تحديات الديمقراطية في معترك موجات الحداثة قراءة نقدية لرؤية ليو شتراوس

أحسن مانع

جامعة باجي مختار عنابة-الجزائر

ملخص: يسعى هذا المقال لإستجلاء التغير الجذري الذي طرأ على طبيعة الفلسفة السياسية، و ذلكبين ثنايا خفايا الفلسفات التي إعترضت طريق براديغم الديمقراطية، و ما إستتبع ذلك على ثقافة العصر الحديث، في سياق الإشكالية التالية: كيف بإمكان أزمة تقع في مجال التنظير السياسي أن تؤثر في ثقافة بأكملها هي الثقافة الغربية الحديثة؟و ما التحديات التي فرضتها هذه الأزمة على الديمقراطية؟ و قد أفضت حفرياتنا في أبرز فلسفات عصر التنوير القائمة على المنهج التاريخي من جهة و التحليلي النقدي من جهة ثانية، لعدة نتائج تتمثل أهمها في أزمة القيم التي زعزعت النظرة الإيجابية للديمقراطية،إذ أن إنكار إعتبار معياري الخير والشر والصحيح والخاطئ في تقدير الأحكام و الإيمان المفرط بالتقدم قد ألحق أزمة ليس فحسب في الديمقراطية بل في ثقافة العصر الحديث بأكمله، و أن بعض هذه الفلسفات حصرت الحياة في جعل العمل الإنساني مرتبطا بالمفردات البسيطة للفعالية فقط، ذلك ما نراه في نموذج فلسفة هوبز التي سلبت فكرة الغايات من الطبيعة الإنسانية، ولتجاوز هذه الأزمة يشترط شتراوس إعادة الإعتبار للعديد من المفاهيم والمبادئ وكذا الغايات الأساسية في الديمقراطية و التي بلورتها الفلسفة السياسية الكلاسيكية اليونانية و كذا مفكري الإسلام في العصر الوسيط.

الكلمات المفتاحية: أزمة الديمقراطية، المكيافيلية، القيم، الفلسفة السياسية الكلاسيكية.

critical Challenges of democracy under the waves of modernity, reading of Leo Strauss vision

Abstract: This article seeks to clarify the radical change that has occurred in the nature of political philosophy, between folds of the hidden philosophies that have obstructed the path of democratic paradigm, and wich has entailed on the culture of the modern era, all that in the context of the following problem: How can a crisis in the field of political theorizing affect a whole culture: modern Western culture? And what challenges did this crisis pose to democracy? Our researches in the most prominent philosophies of the Enlightenment era, based on the historical

method on the one hand and the critical analytical method on the other, have led to several results, the most important of which are the crisis of values that shook the positive view of democracy, since the denial of considering the criteria of good and evil, right and wrong in evaluating judgments and excessive belief in progress has caused a crisis not only in democracy but in the culture of the modern era as a whole, and that some of these philosophies confined life to making human work related to the simple vocabulary of effectiveness, that is what We see in the model of Hobbesian philosophy, which robbed the idea of ends from human nature. To overcome this crisis, Strauss requires a re-consideration of many concepts and principles as well as the basic goals in democracy that were crystallized by classical Greek political philosophy and Islamic medievalthinkers as well.

Keywords: crisis of democracy, Machiavellianism, values, classical political philosophy.

مقدمة

إن إشكالية أزمة الحداثة الغربية دائمة الحضور في الخطاب الفلسفي منذ القرن الماضي على الأقل، ولئن كان الفيلسوف الألماني اوزفالد شبنغلر (1880- 1936) الأكثر شهرة في إثارة هذه الإشكالية من خلال مؤلفه " تدهور الحضارة الغربية"، فذلك لا يعني أنه الأكثر تداولابحكم صنيعه في تشخيص طبيعة جذورها ومظاهرها ومآلاتها، فالفيلسوف الأمريكي ذي الأصل الألماني ليو شتراوس ليس أقل حظا منه.

لقد إنصب إهتمام ليو شتراوس Leo Strauss (1899- 1973) على الفكر اليوناني و الوسيط اليهودي و الإسلامي، ما جعله يبدو مؤرخا للفلسفة السياسية، مع ذلك فقد كان تحوله إلى هذا التاريخ لا بسبب حب استطلاع أثري عن الماضي دفعه إليه، بل ما دفعه هو ما شخصه بوصفه الأزمة الأعظم و هي الأزمة الحالية للغرب،من مؤلفاته: ما الفلسفة السياسية، القانون الطبيعي و التاريخ، الإضطهاد و فن الكتابة.

و إذ نسعى في تحليل سيرورة وصيرورة الحداثة من منظور شتراوس،فإن ذلك لا يستهدف فحسب أخذ نظرة عن صورة الألغام التي زرع بعض الفلاسفة في مزرعة الديمقراطية الليبرالية ليمتد لظاها لمختلف مجالات الحداثة، بل إن الغاية هي أيضا في الوقوف على الإسهامات التي قدمتها بعض فلسفات الحداثة في إنضاج الفكر الإنساني عامة و السياسي خاصة، و ما يمكن

إستغلاله لبناء الآليات الواضحة والناجحة للنظر الدقيق في الشأن السياسي، وكذا في أكثر القضايا أهمية في هذا الشأن وهي بلورة رؤية مكتملة لنظام حكم سياسي تنبض فيه روح الحياة، وما يسمح بتطبيق مخرجات هذا التنظير في أرض الواقع.

و إذ يشتهر شتراوس بفكرة تحقيب الحداثة الغربية في ثلاث موجات، فإن كل موجة منها ولدت من رحم أزمة حدثت في مجال الفلسفة السياسية لم يتحقق تجاوزها بعد، وقصد تقديم مقاربة نقدية لقراءة شتراوس لهذه الأزمات السياسية، آثرنا بحث الموضوع في سياق الإشكالية التالية: ما طبيعة أزمة الحداثة الغربية ؟ و كيف بإمكان أزمة تقع في مجال التنظير السياسي أن تؤثر في ثقافة بأكملها هي الثقافة الغربية الحديثة؟

1- المكيافيلية:

لقد نشأت الحداثة الغربية في أحضان حركات التنوير و النهضة و الإصلاح، و بناءا على نمط الثقافة التي سادت، يمكن إعتبار فترة القرن الخامس عشر فترة مشتركة بين العصور الوسطى والعصر الحديث،وفي هذه الفترة يبرز ميكيافيلي (1469-1527) كأحد المنظرين للحياة السياسية من خلال كتابيه المطارحات والأمير بشكل خاص.

لقد نبعت أولى الأزمات في الحداثة الغربية من أفكار مكيافيلي و أخرجتها إسهاماته لوضح النهار، ذلك ما يبدأ به شتراوس عند توصيف جذور الأزمة، إذ يقول عنه: " لقد رفض مكيافيلي التقاليد الفلسفية واللاهوتية جملة وتفصيلا. ويمكننا عرض طريقة تفكيره كما يلي: إن الآراء التقليدية إما أنها تقود إلى الإستنتاج بأن الشؤون السياسية لا ينظر إليها بجدية (الأبيقورية)، وإما أنها بعبارة أخرى تفهم على ضوء كمال متخيل أي جمهوريات وإمارات متخيلة، والأكثر شهرة من بينها هي مملكة الرب. على المرء أن يبتدئ من كيف يعيش الناس بالفعل، أي يجب أن يوجه نظره إلى الأسفل، و الخلاصة الطبيعية المباشرة هي إعادة تأويل الفضيلة" (Leo Strauss, 2008, p 218)، بهذا يسبر مكيافيلي ضد تيار أفلاطون وأرسطو الذي مؤداه أن أحسن نظام حكم هو النظام الأكثر ملائمة لممارسة الفضيلة، وبلهجة أقل حدة يرفض مكيافيلي تصورهما إعتبار تحقيق نظام الحكم الأحسن وليد الصدفة، إذ ليس مستحيلا ـ كما تصور ارسطو ـ إستنبات نظام حكم أحسن حتى لو كانت طبيعة الأرض الموجودة و طبيعة الناس الموجودين لا تلائم، بل ينبغي القول حتى لو كان الناس فاسدين فالمهمة تواجهها صعوبات جمة فحسب، بإمكان إنسان سام أن يحول تلك الجحافل من الفاسدين إلى مادة صالحة مستعملا الأدوات المناسبة لذلك، وتوضيحا لهذه الفكرة يقول صاحب الترجمة الإنكليزية للمطارحات في مقدمة الكتاب: " لقد كان من المبادئ المقررة لدى الفلسفة الجامعية التي عرف عنها مكيافيلي بعض الأمور حتما، أن من المستحيل إخفاء شيئ معين على مادة من المواد، إلا إذا كانت هذه المادة منسجمة مع ذلك الشكل. وعندما طبق مكيافيلي هذه النظرية في حقل السياسة، قال أنه إذا كانت المادة ـ أي الشعب ـ فاسدة، ـ و هو يعني بالفساد هنا، ميل الشعب إلى الخضوع، وعدم تعوده الحكم أو ميله إليه ـ فإن من

المستحيل أن يقوم أي نوع من أنظمة الحكم الجمهوري. وأن النظام الأفضل لتحقيق النجاح بالنسبة إلى شعب كهذا، هو النظام شبه الملكي"(نيقولو مكيافيلي، 1982، ص 169).

وإذ يعد ميكيافيلي من المنظرين البارزين في العصر الحديث، فمرد ذلك للرؤية الخاصة التي تميز بها والمستمدة من النظرة الإستقرائية لتاريخ الإمبراطوريات من جانب و من ممارسته للشؤون السياسية عن كثب من جانب آخر، و تستمد نظرته للشأن السياسي جذورها أيضا من المبدأ البراغماتي الذي إلتصق بالمكيافيلية و هو "مبدأ الغاية تبرر الوسيلة"، وإذ يطرح البعض التساؤل: لماذا يرتبط هذا المبدأ بمكيافيلي و "الغاية تبرر الوسيلة" هي شعار كثير من الناس منذ غابر الأزمان؟ والجواب في ذلك أن مكيافيلي رفع من شأن هذا المبدأ لمستوى التنظير و أقام وفقه فلسفة بأكملها، يعرفها كل مشتغل بالسياسة عنوانها " المكيافيلية" وشعارها الغاية تبرر الوسيلة. ففي كتابه "الأمير" الذي يمثل جملة من النصائح التي على الأمير أن يراعيها ـ حتى يحتفظ بإمارته سالمة غانمة ـ لا تخلو نصيحة من نصائحه تشبعا بروح هذا المبدأ الذي أحدث منعرجا حاسما في تاريخ الفلسفة السياسية و في توصيف الحياة السياسية، ذلك ما اعتبره البعض الشعرة التي قصمت ظهر التفكير الفلسفي في الحياة السياسية ذاتها، و ضربت عرض الحائط بكل ما قيل في الفلسفة السياسية الحالمة بحياة أمثل أو أفضل.

وإذ يحلو للبعض القول أن مكيافيلي يميل لنظام الإستبداد المستنير و يسير عكس تيار الديمقراطية، فإن ذلك يعني تبني نظام الإستبداد التقليدي ومحاولة تبيئته في ظروف العصر الذي عاش فيه و المتميز ببداية ظهور أفكار عصر التنوير التى استهدفت أساسا إرساء نظرة جديدة للحياة في مختلف المناحي وبشكل خاص في الحياة السياسية، هاته الحياة التي انطبعت من قبل بطابع تقسيم السلطة بين الكنيسة وملاك الآراضي الإقطاعيين. و حتى حينما ينير مكيافيلي الضوء الأخضر للإستبداد فإنه يضع شروطا لذلك مثل تلك التي وردت عند تحليله لنظام الحكم في ظل الإمبراطورية الرومانية، إذ يقول:" أثبتت التجارب على النقيض من ذلك، أن الديكتاتورية كانت نافعة دائما. و من الحق أن يقال أن هذا النظام هو الوحيد بين أنظمة روما العديدة، الذي يستحق الإعتبار وأن يوضع بين الأسباب التي تعود إليها عظمة الإمبراطورية الرومانية الفسيحة الأرجاء. ولو لم يكن مثل هذا النظام، لتعذر على المدن أن تجد سبيل الخلاص من الأوضاع الشادة وغير العادية، وذلك لأن الأنظمة التي تسير عليها الجمهوريات في الأوقات العادية، تكون بطيئة في إجراءاتها، إذ لا يمكن لأي حاكم أن يتخذ قرارا أو يقوم بعمل على مسؤوليته الخاصة" (نيقولو مكيافيلي، 1982، ص 334- 335).

و تعتبر فكرة الإمكان التي أصر عليها مكيافلي صورة تطبيقية مصغرة للفكر الوضعي الذي تبنى الإيمان بعقيدة التقدم و التطلع لسيطرة الإنسان الكلية على الطبيعة بمختلف طبائعها، أي بما في ذلك الطبيعة الإنسانية، ذلك ما يعتبره شتراوس تعسفا في حق خصوصيات الظواهر الإنسانية والإجتماعية التي تحكمها غايات ذات طبيعة قيمية، أي تنتسب لمجال القيم وتحديدا للخير والشر، لهذا لا يصح أن ينظر لها كظواهر ينطبق عليها منهج و منطق ظواهر الطبيعة. وبذلك، يدشن

مكيافلي سيل أفكاره الثورية في الفضيلة و التقدم والتي ستتلاقح مع مساهمات هوبز حول الحق الطبيعي لتشكل الموجة الأولى للحداثة أو بمسمى آخر: أزمة الحداثة.

بالعودة للسؤال الذي طرحنا آنفا، كيف بالإمكان لأزمة تقع في الفلسفة السياسية أن تؤثر في ثقافة بأكملها؟ أي ثقافة العصر الحديث القائمة على العقلانية؟ يعتبر شتراوس أن هذه الثقافة ذاتها فقدت إيمانها بقدرة العقل حينما أحجمت عن بحث غاياتها القصوى، و من ذلك المجتمع الخير، و ليس ذلك إلا تعبيرا عن رفض الفلسفة السياسية ما قبل الحديثة، إذ يقول: " تتجلى أزمة الحداثة أو تكمن في واقع كون الإنسان الغربي الحديث، لم يعد يفهم ما يريد و لم يعد يعتقد أن بإمكانه أن يعرف ما هو خير وما هو شر، ما هو صحيح وما هو خاطئ. وإلى بضعة أجيال خلت كان من المسلم به عادة أن بإمكان الإنسان أن يعرف ما هو صحيح وما هو خاطئ، ويعرف النظام الإجتماعي العادل أو الحسن او الأحسن. وبإختصار، يعرف أن الفلسفة السياسية ممكنة بل و ضرورية "(Leo Strauss, 2008, p 212).

والملفت أن ـ ما يمكن تسميته تجاوزا ـ الفلسفة السياسية الحديثة قد بلورت وحدتها العضوية والموضوعية وملامحها الخاصة بها ولو نظريا، مثلما كان للفلسفة السياسية ما قبل الحديثة وحدتها الأساسية و ملامحها، ولا شك أن العديد من المفكرين بدءا بمكيافلي قد ساهموا في حصول هذه القطيعة عن وعي، كل بطريقته لكنهم يتقاسمون أساسين هما الإيمان بشعار التقدم الذي رفعته الوضعية وبعقلانية الصيرورة التاريخية أي بالتاريخانية.

2 ـ أثر الفلسفات التاريخانية و الوضعية

إن إكتمال نضج التاريخانية فيما يرى شتراوس يجعلها العدو الأكثر جدية للفلسفة السياسية، إذ أن هذا النضج أعاد رسمها بوجه جديد، لتصبح متميزة عن الوضعية بالخصائص التالية:

" ـ تهجر التاريخانية إقامة الفصل بين الظواهر والقيم، لأن كل فهم بما في ذلك الفهم النظري يتضمن تقييمات ذات خصوصية.

-تنكر سلطة العلم الحديث، الذي يبدو لها كشكل من أشكال التوجه الفكري للإنسان فحسب.

ـ ترفض إعتبار الصيرورة التاريخية تقدمية بالأساس أو عقلانية بشكل عام.

ـ تنكر إلحاح الأطروحة التطورية، وتتبنى فكرة أن تطور الإنسان بالإنطلاق من اللا إنسان لا يؤدي لمعقولية إنسانية الإنسان"(Leo Strauss,1992, p 31) .

قد يسأل سائل، أليس جل هذه الخصائص متناقضة مع ما نعرف عن التاريخانية؟ فبالفعل، لا معنى للتاريخانية دون المبدأ الأساسي في المذهب التاريخاني وهو عقلانية الصيرورة التاريخية، لكن بالإنطلاق من الوقائع يكشف شتراوس أن التاريخانية الأكثر تطرفا قد أنكرت أهمية إعتبار الميزات الثابتة في الإنسانية مؤشرات للتمييز بين حسن وسوء القرارات المصيرية، و المثال في

ذلك قرار هيدغر الأقل حكمة وإعتدالا لمساندة النازية سنة 1933، ذلك ما كشف وأكد لشتراوس طبيعة أهم خاصية تنكرها التاريخانية والمتمثلة في رفض تقدمية الصيرورة التاريخية وتحقيق المجتمع الخير، إذ يرد عن هذا التوجه " الراديكالي" بالقول: " ليس بإمكان الإنسان رفض طرح مشكلة المجتمع الخير، كما لا يمكنه التخلي عن تحمل مسؤولية الإجابة عن ذلك بإستدعاء التاريخ أو أي سلطة أخرى بخلاف منطقه الخاص" (Leo Strauss,1992, p 32) .

في شق آخر يؤاخذ شتراوس التوجه الوضعي في عدة إعتبارات، إذ يقول في سياق بيان الهشاشة النظرية لوضعانية العلوم الإجتماعية:

" ـ من المستحيل دراسة الظواهر الإجتماعية، بمعنى كل الظواهر الإجتماعية الأعلى مستوى من حيث الأهمية من دون إقامة أحكام القيمة...

يتأسس إنكار أحكام القيمة على إفتراض عدم قدرة العقل الإنساني حل النزاع بين مختلف القيم أو بين مختلف نظم القيمة...

ـ الإيمان بأن المعرفة العلمية ـ أي نوع المعرفة الحاصلة أو المستهدفة من طرف العلم الحديث ـ هي أعلى مستوى لشكل المعرفة الإنسانية ".(Leo Strauss,1992, p 31)

لكن ما الفكرة التي في ذهن شتراوس عن معنى الوضعية؟ ذلك ما بينه جيفري براش في مقاله " ليو شتراوس و مشكلة الوضعية"، فبعد أن أشار لندرة حديث شتراوس عن الوضعية في كتابات ما قبل الحرب العالمية الثانية مقارنة بما بعدها، برر بحثه عما يقول شتراوس في كتاباته الأولى بأنها تعبر عما يشكل قناعته حول الوضعية، وأن أقدم ما وجد يعود لسنة 1936، و كتب يقول: " إنطلاقا من هذا الكتاب ـ كتاب شتراوس: فلسفة هوبز السياسية الذي نشر سنة 1936 ـ، تعني الوضعية مصير الحضارة المعاصرة منظورا له كنتيجة لتطور تاريخي طويل منذ فجر العصر الحديث" (Jeffery Andrew Barash, 2001, p 154)، ليضيف قائلا: " من الواضح، أن الفهم الشتراوسي للوضعية مرتبط بالفكرة الدقيقة لنظام قيم طبيعي واجبه مواجهة الوضعية"(Jeffery Andrew Barash,2001, p 155) ولا يعني هذا القول الأخير إلا تأكيد المبدأ الأساسي الخطير في الفكر الوضعي و هو إنكار إعتبار معياري الخير و الشر و الصحيح والخاطئ في تقدير الأحكام في شأن الظواهر الإجتماعية، ولتوضيح هذا الخطر يذكر شتراوس مثال الفرق بين مخترع القنبلة و بين من يتخذ قرار إستعمالها من عدمه، إذ ليس موقف رجل السياسة وعالم الفيزياء سيان، فإن كان الفيزيائي على صواب في البحث في أي شيئ كان، سعيا منه لتقدم العلم و هو معذور في عدم إنشغاله بإشكال الخير والشر، فرجل السياسة بين المطرقة والسندان ، إذ تقرير استعمال القنبلة أو عدم إستعمالها يستدعي تحكيم أحكام القيمة لحسن تقدير الأضرار، و في هذا السياق يقول شتراوس: " إن أحكام القيمة التي تمنع من المرور من البوابة الكبرى للعلوم السياسية و الإجتماعية أو الإقتصاد، تدخل لهذه الميادين من الباب الخلفي: إنها تأتي من هذا الفرع للعلوم الإجتماعية الذي نطلق عليه علم النفس المرضي" (Leo

(Strauss,1992, p 26 و في هذا الميدان يحدد المختصون مدى سوية الأشخاص الذين يعانون إضطرابا أو عصابا أو فاقدي التكيف بإعتماد معايير أهمها هو معيار مدى قدرة هؤلاء الأشخاص على إقامة الأحكام والتمييز بين ما هو خاطئ وماهو صواب وماهو خير وما هو شر حتى لا يلحقون أذى لا بأنفسهم و لا بغيرهم.

وإذ يعتبر شتراوس فلسفة هوبز (1588- 1679) السياسية الطبقة الأكثر عمقا لروح الحداثةو جذور أزمتها، فمرد ذلك لمده خيوط الفكر الوضعي لميادين كانت محتكرة على العلوم وأهمها الحياة السياسية، فبتهوينه لمصداقية أحكام القيمة المستمدة من نظام الطبيعة وإلحاحه بالتوازي على فعالية النشاط العادي للإنسان في الواقع الحي من جهة و أكيده على نجاح الحاضر كعلامة على قدرة السيطرة على المستقبل من جهة ثانية، أضحى ذلك رمزا للموقف الأخلاقي الجديد للحداثيين، وذلك يؤكد تهوين قيمة المعرفة ما قبل العلمية، ما يجعلنا أمام واقع يصفه شتراوس بالقول: " تحتفظ الوضعية بطريقة شبه مغلفة بالشك الديكارتي المطلق إزاء المعرفة ما قبل العلمية و قطيعته الجذرية معها"(Leo Strauss,1992, p 29).

بذلك، يكون هوبز مسؤولا بصورة واضحة ـ وواعدة ـ عن إدخال " جرثومة الفساد" في قلب الفلسفة السياسية، بتشويشه على بديهية الفكرة المؤسسة لها و المتمثلة في الأخلاق، إذ أن هوبز إستأصل فكرة الغايات من الطبيعة الإنسانية وإستأثر المفهوم الذي يجعل العمل الإنساني مرتبطا بالمفردات البسيطة للفعالية.

لقد طبق هوبز المنهج العلمي الجديد الذي يجعل التفسير مقصورا على حصر المركب في عناصره، و هذا الأمر أدى لإعتبار حالة الطبيعة بيت القصيد في تحليل المجتمع المدني، بناءا على الموقف الأخلاقي المتمثل في إستبعاد فكرة القيم. تبعا لذلك لا يكون تغير مفهوم السياسة عند هوبز مرتبطا بالمنهج ذاته بقدر ما هو مرتبط بالحكم الأخلاقي الذي صيغ حول الإنسان.

لقد تمكن هوبز من وضع الشعور الأخلاقي للإنسان في طبيعته البسيطة، المعبر عنه بالمقولة " الإنسان ذئب لأخيه الإنسان"، فحينما ينعكس الإنسان على ذاته ـ في تصور هوبز ـ فإنه يرى هذه الذات منجذبة برغبتين أساسيتين هما الغرور و الخوف من الموت الذي يتهددنا من طرف الغير. و واضح بشكل جلي أن هذا التصور يهدم كل نية في مسعى الحياة الديمقراطية، و هو أكثر جلاء في الحل الذي يفرض، فلتجاوز هذا التهديد وقصد حفظ البقاء على قيد الحياة حدث إبتكار الحل السياسي، المتمثل في إمتثال الفرد لإرادة الحاكم، وليست هذه الإرادة قوية بفعل العقلانية التي تطبعها بل إنها قوية بتأثير طابع العنف المتشبعة به، وبهذا الشكل لا تكتمل فعالية عقلانية الفرد من جهة و الحاكم من جهة ثانية إلا من خلال تجاوز العقلانية ذاتها والميل صوب ما يمليه القانون الطبيعي، أي ضرورة المحافظة على الحياة. وللوقوف على البون الشاسع بين مفهوم القانون الطبيعي الذي إعتمد هوبز كمبدإ والحق الطبيعي الذي تخلى عنه، نقتطف هذا القول من كتاب التنين: " إن قانون الطبيعة هو مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل، وبها يمنع من فعل ما هو مدمر لحياته أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها، ومن إهمال ما يظن أنه يمكن أن يحفظها. فعلى

الرغم من أن الذين يتكلمون عن هذا الموضوع يخلطون عادة بين الحق والقانون، غير أنه يجب التمييز بينهما، لأن الحق يقوم على حرية الفعل أو عدمه، بينما القانون يحدد و يلزم بأحد الأمرين: لهذا يختلف القانون والحق بقدر ما يختلف الإلتزام و الحرية، وهما لا يصحان معا في موضوع واحد" (توماس هوبز، 2011، ص 139).

إن هذا المبدأ هو منطلق الثورة التي ثارها هوبز على التصور الكلاسيكي الذي يجعل الحق الطبيعي حجر الزاوية في الفلسفة السياسية، وبدلا عن ذلك يجعل خضوع الفرد للقانون الطبيعي أمرا حتميا، وبإختصار فيما يرى أحد المفكرين: " فإن فلسفة هوبز تمثل اللحظة الفريدة التي تمكن من قراءة القرار الميتافيزيقي و الأخلاقي للحداثة بشكل واضح تماما" (Michel Malherbe,1989, p 361).

لكن، لا ينبغي أن نتغاضى على التغيير الجذري الذي طرأ أيضا في ميدان العلوم الطبيعية وساهم أيما مساهمة في تمتين ركائز الوضعية، و ذلك الأمر هو ما أشار إليه شتراوس وإعتبره ثاني أكبر تغيير حدث بعد مكيافيلي إضافة للتغيير الذي قام به هوبز.

و تعد الجهود التي قام بها كل من بيكون وهيوم جهودا معتبرة في التأسيس لهذه الفكرة الجديدة عن هدف العلم، والتي مفادها أنه وسيلة للتحكم المنهجي الأقصى في الشروط الطبيعية للحياة الإنسانية، و بعبارة أخرى السيطرة على الطبيعة لتحسين وضع الإنسان، وإذ يرفض شتراوس ذلك، فإنه لسبب إنطباقها مع هدف مجهود هوبز، حيث يقول: "إن السيطرة على الطبيعة تعني أن الطبيعة عدو وفوضى يجب إخضاعها للنظام فكل شيئ حسن مرده إلى عمل الإنسان أكثر مما هو راجع إلى هبة الطبيعة"(Leo Strauss, 2008, p 221)، و لسائل أن يرفع الإنشغال أين تنطبق فكرة هوبز مع فكرة رواد الوضعية في العلوم الطبيعية؟ والجواب البديهي في ذلك هو إن كانت الطبيعة عدو و فوضى فإن الحق الطبيعي أيضا يكون كذلك و بالتالي فهو مرفوض، و حينما يكون كل عمل حسن مرده الإنسان فهو يعني أيضا أن القانون الطبيعي حسن أيضا ما دام عملا إنسانيا.

إن إعتبار شتراوس للتغيير الذي أحدثه مكيافيلي في المناخ الأخلاقي باعثا الحياة للموجة الأولى للحداثة، لا يعني البتة أن حلول الموجة الثانية التي سيدشنها روسو مرتبط بفكرة أن الأولى بلغت منتهاها وإنكسرت في إحدى شواطئ السيرورة التاريخية، بل إن ما يعنيه هو أن القطيعة مع القدامى تتم عبر تراكم التغييرات الجذرية التي حققها من يصفهم بالأدمغة العظيمة االواعية لما تقوم به. فما الذي أسهم به روسو (1712- 1778) لإحداث الموجة الثانية بشكل خاص، و لم يرق شتراوس يا ترى؟

3- من فلسفة الوجود البهيج إلى الوجود المأساوي

لقد كتب روسو دراسة ثورية حول التربية بعنوان "إميل" ، وأخرى للتنديد بالملكية كمصدر للتفاوت الاجتماعي بعنوان " خطاب حول أصل التفاوت"، أما الكتاب الذي جعل روسو من أشهر الفلاسفة فهو " العقد الاجتماعي"، والذي يقرر فيه أن النظام الاجتماعي حق مقدس قائم على التعاقدات، و أن هذا الحق ليس نابعا من الطبيعة.

ويقوم النظام الإجتماعي حسب روسو على الإرادة العامة، التي تعني التعبير الوحيد عن الرغبة في عمل شيء ما مدعومة بقوة الإرغام الضرورية على الفعل. أما السيادة فهي السلطة المطلقة الموجهة بالإرادة العامة التي يمنحها العقد الاجتماعي للكيان السياسي على كل المنتمين إليه، فإن كان الإنسان سيدا على بدنه من خلال السلطة المطلقة التي يمارسها على أعضاء هذا البدن، فكذلك الأمر بالنسبة للكيان السياسي الذي يكون سيدا من خلال الإرادة العامة التي أنتجها العقد، إرادة الشعب التي ستكون مصدرا لكل مشروعية،وعليه تكون السيادة هي الممارسة الفعلية للإرادة العامة، يقول روسو في سياق تعريفه لصاحب السيادة: " انه اتفاق للكيان مع كل عضو من أعضائه، اتفاق مشروع لأن ركيزته هو العقد الاجتماعي، عادل لأنه واحد بالنسبة للجميع، ضروري لأن له غاية واحدة هي الخير العام، وصلب لأن الضامن فيه هو القوة العمومية والسلطة العليا"(J.J. Rousseau, 1996, p 46)، ومثلما يستبعد روسو الطبيعة كمصدر للقانون فهو يستبعد أيضا الدين فيعتبر إرادة الشعب (الإرادة العامة) المصدر الوحيد لتأسيس القانون.

في نطاق آخر، إنتقد روسو نظرة رواد الحداثة للمشكل السياسي الأخلاقي التي إنطبعت بالتقنية و التي أدت لإنكار الفضيلة، لكنه يظل في نظر شتراوس مظهرا لأزمة الحداثة، حيث يقول: " إن الأزمة الأولى للفكر الحديث قد تمظهرت في فكر جون جاك روسو. لم يكن روسو أول من فكر بأن مغامرة الحداثة كانت خطأ فادحا وأن البحث عن الدواء يكمن في الفكر الكلاسيكي... لكن روسو لم يكن رجعيا، لقد كان غارقا في الفكر الحديث" (Leo Strauuss, 1986, p 220)، وإذ يؤاخذ شتراوس روسو في نظرته للفضيلة، فلأن روسو لم يبدل جهدا لإعادة الإعتبار للمفهوم الكلاسيكي للفضيلة بوصفها غاية وكمال لطبيعة الإنسان، وقدم تأويلا للفضيلة بالإنطلاق من المفهوم الحديث لحالة الطبيعة، المفهوم الذي يعتبر حالة الطبيعة في البدء حالة حرب الكل ضد الكل، يقول شتراوس: " كل الفلاسفة الذين فحصوا أسس المجتمع شعروا كلهم بضرورة العودة إلى حالة الطبيعة، لكن لا أحد منهم بلغ هذا الهدف. لكن روسو إستطاع بلوغه لأنه رأى بأن ذلك الإنسان الذي يعيش على الحالة الطبيعية هو إنسان مجرد من كل ما إكتسبه بمجهوداته الخاصة. فالإنسان في حالة الطبيعة إما أنه أدنى من مرتبة الإنسان أو ما قبل إنساني، أما إنسانيته أو عقلانيته فقد إكتسبها عبر سيرورة طويلة"(Leo Strauss, 2008, p 223)، وبالفعل، إن الإنسان في حالة الطبيعة فاعل حر حسب روسو، وهو لا إجتماعي ولا عقلاني، كما أن روسو لم يعتمد الإرادة العامة لتأسيس المجتمع المدني إلا للحفاظ على ذاته و كذا الحفاظ على كامل الحرية التي تمتع بها في حالة الطبيعة، لكن كيف لهذه الإرادة العامة أن تميز بين الحسن والقبيح والوضع في الحالة الطبيعية أدنى من منزلة البشر؟ ذلك ما بدا لشتراوس شكلا من أشكال إستياء الحداثة

من الفاصل بين الواقعي والمثالي، أو ما يفصل ما بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فتصور روسو للإرادة العامة بإعتبارها ما ينبغي أن يكون، أي أنها لا تخطئ وهي خيرة على الدوام، ليس إلا حيلة لسد الشرخ بين الواقعي والمثالي، وبإختصار إن الإرادة العامة فيما يقول شتراوس هي : " إرادة تكفل خيرها، ولا حاجة إلى اللجوء إلى أي إعتبار فعلي لما تتطلبه طبيعة الإنسان أو كماله الطبيعي"(Leo Strauss, 2008, p 226)، وفي ظل هذا الوضع يكون الفرد حسب قراءة شتراوس بحاجة للمجتمع لصياغة رغباته وطموحاته تجاه أنداده في شكل قوانين ليس إلا، ليتحقق المثل الأعلى أو الكمال الطبيعي للإنسان في سياق السيرورة التاريخية وبهذا الشكل لا يكون الإنسان من إستهدف ذلك الكمال وإنما نتج بالصدفة في مرحلة من مراحل الصيرورة التاريخية حتى إن كانت الإرادة العامة عاقلة كما يتصور روسو.

وإذ يعتمد روسو الإرادة العامة لجعل الإرادة الخاصة عقلانية وخيرة، دون أن يضع في الإعتبار الأول تحقيق السعادة والكمال الطبيعي، فهو يدعونا للعيش لشكل من العيش يطلق عليه شتراوس بالوجود البهيج، حيث يقول في سياق تلخيص موقفه من إسهامات روسو: " فروسو يجابهنا بتناقض الطبيعة من جهة، وبالمجتمع المدني والعقل والأخلاق والتاريخ من جهة أخرى. بحيث أن الظاهرة الأساسية هي الإحساس بالوجود البهيج، أي الإتحاد والمشاركة في الطبيعة، وهو جزء لا يتجزأ من الطبيعة بما هي متميزة عن العقل و المجتمع"(Leo Strauss, 2008, p 229).

على النقيض من الوجود البهيج لروسو، وما دام لا حل للمشكل الإنساني بإعتباره مشكلا إجتماعيا، ينقلنا نيتشه إلى الوجود المأساوي بالضرورة بإعلان حتف الديمقراطية و قدوم الموجة الثالثة للحداثة.

إن أشد ما يلفت الإنتباه لدى نيتشه (1844- 1900) هو التعالي على الخير و الشر أو بعبارة أخرى إنكاره للأخلاق، تناسقا مع مبدأ الحس التاريخي الذي يفترض أن كل المثل العليا هي حصيلة المشاريع الحرة والإبداع الإنساني، وأن ليس لهذه المثل نسقا تنتظم فيه بسبب تعذر تركيبها تركيبا حقيقيا، فليس لأي سلطة السند الموضوعي للحديث عن نسق للمبادئ التي يؤمن بها، فلا العقل ولا الدين ولا حتى الطبيعة تملك هذا السند، يقول نيتشه: " تطبيق مبادئ: يريد المرء بواسطة مبادئه أن يقمع عاداته أو يبررها أو يكرمها أو يشتمها أو يخفيها: فإنسانان يحملان المبادئ نفسها يسعيان بها ـ على الأرجح ـ إلى أمور متباينة جذريا" (نيتشه، ما وراء الخير و الشر، ص 104)، و يقول أيضا: " أحتاط من كل صانعي الأنظمة وأتحاشاهم، إن روح النظام نقص في النزاهة" (نيتشه، 1996، ص 12).

نموذج ذلك حدث في عصر نيتشه ذاته، حينما ظهرت للوجود فكرة هيجل ـ وهو أقوى فيلسوف للتاريخ حسب شتراوس ـ عن قمة ونهاية التاريخ أو حول إكتمال السيرورة التاريخية، هذا الإكتمال الذي سيكون في المسيحية المتصالحة مع العالم أي المسيحية المعلمنة، التي يقول عنها شتراوس: " بدأت مع حركة الإصلاح، وإستمرت مع الأنوار، وإكتملت مع دولة ما بعد الثورة، وهي أول دولة تقوم بشكل واع على الإعتراف بحقوق الإنسان" (Leo Strauss, 2008, p

(231، فلئن تمكن هيغل من مصالحة فكرة الحقيقة الفلسفية مع اللحظة المطلقة في التاريخ أي قمته، فليس ذلك إلا بإستناده على السند العقلي الذي يعتبره نيتشه مفتقرا للموضوعية، مثله مثل الذين إعترضوا على فكرة إكتمال التاريخ، يقول شتراوس: " و كان نيتشه أول من واجه هذه الوضعية. إن النظرة التي ترى بأن مبادئ الفكر و العمل هي مبادئ تاريخية لن ينقص منها التمني المفتقر إلى الأساس" (Leo Strauss, 2008, p 234).

بديلا عن ذلك، ينادي نيتشه بإرادة القوة وهي إحدى الخصائص الجوهرية في طبيعة الإنسان، يقول شتراوس: " و هذا يعني في المستوى الأول، إرادة السيطرة الشاملة على الآخرين، و على نفسه أيضا. فإذا كان الإنسان الطبيعي عند روسو شفوقا، فإن الإنسان الطبيعي عند نيتشه فظ"(Leo Strauss, 2008, p 234)، وهذه الإرادة للقوة التي تقف على طرفي نقيض مع امختاف المبادئ الديمقراطية و أهمها العدالة،هي طاقة الإنسان الأعلى الذي يتمتع بقوة لانهائية، ثقافة المستقبل الأسمى، و لأجل الإنفلات من مشكل تساوي الناس عندما يبلغ الإنسان أوج قوته يقتضي الحال العودة للماضي أو للطبيعة للحفاظ على التراتبية، ذلك ما يطلق عليه نيتشه بالعود الأبدي.

إن إنكار نيتشه للخبر والشر هو إنكار للقيم، هذه القيم التي فهمها بمعنى خاص، إذ يقول في نقده للقيمة: " مفهوم القيمة هو التفكير في شروط البقاء والزيادة المتعلقة بأشكال معقدة، ديمومتها نسبية في صيرورة الحياة. ليست هناك وحدات نهائية دائمة، و لا ذرات و لا جواهر فردة... هناك أشكال مهيمنة، دائرة المهيمن تتسع بإستمرار، أو تتسع وتضيق بشكل دوري"(نيتشه، 2011، ص 242).

ومثلما نقد نيتشه القيم نقد أيضا الإيمان الحديث بالعقل، هذا النقد الذي لا يمكن نكرانه أو نسيانه حسب شتراوس، و بالفعل فليس النقد الذي يكيله نيتشه للحداثة إلا نقدا للعقل الحديث، الذي أفرط في منح الثقة في الإنسان إلى درجة تتويج الأنوار الحديثة بالعدمية، يقول شتراوس: " الديمقراطية الليبرالية مثلها مثل الشيوعية، كانت ناتجة عن الموجة الأولى و الثانية للحداثة، في حين أن التجسيد السياسي للموجة الثالثة تبين أنه الفاشية. ومع ذلك فهذه الحقيقة، التي لا يمكن دحضها، لا تسمح لنا بالعودة إلى الأشكال المبكرة للفكر الحديث: فنقد العقلانية الحديثة، أو نقد الإيمان الحديث بالعقل، والذي قام به نيتشه، لا يمكن نكرانه أو نسيانه، وهذا هو السبب العميق في أزمة الديمقراطية الليبرالية"(Leo Strauss, 2008, p 235).

تبعا لما قيل سلفا، تنكشف معطيات إجابة إشكاليتنا القائلة: كيف لأزمة تقع في ميدان الفلسفة السياسية أن تؤثر في ثقافة بأكملها؟

إن حقيقة الأزمة تكمن في الصورة الحديثة للديمقراطية، صورة الديمقراطية الليبرالية التي أرخت العنان للعقل، وفي الوقت الذي ظهرت محاولات لنقد العقلانية الحديثة فإنها لم تكتمل لتؤكد نكوصها عن روح العقلانية الكلاسيكسية اليونانية والوسيطية الإسلامية، فالعقلانية الحديثة

تعترف من حيث لا تدري بعجز العقل، ذلك ما يظهر في إحجامها عن الخوض في غاية الوجود الإنساني، ما أدى لإدامة أزمة الحداثة و تفاقمها لتظهر في أبشع صورها وهي صورة الفاشية.

الخاتمة

ختامالما قدمنا في هذه المقاربة، يجدر بنا ترسيم ثمرة بحثنا في النتائج التالية:

1- لقد ساهم العديد من المفكرين بدءا بمكيافلي في حصول هذه القطيعة مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية و إحداث أزمة الديمقراطية عن وعي، كل بطريقته، لكن ما يجمعهم هو التشبع بمبادئ الوضعية أو بعقلانية الصيرورة التاريخية أو بهما معا، لكن في الوقت ذاتهفهذه الثقافة الحديثة فقدت إيمانها بقدرة العقل حينما أحجمت عن بحث غاياتها القصوى، ومن ذلك غاية تحقيق المجتمع الخير، وليس ذلك إلا تعبيرا عن رفض الفلسفة السياسية ما قبل الحديثة التي تعج بنماذج المجتمع الخير.

2- إن أزمة الديمقراطية هي أيضا في إنكار إعتبار معياري الخير والشر و لصحيح والخاطئ في تقدير الأحكام في شأن الظواهر الإجتماعية، هذا الإنكار الذي إتخذته الفلسفة الوضعية مبدأ تحت شعار الموضوعية والإيمان بالتقدم.

3- لقد أنتج الإيمان الحديث بالتقدم مفهوما سطحيا للحياة الإنسانية تنحصر في جعل العمل الإنساني مرتبطا بالمفردات البسيطة للفعالية، ذلك ما نراه في نموذج فلسفة هوبز التي سلبت فكرة الغايات من الطبيعة الإنسانية.

4- إن شعار السيطرة على الطبيعة الذي حملته الفلسفة الوضعية أضحى حملا ثقيلا على الحداثة، إنه شعار يعني أن الطبيعة عدو وفوضى يجب إخضاعها للنظام وأن كل شيئ حسن مرده إلى عمل الإنسان أكثر مما هو راجع إلى هبة الطبيعة، ذلك ما شجع على إنكار كل سلطة، فليس لأي سلطة السند الموضوعي للحديث عن نسق للمبادئ التي يؤمن بها، لا الطبيعة ولا العقل ولا حتى الدين، وأن السند الموضوعي الوحيد يظل التقدم و الفعالية و تلك هي العقبات التي تقف في طريق الديمقراطية و التحديات التي يجب عليها رفعها.

أخيرا يمكن القول أن أطروحة شتراوس حول سيرورة و صيرورة الحداثة الغربية، تكشف عن ضرورة إعادة الإعتبار للعديد من المفاهيم و المبادئ وكذا الغايات التي يزخر بها براديغم الديمقراطية و التي بلورتها الفلسفة الكلاسيكية اليونانية و كذا الوسيطية الإسلامية، و من ذلك مفهوم الفضيلة و المجتمع الخير بوصفهما غاية و كمال لطبيعة الإنسان.

قائمة المراجع:

1.توماس هوبز (2011) الليفياتان، ، ترجمة ديانا حبيب حرب و بشرى صعب، دار الفارابي، ط 1.

2.نيتشه (د س)، ما وراء الخير و الشر، نيتشه، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، د ط.
3.نيتشه(1996)، أفول الأصنام، نيتشه، ترجمة حسان بورقية و محمد الناجي، افريقيا الشرق، ط 1.
4.نيتشه (2011)، إرادة القوة، نيتشه، ترجمة محمد الناجي، افريقيا الشرق، ط 1.
5.نيقولو مكيافيلي(1982)، مطارحات، تعريب خيري حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 3.
6.Jeffery Andrew Barash (2001),Leo Strauss et la question du relativisme, revue Cités, PUF, 2001/4 N 8.
7.J.J. Rousseau (1996), Du contrat social, Booking international, Paris.
8.Leo Strauss (2008), La philosophie politique et l'histoire, trad Olivier Sedeyn, éd le livre de poche.
9.Leo Strauss (1992), Qu'est-ce que la philosophie politique, trad Olivier Sedeyn, PUF .
10.L.Strauss (1986), Droit naturel et histoire, trad Monique Nathan et Eric De Dampierre, Flammarion.
11.Michel Malherbe (1989),Leo Strauss, Hobbes et la nature humaine, Revue de métaphysique et de morale, Armand colin, N 3 ,1989.