول السياسية الباحثين لها عن سند فكري يشرعنها، فوجدت تلك المجموعة ضالتها في ما قدمه (شتراوس) من توليفة دينية ـ فكرية ـ سياسية، حكمت أفكارها منذ أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، وأعطاها هوية مميزة باتت تعرف بـ(المحافظين الجدد). وكانت التطبيقات العملية لمشروع (شتراوس) الفكري

(1) Irving Kristol, The Neo ـ Conservative Persuasion, op. cit, p. 2.

عبر المحافظين الجدد أحد الأسباب الرئيسة للجدل حول ذلك المشروع والاهتمام الكبير به، لما كانت له من نتائج مؤثرة بعمق في الولايات المتحدة والعالم بأسره، ولعل أبرز تلك التطبيقات:

أولا: مشروع القرن الأمريكي الجديد

سعى المحافظون الجدد إلى تصميم مشاريع فكرية ضخمة، تحتل مراكز الاهتمام الحكومي، وتلعب دوراً فاعلاً في السياسة الخارجية والداخلية الأمريكية، إذ استطاعوا «تحويل الأفكار إلى سياسات تبنتها إدارة بوش الابن في فترة رئاسته الأولى وقاموا بالإشراف على تنفيذ هذه السياسات من المواقع التنفيذية التي يشغلونها في الإدارة الأمريكية»[1]. ولعل أهم تلك المشاريع (مشروع القرن الأمريكي الجديدPNAC) (The Project for The New American Century الذي وضع أسسه وليم بيل كريستول ومديره التنفيذي غاري شميت[2]، وظهر هذا المشروع للعيان في وثيقة فكرية سياسية تم الإعلان عنها عام 1997م[3]، وذكر البيان التأسيسي الصادر عن المشروع: إن «مشروع القرن الأمريكي الجديد، أنشئ في ربيع 1997م، وهو منظمة غير ربحية، بل منظمة تعليمية هدفها تعزيز القيادة الأمريكية العالمية، وهو مشروع نحو مبادرة جديدة لتعزيز المواطنة»[4]، ويضم المشروع خلاصة أفكار وتوقيع مجموعة شخصيات فكرية سياسية وإعلامية

---

(1) سمر إبراهيم محمد، تأثير أفكار المحافظين الجدد في السياسة الخارجية الأمريكية، مصدر سبق ذكره، ص19.

(2) Shadia b. Drury, The political ideas of Strauss, op. cit, p. xxviii.

(3) Ibid, p. xxvviii.

(4) Donald Kaan and Gary Schmitt, Rebuilding America's Defense: Strategy, Forces and Resources For a New Century, A Report of The Project for the New American Century, Washington, September, 2000, p. i.

ذات تأثير جم في السياسة الأمريكية[1]. ويرى (هادي قبيسي) بأن العلاقة التي تربط أقطاب المحافظين الجدد بأفكار ليو (شتراوس)، تتجلى في رؤية الولايات المتحدة الأمريكية لعالم أحادي القطب[2]، وهو ما يتمحور حوله المشروع، حيث أكد التقرير بأن من المأمون أن تبقى الولايات المتحدة الأمريكية القوى العظمى الوحيدة في العالم، والحذر من صعود أية قوى منافسة، وعليه لا بد من زيادة القدرات الدفاعية الأمريكية التي كانت آخذة بالانكماش إبان رئاسة (كلينتون)[3]. وأصدر المشروع في أيلول عام 2000م دراسة مطولة بعنوان «إعادة بناء الدفاعات الأمريكية ـ الإستراتيجية والقوة والموارد من أجل قرن جديد» وكانت هذه الدراسة إحياء أيضاً وبصورة أكثر تفصيلاً لإستراتيجية (تشيني و(وولفويتز) لعام 1991 ـ 1993م الخاصة بالحرب الوقائية[4].

وتوضح قراءة أهداف المشروع، مدى التأثير الفكري الذي يتمتع به شتراوس في عقول الرجال الذين صاغوا المشروع الذي أعاد صياغة أفكاره بطريقة جديدة وحديثة، تتواءم مع ظروف العصر الحالي، حيث يؤكد المشروع على الهيمنة المحتمة للقيادة الأمريكية بِعدّها الأفضل والأنجع، ويعبر عن الخشية من احتمال انزلاق سياسة الحرية إلى درك الخلاعة التي تشكل خطراً على الطابع الجمهوري للنظام الأمريكي، وهو نفسه ما عبر عنه (شتراوس) حين رفض إبدال لغة القيم بلغة الفضائل[5]، وتطلع إلى الولايات المتحدة الأمريكية بوصفها

---

(1) كان من بين الموقعين: فرانسيس فوكوياما، زلماي خليل زاده، رامسفيلد وباول وولفويتز وأليوت آبرامز وديك تشيني وغيرهم. للمزيد انظر: ستيفان هالبر وجوناثان كلارك، مصدر سبق ذكره، ص80.

(2) هادي قبيسي، السياسة الخارجية الأمريكية بين مدرستين، مصدر سبق ذكره، ص 17.

(3) Donald Kaan and Gary Schmitt, Rebuilding America's Defense, op. cit, p. ii.

(4) عماد فوزي شُعيبي، سورية الآن: من الفرصة النظيفة إلى القرن الأمريكي الجديد:
- http://www.mokarabat.com/s795.htm

(5) كنث آر. واينشتاين، الجذور الفلسفية... دور ليو شتراوس والحرب على العراق، في كتاب: المحافظون الجدد، تحرير: آرون سلزر، ت: فاضل جتكر، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 2005، ص301.

الأمل الحقيقي لإقامة مشروعه الفكري لإنقاذ اليهود وحل المشكلة اليهودية، لكن تحقيق هذا الهدف كان يتطلب في اعتقاده إصلاح عيوب النظام السياسي الديمقراطي الليبرالي الأمريكي وتقويته، وهو الهدف الذي سعى المحافظون الجدد إلى تحقيقه.

لكن من الخطأ الاعتقاد بأن مشروع القرن الأمريكي الجديد هو المحاولة الفكرية الوحيدة التي قام بها المحافظون الجدد لتجسيد نهجهم الفكري في المجال السياسي التطبيقي بهدف عولمة الفكر والنظام الأمريكيين كونهما الأنموذج الأمثل والأفضل؛ حيث سبقته مشاريع أخرى، قُدمت سراً أو علنيةً إلى النظام الأمريكي بهدف السيطرة الفكرية على قياداته العليا[1]. فقد نشأ فكر (شتراوس) والمحافظين الجدد وتطور في إطار منظومة فكرية سياسية غربية رأسمالية ليبرالية ديمقراطية، تأثرت بوجود المنظومة الفكرية السياسية الشيوعية المعادية، وكان لا بد في ظروف غياب هذا العدو من إيجاد بديل له ليبقى البناء الفكري السياسي الغربي متماسكا ومبررا. ومن ثم، فقد سعى الفكر السياسي الأمريكي المعاصر ممثلاً بتياره المحافظ الجديد، وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي عام 1991م، إلى توجيه دفة الصراع صوب المنحى الحضاري الديني، «متمثلاً بتأجيج صراع جديد مع العقيدة الراديكالية الأخرى وفي الأقل النظام اللاهوتي الآخر متجسداً بالإسلام أولاً وألكونفوشيوسية ثانياً، وهو ما بلوره (صموئيل هنتنغتون) بنظريته المعروفة صدام الحضارات»[2]، مما ساعد صانع

---

(1) على سبيل المثال لا الحصر؛ قدّم زلماي خليل زاده، بالاشتراك مع فرانك كارلوتشي وروبرت هانتر من مؤسسة راند، رسالة إلى بوش الابن، عقب انتخابه عام 2001، تم التأكيد فيها على أن أمريكا ينبغي أن تسعى لمنع نهوض أي منافس أو تحالف عالمي معاد، وقُدمت الرسالة تحت عنوان (أجندة عالمية للرئيس الأمريكي). للمزيد انظر: هادي قبيسي، السياسة الخارجية الأمريكية بين مدرستين، مصدر سبق ذكره، ص29.

(2) حميد حمد السعدون، الغرب والإسلام والصراع الحضاري، د. ط، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، 2002، ص ص41 ـ 42.

القرار الأمريكي في إعادة رسم الخريطة السياسية والفكرية للعالم ولاسيما لمنطقة الشرق الأوسط ذات الغالبية المسلمة، لضمان السلام الأمريكي من جهة وضمان السلام الإسرائيلي من جهة أخرى، وكانت الحرب على العراق الخطوة الأهم على طريق تحقيق ذلك الهدف.

ثانياً: الحرب على العراق عام 2003م:

على الرغم أن (شتراوس) لم يكتب شيئاً عن العراق، فضلاً عن أنه توفي قبل عقود من الاحتلال الأمريكي له؛ لكن أفكاره السياسية التي ورثها مؤيدوه، كانت شاخصة في السياسة الأمريكية تجاه العراق. حيث يمثل وصول بوش الابن إلى سدة الحكم عام 2000م، منعطفاً تاريخياً وفكرياً مهماً، إذ وجد فيه المحافظون الجدد الفرصة السانحة لتطبيق أفكارهم وتحقيق أهدافهم بحصولهم في إدارته على أرفع المناصب الاستشارية ذات النفوذ والتأثير على مخرجات السياسة الأمريكية، خاصة وأن بوش الابن يعترف في مذكراته بأنه لم يكن ذا ميراث فكري معين[1]، وهو ما جعله أداة طيعة في أيديهم وملائمة لتطلعاتهم. ويرى (السيد ولد أباه) «أن حرب إسقاط النظام البعثي في العراق التي طالب بها التيار المحافظ الجديد منذ منتصف السبعينات، وركز عليها بعد أحداث 11 سبتمبر، اعتبرت من هذا المنظور الحلقة الأولى في مسار تطبيق إستراتيجية تقويض الشر، ونشر القيم الأمريكية في منطقة تشكل فضاءاً حيوياً للمصالح الأمريكية ومركز العداء الراديكالي للنموذج الأمريكي»[2]. وبذلك، لم يكن احتلال العراق تحركاً اعتباطياً قط بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية، إذ جاء على وفق خطط وتقارير بدأت إرهاصاتها منذ عقدين قبل ذلك[3]، وأثبتت من المنظور الأمريكي

---

(1) جورج دبليو بوش (مذكرات)، قرارات مصيرية، ط2، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2013، ص103.

(2) السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر، مصدر سبق ذكره، ص47.

(3) كان المحافظون الجدد مصممين على الإطاحة بـ(صدّام) حتى قبل أن يصبح بوش رئيساً،

تورط النظام السياسي والرئيس العراقي السابق (صدّام حسين) مع شبكة من الإرهابيين في أحداث 11 أيلول، فضلاً عن امتلاك (صدّام) أسلحة دمار شامل[1]، والطبيعة الدكتاتورية المستبدة للنظام السياسي في العراق، والذي يستحق الشعب العراقي أن يتحرر منها، ويؤكد (فوكوياما)، أن الإدارة الأمريكية كانت متأثرة في ذلك كله بهجمات 11 أيلول، وبالحراكيات والديناميكيات الجديدة التي رسختها في السياسة الأمريكية[2].

ويبين (كنث آر واينشتاين)، «بأن الشتراوسيين حاولوا ترسيخ خرافة أسلحة الدمار الشامل في العراق بهدف اصطناع التأييد للحرب»[3]، وهو ما يمثل استخداماً جلياً لمفهوم الكذبة النبيلة التي دعا إليها (شتراوس) متأثراً بالتراث الأفلاطوني، أي تسويغ إخفاء الحقائق عن العامة لتحقيق أهداف النظام السياسي، والهدف كما قال (بوش الابن): «نحن نحتاج إلى تطوير الجزء الاضطراري من الديمقراطية الاضطرارية»[4]، أي فرض النموذج الديمقراطي الأمريكي من دون أي اعتبار أو شرط، أو التقيد بأية ضوابط وظروف خاصة، ولاسيما في حالة

حيث نشروا في عام 1998م رسالتين مفتوحتين إلى كلنتون، يدعون فيهما إلى إزالة صدام من السلطة، وكان الموقعون على الرسالتين مرتبطين بصلات مع معاهد ومراكز البحث اليهودية مثل المعهد اليهودي لشؤون الأمن القومي، أو معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى. للمزيد انظر: جون ميرزهايمر وستيفن والت، اللوبي الإسرائيلي وسياسة أمريكا الخارجية، مجلة المستقبل العربي، ع(327)، السنة(29)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أيار 2005، ص48. وكانت عملية (ثعلب الصحراء) نتاجا لهذه الضغوط، لكنهم فشلوا في إقناع كلنتون بأن يخوض الحرب جراء ذلك.

(1) جورج دبليو بوش، قرارات مصيرية، مصدر سبق ذكره، ص ص316 ـ 317.

(2) فرانسيس فوكوياما، أمريكا على مفترق طرق، مصدر سبق ذكره، ص110.

(3) كنث آر. واينشتاين، الجذور الفلسفية... دور ليو شتراوس والحرب على العراق، مصدر سبق ذكره، ص303.

(4) جورج دبليو بوش، قرارات مصيرية، مصدر سبق ذكره، ص311.

الاحتلال الأمريكي للعراق التي اتضحت فيها ميزة الطابع الولسوني ـ المكيافيللي المميز لفكر شتراوس بصورة عامة، «فـ(شتراوس) قد قدّم مزيجاً من الولوسونية المثالية كدوافع وغايات، والمكيافيللية كوسائل وسبل تطبيق، أو بمعنى آخر أن الولوسنية «المثالية» هي غطاء للنفعية والمكيافيللية»[1]، بل وكانت الحرب على العراق أحد الأسباب التي دفعت ليس لإعادة النظر في فكر ليو شتراوس فقط؛ بل وفرصة للمراجعات الفكرية لبعض من المحافظين الجدد أمثال (فوكوياما)[2]، الذي ظلّ، على الرغم من انسحابه الفكري من تيار المحافظين الجدد، مؤمنا بالمبادئ الفكرية الشتراوسية التقليدية التي لم يشوبها التطرف الذي أحدثه المحافظون الجدد، وهو ما يعني أنه ليس كل شترواسي محافظ جديد، لكن كل محافظ جديد شتراوسي بالضرورة بشكل أو بآخر.

إنّ القلق الذي اعترى (شتراوس) من أفول الحضارة الغربية وانهيار الإنسان الغربي الحديث جراء عدم امتلاكه هدفاً أو مشروعاً معيناً يعمل من أجله، ويتحد مع الآخرين في سبيل تحقيقه، دفع بالشتراوسيين إلى التفكير المستمر بإيجاد الهدف القومي لتوحيد الأمة الأمريكية من جديد، وكانت أحداث 11 سبتمبر، الفرصة السانحة لذلك، والظرف المناسب لتهويل الخطر الإرهابي الذي يحدق بالأمة الأمريكية، والمبالغة في تأويل الحقائق، فضلاً عن اعتقاد الإدارة الأمريكية

---

(1) Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss, op. cit, pp. 7 - 8.

(2) يعد فوكوياما من أبرز المراجعين فكرياً والمتقدين لفكر المحافظين الجدد؛ حيث إنه، وحسب قوله، أدرك بعد حرب العراق والتوصل لحقيقة بطلان المزاعم حول امتلاكه لأسلحة دمار شامل، أنه بات من الضروري تقديم مراجعة لهذا الفكر وهو ما فعله في صيف 2004، حيث انتهى «إلى أن المحافظة الجديدة بوصفها نظاما سياسيا وهيئة فكر معا، قد تطورت إلى شيء لا أستطيع بعد ذلك أن أسانده... كانت في البادئ منسجمة مع سياسات معقولة إبان الحرب الباردة، لكنها استخدمت منذ التسعينات لتبرير سياسة أمريكية خارجية، أفرطت في التشديد على استخدام القوة وأدى ذلك منطقيا إلى حرب العراق». للمزيد: فرانسيس فوكوياما، أمريكا على مفترق طرق، مصدر سبق ذكره، ص11.

بحقها الطبيعي في إعلان الحرب، وهو الحق الذي زعم (شتراوس) أنه يخص طبقة الفلاسفة العليا من المجتمع (المتسيدون)، من دون الحاجة للخضوع لقرارات مجلس الأمن أو احترام الإرادة الدولية، ليكون احتلال العراق في مارس 2003م، أول تطبيق عملي لمبدأ الاستباقية الذي تبناه بوش الابن في سياسة الحرب ضد الإرهاب[1]، وهو ما يعني تحول أفكار (شتراوس) السياسية التي تلقفها ورثته إلى عقائد سياسية وعسكرية حكومية، على الرغم مما ينطوي عليه ذلك من تأويل متطرف لتراث (شتراوس) الفكري.

لقد مثلت أفكار (شتراوس) السياسية الأسس التي استندت إليها السياسة الخارجية الأمريكية، وصاغت أهدافها في ضوئها، ومهد ذلك لنشوء أطر نظرية جديدة، مثل نظرية الفوضى الخلاّقة[2] «التي تعد مرحلة أولى من النهج الاستعماري الأمريكي المعاصر تحقيقاً لفكرة الهيمنة الكلية»[3]، ويشير (مايكل ليدين)[4]، «أنّ فكرة الفوضى الخلاقة ذات جذور في الفكر الغربي الليبرالي»[5]، ويعدها مَعلماً أساسياً في فكر المحافظين الجدد الذي ينتمي إليه؛ «فتدمير النظام القديم كل يوم، مما يجعل العدو يخشى هذه الزوبعة المؤلفة من الطاقة

---

(1) ديفيد فيشر، هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين؟ مصدر سبق ذكره، ص ص235 ـ 237.

(2) نظرية الفوضى الخلّاقة: وهو مصطلح انتقل من ميدانه الأصلي الفيزيائي إلى الميدان السياسي، ليشير إلى مخطط يستهدف خلق القلاقل في منطقة ما، وصولاً إلى عادة رسم الخريطة الجيوسياسية وفقا لحسابات المصالح الأمريكية والإسرائيلية في المنطقة، ووفقا لمشروع الشرق الأوسط الكبير، وتحدثت عن هذا المخطط والمصطلح وزيرة الخارجية الأمريكية السابقة «كونداليزا رايز» في العديد من أحاديثها وخطاباتها السياسية وتحديدا منذ عام 2005م، للمزيد انظر: مصطفى بكري، الفوضى الخلاقة أم المدمرة: مصر في مرمى الهدف الأمريكي، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ص11.

(3) نصار الربيعي، دور الهيمنة الأمريكية في العلاقات الدولية، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2013، ص367.

(4) مايكل لايدين مفكر وسياسي ومؤرخ أمريكي.

(5) هادي قبيسي، السياسة الخارجية الأمريكية بين مدرستين، مصدر سبق ذكره، ص 58.

الخلاقة التي تهدد تقاليدهم، ينبغي إذن تدمير العدو لتحقيق مهمتنا الخلاّقة»[1].

ويمكن تصنيف ما عرف بأحداث الربيع العربي[2] وسلسلة التغييرات السياسية التي شملت المنطقة العربية منذ عام 2011م، على أنها توابع لمخرجات الخطط والسياسة الخارجية الأمريكية تجاه الشرق الأوسط إبان حكم الرئيس الأمريكي السابق بوش الابن؛ «حيث كانت الديمقراطية ونشرها هو عنوان السياسة الأمريكية منذ احتلال العراق في عام 2003م، إذ استناداً لنظرية الدومينو[3] التي

---

(1) هادي قبيسي، السياسة الخارجية الأمريكية بين مدرستين، مصدر سبق ذكره، ص 58.

(2) الربيع العربي: تسمية إعلامية ـ صحفية أطلقت على مجمل الأحداث والتغييرات السياسية التي شهدتها البلدان العربية بدأً من تونس عام 2011، والتي أفضت لحراك جماهيري واسع، مطالب بالتغيير السياسي والإصلاح الشامل، ويتفق معظم الباحثين والمختصين على إن أول من استعمل مفردة «الربيع العربي» الباحث والأكاديمي الأمريكي مارك لينش في مقالته المعنونة « الربيع العربي الأوبامي» في 6 كانون الثاني من العام 2011م في مجلة السياسة الخارجية الأمريكية، واصفاً مظاهر الاحتجاج التي عمت آنذاك تونس ودول المغرب العربي ومصر، عازيا إياها لأسباب اقتصادية وسياسية داخلية، في حين أشارت جوشو كينغ في ذات المجلة بتأريخ 4 تشرين الثاني 2011م، إن أول من استخدم مصطلح الربيع العربي هم المحافظون الأمريكيون تعبيراً عن الازدهار والبزوغ الملحوظ للحركات الديمقراطية في الشرق الأوسط عام 2005م، وتدريجياً بات مصطلح «الربيع العربي» يعرّف بدلالة الثورات العربية، للمزيد انظر:

- http://foreignpolicy.com/201104/11//who_first_used_the_term_arab_spring/
- http://foreignpolicy.com/201106/01//obamas_arab_spring/
- صدّام عبد الستار رشيد، ثورات الربيع العربي ((دراسة سياسية اجتماعية تحليلية))، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، 2013، ص 2.

(3) نظرية الدومينو: هي تشبيه للطريقة التي يسقط بها صف من أحجار الدومينو الواحد تلو الآخر إلى أن لا يبقى حجر واحد واقفاً. وقد اشتهرت هذه النظرية بشكل خاص لدى صانعي القرار في الولايات المتحدة في الخمسينيات والستينيات ومازال البعض يرغبون في الدفاع عنها اليوم، ويستشهد عادة بالمؤتمر الصحفي الذي عقده الرئيس آيزنهاور في 7 أبريل عام 1954م، بوصفه واحدا من أقدم وأكثر التصريحات نفوذاً فيما يتصل بالنظرية، حيث تحدث فيه عن سلسلة أحداث تربط الهند الصينية وبورما وتايلاند والملايو وإندونيسيا، ثم وسع آيزنهاور «أفكار أحجار الدومينو المتساقطة» لتشمل عدة مناطق من أمريكا الوسطى وغيرها، مع أن

تعني تدحرج النظم واحداً بعد الآخر انطلاقاً من المفاعيل التي أحدثها سقوط النظام في العراق، تتم إعادة رسم الخريطة الجغرافية السياسية التي تشكلت منذ نهاية الحرب العالمية الأولى»[1]. ويتطلب فهم هذا التحليل، بحثاً تمهيدياً عميقاً في الدور السياسي السابق واللاحق الذي لعبته الولايات المتحدة الأمريكية في تلك التغييرات في المنطقة العربية، وبيان مساحة تدخلها وتلاعبها السياسي والفكري بمسار الأحداث الممهدة لتلك التغييرات، وبعبارة أوجز وبمقاربة فكرية لما طرحه (شتراوس)، فإن الفلسفة يمكن أن تضطلع بدور تاريخي في التغيير، عبر اضطلاعها بدور مسبق في مرحلتي التفكيك ومن ثم البناء وفقاً لما يواءم ويطابق النظرة النخبوية للسادة الحاكمين، لإعادة تركيب المجتمع بشكل يضمن مصالح الفلاسفة المخططين لهذه الفوضى بِعدّهم المستفيد الأول منها، فضلاً عن أن السلطة الحقيقية حسب ما يرى (شتراوس) لا يمكن ممارستها إذا ما بقى المرء في حالة ثبات أو حافظ على الوضع الراهن، بل يجب العمل على تدمير كل أشكال المقاومة، وإغراق الجماهير في الفوضى، لتتمكن الصفوة من الحكم[2]، وهذا هو أصل نظرية الفوضى الخلاقة لديه.

ونخلص مما سبق، أن الفكر والعمل السياسيين الأمريكيين المعاصرين، لم يأتيا مصادفة ولا ولد من فراغ؛ بل كانا نتيجة جهد ووعي بالهدف والدور، وبأن

البعض يقول إن أصولها تعود إلى سياسات المملكة المتحدة، ومازالت نظرية الدومينو تستطيع التأثير في نظرة الولايات المتحدة للتطورات السياسية التي تحدث في مناطق تبدو غير مستقرة إلى حد بعيد. غراهام ايفانز وجيفري نوينهام، قاموس بنغوين للعلاقات الدولية، ط1، ت: مركز الخليج للأبحاث، دبي، 2004، ص131.

(1) خليدة كعسيس ـ خلاصي، «الربيع العربي» بين الثورة والفوضى، مجلة المستقبل العربي، ع(421)، مصدر سبق ذكره، ص220.

(2) نقلا عن تيري ميسان، المحافظون الجدد وسياسات «الفوضى البنّاءة»، مقالة نشرت على الانترنيت بتأريخ 13 آب(أغسطس) 2006.

www.voltairenet.org/article143025.html

الفكر إذا أحسنت صياغته وتقديمه، أداة كفيلة بالإبقاء على الهيمنة والتفوق العالميين[1]، وهو ما جعل فكر (شتراوس) الفلسفي والسياسي، قابلًا للإفادة منه لأغراض سياسية فكرية وعملية في آن واحد، وهو ما تناغم مع المسكوت عنه من فلسفة (شتراوس) السياسية، فنتجت عن ذلك سياسة تدين بالولاء الفكري لـ(شتراوس)، الذي لا شك في فضلهِ في تشكيل أفكار وعقول بعض رجال الفكر السياسي الأمريكي ومن ثم تشكيل مخرجات السياسة الأمريكية الداخلية والخارجية على حدٍ سواء.

(1) شوقي جلال، العقل الأمريكي يفكر: من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات، ط2، دار سينا للنشر، بيروت، 1997، ص114.

الخاتمة

في الأخير، بوسعنا القول أنّ الفكر النقدي لدى شتراوس ارتكز على عودة للفكر السياسي القديم، ليستلهم منه ما ينقذ الغرب المعاصر من أزمته، تلك الأزمة التي شخّصها (شتراوس) بأنها أخلاقية وسياسية، بافتقارها لمعيار فوقي للقيم تتحدد بموجبه، وبالتالي أصبحت حضارة الغرب مهددة بالانقراض والانهيار، وأهم تلك المعايير السياسية الفكرية التي وضعها (شتراوس) هي الدين والالتزام الأخلاقي.

كما لم يكن شتراوس ينزع نحو الترف الفكري؛ بل على العكس من ذلك كان ناجعاً في إيجاد حل لأزمة الغرب، فمضى باحثاً في أفكار (أفلاطون) و(أكزينفون) وحاول الخروج بتفسيرات تعاضده في نقده البّناء لأفكار (مكيافيللي) و(نيتشه)، ناهيك عن إعجابه بالفكر السياسي الإسلامي متمثلاً بأنموذج الفارابي ومحاولته هو وابن ميمون التوفيق ما بين الدين والفلسفة والسياسة، وعليه تم بناء فكره السياسي ذي الأرضية المحافظة والنزعة الأخلاقية التي تغلفها وسائل تغيير راديكالية، فقدم لنا صورة الحاكم الفيلسوف لكن بطابع جديد وبوسائل غير مألوفة، لغرض تعضيد حكمه... لذلك أوجد (شتراوس) مصطلح حكم السادة أو (Gentleman) الذين هم نخبة لهم سماتهم المحددة، وأهمها أن يكونوا على وفاق مع الفلاسفة وان يكونوا آذاناً صاغية لهم. وبالتالي تركز مشروعه الفكري البديل على ثلاث قواعد: أولها: إيجاد هدف قومي شامل يوحد الغرب، وثانياً: الارتكاز على الوضوح الأخلاقي بدلاً من النسبية الأخلاقية، وأخيراً الإيمان بحتمية الصراع الأزلي ما بين الدين والمجتمع وما بين الفلسفة والمجتمع وكذا السياسة.

كما تلمسّنا انعكاس الفكر السياسي الشتراوسي على الفكر السياسي الأمريكي المعاصر؛ حيث كان (شتراوس) ذا شخصية مؤثرة في نفس كل من تعرف إليها أو قرأ عنها، فكان ذا تأثير عميق في طلابه الذين جعلوا من أفكاره منارتهم في رسم المستقبل السياسي الأمريكي، فتكون ما يعرف بحركة المحافظين الجدد التي استلهمت من أفكاره الكثير، لاسيما فيما يتعلق بنظريته حول تسيّد النخبة وفرض ذلك النموذج في الحكم، أو على الأقل إيجاد أنظمة حكم توالي وتسلم بتلك الهيمنة وشرعوا بتطبيق ذلك عن طريق عدة وسائل.

ومن الاستنتاجات التي خرجت بها الدراسة هي:

أولاً: إن (ليو شتراوس) على الرغم من أنه لم يكن سياسياً، ولم يكتب عن السياسة بشكل مباشر وصريح، ولم يدر في خلده توجيه أفكار القادة السياسيين أو يعلن انتماءه لحزب سياسي معين؛ إلا إن هذا لا يعني أنه لم يكن يوجه رسائل فلسفية وفكرية ضمنية إلى أتباعه ممن يفهمون مقاصده سواء أكانوا طلاباً أم قراءً، لكن كان يخشى أن يصدر الفلاسفة أحكاماً سياسية سافرة؛ لأن هذا غير ممكن أولاً بسبب الدين وثانياً بسبب المجتمع وما يترتب عليه من اضطهاد محتمل للفيلسوف الذي يجهر بأفكاره. لذا تنازل (شتراوس) عن هذا الحلم الأفلاطوني واختار الملوكية السرية للفلاسفة التي غرس بذورها في كتاباته من ناحية، وعلاقته مع طلابه من ناحية أخرى، ووصول طلابه إلى مراكز صنع القرار من دون تصدرهم في الواجهة هو خير دليل على ذلك، إلا أنهم أساءوا استخدام السلطة وتعسفوا في إتمام ما بدأه (شتراوس)؛ أي جعلوا من أفكاره عقائد سياسية صارمة وتعاليم واجبة التنفيذ بغض النظر عن الوسيلة المتبعة وهنا كمنت مشكلتهم. مما يعني أن الجذر السياسي للمحافظين الجدد تمثل بالسياسات الليبرالية الجديدة، أما الجذر الفكري فتمثل بالفكر الشتراوسي.

ثانياً: لم ينفك (شتراوس) عن طرح المشكلة اليهودية معتبراً إياها مشكلة

إنسانية، معللاً تحول اليهود نحو الصهيونية والنزعة القومية بسبب الانفتاح اليهودي على الفكر الألماني، ولاسيما ذلك الجزء المتعلق بالقومية قد أدى إلى بلورة مفهوم الدولة لديهم، وعليه فإن نقده للعقلانية والذاتية والعلمانية كان أساسه هو الخوف من تحرر الغرب من التزامهم الأخلاقي والديني تجاه قضية اليهود وبالتالي الاستكانة عن الإسهام في مشروعهم القومي. وهو ما جعله مفكراً يميل لفكرة توحيد الدين مع القومية.

ثالثا: يعدُّ (شتراوس) من أهم الفلاسفة والمفكرين الغربيين ذوي النزعة الاستشراقية الذين تناولوا الفكر السياسي العربي الإسلامي واليهودي ومنحه مكانة مهمة في الأوساط الأكاديمية الغربية؛ حيث كان الفكر السياسي الإسلامي منارته الدائبة لفهم الفكر السياسي الغربي الكلاسيكي.

رابعاً: إن (شتراوس) مفكر نخبوي، ومفهوم النخبة لديه مركب من جزئين (أفلاطوني. أغياري) أي أنه مزج بين نوعين للنخبة الديني والمعرفي، والنخبة لديه ذات طابع مغلق أي من غير الممكن الانتقال بين طبقات المجتمع انتقالاً عمودياً أو أفقياً.

خامساً: تبريره الخفي للحرب وتأييده لها؛ على اعتبار أنها وسيلة ناجعة توحد الجميع ضد الخطر وتنهض بالمتكاسلين وتجعلهم متأهبين دوماً للذود عن وطنهم، وهذا يلازم وجود عدو أو خلقه. وهذا ما اتبعته إدارة بوش الابن.

سادساً: المعرفة السياسية لدى (شتراوس) أخذت دلالتها المميزة وأضحت لديه نوعين، النوع الأول أصيل يمتلكه الفلاسفة. أما النوع الثاني فمكتسب عن طريق التعليم الليبرالي ويتلقاه السادة من قبل الفلاسفة، والفلسفة السياسية هي محاولة استبدال الرأي بالمعرفة حول الشؤون السياسية، وبما أن الرأي هو ما يمتلكه أغلب الناس، فسيكون محاولة استبداله صعبة وخطرة وقد تجابه بالرفض والملاحقة، لذا فسينتقى من السادة الصالحين لاستبدال آرائهم بمعرفة سياسية

بسيطة تمكنهم من الحكم، بالنيابة عن الفلاسفة، أما الشعب فسيبقى محتفظاً بآرائه حول السياسة وسيُخفى عنه سواها؛ لأن في ذلك جهد لا يستحقه من لا يسعى له أو يفهمه.

سابعاً: تسويغ (شتراوس) للكذب السياسي أو الكذب النبيل، وجعله حقاً يمتلكه الفلاسفة والنبلاء فقط، إذ أنه يدعي بأن الفلاسفة يمتلكون طبيعياً الحق الطبيعي في الحكم وإدارة النظام السياسي باحتسابهم يمتلكون المعرفة المؤهلة لامتلاك الفضيلة، وبما أن الفلاسفة هم وحدهم من يمتلكون الحقيقة فلهم الحق في إخفائها عن الجمهور لكون الأخير لن يفهمها ولا يستحق الاطلاع عليها، وكذا السادة الذين يجيز لهم الفلاسفة حق الكذب، وإخفاء الحقائق عن الناس، وهذا الأمر يشرع لليهود الحق الطبيعي في الحكم والسيادة على المجتمع، إذ أن (شتراوس) قد اعتقد أن كلاً من اليهود والفلسفة السياسية القديمة مشتركين في الفكر الأخلاقي.

ثامناً: نقد شتراوس للديمقراطية والعالمية بِعدّها مخرجات للحداثة السياسية، حيث عد شتراوس الديمقراطية ثقافة غوغاء وممهدة لحكم الاستبداد متأثراً بتجربة النازية، فهي تحمل في أمشاجها بذور الفوضى واللاعدل، إلا إن ذلك يجعلنا نصل إلى نتيجة مفادها أنه رغم انتقاد (شتراوس) للديمقراطية على أساس توجسه من لحاق الدكتاتورية بها؛ فإنّ ذلك لا يعني أنه لم ينظر لحكم الطاغية المستبد، فكانت نظريته السياسية حول حكم الفلاسفة هي أساس لحكم استبدادية النخبة المعرفية الذكورية، والتي يتسيّد حكمها على القانون الوضعي، فالليبرالية والديمقراطية من الممكن حسب ما أراد اللجوء إليها كوسائل سياسية، ومن ثم تصبح ممازجة الدكتاتورية مع شيء من الديمقراطية السياسية الأقرب إلى الحكمة.

تاسعاً: نقده للعالمية والديمقراطية جعله ناقداً للتطبيقات العملية لهذه

المبادئ؛ إذ أنه لم يحتفِ بالخطوات الدبلوماسية التي شرعت بها الولايات المتحدة الأمريكية تجاه الاتحاد السوفيتي سابقاً إبان الحرب الباردة أيام الوفاق الدولي معتبراً إياها خطوات تنم عن موقف سياسي ضعيف، منتقداً بشكل ضمني قيام أجهزة تدعي العالمية وتطبق مبادئ السلم والأمن الدوليين، كجهاز الأمم المتحدة، وفرض قانون دولي عام متأثر بالتجربة الفاشلة لعصبة الأمم التي لم تمنع النظام النازي من عدوانه واضطهاده لليهود، كما أن خطر المد الشيوعي والذي نصب له العداء أيضاً كان مستمراً بتهديد وجود الغرب، فضلاً عن إيمانه بأن أية محاولة شارعه نحو تأسيس دولة عالمية هي مسعى نحو الشمولية والاستبدادية المفرطة.

عاشراً: من الممكن القول بأن شتراوس كان متيقناً بأنه لا يمكن تأسيس الدولة الكونية؛ إذ أن البنية الفكرية الشتراوسية مؤمنة بحقيقة وحتمية وجود تفاوت وتفاضل ما بين الدول والحق هو للأقوى وهو الأبقى، ولا يمكن التجانس بين تلك الدول المختلفة، حيث آمن بوجود فوارق ثقافية بين الأفراد داخل المجتمع الواحد من جهة، وبين المجتمعات المكونة للدول من جهة أخرى، وهذه الفوارق جوهرية وأساسية وهي ما ستؤسس للحروب الدائمة، ما يمكن عدهُ تأصيلاً أقدم لنظرية صراع الحضارات، لذا على الغرب أن يركزوا على تصعيد قدراتهم الدفاعية وقوتهم، والتسليم بقانون الأقوى وعلى الأخص الأقدر على حماية اليهود من خطر المستقبل.

إحدى عشر: لقد آمن مفكرو السياسة الأمريكان بقواعد ليو شتراوس لحل أزمة الغرب، وشرعوا بتطبيقها، فضلاً عن جعلها مبادئهم في إدارة سياسة الولايات المتحدة الأمريكية إبان فترة حكم بوش الابن، فأول قاعدة شتراوسية؛ إيجاد هدف شامل يوحد الغرب وينهض بهمتهم ويجعلهم معتقدين بوحدة مصيرهم، وهو ما تمثل بفكرة الإرهاب وخطره بكونه العدو الجديد الذي احتل مكانة

الاتحاد السوفيتي، أما القاعدة الثانية فكانت استبدال النسبية الأخلاقية بالوضوح الأخلاقي، وذلك ترجمة لتقسيم العالم إلى معسكري خير وشر... أما القاعدة الأخرى فكانت الإيمان بحتمية الصراع الأزلي بين الثالوث المتمثل بالفكر والسياسة والمجتمع.

اثنتا عشر: وأخيراً بالرغم من الانتقادات الواسعة والتأييدات المعاضدة للفكر السياسي عند شتراوس، يبقى الأخير مفكراً وفيلسوفاً سياسياً ـ وليس كما يدعي البعض بأنه مؤرخ للأفكار فقط. يمتلك فكراً سياسياً يستحق البحث، ففكره كان قد أثار جدلاً واسعاً، وأفكاره كانت وستبقى تكشف عن نفسها وتتطور، وما زال الكثير من إرثهِ الفكري في طَي الضمور، منتظراً التمحيص والتنقيب فيه للوصول لآفاق جديدة في الفكر السياسي.

المصادر

أولاً: الكتاب المقدس، د.ط، منشورات دار المشرق، بيروت، 1986.

ثانياً: الموسوعات والمعاجم العربية والمترجمة:

1. ابن منظور، لسان العرب، ط1، مؤسسة دار الحديث، القاهرة، 2013.
2. ايزاييم ومناحيم تلمي، معجم المصطلحات الصهيونية، ت: احمد بركات، د. ط، دار الجليل، عمان، 1988.
3. ايفانز وجيفري نوينهام، قاموس بنغوين للعلاقات الدولية، ط1، ت: مركز الخليج للأبحاث، دبي، 2004.
4. بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، ت: جورج كتورة، ط2، المكتبة الشرقية، بيوت، 2007.
5. تد هوندرتش (محرر)، دليل أكسفورد للفلسفة، ج(1 ـ 4)، ترجمة: نجيب الحادي، د. ط، المكتب الوطني للبحث والتطوير، د. م، د. ت.
6. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، د.ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
7. جون ليتشه، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ت: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.
8. روزنثال ويودين، الموسوعة الفلسفية، ت: سمير كرم، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1974.

9. سعد مفرج وآخرون، موسوعة عالم السياسة: السياسة في الحضارة الفارسية، ج(5)، ط2، دار نوبليس، بيروت، 2011.

10. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة،ج (1 ـ 7)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1985.

11. عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيري، الموسوعة السياسية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974.

12. عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، د ط، مكتبة مدبولي، د م، د ت.

13. عبد الوهاب المسيري، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية، مركز الاهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، 1975.

14. ـــــــــــــ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج (1 ـ 2)، ط3، دار الشروق، مصر، 2006.

15. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1993.

16. ـــــــــــــ موسوعة الفلسفة، ج(1)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.

17. ـــــــــــــ ملحق موسوعة الفلسفة، ج(1)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996.

18. فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ط1، مركز الخليج للأبحاث، د م، 1999.

19. فرانسوا شاتليه وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، ت: محمد عرب صاصيلا، ط3، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2014.

20. ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة المصطلحات السياسية والدولية، ط، دار النهضة العربية، بيروت، 2008.

21. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، د.ط، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.

22. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، د.ط، دار الرسالة، الكويت، 1983.

23. موريس فرادورارد وآخرون، موسوعة مشاهير العالم ج(1 ـ 5)، ط1، دار الصداقة العربية، بيروت، 2002.

ثالثاً: الكتب العربية:

1. ابن رشد، تلخيص السياسة، ترجمة وتقديم: حسن مجيد العبيدي، د.ط، دار التكوين، دمشق، 2008.

2. السيد ولد اباه أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001: الإشكاليات الفكرية والاستراتيجية، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004.

3. السيد ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2014.

4. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دراسة وتحقيق: حسن مجيد، ط1، دار الأمان، الرباط، 2014.

5. ـــــــــــــ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، د.ط، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،1959.

6. ـــــــــــــ كتاب الجمع بين الحكيمين، تقديم وتحقيق: البشير نصري نادر، ط1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960.

7. إبراهيم كبة، دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي، ج(1)، ط1، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970.

8. أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، صدمة الحداثة، ط2، دار العودة، بيروت، 1979.

9. أميمة عبد اللطيف، المحافظون الجدد، قراءة في خرائط الفكر والحركة، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2003.

10. أمام عبد الفتاح إمام، الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة ع(183)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994.

11. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية: من أفلاطون إلى ماركس، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1995.

12. مجموعة مؤلفين، الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي (30)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، فبراير/2004.

13. البكاي ولد عبد المالك، العقل والحرية في فلسفة هوبز السياسية، ط1، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2013.

14. بسيوني محمد، الحوكمة العالمية وحكومة الدولة المعاصرة، في ظل المتغيرات العالمية الجديدة: دراسة مقارنة في الأنظمة السياسية المعاصرة، تاريخية ـ تحليلية ـ مقارنة، ط1، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2013.14.

15. جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2011.

16. جمال سند السويدي، آفاق العصر الأمريكي: السيادة والنفوذ في النظام العالمي الجديد، ط1، د. د، أبو ظبي، 2014.

17. حسني عايش، أمريكا الإسرائيلية وإسرائيل الأمريكية، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، 2006.

18. حسين حرب، الفكر اليوناني أفلاطون، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1990.

19. حميد حمد السعدون، الفوضى الأمريكية: دراسة في الأفكار والسياسة الخارجية: العراق أنموذجا، ط1، دار ميزوبوتيما، بغداد، 2013.

20. ـــــــــــــــ الغرب والإسلام والصراع الحضاري، د.ط، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، 2002.

21. خلدون النبواني، في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها... دراسات فلسفية وفكرية، ط1، دار المدى للثقافة والنشر، بيروت، 2011.

22. رشاد عبد اللّه الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، عالم المعرفة، عدد(1،2)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1986.

23. زينب محمود الخضيري، أثر أبن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1985.

24. سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، د.ط، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، 2007.

25. شوقي جلال، العقل الأمريكي يفكر: من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات، ط2، دار سينا للنشر، بيروت، 1997.

26. شادي فقيه، من يحكم أميركا (اللوبيات الحاكمة وآليات صنع القرار)، د ط، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ت.

27. طارق محمد ذنون الطائي، العلاقات الأمريكية الروسية بعد انتهاء الحرب الباردة، ط1، مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية، بغداد، 2013.

28. طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.

29. عبد الستار الراوي، الفكر الفلسفي اليهودي الحديث والمعاصر (قراءة نقدية)، د ط، اتحاد المؤرخين العرب، سلسلة دراسات في التأريخ. ع(9)، بغداد، 2002.

30. عبد العزيز سليمان ومحمود محمد جمال الدين، التاريخ الأوربي الحديث (من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى)، د ط، دار الفكر العربي، مصر، 2005.

31. عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

32. عبير سهام مهدي، ارض الميعاد في الفكر الإسرائيلي المعاصر، دار الجنان للنشر والتوزيع، عمّان، 2012.

33. عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، ط1، جامعة قار يونس، بنغازي،2004.

34. عبد الرزاق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والنشر، القاهرة، 2014.

35. عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية (دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة)، ط2، سلسلة عالم المعرفة ع(60 ـ 61)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1988.

36. علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا، ط1، دار الأمان، الرباط، 2011.

37. ـــــــــــــ الفلسفة السياسية (كشف لما هو كائن، وخوض فيما ينبغي للعيش معا)، ط1، دار الروافد، بيروت، 2015.

38. علي حيدر سليمان، تاريخ الحضارة الأوربية الحديثة، ط1، دار واسط للدراسات والنشر والتوزيع، بغداد، 1990.

39. علاء عبد الرزاق، اليهودية: العلاقة مع الآخر والتأثير الفكري والروحي والسياسي، ط1، مكتب الغفران، بغداد، 2012.

40. عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة ـ الأمة عند يورغن هابرماس، ط1، دار الأمان، الرباط، 2011.

41. عادل محمد شكري، النازية بين الأيديولوجية والتطبيق، د.ط، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د ت.

42. غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، د.ط، جامعة بغداد، بغداد، 2001.

43. فرحان زيادة وإبراهيم فريجي، تاريخ الشعب الأمريكي، د ط، مطبعة جامعة برنستون، 1946.

44. **فريال** حسن خليفة، الدين والسياسة في فلسفة الحداثة، د.ط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005.

45. فوزي عطوي، الفارابي فيلسوف المدينة الفاضلة، د.ط، دار الكتاب العربي، د.م، د.ت.

46. فردريك معتوق، معجم الحروب، ط1، جروس برس، طرابلس، 1996.

47. محمد السماك، الأصولية الإنجيلية أو الصهيونية المسيحية والموقف الأمريكي، ط1، مركز دراسات العالم الإسلامي، د.م، 1991.

48. محمد نصر مهنا، في تاريخ الافكار السياسية وتنظير السلطة، د.ط، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، 1999.

49. محمد المصباحي، التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس، في كتاب: محمد المصباحي، الدين والسياسة من منظور فلسفي، د.ط، منشورات عكاظ، الدار البيضاء، 2011.

50. ممدوح نصار واحمد وهبان، التاريخ الدبلوماسي والعلاقات السياسية بين القوى الكبرى 1815 ـ 1991، د ط، جامعة الإسكندرية، د م، د ت.

51. محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.

52. محمد بوجنال، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة: شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، د.ط، دار التنوير، بيروت، 2010.

53. محمد فتحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، د.ط، دار الحمامي للطباعة، القاهرة، 1961محمد أحمد وقج، مرايا الأمراء أو الحكمة السياسية والأخلاق والتعاملية في الفكر الإسلامي الوسيط، ط1، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

54. محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008.

55. محمد علي الكردي، من الحداثة إلى العولمة، ط1، الملتقى المصرية للإبداع والتنمية، الإسكندرية، 2001.

56. محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2006.

57. مصطفى غالب، الفارابي، ط3، مكتبة الهلال، بيروت، 1981.

58. مصطفى بكري، الفوضى الخلاقة أم المدمرة: مصر في مرمى الهدف الأمريكي، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

59. مصطفى سيد احمد صقر، نظرية الدولة عن الفارابي: دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية، د.ط، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة،1989.

60. محمد عارف زكاة الله، الدين والسياسة في أمريكا: صعود المسيحين الإنجيلين وأثرهم، ط1، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، 2007.

61. نيرمين سعد الدين ابراهيم، صعود النازية: ألمانيا بين الحربين العالميتين سياسيا ـ اجتماعيا ـ اقتصاديا، ط1، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2008.

62. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط2، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، 1982.

63. نظيلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد، جمهورية أفلاطون، ط2، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

64. نزار الطبقجلي، الدولة المثالية عند أفلاطون، د.ط، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد، 1969.

65. نصار الربيعي، دور الهيمنة الأمريكية في العلاقات الدولية، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2013.

66. هادي قبيسي، السياسة الخارجية الأمريكية بين مدرستين: المحافظية الجديدة والواقعية، ط1، الدار العربية للعلوم ناشون، بيروت، 2008.

67. هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005.

68. هبة اللّه أحمد خميس بسيوني، العلاقات الدولية في الفكر السياسي الغربي، ط1، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2012.

69. ياسر بسيوني محمد، الحوكمة العالمية وحكومة الدولة المعاصرة في ظل المتغيرات العالمية الجديدة: دراسة تاريخية ـ تحليلية ـ مقارنة في الأنظمة السياسية المعاصرة، ط1، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2013.

70. يوسف الحسن، جذور الانحياز: دراسة في تأثير الأصولية المسيحية في السياسة الأمريكية تجاه القضية الفلسطينية، ط1، سلسلة محاضرات الإمارات(58)، مركز الإمارات للدارسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 2002.

71. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط1، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2012.

رابعاً: الكتب المترجمة:

1. أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، من فلاسفة القرن العشرين، ت: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012.

2. أفلاطون، الجمهورية، ت: حنا خباز، ط2، دار القلم، بيروت، 1980.

3. ـــــــــــــ القوانين، ت: د. تيلور، ونقله إلى العربية: محمد محسن ظاظا، د.ط، مطابع الهيئة لمصرية العامة للكتاب، 1986.

4. أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ت: محمد صفار، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012.

5. إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ت: لويس إسكندر، د.ط، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966.

6. انجلو شيكوني، أفلاطون والفضيلة، ت: منير سغبيني، ط1، دار الجيل، بيروت، 1986.

7. إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصر في أوروبا، ت: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، ع(165)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 1992.

8. أميل برييه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ت: محمود قاسم، د.ط، دار الكتاب للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.

9. أ. ج. ب. تيلور، الصراع على سيادة أوروبا، ت: فاضل جتكر، ط1، دار كلمة والمركز الثقافي العربي، أبو ظبي، 2009.

10. بودوستنيك وياخوت، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، د.ط، دار التقدم، موسكو، د.ت.

11. برويائف، العزلة والمجتمع، ت: فؤاد كامل عبد العزيز، د.ط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960.

12. براين بوند، الحرب والمجتمع في أوروبا (1870 ـ 1970)، ت: سمير عبد الرحيم الجلبي، د ط، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، 1988.

13. توماس هوبز، اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ت: ديانا حرب وبشري صعب، ط1، دار كلمة، أبو ظبي، 2011.

14. ت. بوتومور، النخبة والمجتمع، ت: جورج حجا، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.

15. جان توشارد، تاريخ الأفكار السياسية، ت: ناجي الدراوشة، ط1، دار التكوين، دمشق، 2010.

16. جفري يرون، تاريخ أوروبا الحديث، ت: علي المرزوقي، د ط، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 2006.

17. جورج دبليو بوش(مذكرات)، قرارات مصيرية، ط2، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2013.

18. جوستاف بفانموللر، الإسلام في الفكر الإستشراقي، ت: محمود حمدي زقزوق، د ط، د م، د ت.

19. جيل دولوز، نيتشه، ت: أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1989.

20. ج. هـ د. كول، الاشتراكية والفاشية في ثلاثينات القرن العشرين، ت: عبد الحميد الاسلامبولي، د ط، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د م، د ت.

21. دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العلم الإسلامي، ت: محمد جلال شرف، د.ط، دار النهضة العربية، القاهرة، 1981.

22. ديفيد فيشر، هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين؟، ت: عماد عوّاد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليو، 2014.

23. دومنيك ليكور، أميركا ما بين التوراة وداروين، ت: نبيل ابو صعب، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2011.

24. ريتشارد فالتزر، الفلسفة الإسلامية: ومركزها في التفكير الإنساني، ت: محمد توفيق حسين، د.ط، دار العلم للملايين، بيروت، 1958

25. ريتشارد أي نيسبت، جغرافية الفكر، ت: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2005.

26. ستيفان هالبر وجوناثان كلارك، التفرد الأمريكي: المحافظون الجدد والنظام العالمي، ت: عمر الأيوبي، د.ط، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005.

27. سيمون دي بوفوار، واقع الفكر اليميني، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1963.

28. سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية (مصر والهند والولايات المتحدة)، ت: الأمير سامح كريم، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، 2014.

29. صموئيل أتينجر(تحرير)، اليهود في البلدان الإسلامية، ت: جمال أحمد الرفاعي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995.

30. غيوم سيبرتان ـ بلان، الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ت: عز الدين الخطابي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011.

31. غيرترود هيملفارب، الطرق إلى الحداثة: التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي، ت: محمد سيد أحمد، سلسلة عالم المعرفة، ع(367)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 2009.

32. ف. س. نرسيسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، ت: حنا عبود، ط1، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، 1999.

33. فرناند دومون، الايديولوجيات، ت: وجيه أسعد، د.ط، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977.

34. فردريك هرتز، القومية في التأريخ والسياسة، ت: عبد الكريم أحمد، د ط، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، مصر، 1968.

35. فيليب جونز، النظريات الاجتماعية والممارسة البحثية، ت: محمد ياسر الخواجة، ط1، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010.

36. فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ت: فليكس فارس، د.ط، مطبعة جيدة البصير، الاسكندرية، 1983. 37. فرانسيس فوكوياما، أمريكا على مفترق طرق: مابعد المحافظين الجدد، ت: محمد محمود التوبة، ط1، دار العبيكان للنشر والتوزيع، الرياض، 2007.

38. فيليب غرين، الديمقراطية، ت: محمد درويش، ط1، دار المأمون، بغداد، 2007.

39. كارل فون كلاوزفيتز، عن الحرب، ت: سليم شاكر الإمامي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997.

40. كافين رايلي، الغرب والعالم (القسم الثاني)، ت: عبد الوهاب محمد المسيري، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1986.

41. كولن موير، الإمبرياليون الجدد: إيديولوجيات الإمبراطورية، ت: معين الإمام، ط1، العبيكان للنشر، السعودية، 2008.

42. كويتنز سكينر، مكيافيللي: مقدمة قصيرة جدا، ت: رحاب صلاح الدين، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والنشر، القاهرة،2014.

43. مجموعة مؤلفين، ما بعد الحداثة: تحديدات، ت: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ط1، دار التوبقال، الدار البيضاء، 2007.

44. ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج(1 ـ 2)، ت: محمود سيد أحمد، ط3، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2005.

45. ليندا هتشيون، سياسة ما بعد الحداثية، ت: حيدر حاج اسماعيل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.

46. ميريام ريفولت دالون، سلطان البدايات... بحث في السلطة، ت: سايد مطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012.

47. نيقولا ميكافيللي، الأمير، ت: أكرم مؤمن، د.ط، مكتبة الساعي للنشر والتوزيع، الرياض، 2004.

48. آرون سلزر (تحرير)، المحافظون الجدد، ت: فاضل جتكر، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 2005.

49. نيل م.هايمان، الحرب العالمية الأولى، ت: حسن عويضة، ط1، دار كلمة، أبو ظبي،2012.

50. نايجل هاملتون، القياصرة الأمريكيون (سير الرؤساء من فرانكلين د. روزفلت إلى جورج دبليو بوش)، ط1، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2013.

51. هربرت ماركيوز، العقل والثورة... هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ت: فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، مصر، 1970.

52. هورويتز، أصول فلسفة الطبقة الوسطى في عصر النور، ت: عبد الجليل الطاهر، د.ط، مطبعة الرابطة، بغداد، 1960.

53. وورين كيد وكارين لج وفيليب هراري، السياسة والسلطة، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 2012.

54. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ت: مجاهد عبد المنهم مجاهد، د.ط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

55. ول ديورانت، قصة الفلسفة: من أفلاطون إلى جون ديوي، حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم، ت: فتح اللّه محمد المشعشع، ط1، مكتبة المعارف، بيروت، 2004.

56. و. فريدمان، الثورة العالمية ومستقبل الغرب، ت: روفائيل جرجس، د ط، دار النصر، د م، د ت.

57. يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ت: نظير جاهل، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.

خامساً: الرسائل والأطاريح الجامعية:

1. حسين طعمه شذر، العلاقات العراقية ـ الألمانية 1932 ـ 1941(دراسة تاريخية)، رسالة ماجستير(غير منشورة)، جامعة بغداد، كلية التربية، 1988.

2. دينا هاتف مكي، النخبة ودورها السياسي في الوطن العربي منذ الاستقلال: دراسة حالة العراق ومصر، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة بغداد/ كلية العلوم السياسية، 2005.

3. عزيز نعمان، جدل الحداثة وما بعد الحداثة في نص «سيمرغ»، رسالة ماجستير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2009.

4. قاسم دحام محمد، الأسس الفكرية للحداثة في الفكر السياسي الغربي، رسالة ماجستير (غيرمنشورة)، كلية العلوم السياسية/ جامعة بغداد، 2013.

5. محمد أحمد علي، الفكر الفلسفي السياسي عند ليو شتراوس وأثره على المحافظين الجدد في الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة الكوفة/كلية الآداب ـ قسم الفلسفة، 2012.

6. هلال احمد وجدي، الاتجاه النقدي في فلسفة ليو شتراوس وأثره في الفكر الأمريكي المعاصر، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة المنصورة/ كلية الآداب، 2009.

سادساً: الدوريات:

1. جون ميرزهايمر وستيفن والت، اللوبي الإسرائيلي وسياسة أمريكا الخارجية، مجلة المستقبل العربي، ع(327)، السنة(29)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أيار 2005.

2. جهاد الحسني، عقيدة ((التفوق اليهودي)) في الفكر الصهيوني، مجلة العلوم السياسية/جامعة بغداد، العدد 18، السنة 1999.

3. رابح زغوني، الإسلاموفوبيا وصود اليمين المتطرف في أوروبا: مقاربة سوسيوثقافية، مجلة المستقبل العربي، ع(421)، آذار مارس ـ 2014، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، آذار مارس ـ 2014.

4. رضوان السيد، ليو شتراوس: دار الفلسفة الإسلامية ورائد المحافظين الجدد، جريدة المستقبل، العدد(1344)، الجمعة 11 تموز 2003.

5. سمير كرم، ليو شتراوس واليمين الأمريكي، مجلة المستقبل العربي، السنة(26)، ع(295)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ايلول 2003.

6. سعيد زيداني، اطلالة على الديمقراطية الليبرالية، مجلة المستقبل العربي، العدد(135)، السنة(13)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990/5.

7. سمر إبراهيم محمد، تأثير أفكار المحافظين الجدد في السياسة الخارجية الأمريكية، مجلة السياسة الدولية، العدد(198)، المجلد 49، القاهر، أكتوبر 2014.

8. صباح حمودي نصيف، الفلسفة السياسية وفلاسفتها: دراسة في فكر

الفيلسوف ليو شتراوس، مجلة العلوم السياسية، العدد(40)، السنة(21)، كانون الثاني/2010.

9. عبد الجليل كاظم الوالي، جدلية العولمة بين الاختيار والرفض، المستقبل العربي، ع(275)، 2002/1.

10. عبد الوهاب المسيري، الصهيونية: نحو تعريف أكثر تفسيرية، مجلة شؤون عربية، ع(102)، حزيران 2000.

11. عماد فوزي شعيبي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مجلة دمشق، المجلد 30، ع(1،2)، 2014.

12. ـــــــــــــــ الديمقراطية بعد الحرب العالمية الثالثة «كوزموبولتية بلا سيرورة وتواطؤ مطلبي»، صحيفة الحياة، العدد(1644)، 29 أكتوبر/ 2008.

13. عبد الجليل كاظم الوالي، جدلية العولمة بين الاختيار والرفض، مجلة المستقبل العربي، ع(275)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002/1

14. عبد العليم الأبيض، بين قيادة العالم والاختيار الأمريكي، مجلة وجهة نظر، ع(64)، مطابع الشروق، القاهرة، مايو 2004.

15. محمد أحمد، التطور التاريخي للعلاقات الألمانية ـ السعودية في ثلاثينات القرن العشرين في ضوء الوثائق البريطانية، مجلة جامعة دمشق، المجلد 26، العدد الثالث،2010.

سابعاً: مواقع الانترنيت:

1 ـ David McBride, Leo Strauss

http.//cato1.tripod.com/strauss ـ bio.htm

2 ـ http.//www.kaminsky.nl/Kaminsky_WebPages1_/HTMLFiles/HTMLFiles 07 _/P1493.html

3 ـ https://leostrausscenter.uchicago.edu/biography

4 ـ تيري ميسان، المحافظون الجدد وسياسات «الفوضى البنّاءة»، مقالة نشرت على الانترنيت، بتأريخ 13 آب(أغسطس) 2006:

www.voltairenet.org/article143025.html

5 ـ عبد الرحيم صادقي نقض الفلسفة السياسية الحديثة نموذج ليو شتراوس، مقال على الموقع:

http://www.alnoor.se/article.asp?id=88897

6 ـ رشا ماهر البدري، أخلاقية اللاأخلاق.» رؤية شتراوسية للمكيافيللية»

asofilotetuani.arabblogs.com 2010 ـ 2 ـ بتأريخ 10

7 ـ الموسوعة الحرة الويكيبيديا:

http://en.wikipedia.org/wiki

8 ـ ليو شتراوس، موجات الحداثة الثلاث، ت: مشروحي الذهبي، مجلة فكر ونقد، ع(2)، الموقع الإلكتروني:

http://fikrwanakd.aljabriabed.net

9 ـ محمد المصباحي، هل يمكن الكلام عن الحق في الكذب ي المجال السياسي؟، مجلة منير ابن رشد، العدد(12)، شتاء 2011 ـ 2012.

http://www.ibn ـ rushd.org/typo

10 ـ عماد فوزي شُعيبي، سورية الآن: من الفرصة النظيفة إلى القرن الأمريكي الجديد. http://www.mokarabat.com/s795.htm

11 ـ هيبر هبون، المنهج المعرفي في كتاب الأمير لنيقولا مكيافيللي.

http://www.nouhworld.com/articl e

ثامناً: الكتب الاجنبية:

1. Allan bloom, Leo Strauss, political theory, vol. 2, no.4(Nov 1974).
2. Anne Norton, Leo Strauss and the politics American empire, Anne Norton Press, 2004.
3. Bardo Fassbender, Anne Peters, Simone Peter, Daniel Högger The Oxford Handbook of the History of International Law, oxford university press, united kingdom, 2012.
4. Bashar I. Ibrahim Al Hadla, Leo Strauss's Interpretation of The Poets in Plato's Republic, Master Thesis, University of Belgrade, Faculty of philolgoy,2013.
5. Corine Pelluchon, Leo Strauss and the Crisis of Rationalism: another Reason, Another Enlightenment, State university of New York Press, Albany, 2014.
6. Charles E. Butterworth, The political aspects of Islamic philosophy: essays in honor of Muhsin S. Mahdi, Harvard College, United state of Amarica, 1992.
7. Catherine and Michael Zuckert, The Truth about Leo Strauss: political philosophy and American democracy, The University of Chicago Press, Chicago, 2006.
8. David Janssen, Between Athens and Jerusalem\philosophy, prophecy and politics in Leo Strauss early thought, New York press, 2008.

9. Donald Kaan and Gary Schmitt, Rebuilding America's defense: strategy, Forces and Resources For a New century, A Report of The Project for the New American Century, Washington, September, 2000.
10. Daniel frank, History of Jewish philosophy, Taylor & Francis e _ library, New York, 2005.
11. Eugene Sheppard, Leo Strauss and the politics of exile: the making of a political philosopher, Brandeis university press, New England, 2006.
12. Ferrukh Mir, Half Truth, Think stock press, united America 2011.
13. Gehard Falk, American Judaism in Transition: The secularization of a Religious Community, University press of America, laham, 1995.
14. Helen Damico, Joseph B. zavadil, Medieval Scholarship. Formation of a Discipline, volume 1, Garland Publishing, Inc, 1995.
15. Harry v. Jaffa, crisis of the Leo Strauss divided essay on Leo Strauss and straussianiaism, East and West, rowman & little filed publisher, United Kingdom, 2012.
16. Howard j. Curzer, Aristotle and the Virtues, oxford university press, 2012.
17. Helen Damico, Joseph B. zavadil, Medieval Scholarship.

Formation of a Discipline, volume 1, Garland Publishing, Inc, 1995.

18. Irving Kristal, Neo _ conservatism: the autobiography of an idea, the free press, New York, 1995.
19. Irving Kristol, The Neoconservative Persuasion, issue: What it was, and what is? The weekly standard, 25 from the August 2003, VOL. 8, NO. 47.
20. Jenny Strauss clay, the real Leo Strauss, the New York Times, June 1, 2003.
21. Leo Strauss, Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought,» ed. Kenneth Hart Green, New York university press, Albany, 1997.
22. Leo Strauss: the early writing (1921 _ 1932), ed: Michael Zank, state university of New York, Albany, 2002.
23. Leo Strauss, On Tyranny, university of Chicago press, Chicago, 2000.
24. Leo Strauss, liberalism ancient and modern, university of Chicago press, Chicago, 1968.
25. Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» in an Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss, ed. Hilail Gildin, Detroit: Wayne State University Press, 1989.

26. Leo Strauss, the city and the man, the University of Chicago Press, Chicago, 1964.

27. Leo Strauss, the natural right and history, the university of Chicago press, Chicago & London, 1953.

28. Leo Strauss, what is political philosophy? the University of Chicago Press, Chicago,1959.

29. Leo Strauss, The Rebirth of classical political rationalism, the University of Chicago. Press, 1989.

30. Leo Strauss, thoughts on Machiavelli, Sidney solomon, free press, 1958.

31. Leo Strauss, Socrates and Aristophanes, the University of Chicago press, 1966.

32. Leo Strauss, the political philosophy of Hobbes: the basis and its Genesis, the University of Chicago press, 1966.

33. Leo Strauss, thoughts on Micaville, Sidney Solomon the free Press, United State of America, 1958.

34. Leo Strauss, Nietzsche's Beyond Good and Evil, A course offered in 1971 - 1972 St. J john's College, Annapolis, Maryland.

35. Leo Strauss, Persecution and The art of writing, The university of Chicago Press, 1952.

36. Leo Strauss, The philosophy and law: contributions to the

understanding of Maimonides and his predecessors, state University of New York press, Albany, 1995.

37. Steven B. Smith, the Cambridge companion to Leo Strauss, Cambridge university press, New York, 2009.
38. Lawrence D. Kritzman, Brian J. Reilly, The Columbia History of Twentieth _ century French thought, Columbia university press, 2006.
39. Livy, the history of roman, Hackert Publishing Company, Inc press, 2006.
40. Laurence Lampert, Leo Strauss and Nietzsche, university of Chicago press, Chicago, 1996.
41. Mark Caleb smith, Jewerl, rendering to god and Caesar: critical readings for American government, Sheffield publishing company press, 2015.
42. Martin Coyle, Niccole Machiavelli's The prince, Manchester University press,1995
43. Monica Burnett (ed), Zionism through Christian lenses: ecumenical perspective on the promised land, Wipf and stock publishers, united state America, 2013.
44. Nancy s. struever, Rhetoric, Modality, Modernity, the University of Chicago Press, 2009.

45. Niccole Machiavelli discourses on Live, translated: Ninan Hill Thomson, Kegan Paul, Trench& Co, london, 2007.

46. Peter Ahrensdorf, Leo Strauss, seminar in political philosophy: Plato's republic, 1957.

47. Peter Minowtiz, Straussophobia: defending on Leo Strauss and straussians against shadia drury and others accusers, Lexington books, United Kingdom, 2009.

48. Paul Erickson & others, How Reason Almost Los Is Mind: The strange Career of Cold War Rationality, The University of Chicago Press, 2013.

49. Perez Zacorin, Thucydides: an introduction for the common reader, Princeton University press, 2015

50. Paul Edward Gottfried, Leo Strauss and the conservative movement in America, Cambridge University press, New York, 2012.

51. Peter Ahrensdorf, Leo Strauss Seminar in Political Philosophy: Plato's 50. Republic A course given in the spring quarter, 1957, Department of Political Science, The University of Chicago, 2014.

52. Prasenjit Biswas (ed), Construction of Evil North East India; Myth, Narrative and Discourse, sega Publications Inc, london,2012

53. Roger Chapman, James Ciment, culture wars: An Encyclopedia of Issues, Viewpoints and Voices, Rutledge Press, New York, 2014.

54. Robin s. Doak, Thucydides: Ancient Greek historian, compass point books. Press, 2007.

55. Shadia b. Drury, The political ideas of Leo Strauss, Palgrave Macmillan press, united states of America, 2005.

56. Steven b. Smith, reading Leo Strauss: political, philosophy, Judaism, the university of Chicago press, Chicago, 2006.

57. Spencer C. Tucker, Prisilla Mary Roberts, Encyclopedia of World War I: A political, social, and military history, Abc - clio. Press, California, 2005.

58. Steven b. smith, reading Leo Strauss: political, philosophy, Judaism, the university of Chicago press, 2006.

59. Slison Sharrock and Rhiannaon Ashely, Fifty Key Classical Authors, Routledege, press, 2002.

60. Stefan Halper, Jonathan Clarke, America Alone: The Neo - conservative and the Global order, Cambridge university press, new York, 2004.

61. Spenser C. Tucker (ed), The encyclopedia of Middle East wars: the united states in the Persian gulf, Afghanistan, and Iraq conflicts, Manufcted, united state of amaerica, 2012.

62. Steven B. Smith, How Jewish Was Leo Strauss? Program for Jewish civilization, Georgetown University, Washington, summer, 2005.

63. Thomas l. pangle, Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual lecacy, the johns Hopkins university press, Baltimore, 2006.

64. William H. F. Altman, the German Stranger: Leo Strauss and National Socialism, Lexington Books, UK, 2012.

65. William e. Connolly, Pluralism, Duke University Press, united states, 2005.