الفلسفة السياسية وفلاسفتها
دراسة في فكر الفيلسوف ليو شتراوس

د. صباح حمودي نصيف
كلية الآداب/الجامعة المستنصرية

المقدمة:

احتل الفيلسوف ليو شتراوس(ت1973م) مكانة مرموقة في الدراسات الخاصة بالفلسفة السياسية لا يكاد يدانيها احد من مؤرخي (الفلسفة السياسية) المعاصرين بفضل ما قدمه من دراسات فلسفية في السياسة تتسم بعمق الرؤية وشمولية النظرة. وتتناول دراسات ليو شتراوس العديد من الفلاسفة بدءاً من(أفلاطون ومروراً بأرسطو، وزينوفون، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وموسى بن ميمون، ومارسيلوس أوف بادوا، ومكيافيللي، وهوبز، واسبينوزا، ولوك ، وروسو، ونيتشة) وغيرهم كثير. وعلى الرغم من هذا العطاء الذي قدمه ليو شتراوس إلا أن فضله على الفلسفة السياسية لم يقتصر على أعماله فحسب، بل امتد ليشمل أيضا تأثيره في عدد من الدارسين الذين جاءوا من بعده وساروا على نهجه المتميز فيما قدموه من دراسات عن فلاسفة السياسة، حيث كانت انجازاتهم في هذا المجال امتداداً لانجازات ليو شتراوس، ومنهم على سبيل المثال المستشرقان آرڤن روزنثال ورالف ليرنر. ويلاحظ الباحث هنا أن دراسات ليو شتراوس لم تكن مجرد دراسات فردية منفصلة لهذا الفيلسوف أو ذاك لأنه يبحث في تاريخ الفلسفة السياسية برؤية نقدية واعية، وأن ما يفعله شتراوس في هذا السياق لا يختلف كثيراً عما فعله فلاسفة كثيرون قبله ومنهم على سبيل المثال لا الحصر أفلاطون الذي اختار(المحاورات) لتكون الشكل الملائم عرض أفكاره، وسوف نفصل ذلك في المحور الثالث من هذا البحث.ولكن ليو شتراوس كان اقرب إلى نهج الفيلسوف المسلم أبو نصر الفارابي عندما ارتدى قناع المؤرخ ليتحصن به من الشبهات والمساءلات التي قد يجرها عليه إفصاحه المباشر عن آرائه، وَمَثَله في ذلك عرض الفارابي لأفلاطون على نحو ينم عن إيمانه بآراء أفلاطون دون أن يعلن ذلك صراحة، وقد حذا شتراوس حذو الفارابي في طريقة التأليف وارتداء قناع المؤرخ. عليه،

وبناءً على ما تقدم سنوجه هذا البحث لما كتبه ليو شتراوس عن(الفلسفة السياسية) بشكل مباشر من خلال المحاور الآتية:

الأول: حياته وإنتاجه في الفلسفة السياسية.

الثاني: رؤيته لتاريخ الفلسفة السياسية.

الثالث: موقفه من الفلاسفة الذين كتبوا في الفلسفة السياسية.

المحور الأول: حياته وإنتاجه في الفلسفة السياسية

يعد ليو شتروس فيلسوفاً للسياسة بامتياز، ولد في ألمانيا عام(1899)، ودرس فيها الفلسفة والرياضيات والعلم الطبيعي، وحضر دروسا لاثنين من أعظم فلاسفة القرن العشرين هما: أدموند هوسرل(ت1938م) صاحب الفلسفة الفينومينولوجية (الظاهراتية)، ومارتن هيدجر(ت1976م) صاحب الفلسفة الوجودية، ثم عمل بعدها باحثاً في(معهد الدراسات اليهودية) في برلين عام 1925، وعندما وصلت النازية إلى الحكم عام 1932 غادر ألمانيا عام 1933 ليستقر في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد قام هناك بالتدريس في(المدرسة الجديدة للأبحاث الاجتماعية) في نيويورك ما يقارب احد عشر عاماً (1938–1949)، ثم أصبح أستاذا للفلسفة السياسية في(جامعة شيكاغو)ما يقارب عشرين عاماً (1949–1967)، ثم أستاذا في(كلية كليرمونت)(1968–1969)، وعمل أخيرا أستاذا في(كلية القديس يوحنا) حتى وفاته عام(1973م) [i]، وكان بحق أستاذا بالغ الأثر في طلابه ومنهم المستشرقان آرڤن روزنتال[*] ورالف ليرنر. وقد ترك لنا ليو شتراوس تراثاً علمياً ثراً تضّمن:

1. (نقد الدين عند اسبينوزا) الذي أصدره عام 1930، ثم ترجمه إلى الانكليزية عام 1965.
2. (الفلسفة والشريعة) الذي أصدره عام 1935، وهو دراسات للمقارنة بين آراء الفارابي وآراء موسى بن ميمون في السياسة وفي التاريخ والتشريع.
3. (الحق الطبيعي والتاريخ) الذي أصدره عام 1953.
4. (أفكار حول ماكيافيلي) الذي أصدره عام 1958.

5. (ما الفلسفة السياسية) الذي أصدره عام 1959.
6. (روح الفلسفة السياسية عند هوبز).
7. (في الطغيان).
8. (الشريعة عند الفارابي وموسى بن ميمون).
9. (الاضطهاد وفن الكتابة) الذي يتناول فيه موسى بن ميمون، وهاليفي، واسبينوزا.

وألف أيضا ما يقرب من خمسة عشر كتاباً، الثلاثة الأولى كتبها باللغة الألمانية عندما كان في موطنه الأصلي، أما ألاثني عشر منها فقد كتبها بالانكليزية بعد هجرته إلى الولايات المتحدة الأمريكية[ii].

وبهذه الخبرة الواسعة في تاريخ الفلسفة السياسية اشرف ليو شتراوس على تحرير المؤلف الشامل الموسوم (تاريخ الفلسفة السياسية) بالاشتراك مع زميله جوزيف كروبسي الذي رافقه في جامعة شيكاغو، وكان هو الآخر أستاذا متميزاً للفلسفة السياسية. وقد كتب شتراوس ثلاثة من فصول هذه الموسوعة[*]، الأول منها: عن الفيلسوف أفلاطون، والتاسع عن الفيلسوف مارسيلوس أوف بادوا، والعاشر عن نيقولا مكيافيللي[iii].

المحور الثاني: رؤيته لتاريخ الفلسفة السياسية

يبين لنا تاريخ الفلسفة السياسية كيف تطورت معرفة المجتمع فلسفياً والعلاقة الوثيقة بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية والعلوم الاجتماعية الأخرى وهي العلاقة التي بفضلها تكتسب الفلسفة السياسية أهميتها في اغتناء العقل الإنساني وتطوره. ويحرص ليوشتراوس على تحديد معنى الفلسفة السياسية باعتبارها نمطاً متميزاً من الفكر السياسي يتزامن مع الحياة السياسية، ثم يحاول أن يعطي تعريفاً لها مبينا أن هناك ثلاث متطلبات ينبغي أن تتوفر في الفكر السياسي حتى يمكن اعتباره (فلسفة سياسية) وهي:

1. أن يكون هناك ثمة جهد حقيقي من اجل المعرفة، وهنا نجد أن شتراوس يتوقف عند كلمة(المعرفة) ليسجل أن أي فكر سياسي لا يهم بالفارق بين

مجرد الرأي أو الاعتقاد وبين المعرفة التي لا يمكن اعتبارها فلسفة سياسية، حيث يتابع شتراوس هنا نهج الفيلسوف سقراط(ت399ق0م) الذي كان ينظر إلى الفلسفة باعتبارها صعوداً من الاعتقاد إلى المعرفة لأنها عقلية وصادقة ونهائية[iv].

2. إن الفلسفة السياسية في صميمها هي نمط من المعرفة يدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية.
3. إن الفلسفة السياسية في صميمها محاولة للتوصل إلى معايير النظام السياسي الفاضل[v].

ونخرج من هذه المتطلبات برأي يفيد بأن (الفلسفة السياسية) هي فرع من الفلسفة، وأن لها تعريفات عدة بقدر عدد المفكرين والفلاسفة الذين درسوا الأنظمة السياسية والأفكار السياسية على مر التاريخ، وأن هذا المصطلح ولد نتيجة للمزج بين(الفلسفة) و(السياسة)، ولا بد هنا من التوقف قليلاً عند تعريف الفلسفة، ومن ثم السياسة، بغية الخروج بتعريف شامل وواضح (للفلسفة السياسية) بناء على الأسس التي تستند إليها والمضمون أو المرجعية التي تستمد منها.

ونبدأ بتعريف(الفلسفة) فنقول إنها (فن البحث عن حقيقة الأشياء) أو هي (البحث عن السبب المسبب للأسباب) [vi]، ومن ثم فإنها قد لجأت إلى دراسة وتؤمل القيم السياسية كالعدالة والحرية والحق000الخ، فضلاً عن اهتمامها بدراسة الأفكار السياسية مع التأكيد على بعدها الزمني، لان صاحب الرأي السياسي ينظر إلى كل شيء من هذه الأشياء بخصوصية تامة، وفي الوقت نفسه اخذ علم السياسة يدرس النظم السياسية من الناحية الكمية والكيفية. وتشمل (السياسة) معاني (الفن، والعلم، والفلسفة)، فالفن هو البعد الأول للسياسة ويتعلق بالمهارات التي تكتسب من خلال الخبرة العملية، والعلم هو البعد الثاني للسياسة ويتعلق بالمعرفة العلمية القائمة على الملاحظة من خلال تطبيق المنهج العلمي، والفلسفة هي البعد الثالث للسياسة ويتعلق بالبحث عن الحكمة أو المعرفة الشاملة من اجل المجتمع[vii]. ونخرج من ذلك بتعريف شامل للفلسفة السياسية وكما عرّفها ليو شتراوس بأنها (محاولة **استبدال** رأي عن

طبيعة الأشياء السياسية بمعرفة طبيعة تلك الأشياء)) [viii]، بمعنى أن الفلسفة السياسية تمثل محاولة للنظر إلى الكل بشكل عام عكس الفلسفة، ولهذا فان البحث في ماهية المجتمع الفاضل او النظام السياسي الصائب لا يمكن أن ينشأ من مجرد الرغبة في التأمل النظري، وإنما تفرضه ضرورات عملية وملحة، فالقادة السياسيين مثلاً، في ممارساتهم العملية من وجهة نظر ليو شتراوس إنما ينطلقون من خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل أو النظام الأمثل، فهو يضع هذه التصورات موضع الفحص والتحليل والنقد، وهنا نكون قد اقتربنا من دائرة المعرفة وابتعدنا في الوقت نفسه عن دائرة الرأي أو الاعتقاد الشخصي، ومن ثم فسيكون العمل السياسي في نهاية الأمر هو بداية الفلسفة السياسية، ولهذا نجد اهتمام الفلاسفة بوضع نظرية في سياسة الدولة، لأننا لا نجد فيلسوفاً واحداً إلا وتأمل الدولة وسياستها، فأفلاطون مثلاً (ت347ق0م) قد عالج القضايا السياسية في محاوراته(الجمهورية، والسياسي، والقوانين)، فضلاً عن أرسطو (ت322ق0م) الذي خص السياسة بعدة مؤلفات أبرزها (السياسة، الأخلاق إلى نيقوماخوس، دستور الأثينيين، والخطابة)، ناهيك عن الفيلسوف أبي نصر الفارابي(ت339هـ/950م) في كتابيه (آراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية)، وابن سينا(ت428هـ/1036م) في كتابه (رسالة في السياسة والمقالة الأخيرة من كتابه الإلهيات من الشفاء)، وابن رشد(ت595هـ/1198م) في كتابه (تلخيص السياسة)، وتوماس مور (ت1535م) في كتابه (يوتوبيا)، واسبينوزا(ت1677م) في كتابه (الرسالة اللاهوتية السياسية)، وتوماس هوبز (ت1679م) في كتابه (الليفثيان أو التنين)، وجون لوك(ت1704م) في كتابه (مقالتان في الحكومة المدنية)، فضلاً عن نيشته (ت1900م) في كتابه (آراء في فلسفة تاريخ الإنسانية)، إذ تتدرج الفلسفة السياسية عند كل هؤلاء وغيرهم في المبادئ التي استنبطوها من نظرتهم الفلسفية في إطار التفكير الفلسفي العام من حيث هي محاولة لإدراك طبيعة الدولة وأسسها بالنظر العقلي، فالفلسفة السياسية إذن هي نظرية السياسة وفهمها[ix].

وفضلاً عما تقدم، ثمة خط واضح يحاول ليو شتراوس أن يضعه للفصل بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي ازدهرت في العصور الوسطى، ويعد سقراط(ت399ق0م) مؤسسها بعد أن تحول من دراسة الأشياء الإلهية أو الطبيعية إلى دراسة الأشياء الإنسانية، أي الأشياء العادلة والنبيلة والخيرة بالنسبة للإنسان من حيث هو إنسان، فهو يتحدث باستمرار عن ماهية الشجاعة والجبن، والسياسي (رجل الدولة)؟ والتقى وعديم التقوى الخ، وسقراط كما هو معروف أستاذ أفلاطون الذي كان بدوره أستاذ أرسطو، لان أعمال أفلاطون وأرسطو السياسية تعد أقدم ما وصل إلينا من الأعمال المخصصة في الفلسفة السياسية الكلاسيكية، وبين الفلسفة السياسية الحديثة التي ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ويقسم ليو شتراوس الفلسفة السياسية الحديثة غالى ثلاثة تيارات، يبدأ التيار الأول: بإعمال المفكر السياسي مكيافيللي(ت1527م) الذي يعده شتراوس مؤسساً للحداثة[*]، يستمر هذا التيار حتى القرن الثامن عشر حيث واجه عدة انتقادات من هوبز ولوك وروسو(ت1778م)[x]. ويتمثل التيار الثاني: في الفكر السياسي الذي طرحه كانت(ت1804م) وهيجل(ت1831م)، ويستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر حيث واجه النقد الذي وجهه نيتشه(ت1900م) إلى المثالية الألمانية، وهكذا يبدأ التيار الثالث: الذي مازال قائماً حتى يومنا هذا[xi].

إن وجهة النظر التقليدية التي ترى في سقراط مؤسس الفلسفة السياسية تحتاج إلى بعض التعديلات والتفسيرات، لان سقراط لم يكن الفيلسوف السياسي الأول، بمعنى أن(الفلسفة) سبقت(الفلسفة السياسية) في الظهور، وفي هذا السياق سار المحدثون على نهج سقراط في النظر إلى الفلسفة السياسية على أنها محاولة معرفة الأمور السياسية وطبيعة النظام الأمثل للحكم. لكنهم مع هذا يختلفون عنه اختلافاً جذرياً في نظرتهم إلى مضمون الفلسفة السياسية ومنهجها، وهنا يرى ليو شتراوس أن مكيافيللي هو المثال البارز الذي حذا حذوه سائر فلاسفة السياسة المحدثين في رفضهم للتصور الكلاسيكي، وطبقاً لما يراه مكيافيللي، فقد طرح الكلاسيكيين نمطاً من اليوتوبيا يستحيل تحقيقه عملياً، لأنهم اعتمدوا فيه على ما ينبغي أن يفعله الإنسان

ليجعلوا المحور الذي يدورون فيه هو محور الفضيلة لا محور الحقيقة الواقعية مما جعل من تصوراتهم مجرد أحلام يتعذر تحويلها إلى خطة عملية قابلة للتنفيذ[xii]. ونستنتج من ذلك أن المقابلة بين(الفلسفة السياسية الكلاسيكية) و(الفلسفة السياسية الحديثة) هو الموضوع المهم عند ليو شتراوس الذي يتحدى المقولة التي تفيد بان الفلسفة السياسية الحديثة تمثل رفضاً قاطعاً للبديل الكلاسيكي في تصوره للمجتمع والإنسان. ويبدو في هذا السياق أن هناك العديد من القرائن التي تعزز وجهة النظر القائلة بتبنيه للمفاهيم الكلاسيكية وانحيازه إليها في مواجهة الفلسفة السياسية الحديثة لأنه كثيراً ما يتكلم عن خصائص الفلسفة السياسية على نحو يتطابق مع التصورات الكلاسيكية، ويوجه في الوقت نفسه الانتقاد إلى الفلسفة الحديثة، فضلاً عن تصريحه بأن التصور الكلاسيكي للإنسان كان أكثر شمولاً وإحاطة من تصور المحدثين، فضلا عن أن الكلاسيكيين كانوا على وعي شديد بما في الإنسان من جوانب سامية ومشرقة وأخرى قاتمة ومظلمة، في حين ركّز المحدثون على الجانب القاتم في الإنسان وكأنه كل مكوناته، فما من ظاهرة أخلاقية أو سياسية من الظواهر التي استشهد بها مكيافيللي إلا وكانت فيما يقول شتراوس معروفة تمام المعرفة لزينوفون، فضلاً عن أفلاطون وأرسطو. وقد استطاعت الفلسفة السياسية بحسب رأي ليو شتراوس، وعلى الرغم من كل ما واجهته من خصومات وعداوات على مدى تاريخها الطويل، من أن تواصل البقاء والاستمرار، والخطر الذي كان يهددها إنما ينبع من داخلها بفعل ظهور اتجاهين مدمرين هما (الوضعية والتاريخية) الأمر لذي يعلله شتراوس بالأزمة التي يطلق عليها (أزمة العصر). وتتسم هذه الأزمة في اعتقاده بانطوائها على جانبين احدهما نظري والآخر عملي، حيث يتمثل الجانب النظري في التدمير الذي أصاب الفلسفة السياسية نتيجة ظهور الاتجاهين الوضعي والتاريخي وتعاظم تأثيرهما في عدد كبير من مفكري الوقت الحاضر. ويتمثل الجانب العملي لهذه الأزمة في أن العالم الغربي لم يعد يدرك على وجه اليقين ماهية أهدافه، فالوضعية كما يعرفها ليو شتراوس هي (ذلك الاتجاه الذي يرى بأن المعرفة الحقيقية تتحقق من خلال استخدام مناهج

العلوم الطبيعية)[xiii]، وعلى هذا فهي تنتقص من قدر المحاولات التي تبذلها الفلسفة السياسية للتعرف على ماهية النظام السياسي الفاضل.

وعلى الرغم من تأكيد الرواد الأوائل للاتجاه الوضعي أمثال ديفيد هيوم (ت1776م) وأوكست كونت (ت1857م) على ضرورة دراسة المجتمع الأمثل والنظام السياسي الفاضل، إلا أن أنصار الوضعية في القرن العشرين، وبحسب قول ليو شتراوس، تجاوزوا ما أكد عليه أولئك الرواد، وباتوا يرفضون أن يستهدف البحث السياسي التوصل إلى القيم، ويقولون بضرورة اكتفائه بدراسة الوقائع، وليس هذا الموقف الوضعي موجهاً إلى الدراسات السياسية وحدها، بل ويمتد أيضا ليشمل سائر العلوم المعنّية بدراسة الإنسانباعتباره فرداً وعضواً في المجتمع[xiv]. وينظر شتراوس إلى الاتجاه الثاني (التاريخي) باعتباره حركة مركبة شهدها الفكر الحديث، وتمثلت في أفكار هيجل (ت1831م) ونيتشه (ت1900م) ومارتن هيدجر (ت1977م)، وهو يميز داخل هذه الحركة المركبة بين نمطين أساسيين أولهما: هو ما يطلق عليه شتراوس (التاريخية النظرية) أو (التأملية)، وقد ظهر هذا النمط مع التيار الثاني من تيارات الحداثة ويتمثل في أعمال هيجل، وتجعل التاريخية التأملية من فلسفة التاريخ بديلاً للفلسفة السياسية بمعناها السقراطي، حيث يتوجب على الفلسفة السياسية ألا تعنى بما يحب أن تكون عليه الدولة وهو م يتسبب في فقدان الفلسفة السياسية الكلاسيكية لمبرر وجودها، وثانيهما: هو ما يطلق عليه شتراوس (التاريخية الوجودية) أو (الراديكالية/الجذرية)، وقد ظهر هذا النمط مع التيار الثالث من تيارات الحداثة والذي يعتبر نيتشه رائده الروحي وهيدجر ابرز المدافعين عنه في القرن العشرين[xv]. وتتفق التاريخية الوجودية أو الراديكالية مع ما ذهب إليه هيجل من تعذر فهم الإنسان إلا في ضوء التاريخ، لكنها تختلف معه في أنها لا ترى في التاريخ تطوراً عقلياً، وترى أيضا أن الإنسان ليس بوسعه لا أن يتجاوز حركة التاريخ ولا أن يستوعبها لان التفسيرات المختلفة للتاريخ تتلون دائما بمنظور الحاضر. وتتفق التاريخية الراديكالية مع الوضعية في اعتقادها بعدم إمكان قيام الفلسفة السياسية، دون أن يعني ذلك رضاها عن الموقف الوضعي الذي ترفضه في الوقت نفسه الذي ترفض فيه الفلسفة التقليدية،

وترى أن الوضعية قد جانبها الصواب حينما تصورت أن العلم قادر على الوصول إلى معرفة موضوعية بالعالم الواقعي، وهذه كما يرى شتراوس هي ملامح أزمة العصر التي يعاني منها التيار الثالث آخر تيارات الفلسفة السياسية بعد أن أصابها الانحلال بفعل الضربات التي وجهتها إليها الاتجاهات الوضعية والتاريخية، ومع هذا فان الفلسفة السياسية في رأي شتراوس ما تزال ضرورية ويجب مساعدتها على الوقوف على قدميها من جديد باعتبارها شرطا لاستمرار المجتمع في الحياة[xvi].

ولعل مما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن الفلسفة السياسية أصبحت ضرورية لأنها تتمسك بغايات ومقاصد المجتمع المعاصر، فضلاً عن أن كتابات ليو شتراوس تعد ابرز الأمثلة على محاولة الدفاع عنها، لأنه حين يطرح انتقاداته لتياري الوضعية والتاريخية، ويقدم دفاعه عن الديمقراطية الليبرالية، وان لم تكن أفضل النظم التي يمكن تصورها نظريا، ألا أنها من الناحية العملية تعد أفضل النظم الممكنة هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى فإنها النظام الذي يلبي متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أي نظام آخر في عالمنا المعاصر. ويستدعي نقد ليو شتراوس للوضعيين إلى الذهن موقف الفيلسوف أدموند هوسرل (ت1938م) والاتجاه الفينومنولوجي من حيث تأكيدهما معا (شتراوس والفينومنولوجين) على أهمية الأحكام الفطرية التي يصدرها الإنسان انطلاقاً من موقفه الطبيعي أي من خلال (الفهم المشترك[*] Common Sense) وهو ما ترفضه الاتجاهات الوضعية التي تضع حاجزاً بين أحكام الفهم المشترك ومفاهيم المعرفة العلمية. وعلى الرغم من هذا التشابه بين شتراوس والفينومنولوجيين، إلا أن موقف شتراوس يختلف عن الموقف الفينومنولوجي في كثير من الجوانب ومنها أولاً: أن شتراوس يشك في إمكان فهم طبيعة العالم بعيداً عن الفهم العلمي، وثانياً: أن شتراوس يؤمن بان البحث الفلسفي ذو طبيعة ديالكتيكية فهو يبدأ بانطباعاتنا المباشرة عن العالم الحسي ثم يتجه صعودا نحو معرفة الجوهر أو طبيعة الأشياء القائمة في عالم المدركات الحسية[xvii]. ولكن نقد شتراوس للوضعية لا يعني أنها خصمه الأول، لأنها غير قادرة على الصمود في وجه الانتقادات التي وجهتها الاتجاهات التاريخية التي رفضها شتراوس أيضا لأنها في حقيقة الأمر تعد

العدو اللدود للفلسفة[xviii]. ونستنتج من كل ذلك مقدار إيمان شتراوس بأهمية وحيوية دراسة التاريخ عامة وتاريخ الفلسفة السياسية خاصة والذي اخذ يتركز أساسا ضد التاريخية بفرعيها النظري والراديكالي

المحور الثالث: موقفه من الفلاسفة الذين كتبوا في الفلسفة السياسية

يؤكد ليو شتراوس أن فلاسفة السياسة الكلاسيكيين لديهم الكثير من الوعي العملي الذي يجعلهم يدركون بوضوح أن قيام الدولة في عالم الواقع يعتمد على الكثير من العوامل التي تتجاوز أحلام الفلاسفة، وان كثيرا من الدول لم تقم نتيجة للصدفة التي لا يحكمها منطق فلسفي، ولهذا نجدهم يركزون جهودهم العملية على إصلاح عيوب الأنظمة القائمة عبر العمل على إقامة دولة مثالية خالصة كمحاولة للتعرف على طبيعة الأشياء السياسية، ونبدأ في تفحص هذا الموقف من أولئك الفلاسفة عبر تفحص موقفه من أفكارهم:

أولاً : الفيلسوف أفلاطون (ت347ق.م) في محاوراته الثلاث (الجمهورية، السياسي/رجل الدولة، القوانين/الشرائع/النواميس). يرى شتراوس أن عناوين محاورات أفلاطون الثلاث أعلاه تشير إلى تخصصها في الفلسفة السياسية، وأن (محاورة الجمهورية) ليست مجرد دعوة إلى التغيير أو الإصلاح أو مجرد نموذج للدولة المثالية فحسب، بل هي نوع من التأمل النظري الخالص الذي يوضح مجال الفلسفة السياسية بشكل عام[xix]، ويبين شتراوس أيضا أن سقراط لم يكن الشخصية الرئيسية في محاورات أفلاطون، فهو في بعضها لم يفعل شيئاً سوى انه يستمع، ويقول آخرون أن سقراط لم يكن موجودا في (محاورة القوانين). ويفصّل شتراوس ذلك بقوله أن في محاورة (الجمهورية) خصائص منها: أنها تمتلك صفة الاهتمام وحب المدينة، فضلا عن الشجاعة السياسية التي هي من خصائص (طبقة المحاربين) التي تتميز بعدم الخوف وهو ما ينشأ عن طريق التربية بما يجعلهم مناسبين للوظيفة التي يكلفون بها[xx]، حتى يسود الاعتدال في جميع أجزاء المدينة الفاضلة. ويشير شتراوس إلى تغاضي أرسطو (ت322ق.م) عن هذه الطبقة (المحاربين) في تحليليه النقدي لمحاورة

الجمهورية في الكتاب الثاني/الفصل الثاني من كتابه (السياسة). وقد نجح سقراط في أن يرد مسألة إمكان قيام المدينة العادلة إلى مسألة إمكان الاتفاق بين الفلسفة والسلطة السياسية، فهو يريد أن يشيع بين المواطنين فكرة أن الناس معادن، وأن الحكام هم على وجه الدقة من معدن الذهب، وفي هذه المدينة تتكون الحكمة وتكون من خصائص الحكام وحدهم لأنهم القطاع الأصغر في هذه المدينة، فإذا لم يكونوا قادة للمدينة، فأن ذلك لن يكون خيراً لها، بمعنى أن العدالة والسعادة لا تتفق إلا في الفلسفة فقط، فالفيلسوف وحده هو الفرد العادل، لأنه مكتف بذاته، حر بحق، فضلاً عن أن حياته مكرسة لخدمة الأفراد الآخرين[xxi].

ونستنتج من ذلك أننا في محاورة الجمهورية نستمد الحالة المعرفية للحكم أو الحنكة السياسية التي لا يمكن أن تتضح بصورة كافية، بحيث يمكن من هذه المحاورة كما يقول شتراوس أن نستمد بسهولة انطباعا مؤداه أن المعرفة المطلوبة للحاكم الفيلسوف تتكون من جزأين متنافرين: أولهما: المعرفة الفلسفية الخالصة بالأفكار والتي تبلغ ذروتها في رؤية مثال الخير، وثانيهما: التجربة السياسية الخالصة التي لا يكون لها وضع المعرفة على الإطلاق[xxii]. وتعد محاورة (السياسي) بحسب رأي شتراوس أكثر علمية ورصانة من محاورة الجمهورية على اعتبار أنها تؤكد أن الحكام السياسيين تنقصهم الصناعة الملكية أو السياسية مما يؤدي لوجود ثلاثة أنواع من أنظمة الحكم: حكم الفرد، وحكم القلة، وحكم الكثرة، وينقسم كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة إلى نوعين فرعيين: من جهة الاختلاف بين القوة والاختيار أو بين المشروعية وعدم المشروعية، وبالتالي تتميز الملكية عن الطبقات، فليس هناك نظام من أنظمة الحكم يقيم ادعاءه على المعرفة أو صناعة الحكام، وينجم عن ذلك أن هذه الادعاءات تقوم على المشروعية المشكوك فيها، ولهذا الحكم ما يبرره كالطبيب مثلا والذي هو طبيب سواء عالجنا بإرادتنا أو ضد إرادتنا، سواء جرحنا أو انزل بنا أي آلام أخرى، سواء سلك ذلك وفقا لقوانين مكتوبة أو بدونها، والإنسان الحكيم كما يقول شتراوس هو وحده الذي يستطيع أن يقرر ذ بصورة صحيحة ما هو الصحيح والملائم، ومع ذلك فان القوانين ضرورية طالما أن الأشخاص الحكماء القلة الذين يعرفون

الصواب لا يستطيعون الجلوس بجانب كل واحد من الأشخاص غير الحكماء الكثيرين لتوجيههم إلى هذا الصواب مما يجعل وجود القوانين سواء كانت مكتوبة أو غير مكتوبة بدائل ضعيفة لهؤلاء الحكماء، لكنها بدائل لا يمكن الاستغناء عنها عندما يتخذ غير الحكماء قراراتهم[xxiii].

ويرى شتراوس أن محاورة (القوانين) هي العمل السياسي الأكثر تعريفاً بأفلاطون الذي يخبرنا في رسالته السابعة العظيمة انه شعر بنفسه منذ رجولته بميل إلى حياة رجل السياسية، فضلا عن كونها المحاورة الوحيدة التي يغيب فيها سقراط، فهو في محاورة الجمهورية آنفة الذكر يكون الارتباط في المدينة العادية للآباء وليس للصناع، لأنها المدينة الوحيدة التي تكون ممكنة، لكن في محاورة السياسي يتبين فيها بوضوح حكم القوانين، بمعنى أن محاورتي (الجمهورية والسياسي) بحسب رأي شتراوس تكشفان كلا منهما وبطريقتهما الخاصة عن المقصود والطابع الجوهري للمدينة، فضلاً عن أنهما تضعان الأساس للإجابة عن السؤال الخاص بالنظام السياسي الأمثل لهذه المدينة والذي يتفق مع طبيعة الإنسان، فهما لا تكشفان عن أفضل نظام ممكن، حيث تركت هذه المهمة لمحاورة القوانين لأنها تأخذ الاعتدال بصبغة الإحساس بالخجل أو الاحترام، فضلاً عن التربية على فضيلة المواطنين أو فضيلة الإنسان لأنه الموقف الملائم نحو اللذات والآلام التي تتأثر بالبرهان الصحيح والحكم الصائب[xxiv]، فهي تتعلق بنوع الدستور ونوع القانون اللذان على السياسي الفيلسوف أن يبحث عنهما لكي يحافظ على مستوى أخلاقي رفيع. وفضلاً عن ذلك فقد كان شتراوس يرى أن الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي (ت339هـ/950م) وابن سينا (ت428هـ/1036م) وابن رشد (ت595هـ/1198م)، قد فقهوا الشريعة مطابقة لقوانين أفلاطون، واعتبروا النظام السياسي الذي أتى به أفلاطون في كتابيه (السياسي والقوانين) النظام الفلسفي السياسي الأمثل الذي يمكّنهم من استيعاب الإسلام فلسفياً. ويعتقد ليو شتراوس أن أولئك الفلاسفة وجدوا في فلسفة أفلاطون السياسية الإطار النظري المناسب للمواءمة بين (الفلسفة والشريعة) أو (العقل والإيمان)، فإذا صرحوا بغير ذلك فهذا ناتج عن خشيتهم من اضطهاد الجمهور

ورجال الدين والحكام، وقد عرض ليو شتراوس تفسيره هذا لموقف الفلاسفة المسلمين من أفلاطون والذي خص فيه بشكل أساسي فكر الفيلسوف الفارابي[xxv].

ثانياً: مارسيلوس أوف بادوا (ت1342م)، يقرأ ليو شترواس الفلسفة السياسية عند بادوا ويصوره لنا على أنه مفكر أرسطي – مسيحي ومتابع دقيق لأرسطو (ت322ق.م)، لكن مسيحية وأرسطية بادوا تختلف تمام الاختلاف عن معتقدات الأرسطي المسيحي الآخر توما الاكويني (ت1274م)، إذ عاش بادوا عالما غير عالم توما الاكويني الأمر الذي بينه في كتابة (المدافع عن السلام)، فهو لم يشر إلى الاكويني سوى مرة واحدة، أما بالنسبة لمبادئ الفلسفة السياسية فهو يتفق بشكل واضح مع أرسطو، ولاسيما ما يخص علة وجود الدولة التي يرى أنها توجد من اجل الحياة الخيرة التي تكمن في الاهتمام بالنشاط الذي يجعل الإنسان حراً في ممارسة فضائل النفسين العملية التطبيقية والنظرية التأملية، فضلاً عن اتفاقه مع أرسطو في أن هذه العلة هي الأساس للأنواع الأخرى من العلل (المادية، والصورية، والفاعلية) للدولة وأجزائها، إلا أن له تحفظا واحدا فقط على أرسطو يفيد بأنه لم يعرف مرضاً خطيراً من أمراض المجتمع المدني هو العدو المشترك للجنس البشري الذي يجب استئصاله، ولكن جهل أرسطو بهذا المرض لا يقلل من حكمته السامية[xxvi]. ويعلن بادوا كما يقول ليو شتراوس أن هذا هو المرض السياسي الذي لم يعالجه أرسطو، ولهذا يجب على المرء ألا يتوقع أن يجد تقديما كاملاً لفلسفة سياسية في كتاب (المدافع عن السلام) الذي يمثل نوعاً من الملحق لجزء من كتاب أرسطو (السياسة) الذي يقال إنه يعالج أمراض المجتمع المدني، ولا يؤثر هذا على فلسفته السياسية إلا في مسألة واحدة هي التعليم الذي يخص الكهنة، لأنه لم يعرف الكهانة المسيحية الحقيقية، وإنما عرف الكهانة الوثنية فقط، ويشير ليو شتراوس هنا أن بادوايسلّم بان الكهانة لمسيحية تأسست إلهياً من حيث إنها تتميز عن العلمانية المسيحية، وكلاهما جزء من النظام المسيحي، ولهذا فان بادوا ينكر أن يكون الترتيب الهرمي الكنسي ذو تأسيس إلهي، لأن كل الكهنة المسيحيين متساوون في كل النواحي التي تتعلق بالحق الإلهي، وهو ينكر على

الكاهن حتى لو كان أسقفا أو بابا أن يمتلك عن طريق الحق الإلهي أياً من سلطات الأمر أو الإجبار، ومن هنا يبين ليو شتراوس أن هذه الكهانة لا بد أن تكون جزءا ضروريا ونبيلاً من الدولة، ولكنها لا يمكن أن تكون الجزء الحاكم، لان الكهنة لا يمكن أن تكون لديهم سلطة الحكم أو سلطة القضاء[xxvii]. ويبين ليو شتراوس هنا مسألة مهمة وهي أن أرسطو لم يعرف بالفعل الأساس الحقيقي للكهانة التي لا يمكن أن تكون إلا وحيا إلهيا، لذلك فان برهان الفلاسفة الوثنيين كان صحيحاً وعلى رأسهم أرسطو لأنه يكون جزءاً من التعليم السياسي، لأن هذا البرهان يفضي إلى التصور الفلسفي الذي قبله بادوا عن (الطائفة) من حيث إنها مجتمع يكّونه الإيمان بقانون الهي معين أو دين معين. ويعد هذا التصور المحايد من الناحية الدينية عن الطائفة جزءاً أساسياً من العلم السياسي عند بادوا مثله بالنسبة للعلم السياسي عند الفيلسوف أبو نصر الفارابي (ت339هـ/950م)، ويرى هذا التصور العقلي في الكهنة بحسب رأي شتراوس معلمين وليسوا حكاماً أو قضاة، لأن الوظيفة الأساسية للكهنة هو أن يعلموا نظرية مفيدة عن ما بعد الحياة، وهم بحق يعدون جزءا من الدولة، وهكذا يكون الكهنة وفقاً لكتاب (السياسة) لأرسطو واحداً من الأجزاء الستة للدولة. ولا يعد انحراف بادوا عن أرسطو في هذه المسألة سوء فهم، وإنما هو انحراف عن نص معلم وليس انحرافا عن روحه، حيث نلاحظ هنا تأكيد بادوا على أن الكهانة هي الجزء الوحيد من الدولة والذي من خلاله نوجه انتباهنا إلى الواقعة المهمة التي تقول (كما يرى أرسطو) أن الفلاسفة بعيدون عن كونهم الجزء الحاكم من الدولة المثالية، وكما يرى أفلاطون أيضا، لأن غاية الدولة من حيث هي دولة ليست الكمال النظري التأملي لأن المدن والأمم لا تتفلسف[xxviii]. ويوضح شتراوس هنا أن أرسطو يرى أن الكهنة يجب أن يكونوا أشخاصا كبار السن ومن الطبقة العليا وهو ما أنكرته المسيحية، فضلاً عن أن أرسطو يرى أن الكهنة مواطنون بسطاء، بينما يرى المسيحيون أن الكهنة ينبغي أن يقلدوا المسيح وان يعيشوا حياة الفقر والتواضع الديني، وهنا يبين شتراوس أن أرسطو قد احتاط ضد ورطة بادوا لاسيما عندما يقول الأخير إن القانون يجب أن لا يكون خيراً أو عادلاً، لكن يجب أن يكون القانون كاملا وعادلاً، فهو هنا يتفق مع ملاحظة

أرسطو التي تقول إن الحاكم لا يقلل من كونه حاكماً أن يكون ظالماً، وهنا نجد بادوا على حد قول شتراوس يرفض الفكرة التي تقول إن الدولة منظمة بطريقة تتجه معها نحو الفضيلة ليتفق في ذلك مع ملاحظة أرسطو التي تقول إن كل المدن لا تهتم في الغالب بالفضيلة[xxix] .

ونستخلص من كل ما تقدم أن تحفظ بادوا على أرسطو كان نتيجة مباشرة للواقعة التي تقول إن أرسطو كان وثنياً، وهو تحفظ لا يخص الفلسفة السياسية أو التعلم السياسي إلا بصورة عارضة، ومع ذلك فأن السياسة المثالية من وجهة نظر أرسطو هي حكم النبلاء الذين يحكمون مدنهم لأنهم أناس ذو ثروة، إذ أن التوفيق بين مبدأ أرسطو الذي يقول (إن الأشخاص المكرسين للنشاط العملي الأكثر نبلاً ينبغي أن يحكموا بما لهم من جدارة)، وبين المبدأ المسيحي الذي يقول (إن نشاط الكاهن أكثر نبلاً من نشاط الشخص النبيل). ويوضح شتراوس أن بادوا اخذ يتجنب هذه النتيجة داخل حدود الفلسفة السياسية بتأكيده أن السلطة السياسية الأساسية في كل دولة ليست الحكومة أو القطاع الحاكم، وإنما المشرع البشري الذي هو الشعب، وهكذا نجح بادوا في إخضاع الكهنة المسيحيين للعلمانيين المسيحيين، أي إخضاع الارستقراطية للناس أو الشعب المسيحي. ويحيد بادوا هنا عن تعاليم أستاذه[xxx]، إذ أنه يدافع عن سيادة شعبه بما يجعل نظام الحكم الذي يريده قريبا من الديمقراطية المقبولة من عامة الناس، لأنها حكم المواطنين الأكثر فطنه وفضيلة، وتحترم الإحساسات المرهفة لعامة الناس، لذلك فأن المجتمع السياسي كما يقول شتراوس يتطلب بدوره تنوعاً من كافة القطاعات أي (الفلاحين، والصناع، والجنود، والكهنة، والحكام، والقضاة الخ...)، ولهذا يؤكد بادوا، متفقاً مع أرسطو فيما ذهب إليه في كتابه (السياسة)، على ضرورة وجود هذه القيم في المجتمع المدني، لكنه يخالفه فيما ذهب إليه في كتابه (الأخلاق) لأسباب تربوية أو عملية، لأن بادوا وكما يشير شتراوس اخذ يعالج الفطنة والفضائل الأخلاقية من حيث إنها تستحق التقدير لذاتها بصورة اقل من استحقاقها له بسبب خضوعها للغايتين الطبيعيتين اللتين تشيران إلى إن علمه السياسي (برهاني) بصورة أكثر وضوحاً وتأكيداً من علم أرسطو السياسي[xxxi].

ونستنتج من كل ما تقدم أن نظرية بادوا عن الدولة تعد مجرد إحياء لافتراض أفلاطون الموجود في (محاورة الجمهورية)، فضلاً عن أن نظريته عن القانون البشري هي أيضا إحياء لافتراض موسى بن ميمون (ت601هـ/1204م) الذي لا يقدم القانون البشري كغاية عليا وإنما هو كمال لجسم الإنسان، في حين أن القانون الإلهي يحقق كمال الجسم والذهن معا، لكن ابن ميمون يؤكد أن القانون الإلهي عقلي ولا يمكنه أن يتجاوز العقل كما هو الحال عند توما الاكويني، وربما نقول هنا أن بادوا قد ربط وجهة نظر ابن ميمون عن القانون البشري بوجهه نظر توما الاكويني عن القانون الإلهي ليصل في نطاق الفلسفة السياسية إلى نتيجة مفادها أن القانون الوحيد الذي يستحق هذا الاسم هو (القانون البشري) الذي يتجه نحو خير الجسم، ونلاحظ أيضا أن بادوا كان مدفوعاً بأن يأخذ وجهة النظر هذه عن طريق مذهبه المعارض للكنيسة، لذلك فأن الفلسفة السياسية أخذت تنسلخ عن التراث الكلاسيكي وبشكل خاص تراث أرسطو،لتأخذ طابعاً جديداً تماماً من خلال مفكر جديد ألا وهو مكيافيللي.

ثالثاً: نيقولا مكيافيللي (ت1527م) وهو مفكر سياسي أصبح اسمه شائع الاستخدام للإشارة إلى نوع معين من السياسة يوجد ويستمر بشكل مستقل عن تأثيره، وعلى الرغم من عمل مكيافيللي السياسي الكبير، إلا انه قد انسلخ عن الفلاسفة السياسيين السابقين عليه. ويشيد شتراوس بدور مكيافيللي كمؤسس للفلسفة السياسية الحديثة، فضلاً عن إقامته وحدة أساسية داخل هذه الفلسفة أنشأها مكيافيللي وحافظ عليها أتباعه من بعده، وإذ تبدو هذه الوحدة سلبية في البداية، فقد رفض المحدثون الفلسفة السياسية الكلاسيكية من حيث إنها غير واقعية، وهنا حاول مكيافيللي من جهة، والفلسفة السياسية الحديثة من جهة أخرى، أن يجعلا التحقق الفعلي للنظام الصحيح ملائماً، في حين أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية قد أخضعت السياسة للفضيلتين الأخلاقية والعقلية (من حيث إنها غاية الإنسان أو هي كمال النفس الإنسانية)، وبحسب رأي شتراوس فإن مكيافيللي يُخضع الفضيلة للسياسة من حيث إنها فضيلة نافعة من الناحية السياسية، ولهذا فهو يرجح وجهة النظر القائلة أن الفلسفة في خدمة

أهداف كل البشرية[xxxii]. ويرى شتراوس أيضا أننا لو نظرنا إلى فلاسفة مثل (توماس هوبز و اسبينوزا) اللذان جاءا بعد مكيافيللي، سنجد أن هوبز (ت1679م) وهو أستاذ اسبينوزا إلى حد ما، نظر إلى الفلسفة السياسية على أنها جديدة تماماً، ولهذا أنكر أن يوجد قبل عمله أي فلسفة سياسية أو علم سياسي يستحق هذا الاسم، فهو نظر إلى نفسه على انه المؤسس الحقيقي للفلسفة السياسية، فضلاً على انه نظر إلى سقراط وأتباعه على أنهم فوضويون انتقلوا من قانون الأرض، أي القانون الوضعي، إلى قانون أعلى وأسمى هو القانون الطبيعي، وبذلك شجعوا على الفوضى التي لا تتفق أساسا مع المجتمع المدني، وهنا يشير شتراوس إلى أن هوبز أمر بشيء واحد، هو الطاعة المطلقة للسلطة صاحبه السيادة، أما اسبينوزا (ت1677م) فقد شن في كتابه (الرسالة السياسية) هجوما لاذعا على الفلاسفة السابقين له عندما يقول ((إن الفلاسفة يعالجون الانفعالات بوصفها رذائل... لأنهم يتصورون الناس لا بوصفهم كما هم بالفعل، وإنما بوصفهم كما يرغبون هم في أن يكونوا، لذلك فان عملهم السياسي ليس له فائدة تماماً))[xxxiii]. لكن الأمر هنا مختلف تماماً عند السياسيين الذين تعلموا من التجربة بأن هناك رذائل طالما هناك موجودات بشرية، ولهذا فان تعليمهم السياسي ذو قيمة كبيرة، وهنا نلاحظ أن اسبينوزا كما يقول شتراوس حاول أن يبني تعليمه على تعاليمهم. ولعل أعظم هؤلاء السياسيين من هذه الناحية هو مكيافيللي الذي كان هجومه على الفلسفة السياسية التقليدية هو ما تبناه اسبينوزا بجرأة وشجاعة وترجمه إلى لغة هوبز الأقل تحفظاً، أما العبارة التي تقول (إن هناك رذائل طالما أن هناك موجودات بشرية)، فقد أخذها اسبينوزا بصورة ضمنية من المؤرخ الروماني تاسيتوس (ت120م) للتعبير عن موقف اسبينوزا الرافض للإيمان بعصر المسيح المنتظر، ومن هنا أصبح مدخل اسبينوزا لكتابة (الرسالة السياسية) بوضوح وعلى غرار الفصل الخامس عشر من كتاب (الأمير) لمكيافيللي[xxxiv]. وعلاوة على ذلك، يقول مكيافيللي ((إني اعرف أن الكثير قد كتب في هذا الموضوع (في كيف يحكم الأمراء رعاياهم)، فأنني أخشى أن تعد كتابتي في هذا الموضوع غروراً، وأنني ادعي الاختلاف عن الآخرين فيمناقشة هذا الموضوع، لكن قصدي هو أن اكتب شيئاً مفيداً للذين

يعلمون... لأن الكثير قد تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يروها، ولم يعرفوا أنها موجودة بالفعل، فهناك فرق شاسع بين كيف يعيش المرء وكيف ينبغي عليه أن يعيش))[xxxv].

ويبين شتراوس أن المرء يستطيع أن يصل إلى ممالك أو جمهوريات متخيلة إذا عرف كيف ينبغي أن يعيش الإنسان، لاسيما وان الفلاسفة الكلاسيكيين قد فعلوا ذلك، ولهذا وصلوا إلى أفضل نظم الحكم السياسية، لكننا نلاحظ أن مكيافيللي يتحدث عن ممالك متخيلة وهو هنا لا يتصور الفلاسفة فحسب، وإنما يتصور مملكة الله التي هي من وجهة نظره إعجاب بأوهام لأن العدالة كما يقول تلميذه اسبينوزا لا تحكم إلا حيثما يحكم الأشخاص العادلون، ومع ذلك ينبغي أن يكون (الأمير) هنا سخياً بما يملكه الآخرون، لأن ذلك يزيد شهرته. ويطرح مكيافيللي هنا تساؤلا عما إذا كان من الأفضل للأمير أن يكون محبوباً بدلاً من أن يكون مهاباً والعكس صحيح لأن من الصعب أن يكون محبوباً ومهاباً في آن واحد، لذلك ينبغي على المرء أن يختار هنا بين أن يكون مهاباً أو أن يكون محبوباً، لأنه إذا كان المرء محبوباً يكون اعتماده على الآخرين، بينما إذا كان مهاباً فاعتماده يكون على نفسه فضلا عن ضرورة أن يتجنب المرء أن يكون مكروهاً ، أي أن الأمير يجب أن يتجنب ان يكون مكروها إذا تخلى عن الملكية، فقد كان مكيافيللي يميل إلى التمييز بين الخيرية والفضائل الأخرى، لان الفضيلة مطلوبة للحكام والجنود بينما الخيرية تكون مطلوبة للعوام[xxxvi]، ومن هذا المنطلق أراد مكيافيللي إشراك الشعب بالحكم، لأن ذلك يؤدي إلى الاستقرار الحكومي، فضلا عن عدم ثقته بنظام الحكم الارستقراطي وضرورة القضاء عليه ليتحقق الاستقرار في الحكم. ونستخلص من ذلك أن أفكار مكيافيللي السياسية كانت محصورة في اتجاهين رئيسيين:

الأول: يركز على المحافظة على قوة الدولة والعمل على ازديادها، لأن الدولة القوية لا يمكن أن تقوم وتحافظ على كيانها إلا على أساس أخلاقي، ولهذا ربط أخلاقية المواطن بأخلاقية الدولة.

الثاني: يهتم بالقوانين التي تمتلكها الدولة لأنها هي التي تحفظ اختلاق الشعب وتنمي فضائله، فضلاً عن تركيزه على الحكم الديمقراطي باعتباره أصلح الأنظمة بشرط أن يكون الشعب مستنيراً ومتمسكاً بالأخلاق الفاضلة.

الخاتمة واهم الاستنتاجات:

1. إن دراسات الفيلسوف ليو شتراوس السياسية لم تكن مجرد دراسات فردية منفصلة، حيث قدم تاريخا للفلسفة السياسية ذو رؤية نقدية واعية مما يتفق وما قدمه فلاسفة سابقون من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو، فضلاً عن الفارابي الذي سار هو على نهجه في طريقة تأليفه وارتدائه قناع المؤرخ.
2. إن ليو شتراوس يحتل مكانة مرموقة في حقل الدراسات السياسية بفضل دراساته العديدة التي هي نوع من الإيقاظ للفلسفة السياسية التي يعدها نمطاً من المعرفة يدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية، وقد تأثر به عدد لا بأس من الدارسين الذين جاؤوا من بعده وساروا على نهجه فيما قدموه من دراسات قيمة في الفلسفة السياسية.
3. إن ليو شتراوس اعتمد على محاورات أفلاطون الثلاث (الجمهورية، والسياسي، والقوانين)، وأن محاورة السياسي تعد في رأيه أكثر علمية ورصانة من محاورة الجمهورية لأنها تؤكد أن الحكام السياسيين تنقصهم الصناعة الملكية أو السياسية، لكننا في محاورة الجمهورية نستمد الحالة المعرفية أو الحنكة السياسية للحاكم الفيلسوف من المعرفة الفلسفية الخالصة فضلاً عن التجربة السياسية هذا من جانب، ومن جانب آخر فقد ركز أفلاطون في هذه المحاورة على (طبقة المحاربين)، لكن أرسطو في كتابه السياسة تغاضى عن هذه الطبقة في تحليله النقدي لمحاورة الجمهورية، بينما تتعلق محاورة القوانين بنوع الدستور ونوع القانون اللذان على السياسي الفيلسوف الحق أن يبحث عنهما ليحافظ على مستوى أخلاقي سليم.
4. إن بادوا ركز على الكهانة وعدّها الجزء الأساسي في الدولة بما يتفق مع أرسطو، وهو ما أنكرته المسيحية، ولهذا تحول موقف بادوا إلى الدفاع عن سيادة شعبه

ليصبح هذا الشعب هو الجزء الأساسي من الدولة عنده، وأن نظام الحكم الذي بات يطالب به قريب من الديمقراطية المقبولة من عامة الشعب لأنها حكم المواطنين الأكثر فطنه وفضيلة، وهنا نجد أن شتراوس قد احتاط ضد ورطة بادوا في مسألة (القانون الكامل) الذي يجب أن يكون عادلاً بما يتفق مع ملاحظة أرسطو التي تقول إن الحاكم لا يقلل من كونه حاكماً أن يكون ظالماً، ولهذا فقد تحفظ بادوا على أرسطو لأنه كان وثنياً، ولكن دون أن تمتد آثار هذا التحفظ إلى نطاق فلسفته السياسية إلا بصورة عارضة، فالسياسة المثالية عنده، هي حكم النبلاء لأنهم أناس ذو ثروة.

5. إن شتراوس قد اعتبر مكيافيللي المثال البارز الذي سار على نهجه الكثير من فلاسفة السياسة المحدثين بفعل إيمانه بأن بالديمقراطية الليبرالية هي أفضل النظم الممكنة التي تساعد على إشراك الشعب بالحكم لتحقيق الاستقرار الحكومي، وتلبي متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أي نظام آخر للحكم في عالمنا المعاصر، ولهذا جاء إعلانه عن عدم ثقته بنظام الحكم الارستقراطي وبطبقة النبلاء مما يقتضي في اعتقاده القضاء عليهما.

الهوامش

[i] ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية،ج1، ترجمة: محمود سيد احمد، مراجعة وتقديم: إمام عبدالفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة2005، ص7.

(*) لقد حقق ارفن روزنتال الترجمة العبرية(لتلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لافلاطون)، ثم نقله الى الانكليزية، ويبدو هنا ان ليوشتراوس لم يكن راضياً عن هذه الترجمة، علماً انه سبق لروزنتال ان كشف في مقال صغير نشره عام 1934 في مجلة الجامعة الملكية الآسوية ان ليوشتراوس هو الذي لفت نظر تلميذه حين كان يدرس في برلين في العشرينات من هذا القرن الى وجود ترجمة عبرية واخرى لاتينية لهذا الكتاب، فضلاً إلى أن ليوشتراوس هو الذي شجعه على تحقيق النص العبري وترجمته، لكن شاءت الظروف الا ينشر روزنتال هذا التحقيق والترجمة الا بعد فترة طويلة من الزمن، أي في عام 1965، وقد اعيد طبعه مرة ثانية عام 1966، وطبعة ثالثة عام 1969، ويبدو هنا ان روزنتال قد انطلق في ترجمته وتعليقاته هذه من الاعتقاد الذي يقول ان ابن رشد كان يعتبر الشريعة الاسلامية مطابقة للنظام السياسي الاكمل الذي سبق للفارابي ان سماه (المدينة الفاضلة) ، وهو الذي يفضل الشريعة على النظام الفلسفي الذي توارثه الفلاسفة المسلمون من افلاطون، لأن هذا الاعتقاد يعاكس وجهة نظر ليو شتراوس التي طرحها في كتابه الهام (الفلسفة والشريعة) الذي سبق ذكره ضمن مؤلفاته، وبما أن روزنتال قدم الأثر الرشدي السياسي الوحيد للقارئ وبشكل لا يتوافق مع تفسير ليو شتراوس، مما دفع الأخير احد طلابه أيضا وهو رالف ليرنر إلى القيام بترجمة انكليزية جديدة للنص العبري ، وقد اهدي الأخير هذه الترجمة الذي أصدرها عام 1974 إلى أستاذه ليو شتراوس أي بعد وفاته بعام واحد، فضلاً إلى أن ليرنر قد بين أن ابن رشد (ت595هـ/1198م) لم يعترف بتفوق الشريعة على الفكر الأفلاطوني

السياسي، إضافة إلى أن ليرنر يبين أن ابن رشد يعد الرفيق المخلص الأفلاطوني، وهو بذلك يعد أميناً على تعليم ليو شتراوس الذي رأى ان الفلاسفة المسلمون وأولهم الفارابي وآخرهم موسى بن ميمون هم خير من بعث فلسفة أفلاطونية في العصر الوسيط، لمزيد من التفاصيل راجع : د. حسن مجيد العبيدي، ابن رشد تلخيص السياسة لأفلاطون، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق 2008، ص38 وما بعدها وكذلك ص50 وما بعدها وأيضا: جورج تامر، مركب تراثي يعود: تلخيص ابن رشد لكتاب أفلاطون في السياسة، مجلة دراسات عربية، العدد (12/11)، دار الطليعة، بيروت 1998، ص101، وقارن: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، منشورات ذوي القربى، قم 1429هـ، ص37-38 .

(ii) ليو ستراوس وجوزيف كروبسي، ص8 . وكذلك: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان 2004، ص33.

(*) طبعت الموسوعة ثلاث مرات، الأولى عام1962، والثانية قبل وفاته بعام واحد، أي عام 1972، إذ اشتركت مريم ليو شترواس مع جوزيف كروبسي في إصدارها، والثالثة عام 1987، وقد صدرت جميعها عن جامعة شيكاغو، علماً انه قد أضيفت إلى كل طبعة من هذه الطبعات شخصيات جديدة كما جاء في تصديرها.

(iii) أيضا، انظر الحاشية، ص12.

(iv) أيضا، ص8، وقارن: يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، في: انطوني دي كرسبني، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتابة، القاهرة 1988، ص51.

(v) أيضا، ص9.

(vi) أحمد زكي بدوي: معجم المصطلحات السياسية والدولية، ط2، دار الكتاب المصري، القاهرة 2004، ص113، ولمزيد من التفاصيل راجع: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، منشورات ذوي القربى، قم 1429، ص163، وأيضاً:

حسن مجيد العبيدي، الفلسفة والمنطق، رئاسة جامعة النهرين– الشؤون العلمية والثقافية، بغداد 2003، ص3 وما بعدها .

[vii] أيضاً، معجم المصطلحات السياسية، ص113 وقارن: ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، ط1، دار النهضة العربية، بيروت 2008، ص456 .

[viii] ناظم عبد الواحد الجاسور: موسوعة المصطلحات...، ص456 وقارن: زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة جلال العشري وآخرون، منشورات مكتب النهضة، بغداد 1983، ص315 .

[ix] أيضا، موسوعة المصطلحات، ص457.

(*) هنا يلاحظ ليو شتراوس في بداية الأمر أن توماس هوبز (ت1679م) كان مؤسساً للفلسفة السياسية الحديثة لأن مفاهيمه عن الحق الطبيعي والقانون الطبيعي تمثل هدماً أساسياً للتصورات الكلاسيكية، لكنه عاد بعد ذلك ليؤكد أن نيقولا مكيافيللي (ت1527م) كان أقدم من هوبز في هدم التصورات الكلاسيكية، وهو الذي يعد بحق أبا الفلسفة السياسية الحديثة. للتفصيلات راجع : ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، ص18.

[x] أيضا، ص19–20، وقارن : نيقولا مكيافيللي، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، تعريب خيري حماد، ط24، دار الآفاق الجديدة، بيروت 2002، ص255 و258 و263.

[xi] أيضاً، ص20.

[xii] أيضاً، ص21 وكذلك : نيقولاً ماكيافيلي، ص256 .

[xiii] أيضا، ص21، ولمزيد من التفاصيل حول الوضعية راجع: عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ط1، دار القلم، بيروت 1980، ص91.

[xiv] أيضاً، ص21 وما بعدها .

[xv] أيضا، ص23 ولمزيد من التفاصيل حول هؤلاء الفلاسفة (هيجل، ونيتشه، وهيدجر) راجع: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج2، ترجمة: محمود سيد احمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

[xvi] أيضا، ج1، ص24 وقارن: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ص62.

(*) الفهم المشترك أو الفهم الفطري: هو الفهم الشائع بين عامة الناس والذي يسبق مستوى الفهم العلمي أو الفلسفي وهو إدراك الظواهر كما تبدو لأول مرة دون محاولة للتعمق أو النقد أو التحليل أو القياس، ويغلب على هذا الإدراك الطابع الكيفي لا الكمي. للتفصيلات راجع: حسام الآلوسي، من اجل فلسفة لا تصدم الفهم المشترك، جريد القادسية العراقية، الحلقة الأولى، بغداد 1993.

[xvii] أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ص66، ولمزيد من التفاصيل راجع: ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي انقزو، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2007.

[xviii] ليو شتراوس، ج1، ص25.

[xix] أيضا، ص63 وما بعدها ولمزيد من التفاصيل راجع: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974، ص31 وما بعدها.

[xx] أيضا، ص76.

[xxi] أيضا، ص78 وما بعدها. وأيضاً، ص52، وقارن : أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة: احمد لطفي السيد، منشورات الفاخرية، الرياض (ب.ت)، ص132 وما بعدها.

[xxii] أيضا، ص111–112 وكذلك: أفلاطون، الجمهورية، ص54.

[xxiii] أيضا، ص113 وما بعدها، وقارن : أفلاطون، رجل الدولة حوار لأفلاطون، ترجمة: أديب نصور، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1959، ص8 وما بعدها.

[xxiv] أيضا، ص124 وما بعدها للتفصيلات راجع : أفلاطون، القوانين، ترجمه من اليونانية إلى الانكليزية: د. تيلور، نقله إلى العربية: محمد حسن ظاظا، مطبعة الهيئة المصرية، القاهرة 1985، ص24.

[xxv] جورج تامر: مركب تراثي يعود، تلخيص ابن رشد، ص101.

[xxvi] ليو شتراوس، ج1، ص401–402 وقارن : أرسطوطاليس، السياسة، ص98 و 187.

[xxvii] أيضا، ص403 وأيضاً، ص103.

[xxviii] أيضا، ص404 وما بعدها، وأيضا، ص103 وكذلك: أفلاطون، رجل الدولة، ص80 وما بعدها.

[xxix] أيضا، ص405–406 وأيضا، أرسطو، ص212.

[xxx] أيضا، ص407–408 وايضاً، ص220.

[xxxi] أيضا، ص416 وما بعدها وللتفصيلات راجع : أرسطوطاليس، علم الأخلاق النيقوماخية، ج1، نقله إلى العربية: احمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة 1924.

[xxxii] أيضا، ج2، ص624 وقارن : نيقولا مكيافيللي، ص246 وما بعدها.

[xxxiii] نقلاً عن: ليو شتراوس، ج1، ص432.

[xxxiv] أيضا، ص433 وقارن: نيقولا مكيافيللي، ص250.

[xxxv] أيضا، ص433.

[xxxvi] أيضا، ص434 وما بعدها وأيضا، نيقولا مكيافيللي، ص252.