فى فلسفة السياسة عند ليو شتراوس

إعداد

جميل أبو العباس زكير بكري

معيد بقسم الفلسفة كلية الآداب - جامعة المنيا

مقدمة:

اختلف الفلاسفة حول وضع تعريف واحد ومحدد لمعنى "الفلسفة السياسية" على مر العصور المختلفة، بداية من العصر اليونانى وحتى عصرنا الحالى، كل حسب انطلاقاته الفكريه ومذهبه الفلسفى المختلف عن غيره . وإن كانوا فى حقيقة الأمر لم يختلفوا حول كونها ذلك الفرع من الفلسفة الذى يهتم بدراسة كيفية تحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة والحكمة فى المجتمعات السياسية المختلفة، لذا جاء هذا البحث معبرا عن موقف "ليو شتراوس Leo Strauss"[1] من الفلسفة السياسية وتعريفه لها، وهل كان متبنيا لتعريفات سابقة أم أنه قدم تعريفا جديدا؟

يشير شتراوس فى مقالة له بعنوان "ما هى الفلسفة السياسية؟" إلى القول "إن معنى الفلسفة السياسية وطابعها المتميز ربما لا يختلفان اليوم كثيرا عن معناها وطابعها اللذان ظهرا لأول مرة فى بلاد اليونان القديمة، وإن كل فعل سياسي يهدف إما إلى الحفاظ على الوضع القائم أو إلى تغييره، وعندما نرغب فى الإبقاء على الوضع القائم، نريد أن نمنع تغييره بكافة الطرق والوسائل وعندما نرغب فى التغيير فإن هذا يعنى أننا نريد أن نقدم شيئا أفضل مما هو قائم"[2].

يتضح من قوله أن الفلسفة السياسية لم تتغير كثيرا فى معناها وموضوعاتها بتغير الزمان والمكان، مع الوضع فى الاعتبار أن معنى الفلسفة السياسية يختلف من فيلسوف لآخر ومن فلسفة لأخرى، فالفلسفة الشيوعية تضع تعريفا للفلسفة السياسية مختلف تماما عن تعريف الفلسفة الرأسمالية وغيرها. وإن كانت الموضوعات التى تتناولها الفلسفة السياسية لا تختلف كثيرا من عصر لآخر ومن مجتمع لآخر.

ناهيك عن أن قوله أن الفعل السياسي، وهو فعل كلى تتفاعل فيه كل مكونات وأبعاد الواقع الإنسانى، يهدف إما إلى الحفاظ على الوضع القائم أو إلى تغييره يتفق والقول بأن الفلسفة السياسية لا تخرج عن إطار التبرير أو التغيير مع الوضع فى الاعتبار أنها تظل معيارية الطابع، وفى كلتا الحالتين يتدخل الفيلسوف فى الحياة السياسية لمعالجة مشكلاته. بالإضافة إلى أن هذا القول السابق يرشدنا إلى مدى اهتمام الفلسفة السياسية بالواقع العملى، فالفلسفة لا تعيش فى برج عاجي، كما يرى البعض، وإنما توجد صلة وثيقة بين النظرية والتطبيق أو بين الفلسفة والواقع العملي.

وعلى هذا يكون من السهولة بمكان أن نتلمس الصلة بين فلسفة سياسية معينة يطرحها فيلسوف ما، وبين الواقع الذى عاشه هذا الفيلسوف متمثلا فى ظروفه الطبقية تارة، أو فى ظروف وطنه وأمته تارة أخرى، أو فى ظروف الحضارة التاريخية التى عاصرها، أو فى كل من هذه الجوانب مجتمعة فى معظم الأحيان[٣].

إن من السهولة بمكان أن نتلمس مثل هذه الصلة، ليس هذا فحسب بل إن الصعب حقا هو ألا نتلمسها إن لم يكن هذا أمرا تام الاستحالة، وإلا فما الذى يدفع فيلسوفا سياسيا معينا إلى الحديث عن نظام الحكم الأمثل إن لم يكن له موقف معين من نظام الحكم القائم فعلا فى المجتمع الذى يعيشه. إنه قد يكون لسبب أو لآخر راضيا عن نظام الحكم الراهن أو قد يكون ساخطا عليه. وهكذا نجد أنه حين يتكلم عن النظام الأمثل بوجه عام فهو قد يطرحه على نحو يجعله قريبا من النظام الراهن فيعد بهذا مدافعا عن الأوضاع الراهنة وتعتبر فلسفته نوعا من التبرير لهذه الأوضاع، وهو كذلك قد يطرح تصوره للمجتمع الأمثل وللحكومة الصالحة على نحو يبتعد بها كل البعد عن ما هو قائم وهو بهذا يعد من دعاة التغيير. ومرة أخرى نعود لنؤكد أن هذه الحقيقة وإن كانت تسبق الفلسفة بوجه عام فهى أصدق ما تكون بالنسبة للفلسفة السياسية التى لا يمكن أن

نتصورها إلا نوعا من التعامل الفعال مع الواقع السياسي. فالفيلسوف السياسي حين يتحدث عن العلل البعيدة للظواهر السياسية، أو حين يحاول التوصل إلى الماهيات المجردة فى عالم السياسة، فهو فى كل هذه الحالات لا يسعى إلى الحقائق فى حد ذاتها حتى وإن زعم أنه يفعل أو حتى إذا توهم هو وأوهم البعض عنه بأنه كذلك. إن الفلسفة السياسية فيما نتصور ليست تفسيرا مجردا للظواهر السياسية، ولا يمكن لها مهما حاولت أن تكون ذلك من الناحية العملية إذ لابد لهذا التفسير "المجرد" أو الذى يجتهد أن يكون "مجردا"، لابد له من مردود عملى يفقده فى النهاية طابع التجرد[٤].

إن الفلسفة السياسية على حد قول نصار عبد الله- لا تخرج فى نهاية المطاف عن أحد احتمالين: فهى إما أن تكون فى حصادها النهائى تبريرا للأوضاع القائمة أو أنها رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية إلى التغيير، بغض النظر عن منهج التغيير وأدواته. وما تاريخ الفلسفة السياسية بأثره إلا تأكيد لهذه الحقيقة، حتى فى عصر الفلسفة الكلاسيكية التى ازدهرت فى ظلها تلك المقولة الخاطئة التى تنظر إلى الفلسفة باعتبارها نوعا من التأمل النظرى الخالص فى الحقائق المجردة ودون أية أغراض عملية، وعلى هذا فقد كانت فلسفة أفلاطون السياسية ذاتها - وهى إحدى قيم الكلاسيكيات الفلسفية - تعبيرا عن الرفض الأفلاطونى للنظم الديمقراطية، وما محاورة الجمهورية إلى دعوة واضحة صريحة إلى أن يقتصر الحكم على من هم أهل له من ذوى الحكمة والمعرفة، وأن يقتصر كل ذى تخصص على ما تخصص فيه وهذا هو جوهر العدل والخير فى تصور أفلاطون، إن موقف أفلاطون يتمثل فى النهاية فى رفض الحكم الديمقراطي والترويج لحكم القلة المستنيرة وفى مقابل ذلك نجد أن الفلسفة السوفسطائية مثلا حتى فى نظرتها إلى الوجود والمعرفة إنما تنطوي على دفاع واضح عن الديمقراطيين[٥].

وهكذا مرورا بالعصور الوسطى والعصور الحديثة والمعاصرة فإن الفلسفة السياسية لا تخرج عن أحد الاحتمالين السابقين التبرير أو التغيير.

يتضح من ذلك أن ما خلص إليه "نصار عبد الله" فى سياق المقدمة التى كتبها فى صدر ترجمته لكتاب أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، من أن الوظيفة الأساسية للفلسفة تنحصر بين محاولة التبرير أو الرغبة فى التغيير ويتفق مع ما يؤكد عليه "شتراوس" من أن كل فعل سياسي يكون مسترشدا بفكرة ما عن شئ أفضل أو أسوأ مما هو قائم. غير أن التفكير فى الأفضل أو فى الأسوأ يتضمن تفكيرا فيما هو خير. والوعي بالخير الذى تسترشد به سائر أفعالنا هو عبارة عن رأي أو يعد مسألة تفضيل[٦].

مفهوم الفلسفة السياسية عند "شتراوس":

لقد قدم "شتراوس" تعريفين أو مفهومين لمعنى الفلسفة السياسية.

الأول: وفيه يعرف الفلسفة السياسية بأنها: "فرع من فروع الفلسفة مفهومة على هذا النحو. وعلى هذا تكون فلسفة السياسة عبارة عن محاولة استبدال المعرفة بطبيعة الأشياء السياسية بالآراء حول طبيعة الأشياء السياسية[٧]. وهى عبارة عن محاولة معرفة طبيعة الأشياء السياسية والنظام السياسي الخير[٨].

يوضح "شتراوس" فى هذا التعريف مدى الاهتمام بالعودة إلى التقسيم القديم للفلسفة إلى مباحث وفروع[٩]. وإذا كانت الفلسفة هى الدراسة المتعلقة بأحكام القيم فهى بذلك تتكون من العلوم المعيارية الثلاثة وهى: الأخلاق - وتدخل معها السياسة - وتبحث فى قيمة الخير، والمنطق ويبحث فى قيمة الحق، وعلم الجمال ويبحث فى قيمة الجميل[١٠].

ولكن ماذا تعنى الفلسفة السياسية بالنسبة لـ "شتراوس"؟

يجيب قائلا "عندما نطلق على الفلسفة السياسية هذا الاسم فإن هذا يعنى أنها عبارة عن جزء من كل أوسع، أو هى عبارة عن فرع من فروع الفلسفة. والفلسفة السياسية هى بالطبع عبارة عن تعبير ينطوى على مقطعين ... المقطع

الأول: هو كلمة "فلسفة" التي تتضمن محاولة تقديم معالجة تتسم بالعمق والشمول. أما المقطع الثانى: فهو كلمة "سياسة" وهى توضح الموضوع الذى تتعامل معه هذه الفلسفة[١١].

وإن كان من المتعارف عليه أنه لا يوجد ثمة تعريف جامع مانع لكلمة "فلسفة"، إلا أن "شتراوس" يحصرها هنا فى المعالجة المتسمة بالعمق والشمول. وذلك فى قوله "الفلسفة باعتبارها طلب الحكمة، فهى عبارة عن طلب للمعرفة العامة، المعرفة بالكل[١٢].

وإن كانت كلمة "الحكمة" لا تقل شأنا عن مثيلتها "الفلسفة" فهما كلمتان فضفاضتان، وهذا ما يستدعى للتساؤل أى حكمة كان يقصد شتراوس ؟ أيقصد الحكمة النظرية أم الحكمة العملية ؟[١٣]

إن طابع فلسفته يجعل الباحث يصبو إلى القول إنه كان يقصد بذلك الحكمة النظرية وهى حكمة الفيلسوف التى تتسم بالتأويل والبحث النظرى وإن كان ذلك لا يمنع من تأكيده على الاهتمام بالمعرفة العملية دون الرأي النظري، وسوف نوضح لجوانب فلسفته العملية فى ثنايا هذا البحث.

إن قول "شتراوس" بأن "الفلسفة السياسية" عبارة عن استبدال المعرفة بطبيعة الأشياء السياسية بالآراء حول طبيعة الأشياء السياسية، يجعلنا نتساءل ما الفرق بين المعرفة وبين الرأي وما هى الأشياء السياسية؟

يريدنا فى القول السابق أن نتخلى عن الآراء التى نمتلكها أو الآراء التى لدينا فيما يتعلق بطبيعة الأمور السياسية، ويرشدنا إلى أن نحل محلها المعرفة بطبيعة الأمور السياسية. وذلك لأن الرأى أو الاعتقاد من الممكن أن يكون صادقا أو كاذبا أما المعرفة فلا يمكن أن تكون كاذبة، فالمعتقدات الكاذبة لا يمكن أن تدخل فى عداد المعرفة[١٤].

إن أحد الآراء القديمة تذهب إلى أن المعرفة لا يمكن أن تكون كاذبة، لأن المعرفة هى حالة عقلية لا تقبل الخطأ. والرؤية المعاصرة ترى أن المعرفة لا يمكن

أن تكون كاذبة، وذلك لأن تعريف كلمة "معرفة" هو تعريف يجعل فكرة المعرفة الكاذبة فكرة تتألف من حدين متناقضين. والرؤيتان ليستا غير متناغمتين فى حقيقة الأمر. ولذلك لأنه يمكن للمعرفة أن تكون صادقة بحكم التعريف وحالة عقلية لا تقبل الخطأ[١٥].

إن المعرفة الإنسانية لابد أن تكون لها صلة ما بالقدرات العقلية. والمعرفة لابد أن تكون حالة عقلية، أو هى نزعة عقلانية من نوع ما. وهى أشبه بالاعتقاد. وهذا على الرغم من أن الاعتقاد يمكن أن يكون، وكما رأينا، إما صادقا أو كاذبا فى حين أن المعرفة لابد أن تكون صادقة. وعلى الرغم من أن هناك نظرية قديمة، ترتد فى القدم إلى "أفلاطون Plato"[١٦] تقول: "إن المعرفة مماثلة للاعتقاد الصادق". ومع ذلك قرر أفلاطون أن هذه النظرية لا تتمتع بالقبول الكافي والسبب فى ذلك هو أنه من الممكن أن يتصادف أن نعتقد في حقيقة (صدق) بالصدفة[١٧].

وعلى هذا يكون أول مطلب ينبغى أن يتوفر حتى يمكن اعتبار الفكر السياسي فلسفة سياسية حقيقية هو ثمة جهد حقيقي من أجل المعرفة. وهنا يتوقف "شتراوس" عند كلمة المعرفة لكي يسجل لنا أن أى فكر سياسي لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأي أو الاعتقاد وبين المعرفة لا يمكن اعتباره فلسفة سياسية. ويلاحظ أن شتراوس هنا يتبع نهج "سقراط Socrates" الذي كان ينظر إلى الفلسفة عموما باعتبارها صعودا من الاعتقاد إلى المعرفة تلك المعرفة التى تتسم بأنها عقلية وصادقة ونهائية[١٨].

إن الفلسفة السياسية التى دعى إليها "سقراط" هى فرع خاص من فروع الفلسفة، هى تبحث فى المعرفة والأخلاق والعلاقة بينهما. فهى تهتم بالحكمة حول كيفية إيجاد أفضل حياة للبشر وكيفية الحكم على ما هو خير وما هو شر بالنسبة للمسائل السياسية كما أنها تبحث فيما وراء انعكاسات الصفات السياسية[١٩].

وكما بدأ "سقراط" بالبحث عن المعرفة والاهتمام بها وكما أنها كانت مطلب فلسفته الأساس فقد ذهب إلى أن التعاليم الأخلاقية تقوم على المعرفة التى هى بالضرورة تقوم على العقل. ويمكن تلخيص نظرية "سقراط" بالقول بأنه علم أن (كل معرفة هى معرفة من خلال المفاهيم). وقد كانت هذه النظرية مطروحة لغايات عملية ولم تكن مطروحة لذاتها[٢٠].

وإذا نظرنا إلى مستوى الحياة السياسية العملية لوجدنا أن القادة السياسيين الأفذاذ كثيرا ما تكون لهم آراء متعمقة نافذة، لكن هذه الآراء لا يمكن اعتبارها فلسفة سياسية حتى لو انطوت ضمنا على بعض الفروض الفلسفية وهى لا تعتبر كذلك لأنها لا تحاول تعمق تلك الفروض، ووضعها فى محك النقد والتحليل، وتجريدها مما يرتبط بها من مشكلات جزئية ترتبط بمكان وزمان معينين بحيث لا تبقى إلا المباديء الشاملة التى تتجاوز حدود الـ "هنا" و "التو واللحظة". وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية هى محاولة دائبة وواعية قدر ما هى متماسكة وصارمة لإحلال المعرفة محل مجرد الرأي والاعتقاد[٢١].

وبعد أن عرفنا الفارق بين الآراء حول طبيعة الأمور السياسية، وبين المعرفة بطبيعة الأمور السياسية، وأن الرأى يحتمل الصواب والخطأ فى حين أن المعرفة صادقة، يبقى علينا أن نعرف ما هى الأمور السياسية التى يقصدها شتراوس ؟

إذا كان "شتراوس" قد ذهب إلى أن الفلسفة بوجه عام هى عبارة عن بحث فى طبيعة الأمور ومن ثم فإن الفلسفة السياسية باعتبارها فرعا من الفلسفة هى بحث فى طبيعة الأمور السياسية. فهو يعرف الأمور السياسية كما يرى يوجين ف. ميلر- بأنها تلك الأمور التى ما كانت لتصبح واردة لولا وجود الظاهرة السياسية والحياة السياسية حافلة بالعديد من الأمثلة لهذه الأمور التى يعايشها كل مواطن عادى؛ كالضرائب، والبوليس، والقوانين، والمحاكم، والحرب، والسلام، والهدنة، ..... إلخ[٢٢].

لقد أكد على "أن الأمور السياسية بحكم طبيعتها معرضة للقبول والرفض، للاختيار والنبذ، للمدح والذم. فمن ماهيتها ألا تكون حياديـة. وإنما تجعل الناس يطالبون بالطاعة، أو الولاء، أو القرار، أو الحكم عليها. والمرء لن يفهم هذه الأمور كما هى، أى الأمور السياسية، إذا لم يأخذ بجدية إدعاءها العلنى أو الضمنى لأن يتم الحكم عليها بلغة الحسن أو القبح، العدالة أو الظلم، أعنى إذا لم يقيسها فى ضوء معيار الخير أو العدالة. ولكى يحكم المرء حكما صائبا عليه أن يعرف المعايير الصحيحة، وإذا رغبت الفلسفة السياسية فى أن تنصف موضوعها، يجب أن تسعى إلى طلب معرفة فريدة بهذه المعايير"(٢٣).

هنا نجد "شتراوس" قد أكد على ضرورة أن تتعامل الفلسفة السياسية مع الأمور السياسية المراد بها أن تكون مناسبة للحياة السياسية ومن ثم يجب أن يكون موضوعها متطابقا مع الهدف المطلق من الفعل السياسي. وموضوع الفلسفة السياسية هو عبارة عن الموضوعات الكبرى التى تهم الجنس البشرى مثل: الحرية والحكومة أو الإمبراطورية. وهى موضوعات تمتلك القدرة على السمو بسائر البشر فيما وراء ذواتهم الفقيرة. والفلسفة السياسية هى ذلك الفرع من الفلسفة الأقرب إلى الحياة السياسية، إلى الحياة غير الفلسفية منها، إلى الحياة الإنسانية"(٢٤).

وقد أكد قائلا: "وكما قلنا سابقا إن الفلسفة السياسية هى محاولة فهم طبيعة الأشياء السياسية وقبل أن يفكر المرء حتى فى محاولة فهم طبيعة الأمور السياسية يجب عليه أن يمتلك معرفة سياسية. وكل شخص عاقل لديه على الأقل قدر ما من المعرفة السياسية. فكل فرد يعلم شيئا عن الاتهامات، البوليس والقانون، والسجون، والحرب، والسلام، والتسليح. وكل فرد يعلم أن غاية الحرب هى النصر، وأن الحرب تقتضي أكبر تضحية والكثير من صور التقشف الأخرى، وأن البطولة تستحق المدح والجبن يستحق الذم. أما على قمة هؤلاء فنجد رجل الدولة العظيم الذى يمتلك معرفة سياسية، وفهم سياسي، وحكمة سياسية.

ومهارة سياسية في أعلى صورها: يمتلك علم سياسي بالمعنى الأصلي للكلمة"(٢٥).

ولكن هل يعني قول "شتراوس" هذا أن المعرفة السياسية منفصلة بالضرورة عن الرأى السياسى ؟ يجيب شتراوس قائلا: "إن سائر المعارف السياسية مغلفة برأى سياسي ومرصعة به. والرأى السياسى يعنى هنا الرأى باعتباره مختلفا عن المعرفة بالأشياء السياسية؛ فالرأي يشير إلى القابلية للخطأ، للتخمين، للاعتقاد، للتحيز، للتنبؤ، وهلم جرا. وتكون الحياة السياسية فى جوهرها مسترشدة بمزيج من المعرفة السياسية والرأى السياسي. وعلى هذا تكون الحياة السياسية مصحوبة بجهود قوية ومتسقة إلى حد ما باستبدال المعرفة السياسية بالرأى السياسي. ومن المعروف أنه حتى الحكومات التى تزعم أنها تدعي المعرفة السياسية تستخدم الجواسيس"(٢٦).

وعلى هذا فإن صاحب الرأى السياسى ينظر إلى كل أمر من الأمور السياسية في خصوصيته الخاصة. أما صاحب المعرفة السياسية أو الفيلسوف السياسي فهو يحاول النظر إلى الكل الشامل أو إلى الطبيعة النهائية لكل هذه الأمور ولكن هل يعنى هذا أن الفيلسوف مالك للحقيقة ؟

يرى شتراوس: "أن الفلسفة لا تعنى امتلاك الحقيقة، وإنما هى طلب الحقيقة. والصفة المميزة للفيلسوف هى "أنه يعرف أنه لا يعرف شيئا"، وتحثه بصيرته بجهلنا لأكثر الأشياء أهمية على أن يكافح بكل ما أوتى من قوة من أجل المعرفة. وسوف يكف الفيلسوف عن أن يكون فيلسوفا إذا ما تجاهل التساؤل بشأن هذه الأشياء أو تغافل عنها بكونها لا يمكن الإجابة عليها. وقد يكون الأمر هو أن الحجج المؤيدة والحجج المعارضة تكون دوما فى حالة توازن. وعلى هذا لن تتجاوز الفلسفة حدود كونها عبارة عن مجرد نقاش أو نزاع، وعلى هذا لن تصل إلى قرار. غير أن هذا لن يجعل الفلسفة محض عبث، وذلك لأن الإدراك الثاقب لأى سؤال جوهري يتطلب الفهم الكامل لطبيعة الموضوع الذى يهتم به

السؤال. والمعرفة الفريدة بسؤال جوهرى من خلال فهمه، أفضل من الجهل به او التغافل عنه سواء كان هذا الجهل أو التغافل مصحوبا بمعرفته بإجابات على عدد كبير من الأسئلة الهامشية أو شبه الهامشية أم لا[٢٧].

وإذا تساءلنا هل من الممكن أن يتحول الرأى السياسي إلى معرفة سياسية من وجهة نظر شتراوس ؟ نرى "شتراوس" يجيب بالإيجاب فيقول: "إن كل معرفة بالأشياء السياسة تتضمن فروضا بخصوص طبيعة الأمور السياسية، أعنى، فروضا تهم ليس فقط الوضع السياسي المعطى، وإنما تهم الحياة السياسة أو الحياة فى ذاتها. فالمرء لا يستطيع أن يعرف أى شئ عن حرب تكون دائرة فى وقت معطى دون أن تكون لديه فكرة ما، مهما كانت قاتمة ومبهمة، عن الحرب فى ذاتها وعن مكانتها فى الحياة الإنسانية فى ذاتها. والمرء لن يستطيع أن يعرف رجل البوليس كرجل بوليس دون أن تكون لديه فروضا عن القانون والحكومة فى ذاتها والفروض المتعلقة بطبيعة الأمور السياسية والتى تتضمن معرفة تلك الأمور لها طابع الآراء. وأنه إذا أصبحت تلك المزاعم فقط موضوعا للتحليل النقدي والتحليل المتسق تنشأ حينئذ المناهج الفلسفية أو العلمية فى السياسة[٢٨].

وبهذا نستنتج أنه يجوز، من وجهة نظر "شتراوس" ويتفق معه الباحث فى ذلك، أن يتحول الرأى السياسي إلى معرفة سياسية، كما أنه من الممكن أن يتحول العلم السياسي إلى فلسفة سياسية عندما ينصرف من الاهتمام بما هو كائن إلى الاهتمام بما ينبغى أن يكون، وعندما يهتم بالفروض التى تهم الحياة السياسية بأسرها وليست بتلك الفروض التى تكون مقتصرة على الوضع السياسي المعطى فقط.

فبذلك تكون الفلسفة السياسية معيارية الطابع ووصفية فى الآن ذاته،فليس معنى معيارية أن يلتزم كل الفلاسفة بنمط معين فى الحكم على الأشياء وفى ذلك يقول "عبدالوهاب جعفر": (لا يمكن القول بأن الفلسفة هى مجرد نسق من القيم لأن هذا القول لا يوضح مضمون التفلسف، فالتفلسف عمل

فريد يتصف بالذاتية و يختلف من فرد لآخر. وإذا قال قائل:"إن الفلسفة هى هذا النسق من القيم الذى يحكم جميع أقوالي وتصرفاتي، فإن فى هذا إشارة إلى مبدأ يراد تطبيقه فى جميع الحالات ولدى جميع الأشخاص وهو ما يخالف طبيعة التفلسف". فالفلسفة إذن لا تنحصر فى إمتلاك نسق من القيم يطبق عل جميع ما يطرا من مشكلات).[٢٩]

وعلى هذا يمكن القول:" إن الفيلسوف لا يكتفي بأن يتساءل ما العدل، أو ما القانون، ولكنه يتجاوز هذه الجزئيات لكى يتساءل ما الذى يعد ذا طبيعة سياسية؟ أو ما هى حدود النطاق الذى ينتمي إليه كل ما هو سياسي، أو ماهية قصة الحياة السياسية فى شموليتها؟ إن هذه الأسئلة وأمثالها تستهدف فهم طبيعة الأمور أو الأشياء السياسية، وبعبارة أخرى، فهى تستهدف معرفة ما الذى يميز ما هو سياسي عن ما هو غير سياسي"[٣٠].

الفلسفة السياسية والنظام السياسي الخيّر :

إن الشق الثاني من تعريف "شتراوس" للفلسفة السياسية يتناول علاقة الفلسفة السياسية بالنظام السياسي الفاضل أو الخير وذلك فى قوله: "إن الفلسفة السياسية هى محاولة معرفة طبيعة الأمور السياسية والنظام السياسى الخير"[٣١]، فهذا يرشدنا إلى أن الفلسفة السياسية كما أنها تهتم بمعرفة طبيعة الأشياء السياسية، فإنها تهتم أيضا بالبحث عن معرفة النظام السياسي الخير. وهو يتفق هنا مع أرسطو فى قوله:" إن غرض السياسة هو الخير الحقيقى، الخير الأعلى للإنسان"[٣٢].

فإذا كانت معرفة طبيعة الأشياء السياسية شرطا ضروريا لقيام الفلسفة السياسية إلا أن هذا الشرط الضروري ليس كافيا لقيامها. ذلك أنها تستهدف فى نفس الوقت هدفا أساسيا آخر هو التعرف على ملامح النظام الفاضل وهذا هو فى الواقع ما يميز الفلسفة السياسية باعتبارها نشاطا ذا طابع شبه عملى عن النظرية السياسية التى هى نوع من التأمل النظرى الخالص. والواقع أن البحث فى

ماهية المجتمع الفاضل أو النظام السياسي الصائب لا ينشأ عادة من مجرد الرغبة في التأمل النظري، وإنما تفرضه ضرورات عملية وملحة. إن القادة السياسيين في ممارستهم العملية إنما ينطلقون في حقيقة الأمر من خلال تصوراتهم المجتمع الفاضل أو النظام الأمثل. والواقع أننا حينما نضع هذه التصورات موضع الفحص والتحليل والنقض فإننا نكون قد بدأنا الاقتراب من دائرة المعرفة وابتعدنا في الوقت ذاته عن دائرة الرأي أو الاعتقاد الشخصي. وهكذا يتضح أن العمل السياسي هو بداية الفلسفة السياسية، باعتبار أنه ينطوي دائما على توجه ضمني نحو التعرف على طبيعة المجتمع الصالح الذي هو الخير الأقصى في مجال السياسة[٣٣].

في هذا الصدد يرجع "شتراوس" إلى العصور القديمة وخاصة في بلاد اليونان وذلك بربطهم للسياسة بالأخلاق ولتأكيدهم على البحث عن النظام السياسي الفاضل أو الخير وفي ذلك يقول شتراوس: "إن كل فعل سياسي يكون مسترشدا بفكرة ما عن شئ أفضل أو أسوأ مما هو قائم. غير أن التفكير في الأفضل أو في الأسوأ يتضمن تفكيرا فيما هو خير. والوعي بالخير الذي تسترشد به سائر أفعالنا هو عبارة عن رأي أو يعد مسألة تفضيل. وهذا الرأي لا يتم الشك فيه، غير انه عند التفكير فيه يثبت أنه عرضة للشك. وحقيقة أننا نستطيع أن نشك فيه تقودنا نحو التفكير في خير لا يقبل الشك - نحو التفكير في خير يكون عبارة عن معرفة وليس مجرد رأي. وعلى هذا يكون كل فعل سياسي متمتعا في داخله بتوجيه نحو معرفة بالخير، نحو معرفة بالحياة الخيرة، أو بالمجتمع الخير، وذلك لأن المجتمع الخير هو عبارة عن الخير السياسي الكامل. وإذا أصبح هذا التوجيه علنيا، إذا جعل الناس هدفهم العلني هو اكتساب معرفة بالحياة الخيرة وبالمجتمع الخير تظهر أو تبزغ عندئذ الفلسفة السياسية"[٣٤].

هنا يشير إلى أن هدف الفلسفة السياسية ينبغي أن يكون البحث عن النظام السياسي الخير أو الفاضل وهذا ما يجعله من دعاة ربط الأخلاق بالسياسة.

تعريف آخر للفلسفة السياسية:

قدم "شتراوس" تعريفا آخر للفلسفة السياسية وذلك بقوله "إن الفلسفة السياسية لا تعنى فى المقام الأول المعالجة الفلسفية للسياسة. ولكن تعنى المعالجة السياسية، أو الشعبية للفلسفة، أو أنها المدخل السياسى للفلسفة. إنها تحاول أن تقود المواطنين المؤهلين، أو بالأحرى أبناءهم المؤهلين من الحياة السياسية إلى الحياة الفلسفية"(٣٥).

يريد أن يؤكد فى هذا التعريف على أن الفلسفة السياسية لم يكن هدفها الأساس معالجة الأشياء السياسية من الناحية الفلسفية ولكن العكس هو الصحيح، فهو يريد من السياسة أن تعمل على معالجة الفلسفة.

إن القول بأن الفلسفة السياسية تعنى المعالجة الفلسفية للسياسة يعني أنها ترمز فى هذه الحالة إلى المعالجة الحقيقية للموضوع موضع البحث، فى حين أن القول بأنها تعني المعالجة السياسية للفلسفة يدل على أنها تتخذ أسلوبا مميزا للكتابة أو الخطابة. ففى الاستعمال الأول، الأكثر شيوعا، للمصطلح فإن الفلسفة السياسية ترمز الى فرع من فروع الفلسفة بصفة عامة بينما مصطلح "سياسى" فى تعبير الفلسفة السياسية يمثل موضوعا متميزا عن الموضوعات الفلسفية الأخرى؛ كالأخلاق، المنطق، فلسفة العقل، وبالتالى فإن الأسئلة الرئيسة للفلسفة السياسية ترتبط بأشياء من قبيل التساؤل عن التوزيع السليم للسلطة، مكانة العدالة، دور التقاليد أو السلطة. وبذلك تعنى الفلسفة السياسية فى أعظم معانيها الشاملة "محاولة إحلال المعرفة عن كل الأشياء محل الآراء حول كل الأشياء"(٣٦).

وبما أن الفلسفة السياسية فرع من الفلسفة لذا فإنها أولا وقبل كل شئ، معرفة فلسفية شأنها فى ذلك شأن أية معرفة فلسفية أخرى، بمعنى أنه ينطبق عليها ما ينطبق على الفلسفة بوجه عام من حيث أنها فى المقام الأول طريقة للتناول، بمعنى أنها حين تستهدف التعرف على طبيعة الظواهر السياسية فهى لا

تكتفى بالتفسيرات المباشرة القريبة ولكنها تصل إلى العلل البعيدة للأشياء. وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية يمكن تعريفها ببساطة بأنها التناول الفلسفى للظواهر السياسية، ومع هذا فإن شتراوس يشير إلى معنى آخر مقابل تماما لهذا المعنى وإن كان لا يقل عنه أهمية، ذلك هو أن الفلسفة السياسية يمكن أن ينظر إليها باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة، أو أنها هى المدخل السياسي للفلسفة. والواقع أن التباين بين هذين الطرفين المتقابلين فى النظر إلى الفلسفة السياسية (مرة باعتبارها نوعا من التناول الفلسفى للسياسة، ومرة باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة)، يقودنا بالتالى إلى منظورين متقابلين فى تبرير وجود الفلسفة السياسية، إذ أنها يمكن تبريرها تارة على نحو يؤكد قيمة الظاهرة السياسية، كما يمكن تبريرها على نحو يؤكد قيمة الفلسفة ذاتها، وانطلاقا من المنظور الأول فإن مبرر وجود الفلسفة السياسية هو أن الظواهر السياسية لها من الأهمية والتميز الخاص ما يبرر أن تهتم بها الفلسفة اهتماما خاصا من خلال فرع متميز من فروعها ألا وهو الفلسفة السياسية، أما من خلال المنظور الآخر فإن مبرر قيام الفلسفة السياسية هو البرهنة على أهمية الفلسفة وما يمكن أن تسهم به فى مجال مهم هو مجال الحياة السياسية[٣٧].

وعلى هذا يؤكد شتراوس على المنظور الأخير وهو أن مبرر قيام الفلسفة السياسية هو البرهنة على أهمية الفلسفة وما يمكن أن تسهم به فى مجال الحياة السياسية، فالفلسفة السياسية تتناول الفلسفة من ناحية سياسية أى هى التناول السياسى للفلسفة كما أنها المدخل السياسى لها. وهذه دعوة صريحة منه تؤكد على مدى أهمية الفلسفة بالنسبة للحياة السياسية، وأنه ينبغى على رجال السياسة أن يكونوا فلاسفة -أو على الأقل من دارسى الفلسفة- وهذا يتطلب منا الرجوع إلى أفلاطون فى دعوته بأن يتولى مقاليد الحكم فى الدولة ما أسماهم بـ "الحكام الفلاسفة" وهذا ما سنتناوله فيما بعد.

إن كل ما سبق يؤكد على أن تعريف شتراوس للفلسفة السياسية ينطوى على ثلاثة متطلبات ينبغى أن تتوفر فى الفكر السياسى حتى يمكن اعتباره فلسفة سياسية:

أولا: ثمة جهد حقيقى من أجل المعرفة.

ثانيا: استهداف للتعرف على طبيعة الأشياء السياسية.

ثالثا: محاولة التعرف على معايير النظام السياسى الفاضل أو الخير[٣٨].

الفلسفة السياسية العملية[٣٩]:

إن المقصود بكلمة العملية هنا ليست تلك الفلسفة التى تهتم بالتجربة والملاحظة والمشاهدة الفيزيائية أو الكيميائية، وإنما المقصود بها الواقعية Reality أى التى تربط ما بين الفكر وبين الواقع، أو ما بين النظرية وبين التطبيق.

فبعد أن عرضنا لمفهوم الفلسفة السياسية الاشتراطي كما أسماه شتراوس وعلاقة الفلسفة السياسية بالعلوم السياسية المختلفة يتبادر إلى الذهن تساؤل نحو ما الفائدة المرجوة من هذا العرض ؟

إن تعريف "شتراوس" للفلسفة السياسية يوحي بأنه كان مهتما فى واقع الأمر بالفلسفة العملية، مما جعله فى هذا التعريف يركز على ذلك الجانب العملي للفلسفة السياسية وقد اتضح ذلك فى اهتمامه الشديد بالمعرفة السياسية، والبحث عن النظام أو عن المجتمع السياسي الخير، ولكن ما الدليل على اهتمام ذلك الفيلسوف الأكاديمي بهذا الجانب العملى بالفلسفة السياسية ؟

يقول Games F. Ward[٤٠]: "إن تفسير شتراوس لطبيعة وتاريخ الفلسفة السياسية يقوم على مدى فهم ارتباطات وعلاقات التفسير بالتجربة. وقد اكتشف هذا الجانب من فكر شتراوس، بشكل كاف، قلة قليلة من المعجبين به أو نقاده على سواء، على الرغم من أن هذا الجانب يحتل مركز الصدارة فى تعاليمه. وعلى هذا فإن معظم التعليقات ترتكز على مزايا أو مشكلات منهج شتراوس فى

التفسير. وكذلك على مدى صحة الاستنتاجات التى رسمها عن كتابات مختلف فلاسفة السياسة أو ترتكز على رؤيته لتاريخ الفلسفة السياسية"[٤١].

هنا يوضح "Games F. Ward" أن "شتراوس" كان مهتما فى تناوله للفلسفة السياسية وتاريخها بالتجربة أو بالخبرة الإنسانية.

وبالتالى فإن الفلسفة السياسية يكون لها طابع النشاط العملي أو السياسي، فى حين أنها لم تكن هى نفسها عملية أو سياسية. فالفلسفة السياسية تؤدي وظيفة عملية، فهى تحمي العالم من الفلسفة وتحمي الفلسفة من العالم[٤٢].

على الرغم من ذلك، إلا أنه فيما يبدو لـ "Games F. Ward" أن طبيعة المشروع الإشتراوسي لا تزال مفهومة بشكل غير كاف عندما يوجد العداء القطعي لشتراوس أو الإعجاب غير النقدى به، فكلاهما يحجب التوجهات الرئيسية لعمله[٤٣].

إن محاولتي لإلقاء الضوء على ما يقوله "شتراوس" فيما يتعلق بالعلاقة بين الخبرة وبين الفلسفة السياسية لا تتطلب التكهنات حول آراءه الخاصة التى لم يعرض لها فى أعماله. إن العديد من طلاب الفلسفة السياسية لديهم رغبة أو قدرة على رؤية شتراوس كمؤرخ للفلسفة السياسية فقط. فإثبات أنه فيلسوف سياسي يتطلب منا محاولة لقراءته بعناية بالغة. وقد نتفق مع شتراوس فى قوله بأن "المشكلة المتأصلة أو الكامنة فى سطح الأشياء، وفي سطح الأشياء فقط، هى قلب الأشياء"[٤٤].

إنه بالنسبة لعلماء السياسة غير المهتمين بالفلسفة، وكذلك بالنسبة لعديد من طلاب الفلسفة السياسية، فإن فكرة أنه توجد أو من الممكن أن تكون ثمة علاقة أو صلة بين الخبرة وبين الفلسفة السياسية تتطلب التوضيح. ينظر إلى الفلسفة السياسية من قبل العديد إن لم يكن الكثيرين على أنها نمط للتعبير عن الأولويات أو الخيارات السياسية الذاتية في شكل متماثل، أو أنها تتألف بشكل أساس من التعبيرات الوصفية. وهذه الوجهة من النظر قد تتطابق مع الفكرة القائلة أن

الفلسفية نتاج البيئة الاجتماعية أو الظرف التاريخي بالنسبة للفيلسوف السياسي[٤٥]. فليس صحيحا أن نعرف الفلسفة السياسية بأنها نمط أو طريقة لتقصى الحقائق أو أنها الجهود الشرعية لفهم السياسة. إذا لم يتم استبعاد هذا الاحتمال بداهة، فربما نقول إن الفلسفة السياسية تشارك فى مهمة الفلسفة بصفة عامة، كما تم وضع حساب واضح للتجربة الإنسانية من قبل العديد من الفلاسفة مثل فلاسفة اللغة العادية، التجريبيون المناطقة، البراجماتيون، الظاهراتيون بتعبيراتهم المختلفة، فقد طوروا كل الحقائق المختلفة بالنسبة للخبرة الإنسانية، وتركوا البعض منها التى يرون أنها بدائية وغير قابلة للاختزال. وبهذه الطريقة يكون لهم تطبيقات عديدة لدراسة فئة واسعة من القضايا الفلسفية[٤٦].

على الرغم من ذلك إلا أن فلاسفة السياسة بشكل عام، دائما ما يحاولون أن يكون ما يتبنونه مرتبطا بأحكام العقل، وبذلك تكون الميول دائما متجهة نحو واحدة أو أكثر من البدائل السياسية. علاوة على ذلك، فإن الفلسفة السياسية لا تكون مقتصرة على مكان وزمان الفيلسوف السياسي. فهى يجب أن تبدأ بالمشكلات التى تتخذ نموذجا جزئيا أو تاريخيا، فضلا عن كونه دائما. وأخيرا فإن الفلسفة السياسة ترتبط ارتباطا وثيقا باللغة السياسية التى ينبغي أن تبدأ من آراء أولئك الذين لديهم الأشياء السياسية الموضوعة في الخطاب حول الأشياء السياسية[٤٧].

من هنا يتضح أن "شتراوس" كان من دعاة الفلسفة السياسية العملية وليست النظرية.

أعداء الفلسفة السياسية:

فهو يذهب إلى أن الفلسفة يهاجمها أعدائها منذ بزوغ فجرها وحتى عصرنا الحالي، وقد قسم شتراوس أعداء الفلسفة إلى فئتين:

أولا: أعداؤها من الخارج ويتمثلون فى المجتمع.

ثانيا: أعداؤها من الداخل ويتمثلون فى تيارين هما: تيار الوضعية Positivism وتيار التاريخية Historicism.

إن ثمة حقيقة مهمة تؤكدها دراسات شتراوس، وهى أن الفلسفة رغم كل ما تقدمه من الفوائد والخدمات للفرد والمجتمع إلا أنها تحيا دائما مهددة بالأخطار، وهذه الأخطار التى تهدد الفلسفة تنبع عادة من مصدرين: أولهما: هو المجتمع ذاته، والآخر: يتمثل فى المنافسين التقليديين للفلاسفة فى مجال طرح الحكمة واكتشاف الحقيقة، وهكذا تجد الفلسفة نفسها دائما وفى سائر العصور مطالبة بالدفاع عن نفسها وعن المشتغلين بها إزاء هذين المصدرين الداهمين أحدهما أو كلاهما[٤٨].

وهنا يقول "شتراوس": "إن فلسفة السياسة كما حاولنا تلخيصها حققت النمو منذ بدايتها الأولى عند اليونان دون أى انقطاع فى الغالب حتى وقت قصير مضى. ففى الوقت الحاضر نجد أن الفلسفة السياسية فى مرحلة انحطاط وربما فى حالة فساد. وهى لم يعتريها الزوال كلية، فثمة، ليس فقط، اختلاف حول موضوع دراستها، ومناهجها، ووظيفتها، وإنما أيضا أصبحت إمكانية قيامها فى أى شكل من الأشكال إمكانية موضع شك"[٤٩].

أولا: أعداء الفلسفة من الخارج (المجتمع):

إن الحياة السياسية، مأخوذة بوصفها كلا تدل على الميل الطبيعى عند الإنسان إلى أن يعيش مع غيره، والحاجة إلى المشاركة فى الحياة مع الآخرين والعطف المتبادل والمشاركة الوجدانية، والاهتمام يشير إلى خير طبيعى عام ومشترك. ولا يمكن تفسير هذا الدليل على أساس حساب أناني بصورة كافية. وفضلا عن ذلك، وطالما أن ميل الإنسان إلى أن يعيش مع غيره يعبر عن نفسه، أولا وقبل كل شيء، فى قول عقلي بصورة ممكنة، فإنه يكون ايضا أكثر ثراء من الغريزة فى خلية النحل، أو فى غريزة القطيع. ولهذا السبب يظل ميل الانسان إلى أن يعيش مع غيره أمرا غامضا بصورة عميقة[٥٠]. وهذا القول يذكرنا بمقولة ارسطو الشهيرة "الإنسان كائن اجتماعي بطبعه"[٥١].

وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية في معنى من معانيها هي واحدة من الأسلحة التي تستخدمها الفلسفة في الزود عن نفسها، وذلك من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية من اكتشاف الأسباب والمبررات التي تجعل مجتمعا سياسيا معينا معاديا لفلسفة بعينها، ومعاديا لماهية الوسائل التي تؤدي إلى تحجيم هذا العداء أو تلافيه[٥٢]. وهذا ما يؤكده "شتراوس" في كتابه (المدينة والإنسان The City and Man) بقوله: "إن موضوع الفلسفة السياسية هو المدينة والإنسان، وقد كان كلاهما يمثلان، بشكل واضح، موضوع الفلسفة السياسية القديمة. وقد قامت الفلسفة السياسية الحديثة - على الرغم من أنها قامت على أنقاض الفلسفة السياسية القديمة - بتغيير موضوع الفلسفة السياسية القديمة، وأصبحت لا تتعامل معه بمصطلحاته الأصلية، ولكن لا يمكن للمرء أن يفهم هذا التحول ما لم يفهم موضوع الفلسفة السياسية القديمة"[٥٣].

وبالتالي فقد رأى "شتراوس" أن الصراع الأزلي المحتوم بين الفلسفة وبين المجتمع من الموضوعات التي تلقى اهتماما كبيرا من جانبه، كما رأى أن هذا هو قدر الفلاسفة، ففي كل مجتمع من المجتمعات نجد أن هناك ركائز فكرية أساسية يرتكز عليها هذا المجتمع في مجالات السياسة والدين والأخلاق. تلك الركائز التي يذعن إليها المواطنون ويسلمون بما لها عليهم من سلطان روحي، ثم يأتي الفلاسفة، أولئك الذين لا يسلمون بما يسلم به عامة الناس، بل يضعون كل شئ موضع النظر، وهكذا يصدمون مشاعر الناس بما ألفوه واعتادوا عليه وتصورا أنه الحق الوحيد، بدءا من معتقداتهم السياسية ومرورا بمعتقداتهم الأخلاقية، وانتهاء إلى معتقداتهم الدينية ذاتها[٥٤].

على الرغم من أنه يؤكد على حتمية الصراع بين الفلسفة وبين المجتمع إلا أن بعض الفلسفات الحديثة قد افترضت أن ثمة انسجام أو وئام طبيعي ما بين الفكر وبين المجتمع، أو بين التقدم العقلي وبين التقدم الاجتماعي. لكن دراسة شتراوس التقليدية أدت به إلى التشكيك في هذا الافتراض، ورأى أن الانسجام بين

الفكر وبين المجتمع يؤدي إلى تحول الفلسفة السياسية إلى العلوم الاجتماعية بما يؤدى بالضرورة إلى التشكيك فى القيم التي ترتكز على الفكر الحديث والذى بدوره أدى إلى العدمية Nihilism وأزمة الحداثة[٥٥].

وهنا تقول دروري "إن افتراض شتراوس لحتمية الصراع بين الفلسفة وبين المجال السياسى أو بين ما يسميها هو "المدينة"، يجعلنا نؤكد على أن فهم هذا الصراع هو السبيل أو المفتاح لفهم أفكار شتراوس السياسية"[٥٦].

وهذا ما يجعل "شتراوس" فى تصوره للعلاقة بين الفلسفة وبين المجتمع يقول: "من خلال دراستي لبعض المفكرين السابقين، أصبحت على دراية بهذه الطريقة التى تصور العلاقة بين البحث عن الحقيقة (الفلسفة أو العلم) وبين المجتمع: فالفلسفة أو العلم التي هى أعلى نشاط بالنسبة للإنسان تكون عبارة عن محاولة لاستبدال "المعرفة عن كل الأشياء" بـ "الرأي حول كل الأشياء، لكن الرأى يكون عنصر المجتمع، وبالتالي تكون الفلسفة أو العلم[٥٧] عبارة عن محاولة لإبادة أو إزالة العنصر الذى يحيا به المجتمع، وبالتالي يتعرض المجتمع للخطر[٥٨].

إذا كان ثمة توتر قائم ما بين الفلسفة وبين المجتمع فكيف يمكننا القضاء عليه حتى لا نعرض المجتمع للخطر؟ ذهب بعض فلاسفة السياسة المحدثين إلى أنه يمكن القضاء على هذا التوتر من خلال توسيع شعبية الفلسفة وتبسيطها للكافة، وفى رأى هذا الفريق من الفلاسفة أن المجتمع فى حد ذاته ليس هو مكمن الخطر الذى يتهدد الفلسفة، ولكن الخطر الحقيقي يكمن فى المعتقدات الزائفة والخرافات والخزعبلات التى تعيش فى وجدان الناس وعقولهم. وعلى هذا فإن التنوير الجماهيري كفيل بتعويد الناس على تقبل الحقائق ورفض الأباطيل. ورغم أن هذا الرأي قد أثبت صوابه إلى حد كبير بالنسبة للمجتمعات الحديثة التى بدأت ترتكز على المبادئ الفلسفية بدلا من الخرافات والأضاليل، وحيث يتمتع المثقفون بقدر كبير من حرية الفكر والفاعلية، إلا أن "شتراوس" يرى أن تبسيط الفلسفة للكافة أو بعبارة أخرى، إضفاء طابع السوقية

عليها لن يضمن تقليل ميل الجماهير إلى اضطهاد الفلسفة بل على العكس من ذلك كثيرا ما جلب إليها أخطارا جديدة لم تواجهها الفلسفات القديمة من قبل[٥٩].

وبالتالى كان الحل بالنسبة لـ "شتراوس" ممثلا فى قوله "إن الفلسفة أو العلم ينبغي أن تكون حكرا على قلة قليلة -الفلاسفة- وفى الوقت نفسه ينبغي على الفلاسفة أو العلماء احترام الآراء التى يقوم أو يرتكز عليها المجتمع. مع الوضع فى الاعتبار أن الاحترام شئ مختلف تماما عن قبولها فى الحقيقة. وهؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين يحملون وجهة النظر هذه فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة أو العلم وبين المجتمع يكونوا مدفوعون إلى اختراع أو اكتشاف طريقة جديدة للكتابة تمكنهم من الكشف عما يعتبرونه الحقيقة المقتصرة على القلة، دون التعرض للعديد من الآراء التى يؤمن بها المجتمع. وبالتالي سوف يميزون بين التعاليم الخفية كتعاليم الباطنية وبين التعاليم المفيدة للمجتمع كتعاليم ظاهرية. وبينما تكون التعاليم الظاهرية هى المقصودة لتكون من السهل أن يتناولها كل القراء. تكون التعاليم الباطنية منغلقة عن القراء الماهرون والمدربون جيدا ولفترة طويلة"[٦٠].

من هذا المنطلق فإن "دروري" تذهب إلى أن هذه هى قلب الفلسفة الاشتراوسية. فقد احتوت الفقرة السابقة من وجهة نظرها على عدة افتراضات.

أولا: يبدأ "شتراوس" من افتراض أن الفلسفة أو العلم ينبغي أن يمثلا "أعلى نشاط" للإنسان.

ثانيا: أنه قال بأن أفضل نظام سياسى يجب أن يكون الوحيد الذى يجعل "أعلى نشاط" ممكنا. لذا ينبغى أن يكون العلم أو الفلسفة الغاية المرجوة فى وجود الإنسان وبالتالى تكون الفلسفة أو العلم حكرا على القلة القليلة، وبهذا ينبغى على المجتمع السياسى أن يوجه أعلى نشاط للإنسان الذى يكون حكرا على القلة. وبذلك تسئ الفلسفة أو تضايق المدينة لأنها تزعزع وتشكك فى وجهات النظر أو الآراء التى تقوم عليها هذه المدينة. وأولئك الذين يسيئون إلى المواطنين، من

المحتمل، أن يكونوا موضع سخرية من قبيل الاضطهاد أو التدمير. فسقراط يعد مثالا جيد على ذلك. لذا ينبغى على الفلاسفة أن يكونوا حريصون على عدم إهانة المواطنين، وأن يهتموا بحياتهم. فعليهم احترام أفكار المدينة التى يخبرنا أنه مختلف تماما مع التفكير الحقيقى لهم. بعبارة أخرى، فعليهم أن يصنعوا تعليما ظاهريا يتضمن كلاما أو خطابا (بشكل ظاهري فقط) خدمة لأفكار المدينة. ومن سخرية القدر أن سبب وجود المدينة يجب أن يكون مخفيا عنه[٦١].

وعلى هذا فإنه لابد أن يتفلسف الفيلسوف الحكيم من الناحية السياسية. إنه لابد أن يتعلم كيف يستخدم البلاغة الشفهية والمكتوبة، لكى يمارس تساؤله الحر، ويصل إلى فلاسفة ممكنين بطريقة غير مزعجة، أو حتى خفية، بيد أن تعلقه الطبيعي بأقرانه، بالإضافة إلى أن معرفته بالاعتماد على المجتمع يفرض عليه، فى الوقت نفسه، الزامات مدنية مركبة وإضافية، إنه يجب على الفيلسوف أن يحترم منظور مجتمعة التقليدى الخاص، ومنظور المجتمعات الأخرى حتى عندما يحاول أن ينتقدها ويوسعها بصورة بناءة[٦٢].

إننا نسئ فهم "شتراوس"، بشكل جذري، إذا اعتقدنا أن الفلسفة يجب أن تكون خفية حتى تحمي الفيلسوف من اضطهاده. فإذا كان هذا هو كل ما أراد أن يقوله، لما جعل هذا النوع من البيان واضحا، وإنما كان يخشى استمرارية عداوة الفلسفة والعالم فبالنسبة له فإن الصراع بين الفلسفة والمجتمع لا ينطبق إلا على تلك المجتمعات المتعصبة التى لا تتسامح مع حرية الاختلاف فى الرأي. فهو جاد للغاية فيما يتعلق بدوام وشمولية الصراع[٦٣].

وبعد أن عرضنا مدى خطورة المجتمع على الفلسفة، نرى انه من الجدير بالملاحظة كما يقول يوجين ف. ميلر- فى هذا المجال أن "شتراوس" لا يكتفى بمجرد الإشارة إلى هذا التوتر القائم بين الفلسفة وبين المجتمع. فهو معنى فى أكثر من موضع من كتاباته بتسجيل آثار هذا التوتر على الفلاسفة، وأول هذه الآثار أن الفلاسفة كانوا وما يزالون معنيين دائما بإبراز المزايا التى يمكن أن

يجنيها المجتمع من وراء دراساتهم. وأبرز هذه المزايا أن الفلسفة هى التى يمكن أن تحدد ملامح النظام السياسي الأمثل، وأنها هى التى يمكن أن تقدم المبررات النظرية بأية ممارسة عملية، وهى بذلك تعصم الممارسات العملية من الوقوع فى تلك المزالق المترتبة على غياب النظرية. ومع هذا وعلى الرغم من كل ما يطرحه الفلاسفة دفاعا عن الفلسفة وابرازا لمنافعها فقد كان قدرهم دائما ولعله ما يزال إلى الآن فى بعض المجتمعات أن يخفوا جانبا من آراءهم عن عامة الناس ولا يعلنون منها إلا ما يمكن أن يتقبله الناس بسهولة. وهكذا تحول الفلاسفة فى كثير من العصور إلى ما يشبه "الطوائف السرية" التى تقتصر تعاليمها على أتباعها وحدهم (٦٤).

وإذا كان الفلاسفة قد تخلصوا من الصراع بين الفلسفة وبين المجتمع من خلال المنهج الباطني،ذلك المنهج الذى يعتمد على التخفي والسرية واستخدام الألغاز والرموز فى الخطاب الفلسفي، الذى تبناه شتراوس فهل هذا يعنى أنه لا توجد عداوات أخرى للفلسفة ؟

يؤكد ميلر أن "المجتمع لم يكن هو المصدر الوحيد لما واجهته الفلسفة من عداوات، فقد كان هناك المنافسون التقليديون للفلاسفة فى حمل لواء المعرفة والحكمة، فعلى سبيل المثال فقد تعين على الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين فى العالم القديم أن يدافعوا عن مشروعاته الفكرية فى مواجهة الشعراء الخطباء، بل وفى مواجهة بعض الفلاسفة أنفسهم كالأبيقوروين، ثم بدأت الفلسفة مع ظهور الأديان السماوية تواجه تحديا جديدا؛ حيث راحت هذه الأديان تنظر إلى الفلاسفة باعتبارهم خارجين على الدين، ذلك أن النص المنزل فى رأى هذه الأديان هو الفيصل النهائي للحقيقة، بحيث لا يجوز إعمال العقل والانتهاء إلى نتائج مخالفة لما ورد فيه نص منزل. وهكذا اضطر الفلاسفة أمام تزايد سطوة هذه الأديان إلى تكميم أفواههم والإمعان فى التقية والتخفي والكتابات الباطنية" (٦٥).

ثانيا: أعداء الفلسفة من الداخل:

إذا كانت الفلسفة بشكل عام والفلسفة السياسية بشكل خاص قد تعرضت للهجوم من الخارج إلا أن هذا لا يمنع من أنها واجهت خصومات من الداخل في عصرنا الحالي كما يرى "شتراوس".

لقد استطاعت الفلسفة السياسية رغم كل ما واجهته من خصومات وعداوات على مدى تاريخها الطويل أن تواصل البقاء والاستمرار بل والازدهار في بعض الأحيان إلى أن بدأت في عصرنا هذا في الذبول والتحلل. وهو أمر قد يثير الدهشة في بادئ الأمر، إذ كيف تواصل الفلسفة وجودها وازدهارها عندما كان أعداؤها وفي مقدمتهم الأديان على قدر كبير من القوة ثم تبدأ في الذبول والتحلل بعدما فقد الدين جانبا كبيرا من سطوته ولم يعد هو ذلك الخصم الرهيب الذي ترتعد له فرائص العلماء والفلاسفة؟ والجواب على هذا في رأي شتراوس أن الخطر الجديد الذي يهدد الفلسفة السياسية إنما هو خطر ينبع من داخلها ويتمثل أساسا في ظهور تيارين مدمرين هما: "الوضعية Positivism"، و "التاريخية Historicism" وإلى هذين التيارين ترجع في رأي شتراوس تلك الأزمة التي أطلق عليها أزمة العصر[٦٦].

وفي الحديث عن هذه الأخطار التي تهدد الفلسفة السياسية من الداخل يقول شتراوس: "إننا لا نكون مبالغين إلى حد كبير عندما نقول إن الفلسفة السياسية لم يعد لها وجود في الوقت الحاضر، اللهم إلا باعتبارها مقبرة ينبش فيها البحث التاريخي، أو كموضوع للاحتجاجات الواهية غير المقنعة. وإذا استعلمنا عن أسباب هذا التغير الهائل، سوف نتلقى الردود التالية: إن فلسفة السياسة ليست فلسفة علمية، أو إنها ليست تاريخية، أو كلاهما معا. فالعلم والتاريخ باعتبارهما القوتان العظميان للعلم المعاصر قد نجحا في نهاية المطاف في تحطيم إمكانية قيام الفلسفة السياسية"[٦٧]. وإن كنت لا اتفق معه هنا في استخدامه لصيغة التعميم فوجود هذه التيارات الفلسفية في بلد ما لا يعني انعدام وجود فلسفة سياسية بشكل عام في تلك البلد.

وبذلك تكون أزمة الفلسفة السياسية التى أطلق عليها "شتراوس" (أزمة العصر) تتكون من جانبين: أحدهما؛ نظري، والآخر؛ عملي، أما الجانب النظري فيتمثل فى ذلك التدمير الذى أصاب الفلسفة السياسية نتيجة لتصاعد ونمو الاتجاه الوضعي من ناحية، والاتجاه التاريخي من ناحية أخرى، وتعاظم تأثير هاذين الاتجاهين لدى عدد كبير من مفكرى الوقت الحاضر. أما الجانب العملي فيتمثل فى أن العالم الغربي لم يعد يدرك على وجه اليقين ماهية أهدافه[٦٨].

أولا: الجانب النظري لأزمة الفلسفة السياسية:

أ- الوضعية:[٦٩]

أكد "شتراوس" على أن الوضعية تمثل خطرا على الفلسفة السياسية، وذلك لأنها تعني ذلك الاتجاه الذي يرى بأن المعرفة تتحقق باستخدام مناهج العلوم الطبيعية وحدها، وعلى هذا فهى تنتقص من قدر المحاولات التى تبذلها الفلسفة السياسية للتعرف على ماهية النظام السياسى الفاضل، فما الفلسفة السياسية بهذا المعنى إلا نوع عقيم من البحث ينبغى أن تستبدل به العلوم السياسية بتلك التى تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية والتى تكتفى بوصف ما هو واقع ولا تتجاوز هذا إلى اقتراح ما ينبغي أن يكون[٧٠].

وهنا يقول "إن السمة التى تتحلى بها الوضعية المنطقية المعاصرة تتمثل فى رفضها للفلسفة السياسية باعتبارها غير علمية"[٧١]. وهذا يوضح مدى تأكيد الوضعية المنطقية على الاهتمام بالعلوم الطبيعية التى تخضع للتجربة والملاحظة، ورفضها للعلوم الإلزامية التى تهتم بالأحكام القيمية. وهذا ما يوضحه شتراوس فى قوله: لقد رأت الوضعية أن المعرفة العلمية فقط هى المعرفة الحقيقية، وبما أن المعرفة العلمية غير قادرة على التحقق من صحة أو بطلان أى أحكام قيمية، وأن الفلسفة السياسية جل اهتمامها تقييم الأحكام القيمية السليمة وغير السليمة. لذا ترفض الوضعية الفلسفة السياسية بشكل جذري بسبب أنها غير علمية"[٧٢].

وقد ذهب "شتراوس" إلى القول "بأن الوضعية لم تعد تكون ما كانت ترغب فى أن تكونه عندما أسسها "أوجست كونت"، فهى لازالت تتفق مع كونت على التأكيد على أن العلم الحديث هو أعلى صورة من صور المعرفة لأنه لم يعد يطمح، على عكس ما يفعل اللاهوت والميتافيزيقا، إلى الوصول إلى معرفة مطلقة عن "لماذا؟ ?Why"، وإنما يطمح فقط إلى الوصول إلى معرفة نسبية عن "كيف؟ ?How"، غير أن الوضعية المنطقية هجرت تماما الأمل الذى كان يرجوه كونت والذى مؤداه أن علم الاجتماع السائد فى العلم الطبيعي الحديث قادر على هجر الفوضى الفكرية التى تصف المجتمع الحديث، وذلك بعد أن تم تعديل الوضعية المنطقية بواسطة مذهب المنفعة العامة، ومذهب التطور والكانطية الجديدة. وفي حوالى العقد الأخير من القرن التاسع عشر وصل علم الاجتماع إلى شكله النهائى من خلال إدراك أو اتخاذ قرار بأن هناك فروقا جوهرية بين "الحقائق Facts" وبين "القيم Values"، وأن الأحكام المتعلقة بالحقائق هى وحدها التي تقع فى إطار قدرة العلم: فعلم الاجتماع العلمي غير قادر على النطق أو التفوه بأحكام قيمية. و يجب عليه التخلي عن الأحكام القيمية كلية. أما عن مصطلح "القيمة" فى عبارات من هذا النوع، فلن نستطيع أن نقول أكثر من أن "القيم" تعني الأشياء المفضلة ومبادئ التفضيل معا وفي آن[٧٣].

إن قوله السابق يشير إلى أن الوضعية قد انشقت عن مسارها الأساس الذى بدأت منه على يد "كونت". فعلى الرغم من أن الرواد الأوائل للوضعية أمثال: "هيوم D. Hume" و "كونت A. Comte" قد نادوا بضرورة دراسة المجتمع الأمثل والنظام السياسى الفاضل، إلا أن أنصار الوضعية فى القرن العشرين قد تجاوزا ما نادى به الرواد، لهذا تجد أنهم يرفضون أن يستهدف البحث السياسى التوصل إلى القيم ويقولون بضرورة أن يكتفى بدراسة الوقائع، ويلاحظ هنا أن هذا الموقف الوضعي ليس موجها إلى سائر العلوم الإنسانية[٧٤] تلك التى لا سبيل إلى تقدمها

فى رأى الوضعيين ما لم تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية كلما استطاعت إلى ذلك سبيلا[٧٥].

وعلى هذا فإن "شتراوس" نفسه قد رفض التفرقة التى أقامها الوضعيون بين الحقائق الواقعية وبين القيم كما أنه رفض تلك القطيعة التى يحاولون إقامتها بين الفهم العلمي والفهم الفطري أو الفهم المشترك Common Sense[٧٦][٧٧].

ويوضح ذلك فى مناقشته لمعتقدات علم الاجتماع الوضعي فى الوقت الحاضر، والتي أكد أنها مناقشة ضرورية لتفسير معنى فلسفة السياسة والذى يضع فى اعتباره النتائج العملية لهذا المذهب إذ يؤكد قائلا "إن علم الاجتماع الوضعي" يخلو من القيم Value-Free أو هو "حيادى فى الجانب الأخلاقي Ethically Neutral": فهو حيادى فى الصراع بين الخير والشر، مهما فهم الخير والشر. ويعني هذا أن الأساس المشترك بين سائر علماء الاجتماع هو الأساس الذى بناء عليه يقدمون أبحاثهم ومناقشاتهم التى لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال عملية التحرر من الأحكام الأخلاقية، أو من خلال التجرد من الأحكام القيمية: فالتبلد الأخلاقي هو الشرط الضرورى للتحليل العلمي. وذلك لأنه بمقدار ما نكون لازلنا غير متبلدين تماما تجاه التميزات الأخلاقية، نكون مجبرين على تقديم أحكام قيمية. وإعادة النظر إلى الظواهر الاجتماعية أو الإنسانية بدون تقديم أحكام قيمية. لها تأثير يطبع بصماته على أي تفضيلات. وكلما زادت جديتنا كعلماء اجتماعيين، كلما زاد تطويرنا المكتمل فى داخل أنفسنا فى حالة من اللامبالاة نحو أى هدف، أو لحالة من فقدان الهدف، وهذه الحالة يمكن أن يطلق عليها اسم الاتجاه أو "النزعة العدمية Nihilism".

إن عالم الاجتماع يقدم تمييزا بين موضوعين أحدهما نبيل والآخر حقير أو يرفض تقديم مثل هذا التمييز. وإذا ما قدم تمييزا بين موضوعين أحدهما نبيل والآخر غير نبيل فسوف يكون هناك أنواع من الموضوعات النبيلة أو من المثل النبيلة[٧٨].

وبذلك فإن عالم الاجتماع يكون محايدا من الناحية الأخلاقية وإن "حياده الأخلاقي" يكون بعيدا عن كونه عدميا أو طريقا إلى العدمية إلى حد أنه لا يعدو أن يكون سوى عذر عن الطيش، والسوقية، فعندما يقول إن الديمقراطية والصدق عبارة عن قيمتين، فإنه يقول بالتالي إن المرء ليس مضطرا إلى التفكير فى الأسباب التى تجعل الأشياء خيرة، وإنه قد ينحني مثل أي واحد آخر للقيم التى يقرها و يحترمها مجتمعه. إن علم الاجتماع الوضعي لا يشجع على النزعة العدمية بقدر ما يشجع على المجاراة وعلى المذهب المادي المحافظ على القديم[٧٩].

إذا كانت الفلسفة السياسية التى دعا إليها سقراط تبحث فى المعرفة والأخلاق بالإضافة إلى العلاقة بينهما، فهى بذلك تعتنى بالحكمة من تحقيق أفضل حياة للناس ويكون الغرض منها الحكم على ما هو خير وما هو شر بالنسبة للموضوعات السياسية، إلا أنه فى القرن التاسع عشر تم تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على المجالات الأكاديمية الأخرى وأصبحت تهيمن تدريجيا على هذه المجالات، وبالتالي أصبحت الفلسفة السياسية تقترب من قيمة ومعنى الموضوعات السياسية، وبدأت تهدف إلى البحث فى السمات الأصلية للموضوعات السياسية، مما أدى بها إلى الوقوع فى أزمة مشروعية المعرفة[٨٠].

وعلى هذا الأساس، بدأ المنهج العلماني[٨١] يعتبر أن المعرفة الحقيقية هى معرفة الحقائق التجريبية، وبالتالي، نفى مشروعية الفلسفة السياسية. لذا ينبغى أن تعتمد الدراسة العلمية فى تناولها للموضوعات السياسية على أحكام الواقع وليس أحكام القيم، كما أنها تمنع أيضا التحليل الميتافيزيقي[٨٢].

وبناء عليه فإن أزمة الفلسفة السياسية، بمعنى من المعاني، تعكس تراجع الخطاب الإنساني فى المجتمع البشرى بأثره نتيجة لتدخل الخطاب العلمي القوى كما قال "ميرز Merz"[٨٣] فى نهاية القرن التاسع عشر عندما تناول مبادئ المعرفة فقال "يقال إن العلم دقيق، إيجابي وموضوعي، ويعارض أفكار أخرى، غير الدقيقة، الغامضة، وغير الموضوعية. وتنتقل نتائج العلوم او أفكارها فى

مصطلحات عامة ومحددة ومباشرة. فى حين أن ثمة قسم كبير للأدب والفكر يتحرك بغير تحديد. أو أنه غير محدد الجهة، فهو رمزي وغير مباشر من حيث التعبير. فالعلم يقر بالهدوء والوضوح والمعرفة الدقيقة، وبالتالى يتعارض مع مجالات أخرى مثل مجالات الفكر التى تعتمد على الرأي والاعتقاد والإيمان(٨٤).

إذا كانت الفلسفة السياسية قد واجهت هذه الأزمة إلا أنها لم تكن هى الوحيدة التي قامت بذلك أو تعرضت لذلك، فإذا كانت المعرفة العلمية قد تغلغلت فى أوساطها الاجتماعية حتى بلغت ذروتها فى الدراسات الأكاديمية من أجل القضاء على الخطاب العقلي والميتافيزيقي، إذا كان الخطاب الديني قد اندثرت مفاهيمه شيئا ما، إلا أنه مع تراكم المعرفة وزيادة العلوم وتشعبها بدأت تنفصل بنحو متزايد مما أدى إلى وضع المحدثين فى حيرة قد دفعهم ذلك إلى الفلسفة وأنها هى السبيل الوحيد للوصول إلى المعرفة الحقيقية، مما أدى إلى إحياء الفلسفة والسياسة مرة أخرى بعد أن تم رفض السلطات الدينية والمثالية. وبذلك وجد شتراوس أن السبيل الوحيد للتخلص من أعداء الفلسفة وخاصة النظرية هو محاولة إحياء الفلسفة الكلاسيكية والعودة للتقاليد الفلسفية القديمة.

نقد شتراوس لعلم الاجتماع الوضعي والوضعية:

لقد قدم شتراوس عدة انتقادات للمذهب الوضعي تتمثل فى قوله ليس من الضروري الدخول فى التو واللحظة فى مناقشة الضعف النظرى فى علم الاجتماع الوضعى ويكفي أن نلمح إلى الاعتبارات التى تتحدث بشكل مباشر ضد هذه المدرسة، وذلك فى النقاط التالية:

١ـ من المستحيل دراسة الظواهر الاجتماعية، أعنى سائر الظواهر الاجتماعية الهامة بدون تقديم أحكام قيمية. فالرجل الذى لا يجد أى سبب لازدراء الناس الذين يقتصر أفقهم على استهلاك الطعام وهضمه قد يكون اقتصاديا متسامحا، غير أنه لا يستطيع أن يقول أي شئ ملائم عن طبيعة المجتمع الإنساني. والمرء الذى يرفض التفرقة بين الرجال العظماء، والأشخاص الذين يتمتعون بمقدرة متوسطة.

والدجالين المجانين قد يكون ببليوجرافيا جيدا؛ غير أنه لا يستطيع أن يقول اى شئ يناسب السياسة وتاريخ السياسة. والمرء الذى لا يستطيع التمييز بين الفكر الديني العميق وبين الخرافات القديمة المثيرة للعواطف قد يكون إحصائيا جديدا غير أنه لا يستطيع أن يقول أى شئ يناسب علم الاجتماع الديني. وبتعبير عام من المستحيل فهم الفكر أو الفعل أو أى أعمال بدون تقييم، وعلى هذا فإن غاية أو غرض المجتمع المدنى هى بالضرورة أن يؤدى وظيفة كمعيار للحكم على المجتمعات المدنية(٨٥).

٢- إن رفض الأحكام القيمية، يرتكز على الفرض القائل إن الصراعات بين القيم أو بين النظم القيمية المختلفة هى فى جوهرها صراعات غير قابلة للحل بالنسبة للعقل الإنسانى. غير أن هذا الفرض، بينما أخذ بصورة عامة على أنه الحل المقبول على نطاق عام، إلا أنه لا يمكن إثباته أبدا. وذلك لأن المرء يحاول خلق الانطباع الذى مؤداه أن سائر الصراعات الإنسانية الهامة هى عبارة عن صراعات قيمية، فى حين أن الكثير منها تكون على الأقل، صراعات عن اتفاق الناس حول القيم(٨٦).

٣- إن الإيمان بأن المعرفة العلمية، أعنى، نوع المعرفة التى يمتلكها أو يطمح إليها العلم المعاصر، هى أعلى شكل من أشكال المعرفة الإنسانية، يتضمن (الإيمان) التقليل من شأن المعرفة قبل العلمية. وإذا نظر المرء إلى التناقض بين المعرفة العلمية بالعالم والمعرفة قبل العلمية بالعالم، سوف يدرك أن المذهب الوضعى يحتفظ بشكل غير خفى إلى حد كبير بالشك الديكارتي العام فى المعرفة قبل العلمية ويرفضه الجذري لها. فمما لاشك فيه أن المذهب الوضعي لا يثق فى المعرفة قبل العلمية، التى هى فى رأيه أشبه بالفلكلور. وعلى هذا فإن الحقيقة التى مؤداها أن ما نطلق عليه اسم المعرفة التليسكوبية مثمرة للغاية في مجالات معينة لا تلزم المرء بأن **يرفض** وجود أشياء يمكن النظر إلى ماهيتها إذا

نظر إليها من منظور المواطن الذى يختلف عن منظور الملاحظ العلمي. وإذا رفض المرء ذلك سوف ينخرط فى مشكلات لا حصر ولا حلول لها(٨٧).

٤ إن المذهب الوضعي يبدل نفسه بالضرورة إلى مذهب تاريخي فعن طريق توجهه بنموذج العلم الطبيعي يكون علم الاجتماع فى خطر الوقوع فى جعل مجتمع الولايات المتحدة فى منتصف القرن العشرين، أو بتعبير أعم، جعل المجتمع الغربي المعاصر أفضل نوع من المجتمعات بالنسبة للطبيعة الجوهرية للمجتمع الإنساني. ولتجنب هذا الخطر يجب على علم الاجتماع أن يحاول فهم دراسة ثقافات المجتمعات المختلفة كما تفهم أو كما فهمت نفسها: فالفهم المطلوب من عالم الاجتماع هو فهم تاريخى والفهم التاريخي يصبح الأساس لعلم تجريدى حقيقي للمجتمع. وعلى هذا الأساس فإن تأمل علم الاجتماع كظاهرة تاريخية يفضي إلى نسبية علم الاجتماع والى نسبية العلم المعاصر عامة. وتبعا لهذا، ينظر إلى العلم المعاصر على أنه طريقة تاريخية نسبية فى فهم الأشياء، لا تسمو من حيث المبدأ على طرق الفهم البديلة الأخرى(٨٨).

وبذلك يرى "شتراوس" أنه من خلال هذا العرض يتضح أن علم الاجتماع المعاصر يرفض الحق الطبيعي من منظورين مختلفين؛ على الرغم من تقاربهما فى الغالب، فهو يرفضه باسم التاريخ من ناحية، ويرفضه باسم التمييز بين الحقائق والقيم من ناحية أخرى(٨٩).

ب- التاريخية أو المذهب التاريخى Historicism:

إذا كانت الوضعية تمثل الجناح الأول للجانب النظري لأزمة الفلسفة السياسية، فإن التاريخية تمثل الجناح الآخر لهذا الجانب. وقد ظهرت النزعة التاريخية فى القرن التاسع عشر وتمثلت فى القطيعة مع أى اعتقاد بإمكانية معرفة الأزلى أو حتى الإحساس به. وبذلك يشكل نقد فكرة "الحق الطبيعي" حجر الزاوية فيها، باعتبار أنه لا توجد مبادئ ثابتة للعدالة، بل مقاربات متعددة للعدل والحق تخضع لمسار التحولات التاريخية.

ينظر "شتراوس" إلى الاتجاه الثاني وهو التاريخية باعتبارها حركة معقدة شهدها الفكر الحديث وتمثلت أوضح ما تكون فى أفكار هيجل ونيشته وهايدجر، ويلاحظ أنه يميز داخل هذه الحلقة المركبة بين نمطين أساسيين أولهما: هو ما يطلق عليه التاريخية النظرية Theoretical Historicism أو التاريخية التأملية، وقد ظهر هذا النمط مع الموجة الثانية من موجات الحداثة ويتمثل فى أعمال هيجل، وطبقا للتاريخية التأملية فإن العلم تتمثل مهمته فى تأمل الحركة التاريخية التى ما هي فى جوهرها إلا تطور عقلي، وهكذا نجد أن "هيجل" يجعل من فلسفة التاريخ بديلا للفلسفة السياسية بمعناها السقراطي، فالفلسفة السياسية فى تصوره لا ينبغى أن تعنى بما يجب أن تكون عليه الدولة ولكنها ينبغي أن تقصر اهتمامها على استكشاف ما هو متحقق فعلا فى لحظة تاريخية معينة، ومن ثم ومن خلال هذا المفهوم الهيجيلي نجد أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية تفقد مبرر وجودها. أما النمط الآخر من أنماط التاريخية فهو ما يطلق عليه شتراوس "التاريخية الوجودية Existence Historicism" أو التاريخية الراديكالية، وقد ظهر هذا الاتجاه مع الموجة الثالثة من موجات الحداثة ويعتبر نيتشة رائده الروحى، كما يعد هايدجر أبرز المدافعين عنه فى القرن العشرين، وتتفق التاريخية الراديكالية مع هيجل فى أن الإنسان لا يمكن فهمه إلا فى ضوء التاريخ، لكنها تختلف معه فى أن التاريخ -فيما ترى- ليس تطورا عقليا، بل إنه لا يمثل تطورا صاعدا بالضرورة، وفى رأى هذا الاتجاه أن الإنسان ليس بوسعه أن يتجاوز حركة التاريخ ولا أن يستوعبها، ذلك أن سائر التفسيرات المختلفة للتاريخ تتلون دائما بمنظور الحاضر العابر المؤقت الذى نمت فيه ولا يمكن أن تنفصل عنه، ومن ناحية أخرى فإن التاريخية الراديكالية تتفق مع الوضعية فى رفضها إمكان قيام الفلسفة السياسية، فما كان للإنسان فى رأيها أن يتوصل فى معرفة الخير المطلق الذى يصدق على كل زمان ومكان والتى تزعم الفلسفة الكلاسيكية أن البحث عنه هو مهمتها الأساسية. والواقع أن الفلسفة بأسرها

ذات طابع مشروط ومقيد بنمط تاريخي معين، قد يكون هو نمط الإنسان الغربى المعاصر، وقد يكون هو النمط اليوناني القديم أو خلفاؤه فى العصور الوسطى ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن التاريخية الراديكالية وإن اتفقت مع الوضعية فى رفضها الفلسفة السياسية، فإنها هذا لا يعنى أنها ترضى عن الموقف الوضعى، فهى ترفض الوضعية فى الوقت الذى ترفض فيه الفلسفة التقليدية، وترى أن الوضعية قد جانبها الصواب حينما تصورت أن العلم قادر على اكتشاف معرفة موضوعية بالعالم الواقعى، ذلك أن سائر مقومات ومبادئ الفهم إنما هى مشروطة تاريخيا كذلك بحيث لا يمكن قيام معرفة صحيحة إلا فى حدود معينة ومن منظور معين[٩٠].

وبهذا يؤكد المذهب التاريخي أن الفكر الإنساني والفعل يعتمدان أساسا على مواقف تاريخية تبرهن نتيجتها على أن لا تمتلك هدفا عقليا أو معنى. ويزعم المذهب النسبي Relativism أن كل صنوف المطلق الظاهرية ليست إلا مثلا عليا لها صلة بإطارات مرجعية معينة. ومن ثم رفضت كل هذه المذاهب الفلسفة السياسية فى صورتها الأصلية وشكل هذا الموقف أزمة حقيقية للفلسفة السياسية الحديثة، لأن هذه المذاهب هى المضامين النهائية لصنوف فهم الطبيعة والتاريخ التى هى فروض للفلسفة السياسية الحديثة نفسها[٩١].

لقد رفض "شتراوس" المذهب التاريخي أو التاريخية لعدة أسباب من بينها:

١- أن المذهب التاريخى تجاهل التفرقة بين الحقائق والقيم. وأن كل فهم مهما كان نظريا يتضمن تقييمات معينة.

٢- إن هذا المذهب ينكر الطابع الفاشستي للعلم المعاصر، الذى يبدو كشكل واحد من بين أشكال عديدة لتوجه الإنسان الفكري فى العالم.

٣- إنه يرفض اعتبار العملية التاريخية على أنها تقدمية فى جوهرها، أو بتعبير أعم، على أنها قابلة للتعقيد.

٤- إنه يرفض ملائمة الفكرة التطورية من خلال الاحتجاج بأن تطور الإنسان عن اللإنسان لا يستطيع أن يجعل إنسانية الإنسان قابلة للتعقل[٩٢].

ليس هذا فحسب بل إنه يؤكد أن المذهب التاريخي يعارض السؤال المتعلق بوجود مجتمع يتمتع في جوهره بالخير بسبب الطبيعة التاريخية الأساسية للمجتمع، والفكر الإنساني، فليست هناك ضرورة جوهرية لإثارة السؤال المتعلق بالمجتمع الخير، فهذا السؤال لم يوجد بالضرورة مع وجود الإنسان، فإمكانية هذا السؤال هي نتاج لحكم القدر[٩٣].

على الرغم من كل الأسباب التي قدمها لدعم رفضه للمذهب التاريخي إلا أنه قد وضح رفضه لاستخدام هذا المذهب بشكل خاطئ بوصفه وسيلة لنقد التنوير، وذلك عندما يتم ربطه بفكرة الثقافة السابقة وتحليله لها، لعدم فائدته بهذا الشكل، فليست كل أشكال التاريخية حتى غير الأسطورية منها - قادرة على إعادة التفكير في القضايا الجوهرية التي ناقشها مؤسسوا الحداثة، ومن ثم، فإن المذهب التاريخي وإن كان يقدم نفسه بوصفه نقدا ضد مبادئ العقلانية في حركة التنوير، إلا أنه يبدأ وينتهي بتحليل الثقافة، ومن ثم فهو عديم الفائدة في تحقيق هذا المذهب، ولا يمكن أن نصل به إلى القضايا الجوهرية في أصل الحداثة. في حين أن المذهب التاريخي الحقيقي الذي يتبناه ليو شتراوس دون أية مؤثرات هو الذي يستطيع كشف المبادئ التي تناضل عليها الفلسفة السياسية القديمة، وبالتالي فهو القادر على تقديم المسار إلى الأفق الطبيعي الحقيقي، أفق القضايا الأزلية للفلسفة، والتي شوهت سابقا بفعل الاسكولائية. تلك الفلسفة التي حاول أتباعها تقديم برهان نظري للنظرة العامة الدينية للعالم بالاعتماد على الأفكار الفلسفية لأفلاطون وارسطو، والآن بفعل التنوير الحديث[٩٤].

إذا كانت توجد نزعتان لوصف حركة التاريخ، أحدهما: ترى أن التاريخ يسير في شكل تقدمي والأخرى ترى أن التاريخ يسير في شكل دائري، كذلك يرى "شتراوس" أنه فيما يتعلق بـ "هيجل" فإن للتاريخ قمة ونهاية. وهذا ما مكنه

من مصالحة فكرة الحقيقة الفلسفية مع حقيقة أن أى فيلسوف هو ابن لعصره: فالفلسفة الحق والنهائية تنتسب إلى اللحظة المطلقة فى التاريخ أى إلى قمة التاريخ أما الفكر ما بعد الهيجلي فقد رفض فكرة أن يكون للتاريخ قمة أو نهاية. إن ذلك الفكر فهم الصيرورة التاريخية على أنها غير مكتملة وغير ممكنة الاكتمال بيد أنه حافظ على الاعتقاد المفتقر إلى الأساس حاليا فى العقلانية، أي ميزة تقدمية للصيرورة التاريخية(٩٥).

وأخيرا وليس آخرا ، يمكننا القول إن "شتراوس" قدم تعريفا جديدا لمعنى الفلسفة السياسية، ويتفق معه الباحث فى ذلك، وإن كان يحتوي فى طياته على تأكيده على الاهتمام بالجانب العملي فى الحياة السياسية وهذا ما نحن بحاجة إليه فى عصرنا الراهن.

الهوامش

(١) ولد "شتراوس" فى ٢٠ سبتمبر ١٨٩٩م لأبوين يهوديين متدينين فى مدينة "كير شهاين Kirchhain" فى ألمانيا، فى إقليم "هيس Hesse" القريب من ماربوغ. ودرس بمدرسة كرشاين العليا "الجيمانزيم Gymnaysium" حيث تلقى تعاليم إنسانية واسعة، وفى هذه المدرسة قرأ لـ "شوبنهور Arthur Schopenhaur ونيتشه Friedrich Nietzsche" خلسة، كما اطلع على فكر أفلاطون وهو فى السادسة عشرة من عمره. وفى سن السابعة عشرة أصبح شتراوس مدافعا عن "الحركة الصهيونية السياسية Political Zionism" إلا أنه انخرط فى الجيش الألمانى خلال الحرب العالمية الأولى فى الفترة من ٥ يوليو ١٩١٧ حتى ديسمبر ١٩١٨، وتوفى عام ١٩٧٣م.

(2) Leo Strauss: "What is Political Philosophy?" in "What is Political Philosophy? and other Studies", New York, Glencoe, Il, Free press, 1959, p. 10.

(٣) نصار عبد الله: الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير فى مقدمة كتاب أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. تحرير: انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج. ترجمة: نصار عبد الله. مكتبة الأسرة، الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية، ١٩٨٧م، ص٥.

(٤) نفسه.

(٥) نصار عبد الله: المرجع السابق، ص ٨.

(6) Leo Strauss: What is Political Philosophy ?, p. 10.

(٧) يرغب شتراوس فى الاستغناء عن الاراء حول طبيعة الأشياء السياسية وأن يستعيض عنها بالمعرفة بطبيعة الأشياء السياسية.

(8) Leo Strauss: What is Political Philosophy ?, p. 10.

(٩) للفلسفة مباحث رئيسية ثلاثة ومباحث فرعية؛ فمباحثها الرئيسية هى:

١- مبحث الوجود: الأنطولوجيا Ontology.

٢- مبحث المعرفة: الابستمولوجيا Epistemology.

٣- مبحث القيم: الأكسيولوجيا Axiology. وهو يدرس الحق والخير والجمال. والحق يشتمل على الأخلاق والسياسة.

(١٠) عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة. الكويت. وكالة المطبوعات، ١٩٧٥، ص ١٠.

(11) Leo Strauss: What is Political Philosophy ?, p. 10.

(12) Leo Strauss: Ibid, p. 11.

(١٣) إن الحكيم فى اللغة الدارجة يعنى الشخص الذى يحسن تدبير أمور حياته اليومية الجارية. فالحكمة التى يلجأ إليها الإنسان هنا هى الحكمة العملية التى لا تعنى شيئا سوى حسن التصرف فى الحياة. أما الحكمة التى يعنيها فى الفلسفة فهى حكمة نظرية طابعها التأويل والبحث النظري. وعن طريق مقابلتنا للحكمة العملية بالحكمة النظرية سنستطيع أن نفهم الموقف الفلسفى من طريق آخر غير الطريق الذى سلكناه فى الحديث عن مستويات الحياة. ولعل أهم ما تتصف به الحكمة العملية أنها حكمة جزئية كذلك فى مقابل الصفة الكلية التى تميز الحكمة النظرية. انظر: يحيى هويدي، مقدمة فى الفلسفة العامة، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٩، ص٢٩.

(١٤) جينى تكمان و كاترين سي. إيفانز: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، المنيا، دار الهدى للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥، ص ص ٥٠ ـ ٥٨.

(١٥) جينى تكمان و كاترين سي. إيفانز: مرجع سابق، ص ص ٥٠ ـ ٥٨.

(١٦) لقد ضرب أفلاطون فى محاولة "مينون" مثالا يجرى على النحو التالى. هب أنك ترد أن تسافر إلى "لاريسا" وأنك قابلت رجلا عند مفترق طرق وسألته أى طريق يقود إلى "لاريسا" اليمين أم اليسار ؟ إن هذا الفرض ليس لديه أى فكرة عن الطريق الذى يقود إلى "لاريسا"، غير أنه يريد أن يكون، مثل الرجل الأيرلندى مضرب الأمثال، أعنى من الذين يسندون خدمات ومن ثم قام بالتخمين. وأخبرك بصوت الواثق "إنه الطريق إلى اليمين" وسرت أنت فى طريقك. ووصلت بالفعل إلى "لاريسا" لأن تخمين الرجل كان صائبا والنتيجة المترتبة على ذلك هى:

١ـ لقد كان صحيحا "صادقا" أن المفترق اليمين يقود إلى "لاريسا".

٢ـ إنك اعتقدت أنه كذلك.

النتيجة هى أنك حصلت على معتقد صادق.

وإن كان أفلاطون يعتقد أن هذا الاعتقاد الصادق الخاص ليس مسألة معرفة، لأن هذا تم عن طريق المصادفة. لذا يضيف أفلاطون عنصرا ثالثا إلى وصفه للمعرفة وهو بالإضافة إلى عنصري الاعتقاد والصدق عنصر أن يكون مصحوبا بسبب.

إن مشكلة المعرفة مثار جدل كبير بين الفلاسفة المعاصرين، وعلى وجه الخصوص كواين W. V. Quine (١٩٠٨ـ٢٠٠٠) وكذلك جيتر Gettier. انظر: محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم تقديم: أميرة حلمى مطر، القاهرة، دار غريب ٢٠٠٠م. وكذلك انظر: صلاح إسماعيل، نظرية المعرفة المعاصرة، القاهرة، دار قباء الحديثة. انظر: محاورة (فى الفضيلة أو "مينون")، ترجمة وتقديم: عزت قرنى، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠١. وانظر: رودرك م. تشيزهولم: نظرية المعرفة، تعريب: نجيب الحصادى، مصر ـ كندا: الدار الدولية للنشر والتوزيع.

(١٧) جينى تكمان و كاترين سي. إيفانز: مرجع سابق، ص ص ٥٠ ـ ٥٨.

(١٨) يوجين ف. ميلر: ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، مقال فى كتاب أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، المحرران، أنطونى دي كرسبني و كينيث مينوج، ترجمة: نصار عبد الله، مكتبة الهيئة المصرية بالإسكندرية، مكتبة الأسرة، ١٩٨٧، ص ٦١.

(19) Yanqing Chan, Xinshang Wang, Gianhui teng: "Revival and Significance of political philosophy at present time", in frontiers of philosophy in China, Vol. 1, No.3, 2006, by Springer, p. 506.

(٢٠) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٧، ص ص ٩٩ ـ ١٠١.

(٢١) يوجين ف. ميلر: مرجع سابق، ص ٦١.

(٢٢) نفسه.

(23) Leo Strauss: What is Political Philosophy, p. 12.

(24) Ibid.

(25) Ibid, p. 14.

(26) Ibid, p. 15.

(27) Ibid, p. 12.

(28) Ibid, p. 16.

(٢٩) عبد الوهاب جعفر: مقالات فى الفكر الفلسفى المعاصر، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨، ص١٩.

(٣٠) يوجين ف. ميلر: مرجع سابق، ص ٦٢

(31) Leo Strauss: What is Political Philosophy, p. 10.

(٣٢) أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة وتقديم وتعليق بارتلمى سانتهلير، نقله للعربية أحمد لطفى السيد، الجزء الأول، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨، ص ١٧٢.

(٣٣) يوجين ف. ميلر: مرجع سابق، ص ٦٢.

(34) Leo Strauss: What is Political philosophy, p. 10.

(35) Leo Strauss: "On Classical Political Philosophy", in "What is Political Philosophy and other Studies ?", New York, Free Press, 1959, p.p. 93-94.

(36) Steven B. Smith: Reading Leo Strauss Politics, Philosophy, Judaism", Chicago, the university of Chicago press, USA, 2006, p.p. 157-158.

(٣٧) يوجين ف. ميلر: مرجع سابق، ص ٦٣.

(٣٨) نفسه، ص ٦٤.

(٣٩) العملية: هنا ليست المقصود بها تلك الفلسفة التى تهتم بالتجربة والملاحظة والمشاهدة الفيزيائية أو الكيميائية، وإنما المقصود بها الواقعية Reality أى التى تربط ما بين الفكر والواقع، أو بين النظرية والتطبيق.

(٤٠) Games F. Ward : هو أستاذ مشارك فى العلوم السياسية وهو معلم النظرية السياسية ومناهج البحث فى جامعة ماساتشوستس فى بوسطن وقد نشر عدة مقالات فى المجلة الأمريكية للعلوم السياسية وفى المجلة الفصلية للسياسة الغربية وله كتاب بعنوان: "عن فكرة الطبيعة فى الفلسفة السياسية".

(41) Games F. Ward: Experience and Political Philosophy: Notes on Reading Leo Strauss, in (Polity, Vol. 13, No. 4, 1981), p. 668.

(42) Shadia B. Drury: "The Political Ideas of Leo Strauss", New York: St. Martin's press, 1988, p. 24.

(43) Games F. Ward: Op. Cit., p. 669.

(44) Ibid, and See: Leo Strauss: Thought on Machiavelli, "Chicago university of Chicago press, 1958, p.13.

(45) Games F. Ward: Op. Cit.

(46) Ibid, p. 669.

(47) Ibid, Loc. Cit

(٤٨) يوجين ف. ميلر: مرجع سابق، ص ص ٧٠-٧١.

(49) Leo Straus: What is Political Philosophy, p. 17.

(٥٠) ناثان تاركوف وتوماس ل. بانجل: ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية، ملحق فى كتاب تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، الجزء الثانى، تأليف: ليو شتراوس وجوزيف روكسي.

ترجمة: محمود سيد أحمد. مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الأولى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، ص ٦٣٣.

(٥١) أرسطو: السياسة، ترجمة وتقديم وتعليق بارتلمي سانتهلير، نقلها إلى العربية، أحمد لطفى السيد. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨، ص ٩٥.

(٥٢) يوجين ف. ميلر: مرجع سابق، ص ٧١.

(53) Leo Strauss: The City and Man, Chicago, III: University of Chicago press, 1964, p. 1.

(٥٤) يوجين ف. ميلر: مرجع سابق. ص ٧١.

(55) Ted Vaggalis: Hermenutics and the Horizon of Political Philosophy, USA, University of Kansas 2001, p. 77.

(56) Shadia B. Drury: The Political Ideas of Leo Strauss, p. 18.

(٥٧) المهم أن نلاحظ هنا أن "شتراوس" فى مصطلحاته يجعل الفلسفة والعلم مترادفان كما أنه يجعل مصطلحات المدينة والمجتمع مترادفان أيضا وسوف نلاحظ متى يذكرهما مجتمعين ومتى يذكرهما منفردين.

(58) Leo Strauss: "On Four forgotten Kind of writing" in Chicago Review, Vol. 8, No.1, 1954, p. 64.

(٥٩) يوجين ف. ميلر: ص ص ٧١-٧١.

(60) Leo Strauss: On Four forgotten Kind of writing, p. 64.

(61) Shadia B. Drury: The Political Ideas of Leo Strauss, p. 19.

(٦٢) ناثان تاركوف وتوماس ل. بانجل: مرجع سابق، ص ٦٣٨.

(63) Shadia B. Drury: Op. Cit., p. 19.

(٦٤) يوجين ف. ميلر: مرجع سابق، ص ٧٢.

(٦٥) يوجين ف. ميلر: مرجع سابق، ص ٧٣.

(٦٦) نفسه، ص ٧٤.

(67) Leo Strauss: What is Political Philosophy, p. 18.

(٦٨) يوجين ف. ميلر: ص ٧٤.

(٦٩) الوضعية أو المذهب الوضعي هو مذهب فلسفي يرى أن المعرفة اليقينية هى معرفة الظواهر التى تقوم على الوقائع التجريبية. ولا سيما تلك التى يبيحها العلم التجريبي وينطوي المذهب على إنكار وجود معرفة تتجاوز التجربة الحسية ولا سما فيما يتعلق بما وراء المادة وأسباب وجودها. وقد تأسس هذا المذهب الوضعى فى فرنسا على يد الفيلسوف أوجست كونت ومعظم من جاءوا بعده قد طبقوا منهجه فى العلم والمعرفة. انظر

(٧٠) يوجين ف. ميلر: مرجع سابق، ص ٧٤.

(71) Leo Strauss: What is Political Philosophy, p. 18.

(72) Leo Strauss: "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy, reprinted from interpretation, A journal of Political Philosophy, Vol. II, No. 1, 1971, pp. 29-30.

(73) Leo Strauss: Loc Cit.

(٧٤) العلوم الإنسانية: هي تلك الطائفة من العلوم التي تدرس الإنسان باعتباره فردا وباعتباره عضوا في جماعة في الوقت ذاته، لهذا يطلق عليها أحيانا "العلوم الاجتماعية".

(٧٥) يوجين ف. ميلر: مرجع سابق، ص ٧٥.

(٧٦) الفهم المشترك أو الفهم الفطري وذلك المستوى من الفهم الشائع بين عامة الناس والذي يسبق مستوى الفهم العلمي أو الفلسفي، أنه إدراك الظواهر كما تبدو لأول وهلة دون محاولة تعمق أو النقد أو التحليل أو القياس فهو إدراك يغلب عليه الطابع الكيفي لا الكمي. انظر: نصار عبد الله، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة.

(٧٧) يوجين ف. ميلر: مرجع سابق، ص

(78) leo strauss :" What is political philosophy, p. 19

(79) Ibid, p. 20.

(80) Yanqing Chen and Xinsheng Wang: "Revival and significance of political philosophy at present time", in frontiers of philosophy in China, Vol. 1, No. 3, 2006., published by Springer, p.p. 506 - 507.

(٨١) المنهج العلماني بالكسر هو ذلك المنهج الذي يهتم بالمعرفة العلمية والتجريبية وهي يختلف عن العلمانية بالفتح التي هي تهتم بالعالم.

(82)Yanqing Chen and Xinsheng Wang: Op. Cit., p. 507..

(٨٣) جون تيودر ميرز(١٨٤٠-١٩٢٢)، وهو معلم بريطاني، مؤرخ ، ولد في Manchester ، تلقى تعليمه في انجلترا، وكان عضوا في مجلس الشيوخ بجامعة Durham.

(84) Ibid, Loc Cit.

(85) Leo Strauss: What is political Philosophy, p.p. 21-22.

(86) Ibid, p. 22-23.

(87)Leo Strauss: What is political Philosophy, p.p. 23-24.

(88) Ibid, p.p. 25-26.

(89) Leo Strauss: Natural right and history, (Chicago, Ill: University of Chicago press, 1953), p. 8.

(٩٠) يوجين ف. ميلر: مرجع سابق، ص٧٤.

(٩١) ناثان تاركوف، وتوماس ل. بانجل، مرجع سابق، ص ٦١٢.

(92) Leo Strauss: What is Political Philosophy, p. 26.

(93) Ibid, Loc Cit

(٩٤) هلال أحمد وجدي عبد الفتاح: الاتجاه النقدي في فلسفة ليو شتراوس وأثره على الفكر الأمريكي المعاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف: عادل عبد السميع أحمد عوض و محمد هاشم عبد الله، جامعة المنصورة كلية الاداب، ٢٠٠٩، ص١٨٢. وانظر أيضا:

Leo Strauss: Philosophy and Law, Contributions to the understanding of Maimonides and his Predecessors, Trans. Eve Adler. New York: State University of New York press, 1995, p. 136.

(95) Leo Strauss: The Three Moves of Modernity, An Introduction to Political Philosophy, Ten essays by Leo Strauss "Edited by Hilail Gildin, Wayne State University Press, Detroit, Michligan, p. 81. p. 95, 96.