وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باجي مختار-عنابة- UNIVERSITE BADJI MOHKTAR-ANNABA-

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

قسم الفلسفة

علاقة الدين بالسياسة عند ليو شتراوس

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث

تخصص: فلسفة تطبيقية

إعداد الطالب:

سلاطني إسماعين

إشراف:

الأستاذة الدكتورة/إدريس نعيمة

الاسم واللقب	الصفة	الرتبة العلمية	الجامعة
وعر آسيا	رئيسا	أستاذ	جامعة باجي مختار عنابة
إدريس نعيمة	مشرفا ومقررا	أستاذ	المدرسة العليا للاساتذة آسيا جبار قسنطينة
عمران جودي	عضوا	أستاذ	جامعة باجي مختار عنابة
بن ميسي زبيدة مونية	عضوا	أستاذ	المدرسة العليا للأساتذة آسيا جبار قسنطينة
فاطمي فتيحة	عضوا	أستاذ	جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة2
فائزة شرماط	عضوا	أستاذ	جامعة 8 ماي 1945 قالمة

السنة الجامعية: 2026/2025


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾

سورة طه – الآية 114

في دروبٍ شقّها الصبر، وتجلّى فيها لطفُ الله في كل خطوة، تعلّمت أن العلم ليس طريقًا تُقطعه القدم، بل مسارًا يُهذّب القلب ويُصقِل الروح. وفي الرحلة التي امتدّت من طفولةٍ بسيطة إلى أعتاب الدكتوراه، أدركت أنّ الإنسان لا يصنع نفسه وحده، بل تصنعه القلوب التي تؤمن به، والأيادي التي ترفعه حين يُنهكه الطريق.

ولأجل كل تلك الأرواح النبيلة، وذاك البذل الصامت، أهدي هذا العمل.

إلى أمي وأبي، أصل الحكاية وبركة العمر، اللذين حملا خوفي وضعفي كما يُحمل الجمر بكفٍّ محبة، ولم يسمحا لعثرات الحياة ولا لألسنة الناس أن تُطفئ الأمل في داخلي. إليكما أرفع هذا العمل كما يُرفع وفاء العمر كلّه.

وإلى أخي العزيز يعقوب سلاطني، توأم الروح ورفيق المحنة، الذي كان بصري حين غاب البصر، وصوتي حين يختنق الكلام، وكتفي حين يثقل الحمل. وما أسعى إليه اليوم من نجاحٍ إلا رغبةٌ في أن أُعيد لقلبه بعضًا مما وهبني إياه من نور.

وإلى أختي الكبرى صليحة سلاطني، دفء البيت وحنان الطريق، التي ظلّت سندًا رقيقًا لا يُرى ولكنه يُشعَر، وملاذًا لطالما أعاد إلى قلبي قدرته على الوقوف من جديد.

وإلى روح رفيق العمر، المرحوم محمد الزين رواق، الذي كان لي أخًا لا يعرف التعب، يقرأ لي حين تعجز عيناي، ويقوّيني حين تتعب روحي. أسأل الله أن يكون هذا العمل صدقةً جارية على روحه الطيبة، وأن يجعل قبره نورًا وراحة.

وإلى الأخ الذي جاد الزمن به بعد محمد، الصديق النبيل سيف بوشامة، الذي كان سندًا لا يلين، ورفيقًا في أدق تفاصيل الإنجاز، وذراعًا تُعين في السفر والدراسة والعمل. له من الوفاء ما لن توفّيه الكلمات.

وإلى أصدقائي الذين أثبتوا أن الصداقة شجرة تُثمر قوةً وطمأنينة:

زهير شوابي، حمزة بن وارث، أمين قرعوشي، نبيل رمول، فوزي مزيان، ياسين صويلح، عبد المجيد مويسي، لطفي إبراهيميّة، وعمار هامل، وأختي الصغيرة العزيزة البرعم روان مزيان كل من غاب إسمه وحضر أثره... لكم من القلب دعاءٌ لا ينقطع.

وإلى عائلتي الثانية التي إحتضنت روحي قبل جسدي:

إلى أمي الرابعة خليفي، رحمها الله

وإلى عبد المجيد رواق أطال الله عمره،

وإلى نورة رواق وزوجها عمر خليفي

وإلى العزيز بدر الدين رواق

الذين كانوا إمتداد البيت وأمان الطريق.

إليكم جميعًا... أهدي ثمرة هذه السنين، واعترافًا بفضلٍ يفوق الشكر، وامتنانًا لا تسعه الكلمات.

شكر وتقدير

إن للمعلم أثرًا يبقى وإن غاب، ونورًا يمتدّ وإن انطفأت الأيام. لذلك أتوجّه بوافر الامتنان والعرفان إلى كل الأساتذة الأجلّاء الذين رافقوا رحلتي منذ الطفولة، في الابتدائي والمتوسط والثانوي، ثم في الجامعة؛ فقد غرس كلٌّ منهم في داخلي بذرة علمٍ ونبلٍ يجني ثمرها هذا العمل. لهم دعائي الخالص، وتقديري الذي لا تحدّه الكلمات.

أما الأستاذة الدكتورة نعيمة إدريس، مشرفتي الفاضلة، فمكانتها في هذا المنجز لا تختصرها العبارات. كانت بعد توفيق الله السند الأكبر في كل خطوة: علّمت، ووجّهت، وصوّبت، وفتحت أبواب المعرفة والمنهج، واحتضنت البحث بعين المربية وصرامة العالِمة، ودفعت عني كل ما يمكن أن يعطّل مساري العلمي. وقوفها إلى جانبي في الكتابة، وفي النشر، وفي أدق التفاصيل الأكاديمية، هو فضلٌ لا يُنسى، ودَينٌ يبقى ما بقي العمر. لها من الشكر أجمله، ومن الدعاء أصدقه.

كما أتقدّم بخالص العرفان والامتنان إلى روح الأستاذ المرحوم سليم أودينة، أستاذ قسم الفلسفة، الذي كان فضلُه علينا لا يُنكر؛ أبًا وأستاذًا ومعينًا كريمًا، يفتح لنا أبواب المعرفة ويغذّي مسيرتنا بالكتاب والمشورة. ولا أنسى دعمه النبيل الذي رافقني منذ إعداد رسالة الماستر، حين أهداني من الأردن كتبًا كانت عونًا حقيقيًا، وظلّ سندًا ثابتًا حتى مرحلة الدكتوراه، رحمه الله رحمةً واسعة. كما أتوجّه بجزيل الشكر إلى الأخت العزيزة والأستاذة عزيزة بدر رئيسة قسم الفلسفة بجامعة عين شمس للبنات وزوجها الكريم، على ما أحاطانا به من ترحابٍ صادق ومساعداتٍ قيّمة، وعلى الأيام الجميلة التي حظينا بها في ضيافتهم الكريمة خلال زيارتنا لمصر، مع خالص الامتنان لما أبدته من كرمٍ علميّ وإنسانيّ ودعمٍ صادق سيظلّ محلّ تقدير واعتزاز.

وإلى زميلاتي في دفعة الفلسفة:

منال خوالدية التي تركت عملها لتكون عونًا لي، وشيماء بوخزنة التي قدّمت مصلحتي العلمية على مصلحتها الشخصية، وسمية حراث، وسامية ميدجو، وسائر زميلاتي في الدفعة الثالثة... لقد كنتم رفقة طريقٍ تُطمئن القلب، وتُعين على حمل هذا العبء العلمي حتى نهايته.

وإلى شيماء نواري، التي عرفتها طالبةً في الماضي، فوجدتها سندًا في الحاضر؛ قدّمت من وقتها وجهدها ما لا يمكن أن يقدّره إلا من يعرف ثقل البحث. كانت يدًا صادقة، ورفيقة عمل، وجسرًا جعل الطريق أسهل وأجمل.

وإلى جارتي الطيبة منال مزيان، التي لم تتأخر يومًا عن تصوير المراجع وتحويلها إلى نصوص مقروءة، وكانت معي كلما إحتجت يدًا تُساعد أو قلبًا يُطمئن. لها مني شكرٌ صادق يليق بروحها المعطاءة.

أتقدّم بخالص الشكر وعميق الامتنان لزميلتي بقسم الفلسفة، الأستاذتين بجامعة وادي سوف، الدكتورة حنان بوزينة، زميلة الدرب الطويل، وأختي الصغيرة الدكتورة سارة بالخير، على ما تفضلتا به من عناية علمية صادقة وحرص أكاديمي رفيع، إذ خصصتا جزءًا ثمينًا من وقتهما، رغم انشغالهما في فترة عمل حساسة تتعلق بتصحيح الأوراق، لمراجعة هذه الأطروحة والوقوف عند ما شابها من سهو في التهميش وأخطاء مطبعية، فقامتا بتصويبها بدقة وأمانة، وقدمتا جملة من الملاحظات المنهجية والنصائح العلمية التي أنارت لنا جوانب كنا نجهلها في منهجية التوثيق والتهميش. إن هذا الجهد النبيل لا يعكس فقط خبرتهما الأكاديمية، بل يجسّد أيضًا روح الزمالة الصادقة والتعاون العلمي الذي يرقى بالبحث ويمنحه قيمته الحقيقية.

وأخيرًا... إلى كل من أسدى معروفًا، أو مدّ يدًا، أو قال كلمة طيبة، أو دعا بصدق:

إن هذا العمل يحمل بصماتكم جميعًا، وما كان ليكتمل لولا قلوبكم التي آمنت بي، ووقفت إلى جواري. لكم التقدير كله، والمحبة كلها، والدعاء ما حييت.

مقدمة

يُعَدّ الدين والسياسة من أقدم الظواهر التي عرفتها الإنسانية، فهما يتغلغلان في عمق التجربة البشرية منذ أن وُجد الإنسان في جماعة تبحث عن النظام والمعنى، وقد إرتبطت الحياة الإجتماعية الأولى بهذا التداخل، إذ لم يكن من الممكن الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، لأن الحاكم كان يُنظر إليه بوصفه ظلًّا للإله في الأرض أو ممثلًا لإرادته، ومن ثمّ كانت الشرعية السياسية تُستمد من مصدرٍ دينيّ مقدّس، وإستمر هذا الترابط العميق بين الدين والسياسة قرونًا طويلة، من حضارات وادي الرافدين ومصر القديمة مرورًا باليونان وروما ثم العصور الوسطى المسيحية والإسلامية، حيث ظلَّ الدين الإطار الذي يمنح السياسة معناها وغايتها، ويضبطها بمبادئ العدل والحق والخير.

غير أن هذا التوازن بدأ يهتزّ مع بزوغ فجر الحداثة، حين استيقظ العقل الأوروبي ليطالب بالتحرر من سلطة الكنيسة وهيمنتها على المجال العام. فكان أن ظهرت العلمانية كاتجاه يسعى إلى فصل الدين عن الدولة، معتبرًا أن تدبير شؤون المجتمع لا يحتاج إلى مرجعية إلهية بل إلى عقلٍ بشريّ مستقل. ومع أن هذا التحول بدا في بدايته انتصارًا للعقل والحرية، فإنه أحدث في الواقع انقسامًا عميقًا في الوعي الإنساني، إذ انقطعت الصلة بين النظام السياسي والقيم الروحية التي كانت تمده بالمعنى، فتحول الفعل السياسي إلى ممارسة تقنية مجردة من بعدها الأخلاقي.

ولم يكن هذا المسار مقتصرًا على الغرب، بل امتد أثره إلى العالم العربي والإسلامي في أواخر زمن الخلافة وبدايات ما سُمّي بالنهضة الحديثة، حيث دخل الفكر العربي في جدلٍ حادٍّ حول مشروعية الفصل بين الدين والسياسة، فانقسمت الإتجاهات بين من يدعو إلى التحديث على النموذج الغربي ومن يرى في ذلك تفريطًا في جوهر الهوية الدينية. فكانت النتيجة سلسلةً من الإضطرابات الفكرية والسياسية التي عرفتها مجتمعاتنا في القرنين الأخيرين، تمثلت في الصدام بين التيارات الدينية والعلمانية، وفي الحروب الأهلية، والانقسامات المذهبية، والإستبداد السياسي الذي إتخذ الدين أو العلمنة ذريعة لتبرير سلطته.

ومن هنا تبرز الحاجة إلى إعادة النظر في الأسس الفلسفية لهذا الانفصال، لا بوصفه ظاهرة محلية بل باعتباره إشكالًا إنسانيًا شاملًا. إذ لا يمكن الجزم بأن فصل الدين عن السياسة جلب الطمأنينة والسعادة للبشرية، فالفكر الغربي نفسه يشهد اليوم على عودة النقاش حول جدوى هذا الفصل، بعد أن تبيّن أن التقدم المادي لم يُلغِ حاجة الإنسان إلى المعنى. ومن خلال مراجعة هذا الفكر، يتضح أن الجدل بين الإيمان والعقل لم ينقطع قط، بل تجدد منذ القرون الوسطى مع الفلاسفة اليهود والمسيحيين، وبلغ ذروته في الحداثة حين حاولت هذه الأخيرة إخراج المقدس من المجال العام باسم العقلانية. غير أن هذا المشروع العقلاني سرعان ما واجه أزماته الذاتية، فظهرت أصوات فلسفية في القرن العشرين تدعو إلى إستعادة التوازن بين المعرفة العقلية والرؤية الدينية، وفي مقدمتها ليو شتراوس الذي سعى إلى إحياء هذا الحوار العميق بين الوحي والتفكير الفلسفي، لا بوصفه دعوةً دينية، بل باعتباره مشروعًا فلسفيًا يرمي إلى إعادة وصل السياسة بمصادرها القيمية الأولى.

تنبع أهمية موضوع علاقة الدين بالسياسة عند ليو شتراوس من كونه يلامس واحدة من أعمق الإشكاليات التي واجهت الفكر الفلسفي والسياسي عبر التاريخ، وهي العلاقة بين المجال الروحي والمجال الزمني، بين الوحي والعقل، وبين السلطة الإلهية والسلطة المدنية. فقد أعاد شتراوس إلى الواجهة هذا السؤال الذي حاولت الحداثة طمسه باسم العقلانية والسيادة البشرية، كاشفًا أن تجاوز الدين في المجال السياسي لم يُلغِ الحاجة إليه، بل ولّد فراغًا قيميًا انعكس على مفهوم العدالة والمعنى والغرض من الوجود السياسي نفسه. وتتجلى أهمية هذا البحث أيضًا في كونه يتيح قراءة نقدية للفكر الغربي الحديث من خلال منظور فلسفي يعيد الاعتبار للموروث الكلاسيكي والوسيط معًا، ويكشف عن حدود المشروع الحداثي في تأسيس السياسة على العقل وحده دون بعدٍ قيمي. كما يمنح هذا الموضوع الدرس العربي المعاصر فرصةً لتفكيك أزمته الفكرية والسياسية التي لا تزال أسيرة الجدل بين التيار الديني والتيار العلماني، ويبرز أن الحل لا يكمن في إقصاء أحد الطرفين، بل في إستعادة التوازن بين الإيمان والعقل كأساس لفهم السياسة في بعدها الإنساني والأخلاقي، مما يجعل دراسة فكر شتراوس مدخلًا لإعادة التفكير في أسس الشرعية والمعنى في الفكرين الغربي والعربي على حد سواء.

يهدف هذا البحث قبل كل شيء إلى تسليط الضوء على إشكالية عويصة لم يُحسم أمرها إلى اليوم، إذ ما زالت تشكّل محور جدلٍ واسع في الفكر الإنساني، وهي علاقة الدين بالسياسة، بما تنطوي عليه من توترٍ دائم بين المقدّس والمصلحي، وبين الإلهي والبشري. كما يرمي إلى تبيين أن العلمانية، التي تبنّاها بعض المفكرين في العالم العربي باعتبارها الحلّ الجذري لكل الأزمات، لم تُثبت نجاحها حتى في موطنها الأصلي، فالعالم الغربي يعيش أزمةً روحية وسياسية خانقة ناتجة عن فصل الدين عن الدولة، وإقصاء القيم عن المجال العام، ومن خلال تتبّع مسار هذه الإشكالية منذ الفلسفة اليونانية مرورًا بالعصور الوسطى ثم النهضة والحداثة، يتضح أن هذا الفصل لم يؤدِّ إلى الاستقرار ولا إلى التوازن المنشود، بل كان سببًا في تعميق أزمة المعنى والغاية.

كما يتجه البحث إلى دراسة فكر ليو شتراوس بوصفه أبرز من أعاد فتح هذا النقاش في الفكر الحديث، حيث قدّم طرحًا فلسفيًا يجمع بين أصالة التراث وجرأة النقد، مستعيدًا الحوار القديم بين العقل والوحي بلغةٍ جديدة تستوعب تعقيدات الواقع الحديث. ويأتي الإهتمام به أيضًا من كونه فيلسوفًا ما يزال مجهولًا إلى حدٍّ كبير في الفكر العربي، إذ تندر الترجمات لأعماله، وغالبًا ما يُختزل في صورة مؤرخٍ للفلسفة السياسية، بينما يمتلك مشروعًا فلسفيًا متكاملًا يعالج أزمة الحداثة في عمقها القيمي والسياسي. ومن هنا يهدف البحث إلى تصحيح هذا التصور السائد بإبراز الجانب الإبداعي في فكره لا الجانب التاريخي فقط، وبيان أنه لم يكن شارحًا للفلاسفة بل مفكرًا بنى من خلالهم رؤية فلسفية جديدة لمسألة الدين والسياسة.

ويُضاف إلى ذلك أن معظم الدراسات العربية التي تناولت شتراوس ركزت على علاقته بالفلسفة السياسية أو على نقده للحداثة، أو حاولت إستكشاف ما يُسمّى بفلسفته الباطنية، من غير أن تتناول الإشكالية الجوهرية التي تشكّل لبّ مشروعه، وهي علاقة الدين بالسياسة، أو ما يسميه هو بالمشكلة اللاهوتية—السياسية، التي يراها أصل الخلل في الفكر الغربي الحديث. ومن هنا يسعى هذا البحث إلى سدّ هذا الفراغ من خلال معالجة هذه الإشكالية في عمقها الفلسفي والسياسي معًا، وربطها بمشروع شتراوس الكلي في نقد الحداثة وإستعادة الفلسفة الكلاسيكية.

ومن الأهداف كذلك الكشف عن أن مشروع شتراوس يقدّم إمكانية فلسفية لفهم جديد للعالم الحديث من خلال نقد أسس الليبرالية والديمقراطية والعلمانية، التي تُعدّ في الوعي العربي الراهن مبادئ نهائية غير قابلة للمساءلة، بينما هي في نظر شتراوس مصدر الاضطراب في الفكر والسياسة الغربيين. ويطمح البحث من خلال تحليل هذا المشروع إلى تقديم رؤية نقدية يمكن أن تفتح آفاقًا جديدة أمام الفكر العربي لتجاوز الصراع القائم بين التيارات العلمانية والحركات الدينية، وإستعادة التوازن بين القيم الدينية والعقلانية في بناء الحياة السياسية على أسسٍ إنسانية وأخلاقية متكاملة.

تتمثل الإشكالية الأساسية لهذا البحث في الكشف عن طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في فكر ليو شتراوس، تلك العلاقة التي ظلّت عبر التاريخ من أعقد المسائل التي شغلت الفلسفة السياسية منذ نشأتها الأولى. فالسؤال حول حدود تداخل المقدس بالسياسي، أو إمكانية الفصل بينهما، ظلّ حاضرًا في كل مرحلة من تطور الفكر الإنساني، من المدينة اليونانية القديمة إلى الدولة الحديثة. وقد حاولت الحداثة أن تحسم هذا الإشكال بفصل الدين عن الدولة، معوّلة على العقل باعتباره السلطة العليا التي تنظم الحياة العامة، غير أن هذا الفصل أفرز أزمة عميقة في الفكر والقيم، إذ جُرّدت السياسة من بعدها الأخلاقي وفُصل الفعل الإنساني عن غايته الروحية، فكانت النتيجة انحلال المعنى وظهور نزعات العدمية التي أصابت الحضارة الغربية في صميمها.

ومن هنا يطرح البحث إشكاليته العامة في السؤال الآتي:

كيف عالج ليو شتراوس العلاقة بين الدين والسياسة في إطار نقده للحداثة الغربية، وما الأسس التي بنى عليها مشروعه الفلسفي لإستعادة التوازن بين العقل والوحي في الحياة السياسية؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية العامة مجموعة من الإشكاليات الفرعية التي تشكل مسار البحث، وهي:

–ما هي جذور العلاقة بين المقدس والسياسي في الفكر الغربي؟

–ما هي تجليات أزمة الحداثة في شتى الميادين الفكرية والسياسية والأخلاقية؟

–كيف تميّز ليو شتراوس في تشخيصه لأزمة الحداثة بالمقارنة مع غيره من فلاسفة القرن العشرين؟

–كيف عالج شتراوس أزمة الحداثة الغربية من زاوية علاقة الدين بالسياسة؟

–كيف تشكّلت المشكلة اللاهوتية–السياسية في الفكر الغربي كما رآها شتراوس منذ الفلسفة اليونانية حتى العصر الحديث؟

–ما هي الحلول التي قدّمها شتراوس لأزمة الحداثة عمومًا، ولإشكالية اللاهوت والسياسة خصوصًا؟

وبذلك تشكل هذه الإشكالية بمستوياتها العامة والفرعية الإطار النظري الذي تتفرع عنه محاور الأطروحة كلها، إذ تسعى إلى توضيح كيفية ارتباط الدين بالسياسة في الفكر الغربي الحديث، وكيف حاول ليو شتراوس إعادة بناء هذه العلاقة على أسس عقلية وقيمية جديدة، تجعل من الدين مصدرًا للمعنى، ومن السياسة سعيًا لتحقيق العدالة في ضوء هذا المعنى.

تقوم الخطة العامة للبحث على بناءٍ متدرجٍ يواكب تطوّر العلاقة بين الدين والسياسة منذ الجذور الأولى في الفكر القديم إلى أفق تجاوزها في فلسفة ليو شتراوس. ففي **الفصل الأول**: جذور العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة السياسية في تاريخ الفكر الغربي، يتناول المبحث الأول تطور هذه العلاقة في الفكر الإغريقي منذ المرحلة الأسطورية، حيث كانت المدينة إنعكاسًا للنظام الكوني، تستمد شرعيتها من إرادة الآلهة وتخضع قوانينها للبعد المقدس. ثم مع ظهور الفلسفة في العصر الذهبي اليوناني، الذي شمل السفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو، ظلّ الترابط بين الدين والسياسة قائمًا، غير أن توظيف العقل اختلف باختلاف المواقف الفلسفية؛ فالسفسطائيون دافعوا عن نسبية القيم ورأوا الخير تابعًا للمنفعة، بينما جعل سقراط الفضيلة غاية العقل والسبيل إلى الخير الأسمى، في حين جسّد أفلاطون المثالية السياسية التي تربط المدينة الفاضلة بعالم المثل، وجعل أرسطو السياسة علمًا واقعيًا يدرس طبيعة الإنسان بوصفه كائنًا مدنيًا يسعى إلى تحقيق العدالة في المجتمع. ومع الفلسفة الهلنستية هرب الفكر إلى النزعة الفردانية بعد سقوط المدينة، فابتعد عن الشأن السياسي؛ إذ دعا الأبيقوري إلى خلاص النفس من الخوف، بينما جعل الرواقي من العقل الكوني مبدأ يوحّد الإنسان بالعالم، فغدت السياسة إنعكاسًا للأخلاق الفردية والانسجام الكوني.

وفي المبحث الثاني، خُصص البحث لدراسة اللاهوت السياسي في العصور الوسطى المسيحية عبر ثلاث مراحل متعاقبة: المرحلة الأولى تمثلت في السياق التاريخي الذي مهّد لظهور النظام الوسيط وتشارك السلطتين الروحية والزمنية في الحكم، وقد جسّد هذا التصور القديس أوغسطين الذي دعا إلى انسجام المدينة الأرضية مع المدينة السماوية. أما المرحلة الثانية فشهدت هيمنة الكنيسة الكاملة على السلطتين الروحية والزمنية، وهو ما مثّله فكر آباء الكنيسة وعلى رأسهم غريغوري الكبير الذي رفع سلطة البابوية فوق الملوك والأباطرة. ثم جاءت المرحلة الثالثة التي بدأت فيها المطالبة بردّ السيف إلى السلطة الزمنية وتحديد وظيفة الكنيسة في المجال الروحي، وهو الاتجاه الذي عبّر عنه توما الأكويني حين دعا إلى التمييز بين القانون الإلهي والقانون المدني، وجعل الدين موجّهًا أخلاقيًا للحياة السياسية لا سلطة عليها.

ويأتي المبحث الثالث بوصفه الحلقة الختامية لهذا الفصل، وقد قُسّم إلى قسمين: الأول تناول السياق التاريخي لتشكّل عصر النهضة بوصفه انتقالًا من هيمنة الكنيسة إلى بروز الإنسان والعقل، أما القسم الثاني فخصّ دراسة العلاقة بين الدين والسياسة لدى أبرز نماذج هذا العصر، فاستُعرضت الملكية المعتدلة عند كلود دو سيسيل، والملكية الواقعية عند نيكولا ميكيافيلي، والمثالية الاشتراكية الإجتماعية عند توماس مور، والإصلاح الديني عند مارتن لوثر. ثم إنتقل التحليل إلى السياق التاريخي لعصر الحداثة، حيث برز في القرن السابع عشر توماس هوبز وسبينوزا بتصورهما للعقد الاجتماعي وإخضاع الدين لسيادة الدولة، وفي القرن الثامن عشر جون جاك روسو الذي أعاد ربط الدين بالفضيلة المدنية، وفي القرن التاسع عشر هيغل الذي حاول التوفيق بين الدولة الحديثة والمطلق الروحي في نسق عقلاني شامل. وهكذا رسم هذا الفصل المسار التاريخي الذي انبثقت منه الأزمة اللاهوتية–السياسية في الفكر الغربي الحديث.

أما **الفصل الثاني**: تشخيص أزمة الحداثة ومأزق العلاقة بين الدين والسياسة عند ليو شتراوس، فيتناول تشخيص أزمة الحداثة ومأزق العلاقة بين الدين والسياسة من خلال ثلاثة مباحث مترابطة. في المبحث الأول تُحلل مقولات الحداثة الكبرى من عقلانية وفردانية وتقدم وعلم وحرية ومساواة وعلمانية، مبرزةً كيف أدت هذه المقولات إلى إقصاء المرجعية المتعالية من المجال السياسي والفكري، فتحولت الحداثة إلى مشروع فاقد للمعيار القيمي. وقد تميز شتراوس في توصيف الأزمة عن سائر التيارات المعاصرة التي نقدت الحداثة، إذ ردّها إلى أصلها السياسي، معتبرًا أنها مأزق حداثي–سياسي ناتج عن القطيعة بين الدين والسياسة، فإستقلال السياسة عن اللاهوت وانفصال العقل عن الوحي جعلا المدينة الحديثة بلا أساس أخلاقي ولا غاية إنسانية. أما المبحث الثاني فيرصد المسار الذي أدى إلى هذه الأزمة عبر القطيعة مع الفلسفة الكلاسيكية والدين معًا، محللًا نقد شتراوس لليبرالية الديمقراطية التي اختزلت السياسة في إدارة المصالح، ومبرزًا اشتباكه مع الفكر الصهيوني وسجاله مع هرمان كوهين حول حدود العلاقة بين الدين والأخلاق والدولة. وفي المبحث الثالث يتتبع البحث تطور الإشكال اللاهوتي–السياسي من الصراع إلى القطيعة، من خلال صورة الفيلسوف في مواجهة السلطتين الدينية والسياسية، وصولًا إلى لحظة سبينوزا التي دشنت الفصل النهائي بين الوحي والعقل وجعلت السياسة مجالًا دنيويًا خالصًا، فبدأ معها المأزق الحداثي الذي دعا شتراوس إلى إعادة قراءته في أفق إستعادة الفلسفة القديمة وربط السياسة من جديد بأسسها القيمية المتعالية.

أما **الفصل الثالث**: نحو تجاوز أزمة الحداثة في فكر ليو شتراوس، فيتناول سبل تجاوز أزمة الحداثة من خلال العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية بوصفها الطريق إلى إعادة وصل العقل بالوحي وإستعادة الأساس القيمي للفعل السياسي. في المبحث الأول يُعرض مفهوم جدلية أثينا والقدس كأفقٍ لحل الإشكال اللاهوتي–السياسي في المشروع الشتراوسي، باعتبارها الإطار الذي يجمع بين الحكمة الفلسفية والحقيقة الدينية، حيث يرى شتراوس أن تجاوز المأزق الحداثي لا يتم إلا بإحياء الحوار بين العقل والإيمان. ومن هذا المنطلق يعيد قراءة النماذج الكبرى التي تجسد الوحدة بين

الدين والسياسة: فالفيلسوف–الملك عند أفلاطون يرمز إلى التلاقي بين المعرفة والسلطة في المدينة الفاضلة، والنبي–المشرّع عند ابن ميمون يمثل اتحاد الشريعة بالحكمة في إطار عقلاني، أما الفارابي فيجسّد الفيلسوف الموحد الذي يجمع بين الوحي والعقل في صيغة مدنية عقلية. وفي المبحث الثاني، المعنون بـ الفيلسوف عند ليو شتراوس وسيره على نهج الأسلاف سبيلًا للخروج من المأزق الحداثي، يتابع شتراوس تحليل مسار الفيلسوف في سيره على نهج الأسلاف للخروج من المأزق الحداثي، فيبرز أهمية التنوير الوسيط عند ليو شتراوس: بديلًا للعقلانية الحديثة، لأنه جمع بين الإيمان والعقل دون قطيعة. ثم يتناول عودة شتراوس إلى مفهوم الحق الطبيعي في الفلسفة اليونانية كمرجع دائم للعدالة والخير، باعتباره معيارًا يتجاوز النسبية التاريخية. وأخيرًا يعرض استرجاع الفلسفة السياسية الكلاسيكية عند ليو شتراوس: الحل الجذري لأزمة الحداثة، إذ يجعل من البحث عن الحقيقة والفضيلة أساسًا للنظام السياسي، وبذلك يتحقق التوازن المفقود بين الدين والسياسة في أفق إنساني يجمع بين الوحي والعقل.

–المنهج المعتمد في البحث:

يتموضع هذا البحث ضمن المناهج الفلسفية التحليلية التي تتقاطع فيها المقاربة التاريخية بالمقاربة النقدية المقارنة، وذلك بالنظر إلى طبيعة الإشكالية التي تجمع بين المفهوم الديني والسياسي في سياقٍ تاريخيٍّ وفلسفيٍّ معقّد.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع اعتماد المنهج التاريخي–التحليلي لتتبّع تطور العلاقة بين الدين والسياسة من الفكر الإغريقي إلى الفلسفة الحديثة، مع الوقوف عند اللحظات التي شهدت التحول أو القطيعة بين المقدّس والسياسي. فالمسار التاريخي هنا لا يُفهم كعرضٍ سرديٍّ للوقائع، بل كتحليلٍ فلسفيٍّ لتطوّر المفاهيم في ضوء الشروط الفكرية التي أفرزتها.

كما استعان البحث بـ المنهج المقارن لبيان أوجه التباين والالتقاء بين تصورات الفلاسفة القدامى والمحدثين من جهة، وبين رؤية ليو شتراوس والفكر الغربي الحديث من جهة أخرى، خاصة في ما يتعلّق بإشكالية اللاهوت والسياسة، وجدلية العقل والوحي.

إضافةً إلى ذلك، استُعمل المنهج النقدي–التأويلي في تحليل نصوص شتراوس وقراءاته للفلاسفة القدماء، بغرض الكشف عن البنية المضمرة في مشروعه وإبراز الأسس التي بنى عليها رؤيته في تجاوز أزمة الحداثة. فالنقد هنا لا يعني الرفض، بل الفهم العميق للمضامين الكامنة في النصوص بغية إعادة بنائها ضمن نسقٍ فلسفيٍّ جديد.

ومن خلال هذا التداخل المنهجي بين التحليل التاريخي والمقارنة النقدية، يسعى البحث إلى بلوغ قراءةٍ فلسفيةٍ شاملة للمسألة اللاهوتية–السياسية، تكشف عن امتدادها من الفكر القديم إلى الحديث، وعن موقع ليو شتراوس داخل هذا الإمتداد بوصفه حلقةً واصلةً بين التراث الكلاسيكي وأزمة الحداثة المعاصرة.

تتجلى دوافع اختيار موضوع علاقة الدين بالسياسة في الفكر الغربي الحديث في تداخلٍ متوازن بين الأهمية العلمية الموضوعية والأهمية الذاتية الشخصية التي صاغت مسار الباحث الفكري. فمن الناحية العلمية، يندرج هذا الموضوع ضمن أكثر القضايا الفلسفية تعقيدًا وإثارة، إذ تمثل العلاقة بين المقدّس والسياسي محورًا تأسيسيًا لتاريخ الفكر الغربي، من الفلسفة الإغريقية إلى الحداثة. فهي علاقة تحدد من خلالها تصورات الإنسان للسلطة والعقل والعدالة، وتكشف عن الجذور الفكرية للأزمات التي يعيشها العالم الحديث بعد القطيعة بين الدين والدولة. ومن هذا المنطلق، جاء الإهتمام بقراءة هذه الإشكالية في ضوء مشروع ليو شتراوس الذي أعاد طرح السؤال اللاهوتي—السياسي في سياق نقد الحداثة، باحثًا عن إمكانية التوفيق بين العقل والوحي في بناء النظام السياسي القيمي.

أما من الناحية الذاتية، فقد نشأ هذا الإهتمام من تجربة شخصية طويلة عاشها الباحث كمواطن جزائري على مشارف الأربعين (39 سنة)، مرّ خلالها بتحولات فكرية عميقة بين التيارات السياسية والدينية التي عرفها المجتمع الجزائري. فقد بدأ ارتباطه منذ مراهقته بالتيار الإخواني متأثرًا بوالده وقراءاتٍ ناقدةٍ للعلمانية، ثم إنتقل إلى التيار السلفي الذي رفض الديمقراطية والسياسة وعدّها بدعًا محدثة. ومع التعمق في دراسة الفلسفة بدأ مسار التحرر من الإطارين، متأثرًا بقراءة الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق وكتابات فرج فودة، لينفتح على الفكرة العلمانية بوصفها دعوة للعقل والنقد. ومع تراكم التجربة الفكرية تجاوز الباحث الانتماءات الأيديولوجية نحو الموقف العقلي النقدي الذي يرى الإيجابيات والسلبيات في كل تيار. وقد تعمّق هذا الوعي أثناء مرحلة التحضير للدكتوراه عندما اقترحت المشرفة عليه موضوع اللاهوت السياسي، وهو العنوان الذي استمدته من كتاب كارل شميت الشهير، غير أن محظورية فكر شميت في الغرب باعتباره منظرًا للنازية دفعت الباحث إلى تحويل وجهة الدراسة نحو تلميذه ليو شتراوس، مع الإبقاء على الإطار المفهومي ذاته، أي «اللاهوت السياسي».

إن تداخل هذه العوامل العلمية والتجريبية والشخصية يجعل من دراسة هذا الموضوع أهمية قصوى، إذ تمثل محاولة جادة لفهم أحد أعمق الأسئلة الفلسفية في الفكر الغربي الحديث، وتفتح أفقًا جديدًا للحوار بين العقل والوحي، وبين الدين والسياسة في زمنٍ تتجدد فيه الحاجة إلى المعنى والمرجعية الفكرية.

تتجنب أغلب الدراسات العربية تناول موضوع العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر الغربي الحديث، نظرًا لحساسيته الفكرية والسياسية، ولارتباطه بالأزمات التي عرفها الواقع العربي بين التيارات الدينية والعلمانية. وإن تناولت هذه العلاقة، فإنها غالبًا ما تقتصر على السياق العربي والإسلامي الداخلي، في معالجة علاقة الشريعة بالدولة أو الدين بالسلطة. أما الدراسات التي تطرقت إلى الفكر الغربي فقد انصبت في معظمها على مرحلة سبينوزا أو العصور الوسطى، متخذة من نقد الكنيسة نموذجًا للحديث عن الحداثة والعلمانية، دون امتدادٍ إلى التحولات المعاصرة في الفلسفة

السياسية. ولهذا يظلّ تناول هذه الإشكالية في بعدها الحديث والمعاصر نادرًا في الأبحاث العربية، رغم أهميته الكبرى في ميدان الفلسفة التطبيقية، لما تمثله من محورٍ مؤثر في فهم أزمة الحداثة وتداخل الدين والسياسة في الفكر الغربي الراهن.

في سياق البحث في علاقة الدين بالسياسة عند ليو شتراوس، تكشف الدراسات السابقة عن ندرة واضحة في تناول هذه الإشكالية ضمن البحوث الفلسفية العربية. وإذا ما وُجدت بعض المحاولات، فإنها غالبًا ما جاءت جزئية أو محدودة، حيث انصرفت إلى دراسة الدين بمعزل عن السياسة، أو السياسة بمعزل عن الدين، بما أدى إلى إغفال الطابع المركب للإشكال اللاهوتي–السياسي الذي يشكّل جوهر المشروع الشتراوسي.

وفي هذا السياق، يمكن الإشارة إلى أطروحة الدكتوراه للباحثة بولحسون يمينة، الموسومة بـ «سؤال الدين في الفلسفة الأنجلوساكسونية: ليو شتراوس نموذجًا»، والمنجزة بجامعة وهران 2 محمد بن أحمد خلال السنة الجامعية 2022–2023. فقد سعت الباحثة إلى تحليل مفهوم الدين لدى عدد من الفلاسفة الأنجلوساكسونيين، وعند تناولها فكر ليو شتراوس ركّزت أساسًا على تصوّراته للدين، غير أنّها لم تتوقف عند بحث العلاقة الجدلية بين الدين والسياسة، وهو ما أسفر عن تهميش الإشكال المركزي الذي يقوم عليه المشروع الشتراوسي، والمتمثل في نقد الحداثة السياسية الغربية، ولا سيما في بعدها القائم على الفصل بين الدين والسياسة. ومن هذا المنطلق، جاء هذا البحث ليسدّ هذه الثغرة المعرفية من خلال تتبّع تطوّر العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر الغربي، والكشف عن أبعادها الفلسفية واللاهوتية والسياسية.

أما فيما يخص المقالات العلمية، فيُعدّ مقال جورج تامر المعنون «ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة»، المنشور في مجلة أوراق فلسفية، العدد 21، سنة 2008، من الدراسات البارزة التي أسهمت في توضيح الرؤية الشتراوسية. إذ أبرز الكاتب ما يُعرف بـ«التنوير الوسيط» بوصفه أفقًا فكريًا بديلاً، يستلهم الفلسفة السياسية الكلاسيكية والفلسفة الإسلامية الوسيطة، ويقدّمه شتراوس كأحد الحلول الممكنة لأزمة الحداثة الغربية. وقد مكّننا هذا المقال من الوقوف على الأسس الفلسفية التي اعتمدها شتراوس في نقده للحداثة، ولا سيما في بعدها السياسي واللاهوتي.

كما أسهم مقال طارق عثمان المعنون «النزعة السلفية الحداثية من منظور ليو شتراوس»، المنشور في مجلة نماء في علوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد الأول، سنة 2016، في إبراز ملامح نقد شتراوس للحداثة السياسية الغربية. فقد عمل الكاتب على تشخيص علل الأزمة الحداثية من منظور شتراوسي، مبرزًا أن هذا النقد لا يهدف إلى الهدم بقدر ما يسعى إلى اقتراح بديل يتمثل في العودة إلى الأسلاف، أي إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية عند اليونان وفلاسفة العصر الوسيط المسلمين، بوصفها فلسفة لا تفصل بين القيم العليا، والدين، والسياسة، ولا تختزل الفعل السياسي في مجرد تدبير تقني أو مؤسسي.

ومن أهم الدراسات التي تلامس صميم موضوع البحث وجوهر إشكاليته، مقال الباحث المغربي صلاح مصباح المعنون «ليو شتراوس في مواجهة سبينوزا، أو كيف الخروج من أسر المعضلة اللاهوتية–السياسية»، المنشور في مجلة أوراق

فلسفية، العدد 21، سنة 2008. يوضح الباحث في هذا المقال كيف أعاد شتراوس قراءة فلسفة باروخ سبينوزا قراءة نقدية عميقة، كاشفًا من خلالها عن جوهر الأزمة الحداثية الغربية، التي تتمثل – بحسب شتراوس – في القطيعة بين الدين والدولة. كما يبيّن المقال أن هذه القطيعة بلغت ذروتها مع فلسفة سبينوزا، التي مثّلت لحظة تأسيسية في مسار علمنة السياسة الحديثة. وقد استفاد هذا البحث من هذا المقال في تعميق فهم الخلفية الفلسفية للصراع اللاهوتي–السياسي، وفي إبراز موقع سبينوزا المركزي ضمن النقد الشتراوسي للحداثة.

وإذا انتقلنا إلى الكتب، فيُشار إلى كتاب «الفلسفة السياسية المعاصرة: رواد الفكر السياسي»، الصادر عن دار شباب الجامعة سنة 2010، والذي خصّص مؤلفه فصلًا كاملًا لليو شتراوس، تناول فيه تصوّره للفلسفة السياسية الكلاسيكية، القائمة على مقولات وقيم عليا تمنح للإنسان وحياته معنى وغاية. وقد أبرز هذا الفصل أن شتراوس يرى في الفلسفة السياسية الكلاسيكية نموذجًا لا يفصل بين الدين والسياسة، بل يربط بينهما ضمن أفق قيمي وأخلاقي شامل، وهو ما دفعه إلى الدعوة إلى إحياء هذه الفلسفة واستعادتها في السياق المعاصر بوصفها سبيلًا لتجاوز مأزق الحداثة السياسية.

واجه الباحث أثناء إعداد هذا العمل جملةً من الصعوبات التي لم تُحدّ من عزيمته، بل كانت دافعًا إضافيًا لمواصلة البحث وتحقيق هدفه العلمي. وقد تنوّعت هذه الصعوبات بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، الأمر الذي جعل إنجاز هذا البحث ثمرة جهدٍ طويلٍ وصبرٍ متواصل.

–الصعوبات الذاتية:

أ. يعاني الباحث من إعاقةٍ بصريةٍ تامة منذ الطفولة، ما جعله يعتمد في تمدرسه على نظام برايل الخاص بالمكفوفين.

ب. يتعذّر عليه القراءة والكتابة بمفرده، ويحتاج إلى مرافقٍ يساعده في الإطلاع على المراجع وتدوين الملاحظات.

ت. كلّف جمع مصادر البحث ومراجعه الباحث جهدًا كبيرًا، حيث لجأ إلى عددٍ من الأصدقاء في الخارج لتزويده بالمراجع، ومع ذلك لم يجد في زيارته إلى تونس ومصر أبحاثًا أو كتبًا تخدم موضوعه مباشرة.

ث. إستخدم الباحث الحاسوب والهاتف عن طريق قارئ الشاشة، غير أنّ البرامج الناطقة لا تقرأ الكتب المصوّرة بصيغة PDF باعتبارها صورًا، وإنما تقتصر على النصوص المكتوبة بصيغٍ قابلةٍ للقراءة مثلWord ، وهو ما حرمه لسنواتٍ طويلة من الإطلاع المباشر على المراجع الفلسفية، إلى أن ظهر تطبيق InstaReader الهندي الذي يحوّل الملفات المصوّرة إلى نصوصٍ مسموعة، مما مكّنه من متابعة القراءة واستكمال الأطروحة.

ج. أثناء المرحلة الجامعية، كان لزميلاته فضلٌ كبير في مساعدته على قراءة الكتب والمحاضرات، غير أنّ ظروف الحياة بعد التخرّج وتفرّق الزملاء — خاصةً وأنّ أغلبهم من الطالبات — جعلت إستمرار تلك المساعدة متعذّرًا، مما زاد من صعوبة إنجاز البحث.

ح. فقد الباحث صديقه الأقرب ورفيق دربه منذ المرحلة الثانوية، الذي كان يعاونه في متابعة الدروس وجمع المراجع، بعد إنتقاله إلى رحمة الله سنة 2020م، ما عمّق الإحساس بالعزلة وزاد من صعوبة المضيّ في العمل.

خ. كان تحديد عدد أوراق الأطروحة وضبط حجم الإقتباسات بدقة من أعسر المهام، إذ كان الباحث يسمع الكتب المسموعة ويدوّن الإقتباسات عبر تطبيق "ماسنجر"، فكانت أحيانًا قصيرة جدًا وأحيانًا طويلة تتجاوز حدود الرسالة، مما يؤدي إلى ضياع التهميشات في الأسفل وإضطراره إلى إعادة كتابة الأوراق وتنظيمها من جديد.

د. كثيرًا ما كانت الإقتباسات والتحليلات تأتي طويلة جدًا، وهو ما تسبب في تضخّم حجم الأطروحة، وأجبر الباحث بعد إتمامها على العودة إلى عملية التنقيص والمراجعة اعتمادًا على الصديقة التي كانت تتولى إعادة كتابتها في ملفات.Word

ذ. بالنسبة للمراجع المكتوبة ورقيًا التي جمعها الباحث، كانت صديقةٌ أخرى تتولى تصويرها بواسطة كاميرا الهاتف وإدخالها في تطبيقGoogle Translation ، الذي يحوّل الصورة إلى نصٍّ أصلي في الأعلى ونصٍّ مترجم في الأسفل حسب اللغة المختارة، ثم تقوم بنسخ النص الأصلي وترقيمه وفق صفحات الكتاب وإرساله إلى الباحث عبر تطبيق "ماسنجر" ليستعمله في الإقتباسات والمقارنات.

ر. واجه الباحث أثناء قيامه بالبحث صعوباتٍ ميدانية إضطرته إلى التنقّل عدّة مرات إلى الجامعة لمراجعة الإشراف والتنسيق وجمع بعض الوثائق والمراجع التي يتعذّر الحصول عليها عن بُعد.

ز. بعد تمكّن الباحث من إنجاز الفصل الأول من الأطروحة، تم تكليفي للعمل في مدرسة الأطفال المعاقين بصريًا كلاعي عبد الله بعنابة، حيث كُلّف بتدريس قسم السنة الخامسة ابتدائي. وبحكم ضميره المهني رفض أخذ عطلةٍ مرضيةٍ رغم معاناته، فكان يسهر الليالي الطويلة لإنجاز الأطروحة ، ثم يستيقظ في السادسة صباحًا للذهاب إلى عمله الذي يبعد عن منزله، وإستمر على هذا النحو لأشهرٍ متواصلة حتى تمكّن من التقدّم في بحثه.

ك. لم يختر الباحث موضوعه إختيارًا شخصيًا، بل فُرض عليه ضمن توجيهات نظام الدكتوراه من الجيل الثالث الذي يقتضي مواضيع تخدم المشروع العام، وقد طلب مرارًا تغييره دون جدوى.

ل. بعد شروعه في كتابة الأطروحة في الثاني من أوت 2025م، واجه صعوباتٍ كبيرة في التحرير الإلكتروني، مما اضطره إلى كتابة أوراق الأطروحة مرقّمةً تصاعديًا عبر تطبيق "ماسنجر" وإرسالها إلى صديقةٍ تتولى إعادة كتابتها بصيغة Word، لضمان تنظيم النصوص وتنسيقها الأكاديمي.

م. محدودية الوسائل التقنية المخصّصة للمكفوفين في مجال البحث العلمي مقارنةً بما تتطلبه الدراسات الفلسفية من قراءةٍ تحليليةٍ معمّقة.

ن. الإرهاق الذهني والزمني الناتج عن طول عملية القراءة السمعية ومتابعة المراجع بالصوت بدل النص المكتوب، الأمر الذي جعل عملية الإنجاز مضنيةً وطويلة الأمد.

-الصعوبات الموضوعية:

أ. ندرة المراجع والمصادر المتخصصة في موضوع اللاهوت والسياسة في الفكر الغربي الحديث، وخصوصًا في السياق العربي، إذ تكاد تنعدم المؤلفات التي تناولت فكر ليو شتراوس بعمقٍ فلسفيٍّ تحليلي.

ب. غياب الدراسات المترجمة إلى العربية حول الموضوع، فمعظم المراجع الأساسية مكتوبة باللغات الأجنبية، مما جعل الإطلاع عليها مرهونًا بالترجمة أو المساعدة الخارجية.

ج. قلّة المراجع الورقية في المكتبات الجامعية الجزائرية وضعف توافر المؤلفات الفلسفية الحديثة التي تمسّ الإشكالية مباشرة، وهو ما اضطر الباحث إلى الاعتماد على الجهود الشخصية في البحث خارج الإطار الجامعي.

د. صعوبة الوصول إلى المصادر الإلكترونية التي تُعدّ مدفوعة الأجر ومحمية بحقوق الملكية الفكرية، مما حال دون اقتناء بعض الكتب والمقالات المهمة عبر المنصّات الأجنبية.

هـ. غياب قنوات التعامل الإلكتروني بالعملة الصعبة في الجزائر، وهو ما جعل من المستحيل شراء المراجع أو الاشتراك في المواقع الأكاديمية المتخصّصة التي توفّر الدراسات الفلسفية الغربية الحديثة.

و. قلّة الإهتمام الأكاديمي العربي بهذه الإشكالية بسبب حساسيتها الفكرية والسياسية، إذ يتجنّب كثيرٌ من الباحثين الخوض فيها أو يكتفون بمعالجتها ضمن الفكر العربي دون التعمّق في سياقها الغربي.

الفصل الأول: جذور العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة السياسية في تاريخ الفكر الغربي

المبحث الأول: الدين والسياسة في حضارة الإغريق

1-1-بداية العلاقة بين الدين والسياسة في مرحلة الأسطورة عند الإغريق

1-2-الدين والسياسة بين فلسفة سقراط والفلسفة السفسطائية

1-3-الدين والسياسة: من المثالية الأفلاطونية إلى الواقعية الأرسطية

1-4-الدين والسياسة في الفلسفة الهلنستية: الأبيقورية والرواقية

المبحث الثاني: اللاهوت السياسي في العصور الوسطى المسيحية

2-1-العوامل التاريخية التي ساهمت في نشوء مرحلة العصور الوسطى

2-2-الاتحاد بين السلطة الدينية والسلطة المدنية

2-3-البنية الفلسفية والسياسية لهيمنة الكنيسة على السلطتين الروحية والزمنية

2-4-المطالبة بتقليص سلطات الكنيسة المطلقة

المبحث الثالث: الدين والسياسة بين النهضة والحداثة: جدل العقل والسلطة

3-1-من إرهاصات النهضة إلى تجلياتها الحضارية

3-2-بين الإيمان والسلطة: الدين والسياسة عند فلاسفة النهضة

3-2-1-الدين والسياسة في فلسفة كلود دو سيسيل

3-2-2-تصور نيكولا ميكيافيلي للعلاقة بين الدين والسياسة

3-2-3-توماس مور: المثال الطوباوي بين الدين والسياسة

3-2-4-لوثر وحدود التمايز بين الدين والسياسة

3-3-عصر الحداثة وسياقاته التاريخية

3-4-ملامح العلاقة بين الدين والسياسة في الفلسفة السياسية عند فلاسفة الحداثة

3-4-1-هوبس والعقد الإجتماعي: إخضاع الدين لسيادة الدولة

3-4-2-سبينوزا: الدين والسياسة في عصر الحداثة

3-4- 3-جون جاك روسو: الدين والسياسة في عصر الأنوار

3-4-4-الدين والدولة في فلسفة هيغل

تعقيب

تمهيد

شهد التاريخ الإنساني حضورًا دائمًا للمعتقدات الدينية التي وجّهت سلوك الإنسان وحاولت تفسير الظواهر التي عجز عن فهمها، فكانت القوى الغيبية المرجع الأول لتنظيم الحياة الفردية والجماعية. وفي المجتمعات **الطوطمية***، حكمت الروحانية البدائية بنية السلطة، إذ كانت المرأة مركز الأسرة فظهرت الآلهة بصور أنثوية، ثم تحوّلت هذه السلطة مع الإستقرار الزراعي إلى سلطة ذكورية تُجسّدها الآلهة الذكور، ومع نشوء الحضارات الشرقية الكبرى، إرتبط الحكم بالدين إرتباطًا عضويًا، فكان الملوك يُعدّون ذوي طبيعة إلهية أو مختارين من الآلهة، مما جعل السلطة السياسية إمتدادًا للسلطة الروحية. ولم يظهر الإستقلال النسبي للسياسة عن الدين إلا عند الإغريق، حيث بدأ العقل يناقش أنظمة الحكم ويبحث عن أسس العدالة، فانبثقت الفلسفة السياسية بوصفها رؤية دنيوية للسلطة تختلف عن الإرث الشرقي القائم على الشرعية الدينية. وبما أن هذا البحث يتتبع علاقة الدين بالسياسة في الفكر الغربي وصولًا إلى شتراوس، فإن العودة إلى الجذور اليونانية تمثل المدخل الضروري لفهم المسار اللاحق لهذه العلاقة عبر العصور.

السؤال المركزي:

كيف تشكّلت العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة السياسية منذ الحضارة اليونانية إلى العصر الحديث، وما أثر هذا المسار في تشكيل الإشكال اللاهوتي–السياسي الذي سينشغل به ليو شتراوس؟

* **الطوطمية:** هي "مجموعة من المعتقدات المعقدة بشأن الطوطم والعلاقة الخفية بين أفراد القبيلة، والطوطمية لها شأن كبير في التنظيم الإجتماعي للجماعة" (أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية**، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، د.س، ص427).

المبحث الأول: الدين والسياسة في حضارة الإغريق

تمهيد

نشأت الحضارة اليونانية في فضاء جغرافي متنوع امتدّ بين الجزر والسهول والجبال، ما جعلها بيئة خصبة لتشكّل أنماط جديدة من التفكير السياسي والديني. ومنذ القرن الثامن قبل الميلاد أخذت ملامح هذه الحضارة تتبلور، لتبلغ أوجها في العصر الكلاسيكي الذي اتسم بتعدد المدن—الدول وتنوّع أنظمة الحكم، وبنهضة فكرية جعلت العقل مركزًا للتساؤل والنقد. وفي هذا السياق ظل الدين جزءًا أساسيًا من حياة المدينة الإغريقية، إذ كانت الديانة الإغريقية ديانة مدنية تنظّم المجال العام، بينما بدأ العقل الفلسفي يشق طريقه لإعادة النظر في الأسطورة وتفسير العالم وفق مبادئ عامة وطبيعية.

وهكذا لم ينفصل الدين عن السياسة، بل تغيّر أسلوب فهم العلاقة بينهما؛ فتراجع سلطان التفسير الأسطوري لصالح التأمل العقلي، وظهر تفاعل مركّب بين الحكمة والشريعة، وبين سلطة الآلهة وسلطة المدينة. وقد أسهم **"سقراط" "Socrates" (470–399ق.م)ثم "أفلاطون" "Platon" (427–347ق.م)و "أرسطو" "Aristote" (384–322ق.م)**، وصولًا إلى المدارس الهلنستية، في بلورة تصورات متعددة حول طبيعة السلطة والشرعية ودور المقدّس في تنظيم الحياة السياسية، مما أتاح للفكر اليوناني أن يقدّم أولى صيغ الجدل بين العقل والدين داخل المدينة.

ومن هنا تنبع الأسئلة التي ينهض بها هذا المبحث:

كيف بدأت العلاقة بين الدين والسياسة في المرحلة الأسطورية الأولى؟ وكيف أعاد سقراط والسفسطائيون صياغة هذه العلاقة بين النقد والعقلنة؟ وكيف تطوّر فهم المقدّس والسياسي بين المثالية الأفلاطونية والواقعية الأرسطية؟ وكيف منحت الفلسفات الهلنستية، الأبيقورية والرواقية، تصورًا جديدًا للصلة بين العقل والدين في تدبير شؤون المدينة؟

1–1–بداية العلاقة بين الدين والسياسة في مرحلة الاسطورة عند الاغريق

تشير الأبحاث الأركيولوجية إلى أنّ بلاد الإغريق عرفت الاستيطان منذ ما يقارب أربعين ألف سنة، غير أنّ ما كشفته الحفريات الأولى يوضح أنّ الحياة في تلك العصور كانت بسيطة وبدائية، ولم تُخلّف شواهد حضارية واضحة بالمعنى الذي نجده في حضارات العالم القديم.

ويرى المؤرخون أنّ الجذور الأولى للحضارة الإغريقية تعود إلى ما يُعرف بـ حضارة المنويين في جزيرة كريت، وهي التي شكّلت منعطفاً أساسياً أخرج الإغريق من مرحلة العيش الفطري إلى بوادر المدنية. فقد استطاعت كريت أن

تستوعب المؤثرات الحضارية القادمة من الشرق، ثم أعادت صياغتها بلغة ثقافية وروحية جديدة، وقدّمتها للعالم الإغريقي في صورة قريبة من وعيه ووجدانه [1].

ومنه نكتشف أنّ الحضارة الكريتية لم تكن لتظهر بتلك الصورة لولا ما تلقّته من حضارات الشرق القديم، وخاصة مصر وبلاد الرافدين. فالتأثيرات الدينية الشرقية تركت بصماتها العميقة في المخيال الكريتي، إذ انتقلت طقوس العبادة وملامحها إلى كريت، مثل عبادة الإلهة الأم التي تُجسّد الخصوبة والطبيعة، وهي صورة مستوحاة من رموز الخصوبة في الشرق الأدنى. كما أنّ صور الآلهة ذات الأجنحة أو الآلهة التي تجمع بين الجانب الحيواني والبشري لها جذور واضحة في الفن والدين المصري والرافدي، وقد صاغها الكريتيون بما يتلاءم مع بيئتهم الخاصة.

أما على المستوى السياسي، فإنّ فكرة الحاكم – الكاهن التي طبعت النظام الكريتي، لها أصل في النظم الشرقية حيث كان الملك يُعتبر ابن الإله أو مختاره، فيجمع بين السلطة الدينية والدنيوية. هذا المبدأ انتقل إلى كريت، فأضحت السلطة هناك مؤسسة على قداسة الحاكم، ما جعل السياسة إمتدادًا مباشراً للدين. فالقرارات السياسية لم تكن تُفهم خارج إطارها المقدس، بل عُدّت تجسيداً لإرادة الآلهة.

ويتضح من الأساطير الإغريقية اللاحقة – التي تعود جذورها إلى المرحلة الكريتية – أثر هذا التداخل. فأسطورة زيوس مثلًا تحمل صدى التصورات الشرقية عن الإله الحاكم الذي يسيطر على السماء والأرض، فيما تعكس أسطورة مينوتور صورة الكائن الأسطوري الذي يعبّر عن فكرة الشرعية المرتبطة بالطقوس الدينية والعقوبات الإلهية. هذه الأساطير ليست سوى إعادة صياغة للموروث الديني القادم من الشرق، لكن في ثوب يوناني جديد ينسجم مع حاجات المجتمع الكريتي.

وبذلك نرى أنّ الشرق لم يؤثر في كريت على مستوى الأدوات أو المظاهر الحضارية فحسب، بل في جوهر الرؤية الدينية والسياسية، إذ غدت الأسطورة وعاءً يستوعب الرموز الشرقية ويعيد إنتاجها لتؤسس لنظام ديني–سياسي متكامل. هذا النظام جعل من الدين قاعدة للشرعية، ومن السياسة آلية لتجسيد الإرادة المقدسة، فامتزج الاثنان في كيان واحد منح الحضارة الكريتية طابعها الفريد في تاريخ الإغريق.

(تفيد الدراسات التاريخية أنّ الشعب الإغريقي لم يتكوّن من نسيج واحد صافٍ، بل انبثق من تمازج أربع قبائل كبرى: الأخيّون، والإيليون، والأيونيون، والدوريون. ويذهب كثير من الباحثين إلى أنّ القبيلة الأخيرة – أي الدوريون – قد لعبت الدور الأعمق في رسم ملامح اليونان القديمة، إذ نزحوا من سهول جنوب روسيا حاملين روح الغزو والتوسع،

[1] مجموعة باحثين، **نقد الحضارة الغربية : تاريخ الإغريق قبل القرن التاسع قبل الميلاد**، ج1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف – العراق، ط1، 2020، ص 24.

ليستقروا في شمال غرب الأراضي الإغريقية. وقد اندفعوا في صراعات مريرة مع القبائل الأخرى، عُرفت بالغزوات الدورية، فأحدثت تحوّلات هائلة مسّت البنية الاقتصادية والديموغرافية والسياسية، وكانت بمثابة المخاض الذي وُلدت منه الحضارة الإغريقية)[1].

ومع أنّ المصادر المكتوبة عن هذه البدايات نادرة، إذ لم تصلنا نصوص مدوّنة من تلك الفترة، فإنّ المؤرخين استلهموا أخبارها من أشعار هوميروس وهزيود، ومن بقايا الآثار المادية التي كشفت عن طبيعة الحياة الأولى. ومن خلال هذه الشذرات تبرز صورة مجتمع يتأرجح بين الطابع الطبقي الصارم والبحث عن شرعية دينية تحفظ تماسكه الداخلي.

لقد قدّمت كريت نموذجًا لمجتمع هرمي يعلوه الملك ومعه طبقة النبلاء من كبار الملاك الإقطاعيين، بينما تكدّس في أسفل السلم الإجتماعي الفلاحون والعمال والحرفيون. وفي هذا السياق، اكتسبت المرأة الكريتية مكانة رفيعة، إذ شاركت الرجل في الحياة العامة وظهرت في المشاهد الطقوسية والاحتفالات ذات البعد الديني، فكانت شريكًا في تكريس البنية الروحية والسياسية معًا. أما مجتمع موكيناي فقد اتخذ طابعًا أكثر صرامة، إذ احتكر الملك وأمراؤه السلطة، ولكل أمير جيش خاص يدين بولائه للعرش، فيما عاش العمال والفئات الدنيا أقرب إلى وضع العبيد، يخدمون الطبقة العليا ويمدّونها بالضرائب. وقد اتسمت هذه المرحلة بنزعة عسكرية واضحة، حيث عُرف الموكيون بأنهم شعب مقاتل يتغذى على الغزو والتوسع، حتى صوّرتهم ملاحم هوميروس – الإلياذة والأوديسة – رمزًا للبطولة والعنفوان. واللافت أنّ المرأة، رغم هذه الصرامة، ظلّت تحتفظ بموقع معتبر شبيه بما كانت عليه في كريت [2].

(ومع تعاقب التحوّلات التاريخية، دخل الإغريق طورًا جديدًا عُرف بالمرحلة الهلينية، وهي التي يعدّها المؤرخون البداية الفعلية للحضارة اليونانية. هنا برز تمايز عميق بين مدينتين شكّلتا قطبي التجربة الإغريقية: أثينا وإسبرطة. فقد مثّلت أثينا وجه المدنية المنفتحة على التجديد، حيث أخذت ملامح مجتمعها تتبلور في فضاء سياسي وثقافي متطور. وفي المقابل، تجسّدت إسبرطة في صورة مجتمع عسكري منغلق، يقوم على الانضباط والمحافظة، ويقاوم أي محاولة للتغيير. وفي ظل هذه التحولات، تراجعت مكانة المرأة، وفقدت المنزلة المرموقة التي حظيت بها في كريت وموكيناي، لتصبح في موقع أدنى، يعكس إعادة تشكيل القيم والتوازنات داخل البنية الإجتماعية والسياسية)[3].

إنّ هذه المراحل المتتابعة تكشف أنّ البنية الأولى للمجتمع الإغريقي لم تكن مجرد تراكم عرقي أو اقتصادي، بل كانت مشروعًا حضاريًا في طور التشكل، تحكمه ثنائية الدين والسياسة. فالصراعات القبلية، والتراتبية الطبقية، والروح العسكرية، والانفتاح المدني، كلها وجوه لحقيقة واحدة: أنّ الشرعية لم تكن تنفصل عن المقدس، وأن النظام السياسي

---

[1] مجموعة باحثين، **نقد الحضارة الغربية: تاريخ الإغريق قبل القرن التاسع قبل الميلاد** – ج1، مرجع سابق، ص 26.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص ص48-49.

كان يجد جذوره في البنية الدينية التي أحاطت بكل تفاصيل الحياة. وهكذا برزت الهوية الإغريقية بوصفها ثمرة تفاعل معقد بين الغزو والعبادة، بين القوة والطقس، بين الأرض والسماء.

على الرغم من أنّ المدن الإغريقية تفرّقت في أنظمة حكمها وأوضاعها السياسية، فإن ما جمعها ووحّدها كان الدين المشترك. فقد آمنوا جميعًا بآلهة الأولمب المقيمة في أعالي الجبال، وعلى رأسها زيوس الذي أقيم له المعبد الأعظم في أولمبيا. وكانوا يقصدون معبد دلفي عند جبل برناس طلبًا للوحي من أبولون إله النبوءات والشمس، درءًا للأخطار والمصائب. وقد تحوّلت هذه المناسبات إلى مهرجانات عامة تُقدَّم فيها القرابين، وتُقام المنافسات الرياضية، وتتوقف الحروب، وتُفتح الأسواق، ويُنشِد الشعراء والمغنون، ويعرض الفنانون أعمالهم، ويشارك الوافدون من خارج المدن في هذه الإحتفالات[1].

ومن هنا نجد أنّ الدين قد مثّل عند الإغريق أكثر من مجرد إيمان روحي أو ممارسة شعائرية، بل كان ركيزة وحدتهم ووسيلة إندماجهم السياسي والإجتماعي. فقد أضفى على مدنهم المتباينة طابعًا جامعًا، وأسس لحالة من التضامن تتجاوز الاختلافات المحلية. كما جعل المعبد مؤسسة ذات وظيفة سياسية، إذ بفضله توقفت الحروب في مواسم الأعياد، وأتيح مجال للسلم الأهلي والتواصل بين الجماعات. ولم يكن دوره مقتصرًا على المجال الروحي، بل امتد ليشمل الاقتصاد عبر الأسواق، والثقافة عبر الشعر والفن والرياضة. وهكذا نلمس أنّ الدين تحوّل إلى منظومة شاملة تنظم الحياة، وتمنح السياسة شرعية مستمدة من عالم المقدّس، بحيث لا يمكن فهم بدايات الدولة الإغريقية إلا من خلال بنيتها الدينية.

(يذهب مؤرخو الأديان إلى أنّ العقيدة الإغريقية لم تكن وليدة عنصر واحد، بل نتاج تفاعل معقّد بين تقاليد متعددة. فقد ورث الإغريق أولًا المعتقدات الزراعية الهيلادية المرتبطة بدورة الخصب وتجدد الطبيعة ورموز الأمومة والحياة في العالم السفلي. ثم جاءت موجات الهجرة الهندو–أوروبية التي حملت معها عبادة إله السماء زيوس، بإعتباره تجسيدًا للقوة الكونية المهيمنة على الكون. ومع مرور الزمن امتزج هذان المكوّنان في وعي الجماعة، فانبثق منهما دين موحَّد طبع الحياة الروحية والسياسية في اليونان. وقد اكتملت صورته في مجلس الآلهة الاثني عشر، الذين أُضفيت عليهم هيئة بشرية، وإنتظموا في تراتبية دقيقة تعكس النظام الطبقي السائد في المجتمع الإغريقي)[2].

تتبدّى البدايات الإغريقية في صورة وحدة عضوية بين الدين والسياسة، إذ لم يكن المقدّس انعكاسًا للعقيدة فحسب، بل الإطار الذي نظّم المجتمع ومنح السلطة مشروعيتها. فقد جسّدت الزراعة حاجات الإستقرار والدورة

---

(1) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة – مصر، د.ط، 2012، ص 15.

(2) مجموعة باحثين، **نقد الحضارة الغربية: الإغريق قبل القرن التاسع قبل** الميلاد – ج1، مرجع سابق، ص ص 50-51.

الطبيعية للحياة، فيما مثّل زيوس نموذج القوة، فالتقت ضرورات المعيشة بالأمن السياسي داخل بناء أسطوري واحد. وقد انعكست تراتبية مجلس الآلهة على البنية الطبقية، فصار الدين دستورًا غير مكتوب يوجّه العلاقات ويؤطر السلوك الجماعي. وتداخلت المؤثرات العرقية الوافدة مع الروافد الشرقية في صياغة العقيدة والأسطورة، بينما ظهر الحاكم في صورة الكاهن—الملك الذي يجسّد إرادة الآلهة ويحوّل القرار السياسي إلى فعل مقدّس. وهكذا صار الدين فضاءً جامعًا للهوية والثقافة، وصارت السياسة إمتدادًا له، فنشأت الدولة من رحم المقدّس، وتشكّلت الهوية الإغريقية من امتزاج القوة القبلية بالرموز الروحية. ومن ثمّ تكشف المرحلة الأسطورية عن وحدة الدين والسياسة بوصفها الأساس الأول للحياة الإغريقية، لتطرح سؤالًا ممهّدًا للعنصر الموالي: **كيف ستنتقل هذه العلاقة من طابعها الأسطوري إلى المجال العقلي مع سقراط والسفسطائيين؟**

1-2-الدين والسياسة بين فلسفة سقراط والفلسفة السفسطائية

شهدت بلاد الإغريق في القرن الخامس قبل الميلاد تحولات عميقة مست جوانبها الدينية والسياسية والإجتماعية، فقد تراجعت الهيمنة المطلقة للأسطورة أمام بروز أشكال جديدة من التفكير النقدي، كما بدأت المدينة، خصوصًا أثينا . تعرف اضطرابات سياسية متلاحقة عقب الحروب الفارسية وما خلفته من آثار على البنية الداخلية للمجتمع. فالدين لم يعد وحده المرجع الحاكم للحياة العامة، بل أصبح موضع تساؤل ونقد، حيث أخذت سلطة الكهنة والطقوس تتراجع أمام بروز قوة العقل والمناظرة. وعلى الصعيد السياسي، ساهم الإنتقال من النظام الأرستقراطي إلى النظام الديمقراطي الأثيني في إحداث انفتاح واسع للنقاش العمومي، إذ أصبحت القوانين موضع جدل حول مشروعيتها ومصدرها، هل هي من وضع الآلهة أم من صنع البشر؟ في هذا السياق المأزوم برز السفسطائيون، معلنين نسبية الحقيقة ومصدرية القوانين البشرية، وفي الجهة المقابلة ظهر سقراط متمسكًا بوجود معايير ثابتة للعدالة والخير. وهنا يثور السؤال: **كيف تجلت العلاقة بين الدين والسياسة في تصورات كل من سقراط والسفسطائيين؟**

لقد عرفت أثينا في شوارعها انقسامًا فكريًا عميقًا، سجّله التاريخ كإحدى أبرز لحظات الجدل العقلي في مسار الإنسانية. فقد انحاز فريق من المثقفين إلى صفّ أول شهيد للفلسفة سقراط، بينما مال آخرون إلى المدرسة السفسطائية.

(إستند السفسطائيون في خلفيتهم الفكرية إلى رؤية الفيلسوف الطبيعي هرقليطس، التي تؤكد أن الوجود وكل مظاهره يخضعان لحتمية التغيّر المستمر، ومن ثمّ أنكروا إمكان ثبات القيم أو دوامها)[1].

هذا الموقف يعكس النزعة النسبية التي ميّزت تفكير السفسطائيين، إذ اعتبروا أن الحقيقة ليست مطلقة بل متغيرة بتغيّر الظروف. وبذلك جعلوا الإنسان المقياس الوحيد للمعرفة والقيم، رافضين وجود مرجع ثابت فوق التجربة البشرية.

[1] ريمون هوش، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2008م، ص08.

وقد قادهم هذا التصور إلى التشكيك في الدين بإعتباره بناءً يتجاوز حدود الحس المباشر، وإلى النظر إلى السياسة بإعتبارها مجالًا تحكمه المنفعة العملية.

(خالفهم سقراط، إذ اجتهد في إثبات أن للوجود وللوجدان أساسًا ثابتًا لا يتغيّر، ورأى أن القيم ينبغي أن تُرسَّخ في المجتمع لتكون دعامة كل سياسة رشيدة تهدف إلى تحقيق سعادة الأفراد والجماعات)[1].

بهذا الرأي جعل سقراط من المطلقات الأخلاقية مرجعًا أعلى للسياسة، مخالفًا نسبية السفسطائيين. فقد اعتبر أن القوانين العادلة ليست نتاج أهواء البشر وحدهم، بل انعكاس لحقيقة ثابتة. ومن هنا ربط بين الفضيلة والحياة السياسية، معتبرًا أن إستقرار الدولة لا يتحقق إلا بترسيخ قيم الخير والعدالة.

ويعبّر بروتاغوراس في كتابه الحقيقة عن موقف السفسطائيين الرافض لفكرة الحقائق المطلقة، ولا سيما ما يتعلّق منها بالآلهة، إذ يقول: "لا أستطيع أن أجزم بوجود الآلهة أو عدم وجودهم، فثمة عوائق كثيرة تحول بيني وبين إدراك حقيقتهم"[2]

هذا القول يعكس الطابع الشكي الذي ميّز السفسطائيين في مواقفهم من الدين والسياسة. فقد أنكروا إمكانية بلوغ يقين نهائي في المسائل الغيبية، وهو ما قادهم إلى التعامل مع الدين كظاهرة نسبية تتغير بتغير المجتمعات. وبالمثل، اعتبروا السياسة مجالًا تحكمه المصالح لا المبادئ الثابتة، حيث تتحدد قيمة القوانين بمدى منفعتها للإنسان. وهكذا التقت رؤيتهم للدين والسياسة في إطار واحد يقوم على النسبية المطلقة وإنكار المرجعيات العليا.

في المقابل، إعتبر سقراط أن للعقيدة الدينية قدسية خاصة، مستشهدًا بشعاره الشهير "إعرف نفسك بنفسك" المنقوش على معبد دلفي الذي كان مقصد الحجاج الإغريق. وكان يرى أن تعليم الفلسفة رسالة سماوية أوكلتها إليه الآلهة، فجعل من نفسه مؤدبًا عموميًا بلا مقابل، زاهدًا في متاع الدنيا ليؤدي واجبه الروحي [3].

وهكذا اعتبر سقراط أن الدين والفلسفة متكاملان في البحث عن الحقيقة، إذ لم يفصل بين العقل والمرجعية الإلهية. فقد رأى أن معرفة الذات سبيل إلى إدراك النظام الكوني، وأن العقل هبة من الآلهة ليهتدي به الإنسان إلى الخير والعدل. ومن هذا الأساس منح مهمته الفلسفية طابعًا رساليًا، وعدّ نفسه أداة لتحقيق إرادة الآلهة. لقد كان التعليم لديه تكليفًا سماويًا لا مجرد نشاط بشري، وهو ما جعله يجسد صورة الفيلسوف الذي يجمع بين الالتزام الأخلاقي والواجب الديني. كما أن زهده في المال ولذائذ الحياة أثبت إنسجام سلوكه مع معتقداته، ليكون المثال العملي على

---

[1] ريمون هوش، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، مرجع سابق، ص08.

[2] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص ص 62–63.

[3] المرجع نفسه، ص ص 68–69

التلاقي بين الحكمة والإيمان. وبذلك صاغ تصورًا يرى الفضيلة إمتدادًا للدين، ويجعل من الفلسفة وسيلة لتهذيب المجتمع وفق القوانين الإلهية.

(وعلى الصعيد السياسي، اعتقد سقراط أن النظام الأمثل هو الذي يستند إلى قوانين عقلية منسجمة مع الطبيعة والحق، أي قوانين غير مكتوبة غرستها الآلهة في قلوب البشر. ومن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والإرادة الإلهية، أما من يحتال لمخالفتها، فإن نجا من العقوبة في الدنيا فلن ينجو من القصاص في الآخرة) [1]

يبين هذا الأساس الأخلاقي والديني الذي قامت عليه الرؤية السياسية عند سقراط. فقد اعتبر أن القوانين ليست مجرد تشريعات وضعية متغيرة بقرار البشر، بل هي انعكاس لنظام عقلي ثابت يوافق الطبيعة وإرادة الآلهة. ومن هنا ربط السياسة بالعقل، ورأى أن احترام القوانين العادلة هو في الوقت نفسه طاعة للإرادة الإلهية. هذا التصور يجعل السياسة مجالًا لتحقيق الفضيلة، ويضع على عاتق الحاكم والمواطن واجبًا مقدسًا يتمثل في الالتزام بما هو عادل وخيّر. كما أن فكرة العقاب الأخروي عنده تضيف بُعدًا غيبيًا يُعزّز من سلطة القانون، ويجعل خرقه خيانة للعقل وللإله معًا. وهكذا قدّم سقراط نموذجًا فلسفيًا يجمع بين الديني والسياسي، بحيث تُصبح العدالة قيمة مطلقة تتجاوز النفعية البشرية، وتتحول القوانين إلى جسور تصل الإنسان بالعقل الكوني والواجب الإلهي.

لقد كان موضوع العدالة ومصدر القوانين التي ينبغي أن تنظم شؤون الدولة أحد أعقد الإشكالات التي شغلت أذهان السفسطائيين وسقراط على حد سواء. فهذا السؤال لم يكن مجرد جدل عابر، بل أصبح أساسًا لنقاش فلسفي عميق ظل صداه ممتدًا في الفكر السياسي الغربي حتى يومنا هذا.

لقد ذهب فريق من السفسطائيين إلى أن القانون لا بد أن يستمد مشروعيته من الطبيعة ذاتها، بإعتبارها المرجع الأول للإنسان والمجتمع. فالقانون، في نظر **"بروتاغوراس" "Protagoras" (487–420ق.م)** و"هيبياس" "Hippias" (433-399ق.م) و"أنتيفون" "Antiphon" (480-411ق.م)، ينبغي أن يطابق النظام الكوني المادي، وأن يترجم قوانين الطبيعة في صورة قواعد سياسية واجتماعية. أمّا سقراط، فقد عارض هذا التصور ورأى أنّ القانون لا يكتسب معناه من الطبيعة وحدها، بل من مبدأ أسمى، مصدره الإرادة الإلهية، وهو بذلك يتجاوز حدود المنفعة العاجلة إلى أفق القيم الخالدة[2] .

وفي المقابل، قدّم السفسطائيون اتجاهات متباينة في تحديد معنى العدالة. فهناك من اعتبرها خضوعًا لمبدأ القوة، إذ يرى تراسيماخوس أنّ العدل لا يتجاوز كونه أداة في يد الحاكم القوي يسنّ بها القوانين لخدمة سلطانه وترسيخ نفوذه،

---

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص71.

[2] الشيخ كامل محمد محمد عويضة، **الفلسفة السياسية**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.س، ص 12.

دون أن تكون غايته خدمة المحكومين. أمّا الاتجاه الآخر، فقد مثّله غلوكون، الذي اعتبر العدالة صيغة تعاقدية وضعية، تقوم على اتفاق بين الأفراد يحدد حقوقهم وواجباتهم. ذلك أن الإنسان، بطبعه أناني يسعى وراء مصلحته الخاصة، لكنه في الوقت ذاته لا يستطيع تحقيقها إلا من خلال التعايش مع الآخرين، ومن ثم يصبح التعاقد الإجتماعي ضرورة لقيام العدل. أما سقراط فقد خالف هذين الموقفين معًا، مؤكدًا أن العدالة ليست نتاج القوة ولا ثمرة الاتفاق النفعي، بل هي مثال خالد أشبه بالحقيقة المطلقة والخير الأعلى، وضعتها الآلهة وأودعتها في الوجود. والطريق إلى هذا المثال إنما هو العقل والفضيلة، ومن ثم فإن القوانين لا تكون عادلة إلا إذا تأسست على مبادئ عقلية وقيم أخلاقية سامية[1]

ومن خلال هذا الجدل، يظهر أنّ العدالة عند من ربطوها بالقوة تُفرغ من بعدها الأخلاقي كليًا، وعند من جعلوها تعاقدًا وضعيًا تمنح الأخلاق دورًا ثانويًا محكومًا بطبيعة الإنسان الأنانية، في حين أنّ سقراط رفعها إلى مرتبة الغاية القصوى للسياسة، حيث تتطابق الدولة العادلة مع دولة الفضيلة. لقد استمرت هذه التصورات تتردد في الفلسفة السياسية عبر العصور: فتصور العدالة بوصفها قوة نجده عند "ميكيافيلي" Machiavelli " (1469-1527م) ثم "نيتشه" "Nietzsche" (1844-1900م)، أمّا الرؤية التعاقدية فقد بلورها فلاسفة العقد الإجتماعي "كجون جاك روسو" "Jean-Jacques Rousseau" (1712-1778م) و"هوبز" "Thomas Hobbes" (1588-1679م)، الذي رأى أنّ الإنسان شرير بطبعه وأن الحل لا يكمن في وضع قوانين تعاقدية، بل في تفويض مطلق لسلطة حاكم واحد يحكم باسم الجميع.

وإستمرارا في حقل السياسة، وبالتحديد في مجال القوانين والعدالة، لم يقتصر الخلاف بين سقراط والسفسطائيين على مصدر القانون أو طبيعته، بل شمل أيضًا مسألة المساواة: هل ينبغي أن يكون جميع المواطنين سواء أمام القانون، أم أنّ من الضروري أن يميز بينهم لضمان إستقرار الدولة وتنظيم المجتمع؟

(ذهب السفسطائيون إلى أنّ جميع البشر متساوون، وأنّ القانون ينبغي أن يجسد هذه المساواة. فقد صرّح الخطيب قيداماس بأنّ "الله، سيّد الآلهة، خلق الطبيعة وجعل الناس أحرارًا جميعًا، ولم يفرض عبودية على أحد". كما أكّد أنطيفون ضرورة رفض كل أشكال التمييز، منتقدًا نزعة الإغريق إلى إعتبار أنفسهم أرقى من غيرهم، ومبينًا أنّ البشر متكافئون في القدرات والأصول)[2].

يكشف هذا الاقتباس عن البعد الإنساني العميق في فكر السفسطائيين، إذ إنهم سعوا إلى تجاوز الأعراف السائدة التي كانت تقوم على التمييز الطبقي والعرقي، ليؤسسوا لفكرة المساواة الطبيعية بين البشر. فقيداماس حين يؤكد أن الله خلق الناس أحرارًا جميعًا، فهو يضع أساسًا كونيًا لمبدأ الحرية، يجعلها سابقة على أي تنظيم اجتماعي أو سياسي. أما

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1995، ص ص 15-16.
[2] المرجع نفسه، ص ص14-15.

أنطيفون فقد نقل هذا المبدأ إلى مستوى اجتماعي عملي، برفضه النزعة المركزية لدى الإغريق، الذين كانوا يعتبرون أنفسهم أرقى من الشعوب الأخرى. ومن ثم، فإن موقفه يضرب جذور التمييز في الصميم، ويؤسس لمفهوم عالمي للإنسانية. إن هذا الطرح السفسطائي يعدّ خطوة رائدة في تاريخ الفكر السياسي، لأنه جعل القانون خادمًا للكرامة الإنسانية لا أداة لتكريس الفوارق. كما أنه يكشف عن وعي مبكر بالطبيعة الإجتماعية للإنسان، إذ لا يستقيم العدل ولا الإستقرار ما لم يُعامل البشر على أساس المساواة. ويمكن القول إن هذه الأفكار كانت البذور الأولى لفكرة حقوق الإنسان كما تطورت لاحقًا في الفكر الحديث.

أما سقراط فقد رفض مبدأ المساواة المطلقة، ورأى أنّ العدالة لا تتحقق إلا بالاعتراف بتفاوت القدرات الطبيعية بين البشر. وقد تابع أفلاطون هذا الموقف لاحقًا، مؤكّدًا أنّ المجتمع يفسد إذا ساوى القانون بين جميع أفراده دون تمييز؛ فلكل إنسان وظيفة خُلق من أجلها، فالطبيب لا يصلح أن يكون حدّادًا، كما أنّ الحداد لا يستطيع أن يشفي المرضى. ومن هنا دعا سقراط إلى نظام أرستقراطي طبقي، يوزّع الأدوار وفق ما وُهب الناس من استعدادات وكفاءات. وقد اعتبر أنّ الآلهة نفسها لم تجعل البشر متساوين، ولذلك عارض بشدة النظام الديمقراطي السائد في أثينا، ونعته بالفاسد، مطالبًا بالعودة إلى النظام الأرستقراطي القديم الذي يوافق، في نظره، القانون الإلهي [1].

هذا الموقف يكشف عن رؤية سقراط المغايرة لطموحات الديمقراطية الأثينية، إذ اعتبر أنّ العدالة لا تقوم على المساواة الشكلية بين الأفراد، بل على التوزيع العادل للوظائف بحسب ما يتمتع به كل إنسان من استعدادات طبيعية. فالتمييز عنده ليس غاية في ذاته، بل وسيلة لحماية النظام الإجتماعي من الفوضى التي يسببها إلغاء الفوارق. وهكذا تحولت العدالة في نظره إلى انسجام بين الأدوار، يضمن أن يؤدي كل فرد ما خُلق لأجله. ومن هنا، فإن رفضه للديمقراطية لم يكن رفضًا لمشاركة المواطنين في الحياة العامة بقدر ما كان اعتراضًا على تسوية القدرات المختلفة في مرتبة واحدة. وبذلك رسّخ سقراط الأساس الفكري لفكرة الدولة الأرستقراطية القائمة على الفضيلة والكفاءة، لا على المساواة المطلقة.

أمّا موقف سقراط من الدين فقد تميّز بنقد جذري للعقيدة الأثينية التي استندت إلى الأساطير الهوميرية، حيث ظهرت الآلهة في صورة بشرية تحمل نزاعات ورغبات متناقضة. وقد رفض سقراط هذا التصوير رفضًا تامًا، ورأى أنّ قبوله يعني انهيار الدين من أساسه، لأنّ الناس حينها لن يهتدوا إلى ما يرضي الآلهة وما يسخطها. ومن هنا قدّم فهمًا جديدًا للدين، معتبرًا إيّاه صفاءً للضمير وتجسيدًا للعدالة، لا مجرد ممارسة للطقوس وتقديم القرابين. كما أقرّ بخلود النفس التي تتحرر بالموت من قيد الجسد لتستعيد صفاءها الأصلي، مؤكّدًا أنّ الآلهة لم تنفصل عن العالم، بل تظل حاضرة ترعى

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص 71.

البشر وتحفظهم. وقد عرض أفلاطون هذه الرؤية في محاورة أوتيفرون، لتظهر ديانة سقراط أقرب إلى مزيج من التعاليم الأرفية والفيثاغورية. ومع ذلك، فقد اختلف الباحثون في تفسير هذه العقيدة؛ فهناك من اعتبرها خطوة نحو التوحيد القريب من الديانات الإبراهيمية، غير أنّ الشواهد التاريخية تكشف أنّه ظل وثنيًا كأبناء عصره، وأنّ خلافه مع مواطنيه لم يتجاوز حدود الجدل الديني الداخلي السائد في مدينته [1].

هذا الموقف يبرز نزعة سقراط النقدية التي تجاوزت المألوف الديني في عصره، إذ أعاد تعريف جوهر التدين بإعتباره التزامًا أخلاقيًا لا طقسًا شكليًا. وهو بذلك فتح أفقًا فلسفيًا جديدًا يجعل من العقل والضمير أساس العلاقة بين الإنسان والمقدّس. ومن هنا غدا الدين عنده مرتبطًا بالعدالة والفضيلة أكثر من ارتباطه بالشعائر والممارسات التقليدية.

لقد جعلت مواقف سقراط الفكرية، ولا سيما نقده للدين السائد ورفضه للديمقراطية الأثينية، منه خصمًا عنيدًا للنظام القائم في مدينته. ومع اتساع دائرة تلاميذه وانتشار أفكاره، اشتدّت العداوات ضده، فاتهمه خصومه بإنكار الآلهة وإفساد شباب أثينا. وفي عام 399 ق.م، تقدّم "أنيتوس" "Anytus"، أحد كبار الصناع، ومعه "ميلتوس" الشاعر وليقون الخطيب، بدعوى قضائية ضده. وقد تشكّلت المحكمة بالقرعة من خمسمائة عضو جلّهم من التجار وأصحاب الحرف، فأصدرت حكمها عليه بالموت، فاختار سقراط أن ينفّذ الحكم بنفسه بشرب سمّ الشوكران. ومع أنّ المحاكمة لم تثبت التهم الموجهة إليه، فقد صدر الحكم القاسي بإعدامه، ليكشف أنّ القرار لم يكن قضائيًا خالصًا بقدر ما كان حكمًا سياسيًا يهدف إلى إسكات معارض جسور يقاوم فساد الديمقراطية الأثينية [2]

تكشف التجربة السقراطية عن لحظة حاسمة تداخل فيها الديني بالسياسي، حيث رأى سقراط أن القوانين تعبّر عن عقل كوني وإرادة إلهية تجعل احترامها واجبًا أخلاقيًا ودينيًا في آن واحد، فغدت السياسة إمتدادًا للفضيلة وليست مجالًا للصراع والمصالح. وفي مقابل هذا التصور المطلق، قدّم السفسطائيون رؤية نسبية جعلت الدين ظاهرة اجتماعية متغيرة، والقانون أداة بشرية محضة تستمد شرعيتها من اتفاق الجماعة لا من قداسة إلهية أو معيار عقلي ثابت. ومن هنا نشأ التوتر بين فلسفة تربط السياسة بالدين والأخلاق، وفكر يرى السياسة فنًا عمليًا يخضع للظروف المتبدّلة. وقد برز هذا الخلاف في تصور العدالة: فسقراط جعلها انسجامًا مع الطبيعة وتفاوت القدرات، بينما رأى السفسطائيون أنها تعبير عن المصلحة العامة والتوافق الإجتماعي. ومع محاكمة سقراط تجسد الصراع بين الفيلسوف والمدينة، بين الحقيقة ومصالح السلطة، فتأسّس وعي جديد بطبيعة العلاقة بين الدين والسياسة والعدالة والقانون.

كيف سيواصل الفكر اليوناني، مع أفلاطون وأرسطو، صياغة هذه العلاقة بين المقدّس والسياسي ضمن رؤية أكثر إكتمالًا وإتساقًا؟

---

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص 71.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

1-3-الدين والسياسة: من المثالية الأفلاطونية إلى الواقعية الأرسطية

جاءت ولادة أفلاطون في فترة مضطربة من تاريخ أثينا، حيث كانت المدينة قد بلغت أوج مجدها الثقافي والعسكري ثم انحدرت سريعًا بفعل الحروب البيلوبونيزية الطويلة التي أنهكت قواها أمام إسبرطة وحلفائها. هذه الهزائم العسكرية زعزعت ثقة المواطنين في النظام الديمقراطي، وفتحت الباب أمام الانقسامات الحادة بين الفئات الإجتماعية والسياسية، كما دفعت بعض النخب إلى البحث عن بدائل للنظام القائم. على الصعيد الديني، ظل الدين الرسمي متمثلًا في عبادة الآلهة وحضور الطقوس العامة، غير أنّ صورته تعرضت إلى تآكل واضح مع صعود النقد الفلسفي للأساطير التقليدية وطرح أسئلة حول مصداقية المعتقدات الموروثة. لقد عاشت أثينا إذن أزمة مزدوجة، أزمة سياسية تجلت في اهتزاز الديمقراطية، وأخرى دينية انعكست في ضعف الميثولوجيا التقليدية أمام صعود التفكير العقلي، وهو ما جعل المرحلة التاريخية التي نشأ فيها أفلاطون مشبعة بالتوترات والتناقضات.

أما أرسطو فقد وُلد في مرحلة لاحقة تميزت بتحولات أوسع على مستوى اليونان ككل. ففي زمنه كانت مقدونيا قد صعدت بقيادة فيليب الثاني، وأخذت بسط نفوذها على المدن الإغريقية، قبل أن تأتي فتوحات الإسكندر الأكبر لتضع حدًا لعصر المدينة-الدولة الكلاسيكية، وتفتح المجال أمام تكوين إمبراطورية مترامية الأطراف. هذا التحول السياسي نقل مركز القرار من المؤسسات الديمقراطية الأثينية إلى سلطة ملكية توسعية ذات طابع عسكري. وبالموازاة مع ذلك، ظل الدين حاضرًا في الطقوس والإحتفالات، غير أن دوره الإجتماعي والسياسي تقلص أمام صعود السلطة المركزية، كما أخذت المرجعيات العقلية والواقعية في تفسير الظواهر تحل تدريجيًا محل الأساطير. وهكذا، إنتقل العالم الإغريقي في عصر أرسطو من فضاء سياسي محدود تديره مدن مستقلة إلى فضاء واسع تتحكم فيه قوى إمبراطورية، ومن ديانة شعبية متغلغلة في السياسة إلى دين شعائري أكثر انعزالًا عن القرار السياسي المباشر.

ومن هنا يطرح السؤال: **كيف انعكس اختلاف هذه السياقات التاريخية والدينية والسياسية على تشكل تصورات أفلاطون وأرسطو لعلاقة الدين بالسياسة؟**

لا يمكن فهم فلسفة أفلاطون السياسية بمعزل عن السياق التاريخي والإجتماعي الذي نشأ فيه، إذ كانت التحديات التي عرفتها أثينا آنذاك هي التي صاغت أفق تفكيره ودفعته إلى البحث عن نظام حكم يضمن الإستقرار والعدالة. لقد وجد نفسه أمام مجتمعٍ مثقل بالصراعات ومهدَّدٍ بالانقسام، الأمر الذي جعله يتساءل عن القوانين الأصلح والدولة الأقدر على مواجهة الأزمات. ومن هنا يبرز سؤال جوهري: **ما الظروف والأحداث التي مهدت الطريق لظهور فلسفته السياسية؟**

(إثر انتصار أثينا على الفرس في ماراثون برًّا وسلاميس بحرًا، إرتقت إلى موقع القيادة في العالم الإغريقي، فأنشأت اتحادًا يضم قرابة مئتي مدينة لردّ الخطر الفارسي. غير أنّ هذا الاتحاد انقلب تدريجيًّا إلى وسيلة لبسط نفوذها، فانتقلت صورتها من الحامية إلى المتسلّطة. وبعد أعوام قليلة من صدّ الغزو، انزلقت إلى صراع طويل مع إسبرطة، هو حرب البيلوبونيز التي إستمرّت سبعةً وعشرين عامًا وانتهت بانكسارها)[1].

وهذا يظهر كيف انتقلت أثينا من دور الحامية والمدافعة إلى قوة مهيمنة تسعى لفرض سيطرتها، فتحوّل الاتحاد الذي أُنشئ لمواجهة الخطر الفارسي إلى وسيلة للهيمنة على المدن الأخرى، فتصاعدت التوترات، وتدحرجت الأوضاع نحو مواجهة شاملة مع إسبرطة أرهقت القوتين وأضعفت البنية العامة لليونان، لتنتهي بخسارة أثينا مكانتها وتكشّف هشاشة مشروعها السياسي والإمبراطوري.

(وقدّم ثوكيديديس في مؤلَّفه الكبير تاريخ حروب البيلوبونيز روايةً دقيقة للحرب، وإعتبرها صراعًا مسلّحًا بين أثينا وإسبرطة وحلفائهما من المدن الإغريقية، إمتدّ من 431 إلى 404 ق.م، أساسه منافسة طويلة على النفوذ والمصالح الإقتصادية، ولا سيما المستعمرات)[2].

وتُبرز هذه الرواية الطابع البنيوي للصراع؛ فهو تنافس على الزعامة والموارد لا مجرد سلسلة معارك. والتواريخ المحدّدة تكشف طول أمد الإستنزاف وما خلّفه من إنهاك مؤسّسي، كما يوضح ربط الحرب بالاقتصاد والمستعمرات عمقَ الدوافع خلف الشعارات السياسية، فيغدو تفكك النظام الإغريقي نتيجة تضارب المصالح لا محض سوء طالع عسكري.

(وُلد أفلاطون في ذروة تلك الأزمات؛ مدينةٌ مُنهَكة بالحروب، ومجتمعٌ يعتريه تمزّقٌ حزبيّ بين النبلاء والديمقراطيين. تراكمت آثار الصراع على الداخل الأثيني، فوهنت المؤسّسات واهتزّ الانتظام العام. ومع تفاقم الانقسام، بات المجال العام هشًّا ومعرّضًا للانهيار في كل حين، فيما تكاثرت أسباب الشكّ في المسار السياسي القائم)[3].

هذا يبين أن زمن الميلاد كان مطبوعًا باستنزاف خارجي انعكس ضعفًا داخليًا، وأن الإنقسام الحزبي تحوّل من تنافس سياسي إلى إستقطاب يعطّل القرار ويُحدث فراغًا في الثقة بين المواطنين والسلطة. وتراكبت الأسباب العسكرية والإقتصادية والتنظيمية والإجتماعية فازدادت الهشاشة وتعقّدت الإدارة، وترددت السياسات وتراجع التضامن المدني، حتى غدا المجال العام ساحة شكّ دائم في قدرة المدينة على إستعادة توازنها. ومن هذا المشهد المأزوم ينفتح السؤال التاريخي عن الدولة والنظام والسبيل إلى الإستقرار.

---

[1] كامل محمد محمد كامل عويضا، **الفلسفة السياسية**، مرجع سابق، ص ص 10-11.

[2] ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسية: من جون لوك إلى هيدجر**، ج2، تر. محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 27.

[3] كامل محمد محمد كامل عويضا، **الفلسفة السياسية**، مرجع سابق، ص 13.

كان أفلاطون في مطلع شبابه منخرطًا في الحياة العامة، بارزًا في ميادين الجندية ومتفوقًا في الرياضة البدنية، إلى أن التقى بسقراط، فكان ذلك نقطة تحوّل حاسمة في مساره. فقد أُعجب بشخصيته وبأسلوبه في الحوار، وإنجذب إلى تمارينه العقلية، فترك الاهتمام بالرياضة الجسدية وأصبح مولعًا بالرياضة الفكرية التي كان يمارسها مع أستاذه. ومنذ تلك اللحظة بدأ وعيه يتفتح على قضايا عصره وإشكالات مجتمعه، وشرع يفكر فيها بجدية وتأمل.

(كان حبّ أفلاطون لمعلّمه سقراط عميقًا، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «أحمد الله الذي خلقني يونانيًا لا بربريًا، حرًا لا عبدًا، رجلًا لا امرأة، وقبل كل شيء أنني وُلدت في عصر سقراط». وعندما أُعدم سقراط كان أفلاطون في الثامنة والعشرين من عمره، فترك هذا الحدث في نفسه جرحًا غائرًا وصدمة أليمة. وقد ولّد لديه احتقارًا متزايدًا للديمقراطية، وكراهية للجماهير التي تلاعبت بها الأهواء، وهو شعور عزّزته نشأته الأرستقراطية. ومن هنا إعتبر الحزب الديمقراطي مصدر الشرور والمسؤول عن محاكمة أستاذه وإعدامه، فرسم لنفسه غاية كبرى هي السعي لتغيير النظام الديمقراطي القائم على حكم العامة، وإقامة نظام بديل يرتكز على قيادة أصحاب الفضيلة والعقل، بحيث يكون قرارهم نافذًا فوق أهواء الأغلبية)[1].

لقد ترك سقراط أثرًا بالغًا في حياة أفلاطون، إذ لم يكن مجرد أستاذ بل كان قدوة ومصدر إلهام. وقد عمّق إستشهاده شعور أفلاطون بفساد النظام الديمقراطي وضعف الجماهير أمام الأهواء. ومن هذا الحدث المأساوي انبثق مشروعه الفكري لإقامة نظام يقوده أهل العقل والفضيلة.

(صاغ أفلاطون فلسفته في خمسٍ وثلاثين محاورة وثلاث عشرة رسالة، اتسمت جميعها بأسلوب حواري مميّز، حيث عرض أفكاره من خلال شخصيات عاصرها، وجعل معظم آرائه على لسان معلمه سقراط. أما الجانب السياسي من فكره فقد تجلّى بوضوح في محاوراته الكبرى: الجمهورية والقوانين والسياسي)[2].

وهذا يبين أن أفلاطون لجأ إلى أسلوب الحوار للتعبير عن أفكاره، فجعل من سقراط والشخصيات المعاصرة له أداة لإيصال رؤيته الفلسفية. وقد أكسبه هذا الأسلوب طابعًا حيًّا بعيدًا عن الجمود والإملاء المباشر. كما أن تخصيصه محاورات كبرى للفكر السياسي يكشف عن المكانة المحورية للسياسة في مشروعه. ومن خلالها أراد أن يرسم معالم الدولة العادلة والنظام الأمثل للحكم.

رفض أفلاطون المزاعم التي انتشرت بين بعض السفسطائيين والمنكرة لوجود الله، وصرّح قائلًا: «إن العالم تحفة فنية غاية في الجمال، وما يبدو فيه من نظام شامل وتناسق دقيق، في كليته وتفاصيله، لا يمكن أن يكون وليد المصادفة،

---

[1] ول ديورانت، **قصة الفلسفة: من أفلاطون إلى جون ديوي**، تر. فتح الله محمد المشعشعي، مكتبة المعارف، بيروت – لبنان، ط 6، 1988، ص 18.

[2] ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسية: من ثوكيديديس حتى سبينوزا**، ج1، مصدر سابق، ص 63.

بل هو صنع عقل كامل قصد الخير ونظم كل شيء عن وعي». كما اعتبر أن النظام والحركة برهانان واضحان على وجود الله، فالحركة في الكون تتخذ سبعة أشكال: دائرية، ومن اليمين إلى اليسار، ومن اليسار إلى اليمين، ومن الأمام إلى الخلف، ومن الخلف إلى الأمام، ومن الأعلى إلى الأسفل، ومن الأسفل إلى الأعلى. ويرى أن الحركة الدائرية المنتظمة للعالم لا يمكن أن تصدر عن العالم ذاته، وإنما عن علّة عاقلة، هي الله الذي منح الكون هذه الحركة وحماه من أشكال الحركات الأخرى التي تؤدي إلى الفوضى [1].

وهكذا أفلاطون لم يكتفِ بإرث المعتقدات الشعبية أو التسليم الأعمى، بل حاول أن يُثبت وجود الله بوسائل عقلية قائمة على التأمل في الكون ونظامه. فقد جعل من جمال العالم وانتظام حركته حجة عقلية على أن هناك علّة عاقلة تقصد الخير وتنظّم الموجودات. وبذلك تجاوز التصورات السفسطائية التي أنكرت وجود الإله، مؤكّدًا أن العالم لا يمكن أن يكون وليد المصادفة أو العلل الاتفاقية. ومن خلال هذا الطرح جمع بين الإيمان والعقل، فجعل الدين مؤسسًا على برهان فلسفي لا على مجرد العادة. وقد منح هذا التصور للدين بُعدًا أخلاقيًا وميتافيزيقيًا يتجاوز الطقوس الشكلية السائدة في عصره. كما أعاد للدين دوره في بناء وحدة المجتمع، إذ رآه أساسًا لترسيخ الفضيلة وضبط السلوك العام. وهكذا أضحى الدين عند أفلاطون عنصرًا فاعلًا في مشروعه السياسي والأخلاقي، لا مجرد جانب هامشي. وبهذا أرسى رؤية فلسفية تجعل من الإيمان بالله شرطًا لقيام الدولة العادلة والنظام المتماسك.

كان إعتقاد أفلاطون بالله قريبًا من موقف أستاذه سقراط، إذ رفض الرؤية الهوميرية التي صوّرت الآلهة على أنها خلقت العالم ثم أهملته ليتدبره البشر بأنفسهم. فقد أكد، اعتمادًا على البرهان العقلي القائم على مبدأ الحركة والانتظام، أن الكون ظلّ وسيظل خاضعًا لعناية إلهية دائمة. كما رفض ما ورد في الإلياذة من نسب صفات شريرة وأفعال مشينة للآلهة، ورأى في ذلك افتراءً يناقض جوهر الألوهية. فالله في تصوره عقل روحاني منظم، كامل، ثابت، خير، عادل، جميل، لا يكذب ولا يتغير، ولا يتخذ صورًا متعددة كما زعمه هوميروس وأتباعه [2].

قدّم أفلاطون تصورًا عقليًا وروحانيًا للإله، مخالفًا للآلهة الأسطورية المتقلّبة، فجعل منه عقلًا منظمًا ثابتًا يضمن العدل والنظام في الكون. ومن هذا الأساس أعاد للدين مكانته بوصفه الركيزة الروحية التي تهذّب النفوس وتوحّد المجتمع، معتبرًا إياه مصدرًا للفضيلة ومعنى الوجود. ورأى أنّ انحلال أثينا الأخلاقي سببه اختزال الدين في طقوس فارغة، فعمل على تأسيس رؤية تجعل منه قوة تربوية وسياسية توجه المواطن نحو الخير الأعلى. ومن ثمّ أصبح الدين عنده عنصرًا جوهريًا في بناء الدولة العادلة، إذ يمنح القوانين احترامها ويخلق الإنسجام الإجتماعي. ومن خلال هذا الربط بين المقدّس والسياسة أراد أفلاطون تأسيس دولة فاضلة تتجاوز فساد الأنظمة القائمة وتستعيد روح الفضيلة والخير.

---

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص 101.

[2] المرجع نفسه، ص102.

(إستهل أفلاطون مشروعه في بناء الدولة المثالية بالبحث في معنى العدالة وطرق تجسيدها داخل المجتمع، معتبرًا أن المدينة الفاضلة لا يمكن أن تقوم إلا على قاعدة العدل. وقد إنطلق في تصوره لهذا المفهوم من الإنسان ذاته، بوصفه الكائن الأنطولوجي الذي يحتل مركز الوجود والحياة والأخلاق والفضيلة. ورأى أن الآلهة والطبيعة خلقت البشر متساوين في عقولهم وإدراكهم، غير أنّها أودعت في كل فرد خصائص تميّزه وصفات تؤهّله للقيام بوظائف معينة لا يستطيع غيره القيام بها. ومن هنا وجب على القوانين العادلة أن تراعي هذا التمايز الطبيعي، وأن توزّع الأدوار والمهام بما يتناسب مع إستعدادات الأفراد وإمكاناتهم، في انسجام مع ما خطّه لهم القانون الطبيعي والتقدير الإلهي)[1].

لقد وافق أفلاطون أستاذه سقراط في فكرة التمايز بين الناس، لكنه اختلف معه في الأساس؛ فسقراط رأى أن هذا التمايز طبيعي وجوهري، بينما اعتبر أفلاطون أن البشر متساوون في أصل طبيعتهم، وأن الاختلاف بينهم لا يتعدى توزيع الوظائف والمهام. وكأنه انتقد تناقض أستاذه الذي أكد عدالة الآلهة، ثم جعلها — في الوقت نفسه — خالقة لبشر غير متساوين في جوهرهم.

رأى أفلاطون أن العدالة تقوم على قيم ثابتة مطلقة كالحريّة والمساواة، رافضًا التصوّر السفسطائي الذي جعل الإنسان مقياس كل شيء وربط الفضيلة بالمصلحة والظروف المتغيّرة. فعدم الثبات عنده يعني الفوضى، لأن العالم منظّم في جوهره بوصفه صادرًا عن عقل إلهي. وانطلاقًا من نقده للاعتماد على الحواس، أكّد أن عالم الحس مجرد ظلّ لعالم المثل الثابت الذي لا يُدرَك إلا بالعقل، وأن المعرفة الحقة هي تذكّر لما كانت الروح قد رأته في عالم الحقائق الكاملة قبل هبوطها. كما دعم فكرة الثبات من خلال نظريته في الأسماء، معتبرًا إياها دالّة على ماهيات ثابتة، ليظلّ مفهوم العدالة مثالًا مطلقًا يُدرَك بالتشريع العقلي [2].

وبما أن العدالة في نظر أفلاطون حقيقة مطلقة لا سبيل إلى إدراكها إلا بالعقل، فقد رأى أن الدولة العادلة لا تقوم إلا على قوانين عادلة يطبّقها حكام يتحلّون بالحكمة والإنصاف. ومن هنا خلص إلى أن الفلاسفة هم وحدهم الجديرون بتولّي شؤون الحكم، لما يتميزون به من بصيرة نافذة وقدرة على تحديد الخير العام وضبط مصالح الأفراد والجماعة معًا. ولذلك طالب بأن تكون مقاليد السلطة في يدهم، فهم الأقدر على ممارسة حكم يستند إلى العقل والفضيلة لا إلى أهواء العامة. وهكذا أعلن رفضه للديمقراطية، واضعًا في المقابل أسس نظام أرستقراطي جديد، يختلف عن أرستقراطية أثينا التقليدية، إذ لم يبنِه على امتيازات النبلاء وطبقتهم، بل على مكانة الفلاسفة بإعتبارهم الصفوة المؤهلة للحكم [3].

---

[1] ريمون هوش، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، مرجع سابق، ص 23.

[2] المرجع نفسه، ص24.

[3] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط 1، 2017، ص 37.

(إن المدينة الفاضلة، كما يتصورها أفلاطون، تشبه جماعة من الحرفيين، حيث يقوم كل فرد بوظيفته المحددة على أكمل وجه، دون أن ينشغل بمصلحته الخاصة، بل يجعل عمله مكرّسًا لخدمة الآخرين وتحقيق الخير العام للمجتمع بأسره)[1]

تقوم دولة الفلاسفة، كما رسمها أفلاطون، على تقسيم طبقي يستند إلى طبيعة الأفراد واستعداداتهم الفطرية. وقد برّر هذا التمايز باللجوء إلى الأسطورة، معتبرًا أن «بعض الأكاذيب ضرورة». ومن هنا صاغ الأسطورة الفينيقية التي تقول إن البشر جميعًا وُلدوا من الأرض، غير أنّ الإله حين خلقهم منح بعضهم طبيعة من ذهب، وآخرين طبيعة من فضة، وثالثة من نحاس وحديد. وبناءً على ذلك قسّم المجتمع إلى ثلاث طبقات: طبقة الفلاسفة، وهم كالذهب، قلة نادرة وُهبوا الحكمة وأسندت إليهم مهمة الحكم؛ وطبقة الجنود، وهم كالفضة، أُعدّوا للحراسة والدفاع؛ وطبقة الشعب، وهم المزارعون والصنّاع، وطبيعتهم خليط من النحاس والحديد. ولكي يسود العدل في الدولة، يجب على كل طبقة أن تلتزم بالوظيفة التي خصّصتها بها الطبيعة، ليبقى البناء السياسي متماسكًا ومتوازنًا [2].

وفي سياق عرضه لمقومات الدولة المثالية، رسم أفلاطون معالم دقيقة لنظامها الداخلي وقوانينها الأساسية، فجاءت رؤيته على النحو الآتي:

(تصوّر أفلاطون أن دولة الفلاسفة يجب أن تقوم على جملة من القوانين الصارمة التي لا يجوز انتهاكها بأي حال. ومن أبرز هذه القوانين: أن يتولى الفلاسفة وحدهم مقاليد الحكم، وأن يظل أفراد الطبقات الإجتماعية الثلاث في مواقعهم دون صعود أو هبوط، وأن يُمنع الحكام الفلاسفة من الزواج أو إنجاب الأطفال. كما رأى أن النظام الاقتصادي ينبغي أن يكون قائمًا على المشاعية، بحيث يُحظر امتلاك الحكام للثروات الخاصة، وأن تُفرض المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة. أما النساء، فلكل واحدة منهن أن تمارس ما ينسجم مع طبيعتها داخل طبقتها الإجتماعية، في حين تُعفى من الأعمال المنزلية التقليدية مثل الطهو والتنظيف والتدبير)[3].

هذا التصور يعكس نزعة أفلاطون إلى إحكام السيطرة على البناء الإجتماعي والسياسي من خلال قوانين دقيقة تضمن الإستقرار والإنسجام. فاشتراطه أن يحكم الفلاسفة وحدهم يؤكد مركزية العقل والحكمة في القيادة، بينما تحريم الزواج والملكية الخاصة على الطبقة الحاكمة يكشف عن رغبته في تحييد كل الميول الشخصية التي قد تفسد العدالة. أما فرض المساواة بين الجنسين، فهو خطوة متقدمة في زمنه تعكس إيمانه بقدرة النساء على المساهمة في الشأن العام. وبذلك يظهر مشروعه السياسي محاولة لتجاوز الانقسامات الطبيعية والإجتماعية في سبيل بلوغ نموذج مثالي من العدالة والتنظيم.

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، مرجع سابق، ص ص 38-39.

[2] ريمون هوش، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، مرجع سابق، ص 26.

[3] كامل محمد محمد كامل عويضة، **الفلسفة السياسية**، مرجع سابق، ص 16.

يرسم أفلاطون صورة دولته المثالية عبر مقارنتها بأربعة أنماط فاسدة للحكم، معتبرًا أن التاريخ ينحدر دومًا من الأفضل إلى الأسوأ. فالدولة تتدهور أولًا إلى التيموقراطية حين يغلب الطابع العسكري، ثم إلى الأوليغارشية مع هيمنة الثروة، وبعد ثورة الفقراء تقوم الديمقراطية التي تنقلب سريعًا إلى فوضى بسبب الحريات غير المنضبطة. وفي النهاية يبرز طاغية يستغل الجماهير ليحوّل الفوضى إلى سلطة فردية مطلقة، وهو عند أفلاطون أسوأ أشكال الحكم.[1].

تتجلى لنا هنا بوضوح نظرته التشاؤمية لمسار التاريخ السياسي، حيث يرى أن الأنظمة تتدهور تدريجيًا من حالة الفضيلة إلى أشكال من الفساد والإنحطاط. فهو لا ينظر إلى الديمقراطية مثلًا بإعتبارها ذروة الحرية، بل يراها تمهيدًا للفوضى التي تفتح الباب أمام الاستبداد. وهذا التشخيص يكشف عن عمق هواجسه من هشاشة النظام الإنساني حين يغيب العقل عن القيادة، ويبيّن كيف حاول من خلال مشروعه المثالي أن يضع سدًّا أمام هذا الانحدار عبر ربط السياسة بالحكمة والفضيلة.

قدّم نقدًا حادًا للنظام الديمقراطي، وسعى في المقابل إلى ترسيخ مشروعية دولته الفاضلة المبنية على أريستقراطية العقل وحكم الفلاسفة. ولإيضاح فكرته استعان بمقارنة تشبيهية بين المدينة والنفس الإنسانية، فرأى أن للمدينة ثلاث وظائف أساسية هي: الإدارة، والدفاع، والإنتاج، تقابلها في النفس ثلاث قوى هي: العقلية، والغضبية، والشهوانية. وبما أنّ هذه القوى مختلفة في طبيعتها ووظيفتها، فإن المجتمع بدوره لا يمكن أن يقوم على المساواة المطلقة بين الأفراد، بل على التمايز بين الطبقات بحسب الاستعدادات. ومن هنا إعتبر أن توازن المدينة ووحدتها إنما يتحققان بتكامل هذه الطبقات على نحو يعكس انسجام قوى النفس في الكائن البشري [2].

ومنه يبدو لنا كيف حاول أن يؤسس تصوره للمدينة الفاضلة على أسس أنطولوجية وأخلاقية، بجعل المجتمع صورة موازية للنفس الإنسانية. فالمدينة لا تقوم على المساواة المطلقة أو العشوائية، بل على تنظيم هرمي تتكامل فيه الوظائف كما تتكامل قوى النفس. وهكذا تصبح العدالة تعني أداء كل فرد لما يلائمه بحسب طبيعته وإستعداده، بما يضمن الإنسجام العام. ومن هنا يتضح أن التمايز الإجتماعي ليس ظلمًا، بل شرط لتحقيق المصلحة المشتركة. ويبرز من هذا التشبيه أيضًا أن الإنسان صورة مصغرة للمدينة، والمدينة انعكاس للنفس، فيتحقق الارتباط الوثيق بين السياسة والأخلاق حيث تُصبح العدالة أساسًا للدولة والفرد في آن واحد.

(لقد صاغ تصورًا للمدينة الفاضلة بإعتبارها الإطار الذي يجسد المعنى الأسمى للسياسة، أي السعي نحو الخير الأعلى للدولة والمجتمع. وجعل من العدالة، بما هي أسمى الفضائل، المظهر الأوضح لذلك الخير المشترك. ومن أجل هذا حوّل اهتمامه السياسي إلى بحوث تجمع بين التنظير والتطبيق، إنتهت إلى صياغة مشروع "دولة الفلاسفة" التي تضمن

---

[1] كامل محمد محمد كامل عويضة، **الفلسفة السياسية**، مرجع سابق، ص ص 19 – 20.

[2] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص 121.

العدالة وتحفظ الصالح العام. وهكذا برزت نظريته كأول محاولة فلسفية منظمة لربط السياسة بالأخلاق، حيث تُعنى السياسة بتحقيق العدل على مستوى الجماعة، فيما تعمل الأخلاق على ترسيخه داخل نفس الفرد)[1].

وهنا نكتشف أن مشروعه السياسي لم يكن تنظيرًا مجردًا حول شكل الدولة، بل محاولة جادة لربط مصير الجماعة بمصير الفرد عبر مبدأ العدالة. فالمجتمع العادل في تصوره لا يتحقق إلا إذا انعكست القيم الأخلاقية في مؤسساته وقوانينه. وبذلك يصبح الخير الأسمى غاية مشتركة توحّد المجالين: الداخلي للفرد والخارجي للدولة. كما يتضح أن السياسة عنده ليست صراعًا على السلطة، بل ممارسة عقلية وأخلاقية تهدف إلى تحقيق الإنسجام بين مختلف القوى. وهكذا وضع الأساس لتقليد فلسفي يرى في العدالة الرابط الجوهري بين الأخلاق والسياسة.

لفهم العلاقة بين الدين والسياسة في الفلسفة السياسية عند أفلاطون، لا بد من العودة إلى محاورة السياسي التي ألّفها في سن متقدمة، بعد نحو عشر سنوات من كتابه الجمهورية. فقد عرض فيها رؤيته للحكم الإلهي وصلته الوثيقة بالكون والحياة الإنسانية، وقارن بين حكم السماء وما يقاربه من حكم القديسين وحكم البشر. واستعان بأسطورة العصر الذهبي ليصوّر زمنًا كان فيه الإله كرونوس يقود العالم ويمنح البشر حياة يسودها السلام، قبل أن يبدأ عصر زيوس حيث تُرك البشر يديرون شؤونهم فانتشرت الفوضى والشرور. ومن هذا التدهور استخلص أفلاطون أن خلاص الإنسان لا يتحقق إلا بإعادة تأسيس نظام سياسي يحاكي حكم الآلهة ويستعيد المثال الأول.[2].

(ومن هنا تبلورت النظرية السياسية التي اشتهر بها أفلاطون والمعروفة بـ"حكم الفلاسفة"، إذ رأى أن الحاكم الحق ينبغي أن يكون فيلسوفًا يمتلك عقلًا قادرًا على محاكاة النظام الإلهي القديم. فهذا الحاكم، بما وهب له من علم وفن، يصبح بمثابة ظلّ للآلهة على الأرض، ويمنح سلطة مطلقة تخوّله إدارة شؤون الدولة وفق ما يمليه عليه العقل، لا الأهواء ولا المصالح الضيقة)[3].

(تكشف آراء أفلاطون السياسية ورؤيته الإستشرافية، التي صاغ من خلالها مشروع المدينة الفاضلة، عن خلفيته الدينية العميقة فقد كان يعود دائمًا إلى ذكر الآلهة ويؤكد مكانة الدين ورجاله في المجتمع. إذ اعتبر العرّافين وسطاء بين الله والبشر، ورأى في الكهنة الذين يقدمون القرابين ويؤدون الصلوات لاستنزال البركات أصحاب مكانة إجتماعية سامية تستوجب الإحترام والتبجيل. وقد إستدل على ذلك بما شاهده في مصر أثناء زيارته لها، حيث أُعجب بما فيها من نظم

---

(1) أحمد شمس الدين، **أفلاطون: سيرته وفلسفته**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، 1990م، ص 133 – 134.

(2) أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، مرجع سابق، ص 19 – 20.

(3) المرجع نفسه، ص 20.

ومعارف، وخاصة نظامها السياسي، إذ لاحظ أن الكهنة والعرافين هم الذين يضفون الشرعية على الملك، ويباركونه في مراسم خاصة تؤكد أن طريقه إلى العرش لا يتم إلا عبر هذه الطبقة الدينية)[1].

وفي محاورة القوانين، التي تعد آخر ما ألّفه، واصل أفلاطون دفاعه عن الدين، مؤكدًا أن السياسة بوجه عام، والتشريعات على وجه الخصوص، ينبغي أن تكون في خدمة العقيدة وحامية لها. وقد رأى أن أهم ما يضمن إستقرار النظام السياسي هو سنّ "قانون لمحاربة الإلحاد"، يقضي بمعاقبة كل من ينكر وجود الآلهة أو عنايتها بالعالم. وشدّد في هذا السياق على أن على الدولة أن تضع تشريعات صارمة تحول دون أي محاولة لتغيير أو تجديد في العقيدة الدينية السائدة [2].

(وبوجه عام، لم يفصل أفلاطون بين فلسفته السياسية ورؤيته الدينية، إذ يظهر لمن يتأمل مشروعه أنه جعل الدولة وقوانينها انعكاسًا للنظام السماوي. فكل ابتعاد للبشر عن هذا النظام الإلهي لا يورثهم إلا مزيدًا من الشقاء والبؤس)[3].

ومن مجمل ما تقدّم يتبيّن أن العلاقة بين الدين والسياسة في فلسفة أفلاطون تقوم على اتصال غير مباشر، يكون العقل فيه هو الوسيط. فالإله، في تصوره، لا يتدخل مباشرة في شؤون المدينة، بل تُمارَس سلطانه عبر العقل الذي يشكّل المرجع الأول والوحيد للحاكم الفيلسوف وللقوانين التي تنظّم الدولة. وهكذا تصبح الدولة الفاضلة انعكاسًا للنظام الإلهي، إذ يحاكي العقل البشري النظام السماوي ويترجمه في صورة تشريعات وأحكام. وبذلك تغدو دولة أفلاطون شبه دينية؛ فإذا كانت النماذج التقليدية للدولة الدينية تزعم أن تشريعها صادر عن الإله أو أن حاكمها مفوَّض منه، فإن أفلاطون يجعل من العقل ذاته ظلًّا للإله على الأرض، وأداة الاتصال الوحيدة بين الإنسان والعالم الإلهي [4]

صاغ أفلاطون مشروعه السياسي انطلاقًا من رؤية شاملة تمزج بين الفلسفة والأخلاق والدين، ليبني من خلالها تصورًا متكاملًا عن الدولة المثالية. فقد اعتبر أن العدالة هي الأساس الذي يقوم عليه كل بناء سياسي سليم، وجعل منها قيمة مطلقة لا تتغير بتغير الظروف أو المصالح، بل هي انعكاس للنظام الإلهي الثابت الذي يتجسد في عالم المثل. ومن هذا المنطلق سعى إلى إرساء نظام يحقق الإنسجام بين مكونات المجتمع كما يتحقق التوازن بين قوى النفس الإنسانية، بحيث يؤدي كل فرد دوره وفق ما تمليه عليه طبيعته واستعداداته.

ورأى أفلاطون أن هذا النظام لا يمكن أن يتحقق إلا عبر حكم الفلاسفة، الذين يمثلون في نظره الصفوة المؤهلة لقيادة الدولة بما يمتلكون من عقل وحكمة وقدرة على بلوغ الحقائق الكلية. لذلك صاغ تصوّرًا لدولة تُمنع فيها الملكية

---

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، مرجع سابق، ص 21.

[2] المرجع نفسه، ص25.

[3] ريمون هوش، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، مرجع سابق، ص 17.

[4] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص 132

الخاصة عن الحكام، وتفرض المساواة بين الجنسين، وتُبنى على نظام طبقي منظم يضمن الإنسجام والإستقرار. وقد إستعان في دعمه لهذه الرؤية بالأساطير، مثل الأسطورة الفينيقية التي تبرر التمايز الطبقي، وأساطير أخرى تذكّر بالعصر الذهبي حين كانت الآلهة تقود العالم.

كما وجّه نقدًا شديدًا لأشكال الحكم القائمة في عصره، من التيموقراطية إلى الأوليغارشية والديمقراطية وصولًا إلى الطغيان، معتبرًا أن التاريخ السياسي يسير في منحنى انحداري من الأفضل إلى الأسوأ. وقد أبرز بذلك هواجسه من الفوضى والفساد حين تغيب القيادة العاقلة، مما دفعه إلى تقديم نموذج بديل يربط السياسة بالحكمة والفضيلة. وفي النهاية يظهر أن مشروعه لم يكن مجرد تنظير للدولة، بل محاولة لإيجاد صيغة يتوحد فيها الدين والسياسة تحت مرجعية العقل، بحيث تصبح الدولة انعكاسًا للنظام السماوي، ويتحقق الخير المشترك عبر العدالة كقيمة أخلاقية وسياسية عليا.

ومن أفلاطون ننتقل إلى أرسطو، المعلّم الأول، الذي تتلمذ في الأكاديمية ثم صاغ لنفسه منهجًا مغايرًا ميّزه عن أستاذه، فكان بذلك مفصلًا جديدًا في مسار الفلسفة اليونانية. لقد مثّل خروج أرسطو من عباءة أفلاطون بداية تشكّل فلسفة واقعية أكثر التصاقًا بالعالم المحسوس، بعد أن ظل الفكر الأفلاطوني مشدودًا إلى المثاليات والعوالم العلوية. وقد عُرف أرسطو بقدرته على بناء نسق فلسفي متكامل جمع بين المعرفة النظرية والبحث العلمي الدقيق، مما جعله أحد أعمدة ما سُمّي بالعصر الذهبي للفلسفة الإغريقية.

(كان تلميذًا لأفلاطون في أكاديميته، ثم خرج منها حاملاً فكرًا نقديًا طوّره ليؤسس فلسفة خاصة شكلت نقطة تحوّل في تاريخ الفكر الإنساني. فقد قدّم رؤية جديدة للمعرفة والوجود، وجعل من العقل أداة لفهم الواقع كما هو، لا كما ينبغي أن يكون في عالم المثل، لينقل الفلسفة من المثالية إلى الواقعية المرتكزة على الحواس والتجربة)[1].

ومنه يتضح التحول الجوهري الذي أحدثه أرسطو في مسار الفلسفة، إذ أنزل الحقيقة من عالم المثل المفارق إلى أرض التجربة الإنسانية الملموسة. فبينما اعتبر أفلاطون أن المعرفة لا تتحقق إلا في عالم علوي ثابت، رأى أرسطو أنها ثمرة التفاعل المباشر مع الواقع عبر الحواس والتجربة. وبذلك نقل الفلسفة من التأمل المجرد إلى المنهج العقلي المرتبط بالملاحظة والتحليل، فاتحًا الطريق أمام التفكير العلمي. كما أظهر من خلال هذا التحول إستقلاليته النقدية عن معلمه، إذ أعاد صياغة الفلسفة على أسس واقعية جديدة. وقد انعكس ذلك بوضوح على رؤيته للأخلاق والسياسة، فجعلها أقرب إلى الحياة العملية، تهدف إلى تنظيم المجتمع وتحقيق الخير العام، لا إلى مطاردة مثاليات بعيدة عن الواقع.

(إنقسمت رؤية أفلاطون وأرسطو حول مصدر الحقيقة وسبل بلوغها؛ فأفلاطون جعل أساس المعرفة قائمًا في عالم المثل السامي، بينما أصرّ أرسطو على أنّ طريقها يبدأ من الواقع الحسي وما يقدّمه من خبرات ومعطيات ملموسة.

[1] ريمون هوش، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، مرجع سابق، ص 125.

وقد خلّد الفنان رافاييل هذا التباين في جداريته "مدرسة أثينا"، حيث يظهر أفلاطون مشيرًا إلى السماء دلالة على مرجعيته العلوية، فيما يرسم أرسطو بيده نحو الأرض تأكيدًا لاعتماده على التجربة الحسية والفكر المرتبط بالعالم المعيش)[1].

ومنه يتضح أن هذا الإختلاف لم يكن تفصيلًا عابرًا، بل كان نقلة نوعية غيّرت مسار الفلسفة بأكملها، فقد أرسى أرسطو دعائم التفكير العلمي القائم على التجربة والملاحظة، مخالفًا النزعة المثالية التي ظلّت مهيمنة قبله، وبهذا أرسى قاعدة جديدة للفكر الأخلاقي والسياسي، إذ جعلها أكثر التصاقًا بالواقع الإجتماعي والإنساني، فإرتبطت السياسة عنده بالإنسان كما هو، لا بما ينبغي أن يكون في عالم مفارق. وهكذا قدّم أرسطو فلسفة عملية تسعى إلى إقامة نظام عقلاني يوازن بين القيم الأخلاقية والواقع المعيش، جاعلًا من العقل والتجربة أساسًا لتحقيق الخير العام والإستقرار السياسي.

(بحث أرسطو مسألة الدين ضمن «علم الإلهيات»، وهو بحثٌ في أشرف الموجودات: الله، الذي به تقوم الموجودات وبه تتحرّك. فالإله عنده «المحرّك الأوّل»؛ يفيض الحركة على كلّ شيء ولا يلحقه تحرّك. ومن تفحّصه للوجود، طبيعيَّه وما بعدَ طبيعيّه، انتهى إلى أنّ الظواهر محكومةٌ بمبدأ الحركة وأنّها تتعاقب في سلسلةٍ سببيّةٍ يتولّد فيها كلّ حادثٍ عن سابقه ويُفضي إلى لاحقه، ولئلّا يمتدّ هذا التعاقب إلى غير نهاية، لزم افتراض علّةٍ أولى ثابتة غير متحرّكة، هي الأصل الذي تصدر عنه سائر الحركات والموجودات)[2].

وهنا يرسخ هذا التحليل انتقال أرسطو من التفسير الأسطوري للحركة إلى التعليل العقلي القائم على مبدأ السببية الذي ينتهي إلى محرّك أوّل.

فمفهوم العلة الأولى عنده ليس مجرّد تصور لاهوتي، بل ضرورة فلسفية تضع حدًا للتسلسل اللامتناهي في الأسباب.

وبذلك يصبح الإله عند أرسطو أساس انتظام الكون لا قوة تتدخل في تفاصيله الزمنية.

وتغدو الإلهيات في فلسفته ذروة النسق الميتافيزيقي الذي يوحّد بين الطبيعة والعقل والنظام الكوني.

ومنه يتبيّن أنّ «المحرّك الأوّل» عند أرسطو ليس عقيدةً موروثة، بل نتيجةٌ إبستمولوجية لمنهج يرفض التسلسل اللانهائي ويؤسّس لكونٍ منظّم بالعقل.

كما يتبيّن أنّ حضور الإله في نسقه حضورٌ تأسيسيّ لا تدخّليّ، يمنح الشرعية الكونية للنظام من غير خرقٍ لمسار الظواهر.

---

[1] ريمون هوش، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، مرجع سابق، ص 125.

[2] المرجع نفسه، ص 136.

وعليه، تتحدّد العلاقة بين الدين والفلسفة لديه بوصفها علاقةَ تأسيسٍ عقليّ لمبدأ الإلهيات داخل رؤية واقعية للعالم.

يركّز أرسطو على أنّ «المحرّك الأوّل» ثابتٌ لا يتحرّك، ومع ذلك يفيض عنه نسقٌ من الحركات الأزلية المستمرّة، قدّر عدد مبادئها بسبعةٍ وخمسين أو سبعةٍ وأربعين جوهرًا غير متحرّك. ومن ثمّ رأى أنّ العقيدة القديمة القائلة بألوهيّة الكواكب صادقةٌ في أصلها، بشرط أن تُفهم الأجرام السماوية في ذواتها مجردةً من الأساطير والصور البشرية والحيوانية التي أُلصقت بها لخدمة إقناع العامة والقوانين والمصالح المشتركة. وإذا كان المحرّك الأوّل ثابتًا لا يتحرّك، وكانت تلك الجواهر التابعة له ثابتةً هي أيضًا، يثور السؤال: ما الفرق بين المحرّك الأوّل وهذه المحرّكات الأولى؟ يجيب أرسطو بأنّ المحرّك الأوّل غيرُ متحرّكٍ لا بالذات ولا بالعرض، أمّا سائر المحرّكات فمتحرّكةٌ بالعرض مع أفلاكها، كالنفس التي تتحرّك بانتقال الجسد الذي تحرّكه. ويعتبر أنّ المحرّك الأوّل خارجُ العالم، بينما المحرّكات الأخرى داخله، متقوّمةٌ بأفلاكها، ولا إتصال لها به إتصالَ الصورة بالهيولى، لأنّها عقولٌ مفارقة [1].

هذا الطرح يبيّن سعي أرسطو إلى عقلنة الموروث الفلكي من دون تبنّي صوره الأسطورية. فتمييزه بين ثبات المحرّك الأوّل وحركة المحرّكات «بالعرض» يصوغ علاقة تأسيس لا تدخّل، وبذلك يحافظ على مركزية العلّة الأولى مع الإقرار بتراتب كوني ذي عقول مفارقة، كما يفسّر شرعية الرموز الدينية (ألوهية الكواكب) بوصفها تأويلًا فلسفيًا لا عقيدة أسطورية.

ومن هنا يغدو النسق الإلهي عنده إطارًا ميتافيزيقيًا يضمن انتظام السماء والسياسة معًا عبر العقل والنظام.

يقرّر أرسطو وحدةَ العالم؛ إذ لو وُجدت عوالم متعددة لاقتضى ذلك تعدّد المبادئ المحرِّكة المتّحدة نوعًا المختلفة عددًا. ولأنّ «المحرّك الأوّل» منزّهٌ عن المادة، امتنع عليه التعدّد—فالتعدّد من خصائص المادة التي تُكثّر الصور—فكان اللازم محرّكًا أول واحدًا وعالمًا واحدًا. غير أنّ إشكالًا يثور: ما موقع المحرّكات الخمس والخمسين أو السبع والأربعين— وهي مفارِقة للمادة أيضًا—وكيف تعدّدت وهي «أفعال محضة»؟ يجيب أرسطو بأنّ العالم أزلي غير مُحدَث، قائمٌ بإزاء الإله، وأنّ فعل «الأوّل» ضروريّ لا اختياريّ، وأصل الحركة يعود إلى جوهرٍ واحد هو المحرّك الأوّل، وسائر المحرّكات تابعة له. ومن هنا رأى بعض النقّاد في قوله ميلًا إلى تشريكٍ نسبيّ، إذ يمنح المحرّكات مراتب شبهَ إلهية مع إبقاء «الأوّل» علّةً عليا متفرّدة؛ وبذلك خالف أستاذه أفلاطون الذي عدّ «آلهة الكواكب» مصنوعة، كما ابتعد عن الموروث الديني الذي يثبت إلهًا أعلى يترأس مجمع الآلهة [2].

هذا التصوّر يبيّن سعي أرسطو إلى حفظ وحدة النسق الكوني عبر ردّ الكثرة إلى مبدأ واحد متعالٍ عن المادة.

---

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص ص 211-212.

[2] المرجع نفسه، ص 212.

وإقراره بتعدّد «المحرّكات» بوصفها عقولًا مفارقة يتيح تفسير إنتظام الأفلاك من غير المساس بسيادة «المحرّك الأوّل»

غير أنّ هذا الحل يفتح إشكال التشريك النسبي الذي التقطه النقّاد، إذ يمنح تلك العقول منزلةً بين الطبيعة والألوهية.

وبذلك تتبدّى الإلهيات الأرسطية محاولةً دقيقة للموازنة بين مطلب العقل (منع التسلسل) وميراث التصوّرات الفلكية والدينية.

(يكشف مفهومُ الإله عند أرسطو عن طاقة ابتكارية مميّزة؛ إذ يجعل «المحرّك الأوّل» مفارقًا للمادة ومباينًا لها في جوهره، في إختلافٍ جذري عن الصورة الإغريقية المألوفة للآلهة قديمًا وفي عصره. وقد أتاح له هذا المنظور أن يعقلن الظواهر الدينية والأسطورية ويعيد إدراجها في نسقٍ فلسفي محكم، بينما ظلّ كثيرٌ من السابقين أسرى لسطوة الاعتقاد الشائع. ومن ثمّ تبلور لديه تصوّرٌ موضوعيٌّ للإله يرتكز إلى ملاحظة الكون وتحليل العقل، لا إلى الموروث الأسطوري المباشر)[1]

هذا الطرح يبرز كيف تجاوز أرسطو التصورات الشعبية للأسطورة، إذ حرّر مفهوم الإله من الأوصاف البشرية والرموز الخيالية، وجعله مبدأً ميتافيزيقيًا قائمًا بذاته. وبهذا خطا خطوة جريئة نحو إعادة تعريف العلاقة بين الدين والفلسفة، فالإله لم يعد كائنًا ضمن مجمع الآلهة، بل أصلًا عقليًا يفسّر انتظام الكون. ومن هنا يتضح أن مشروعه سعى إلى إحلال التفسير العقلي محل التفسير الخرافي، دون أن ينفي البعد الروحي الذي يمنح المجتمع تماسكه.

(مع ذلك، لا يسوغ القول إن أرسطو انفلت كليًّا من أثر المعتقد السائد؛ فقد تبنّى فكرة «عشق الموجودات للإله» وجعلها عِلّةً لحركتها. فالإله لا يتحرّك، لكنّه يجتذب الموجودات إليه بوصفه غايةً قصوى، كما يجذب المغناطيسُ الحديدَ، فتنبعث الحركة من توق الأشياء نحوه. وتشفّ هذه الفكرة عن صدى الموروث الأسطوري الإغريقي الذي صوّر عشق الكائنات للآلهة مبدأً للانسجام والنظام الكوني)[2].

تدلّ فكرة العشق على محاولة أرسطو التوفيق بين العلّة العقلانية الصارمة وبين الحسّ الديني المتجذّر في وجدان مجتمعه، فهو وإن رفع الإله إلى مرتبة العلّة الأولى المفارقة، أبقى له بُعدًا غائيًا يجذب إليه الموجودات بدافع الشوق.وبهذا لم يعد المحرّك الأوّل فاعلًا مباشرًا في حركة الكون، بل غاية تتوجّه إليها الكائنات وتتحرّك في سبيلها.

إنّ هذا التفسير يجعل من الحب أو العشق مبدأً كونيًا يفسّر انتظام الأفلاك وتدرّج الموجودات نحو الكمال.كما أنّه يضفي على نظام الطبيعة بعدًا وجدانيًا يقرّب الفلسفة من حسّ الناس الديني دون الإرتهان للأسطورة، ويكشف

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1998م، ص 41.
[2] المرجع نفسه، ص 40.

ذلك عن مرونة أرسطو في إستيعاب عناصر من الموروث الشعبي وإعادة تأويلها عقليًا، فالعشق هنا ليس علاقة عاطفية بشرية، بل رمز لفعل الانجذاب نحو الخير الأقصى الذي يمثله الإله، وبهذا يصبح الكون كله في حركة دائمة نحو غاية واحدة، بما يحفظ وحدته وإنسجامه، ويظهر أن أرسطو جمع بين الموضوعية العقلية والبعد الروحي في صياغة مذهبه الميتافيزيقي.

فهو لا ينفي أثر المعتقدات الدينية، بل يوظّفها بعد أن يطهّرها من صورها الأسطورية المباشرة.

ومن ثمّ تتحوّل الأسطورة إلى مادة أولية يعيد العقل تشكيلها بما يخدم بناءه الفلسفي، وهذا يكشف عن عبقرية مزدوجة: نقد للخيال الشعبي من جهة، واستفادة منه في صياغة تصوّر فلسفي من جهة أخرى.

كما يمنح تصوّره تفسيرًا لغائيّة الكون، يجعل النظام الطبيعي خاضعًا لمبدأ الإنجذاب نحو المطلق، وفي هذا يلتقي البعد الميتافيزيقي بالأخلاقي، حيث يصبح السير نحو الإله حركةً نحو الكمال والخير.

وبالنسبة للسياسة والأخلاق، فإن هذه الفكرة تترجم إلى مبدأ جماعي يرى في الدولة والمجتمع قوة منجذبة نحو غاية مشتركة عليا، هي الخير العام.

لم يقتصر أرسطو على وصف المحرّك الأول وجواهره، بل حدّد أيضًا صلته بالكون والبشر. فحركته للكون لا ينبغي فهمها على أنها حركة مادية، بل هي حركة غائية، إذ يحرك السماء الأولى، سماء الثوابت، ذات الطبيعة الميتافيزيقية. فهو غايتها ومعشوقها، وبتحريكه لها تتحرك سائر الأفلاك التابعة لها. والفلك أشبه بكرة لها قطبان متصلان بقطب الفلك الذي دونها، بحيث إن كل فلك يتحرك بما فوقه ويحرك ما تحته، إلى أن تنتهي الحركة إلى آخر الأفلاك وأقربها إلى الأرض وهو القمر. وبهذا تدور الشمس حول الأرض في دورة زمنها أربع وعشرون ساعة، فيتعاقب الليل والنهار، كما تتحرك في دورة أخرى سنوية ينتج عنها تعاقب الفصول الأربعة، وينتج عن قربها من الأرض أو ابتعادها عنها نمو النبات وتكاثر الحيوانات أو فناؤهما.

أما الأفلاك التي تتحرك في فلك سماء الثوابت، فهي الجواهر التي أشرنا إليها آنفًا. ولم يتمكّن أرسطو، رغم تعديلاته وتأملاته ومشاهداته الفلكية، من تحديد عددها بدقة، فذكر احتمالين: إما 55 أو 47. وهذه الأفلاك تملك عقولًا ثابتة شبيهة بالمحرّك الأول. وقد استمرت هذه الفكرة طويلًا في الفلسفة، وتبنتها واحدة من أشهر المدارس المتأخرة، وهي الأفلاطونية الجديدة. وربط أرسطو القمر بهذه الأفلاك التي لها صلة بالمحرّك الأول ربما يعود إلى تأثره ببعض الأساطير الشرقية التي اقتبسها الإغريق وأدمجوها في معتقداتهم الدينية، إذ كان القمر معبودًا لدى الكثير من الشعوب مثل السومريين والبابليين والفراعنة.

ويصرّح أرسطو قائلًا: "إن الخير يتحقق في انتظام الجيش وفي قائده، فالخير في القائد أعظم لأنه سبب النظام، وبالمثل فإن نظام الكون يسير وفق ترتيب دقيق يجعل الموجودات جميعها متجهة نحو غاية واحدة وفي إنسجام تام"[1] ويُبرز أرسطو فكرة الغائية في الطبيعة حين يؤكد أن الله والطبيعة لا يفعلان شيئًا عبثًا. ومن ثَمّ فإن الصلة التي تربط العالم بإله أرسطو هي النظام الموضوع مسبقًا لتحقيق غايات محددة. غير أن العناية الإلهية، بحسب تصوره، لا تتدخل في تفاصيل الظواهر الجزئية، لأن المحرك الأول معزول عن العالم ولا يرتبط به إلا عبر النظام الكلي الذي يعد مبدؤه الأول، والذي يمتد أثره عبر الجواهر ليشمل الكون كله بما فيه الإنسان والعالم الطبيعي.

وقد سعى اللاهوتيون في العصور الوسطى إلى تحليل فلسفة أرسطو أملاً في العثور على دلائل ليد الإله وعنايته في شؤون حياة البشر والوجود وموجوداته، لكن محاولاتهم لم تثمر. ذلك أن الغائية الملحوظة في الطبيعة ليست، عند أرسطو، ثمرة تدبير عقل إلهي يوجه الأشياء وفق خطة واعية وغاية مرسومة، بل مصدرها قوة غير مشخصة ولا واعية هي الطبيعة نفسها، التي تدفع الموجودات إلى تحقيق صورتها الكاملة. ومن الواضح في نظر أرسطو أن الله لم يخلق الكون، ولا يعرفه، ولا يعنى به.

(ويتضح عند أرسطو من خلال تأملاته أنه كان يتردد بين احتمالين: أولهما أن الله يعرف ذاته، وثانيهما أنه يعرف الأشياء من خلالها. وبناءً على ذلك، فإن هذا الإله لم يخلق العالم، لأنه قديم أزلي وملازم له، بل هو منفصل عنه لانعزاله عن المادة. غير أنه يستمد ألوهيته من كونه العقل الأول الذي تهيم به سائر العقول فتنجذب إليه، فينشأ عن هذا الانجذاب تسلسل في الحركة يولّد وجود أشياء جديدة ويفني أخرى)[2].

يرى أرسطو أن الله كائن معنوي غير مادي، لا يُرى ولا تُدركه الحواس، منزَّه عن المكان والزمان، ولا يُنسب إلى ذكورة أو أنوثة. وهو ثابت لا يتغير ولا يتأثر، كامل وأبدي. إنه العلة النهائية للطبيعة، والقوة الدافعة للأشياء وغايتها، فهو صورة العالم ومبدأ حياته، ومصدر حركته الحيوية وهدف نموه الغريزي.

وقد تصوّره أرسطو روحًا مدركة لذاتها، لكنها غامضة ومبهمة. فهو، في نظره، لا يفعل شيئًا، ولا يملك إرادة أو رغبات، ولا يسعى إلى غاية، لأنه مكتمل الكمال المطلق، فلا يحتاج إلى شيء. وتكمن وظيفته الوحيدة في التفكير في جوهر الموجودات.

(وقد إختلفت القراءات في تفسير مفهوم الإله عند أرسطو، فأنتجت مواقف متباينة. فبعضها اعتبر أن أرسطو قدّم تصورًا أقرب إلى الإلحاد، حيث لا يعدو المحرك الأول أن يكون تفسيرًا فلسفيًا لبداية الوجود. بينما رأى آخرون أن هذا الإله هو الأساس الذي يقوم عليه نظام الطبيعة وينتظم به الكون، وهو ما جعلهم ينسبون إليه القول بوحدة الوجود.

---

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سابق، ص 275.

[2] المرجع نفسه، ص ص 275-276.

في حين ذهب فريق ثالث إلى أن أرسطو لم ينكر فكرة الإله، وإنما عرضها في صيغة غامضة تترك الباب مفتوحًا لتعدد الفهم والتأويل. غير أن النظرة الموضوعية إلى تصوره تكشف عن إله سلبي، لا يقوم بفعل ولا يمارس إرادة، أقرب إلى ملك لا يمارس سلطانه، ملك بالاسم دون الفعل)[1].

يحتل مفهوم الإله في فلسفة أرسطو موقعًا محوريًا، إذ يُقدَّم بإعتباره المبدأ الأعلى الذي يمنح للوجود انتظامه وغايته. هذا الإله ليس خالقًا للعالم ولا متدخلًا في شؤونه الجزئية، بل هو عقل محض قائم بذاته، تام الكمال، لا يتغير ولا يتأثر، منزَّه عن النقص والحاجة. وظيفته الأساسية تكمن في كونه غاية قصوى تتجه نحوها الموجودات جميعًا في حركتها الطبيعية، فتسعى إلى التشبه به بقدر ما تسمح طبيعتها. بهذا المعنى يصبح الإله صورة للكمال العقلي، نقطة انجذاب أبدية تحرك الكون لا بالفعل المباشر، بل بالقوة الجاذبة التي يستمدها منها.

أما الدين في صورته العامة، فإنه يُفهم عند أرسطو بوصفه تعبيرًا عن حاجة الإنسان إلى ربط حياته الفردية والجماعية بمبدأ يتجاوز المصالح الآنية. غير أن هذا الدين لا يتجسد في شعائر أو نصوص محددة، بل في إدراك فلسفي يربط الإنسان بالعقل الكوني. فالدين هنا ليس منظومة من الأحكام، بل وعي بوجود غاية عليا تحكم الطبيعة والمجتمع. إنه صورة لعلاقة الإنسان بما يتجاوز ذاته، علاقة تتجلى في احترام النظام الطبيعي والسعي إلى إدراك معناه.

وتظهر وظيفة الدين في هذا التصور في توجيه الإرادة الإنسانية نحو الخير، وضبط السلوك بحيث يكون منسجمًا مع النظام الكوني. فكما أن الموجودات في الطبيعة تتحرك نحو كمالها الخاص، فإن الإنسان لا يحقق ذاته إلا حين ينسجم مع هذا النظام ويجعل حياته جزءًا من الغاية العامة للكون. وهكذا يغدو الدين أداة لربط الفرد بالمطلق، والسياسة أداة لترجمة هذا الوعي في تنظيم الجماعة، في حين يبقى الإله المبدأ الذي يمنح لهذه العلاقة معناها واتجاهها.

إذا كان أرسطو قد قدّم تصورًا واضحًا عن الإله في علم الإلهيات، فإنه في السياسة ابتعد عن مثاليات أفلاطون واتجه إلى الواقع، منتقدًا مدينة الفلاسفة التي لم تتجاوز حدود الفكر ولم تتحقق تاريخيًا. فقد درس الدولة كما هي، معتمدًا على الملاحظة والتحليل، وراجع دساتير المدن اليونانية محللًا نظمها وموازنًا بين إيجابياتها ونقائصها. وبهذا النهج الواقعي بنى نظرية سياسية قائمة على ما هو موجود لا على ما هو متخيَّل[2].

لقد كانت فلسفته السياسية ذات نزعة عملية واضحة؛ إذ تخلّص من فكرة النظام السياسي الأمثل الصالح لكل زمان ومكان، وإعتبر السياسة نسبية، متغيرة بتغير البيئات الإجتماعية والسياقات التاريخية. فما يصلح لنظام بعينه في بيئة معينة قد يفشل في بيئة أخرى. ومن هنا رفض المثالية المطلقة التي دعا إليها أفلاطون، وآمن بمثالية نسبية مشروطة

---

[1] ول ديورانت، **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي**، مرجع سابق، ص ص 113 – 114.

[2] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سابق، ص 278.

بإمكان التحقق الواقعي. وبهذا كان أرسطو أول من صاغ في الفلسفة السياسية نزعة تاريخية واقعية جعلته في منزلة مفارقة لأستاذه[1] .

يرى أفلاطون أن القوانين يجب أن تنسجم مع النظام الإلهي، بينما اعتبر السفسطائيون أنها إما توافقية من صنع البشر أو ذات أصل طبيعي، أما أرسطو فطوّر مفهوم الطبيعة انطلاقًا من خبرته البيولوجية، مؤكدًا أن طبيعة الشيء تكمن في غايته، وأن الكائن يتحرك من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل؛ فالطفل رجلٌ بالقوة ورجلٌ بالفعل عند إكتماله، والبذرة نباتٌ بالقوة ونباتٌ بالفعل حين تتحقق غايتها. وانطلاقًا من هذا الفهم الديناميكي، رأى أن الدولة ينبغي أن تُدرس تاريخيًا من حيث نشأتها وتطورها وغايتها، وأن على فيلسوف السياسة أن يعالجها كما يعالج عالم الأحياء الكائن الحي، لأن غايتها بلوغ الكمال والخير [2].

يتجلى في هذا المضمون انتقال التفكير السياسي من المرجعية الأسطورية إلى المقاربة العقلية التي تربط القانون بالنظام الكوني، ويتضح أن أرسطو جعل من الطبيعة معيارًا لفهم الدولة بوصفها كائنًا ينمو وفق غاية محددة، مما أتاح إدراك السياسة في إطار تطوري لا اعتباطي. وبهذا ارتقى تحليل الدولة من مجرد قواعد توافقية إلى بحثٍ في جوهرها وغرضها، حيث تتحول الغاية إلى أساس تفسير الوجود السياسي ومعيار تقويمه.

أما عن الدولة في أصلها، فقد رأى أرسطو أنها تنشأ من علائق طبيعية، أولها العلاقة بين الرجل والمرأة، مدفوعة بالرغبة في التناسل وحفظ النوع، ثم العلاقة بين السيد والعبد لتحقيق التوازن بين القوة العقلية والقوة الجسدية. ومن هاتين القوتين تتأسس الأسرة، التي تمنح الجماعة قوتها البشرية والاقتصادية. ومن إجتماع الأسر تتكون القرية، ومن اجتماع القرى تنشأ الدولة. والدولة، في نظره، وجود طبيعي، ضروري لتحقق الطبيعة الإجتماعية للإنسان، ومن هنا قال عبارته الشهيرة: ((الإنسان مدني بالطبع)). وإذ كانت طبيعة كل شيء هي غايته، فإن غاية الاجتماع الإنساني هي الدولة. ومنزلتها تعلو على منزلة الفرد والأسرة والقرية، لأن الكل، في فلسفة أرسطو، أسمى من الجزء؛ فإذا فسد الكل فسد الجزء بالضرورة. ومن هنا أسس نظريته في "عضوية الدولة"، إذ شبّهها بكائن حي يفوق في قيمته مجموع أجزائه، بحيث لا تكتسب الأجزاء معناها إلا داخل الكيان الكلي[3].

وفي ما يتعلق بأنظمة الحكم، فقد بحث أرسطو في أشكالها المتعددة وأسباب تمايزها. فعرف نظام الحكم بأنه تدبير أعلى شؤون المدينة. فإذا تولى الشعب هذه المهمة كان الحكم ديمقراطيًا، وإذا تولتها القلة كان أرستقراطيًا، وإذا تولاها فرد واحد كان ملكيًا. ولم ينحز أرسطو إلى نظام دون آخر، بل رأى أن كل هذه الأنظمة يمكن أن تكون صالحة أو

---

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سابق، ص 279.

[2] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص 95.

[3] المرجع نفسه، ص 97.

فاسدة. فإن كان الغرض خدمة الصالح العام كان الحكم خيرًا، وإن كان الهدف مصلحة فرد أو فئة خاصة كان الحكم فاسدًا. وانطلاقًا من فلسفته العضوية أكد أن صالح الكل يجب أن يسمو على مصالح الأجزاء. وهكذا فإن الديمقراطية إذا إنحرفت صارت ديماغوجية، والأرستقراطية إذا فسدت غدت أوليجاركية، أما الملكية فإذا فُسدت تحولت إلى طغيان[1].

(غير أن أرسطو، وهو يزن بين الأنظمة الثلاثة الصالحة، انطلق من مبدئه القائل إن "خير الأمور أوسطها". ومن ثم آثر حكم الأكثرية الصالحة، معتبرًا أن رأي الأغلبية أعدل من رأي القلة، وأن الفساد يعرض للفرد أسرع مما يعرض للجماعة. ولهذا صاغ نظامًا متوسطًا بين الديمقراطية والأرستقراطية، اعتبره الأمثل، وأطلق عليه اسم البوليتيّا. ويقوم هذا النظام على منح السلطة للطبقة الوسطى، متجنبًا استبداد الأغنياء من جهة، وفوضى الفقراء من جهة أخرى، لتغدو الوسطية أساس إستقرار الدولة وميزان توازنها) [2].

يرى أرسطو أنّ أكمل نظام سياسي هو "البوليتية"، غير أنّ هذا النظام قد ينحرف عن غايته إذا تركزت الثروة في يد قلّة من أصحاب المال الذين يرفضون إشراك غيرهم في السلطة؛ فيتحول حينئذٍ إلى "الأوليغارشية". وعلى النقيض، إذا تُرك زمام الحكم لكل من هبّ ودبّ، وغدت الإرادة العامة مطلقة فوق القانون، انقلبت "البوليتية" إلى ديمقراطية متطرفة تنحرف عن العدالة.

أما الطغيان، فيصوّره أرسطو بأشكال متعددة؛ فهناك الطغيان الشرقي الذي ساد في الإمبراطوريات القديمة كالإمبراطورية الفارسية، وهناك الطغيان الانتخابي الذي ينشأ داخل بعض مدن اليونان حينما يسلّم الشعب إرادته إلى زعيم سياسي يحيطونه بهالة من القداسة الوهمية، فيستثمر قوتهم ليحتكر السلطة المطلقة. غير أنّ أسوأ صور الطغيان، في نظره، هو ذلك الذي يتحرر من سلطان القانون ومن إرادة الشعب معًا.

ويبيّن أرسطو أنّ معنى العدالة يختلف باختلاف مواقع الناس ومصالحهم؛ فالأغنياء يعدّون العدالة في غياب المساواة، إذ يعتبرون من الظلم أن يُسهموا بأموالهم ثم يتساووا مع الفقراء الذين لا يملكون شيئًا. بينما ترى عامة الشعب أنّ العدالة تقوم على المساواة التامة. ولتجاوز هذا التضارب، يقترح أرسطو أن تُوزَّع الامتيازات تبعًا لمقدار إسهام الأفراد في خدمة المدينة؛ لا على المستوى المادي فحسب، بل كذلك من خلال العلم، والشجاعة في الحروب، والإبداع الفني[3].

ويؤكد أرسطو أنّ الضامن الأسمى للحكم العادل هو الاحتكام الدائم إلى القانون وعدم الخروج عنه تحت أي ظرف. فالقانون ليس ـ كما افترض أفلاطون ـ من ابتكار عقول الفلاسفة، بل هو ثمرة التجربة التاريخية للإنسان. ويشدد على أنّ علاقة الحاكم برعيته يجب أن تكون على أساس المساواة أمام القانون، بخلاف العلاقة القائمة بين السيد وعبده.

---

[1] ول ديورانت، **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي**، مرجع سابق، ص 121.

[2] المرجع نفسه، ص 122.

[3] كامل محمد كامل عويضة، **الفلسفة السياسية**، مرجع سابق، ص 85.

فالمواطنون أحرار متساوون في الحقوق والواجبات، ويجتمع عطاؤهم لتحقيق المصلحة العامة، بينما يبقى العبيد في مرتبة أدنى لا ترقى إلى مقام المواطنة، إذ هم أدوات لخدمة سادتهم[1].

كما يرفض أرسطو أن تُختزل السلطة في عائلة معينة أو فئة بعينها على نحو وراثي؛ بل يرى أنّها يجب أن تكون متداولة بين المواطنين في المدينة. وهكذا يصبح الوضع طبيعيًا، لأنّ الناس متساوون فيما بينهم. وبالتالي، ينبغي أن تطبَّق العدالة على الجميع في كل شيء، بما في ذلك الحكم. وفي هذا السياق يقول أرسطو: «إنّه من العدل أن نعطي الشيء نفسه لأناس يتمتعون بنفس المساواة»؛ أي إنّ العدالة الحقة لا تتحقق بمساواة غير المتساوين، بل بأن يُعطى كل فرد ما يستحقه بحسب كفاءته وفضيلته ومقدار إسهامه في خدمة المدينة[2].

في الإنتقال من المثالية الأفلاطونية إلى الواقعية الأرسطية تتبلور إحدى أهم محطات تطوّر العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر الإغريقي. فقد أبقى أفلاطون السياسة مشدودة إلى المقدّس، إذ جعل الإله عقلًا منظِّمًا للكون، ضامنًا للعدالة والنظام، واعتبر الدولة الفاضلة انعكاسًا لهذا النظام السماوي، تقوم على التربية الموحدة وفضيلة الحكّام الفلاسفة. أمّا أرسطو فحوّل السياسة من عالم المثال إلى عالم الواقع، فعرّف الدولة بأنها جماعة طبيعية تنشأ من حاجات الإنسان في الاجتماع، وتخضع لقوانين التجربة والعقل، معتبرًا أنّ غايتها تحقيق الخير العام عبر توازن دقيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة المشتركة.

ورأى أنّ معيار الحكم الصالح هو إحترام المصلحة العامة وسيادة القانون، وأن أفضل الأنظمة هو حكم الطبقة الوسطى القادر على تجنب طغيان الأقوياء وفوضى العامة. كما تبنّى مفهومًا للعدالة يقوم على المساواة بين المتساوين والتفاضل بين المختلفين بحسب الاستحقاق. ورغم فصله بين الدين والسياسة، لم يكن هذا الفصل قطيعة كالتي عرفتها الحداثة، بل تحديدًا لوظيفة كل منهما: فالدين علاقة فردية ميتافيزيقية، والسياسة فن تدبير شؤون الجماعة. ويكشف هذا التباين بين أفلاطون وأرسطو إنتقال الفكر الإغريقي من دولة مشدودة إلى المطلق إلى دولة تستند إلى العقل والطبيعة، مما يفتح سؤالًا يمهّد للعنصر القادم: **كيف ستواصل الفلسفات الهلنستية، كالرواقية والأبيقورية، بناء علاقة الدين بالسياسة بين مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو؟**

1-4-الدين والسياسة في الفلسفة الهلنستية: الأبيقورية والرواقية

إنتهى العصر الذهبي للفلسفة اليونانية مع أعلام الفكر الكبار: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. وقد ترك هؤلاء إرثًا فلسفيًا خالدًا، ظلّ صامدًا أمام تقلبات الزمن، فلم تستطع العصور المتعاقبة أن تمحو أثره أو تضعف قيمته، لأنه تجاوز حدود اللحظة التاريخية ليغدو ميراثًا إنسانيًا مشتركًا.

---

[1] كامل محمد كامل عويضة، **الفلسفة السياسية**، مرجع سابق، ص86.

[2] ريمون هوش، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، مرجع سابق، ص 161.

(سُمّيت تلك الحقبة بالهلينية، وإعتبرها العديد من مؤرخي الفلسفة فكرًا يونانيًا خالصًا، نابعًا من المدينة الإغريقية ومنبثقًا عن عبقرية العقل الإغريقي ذاته. وقد تميّزت هذه الفلسفة بجِدّتها وفرادتها، حتى بدت مختلفة إختلافًا جوهريًا عن الأفكار التي وُجدت خارج مدن اليونان في ذلك العصر، إذ جسّدت انطلاقة للعقل بعدما تحرر من قيود الأسطورة التي كبّلته قرونًا طويلة)[1].

بدأ عصرُ الهلينية في التراجع عندما أقدم الملك المقدوني فيليب الثاني على غزو مدن اليونان، منهياً إستقلالها السياسي، وملحقًا إياها بسلطانه عبر القوة العسكرية. ثم جاء ابنه الإسكندر الأكبر ليواصل مشروع التوسع، فمدّ حدود المملكة المقدونية حتى شملت مساحات شاسعة من أوروبا وآسيا وإفريقيا، فأصبحت واحدة من أعظم الممالك التي عرفها التاريخ القديم، بما ضمّته من شعوب وأعراق متعدّدة تحت حكم واحد.

(ومع وفاة الإسكندر وتفكك ملكه إلى ممالك عدّة، تولّى قيادة كل منها أحد قواده، طُويت صفحة العصر الهلنستي وضاع المشروع المقدوني الذي كان يرمي إلى إنشاء إمبراطورية كونية موحَّدة. وعادت المدن الإغريقية لتلملم شتاتها، باحثة عن إستقلال سياسي يعيد إليها أمجاد الماضي، فيما سعى أهلها إلى إيجاد نمط عيش أكثر توازنًا. وقد أفضى هذا الواقع الجديد إلى إنبعاث جدل فكري واسع داخل المجتمع اليوناني، كان من نتائجه المباشرة بروز المدارس الفلسفية المتأخرة)[2].

يُسَمّي المؤرخون هذه الحقبة «العصر الهلنستي»، إذ تميّزت بانتشار الثقافة الإغريقية خارج موطنها وامتزاجها بالموروثات الشرقية، فنتج عن ذلك تداخلٌ حضاريّ واسع وأفقٌ فكريّ جديد.

خَبَتْ في هذه المرحلة شرارةُ الابتكار الفلسفي؛ فاتجه فلاسفةُ المدارس المتأخرة إلى بعثِ المذاهب القديمة وإحيائها، مع إيلاء عنايةٍ خاصةٍ للأخلاق استلهامًا لموقف سقراط والفكرةِ المركزيةِ لدى أفلاطون. وبما أنّ اهتمامهم انصرف إلى الإنسان الفرد أكثر من الشأن الإجتماعي، لم تتبلور لديهم نظريةٌ سياسيةٌ متماسكة. وتندرج ضمن هذا المسار جماعةُ «صِغار السقراطيين»، وقد تمثلت في ثلاث مدارس: الميغارية التي أسسها "**إقليدس**" "**Euclide**" (**365–300ق.م**)، والكلبية التي أسسها "**أنتيستنيس**" "**Antisthènes**" (**445–365ق.م**)، والقورينائية التي أسسها "**أريستيبوس**" "**Aristippe**" (**436–355ق.م**)[3].

نكتفي هنا بعدم التوسّع في آرائهم السياسية ونظرتهم إلى الدين، لأن تلك المدارس لم تُنتج نسقًا فلسفيًا خاصًا بها، فبقي دورها إمتدادًا باهتًا لفكر سقراط وسُمّيت «صغار السقراطيين». ويتّجه النظر إلى الأبيقورية التي جددت

---

(1) ريمون هوش، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، مرجع سابق، ص171.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص247.

مذهب "**ديمقريطس**" "**Démocrite**" (**460–370ق.م**)، والرواقية التي أعادت صياغة أفكار "**هيرقليطس**" "**Héraclite**" (**540–470ق.م**). وقد نشأت الأبيقورية في ظلّ تحولات العصر الهلنستي حيث فقد الإنسان يقينه القديم وراح يبحث عن السكينة. ومن هنا جعل أبيقور غايته تحرير الفرد من الخوف ومنحه الطمأنينة.

(إنصرف أبيقور وأتباعه، منذ تأسيس مدرسته في أثينا، إلى جعل الحياة الفردية محور النظر والعمل؛ فقرّروا أنّ اللذّة هي الغاية القصوى للإنسان، والمعيار الذي تُوزَن به القيم وتُمحَّص به الحقائق. وإذ كانت الحياة تنتهي بالموت، وجب اقتناص ما يتيسّر من لذّاتها في حدود التعقّل والسكينة. وعلى هذا الأساس صاغوا تصورهم الديني: العالم قديمٌ أزليّ لم يُخلَق، وإنما قام من التقاء ذرّاتٍ لا حدّ لعددها تسري في خلاءٍ سرمديٍّ لا متناهٍ؛ ومن ثمّ لا يختزن الطبيعةَ قصدٌ بالخير أو الشر، فما يظهر منهما مردّه إلى فعل الإنسان وإرادته، لا إلى تدخّل الآلهة)[1].

يُظهر هذا التصور نزعةً إلى علمنة الوجود، حيث أُقصيت الآلهة عن التدبير المباشر للعالم، وحُمِّل الإنسان مسؤولية أفعاله. فجوهر الفلسفة هنا تحرير الفرد من الخوف عبر ردّ الظواهر إلى علل طبيعية، ليغدو الدين مجرد إطار ذهني لا يرتبط بالسياسة أو الطقوس، بل بخدمة السكينة الفردية.

يُقِرّ الأبيقوريون بوجود الآلهة، لكنّهم يسندون هذا الإقرار إلى حججٍ مخصوصة، منها: رسوخ الاعتقاد بوجودهم في أذهان البشر عبر العصور، وما يترسّخ بالإحساس أصلٌ معتبر. وتشهد التجربة الحسية بتفاوت أحوال الإنسان بين ألمٍ وسعادة؛ والسعادة دليل على علّةٍ سامية هي الآلهة. كما أنّ العالم المادي محكوم بالفناء، ولو كانت الآلهة ماديةً لسرى عليها هذا القانون، لكن خلودها يقتضي مقامًا مفارقًا في الخلاء الأبدي. ومن هنا فإنّ مفارقتهم وخلودهم يفسّران عدم تدخّلهم في شؤون البشر. وبناءً عليه، عدّت الأبيقورية الطقوس والشعائر من صلوات وقرابين أفعالًا بلا معنى، لأنّ الآلهة كاملة السعادة غنيّة عن الناس ولا يعنيها ما يفعلون [2].

ويكشف هذا الموقف عن محاولة للتوفيق بين الاعتراف بوجود الآلهة ونفي دورها في حياة الإنسان. فهي موجودة كرمز للكمال والخلود، لا كقوةٍ متحكمة في المصير. وبذلك تحرّر الأبيقورية الإنسان من الخوف من الطقوس ومن رهبة الجزاء الأخروي، ليصبح الدين عندها صورة ذهنية عليا لا سلطة عملية لها على الواقع.

(وبناءً على هذا الإنكار للعناية الإلهية ونفي الحياة الأخرى وما يتصل بها من حسابٍ وثوابٍ وعقاب، يصرّح أبيقور قائلًا: «الموت ليس شأنًا خاصًا بنا وحدنا، بل قانونٌ شامل يسري على جميع الكائنات. والخيرُ والشرّ لا وجود لهما إلّا في دائرة إحساسنا، فإذا انقطع الإحساس انقطع معهما كلُّ معنى، فيغدو الموتُ لا شيء بالنسبة إلينا. وإدراك

---

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سابق، ص367.

[2] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص261.

هذه الحقيقة يمنحنا الطمأنينة لنعيش حياتنا الفانية بسلام. أمّا الآلهةُ فموجودون حقًّا، غير أنّ سعادتهم وخلودهم أبعدُ ممّا يتصوّره عامة الناس»)[1].

هكذا صاغت الأبيقورية رؤية تجعل الإنسان في حلٍّ من الخوف الديني ومن الإنتظار الأخروي، فجعلت السكينة واللذّة معيارًا للوجود ومعيارًا لكل قيمة. وقد أعادت تحديد موقع الآلهة بوصفها كيانات خالدة لا تتدخل في شؤون البشر، محرِّرةً الإنسان من رهبة الطقوس والعقاب الأخروي، ومحمِّلةً إياه كامل مسؤولية حياته الفردية والجماعية. وإستندت في ذلك إلى حجج عقلية وحسية تقرّ بوجود الآلهة دون أن تمنحها أي دور عملي، معتبرة أن الخير والشر من صنع الإنسان نفسه. وبذلك غدا الدين إطارًا رمزيًا لا سلطة له، وتحوّل الموت إلى فقدان للإحساس لا يستوجب خوفًا. هذه الرؤية أقامت فلسفة للتحرر النفسي والسكينة، وجعلت الغاية القصوى هي العيش الهادئ المتوازن. ومن هذا الأساس انتقلت الأبيقورية إلى تصور الشأن السياسي بإعتباره إمتدادًا لأخلاقها، حيث يُعدّ كل ما يهدد صفاء النفس خطرًا يجب تجنبه، فتبلورت رؤيتها لموقع الحكيم والقانون والدولة وفق هذا المبدأ.

حيث رأت الأبيقورية أنّ الحكيم الحقّ لا يليق به أن ينغمس في دوامة السياسة أو ينشغل بمنازعاتها، لأنّها ساحة امتلأت بالخصومات والمنافسات وما يرافقها من أخطارٍ قد تجرّ عليه العداء والبطش، سواء من خصومٍ نافسهم على المناصب أو من حكّامٍ خالفهم في الرأي. كما أنّ الانصراف إلى خدمة الشأن العام يستهلك وقت السياسي وجهده في مصالح الآخرين، فيغفل عن مطلبه الأسمى وهو تحقيق سعادته الفردية. ومن هنا أكّدت الأبيقورية أنّه لا يوجد مبدأ ولا وظيفة تسمو إلى حدّ أن تفرض على الإنسان التضحية بلذّته الخاصة أو التنازل عن راحته الداخلية [2].

هذا يعبر عن نزعة أبيقورية تسعى إلى حماية الحكيم من الانغماس في إضطرابات السياسة، لما تحمله من خصومات وصراعات تهدد سكينته، فالمشاركة في الشأن العام قد تُفقده القدرة على التفرغ لذاته، وتجعل جهده مكرّسًا لغيره بدل أن يكون موجّهًا نحو تحقيق راحته الداخلية، ومن هنا إرتبطت الحكمة عندهم بالانسحاب من المجال السياسي حفاظًا على الإستقرار النفسي والصفاء الروحي.

فيما يخصّ مفهوم العدالة، أنكر الأبيقوريون وجود عدالة مطلقة، ورأوا أنّ البشر يعيشون وفق أعرافٍ وعاداتٍ وتقاليد متغيّرة، وظيفتها الأساسية تجنّب الأذى ومنع الاعتداء المتبادل.

(«لم يكن للعدل المطلق وجود في أيّ زمان، وإنّما العدل هو اتفاقٌ ناشئ عن تعايش البشر وتبادلهم في إقليمٍ معيّن، وفي ظروفٍ محدّدة، ليحول دون إيقاع الأذى أو التعرّض له»)[3].

---

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سابق، ص367–377.

[2] ريمون هوش، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، مرجع سابق، ص178.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يكشف هذا الطرح الأبيقوري عن فهمٍ نسبي للعدالة، فهي ليست مبدأً مطلقًا قائمًا بذاته، بل ثمرة اتفاق بشري متغيّر بتغيّر الظروف والأمكنة. فالعدل غايته العملية درء الأذى وتنظيم التعايش، لا التعبير عن حقيقة أبدية ثابتة. ومن ثمّ يصبح القانون وسيلة نفعية لحماية الأفراد وضبط العلاقات، بدل أن يكون شريعة مقدسة مفروضة من علٍ. هكذا إرتبط مفهوم العدالة عند الأبيقوريين بالمنفعة والعيش المشترك أكثر من ارتباطه بالمطلق الفلسفي.

(إعتبر أبيقور أنّ البشر متساوون في جوهر طبيعتهم، وأنّ القوانين والنظام السياسي ينبغي أن يلتزما بهذا المبدأ، فيكفلان للمواطنين حقوقًا متكافئة، ومن هذا المنطلق رفض الرقّ رفضًا قاطعًا، ويذكر المؤرخون أنّه أعتق جميع عبيده، ليجعل من سلوكه الشخصي شاهدًا على انسجام فلسفته النظرية مع واقعه العملي)[1].

يكشف موقف أبيقور من قضية الرقّ عن بعدٍ إنساني عميق في فلسفته، فهو لم يكتفِ بالتنظير لمبدأ المساواة، بل جسّده عمليًا في حياته اليومية. إنّ إعتاقه لعبيده لم يكن فعلًا عابرًا، بل رسالة تؤكد أنّ الفيلسوف الحقّ ينبغي أن يجعل من سلوكه تجسيدًا لمبادئه. كما يظهر من هذا الموقف أنّ العدالة عند الأبيقوريين ليست مجرد تعاقد اجتماعي فحسب، بل التزام أخلاقي بكرامة الإنسان. بهذا أعاد أبيقور الإعتبار للفرد، رافضًا كلّ أشكال التمييز التي تُسقِط قيمة الإنسان الطبيعية. ومن هنا يتضح أنّ فلسفته لم تكن دعوةً إلى الانعزال عن العالم فقط، بل محاولة لصياغة حياة أكثر عدلًا وحرية تنسجم مع جوهر الطبيعة البشرية.

وأكّدت المدرسة الأبيقورية أنّ الغاية من الدولة وسنّ القوانين هي تمكين الناس من العيش المشترك في جماعة يسودها الأمن ويُجنّبهم مظالم الاعتداء. فالقانون، في جوهره، تعاقد بين الأفراد يهدف إلى ضمان المساواة في المصالح وكبح إستبداد الأقوياء بالضعفاء. ومع ذلك، رأت الأبيقورية أنّ هذا القانون لا يحمل قداسة مطلقة، فإذا وقف في وجه المصلحة الفردية أو أعاق بلوغ اللذّة، جاز تجاوزه أو مخالفته. فالخضوع له ليس بدافع الإيمان بقدسيته، بل إتقاءً لبطش الحكّام وتفاديًا للأخطار التي قد يجرّها الانفصال عن الجماعة. ومن هنا، فإنّ الفرد الأبيقوري قد يلجأ إلى التحايل على القانون سرًّا ليبلغ غايته في اللذّة دون أن يعرّض نفسه للعقاب، وإذا نجح في ذلك وظلّ آمنًا، فلا يرى في الأمر ما يستوجب تأنيب الضمير [2].

ومنه يتضح أنّ الأبيقوريين جعلوا القانون وسيلةً نفعية غايتها تحقيق الأمن والسكينة، لا قيمة مطلقة تتجاوز مصلحة الفرد، ورأوا أنّ مخالفة القوانين جائزة إذا تعارضت مع اللذّة شرط تجنّب العقاب. وبهذا التصور قدّموا فلسفة تُعلي شأن اللذّة المعتدلة بوصفها الخير الأسمى، وتمنح السياسة مكانة ثانوية بإعتبارها أداة لحماية السكينة الفردية، كما تجنب الأبيقوريون الانخراط في الشأن العام، وعدّوا الابتعاد عن السياسة حكمة تحفظ صفاء الروح، مؤكدين أنّ الدين

---

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سابق، ص360.

[2] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص265.

منفصل تمامًا عن السياسة لأن الآلهة لا تتدخل في العالم، وهكذا رسمت الأبيقورية رؤية فردانية جعلت السعادة الشخصية معيارًا أعلى من كل تشريع.

فكيف ستبدو ملامح العلاقة بين الدين والسياسة في الرواقية التي قدّمت تصورًا كونيًا مغايرًا للإنسان والعالم؟

(إتسمت المدرسة الرواقية بخصوصية لافتة، إذ لم يكن مؤسسها **"زينون الكيتيومي" "Xénon Kétomi" (334–262ق.م)** من أصول يونانية بل فينيقية، كما جاء الفيلسوف **"كريسيبوس" "Crispus" (279–206ق.م)**، أحد أبرز من رسّخوا معالمها، من جزيرة قبرص. وقد أضفى هذا الطابع غير الإغريقي على المدرسة بعدًا عالميًا منذ نشأتها، وجعلها أكثر انفتاحًا على الثقافات المختلفة، ومع ذلك، فقد اختارت أثينا لتكون موطن تأسيسها، إذ بقيت آنذاك المركز الأبرز للفكر الفلسفي وملتقى التيارات العقلية المتنوعة [1].

نشأت الرواقية على يد زينون الكيتيومي ذو الأصل الفينيقي، وتطوّرت مع كريسيبوس القادم من قبرص، فحملت منذ بدايتها طابعًا عالميًا وتعددًا ثقافيًا ميّزها عن المدارس الإغريقية الأخرى. وقد سمح إختيار أثينا مركزًا لها بالاستفادة من الإرث السقراطي والأفلاطوني والأرسطي وصياغة نسق فلسفي جديد مستقل عنهم، ومع نزعتها التي تجاوزت الحدود الجغرافية والسياسية، كانت الرواقية مؤهلة للانتقال لاحقًا إلى روما وانتشارها الواسع، وهكذا إرتبطت منذ نشأتها بالبعد الإنساني الكوني وبروح الانفتاح الحضاري.

أما إذا حاولنا تتبع آراء المدرسة الرواقية، سواء في الدين أو في غيره من الموضوعات، فإن الأمر يبدو معقدًا، لأنها مرت بثلاث مراحل اختلفت فيها مواقف فلاسفتها من عصر إلى آخر.

أولًا: مرحلة الرواقيين القدماء، ولا نكاد نعرف عنها شيئًا إلا عبر ما وصل إلينا من مؤلفات لاحقة كتبها فلاسفة العصر الروماني.

ثانيًا: مرحلة الرواقية الوسطى، حيث قام أتباع المدرسة بنقل تعاليمها إلى العالم الروماني، مضيفين إليها ملامح جديدة.

ثالثًا: مرحلة الرواقية في العصر الروماني، وفيها فقدت أثينا وسائر المدن اليونانية مكانتها كمركز للفلسفة بعد أن أغلقت الإمبراطورية الرومانية المدارس الفلسفية إثر غزوها لبلاد الإغريق، فبرز في روما وأقاليمها فلاسفة رواقيون استمدوا معارفهم مما وصل إليهم شفهيًا أو مكتوبًا من تراث الرواقية الأولى التي نشأت في أثينا [2].

---

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سابق، ص 369.

[2] المرجع نفسه، ص ص369-370.

مرت الرواقية بثلاث مراحل متعاقبة عكست تطور الفلسفة الهيلينستية بعد العصر الكلاسيكي؛ فمرحلة الرواقيين القدماء اتسمت بالغموض لغياب مؤلفاتهم الأصلية واعتمادهم على التقليد الشفهي، ثم إنتقلت المدرسة إلى العالم الروماني، حيث تأقلمت مع بيئة عملية جعلتها أكثر اهتمامًا بتطبيق المبادئ الفلسفية في السياسة والقانون والإدارة، وبلغ هذا التحول ذروته مع الرواقية الرومانية التي أعاد فيها "**سينيكا**" "**Sénèque**" (**65–04ق.م**) و"**إبيكتيتوس**" "**Épictète**" (**50–130م**) و"**ماركوس أوريليوس**" "**Marc Aurèle**" (**121–180م**) صياغة الفكر الرواقي وفق حاجات عصرهم، فغلب عليه البعد الأخلاقي والعملي. وقد أثبتت هذه المراحل أن الرواقية مشروع فكري مرن جمع بين الجذور اليونانية والروح الرومانية، وبين النظرية والتطبيق، مما ضمن لها تأثيرًا واسعًا في الفكر الغربي. وفي ضوء هذا المسار سنعرض أهم التصورات المشتركة لدى الرواقيين في فهم الدين والوجود والسياسة.

(رأت المدرسة الرواقية أنّ للكون إلهًا عاقلًا وذا نفس، يصدر عنه الوجود وتنبثق منه الحركة بوصفها فعلًا نابعًا من قوة إلهية عاقلة. ومن هذا المنطلق، آمن الرواقيون بأن العناية الإلهية تقف وراء كل حدث أو ظاهرة تقع في العالم)[1].

وهنا يظهر لنا بوضوح كيف سعى الرواقيون إلى منح الدين طابعًا عقليًا، فجعلوا الإله قوة عاقلة تسري في الكون لا كائنًا أسطوريًا منفصلًا عنه، فالإله عندهم عقل مندمج في الطبيعة، يدبّر حركة العالم وينظّم قوانينه، مما يقرّب الدين من الفلسفة ويحوّله إلى تفسير عقلي للنظام الكوني. وهذا التصور للعناية الإلهية يمنح الإنسان طمأنينة ووعيًا بكونه جزءًا من تدبير شامل، في رؤية توحّد بين الإيمان والعقل وتجعل العالم وحدة محكومة بإرادة إلهية حكيمة.

ذهب الرواقيون في تفسيرهم لأصل الوجود إلى أنه يعود إلى عنصر النار الذي تولّدت عنه سائر العناصر عبر تحوّلات متتابعة، مما جعل العالم وحدة متماسكة تتداخل فيها العناصر الفاعلة والمنفعلة. ورأوا أن "اللوغوس" الكامن في النفس الحارة هو مبدأ النظام الذي يحتوي بذور كل الكائنات ويوجه تكوّنها. وبذلك رفضوا ثنائية الأبيقوريين وأكدوا مبدأ وحدة الوجود، معتبرين أن الكون أزلي منبثق عن إله خالد. والإله عندهم قوة عاقلة حالّة في الطبيعة، تدبّر حركة العالم وتوجهه نحو غايات مقصودة مسبقًا[2].

ومنه يبدو لنا أنّ المدرسة الرواقية قدّمت رؤية فلسفية تسعى إلى التوفيق بين المادة والروح، فجعلت أصل الوجود قائمًا على عنصر أولي هو النار، لكنها لم تفهمه كطاقة عمياء، بل كمظهر من مظاهر العقل الإلهي. فاللوغوس، في تصورهم، هو القانون الشامل الذي يحتوي كل بذور الكائنات، ويمنحها انتظامًا وتماسكًا داخل بنية كونية مترابطة، وهذا ما أخرج تفكيرهم من حدود المادية المحضة إلى أفق أوسع يدمج الطبيعة بالعقل، كما أن رفضهم للثنائية الأبيقورية يعكس نزعتهم إلى تأكيد وحدة الوجود، حيث تتداخل العناصر وتتكامل في كلٍّ لا يقبل الانقسام. وبذلك لم يعد الكون

---

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سابق، ص ص 375-376.

[2] محمد الخطيب، **الفكر الإغريقي**، دار علاء الدين، بدمشق، ط1، 1999م، ص ص 231-232.

مجموعة ظواهر متناثرة، بل نظامًا متماسكًا تحكمه الضرورة ويقوده مبدأ عقلاني متعالٍ، وفي هذا الإطار يظهر الإنسان ليس ككيان مستقل عن الطبيعة، بل كجزء منها، يشاركها في عناصرها الأساسية ويخضع لقوانينها نفسها، ومن ثمّ، فالعالم في الرؤية الرواقية ليس عشوائيًا أو عرضيًا، بل يسير وفق غاية محددة مسبقًا، تعكس حضور العناية الإلهية وتدبيرها الكوني الشامل.

(وقد إعتقد الرواقيون أنّ للعالم شكلًا كرويًا، بإعتباره أكمل الأشكال وأقربها إلى الحركة المنتظمة. لكنهم رأوا أيضًا أنّ هذا الكون لا يظل على حاله إلى الأبد، بل يمرّ بدورات متعاقبة من الفناء والبعث. ففي مرحلة الإنحلال يحترق كل شيء ويعود إلى أصله الأول، أي النار الأزلية، ثم يتولى "زيوس" إعادة خلق العالم من جديد. وبهذا التصور جعلوا مصير الكون خاضعًا لقانون العود الأبدي، حيث يتكرر نشوء العالم وانحلاله في حلقات لا نهائية، تعكس حكمة إلهية تضبط مساره)[1].

ومنه يتضح أنّ الرواقيين قدّموا تصورًا كونيًا يقوم على "العود الأبدي"، حيث يمرّ الكون بدورات من الميلاد والفناء في انسجام مع العقل الإلهي، فتغدو العناية الإلهية قوة تحفظ النظام وتجدّده بإستمرار. وقد جعلوا الدين إطارًا عقليًا يفسّر انتظام الكون من خلال الإله—اللوغوس الحالّ في الطبيعة، فتحوّل التدين إلى وعي بنظام كوني حكيم لا إلى طقوس لخوفٍ غيبي. كما دمجوا الإنسان في هذا النسق، معتبرين أن قبول القدر والعيش وفق العقل الإلهي هو الطريق إلى الطمأنينة والفضيلة، وأن الخير والشر يرتبطان بطريقة تعامل الإنسان مع ما قُدّر له. وامتد هذا التصور إلى السياسة، إذ رأوا الدولة إمتدادًا للقانون الكوني ومجالًا لتحقيق المواطنة الكونية ووحدة الجنس البشري. وهكذا غدت الفضيلة أعلى أشكال العبادة، وأصبح الدين فلسفة وجودية توحّد بين العقيدة والأخلاق والسياسة.

(المدرسة الرواقية إنتقدت النزعة القومية للإغريق التي جعلتهم يبنون تصوّراتهم الأخلاقية والسياسية بشكلٍ ضيّق لا يتجاوز حدود المدينة. ورأت الرواقية أنّ الطبيعة البشرية واحدة، وأنّ طموح الأفراد هو التصدّي للنزعة التقسيمية والإستقلالية التي سادت المدن الإغريقية. وبالتالي، فالواجب يقتضي على البشرية ألّا تخاف من بعضها البعض، بل عليها أن تتوحّد في نظرة شمولية كونية)[2].

وهنا يمكننا أن نُلاحِظ ملامحَ التحوّل من إطار المدينة—الدولة إلى أفقٍ كوسموبوليتيّ يجعل الشرعية رهينةَ انسجام القوانين مع العقل الطبيعي لا مع أعراف المحلّيين. فرفضُ الرواقية لتراتب المدينة الإغريقية ينبع من إيمانهم بمساواة البشر بما هم شركاء في العقل، لا من نزعة احتجاجية عابرة، كما يرتبط بالسياق الهيلينستي—الروماني الذي اتّسعت فيه الدوائر

---

(1) أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سابق، ص 381.

(2) ريمون هوش، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، مرجع سابق، ص 175.

السياسية وتهشّمت الهويات الضيقة. ومن هذا المنظور صار نقدُ العبودية والتمييز جزءًا من معيار الفضيلة الذي يغلب الأخلاق على السياسة، مع بقاء توتّر بين مثال الدولة الكونية وتأييد بعض الرواقيين للهيمنة الرومانية بوصفها خطوة نحو وحدة أوسع. ويتجلى في ذلك منهجهم العملي القائم على إصلاح الفرد ليغدو أساس إصلاح البنية السياسية، وجعل كل نظام يُقاس بمدى اتساقه مع كرامة الإنسان ووحدة القانون الطبيعي.

ولهذا، فقد تصوّرت المدرسة نظامًا سياسيًا عالميًا يتجاوز نموذج المدينة الإغريقية الذي عدّته عنصريًا لتمييزه بين الإغريق والبرابرة وبين الأحرار والعبيد، وإرتبط هذا الموقف بأن معظم فلاسفة الرواق كانوا من أصول غير إغريقية، فلم تتشكّل لديهم رابطة المدينة كما لدى اليونانيين، كما ساهمت الظروف التاريخية، من تفكك ملك الإسكندر إلى صعود روما، في ترسيخ فكرة الدولة الواسعة التي تضم شعوبًا متعددة. ومع اتساع السلطان الروماني، تبنّى عدد من الرواقيين الأيديولوجيا الإمبراطورية، فعارضوا حركات إحياء استقلال المدن وانتهى كثير منهم إلى تأييد الحكم الروماني[1].

إتّجهت الرواقية إلى توسيع أفق السياسة من إطار المدينة الضيّق إلى مشروع كوني يقوم على وحدة البشر تحت قانون طبيعي وعقل كلي، معتبرة أن قيمة الدولة تكمن في انسجامها مع الفضيلة لا في هياكلها. غير أنّ هذا الطرح ظلّ مثاليًا لغياب تصور مؤسسي للدولة العالمية، فغدت السياسة عندهم وسيلة لتهذيب الفرد لا غاية قائمة بذاتها. وبما أنّ الكون محكوم بعقل إلهي، صار الدين وعيًا بالعناية الكونية، والسياسة إمتدادًا لهذا النظام العقلي في المجال الإنساني.

في المقابل، تعاملت الأبيقورية مع الدين بوصفه مصدر خوف ينبغي تجاوزه؛ فالآلهة لا تتدخل في العالم، والدولة ضرورة نفعية لحماية الفرد فحسب، والقانون تعاقد بشري لا قداسة له، مما جعل الدين والسياسة أدوات لخدمة السكينة الشخصية. وتكشف المقارنة بين المدرستين عن اتجاهين متباينين: الأبيقورية فصلت الدين عن الشأن العام وربطت السياسة بالمصلحة الفردية، بينما الرواقية دمجت المجالين في إطار عقل إلهي يجعل العدالة والمواطنة الكونية أساس النظام السياسي. ومع اكتمال الفلسفة الهيلينستية بلغ الفكر اليوناني طوره الأخير، ممهّدًا لتحوّل العلاقة بين المقدّس والسياسي في الحضارات اللاحقة. ومن هنا ينهض السؤال الذي يفتح الطريق للمبحث الثاني: كيف ستتغيّر هذه العلاقة عندما تنتقل من الفضاء اليوناني إلى العصور الوسطى، حيث يمسك الدين بزمام السلطتين الروحية والزمنية؟

المبحث الثاني :اللاهوت السياسي في العصور الوسطى المسيحية

شهدت العصور الوسطى المسيحية تداخلاً عميقًا بين السلطتين الروحية والزمنية، حيث أصبحت المرجعية الدينية المصدر الأسمى للشرعية السياسية، وصارت الكنيسة قوة تنظّم شؤون الحكم وتوجّه قراراته الكبرى. وتحوّل اللاهوت السياسي إلى الإطار الفكري الذي يحدّد طبيعة السلطة وحدودها، مستندًا إلى التأويلات المدرسية التي سعت إلى المواءمة

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سابق، ص ص 369 – 376.

بين النص الديني ومتطلبات الواقع. وأسهم هذا التداخل في صياغة أنماط من العلاقة بين الكنيسة والملوك، تراوحت بين الخضوع التام للسلطة الروحية ومحاولات تثبيت إستقلال نسبي للسلطة المدنية. كما أثار جدلاً واسعًا حول موقع الكنيسة، وحقها في الرقابة، ومجال نفوذها السياسي، وهو جدل ترك أثره العميق في تطور الفكر السياسي الأوروبي، ومهّد لاحقًا للتحولات الكبرى في العلاقة بين الدين والدولة.

وتبرز هنا الأسئلة الآتية:

1. **ما العوامل التاريخية التي أسّست لبروز العصور الوسطى وهيمنة المرجعية الدينية؟**
2. **كيف تشكّل الاتحاد بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، وما الآليات التي حكمت العلاقة بينهما؟**
3. **ما الأسس الفلسفية والسياسية التي بُنيت عليها سلطة الكنيسة المطلقة، وكيف بدأت المطالب بتقليص نفوذها؟**

2-1-العوامل التاريخية التي ساهمت في نشوء مرحلة العصور الوسطى

إمتدت سيطرة روما على مساحة واسعة، وأسقطت جحافلها العديد من الحضارات، حتى أصبحت عام 146 قبل الميلاد مركز العالم القديم، تفرض نفوذها السياسي والثقافي على أقاليم شاسعة. في هذه المرحلة، تبنّت روما الفكر الرواقي الموروث عن الفلسفة اليونانية، واعتنقه عدد كبير من أباطرتها ونخبها المرموقة.

يُظهر هذا التحول الفكري العميق كيف تحولت روما من قوة غازية إلى حامل رسالة عقلانية وأخلاقية، تسعى لإعادة صياغة السلطة السياسية على أساس الفضيلة والقانون، لم يكن الفكر الرواقي مجرد تقليد، بل تجديد في مفهوم السلطة يقوم على الحكمة والعدل، يعيد تشكيل علاقة الحاكم بالمحكوم، ويهيئ الأرضية لتحولات عميقة في العصور الوسطى، حيث يصبح الدين أساس السلطة[1] .

إعتمدت الإمبراطورية الرومانية الوثنية دينًا رسميًا، وإحتوت مزيجًا من الآلهة والأساطير التي نشأت نتيجة تلاقح حضارات الشرق القديم واليونان. على الصعيد السياسي، إستلهم الرومان تجارب المدن اليونانية، وحاولوا إدخالها ضمن نظام إمبراطوري معقد، تجلى في ثلاث مراحل متتالية خلال الحقبة الوثنية.

أولاً، العصر الملكي الذي استمر أكثر من مئة عام، انقسم فيه المجتمع إلى طبقتين: الأحرار والعبيد، وكانت السلطة موزعة بين الملك ومجلس الشيوخ ومجلس الشعب. كانت المؤسسات السياسية تعبيرًا عن البنية الطبقية السائدة،

[1] ول ديورانت، **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي**، مرجع سابق، ص 129.

إذ إحتكرت طبقة محددة السلطة، مما أدى إلى صراعات طبقية حادة شكّلت المحرك الأساسي للتحولات السياسية والإجتماعية اللاحقة[1] .

ثانيًا، العصر الجمهوري الذي نشأ إثر صراعات طبقية أطاحت بالملكية، واندمجت الطبقات في طبقة مواطنين متساوين أمام القانون، حيث إرتكز النظام السياسي على هيئة القناصل ومجلس الشيوخ ومجلس الشعب. في هذه المرحلة، انتقلت السلطة من حكم الفرد إلى نظام مؤسساتي يقوم على القانون والمساواة الشكلية بين المواطنين، مما مهد لنشوء فكر سياسي جديد يطرح قضايا الحرية والعدالة، ويؤسس حجر الأساس للعصور الوسطى، حيث يُعاد تشكيل العلاقة بين الدين والسياسة.

ثالثًا، عصر الإمبراطورية، الذي ظهر في القرن الأول الميلادي، حيث توسعت روما بشكل كبير لتصبح إمبراطورية مترامية الأطراف تضم أقاليمًا متعددة وثقافات متنوعة، في هذا السياق، أصبح الحكم مركزيًا بيد الإمبراطور، الذي كان يتمتع بسلطات واسعة على جميع أنحاء الإمبراطورية، وعيّن حكامًا لإدارة الأقاليم بدلًا من النخب المحلية التي كانت تتمتع بسلطات أوسع في الفترات السابقة، بالمقابل، تضاءلت صلاحيات مؤسسات الحكم التقليدية، مثل مجلس الشيوخ ومجلس الشعب، لتصبح أكثر رمزية منها فعلية[2].

في القرن الخامس الميلادي، شهدت الإمبراطورية تحولًا جوهريًا على الصعيد الديني، حيث تحولت ديانة الإمبراطورية الرسمية من الوثنية، التي كانت تمثل مجموعة من الطقوس والعبادات المتعددة، إلى المسيحية التي بدأت تنتشر تدريجيًا عبر طبقات المجتمع، خاصة بين العبيد والفقراء. في البداية، إنتشرت المسيحية سرًا بين العبيد وأفراد الطبقات الدنيا، ثم توسعت إلى المواطنين الرومان، رغم أن السلطة كانت تسمح بحرية المعتقد[3].

أصدر الإمبراطور مرسومًا يفرض طقسًا وثنيًا يتمثل في حرق البخور أمام تمثال الإمبراطور كعلامة على الولاء للدولة، وهو طقس رفضه المسيحيون الذين اعتبروا هذه العبادة منافسة لعبادتهم لإله واحد، مما أدى إلى موجات من الاضطهاد والقمع، كان هذا التوتر بين الولاء الديني والولاء السياسي سببًا رئيسيًا في اضطهاد المسيحيين، خصوصًا في عهد الإمبراطور دقلديانوس، الذي شن حملات قمعية واسعة ضد المسيحيين حوالي سنة 300 ميلادية، حيث حاول القضاء على هذه الديانة الجديدة التي رأى فيها تهديدًا لوحدة الإمبراطورية.

---

(1) فضل الله محمد إسماعيل، **فلسفة السياسة**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ط1، 2008م، ص ص269-270.

(2) ريتشارد هولواي، **مختصر تاريخ الأديان**، تر.محاسن عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2018م، ص ص180-182.

(3) المرجع نفسه، ص 185

على الرغم من هذا الاضطهاد، استمرت المسيحية في النمو والإنتشار، لتصبح في نهاية المطاف الدين الرسمي للإمبراطورية في عهد الإمبراطور قسطنطين، الذي أصدر مرسوم ميلانو عام 313 ميلادية، والذي ضمن حرية العبادة للمسيحيين، مما مهد الطريق لتحول جذري في طبيعة العلاقة بين الدين والدولة. هذا التحول لم يكن مجرد تغيير ديني فحسب، بل شكل نقطة تحول جوهرية في التاريخ الأوروبي، إذ أصبحت الكنيسة قوة سياسية واجتماعية هائلة، وبدأت تهيمن على شؤون الدولة والمجتمع، مما مهّد لعصور الوسطى التي تميزت باندماج الدين في السياسة بشكل وثيق.

ومن أجل إبراز التحول الجذري الذي أشرنا إليه آنفًا، والمتمثل في إعلان الإمبراطورية الرومانية المسيحية دينًا رسميًا، ينبغي أن نتناول هذه اللحظة التاريخية بتحليل فلسفي متأنٍّ، بهدف استكشاف جوهر التغير الأساسي الذي لم يكن مجرد تبدل سياسي أو ديني، بل انعكاسٌ لصيرورة شاملة تتعلق بمفهوم السلطة، والشرعية، والهوية الجمعية للبشرية. ففي هذا المشهد، يلتقي الدين والسياسة ليشكلا معًا البنية التاريخية التي تنقل الإنسانية من عصر إلى آخر.

لا يجوز إعتبار قرار الإمبراطور قسطنطين باعتناق المسيحية وإعتمادها دينًا رسميًا فعلًا فرديًا محضًا، وإنما نتاجًا حتميًا لصيرورة تاريخية مركبة تداخلت فيها قوى الإيمان مع المصالح السياسية والسلطوية. فالتاريخ ليس مجرّد تتابع طبيعي للأحداث، بل هو مسرح لصراع دائم بين الواقع والإحتمال، ومن هنا يتجلّى الدين كآلية لتحقيق الوحدة السياسية، مما يدل على أن الشرعية السياسية لا تُبنى إلا حين تتأسس على مرجع أعمق من القوة المجردة [1].

حين نتأمل ذلك، نرى أنّ المجتمع الروماني خاض صراعًا وجوديًا بين نظام وثني موروث ومسيحية حملت تصورًا جديدًا للوجود والإنسان والسلطة، فكان الإنتقال إلى العصور الوسطى تعبيرًا عن تحوّل في معنى السيادة والشرعية أكثر مما كان تبدّلًا زمنيًا. وفي خضم هذا التحول برز سؤال عميق حول مصدر الشرعية: أهي القوة أم القيم والمبادئ التي تحظى بالقبول؟ كما تداخل الدين والسياسة تداخلًا جعل أحدهما يتقمص وظيفة الآخر، مؤكدًا أنّ الفصل بينهما لحظة عابرة في تاريخ الأفكار.

ومن أبرز العوامل التي غذّت هذا التحول انتشار المسيحية وصراعها مع الوثنية، والقمع الذي تعرض له المسيحيون، والحروب والانقسامات التي كشفت هشاشة النظام القديم، إلى جانب صعود الكنيسة واعتراف قسطنطين بالمسيحية دينًا رسميًا، وانقسام الإمبراطورية ثم سقوط روما الغربية. وأسهم ذلك كله في إعادة تعريف العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس توافق روحي وأخلاقي، فأصبحت الشرعية تستند إلى الإنسجام بين المبادئ الدينية والقوانين السياسية. وهكذا بدت العصور الوسطى فصلًا تأسيسيًا لبنية حضارية جديدة تقوم على وحدة الدين والسياسة وإعادة صياغة مفاهيم السلطة والشرعية والهوية.

---

[1] ريتشارد هولواي، **مختصر تاريخ الأديان**، مرجع سابق، ص 185.

2-2-الاتحاد بين السلطة الدينية والسلطة المدنية

في هذه الحقبة التاريخية، تشكّل نظام ثنائي بين العرش والكنيسة، إذ إقتسمت المؤسستان السلطة على نحو متكامل: كانت الكنيسة تمنح الملوك الشرعية الرمزية المستمدة من الحق الإلهي، بينما يتولى الملوك حمايتها، وتوفير الموارد الطائلة لتشييد الكنائس، والسماح لرجالها بممارسة الطقوس الدينية ونشر العقيدة. وقد إرتكز هذا التوافق على خطاب لاهوتي يحضّ الرعية على الطاعة، كما يظهر في نص الكتاب المقدس:

"لتخضع كل نفس للسلطة العليا، لأنه لا سلطة إلا من عند الله، والسلطات القائمة قد رتبها الله، حتى إن من يقاوم السلطة يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيجلبون الدينونة على أنفسهم، وبما أن وجود الإنسان يتأسس على مستويين: الحياة المادية الزائلة والحياة الأخروية الخالدة، فإن تحقيق الفلاح في الثانية يقتضي حسن التصرف في الأولى، وفق أوامر الله ونواهيه، ومن هنا، صار تعاون السلطتين أمرًا حتميًا: الدولة ترعى مصالح الجسد وتضمن شروط الحياة الكريمة، والكنيسة ترعى خلاص الروح وتهدي المؤمنين إلى طريق النجاة، في نظام يربط بين الفضيلة الدينية والإستقرار السياسي"[1]

لقد تماهت الحدود بين السلطتين إلى حدّ الإستحالة في الفصل، إذ إن من يملك السلطة الروحية يحتاج إلى قاعدة إقتصادية وذراع تنفيذية، ومن يملك السلطة المدنية يحتاج إلى بركة روحية تضفي عليه المشروعية. وهكذا نشأ تحالف عضوي يجعل من الدين والسياسة وجهين لسلطة واحدة، وإن إختلفت مجالاتها وأدواتها.

لكن هذه الصيغة لم تخلُ من آثار سلبية؛ إذ أدّت، عبر خطابها الوعظي، إلى صياغة إنسان مسيحي مشغول بالآخرة، زاهد في الدنيا، لا يرى في العمل السياسي إلا انشغالًا بما هو فانٍ على حساب الباقي. وقد ولّد هذا النزوع ركودًا في الحقل السياسي، وسمح للملوك بإطالة أمد حكمهم، إذ غابت المعارضة، وخفتت المطالبات بالتغيير، وانشغل الناس بالطقوس والوعظ الذي يحثّهم على طاعة السلاطين. وفي هذا المناخ، تجسد ما عُرف بـ توافق السيفين:

"فكان توافق السيفين، سيف السلطة الروحية وسيف السلطة المدنية، حيث يتولى الأول حفظ العقيدة وتوجيه الضمير الجمعي، ويتولى الثاني حماية النظام وإدامة الحكم، وكلاهما يعملان بتنسيق يضمن إستقرار السلطة وإستمرار الولاء للحاكم"[2].

أما على الصعيد الفكري، فقد عُرفت الفلسفة المهيمنة في هذه الحقبة بـ "فلسفة الآباء"، وهي تيار فكري تبلور مع آباء الكنيسة، دون تاريخ دقيق لبدايته، لكنه انتهى في القرن التاسع الميلادي. كان هدفه الدفاع عن العقيدة المسيحية أمام الهجمات الفلسفية الوثنية، وخاصة من أنصار المدرسة الرواقية والأفلاطونية المحدثة. ومن بين أعلامه **"يوستينوس"**

---

[1] غنار سكيربك ونلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، تر. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1 ، 2012م، ص ص 250-251.

[2] عبد الرحمن بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة المطبوعات – دار القلم، بيروت – لبنان، ط3، 1979م، ص 12.

"Justin" (100–165م)، و "كليمان الإسكندري" "Clément d'Alexandrie" (150–217م)، و"باسيليوس" "Basile" (330–379م)، وغيرهم.

"أبرز شخصية من فلاسفة مرحلة الآباء، وهي الفيلسوف القديس **"أوغسطين" "Augustin" (354–430م)**، الذي مثّل أوضح نموذج لتلاقي اللاهوت والسياسة في نسق فكري واحد، جامعًا بين الدفاع العقائدي والتأصيل النظري للنظام السلطوي الذي ساد القرون الوسطى"[1]، ولما كنا نتناول العصور الوسطى فقد اخترنا الفيلسوف القديس أوغسطين.

بعد أن إستعرضنا البنية العامة لاتحاد السلطتين الدينية والمدنية في العصور الوسطى، وإتضحت ملامح التداخل العضوي بين المجالين الروحي والزمني، تبرز الحاجة إلى الوقوف عند شخصية فكرية محورية أسهمت في تأصيل هذا النموذج على نحو فلسفي ولاهوتي متكامل، وهي شخصية القديس أوغسطين. فقد مثّلت رؤيته السياسية صياغة نظرية للعلاقة بين الكنيسة والدولة، على أساس لاهوتي يمنح السلطة الزمنية شرعيتها ويصوغ وظيفتها ضمن غاية أسمى هي تحقيق الخير المشترك في أبعاده الأرضية والأخروية.

لقد عرفت الحياة السياسية في العصور الوسطى بسيطرة الدين عليها، فملوكها لم ينالوا عروشهم إلا من خلال مباركة رجال الكنيسة، وقوانين الدولة كانت مستمدّة من نصوص الكتاب المقدس وتأويلات رجال الدين، ولم ينحُ الفلاسفة في فلسفتهم السياسية منحى مخالفًا لهذا الاتجاه، فجعل القديس أوغسطين المشكلة السياسية مرتبطة بمشكلة الله. تناول موضوع السياسة في الطور الثالث من حياته، مدفوعًا بالمشاكل التي كانت تهدد إستقرار الإمبراطورية الرومانية على يد القبائل الجرمانية والقوطية، وعندما بلغت روما الغربية حالة الانحلال، ثار الناس على المسيحية، فشُنّت حملة شعواء عليها بإعتبارها معتقد إفساد، فهبّ أوغسطين للدفاع عنها[2].

هذا المشهد يشي بأن التحالف بين اللاهوت والسياسة لم يكن خيارًا عرضيًا، بل ضرورة وجودية لضمان وحدة المجتمع في لحظات الانهيار التاريخي. وقد أدرك أوغسطين أن الدفاع عن الدين في مثل هذه الظروف هو دفاع عن الكيان السياسي ذاته، فالمقدس هنا ليس مجرد معتقد شخصي بل ركيزة البنية السياسية برمتها.

وقد رأى في فلسفته السياسية أن الدولة لا تنشأ عن عقد ولا عن خطايا الناس، وإنما تنشأ عن الغرائز الموجودة في الطبيعة البشرية، ولهذا فالدولة ضرورية وليست أمرًا عرضيًا[3]. **فما هو نموذج الدولة المثلى التي تحقق السعادة لرعاياها؟**

---

[1] عبد الرحمن بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص 32.

[2] المرجع نفسه، ص 54–55.

[3] المرجع نفسه، ص 55.

هنا يضع أوغسطين أسسًا أنطولوجية لوجود الدولة؛ فهي امتداد للنظام الطبيعي الذي أراده الله، وليست نتاج اتفاق بشري أو استجابة ظرفية لأزمات تاريخية. بهذا، تصبح الدولة مكوّنًا جوهريًا في النظام الكوني، لا غنى للبشر عنه لتحقيق إنتظام حياتهم وتحقيق مقاصد العناية الإلهية.

"إعتقد أوغسطين أن المثل الأعلى للدولة هو المثل المسيحي، أي النظام السياسي في عصر الأنبياء، حين كانت اليهودية تتطابق في تعاليمها مع المسيحية قبل مجيء المسيح. هذه الدولة تستمد تعاليمها من الله مباشرة، وقوانينها من العهدين القديم والجديد، وهي دولة دينية في تشريعاتها. ورأى أن فلسفته، سواء في المعرفة أو الأخلاق أو السياسة، مرتبطة بتعاليم المسيحية، وأن الإيمان أسبق من التعقل، فأي فكرة صحيحة يجب أن تتطابق مع النقل. والبشر أحرار في شكل الدولة وهياكلها، لكن التشريعات يجب أن توافق إرادة الرب الذي تشمل عنايته كل الوجود"[1].

إن هذا التصور يجعل الحقيقة السياسية إمتدادًا للحقيقة الدينية، بحيث يصبح الانفصال بينهما ضربًا من الانفصال عن النظام الإلهي نفسه. فالمشروعية السياسية هنا ليست مسألة إجرائية أو دنيوية، بل انعكاس مباشر لإرادة عليا تتجاوز الأهواء البشرية.

أما بالنسبة لفلسفته التي تتوافق مع الأوضاع السياسية التي اتحدت فيها السلطة الروحية والسلطة السياسية، فنجده يعتبر أن الدولة يجب أن تكون علمانية ودينية في الوقت نفسه، ومعنى هذا أن مهمتها الأصلية تتصل بالحياة الدينية، وأنها تعمل لتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة. ومن هنا، فالكنيسة تشرف على الدولة لتوجيهها نحو الحياة الآخرة، بينما تساعد الدولة الكنيسة على تحقيق أغراضها، ليكون اتحاد السلطتين المدنية والدينية في خدمة الدين. ولم يشأ أوغسطين الفصل بينهما، بل جعلهما مرتبطتين ارتباطًا وثيقًا يحقق السلام على الأرض. وهكذا عبّرت أفكاره عن مرحلة شعارها: دع ما لله لله وما لقيصر لقيصر. ورغم هذا التلاحم، ظل الدين مسيطرًا على السياسة، إذ تقوم الدولة بخدمة الدين، وتستمد التشريعات من تعاليمه، بما يمنع وجود قانون يخالف العقيدة المسيحية[2].

هنا تتجلّى ذروة الاندماج بين السلطتين، إذ تتحول السياسة إلى خادمة للغاية الروحية، ويغدو الدين أساس الشرعية وموجّهًا للفعل العام. فقد رأى أوغسطين أن الدولة ضرورة طبيعية تستمد مشروعيتها من النظام الإلهي، وأن قوانينها لا تكون عادلة إلا إذا انسجمت مع الوحي وتجسدت فيه الفضيلة الدينية. وبهذا يصبح العمل السياسي إمتدادًا للممارسة الدينية، وتغدو وحدة السلطتين انعكاسًا لحقيقة ميتافيزيقية تربط خلاص الإنسان الأرضي بخلاصه الأخروي.

---

[1] عبد الرحمن بدوي، **الفلسفة في العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص 55.

[2] المرجع نفسه، ص ص 55–56.

غير أن هذا النموذج، رغم وعوده بالإنسجام، يفرض على المجال السياسي حدود المقدس، فيقلّص إمكان النقد ويحوّل السلطة الزمنية إلى ظلٍّ للسلطة الروحية التي هيمنت على العصور الوسطى.

2-3 -البنية الفلسفية والسياسية لهيمنة الكنيسة على السلطتين الروحية والزمنية

حين بدأت ملامح الإمبراطورية الرومانية في التصدع، تراجعت قوة القانون الزمني، وتفككت الروابط التي كانت تجمع أجزاءها. ومع غياب مركز سياسي قوي، برزت الكنيسة كقوة بديلة تمنح المجتمع رابطًا روحيًا وأخلاقيًا يوحده. لم يعد الدين في تلك المرحلة مجرد منظومة إيمانية، بل تحول إلى مشروع شامل لتنظيم الحياة العامة. كانت هذه اللحظة بداية تشكل نمط جديد من الحكم، يمتزج فيه المقدس بالسياسي، ويستمد فيه السلطان شرعيته من العقيدة.

"بلغت الإمبراطورية الرومانية أوج قوتها في ميادين الفكر والرخاء والسيادة، غير أنّ أفولها في الغرب وإنتشار الفقر واضطراب الأمن، دفع الناس إلى البحث عن مثال جديد وأمل يواسيهم ويحثهم على الصبر والعمل، فحلّ عهد الإيمان محل عهد القوة الزمنية..."[1].

هذا التحول يعكس انتقال المجتمع من الاعتماد على السلطة المادية إلى الارتهان لمنظومة قيمية دينية. ومع انحسار نفوذ الدولة، وجدت الكنيسة الفرصة لتولي قيادة الجماعة سياسيًا وروحيًا، متجاوزة الدور التقليدي للعبادة إلى دور الضبط والتنظيم.

«إحتدم النزاع بين الكرسي البابوي وسلطة الإمبراطورية خلال الفترة الممتدة من 1050 إلى 1122، وانتهى الأمر برجحان كفة البابوية بعد مرحلة شهدت توازنًا نسبيًا بين الطرفين»[2].

لقد شكّل هذا الانتصار تتويجًا لمسار طويل كانت فيه الكنيسة تسعى لترسيخ أولوية سلطتها، وجعل الدين المرجع الأعلى في إدارة شؤون الحكم، بحيث أضحى من الصعب تصور السياسة بمعزل عن سلطتها.

إذا كان إنتصار الكنيسة على الإمبراطورية قد حسم موازين القوى لصالحها، فإن المرحلة التي تلت ذلك لم تكن مجرد إستمرار لهيمنة مكتسبة، بل كانت مشروعًا واعيًا لإعادة تشكيل بنية الحكم على أسس لاهوتية. لقد أدركت الكنيسة أن السلطة الزمنية لا يمكن أن تبقى مستقلة عن سلطان الروح، فعملت على إذابة الحدود بين المجالين، بحيث يصبح السياسي إمتدادًا طبيعيًا للمقدس، ويغدو الدين هو الأفق الذي تتحرك فيه الدولة.

---

[1] ول ديورانت، **قصة الحضارة: عصر الإيمان**، المجلد الرابع، تر. زكي نجيب محمود وآخرون، دار الجيل، بيروت، د.ط، ص258.

[2] إياد فرحان بدرية، **"نظرية الدولة في العصور الوسطى"**، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد 31، بيروت، ص 352.

«تبلورت رؤية للدولة على مبدأ "كنيسة واحدة، دولة واحدة"، مما مكّن السلطة الإمبراطورية من إحكام قبضتها السياسية على الغرب المسيحي، مع احتفاظ الكنيسة بحقها المطلق في الشأن الروحي»[1].

هذا المبدأ لم يكن صيغة إدارية أو تنظيمية فحسب، بل كان إعلانًا لميلاد مفهوم جديد للسيادة، حيث تتحول السلطة الزمنية إلى أداة في يد المرجعية الدينية، وتصبح الشرعية السياسية مشروطة بمطابقتها للقانون الإلهي كما تحدده الكنيسة. إننا أمام إعادة تعريف لجوهر الدولة نفسها، بحيث تتلاشى فكرة الحياد السياسي لصالح الإنصهار الكامل في البنية اللاهوتية.

«أسهمت الكنيسة في وضع أسس الدولة وتنظيم مؤسساتها، فامتد تأثيرها إلى بنية الإدارة والعلاقات السياسية، وإلى العقيدة العسكرية، بل وإلى تحديد العلاقة بين الحاكم وشعبه، مما جعلها عنصرًا محوريًا في الكيان العام»[2].

إن تدخل الكنيسة في صياغة مؤسسات الحكم لم يكن فعلًا عرضيًا أو تكميليًا، بل كان تأسيسًا لبنية متكاملة تضمن ولاء جميع مفاصل السلطة للمركز الروحي. فالعلاقات السياسية، والقواعد الإدارية، والروح العسكرية للدولة، جميعها أعيدت صياغتها لتخدم مشروعًا كنسيًا يربط بين الطاعة السياسية والخضوع العقائدي، مما حوّل الدولة إلى انعكاس دنيوي للسلطة الروحية.

حين حُسم الصراع بين الكرسي البابوي وسلطة الإمبراطورية، لم يكن الانتصار البابوي مجرد تفوق سياسي، بل كان إيذانًا بميلاد نظام جديد تتماهى فيه السلطة الروحية مع السلطة الزمنية. لقد أصبح الدين ليس فقط مصدر التشريع، بل الإطار الذي يتحرك فيه كل فعل سياسي، بحيث أضحت الدولة انعكاسًا دنيويًا للمشروع الكنسي. هذا التحول التاريخي أرسى قواعد ما يمكن تسميته بـ"الدولة الكنسية"، حيث يتداخل المقدس والدنيوي في منظومة واحدة لا تقبل الفصل.

«وأدّى هذا الصراع إلى انتصار واضح للبابوية بعد سنوات من المواجهة مع الإمبراطورية، حيث تمكنت الكنيسة من ترسيخ سلطتها الروحية والسياسية معًا. جاء ذلك بعد فترة من التوازن النسبي بين الطرفين، تخللتها محاولات كل سلطة فرض هيمنتها على الأخرى. وقد أسفرت هذه المواجهة عن تغييرات عميقة في بنية الحكم، وفرضت واقعًا جديدًا جعل للكنيسة الكلمة العليا في الشؤون الدينية والسياسية، في سياق حرب أهلية دامية عمّت القارة»[3].

---

[1] إياد فرحان بدرية، **"نظرية الدولة في العصور الوسطى"**، مرجع سابق، ص352.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هذا الانتصار لم يكن مجرد نهاية لصراع طويل، بل كان إعادة صياغة لجوهر العلاقة بين الحاكم والمحكوم، بحيث أصبح الخضوع السياسي إمتدادًا للطاعة الدينية. ومع ذلك، فإن هذا النموذج لم يُبنَ على القهر المادي فقط، بل على شرعية روحية استمدت قوتها من عمق الإيمان الجمعي.

«كان لتدخل الكنيسة في صياغة مؤسسات الدولة ونظامها أثر مباشر في تشكيل البنية السياسية والعسكرية للمجتمع، إذ امتد نفوذها ليشمل وضع القواعد المنظمة للعلاقات بين الحاكم والمحكوم، وترسيخ القيم التي تخدم سلطتها»[1]

إن هذا التدخل جعل من الكنيسة الحارس الأعلى لمبادئ الحكم، والموجِّه الخفي لكل القرارات الكبرى، بعدما أعادت صياغة القوانين والإدارة والجيش لخدمة مشروع ديني—سياسي واحد تُماهى فيه الدولة مع مقاصدها. وقد تبيّن أن هيمنة الكنيسة على السلطتين لم تكن ظرفًا عابرًا، بل ثمرة تراكم طويل رسّخ تصورًا يجعل الدين أساس الشرعية السياسية ويذيب الحدود بين المقدس والدنيوي. فأُعيد تشكيل بنية الحكم من الجذور حتى غدت الطاعة السياسية إمتدادًا للطاعة الإيمانية في إطار ما يشبه "الدولة الكنسية". وقد استند هذا النموذج إلى قوة الإيمان الجمعي وإلى منظومة فكرية ولاهوتية صاغها رجال الدين، مما يطرح سؤالًا حول أبرز المنظّرين الذين وضعوا أسسه وكيف بلوروا فلسفته السياسية. ولعلّ أبرز ما يكشف عن هذه المعضلة ما ذكره يوسف كرم في مقدمة كتابه تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط:

(إن أي بحث في الفلسفة يتناول العصور الوسطى يجد صعوبات عويصة، لقلّة الدراسات حول هذه الفترة الزمنية وندرة المراجع، وحتى الكتب القليلة المتوفّرة مكتوبة باللّغة اللاتينية القديمة).[2]

إنّ هذا الإقتباس يضع يدنا على جرح غائر في دراسة العصور الوسطى، إذ يحاصر الباحث بقلّة المصادر وصعوبة اللغة. فالفلسفة هنا لم تصلنا في صياغة ميسّرة، بل في قوالب لاتينية منغلقة على ذاتها. وهو ما يفسر تراجع البحث الفلسفي في تلك المرحلة، وبروز اللاهوت بإعتباره المرجع الوحيد. إن ندرة المراجع تعكس في العمق هيمنة الكنيسة على المعرفة، إذ كانت المعرفة نفسها أداة من أدوات سلطتها الروحية والسياسية.

ورغم هذه العوائق، حاولنا ـ بقدر المستطاع ـ تسليط الضوء على هذه المرحلة التي بسط فيها الدين نفوذه على السياسة، وجعلها خادمةً له، بل أداةً في يده، لأنّها تمثّل لحظة مفصلية في التاريخ الأوروبي.

(مع العلم أنّ تناول النظريات السياسية في هذه المرحلة الجذرية من تاريخ أوروبا يكشف عن وقائع كانت تبرّر نفسها بذاتها؛ إذ كانت الأحداث تقع أوّلًا، ثم تأتي النظريات السياسية لاحقًا لتبريرها أو إدانتها. وهو ما يختلف تمامًا

---

[1] إياد فرحان بدرية، **"نظرية الدولة في العصور الوسطى"**، مرجع سابق، ص352.

[2] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1946م، ص 2.

عمّا كان عليه الحال في الفلسفة اليونانية، حيث كانت النظريات السياسية تمثّل تصوّرات عمّا يجب أن يكون، ويتخذها الساسة منطلقًا لسياساتهم أو تبريرًا لأفعالهم. ولهذا لا نجد في هذه المرحلة كتبًا منهجية في الفلسفة السياسية، بل ما توفر هو رسائل مطوّلة أو خطابات سياسية أو مراسيم صادرة عن الحكّام أو رجال الكنيسة).[1]

ومن ثم يتضح أن الفكر السياسي الوسيط لم يكن إبداعًا عقليًا مستقلاً، بل جاء تابعًا للواقع مفسرًا له أو مبررًا لمساره، بينما الفكر اليوناني كان يستبق الأحداث بتصورات معيارية عن العدالة والدولة. وهكذا غاب التنظير العقلي، وحضر المنطق اللاهوتي الذي جعل السياسة فرعًا من الدين، فانعدمت المؤلفات الكبرى وحلّت محلها مراسيم ورسائل كنسية.

ومن أبرز رجال الدين المسيحيين الذين نادوا بسيطرة الكنيسة المطلقة على الشأن السياسي، "**غريغوري الكبير**" **"Grégoire le Grand"** *:

(إن الحاكم والوزراء وباقي أجهزة الدولة ليست سوى مؤسسات تابعة للكنيسة، تستعملها هذه الأخيرة في تسيير شؤون الحكم. وبهذا صرّح بوضوح أنّ السلطة يجب أن تكون كاملة في يد الكنيسة).[2]

وبذلك يتضح أنّ الدولة لم تكن سلطة قائمة بذاتها، بل جهازًا إداريًا خاضعًا للكنيسة، فهي التي تضع القوانين، وتوجّه القرارات، وتتحكم في الحكم الزمني، حتى غدا الاستقلال السياسي للدولة منعدمًا، وتحوّلت المؤسسات الدنيوية كلها إلى أدوات مطبوعة بصبغة روحية.

ولم يتوقف غريغوري عند هذا الحد، بل ربط شرعية السياسة بشرعية الدين:

(إن سلام الكنيسة وسلام الدولة مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، بحيث لا يمكن لأي حاكم أو مسؤول في الدولة أن يستمدّ شرعيته إلا بمباركة الكنيسة واعترافها. وبهذه الطريقة وحدها يكون النظام السياسي مرضيًا عند الله؛ فتعاليم الإنجيل تأمر بأن تكون المملكة الأرضية في خدمة مملكة السماء، والوكيل عن مملكة السماء في الأرض هي الكنيسة).[3]

ومن هنا بلغ التصور الكنسي قمته، إذ أصبحت شرعية الحاكم مرهونة بمباركة الكرسي الرسولي، فلا حكم بلا اعتراف كنسي ولا دولة بلا غطاء روحي، فتلاشى استقلال السياسة لتغدو خادمةً للاهوت. وقد صوّر غريغوري الكبير

---

[1] جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط**، ج1، تر. ناجي الدراوشة، دار التكوين، دمشق، ط1، 2010م، ص 178.

* **غريغوري الكبير**: يطلق عليه أيضا بالبابا غريغوريوس الكبير الذي كان أسقف روما في الفترة (590-604) فقد عزز مكانة البابوية ونظّم الليترجية الرومانية، ووسع النظام التبشيري، كما خلف أعمالا لاهوتية ورعوية كان لها أثرا بارزا في العصور الوسطى. (الأب صبحي حمودي اليسوعي، **معجم الإيمان المسيحي**، دار المشرق، بيروت، ط2، 1998م، ص343).

[2] جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط**، ج1، مرجع سابق، ص 181.

[3] المرجع نفسه، ص182.

الدولة كأداة تنفيذية لا وجود لها إلا بقدر خضوعها لإرادة الكنيسة، فذابت الحدود بين الزمني والمقدّس، وصار الحكم الدنيوي انعكاسًا للهيمنة الروحية. وتحول الحاكم إلى موظف عند المؤسسة الكنسية، لا يستمد شرعيته إلا مما تمنحه البابوية، فأصبحت السياسة وظيفة دينية لا تُعدّ صحيحة إن لم تمر عبر قنوات الكنيسة. وهكذا ترسّخت ثيوقراطية صارمة جعلت الكنيسة المرجع الأعلى في التشريع والقضاء والتعليم، والدولة في مرتبة أدنى، والشعب خاضعًا لبنيةٍ هرمية تذيب الدين في الدولة وتخضع الدولة للدين. وقد أسّس غريغوري بذلك نموذجًا حضاريًا استمر قرونًا، محا فيه استقلال الدولة لصالح

هيمنة لاهوتية مطلقة. ومن هذا السياق يبرز "**جوناس أورليان**""**Jonas Aurélien**" *، أحد أهم منظّري اللاهوت السياسي الأسقفي، الذي رأى أنّ المجتمع يقوم على ثلاث طبقات تتصدرها طبقة الأساقفة، المكلّفين بالإشراف الشامل على شؤون الجماعة وتوجيهها لضبط نظامها الرمزي والقيمي.

والطبقةُ الثانية هي طبقةُ الرهبان؛ ووظيفتها التفرّغُ للعبادة وتغذيةُ الحياة العامة برأسمالها الروحي في سكينةٍ ونسك.

أمّا طبقةُ العلمانيين فتضمّ الملوكَ وسائر العامة؛ ومهمتها تجسيدُ العدل وصونُ سلام الكنيسة، ولو اقتضى الأمرُ استعمالَ السلاح لضمان انتظام المدينة المسيحية[1].

فبهذا التكييف يجعل جوناسُ الكنيسةَ قمةَ الهرم الإجتماعي ومصدرَ الشرعية، ويحوّل الإكليروس من مجرّد فاعلٍ ديني إلى سلطةٍ معياريةٍ ضابطة تُملِي على باقي الطبقات مناهجَ العيش والتدبير. وبذلك يغدو الرهبانُ احتياطيَّ السيادة الروحية، يمدّون النظام السياسي بطاقةٍ تعبديةٍ تُضفي على السلطة الزمنية معنى الخلاص. وأمّا العلمانيون، وفي مقدّمتهم الملوك، فلا يُمنحون سيادةً مستقلّة، بل يُعاد تعريفهم بوصفهم جهازَ التنفيذ الشرعي لمقتضيات النظام الكنسي. وهكذا تُستبدَل ثنائيةُ «الدولة/الكنيسة» ببنيةٍ واحدةٍ ذات رأسٍ لاهوتي، تُخضع المجالَ السياسي لميتافيزيقا السلطة. ومن ثمّ لا يكون الملكُ شريكًا مكافئًا، بل خادمًا للمطلق تَحرسه رقابةُ الضمير الكنسي. وبهذا ينتقل تصوّر السلطة من إدارة المصالح إلى رعاية النفوس؛ فتتقدّم الإيتيقا على السياسة، ويُعاد صوغُ أنطولوجيا الجماعة بإعتبارها جماعةَ خلاصٍ قبل أن تكون جماعةَ عقدٍ.

---

* **جوناس أورليان:** ولد سنة في مملكة أكويتين كان أسقف أورليان، تولى المنصب بعد خلع ثيودوف، وخدم نحو 25عاما في عهدي لويس التقي وشارل الأصلع، ومن أبرز مؤلفاته: في تهذيب العامة، توفي سنة 844م. (R. W. **Dayson**, **A Ninth–Century Political Tract** :**The De Institutione Regia of Jonas of Orleans**, Smithtown, New York, 1983, p09).

[1] جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصور الوسطى**، ج1، مرجع سابق، ص 201.

وبناءً على هذا الأساس ينظر جوناس إلى الأسقف بوصفه الراعي والمدير لأعمال المجتمع في عصره، ويقصر وظيفةَ الحاكم على أن يكون تابعًا للسلطة الروحية ومدافعًا عن الكنيسة بإعتبارها المِمثِّلَ التاريخيَّ لكلمة الله. فالملوكُ عنده لا يناط بهم تدبيرُ البشر بحسب المصلحة الدنيوية، بل تُسند إليهم مهمّةٌ أسمى: نشرُ دينِ الله وحمايةُ تعاليمه بالحرص على تطبيقها ومعاقبةُ المخالفين لها وَفق الشريعة الإلهية[1].

وعليه يتحدد مجالُ القرار السياسي بقيودٍ لاهوتيةٍ صارمة؛ إذ تُشتقّ الشرعيةُ السياسية من درجة امتثال الملك لتأويلات الإكليروس للشريعة، لا من الإرادة الشعبية ولا من منطق الغلبة.

يتبدّى من مجمل الطرح أنّ جوناس أورليان أعاد صياغة العلاقة بين الروحي والزمني في إطار يجعل الكنيسة مصدرًا وحيدًا للشرعية، ويحوّل السلطة الزمنية إلى وظيفة خادمة للحقيقة الدينية. فالدولة تصبح جهازًا لإنفاذ القيم، ويغدو الملك منفّذًا لإرادة الإكليروس لا ممثلًا للشعب. وتستعاد ثنائية السيفين في صيغة تُخضِع السياسة للمقدّس، بحيث يُقاس الحكم بمدى الانضباط للعقيدة لا برفاه العمران. ويُعاد تعريف السياسة إمتدادًا للرسالة اللاهوتية، ويُنزَع أيّ حقّ في الاستقلال عن المؤسسة الروحية التي تتعالى على الملوك وتحدّد حدود الفعل السياسي. وهكذا يتشكّل نموذج ثيوقراطي هرمي مهّد لبروز صراعات العصور الوسطى، وجعل الفصل بين الديني والسياسي أمرًا بالغ الصعوبة في تحليل تلك المرحلة.

بعد أن بسط جوناس الأورلياني دعائمه النظرية في "حكم الأساقفة"، ظهر من فرنسا أيضًا رجل دين آخر هو "**هينكمار**" "**Hinkmar**" رئيس أساقفة ريمس، الذي صاغ مشروعًا جديدًا للحكم الديني المطلق. فقد كتب في أواخر حياته رسائل عدّة، كان أهمها مؤلَّفه «النظام الملكي»، الذي يُعَدّ زبدة فكره وخلاصته. وفي هذا العمل لم يقف عند حدود التوجيه الوعظي، بل لجأ إلى تأويل النصوص الإنجيلية توظيفًا سياسيًا، ليؤسس شرعية نظام يجعل الملك في مرتبة زمنية عليا، لكنّه يظل خاضعًا في النهاية لسلطان الله، "ملك الملوك". ومن هنا ارتقى بالأساقفة إلى منزلة موازية لمنزلة الملوك، إذ هم الأمناء على الوحي والعالمون بتعاليم الرب[2].

ولأن هذا التصور يقوم على جعل المرجعية النهائية في يد الكنيسة، فإنه يضع الأساس النظري لهيمنة السلطة الدينية على السلطة الزمنية، ويكشف عن تطوّر اللاهوت السياسي في العصور الكارولنجية، حيث سعت الكنيسة لتقويض الاستقلالية الملكية لصالح سلطانها الروحي. كما يرسّخ مبدأ التفوق المعنوي للأسقف الذي يحكم باسم النص المقدس، مقابل الملك الذي يحكم باسم القوة الزمنية. وبهذا يشرعن التراتبية التي تجعل الكنيسة سلطة عليا تُخضع الملوك لإشرافها. ويعكس هذا التصور انتقال الفكر الكنسي من التنظير الأخلاقي إلى التنظير السياسي المباشر. كما يبيّن

---

[1] جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصور الوسطى**، ج1، مرجع سابق، ص202.

[2] المرجع نفسه، ص ص 202-203.

كيف استخدم هينكمار النصوص الإنجيلية كأداة سياسية أكثر من كونها تعبيرًا عن عقيدة دينية محضة. ومن هنا يتضح أنّ «النظام الملكي» لم يكن مجرد رسالة لاهوتية بل مشروعًا سياسيًا يهدف إلى إعادة صياغة العلاقة بين الدين والدولة في ضوء مصالح الكنيسة.

ثمّ ذهب هينكمار إلى أبعد من ذلك، فرأى أنّ الملوك أنفسهم لا يملكون سلطانًا مطلقًا، بل عليهم أن يخضعوا للقساوسة ويلتزموا بإرشاداتهم. فقد استدلّ من معنى كلمة "أسقف" على أنهم "الحراس اليقظون" و"الرقباء" الذين يكلَّفون بالسهر على تطبيق شريعة الله في الأرض. وبذلك تغدو مهمة الأساقفة حمل الملوك على تنفيذ إرادة الرب، فإذا تقاعسوا عن ذلك وجب عزلهم وخلعهم. وهكذا تتضح ملامح نظرية تجعل سلطة رجال الدين أسمى من سلطة الملوك الزمنية[1].

ولأن هذا القول يجعل سلطة العزل بيد رجال الدين، فهو يشرعن تدخل الكنيسة في شؤون الحكم المباشر، ويمنحها سلطة سياسية فعلية تتجاوز الوعظ والإرشاد. كما أنّ هذا الموقف يضع الملك تحت رقابة دائمة من رجال الكنيسة، ويحوّل الطاعة السياسية إلى واجب ديني. ومن ثمّ يصبح الحكم مشروعًا فقط إذا نال مباركة رجال الدين، مما يحدّ من استقلالية القرار الملكي ويعزز نزعة الثيوقراطية.

وقد تجلّى هذا التصور في ممارسة عملية جسّدها هينكمار في إحدى رسائله الموجَّهة إلى ملك فرنسا لويس، حيث قال:

(سمعت أنّك حين تأذن بإجراء الانتخابات، فإنك تُلزم القساوسة والكهنة والشعب أن ينتخبوا من تريد أنت ومن تأمر به، وما هذا بانتخاب حسب القانون الإلهي، بل هو اغتصاب للسلطة البشرية. وإن كان هذا الأمر صحيحًا . وأكرّر أنّي سمعته فقط . فإنّي أبلغك أنّ الروح الشريرة التي تجسدت في صورة حيّة وخدعت الأبوين الأولين في الفردوس، هي التي نفثت هذا في نفسك)[2].

ولأن هذا النص يعبّر عن مواجهة مباشرة بين الملك والكنيسة، فهو يكشف عن لحظة فارقة في تطور فكرة السيادة في أوروبا الوسيطة، حيث لم ير هينكمار في تدخل لويس مجرّد خطأ إداري، بل اعتبره انتهاكًا لقدسية الملكية نفسها، لأنها فقدت مشروعيتها حين تجاوزت حدود الشريعة الإلهية.

---

[1] جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصور الوسطى**، ج1، مرجع سابق، ص203.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يتبيّن من تصور هينكمار أنّ الشرعية لم تعد حقًا طبيعيًا للملك، بل وظيفة مشروطة برقابة الكنيسة التي تملك محاسبته وعزله متى خالف الناموس الإلهي. فالسيادة تُمنح بالعهد والمسحة لا بالغلبة، وتصبح طقوس التتويج قيدًا قانونيًا–دينيًا يربط الملك بخدمة العدالة، بينما يمارس الأسقف سلطة معيارية تضع الغايات وتحرسها.

تقوم ثنائية الناموس والتدبير على جعل الوسائل الزمنية خاضعة للغايات الروحية، فيتحول الحكم إلى خدمة لا امتلاك، والطاعة إلى التزام بالعدل، والمعارضة المشروعة إلى واجب ديني عند انحراف السلطة. ويطرح هينكمار منظومة محاسبة مزدوجة تحمي المقدس من التسييس وتقيّد الملك بحدود الشريعة.

غير أنّ هذا التصور يحمل توترًا دائمًا بين الحدّ من استبداد الملوك وبين خطر احتكار الإكليروس لمعايير الشرعية، مما دفعه إلى التشاور والمجامع العامة رغم بقاء التوازن مرتهنًا بميزان القوى.

وعند مقارنة غريغوري الكبير وجوناس الأورليانيي وهينكمار، تتضح ثلاث حلقات لمشروع واحد هو إخضاع السياسة للروح: غريغوري وضع المبدأ بجعل الدولة ظلًا للكنيسة، وجوناس شيّد هرميّةً تتصدرها المؤسسة الروحية، وهينكمار أعطى التدخل الكنسي طابعًا مؤسساتيًا يتيح سحب الشرعية من الملك.

وبهذا اكتمل التأسيس النظري للثيوقراطية التي جعلت الكنيسة المرجع الأعلى، وإن ظلّت كتابات هؤلاء في ثوب الموازنة بين السلطتين اتقاءً لسطوة الحكم. لكن مع أزمات القرن الحادي عشر وتآكل الشرعية الزمنية، خرج هذا التراث من طور التلميح إلى طور التصريح، فأعلن رجال الكنيسة أنّها وحدها صاحبة السيفين معًا، وأن السيادة الحقيقية لا تكون إلا لها، مما فتح عهدًا جديدًا في الفكر السياسي الغربي.

(عرف الغرب المسيحي في القرن الحادي عشر تحوّلات عميقة هزّت أركان المجتمع ونظام الحكم؛ فقد تعاظم شأن الكنيسة الغربية، في حين انكمشت الإمبراطورية البيزنطية وإنغلقت على ذاتها. ومع اشتداد الفوضى التي عمّت معظم بلدان العالم المسيحي الغربي، بفعل الحروب وتفشي الفقر، ولا سيما في الممالك الكبرى مثل فرنسا، تضاءلت سلطة الملوك حتى لم يعد نفوذهم يتجاوز بعض الأقاليم المحدودة، مما أفقدهم القدرة على توجيه القرار السياسي العام. وهكذا تفككت السلطة الزمنية إلى وحدات متفرقة، فيما غرقت الكنيسة بدورها في ضعف داخلي سببه إنقسام رجالها وتباين ولاءاتهم للملوك)[1].

ولكنّ هذا الوضع يكشف عن عمق الأزمة البنيوية في الغرب المسيحي، حيث تراجعت فكرة الدولة المركزية لصالح قوى محلية متفرقة، الأمر الذي أضعف وحدة القرار السياسي وأفقد المجتمع الإستقرار. كما أنّ غياب التوازن بين المقدّس والزمني فتح المجال لتنافس داخلي حول الشرعية والسلطة، ومن ثم أصبح المشهد التاريخي مفتوحًا على إمكان

[1] جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصور الوسطى**، ج1، مرجع سابق، ص ص 215، 216.

تحولات كبرى تعيد صياغة العلاقة بين الدين والسياسة، وهكذا تهيّأت الأرضية لمرحلة جديدة يبحث فيها الفكر عن بدائل قادرة على ترميم الانقسام، وإعادة بناء النظام على أسس أكثر صلابة.

(غير أنّ هذا التفكك لم يكن فراغًا مطلقًا، بل انطوى على فرصة جديدة أفسحت المجال أمام بروز حرية نسبية في تداول الآراء السياسية، في غياب سلطة زمنية رادعة. وهكذا دخل الفكر الغربي في طور تنافس بين دعاة الملكية الزمنية وأنصار السلطة الروحية، حيث أخذ كل طرف يسعى لإثبات شرعيته وتوسيع مجاله. وفي خضم هذا التنافس بدأت الكنيسة تبحث عن مشروع إصلاحي يلمّ شتاتها، ويعيد إليها وحدتها الداخلية، ويمنحها القدرة على بسط نفوذها على المجال العام، وهو ما اصطلح المؤرخون على تسميته لاحقًا بالإصلاح الغريغوري)[1].

ومن هنا يتضح أنّ ضعف السلطة الزمنية لم يترك الساحة خاوية، بل سمح لشخصية مثل غريغوري السابع أن تتقدّم بإعتبارها المعبّر عن لحظة تاريخية حرجة. فقد امتلك هذا البابا قدرة إستثنائية على إستثمار الإنقسام بين الملوك ورجال الدين، ليحوّل الكنيسة من مؤسسة متنازعة إلى قوة موحِّدة تسعى إلى فرض هيمنتها، ولم يكن مشروعه الإصلاحي مجرّد معالجة لخلل داخلي، بل رؤية متكاملة أعادت تعريف دور الكنيسة في المجتمع، إذ قدّم نفسه بوصفه حاملًا لشرعية أسمى من الشرعية الزمنية، وقادرًا على رسم حدود جديدة بين المقدّس والسياسي. وهكذا تحوّل غريغوري إلى رمز لانبعاث الكنيسة من أزمتها، ونجح في أن يجعل من الإصلاح الغريغوري نقطة تحوّل فارقة في تاريخ الغرب المسيحي، حيث لم تعد الكنيسة مجرد طرف في الصراع، بل قطبًا مهيمنًا يعيد رسم موازين القوى.

(لقد آمن غريغوري السابع بأنّ الكنيسة لا يمكن أن تبقى خاضعة لسطوة الملوك، بل يجب أن تتحرّر من هيمنة السلطة الزمنية لتستعيد إستقلالها وفاعليتها. ولم يكن هذا الإيمان مجرد موقف عابر، بل تحوّل إلى جوهر مشروعه الإصلاحي، إذ أعاد من خلاله تعريف العلاقة بين المقدّس والزمني، وجعل من الكنيسة سلطة عليا تتجاوز حدود الحكم البشري وتملك من الشرعية ما يعجز الملوك عن إمتلاكه)[2].

وهو ما يكشف عن عمق الرؤية التي حملها غريغوري السابع، حيث لم يكتفِ بمجرد الدعوة إلى إصلاح داخلي، بل صاغ مشروعًا يؤسّس لاستقلال الكنيسة عن السلطة الزمنية. فقد أراد أن يجعل من البابوية المرجعية العليا التي لا يعلو عليها سلطان الملوك ولا أوامرهم، وأن يضع حدودًا فاصلة بين ما هو إلهي وما هو دنيوي. لقد أدرك أنّ الشرعية الحقيقية لا تُستمد من السيف أو من الوراثة الملكية، بل من التفويض الروحي الذي يربط الكنيسة بالسماء. ومن هنا جاءت صلابته في مواجهة الحكام، وثباته على مبدأ أنّ الكنيسة ليست تابعة، بل هي الأصل الذي تُقاس به شرعية

---

[1] جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصور الوسطى**، ج1، مرجع سابق، ص 216.

[2] المرجع نفسه، ص 221.

غيرها. وبذلك تحوّل غريغوري إلى حامل لفكرة ثورية جعلت الدين مصدرًا للسلطة، لا مجرد قوة تابعة لها، ومهّدت الطريق لبروز صراع طويل بين العرش والتيجان من جهة، والكرسي الرسولي من جهة أخرى.

(ومن تجليات هذا التوجّه أنّ غريغوري السابع، منذ اللحظة الأولى لتوليه المنصب، أبان عن رؤية واضحة وحزمٍ لا يلين في إعادة بناء مكانة الكنيسة التي تآكلت بفعل فضائح الماضي. فقد لجأ إلى نسج تحالفات مع الأمراء لضمان حمايتها، ولم يتردد في تهديد الممتنعين عن طاعته بنزع الشرعية عنهم. كما عمل على تجاوز الانقسام بين الشرق والغرب من خلال صياغة خطاب توفيقي يسعى لتوحيد المسيحيين، مستثمرًا هشاشة الأوضاع السياسية والإجتماعية في أوروبا ليضاعف من قوة الكنيسة ويجعلها شريكًا حاسمًا في إدارة شؤون الحكم)[1].

ويتبيّن من هذه الممارسات أنّ غريغوري السابع لم يكن بابا يسعى إلى إصلاح شؤون الكنيسة الداخلية، بل كان رجل مشروع تاريخي يهدف إلى إعادة صياغة بنية السلطة في الغرب المسيحي. فقد جعل من تحالفاته مع الأمراء أداة لضبط السلطة الزمنية، وحوّل التهديد بنزع الشرعية إلى وسيلة تُخضع الملوك لسلطان الكنيسة، ولم يكن سعيه لتجاوز الانقسام بين الشرق والغرب مجرد مسعى لاهوتي، بل خطوة سياسية لتوحيد المجال المسيحي تحت هيمنة روما، وباستثماره الأزمات الإجتماعية قدّم الكنيسة كملاذ يحفظ الإستقرار، فترسخ الكرسي الرسولي قطبًا يزاوج بين السلطة الروحية والزمنية. وهكذا أصبح الإصلاح الغريغوري لحظة مفصلية منحت الكنيسة اليد العليا في إدارة الحكم لقرون طويلة.

(إنّ مواجهة الخطيئة، والسعي إلى مدّ نفوذ الكنيسة ليشمل صلاحيات السلطة الزمنية، استوجبا قرارات صارمة وحازمة لم يألفها الناس من رجال الدين من قبل؛ إذ اعتادوا منهم خطاب الرحمة والتسامح، والتركيز على خلاص الروح والحياة الأخرى، بعيدًا عن شؤون الملوك والساسة. غير أنّ الإصلاحات الغريغورية جاءت لتكسر هذا التقليد، فأعلنت الكنيسة انخراطها العلني في السياسة، وسعيها الواضح لبسط هيمنتها. وقد برّر البابا هذا التحوّل بتأويل نصوص دينية اعتبرها إذنًا للحكم المباشر باسم الرب، في إطار تصور يرمي إلى إقامة "مدينة الله" على الأرض. وهكذا صاغ غريغوري لاهوتًا سياسيًّا لا يعترف بغير الدولة الدينية، حيث يظلّ الدين متحكمًا في السياسة تشريعًا وتنفيذًا)[2].

الإصلاح الغريغوري لم يكن مجرّد إجراءات إدارية أو أخلاقية، بل ثورة فكرية في بنية السلطة المسيحية. فقد جعل من الكنيسة مرجعية عليا تتجاوز حدود الوعظ الروحي إلى فرض التشريع والممارسة السياسية المباشرة. وهنا تتجلّى إرادة غريغوري في إعادة صياغة العلاقة بين المقدّس والدنيوي، بحيث يُختزل المجال السياسي في دائرة اللاهوت. ومن هذا المنظور، يتحوّل الدين إلى أداة تنظيمية تضبط النظام العام، وتمنح الشرعية أو تنزعها. إنّ ما نلمسه في هذا اللاهوت

---

[1] جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصور الوسطى**، ج1، مرجع سابق، ص222.

[2] المرجع نفسه، ص 77.

السياسي هو تأسيس عملي لفكرة الدولة الدينية في أوروبا الوسيطة، بإعتبارها النموذج الأمثل لتحقيق إرادة الله في التاريخ.

(ومن بين أهم النصوص التي وصلتنا عن فكر غريغوري السابع ما عُرف بـ"وثيقة الأوامر البابوية"، وهي نصّ يضم سبعة وعشرين بندًا تناولت بالأساس وظائف البابا وصلاحياته. ورغم أنّ المؤرخين لم يجتمعوا على تفسير موحّد لمغزاها ودلالاتها، فإنّها تبقى شاهدًا تاريخيًّا يكشف بوضوح عن التحوّل الذي طرأ في تلك المرحلة، حيث برز تدخّل الكنيسة في السياسة بشكل مباشر ومعلن)[1].

وتتجلّى دلالات هذه الوثيقة في البنود التي رسّخت مكانة البابا بإعتباره صاحب السلطة العليا، حيث أكّد البند الثالث أنّ الحق الحصري في تنصيب الأساقفة أو خلعهم يظل بيد البابا الروماني وحده، كما أنّ له دون سواه صلاحية الحكم على الملوك أو منحهم الغفران. وبذلك لم يعد نفوذ الكنيسة مقتصرًا على المجال الروحي، بل امتدّ ليشمل الحياة السياسية بأكملها، في صورة تجسّد ما أراد غريغوري السابع إعلانه من استقلالية الكنيسة عن السلطة الزمنية، وتحويل البابا إلى المرجعية التي تُشرعن الحكم وتضبط شرعيته بإعتباره ممثل الرب على الأرض [2].

هذا البند يوضح أنّ غريغوري السابع لم يكتفِ بتأكيد استقلالية الكنيسة، بل جعل من البابا محور الشرعية السياسية والدينية معًا. فامتلاكه سلطة تعيين الأساقفة وعزل الملوك يعني أنّه وضع الأساس العملي لهيمنة الكنيسة على الحكم. ومن هنا يتهيّأ السياق للانتقال إلى بقية بنود الوثيقة التي تكشف بجلاء حجم السلطة التي ادّعاها الكرسي الرسولي على الملوك والأباطرة.

(ومن بين البنود التي تكشف عن هذا التصوّر بوضوح ما ورد في الوثيقة نفسها، حيث جاء في البند التاسع أنّ البابا هو الشخص الأوحد الذي يقبّل الأمراء قدميه، وفي البند الثاني عشر أنّ له الحق في خلع الأباطرة، بينما نصّ البند السادس عشر على أنّه لا يمكن لأي مجمع أن يُعَدّ مجمعًا عامًا إلا بقراره. أمّا البند الثامن عشر فقد منح البابا سلطة التدخّل وتعديل الأحكام، والبند التاسع عشر أقرّ بأنّه فوق المحاكمة من أيّ أحد، في حين نصّ البند السابع والعشرون على أنّ للبابا وحده الحق في أن يعود عن قسم سبق أن أقسمه في قضية بعينها. إنّ هذه البنود مجتمعة ترسم ملامح سلطة مطلقة تجعل من البابا مرجعًا أعلى يهيمن على النظامين الروحي والزمني معًا)[3].

هذه البنود تمثّل ذروة ما يمكن تسميته بتأليه السلطة البابوية، إذ لم يعد البابا مجرد قائد روحي يوجّه المؤمنين نحو الخلاص، بل صار صاحب صلاحيات مطلقة تمكّنه من التحكم في شؤون الحكم والسياسة. وقد أسّست وثيقة

---

[1] جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصور الوسطى**، ج1، مرجع سابق، ص77.

[2] المرجع نفسه، ص222.

[3] المرجع نفسه، ص ص 222 – 223.

Dictatus Papae لتحوّل جوهري جعل السلطة الروحية مرجعية عليا فوق كل سلطان زمني، من خلال بنود تبرز خضوع الملوك، واحتكار الدعوة إلى المجامع، وامتلاك سلطة خلع الأباطرة وتعديل الأحكام ووضع البابا فوق أي مساءلة. ومن هذا المنظور غدا الإصلاح الغريغوري ثورة لاهوتية سياسية أعادت تشكيل مفهوم الحكم في أوروبا، إذ انتقلت الكنيسة من مجرد مؤسسة وعظية إلى سلطة عليا تجمع بين السيفين الروحي والزمني. وقد جسّد غريغوري السابع مرحلة الإنتقال من الكنيسة الأولى إلى الكنيسة الحاكمة، ورسّخ مبدأ أنّ الشرعية السياسية تُستمد من الحبر الأعظم لا من القوى الزمنية. وجاءت الظروف التاريخية المواتية، وضعف الملوك، وتفكك الإمبراطورية الرومانية المقدسة لتسهيل هذا الإنتقال، فيما مهّد فكر غريغوري الكبير وجوناس الأورليباني وهينكمار من ريمس للإطار النظري الذي استثمره غريغوري السابع ووسّعه. ومن بعده لم يقدّم خلفاؤه إضافات جوهرية، بل كرّسوا السيادة البابوية عبر تطبيق عملي تجلّى في الحروب الصليبية وفي وثائق مثل **Unam Sanctam**. وهكذا بلغت العلاقة بين الدين والسياسة ذروة التداخل، وغدت أوروبا الوسيطة فضاءً يُدار وفق تصور لاهوتي يجعل من البابا الممثل الأعلى للإرادة الإلهية، ومن الملوك أدوات لتنفيذها.

2-4-المطالبة بتقليص سلطات الكنيسة المطلقة

(بعد أن أحكمت الكنيسة سيطرتها على الحياة السياسية في العصور الوسطى، ولا سيّما منذ القرن الحادي عشر إلى غاية القرن الثالث عشر، تغيّرت أحوال المجتمع الغربي المسيحي تغيّرًا عميقًا. فقد انهار حلم إحياء الإمبراطورية الرومانية القديمة، وبرزت الدول القومية في فضاء أوروبا الغربية، كما بدأت حركة فكرية متصاعدة تسمح للعقل بالتحرر – ولو نسبيًا – من القيود التي فرضتها التفسيرات اللاهوتية ومن الوصاية المطلقة لرجال الدين. وقد فتح هذا المسار الباب أمام موجة نقد واسعة لممارسات الباباوات ورجال الإكليروس من قساوسة ورهبان وشمامسة، الذين سخّروا الدين لخدمة مصالحهم الخاصة، فأدّى ذلك إلى تفاقم الجهل وتعمّق البؤس الإجتماعي، لاسيما بعد تحالف الكنيسة مع الإقطاع. لقد أنتج هذا الوضع السياسي والاقتصادي الخانق دعوات إصلاحية متنامية، حيث اعتبر كثير من الفلاسفة والمفكرين أنّ مكمن الخلل إنّما يكمن في استحواذ الكنيسة على السلطتين: الروحية والزمنية، واستخدامها لهذا الاستحواذ أداةً لقمع كل رأي مخالف أو فكر لا ينسجم مع تأويلاتها. ومن بين أبرز الشخصيات التي تصدّت لهذا الواقع ورفضت استبداد الكنيسة، برز الفيلسوف توما الأكويني، الذي ظهر في أواخر القرن الثالث عشر، ودعا إلى إعادة الكنيسة إلى وظيفتها الأصيلة في المجال الروحي، وإبعادها عن التحكم في الشأن السياسي).

لقد عايش الأكويني ظروفًا دقيقة تميّزت بظهور الممالك القومية، وتنامي نفوذ الجامعات، وبداية تشكّل وعي جديد يسعى إلى التوفيق بين العقل والإيمان. هذه التحولات الفكرية والإجتماعية دفعته إلى صياغة مشروع فلسفي يوازن بين السلطتين، ويحدّ من تدخل رجال الكنيسة في السياسة. فقد مثّلت أفكاره لحظة فارقة في تاريخ الفلسفة

السياسية الوسيطة، إذ أقرّ بشرعية السلطة الزمنية ورأى أنّ الدولة ضرورة عقلية وأخلاقية لتحقيق الخير العام، لكنّه قيّدها بالقانون الطبيعي الذي يستطيع العقل البشري إدراكه. ومن هنا وضع الأكويني الأساس لفهم جديد للعلاقة بين الدين والسياسة يقوم على التمايز والتكامل: الدين يزوّد السياسة بالقيم والغايات، والسياسة تنظّم المجال العملي والمعاشي للجماعة. بهذا المعنى، كان الأكويني من أوائل من مهّدوا الطريق نحو تقليص هيمنة الكنيسة المطلقة، وصاغ مشروعًا فلسفيًا يعيد تعريف موقعها داخل المجتمع.

ومن هنا يطرح السؤالان الآتيان:

ما أبرز الأسس التي أقام عليها توما الأكويني فلسفته السياسية؟

وكيف حدّد طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في مشروعه الفكري؟

(يذهب توما الأكويني إلى أنّ البشر لم يجتمعوا عشوائيًا ولا بدافع الغريزة الحيوانية، بل أسّسوا المجتمع قصدًا لتأمين مقومات العيش التي تليق بإنسانيتهم وكرامتهم الروحية والمادية. ولأنّ هذا الاجتماع لا يلبث أن يتطور ويتوحّد، فإنّه يقتضي بالضرورة وجود سلطة عليا تنظّمه وتوجّهه نحو بلوغ الخير)[1].

ومن هذا الإقتباس يتّضح أنّ الأكويني لم يَرَ المجتمع مجرّد تجمّع بشري عابر، بل نظر إليه على أنّه كيان عقلاني مقصود أُنشئ ليُعبّر عن التمايز الجوهري للإنسان عن باقي الكائنات الحيّة. فالمجتمع في تصوّره ليس إستجابة لغريزة البقاء فحسب، بل هو ثمرة لإرادة عاقلة إرتبطت بحاجة الإنسان إلى صون كرامته الروحية والمادية معًا. ولهذا فإنّ قيام المجتمع عنده لا يُختزل في تلبية الحاجات الأولية، بل يتجاوزها إلى إرساء صورة أرقى للحياة الإنسانية، صورة تتجسّد في التعاون المنظّم الذي يربط بين الأفراد بروابط العدل والخير.

وإنطلاقًا من هذا الفهم، فإنّ الأكويني يرى أنّ المجتمع لا يمكن أن يستمر أو يتماسك بمجرد اتفاق ضمني بين الأفراد، بل لا بد له من سلطة عليا تنظّم علاقاته وتحدّد أدواره وتضبط مساره. فالاجتماع إذا تُرك لعفوية الأهواء أو لسطوة الغرائز تحوّل إلى ساحة صراع لا يختلف عن حياة الكائنات الحيوانية. وهنا تبرز الوظيفة الأولى للسلطة السياسية عنده: أن تكون الضامن لإستمرار العقد الإجتماعي وحاميةً له من الانهيار، لأنّ غاية الاجتماع البشري ليست الصراع وإنما بلوغ الخير المشترك.

وهذا التصوّر يُبرز الطابع المزدوج في فكر الأكويني؛ فهو من جهة يستلهم أرسطو حين قال إنّ "الإنسان مدني بالطبع"، لكنه من جهة أخرى يضيف إلى هذا التوصيف بعدًا روحيًا وأخلاقيًا. فالإنسان ليس اجتماعيًا فقط، بل هو

[1] فرح عباس، **الفكر السياسي القديم والوسيط**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، د.ط، 2023م، ص 357.

كائن أخلاقي يسعى نحو الفضيلة، ولذا تصبح الدولة في نظره أفقًا لتحقيق الكمال الإنساني، إنّها ليست مجرد آلية لتسيير المصالح، بل مجال لترجمة الغايات السامية التي يطمح إليها العقل البشري.

وعلى هذا الأساس، تصبح السلطة السياسية شرطًا عقلانيًا وروحيًا في آن واحد: عقلاني لأنها تنبع من طبيعة الإنسان الإجتماعية، وروحي لأنها تتجه نحو الخير الذي يسمو بالإنسان فوق مستوى الغرائز الحيوانية. وهكذا يرتقي الاجتماع السياسي إلى مرتبة المجال الذي تتكامل فيه الطبيعة مع العقل، حيث يكتسب الإنسان هويته الحقيقية بوصفه كائنًا حرًا مسؤولًا، يعيش في إطار جماعة تحكمها القوانين لا الأهواء.

كما أنّ هذا الربط بين المجتمع والسلطة يكشف عن البنية الإصلاحية الكامنة في فلسفة الأكويني، إذ أراد من خلاله أن يضع حدًا لفكرة السلطة المطلقة التي كانت الكنيسة تدّعيها. فإذا كان المجتمع غايته الخير، والسلطة وظيفتها تنظيم هذا الخير، فإنّ أي سلطة لا تحقق هذه الغاية تكون فاقدة لمشروعيتها. ومن هنا نفهم أنّ الأكويني لم يكن يقرّ بالخضوع الأعمى، بل وضع مقياسًا عقلانيًا وأخلاقيًا للحكم، قوامه مدى خدمته للكرامة الإنسانية.

إنّ هذا الطرح، وهو يربط بين الاجتماع والسلطة، يمهّد لفهم أعمق لطبيعة الدولة عند الأكويني، حيث يبيّن أنّها ضرورة وجودية لا يمكن للإنسان أن يحيا إنسانيته خارجها. فالمجتمع بلا سلطة يتحوّل إلى حالة فوضوية تفتقد النظام والاتجاه، أما مع السلطة المنظمة فيرتقي إلى مستوى المدينة الفاضلة التي تسعى إلى الخير المشترك. ومن هنا يكون الأكويني قد تجاوز التصوّرات البسيطة التي ربطت الاجتماع بالحاجات المعيشية فقط، ليضع أساسًا فلسفيًا وأخلاقيًا يجعل من الدولة أداة لتحقيق الكمال الإنساني.

وبذلك يظهر لنا أنّ هذا الاقتباس ليس مجرّد وصف لطبيعة الاجتماع البشري، بل هو مدخل لفلسفة سياسية متكاملة ترى أنّ وجود المجتمع يقترن بالضرورة بوجود سلطة، وأنّ هذه السلطة لا تكون شرعية إلا بقدر ما تسعى إلى الخير العام وتحفظ للإنسان مكانته المتميزة عن باقي الكائنات.

فالأكويني، إذ يربط السلطة بالإرادة الإلهية التي منحت الإنسان نعمة العقل، إنما يجعل تأسيس الدولة إمتدادًا طبيعيًا لهذه العطية، لتغدو الدولة وسيلة لا غاية، وظيفتها تحقيق الاجتماع الفاضل الذي يليق بالإنسان. ومن ثمّ فإنّ مشروعيتها تُقاس بمدى التزامها بالقانون الطبيعي، بما هو انعكاس لإرادة الله وقابل للإدراك بالعقل البشري. وإذا انحرفت عن هذا المسار ولم تُوجّه الأفراد نحو الخير المشترك، فإنها تتحوّل إلى سلطة جائرة تفقد مبرّر وجودها. وهكذا يظهر البعد الإصلاحي في فكر الأكويني، حيث يوازن بين اللاهوت والعقل ليؤكد أنّ السياسة لا تستقيم بغير الأخلاق، وأنّ الدولة لا تستمد شرعيتها إلا من سعيها إلى الفضيلة وحماية الكرامة الإنسانية[1].

[1] فرح عباس، **الفكر السياسي القديم والوسيط**، مرجع سابق، ص 358.

إنّ توما الأكويني حينما ربط أصل السلطة بالإرادة الإلهية التي أودعت في الإنسان ملكة العقل، إنما أراد أن يبيّن أنّ الاجتماع السياسي ليس من قبيل المصادفة ولا من نتاج الاتفاق العابر، بل هو إمتداد طبيعي للهبة الربانية التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات.

فالعقل الذي به يدرك الإنسان نظام الكون وقوانين الطبيعة، هو ذاته الذي يقوده إلى ابتكار الدولة بإعتبارها الإطار الضروري لتنظيم الحياة المشتركة.

ومن ثمّ فإنّ الدولة ليست اختراعًا بشريًا محضًا، بل هي صورة بشرية لنعمة إلهية أعمق، إذ تعكس في وجودها الغاية التي قصدها الخالق من منح الإنسان العقل.

وهذا ما يضفي على الدولة في فكر الأكويني صبغة مزدوجة: فهي من جهة مؤسسة عقلية تنبع من حاجة الإنسان الإجتماعية، ومن جهة أخرى مؤسسة روحية متجذرة في الإرادة الإلهية.

وفيما يخصّ تصوّر الأكويني لطبيعة السلطة، فإنّه يذهب إلى أنّها تتوزّع بين الحاكم الأرضي المكلَّف بتدبير الشؤون الزمنية، والكنيسة التي تضطلع بمهمة توجيه البشر في القضايا السماوية، من خلال شرح التعاليم الواردة في الكتب المقدسة المسيحية. فوظيفة الدولة تنحصر في قيادة المجتمع وتنظيم حاجاته الدنيوية، بينما يبقى الارتقاء بالإنسان إلى ما يتجاوز الطبيعة من اختصاص الإرادة الإلهية. وإذ كان رجال الدين الأقدر على استيعاب مقاصد الرب وإرادته، فإنّ خطابهم باسم السماء ينبغي أن ينحصر في المجال الروحي، بعيدًا عن التورط في شؤون الحكم الزمني [1].

يقرّر الأكويني توزيع الاختصاصات انطلاقًا من طبيعة خيرين متمايزين: الخير الزمني والخير الأخروي، فلا يُقاس الحاكم بسلطته على الضمائر بل بقدرته على إقامة العدل والنظام، ولا تُقاس الكنيسة بقوتها المادية بل بحفظ نقاء الرسالة. ونظرية «السيفين» عنده تمثل تكاملاً بين السيف المادي لحفظ السلم المدني والسيف الروحي لحفظ معنى الدين، لتجنب الغلو من الطرفين. ويرفض بذلك الثيوقراطية التي تمحو الزمن والعلمانية التي تنكر المتعالي، ويثبت مجالين متوازيين متحدين بالغاية: ترقية الإنسان نحو الخير عبر القانون الطبيعي الذي يدركه العقل ويهذبه الوحي. ويقنن الأكويني دور الدولة في صيانة الحقوق وترتيب المصالح، ودور الإكليروس في الهداية والتعليم، فتتحقق القوة كخدمة للخير المشترك والقداسة كحرية الروح في طلب الحق. ويكون التوازن حين يلتزم كل طرف بحدوده، بينما يؤدي تجاوز المجال إلى فساد السياسة والدين معًا، مستهدفًا إعادة كل سلطة إلى غايتها وكرامة الإنسان.

(يرى الأكويني أنّ للسلطة طبيعتين متمايزتين تتوزعان بين مجالين متكاملين: فالسلطة الزمنية، الموكلة إلى الحاكم الأرضي، مناطها تدبير شؤون المجتمع وحفظ النظام والعدل وضبط العلاقات الدنيوية، في حين تضطلع الكنيسة بالسلطة

[1] فرح عباس، **الفكر السياسي القديم والوسيط**، مرجع سابق، ص 358.

الروحية التي غايتها الارتقاء بالنفوس إلى الحقائق السماوية من خلال التفسير اللاهوتي والتوجيه الأخلاقي. وبهذا التمييز لا يقصد الأكويني إحداث قطيعة بين الدين والسياسة، بل إرساء حدود دقيقة تجعل لكل سلطة مجالها الطبيعي وفق الغاية التي خُلقت من أجلها)[1].

إنّ هذا التصوّر يكشف عن وعي عميق بطبيعة الإزدواج في الكيان الإنساني، حيث يلتقي البعد الزمني المتعلق بالحاجات المعيشية مع البعد الروحي المتعلق بغاية الإنسان القصوى. ويبيّن الأكويني تكامل هذين البعدين بجعل الدولة أداة لتنظيم الاجتماع البشري، والكنيسة مرجعًا أخلاقيًا أعلى، داعيًا إلى إنهاء خلط السلطات الذي نشأ مع استحواذ الكنيسة على السيفين. وسعى إلى إعادة المسيحية إلى جوهرها الروحي عبر إبعاد رجال الدين عن الحكم، ونقل مركز الشرعية إلى الشعب بوصفه حامل التفويض الإلهي، مع حقه في محاسبة الحاكم أو عزله. وبذلك رفض نظرية الحكم الإلهي المباشر وحرر الفكر السياسي من الطاعة العمياء، مؤسسًا لمرحلة تقوم على الحرية والمسؤولية المشتركة. وقد مهّد هذا التحول لظهور حركات المعارضة وبداية النهضة، رغم تمسّك الأكويني ببعد لاهوتي يجعل الدولة خاضعة للشريعة الإلهية بوصفها جسرًا نحو الخلاص. ومرّت العلاقة بين الدين والسياسة بثلاث مراحل: الازدواج، ثم سيطرة الكنيسة، ثم الدعوة إلى فصل نسبي للسلطات. ورغم هذا التطور بقي الدين مصدر الشرعية في الوعي الوسيط، بإعتباره الضامن للخير العام والنموذج الأمثل لربط الأرض بالسماء.

فكيف ستعيد النهضة والحداثة تشكيل هذا الجدل بين العقل والسلطة وتفتح أفقًا جديدًا للعلاقة بين الدين والسياسة؟

المبحث الثالث: الدين والسياسة بين النهضة والحداثة: جدل العقل والسلطة

بعد إنقضاء العصور الوسطى التي خيّم عليها الركود الفكري بفعل هيمنة المؤسسة الكنسية، وما صاحبها من قمع لأي محاولة للتجديد أو الاعتراض، شهدت أوروبا إنتقالًا نوعيًّا مع بزوغ عصر النهضة. فقد أدى إستبداد رجال الدين باستخدام الخطاب اللاهوتي لتبرير النظام القائم، وتوظيفه لشرعنة السلطة الزمنية، إلى إنتشار الجهل والفقر بين الطبقات الشعبية، كما وُوجهت محاولات الإصلاح بالقمع الفكري تارة وبالعنف السياسي تارة أخرى. ولذا لم يكن غريبًا أن يُطلق على تلك المرحلة "عصور الظلام."

غير أنّ تراكم عوامل تاريخية وإقتصادية وثقافية، من ازدهار المدن والتجارة، واكتشاف العالم الجديد، وعودة الاهتمام بالتراث اليوناني والروماني، قد أتاح ولادة جديدة للعقل الأوروبي. فنهض الفكر الإنساني من كبوته، وأعاد صياغة العلاقة بين الإنسان والسلطة، بين النص والعقل، وبين الدين والسياسة. ومع تطور هذه الحركة في العصر

[1] فرح عباس، **الفكر السياسي القديم والوسيط**، مرجع سابق، ص ص 358-359.

الحديث، تبلورت فلسفات سياسية جعلت من العقل مرجعًا أساسًا لتنظيم الاجتماع البشري، دون أن تنفي بالضرورة حضور الدين، بل أعادت تحديد مكانته في الفضاء العمومي.

ومن هنا يطرح السؤال نفسه بإلحاح: **ما طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة عند كبار مفكري عصر النهضة والحداثة، وكيف أسهم جدل العقل والسلطة في إعادة رسم ملامح الفكر الغربي؟**

3-1-من إرهاصات النهضة إلى تجلياتها الحضارية

من العسير أن نُحَدِّد بدايةً قاطعةً لأي عصر من عصور التاريخ، إذ تتشابك التحولات الفكرية والإجتماعية والسياسية في بطءٍ يُشبه حركة الجذور في عمق الأرض، حتى إذا ما إكتمل تفاعلها ولّدَت لحظةً جديدة تُعيد صياغة الحياة الإنسانية، وينطبق هذا الأمر بجلاء على عصر النهضة، ذلك الفصل المفصلي الذي تلا العصور الوسطى في الغرب المسيحي، حيث اختلف المؤرخون في تعيين بدايته ونهايته. فبعضهم ربطه بنهاية القرن الثالث عشر وامتداده إلى أوائل القرن السابع عشر، بينما رأى آخرون أنّه لا يبدأ فعليًا إلا في القرن الخامس عشر ليستمر حتى منتصف القرن السابع عشر. وهذا الموقف الأخير هو ما مال إليه الدكتور نور الدين حاطوم، أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بجامعة الكويت، إذ يقول:

(إنّ عصر النهضة الأوروبي هو العصر الذي بدأ برحلة كريستوفر كولومبس إلى العالم الجديد عام 1492م، وبحروب إيطاليا عام 1494م، وانتهى بين وفاة ملكة إنجلترا إليزابيث سنة 1603م، واغتيال ملك فرنسا هنري الرابع سنة 1610م)[1].

وإذا تأملنا هذه الحقبة وجدنا أنّ الرأي الثاني أقرب إلى الصواب، لأنها تمثل زمنًا انتقاليًا، انفصل فيه الوعي الأوروبي عن ركود القرون الوسطى، وتهيّأ لولادة العصر الحديث. وقد أسهم في ذلك عاملان محوريان غيّرا مسار التاريخ الغربي: أولهما اكتشاف كولومبس لأمريكا سنة 1492م، وثانيهما اختراع الطباعة على يد يوهان غوتنبرغ ما بين 1440 و1450م، وهو الحدث الذي حرّر المعرفة من احتكار الكنيسة، وجعل الفكر أكثر انفتاحًا على التجريب والنقد. ومن هنا تبرز الإشكالية الكبرى: **ما أبرز التجليات التي حملها عصر النهضة إلى الحضارة الأوروبية؟**

لقد أبانت النهضة عن ثورةٍ فكرية عميقة اجتاحت البنى التقليدية، فغيّرت ملامح الدين والأخلاق والسياسة والإقتصاد[2]، ففي الفكر، انكسر القيد الذي فرضته التفسيرات الدينية الجامدة، فأصبح العقل يجرؤ على مواجهة السلطة المطلقة للنصوص المؤوَّلة، معلنًا أنّ التجربة والملاحظة سبيلان مشروعان للمعرفة. وفي الدين، إنطلقت حركة الإصلاح التي زعزعت هيمنة الكنيسة، وفتحت الباب أمام تعددية التأويل. أمّا في السياسة، فقد تراجع سلطان الحق

---

[1] نور الدين حاطوم، **تاريخ عصر النهضة الأوروبية**، دار الفكر، سوريا، د.ط، 1968م، ص 7.

[2] المرجع نفسه، ص 8.

الإلهي للملوك لصالح بروز الدولة الحديثة القائمة على العقل والمؤسسات. وفي الاقتصاد، مهّد ازدهار التجارة واكتشاف العالم الجديد لانطلاقة الرأسمالية الأولى.

وهكذا غدت النهضة لحظة انبثاق العقل من ظلمات القرون الوسطى، وإعادة تأسيس للإنسان بإعتباره مركز الوجود وفاعلًا في صياغة تاريخه. إنّها اللحظة التي أعادت رسم العلاقة بين الدين والسياسة، لا على نحو قطيعة تامة، بل عبر إعادة توزيع الأدوار بين العقل والإيمان، بين السلطة الزمنية والروحية، في أفق حضاري جديد.

لقد شكّل عصر النهضة الأوروبي نقطة انعطاف كبرى في تاريخ الفكر الإنساني، حيث أعيد تعريف مفاهيم كانت راسخة في الوعي الجمعي منذ قرون. ومن أبرز هذه المفاهيم مفهوم العلم، الذي لم يعد يعني مجرد تقليد ما ورثه الناس عن القدماء أو حفظ كنزٍ معرفي جامد، بل أصبح دالًا على فعل الاكتشاف والتأمل العقلي في الكائنات والموجودات. وهكذا تحوّل العلم إلى ممارسة وجودية، يُعيد فيها الإنسان إنتاج علاقته بالعالم من خلال النظر العقلي والتجريب الحسي. وهذا التحول لم يكن مجرد تعديل اصطلاحي، بل كان ثورة معرفية غيّرت بنية الفكر الغربي من أساسها[1].

في العصور الوسطى، كانت الحقائق العلمية تُعرض على الناس بإعتبارها يقينيات مطلقة نزلت من عند الله، لا يحق للعقل البشري مراجعتها أو مناقشتها. غير أنّ فلاسفة النهضة وعلماءها رفضوا هذه المسلّمة، ورأوا أنّ الحقيقة لا تُستمد من النصوص المؤوّلة أو من سلطات لاهوتية، بل من التجربة والملاحظة المباشرة. ومن هنا بدأ العقل الأوروبي يقتحم الطبيعة، يفكّك ظواهرها، ويعيد بناءها في نسق جديد، مخالفٍ لما توارثه الإنسان من تقاليد جامدة. لقد كان إعلان استقلال التجربة عن سلطة الكنيسة أشبه بثورة صامتة قلبت موازين الفكر الغربي رأسًا على عقب.

ولم يقتصر الأمر على المجال المعرفي، بل شمل أيضًا المجال الديني. فقد تحوّلت العقيدة من كونها شأنًا جماعيًا يخضع لسلطة الكنيسة، إلى تجربة فردية داخلية يملكها المؤمن بإعتبارها علاقة مباشرة بينه وبين الله. فأصبح الإيمان حرية ضمير ووجدان، لا يُملى من الخارج ولا يحتاج إلى وسيط، بعد أن كان الكاهن أو رجل الدين يحتكر سلطة تفسير النص المقدس. ومع الإصلاح اللوثري الذي بدأ سنة 1517م، وُضع الأساس لثورة روحية غيّرت طبيعة التدين في الغرب المسيحي، وأعادت الإعتبار للعقل الفردي في قراءة النصوص الدينية[2].

وقد جاءت هذه الثورة نتيجة عوامل عدة: منها انشغال المجتمعات الأوروبية بشؤون الدنيا أكثر من انغماسها في قضايا الآخرة، ومنها رغبة العقول الجديدة في تحرير البحث العلمي من هيمنة الكنيسة، ومنها أيضًا تصاعد النزعات الإنسانية التي نادت بضرورة إصلاح المؤسسة الدينية. وقد لخّص مارتن لوثر هذه الروح الجديدة في اعتراضاته الشهيرة

---

[1] نور الدين حاطوم، **تاريخ عصر النهضة الأوروبية**، مرجع سابق، ص 10.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الخمسة والتسعين التي علّقها على باب كنيسة وتنبرغ، والتي انتشرت بفضل الطباعة لتصبح حدثًا مفصليًا في التاريخ الأوروبي. وكانت النتيجة ميلاد المذهب البروتستانتي، الذي حرّر الوجدان من سلطة الوصاية البابوية، وفتح أفقًا رحبًا لتعددية التأويلات الدينية.

ثم جاءت الحروب الدينية في القرن السادس عشر لتؤكد استحالة إخضاع الضمائر لسلطة واحدة. وبعد صراع دموي بين الكاثوليك والبروتستانت، أُقرّ مبدأ حرية المعتقد بإعتباره الحل الوحيد الممكن. وقد تُوّج هذا التحول بمرسوم نانت في فرنسا عام 1598، الذي اعترف رسميًا بحرية الضمير الديني[1]. وهكذا تحوّل ما كان يُعتبر تمرّدًا على الكنيسة إلى قاعدة قانونية ودستورية إعتمدتها الدول القومية الناشئة في أوروبا الحديثة، فشكّل أحد أهم أركان الإنتقال من العصور الوسطى إلى الحداثة.

لقد حمل عصر النهضة الأوروبي في طياته ثورةً فكرية وروحية غيّرت وجه التاريخ الغربي، إذ لم يكن مجرد مرحلة انتقالية من عصور الظلام إلى زمن النور، بل كان إعادة صياغة شاملة للإنسان والعالم. فقد تسللت النزعة الإنسانية إلى مختلف ميادين الفكر والأدب والفن والدين، ووضعت الإنسان في مركز الكون بعد أن كان تابعًا للغيب أو خاضعًا لسلطة لاهوتية مطلقة، (فقد ظهرت في فلورنسا ومدينة البندقية بإيطاليا حركة إنسانية اعتقدت أنّ العالم المرئي منبثق عن إله المحبة، وأنّ الحياة تستمد معناها من الحركة والوجود ذاتهما. وهكذا تبلورت الفردية في عصر النهضة، رفضًا للزهد والنسك، وتعظيمًا للحياة الأرضية بما تحمله من آلامٍ ولذّات، في قطيعةٍ جريئة مع التصورات التقليدية للإيمان)[2].

لقد غدا الإنسان في ضوء هذا التحول مركزًا للمعنى ومقياسًا للقيمة، ولم تعد الحياة الدنيا مجرد معبر إلى الآخرة، بل أصبحت غايةً لها حرمتها وقيمتها في ذاتها. وبذلك تقدّمت الذات على الجماعة، وغدت الحرية الفردية مبدأً مقدسًا، لا يُختزل في طاعة سلطة كنسية أو تقليد اجتماعي.

(ولم تقف النهضة عند هذا الحد، بل امتد أثرها إلى حقل الأخلاق. فلم تعد الفضيلة تُستمد من الشرائع الدينية وحدها، بل صارت ثمرةً لإرادة الإنسان ذاته، فمارتن لوثر يرى أنّ الفضيلة مثل الإيمان: الكلّ في الكلّ، فيما جعل المثال الأعلى ليس الزهد بل قداسة الحياة المنزلية والفضائل الأسرية. أما كالفن، فقد ذهب أبعد، ففصل بين أخلاق الله وأخلاق البشر، مؤكدًا أنّ خلاص المسيحي يتحقق من خلال عمله، شريطة أن ينجزه على قدر وسعه مستعينًا بما أودع الله فيه من مواهب. وهكذا برز في أخلاق عصر النهضة مبدآن جديدان: وحدة الجنس البشري، وإمكان ارتقاء الإنسان فرديًا وإجتماعيًا)[3].

---

[1] نور الدين حاطوم، **تاريخ عصر النهضة الأوروبية**، مرجع سابق، ص 11.

[2] المرجع نفسه، ص 12.

[3] المرجع نفسه، ص ص 12-13.

بهذا تغيّر معيار الفعل الأخلاقي جذريًا. ففي حين كان التأويل الديني هو المرجع الأوحد في القرون الوسطى، أضحى العقل البشري هو المقياس الذي يحدد الخير والشر. وسقطت بذلك أحكام لاهوتية طالما فرضت باسم الإنجيل، لأنها تعارض المنطق وتخالف ما تقبله الفطرة الإنسانية. كما أنّ تصوّر الكنيسة لوحدة البشرية تحت ذرية نوح، المنقسمة إلى مؤمنين وكافرين، فقد مصداقيته أمام الإكتشافات الجغرافية الكبرى، التي كشفت عن شعوبٍ وأعراقٍ لم تعرفها أوروبا من قبل. وهكذا تكرّست فكرة الطبيعة الإنسانية المشتركة التي تضم جميع البشر، على اختلاف معتقداتهم وألوانهم وأجناسهم.

أما على صعيد التاريخ، فقد تحوّل المنظور جذريًا. ففي حين ساد الإعتقاد في العصور الوسطى أنّ العصر الذهبي كان مع الأنبياء والوحي، وأنّ مسار الإنسان يتجه نحو التدهور والانحطاط إلى أن ينتهي بالفناء والقيامة، جاءت النهضة لتؤسس رؤية جديدة، تقوم على فكرة التقدّم، فالإنسان – فردًا وجماعة – قابل للنمو والتطور، وكل يوم يكشف عن معرفة أعمق وإختراع أعظم، يدفع الحياة إلى الأمام في حركة تصاعدية من النقص إلى الكمال، ومن القصور إلى الإكتمال.

(وفي خضم هذا الحراك، شهدت أوروبا بزوغ الدول الحديثة وظهور الفكرة القومية، إذ تحوّل النظام السياسي من طابعٍ ديني إلى أنظمةٍ مدنية وديمقراطية)[1].

لقد أدّت حركة الإصلاح الديني إلى انحسار سلطة الكنيسة على مجالات الحياة، فانفصلت الدول الأوروبية تباعًا عن روما، وتشكلت كيانات سياسية جديدة تقوم على القومية واللغة والتاريخ المشترك، فتهاوى النظام الإقطاعي وحلّت مكانه الدولة القومية الحديثة. ولم يكن عصر النهضة مجرد انتقال زمني، بل لحظة قطيعة تاريخية أنهت مظاهر الجمود، ورسّخت إنفصالًا شبه تام بين الدين والسياسة، إذ جُرّدت الكنيسة من سلطة الحكم باستثناء بعض الإمارات الإيطالية.

وبعد أن تناولنا تجليات عصر النهضة ننتقل إلى العنصر التالي من خلال طرح هذا السؤال: كيف كانت العلاقة بين الدين والسياسة عند فلاسفة عصر النهضة؟

3-2-بين الإيمان والسلطة: الدين والسياسة عند فلاسفة النهضة

شهدت أوروبا في عصر النهضة تحولات فكرية عميقة أعادت صياغة علاقة الدين بالسياسة في ضوء نزعات إنسانية جديدة، وانتعاش للفكر الكلاسيكي، وانفتاح على التجارب الحديثة. لم يعد الدين يحتكر وحده المجال السياسي، كما لم يعد النظر الفلسفي إلى السياسة يقتصر على الشرعية اللاهوتية؛ بل ظهرت اتجاهات متعددة تجمع بين إرث الكنيسة المسيحية وبين طموحات الدولة الحديثة التي تبحث عن تأسيس مشروعها على أسس جديدة. تميزت فلسفة

[1] نور الدين حاطوم، **تاريخ عصر النهضة الأوروبية**، مرجع سابق، ص15.

النهضة بخصائص أساسية: النزعة الإنسانية التي أعادت الإعتبار للإنسان بوصفه كائنًا حرًا وعاقلًا، الإعلاء من قيمة التجربة التاريخية والسياسية، البحث عن نظام يحقق التوازن بين الدين والدولة، وكذلك تنوع المذاهب بين مثالية أخلاقية، وواقعية سياسية، وإصلاح ديني.

الفكر السياسي في النهضة لم يكن منقطعًا تمامًا عن الدين، لكنه لم يعد يقبل هيمنته المطلقة كما كان في القرون الوسطى. فقد برزت مقاربات متعددة؛ فمنهم من رأى في الدين دعامة للإستقرار السياسي وضمانًا للشرعية، ومنهم من اعتبر أن السياسة مجال مستقل يخضع لقواعد القوة والمصلحة، بينما اتجه آخرون إلى ربط السياسة بالمثل الأخلاقية العليا، في حين فتح الإصلاح الديني أفقًا جديدًا للتفاعل بين العقيدة والسلطة الزمنية.

في هذا الإطار، مثل "**كلود دوسيسيل**" "**Claude de Saussure**" اتجاه الملكية المعتدلة، حيث سعى إلى إيجاد صيغة توفيقية تجعل من الدين عنصرًا ضامنًا لوحدة الأمة، وفي الوقت نفسه تعترف بسلطة ملكية محدودة تحفظ التوازن بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية. كانت هذه الرؤية متأثرة بمحاولة التخفيف من الصراعات الدينية والسياسية التي عانت منها أوروبا، ورغبة في بناء دولة قوية دون الانزلاق إلى الاستبداد.

أما ميكيافيلي، فقد جسد الاتجاه نحو الملكية المطلقة، حيث اعتبر أن السياسة مجال مستقل عن الأخلاق والدين، وأن بقاء الدولة وإستقرارها يتطلبان من الأمير استعمال القوة والخداع إذا لزم الأمر. كان الدين بالنسبة له أداة وظيفية تُستخدم لتأمين الطاعة وتثبيت السلطة، لكنه لا يشكل قاعدة ملزمة لقرارات السياسة العليا. بهذا المعنى، مثل ميكيافيلي ثورة في التفكير السياسي، إذ فصل السياسة عن الدين، وأسس لفهم واقعي للقوة والسلطة.

وتوماس مور مثّل المثالية في السياسة من خلال رؤيته في كتابه اليوتوبيا. اعتبر أن الدولة العادلة ينبغي أن تقوم على المساواة والتكافل والعدالة، حيث تتداخل المبادئ الأخلاقية والدينية مع التنظيم السياسي لتحقيق مجتمع فاضل. كان الدين في تصوره قوة داخلية تضمن وحدة الضمير الإجتماعي وتوجه السياسة نحو الخير العام، ما يعكس بقاء النزعة الأخلاقية المثالية في قلب الفكر النهضوي.

أما تيار الإصلاح الديني، فقد وجد ذروته في شخصية مارتن لوثر الذي فتح الباب أمام إعادة قراءة النصوص الدينية بطريقة تضع الفرد في مواجهة مباشرة مع الله بعيدًا عن وساطة الكنيسة. هذه الثورة الدينية لم تكن مجرد حركة لاهوتية، بل حملت أبعادًا سياسية كبرى، إذ أضعفت سلطة الكنيسة، ومهّدت الطريق أمام الدول القومية الحديثة التي تستند إلى شرعية زمنية أكثر من الشرعية الكنسية. الدين هنا لم يلغ السياسة، بل أعاد تشكيلها، حيث أصبح الإصلاح الديني قوة دافعة نحو استقلال الدولة وإعادة تعريف علاقتها بالكنيسة.

وقد اخترنا هذه النماذج الأربعة بإعتبارها تغطي الاتجاهات الكبرى في الفلسفة السياسية النهضوية، ولأن هؤلاء الفلاسفة يمثلون أبرز رموز التفكير السياسي في تلك المرحلة.

ومن هنا يمكن أن نتساءل:

-ما هي طبيعة علاقة الدين بالسياسة عند فلاسفة النهضة بوجه عام؟

-كيف تبدّت هذه العلاقة عند كلود دوسوسيل ممثل الملكية المعتدلة؟

-كيف صاغها ميكيافيلي في إطار الملكية المطلقة؟

-كيف تصورها توماس مور من خلال مثاليته السياسية؟

-وكيف أعاد الإصلاح الديني، وبالتحديد عند مارتن لوثر، تشكيل هذه العلاقة؟

3-2-1-الدين والسياسة في فلسفة كلود دو سيسيل

وقد أسهمت الأطروحات الفلسفية في إعادة صياغة العلاقة بين المقدس والزمني، وفتح السؤال عن إمكان بناء تصور عقلاني لهذه العلاقة. ومع يقظة العقل النهضوي ظهرت حركة معرفية واسعة كان للفلسفة السياسية فيها دور بارز، فبرز سؤال أعلامها وأفكارهم، ومن أوائل هؤلاء كلود دو سيسيل الذي دافع عن السلطة الزمنية وإنتقد الحكم الديني، وسعى لحل الصراع بين الملك والبرلمان، في ظل انقسام الفلاسفة بين من يوسّع سلطة الملك ومن يقدّم سلطة البرلمان.

(قد رأى كلود دو سيسيل أنّ سلطة الملك يجب أن تعلو على جميع الأجهزة والمؤسسات المشاركة في الحكم، وردًّا على من رفضوا ذلك بحجة أن الملك سيتحوّل إلى طاغية، اعتبر أن السلطة الملكية مقيّدة بثلاثة كوابح: الالتزامات الوجدانية للملك، الطابع المسيحي للملكية، وأخيرًا البرلمان)[1].

صحيح أن كلود دو سيسيل دعا إلى أولوية الملك في ممارسة الحكم، غير أنّه لم يكن من أنصار الحكم المطلق، بل يمكن إدراجه ضمن منظّري الملكية المعتدلة الذين رفضوا الحكم الجمهوري، ودافعوا عن نظام ملكي يستند إلى أسرة عريقة ونبيلة تميّز نفسها عن باقي الأسر. فالملك يُنصَّب بالوراثة، وقراراته سيادية تُنفَّذ من الجميع، لكنّها ليست مطلقة، إذ للشعب عبر البرلمان حقّ مراقبته بل وعزله إن استغل سلطانه لخدمة مصالحه الخاصة. وكان سيسيل مطمئنًا إلى أن الملك، بفضل نسبه الرفيع، سيلتزم بضمير حي يضع مصلحة الأمة فوق مصلحته، وستكون قراراته متناغمة تلقائيًا مع تعاليم الدين التي تمثل أوامر الله الضامنة لسعادة الناس وخيرهم في الدنيا والآخرة.

(ولم يكن كلود دو سيسيل منظرًا تجريديًا يبتغي بناء نظام مثالي بعيد عن الواقع، بل كتب أفكاره بعد تقاعده، مستندًا إلى خبرته الطويلة في العمل الإداري والدبلوماسي والكنسي، ولا سيما في خدمة الملك لويس الثاني عشر الذي

---

[1] جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار**، ج2، تر. ناجي الدراوشة، دار التكوين للترجمة والنشر، سوريا، ط1، 2010م، ص 17.

مدحه كثيرًا)[1]، ولذلك اعتقد أن أفضل نظام سياسي لحكم الناس هو النظام الملكي الفرنسي الذي عايشه وخدمه، ولم يجد حاجة للبحث عن بدائل.

(ولهذا أكّد دو سيسيل أنّ النظام السياسي الأمثل عبر الزمان والمكان هو النظام الذي يمزج بين الملكية والأرستقراطية والديمقراطية، وهو ما كان قائمًا في النظام الفرنسي الذي خدمه)[2] ومن هنا، فإنّ الملكية المعتدلة عنده تتجسّد في دمج هذه الأنساق الثلاثة داخل إطار واحد يضمن إستقرار الحكم وفعاليته.

(أما الدستور الذي تستند إليه الدولة في سنّ قوانينها، فيجب أن يتضمن الأعراف الإجتماعية المتوارثة، لأن المراسيم التي ترسّخت بالتواتر عبر الزمن أصبحت جزءًا من هوية الشعب، بحيث لا يمكن المساس بها أو إلغاؤها)[3] غير أنّ تبريراته لإيجابيات الحكم الملكي، القائمة على جعل البرلمان أداة مراقبة، لم تكن مؤسسة بما يكفي لجعل تصوره حصينًا أمام النقد الذي وجّهه خصومه.

(لقد تبيّن أنّ كلود دو سيسيل لم يقدّم تصورًا محدّدًا ودقيقًا لصلاحيات الملك ولا لحقوق البرلمان، كما لم يُسند لمجلس الطبقات العامة أي وظيفة فعلية، واكتفى بذكر قوانين عامة تنظّم المملكة من غير أن يوضّح طبيعتها أو مضمونها. وبعد أن رفض صراحةً نظام الملكية المطلقة الذي رآه معادلاً للطغيان، لم يطرح في المقابل نموذجًا راسخًا للملكية المعتدلة، إذ اقتصرت فكرته على إقامة قيود ظاهرية على سلطة الملك، سرعان ما يمكن تجاوزها، فيتحوّل هذا الاعتدال المزعوم إلى صورة مقنّعة من الحكم المطلق)[4].

أما في ما يتعلق بعلاقة الدين بالسياسة، فإنّ دو سيسيل حاول أن يؤسّس لفصل نسبي بين المجالين، فجعل القرار السياسي بيد البشر، وبالأخص الملك، مستبعدًا تدخل السلطة الدينية ومكتفيًا بالبرلمان ممثلًا للإرادة الزمنية، مع إبقاء المسيحية دينًا رسميًا وربط الدستور بالأعراف ذات الطابع الديني. غير أنّ هذا الفصل ظلّ ناقصًا، إذ اعتبر أن استرشاد الملك بضميره يجعله قريبًا من التعاليم الأخلاقية الإنجيلية، مما كشف تردد مشروعه بين العلمنة والحضور الديني. وقد مثّلت فلسفته محاولة مبكرة لتجاوز النموذج الوسيط القائم على هيمنة الكنيسة، ساعيًا إلى نظام سياسي ينسجم مع تحولات النهضة واستقلال العقل، دون قطيعة تامة مع الدين الذي بقي مرجعًا أخلاقيًا. ويقوم تصوره على ملكية معتدلة لا مطلقة ولا جمهورية، يخضع فيها الملك لقيود تشريعية ومعنوية، ويغدو ضميره المسيحي الضامن لاستقامة الحكم وخدمة المصلحة العامة.

---

[1] جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار**، ج2، مرجع سابق، ص17.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3-2-2-تصوّر نيكولا ميكيافيلي للعلاقة بين الدين والسياسة

(يُعَدّ الفيلسوف الإيطالي نيكولا ميكيافيلي من أبرز المفكرين الذين صاغوا تصورًا جديدًا للسياسة في عصر النهضة، إذ أثارت مؤلفاته جدلًا واسعًا في زمنه، وظلّ صداها ممتدًا عبر القرون حتى يومنا هذا. وقد غدا اسمه مرادفًا لنمط مخصوص من الممارسة السياسية، يقوم على مبدأ المنفعة والواقعية، متحررًا من القيود الأخلاقية والتأثيرات الدينية)[1].

لقد دشّن ميكيافيلي لحظة فارقة في تاريخ الفكر السياسي، إذ نقل السياسة من التبعية للاهوت والأخلاق إلى مجال مستقل تُقاس فيه القرارات بقدرتها على حفظ الدولة لا بتحقيق الفضيلة. ورأى أن الحاكم قد يلجأ إلى المكر والقوة والخداع إذا اقتضت مصلحة الدولة ذلك، معتبرًا الدين أداة نفعية تمنح الشرعية وتوحّد الجماعة دون أن يكون مرجعًا أعلى للتشريع. ومن هنا تتحدد قيمته بوظيفته في تدبير السلطة لا بكونه غاية في ذاته، مما جعل فلسفته ثورة على الموروث الديني والأخلاقي وأساس الواقعية السياسية الحديثة. وهنا يبرز السؤال الجوهري: هل يمكن أن تُبنى السياسة على مبادئ أخلاقية ودينية ثابتة، أم أنّها مجال تحكمه الضرورة والبراغماتية؟ وقد مثّل ميكيافيلي بهذا الاتجاه قطيعة حقيقية مع المثالية الكلاسيكية واللاهوت الوسيط، مؤسّسًا لفهم جديد للسياسة يقوم على منطقها الخاص وضرورات بقائها.

(أعلم أنّ كثيرًا من المفكرين قد انصرفوا إلى ابتكار صور مثالية للنظام السياسي الأمثل لحكم البشر، وأخشى أن يُحسب قولي غرورًا أو ادّعاءً بالتميّز عنهم. غير أنّ غايتي ليست ترديد أوهام لا وجود لها في الواقع، بل أن أقدّم ما ينفع الساسة في تدبير شؤون الحكم. فالأجدر – في نظري – أن نواجه الحقيقة كما هي، لا أن نهيم في تخيّلات عن جمهوريات وإمارات لم توجد ولن توجد. إذ إنّ الفاصل بين ما يحياه الناس فعلًا وما ينبغي أن يحيوه واسع المدى. ومن يصرّ على حمل الناس دومًا على فعل الخير، سيجد نفسه معزولًا في مجتمع أكثر أفراده لا يعرفون للخير موضعًا. ومن ثمّ، فإنّ على الأمير أن يدرك أنّ الخير المطلق ضرب من الوهم، وأنّ عليه أن يوظّف ما يراه الناس خيرًا على النحو الذي تمليه الظروف وتقتضيه المصلحة)[2].

يكشف هذا القول عن المنعطف الجوهري الذي أحدثه ميكيافيلي في الفكر السياسي؛ فهو لم يتعامل مع السياسة بإعتبارها ساحة لتجسيد المثال أو فضاءً لتحقيق الفضيلة، بل كواقع قائم بذاته تحكمه الضرورة وتحدّده المصالح. لذلك وجّه نقده الحاد إلى الفلاسفة الذين إبتكروا أنظمة مثالية طوباوية لم تجد لها موطئًا في التاريخ، معتبرًا أنّ انشغالهم بما "يجب أن يكون" صرفهم عن إدراك ما "هو كائن" بالفعل. وفي هذا السياق، يظهر جوهر فلسفته القائمة على الواقعية

---

[1] ليو شتراوس، وجوزيف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسية من ثوكيديدس حتى سبينوزا**، ج1، مصدر سابق، ص 431.

[2] المصدر نفسه، ص 433.

السياسية، حيث تُقاس أفعال الحاكم بقدرتها على حفظ الدولة وتدعيم سلطتها، لا بمدى اتساقها مع القيم الأخلاقية أو الدينية. ومن ثمّ، يرسّخ ميكيافيلي مبدأ القطيعة مع المثاليات، ليؤسس لفن الحكم على قاعدة براغماتية صلبة، تجعل السياسة علمًا قائمًا على الوقائع لا على الأحلام.

(ومن هنا جاءت رؤيته في الأمير، حيث حدّد أنماط الحكم عبر مسارها الواقعي، مبينًا أنّ جميع الدول، على اختلافها، لم تخرج عن غاية واحدة هي ممارسة السلطة والسيطرة على الشعوب. فهي إمّا إمارات وإمّا جمهوريات)[1].

إنّ هذا التحديد يبرز نزعة ميكيافيلي التاريخية والواقعية معًا، فهو ينظر إلى الحكم لا من زاوية مثالية أو أخلاقية، بل من زاوية الصراع على السلطة بوصفها الغاية الجوهرية لكل دولة. فالأشكال السياسية، مهما تزيّنت بالشعارات، ليست سوى أدوات لحماية مصالح الفاعلين المتحكمين فيها؛ الأسرة المالكة في الحكم الملكي، والطبقة الحاكمة في النظام الجمهوري. وبهذا يغدو جوهر السياسة عنده هو القوة والهيمنة، لا الفضيلة ولا العدالة.

(غير أنّ ميكيافيلي لم ينشغل –كما فعل أسلافه – بالبحث عن الشكل الأمثل للحكم أو بمساءلة مشروعية السلطة في بعدها الميتافيزيقي، بل وجّه عنايته إلى واقعه السياسي المباشر؛ إلى إيطاليا التي مزّقتها الحروب والصراعات الداخلية. لقد كان واقعيًا أكثر منه حالِمًا؛ قبِل الواقع كما هو، وسعى إلى إصلاحه لا من خلال بناء مدن فاضلة أو نظم مثالية، بل عبر تقديم نصائح عملية للأمير تمكّنه من تثبيت سلطانه، وضمان الإستقرار، وبسط الطمأنينة في ربوع الوطن)[2].

وبذلك دشّن ميكيافيلي منعطفًا حاسمًا في مسار الفكر السياسي الغربي؛ إذ حرّر السياسة من التبعية للأخلاق والدين، وأعاد إليها استقلالها كفنّ قائم بذاته، تحكمه الضرورة والبراغماتية. فالقرارات السياسية لا تُقاس بمدى عدالتها ولا بمدى انسجامها مع المثل العليا، بل بقدرتها على صون الدولة وضمان بقائها. ومن هنا يتولّد السؤال الفلسفي العميق: هل يمكن للسياسة أن تُبنى على أسس أخلاقية ودينية ثابتة، أم أنّها مجال تحكمه الضرورة، حيث تُصبح الغاية مبررًا للوسيلة؟

وإذا كان ميكيافيلي قد دشّن في الأمير قطيعةً حاسمة مع المثاليات الموروثة عن الفلسفة الكلاسيكية والتصورات اللاهوتية في العصور الوسطى، فإنّ هذا الموقف لم يكن معزولًا عن رؤيته للإنسان والتاريخ. فهو لم يرَ في البشر طبيعة وادعة تميل إلى السلم والوئام، بل اعتبرهم مدفوعين برغبة لا تُشبع في السيطرة والتسلّط. ومن ثمّ، غدت السياسة – في نظره – إمتدادًا للحرب بأشكال مختلفة، بينما لم يكن السلام سوى هدنة عابرة لا تلبث أن تنهار أمام منطق الصراع. (فالحروب –كما يقول – لا تُلغى، بل قد يُؤخَّر وقوعها، غير أنّ الطرف الذي يسعى إلى تأجيلها هو في النهاية من

---

(1) نيكولا ميكيافيلي، **الأمير**، تر. أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطباعة والنشر، القاهرة، د .ط، 2004م، ص 21.

(2) جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار**، ج2، مرجع سابق، ص 19.

يدفع الثمن ويخسر)[1]. ولهذا أكّد على أنّ الشعوب لا بدّ أن تبقى مستعدة على الدوام، لأنّ الدول القوية لا تكفّ عن التطلّع إلى إخضاع الضعيفة.

وإنطلاقًا من هذه الرؤية الصراعية للوجود السياسي، وضع ميكيافيلي مواصفات الأمير الناجح، مبيّنًا أنّ الحكم لا يستقيم إلا إذا إجتمعت في الحاكم صفات بعينها: (أن يكون ذا مالٍ وبراعة، سياسيًا لبقًا قادرًا على استمالة مواطنيه، صارمًا في تدبير شؤون دولته، متسلّحًا بطاقة غاشمة تمكّنه من قهر الداخل والعدو الخارجي، متجاوزًا عند الضرورة حدود الأخلاق المألوفة إذا اقتضت المصلحة ذلك، بحيث يُشرعن له القمع والعنف حفاظًا على الدولة، وأن يملك سلطة مطلقة تجعل أوامره نافذة غير قابلة للعصيان)[2].

هذه اللغة الواقعية، التي بدت صادمة لأبناء عصره، جعلت ميكيافيلي في نظر خصومه شيطانًا جديدًا في الفلسفة السياسية. غير أنّ بعض المفكرين، ممن تجاوزوا النظرة الأخلاقية الضيقة، وجدوا فيه مجددًا حرّر السياسة من سطوة المثاليات. فقد رأى **"فرنسيس بيكون" "Francis Bacon" (1561–1626م)** أنّ ميكيافيلي هو الفيلسوف الذي تمرّد على التقاليد المدرسية، وابتغى دراسة السياسة كما هي في واقعها، قائلاً: "نحن مدينون لميكيافيلي ولمن وصفوا بلا مواربة أفعال البشر كما يفعلونها، لا كما يجب أن يفعلوها"[3].

ولم يكن **"باروخ سبينوزا" "Baruch Spinoza" (1632–1677م)** أقل إشادة بفكره، إذ اعتبر أنّ كتاب الأمير يخفي وراء ما يبدو من إعلاء شأن الطغيان رسالة عميقة، هي أنّ الجماعة الإنسانية لا تستقيم إلا بوجود حاكم قويّ صارم يحمي الحقوق والحريات، ويضمن إستمرار الدولة ويحول دون سقوطها. وهكذا يتبيّن أنّ ميكيافيلي لم يكن مناصرًا للاستبداد لذاته، بل من أجل صون الدولة بوصفها الكيان الأعلى الذي يعلو على الأخلاق والدين معًا.

غير أنّ الأشد وقعًا في فكره كان موقفه من الكنيسة، التي لم يتردد في تحميلها وزر ما حلّ بإيطاليا من فساد وانقسام. ففي المسجلات يكتب بحدة: ("نحن الإيطاليين مدينون بالدرجة الأولى بالفضل لكنيسة روما وكهنتها؛ فبفضلهم أصبحنا أشرارًا ولا دينيين ومكبوتين، وبسببهم استمر انقسام بلادنا")[4].

ومن هنا، يتضح أنّ ميكيافيلي لم يفصل السياسة عن الدين فحسب، بل قلب المعادلة حين جعل الدين أداة بيد الحاكم لتشكيل وعي الشعب وضبطه، منزعًا عنه أي قداسة في المجال السياسي ومؤسِّسًا لبراغماتية تجعل معيار

---

(1) نيكولا ميكيافيلي، **الأمير**، مرجع سابق، ص 31.

(2) المرجع نفسه، ص ص 19-20.

(3) أرنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، تر. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د .ط، 1975م، ص ص 165-166.

(4) المرجع نفسه، ص 167.

الحكم هو القوة والمصلحة. وقد كشف مشروعه عن محاولة جذرية لتحرير السياسة من سلطة اللاهوت والمثاليات، وتأسيسها بوصفها ممارسة واقعية قائمة على تدبير الدولة وصون بقائها. فالسياسة عنده فنّ الممكن، تُقاس بفعاليتها لا بمطابقتها للخير المطلق، ويغدو الأمير الناجح من يوازن بين القوة والمكر بحسب ما تمليه الضرورة. وانطلاقًا من رؤيته للطبيعة البشرية بوصفها صراعية، إعتبر أن السياسة لا تصلح بالوعظ، بل بالتدبير والقدرة على ضبط المصالح المتنافرة. وهكذا تصبح السياسة علم السلطة وفن القوة، منزوعةً من أي مرجعية دينية أو أخلاقية متعالية، وتتحول الدولة إلى القيمة العليا التي يُقاس بها الفعل السياسي.

أما الدين، فإنه يظهر عند ميكيافيلي كأداة اجتماعية ونفسية تُستعمل لضبط الجماعة وتعزيز وحدتها، لا كحقيقة مقدسة أو مرجع مطلق. فهو خطاب يوجّه الضمير العام، لكن قيمته تتحدد بآثاره العملية: فإذا بعث الحماسة وقوّى الدولة اكتسب شرعيته، وإذا ولّد الخمول أو الانقسام فقد دوره. ولذلك رأى أن فساد إيطاليا يعود جزئيًا إلى توظيف الكنيسة للدين توظيفًا منحرفًا، محوِّلة إياه إلى وسيلة هيمنة. وهكذا أعاد الدين من مرتبة القداسة إلى مرتبة الوظيفة، عنصرًا من عناصر البناء الإجتماعي خاضعًا للمصلحة وسياقات التاريخ.

وبهذا المنظور قدّم ميكيافيلي تصورًا مغايرًا لعلاقة الدين بالسياسة، يجعل السياسة أصلًا والدين تابعًا يُستعمل حين يخدم الدولة ويُقصى حين يضرّ بها. فقد ألغى وحدة المقدس والزمني، وأقام قطيعة مع الأخلاق الفلسفية واللاهوت المسيحي معًا، مؤكدًا أن الشرعية تُستمد من القدرة على حماية الدولة لا من مطابقة مثال متعالٍ. وهكذا يُطرح السؤال الفلسفي الجوهري: **هل يمكن أن تُبنى السياسة على أسس دينية وأخلاقية ثابتة، أم أنّها مجال تحكمه الضرورة حيث قد تُبرِّر الغايةُ الوسيلة؟**

3-2-3-توماس مور: المثال الطوباوي بين الدين والسياسة

يُعَدّ "**توماس مور**" "**Thomas More**"* من أعلام الفكر الإنساني في عصر النهضة، ومن الشخصيات التي جمعت بين عمق الإيمان وصلابة الموقف السياسي وجرأة الخيال الفلسفي. فقد تقلّد أرفع المناصب في الدولة الإنجليزية، إذ تولّى منصب المستشار سنة 1529، ووقف بشجاعة في وجه تيار الإصلاح البروتستانتي، رافضًا الانصياع لإرادة العرش في تبنّيه، فدفع حياته ثمنًا لتمسّكه بالدين التقليدي. غير أنّ ميراثه لم يقتصر على مواقفه السياسية، بل امتدّ إلى إنتاج فلسفي ترك بصمة عميقة في تاريخ الفكر الغربي، تمثّل خاصةً في عمله الأشهر يوتوبيا.

* **توماس مور**: "(1478-1535)...لقد كان من أنصار النزعة الإنسانية، ولكنه كان ذا تقوى عميقة، شرع في تعلم اللغة اليونانية في أكسفورد...في سنة 1504 كان عضو في البرلمان وقاد المعارضة ضد طلب هنري السابع فرض ضرائب جديدة" (برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية – الفلسفة الحديثة**، ج3، مرجع سابق، ص45).

(توماس مور مفكر ديني عميق، تغذّى على حدّ سواء من الآداب الإغريقية ومن الإنجيل، وتقلّد مناصب سياسية مرموقة من أبرزها مستشار إنجلترا في عام 1529. وكان من أبرز المواجهين لحركة الإصلاح التي قادها مارتن لوثر، ولما انتشرت هذه الأخيرة وتبنّاها العرش الإنجليزي دفع مور حياته ثمنًا لدفاعه عن الدين التقليدي. ورغم أنّه كتب كثيرًا، فإنّ من أشهر أعماله رواية يوتوبيا، الرمزية والفلسفية بامتياز، وقد أكسبته مكانة مرموقة بين فلاسفة السياسة)[1].

تُعدّ النظرية السياسية التي قدّمها في رواية يوتوبيا، والمعروفة بنظرية الاشتراكية الخيالية، لا تقلّ أهمية عن طروحات كبار الفلاسفة الذين أسهموا في الفلسفة السياسية أمثال أفلاطون وأرسطو وغيرهما.

(رواية توماس مور عبارة عن حلم بطله برتغالي يُدعى هيوثلوداي، يعرف الإغريقية ومطّلع على أفكار فلاسفتها. وقد قام بالكثير من الرحلات رفقة صديق له اسمه فيتوريوس، وفي إحدى رحلاتهما زار الصديقان بلادًا تختلف عمّا ألفاه في البلدان الأخرى التي زاراها، من حيث المؤسسات والنظم السياسية وتركيب الهيئة الإجتماعية، ولهذا فإنّه يروي ما رآه في هذه البلاد)[2].

(وهذه البلاد، حسب ما وصفها بطل الرواية، جزيرة على شكل هلال تقع في وسط المحيط. وداخلها خمس وأربعون مدينة تبعد كل واحدة عن الأخرى مسيرة يوم. وعاصمة هذه البلاد مدينة تُدعى أموروتوم، ولكل بلدة اختصاص قضائي لما حولها من الأرض. والعمل السائد بين السكان هو النشاط الزراعي)[3].

وحول هذه البلاد التي وصفها مور في روايته يوتوبيا، اختلف الباحثون في وجودها من عدمه؛ فبعضهم اعتبرها محضَ خيال فلسفي ابتدعه الكاتب، بينما رأى آخرون أنّها موجودة بالفعل في الواقع، غير أنّ هذا الفريق الأخير لم يتفق على تحديد موقعها الجغرافي بدقة.

(وبالإضافة إلى الفلاحة، هناك صناعات أخرى منتشرة بين الناس الذين يسكنون هذه البلاد، وهي متساوية في القيمة. وكل عائلة تختصّ بأداء صناعة بعينها وتتوارثها أبًا عن جد. أمّا عمل القضاة فينحصر تقريبًا في إجبار الناس على العمل. وليس معنى هذا أنّ أهل الجزيرة يعملون ليل نهار، بل لديهم وقت للعمل ووقت للراحة ووقت للنوم. ومجتمعهم غير طبقي، فليس بينهم أشراف أو أمراء أو شحاذون. ونظام الجزيرة الاقتصادي لا يعتمد على النقود بل على المقايضة، كما أنّ الملكية منعدمة بين السكان، فكل واحد منهم يأخذ قدر حاجته فقط)[4].

---

(1) جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار**، ج2، مرجع سابق، ص 33.

(2) سلامة موسى، **أحلام الفلاسفة**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د.ط، 2012م، ص 20.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص 21.

إنّ جعل جميع المواطنين في الجزيرة التي تخيّلها توماس مور متساوين اجتماعيًا، وفرض العمل عليهم كافة، ومنع الملكية الخاصة، جعل من المشاعية قاعدة عامة في المجتمع. وقد اعتقد أنّها السبيل الوحيد لتحقيق المساواة بين البشر، وبالتالي تجسيد العدالة. وبعد أن عرضنا لمحة قصيرة عن مضمون رواية يوتوبيا، نستطيع أن نتساءل: **ما الذي أراد توماس مور من كتابتها، وهو القانوني المهتم بالفكر أكثر من كونه أديبًا؟**

لم يكن كتاب يوتوبيا مجرّد حكاية متخيَّلة أو أثر أدبي غريب، بل جاء نصًّا فلسفيًا مشبعًا بالرمز، يتجاوز حدود الأدب إلى أفق الفكر النقدي. فقد أدرك توماس مور أنّ مواجهة السلطة الزمنية والكنيسة بصفة مباشرة تعني الاصطدام العنيف مع القوى الغالبة في عصره، فاختار القناع الرمزي سلاحًا يتيح له أن يقول ما لا يُقال، وأن يقدّم من خلال حلم فلسفي صورةً مغايرة للعالم، تُعرّي الواقع عبر رسم ملامح الممكن. فالطوباوية عنده ليست هروبًا إلى الوهم، بل وسيلة فلسفية لاستدعاء السؤال الجوهري: **ما الذي ينبغي أن يكون إزاء ما هو كائن؟**

(لقد إبتغى مور من عمله الرمزي المسمّى يوتوبيا أن يوجّه نقدًا لاذعًا للاستبداد والظلم والجشع الذي استشرى بين الحكّام، وهي قضايا كان التعرّض لها مباشرَة أمرًا محفوفًا بالمخاطر. لذلك آثر أن يتجاوز إطار التاريخ إلى رحاب الخيال، ليكتب نصًا أدبيًا يقدّم وصفًا لدولة خيالية يتجلّى من خلالها مشروعه الفلسفي)[1].

لقد حوّل مور الخيال إلى أداة معرفية، وأضفى على السرد الطوباوي طابعًا فلسفيًا عميقًا. فجعل من الحكاية النقدية وسيلةً لإدانة الواقع الإجتماعي والسياسي الذي أطبق عليه التفاوت والملكية الخاصة والطبقية الحادة. بهذا غدت يوتوبيا فلسفة سياسية تتخفّى في شكل حلم أدبي، تُسائل الحاضر بلغة الرمز لا بلغة الاتهام المباشر، وتفتح للفكر آفاقًا أرحب للبحث عن بدائل أكثر عدلًا وإنسانية.

(يشتمل كتاب يوتوبيا في جزئه الأول على نقد شديد للدولة، وبوجه أخص الدولة الإنجليزية في القرن السادس عشر التي كان مور أحد رعاياها، وللمجتمع الذي عاش فيه. وقد صاغ هذا النقد في قالب حواري جمعه بالبحّار البرتغالي رافائيل هيثلوداي، الذي التقى به –كما يروي – في هولندا أثناء قيامه بمهمة دبلوماسية كلّفه بها الملك هنري الثامن. وما ينطقه هذا البحّار في الرواية ليس إلا نقدًا صارمًا للمنظومة السياسية والإجتماعية الأوروبية في عصر النهضة، إذ يذهب إلى أنّ البؤس المستشري في أرجاء القارة إنّما هو ثمرة غياب الحكم العادل وهيمنة الملكية الخاصة على مقوّمات الحياة)[2].

إنّ يوتوبيا ليست جزيرةً متخيّلة فحسب، بل مرآة كاشفة لعيوب العالم الواقعي، وصياغة رمزية لسؤال العدالة في التاريخ: هل بمقدور الإنسان أن يؤسّس نظامًا قائمًا على المساواة والعدل المشاعي، أم أنّ مسار التاريخ يظلّ محكومًا

---

(1) توماس مور، **يوتوبيا**، تر. أنخيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1987م، ص 26.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها، ص ص 51-53.

بالاستبداد والجشع؟ هكذا تصبح الطوباوية عند مور ضربًا من النقد الفلسفي العميق، لا حلمًا عابرًا، بل دعوةً لإعادة تأسيس الفكر السياسي على قيم المشاعية الإنسانية والعدالة الكونية. يقدّم توماس مور تصورًا يتخذ من الحلم وسيلة لفضح تناقضات أوروبا النهضوية، حيث تُبنى السياسة على قاعدة المساواة وتوزيع الواجبات والحقوق. وفي مجتمع يوتوبيا تُلغى الملكية الخاصة والنقود، وتُمارس الزراعة والحرف جماعيًا لإزالة الجشع ومنطق التفاوت، فتغدو السياسة تنظيمًا عقلانيًا للحياة لا أداة لحفظ السلطة. والجزيرة نقدٌ رمزي للنظام الأوروبي، تُدان فيها الامتيازات ويُستعاد مبدأ المشاركة العامة.

يتخذ مشروع مور بعدًا فلسفيًا يعيد السلطة إلى الجماعة ويحرّر السياسة من الهيمنة، بينما يظهر الدين كركيزة أخلاقية وروحية لا كأداة كهنوتية؛ فهو إيمان عقلاني يؤكد خلود النفس ويضبط السلوك، ويستند إلى حرية المعتقد وتعدديته تحت كائن أعلى جامع. ومع حضور أثر الكاثوليكية في بعض التفاصيل، يظل الدين محرّرًا للضمير وموجّهًا للقيم.

وتبلغ القيمة الفلسفية ذروتها حين يفصل مور بين وظيفتي الدين والسياسة من دون قطيعة، فالأولى ضمير روحي يوجّه، والثانية عقل جمعي ينظّم، في نقد مزدوج لاستبداد الكنيسة والدولة معًا. وتجسّد سيرة مور شخصيًا هذا المبدأ، إذ رفض خضوع الدين للسلطة في عهد هنري الثامن. وبذلك تصبح يوتوبيا إحدى اللبنات الأولى في الدعوة الحديثة إلى الفصل الوظيفي بينهما، في إطار يقوم على العدالة والمساواة وتكامل العقل والإيمان.

3-2-4-لوثر وحدود التمايز بين الدين والسياسة

إنبعث في رحاب النهضة تيّار إصلاحيّ عاصف أحدث شرخًا عميقًا في البنية اللاهوتية الوسيطية، وزلزل أُسس الشرعية التي خوّلت لرجال الكنيسة الاستئثار بالمجال العام لقرون مديدة. وكان رائد هذا التيار **"مارتن لوثر" "Martin Luther" (1483-1546م)**، الفيلسوف واللاهوتي الألماني، الذي التفّ حوله نفر من المفكرين وأهل اللاهوت، مجاهرين بآراء لم يعهدها الفكر السياسي في زمانهم. لقد استند لوثر إلى يقينٍ راسخ بأنّ تصوّر الدولة والمجتمع وليدُ تأويلات لاهوتية متقاربة في جوهرها، وأنّ ما بينها من فروق لا يعدو أن يكون تفاصيل ثانوية[1]. ومن هنا يطلّ السؤال الملحّ: **ما المفاهيم السياسية التي بشّر بها لوثر لتقويم عصره؟ وكيف رسم حدود العلاقة بين المقدّس والسياسي في مشروعه؟**

ورغم الزخم الفكري والإنساني الذي ميّز النهضة، ظلّت ربوعٌ واسعة من أوروبا—وخاصة في الغرب—تحت وطأة هيمنة السلطة الروحية على الزمنية. وقد أفرز هذا التداخل إيديولوجيا قاتمة كبّلت العقول، ورسّخت الفقر والظلم

[1] جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار**، ج2، مرجع سابق، ص 41.

والبؤس[1]. وهكذا تعثّرت عجلة التقدّم التي بدأت بالدوران مع إحياء التراث الإغريقي، وتفتّحت مع النزعة الإنسانية في الأدب والفن والعلم؛ غير أنّها سرعان ما اصطدمت بجدار القمع الذي أقامته سلطةٌ دنيوية واقعة في قبضة الكنيسة، تحاكم الجديد على أنّه كفرٌ وزيغٌ عن الدين.

في مواجهة هذا الانسداد، صاغ لوثر مشروعه على ركيزتين: أوّلًا: كلّ سلطة قائمة هي مشيئة إلهية؛ ثانيًا: الفصل القاطع بين الدين والقانون[2]. وبمقتضى المبدأ الأوّل يُطالَبُ المؤمنُ بقبول السلطة القائمة بوصفها واقعةً تحت تدبير العناية، فيما يقوّض المبدأُ الثانيُ التأويلاتِ التي ربطت الشكلَ السياسيَّ برسمٍ لاهوتيّ وحيد مستمدّ من الكتاب المقدّس يَخضع فيه الزمنيُّ للروحي. هنا يؤكّد لوثر أنّ "مدينةَ الله" لا تتجسّد في التاريخ؛ فالدينُ نسقٌ قدسيّ منزّهٌ عن الدنس، أمّا السياسةُ فتتحرّك في عالم دنيوي ملوث بالخطيئة، ومن ثمّ فهي تحتاج إلى قانونٍ يُبدعه العقلُ البشري لتدبير المعاش، لا إلى إستنساخِ صورةٍ متعاليةٍ على شروط البشر.

ويُعمّق لوثر ذلك بتشخيصٍ أنثروبولوجيّ حادّ: الإنسانُ كائنٌ ميّالٌ إلى الخطيئة، محدودُ الإدراك، لا يقدر—بحدسِه—أن يَفهم شريعةَ الله أو يطابق إرادتَه[3]. لذلك يستحيلُ إقامةُ نظامٍ سياسيٍّ يَتماهى مع «مدينة السماء». ومن هنا يميّز بين إرادةٍ ظاهرة تجلّت في الوحي ويجب اتّباعُها، وإرادةٍ خفيّة كليةٍ لا تُدرَك، داعيًا إلى تسيير الشأن العام بقوانينَ مدنيةٍ دون ادّعاء القبضِ على الغيب[4]. إنّه—بعبارةٍ موجزة—تفريقٌ وجوديٌّ بين ميدان الإيمان وميدان الحكم، يَقي السياسةَ من الثيوقراطية كما يَحفظُ للدين صفاءَه المعياري.

وبناءً على هذا التمييز، يُسقِط لوثر دعوى الوساطة الكهنوتية: فالكنيسة—بوصفها مؤسسةً بشرية—لا تملك نفعًا ولا ضرًّا للإنسان في علاقته بربّه، ولا سلطانَ لها على ضميره. لذلك يرفض تقديس رجال الدين وإعتبار البابا «ظلَّ الله على الأرض»، ويُقرّر أنّ علاقةَ المؤمن بخالقِه علاقةٌ مباشرةٌ لا تعترضُها مراتبُ كنسية[5]. هكذا أعلن القطيعةَ مع هيمنة البابوية، وكرّس بزوغَ البروتستانتية التي أسّست لوعيٍ دينيٍّ وسياسيٍّ جديدٍ: دينٌ بلا وساطةٍ كهنوتية، وسياسةٌ بلا ادّعاء قداسة؛ الأمرُ الذي هزّ أسسَ الكاثوليكية في أوروبا وأعاد تركيبَ العلاقة بين المقدّس والزمني على نحوٍ مغاير.

---

[1] جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار**، ج2، مرجع سابق، ص41.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] كوينتن سكنر، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني**، ج2، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012م، ص 12.

[4] المرجع نفسه، ص ص 15–16.

[5] إبراهيم مصطفى إبراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د.ط، 2001م، ص 102.

إنّ إسهامات مارتن لوثر وأقطاب حركة الإصلاح الديني في الفلسفة السياسية لم تكن بناءً نظريًّا ممنهجًا يضع تصوّرًا متكاملًا لشكل الدولة أو نظامها الأمثل، بل كانت ثورةً لاهوتية عميقة هزّت الأسس التي ارتكزت عليها شرعية الكنيسة الكاثوليكية طوال قرون، حين جعلت من ذاتها المرجع الأعلى في السياسة كما في الدين. ولوثر، بما هو لاهوتيٌّ متمرّد، لم يقصد ابتكار فلسفة سياسية بالمعنى الأكاديمي، بل انصرف إلى تقويض التأويلات اللاهوتية التي شرعنت هيمنة الكنيسة على المجال العام، ففتح بذلك أفقًا جديدًا للوعي الديني والسياسي معًا. لقد جاءت أطروحاته السياسية في ظاهرها تعليقات على النص المقدّس، غير أنّها في عمقها إعلانٌ عن ولادة زمن جديد تُفصل فيه دوائر السماء عن شؤون الأرض.

(وأبرز مفهوم صاغه لوثر هو نظرية "المملكتين"، أو ما سمّاه المواطنة المزدوجة للإنسان؛ إذ أقام حدًّا فاصلًا بين مملكةٍ أولى هي علاقة الفرد بربّه، وهي مملكة روحية قوامها العبادة والورع، ومملكةٍ ثانية هي الدولة الزمنية، حيث يضطلع الإنسان بواجباته تجاه الجماعة ويخضع لقوانينها الوضعية)[1].

بهذا التمييز، قطع لوثر مع الإرث الثيوقراطي الذي أخضع السياسي للاهوتي. فالدين عنده شأنٌ داخليّ محض، يتعلّق بضمير الإنسان وعلاقته بخالقه، أمّا السياسة فهي مجال دنيوي تُنظّمه القوانين التي يسنّها العقل البشري لتدبير المعاش وحماية الجماعة. وهكذا يصبح خضوع المواطن للسلطة الزمنية خضوعًا للقانون لا للإكليروس، وعقوبة مخالفته تُستمد من التشريع الوضعي لا من التفويض المقدّس.

(وبهذا المعنى، فإنّ الإنسان يعيش في ظلّ حكومتين: حكومة الأرض وحكومة السماء. فهو خاضع من جهة للقانون المدني الذي يؤطّر حياته الدنيوية، ومن جهة أخرى متلقٍّ للوحي الأزلي الذي يسمو بروحه. ومن ثمّ يجمع بين حريةٍ مطلقة في المملكة الروحية، وتقييدٍ ضروري في المملكة الزمنية)[2].

إنّ هذا التصوّر لا يعبّر عن تقسيمٍ إداري للسلطات وحسب، بل يكشف عن رؤية أنثروبولوجية عميقة للوجود الإنساني: فالإنسان كائن مزدوج، يتأرجح بين حريةٍ روحية مطلقة، وخضوعٍ واقعي لقوانين الطبيعة والمجتمع. يقوم مشروع لوثر على تحرير الروح من هيمنة الكنيسة، وتحرير السياسة من القداسة، فجعل الدين علاقة داخلية بين الإنسان وربّه، والسياسة نظامًا دنيويًا يستند إلى العقل والقانون. وقد شكّلت ترجمته للإنجيل إلى الألمانية خطوة تاريخية كسرت احتكار رجال الدين للمعرفة، فانتشرت أفكاره وأطلقت حركة الإصلاح البروتستانتي التي أعادت صياغة العلاقة بين المقدّس والزمني.

---

[1] ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيديدس إلى سبينوزا**، ج1، مصدر سابق، ص 468–469.

[2] المصدر نفسه، ص469.

ويرى لوثر أنّ الإنسان يعيش ضمن مملكتين: مملكة السماء التي يتحقق فيها الإيمان الحر، ومملكة الأرض التي تنظّمها القوانين الوضعية لضمان التعايش. وبهذا التمييز حفظ قدسية الدين من التوظيف السياسي، وجعل السياسة حقلًا مستقلًا عن اللاهوت. وقد أسقطت آراؤه سلطان البابوية المزدوج، ومهّدت لوعي أوروبي جديد يقوم على الفصل بين الشأن الروحي والزمني. وبعد عرض نموذج لوثر، يبرز مكانه ضمن أربعة مفكرين نهضويين أعادوا رسم الحدود بين الدين والسياسة: دوسيل، ميكيافيلي، مور، ولوثر نفسه.

ويبقى السؤال الذي يفتح لنا أفق العنصر التالي: **كيف تطوّرت العلاقة بين الدين والسياسة بعد النهضة، في الفكر الحديث، عند كبار مفكري أوروبا الذين ورثوا هذا الجدل ووسّعوا أفقه؟**

3-3-عصر الحداثة وسياقاته التاريخية

من المتفق عليه في الفكر التاريخي والفلسفي أنّ الحضارة الغربية الحديثة لم تولد فجأة من فراغ، بل هي حصيلة مسار طويل بدأ إرهاصاته الأولى في بلاد الإغريق. ففي أثينا وسبارتا والجزر اليونانية الأخرى استيقظ العقل الإنساني من سباته الأسطوري، وأخذ يبحث عن الحقيقة بلغة البرهان والحجاج، ووُضِعت أسس التفكير الفلسفي والسياسي على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو، فانبثقت حضارة متكاملة الجوانب.

ومع أفول الحضارة الإغريقية ثم الرومانية ودخول أوروبا العصور الوسطى، غلب سلطان اللاهوت على العقل، وتحولت الفلسفة إلى خادمة للاهوت، وأصبح السؤال الفلسفي مقيدًا بالإيمان الديني، ما دفع كثيرين لوصف تلك الفترة بعصور الظلام. ومع نهاية العصور الوسطى بدأت بذور يقظة عقلية جديدة تظهر في إيطاليا وفرنسا وإنجلترا وألمانيا، ما عرف بعصر النهضة، حيث إستعادت أوروبا روح العقل الإغريقي ضمن سياق اجتماعي وسياسي جديد، وفتحت آفاق المعرفة العلمية والفنون والآداب، وبرز شعار الإنسان مقياس كل شيء.

مهّد عصر النهضة لولادة الحداثة التي أعادت بناء أوروبا على أسس العقلانية والعلم والدولة الحديثة، متجاوزة الهيمنة الدينية والخرافة. ولا يمكن إعتبار العصور أو النهضة أو الحداثة لحظات مفصلية مستقلة، بل هي تراكمات وتحولات تدريجية متشابكة، حيث يتشكل التاريخ الإنساني من نسيج معقد من العناصر الفكرية والسياسية والدينية والإجتماعية، ما يصعب اختزاله في نقطة زمنية محددة.

أين نجد المدارس التقليدية في دراسة التاريخ قد اختلفت حول ذلك إلى عدّة فرق: ففريقٌ اعتبر أنّه يبدأ من القرن الرابع عشر بعصر النهضة، بإعتباره مرحلة انتقالية بين العصور الوسطى والعصر الحديث. وآخرون رأوا أنّه يبدأ من القرن الخامس عشر، على أساس أنّ هذا القرن هو الذي شهد أحداثًا كبرى أثّرت على مجرى التاريخ، كسقوط القسطنطينية في يد الأتراك سنة 1453م، وسقوط غرناطة في يد قوات فرديناند عام 1492م. وفريق ثالث رأى أنّ العصر الحديث يبدأ من القرن السادس عشر لكونه القرن الذي شهد حركة الإصلاح الديني وظهور مفهوم الدولة الحديثة وما نتج عن

هذين الحدثين من تغيّرات جذرية. أمّا الفريق الرابع فقد اعتبر أنّ العصر الحديث يبدأ من القرن السابع عشر، إذ شهد هذا الأخير حرب الثلاثين عامًا، والثورة العظمى في إنجلترا، وبروز تفوّق فرنسا، وحروب الوراثة في إسبانيا [1].

يتبيّن أن تحديد بداية العصر الحديث يختلف باختلاف معايير المؤرخين بين النهضة والتحوّلات السياسية والدينية والفلسفية. ويظهر أنّ التاريخ لا يُختزل في حادثة مفردة بل يتشكّل من عوامل متداخلة. ويُعدّ القرن السابع عشر الأنسب لتمثيل انطلاق الحداثة لِما عرفه من تحوّل فلسفي وسياسي أعاد صياغة علاقة الدين بالدولة. وهنا يغدو الفكر قوة تاريخية حين يلتقي بالتحوّلات السياسية ليؤسّس أفقًا جديدًا للفكر الغربي.

(لقد عرف القرن السابع عشر في أوروبا تغيّرًا سياسيًا مهمًا، من نظام الملكية المطلقة الذي ساد طويلًا، إلى انهياره مع الثورة الإنجليزية، ثمّ بعد ذلك مع الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، ليتأسّس بذلك كيان الدولة الحديثة)[2].

يتضح أنّ القرن السابع عشر مثّل لحظة مفصلية في التاريخ الأوروبي، مع بداية انهيار الملكية المطلقة وصعود الدولة الحديثة. وشكّلت الثورة الإنجليزية (1640-1688) نقطة تحوّل حاسمة أنهت الحكم المطلق ورسّخت سيادة البرلمان ومهّدت لظهور العقد الإجتماعي عند **"توماس هوبز" "Thomas Hobbes" (1588–1679م)** و**"جون لوك" "John Locke" (1632–1704م)**. ثم جاءت الثورة الفرنسية لتعمّق هذا المسار عبر الإنتقال من الرعايا إلى المواطنين ومن الدولة الملكية إلى الدولة القومية الحديثة. وكان هذا التحوّل السياسي تعبيرًا عن تغيّر فكري جذري نقل تبرير السلطة من الحق الإلهي إلى العقل والإرادة الجمعية، وهنا يتجلى جوهر الحداثة السياسية بوصفها تحرّر الدولة من التفسير اللاهوتي. فقد مهّد الإصلاح الديني للفصل بين السلطتين، بينما جعلت الثورتان الإنجليزية والفرنسية ذلك واقعًا تاريخيًا. وهكذا شهد القرن السابع عشر تحوّلات عميقة أدت إلى صعود الدولة القومية وتراجع الهيمنة الدينية على القرار السياسي.

"شهدت أوروبا في القرن السابع عشر صراعًا مريرًا بين الكاثوليكية والبروتستانتية انتهى بحرب الثلاثين عامًا، وهي الحرب التي لم تكن دينية فحسب، بل سياسية أيضًا؛ إذ تحالفت دول بروتستانتية مع كاثوليكية ضد بيت هابسبورغ. وقد أسفر صلح ويستفاليا سنة ألف وستمائة وثمانية وأربعين عن إقرار مبدأ سيادة الدولة القومية، ونهاية فكرة الإمبراطورية المسيحية الواحدة، وهو ما مهّد الطريق لنظام دولي جديد قائم على التوازن بين القوى، وفصل الدين تدريجيًا عن شؤون السياسة"[3].

---

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الحديث**، دار القلم، بيروت، د.ط، د.س، ص 9.

[2] المرجع نفسه، ص10.

[3] ول ديورانت، قصة الحضارة، **عصر لويس الرابع عشر**، ج 33، تر. زكي نجيب محمود وآخرون، دار الجيل – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بيروت، د.ط، 1992م، ص 307.

لقد تركت حرب الثلاثين عامًا جراحًا عميقة في جسد أوروبا، إذ خرجت ألمانيا مدمّرة اقتصاديًا وبشريًا، وفقدت وحدتها السياسية، لتصبح ساحة مفتوحة لصراع القوى. ومن هذا الخراب وُلدت قاعدة فلسفية جديدة: أنّ الدين حين يتحوّل إلى أداة للسياسة لا ينتج سوى الدمار، وأنّ السيادة ينبغي أن تستند إلى الدولة لا إلى العقيدة.

أمّا ما تلا ذلك فشكّل لوحة متعدّدة الوجوه لنشوء الدولة الحديثة؛ إذ برزت هولندا نموذجًا للدولة التجارية التي استمدّت شرعيتها من الثروة والانفتاح البحري، بينما بلغت فرنسا مع لويس الرابع عشر ذروة الحكم المطلق القائم على مركزية القرار والتنظيم البيروقراطي. وفي إنجلترا، أدّى سقوط شارل الأوّل والثورة المجيدة إلى تقويض الحق الإلهي وتثبيت الملكية الدستورية، فغدت الشرعية صادرة عن الأمة، وهو ما مهد لظهور نظرية العقد الإجتماعي. ومن جهة أخرى، بقيت ألمانيا ممزّقة بين القوى، في مشهد يجسّد أثر الصراع الديني حين يفقد المجتمع وحدته. وهكذا تحوّل القرن السابع عشر من زمن للحروب إلى مرحلة تأسيسية أعادت تعريف السلطة والسيادة، ودفعت أوروبا إلى عتبة الحداثة السياسية.

وبالتالي بدأت العلاقة بين الدين والسياسة تأخذ منحًى آخر؛ فمنذ بداية القرن السابع عشر بدأ الارتباط الذي كان بين الدين والدولة يتراجع تدريجيًا، فصار التركيز ينصبّ على القانون والسيادة والسيادة القومية بدلًا من النص الديني أو الكنيسة. ومع حلول القرن الثامن عشر، تزامنًا مع التنوير، أصبح الدين شأنًا خاصًا وشخصيًا، وفكريًا أكثر منه سياسيًا. أمّا في القرن التاسع عشر فقد فرضت الدولة الوطنية العلمانية نفسها، وبدأت المؤسسات الدينية تتراجع من مراكز السلطة لصالح أنظمة مدنية تقوم على المصلحة والعقلانية [1].

وهكذا كان العصر الحديث، الممتد من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر، زمن العقلانية والمادية وانفصال المجتمع عن سيطرة المقدّس. فقد مهّد تراجع سلطة الكنيسة لبروز الدولة الحديثة التي جعلت من القانون والسيادة أساس شرعيتها، وأحلّت المصلحة العامة والعقل محلّ النص الديني في التشريع. وأحدث هذا التحوّل نقلة نوعية في فهم السياسة، إذ أصبحت تقوم على الإرادة البشرية والعقد الإجتماعي والسيادة الشعبية. ومع التنوير تعزّزت حرية الضمير والتسامح، وصار الدين شأنًا فرديًا لا أداة هيمنة سياسية. وفي القرن التاسع عشر ترسّخ المسار العلماني مع نشوء الدولة الوطنية ومبدأ المواطنة، مما أضعف احتكار المؤسسات الدينية للقرار. وأسهم هذا الانفصال في تحرير العقل وازدهار العلوم والفلسفات الوضعية، وفتح آفاقًا جديدة للفن والمجتمع قائمة على الحرية والإبداع. وهكذا لم يكن عصر الحداثة انتقالًا آليًا، بل نتيجة تراكم صراعات وتحولات كبرى مهّدت لظهور الدولة القومية الحديثة. وتراجع السلطان الكنسي لصالح الدولة، وأُعيد تحديد مجال الدين كقيمة روحية وأخلاقية، بينما تولّت السياسة تدبير الشأن العام وفق العقل والمصلحة.

---

[1] ناصر الدين سعيدوني، **الفكر التاريخي الأوروبي من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر: من لورانزو فالا إلى كوندورسيه**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2022م، ص 297.

وتحرّر العلم من القيود الكنسية، مما أطلق الثورة العلمية وعمّق قيم النقد والحرية في الفلسفة. وأصبح الفن مجالًا مفتوحًا للتجريب بعيدًا عن الرقابة الدينية. إنّ هذا كله يمهّد بنا إلى الإنتقال إلى عنصر جديد أكثر تخصيصًا، إذ يظلّ السؤال قائمًا: كيف عالج أبرز فلاسفة عصر الحداثة مسألة العلاقة بين الدين والسياسة؟

3-4-ملامح العلاقة بين الدين والسياسة في الفلسفة السياسية عند فلاسفة الحداثة

يُعَدّ عصر الحداثة لحظة مفصلية في تاريخ الفكر السياسي الغربي، إذ شهدت العلاقة بين الدين والسياسة تحولات جذرية غيّرت من طبيعة الدولة والمجتمع. فقد انتقل النقاش من التصورات اللاهوتية التي حكمت العصور الوسطى إلى رؤية جديدة تسعى لفصل المجالين وإرساء أسس عقلانية لإدارة الشأن العام. اتجه فلاسفة الحداثة إلى مساءلة السلطة الدينية وإعادة النظر في شرعية القوانين المستمدة من النصوص المقدسة، مبرزين ضرورة تأسيس النظام السياسي على مبادئ السيادة، والعقد الإجتماعي، والحرية الفردية. ولم يكن الأمر مجرد قطيعة مع الماضي، بل محاولة لإيجاد توازن بين الإيمان كقيمة شخصية والدولة كجهاز عقلاني مستقل. وهكذا ظهرت تصورات تنظر إلى الدين باعتباره عنصراً روحياً يخص الضمير، في حين تتحدد السياسة بوصفها ممارسة تهدف إلى ضمان النظام والعدل داخل المجتمع. إن هذه الملامح مجتمعة تمثل الانعطافة التي دشّنتها الحداثة في فهم العلاقة بين المقدّس والزمني.

فما هي أبرز الأطروحات في الفلسفة السياسية التي بلورت هذه الرؤية الجديدة؟

3-4-1-هوبس والعقد الإجتماعي: إخضاع الدين لسيادة الدولة

يُعَدّ توماس هوبس واحدًا من أبرز مفكري إنجلترا في القرن السابع عشر، ويمثل نموذجًا للفيلسوف الذي عاش في ظلّ تحولات سياسية ودينية عميقة. نشأ في بيئة مضطربة اتسمت بالحروب والانقسامات، فانعكس ذلك على تكوينه الفكري ومساره الفلسفي. وقد إرتبط اسمه ارتباطًا وثيقًا ببدايات الفلسفة الحديثة في أوروبا، حيث جمع بين نزعة تجريبية صارمة وتجربة حياتية مليئة بالتقلبات. **فكيف صاغ هوبس نظرته إلى الدين والسياسة، وكيف تصوّر طبيعة العلاقة بينهما؟**

(كان هوبس فيلسوفًا تجريبيًا تأثر بالتفسير الآلي والمادي للحياة الإنسانية، ساعيًا إلى فهم الطبيعة البشرية من منظور يخلو من الميتافيزيقا. وقد حاول أن يفسر سلوك الإنسان وفق قوانين تحكم الجسد والحواس، جاعلًا التجربة أساسًا للمعرفة والفهم)[1].

هوبس جعل من التجربة الحسية مدخلًا لتفسير الطبيعة الإنسانية، بعيدًا عن أي تصور ميتافيزيقي، فاعتبر أن الإنسان ليس سوى جسد تتحكم فيه قوانين الحركة والغرائز. هذا التصور المادي يعكس روح عصرٍ أخذ يتخلّص من

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، مرجع سابق، ص 61.

هيمنة الكنيسة، ليؤسس معرفة قائمة على الملاحظة والتجربة. ومن هنا برز طموحه في بناء تصور شامل للطبيعة البشرية، يجعل من الحواس والجسد منطلقًا لفهم دوافع السلوك الفردي والجماعي، وهو ما مهّد لانتقاله إلى التفكير في الدولة بإعتبارها الإطار الوحيد القادر على ضبط هذه الطبيعة.

(وُلِد توماس هوبس في عالم يضج بالاضطراب، وقد تحرّر لتوّه من هيمنة الكنيسة، ليجد نفسه في قلب سجالات فكرية وصراعات محتدمة حول صورة الحكم الأمثل للبشر. فقد انقسم الفلاسفة والمفكرون آنذاك بين من رأى أن الملكية المعتدلة، القائمة على تقاسم السلطة بين الملك والبرلمان، هي الصيغة الأعدل للحكم، وبين من اعتبر أن الملكية المطلقة، حيث تنحصر السيادة في يد الحاكم وحده، هي الضامن الحقيقي للإستقرار. وهذا الخيار الأخير هو الذي مال إليه هوبس، وجعله محور دفاعه في عمله الأشهر الليفياثان)[1].

لقد كان تبنّي هوبس للملكية المطلقة استجابة لتجربته التاريخية الخاصة، لا مجرد نزعة فكرية منعزلة. فقد عاش زمنًا مزّقته الحروب الدينية في إنجلترا وفرنسا، ورأى بعينيه خطورة الصراع على السلطة بين الكنيسة والبرلمان والملك. كان انهيار النظام الإقطاعي وبروز الدولة الحديثة يعني أنّ الإستقرار لم يعد ممكنًا إلا بسلطة مركزية قوية. لذلك اعتقد هوبس أن التعددية في مراكز الحكم لن تفضي إلا إلى الفوضى، وأن الحلّ يكمن في تركيز السلطة بيد حاكم واحد قادر على فرض النظام.

لقد فهم هوبس الإنسان بوصفه كائنًا ميّالًا إلى التنافس والصراع، مما يجعل وجود سلطة مطلقة ضرورة لحماية المجتمع من الانهيار. ومن هنا لم يكن دفاعه عن الملكية المطلقة تنظيرًا تجريديًا بقدر ما كان محاولة لإيجاد ضمانة سياسية لأمن المجتمع. هكذا جاء الليفياثان ليبرّر الدولة الحديثة ككيان سيادي قادر على إنهاء حالة الإحتراب الدائم.

وهكذا، لم يكن مشروع هوبس سوى استجابة لتحديات عصره، حيث تداخل السياسي والديني في صراعات دامية. ومن هنا جاء تأثره العميق بما شهده من حروب دينية، الأمر الذي دفعه إلى بلورة فلسفة سياسية تجعل من الدولة المرجع الأعلى، متناولًا من خلالها موقع الدين وصلته بالسياسة وكيفية إخضاعه لسلطة السيادة[2].

لقد أراد هوبس أن يضع حدًا لاستغلال الدين في إذكاء الفتن، فجعل من الدولة سلطة وحيدة تضبط الشأن الديني، وتحدد ما يدخل في نطاق الإيمان وما يعدّ فتنة. وبهذا لم يُلغِ الدين من الحياة العامة، بل أعاد صياغته في إطار يخدم إستقرار الدولة ووحدتها. ومن هذا المنطلق يمكننا أن نفهم كيف ستتجلى عنده الظاهرة الدينية بإعتبارها عنصرًا سياسيًا لا ينفصل عن مشروعه في تأسيس الدولة الحديثة.

---

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، مرجع سابق، ص62.

[2] توماس هوبس، **الليفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، تر.ديانا حرب وبشرى صعب، مشروع كلمة للترجمة – هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، ط1، 2012م، ص 3.

احتلّ الدين في فلسفة توماس هوبس موقعًا إشكاليًا، إذ لم يتعامل معه بوصفه مجالًا روحيًا محضًا، بل نظر إليه بإعتباره عنصرًا من مشروعه المادي التجريبي لفهم الإنسان والمجتمع. ولهذا جاءت آراؤه الدينية مغايرة لما ألفه الأوروبيون في ظلّ المسيحية، فبدت غريبة وصادمة وأثارت حوله اتهامات بالإلحاد والعداء للكنيسة.

لقد رأى رجال الدين في منهجه وأفكاره تهديدًا لسلطتهم الروحية، فاعتبروه خصمًا خطيرًا للكنيسة. ومن هنا دعا هوبس

إلى إخضاع المؤسسة الدينية لسلطان الدولة، مؤكدًا أنّ واجب الطاعة إنما يتوجه إلى الحاكم لا إلى الكنيسة، لأنّ التمرد على السلطة السياسية يهدد إستقرار الأمة بأسرها، بينما الخروج على الكنيسة لا يترك أثرًا مباشرًا على وحدة المجتمع[1].

وفي سياق نظرته إلى الدين، توقّف هوبس عند قضية الثواب والعقاب التي شكّلت محور الخطاب اللاهوتي المسيحي. فأكد أنّ أفعال الإنسان كلها تصدر بالضرورة الطبيعية، وهو ما يفضي إلى نتيجتين: الأولى أنّ القوانين التي تحرّم أو تمنع بعض الأفعال تغدو متعسفة، لأنّ من الظلم أن يُحاسب الإنسان على فعل أُجبر عليه. والثانية أنّ الخطاب الديني المليء بالوعود والوعيد، الذي يروّج له رجال الدين، لا يحمل أي قيمة حقيقية ما دام الإنسان مسيّرًا في إرادته لا مختارًا لأفعاله[2]

وبناءً على ذلك، فإنّ تصنيف الأفعال إلى خير وشر يظلّ مجرد تقسيم نظري لا يغير شيئًا من واقع البشر، لأنهم في النهاية محكومون بضرورات طبيعية تحكم إرادتهم وسلوكهم. ومن هنا برز موقف هوبس من الثواب والعقاب بإعتباره نقضًا لمفهوم الحرية الأخلاقية كما صاغته الكنيسة، الأمر الذي أدخله في مواجهة عنيفة مع رجال الدين الذين رأوا في أفكاره خروجًا صريحًا عن العقيدة، واتهموه بالكفر والإلحاد، ودعوا الناس إلى نبذ كتبه وأفكاره[3].

ويبدو لنا هنا أن هوبس قد أعاد تعريف العدالة في ضوء فلسفته الجبرية؛ فلم يعد معناها مرتبطًا بجزاء أخروي، بل بالنظام الذي تفرضه الدولة لحماية المجتمع من الفوضى. ومن ثمّ سعى إلى تحرير القانون من مرجعيته اللاهوتية، ليجعله أداة وضعية تستمد قوتها من سلطة الدولة وحدها. هذه الرؤية لم تكن مجرد اجتهاد فلسفي، بل جزءًا من مشروع شامل لتأسيس الدولة الحديثة التي تُقصي الكنيسة عن مجال الطاعة والولاء، وتكرّس السيادة السياسية بإعتبارها الضامن الأوحد لوحدة المجتمع وإستقراره.

---

(1) علي عبد المعطي محمد، **تيارات فلسفية حديثة**، ج1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 1984م، ص 23.

(2) نبيل عبد الحميد عبد الجبار، **توماس هوبس ومذهبه في الأخلاق والسياسة**، دار دجلة، عمّان – الأردن، ط1، 2007م، ص 108.

(3) المرجع نفسه، ص ص 108 – 109.

ولعلّ أوضح ما يكشف عن موقف هوبس من الدين هو امتداد نزوعه المادي ليشمل رؤيته للعقائد والطقوس، بحيث جعلها خاضعة لتفسيره الفلسفي العام.

لم تكن المادية عند توماس هوبس نزعة ثانوية، بل شكّلت الإطار الكلي لفلسفته، فأثرت حتى على موقفه من الظاهرة الدينية. فقد رأى أنّ الدين لا يعكس حقيقة موضوعية للعالم، وإنما هو جملة من التصوّرات التي ابتدعتها مخيلة البشر تحت وطأة الخوف والجهل. ومع أنّه لم يُفصح عن ذلك بشكل مباشر بسبب سطوة الكنيسة على الفكر في عصره، فإنّ مجمل نسقه الفلسفي يكشف عن نزوع مفرط نحو المادية التي تُسقِط كل ما هو ميتافيزيقي وغير ملموس[1].

ومن هذا المنطلق، رفض هوبس الاعتراف بأي تجمع ديني مستقل عن سلطة الحاكم، واعتبر من يجتمعون للعبادة دون إذنه مجرد هيئة غير شرعية ينبغي القضاء عليها. فالدولة، في نظره، لا يمكن أن تقوم على سلطتين متوازيتين، سياسية ولاهوتية، لأنّ ذلك يقوّض وحدتها ويفتح الباب أمام انقسامات داخلية لا تنتهي، كما حدث في أوروبا المسيحية إبّان الحروب الدينية. ولهذا جاءت فلسفته ردًّا صريحًا على دعاة الفصل بين الحكومة الزمنية التي تمثل الدولة والسلطة الروحية التي تحتكرها الكنيسة[2].

ويخلص هوبس في النهاية إلى أنّ الدين لا يمتلك سلطة ذاتية، بل لا وجود لسلطة دينية على الإطلاق، وأنّ كل ما يُدعى بذلك ليس إلا بدعة. فالخضوع يجب أن يكون للملك وحده، حتى وإن كان حكمه استبداديًا، إذ يرى أنّ الاستبداد أفضل من الفوضى، بل إنّ مصالح الحاكم – في معظم الأحيان – تتقاطع مع مصالح رعاياه. بهذا جعل هوبس العقد الإجتماعي أساسًا لمنح الحاكم سلطة مطلقة، مقابل ضمان الأمن والإستقرار، في حين اختزل الدين في بعد نفعي يوظَّف كأداة للتماسك الإجتماعي وتعزيز الروح الوطنية.

وهكذا يظهر أنّ هوبس لم يكتف بإقصاء الكنيسة عن المجال السياسي، بل أعاد صياغة معنى الدين ذاته في ضوء مشروعه المادي، جاعلًا منه وسيلة لخدمة الدولة، لا مصدرًا للحقيقة أو الخلاص الروحي. وهو ما يطرح أمامنا تساؤلًا جوهريًا: كيف صاغ هوبس نظريته في العقد الإجتماعي بحيث جعلها الأداة الفلسفية التي أخضعت الدين لسيادة الدولة وأرست أسس السلطة المطلقة؟

لم يكن تصور هوبس للسياسة منفصلًا عن نظرته إلى الدين، إذ انبثق من نسقه المادي الذي وظّفه لفهم الإنسان والمجتمع. فالظاهرة الدينية عنده خاضعة للتفسير العقلي المادي، والسياسة بدورها مجال تحكمه القوانين ذاتها التي تسير الطبيعة، ومن هذا التصور تشكّلت نظريته في العقد الإجتماعي والسيادة المطلقة.

---

[1] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، مرجع سابق، ص 62.

[2] توماس هوبس، **الليفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، مرجع سابق، ص 202.

يرى هوبس أن الإنسان في حالته الأولى عاش في وضع من الفوضى الكاملة، حيث تحركه ثلاث نزعات أساسية: حب الحرية، والرغبة في البقاء، والنزوع إلى السيطرة. غير أنّ هذه النزعات، حين أُطلقت بلا ضابط، أدت إلى صراع شامل وصفه بـ "حرب الكل ضد الكل"، وهي حالة يسودها الخوف والعنف وتمنع أي إمكانية لقيام حياة منظمة أو ازدهار للفنون والعلوم[1]. وهنا يتضح لنا أن رؤية هوبس تنطلق من تشخيص جذري لوضعية الإنسان في الطبيعة بوصفها فضاءً خطيرًا يُهدّد وجوده، الأمر الذي دفعه إلى البحث عن قوة عليا تضمن الأمن.

ومن هذا الإدراك تولدت فكرة التنازل الطوعي عن بعض الحقوق الطبيعية مقابل قيام سلطة عليا تنظم العلاقات بين الأفراد وتكفل لهم الطمأنينة. فالدولة عنده لم تكن ثمرة اتفاق عقلاني فحسب، بل استجابة ضرورية لحالة من الذعر الجماعي، جعلت الناس يسلّمون بوجود قوة قادرة على فرض النظام وحماية الحياة المشتركة[2]. وهنا يتضح لنا أن نشوء الدولة ليس غاية مثالية أو دينية، بل ضرورة وجودية لا يمكن الاستغناء عنها لضمان بقاء الإنسان وصون حياته من الفوضى.

وفي هذا السياق، ساغ تشبيهًا بليغًا للدولة، فرسمها في صورة كائن حي: الحاكم هو الروح التي تبعث فيها الحياة، والثروة مصدر قوتها، أما الحروب الأهلية فهي الداء الذي ينخر جسدها ويقودها إلى الفناء[3]. ويكشف هذا التصور عن نزعة عضوية عميقة، حيث تصبح الدولة كيانًا حيًا يحتاج إلى سيادة قوية تحفظ وحدته الداخلية وتمنع تفككه. ومن هنا فإن وظيفة الدولة ليست أخلاقية أو دينية في جوهرها، بل حيوية، إذ تستمد مشروعيتها من قدرتها على حماية المجتمع وضمان إستمراريته.

وإنطلاقًا من ماديته التجريبية، أكّد هوبس أنّ السياسة امتداد للطبيعة؛ فكما تخضع الأجسام الأضعف للأجسام الأقوى في العالم المادي، كذلك يحتاج الاجتماع البشري إلى قوة عليا تفرض النظام وتحمي الأفراد من التناحر. ولهذا يرى أنّ المجتمع لا يقوم إلا بتنصيب شخصية قوية تُمنح السيادة المطلقة، فتقوده نحو حياة يسودها الأمن والإستقرار والإزدهار[4].

وهنا يتضح لنا جوهر فلسفة هوبس السياسية التي ترى الدولة ضرورة طبيعية نابعة من قانون القوة الذي يحكم الطبيعة، لا مجرد عقد اجتماعي اختياري. فهوبس ينقل مبدأ خضوع الضعيف للأقوى إلى المجال السياسي ليبرر وجود سلطة عليا تضمن النظام. ومن هذا المنطلق يغدو الاجتماع البشري ساحة صراع دائم ما لم تتدخل قوة ضابطة. والحاكم

---

(1) أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، مرجع سابق، ص 62.

(2) المرجع نفسه، ص63.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص 65.

ليس وكيلًا عن الجماعة، بل مركز السيادة المطلقة لأنه الضامن الوحيد للأمن. ويقوم الخضوع له على الخوف من الفوضى لا على الرضا أو الاعتقاد الأخلاقي. وهكذا يبني هوبس السياسة على طبيعة إنسانية مأساوية تحكمها الأنانية وحب السيطرة.

ومن هنا جاء العقد الإجتماعي بوصفه اتفاقًا بين الأفراد على التنازل عن حقوقهم الطبيعية لصالح الحاكم أو الهيئة السيادية، التي تمتلك الصلاحيات الكاملة لإخراج الناس من حالة الطبيعة القائمة على الصراع إلى حالة المجتمع المنظم المحكوم بالقوانين[1].

يتضح أن العقد الإجتماعي عند هوبس يمثل لحظة الإنتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني، حيث يتنازل الأفراد عن حقوقهم المطلقة لصالح سلطة عليا لضمان البقاء والأمن. هذا التنازل ليس اختياريًا، بل ضرورة لتجنب الفوضى والعنف. العقد الإجتماعي هو الأساس الذي يمنح الدولة مشروعيتها، فالمجتمع لا يقوم على الأخلاق أو الدين، بل على الخوف والرغبة في الطمأنينة. السيادة عند هوبس غير قابلة للتجزئة، لأن أي انقسام يعيد الناس إلى حالة الطبيعة. السياسة تتأسس على أسس عقلانية ومادية، متجاوزة الشرعية الدينية أو الطبيعية التقليدية، وترتكز على الخوف من الموت العنيف. الدولة تصبح "الإله المخلوق" الذي يكتسب قداسته من ضرورته وليس من السماء.

فلسفة هوبس تحول السياسة إلى علم قائم على قوانين الطبيعة البشرية، محددًا حدود الحرية وواجب الطاعة، مع سيادة مطلقة للحاكم. الدين يصبح خاضعًا للدولة مثل بقية مظاهر الحياة. من هنا يُطرح سؤال جوهري: **إذا كانت الدولة عند هوبس قائمة على عقد يجعل السيادة مطلقة وتستمد شرعيتها من الخوف والأمن، فكيف يمكن فهم العلاقة بين الدين والسياسة داخل هذا الإطار الذي لا يعترف إلا بسلطة الدولة العليا؟**

«رأى هوبس أن صون سيادة الدولة يقتضي إقصاء الدين ورجاله عن مجال السلطة السياسية، حتى لا تتعدد مصادر الحكم وتضطرب شؤون الدولة. ومن هذا المنطلق، اعتبر أنّ الكنيسة لا تملك سلطة ذاتية، بل ينبغي أن تخضع خضوعًا تامًا للدولة، إذ إنّ ما يسمى بالسلطة الدينية ليس سوى بدعة لا سند لها. ولهذا وجب على الرعية الطاعة المطلقة للملك، حتى لو اتسم حكمه بالاستبداد، لأن الاستبداد – في نظره – أهون الشرَّين وأفضل من الفوضى التي تفتك بالمجتمع. ثم إنّ مصلحة الملك، في أغلب الأحوال، تنسجم مع مصالح رعاياه وتكفل لهم قدرًا من الأمن والإستقرار.

[1] توماس هوبس، **الليفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، مرجع سابق، ص 527.

وعلى أساس العقد الإجتماعي مُنح الحاكم سلطة مطلقة، ما دام يحقق الغاية الكبرى وهي حفظ النظام. أما الدين، فقد نظر إليه هوبس نظرة نفعية، فعدَّه وسيلةً لتحقيق التماسك الإجتماعي وتعزيز الروح الوطنية» [1].

ومن هنا يتبين لنا أن هوبس أقام قطيعة واضحة مع التقليد السياسي الوسيط، إذ حصر السيادة في الدولة وأبعد الكنيسة عن أي سلطة مستقلة، معتبرًا الدين أداة لخدمة الدولة لا منافسًا لها. خوفه من الفوضى والانقسامات الداخلية التي شهدها خلال الحروب الأهلية الإنجليزية دفعه إلى تفضيل الاستبداد كضمان للأمن، معتبرًا أن السلطة المطلقة للحاكم هي السبيل الوحيد للحفاظ على الإستقرار. نظرته العملية للدين تتماشى مع ماديته الفلسفية، إذ أصبح الدين وسيلة لتقوية وحدة الدولة. وبذلك وضع هوبس أسس فصل الكنيسة عن الدولة دون الدعوة لإلغاء الدين، محولًا إياه إلى عنصر يخضع لإرادة الحاكم. ويصبح الدين في هذا السياق جزءًا من جهاز الدولة، علاقة تبعية وظيفية لا ندية أو تكاملية.

«يرى هوبس أنّ حق الحاكم المطلق، سواء في سلطته السياسية أو في سلطته الدينية، لا يمكن أن يتجزأ، إذ يجب أن تتركز السلطة كاملة في يده. فهو صاحب الحق في تنظيم شؤون رعاياه، وفي مراقبة أفعالهم الظاهرة في السياسة كما في الدين على حدّ سواء. وله وحده أن يسنّ القوانين التي يراها مناسبة، بما يجمع في شخصه سلطة الدولة وسلطة الكنيسة معًا. وبهذا الموقف ينتقد هوبس ضمنًا واقع العصور الوسطى، حينما كانت السلطة الدينية تنازع السلطة الزمنية وتضعف سيادة الدولة»[2].

ومن هنا يتبين لنا أن فلسفة هوبس في هذا المستوى تمثل ثورة فكرية حقيقية، إذ رفض ازدواجية السلطة التي ميّزت العصور الوسطى، حيث كانت الكنيسة تفرض سلطانها على الملوك وتدّعي لنفسها مرجعية تتجاوز سلطة الدولة. فقد أعاد هوبس بناء مفهوم السيادة على قاعدة الوحدة المطلقة، لتصبح الدولة المرجع الوحيد الذي لا ينازعه أي سلطة دينية أو مدنية أخرى، بما يتوافق مع نسقه المادي الذي يرى القوة الفعلية مصدرًا للشرعية، ويعتبر الدين أداة اجتماعية تذوب في الكيان السياسي. ولم يُلغِ الدين من حياة المجتمع، بل أخضعه للسلطة السياسية، محوّله إياه إلى وسيلة لضبط الأفراد وتوحيدهم تحت سيادة واحدة، لتصبح الكنيسة جهازًا إداريًا ضمن الدولة يحدد الحاكم محتواه وحدوده. ويكشف هذا المنظور عن نزعة براغماتية صارمة، إذ يجعل الإستقرار السياسي مقدمًا على أي إعتبارات دينية أو أخلاقية، ويمنح الحاكم سلطة مطلقة تشمل الدين والسياسة معًا، لأن أي تمييز بين المجالين يفتح الباب للفوضى. ومن هنا أكد هوبس أن السيادة لا تتجزأ، وأن الملك يجمع في شخصه الدولة والكنيسة. وبالتالي، العلاقة بين الدين والسياسة ليست علاقة

---

[1] برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية – الفلسفة الحديثة**، ج3، تر. محمد فتحي الشنيوطي، المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، د.ط، 1977م، ص 96.

[2] توماس هوبس، **الليفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، مرجع سابق، ص 528.

توازن أو تكامل، بل إخضاع كامل، حيث يكون الدين خادمًا للدولة وأداة من أدواتها. وهذه الصياغة الفلسفية تنسجم مع هدفه المركزي: إخراج الإنسان من الفوضى وضمان الأمن والإستقرار. لكن في الوقت نفسه، تطرح هذه الرؤية سؤالًا محوريًا: **إذا كان هوبس قد أخضع الدين للدولة، فكيف سيتعامل سبينوزا مع هذه العلاقة؟ وهل سيبقى الدين عنده مجرد أداة سياسية، أم سيعيد تحديد موقعه في بناء الدولة الحديثة؟**

3-4-2-سبينوزا: الدين والسياسة في عصر الحداثة

يُعَدّ باروخ سبينوزا واحدًا من أعظم فلاسفة الحداثة الذين تركوا أثرًا خالدًا في ميدان الفلسفة السياسية، حتى لقّبه الدارسون بـ "الراهب المدني". وقد اتّسم مساره الفكري بتوترٍ دائم بين التربية الدينية الصارمة التي نشأ عليها، والانفتاح على رحابة العقل الحر. فقد ترعرع في أسرة يهودية متديّنة، وكان والده يتطلع إلى أن يصير حاخامًا بارزًا، فزوّده منذ طفولته بأصول التوراة والتلمود والفلسفة اليهودية في العصور الوسطى[1]. غير أنّ شخصيته النقدية حالت دون استسلامه لسلطة الموروث، إذ سرعان ما أخذ يتساءل عن حدود المعرفة التي تُلقَّن له، لتظهر فيه منذ الصغر نزعة تحررية تبحث عن أفق أرحب للفكر. وهكذا تحوّلت نشأته الدينية من كونها قاعدة للتلقين إلى منطلق لثورة داخلية ستعيد تعريف علاقة العقل بالدين والسياسة.

وإذ لم يجد في معارف الجماعة الدينية ما يُشبع تساؤلاته، اتجه إلى آفاق أوسع، فتجلّت شخصيته الشكاكة في نظرته إلى الموروث الديني، وابتعد عن سلطة والده، وانخرط في دراسة العلوم الإنسانية. وقد قادته هذه الخطوة إلى محيطٍ جديد تمثل في الأوساط البروتستانتية، حيث التقى طبيبًا يعتنق مذهب وحدة الوجود. هناك نهل من علوم الطبيعة وتشرب الفلسفة الديكارتية، قبل أن يتعمق في الفلسفة المدرسية ومشاريع مفكري عصره[2].

إنّ هذا الانفتاح لم يكن انتقالًا عرضيًا، بل تحوّلًا جوهريًا، إذ مكّنه من تجاوز حدود اللاهوت الجامد نحو رؤية عقلانية رحبة. ومن خلال هذه التجربة، لم يكن سبينوزا مجرد تلميذ للديكارتية، بل مفكرًا يحاول تخطيها، إذ جعل من العقل أساسًا لبناء نظام للمعرفة والسياسة، ومن وحدة الوجود إطارًا لفهم الطبيعة والإنسان بوصفهما جزءًا من كيان واحد. وهكذا مهد لنشأة تصور جديد يرى أنّ الحرية والعدل هما القاعدتان اللتان ينبغي أن تقوم عليهما السياسة.

وحين حسم أمره بقطع الصلة بالديانة اليهودية، حاول الحاخامات في أمستردام منعه من ذلك، لكن مساعيهم انتهت إلى الفشل[3]. وقد شكّل هذا القرار لحظة فارقة لم تقتصر على مجرد قطيعة مع جماعته، بل مثلت إعلانًا عن استقلال العقل في مواجهة سلطة المؤسسة اللاهوتية. كان خروج سبينوزا تعبيرًا عن رفض إخضاع الضمير الفردي

---

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د.ط، 2012م، ص 114.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لإكراهات الجماعة، وإرادةً لإعادة الدين إلى مجاله الطبيعي: الضمير الشخصي. وفي المقابل، منح السياسة استقلالها بإعتبارها فنًّا لتدبير الحياة المشتركة على أسس عقلانية وعدلية. إنّ هذا التمييز بين المجالين لم يكن إجراءً عارضًا، بل تأسيسًا لعهد جديد في الفكر السياسي، حيث يُرفع سلطان الدين عن الدولة، وتُترك حرية الإيمان للفرد، في حين تُبنى السياسة على مقتضيات العقل المشترك. وهكذا، تحوّل خروج سبينوزا من اليهودية إلى لحظة تأسيسية أضاءت أفقًا جديدًا للعلاقة بين الدين والسياسة، وأرست معالم مشروع فلسفي سيغدو من الضروري أن نتناوله لاحقًا في فلسفته السياسية، مركزين على هذه العلاقة دون الخوض في تفاصيل منظومته الميتافيزيقية الواسعة.

يُمثّل سبينوزا أحد أبرز فلاسفة الحداثة الذين أعادوا بناء العلاقة بين الدين والسياسة على أسسٍ عقليةٍ متينةٍ. فقد تجاوز القراءات اللاهوتية التي تحصر القداسة في الغيب والطقس، ورأى أنّ طريق المعرفة يمرّ عبر فهم النظام الكوني وضروراته. ومن هذا المنظور تتبدّى رؤيته كأفقٍ فلسفيٍّ مغايرٍ يزاوج بين العقل والطبيعة، ويحرّر الإيمان من أسر الخرافة.

«يرى سبينوزا أنّ الدين لا يُفهم عبر النصوص المقدّسة أو المرويات المتناقلة، بل من خلال التأمّل في الطبيعة وقوانينها، حيث تتجلّى وحدة الله والعالم. وقد صاغ هذا الفهم الجديد عبر مفاهيم كبرى كالإله، والخلاص، والحب، وأعطاها مضمونًا مستمدًّا من معطيات الفيزياء، وعلم النفس، والطبيعة» [1].

ومن هنا يتّضح أنّ سبينوزا لا يضع الدين بإزاء العلم، بل يجعلهما وجهين لمعرفةٍ واحدة: معرفةِ النظام الذي به يكون الكون ما هو عليه. إذ يغدو الإيمان وعيًا بالعالم من داخل ضرورته، ويتحوّل الخلاص إلى ارتقاءٍ في الفهم، لا إلى انتظارٍ لمعجزة. وبهذا الربط بين القداسة والضرورة تنتقل التجربة الدينية من ساحة التلقين إلى أفقٍ عقليٍّ يشرط النظر والسلوك معًا، ويفتح لبنةً أولى لفصل السياسة عن الوصاية اللاهوتية، من غير أن ينفي البعد الروحيّ للحياة.

«إنّ إعتقاد البشر بأنّ الله كائنٌ منفصلٌ عن الطبيعة، يخرق قوانينها متى شاء، ليس سوى وهمٍ باطلٍ. فالمعجزات التي يُقال إنّها جرت على يد الأنبياء لا تقوم على أساسٍ من العقل؛ لأنّ النظام الطبيعي هو التعبير الأسمى عن مشيئة الله الثابتة. ومن ثمّ، فإنّ القول بأنّ الله يناقض القوانين التي صدرت عن ذاته ليُظهر قدرته، إنما هو افتراضٌ يفضي إلى جعل الله مناقضًا لنفسه، وهو ما يحوّل الدين، إن بُني على هذا الاعتقاد، إلى خرافةٍ لا سند لها» [2].

وبناءً على ذلك ينقل سبينوزا مركز الثقل من الخارق إلى القانون، ومن الإستثناء إلى الإنتظام. فالمعجزة —— بوصفها تعليقًا للقانون —— لا تزيد المعرفة بالله؛ لأنّ الحكمة الإلهية تتجلّى في ثبات النظام لا في نقضه. وحين يستقرّ هذا الفهم في الوعي الجمعيّ، تتراجع سلطةُ التأويلات التي تُضفي على السياسة قداسةَ الإستثناء، ليحلّ محلّها عقلٌ

[1] فؤاد زكرياء، **سبينوزا**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د.ط، 2018م، ص 23.

[2] باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، تر. حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005م، ص 44.

مدنيٌّ يستند إلى قواعد يمكن للجميع إدراكها. وهكذا تنتقل الشرعية من خطاب الكرامة إلى سيادة القانون، ومن الإحتكام إلى الغيب إلى الإحتكام إلى العقل العمومي.

«يتّضح إذن أنّ الإيمان بالمعجزات لا يفضي إلى تعميق المعرفة بالله، بل على العكس، يحجب العقول عن إدراك النظام الإلهي الثابت الذي تنتظم به الطبيعة. فكلّما نسب الإنسان إلى الله أفعالًا تناقض قوانين الوجود، ازداد ابتعاده عن جوهر القدرة الإلهية، وتعمّق جهله بالحقيقة التي تتجلّى في ثبات النظام الكونيّ وإنسجامه» [1].

يفتح هذا التوكيد بابًا لفلسفةٍ في التربية السياسية؛ فمجتمعٌ تُربّيه المعجزةُ يحيا على التعلّق بما لا يُدرَك، أمّا مجتمعٌ تُربّيه القوانينُ فينشأ على حبّ النظام وفهم علله. بهذا المعنى تكون التهيئةُ للعقل المدنيّ تمرينًا على النظر في الضرورة الطبيعية؛ لأنّ الحكم الرشيد لا يقوم على الإستثناء، بل على إمكان التعقّل والمساءلة. وإذ يربط سبينوزا بين المعرفة والسكينة يربط — في الآن نفسه — بين العلم والحرية؛ فحيث يفهم الناس أسباب الأشياء تقلّ سطوة الخوف، وحيث يزول الخوف تنحسر الحاجة إلى وصاياتٍ تُملي على السياسة وهمَ القداسة.

«إنّ التصوّر الدقيق للإله عند سبينوزا يقوم على أنّ الله والطبيعة ليسا كيانين متقابلين، بل هما حقيقةٌ واحدة، جوهرٌ مطلقٌ يعبّر عن ذاته عبر عددٍ لا متناهٍ من الصفات، وتفيض عنه أفعالٌ لا حدّ لها. فالإله علّةُ الأشياء من ذاته، لا منفصلٌ عنها ولا خارجٌ عنها، بل حالٌّ في كلّ موجودٍ من أدقّ ذرّةٍ إلى أوسع كيان، يملأ الوجود حضورًا وضرورةً» [2].

بهذا التوحيد بين الله والطبيعة ينقض سبينوزا ثنائيةَ التعالي والمفارقة، ويُسكن القداسةَ في صميم الوجود. فالبحث في الطبيعة يصبح ضربًا من العبادة العقلية، والمعرفةُ العلمية سبيلًا إلى الاقتراب من الحقيقة الإلهية. ولا يعني «الحلول» هنا تماهيًا صوفيًا، بل انتظامًا عقليًا تُفهم به الموجودات بوصفها تعيّناتٍ للجوهر الواحد. ومن هذا الأساس تنتقل السياسة — بدورها — من شرعنةِ الأوامر المتعالية إلى تأسيسِ القواعد على ما تقتضيه طبيعة الإنسان في مجتمعٍ يسعى إلى الأمن والحرّية معًا؛ إذ لا تُحكم الذواتُ الحرّة إلّا بقوانين تُفهَم، ولا تُصان المصلحةُ العامة إلّا بعللٍ يمكن تعليلها.

«أعني بالله كائنًا مطلقًا، لا متناهيًا، جوهرًا يتألّف من صفاتٍ لا حدّ لها، تعبّر كلّ واحدةٍ منها عن ماهيّةٍ أزليةٍ سرمديةٍ. أعني بالله جوهرًا قائمًا بذاته، لا متناهيًا، هو الموجودُ بالضرورة وحده، والوجودُ لا يُتصوَّر إلّا فيه ومن خلاله»[3].

---

[1] باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مرجع سابق، ص45.

[2] باروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**، تر. جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط1، 2009م، ص 11.

[3] المرجع نفسه ، ص 8.

تُبلور هذه العبارة نواةَ الميتافيزيقا السبينية: وجودٌ ضروريٌّ قائمٌ بذاته، تتشعّب عنه الصفاتُ وتنبثقُ الأعيان. فما من كائنٍ إلّا وهو — على نحوٍ ما — تعبيرٌ عن الجوهر، وما من قانونٍ إلّا وهو صورةٌ من صور الضرورة. وإذ يحرّر هذا التصوّرُ الإلهَ من التشبيه الإنسانيّ، يحرّر السياسةَ من طلبِ شرعيةٍ خارقةٍ تأتي من خارج العقل. فالدولةُ الرشيدة ليست ظلًّا للغيب، بل أثرًا للعقل الطبيعيّ في تنظيم القدرة الجماعية. ومن ثمّ يتأسّس الحقّ المدنيّ على الفهم، لا على الرهبة، وتُضبط الحرّيةُ لا بالمنع بل بإدراك شروطها؛ فيغدو العيشُ المشترك فنًّا لتنسيق الضرورات، لا مسرحًا لتنازع الأهواء.

ينتقل سبينوزا، من توضيحه لفهم الإله بإعتباره جوهرًا مطلقًا حالًّا في الطبيعة، إلى مساءلة أكثر عمقًا للمعجزة، التي شكّلت في اللاهوت التقليدي برهانًا على وجود الله ودليلًا على تدخّله في العالم. غير أنّ سبينوزا يرفض هذا التصوّر، إذ يرى أنّ الله لا يُعرَف بخرق قوانين الطبيعة، بل بانسجامها وثباتها. ومن هنا، يعيد قراءة النصوص المقدّسة بعين العقل، ليكشف أنّ الدين الحق لا يقوم على المعجزات والخوارق، بل على انتظام الطبيعة والتزام الإنسان بالقانون الأخلاقي الذي يعبّر عن محبة الله.

«وحين يتأمّل سبينوزا طرائق الاتصال المزعومة بين الله والأنبياء، كما وردت في الأناجيل، يذهب إلى أنّ تلك الأوصاف لا تنهض دليلاً على وحيٍ مباشرٍ إلهي، بل تشير إلى رؤى متخيّلة وصورٍ ذهنية صاغها الأنبياء بقدرة الخيال، ليعبّروا من خلالها عن معانٍ عامة ارتسمت في عقولهم، لا عن إدراكٍ عقلي يقيني أو صلةٍ واقعية بالله» [1].

ومن هنا، يتّضح أنّ الوحي، في نظر سبينوزا، ليس خطابًا متعاليًا مفارقًا، بل تجربة بشرية مشروطة بحدود الخيال واللغة. فالأنبياء لم يتلقّوا رسائل إلهية مباشرة، بل عبّروا بصورٍ متخيّلة عن معانٍ عامة ارتسمت في أذهانهم. وبهذا، يصبح النص الديني نتاجًا تاريخيًا وثقافيًا، يمكن إخضاعه للنقد العقلي والتأويل الفلسفي، لا وثيقةً مقدّسةً تقف خارج الفحص والنظر.

«إنّ الدين عند سبينوزا لا يقوم على المعجزات ولا على الخوارق، بل يتأسّس على الطاعة العملية للقانون الأخلاقي الكوني. فالإيمان الحق لا يُوزن بكثرة الطقوس ولا بغزارة المعارف اللاهوتية، وإنما يُقاس بالفعل الذي يجسّد محبة الله في صورة عدلٍ وإنصافٍ بين الناس. ومن هنا، يتبيّن أنّ الدين والعقل ليسا ضدّين، بل متلاقيان في غايتهما، إذ كلاهما يهدي الإنسان إلى الفضيلة، ويحرّره من أسر الخرافة وسطوة الجهل» [2].

وهكذا، يحدّد سبينوزا جوهر الدين في بعده الأخلاقي العملي. فالإيمان لا يُختبر بالطقوس ولا بكثرة الممارسات الشعائرية، بل بالسلوك الذي يحقّق العدالة بين البشر. ومن ثمّ، يغدو الدين والعقل شريكين في مهمّة واحدة: قيادة

---

[1] فؤاد زكرياء، **سبينوزا**، مرجع سابق، ص 70.

[2] المرجع نفسه، ص 179.

الإنسان نحو الفضيلة، وتحريره من خوف المعجزات وخرافات اللاهوت. وبذلك، يندرج الدين في صميم الحياة المدنية، حيث تُقاس قيمته بقدر ما يخدم العدالة والحرية.

«إنّ المعجزات التي يوردها الكتاب المقدّس لا يمكن إدراك حقيقتها إلّا إذا قُرئت في ضوء عقول الناس في عصورهم؛ إذ كانوا ينسبون إلى الله كلّ ما جهلوا علّته الطبيعية. فإذا عصفت الرياح فجأة، أو تفشّى مرضٌ غامض، أو وقع حادثٌ غير مألوف، عُدّ ذلك عندهم تدخّلًا إلهيًا خارقًا. غير أنّ ذلك لا يعني أنّ الطبيعة ألغت قوانينها أو خرجت عن نظامها، بل يكشف عن قصور المعرفة البشرية آنذاك. فالمعجزة، في جوهرها، ليست سوى واقعة طبيعية لم تُدرك أسبابها بعد. ومن هنا، يصبح الإيمان بالمعجزات إيمانًا مؤسَّسًا على الجهل لا على العلم، ومن يجعل الدين قائمًا على هذا الأساس إنما يبني إيمانه على ما يزول بزوال الجهل، لا على قاعدةٍ راسخةٍ من العقل» [1].

وبذلك، يجرّد سبينوزا المعجزة من معناها الغيبي، ليكشف حقيقتها كتعبيرٍ عن جهل الإنسان بأسباب الطبيعة. فما يُحسب خارقًا إنما هو أمر طبيعي لم تُعرف علّته بعد. ومن هنا، يصبح الدين المرتبط بالمعجزات دينًا هشًّا، ينهار كلّما تقدّم العلم واتّضح العقل. أمّا الدين المؤسَّس على المعرفة بالعالم فيبقى ثابتًا، لأنّه متجذّر في قوانين الطبيعة ذاتها التي هي التعبير الأصدق عن مشيئة الله.

«يتبيّن إذن أنّ الإيمان بالمعجزات لا يفضي إلى تعميق المعرفة بالله، بل يحجب العقول عن إدراك النظام الإلهي الثابت الذي تجري به الطبيعة. فكلّما نسب الناس إلى الله أفعالًا تناقض قوانين الوجود، ازداد ابتعادهم عن جوهر قدرته، وتعمّق جهلهم بالحقيقة التي تتجلّى في ثبات الكون وإنسجامه» [2].

وهنا، يصل سبينوزا إلى ذروة نقده: فالمعجزة لا تزيد الإيمان رسوخًا، بل تحجبه وتضلّله. لأنّ الله الحق لا يُعرَف بخرق قوانينه، بل بثباتها وانسجامها. فحين ينسب الناس الأفعال الخارقة إلى الله، يجهلون حقيقته التي تتجلّى في الضرورة المطلقة التي تنتظم بها الطبيعة. ومن ثمّ، يصبح الدين، إن تأسّس على المعجزات، دينًا زائلًا بزوال الجهل، بينما الدين القائم على العقل والأخلاق هو وحده الذي يثبت بصفته صورةً عن النظام الإلهي الكوني. وهكذا، يمهّد سبينوزا، من خلال هذا النقد العميق للمعجزة، إلى طرح تصوّره الميتافيزيقي لله، بإعتباره الجوهر المطلق الحالّ في الطبيعة، وهو ما سيشكّل الأساس الذي ستُبنى عليه فلسفته في الأخلاق والسياسة.

بعد أن تناول سبينوزا مسألة المعجزات الواردة في العهدين القديم والجديد، مقدّمًا لها تفسيرًا مغايرًا لما قدّمه رجال الدين، أرسى بذلك قراءة نقدية جديدة للتأويلات اللاهوتية التي ظلّت سائدة قرونًا طويلة عند اليهود والمسيحيين. ومن هذا النقد انطلق ليبيّن الغاية الحقيقية التي قصدتها الكتب المقدسة، مؤكّدًا أنّها:

---

[1] باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مرجع سابق، ص 43.

[2] المرجع نفسه، ص 45.

(«لم تُنزَل لتعليم الناس العلوم أو الفلسفة، بل كان مقصدها أن تغرس في قلوبهم روح الطاعة والورع، وأن تدفعهم إلى حبّ العدل والعمل بالخير؛ فذلك هو جوهر الدين الحق.»)[1].

بهذه الفكرة يضع سبينوزا الدين في سياقه العملي والأخلاقي، بعيدًا عن أي توظيف معرفي أو ميتافيزيقي. فهو لا يرى في النصوص المقدسة نسقًا فلسفيًا يقدّم تفسيرًا للكون، بل خطابًا موجَّهًا إلى العامة بغرض تهذيب سلوكهم وتوجيههم نحو الفضيلة. إنّ معيار الدين الحق، عنده، لا يقوم على مدى انسجامه مع العلم أو الفلسفة، وإنما على قدرته على غرس قيم العدل والرحمة في الحياة المشتركة. وبذلك يفصل سبينوزا بين دائرة العقل الباحث عن الحقيقة ودائرة الوحي الموجّه إلى العمل، ليحرّر الدين من القراءات التعسفية التي كبّلته طويلاً، ويعيده إلى وظيفته الأصلية: إرساء الفضيلة وصيانة الحرية داخل المجتمع.

ومن هنا يتضح أنّ مشروعه لا يشبه بأي حالٍ من الأحوال مشروع فلاسفة العصور الوسطى، الذين انشغلوا بالتوفيق بين الدين والفلسفة. ويرى فؤاد زكريا في عرضه لفكر سبينوزا ما يلي:

(«ومن الخطأ، في هذا السياق أيضًا، أن نُقارب بين سبينوزا وفلاسفة العصور الوسطى الذين كانت مهمتهم الأساسية التوفيق بين الدين والفلسفة، إذ ركّزوا على هذا الجانب وحده. أما سبينوزا، فلم يكن غرضه التوفيق بينهما، بل نقد الدين السائد بإعتباره منظومة من العقائد الشائعة تُستَعمل للهيمنة على العقول وتقييد الحرية»)[2].

وهذا القول يكشف عن المسافة الجذرية التي تفصل سبينوزا عن الفلسفة المدرسية. فبدل أن يسعى إلى مواءمة النصوص مع العقل، اعتبر أنّ هذا الجهد لا معنى له، لأنّ الدين ليس خطابًا معرفيًا من الأساس، وإنما أداة عملية لتنظيم السلوك الجماعي. ومن هنا تحوّل نقده إلى تفكيك للبنية السلطوية للدين، مبرزًا كيف جرى استخدامه تاريخيًا لترسيخ الخوف وضمان الطاعة. بهذا المعنى يُنزَع عن الدين طابعه الميتافيزيقي ليُوضَع في إطار السلطة، ويُعاد للفلسفة استقلالها بوصفها بحثًا حرًّا عن الحقيقة. فهو لا ينكر البعد الأخلاقي للدين، بل يرفض استغلاله كجهاز أيديولوجي يُكرّس القهر ويُصادر حرية الإنسان. وهنا تكمن حداثة سبينوزا، إذ لم يكتف بإعادة تعريف الدين، بل أرسى أيضًا قاعدة عقلية تتيح بناء سياسة قائمة على الحرية، لا على الوصاية الدينية.

ويبلغ هذا الموقف ذروته في تحليله للعلاقة بين الدين والخوف، حيث يقول سبينوزا:

(«لو كان الناس في مأمن من الخوف، لما افتتنوا بالدين إلى هذا الحد من القوة؛ إذ يُستعبَد البشر بالخوف، فإذا ما تحرّروا منه، انعتقوا في الحال من سلطان الدين»)[3].

---

[1] باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مرجع سابق، ص 13

[2] فؤاد زكريا، **سبينوزا**، مرجع سابق، ص 179.

[3] باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مرجع سابق، ص 5.

إنّ هذا القول يعرّي الجذر النفسي الذي تأسّس عليه الدين الشعبي، إذ إن الخوف يجعل البشر يقبلون بالعقائد دون مساءلة ويخضعون للسلطة الدينية دون نقد، وحين يتحرر الإنسان من هذا القيد، يُفتح أمامه أفق جديد لفهم الدين كمنظومة أخلاقية تهدف إلى الفضيلة، لا وسيلة للترهيب. ويقدّم سبينوزا بذلك قطيعة مزدوجة: مع اللاهوت الوسيط الذي حاول التوفيق بين العقل والنقل، ومع الدين السلطوي الذي أسس سلطته على الخوف، معيدًا للدين وظيفته الأخلاقية وللعقل سلطته النقدية، فاتحًا الطريق لفهم جديد للعلاقة بين الدين والسياسة.

فإذا كان الدين قد تحرّر من الخوف والعقل استعاد سيادته في فهم النصوص، يطرح ذلك أسئلة حول تحقق الحرية في المجال السياسي وتنظيم الدولة والمجتمع. في فلسفته السياسية، ينطلق سبينوزا من العقل والتعاقد البشري، لا من اللاهوت أو التفويض الإلهي، لتصبح السياسة بناءً عقلانيًا يهدف إلى تحرير الإنسان من الخوف وضمان الأمن المشترك، بعيدًا عن الاستبداد أو الهيمنة. وفي هذا السياق يوضح:

(«إنّ السياسة عندي لا تقوم على الحق الإلهي ولا على سلطان ديني، بل هي نظام عقلي يتأسس على اتفاق البشر أنفسهم، غايته أن يصون حقوقهم الطبيعية، ويكفل لهم الأمن والحرية، بحيث لا تُضحّى حرية الفرد إلا بقدر ما تقتضيه المصلحة العامة»)[1].

إنّ هذا التصور يحرّر السياسة من كل أشكال الوصاية الدينية، ويجعل مشروعيتها قائمة على إرادة الأفراد وحاجاتهم المشتركة. فالدولة ليست جهازًا لفرض الطاعة العمياء، بل مؤسسة عقلية وظيفتها حفظ الحقوق الطبيعية وتنظيم العيش المشترك في أفق الحرية.

ويضيف سبينوزا مؤكّدًا أنّ الدولة ضرورة عقلية تفرضها طبيعة الإنسان الإجتماعية:

(«الدولة ليست نقيضًا للطبيعة الإنسانية، بل هي امتداد لها. فالإنسان عاجز بمفرده عن أن يضمن أمنه أو يحقق حاجاته، فيلتجئ إلى الجماعة لا ليخسر حقوقه، بل ليحياها في كنف القانون والنظام. ومن هنا، فإنّ غاية الدولة الحقّة هي الحرية لا الإستبداد، ومشروعيتها تُقاس بمدى حفاظها على حقوق الأفراد وإشراكهم في الحياة المشتركة»)[2]

بهذا يقدّم سبينوزا أحد أكثر التصورات وضوحًا للعقد الإجتماعي: الدولة تنشأ من حاجة الفرد للأمن، لكنها لا تصادر حريته الطبيعية بل توفّر له المجال لممارستها في إطار من العقل والقانون.

أما الدولة الحرة عنده فهي تلك التي لا تخشى من اختلاف الآراء ولا تعتبر حرية التعبير خطرًا عليها، بل ترى فيها أساس قوتها. يقول:

---

[1] فؤاد زكرياء، **سبينوزا**، مرجع سابق، ص 231.

[2] المرجع نفسه، ص 235.

(«إنّ الدولة الحرة هي التي تتيح لمواطنيها أن يعبّروا عن آرائهم دون خوف أو اضطهاد. فليس في حرية الفكر ما يضر بالسلطان، إنما الخطر الحقيقي في قمعها. فالقهر لا ينشئ مواطنين صالحين، بل يصنع أعداءً كامنين. أما الحرية فإنها تزرع الولاء الصادق وحب الوطن، لأنها تجعل الناس شركاء في العقل والمصلحة») [1].

هنا يبلغ سبينوزا أفق الحداثة السياسية، إذ يعتبر أن الحرية هي أساس الوحدة الوطنية، وأن الدولة القامعة للرأي تخلق النفاق والعداء، بينما الدولة التي تصون الكلمة تبني ولاءً حقيقيًا يقوم على المشاركة.

ويؤكد هذه الرؤية في قوله:

(«إنّ جوهر الدولة الحرة أن تضمن لكل فرد الحق في أن يفكر كما يشاء ويقول ما يفكر فيه. فهذه الحرية إذا نُزعت، سُلب الناس صدق طاعتهم، إذ لا يمكن أن يُحمل العقل على الخضوع لإرادة غيره. وقمعها لا يثمر إلا نفاقًا وعداءً، بينما تبنى الطمأنينة والوحدة الحقيقية على الصدق والحرية») .[2]

إنّ السياسة عند سبينوزا لا تكتسب شرعيتها إلا بقدر ما تحافظ على حرية التفكير والتعبير، فهي الضمانة الوحيدة لطاعة صادقة ووحدة متينة. أما إذا جُرّد الناس من هذه الحرية، تحوّلت الدولة إلى فضاء قمع يخرّب الثقة ويزرع الكراهية. وهكذا يجعل سبينوزا من الحرية غاية الدولة وأساس مشروعيتها، مؤكّدًا أنّ الدولة العقلية هي التي تُبنى على المشاركة لا على الإكراه، وعلى العقل لا على الخوف.

منذ القدم ظلّت العلاقة بين الدين والسياسة موضع جدلٍ فكريّ؛ إذ إرتبط المجالان تارةً بالإنسجام وتارةً أخرى بالصراع. وقد انشغل الفلاسفة بتحديد حدود كلٍّ منهما وبيان ما إذا كان الدين ينبغي أن يوجّه الدولة أم أن السياسة تنأى بنفسها عنه. فالظاهرة الدينية بما تحمله من بعدٍ روحيّ وأخلاقيّ كثيرًا ما تداخلت مع الواقع السياسي الذي ينظّم حياة الجماعة. وفي هذا السياق يقدّم سبينوزا تصوّرًا مميّزًا لهذه العلاقة، مؤسِّسًا لرؤية تقوم على التمايز بين المجالين.

«يفصل سبينوزا بجلاء بين حقل الدين وحقل السياسة؛ فالدين غايته تهذيب الأخلاق وصقل السلوك الفردي، أمّا السياسة فغايتها تنظيم الحياة المشتركة وصيانة الحقوق الطبيعية. وبناءً على ذلك، لا تستمدّ السلطة السياسية شرعيتها من الدين، ولا يحقّ لرجال الدين فرض وصايةٍ على الدولة. فالعلاقة بين المجالين ليست اندماجًا ولا تبعيّة، بل تمايزٌ يحفظ للدين بُعده الأخلاقي الفردي، وللسياسة بُعدها العقلي الجماعي» [3].

يعرض فيلسوفُنا هنا بنيةً مزدوجة للحياة الجماعية: ضميرٌ أخلاقيّ يتخلّق بالدين، وعقلٌ عموميّ تُدار به السياسة، فتُنقل شرعية الدولة من مرجعية اللاهوت إلى مبدأ الحقوق. وهذا التمايز لا يقصي الدين ولا يخاصمه، بل يحصر وظيفته

---

[1] باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مرجع سابق، ص 379.

[2] المرجع نفسه، ص378.

[3] فؤاد زكريا، **سبينوزا**، مرجع سابق، ص 249.

في التقويم الأخلاقي للفرد، حائلًا دون تحويل المقدّس إلى أداة إكراهٍ سياسيّ. وبمقتضى ذلك يُقاس الحكم برشاد القوانين وحفظ الحريات لا بالولاء العقائدي، فتغدو السياسة شأنًا دنيويًا تُحاكمه نتائجه العملية. كما يتحرّر التفكير العمومي من وصاية الوعظ، فيُتاح نقد السلطة مع صون التقوى الخاصة، وتُرسَّم حدود المؤسسة الدينية صونًا لهيبة الدولة ونقاء الخطاب الديني. وبهذا يشيّد سبينوزا أساس الدولة المدنية التي تفكّك تنازع الشرعية بين «المعبد» و«المدينة» وتردّه إلى تعاقدٍ عقليّ على الحقوق.

«ولأنّ الدين يخاطب المخيّلة أكثر مما يخاطب العقل، فهو لا يطلب من الإنسان سوى الطاعة العملية دون إقحامٍ في الجدل والتفكير. ومن هنا، لا يقوم بين الدين والدولة تعارضٌ جوهري؛ فغاية الأول التقوى والتهذيب، وغاية الثانية حفظ النظام وصون الأمن. وكلاهما يعمل داخل مجاله الخاص، ولا يلتقيان إلا في الدعوة إلى الفضيلة. غير أنّ الخلل يقع حين يبتغي رجال الدين السيطرة على الحكم؛ فحينئذٍ تتهشّم السياسة وتفقد هيبتها، ويفقد الدين صفاءه ويتحوّل إلى أداةٍ للهيمنة والطغيان» [1].

وهنا يتوضّح لنا أنّ سبينوزا لا ينظر إلى الدين بإعتباره مجالًا للمعرفة البرهانية، بل قوةً مُوجِّهة للسلوك تتأسّس على الطاعة والتقوى؛ ومن ثمّ تُفهم الدولة لا بوصفها خصمًا للدين، بل جهازًا مدنيًا وظيفته حفظ النظام والأمن. يختلف المجالان إذن في الأسس والوسائل: الدينُ معنويٌّ فرديّ، والسياسةُ جماعيّةٌ مؤسسية، ويلتقيان فقط في تشجيع الفضيلة. غير أنّ هذا التوازن ينهدم متى تجاوز رجال الدين حدودهم وسعوا إلى التحكّم في الحكم؛ إذ تفقد السياسة معيارها العملي وتغدو خاضعةً لمرجعية غير مدنية، بينما يفقد الدين نقاءه الروحي ويتحوّل إلى آليةٍ للهيمنة. ومن هنا يغدو الفصل بين المجالين ضرورةً معيارية لحفظ صفاء التدين ورشادة الدولة معًا.

«السياسة الرشيدة تُحسن إدراك خصوصية غايتها وتفصلها عن غاية الدين؛ فلكلٍّ منهما مجاله المستقل. فالدولة وُجدت لصون الحقوق وتنظيم الشأن العام، والدين وُضع لتهذيب الأخلاق وهداية الإنسان إلى التقوى. لذلك فإنّ النظام الذي يُحسن الفصل بين السلطتين ويكفل حرية الفكر هو وحده القادر على مجابهة الفتن وصون الإستقرار؛ أمّا إذا خضع لسلطانٍ دينيّ، انفتح باب الانقسام وتزعزعت حريته الذاتية» [2].

وهكذا يتضح أن الفصل بين المؤسسات شرط أساسي لإستقرار الدولة، وليس مجرد خيار إداري، فتُفهم حرية الفكر كأداة لحماية تداول الآراء وصناعة القرار، لا كترف ثقافي، ويُقاس قوة النظام بقدرته على امتصاص الفتن دون الخضوع لسلطة دينية تعطل المعايير المدنية، فالدولة المدنية تحمي الحقوق وتعلو فيها القوانين مع إبعاد المرجعية الدينية عن الحكم، بينما الخضوع للدين في السياسة يخلق الانقسام ويقوّض الحرية. ويظهر من فكر سبينوزا أن الله هو طبيعة

---

[1] باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مرجع سابق، ص 374.

[2] المرجع نفسه، ص 372.

العالم ذاته، فأسقط المعجزات والخوارق بوصفها أوهامًا ناشئة عن الخوف والخيال، ودعا إلى دين يقوم على العقل والفضيلة لا على الرهبة والطاعة العمياء، بحيث يحرر الإنسان ويعزز التزامه بالعدالة والتقوى، في حين تقوم السياسة على التوافق العقلي وصياغة عقد مدني يحمي الحقوق ويضمن الحرية، وهكذا يحدد سبينوزا لكل مجال حدوده، فالدين يوجّه السلوك الأخلاقي والسياسة تنظم الحياة المشتركة، ليقدّم إطارًا فلسفيًا متماسكًا قائمًا على العقل والحرية ويمهّد لقيام الدولة الحديثة.

3-4-3-جون جاك روسو: الدين والسياسة في عصر الأنوار

بعد أن أنهينا معالجة القرن السابع عشر، ووقفنا عند فيلسوفين بارزين شكّلا معالم التفكير السياسي الحديث حول العلاقة بين الدين والسياسة، وهما توماس هوبز وباروخ سبينوزا، ننتقل الآن إلى أفق جديد هو أفق عصر الأنوار. فقد كان القرن الثامن عشر منعطفًا حاسمًا اتسم بوعي نقدي متزايد تجاه السلطة الدينية، وبسعي لتأسيس السياسة على العقل والأخلاق، كردّ فعل على أزمات القرن السابق وما خلّفته من صراعات طائفية دفعت أوروبا للبحث عن مخرج عقلاني. وجاءت الأنوار رافعة قيم الحرية والتقدّم، ومؤكدة قدرة الإنسان على بلوغ الحقيقة دون وصاية لاهوتية، ومتجهة إلى تصور جديد للسياسة يقوم على التعاقد بين المواطنين بدل التفويض الإلهي. وترافقت هذه التحولات مع صعود البرجوازية وانتشار الطباعة وتقدم العلوم، مما وفّر بيئة خصبة لإعادة النظر في موقع الدين داخل المجتمع.

وفي هذا السياق برز مفكرون ك "**فولتير**" "**Voltaire**" (**1694-1778م**)، "**ديدرو**" "**Diderot**" (**1714-1784م**)، و"**مونتسكيو**" "**Montesquieu**" (**1689-1755م**) ، غير أن روسو كان الأبرز في سعيه إلى بناء نظرية سياسية توفق بين الحرية والإرادة العامة. ومن هنا يطرح السؤال نفسه: كيف بلور روسو تصوّره للعلاقة بين الدين والسياسة في إطار مشروعه الفلسفي؟ وهل استطاع أن يقيم توازنًا بين الإيمان الديني ومتطلبات السيادة الشعبية؟

لقد شكّلت الظروف القاسية التي عاشها روسو في مطلع حياته خلفية عميقة في تكوين شخصيته وصياغة رؤيته. فقد نشأ في أسرة فقيرة معدمة، واضطر والده إلى تسليمه إلى رجل يعلّمه حرفة الحفر، لكن قسوة المعاملة دفعته إلى الهرب، ليجد نفسه متنقّلًا بين سويسرا وإيطاليا، يعيش من مهن متواضعة يسعى من خلالها إلى كسب قوت يومه. وهناك التقى بسيدة ميسورة الحال احتضنته ووفّرت له فرصة تعلم الموسيقى واللاتينية، فكان ذلك المنعطف الذي فتح أمامه أبواب الفكر والفلسفة. ومن خلال الكتب، شرع روسو في رحلة معرفية جعلت منه مفكرًا ناقدًا للمجتمع والسياسة[1].

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص 211.

تُظهر هذه السيرة المبكرة أثر المعاناة في تشكيل شخصية روسو؛ إذ جعلته قسوة الحياة أكثر قربًا من الطبقات الشعبية وأكثر إدراكًا لمعاناتهم. كما أن الترحال بين سويسرا وإيطاليا صاغ لديه نزعة إنسانية واسعة الأفق، أبعدته عن الانغلاق على بيئة ضيقة. أما رعايته من قبل السيدة الميسورة فلم تكن مجرد واقعة اجتماعية، بل لحظة فارقة أتاحت له الانخراط في عالم الموسيقى واللغات، ومن ثمّ الدخول إلى رحاب الفكر الفلسفي. لذا فإنّ دفاعه اللاحق عن الحرية والمساواة لم يكن مجرّد موقف نظري، بل امتداد لتجربة شخصية مع الفقر والظلم.

وفي ما يتصل بموقفه من الدين، وجّه روسو نقدًا صارمًا للأديان التقليدية، معتبرًا إياها سلطة موازية لسلطة الدولة، تسعى عبر مؤسساتها إلى فرض هيمنتها، فتدخل في صدام مباشر مع الدولة وتؤدي إلى انقسام المجتمع. ولهذا دعا إلى أن تنأى الدولة بنفسها عن دين كالمسيحية التي تفصل بين الروحي والسياسي. لكنه، في المقابل، لم يُلغِ قيمة الدين في الاجتماع الإنساني، إذ رأى فيه عنصرًا لا غنى عنه في العمران، مؤكدًا أنّ التاريخ لم يعرف دولة قامت من دون أن تتبنى دينًا أو أن يعتنق أفرادها عقيدة ما[1].

إنّ هذا الموقف المزدوج يكشف عن نزعة فلسفية دقيقة: فهو من جهة يرفض تحوّل المؤسسة الدينية إلى سلطة تنافس الدولة وتهدد وحدتها، ومن جهة أخرى يقرّ بأنّ الدين من منظور أنثروبولوجي وتاريخي مكوّن جوهري في نشأة الاجتماع السياسي. ومن هنا يتضح أن نقده موجّه إلى هيمنة الكهنوت لا إلى الدين بوصفه عاملًا للتماسك، إذ يميّز بين المعتقد الذي يمنح المعنى والدين كمؤسسة تسعى للسلطة. ويستند روسو في ذلك إلى واقعية تاريخية تقرّ بأن المجتمعات لم تنشأ على أساس عقلاني محض، بل ظل الدين حاضرًا كمنح للشرعية وتنظيم للسلوك. ولذلك يدعو إلى دين مدني يحفظ الإنسجام دون أن يتحوّل إلى قوة تنازع الدولة سيادتها. وهكذا يوازن روسو بين النقد والاعتراف، مؤسّسًا سياسة عقلية لا تتجاهل البعد الرمزي للدين في حياة الإنسان.

في وصفه للظاهرة الدينية عند البشر الأوائل، يقول روسو في كتابه العقد الإجتماعي:

«لم يكن للبشر في بدايتهم ملوكٌ سوى الآلهة، ولا حكومة غير الحكومة الإلهية؛ إذ لم يخطر لهم أن يُخضعوا أنفسهم لأمثالهم من البشر إلا بعد زمن طويل من التحول في المشاعر والأفكار. وقد أصاب كاليغولا حين قال: إنّ الملوك آلهة، فذلك يعبّر عن حقيقة الأصل؛ إذ لم يكن في مقدور الناس أن يقبلوا سيادة بشرٍ مثلهم ما لم يضفوا عليهم طابعًا مقدسًا»[2].

الحالة الطبيعية الأولى التي عاشها الإنسان لم تعرف سلطة بشرية، بل كانت السيادة المطلقة قوة غيبية متعالية. الإنسان البدائي لم يستطع أن يتصور الخضوع لسلطان من هو مثله، وإنما خضع لسلطة إلهية اعتبرها أصل الوجود

---

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص 214.

[2] جون جاك روسو، **العقد الإجتماعي**، تر. عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د.ط، 2012م، ص 63.

ومصدر النظام. الدين كان الشكل الأول للسلطة، قبل أن تنشأ المؤسسات السياسية. ومع تطور الحياة الإجتماعية وتعقّد العلاقات بين الأفراد، برزت الحاجة إلى حكام من البشر ينظمون شؤون الجماعة، غير أنّ هذا التحول لم يكن يسيرًا؛ إذ بدا عسيرًا على الناس أن يقبلوا حكم أمثالهم ما لم ينظروا إليهم ككائنات متجاوزة للبشر العاديين. ولهذا أضفوا على الملوك مسحة من القداسة، وجعلوهم يتكلمون باسم الآلهة، فإرتبطت السلطة السياسية في نشأتها الأولى بالدين ارتباطًا عضويًا. قول كاليغولا "الملوك آلهة" يعكس حقيقة تاريخية: أنّ السلطة لم تُقبل في بداياتها إلا عندما اكتست بلباس القداسة، وهو ما يبيّن أن الإنتقال من الحالة الطبيعية إلى الاجتماع السياسي لم يكن مجرد تنظيم خارجي، بل انقلاب عميق في البنية الذهنية والعاطفية للإنسان.

ثم جاءت المرحلة الثانية في تاريخ البشرية، حيث يقول روسو:

«لما كان دين كلِّ شعب مقصورًا على آلهته الخاصة به، وكانت هذه الآلهة لا تُعْتَبَر إلا آلهة وطنية، لم يكن للدين أن يُنشِئ إلّا حروبًا دينية؛ فحروب الشعوب القديمة كانت كلُّها في حقيقتها حروبًا دينية، وكانت جيوشهم تُساق إلى القتال تحت رايات آلهتهم، وكانوا يقاتلون أعداءهم باسم السماء»[1].

الاختلاف الديني تحوّل إلى مصدر رئيسي للصراع بين الشعوب. كل أمة لم تنظر إلى دينها كمنظومة إيمانية وحسب، بل كهوية سياسية وأساس وجودها الجماعي، الأمر الذي جعل نزاعاتها مع غيرها تتخذ صورة صراع بين آلهة متعارضة. الحروب لم تعد نزاعات حول المصالح المادية، بل معارك مقدسة تُخاض باسم السماء. الدين بدل أن يكون عامل سلام، صار وقودًا للعنف، لأنه انحصر داخل حدود الجماعة السياسية، ولم يُنظر إليه كدين كوني جامع. ما يُفترض أن يُهذّب الإنسان ويقرّبه من أخيه، إذا ما تماهى مع الدولة، يصبح سببًا للفتن والحروب، حيث يُصبح الولاء السياسي مرادفًا للولاء الديني، والعدو السياسي عدوًا للإله ذاته.

العالم القديم، في عهد الإمبراطورية الرومانية، تميّز بخصوصية أخرى، إذ سادت وحدة دينية–سياسية كاملة، ولم يكن ثمة فصل بين الدين والدولة، بل كان الدين خادمًا للسلطة الزمنية ومندمجًا فيها. وفي هذا السياق يقول روسو:

«وبعد أن امتحن الرومان آلهة الشعوب المغلوبة، وضمّوها إلى آلهتهم، وجد الناس أنفسهم كأنهم أمام ديانة واحدة عامة، فلم يبقَ للدين أن يقيم على الأرض مملكةً روحيةً عليا منفصلة عن الدولة السياسية. وفي هذه الأحوال جاء يسوع يقيم على الأرض مملكةً روحيةً، فلم تعد الدولة واحدة بفصلها بين النظام اللاهوتي والنظام السياسي. إنّ فكرة يسوع التي علّم بها أن مملكته في السماء لم تدخل يومًا في روع الوثني؛ إذ لم يعرف هذا الفصل بين النظامين، بل كان الدين عنده دائمًا جزءًا من الدولة»[2].

---

[1] جون جاك روسو، **العقد الإجتماعي**، مرجع سابق، ص 63.

[2] المرجع نفسه، ص65.

بعض المفكرين اعتبروا أنّ المرحلة الوثنية كانت مليئة بالحروب الدينية، غير أنّ الرومان تمكنوا من إذابة التعدد داخل نسق واحد، باستيعاب آلهة الشعوب المغلوبة وإضافتها إلى مجمعهم، فغابت المواجهة بين أديان متعارضة، وبرز دين واحد بصور متعددة يرسّخ سيادة الإمبراطورية ويوحّد الولاءات. لكن مجيء المسيحية أحدث انقلابًا جذريًا، إذ طرحت لأول مرة مملكة روحية مستقلة عن العالم، فنتج عن ذلك ولاء مزدوج بين الإمبراطور والمسيح، وانفصل النظام اللاهوتي عن النظام السياسي، مما أدخل توترًا دائمًا بين الكنيسة والدولة. ومع ظهور الأديان التمثيلية التي تحتكر الحقيقة المطلقة، استحال دمجها كما فعل الرومان بالديانات الوثنية، فتحولت الصراعات إلى حروب دينية صريحة تُستمد شرعيتها من السماء. وهكذا يميّز روسو بين وثنية موحِّدة للدولة ودينها، ومسيحية أدخلت الانقسام وخلقت ولاءات متعارضة تهدد إستقرار الاجتماع السياسي.

انتهى روسو، بعد عرضه وتحليله للظاهرة الدينية عبر التاريخ، إلى قناعة راسخة مفادها أنّ الدين لا يجوز أن يتحول إلى أداة لخدمة الأغراض السياسية أو إلى سلطة تنافس الدولة في صلاحياتها. فالنظام السياسي الأمثل، في نظره، يقوم على ضبط الدولة للمجال الديني وإبقائه تحت إشرافها المباشر، حتى لا يغدو قوة متغوّلة تهدد إستقرار المجتمع. وبهذا يصبح الاعتقاد الديني شأنًا فرديًا خالصًا يندرج في إطار الحرية الشخصية، بعيدًا عن أي تدخل سياسي أو صراع على النفوذ.[1]

يُظهر هذا الموقف أنّ روسو أراد تحرير المجال السياسي من قبضة السلطة الدينية التي لطالما وظفت العقيدة لتبرير الاستبداد. فالفصل بين المجالين عنده ليس إقصاءً للدين، بل إعادة تنظيم له بما يحفظ سيادة الدولة ويكفل حرية الأفراد. فحين يجعل الاعتقاد مسألة شخصية، إنما يعيد الدين إلى مجاله الطبيعي، مجال الضمير الفردي، مانعًا تحوله إلى سلطة زمنية تنافس الدولة. وبذلك يتضح أنّ مشروع روسو يرمي إلى بناء دولة قوية لا تتنازعها القوى الدينية، بل تضمن حرية الاعتقاد في إطار من النظام السياسي المستقر. وهو بهذا يفتح المجال أمام عقلنة السياسة من جهة، وصيانة الدين من التسييس من جهة أخرى، الأمر الذي يضمن التوازن بين الحرية الروحية والسيادة السياسية.

ومن هذا المنطلق بلور روسو فكرة الدين المدني الذي اعتبره الصيغة المثلى لضمان وحدة المجتمع وتماسكه. يقوم هذا الدين على الإيمان بإله قدير رحيم، حكيم وعليم، والإقرار بوجود حياة أخرى، إلى جانب احترام قداسة العقد الإجتماعي والقوانين، وترسيخ قيم التسامح ونبذ التعصب. فهو دين يوفّق بين حاجة الإنسان الروحية ومتطلبات النظام السياسي، ويمنح الجماعة أساسًا أخلاقيًا مشتركًا يضمن إستقرارها دون أن يفرض تفاصيل عقائدية ضيقة[2].

---

[1] ليو شتراوس وجزاف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هايدغر**، ج2، مصدر سابق، ص 156.

[2] علي عبد المعطي محمد، **تيارات فلسفية حديثة**، ج1، مرجع سابق، ص 458.

إنّ الدين المدني عند روسو يمثل محاولة جذرية للتوفيق بين عالمين: عالم الإيمان الفردي وعالم السياسة العامة. فهو يوفّر للإنسان بُعدًا روحيًا لا غنى عنه، لكنه في الوقت ذاته يضع قواعد أخلاقية مشتركة تحافظ على وحدة الجماعة. إن الإيمان بإله رحيم وعادل، مقرونًا بفكرة الحياة الأخرى، يعزز الشعور بالمسؤولية الأخلاقية لدى الأفراد، ويجعل احترام القوانين واجبًا مقدسًا لا مجرد التزام مدني. وهنا تظهر عبقرية روسو في جعله الدين المدني سندًا للعقد الإجتماعي، إذ يجمع الأفراد على منظومة قيمية واحدة من دون أن يفرض عليهم اعتقادًا لاهوتيًا محددًا. كما أن إعلاء قيمة التسامح ونبذ التعصب يؤكد أن غاية الدين المدني ليست الهيمنة أو الإقصاء، بل خلق فضاء مشترك تتعايش فيه المعتقدات بحرية، تحت سقف الدولة التي تضمن العدالة والمساواة. وبهذا المعنى، يصبح الدين المدني أداة لتحقيق الإنسجام السياسي والأخلاقي في آن واحد.

أما وظيفة الدين في هذا التصور، فقد حددها روسو في بعدها الأخلاقي المحض، إذ جعله وسيلة لنشر الفضيلة وإشاعة الصلاح، وتعزيز محبة المواطنين لواجباتهم تجاه الدولة والمجتمع. فالدين هنا ليس سلطة تشريعية ولا مؤسسة سياسية، بل طاقة معنوية تعزز الروابط الإجتماعية وتدعم مشروع العقد الإجتماعي القائم على المساواة والالتزام الجماعي[1].

يتضح من هذا التحديد أنّ روسو اختزل وظيفة الدين في البعد الأخلاقي الذي يخدم المصلحة العامة. فبدل أن يكون الدين أداة للصراع على الشرعية السياسية، جعله قوة روحية موجهة لسلوك الأفراد نحو الفضيلة. فالمعتقد، في نظره، لا يكتمل إلا بترجمته إلى التزام عملي تجاه المجتمع. وهذا التوجه يتناغم مع تصوره للعقد الإجتماعي، حيث لا يكفي الإنتماء القانوني، بل يجب أن يتعزز بالفضيلة المدنية التي تضمن ولاء المواطنين لدولتهم. وهكذا يصبح الدين عاملًا من عوامل التماسك الإجتماعي، إذ يغرس في النفوس قيم المسؤولية المشتركة، ويجعل الفرد أكثر وعيًا بواجباته الجماعية. وبهذا يكون الدين قوة داخلية داعمة للمشروع السياسي، لا منافسة له.

وبذلك يظهر أنّ روسو أعاد توجيه الدين من مجال الصراع على السلطة إلى مجال تأسيس الأخلاق المدنية. فبدل أن يكون الدين منافسًا للدولة، أصبح عنده حارسًا للفضيلة ومصدرًا للتماسك الإجتماعي، مما يبرز عبقرية مشروعه في الجمع بين الحرية الدينية من جهة، وضمان وحدة المجتمع السياسي من جهة أخرى.

أما في ما يتعلّق بطروحاته السياسية ونظريته الشهيرة في العقد الإجتماعي، فقد رأى روسو أنّ الفلاسفة والمفكرين عبر التاريخ انشغلوا بالبحث عن الصورة المثلى للنظام السياسي، غير أنّهم أغفلوا أنّ صلاح كل نظام يظلّ نسبيًا، فقد يكون نافعًا في ظروف معينة، وفاسدًا في أخرى. فالديمقراطية، في نظره، هي الأصلح للدول الصغيرة حيث يسهل

[1] جون جاك روسو، **العقد الإجتماعي**، مرجع سابق، ص 67.

اجتماع المواطنين ومباشرتهم للشأن العام، بينما تلائم الأرستقراطية الدول المتوسطة التي تحتاج إلى طبقة منتخبة تضطلع بمسؤولية الحكم نيابة عن الجماعة، أمّا الملكية فهي الأنسب للدول الكبيرة التي تتطلّب سلطة مركزية قوية تحفظ وحدتها وتضمن إستقرارها[1].

إنّ قراءة روسو لمختلف أشكال الحكومات تكشف عن نزعة واقعية تميّزت بالابتعاد عن التنميط الصارم أو البحث عن نظام مطلق الكمال. فهو لم يرَ في الديمقراطية أو الأرستقراطية أو الملكية أنظمة مثالية في ذاتها، بل صيغًا نسبية تصلح بقدر ما تنسجم مع طبيعة المجتمعات وأحوالها. ففي الدول الصغيرة تظلّ الديمقراطية ممكنة لارتباطها بالمشاركة المباشرة، غير أنّها تفقد جدواها في الدول الواسعة حيث يستحيل اجتماع المواطنين على نحو دائم. أما الأرستقراطية فتبدو أصلح للدول المتوسطة، إذ تتيح للنخبة المنتخبة أن توازن بين المشاركة الشعبية والفاعلية في الإدارة. بينما الملكية، على الرغم من مخاطر الاستبداد الملازمة لها، تظل أكثر انسجامًا مع حاجات الدول الكبرى التي لا يحفظ وحدتها إلا سلطان مركزي قوي. وهنا يبرز ذكاء روسو في إدراكه أنّ المعيار ليس في الشكل المجرد للحكم، بل في قدرته على صيانة الإرادة العامة وتحقيق الخير المشترك. لذلك شدّد على أنّ الحكومة، أيًّا كان شكلها، ليست سوى أداة في خدمة السيادة الشعبية التي تبقى ملكًا للأمة، وتفقد قيمتها متى تحوّلت إلى سلطة مستقلة تهيمن على الشعب بدل أن تمثّله.

(وأكد أنّه لا يوجد نظام أفضل من النظام الذي تتوحّد فيه السلطة التنفيذية مع السلطة التشريعية، غير أنّ هذا الاتحاد ذاته يجعل الحكومة ناقصة من بعض الوجوه، لأنّ الأعمال التي تُنجَز تصبح متداخلة ومشوَّشة، فإذا لم يكن الأمير والسيد شخصًا واحدًا فإنهما لا يؤسِّسان إلا حكومة بلا حكومة)[2].

يُبرز هذا الرأي إشكالية دقيقة في فكر روسو، إذ يجمع بين الاعتراف بما تمنحه وحدة السلطتين من انسجام وفاعلية، والتحذير مما يترتب عليها من أخطار. فحين تُركّز السلطة في يد واحدة، تذوب الحدود الفاصلة بين التشريع والتنفيذ، وتتعطّل آليات المراقبة والمحاسبة، فتتأرجح الدولة بين استبداد الفرد وعجز المؤسسات. وهذا يكشف عن توتر بنيوي في تصوّره: الحاجة إلى قوة الدولة من جهة، وضرورة حفظ الحرية من جهة أخرى. ومن هنا كان دفاعه عن السيادة الشعبية التي لا تُجزّأ ولا تُفوّض، مقابل تأكيده أنّ الحكومة ليست إلا أداة لتنفيذ الإرادة العامة، لا غاية في ذاتها.

وإذا قورن هذا الموقف بمونتسكيو، اتضح التباين بينهما: فمونتسكيو اعتبر الفصل بين السلطات شرطًا للحرية، في حين تمسّك روسو بوحدة السيادة، لكنه حذّر من الانزلاق إلى الاستبداد إذا لم تُضبط تلك الوحدة بضمانات الإرادة

[1] جون جاك روسو، **العقد الإجتماعي**، مرجع سابق، ص 93.

[2] المرجع نفسه، ص94.

العامة. وهكذا يعبّر النص عن خصوصية مشروع روسو، الذي سعى إلى الموازنة بين قوة الدولة وحماية الحرية، بحيث يظلّ القانون تجسيدًا للإرادة العامة لا أداة لتسلّط فرد أو فئة.

(ومن أبرز ما سجّله روسو من اعتراضات على النظام الديمقراطي قوله: إنّ ديمقراطيةً كاملة لم تُعرف قط، ولن يُكتب لها الوجود أبدًا؛ فمناقضٌ لسنن الطبيعة أن تكون الكثرة هي الحاكمة والقلة هي المحكومة، كما أنّه لا يُتصوَّر عقلًا أن يظلّ الشعب في إجتماع دائم لا يعرف الإنقطاع)[1].

يكشف هذا الرأي عن وعي روسو بالحدود العملية للديمقراطية المباشرة، إذ يراها رغم تعبيرها عن سيادة الشعب مجرد مثالية يصعب تحقيقها لأن الاجتماع الدائم للمواطنين يناقض طبيعتهم وظروف حياتهم، كما يحذّر من تحول سيادة الأغلبية إلى طغيان يهدد حقوق الأقليات، وهو نقد لا يلغي المشاركة الشعبية بل يدعو إلى تأطيرها بمؤسسات تحفظ التوازن بين الحرية والنظام. فالحرية السياسية عنده ثمرة تنظيم عقلاني تُترجم فيه الإرادة العامة داخل مؤسسات تمنع الفوضى والاستبداد معًا، مما يبرز خصوصية مشروعه الذي جعل الحكومة خادمة للسيادة الشعبية لا سلطة منفصلة عنها. وإذا تأملنا نظرية العقد الإجتماعي وجدنا مشروعًا أحدث قطيعة مع أنماط الحكم القديمة، وقدّم مراجعة نقدية شاملة للسلطة، وصاغ ملامح الدولة الحديثة في عصر الأنوار، بحيث بَنى روسو ما بدأه هوبز ووضع أسسه لوك، ليشكّل الإطار المكتمل لفكرة السيادة الحديثة.

(إنّ جوهر نظرية العقد الإجتماعي عند روسو يتجسّد في مبدأ سيادة الشعب؛ فكل سلطة لا تستمد مشروعيتها من الشعب تبقى سلطة باطلة، إذ يجب أن تكون أداة في يده لا أن يغدو هو أداة في يدها. فالحكومة، وإن استطاعت أن تنظّم شؤونها الداخلية كما تشاء، فإنها لا تملك بحال أن تتصرّف في إرادة الشعب أو أن تنفصل عن سياقها. ولذا يتعيّن عليها في كل حين أن تخاطبه بعبارة: سيادة الشعب)[2].

وهنا يتضح جوهر فلسفة روسو السياسية، إذ يجعل السيادة غير قابلة للتفويض أو التجزئة، بل ملكًا خالصًا للشعب. فالحكومة لا تعدو كونها خادمة للإرادة العامة، وإذا تجاوزت هذا الدور انقلبت إلى أداة قهر واستبداد. ومن هذا المنظور، يختلف روسو عن هوبز الذي منح السيادة للحاكم المطلق، وعن لوك الذي وزّعها بين الشعب والحكومة، إذ جعلها روسو واحدة لا تتجزأ، ممهدًا بذلك لفكرة الديمقراطية الحديثة التي ترى أنّ الشرعية لا تُستمد إلا من رضى المواطنين، مؤكدًا أنّ الحرية لا تتحقق إلا حين يشرّع الشعب لنفسه قوانينه، ويجعل من القانون تعبيرًا عن إرادته الجامعة لا عن إرادة فرد أو نخبة.

---

[1] جون جاك روسو، **العقد الإجتماعي**، مرجع سابق، 94.

[2] المرجع نفسه، ص 95.

(وإنطلاقًا من مبدأ السيادة، أكّد مشيّد الدولة المدنية الحديثة أنّ الشعب عليه أن يخلع عنه ثوب العبودية؛ فباسترجاعه حريته بالحق ذاته الذي نُزعت به، يكون معذورًا في استردادها، أمّا من اغتصبوها منه فغير معذورين. إنّ النظام الإجتماعي حقّ مقدّس يصبح قاعدة لجميع الحقوق الأخرى، غير أنّ هذا الحق لا يصدر عن الطبيعة مطلقًا، بل يقوم على اتفاقٍ وعهودٍ بين الشعب والحكّام)[1].

وهنا تبدو رؤية روسو واضحة، إذ يربط الحرية بالسيادة ويجعلها حقًّا أصيلًا للشعب لا منحة من الحاكم. فالشرعية لا تنشأ عن الطبيعة وإنما عن التعاقد الحرّ بين الأفراد، ومن ثمّ فإن النظام الإجتماعي يقوم على العقل والاتفاق لا على القوة أو الغلبة، ليصبح الشعب هو المصدر الأوحد للحقوق والسلطات.

وقد أكّد روسو أنّ الشعب سيّدٌ على نفسه، وكل مواطن حرّ في ذاته، لأن هذه هي الطبيعة التي فُطر عليها البشر. وانتقد أرسطو الذي صنّف الناس سادة وعبيدًا بقوله:

«لقد كان أرسطو على صواب حين لاحظ أنّ بعض الناس يولدون أحرارًا وآخرين عبيدًا، لكنّه أخطأ حين جعل النتيجة سببًا. فما من شيء أصدق من القول إنّ الإنسان الذي يولد في العبودية يُولَد كما لو كان قد خُلق لها. فالعبيد يفقدون كل شيء في قيودهم، حتى الرغبة في التحرر؛ فيغدون مولعين بعبوديتهم، كما أحبّ رفاق أُوليس حالتهم الحيوانية. وهكذا، إذا وُجد عبيد بطبيعتهم، فإنما ذلك لأنّ العبودية فُرضت عليهم ضدّ الطبيعة. فالقوة هي التي صنعت أوائل العبيد، أما الجبن فهو الذي أبقى على عبوديتهم» [2].

ومن هنا يتبيّن أنّ العبودية ليست وصفًا للطبيعة، بل حالة قسرية تُشوّه الوعي وتحوّل الأثر إلى علّة. فاللامساواة السياسية تفتقر إلى أي أساس عقلي ما دامت تقوم على عادات أُلصقت بالطبيعة زورًا. ومن ثمّ، تصبح شرعية السياسة ممكنة فقط حين تعود إلى أصلها: الإرادة العامة القائمة على مساواة الجميع. فالعقد الإجتماعي ليس امتيازًا لفئة ولا تفويضًا فوقيًّا، بل تأسيس عقلاني لحقّ مشترك، يعبّر عن المساواة والحرية في آن.

وما دام الناس سواسية وأسيادًا على أنفسهم، وكان من المتعذّر عليهم الرجوع إلى حالة الطبيعة الأولى حيث كان البشر أحرارًا، فقد وجب أن يعيّنوا من بينهم أفرادًا يتولّون تسيير شؤونهم، ويمنحوهم صلاحيات لخدمة الصالح العام. ويكون هذا العقد من خلال الاتفاق الإجتماعي؛ فإذا خالف الحكّام شرطه، وهو تحقيق مصلحة الجماعة، وجب على الشعب أن يغيّر الحكومة. وهذا النظام السياسي ينسجم مع الطبيعة الإنسانية التي فُطر الناس عليها، إذ لا سلطان

[1] جون جاك روسو، **العقد الإجتماعي**، مرجع سابق، ص 22.

[2] المرجع نفسه، ص25.

لإنسان على آخر. ومن ثمّ تبقى العهود أساسًا لكل سلطان شرعي بين البشر، على خلاف الأنظمة القديمة التي كان الناس فيها يبيعون حريتهم لملك بعينه فيصبحون عبيدًا له [1].

وهنا يتوضح لنا إيمان روسو بأن الحرية والمساواة أصلان طبيعيان لا يجوز المساس بهما، وأن العقد الإجتماعي يحافظ على الحقوق الأصيلة ويجسّدها في نظام سياسي منظم يجعل السلطة خادمة للصالح العام وإلا سقطت شرعيتها. ومن هنا يبرز البعد الثوري في فكره حين يجعل الشعب مصدر السيادة والمرجع الأخير للشرعية عبر مفهوم الإرادة العامة التي تمنح الاجتماع السياسي وحدته ومعناه، بينما تتحول الحكومة إلى جهاز منفذ لإرادة الشعب.

كما يعيد روسو تحديد موقع الدين، فيرفض تحوله إلى سلطة زمنية موازية، ويطرح بديلًا هو "الدين المدني" الذي يقوم على إيمان بسيط بالله والعدل ويجعل احترام القوانين واجبًا أخلاقيًا يعزز وحدة المجتمع. وبهذا يختلف عن هوبس الذي أخضع الدين للسلطان، وعن سبينوزا الذي عقلنه كليًا، إذ يجعل روسو الدين سندًا قيميًا للدولة دون أن ينافسها، فتظهر العلاقة بينهما تكاملية: السياسة تنظّم الإرادة العامة، والدين يدعمها بروح أخلاقية. غير أنّ هذا الطرح يثير سؤالًا مهمًا: **كيف ستتطور هذه العلاقة في القرن التاسع عشر مع هيغل، حيث سيعاد التفكير في الدولة والدين ضمن نسق فلسفي جديد؟**

3-4-4 -الدين والدولة في فلسفة هيغل

يُمثّل القرن التاسع عشر إمتدادًا طبيعيًا للتحولات الفكرية التي عرفها القرنان السابع عشر والثامن عشر، حيث شكّلت هذه المرحلة الثانية من عصر الأنوار حصيلةً للتراكمات التي أرسى دعائمها فلاسفة الحداثة في مختلف الميادين. فقد إتسم القرن التاسع عشر باندفاع عقلاني واسع، وبمحاولة إعادة بناء النظم الفلسفية والسياسية على أسس أكثر عمقًا واتساعًا، بحيث لم يعد النقاش الفكري محصورًا في نقد السلطة الدينية أو في المطالبة بالحرية فحسب، بل تجاوزه إلى البحث في ماهية الدولة، وطبيعة التاريخ، ووظيفة الدين داخل المجتمع. وقد قدّم عدد من المفكرين مثل" **هيغل**" "**Hegel**" (**1770-1831م**)، "**شوبنهاور**" "**Schopenhauer**" (**1788-1860ق.م**)، و" **كارل ماركس**" "**Karl Marx**" (**1818-1883م**) رؤى متباينة في فهم العلاقة بين الدين والسياسة، فكان لكل منهم إسهامه المميز في بلورة اتجاه جديد داخل الفكر الغربي.

وفي هذا السياق برز هيغل كأحد أعلام الفلسفة المثالية الألمانية، حيث شكّل فكره منعطفًا أساسيًا أثّر في تطور الفلسفة عامة، والفلسفة السياسية خاصة، بما حمله من جدل عميق بين الدين والدولة. **فكيف صاغ هيغل تصوره لهذه العلاقة، وبأي معنى يمكن القول إنه جعل الدولة تجسيدًا للعقل بينما منح الدين مكانة تأسيسية في الوعي الجمعي؟**

---

[1] جون جاك روسو، **العقد الإجتماعي**، مرجع سابق، ص 30.

«وُلد هيغل في ألمانيا لأسرة متوسطة الحال، فاستهل دراسته باللاهوت قبل أن يتوجّه إلى القضايا الفلسفية التي استأثرت باهتمامه، ليكرّس لاحقًا حياته أستاذًا للفلسفة في جامعة برلين، حيث كان يُلقي محاضرات في مختلف فروعها. واتّسم خطابه الفلسفي بدرجة من الغموض والتعقيد، إذ جاء انعكاسًا للأحداث التاريخية العاصفة وللتيارات الفكرية التي سبقته ورافقته، فكان مشروعه الفلسفي منطلقًا خصبًا استلهم منه كثير من المفكرين والفلاسفة بعده» [1].

وهكذا نجد أنّ تكوين هيغل الفكري إرتبط ارتباطًا وثيقًا بالظروف التاريخية التي نشأ فيها، خصوصًا بعد الثورة الفرنسية التي أحدثت تحولات هائلة في أوروبا وتركت أثرها على النقاشات الفكرية والسياسية في ألمانيا. هذا المناخ دفعه إلى صياغة نسق فلسفي قادر على استيعاب تناقضات عصره، مستفيدًا من خلفيته اللاهوتية واطلاعه على الفلسفة الحديثة من ديكارت وكانط إلى فيخته وشيلنغ، ما مكّنه من بناء تصور متكامل أثر بعمق في الفلسفة والسياسة لاحقًا، فتوزع قراءه بين اتجاه محافظ يميني وآخر نقدي ثوري أسس لليسار الهيغلي والماركسية.

ومن هنا يبرز السؤال حول رؤيته للدين والسياسة والعلاقة بينهما. فالدين عند هيغل ليس مجرد شعائر، بل لحظة مركزية في حركة الروح نحو المطلق، حيث يظهر وعي الإنسان بالعقل الكوني الذي يحكم الوجود. وقد تأثر بالملامح الصوفية التي رأت العالم ككل مترابط، فرفض النظر إلى الأشياء كذرات معزولة، ورأى أنّ استقلاليتها مجرد مظهر خارجي، بينما حقيقتها في اندماجها بالكل. وعلى خلاف "برمنيدس" "Parménide" (540-480ق.م) واسبينوزا، قدّم هيغل تصورًا للوجود ككائن حي متطور يخضع لحركة جدلية، يظهر فيه كل جزء بعدين: محدود وعرضي من جهة، وأصيل يكشف علاقته بالكل من جهة أخرى.

"ومن هنا يؤكد هيغل أنّ الواقع عقل، والعقل واقع" أي أنّ كل ما يوجد إنما يتكشف في إطار العقل الكلي. فالوقائع الجزئية ليست سوى صور وتعيّنات لذلك المطلق، الذي لا يُفهم كجوهر ثابت بل كحركة تاريخية متصاعدة، تتجلى في الروح المطلق، وهو الاسم الذي يطلقه هيغل على الله بإعتباره الغاية العليا لتطور الفكر والوعي الإنساني[2].

في هذا الإطار يغدو العقل هو المبدأ الذي يمنح الوجود معناه، والدين يمثل الشكل الرمزي الذي يعبّر فيه الإنسان عن إدراكه لهذا المطلق. فهو ليس معرفة نظرية فحسب، بل وعي حيّ يتجلّى عبر التاريخ في صور وأساليب متعددة، كلها تعكس مسيرة الروح في بحثها عن الحقيقة الكلية.

"ويرى هيغل أنّ الله هو الواحد المطلق، والحقيقة الكلية ذاتها؛ فهو الفكرة المطلقة التي تفكر في ذاتها، ومن هذا التفكير ينبثق الوجود في ترابطه وتعقيده"[3].

---

[1] غنار سكيربك، نيلس غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، مرجع سابق، ص 639.

[2] برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة**، ج3، مرجع سابق، ص ص 352-353.

[3] المرجع نفسه، ص 358.

هنا يوضح هيغل أنّ الله ليس كيانًا منفصلًا عن العالم، بل هو الفكرة المطلقة التي تحتوي ذاتها وتلد من داخلها كل تعيّنات الوجود. فالدين إذن هو وعي الإنسان بهذا الأصل العقلي الذي يجعل الوجود كلًا منسجمًا ومتناسقًا، حيث يتجسد المطلق في تعدد الأشكال والمظاهر دون أن يفقد وحدته الداخلية.

"ويعبّر هيغل عن الله بقوله: إنّه فكرٌ محض، يفكر في ذاته عبر العصور، وهو بحق الإله المعلّم"[1].

بهذا التعبير يبرز هيغل البعد التعليمي للدين، إذ إن الله ليس موضوعًا جامدًا بل عقل حيّ يكشف عن ذاته بإستمرار عبر التاريخ. ومن خلال الدين يتلقى الإنسان هذا الدرس الأكبر: أن جوهر الوجود عقلاني، وأن الحقيقة العليا تكمن في إدراك الوحدة بين الفكر والوجود.

وبخصوص الموقف الديني، يقول هيغل: "في عقيدة الإيمان بالله يكون الله حاضرًا أمامنا كموضوع قائم بذاته، كما أنّ علاقة الله بالإنسان تحتلّ موقعها في هذه العقيدة أيضًا. فالقضية الحقيقية في الدين يجب أن تكون قضية الله بالدرجة الأولى"[2].

يكشف هذا القول عن مركزية الله في نسق هيغل الفلسفي، حيث يجعل من الدين فعلًا يتمحور حول المطلق لا حول الجزئيات. فالقيمة الحقيقية للتدين لا تتحقق في الانشغال بالشعائر وحدها، بل في إدراك الله كجوهر الدين. من هنا يرفض هيغل الانشغال بما هو عرضي أو ثانوي، إذ يرى أن التفكير في حقيقة الله يغني عن أي جدل عقيم حول إثبات وجوده. بهذا يربط هيغل بين الدين والعقل، فالإيمان لا يقوم على براهين خارجية، بل على انكشاف الحقيقة المطلقة للوعي البشري. ويعكس هذا الموقف نزعة عقلية عميقة، تجعل الدين مسارًا لوعي الإنسان بالمطلق، لا مجرد منظومة من الطقوس أو التصورات الجزئية.

ويضيف هيغل: "إنّ المتدين الحقّ ينبغي أن يكفّ عن التفكير والسعي وراء المصالح الذاتية والغايات الفردية والميول الخاصة، لأنّ جوهر الدين هو التضحية، إذ إنّ عبادة الله هي التي تحقق مصلحة الأفراد والأمم"[3] .

البعد الأخلاقي والعملي للدين في فكر هيغل يتجلى في أنّ التدين لا يُختزل في ممارسة شكلية أو مصلحة فردية، بل يقوم على تجاوز الذات نحو المطلق. إن روح التضحية التي يشير إليها هيغل تجعل من الدين مدرسة للتطهر من الأنانية، حيث يتحول الإيمان إلى فعل تهذيب للنفس وسمو بها عن الغايات الشخصية. ومن خلال هذا البعد، يغدو الدين تجربة تعيد للإنسان توازنه الداخلي عبر ربطه بالقيم العليا. كما أنّ البعد الجماعي لهذا التصور يجعل من العبادة

---

[1] برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة**، ج3، مرجع سابق، 358.

[2] فريديريك هيغل، **محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة الثانية: فلسفة الدين**، تر.مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، المكتبة الفلسفية، القاهرة، ط1، 2001م، ص 27.

[3] المرجع نفسه ، ص30.

فعلًا مشتركًا يسهم في بناء وعي أخلاقي يربط الأفراد بعضهم ببعض. وهكذا يظهر الدين كقوة روحية وأخلاقية تفتح أمام الإنسان أفقًا أوسع للوجود، فيتجاوز الفرد حدوده الضيقة ليشارك في مسيرة الروح نحو الحقيقة الكلية.

"لقد إمتد تأثير فلسفة هيغل إلى المذاهب الدينية، حيث تبنّى عدد من رجال الدين المسيحيين البروتستانت بعض أفكاره، وجعلوا منها أساسًا لتأويلاتهم للنصوص المقدسة، مما أضفى على خطابهم اللاهوتي قوةً وحججًا جديدة"[1].

وهنا يتبين كيف تجاوز تأثير هيغل حدود الفلسفة النظرية ليصل إلى المجال الديني نفسه. فقد أعادت أطروحاته تشكيل قراءة رجال الدين البروتستانت للنصوص ومنحت خطابهم قوة عقلانية جديدة، ما جعل فلسفته مصدرًا لإضفاء الشرعية الفكرية على الممارسة الدينية وتقريب اللاهوت من العقل الحديث. ويكشف هذا عن الطبيعة الجدلية لفلسفته التي تمتد إلى الواقع التاريخي والروحي، إذ صار المذهب الديني يتغذى من الفكر الفلسفي ويأخذ من منطقه حججه ومعاييره. ومع معالجة الظاهرة الدينية، يظهر امتدادها العملي في السياسة، حيث تتحول القيم الرمزية إلى مؤسسات وقوانين تنظم حياة الناس.

(الظاهرة السياسية متطورة عبر التاريخ، فكل وضعية لها مميزاتها وخصائصها في الزمان والمكان الذي تكون فيه. ومع مرور التاريخ تتغير الوضعية بزيادة وعي الأفراد وتجاوزهم للأخطاء القائمة في الماضي، فيغيّرون الحال إلى الأفضل)[2].

ومن خلال هذا الاقتباس يتضح أنّ هيغل ينظر إلى التاريخ السياسي بوصفه عملية تراكمية تقوم على وعي الإنسان بذاته وبمحيطه. فالتجربة التاريخية ليست تكرارًا آليًا، بل مسارًا للتصحيح والتجاوز. ومن هنا تصبح السياسة مجالًا للتطور المستمر، إذ يدفع وعي الأفراد الجماعي نحو تجاوز نقائص الماضي وصياغة أوضاع أكثر عقلانية وعدالة.

(ويرى هيغل أنّ التفكير يشكّل أداة سياسية للتقدّم، غير أنّ هذا التقدّم لا يماثل التطور الليبرالي الذي ينادي بتحرر الفرد الذاتي من التقاليد والمجتمع؛ بل يؤكد أنّ التقاليد والمجتمع قيم ثابتة ومقدّسة تسمو على الفرد، وما ينبغي تجاوزه هو ما يتخلل الأوضاع السائدة من لا عقلانية. لذلك فالمواطن لا يملك حق رفض الدولة أو نقدها، وإنما يستطيع، من خلال وعيه الجماعي المتكامل مع الآخرين، أن يصحّح نقائص الماضي ويسهم في ترسيخ أسس الدولة)[3].

يتضح هنا أن هيغل يجعل من التفكير السياسي وسيلة لتجاوز اللاعقلانية في الأوضاع القائمة، لكنه يرفض الطرح الليبرالي الذي يقوم على تحرر الفرد من التقاليد والمجتمع. فالدولة عنده ليست أداة تقييد، بل الكيان الذي يحقق من خلاله الفرد وجوده الحقيقي. فالتقاليد والمجتمع يمثلان قيمة ثابتة تعلو على الفرد، والحرية لا تتحقق إلا داخل هذا الإطار الجمعي. لذلك فإن رفض الدولة أو نقدها بشكل فردي غير مشروع، لأن الإصلاح يتم من خلال وعي جماعي

---

(1) برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة**، ج3، مرجع سابق، ص 351.

(2) غينارو سكيربيك، نلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، مرجع سابق، ص 653.

(3) المرجع نفسه، ص 645.

يشارك فيه الجميع. ويكشف هذا عن البعد الجدلي في فلسفة هيغل، حيث تظل الدولة نتاجًا للتاريخ ووعي الشعوب، وتظل الحرية مشروطة بالانتماء إلى الكل السياسي. ومن ثم فإن تجاوز نقائص الماضي لا يتم إلا عبر إصلاح داخلي يستند إلى الوعي الجماعي، لا عبر قطيعة أو تمرد فردي.

وقد طبّق هيغل نظريته الشهيرة في المجال السياسي، منطلقًا من رفضه لفكرة أنّ الفرد كيان مكتفٍ بذاته، إذ إن وجوده يتحدد من خلال وعيه بنفسه وبالآخرين معًا. وانطلاقًا من هذا المبدأ، اعتبر أنّ الحدث التاريخي الأبرز في عصره، وهو الثورة الفرنسية، يمثّل نموذجًا حيًا لتجسيد فكرته. فقبل الثورة كان الأسياد يشكّلون طبقة مالكي الأراضي، في حين كان العبيد مجرد عمال محرومين من أي دور سياسي. غير أنّ مسار الثورة أتاح لهؤلاء العمال إعادة صياغة قواعد اللعبة، فتحوّلوا إلى أصحاب القرار ومراكز النفوذ. وهكذا تجاوز المجتمع الفرنسي بنيته القديمة القائمة على التفاوت الطبقي، لينشأ وضع جديد تتساوى فيه الحقوق، ويتحول الكل إلى طبقة واحدة من الأحرار العقلاء، المتساوين والمتآخين [1].

فالثورة الفرنسية التي اندلعت سنة 1789 لم تكن مجرد تمرد اجتماعي، بل محطة عقلانية كبرى في التاريخ السياسي الحديث. فقد أطاحت بالنظام الملكي المطلق، وألغت امتيازات الإقطاع، ورفعت شعار الحرية والمساواة والإخاء، وتوجت بإصدار إعلان حقوق الإنسان والمواطن. وقد بلغت ذروتها مع إعدام الملك لويس السادس عشر سنة 1793، وهو الحدث الذي مثّل نهاية عصر وبداية آخر. ففي المجتمع الفرنسي قبل الثورة كان الأسياد يملكون الأرض والقرار، بينما ظل العبيد والعمال محرومين سياسيًا، لكن مسار الثورة مكّن هؤلاء من التحول إلى قوة فاعلة في صياغة القرار السياسي. وهكذا تحوّل المجتمع إلى كتلة واحدة من الأحرار المتساوين، وهو ما يؤكد مقولة هيغل بأن التاريخ مسار عقلاني تُصحَّح فيه نقائص الماضي عبر وعي الشعوب بذاتها، وأن الدولة لا تُلغى بالثورات بل يُعاد تأسيسها على أسس جديدة أكثر عدلًا وعقلانية.

(عالج هيغل مسألة الدولة في إطار ما يسميه فلسفة الروح، التي تنقسم إلى ثلاثة مستويات: الروح الذاتي، والروح الموضوعي، والروح المطلق. فالروح الذاتي يتناول النفس الإنسانية في علاقتها بالوعي والإرادة، بينما الروح الموضوعي يمثل لحظة انفتاح الروح وخروجها من انطوائها الداخلي لتتجلى في العالم الخارجي، لا بمعنى الطبيعة، بل في ميدان المؤسسات والتنظيمات الإجتماعية كالقانون والمجتمع والدولة. أما الروح المطلق فيرتقي إلى مجالات أرفع تتمثل في الفن والدين والفلسفة)[2].

بهذا يوضح أن الدولة تقع ضمن بنية فلسفة الروح، حيث يظهر أنها تَجلٍّ للروح الموضوعي في مستوى المؤسسات.

---

[1] غينارو سكيربيك، نلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، مرجع سابق، ص 653.

[2] فريدريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**، مج1، تر. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007م، ص ص 11–12.

ومن ثمّ فالمؤسسات ليست وقائع عرضية، بل لحظات يتشيّأ فيها الوعي والإرادة، فتأخذ الحرية هيئة قانون ومجتمع ودولة.

وإذا كان الروحُ الذاتي يعالج تكوّن الوعي والإرادة، فإن الروحَ الموضوعي يبرّر ضرورة الإنتقال من الذاتية إلى نظام عام يضبط الأفعال.

وعلى هذا الأساس يتحدد موقع الدولة بإعتبارها أرقى صيغ التنظيم المؤسسي الذي يجمع شتات الإرادات الخاصة في صورة كلية.

أما الروح المطلق فيقدّم الأفق الذي تتصالح فيه هذه الكلية مع معناها، عبر الفن والدين والفلسفة التي تكشف عن الحقيقة في مستويات تمثّل وتمعّن.

وبين هذين المستويين يتأسس التمييز بين الدين والدولة: فالدولة نظام موضوعي للعيش المشترك، والدين وعيٌ بالمعنى الذي يُضفي الشرعية الروحية.

لذلك لا تُختزل السياسة في إدارة مصالح، بل تُفهم كتحقّق للعقل في التاريخ، فيما يمدّ الدينُ الوعيَ العام بمضمون الغاية.

ومن هنا يمهّد التصنيف الهيغلي لفهم العلاقة بين المجالين بوصفهما بُعدين متكاملين لا متصارعين.

(يرى هيغل أنّ وجود الدولة أمرٌ حتميٌّ وضروري، إذ يؤكد قائلًا: إن الغاية العقلية للإنسان تفرض عليه أن يعيش داخل دولة، وإذا لم تكن هناك دولة قائمة فإن العقل يقتضي فورًا إقامة هذه الدولة)[1].

وهنا نجده يقرر حتميّة الدولة من منظور عقلاني يرى أن الحرية لا تُصان إلا داخل شكلٍ سياسيٍّ منظَّم. فالدولة ليست مجرد خيار تاريخي بل واجب عقلاني، حيث تنتقل الحرية من خصوصية النوايا إلى كليّة الحياة المشتركة، وتمارس كطاعة لقانونٍ وضعه العقل. والدين لا ينافس الدولة، بل يغذّي المعنى ويوجّه الضمير، بينما تضمن الدولة النظامَ والحق ضمن مؤسسات عقلانية. وهكذا تتجسد السيادة في قيام الكلّي بوظائفه عبر دستور وقانون ومشاركة مدنية، ما يجعل ضرورة الدولة ضرورة لعقلنة المجال العام وضمان بقاء الدين منبعًا للقيمة لا أداة سلطة.

(خالف هيغل كُلًّا من المذهب الفردي والمذهب الجماعي؛ فالأول جعل الفرد أساس الدولة، والثاني اعتبر الدولة كيانًا متعاليًا فوق الفرد، أمّا هيغل فقد جمع بين الرأيين، مؤكدًا أن الفرد والدولة كيانان متلازمان يؤدي كلٌّ منهما وظيفةً مكافئةً للآخر في بناء النظام السياسي)[2].

---

[1] فريدريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**، مج1، مرجع سابق، ص13.

[2] غينارو سكيربيك، نيلز غليجي، **تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، مرجع سابق، ص 655.

وهنا يتجلّى التوازن بين الفردانية والجماعانية عبر منطقٍ جدلي يجعل الذاتَ والكلَّ متلازمين في بنيةٍ واحدة، فهيغل يرفض إختزالَ الدولة إلى مجموع ذرات بشرية، كما يرفض رفعَها إلى صنمٍ متعالٍ يبتلع الأفراد. والمخرج عنده هو مفهومُ الحياة الأخلاقية التي تتوسّطها مؤسساتُ الأسرة والمجتمع المدني والدولة، ففي الأسرة تتكوّن الروابطُ الوجدانية الأولى، وفي المجتمع المدني تتبادل المصالح ضمن قانون، وفي الدولة تُرفع هذه الروابط إلى وحدةٍ عامة. وعلى هذا النحو تظهر الحريةُ لا كعزلةٍ، بل كاشتغالٍ مشتركٍ تُصاغ فيه الإراداتُ الخاصة ضمن إرادةٍ موضوعية، لذلك لا تكون وظيفةُ الدولة قمعَ الخصوصيات، بل تنظيمَها ورفعَها، فيما تبقى شخصيةُ الفرد معترفًا بها قانونيًّا وأخلاقيًّا.

تتوازن الوظائف بحيث يمدّ الفرد الدولةَ بالمضمون الحي، وتمنح الدولة الفردَ صورةَ الكلية التي تحمي حقوقه، وإذا قيس هذا بالتديّن، يتضح أن الدين يغرس الدوافعَ والمعاني التي تُعضّد روحَ المواطنة، بينما تتكفّل الدولة بتحويل تلك المعاني إلى قواعدَ عامة قابلةٍ للتنفيذ، فتمنع إنزلاق الوجدان إلى صراعِ سلطات. وعليه، فالتوترُ الظاهرُ بين حرية الشخص ومتطلبات النظام يُحلّ بإدراك أن القانون هو شكلُ الحرية لا نقيضُها، كما أن الجماعةَ الدينية، متى التزمت هذا الحدّ، تصبح شريكًا تربويًّا لا سلطةً تُنازع السيادةَ العامة، وبذلك يغدو التكاملُ بين الفرد والدولة أساسَ ضبط العلاقة بين الدين والسياسة.

إجمالًا، يقدّم هذا التصوّرُ مسارًا يدمج القيمَ الروحية في عمرانٍ سياسيٍّ عقلاني دون أن يختزل أحدُهما في الآخر، ويتضح من مضمون فكر هيغل أنّ مشروعه الفلسفي أقام بناءً متماسكًا بين الدين والدولة، فالدين وعي حي بالمطلق يتجاوز الطقوس الشكلية ليعبّر عن انتماء الإنسان إلى الكلّ، والدولة مؤسسة تتحقق فيها الحرية على نحو موضوعي وتترجم الإرادة العامة إلى قانون ونظام، فتغدو الدولة البنية التي تمنح هذا المعنى صيغة عملية في الواقع السياسي، ويصبح الدين حاملًا للمعنى الروحي، والسياسة إمتدادًا للروح المطلق، وتكشف فلسفة هيغل عن نزعة مثالية تسعى إلى عقلنة التاريخ وإضفاء طابع حتمي على مساره، فاعتبر الدولة ضرورة عقلية لا يمكن الاستغناء عنها ورأى أنّ غيابها يناقض منطق العقل، ومن هنا منحها سلطة عليا، ورغم قوة الطرح في تأسيس الدولة أخلاقيًا وعقلانيًا، فقد يُؤخذ عليه تبرير السلطة القائمة والحد من النقد الفردي، إذ يُصبح الإصلاح مشروطًا بالوعي الجماعي الداخلي لا بالتمرد، لكن قوته تكمن في تحقيق التوازن بين الفرد والمجتمع، حيث لا يذوب الفرد في الدولة ولا تُختزل الدولة في مجموع الأفراد، بل يتكامل الطرفان في جدل متواصل يعكس طبيعة الروح نفسها، ومن هنا يمكن استنباط علاقة الدين والسياسة في فلسفته كعلاقة تكامل وليست صراعًا، يغذي الدين الضمير العام بروح التضحية والانتماء إلى الكل ويمنح السياسة بعدها الأخلاقي، بينما تحمي الدولة هذا البعد وتترجمه في مؤسسات وقوانين عادلة، فتغدو السياسة صورة للعقل في التاريخ، والدين ركيزة للمعنى والشرعية الروحية، ويلتقيان معًا في مشروع عقلاني يسعى لتوحيد الحرية الفردية مع الكلية السياسية.

تعقيب

لقد أتاح تتبع مسار العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر الغربي منذ بداياته الإغريقية الوقوف على تحول جوهري في طبيعة هذه العلاقة. ففي المرحلة الأسطورية، تماهت السياسة مع الدين، وكانت الشرعية السياسية مستمدة من الآلهة، وتمارس الطقوس كأساس للنظام العام. ومع بروز الفلسفة، تحوّل التفكير السياسي إلى مجال عقلي مستقل نسبياً، يبحث في العدالة والقانون والمدينة، رغم إستمرار حضور الدين كمرجعية رمزية وأخلاقية. أما في المدارس الفلسفية المتأخرة، مثل الرواقية والأبيقورية، فقد غلبت النزعة الأخلاقية والفردية، وتحول الدين إلى قوة داخلية مرتبطة بالنظام الكوني أو بالسكينة الفردية، بينما تراجعت السياسة إلى وسيلة لضبط المجتمع أكثر من كونها مجالاً للإبداع النظري، مما مهّد لمرحلة العصور الوسطى حيث سيعاد دمج الدين بالسياسة من جديد.

في العصور الوسطى، عادت هيمنة الدين على المجال السياسي، مع تنظيم العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية وفق التحولات التاريخية بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية وصعود الكنيسة قوة مهيمنة. نموذج أوغسطين رأى المدينة الأرضية متداخلة مع المدينة السماوية، والسلطة الزمنية خاضعة لإرادة الله. ثم تركزت السلطة في يد الكنيسة، فكانت تمارس سلطة سياسية متكاملة على الملوك والحكم. مع ذلك، ظهرت بوادر المطالبة بفصل السلطتين، كما لدى توما الأكويني الذي ميّز بين مجال العقل الطبيعي للدولة ومجال الوحي للدين، خطوة نحو إعادة الإعتبار للسياسة كحقل مستقل.

عصر النهضة شكّل منعطفاً حاسماً، إذ تزامن مع سقوط القسطنطينية، واكتشاف العالم الجديد، وظهور الدول القومية، وبدأ التفكير السياسي يتحرر تدريجياً من الوصاية الدينية. برزت أطروحات تنوعت بين دعوات دو سوسير للملكية المعتدلة، وميكيافيلي للملكية المطلقة، بينما قدم توماس مور تصوراً لمجتمع مثالي قائم على العقل والخيال الأخلاقي. الإصلاح الديني بمارتن لوثر أعاد رسم حدود الدين والسياسة، محرراً العقيدة ومنح الدولة حق الإشراف على الشأن العام بعيداً عن احتكار رجال الدين.

مع العصر الحديث، دخلت العلاقة مرحلة جديدة، تميزت بتحول عميق أفرزته الظروف التاريخية والفكرية في القرنين السابع عشر والتاسع عشر. في القرن السابع عشر، أراد هوبز تأسيس الدولة على عقد اجتماعي وسلطة مطلقة لحفظ الأمن، واضعاً الدين في موقع ثانوي. سبينوزا ركّز على العقل وحرية التفكير وفصل الدين عن السياسة، بينما في القرن الثامن عشر، جعل روسو الشعب مصدر السيادة وربط الحرية بالعدالة، مع دور محدود للدين المدني في خدمة الإرادة العامة. وفي القرن التاسع عشر، قدم هيغل مشروعاً فلسفياً أعاد صياغة العلاقة بين الدين والسياسة في إطار "فلسفة الروح"، حيث الدولة تعبير عن العقل والدين يعكس المطلق في المؤسسات السياسية، محاولاً التوفيق بين العقلانية الحديثة والميراث الديني.

الفكر الحديث لم يعد يقبل بوصاية الدين على السياسة، لكنه لم يتخلّ عن الحاجة للبعد الروحي والأخلاقي، فالصياغة الجديدة جعلت الدين خاضعاً للعقل والسياسة مؤسسة على التعاقد والحرية، مما مهد لظهور أزمة الحداثة التي كشفت عن محدودية المشروع في تلبية تطلعات الإنسان. إخضاع الدين إلى هامش الحياة العامة خلق فراغاً روحياً، وتحولت السياسة إلى ممارسة تقنية قائمة على حسابات السلطة والمصلحة، بينما الدولة العقلانية لم تمنع الاستبداد أو الحروب، بل ظهرت أشكال جديدة من الطغيان والأيديولوجيات الشمولية، مؤكدة أن العقل وحده عاجز عن إشباع الحاجة الإنسانية للمعنى. هذه الأزمة المزدوجة جعلت الفلاسفة المعاصرين يتساءلون عن إمكانية تجاوزها، بين العودة إلى الدين كمصدر للقيم أو البحث عن عقلانية بديلة تتجاوز حدود الحداثة.

وقد كان ليو شتراوس من بين الفلاسفة الذين وعيوا خطورة هذه الأزمة، فرأى أنّ إقصاء الدين من المجال السياسي أنتج خللاً عميقاً في الفكر الحديث، وأن إعادة النظر في هذا الفصل تمثل المدخل لفهم المأزق الغربي والخروج منه. ومن هنا يطرح السؤال الحاسم: **كيف يمكن إعادة التفكير في العلاقة بين الدين والسياسة في العصر الحديث؟ وما الأسس التي تتيح تجاوز أزمة الحداثة وإعادة تأسيس مشروع سياسي عقلاني متوازن؟**

الفصل الثاني: تشخيص أزمة الحداثة ومأزق العلاقة بين الدين والسياسة عند ليو شتراوس

تمهيد

المبحث الأول: أزمة الحداثة الفلسفية ومظاهرها العامة ورأي ليو شتراوس المختلف

1-1-الحداثة ومقولاتها الكبرى

1-1-1-مقولة المعقولية

1-1-2-مقولة الفردانية

1-1-3-مقولتا التّقدم والعلم

1-1-4-مقولتا الحرية والمساواة

1-1-5-مقولة العلمانية

1-2-مآلات المشروع الحداثي وهاوية المأزق

1-3-ليو شتراوس وأفق آخر في تشخيص أزمة الحداثة

المبحث الثاني: نقد الحداثة السياسية من منظور العلاقة بين الدين والسايسة عند ليو شتراوس

2-1-المسار نحو أزمة الحداثة السياسية: القطيعة مع الدين والفلسفة الكلاسيكية

2-2-إشتباك ليو شتراوس مع الليبيرالية الديمقراطية: نقد علاقتها بالدين والسياسة

2-3-علاقة الدين بالسياسة في فكر ليو شتراوس: من موقفه من الصهيونية إلى سجاله مع هرمان كوهن

2-3-1-القضية الصهيونية في مرآة ليو شتراوس

2-3-2-شتراوس ناقدا لهرمان كوهين في إطار إشكالية علاقة الدين بالسياسة

المبحث الثالث: من الصراع إلى القطيعة-تطور الإشكال اللاهوتي-السايسي من اليونان إلى الحداثة

3-1-الفيلسوف في مواجهة السلطة الدينية والسياسية

3-2-سبينوزا في قراءة شتراوس: تشكّل القطيعة بين الدين والسياسة وبداية أزمة الحداثة السياسية

تعقيب

تمهيد:

أحدثت الحداثة الغربية إنقلابًا جذريًا في مسار الفكر والحياة الإنسانية، فلم تقتصر آثارها على جانب محدّد من الوجود، بل إمتد تأثيرها ليشمل البنى الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والسياسية. فعلى المستوى الإجتماعي، دفعت الفردانية إلى الواجهة، فتحوّل الإنسان إلى كائن مستقل عن سلطة التقاليد والمرجعيات الدينية. وفي الاقتصاد، كرّست الحداثة قيم السوق الحر والرأسمالية، وجعلت النمو المادي معيارًا أوحد للتقدّم. أما في العلم، فقد رسّخت الرؤية التجريبية التي فسّرت الكون وفق آليات عقلانية صارمة، مستبعدة البعد الغيبي والقداسة من فهم العالم. غير أنّ التحول الأعمق كان في السياسة، إذ تراجعت سلطة الكنيسة وحلّت الدولة الحديثة التي تستمد شرعيتها من العقل والعقد الإجتماعي لا من الوحي والمرجعية اللاهوتية.

لكن هذه التحولات، على ما حملته من وعود بالحرية والمساواة، كشفت مع الزمن عن أزمات حادّة. فقد وعد المشروع الحداثي الإنسان بالخلاص عبر التحرّر والعقلانية، غير أنّ الواقع كشف عن فراغ روحي وعزلة خانقة جعلت الحرية عبئًا والعقلانية أداة للهيمنة. ثم جاءت أحداث القرن العشرين لتفضح حدود هذا المشروع، إذ تحوّل التقدّم العلمي إلى قوة تدميرية أطلقت حربين عالميتين أودتا بحياة الملايين. ومع هذا الانهيار، ظهرت أزمة الحداثة باعتبارها مأزقًا حضاريًا متعدد الأبعاد: فقدان للمعنى، وتشيؤ للإنسان، وتحول العقل إلى أداة تقنية تمحو القيم وتبتلع المقدّس.

وفي خضم هذا المشهد الفكري القاتم، برز "**ليو شتراوس**"* بوصفه أحد أبرز المفكرين الذين أعادوا طرح سؤال الحداثة من جذوره، معتبرًا أن أصل المأزق لا يكمن في مظاهره الإجتماعية أو التقنية فحسب، بل في البنية الفلسفية العميقة التي قامت عليها الحداثة السياسية ذاتها. ومن هنا كان مشروعه الفكري قائمًا على إعادة قراءة التراث الفلسفي والسياسي، قديمه وحديثه، لفهم موقع الدين والسياسة في تشكّل الأزمة المعاصرة وسبل تجاوزها.

* **ليو شتراوس:** (1899–1973)فيلسوف ألماني يهودي وُلد في قرية كيرشهاين بمقاطعة هسن، وتلقى دراساته في الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية بجامعات ماربورغ وفرانكفورت وبرلين وهامبورغ. حصل عام 1921م على الدكتوراه حول مشكلة المعرفة عند ياكوبي، وواصل دراسته في فرايبورغ حيث التقى هوسرل وهايدغر. عمل باحثًا في أكاديمية العلوم اليهودية ببرلين وألف كتابه الأول نقد الدين لدى سبينوزا، ثم انتقل إلى باريس ولندن قبل أن يستقر في الولايات المتحدة عام 1938م. درّس في المدرسة الجديدة للأبحاث الاجتماعية ثم في جامعة شيكاغو أستاذًا للفكر السياسي. ترك سبعة عشر كتابًا أثّرت في الفلسفة السياسية الحديثة، وبرز تلاميذه المعروفون بـ"الشتراوسيين" في الفكر والأكاديميا الأمريكية .(جورج تامر، «**ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة**»، مجلة أوراق فلسفية، العدد 21، القاهرة، 2008م، ص ص 13- 14)

ومن ثمّ يتجه هذا الفصل إلى معالجة الأسئلة المركزية الآتية: **ما هي المقولات الكبرى التي تأسست عليها الحداثة حتى إنتهت إلى مأزقها؟ وكيف تتجلى مظاهر أزمة الحداثة الفلسفية والسياسية؟ وما موقع تشخيص ليو شتراوس لهذه الأزمة مقارنة بالقراءات الحديثة؟ وكيف يسهم تحليل العلاقة بين الدين والسياسة في الكشف عن جذور المأزق الحداثي ومساره؟**

المبحث الأول: أزمة الحداثة الفلسفية ومظاهرها العامة ورأي ليو شتراوس المختلف

تُعَدّ الحداثة الغربية مشروعًا أعاد تشكيل علاقة الإنسان بالدين والفلسفة، إذ انطلق من نقد الميتافيزيقا التقليدية وبناء عالم يرتكز على العقل والحرية، غير أنّ هذا المسار حمل تناقضات عميقة كشفتها الفردانية المفرطة وإنحسار المعنى وصراعات القرن العشرين. وضمن هذا السياق برز ليو شتراوس معتبرًا أنّ جذر الأزمة يكمن في الحداثة السياسية التي تخلّت عن سؤال الغاية والخير لصالح النفعية والواقعية. ومن ثم يظل السؤال مفتوحًا: **ما هي الحداثة في جوهرها؟ وما تجلياتها الفلسفية والسياسية؟ ثم كيف يمكن لموقف شتراوس المختلف أن يوجّهنا إلى إعادة النظر في مصير الفلسفة السياسية؟**

1 – 1–الحداثة ومقولاتها الكبرى:

قبل أن نشرع في توضيح المقولات الكبرى التي تنهض عليها الحداثة، لا بدّ أن نضبط أولاً تعريفاً دقيقاً لهذا المفهوم الذي شكّل منعطفاً حاسماً في تاريخ الفكر الغربي. فالحداثة ليست مجرد مصطلح زمني أو توصيف لمرحلة تاريخية لاحقة للعصور الوسطى، بل هي بالأساس مشروع فلسفي وحضاري يستند إلى جملة من المبادئ العقلانية والعلمية التي غيّرت صورة الإنسان عن ذاته وعن العالم. إنّها إنتقال من المرجعيات اللاهوتية والميتافيزيقية إلى مرجعيات دنيوية تؤكد على العقل والتجربة والتنظيم الإجتماعي الحديث، ومن هنا فإن أيّ مقاربة لمقولات الحداثة تستوجب الإنطلاق من تحديد جوهرها ومغزاها.

(«الحداثة تعني تأكيد أن الإنسان يُعرَف بما يفعله؛ فهي تقوم على تزايد الإرتباط بين الإنتاج الذي وفّره العلم والتكنولوجيا والإدارة، وبين تنظيم المجتمع القائم على القانون، والحياة الفردية التي تحرّكها المصلحة، إلى جانب الرغبة في الإنعتاق من جميع الضغوط، سواء كانت دينية أم أخلاقية»)[1].

هذا التعريف يكشف عن جوهر مشروع الحداثة في كونه إنتقالاً من صورة الإنسان ككائن متلقٍ للمعنى من السماء أو من الموروث، إلى إنسان صانع لمعناه من خلال الفعل والإنتاج. فالحداثة هنا ليست مجرد منظومة تقنية أو إقتصادية، بل هي رؤية أنطولوجية تعيد صياغة العلاقة بين الفرد والعالم. لقد أصبح العمل والإنتاج مقياس القيمة، وأضحت التكنولوجيا والعلم والإدارة ركائز لصياغة المجتمع الجديد. ومع ذلك، فإن هذا التحول لم يتوقف عند حدود الإقتصاد، بل إمتد إلى تنظيم المجتمع وفق القانون، بإعتباره التعبير الأعلى عن العقلانية الحديثة، كما إنعكس على الحياة الفردية التي لم تعد تقوم على القيم التقليدية بل على المصلحة الشخصية، بما هي حافز أساسي للسلوك.

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، تر. أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة – المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 1997م، ص 9.

(«ولكي نضبط تعريفًا أوضح للحداثة، ينبغي أن ندرك أنّه لا يصح إطلاق صفة "حديث" على مجتمع ينظّم حياته وفق تعاليم الوحي أو يستمد جوهره من رابطة قومية مغلقة. فالحداثة ليست مجرد تغيّر متتابع في الأحداث أو تحوّل سطحي في الأشكال، بل هي بالأساس إنتشار لمنتجات النشاط العقلي في مجالات العلم والتكنولوجيا والإدارة. إنّها عملية متنامية من التمايز تمس مختلف قطاعات الحياة: الإجتماعية والسياسية والإقتصادية والعائلية، وتمتد كذلك إلى الفن والدين على وجه الخصوص»)[1].

هذا التعريف يفتح المجال لتفكيك الحداثة بإعتبارها مشروعًا كليًا يتجاوز التصورات السطحية التي تخلط بينها وبين مجرد التغيّر التاريخي أو التقدّم التقني. فالحداثة، وفق هذا المنظور، ليست حدثًا عابرًا في مجرى التاريخ، بل نسق متكامل يقوم على إعادة بناء الإنسان والمجتمع وفق أسس عقلية وعلمية. لذلك فهي تُقصي المرجعيات التي تستمد مشروعيتها من الوحي أو القومية، بإعتبارها معوّقات أمام تأسيس عالم جديد قائم على الإستقلالية والحرية.

(«لقد مثّلت الحداثة الغربية ثورة جذرية على النظام الديني الموروث من العصور الوسطى، حيث عملت على علمنة الحياة العامة عبر نزع القداسة عن العالم وإزالة الأوهام، ورفضت كلّ تصور غائي يربط مسار التاريخ بإرادة متعالية أو نهاية محتومة. فالحداثة، في جوهرها، عقلنة شاملة تطاول مختلف المجالات، وإنفصال حاسم عن الرؤية الدينية التي كانت تقدّم للتاريخ تفسيرًا مطلقًا وتدّعي التنبؤ بمآلاته»)[2].

إن ما تكشفه هذه الثورة الفكرية أنّ الحداثة ليست مجرد مرحلة زمنية، بل مشروع يستند إلى مبادئ أساسية هي: العقلانية، التقدّم، الحرية، الفردانية، العلمانية، العلم والتقنية، والمساواة.

وهنا يطرح التساؤل: **ما مضمون هذه المقولات الكبرى للحداثة، وكيف تجلّت في الفكر الغربي حتى غدت في الوقت ذاته مصدر قوته وأزمته؟**

1-1-1-مقولة المعقولية

حين نلج عالم الحداثة نجد أنفسنا أمام جملة من المقولات الكبرى التي شكّلت أسسها النظرية ومنحتها مشروعيتها التاريخية. ولعلّ أبرز هذه المقولات التي بُني عليها صرح الفكر الحداثي هي مقولة **المعقولية***، التي جعلت من العقل مرجعًا أعلى وأداةً كبرى لفهم الإنسان والعالم، وأساسًا لإعادة صياغة علاقة الفكر بالدين والمجتمع والسياسة.

---

(1) ألان تورين، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص29.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* **المعقولية:** هي مذهب يفسر الموضوعات أو الظواهر بالعقل أو الحدس العقلي. (عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000م، ص484).

("حيث إرتبطت الحداثة بالعقلنة، فإن إنكار إحداهما يؤدي بالضرورة إلى غياب الأخرى، وبذلك اتّسم عصرها بسيادة العقل وسطوته المطلقة")[1].

إن هذا يضعنا أمام جوهر الحداثة الذي يتمثل في مشروع العقلنة، حيث لم يعد العقل مجرد وسيلة للتفكير، بل غدا المعيار الأعلى للحكم على المعارف والأنساق والقيم. فالحداثة في جوهرها رفضت أي سلطة تعلو على سلطة العقل، الأمر الذي أدى إلى تراجع التفسيرات الدينية والأسطورية للعالم. ومن هنا أصبح العقل بمثابة القانون الذي تُقاس به شرعية المعرفة وصلاحية السياسة وأخلاقية الأفعال. وهكذا لم يكن سلطان العقل مجرد شعار، بل ممارسة تاريخية غيّرت البنية الثقافية والإجتماعية في الغرب، ومنحته الثقة في ذاته، ومهّد الطريق لتأسيس علوم جديدة وبناء مؤسسات سياسية وقانونية عقلانية. وبهذا المعنى، فإن ارتباط الحداثة بالعقلنة مثّل أساس التحول التاريخي نحو عالم يُدار بقوانين التفكير النقدي بدلاً من سلطان الموروث أو العاطفة، وهو ما يبرز الطابع العضوي للعلاقة بين المعقولية والفكر الحداثي في نشأته وتطوره.

حيث إنطلقت الحداثة من الدعوة إلى تعظيم شأن العقل، وجعلته الركيزة المركزية والأداة الجوهرية التي يعتمد عليها الإنسان في مختلف شؤون حياته، فإن بدايتها إرتبطت بصدام مباشر مع الدين. فبعد أن وجّهت إليه النقد وقلّصت من سلطانه في الحياة العملية، عملت في الوقت نفسه على توظيفه في تأويل النصوص الدينية. ومن خلال حركة الإصلاح الديني التي إعتمدت العقل أساسًا لفهم الإيمان، ظهر مذهب جديد داخل المسيحية هو البروتستانتية، الذي يُعد أحد أبرز نتاجات الحداثة. وقد ذهب هيغل، وهو من أشهر فلاسفة الأنوار، إلى أنّ المسيحية تمثل أصل الأديان وأساسها، غير أنه أكد بوضوح أنّ البروتستانتية هي الصيغة الأصيلة والحقيقية للمسيحية، لأنها تجعل من العقل معيارًا للتحرر والإنضباط معًا، على خلاف الكاثوليكية والأرثوذكسية [2].

فهذا يبين بوضوح أن الحداثة لم تتخذ في بدايتها موقفًا معاديًا للدين، بل أعادت تأويله وفق منطق العقل، وكان الإصلاح الديني نقطة الإنطلاق التي كشفت إمكانية فهم الإيمان عقلانيًا عبر البروتستانتية التي جعلت العقل المرجع الأعلى. وقد رأى هيغل في هذا التحول الدليل على أن الحداثة لم تُلغِ الدين بل عقلنته، فغدا مجالًا يتحرك فيه العقل بحرية. وهكذا أصبح ظهور البروتستانتية لحظة أساسية في بلورة العقل الحديث وتأكيد دوره في الحياة الفكرية والسياسية، مما جعل مشروع الحداثة إعادة تشكيل للماضي بما يخدم العقلانية ويمنح العقل مركزية جديدة في فهم العالم والمعرفة.

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص 30.

[2] عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط3، 2001م، ص 56.

(من المسلَّم به أنّ الحداثة، بما رافقها من تحولات كبرى، قد غزت مظاهر الحياة الإنسانية كافة، مستندةً في جوهرها إلى الروح العلمية التي اتسعت وإنتشرت بفضل فيلسوف الحداثة الأول، رينيه ديكارت. فقد أقام ديكارت مذهبه على أساس الإعتقاد بأنّ العقل هو الملكة التي تمكّن الإنسان من بلوغ المعرفة الصحيحة. ومن هنا يتجلّى الدور الحاسم للعقل في صياغة مشروع الحداثة وإرساء أسسه الفكرية)[1].

ومنه يتبدّى المنعطف الأساسي الذي دشّنه ديكارت في الفكر الغربي؛ إذ جعل من العقل المرجع الأعلى الذي يقوم عليه مشروع الحداثة برمته. فالعقل هنا لم يعد مجرد وسيلة للتفكير، بل تحوّل إلى "ملكة" تكشف الحقيقة وتؤسس اليقين. وبهذا غدا العقل سلطة شاملة، تمنح الإنسان القدرة على التحرر من سطوة الموروثات واليقينيات اللاهوتية. ومن هذا المنطلق، تجلى دور ديكارت في إرساء عقلانية جديدة تجعل المعرفة قائمة على المنهج والبرهان، لا على التقليد والسلطة. وقد أسهم هذا التحول في توسيع دائرة الروح العلمية، بحيث لم تقتصر على الرياضيات والفيزياء، بل إمتدت إلى الفلسفة والأخلاق والسياسة. وهكذا ظهرت الحداثة كثورة عقلية قبل أن تكون ثورة علمية أو إجتماعية، ثورة جعلت من العقل الأداة الأولى لفهم العالم وتشييد أسس المشروع الإنساني الجديد.

لقد إعتبر المنطق، عبر عصور طويلة في الفكر الغربي، الأداة الأساسية للمعرفة، والآلية التي تتيح للإنسان التمييز بين الصواب والخطأ. غير أنّ هذا "الأورغانون" الذي أبدعه أرسطو لم يسلم في عصر الحداثة من النقد والمراجعة العقلية. فإذا كان في العصور الوسطى قد اكتسب طابع القداسة، واستُعمل في اللاهوت، وبالتحديد في علم الإلهيات، لتشييد الحجج التي تدعم الخطاب الديني، فإنّ بدايات الحداثة نظرت إليه بوصفه مجرد نسق لغوي لا يكشف عن الحقيقة في ذاتها. ثم جاء فلاسفة وعلماء الحداثة فعملوا على تطويره، فأبدعوا أنماطًا جديدة من المنطق، في مقدمتها المنطق الرياضي والرمزي، ليصبح أداة فعّالة في خدمة العلم. ومن ثم إستُخدم في الأنطولوجيا، وعلم اللسان، والرياضيات، وغيرها من الحقول المعرفية، وصار يتأثر بكل ما يستجدّ في ميادين العلوم، أي إنّه غدا يُفهم ويُؤول في ضوء التطورات المتلاحقة التي تعرفها المعرفة الإنسانية [2].

لقد شكّل هذا التحول في النظر إلى المنطق محطة مفصلية في مسار الحداثة، إذ لم يعد المنطق الأرسطي يحتفظ بسلطته المطلقة، بل خضع لمراجعة نقدية جعلته أداة بشرية قابلة للتطوير. ومع إعادة صوغه في صورته الرياضية والرمزية، أصبح رافدًا أساسيا للعلوم الدقيقة، ولاسيما الرياضيات والفيزياء، بوصفه أداة لضبط البرهان وتعزيز الدقة. كما امتد

[1] عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، مرجع سابق، ص 56.

[2] المرجع نفسه، ص113.

تأثيره إلى الأنطولوجيا وعلم اللسان، حيث أعاد تشكيل مفاهيم الوجود واللغة بوصفهما بنيات قابلة للتحليل. وهكذا غدا المنطق الحديث مرآة لتحولات المعرفة ونسقًا متجددًا يخدم حاجات العلم والفلسفة معًا.

(لقد مرّ نقد المنطق، في إطار الثورة العلمية التي وُلدت مع الحداثة، بعدة مراحل متعاقبة؛ بدأت بالمرحلة الكانطية، ثم تلتها الوضعانية الكونتية، وإنتهت بالوضعانية الجديدة. وفي كل مرحلة من هذه المراحل كان المنطق الأرسطي يُستعاد في صورة متجددة، سواء في شكل فلسفة أنطولوجية أو إبستمولوجية أو رياضية أو تحليلية لغوية)[1].

وهكذا يتضح البعد التاريخي لمسار نقد المنطق، حيث لم يكن مجرد رفض لأداة أرسطية قديمة، بل كان إعادة إحيائها في صور متعددة. فقد ربط كانط المنطق بالإطار الإبستمولوجي الذي يحدد شروط إمكان المعرفة، بينما أعاد أوغست كونت صياغته في ضوء الوضعانية التي تجعل من التجربة أساسًا وحيدًا للمعرفة. أما الوضعانية الجديدة فقد نقلت المنطق إلى مستوى أكثر تجريدًا، حيث امتزج بالرياضيات والتحليل اللغوي ليصبح أداة دقيقة لتفكيك اللغة والكشف عن بنياتها الداخلية. وبهذا المعنى، لم تلغِ الحداثة المنطق، بل أعادت تشكيله بما يتلاءم مع حاجاتها العلمية والفلسفية، في مسار تاريخي يعكس جوهر المشروع الحداثي القائم على النقد المستمر والتجديد الدائم، من أجل بناء أدوات معرفية قادرة على مواكبة تطور الفكر والعلوم.

ولم تقتصر العقلانية على الدين والمنطق فحسب، بل تجاوزتهما إلى ميادين أخرى:

(ففي علم الإقتصاد إمتد حضور العقلانية مع "**ماكس فيبر**" "**Max Weber**" (**1864–1920م**)، الذي قدّم مفهوم العقلنة بوصفه الإطار المفسِّر لفعالية الإقتصاد الرأسمالي، والكاشف عن طبيعة حركة الحق البرجوازي الخاص. ومن هنا أخذت العقلنة في التوسع لتشمل المجال الإجتماعي، فتغدو آلية تنظّم أنماط السلوك وتوجّه البنى الحديثة)[2]

يُظهر ماكس فيبر أنّ العقلنة لم تعد مجرد أداة معرفية لفهم الطبيعة أو الدفاع عن العقائد، بل غدت معيارًا شاملًا لإعادة بناء المجتمع الحديث. فهي لا تقتصر على الجانب التقني، بل تمثل روحًا عامة تفرض الإنضباط وتوجّه السلوك وتمنح الحياة طابعها المنظم والفعّال. ومن خلال ذلك، يغدو مشروع الحداثة ثمرة تفاعل بين العقلانية الإقتصادية والتحولات الدينية والثقافية. وهكذا يتضح أنّ العقلنة كانت عملية جدلية معقدة أسهمت في إرساء الأسس العميقة لروح الحداثة الغربية.

---

[1] عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، مرجع سابق، ص114.

[2] يورغن هابرماس، **العلم والتقنية كإيديولوجيا**، تر.حسن صقر، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2003م، ص 43.

(يبيّن ماكس فيبر، من خلال دراساته للمجتمعات الأوروبية، أنّ الدين كثيرًا ما مثّل قوة معيقة لمسار التطور. فقد لاحظ أنّ الإقتصاد الرأسمالي ظلّ راكدًا في المناطق التي خضع فيها لهيمنة الكاثوليكية المتشددة، بينما إزدهر في البيئات البروتستانتية التي إتسمت بإنفتاح أوسع وروح فردية أكثر تحررًا من القيود التي تكبّل حركة العقل. ومن هذا التحليل خلص فيبر إلى أنّ العقل الإنساني هو الأداة الحاسمة لأي تقدم، وأنّ الظاهرة الدينية حين تتجسد في صيغها المغلقة تتحول إلى قوة كابحة لفاعليته. لذلك دعا إلى تحرير العقل وتفعيله بإعتباره السبيل الأمثل لنهضة الإقتصاد وتجديد الحياة الإجتماعية)[1] .

يرى ماكس فيبر أنّ العقلانية لم تكن مجرد أداة تنظيمية، بل قوة تاريخية أعادت تشكيل العلاقة بين الدين والإقتصاد، حيث أعاق التشدد الكاثوليكي تطور الرأسمالية بينما أسهم الإنفتاح البروتستانتي في إزدهارها. ومن خلال ذلك أبرز الطابع الجدلي لعلاقة الدين بالعقل، إذ يمكن أن يكون الدين قوة محافظة تكبح الإنطلاق أو حافزًا يفتح آفاق التحرر. وهكذا غدت العقلنة روحًا عامة تحدد موقع الدين في المجتمع الحديث، مانحة إياه إما شرعية جديدة أو دافعة به إلى الهامش.

(يرى الفيلسوف هيغل أنّ منطق التاريخ هو في جوهره منطق العقل؛ فالتاريخ في نظره مسار متواصل يرتقي بالوجود الإنساني نحو مراتب أعلى. وبما أنّ العقل هو القوة المنتِجة لهذا التطور، فقد إعتبره المعيار الأصدق للتقدّم، والمقياس الذي تُقاس به حركة التاريخ وإتجاهاته)[2].

يتبيّن من خلال تصور هيغل أنّ العقل ليس مجرد ملكة للمعرفة، بل هو جوهر التاريخ ومحركه الداخلي، إذ يجعل مساره حركة جدلية تتجه نحو الحرية. وبهذا ينتقل الوعي التاريخي من السرد البسيط إلى بحث فلسفي في القوانين التي تنظّم تطور البشر، منسجمًا مع مشروع حداثي واسع عقلن التاريخ من فولتير وكوندورسيه إلى ماركس وكونت. ويتجلى في ذلك أنّ العقل صار سلطة تأويلية تُعيد تشكيل العلاقة بين الدين والسياسة والتاريخ، وتمنح الحداثة طابعها الشامل. وفي الدين، أسهم الإصلاح البروتستانتي في إخضاع الإيمان للفحص والتأويل، مما جعل الدين جزءًا من مشروع التحرر العقلاني. أما في الفلسفة والعلم، فقد أسس العقل المناهج الحديثة عبر البرهان والتجربة، وأعاد بناء الرياضيات والفيزياء والمنطق. وفي الاجتماع والاقتصاد، كشف تصور فيبر للعقلنة عن دور العقل في تنظيم المجتمع والرأسمالية. وهكذا غدا العقل المبدأ الناظم لكل مجالات المعرفة والحياة، وجوهر مشروع الحداثة ومصدر شرعيته وتجدده.

---

[1] عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، مرجع سابق، ص 53.

[2] المرجع نفسه، ص66.

1-1-2-مقولة الفردانية

ومن مقولة العقلانية ننتقل إلى مقولة أخرى من المقولات التي قام عليها الفكر الحداثي، وهي الفردانية.

إنّ الحضارة الغربية الحديثة تتميّز عن غيرها من الحضارات، فقد وضعت في جوهرها الإنسان الفرد في موقع الصدارة، ورفعت من قيمته ومعناه مقارنةً بما هو مألوف في باقي المجتمعات، حتى غدا الفرد في سلم الأولويات أسمى من الجماعة ذاتها، وبذلك تحوّل إلى المقياس الأعلى الذي تُبنى عليه القيم والمؤسسات[1].

وهنا يتوضّح التحوّل الجذري الذي حملته الحداثة الغربية في رؤيتها للإنسان؛ فالنزعة الفردانية جعلت الفرد هو المركز والغاية، ولم تعد الجماعة أو الكيان الإجتماعي الأوسع هي المرجع الأول. فقد أُعيد بناء المنظومات الكبرى ـ من الدولة إلى المدرسة، ومن القوانين إلى المؤسسات الإقتصادية والسياسية ـ على أساس خدمة الفرد وصون حقوقه. إنّ الدولة الحديثة لم تُنشأ لتكريس سلطة الجماعة، بل لتأمين مصالح الأفراد وضمان حرياتهم. والمدرسة لم تعد مجرد أداة لإعادة إنتاج القيم الجمعية، بل فضاءً لتكوين الذات الفردية وتنمية قدراتها. وحتى القوانين وُضعت لتكفل حماية الفرد أولًا، ثم تُنظّم عبره العلاقة مع الآخرين. وهكذا غدت الفردانية البنية التحتية التي ينبني عليها الفكر والممارسة في العالم الغربي الحديث.

إنّ للفردانية جذورًا ضاربة في عمق الحضارة الغربية، فهي لم تُولد مباشرة في العصر الحديث كما قد يتبادر إلى الذهن، بل إنّ الإنسان الغربي في العصور الوسطى كان يعيش غربةً عن العالم، ومع حركة الإصلاح الديني أخذ إهتمامه يتجه شيئًا فشيئًا نحو الدنيوي، ثم تعزّز ذلك في عصر النهضة بتحرّر السياسة من المؤسسة الكنسية وبروز بنية الدولة، ومع القرن السابع عشر وتحرر الإقتصاد، ازداد تقدّم الفردانية وتفاقم حضورها[2].

نفهم من هذا أنّ الفردانية لم تنشأ كظاهرة مفاجئة مع الحداثة، بل تدرّجت عبر سيرورة تاريخية عميقة بدأت بزعزعة السلطة الدينية في العصور الوسطى، ثم تعززت مع الإصلاح الديني الذي حرّر الضمير الفردي، وتوطدت في عصر النهضة بتحرر السياسة من الهيمنة الكنسية وظهور الدولة الحديثة، قبل أن تبلغ أوجها في القرن السابع عشر مع انعتاق الإقتصاد. وهكذا غدت الفردانية تدريجيًا البنية التي أعادت تشكيل المجتمع الغربي، لتصبح مع الحداثة المبدأ المركزي الذي تُبنى عليه المؤسسات والقوانين.

يذهب لويس دومون إلى أنّ جذور الفردانية تعود إلى البنية الأسرية في الغرب قبل الحداثة، غير أنّ هذه النزعة لم تُستنهض فعليًا إلا مع صعود الفردانية التي حملتها الحداثة إلى المجتمعات الأوروبية. وقد ظهرت نتائجها بوضوح في

---

[1] لويس دومون، **مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة**، تر. بدر الدين عرودكي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006م، ص 25-26.

[2] المرجع نفسه، ص30.

ميادين شتّى خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث غيّرت أشكال التنظيم الإجتماعي والإقتصادي والسياسي. ويستشهد دومون بعالم الإقتصاد كارل بولاني الذي رأى أنّ النظام الليبرالي القائم على المبدأ الفرداني اضطرّ إلى إدخال آلياتٍ للحماية الإجتماعية، وهو ما إعتبر لحظة إنتقال نحو ما يمكن تسميته «ما بعد الليبرالية المعاصرة». ومن هنا، تبدو الفردانية الحداثية مزدوجة الوجه: فهي من جهة مكّنت الإنسان من الحرية والإستقلال، لكنها من جهة أخرى أفرزت توترات عميقة بين المصلحة الفردية والبعد الجماعي. كما أنّ سيطرة المبدأ الإقتصادي على بقية المجالات الإجتماعية جعلت الفردانية تتحول من قيمةٍ أخلاقية إلى أيديولوجيا مهيمنة، الأمر الذي استدعى ظهور تصحيحات كبرى داخل الفكر الغربي نفسه[1].

ومنه يتوضّح لنا أنّ الفردانية لم تعد مجرد مبدأ أخلاقي أو نزعة ثقافية، بل غدت قوة مؤسِّسة أعادت صياغة البنية الإجتماعية والسياسية والإقتصادية في الغرب الحديث. فهي التي جعلت من الحرية الفردية معيارًا أعلى، ودفعت باتجاه بناء مؤسسات الدولة والقانون والمدرسة على أساس حماية الفرد وضمان إستقلاله. غير أنّ هذا التمركز حول الفرد أدّى في المقابل إلى بروز اختلالات وتوترات داخل المجتمع، مما إستلزم البحث عن آليات توازن تحفظ حقوق الأفراد دون أن تُفكك الروابط الجماعية التي يقوم عليها المجتمع.

لقد إنتشرت الفردانية في المجتمع الحداثي بفضل الأسس الفكرية التي وضعها الفلاسفة الذين شيّدوا بنيانها ورسّخوا دعائمها، إذ يُعَدّ الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز واحدًا من أوائل من شَيّدوا دعائم الفردانية في الفكر الغربي الحديث، إذ قطع صلته بالفلسفة الكلاسيكية اليونانية التي نظرت إلى الإنسان بإعتباره كائنًا إجتماعيا بطبعه. فقد قدّم هوبز تصورًا لحالة الطبيعة يظهر فيه الفرد بجلاء بوصفه كائنًا أنانيًا وشريرًا، لا يسعى إلا وراء مصلحته الخاصة ولو كان ذلك على حساب الآخرين. ومن هذا المنطلق، جعل هوبز الفرد أسبق من الجماعة وأعلى منها. حتى نظريته السياسية بُنيت على هذا الأساس، إذ رأى أن الأفراد حين يتنازلون عن بعض حقوقهم لصالح الدولة، فإنهم يفعلون ذلك بدافع حماية ذواتهم من الصراع ورغبةً في العيش بسلام. وهكذا تغدو الدولة الإطار المنظِّم للمجتمع، لكنها في جوهرها لا تقوم إلا لخدمة الفرد[2].

إنّ التحول الجذري الذي أحدثه هوبز يتمثل في قلب الأساس الفلسفي للنظر إلى الإنسان: من كونه كائنًا إجتماعيا بطبعه كما عند اليونان، إلى فرد مستقل يسعى وراء مصلحته الخاصة قبل أي انتماء جماعي. هذا الإنتقال لم

---

[1] لويس دومون، **مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة**، مرجع سابق، ص34.

[2] المرجع نفسه، ص125.

يكن مجرد تغيير في التصور النظري، بل أسّس لمسار كامل في الفكر الغربي جعل الدولة والقوانين تخضع في النهاية لخدمة الفرد، لا العكس.

على الرغم من أنّ جان جاك روسو خالف توماس هوبز في نظرية العقد الإجتماعي، فإن المقارنة بينهما تكشف عن تباينات جوهرية وأوجه التقاء في آن واحد. فالتباين العميق بين هوبز وروسو في تصور العقد الإجتماعي يظهر أنّ الأول ينطلق من رؤية تجعل الفرد هو الأصل والدولة مجرد وسيلة لحمايته، بينما أقام الثاني تصوره على مبدأ المساواة وسيادة الإرادة العامة. غير أنّ هذا الإختلاف لا يلغي نقطة الإلتقاء بينهما، إذ إنّ روسو بدوره لم يتخلّ عن مركزية الفرد، بل أعاد صياغتها في إطار جماعي منظم. فالحرية عنده لا تتحقق بالعودة إلى الطبيعة، بل من خلال عقد إجتماعي يوازن بين الذات الفردية والمصلحة العامة[1]

فالتباين العميق بين هوبز وروسو في تصور العقد الإجتماعي يظهر أنّ الأول ينطلق من رؤية تجعل الفرد هو الأصل والدولة مجرد وسيلة لحمايته، بينما أقام الثاني تصوره على مبدأ المساواة وسيادة الإرادة العامة. غير أنّ هذا الإختلاف لا يلغي نقطة الإلتقاء بينهما، إذ إنّ روسو بدوره لم يتخلّ عن مركزية الفرد، بل أعاد صياغتها في إطار جماعي منظم. فالحرية عنده لا تتحقق بالعودة إلى الطبيعة، بل من خلال عقد إجتماعي يوازن بين الذات الفردية والمصلحة العامة. وهذا يعكس إنتقال الفكر الغربي من الفردانية الصريحة عند هوبز إلى فردانية مضمرة عند روسو، لكنها تظلّ قائمة في صميم نظريته. هكذا نلمس كيف أن النزعة الفردية بقيت حاضرة حتى في المشاريع الفلسفية التي بدت في ظاهرها مناقضة لها.

إنّ الفردانية قد عرفت ملامحها الواضحة في القرن التاسع عشر، إذ رأى عالم الإجتماع إميل دوركهايم أنّ النزعة الفردانية تمثل قيمة إجتماعية أساسية، وإعتبرها من السمات التي تميّز المجتمع السليم والمتوازن، غير أنّه لم يركّز بصورة كافية على أبعاد التفاعل المباشر بين الأفراد، ولا على الكيفية التي يُعيد بها الخطاب الإجتماعي تشكيل هذه الفردانية في الحياة اليومية[2].

لقد غدت الفردانية في سياق الحداثة الغربية المبدأ الذي يُعاد من خلاله بناء الصروح الفكرية والسياسية والاجتماعية، فأصبح الفرد غاية توجه نحوها الدولة والقانون والمدرسة والاقتصاد، بحيث تُقاس القيم والمؤسسات بمدى خدمتها لحقوقه. وقد شكّل تصور هوبز لحالة الطبيعة نقطة انعطاف كبرى، إذ جعل من أنانية الإنسان أساسًا لفهم الاجتماع السياسي والدولة وسيلة لحماية الأفراد من بعضهم. ومع روسو برزت المساواة وسيادة الإرادة العامة، إلا أنّ

---

[1] لويس دومون، **مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة**، مرجع سابق، ص ص131-132-135.

[2] المرجع نفسه، ص32.

العقد الاجتماعي بقي أداة لحماية الحرية الفردية ضمن إطار منظم يوازن بين المصلحة الخاصة والبعد الجماعي. ومن ثم منح دوركهايم الفردانية بعدًا سوسيولوجيًا باعتبارها قيمة إجتماعية أساسية، مع الحفاظ على روابط المجتمع الجامعة. وهكذا انتقلت الفردانية من مبدأ فلسفي وسياسي إلى قوة بنائية أعادت تشكيل مؤسسات الغرب الحديث، فصارت الدولة لحماية الفرد والمدرسة لتكوين الذات والقوانين لضمان حقوقه. ومع تمركز الفرد، ظهرت أزمات جديدة بين الحرية ومتطلبات التماسك الاجتماعي، ما فرض البحث عن آليات توازن تحافظ على الإنسجام دون التضحية بمكاسب الفرد.

1-1-3-مقولتا التقدّم والعلم

لقد كان الفكر الحداثي، منذ انبثاقه في أوروبا الحديثة، مشدودًا إلى إيمان راسخ بقدرة العقل على إعادة بناء العالم وتوجيه

مسار التاريخ. وإذا كانت مقولتا العقلانية والفردانية قد مثّلتا الأساس الأول لهذا المشروع، فإنّ مقولتي التقدّم والعلم قد شكّلتا الإمتداد الطبيعي لهما، بل الأفق الذي تجسّد فيه الطموح الحداثي إلى تأسيس حضارة جديدة. فالتقدّم يعني أنّ للتاريخ مسارًا خطيًّا صاعدًا نحو الأفضل، وأنّ الإنسانية قادرة على تجاوز أزماتها بإستمرار عبر العقل والإبداع. أمّا العلم فقد إعتبر الأداة الأكثر موثوقية لتحقيق هذا التقدّم، لأنه لا يكتفي بالتأمل النظري، بل ينتج معرفة قابلة للتطبيق تؤثّر في حياة الإنسان اليومية. من هنا تداخل المفهومان بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر إلا من الناحية الاصطلاحية، أمّا في الواقع فقد إرتبط التقدّم بالعلم ارتباطًا عضويًّا. لقد آمن فلاسفة الأنوار بأنّ البشرية وهي تتقدّم إنما تفعل ذلك بفضل العلم، وأنّ العلم إذ يزدهر فهو يفتح أمام الإنسان آفاق التقدّم، في دورة لا تنفصم عُراها بين النظرية والتطبيق، بين العقل والتاريخ، وبين المعرفة والحرية.

(إنتشر في القرنين السابع عشر والثامن عشر، في عصر الحداثة، توظيف المناهج العلمية في مختلف العلوم، بما في ذلك علم التاريخ. وقد دعا الفيلسوف والمؤرخ الإيطالي جيامباتيستا فيكو في القرن السابع عشر الباحثين في هذا الحقل إلى التحرّر من الأوهام، والإعتماد على المناهج العلمية الصارمة، موجّهًا إياهم إلى دراسة الظاهرة التاريخية بموضوعية قائمة على التجربة والبرهان)[1].

وهذا يبيّن أنّ الفكر الحداثي قد أحدث قطيعة حاسمة مع التفسيرات الماورائية للتاريخ، إذ جعل من العلم السبيل الأوحد لإكتشاف القوانين الناظمة للظواهر، بما فيها الظاهرة التاريخية. وبهذا أصبح التاريخ مجالًا للبحث التجريبي القائم على مناهج دقيقة وموضوعية.

[1] مصطفى النشار، **فلسفة التاريخ: نشأتها وتطورها من الشرق القديم إلى توينبي**، نيو بوك، القاهرة، ط1، 2017م، ص180.

(وهذا أحد أعلام فلسفة التنوير فولتير، عكس مقولات عصره العقلانية والروح العلمية ليطبّقها على نظرته للتاريخ، فكان من الأوائل الذين استعملوا العقلانية في تفحّص الأحداث التاريخية، وقدّم لنا قراءة أصبحت سائدة في رؤية المحدثين لأحداث التاريخ، وهي نظرية التقدّم)[1].

يتضح هنا أنّ فولتير قد أسّس لرؤية جديدة تجعل من العقلانية معيارًا لفهم التاريخ، بعيدًا عن القراءات الأسطورية أو اللاهوتية. فالتقدّم عنده ليس مجرّد إفتراض ميتافيزيقي، بل هو مسار إنساني قابل للفحص والتفسير العقلي. ومن ثمّ، إرتبطت فكرة التقدّم لديه بالثقة في قدرات الإنسان، وبالإيمان بأنّ حركة التاريخ تحمل دلالة إيجابية تتجلى في ازدهار المعارف وتنامي الوعي النقدي.

(ثار فولتير على النظرية التي سادت في العصور الوسطى في تفسير حركة التاريخ، والقائمة على مبدأ "العناية الإلهية"، إذ كانت ترى أنّ الله هو الذي يحرّك أحداث التاريخ ويوجّه مساره، وأنّ هذا المسار يسير من الأحسن إلى الأسوأ، حيث يُعَدّ العصر الذهبي للبشرية هو عصر الأنبياء، ثم يتدهور التاريخ مع مرور الزمن حتى يصل إلى لحظة نهاية العالم. غير أنّ فولتير رفض هذا التصوّر رفضًا قاطعًا، ورأى أنّ الدراسات التي تفسّر حركة التاريخ تفسيرًا لاهوتيًا تفتقر إلى العلمية، وأنّ التاريخانية التي تعرضها الكتب المقدّسة لا تعدو أن تكون ضربًا من الأساطير. ولذلك أكّد على أنّ الواجب هو مقاربة التاريخ بالعقل، فإذا فعلنا ذلك تبيّن لنا أنّ الفعل الإنساني هو القوة الحقيقية التي تحرّك مساره وتشكّل أحداثه)[2].

فمن هذا الموقف يتبيّن أنّ فولتير قد عبّر عن التحوّل الجذري الذي أحدثته الحداثة في النظر إلى التاريخ، إذ رفض التصوّر الذي يحصر حركة التاريخ في الإرادة الإلهية الغيبية، مؤكّدًا أنّ ما يصنع التاريخ حقًا هو الفعل الإنساني الواعي. إنّ هذا الطرح يمثّل ثورة على الفكر الوسيط الذي كان يربط الماضي بالحتميات اللاهوتية، ليؤسّس بدلًا عنه رؤية تجعل من العقل والحرية أساسًا لفهم التطوّر التاريخي. وهكذا تبلورت نظرية التقدّم بإعتبارها ثمرة مباشرة لتوظيف المناهج العلمية والعقلانية في تحليل حركة المجتمعات.

ومن خلال ما قدّمه فولتير تبلورت نظريّة التقدّم، التي رأت أنّ حركة التاريخ تسير في خطّ صاعد نحو الأفضل بفضل العقل الإنساني وما ينتجه من معارف وإختراعات. ومن هنا نشأت فكرة التقدّم التي إعتبرت روح الحداثة، وإحدى المقولات الكبرى التي بُني عليها صرحها الفكري، إذ جعلت من الفعل الإنساني الحرّ أساسًا لتحوّل الحضارة وإنتقالها من مراحل البداءة إلى مراتب أرقى من الإزدهار والرقيّ.

---

[1] مصطفى النشار، **فلسفة التاريخ: نشأتها وتطورها من الشرق القديم إلى توينبي**، ص184.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(حيث تؤكّد نظريّة التقدّم أنّ الإنسان هو الذي يوجّه سيرورة التاريخ بفضل عقله، إذ يقوده هذا العقل إلى الإبتكار والتجديد وتحسين شروط حياته، فينتقل من عصر محدود الإمكانيات إلى عصر أكثر إزدهارًا ورقيًّا. وبذلك يغدو التاريخ حركة صاعدة من السلبي إلى الإيجابي، ومن الأسوأ إلى الأحسن. ويبرهن فولتير على هذه النظرية حين يرى أنّ التاريخ بدأ من مرحلة البداءة، ثم مرّ بمراحل متعاقبة يكمل بعضها بعضًا، بحيث تأتي كل مرحلة أرقى حضاريًا من سابقتها، إلى أن وصلت الإنسانيّة إلى الحضارة الحديثة التي تُعدّ أرقى ما بلغته من تقدّم، على أنّ هذا المسار لن يتوقف، بل سيستمرّ حتى يحقّق الإنسان، بعقله وإبداعه، "الفردوس على الأرض")[1].

يمثّل هذا التصوّر الذي يطرحه فولتير تحوّلًا حاسمًا في الوعي التاريخي الأوروبي، إذ جعل من العقل الإنساني القوة الدافعة لمسيرة الحضارة بدلًا من الرؤى الغيبية والتفسيرات اللاهوتية، معتبراً كل جهد معرفي أو ابتكار علمي خطوة في مسار متصل يرقّي بالإنسانية. ويُبرز هذا الفهم أنّ التاريخ ليس دائرة مغلقة بل خط متصاعد يضيف جديدًا للبشرية، ويربط بين التقدّم والعقل كأساس للحرية الإنسانية والتقدم المادي والمعنوي. كما منح هذا التصوّر للتاريخ بُعدًا غائيًا جديدًا، إذ صار الهدف بناء "الفردوس على الأرض" بدلاً من انتظار الخلاص الأخروي، مع تأكيد قدرة العقل على تحسين شروط الوجود. ومن هذا المنطلق، أسس فولتير رؤية جديدة للتاريخ ساهمت في تشكيل ملامح الفكر الغربي الحديث، جامعًا بين العلمي والفلسفي، والتاريخي والإجتماعي.

(ومن هنا يتبيّن أنّ مقولة التقدّم الحداثية تقوم على الإيمان بأنّ التاريخ والحضارة الإنسانية يسيران في خطّ متّصل نحو الأفضل والأكمل، بحيث يشمل هذا التطوّر جميع مجالات الحياة: من المعارف النظرية إلى الفنون، ومن العلوم الدقيقة إلى الآداب الإنسانية. وهذا المسار التصاعدي لا يتحقّق إلّا بفضل ما يبذله الإنسان من جهد، وما يحمله من حماسة، وما يمتلكه من طاقات عقلية خلاّقة)[2].

وهذا يكشف لنا أنّ التقدّم لم يعد مجرّد فكرة فلسفية أو شعار إنساني، بل أصبح أساسًا لنظرة شاملة إلى التاريخ والحضارة، إذ يشمل الفكر والمعرفة والفنون، ويعكس طموح الحداثة إلى نهضة كلية تراكمية، يبني اللاحق على السابق ضمن مسار متصاعد يتسم بالاستمرارية. ويعتبر العقل والإرادة والعمل الخلّاق القوى المحرّكة للتاريخ، ويضع على الإنسان مسؤولية التطور، فلا يعتمد على قوى غيبية، بل على وعي جمعي يسعى لتحسين شروط الحياة. وقد أسّست مقولة التقدّم لرؤية متفائلة للتاريخ، إذ صارت الحركة التاريخية يقودها العقل والإبداع البشري، وتتراكم الإنجازات لتقود الإنسانية

[1] مصطفى النشار، **فلسفة التاريخ: نشأتها وتطورها من الشرق القديم إلى توينبي**، مرجع سابق، ص185.

[2] مصطفى النشار، **فلسفة التاريخ**، دار الأمل للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004م، ص83-84.

نحو مستويات أرقى من الحضارة. كما رسّخت الثقة في قدرة الإنسان على أن يكون الفاعل الأساسي في صنع تاريخه، شاملاً النمو المعرفي والقيم الإنسانية والفنون والآداب. ومن ثم، أصبح التقدّم مشروعًا حيًّا يعطي الحياة الإنسانية معناها التاريخي، ويؤكد أن المستقبل يحمل إمكانات أعظم من الماضي. وقد فتحت هذه الرؤية الباب أمام التفاؤل بالمستقبل، إذ صار الإنسان مقتنعًا بإمكانية بناء "الفردوس على الأرض" عبر عقله وإبداعه. وفي هذا السياق، يتضح التلازم العميق بين التقدّم والعلم، إذ أنّ المعرفة العلمية تمنح الإنسان القدرة على السيطرة على الطبيعة وتطوير حياته وبناء عالم أكثر حرية وعدالة.

في الماضي كان الخطاب الديني المسيحي في أوروبا الغربية يقيّد حركة البحث العلمي ويحول دون تطوره. غير أنّ ثورة النهضة وما أفرزته من جهود فلاسفة الحداثة، مقرونة بالمنجزات العلمية الكبرى في مجال الإختراعات والتجارب، بدّلت هذا الوضع. ومع عصر الأنوار تراجع سلطان الدين لصالح العلم، وأضحت الحرية التي يتمتع بها العلماء اليوم ثمرة صراع طويل ومرير بين الدين والمعرفة[1].

يبرز من هذا التحول أنّ العلم لم يتقدم إلا عبر مواجهة مستمرة مع السلطة الدينية، حيث إنتزع إستقلاله خطوة بخطوة حتى غدا معيارًا للمعرفة. ومن هنا نفهم أنّ التقدم العلمي ليس مجرد تراكم للمعارف، بل هو ثمرة صراع حضاري طويل. كما أن هذا التحرر فتح المجال أمام إعادة بناء الفكر الغربي على أسس جديدة. وهو ما أسس لمرحلة تاريخية إتخذ فيها العلم موقع المرجعية العليا بدلًا من الدين.

وفي العصور الوسطى اقتصرت مهمة العلم على دراسة الكمّ، فيما أُنيطت مسألة تفسير خلق العالم وأشيائه بالدين والتأويلات اللاهوتية. لكن مع العصر الحديث تغيّر هذا التصور، إذ تحررت مجالات البحث وأصبح العلم معنيًّا بالكشف عن الكيفيات وفهمها بدلًا من الاقتصار على الحسابات العددية[2].

يتضح من ذلك أنّ الحداثة لم تكتف بفصل العلم عن الدين، بل منحت له مجالًا جديدًا للتحقق في دراسة الكيفيات بدلًا من الإكتفاء بالكم. وهذا يعني أنّ البحث العلمي صار يتجاوز الحسابات المجردة ليخوض في تفسير الظواهر من حيث طبيعتها وآلياتها. كما أنّ هذا التحول أرسى أساسًا لنشوء العلوم التطبيقية التي تجمع بين النظرية والممارسة. وبذلك إنتقل العقل الغربي من مرحلة التفسير اللاهوتي إلى مرحلة التحليل العلمي التجريبي. وهذا ما أتاح للعقل إمكانية بناء صورة أكثر دقة عن الطبيعة بعيدًا عن سلطة التأويل الغيبي. كما مهّد الطريق لولادة فلسفة علمية تستند إلى المنهج بدلًا من العقيدة.

---

[1] عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، مرجع سابق، ص 52.

[2] المرجع نفسه، ص57.

ومع الحداثة تحرر العلم من سلطة الدين والفلسفة معًا، فاستقل بكيانه وأثمر نشوء علوم جديدة لم يكن العقل البشري يتخيلها من قبل. وأضحت الموضوعية والتجريبية والوصفيّة مناهج أساسية في دراسة الإجتماع والسياسة والنفس واللسانيات والبيولوجيا وغيرها، لترسخ إستقلال العلم في مختلف ميادين المعرفة[1].

يبيّن هذا أنّ إستقلال العلم لم يقتصر على مجال الطبيعة، بل شمل أيضًا الإنسان والمجتمع. فالحداثة جعلت من العلم أداة شاملة لتحليل كل الظواهر، سواء مادية أو إجتماعية. وهكذا نشأت علوم جديدة لم تكن ممكنة في ظل الرؤية القديمة، لترسخ القطيعة بين الفكر اللاهوتي والعقل العلمي. كما أسس هذا التوجه لإمكانية التعامل مع الإنسان نفسه بإعتباره موضوعًا للمعرفة العلمية.

أما التحول الحاسم فقد بدأ مع غاليليو الذي نقل البحث من منطق الماهيات الأرسطي إلى الملاحظة التجريبية والقياس الرياضي، محوّلًا الكيف إلى كم. ثم جاء نيوتن ليمنح هذا المسار طابعه الكلي بصياغة قوانين رياضية شاملة تفسر حركة الطبيعة في كليتها، مؤسسًا بذلك للعلم الحديث في صورته الشاملة[2].

هذا التحول الجذري أرسى دعائم المنهج العلمي الحديث، حيث غدت الطبيعة تقرأ بلغة الرياضيات بدلًا من الجوهر الثابت. كما أنّه جعل من التجربة والبرهان العقلي أساسًا لكل معرفة صحيحة. ومن هنا نشأت صورة جديدة للعقل البشري بوصفه قادرًا على اكتشاف القوانين الكونية بنفسه.

لقد أصبحت الروح العلمية في ظلّ الحداثة عنصرًا جوهريًا في تشكيل الحياة المعاصرة، إذ لم يعد العلم مجرد وسيلة لفهم الطبيعة، بل تحوّل إلى قوة فاعلة أسهمت في إعادة صياغة الفكر والمجتمع. ومع إستمرار تطوره وتوالي نظرياته، غدت المعرفة العلمية معيارًا للحقيقة ومرجعًا أساسًا لكل مشروع حضاري يسعى إلى التقدّم. وهكذا أخذت النظريات العلمية تتعاقب لتفتح أمام العقل البشري آفاقًا جديدة، مؤكّدة أنّ مسيرة العلم لا تعرف التوقف، بل هي حركة تراكمية متواصلة تتجدد بإستمرار.

(وقد فتح تحرّر العلم في ظل الحداثة المجال أمام بروز نظريات متعدّدة، كان أبرزها نظرية التطوّر التي قدّمها القرن التاسع عشر على يد تشارلز داروين. ورغم أنّ هذه النظرية العلمية تتعارض كليًا مع التفسيرات الدينية، فإنّها سرعان ما إنتشرت في أوساط المجتمعات الحديثة. ولم يقتصر تأثيرها على علم الأحياء، بل إمتد ليشمل دراسة العناصر، وعلم الإجتماع، والعلوم السياسية، والإقتصاد، وغيرها من الميادين)[3]

---

[1] عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، مرجع سابق، ص 74.

[2] المرجع نفسه، ص 160.

[3] سلامة موسى، **نظرية التطوّر وأصل الإنسان**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د.ط، 2011م، ص25.

إنّ العلم حين تحرّر من القيود التي فرضها الدين، انفجرت طاقاته وأنتج نظريات غيّرت مسار الفكر الإنساني، فأصبح أداة مركزية لبناء رؤية شاملة للعالم، وتقديسه تعبير عن الثقة في قدرته على تفسير الطبيعة والحياة. وقد جسّدت نظرية التطوّر هذا التحوّل، إذ امتد تأثيرها إلى الإجتماع والسياسة والإقتصاد، مؤكدة أنّ الحقيقة أصبحت معطى تجريبيًا يُبرهنه البحث العلمي. كما كشف الصدام مع التفسيرات الدينية عن عمق الحداثة، إذ غدا العلم مرجعية ثقافية وقوة فكرية تؤسس للمعنى وتوجّه الوعي الجماعي نحو المستقبل. وهكذا لم يعد العلم مجرد تفسير للظواهر، بل حاملًا لمشروع حضاري شامل يربط بين المعرفة والتقدّم.

(بفضل نظرية التطوّر غدا يُنظر إلى الكون بعيون جديدة؛ فلم يعد يُرى كما في الماضي مخلوقًا إلهيًا ثابتًا وجامدًا، بل بات يُفهم على أنّه كيان متطوّر، طبيعته الحركة الدائمة والتغيّر المستمر. وحتى السلوكات النفسية للإنسان أصبحت خاضعة لقانون التطوّر، فهي تتبدّل من جيل إلى آخر، رغم أنّ أصولها تعود إلى أجدادنا الأوائل الذين ورّثونا إياها عبر الجينات. وكذلك الحال بالنسبة إلى العواطف، فقد ورثناها من أسلافنا في أطوارهم الحيوانية؛ إذ لا يزال الإنسان اليوم يغضب ويغار ويخاف ويقسو ويشتهي. وهذه العواطف، بحسب نظرية التطوّر، كثيرًا ما تهيمن على عقولنا، ولهذا كان لا بدّ من تجاوزها تحت سلطان العقل)[1]

يظهر من هذا الطرح أنّ نظرية التطوّر لم تغيّر فقط فهم الإنسان للطبيعة، بل أعادت تعريف هويته وسلوكه النفسي، إذ أصبح الإنسان يُنظر إليه كنتاج لمسار طويل من التحولات البيولوجية والنفسية، مع اعتبار العواطف ميراثًا حيوانيًا يجب إخضاعه للعقل المنظّم. وبذلك، أضحت النظرية إطارًا لفهم السلوك الإنساني وضبطه، مؤكدة مركزية العقل شرطًا للتقدّم الحضاري وإعادة صياغة الإنسان ضمن مشروع الحداثة الذي يربط بين العلم والعقل والتقدّم. وعند التأمل، يتضح أنّ العلم لم يكن مجرد أداة محايدة، بل تحوّل إلى ركيزة أعادت صياغة الوعي الإنساني، محرّرًا من وصاية الدين والفلسفة، ليصبح ممارسة تجريبية تعتمد الملاحظة والبرهان العقلي، وقد أحدث هذا التحوّل نقلة نوعية في الفكر الغربي، إذ منح العلم سلطة قائمة على دقته التجريبية وفعاليته العملية، ووسع موضوعاته لتشمل الإنسان والمجتمع، ما أتاح السيطرة على الظواهر الطبيعية والاجتماعية. ومن ثمّ أصبح واضحًا أنّ مقولة العلم لا تنفصل عن التقدّم، إذ كل اكتشاف علمي جديد يمثل خطوة نحو الأفضل ويزيد من حرية الإنسان وإمكاناته. وهكذا بُنيت الحداثة على هاتين المقولتين المتلازمتين، حيث العلم هو الأداة والتقدّم هو الغاية. وبالتحرّر من الدين والفلسفة، أثبت العلم استقلاله وأسّس للتقدّم قانونًا موجّهًا للتاريخ، ليصبح هذان المفهومان العمود الفقري للفكر الغربي الحديث ومشروعه الحضاري.

[1] سلامة موسى، **نظرية التطوّر وأصل الإنسان**، مرجع سابق، ص26.

1-1-4 -مقولتا الحرية والمساواة

ومن مقولات المعقولية والفردانية والتقدم والعلم ننتقل إلى مقولتين لا تقلان أهمية عن سابقاتها، وهما الحرية والمساواة. فقد غدت الحرية في الفكر الحداثي تعبيرًا عن حق الإنسان في تقرير مصيره بعيدًا عن الوصاية الدينية أو السياسية. وفي المقابل، برزت المساواة لتؤكد أنّ الحرية لا تكون حقيقية إلا إذا كانت مشاعة بين الجميع. فالحداثة لم تكتف بتحرير الفرد، بل عملت على تأسيس مجتمع يقوم على العدالة والإنصاف. ومن هنا إرتبطت الحرية بالمساواة ارتباطًا جدليًا، إذ تكمل إحداهما الأخرى وتمنحها معناها الأوسع.

(يقوم مفهوم الحرية في الحداثة على تصور الفرد بوصفه كائنًا إجتماعيا مندمجًا في البنية الإنتاجية، وهو ما جعل المجال الإقتصادي محور إهتمام الفكر الليبرالي، وقد تجسدت الحرية في الغرب بإعتبارها حرية سياسية وإجتماعية شغلت الليبراليين، فانصبت غايتهم على تحرير الأفراد كذوات مستقلة، وضمان مساواتهم في الحقوق والواجبات أمام القانون، بحيث لا يتمتع أحد بإمتيازات على غيره، ولا يُرهق آخر بواجبات تفوق ما يُكلَّف به سواه)[1].

إنّ الحرية في التصور الليبرالي لم تُقدَّم كقيمة نظرية مجردة، بل جرى ربطها بواقع الفرد الإجتماعي والإنتاجي، حيث إعتبرت شرطًا لمشاركته الفاعلة في المجتمع الحديث. غير أنّ هذا الشرط لا يكتمل إلا إذا إقترن بالمساواة التي تضمن تكافؤ الحقوق والواجبات بين الجميع. فغياب المساواة يحوّل الحرية إلى إمتياز لفئة محدودة، ويجعلها وسيلة لإعادة إنتاج التفاوت، ومن هنا تتضح الطبيعة الجدلية للعلاقة بين الحرية والمساواة: الأولى تمنح الإنسان إستقلاله الذاتي، والثانية تكفل أن يكون هذا الإستقلال مشاعًا بين الأفراد جميعًا دون استثناء.

ومنه يتضح أنّ الحرية لا تُفهم خارج إطار الدولة الحديثة، فهي المؤسسة التي تضطلع بتأمين هذه القيمة وضمان ممارستها داخل المجتمع. وحين تُرسَّخ الحرية في بنيان الدولة، تصبح المساواة والعدل نتيجة حتمية تنبثق عنها[2].

وهذا يؤكد أنّ الدولة الحديثة ليست مجرد إطار تنظيمي للحريات الفردية، بل هي الضامن الفعلي لتكافؤها من خلال ترسيخ مبدأ المساواة. فحرية الأفراد لا يمكن أن تستقيم إذا لم تُضبط بقوانين تساوي بينهم في الحقوق والواجبات، وإلا تحولت الحرية إلى وسيلة لهيمنة الأقوياء على الضعفاء. ومن هنا تتضح جدلية العلاقة بين الحرية والمساواة في الدولة الحديثة: فهي تمنح الفرد إستقلاله الذاتي، لكنها في الوقت ذاته تضمن أن يكون هذا الإستقلال عامًا ومشتركًا، فلا يتمتع به فرد على حساب آخر.

---

(1) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط5، 2012م، ص ص 22-23.

(2) الممرجع نفسه، ص23.

لقد غدت الحرية إحدى الركائز الأساسية التي قامت عليها الحداثة، إذ إنّ الفلاسفة الذين صاغوا معالم هذا العصر، وفي مقدمتهم جون جاك روسو، رفعوا من شأنها إلى مرتبة المبدأ المؤسس. وقد عبّر روسو عن ذلك بقوله: (أرغمني على الإستقلال بذاتي لكي أخضع للعقل، وللعقل وحده دون الحواس)[1].

إنّ استحضار فكر روسو يوضح أنّ الحرية لم تُطرح كمسألة فردية معزولة، بل كقيمة كونية تؤسس للوجود الإنساني ذاته. فإستقلال الذات وخضوعها للعقل لا يكونان حقًا لفرد دون آخر، بل يجب أن يُتاحا للجميع على قدم المساواة. ومن هنا فإنّ المساواة تمثل الإمتداد الطبيعي للحرية، فهي التي تحولها من تجربة ذاتية محدودة إلى قيمة عامة مشتركة. وإذا إنفصلت الحرية عن المساواة تحولت إلى إمتياز طبقي، وإذا إنفصلت المساواة عن الحرية غدت شكلية بلا مضمون. وهكذا يتضح أنّ الحداثة الغربية لم ترفع من شأن الحرية إلا من خلال جعلها حقًا مساويًا بين الأفراد كافة، الأمر الذي يكشف عن جدلية عميقة تجعل الحرية والمساواة وجهين لمبدأ واحد.

تُعد الليبرالية من أبرز الاتجاهات الفكرية التي بلورت مفهوم الحرية في سياق الحداثة الغربية وجعلت منها قيمة مرتبطة بالمساواة.

تُعدّ من أبرز الفلسفات التي أسست لمقولة الحرية في مشروع الحداثة الغربية، فهي تصور سياسي وإجتماعي يضع الحرية الفردية في موقع القيمة العليا، وينظر إلى الإنسان ككائن مستقل يتمتع بحقوق طبيعية ثابتة. وقد برزت في سياق التحولات الفكرية والسياسية التي صاحبت الحداثة، معتمدةً على مبادئ العقلانية والمساواة وحقوق الإنسان، لتصبح أحد الركائز الأساسية التي قام عليها الصرح الفكري الحديث[2].

إذاً الحرية لم تُطرح في الحداثة كقيمة منفصلة عن غيرها، بل جاءت مرتبطة منذ البداية بالمساواة التي تمنحها مشروعيتها وتكفل تعميمها على جميع الأفراد. فالحرية الفردية، مهما قُدّمت كحق طبيعي ثابت، تظل ناقصة ما لم تُترجم إلى مساواة تضع الجميع على قدم واحدة أمام القانون والمجتمع. ومن هنا نفهم أنّ الحداثة لم ترفع شعار الحرية لذاتها فقط، بل جعلتها مقترنة بالمساواة، حتى لا تتحول إلى إمتياز خاص أو وسيلة لإعادة إنتاج الفوارق.

والليبرالية في إطار الحداثة الغربية مرّت بعدة مراحل:

أولًا، مرحلة التكوين، حيث ظهرت بوصفها وجهًا من وجوه الفلسفة الغربية المرتكزة على مفهومي الفرد والذات.

ثانيًا، مرحلة الاكتمال، إذ غدت الأساس الذي بُنيت عليه العلمانية، وتشكلت في ضوئها نظريات كبرى في الإقتصاد والسياسة.

---

[1] عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، مرجع سابق، ص27.

[2] المرجع نفسه، ص49.

ثالثًا، مرحلة الإستقلال، حيث تخلّت عن بعض أصولها الأولى، وإتخذت طابعًا عمليًا مع الثورة الفرنسية، لتتحول إلى منظومة فكرية وسياسية متكاملة، تجمع بين الدفاع عن الحرية الفردية وترسيخ مبادئ المساواة والحقوق، وتصبح بذلك أحد الركائز الأساسية للحداثة الغربية[1]

ومن هنا تبيّن أنّ مسار الليبرالية في الحداثة لم يكن قائمًا على الحرية وحدها، بل على اقترانها بالمساواة في كل مرحلة من مراحل تطورها. ففي بدايتها إرتكزت على الحرية الفردية، لكن هذه الحرية لم تجد معناها إلا حين ضُمنت بالمساواة التي تجعلها عامة ومشتركة. ومع اكتمالها في الفكر السياسي الحديث، ظهرت الحقوق المدنية والسياسية بوصفها تعبيرًا عن وحدة الحرية والمساواة معًا. أما في مرحلة الإستقلال، فقد أظهرت التجربة التاريخية أنّ الدفاع عن الحرية الفردية لا يمكن أن ينفصل عن المطالبة بالمساواة بين المواطنين.

عند التعمق في مسار الليبرالية يتبيّن أنّ جذورها الأولى تعود إلى فلاسفة عصر النهضة، حيث لم تكن سوى وجه من وجوه النزعة الإنسانية الأوروبية. غير أنّها ستتبلور بشكل أوضح مع فلاسفة القرن الثامن عشر، لتغدو أداة فكرية في مواجهة الإقطاع والحكم المطلق، فحملت في طياتها مزيجًا من ديمقراطية روسو ونزعة فولتير النخبوية وإستبدادية هوبز. أمّا في القرن التاسع عشر، فقد تطورت مع إسهامات بيرك وتوكفيل، لتتحول إلى نقد موجّه ضد الدولة الحديثة وهيمنتها على الأفراد والجماعات، رافعةً شعار تحرير الفرد وتأكيد المساواة بين المواطنين[2].

وهكذا، الليبرالية في مختلف أطوارها لم تكن مجرد فلسفة تُعلي من شأن الحرية وحدها، بل سعت دائمًا إلى إقرانها بالمساواة بوصفها الضامن الحقيقي لعدالتها. فكلما اتسع نطاق الحرية برزت الحاجة إلى المساواة لتكفل توزيعها العادل، وكلما تعزز مبدأ المساواة إتضح أنّه لا يمكن أن يقوم إلا على أساس من الحرية. ومن هنا يتأكد أنّ الليبرالية جعلت من الحرية والمساواة معًا ركيزتين متلازمتين لمشروع الحداثة الغربية.

(لقد إرتكزت الليبرالية في مرحلتها الأولى على النظر إلى الإنسان بوصفه ذاتًا فاعلة وخلاقة، تمتلك القدرة على الإختيار، فمع بروز الفلاسفة الإنسانيين تحوّل التصور الوسيط الذي كان يعتبر الإنسان فاقد الإرادة والحرية. وفي القرن الثامن عشر اعتُبر الفرد كائنًا عاقلًا يملك حياته وبدنه وذهنه وعمله، فأصبح صانع تاريخه، وتم تأسيس علم الاقتصاد على أسس عقلانية وعلم السياسة على قاعدة التعاقد بين أفراد أحرار ومتساوين، ما رسّخ الارتباط بين الحرية والمساواة. أما في القرن التاسع عشر، فقد ركّز الفلاسفة على الدفاع عن الليبرالية والحفاظ عليها بوصفها أعلى صياغة فكرية وحركة سياسية تضمن حرية الأفراد ومساواتهم)[3].

---

[1] عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، مرجع سابق، ص49.

[2] المرجع نفسه، ص50.

[3] المرجع نفسه، ص ص 50-51.

هنا يتضح لنا أنّ الليبرالية لم تكن مجرّد تنظير فلسفي منفصل عن الواقع، بل مشروع متكامل يقوم على جدلية الحرية والمساواة في آن واحد. فقد سعت منذ نشأتها إلى تحرير الفرد من القيود الدينية والإجتماعية، لكنها في الوقت نفسه ربطت هذا التحرر بمبدأ المساواة حتى لا يتحول إلى إمتياز لفئة محدودة. ومن ثمّ غدت الليبرالية رؤية فكرية وحركة إجتماعية جعلت من الحرية قيمة فردية، ومن المساواة ضمانة جماعية، وبذلك أرست أساسًا متينًا للحداثة الغربية.

(ومن نتائج الليبرالية العملية في حياة المجتمع الحداثي أنّ الفرد تحرر إلى درجة تجاوز فيها سلطة الأسرة، فتحررت المرأة وأصبحت تطالب بحقوقها الذاتية المتساوية مع الرجل، وادّعت القوانين أنّها تحمي الطفل من تعسّف الأبوين، والتلميذ من قسوة المعلّمين، والعامل من إستغلال أرباب المصانع)[1]

إنّ أثر الليبرالية في المجتمع الحداثي لم يقتصر على الجانب الفكري والسياسي، بل إمتد ليطال الحياة اليومية والعلاقات الإجتماعية. فقد أفرزت تحولات ملموسة جسّدت ارتباط الحرية بالمساواة، إذ تحررت المرأة وطالبت بحقوق مساوية لحقوق الرجل، وأُعيد النظر في علاقة الآباء بالأبناء والمعلمين بالتلاميذ وأرباب العمل بالعمال. كل ذلك يعكس أنّ الحرية الفردية لم تعد مجرد شعار، بل ممارسة واقعية تُترجم عبر مساواة تضمن العدالة وتكافؤ الحقوق داخل المجتمع الحديث.

(ومنه، فمقولة الحرية والمساواة في الحداثة تقوم أساسًا على الحرية الفردية التي تضمن المساواة وحقوق الإنسان وإستقلالية الفرد)[2].

تتضح جدلية العلاقة بين الحرية والمساواة في سياق الحداثة الغربية من خلال إدراك أنّ كلًّا منهما لا يكتمل إلا بالآخر، فالحرية لا تكون ذات معنى إذا اقتصرت على فئة محدودة، والمساواة بدون أساس من الحرية الفردية تظل شكلية. وقد ظهر هذا التحول الجوهري مع الفكر الليبرالي في القرن الثامن عشر، إذ ارتبطت الحرية بالعقل والملكية والعمل، فأصبح الفرد كائنًا عاقلًا مستقلًا يصنع تاريخه، إلا أن هذا الاستقلال يكتمل بالمساواة لضمان تكافؤ الحقوق والواجبات. وفي الدولة الحديثة، تجسدت هذه الجدلية عبر تنظيم الحريات الفردية وضمان مساواتها، حيث يصبح القانون آلية لعدم هيمنة القوي على الضعيف، ويصبح من مسؤوليات الدولة حماية الحرية والمساواة كأساس للعدالة. وتجلت نتائج ذلك عمليًا في تشريعات حقوق المرأة والطفل والعامل وإعادة صياغة العلاقات في الأسرة والمدرسة ومكان العمل، لتربط الحرية بالمساواة. إن اقتران الحرية بالمساواة يعكس روح الحداثة، ويظهر وعيًا جديدًا يجعل الإنسان محور الوجود الاجتماعي والسياسي، فتتحول القيمتان إلى وجهين لمبدأ العدالة الحديثة، أحد أعظم إنجازات الفكر الغربي.

---

[1] عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، مرجع سابق، ص 39.

[2] حازم الببلاوي، **الحرية والمساواة**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1985م، ص 8.

1-1-5-مقولة العلمانيّة

بعد أن تناولنا مقولات الحداثة الكبرى المتمثلة في: المعقولية، والفردانية، والتقدّم، والعلم، والحرية، والمساواة، نصل إلى المقولة الأخيرة التي تُعدّ العماد السابع في بناء المشروع الحداثي الغربي، وهي مقولة العلمانية. إذ تمثّل هذه الأخيرة تتويجًا لمسار طويل من التحولات الفكرية والسياسية التي خاضها الغرب، لتفصل بين المجال الديني والمجال السياسي، وتعيد تحديد موقع الدين ضمن الفضاء العمومي.

(في أواخر القرن التاسع عشر برز مصطلح العلمانيّة ليعبّر عن مبدأ فصل الدين عن الدولة. وقد ساد الإعتقاد آنذاك أنّ هذا المبدأ سيكون مدخلاً إلى ترسيخ الحرّية والديمقراطية، وحلّ أزمات المجتمع، ونشر السلام، وتعزيز قيم المحبّة والأخوّة والتسامح)[1]

لقد عكست هذه الرؤية الأولى آمال الناس في أن تكون العلمانية وسيلة للخلاص من أزمات الماضي، وبوابة لتحقيق وعود الحرية والمساواة. فهي لم تُطرح آنذاك كفكرة نظرية مجردة، بل كأمل جماعي لتشييد نظام إجتماعي أكثر عدلاً وسلامًا.

(العلمانيّة هي نظام سياسي تقوم فيه الدولة بإقصاء الدين إلى ما وراء الحدود التي ترسمها هي، أي خارج نطاق القانون، وبذلك يتحقّق الفصل المؤسّسي بين الكنيسة والدولة. وهذا التصوّر يجعل السلطة السياسيّة مستقلّة عن المرجعيّات الدينيّة، ويمنحها الحق في تحديد المجال العام وضبطه. ومن هنا، فإنّ العلمانيّة لا تُعنى بإنكار الدين أو محاربته بقدر ما تسعى إلى حصره في المجال الخاص، بعيدًا عن إدارة الشأن السياسي)[2].

هذا التعريف يبرز البعد المؤسسي للعلمانية بإعتبارها أداة تنظّم العلاقة بين الدولة والدين عبر القوانين والحدود القانونية. فهي لا تسعى إلى إلغاء الدين من المجتمع، بل إلى إخراجه من مجال القرار السياسي حفاظًا على إستقلالية السلطة. ومن ثمّ، تمنح الدولة لنفسها سلطة رسم المجال العام وضبطه وفق أسس مدنية، في حين يُترك الدين في فضاء الحرية الفردية. وهكذا يتضح أن العلمانية ليست عداءً للدين، وإنما إعادة تنظيم لعلاقته بالمجتمع والدولة.

(نشأت العلمانيّة نتيجة صراع طويل مع الكنيسة التي زعمت في العصور الوسطى امتلاك سلطة شاملة على مختلف مجالات الحياة. وقد أسفر ذلك الصراع في نهاية المطاف عن إنتصار العقل، وظهور تيار يطالب بفصل الدين عن السياسة في سياق الحداثة، الأمر الذي مهّد لقيام الدولة السيّدة المستقلّة)[3].

---

[1] عبد الوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعلمنة**، دار الفكر، القاهرة، ط1، 2013م، ص 93.

[2] أوليفييه روا، **الإسلام والعلمانية**، تر.صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، ط1، 2016م، ص93.

[3] المرجع نفسه، ص ص 29–30.

إن الجذور التاريخية العميقة للعلمانية تجلّت في كونها ثمرة صراع طويل مع المؤسسة الكنسية التي سعت للهيمنة على مختلف أوجه الحياة. فقد كان هذا الصراع إنعكاسا لأزمة حضارية شاملة عاشتها أوروبا في العصور الوسطى، حيث امتزجت السلطة الدينية بالسياسية في صورة واحدة. ومع تقدم الفكر العقلاني، بدأ الوعي يتشكل حول ضرورة الفصل بين المجالين الديني والسياسي لتفادي الإستبداد المزدوج. وقد مثّل إنتصار العقل علامة فارقة في هذا التحول، إذ فتح الباب أمام بروز تيار جديد يرى في إستقلال الدولة خطوة أساسية نحو بناء نظام حديث. ومن هنا، إرتبطت العلمانية بالحداثة إرتباطًا وثيقًا، بإعتبارها الإطار الذي يضمن للدولة سيادتها، وللعقل سلطته، وللإنسان حريته في ممارسة حياته خارج هيمنة الكنيسة.

(عرفت أوروبا خلال القرن التاسع عشر تراجعًا في الممارسة الدينية، غير أنّ هذا الإنحسار لم يكن دليلاً على رفض الدين أو القطيعة معه. ومن المهم هنا التمييز بين النزعة الدنيوية والعلمانيّة: فالدنيوية تعبّر عن توجّه إجتماعي عام قد يتمثّل في الإقبال على الشعائر أو العزوف عنها، بينما العلمانيّة هي خيار سياسي تتبناه الدولة عبر آليات قانونية وسلطوية، تحدّد من خلالها موقع الدين في المجال العام. فهي نظام تنظيمي ترسمه السلطة، يضع حدودًا واضحة لحضور الدين، من دون أن يعني ذلك نفيه أو إستبعاده من المجتمع)[1].

ومنه يتضح أن هذا الطرح يميز بدقة بين العلمانية بإعتبارها خيارًا سياسيًا مؤسسيًا، وبين الدنيوية بوصفها نزعة إجتماعية مرتبطة بممارسات الأفراد الدينية. فالعلمانية لم تنشأ كحركة معادية للدين، وإنما كإطار تنظيمي يحدد مجال حضوره في الحياة العامة من خلال السلطة القانونية. كما أن تراجع الممارسة الدينية في القرن التاسع عشر لم يكن رفضًا للإيمان بقدر ما كان إعادة صياغة لعلاقة الفرد بالدين. ومن هنا يتأكد أن العلمانية لا تعني الإقصاء أو النفي، بل تسعى إلى تحقيق التوازن بين المجالين الديني والسياسي بما يحفظ حرية الأفراد ويضمن إستقلالية الدولة.

(تمنع العلمانيّة منعًا باتًا توحيد المؤسّسة الدينيّة بالمؤسّسة السياسيّة، وإن كانت المؤسّسة الدينيّة تتمتّع بنوع من الإستقلال في بنيتها الداخليّة، إلا أنّها ككيان تُسيّره الدولة وتخضع لسلطتها. وقد استخلص فلاسفة الحداثة من التجارب التاريخيّة السابقة أنّ المؤسّسة الدينيّة إذا تُركت لها الحرّية المطلقة ستسعى، من خلال الرؤية الشموليّة للعالم التي يتبنّاها العديد من اللاهوتيين، إلى التدخّل في السياسة بدايةً بفرض الآراء، وإذا ما تغلغلت في السلطة ستصبح صاحبة القرار الأوّل والأخير، فتتحوّل الدولة إلى نظام ثيوقراطي)[2].

---

[1] أوليفييه روا، **الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص19.

[2] عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية**، ج1، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م، ص 17.

وهنا يبدو لنا جوهر التصور الحداثي للعلمانية بإعتباره أداة تنظيميّة لحماية الدولة من تغوّل المؤسسة الدينية، إذ يضع حدودًا فاصلة بين الديني والسياسي، ويمنع تماهيهما في سلطة واحدة قد تؤدي إلى إستبداد مضاعف. فالهدف ليس نفي الدين أو إقصاءه من المجتمع، بل ضبطه داخل مجاله الروحي، مع ترك القرار السياسي خاضعًا لمنطق المصلحة العامة والعقل العملي. وبهذا المعنى، تتجلى العلمانية كحاجز يحول دون احتكار الكنيسة للسلطة، وفي الوقت ذاته كإطار يسمح بتعددية فكرية وسياسية تصون حرية الأفراد وإستقلالية الدولة.

يمكن النظر إلى العلمانية بإعتبارها في الأصل إمتدادًا للدين قبل أن تنفصل عنه، فقد كان أوائل الفلاسفة الذين نظّروا لها يستندون إلى العبارة الواردة في العهد الجديد: «أعطوا إذًا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»

لكن، كيف كان ذلك؟ إنّ المسيحية مثّلت عقيدة شمولية للكون، شكّلت الإطار المعرفي والحضاري الذي تحرّك ضمنه الغرب لقرون طويلة، حيث تدخلت أحيانًا في شؤون الدولة بصورة غير مباشرة، وأحيانًا أخرى بشكل مباشر. وفي مطلع عصر النهضة، لم يكن هناك خطاب مقبول لإقناع العامة غير اللاهوت، لذلك لجأ بعض الفلاسفة إلى إستدعاء ذلك النص لتبرير إبعاد الكنيسة عن السياسة. غير أنّ التحولات التي عرفتها أوروبا مع صعود الحداثة عمّقت من النقد الموجّه إلى الكنيسة، وصارت الأصوات ترتفع مطالبةً بأن تكون خاضعة لسلطة الدولة [1].

ومنه نفتح أفقًا أعمق لفهم مسار العلمانية، إذ ندرك أنّها لم تبدأ كقطيعة جذرية مع الدين، بل جاءت في الأصل إمتدادًا له وإستنادًا إلى نصوصه لتبرير الفصل بين السلطتين. غير أنّ هذا الاستناد لم يكن سوى مرحلة إنتقالية أفضت لاحقًا إلى إعادة صياغة موقع الدين داخل المجتمع، بحيث بقي في المجال الروحي والخاص، بينما إستقلّت الدولة بسلطتها على المجال العام. هكذا تبيّن لنا أنّ العلمانية ليست فكرة طارئة أو معادية للإيمان، بل نتاج مسار طويل ومعقد من التفاعل بين اللاهوت والتاريخ والسياسة، إنتهى إلى بناء إطار عقلاني حديث يُبقي على الدين في دائرة الإعتقاد الفردي، ويمنح الدولة السيادة في تدبير الشأن العام.

(ترتكز العلمانية على تقسيم المجتمع إلى مجالين متمايزين: مجال مادي يتعلّق بالحياة العامة، ويشمل تعليم الفرد وعمله وأنشطته الإقتصادية والسياسية وأنماط سلوكه الإجتماعي، وهو المجال الذي تتكفّل الدولة بتنظيمه وإدارته. أمّا المجال الروحي المرتبط بالتديّن والحرية الفكرية للأفراد، فإنّ الدولة تضع له إطارًا عامًا يضمن ممارسته، مع الإبقاء عليه شأنًا شخصيًا يخص كل فرد بذاته، بحيث تُجنَّب هذه الخصوصية أن تتحوّل إلى بؤرة صدام أو تنازع بين الأفراد)[2].

---

[1] عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية**، مرجع سابق، ص 23.

[2] عبد الوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص ص 95–96.

فهنا يظهر البعد العملي للعلمانية بإعتبارها إطارًا ينظّم علاقة الدولة بالمجتمع من خلال توزيع واضح للإختصاصات؛ إذ تحتكر الدولة إدارة الشأن العام، بينما يُترك المجال الروحي لشأن الأفراد وضمائرهم، مما يحمي حرية الدين ويحول دون توظيفه أداة للهيمنة السياسية. نشأت العلمانية في أوروبا نتيجة مسار طويل من التحولات الفكرية والسياسية، وتمثّلت في فصل المجال السياسي عن الكنيسة لحماية الحقوق الفردية والمجتمع العقلاني، مع أسس وضعها فلاسفة مثل جون لوك وهوبز وفولتير وروسو، الذين ركّزوا على التسامح الديني، وضبط الفوضى، ووحدة المجتمع، وحرية الضمير. في المقابل، أظهرت الحداثة الغربية صعوبات في تحقيق وعودها الكبرى المتعلقة بالعقل، والفردانية، والتقدم، والحرية، والمساواة، إذ أدت الفردانية أحيانًا إلى عزلة الإنسان، وحوّل التقدم والعلم إلى أدوات للسيطرة أحيانًا، وبقيت الحرية والمساواة محدودة من الناحية العملية. كذلك لم تنجح العلمانية تمامًا في معالجة التوتر بين الدين والسياسة، ما أسفر عن تناقضات جديدة وأزمات اجتماعية وسياسية. وهكذا تبلورت أزمة الحداثة التي أثارت جدلًا واسعًا ونشأت معها فلسفات مضادّة حاولت نقد المشروع الحداثي. لكن يبقى التساؤل مطروحًا: ما هي تجليات أزمة الحداثة وأبعادها في واقعنا الراهن؟

1-2-مآلات المشروع الحداثي وهاوية المأزق

(وفي ظل الطغيان الصارخ للمادة في الفكر الحداثي، لم تسد إلا النظريات التي تنسجم مع منطقه، ومن ذلك ما طرحه فرويد وبافلوف، حيث يُختزل الإنسان إلى بعد واحد مادي، ويُنظر إليه ككائن جسدي محض، تتحكم فيه غرائزه الجنسية، وغدده، وجهازه العصبي)[1].

إنّ البنية العميقة للحداثة الغربية نزعت إلى تفسير الإنسان وفق آليات الطبيعة المادية وحدها، فلم تعبأ بتعقيد الكيان البشري وتعدديته، بل إختزلته في جانبه الفيزيولوجي والنفسي الغريزي. لقد جسّد فرويد هذا المنحى بإختزال الوعي الإنساني إلى صراع الغرائز الجنسية، بينما حوّل بافلوف الإنسان إلى جهاز عصبي ميكانيكي يُستثار بالمنبّهات كما الحيوانات. وهكذا قُطع مع كل تصور يرى في الإنسان ذاتًا حرّة قادرة على تجاوز المحدّدات الغريزية نحو آفاق القيم والمعنى الروحي.

(وفي ظل هذه المادية المفرطة، تحوّل الإنسان في نظر المنظومات المعرفية والسياسية والشركات الإقتصادية إلى كائن لا يختلف عن الأشياء المادية. وهكذا أضحى إنسانًا مُشيَّئًا، يُستعمل ويُوظَّف من قبل المؤسسات المختلفة، أو يُستثمر فيه إنسان من بني جنسه بغية تحقيق الأرباح. وبذلك، غدا الإنسان المعاصر، نتيجة للنزعة المادية، إنسانًا إقتصاديًا

[1] عبد الوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص24.

بإمتياز، تحركه الدوافع المادية والرغبة في الكسب والثروة، من غير أن تحكمه شرائع دينية، أو أعراف إجتماعية، أو مبادئ قيمية، إذ بات وجوده مرتبطًا كليًا بعلاقات الإنتاج)[1].

إن هذا الطرح يبرز المآل الذي إنتهت إليه النزعة المادية للحداثة، حيث أصبح الإنسان سلعة قابلة للتوظيف والاستثمار، مختزلاً في قيمته الاقتصادية وقدرته على الإنتاج، وتحوّلت المؤسسات السياسية والمعرفية والإقتصادية إلى أدوات تتعامل معه كأداة تُستهلك وتُستبدل لا ككائن ذو قيمة متجاوزة. بهذا، أُلغيت البعد الروحي والأخلاقي للإنسان، وصار يُقاس بمعايير الربح والخسارة، بينما الحرية تحولت إلى قدرة على الإستهلاك والدولة إلى أداة لضبط السوق. ويظهر هنا أقصى درجات **الإغتراب***، إذ يفقد الإنسان ذاته ويصبح جزءًا من منظومة لا تعترف إلا بالمردودية، بما يضرب في جذور الكيان البشري. هذه النتيجة تمثل أزمة وجودية عميقة، وتكشف المأزق الذي انزلقت إليه الحداثة الغربية.

لقد أصبح الإنسان، في ظلّ هذه الحضارة التكنولوجية المتمركزة حول البعد المادّي الواحد، كائناً مبتور الأبعاد، لا يُرى فيه سوى المنتج والمستهلك. فالسلطة العاقلة التي تتحكم في هذه التكنولوجيا لم تترك مجالاً واسعاً لحرية الفرد، بل قيدتها وحصرتها في حدود ضيقة لا تتجاوز دائرة المادة. حتى الجنس، الذي كان في جوهره لقاءً إنسانيًا يجمع بين العاطفة والذوق والخيال والغايات المستقبلية، جرى إختزاله في حضارتنا إلى مجرّد فعل ميكانيكي، يختصر العلاقة في "إيروس" فقير المعنى، هدفه البحث عن لذة سريعة ومتعة خاوية.

وكذلك الثقافة، التي كان يُفترض أن تقوم على جدلية "الواقع القائم" و"الممكن المنشود"، وأن تظل أداة نقد وتجاوز، سُلبت اليوم وظيفتها الحيوية. لقد أُفرغت من بعدها المتسامي وصارت أحادية الرؤية، تكرّر السائد وتبرّره. ولهذا اندفع الإنسان المعاصر نحو الفنون الجديدة بإعتبارها ذروة الرقي، من غير أن يمتلك حسّ التقييم أو قدرة المساءل.

أما اللغة، التي هي أداة التعبير الأرقى عن الوجود الإنساني، فلم تنجُ من قبضة مجتمع الإنتاج. فقد صنعت وسائل الإعلام والخطاب السياسي لغةً واحدةً، عملية وجامدة، بلا أفق ولا تعدد. إنها لغة فقيرة، تخلو من النقد والإعتراض والخيال، أشبه بأصوات الآلات في المعامل: متكررة، صمّاء، بلا حياة، ولا معنى، ولا عمق تاريخي [2].

ومنه يظهر أنّ الحداثة، في نزعتها المادية، لم تقتصر على إخضاع الإنسان لآليات السوق والإنتاج، بل تجاوزت ذلك إلى تفريغ حياته الرمزية من محتواها العميق، فتحوّل الجنس والثقافة واللغة إلى أدوات ميكانيكية فاقدة للروح. وقد

---

[1] عبد الوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص24.

* **الإغتراب**: "يصف هذا المفهوم في أكثر معانيه عمومية إحساس الأفراد بالغربة عن بعضهم البعض، أو عن موقف أو عن عملية معينة، وهو مفهوم ذو أهمية مركزية في كتابات كارل ماركس". (جوردن مارشال، **موسوعة علم الإجتماع**، مج1، تر. محمد محمود الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة، د.ب، ط1، 2000م، ص183).

[2] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، تر.جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988م، ص ص 13-14.

نبّه "**هربرت ماركيوز**" "**Herbert Marcuse**"* إلى أنّ العقل الأداتي، حين يهيمن، يُقصي البعد الميتافيزيقي ويحوّل الإنسان إلى كائن مغترب عن ذاته. وهكذا أدّت الواحدية الميتافيزيقية التي قامت عليها الحداثة إلى رؤية لا تعترف إلا بالمادي، فاختُزل الإنسان إلى وظيفة قابلة للقياس، وانعكس ذلك على الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية. وبات الفرد مادةً ضمن موادّ الإنتاج، يُستهلك كما تُستهلك السلع، ففقد استقلاله الروحي وقدرته على تجاوز المادة نحو المعنى. ولم يقتصر هذا الأثر على الاقتصاد، بل امتدّ إلى الثقافة والجنس واللغة التي أُفرغت من بعدها الرمزي وأُعيد تشكيلها

وفق منطق **التشييء***.وبهذا غدا الإنسان مجرد ترس في آلة كبرى، وانتهى مشروع التحرر الحداثي إلى مأزق وجودي جعل الإنسان شيئًا بين الأشياء، واستحال الوعد بالعقلانية والتقدم إلى قوة تستنزف الإنسان وتجرّده من مقوماته الروحية.

(لقد غدا العلم والتطور التكنولوجي والتقني الأيديولوجيا المهيمنة في المجتمع المعاصر، بعد أن أطاح بكل الأيديولوجيات الأخرى التي كانت من صنع الإنسان في الماضي. وكل فرد يتجرأ على معارضة هذه الأيديولوجيا أو تحدّيها يُصنَّف، في نظر المجتمع بل في نظر نفسه أيضًا، غير سوي أو مريضًا. فالمجتمع المادي الحديث، القائم على منطق الإنتاج والمسلَّح بأيديولوجيا العلم والتقنية، لم يشوّه الحاجات المادية للإنسان فحسب، بل تعدّى ذلك إلى تشويه فكره أيضًا. والفكر، في جوهره، يشكّل العدو الأخطر لمجتمع السيطرة، لأنه يمثل سلطة العقل النقدية التي تقوّم ما هو كائن قياسًا بما يجب أن يكون. غير أنّ هذا المجتمع، الذي صاغته الحداثة، فرّغ الأيديولوجيات الإنسانية من مضامينها، وحوّلها إلى مجرد ملحق للعلم والتقنية، حتى لم يبقَ في النهاية سوى أيديولوجيا المدنية التقنية المستندة إلى المذهب العملي في الفيزياء والمذهب السلوكي في العلوم الإجتماعية)[1].

فالحداثة بدل أن تكون مشروعًا لتحرير الإنسان والارتقاء بقدراته، غدت مشروعًا لإخضاعه لسلطة جديدة هي سلطة العلم والتقنية. فالعقل الذي رُفع في بدايات الحداثة بإعتباره أداة للنقد وكشف الحقيقة، تحوّل مع مرور الزمن إلى

---

* **هربرت ماركيوز**: ولد سنة 1898م في ألمانيا بالضبط في برلين درس الفلسفة من طرف أستاذه هيدجر شهر بنظريته في المجتمعات ذات البعد الواحد، توفي سنة1979م.(مجموعة من الأكاديميين العرب، **موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة**، ج1، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2013م، ص755).

* **التشييء**: أو التشيّؤ "هو أن يتحول الإنسان إلى شيء، تتمركز أحلامه حول الأشياء، ولا يتجاور هو السطح المادي وعالم الأشياء، وتصبح العلاقات بين البشر مثل العلاقات بين الأشياء".(عبد الوهاب المسيري، **فتحي التريكي**، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، بيروت–لبنان، د.ط، 2003م، ص345).

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص 13.

عقل أداتي، لا همّ له سوى خدمة منطق الإنتاج والإستهلاك. وهكذا إنتقلت المرجعية المطلقة من الدين والميتافيزيقا إلى العلم، الذي صار يحدد وحده معايير الصواب والخطأ، والممكن والمستحيل. وفي هذا السياق يتجلّى مفهوم "الإنسان ذو البعد الواحد" عند ماركيوز، أي ذلك الفرد الذي فقد حرية التفكير المستقل، وانحصر وعيه في بعد تقني نفعي. فالإنسان لم يعد يُقاس بعمقه القيمي أو الروحي، بل بما يقدّمه في سوق العمل والإستهلاك. وبهذا المعنى، يظهر المأزق الحداثي في أبشع صوره: مجتمع يذيب الحرية والتعدد والنقد في أيديولوجيا واحدة هي أيديولوجيا التقنية.

(لقد سخّرت الحداثة العلم والتقنية في البداية للسيطرة على الطبيعة، غير أنّ هذه النزعة ما لبثت أن تحوّلت مع مرور الزمن إلى أيديولوجيا متكاملة، لم تكتفِ بإخضاع الطبيعة، بل إمتدت لتطال الإنسان نفسه، فتجعل منه أداة طيّعة داخل منظومة الإنتاج والربح. وبذلك انحدر الإنسان إلى مرتبة أقرب إلى الآلة أو أي موجود آخر، فاقدًا لخصوصيته وعمقه الإنساني)[1].

ومنه يتضح لنا بجلاء كيف تحوّل مسار الحداثة من وعد بالتحرر إلى قيد جديد على الإنسان. فالعلم الذي وُلد ليكشف أسرار الطبيعة ويحرّر الإنسان من عجزه، صار هو نفسه وسيلة للسيطرة على الكائن البشري وإخضاعه لمنطق السوق. إنّ الإنسان، في ظل هذا التحوّل، لم يعد مركز الوجود ولا الغاية من التقدم، بل أصبح مجرد وسيلة تُستثمر وتُستهلك. وهكذا، تهاوت القيم التي بشّرت بها الحداثة من حرية ومسؤولية وإبداع، لتحل محلها قيم النفعيّة والفعالية والإنتاجية. إنّ هذا الوضع يبرز عمق المأزق الحداثي، حيث لم يعد الخطر مقتصرًا على تدمير الطبيعة فحسب، بل تعدّاه إلى تدمير إنسانية الإنسان ذاته، وتحويله إلى أداة فاقدة للروح في عالم محكوم بإيديولوجيا التقنية.

(إنّ المجتمع المادي القائم على منطق الإنتاج والإستهلاك، وفي اندفاعه نحو تعظيم الربح وتكثير وفرة السلع، يتحوّل إلى آلة عمياء تفتقر إلى أي بُعد عقلاني. فهو لا يعبأ بمصير الكوكب المهدّد بالدمار جرّاء تلوث المصانع والانبعاثات والدخان، ولا يهتم بمهارات الإنسان وكفاءاته إلا بقدر ما تخدم عملية الإنتاج، مهملًا قيمه الروحية وحاجاته الإنسانية الأخرى. وحتى حالة السلم التي يبدو أنّ العالم يعيشها اليوم ليست سوى حالة حرب مقنّعة، إذ يقف البشر على حافة كارثة نووية قد تندلع في أية لحظة، فبمجرد انفعال أو تهوّر من أحد القوى العظمى قد يُدفع العالم برمته نحو الفناء)[2].

إنّ هذا يبين بوضوح الصورة القاتمة التي يرسمها ماركيوز عن المجتمع الصناعي الحديث، حيث تحوّلت الحداثة من مشروع للتحرر إلى منظومة تُخضع الإنسان لمنطق الربح والنجاعة الاقتصادية، فتجرده من قيمه وتحوّله إلى ترس داخل

---

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص 18.

[2] المرجع نفسه، ص10.

آلة عمياء. لقد أصبح العلم، الذي بدأ كأفق للتحرر وفهم الطبيعة، أيديولوجيا جديدة تُسخَّر لخدمة السوق والسلطة، ففقد قيمته الإنسانية وتحول إلى أداة للسيطرة والإخضاع.

ونتيجة هذا التحوّل فقد الإنسان جوهره الروحي، وأُعيد تقييمه بوصفه أداة إنتاجية لا تُقاس إلا بقدر ما ترفع معدلات الربح، بينما همّشت قيمه الأخلاقية والإنسانية. وفي السياق نفسه، أصبحت الطبيعة مهددة بالدمار بفعل الصناعة المفرطة والتلوث وفقدان التوازن البيئي، وهو انعكاس مباشر للعقل الأداتي الذي ينظر إلى الطبيعة بوصفها موردًا قابلًا للاستنزاف. وحتى السلم العالمي أُفرغ من معناه، إذ يقف العالم على حافة حرب نووية تُهدّد وجود البشرية في ظل ترسانات الأسلحة الذرية التي قد تدمر العالم في لحظة طيش سياسي.

كما تحول الاستهلاك إلى وسيلة للهيمنة عبر خلق حاجات زائفة تُغرق الإنسان في دائرة لا نهاية لها من الرغبات، فتُسلب حريته الحقيقية لصالح قوى السوق والإعلان. وإلى جانب ذلك، انكمش الفكر النقدي، وصار العقل أسيرًا لأطر مغلقة تبرر القائم ولا تتجاوزه، ليولد "الإنسان ذو البعد الواحد" العاجز عن تصور بديل عن واقعه. وهكذا انقلب العلم من أفق للتحرر إلى أيديولوجيا مغلقة، وأصبح خطرًا على الإنسان والطبيعة حين انفصل عن أساسه الأخلاقي. وتكشف هذه التحولات أنّ المأزق الحداثي يكمن في انقلاب الوعود إلى نقيضها: من التحرر إلى الاستعباد، ومن رعاية الطبيعة إلى تدميرها، ومن بناء السلم إلى وضع البشرية على حافة الفناء. وفي نهاية المطاف، يظهر أنّ غياب الأخلاق — بوصفها شرطًا للإنسانية ومعيارًا لتنظيم الحياة المشتركة — كان من أخطر نتائج اندفاع الحداثة نحو المادية والعقل الأداتي، إذ همّشت القيم لصالح منطق السوق والاستهلاك.

(لقد سعت الحداثة إلى إذابة كل ما هو صلب في المجتمع من مقدسات وقيم، لتحوّله إلى حالة من السيولة يسهل معها الإطاحة به وإعادة تشكيله. فبدأت بتفكيك ما كان مستقرًا في عالم ما قبل الحداثة من ولاءات تقليدية وحقوق وواجبات راسخة، بدعوى أنّ الزمن قد تجاوزها، وأنّ العقلانية الحديثة تفرض إستبدالها بمبادئ أخرى أكثر إنسجامًا مع منطق الحسابات العقلية. وقد أعلن ماكس فيبر بوضوح أنّ مشروع الحداثة يتمثل في تحرير المبادرة الفردية والفعل الإنساني من قيود الواجبات العائلية والإلتزامات الأخلاقية الثقيلة. وكما يشير توماس كارليل، فقد تُركت الروابط المالية وحدها لتشكل شبكة العلاقات التي تقوم عليها المسؤوليات المشتركة وتبادل المنافع بين البشر)[1].

وهذا يوضح الكيفية التي انتهجتها الحداثة في تعاملها مع القيم الأخلاقية والمرجعيات الإجتماعية الراسخة، حيث لم تعد تُنظر إليها كركائز تحفظ التماسك بين الأفراد، بل عُدّت عقبات تعيق إنطلاق المبادرة الفردية ومنطق العقل

[1] زيجمونت باومان، **الحداثة السائلة**، تر. حجاج أبو جبر وهبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016م، ص ص 42-43.

الأداتي. وبإسم التحرر من القيود، جرى إفراغ العلاقات من بعدها الأخلاقي وإستبدالها بروابط قائمة على المصلحة والمنفعة المادية. وهكذا، تحوّل الفرد إلى وحدة إقتصادية أكثر منه كائنًا إنسانيًا، وانحسرت شبكة التضامنات التي كانت تضمن التكافل والإستقرار. إنّ هذه المقاربة أسست لسيولة إجتماعية متزايدة، جعلت المجتمع عرضة للتفكك وفقدان المعايير، وهو ما يكشف عن أحد أهم وجوه مأزق الحداثة.

(إنّ إستبعاد الدين والقيم من المجتمع في ظل الحداثة جعل الإنسان والعلاقات الإجتماعية مكشوفة، عُرضة لمنطق الحسابات الباردة التي لا ترى في الأشياء سوى معادلة للربح والخسارة الإقتصادية. وبذلك غابت القيم التي كانت ترمي إلى تحقيق الخير العام، وحلّ محلها عقل أداتي ينظر إلى الإنسان بوصفه وسيلة لتنفيذ أهداف الجماعة، لا يهتم بالنتائج إلا من حيث الكم والمردود المادي. أما مشاعر الأفراد وقيمهم وأوضاعهم الخاصة، فلم يعد لها مكان في هذا المنطق الأداتي الذي يُقصي كل ما يتصل بالإنسانية والبعد الأخلاقي)[1].

أظهرت الحداثة نتيجة خطيرة تمثّلت في إفراغ المجتمع من بعده القيمي والروحي، بعدما جرى استبعاد الدين من الفضاء العام، فتحوّلت العلاقات الإنسانية إلى معاملات مادية يحكمها منطق الربح والجدوى وحدهما. ومع سيادة العقل الأداتي الذي تحدّث عنه باومان، صار الإنسان يُنظر إليه كوحدة إنتاجية تُقاس قيمتها بقدرتها على الاستهلاك والعمل، بينما تراجعت العدالة والرحمة والتكافل لأنها لا تنتمي لمنطق الكمّ. وانعكس هذا التحول على التعليم والعمل والحياة السياسية، حيث غلب معيار النفع المباشر على كل اعتبار أخلاقي. وفي خلفية هذا الوضع يكمن انفصال عميق بين الوسائل والغايات أدى إلى أزمة إنسانية وفقدان للمعنى. ويتصل ذلك بتراجع الدين عن دوره التاريخي في تأسيس الأخلاق، إذ كانت القيم تستمد قدسيتها من العقيدة قبل أن تفصلها الحداثة عن أصلها المتجاوز وتجعلها نسبية خاضعة للمصلحة. ومع هذه القطيعة تفككت الروابط الاجتماعية، وبرزت الفردانية والإستهلاكية، وتضاءلت المعايير الروحية. وهكذا تكشفت مظاهر المأزق الحداثي الذي نتج عن إقصاء الدين والأخلاق، وظهر الثمن الباهظ لهذا الفصل الذي أضعف البنية الروحية للمجتمع وأفقد الوجود الإنساني توازنه ومعناه.

ثم جاءت الحداثة لتكرّس هذا الإنفصال عبر **العلمانية*** التي حدّت من حضور الدين في المجال العمومي، وجعلت الأخلاق قائمة على أسس نسبية لا ترتبط بالمطلق الديني. (إنّ فصل الدين عن السياسة في المشروع الحداثي الغربي، كما وصفه عبد الوهاب المسيري، لم يقتصر على جانب العلمانية الجزئية، بل تعدّاه إلى علمانية شاملة تتحرك ضمن

---

[1] زيجمونت باومان، **الحداثة السائلة**، مرجع سابق، ص43.

* **العلمانية:** "تعني فصل الدين والمعتقدات الدينية عن السياسية ولحياة العامة وعدم إجبار الكل على إعتناق وتبني معتقد أو دين أو تقليد معين لأسباب ذاتية غير موضوعية". (مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن-عمان، ط1، 2009م، ص345).

إطار المرجعية الكامنة المادية، إذ تردّ الكون بأسره إلى مبدأ واحد مكتفٍ بذاته. ومن ثمّ فهي لا تُميز بين الإنسان والطبيعة، بل تراهما مادة واحدة متساوية في الطبيعة والماهية. وبهذا تسحب القداسة عن الجسد الإنساني، وتتعامل معه بوصفه مجرد مادة لا تختلف عن سائر الموجودات)[1].

لقد أدّت العلمانية الشاملة إلى إحداث قطيعة جذرية بين الإنسان والمرجعيات المتعالية التي كانت تمنحه قيمة متجاوزة وتضبط مسار حياته، فحوّلته إلى مجرد مادة تُقاس وتُكمَّم ضمن رؤية مادية خالصة. وبانهيار الأساس المتعالي للأخلاق، صارت القيم نسبية خاضعة للمصلحة، وتحولت السياسة إلى إدارة تقنية بلا بعد رسالي، بينما هيمنت المنفعة والعقل الأداتي على الاقتصاد والمجتمع. ومع تفكك الروابط الإنسانية وصعود الفردانية المفرطة، تراجع التضامن واشتد اختزال الإنسان في دوره الإنتاجي والاستهلاكي. وهكذا انتهى المشروع الحداثي إلى أزمة قيمية وروحية عميقة، جعلت الإنسان يعيش في فراغ معنوي يفتح الباب أمام العدمية.

وفي هذا السياق، يمكن فهم توصيف هربرت ماركيوز للدولة الحديثة حين شبّهها بالأخطبوط الذي تمتد أذرعه في جسد المجتمع كما تمتد الشرايين في الجسد الحي. فهي تمتلك طاقة هائلة تمكّنها من إحكام السيطرة على الفرد، على نحو يختلف عن كل أشكال الهيمنة السابقة، وتمتاز بطابع عقلاني مدعوم بالوسائل التكنولوجية القادرة على استباق أي محاولة للتغيير عبر أدوات رادعة وفعّالة[2].

وهنا تبدو لنا صورة من أخطر صور المأزق الحداثي، إذ تتحول الدولة إلى قوة شمولية تُخضع الفرد لمنظومة عقلانية–تكنولوجية تُعيد تشكيل وعيه وتجرّد حريته من معناها الحقيقي، فتغدو الأزمة وجودية تهدد الإنسان في جوهره. وفي السياق نفسه أدّت الفردانية الحديثة إلى بروز مفهوم الأمة بوصفها إطارًا للهوية، لكنه سرعان ما انحرف نحو قوميات متطرفة ساهمت في اندلا ع الحرب العالمية الأولى، ثم وفّر الأساس الأيديولوجي للفاشية والنازية في الحرب العالمية الثانية[3].

ومنه يتضح لنا بجلاء أنّ مفهوم الأمة حين انفصل عن مرجعيته الدينية والأخلاقية تحوّل إلى أداة أيديولوجية غذّت القومية المتطرفة وأفرغت الهوية الجماعية من بعدها الإنساني. إن العلمانية الشاملة لم تكتفِ بفصل الدين عن السياسة، بل قلبت علاقة الإنسان بالعالم، فجعلته جزءًا من الطبيعة المادية يُختزل في وظائفه الاقتصادية والإستهلاكية، مما أنتج فراغًا قيميًا عميقًا انعكس على المجتمع والدولة. فالدولة الحديثة لم تعد مجرد إطار تنظيمي، بل كيان شامل يمارس السيطرة على المجتمع من خلال مؤسساته، حيث الإعلام يشكل الرأي العام والقضاء يرسخ الشرعية والأجهزة الأمنية

---

(1) عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص18.

(2) هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص10.

(3) لويس دومون، **مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة**، مرجع سابق، ص33.

تفرض النظام. هذه السيطرة العقلانية والمؤسسية تخفي جوهرًا هيمنيًا يفرغ الحرية من مضمونها ويحوّل المواطن إلى عنصر منضبط داخل منظومة ضخمة. وهكذا تتجلّى الأزمة الحداثية في أبعادها الثلاثة: أزمة مجتمع تحت سيطرة شاملة، أزمة إنسان فقد استقلاليته وحرية فعله، وأزمة قيمية بسبب غياب المرجعيات المتعالية التي تمنح الوجود معنى يتجاوز المصالح المادية المباشرة.

يُعدّ العقل من أهمّ ما ميّز الإنسان عن غيره من الكائنات، إذ به استطاع أن يفسّر العالم من حوله ويبتكر أدوات المعرفة والتنظيم. وقد جعلته الحداثة في موقع المركز، مرجعية عليا ومقياسًا نهائيًا لفهم الكون والحياة. بالرغم من تنوع الرؤى التي قدّمتها الفلسفات المختلفة، فإن إحدى المقولات الكبرى في مشروع الحداثة تقوم على تمجيد العقل والإعتماد المطلق عليه، بوصفه الأداة الكفيلة بتفسير العالم إنطلاقًا مما ينطوي عليه من قوانين داخلية. وبفضل هذا التصور، غدا الإنسان قادرًا على تحصيل معرفة شاملة بذاته وبالكون الذي يعيش فيه، دون حاجة إلى مرجعية متجاوزة تأتيه من السماء. وهكذا أصبح العقل هو المقياس والمركز، وتحول العالم الحديث إلى فضاء منزوع الماهيات الميتافيزيقية والعلل التي تتجاوز حدود المادة، وهو ما أدى في النهاية إلى إقصاء الدين عن المجال العام[1].

إنّ هذا التمجيد للعقل في الفكر الحداثي تحوّل إلى مرجع وحيد يستبعد كل مرجعية أخرى، ويزعم تفسير الوجود دون الدين. وقد أدى ذلك إلى انكماش الأبعاد الروحية والأخلاقية للوجود وحصر المعرفة فيما هو قابل للقياس والتجربة المادية، وإقصاء البعد الغيبي الذي يمنح الحياة معنى. وأصبح العقل أداة لإخضاع الإنسان ضمن أنظمة الدولة الحديثة ومؤسساتها، وتحويله إلى مجرد وظيفة في آلة اجتماعية واقتصادية. هذا التركيز المفرط أفرغ الفلسفة من بعدها الأخلاقي والسياسي وحوّلها إلى تقنية للمنفعة والسيطرة. وهكذا يبرز مأزق الحداثة في إفقاد الإنسان جوهره العميق دون البعد الروحي والأخلاقي.

المعقولية الحداثية أسفرت عن ظهور إنسان بذاتٍ مفككة، تفتقر إلى مركز ثابت أو جوهر واضح، بعدما اختُزل إلى مجرد شبكة من الدوافع والحاجات الخالية من أي مضمون أخلاقي أو قيمة إنسانية مستقلة. وهكذا إرتبط كيانه بأنماطه الإستهلاكية وعلاقاته الجنسية العابرة، لينتهي به الأمر إلى عقل أداتي صرف، وكائن منزوع من سمات القداسة والفرادة الشخصية[2].

إنّ هذا التصوير يعكس بجلاء أزمة الإنسان في ظلّ الحداثة، إذ لم يعد الكائن البشري وحدة متماسكة ذات معنى وجودي وأخلاقي، بل تحوّل إلى كيان وظيفي تحركه الرغبات والحاجات المباشرة. فقد أُفرغ الإنسان من أبعاده

---

[1] عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص 27.

[2] المرجع نفسه، ص29.

الروحية والأخلاقية وأصبح مقياس قيمته مرتبطًا بما يملك ويستهلك، لا بما يحمله من معنى ورسالة، وصار وجوده مشروطًا بالمنفعة واللذة. ومع تفكك الذات إلى أجزاء متناثرة، فقد الإنسان مركزه ككيان قدسي قادر على اتخاذ قرارات حرة وحاملة للقيم العليا، ليصبح تابعًا لأنماط الحياة الاستهلاكية. وبهذا، تحوّل التحرر المزعوم إلى عبودية جديدة للرغبات والسوق والإنتاج، وفقدت الحياة الإنسانية بعدَها المعنوي والروحي، وأضحى الفرد أداة في آليات المجتمع والاقتصاد. كما أفرغت المعقولية الحداثية العقل من أبعاده الأخلاقية والسياسية، وحصرته في وظيفة تقنيّة ووسائلية لا تهتم بالغاية أو المعنى، فالعقل صار أداة للسيطرة والهيمنة. وقد نتج عن ذلك مجتمع استهلاكي يربط قيمة الفرد بمقدار إنتاجه واستهلاكه، وتحوّلت الحرية إلى حرية زائفة مشروطة بالخيارات السوقية، في حين افتقد الإنسان الأفق الذي يمنح حياته معنى متجاوزًا.

هذا الفراغ المعنوي أنتج عزلة وجودية وإحساسًا بالإغتراب، إذ صار الإنسان لا يجد ما يروي عطشه الروحي في ذاته أو محيطه. كما تحوّل العلم من وسيلة نبيلة لتحسين حياة البشر إلى أيديولوجيا تستغلها القوى العظمى في إنتاج الأسلحة والأدوات القاتلة، بعيدًا عن أي ضابط ديني أو أخلاقي، كما يظهر في الانتهاكات الدولية مثل ما يحدث في فلسطين. وأصبح التحكم في الجسد الإنساني ممكناً عبر التجارب الجينية والتلاعب بالهوية البيولوجية، ما يزيد من تفاقم أزمة القيم الإنسانية. وفي المجال السياسي، أدى فصل الدين عن الدولة إلى نشوء كيان متوحش يستخدم الإعلام والقضاء والشرطة أدوات للهيمنة، ليخضع الإنسان بالكامل لنظام الدولة الحديثة.

وهكذا انتهى الإنسان إلى كائن أحادي البعد، فاقد لكل أبعاده الأخلاقية والروحية والاجتماعية، يعيش في عالم يقدّر المادة والربح فقط. وما نجم عن ذلك من مأزق مركب يعكس الخطر العميق للمشروع الحداثي على الوجود الإنساني، إذ يجمع بين فقدان الجوهر الروحي والأخلاقي واستسلام الإنسان لأدوات السوق والدولة. ومن هنا، يصبح من الضروري بلورة تعريف فلسفي شامل لأزمة الحداثة يكشف جوهرها ويمكّن من فهم تداعياتها المعقدة على الإنسان والمجتمع.

ومنه سنسعى إلى الوقوف على مفهوم أزمة الحداثة من خلال رؤيتين فلسفيتين مختلفتين لعالمين بارزين شغلتهم هذه الإشكالية المعقدة، هما **"ألان تورين" "Alain Touraine"** (**1925–2023م**)، عالم الإجتماع الفرنسي الذي خصّ بالتحليل تحولات المجتمعات الصناعية ونقد بنيتها الحداثية، وزيغمونت بومان، عالم الإجتماع البولندي الذي اشتهر بمفهوم "الحداثة السائلة" وما يكشفه من هشاشة القيم والعلاقات في العالم المعاصر.

(وصف ألان تورين أزمة الحداثة الغربية قائلاً: «ينهار المجتمع الصناعي أمام أعيننا، ولم نعد نؤمن بثقافة تستغل الموارد الطبيعية التي لا تنفد وبالحضارة، ولم يعد لصورة الإنسانية التي تنهض من البؤس بواسطة العمل وتتطور في مسار

صاعد نحو الوفرة وتحرر الحاجات أي تأثير فينا. لم نعد نبحث عن المعنى في التاريخ، كما أنّ أخلاقنا لم تعد تُبنى على احترام الأب وتجنب اللذة المدمّرة، وعلى الطموح والتوفير كمصدر للربح والفرح. ولم يعد الدين، سواء أكان رأسمالياً أم اشتراكياً، يبدو إلا كأيديولوجيا توظفها الطبقة السائدة لتبرير تراكم رأس المال»)[1].

يبرز ألان تورين هنا إنهيار الأسس التي قامت عليها الحداثة الصناعية، حيث فقدت قدرتها على إقناع الإنسان بجدوى العمل كوسيلة للتحرر من البؤس وبناء الوفرة. فالمجتمع الصناعي الذي بشّر بالتقدم والرخاء لم يعد قادرًا على إنتاج المعنى، إذ سقطت قيمه الأخلاقية المتمثلة في احترام السلطة الأبوية، وضبط الرغبات، والإعتماد على الطموح والإدخار كطريق للنجاح. إنّ ما يشير إليه تورين هو أنّ الحداثة لم تكتفِ باستنزاف الموارد الطبيعية، بل أفرغت الإنسان من المعنى الذي يجعله فاعلاً في التاريخ. وهكذا لم تعد الأيديولوجيات الكبرى، سواء الرأسمالية أم الإشتراكية، تحمل وعود التحرر، بل تحولت إلى أدوات في يد الطبقات السائدة لتبرير تراكم رأس المال. إنّ الأزمة، من منظور تورين، ليست أزمة ظرفية أو إقتصادية فحسب، بل أزمة قيمية عميقة تُظهر كيف فقدت الحداثة قدرتها على تقديم مشروع إنساني جامع يوحد بين العمل والمعنى، بين الإقتصاد والإنسانية.

أما بومان فإعتبر أنّ أزمة الحداثة تتجلى في تحوّل الوعود والمقولات التي بشّرت بها إلى قيم سائلة، حيث إنتقل الإنسان الأوروبي من زمن الحداثة المزدهرة إلى زمن الحداثة السائلة، فأصبح أداة في يد العقل الأداتي، وسلعة تُوظف في الإنتاج لتحقيق الربح الإقتصادي أو تُستهدف للإستهلاك بالهدف نفسه. وهكذا غدا الفرد عبدًا في قبضة المنظومات التي شيّدتها الحداثة، من دولة وقوانين وأيديولوجيا العلم والتقنية[2].

أما زيغمونت بومان، فيكشف عن مظهر آخر لأزمة الحداثة من خلال المقولات السبع الكبرى التي بشّرت بها الحداثة العقلانية: الحرية، المساواة، الفردانية، التقدم، العلم، والعلمانية، والتي لم تتحقق في الواقع، بل تحولت إلى قيم هشة ومتغيرة باستمرار. فقد أصبح الإنسان أداة مسخّرة لخدمة العقل الأداتي، مستغلًا في الإنتاج للاقتصاد وفي الاستهلاك لتحقيق الربح، وتحوّل الفرد إلى ترس في ماكينة اجتماعية واقتصادية تحكمها الدولة والقوانين وأيديولوجيا العلم والتقنية. ولم تنجز الحداثة وعدها بالتحرر، بل قيّدت الإنسان في شبكة من البنى التي فرضت منطقها على الحياة اليومية، ما جعل أزمة الحداثة تكمن في السيولة التي تذيب الاستقرار والقيم، وتترك الإنسان في عالم بلا ثبات أو معنى. وقد دفع هذا الوضع الفلاسفة إلى البحث عن بدائل، بدءًا بنيتشه الذي رأى انهيار القيم العليا مع "موت الإله"، داعيًا إلى خلق قيم جديدة عبر إرادة القوة وفكرة الإنسان الأعلى. تلت ذلك الفلسفة الوجودية مع سارتر الذي شدد على

---

(1) ألان تورين، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص 8.

(2) زيغمونت بومان، **الحداثة السائلة**، مرجع سابق، ص 46.

حرية الإنسان المطلقة ومسؤوليته، وهايدغر الذي ركّز على نسيان الكينونة وتقليص الوجود إلى موضوع للسيطرة التقنية. أما التيار التفكيكي لجاك دريدا، فقد حاول كشف تناقضات البنى الفكرية الغربية والتمهيد لإنفتاح دائم على المعنى وكسر الثنائية بين الحقيقة والباطل. وبرز تيار ما بعد الحداثة مع جان "**فرانسوا ليوتار**" " **Jean-François Lyotard**"*و"ميشيل فوكو" "Michel Foucault" (1926-1984م) و"**جان بودريار**"" **Jean Baudrillard**"(**1929-2007م**)*، حين قال:

(إنّ أزمة المعقولية التي أحدثتها الحداثة خلقت فلسفات تنادي بالعدمية واللا معقولية من أجل التغيير. فهل يُعقل أن تكون اللا معقولية حلًا للأزمة التي أوقعت فيها الحداثة الإنسانية؟ وكيف يقبل الإنسان المعاصر تصديق أنّه في مأزق وهو ينتمي إلى حضارة تتميز بمجتمعات تنمّي الإنتاجية وتوفّر حياة الرغد لأفرادها؟)[1].

إنّ هذا النقد يكشف عن عجز الفلسفات المضادة للحداثة عن تقديم بدائل حقيقية، فهي اكتفت بالعدمية واللامعقولية دون أن تلامس عمق الأزمة. فماركيوز يوضح أنّ مجرد النقض لا يقدّم حلولًا، بل يزيد الإغتراب. والحاجة ليست إلى خطاب يصف المأزق، بل إلى مشروع عملي يغيّر الواقع المهيمن. وهنا يتبيّن أنّ أزمة الحداثة ما تزال قائمة بلا حل جذري.

أما الفيلسوف الإيطالي "**جياني فاتّيمو**" "**Gianni Vattimo**" (**1936-2023م**)، فقدّم ما يشبه النقد الذاتي للتيار الذي ينتمي إليه، إذ إعتبر أنّ ما بعد الحداثة لم تُصلِح من أزمة الحداثة شيئًا، بل عمّقت المأزق أكثر. فالتيار الذي وُلد أساسًا كحركة نقضية للحداثة، إنتهى إلى إعادة إنتاج العدمية في صورة جديدة، حيث تحولت العقلانية إلى لا عقل، وصار التقدّم مجرّد روتين يقتل الإبداع ويكرّس الفراغ الروحي والمعنوي.

(إنّ ما بعد الحداثة لم تُحدِّد العقل، بل حوّلته إلى لا عقل، وجعلت من التقدّم مجرّد روتين قاتل للإبداع)[2].

---

* **جان فرانسوا ليوتار**: (1924-1998م)"يعتبر إذا "جان فرانسوا ليوتار" من أهم فلاسفة ما بعد الحداثة، وفلسفة الإختلاف...ولد ليوتار بفارساي...فضل دراسة الفلسفة" (مجموعة من الأكاديميين العرب، **موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة**، ج2، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2013م، ص1146).

* **جان بودريار**: (1929-2007م) هو فيلسوف فرنسي وعالم إجتماع يدور مشروعه حول الخطاب الما بعد حداثي. (المرجع نفسه، ص1293).

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص10.

[2] جياني فاتّيمو، **نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة**، تر. فاطمة الجيوشي، مكتبة الأنوار، دمشق، ط1، 1998م، ص10.

ويكشف هذا الموقف عن أنّ ما بعد الحداثة لم تستطع أن تتجاوز إرث الحداثة أو أن تفتح أفقًا جديدًا للإنسان. فهي، رغم خطابها عن الإختلاف والتعددية، ظلت أسيرة لمنطق النقض دون البناء. وبدلًا من أن تعيد المعنى للوجود، عززت شعور الإنسان بالإغتراب والتيه. كما أن حلولها إتسمت بالطابع النظري أكثر من ارتباطها بالممارسة العملية. لقد رأى فاتّيمو أن الأزمة التي فجرتها الحداثة بقيت قائمة، وأن محاولات ما بعد الحداثة لم تفعل سوى إعادة صياغتها بلغة أخرى. وهنا يظهر أن الفكر الفلسفي المعاصر يكرر الدوران حول الأزمة بدل إقتراح مسارات فعلية للخروج منها.

وهكذا، تبدو الأزمة الكونية الراهنة أعمق من مجرد شعارات ترفع منذ عقود؛ إذ إمتد أثرها ليطال أسس المشروعية ومعايير المصداقية، بحيث لم تعد الإشكاليات مقصورة على الأسئلة النظرية، بل مسّت الرؤى والتصورات وطرائق التفكير ذاتها. وما نشهده اليوم من تمدد الشركات العملاقة، وإتساع الأسواق العابرة للحدود، وهيمنة الأبجدية الرقمية، يكشف كيف تتضاعف تعقيدات الحداثة عامًا بعد عام. فالعقلانية التي كانت تقليدية أحادية البنية، تحولت إلى عقلانية مفتوحة ومركبة، فيما تتطور أيديولوجيات الحداثة ووسائلها على نحو متسارع ومهيمن. وفي المقابل، يزداد الإنسان إغترابًا وبؤسًا، وتتفاقم أزماته وتعقيداته الوجودية والفكرية[1].

إنّ هذا التشخيص الذي يقدمه علي حرب يبرز أنّ الأزمة لم تعد شأنًا فلسفيًا مجردًا، بل تحوّلت إلى مأزق واقعي ينعكس على تفاصيل الحياة اليومية، حيث تحولت التقنية إلى أداة للهيمنة، وزادت العولمة والفوارق الاقتصادية من اغتراب الإنسان، وأصبح المستهلك مجرد رقم داخل منظومات كبرى. فالحداثة التي وُعِد بها الإنسان بالتحرر والتقدّم أفرغته من أبعاده الروحية والأخلاقية، وحوّلته إلى كائن أداتي يخضع لقوانين السوق والتقنية، بينما العقل الأداتي اختزل الوجود إلى بعده المادي وأقصى القيم والمعاني المتجاوزة.

وقد أدى هذا التحوّل إلى فراغ قيمي أصاب المجتمع والثقافة والسياسة، وجعل الدولة الحديثة تمارس سيطرة كلية عبر مؤسساتها، بحيث أصبح الإنسان مجرد ترس في ماكينة ضخمة. ومع توسّع هذه الأزمة، حاولت تيارات فلسفية متعددة من نيتشه والوجودية إلى التفكيكية وما بعد الحداثة، مرورًا بمدرسة فرانكفورت وما بعد الاستعمار، نقد الحداثة، لكنها فشلت في تقديم حلول عملية، تاركة الإنسان أسير العدمية وفقدان المرجعية. هنا تميز ليو شتراوس برؤية مختلفة، إذ ركّز على الجذور الكلاسيكية للفلسفة وربط العقل بالخير والعدالة والغايات المتعالية، معتبرًا أن الحداثة فقدت معناها الأصلي وأصبحت ممارسة براغماتية فاقدة للبوصلة. وقد أثر هذا التوجه في نشوء تيار المحافظين الجدد الذي ركّز على

[1] علي حرب، **أزمنة الحداثة الفائقة: الإصلاح – الإرهاب – الشراكة**، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط1، 2005م، ص21.

مركزية القيم ودور الغرب الرسالي. ويبقى السؤال مفتوحًا: **كيف صاغ ليو شتراوس رؤيته لأزمة الحداثة؟ وأين حدد مكمن الخلل فيها؟ وبأي معنى كان مختلفًا عن الفلاسفة والتيارات الأخرى؟**

1-3 -ليو شتراوس وأفق آخر في تشخيص أزمة الحداثة

لقد مثّلت أزمة الحداثة نقطة انعطاف كبرى في تاريخ الفكر الغربي، إذ كشفت عن مأزق شامل مسَّ القيم والمعايير والسلطة والمجتمع. ورغم تعدد قراءات النقاد من وجوديين وماركسيين وما بعد حداثيين، فإنهم تجاهلوا البعد السياسي الذي اعتبره ليو شتراوس جوهر الأزمة. وقد بدأ مساره بدراسة هوبز مبرزًا لحظة القطيعة مع التقليد الكلاسيكي وبروز التعاقد بوصفه أساس الحداثة السياسية. ثم تناول سبينوزا كاشفًا كيف أسهم نقده للدين في علمنة السياسة وتفكيك المرجعية المتعالية للقيم. ومن هنا تبلورت سؤاله المركزي: **كيف يمكن للسياسة أن تعيش من دون مرجعية متعالية للعدل والحقيقة؟**

وفي مرحلة لاحقة، واصل شتراوس الحفر في التراث الفلسفي ليبيّن في كتابه الحق الطبيعي والتاريخ أن استبعاد الحقّ الطبيعي جعل الفلسفة السياسية الحديثة عاجزة عن تأسيس مفهوم متماسك للعدالة. وقد انتهى إلى أنّ الخلل الجوهري الذي غذّى الأزمة الحديثة كان سياسيًا بالأساس، لأن السياسة تُظهر بوضوح طبيعة السلطة والقانون والقيم التي يقوم عليها المجتمع. وهكذا تميّز عن نقّاد الحداثة بإعادة الاعتبار للمجال السياسي كمجال تأسيسي يرتبط بالحق والعدالة لا كأداة تقنية. ومن هذا المنطلق برز اختلافه في التشخيص عبر تركيزه على مركزية السياسة والكشف عن البعد الديني الكامن في نقده للحداثة.

(ليو شتراوس رفض مقاربة كثير من النقّاد الذين فسّروا أزمة الحداثة خارج المجال السياسي، مبيّنًا أنّ السياسة ليست تفصيلًا عارضًا، بل تمثّل جوهر المشروع الحداثي وأرضيته الصلبة. فالعقلانية الحديثة لم تُوجَّه إلى الإجتماع أو المعرفة أو الإقتصاد وحدها، وإنما جعلت من السياسة محورًا لعملية التحديث وأساسًا لبنيتها. ومن هنا رأى شتراوس أنّ مأزق الحداثة في أصله وإمتداده مأزق سياسي قبل أن يكون إجتماعيا أو إقتصاديًا أو معرفيًا)[1].

إنّ شتراوس يميّز نفسه عن بقية النقّاد الذين حصروا أزمة الحداثة في بعدها الأخلاقي أو الوجودي أو المعرفي، مؤكّدًا أنّ السياسة كانت حجر الزاوية في تشكّل المشروع الحداثي. فالحداثة، في نظره، ترجمت عقلانيتها أساسًا عبر السياسة التي صاغت السلطة والقانون والعدالة، ما يجعل أي خلل فيها ينعكس على سائر البنى الأخرى. ومن هنا رأى أنّ تجاهل البعد السياسي يجعل النقد ناقصًا، لأنّ السياسة جمعت خيوط تحوّلات العصر الحديث وحدّدت نمطه العام. ولذلك اعتبر أنّ العقلانية الحديثة ليست محايدة، بل جعلت من السياسة مركزها الصلب، وهو ما عمّق الأزمة حين

[1] ليو شتروس، **موجات الحداثة الثلاث**، تر. مشروحي الذهبي، مجلة أوراق فلسفية، العدد21، القاهرة، 2008م، ص 134.

قُطعت الصلة بالمرجعيات المتعالية للشرعية. وانطلاقًا من روح الفلسفة السياسية الكلاسيكية، شدّد شتراوس على أنّ السياسة مجال تأسيسي للحق والعدل، وأنّ كل نقد لا ينطلق منها يظل سطحيًا. وهكذا ربط أصل الأزمة بتحوّل السياسة إلى مصدر القيم بدل أن تستند إلى أساس متعالٍ. وهذا يقود إلى سؤال شتراوس الجوهري: **هل يمكن للسياسة أن تقوم دون أساس متعالٍ يوجّهها؟**

(الحداثة السياسية لم تكن سوى إعادة ترتيبٍ لعلاقة الدين بالسياسة؛ ففي العصور الوسطى، حين جمع رجال الدين بين السلطتين الروحية والزمنية، تأسّس النظام السياسي على دعائم لاهوتية صِرفة. ومع بروز الخطاب السياسي الحديث بوصفه ثورة على تلك البنية، جرى إقصاء الدين عن المجال العام، غير أنّ المفهوم السياسي الجديد إستبقى جوهرًا لاهوتيًا توراتيًا في أساسه. ومن هنا كانت الحداثة في حقيقتها علمنة للاهوت المسيحي، إذ تحوّل مركز الإيمان من الآخرة إلى الدنيا، بحيث لم يعد المقصود جعل الدنيا معبرًا نحو الجنة السماوية، بل غدت الغاية في العصر الحديث إقامة جنة أرضية تُنجز بوسائل بشرية)[1].

وهنا يبرز البعد الديني الخفي الذي يتتبّعه شتراوس في نقده للحداثة، إذ يكشف أن السياسة الحديثة أعادت إنتاج اللاهوت في صيغة دنيوية رغم إعلان القطيعة معه. فالحداثة حولت الخلاص من أفق سماوي إلى مشروع أرضي، وجعلت من السياسة أداة لتحقيق كمال بشري بوسائل بشرية صرفة، وهو ما يعدّه شتراوس إنحرافًا أفرغ السياسة من بعدها الروحي مع الإبقاء على أثره المقنّع. ومن هذا المنظور يرى أن علمنة السياسة لم تكن تحررًا من الدين، بل إعادة تدوير له تجعل الإنسان صانع الخلاص، مما أنتج مشروعًا يقوم على تناقض بين رفض المرجعية المتعالية والارتهان لوظيفتها. وهذا التناقض جعل الحداثة عاجزة عن تأسيس شرعية مستقلة، لأن السياسة فقدت الأساس الذي يمنحها المعنى ولم تستطع الاستغناء عن دور الدين. وهكذا يختلف شتراوس عن بقية النقّاد بإبرازه أن المشروع الحداثي نفسه بُني على بقايا لاهوتية غير متجاوزة، تجعل العقل وحده عاجزًا عن تأسيس الشرعية السياسية.

ومن هنا تتضح فرادة مقاربته، لأنها تعيد النقاش إلى الجذر الديني–السياسي الذي تجاهله معظم المفكرين المعاصرين.

(وهكذا تحوّل مسار السياسة عبر التاريخ: فقد جعلها أفلاطون مرتبطة بالخير الأسمى المتجاوز، حيث يكون غايتها توجيه النفس الإنسانية نحو المثال الأعلى. أمّا في العصور الوسطى، فقد خضعت السياسة لهيمنة اللاهوت

---

(1) Leo Strauss, **An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**, edited by Hilail Gildin, Wayne State University Press, Detroit, First Edition, 1989, p. 82.

المسيحي الذي وحّد بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وجعل غاية الحكم هي الخلاص الأخروي. ومع الحداثة لم يحصل إنقطاع تام، بل أُعيدت صياغة اللاهوت في ثوب دنيوي، فأصبح الهدف ليس الجنة في الآخرة، بل بناء "جنة أرضية" عبر التقدم والسيطرة على الطبيعة وتحقيق الرفاه في هذا العالم)[1].

إنّ التصور التاريخي الذي يقدمه شتراوس يكشف أنّ السياسة ظلّت دائمًا مرتبطة بمرجعية عليا، من الخير الأسمى عند أفلاطون إلى الهيمنة اللاهوتية المسيحية في العصور الوسطى. ومع الحداثة لم يقع انقطاع حقيقي، بل أُعيد توجيه اللاهوت في صورة دنيوية تجعل السياسة تسعى إلى إقامة "جنة أرضية" عبر التقدّم المادي. غير أنّ هذا التحول ولّد فراغًا في الأساس الأخلاقي والسياسي، لأن المرجع الأرضي عجز عن تعويض المعنى الذي وفرته المرجعية المتعالية. وهكذا دخل الفكر الغربي في مأزق الحداثة بعد أن فقدت السياسة أسسها المتجاوزة ولم تعد قادرة على إنتاج الشرعية والمعنى.

(تتجلى أزمة الحداثة في كون الإنسان الغربي لم يعد قادرًا على تحديد غاياته بوضوح، ولا يثق في إمكان معرفته بما هو خير أو شر، أو بما هو صواب أو خطأ. لقد تعطّلت لديه ملكة الحكم القيمي، وأصبح تقييمه للأشياء مرهونًا بظاهرها المباشر، يقبل الأحداث كما تأتيه من غير أن يمتلك سلطة القرار بشأنها. وهكذا فقد مكانته كفاعل مهيمن على العالم، على خلاف ما كان عليه في الأزمنة الماضية)[2].

إنّ هذا هو الإنعكاس الجلي لأزمة الحداثة عند شتراوس، فهي لم تفرغ القيم من مضمونها وحسب، بل جعلت الإنسان ذاته يفقد سلطته في الحكم والتقدير.

لقد أصبح رهين الظواهر المباشرة، يستسلم لما يُعطى له من دون أن يمتلك قدرة على صياغة موقف معياري مستقل.

وبذلك إنقلبت الوعود الحداثية بالتحرر والسيادة إلى عجز واغتراب، حيث فقد الإنسان موقعه كفاعل مهيمن على مجرى الأحداث.

هذا التحليل يكشف أن الأزمة ليست مجرد خلل عرضي، بل إنهيار في الأساس الذي يقوم عليه الفعل الإنساني.

فمن دون مرجعية متعالية يستند إليها الحكم، يتحوّل الإنسان إلى متلقٍ سلبي في عالم يتجاوز قدرته على الضبط.

إنّ شتراوس هنا يبيّن أنّ ضياع القدرة على التمييز بين الخير والشر ليس نتيجة جانبية، بل هو جوهر المأزق الحديث.

فقد تعطّلت ملكة الحكم القيمي، ومعها تعطّلت حرية الإنسان الحقيقية التي تقوم على المعرفة والتقدير العقلاني.

---

[1] Leo Strauss, **An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**,op.cit, p. 82.

[2] ليو شتروس، **"موجات الحداثة الثلاث"**، مصدر سابق، ص 136.

ومن ثمّ، فإنّ أزمة الحداثة كما يصوّرها شتراوس تتجسّد في هذا الفراغ الذي جعل الإنسان بلا بوصلة أخلاقية ولا مرجعية عليا توجه أفعاله.

يرى ليو شتراوس أنّ الحداثة لا يمكن فهمها إلا عبر تتبّع مسارها التاريخي الداخلي وما شهده من تحولات. فهي ليست

مسارًا واحدًا بسيطًا، بل مشروع متعدّد الموجات والتناقضات.

حيث يؤكد أنّ الحداثة ليست مسارًا واحدًا مستقيمًا، بل سلسلة من الموجات والتغيّرات المتعاقبة التي تجعل من الصعب تحديد جوهرها من دون العودة إلى لحظة تأسيسية نسمّيها "نقطة البداية". فهذه النقطة تفصل بوضوح بين ما هو سابق عليها، أي ما ينتمي إلى العصور ما قبل الحديثة، وما يليها بإعتباره زمنًا حداثيًا خالصًا. ومن هنا ينبع مأزق الحداثة، إذ إنّ كل من يوجّه النقد إليها يظلّ مندرجًا في إطارها، لأنّ خطّ تطورها يستوعب حتى معارضيها. ولهذا يشدَّد على أنّ إدراك طبيعة الحداثة لا يتحقق إلا من خلال فحص تاريخي صارم لمسارها، يكشف تناقضاتها الداخلية ويضعها في سياقها الفلسفي الأصيل. ومن هذا المنظور، فإنّ أيّ نقد يُوجَّه إلى الحداثة لا يخرج من فضائها بل يعكس تعقيداتها. وهذا ما يجعلها مشروعًا مفتوحًا على أزماته الخاصة، إذ تُنتج داخليًا أدوات معارضتها. وهكذا تتحوّل الحداثة إلى حقل جدليّ دائم، لا يمكن فهمه إلا عبر الوعي بتاريخيته [1].

إنّ البعد الجدلي الذي يبرزه شتراوس في تصوره للحداثة يكشف أنّها حركة متواصلة من الانقطاعات والتناقضات، لا تتطور في خط مستقيم بل عبر موجات تستبطن عناصر الهدم والبناء معًا. فكل محاولة لنقدها أو تجاوزها تبقى محكومة بإطارها الداخلي، إذ تستطيع استيعاب اعتراضاتها، مما يجعلها فضاءً مفتوحًا للأزمات والصراع الداخلي. هذا الطابع الجدلي يوضح أنّ أزمتها متجذرة في بنيتها الفلسفية نفسها، والتاريخ ليس مجرد سياق زمني بل مفتاح لفهم تناقضاتها. إدراك هذا البعد يسمح بفهم كيف تنقلب كل موجة جديدة على سابقتها وتعيد صياغة مشروع الحداثة. ومن ثمّ، فإنّ وعي تاريخيتها يعني فهم منطقها الداخلي الذي يفسر مأزقها الراهن.

("ومنه فالحداثة مشروع تم في ثلاث موجات؛ الموجة الأولى بدأت مع مكيافيللي وتابعها هوبز، وهي تتميز بكسر العلاقة مع التقليد ومنح الإنسان الحق بتقرير المصير من خلال السيطرة على الطبيعة وتسخيرها وفقًا لحاجات الإنسان. بينما الموجة الثانية فتفوق الأولى تطرفًا، وقد أطلقها روسو الذي إنتفض على سابقيه بإسم الفضيلة، معلنًا الإرادة الإنسانية العامة سببًا للتطور الإنساني الذي يأخذ شكل عملية تاريخية. وتبدأ الموجة الثالثة للحداثة مع نيتشه

---

[1] Leo Strauss, **An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**, Op. cit p. 83.

الذي يرفض مثل روسو وجود حالة طبيعية كانت للجنس البشري، ويصر على تاريخية التطور البشري، ولكنه لا يعترف إلا بإرادة السلطة محركًا للتطور")[1]

ومنه يتضح الإطار التفصيلي لفهم مسار الحداثة، حيث يبرز شتراوس أنّها ليست مشروعًا متجانسًا بل مسارًا جدليًا متعاقب الموجات. فالحداثة عنده تنطوي على تناقض ذاتي نابع من سعيها للتحرر من المرجعيات المتعالية، وهو ما أدخلها في أزمة لا تنتهي. ويُظهر شتراوس أنّ جذور هذه الأزمة ليست أخلاقية ولا ثقافية فحسب، بل سياسية بالأساس، لأن السياسة هي المجال الذي تتكثف فيه أزمة القيم وتُعاد فيه صياغة المعايير.

وقد اعتبر أنّ الوجوديين وما بعد الحداثيين لم يلامسوا جوهر المشكلة، لأن مظاهر فقدان المعنى أو انهيار السرديات ليست سوى نتائج لخلل أعمق أصاب السياسة الحديثة التي حوّلت العقلانية إلى تقنية وانفصلت عن الأساس المتعالي. كما بيّن أنّ الحداثة لم تقطع مع الدين بل أعادت صياغته دنيويًا عبر مشروع "جنة أرضية"، فبقيت أسيرة تناقض لاهوتي—سياسي يُضعف بنيتها.

ومن خلال تحليله للموجات الثلاث للحداثة، أبرز طبيعتها الصراعية القائمة على الانقطاعات الداخلية، قبل أن يعود إلى الفلسفة الكلاسيكية لاستعادة مرجعية عليا تمنح السياسة معناها. وفي هذا الإطار، اعتبر شتراوس أنّ غياب الحق الطبيعي هو جوهر الانحراف الذي أصاب المشروع الحداثي، لأنه المبدأ الذي يُفترض أن يؤسّس للحرية والكرامة ويمنح السياسة أساسها المتعالي.

(هو المبدأ الثابت الذي يعلو القوانين الوضعية ويتجاوزها، إذ يمنحها معيارًا موضوعيًا للحكم على عدالتها أو ظلمها. فهو ليس مجرد نتاج للتقاليد أو الأعراف الإجتماعية، بل تعبير عن نظام كوني متجذر في طبيعة الإنسان والعالم. ويرى شتراوس أن الفلسفة الكلاسيكية، من أفلاطون إلى أرسطو، إعتبرت هذا المبدأ مرجعًا أعلى يحدد الخير والشر بصورة مطلقة، ويمنح السياسة غايتها الحقيقية. غير أن الحداثة، بقطعها الصلة معه، سقطت في النسبية التاريخية التي جعلت القانون رهين المصالح والظروف. ومن هنا يوضح شتراوس أن غياب هذا المبدأ يعني غياب معيار ثابت للعدل، الأمر الذي يحوّل الفعل السياسي إلى مجرد تدبير نفعي بلا أساس قيمي. إذا هو، في نظره، الحق الطبيعي الذي يشكّل الشرط الضروري لإمكان العدالة، والمقياس الذي بدونه تظل السياسة عمياء)[2].

---

(1) Leo Strauss, **What Is Political Philosophy? and Other Studies**, University of Chicago Press, Chicago, 1st ed., 1988, p. 134.

(2) Léo Strauss, **Droit naturel et histoire**, traduit de l'anglais par Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Plon, 1re éd., 1954, p. 10.

إنّ هذا التصور يكشف بجلاء إختلاف شتراوس عن أغلب فلاسفة الحداثة الذين ربطوا القانون بالظروف التاريخية أو إعتبروه مجرّد أداة لتنظيم الحياة الإجتماعية. فإصراره على الحق الطبيعي لا ينطلق من حنين إلى الماضي، بل من إدراك فلسفي بأنّ السياسة تفقد معناها إذا لم ترتكز على مبدأ ثابت يتجاوز المصالح والإتفاقات الظرفية. ومن هنا، فهو يرى أنّ العدالة لا يمكن أن تُختزل في التوافقات البشرية أو في ما تُمليه القوة المهيمنة، بل يجب أن تُستند إلى معيار متعالٍ يُمكّن من التمييز بين العادل والظالم على نحو موضوعي.

كما يوضح شتراوس أنّ غياب هذا الأساس هو ما أدخل الفكر السياسي الحديث في مأزق، لأن القوانين أصبحت رهينة للأهواء وللتغيرات التاريخية، ففقد الإنسان الشعور بوجود معيار أعلى ينظم سلوكه ويمنحه يقينًا أخلاقيًا. والنتيجة أنّ السياسة تحوّلت إلى مجال نفعي محض، يُدار بمنطق القوة والمصلحة لا بمنطق العدالة والحقيقة. ومن خلال هذا التشخيص، يُبرز شتراوس فرادته، لأنه يعيد النقاش إلى الجذر الفلسفي للأزمة: الحاجة إلى حق طبيعي ثابت يعيد للسياسة معناها ويضمن للإنسان موقعه كفاعل حرّ ومسؤول.

(وفي تفحّصه للحداثة يؤكد ليو شتراوس أنّ القانون الوضعي لم يستطع أن يرقى إلى مرتبة الحق أو أن يكون تجسيدًا حقيقيًا للعدل، الأمر الذي جعله عرضة للإنتهاك والتجاوز بشكل دائم. فالفلسفة السياسية الحديثة أفلحت في تقويض الأسس القديمة، لكنها عجزت عن تشييد بديل متماسك، وهذا ما جعلها تقع في مأزق الحداثة. ومن هنا يرى شتراوس أن التخلي عن فكرة الحق الطبيعي هو ما أدى إلى الفراغ القيمي الذي يطبع الفكر الحديث. إذ لم يعد الإنسان يمتلك معيارًا ثابتًا يقيس به الخير والشر، فغابت فكرة العدالة الكونية، وحل محلها نسبية مائعة تجعل القانون خاضعًا للأهواء والأوضاع المتغيرة. وهكذا تحولت السياسة إلى تقنية لإدارة السلطة بدل أن تكون سعيًا نحو الحقيقة، وأضحت عاجزة عن ضمان معنى حقيقي للعدل)[1].

إنّ هذا التشخيص يعكس إدراك شتراوس العميق لجوهر أزمة الحداثة، حيث يرى أنّ القانون الوضعي يفتقر إلى الشرعية الأخلاقية في غياب الحق الطبيعي الذي يمنحه معنى العدالة. فبغياب هذا المبدأ الأعلى تحوّل القانون إلى آلية إجرائية يمكن التلاعب بها، وفقد الإنسان المعيار الثابت الذي يحتكم إليه فوق التاريخ والمصالح. ومن هنا يبرز تميّز شتراوس، إذ لم يكتف بوصف الفراغ القيمي كما فعل غيره، بل حدد أصله في إهمال الحداثة للأساس الفلسفي الذي يقوم عليه القانون. فالنسبية التي سيطرت على الفكر الحديث جرّدت الإنسان من القدرة على التمييز بين الخير والشر، وجعلت السياسة الحديثة عاجزة عن أن تكون مشروعًا أخلاقيًا يتجاوز الواقع الضيق. ومن ثمّ أعاد شتراوس النقاش إلى الجذر السياسي–الأخلاقي للأزمة، مبيّنًا أنّ تجاوزها يقتضي العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية التي تربط القانون بمبدأ

[1] Léo Strauss, **Droit naturel et histoire**, Op.cit, p13.

متعالٍ. وقد أوضح أنّ الحق الطبيعي ارتبط تاريخيًا بالدين بوصفه انعكاسًا للإرادة الإلهية أو للنظام الكوني الثابت، كما عند أفلاطون وأرسطو، ثم تعمّق هذا الارتباط في الفكر المسيحي الوسيط. لكن الحداثة قطعت مع هذا الأساس حين أعادت تعريف القانون في أفق وضعي، فتحوّل الحق الطبيعي عند مكيافيللي وهوبز وروسو إلى نتاج الإرادة أو التعاقد، ثم ذاب في النسبية مع النزعة الوضعية، فانفصل القانون عن مرجعيته المتعالية، وفقد بعده الأخلاقي والروحي.

(إنّ المشروع الحداثي، وقد قام على مبدأ الفصل بين الدين والسياسة تحت شعار العلمنة، لم يستطع أن يمنح هذا المفهوم مضمونًا محدّدًا أو واضحًا، لأنه أهمل فكرة الحق الطبيعي التي كانت تشكّل في الفكر الكلاسيكي صلة وصل بين القانون والدين، وبين السياسة والعدالة. فالعلمنة لم تُبنَ على تحويل القيم الدينية والحق الطبيعي إلى أسس جديدة، بل على مجرّد إلغاء حضورهما معًا. ولهذا ظلّت تُعرّف نفسها بالسلب، أي من خلال غياب الإيمان وغياب المرجعية المتعالية للعدل، من دون أن تُقدّم بديلاً متماسكًا. وبهذا أضحى البناء الحداثي هشًّا، إذ حرم الإنسان من مرجعيته الروحية والفلسفية، وترك المجال العام فارغًا من القيم والمعايير الثابتة التي تضفي على الوجود طابعًا إنسانيًا وأخلاقيًا)[1].

إنّ هذا الطرح يعبّر بوضوح عن رؤية ليو شتراوس في نقده للحداثة، إذ يكشف أن العلمنة، رغم ادّعائها التحرر من هيمنة الدين، لم تُقدّم بديلًا متماسكًا يعوّض المرجعية المتعالية التي فقدها الإنسان، خاصة بعد تخلّيها عن الحق الطبيعي الذي كان أساس العدالة في الفكر الكلاسيكي. فأصبح القانون الحديث هشًّا، مجرّد أداة إجرائية بلا جذور أخلاقية، ما عمّق الفراغ الفلسفي والسياسي الذي تعيشه الحداثة.

ويرى شتراوس أن غياب الحق الطبيعي وتغييب الدين جعلا الإنسان أسير نسبيات متقلّبة عاجزًا عن إدراك معيار موضوعي للعدل، الأمر الذي يجعل أزمة الحداثة انحرافًا عن الأساس الذي يمنح الوجود الإنساني قيمته والسياسة معناها. ومن هنا يؤكد أنّ تجاوز هذه الأزمة لا يتم عبر الإصلاحات التقنية، بل بالعودة إلى الحق الطبيعي بوصفه شرط العدالة وغايتها، واستعادة السياسة لدورها الأخلاقي بدل اختزالها في منطق القوة والمصلحة. وهكذا يكشف شتراوس عن نقد مزدوج للعلمنة بلا مضمون وللقانون الوضعي بلا مرجعية، مؤكدًا أن الفلسفة السياسية هي الأداة التي تتيح تقييم الأنظمة وتمييز النافع منها عن الفاسد في ضوء الحق الطبيعي.

ومنه الفكر عند شتراوس يكشف أنّ الخلل الأكبر الذي أفرزته الحداثة يتمثل في تهميش الفلسفة السياسية وإبعادها عن قلب الإهتمام الإنساني. فلم تعد تُفهم بإعتبارها الإطار الذي يوجّه حياة الأفراد والجماعات، بل انحصر حضورها في نطاق ضيق داخل الجامعات، ويشير إلى أنّ كبار مؤسسي هذا الحقل لم يكونوا جزءًا من المؤسسات

(1) Leo Strauss, **An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**, Op.cit p. 82.

الأكاديمية، مما يجعل الجدل حول جدوى الفلسفة السياسية الحديثة عديم القيمة في غياب مرجع ثابت تُقاس به. كما يرى أنّ الحداثة لم تقف عند حدود نقد التراث، بل طالت الأسس التي يقوم عليها العقل ذاته، ففقد الإنسان مرجعيته القيمية والمعرفية، وأصبحت السياسة بلا قاعدة صلبة، وهو ما فتح الباب أمام أزمات متلاحقة تهدد كيان المجتمعات ومعنى الوجود الإنساني كله[1].

إنّ أزمة الحداثة، في منظور شتراوس، تتمثل في تهميش الفلسفة السياسية وإقصائها عن موقعها المركزي الذي يمنح السياسة معناها وشرعيتها. فحين غابت هذه المرجعية، فقد الإنسان قدرته على التمييز بين الحق والباطل، وتزعزعت الأسس التي يقوم عليها العقل ذاته. وهكذا إنفتحت المجتمعات على أزمات متلاحقة، لأن السياسة لم تعد تستند إلى مبدأ ثابت، بل تحولت إلى تدبير نفعي خالٍ من البعد القيمي.

("الفلسفة السياسية ليست في نظره مبحثًا أكاديميًّا كما يعتقد البعض، لأنّ معظم فلاسفة السياسة العظام لم يكونوا أكاديميين، فالفلسفة السياسية هي التي تُعطي المعيار لأحكام القيمة")[2].

فالفلسفة السياسية، في منظور شتراوس، ليست مجالًا معرفيًا تقنيًا أو تخصصًا جامعيًا فحسب، بل هي الإطار الذي يمنح القيم معناها والمعيار الذي يُحتكم إليه في التمييز بين العدل والظلم، والخير والشر. فهي التي تؤسس للسياسة بوصفها بحثًا عن الحقيقة والعدل، لا مجرد وسيلة لإدارة الواقع أو تدبير المصالح الآنية.

(حين تُقصى الفلسفة السياسية جانبًا، يُفترض ضمنيًا وجود مبادئ قيمية سابقة، غير أنّ هذه المبادئ ليست ثابتة أو مطلقة، بل تتبدل تبعًا للتحولات التاريخية وإختلاف الأزمنة. ومن ثمّ يصبح الحسم في ما هو صواب وما هو خطأ أمرًا متعذرًا، إذ لا يمكن الجزم بوجود نظام سياسي واحد يصلح لكل العصور)[3].

إذ تتبين لنا إشكاليّة النسبية التي تكشف عن مأزق الحداثة في تعاطيها مع القيم، حيث أفرغت الفلسفة السياسية من مضمونها المرجعي، وجعلت المبادئ رهينة التاريخ والتحولات الظرفية. وبذلك أضحى الإنسان عاجزًا عن التمييز الموضوعي بين الخير والشر، مما أضعف قدرة السياسة على أن تكون مجالًا للحق والعدل، وحوّلها إلى مجرّد إنعكاس لموازين القوى والمصالح العابرة.

---

[1] Leo Strauss, **An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**, Op.cit, p 84.

[2] ليو شتروس، **موجات الحداثة الثلاث**، مصدر سابق، ص 147.

[3]. Leo Strauss ،**An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**،Op.cit, p. 83.

(وفي صورتها الكلاسيكية، وُجدت الفلسفة السياسية أصلاً لتحديد شكل النظام الإجتماعي، وضبط معايير الحق والباطل، وإعادة صياغة القيم التي ينبغي أن تسود الجماعة الإنسانية بأكملها. غير أنّ هذا الدور ـ في نظر شتراوس ـ تراجع في العصر الحديث، إذ جرى الإستغناء عنه بفعل التقدّم الذي حققته العلوم التجريبية، بما رسّخ حضورها على حساب أنماط المعرفة الأخرى. وهكذا غدت الفلسفة السياسية أسيرة أحكام عقلية مجردة، فانحسرت مكانتها، وباتت غائبة عن ساحة الفكر الحديث)[1].

ومنه يتوضح لنا أنّ تراجع الفلسفة السياسية أمام هيمنة العلوم التجريبية لم يكن تحولًا معرفيًا عابرًا، بل منعطفًا أفقد السياسة دورها في البحث عن العدل والخير وترك الإنسان بلا أساس مرجعي يوجّه حياته. ولهذا احتلت الفلسفة السياسية موقعًا محوريًا في فكر شتراوس، لأنها البوصلة التي تمنح القيم معناها وتكشف خلل الحداثة التي أخفقت في تعويض المرجعية المتعالية. وقد أدرك شتراوس أنّ العلوم التجريبية، رغم إنجازاتها، عاجزة عن تحديد معيار للخير والشر، بينما تظل الفلسفة السياسية وحدها القادرة على سد هذا الفراغ لأنها تعالج أصول القيم المؤسسة للمجتمع. ومن هذا المنطلق جعل منها معيارًا لتقييم الأنظمة السياسية وفق مدى التزامها بالحق الطبيعي، معتبرًا أنها تحدد ما إذا كان النظام عادلًا ونافعًا أو فاسدًا وخادمًا للقوة. ولذلك توجه لدراسة النصوص الكلاسيكية لا لتكرارها، بل لاستنباط المبادئ التي تعيد تأسيس السياسة على قاعدة متعالية تضمن الحرية والكرامة. وهكذا تميّز شتراوس بإرجاع أزمة الحداثة إلى إقصاء الفلسفة السياسية عن مركز التفكير، داعيًا إلى استعادة مكانتها بوصفها شرط النظام السليم والحياة الإنسانية ذات المعنى.

وهكذا تجلّى لنا أنّ ليو شتراوس لم يقترب من نقد الحداثة بوصفه متفرجًا، بل باعتباره مفكرًا أعاد وضع السياسة في قلب النقاش الفلسفي، كاشفًا أنّ أزمة الحداثة هي قبل كل شيء أزمة في القيم والمعايير. فقد رأى أن لحظة الانفصال عن التقليد الكلاسيكي وإقصاء الحق الطبيعي أسست لقطيعة أدّت إلى علمنة مقنّعة أعادت إنتاج الوعود الدينية في صورة مادية. كما فسّر الحداثة باعتبارها مسارًا جدليًا تعاقبت موجاته من مكيافيللي وهوبز إلى روسو ثم نيتشه، حيث حملت كل موجة نقضًا لسابقاتها، مما جعل الحداثة فضاءً دائم التوتر. ومن هنا كشف أن غياب الحق الطبيعي أدخل الفكر الحديث في النسبية وأفقد السياسة معيارها الأخلاقي، بينما حوّل تراجع الفلسفة السياسية إلى فراغ قيمي غذّى الأزمة. ولذلك دعا شتراوس إلى إعادة إحياء الفلسفة السياسية وتأسيس السياسة على مرجعية متعالية. وهنا يبرز

[1] طارق عثمان، "**النزعة السلفية: الحداثة من منظور ليو شتراوس**"، مجلة نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 1، المغرب، 2016م، ص ص 44-45.

التساؤل الذي يمهّد للإنتقال: **كيف صاغ شتراوس مشروعه في نقد الحداثة السياسية، وما هي الأسس التي بنى عليها رؤيته في هذا المجال؟**

المبحث الثاني: نقد الحداثة السياسية من منظور العلاقة بين الدين والسياسة عند ليو شتراوس

تمهيد

بعد خروجه من الحرب العالمية الأولى، اتّخذ ليو شتراوس من الفلسفة منطلقًا لفهم التحولات الكبرى التي أصابت الفكر السياسي الغربي، معتبرًا أنّ الحداثة لم تكن تقدمًا خالصًا، بل مسارًا أدّى إلى انفصال السياسة عن جذورها الدينية والفلسفية. فقد لاحظ أنّ إخضاع السياسة للعلوم الوضعية جرّدها من بعدها المعياري، وحوّلها إلى تقنية إدارة بدل أن تكون بحثًا عن الحق والخير. ومن هنا عاد إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية ليكشف أنّ القطيعة مع الدين ومع مفهوم الحق الطبيعي كانت نقطة الانعطاف التي أدخلت الفكر الحديث في مأزق قيمي عميق. كما أبرز أنّ الحداثة السياسية، في سعيها للتحرر، همّشت الفلسفة والدين معًا، ففقدت السياسة أساسها المتعالي والغاية التي تهديها. ومن خلال هذا التشخيص، صاغ شتراوس نقده للحداثة بوصفها أزمة في علاقتها بالدين والفلسفة، لا مجرد أزمة في مؤسساتها أو نظمها.

وتتحدد مطالب هذا المبحث في التساؤلات التالية:

كيف تشكّل المسار الذي قاد إلى أزمة الحداثة السياسية من خلال القطيعة مع الدين والفلسفة الكلاسيكية؟ وكيف اشتبك ليو شتراوس مع الليبرالية الديمقراطية في نقد علاقتها بالدين والسياسة؟ وكيف تتجلى علاقة الدين بالسياسة في فكره من خلال موقفه من الصهيونية وسجاله مع هرمان كوهين؟

2-1-المسار نحو أزمة الحداثة السياسية: القطيعة مع الدين والفلسفة الكلاسيكية

تميزت الحياة السياسية في المدن اليونانية القديمة، وخصوصًا أثينا، بنموذج فريد يقوم على مشاركة المواطنين مباشرة في صنع القرار، حيث كانت المؤسسات الديمقراطية تهدف إلى تنظيم السلطة وتعزيز الفضائل المدنية والأخلاقية، فكانت السياسة ممارسة مستنيرة تسعى إلى الخير العام. ركّز الفلاسفة السياسيون مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو على الحق الطبيعي والفضيلة، معتبرين أن السياسة الحقة تتطلب معرفة الإنسان بما هو صالح له وللمجتمع، وتتداخل فيها الأخلاق بالسياسة بحيث تصبح الفضيلة مسؤولية مشتركة بين الحاكم والمواطن. وكان الدين يلعب دورًا محوريًا في تكوين الوعي السياسي، كإطار أخلاقي يوجّه السلوك ويحدد معايير الفضيلة، مع حضور مستمر للأساطير والمقدسات في ضبط ممارسة السلطة. ومع العصور الوسطى، تراجعت الفلسفة أمام الهيمنة الدينية، إلا أن الجدلية بين العقل والروح والقيم لم تختفِ، وظلت الكنيسة تنظّم الحياة السياسية والاجتماعية بالحق الإلهي والفضيلة المسيحية. وعند ظهور الحداثة في

أوروبا، حاولت السياسة التحرر من أي سلطة خارجية، مما أحدث قطيعة مع التجربة الفلسفية والدينية، ففقدت السياسة جذورها القيمية، وأصبحت الممارسة تعتمد على التنظيم والإدارة بدل الفضيلة والحق الطبيعي. ومن هذا المنطلق فسّر شتراوس مسار الحداثة السياسية باعتباره عملية تدريجية أدت إلى أزمة معقدة في الفكر الغربي، حيث ظهرت فراغات أخلاقية وفكرية لم تعد النظم الحديثة قادرة على ملئها.

بعد تعمق فكري وبحث مضنٍ بدلهما ليو شتراوس في تشخيص أزمة الحداثة السياسية وصل إلى نتيجة مفادها:

(إعتقد مفكّرو الحداثة السياسية أنّ الفلسفة السياسية قد أدّت وظيفتها كاملة، ولم تعد للإنسان حاجة بها بعد ذلك. غير أنّ هذا التصور لم يفتح أمام الفكر الحديث آفاقًا جديدة كما كان مأمولًا، بل قاده إلى مأزق عميق تمثل في أزمة الحداثة السياسية، إذ وجد المشروع الحديث نفسه بلا أساس فلسفي يستند إليه ولا إطار نظري يوجّه مساره. وقد ترتب على هذا الوضع تغلّب النزعة التقنية والعلمية، فتحولت السياسة إلى مجرد إدارة آلية لشؤون المجتمع، وإنكشف فراغ قيمي جعل القوانين خاضعة للتبدّل تبعًا للمصالح المتغيرة. وبهذا غدا الإنسان الحديث يفتقر إلى رؤية متماسكة تحدد غايته في الوجود وتوجّه مساره السياسي، بعد أن جرى إقصاء الدين الذي كان يشكل أحد أهم مصادر المعنى والشرعية في المجال السياسي)[1].

يرى ليو شتراوس أن الحداثة مثلت قطيعة حادة مع التراث الفلسفي والديني، إذ تخلى الفكر الحديث عن المرجعيات الكبرى التي أسست الحياة السياسية والأخلاقية في التجارب السابقة. فقد أدى الاعتماد على العلم التجريبي والنزعة التقنية إلى خلق فراغ قيمي جعل السياسة مجرد إدارة بيروقراطية بلا أفق غائي، وألغى السؤال عن الخير والعدالة الذي كان محور الفلسفة السياسية الكلاسيكية. كما أن إقصاء الدين أفقد السياسة بعدها الرمزي ومنح القوانين هشاشة وعرضة للتغيير المستمر، ما عمّق الأزمة الفلسفية والأخلاقية التي تمس جوهر الإنسان ذاته. فالإنسان الحديث صار محكومًا بالعقل الأداتي الذي يركّز على الوسائل دون الغايات، مما أضعف قدرة السياسة على خدمة الإنسان في أبعاده الكاملة. ومن ثم، يرى شتراوس أن تجاوز مأزق الحداثة السياسية يتطلب إعادة الحوار مع الفلسفة والدين، باعتبارهما الضمانة الأساسية لإعادة إدخال سؤال المعنى والغاية إلى قلب التجربة السياسية.

برزت في القرن الثامن عشر أصوات ناقدة اعتبرت أن إرث الأسلاف لم يكن سوى مجتمع ممزق تسيطر عليه الأوهام وتغلب عليه المعاناة. ومن هذا الشعور بالتفكك نشأت حركة فكرية جريئة، صاغت نصوصها في الخفاء على أيدي قلة منبوذة لم تجد لنفسها موطئ قدم في العلن. وقد تجاوز جيل التنوير حدود الإصلاح، فهاجم الصليب ونقض

(1) Leo Strauss, **What Is Political Philosophy? and Other Studies**, Op. cit, p p40-55.

فكرة الوحي، مقطعًا الصلة بين الإنسان والإله، ليعيد تشكيل الرؤية الدينية للعالم. ومع ذلك، لم يقتصر المشروع على الهدم، بل سعى إلى بناء جديد يعتمد على قوة العقل لإزالة ظلمات القرون وإعادة الإنسان إلى سعادته المفقودة عبر العودة إلى "منهج الطبيعة". ومن هذا المنطلق تأسس الحق الإنساني المستقل عن الحق الإلهي، وصيغت منظومة أخلاقية وسياسية ترفع الرعايا إلى مقام المواطنين الأحرار، وتربية جديدة تجعل الإنسان مكتفيًا بذاته قادرًا على اكتشاف معنى وجوده دون الحاجة إلى البحث عنه في السماء[1].

مثّل القرن الثامن عشر منعطفًا خطيرًا في الفكر الأوروبي، إذ تجاوز التنوير نقد الموروث الديني إلى محاولة اقتلاعه من جذوره، معتبرًا التاريخ سجلًا للبؤس والمعاناة وأن القطيعة مع الماضي هي الطريق لبناء عالم جديد. وقد وجّه المفكرون المحدثون الاتهام المباشر إلى الدين، فهاجموا المسيح والكنيسة، وأنكروا الوحي وقطعوا الصلة بين الإنسان والإله، ما أدّى إلى تراجع المقدس كمرجع للشرعية والمعنى في الحياة العامة. واستُبدلت المرجعية الدينية بأخلاق عقلانية قائمة على الطبيعة والعقل وحدهما، لكنها لم تمنع نسبية القيم وتقلبها مع المصالح المتغيرة.

وفي السياسة، أُعيد تعريف السلطة بوصفها سلطة وضعية تعتمد على إرادة البشر، فتحوّل الرعايا إلى مواطنين أحرار، غير أن هذا أضعف وحدة المجتمع وقطع الرابط الروحي الذي يجمع الأفراد. وأدى كل هذا إلى أزمة مزدوجة تمثلت في فقدان المرجعية المتعالية وفقدان البعد المعياري الذي يوجّه الفعل السياسي نحو غايات عليا، مما جعل المجتمع الحديث معرضًا للفراغ القيمي والانقسام. وهكذا، لم يتحقق وعد التنوير بالعقل والحرية، بل أصبح سببًا لهشاشة البناء القيمي وتآكل الشرعية الروحية، وهو ما يفسّر عمق الأزمة التي أبرزها ليو شتراوس في نقد الحداثة.

وهكذا في الحداثة السياسية وقعَت القطيعة الكاملة مع التراث الفلسفي القديم والمقدّس، وذلك عبر تبنّي ما عُرف بـ"ميتافيزيقا التقدّم". ومن خلال هذا التصوّر الجديد، لم يعد المشروع السياسي الحديث يستند إلى منجزات الفكر الكلاسيكي ولا إلى المرجعية الدينية، بل جعلهما معًا موضع تشكيك جذري، فأثار حولهما نزعة عدمية أضعفت قيمتهما وأسقطت الثقة في قدرتهما على توجيه الإنسان والمجتمع[2].

تقوم ميتافيزيقا التقدّم على تصور يجعل التاريخ مسارًا خطّيًا نحو المستقبل، حيث يتحقق الارتقاء الدائم للإنسان والمجتمع، وقد عبّر عن ذلك فلاسفة الحداثة مثل كوندورسيه الذي رأى أن العقل البشري قادر على إزالة الجهل والظلم عبر تراكم المعرفة، وبيكون الذي اعتبر التجربة العلمية الأداة الأساسية لتحسين الحياة البشرية. كما ركّز ديكارت على

---

[1] بول هازار، **الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من منتسكيو إلى لسنج**، تر. الدكتور محمد غلاب، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ط، 1957م، ص 3.

[2] أرثر هيرمان، **فكرة الإضمحلال في التاريخ الغربي**، تر. طلعت الشايب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط، 2000م، ص 273–312.

مركزية العقل في بناء المعرفة، وجعل كانت مشروع التنوير شرطًا لخروج الإنسان من القصور إلى الاستقلال العقلي، ما أدّى إلى تراجع الاعتماد على الموروث الفلسفي القديم والمرجعية المقدسة التي منحت للحياة معنى متعالٍ يتجاوز التجربة. فقدان هذا البعد المتعالي أفضى إلى نزعة عدمية قللت من قيمة التراث وأضعفت الثقة في قدرته على توجيه المشروع السياسي والاجتماعي، وحوّلت فكرة التقدّم من أفق للتحرر إلى قوة تهدد الصلة بالماضي، مما أوقع الإنسان في مأزق المعنى. وترافق هذا مع التخلي عن الفلسفة السياسية الكلاسيكية واعتبارها عائقًا أمام التقدّم، وإبعاد الدين عن المجال السياسي باعتباره مصدر تقليد وجمود. كل هذه التحولات أسست لما يُعرف بالأزمة السياسية للحداثة، حيث فقدت المجتمعات الحديثة مرجعياتها الروحية والفكرية وأصبحت السياسة تعاني فراغًا قيميًا واختزالًا للإنسان في بعده المادي.

وقد نظر ليو شتراوس إلى أزمة الحداثة السياسية كونها نتيجة النسيان. فجوهرها ـ في نظره ـ لم يتكوّن دفعة واحدة، بل عبر موجات متعاقبة، وكلّ موجة منها كانت تعمل على طمس الرابط الذي يشدّ الفكر الغربي إلى أصوله الفلسفية الكلاسيكية، تلك الأصول التي مثلت قلب الحضارة الغربية ومصدر عظمتها وإزدهارها. والمفارقة أنّ حركتي النهضة والتنوير، اللتين كان يفترض أن تعيدا هذا التراث إلى الفضاء الإنساني لتخليص البشر من أوهام الخرافة ومن ظلمات الجهل، إنتهتا بالمساهمة في قطع الصلة به وإضعاف حضوره [1].

فاشتراوس يؤكد أن أزمة الحداثة السياسية، ومن ثمّ المأزق العام الذي إنحشرت فيه الحضارة الغربية، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنسيان الذي جعلها تفقد صلتها بجذورها الفلسفية الكلاسيكية، الأمر الذي أفرغ السياسة من بعدها القيمي والمعنوي، وأدخل الفكر الغربي في أزمة اتجاه ومعنى. هذه الأزمة تعود في جوهرها إلى إضعاف الرابط مع الفلسفة الكلاسيكية التي شكّلت أساس الحضارة الغربية وقيمها العليا. هذا النسيان لم يكن مجرد فقدان عرضي، بل انطوى على إقصاء تدريجي للأسس التي كانت تمنح السياسة معناها المرتبط بالفضيلة والعدالة.

ومع إنقطاع الصلة بهذه الأصول، تلاشت القدرة على استلهام مبادئ ثابتة تُوجّه العمل السياسي، ليصبح المجال العام خاضعاً لمفاهيم نسبية ومتغيرة. كما أن حركتي النهضة والتنوير، اللتين وُعد منهما بإحياء التراث الكلاسيكي وتحرير الإنسان من الخرافة والظلام، أسهمتا في إضعافه بدل إنعاشه. فقد تم إختزال العقل في بعده الأداتي، وإعلاء شأن التقدّم بوصفه معياراً وحيداً للتاريخ. وهكذا تحولت السياسة إلى ممارسة منفصلة عن جذورها، محرومة من البعد القيمي والميتافيزيقي، ما أدّى إلى فراغ داخلي إنعكس في أزمة المعنى وفقدان الاتجاه.

---

[1] Heinrich Meier, **Leo Strauss and the Theological-Political Problem**, Cambridge University Press, Cambridge, First Edition, 2006, p. 115.

وإنطلاقا من فكرة النسيان تساءل شتراوس عن **كيفية حدوث هذا النسيان في الفكر الغربي؟ وكيف تجسّد من خلاله مسار الحداثة السياسية في طريقها نحو أزمتها؟**

«أين قُسّم مسار تشكّل الفلسفة السياسية الحديثة إلى ثلاث موجات متعاقبة، تمثل كل واحدة منها منعطفًا في فهم السياسة وتأسيسها. أما الموجة الأولى فقد أطلق عليها اسم موجة الحداثة العلمية السياسية، وتجسدت في فلسفات نيقولا ميكيافيللي وتوماس هوبس وجون لوك. وقد إرتبطت هذه المرحلة بمحاولة تحرير السياسة من الميتافيزيقا والدين وجعلها علمًا قائمًا بذاته. فبدل أن تكون السياسة إمتدادًا للأخلاق أو إنعكاسا للقيم الدينية، صارت تُفهم بإعتبارها مجالًا عقلانيًا يستند إلى المصلحة والواقعية. وهكذا أعيد تعريف الدولة لتصبح أداة لضمان الأمن والسيطرة، لا مجرد تجسيد للمثل العليا. وبذلك أُرسي أساس جديد للسياسة الحديثة، يقوم على البراغماتية والعقلانية العلمية أكثر من قيامه على الفضيلة»[1].

إن لحظة الإنفصال الأولى دشّنتها الفلسفة السياسية الحديثة بالإنتقال من رؤية السياسة إمتدادًا للقيم الأخلاقية والدينية إلى إعتبارها علماً قائماً على المصلحة والواقعية. هذا التحول أبرز صعود العقل الأداتي والبراغماتية، مقابل تراجع الميتافيزيقا والدين عن موقع التوجيه. بذلك ظهرت الأزمة الأولى، إذ فُقد البعد القيمي لصالح سيطرة البعد الأداتي. وقد تجلّى هذا التحول في أعمال ميكيافيلي، الذي شكّل المنعطف الأبرز في القطع مع الفلسفة الكلاسيكية والدين.

«إعتقد رجال الكنيسة واللاهوت أن الإنسان مدعو أولًا إلى المحبة وما يتفرع عنها من قيم مسيحية، بينما إنشغل القدماء بفضيلة تُعد الغاية العليا للوجود الإنساني. لكن هذه الرؤية جعلت فكرة المدينة الفاضلة إما مستحيلة التحقق كما صرّح أفلاطون، أو تنقلب إلى شكل من أشكال الطغيان كما ظهر في بعض التجارب المسيحية. مكيافيللي بدوره سلك طريقًا مغايرًا، إذ دعا إلى التخلي عن المثاليات السامية والإكتفاء بمرتكزات أدنى لكنها أكثر رسوخًا. فالبداية ينبغي أن تكون من الإنسان كما هو، بضعفه وخوفه ومصالحه الضيقة، لا من صورة متخيلة له، وبذلك تُبنى الحياة السياسية على أسس واقعية. هذا ما لخّصه شتراوس في عبارته: ضرورة البناء على قواعد واطئة لكنها ثابتة»[2].

فالتحول الجذري الذي أحدثه ميكيافيلي في الفكر السياسي الغربي تمثل في رفضه للرؤية المسيحية التي جعلت المحبة فضيلة عليا، وتجاوزه للتصورات الكلاسيكية التي رأت في الفضيلة الغاية القصوى للوجود الإنساني، ليعيد بذلك صياغة السياسة على أساس إنسان واقعي تحكمه المصالح والخوف، فتفصل السياسة عن الدين والفلسفة الكلاسيكية

(1) Leo Strauss, **An Introduction to Political Philosophy**: **Ten Essays by Leo Strauss**,Op.cit, p 81.

(2) Leo Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p 296.

معًا. وبذلك أصبح البناء السياسي قائمًا على "قواعد واطئة لكنها ثابتة"، أي على معطيات طبيعية وإنسانية أكثر رسوخًا من المثاليات، ما منح الفلسفة السياسية الحديثة طابعًا براغماتيًا منذ بدايتها، حيث صار الفعل السياسي يهدف إلى حماية الدولة وضمان استقرارها بدل السعي وراء المثل العليا، وأصبحت القيمة تكمن في القدرة على تدبير المصالح وتسيير المخاوف لا في السمو الأخلاقي أو الطابع الروحي.

ومن هنا ألغى ميكيافيلي الارتباط بالتراثين الكلاسيكي والمسيحي معًا، مؤسسًا رؤية جديدة للسياسة منطلقة من الإنسان الواقعي لا المثالي، وجعل الدولة الحديثة كيانًا يُبنى على المصلحة والواقعية لا على المثال والقيمة، بينما برزت أزمة طبيعية نتيجة هذا القطع، إذ أُزيح البعد القيمي وحلت مكانه واقعية باردة، وهو النهج الأداتي الذي تأسس لاحقًا في فلسفة هوبز ولوك ليصبح جزءًا من البنية المؤسسة للحداثة السياسية.

(يرى شتراوس أن هوبز يسير على خطى ميكافيللي، غير أن ميكافيللي كان يعوّل كثيرًا على فضيلة الأمير، مما جعل فلسفته أقرب إلى اليوتوبيا. أما هوبز، فرغم أن تصوره يتسم بالصبغة الميكانيكية القائمة على فرضيات يمكن إختبارها تجريبيًا، فإنه يميز جانبًا واحدًا في الطبيعة يمكن معرفته يقينًا، ويجب إتخاذه أساسًا لبناء المدن. ومن هنا يؤكد أن الفلسفة السياسية تقوم على معرفة يقينية بطبيعة الإنسان، لا على فرضيات إفتراضية)[1].

جعل هوبس من اليقين العلمي في فهم الطبيعة الإنسانية منطلقًا لتأسيس السياسة، وهذا مثّل قطيعة جذرية مع الدين والفلسفة الكلاسيكية، فبينما كانت الفلسفة القديمة تربط السياسة بالفضيلة والعدالة، وكان الدين يمنحها بعدًا قدسياً وشرعياً، حوّل هوبس السياسة إلى علم قائم على حقيقة يمكن البرهنة عليها، وهي أن الإنسان مدفوع بأنانيته وغرائزه، فلا حاجة للوحي أو الفلسفة لتحديد غاية المدينة. هذا التوجه فتح الباب أمام مقاربة جديدة للسلطة تقوم على استبعاد أي مرجعية ميتافيزيقية أو دينية، وبناء الدولة على أسس وضعية محضة، حيث أصبحت السياسة مشروعًا عقلانيًا-ميكانيكيًا يُدار وفق قواعد حسابية لا وفق مثل عليا، ما أضعف الصلة بالفلسفة الكلاسيكية وجعل المدينة تُبنى على الطبيعة الإنسانية كما هي لا كما ينبغي أن تكون. وبذلك ترسخت الحداثة السياسية كمسار منفصل عن كل مرجعية متعالية، فيما يظهر الفرق مع ميكيافيلي في أن الأخير كان لا يزال يعوّل على فضيلة الأمير، بينما هوبس أسس فلسفة سياسية قائمة على يقين علمي صارم يحجب أي تصور يوتوبي.

ويَعتبر توماس هوبس أن معرفة الإنسان لذاته لا تحتاج سوى إلى فحص داخلي يكشف عن أقوى عواطفه، والمتمثلة في الخوف من الموت. هذه التجربة الوجودية تُظهر أن غريزة الحفاظ على الحياة هي الأساس الطبيعي الذي

(1) Leo Strauss, **Natural Right and History**, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 201.

يجتمع عليه جميع البشر، ومن خلالها يدرك الإنسان أن خوفه من الفناء هو المحرك الأعمق لسلوكه ورغباته. وبذلك يصبح الخوف من الموت نقطة الإنطلاق لبناء فلسفة سياسية قائمة على الحق الطبيعي بوصفه مطلبًا كونيًا[1].

ينقل هوبس معرفة الذات من التأمل الميتافيزيقي إلى اختبار داخلي مباشر يتعقّب أشد الانفعالات حضورًا: الخوف من الموت، فيصبح الحق الطبيعي نتاج تجربة مشتركة لا وصاية لاهوتية أو منظومة فضائلية موروثة. يتأسس معيار السياسة على حفظ الحياة قبل أي اعتبار آخر، فتتحوّل الغاية العليا من الفضيلة إلى الأمان، وتصبح السيادة وظيفة تقنية لضبط العنف لأن مصدر الشرعية هو اتفاق الأفراد على تجنّب الفناء لا أمر متعالٍ. تتغير صورة الإنسان من فاعل أخلاقي موجه نحو الخير إلى ذات تسعى عقلانيًا لتقليل الخطر وتعظيم فرص البقاء، ويُعاد تعريف القانون الطبيعي كقواعد عقلية لاستباق الاعتداء وتحييد الصراع لا كإنعكاس لنظام كوني ثابت.

يذوب البعد المقدس من المجال العام لأن المعنى السياسي يتولد من خوف مشترك لا من عقيدة، فتتقدّم الحسابات الاحتمالية والمنفعة المتبادلة على التعاليم، وتصبح الدولة عقدًا يُدار بمنطق المقايضة بين الحرية والأمن. تنكمش الأسئلة الغائية ويُستبدل سؤال «ما الخير؟» بسؤال «كيف نمنع الأذى؟»، ويُستبعد التقليد الكلاسيكي حيث تُستبعد الفضيلة كمبدأ تأسيسي وتبقى أدوات الانضباط والردع. هكذا تتكرّس القطيعة مع الدين والفلسفة الكلاسيكية عبر جعل الخوف من الموت البنية المعرفية لإعادة بناء المدينة الحديثة، مستكملاً التحولات التي دشّنها فلاسفة الموجة الأولى. ومع هذا المنعطف صار الهدف البحث عن أسس واقعية تضمن البقاء والأمن، بينما يفقد الفكر السياسي الحديث جذوره القديمة تدريجيًا، وتتعمق القطيعة مع الدين والفلسفة الكلاسيكية.

(يرى هوبس أن الإنسان، سواء كان فردًا أو في جماعة، قادر على إدراك الحق الطبيعي المشترك بين البشر جميعًا، غير أن هذا الإدراك لا يقوم على نزعة خيّرة في النفس، بل على أنانية عميقة تدفع كل واحد إلى تحقيق مصالحه الخاصة. هذه الطبيعة المتصارعة جعلت حالة الإنسان الأولى ساحة دائمة للتنازع والخوف، الأمر الذي دفعهم إلى البحث عن مخرج عبر العيش المشترك، ليكون تأسيس الدولة السياسية الوسيلة الوحيدة لتجاوز تلك الفوضى وضمان الأمن)[2].

إن مضمون هذا الطرح يكشف عن الأساس الذي جعل هوبس يؤسس السياسة على الحاجة إلى الأمن، لا على البحث عن الفضيلة أو العدالة. فالإنسان عنده لا تحكمه نزعة خيّرة، بل أنانية تجعل التعايش المشترك ضرورة تفرضها المخاوف لا اختياراً أخلاقياً. ومن هنا تبرز القطيعة مع الدين الذي إعتبر المحبة فضيلة عليا، ومع الفلسفة الكلاسيكية التي ربطت السياسة بالخير الأسمى. فالدولة في التصور الهوبزي ليست تجسيداً لمثل متعالية، وإنما عقد

---

[1] Leo Strauss, **Natural Right and History**, Op.cit, pp 80–81.

[2] Ibid, Op.cit, p 83.

اضطراري يهدف إلى الخروج من حالة الفوضى. وهكذا تم إقصاء المرجعية المقدسة والفلسفية معاً لصالح رؤية وضعية ترى في السلطة أداة لحماية الأفراد من نزاعاتهم الطبيعية.

(يؤكد هوبس أن الفلسفة لم تعد شأناً يقتصر على قلة من الحكماء، بل إن عامة الناس يمتلكون القدرة نفسها على إدراك الحق الطبيعي، الأمر الذي جعله في نظر شتراوس أول فيلسوف يفتح باب السياسة والمعرفة أمام الجميع. ومن هذا التحول برزت البذور الأولى للفكر الليبرالي، حيث لم تعد الحقيقة إمتيازاً للصفوة كما في الفلسفة الكلاسيكية، بل أصبحت مجالاً مشتركاً بين جميع الأفراد)[1].

هذا التصور الهوبزي يبرز إنتقال الفلسفة السياسية من كونها مجالاً نخبوياً إلى مجال مفتوح أمام الجميع، وهو ما شكّل قطيعة مع الفلسفة الكلاسيكية التي حصرت إدراك الحقيقة في الصفوة من الحكماء. فبدلاً من الإعتماد على النخبة العاقلة كما عند أفلاطون، أصبحت السياسة تقوم على مساواة شكلية تجعل كل فرد قادراً على إدراك الحق الطبيعي. هذا التحول أسقط فكرة الوساطة الدينية أو المرجعية المتعالية، إذ لم يعد الدين هو الذي يمنح الشرعية، بل أصبحت المعرفة السياسية متاحة للجميع. ومع ذلك فإن هذه المساواة أضعفت البعد القيمي الذي ميّز الفلسفة القديمة، لتظهر نواة الحداثة السياسية القائمة على الفردانية والقطيعة مع المرجعيات الروحية والفلسفية معاً.

ومنه يرى شتراوس أن الفلسفة الشعبية عند هوبس افتقدت روح الاعتدال، إذ دفعت نحو تبنٍ مطلق لمفهوم الحق الطبيعي على أنه يقود بالضرورة إلى الخير. ومن هذا المنظور ساهم التصور الهوبزي في صياغة ملامح الحداثة السياسية، وأرسى الأسس الأيديولوجية للمجتمعات الليبرالية التي قامت على نزعة أنانية مفرطة، فتولّد عنها تراكم غير محدود للسلع ورؤوس الأموال، وتنامي حركة الأسواق والتطور التكنولوجي من دون إلتفات إلى النتائج المترتبة على ذلك[2].

إن الفلسفة الهوبزية أعادت صياغة المجال السياسي على أسس جديدة، حيث غدا الحق الطبيعي القائم على المصلحة والخوف من الموت هو القاعدة التي تُبنى عليها الدولة، ما همّش المرجعيات الدينية والفلسفية الكلاسيكية وأدى إلى فراغ قيمياً انعكس على الحياة الروحية والأخلاقية. جاء جون لوك ليعمّق الحداثة السياسية بملامح أكثر اعتدالاً، ربط فيها السياسة بالعقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية وجعل الحرية والملكية عناصر أساسية لبناء الدولة، مع استمرار الفصل بين السياسة والمرجعيات الدينية والكلاسيكية. يرى لوك أن الإنسان وُلد حراً ومتساوياً، فصارت السياسة وسيلة لحماية الحقوق الفردية لا لتحقيق العدالة الكونية، وأُزيح البعد الميتافيزيقي لصالح بعد عملي يركّز على صون الملكية وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. الدين أصبح مجالاً شخصياً يخضع لحرية الضمير، ولم يعد مصدر شرعية للدولة، في

---

[1] Leo Strauss, **Natural Right and History**, Op.cit, p166.

[2] Leo Strauss, **Studies in Platonic Political Philosophy**, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, p. 229.

حين صارت الدولة مؤسسة عقلانية قائمة على التوافق والعقد لا الوحي أو المرجعيات المتعالية. واستُبدلت فكرة العدالة العليا بالتركيز على حماية المصالح الفردية، فانتقل النقاش من مستوى الفضيلة إلى مستوى المصلحة ومن أفق الكمال الإنساني إلى أفق المنفعة الفردية.

لقد ساهم هذا التحول في إرساء أسس الليبرالية الحديثة، حيث أُعيد تعريف الحرية باعتبارها حرية فردية في التملك والاختيار، وأخذت الدولة شكلًا تعاقديًا يهدف إلى حماية الملكية الخاصة وتسيير شؤون المجتمع بأقل تدخل، بعيدًا عن البعد الروحي والأخلاقي الذي منحته الفلسفة الكلاسيكية والدين. وكانت قطيعة لوك أعمق أثرًا من قطيعة هوبس، إذ فتحت الباب أمام الحداثة السياسية الليبرالية التي تحفظ الحقوق الفردية، مع إضعاف حضور الدين وأقصاء الفلسفة الكلاسيكية التي ربطت السياسة بالفضيلة والعدالة.

ويتجلى في المسار التاريخي انتقال السياسة من كونها بحثًا عن العدالة إلى كونها جهازًا لضمان الحقوق الفردية، مع جعل الإنسان محور الفعل السياسي من حيث ضعفه ومصالحه لا كماله. فقد أعاد ميكيافيلي تعريف السياسة كأداة للحكم قائمة على المصلحة والواقعية، متجاوزًا المحبة المسيحية والفضيلة الأفلاطونية، لتصبح السياسة تقنية قائمة على قواعد ثابتة تحاكي الطبيعة البشرية كما هي. وبهذا الفهم غابت الأسئلة الميتافيزيقية عن غاية المدينة، وحلت محلها حسابات براغماتية تحدد السياسة بتدبير القوة وحماية الدولة.

وجاء هوبس ليضفي على هذه النقلة طابعًا منهجيًا صارمًا، حين جعل الخوف من الموت العاطفة المشتركة التي تفسر سلوك الإنسان وتحدد حاجته إلى الدولة، فصارت السياسة علماً ميكانيكياً يقوم على اليقين في الطبيعة البشرية، وتحول الحق الطبيعي إلى مطلب لضمان البقاء، بينما أصبح الدين مسألة فردية وفقدت الفلسفة الكلاسيكية قيمتها الغائية. وجاء لوك ليقدّم صورة أكثر توازناً، حيث جعل الحقوق الطبيعية أساس الدولة الحديثة، فانتقل التفكير السياسي من البحث في الفضيلة إلى حماية المصالح الفردية، مؤسسًا لليبرالية الأولى كامتداد للقطيعة التي دشّنها ميكيافيلي وهوبس.

دافع لوك عن التسامح الديني من منظور براجماتي يهدف إلى حفظ السلم الأهلي، وأبعد الدين عن المجال العام، لتصبح السياسة محكومة بالعقد الاجتماعي والإتفاق البشري لا بالوحي أو المرجعيات الكلاسيكية. وأخذت الدولة شكلًا إجرائيًا يحمي الحقوق الطبيعية ويؤمّن الاستقرار، بينما تراجعت فكرة العدالة بوصفها فضيلة سامية، فصارت السياسة أداة للحماية والإدارة لا لصياغة مشروع قائم على القيم العليا. هذا المسار يوضح أن الموجة الأولى من الحداثة السياسية قامت على قطيعة جذريّة مع الميتافيزيقا والدين، لتصبح السياسة منذ بداياتها مؤسسة على العقل الأداتي والنزعة النفعية، ما ولّد مأزق المعنى والغاية الذي تحدث عنه شتراوس.

«الموجة الثانية من مسار الحداثة السياسية كما حددها ليو شتراوس هي ما سماه موجة الأنوار. وقد تجسدت في فلسفات جان جاك روسو ويوهان فيخته وغيورغ فيلهلم هيغل، حيث انصب الإهتمام على إعادة بناء السياسة من خلال مفاهيم الحرية والسيادة والإرادة العامة. في هذه المرحلة لم يعد الهدف مجرد ضمان الأمن والسيطرة، بل أصبح الرهان على تأسيس الشرعية السياسية على مبادئ العقل والتاريخ. وقد ظهر تصور للإنسان بإعتباره كائنًا حرًا يشارك في صياغة القوانين التي يخضع لها، وبذلك تحولت السياسة إلى مشروع يربط بين التقدم الأخلاقي والتقدم الإجتماعي. ومن هنا غدت الدولة تجسيدًا للإرادة الكلية ولروح الشعب، في إطار فلسفي يجعل التاريخ نفسه حاملًا للقيم والمعايير»[1].

إن الموجة الثانية من الحداثة السياسية مثلت نقطة انعطاف عميقة، إذ تجاوزت الموجة الأولى التي ركزت على الأمن والبقاء والمصلحة الواقعية، وجعلت من الحرية والسيادة والإرادة العامة أسسًا للشرعية السياسية، فصار الإنسان كائنًا تاريخيًا يشارك في صياغة القوانين، وتحولت الدولة إلى تجسيد لإرادة الشعب. غير أن هذا التحول عمّق القطيعة مع الدين والفلسفة الكلاسيكية، إذ حُوّلت السياسة إلى مشروع يقوم على التاريخ والعقل وحدهما بعد أن كانت تستند إلى مرجعيات ميتافيزيقية ثابتة، واستُبعدت المرجعية الدينية والفلسفة القديمة التي ربطت السياسة بالخير الأسمى.

ورغم وعود المفاهيم الجديدة مثل الإرادة العامة، فإنها تفتقر إلى الثبات الضروري، فهي نسبية وقابلة للتغير حسب الظروف الاجتماعية والتاريخية، ما يجعل السياسة الحديثة معلقة بين المثال اليوتوبي والمصلحة الواقعية فاقدة للأساس الأخلاقي والديني. الموجة الثانية لم تُخرج الحداثة من مأزقها، بل زادت تعقيدًا، إذ عمّقت نزعة النسبية وجعلت التاريخ والعقل الأداتي المرجعية العليا، محولة السياسة إلى انعكاس لإرادة جمعية متغيرة. وبهذا أصبحت عاجزة عن تقديم غاية ثابتة أو معنى متماسك للوجود الإنساني، فالمشروع الحداثي صار من جهة يسعى لتحرير الإنسان عبر المشاركة والسيادة الشعبية، ومن جهة أخرى أسقط الأساس المتعالي الذي يحمي السياسة من الارتهان للمصالح الظرفية والانقسامات الاجتماعية.

«ليو شتراوس يرى أن محاولة جون جاك روسو لإستعادة النبل الإنساني إنتهت إلى نتيجة سلبية؛ فقد جرّد مفهوم الخير من ثباته الكلاسيكي وربطه بالظروف التاريخية، فحوّله إلى مفهوم متغير لا يصلح أن يكون أساسًا للفضيلة أو للسياسة. وبدل أن يواجه الأزمة التي افتتحها هوبز، جعلها أكثر حدة حين أقام التشريع على الإرادة العامة التي يصفها شتراوس بأنها فكرة يوتوبية غير قابلة للتحقق. والنتيجة أنّ مشروع روسو فتح الباب أمام تفكك الرابطة بين السياسة

(1) Leo Strauss, **An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**,Op.cit, pp. 82–83.

والأخلاق، حيث لم يعد الخير مبدأ يتجاوز الأهواء الفردية، بل أصبح إنعكاسا لمصالح الجماعة في لحظة معينة. وهكذا، بدل أن يحرر الإنسان، وضعه روسو أمام تناقض دائم بين أنانيته الطبيعية والمثال العام، مما جعل السياسة الحديثة أسيرة وهم الفضيلة من جهة، وهيمنة المصلحة من جهة أخرى»[1]

روسو عند شتراوس يمثل لحظة مفصلية في الموجة الثانية، لأنه حاول أن يرد للإنسان كرامته عبر الإرادة العامة، لكنه في الوقت نفسه جعل الخير مرهوناً بالزمن والتاريخ لا بمبدأ ثابت. شتراوس يرى أن هذا المسار أفرغ السياسة من بعدها الكوني، لأن الإرادة العامة ليست سوى إنعكاس لمصالح جماعية آنية. بهذا تحولت السياسة إلى مجال هشّ، تُوجَّه فيه الأخلاق بحسب متغيرات المجتمع، مما يجعلها عرضة للتناقض بين المثال والواقع. خطورة مشروع روسو، في نظر شتراوس، أنه زاد أزمة الحداثة تعقيداً، إذ جعلها تتأرجح بين أوهام الفضيلة اليوتوبية وتسلط المصلحة المتغيرة، دون أن يمنحها أساساً قادراً على تجاوز أزمتها البنيوية.

«ليو شتراوس يبين في نقده أنّ جون جاك روسو، على الرغم من محاولته إعادة الإعتبار لفكرة الخير والفضيلة، لم ينجُ من مأزق الحداثة. فالخير عند روسو لم يعد ثابتًا، بل صار نسبيًا وتاريخيًا، يتشكل وفق الأزمنة والأمكنة. وهكذا قد يُطلب من المواطنين الخضوع لقوانين وضعية يُقال إنها تجسد الخير، حتى وإن تعارضت مع ما كان يُعتبر في السابق قانونًا طبيعيًا. ومع ذلك، يشير شتراوس إلى جانب من الاعتدال عند روسو يتمثل في تشكيكه في قدرة الحداثة على إدراك الخير إدراكًا تامًا؛ إذ يعترف بأن الأغلبية ستظل أسيرة نزعتها الأنانية الساعية إلى الحفاظ على بقائها، مما يجعل الإرادة العامة أقرب إلى فكرة يوتوبية. وفي نظر شتراوس، يظهر في المدينة الحديثة إنسان ممزق بين تصورين للخير: أحدهما يعكس الإرادة الفردية، والآخر يمثل الإرادة العامة. ومع هيمنة نزعة البقاء، تبقى هناك قلة من "الحالمين المتوحدين" يسعون بعيدًا عن صخب الجموع إلى إستعادة "حلاوة الوجود كله"»[2].

لقد حاول روسو أن يستعيد للسياسة بعدها الأخلاقي عبر ربطها بفكرة الخير والفضيلة، لكنه لم يستطع أن يخرج من مأزق الحداثة كما يبين شتراوس. فالخير عنده فقد ثباته القديم وصار نسبيًا يتشكل وفق الظروف، مما جعل القوانين الوضعية قابلة لادعاء تمثيل الخير حتى حين تخالف القانون الطبيعي، وأدخل السياسة في دوائر التقلب. وزاد الأمر تعقيدًا حين اعترف روسو بحدود الإرادة العامة وعجزها عن إدراك الخير إدراكًا مكتملًا أمام نزعة البقاء، فبقي الإنسان ممزقًا بين إرادته الفردية وما يُفترض أنه خير مشترك. أمّا هيغل فقد جعل الدولة تجسيدًا للعقل المطلق ومسار الروح، وربط الشرعية بالتاريخ بدل الوحي أو الخير الأسمى، فتحولت السياسة إلى لحظة في تطور الحرية عبر الزمن. وبمساواته بين

(1) Leo Strauss, **What Is Political Philosophy? and Other Studies**, Op.cit,p. 20.

(2)Ibid, p 53.

الواقع وما ينبغي أن يكون، ألغى إمكان وجود معيار ثابت يتجاوز التاريخ وفتح الباب لتبرير الشمولية باسم روح الشعب. وهكذا رأى شتراوس أنّ هيغل عمّق أزمة الحداثة حين جرّد السياسة من بعدها الميتافيزيقي والنقدي، وجعل معناها رهين حركة تاريخية متقلبة تزيد القطيعة مع الدين والفلسفة الكلاسيكية.

أما فيخته، فقد سار أبعد في مسار الموجة الثانية حين جعل الحرية الفردية نقطة الانطلاق المطلقة لبناء السياسة، فغدت الدولة مجالًا لحماية الإرادة الذاتية بعد أن انقطعت السياسة عن الدين والغايات الكلاسيكية للفضيلة والعدالة. ومن هذا المنظور تحولت الدولة إلى أداة لتنظيم حرية تنبع من ذوات لا تكفّ عن تأكيد استقلالها، مما أضفى على فلسفته طابعًا ثوريًا يربط السياسة بمشروع دائم لتجديد الحرية. غير أن شتراوس يرى أن الاعتماد على الإرادة وحدها يقوّض كل الأسس المتعالية ويجعل المجال السياسي عرضة لنزعات قد تنقلب شمولية باسم الحرية نفسها. ومع غياب معيار ثابت يضبط الإرادة، تآكلت الوحدة القيمية للمجتمع الحديث، وصارت السياسة تقنية لإدارة استقلال الأفراد بلا مرجعية عليا تضبط اتجاهها. وهكذا عمّق فيخته أزمة الحداثة حين جعل الإرادة مصدر الشرعية الوحيد، فأسلم الإنسان إلى فراغ قيمي وعالم منزوع الروح يفتقد البوصلة التي وفّرها الدين والفلسفة الكلاسيكية.

واذا اردنا ان نخلص الى نتيجة يمكننا ان نعتبر إنّ الموجة الثانية للحداثة السياسية، في قراءة شتراوس، مثّلت انتقالًا جعل السياسة تنفصل تمامًا عن الدين والفلسفة الكلاسيكية بعد أن استبدلت المرجعية المتعالية بمنطق العقل والتاريخ والحرية الفردية. فروسو نسب الخير وأفقده ثباته، وهيغل جعل الدولة مرآة للعقل التاريخي، وفيخته اختزل السياسة في حماية الإرادة الحرة؛ وكلها تصورات رفعت الأساس الروحي والغائي واستبدلته بمرجعيات نسبية متقلبة. وهكذا انتهى هذا المسار إلى تعميق أزمة الحداثة عبر إدخال السياسة في فراغ قيمي وانقسام دائم بلا معيار موحِّد يضبط غايتها.

«الموجة الثالثة من مسار الحداثة السياسية عند ليو شتراوس هي ما أطلق عليها اسم موجة العدمية الوجودية. وقد تبلورت مع فلاسفة مثل فريدريك نيتشه ومارتن هايدغر، حيث مثّلت مرحلة التشكيك الجذري في كل القيم والمعايير التي قامت عليها الفلسفة السياسية التقليدية. في هذا السياق لم تعد السياسة تستند إلى مبادئ عقلية أو أخلاقية عامة، بل صار الوجود الفردي هو المركز، ومعه برزت فكرة انعدام أي أساس ثابت للمعنى أو الحقيقة. وهكذا تحولت السياسة في هذه المرحلة إلى فضاء مفتوح على العدمية، حيث غاب الأساس المشترك للقيم والمعايير، مما جعلها تعكس ذروة القطيعة مع الفلسفة الكلاسيكية وتُبرز مآل الحداثة في صورتها الأخيرة»[1].

[1] Leo Strauss, **An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**, Op.cit, pp. 92–93.

تتبدى «الموجة الثالثة» عند شتراوس بوصفها لحظة اكتمال مسار نسيان الأصول الكلاسيكية، إذ تفقد السياسة معيارها المتعالي وتغدو الحقيقة قابلة للاستبدال، فينهار الحق الطبيعي لصالح تاريخانية تجعل القيم بنت ظرفها. ومع هذا التحول يتحول الخير العام إلى إنشاءٍ خطابي، وتنفصل السياسة عن العدالة الكلاسيكية لصالح منطق «ما يحدث» بدل «ما ينبغي». ويُعاد تعريف الإنسان كذات بلا أفق متعال، فتتقدم الإرادة على العقل ويُقصى الدين والفلسفة لكونهما يفترضان معيارًا كليًا، بينما تتضخم التقنية لتجعل الشرعية نتيجة للقوة والتنظيم لا لثبات قيمة سابقة.

ومع تفاقم النسبية يظهر فراغ قيمي يُطلق صراع الإرادات ويختزل الحكم الأخلاقي إلى تفضيل بلا سند، فتتحول الدولة إلى جهاز أمني—إداري وتنزلق السياسة إلى إدارة مخاطر، فيما تنقسم المجتمعات تحت وطأة غياب الرابط الروحي. وتتعمق العدمية مع سيادة منطق الفاعلية والاستهلاك، فيضعف العقل العمومي وتُختزل البيئة والإنسان إلى موارد. وهكذا تكشف الموجة الثالثة فشل الحداثة في إيجاد أساس معياري، ليتجلى مأزقها القيمي، ويغدو نيتشه التعبير الأشد عن لحظة انهيار المعنى التي أنهت الوعد الحداثي بالتقدم والحرية.

«نيتشه عندما يميز بين "السادة الأقوياء" و"العبيد الضعفاء" يبدو في ظاهره قريبًا من الرؤية الأفلاطونية التي تحتكر الحكم للنخبة (الفلاسفة). لكن الفارق الجوهري يكمن في مضمون التمييز: فأفلاطون وإن خصّ الفلاسفة بالحكم، فإنه إعتبر أن الخير متجاوز للفرد، وأن تجسده في النظام السياسي يعني تعميمه على جميع المواطنين، مهما إختلفت طبقاتهم أو مواقعهم الإجتماعية. في المقابل، ربط نيتشه الخير بالقوة والإرادة الفردية للنخبة، بحيث يغدو الخير حكرًا على "السادة"، بينما يُحرم منه "العبيد". هنا يرى شتراوس أن نيتشه لم يواجه أزمة الحداثة بل عمّقها، إذ جعل الخير يفقد معناه الكوني وتحوّل إلى مجرد قوة، وبذلك ماتت فكرة الخير في ذاتها»[1].

إنّ التمييز النيتشوي بين السادة والعبيد مثّل انقلابًا على التراث الفلسفي والديني الذي ربط السياسة بالخير المتعالي، إذ جعل نيتشه الخير مرادفًا للقوة والإرادة النخبوية بدل كونه مبدأ كونيًا يوجّه المدينة نحو الفضيلة. ومع هذا التحول سقطت المساواة الروحية التي أكدها الدين، وتلاشت الغاية المشتركة التي رسختها الفلسفة الكلاسيكية، ليصبح النظام السياسي انعكاسًا لصراع القوى لا سعيًا إلى عدالة عامة. ولم تعد الشرعية تستمد من معيار متعالٍ بل من قدرة النخبة على فرض إرادتها، ما جعل الخير يفقد معناه الكوني وعمّق أزمة الحداثة كما يشير شتراوس. وهكذا فتح نيتشه الباب أمام العدمية حين ألغى الأفق الغائي للفعل السياسي، فانتهت الموجة الثالثة إلى فراغ قيمي مطلق تحكمه إرادات متنازعة بلا معيار أعلى.

(1) Leo Strauss, **Studies in Platonic Political Philosophy**,Op.cit, p 175.

«إن نيتشه إذ يربط الخير بإرادة القوة عند قلة من السادة، يكون قد فتح الباب أمام راديكالية ذاتية لا تعترف بخير عام أو عقل مشترك. لقد أصبحت القيم إنعكاسا لإرادة متفردة لا يحدها ضابط موضوعي ولا معيار طبيعي. ومن هنا وجدت الأنظمة الشمولية والفاشية مبررها في تمجيد العنف والقرار المطلق. إن هذه النزعة أفضت إلى تقديس القوة الغاشمة وإلى احتقار فكرة العدالة المشتركة. وبذلك عمّق نيتشه أزمة الحداثة بدل أن يضع لها علاجًا أو بديلًا. وللمفارقة، جعلت هذه النتيجة الليبرالية، رغم هشاشتها، تبدو أكثر اعتدالًا بل وكأنها العصر الذهبي»[1].

إن نيتشه حين ربط الخير بإرادة القوة عند قلة من السادة، وضع الفلسفة السياسية الحديثة في مسار مغاير تمامًا للتراثين الديني والكلاسيكي، إذ انهارت معه فكرة العدالة المشتركة والمساواة الروحية، وتحولت السياسة إلى صراع إرادات يبرّر الشمولية والعنف. ويرى شتراوس أن هذا الانقلاب عمّق أزمة الحداثة وفتح الباب أمام العدمية، حتى بدت الليبرالية — رغم هشاشتها — أكثر اعتدالًا لأنها حافظت على حد أدنى من المساواة. وفي امتداد لهذا المسار قدّم هايدغر قطيعة أعمق حين فكّك الميتافيزيقا كلها وأقصى الدين والخير المتعالي، معتبرًا الإنسان كائنًا ملقى في زمانية بلا غاية. وتحوّلت السياسة عنده إلى أفق مؤقت للوجود لا يقوم على معيار ثابت بل على «الحدث» الذي يشرعن القرار بلا ضابط، ما يفتح المجال لنزعات سلطوية. وهكذا اكتملت الموجة الثالثة في منظور شتراوس بوصول السياسة إلى فراغ قيمي يجعل الفلسفة السياسية ذاتها مستحيلة.

هكذا نجد أنّ هايدغر لم يقدّم للحداثة السياسية علاجًا، بل رسّخ أزمتها وأعطاها طابعًا أنطولوجيًا أكثر جذرية، إذ جعل السياسة لحظة في مسار وجودي مفتوح على العدم لا على المعنى، لتكتمل معه صورة الموجة الثالثة: سياسة بلا مرجعية ولا غاية ولا معيار. ومن هذا المنعطف ظهر التيار الوجودي امتدادًا أوسع، إذ أسس رؤية تجعل الحرية القلقة والمعنى المبتكَر ذاتيًا بديلاً عن القيم المتعالية، فأقصى الدين والفلسفة الكلاسيكية معًا، وحوّل السياسة إلى قرارات فردية متقلبة بلا غاية مشتركة. ومع سارتر وكامو غدت السياسة صراع ذوات أو بحثًا عن توازن في عالم عبثي، لا مشروعًا موجّهًا بالعدالة أو الخير. وقرأ شتراوس هذا التيار كذروة الأزمة لأنه محا إمكان الفلسفة السياسية ذاتها، إذ اختزل كل مرجع في الذات القلقة. وكانت النتيجة تفكك الروابط الاجتماعية وهيمنة الفردانية وضعف المشروع المشترك، ما عمّق فراغ الحداثة السياسية وأكد استحالة قيام معيار جامع.

إنّ ما تكشفه الوجودية هو أن السياسة في الموجة الثالثة فقدت كل أفق غائي، لتصبح ممارسة وجودية مرتبطة بالقلق والعبث، واكتملت القطيعة مع الخير المشترك والحق الطبيعي بعد نيتشه وهايدغر. فأصبح الانفصال عن الدين والفلسفة الكلاسيكية تامًا، وزادت أزمة الحداثة السياسية وضوحًا وعمقًا، حيث حلت الحرية القلقة محل أي قيمة

[1]Leo Strauss, **Studies in Platonic Political Philosophy**,Op.cit, p 55.

متعالية. وبالمقابل، أظهر المسار الكامل للحداثة تفكك الرابط مع الأصول الميتافيزيقية والروحية التي منحت الفلسفة القديمة عمقها، وجعل السياسة أسيرة هذا الانقطاع وجوهر أزمتها القصوى.

«ومنه كانت نتيجة الموجات الثلاث، حسب الطرح الشتراوسي، هي النسيان. ذلك أنّ الموجة العلمية السياسية مع ميكيافيللي وهوبس ولوك، ثم موجة الأنوار مع روسو وفيخته وهيغل، وأخيرًا الموجة العدمية الوجودية مع نيتشه وهايدغر، قد اشتركت جميعها في إحداث قطيعة مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية. هذا النسيان لم يقتصر على طمس الماضي، بل مثّل فقدانًا للأساس الذي كان يمنح السياسة معناها وغايته. وهكذا غدت الحداثة السياسية بلا مرجعية ثابتة، مفتقرة إلى المثل العليا التي وجهت الفكر القديم. ومن هنا برزت الأزمة في صورتها القصوى، حيث تحوّل العقل الحديث إلى عقل منقطع عن أصوله، وأسيرًا لفراغ عدمي»[1].

إن للحداثة بنية مخصوصة تتكشف في مسارها الفلسفي والسياسي، حيث لا يمكن فهمها بوصفها تراكمًا عشوائيًا للأفكار، بل كنسق داخلي تحكمه جدلية متواصلة. ففي الموجة الأولى، حرّرت العقلانية الحديثة السياسة من الميتافيزيقا والدين وحوّلتها إلى علم مستقل قائم على أسس وضعية، ما منحها زخمًا تأسيسيًا لكنه جردها من الأفق الغائي الذي يمنحها معنى وغاية. ثم جاءت الموجة الثانية لتعيد صياغة مفهوم الحرية والعقل ضمن جدلية تاريخية مثالية، فتعمقت القطيعة مع المرجعيات الكلاسيكية بإحلال التاريخ محل المبدأ الثابت. أما الموجة الثالثة، مع نيتشه وهايدغر، فبلغت ذروتها حين أصبح العقل قوة تفكيك تهدم ذاته من الداخل، مما جعل الحداثة تتحرك من مشروع تحرير إلى حالة انغلاق عدمي. وتظهر الحداثة كبنية تقويضية، إذ كل موجة لا ترفض السابقة بالكامل بل تقوّضها باسم المبادئ نفسها، ويبرز النسيان الذي أشار إليه شتراوس كفقدان للأساس الذي يمنح السياسة معناها وغايته. وهكذا تصبح الحداثة أسيرة أزمة دائمة تعكس توترًا بين مطلب التحرر من المرجعيات القديمة والحاجة المستمرة إلى مرجعية توجّه السياسة نحو غاية أسمى.

«وهكذا وصل شتراوس إلى نتيجة أن العقلانية الحديثة تحمل في داخلها عناصر فنائها الذاتي. فكل موجة جديدة لا تأتي لرفض سابقتها بالكامل، بل لتقويضها باسم المبادئ ذاتها التي قامت عليها. ومع حلول الموجة الثالثة، كما عبّر عنها مارتن هايدغر، يجد الفكر نفسه وقد إنغلق داخل "كهف الحداثة"، وهو كهف نتج عن مسار طويل من الصراع مع الدين حول السيادة، حتى غدا هذا الصراع نفسه الطريق الذي قاد العقل الحديث إلى سجنه الثاني»[2].

---

(1) Leo Strauss, **An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**, Op. cit, p. 98

(2) Martin D. Yaffe and Richard S. Ruderman, **Reorientation: Leo Strauss in the 1930s**, Palgrave Macmillan, New York, 2014, pp. 237–253

إن فكرة "الكهف الثاني" عند شتراوس تكتسب معناها من المقارنة الضمنية مع كهف أفلاطون، حيث يشير الكهف الأول إلى حالة الإغتراب عن الحقيقة حين يظل الإنسان أسير الظلال والأوهام، ويكون الخلاص منه بالعودة إلى المثل العليا والحقائق الكلية. أما الكهف الثاني الذي ولّدته الحداثة فهو أشد خطورة، لأنه قائم على عقلانية تقنية تظن أنها بلغت ذروة التحرر، لكنها في الواقع تعيد إنتاج أسر أكثر خفاءً. ويعود سبب هذا الكهف إلى القطيعة مع الدين والفلسفة الكلاسيكية، إذ تحولت السياسة إلى نزاع على السيادة والقوة وفقدت غايتها المعيارية، وأصبح العقل أداة إنغلاق تؤبد أزمته.

ويشير شتراوس إلى أن الموجة الأولى جردت السياسة من أفقها الديني، والثانية أذابت ثباتها في جدلية التاريخ، أما الثالثة فقد فجرت الداخل نفسه لترمي بالعقل في أسر العدمية، فتنتج بذلك الكهف الثاني. والخلاص من هذا الكهف يتطلب استعادة الحكمة الكلاسيكية كأفق مرجعي يعيد للسياسة معناها ويمنحها غاية تتجاوز فراغ السيادة والصراع، فلا يتحقق التحرر بالعقل الأداتي وحده. ويبرز شتراوس أن مسار الحداثة لم يكن تصاعديًا نحو الحرية والعقل، بل انحدار تدريجي نحو فراغ عدمي، حيث أصبح العقل الحديث أداة لتكرار الأسر بدل الخلاص. وبالمحصلة، يرى شتراوس أن الحداثة، رغم تعدد مدارسها واتجاهاتها، اتفقت على تقويض الأسس الجوهرية للرؤية الكلاسيكية، مما أسس لبنية أزمتها المستمرة التي تجعل السياسة أسيرة الإنغلاق والعدمية.

(وهكذا كان على الإنسان الحديث أن يدفع ثمن محاولته أن يتحول إلى سيد مطلق للطبيعة، ومالك لها، وقادر على إخضاع الصدفة، فكان الثمن اغترابه عن تطلعه العميق إلى الأبدية، وإنفصاله عن جوهر قضيته الوجودية)[1].

وهنا يتبدى لنا جوهر التحول الذي أحدثته الحداثة حين قطعت مع الأسس الكلاسيكية التي رأت في الطبيعة البشرية نزوعًا نحو الكل والحقيقة، واستبدلت بها نزعة جديدة تجعل السيطرة على الطبيعة غاية قصوى. هذا التحول جعل المشروع السياسي الحديث يتأسس على إرادة التملك والتقنية بدل الإرتباط بالقيم العليا، فكان أن دفع الإنسان ثمن هذا السعي بوقوعه في الإغتراب عن جوهر وجوده. المعنى الكامن هنا أن الحداثة بدت كقوة تحرير لكنها في العمق صنعت قيدًا جديدًا حين فصلت الإنسان عن الأبدية. فالسيطرة على الصدفة لم تُفض إلى الطمأنينة بل إلى فراغ وجودي جعل الفرد يتأرجح بين قوة مادية متعاظمة وضعف روحي متفاقم، وهو ما يوضح أن نقد شتراوس للحداثة يتجاوز الجانب السياسي ليمس عمق الوعي الإنساني ومعنى الغاية من وجوده.

(1) Leo Strauss, **What Is Political Philosophy? and Other Studies**, Op.cit, p. 55

«يرى شتراوس أنّ جوهر المشروع الحديث يتمثل في نزعة علمانية تحاول أن تؤكد إمكان تحقيق المثال في حدود الواقع الملموس، أو أن تثبت التطابق الحتمي بين ما هو عقلاني وما هو واقعي، وذلك عبر إقصاء كل ما يتجاوز التجربة الإنسانية وما يفوق عالم الإنسان»[1].

فالحداثة السياسية لم تكتف بالقطيعة مع الدين، بل سعت إلى حصر كل أفق في التجربة الإنسانية المحسوسة، لتقيم تطابقًا بين العقلاني والواقعي. بذلك تُقصي المرجعيات التي تتجاوز الإنسان وتختزل الحقيقة في ما يتيحه الواقع وحده، ما يؤدي إلى تبرير كل ما هو قائم بإعتباره عقلانيًا بالضرورة. في هذا السياق تصبح السياسة مجرد إنعكاس لسلطة الواقع وتفقد وظيفتها كبحث عن العدالة أو الخير، لأن الشرعية تنبع من الحاصل لا من الممكن أو المثالي. النقد الضمني هنا هو أن هذه الرؤية تحوّل العقل إلى أداة تبرير بدل أن يكون معيارًا للحكم، وتؤدي إلى إنسداد في أفق الفعل السياسي حيث يغيب المبدأ الموجّه ويُستبدل بالرضوخ للضرورات العينية. وهكذا تتكرس الأزمة حين يغدو المشروع السياسي أسير نزعة واقعية تبريرية تحجب إمكان العودة إلى مرجعيات أسمى.

«يصعب تحديد المضمون الدقيق لمشروع الحداثة السياسية، وذلك لسببين رئيسيين: أولًا، لأن هذه الحداثة تمثل خاتمة مسار طويل اتسم بجمع العناصر وتركيبها أكثر مما اتسم بإبتكار جذري جديد. وثانيًا، لأن مرتكزاتها الفكرية لا تنتمي في حقيقتها إلى القرن الثامن عشر وحده، بل تعود بجذورها إلى أواخر العصور الوسطى، بل وتحمل صدى الفلسفة الكلاسيكية الإغريقية ذاتها. ومن ثَمّ فالحداثة السياسية لا يمكن عدّها مشروعًا خالص الأصالة، بقدر ما هي عملية إستيعاب وربط بين رؤى سابقة ظلّت في حالة صراع تاريخي طويل»[2].

مما سبق، يتبين لنا في هذا العنصر أنّ قراءة ليو شتراوس ترى أن الحداثة السياسية بنية مركبة تراكمت تاريخيًا منذ الفلسفة الإغريقية حتى القرن التاسع عشر، حاملةً في داخلها تناقضات الماضي وصراعاته، ما يفسّر هشاشتها الداخلية رغم مظهرها القوي. ويقسم شتراوس مسار الحداثة إلى ثلاث موجات: الأولى عند ميكيافيلي وهوبس ولوك، حيث تُستبدل الفضيلة بالقوة ويُؤمَّم الدين سياسيًا، وتصبح العدالة وسيلة لا غاية، والثانية عند روسو وهيغل وفيخته، حيث تُفرغ الفضيلة من كونيّتها وتتحول الدولة إلى إدارة للذات الفردية، وتذوب القيم العليا في الواقع التاريخي. أما الموجة

---

(1) Leo Strauss, **Philosophy and Law: Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors**, trans. Fred Baumann, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1st ed., 1987, p. 21

(2) أنطوني دي كرسبيني وكينيث مينوج، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، تر.ودراسة د. نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1988م، ص 160.

الثالثة فتشمل نيتشه وهايدغر، حيث تنهار المعايير ويتحول الوجود إلى حرية فردية بلا مرجعية، فتستقر العدمية بوصفها أفقًا عامًا يُدار بالتقنية والخوف. وبهذا المعنى، أعادت الحداثة بناء «كهف ثانٍ» تقوم فيه الدولة على الأداء والنسبية، ويصبح المجال العام بلا أصل متعالٍ ضابط. ومن هنا يطرح شتراوس السؤال: **هل تستطيع الليبرالية الديمقراطية حلّ معضلة المعنى دون استعادة رابط بالدين والحق الطبيعي؟**

2-2-إشتباك ليو شتراوس مع الليبرالية الديمقراطية: نقد علاقتها بالدين والسياسة

تُعَدّ الليبرالية الديمقراطية أبرز مخرجات الحداثة السياسية، إذ صاغت تصورًا جديدًا لعلاقة الإنسان بالدولة والمجتمع، حيث أعيد تعريف السياسة كأداة لتنظيم الشأن العام وضبط توازناته عبر المؤسسات والإجراءات، بعيدًا عن المبادئ الأخلاقية المتعالية والشرعية الدينية. هذا التحول أوجد قطيعة مع المرجعيات القديمة، فالدين أُحيل إلى الضمير الفردي وقيمه غُيّبت عن المجال العام، فيما أصبحت الفلسفة خطابًا تابعًا لضرورات التنظيم السياسي. ويرى شتراوس أن هذا الإضعاف جعل الفكر خادمًا للسياسة، وفقدت الغاية الأخلاقية التي كانت توجّه الفعل البشري، وتحول العقل إلى وسيلة عملية لتسيير الدولة والمجتمع.

وأدى هذا الانزياح إلى أزمة متفاقمة حيث أُفرغت السياسة من بعدها الأخلاقي والديني، وحُصرت في منطق نفعي أداتي انعكس على علاقة الإنسان بالطبيعة. ويؤكد شتراوس أن نزع الشرعية عن المرجعيات المتعالية أدخل الحداثة في مأزق شامل للوجود الإنساني، وجعل القانون انعكاسًا للقوة لا للعدل. ولهذا، يدعو إلى إعادة الانفتاح على التراث الكلاسيكي لإستعادة التوازن بين العقل الديني والفكر الفلسفي والممارسة السياسية، وإعادة السياسة إلى الغاية والمعنى. ويركز نقده على الفصل البنيوي بين الدين والدولة الذي أرساه سبينوزا، معتبرًا أن هذه القطيعة أفرغت السياسة من معناها الكوني وحوّلت الدولة إلى جهاز إداري خاضع لقوانين بشرية محضة، وهو ما وضع الليبرالية الديمقراطية في أزمة قيمية ومعرفية مستمرة.

(ولذلك تُعد «الرسالة السياسية – اللاهوتية» بما وجّهته من نقد مباشر وصريح لسلطة الكتاب المقدس في مجال المعرفة الإنسانية، منطلقًا أساسيا لشتراوس في تقييم الدور الذي اضطلع به إسبينوزا في تأسيس النظام السياسي الليبرالي الديموقراطي، وما ترتب على ذلك من توجيه الفلسفة الحديثة والدولة الحديثة نحو أفق جديد إنتهى بولادة الحداثة السياسية وما صاحبها من أزمات فكرية. ومن هذا المنظور يسعى شتراوس إلى إبراز طبيعة العلاقة بين الفلسفة والسياسة في سياق الحداثة، محددًا الفوارق الجوهرية بينها وبين الرؤية الكلاسيكية التي جمعت بين الفكر والسياسة في وحدة

متكاملة. وهكذا ينخرط شتراوس في انشغالات الفكر الأكاديمي لعصره، مركزًا على مسألة التداخل بين العلم والسياسة، ومبينًا الحاجة إلى معالجة فلسفية عميقة للأسئلة الكبرى التي يطرحها الواقع ومحاولة إيجاد سبل لتجاوزها) [1]

فالرسالة اللاهوتية–السياسية عند سبينوزا لم تكن مجرد نص في نقد اللاهوت، بل مثلت لحظة التأسيس الأولى للحداثة السياسية. فقد نقلت مركز الشرعية من الكتاب المقدس إلى العقل البشري، ووضعت السياسة في إطار بشري مستقل عن المرجعيات الدينية. ومن خلال هذا التحول أعيد تعريف العلاقة بين الفلسفة والسياسة على أساس جديد يقوم على تحرير العقل من سلطة الوحي، وهو ما جعله في نظر شتراوس المنعطف الحاسم الذي إنطلقت منه كل الأزمات اللاحقة.

لم يكن الجميع في حاجة إلى الفلسفة، بل عاداها كثيرون وعدّوها مصدر تهديد. ومع ذلك، قدّم فلاسفة اليهود في العصور الوسطى، على رأسهم موسى بن ميمون، نموذجًا للتوفيق بين تعاليم الوحي والفلسفة الأرسطية، مؤكدين توافق العقل الطبيعي مع الشريعة. أما سبينوزا، فرأى أن حرية التفلسف لا تهدد الإيمان أو استقرار الدولة، بل إن تقييدها يقوّضهما معًا، وأن الدولة التي تمنح الفكر الحر تضمن وحدتها واستقرارها. ويؤكد أن تلاقي الوحي والعقل يفتح مجالًا لتعايش يدعم الحقيقة ويحصّن الدولة، حيث تصبح الحرية شرطًا لبقاء الجماعة السياسية وليس امتيازًا فرديًا فحسب.[2].

يتضح من كلام سبينوزا أن حرية التفلسف ليست خطرًا على الدين أو على الدولة، بل هي أساس لحمايتهما معًا، إذ العقل الحر يصون الإيمان من الخرافة ويقي الدولة من الاستبداد، وتتيح حرية التفكير تأسيس وحدة تستند إلى العقل المشترك، ما يجعل الحرية شرطًا لبقاء الجماعة السياسية والحياة المدنية الرشيدة.

لكن شتراوس يرى أن الفصل بين الدين والسياسة الذي أقامه سبينوزا أسس لمعضلة الحداثة، إذ حُصر الدين في الضمير الفردي وأفرغت السياسة من سندها المتعالي، وتحولت إلى إدارة إجرائية تخضع لمنطق النفعي والمصلحة، ما فتح الطريق لعقل أداتي مستقل عن القيم الأخلاقية، فأصبحت القوانين أدوات تنظيمية بلا معنى كوني.

وينطلق نقد شتراوس لليبرالية الديمقراطية من تعقب الجذور التاريخية للأزمة الحديثة، مع إبراز أهمية «الرسالة السياسية–اللاهوتية» كنقطة تأسيسية لنقل المرجعية من الوحي إلى العقل الوضعي، الذي أرسى أدوات النقد التاريخي للنصوص الدينية، مؤكدًا أن النقد الأعلى يقوم على رفض المعجزات والعلل الخارقة للطبيعة والعقل، وهو شرط سابق لفهم النصوص المقدسة.

---

[1] Liisi Keedus, **The Crisis of German Historicism: The Early Political Thought of Hanna Arendt and Leo Strauss**, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p 3.

[2] باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مرجع سابق، ص 51.

ومن هذا المنطلق، يجب أن يكون القارئ للنصوص، لا سيما التوراة، ذا موقف وضعي يبدأ من هذا الرفض، ليتمكن من إستيعاب النصوص ضمن إطار منهجي نقدي، يجمع بين العقل والوحي دون المساس بأصل الدين أو وحدة الدولة. (ومن هذا المنطلق رأى شتراوس أن منهج إسبينوزا في النقد النصي للتوراة والكتاب المقدس أقنع الفرد الحديث الذي استبدل سلطة التنوير بسلطة الوحي، إذ مكّنه من مواجهة الصعوبات النصية والتناقضات الظاهرة في الكتب المقدسة بعيدًا عن تفسيرها بوصفها «معجزات»، وفي إنسجام مع المكتشفات العلمية الجديدة التي زعزعت التصورات التقليدية مثل فكرة مركزية الأرض وكونها نواة الكون)[1].

ومنه يتبين أن نقد سبينوزا للنصوص المقدسة لم يكن مجرد قراءة تفسيرية، بل لحظة تأسيسية قلبت بنية التفكير الديني والسياسي معًا. فقد حول النصوص إلى مادة خاضعة لمعايير العقل الوضعي، فانتقل الوعي من التقديس إلى النقد، وأصبح الإيمان مسألة ضمير فردي لا سلطة له على المجال العام، مما أسس لليبرالية الديمقراطية القائمة على الحرية العقلية. يرى شتراوس أن هذا التحرر نسبي، إذ العقل المستقل فقد البوصلة الكونية وفتح الباب للنسبية والعدمية، وجعل الشرعية السياسية بلا أساس ثابت، محصورًا في تقنيات الحكم بلا أفق فلسفي. يمثل نقد سبينوزا منعطفًا دشّن أزمة الحداثة السياسية، إذ زرع بذرة العدمية في قلب المشروع الليبرالي، حيث غابت الغاية وحلّت المنفعة محل الحقيقة. حين يتناول شتراوس نص سبينوزا «الرسالة في اللاهوت والسياسة» يعتبره لحظة حاسمة دشّنت انفصال السياسة عن الدين، معترضًا على المنهج التاريخي—النقدي الذي يُفقد الوحي قدسيته ويقوّض الشرعية الأخلاقية.

يرى أن فصل الدين عن السياسة لم يحرر العقل بقدر ما حوّله إلى أداة مقيدة، وحرمت السياسة من أفقها الأخلاقي، فظهرت جذور العدمية الحديثة، والعقل والسياسة بلا غاية. نقده يتجاوز النصوص إلى مساءلة النزعة التاريخانية، مؤكدًا أن السياسة بلا الدين أفرغت القيم وغيّبت الغاية الكونية، وأفرزت عقلًا أداتيًا بلا بوصلة. يدعو إلى إحياء الحق الطبيعي الكلاسيكي لتوجيه السياسة والعقل نحو غايات تتجاوز النفعية، مؤكدًا أن النقد السبينوزي هو أصل أزمة الحداثة السياسية. مع نضج كتاباته، حول النقاش إلى إعادة رسم العلاقة بين القدماء والحداثيين، مشددًا على هشاشة السياسة الحديثة من حيث المعنى والحاجة إلى رؤية ميتافيزيقية للإنسان. ينتقل نقده من تحليل نصوص إلى تشخيص أزمة الحداثة بأكملها، مقترحًا استعادة أفق كلاسيكي يوازن بين حرية التفلسف ومعنى الغاية، وبين حقوق الفرد وخير المدينة، موضحًا هشاشة المشروع الحداثي حين انفصل العقل عن المرجعية المتعالية.

---

[1] Leo Strauss, **Spinoza's Critique of Religion**, Schocken Books, New York, 1966, p52.

في أواخر القرن التاسع عشر تبلورت صورة الإنسان الحديث للعالم تحت وطأة العلوم الوضعية، وقد سحرته بما صاحبها من رخاء وازدهار، فغلبت الوقائع على وعيه وغابت الأسئلة المصيرية عن مداركه. علوم لا ترى سوى الوقائع لا تُنجب إلا بشراً يكتفون بالوقائع، ومن هنا جاء التحوّل في منزلة العلم تحوّلاً لا مرد له. غير أنّ ما بدا مبهراً سرعان ما إنقلب بعد الحرب عند الجيل الجديد شعوراً بعدائيّاً تجاه العلم، إذ عُدّ عاجزاً عن مدّنا بمعنى في خضمّ أزمات الحياة، مُقصياً بطبيعته تلك الأسئلة الحادة التي تتعلق بمصير الإنسان وبجدوى وجوده. عندها طُرحت تساؤلات مُقلقة: هل يمكن أن يكون لعالم إنهارت فيه دعائم السند، وتفككت فيه الروابط الداخلية، وتحوّل فيه التاريخ إلى درس في العبث وقلب النعمة إلى نقمة، معنى جامع ينهض به؟ وهل يُعقل أن تصبح المثل العليا وقيم الإنسان الكبرى وقائع عابرة يطويها الزمن، وأن يغدو التاريخ سلسلة اندفاعات عمياء وخيبات مريرة؟ أم أنّ العيش بغير يقين من معنى مطلق لوجودنا ومعنى أزلي للعالم أمر يستحيل إحتماله؟ [1].

إن نقد هوسرل للعلم الوضعي ينسجم مع ما يراه شتراوس من أنّ الأزمة الحداثية ليست مجرد أزمة منهج بل أزمة وجودية تمس معنى الإنسان في العالم. فكما فشلت العلوم في إمداد البشر بمعنى يتجاوز الوقائع، كذلك فشلت الليبرالية الديمقراطية في أن تمنح السياسة أفقًا أخلاقيًا متعاليًا. كلاهما ارتكز على مبدأ الإستقلال عن المرجعية الغائية، ليقود في النهاية إلى فراغ روحي يفتح الباب أمام العدمية.

المشروع الليبرالي الديموقراطي يحمل في داخله عناصر ضعف قد تقوده إلى التناقض مع غاياته الأولى. فالتصور الليبرالي يقوم على إفتراض وجود نظام موروث ينبغي الإنفصال عنه، وعلى أمل أن ينهض رجال إصلاح يمتلكون الشجاعة والقيم الأخلاقية الكافية لبناء عالم جديد. غير أنّ سقوط هذا البناء لا يخلّف بالضرورة إستمرار ذلك النمط من المصلحين، بل قد يولّد أجيالاً مكتفية بمعارف متراكمة لا تجد من يوجّهها أو يضع لها سلطة ضابطة، وهو ما قد يفضي إلى إضطراب أشد، تتضاعف حدته إذا ترافق مع النزاعات العرقية أو الحروب القومية.

وبذلك يغدو المجتمع الليبرالي الديموقراطي عرضة لأن ينقلب من وعد بالتحرر والإنفتاح إلى فضاء من الفوضى الفكرية والسياسية، حيث تنقسم القيم وتتشظى المبادئ، وتفقد الإرادة الإنسانية مرجعيتها الجامعة، فيجد الأفراد أنفسهم أمام ضياع قد يكون أخطر من النظام الذي إنقلب عليه أسلافهم. وهكذا يصبح الإنهيار الأخلاقي والسياسي إحتمالا قائماً كلما ضعفت السلطة الجامعة أو غابت الحدود المنظمة للصراعات [2].

---

[1] إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**، تر. إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008م، ص ص 472–473.

[2] جون جراي، **ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي**، تر. أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م، ص 64.

وهذا يوضح بدقة ما أشار إليه شتراوس: فالليبرالية الديمقراطية، حين تنفصل عن سند متعالٍ يضبط حركتها، تتحول من مشروع للتحرر إلى فضاء من التشتت والإضطراب. إن غياب السلطة الجامعة لا يعني فقط فراغًا سياسيًا، بل فراغًا أخلاقيًا يفتح الطريق أمام الفوضى وتفكك المعايير.

(في خضم الصراع مع ما إعتبر خرافة و«مملكة للظلام» انحرفت الفلسفة السياسية عن مسارها، فاستعاضت عن معالجة المعضلات الفكرية العميقة بمحاولات لإيجاد حلول سياسية لها، وبذلك دشّنت كهف الحداثة السياسية الذي خرجت منه العدمية مسيطرة على أفق التنوير، فبرزت تواليًا نهايات كبرى: نهاية الدين، نهاية الأخلاق، وصولًا إلى أفول العقلانية والفلسفة ذاتها. ومن هذا المنعطف رأى شتراوس أن أصل الأزمة كامن في الحداثة نفسها، وأن تجاوزها لا يتم عبر المضي في طريقها بل عبر إستدعاء البدائل المقابلة من الماضي، والعودة إلى صور أخرى للفكر قادرة على إعادة توجيه السياسة نحو غاياتها الكونية)[1].

إن جوهر رؤية شتراوس يعتبر الحداثة السياسية وليدة مواجهة الدين باسم العقل، لكنها إذ نشأت على هذا الأساس، سرعان ما أفرغت السياسة والفلسفة من معناهما الكوني. فالقطيعة مع الوحي لم تفتح أفقًا جديدًا للحرية بقدر ما قادت إلى كهف آخر هو كهف العدمية، حيث تتوالى النهايات: نهاية الدين، نهاية الأخلاق، وصولًا إلى أفول العقلانية ذاتها.

رأى شتراوس أن الحداثة السياسية لم تكن مسارًا للارتقاء بالقيم كما بشّرت، بل قوة أفرغتها من مضمونها العميق، فغاب الأفق الأخلاقي وإنكمش المعنى. فالليبرالية الديمقراطية التي رفعت شعارات الحرية والمساواة سرعان ما حوّلت الحرية إلى إجراء شكلي خالٍ من الجوهر، وربطت مصير الإنسان بالمصالح القابلة للزوال بدل المعايير العليا. ومع إتساع سلطان التقنية والنفعية، فقدت السياسة غايتها الكونية، وانحصر الدين في الهامش، وغابت الحكمة التي كانت تمنح للحياة مرجعيتها المتعالية، ليجد الإنسان نفسه في مواجهة فراغ يفتح الطريق أمام العدمية. وهذا ما عبّر عليه فريدريك نيتشه قائلاً:

(«تسكنه ريبة دائمة تجاه أفكار عصره، فينقلب إلى جحود لا يعترف بما صنع الأمس ولا بما يُشيَّد اليوم. يسري في أعماقه ضجر واستهزاء من تلك البضاعة الرخيصة التي تعرضها الوضعية في سوق الفكر، خليط من مفاهيم متنافرة تتزين بألوان مصطنعة، لكنها لا تخفي ابتذالها. لا يجد المتفلسفون الجدد سوى زخرف متهافت يكررونه بلا أصالة، بينما يغمر النفوس المرهفة شعور بالغثيان من هذا التزييف. وفي خضم ذلك، يظهر أولئك الذين يراقبون المعرفة بتفاصيلها

[1] محمد المصباحي، «**التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجاً لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس**»، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي ، العدد 148-149، بيروت، 2009م، ص 19.

المجهرية، وقد اختاروا رفض الواقع والهروب منه، فهم لا يريدون الرجوع إلى الوراء بل الإنفصال عنه، ولو إمتلكوا قوة وشجاعة أكبر لكانوا اندفعوا بعيداً عن عالم الحداثة كله»)[1].

يمثل قول نيتشه شهادة قوية على العجز الوجودي الذي وُلد مع العقل الأداتي الحديث... فقد أفرزت الحداثة فراغًا قيميًا عميقًا جعل الإنسان غارقًا في ضجر وعدمية ناتجين عن فقدان الغاية المتعالية وهيمنة الخطاب الوضعي الذي حوّل الحرية إلى شكل بلا مضمون والفلسفة إلى أداة تقنية خالية من الإرشاد. ومع انقطاع الصلة بالمطلق أصبح الوعي الحديث يتخبط بين الوقائع دون حكمة، فلا يجد الإنسان في ماضيه سندًا ولا في حاضره ما يروي عطشه، مما أدّى إلى انهيار الأساس الأخلاقي والسياسي الذي قامت عليه الشرعية الحديثة.

وقد أخفقت المقاربات الوضعية والليبرالية في تقديم يقين قادر على توجيه السياسة نحو غاية كونية، فتحولت الدولة إلى جهاز لإدارة المصالح وبات المشروع الحديث يحمل بذور العدمية في داخله. ومن هذا المنطلق أبرز شتراوس أن غياب الغاية المتعالية جعل الليبرالية الديمقراطية مشروعًا هشًا، داعيًا إلى إعادة وصل السياسة بالمعنى الكوني وإحياء التراث الفلسفي الكلاسيكي. وفي هذا الإطار احتل التأويل الجديد لأفلاطون موقعًا مركزيًا بوصفه مدخلًا لاستعادة الأفق الغائي الذي بددته مسيرة الحداثة.

(«مع صعود المشروع الليبرالي الديمقراطي تَشكّلت رؤية سياسية جديدة همّشت الفلسفة القديمة ودفعتها إلى الخلف، إذ لم تعد فلسفة أفلاطون تُقرأ بوصفها أصلًا مؤسِّسًا للتأمل في السياسة والمعرفة، بل جرى النظر إليها كعائقٍ أمام العقل العملي وروح التقدّم. وبهذا المسار أُعيد تشكيل صورة الفلسفة الكلاسيكية في ضوء مناهج الحداثة السياسية التي نزعت عنها عمقها الميتافيزيقي وحوّلتها إلى مجرد موضوع للتأويل الإجرائي. هذا الإنفصال بين الأصل الكلاسيكي والقراءة الحديثة جعل فلسفة أفلاطون عُرضة للتشويه وفقدان مركزيتها. من هنا رأى شتراوس أن الضرورة تفرض العودة إلى النصوص الأولى لا لاستعادتها حرفيًا، بل لإبراز طاقتها السياسية الكامنة ومقاومة الإنقطاع الذي أحدثته الحداثة. وهكذا صاغ محاولة جديدة لتأويل أفلاطون، محاولة تعيد وصل الفلسفة بالسياسة على نحوٍ يجعل من التراث الكلاسيكي رافدًا للتفكير في أزمتنا المعاصرة»)[2].

إن شتراوس ربط أزمة الحداثة بتهميش الفلسفة القديمة، إذ إعتبر أن إخراج أفلاطون من مركز التفكير السياسي كان جزءًا من مسار الليبرالية الديمقراطية نفسها. فالحرية التي وعدت بالإنفتاح تحولت إلى رؤية أداتية همّشت البحث

---

[1] فريدريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل**، تر. جيزيلا فالور حجار، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003م، ص 32.

[2] Leo Strauss, **Persecution and the Art of Writing**, The Free Press, Glencoe – Illinois, 1952, p 7.

عن الغاية وحولت الفلسفة إلى مجرد أداة تفسيرية. بهذا التحول فُقدت الصلة بين السياسة والحقيقة، وصارت الدولة تُدار بمنطق تقني يخلو من الأفق الأخلاقي. ومن هنا يوجّه شتراوس نقده إلى الليبرالية الديمقراطية، لأنها كرّست هذا الإنقطاع بين الفلسفة والسياسة وعمّقت الفراغ القيمي. فالسياسة التي لا تستند إلى غاية عليا تُصبح إدارة للإجراءات لا أكثر، والفكر الذي يُحرم من بعده الكوني يتحول إلى خطاب متكرر بلا أصالة. لذلك دعا شتراوس إلى إعادة وصل السياسة بالفلسفة الكلاسيكية، كسبيل لمقاومة العدمية التي زرعتها الليبرالية في قلب المشروع الحديث.

لم تكن الفلسفة في مسارها التاريخي مشروعًا جماهيريًا، بل ممارسة ينهض بها الخاصة في المدن الكبرى من غير أن يقصدوا تغيير البنى الاجتماعية أو إلغاء التراتب القائم؛ وبهذا الوعي حافظت على استقلالها عن الشأن العام، مكتفية بتقديم ما يتقبله الاجتماع السياسي من معرفة. غير أن هذا التوازن تبدّل مع العصر الحديث حين انبثق مشروع التنوير ساعيًا إلى تأسيس مجتمع عقلاني شامل، مما دفع الفكر إلى التكيف مع مطلب التغيير الجذري الذي اعتبره شتراوس جوهر الحداثة السياسية. وفي هذا السياق ظهرت الليبرالية الديمقراطية بوصفها ثمرة المشروع الحديث، لكنها اختزلت السياسة في تدبير المصالح وأهملت بعدها المتعلق بالحقيقة، فتحولت المساواة إلى مظهر شكلي يخفي غياب الفضيلة، وصارت الحرية فعلًا بلا مقصد أعلى. وهكذا فقدت الفلسفة استقلالها وتراجع إشعاع الحكمة أمام سلطة الجماعة، فانطفأت الغاية التي كانت تمنحها معناها الأصيل [1].

وهكذا تحولت الفلسفة من نشاطٍ يحافظ على إستقلاله النسبي داخل الإجتماع السياسي إلى مشروع خاضع لمتطلبات التغيير الجذري الذي حملته الحداثة، ففقدت وظيفتها في توجيه الإنسان نحو الغاية، وصارت خادمة لخطاب عقلاني نفعي يخضع لسلطة الجماعة. عند هذه النقطة رأى شتراوس أن الليبرالية الديمقراطية لم تكن مجرد ثمرة لهذا التحول، بل القوة التي عمّقته وحوّلته إلى أزمة مفتوحة، إذ جعلت السياسة إدارة للمصالح بلا أفق قيمي، والحرية فعلًا شكليًا بلا غاية متعالية. بهذه الصورة دخلت الفلسفة في مسار انحدار أفقدها إشعاعها الأصلي وأدخل الفكر الحديث كله في مأزق العدمية.

(«إن جوهر الإشكال الفلسفي يكمن في مدى شرعية إعتماد العقل على نوره الطبيعي وحده في بحثه عن الحقيقة، وهو الإشكال الذي تناوله التقليد الأرسطي في الفكر الإسلامي واليهودي خلال العصور الوسطى، إذ إعتبر

(1) Thomas L. Pangle, **The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss**, University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 88.

مفتاحًا لفهم الفلسفة السياسية بما هي فلسفة أولى. فالجدل حول العقل والوحي يمثل المحور الذي تتفرع عنه القضايا الكبرى للمعرفة والحياة الإنسانية، وهو سؤال لم تتطرق إليه الفلسفة الحديثة»)[1].

فشتراوس رابط جوهر الإشكال الفلسفي بالسؤال عن العلاقة بين العقل والوحي، ورأى أن إغفال هذا السؤال في الفلسفة الحديثة كان منبعاً لانكسار المعنى وتراجع الغاية.

مع إدراك شتراوس أن الحداثة السياسية التي تأسست على الديمقراطية قامت بإقصاء الدين من المجال العام وتخلت عن الفلسفة الكلاسيكية بما تحمله من أفق غائي، وجد نفسه أمام فراغٍ قيمي لا يمكن تجاوزه بمجرد أدوات العصر. فالمشروع الديمقراطي، برغم وعوده، لم يمنح السياسة مرجعيتها الكونية، بل عمّق أزمتها حين جعلها محصورة في تقنيات وإجراءات. أمام هذا المأزق، عاد شتراوس إلى الماضي، باحثًا في تقاليد الفلسفة الإسلامية واليهودية التي إنطلقت من مرجعية قريبة من روح الفلسفة اليونانية. بهذا المسار أراد أن يستعيد إمكانية الربط بين العقل والوحي، وبين الفلسفة والسياسة، ممهّدًا بذلك للمدخل الذي سيجعل من الاقتباس الأول مفتاحًا لإعادة قراءة تلك التقاليد في ضوء أزمة الحاضر.

(«كشف شتراوس من خلال دراسته للفلسفة الإسلامية واليهودية عن منظور فلسفي أصيل قريب في الزمن والروح من الفلسفة اليونانية القديمة. وقد تميز هذا التقليد بسمته الجوهرية: إعلاء شأن التأمل على العمل، والإنطلاق من نفس النقطة الفكرية التي صاغت المشكلات السياسية والمدنية في الإجتماع الإنساني. ومن هنا رأى شتراوس أن هذا التقليد يشترك مع اليونان في المرجعية الفلسفية التي صنعت أعظم إنجازاتهم الفكرية. وقد دفعه ذلك إلى القول بأن معالجة المسلمين واليهود لقضايا الإجتماع السياسي أكثر صدقاً من المعالجات الأكاديمية الحديثة. فالدراسات الحديثة افتقرت إلى الوعي بأسس الفكر الحديث نفسه، وتجاهلت أن الحداثة السياسية قامت على رفض الوحي وما يترتب عليه من سلطة في الحياة المدنية. وفي حين أن المجتمعات المسيحية حجبت الفلسفة خلف اللاهوت، فإن الفكر الإسلامي واليهودي أخضعا فكرة الوحي للفحص الدقيق»)[2].

وهنا تظهر لحظة كاشفة في مسار فكر شتراوس، إذ يُظهر كيف أن عودته إلى الفلسفة الإسلامية واليهودية لم تكن مجرد استعادة للماضي، بل بحثًا عن بديل معرفي قادر على مواجهة أزمة الحاضر، بعدما قطعت الحداثة الليبرالية

---

[1] Thomas L. Pangle, **The Rebirth of Classical Political Rationalism**: **An Introduction to the Thought of Leo Strauss**, Op.cit, p 229.

[2] David Bolton, "**Leo Strauss and Classical Political Philosophy**," Interpretation: A Journal of Political Philosophy, vol. 22, no. 1, Baylor University, Waco – USA, Fall 1994, p 129.

صلتها بالمرجعية المتعالية وأحالت الدين إلى المجال الخاص وأفرغت الفلسفة من أفقها الكوني. وقد أدرك شتراوس أن الحداثة لا تعالج أزماتها بأدواتها لأنها تقوم على نفس الافتراض الذي قاد إلى العدمية، فوجد في التراثين الإسلامي واليهودي رافدًا حافظ على الروح اليونانية التي تربط التأمل بالسياسة وتجعل الحقيقة غاية الفعل الإنساني. فالفرابي وابن ميمون شكّلا نموذجًا للتوفيق بين العقل والوحي، مما منح الفلسفة استقلالًا دون أن تنفصل عن بعدها الروحي، خلافًا للمسيحية الغربية التي حجبت الفلسفة خلف اللاهوت.

ومن هنا وجّه شتراوس نقدًا مضاعفًا للحداثة التي استبعدت الوحي فقطعت مع تراث قادر على مواجهة الإشكاليات الوجودية والسياسية، معتبرًا أن العودة إلى هذا التراث ضرورة فلسفية لا خيارًا ثقافيًا. ويتصل ذلك بمشروعه حول الكتابة المضمرة لدى فلاسفة الإسلام واليهودية الذين حافظوا على حضور الفلسفة داخل المجتمع الديني بفضل استراتيجيات الحذر، مما قدّم لشتراوس نموذجًا يسمح بإعادة التفكير في إمكان التفاعل الخلاق بين العقل والوحي. وهكذا تصبح قراءة هذا التراث سبيلًا لفتح أفق جديد أمام الفكر السياسي الحديث يتجاوز منطق العقل الأداتي، ويستعيد البعد المتعالي الذي يمنح السياسة معناها ويعيد للفلسفة وظيفتها التوجيهية.

(إنطلق شتراوس من دراسته للفكر الإسلامي عند الفارابي، ثم للفكر اليهودي الوسيط عند موسى بن ميمون، ليعود من خلالهما إلى أفلاطون، فوقف على أن جميع الفلاسفة، سواء في المجتمع اليوناني أو في العصور الوسطى، لجؤوا إلى الكتابة بين السطور في مواجهتهم لسلطة الدين. والدليل على ذلك أن أفلاطون وعد بمحاورة الفيلسوف لكنه لم يكتبها صراحة، غير أن حقيقتها ظلت مبثوثة في طيات محاوراته الأخرى. ومن هنا اكتشف شتراوس أن جوهر المسألة يتمثل في السؤال السياسي–اللاهوتي، أي علاقة الفلسفة بالآلهة والوحي، وهو السؤال الذي يحدد طبيعة الفلسفة ويميزها عن سائر مساعي الإنسان. هذه الجدلية التي كانت حاضرة في الفلسفة القديمة والوسيطة هي بالذات ما أهملته الحداثة السياسية، وبالأخص الليبرالية الديمقراطية، حين فصلت الدين عن السياسة وأبعدت المشكلة اللاهوتية عن الأفق الفلسفي)[1].

وهنا يتبين البعد العميق الذي أولاه شتراوس لمسألة العلاقة بين الفلسفة والدين، حيث إعتبر أن جوهر الفلسفة يتمثل في قدرتها على مساءلة الوحي دون إنكاره أو نفيه بالكامل. فالفلاسفة الذين تناولهم في تراثهم لم يفصلوا بين العقل والوحي بل سعوا إلى التوفيق بينهما بطرق مختلفة، وهو ما جعل من السؤال اللاهوتي السياسي محورًا للتفلسف. وإذ أبرز شتراوس الكتابة المضمرة بإعتبارها وسيلة للتعبير الحذر، فقد أراد أن يبين أن حضور الدين لم يكن عائقًا أمام

(1) Leo Strauss, **The City and Man**, The University of Chicago Press, Chicago, 1954, p 241.

الفلسفة بل دافعًا لإبداع أشكال جديدة من القول الفلسفي. في المقابل، يرى أن الحداثة، وعلى رأسها الليبرالية الديمقراطية، أغفلت هذا السؤال الجوهري حين أقصت الدين عن المجال العام، فحوّلت السياسة إلى إجراءات تقنية بلا أفق روحي أو أخلاقي. ومن ثم، فإن إستعادة شتراوس لهذه الجدلية القديمة يمثل محاولة لردم الهوة التي فتحتها الحداثة بين العقل والوحي، والتأكيد على أن الفلسفة لا تكتمل إلا في تفاعلها مع الأسئلة الدينية التي تشغل الإنسان في صميم وجوده.

(لقد سعى ليو شتراوس من خلال بحثه الفلسفي العميق إلى إبراز الإشكالية الجوهرية للاهوت السياسي في الفكر اليوناني والعصور الوسطى والحداثة السياسية، مبرزًا الفراغ الذي ظهر حين أبعدت الحداثة الدين عن المجال العام. فحافظ بذلك على جوهر التفلسف. هذا الوعي جعله يعتقد أن مأزق الحداثة السياسية، الذي فجرته الليبرالية الديمقراطية، لا يمكن تجاوزه إلا بالعودة إلى أنماط الفلسفة السياسية القديمة، حيث يظهر تميّز اليونان وعمق إسهامات العصور الوسطى في فهم العلاقة بين العقل والوحي والسياسة)[1].

وهنا يبدو أن شتراوس أعاد توجيه البحث الفلسفي نحو جوهر السؤال السياسي—اللاهوتي الذي غُيّب في الحداثة السياسية، مبرزًا أن القدماء ربطوا السياسة بالميتافيزيقا وجعلوا النقاش حول الوحي والعقل أساسًا لفهم المدينة، كما فعل أفلاطون والفارابي وابن ميمون الذين رأوا في العقل والوحي مصدرين متكاملين للمعنى. في المقابل، حيّدت الليبرالية الديمقراطية الدين إلى المجال الخاص، وأقصت الفلسفة الكلاسيكية لصالح عقل إجرائي أداتي فصل السياسة عن سؤال العدالة والغاية، ما نتج عنه فراغ قيمي عميق. ويقارن شتراوس بين نموذج قديم يستند إلى الخير الأسمى ونموذج حديث يكتفي بالحياد الإجرائي، الأمر الذي جعل السياسة ممارسة تقنية بلا معنى كوني. ويرى أن هذا التحول، المقترن بتاريخنة الفلسفة وحصرها في سياقها الزمني، أدّى إلى فقدان الشرعية الأخلاقية والميتافيزيقية للسياسة. ومن هنا دعا إلى العودة إلى أنماط التفكير القديمة لا لاستعادة الماضي، بل لإحياء الإمكانات الفلسفية التي طُمست وإعادة وصل السياسة بالأفق الأخلاقي الذي يمنحها معناها.

(إن المحاولة التي قامت بها الحداثة السياسية... تكشف، في نظر شتراوس، عن فشل المشروع الليبرالي الديمقراطي في تجاوز التعارض بين العقل والوحي، وهو ما جعله أصل أزمة الحداثة السياسية. ويرى أن هذا الفشل أظهر استمرار البدائل الإنسانية الكبرى التي تواجه المجتمعات، بما يجعلها نقدًا حيًّا للتاريخانية التي تقيد الفكر بسياقاته الزمنية وتنفي

[1] David Bolton, "**Leo Strauss and Classical Political Philosophy**" , Op.cit, p131.

وجود أسئلة ثابتة. وبهذا تصبح الفلسفة مجرد انعكاس لروح العصر، فاقدة قدرتها على طرح الأسئلة الكونية. ومن هنا خلص شتراوس إلى أن التاريخانية أغلقت باب البحث عن الحقيقة الثابتة وأعلنت عمليًا نهاية الفلسفة السياسية) [1].

يتضح أن شتراوس اعتبر فشل الحداثة في تجاوز التوتر بين العقل والوحي جوهر الأزمة التي قادت إلى مأزق الفكر السياسي الحديث، إذ انتهى العقل إلى تاريخانية تنكر أي معنى ثابت، ففقدت الفلسفة استقلالها وصارت صدى لروح العصر. ورأى أن العجز عن التوفيق بين أثينا والقدس علامة على قصور الحداثة التي رفعت العقل والأفراد لكنها حوّلت الحرية إلى شكل بلا غاية والعقل إلى أداة نفعية.

ومن هنا اعتبر أن التاريخانية لحظة انهيار للبعد الميتافيزيقي الذي منح الفلسفة السياسية معناها، فانحصر الفكر في سياقه وتحوّلت السياسة إلى تقنيات بلا أفق. وهكذا أصبح النقد موجهاً إلى الأسس العميقة للمشروع الليبرالي الذي أقصى الوحي وحصر الدين في الضمير الفردي وأفرغ السياسة من مرجعيتها الأخلاقية. ومع سيطرة العقل الأداتي غابت الأسئلة الكونية وبرز الفراغ القيمي، وظهر الإنسان الحديث عاجزًا عن إيجاد سند متعالٍ يضبط وجوده. وتراجعت الفلسفة إلى خطاب إجرائي، وانكشفت أزمة سياسية وفكرية مزدوجة جعلت الدولة جهازًا إداريًا بلا غاية. وأدّى ذلك إلى سقوط الشرعية وغياب العدل وتحول القوانين إلى تعبير عن القوة. ومن هنا أكد شتراوس أن تجاوز المأزق يتطلب إعادة وصل العقل بالوحي والسياسة بالغاية والفلسفة بالحقيقة. فالخروج من العدمية يمرّ عبر استعادة الأسئلة الكونية الكبرى، وإحياء مرجعية متعالية تعيد للسياسة معناها وللفلسفة وظيفتها التوجيهية.

2-3 -علاقة الدين بالسياسة في فكر ليو شتراوس: من موقفه من الصهيونية إلى سجاله مع هرمان كوهين

شهدت أوروبا الحديثة تحولات عميقة جعلت المسألة اليهودية مرآةً لأزمة الحداثة السياسية، وقد نشأ ليو شتراوس داخل هذا السياق بين تراث يهودي محافظ وواقع قومي أوروبي يزداد عزلة وعداءً، فربط منذ البداية بين الدين والسياسة بوصفهما جوهر المأزق الحديث. وجد في **الصهيونية*** محاولة للخروج من دائرة الاضطهاد، إلا أنه سرعان ما أدرك أنها تستعير النموذج القومي الأوروبي دون أن تعالج السؤال الأعمق المتعلق بمصير الدين في عالم يهيمن عليه العقل الوضعي. وفي مقابل هذا الاتجاه، قدّم هرمان كوهين تصورًا ليهودية عقلانية تستند إلى الأخلاق الكانطية وتُبقي الدين موجهًا عامًا منفصلًا عن السياسة، غير أن شتراوس رأى في ذلك إفراغًا للدين من جوهره الروحي وتذويبه في أخلاق

---

(1) Nasser Behnegar, **Leo Strauss**, **Max Weber and the Scientific Study of Politics**, The University of Chicago Press, Chicago, 2003, p 66.

* **الصهيونية:** هي "الحركة الرامية إلى عودة اليهود إلى وطن أجدادهم إرتس يسرائيل حسبما جاء في الوعد الإلهي والآمال المشيحانية لليهود". (عبد الوهاب محمد المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ج6، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999م، ص13).

إنسانية عامة لا تعبّر عن مرجعيته المتعالية. وهكذا صار انتقاله من الانخراط في الصهيونية إلى نقدها، ومن الحوار مع كوهين إلى رفض رؤيته، تعبيرًا عن بحثه عن بديل يعيد الاعتبار للوحي والفلسفة الكلاسيكية في مواجهة مأزق الحداثة.

-كيف قرأ ليو شتراوس القضية الصهيونية في ضوء أزمة الحداثة السياسية؟

-كيف واجه شتراوس هرمان كوهين في مسألة علاقة الدين بالسياسة؟

2-3-1 -القضية الصهيونية في مرآة ليو شتراوس

ظلّت الجماعة اليهودية عبر تاريخها الطويل تحمل طابعًا مميزًا قوامه الانغلاق والعيش ضمن أسوار تحفظ الهوية، وقد جعلها هذا الوضع تعيش حالة دائمة من الغربة داخل المجتمعات الأوروبية.

تحولت فكرة الجيتو والشتات إلى بنية ذهنية تشكل وعي الجماعة وتغذي شعورها بالاختلاف، مما جعلها عرضة للتمييز عبر قرون من النفي والمطاردة.

ومع صعود الحداثة السياسية برز وعد المساواة الذي حملته الثورات الأوروبية، غير أن اليهود اصطدموا بواقع اجتماعي يصر على إبقائهم في خانة الآخر.

استمرار الرفض المجتمعي جعل الاندماج المعلن محدودًا، فعادت الخطابات المعادية لليهود لتكشف هشاشة الوعود التحررية.

في هذا التناقض بين التحرر الظاهري والنبذ المستمر، ظهرت الحركة الصهيونية باعتبارها مخرجًا من مأزق الوجود اليهودي في أوروبا.

رأت الصهيونية أن الخلاص لا يكون عبر اندماج ناقص، بل عبر إقامة دولة قومية على النموذج الأوروبي الحديث.

وبذلك أعادت تعريف الهوية اليهودية من إطارها الديني الضيق إلى مشروع سياسي يهدف إلى تحويل الشتات إلى وطن.

هكذا نشأت الصهيونية من التقاء معاناة تاريخية طويلة بأزمات الحداثة، لتقدم وعدًا بالخلاص القومي بدل البقاء خلف أسوار العزلة.

(إنقسم الوعي اليهودي الحديث عند ظهور الصهيونية بين اتجاهين متعارضين؛ أولهما اندفع نحو الإندماج في المجتمع الحديث والإنفتاح على قيمه السياسية والفكرية بحثًا عن سبيل للتحرر من العزلة، وثانيهما تشبّث بالإنغلاق على الذات وإعتبر أن التشبث بالموروث والخصوصية هو الطريق الوحيد للبقاء)[1]

[1] Pierre Manent, "**The Return of Political Philosophy**", First Things, No. 103, Institute on Religion and Public Life, New York – USA, 2000, p 15.

تشكّل الوعي اليهودي الحديث عند مفترق الحداثة بين جاذبية الإندماج وإكراهات التمايز التاريخي. فتح إلغاء الإمتيازات الإقطاعية والمواطنة الحديثة بابًا لليهود نحو المدينة والجامعة والسوق، إلا أن ترسّبات العداء الديني والاجتماعي جعلت هذا الباب نصف مفتوح، يَعِد ويخذل في آنٍ واحد. اندفع تيار نحو الإندماج الكامل بوصفه طريق التحرر من الجيتو الرمزي والمادي، بينما تشكّل تيار يحرس الخصوصية ويرى في الإنغلاق حصن البقاء ومعنى الاختيار.

ارتبط الإندماج بـ«الهسكلاه» التي نادت بإصلاح التعليم واللغة وإعادة تعريف الهوية في أفق قومي–مدني، وكان موسى مندلسون المرجع الأبرز للتوفيق بين اليهودية وعقل الأنوار عبر فصل المدني عن الشعائري. وواصلت مدرسة «علم اليهودية» تحويل التراث إلى موضوع دراسة تاريخية نقدية، فيما اتخذت اليهودية الإصلاحية شكل دين أخلاقي ينسجم مع الدولة الحديثة، دفاعًا عن فكرة المواطن اليهودي لا اليهودي المواطن. ورغم ذلك، كشف الواقع حدود الرهان على الإندماج مع استمرار القيود غير الرسمية والتمييز في النقابات والجامعات، وتجسّد هشاشة الوعود الليبرالية في محاكمات دريفوس والهجمات في أوروبا الشرقية، ما أثار سؤالاً حول ما إذا كان إصلاح الدين يكفي لإصلاح صورة اليهودي أم يلزم تغيير الإطار السياسي. على الجانب المحافظ، تَرسّخ تيار يحفظ الشريعة ويضع أسوارًا معرفية وسلوكية في وجه ذوبان الهوية، بقيادة موسى سوفر وسامسون رافائيل هيرش. حافظت الحسيدية والمدرسة الليتوانية على تديّن كثيف وإنكفاء مجتمعي، ومع مطلع القرن العشرين تأسست «أغودات يسرائيل» لتُمثل موقفًا تقليديًا متحفظًا من القومية العلمانية، معتبرة البقاء رهينًا بسياج الشريعة لا بدولة قومية حديثة.

بين هذين القطبين، وُلدت الصهيونية كمشروع ثالث يعد بالتحوّل من أقلية متناثرة إلى أغلبية سياسية، فطرح **ثيودور هرتزل*** قومية سياسية لحل وضع اليهود عبر دولة ذات سيادة، بينما قدم ليو بنسكر مفهوم «التحرر الذاتي» شرطًا للكرامة الجماعية، وأرست الصهيونية الثقافية والعمالية والتنقيحية مناهج مختلفة لإعادة بناء الروح اليهودية. وشمعون دوبنو اقترح قومية للدياسبورا بالحكم الذاتي الثقافي. في خلفية هذه المشاريع، تبدّت أزمة الحداثة السياسية بين مواطنة متعثرة وقوميات تقصي المختلف ودين يُختزل إلى أخلاق عامة. التقط شتراوس الشاب هذا المأزق فرأى في القومية اليهودية استجابة لإخفاق الليبرالية واستمرارًا لمنطقها الأرضي، ليغدو ظهور الصهيونية نتاجًا تاريخيًا لصدام اليهود مع الحداثة ومحاولة لإعادة تعريف الذات بين مواطنة عصية وخصوصية مهدَّدة.

* **ثيودور هرتزل**: (1860–1904م) "هو مؤسس الحركة الصهيونية وضع نهاية للصهيونية التسللية وجهودها الطفولية...كان يحمل ثلاثة أسماء أهمها: الألماني (ثيودور) وثانيها إسمه العبري (بنيامين زئيف) وثالثها إسمه المجري (تيفادار هرتزل)". (عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ج6، مرجع سابق، ص277).

(هذا الصراع بين من أراد الإنفتاح ومن اختار الإنغلاق لم يكن خلافًا سياسيًا بحتًا، بل كان تعبيرًا عن أزمة فلسفية ودينية عميقة تتعلق بكيفية تصور اليهود لمصيرهم في الإجتماع الحديث)[1]

إرتبطت حركة التجديد اليهودية في القرن التاسع عشر بميل واضح نحو الإنفتاح على العالم الحديث. رأى الإصلاحيون أن الجيتو الديني والاجتماعي أصبح عبئًا يعيق المشاركة الكاملة في المجتمع المدني، وأن تجاوز هذا الوضع يتطلب إعادة صياغة العلاقة بين الدين والسياسة. دعا موسى مندلسون ورواد "الهسكلاه" إلى إصلاح التعليم واللغة وفصل الدين عن الدولة لتمكين اليهود من مواطنة حرة ملتزمة بالقوانين الوضعية دون فقدان الإنتماء الديني، وجعلوا الدين بُعدًا أخلاقيًا فرديًا يرافق المواطنة الحديثة.

ومع ذلك، سرعان ما كشف هذا المسار عن هشاشته، إذ لم تُنهِ الإصلاحات موجات العداء، وظلت حدود اندماج اليهود معلقة عند كل أزمة قومية أو اقتصادية. على الجانب الآخر، نشأ تيار محافظ تمسّك بالشريعة كضمانة لاستمرار الجماعة، فرفض موسى سوفر وأتباعه أي تقليص للسلطان الديني، بينما قدّم سامسون رافائيل هيرش صيغة وسطية تجمع بين المشاركة المدنية والحفاظ على جوهر الشريعة. هذا التباين لم يكن مجرد خلاف تكتيكي، بل إنعكاس لرؤية متناقضة للوجود ذاته، فهل يستمد اليهود معنى بقائهم من الانخراط في التاريخ القومي أم من الإنكفاء على النصوص والشرائع؟ ليو شتراوس الشاب رأى في الإصلاحيين اندفاعًا نحو الحداثة على حساب الجوهر الديني، وفي المحافظين إنغلاقًا عاجزًا عن مواجهة أسئلة العصر السياسي، ومن هذا المنطلق اعتبر الصهيونية خيارًا ثالثًا يجمع بين السيادة الحديثة والمعنى المتعالي، مع نقد دائم لكل تيار وبحث مستمر عن أفق الفلسفة السياسية القديمة لتجاوز مأزق الفريقين.

(ومن هذا المنظور لا يعالج شتراوس "القضية اليهودية" بوصفها حادثًا عابرًا أو مسألة سياسية آنية، بل يردّها إلى أصولها الكبرى في الفكر الديني والفلسفة الحديثة، كاشفًا عن جذورها العميقة وما تحمله من رهانات وجودية. وهكذا تتضح نظرته التي تتجاوز السطح السياسي لتبلغ الأفق الفلسفي الرحب، حيث يطل المفكر من علوّ على المشهد الإنساني في شموليته، رافضًا التخصص الضيق والركون إلى مستقر واحد، ومتبنيًا نظرة واسعة تستوعب الكل وتربطه بجذوره البعيدة)[2].

إرتكز تناول شتراوس للقضية اليهودية على تفكيكها إلى أبعادها الأصلية في الفكر والفلسفة والدين، مقدّمًا قراءة تتجاوز البعد السياسي الضيق نحو جذور الصدام بين الوحي والعقل. ورأى أن معاناة اليهود في الحداثة ليست

(1) Pierre Manent, "**The Return of Political Philosophy**", Op.cit, p. 15.

(2) Ibid, pp. 15-22.

أزمة حقوق، بل اختبار وجودي يكشف حدود الدولة الحديثة التي تأسست على العقل الوضعي وفشلت في استيعاب مطالب المعنى المتعالي. ومن خلال نقده للنزعة الوضعية وربطه المسألة اليهودية بالتحولات الكبرى منذ سبينوزا والأنوار، اعتبر شتراوس أن وضع اليهود يعكس هشاشة المشروع الليبرالي ذاته. ولهذا لم ينظر إلى الإندماج أو الانغلاق كخيارين اجتماعيين، بل كعلامتين على مأزق فلسفي أعمّ يخص العلاقة بين المطلق والمتغير. وبهذا أصبح تحليل شتراوس للقضية اليهودية مدخلًا لفهم أزمة الحداثة بأسرها، لا مسألة تخص جماعة بعينها.

(جاء سبينوزا ليهز الأسس الراسخة في وعي اليهودي التقليدي داخل الجيتو، فطرح مسارين متناقضين: الإندماج في المجتمع الحديث أو بناء دولة يهودية مستقلة، وفي الوقت نفسه أسس لموقف فلسفي جديد تجاه النصوص الدينية)[1].

فتح مسار جديد في الفكر اليهودي الحديث مع باروخ سبينوزا الذي تجرأ على زعزعة الأسس الراسخة للوعي التقليدي داخل الجيتو. فقد أعاد النظر في الشريعة والنصوص الدينية بوصفها نتاجًا بشريًا قابلًا للنقد، ففتح الطريق أمام التفكير في الإندماج داخل الدولة الحديثة أو في تأسيس كيان قومي مستقل. هذا التحول وضع الهوية اليهودية أمام اختبار جديد، إذ لم يعد الدين وحده محددها المركزي، بل أصبح واحدًا من عناصر متعددة تشكّل حضور اليهود في المجال العام. وبين وعود الإندماج بالمساواة ومخاطر فقدان الخصوصية، ووعود الدولة بالسيادة مع خطر تضييق البعد الكوني، ظهرت مشاريع فكرية متعددة كالإصلاحية والصهيونية بوصفها استجابات مختلفة للسؤال الذي أثاره سبينوزا. وهكذا غدت إشكالية الجمع بين الحرية الفردية والانتماء الجماعي، وبين العقل والوحي، مركز المأزق الذي سيطبع الوعي اليهودي والحداثة السياسية بأسرها.

(فسبينوزا فتح الباب لما يعرف بالنقد الأعلى للكتاب المقدس، الذي لا يتعامل مع الأسفار بإعتبارها وحياً معصوماً، بل كنصوص تاريخية قابلة للتحليل والمراجعة، ورأى أن التمسك بحرفيتها يقود إلى حياة جوفاء لا معنى لها. وبمقارنة هذا النقد بالعقلانية الحديثة مع موقف النقل التقليدي، يتجلى التباين الحاد بين عقل يضع النص موضع تساؤل ومرجعية ترى فيه الحقيقة المطلقة غير القابلة للنقاش)[2].

فتح النقد الأعلى للكتاب المقدس مسارًا جديدًا في الفكر اليهودي الحديث حين نُزِع عن النص طابعُه المطلق وأُخضع للعقل، فكانت تلك القطيعة التي مهّدت لعلمنة الهوية وزعزعة الأساس اللاهوتي الذي استندت إليه الجماعة في الشتات. ومع انتقال الدين إلى مرتبة النص التاريخي برزت القومية اليهودية كبديل سياسي يسعى لتعويض فقدان المرجعية التقليدية، فغدا البحث عن الدولة تعبيرًا عن أزمة أعمق في العلاقة بين الوحي والعقل. ورأى شتراوس أن هذا

(1) Michael Zank (ed.), **Leo Strauss**: **The Early Writings** (**1921–1932**), State University of New York Press, Albany, 2002, p 140.

(2) Ibid, p. 140.

التحول، الذي بدأ مع سبينوزا، كان سلاحًا ذا حدّين: كشف مأزق العقل الوضعي الذي جرّد الدين من معناه، وفي الوقت نفسه أنشأ صهيونية عاجزة عن استعادة البعد المتعالي. وهكذا بدت القضية اليهودية نتاجًا فلسفيًا لصراع طويل بين النقد الأعلى والتمسك بالتقليد، لا مجرد حدث سياسي طارئ.

(ومع النقد الأعلى الذي أبدعه سبينوزا أصبح الفاصل بين ما هو فلسفي وما هو ديني أكثر وضوحاً، وإزدادت حدة الصراع بين عالمين: عالم العقل النقدي وعالم الإيمان الحرفي. هكذا تحولت أفكار سبينوزا إلى منعطف حاسم في مسار النخبة اليهودية، إذ لم يعد ممكنًا البقاء في دائرة الطقوس والجيتو، بل بات عليهم مواجهة أفق الحداثة الذي كشف عجز التقليد القديم عن تلبية حاجاتهم الفكرية والسياسية)[1]

تبلور مع النقد الأعلى للكتاب المقدس الذي صاغه سبينوزا وعي جديد داخل النخبة اليهودية، إذ لم يعد النص يُقرأ بوصفه وحيًا ثابتًا بل مادة تاريخية تخضع للتأويل، مما أدى إلى زعزعة النظام التقليدي وفتح الباب أمام حداثة فكرية أخرجت الدين من دائرة الطاعة المطلقة إلى أفق العقل النقدي. وقد ولّد هذا التحول انقسامًا حادًا بين الإيمان الحرفي والعقل الحديث، نتجت عنه اتجاهات إصلاحية تسعى للاندماج وأخرى قومية تبحث عن سيادة سياسية تعيد بناء الهوية خارج حدود الجيتو.

ومع انتقال الهوية من أساس ديني متعالٍ إلى مشروع سياسي وضعي، برزت الصهيونية كحلّ ثالث يحاول التوفيق بين مأزق التقليد وقصور الاندماج، مستندة إلى منطق الدولة الحديثة مع الحفاظ على بقايا الوعي الروحي. غير أنّ شتراوس رأى في هذا المسار علامة على أزمة الحداثة نفسها، لأن القطيعة التي أحدثها سبينوزا بين العقل والوحي لم تُنتج تحريرًا كاملاً بل خلقت توترًا جديدًا بين البحث عن معنى متعالٍ والالتزام بالعقل الوضعي. ومن ثمّ أصبح النقد الأعلى لحظة تأسيسية فتحت المجال لمشاريع سياسية جديدة، لكنها في الوقت نفسه كشفت حدود الحداثة وعجزها عن استيعاب البعد الروحي، مما جعل الصهيونية عند شتراوس تعبيرًا عن مأزق حضاري لا عن حلّ نهائي.

(فمن وجهة نظر شتراوس، فإن الإصلاحيين اليهود الذين سعوا إلى التوفيق بين اليهودية التقليدية والمفاهيم العلمانية والليبرالية، قد ساروا في طريق لم يعد يعكس الجوهر الأصلي لليهودية. إنهم في نهاية المطاف لم يفعلوا سوى أن تخلّوا تدريجياً عن بعض الشعائر حفاظاً على ما إعتبروه جوهرياً وفق المنطلقات الحديثة، وهو مسار متى بدأ فإنه يستمر بقوة الدفع الذاتي للقبول بالمبادئ الجديدة)[2].

---

[1] Michael Zank (ed.), **Leo Strauss**: **The Early Writings** (**1921–1932**), Op.cit, p 140.

[2] Ibid, pp. 143–144.

يكشف موقف شتراوس من الإصلاحيين اليهود عن أن الإصلاح الحداثي لم يكن استعادة لجوهر الدين، بل خطوة نحو تفريغه من معناه المتعالي عبر إخضاعه للعقل الوضعي وقيم الاندماج، مما جعل الشعائر قابلة للتنازل وفتح الباب لذوبان الهوية في أفق ليبرالي لا يحتمل الخصوصية الدينية. وقد رأى أن هذا التحول عمّق أزمة الحداثة السياسية التي تستبعد الوحي وتستبدله بعقلانية أخلاقية عامة عاجزة عن منح الحياة معناها الغائي، فغدا الدين مجرد إطار ثقافي بلا سند روحي قادر على تشكيل جماعة متماسكة. وفي نظره، كان الإصلاح استجابة آنية لضغوط الاندماج، لكنه افتقر إلى مشروع فلسفي متماسك، لأن التخلي عن الممارسة العملية جعل جوهر الدين نفسه موضع تشكيك، فظهر اتجاه يظن أنه يحفظ الهوية بينما يساهم في تفكيكها تدريجيًا.

ومن هذا المنظور، رأى شتراوس أن الاتجاه الإصلاحي أعاد إنتاج الأزمة الحداثية ذاتها، إذ اختزل الدين في أخلاق وضعية، وهي المشكلة التي ستنعكس أيضًا في الصهيونية التي حاولت تأسيس الخلاص على الدولة والسيادة بدل البعد المتعالي. وهكذا يغدو الإصلاح عند شتراوس علامة على فصل العقل عن الوحي، ونتاجًا لمسار طويل من الانفصال عن الجذور دفع الهوية اليهودية للبحث عن سند خارجي، سواء في العقلانية الأخلاقية أو في المشروع القومي، مما يجعل الأزمة اليهودية مرآة دقيقة لأزمة الحداثة الغربية في عمقها.

((يرى شتراوس أن الإصلاح الديني ليس إمتداداً مباشراً للتقاليد اليهودية، بل هو إنعكاس لسلطة الحداثة السياسية التي ابتدعت تقاليد جديدة وأطلقت عليها اسم التقاليد التاريخية، بعدما أنكرت ما سبقها وعدّته بدائياً ومتخلفاً. ومن هذا المنظور يصبح الإصلاح محاولة لشرعنة الحداثة عبر قناع الموروث، إذ يُعاد تعريف الماضي بما يتلاءم مع معايير الحاضر، لا بما يحفظ أصالته. إنه مسار يفضي إلى قطيعة معرفية تجعل من التقاليد مجرد أدوات وظيفية، تُستحضر لتبرير العقل الوضعي، بدل أن تكون مرجعية متعالية تضبطه. هكذا يُختزل الدين في صياغات تاريخية نسبية، ويُفقد قدرته على الإستمرار كقوة روحية تتجاوز الزمن. ومن هنا يقرأ شتراوس الإصلاح بإعتباره حلقة إضافية في سلسلة إقصاء الوحي عن المجال العام، حيث يُستبدل بالسيادة المطلقة للعقل الحديث))[1].

إن فيلسوفنا لا ينظر إلى الإصلاح الديني كتجديد داخلي للتقاليد اليهودية، بل كتعبير عن خضوع كامل لهيمنة العقل السياسي الحديث؛ فالإصلاح عند شتراوس ليس استعادة للأصل بل إعادة صياغة للماضي وفق روح العصر، مما يجعل الدين أسيرًا لمفاهيم متغيرة تفقده طابعه المتعالي. ويرى أن الحداثة أعادت تعريف الشرعية على نحو يفصلها عن جذورها، فصار الدين تابعًا لرؤية وضعية تُقصي الوحي وتحوله إلى مادة ثقافية قابلة للتجاوز. ومن ثمّ يصبح الإصلاح

(1) Michael Zank (ed.), **Leo Strauss**: **The Early Writings** (**1921–1932**), Op.cit, p. 144.

وسيلة لشرعنة القطيعة مع الماضي عبر إعادة تأويل الذاكرة الجماعية بما ينسجم مع منطق الحداثة الساعية للسيطرة على الحاضر والتاريخ معًا. ويكشف شتراوس أن هذا المسار، الذي بدا خطوة إنقاذية، أدى فعليًا إلى تفكيك البنية الروحية وتحويل الدين إلى أداة تخدم السياسة، فيفقد قدرته على مقاومة الزمن ومعناه المتعالي. وهكذا يُجسّد الإصلاح صورة مكثفة لأزمة الحداثة التي تعيد تشكيل الواقع وفق مقاييسها الخاصة وتقصي كل مرجعية تتجاوزها، مما يفضي إلى فراغ روحي عميق. وفي سياق تشكّل الوعي اليهودي الحديث، يبرز الإصلاح كمحطة كشفت هشاشة الهوية بين الإندماج في قيم الحداثة وفقدان السند التقليدي الذي صان الجماعة عبر قرون الشتات.

(وهكذا يغدو الإصلاح خاضعاً لقوانين اللعبة الليبرالية الديموقراطية، خضوعاً لا يحل أزمة اليهود في عصر الحداثة السياسية، بل يعمّق غربتهم بعد مغادرتهم الجيتو وتخليهم عن الإرث الذي حفظ وجودهم في الشتات إلى أن بزغت الحداثة)[1].

وهنا يتضح لنا عمق المأزق الذي كشفه شتراوس، فالإصلاح الديني عند اليهود لم يكن جسرًا بين القديم والجديد، بل خطوة قادت إلى فقدان السند الروحي الذي صان الجماعة في الشتات، ما جعلهم يواجهون الحداثة بمنطق سياسي غريب عن تراثهم ويزيد شعورهم بالاغتراب. ورأى شتراوس أنّ الإصلاح لم يحقق الاستقرار بل عمّق القطيعة بين الدين والسياسة، إذ أصبحت الشرعية مستمدة من المؤسسات الوضعية وفقد الدين القدرة على حفظ الهوية وأضحى إطارًا للأخلاق الفردية فقط. فالتنازلات الجزئية فتحت الباب أمام فراغ روحي، والمواطنة الشكلية لم تلغ الشكوك المتجذرة، والإندماج لم يمنع الانكشاف عند الأزمات القومية، ليصبح اليهود عالقين بين هوية بلا سند ديني وواقع سياسي محدود. من هذا المنظور، اعتبر شتراوس أن الإصلاح حلقة جديدة في سلسلة الانفصال عن الجذور، جعلت الدين خطابًا أخلاقيًا نسبيًا وفقدت الجماعة أفقها المتعالي. وبهذا، يبين أن الإصلاح، بدل أن ينقذ، عمّق المأزق، مؤكّدًا أنّ الخضوع لقوانين اللعبة الليبرالية يضاعف الأزمة ويترك فراغًا روحيًا لا تملؤه السياسة الحديثة.

(إستمر التمييز ضد اليهود متجذراً في المجتمعات الأوروبية حتى بعد الثورة الفرنسية وما رافقها من تشريعات مساواة، إذ ظل الإرث المتوارث من العصور الوسطى حاضراً بقوة، ومع ازدياد أزمات الليبرالية الديموقراطية وإضطرابها السياسي اتجه الرأي العام إلى تحميل اليهود مسؤولية الإنهيارات الإقتصادية والإجتماعية وعدم الإستقرار السياسي. وفي ظل هذا المناخ، لم يعد العالم الليبرالي قادراً على التسامح مع وجود اليهود كيهود داخل المجتمع، مما جعل الحركة الصهيونية

[1]Michael Zank (ed.), **Leo Strauss**: **The Early Writings** (**1921–1932**), Op.cit, p 146.

تقدم مشروع الدولة القومية اليهودية، مقتدية بالنموذج القومي الأوروبي في القرن التاسع عشر، بإعتباره المخرج العملي من مأزق الشتات والحيرة التي عاشها اليهود)[1].

فشتراوس كان يرى بجلاء أن الإصلاح لم يكن علاجًا للأزمة، بل انعكاسًا لعجز أعمق يسكن صلب الحداثة السياسية نفسها، إذ لم تغيّر التنازلات الإصلاحية أو صرامة المحافظين من واقع التمييز الذي ظل يلاحق اليهود، لأن جوهر الخلل كان في السياسة الحديثة التي لم تحتمل الوحي كمرجعية متعالية. أظهرت التجربة أنّ الثورة الفرنسية لم تُزل الإرث العدائي، بل حافظت عليه في صور جديدة، ما جعل الجماعة أكثر هشاشة بعد فقدان أسوار الجيتو، والليبرالية لم تنجح في إزالة الشكوك المتجذرة. الإصلاح والمحافظة كانا جدلًا داخليًا عالج المظاهر وغفل الأسباب البنيوية، إذ المسألة ليست في الطقوس بل في مواجهة حداثة سياسية تعلن المساواة وتقصي الوحي.

وهكذا، لم تمنح أي محاولة اليهود الخلاص، لأن جذور الأزمة كانت في بنية سياسية تأسست على العقل الوضعي وحده، والإندماج لم يكن ممكنًا إلا بثمن التفريط، والإنغلاق لم يكن قادرًا على حماية الجماعة. تتبع المسار التاريخي من الجيتو إلى الإصلاح والصهيونية يظهر أن أزمة اليهود في الحداثة علامة على مأزق أعمق في قلب المشروع السياسي الحديث، إذ بقي الدين عاجزًا عن الصمود وتحول إلى منظومة أخلاقية نسبية، بينما الصهيونية لم تنه الغربة الروحية وجعلت الدولة الحديثة غاية للبقاء. كما أوضح شتراوس أنّ نقده للإصلاح، المحافظة، والصهيونية جميعها يعكس أزمة الحداثة التي فصلت بين العقل والوحي وأقصت الفلسفة الكلاسيكية لصالح العقل الأداتي، داعيًا لاستعادة الأفق الفلسفي القديم حيث يمكن للعقل والدين أن يتجاوبا. ومن هنا يُطرح السؤال: **كيف واجه شتراوس هرمان كوهين في مسألة العلاقة بين الدين والسياسة، وما الأفق البديل الذي حاول أن يفتحه أمام أزمة الحداثة؟**

2-3-2-شتراوس ناقدًا لهرمان كوهين في إطار إشكالية علاقة الدين بالسياسة

يبرز هرمان كوهين بإعتباره أبرز الفلاسفة اليهود في مطلع القرن العشرين، فقد سعى إلى تأسيس قراءة عقلانية لليهودية تستجيب لمقتضيات الحداثة، وجعل من العقل مرشدًا للفكر الديني وموجّهًا للمجال السياسي. انتمى كوهين إلى المدرسة الكانطية الجديدة، وربط بين الإيمان والواجب الأخلاقي، معتبرًا أن الدين إطار لإعلاء قيم العدالة والرحمة، وأن السياسة امتداد للواجب الأخلاقي. في كتابه «دين العقل من مصادر اليهودية» بلور رؤية تجعل العقل الحكم الأعلى بين الإيمان والمدينة، محافظًا على استمرارية اليهودية ومنعًا للذوبان الكامل عبر استعادة مصادرها الأخلاقية. لكنه، في

[1] Jerry Muller, "**Leo Strauss**: **The Political Philosopher as a Young Zionist**", Jewish Social Studies: History, Culture, Society, vol. 17, no. 1, Indiana University Press, Bloomington, 2010, p 175.

نظر شتراوس، أخضع الدين لمعيار الحداثة النقدية وأفرغه من خصوصيته العميقة، ففتح دفاعه العقلاني الباب لتهميش اللغة الدينية لصالح معيار الذات الحديثة.

هنا لم يعد النقد مقيدًا بسبينوزا، بل صار مواجهة مباشرة مع الأساس الذي أقام عليه كوهين مشروعه، إذ تسائل الفلسفة الكلاسيكية السياسة من جهة غايتها في الخير الأسمى والدين من حيث هو عهد بين الإنسان والمتعالي، لا مجرد قانون عقلي. بدا مشروع كوهين أقرب إلى هندسة فكرية تُغلق التوتر القديم بين أثينا وأورشليم بقرار من الوعي الحديث، بينما رأى شتراوس أن هذا التوتر سرّ الخصوبة الفلسفية والسياسية. فالاتفاق مع كوهين جزئي على قيمة العقل والعدالة، فيما بقي اعتراضه جذريًا على المنهج الذي يجعل العقل الحديث الحكم المطلق، مؤكدًا أن العدالة لا تُختزل في القانون الأخلاقي وحده، والعقل يكتسب سلطته في حوار دائم مع الوحي والتاريخ. ومن هذا المنطلق طرح شتراوس سؤالًا حادًا: كيف يمكن حفظ العلاقة بين الدين والسياسة دون أن يُختزل الدين في أخلاق مجردة أو تُسجن السياسة في بيروقراطية بلا غاية؟

«حين إندلعت الثورة الفرنسية عام 1789، لم تكن مجرد انتفاضة سياسية عابرة، بل مثلت نقطة إنعطاف كبرى في مسار الحضارة الغربية. فقد تحولت إلى الشرارة التي أيقظت أوروبا من سباتها الطويل، وأطلقت موجة جديدة من التطلعات نحو الحرية والكرامة الوطنية. في أجواء ألمانيا وإيطاليا على وجه الخصوص، إرتبطت هذه الروح الثورية بحلم بناء أمة موحدة لا تعرف الإنقسام، وبإحياء التضامن القومي وإبداع روح جماعية جديدة. من هذه الأرضية برزت فكرة الدولة الحديثة التي تنبني على قبول الشعب ومشاركته الفاعلة، لتصبح الثورة الفرنسية مدرسة تاريخية علّمت القارة بأسرها معنى السيادة الشعبية. لقد دشنت بذلك بداية زمن القوميات، حيث صار الوعي بالإنتماء المشترك أساسًا لكل مشروع سياسي جديد»[1]

لقد مثّل إندلا ع الثورة الفرنسية لحظة فاصلة في تاريخ الغرب الحديث، إذ دشّنت عصرًا جديدًا جعل من الحرية والمساواة مبادئ سياسية لا يمكن تجاهلها. ومن خلال هذا التحول، ظهرت فكرة الأمة التي تستمد شرعيتها من الشعب لا من السلطة المطلقة. هذا التغيير لم يقتصر على فرنسا، بل إمتد أثره إلى باقي أوروبا، وخاصة ألمانيا التي كانت تبحث عن هويتها القومية وسط إنقساماتها الداخلية.

مع بروز النزعة القومية، أصبحت الهوية شرطًا للانتماء السياسي، ولم يعد اليهود قادرين على الإكتفاء بعيشهم كجماعة دينية مغلقة، بل طُرح عليهم تحدي الإندماج في المجتمع القومي الناشئ. هذا التحدي أفرز أزمة مزدوجة: **كيف يحافظ اليهود على خصوصيتهم الدينية من جهة، وكيف يثبتون ولاءهم الوطني من جهة أخرى؟ هنا بدأ**

[1] هانز كوهن، **عصر القومية**، تر. عبد الرحمن صدقي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، د.ط، 1964م، ص 14.

يتبلور السؤال الفلسفي العميق الذي سيشغل كوهين: كيف يمكن أن تظل اليهودية ذات معنى في ظل دولة حديثة تُبنى على أسس قومية وعقلانية؟

لقد شكّلت هذه الظروف التاريخية خلفية مباشرة لمشروع كوهين في دين العقل. فالرغبة في حماية اليهودية من الذوبان لم تعنِ الإنغلاق على الذات، بل بالعكس، كانت محاولة لعرضها بلسان يتناسب مع روح العصر. وبما أن روح العصر صاغتها الثورة الفرنسية في مفاهيم الحرية والمساواة، فقد وجد كوهين في الفلسفة الكانطية أداةً مناسبة لصياغة مشروع ديني. أخلاقي يعترف بالعقل معيارًا أعلى.

من خلال هذه الأرضية، أصبح من الممكن عند كوهين أن تتحول الشريعة اليهودية من نصوص خاصة بجماعة إلى إطار رمزي للقانون الأخلاقي الكوني، وأن تصبح النبوة خطابًا موجّهًا للإنسانية كلها. بهذا الشكل، فإن القومية الحديثة التي جسّدتها الثورة الفرنسية لم تكن بالنسبة إليه مجرد واقع سياسي جديد، بل كانت دعوة لتجديد الدين نفسه ليصبح شريكًا في صياغة مستقبل البشرية.

لكن هذه الاستجابة لم تكن خالية من التوترات. فإخضاع الدين إلى العقل النقدي حمل معه خطر تفريغ الوحي من خصوصيته الرمزية. ومع ذلك، فإن المشروع لم يكن مجرد نزعة فردية، بل تعبيرًا عن حاجة جماعية عاشها اليهود في ألمانيا: حاجة الدفاع عن وجودهم في أمة تتطلب وحدة وانسجامًا داخليًا. إن إعادة صياغة اليهودية بلسان عقلاني لم تكن إذن ترفًا فكريًا، بل ضرورة تاريخية.

من هنا يتضح أن مشروع كوهين لم ينشأ في فراغ، بل كان نتيجة مباشرة لتأثير الثورة الفرنسية وصعود القوميات. فالتطلعات الجديدة نحو العدالة والمواطنة دفعت الفلاسفة إلى إعادة النظر في العلاقة بين الدين والسياسة، ولم يكن كوهين استثناءً. بل على العكس، كان من أبرز الذين حاولوا أن يمنحوا الدين اليهودي مشروعية جديدة، مستمدة من القيم التي صارت تحكم العالم الحديث.

وعندما جاء شتراوس لينقد هذا المشروع بعد عقود، لم يكن ينقد فقط بناءً فلسفيًا مجردًا، بل كان يعترض على إستجابة فكرية لتاريخ معين. فشتراوس أدرك أن مشروع كوهين ابن هذه الظروف، لكنه تساءل إن كانت الإستجابة التاريخية كافية لحماية جوهر الدين من الذوبان في العقلانية الحديثة. وهنا تكمن المفارقة: ما أنقذ اليهودية من التهميش في زمن القوميات، قد يكون هو نفسه ما جردها من أفقها المتعالي.

بهذا يظهر أن الثورة الفرنسية لم تكن حدثًا سياسيًا فحسب، بل تحولت إلى الخلفية العميقة التي صاغت سياق كوهين الفلسفي. فالقومية لم تفتح الباب فقط لسيادة الشعب، بل أجبرت الأقليات الدينية، وعلى رأسها اليهود، على

إعادة تعريف أنفسهم. وهكذا فإن مشروع كوهين لا يمكن أن يُفهم إلا كتعبير عن هذا التحول التاريخي، حيث الدين أصبح مطالبًا بأن يبرر نفسه أمام العقل والحداثة، وأن يقدّم ذاته شريكًا في صياغة الدولة الحديثة.

لقد أفرزت تحولات الحداثة السياسية والدينية أسئلة عميقة حول الجذور الفكرية للحرية والنظام في الغرب. ومن بين هذه المحاولات برزت رؤى فلسفية سعت إلى إرجاع هذا المنعطف التاريخي إلى قوة روحية بعينها بوصفها مصدرًا لتجديد الحضارة. ومن هذا المنظور جرى النظر إلى المسيحية بإعتبارها الرافعة التي أنجزت المصالحة بين الدين والحداثة، وهو ما يفسر حضورها في خطاب بعض الفلاسفة بوصفها الأصل الذي انبثقت منه الحرية الحديثة.

(الفيلسوف الفرنسي فيكتور كوزان يرى أن المسيحية تمثل ذروة التجارب الدينية، إذ جمعت في جوهرها ما سبقها من أديان وأضافت إليها ما جعلها ناسخة لها، وجعل منها الدين الإنساني والإجتماعي الأسمى. فهي، بحسبه، التي منحت أوروبا الحرية الحديثة وأرست أسس الحكم النيابي، في حين لم تقدّم الديانات الأخرى إلا أشكالًا من الإنحلال أو الإستبداد. والمسيحية عنده لم تكن مجرد دينٍ حافظ على تراث الفنون والآداب والعلوم، بل كانت القوة التي بعثته من جديد بروح أقوى، حتى غدت أصل الفلسفة الحديثة ومنبع النظام الذي يوفق بين الحرية والسلطة)[1].

لقد إرتبط ميلاد الحداثة السياسية والفكرية في أوروبا بإعادة قراءة المسيحية لا بوصفها مجرد تراث روحي، بل بإعتبارها قوة تاريخية قادرة على صياغة نظام جديد للحرية. فمع التحولات الكبرى التي فجّرتها الثورة الفرنسية وصعود القوميات، برزت المسيحية كإطار يمنح الشرعية لقيم المساواة والسيادة الشعبية، ويضفي على الحرية أساسًا أخلاقيًا عميقًا. وهكذا جرى التأسيس لوعي حداثي يجد في الدين المسيحي أصلًا للفلسفة الحديثة، وفي الوقت نفسه فرصة لتجديد هذا الدين بما يتلاءم مع روح العصر. لقد أعادت المسيحية إنتاج ذاتها من خلال الإنفتاح على مفاهيم الحرية والسلطة التمثيلية، فأصبحت في قلب المشروع الحداثي بدل أن تبقى خارجه. غير أن هذا المسار الذي جمع بين الدين والحداثة كشف في المقابل مأزق الديانات التي لم تدخل في هذا التفاعل بنفس القوة.

فقد وجد اليهود، وهم جماعة مغلقة نسبيًا داخل المجتمعات الأوروبية، أنفسهم أمام واقع جديد يقيس الشرعية الدينية والسياسية بقدرة الدين على الإنسجام مع قيم الحرية الحديثة. وفي ظل هذا الواقع، بدت اليهودية مهددة بالإنكماش أو التهميش ما لم تُقدَّم بصيغة تتجاوب مع مقتضيات العصر. من هنا بدأت محاولات جادة لإعادة تعريف الهوية الدينية لليهود، كي تتخذ موقعًا مشابهًا لما حققته المسيحية في علاقتها بالحداثة. وقد مثّل ذلك دافعًا قويًا لظهور مشاريع إصلاحية متفرقة، بعضها عبّر عن نفسه في حركة الإصلاح الديني اليهودي، وبعضها وجد أوج تجسيده في

[1] مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، د.ط، 2007م، ص ص 12-13.

مشروع فلسفي يسعى إلى إضفاء طابع عقلاني على الدين اليهودي. وفي هذا الإطار التاريخي ظهر هرمان كوهين بوصفه الفيلسوف الذي حاول أن يمنح اليهودية نفس القدرة التي حازت عليها المسيحية: أن تكون جزءًا من روح العصر، وأن تعيد بناء نفسها على أساس عقلاني يجعلها قادرة على التفاعل مع الدولة الحديثة. لقد جاءت فلسفته تعبيرًا عن الحاجة الملحّة إلى إخراج اليهودية من عزلتها التاريخية، وإدماجها في النسق الفكري والسياسي الذي صاغته المسيحية المتجددة في قلب الحداثة.

في سياق التحولات العميقة التي شهدها الفكر الأوروبي الحديث، برزت الحاجة إلى إعادة صياغة علاقة الدين بالعقل والعلم. فالتراجع التدريجي لسلطة الميتافيزيقا القديمة، وصعود المناهج النقدية والتاريخية، وضعا اللاهوت في موقف دفاعي متواصل أمام زحف الحداثة. ولأن المسيحية كانت الإطار الثقافي الغالب، فقد بدا أن إنقاذ حضورها يمر عبر تأويل جديد ينسجم مع روح العصر.

أمكن تفسير هذا المسار غير المألوف إذا استحضرنا أن الباعث الأساس لمشروع اللاهوت الليبرالي كان يحمل طابعًا دفاعيًا؛ فالبروتستانتية الليبرالية نشأت لتبرير حضور المسيحية في زمن انحسر فيه الإيمان بالخوارق والمعجزات، وأخذ العلم يكشف انتظام الطبيعة ويشرح حركتها من دون الحاجة إلى تدخل إلهي، فيما راحت البحوث التاريخية–العلمية تبرز تعددية هائلة في العادات الإنسانية عبر الأمكنة والأزمنة، وتكرّس في وعي الأوروبيين يقينًا بحقهم المطلق في تقرير مصيرهم بأنفسهم [1].

وهنا تتضح لنا صورة دقيقة عن المسار التاريخي الذي دفع المسيحية إلى إعادة تشكيل نفسها في مواجهة تحديات العقل النقدي والعلم الحديث. فقد وجدت الكنيسة نفسها في موقع دفاعي أمام انحسار الميتافيزيقا وصعود المناهج التاريخية، مما جعلها تسعى إلى إظهار أن تعاليمها قادرة على الإنسجام مع مكتسبات العصر. هذا التكيّف لم يكن مجرد تعديل سطحي، بل كان عملية تجديد عميقة أعادت للمسيحية حضورها في المجال العام، وأعطتها شرعية جديدة كمصدر من مصادر القيم الحديثة. وفي المقابل، كشف هذا التحول عن مأزق اليهودية التي بقيت خارج هذا المسار، إذ ظلت أكثر تحفظًا في تفاعلها مع الحداثة، مما عرّضها لخطر التهميش في مجتمع لا يقبل إلا الأديان القادرة على تبرير ذاتها بلغة عقلانية. ومع مرور الوقت، أصبح من الواضح أن اليهودية في صورتها التقليدية لم تعد كافية لتلبية شروط الإندماج في الدولة القومية الحديثة. ومن هنا ظهرت الحاجة إلى مشاريع فكرية تحمل طابعًا دفاعيًا مماثلًا، لكنها موجهة نحو تجديد الدين اليهودي. فالحركة الإصلاحية اليهودية كانت في جوهرها استجابة لهذا الضغط التاريخي، إذ أرادت أن

(1) Michael A. Meyer, **Response to Modernity**: **A History of the Reform Movement in Judaism**, Oxford University Press, New York, 1988, p 67.

تجعل من اليهودية دينًا قابلًا للتعايش مع قيم الحرية والعلم. غير أن هذا المسار بلغ أوجه في فلسفة هرمان كوهين، الذي سعى إلى إعادة بناء اليهودية على أسس عقلية وأخلاقية مستمدة من الكانطية الجديدة. لقد حاول أن يبرهن أن الدين اليهودي لا يتعارض مع روح العصر.

إنبثقت في مطلع القرن التاسع عشر خلفيةٌ عن إعادة تشكيل المسيحية لعلاقتها بالعقل والحرية، ومع هذا التحول تشكّل إمتحان عسير لقدرة الأديان على تبرير حضورها في الفضاء العمومي.

ومع صعود الدولة القومية، إنتقل معيار الشرعية من الانتساب إلى تراث لاهوتي إلى قابلية الإندماج في جماعة سياسية تطلب التجانس المدني والولاء الوطني.

وجد اليهود أنفسهم داخل هذا المنعطف تحت ضغط مزدوج: حفظ الهوية الدينية، وإثبات المواطنة في دول تُعيد تعريف الأمة بحدود الثقافة واللغة.

في المجال العملي أخذت الوعود الليبرالية بالمساواة تُختبر أمام الرأي العام والجامعة والصحافة، حيث ظهرت أنماط من العداء تستثمر لغة القومية الحديثة.

إنقلب جزء من نقد الدين إلى تصوّرات عنصرية زائفة تدّعي العلمية، فحوّل بعض الكُتّاب المسألة من خلاف لاهوتي إلى تعريفات عِرقيّة مغلقة.

صارت الجامعات منابر لصراع رمزي على تعريف الإنتماء، وتكثفت فيها شعارات تُشكك في إمكان الإندماج اليهودي وتتهمه بالتنافر مع روح الأمة.

في المجال السياسي، قامت صحافةٌ واسعة النفوذ بتغذية الريبة، وربطت بين الحرية الإقتصادية والصورة النمطية عن ''الآخر'' غير الموثوق.

أخذت القومية تُعيد صياغة الذاكرة الجماعية، فغدت المواطنة مشروطةً بإندماج ثقافي صارم لا يكفي معه الامتثال للقانون وحده.

إندلعت سجالات حادة حول المدرسة والجيش والإدارة، وكلها مؤسسات تُقاس بها المساواة الفعلية لا الوعود الدستورية.

أمام هذه البيئة، بدا خطاب ''التسامح'' الليبرالي وحده قاصرًا؛ إذ بقي دفاعًا أخلاقيًا هشًّا لا يمسّ سؤال المعنى والغاية والفضيلة العامة.

إفتُرض على اليهود أن يقدّموا تبريرًا إيجابيًا لحضورهم يتجاوز المطالبة بالحقوق إلى بيان الإسهام في صياغة الخير العمومي.

تكوّنت لذلك مقارباتٌ ثلاث تقريبًا: إندماج يراهن على خصخصة الدين، وقوميةٌ تعيد ربط المصير بجماعةٍ سياسية خاصة، وتجديدٌ دينيٌّ يعقلن الشريعة ويكثّف بعدها الأخلاقي.

في ألمانيا خصوصًا، إنصهرت هذه الأسئلة في جدلٍ جامعي وإعلامي متوترٍ حول معنى الأمة وحدودها الثقافية.

صار لزامًا أن يُبنى الدفاع على لغة يفهمها العقل العمومي ذاته، أي على فلسفةٍ أخلاقية تُبرهن على صلاحية الدين في تأسيس العدالة والواجب.

هنا يبرز هرمان كوهين بوصفه من وضع الدفاع في قلب الفلسفة، محوّلًا سؤال الهوية إلى أطروحةٍ في الأخلاق والإنسانية والقانون.

إختار **"هرمان كوهن" "Hermann Cohen" (1842–1918م)** أن يواجه موجة العداء لليهود ليس بالإستناد إلى مبادئ التسامح الليبرالي وحقوق الفرد المنتشرة في الفكر الأنجلو–أمريكي، ولا بالعودة إلى أطروحة موسى مندلسون في القرن الثامن عشر التي حصرت اليهودية في كونها شريعة خاصة باليهود بعيدة عن المجال العام، بل إنطلق من زاوية مختلفة أكثر التصاقًا بجوهر الدين وعلاقته بالعقل. لقد لفت هذا الدفاع الأنظار بقوة، لأنه حمل طابعًا غير مألوف، وفتح أمام النقاش أفقًا جديدًا. وجاء هذا الموقف ردًا مباشرًا على العداء الذي تفشّى في الجامعات الألمانية، خاصة مع ما كان يردده المؤرخ القومي هنريك فون تريتشكه حين أعلن أن «اليهود هم حظنا السيئ». ومنذ سبعينيات القرن التاسع عشر، كان هذا المناخ هو الذي دفع كوهن، بعدما بدأ عمله في الفلسفة الخالصة، إلى الإنخراط في قضايا الهوية والدين، مجسّدًا بذلك إنتقاله من دائرة الفكر المجرّد إلى ساحة الدفاع العملي عن الوجود اليهودي[1].

يتقدّم كوهين من قناعةٍ أن الدفاع الناجز لا يُستمد من مناشدة العاطفة أو الإكتفاء بسردية المظلومية، بل من بيانٍ فلسفي يبرهن صلاحية اليهودية كمصدرٍ للواجب والحق العام.

ينقل مركز الثقل من ''التسامح'' إلى ''الأخلاق''، ومن حق البقاء إلى رسالة المشاركة، فيعيد قراءة الشريعة رموزًا لمبادئ عدلية كونية.

يستند إلى أفقٍ كانطي جديد يجعل من العقل العملي معيارًا، فيُظهر الوحي بوصفه مولّدًا للواجب لا استثناءً على القانون الأخلاقي.

يبرهن أن المواطنة لا تُنقض بالخصوصية الدينية مادامت هذه الخصوصية تُنتج فضائل تخدم الخير العمومي داخل الدولة الحديثة.

---

(1) Paul R. Mendes Flohr, **Jehuda Reinharz**, **The Jew in the Modern World**, Oxford University Press, London, 1980, p 282.

يقاوم تصور ''اليهودي المنغلق'' بإبراز نبوّةٍ تجعل العدالة غايةً إنسانية، فتخرج من ضيق الطائفة إلى سعة الإنسان بما هو إنسان.

يعالج تهمةُ ''الولاء المزدوج'' عبر توحيد معاني الوطنية والأخلاق، فيُفهم حب الوطن كتكليفٍ بالعدالة لا إمتيازا إثنيًا.

يرفض الإنزلاق إلى تعريفاتٍ عِرقيّة مغلقة، ويستبدلها بمقولة الإنسانية المعيارية حيث تُقاس القيمة بالواجب لا بالدم.

يوجه خطابه إلى جامعةٍ ورأيٍ عامٍ ألمانيين بلغتهما الفلسفية، فتغدو أدوات البرهنة من جنس إعتراضاتهما.

يُبقي على المسافة النقدية من تحويل الدين إلى شأنٍ خاص محض، لأن الخصخصة تُقصيه عن المجال الذي تُصاغ فيه القوانين.

يفتح بذلك مسربًا ثالثًا بين إندماج يُبطل الرمزية، وقوميةٍ تُقفل الأفق الكوني، فيجعل من الإصلاح الديني مشروع مشاركة مدنية.

يُحوِّل الطقوس إلى تربية على الضمير، والإختيار إلى تكليفٍ بالخدمة الأخلاقية لا إمتيازا للهوية.

يمنح الدفاع بُعدًا فعّالًا: لا إعتذارًا تاريخيًا ولا مواجهةً صِدامية، بل إدخالُ القيم النبوية في منطق الدولة القانونية.

تتجلّى مخاطرة المشروع في إحتمال تذويب المتعالي في الأخلاقي، غير أنه داخل المناخ الفكري آنذاك وفّر لغةً مشتركة تُنصت إليها المؤسسات.

هكذا إرتقى الدفاع من جدل الحقوق إلى تأسيس المعنى، فاستعاد الدينُ شرعيته من حيث هو مولِّد للواجب العمومي.

وبهذا المعنى يُفهم إنتقال كوهين من الفلسفة الخالصة إلى ''دين العقل'' كتحويلٍ للفلسفة ذاتها إلى ممارسةٍ للدفاع المدني.

(عندما إلتفت هرمان كوهن إلى كانط، لم يكن ذلك مجرد ميل فلسفي بل موقف دفاعي عن حضور اليهودية في الحداثة. فالفلسفة الهيجلية، رغم إشادتها باليهودية كحلقة جوهرية في مسار الروح، أدرجتها في خانة الماضي الذي تجاوزه التاريخ مع إنتصار المسيحية البروتستانتية. بهذا التصور أُقصيت اليهودية من الحاضر وأصبحت مجرد تمهيد لما بعدها. أما كوهن فقد وجد في فلسفة كانط الأخلاقية والعقلانية أساسًا يعيد دمج اليهودية في صميم المشروع الحديث، بوصفها شريكًا فاعلًا في بناء العقل والأخلاق الكونية. هذا الإختيار فتح أمامه الطريق إلى فضاء الإعتراف الأكاديمي، فاحتل

كرسي الفلسفة في جامعة ماربورج، وأضحى أحد المؤسسين للمدرسة الكانطية الجديدة، جامعًا بين الدفاع عن اليهودية وترسيخ بديل فلسفي للهيجلية)[1].

تميزت طبيعة المواجهة الفكرية التي خاضها كوهن مع الهيجلية بوعي تاريخي وفلسفي مزدوج؛ فمن جهة أدرك أن الحكم الهيجلي على اليهودية بوصفها مرحلة منقضية في مسار الروح يحمل آثارًا إقصائية تتجاوز المجال الفلسفي إلى البنية الثقافية والسياسية للمجتمع الألماني. ومن جهة أخرى، أيقن أن الدفاع لا يمكن أن ينجح إلا بالارتكاز إلى لغة فلسفية يقرّها العقل الحديث ويعترف بها الوسط الأكاديمي. لذلك لم يواجه كوهن الهيجلية من موقع دفاع لاهوتي تقليدي، بل من موقع الفيلسوف الذي يستثمر الكانطية لإعادة تعريف اليهودية كدين أخلاقي قادر على المشاركة في صياغة المشروع الكوني للعقل. وبهذا جمع بين بعدين: تفكيك الهيجلية التي أقصت اليهودية إلى الماضي، وتشييد بديل فلسفي يعيد دمجها في الحاضر.

(إنطلق كوهن من نقده لكانط الذي أخفق – في نظره – في إظهار الأساس الذي يقوم عليه مبدأه الأخلاقي، أي تفوق القانون الأخلاقي وسموه. وقبل أن يصل إلى هذه النقطة، تبنّى مقولة كانط بأن جوهر الدين لا يقوم إلا على القانون الأخلاقي، وأن العبادات والممارسات لا تكتسب مشروعيتها إلا بقدر ما تجسد هذا القانون في حياة الجماعة الإنسانية من غير أن تتخطى حدود العقل. ومن هنا صاغ أطروحته الكبرى في كتابه «دين العقل من خلال مصادره اليهودية»، الذي صدر بعد وفاته سنة 1919م، مؤكّدًا أن اليهودية تمثل المصدر الأصيل للتوحيدية الأخلاقية في التاريخ الإنساني. لقد جاء هذا البناء الفكري ثمرة سنوات طويلة قضاها كوهن في أواخر مسيرته الأكاديمية بحثًا عن مرتكز فلسفي لقناعته)[2].

يتقدم كوهن هنا خطوة أبعد، إذ لم يكتف بالاستناد إلى كانط لتثبيت مشروعية اليهودية في قلب الفلسفة الحديثة، بل مارس نقدًا داخليًا للفكر الكانطي ذاته. إعتبر أن القانون الأخلاقي الكانطي، رغم سموه، يفتقد إلى الأساس الذي يبرر تفوقه وسموه، وأن هذا الأساس لا يمكن أن يُستمد إلا من التوحيدية التي تجسدها اليهودية. بهذا يضع كوهن اليهودية ليس فقط في موقع الشريك، بل في موقع المصدر التاريخي والفلسفي للأخلاق الكونية.

---

(1) Irene Kajon, **Contemporary Jewish Philosophy**, Routledge, London and New York, 2008, pp 9-31.

(2) Andrea Poma, "**Hermann Cohen's Response to Anti-Judaism**", in Yeaning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought, Springer, Netherlands, 2006, pp 1-20.

لقد جعل من كتابه «دين العقل» إعلانًا فلسفيًا بأن الدين لا يتعارض مع العقل، بل هو الذي يمنحه الجذور والعمق. وفي هذا الإطار لم تعد الطقوس مجرد ممارسات طائفية، بل رموزًا لقيم أخلاقية تستمد مشروعيتها من انسجامها مع القانون العقلي. إن دفاع كوهن عن اليهودية هنا لم يكن دفاعًا تقليديًا يقوم على سردية الإختيار أو العناية الإلهية، بل دفاعًا عقلانيًا يضعها في قلب مشروع الإنسانية الحديثة.

غير أن هذا الدفاع، رغم قوته، فتح ثغرة ستستثمر لاحقًا في النقد: فإذا كان الدين يُختزل في الأخلاق، فما الذي يبقى من الوحي بوصفه تجربة متعالية؟ وهل تتحول اليهودية، في هذا المنظور، إلى مجرد فلسفة أخلاقية؟ هذا السؤال هو الذي سيجعل شتراوس يرفض التسوية الكوهينية، ويرى فيها تفريطًا بالبعد الميتافيزيقي الذي لا غنى عنه لحقيقة الدين. إن ما كان عند كوهن دفاعًا عقلانيًا سيغدو عند شتراوس تذويبًا للدين في الفلسفة، وهو ما يبين التوتر العميق الذي ميّز علاقة الدين بالسياسة في الفكر الحديث.

يرى هرمان كوهين أن المبادئ الأخلاقية لليهودية تنسجم تماما مع المثاليات الأخلاقية للعصر الجديد الذي دشّنته الثورة الفرنسية، وهو ما يمنح راحة وأملا في أن دين العقل يجد أساسه في تراث التوحيد اليهودي. هذا الإنسجام يعكس أن الخلاص في معناه الأعمق ليس مجرد وعد بعودة قبائل إسرائيل أو إحياء مملكة داود وطقوس المعبد، بل هو التزام بالمستقبل وبنشر نور الإله بين الأمم. غير أن كانط، في نظر كوهين، لم يتمكن إلا من سماع أصوات الوصايا العشر والشرائع الشكلية، بينما ظل أصم عن اللغة العميقة للأنبياء التي بشرت بالخلاص والعدالة والمصالحة. ومن هنا يحدد كوهين أن البحث عن اللذة، والحرية الإنسانية المطلقة، وتجسيدها أخلاقيا في التاريخ، كلها تنبثق من جوهر التوحيدية اليهودية ووعدها بالخلاص للبشرية [1].

إن إدماج كوهين لليهودية في المثاليات الأخلاقية للثورة الفرنسية يعكس نزوعًا عميقًا إلى إعادة تعريف الهوية الدينية على ضوء القيم الحديثة. فالثورة التي حملت شعار الحرية والمساواة والسيادة الشعبية لم تكن مجرد حدث سياسي، بل أصبحت مقياسًا للفكر والفعل في أوروبا كلها. في هذا المناخ، لم يعد من الممكن للأديان أن تكتفي بموروثاتها المغلقة، بل طُلب منها أن تبرر حضورها بلغة العقل العمومي. هنا وجد كوهين في التوحيد اليهودي أرضية مناسبة ليبرهن على أن اليهودية لا تقف على هامش التاريخ، بل هي مصدر أصيل من مصادر الأخلاق الكونية.

لقد جعل الخلاص مفهومًا يتجاوز إنتظار المعجزات أو إستعادة مملكة غابرة، ليغدو مشروعًا أخلاقيًا موجهًا نحو المستقبل. فالمعنى الحقيقي للخلاص عنده هو التزام العدالة والمصالحة بين الشعوب، بما يجعل الرسالة النبوية دعوة إنسانية

(1) Eva Jospe, **Reason and Hope**: **Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen**, The Free Press, New York, 1971, p 89.

شاملة. ومن خلال هذا التحول، جرى الإنتقال من سردية الوعد التاريخي إلى صياغة رؤية تربط بين الأمل الديني والواجب الأخلاقي. إن ما يميز هذه الرؤية هو قدرتها على إظهار الدين في صورة فاعلة داخل المجال العمومي، لا مجرد شعيرة خاصة أو إعتقاد باطني.

ومع نقده لكانط، أبرز كوهين أن القانون الأخلاقي، وإن كان مبدأً ساميًا، يظل ناقصًا إن لم يتأسس على التوحيد الذي يغذي الضمير ويمده بمعنى يتجاوز حدود الفرد. فالتوحيد هو الذي يضمن أن الأخلاق ليست مجرد أوامر صورية، بل قيم تحمل وعدًا بالخلاص للإنسانية جمعاء. بهذا المعنى، يقدّم كوهين مشروعًا يزاوج بين التراث النبوي وروح العصر الحديث، فيجعل الدين شريكًا في بناء المستقبل السياسي والأخلاقي للبشرية. إن هذا الجمع بين العقل العملي والأفق النبوي هو ما منح فلسفته قوتها وفرادتها في سياق المواجهة مع تحديات الحداثة.

(ترى مثالية الأنبياء عند كوهن في نشر العدالة الإلهية على الأرض، وهي عدالة ذات مضمون سياسي يقترب في زمن الحداثة من الإشتراكية. غير أن هذا المثال لا يتحقق إلا داخل أمم تمتلك فرادتها القومية، مما يجعل المثال النبوي مرتبطًا بالكيان الجماعي. وكما أن الكنائس الباطنة التي تحدث عنها كانط لا تؤدي دورها إلا عبر الكنائس الظاهرة، كذلك يصبح الخلاص الأخلاقي ممكنًا فقط داخل إطار أمم متميزة. ومن هنا تنبثق النزعة الخلاصية اليهودية بوصفها قومية ذات طابع كوني، تسمح لليهود بالإنخراط في المجتمعات التي يشاركونها العيش)[1].

يمثل هذا التصور إمتدادًا لفكرة الخلاص عند كوهين، حيث تصبح العدالة الإلهية مشروعًا يتحقق في التاريخ عبر الأمم المتميزة بفرادتها القومية. فالرسالة النبوية لا تُفهم لديه بإعتبارها وعدًا غيبيًا فحسب، بل بإعتبارها دعوة إلى تحقيق العدل في المجتمع الإنساني، وهو ما يقارب في زمن الحداثة الطموحات الإشتراكية التي تبتغي العدالة الإجتماعية والمساواة بين البشر. غير أن هذا المثال الأخلاقي لا يمكن أن يبقى مجرد مبدأ نظري أو قيمة كونية عابرة، بل يحتاج إلى جماعة قومية تجسده وتمنحه حضورًا ملموسًا في الحياة السياسية والإجتماعية. ومن هنا يربط كوهين بين القومي والكوني، فلا عدالة عالمية من دون إطار قومي يحتضنها ويجعلها فعلًا تاريخيًا.

ويبرز هذا الطرح عبر استعارة كوهين لفكرة كانط عن الكنائس الباطنة والكنائس الظاهرة، حيث لا يمكن للأولى أن تؤدي وظيفتها الروحية إلا إذا تجسدت في مؤسسات واقعية. على هذا القياس، لا يتحقق المثال النبوي إلا من خلال أمم لها وجودها الخاص، وهو ما يمنح الخلاص الأخلاقي بعدًا سياسيًا لا ينفصل عن القومية. هكذا تتحول اليهودية إلى قومية ذات طابع كوني، خصوصية تحافظ على فرادتها وفي الوقت نفسه تنفتح على الإنسانية. فهي ليست انعزالًا

(1) Eva Jospe, **Reason and Hope**: **Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen**, Op.cit, p49.

عن الآخرين ولا ذوبانًا فيهم، بل مشاركة في صياغة المصير المشترك من موقع الهوية المتجذرة. ومع ذلك، فإن هذا الربط يظل مشحونًا بالمفارقات، لأنه يجعل الكونية رهينة بالخصوصية، ويحوّل المثال الأخلاقي إلى مشروع سياسي قد يفقد بعضًا من عمقه المتسامي. لكن قيمة هذا التصور تكمن في كونه محاولة لتأويل النبوة تأويلًا حديثًا يربطها بالعدالة الإجتماعية، ويجعلها قادرة على مخاطبة عصر يطلب برهانًا عمليًا على صلاحية الأديان في المجال العمومي.

(يذهب كوهن إلى أن حب الوطن يرتبط بفكرة إله الخلاص، وأن هذا الإرتباط يجد نظيره في نضال اليهود من أجل وطن يكون مجالًا للثقافة وللتأمل العقلي. غير أن الخلاص الإنساني لا يعني محو الأمم أو ذوبانها، بل قيام وحدة قائمة على الأخلاق. ومن هنا يصبح واجب اليهودي أن يشارك في بناء عصر الخلاص من خلال التزامه بحياته القومية، إذ إن لكل أمة ودولة رسالتها الخاصة في تجسيد المثال الخلاصي. وبهذا يؤكد كوهن انتماءه بقوله إن الوطن الذي ينتمي إليه اليهود إنما هو أرض الآباء)[1].

يربط هرمان كوهين بين حب الوطن وفكرة الخلاص في إطار فلسفي يجعل من الإنتماء القومي فعلًا أخلاقيًا يتجاوز حدود العصبية الضيقة. فالوطن عنده ليس مجرد كيان سياسي أو جغرافي، بل هو مجال ثقافي وروحي يُتيح للإنسان أن يسهم في بناء العدالة الكونية. ومن هنا، يصبح الدفاع عن الوطن مشاركة في مشروع الخلاص، لا مجرد حماية لمصالح جماعة خاصة. إن هذه الرؤية تضع القومية في أفق إنساني أرحب، حيث تتكامل خصوصية الأمة مع الرسالة الكونية للأخلاق.

ويُبرز هذا الطرح أن الخلاص الإنساني لا يتحقق عبر إلغاء الأمم أو إذابتها في كيان واحد، بل من خلال تعاونها على أساس أخلاقي يضمن التعدد ويحفظ التمايز. بذلك يتحول الإنتماء القومي إلى التزام يتجاوز الفرد ليغدو مسؤولية تاريخية مرتبطة بمصير البشرية. والوطن عند اليهود، بحسب كوهين، ليس مجرد أرض للعيش، بل هو حقل لتجسيد المثال النبوي في العدالة والرحمة. بهذا الدمج بين الوطني والكوني، ينجح كوهين في صياغة فهم يجعل القومية وسيلة لتحقيق الخلاص، لا عائقًا أمامه، ويمنح حب الوطن بعدًا أخلاقيًا يتسق مع رسالة الأنبياء.

(إعتبر هرمان كوهن أنّ اليهود يحملون مهمة فريدة بين الأمم، تتمثل في إبقاء المثال الخلاصي حيًا وصافيًا بعيدًا عن أي إرتباط بسلطة أو دولة. ورأى أن اختفاء الدولة اليهودية التاريخية وبقاء الشعب علامة إلهية تكشف جوهر النزعة

[1]Eva Jospe, **Reason and Hope**: **Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen**, Op.cit, p. 50.

الخلاصية؛ فوجود شعب بلا دولة يرمز إلى حقيقة هذا المثال، وإسرائيل ليست إلا صورة رمزية عن الوحدة التي تتطلع إليها البشرية جمعاء)[1].

يقدّم هرمان كوهين تصورًا يجعل من بقاء الشعب اليهودي بلا دولة علامة على أصالة رسالته الخلاصية وفرادتها بين الأمم. فهذه الوضعية التاريخية لم تُفهم لديه بوصفها ضعفًا سياسيًا أو قصورًا عن مجاراة بقية الشعوب، بل إعتبرت رمزًا روحيًا يكشف أن المثال الخلاصي يتجاوز كل أشكال السلطة الزمنية. إن إستمرار اليهودية من دون دولة يؤكد أن جوهرها لا يقوم على القوة أو السيادة، بل على حفظ المثال الأخلاقي الذي يربط التاريخ بالعدالة الكونية.

وبهذا الطرح، تتحول التجربة اليهودية إلى نموذج فلسفي—ديني يبيّن أن الهوية يمكن أن تعيش وتتجدد خارج منطق الدولة. فبينما إرتبطت الأمم الأخرى بمؤسساتها القومية، ظل اليهود شاهدين على معنى يتخطى حدود السياسة الضيقة. إن القيمة التي منحها كوهين لهذه الوضعية تكمن في جعل اليهودية رمزًا للإنسانية الموحدة، إذ تعكس إمكانية الحفاظ على رسالة خلاصية بعيدة عن الصراعات السلطوية. ومع ذلك، فإن هذا التصور يلقي على اليهود مسؤولية كبرى، تتمثل في إبقاء المثال الخلاصي حاضرًا في ضمير البشرية. فهم ليسوا مجرد جماعة تاريخية، بل حاملون لرسالة كونية تُذكّر بأن غاية التاريخ ليست الدولة ولا السيادة، بل العدالة والسلام بين الأمم.

(رأى كوهن أن فكرة إقامة كيان يهودي مستقل تتناقض مع الرسالة الكبرى التي يحملها اليهود، فالمثال الخلاصي لا يقوم على حدود سياسية ولا على قومية منغلقة، بل على أفق إنساني شامل يتجاوز كل انتماء ضيق. فإذا تحولت اليهودية إلى دولة، فإنها ستفقد بعدها الكوني وتغلق على نفسها، بينما الغاية التي أناطها بها التاريخ هي الإسهام في القيم الأخلاقية المشتركة للبشرية. ولهذا شدد كوهن على أن إستمرار اليهود بين الأمم، رغم ما قد يواجهونه من عزلة أو إزدراء، هو الشرط الضروري للحفاظ على نقاء المثال الخلاصي وفاعليته)[2].

يمضي هرمان كوهين في تأكيد رفضه لفكرة الدولة اليهودية المستقلة، معتبرًا أن قيامها يعني انغلاقًا على الذات وتراجعًا عن الرسالة الكونية التي يحملها اليهود. فالمثال الخلاصي، في تصوره، ليس مشروعًا سياسيًا محدودًا بحدود جغرافية أو قومية، بل هو أفق إنساني رحب يتجاوز كل انتماء ضيق. إذا تحولت اليهودية إلى دولة، فإنها تفقد وظيفتها التاريخية بوصفها حاملًا للقيم الأخلاقية المشتركة للبشرية، وتتحول إلى كيان مغلق يسجن رسالتها داخل حدود قومية.

إن هذا التصور يربط بين إستمرار اليهود في المنفى وبين الحفاظ على نقاء رسالتهم، حيث يصبح الوجود بلا دولة ضمانًا لبقاء المثال الخلاصي بعيدًا عن التوظيف السلطوي. فالعيش بين الأمم، رغم ما يحمله من عزلة أو معاناة،

---

(1) Hermann Cohen, **Religion of Reason out of the Sources of Judaism**, **trans**. **Simon Kaplan**, Frederick Ungar, New York, 1972, p 38.

(2) Ibid, p362.

هو في نظر كوهين شرط ضروري لإستمرار الشهادة الأخلاقية لليهودية. هنا تتحول التجربة التاريخية القاسية إلى قيمة فلسفية وروحية، تكشف أن الرسالة الدينية أسمى من كل كيان سياسي. وبهذا يمنح كوهين بعدًا جديدًا لفكرة الشتات، إذ يراها ليست علامة على الضعف أو النقص، بل شهادة متجددة على الطابع الكوني لليهودية ودورها في التاريخ الإنساني.

لقد تكوّن مشروع هرمان كوهين في سياق تاريخي شديد الإضطراب، اتسم بتغيرات كبرى هزّت أوروبا في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. فقد كان مناخ ما بعد الثورة الفرنسية حاسمًا في إعادة صياغة علاقة الدين بالسياسة، إذ دشّن هذا الحدث عصرًا جديدًا صارت فيه الحرية والمساواة والعدالة مبادئ سياسية لا غنى عنها، ودفعت جميع الأديان إلى أن تبرر حضورها في المجال العمومي على ضوء هذه القيم. ومع صعود الدولة القومية، أضحى الإنتماء إلى الأمة محدّدًا رئيسيًا للشرعية السياسية، فوجد اليهود أنفسهم أمام تحديات قاسية تتعلق بمصيرهم الديني وهويتهم الثقافية.

لقد كان التحول من الممالك التقليدية إلى الدولة القومية يعني أنّ الإنتماء لم يعد قائمًا على الولاء لسلالة أو لإرث لاهوتي، بل على قدرة الفرد والجماعة على الإندماج في الأمة الحديثة. وهنا بدأت تظهر إشكالية مزدوجة أمام اليهود: كيف يحافظون على خصوصيتهم الدينية وفي الوقت نفسه يثبتون ولاءهم القومي؟ هذا التوتر أخذ في التفاقم مع تنامي النزعات القومية في ألمانيا، حيث إرتبط مفهوم الأمة بالثقافة واللغة أكثر من ارتباطه بالمواطنة القانونية. فبقي اليهود عرضة للتشكيك في صدق انتمائهم، وهو ما جعل الدفاع عن وجودهم يتطلب صياغة جديدة لموقع اليهودية في العصر الحديث.

ولم يقف الأمر عند السياسة وحدها، بل إمتد إلى الفلسفة والجامعة والصحافة، حيث غدت الأسئلة حول معنى الأمة وحدودها الثقافية موضوعًا لنقاش حاد. فقد أخذت الجامعات الألمانية تشهد سجالات واسعة حول إمكانية إندماج اليهود، وتعرضت الصحافة إلى توظيفات قومية غذّت صورًا نمطية مشوهة عن اليهود. وبدل أن تبقى المسألة مجرد خلاف لاهوتي، تحولت إلى نقاش يمس أسس الهوية الوطنية، ما جعل الوجود اليهودي موضع اتهام مستمر بعدم التوافق مع روح الأمة.

كما أنّ القرن التاسع عشر شهد صعود تيارات فكرية جديدة أعادت النظر في علاقة العقل بالدين، فمع تراجع الميتافيزيقا التقليدية وصعود مناهج النقد التاريخي والبحث العلمي، أصبح على الأديان أن تقدم تبريرًا عقلانيًا لبقائها. وقد تبيّن أن المسيحية، خاصة في صيغتها البروتستانتية الليبرالية، نجحت في تجديد خطابها وإعادة تكييف نفسها مع متطلبات العصر. أما اليهودية، فقد وجدت نفسها مهددة بالإنكماش، لأن بنيتها المغلقة نسبيًا جعلتها أقل قدرة على الإستجابة السريعة لمتطلبات الحداثة.

في ظل هذه التحديات التاريخية والفكرية، برزت محاولات متفرقة داخل اليهودية لإعادة تأويلها بما يتلاءم مع روح العصر. فكانت هناك دعوات للإصلاح الديني تهدف إلى عقلنة الشعائر والطقوس، وإبراز بعدها الأخلاقي المشترك مع القيم الحديثة. كما ظهرت مواقف أخرى أكثر راديكالية دعت إلى الإندماج الكامل عبر خصخصة الدين وحصره في المجال الخاص، أو إلى الإنسحاب من المجتمع القومي من خلال تبني مشروع صهيوني يسعى إلى إعادة بناء الدولة. غير أنّ هذه البدائل جميعها لم تكن كافية لإقناع الرأي العام ولا النخب الفكرية.

وهنا برز هرمان كوهين بإعتباره واحدًا من أبرز الفلاسفة اليهود الذين حاولوا تقديم صياغة فلسفية متماسكة لليهودية تستجيب لمتطلبات العصر. فقد إنتمى إلى المدرسة الكانطية الجديدة، التي جعلت من العقل العملي أساسًا للفكر الأخلاقي، ومن هنا وجد في الفلسفة الكانطية الإطار النظري الأمثل لإعادة صياغة الدين اليهودي. إنّ الظروف السياسية والفكرية التي عاشها – من صعود القومية الألمانية، وإنتشار النزعات المعادية لليهود، وتزايد الضغوط على الإندماج – جعلت من مشروعه ضرورة تاريخية أكثر من كونه خيارًا شخصيًا.

لقد كان كوهين يدرك أنّ الدفاع عن اليهودية في ظل هذه الظروف لا يمكن أن يقوم على خطاب لاهوتي تقليدي، بل على فلسفة عقلانية تُظهر أنّ اليهودية ليست دينًا غريبًا عن العصر، بل شريكًا أصيلًا في صياغة القيم الحديثة. ولهذا، لم يكن مشروعه مجرد اجتهاد فلسفي فردي، بل استجابة مباشرة لمتطلبات السياق التاريخي والسياسي الذي فرض على اليهود أن يبرروا وجودهم أمام الدولة القومية الحديثة. وبذلك يمكن القول إنّ كل تفصيل في مشروعه الفكري لم يكن معزولًا عن هذه الخلفية، بل تعبيرًا عنها ومحاولة لتحويل الأزمة إلى فرصة لصياغة مرافعة عقلانية عن بقاء اليهودية.

إنطلق هرمان كوهين في فلسفته من قناعة عميقة بأنّ الدين لا يمكن أن يبقى مجرد ميراث تقليدي أو شعائر مغلقة على جماعة بعينها، بل يجب أن يعاد تأويله في ضوء العقل الحديث. لذلك إرتبط بمشروع الكانطية الجديدة في جامعة ماربورغ، حيث جعل من العقل العملي معيارًا أعلى، ومن الأخلاق قاعدة لتجديد الفكر الديني. لقد أراد أن يبيّن أن اليهودية قادرة على الإنخراط في العالم الحديث لا عبر التنازل عن جوهرها، بل عبر الكشف عن بعدها الكوني الكامن في مفاهيمها الأساسية كالخلاص، والنبوة، والشريعة.

في كتابه «دين العقل من مصادر اليهودية» أعاد كوهين صياغة الشريعة لتصبح إطارًا رمزيًا للقانون الأخلاقي الكوني. فالوصايا لم تعد مجرد أحكام خاصة بجماعة، بل علامات على واجبات إنسانية عامة، والنبوة تحولت إلى خطاب موجّه إلى البشرية جمعاء حول العدالة والمصالحة، فيما أصبح الخلاص مشروعًا تاريخيًا يلتزم بتحقيق العدالة على الأرض. بهذا جعل الدين حاملًا لمبادئ أخلاقية عالمية تتجاوز حدود الجماعة اليهودية.

وقد تناول كوهين فكرة الخلاص بإعتبارها التزامًا مستقبليًا لا يقتصر على وعود ميتافيزيقية، بل يعبّر عن مشاركة فعلية في صناعة التاريخ. فالخلاص في رؤيته ليس رجوعًا إلى مملكة داود أو إعادة بناء المعبد، بل إندماج في مشروع إنساني أوسع قوامه العدالة والسلام. ومن هنا جاء ربطه بين التوحيدية اليهودية والمثاليات التي دشنتها الثورة الفرنسية، حيث وجد في قيم الحرية والمساواة والكرامة الإنسانية صدى للمثل النبوية في التوحيد.

كما شدد على أنّ حب الوطن عند اليهود يرتبط بفكرة الخلاص، لكنه لا يعني إلغاء الأمم الأخرى أو ذوبانها في كيان واحد، بل يفضي إلى وحدة قائمة على الأخلاق. فالوطن يصبح ميدانًا للتأمل العقلي والتربية على الضمير، ومسؤولية تاريخية يشارك بها اليهود في بناء الخير العمومي. وبهذا يدمج كوهين بين القومي والكوني، بحيث يغدو الإنتماء وسيلة لخدمة الإنسانية لا وسيلة لانغلاقها.

غير أنّ خصوصية الرؤية الكوهينية برزت خصوصًا في رفضه لمفهوم الدولة اليهودية المستقلة. فقد إعتبر أن بقاء اليهود بلا دولة علامة على فرادة رسالتهم الخلاصية، إذ يتيح لهم أن يكونوا شهودًا على معنى يتجاوز السياسة الضيقة. فالعيش في الشتات ليس علامة نقص، بل شهادة على أن المثال الخلاصي لا يحتاج إلى سيادة زمنية كي يبقى حيًا. وهكذا ربط كوهين بين تجربة المنفى التاريخي وبين نقاء الرسالة، معتبرًا أنّ هذا الوضع يضمن أن تظل اليهودية دينًا كونيًا لا مشروعًا سياسيًا محدودًا.

وقد جاءت فلسفته أيضًا ردًا مباشرًا على تنامي النزعات المعادية لليهود في الجامعات والصحافة الألمانية. فبدل الإكتفاء بخطاب المظلومية أو إستدعاء التسامح الليبرالي الهش، قدّم كوهين مرافعة عقلانية تبيّن أنّ اليهودية قادرة على إنتاج فضائل إنسانية تسهم في بناء الدولة الحديثة. فالمواطنة، في نظره، لا تُنقض بالخصوصية الدينية ما دامت هذه الخصوصية تُنتج قيما أخلاقية عامة. وهذا ما سمح له بتحويل مسار النقاش من الدفاع السلبي عن الحقوق إلى المشاركة الفعّالة في صياغة الخير العمومي.

لقد تميز مشروع كوهين إذن بالجمع بين بعدين: البعد الفلسفي الذي استمده من الكانطية الجديدة، والبعد الدفاعي الذي فرضته الظروف التاريخية على اليهودية في ألمانيا الحديثة. وهذا ما جعله يحاول التوفيق بين الدين والسياسة عبر جسر الأخلاق، بحيث يغدو العقل هو المرجع الأعلى الذي يمنح الشرعية لكل من الدين والدولة. وفي هذا السياق يمكن فهم فلسفته كمحاولة لإيجاد صيغة تجعل اليهودية عنصرًا فاعلًا في مشروع الإنسانية، دون أن تنغلق في قومية ضيقة أو تذوب في إندماج كامل يلغي هويتها.

إنّ القضايا التي أثارها كوهين في مشروعه لم تكن نظرية محضة، بل كانت إنعكاسا لمعضلات العصر: كيف يتصالح الدين مع الحداثة؟ كيف يندمج اليهود في الدولة القومية دون أن يفقدوا خصوصيتهم؟ كيف يمكن أن تُفهم

الخلاصية لا كوعود أسطورية بل كمشروع أخلاقي في التاريخ؟ بهذه الأسئلة صاغ فلسفته، وبها فتح النقاش حول معنى الدين والهوية في زمن التحولات الكبرى.

إنّ مشروع هرمان كوهين الفلسفي في «دين العقل» قام على إعادة بناء العلاقة بين الدين والسياسة على أساس أخلاقي عقلاني. فقد إعتبر أنّ الدين في جوهره ليس طقوسًا جامدة ولا ميراثًا تاريخيًا مغلقًا، بل مصدرًا للواجب الأخلاقي الذي يمنح السياسة مضمونها ومعناها. فالشريعة عنده لا تُفهم بوصفها قوانين فقهية خاصة بجماعة محددة، بل إطارًا رمزيًا يعبّر عن القانون الأخلاقي الكوني، فيما تتحول النبوة إلى خطاب موجّه للإنسانية كلها حول العدالة والمصالحة. بهذا جعل من الدين رافدًا أساسيًا للأخلاق، ومن السياسة مجالًا لترجمة تلك الأخلاق في حياة الشعوب.

لقد أراد كوهين أن يتجاوز الثنائية التقليدية بين الدين والسياسة عبر جعل العقل العملي هو الحكم الأعلى بينهما. فالدين لا يفرض ذاته بسلطة الوحي وحده، والسياسة لا تكتفي بقوة القانون الوضعي، بل يلتقيان معًا في الأفق الذي يحدده العقل الأخلاقي. وبهذا المعنى، لم يعد المجال العمومي فضاءً محايدًا تُقصى منه الأديان، بل أصبح مسرحًا يبرهن فيه الدين على قيمته من خلال إسهامه في ترسيخ العدالة. فالمواطنة عنده تتأسس على القدرة على خدمة الخير العام، وليس على وحدة الدم أو العرق.

وفي رؤيته للخلاص، أعطى كوهين بُعدًا سياسيًا للمثال النبوي. فالخلاص لا يتحقق خارج التاريخ ولا في عالم آخر، بل عبر التزام الأمم بمبادئ العدالة على الأرض. ومن هنا رأى أنّ لكل أمة ودولة دورًا خاصًا في تجسيد المثال الخلاصي، بما في ذلك الأمة اليهودية. لكنه شدّد في الوقت ذاته على أنّ هذه الخصوصية لا تعني انغلاقًا قوميًا، بل مسؤولية أخلاقية كونية. فحب الوطن عند اليهود يرتبط بفكرة إله الخلاص، لكنه حب لا يستبعد الآخر ولا ينفيه، بل ينفتح على مشروع إنساني مشترك.

لقد جاءت هذه الرؤية أيضًا جوابًا على التحديات التي فرضها صعود القوميات في أوروبا. فمع اشتداد النزعات القومية في ألمانيا، وجد اليهود أنفسهم محاصرين باتهامات الولاء المزدوج وعدم القدرة على الإندماج. فجاء خطاب كوهين ليبيّن أنّ اليهودية ليست عقبة أمام المواطنة، بل سند لها، لأنها تربي على العدالة التي هي شرط قيام الدولة الحديثة. وهكذا ربط بين الدين والسياسة ربطًا يجعل من الدين أساسًا للفضيلة العمومية، لا مجرد شأن خاص معزول.

كما أنّ موقفه من الدولة اليهودية يكشف عن خصوصية فهمه لهذه العلاقة. فقد رأى أن قيام دولة يهودية مستقلة يعني إفقاد اليهودية بعدها الكوني، وتحويلها إلى قومية منغلقة، بينما بقاؤها بين الأمم يضمن لها دورًا أخلاقيًا أوسع. فالتجربة اليهودية في المنفى لم تُفهم عنده كمعاناة تاريخية فحسب، بل كرسالة تجعل اليهودية رمزًا للإنسانية الموحّدة، وشاهدًا على أن الدين يستطيع أن يتجاوز منطق السلطة والسيادة.

بهذا يصبح الدين عند كوهين قوة سياسية من نوع خاص: لا يسعى إلى الهيمنة، بل إلى إضفاء المعنى على السياسة عبر ربطها بالعدالة والخلاص. والسياسة بدورها لا تفقد إستقلالها، بل تكتسب شرعية أعمق لأنها ترتبط بما هو فوق المصالح الضيقة. ومن هذا التفاعل أراد كوهين أن يؤسس لمشروع يجعل اليهودية شريكًا في صياغة مستقبل البشرية، ويبرهن أنّ الدين والعقل قادران على اللقاء في خدمة الإنسان.

غير أنّ هذه الصياغة لم تخلُ من التوترات. فإذا كان كوهين قد نجح في إظهار كيف يمكن للدين أن يمنح السياسة أخلاقًا، فإنه في المقابل جعل الدين مهددًا بالذوبان في العقلانية الأخلاقية. فالطقوس تتحول إلى رموز أخلاقية، والوحي يُعاد تأويله في ضوء القانون العقلي، ما يفتح الباب أمام فقدان البعد المتعالي الذي يشكّل جوهر الدين. وهنا بالذات يبدأ مجال النقد الذي سيقدمه ليو شتراوس، إذ سيعتبر أن كوهين — رغم عمق مشروعه — قد ضحّى بالجانب الميتافيزيقي للدين لصالح فلسفة أخلاقية محضة، وهو ما جعل العلاقة بين الدين والسياسة عنده تبدو متوازنة في الظاهر، لكنها في العمق محكومة بسلطة العقل وحده.

شهد الفكر الأوروبي الحديث تحولات عميقة أعادت صياغة العلاقة بين العقل والدين، ودفعت إلى مراجعة موقع السياسة والأخلاق في ضوء أزمات الحداثة. وفي هذا السياق أخذت تتبلور محاولات فلسفية متعددة، بعضها رأى في المسيحية أساسًا لشرعية الدولة الحديثة، وبعضها سعى إلى الدفاع عن التعددية الدينية داخل فضاء قومي صارم. وبين هذه المساعي برز مشروع هرمان كوهين الذي عمل على تقديم اليهودية بصيغة عقلانية تجعلها قادرة على الإندماج في روح العصر. لم يكن مسعى كوهين مجرد دفاع تاريخي، بل محاولة فلسفية لردم الهوة بين الهوية الدينية والمطالب الأخلاقية الكونية، وهو ما جعله يضع اليهودية في قلب السؤال الحداثي عن معنى العدالة والحرية. غير أن هذه الاستجابة حملت في طياتها توترًا عميقًا، إذ بدت كجسر يربط بين الإيمان والعقل، وفي الوقت نفسه كإختبار لمصير الدين أمام ضغط النقد الفلسفي الحديث. من هنا تحوّل اللقاء مع فكر كوهين إلى لحظة فاصلة في النقاش الأوسع حول حدود الدين والسياسة، وأضحى نقطة انطلاق لتساؤلات جديدة حول معنى المتعالي في زمن العقلانية النقدية.

(كوهن لم يكن مجرد فيلسوف سابق على شتراوس، بل شكل المعبر الذي قاد خطاه نحو الوعي بأزمة الحداثة السياسية. لقد أتاح له تحليل التأويلات التي قدمها كوهن لابن ميمون وسبينوزا أن يكتشف عمق المأزق الكامن في مشروع العقل الحديث. ومع انخراطه في نقد تلك التأويلات، أخذ شتراوس يبني مشروعه الفلسفي الخاص بوصفه رداً على اختلالات العقلانية الحداثية. ومن هنا صار كوهن بالنسبة إليه نقطة ارتكاز لا غنى عنها، إذ من خلاله صاغ

شتراوس أدواته النقدية. وبذلك غدا تأثير كوهن بمثابة الشرارة الأولى التي أطلقت مسار الفلسفة السياسية عند شتراوس)[1].

إن تأثير هرمان كوهين على ليو شتراوس لم يكن تأثيرًا عابرًا أو محدودًا، بل شكّل أحد المنابع التكوينية العميقة التي صاغت وعيه الفلسفي المبكر. فشتراوس الذي وجد نفسه في مواجهة أزمة الحداثة السياسية لم يكتشف خطورتها مباشرة من خلال الواقع السياسي وحده، بل عبر بوابة كوهين الذي حاول أن يمنح اليهودية سندًا عقلانيًا يضمن لها البقاء في قلب الحداثة. لقد كان هذا المشروع مفعمًا بالقوة من جهة قدرته على تفكيك النقد الهيجلي وفتح أفق للمشاركة اليهودية في الفضاء العمومي، ولكنه كان أيضًا مكشوفًا في ضعفه، لأنه جعل الدين رهنًا بسلطة العقل الأخلاقي الحديث. هذا التوتر هو الذي التقطه شتراوس، فصار نقطة الإنطلاق التي منها بلور أدواته النقدية الخاصة.

لقد أدرك شتراوس أن كوهين، وهو يحاول أن يصوغ لليهودية مشروعية جديدة عبر الكانطية الأخلاقية، قد قدّم في الوقت نفسه الدليل على عجز المشروع العقلاني عن حفظ جوهر الدين. إذ إن تحويل الوحي إلى مجرد لغة أخلاقية أو رموز عقلانية يعني سلبه طابعه المتعالي، وهو ما يجعل الدين يفقد وظيفته الأصلية كقوة تتجاوز التاريخ. هنا بالذات تشكّل الوعي الشتراوسي الأول: الوعي بأن أزمة الحداثة ليست في كونها أقصت الدين من المجال العمومي فحسب، بل في كونها لا تستطيع أن تمنحه مكانًا إلا بثمن إفراغه من محتواه الروحي.

كان كوهين بالنسبة لشتراوس بمثابة المرآة التي عكست مأزق الحداثة الأخلاقية: فهي تُبقي الدين حاضرًا لكنها تنزعه من جذوره الميتافيزيقية. وهذا ما دفع شتراوس إلى إعادة النظر في تاريخ الفلسفة اليهودية والإسلامية، باحثًا عن نماذج توازن بين العقل والوحي دون إختزال. فقد وجد في تأويلات ابن ميمون والفارابي وغيرهما أمثلة على عقلانية متجذرة في الوحي، وليست مجرد تبرير عقلاني خارجي له. وبهذا بدأ شتراوس يشق طريقه الخاص بعيدًا عن النزعة الكوهينية التي ربطت الدين حصريًا بالقانون الأخلاقي الكانطي.

إذا أردنا فتح المجال لعرض نقد ليو شتراوس لهرمان كوهين، فإن التركيز ينصرف إلى إبراز الجوانب السلبية التي رآها شتراوس في المشروع الكوهيني، خاصة بعد أن تبيّن له الخلل العميق الذي تكشف عنه أزمة الحداثة السياسية. ومن هنا يبدأ إختلافه مع كوهين أساسًا في مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين، حيث رأى أن محاولة كوهين للتوفيق بينهما تخفي تناقضًا جوهريًا لا يمكن تجاوزه.

---

[1] John G. Gunnell, "**Strauss Before Straussianism**: **Reason**, **Revelation**, **and Nature**", The Review of Politics, Vol. 53, No. 1, Cambridge University Press, Cambridge – United Kingdom, 1991, p 35.

حيث يرى هرمان كوهن أن الفلسفة والوحي ليسا في حالة تنازع أو خصومة، بل يلتقيان متى فُهما في أفقهما الصحيح، فالوحي لا يلغى العقل، والعقل لا يطعن في سلطة الوحي، وإنما يكمل أحدهما الآخر في حركة متواصلة نحو الحقيقة. في نظره، الدين يفتح الباب أمام الأخلاق، والفلسفة تصوغ هذه الأخلاق في صورة نسق عقلاني، وبذلك يكون الإنسجام بينهما ممكناً.

إنّ الوحي يمدّ العقل بمصدر للمعنى، والعقل يوجّه الوحي نحو التفسير الأخلاقي الشامل، فلا يوجد مجال للتعارض إذا استُوعب الأمر ضمن وحدة الهدف. هذا التصور يلغي فكرة الصراع الأبدي بين مجالين منفصلين، ويرى أن التكامل هو الأصل والقطيعة مجرد سوء فهم. أما ليو شتراوس فقد ذهب في الاتجاه المعاكس، إذ إعتبر أن العلاقة بين الفلسفة والوحي تقوم على نزاع جوهري لا يمكن تجاوزه، لأن الفلسفة تسعى إلى الحقيقة إعتماداً على نور العقل وحده، بينما الوحي يستند إلى التسليم بالسلطة الإلهية. لذلك فإن الجمع بينهما على نحو متكامل أمر مستحيل، فكل منهما يضع الإنسان في موقف مختلف إزاء الحقيقة. عند شتراوس، يظل العقل والشرع يتقاسمان العالم نفسه لكنهما لا يلتقيان في غاية واحدة، بل يعيشان في توتر دائم لا يمكن حله، وهذا التوتر هو ما يحفظ للفلسفة أصالتها وللوحي سلطته [1].

إن هذا الطرح يكشف عن إختلاف جوهري بين كوهين وشتراوس في النظر إلى موقع الفلسفة وعلاقتها بالوحي والدين. فقد أراد كوهين أن يجعل الدين دعامة للأخلاق، بحيث تتحول التعاليم الدينية إلى أساس لمشروع فلسفي يقوم على العقل الكوني، الأمر الذي جعله يرى إمكانية بناء توازن بين الفلسفة والدين. لكن شتراوس وجد في هذا الموقف ثغرة أساسية، إذ إعتبر أن الجمع بين الفلسفة والدين يخفي في باطنه نزاعًا لا يمكن تجاوزه، لأن الفلسفة من طبيعتها أن تعتمد على السؤال والنقد وطلب الحقيقة بلا شرط، بينما الدين يقوم على التسليم لسلطة إلهية لا تقبل المراجعة. هذه الفجوة تجعل أي محاولة للتوفيق بينهما عرضة للفشل.

ومن هنا كان نقد شتراوس موجّهًا إلى ما إعتبره وهمًا كوهينيًا في إمكانية بناء مشروع فلسفي–سياسي يتأسس على التوافق بين العقل والوحي. فبالنسبة له، إن الرؤية الكوهينية تهدد إستقلالية الفلسفة من جهة، وتضعف سلطة الدين من جهة أخرى، لأنها تحاول إفراغ التوتر الطبيعي بين المجالين لصالح صياغة إنسجام قسري. هذا التوتر الذي أصر شتراوس على تثبيته ليس مجرد نزاع معرفي، بل هو ما يمنح الفلسفة حريتها في البحث والسياسة مجالها الخاص في تنظيم الشأن الإنساني. وبهذا يصبح إختلافه مع كوهين إختلافا في فهم وظيفة الفلسفة ذاتها: هل هي أداة لتبرير أخلاقي ديني كما تصورها كوهين، أم هي مجال مستقل لا يقبل الخضوع لوصاية الوحي كما شدّد شتراوس.

(1) Leo Strauss, **Philosophy and Law**, Op.cit,p. 74

يشير شتراوس في مطلع كتابه «الفلسفة والشريعة» إلى أن منهج كوهن في تناول اليهودية يقوم على ما يسميه "التأويل الباطني"، إذ يرى أن المفكرين اللاحقين أعادوا تشكيل التراث في صورة داخلية مغايرة. لكن يتضح أن المفاهيم التي جرى تحويلها إلى معانٍ باطنية مثل الخلق والمعجزة والوحي قد جرى إفراغها من محتواها الأصيل. وهذا ما يثير التساؤل: **أليس ما عرضه مذهب هرمان كوهن يمثل اتجاها يقوم على إختبار قابلية هذا الباطن نفسه للنقد والمراجعة، وهو ما كان القرن التاسع عشر يعده علامة على تقدمه الفكري؟**

إن هذا التحول الذي بدّل الخلق والمعجزة والوحي إلى صيغ باطنية بلا مضمون لم يعد يحفظ لها قيمتها الروحية. لقد غدا التراث شكلاً داخليًا خاليًا من جوهره الأول. ومن هنا يصبح ما تفاخر به القرن التاسع عشر من إنجاز موضع شك حول أصالته وحقيقته [1].

يضع شتراوس يده هنا على أحد أبرز مواطن الخلل في المشروع الكوهيني، وهو تحويله لمفاهيم مركزية في الدين إلى رموز باطنية فقدت محتواها التاريخي والسياسي. فالعلاقة بين الدين والسياسة في فكر كوهين، حين يتم تفريغها من مضمونها الواقعي والعملي، تتحول إلى إطار شكلي عاجز عن مواجهة تحديات التاريخ. إن تحويل الوحي والخلق والمعجزة إلى مجرد إشارات داخلية جعلها عند شتراوس عديمة القيمة السياسية، إذ لم تعد قادرة على أن تكون أساسًا لإرشاد الجماعة أو توجيهها في المجال العمومي.

ويرى شتراوس أن هذا الإنزلاق الباطني يعكس أزمة الحداثة التي سعى كوهين إلى الإنخراط فيها، لكنه في النهاية كرّس سلطة العقلانية الشكلية على حساب حضور الدين كقوة موجهة في السياسة. فعوض أن يكون الدين مصدرًا للشرعية والإلتزام الأخلاقي الفاعل في المجتمع، حوّله كوهين إلى مجرد مضمون أخلاقي باطني يخص الضمير الفردي. وهنا يكمن الخطر الذي كشفه شتراوس، إذ إن تغييب البعد السياسي للوحي يضعف قدرته على أن يكون قاعدة لتشكيل حياة جماعية متماسكة.

بهذا يصبح موقف شتراوس بمثابة إعادة اعتبار للتوتر القائم بين الدين والسياسة، حيث لا يمكن للتأويل الباطني أن يحل محل الصراع الحقيقي بين الشرع والعقل. فبالنسبة له، المشروع الكوهيني أضاع قدرة الدين على مواجهة السياسة الحديثة، وأغرقه في نزعة باطنية أخلاقية لا تجيب عن التحديات الفعلية التي تطرحها الدولة الحديثة. ومن هنا يظهر أن لقب شتراوس لموقف كوهين لم يكن فقط وصفًا لتأويله الداخلي، بل نقدًا جذريًا لمحاولة تفريغ الدين من أبعاده السياسية التي رآها أساسية لبقاء العلاقة بين الوحي والفلسفة حية ومتوترة في آن واحد.

---

[1] Leo Strauss, **Philosophy and Law**, Op.cit, pp24-25.

يتناول شتراوس في نقده لهرمان كوهين البنية العميقة لما يمكن أن نطلق عليه «الإشكالية اللاهوتية السياسية» في الحداثة، أي الصراع المستمر بين المطلق الديني والسيادة السياسية، بين الأمر الإلهي والقرار البشري. فكوهن، في سعيه إلى تكييف اليهودية داخل أفق الدولة الحديثة، حاول أن يجعل الدين جزءًا من مشروع عقلاني–أخلاقي يقوم على الواجب الكانطي، بحيث يتحول الوحي والشريعة إلى موارد لإسناد أخلاق كونية. غير أن شتراوس يرى أن هذا التحويل ينطوي على مخاطر جذرية: إذ إنه يفرغ الدين من طابعه السياسي والشرعي ليتركه في مستوى باطني مجرد.

يصر شتراوس على أن العلاقة بين الوحي والفلسفة ليست علاقة تكامل، بل علاقة توتر دائم، وهذا التوتر هو نفسه ما يغذي البنية السياسية للمجتمع. فبمجرد أن يتحول الوحي إلى مبدأ أخلاقي داخلي، يفقد طابعه الآمر والملزم، وهو ما يجعل السياسة تُدار بلا مرجع متعالٍ يضبط حدودها. وهنا يبرز الفرق الحاسم: عند كوهين يصبح الدين رافعة للضمير الفردي، بينما عند شتراوس يظل الدين قوة تتجاوز الفرد لتمنح السياسة شرعية متعالية.

إن مشروع كوهين، في نظر شتراوس، يمثّل محاولة لدمج اللاهوت في الفلسفة بحيث يُعاد تفسير النبوة والشريعة والخلق كرموز أخلاقية، لكن هذا الدمج يؤدي إلى تذويب السياسة في الأخلاق. والنتيجة، كما يحذر شتراوس، هي قيام دولة بلا أساس متعالٍ، أي دولة تفتقر إلى «سقف مقدس» يحدّ من سلطتها. السياسة، وفق هذا المنظور، تصبح مجرد إدارة تقنية للأفراد وليست بحثًا عن الخير الأسمى ولا مواجهة مع السؤال عن الشرعية النهائية.

في تحليله للإشكالية اللاهوتية السياسية، يرفض شتراوس الإنسجام الذي صاغه كوهين بين الدين والسياسة. فهو يرى أن السياسة في جوهرها مشروطة بالصراع بين العقل والوحي، وأن محاولة القضاء على هذا الصراع باسم الأخلاق الكونية تجعل الفلسفة أسيرة للواجب الصوري والدين أسيرًا للضمير الباطني. إن ما يحفظ السياسة حية ويمنحها معناها هو وجود هذا التوتر، لا محوه.

كما يكشف شتراوس عن أثر النزعة التاريخانية عند كوهين، حيث فُسر الخلاص بوصفه تقدمًا أخلاقيًا وتطورًا للتربية الإنسانية. هذا التأويل، على الرغم من طابعه المثالي، ألغى البعد السياسي للوعد والناموس، وحوّل الدين إلى برنامج ثقافي تربوي لا إلى مصدر شرعي للتشريع والحدود. بهذا تصبح الشريعة إطارًا أخلاقيًا منزوع الفاعلية السياسية، ويصبح المجتمع مهددًا بفقدان الرابط الذي يوحده.

في مواجهة ذلك، يعيد شتراوس الإعتبار لفكرة أن السياسة لا تستقيم إلا بوجود تعالٍ ديني–لاهوتي يحافظ على التوتر الخلاق مع الفلسفة. فإذا كانت الفلسفة تبحث عن الحقيقة بلا قيد، فإن الوحي يفرض حقيقة بأمر ملزم. وهذا التعارض، بدل أن يكون مأزقًا، هو الضمان لبقاء المدينة مفتوحة على معنى يتجاوزها. فالدولة التي ترفض هذا التعارض وتذيب الوحي في الأخلاق الكونية تفقد الشرعية وتتحول إلى آلة إدارية بلا روح.

ومن هنا فإن نقد شتراوس للمشروع الكوهيني ليس مجرد خلاف في التأويل الديني، بل هو اعتراض على البنية السياسية التي تنبثق من محاولة إلغاء اللاهوت السياسي. لقد أراد شتراوس أن يذكّر بأن السياسة تحتاج دائمًا إلى «ظل الوحي»، وأن الفلسفة لا تستطيع أن تؤسس بمفردها نظامًا سياسيًا عادلًا. فالعلاقة بين العقل والوحي، بتوترها وصراعها، ليست مشكلة ينبغي حلها، بل شرطًا ضروريًا لبقاء السياسة والدين معًا داخل أفق المعنى.

لأن كوهين بنى رؤيته للعلاقة بين الدين والسياسة على الأخلاق الكانطية وتأويله الباطني للنصوص الدينية والأحداث التاريخية، إنتقل شتراوس في نقده من هذه المسألة إلى موقف كوهين من التاريخ.

حيث يختلف شتراوس مع هرمان كوهين في النظر إلى العلاقة بين الفلسفة والتاريخ، فكوهن يميل إلى اعتبار الفكر الفلسفي منسجمًا مع حركة التاريخ، بينما يصر شتراوس على رفض إخضاع الفلسفة لشروطه. هذا الرفض ينبع من قناعته بأن ربط الحقيقة بسياقاتها الزمنية يحطم إستقلال العقل النقدي ويقضي على طابعه الكوني. ومن هنا يعارض شتراوس الفكرة التي تجعل الحقيقة مجرد إنعكاس للظروف التاريخية، ويؤكد أن "كل الأفكار الإنسانية أو المعتقدات تاريخية" [1].

وهنا نلاحظ الإختلاف الجوهري بين كوهين وشتراوس؛ فالأول يربط الفلسفة بالتاريخ ويجعلها منسجمة مع حركة الزمن، بينما الثاني يرفض إخضاعها لشروطه ويصر على إستقلالها. عند كوهين، الحقيقة تُفهم ضمن سياق التقدم التاريخي، أما عند شتراوس فهي مبدأ متعالٍ يتجاوز اللحظة الزمنية ويعلو عليها. هذا الموقف ينبع من قناعة شتراوس بأن ربط الحقيقة بالزمن يحطم طابعها الكوني ويقيد العقل النقدي داخل حدود سياقات عابرة.

إن شتراوس يرى أن الفلسفة لا تكون فلسفة إلا إذا تحررت من هذا القيد، لأنها في جوهرها بحث عن الكلي والدائم لا عن العابر والمؤقت. فإذا جُعلت تابعة للتاريخ فقدت وظيفتها النقدية وأصبحت مجرد وصف للواقع. أما الفيلسوف عنده فليس شاهدًا على عصره فحسب، بل باحثًا عن أسس تتجاوز عصره وتضع معايير يمكن أن تُقاس بها التحولات التاريخية ذاتها.

في مقابل ذلك، يعكس تصور كوهين نوعًا من الثقة بالتاريخانية الحديثة، إذ يجعل التقدم العقلاني مقياسًا للحقيقة، فيغدو الدين والفلسفة أدوات داخل حركة الزمن لا مبادئ متعالية عليه. ويرى شتراوس أن هذا الطرح يهدد حرية العقل، لأنه يساوي بين الحقيقة وبين مسار التطور التاريخي، بينما يعتقد هو أن الفلسفة لا تُختزل في هذا المسار بل تواجهه وتفككه.

(1) Leo Strauss, **Natural Right and History**, Op.cit,p. 25

إن الفرق بين الموقفين لا يتعلق فقط بحدود الفلسفة، بل يتصل أيضًا بمسألة أزمة الحداثة نفسها، حيث يربط شتراوس هذه الأزمة بالخلط بين التاريخ والحقيقة. فإذا كانت الفلسفة مجرد نتاج للزمن، فهي عاجزة عن نقده أو تجاوزه، بينما الفلسفة الحقة مطالبة بأن تعلو على التاريخ لتعيد التفكير في مفاهيم العدالة والحق والخير الأسمى. بهذه الرؤية يجعل شتراوس إستقلال الفلسفة شرطًا لبقائها وحريتها، ويضع نفسه على الضد من كوهين الذي أراد دمجها في حركة التاريخ.

يرى شتراوس أن التاريخ لا يمكن أن يخضع لغائية عقلانية، فهو يرفض فكرة أن مساره موجه نحو غاية مثالية، ويعتبر أن هذا التصور يطمس إستقلال الفلسفة ويجعلها رهينة للتاريخ. لذلك لا يعترف بوجود نظام عقلي أو قصدية عقلانية تحكم حركة التاريخ الإنساني.

وناصر كوهن على العكس من شتراوس التقدم التاريخي، ورغم ذلك تتسم رؤية كوهن للتاريخ الإنساني بعدم الثبات، ولذلك يدافع كوهن مرتكزًا في ذلك على التفرقة بين القبلي والتجريبي في التاريخ، عن الفكرة القائلة إن «الحقائق التي تستحق هذا الاسم بالفعل هي تلك التي تنتظم وفقًا للتوجه نحو العقلانية، أي المثالية في نهاية المطاف» [1].

هناك تباين أساسي بين شتراوس وكوهين في النظر إلى التاريخ وصلته بالعقل والدين والسياسة. فشتراوس يرفض رفضًا قاطعًا أن يكون للتاريخ مسار غائي محكوم بقصدية عقلانية، لأن ذلك يعني تحويله إلى كيان مطلق يحدد الحقيقة ويستوعبها داخله. عنده، التاريخ لا يملك معيارًا يضمن له أن يتجه نحو غاية مثالية، بل هو مجال تتقاطع فيه القوى والصراعات، وتبقى الفلسفة منفصلة عنه حفاظًا على إستقلالها.

كوهن، على العكس، يناصر فكرة التقدم التاريخي ويرى أن الإنسانية تسير نحو عقلانية ومثالية أرقى رغم التعرجات. ومع ذلك، تبقى رؤيته قلقة وغير ثابتة، إذ يربطها دائمًا بالتمييز بين القبلي والتجريبي، في محاولة لإيجاد نظام عقلاني يبرر معنى التاريخ. لكنه بهذا، في نظر شتراوس، يسلم للتاريخ بحق تقرير المصير الفلسفي والأخلاقي.

هذا التسليم يفرغ الدين من طابعه السياسي الآمر، ويجعل الشريعة مجرد وسيلة في خدمة حركة العقل. هنا يربط شتراوس بين إشكالية التاريخ وإشكالية اللاهوت والسياسة، معتبرًا أن كوهين بتأويله للتاريخ ألغى المرجع المتعالي الذي يمنح السياسة شرعيتها.

فعندما يُختزل التاريخ في مسار عقلاني، يصبح الوحي مجرد رمز للتقدم الأخلاقي، ويغدو المجال السياسي تابعًا لحركة مثالية مجردة، لا لتوتر العقل والوحي. والنتيجة أن السياسة تتحول إلى إدارة أخلاقية بلا سند متعالٍ يحدد حدودها.

---

[1] Steven S. Schwarzschild, "**The Tenability of Hermann Cohen's Construction of the Self**", Journal of the History of Philosophy, vol. 13, no. 3, Johns Hopkins University Press, United States, 1975, p 371.

من هذا المنظور، يرى شتراوس أن التاريخانية الكوهينية ليست مسألة معرفية فحسب، بل هي أيضًا مشروع سياسي–لاهوتي خطير. فهي تذيب الدين في حركة الزمن، وتمنع السياسة من أن تستمد معناها من التوتر الخلاق بين الشرع والعقل.

لذلك جاء نقد شتراوس جذريًا: فالقضاء على هذا التوتر باسم المثالية التاريخية يعني، في نظره، تفريغ الدين من سلطانه السياسي، وإفقاد الفلسفة قدرتها على مقاومة التاريخ، وإضعاف السياسة حتى تغدو بلا غاية عليا.

(يرى كوهن أن مسألة الخلق لا ينبغي أن تُفهم كحادثة أسطورية فريدة في بدايتها، بل إن جوهرها يكمن في إنتقال النظر من العلية إلى الغائية. وبهذا يصبح الخلق مدخلاً لإشراك العقل في الدين عبر بوابة الأخلاق، فالمسألة ليست خضوعًا لمبدأ السببية وحده وإنما استعداد للإنفتاح على المقصد الأخلاقي. ومن هذا المنظور، لا يكتمل معنى الخلق إلا حين يقترن بالوحي، إذ إن الوحي يمنح فعل الخلق بُعده الإنساني، ويجعله فعلاً يُدرك من زاوية الإنسان بما هو كائن عاقل)[1].

إن كوهين يعيد مسألة الخلق إلى فضاء فلسفي أخلاقي، فينزاح بها عن كونها رواية أسطورية أو حدثًا أوليًا مطلقًا، ليجعلها فعلًا يتصل بالغائية والمقصد. فالخلق عنده ليس مجرد بداية للكون محكومة بالسببية، بل هو مدخل لمشاركة العقل في الدين، إذ ينفتح عبره الأفق الأخلاقي الذي يمنح الوجود معنى إنسانيًا. ومن هنا فإن الخلق لا يستوفي دلالته إلا إذا إرتبط بالوحي، لأن الوحي هو الذي يحوّل فعل الخلق من مجرد حقيقة كونية صامتة إلى خطاب يوجَّه إلى الإنسان بما هو كائن عاقل قادر على إدراك المقصد الأخلاقي.

لكن شتراوس ينظر بعين ناقدة إلى هذا التوجه. فقد رأى أن تأويل كوهين للنصوص الدينية والرموز الكبرى كالوحي والخلق ليس إلا نوعًا من التفريغ لمحتواها الأصيل. فالخلق والوحي، بدل أن يظلا حقائق ذات طابع شرعي وآمر، جرى تحويلهما إلى رموز باطنية خاضعة للعقل. وهذا عند شتراوس انحراف خطير، لأنه يجرّد الدين من قوته السياسية ومن بعده الإلزامي، ويحوّله إلى مجرد وسيلة أخلاقية. وفي إطار نقده، يربط شتراوس هذا التأويل بالنزعة الباطنية في الفكر الأوروبي الحديث، حيث فُقدت العلاقة المباشرة بين الإنسان والوحي كأمر إلهي، وحُصرت التجربة الدينية في الباطن الأخلاقي. ومن هنا فإن كوهين، في عين شتراوس، لم يقدم دفاعًا عن الدين بقدر ما قدّم مشروعًا لدمجه في الأخلاق الكانطية على حساب جوهره الشرعي والسياسي. عند شتراوس، الخلق ليس مجرد رمز غائي، بل هو تأسيس لموقف وجودي يضع الإنسان أمام المطلق ويُلزمه بحدود الشرع.

---

[1] Hermann Cohen, **Religion of Reason out of the Sources of Judaism** ,Op.cit p. 70.

ويتصل هذا النقد مباشرة بإشكالية علاقة الدين بالسياسة. فإذا كان كوهين يرى أن الخلق والوحي بوصفهما رموزًا أخلاقية يمكن أن يشكلا أساسًا لعقلنة الدين وإدماجه في الحداثة السياسية، فإن شتراوس يرفض ذلك جملة وتفصيلًا. فهو يؤكد أن إلغاء الطابع الشرعي للوحي يعني في النهاية نزع السياسة من مرجعيتها المتعالية، وجعلها مجرد إنعكاس للأخلاق الإنسانية. والنتيجة هي دولة بلا سقف مقدس، ودين بلا سلطة سياسية، وفلسفة عاجزة عن حفظ إستقلالها أمام التاريخانية. إن نقد شتراوس لفكرة الخلق عند كوهين يكمل نقده الأشمل لمحاولاته دمج الدين في الفلسفة الأخلاقية: فكوهين بتأويله للخلق أفرغ الوحي من إلزاميته، وبذلك أفرغ السياسة من شرعيتها. أما شتراوس فيصرّ على أن العلاقة بين العقل والوحي يجب أن تبقى علاقة توتر لا انسجام، لأن هذا التوتر هو الضامن لحيوية السياسة، وهو الذي يمنعها من الانحدار إلى مجرد إدارة تقنية للإنسان. وهكذا يصبح الخلاف حول مسألة الخلق نافذة لفهم نقد شتراوس لمجمل مشروع كوهين، وخصوصًا في ما يتصل بمسألة اللاهوت السياسي وحدود حضور الدين في الدولة الحديثة.

ومن كل ما عرضناه من إشكاليات نقد فيها شتراوس مشروع هرمان كوهين، كان يهدف إلى تبيين الخلل والأزمة التي أدخلت الحداثة السياسية الإنسان فيها في الفترة المعاصرة، باعتبار أن شتراوس كان يرى ابن جلدته وديانته كوهين، من خلال مشروعه، أحد الأحجار التي شيدت الصرح الحداثي وأسهمت في إبعاد الوحي عن السياسة والفلسفة السياسية الكلاسيكية. وهذا النقد يتقاطع مع الفيلسوف الفرنسي فرنسوا شاتليه الذي كشف، من موقعه كفيلسوف فرنسي، عن المأزق العميق للفكر الحديث حين إرتبط بالعقلانية الكانطية والهيجلية.

(شاتليه يرى أن الكانطية والهيجلية إذا ما أخذتا في دقتهما لا تورثان للفلسفة شيئًا، وأن ورثة كانط لن يكونوا سوى علماء للطبيعة أو مناضلين من أجل الحرية، بينما يتحول ورثة هيجل إلى تكنوقراطيين يوظفون العقل الحسابي لخدمة الفعل والعمل)[1].

يتجه نقد فرنسوا شاتليه للكانطية والهيجلية إلى الكشف عن مأزق داخلي يطال الفلسفة الحديثة ذاتها، فهي في دقتها المنهجية وإصرارها على العقلانية الصارمة لا تمنح الفلسفة قوة جديدة، بل تسلبها إمكانية أن تظل ميدانًا للبحث عن المتعالي والكوني. عنده تتحول الكانطية إلى نسق يفرغ الفلسفة من بعدها الخلاق، ويقود ورثتها إلى التخصصات الجزئية، فيغدو الفيلسوف إما عالمًا للطبيعة أو مناضلًا سياسيًا، فيما ينتهي ورثة هيجل إلى تكنوقراطيين يكيفون العقل

[1] فرنسوا شاتليه، **الحداثة في الفلسفة**، تر. علي مقلد، مجلة العرب الفكر العالمي، العدد السادس، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ط، 1989، ص 26.

مع حسابات السلطة والعمل التقني. بهذا يتبدّى أن دقة النسق لم تعد ضمانًا لإنتاج الفكر الحر، بل أصبحت آلية تذيب الفلسفة في دوائر العلم والسياسة.

إن هذا النقد يكشف عن أزمة بنيوية في قلب العقل الحديث، فالمشروع الكانطي، على الرغم من طابعه التحرري، قد أقام جدارًا بين الفلسفة ووظيفتها الأولى كبحث عن الأسس العليا للوجود والعدالة. لقد حوّل الحقيقة إلى مجرد التزام صوري بالقانون الأخلاقي، وأقصى البعد الميتافيزيقي الذي يمنح الفكر أفقًا متعاليًا. ومن هنا رأى شاتليه أن الكانطية والهيجلية، إذا ما التزم بهما الورثة في صرامتهما النظرية، لا تتركان للفلسفة ميراثًا أصيلًا، بل تدفعانها نحو الذوبان في العلم أو التوظيف التقني للعقل.

عند هذا المنعطف يبرز موقع هرمان كوهين، الذي تبنى الكانطية الجديدة في مدرسة ماربورغ، وجعلها قاعدة لإعادة تأويل اليهودية. فقد إنطلق من مبدأ العقل العملي الكانطي ليثبت أن الدين لا يتعارض مع الأخلاق الكونية، بل يمثل سندًا لها، معيدًا صياغة الشريعة والنبوة والخلاص في ضوء القانون الأخلاقي. لكنه بهذا أعاد إنتاج المأزق الذي أشار إليه شاتليه: إذ حوّل الوحي إلى لغة أخلاقية صورية، وربط الدين بحدود النسق العقلاني ذاته، ما جعله يعيد إنتاج محدودية الكانطية بدل أن يتجاوزها.

كوهين، وهو يواجه الهيجلية التي أقصت اليهودية إلى الماضي، أراد أن يؤسس دفاعًا عقلانيًا يضمن إندماج اليهودية في الحاضر. غير أن دفاعه لم يتحرر من حدود القانون الأخلاقي الصوري، فصار مشروعه —كما يقرأه شتراوس لاحقًا — جزءًا من أزمة الحداثة لا مخرجًا منها. فبدل أن يمنح الدين موقعًا متعاليًا يحفظ له إستقلاله السياسي والشرعي، جعله تابعًا للواجب الكانطي، ليغدو الدين في النهاية فلسفة أخلاقية بلا عمق لاهوتي.

وهنا يلتقي نقد شاتليه بنقد شتراوس، رغم إختلاف منطلقاتهما. فكلاهما رأى أن الكانطية بما هي عمود من أعمدة الحداثة قد سلبت الفلسفة قدرتها على أن تكون بحثًا عن المتعالي. شاتليه أبرز كيف أن الكانطية والهيجلية لم تورث الفلسفة سوى التخصص أو التقنية، أما شتراوس فقد ألحّ على أن ربط الفلسفة بالأخلاق الصورية أو بالتاريخانية يجرّدها من طابعها النقدي والكوني.

لقد رأى شتراوس أن مشروع كوهين، وهو الوريث الأبرز للكانطية الجديدة، أعاد إنتاج هذا المأزق بوعي أو من غير وعي، فجعل من الدين قوة أخلاقية داخلية بلا بعد سياسي ولا إلزام شرعي. ومن هنا صار كوهين شاهدًا على ما حذر منه شاتليه: الفلسفة التي تنغلق في نسقها الدقيق تفقد وظيفتها الأولى، وتتحول إلى أداة في يد العلم أو السياسة، بدل أن تكون معيارًا يعلو عليهما.

شتراوس يربط هذا المأزق مباشرة بأزمة الحداثة السياسية، إذ إن تفريغ الدين من سلطته السياسية وتحويله إلى مجرد خطاب أخلاقي يجعل الدولة بلا سقف متعالٍ، ويحوّل السياسة إلى إدارة تقنية محكومة ببيروقراطية بلا غاية. بهذا تتضح الصلة بين نقد شاتليه ونقد شتراوس: كلاهما كشف عن أن الكانطية — بصرامتها الشكلية — قد أدخلت الفلسفة في أزمة جعلتها عاجزة عن الحفاظ على بعدها المتعالي، وأدخلت السياسة في مأزق غياب المرجعية المقدسة.

من هذا المنظور يصبح لقاء شاتليه وشتراوس عند نقد الكانطية والهيجلية علامة على وعي أوسع بأزمة الحداثة. الأول نبّه إلى أن الفلسفة لم تعد تورث سوى العلم والسياسة التقنية، والثاني رأى في ذلك علامة على فقدان التوتر الخلاق بين العقل والوحي، وهو التوتر الذي يشكل أساس الفلسفة السياسية الكلاسيكية. هكذا يتقاطع نقدهما في أن مشروع كوهين، رغم طابعه الدفاعي، لم يكن سوى حلقة أخرى في سلسلة الأفكار التي أسست الأزمة التي يغرق فيها الإنسان الحديث.

لقد تكثّف نقد ليو شتراوس لمشروع هرمان كوهين عند نقطة جوهرية هي محاولة هذا الأخير أن يؤسس لتوافق داخلي بين العقل والوحي، بين الدين والسياسة، عبر وساطة الأخلاق الكانطية. غير أن هذا المشروع، في نظر شتراوس، يكشف عن حدود الحداثة ذاتها؛ إذ ما أن يُختزل الوحي في صورة أخلاقية صورية حتى يفقد قدرته على أن يكون مصدرًا للشرعية المتعالية، وما أن يُدمج الدين في نسق عقلاني حتى يتحول إلى مجرد خطاب داخلي يخلو من طابع الإلزام السياسي. هكذا يصبح المأزق مزدوجًا: فلسفة عاجزة عن تجاوز التاريخانية من جهة، ودين منزوع القوة من جهة أخرى.

لقد أدرك شتراوس أن كوهين، رغم عمق محاولته في كتاب «دين العقل»، لم يستطع أن يضمن للوحي حضوره بما هو خطاب يتجاوز الإنسان. فالتأويل الذي أعاد صياغة الشريعة بإعتبارها قانونًا أخلاقيًا كونيًا، والنبوة بإعتبارها صوت العدالة، والخلاص بإعتباره مشروعًا إنسانيًا، كان في نظر شتراوس أقرب إلى إعادة إنتاج مأزق الكانطية في لباس ديني. إذ لم ينجح كوهين إلا في أن يحوّل الدين إلى ملحق بالأخلاق، بدل أن يحافظ على فرادته كمرجع مستقل يضع السياسة أمام حدودها القصوى.

ومع أنّ كوهين أراد أن يجعل من الدين سندًا للعقل العملي، فإن شتراوس إعتبر أن هذا الدمج يفتقد إلى إدراك جوهر العلاقة بين العقل والوحي، تلك العلاقة التي لا تقوم على الإنسجام بل على التوتر. الفلسفة، بما هي بحث حر عن الحقيقة، لا يمكن أن تُختزل في أخلاقية قائمة على الوحي، كما أن الوحي، بما هو أمر إلهي، لا يمكن أن يقبل بأن يُعاد تفسيره كليةً وفق مقاييس العقل. من هنا كان موقف شتراوس دفاعًا عن ضرورة الإبقاء على هذا التوتر، لأنه وحده يضمن لكل من الدين والفلسفة مجالًا خاصًا، وللسياسة أفقًا يعلو على المصالح الضيقة.

ويتضح هذا الخلاف أيضًا في النظر إلى التاريخ. فكوهن رأى أن التقدم الإنساني مسار يقود نحو مزيد من العقلانية والمثالية، وأن الدين والفلسفة معًا يجب أن ينسجما مع هذا التطور. أما شتراوس فرفض هذا التصور، معتبرًا أن الحقيقة لا تُختزل في الزمن، وأن الفلسفة لا يمكن أن تُخضع نفسها للتاريخ من دون أن تفقد حريتها. ومن هنا إعتبر أن مشروع كوهين يعيد إنتاج أوهام التاريخانية التي تجعل العقل أسيرًا لزمنه وتمنع الدين من أن يظل قوة متجاوزة.

بهذا يظهر أن نقد شتراوس لم يكن مجرد رفض تأويلي لقراءة كوهين للوحي والشريعة، بل كان اعتراضًا على البنية العميقة للمشروع الكانطي الجديد في الفلسفة الدينية. لقد أراد كوهين أن يثبت لليهودية شرعية عقلانية في قلب الدولة الحديثة، لكن شتراوس رأى في ذلك تضييعًا للبعد المتعالي الذي وحده يمنح الدين قيمته السياسية، ويجعل الفلسفة قادرة على أن تتجاوز حدود اللحظة التاريخية. إنّ ما يقدمه شتراوس في هذا السياق هو إعادة اعتبار للتوتر الخلاق بين العقل والوحي، بين الدين والسياسة، كشرط لبقاء المدينة البشرية مفتوحة على أفق يتجاوزها.

يقوم إختلاف شتراوس مع هرمان كوهين على خلفية أعمق من مجرد تأويل للنصوص أو إعادة صياغة للشريعة، فهو إختلاف حول معنى السياسة وحدودها. فكوهن، من داخل الأفق الكانطي الجديد، جعل السياسة إمتدادًا للأخلاق، وأراد أن يثبت أن الدين اليهودي يستطيع أن يتماهى مع قيم الحرية والمساواة التي دشّنتها الثورة الفرنسية. أما شتراوس فقد إعتبر أن هذا الربط يلغي الطابع المأساوي للصراع السياسي، ويجعل الدولة مجرد جهاز أخلاقي منزوع الطابع السيادي، وكأنها تقوم على قاعدة ضمير جمعي متجانس، لا على تعارض المصالح والقوى.

لقد رأى شتراوس أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية — من أفلاطون إلى ابن ميمون — كانت تدرك دائمًا أن المدينة قائمة على تناقض بين المطلقات، وأن الشرعية السياسية تحتاج إلى سند متعالٍ يفرض حدودًا على سلطة الإنسان. أما كوهين فقد إعتقد أن هذا التناقض يمكن تجاوزه داخل نسق أخلاقي يجعل الوحي رمزًا لمبدأ كوني. وبذلك غيّب حقيقة أن السياسة لا تُبنى على الإنسجام بل على التوتر، ولا تستقيم من دون أن تعترف بوجود حدّ أعلى على سلطتها.

وفي ما يتصل بمسألة الهوية اليهودية، وجد كوهين أن الحل يكمن في تقديم اليهودية كدين عقلاني أخلاقي يبرر مشاركة اليهود في الدولة القومية الحديثة. غير أن شتراوس إعتبر أن هذا الدفاع، رغم حسن نواياه، يضعف اليهودية من حيث أراد أن يقويها؛ إذ يجعلها مشروطة باعتراف الدولة الحديثة، بدل أن يجعلها مصدرًا لمعيار يعلو على الدولة. فإذا كان كوهين قد رأى في المواطنة اليهودية إمكانًا أخلاقيًا ينسجم مع قيم الأمة، فإن شتراوس وجد في ذلك تخليًا عن الجوهر المتعالي الذي لا يمكن أن يختزل في عقد إجتماعي أو قانون وضعي.

ومن هنا جاء نقد شتراوس لفكرة الخلاص عند كوهين، التي تحولت إلى مشروع سياسي–أخلاقي مرتبط بالعدالة الإجتماعية. فشتراوس لم ينكر البعد الإنساني لهذه الرؤية، لكنه إعتبرها انحرافًا عن المعنى الأصلي للخلاص بوصفه وعدًا متعاليًا لا يُختزل في التاريخ. بهذا المعنى، رأى أن كوهين ساهم – من حيث لا يقصد – في تكريس النزعة التاريخانية التي تجعل الأمل الديني مرهونًا بتطور الزمن وتقدمه. أما هو، فقد أصرّ على أن الدين لا يُقاس بقدرته على التماهي مع مسار التاريخ، بل بقدرته على أن يضع معيارًا يتجاوزه.

إن التوتر بين كوهين وشتراوس يكشف عن سؤال فلسفي–سياسي محوري: هل يمكن للدين أن يندمج في السياسة الحديثة من دون أن يفقد طابعه المتعالي؟ كوهين أجاب بالإيجاب، محوّلًا الدين إلى سند للأخلاق الكونية، فيما أجاب شتراوس بالنفي، متمسكًا بأن الدين لا يؤدي وظيفته إلا إذا ظل يقف على مسافة من العقل والسياسة معًا. ومن هنا، لم يعد الخلاف بينهما مجرد مسألة يهودية، بل مسألة تتصل بأزمة الحداثة كلها، إذ إن إختزال السياسة في الأخلاق والعقل هو ما جعلها عاجزة عن مواجهة سؤال الشرعية والمعنى.

لقد أراد شتراوس أن يعيد الفلسفة السياسية إلى أفقها الأصلي، حيث يظل التوتر بين العقل والوحي قائمًا، وحيث الدين لا يتحول إلى خطاب باطني، بل يبقى قوة موجهة تضبط السياسة وتمنعها من الانحدار إلى مجرد حسابات تقنية. وبهذا يتضح أن نقده لكوهين لم يكن مجرد نقد لمفكر يهودي سابق، بل كان لحظة أساسية في صياغة بديله الفلسفي الذي سعى إلى إنقاذ السياسة من الفراغ الذي تركته الحداثة العقلانية.

يكشف النظر في مجمل هذا العنصر أنّ القضية الصهيونية كما صاغها شتراوس لم تكن مجرد مسألة سياسية مرتبطة بالواقع اليهودي الحديث، بل كانت إنعكاسا عميقًا لصراع فلسفي حول معنى الدين وحدود السياسة في زمن الحداثة. فقد ظهر كوهين في موقع المدافع عن إمكانية إدماج اليهودية في روح العصر من خلال مشروع عقلاني يستند إلى الكانطية الجديدة، حيث أعاد صياغة الشريعة والنبوة والخلاص ضمن لغة أخلاقية كونية تجعل من الدين حاملًا للعدالة والسلام ومؤهلًا للإندماج في الدولة القومية الحديثة. بهذا أراد أن يثبت أنّ اليهودية ليست بقايا من الماضي، بل مساهمة فعالة في بناء الأخلاق العالمية.

غير أنّ هذا الدفاع حمل في طياته تناقضًا جوهريًا، إذ جرّد الدين من طابعه السياسي والشرعي، وأفرغه من بعده المتعالي ليغدو مجرد مضمون باطني أخلاقي. وهنا جاء اعتراض شتراوس الذي لم يكتف ببيان حدود المشروع الكوهيني، بل ربطه مباشرة بأزمة الحداثة السياسية نفسها. فإعتباره للوحي والخلق والنبوة رموزًا أخلاقية خاضعة للعقل يعني، في نظره، فقدان الدين لسلطته الملزمة، وبالتالي فقدان السياسة لظلها المقدس الذي يحدد غاياتها ويمنعها من الانحدار إلى مجرد تقنية لإدارة الأفراد.

لقد أدرك شتراوس أنّ محاولة كوهين للتوفيق بين الفلسفة والوحي باسم الأخلاق الكونية تخفي خطرًا مزدوجًا: فهي تهدد إستقلالية الفلسفة من خلال إخضاعها للتاريخانية والتقدم الأخلاقي، وتضعف الدين بتحويله إلى خطاب داخلي منزوع القوة السياسية. والنتيجة هي دولة بلا أساس متعالٍ، وفلسفة بلا قدرة نقدية، ودين فاقد للوظيفة التي تجعل منه مصدرًا للإلزام الجماعي. ولهذا أصرّ شتراوس على أنّ التوتر بين العقل والوحي ليس مشكلة يمكن تجاوزها، بل شرط أساسي لبقاء الفكر السياسي والفلسفي حيًّا وفاعلًا.

من هذا المنطلق غدا نقد شتراوس لمشروع كوهين أعمق من مجرد خلاف بين فيلسوفين يهوديين؛ لقد كان نقدًا لبنية كاملة في الفكر الحديث، حيث تحوّلت المرجعية المتعالية إلى نسق عقلاني صوري، وتحوّل الدين إلى أخلاق بلا سياسة، وأصبحت الدولة الحديثة مهددة بأن تُدار من دون أفق يتجاوزها. لقد قرأ شتراوس كوهين بإعتباره أحد ممثلي التيار المجدد في اليهودية، لكنه رأى في هذا التجديد علامة على المأزق لا على الحل. فالتحديث الذي أراد أن يحمي اليهودية من التهميش جعلها، في نظره، أسيرة للحداثة ذاتها وفاقدة لجذورها المتعالية.

وبهذا يصبح جوهر المسألة أنّ القضية الصهيونية لم تُطرح عند شتراوس بإعتبارها مجرد دعوة إلى وطن قومي أو نقدًا لصياغة سياسية محدودة، بل بإعتبارها تجلّيًا لإشكالية أوسع: **كيف يمكن للدين أن يظل حاضرًا في زمن العقلانية الحديثة دون أن يذوب في نسقها أو ينغلق في قومية ضيقة؟ وكيف يمكن للفلسفة أن تواجه أزمة الحداثة دون أن تستسلم للتاريخانية أو تفقد إستقلالها أمام السياسة؟**

هذا التوتر الذي كشفه شتراوس في نقده لكوهين هو الذي يفتح الباب للمبحث التالي، حيث يغدو السؤال: **هل تمثل أزمة الحداثة السياسية عند شتراوس في جوهرها أزمة في العلاقة بين الدين والسياسة، بحيث يصبح فهم هذه العلاقة شرطًا لفهم معنى الحداثة ذاتها؟**

المبحث الثالث: من الصراع إلى القطيعة – تطور الإشكال اللاهوتي–السياسي من اليونان إلى الحداثة

بعد أن شخّص ليو شتراوس أزمة الحداثة في عمقها الفلسفي والسياسي، وبيّن كيف تحولت الليبرالية الديمقراطية إلى نظام يفتقر إلى الأساس القيمي الذي يمنحها الشرعية والمعنى، وجّه نقده إلى جذر الأزمة الكامن في طبيعة العقل الحداثي ذاته. فالمشاريع الإصلاحية التي حاولت إنقاذ الحداثة، من أمثال مشروع هرمان كوهين في إعادة تأسيس الأخلاق والدين ضمن إطار العقل، لم تفعل سوى أن عمّقت الارتهان للمنظور الحداثي نفسه، إذ أبقت العلاقة بين الدين والسياسة محصورة في أفق العقل الأداتي، دون تجاوز إنفصاله عن المطلق والقيم العليا. ومن هنا إنتقل شتراوس إلى قلب المشكلة التي تتجمع فيها كل تناقضات الفكر الحديث، أي الإشكالية اللاهوتية–السياسية التي تختزل صراع الحداثة في جوهرها: العلاقة بين الدين والعقل، بين الوحي والسياسة.

لقد سعى شتراوس إلى تحليل هذه الإشكالية في جذورها التاريخية عبر العودة إلى التراث الفلسفي الغربي منذ بداياته اليونانية، إدراكًا منه أن فهم الأزمة الحديثة لا يتم إلا باستكشاف أصولها الأولى. فاستهلّ مساره بسقراط الذي شكّل لحظة المواجهة الأولى بين الفيلسوف والسلطة السياسية—الدينية، ثم بأفلاطون الذي سعى إلى التوفيق بين الحكمة والمدينة، وبالفارابي الذي أعاد بناء العلاقة بين الفلسفة والدين في إطار العقل الإسلامي الوسيط. ومع تتابع العصور، بلغ الصراع بين الوحي والعقل ذروته مع سبينوزا الذي دشّن القطيعة الحاسمة بين الدين والسياسة، فكانت تلك القطيعة التأسيس الفعلي للحداثة السياسية وما تلاها من أزمات مست جميع أبعاد الوجود الإنساني.

ومن هنا يطرح هذا المبحث أسئلته المركزية: **كيف تشكل الإشكال اللاهوتي—السياسي في الفلسفة القديمة؟ وكيف أعاد الفارابي صياغته في الفكر الوسيط؟ وكيف تحوّل مع سبينوزا إلى قطيعة نهائية دشّنت العقلانية الحديثة؟ ثم ما الذي ترتب على هذا التحول من فقدانٍ لمعنى الفلسفة ذاتها، ومن إنفصال جذري بين الدين والسياسة في الفكر الحديث؟**

3-1-الفيلسوف في مواجهة السلطة الدينية والسياسية:

لقد أشرنا في الفصل التمهيدي الأول من هذا البحث، الذي خُصِّص لتتبّع جذور العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر الغربي، إلى أن الحضارة اليونانية القديمة —— التي تُعدّ الجذور والأساس والخلفية للحضارة الغربية الحديثة —— قد بدأت في مرحلتها الأولى، أي المرحلة الأسطورية، بربط الدين بالسياسة، وهو ما ورثته عن الحضارات القديمة في الشرق الأدنى والأقصى. غير أنه مع ظهور الفلسفة على يد الحكماء الطبيعيين بدأ هذا الإطار الأسطوري ينزاح تدريجيًا ليفسح المجال أمام صوت العقل الذي أخذ يتساءل عن أصل النظام الكوني ومصدر السلطة والمعرفة، فكانت الفلسفة منذ نشأتها الأولى محاولة لتحرير الفكر من هيمنة الأسطورة دون القطيعة التامة معها، بحثًا عن أساس عقلاني للحقيقة والمعنى. ومع إنتقال الفكر من الطبيعة إلى الإنسان، ظهر سقراط ليعلن بداية مرحلة جديدة في تاريخ الفلسفة، تميّزت عن سابقتها بتركيزها على الفعل الإنساني ومسؤولية الفرد داخل المدينة، فإنتقلت الفلسفة من التأمل في الكون إلى مساءلة الإنسان عن الخير والعدالة والمعرفة، لتتحدد من خلالها طبيعة العلاقة بين العقل والسلطة، بين الفيلسوف والنظام القائم.

وهذا ما يؤكد عليه شتراوس في مقاله الشهير حول «أزمة سقراط»، حيث يقول:

(يمكن القول إن سقراط هو الذي نقل محور التفلسف من التأمل في الطبيعة إلى النظر في أفعال الإنسان ومقاصده، فغدا الفعل الإنساني الهادف موضوع الفلسفة الأول وميدان بحثها الرئيس)[1]

نقلُ سقراط لموضوع الفلسفة من الطبيعة إلى الإنسان جعل التفكير يدور حول السلوك والمعرفة الذاتية بدل التأمل في السماء والعناصر. لم تعد الحقيقة مرتبطة بالنظام الكوني فقط، بل أصبحت مرتبطة بوعي الإنسان بنفسه وبأفعاله داخل المجتمع. بشعار «اعرف نفسك بنفسك» صار الإنسان مسؤولًا عن فهم ذاته وعن توجيه أفعاله بعقله لا بخرافاته. أصبح البحث في الخير والعدالة جزءًا من فهم النفس، لأن من يعرف نفسه يعرف كيف يعيش بطريقة عادلة.

بهذا تغيّر ميزان الحكم على الأشياء من التقاليد والأساطير إلى النقاش العقلي الذي يعتمد على البرهان والحجة. لم تعد القوانين مقدسة لمجرد قدمها، بل صارت تخضع للتساؤل عن مدى عدالتها. تحوّل الفيلسوف من ناقلٍ للحكمة القديمة إلى ناقدٍ للمعتقدات السائدة، يسأل عن معناها وأسسها. أصبحت العدالة مسألة فكرية وعملية في الوقت نفسه، تتعلق بكيفية عيش الإنسان مع الآخرين في المدينة. تراجع دور الخطابة التي تعتمد على التأثير العاطفي أمام الجدل الذي يسعى إلى التمييز بين الرأي والمعرفة. ظهر الوعي الأخلاقي الفردي الذي يجعل الإنسان يحاسب نفسه قبل أن يحاسبه الآخرون. ومن هنا بدأ الخلاف بين الفيلسوف والمدينة، لأن الفحص العقلي هدد سلطة العادات والرأي العام. بهذا الشكل، أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض، لتصبح سؤالًا عن الإنسان وحياته، ولتبدأ بذلك المواجهة بين التفكير الحر والنظام القائم.

إن التأمل الدقيق في فكر ليو شتراوس يكشف أنه لم يتعامل مع التاريخ كمجرد سرد للأحداث أو عرضٍ لأفكار الفلاسفة، بل بوصفه مجالًا للتعبير عن مشروع فلسفي يروم إصلاح الخلل العميق الذي أصاب الحداثة في جوهرها. فالتاريخ عنده ليس ميدانًا لوصف الماضي، بل وسيلة لإحياء السؤال الفلسفي الذي فقد معناه في العصور الحديثة. ومن هذا المنظور، قرأ شتراوس مأساة سقراط لا كجدالٍ فكري بين فلاسفة، بل كمواجهةٍ جوهرية مع سلطة المدينة التي كانت تمثل في آنٍ واحد السلطة السياسية والدينية، وتستمد قوتها من رضا الجماهير واستسلامهم لخطابها.

لقد رأى شتراوس أن السفسطائيين لم يكونوا خصومًا نظريين فحسب، بل كانوا كتّاب السلطة الذين يسعون إلى تثبيت النظام القائم عبر تسويغ القيم السائدة وتزيينها بالكلام المنمق، بينما مثّل سقراط على النقيض تمامًا صوت العقل الحرّ والمعارضة الأخلاقية في وجه كل سلطة تُخضع الحقيقة للمصلحة. فالفيلسوف عنده لا يطلب القبول ولا يسعى إلى

(1) Leo Strauss, "**The Origins of Political Science and the Problem of Socrates**", Interpretation: A Journal of Political Philosophy, vol. 23, no. 2, 1996, p 38.

مجاراة الجمهور، بل ينذر نفسه للبحث عن الحقيقة كما هي، ولو كانت صادمة للعرف أو مخالفة للخطاب الرسمي للمدينة. ومن هنا، فإن محاكمة سقراط لم تكن مجرد حدث تاريخي، بل تجلٍّ رمزي للصدام الدائم بين الفلسفة والسلطة، بين صوت الحقيقة وصوت الجماعة.

وهذا ما يوضحه شتراوس في قراءته لأزمة سقراط ومواجهته مع السفسطائيين، حيث يرى فيها اللحظة المؤسسة للتوتر الأبدي بين الفكر الحرّ والنظام السياسي، بين الفيلسوف والمدينة.

وفي هذا السياق إعتبر أن قيام المدينة الفاضلة يظل أمرًا مستحيلًا ما دام عامة الناس لا يقبلون أن يوجَّهوا بعقل الفلاسفة. ففي اللحظة التي يقر فيها سقراط صداقته مع تراسيماخوس، يلمّح إلى أن بناء المدينة لا يتحقق إلا إذا ضُمّ أمثال تراسيماخوس إلى مشروعها، لأن وجودهم شرط لقيامها وإستمرارها.

وغالبًا ما يقف الجمهور في صف الحاكم أو القانون القائم، إذ يُخيَّل إليه أن هذا القانون يستند إلى الفضيلة أو يستمد شرعيته من فهم مخصوص للدين، غير أن الفيلسوف، حين يُعمل فكره في نقد النظام السياسي أو تشريعات الدولة أو سلوك الحاكم، قد يكتشف أن تلك القوانين نفسها تناقض جوهر الفضيلة والدين الحق[1].

وهنا يبدو لنا الصراع الجوهري الذي أشار إليه شتراوس في المواجهة بين سقراط وتراسيماخوس، إذ لم تكن مجرّد مناقشة فكرية حول مفهوم العدالة، بل كانت تجلّيًا لجدلية أعمق بين الفيلسوف والسلطة. فتراسيماخوس، كما يظهر في محاورة «الجمهورية»، يمثل الوجه السياسي للمدينة، صوت القوة والمصلحة الذي يربط العدالة بإرادة الأقوى ويجعلها أداة لتبرير النظام القائم. أما سقراط، فيمثّل الوعي النقدي الذي يرفض الخضوع للمسلمات السياسية والدينية، ساعيًا إلى كشف التناقض بين العدالة كقيمة مطلقة والعدالة كقانون وضعي. ومن هذا المنطلق يرى شتراوس أن الحوار بين الرجلين ليس مجرد سجال، بل هو تعبير عن إنقسام أساسي في بنية المدينة بين صوت الحقيقة وصوت السلطة. فالنظام السياسي السليم عنده لا يقوم على إتفاق نهائي بين الدين والسياسة والفلسفة، بل على صراع مستمرّ يضمن التوازن بين هذه القوى الثلاث. فالدين يمنح الشرعية الرمزية، والسياسة تحفظ النظام، أما الفلسفة فتؤدي دور الضمير النقدي الذي يذكّر الدولة بحدودها ويمنعها من ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة. وهكذا يغدو الصراع السقراطي—التراسيماخوسي نموذجًا خالدًا للجدلية القائمة بين الفكر الحرّ والسلطة، بين البحث عن الحقيقة وميل الأنظمة إلى توظيفها لخدمة الهيمنة.

---

[1] Leo Strauss, "**The Origins of Political Science and the Problem of Socrates**", Op. cit, pp 129–207.

ويمضي شتراوس في تحليله لنصوص الجمهورية التي تتعلّق بالأزمة السقراطية، ليوضّح الفرق الجوهري بينه وبين السلطة السياسية وجماهير المدينة وفلاسفتها، حيث يؤكد.

(إن الكمال الإنساني يتحقق حين يجتمع في شخصٍ واحد علم سقراط العملي ومحاورة «طيماوس» التأملية، فيغدو هذا الإنسان جامعًا بين الحكمة النظرية والقدرة التشريعية، أي مشرّع المدينة الفاضلة. غير أن هذه المدينة ليست كيانًا واقعيًا بل نموذجًا قائماً في القول، ويمكن للإنسان أن يبلغ الكمال الفلسفي حتى في مجتمعٍ غير فاضل، لأن السعادة الفلسفية بطبيعتها تتجاوز حدود السياسة وتسمو عليها، فهي غايةٌ عقلية خالصة ومقام وجودي لا يتحقق إلا بالمعرفة)[1].

تُعدّ محاورة «طيماوس» من أهم النصوص التي بلور فيها أفلاطون رؤيته للعالم والوجود، إذ تنفتح على تصور كوني يجعل النظام العقلي مرآة للنظام الكوني، ويجعل الفلسفة طريقًا لفهم انتظام العالم بوصفه تعبيرًا عن عقل إلهي منظّم. ففي هذه المحاورة يجمع أفلاطون بين العلم والطبيعة والميتافيزيقا، مقدّمًا تصورًا متكاملًا عن أصل الكون والنفس والعقل، حيث يتجلى الفيلسوف بإعتباره المفسّر الأعلى للانسجام الكوني. غير أن هذا البعد التأملي لا يكتمل إلا إذا وُصل بالفعل الإنساني، كما أدرك سقراط في جداله مع السلطة السياسية والدينية، حين جعل من الحوار وسيلة لامتحان القيم السائدة وكشف التناقض بين العدالة الحقة وعدالة المدينة. فهذه الجدلية بين الفيلسوف والسلطة ليست حادثة تاريخية بل ضرورة أنطولوجية تعبّر عن المواجهة الدائمة بين الحقيقة والمصلحة، بين العقل والإكراه. وقد أوضح شتراوس أن هذه المواجهة حتمية، لأنها هي التي تمنح الإنسان قيمته وكرامته، إذ لا يتحقق الكمال الإنساني بالخضوع للنظام القائم بل بتجاوزه نحو الحرية الفكرية والسعي إلى المعرفة. ومن هنا فإن النضال السياسي والإجتماعي من أجل المدينة الفاضلة يظلّ فكرة طوباوية، لأن الإنسان، مهما بلغ من سعي، لن يحقق الكمال المطلق في عالمٍ تحكمه المصالح والصراعات، غير أنه يبقى مدعوًّا إلى حفظ إنسانيته بمقاومة الفساد والظلم، وجعل العقل ميزانًا للحقيقة والخير.

وهذه المواجهة خاضها سقراط بكل شجاعة، متحديًا سلطة المدينة التي حكمت عليه بالإعدام، ليكون أول شهيد في الفلسفة. لينتقل إرث الفلسفة إلى تلميذه أفلاطون الذي هزّته هذه الحادثة، فكتب مدافعًا عن أستاذه، محاولًا رد الإعتبار للفلسفة، وهذا ما عبّر عنه شتراوس عندما إعتبر.

(إن سقراط مثّل النموذج الأعلى للفيلسوف الذي يضع الحقيقة فوق كل اعتبار، رافضًا أن يساوم على قناعته أو أن يعيش في ظلّ الزيف. فقد آمن بأن الفضيلة لا تُنال إلا بالمعرفة، وأن الحياة التي تخلو من التأمل لا تستحق أن

(1) Louis Ginzberg, **Jubilee Volume**: **On the Occasion of His Seventieth Birthday**, American Academy for Jewish Research, New York, 1945, p 365.

تُعاش، لذلك آثر الموت على أن يتخلى عن رسالته الفكرية. غير أن أفلاطون، الذي تأمل في مأساة أستاذه، أدرك أن الفلسفة لا يمكن أن تبقى أسيرة الموقف الأخلاقي وحده، بل تحتاج إلى توازن بين التأمل العقلي ومتطلبات الواقع. ولهذا تهذّب الحماس الأخلاقي عنده بفضل تبصره في طبيعة الموجودات، فأصبح قادرًا على ضبط نفسه والمواءمة بين الفكر النظري والحياة السياسية، وبين الحقيقة الفلسفية وآراء الجمهور)[1].

وهنا يبرز عند شتراوس المسار الذي إنتقلت به الفلسفة من الموقف السقراطي إلى الموقف الأفلاطوني، إذ يرى أن أفلاطون لم يتخلَّ عن جوهر الفلسفة، بل غيّر أسلوبها في مواجهة المدينة. فبينما واجه سقراط السلطة السياسية والدينية مواجهة مباشرة، رافضًا أن يساوم على الحقيقة حتى وهو يسير نحو الموت، اختار أفلاطون طريق الحكمة الرمزية، فحوّل الخطاب الفلسفي إلى لغةٍ حوارية تمزج بين الأسطورة والعقل، تحفظ للفيلسوف إمكانية قول الحقيقة دون الاصطدام بالعامة والسلطة. يتشابه الموقفان في سمو الغاية التي يسعيان إليها، وهي الدفاع عن العدالة والحقيقة، لكنهما يختلفان في الوسيلة؛ فسقراط جعل من المواجهة العلنية أداةً للفضح والتطهير، بينما رأى أفلاطون أن بقاء الفلسفة رهينٌ بقدرتها على التورية والإصلاح من الداخل. ومن ثمّ، فإن شتراوس يعتبر أن هذا التحول من الجدل الصريح إلى القول الرمزي هو ما ضمن إستمرار الفلسفة في قلب المدينة، محافظةً على جوهرها في البحث عن الحقيقة، دون أن تفقد حذرها أمام السلطة والجماهير.

وكما أشرنا في السابق، فإن المشكلة اللاهوتية–السياسية ظهرت لأول مرة في حقل الفلسفة السياسية، في نظر شتراوس، من خلال حدثٍ تاريخي تمثّل في إعدام سقراط بتهمة إفساد الشباب وتحريضهم على الخروج عن قوانين المدينة وأعرافها، والكفر بآلهتها. فقد كانت محاكمته سياسية بالدرجة الأولى، لأنه اصطدم بآرائه مباشرةً مع السلطة الدينية والسياسية وجماهير المدينة. وقد جعل هذا الحدثُ تلميذه أفلاطون يخشى أن يؤدي به السير في درب أستاذه إلى المصير ذاته، فغيّر نهجه تمامًا، وإنتقل من أسلوب المواجهة العلنية إلى التعبير الرمزي، يخفي مقاصده ويمرّر أفكاره بين السطور. وفي هذا المنحى نجد شتراوس يقول :

(إنّ الإشكال اللاهوتي–السياسي، بما يطرحه من توترٍ دائم بين الحقيقة الفلسفية ومتطلبات المدينة، يجد أحد جذوره في المأساة التي عاشها سقراط حين اصطدم بالسلطة وبالرأي العام دفاعًا عن حرية الفكر. ومن هذا الصدام تولدت الحاجة إلى إعادة النظر في علاقة الفلسفة بالسياسة، حتى لا يتحول البحث عن الحقيقة إلى خطر على الفيلسوف نفسه. وفي هذا السياق جاءت محاورة «القوانين» بوصفها إعادة صياغة أفلاطونية لطريق سقراط، لا تسير

(1) Louis Ginzberg, **Jubilee Volume**: **On the Occasion of His Seventieth Birthday**, Op.cit,. 383.

على نهجه تمامًا ولا تنفصل عنه كليًا، بل تعدّل منه بما يضمن بقاء الفلسفة وقدرتها على مواجهة السلطة دون أن تفقد روحها النقدية)[1].

يمثل أسلوب أفلاطون تحوّلًا حاسمًا في مسار الفلسفة بعد سقراط، إذ إنتقل من المواجهة المباشرة مع السلطة إلى توظيف الخطاب الرمزي والحوار الفني كوسيلة للتعبير عن الحقيقة دون الاصطدام بالنظام القائم. فبدل أن يواجه المدينة كما فعل أستاذه، لجأ أفلاطون إلى بناء عالم من الصور والأمثال والأساطير، يتيح للفكر أن يتحرك بحرية داخل فضاء القول. هذا الأسلوب أضفى على الفلسفة طابعًا تربويًا وتأويليًا، يعلّم العقل كيف يتدرج نحو الحقيقة من خلال الحوار لا الصدام. ومن هنا جاء توظيفه للمحاورة بوصفها شكلاً دراميًا يجمع بين الجدال والتربية، وبين العقل والخيال، مما جعل الفلسفة عنده فنًّا للتهذيب بقدر ما هي بحث عن الحقيقة. لقد احتفظ أفلاطون بجوهر الرسالة السقراطية، لكنه غلّفها بلغة تحفظها من بطش المدينة وتمنحها بقاءها عبر التاريخ .

(ومن خلال هذا التحول استطاعت الفلسفة أن تؤسس لنفسها مجالًا آمنًا داخل المدينة، يحميها من بطش السلطة دون أن يفقدها رسالتها في البحث عن الحقيقة. فالتصحيح الذي أدخله أفلاطون على طريق سقراط لم يكن تراجعًا عن المبدأ، بل إعادة توجيه لمسار الفكر نحو توازنٍ يضمن له البقاء والإستمرار في النظام السياسي، بوصفه فعلًا نقديًا يسائل السلطة من داخلها لا من خارجها)[2].

لقد وصل شتراوس من خلال مقارنته لطريقة سقراط وأسلوب أفلاطون إلى نتيجة مفادها أن الفلسفة، كي تبقى قادرة على الحياة داخل المدينة، كان لا بدّ لها أن تغيّر لغتها دون أن تغيّر جوهرها. فبينما واجه سقراط السلطة مواجهةً صريحة إنتهت إلى موته، اختار أفلاطون أن يُخفي النقد داخل الخطاب، وأن يجعل الفيلسوف يتحرك في قلب النظام السياسي بأسلوبٍ رمزي وتأويلي. ومن هنا رأى شتراوس أنّ هذا التحول لم يكن ضعفًا أو تنازلًا، بل حكمة فلسفية تهدف إلى حفظ الحقيقة في عالمٍ لا يتسامح مع وضوحها. لقد جعل أفلاطون الفلسفة فنًّا في المداورة، يحافظ على روح سقراط من خلال لغةٍ جديدة تُخاطب العقول وتتفادى بطش السلطة .

والأسلوب الذي انتهجه أفلاطون، حسب قراءة ليو شتراوس، ينبع من المنهج السقراطي ذاته، ذلك المنهج الذي يجعل من الخطأ نقطة انطلاق نحو ولادة الحقيقة. غير أن الفرق بين المعلّم والتلميذ يكمن في طريقة الممارسة؛ فسقراط كان يباشر حواره علنًا في الأسواق والساحات، بينما آثر أفلاطون أن يُخفي المعنى خلف حجاب القول الفلسفي، مستعينًا بالعقل ليُكمل مشروع أستاذه في صورةٍ أكثر حذرًا وعمقًا. فحديثه عن عالم المثل وعن وجودٍ حقيقيٍّ له لم يكن

---

(1) Leo Strauss, **What Is Political Philosophy? and Other Studies**, University of Chicago Press, Chicago, 1st ed., 1988, p 152.

(2)Ibid, p153.

إيمانًا ميتافيزيقيًا بواقعٍ مفارق، بل حيلةً فكريةً لجذب العامة التي تميل إلى الأسطورة والرواية. لقد صاغ أفلاطون هذا العالم المتخيَّل ليجعله مرآةً نقدية للواقع الرديء، وفي وصفه له كان في الحقيقة يوجّه نقدًا غير مباشر للسلطة الدينية والسياسية ولجماهير المدينة، محاورًا العقول الواعية التي تستطيع أن تُجري المقارنة بين العالم المثالي والعالم الواقعي لتكتشف بنفسها ما ينطوي عليه واقعها من خللٍ وفساد .

تتبيّن من مجمل المسار السابق ملامح الإشكال اللاهوتي–السياسي في لحظته الأولى، حين اصطدم صوت الفلسفة الوليدة بسلطة المدينة الإغريقية التي جمعت في يدها بين الديني والسياسي. فمأساة سقراط لم تكن حادثة عرضية في التاريخ، بل كانت التعبير العميق عن توترٍ بنيوي بين مطلب الحقيقة ومتطلبات السلطة، بين نداء العقل وصوت الجماعة. ففي نظر شتراوس، تمثل محاكمة سقراط اللحظة المؤسسة لهذا الإشكال، لأنها كشفت عن أن السلطة الدينية والسياسية، حين تتوحد، تتحول إلى قيدٍ على حرية التفكير، وتجعل من الفيلسوف خصمًا للنظام العام لا محاورًا له. لقد كان سقراط أول من أدرك أن البحث عن الحقيقة في مجتمعٍ يقوم على الأسطورة والرأي هو فعلٌ سياسي بإمتياز، وأن السؤال الفلسفي لا يمكن أن يكون بريئًا أو محايدًا ما دام يهدد ركائز الإيمان الجماعي. لذلك وُجهت إليه تهمة إفساد الشباب، لأنه زرع فيهم الجرأة على التساؤل، وهي الجريمة التي ترتكبها الفلسفة دائمًا حين تضع العقل فوق الطاعة.

لكن ما يجعل هذه اللحظة السقراطية أساسًا دائمًا للمشكلة اللاهوتية–السياسية هو أن المواجهة لم تكن بين شخصين أو فئتين، بل بين طريقتين في النظر إلى العالم: إحداهما ترى في النظام السياسي إمتدادًا للنظام الإلهي، والأخرى ترى أن العقل وحده قادر على تبرير العدل والخير. من هنا كانت المدينة ترى في سقراط تهديدًا لتوازنها الرمزي، لأنه فضح هشاشة الأسس التي تقوم عليها شرعيتها الدينية، وجعل السؤال الفلسفي قوة تفكيكٍ لسلطة الوهم. وهكذا أصبح الفيلسوف منذ ذلك الحين يعيش في مواجهة مزدوجة، مع الدين الرسمي الذي يحتكر تفسير المقدس، ومع الجماهير التي تنقاد لعاطفتها أكثر من عقلها. ومن هذه المواجهة وُلد السؤال الذي سيلازم الفكر الغربي: **هل يمكن للحقيقة أن تتعايش مع السلطة دون أن تُفسدها؟**

أما أفلاطون فقد ورث هذا السؤال وورث معه خوف المدينة من الفلسفة، فحاول أن يردم الهوّة بين العقل والوحي، بين الفيلسوف والمشرّع. فبدل الصدام العلني الذي قاد سقراط إلى موته، لجأ إلى بناء مدينة في القول، مدينةٍ تحكمها المثل لا المصالح، حيث يتحد العلم بالعدالة ويصبح الحاكم فيلسوفًا. لقد أدرك أن الفلسفة لا تستطيع أن تواجه السلطة إلا من داخلها، وأن الحكمة لا تُنقذ المجتمع إلا إذا لبست لبوس السياسة. لذلك صاغ أسلوبًا رمزيًا يوازن بين الجرأة والحذر، بين كشف الحقيقة وإخفائها، ليجعل من الفلسفة فنًّا للبقاء داخل النظام لا خارجه. وفي هذا التحول،

رأى شتراوس إنتقال الفلسفة من مرحلة المواجهة المباشرة إلى مرحلة التورية، أي من سقراط الشهيد إلى أفلاطون المشرّع، وهو التحول الذي منح الفلسفة فرصة الحياة بعد أن كانت مهددة بالفناء.

بهذا المعنى تبلور الإشكال اللاهوتي–السياسي في بدايته على شكل توترٍ دائم بين الإيمان والعقل، بين سلطة الآلهة وسلطة الفكر، بين صوت الجماعة وصوت الفرد. لم يكن السؤال إذن عن العلاقة بين الدين والسياسة فحسب، بل عن موقع الحقيقة نفسها داخل المدينة: هل هي شأنٌ عام تُنظم السلطة الوصول إليه، أم شأنٌ خاصّ للفيلسوف الباحث في سرّ الوجود؟ ومن هذا السؤال سيواصل شتراوس تتبّع مسار الجدلية بين اللاهوت والسياسة عبر العصور، حيث يجد في كل مرحلة إعادة إنتاجٍ لهذا الصدام الأول، بصورٍ مختلفة ولكن الجوهر واحد: الفيلسوف في مواجهة السلطة باسم الحقيقة.

وفي العصور الوسطى، إنتقلت هذه الجدلية إلى مجالٍ جديد هو الفلسفة الإسلامية، حيث تداخل الديني بالسياسي ضمن رؤية توحيدية تجعل من الوحي مصدرًا للحقيقة ومن الشريعة أساسًا للنظام. غير أن الفلاسفة المسلمين وجدوا أنفسهم، كما وجد سقراط من قبل، أمام سؤال الازدواجية بين العقل والنقل، بين الحرية الفكرية والطاعة الدينية. وقد رأى شتراوس في الفارابي الإمتداد الأكثر نضجًا للطريق السقراطي، إذ لم يتراجع أمام سلطة الفقهاء ولا أمام سلطان الملوك، بل حاول أن يصوغ لغةً فلسفية تستبطن النقد دون أن تصطدم بالمقدّس. فكما جعل أفلاطون من الأسطورة أداةً للتربية، جعل الفارابي من التأويل وسيلةً للجمع بين الحكمة والشريعة، مؤمنًا أن المدينة لا تُصلحها القوة بل العلم، ولا يحكمها من يدّعي الوحي بل من يملك العقل المنظِّم.

ومن هنا يُطرح السؤال الذي سيقودنا إلى المرحلة التالية من البحث: **كيف واصل الفارابي طريق سقراط وأفلاطون في مواجهة السلطة، وكيف تمكّن داخل الفضاء الإسلامي من إعادة صياغة الإشكال اللاهوتي–السياسي بين النبوة والفلسفة، بين الشريعة والعقل؟**

ولفهم الإشكالية اللاهوتية–السياسية في تتبع هذه الجدلية، ينتقل شتراوس من الفلسفة اليونانية إلى العصور الوسطى، وبالتحديد إلى الفلسفة الإسلامية، حيث يجد في الفارابي الإمتداد الطبيعي لمسار سقراط وأفلاطون، ولكن في سياقٍ مغاير من حيث البنية الدينية والسياسية. فبينما كانت السلطة في المدينة اليونانية تقوم على الأسطورة والرأي العام، فإن السلطة في العالم الإسلامي إتخذت شكلًا أكثر شمولًا وصلابة، إذ جمعت بين التشريع الإلهي والسلطان السياسي في وحدةٍ تجعل من الخروج عن النص أو التأويل الحرّ تهديدًا مباشرًا للنظام العام وللعقيدة ذاتها. ومع ذلك، رأى شتراوس في الفارابي فيلسوفًا واصل مهمة الدفاع عن العقل، لا بالمواجهة الصريحة كما فعل سقراط، ولا بالرمز الفني كما فعل أفلاطون، بل بالجمع بين الحكمة والشريعة ضمن رؤيةٍ توحيدية تحفظ للفلسفة إستقلالها وللدين مكانته.

لقد قرأ شتراوس الفارابي بوصفه المفكر الذي أعاد تأسيس العلاقة بين الفلسفة والدين على قاعدة العقل التأويلي، فحوّل الصراع بينهما إلى حوارٍ خفيّ يسعى إلى التوفيق لا القطيعة. ففي نظره، كان الفارابي يدرك أن السلطة الدينية والسياسية في الإسلام أشد خطرًا على الفيلسوف من سلطة المدينة القديمة، لأنها تتكلم باسم الوحي وتملك شرعية مطلقة لا تسمح بالجدل أو الإعتراض. لذلك لجأ إلى التلميح بدل التصريح، وصاغ فلسفته في لغةٍ مزدوجة تحتمل ظاهرًا للعامة وباطنًا للخاصة. وبهذه الطريقة استطاع أن يؤسس لأسلوبٍ جديد في المقاومة الفكرية، يجعل من الفلسفة فعلًا عقليًا داخل الدين لا خارجه.

ومن هذا المنطلق رأى شتراوس أن الفارابي لم يكن تابعًا لأفلاطون بل مجددًا لروحه في بيئةٍ تختلف تمامًا عن المدينة الإغريقية. فبينما حاول أفلاطون حماية الفلسفة من بطش السلطة بالرمز، حاول الفارابي حمايتها بالتأويل، محوّلًا العلاقة بين العقل والوحي من صراعٍ إلى تناظرٍ وظيفي، بحيث يصبح النبي والمشرّع والفيلسوف متكاملين في خدمة الحقيقة الواحدة. ومع أن السلطة في عصره كانت أكثر صرامة وأشد التباسًا بين السياسي والديني، إلا أن الفارابي وجد طريقه إلى التعبير الفلسفي من داخل النسق اللاهوتي ذاته، مثبتًا أن العقل، وإن خضع ظاهريًا للشريعة، يظل جوهرها الحيّ وروحها النقدية. وهكذا يواصل الفارابي، في قراءة شتراوس، السير في الطريق السقراطي نفسه، ممثلًا الفلسفة في أرقى صورها وهي تواجه سلطة الدين والسياسة بالعقل، لا بالمواجهة، بل بالحكمة التي تجعل من التفكير في المطلق سبيلًا إلى تحرير الإنسان داخل حدود الإيمان ذاته .

ولقد تميّز الفارابي بعبقريةٍ فذّة، إذ أدرك بعمقٍ طبيعة العلاقة بين الفيلسوف والسلطة، فلاحظ أمرين أساسيين: قبل أن يواجه السلطة الدينية والسياسية، قرأ الفلاسفة اليونانيين وحلّل أساليبهم، ليبتكر الطريقة التي تجنّبه الصدام المباشر مع السلطة. فقسّم طرق الفلاسفة على النحو التالي :

(حيث رأى أن الحكماء الأوائل إعتمدوا الخطابة في معالجة القضايا النظرية، ثم إنتقلوا إلى الجدل، فظهر بعدهم من أسرف في استعمال السفسطة، حتى جاء أفلاطون فميّز بين هذه الأساليب وأدرك فضل البرهان. ثم جاء أرسطو فأسّس له قواعده المنطقية وجعله المنهج العلمي الأقوم. وتابع هذا المسار، فإعتبر البرهان أرفع الطرق وأخصّها بالفلاسفة وأهل النظر، في حين جعل الخطابة وسيلة لتعليم العامة وتوجيههم نحو الحقيقة بأسلوب مبسّط يقرب المعنى إلى أذهانهم)[1] .

رأى الفارابي أن طرق معالجة القضايا النظرية تتدرج من الأسهل إلى الأدق، بحسب طبيعة العقول ومستوى إدراكها. فالبداية كانت بالخطابة، وهي أسلوب يقوم على الإقناع العاطفي والتصوير البلاغي، يستعمله الحكماء لتبسيط

[1] أبو نصر الفارابي، **تلخيص الخطابة لأرسطو**، تحقيق. محمد سليم سالم، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1976م ،ص 88

المعاني وتهيئة النفوس لتقبّل الحقائق. ثم ظهر الجدل، وهو حوار يعتمد على مقابلة الحجج وإختبار الآراء، يصلح لتدريب الفكر لكنه لا يمنح يقينًا نهائيًا. أما البرهان، فهو أرقى هذه الطرق، لأنه يقوم على مقدمات صادقة واستنتاجات ضرورية، فيبلغ بالعقل مرتبة العلم اليقيني التي تليق بالفلاسفة وأهل النظر.

اختار الفارابي الخطابة وسيلة لتعليم العامة لأنها تخاطب وجدانهم وتقرّب إليهم المعنى من غير تعقيد، بينما لا يستطيعون إدراك صرامة البرهان. بذلك فرّق بين مناهج النخبة ومناهج الجمهور، فجعل البرهان طريقًا للحكمة، والجدل تدريبًا للعقل، والخطابة وسيلة تهذيب وتوجيه. وهكذا أقام نظامًا معرفيًا متكاملًا يوازن بين مطلب الحقيقة ومطلب التربية، يجعل من الفلسفة علمًا للعقل ومن الخطابة لغة للحياة المشتركة في المدينة الفاضلة .

وأن اختيار الفارابي للبرهان كأسلوبٍ للفلاسفة يعود إلى أن البرهان هو الصوت الذي يصدّقه العقل، وهو المنهج الذي يوصل إلى الحقيقة المتّفق عليها، ولهذا إعتبره لغة الفلسفة. وإن ما يتّسم به البرهان من غموضٍ وصعوبةٍ على الفهم من طرف العامة يجعله الوسيلة المناسبة لمواجهة السلطة الدينية والسياسية. وقد وظّف الفارابي هذا المنهج ليكمل رسالة الفلسفة التي بدأها سقراط ومن بعده أفلاطون، ويمكن أن نبرهن على ذلك من تصوّره للفلسفة .

(تُوصَف الفلسفة عنده بأنها ممارسة تربوية مزدوجة؛ فهي من جهة سلوكٌ عقليّ يتدرّب عليه المتعلم ليبلغ مرتبة الحكيم، ومن جهةٍ أخرى فعلٌ تعليميّ يوجّه به الفيلسوف الجماعة نحو الفضيلة والمعرفة. فالمخاطبة عنده تختلف بإختلاف طبائع المتلقين: فالنخبة تُعلَّم بالبرهان الذي يوقظ ملكة النظر العقلي، أمّا العامة فتُرشد بالجدل والخطابة والشعر لتهيئتهم لتقبّل الحق على قدر استعدادهم. وهكذا تتحقق الغاية الفلسفية في تربية العقل والمدينة معًا، بينما يرفض الفارابي الأسلوب السوفسطائي لأنّه يحرّف الحقيقة عن مقصدها ويجعل القول وسيلةً للجدل لا للمعرفة)[1] .

تتجلى عند الفارابي رؤية تجعل الفلسفة فعلًا تربويًا يرمي إلى تهذيب العقل وتحرير الإنسان من التبعية. فهي طريق لتربية النفس على التفكير المستقل لا على الطاعة العمياء، إذ تُعلَّم النخبة بالبرهان والعامة بالخطابة في تدرّجٍ يضمن وحدة المدينة على أساس العقل. ومن هذا المنظور تصبح الفلسفة وسيلة لإصلاح المجتمع ومواجهة هيمنة السلطة الدينية والسياسية، لأنها تغرس في الإنسان ملكة النقد والتمييز بين الحقيقة والوهم. فالتربية الفلسفية عنده مقاومة هادئة ضد الجهل، وممارسة للعقل داخل نظامٍ يميل إلى الإكراه. ويجعل الفارابي من البرهان أداة للدفاع عن حرية الفكر، ومن التعليم الفلسفي سبيلًا لتحقيق العدالة في المدينة. وهكذا تتحقق غاية الفلسفة في تربية الإنسان على الفضيلة ومساءلة السلطة بميزان العقل .

---

(1) Muhsin Mahdi, **Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy**, The University of Chicago Press, Chicago, 2001, p 212.

(أراد الفارابي أن يُكمل الطريق الذي بدأه سقراط، مقارنًا تجربته بتجربة أفلاطون، لا ليصالح الفلسفة مع السلطة، بل ليحفظ جوهرها في زمنٍ صار فيه الوحي هو الكلمة العليا. فقد رأى أن مهمة الفيلسوف هي الإستمرار في البحث الحرّ عن الحقيقة، دون صدامٍ مباشر مع الدين أو خضوعٍ لسلطته، بل في حوارٍ عقليٍّ يجمع بين نور الحكمة وهداية الإيمان. وإذا كان سقراط قد واجه المدينة بثباتٍ حتى الموت، وأفلاطون قد لجأ إلى الرموز والخطاب المزدوج اتقاءً لبطشها، فإن الفارابي سعى إلى تجاوز هذين الموقفين، فجمع بين جرأة السؤال السقراطي وحكمة المصالحة الأفلاطونية، مؤسسًا لرؤيةٍ تجعل الفلسفة طريقًا إلى الحقيقة في ظلّ الوحي لا في صراعه معه)[1].

يقدّم شتراوس في قراءته للفارابي رؤية مركبة تجمع بين الإمتداد والإختلاف عن سقراط وأفلاطون معًا. فالتشابه بين هؤلاء الثلاثة يكمن في كونهم مثّلوا صوت الفلسفة الحرّة في مواجهة السلطة الدينية والسياسية، وسعوا جميعًا إلى الدفاع عن العقل بوصفه معيار الحقيقة. غير أن سقراط واجه السلطة مواجهة مباشرة إنتهت بالمأساة، وأفلاطون آثر الحذر فاختار الرمزية والكتابة المزدوجة لحماية الفلسفة من بطش المدينة. أما الفارابي فقد تجاوز هذا الثنائي، فاستعاد شجاعة السؤال السقراطي داخل إطار الوحي، وصاغ مصالحة عقلية لا تُفرّغ الدين من معناه ولا تُخضع الفلسفة للسلطة. ومن هنا رأى فيه شتراوس النموذج الأكمل للفيلسوف في الحضارات الدينية، لأنه واجه السلطة بالفكر لا بالمجابهة، وحاورها دون أن يتنازل عن إستقلال العقل. وقد اختاره شتراوس دون غيره من فلاسفة الإسلام أو اليهود لأن مشروعه الفلسفي لم يكن دفاعًا لاهوتيًا ولا تمرّدًا علمانيًا، بل محاولة لتأسيس توازن بين الإيمان والعقل، بين الشريعة والحكمة. ولهذا فضّل شتراوس طريقته على طريق أفلاطون، لأنها سمحت للفلسفة بالبقاء داخل المجتمع المؤمن من غير أن تفقد حريتها أو رسالتها النقدية .

يشكّل مشروع الفارابي لحظةً مركزية في تاريخ الفلسفة السياسية، إذ حاول أن يؤسّس لتعايشٍ ممكن بين العقل والوحي، وبين الفلسفة والدين، في زمنٍ كانت فيه السلطة الدينية والسياسية متحالفتين على ضبط الفكر وقمع حرية النظر. لقد أدرك أن الصدام المباشر مع هذه السلطة يعني القضاء على الفلسفة، فابتكر أسلوبًا جديدًا في القول يجعل من الحكمة خطابًا مزدوجًا، ظاهرٌ للعامة وباطنٌ للخاصة، يحفظ للفكر إستقلاله من غير أن يتورّط في المواجهة. كان يعلم أن بقاء الفلسفة ممكن فقط إذا استطاعت أن تتكيّف مع شروط الزمان والمجتمع، وأن تقول الحقيقة من وراء الحجاب. لذلك جاءت مؤلفاته محكمة البناء، دقيقة اللغة، تتضمّن نقدًا عميقًا للواقع من دون أن تصرّح به، فغدت الفلسفة عنده شكلًا من أشكال المقاومة الهادئة للعقيدة الرسمية والخطاب السلطوي.

---

(1) Léo Strauss, **Droit naturel et histoire**, **traduit de l'anglais par Monique Nathan et Éric de Dampierre**, Plon, Paris, 1re éd., 1954, p 105.

نظر شتراوس إلى هذا المشروع بوصفه التجسيد الأسمى لفكرة «الفيلسوف السياسي» الذي يعيش داخل المدينة ويحاورها دون أن ينعزل عنها أو يخضع لها. فقد رأى في الفارابي وريثًا لسقراط وأفلاطون، لكنه أكثر وعيًا بحدود السلطة الدينية التي تواجه الفيلسوف في المجتمعات التوحيدية. وإذا كان سقراط قد دفع حياته ثمنًا للحقيقة، وأفلاطون اضطر إلى المواربة الرمزية ليحمي الحكمة من بطش المدينة، فإن الفارابي وجد طريقًا ثالثًا يجعل من التأويل وسيلة للتوفيق بين الإيمان والعقل. إن خصوصية الفارابي تكمن في أنه حوّل الفلسفة من فعل احتجاجي إلى فعل تربوي، ومن صراعٍ مع السلطة إلى مشروعٍ لبنائها على أساس الفضيلة والعقل. وهكذا نقل مركز الثقل من مواجهة النظام القائم إلى إصلاحه من الداخل عبر التعليم والحكمة.

يؤكد شتراوس أن الفارابي لم يكتب دفاعًا عن الدين كما فعل المتكلمون، ولا عن الفلسفة كما فعل المشاؤون، بل كتب من موقع الوسيط الذي يسعى إلى إستعادة الإنسجام المفقود بين العقل والوحي. وقد رأى أن المدينة الفاضلة التي يتحدث عنها ليست utopia خيالية، بل رمزٌ للنظام الذي يتصالح فيه الفكر مع الإيمان، ويصبح فيه الحاكم فيلسوفًا والمعرفة أساس السلطة. ومن خلال هذا التصور، برهن الفارابي أن الفلسفة ليست خطرًا على الدين، بل هي أداته لفهم ذاته وتحديد معناه، وأن الوحي لا يناقض العقل بل يستدعيه ويكتمل به. غير أن هذه المصالحة لم تكن ممكنة إلا داخل خطابٍ رمزيّ دقيق يتخفّى فيه النقد وراء الصور والتماثلات، لأن السلطة الدينية في عصره كانت تنظر إلى كلّ بحثٍ حرٍ بعين الشك والريبة، وتعتبر السؤال الفلسفي ضربًا من الزندقة.

لقد أدرك شتراوس أن عبقرية الفارابي لا تظهر في ما قاله فحسب، بل في ما سكت عنه أيضًا. فصمته المدروس جزءٌ من لغته، وهو الذي أتاح للفلسفة أن تواصل حياتها داخل مجتمعٍ يراقب الكلمة ويحاكم النية. ومن هنا رأى فيه المثال الأعلى للفيلسوف الحكيم الذي يدافع عن الحقيقة من داخل الإيمان، لا ضدّه، ويواجه السلطة من داخل النظام، لا خارجه. هذه القدرة على التكيّف جعلت من الفارابي عند شتراوس المفكر الذي أنقذ الفلسفة من الإبادة، لأنّه أثبت أنّها تستطيع أن تكون نقدية دون أن تكون متمرّدة، وأن تحافظ على رسالتها من دون أن تفقد حذرها.

كما رأى شتراوس أنّ الفارابي سبق الحداثة في إدراك التناقض البنيوي بين المعرفة والسلطة. ففي نظره، لا يمكن للنظام السياسي أن يكون فاضلًا ما لم يُبنَ على العلم، لأنّ الجهل يولّد الإستبداد، ولأنّ الحكم من دون فلسفة لا ينتج سوى الظلم. لكنّ هذه الفكرة التي كانت عند الفارابي طريقًا للإصلاح تحوّلت في العصور الحديثة إلى أداةٍ للهيمنة، حين إستقلّ العقل عن الوحي وإنفصلت الفلسفة عن القيم. وهنا تبدأ، في نظر شتراوس، مأساة الحداثة التي ألغت المرجعية الإلهية من السياسة باسم العقل، ففقدت المعنى والاتجاه.

وبهذا المعنى، فإنّ المشروع الفارابي يمثّل في قراءة شتراوس آخر محاولة كبرى لتحقيق التوازن بين الفلسفة والدين قبل أن تنكسر العلاقة بينهما في الفكر الحديث. لقد جمع الفارابي بين شجاعة السؤال السقراطي وحكمة المواربة الأفلاطونية، فأسّس نموذج الفيلسوف الذي يربط الحقيقة بالفضيلة لا بالسلطة، ويجعل من الحكمة سبيلًا للحرية داخل الإيمان. أمّا شتراوس، فوجد في هذا النموذج مرآةً تعكس أصل الإشكال الذي ستتجدّد صورته في الحداثة الأوروبية.

وفي ختام هذا العنصر، يمكن القول إن الجدلية بين الفلسفة والسلطة الدينية والسياسية التي بدأت مع سقراط وإمتدت عبر أفلاطون والفارابي ظلّت فاعلة في قلب الفكر الغربي، غير أنّها اختلّت مع الحداثة حين تحرّر العقل من الوحي دون أن يجد بديلاً له. ومن هذا الاختلال نشأت أزمة المعنى التي جعلت من مشروع سبينوزا نقطة البداية في القطيعة الحديثة، ورأى فيها شتراوس أصل الخلل في الوعي الفلسفي والسياسي للغرب.

فكيف قرأ شتراوس المشروع السبينوزي بوصفه لحظة الإنفصال الكبرى بين العقل والوحي، وأين وجد فيه البذرة الأولى لأزمة الحداثة؟

3-2-سبينوزا في قراءة شتراوس: تشكّل القطيعة بين الدين والسياسة وبداية أزمة الحداثة السياسية

إنتهت أبحاث ليو شتراوس إلى تشخيصٍ دقيقٍ للمشكلة اللاهوتية–السياسية في الفكر الغربي من خلال تتبّعه لمسار التاريخ وتحليله لبنية الفلسفة السياسية في ضوء أعمال الفلاسفة وتيارات الفكر الكبرى. فبعد أن بحث في الجذور الأولى للأزمة داخل المجتمع الأثيني، وبالأخص في الحضارة اليونانية مع محنة سقراط التي مثّلت أول صدام بين الفيلسوف والمدينة، وتتبع تطورها في العصور الوسطى حيث خضع العقل لوصاية اللاهوت، إنتقل شتراوس إلى تأمل الحقبة الإسلامية التي مثّلت عنده لحظة فريدة من التوازن بين العقل والوحي. ففي قراءة شتراوس، يشكّل الفارابي ذروة هذا التوازن، إذ حاول تأسيس فلسفة سياسية تجعل المدينة الفاضلة إنعكاسا للنظام العقلي والإلهي معًا، فكانت محاولته نموذجًا لوصل الفلسفة بالدين دون إخضاع أحدهما للآخر. غير أن هذا التوازن سرعان ما انكسر مع الفكر الحديث، حيث وجد شتراوس في المشروع السبينوزي نقطة التحول الحاسمة التي دشّنت القطيعة بين الدين والسياسة. فسبينوزا أعاد تفسير المقدس بلغة العقل، وأقام الدولة على مبدأ الحرية الطبيعية، فكان بذلك مؤسس الحداثة السياسية التي ستنفتح لاحقًا على أزمتها الكبرى: إنفصال العقل عن الإيمان، والسياسة عن القيم، ليغدو السؤال عن الشرعية والمعنى في عالم ما بعد اللاهوت هو جوهر أزمة الإنسان الحديث .

(مثّل سبينوزا في نظر شتراوس المركز الذي تبلور حوله مشروعه الفلسفي، إذ رآه النموذج الأوضح لإنفصال العقل عن الوحي. ومن خلال الحوار معه، استطاع شتراوس أن يحدد المسافة التي تفصل الحداثة عن الفلسفة الكلاسيكية، مكتشفًا أن ما سمّي بالعلمنة في الفكر الحديث ليس سوى تحول في بنية اللاهوت ذاته. ومن هذا المنظور إكتسب كتابه

سبينوزا ونقد الدين قيمته، بوصفه حصيلة تفكير عميق سعى إلى الكشف عن الجذور النظرية لأزمة الحداثة السياسية) [1].

يتبيّن من هذا أن سبينوزا يحتل موقعًا مركزيًا في الفكر الفلسفي لليو شتراوس، لأنه شكّل الحدّ الفاصل بين الفلسفة الكلاسيكية القائمة على وحدة العقل والوحي، والفلسفة الحديثة التي أقامت مشروعها على الإستقلال التام للعقل. فقد رأى شتراوس في سبينوزا الفيلسوف الذي دشّن القطيعة بين الإيمان والمعرفة، وجعل من العقل مقياسًا للحقيقة ومن الإنسان مصدرًا للشرعية، فكانت تلك بداية أزمة الحداثة السياسية التي سعى شتراوس إلى تفكيك جذورها. وقد تناول هذا الإشكال في كتاب سبينوزا ونقد الدين الذي كشف فيه عن الأسس النظرية التي قام عليها المشروع السبينوزي ونتائجه على الفكر الحديث، وفي كتاب الإضطهاد وفن الكتابة حيث أوضح الكيفية التي عبّر بها سبينوزا عن أفكاره في إطار من التقيّة الفكرية اتقاءً للسلطة الدينية والسياسية، كما عرض في مقاله كيف نقرأ رسالة سبينوزا اللاهوتية–السياسية منهجًا دقيقًا لفهم هذا النص بما يحمله من مستويات ظاهرة وباطنة، مبيّنًا أن الرسالة كانت في حقيقتها دعوة فلسفية إلى تحرير الفكر من سلطة اللاهوت وإرساء أساس جديد للحرية والعقل في العصر الحديث .

وقد ركّز شتراوس في قراءته ونقده لباروخ سبينوزا على أهم كتب هذا الأخير، وهو رسالة في اللاهوت والسياسة، معتبرًا إياه باكورة مشروعه الفلسفي حيث: (يرى شتراوس أنّ «الرسالة اللاهوتية–السياسية» كانت المنعطف الذي أعاد تعريف العلاقة بين الدين والعقل، إذ جعلت من التفكير الإنساني المرجع الأعلى للحقيقة، وأسّست بذلك لروح الليبرالية الحديثة التي تقوم على إستقلال السياسة عن الوحي. وبإنفصال الفلسفة عن رؤيتها الكلاسيكية التي كانت توحّد بين الحكمة والممارسة، تحوّل الفكر الحديث إلى وعي تقني بالعالم، يفصل بين النظر والعمل. من هنا دعا شتراوس إلى إستعادة الطابع الفلسفي العميق في التفكير السياسي، حتى يستعيد العقل مكانته كقوة نقدية قادرة على توجيه العلم نحو غايات إنسانية)[2] .

يرتكز فهم شتراوس على أنّ ما قام به سبينوزا في الرسالة اللاهوتية–السياسية لم يكن نقدًا عرضيًا للوحي، بل إعادة تأسيسٍ للعقل كمصدر للمعرفة والسلطة السياسية. فحين جعل التفكير الإنساني هو المرجع الأعلى للحقيقة، ألغى سلطة النص المقدس بوصفه معيارًا للحكم، وبهذا تمّ نقل الشرعية من السماء إلى الأرض. هذا التحول، في نظر

---

[1] صلاح مصباح، «**ليو شتراوس في مواجهة سبينوزا: أو كيف الخروج من أسر المعضلة اللاهوتية–السياسية**»، إشراف وتحرير أحمد عبد الحليم عطية ،مجلة أوراق فلسفية، العدد21، القاهرة، 2008م، ص87.

[2] Liisi Keedus, **The Crisis of German Historicism**: **The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss**, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p 03.

شتراوس، هو الذي مهّد لقيام الليبرالية الحديثة، لكنه في الوقت نفسه قطع الخيط الذي كان يوصل الفلسفة بالحكمة العملية. لقد فقدت السياسة بعدها التأملي حين إنفصلت عن الحكمة، وأصبح العلم يسير بلا توجيه قيمي. لذلك يرى شتراوس ضرورة إستعادة البعد الفلسفي في النظر السياسي، حتى لا يتحول العقل إلى أداة محايدة تخدم السيطرة بدل الفهم، ولكي يُعاد توحيد النظر والعمل في أفق إنساني يتجاوز الإنقسام الذي أفرزته الحداثة .

ومن المعروف أن سبينوزا حاز شهرة وتقديرًا كبيرين في المشروع الحداثي الغربي، ولا سيّما لدى الفلاسفة الذين ساروا على نهجه وأسهموا في تأسيس الحداثة الأوروبية، وما زال صيته ممتدًا إلى عصرنا الراهن بإعتباره أحد مؤسسي النظام الديمقراطي الليبرالي. ورغم أنّ الحداثة في زمن شتراوس بدأت تُظهر عجزها وفشلها في تحقيق ما وعدت به، ولم تقدّم للإنسان السعادة المنشودة وأدخلت العالم في أزمات متعددة، فإنّ الفلاسفة والمفكرين والباحثين وجّهوا نقدهم لها نحو مجالات بعيدة عن السياسة. غير أنّ تفرّد فيلسوفنا شتراوس وعبقريته وجِدّته في البحث لم يجعلاه يسير مع التيار، بل انتهج منهج سقراط في المواجهة، وجرؤ على نقد مشروع سبينوزا، معتبرًا أن فكره الذي فصل الدين عن السياسة وأدى إلى علمنة الدولة هو الذي أدخل العالم الغربي في أزمة الحداثة، وفي كتابه الشهير نقد سبينوزا للدين يعلن رفضه الواضح لأولئك الذين يقدّسون سبينوزا ويقول: (لقد رأى مفكرو القرنين التاسع عشر والعشرين في سبينوزا إنسانًا متدينًا بعدما فقدوا الإيمان بإمكان الوحي الحقيقي، فصار الوحي لديهم رمزًا أخلاقيًا أو تجربة وجدانية داخلية، وتحوّل معناه المتعالي إلى إنعكاس لذات الإنسان، فغدا سبينوزا في نظرهم مؤمنًا لا لأنه أقرّ بالوحي، بل لأنه ألغاه ليرفع العقل إلى مرتبة القداسة)[1].

يرى شتراوس أن الصورة التي رسمها المفكرون المحدثون لسبينوزا قامت على انبهارٍ أعمى بعقلانيته، حتى غدا في نظرهم فيلسوفًا قدّيسًا حرر الفكر من سلطة الوحي والدين. غير أن هذا التقديس أخفى الطابع الهدّام الكامن في مشروعه، إذ لم يكن هدفه التوفيق بين العقل والإيمان، بل إستبدال الأول بالثاني وجعل الإنسان مقياس كل حقيقة. فحين فقد فلاسفة الأنوار الإيمان بإمكان الوحي الحقيقي، حوّلوه إلى تجربة وجدانية داخلية تفتقر إلى البعد المتعالي، فاختُزل الدين في أخلاق فردية والعقل في أداة نفعية. رأى شتراوس في هذا التحول بداية الانحراف الذي قاد الحداثة إلى أزمتها، لأن إخراج الإله من مركز الوجود ألغى الأساس القيمي الذي تقوم عليه الحرية والعدالة. بذلك تحولت السياسة إلى إدارة تقنية بلا روح، وأصبح العقل نفسه سلطة مطلقة تمارس الإقصاء باسم التنوير. إعتبر شتراوس أن فلاسفة الأنوار تجاهلوا الإشكال العميق الذي زرعه سبينوزا في بنية الفكر الحديث، وهو فصل الدين عن السياسة وفصل العقل عن

(1) Leo Strauss, **Spinoza's Critique of Religion**, Schocken Books, New York, 1966, pp 10–11

الإيمان، فإنبثقت منه أزمة الحداثة السياسية والأخلاقية. وبهذا كشف أن ما بدا تحريرًا للعقل كان في حقيقته قيدًا جديدًا، إذ قاد إلى علمنةٍ مبتورة جرّدت الإنسان من معنى العلو والمقدّس، فدخلت الحضارة الغربية في متاهة فقدان الغاية والمعيار .

وواصل شتراوس تركيزه على العواقب التي نتجت عن فصل الدين عن السياسة بسبب سبينوزا، حين أوضح في مقاله كيف ندرس رسالة سبينوزا اللاهوتية–السياسية الأسباب التي دفعته إلى دراسة كتاب سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة قائلاً: (ولا تكتسب دراسة هذه الرسالة معناها الحقيقي إلا متى ظلت المسألة التي تعالجها قائمة في حاضرنا. فبمجرد تأمل المشهد الفكري الراهن ندرك أن القضية التي ظُنّ أنها حُسمت نهائيًا على يد ورثة سبينوزا في القرن التاسع عشر قد عادت لتحتل مركز الإهتمام من جديد. غير أن جوهر الإشكال، المتمثل في التوتر بين الفلسفة والوحي، يُناقش اليوم على مستوى أدنى مما كان عليه في العصور السابقة، ومن هذا الواقع تنبع الحاجة إلى إعادة قراءة الرسالة)[1]

يؤكد شتراوس أن المشكلة التي أثارها سبينوزا ما زالت قائمة في عمق الفكر الغربي الحديث، لأنها تمس جوهر العلاقة بين الدين والسياسة. فالفصل الذي أحدثه سبينوزا لم يكن خطوة نحو الحرية، بل بداية أزمة مستمرة أفقدت الفلسفة مرجعها القيمي وأفرغت السياسة من بعدها الأخلاقي. لقد أدى إقصاء الوحي إلى قيام عقلٍ مكتفٍ بذاته، يرى في الإنسان مصدرًا لكل حقيقة، مما جعل القيم العليا عرضة للنسبية والضياع. ومن هذا التحول نشأت المفارقة التي انتقدها شتراوس: الحداثة التي بشّرت بالتحرر إنتهت إلى اغتراب الإنسان عن ذاته ومعناه. لذلك إعتبر أن إعادة دراسة رسالة سبينوزا ليست بحثًا تاريخيًا، بل محاولة لفهم مأزقنا الراهن. فالعقل الذي انفصل عن الإيمان فقد توازنه، والسياسة التي انقطعت عن الدين فقدت شرعيتها. إن عودة الإشكال اللاهوتي–السياسي إلى النقاش الأكاديمي اليوم دليل على أنه لم يُحسم بعد، وأن ما تنبّه إليه شتراوس من خطر القطيعة بين العقل والوحي يظل حاضرًا، إذ أصبحت الأزمة التي كشفها تُناقش وتُستشار من جديد، مما يثبت صواب رؤيته وعمق بصيرته .

(لقد تميّزت مقاربة ليو شتراوس لسبينوزا بأنها لم تتخذ طابع المجابهة أو النقد المباشر، بل جاءت ضمن ثلاث دوائر فكرية متداخلة: الأولى نقد التنوير من موقعٍ أرثوذكسيٍّ يهدف إلى إستعادة التوازن بين الفلسفة والوحي، والثانية إختبار الفلسفة السبينوزية في حدود التوتر بين الفكر والمجتمع، حيث إعتبر شتراوس أن سبينوزا حاول التوفيق مع الوحي

(1) Leo Strauss, **How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise**, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 17, 1947–1948 p 69.

في صيغةٍ رمزيةٍ مضمرة تستدعي قراءةً تأويليةً لفنه في الكتابة، أما الثالثة فتمثّلت في إنتقال شتراوس إلى عالم القدماء مستعينًا بالفكر الميمونيّ ليؤسّس من خلاله مشروعه في نقد الحداثة وتفكيك أسسها الفلسفية والسياسية)[1].

وهنا تتجلّى لنا البنية المركّبة للمقاربة الشتراوسية، إذ تتوزّع على ثلاث حركات مترابطة تمثل في مجموعها نسيج رؤيته النقدية للحداثة: تبدأ بنقد التنوير من منطلقٍ أرثوذكسيّ يسعى إلى إستعادة الإنسجام بين الوحي والعقل بعد أن بدّدته الفلسفة الحديثة، ثم تتوسّطها قراءة سبينوزا في أفق التوتر بين الفكر والمجتمع بوصفها محاولةً رمزيةً لإعادة صياغة العلاقة مع المقدّس من خلال فنّ الكتابة التأويلية، وتنتهي بالعودة إلى تراث القدماء، حيث يوظّف شتراوس الفكر الميموني لإعادة تأسيس الفلسفة السياسية على أسس متعالية تتجاوز نسبيّة الحداثة وتستعيد وحدة العقل والإيمان في أفقٍ قيميّ جامع.

(يظهر من تتبّع كتابات ليو شتراوس أن علاقته بسبينوزا تجاوزت حدود النقد التاريخي إلى مستوى الإشكال الفلسفي العميق، إذ رأى فيه النموذج الأوضح للتوتر بين العقل والوحي، وبين حرية الفيلسوف وسلطة اللاهوت. ومن هذا المنظور، إعتبر شتراوس أن المواجهة مع سبينوزا كانت ضرورية لإعادة طرح المسألة اللاهوتية—السياسية في الفكر الحديث، لأن سبينوزا، وإن سعى إلى تحرير الفلسفة من الدين، فقد أعاد – من حيث لم يقصد – تأسيس العلاقة بينهما على نحوٍ جديدٍ جعلها محور الفكر الغربي الحديث بأكمله)[2].

وهكذا تبدو عمق العلاقة بين شتراوس وسبينوزا بوصفها مواجهةً فلسفية تدور حول جوهر العلاقة بين العقل والوحي، إذ لم يكن الخلاف بينهما مجرّد تعارض في المواقف، بل جدلًا في طبيعة الحقيقة ومصدرها. فقد رأى شتراوس في سبينوزا الفيلسوف الذي نقل المسألة اللاهوتية—السياسية من دائرة الإيمان إلى فضاء العقل، فحوّل الوحي إلى موضوع للتفكير النقدي وأعاد صياغة العلاقة بين الدين والسياسة ضمن منطق دنيوي جديد. ومن هذا التحوّل وُلد المشروع الحداثي الذي وضع الحرية والعقل في مركز الشرعية السياسية، فكانت الليبرالية الديمقراطية إمتدادًا عمليًا للفكر السبينوزي، إذ جعلت من الإنسان معيار الحقيقة ومن الإرادة الفردية أساسًا للقانون، فحرّرت السياسة من اللاهوت لكنها أفقدتها في المقابل أفقها المتعالي الذي يمنحها المعنى الأخلاقي.

(تبرز قراءة ليو شتراوس لرسالة سبينوزا في اللاهوت والسياسة كأحد أهم مفاصل تحليله للفكر الحديث، إذ رأى فيها لحظة تأسيسٍ للقطيعة بين الفلسفة القديمة التي تجمع بين العقل والوحي، والفلسفة الحديثة التي أقامت حدودها على نقد اللاهوت ونفي المرجعية الإلهية. ومن خلال هذا الفهم، أعاد شتراوس النظر في مفهوم الحداثة ذاته، معتبرًا أن

---

[1] صلاح مصباح، **ليو شتراوس في مواجهة سبينوزا: أو كيف الخروج من أسر المعضلة اللاهوتية–السياسية**، مرجع سابق، ص87–88.

[2] المرجع نفسه، ص ص86-87.

سبينوزا لم يكن متمرّدًا على الدين فقط، بل مؤسسًا لمبدأ جديد يجعل الإنسان مركز الوجود والمعنى، وهو التحول الذي انبثقت منه الأزمة الأخلاقية والسياسية في العالم الحديث)[1].

إنّ ليو شتراوس رأى في الرسالة اللاهوتية–السياسية لسبينوزا الحدّ الفاصل بين عالمين فكريين متباينين: عالم الفلسفة الكلاسيكية الذي جمع بين العقل والوحي في وحدة قوامها الحق الطبيعي، وعالم الحداثة الذي أقام بناءه على نفي المرجعية الإلهية وتقديس العقل الذاتي. فقد مثّلت الرسالة في نظره لحظة القطيعة الكبرى التي فصلت الفلسفة عن غايتها الأخلاقية، حين تحوّل التفكير في السياسة من بحثٍ في الفضيلة إلى تدبيرٍ لمصالح الإنسان الأرضية.

لقد كان التراث الكلاسيكي عند اليونان، كما عند الفارابي وابن ميمون في العصور الوسطى، يرى أن السياسة لا تستقيم إلا بإرتباطها بالحق الطبيعي، أي بالمبدأ الذي يوحّد بين المعرفة والفضيلة في أفق الخير الأسمى. غير أن سبينوزا – في مسعاه لتحرير الفلسفة من سلطة اللاهوت – فصل هذا الترابط، فجعل الإنسان مركز الوجود، والعقل مقياس الحقيقة.

ومن هنا، يرى شتراوس أن هذا التحوّل هو الذي أطلق الأزمة الحديثة، إذ انقطعت السياسة عن أفقها المتعالي وسقطت في دائرة النفعية والعدمية، بعدما ادّعت الحداثة عصمة العقل وأقصت المرجع الإلهي الذي يمنح الفعل الإنساني معناه وغايته الأخلاقية.

لقد مثّل سبينوزا في نظر ليو شتراوس لحظة الإنفصال الكبرى التي قطعت الفلسفة الحديثة عن أصولها الكلاسيكية والوسيطة، إذ لم يعد العقل عنده وسيلةً لبلوغ الحقيقة المتعالية، بل أضحى مرجعًا مكتفيًا بذاته يقيس الوجود بمقاييسه الخاصة. فبينما ظلّ الفكر القديم يربط المعرفة بالفضيلة، والعقل بالغاية الأخلاقية التي تتجاوز حدود الإنسان، جاء سبينوزا ليؤسس تصورًا جديدًا يجعل من الطبيعة نظامًا مغلقًا، ومن الإنسان عنصرًا داخله لا يتجاوز حدوده. وهكذا إنتقل التفكير الفلسفي من أفق الميتافيزيقا الذي يتصل بالمطلق إلى أفق الأنطولوجيا الوضعية التي تجعل الحقيقة مبدأً نابعًا من داخل العالم لا من خارجه.

كان سقراط في العالم القديم يجسّد العلاقة الحيّة بين الفلسفة والسياسة، إذ جعل من الحوار وسيلةً لتطهير المدينة من الجهل وإيقاظ الضمير الإنساني، فكانت فلسفته فعلًا أخلاقيًا قبل أن تكون معرفةً نظرية. لم يكن يسعى إلى إقامة نسق مغلق، بل إلى تهذيب النفس وإرشادها نحو الخير العام، وقد واجه السلطة السياسية بجرأة العقل المؤمن بأن الحقيقة لا يمكن أن تُقمع لأنها أصل العدالة. ومن بعده جاء أفلاطون ليواصل هذا المشروع الرمزي، فجعل من المثل صورةً للعالم

[1] صلاح مصباح، **ليو شتراوس في مواجهة سبينوزا: أو كيف الخروج من أسر المعضلة اللاهوتية–السياسية**، مرجع سابق، ص ص103–104.

الإلهي الذي ينبغي أن تُبنى عليه المدينة الفاضلة. كانت الفلسفة عندهما طريقًا إلى الله عبر النفس، ومسارًا يربط بين المعرفة والعدالة في أفق الفضيلة.

أما في العصور الوسطى، فقد ورث اللاهوتيون هذا المبدأ ووحّدوا بين العقل والوحي في بناء معرفي واحد، يرى أن السياسة إمتداد للعدالة الإلهية، وأن الحاكم لا يكون صالحًا إلا إذا حكم بالحق الطبيعي الذي يستمد شرعيته من المطلق. فكان اللاهوت والسياسة حقلين متكاملين، يجمعهما هدف إقامة النظام العادل الذي يعكس النظام الإلهي في الكون. وقد حافظ ابن ميمون والفارابي على هذا النسق حين جعلا الحكمة السياسية غايةً للفلسفة، إذ لا تكتمل المعرفة إلا حين تتحول إلى تدبير أخلاقي لجماعة إنسانية تعيش في ظل القانون الإلهي.

غير أن سبينوزا قطع هذا الخيط المتصل، فحوّل الإلهي إلى مبدأ طبيعي، وبدّل النظام الكوني الذي يقوم على العناية إلى نظام ميكانيكي تحكمه الضرورة. لم يعد الله مصدر القيم، بل هو الطبيعة ذاتها التي لا غاية لها إلا إستمرار وجودها. وبهذا التصور، ألغى كل تمييز بين الخالق والمخلوق، وبين الأمر الأخلاقي والضرورة الطبيعية، ففقدت السياسة جذورها المتعالية، وصارت علمًا بالمصلحة والمنفعة. ومع هذا التحول، لم يعد الدين ضابطًا للحياة العامة، بل شأنًا فرديًا يخضع لتأويل حرّ، بينما أصبحت الدولة مؤسسةً عقلانية تنظم الأفراد وفق قوانين وضعية لا علاقة لها بالمقدس.

لقد كانت هذه القطيعة في جوهرها انقلابًا في معنى الفلسفة نفسها؛ فبعد أن كانت عند سقراط وأفلاطون سؤالًا عن الخير والعدالة، صارت عند سبينوزا بحثًا في العلّة والطبيعة. كانت عند القدماء تهدف إلى تهذيب الإنسان ليبلغ السعادة في نظام كوني متناسق، فأصبحت عنده أداةً لتفسير الظواهر وضبط السلوك وفق قوانين العقل المحض. ومن هنا، إنتقلت الفلسفة من كونها طريق الخلاص الروحي إلى وسيلةٍ لفهم الواقع والسيطرة عليه، وتحولت السياسة من مشروعٍ أخلاقيٍّ إلى ممارسةٍ نفعية تحكمها القوة لا الفضيلة.

في نظر شتراوس، هذا التحول هو أصل الأزمة الحديثة: حين انفصل العقل عن الوحي فقد توازنه، وحين استبدل الإنسان بالله كمركز للوجود، فقد المعنى الذي يمنح أفعاله غاية تتجاوز ذاته. كانت الفلسفة القديمة تحاور اللاهوت ولا تعاديه، لأنها تدرك أن الحقيقة لا تُمتلك بالعقل وحده، بينما جعل سبينوزا العقل سلطةً مطلقة لا تعترف بحدود. وبينما واجه سقراط السلطة السياسية دفاعًا عن الحقيقة، واجه سبينوزا الدين بوصفه عائقًا أمام حرية التفكير، فكانت معركته مع المقدّس لا من أجل إصلاحه بل من أجل تجاوزه. وهكذا تمّ الفصل بين الدين والسياسة لا بإعتباره تمييزًا في الوظائف، بل قطيعة في الأسس، إذ لم تعد الشرعية مستمدة من النظام الإلهي بل من الإرادة الإنسانية.

وبقدر ما حرر هذا التصور الإنسان من سلطان الكنيسة، فقد حرمه في الوقت ذاته من المعنى الأخلاقي الذي يربط الحرية بالواجب. فبينما كان سقراط وأفلاطون يريان أن العدل لا يقوم إلا في ظل معرفة الخير، جعل سبينوزا الخير

والشر مفاهيم نسبية تحددها ملاءمتها للطبيعة أو مخالفتها لها. بهذا المعنى إنقلبت الفلسفة من طلبٍ للخير الأسمى إلى بحثٍ عن المنفعة، ومن تأملٍ في النظام الإلهي إلى تفسيرٍ للعلاقات الطبيعية. وهكذا تحولت السياسة إلى علمٍ بلا روح، والعقل إلى أداةٍ بلا غاية، فكانت القطيعة التي دشنت عصر الحداثة السياسية، حيث فُصل الدين عن الدولة، وانحسر الأفق القيمي للإنسان حتى صار سيد الطبيعة لا خادم معناها.

(يرى شتراوس أن سبينوزا، في سعيه إلى تحرير الإنسان من سلطة الوحي، قد أرسى الأساس النظري للفكر الحديث الذي جعل العقل مرجعًا مطلقًا، غير أنه بهذا التحرير نفسه ألغى البعد الميتافيزيقي الذي يمنح الفعل الإنساني معناه الأخلاقي. فالفلسفة التي أرادها سبينوزا طريقًا للخلاص من الوصاية اللاهوتية، تحوّلت – في نظر شتراوس – إلى سببٍ للأزمة التي يعيشها العقل الحديث، إذ فقدت السياسة قيمها، وغدت الحرية أداةً للهيمنة لا غايةً في ذاتها)[1].

لقد قام جوهر النقد الشتراوسي لمشروع سبينوزا على الكشف عن المفارقة الكامنة في قلب فكر الحداثة: فسبينوزا، وهو يسعى لتحرير الإنسان من سلطة الوحي والوصاية الدينية، أسّس لسلطةٍ أخرى لا تقلّ قيدًا عنها، هي سلطة العقل المطلق. فالعقل الذي جعله معيارًا وحيدًا للحقيقة جرّد الوجود من أساسه الميتافيزيقي، وقطع الصلة بين الحرية والقيمة الأخلاقية. وهكذا تحوّل التحرّر الذي دعا إليه إلى نوعٍ من الإغتراب، إذ فقد الإنسان مرجعه المتعالي وغدت الحرية مجرّد وسيلة لتحقيق المنفعة والسيطرة.

يرى شتراوس أن هذا الإنفصال بين العقل والوحي هو الذي أفرغ الفلسفة الحديثة من بعدها القيمي، فصار الفعل السياسي خاضعًا للبراغماتية والمصالح بدل أن يستمد مشروعيته من فكرة الخير الأسمى. ومن ثمّ، فإن مشروع سبينوزا لم يُلغِ الإشكال اللاهوتي–السياسي، بل أعاد إنتاجه في صورةٍ دنيويةٍ جديدة جعلت الإنسان مركزًا لكل معنى، لكنها حرمته من الغاية التي تمنح وجوده تماسكًا واتزانًا.

(إقتصر شتراوس في تحليله لرسالة سبينوزا على القسم اللاهوتي منها، لأنه وجد فيه المجال الأمثل لتطبيق قراءته الهرمنوطيقية، مركزًا على التناقضات الداخلية التي تكشف حدود الخطاب السبينوزي. فبين إقراره بإمكان النبوة وإنكاره لها، وبين حديثه عن الإيمان كطاعةٍ عقليةٍ ونفيه للمعرفة المتعالية، رأى شتراوس أن سبينوزا مارس كتابةً مزدوجةً تتقن المواربة بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن. ومن هذا التناقض المنهجي انبثقت، في تقدير شتراوس، أولى ملامح الإشكال اللاهوتي–السياسي في الفكر الحديث)[2].

---

[1] صلاح مصباح، «**ليو شتراوس في مواجهة سبينوزا: أو كيف الخروج من أسر المعضلة اللاهوتية–السياسية**»، مرجع سابق، ص ص105-106.

[2] المرجع نفسه، ص ص101-102.

لقد ركّز ليو شتراوس على القسم اللاهوتي من الرسالة في اللاهوت والسياسة لأنّه أدرك أنّ جوهر المشروع السبينوزي لا يتجلّى في تنظيراته السياسية بقدر ما يتجسّد في موقفه من الوحي والدين. فالفصول الخمسة عشر الأولى من الرسالة تمثّل، في نظره، المختبر الذي مارس فيه سبينوزا عملية تفكيك شاملة للمقدّس، حيث أعاد تعريف النبوّة، والوحي، والمعجزة، والتأويل، والعلاقة بين الإيمان والعقل. ومن خلالها يمكن الكشف عن البنية الخفية التي تأسست عليها الحداثة بوصفها مشروعًا عقلانيًا يسعى إلى إحلال الإنسان محلّ الإله في إنتاج المعنى.

رأى شتراوس أنّ هذا القسم هو المفتاح لفهم كل ما جاء بعده، لأنّ الفصول السياسية (من 16 إلى 20) ليست إلا إمتدادًا طبيعيًا للنتائج التي إنتهى إليها القسم اللاهوتي. فالفصل السادس المعنون بـ«في المعجزات» يحوّل الخارق إلى حدث طبيعي خاضع للسببية، والسابع «في تأويل الكتاب المقدّس» يجرّد النصّ من سلطته الميتافيزيقية ليخضعه لمنهج نقديّ تاريخيّ، أمّا الفصلان الرابع عشر والخامس عشر «في الإيمان والفلسفة» و«في اللاهوت والعقل» فيجسّدان لحظة القطيعة النهائية حين يُخضع سبينوزا الوحي للعقل ويجعل من الأخير القاضي الأعلى للحقيقة.

بهذا التركيز، لم يكن شتراوس معنياً بنقد مضمون السياسة عند سبينوزا، بل بتفكيك الأساس الفلسفي الذي جعل تلك السياسة ممكنة. لقد أراد أن يبيّن أنّ الفصل بين الدين والدولة ليس مسألة مؤسساتية فحسب، بل هو نتيجة تحوّل ميتافيزيقي أعمق بدأ حين نُزع عن النصّ الديني طابعه المقدّس. ولذلك قرأ شتراوس الرسالة بوصفها نصًا يؤسّس للعلمنة من داخل الفكر اللاهوتي ذاته، حيث مارس سبينوزا —كما يرى— كتابة مزدوجة تمزج بين الإظهار والإخفاء، في خطابٍ ظاهره دينيّ وباطنه عقلانيّ. ومن هنا انبثقت، في منظور شتراوس، أولى ملامح الإشكال اللاهوتي—السياسي في الفكر الغربي الحديث.

تغيّرت قراءة شتراوس لسبينوزا تغيرًا جذريًا بين مرحلته الأولى ومرحلة نضجه الفلسفي. ففي شبابه قرأ الرسالة في اللاهوت والسياسة قراءةً حرفيةً جامدة، متأثرًا بالمنهج التاريخي والفيلولوجي السائد في الدراسات الأكاديمية الألمانية، مما جعله يقتصر على ظاهر النص دون التوغّل في أعماقه. وقد اعترف في ما بعد بأنّ تلك المقاربة كانت قاصرة، لأنها حمّلته موقفًا دفاعيًا أرثوذكسيًا ضد التنوير بدل أن تفتح له أفق التحليل الفلسفي العميق. ومع تطور تجربته الفكرية، خصوصًا منذ منتصف الثلاثينيات، غيّر وجهة نظره جذريًا، فإنتقل من التحليل التاريخي إلى البحث عن الطبقة الباطنية في النصوص، مكتشفًا ما سمّاه "الكتابة الباطنية"، أي أسلوب التفكير الذي يعبّر عن المعنى في الخفاء حمايةً للفيلسوف من سلطة الإضطهاد. ومن خلال هذا التحول أدرك أنّ سبينوزا لم يكن مجرد ناقدٍ للدين، بل كاتبٌ محكم الصياغة أخفى فكره الحقيقي بين السطور في مواجهة القيود الفكرية والسياسية. وفي أواخر حياته، أقرّ شتراوس بأنّ فهمه لسبينوزا

لم يكتمل إلا بعد أن أعاد قراءة الرسالة بمنظار الكتابة الباطنية، فظهر له سبينوزا لا كخصمٍ للحداثة، بل كمفكرٍ يعبّر عن مأزقها العميق ويكشف حدودها الفلسفية [1].

ومنه يتبدّى لنا التحول العميق الذي أحدثه هذا الوعي الجديد في فكر شتراوس، إذ لم يعد ينظر إلى سبينوزا كعدوٍ للفكر الديني فقط، بل كمرآةٍ تكشف عن تناقضات الحداثة نفسها. فالتحوّل من القراءة الظاهرية إلى التأويل الباطني جعله يعيد النظر في معنى الفلسفة ذاتها، بوصفها خطابًا مزدوجًا بين الحقيقة والحذر، بين الفيلسوف والمجتمع. وهكذا إنتقل نقده لسبينوزا من موقفٍ جدلي إلى موقفٍ تأويليٍّ عميق يسعى لإكتشاف ما تخفيه النصوص من معانٍ تتجاوز حدود القول الظاهر.

ومن هنا بلور ليو شتراوس ما سمّاه ''فنّ الكتابة زمن الإضطهاد''، وهو المنهج الذي يقوم على فكرة أنّ الفيلسوف يعيش دائمًا تحت وطأة المجتمع والسلطة، فيلجأ إلى أسلوبٍ مزدوجٍ يعبّر فيه بوجهٍ ظاهرٍ يخاطب العموم، وبوجهٍ باطنٍ يوجّه فكره الحقيقي إلى الخاصة وحدهم. فالنصّ عنده يحمل معنيين متوازيين: أحدهما معلن والآخر خفيّ لا يُدرك إلا بقراءةٍ دقيقةٍ ''بين السطور''. وبهذا المعنى، لم يعد هذا الفنّ مجرد تقنية لغوية، بل أسلوبًا فلسفيًا في الدفاع عن الحرية الفكرية ومقاومة الرقابة. وقد استعمل شتراوس هذا المنهج لإعادة تأويل نصوص أفلاطون والفارابي وابن ميمون وسبينوزا، معتبرًا أن الفلاسفة جميعهم كتبوا بلغةٍ مزدوجةٍ لحماية الحقيقة من غضب المدينة. غير أن هذا المنهج أثار موجةً من الانتقادات، إذ رأى فيه بعض الدارسين محاولةً لتأويل النصوص على نحوٍ متعسّف، بينما إعتبره آخرون فتحًا منهجيًا أعاد الإعتبار لعمق الكتابة الفلسفية القديمة. ومع ذلك ظلّ شتراوس يؤكد أن ''الكتابة الباطنية'' ليست فرضية نقدية، بل ضرورة تاريخية تفرضها طبيعة الفلسفة حين تواجه سلطة الإجتماع والسياسة [2].

فالبعد المنهجي العميق يكشف عن إدراك شتراوس لطبيعة العلاقة بين الفيلسوف والمجتمع، إذ لم يعد البيان الفلسفي مجرد تقرير للحقيقة، بل فعل مقاومةٍ ضد هيمنة السلطة. فالكتابة تصبح ملجأً للحرية يوازن بين الإفصاح والكتمان، ويمنح الفكر وسيلته للبقاء. ومن هنا غدت قراءته مشروعًا للتأويل الكاشف عن جوهر الفلسفة كبحثٍ دائمٍ عن الحقيقة في مواجهة القسر الإجتماعي والسياسي. وحول المنهج الذي أبدعه شتراوس يجد القارئ قوله:

(«أدركت مع مرور الوقت أن عليّ أن أبدّل وجهتي الفكرية، فبدأت أبحث في أعمال المفكرين القدماء بعيون أكثر يقظة لما تنطوي عليه من طرائق خفية في التعبير والتأليف. ومع إتساع هذا الوعي، تغيّر فهمي تمامًا للنصوص التي

---

[1] صلاح مصباح، «**ليو شتراوس في مواجهة سبينوزا: أو كيف الخروج من أسر المعضلة اللاهوتية–السياسية**»، مرجع سابق، بتصرف.

[2] المرجع نفسه، ص ص98-99.

كنت أظن أنني ألمّ بها في شبابي، فأصبحت أقرأ "الرسالة اللاهوتية – السياسية" قراءة مغايرة جذريًا، بعد أن تبين لي أن قراءتي السابقة كانت سطحية، تتوقف عند ظاهر الكلمات دون النفاذ إلى عمقها المقصود»)[1].

ثم يعقّب ليو شتراوس قائلًا:

(«إن الإضطهاد يولّد أسلوبًا مميزًا في التأليف، فينشأ عنه نوع من الكتابة لا يُفصح عن جوهر الحقيقة إلا ضمناً، بحيث تُودع المعاني الكبرى بين السطور لا في ظاهرها، ولا تُوجَّه هذه الكتابة إلى عموم الناس، بل إلى قلة نادرة من القارئين الأمناء المتبصرين»)[2].

يُظهر القولان معًا التحول المنهجي الذي بلوره ليو شتراوس في فهم الكتابة الفلسفية، إذ إنتقل من القراءة الظاهرية للنصوص إلى الوعي العميق ببنية ''الكتابة الباطنية'' التي تنشأ تحت ضغط الإضطهاد. ففي القول الأول يتحدث عن تجربته الذاتية في إكتشاف الطبقة الخفية للمعنى، بينما في الثاني يبلور هذه التجربة في صيغة نظرية عامة تفسر سرّ الأسلوب الفلسفي المزدوج. وهكذا يتكامل البعد الذاتي والمنهجي في فكره ليكشف عن فلسفة في التأويل تجعل الصمت والمواربة شكلًا من أشكال قول الحقيقة.

وأن هذه القراءة الباطنية التي إتخذها شتراوس في قراءته لنصوص الفلاسفة وتحليلها، معتبرًا إياها المنهج الذي يكشف الحقائق المدفونة وراء ظاهر النص، قد وظّفها في قراءة الرسالة اللاهوتية–السياسية لسبينوزا بطريقة دقيقة ومنضبطة. فالقراءة الباطنية عنده ليست مجرد أسلوبٍ ذاتيّ يستعمله كلٌّ وفق آرائه، بل وضع لها شروطًا وقواعد تجعلها وسيلةً للتأويل تشابه المناهج في العلم، ونجد أنه يوضح طريقتها قبل بداية قراءته لسبينوزا وكتابه الرسالة في اللاهوت والسياسة. فاشترط قبل الخوض في القراءة التفريق بين التأويل والشرح .

(حيث إعتبر شتراوس أن فهم كلام الآخر، سواء كان حيًّا أم ميتًا، يتخذ وجهين متمايزين هما التأويل والشرح. فالتأويل يقوم على تحديد ما يقصده المتحدث وكيف يدرك هو مقصوده، سواء أعلنه صراحة أم أبقاه ضمنيًا. أما الشرح فيتجه إلى الكشف عن المعاني الضمنية التي لم يكن المتكلم واعيًا بها، كأن تكون ناتجة عن خطأ أو انحياز أو ظرف تاريخي. ويدخل إدراك الطابع الساخر أو الكاذب في نطاق التأويل، بينما يُعدّ الكشف عن الخلفيات الخفية من مجال

(1) Leo Strauss, **Spinoza's Critique of Religion**, Op.cit, p 31.

(2) Leo Strauss, **Persecution and the Art of Writing**, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1952, p 25.

الشرح. لذلك شدّد شتراوس على ضرورة أن يتقدّم التأويل على الشرح، لأن أي شرحٍ لا يقوم على فهمٍ كافٍ للنص لا يكون سوى بناءٍ وهميّ على خيال المؤرخ لا على فكر صاحبه) [1]

يُبرز شتراوس من خلال تفريقه بين التفسير والتأويل الأساس المنهجي الذي تقوم عليه قراءته الباطنية للنصوص الفلسفية. فالتفسير عنده هو الوقوف عند ظاهر القول وما يفصح عنه الكاتب صراحةً، بينما التأويل يتجاوز هذا الحد إلى استكشاف ما أخفاه المؤلف عمدًا بين السطور. ومن ثمّ يصبح التفسير حركة من الخارج إلى الخارج، في حين أن التأويل يغوص في البنية الداخلية للخطاب ليفهمه في ضوء نيات صاحبه وسياقه التاريخي والسياسي. يرى شتراوس أن الفلاسفة القدماء لم يكتبوا بوضوح مطلق لأنهم عاشوا تحت وطأة الإضطهاد، وكان عليهم أن يصوغوا أفكارهم بلغة مزدوجة تحفظ لهم حرية التفكير دون الاصطدام بسلطة المجتمع أو الدين. لذلك كان التفسير وحده عاجزًا عن إدراك عمق النص الفلسفي، لأن ما يراه القارئ على السطح لا يمثل إلا القشرة التي تغطي المعنى الحقيقي. أما التأويل فهو ما يسمح بفهم العلاقة بين الظاهر والباطن، بين القول وما يُراد قوله. هذا التفريق مكّن شتراوس من بناء منهجه الباطني الذي يعتبر الفلسفة خطابًا ذا طبقتين: علنية للعامة وسرية للخاصة، ويجعل من القراءة فعل كشفٍ عن المعنى المستتر لا عن النص فحسب. ومن هنا اكتسب التأويل مكانته كأداةٍ لا غنى عنها لفهم الفلسفة في جوهرها، بوصفها سعيًا لقول الحقيقة في زمن لا يسمح بقولها صراحةً .

ولتطبيق هذا المنهج الباطني على كتاب الرسالة اللاهوتية–السياسية اشترط شتراوس ما يلي :

(ينبغي لفهم سبينوزا معرفة عاداته في القراءة والكتابة، إذ إن الكاتب الدقيق لا يمكن إدراك مقاصده إلا بقراءة دقيقة تشبه طريقته في فهم النصوص. فالقراءة عنده تسبق الكتابة، ومن خلالها يتعلم الإنسان أن يكتب كما يقرأ. ومن ثمّ رأى أن أفضل سبيل لمعرفة كيفية قراءة سبينوزا هو النظر في القواعد التي وضعها هو نفسه لقراءة الكتاب المقدّس، إذ إعتبر أن طريقة تفسيره للنصوص الدينية تماثل طريقته في تفسير الطبيعة، فكما تُستمد معرفة الأشياء من الطبيعة ذاتها، تُستمد معرفة الكتاب المقدّس من تاريخه ونصوصه دون إفتراضات خارجية)[2]

ينطلق شتراوس في فهمه لسبينوزا من مبدأ أن الكاتب لا يُفهم إلا إذا فُهمت طريقته في القراءة والكتابة معًا، لأن العلاقة بينهما هي التي تحدد طبيعة الفكر الذي ينتجه. فالقارئ عنده هو الكاتب في طور التكوين، إذ يتعلم من خلال القراءة الدقيقة كيف يُخفي المعنى ويكشفه في الوقت نفسه. لذلك شدّد على أن معرفة سبينوزا لا تتحقق إلا بالوعي بالمنهج الذي قرأ به النصوص المقدسة، لأن هذا المنهج هو الذي وجّه طريقته في التفكير والتأليف. فالقراءة عند

(1) Leo Strauss, **How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise**, Op.cit, p 70.

(2) Ibid, p71.

سبينوزا ليست عملية تفسير ظاهرية، بل بحث عن البنية الداخلية التي تحكم النص وتكشف منطقه الخفي. حين شبّه شتراوس تفسير الكتاب المقدس بتفسير الطبيعة، أراد أن يبيّن أن الفهم لا يقوم على سلطة خارجية، بل على تحليل المعطيات الداخلية للنص ذاته. ومن هنا تتجلى قيمة هذا الموقف في كونه يحرر القراءة من الانفعال الإيماني أو المعيار الأخلاقي، ويجعلها عملاً عقليًا صرفًا. هذا الربط بين القراءة والكتابة يكشف عند شتراوس عن أصل المنهج الباطني الذي يرى في النص بناءً مقصودًا يخاطب مستويات مختلفة من الفهم، فلا يُدرك معناه الحقيقي إلا من يتقن القراءة المتأنية التي تتجاوز حدود الظاهر نحو عالم النية والفكر .

ولقد وظّف شتراوس منهجه الباطني في دراسته لما قدّمه سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة في نقده للكتاب المقدّس، ليبيّن مواطن الضعف في هذا المشروع الذي أسّس للحداثة السياسية، مظهرًا كيف أساء إلى المقدّس بالإفراط في العقلانية، إذ لم يجعل العقل وسيلةً لفهم الوحي وتدعمه، بل أداةً تحكم عليه وتنكره. الأمر الذي أسهم في إبعاد الدين عن الساحة السياسية، وأنتج أزمة الحداثة التي أصبح فيها الإنسان خاليًا من الأبعاد الروحية والقيمية، وتحولت السياسة إلى وسيلةٍ تُبرَّر بها كلّ الطرق لتحقيق المنفعة، وعن نقد شتراوس للرسالة اللاهوتية—السياسية لسبينوزا كتب يقول .

(إذ ليست لنا أيّ صلاحية لإفتراض أن آراء مؤلفي الكتاب المقدّس تتفق مع ما تمليه العقلانية الإنسانية. وبعبارة أخرى، يجب الفصل فصلًا تامًا بين فهم التعليم الكتابي وبين الحكم على ما إذا كان ذلك التعليم معقولًا أم لا. فالكتاب المقدس يجب أن يُفهم إنطلاقًا من ذاته فقط)[1]

يقوم المبدأ الذي طرحه سبينوزا على جعل الكتاب المقدس مرجعًا مكتفيًا بذاته، بحيث تُستمدّ معانيه من داخله دون إخضاعه لأي حكم عقلي أو ميتافيزيقي. هذا التصور، رغم ما ينطوي عليه من دقة منهجية، يفصل بين الإيمان والعقل، ويحوّل الوحي إلى موضوع لغوي وتاريخي منزوع الدلالة الفلسفية. لذلك رأى شتراوس أن هذا الاتجاه يمثّل خطوة حاسمة في مسار العلمنة، لأنه جعل الإنسان يتعامل مع النص بوصفه وثيقة لا مصدرًا للحقيقة. ومع أنّ سبينوزا أراد تحرير الفهم الديني من السلطة الكهنوتية، إلا أنه إنتهى إلى تقويض الأساس الذي يجمع بين الفكر والوحي. فالتحرر من اللاهوت، في نظر شتراوس، لا ينبغي أن يعني قطع الصلة بالعقل العملي أو السياسي، بل إستعادة التوازن بينهما. ومن هنا إعتبر أن التأويل الذي ينغلق على ذاته يفقد بعده الفلسفي ويُدخل الفكر الحديث في أزمة المعنى .

[1] Leo Strauss, **How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise**, Op.cit, p72.

(يؤكد شتراوس أن الفهم الصحيح للكتاب المقدس يقتضي التمييز الصارم بين ما نُقل عن مؤلفيه شفهياً وبين ما يتضمنه من تعاليم إلهية مكتوبة، لأنّ الخلط بينهما هو أصل الخطأ في التفاسير القديمة. فالتفسير لا يجوز أن يقوم على الروايات المتوارثة أو الإعتبارات اللاهوتية المسبقة، بل على تحليل النص نفسه وفق قواعد التأويل العقلاني الذي يفصل بين فكر المؤلفين ومعتقدات المفسرين) [1].

إذ إنّ شتراوس يعتبر أن القراءة السبينوزية نزعت عن النص طابعه الإلهي حين أخضعته لمعايير العقل الطبيعي والتاريخي، فحوّلته من كلامٍ مقدّس إلى وثيقة بشرية قابلة للنقد والتأويل العلمي. بينما يؤكد شتراوس أن فهم الكتاب المقدس لا يتحقق إلا إذا حافظنا على التمييز بين ما هو وحيٌ إلهي وما هو نتاج للتفسير البشري، لأنّ فقدان هذا التمييز يؤدي إلى إلغاء البعد الروحي للنص. فسبينوزا، في نظره، أخطأ حين جعل العقل معيارًا للحقيقة الدينية، إذ بذلك ألغى المسافة التي تفصل بين العقل والوحي، وحوّل الدين إلى موضوعٍ للفحص العقلي لا للتأمل القيمي. من هذا المنطلق، يرى شتراوس أن المشروع السبينوزي هو بداية الإنفصال بين الفلسفة واللاهوت، وبين الإيمان والمعرفة، لأنه جرّد النص من سلطته الرمزية، وأخضعه لقراءة دنيوية أفرغته من معناه المتعالي. وهكذا يصبح نقد شتراوس لسبينوزا دفاعًا عن البعد التأويلي للكتاب المقدس بوصفه نصًا يتجاوز حدود المنهج العقلي الصرف نحو أفقٍ يربط الحقيقة بالعقل والإيمان معًا .

(يرى شتراوس، شارحًا منهج سبينوزا، أن دراسة الكتاب المقدّس تقوم على ثلاثة مستويات مترابطة: أولها الإحاطة الدقيقة بلغة النص ومعانيها، وثانيها جمع أقوال كلّ كتاب وتنظيمها بحسب الموضوعات الكبرى، وثالثها معرفة أحوال مؤلفي الأسفار وسيرهم وطبائعهم والعصور التي عاشوا فيها والظروف التي كُتبت فيها نصوصهم. فبهذه المستويات التاريخية يمكن بلوغ تفسير علمي يفهم الفكر الكتابي في ضوء معطياته الخاصة لا في ضوء التأويلات اللاهوتية اللاحقة)[2].

تقوم هذه الفكرة على منهجٍ دقيق في دراسة الكتاب المقدّس، غير أنّ شتراوس يرى أن هذا المنهج يخفي إفتراضا قبليًا هو أولوية العقل على الوحي قبل بدء البحث.

ويعتبر أنّ تقسيم العمل إلى مستويات لغوية وموضوعية وتاريخية يوحي بالحياد العلمي، لكنه في العمق يكرّس فصل التعليم الكتابي عن حقيقته المعيارية.

---

[1] Leo Strauss, **How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise**, Op.cit, p72.

[2] Ibid, p72.

كما يشير إلى تناقضٍ داخلي بين الدعوة إلى قراءة تاريخية خالصة وبين الاستخدام الانتقائي لوحدة الكتاب حين تخدم الغاية الجدلية ضد اللاهوت.

ويرى أن ربط الفهم بسير المؤلفين والظروف يحوّل التعليم إلى ظاهرة إجتماعية خاضعة للزمان، مما يفقده طابعه الملزِم والمتعالي.

ويؤكد أن هذا المسار لا يهدف إلى تصفية التراث فحسب، بل إلى خلق مسافة فكرية ونفسية منه، أي تحقيق ''الإنفصال'' الذي قصده سبينوزا.

كما ينتقد ترتيب الأقوال بحسب الموضوعات لأنّه يُسقِط نسقًا عقلانيًا معاصرًا على الكتاب بدل اكتشاف النظام الذي يقدّمه هو بنفسه.

ويلاحظ أن حصر المعنى في الدلالة اللغوية الأصلية يُهمل طبقة الحكمة الرمزية التي كان القدماء يعبرون بها عن حقائقهم العليا.

ويرى أن اشتراط فهم كل مؤلف على حدة يُضعف وحدة الكتاب التي كانت أساس الاحتجاجات القديمة والسلطة المشتركة للوحي.

ويعتبر أن هذا المنهج، وإن كان ضروريًا للبحث التاريخي، يصبح إشكاليًا عندما يتحول إلى معيارٍ نهائي يُقصي إمكان المعرفة النبوية.

ومن هنا يخلص شتراوس إلى أنّ ما يبدو علميةً محايدة هو في الحقيقة إختيارٌ فلسفيٌّ مسبق يبرّر فصل الدين عن السياسة ويؤسس للحداثة العقلانية .

ولقد وصل شتراوس، باستعماله للمنهج الباطني في دراسة كتاب سبينوزا، إلى عدّة نتائج تُظهر أن محاولته العقلانية قدّمت رؤى يمكن البرهنة عليها، لكنها في المقابل أساءت إلى الدين وأبعدت الإنسانية عن جوهرها. فقد أدّى الإفراط في التعويل على العقل إلى تجريد المقدّس من معناه الروحي، وتحويل الوحي إلى موضوع للفحص التاريخي بدل أن يكون مصدرًا للمعنى والقيم .

(حيث يرى شتراوس أن نصّ سبينوزا في الرسالة اللاهوتية—السياسية يقوم على بناءٍ متعمَّدٍ من التناقضات المتقاطعة بين اللاهوت والعقل والأخلاق، أراد بها أن يُخفي المعنى الفلسفي خلف ظاهرٍ دينيٍّ يخاطب العامة والخواص معًا. فهو يقرّ بالنبوّة ثمّ ينفيها، ويفصل بين الفلسفة والإيمان ثمّ يوحّدهما في طريق الخلاص، ويجعل العناية الإلهية تارةً شأنًا فلسفيًا وتارةً لاهوتيًا، كما يتذبذب في نظرته إلى المسيح بين الإلهي والإنساني، ويؤكد وضوح الكتاب المقدّس بعد

وصفه بالغموض، وينفي التوافق بين اللاهوت والعقل بعد أن أثبته. وتكشف هذه المفارقات، في نظر شتراوس، عن كتابةٍ مزدوجةٍ تُخفي المعنى الحقيقي للنص تحت ظاهرٍ دينيٍّ موجهٍ للجماعة)[1]

تكشف القراءة الشتراوسية لرسالة سبينوزا عن تصورٍ عميق لطبيعة الكتابة الفلسفية المبطّنة، حيث تتجاوز حدود الخطاب الظاهر لتخفي وراءها مقاصد عقلية دقيقة لا تُقال صراحة. فالتناقضات التي تتوزع بين مجالات اللاهوت والعقل والأخلاق ليست عيوبًا منهجية، بل أدوات مقصودة لخدمة غاية فلسفية تتعلق بحماية المعنى من سوء الفهم والإضطهاد. فحين يتحدث سبينوزا عن النبوّة ثم ينفيها، أو عن العناية الإلهية بوصفها قضية فلسفية ولاهوتية معًا، فإنه يعبّر عن الازدواج القائم في فكر الحداثة بين مطلب الحرية وموروث الإيمان. هذا التعدد في المستويات يعكس سعيه إلى إقامة توازن بين ما يمكن أن يُقال للعامة وما لا يُفهم إلا من قبل الخاصة. ومن هنا رأى شتراوس أن سبينوزا لم يكن فيلسوفًا متمردًا على الدين بقدر ما كان كاتبًا حذرًا يموّه مقصده الحقيقي تحت لغة دينية مألوفة. فالمعنى الفلسفي لا يُستخلص من ظاهر القول، بل من ترتيب المفارقات التي تُظهر وحدة الفكر خلف التناقض الظاهري. وبهذا يصبح النص نموذجًا للكتابة المزدوجة التي أراد بها سبينوزا التوفيق بين العقل والسياسة في زمن لم يتصالح بعد مع حرية الفكر .

وفي هذا السياق يتبيَّن لنا :(إنّ شتراوس يؤكد بأنّ سبينوزا لم يسعَ إلى إنكار الدين، بل إلى إعادة تأسيسه على قاعدةٍ عقليةٍ تجعل من الحرية بديلاً عن الهيبة الإلهية، ومن الفهم الإنساني طريقًا إلى السعادة بدل الخلاص اللاهوتي. فالدين عنده يصبح تجربةً عقليةً تقوم على الوعي والإختيار لا على الطاعة، ويغدو تعبيرًا عن قدرة الإنسان على إدراك الخير بعقله. ومن هذا المنظور يرى شتراوس أن سبينوزا دشّن تحوّلًا جذريًا نقل مركز الإيمان من السماء إلى الإنسان، فأسّس بذلك لدينٍ جديدٍ للعقل والحرية) [2]

وهنا يتّضح أنّ شتراوس يرى سبينوزا غير معادٍ للدين، بل مجتهدًا في إعادة صياغته ضمن منظورٍ عقليٍّ يسعى إلى المصالحة بين الإيمان والفكر الحر. فقد أراد أن يطهّر الدين من الخرافة ويجعله منسجمًا مع مبادئ العقل، لكن هذا السعي أفضى إلى نتائج معاكسة حين انتُزع منه طابعه القدسي وغدا شأنًا إنسانيًا خالصًا. فبدل أن يقرّب الإنسان من الإله، جعل العلاقة بينهما علاقة فكر وتأمل، لا عبادة وخشوع. وهكذا تحوّل الدين عنده من طريقٍ إلى الخلاص إلى طريقٍ للمعرفة، ومن تجربةٍ روحية إلى فعلٍ للعقل، ففقد عمقه الإيماني. ومن هذا المنظور إعتبر شتراوس أن مشروع سبينوزا لم يكن إنكارًا للدين، بل إصلاحًا عقلانيًا قاده، دون قصد، إلى إفقاده جوهره الإلهي .

---

[1] صلاح مصباح، «**ليو شتراوس في مواجهة سبينوزا: أو كيف الخروج من أسر المعضلة اللاهوتية–السياسية**»، المرجع السابق، ص102.

[2] المرجع نفسه، ص ص91-94.

ويُكمل فيلسوفُنا ليو في عرضِه لنفسِ الفكرةِ حيثُ يوضّحُ (إنّ مشروع سبينوزا، في محاولته تقويض الأرثوذكسية الدينية، أطلق حركة التنوير الحديث التي حملت في جوهرها تناقضها الداخلي. فبينما أراد سبينوزا تحرير العقل من سلطة الوحي، قاده ذلك إلى إضعاف الإيمان وجعل الفلسفة خاضعة لعقلٍ أداتيّ بلا بعدٍ أخلاقي. وهكذا تحوّل مسعاه من إصلاح الدين إلى تأسيسٍ لأزمة الحداثة، إذ لم يقدّم بديلًا روحيًا أو قيميًا، بل فتح المجال لهيمنة العقلانية الصورية التي فصلت الإنسان عن جذوره. ومن هذا المنظور يرى شتراوس أن التنوير الذي بدأ بتحرير العقل إنتهى إلى فقدان المعنى الأخلاقي والميتافيزيقي للوجود)[1].

يتكشف في هذا الموضع إدراك شتراوس العميق لتناقض مشروع سبينوزا الذي بدأ بتحرير العقل وإنتهى بتقويض الأسس التي تمنح الفكر معناه الأخلاقي. فمحاولة تجاوز الأرثوذكسية الدينية أفضت إلى عقل منفصل عن القيم، يزن كل شيء بمعيار المنفعة والجدوى. ومع هذا الإنفصال ضاع التوازن بين الإيمان والعقل، وتحوّل الإنسان إلى كائن تقني تحكمه الوسائل لا الغايات. لم يعد التفكير الفلسفي بحثًا عن الحقيقة، بل ممارسة نقدية فقدت بعدها الروحي. ومن هنا تتبدّى المفارقة الكبرى في التنوير الحديث الذي أراده سبينوزا خلاصًا للعقل، فإذا به يغدو أساسًا لأزمة الحداثة. فالحرية التي بُشّر بها العقل تحوّلت إلى فراغ قيمي، والعقلانية التي نادت بالتحرر أفضت إلى اغتراب الإنسان عن ذاته وعن العالم .

ويواصل شتراوس توضيح النتائج التي توصّل إليها من خلال دراسته لكتاب الرسالة اللاهوتية–السياسية لسبينوزا، وهو الكتاب الذي اتُّهم بسببه بالإساءة إلى الكتاب المقدّس، لما تضمّنه من قراءة عقلانية جريئة للفكر الديني، حاول فيها سبينوزا أن يُخضع النصّ المقدّس لمعايير الفحص التاريخي والعقلي .

(إذ يرى شتراوس أن سبينوزا وصف الكتاب المقدّس بأنه مليء بالتناقضات، غير أنّ هذا الحكم إنقلب عليه هو نفسه، إذ جاء كتابه زاخرًا بالتعارضات ذاتها التي اتهم بها النص المقدّس. ومن هنا دعا شتراوس إلى النظر في الطريقة التي عالج بها سبينوزا تلك التناقضات، لأنّها تكشف عن إضطراب منهجه وتناقض مشروعه، فبدل أن يفسّر الكتاب تفسيرًا عقلانيًا صار عمله نموذجًا لتهافت العقل حين يفرض منطقه على الوحي، فغاب الإنسجام بين الفهم الفلسفي والبعد الإيماني، وظهر كتاب سبينوزا مرآةً للمأزق الذي أراد تجاوزه)[2].

---

[1] صلاح مصباح، «**ليو شتراوس في مواجهة سبينوزا: أو كيف الخروج من أسر المعضلة اللاهوتية–السياسية**»، مرجع سابق، ص ص90-92.

[2] Leo Strauss, **How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise**, Op.cit, p105.

يتضح من هذا المضمون أن شتراوس لم يكتفِ ببيان تناقضات سبينوزا، بل جعلها مفتاحًا لفهم أزمة العقل الحديث نفسه، إذ رأى أن المشروع السبينوزي، في سعيه لتقديم تفسير عقلاني للكتاب المقدس، إنتهى إلى الوقوع في المفارقات التي أراد تجاوزها. فمحاولة إخضاع الوحي لمنطق العقل جعلت الأخير يتضخم حتى فقد قدرته على التمييز بين ما هو إنساني وما هو إلهي. وهكذا تحوّل النقد السبينوزي للنص المقدّس إلى مرآة لعجز العقل عندما يدّعي الإكتفاء الذاتي. ومن هذا المنظور، يشير شتراوس إلى أن الخطأ الجوهري لسبينوزا لم يكن في نواياه الإصلاحية، بل في منهجه الذي فصل الفهم الفلسفي عن الإيمان، ففقد كلاهما معناه. فبدل أن يفتح الطريق أمام انسجام جديد بين العقل والوحي، عمّق الهوّة بينهما، لتغدو الرسالة اللاهوتية—السياسية مثالًا حيًّا على مأزق الحداثة التي جعلت من العقل سلطة تحاكم المقدّس بدل أن تنصت إليه بحثًا عن الحقيقة والمعنى .

كما أنّ شتراوس، في عرضه لنتائج قراءته، يرى أنّ سبينوزا الذي توهّم أنّه يحرّر العقل من الخرافة، قد حوّل الدين إلى موضوعٍ نفعيٍّ يخضع لمقتضيات البرهان لا لروح الإيمان. فمحاولته التوفيق بين الفلسفة والوحي إنتهت إلى قطيعةٍ بينهما، إذ غاب البعد الإلهي عن رؤيته للعالم. وهكذا وصل في نظر شتراوس إلى القول بتعارض الدين والله مع الفلسفة .

حيث يؤكد أن الجمع بين الأخلاق العقلية والأساس «التاريخي» من أيّ نوعٍ كان يعني أن الأخلاق العقلية تُعرض في صورة أمرٍ إلهي، ومن ثم يُقدَّم الله بوصفه مشرّعًا. وهكذا، فإن العهد الجديد يطالب بالطاعة لله كما يفعل العهد القديم، ولذلك فكلا العهدين يتعارضان على حدٍّ سواء مع التعليم الفلسفي الذي يرى أن الله لا يمكن تصوّره كمشرّع. إن «معرفة المسيح حسب الروح» تعني الإيمان بأن الله رحيم، غير أنّ الفلسفة تُعلّم أنّه لا معنى لإسناد الرحمة إلى الله[1].

ينطلق نقد شتراوس في هذا السياق من موقفه تجاه الطريقة التي عالج بها سبينوزا العلاقة بين الأخلاق والعقيدة، إذ رأى أن الجمع بين الأخلاق العقلية والأساس التاريخي جعل الله في صورة مشرّعٍ، وهو ما يناقض جوهر الفلسفة التي ترفض أن يُفهم الإله في إطار الإرادة التشريعية. فالفعل الأخلاقي عند سبينوزا لم يعد صادرًا عن العقل بوصفه قدرةً على التمييز بين الخير والشر، بل أصبح قائمًا على الامتثال لأمرٍ إلهيٍّ يصوّر العلاقة بين الإنسان والله على نحوٍ تشريعيٍّ لا تأمليّ. هذه الصيغة، في نظر شتراوس، أفرغت الفلسفة من بعدها الحرّ، وحوّلتها إلى أداةٍ خاضعةٍ للتفسير اللاهوتي، لأنّها أعادت إلى الخطاب الفلسفي ما أرادت نفيه منه، أي فكرة المشرّع الأعلى.

[1]Leo Strauss, **How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise**, Op.cit, p 102.

لقد كشف شتراوس من خلال هذا النقد أن مشروع سبينوزا، وهو يسعى إلى التوفيق بين العقل والوحي، إنتهى إلى إعادة إنتاج التوتر ذاته الذي حاول تجاوزه، فجعل الإيمان والعقل في حالة تعارض دائم. فحين أصبح الله مشرّعًا، غاب الطابع العقلي للفعل الإنساني، وحين صارت الأخلاق قائمة على الوحي، تراجع دور الفلسفة كبحثٍ في المبادئ الكونية. ومن هنا برزت النتيجة الأعمق التي يستخلصها شتراوس، وهي أنّ هذا التصور أسهم في ترسيخ الإنفصال بين الدين والسياسة، لأنّ التشريع الذي كان في الماضي ذا أصلٍ إلهيٍّ أصبح من اختصاص العقل البشري، فإنتقلت السلطة من السماء إلى الأرض، وتحوّل الدين إلى مجالٍ خاصٍّ بالضمير، بينما صارت السياسة نتاجًا لإرادة الإنسان وحده .

وهكذا ينتقد شتراوس منهج سبينوزا في تعامله مع الكتاب المقدّس، لأنّ ما سمّاه دراسةً تاريخيةً علمية لم يكن في حقيقته سوى أداة لهدم سلطته. فالنقد الفلسفي الذي وجّهه إلى التعليم الكتابي لا يمكن تقييمه وفق معايير البحث التاريخي، إذ إنّ هذا الأخير يفترض الحياد والتجزئة، بينما إعتمد سبينوزا على وحدة النص التي أراد تفكيكها. لقد إستخدم الكتاب المقدّس مرةً كمصدرٍ للسلطة، ومرةً كموضوعٍ للنقد، فوقع في تناقضٍ يجعل منهجه غير منسجم مع غاياته المعلنة. وهكذا كشف شتراوس أنّ ما بدا تفسيرًا عقلانيًا كان في جوهره محاولةً لإزاحة الوحي لصالح العقل، وتأسيس قطيعة بين اللاهوت والفلسفة.[1]

وهنا تتجلّى لنا البنية النقدية التي أقام عليها شتراوس قراءته لمشروع سبينوزا، إذ يرى أن التناقض الذي وقع فيه هذا الأخير لم يكن عرضيًا، بل هو نتيجة حتمية لمنهجٍ أراد أن يجمع بين التاريخي والعقلي دون وعيٍ بحدود كلٍّ منهما. فالفهم التاريخي يتطلّب التجزئة والحياد، بينما الفهم الفلسفي ينزع إلى الوحدة والمعنى الكلي، وسبينوزا – بحسب شتراوس – سعى إلى الجمع بين هذين البعدين في قراءةٍ واحدةٍ للكتاب المقدس، فاختلط لديه ما هو علمي بما هو لاهوتي.

إنّ محاولة سبينوزا تحويل النص المقدّس إلى وثيقة بشرية خالصة، نزعت عنه طابعه الإلهي، فغدا النص مجالًا للعقل لا للوحي، وهنا تكمن المفارقة التي يراها شتراوس في صميم المشروع السبينوزي: فبينما أراد تحرير الإنسان من سلطة الدين، إنتهى إلى إخضاع المقدّس لسلطة الإنسان. ومن هذا المنظور، فإنّ شتراوس لا يهاجم العقلانية في ذاتها، بل يبيّن حدودها حين تنفصل عن المعنى المتعالي، وحين تتحول إلى أداة لهدم ما يمنح الوجود قيمته. وهكذا يصبح نقده لسبينوزا نقدًا للحداثة ذاتها، التي فقدت بتشييئها للنصوص والرؤى الدينية قدرتها على ربط الفكر بالعقيدة، والعقل بالإيمان، والسياسة بالأخلاق .

---

[1] Leo Strauss, **How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise**, Op.cit, p124.

وإنّ إهتمام شتراوس بسبينوزا وإحيائه لفكره وإعادته إلى الساحة الفكرية في الفترة المعاصرة ينبع –كما أشرنا سابقًا – من إعتباره المفكر الذي أحدث القطيعة بين الدين والسياسة في الفكر الغربي، وأوقع الحداثة في أزمتها التي تعيشها اليوم. ولم يذكر شتراوس في تحليله للموجات الثلاث التي فصلت الفكر الغربي عن جذوره الكلاسيكية موجة هوبز وميكيافيلي، ولا الموجة الثانية التي مثّلها روسو، ولا الثالثة التي مثّلها نيتشه وهايدغر، لأنه رأى أن هذه الموجات لم تكن سوى نتائج للزلزال الذي أحدثه سبينوزا في أساسات الفكر الغربي. فالمشروع السبينوزي هو مربط الفرس وسبب العلّة.

أما الأمر الذي دفع فيلسوفنا الألماني–الأمريكي إلى التعمق في دراسة سبينوزا، فهو إنتماء هذا الأخير إلى الديانة نفسها، إذ كان اليهود في مطلع القرن العشرين يُنظر إليهم كطائفة دينية ذات خصوصيات تميّزها عن غيرها، وعقيدتهم القائمة على الإنغلاق والتيه جعلت هويتهم في خطر أمام متطلبات الحداثة .

(إذ كانت الإشكالية اللاهوتية–السياسية تمثل منعطفًا حاسمًا في مسار الفكر اليهودي الحديث، بوصفها لحظة التوتر الكبرى بين الإيمان والعقل، والوحي والفلسفة. ويرى شتراوس أن سبينوزا كان أول من أعاد صياغة هذا التوتر داخل الإطار اليهودي الحديث، حين فصل بين العقل والشريعة، وجعل من نقد الكتاب المقدّس أساسًا لعلمٍ جديدٍ بالدين مستقلٍ عن الوحي. وقد أدّى هذا التحول إلى أزمةٍ مزدوجة عاشها الفكر اليهودي في القرن السابع عشر، إذ انقطعت صلته بالتقليد التأويلي الوسيط الذي مثّله ابن ميمون، وإنفتح في الوقت نفسه على العقلانية الأوروبية الحديثة. ومن ثمّ غدت العلاقة بين الله والسياسة السؤال المركزي الذي أعاد تعريف هوية اليهودية الحديثة ورسم مسارها الفلسفي والسياسي)[1].

تشكّل الإشكالية اللاهوتية–السياسية في فكر شتراوس محورًا لتفسير التحول الذي أحدثه سبينوزا داخل العقيدة اليهودية، إذ أدّى نقده الجذري للشريعة إلى زعزعة الأساس الذي قامت عليه العلاقة بين الوحي والعقل. حين فصل سبينوزا بين المجالين، لم يكن يهاجم الدين من خارجه، بل أعاد بناءه في إطارٍ عقلاني جعل النص المقدّس موضوعًا للفحص لا مصدرًا للحقيقة. ومن هنا نشأت القطيعة بين الرؤية التأويلية التي مثّلها ابن ميمون، القائمة على التوفيق بين الشريعة والفلسفة، وبين القراءة الحديثة التي جعلت من العقل المرجع الأعلى لكل معرفة. هذا التحول أحدث تصدعًا في البنية اللاهوتية لليهودية، إذ فقدت وحدتها الفكرية والروحية، وانقسمت بين ولاءٍ للتقليد وتمردٍ عليه.

[1] صلاح مصباح، «**ليو شتراوس في مواجهة سبينوزا: أو كيف الخروج من أسر المعضلة اللاهوتية–السياسية**»، مرجع سابق، ص ص90–91.

أفضى هذا الإنقسام إلى أزمة في الهوية الدينية نفسها، لأن اليهودية التي كانت تقوم على الطاعة والإنتظار دخلت مرحلة النقد الذاتي والشك في مرجعياتها. فالعقل الذي إستُخدم أداةً للفهم أصبح وسيلةً للفصل والتمييز، فتحوّل الدين من تجربة جماعية توحّد المؤمنين إلى موضوعٍ للتجريد والتحليل الفلسفي. بذلك تحولت الإشكالية من سؤالٍ عن الله إلى سؤالٍ عن موقع الإنسان في العالم، ومن علاقة بالوحي إلى علاقة بالسلطة والمعنى.

وبحسب هذا المنظور، لم يكن أثر سبينوزا محصورًا في المجال الديني، بل إمتد إلى السياسة نفسها، لأنّ تفكيك الشريعة ألغى الأساس الإلهي للسلطة وأسس لمفهوم جديد للمجتمع قائم على الإرادة والعقد. فالعلاقة بين الله والسياسة غدت معيارًا لإعادة تعريف الفكر اليهودي الحديث، ومصدرًا للأزمة التي ستلازم الحداثة برمّتها. لقد فتح سبينوزا الباب أمام عقلٍ محرَّرٍ من الإيمان، لكنه في الوقت نفسه أطلق مسارًا إنتهى بتفكيك المقدّس وتجزئة الحقيقة، وهو ما جعل شتراوس يعتبر مشروعه أصل الإنقسام الذي يعانيه الفكر الحديث في مستوييه الديني والسياسي .

(إعتبر شتراوس أن الإشكالية اللاهوتية–السياسية لم تبقَ حبيسة الحقل الفلسفي، بل إمتد أثرها إلى الوعي اليهودي في زمن الحداثة، حيث جعلت اليهودية الحديثة تعيش حالة من التردد بين الإنخراط في العالم الحديث والحفاظ على خصوصيتها الدينية. فالمشروع السبينوزي الذي أراد عقلنة الدين إنتهى إلى أزمة وجودية، إذ تلاشى التوازن بين العقل والإيمان، وتحوّل التحرر إلى نوع من الإغتراب حين إنفصلت السياسة عن اللاهوت، وأضحى العقل أداة خالية من المعنى) [1]

يتناول شتراوس في تحليله لأزمة الوعي اليهودي الحديث ما أحدثه المشروع السبينوزي من تمزق داخلي بين الدين والعقل، مبرزًا كيف أدّت محاولات التوفيق بينهما إلى إنقسام اليهودية إلى محافظين ومجددين. فالمحافظون تشبثوا بالشريعة بوصفها تعبيرًا عن الإرادة الإلهية التي توحّد الجماعة وتحفظ تماسكها، في حين إنفتح المجددون على العقل الحديث وسعوا إلى قراءة الدين في ضوء الفلسفة والعلم، مما أفقدهم الرابط الروحي الذي كان يجمعهم بالتقليد. ويعتبر شتراوس أن سبينوزا كان في صميم هذا الإنقسام، إذ إنتمى إلى التراث الديني ثم ثار عليه من داخله، محاولًا تحويل الشريعة إلى أخلاق عقلية تفسر الإيمان تفسيرًا دنيويًا. غير أن هذا المسعى، في نظر شتراوس، إنتهى إلى فصل الدين عن السياسة في البنية اليهودية ذاتها، ففقدت الشريعة دورها في توجيه الحياة العامة، وتحولت إلى مجرد إطار فردي للفضيلة. ومن هنا جاءت إنتقاداته الحادة لسبينوزا، إذ رأى أن المشروع الذي أراد تحرير العقل من الوحي إنتهى إلى تفريغ الإيمان من محتواه، وأن

[1] صلاح مصباح، «**ليو شتراوس في مواجهة سبينوزا: أو كيف الخروج من أسر المعضلة اللاهوتية–السياسية**»، مرجع سابق، ص ص 95-96.

علمنة الشريعة أضعفت الهوية اليهودية بدل أن تجددها، لأن التحرر من اللاهوت لم يُنتج عقلًا حرًا بل عقلًا فارغًا من الغاية والمعنى .

ومن خلال هذا المسار يتضح أن معالجة شتراوس للقضية اليهودية لم تكن بحثًا في التاريخ الديني فحسب، بل كانت سعيًا إلى إستعادة البعد الفلسفي المفقود في تجربة الحداثة ذاتها. فالمسألة اللاهوتية—السياسية التي فجّرها سبينوزا داخل اليهودية الحديثة شكّلت عند شتراوس مدخلًا للتفكير في أزمة الإنسان الحديث الذي فقد توازنه بين الإيمان والعقل، بين الطاعة والحرية. فالقطيعة التي أحدثها سبينوزا بين الشريعة والعقل لم تكن، في نظر شتراوس، خطأً يخص اليهود وحدهم، بل لحظة تأسيس لإنفصال الفكر الغربي عن جذوره الميتافيزيقية.

ومن ثمّ، فإن إعادة قراءة هذه الإشكالية تمثل لدى شتراوس محاولة لإعادة ربط الفلسفة بالوحي، لا لإحياء الأرثوذكسية الدينية، بل لإستعادة المعنى الذي يمنح للسياسة أساسها الأخلاقي وللعقل حدوده الإنسانية. فالقضية اليهودية تتحول عنده إلى رمز لأزمة الحداثة، وإلى مرآةٍ يرى فيها انحراف المشروع التنويري حين جعل الإنسان معيارًا لكل شيء، فإنقلب التحرر إلى إغتراب، والعقل إلى أداة بلا غاية. وهكذا، يغدو نقد شتراوس لسبينوزا بحثًا عن مخرج فلسفي يعيد التوازن بين المطلق والنسبي، ويؤسس لفكرٍ يوفق بين الإيمان والعقل دون أن يلغي أحدهما الآخر .

رأى شتراوس أن المشروع السبينوزي، الذي أراد أن يحرر الإنسان من سلطة الوحي ويجعل العقل الحكم الأعلى، كان في جوهره نقلةً كبرى غيّرت مسار الفلسفة، لكنه في الوقت ذاته فتح الباب لأزمةٍ لم يعرفها الفكر القديم. فحين ألغى سبينوزا فكرة العناية الإلهية واستبدلها بضرورة الطبيعة، زالت الغاية التي كانت تمنح الوجود الإنساني معناه، وغدا الإنسان جزءًا من نظامٍ مغلقٍ لا مكان فيه للحرية الميتافيزيقية ولا للمسؤولية الأخلاقية. وبذلك، تهاوت الركائز التي قامت عليها الفلسفة الكلاسيكية: وحدة العقل والوحي، تلازم الحكمة والفضيلة، وانسجام السياسة مع القانون الطبيعي. لقد جعل سبينوزا من الحقيقة نتاجًا للعقل، لكن هذا العقل نفسه، بعد أن استقل عن الإيمان، تحوّل إلى سلطةٍ صمّاء لا تعرف الخير ولا الشر إلا بما يخدم البقاء والمنفعة.

في نظر شتراوس، لم يكن هذا التحول إنتصارا للعقل كما زعم فلاسفة الأنوار، بل خسارةً للمعنى الذي كان يربط الفكر بالقيم. فبمجرد أن نُفي البعد الإلهي، انقطعت الفلسفة عن مصدرها الأخلاقي، وتحوّلت إلى تقنية للسيطرة على العالم. وبدل أن تكون السياسة سبيلًا إلى تحقيق العدالة، أصبحت إدارةً للعلاقات والمصالح، وبدل أن يكون الإنسان غايةً، صار وسيلةً في نظامٍ نفعيٍ يحكمه منطق القوة. إن الحداثة التي وُلدت من رحم المشروع السبينوزي بدت في بداياتها وعدًا بالتحرر، لكنها إنتهت إلى إغترابٍ روحيٍ عميقٍ حين جعلت الحرية بلا مرجعٍ قيمي، والعقل بلا أفقٍ متعالٍ. وهكذا تحولت الفلسفة إلى أداةٍ لتبرير الواقع بدل مساءلته، وفقدت وظيفتها الأصلية في البحث عن الخير الأسمى.

لقد وصف شتراوس هذا المأزق بأنه قلبٌ للمسار الفلسفي الذي بدأ مع سقراط وأفلاطون. فالفكر القديم كان يرى أن العقل لا يكتمل إلا بتجاوزه لذاته نحو المطلق، أما الفكر الحديث فحصر العقل في ذاته حتى غرق في النسبية والشك. ومع فقدان الإيمان بالمقدّس، لم يعد الإنسان يرى في الكون إلا مادةً خاضعة للحساب، فإنهارت فكرة العناية، وتحوّل العالم إلى آليةٍ صمّاء. عندئذٍ دخل الإنسان الحديث في أزمةٍ مزدوجة: أزمة معنى وأزمة حرية، إذ لم يعد يعرف لماذا يعيش ولا لأي غاية يعمل. لقد حرّر نفسه من سلطة الله، لكنه وقع في أسرِ ذاته، وأصبح العقل الذي بشّره بالخلاص هو ذاته الذي كبّله بأغلال العدم. ومن هنا رأى شتراوس أن أزمة الحداثة ليست عرضًا تاريخيًا، بل نتيجةٌ حتمية للقطيعة بين العقل والوحي، إذ حين فُقد التوازن بينهما، فقد الإنسان ميزان وجوده، وصارت السياسة بلا روح، والفلسفة بلا حكمة، والعقل بلا نورٍ يهديه.

تتكشّف من خلال هذا المسار الطويل ملامح الأزمة التي صاغها شتراوس في قراءته لسبينوزا بوصفها أزمة الإنسان الحديث حين فقد البعد الذي يمنح وجوده معنى. فالمشروع السبينوزي، الذي أراد أن يحرّر العقل من سلطة الوحي وأن يؤسّس سياسة عقلية خالصة، أفضى — في نظر شتراوس — إلى إفراغ الفلسفة من بعدها القيمي، وإلى تحويل الحرية من غاية إلى وسيلةٍ تُستخدم لخدمة سلطة جديدة هي سلطة العقل الأداتي. ومع هذا التحوّل، غدا الإنسان محاصرًا داخل نسقٍ من المعقولية الباردة، لا مكان فيه للوحي أو الغاية العليا، فاختلّ التوازن بين الإيمان والعقل، وبين الحرية والمسؤولية.

لقد فقدت الفلسفة الحديثة، بإنفصالها عن الدين، الرابط الذي كان يصلها بالبحث عن الخير والعدل، وتحوّل التفكير الفلسفي إلى تحليلٍ للظواهر لا إلى إستكشافٍ للمعنى. وهكذا إنقلب المشروع الذي بدأ بتحرير الإنسان إلى مأزقٍ وجودي جعل العقل ذاته موضع تساؤل. فالتحرر الذي بشّر به سبينوزا لم يقد إلى السعادة، بل إلى إغترابٍ روحيٍّ عميق، إذ لم يعد الإنسان يرى في العالم سوى نتاج الضرورة، وفقد الإحساس بالمطلق الذي كان يضفي على الحياة بعدًا ميتافيزيقيًا.

ومن هذا المنظور، يرى شتراوس أن القطيعة بين اللاهوت والسياسة لم تُنتج عقلانيةً ناضجة، بل خلقت فراغًا في أساس القيم جعل الحداثة عاجزة عن تبرير مبادئها الأخلاقية والسياسية. لقد استبدلت المرجعية الإلهية بالمرجعية الإنسانية دون أن تؤسس بديلًا متماسكًا، فإنهارت وحدة الوجود والمعنى التي كانت تمنح الإنسان مكانه في الكون. ومع تراجع فكرة الوحي، تحوّل العقل إلى سلطة تقنية، والفكر إلى إدارةٍ للواقع لا إلى بحثٍ عن الحقيقة.

إن الأزمة التي وصفها شتراوس ليست أزمة فكرٍ فحسب، بل أزمة حضارةٍ فقدت صلتها بالمطلق، وبدأت تدور في فراغٍ من المعنى. فالمشكلة اللاهوتية—السياسية التي فجّرها سبينوزا لم تُحلّ، بل تحوّلت إلى بنيةٍ دائمةٍ في الوعي الغربي،

حيث يعيش الإنسان الحديث بين تطلّعه إلى الحرية وخوفه من فقدان القيمة. ومن هنا، تصبح مهمة الفلسفة –كما يلمّح شتراوس – إعادة طرح السؤال القديم حول العلاقة بين العقل والوحي، بين السياسة والغاية الأخلاقية، لعلّها تستعيد التوازن الذي إنكسر وتعيد للوجود الإنساني معناه المفقود.

تعقيب:

يأتي هذا التعقيب ليقدّم حصيلة تركيبية لما انتهى إليه الفصل الثاني، إذ تُظهر القراءة التحليلية أنّ المقولات الكبرى للحداثة لم تكن مجرد مبادئ فكرية، بل مشاريع شاملة لإعادة بناء العالم على أسس العقل والتقدّم والحرية، غير أنّها تحوّلت إلى منظومات مغلقة أنتجت عكس ما بشّرت به، فغدا العقل أداتيًا، والحرية فردانية، والتقدّم مسارًا تقنيًا ألغى المعنى الإنساني للوجود. وتبين أنّ الأزمة ناشئة عن القطيعة مع التراث الفلسفي القديم الذي ربط الفكر بالغاية والعقل بالحكمة والسياسة بالعدالة، ففصل الدين عن السياسة، والعقل عن القيم المتعالية، وأفرغ المجال العام من البعد القدسي. ركّز شتراوس على تشخيص الأزمة فلسفيًا، مؤكدًا أنّ استعادته للسؤال حول معنى السياسة والعدالة هي الخطوة الأولى لتجاوز العدمية التي فرضتها الحداثة.

وأظهر البحث أنّ أزمة الحداثة السياسية تجلّت في التنافر بين الدين والعقل، حيث فشلت الليبرالية الديمقراطية في توفير إطار جامع للعدالة والسيادة، بينما الصهيونية هرعت إلى الدولة كضمانة للبقاء، مما يعكس استمرار مأزق العلاقة بين الدين والسياسة. كما أبرز سجال شتراوس مع هرمان كوهين، إذ اعتبر الأخير الدين منظومة عقلية أخلاقية محضة، فأفرغ اليهودية من بعدها السياسي واللاهوتي. وأوضح المبحث الثالث أنّ جذور الإشكال تمتد منذ اليونان، مع سقراط وأفلاطون والفارابي، حيث بقيت العلاقة بين الفلسفة والوحي صحية، قبل أن يحدث سبينوزا القطيعة بفصله الدين عن السياسة. **فكيف يمكن لشتراوس أن يعيد وصل الدين بالسياسة ويقترح أفقًا للخروج من مأزق الحداثة؟**

الفصل الثالث: نحو تجاوز أزمة الحداثة في فكر ليو شتراوس

تمهيد

المبحث الأول: جدلية أثينا والقدس كأفق لحل الإشكال اللاهوتي–السياسي

1-1-ليو شتراوس والفيلسوف –الملك عند أفلاطون : أصل الحل اللاهوتي-السياسي

1-2-ليو شتراوس وإبن ميمون: وحدة الدين والسياسة في نموذج النبي-المشرّع

1-3-ليو شتراوس والفارابي: الفيلسوف الموحد بين الدين والسياسة

المبحث الثاني: الفيلسوف عند ليو شتراوس وسيره على نهج الأسلاف سبيلا للخروج من المأزق الحداثي

2-1-التنوير الوسيط عند ليو شتراوس: بدايات للعقلانية الحديثة

2-2-ليو شتراوس والعودة إلى الحق الطبيعي في الفلسفة اليونانية

2-3-إسترجاع الفلسفة السياسية الكلاسيكية عند ليو شتراوس: الحل الجذري لأزمة الحداثة

تعقيب

تمهيد:

تتبعت الأطروحة في فصلها الأول مسار العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر الغربي منذ الأسطورة حتى هيغل، محلِّلةً تحوّلها من الوحدة إلى الانفصال، بينما تناول الفصل الثاني أزمة الحداثة السياسية من خلال نقد ليو شتراوس للعلمانية الليبرالية وفشلها في حفظ المعنى القيمي والديني للوجود الإنساني. ويأتي هذا الفصل الثالث ليفتح أفق الحلّ في فكر شتراوس، حيث يسعى إلى تجاوز الانقسام بين الوحي والعقل باستئناف الحوار الأبدي بين أثينا والقدس.

يرى شتراوس أن خلاص الفكر الحديث لا يكون بالقطيعة مع التراث، بل بالعودة إلى منابع الحكمة القديمة التي جمعت بين النظر والعمل، بين الفيلسوف والنبي، بين المدينة والعقل. فالحداثة – في نظره – فقدت مركزها الأخلاقي حين جعلت السياسة تقنية خالية من الغاية، والعقل أداة بلا معيار. ومن هنا تصبح العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية، والتنوير الوسيط، والحق الطبيعي، سبيلًا لإحياء السؤال الفلسفي عن الخير والعدالة والشرعية في أفق جديد. فالمشروع الشتراوسي لا يقف عند حدود النقد، بل يقترح تأسيسًا بديلًا للفكر السياسي يقوم على وحدة الحقيقة والمعنى، وعلى استعادة الفيلسوف لدوره في توجيه المدينة نحو الحياة الفاضلة.

بهذا الأفق يسعى شتراوس إلى إعادة بناء العلاقة بين الدين والسياسة بما يتجاوز ثنائية الصراع أو الإقصاء، ويجعل من التوتر بين الوحي والعقل مصدرًا للخصوبة لا للانقسام، ومن الفلسفة سبيلًا لتجديد السياسة في بعدها الإنساني والأخلاقي.

ومن هذا المنطلق تُطرح الأسئلة الآتية:

1–كيف سعى ليو شتراوس، من خلال جدلية أثينا والقدس، إلى معالجة الإشكال اللاهوتي–السياسي في الفكر الحديث وإعادة التوازن بين الوحي والعقل؟

2–وكيف حاول عبر استعادة التنوير الوسيط والحق الطبيعي والفلسفة الكلاسيكية أن يقدّم حلًّا لأزمة الحداثة السياسية بوصفها الجذر الأول لأزمة الحداثة المعاصرة؟

المبحث الأول: جدلية أثينا والقدس كأفقٍ لحل الإشكال اللاهوتي–السياسي في المشروع الشتراوسي

يُعدّ هذا المبحث المدخل الأساسي لفهم البنية العميقة للمشروع الشتراوسي، إذ تنفتح فيه الفلسفة على الوحي ضمن علاقة توترٍ خلاّق بين أثينا والقدس؛ حيث ترمز الأولى إلى العقل الفلسفي الحرّ، والثانية إلى الإيمان والوحي الإلهي. ومن خلال هذا التوتر الذي لم يُحسم عبر التاريخ، رأى شتراوس أن مأزق الفكر الحديث يكمن في نسيانه لهذه الجدلية المؤسسة، حين اختار العقل سبيلًا وحيدًا للمعرفة وأقصى البعد المقدّس من الحقل السياسي والعام. فالعودة إلى أثينا لا تعني إلغاء القدس، كما أن الإصغاء إلى القدس لا يعني إنكار أثينا، بل إن المعنى يتولد من حوارهما الدائم الذي يمنح الوجود الإنساني توازنه بين الحرية والطاعة، وبين الحقيقة والواجب.

ضمن هذا الأفق يسعى شتراوس إلى استعادة وحدة الدين والسياسة التي عبّرت عنها الفلسفة الكلاسيكية في نموذج الفيلسوف–الملك عند أفلاطون، ثم أعاد **إبن ميمون*** صياغتها في صورة النبي–المشرّع الذي يجمع بين المعرفة والشريعة، بينما جسّدها الفارابي في شخص الفيلسوف الموحِّد الذي يدمج الوحي بالعقل في بناء المدينة الفاضلة. فكلّ من هذه النماذج يمثّل محاولةً تاريخية وفكرية لتجاوز الانقسام بين المقدّس والعقلاني، وإعادة تأسيس السياسة على أساسٍ قيمي وروحي.

ومن هنا تبرز الأسئلة الثلاثة التي سيعالجها هذا المبحث:

1–كيف أعاد ليو شتراوس قراءة نموذج الفيلسوف–الملك عند أفلاطون بوصفه أصل الحل اللاهوتي–السياسي؟

2–وكيف فسّر تجربة ابن ميمون باعتبارها توحيدًا بين الدين والسياسة في شخص النبي–المشرّع؟

3–وما دلالة الفيلسوف الموحِّد عند الفارابي في تصور شتراوس لوحدة الوحي والعقل في المدينة الفاضلة؟

1–1–ليو شتراوس والفيلسوف–الملك عند أفلاطون: أصل الحل اللاهوتي–السياسي

إعتُبر المشروع الأفلاطوني في الفكر الغربي، على امتداد قرون، فكرًا مثاليًا متعاليًا عن الواقع، لذلك أُبعد عن ساحة السياسة العملية، وحلّ مكانه في العصور الوسطى الفكر الأرسطي الذي هيمن على اللاهوت المسيحي من خلال الفلسفة المدرسية. فقد أصبح كتاب السياسة لأرسطو المرجع الأساسي في تصور النظام المدني والسلطة والفضيلة، بينما ظلت أفلاطونية المدينة الفاضلة تُتَّهم بالمثالية والخيال، لأنها ربطت السياسة بالفلسفة وجعلت الحاكم فيلسوفًا

* **إبن ميمون:** إسمه الكامل موسى إبن ميمون هو "طبيب ولاهوتي وفيلسوف يهودي من إسبانيا، ولد في قرطبة، عاصمة الأندلس القديمة، في 30 أذار 1135، ومات في الفسطاط قرب القاهرة في 13 كانون الأول 1204، أورثه أبوه حبا كبيرا للعلم، وأخذ بيده لدراسة الأدب التلمودي". (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط3، 2006م، ص34).

يسعى إلى الخير الأسمى لا إلى المصلحة. وهكذا غابت الرؤية التي كانت ترى في السياسة امتدادًا للحكمة وفي المدينة صورةً للعدالة الكونية.

ومع بزوغ الحداثة تغيّر الموقف من أفلاطون جذريًا، إذ إتُّخذ نموذج المدينة الفاضلة مادةً للسخرية والنقد. فالفلاسفة المحدثون رأوا فيه نقيضًا للعقل العملي ومثالًا على الطوباوية التي تهرب من الواقع. عند مكيافيلي صار الفيلسوف—الملك رمزًا للسذاجة السياسية، وعند روسو وهيغل تحول إلى أسطورة غير قابلة للتحقق. أُقصي أفلاطون من الحقل السياسي لأنه جعل الغاية أخلاقية وروحية، في حين أرادت الحداثة سياسةً تقوم على العقل الأداتي والتدبير الواقعي للمصالح. وهكذا انفصلت الفلسفة عن المدينة، وفُصل الدين عن السياسة، ففقد الفكر الحديث الرابط القيمي الذي كان يمنح النظام السياسي معناه.

في هذا السياق شخّص ليو شتراوس أزمة الحداثة السياسية بوصفها أزمة في المعنى، ناتجة عن القطيعة بين الدين والسياسة، وعن استبدال الحكمة القديمة بنسبية القيم. ومن أجل تجاوز هذا الانفصال، انطلق شتراوس في أبحاثه إلى إعادة تتبع الخيط الذي انقطع بين الوحي والعقل، فبدأ من الفكر الوسيط عند ابن ميمون، ثم عبر به إلى الفلسفة الإسلامية التي تعرّف فيها على نماذج متعددة كابن رشد والراوندي، قبل أن يتوقف مطولًا عند الفارابي الذي وجد فيه صدىً مباشرًا للفكر الأفلاطوني ومفتاحًا لفهم العلاقة الأصلية بين الفلسفة والشريعة، وبين الحكمة والسياسة.

ومن خلال قراءته لأفلاطون عبر الفارابي أعاد شتراوس بناء المسار المفقود في الفكر الغربي، ورأى في الفلسفة القديمة الحلقة المفقودة التي انقطعت عنها الحداثة حين فصلت بين الحكمة والسلطة، وبين الحقيقة والإيمان. لقد كشف أن إنحلال المعنى في السياسة الحديثة يعود إلى غياب المبدأ المتعالي الذي يضبط الغايات، وإلى انغلاق العقل على ذاته. لذلك وجد في فلسفة أفلاطون، بما هي رؤية توحِّد بين النظام الكوني والنظام المدني، إمكانيةً لاستعادة التوازن بين الدين والسياسة، ولحلّ الإشكال اللاهوتي—السياسي من خلال إعادة الفيلسوف إلى موقعه الطبيعي، بوصفه حامل الحقيقة وموجّه المدينة نحو الخير والعدل .

يمكننا مقاربة المشروع الأفلاطوني على نحو ما قرأه شتراوس، للكشف عن جوهره والأسس التي إنبنى عليها، إذ رآه السبيل إلى تحقيق جدلية أثينا والقدس وتجاوز أزمة الحكم التي فجّرها مقتل سقراط. فقد كانت هذه اللحظة الشرارة التي أطلقت الفكرة الأفلاطونية بوصفها استجابة لمصير المعلّم .

(حيث كان سقراط أول من جسّد الصدام بين الفلسفة والسلطة، حين جعل من العقل مقياسًا للعدل والخير في مواجهة ناموس المدينة، فكان موته تتويجًا لتلك المفارقة بين الحقيقة والقوة. غير أن هذا المصير لم يُنهِ السؤال بل أورثه لتلميذه أفلاطون، الذي رأى في محنة أستاذه نداءً لمواصلة رسالته بطريقة مغايرة، لا عبر المواجهة بل عبر بناء المدينة على

أساس الحكمة، حيث يتوحد الحاكم والفيلسوف في شخصٍ واحد يسوس بالعدل ويهدي بالمعرفة. وهكذا تحولت مأساة سقراط إلى منطلق للمشروع الأفلاطوني، الذي جعل من الفلسفة سبيلًا لإصلاح المدينة، ومن العدالة غايةً للنظام السياسي، جامعًا بين العقل والناموس في أفقٍ واحد يسعى إلى الخير الأسمى)[1]

لقد كان إعدام سقراط سنة 399 ق.م حدثًا مفصليًا في الوعي الفلسفي الإغريقي، إذ كشف عن التوتر العميق بين حرية الفكر والنظام السياسي في المدينة الأثينية. فقد مثّل سقراط نموذج الفيلسوف الذي يضع الحقيقة فوق الأعراف، والعقل فوق السلطة، فاعتُبر خطرًا على المدينة التي رأت في تساؤلاته تهديدًا لأسسها الأخلاقية والدينية. هذا المصير ترك أثرًا بالغًا في نفس تلميذه أفلاطون، الذي شهد إنهيار العلاقة بين الفيلسوف والمدينة، فأدرك أن الحكمة لا يمكن أن تزدهر في ظل الجهل السياسي. لذلك قرر أن يعيد تأسيس الصلة بين الفكر والسلطة على نحو جديد، فصاغ مشروعه في الجمهورية باعتباره ردًّا فلسفيًا على مأساة أستاذه. لم يختر أفلاطون طريق المواجهة، بل طريق البناء، فحاول أن يصالح بين الفلسفة والسياسة بتصوّره للمدينة الفاضلة التي يحكمها الفيلسوف—الملك، حيث تُصبح العدالة نظامًا للعقل لا لأهواء الجماعة. بهذه الرؤية حوّل الألم إلى فكر، والمأساة إلى مشروع، فواصل رسالة سقراط في البحث عن الخير الأسمى، لكن بلغة النظام لا التمرّد .

سار أفلاطون في درب البحث عن الحقيقة، جاعلًا من المعرفة سبيلًا إلى الفضيلة التي تصون كرامة الإنسان وتخدم الجماعة في توازنٍ بين بعديه المادي والروحي. وصاغ فكره في لغةٍ رمزيةٍ راقية، مؤمنًا بأن السعادة الحقيقية تتحقق عندما يتحرر الإنسان من كهف الجهل والجمود الذي تمثله الجماهير. فاختار أن يعبّر عن رؤاه من خلال الأساطير والرموز والأساليب الأدبية الموحية، متجنبًا بذلك صدامه مع السلطتين الدينية والسياسية، وساعيًا إلى مخاطبة نخبةٍ قادرة على إدراك المعنى العميق لفلسفته. غير أن العصور اللاحقة في الفكر الغربي أغفلت هذا البعد التأويلي، واكتفت بقراءة سطحية جعلت من أفلاطون مفكرًا حالِمًا بجمهوريةٍ مثاليةٍ ظلت حبيسة محاوراته وأساطيره .

(وبقي الأمر على ما هو عليه حتى جاء ليو شتراوس، الذي قرأ أفلاطون من منظور يجعل الفلسفة ظاهرةً اجتماعية بقدر ما هي فكرية، إذ رأى أن إنتاجها يتمّ داخل شروط الاضطهاد السياسي والديني التي تحدّد شكل الخطاب الفلسفي وموقع الفيلسوف في المدينة. فكما بيّن في تحليله لـ«فنّ الكتابة»، استخدم أفلاطون الأسلوب الحواري والمضمر بوصفه آليةً سوسيولوجية لحماية الفلسفة من سلطة الجماعة ومن رقابة الدولة. ومن هذا المنطلق، اعتبر شتراوس أن دفاع أفلاطون عن سقراط هو دفاع عن الحرية العقلية ذاتها، وعن حق الفيلسوف في أن يتكلم من وراء الحجاب

(1) Léo Strauss, **Droit naturel et histoire**, Op. cit, p 105.

حين يُحاصر بالسلطة. وهكذا تحوّل النص الفلسفي عنده إلى فعل مقاومة رمزية داخل البنية الاجتماعية التي تُقمع فيها الحقيقة)[1].

وهكذا إستعاد شتراوس فكر أفلاطون وأقام عليه منهجه الفلسفي في قراءة النصوص الكلاسيكية بوصفها خطابًا مزدوجًا يخفي بقدر ما يصرّح، إذ رأى أن الفلسفة لا تزدهر إلا في ظل الخطر، وأن الاضطهاد السياسي والديني الذي عاشه القدماء هو ما صاغ أسلوبهم الرمزي والحواري في آنٍ واحد. لذلك أعاد شتراوس إحياء هذا الأسلوب الباطني باعتباره ضرورة فكرية لا شكلًا أدبيًا، لأنه يتيح للفيلسوف أن يقول الحقيقة في مجتمعٍ لا يتسامح معها، وأن يحافظ على التواصل بين الفكر والمدينة من دون أن يُضحّي بالعقل الحر. فالنص الفلسفي عنده يصبح فعل مقاومة رمزية ضد القهر الأيديولوجي الحديث كما كان ضد السلطة القديمة، والعودة إلى أفلاطون ليست حنينًا إلى الماضي بل استعادة لمبدأ الحوار بين الحكمة والسياسة، بين الحرية والناموس. ومن خلال هذا المنهج، جعل شتراوس من القراءة الباطنية سبيلًا لتجديد حضور الفلسفة في قلب الحداثة، ورأى فيها طريقًا لحلّ المعضلة اللاهوتية–السياسية عبر إعادة وصل الحقيقة بالعقل، والوحي بالنظام المدني، في أفقٍ يعيد للإنسان وعيه بحدود السلطة وحدود ذاته .

يمكن القول إنّ منهج الكتابة الباطنية الذي ارتبط باسم شتراوس في الفكر الفلسفي الحديث لم يكن ابتكارًا جديدًا بقدر ما كان إحياءً لفنٍّ قديمٍ استلهمه من التراث الكلاسيكي. فقد أدرك شتراوس، من خلال دراسته العميقة لتاريخ الفلسفة السياسية، أن هذا الأسلوب كان وسيلة الفلاسفة للتعبير عن الحقيقة في وجه السلطتين الدينية والسياسية. ولعلّ أفلاطون كان النموذج الأبرز في توظيف هذا النمط من الكتابة، إذ لجأ إلى التلميح بدل التصريح، وإلى الرمز بدل المباشرة، حفاظًا على حرية الفكر وصونًا للفلسفة من الاضطهاد الذي كان يتهددها. (وقد تطوّر هذا المنهج الخفي في التعبير منذ زمن زينوفون، الذي وجد في التلميح طريقًا آمنًا للتفلسف حين كانت تهمة عدم التقوى تُعد جريمة يعاقب عليها القانون، فصاغ أفكاره بأسلوبٍ مزدوج يُظهر جانبًا من الحقيقة ويخفي جوهرها عن العامة. ثم ورث الفلاسفة من بعده هذا الفن في الكتابة، وفي مقدمتهم أفلاطون، الذي آثر الحذر وتجنّب الصدام المباشر مع السلطة السياسية والدينية، محافظًا بذلك على حرية الفكر من بطش السلطان وسوء فهم الجمهور)[2] .

يبرز لنا هنا كيف تحوّل التلميح والكتابة المبطّنة إلى وسيلةٍ فلسفية لحماية الحقيقة من بطش السلطة وسوء فهم الجماهير، إذ لم يكن الهدف منها الهروب من المواجهة، بل صون الفلسفة من التشويه والتأويل السطحي. فالفيلسوف لا يختبئ خلف الغموض خوفًا، بل يختار طريق الحذر والرمز حفاظًا على جوهر فكره من التسييس أو الابتذال. إن هذا

(1) Leo Strauss, **Persecution and the Art of Writing**, Op. cit,p21.

(2) Leo Strauss, "**The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon**", Social Research, vol. 6, no. 4, 1939, pp 508–509.

التوازن بين ظاهر القول وباطنه هو ما جعل الكتابة المواربة أداةً لحفظ المعنى العميق من الابتذال الشعبي، ولتوجيه الخطاب إلى من يمتلك القدرة على الفهم والتأمل دون إثارة الصدام مع المدينة. ومن هنا يتضح أن هذا الأسلوب لم يكن مجرد تقنية بل رؤية فلسفية عميقة ستجد صداها لاحقًا في فكر ليو شتراوس.

لقد بدت حاجة شتراوس إلى إحياء أسلوب الكتابة الباطنية في زمن الحداثة مفارقة ظاهريًا، إذ يُفترض أن الفيلسوف الحديث يعيش في عالمٍ تسوده الحرية والتعددية الفكرية، فلا خوف من سلطةٍ دينيةٍ أو سياسيةٍ تُكمّم الفكر كما في عصور الاضطهاد القديمة. غير أن شتراوس كان يرى أن الخطر الذي يهدد الفلسفة في العصر الحديث لا يأتي من القهر المباشر، بل من شكلٍ آخر من الرقابة: رقابة الرأي العام والإيديولوجيا السائدة التي تفرغ الفكر من مضمونه النقدي باسم الديمقراطية والعقل الأداتي. ففي مجتمعات الحداثة، حيث تُرفع شعارات الحرية والمساواة، تُمارس السلطة عبر الثقافة والتعليم والإعلام، فتتحول الحقيقة إلى رأيٍ عام، ويُحاصر الفيلسوف بأسوار الإجماع لا بأسوار الطغاة.

ومن هنا استعاد شتراوس الكتابة المواربة بوصفها وسيلةً للدفاع عن الفلسفة من استبداد الجماعة الحديثة، الذي لا يقل خطرًا عن استبداد الملوك والكهنة. فالحرية السياسية الظاهرة لم تمنح الفيلسوف حرية التفكير الفعلية، لأن الفكر صار مطالبًا بالانصهار في الخطاب الجماعي الذي يصوغ الإنسان على مقاس الدولة أو الأيديولوجيا. إن الكتابة الباطنية، في نظر شتراوس، ليست حيلة أدبية بل ضرورة وجودية للفلسفة، تتيح لها أن تبقى وفية لطبيعتها التأملية ولحقها في التساؤل عن القيم الأولى دون أن تقع فريسة للتسطيح أو التوظيف السياسي. وهكذا غدت الكتابة الخفية عنده مقاومةً من نوعٍ جديد: مقاومة داخل الحرية الظاهرية، دفاعًا عن استقلال العقل في زمنٍ تُختزل فيه الحرية إلى شعارات، والحقيقة إلى رأيٍ صادر عن المدينة الحديثة نفسها .

(ومنه إعتبر شتراوس أن صراع الفيلسوف مع المدينة والسلطة التي تسعى إلى احتكار الحقيقة صراعٌ بنيويٌّ لا ينفصل عن طبيعة الفلسفة نفسها، لأنها بطبيعتها تسائل المسلَّمات وتكشف حدود الأنظمة القائمة، فتغدو في نظر السلطة تهديدًا لمصدر شرعيتها. وقد جسّد أفلاطون هذه المعركة حين جعل من الفيلسوف خصمًا للجهل الجماعي ومُعلّمًا للحاكم العادل، فكان مشروعه محاولةً لجعل العقل منارةً للمدينة لا خادمًا لها. غير أن شتراوس رأى أن الفيلسوف في الحداثة يعيش المعركة نفسها، إذ استُبدلت السلطةُ الدينية والسياسية القديمة بسلطة العقل الأداتي، فظلّ الفيلسوف في مواجهة دائمة مع أشكالٍ جديدة من الطغيان الفكري والسياسي)[1].

[1] Robert Hawser, **Leo Strauss**: **Man of Peace**, Cambridge University Press, New York, 2014, p70.

يعبّر هذا التصور عن البنية الدائمة للصراع بين الفكر والسلطة، حيث يجد الفيلسوف نفسه في مواجهة الأنظمة التي تدّعي امتلاك الحقيقة وتسعى إلى ضبط حدود التفكير. فالفلسفة، بما هي تساؤل لا نهائي، تكشف عجز السلطة عن استيعاب المعنى الحرّ، لأنها تقوم على النظام والإكراه بينما يقوم التفكير على الشكّ والبحث. حين جعل أفلاطون الفيلسوف مربيًا للحاكم لا تابعًا له، أراد أن يضع العقل في موقع القيادة الأخلاقية للمدينة، لا في خدمتها المصلحية. وفي هذا المعنى يصبح الفيلسوف ضمير المدينة لا موظفها، حاملًا رسالة الإصلاح لا الطاعة. أما في الحداثة، فإن شتراوس يرى أن السلطة لم تختفِ، بل تبدلت صورتها، إذ تحوّل العقل نفسه إلى أداة للهيمنة التقنية والسياسية. وهكذا غدت الحرية الفكرية مهددة من داخل العقل ذاته، بعدما كانت مهددة من الخارج. لذلك يستمر الفيلسوف الحديث في المعركة نفسها، مقاومًا استعباد الفكر باسم التقدّم، وساعيًا إلى استعادة الفلسفة كبحث عن الحقيقة لا كخادمة للسلطة .

وهكذا وجد شتراوس نفسه في زمنٍ لم تعد فيه الفلسفة تواجه استبداد الملوك أو رقابة الكهنة، بل واقعًا أشد قسوة وأعمق دهاء، حيث صارت السلطة الحديثة تتخفى وراء مؤسساتٍ ديمقراطيةٍ وشعاراتٍ عقلانيةٍ تُمارس من خلالها أشكالًا جديدة من القمع الروحي والفكري. فالعقل الذي بشّر بالتحرر صار أداةً للهيمنة، والعلم الذي وُعد به الإنسان بالسيطرة على الطبيعة تحوّل إلى وسيلةٍ للسيطرة عليه. لقد أدرك شتراوس أن الخطر في الحداثة لا يكمن في طغيانٍ سياسي ظاهر، بل في الطغيان الكامن داخل البنية الفكرية نفسها، حين تُرفع النسبية إلى مرتبة المطلق، وتُختزل القيم إلى معايير نفعية تبرّر كل غايةٍ بوسيلتها.

في هذا المناخ، لم تعد الفلسفة صوتًا للحق في وجه القوة، بل أصبحت مهددة بأن تتحول إلى خادمةٍ للأنظمة التي تدّعي باسم العقل حماية الإنسان وهي في الحقيقة تُفرغه من معناه. ومن هنا كان صراع شتراوس أعمق من صراع القدماء، لأنه خاض معركةً ضد عقلٍ فقد إنسانيته، وضد حضارةٍ تنكرت لمبادئها. لقد رأى أن إسترجاع الفلسفة لا يتم إلا بالعودة إلى جذورها الكلاسيكية، حيث تتوحد الحكمة بالفضيلة ويُستعاد المعنى الميتافيزيقي للوجود. فمعركته كانت دفاعًا عن الفلسفة باعتبارها طريق الخلاص من **العدمية*** الحديثة، ونداءً لإحياء العقل الذي يطلب الحقيقة من أجل الخير، لا العقل الذي يُسخَّر لخدمة القوة والمنفعة. ولهذا دعا في كتاباته المبطّنة إلى العودة إلى أفلاطون، بوصفه الأصل الذي يمكن من خلاله إستعادة روح الفلسفة وحكمتها الأولى .

* **العدمية:** "نزعة تقوم على النفي والإنكار في الفلسفة والأخلاق والسياسة، فتنكر أية حقيقة ثابتة على الإطلاق" (مجمع اللغة العربية المعاصرة، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطبع الأميرية، القاهرة، د.ط، 1983م، ص118).

(حيث نادى شتراوس بإعادة إحياء الفكر الأفلاطوني القائم على أن العدالة الحقيقية لا تتحقق إلا حين يحكم الفلاسفة، لأنهم وحدهم يمتلكون الرؤية التي تدرك نظام الخير في ذاته، ذلك الخير الذي تُبنى عليه المدينة العادلة. فالملك-الفيلسوف ليس صاحب سلطةٍ دنيويةٍ تسعى إلى المنفعة أو الغلبة، بل هو المشرّع الذي يقيم نظام الحكم على أساس الحكمة والمعرفة بالخير الأسمى. في هذا الأفق يغدو الحكم الفلسفي غاية المدينة المثالية، إذ تتوحد فيه السلطة بالمعرفة، والعقل بالفعل السياسي، فيتحقق التوازن بين العدالة والنظام وبين الفضيلة والمصلحة العامة. إن رجال الحرب والتجارة لا يحققون هذه العدالة، لأن عدالتهم وليدة العادة والمنفعة، لا ثمرة التأمل في الخير ذاته، ومن هنا ينبع التمايز بين العدل العملي والعدل الفلسفي الذي يوجّه النفس نحو نظامها الأسمى)[1].

يوضح هذا التصور الأفلاطوني للعدالة الذي أعاد شتراوس استحضاره أن الحل لأزمة الحداثة يكمن في إعادة ربط السياسة بالأخلاق والمعرفة بالخير الأسمى. فالمشكلة اللاهوتية–السياسية في العصر الحديث نشأت حين أُقصي البعد الميتافيزيقي عن المجال السياسي، فغدت الدولة الحديثة مؤسسةً عقلانيةً بلا روح، تستمد شرعيتها من الإرادة البشرية لا من مبدأٍ أعلى يضبطها. ومن هنا دعا شتراوس إلى العودة إلى الأساس الذي يجعل الحكم فعلًا عقليًا موجّهًا نحو الحقيقة، لا مجرد إدارةٍ للمصالح. فالفيلسوف–الملك عند أفلاطون يجسد الوحدة بين العقل والسلطة، أي بين ما هو نظري وما هو عملي، في حين أن الحداثة فصلت بين الفكر والسياسة، فانهار بذلك الرابط القيمي الذي يؤسس للعدالة. بإحياء هذا النموذج، يسعى شتراوس إلى تجاوز الانقسام بين اللاهوت والسياسة عبر تحويل فكرة الخير إلى أصل للشرعية، بحيث يصبح النظام السياسي امتدادًا للنظام الأخلاقي للعقل. فالحكم الفلسفي ليس حكمًا دينيًا بالمعنى العقائدي، بل هو حكم العقل المستنير الذي يضبط السلطة بمعيار الحقيقة، ويمنحها مشروعيتها من انسجامها مع غاية الإنسان في تحقيق الخير. وهكذا تتحول الفلسفة إلى لاهوتٍ عقلانيٍ جديدٍ، يردّ السياسة إلى معناها الأصيل كبحثٍ في العدالة والفضيلة لا كصراعٍ على القوة والمصلحة.

وفي دعوته إلى العودة إلى فكر أفلاطون، ركّز شتراوس على ما تجلّى من هذا الفكر في الفلسفة الإسلامية الوسيطة، عند الفارابي الذي يلقَّب بالمعلم الثاني بعد أفلاطون، وعند ابن جلدته اليهودي ابن ميمون، في فكرة النبي الذي تجتمع فيه السلطة الزمنية والسلطة الروحية، لأنه يجمع بين معرفة السماء ومعرفة الأرض، أي بين الحكمة والفلسفة. واعتبر شتراوس أن هذا هو الحل لأزمة الحداثة السياسية وتجاوز مأزقها، من خلال الدمج بين الدين والسياسة، مؤكدًا أن هذه الفكرة كانت موجودة عند أفلاطون قبل أن تتطور في الفلسفة الإسلامية فيما يعرف بالملك الفيلسوف.

---

[1] Leo Strauss, **La Cité et l'homme**, **traduction d'Olivier Berrichon-Sedeyn**, Paris, Agora / Presses Pocket, 1987, p141.

(ففي التصوّر الشتراوسي، لا يتحدث أفلاطون عن **النبوّة*** بالمعنى الديني، بل عن نموذج الحاكم الذي يجمع بين الحكمة والسلطة، أي الملك الفيلسوف الذي يجعل من العقل مصدر التشريع والنظام في المدينة. هذا الحاكم ليس نبيًّا بالوحي، بل نبيًّا بالعقل، إذ يستمد رؤيته من إدراكه للخير الأسمى وللنظام الكوني الذي يعكسه في نظام المدينة العادلة. ومن هنا رأى شتراوس أنّ فكرة النبيّ الفيلسوف هي الامتداد الطبيعي لفكرة الملك الفيلسوف في الجمهورية، وأنّ النبي في هذا المعنى هو من يحقق بوحي العقل ما دعا إليه أفلاطون من وحدة بين المعرفة والحكم. فالنبي هو مؤسس الدولة المثالية، والنموذج الكلاسيكي لهذه الدولة هو الدولة الأفلاطونية، لأنه هو الذي حقق ما كان أفلاطون يدعو إليه)[1].

وهنا يتجلّى لنا خطابٌ فلسفيٌّ يجمع بين العقل والوحي، إذ لا يُفهم أحدهما بمعزل عن الآخر، بل يتكاملان في بناء النظام الإنساني والسياسي. فالعقل هو أداة الفهم والتنظيم، والوحي هو مصدر المعنى والغاية، ومن اتحادهما يولد مشروع المدينة العادلة التي تقوم على التشريع العقلي المستنير بالقيم الإلهية.

إنطلاقًا من هذا التصور، أسقط شتراوس هذا النموذج على الواقع الحديث بوصفه طريقًا لتجاوز الانقسام الذي أفرزته الحداثة بين الدين والسياسة، وبين العقل والإيمان. فقد رأى أن الحداثة السياسية، منذ انقطاعها عن الجذر الميتافيزيقي، أضاعت الرابط القيمي الذي يمنح الفعل السياسي معناه، فصارت الدولة الحديثة عقلانيةً في الشكل لكنها فارغة من البعد الأخلاقي. لذلك دعا شتراوس إلى إعادة توحيد البعدين: أن تستنير السياسة بالعقل من جهة، وأن تستمد مشروعيتها من الإلهي من جهة أخرى، فيتحقق التوازن بين ما هو مدنيٌّ وما هو مقدّس. فكما وحّد أفلاطون بين الحكمة والسلطة في شخص الفيلسوف، وحّد النبي في القراءة الشتراوسية بين الوحي والعقل في فعل التشريع. بهذا الجمع بين القدس وأثينا رأى شتراوس إمكان الخلاص من أزمة الحداثة، لأن السياسة لا تستقيم إلا إذا عادت إلى أصلها المزدوج: العقل الباحث عن الحقيقة، والوحي الموجّه نحو الخير. إنها عودةٌ إلى تأسيس المدينة على المعنى، لا على القوة، حيث يتحقق الانسجام بين الإنسان والسماء في نظامٍ يعيد إلى الفعل السياسي روحه المفقودة.

حيث يتحقق الانسجام بين الإنسان والسماء في نظامٍ يعيد إلى الفعل السياسي روحه المفقودة، تتبدّى الحاجة إلى فكرٍ يعيد للمدينة معناها الميتافيزيقي وللحكم غايته الأخلاقية. فالحكمة التي جسّدها الفيلسوف—الملك لا تُختزل في مجرد نظرٍ تأمليٍّ في الخير، بل تمتدّ إلى إقامة نظامٍ يُطابق بين الفضيلة والمعرفة، بين الترتيب الكوني والنظام المدني. إن هذا التصوّر يجعل من الفلسفة فعلًا بنّاءً لا هروبًا من الواقع، ويحوّلها إلى ضميرٍ يقيس السياسة بمقدار قربها من الحقيقة

* **النبوّة:** "النبوّة في اللغة: هي الأنباء أو الأخبار عن الله عز وجل، وفي الإصطلاح: يراد بالنبي الإنسان المخبر عن الله جل إسمه بغير واسطة بينه وبين الله تعالى". (السيد أبو القاسم الديباجي، **النبوّة دراسة معاصرة**، دار الثقلين، لبنان، د.ط، د.س، ص15).

[1] Leo Strauss, **Philosophy and Law: Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors**,Op. cit, pp125–126.

لا بمقدار خضوعها للمنفعة. فحين يتولى الحكم من يدرك المبدأ الأعلى، تغدو العدالة مقياسًا للسلطة، ويصبح القانون صدىً للعقل الكوني الذي ينظّم الكون والنفس والمجتمع في تناغمٍ واحد.

في هذا الأفق يبرز مشروع شتراوس بوصفه محاولة لإحياء العلاقة القديمة بين الحكمة والسلطة في وجه انقسام الحداثة بين الدين والسياسة. فالمدينة الحديثة، وقد قطعت صلتها بالمطلق، فقدت قدرتها على توجيه الفعل الإنساني نحو الخير، وصارت السياسة تقنيةً لإدارة المصالح، والعقل أداةً لتبريرها. لقد أراد شتراوس أن يعيد إلى العقل وظيفته الأصلية، لا كوسيلةٍ للهيمنة، بل كقدرةٍ على إدراك الغايات العليا التي تبرّر الوجود الإنساني وتمنحه معناه. فالحاكم العادل ليس من يحسن التنظيم فقط، بل من يسوس بالمعرفة، لأن الجهل بالخير يفسد الحكم كما يفسد النفس، ولأن السلطة التي تنفصل عن الفلسفة تُنتج الظلم وإن رفعت شعارات العدالة.

وهكذا يصبح الفيلسوف عند شتراوس مرشد المدينة لا خصمها، والنموذج الذي يوحّد في ذاته بين الحكمة العملية والمعرفة النظرية. فالمعرفة ليست ترفًا ذهنيًا، بل هي الشرط الأول لقيام العدالة، لأنها تكشف عن حدود الممكن وتضع الإنسان أمام مقياس ما يجب أن يكون. والعدالة، في هذا المنظور، ليست مساواة شكلية ولا قانونًا وضعيًا فحسب، بل هي إنسجامٌ بين النفس والمدينة، بين المبدأ والواقع، بحيث تُصبح السياسة إستمرارًا للأخلاق على مستوى الجماعة. ومن هنا تنشأ فكرة النظام الفاضل الذي يقوم على تراتبية الفضائل لا على صراع الأهواء، وعلى خدمة الحقيقة لا على تبرير القوة.

لقد أدرك شتراوس أن مأساة الحداثة لا تكمن في نقدها للدين، بل في عجزها عن أن تضع بديلاً للمعنى الذي أزاحته، فصارت الحرية بلا غاية والعقل بلا معيار. لذلك لم يدعُ إلى عودة لاهوتية، بل إلى عقلٍ يعي حدوده ويتسق مع المتعالي، عقلٍ يُصلح السياسة دون أن يستعبدها أو يستسلم لها. وهنا يلتقي أفلاطون مع شتراوس في الإيمان بأن العدالة لا تتحقق إلا حين يُعاد تأسيس السلطة على قاعدة الحكمة، وحين تتوحّد المعرفة بالفعل في غايةٍ واحدة هي الخير الأسمى. فالحاكم الفيلسوف لا يستمد شرعيته من القوة ولا من الإرادة الشعبية، بل من انسجام إرادته مع النظام العقلي الذي يربط الإنسان بالعالم وبالمطلق.

ومن هذا المنظور تُفهم المدينة الفاضلة لا كخيالٍ سياسيّ بل كرمزٍ لنظام الوجود حين يتّحد فيه الفكر بالفعل، وحين يُصبح القانون انعكاسًا للعدالة الأبدية لا تعبيرًا عن المصلحة العابرة. فالفلسفة ليست معارضةً للدين، بل وساطةٌ بينه وبين المدينة، تحفظ للوحي سموَّه وللعقل حريته. والملك—الفيلسوف هو صورة هذه الوساطة المتجسدة: عقلٌ يشرّع على ضوء الغاية الإلهية، وسلطةٌ تُدير وفق مقتضيات الحقيقة، فلا تُلغى الحرية باسم الإيمان، ولا يُلغى الإيمان باسم العقل. بهذا التوازن يتحقق ما يسميه شتراوس بالمصالحة بين القدس وأثينا، أي بين مصدر المعنى ووسيلة إدراكه.

ومن ثمّ تصبح السياسة، في معناها الأصيل، فنًّا أخلاقيًا غايته تهذيب الإنسان وقيادته إلى السعادة لا السيطرة عليه. فالمجتمع الذي يضع الخير في مركز نظامه لا يحتاج إلى طغيان، لأن العدل فيه ينبع من معرفةٍ مشتركة لا من قسرٍ خارجي. إن هذه الرؤية لا تُلغِي التعدد ولا تنكر الصراع، لكنها تجعل منه وسيلةً للارتقاء لا للهدم، وميدانًا للتكميل لا للهيمنة. فالمدينة التي يحكمها الفلاسفة لا تُقصي الآخرين، بل تمنح لكل مرتبةٍ دورها في الانسجام الكلي، حيث يسود العقل كما يسود النظام في الكون.

وهكذا تتجلى فلسفة شتراوس بوصفها دفاعًا عن معنى السياسة، وردًّا على العدمية التي جعلت السلطة غايةً في ذاتها. فبقدر ما يقترب الحاكم من العقل، يبتعد عن الاستبداد، وبقدر ما يستلهم المثال الأخلاقي، يتحرر من إكراه الواقع. فالحرية الحقيقية ليست نقيض النظام، بل ثمرته حين يتأسس على المعرفة والفضيلة. وفي هذا المعنى يغدو الفيلسوف—الملك صورة الإنسان الكامل الذي يجمع في ذاته التوحيد بين الفكر والإرادة، بين الحقيقة والعدل، ليعيد إلى المدينة صورتها المثالية كجسدٍ يحيا بروح الخير الأسمى.

وإستمرّ شتراوس في استلهام فكر أفلاطون الذي وحّد بين العقل والدين والسياسة، ساعيًا إلى أن يبلغ الإنسان من خلال هذه الوحدة أسمى القيم التي تُكسب الحياة معناها، وهي الفضيلة التي تُعدّ مفتاح السعادة. ففي مقاله «بعض الملاحظات حول العلم السياسي عند الفارابي وموسى بن ميمون» تناول فيلسوفنا مفهوم النبوّة في علم اللاهوت، وسعى إلى تحديد شخصية النبي في ضوء ما قدّمه أفلاطون في الجمهورية من نموذج للحاكم الفيلسوف، محاولًا إسقاط صورة هذا الأخير على مفهوم النبي .

وفي هذا السياق نجد ليو شتراوس يقول: (إن الشريعة الإلهية تُمنح للبشر على يد رجل هو "النبي"، أي ذاك الذي يجمع بين صفات الفيلسوف، والمشرّع، والملك، فيكون حلقة الوصل بين العقل والوحي، بين ما يُدرك بالفكر وما يُتلقّى بالإلهام. فالنبي من هذا المنظور هو تجلٍّ للوحدة الجدلية بين الدين والعقل، إذ لا ينفصل وحيه عن تعقّل الغاية الإلهية، ولا ينفصل تشريعه عن فهمٍ عقلي للنظام الكوني والإنساني معًا. وهكذا تصبح النبوة المجال الذي يلتقي فيه العقل بالوحي، والحرية بالقانون، لتكشف أن الدين الحق لا يناقض الفلسفة بل يكملها، وأن الفيلسوف والنبي يشتركان في السعي إلى الحقيقة ذاتها وإن اختلف طريقهما إليها)[1]

إن شتراوس يرى أن النبوة، بما هي نقطة التقاء بين العقل والوحي، تمثل أرقى أشكال الوحدة بين الفكر الإلهي والفعل الإنساني، إذ يجسّد النبي في نظره الإنسان الكامل الذي يدرك النظام الكوني بالعقل ويترجمه في تشريعٍ ينظّم حياة

[1] Leo Strauss, « **Quelques remarques sur la Science politique de Maïmonide et de Fârâbî** », Revue des études juives, t. 100 bis, nos 199-200, janvier-juin 1936, pp 1-37.

الجماعة. فالنبوة ليست عنده حالةً وجدانية أو تجربةً روحية فحسب، بل هي وعيٌ عقليّ بالغاية الإلهية يتجلى في صياغة قانونٍ يربط الحرية بالواجب والإيمان بالعقل. ومن هنا تغدو الرسالة الدينية مشروعًا للعقل العملي في أكمل صوره، لأن النبي يجمع بين المعرفة النظرية والقدرة التشريعية، فيجعل من الوحي مصدرًا للعقلنة لا للعقيدة الجامدة. وهكذا تتجسد في شخصه المصالحة التي بحث عنها شتراوس بين المدينة الفلسفية والمدينة الإلهية، فيغدو النموذج الذي يرمز إلى إمكان تجاوز الانقسام التاريخي بين الفلسفة والدين، وبين الحرية والقانون .

ويُفهم من هذا التصور أن دمج العقل والدين في شخص النبي يشكّل ردًّا فلسفيًا عميقًا على المشروع الحداثي الذي أقام فكرَه على القطيعة بين الإيمان والعقل، وعدّ الدين خرافةً تتنافى مع روح التنوير والعقلانية. فقد رأى شتراوس أن هذا الفصل المزعوم بين المجالين لم يؤدِّ إلى تحرير الإنسان، بل إلى اغترابه وضياع المعنى في حياته العامة. فحين أُقصي الدين من السياسة وانفصل القانون عن القيمة، تحولت الحرية إلى فوضى والعقل إلى أداةٍ نفعية فاقدة للجوهر الأخلاقي. ومن هنا كان الحلّ في إعادة وصل ما فصله الحداثيون، أي في ردّ الدين إلى مكانه الطبيعي داخل النظام العقلي والأخلاقي للمدينة، بوصفه الضامن لمعنى العدالة والغاية، لا نقيضًا لهما. وهكذا أراد شتراوس أن يبيّن أن النبوة هي النموذج الذي يردّ التوازن إلى الفكر والسياسة معًا، لأنها توحّد بين المطلق الإلهي والعقل الإنساني في نظامٍ واحدٍ للحياة .

ومنه واصل شتراوس محاججته للفكر الحداثي الذي جعل من العقل معبودًا جديدًا، مستخدمًا في ذلك لغة العقل نفسها ليقوّض بها الأسس التي قامت عليها الحداثة، عبر إعادة توحيد ما فرّقته بين العقل والوحي والسياسة. ولم تتوقف عبقريته عند هذا الحد، بل عاد إلى الماضي متقمصًا دور المحامي عن سقراط الذي إتهمته جماهير المدينة بمعاداة الدين وإنكار الآلهة، فأثبت شتراوس أن تلميذه أفلاطون، الذي أجمع المؤرخون على أنه سار على منهج أستاذه وشهيد الفلسفة الأول، كان مؤمنًا بالعناية الإلهية، وأن له رؤية خاصة وعميقة في فهمها وتوظيفها ضمن نسقه الفلسفي .

(يتأسس مفهوم العناية الإلهية عند أفلاطون على رؤية تجعل الإيمان بالعقاب والثواب عنصرًا جوهريًا في حفظ النظام السياسي وضمان الفضيلة داخل المدينة. فالقوانين وحدها، ما لم تُدعَم بهذا الاعتقاد، تعجز عن تهذيب النفوس أو إقامة العدل، إذ لا يمكن لمدينة تُحكم بالقوانين دون توجيه الفلاسفة أن تكون فاضلة ما لم يشيع بين مواطنيها الإيمان بأن الإله يجازيهم على أفعالهم بالثواب أو بالعقاب). [1]

ينطوي مفهوم العناية الإلهية عند أفلاطون على رؤية أخلاقية–سياسية عميقة تجعل الإيمان بالعقاب والثواب أساسًا لا غنى عنه لضبط النفس البشرية وضمان الفضيلة داخل المدينة. فالنظام السياسي في نظره لا يقوم على القانون

[1] Thomas L. Pangle, **The Rebirth of Classical Political Rationalism**, Op. cit, pp. 68–69.

فحسب، بل على الإيمان بما يتجاوز القانون، أي على إدراك الإنسان أن أعماله لا تُقاس فقط بمعيار المصلحة أو الخوف من السلطة، بل تخضع لحكم إلهي يتجاوز حدود الزمان والمكان. فالقانون، مهما كان متقن الصياغة أو صارم التطبيق، يظلّ عاجزًا عن تهذيب النفس إذا لم يُستند إلى تصورٍ غائي يربط الفعل الإنساني بعالم المعنى، عالمٍ يكون فيه الخير والشر ليسا اصطلاحين اجتماعيين، بل حقائق وجودية لها جزاؤها في نظام الكون. ولهذا جعل أفلاطون فكرة العناية الإلهية جزءًا من فلسفته السياسية، لأنها الضمان الداخلي الذي يكمّل سلطة التشريع الخارجي ويمنحها الشرعية الأخلاقية.

ففي المدينة التي يحكمها الفلاسفة، كما في الجمهورية، لا يُراد من المواطن أن يطيع القانون خوفًا من العقوبة الزمنية فقط، بل بدافعٍ من الإيمان بأن النظام الكوني نفسه يعاقب الظلم ويكافئ الفضيلة. وبذلك تصبح العدالة ليس مجرد اتفاق اجتماعي بل انسجامًا مع نظام الوجود ذاته. فالمدينة الفاضلة لا تُبنى بالقوانين وحدها، بل بالإيمان الذي يجعل الإنسان يحترم القانون حتى في غياب الرقيب. هذا الإيمان بالعقاب والثواب يمثل عند أفلاطون جوهر التربية السياسية، إذ يربط بين الأخلاق والسياسة في وحدةٍ تجعل الفضيلة شرطًا لبقاء المدينة لا مجرد زينةٍ خُلقية.

ومن هنا يتضح أن القوانين الوضعية، مهما بلغت من دقةٍ وتنظيم، تفقد فاعليتها إذا إنقطعت عن القيم العليا التي تمنحها معناها، لأن القانون حين يُفرغ من بعده الميتافيزيقي يتحول إلى آليةٍ إجرائية تخضع للمصالح والنفعية. فالمجتمع الذي لا يؤمن بعنايةٍ عليا تراقب أفعاله يصبح محكومًا بالخوف المؤقت من السلطة لا بالخوف الأخلاقي من الله. عندئذٍ لا يكون الإمتثال تعبيرًا عن اقتناع، بل عن مصلحة، وحين تتغير الظروف، تسقط الطاعة وتسود الفوضى. فغياب المرجعية المتعالية يعني انقطاع الصلة بين القانون والضمير، أي بين العدالة والنية، فيتحول الإنسان من كائنٍ أخلاقي إلى كائنٍ حسابيّ يسعى وراء المنفعة وحدها.

وهذا ما حذّر منه شتراوس في نقده للحداثة السياسية؛ إذ رأى أن المشروع الحداثي حين إستبعد فكرة العناية الإلهية من المجال العام، ظنّ أنه يحرر السياسة من اللاهوت، لكنه في الحقيقة نزع منها روحها. فحين فُصل الدين عن السياسة، فقدت الأخيرة مصدر معناها الأخلاقي، وصارت مجرد تقنيةٍ في التنظيم والإدارة. لقد أراد المفكرون الحداثيون أن يؤسسوا النظام السياسي على العقل وحده، معتبرين أن القانون الوضعي كافٍ لضمان العدالة، غير أن النتيجة كانت قيام أنظمةٍ تُحسن إدارة الأجساد وتفشل في تهذيب النفوس. فالعقل، حين يُعزل عن الإيمان، يفقد معيار الخير، ويتحول من أداةٍ للفهم إلى أداةٍ للهيمنة.

وفي هذا السياق، قرأ شتراوس أفلاطون بوصفه ناقدًا مبكرًا لكل سياسةٍ بلا غايةٍ أخلاقية، ورأى أن فلسفة الحداثة تكرّر الخطأ الذي حذّر منه القدماء: بناء المدينة على القوانين وحدها دون ربطها بالعناية العليا. ومن ثمّ، فإن أزمة

الحداثة السياسية تكمن في أنها استبدلت الإله بالعقل الأداتي، والعدالة بالمنفعة، والفضيلة بالنجاعة، فأضحت المدينة الحديثة مدينةً بلا روح، يحكمها منطق القوة لا منطق الخير. فالقانون فيها لم يعد تجليًا للعقل الكوني، بل أداةً في يد السلطة تُعيد تشكيل القيم حسب المصلحة. ولهذا اعتبر شتراوس أن الحل يكمن في استعادة فكرة الغاية العليا التي تمنح التشريع معناه، سواء سُمّيت بالعناية الإلهية أو بالخير الأسمى، لأن السياسة بلا غاية متعالية تتحول إلى إدارةٍ للضرورة لا إلى تحقيقٍ للعدل.

ومن هنا يلتقي شتراوس، رغم اختلاف المنطلقات، مع فولتير الذي قال إنّ "وجود الله ضروري لأن غيابه يجعل الحياة بلا معنى." فكما رأى فولتير أن الإيمان بوجود الله يمنح الإنسان مقياسًا أخلاقيًا يعلو على أهوائه، رأى شتراوس أن الإيمان بعنايةٍ عليا يمنح السياسة غايتها ومعناها. فالفكر الحديث الذي أراد التحرر من الوحي انتهى إلى العدمية، لأن الإنسان إذا لم يجد من يراقبه في الغيب، ضاعت الحدود بين الخير والشر، وصار كل شيء مباحًا باسم الحرية. إنّ القوانين لا تحمي المدينة إلا حين تستمد قوتها من الإيمان بأن هناك عدالةً أسمى تُعاقب وتُكافئ، وأن الإنسان، مهما بلغت قدرته، يبقى مسؤولًا أمام سلطةٍ أعلى من كل سلطةٍ بشرية. بهذه الرؤية وحدها يستعيد القانون قيمته، وتستعيد المدينة معناها الأخلاقي، وتستعيد السياسة غايتها في تحقيق الخير لا مجرد حفظ النظام.

إذ يدعو الطرح الشتراوسي إلى استعادة المقدّس إلى قلب الحياة العامة، باعتباره الشرط الضروري لتجاوز المأزق الحداثي الذي أفقد الوجود الإنساني معناه. فالإيمان بأن الكائن البشري لا يستطيع أن يعيش فردًا أو جماعةً بمعزلٍ عن قيمةٍ عليا تمنح حياته غايةً واتجاهًا يشكّل جوهر هذا النداء. فالعقل، إذا لم يستند إلى مبدأٍ متعالٍ يوجّهه نحو الخير، يغدو أداةً جوفاء لا تبحث إلا عن المنفعة الذاتية، ويتحوّل التفكير إلى حيلةٍ لبلوغ المصالح الخاصة بدل أن يكون سبيلًا إلى العدالة والفضيلة. وحين تنفصل المعقولية عن المقدّس، تتهاوى البنية الأخلاقية التي تقوم عليها الحياة المشتركة، وتفقد القوانين قدرتها على تحقيق الانسجام والعدل داخل المدينة.

في هذا الأفق، تتجاوب رؤية شتراوس مع فلسفة أفلاطون التي رأت في ارتباط العقل بالمقدّس أساس النظام السياسي والأخلاقي، إذ لا يمكن قيام المدينة العادلة إلا حين يُوجَّه العقل نحو الخير الأسمى، فيغدو التشريع انعكاسًا للترتيب الكوني، وتصبح السياسة استمرارًا للفلسفة في سعيها إلى تحقيق الفضيلة في العالم الإنساني .

(ففي نظر شتراوس، ليست محاورات أفلاطون مجرد تأملات نظرية، بل هي تجسيد حيّ لطريقة التفكير التي توازن بين الحكمة والواجب السياسي، وبين البحث عن الحقيقة ومراعاة حدود السلطة الدينية. ومن هنا تصبح دراسة موقف أفلاطون من الآلهة مدخلًا أساسيًا لفهم فلسفته كلها، إذ إن هذا السؤال – سؤال الإله وماهيته – هو الذي يفتح

الفلسفة على بعدها الأعمق، بوصفها سعيًا دائمًا إلى معرفة العلل العليا التي تمنح الحياة الفكرية معناها داخل المجتمع الإنساني)[1].

ومنه يتبيّن لنا عمق القراءة الشتراوسية التي لا تكتفي بتفسير نصوص أفلاطون تفسيرًا نظريًا، بل تستخرج منها منطقها الداخلي وروحها الحيّة التي تجعل الفلسفة ممارسةً تربط الفكر بالفعل والميتافيزيقا بالسياسة. فشتراوس ينظر إلى المحاورة بوصفها فضاءً تتجلّى فيه العلاقة الجدلية بين العقل والإيمان، بين السؤال عن الخير والسؤال عن العدالة في المدينة. وبهذا أعاد إلى الفلسفة معناها الأصيل كبحثٍ عن النظام الكوني الذي يمنح الإنسان موقعه الأخلاقي والسياسي، مؤكدًا أن الفكر لا يكتمل إلا حين ينفتح على المقدّس الذي يمنحه غايته وحدوده في آن واحد .

ومن هذا السياق يمكننا أن نؤكد : (إن الطرح الأفلاطوني المتعلق بفكرة الناموس أو الشريعة لم يحظَ بالاهتمام الكافي في زمن شتراوس ولا في عصرنا الحاضر، بعدما هيمنت على الأوساط الأكاديمية نزعات فكرية تنظر بعين الريبة إلى كل ما يتصل بالدين، فغلبت المقاربات الوضعية والتاريخانية التي ألغت التمييز الفلسفي الدقيق بين العقل والوحي، وحصرت المعرفة في دائرة التجربة والواقع. غير أن شتراوس رأى أن استعادة القيمة الفكرية للناموس تمثل السبيل إلى إعادة وصل الفلسفة بمصدرها القيمي الأعلى، وإحياء السؤال حول الغاية التي تمنح للعقل معناها وحدودها. فالدفاع عن الناموس هو في عمقه دفاع عن العقل نفسه، لأن هذا الأخير لا يملك اكتماله إلا إذا استند إلى مرجعية تضبط وجهته نحو الخير الأسمى، أما الفصل بين العقل والوحي فليس في جوهره تحررًا من الدين، بل هو انقطاع عن الأصل الذي يمنح الفكر والسياسة معناهما الحقيقي)[2].

إختار شتراوس الفلسفة الأفلاطونية لأنه وجد فيها الجواب الأعمق للمشكلة اللاهوتية–السياسية التي تمزق العالم الحديث، إذ رأى أن فكرة الناموس تمثل التوازن بين العقل والمقدّس، وبين النظام الإنساني والإلهي. فالناموس ليس قانونًا وضعيًا، بل مبدأ كوني يعكس انسجام العقل مع الخير الأسمى الذي يوجّه الكون والمدينة. ومن خلال هذا المعنى، بنى أفلاطون فلسفته السياسية على أساس يجعل العدالة امتدادًا للفضيلة، والفضيلة انعكاسًا للخير الإلهي، فيغدو التشريع مشاركةً في النظام الكوني.

لقد أدرك شتراوس أن الفكر الحديث، بفصله بين العقل والوحي، فقد المرجعية التي تمنح العقل غايته، فصار أداةً نفعية فاقدةً للمعنى الأخلاقي. أما عند أفلاطون، فإن الناموس يربط الحقيقة الإلهية بالنظام المدني، فيجعل القانون

(1) Leo Strauss, **The City and Man**, Op. cit, p 241.

(2) Leo Strauss, **Studies in Platonic Political Philosophy**, Op. cit, p. 137.

انعكاسًا للخير المطلق لا لقرار الإنسان الزائل. ومن هنا، فالدفاع عن الناموس هو دفاع عن مبدأ يربط الفكر بالغاية والعقل بالمطلق.

وهكذا يصبح الملك الفيلسوف تجسيدًا لهذه الوحدة بين الحكمة والقداسة، إذ يستند في حكمه إلى مرجعيةٍ عقليةٍ دينيةٍ ترفع السياسة إلى مرتبة الفضيلة، فيغدو التشريع فعل معرفةٍ متعاليةٍ تُترجم إلى نظام أخلاقيٍّ متوازن. لذلك رأى شتراوس في هذا النموذج حلًّا للأزمة اللاهوتية–السياسية، لأنه يعيد إلى المدينة روحها الميتافيزيقية ويمنحها غايةً تتجاوز المصلحة. إن عودته إلى فكرة الناموس ليست حنينًا إلى الماضي، بل إحياء للأساس الذي بدونه يفقد العقل معناه وتتحول السياسة إلى تقنية بلا أخلاق، فبه يستعاد التوازن بين الحرية والنظام، وبين المدينة والسماء .

لقد رأى ليو شتراوس أن من أبرز عيوب المشروع الحداثي ادعاءه امتلاك الحقيقة والمعرفة وإتاحتها للجميع دون تمييز، فاختلطت القيم العليا بالآراء العابرة، وتحوّل الفكر إلى سلعة تُستهلك في المجال العام. إن إخضاع المعرفة لقانون الأغلبية جعلها تفقد معناها الجوهري، لأن الحقيقة لا تُقرّر بالتصويت ولا تُنتَج في الساحات الشعبية، بل تُدرك بالعقل التأملي الذي لا يطيقه إلا القلة من المفكرين والفلاسفة. ومن هنا نشأت أزمة الحداثة في نظره: حين غابت النخبة المفكرة، انحطّ مستوى الفهم، وأصبحت الجماهير هي التي تُملي معايير الصواب والخطأ، فتحولت السياسة إلى ديماغوجيا تحكمها الأهواء والمصالح. لذلك دعا شتراوس إلى إعادة الاعتبار للنخبة العاقلة، بوصفها الوريث الشرعي للملك الفيلسوف عند أفلاطون، لأن الفلاسفة وحدهم يملكون الأدوات التي تتيح لهم إدراك نظام الخير في ذاته. غير أن دورهم لا يعني الانعزال عن المدينة، بل ممارسة مسؤولية تربوية تقوم على استخدام البرهان فيما بينهم لتجلية الحقيقة، واستعمال الخطابة لإقناع الجمهور دون إفشاء أسرار الحكمة. فالعقل عند هذه النخبة هو الوسيط الذي يوحّد بين الدين والسياسة، لأنه يمنح للوحي منطقه وللسياسة معناها، فتعود العدالة إلى معناها الأصلي بوصفها انسجامًا بين النظام العقلي والنظام المدني.

(ويشير محسن مهدي، في توافقٍ مع قراءة شتراوس، إلى أن أفلاطون قد جعل من الخطابة جزءًا من مسار الحكمة، إذ لا يكتمل فعل الفيلسوف بمجرد بلوغه المعرفة، بل بعودته إلى الكهف لإصلاح المدينة. ولهذا كان عليه أن يجمع بين طريق البرهان الذي يخاطب به العقول وطريق الخطابة الذي يوجَّه إلى الجمهور، فتغدو الخطابة أداة فلسفية تُعين الحكيم على إيصال الحقيقة إلى غير الفلاسفة، وتمكّنه من مخاطبة العامة بلغة الإقناع لا الجدل المجرد)[1].

[1] محسن مهدي، «**الفلسفة والمدينة**»، مجلة الأديب، المجلد 15، العدد 5، بيروت، 1 مايو/أيار 1957، ص4.

تنفتح الفكرة على رؤيةٍ تجعل الحكمة فعل عودةٍ إلى المدينة لا مجرد معرفةٍ نظرية، لأن الفيلسوف لا يكتمل دوره إلا إذا وجّه علمه نحو تهذيب النفوس وإصلاح الحياة المشتركة.

تغدو الخطابة في هذا السياق جزءًا من صناعة السياسة الفلسفية، فهي فنّ قيادة الأرواح بالكلمة المناسبة لكل طبع، لا تزيينًا للحقيقة بل وسيلة لتقريبها من الأذهان.

يميز أفلاطون بين البرهان الذي يخاطب العقول القادرة على الفهم العقلي، والخطابة التي تُكيَّف لتتناسب مع درجات الإستعداد المختلفة، فتكون جسرًا بين الفلسفة والمدينة.

ولا تُعدّ الخطابة مشروعة إلا إذا استندت إلى نظرٍ في الخير الأسمى، لأنّها إذا خضعت للهوى تحولت إلى سفسطة، وإذا قادها العقل صارت أداةً تربوية.

في فيدروس يوضح أفلاطون أن صدق الخطيب يُقاس بقدرته على توجيه النفس نحو النظام والفضيلة، لا بمهارته في الإقناع.

وفي الجمهورية تتحد الخطابة بالتشريع، لأنّ غايتها تربية الرغبة وضبط الغضب وقيادة العقل نحو الكمال.

حتى الأسطورة عنده ليست خصمًا للعقل، بل وسيلة لتربية العوام حين يعجزون عن الفهم البرهاني.

ومن هنا تكلّف الفلسفة الحكماء بصوغ خطابٍ عام يحفظ العدل من الداخل، لأن القانون وحده لا يكفي ما لم يُدعَم بتربيةٍ للنفس.

فالمدينة لا تُدار بالمنطق وحده، بل بفهم طبائع الناس وطرائق توجيههم، ولهذا تتنوّع الخطابات بحسب المتلقين.

والعودة إلى الكهف ليست تنازلًا عن الحقيقة بل تجسيدًا عمليًا لها في حياة الجماعة. وهكذا تصبح الخطابة التطبيق العملي للحكمة، تُنزِّل فكرة الخير في أفعالٍ وأقوالٍ تحفظ وحدة المدينة.

ولأن النفوس متفاوتة، تتعدد الخطابات دون أن تتعدد الحقيقة، فالخير واحد، وطريق عرضه يتنوع.

وبقدر ما تُضبط الخطابة بالعقل، تضيق مساحة السفسطة التي تساوي بين الإقناع والحق.

إن العلاقة بين البرهان والخطابة ليست علاقة تضاد، بل علاقة تكامل تجعل القول العام خادمًا للمعرفة لا بديلاً عنها.

ومن هنا تصير السياسة قائمة على غاياتها الأخلاقية لا على نجاحها العملي فقط، فيغدو العدل معيار الخطاب العام.

ذلك هو سرّ التلاقي بين الحكمة والسياسة، وبين النظر والعمل في فلسفة أفلاطون.

وعند إسقاط ذلك على موضوع العنصر، يتضح أن الملك–الفيلسوف هو من يجمع بين النظر العقلي وصناعة القول التي تهذّب المدينة.

فيقدّم الحقيقة برهانًا للخاصة وخطابةً للعامة في توازنٍ يحفظ النظام والمعنى معًا. ومن منظور شتراوس، هذا النموذج هو المخرج من المعضلة اللاهوتية–السياسية، إذ يوحّد بين الوحي والعقل في سياسةٍ يقودها الحكيم.

فالملك–الفيلسوف لا يلغي الدين ولا يعارضه، بل يضعه في انسجامٍ مع العقل لخدمة الفضيلة والعدل.

وبهذا يصبح استئناف الفكر الأفلاطوني عند شتراوس دعوةً إلى دولةٍ يُعيد فيها العقل ترتيب السياسة، وتُعيد فيها الخطابة الموجَّهة وصل المدينة بمقصد الخير.

ومن هنا يتجلّى أن صورة الحاكم الكامل ليست شخصًا معصومًا، بل عقلًا مؤسَّسًا في المدينة، يهبها معيارًا ثابتًا للعدالة.

فهو لا يحكم بالجبر، بل بتدبير يجعل القوانين مرآةً للمعرفة، والمؤسسات سُلّمًا يعلّم النفوس التدرّج نحو الفضيلة.

بذلك ينتقل الحكم من إدارة الوقائع إلى رعاية الممكن الأخلاقي، حيث تُقاس السياسة بقدرتها على تهذيب الأهواء لا بتسويق المصالح.

إن جوهر الحلّ أن تتربّى الإرادة العامة على الإصغاء للعقل، فيغدو الرأي الشعبي قابلاً للتنوير بدل أن يكون صنمًا يطرد الحقيقة.

ولأجل هذا تُعاد صياغة التعليم لا بوصفه مهارةً نافعة، بل كـ«بايديا» مدنية تصوغ الطباع وتمنح الشهوة والغضب ضابطهما.

فالخطيب في هذا البناء ليس ساحرَ ألفاظ، بل مُربٍّ يترجم البرهان إلى خطابٍ عام، فتسير النفوس نحو الخير دون إستعداء.

ويصبح القانون نصًّا ذا طبقات: ظاهرٌ يضبط الفعل، وباطنٌ يوجّه النيّات، فتحيا الطاعة بوصفها اقتناعًا لا خوفًا.

هنا تتحدد وظيفة «الأسطورة المواطِنة» لا كخرافة، بل كجسرٍ تربويّ يمنع انفصال العامة عن مقصد المدينة.

ويتحوّل «الحارس» من شرطيٍّ إلى مديرٍ لتوازن القوى في النفس والمدينة، فيحفظ الاعتدال أصلًا لكلّ فضيلة.

لذلك لا يُختزل الحكم في شخصٍ متفرّد، بل في نسقٍ يجعل أهلَ الحكمة شرطًا لبقاء النظام على قياس العقل.

فالحاكم الأول مؤسِّس للمعايير، ومن يليه محرِّس لها؛ تأسيسٌ بالحكمة وحراسةٌ بالقانون، وكلاهما مقيّدان بالخير. ومع هذا، لا يُلغى الاختلاف ولا التعدد، بل يُنظَّمان وفق تراتبية الغايات، لتبقى الوحدة ناظمةً للتنوع لا نافيةً له. حتى «الرقابة» تُفهم هنا كعنايةٍ بالمشترك القيمي، لا قمعًا للحرية؛ حرية القول تصونها غاية القول لا فوضاه.

ويُعاد تعريف الشجاعة السياسية: ليست اندفاعًا للحرب، بل قدرةً على مقاومة غواية الجماهير حين تكرهُ الحقيقة. أما الإعتدال فليس زهداً سالبًا، بل هندسة للرغبات تُخرج الاقتصاد من منطق الندرة إلى منطق الكفاية العادلة.

ويُقاس التقدّم لا بحجم التقنية، بل بقدرة المدينة على مقاومة تحويل الإنسان إلى وسيلة في آلة المنفعة. عندئذٍ يغدو الأمن ثمرةً للعدل لا سِلعةً تحرسها المراقبة، وتغدو الطاعة كشفًا عن معنى الحياة المشتركة.

ويُعاد وصل السياسة بالسلام الداخلي: فسلام النفوس هو شرط سلام الأقاليم، والأول مشروع تربية قبل أن يكون معاهدة. بهذا يخرج الحكم من نزاع القوّة إلى رعاية المقياس؛ فالمقياس هو الخير، ومن دونه تنقلب القوّة عبثًا منظّمًا.

إن دولة الحكمة لا تحتاج إلى كاريزما الخطيب الفرد، لأنها تستمد شرعيتها من انتظام العقل في روح القانون.

لذلك تُبنَى الخلافة السياسية على اختبارٍ دائم: من لم يحفظ ميزان الحقيقة لا يستحق أن يحفظ مفاتيح السلطة. والولاية هنا وظيفة لا غنيمة؛ منازل تُمنح بقدر الاستعداد للمعرفة وخدمة الكلّ، لا بقدر الشبكات والولاءات.

وهكذا يتبدّد وهمُ التعارض بين النخبة والمدينة: النخبةُ خادمةٌ للمبدأ، والمدينةُ مجالُ ظهور المبدأ في العلن. وتُصبح السرية فضيلةَ كتمانٍ تربويٍّ لا حيلةَ تضليل؛ تكتم ما يضلّ العامة وتُظهر ما يهديهم إلى المقصد.

وبهذا يتأسس «الحق العام» على قاعدةٍ مزدوجة: نور البرهان لأهل البرهان، ونور الخطاب للعامة، والنور واحد.

أما السيادة فترتفع من شعار الإرادة إلى سيادة المعيار؛ إرادتنا صادقةٌ بقدر مطابقتها لما ينبغي أن يكون. هنا يبرز معنى الشرعية: مطابقة السلطة لعلمٍ بالغايات، لا لمحصّلة أصواتٍ تُستدرَج بلا بوصلة إلى النزوات.

ومن ثمّ لا يكون العدل حَصْرًا في توزيع المنافع، بل في ترتيب القلوب على مثال الخير، ليُعطَى كلّ ذي طاقةٍ قدرَه. فإذا اضطربت المدينة، أعادها الحاكم الحكيم إلى سَكينة القياس: يعاقب ليُقوِّم، ويعفو ليُعين على الفضيلة.

هذا كلّه يجعل صورة الحاكم—الفيلسوف حلاً للمأزق الحديث: إذ يربط السياسة بمبدأٍ متعالٍ دون أن يستبدل العقلَ بالأسطورة.

ويقدّم بديلًا للعدمية: معنى يُسكَن، لا شعار يُستهلَك؛ ومؤسساتٍ تتغيّر، لكن معيارها ثابتٌ بقدر ثبات الخير.

ومع أنّ هذا الأفق يتجاوز شخص الفرد، فإنه يحتاج عند التأسيس إلى شخصٍ يجمع العلم بالتشريع ويحوّل المبدأ إلى ناموسٍ حيّ.

فمن يكون ذلك الواسطة التي توحّد بين العقل والوحي في فعل التأسيس: **أليس هو النبي–المشرّع الذي سنلتقيه في العنصر التالي؟**

1–2 –ليو شتراوس وابن ميمون: وحدة الدين والسياسة في نموذج النبي–المشرّع

إذا كانت عودة شتراوس إلى أفلاطون قد أبرزت أن الحل الجذري للمشكلة اللاهوتية–السياسية يكمن في استعادة وحدة العقل والمقدّس داخل نظام المدينة، فإن انتقاله إلى ابن ميمون يمثّل محاولة لتجسيد هذه الوحدة في مجال السياسة نفسها. فشتراوس لم يكتفِ بربط أثينا بالقدس على مستوى الفكر، بل أراد أن يبيّن كيف يمكن لهذا اللقاء أن يتجسّد في الفعل السياسي الذي يوحّد بين الشريعة والحكمة في نظام الحكم. لقد وجد في الفلسفة الوسيطة، وبخاصة في مشروع ابن ميمون، الجسر الذي يصل بين النظرية السياسية اليونانية التي جعلت الفضيلة أساس المدينة، والرؤية الدينية التي جعلت الوحي مصدر التشريع والشرعية. فبين المدينة الفاضلة الأفلاطونية والمدينة الإلهية التوراتية، تتوسط عند شتراوس تجربة ابن ميمون لتعيد التوازن بين الحكمة الإلهية والتدبير البشري. إن هذا الانتقال من النموذج الفلسفي إلى النموذج النبوي لا يعني القطيعة مع أفلاطون، بل استئنافًا لمسعاه في أفقٍ ديني يجعل من السياسة مجالًا لتحقيق المعنى الكلي للوجود. فكما كان الفيلسوف–الملك عند أفلاطون صورةً للعقل المنظِّم، يصبح النبي–المشرّع عند ابن ميمون صورةً للوحي العاقل، فيلتقي الطرفان في غاية واحدة هي إقامة المدينة العادلة التي تُوحِّد بين أثينا والقدس على صعيد الفعل السياسي .

إنّ دراسة ليو شتراوس للفلسفة الوسيطة عند المسلمين واليهود، وبخاصة عند ابن ميمون، لم تكن قراءةً مدرسية تقتصر على تتبّع أسانيد الفكر أو تاريخه، بل كانت فعلًا تأمليًا فلسفيًا عميقًا يروم استثمار تجارب القدماء في معالجة أزمات الحاضر. فقد وجد شتراوس في فكر هؤلاء المفكرين نموذجًا لكيفية مواجهة الإشكاليات الدائمة التي تعصف بالفكر الإنساني، وفي مقدمتها الإشكالية اللاهوتية–السياسية التي رأى فيها العلّة الأولى للأزمة الحديثة، والخلل البنيوي الذي أصاب مشروع الحداثة السياسية بأسره. فالحداثة، في نظره، ليست أزمةً جزئية تمسّ السياسة وحدها، بل مأزقٌ شاملٌ أصاب كل ميادين الوعي، لأنها فقدت الوحدة التي كانت تجمع بين العقل والوحي، بين الحكمة والتشريع، بين الدين والسياسة. ومن هنا كان لجوء شتراوس إلى الفلسفة الوسيطة محاولةً لإحياء ذلك التوازن الذي عرفه القدماء بين المعرفة النظرية والحياة العملية، وبين السلطة والشرعية، في أفقٍ يستعيد المعنى الذي فقده الإنسان الحديث.

ولذلك فإن من يقرأ مؤلفات شتراوس دون بصيرة يظنه مؤرخًا للفكر السياسي في أطواره التاريخية، غير أنّه في جوهر عمله فيلسوفٌ تشخيصيٌّ يسعى إلى اكتشاف علل الانحراف وإمكانات العلاج، واضعًا التراث الفلسفي موضع الأداة المنهجية لإعادة تأسيس الفلسفة السياسية على أُسسها الأولى .

(وتتجلى عند شتراوس الفكرة التي تعلمها من ابن ميمون والفلاسفة المسلمين، ومفادها أن النبوة تجمع في شخص النبي بين المعرفة النظرية والقيادة العملية، فهي اتحاد بين العقل المتأمل والعقل المدبّر، حيث يكون النبي في آنٍ واحد من يتلقى الحقيقة بالعقل ومن يجسّدها في نظام سياسي وتشريعي. فالمعنى المزدوج للنبوة – الباطن المتعلق بتلقي المعقولات، والظاهر المتعلق بتبليغها للناس – يكشف أن الدين في جوهره مرتبط بالسياسة من خلال النبي الذي يجمع وظيفة المعلّم والمشرّع، ويجعل من التعاليم الإلهية أساسًا للحياة المشتركة ولقيام المجتمع الإنساني)[1].

تظهر هنا وحدة فكرية عميقة في تصور شتراوس للنبوة، إذ يجعلها نقطة التقاء بين المعرفة النظرية والفعل العملي، أي بين الفيلسوف والمشرّع، في تجسيد مثالي للعقل المتأمل الذي يدرك الحقيقة والعقل العملي الذي يحققها في نظام واقعي. فالنبي عنده ليس مجرد متلقٍّ للوحي، بل عقل يدبّر العالم وفق نظام القيم الإلهية، محولًا المعرفة إلى شريعة تنظم حياة الناس وتضمن تماسك المجتمع. هذه الرؤية تكشف أن الدين في أساسه ليس معطًى غيبيًا منفصلًا عن الواقع، بل قوة عقلية – سياسية تهدف إلى إقامة المدينة الفاضلة القائمة على القانون الإلهي والعقل الإنساني في آنٍ واحد.

ومن هنا تغدو شخصية النبي النموذج الأسمى الذي يجمع بين أثينا والقدس، بين الحكمة الفلسفية التي تبحث عن الحقيقة والعقيدة الدينية التي تمنحها معناها الغائي. فالنبي هو المركز الأول في السياسة، لأنه يجسد في شخصه الوحدة المفقودة بين الفكر والإيمان، بين الوحي والعقل، ويحوّل هذه الوحدة إلى مشروع تشريعي وأخلاقي يحكم المدينة. وبهذا المعنى، يصبح نموذج النبي عند شتراوس الحلّ الأنسب للأزمة اللاهوتية–السياسية الحديثة، إذ يردم الهوّة التي أحدثتها الحداثة بين الدين والسياسة، فيعيد تأسيس المجال السياسي على قاعدة تجمع بين العقل المنظّم والإيمان الموجّه، لتستعيد المدينة توازنها ومعناها في التاريخ .

(إنطلاقًا من تأمل إبن ميمون في طبيعة النبوة، فهم شتراوس أن غايتها تقوم على نقل المعقولات في صور حسية تجعلها في متناول إدراك الجمهور. فالنبي عند ابن ميمون لا يكتفي بتلقي الحقائق النظرية، بل يحولها عبر قوة المخيلة إلى رموز ومجازات قادرة على توجيه السلوك وحفظ النظام الاجتماعي. ومن هذا التصور استخلص شتراوس أن المعرفة النبوية ذات وظيفة تربوية وسياسية في آن، إذ تهدف إلى ترسيخ القيم الضرورية لقيام المجتمع الإنساني وإستمراره)[2].

إن النبوة في تصور شتراوس، كما استلهمها من ابن ميمون، تمثل لحظة التقاء بين العقل النظري والفعل العملي، إذ يجسد النبي النموذج الذي يوحّد بين الحكمة والشريعة، بين الحقيقة المجردة والنظام الاجتماعي. فالمخيلة النبوية ليست

(1) Leo Strauss, **Philosophy and Law**: **Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors**, Op.cit,p120.

(2)Ibid, p 119.

خيالًا شعريًا بل وسيلة عقلية لترجمة المعقولات إلى صور حسية تقدر الجماهير على إدراكها. وبذلك تصبح النبوة جسرًا يربط بين عالم الفلاسفة وعالم الناس، غايتها تهذيب السلوك وصون الجماعة. في هذا المعنى يغدو النبي في فكر شتراوس مربيًا ومشرّعًا، يضبط التوازن بين الحقيقة النظرية والنظام السياسي، فيجعل من الوحي مصدرًا للعقل العملي، ومن الدين أساسًا للشرعية الأخلاقية والسياسية .(ومنه يعتبر شتراوس أن جوهر النبوة لا يكمن في امتلاك النبي لقدرة الرؤيا أو التجلي فحسب، بل في كونه مشرّعًا وقائدًا يؤسس للنظام السياسي العادل. فالقوى العملية التي تميّز النبي ليست متساوية، إذ تتقدّم بينها القوة التشريعية بوصفها ذروة الكمال الإنساني، لأنها تمنح للوحي بعده العملي في تنظيم المدينة. ومن خلال هذه الوظيفة يغدو النبي عند شتراوس المشرّع الأعلى الذي يجمع بين المعرفة والحكم، بين العقل والتدبير السياسي في آن واحد)[1].

فشتراوس يؤكد أن النبوة هي قمّة الاتحاد بين النظر والعمل، إذ تتجاوز حدود الرؤيا التأملية لتغدو فعلًا تشريعيًا يُنظّم شؤون المدينة وفق مبادئ العدل. فالنبي عنده ليس متلقيًا سلبيًا للوحي، بل فاعلًا عاقلًا يحوّل المعارف الإلهية إلى نظام قانوني وسياسي يوجّه الجماعة نحو الخير. ومن هذا المنظور تصبح النبوة تجسيدًا للعقل العملي في أسمى صوره، لأنها تجمع بين الحكمة النظرية وقدرة التدبير، فتوحّد بين معرفة الحق وممارسة الحكم. إن التشريع هنا هو ذروة الكمال الإنساني، إذ يمنح للوحي فعله في الواقع، ويجعل من السياسة امتدادًا للمقدّس في نظام المدينة. وبهذا يغدو النبي عند شتراوس المشرّع الأعلى الذي يجمع بين الفيلسوف والملك، بين العقل والوحي، جامعًا بذلك بين أثينا والقدس في وحدةٍ فكرية تؤسس لنظام قيمي ينهض عليه الاجتماع الإنساني .

ومما سبق: (يعتبر شتراوس أن النبي لا يمكن أن يكون مجرد ملهم ديني، بل هو فيلسوف بلغ أرقى مراتب الكمال الإنساني، يجمع بين صفاء العقل وعمق البصيرة. فهو الإنسان الذي يقدر على توجيه الآخرين نحو المعرفة، لأن تأملاته تنبع من وحدة الفكر والعمل، ومن توازن القوة النظرية والعملية في ذاته. وبهذا المعنى يصبح النبي الفيلسوف مثال الإنسان الكامل الذي يجسد الحكمة في التشريع وفي القيادة معًا)[2] . وهنا تبرز رؤية شتراوس العميقة التي تجعل من النبوة ذروة التقاء الفكر بالعقل، والوحي بالسياسة، إذ يرى أن النبي لا يُدرك الحقيقة فحسب، بل يترجمها إلى نظام تشريعي يوجّه به الجماعة نحو الخير. فهو يجمع بين صفاء التأمل وقوة الفعل، بين الحكمة النظرية والقدرة العملية، فيغدو مثال الإنسان الكامل الذي تتجلى فيه وحدة الدين والسياسة. فالمعرفة النبوية عند شتراوس ليست معزولة عن الحياة العامة، بل هي أساس بناء المدينة الفاضلة التي يتحقق فيها العدل والإنسجام بين العقل والوحي. ومن هذا المنظور يصبح النبي فيلسوفًا

---

[1] Leo Strauss, **Philosophy and Law**: **Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors** , Op.cit, , p p120-122.

[2] Ibid, p65.

مشرّعًا، يقود الناس بالعقل المستنير لا بالهوى، ويجعل من الوحي قانونًا للحياة المشتركة. وفي التاريخ الديني يُنظر إلى النبي باعتباره شخصية مقدسة إرتبطت عصورها بإزدهار الإنسانية وسموها الأخلاقي، تلك الحقب التي عُدت ذروة الوحدة بين الإلهي والبشري. لذلك دعا شتراوس إلى إستلهام تجربة النبوة وإسقاطها على واقعنا، بأن يتولى الفيلسوف أو المفكر الذي يجمع بين الإيمان والعقل مسؤولية التوجيه والتشريع، ليعيد للمجتمع توازنه وسعادته كما كانت في العصر الذهبي للأنبياء، حيث أتحدت أثينا والقدس في السياسة .

تتخذ فكرة النبي عند شتراوس بعدًا يتجاوز التأمل الفلسفي إلى طرحٍ عملي يروم تجاوز الانقسام الذي خلّفته الحداثة بين الدين والسياسة. فالنبي عنده هو المشرّع الذي يوحّد بين الحكمة والوحي، بين العقل والنظام الأخلاقي، ليعيد تأسيس المدينة على مبدأ العدل الذي يجمع بين الشريعة والمعرفة. هذه الرؤية تجعل النبوة صيغةً مثالية لحلّ الإشكالية اللاهوتية—السياسية، إذ تمنح للوحي فعاليته في التاريخ من خلال فعلٍ عقلاني منظم، وتجعل السياسة امتدادًا للسماء في نظام المدينة الأرضية. فالعقل لا يعارض الوحي بل يُتمّله في صورة تشريعٍ يضمن توازن المجتمع واستمرار معناه، وبذلك تصبح النبوة عند شتراوس صورة الإنسان الكامل الذي يربط بين الفكر والعمل، ويعيد للوحدة بين أثينا والقدس حضورها في المجال السياسي .غير أنّ العالم الحديث، الذي رفع شعار العقل والعلم، نظر إلى الدين باعتباره أثرًا ميتافيزيقيًا تجاوزه الوعي، فباتت النبوة فكرةً غريبة في زمنٍ يقدّس الموضوعية التقنية ويشكّك في القيم المطلقة. لكن شتراوس رأى أن هذه القطيعة بين العقل والإيمان ليست تقدّمًا بل فقدانًا للمعنى، وأن استعادة الفكرة النبوية لا تعني عودةً إلى الثيوقراطية بل إلى نظام قيمي يربط الشرعية السياسية بالمبدأ الأخلاقي. فالفيلسوف—النبي هو رمز لإمكان التوفيق بين الحقيقة العقلية والإرادة التشريعية، بين المعرفة والعمل، بما يضمن للسياسة مضمونها الإنساني والأخلاقي.

وقد إمتدت هذه الفكرة في التاريخ المعاصر لتترك أثرًا ملموسًا في الفكر السياسي الأمريكي، خصوصًا لدى تيار المحافظين الجدد الذين رأوا في نقد شتراوس للحداثة دعوةً إلى إعادة الاعتبار للقيم العليا في الفعل السياسي. فالتلامذة الذين تتلمذوا عليه أو تأثروا به في جامعة شيكاغو نقلوا رؤيته إلى فضاء الفكر العملي، حيث غدت السياسة مرتبطة بمفاهيم الخير والشر والمسؤولية الأخلاقية للأمة. ومع نهاية القرن العشرين ظهرت مراكز فكرية ومؤسسات استشارية تتبنى هذا المنحى، فاستعاد بعض المفكرين داخل دوائر القرار فكرة ''المشرّع الأخلاقي'' الذي يُعطي للسياسة وجهًا رساليًا يبرر التدخل باسم العدالة أو الدفاع عن القيم.

ومن أبرز النماذج التي تجسدت فيها آثار هذه الفكرة داخل السياسة الأمريكية شخصيات مثل بول وولفوويتز وولستِتّر وشولسكي، الذين حملوا معهم إلى مؤسسات الدولة خلفية فكرية متأثرة بالقراءة الشتراوسية للتراث الكلاسيكي. فمفهوم ''المدينة العادلة'' تحوّل في خطابهم إلى ''النظام العالمي القائم على القيم''، وأُعيد تفسير فكرة القيادة النبوية في

صورة دولةٍ تمتلك رسالةً أخلاقية تتجاوز حدودها الوطنية. هكذا غدت السياسة الأمريكية في لحظات معينة تعبّر عن امتدادٍ عملي لمفهوم النبوة التشريعية، إذ تُدار القرارات الكبرى بروحٍ ترى في ذاتها حارسًا للحقيقة والخير العام.

لكن هذا التوظيف لا يخلو من المفارقات، إذ إنّ ما أراده شتراوس من استعادة العلاقة بين الدين والعقل كان بحثًا عن حدود السلطة لا عن تبريرها، وعن معنى للشرعية لا عن شرعنة القوة. ومع ذلك فإن الفكرة الجوهرية التي استلهمها من ابن ميمون ظلّت حاضرة: لا يمكن للمدينة أن تستقيم بغير وعيٍ أخلاقيٍّ يضبط فعلها السياسي. فالمجتمع الذي يقطع الصلة بين التشريع والغاية يفقد وحدته الداخلية ويغدو خاضعًا للعشوائية والهيمنة. لذلك رأى شتراوس أن الحلّ يكمن في إعادة إحياء النموذج النبوي في صورته العقلانية، حيث يتحد الفكر الإلهي بالعقل البشري في فعلٍ سياسيٍّ يهدف إلى الخير.

وهكذا تطوّرت فكرة النبوة من كونها مثالًا فلسفيًا في كتابات شتراوس إلى مرجعٍ ضمنيٍّ في جدل السياسة المعاصرة، فغدت دعوةً إلى تأسيس الفعل السياسي على مبادئ روحية عقلانية لا على موازين المصالح وحدها. وإذا كانت الحداثة قد أعلنت موت المقدّس، فإن فكر شتراوس أشار إلى أن موت المعنى هو الخطر الحقيقي، وأن خلاص السياسة لا يكون إلا بإعادة وصل ما انقطع بين العقل والسماء، لتستعيد المدينة الحديثة غايتها الأخلاقية وتتحقق فيها السعادة التي عرفها الإنسان حين كان الوحي والعقل وجهين لحقيقة واحدة .يمضي شتراوس في كتابه الفلسفة والشريعة محللًا جذور الأزمة التي أصابت الفكر الحديث بفعل القطيعة بين الدين والسياسة، إذ يرى أن إستبعاد الفلسفة من المجال العملي أفقد الحياة السياسية توازنها الطبيعي. فحين فُصل العقل عن الوحي، تعطلت جدلية أثينا والقدس التي يقوم عليها المعنى السياسي الأصيل، لأن المدينة لا تستقيم إلا حين يتكامل فيها العقل الباحث عن الحقيقة مع الإيمان الذي يمنح الوجود غايته. ومن هذا المنطلق، خصص شتراوس الفصل الأول من كتابه لنقد الحداثة والمشكلة اللاهوتية– السياسية التي أفرزتها، معتبرًا أن هذا المسار ألغى البعد القيمي والروحي للفعل السياسي.

أما في الفصلين الثاني والثالث، فقد عاد إلى التراثين الإسلامي واليهودي في العصور الوسطى، متأملًا في فلسفة الفارابي وإبن ميمون، حيث وجد فيهما نموذجًا مغايرًا يحقق التوحيد بين الدين والعقل في نظامٍ سياسيّ يقوم على الحكمة والتشريع معًا. ومن خلال قراءتهما حاول أن يقيم صلة بين أفلاطون والنبي، بين الفيلسوف الذي يقود بالعقل والنبي الذي يشرّع بالوحي، بحثًا عن صيغة تعيد للسياسة توازنها بين الفكر والإيمان. وهنا يبرز السؤال الذي لا يمكن تجاوزه: من الأفضل في نظر شتراوس، الملك الفيلسوف أم النبي؟

(حيث يُبرز شتراوس في قراءته المقارنة لأفلاطون وابن ميمون أن النبوة تمثل ذروة الكمال الإنساني، إذ يتحد فيها العقل بالمخيلة ليصبح النبي أقدر من الفيلسوف على إدراك الحقيقة. فبينما يظل عقل الفيلسوف أسير العالم السفلي،

عاجزًا عن بلوغ المعارف العليا إلا بظنون ناقصة، يمتلك النبي معرفة مباشرة تتجاوز حدود المادة إلى عالم الحقائق الضرورية. ومن هذا المنظور، تغدو النبوة اكتمالًا للعقل وليست نقيضًا له، لأنها تكشف عن المبدأ الأول للوجود – الخلق من عدم – الذي يعجز العقل وحده عن البرهان عليه، وبذلك يصبح الوحي عند شتراوس سبيل الإنسان إلى تجاوز محدوديته وإدراك المعنى المطلق)[1] وهكذا تتضح عمق النظرة التي يقدمها شتراوس لمفهوم النبوة بوصفها قمة الوجود الإنساني وتمام العقل، إذ يرى فيها لحظة الاندماج الكامل بين الفكر والوحي، بين النظر العقلي والرؤية الروحية، في فعل واحد يحقق للإنسان.

أسمى درجات الكمال. فالمعرفة النبوية، في هذا المنظور، ليست تجاوزًا للعقل أو خرقًا لقوانينه، بل هي امتداد له في أفقٍ أرحب، لأنها تمكّنه من إدراك ما يعجز عن بلوغه بالتحليل والاستدلال وحدهما. إن النبي يجمع في شخصه قوة الإدراك العقلي وصفاء المخيلة، فيصبح وسيطًا بين الحقيقة الإلهية والعالم الإنساني، ومصدرًا لنظام قيمي يوجّه الحياة نحو غاياتها العليا. فالوحي، كما يراه شتراوس، هو اكتمال مسار الفلسفة، لأنه يمنح للعقل غايته التي لا يستطيع أن يبرهن عليها من داخله، وهي أصل الوجود ومعناه .وعند المقارنة بين مفهوم النبي عند ابن ميمون والملك الفيلسوف عند أفلاطون في ضوء قراءة شتراوس، يتبيّن أن الاثنين يشتركان في السعي إلى إقامة المدينة العادلة التي تقوم على المعرفة بالخير الأسمى، غير أن طريق كلٍّ منهما إلى هذه الغاية يختلف.

فالملك الفيلسوف عند أفلاطون يبلغ الحكمة من خلال التأمل العقلي الصرف، إذ يصعد من عالم الظواهر إلى عالم المثل، ويؤسس سلطته على علمه بالحقائق العليا. أما النبي عند ابن ميمون، كما يفهمه شتراوس، فيتلقى المعرفة من مصدرٍ إلهيٍّ مباشر، ثم يصوغها في صور رمزية تُلهم الجماعة وتوجّهها نحو العدل، جامعًا بين العقل والوحي في وظيفةٍ واحدة هي التشريع. وبهذا يصبح النبي عند ابن ميمون أوسع أفقًا من الفيلسوف الأفلاطوني، لأنه لا يكتفي بإدراك الحقيقة نظريًا بل يحوّلها إلى نظامٍ أخلاقي وسياسي يُصلح حياة الناس. فشتراوس يرى في هذا النموذج النبوي التقاءً فعليًا بين أثينا والقدس، أي بين الحكمة والشريعة، حيث يندمج العقل بالوحي في تأسيس المدينة العادلة، ومن ثمّ يكون النبي عنده المثال الأكمل لهذا الاتحاد الذي تبحث عنه الفلسفة السياسية منذ أفلاطون .

(1) Leo Strauss, **Philosophy and Law**: **Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors**, Op.cit, pp 104 – 110.

لقد رأى شتراوس في تحليل ابن ميمون أن النبي موسى يجسد النموذج الأكمل للنبوة، إذ توحّدت في شخصه قوة العقل بنور الوحي، فكان الفيلسوف والمشرّع في آن واحد. جمع بين صفاء الفكر وحنكة القيادة، فحوّل المعرفة الإلهية إلى نظام سياسي وتشريعي يُنظّم حياة الأمة. إن قدرة موسى على الجمع بين النظر والعمل جعلت منه المثال الأعلى للنبي–الحاكم، حيث يصبح التشريع تعبيرًا عن العقل الإلهي في التاريخ.

ومن هنا اعتبر شتراوس أن موسى هو النموذج الذي يبرهن على وحدة الدين والسياسة في أسمى صورها .(حيث يرى ابن ميمون، كما قرأه شتراوس، أن موسى يمثل أسمى درجات الكمال الإنساني، لأنه جمع بين الحكمة النظرية والقدرة العملية على التشريع والحكم. فهو ليس نبيًّا يتلقى الوحي فحسب، بل مشرّعًا يؤسس نظامًا سياسيًا وإجتماعيًا متكاملًا، وبذلك يصبح موسى المثال الأعلى للفيلسوف–المشرّع الذي تتحد فيه المعرفة بالعقل مع سلطة القيادة، وهو ما يعبر عن صورة ''الرئيس الأول'' في الفهم الفارابي للنبوة والسياسة)[1].

وهنا يقدّم لنا شتراوس صورة موسى بوصفه المثل الأعلى للقيادة التي توحّد بين العقل والوحي، بين الفكر والتشريع. فموسى لم يكن عنده نبيًّا متأملًا في المعاني الإلهية فحسب، بل مشرّعًا حكيمًا استطاع أن يحوّل الوحي إلى نظام سياسي واجتماعي متكامل. إن عبقريته تجلت في قدرته على إقامة توازن دقيق بين المعرفة النظرية والحكمة العملية، فجمع في شخصه صفاء الفكر وقوة التدبير. ومن خلال هذا التوازن، أصبح موسى عند شتراوس النموذج الذي يجسّد وحدة الدين والسياسة في التاريخ.

لقد رأى شتراوس في موسى المثال الحي لما سماه الفارابي ''الرئيس الأول''، أي الحاكم الذي يستمد سلطته من كماله العقلي والروحي، لا من التفويض الخارجي أو الوراثة. فبفضل هذا الكمال استطاع أن يؤسس شريعة عقلانية في جوهرها، تستمد مشروعيتها من تطابقها مع النظام الإلهي. ومن هذا المنظور، يصبح موسى عند شتراوس الفيلسوف–الملك الذي وحّد المثال الأفلاطوني مع الروح التوحيدية. إن هذا النموذج الموسوي يكشف في عمقه عن الحل الذي يقترحه شتراوس للمشكلة اللاهوتية–السياسية، إذ يرى في موسى رمزًا للتكامل الممكن بين الحقيقة الإلهية والعقل الإنساني في المجال السياسي .

(وتتجلّى ثمرة تعميق البعد السياسي في مفهوم النبوة عند ابن ميمون في إعادة الاعتبار لمقام موسى، الذي يُقدَّم بوصفه النبي الأعلى مرتبة بين جميع الأنبياء، بل حتى على الفلاسفة، لأنه أدرك الحقيقة إدراكًا مباشرًا بالعقل الخالص،

(1) Leo Strauss, « **Quelques remarques sur la Science politique de Maïmonide et de Fârâbî** », Op.cit, p 15.

وتمكّن بفضل ذلك من إقامة نظام كامل يربط المعرفة بالعدل، والعقل بالتشريع، فيكون بذلك المؤسس الحقيقي للمجتمع الكامل الذي يجمع بين الحكمة والسلطة في آن واحد)[1].

ومنه يتبين لنا كيف يجعل شتراوس من موسى، في قراءته لابن ميمون، النموذج الأكمل للإنسان الذي توحّد فيه العقل مع الوحي، والفكر مع السياسة، ليصبح المشرّع الذي يجسد ذروة الكمال الإنساني. فموسى عنده ليس نبيًّا متعبدًا فحسب، بل حاكمًا فيلسوفًا أقام نظامًا سياسيًا عقلانيًا مستمدًا من الحقيقة الإلهية ذاتها. غير أن هذه القراءة تكشف جانبًا من ذاتية شتراوس، إذ يبدو أنه وجد في موسى مرآةً لهويته الفكرية والدينية، فتبنّى النموذج الذي ينتمي إلى تراثه ليجعله المثال الأعلى. في هذا السياق، يغيب النموذج الذي قدّمه الفارابي، أي النبي محمد ﷺ، رغم أن شتراوس يعترف بعظمة الفارابي ويعدّه المعلّم الثاني بعد أفلاطون، والفيلسوف الذي أعاد للفلسفة كرامتها بعد العصور الوسطى.

ومع ذلك، فإن انحياز شتراوس لموسى يعكس حدود رؤيته المقيدة بخلفيته اليهودية، إذ لم ينظر إلى النبوة المحمدية باعتبارها تجسيدًا أرقى لفكرة الفيلسوف—النبي التي صاغها الفارابي. وهنا تتجلى المفارقة في فكر شتراوس: فهو يعلي من شأن الفارابي فلسفيًا، لكنه يتجاهل نموذجه النبوي الذي يجسد التلاقي الكامل بين الحكمة والوحي. وبهذا يمكن القول إن قراءة شتراوس لابن ميمون كانت تأويلًا مزدوجًا، يعيد من خلاله بناء صورة موسى لتكون الجسر بين الفلسفة والسياسة في ضوء إيمانه الثقافي، أكثر مما هي إعادة إنصاف لمشروع الفارابي الفلسفي العالمي .

ومن هذا المنعطف بالذات يتبيّن أن تفضيل شتراوس لموسى لم يكن مجرد خيارٍ تأويلي بريء، بل تعبيرٌ عن انحيازٍ عقدي عميق وجّه فهمه للفكر الوسيط. فحين جعل من موسى النموذج الأكمل للنبوة والعقل، لم يكن يسعى إلى إقامة مقارنة فلسفية موضوعية، بل إلى ترسيخ صورة النبي—المشرّع التي تنسجم مع التصور اليهودي للعقل والوحي. لقد قرأ ابن ميمون من داخل هذا الإطار المغلق، فحوّل الفيلسوف العقلاني إلى شاهدٍ على صدق التجربة الدينية الخاصة ببني إسرائيل. وهكذا اتخذت قراءته طابعًا لاهوتيًا مموّهًا بالتحليل الفلسفي، إذ اختزل البعد الكوني للنبوة في تجربةٍ تاريخية محددة.

إن هذا التوجّه يكشف حدود مشروع شتراوس الذي لم ينجح في تجاوز مرجعيته الإيمانية رغم دعواه الموضوعية، فظلّ نظره إلى الفلاسفة المسلمين محكومًا بالبحث عن عناصر تدعم رؤيته الخاصة للعلاقة بين الدين والسياسة. ومن هنا يمكن القول إن تفضيله لموسى يعكس رغبة في إثبات تفوق النموذج اليهودي لا في اكتشاف البنية الكونية للعقل

[1]Leo Strauss, « **Quelques remarques sur la Science politique de Maïmonide et de Fârâbî** », Op. cit, p15.

النبوي كما عرضها الفارابي. فبينما أراد الفارابي تأسيس وحدة إنسانية يتكامل فيها الوحي مع الفلسفة، أعاد شتراوس حصرها في حدود قومية ودينية، ليصبح فكره مرآةً لعقيدته أكثر مما هو نتاجٌ لتأملٍ فلسفيٍ حر .

والحقيقة أن التعرّض لعقيدة شتراوس ليس أمرًا يسيرًا، فهي معقّدة ومتشابكة كفلسفته نفسها، إذ عاش الرجل في أروقة الفكر بعيدًا عن ضوضاء السياسة والصحافة، محاطًا بهالةٍ من الغموض جعلت حياته الخاصة أشبه بالسرّ. كان قليل البوح، حريصًا على أن يبقى فكره هو الواجهة الوحيدة له، غير أن بعض اعترافاته تكشف عن عمق الصراع الذي عاشه بين الإيمان والعقل، بين الوحي والفلسفة. وقد عبّر عن ذلك صراحة في إحدى مقدماته حين يقول: (إلحادي نابع من نزاهةٍ عقلية، وهو يقوم على قواعد الكتاب المقدس) [1]

يُظهر هذا القول ما يبدو اعترافًا جريئًا من شتراوس، لكنه في عمقه يفتح بابًا واسعًا للتساؤل حول صدقه ومعناه الحقيقي. فكيف يمكن لفيلسوف يعلن إلحاده أن يربطه بقواعد الكتاب المقدس؟ إن الجمع بين النفي والإيمان في عبارة واحدة يعكس تناقضًا فكريًا يصعب تجاوزه. القارئ المتأمل في فكر شتراوس يدرك أن مثل هذا التصريح لا يمكن أخذه على ظاهره، لأنه كان من أنصار ''الكتابة الباطنية'' التي تقوم على الإيحاء لا التصريح، وعلى إخفاء الحقيقة خلف ستار الظاهر. وربما استخدم هذا الأسلوب ليعبّر عن موقف مزدوج: ظاهرٌ عقلاني يواكب روح الحداثة، وباطنٌ ديني يظلّ وفيًا لجذوره.

لقد دعا شتراوس إلى العقلانية وهاجم الإيمان التقليدي، لكنه في الوقت نفسه انتقد العقل الحديث وإعتبره سبب أزمة القيم. فكيف يكون ملحدًا وهو يدافع عن العودة إلى الدين والشريعة في صيغتها الفلسفية؟ إن هذا التناقض يجعل تصريحه أقرب إلى المناورة الفكرية منه إلى الموقف الفلسفي المبدئي. ومن المرجح أن شتراوس أراد أن يُخفي خلف هذا القول قناعًا فكريًا يتيح له التوفيق بين التزامه الديني اليهودي ومقتضيات الوسط الأكاديمي الغربي. فاختياره لموسى، دون غيره، كنموذج للكمال العقلي والروحي ليس اختيارًا محايدًا، بل تعبير عن إنتمائه العقدي والرمزي. وهكذا يبدو أن شتراوس لم يكن ينكر الإله، بل كان يحاول أن يفهمه بطريقة تحفظ له موقعه كفيلسوف، وتخفي إيمانه خلف لغةٍ تتحدث بالعقل وتومئ إلى الوحي في الوقت نفسه .

وعوده إلى الحلول التي قدّمها شتراوس للإشكالية اللاهوتية—السياسية الحديثة، من خلال إبن ميمون، فإنه قدّم رؤية هذا الأخير حول مفهوم النبوة التي يلتقي فيها مع الفارابي .

(حيث يعتبر أن إبن ميمون يوافق الفارابي في أن الغاية من النبوة ليست مجرد تلقي الوحي أو الإرشاد الروحي، بل تأسيس الأمة الفاضلة التي تقوم على شريعة تُنظِّم حياتها وفق نظام أخلاقي وسياسي متكامل، فوجود النبوة

[1] جورج تامر، «**ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة**»، مرجع سابق، ص14.

عنده هو ضرورة عقلية غايتها إقامة المجتمع الكامل الذي تسوده العدالة والحكمة)[1].

إن الأساس الذي اعتمد عليه شتراوس في بناء رؤيته للحل الممكن للإشكالية اللاهوتية–السياسية الحديثة يقوم على فكرة النبوة كما فهمها ابن ميمون في ضوء فلسفة الفارابي. فشتراوس يرى في هذا التصور نموذجًا لوحدة العقل والوحي، أو لما يسميه جدلية أثينا والقدس حين يلتقيان في المجال السياسي. فالنبوة هنا ليست تجربة روحية منفصلة عن الواقع، بل هي فعل تشريعي عقلاني يهدف إلى إقامة الأمة الفاضلة التي يحكمها العدل والحكمة. ومن خلال هذا المفهوم، وجد شتراوس الإمكانية الفلسفية لاستعادة المعنى الغائب في الحداثة التي فصلت بين الإيمان والسياسة، فجعلت الدولة بلا روح والقانون بلا مرجعية أخلاقية.

لقد أدرك شتراوس أن النموذج الميموني–الفارابي يقدّم مثالًا على السياسة الكاملة التي تدمج بين الحكمة النظرية والقدرة العملية، حيث يتجلّى النبي–الفيلسوف بوصفه القائد الذي يوحّد المعرفة بالسلطة. فالمجتمع الفاضل يتحقق حين يكون التشريع إمتدادًا للعقل، والوحي مصدرًا للعدل، لا نقيضًا له. ومن هنا يصبح اللقاء بين القدس وأثينا عند شتراوس هو الطريق إلى تجاوز أزمة الحداثة السياسية، إذ لا يتحقق النظام الإنساني الكامل إلا إذا اجتمع في الحاكم نور العقل وشرعية الوحي. فالفكر السياسي عنده لا يكتمل إلا بإعادة وصل الفلسفة بالدين في مشروعٍ يؤسس للمجتمع الذي تتوازن فيه الحرية مع الفضيلة، والعقل مع الإيمان، في أفقٍ واحدٍ من الحكمة والسياسة .

فابن ميمون، كما قرأه شتراوس، يفرض توحّد العقل والدين في شخص الحاكم الذي يجمع بين المعرفة النظرية والقدرة العملية على التشريع. فالحاكم الحق هو الذي يتحقق فيه النور العقلي كمرشد للوحي، ليصبح عقله امتدادًا للحكمة الإلهية في تدبير شؤون الأمة. ومن هذا الاتحاد تتأسس شرعية الحكم على التوازن بين الحقيقة والمعنى، بين السياسة والفضيلة. وينتقل بعد ذلك ابن ميمون لنقد الحكام الذين لا يستندون في سلطتهم إلى الشريعة .

(أين نجده يتحدث عن أصنافٍ من الرؤساء الذين لا يحتاجون إلى الفلسفة في تدبير شؤونهم، لأنهم يعتمدون على قوة الخيال لتحقيق رغباتهم الحسية. فغاياتهم لا تتجاوز حدود الضروري للبقاء، أو حب الغلبة والسيطرة، أو البحث عن حريةٍ لا يضبطها العقل. أما الشريعة الحقّة، فهي التي تتجاوز هذه الأهداف الجزئية لتوجّه الإنسان نحو الكمال العقلي والروحي الذي يليق بطبيعته العاقلة)[2].

وهكذا يتبيّن لنا أن رؤية ابن ميمون، كما يقرؤها شتراوس، تقوم على الفصل بين نوعين من الحكم: حكمٍ يقوم على الخيال والرغبة، وآخر يستند إلى العقل والشريعة. فالحاكم الذي لا يعتمد على الفلسفة إنما يسعى وراء اللذة أو

---

(1) Leo Strauss, « **Quelques remarques sur la Science politique de Maïmonide et de Fârâbî** », Op.cit, p. 14

(2) أبو نصر الفارابي، **السياسة المدنية**، تحقيق الدكتور فوزي متري النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1964م، ص71.

الغلبة أو الحرية المنفلتة، فيبقى أسير أهوائه، وتتحول سلطته إلى أداة للسيطرة لا وسيلة للعدل. أما الحاكم الذي يستنير بالعقل، ويهتدي بالشريعة، فيرتقي بحكمه إلى مرتبةٍ عقلية–أخلاقية، غايتها تحقيق الكمال الإنساني لا مجرد البقاء. فالشريعة الحقّة عند ابن ميمون ليست قانونًا وضعيًا، بل نظامًا عقليًا إلهيًا يوجّه الإنسان نحو غاية الخير المطلق.

ويرى شتراوس في هذا التصور امتدادًا لفكر الفارابي الذي جعل من النبوة تجسيدًا للعقل الفعّال في المجال السياسي، حيث تكون القيادة فعلًا فلسفيًا يقوم على الحكمة لا على القوة. ومن هنا يصبح النقد الذي يوجهه ابن ميمون للحكام غير الفلاسفة تعبيرًا عن جوهر الإشكال اللاهوتي–السياسي: غياب العقل في تدبير الشأن العام. فشتراوس يتبنّى هذا الموقف ليجعل من وحدة العقل والوحي شرطًا لتجاوز أزمة الحداثة السياسية. فحين تجتمع أثينا والقدس في الحاكم، تتحقق المدينة الفاضلة التي يلتقي فيها العدل بالعقل، والسلطة بالحكمة، في نظامٍ يعيد للسياسة معناها الأخلاقي والإنساني .

ويمكن أن نستنتج خلاصةً من المشروع الميموني الذي اتخذه شتراوس كحلٍّ لإشكالية اللاهوت والسياسة الحديثة من خلال نموذج النبي الذي يوحّد بين العقل والدين والسياسة. فالمدينة الفاضلة عند ابن ميمون لا تتحقق إلا إذا استندت إلى شريعةٍ إلهيةٍ يستوعبها العقل ويجسّدها الحاكم العارف بالحكمة النظرية والعملية معًا. ففي الجزء الثالث من دلالة الحائرين، بين الفصلين السابع والعشرين والحادي والخمسين، تتضح رؤيته لسياسةٍ يكون فيها الوحي مبدأ الشرعية والعقل أداة الفهم والتطبيق، فيغدو النظام السياسي تعبيرًا عن التوازن بين المقدّس والعقلاني. ومن هذا التداخل بين الشريعة والحكمة تولد المدينة التي يجتمع فيها العدل بالمعرفة، ويتجسّد فيها المثال الأعلى للقيادة الفاضلة التي توحّد بين الحقيقة النظرية والغاية العملية في أفقٍ إنسانيّ وإلهيّ واحد .

(ويبرّر ابن ميمون ارتباط السياسة بالدين من خلال حاجة الإنسان الفطرية إلى الاجتماع المنظَّم الذي لا يقوم إلا بشرعٍ يضبط الأفعال ويهذّب الطباع، فطبيعة البشر بما فيهم من تباين تدعو إلى وجود مَن يقدّر الأعمال ويضع القوانين التي توحّدهم على سننٍ واحدة. وبهذا يصبح التشريع استجابةً عقلية لضرورة العيش المشترك، لا مجرد وحيٍ ديني. هذا الأساس الأنثروبولوجي يجعل الشريعة مكمّلة للطبيعة، وهي فكرة تشبه ما كان قد طوّره ابن سينا سابقًا في تصوره للمدينة الفاضلة التي تقوم على تآلف العقل والنظام، حيث تتجسّد السياسة بوصفها وجهًا عمليًا للحكمة الإلهية)[1].

[1] موسى إبن ميمون، **دلالة الحائرين**، تحقيق حسين أتاي، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، د.ط، 2011م، ص391–392.

إن ابن ميمون ينظر إلى السياسة من منظورٍ يجمع بين الطبيعة البشرية والوحي الإلهي، إذ يرى أن الاجتماع الإنساني لا يقوم إلا على نظامٍ تشريعيٍ يضبط الأفعال ويهذّب الطباع، فالقانون عنده ليس مجرّد وحيٍ يُتلقّى بالتسليم، بل استجابةٌ عقليةٌ لحاجةٍ فطريةٍ في الإنسان تدعوه إلى العيش المشترك في نظامٍ منسجم. فالشريعة عنده ليست نقيضًا للعقل، بل إمتدادٌ له، إذ تنظم الحياة العامة وتوجّه الإرادة نحو الفضيلة، وبذلك تصبح السياسة إستمرارًا للحكمة الإلهية في المجال الإنساني. فابن ميمون يجعل من الدين أساسًا للعدل والإنسجام، ويمنح التشريع بعدًا أنثروبولوجيًا يربط بين العقل والطبيعة والوحي في وحدةٍ غايتها تحقيق الكمال الإنساني.

وعند المقارنة، نجد أن ابن ميمون قد استلهم فكرة المدينة الفاضلة من الفارابي وابن سينا، لكنه أعاد بناءها في ضوء تصوره الديني للعالم. فالمدينة الفاضلة عند الفارابي تقوم على قيادة الفيلسوف—الملك الذي يتصل بالعقل الفعّال ويستمد منه القوانين المنظمة للمدينة، وعند ابن سينا تأخذ شكلًا ميتافيزيقيًا يجعل المدينة صورةً للنظام الكوني القائم على مراتب العقول والفضائل. أما ابن ميمون فحوّل هذا النموذج العقلي إلى نموذجٍ تشريعي، إذ جعل الشريعة الإلهية مصدر القانون، والعقل أداة لفهمها وتطبيقها، وبذلك اندمج البعد الديني في الفكرة الفلسفية ليصوغ نموذج المدينة الفاضلة التي يتحد فيها العقل بالوحي.

وقد طوّر إبن ميمون فكرة ابن سينا حين نقلها من البنية الميتافيزيقية إلى البنية التشريعية العملية، فجعل من الشريعة تجسيدًا للعقل الإلهي في العالم الإنساني، ومن الفعل السياسي إمتدادًا للحكمة السماوية في نظام الأرض. فالعقل لا يشرّع بذاته، بل يتجلّى في الوحي ليحفظ التوازن بين الطبيعة والشرع، وبين الحرية والطاعة.

ومن هذا المنظور قرأ شتراوس فكر ابن ميمون بوصفه محاولةً لتحقيق جدلية أثينا والقدس، أي المصالحة بين الفلسفة والدين في المجال السياسي، حيث يُعاد تأسيس الشرعية على التلاقي بين العقل والوحي. فالمدينة الفاضلة تتحقق حين يقودها العقل المؤيَّد بالشريعة، وعندها فقط يمكن تجاوز القطيعة الحديثة بين الدين والسياسة، ويغدو الحل الشتراوسي إمتدادًا للنموذج الميموني الذي يوحّد الفكر والعمل في نظامٍ أخلاقيٍ وسياسيٍ متكامل .

إنّ مناداة كلٍّ من ابن ميمون وشتراوس بتوحيد العقل والوحي في السياسة سببها إيمانهما :(إنّ الضرورة الإنسانية تقوم على تساند العقل والوحي؛ فالعقل يدرك نظام العالم، والوحي يمدّ الإنسان بحكمة تتجاوز حدوده. وعند ابن ميمون يتلقى الفيلسوف من النبي معرفةً لا ينالها بالبرهان وحده، فتبدو النبوّة عونًا نظريًا له. ومن هنا ظهر في الفلسفة والشريعة ميلٌ لدى شتراوس إلى ترجيح الوحي على الفلسفة، حتى في نطاق الحقائق النظرية. غير أنّ هذا الفهم الأوّلي للعلاقة بين العقل والوحي ظلّ عنده مؤقّتًا ومفتوحًا على المراجعة. فبدراسة مذهب النبوّة عند الأرسطيين المسلمين أعاد قراءة

ابن ميمون وأعاد توزيع الأدوار بين العقل والوحي. وانتهى إلى صياغة علاقة جدلية أعمق لا تُخضِع الفيلسوف للنبي مطلقًا ولا تعزل النبوّة عن أفق النظر العقلي)[1].

ونلاحظ من هذا مسعى شتراوس إلى تجاوز الثنائية التقليدية بين العقل والوحي، من خلال قراءة جديدة لابن ميمون والفلاسفة المسلمين الذين حاولوا التوفيق بين الحكمة والشريعة. فالعقل عنده لا يكفي وحده لإدراك الحقيقة الكاملة، كما أنّ الوحي لا يُفهم إلا بنور العقل. لذلك فإن العلاقة بينهما ليست علاقة تبعية، بل علاقة تساند وجدلية متبادلة، إذ يمدّ كلٌّ منهما الآخر بما يعجز عنه. ومن هنا يتضح أنّ شتراوس يرى في النبوّة ذروة التفاعل بين الفكر العقلي والإلهام الروحي، بحيث يصبح النبيّ والفيلسوف شريكين في تأسيس النظام السياسي العادل. فالسياسة، في هذا التصور، لا تستقيم إلا بوحدة القيم العقلية والروحية، وهو ما يجعل من الوحي والعقل معًا مصدرين متكاملين للمعرفة والتشريع .

تتجسّد العلاقة بين العقل والوحي في فكر ابن ميمون على نحوٍ يجعل كلًّا منهما وجهًا من وجوه الحقيقة الواحدة، فالعقل عنده وسيلة لفهم الوحي وتأويل معانيه، والوحي بدوره يمدّ العقل بنورٍ يتجاوز حدود البرهان، فيرتقي به إلى أفقٍ أسمى من المعرفة المجرّدة. هذه الجدلية لم تكن عند ابن ميمون مجرّد محاولة للتوفيق بين الإيمان والفلسفة، بل كانت مشروعًا متكاملًا لإقامة مدينةٍ إنسانيةٍ يكون فيها العقل خادمًا للوحي من دون أن يُلغى استقلاله، ويكون الوحي موجِّهًا للعقل من دون أن يصادر حريته. لقد أراد أن يُثبت أن النظام التشريعي الإلهي ليس نقيضًا للحكمة، بل هو عينها حين تُترجم في نظامٍ أخلاقيٍّ وسياسيٍّ ينظّم حياة البشر وفق موازين العدل والعقل.

أما شتراوس فقد نظر إلى هذا المشروع بعينٍ نقدية متأمّلة، فوجد فيه المفتاح الذي يمكن من خلاله تجاوز القطيعة الحديثة بين الدين والسياسة، وبين الفلسفة والوحي. غير أنه لم يقف عند حدود التوفيق كما فعل ابن ميمون، بل حاول أن يُعيد تعريف العلاقة بين الطرفين على نحوٍ يجعلها جدلية مفتوحة لا تنتهي إلى هيمنة أحدهما على الآخر. فبينما جعل ابن ميمون الوحي مصدرًا أعلى للشرعية والعقل أداةً للفهم، رأى شتراوس أن هذه العلاقة لا يمكن أن تُختزل في تراتبية، لأنّ كِلا المبدأين يتبادلان الضرورة في قيام الحياة المشتركة، ولأنّ الفيلسوف الحق لا يكتمل إلا إذا فهم حدود العقل نفسه، أي حين يدرك أن الفكر يحتاج إلى الإيمان بقدر ما يحتاج الإيمان إلى الفكر.

في نظر شتراوس، كان ابن ميمون آخر ممثلي التوازن العظيم بين العقل والدين قبل انهيار الوحدة التي كانت تجمع الفلسفة بالشريعة. لقد رأى فيه الصورة المثالية للفيلسوف المتديّن، أو للنبيّ الفيلسوف الذي لا يكتفي بالمعرفة التأملية

(1) Leo Strauss, **Philosophy and Law**: **Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors**, Op.cit, p 64.

بل يترجمها في نظامٍ من التشريع والسياسة. ومع ذلك، خالفه في أمرٍ جوهريٍّ هو موقع العقل في بنية الوحي؛ فابن ميمون ظلّ يربط المعرفة الإلهية بالنبوة بوصفها ذروة العقل العملي المؤيَّد بالفيض الإلهي، بينما اعتبر شتراوس أنّ النبوة ليست حدًّا للعقل بل امتدادًا له في مجاله السياسي والتربوي، فهي اللحظة التي يتجسد فيها الفكر في التاريخ عبر الفعل الإنساني المنظَّم. وبهذا المعنى جعل من النبيّ المشرّع رمزًا لوحدة النظر والعمل، في حين ظلّ عند ابن ميمون تجسيدًا للحكمة الإلهية التي تنزل على من يستحقها.

يُبرز شتراوس من خلال قراءته لابن ميمون أنّ جدلية العقل والوحي ليست مسألة لاهوتية فحسب، بل هي في جوهرها مسألة سياسية، لأنّ نظام الحكم العادل لا يمكن أن يقوم على العقل وحده ولا على الإيمان وحده. فالفكر الذي يتجاهل البعد المقدّس يفقد معناه القيمي، والدين الذي ينفصل عن العقل يتحوّل إلى سلطة عمياء. ومن هنا، أعاد شتراوس قراءة المشروع الميموني في ضوء الفلسفة السياسية الحديثة ليبيّن أنّ الحلّ يكمن في استعادة نموذج النبيّ—المشرّع، ذلك الذي يوحّد بين الوحي والعقل في تأسيس المدينة العادلة، حيث يكون التشريع فعلًا عقلانيًا ذا مصدرٍ إلهي، والسياسة ممارسة أخلاقية تستمدّ شرعيتها من القانون السماوي كما يفهمه العقل.

وفي هذا الإطار، تجاوز شتراوس القراءة التقليدية لابن ميمون التي حصرته في اللاهوت، ليحوّله إلى فيلسوفٍ سياسيٍّ بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ رأى في فكره نواةً لفلسفةٍ سياسيةٍ تقوم على التوازن بين الحرية والطاعة، بين التفكير العقلي والانقياد للوحي. فهو لم ينكر الطبيعة الميتافيزيقية للدين، لكنه أعاد توظيفها في المجال المدني بوصفها الضامن الأعمق للشرعية الأخلاقية والسياسية. فكما كان ابن ميمون يعتبر أنّ العقل الإنساني لا يبلغ الكمال إلا بالتشبّه بالفعل الإلهي، اعتبر شتراوس أنّ المدينة لا تبلغ كمالها إلا إذا جعلت من القيم الدينية مبدأً موجّهًا لسياستها، دون أن تُخضع نفسها لسلطةٍ كهنوتية أو لإطلاقٍ لاهوتيٍّ يطمس حرية الإنسان في الفهم والتشريع.

يُظهر هذا المسار كيف انتقل شتراوس من قراءة ابن ميمون بوصفه فيلسوفًا مدافعًا عن الشريعة إلى اعتباره نموذجًا للمصالحة بين أثينا والقدس، بين الحكمة النظرية والوحي التشريعي. فالنبوة عنده ليست مجرد اتصال بالعقل الفعّال كما عند الفارابي وابن سينا، بل هي حركة مزدوجة تجمع بين الوعي بالحقائق العليا والقدرة على تجسيدها في نظامٍ اجتماعيٍ وسياسيٍّ منظم. لقد أعاد شتراوس بعث المشروع الميموني في سياق الفكر الحديث، بعد أن مزّقت الحداثة الصلة بين الدين والعقل، واعتبرت السياسة شأنًا دنيويًا خالصًا. ومن خلال هذا الإحياء الرمزي، أراد أن يبرهن أن بقاء الإنسان رهينٌ بقدرته على الجمع بين المعرفة والإيمان، بين النظر والتشريع، لأنّ انفصالهما هو أصل أزمات العصر الحديث.

وهكذا تتضح المفارقة بين الرجلين: فابن ميمون أقام التوازن في إطار ديني يعلو فيه الوحي على العقل دون أن يلغيه، أما شتراوس فحاول أن يقيم التوازن في إطار فلسفي يجعل كليهما شريكين في البحث عن الحقيقة والسياسة

العادلة. لقد استبدل التسليم اللاهوتي بالمحاورة الفلسفية، وأعاد إلى الدين معناه العقلي، دون أن ينزع عنه سموه الرمزي. فالوحي عنده لم يعد معجزةً خارقة، بل لغةٌ كونية يخاطب بها المقدّسُ العقلَ الإنساني عبر التاريخ.

ومن هذا الأفق تتكامل رؤيته مع ما سبقها من فكر ميموني، إذ يتحوّل النبيّ إلى صورةٍ فلسفيةٍ للإنسان الكامل الذي يجمع بين العقل المستنير والإرادة الموجَّهة بالوحي. ومن هنا يمكن القول إنّ مشروع شتراوس في إعادة قراءة ابن ميمون لم يكن مجرد عودة إلى الماضي، بل محاولة لإحياء إمكانٍ ضائع في الفلسفة السياسية، إمكانٍ يعيد وصل الدين بالعقل في بناء المدينة الإنسانية.

فهل يمكن القول إنّ هذا الأفق الجدلي الذي بلوره شتراوس يجد جذوره الأولى في فكر الفارابي، حيث يتجلّى الفيلسوف بوصفه الموحِّد بين الدين والسياسة؟

1-3 -ليو شتراوس والفارابي: الفيلسوف الموحِّد بين الدين والسياسة

لم يكن إختيار ليو شتراوس للفارابي اعتباطيًا أو بدافع الاستشراق الأكاديمي، بل كان نابعًا من قناعة فلسفية عميقة بأن هذا المفكر يمثل الحلقة المفقودة بين الفلسفة اليونانية والفكر الديني الوسيط. فبينما توارى تأثير أفلاطون وأرسطو في القرون الأولى للإسلام خلف موجات الكلام والفقه، كان الفارابي هو الذي أعاد فتح أبواب الجمهورية، فأنقذها من الإهمال وأعاد إليها حياتها في أفقٍ جديد يوحّد بين الحكمة والوحي. لقد وجد فيه شتراوس الفيلسوف الذي فهم أفلاطون على نحوٍ لم يبلغه أحد من بعده، لأنه لم يقرأه من داخل التراث الإغريقي فحسب، بل أعاد تأويله بلغة النبوة والشريعة، محوّلًا فكرة الفيلسوف—الملك إلى صورة النبي—الحاكم الذي يجمع بين النظر والعمل، وبين العقل والتشريع.

وإذ كان مشروع شتراوس يقوم على استعادة الفلسفة السياسية الكلاسيكية، فقد رأى أن الفارابي هو الجسر التاريخي الذي عبرت من خلاله الحكمة اليونانية إلى عالم الوحي، فصار فهمه مفتاحًا لقراءة العلاقة بين الدين والسياسة من داخل التجربة الإسلامية—اليهودية التي شكلت خلفية فكرية لشتراوس نفسه. لم يكن ابن رشد أو ابن سينا قادرين على أداء هذا الدور، لأنهما إما قد غلبا النزعة العقلانية الميتافيزيقية أو حصروا الفلسفة في حدود البرهان النظري، بينما وحد الفارابي بين الفلسفة والنبوة في رؤية تجعل من المدينة الفاضلة امتدادًا للعقل الإلهي في التاريخ. ولهذا اعتبره شتراوس النموذج الأسمى للفيلسوف السياسي الذي استطاع أن يصوغ نظرية في الحكم تجمع بين الحقيقة والوحي، فوجد فيه الصورة المتكاملة للحل الممكن لأزمة الحداثة، حيث لا يتصارع العقل مع الإيمان، بل يتآلفان في مشروعٍ إنساني يتأسس على الحكمة والعدل والغاية المشتركة .

(يرى الفارابي أن حدود المعرفة الفلسفية لا يمكن أن تُتخطى بواسطة النبوة، فالمجال النظري يظل من اختصاص العقل وحده، والنبي لا يمتاز على الفيلسوف فيه. فالفيلسوف، بحسب الفارابي، قادر على إدراك الحقائق النظرية اعتمادًا على قواه العقلية دون حاجة إلى وحيٍ خارجي، لأن المعرفة في جوهرها ثمرة التأمل العقلي لا الإلهام النبوي)[1].

إن الفارابي يضع العقل في مركز الوجود المعرفي، معتبرًا أن النبوة لا تتجاوز حدود الفلسفة بل تظل أدنى منها من حيث إدراك الحقائق النظرية. فالمعرفة عنده فعل تأملي صرف يصدر عن العقل الفعّال، لا عن الإلهام، مما يجعل الفيلسوف صاحب الرتبة العليا في سلّم الإدراك. وبذلك يعيد الفارابي صياغة النموذج الأفلاطوني للملك الفيلسوف، حيث يغدو الحكم امتدادًا للحكمة، والسياسة انعكاسًا للنظام العقلي الكوني. فالعقل هو المبدأ الذي تنتظم به المدينة الفاضلة، والنبي لا يزيد على الفيلسوف إلا بقدر ما يحول المعقول إلى صور تخاطب العامة.

ومن هنا يختلف الفارابي عن ابن ميمون الذي منح الوحي وظيفة عقلية تشريعية تساوي الفلسفة ولا تنفصل عنها، إذ جعل النبوة مرتبة تكاملية بين الفكر والعمل. أما الفارابي فحافظ على تميّز الفلسفة كأسمى درجات الوعي، مما يجعله أقرب إلى أثينا منه إلى القدس. ولهذا رأى شتراوس فيه إستمرارًا للروح الأفلاطونية في لباسٍ ديني، وجسرًا بين المدينة العقلية والمدينة الإيمانية، حيث يلتقي الوحي بالعقل دون أن يُمحى أحدهما في الآخر، فيتحقق التوحيد الفلسفي—السياسي الذي سعى إليه مشروعه الجدلي بين أثينا والقدس .

ودفاعُ الفارابي عن الفلسفة وتفضيلُه للملكِ الفيلسوفِ على النبيّ راجعٌ لتأمّلاتِه لأحوالِ الإنسان وطبيعةِ نفسِه .

(حيث خرج الفارابي من تأملاته لطبيعة النفس الإنسانية وما تنزع إليه من رغبة في الكمال، فقال: ((وهل هذا التوق الدائم إلى المعرفة والرغبة في تجاوز حدود الإنسان الطبيعية هو انحراف يجب كبته وقمعه، أم أنه ميل أصيل وضرورة فطرية ينبغي أن تبلغ غايتها؟ فهذه القضية تثير الحيرة وتفتح مجالًا واسعًا للتأمل، لأن الإنسان لا يسلك سبيلًا دون غيره إلا إذا وجد سببًا مقنعًا يرضي به عقله أو يقنع به الآخرين. غير أن الآراء تتباين حول هذا الأمر، فبعضهم يرى في تجاوز الحد الطبيعي خطرًا، وآخرون يرونه سبيلًا إلى تحقيق المقام الأعلى للوجود الإنساني، إذ إن الاكتفاء بما هو أدنى من الغاية يُعدّ تقصيرًا في بلوغ الكمال الذي خُلق له الإنسان))[2].

هنا يظهر العمق التأملي في فكر الفارابي حين ينطلق من طبيعة النفس الإنسانية ليكشف أن شغف الإنسان بالمعرفة لا حدّ له، لأن العقل الذي أودعه الله فيه يجعله دائم التوق إلى تجاوز الجهل والبحث في كل ما هو محدود ومتعالٍ في آنٍ واحد. فالعقل عند الفارابي ليس أداةً لمعرفة الظواهر فحسب، بل قوة خالقة للمعنى تدفع الإنسان إلى التساؤل

---

[1] أبو نصر الفارابي، آراء **أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، د.ط، 1986م، ص27.

[2] أبو نصر الفارابي، **فلسفة أرسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه إبتدأ وإليه إنتهى**، تحقيق د. محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت، د.ط، 1961م، ص67.

عن كل ما يجهله، حتى عن ذاته وعن علّة وجوده. غير أن هذا التوق اللامحدود إلى الكمال يصطدم بحدود وضعها بعض الناس باسم الدين أو باسم الخوف من تجاوز الحد الإنساني، معتبرين أن هناك مجالات لا يحق للعقل اقتحامها لأنها من اختصاص الوحي الإلهي وحده. فهؤلاء يرون أن العقل البشري، مهما بلغ من النضج، يبقى قاصرًا أمام علم الله اللامحدود، وأن محاولة الإنسان معرفة الذات الإلهية أو الغيب تُعد تجاوزًا لمرتبته كمخلوق محدود، ولهذا وجب – في نظرهم – توقيف العقل عند حدود معيّنة خشية الزلل أو الضلال.

لكن الفارابي، في تأملاته، أدرك أن هذا التقييد ليس سوى إضعاف لطبيعة الإنسان العاقلة التي خُلقت لتبحث وتسأل بلا نهاية. فبما أن العلم يمثل ثمرة العقل، والعقل من جوهره غير محدود في طموحه، فإن الحدّ من سعيه إلى المعرفة هو حدّ من إنسانيته نفسها. ومن ثمّ، فإن الذين يقفون ضد طموح العقل إلى المعرفة اللانهائية هم في الحقيقة يقيدون الفلسفة ويمنعونها من أداء وظيفتها الأساسية، وهي إدراك الحقيقة عبر النظر الحرّ. فالفلسفة عند الفارابي ليست خصمًا للوحي، بل هي طريق لفهم النظام العقلي الذي أبدعه الخالق، ولهذا فإن منعها بدعوى صون الإيمان إنما هو في جوهره تعطيل لقوةٍ إلهية وُضعت في الإنسان ليعرف بها ذاته والعالم.

وقد ردّ الفارابي على هؤلاء الذين فضلوا الوحي على الفلسفة بأن المعرفة لا تتعارض مع الإيمان، لأن العقل الصادق لا يمكن أن يناقض الوحي الصادق. فالوحي، في نظره، يخاطب العامة بلغة المجاز والرمز، بينما تخاطب الفلسفة الخاصة بلغة البرهان والعقل. وكلا الطريقين يؤديان إلى إدراك الحقيقة نفسها لكن بوسيلتين مختلفتين. ومن ثمّ فإن التفاضل لا يكون بين الوحي والعقل، بل بين من يجهل طبيعة كلٍّ منهما. فالفيلسوف لا ينازع النبي، بل يسير معه نحو الغاية ذاتها، غير أن طريقه عقليٌّ تأمليٌّ لا رمزيٌّ تعبّدي. وبهذا المعنى، دافع الفارابي عن الفلسفة باعتبارها أسمى مراتب المعرفة، لأنها تسعى إلى بلوغ الكمال الذي خُلق الإنسان من أجله.

أما ليو شتراوس فقد وجد في موقف الفارابي هذا تجسيدًا واضحًا لجدلية القدس وأثينا، أي التوتر الخلاق بين الوحي والعقل. فالفارابي لم يلغِ الدين، ولم يخضع الفلسفة له، بل سعى إلى التوفيق بينهما في نظام معرفي يجعل العقل في خدمة الحقيقة الإلهية لا في خصومة معها. ومن هنا رأى شتراوس أن الفارابي يجسد النموذج الأمثل للفيلسوف الذي يوحّد بين الحكمة والسياسة، بين المدينة الفاضلة والعقل الإلهي. فكما جمع أفلاطون بين الفلسفة والعدالة في المدينة، جمع الفارابي بين العقل والوحي في نظامٍ قيميٍّ يجعل الفيلسوف مشرّعًا لا يقل مقامًا عن النبي. وبهذا استثمر شتراوس فكر الفارابي لإثبات أن الحل السياسي لأزمة الحداثة يكمن في استعادة هذا التوازن، أي في تحويل جدلية العقل والوحي إلى مشروعٍ سياسيٍّ يربط الحقيقة بالعدالة، والمعرفة بالفضيلة، في أفق المدينة الإنسانية العاقلة .

وفي دفاع الفارابي عن العقل ومطالبته بفكّ قيوده وإطلاق سراحه ليبحث في أسرار الوجود، يرى أن هذا السعي هو السبيل الأسمى لبلوغ جوهر الخير، وهو عنده أعلى القيم وأشرف الغايات التي تُقاس بها مكانة الفلسفة وأهلها. لذلك نظر إلى الفلاسفة بوصفهم أقدر الناس على تولّي المراتب السياسية، لأن السياسة – في معناها الحقيقي – هي الرياسة والقيادة، ولا يمكن أن يقود الناس إلى الخير والسعادة في المدينة الفاضلة إلا من يعرف الطريق إليها معرفة عقلية راسخة. وما دام العقل هو الخريطة التي تهدي الإنسان إلى هذا المقام، فقد رأى الفارابي أن أهل العقل، أي الفلاسفة، هم أحق الناس بالحكم.

وردّ على أولئك الذين يستعملون الدين وسيلةً للهيمنة على الناس دون أن يملكوا معرفة فلسفية، معتبرًا أنهم لا يدركون من الوحي إلا ظاهره وقشرته، أما جوهر الوحي فلا يُفهم إلا بالعقل، ولا تُدرك غايته إلا بالفلسفة. فالوحي عنده ليس خصمًا للعقل، بل ميدانٌ يتجلّى فيه نوره ومعناه العميق لمن يملك أدوات الفهم الفلسفي. وبهذا يعود الفارابي إلى روح أفلاطون، فيجعل من الفيلسوف الحاكم العادل الذي يقود المدينة بالعلم والمعرفة لا بالسلطة والغلبة، فيلتقي فيه العقل والسياسة في وحدةٍ تُعيد للعقل مكانته في توجيه الحياة الإنسانية نحو الخير الأسمى .

(وفي هذا السياق يُبيّن الفارابي أن أفلاطون هو المعلّم الأسمى الذي بلغ قمة الحكمة في الجمع بين الفكر الإلهي والسياسة المدنية، وأن الفلسفة الحقّة إنما تتمثل في طريق أفلاطون الذي وحّد بين النظر العقلي والتدبير الإنساني. فهو عند الفارابي الفيلسوف الكامل الذي تناول شؤون المدينة والإنسان والوجود الإلهي بنظام متكامل، في حين لم يبلغ أرسطو، رغم عمق بحثه في المنطق والطبيعة، تلك الدرجة من الكمال التي حققها أفلاطون. ومن ثمّ يرى الفارابي أن الفلسفة الأفلاطونية هي النموذج الأعلى الذي ينبغي للفيلسوف أن يسير في هداه، لأنها توفق بين العقل والسياسة وتربط الحكمة بالحياة العملية)[1].

ومنه يتضح لنا تميّز النظرة الفارابية إلى الفلسفة بوصفها مسارًا يجمع بين الكمال النظري والكمال العملي، إذ لا يكتمل الفيلسوف عنده ما لم يتحول علمه إلى تدبير للمدينة وإصلاح للنفوس. فالفلسفة، في هذا التصور، ليست تأملًا منفصلًا عن الواقع، بل نظامًا كونيًا يتجلى فيه العقل الإنساني كأداة لتحقيق النظام الإلهي في المجتمع. ومن هنا تتجاوز رؤية الفارابي حدود الفلسفة المدرسية لتغدو مشروعًا حضاريًا يربط بين المعرفة والسياسة، وبين الحقيقة والخير، في وحدة تنسجم فيها الحكمة مع الفعل، والعقل مع الإيمان.

يُبرز هذا الاقتباس عمق الرؤية الفارابية التي جعلت من أفلاطون المثال الأعلى للفيلسوف الكامل، الجامع بين التأمل في الحقائق الإلهية وتدبير شؤون المدينة. فالفلسفة عند الفارابي ليست مجرد معرفة نظرية، بل هي علم بالحكمة

[1] محسن مهدي، «**الفلسفة والمدينة**»، مرجع سابق، ص5.

العملية التي تهدف إلى إقامة النظام العادل وتوجيه الإنسان نحو السعادة القصوى. ومن خلال هذا التصور، يظهر أن الفارابي قد تجاوز الطابع التجريدي للفلسفة ليجعلها مشروعًا للارتقاء بالإنسان والمجتمع في ضوء العقل والإيمان معًا. فهو يرى أن الفيلسوف الحقيقي هو الذي يوحّد بين العلم بالحق والعمل به في خدمة المدينة الفاضلة.

ومن هذه الزاوية يتباين موقف أفلاطون عن أرسطو في الفلسفة السياسية. فبينما ينطلق أفلاطون من فكرة المثل العليا ويجعل السياسة غاية لتجسيد العدالة المطلقة في المدينة، يرى أرسطو أن السياسة علم واقعي يقوم على دراسة المجتمعات القائمة واستنباط أفضل النظم الممكنة لتحقيق السعادة الإنسانية. عند أفلاطون، الفيلسوف هو الحاكم لأنه يدرك الخير المطلق ويعرف كيفية تنظيم المدينة على صورته، أما عند أرسطو فالحاكم هو من يمتلك الحكمة العملية (الفرونيسيس) التي تمكنه من التوفيق بين مصالح الناس ضمن الواقع المحدود. وهكذا تظل رؤية أفلاطون أكثر مثالية وروحية، في حين أن رؤية أرسطو أكثر واقعية وتجريبية.

وقدّم الفارابي حججًا متعددة لتفضيله لأفلاطون على أرسطو. أولها أن أفلاطون جمع بين النظر والعمل بينما فصل أرسطو بينهما، فجعل الفلسفة منفصلة عن التشريع والسياسة. ثانيها أن أفلاطون جعل غاية الفلسفة تحقيق النظام الإلهي في المدينة عبر الحاكم الفيلسوف، بينما جعل أرسطو غايتها البحث في الموجود من حيث هو موجود دون الارتباط بالوحي أو الخير المطلق. وثالثها أن الفارابي رأى في المشروع الأفلاطوني وحدةً بين الميتافيزيقا والسياسة، حيث يقوم النظام السياسي على معرفة الحقيقة الكونية، بينما حصر أرسطو السياسة في نطاق الطبيعة الإنسانية. لذلك رأى الفارابي أن أفلاطون قد بلغ مرتبة الكمال لأنه جعل من الفيلسوف مبدأ إصلاح الوجودين: الفردي والمدني.

أما ليو شتراوس فقد وجد في هذا التفضيل الفارابي لأفلاطون مدخلًا لإحياء الفلسفة السياسية الكلاسيكية بوصفها حلاً لأزمة الحداثة. فشتراوس رأى أن الحداثة فصلت بين العقل والإيمان، بين الحقيقة السياسية والغاية الأخلاقية، بينما تمثل الفلسفة الأفلاطونية نموذج الوحدة بين العقل الإنساني والنظام الإلهي. لهذا اختار الفارابي ممثلًا لأفلاطون في الفكر الوسيط لأنه حافظ على التوازن بين الحكمة الفلسفية والشرع الديني، فجعل من النبي أو الفيلسوف المشرّع تجسيدًا للفيلسوف—الملك الأفلاطوني في سياق إسلامي. ومن خلال هذا التوظيف، رأى شتراوس أن الفارابي يقدم نموذجًا لما ينبغي أن تكون عليه الفلسفة السياسية: علمًا يهدي السياسة بنور العقل دون أن يقطع صلتها بالسماء. فالفارابي، في نظر شتراوس، يمثل اللحظة التي لم تنقسم فيها الحقيقة إلى دينية وعقلية بعد، وهو بذلك يفتح الطريق لإعادة وصل اللاهوت بالسياسة. ومن هنا جعل شتراوس من الفيلسوف—الملك عند أفلاطون، ومن النبي—الفيلسوف عند الفارابي، المثالين الكلاسيكيين اللذين يمكن عبرهما تجاوز الانقسام الحديث بين العقل والوحي، واستعادة وحدة الحكمة والسياسة في أفقٍ إنساني وروحي متكامل .

(ويصف شتراوس النبي عند الفارابي بأنه الإنسان الذي تتّحد فيه قوتان: العقل والخيال، اتحادًا يجعل منه وسيطًا بين عالم الفكر الإلهي وعالم السياسة الإنسانية. فالنبي يدرك الحقائق الميتافيزيقية إدراكًا برهانيًا عقليًا، لكنه في الوقت ذاته يقدر على تمثيلها في صور رمزية تُخاطب الجماعة. هذه القدرة المزدوجة هي التي تمنحه سلطة التشريع، إذ يحوّل المعرفة النظرية إلى قانون عملي. وبذلك يكون النبي عند الفارابي الفيلسوف الكامل، لأنه لا يكتفي بالتأمل في الحقيقة، بل يُجسّدها في نظامٍ أخلاقي وسياسي يربط الإنسان بالعقل الفعّال، ويجعل من المدينة الفاضلة تجسيدًا للانسجام بين الوحي والعقل)[1]، إن شتراوس يرى في تصور الفارابي للنبي اتحادًا فريدًا بين العقل والخيال، يجعل من النبوة جسرًا يصل بين الحقيقة الميتافيزيقية والمجتمع الإنساني. فالنبي ليس مجرد متلقٍّ للوحي، بل هو عقلٌ فعّال قادر على تحويل المعقولات إلى رموز ومبادئ تشريعية تُنظّم الحياة المدنية. ومن خلال هذا الدور، يغدو النبي النموذج الأكمل للفيلسوف المشرّع الذي يجسد المعرفة في الفعل السياسي، ويحقق التوازن بين النظر والعمل.

وقد وجد شتراوس في هذا التصور ما يقاربه عند ابن ميمون، إذ يشترك الاثنان في اعتبار النبوة مرتبة عقلية عليا تقوم على إدراك الحقائق بالعقل ثم تمثيلها في صور حسية تُخاطب الجمهور، غير أن الفارابي يربطها بالعقل الفعّال بوصفه مصدر الفيض المعرفي، بينما يجعلها ابن ميمون ثمرةً لتكامل العقل والمخيلة في الإنسان الكامل الذي يوحى إليه. فالنبي عند الفارابي هو فيلسوف مشرّع، وعند ابن ميمون هو مشرّع فيلسوف، والفرق بينهما أن الأول ينطلق من الميتافيزيقا إلى السياسة، والثاني من الشريعة إلى الحكمة.

ويُفضّل شتراوس كلا التصورين معًا لأنه يرى فيهما لحظة التقاء نادرة بين الوحي والعقل، بين الحكمة والشريعة، تتيح تجاوز القطيعة التي أفرزتها الحداثة بين الدين والسياسة. فالفارابي وابن ميمون يمثلان في نظره نموذجين متكاملين لما يسميه "الوحدة الأصلية بين اللاهوت والفلسفة"، إذ يجعلان من التشريع فعلًا عقليًا ومن العقل سبيلًا للهداية، ولذلك اختارهما شتراوس كحلٍّ فلسفي—سياسي يعيد التوازن المفقود في الحداثة بين الحقيقة والمعنى، وبين المدينة والعقل .

ومما يستقاه شتراوس أيضًا من نموذج النبي—الفيلسوف عند الفارابي قدرته المزدوجة على توظيف العقل البرهاني في إدراك الحقيقة وتوضيحها للعارفين من جهة، واستخدام الخطابة والفن السياسي لإقناع الجماهير من جهة أخرى. فهو يجمع بين الفيلسوف المتأمل والمشرّع العملي الذي يوصل المعقول إلى المحسوس عبر اللغة الرمزية، فيجعل من الفلسفة أداة لفهم الوحي ومن السياسة وسيلة لتحقيقه في الواقع. ويرى شتراوس في هذا النطاق ما يلي:(حيث يعتبر النبي في فكر الفارابي إنسانًا يملك في ذاته اتحادًا فريدًا بين القدرة العقلية والقدرة التخيّلية، فهو يدرك الحقائق الميتافيزيقية بالعقل

(1) Leo Strauss, « **Quelques remarques sur la Science politique de Maïmonide et de Fârâbî** », Op. cit, p 12–13.

ثم يصوغها في صورٍ يمكن للجمهور أن يتلقّاها. بهذا يصبح النبي وسيطًا بين الفيلسوف والعامة، يجمع بين معرفة الحقيقة وتأثير الكلمة، ويحوّل الفلسفة إلى تشريعٍ عملي. فالنبي، كما يفهمه الفارابي، هو الفيلسوف الكامل الذي إستطاع أن يجعل من الحكمة علمًا نافعًا وسياسة للمدينة)[1].

يُبرز شتراوس من خلال هذا التصور الفارابي للنبوة أن الخطابة ليست مجرد وسيلة بلاغية، بل أداة فلسفية لتوصيل الحقيقة إلى العامة بأسلوب رمزي يناسب قدراتهم على الفهم. فالنبي—الفيلسوف عند الفارابي هو من يمتلك القوة العقلية لاكتشاف الحقائق الميتافيزيقية عبر التأمل الفلسفي، ثم يوظّف قوة المخيلة والخطابة لترجمتها إلى صور وأقوال تلامس وجدان الجماهير وتوجّههم نحو الخير والعدل. بهذا تتحول الفلسفة عنده من تأملٍ نظري إلى فعلٍ مدني يربط الحكمة بالحياة العملية.

ومن هذا النموذج إستخلص شتراوس فكرة جوهرية مفادها أن البشر غير متساوين في القدرة على إدراك الحقيقة؛ فثمة معرفة خاصة بالنخبة من الفلاسفة والعلماء، ومعرفة موجَّهة للعامة تُعرض في صورة رموز وتشريعات تحفظ انسجام المدينة. هذا التمييز بين نوعين من المعرفة هو ما اعتبره شتراوس أساس النظام السياسي الفاضل، إذ تضمن النخبة العقلانية بقاء المعنى موجِّهًا للمجتمع دون أن تتحطم القيم بفعل الفهم السطحي أو الحرية المطلقة للفكر.

وفي إسقاطه لهذه الفكرة على الواقع الحديث، أراد شتراوس أن يذكّر بأن السياسة لا يمكن أن تُفصل عن الحكمة، وأن إعادة التوازن بين الفكر النخبوي والتوجيه الجماهيري ضرورية لحماية المدينة الحديثة من الانحلال القيمي والفوضى العقلية. فالنبي—الفيلسوف عند الفارابي يصبح في نظره مثالًا رمزيًا للقائد الفيلسوف الذي يوحّد بين الحقيقة والعقل، وبين التعليم النخبوي والتوجيه الشعبي، في سبيل استعادة المعنى الأخلاقي للسياسة .

في سياق البحث عن حلّ الإشكال اللاهوتي—السياسي، يتناول ليو شتراوس فكر الفارابي بوصفه النموذج الذي يحقق التوازن بين العقل والوحي، أي بين الفلسفة والنبوة في المجال السياسي. فالفارابي، في نظر شتراوس، لم يقف عند حدود التأمل النظري، بل قدّم صيغة عملية لوحدة الفكر والتشريع من خلال المدينة الفاضلة التي يحكمها النبي—الفيلسوف. ومن هنا يصبح الحديث عن الفارابي عند شتراوس جزءًا من مشروع أوسع، يسعى إلى استعادة وحدة الحقيقة الممزقة في الحداثة بين الدين والسياسة، وجعل الفلسفة سبيلًا لتجديد معنى النبوة في أفقها الإنساني والسياسي.

(يطرح الفارابي إشكالية العلاقة بين النبوة والفلسفة، متسائلًا عن موقع النبي من الفيلسوف، وهل يفترقان في جوهرهما أم يلتقيان في إدراك الحقيقة وقيادة المدينة نحو الكمال؟ ويذهب إلى أن النبي والفيلسوف يشتركان في بلوغ

[1]Leo Strauss, « **Quelques remarques sur la Science politique de Maïmonide et de Fârâbî** », Op. cit, p13.

المعرفة العليا، لكن النبي يتميز بقدرته على ترجمة هذه المعرفة إلى شريعة تنظم حياة الجماعة وتوحد بين العقل والوحي في فعل واحد من القيادة والحكمة. ومن ثمّ، تصبح النبوة عند الفارابي الصورة العملية للحكمة، ويغدو النبي الممثل الواقعي للملك–الفيلسوف الأفلاطوني الذي وصفته محاورة "الجمهورية"، بما يجمعه من صفات الحكمة والعدالة والبصيرة في توجيه المدينة نحو الخير الأسمى)[1].

يتضح أن الفارابي يؤسس لفكرة التكامل بين الفلسفة والنبوة بوصفهما طريقين نحو الحقيقة الواحدة، غير أن لكلٍّ منهما مجالًا مميزًا. فالفيلسوف يبلغ الحقيقة بالعقل والتأمل، بينما النبي يحول هذه الحقيقة إلى شريعة تربط النظر بالفعل، والفكر بالحياة. العقل في الأول غاية في ذاته، أما في الثاني فوسيلة لتحقيق النظام الأخلاقي والسياسي. بذلك يصبح النبي الصورة الحسية للفيلسوف الكامل، إذ يجسد الحكمة في فعل التشريع ويترجم الميتافيزيقا إلى نظام مدني. ومع ذلك، تبقى الأفضلية من حيث المعرفة الخالصة للفيلسوف الذي يدرك الحقيقة بالعقل وحده، في حين يمتاز النبي بالقدرة على إيصالها للناس عبر المخيلة والرمز. وبهذا الاتحاد بين الحكمة النظرية والحكمة العملية تتحقق المدينة الفاضلة التي تجمع بين صفاء الفكر وقوة التشريع، ليغدو النبي—الفيلسوف عند الفارابي النموذج الأعلى الذي يوحّد بين أثينا والقدس في نظام واحد للعقل والإيمان.

ومن هذا التصور إستلهم ليو شتراوس رؤيته للعودة إلى الفلاسفة القدماء بوصفهم ممثلين لوحدة الفكر والحكم. فالنموذج الفارابي عنده ليس تصورًا ميتافيزيقيًا فحسب، بل تأسيسٌ عملي لفكرة التوازن بين العقل والشرع في النظام السياسي. وبذلك رأى شتراوس في الفارابي الصورة الإسلامية—اليونانية للفيلسوف—المشرّع، التي تمنح حلًّا واقعيًا للإشكال اللاهوتي—السياسي الذي تمزّقت فيه الحداثة الغربية .

وإنطلاقًا من تمييز شتراوس بين النبي والفيلسوف وتحديد وظيفة كلٍّ منهما عند الفارابي، وصل في تحليل فلسفة أبي نصر ليبيّن الفرق بين النبيّ والفيلسوف وعامّة الناس .

فشتراوس يرى أن الفارابي يوازن، مستلهِمًا الروح الأفلاطونية، بين نزعتين متطرّفتين: نزعةٍ فوقَ طبيعيّةٍ تُفضي إلى خضوع الإنسان لمنطق "أخلاق العبيد"، ونزعةٍ طبيعيّةٍ جامحةٍ تمجّد القوّة والغزو وتُطلق العنان للغرائز الوحشيّة. وفي هذا التوسّط، أو ما يسمّيه «الوسط الذهبي»، يتجلّى موقفه الفلسفيّ النقديّ الأصيل الذي يسعى إلى تهذيب الطبيعة بالعقل، وإلى إقامة انسجامٍ بين الغريزة والفضيلة في أفقٍ إنسانيٍّ متوازن [2].

---

(1) Leo Strauss, **Philosophy and Law**: **Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors**, Op.cit, p 125.

(2) Leo Strauss, « **Quelques remarques sur la Science politique de Maïmonide et de Fârâbî** », Op.cit, p. 6.

يُبرز الفارابي، في القراءة التي يقدمها شتراوس، أن النفس الإنسانية تتجاذبها نزعتان متناقضتان: نزعة طبيعية تميل إلى الانغماس في اللذة والقوة والانفعال، ونزعة فوق طبيعية تنزع إلى الزهد المفرط والتجرد عن الواقع. فالأولى تمثل طبع عامة الناس الذين يسيّرهم الهوى وتغلب عليهم الشهوات والمصالح، فيخضعون لمنطق الغرائز، أما الثانية فتجعل الإنسان ينفصل عن طبيعته الأرضية في سعيه وراء مثالية مطلقة تُميت حيويته. في هذا التعارض يظهر الخلل الذي يصيب النفس حين تفقد ميزانها بين الجسد والعقل، بين الرغبة والفضيلة. غير أن النبي والفيلسوف—الملك يحققان توازنًا فريدًا يتجاوز هذين الحدين، إذ يضبطان النزعة الغريزية بالعقل ويهذّبان القوة الطبيعية بالفضيلة، فيصلان إلى ما يسميه الفارابي الوسط الذهبي، أي الانسجام الكامل بين الطبيعة والعقل. فطبيعتهما لا تخضع للغريزة ولا تنفصل عنها، بل تعلو عليها لتجعل منها أداة لتحقيق الكمال الإنساني. ومن هنا يتفوق النبي والفيلسوف على عامة الناس، لأنهما يجسّدان المثال الأعلى الذي تتحد فيه الحكمة بالفعل، والعقل بالقيادة، في أفقٍ أخلاقي وسياسي يسمو على الطبيعة ويهديها في آن واحد .

وعودةً إلى المقاربة بين الفارابي وابن ميمون بعيون شتراوس .

حيث نجد شتراوس يعتبر أن ابن ميمون يُظهر تبعيته للفارابي في معالجة السؤال الجوهري المتعلق بالناموس والسيرة الفلسفية، إذ أعاد الفارابي صياغة الإجابة الأفلاطونية لتتلاءم مع السياق الجديد الذي فرضته أديان الوحي، فصار مشروعه محاولة عقلية لربط الشريعة بالحكمة وربط العقل بالوحي. وبذلك يتجلى الفارابي كأفلاطوني في جوهر تفكيره، لكنه أفلاطوني يوظّف أدوات الفلسفة لخدمة النظام الإلهي، فيجعل من الشريعة أفقًا لتجلّي الحكمة، ومن الفيلسوف ناطقًا باسم العقل الإلهي [1].

يبيّن هذا الطرح أن العلاقة بين ابن ميمون والفارابي ليست مجرد تأثر عابر، بل استمرارٌ لمشروعٍ فلسفي واحد يسعى إلى التوفيق بين العقل والوحي ضمن أفق الشريعة. فالفارابي أعاد صياغة الفكرة الأفلاطونية عن وحدة الحكمة والسياسة لتناسب عالم الأديان التوحيدية، وجعل من الشريعة نظامًا عقليًا يوجّه الإنسان نحو الكمال. أما ابن ميمون فقد تبنّى هذا التصور ووسّعه داخل الفلسفة اليهودية، فحوّل الناموس إلى مجالٍ تتجلى فيه الحكمة الإلهية في صورة قوانين تهذب السلوك وتربط المعرفة بالعمل. ومن خلال هذه الرؤية يظهر النبي والفيلسوف في موقعٍ واحد، كلاهما يتحدث باسم العقل الإلهي ويقود الناس نحو الحق. وهنا يجد شتراوس في ابن ميمون الوريث الأمين للفارابي، لأنه واصل مشروع الجمع بين الدين والفلسفة دون أن يفرط في استقلال العقل أو في قداسة الشريعة .

[1] Lawrence V. Berman, "**Maimonides**, **The Disciple of al-Farabi**", Israel Oriental Studies, vol. 4, 1974, p 166.

يخلص شتراوس، في تحليله للفكر الديني والسياسي في الغرب، إلى أن جذور الإشكال اللاهوتي–السياسي الحديث تعود إلى البنية العميقة التي قامت عليها الديانة المسيحية ذاتها، لأنها منذ نشأتها أقامت قطيعة بين الإلهي والسياسي، بين الدين والتشريع. فالمسيحية، بخلاف اليهودية والإسلام، لم تؤسس نظامًا قانونيًا أو تشريعيًا ينظم الحياة العامة، بل اكتفت بتوجيه الإنسان نحو الخلاص الفردي والنجاة الروحية. ومن ثمّ انفصل الدين فيها عن السياسة، وأصبحت العلاقة بين السماء والأرض علاقة خلاص لا علاقة حكم، وهو ما جعل الكنيسة تهيمن على الضمير، بينما تُركت شؤون المدينة للحكام الزمنيين. في هذا الانفصال المبكر نشأت البذرة الأولى للثنائية التي ستتحول لاحقًا إلى أزمة الحداثة السياسية، حين فقدت السياسة بعدها القيمي وأصبحت مجالًا دنيويًا مستقلًا عن الوحي.

أما في اليهودية والإسلام، فقد ظلّ الدين نظامًا شاملًا يربط الإيمان بالتشريع، والعقيدة بالقانون، في وحدة عضوية تجعل الوحي مصدر النظام السياسي والاجتماعي معًا. فالشريعة هنا ليست مجرد منظومة عبادية، بل قانونٌ كليٌّ يضبط حياة الجماعة في أدق تفاصيلها. وهذا ما جعل ابن ميمون والفارابي قادرين على تصور التلاقي بين النبوة والفلسفة، إذ وجدا في الدين إطارًا يسمح بتجسيد فكرة ''الملك الفيلسوف'' على نحوٍ عمليّ، لأن النبي في كلا التصورين ليس رجل دينٍ منعزلًا عن العالم، بل مشرّعًا يقود الأمة وفق عقلٍ إلهي يوحّد بين الحكمة والسياسة. لذلك رأى شتراوس أن وحدة الوحي والعقل في اليهودية والإسلام مكّنت الفلسفة فيهما من الحفاظ على توازنٍ بين النظر والعمل، بين العقل والتشريع، وهو ما غاب تمامًا في التجربة المسيحية التي جعلت الدين شأنًا روحيًا محضًا.

ويشير شتراوس إلى أن هذا الانفصال انعكس بوضوح في الفكر المدرسي للعصور الوسطى، حيث حاول اللاهوت المسيحي، ولا سيما عند توما الأكويني، أن يوفّق بين الإيمان والعقل باعتماد فلسفة أرسطو، فصارت الفلسفة خادمة للاهوت، لا شريكة له. فالأكويني استعار من أرسطو تصوره عن ''السياسة الطبيعية'' التي تقوم على العقل والتدبير الإنساني، لكنها بقيت في نظره دون مرتبة الشريعة الإلهية، إذ لا يستطيع العقل وحده بلوغ الغاية النهائية التي هي الخلاص. بهذا أصبح النظام السياسي عند المسيحيين نظامًا دنيويًا خاضعًا للسلطة الكنسية، لا امتدادًا للوحي الإلهي كما هو الحال في الإسلام أو اليهودية.

ومن هذا المنظور يرى شتراوس أن التحول التاريخي الذي فصل بين المجالين اللاهوتي والسياسي في المسيحية هو ما مهد لولادة الدولة الحديثة على أنقاض النظام الديني الشامل، لكنه في الوقت ذاته أطلق أزمة الحداثة التي ما زالت مستمرة. فحين أُقصي الوحي عن السياسة، فقدت المدينة الحديثة الرابط الذي كان يوحّدها حول غاية أخلاقية مشتركة. لذلك يعود شتراوس إلى الفارابي وابن ميمون ليبحث فيهما عن الصيغة التي تعيد الوصل بين الدين والسياسة، حيث لا

يكون الوحي خصمًا للعقل، بل صورته المكمّلة، ويستعيد الفيلسوف والنبي معًا دورهما في توجيه المدينة نحو الخير الأسمى، في وحدةٍ يتكامل فيها التشريع الإلهي مع العقل الفلسفي في بناء النظام الإنساني العادل.

أما بخصوص علاقة الدين والسياسة بالفلسفة عند الفارابي، فقد اعتبر شتراوس أن مشروع الفارابي يمثل الصيغة الأعمق لوحدة العقل والوحي في المجال السياسي، إذ لم يفصل بين التأمل الفلسفي والتنظيم المدني، بل جعل الفلسفة نفسها أداة لإقامة النظام العادل. فالعقل عنده ليس خصمًا للوحي، بل طريقٌ لفهم مقاصده وتحقيقها في الواقع. ومن هنا رأى شتراوس أن الفارابي قدّم النموذج الأمثل لتجاوز القطيعة الحديثة بين الدين والسياسة والفلسفة معًا .

(وفي هذا السياق يعتقد شتراوس أن الفارابي لا يفصل بين العقل الديني والعقل الفلسفي إلا من حيث المرتبة؛ فالوحي عنده لا يناقض الفلسفة، بل هو ترجمة تخييلية للحقائق التي يدركها الفيلسوف بالبرهان. الشريعة تُقدَّم للجمهور في صور تمثيلية تحفظ النظام الأخلاقي والسياسي، بينما يدرك الفيلسوف حقيقتها المجردة. وهكذا يصبح الدين الوسيلة العملية لترسيخ النظام الذي تتأمل الفلسفة مبادئه، ويغدو المشرّع تابعًا للفيلسوف من حيث المعرفة، وسابقًا عليه من حيث التأثير في الجماعة)[1].

يُظهر هذا المضمون وحدة الرؤية بين الدين والفلسفة في فكر الفارابي كما يفهمها شتراوس، حيث تتأسس العلاقة بينهما على مبدأ التكامل لا التعارض. فالوحي يشكّل الوسيط الرمزي الذي ينقل الحقائق الفلسفية إلى العامة، بينما يحتفظ الفيلسوف بقدرة إدراك جوهرها العقلي. بهذا التمييز في المراتب تتحقق وحدة الغاية بين التشريع والحكمة، إذ يصبح الدين الأداة العملية لتحقيق النظام الذي تضع الفلسفة أسسه النظرية. ويبرز من ذلك أن الفارابي قد قدّم نموذجًا سياسيًا وأخلاقيًا يجمع بين سلطة الفيلسوف ومعنى النبوة، مما يجعل فكره جسرًا بين العقل والوحي في المجال السياسي .

(وهكذا، في نظر شتراوس، يميّز أبو نصر الفارابي بوضوح بين الفلسفة والتشريع الديني: فالفلسفة تبحث عن الحقيقة كما هي في ذاتها، في حين تُترجم الشريعة الإلهية مبادئ تلك الحقيقة في صور رمزية تتلاءم مع خيال الجمهور. وليس هذا التمييز قطيعة بين المجالين، بل هو تحديد لعلاقةٍ هرمية بينهما؛ إذ تستمد الشريعة أصولها من الفلسفة التي تُعدّ مصدرها الأعلى. ولذلك يكون الفيلسوف هو المشرّع الأسمى لأنه يدرك الحقائق في ذاتها، بينما النبي هو الذي يمنحها هيئةً متخيَّلة صالحة لتربية المدينة وتوجيهها نحو الخير)[2]

يعطينا هذا الرأي الشتراوسي نظرة تراتبية دقيقة للعلاقة بين العقل والوحي، حيث يحتل الفيلسوف المقام الأعلى باعتباره المدرك المباشر للحقيقة، بينما يتجسد دور النبي في ترجمتها إلى صور تخييلية تناسب إدراك الجمهور وتحفظ

---

(1) Leo Strauss, « **Quelques remarques sur la Science politique de Maïmonide et de Fârâbî** », Op. cit ,p 8.

(2) Ibid,p .6

تماسك الجماعة. في هذا التصور يصبح الوحي إمتدادًا عمليًا للفلسفة، والشريعة تجسيدًا رمزيًا للمعرفة العقلية في صورة نظام أخلاقي وسياسي. بذلك يبيّن شتراوس أن الفارابي لا يضع تعارضًا بين الحكمة والوحي، بل يرى في الأولى مصدر الثانية، وفي الثانية أداةً لترسيخ مبادئ الأولى في الواقع. ويظهر من هذا التكامل أن المدينة الفاضلة عند الفارابي تنبني على وحدة العقل والتخييل، حيث يتحقق النظام حين يقود الفيلسوف—المشرّع الجماعة نحو الخير الأعلى .

(ويؤكد شتراوس، بعد توضيحه للفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابي، أن الفارابي يعتبر المدينة الفاضلة قد تحققت بالوحي، فلم تعد غاية الفيلسوف إنشاءها كما عند أفلاطون، بل فهم نظامها القائم في الشريعة. فالوحي أقام النظام الأكمل الذي يجمع بين الحكمة والتشريع، وأضحى دور الفيلسوف هو تأويل الشريعة بالعقل لإدراك حكمتها وغايتها، إذ إن ما كان حلمًا عند القدماء صار واقعًا دينيًا مكتملًا).[1]

ويبيّن هذا أن شتراوس وجد في فكر الفارابي تحقيقًا فعليًا لما سعت إليه الفلسفة القديمة من انسجام بين الحكمة والمدينة، إذ جعل الوحي المبدأ الذي يُنظّم الحياة السياسية وفق العقل والفضيلة معًا. هذا التوافق بين العقل الإنساني والشرع الإلهي يمثّل في نظره المصالحة الكبرى التي عجزت عنها الحداثة، حيث انقسم العالم بين العقل المجرد والإيمان المنعزل. فالفارابي، كما يفهمه شتراوس، لم يُقصِ الفلسفة عن الشريعة، بل جعلها طريقًا إلى إدراك حكمتها، وجعل الشريعة بدورها الإطار العملي لتجسيد الحقيقة الفلسفية في المجتمع.

ومن هنا يرى شتراوس أن المدينة الفاضلة عند الفارابي تجسّد جدلية القدس وأثينا داخل الفعل السياسي، لأنها توحّد النظر والعمل، والوحي والعقل، في نظام يقوم على الغاية الأخلاقية العليا. بهذه الرؤية يستخلص شتراوس إمكان تجاوز الانقسام الحديث بين الدين والسياسة، ويعتبر الفارابي حامل المفهوم الموحِّد الذي يقدّم الحل الفلسفي للمشكلة اللاهوتية—السياسية الحديثة .

لقد شكّلت الفلسفة في البيئة الإسلامية في العصور الوسطى ميدانًا شائكًا للصراع بين العقل والنقل، إذ تعرّض الفلاسفة لهجمات شديدة من علماء الكلام والفقهاء الذين رأوا في الفلسفة تهديدًا للإيمان ومصدرًا للضلال، كما حدث مع ابن سينا وابن رشد اللذين اتُّهما بمخالفة الشرع الإلهي، حتى أُلفت كتب في تكفيرهم كـ«تهافت الفلاسفة» للغزالي. غير أن الفارابي، في هذا السياق الصعب، وقف مدافعًا عن العقل بوصفه طريقًا إلى معرفة الحقيقة الإلهية، مبيّنًا أن الوحي لا يناقض الفلسفة بل يعبّر عنها بلغة رمزية للعامة. وقد رأى شتراوس في هذا الموقف شجاعة فكرية نادرة، إذ جعل الفارابي من الفيلسوف رجلًا يخاطب المدينة بلغة مزدوجة: ظاهرها الدين وباطنها الحكمة، على غرار أسلوب

(1) Leo Strauss, **Philosophy and Law**: **Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors**, Op.cit, pp 75–77.

أفلاطون في «الجمهورية». فالفارابي، بكتاباته ذات الطابع الباطني، مارس فنّ القول المزدوج، حيث "ما وراء السطور" هو موضع الحقيقة الفلسفية التي لا تُقال صراحة. ومن خلال هذا التوحيد بين العقل والوحي، استطاع أن يمنح السياسة بُعدًا شرعيًا يجعل الحكم مشروعًا للأنبياء وللفلاسفة من بعدهم، فيتحقق التوازن بين الحقيقة الإلهية والنظام الإنساني في المدينة الفاضلة.

وفي هذا السياق رأى ليو شتراوس أن الجمع بين الدين والسياسة عند الفارابي ليس مجرد توفيق سطحي بين مجالين متباينين، بل هو مبدأ تأسيسي للفكر الفلسفي نفسه. فالفيلسوف لا يمكنه أن يتجاهل الحاجة الإنسانية إلى الشريعة، كما أن النبي لا يمكنه أن يشرّع دون أن يستند إلى الحقيقة التي يدركها العقل. من هنا يصبح الوحي عند الفارابي صورة سياسية للحكمة، ويغدو النظام الديني الوسيلة التي تحفظ وحدة المدينة الفاضلة. إنّ الفارابي لا يضع الدين في مواجهة الفلسفة، بل يجعله امتدادًا لها على مستوى الفعل، في حين تمثّل الفلسفة اكتمال الدين على مستوى النظر [1].

إن شتراوس نظر إلى فكر الفارابي بوصفه مشروعًا فلسفيًا متكاملًا لإعادة بناء العلاقة بين الدين والسياسة في ضوء العقل، في محاولة لتجاوز الانقسام الذي طبع الفكر الغربي بين المجالين الديني والزمني. فقد رأى أن الفارابي لم يتعامل مع الوحي كمصدر مناقض للعقل، بل اعتبره مظهرًا رمزيًا للحقيقة التي يدركها الفيلسوف بالبرهان، وبذلك جعل الدين أداة عملية لترسيخ النظام الفاضل، والفلسفة الأساس النظري الذي يضبط هذا النظام. في نظر شتراوس، هذا التوحيد بين العقل والوحي عند الفارابي ليس مصالحة سطحية، بل تأسيس جديد للحكمة السياسية، حيث يصبح التشريع تعبيرًا عن المعرفة الفلسفية، ويغدو النبي أو الفيلسوف المشرّع النموذج الأعلى للحاكم الذي يجمع بين الفهم النظري والقدرة العملية. ومن هذا المنطلق إعتبر شتراوس أن الفارابي قدّم حلاً جذريًا للإشكالية اللاهوتية–السياسية، لأنه لم يفصل بين القانون الإلهي والعقل الإنساني، بل جعلهما وجهين لحقيقة واحدة.

غير أن هذا لا يعني أن الفارابي دعا إلى دولة دينية بالمعنى الثيوقراطي، إذ إن المدينة الفاضلة عنده لا تُدار بالكهنة أو رجال الدين، بل بالحكمة التي توجّه الشريعة نحو الخير العام. وقد أكد شتراوس أن هذا النموذج يمثل ذروة التوازن بين الإيمان والعقل، إذ يحقق الشرعية الدينية دون إلغاء حرية التفكير الفلسفي. في المقابل، شدد على أن الفلسفة الحديثة، حين فصلت الدين عن السياسة، أفرغت الفعل السياسي من معناه الأخلاقي، وحوّلته إلى صراع مصالح وأدوات نفعية. لذلك لم يكن شتراوس في العصر الحديث من دعاة الدولة الدينية، بل من الداعين إلى إحياء الرؤية الكلاسيكية التي تجعل السياسة قائمة على الحكمة والفضيلة، لا على التقنية أو الإيمان الأعمى. وبهذا المعنى، مثّل الفارابي في نظره

(1) Leo Strauss, « **Quelques remarques sur la Science politique de Maïmonide et de Fârâbî** », Op.cit, p 15.

الجسر الذي يصل بين العقل الإلهي والنظام الإنساني، والقدوة التي يمكن أن تُستلهم لإعادة المعنى المفقود في السياسة الحديثة .

(يُبرز شتراوس أن الفارابي لا يفصل بين الدين والسياسة إلا من حيث الغاية، فهما يشتركان في المبدأ ذاته وهو توجيه الإنسان نحو الكمال. غير أن الدين يعبّر عن الحقيقة بلغة رمزية، بينما تجعلها الفلسفة موضوعًا للبرهان العقلي. ومن هذا المنظور، تكون الشريعة عند الفارابي ترجمة عملية للحكمة، ويصبح النبي هو الذي يوحِّد بين العقل والوحي في نظامٍ واحد، يحكمه التصور الفلسفي للخير. فالمجتمع الفاضل لا يقوم على الإيمان وحده ولا على العقل وحده، بل على انسجام الاثنين في مشروعٍ سياسي وأخلاقي واحد)[1].

يبيّن هذا المعنى أن الفارابي أقام وحدة عضوية بين الدين والفلسفة، تجعل السياسة مجالًا لتحقيق الكمال الإنساني من خلال التوفيق بين الوحي والعقل. فالشريعة ليست قانونًا منفصلًا عن الحكمة، بل هي تجسيدها في الواقع العملي، الأمر الذي يجعل النظام الديني في المدينة الفاضلة استمرارًا للنسق الفلسفي ذاته. في هذا الأفق يرى شتراوس أن الفارابي تجاوز الصراع التقليدي بين الإيمان والعقل، حين جعل كليهما وجهين لحقيقة واحدة، غايتها تهذيب الإنسان وقيادته نحو الخير الأسمى. فالدين يخاطب العامة بلغة الرمز والتخييل، والفلسفة تخاطب النخبة بلغة البرهان، لكن غايتهما واحدة وهي إقامة النظام الفاضل. ومن هنا تنبع أهمية الفارابي في الفكر السياسي عند شتراوس، لأنه قدّم نموذجًا يجعل التشريع والعقل متكاملين لا متقابلين. فالحاكم الفاضل هو من يوحّد بين الحكمة والنبوة، ويجعل من المدينة ميدانًا لانسجام الوحي بالعقل في أفق إنساني شامل .

ويمكن أن نبرهن على ما رآه شتراوس حول دور كلٍّ من الفلسفة والدين عند الفارابي من خلال ما كتبه هذا الأخير أين نجده يقول: (أرى أن الدين يمثّل الصورة الرمزية للفلسفة، فكلاهما يعالج القضايا نفسها المتعلقة بأصل الموجودات وغاياتها، غير أن طريقتهما تختلف؛ فالفلسفة تقوم على البرهان العقلي والمعقولات المجرّدة، بينما تعتمد الملة على التصوير والتمثيل والإقناع لتبليغ الحقائق نفسها لعامة الناس. وبهذا يصبح الدين وسيلة لتجسيد الحكمة الفلسفية في صور خيالية تحفظ تماسك الجماعة واستقرار المدينة)[2].

يعبّر الفارابي هنا عن وحدة الغاية بين الدين والفلسفة، فالمعرفة عنده واحدة وإن اختلفت طرائق التعبير عنها. فالفيلسوف يدرك الحقيقة بالعقل، بينما يُقدِّمها النبي في صور رمزية تحفظ النظام الأخلاقي والسياسي. وبهذا يتحقق التوازن بين العقل والإيمان في بناء المدينة الفاضلة .

---

[1] Leo Strauss, « **Quelques remarques sur la Science politique de Maïmonide et de Fârâbî** », Op.cit, p 14.

[2] الفارابي، **تحصيل السعادة**، تحقيق. جعفر آل ياسين، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981م، ص89.

تعمّق ليو شتراوس في دراسة الفلسفة السياسية عند الفارابي، ورأى فيه الوريث الأصيل لأفلاطون في العالم الوسيط. فقد أدرك أن الفارابي أعاد إحياء الفلسفة الأفلاطونية بروحٍ جديدة تمزج بين الحكمة والعقيدة، وبين النظر والعمل. ومن خلال المقارنة بينهما، أبرز شتراوس أن الفارابي لم يكتفِ بتكرار نموذج الفيلسوف–الملك، بل وسّعه ليشمل النبي–الفيلسوف الذي يوحِّد بين العقل والوحي. وبهذا جعله النموذج الذي يربط الفلسفة بالدين في مشروعٍ سياسي متكامل.

حيث يقول شتراوس:(حين ضمّ الفارابي الشريعة إلى النسق الأفلاطوني، فقد شيئًا من روح النقد التي كانت جوهر الفلسفة السياسية عند أفلاطون. فالوحي لديه لم يعد سؤالًا مفتوحًا، بل حقيقة قائمة تُبنى عليها المدينة الفاضلة. وبهذا إنتقلت الفلسفة من مقام التساؤل والبحث إلى مقام التأمل في الواقع القائم، فأصبحت أقل توترًا وأقرب إلى الطمأنينة، لكنها في المقابل فقدت تلك الحدة الفكرية التي ميّزت الفكر الأفلاطوني الباحث عن المثال)[1].

إدراك شتراوس الدقيق للفارق الجوهري بين الموقفين الأفلاطوني والفارابي في الفلسفة السياسية يكشف عن عمق قراءته لكيفية انتقال الفكر من مرحلة التساؤل إلى مرحلة التسليم بالحقيقة. فأفلاطون جعل من البحث الدائم عن المثال الأعلى جوهر الفلسفة، إذ تقوم عنده على التوتر بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وعلى روح النقد التي تُبقي العقل في حالة يقظة مستمرة. أما الفارابي، حين أدخل الشريعة في النسق الأفلاطوني، فقد حوّل هذا التوتر إلى انسجام، وجعل الحقيقة وحيًا مكتملًا لا موضوعًا مفتوحًا للبحث. وبهذا خفّف من حدّة النزاع بين الفلسفة والدين، لكنه في الوقت نفسه قلّص مساحة الحرية التي يتمتع بها الفكر الفلسفي عند أفلاطون.

يرى شتراوس أن هذا التحوّل لم يكن ضعفًا في المشروع الفارابي بقدر ما كان إستجابة لواقع ديني يفرض على الفيلسوف أن يتحدث بلغة الجماعة، لا بلغة المجردات. فالفلسفة عند الفارابي صارت تأملًا في نظام إلهي قائم، لا نقدًا له، وهو ما جعلها أكثر إستقرارًا وأقل توترًا. غير أن هذا الاستقرار، في نظر شتراوس، يُفقد الفلسفة قدرتها على مساءلة الأسس التي تقوم عليها المدينة. ومن هنا يبرز الفرق بين الفيلسوف الذي يحاور المثل والوجود كما عند أفلاطون، والفيلسوف الذي يتأمل النظام القائم في ضوء الوحي كما عند الفارابي.

ومع ذلك، فإن شتراوس لا ينكر القيمة العميقة لمحاولة الفارابي في التوفيق بين العقل والشرع، بل يراها خطوة أساسية نحو استعادة وحدة الحقيقة التي تمزقت في الحداثة. إلا أنّ الحلّ الذي يراه أكثر صلاحية لحلّ الإشكالية اللاهوتية–السياسية الحديثة يظلّ أقرب إلى الروح الأفلاطونية التي تقوم على التساؤل الدائم وعدم الاكتفاء بالإجابات النهائية،

(1) Leo Strauss, **Philosophy and Law**: **Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors**,Op.cit, p 75.

لأن بقاء الفلسفة في حالة بحث هو وحده الكفيل بإحياء العلاقة بين الإيمان والعقل، وبين الحكمة والسياسة، دون أن يطغى أحدهما على الآخر .

وبعد أن عرضنا الحلّ الشتراوسي المتجسّد في الفلسفة السياسية عند الفارابي، من خلال نموذج النبي–الفيلسوف الذي يجمع بين العقل والوحي في ممارسة السياسة، تظلّ الصورة غير مكتملة من حيث التطبيق العملي للفعل السياسي عند هذا الفيلسوف. فأفلاطون، حين تخيّل جمهوريته، رسم ملامح واضحة لمن يتولى الحكم، محددًا صفاتهم وآليات ممارستهم للسلطة. فهل يا ترى تناول شتراوس في قراءته للطرح الفارابي هذه المسألة، وبيّن كيف يمارس النبي–الفيلسوف عند الفارابي النشاط السياسي ومهام الحكم؟

(وهنا يجيب ليو شتراوس أن الفارابي يبيّن أن الفيلسوف الحق لا يحكم المدينة بسلطان القوة أو المنصب، بل بسلطان العقل والحكمة، إذ يمارس تأثيره في الخفاء من خلال التعليم والتأمل والإرشاد. فالحكم الذي يمارسه ليس حكمًا سياسيًا ظاهرًا، بل هو حكم روحي عقلي يجعل منه المشرّع الباطني للمدينة. وهكذا يتحول الفيلسوف إلى ملكٍ سريٍّ يعيش بين الناس دون أن يسيطر عليهم، موجّهًا عقولهم نحو الكمال الممكن، في مدينةٍ ناقصة يحاول أن يهبها روح الفضيلة والمعرفة، مؤمنًا بأن السعادة لا تتحقق بالسلطة بل بالفكر الحر والعيش وفق مقتضى العقل، وهكذا يعوّض الفارابي خراب فكرة أفلاطون عن الملك الفيلسوف الذي يحكم المدينة بحاكمٍ بلا عرش، سلطته الخطابة وأداته العقل)[1].

تتجلى في هذا الطرح ملامح الفهم العميق الذي صاغه شتراوس لقراءة الفارابي من الداخل، إذ إن الحكم عند الفيلسوف لا يقوم على السلطة المادية أو الهيمنة السياسية، بل على الإقناع العقلي والتوجيه الروحي. فالفارابي، في رؤيته، يجعل من الفيلسوف معلّمًا ومربّيًا يوجّه العقول نحو الخير من غير أن يفرض سلطته بالقوة. إنه القائد الخفي الذي يسعى إلى تهذيب المدينة بالمعرفة لا بالسيف، وإلى بناء نظام الفضيلة من خلال الإصلاح العقلي لا التشريع القهري. فسلطانه قائم على الحكمة التي تُقنع لا على القوة التي تُكره، وهو بذلك يعيد تعريف مفهوم الحكم ذاته بوصفه فعلًا تربويًا وعقليًا أكثر منه سياسيًا مباشرًا.

لكن لماذا لم يجعل الفارابي الفيلسوف–النبي يتولى الحكم مباشرة كما فعل أفلاطون في جمهوريته؟ ربما لأن سياق عصره لم يكن يسمح بمثل هذا التصور العلني. فقد عاش في زمنٍ يغلب عليه سلطان الفقهاء والسلاطين، حيث كانت السلطة الدينية والسياسية في حالة صراع، ولم يكن للفيلسوف فيه مكان ظاهر. وُلد الفارابي في بيئة تتوجس من الفلسفة وتعدّها خطرًا على العقيدة، فعاش حياة عزلة وتنقّل بين حواضر المشرق الإسلامي باحثًا عن فضاء يسمح له بالتفكير الحر. فصمته السياسي لم يكن ضعفًا، بل حكمةً في زمنٍ يضيق بالفكر المستقل. وربما أراد من خلال حديثه عن «الملك

(1) Leo Strauss, **Persecution and the Art of Writing**, Op. Cit, p 17.

السري» أن يعبّر عن تجربة الاضطهاد التي عرفها بنفسه، حيث يتحول الفيلسوف إلى مشرّعٍ من وراء الستار، يعيش بين الناس لكنه لا يحكمهم، موجّهًا ضمائرهم لا قوانينهم.

وربما كان الفارابي يقصد، في عمق نصه، إعادة تأويل فكرة أفلاطون عن الحاكم الفيلسوف من زاوية جديدة. فالحكم المباشر للنبي—الفيلسوف ظلّ حلمًا مؤجلًا لم يتحقق في الواقع، وقد أدرك الفارابي أن السلطة العملية تُفسد صفاء الحكمة إذا امتزجت بالمطامع. لذا جعل من الفيلسوف ملكًا روحيًا لا سياسيًا، يُمارس سلطة الفكر لا سلطة الحكم. ومن خلال أسلوبه الرمزي والمجازي، يمكن أن نقرأ خلف السطور دعوةً إلى نموذجٍ من الحكم القائم على النخبة العالمة التي تُرشد الحاكم الفعلي من بعيد. وهنا يصبح من الضروري توظيف منهج شتراوس في القراءة الباطنية، إذ إن النص الفارابي لا يُفهم من سطحه، بل من رموزه التي تُخفي أكثر مما تُصرّح. فإذا استعملنا مفاتيح التأويل التي يقدّمها شتراوس، وجدنا أن الفيلسوف في فكر الفارابي هو الحاكم الحقيقي وإن لم يجلس على العرش، لأنه مصدر الشرعية المعنوية التي تضيء طريق السلطة.

بهذا المعنى، رأى شتراوس في فكرة «الملك السري» عند الفارابي مخرجًا من الإشكال اللاهوتي—السياسي الذي تمزّقت فيه الحداثة بين الدين والسياسة. فالحكم الذي يمارسه الفيلسوف—النبي ليس تسلطًا باسم الوحي ولا استبدادًا باسم العقل، بل هو توجيهٌ يقوم على الوحدة بين المعرفة والإيمان، بين الحكمة والتدبير. وهكذا يُعيد شتراوس إلى السياسة بُعدها الأخلاقي والروحي، بعد أن فقدته في العصر الحديث تحت هيمنة العقل الأداتي والبيروقراطية. فالحل الذي يقترحه ليس العودة إلى سلطة الكهنة ولا إلى طوباوية أفلاطون، بل إلى نموذج الفارابي الذي يجعل الفلسفة ضميرًا للحكم والدين مصدرًا للمعنى. بهذا التوفيق بين الخفاء العقلي والفاعلية الروحية، رأى شتراوس أن الفيلسوف—النبي هو التجسيد الممكن لوحدة أثينا والقدس في السياسة، أي المصالحة بين العقل والوحي التي وحدها يمكن أن تعيد إلى الإنسان الحديث توازنه المفقود .

في فكر ليو شتراوس، تتجسّد أزمة الحداثة في الانقسام العميق بين العقل والوحي، وفي القطيعة بين الدين والسياسة التي أنتجت فراغًا قيميًا في الفكر السياسي الغربي. لذلك لم يسعَ شتراوس إلى تأسيس مذهبٍ جديد، بل إلى إعادة فتح الأسئلة الأولى التي حجبتها الحداثة، مستعيدًا العلاقة الأصلية بين الحكمة والشريعة كما فهمها الفلاسفة القدماء. فقد رأى أن تجاوز المأزق الراهن لا يكون بإحياء اللاهوت أو بإطلاق العقل من دون ضابط، بل بإعادة التوازن بين الاثنين ضمن رؤية فلسفية تُعيد السياسة إلى معناها الأخلاقي.

عند أفلاطون وجد شتراوس النموذج الأول لوحدة الفلسفة والسياسة، حيث الفيلسوف—الملك يجسد الحكمة في نظام المدينة ويقود الإنسان نحو الخير الأسمى. هذه الرؤية تحولت عنده إلى نقدٍ مباشر للعقلانية الليبرالية التي فصلت

بين الفكر والفضيلة، ففقدت السياسة بعدها التربوي وأصبحت مجرد إدارة للمصالح. أمّا ابن ميمون فمثّل في نظره لحظة التقاء العقل بالوحي في إطار النبوة، إذ جعل من النبي مشرّعًا يجمع بين المعرفة النظرية والتشريع العملي، فاستعاد الدين وظيفته التربوية والسياسية من دون أن يقيد حرية العقل. ومن خلاله صاغ شتراوس نموذجًا لوحدة الإيمان والعقل يمكن أن يعيد للسياسة معناها الإنساني.

وجاء الفارابي ليقدّم الصورة الإسلامية لهذه الوحدة؛ فقد رأى أن المدينة الفاضلة انعكاس للنظام الكوني، وأن النبي—الفيلسوف هو الذي يوحّد بين الحكمة الإلهية والتدبير الإنساني. في هذا النموذج وجد شتراوس خلاصة الحل الممكن للإشكال اللاهوتي—السياسي، لأن النظام العادل لا يقوم إلا حين تتكامل النبوة والعقل في خدمة الخير المشترك. فالفارابي عنده حلقة وصل بين أفلاطون وابن ميمون، نقل الفلسفة من التأمل إلى الفعل السياسي المؤسس على التشريع العاقل.

من خلال هؤلاء الثلاثة، بلور شتراوس رؤيته للخلاص من أزمة الحداثة: استعادة جدلية أثينا والقدس كأفقٍ يجمع بين الحرية العقلية والإلتزام الأخلاقي، بين الحكمة الفلسفية والإيمان بالمطلق. فالحل عنده ليس في المصالحة الشكلية بين الدين والعقل، بل في إصلاح العقل نفسه كي يدرك حدوده ويستعيد بعده الأخلاقي، فتعود الفلسفة إلى غايتها الأولى بوصفها بحثًا عن الخير والعدل لا أداةً للسيطرة. وهكذا تصبح الفلسفة السياسية الكلاسيكية الطريق إلى تجاوز الانحرافات الحديثة واستعادة التوازن بين الحقيقة والمعنى.

فمشكلة اللاهوت والسياسة ليست صراعًا بين الإيمان والإلحاد، بل بين رؤيتين للحقيقة، وقد استطاع شتراوس أن يعيد بناؤها على أساس التكامل بين العقل والوحي، مستعيدًا وحدة الفكر والمدينة في مشروعٍ إنساني وأخلاقي جديد. وبذلك يتجه مشروعه نحو تأسيس مدينة فاضلة حديثة تُعيد وصل السياسة بالأخلاق وتمنح الإنسان موقعه بين المطلق والزمن، بين السماء والأرض.

ويبقى السؤال الجوهري الذي يوجّه المبحث التالي: **كيف قدّم ليو شتراوس حلولًا شاملة لأزمة الحداثة من خلال إعادة بناء العقل الفلسفي والسياسي في ضوء التراث الكلاسيكي والوسيط؟**

المبحث الثاني: الفيلسوف عند ليو شتراوس وسيره على نهج الأسلاف سبيلًا للخروج من المأزق الحداثي

تتّضح في فكر ليو شتراوس رؤيةٌ نقديةٌ عميقة للحداثة السياسية بوصفها المشروع الذي سعى إلى تحرير الإنسان من سلطان الوحي، لكنه انتهى إلى أزمةٍ في المعنى والغاية. فقد قامت الحداثة على إعلاء العقل الأداتي وردّ كل مرجعية إلى الإنسان، ففصلت السياسة عن الأخلاق، والدين عن المجال العام، حتى غدا الفعل السياسي خاليًا من البعد القيمي الذي يمنحه المشروعية. هذه القطيعة بين العقل والوحي، التي بدت في البداية شرطًا للتحرر، تحوّلت في نظر شتراوس

إلى مأزقٍ وجوديّ للعقل ذاته، إذ فقدت الفلسفة قدرتها على تحديد الخير، وصارت الدولة الحديثة تنظم الحياة من غير أن تعرف معناها. ومن ثمّ يرى شتراوس أن أزمة الحداثة ليست عرضًا طارئًا بل هي جوهر المشروع الحديث نفسه، لأنها ثمرة رفض الأصل الذي وحّد بين الفكر الإلهي والسياسة العقلانية في التراث الكلاسيكي والوسيط.

ومن هنا يدعو شتراوس إلى مراجعة هذا المسار من الداخل، بالعودة إلى الحكمة القديمة التي جمعت بين النظر والعمل، وإلى الفلاسفة الذين وحّدوا بين العقل والوحي في أفقٍ إنسانيّ جامع. فالفيلسوف الحقّ، في تصوره، هو الذي يسير على نهج الأسلاف ليعيد التوازن بين المعرفة والسياسة، وبين الحقيقة والشرعية.

ويندرج ضمن هذا الأفق تحليلُ التنوير الوسيط كبديلٍ للعقلانية الحديثة، ثمّ العودة إلى مفهوم الحقّ الطبيعي في الفلسفة اليونانية، وأخيرًا إسترجاع الفلسفة السياسية الكلاسيكية بوصفها الحلّ الجذري لأزمة الحداثة.

2-1-التنوير الوسيط عند ليو شتراوس: بديلٌ للعقلانية الحديثة

يقوم مفهوم التنوير الوسيط على محاولة التوفيق بين العقل والوحي داخل الديانات الكبرى، إذ سعى فلاسفة اليهود والمسيحيين والمسلمين إلى إظهار أن الإيمان لا يتعارض مع العقل، بل يكتمل به. ففي اليهودية مثل ابن ميمون، وفي المسيحية توما الأكويني، وفي الإسلام الفارابي وابن رشد، تجسّد هذا المسعى في بناء رؤية عقلانية للشرع تربط بين الحقيقة الإلهية والنظام الأخلاقي والسياسي. وقد كان هذا التنوير تعبيرًا عن عقلٍ يؤمن بالوحي ويبرهن عليه، لا عقلٍ يستغني عنه.

غير أن الحداثة الأوروبية قامت على الثورة ضد هذا النموذج، فاعتبرته تعبيرًا عن رجعيةٍ فكرية تعيق تحرر الإنسان من سلطة الدين. ومع صعود العقلانية الحديثة، صار التنوير الوسيط رمزًا للعصور ''الظلامية'' التي وجب تجاوزها. إلا أن شتراوس، في قلب أزمة الحداثة السياسية، أعاد قراءة هذا التراث المهمل بوصفه الطريق الممكن لاستعادة التوازن بين الإيمان والعقل.

يرى شتراوس أن التنوير الوسيط هو التنوير الأصيل، لأنه جمع بين الحكمة والشريعة، بينما التنوير المسيحي الحديث حوّل الدين إلى شأنٍ ذاتيّ منزوع البعد السياسي. ومن هنا فضّل التنويرين اليهودي والإسلامي، لأنهما حافظا على وحدة العقل والوحي في خدمة الخير العام، وجعلا الفلسفة وسيلةً لتجديد معنى الحياة المشتركة لا لنقضها.

(تتضمن مقدمة كتاب الفلسفة والشريعة عرضًا مستفيضًا يهاجم فيه شتراوس كلًّا من النزعة التقليدية المتحجرة والعقلانية الحديثة الرافضة للدين، معلنًا أن العقلانية الغربية الحديثة أخفقت في القضاء على الاعتقاد الديني، وسبب إخفاقها هذا هو أنها —كما أشار نيتشه وهاينجر — لا تهتم بجذور ما تنتقده، بل تكتفي بالتعامل مع ظواهره فقط)[1].

[1] جورج تامر، **ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة**، مرجع سابق، ص14.

فشتراوس وجّه نقدًا حادًا للعقلانية الحديثة لأنها، في نظره، سعت إلى تحرير الإنسان من الوحي لكنها في الوقت نفسه أفرغته من المعنى. فقد تعاملت مع الدين تعاملاً سطحيًا، ففقدت قدرتها على فهم جذور الظاهرة الدينية وأثرها في تشكيل الضمير الجمعي. وبذلك أسهمت في تفكيك الأسس الأخلاقية التي يقوم عليها المجتمع، فانهارت الروابط الروحية التي كانت تمنح الإنسان توازنه الداخلي. ثقافيًا، ولّد هذا الانفصال فراغًا وجوديًا جعل الإنسان المعاصر يعيش في عالمٍ بلا غاية. وسياسيًا، تحوّلت الدولة إلى جهازٍ تقنيٍّ يسيّر الأفراد وفق منطق المصلحة والمنفعة. أما الحساسية الإنسانية الحديثة، فقد تبلدت بفعل هيمنة الفكر الأداتي، ففقدت قدرتها على التمييز بين الخير والشر، وأصبحت تبحث عن الأمن لا عن المعنى. ومن هنا رأى شتراوس أن تجاوز هذا المأزق لا يكون إلا بإحياء تنويرٍ بديل يستعيد وحدة العقل والوحي في أفقٍ قيميٍّ متكامل.

وأن الحلّ لأزمة الحداثة بصفة عامة، وأزمة الحداثة السياسية خصوصًا، لم يأتِ كطرحٍ ذاتيّ أو عشوائيّ في المشروع الشتراوسي؛ ففيلسوفنا قضى سنواتٍ طويلة في تأمّل أزمة الحداثة في كلّ جوانبها، وبعد أن عرف أن مركزها هو الحداثة السياسية، بدأ يتفحّص التجارب الإنسانية المختلفة لعلّه يجد بديلًا يُخرج الغرب المعاصر من ورطته. وعندما تناول الفكرة التنويرية الوسيطة الإسلامية واليهودية، كان ذلك بتفحّصٍ عميقٍ ودقيق.

(حيث تكشف دراسة شتراوس للفلسفة الإسلامية واليهودية عن أن هذين التقليدين قدّما رؤية فلسفية ناضجة، تستمدّ أصالتها من اتصالها المباشر بروح الفلسفة اليونانية القديمة، زمنًا ومنهجًا. فقد شاركت الفلسفة الإسلامية واليهودية الإغريق في الإيمان بأولوية التأمل العقلي على الفعل، وفي النظر إلى الحياة المدنية والسياسية بوصفها امتدادًا للتفكير في الخير والعدالة. ومن هذا المنطلق، رأى شتراوس أن هذا التراث المشترك منح الفكرين الإسلامي واليهودي مكانة متميزة في تاريخ الفلسفة، لأنهما تمكّنا من إدماج البعد الديني في الفحص العقلي دون أن يفقدا عمقهما التأملي أو استقلالهما الفلسفي)[1].

وهنا تتبيّن لنا المكانة التي يمنحها شتراوس للفكرين الإسلامي واليهودي ضمن مسار الفلسفة السياسية، إذ يجدهما الوريثين الحقيقيين للعقل اليوناني في صورته التأملية والإنسانية. فالفلسفة في هذين التقليدين لم تُختزل في بحثٍ ميتافيزيقيّ مجرد، بل اتخذت طابعًا عمليًا يربط المعرفة بالحياة المدنية والسياسية، ويجعل من الخير والعدالة غايتيْ الوجود الإنساني. ومن خلال هذا التلاقي بين الإلهي والعقلي، يجد شتراوس النموذج الذي افتقدته الحداثة، لأنهما قدّما فكرًا يزاوج بين

(1) David Bolton, "**Leo Strauss and Classical Political Philosophy**", Interpretation, Op. cit, p 131.

الإيمان والعقل، بين القيم والواقع، من غير أن يسقطا في ثنائية الصراع أو الانفصال. وهكذا يصبح التنوير الوسيط في نظره أفقًا للتصالح بين الفلسفة والدين، ومسارًا لإعادة بناء المجال السياسي على أسس عقلانية وروحية في آنٍ واحد.

يعدّ تصور ليو شتراوس للحداثة بوصفها مشروعًا تحرريًا ناقصًا أحد المفاتيح الأساسية لفهم دعوته إلى استبدال التنوير الحديث بما يسميه "التنوير الوسيط". فالحداثة، في نظره، وإن رفعت شعار الحرية والعقل، فإنها أقامت نسقًا معرفيًا مغلقًا جعل من الإنسان تابعًا لإيديولوجيا جديدة تستمد شرعيتها من الذات والعلم التجريبي لا من الحقيقة. فحين حرّرت العقل من الدين، قيّدته في المقابل بمنطق النفعية والعقل الأداتي، فأضحى الإنسان كائنًا محسوبًا في معادلات الإنتاج والسيطرة، لا فاعلًا حرًّا في طلب الحقيقة. بذلك تحولت الحرية التي بشّر بها التنوير إلى حرية شكلية تحجب عبودية من نوع آخر، عبودية للمنهج وللمنفعة وللواقع التقني. ومن هنا وجد شتراوس في التنوير الوسيط نموذجًا أكثر صدقًا للحرية، إذ لم يفصل بين العقل والإيمان، ولم يجعل من الفكر خصمًا للوحي، بل فسح المجال لتكاملٍ أعمق بين المعرفة والغاية الأخلاقية، وجعل من حرية الفلسفة سبيلًا إلى الارتقاء بالإنسان نحو الحقيقة، لا وسيلة لإخضاعه لمعايير المنفعة أو السلطة .

(حيث اعتُبر أن النشاط الفلسفي في المجتمعات الإسلامية واليهودية تميز بقدر كبير من الاستقلال عن سلطة الدولة ومؤسساتها الدينية والاجتماعية، وهو ما أتاح للفكر أن يتطور بحرية ويواصل مسار التأمل الذي بدأه الإغريق في فهم العلاقة بين الفلسفة والسياسة. ومن خلال التفاعل مع فكرة الوحي، انفتح الفلاسفة المسلمون واليهود على دراسة قضايا المجتمع والسلطة من منظور عقلي، معتبرين أن الحكمة ينبغي أن تكون المرجع الأعلى لتنظيم الحياة المدنية. وبهذا المعنى أصبحت الفلسفة في تلك البيئات ممارسة حرة تسعى إلى التوفيق بين مقتضيات الإيمان ومطالب العقل، وتعمل على ترسيخ مكانة الفكر الفلسفي بوصفه أداة لبناء النظام السياسي والاجتماعي على أسس عقلانية وأخلاقية). [1]

تبرز الرؤية الشتراوسية طبيعة الفلسفة في البيئتين الإسلامية واليهودية بوصفها فعلًا حرًا ومستقلًا عن سلطة الدولة والمؤسسات الدينية، مما أتاح للعقل أن يمارس نشاطه دون قيود وأن يواصل مسار التأمل الذي بدأه الإغريق في فهم العلاقة بين الحكمة والسياسة. فالفلاسفة في هذه البيئات لم يروا في الوحي خصمًا للعقل، بل سبيلًا لإدراك نظام الكون وغايات التشريع الإلهي، معتبرين أن الحكمة هي المرجع الأعلى لتنظيم الحياة المدنية. لذلك لم تكن الفلسفة لديهم تمرينًا ذهنيًا مجردًا، بل مشروعًا أخلاقيًا وسياسيًا يعمل على عقلنة الإيمان وترشيد السلطة. وقد أفضى هذا الموقف إلى صياغة مفهوم متكامل للمدينة الفاضلة يقوم على التوازن بين الحرية والانضباط، بين العقل والوحي. ومن خلال هذا التفاعل

[1] Remi Brague, "**Athens**, **Jerusalem**, **Mecca**: **Leo Strauss's Muslim Understanding of Greek Philosophy**", Poetics Today, vol. 19, 1998, p. 236.

البنّاء بين الدين والفكر، تحقق في التجربة الوسيطة ما يمكن تسميته بـ«التنوير العقلي» الذي يجمع بين العقل العملي والإيمان الموجَّه بالفضيلة، في إطار يسعى إلى تأسيس نظام سياسي قيمي يتجاوز القطيعة الحداثية بين الدين والفلسفة .

(وفي هذا السياق يؤكد شتراوس أن الفلسفة تواجه دائمًا مقاومة من المجتمع الذي يقوم على العادات والتقاليد، بينما تقوم هي على التساؤل والشك. ومن هذا الصراع تنشأ الحاجة إلى الفلسفة السياسية التي تصل الفكر بالحياة العامة. غير أن التنوير الوسيط، في نظره، قدّم النموذج الأرقى لتجاوز هذا التوتر، لأنه وحّد بين العقل والإيمان وأعاد للفكر قدرته على فهم الدين في بعده العقلي دون أن يفقده روحه. وهكذا تصبح الفلسفة السياسية، كما رآها شتراوس، السبيل لإعادة التوازن بين الحكمة والوحي، بين الفيلسوف والمجتمع)[1].

يبين شتراوس في هذا الطرح أن الفلسفة السياسية في التنوير الوسيط تمثل ذروة النضج الذي بلغه العقل حين إستطاع أن يوفق بين حرية التفكير ومتطلبات الإيمان، فكانت فلسفة تُعلي من شأن الحكمة دون أن تتجاوز حدود الوحي. فهي لم تجعل من الدين خصمًا للعقل، بل اعتبرته شرطًا أخلاقيًا يوجّه الفكر نحو غايته العليا. بهذا المعنى، أصبحت الفلسفة السياسية الوسيطة بحثًا في معنى العدالة والسلطة من منظورٍ قيميٍّ يتجاوز التقنيات والمصالح، ويربط الفعل السياسي بمقتضيات الفضيلة. واتسمت أيضًا باستقلالها عن سلطة الكنيسة والدولة، ما أتاح للعقل أن يمارس وظيفته بحرية في فهم الإنسان والمجتمع والشرع الإلهي معًا. وقد جعل هذا الانفتاح الفلسفة فعلًا إنسانيًا كونيًا، يتجاوز الخصوصيات الثقافية ليؤسس نظامًا مدنيًا قوامه الحكمة والاعتدال، حيث تكون الغاية من السياسة خدمة الكمال الإنساني لا السيطرة عليه.

غير أن هذا النموذج المتكامل بدأ يتراجع مع بروز المشروع الحداثي الذي فصل الفلسفة عن الدين وأحلّ الذات محل الحقيقة. فالعقل الذي كان في التنوير الوسيط وسيلةً للبحث عن المعنى، صار في الحداثة أداةً للهيمنة والتشييء، وغدت الفلسفة السياسية علمًا وضعيًا لا يتساءل عن الغاية بل يكتفي بوصف الوقائع وتنظيمها. وبهذا التحول فقدت السياسة بُعدها القيمي، وأصبحت الحرية مجرد شعارٍ فرديٍّ يخفي تبعية الإنسان للمنفعة وللعقل الأداتي. تلاشت العلاقة بين الحكمة والسلطة، وصار الفيلسوف محاصرًا بالمؤسسات والمناهج التي تحوّل العقل إلى وظيفة تقنية. لقد استبدل المشروع الحداثي البحث عن الحقيقة بالبحث عن النجاعة، فانهارت بذلك الصلة بين الفلسفة والفضيلة، وتحولت الدولة إلى جهازٍ عقلانيٍّ يفتقر إلى المعنى الأخلاقي.

من هنا رأى شتراوس أن الفلسفة السياسية في التنوير الوسيط تمثل الحلّ الممكن لأزمة الفكر الحديث، لأنها تعيد وصل ما إنقطع بين الحكمة والشريعة، وبين التساؤل الفلسفي والإيمان بالقيمة. فهي تُعيد للفكر قدرته على مساءلة

[1] جورج تامر، **ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة**، مرجع سابق، ص34.

السلطة والمجتمع في ضوء الحقيقة، وتؤسس لسياسةٍ قائمة على التوازن بين العقل والإيمان، بين الحرية والانضباط. بهذا التصور، تصبح الفلسفة السياسية الوسيطة عند شتراوس نموذجًا لتنويرٍ بديلٍ يقوم على الحرية المتعقلة لا الإنفلات، وعلى العقل المتأمل لا الأداتي، بما يسمح بإحياء المشروع الإنساني للفلسفة بوصفها بحثًا دائمًا عن النظام الأمثل للحياة المشتركة.

لقد أفضت التحولات الفكرية التي عرفها العصر الحديث إلى أزمة عميقة مست جوهر المشروع الحداثي ذاته، إذ انكشفت محدودية العقل الأداتي وعجزه عن إضفاء معنى على الوجود الإنساني. فالتقدم الذي بشّر به التنوير لم يتحقق إلا في مجالات التقنية والمادة، بينما ظلّ المجال القيمي في فراغٍ متزايد. ومع انحسار الإيمان بفكرة التقدم الشامل، بات السؤال ملحًّا حول إمكانية استعادة التوازن بين العلم والأخلاق، بين العقل والروح. **فهل يمكن أن يقدم التنوير الوسيط، كما يراه شتراوس، أفقًا بديلاً للخروج من هذا المأزق؟**

(ويبيّن شتراوس أن أزمة الحداثة الحاضرة ناتجة عن انحسار التقدّم في المجال التقني دون أن يشمل البعد الأخلاقي والروحي، فانعكست وعودها حروبًا وبربرية أفقدت الإنسان ثقته بالعقل والتقدّم. ومن هذا الانهيار برزت الحاجة إلى استعادة روح التنوير الوسيط الذي وحّد بين العقل والإيمان، وجعل من الفلسفة والشريعة معًا أساسًا للنظام القيمي، إذ بهذا التنوير يمكن تجاوز الانقسام الذي أحدثته الحداثة بين الدين والسياسة، واستعادة التوازن بين المعرفة والغاية الإنسانية)[1].

يبرز في هذا الطرح الوعي الشتراوسي العميق بجذر الأزمة الحداثية، التي تحوّل فيها العقل إلى أداة للسيطرة بدل أن يكون سبيلًا للمعنى. فالتقدّم التقني، الذي بدا في ظاهره انتصارًا للعقل، كشف عن خواءٍ قيميٍّ جعل الإنسان أسيرًا لنتاجه المادي، منقطعًا عن غايته الروحية. في مقابل هذا المسار، يستدعي شتراوس نموذج التنوير الوسيط بوصفه لحظة توازن بين الإيمان والعقل، حيث لم يكن العقل مناقضًا للوحي بل مفسّرًا له. فالمعرفة في هذا الأفق لا تنفصل عن الغاية الأخلاقية، بل تتكامل معها لبناء نظام قيمي يوجّه الفعل الإنساني. ومن خلال هذا النموذج، يسعى شتراوس إلى تجاوز الإنقسام الحديث بين الدين والسياسة، إذ يرى أن الخلاص من المأزق الحداثي لا يتحقق بإلغاء أحد القطبين، بل بإعادة وصل ما انقطع بين الحقيقة والعقل، بين الحكمة والشريعة، في وحدةٍ تستعيد للإنسان معناه وكرامته في الوجود .

(وفي سياق بحثه عن مخرج من المأزق الحداثي، يرى شتراوس أن التنوير الوسيط قدّم نموذجًا فعّالًا للفكر الإنساني حين جعل من العقل خادمًا للحكمة لا أداة للهيمنة، فجمع بين النظر العقلي والهداية الأخلاقية في وحدةٍ تردّ للإنسان توازنه بين المعرفة والعمل. فالفلسفة في هذا الأفق لم تكن معارضةً للوحي، بل وسيلةً لترسيخ قيم العدالة والخير في النظام

[1] جورج تامر، **ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة**، مرجع سابق، ص27.

المدني. ومن هنا يغدو التنوير الوسيط عند شتراوس ليس عودةً إلى الماضي، بل استعادةً لروحٍ قادرة على تجديد الحاضر وإحياء العلاقة المفقودة بين الحقيقة والحياة)[1]

يُجسّد هذا المنظور الفلسفي محاولة شتراوس لإعادة بناء العلاقة بين العقل والحكمة على أساسٍ يحرّر الفكر من اختزاله في المنفعة التقنية. فالعقل في التنوير الوسيط لا يُختزل في منهجٍ للسيطرة، بل يتوجّه نحو غاية أخلاقية تُعيد إلى الإنسان وعيه بحدوده ومعناه. ومن خلال هذا الوعي، تستعيد الفلسفة وظيفتها الأصلية بوصفها سعيًا إلى الخير والعدل لا إلى الهيمنة على الطبيعة والمجتمع. فالمعرفة ليست غاية في ذاتها، بل وسيلة لتأسيس نظام قيمي يجعل من العدالة جوهر الفعل الإنساني. في هذا الأفق يتكامل العقل والوحي داخل مشروعٍ مدنيّ يربط الفكر بالمسؤولية، ويمنح الشريعة بُعدها العقلي لا السلطوي. بذلك يضع شتراوس التنوير الوسيط في موقع البديل التاريخي عن الحداثة، لأنه يوحّد بين العلم والإيمان دون إخضاع أحدهما للآخر. وهو يرى في هذا النموذج قدرة على تجديد الحاضر من الداخل، عبر استعادة روحٍ عقلانية أخلاقية تردّ التوازن بين الحقيقة والحياة، وبين النظر والعمل، بما يجعل الإنسان كائنًا عاقلًا ومسؤولًا في آنٍ واحد .

ولم يكتفِ شتراوس في تقديمه الحلول لأزمة الحداثة على زاوية الأخلاق والدين فقط، بل امتدّ حلّه الجوهري إلى قضية الله، هذا المفهوم الأساسي في كل الأديان، خاصة الأديان السماوية الثلاثة: المسيحية، اليهودية، والإسلام.

فقد شهد مفهوم الله في الفكر الحديث تحوّلًا جذريًا، إذ انتقل من كونه مركز الوجود ومرجع القيم إلى فكرة ميتافيزيقية مجردة أو فرضية أخلاقية في أحسن الأحوال. فمع ديكارت بدأ الله يُختزل في "الضامن للحقيقة" لا مصدرها، ومع سبينوزا صار مرادفًا للطبيعة ذاتها، ففقد بعده الشخصي والقدسي. أما مع كانط فغدا الله "افتراضًا أخلاقيًا" يبرّر النظام القيمي دون أن يُعرف بالعقل النظري، ثم جاء نيتشه ليعلن "موت الإله"، إيذانًا بسقوط المعنى المتعالي الذي كان يؤطر الوجود الإنساني. وهكذا تحوّل مفهوم الله في الحداثة من كائنٍ متعالٍ يضبط النظام الكوني والروحي إلى فكرة بشرية نسبية تُقاس بمعايير المنفعة والعقل الأداتي، ففقدت الحياة بذلك مرجعها الغائي، وأصبح الإنسان وحيدًا في مواجهة عالم بلا قداسة .

(وقد أعاد شتراوس، رداً على تفاؤل الحداثة بعالمية التنوير وشمول المعرفة، طرح السؤال حول الله في إطار الفلسفة السياسية، مقتفياً بذلك آثار التنوير الوسيط، ومعتبراً أن الدين ليس نتيجة تعويض عن ضعف كما يقول نيتشه، بل حصيلة عقلية تعترف بها الفلسفة على ضوء اعتبارات إنسانية مبنية على حاجة الفرد إلى المجتمع)[2].

---

[1] Leo Strauss, **Persecution and the Art of Writing**, Op.cit, pp. 5–6.

[2] جورج تامر، **ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة**، مرجع سابق، ص33.

إن عمقَ التحوّل الذي أحدثه شتراوس يتمثل في نقل سؤال الله من الهامش اللاهوتي إلى قلب النقاش السياسي والأخلاقي.

يردّ بهذا النقل على تفاؤل الحداثة بعالميّة التنوير عبر التشكيك في كفاية المعرفة الأداتية لتأسيس المعنى المشترك.

يستدعي نموذج التنوير الوسيط ليبرهن أنّ العقل يمكنه الاعتراف بالدين دون أن يتنازل عن برهانه ومطالبه النقدية.

ويُظهر أنّ فهم الدين كحصيلة عقلية إنسانية يقيم جسراً بين الحاجة الاجتماعية والشرعية الفلسفية للغاية. في أفق التنوير الوسيط، تبدو قضية الله مبدأً ناظماً للعقل والمدينة لا فرضاً غيبياً معزولاً.

الله هنا أصل النظام والمعنى؛ به تنتظم المقاصد الأخلاقية وتُهذَّب القوة السياسية لتخدم العدل لا الهيمنة .العقل لا يلغي الوحي بل يفسِّره ويكشف حكمته؛ فتقوى الحجة الدينية ببرهانٍ يُلزِم الضمير الفردي والجماعة معاً.

تُفهم الشريعة بوصفها صياغة عقلية للخير العام، فيتعاضد واجب الإيمان مع مقتضى المصلحة المشتركة، وبذلك تُصان الحرية من التحول إلى نفعية عمياء، إذ تُردّ إلى معيار متعالٍ يزن الوسائل بالغايات.

على خلاف الحداثة التي جرّدت مفهوم الله إلى فكرة قصية أو استبدلته بمركزية الإنسان والأداة، يعيد شتراوس حضوره كشرط للمعنى.

هذا الحضور يمنح السياسة ميزاناً يقاوم تأليه التقنية ويعيد الاعتبار لمقام الحكمة في التشريع. يُعاد تأسيس الثقة بالعقل لا كحسابٍ للسيطرة بل كقدرة على إدراك الكليات التي تَهَبُ الفعلَ وجهته.

فتغدو العدالة ليست مجرد توافق إجرائي بل وفاءً بحقيقة إنسانية تشهد لها الشرائع والعقول. هكذا يصلح منظور الله الوسيط تعويضاً عن المفهوم الحداثي: لا ينقضُ المكاسب العلمية، بل يضعها تحت سيادة غاية أخلاقية.

ومن ثمّ يقدّم شتراوس تصوراً لوحدة العقل والوحي يرمّم القطيعة الحداثية ويزرع في السياسة معياراً يتجاوز المنفعة إلى الحق .

لا يقف تناول شتراوس لفكرة الله عند حدودها اللاهوتية التقليدية التي تحصرها في نطاق الإيمان والعبادة، بل يتجاوزها إلى بعدٍ فلسفي وسياسي أعمق، يجعل من مفهوم الإله محورًا لفهم العلاقة بين الحقيقة والنظام. فالله عنده ليس مجرد موضوع للعقيدة، بل مبدأ تتقاطع فيه أسئلة الوجود والمعرفة والسلطة. ومن خلال هذا المنظور، يغدو الحديث عن الله تعبيرًا عن رؤية شاملة للكون والمجتمع معًا، إذ يتصل بماهية الشرعية والمعنى في التاريخ الإنساني. ومن هنا يوظّف شتراوس هذا المفهوم ليكشف عن دور الفكرة الإلهية في حفظ النظام المدني وتوجيه الفكر الفلسفي نحو غاياته الأخلاقية والسياسية.

وفي هذا السياق نجد جورج تامر في مقالته الموسومه بليو شتراوس والفلسفة الاسلامية الوسيطة يقول:(وهكذا يصبح وجود الله موضوع إلحاد سياسي، وفكرة يحافظ عليها الفلاسفة خدعة للجماهير. هذا التعليم الذي اعتقد شتراوس أنه وجده لدى الفلاسفة المسلمين واليهود الوسيطين بدا له مناسباً للرد على أزمة الحداثة)[1].

فشتراوس يرى في فكرة الله بعدًا سياسيًا يجاوز التصور الإيماني الضيق، فهي ليست قضية ميتافيزيقية بقدر ما هي ركيزة لتنظيم المجال المدني وضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم. فحين يغيب البعد الإلهي عن الفكر السياسي، يتحول العقل إلى سلطة مغلقة على ذاته، ويفقد الفعل السياسي مرجعيته القيمية. لذلك يكشف شتراوس أن الإلحاد السياسي ليس رفضًا لوجود الله فحسب، بل نفيٌ للمعنى الذي يمنح النظام الإنساني توازنه. ومن هنا اعتبر أن ما وجده في التنوير الوسيط من وعيٍ بوظيفة الفكرة الإلهية داخل المدينة هو استعادةٌ لوحدة العقل والإيمان، تجعل الدين ضابطًا للسلطة لا خصمًا لها. وإذا نُقلت هذه الرؤية إلى الحقل السياسي الحديث، فإنها تمنح السياسة بعدًا أخلاقيًا وتعيد التوازن بين الحرية والنظام، فيغدو التنوير الوسيط نموذجًا لتجاوز الأزمة القيمية التي أنتجتها الحداثة .

ولم يقف ليو شتراوس في تقديم التنوير الوسيط عند الفلاسفة المسلمين واليهود بوصفه حلًّا لأزمة الحداثة على مجرد عرض المقولات الكبرى لهذا الفكر بصفة عامة، بل قدّم نماذج محدّدة تجسّد هذا التنوير في صورته العملية والفكرية، ليجعل من طرحه أكثر منطقية وإقناعًا. فقد استند إلى شخصيات مثل الفارابي وابن ميمون وغيرهما ليبرهن من خلالهم على إمكانية التوفيق بين العقل والوحي، وبين الفلسفة والشريعة، في إطار من الانسجام الذي يفتقده العقل الحديث. وهكذا بدا مشروعه دعوة إلى استعادة روح الحكمة القديمة في أفق جديد يعيد للفكر توازنه بين النظر والعمل .

(حيث يؤكد شتراوس أن نقد الحداثة والتقليدية الدينية، على حد سواء، لا يجدي نفعاً إلا إذا تم بواسطة فهمٍ صحيحٍ للعقلانية الوسيطة، وأن هذا لا يكون إلا بفهم فلسفة الفارابي السياسية الأفلاطونية، التي تضم حقول الفلسفة المختلفة. ويصف شتراوس فلسفة الفارابي بأنها نقدية حقاً، إذ إنها ترفض المذهب الطبيعي والتطرف الديني على حد سواء)[2].

يبرز إدراك شتراوس لضرورة استعادة روح الفلسفة الوسيطة بوصفها طريقًا لتجاوز انحرافات الفكر الحديث والديني معًا، إذ يرى أن الفهم الصحيح للعقل لا يتحقق إلا من خلال نموذج الفارابي الذي وحّد بين الحكمة والسياسة في أفقٍ عقلاني–أخلاقي متكامل. فالفارابي قدّم تصورًا للفلسفة يقوم على التوازن بين التأمل والنظام المدني، بعيدًا عن التطرفين: الطبيعي الذي يغلق الأفق الروحي، والديني الذي يصادر حرية التفكير. وبهذا المعنى تمثل فلسفة الفارابي عقلانية نقدية

[1] جورج تامر، **ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة**، مرجع سابق، ص32.

[2] المرجع نفسه، ص15.

أصيلة تتجاوز الانقسام بين الإيمان والعقل، وبين النظر والعمل، لتغدو الأساس الذي يُعاد به بناء الفلسفة السياسية على أرضية قيميّة وإنسانية .

(ويرى شتراوس أن ابن رشد يختلف عن أبيقور في أنه لا يعتبر الدين نتاجاً للوجود الإنساني، طبيعياً، ذاتيّ المنشأ، بل شريعة تفرضها على الناس عقول فذّة، هي عقول الأنبياء، وبحسب هذا التفسير، فإن الدين بتدبيره شؤون الجماعات البشرية، يعوّض عن عجز السياسة عن ضبط الناس الذين تسيطر عليهم الأهواء، فيصبح "إحدى مسلمات العقل"، وهذا ما يوجب على الفلاسفة عدم نبذه، بل توظيفه والاحتفاظ به أداة نظام)[1].

تبرز في هذه النظرة قراءة شتراوس لابن رشد بوصفه نموذجًا للفيلسوف الذي وازن بين الدين والعقل دون أن يُقصي أحدهما. فابن رشد، كما يراه شتراوس، لم يجعل الدين نتاجًا إنسانيًا أو ظاهرة اجتماعية خالصة، بل شريعةً مؤسَّسة على الحكمة، يصوغها العقل النبوي لضبط الجماعة وإرشادها نحو النظام والخير. وبذلك يصبح الدين في فكره امتدادًا للعقل العملي لا نقيضًا له، ووسيلةً لبلوغ الانسجام بين الفيلسوف والمجتمع. من هنا رأى شتراوس أن إعادة الاعتبار لهذا التصور تُقدّم للحداثة طريقًا لتجاوز أزمتها، إذ يوفّر الدين عند ابن رشد أساسًا عقلانيًا للأخلاق والسياسة في آنٍ واحد. فحين جعلت الحداثة الإنسان مصدرًا وحيدًا للشرعية، أفرغت القيم من مضمونها، بينما يقترح ابن رشد نموذجًا يوظف الدين كقوة عقلية تنظّم المجال السياسي دون أن تقمع الحرية. وهكذا يندرج فكره ضمن التنوير الوسيط الذي اعتبره شتراوس حلاً للأزمة الحديثة عبر استعادة وحدة العقل والشريعة في بناء المدينة الفاضلة .

(وتناول شتراوس في نماذجه ابن سينا الذي اعتبره يرى أن ما يتعلّق بالنبوة والشريعة يندرج ضمن مجال النواميس، أي القوانين التي تنظّم حياة الإنسان في المدينة، ومن هذا القول استنتج شتراوس أن ابن سينا – شأنه شأن فلاسفة الإسلام الوسيط – اعتبر نواميس أفلاطون الأساس الذي ينبغي من خلاله فهم الدين فلسفياً. وبناء على ذلك وجد شتراوس عند ابن سينا الصيغة التي يمكن أن يُوظَّف فيها الدين لخدمة النظام السياسي والاجتماعي، وهي الشريعة ذاتها، بما تتضمنه من وصايا وتشريعات تهدف إلى تنظيم حياة الفرد والدولة)[2].

يقدّم شتراوس من خلال نموذج ابن سينا مثالًا على قدرة التنوير الوسيط في الجمع بين الدين والعقل ضمن مشروعٍ يربط الفلسفة بالسياسة، فيجعل من الشريعة تعبيرًا عن الحكمة العملية التي تنظم حياة الجماعة. فابن سينا، كما يراه شتراوس، لم يفصل بين الوحي والنظام العقلي، بل جعل من النواميس أداةً لترجمة القيم الميتافيزيقية إلى قوانين مدنية تحفظ توازن المجتمع. في هذا الإطار وجد شتراوس في فكر ابن سينا صيغةً فلسفيةً تجعل الدين قوةً خادمةً للنظام

[1] جورج تامر، **ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة**، مرجع سابق، ص22.

[2] المرجع نفسه، ص25.

الأخلاقي والسياسي، لا نقيضًا له. فالدين عنده ليس معطًى لاهوتيًا مغلقًا، بل منظومة عقلية قابلة للتأويل في ضوء الخير العام. ومن هنا يتضح أن شتراوس يستثمر هذا النموذج ليبيّن أن حلّ أزمة الحداثة لا يكون بإقصاء الدين، بل بإعادة إدماجه في الحياة السياسية على نحوٍ عقلاني يربط القانون بالمطلق، ويعيد للسياسة بعدها الأخلاقي المفقود في المشروع الحداثي .

والحلّ الاشتراوسي لأزمة الحداثة، المتمثّل في التنوير الوسيط، يتميّز بعبقريةٍ وبُعد نظرٍ وتفرّدٍ في الطرح، فهو لم يتناول هذه الحقبة الزمنية بمعزلٍ عن غيرها، مستنبطًا منها الأفكار التي تُسهم في إخراج الغرب من أزمته الحداثية، بل اعتبر أن ما جاء به الفلاسفة المسلمون هو امتدادٌ سليمٌ وصحيحٌ وتكملةٌ للفلسفة الكلاسيكية في مستوى الإيمان، وبالتحديد للنموذج الأفلاطوني. فشتراوس أفلاطونيٌّ أصيل، ورأى في ابن رشد وابن سينا والفارابي وابن ميمون وغيرهم من الفلاسفة المسلمين واليهود شركاء له في هذه الرؤية .

(كما يؤكد أن الفلسفة السياسية ذات الطابع الأفلاطوني، كما تجلت في الفلسفة الإسلامية، هي الإطار القادر على تحقيق التوازن بين العقل والوحي وبناء مجتمع مثالي ينهض على وحدة القيم والمعرفة)[1].

تمثل هذه الأفكار جوهر الرؤية الشتراوسية التي تربط الفلسفة السياسية الإسلامية بجذورها الأفلاطونية، إذ يرى أن الفلاسفة المسلمين –كالفارابي وابن سينا وابن ميمون – أعادوا إحياء روح الفلسفة اليونانية في ثوبٍ ديني عقلاني. فالعقل عندهم ليس نقيض الوحي، بل وسيلة لفهمه وتأويله في إطار منظم للحياة المدنية، بحيث تصبح الشريعة نظامًا عقليًا وأخلاقيًا يضمن انسجام الفرد والمجتمع مع القيم العليا. ومن خلال هذا الفهم، أعاد شتراوس للدين بعده السياسي المفقود في الحداثة الغربية، ورأى فيه أداةً لتحقيق الوحدة بين النظر والعمل، بين الحكمة والتشريع.

وفي هذا السياق اعتبر أن ما جمع الفلاسفة المسلمين واليهود في ما يسميه ''التنوير الوسيط'' هو انتماؤهم إلى المدرسة الأفلاطونية في تصورهم للفكر والسياسة. فكما جعل أفلاطون من الفيلسوف حاكمًا ومشرّعًا، رأى هؤلاء أن النبوة تمثل الوجه العملي للحكمة، وأن المدينة الفاضلة لا تقوم إلا بوحدة العقل والوحي. ومن هنا، فإن فكرهم يشكّل استمرارًا للمشروع الأفلاطوني في صيغةٍ دينية عقلانية، جعلها شتراوس بديلاً عن الحداثة التي فصلت بين القيم والسياسة، مؤكّدًا أن هذا التنوير الوسيط هو النموذج القادر على استعادة التوازن بين الحقيقة والنظام .

(وينسب شتراوس إلى الفلاسفة المسلمين الوسيطين أنهم فهموا دينهم تحقيقاً للدولة المثلى التي نادى بها أفلاطون، ولم يستطع أن يحققها، لأنه لم يكن يمتلك الوحي وما يمنحه من سلطان علوي على الناس. وهكذا يوفق شتراوس بين

[1] جورج تامر، **ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة**، مرجع سابق، ص 26.

الدين – تحديداً اليهودية والإسلام – وجمهورية أفلاطون، وبين النبي والفيلسوف الملك، مستنداً في ذلك إلى نصوص ابن سينا في النبوة، وجاعلاً الفارابي دعامته الأولى في هذا التفسير)[1].

كما أشرنا سابقًا، فإن شتراوس يرى في الفلاسفة المسلمين واليهود امتدادًا أصيلًا للفكر الأفلاطوني في صورته السياسية والأخلاقية، إذ وجد عندهم تحقيقًا لما عجز أفلاطون عن بلوغه في واقعه التاريخي. فهؤلاء الفلاسفة لم يكتفوا بالتأمل النظري في المدينة الفاضلة، بل رأوا في الوحي مصدرًا يمنح الفيلسوف سلطانًا تشريعيًا يتيح له تحويل الحكمة إلى نظامٍ عملي. ومن خلال هذا الربط بين الدين والعقل، أعاد شتراوس قراءة التراثين الإسلامي واليهودي باعتبارهما مرحلة من ''التنوير الوسيط'' الذي جمع بين الفلسفة والشريعة في وحدةٍ متكاملة. وبهذا يصبح النبي–الفيلسوف عنده النموذج الذي يوحّد بين الحقيقة الإلهية والنظام السياسي، ويقدّم بديلاً عن الانقسام الذي أفرزته الحداثة بين الإيمان والعقل .

(كما يعتبر شتراوس أن الفلاسفة المسلمين كانوا على علاقة جدلية بأفلاطون إذ أنهم نظروا إلى فلسفة الدولة المثالية على أنها تنبؤ لما تحقق بتأسيس الإسلام، وفسروا النبوة بواسطة مفاهيم أفلاطونية، من دون أن يكونوا خاضعين لأفلاطون خضوعاً كلياً، وجهوا إليه النقد في الوقت نفسه إذ اعتبروا أن النبي حقق ما أخفق الفيلسوف–الملك في إنجازه)[2].

وهنا يتجلى لنا فهم شتراوس العميق للتفاعل الجدلي بين الفلسفة الإسلامية والفكر اليوناني، إذ يرى أن الفلاسفة المسلمين لم يكونوا مجرد ناقلين للتراث الأفلاطوني، بل مارسوا حوارًا نقديًا معه، محوّلين مفاهيمه إلى أدوات لتفسير الوحي والنبوة في سياق ديني جديد. فالدولة المثالية عندهم لم تبقَ نموذجًا نظريًا كما عند أفلاطون، بل صارت واقعًا متحققًا في التجربة الإسلامية التي جمعت بين الوحي والعقل في نظام واحد. ومن هنا استخلص شتراوس أن الإسلام مثل تجسيدًا حيًّا للحكمة السياسية التي كان أفلاطون يبحث عنها ولم يبلغها، لأن النبي عند المسلمين جمع في شخصه بين الحكمة النظرية والسلطة التشريعية.

تعبّر هذه الرؤية عن إدراك شتراوس لوحدة الفلسفة والسياسة في الفكر الوسيط، حيث تتحول الفكرة الأفلاطونية إلى مشروع عملي يتجاوز الفلسفة التأملية نحو تأسيس نظام قيمي واقعي. كما أن نقد الفلاسفة المسلمين لأفلاطون يعكس استقلالهم الفكري وقدرتهم على إعادة بناء الفلسفة في ضوء الوحي، وهو ما جعلهم عند شتراوس الورثة الحقيقيين للعقل القديم. وبهذا المعنى، يصبح الفيلسوف–النبي في التنوير الوسيط الصيغة التي توفق بين المثال الأفلاطوني والشرعية الإلهية، أي الحل الذي يراه شتراوس لتجاوز إنقسام الحداثة بين الفكر والإيمان، بين النظر والعمل .

---

[1] جورج تامر، **ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة**، مرجع سابق، ص29.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهكذا يتّضح أن التنوير الوسيط، في صيغته الأفلاطونية—الإسلامية، لم يكن عند شتراوس مجرد استعادةٍ لماضٍ عقلاني، بل مشروعًا لبعث الحكمة القديمة في أفقٍ نبويٍّ جديد، يجعل من الفيلسوف—النبي محورًا لإعادة بناء المعنى السياسي والأخلاقي للعقل الحديث. فالفلسفة عنده لا تكتمل إلا حين تتجاوز الانفصال الذي فرضته الحداثة بين النظر والعمل، بين الحقيقة والقيمة، لتغدو فعلًا موجَّهًا نحو تأسيس المدينة العادلة التي تقوم على وحدة العقل والوحي. إن هذا الأفق الوسيط يقدّم رؤية متكاملة للعقل الإنساني بوصفه قدرةً على إدراك الكليات لا على السيطرة، ويمنح الفلسفة طابعها الأخلاقي والسياسي في آن واحد.

لقد أراد شتراوس أن يحرّر العقل من اختزاله في الأدوات، وأن يردّه إلى وظيفته الأولى: البحث عن الخير والعدل في ضوء الحقيقة. فالتنوير الوسيط الذي استعاد ملامحه في الفلسفة الإسلامية واليهودية هو عقلٌ مؤمن لا متقوقع، وعقلٌ ناقد لا عدمي، لأنه يجمع بين الحرية والانضباط، وبين النقد والإيمان. ومن خلال هذا الجمع، أعاد شتراوس للحكمة معناها العملي، وجعل من الفلسفة السياسية حقلًا يتجاوز المعرفة التقنية ليبحث عن الأساس القيمي الذي تنبني عليه شرعية النظام الإنساني. وهكذا يتحول الدين في هذا الأفق من عقيدةٍ مغلقة إلى طاقةٍ عقليةٍ خلاقة، ومن نصٍّ تعبدي إلى مبدأٍ كونيٍّ ينظّم الحياة المشتركة.

وفي هذا التصور، يغدو الفيلسوف الوسيط وارثًا للحكمة اليونانية ومجدّدًا للوحي في آن واحد. فالوحدة التي يحققها بين الشريعة والعقل ليست مجرد مصالحة بين مجالين منفصلين، بل هي تأسيس جديد للعقل نفسه بوصفه وعيًا بالحدّ واعترافًا بالمطلق. ومن هنا رأى شتراوس أن الخروج من المأزق الحداثي لا يكون بإلغاء الدين أو استبداله، بل بإدراك وظيفته الفلسفية في ضبط السلطة وتوجيه الأخلاق، بحيث يصبح الإيمان سندًا للعقل، والعقل حارسًا للمعنى. وبهذا المعنى، فإن التنوير الوسيط ليس حنينًا إلى ماضٍ مفقود، بل إمكانٌ حاضر لتجديد العلاقة بين الحقيقة والحرية، بين الإنسان والله.

إن ما قدّمه شتراوس من خلال هذا التصور يمثل محاولةً لتأسيس فلسفة جديدة للسياسة تستند إلى البعد الميتافيزيقي دون أن تفقد عقلانيتها، وإلى الإيمان دون أن تتخلى عن النقد. فهو يجعل من الحكمة القديمة روحًا جديدة للعصر الحديث، ومن العقل الوسيط معيارًا لإصلاح الحداثة، لا نفيًا لها. فبإحياء الفكرة الأفلاطونية في صورتها الإسلامية، وبربطها بالنبوة والشريعة، أعاد شتراوس للعقل الأخلاقي مكانته في بناء النظام المدني، وجعل من الفلسفة السياسية وسيلةً لاستعادة التوازن بين السلطة والمعنى، وبين الحرية والمسؤولية.

وهكذا تتجلّى النتيجة الكبرى لهذا المسار في أن التنوير الوسيط عند شتراوس هو البديل التاريخي والروحي للعقلانية الحديثة، لأنه يعيد بناء العلاقة بين الإنسان والمطلق على أساسٍ من العقل المتأمل والإيمان الواعي، ويقيم

الشرعية السياسية على القيم لا على المنفعة. فهو مشروع يردّ الفلسفة إلى أصلها العملي، ويجعل من المدينة الفاضلة غايةً أخلاقية قبل أن تكون نظامًا مؤسسيًا، ومن العدالة حقيقةً تتجلى في الإنسان ذاته قبل أن تُسنّ في القوانين.

غير أن هذا الحلّ، وإن أعاد للعقل اتزانه وللفكر عمقه، يثير سؤالًا جديدًا حول الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه هذه القيم بعد إستعادة وحدة الإيمان والعقل:

هل يكفي هذا التنوير الوسيط لتجاوز أزمة الحداثة، أم أن سبيل الخلاص يقتضي العودة إلى الحقّ الطبيعي في الفلسفة اليونانية بوصفه الأصل الذي تأسست عليه العدالة قبل أن تتداخل مع الوحي؟

2-2-ليو شتراوس والعودة إلى الحق الطبيعي في الفلسفة اليونانية

لم يكتفِ ليو شتراوس بأن يجعل من التنوير الوسيط عند الفلاسفة المسلمين واليهود مخرجًا لأزمة الحداثة، بل عاد أبعد من ذلك إلى الأصل الذي نشأ فيه الفكر الفلسفي ذاته، أي إلى الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، حيث وُلد مفهوم الحق الطبيعي الذي شكّل الأساس العقلي والأخلاقي لكل نشاط فلسفي عند كبار الفلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو. فقد رأى أن هذا المفهوم هو نقطة التوازن بين العقل والوجود، وأنه يمثّل المبدأ الذي به تقاس شرعية القوانين والأفعال الإنسانية، لا بما تفرضه العادات أو السلطة، بل بما يحدده العقل من طبيعة الإنسان وغايته.

ومن خلال قراءته لمسار الفلسفة الغربية، تتبع شتراوس تحولات هذا المفهوم من نشأته في الفكر اليوناني، حين كان الحق الطبيعي تعبيرًا عن نظام الكون والعقل الإنساني، إلى العصور الوسطى التي أُدرج فيها ضمن النظام اللاهوتي، فصار مرتبطًا بالإرادة الإلهية لا بالعقل وحده، ثم إلى الحداثة التي انقلب فيها المفهوم رأسًا على عقب حين فُصل الحق عن الطبيعة وأُبدلت المعايير الأخلاقية بالعقل الأداتي والتاريخية النسبية. وهكذا انتهت الفلسفة الحديثة إلى أزمة في المعنى بعدما فقدت الأساس الثابت الذي يقوم عليه الحكم القيمي والسياسي.

ومن هنا دعا شتراوس إلى ضرورة استعادة الرؤية الأصلية التي بلورها الحكماء اليونان، باعتبارها السبيل الوحيد لاستعادة وحدة العقل والأخلاق والسياسة، فالعودة إلى الحق الطبيعي كما فهمه القدماء ليست ارتدادًا إلى الماضي، بل استعادة للمبدأ الذي يجعل الفلسفة ممكنة، وللأساس الذي يمنح الفكر الحديث معيارًا يحكم به ذاته والعالم .

وينطلق ليو شتراوس في تقديمه لهذا الحل، المتمثّل في العودة إلى الحقّ الطبيعي كما كان عند الفلاسفة اليونان، إلى توضيح الكوارث الفكرية والأخلاقية والسياسية التي نجمت عن تخلّي الفكر الغربي عن هذا المفهوم.(حيث يؤكد أن انفصال الحداثة وتخليها عن الحق الطبيعي كما صاغته الفلسفة الكلاسيكية اليونانية قد أنتج في المشروع الحديث نوازعَ عدميةً كانت الحربان العالميتان أبرز دلائلها، إذ تجلّى فيهما تخلي الحضارة الحديثة عن كل "المطلقات". فأصبح مفهوم الحق الطبيعي محصورًا في مبدأ واحد هو احترام التنوع والفردية، غير أنّ هذا المبدأ نفسه انقلب على غايته، لأن الليبراليين

حين قبلوا بتقييد التنوع والفردية –كما فعل أكثر فقهاء الحق الطبيعي الليبراليين – وجدوا أنفسهم أمام خيار صعب بين الحق الطبيعي وحق الفرد في تحقيق ذاته، فاختاروا الثاني على حساب الأول)[1].

حيث يرى أن انفصال الحداثة وتخليها عن الحق الطبيعي كما صاغته الفلسفة الكلاسيكية اليونانية قد أنتج في المشروع الحديث نوازع عدمية كانت الحربان العالميتان أبرز دلائلها إذ تجلّى فيهما تخلي الحضارة الحديثة عن كل المطلقات فأصبح مفهوم الحق الطبيعي محصورًا في مبدأ واحد هو احترام التنوع والفردية غير أنّ هذا المبدأ نفسه انقلب على غايته لأن الليبراليين حين قبلوا بتقييد التنوع والفردية كما فعل أكثر فقهاء الحق الطبيعي الليبراليين وجدوا أنفسهم أمام خيار صعب بين الحق الطبيعي وحق الفرد في تحقيق ذاته فاختاروا الثاني على حساب الأول، وفي هذا التشخيص يرى شتراوس أن الحداثة فقدت جوهر المعنى لأنها ألغت الرابط الذي كان يوحّد بين الإنسان والعقل الكوني فجعلت الحرية مطلقة بلا غاية والعقل أداة خالية من القيمة، فكانت النتيجة تفكك المجتمع وضياع المعايير واندفاع الإنسان إلى العدمية.

أما في التاريخ القديم، وتحديدًا في الفلسفة اليونانية، فقد كان الحق الطبيعي أساس النظام السياسي والأخلاقي في المدينة، إذ لم يكن العقل هناك وسيلةً نفعية بل غايةً في ذاته تهدي الإنسان إلى الخير، وكانت الحرية تُمارس في إطار الفضيلة، والسياسة امتدادًا للأخلاق لا نقيضًا لها. في ظل المدينة اليونانية كان النظام يعكس انسجامًا بين الطبيعة والإنسان، وبين القانون والعقل، فكان الفعل الإنساني محكومًا بفكرة العدل بوصفها مبدأً كونيًا يضبط السلوك ويوجه الإرادة نحو الخير العام، بينما في الحداثة إنفصلت الحرية عن الفضيلة وفقدت العدالة معناها الموضوعي، وغدا الإنسان سيدًا على الطبيعة من غير أن يكون سيدًا على نفسه. وهكذا يربط شتراوس الكارثة الحديثة بانهيار الأساس الذي قامت عليه المدينة القديمة، ليؤكد أن تجاوز أزمة الحداثة يستلزم استعادة التصور اليوناني للحق الطبيعي الذي يجعل من الإنسان كائنًا أخلاقيًا منسجمًا مع النظام الكوني لا غريبًا عنه .

ولم يتوقّف ليو شتراوس عن توصيف الأزمات التي نتجت بسبب الحداثة التي تخلّت عن الحقّ الطبيعي كما كان في الفلسفة الكلاسيكية اليونانية، بل عرض تفسيرًا معمّقًا موظِّفًا فيه الأحداث التاريخية.(حيث يتناول ليو شتراوس في كتابه الحق الطبيعي والتاريخ، من خلال ستة فصول مترابطة، مسارَ الفلسفة السياسية الأوروبية منذ لحظة تخلّيها عن فكرة الحقّ الطبيعي ومعياره، تلك الفكرة التي كانت تمثّل في العصور السابقة منارةً يهتدي بها الفكر السياسي. ويرى شتراوس أن هذا التحوّل ارتبط ارتباطًا وثيقًا ببزوغ الحداثة في أوروبا، وما رافقها من نشوء الرأسمالية والأنظمة الديمقراطية وفلسفات التاريخ المتعدّدة. ومن خلال هذا التحليل، يؤرّخ شتراوس لبدايات المشروع الحداثي ومشكلاته الكبرى، مقدّمًا

[1] وضاح شرارة، **الحق الطبيعي والتاريخ – ليو شتراوس**، مجلة أوراق فلسفية ، العدد 21، القاهرة، 2008م، ص122.

في الوقت نفسه ردًّا نقديًا على ماكس فيبر، الذي حاول أن يربط نشأة الحداثة وصعود الرأسمالية بحركات الإصلاح الديني)[1].

تقدّم هذه الفكرة رؤية نقدية لمسار الفلسفة السياسية الحديثة كما يتصوّرها ليو شتراوس، كاشفةً عن انزياح الفكر الغربي عن مبدأ الحق الطبيعي الذي كان في العصور الكلاسيكية ميزانًا للقيم السياسية والأخلاقية. يتبدّى من خلالها أن الحداثة لم تكن مجرد تطور تاريخي، بل تحوّل جذري في طبيعة الفعل السياسي، حيث استُبدل البحث عن الخير والعدالة بالسعي وراء المنفعة والتقدّم المادي.

ويظهر أثر الرأسمالية وفلسفات التاريخ التي جعلت القانون انعكاسًا للواقع لا لمعيار ثابت للحق. كما يُفهم أن شتراوس يعيد النظر في التفسيرات الوضعية للحداثة، رافضًا اختزالها في بعدها الديني، ومبرزًا عمقها الفلسفي بوصفها أزمة في علاقة العقل بالمطلق. وهكذا تتجلّى الفكرة كمحاولة لاستعادة المعيار الكلاسيكي الذي يمنح للفكر السياسي غايته الأخلاقية، ويعيد وصل السياسة بالقيم في مواجهة نسبية الحداثة وتقلباتها .

ينفتح مسار التفكير في الحق الطبيعي عند ليو شتراوس على سؤال الأصل، أي على الكيفية التي تبلورت بها الفلسفة السياسية من وعي الإنسان بتعدد مفاهيم العدالة والحق. فبين النظام القائم على العرف والاتفاق، والمعيار الذي يتجاوزه نحو الحقيقة، تنشأ الحاجة إلى عقلٍ يتأمل أساس العدل خارج حدود المألوف. ومن هذا الأفق يتكوّن الفهم الفلسفي لطبيعة الحق بوصفه مجالًا للبحث لا للتسليم .

(وهنا نجده يؤكّد أن الفلسفة السياسية نشأت انطلاقًا من الوعي بتعدّد صور الحق الطبيعي، فاختلافها يدلّ على أن هذا الحق ليس مطلقًا، بل يرتدّ إلى إتفاقٍ وضعه الناس فيما بينهم لضبط حياتهم المشتركة. يقوم السلم في المجتمع على هذا التواضع الذي يحفظ النظام، لكنه لا يجعل من الإجماع دليلًا على الحقيقة أو برهانًا عليها. فالفكر الفلسفي، بما هو فعلٌ للعقل، يتحرّك خارج حدود المألوف والمشترك، متوجّهًا نحو معرفةٍ فرديةٍ تتخطّى ما يراه الجمهور حقيقةً نهائية، سعيًا إلى إدراك أعمق وأدقّ لمعنى الحقيقة ذاته)[2].

ومنه يتضح لنا الأساس الجدلي الذي تقوم عليه الفلسفة السياسية، إذ يتحدد مفهوم الحق الطبيعي بين ما هو ناتج عن التواضع الإنساني وبين ما يسعى إليه العقل من حقيقة تتجاوز حدود الاتفاقات الاجتماعية. فالعدالة التي تنبني على الإجماع ليست سوى نظامٍ لضبط السلوك، أما الحقيقة فهي مطلبٌ عقليّ يتجاوز ما هو مشترك إلى ما هو كونيّ وثابت. في ضوء هذا التمييز يتجلّى دور الفيلسوف الذي يتخطى ظاهر القانون نحو جوهر العدل. ويظهر أن

---

[1] وضاح شرارة، **الحق الطبيعي والتاريخ – ليو شتراوس**، مرجع سابق، ص122.

[2] المرجع نفسه، ص123.

الفكر السياسي الأصيل لا يكتفي بتبرير الواقع بل يسعى إلى تقويمه بمعيار الطبيعة والعقل. ومن هنا يصبح البحث في الحق الطبيعي حركةً دائمة بين الممكن والمطلق، بين ما يفرضه الإجتماع وما يقتضيه العقل .

(ويتجلّى الفرق بين القدماء والمحدثين في طريقة نظرهم إلى الفلسفة؛ فالقدماء اعتبروها خروجًا من ظلال المغارة والكهف، أي تحررًا من الأوهام والآراء التي تشترك فيها الجماعة وتشكل ثقافتها العامة. أما المحدثون، فقد حصروا الفلسفة داخل حدود التاريخ والثقافة والمجتمع، فلم يعودوا يتصورون تفكيرًا يتجاوز الإطار الزمني والحضاري الذي ينتمي إليه الإنسان. وهكذا أصبحت الفلسفة عندهم جزءًا من سياق نسبي متغير، بينما غدت التاريخانية الأساس الذي يقوم عليه هذا التصور الجديد للعقل والمعرفة)[1].

إن التحوّل الجذري الذي أحدثه المحدثون في نظرتهم إلى الفلسفة تمثّل في انفصالها عن أصلها الطبيعي والعقلي الذي كان عند القدماء. ففي الفكر اليوناني القديم كان الحق الطبيعي مبدأً كونيًا يعبّر عن النظام الثابت للعقل والطبيعة، ويقوم عليه تصور العدالة والخير، أما في الحداثة فقد أُدرج هذا الحق داخل حدود التاريخ والثقافة، ففقد صفة الإطلاق وصار نتاجًا نسبيًا لتطور الوعي الإنساني. أدى هذا الانفصال إلى تفريغ الفلسفة من بعدها المعياري، إذ تحوّل العقل إلى أداة تفسير لا إلى مصدر معيار للحقيقة. ومع غياب المرجعية الطبيعية، غدت القوانين انعكاسًا لإرادة الجماعة لا لميزان عقلي أسمى، فأصبح الإنسان هو المقياس الوحيد لكل شيء. في هذا السياق يرى شتراوس أن سبيل تجاوز الأزمة يتمثّل في العودة إلى الفلسفة اليونانية التي جعلت من الحق الطبيعي أساسًا للسياسة والأخلاق. فهي عند القدماء لم تكن مجرد فكرة نظرية، بل مبدأ يربط بين العقل والنظام الكوني، ويمنح للحياة الإنسانية معناها الغائي. ويبقى السؤال مطروحًا: **كيف صاغ كبار الفلاسفة اليونان، كسقراط وأفلاطون وأرسطو، مفهوم الحق الطبيعي بوصفه الطريق إلى العدل والحكمة؟**

إستعمل ليو شتراوس في كتابه الحق الطبيعي والتاريخ مفهوم الحق الطبيعي لتوصيف المسار الذي تغيّر عبره هذا المفهوم في الفكر الغربي، من اليونان القديمة مرورًا بالعصور الوسطى وانتهاءً بالحداثة، مبيّنًا كيف أدى هذا التحول إلى أزمة في الأساس القيمي للعقل الحديث، حيث فُصلت السياسة عن الأخلاق، وفقد الإنسان مرجعيته الطبيعية في الحكم على الخير والعدل. أمّا في كتابه المدينة والإنسان، فقد قدّم شتراوس قراءة معمّقة لكيفية حضور الحق الطبيعي عند فلاسفة اليونان، خاصة عند أفلاطون وأرسطو، مبرزًا أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية قامت على البحث عن القانون الكوني الذي ينسجم مع طبيعة الإنسان والعقل. ومن خلال تحليل النصوص القديمة كشف شتراوس عن التوازن الذي جمع بين العقل والفضيلة في المدينة اليونانية، معتبرًا هذا النموذج الأساس الذي يمكن من خلاله تجاوز مأزق الحداثة.

[1] وضاح شرارة، **الحق الطبيعي والتاريخ – ليو شتراوس**، مرجع سابق، ص123.

ولهذا يُعدّ هذا الكتاب صيغةً فلسفية للحل الذي دعا فيه المحدثين إلى العودة إلى مفهوم الحق الطبيعي كما كان عند اليونان، لاستعادة وحدة العقل والأخلاق في التفكير السياسي .

في كتابه المدينة والإنسان يتناول ليو شتراوس شخصية سقراط بوصفها المدخل لفهم مفهوم الحق الطبيعي كما تشكّل في الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، مبرزًا من خلالها اختلاف الرؤية القديمة عن الرؤية اللاهوتية التي سادت في العصور الوسطى. فبينما نظر الفكر الوسيط إلى الإنسان من منظور الخطيئة والفداء، رأى سقراط أن العقل والطبيعة يشكّلان أساس الفضيلة والعدالة. ومن هذا التباين تنشأ المقارنة بين الفيلسوف الذي يثق بالعقل بوصفه مرشدًا للحياة، واللاهوتي الذي يجعل الإيمان والخضوع محور الوجود. بهذا يفتح شتراوس المجال لقراءة جديدة للعلاقة بين العقل والطبيعة، بوصفها الأصل الذي استمد منه القدماء مفهوم الحق الطبيعي، في مقابل الفهم الديني الذي ربط القيم بالإرادة الإلهية لا بالعقل الإنساني .

وفي هذا السياق يقول شتراوس : (تُبيّن المقارنة بين المسيح وسقراط أن الصورة الإغريقية للإنسان تختلف جوهريًا عن الصورة اللاهوتية. فبينما يرى التقليد المسيحي أن الحياة زمنٌ للبكاء والتكفير، يظهر سقراط في روايات أفلاطون وكسينوفون ضاحكًا لا باكيًا، لأن موقفه من الوجود قائم على الثقة بالعقل والطبيعة لا على الخطيئة والندم. فالضحك عنده ليس استخفافًا، بل تعبير عن صفاء النفس التي تدرك نظام العالم بالعقل. ومن هنا تبدو المحاورة السقراطية أقرب إلى الكوميديا منها إلى المأساة، لأنها تكشف عن إنسانٍ يواجه أقداره بالحوار والعقل لا بالاستسلام أو الحزن. وهذه الروح السقراطية هي التي تعبّر عن جوهر الحق الطبيعي عند اليونان، حيث تُفهم العدالة والفضيلة بوصفهما انسجامًا مع طبيعة الإنسان وعقله، لا خضوعًا لقوةٍ فوقية أو شريعةٍ مفروضة من الخارج)[1].

وهكذا يتبيّن أن شتراوس يجعل من سقراط المثال الأكمل لتجسيد مفهوم الحق الطبيعي كما تبلور في الفلسفة اليونانية، لأن الفكر السقراطي يقوم على ثقةٍ عميقة بالعقل وبنظام الطبيعة الذي يعبّر عن انسجامٍ بين الإنسان والعالم. فالحق عند سقراط ليس أمرًا مفروضًا من الخارج، بل هو إدراكٌ داخليّ لما هو عادل في ذاته، يتحقق حين يعيش الإنسان وفقًا لما تقتضيه طبيعته العاقلة. ومن هذا المنطلق، ترتكز العدالة على المعرفة، وتُفهم الفضيلة باعتبارها تناغمًا مع النظام العقلي الكوني. في المقابل، نقلت العصور الوسطى مركز الثقل من العقل إلى الوحي، فصارت القيم نابعة من الإرادة الإلهية لا من طبيعة الإنسان، وأصبح الحق الطبيعي محكومًا بقانونٍ لاهوتيّ يحدّ من حرية الفكر ويجعل الخضوع غاية الوجود. هذا التحوّل غيّب الفهم الكلاسيكي للحق الطبيعي بوصفه قانونًا كونيًا يمكن للعقل الإنساني إدراكه من غير وساطة دينية.

---

(1) Leo Strauss, **The City and Man**, Op.cit, p 61.

يرى شتراوس أن الحداثة ورثت عن العصور الوسطى هذا الانفصال بين العقل والطبيعة، فعمّقت الأزمة حين جعلت القيم نسبية مرتبطة بالزمان والمجتمع. لذلك يفضّل العودة إلى سقراط، لأن الفلسفة السقراطية تمثل لحظة توازن بين الطبيعة والعقل، بين الإنسان والعالم، حيث تُفهم العدالة كتحققٍ للمعقول في الحياة المشتركة. فالضحك السقراطي الذي يشير إليه الإقتباس ليس سخرية، بل تعبير عن صفاء النفس التي تدرك انسجامها مع النظام الكوني. ومن هنا يغدو الحق الطبيعي عند اليونان طريقًا نحو السعادة العقلية، لا نحو التكفير أو الخضوع. إن شتراوس يرى في هذا النموذج الحل لأزمة الحداثة التي فقدت مرجعيتها المعيارية، فالفكر السقراطي يعيد تأسيس الفلسفة السياسية على مبدأ العقل والطبيعة بوصفهما مصدرًا مشتركًا للخير والعدالة. وهكذا يصبح استحضار سقراط دعوةً إلى إحياء روح الحكمة القديمة التي تجعل من الفلسفة سعيًا دائمًا إلى معرفة العدل في ذاته، لا في صورته المتغيرة عبر التاريخ .

واستمرارًا في عرض مفهوم الحقّ الطبيعي في الفلسفة السقراطية، اعتمد شتراوس على أهمّ مصدرٍ عرفت منه الإنسانيّة سقراط، وهو محاورات تلميذه أفلاطون، التي شكّلت الإطار الرئيس الذي نُقلت عبره تعاليم المعلّم ومواقفه من القضايا الكبرى. فبسقوط آثار سقراط المكتوبة – إذ لم يترك نصًا واحدًا بقلمه – تحوّل إرثه الفكري إلى ما صاغه تلامذته في أعمالهم، وفي مقدمتهم أفلاطون وكسينوفون، اللذان قدّما من خلال محاوراتهما صورتين متكاملتين ومختلفتين في آنٍ واحد عن هذا الفيلسوف الذي جمع بين الحكمة والتهكّم، بين السؤال الدائم واليقين الأخلاقي. عند أفلاطون يظهر سقراط باعتباره العقل الباحث عن العدالة والفضيلة في صميم الحياة السياسية، بينما لدى كسينوفون يبرز بصورة المربّي العملي القريب من الناس، الملتزم بفضيلة السلوك أكثر من جدل الفلسفة. غير أنّ الصورة التي ترسّخت في الوعي الفلسفي الغربي جاءت بالأساس من محاورات أفلاطون، التي جعلت من سقراط رمزًا للعقل الأخلاقي والبحث عن النظام الطبيعي الذي يربط الإنسان بالعالم. وقد أثار هذا الوضع نقاشًا واسعًا بين النقّاد حول مدى تاريخية سقراط نفسه، إذ رأى بعضهم، ومنهم أنطواني، أنّه شخصية رمزية أو أدبية أكثر منه شخصية واقعية، وأنّ ما نعرفه عنه ليس إلا بناءً فلسفيًا أبدعه أفلاطون ليجسّد من خلاله المثال الأعلى للحكمة الإنسانية .

وهكذا، تبدو قراءة شتراوس لمحاورات أفلاطون مدخلًا ضروريًا لفهم الأساس الذي بنى عليه مفهوم الحق الطبيعي عند الإغريق، إذ لم يتعامل معها بوصفها سردًا أدبيًا فحسب، بل باعتبارها نصوصًا تأسيسية للعقل السياسي والفلسفي الغربي. فالمعاني التي حمّلها أفلاطون لحوارات سقراط كانت عند شتراوس أكثر من مجرد تأملات في الأخلاق والسياسة، بل محاولة لإظهار التناسب بين الطبيعة والعقل في بناء المدينة الفاضلة. ومن هنا، جعل شتراوس من الجمهورية المحاورة المحورية التي تتجلى فيها الفلسفة بوصفها بحثًا في العدالة بوصفها مبدأً طبيعيًا سابقًا لكل تشريع وضعي. ومن خلال تحليل رمزي دقيق لمشهدها الإفتتاحي، يكشف شتراوس كيف يعبّر نزول سقراط إلى المدينة عن لحظة اتصال بين الفكر

والمجتمع، بين التأمل النظري والنظام الواقعي، وهو ما يمهّد لفهم جوهر الحق الطبيعي كما صاغه أفلاطون في وحدة الكون والمدينة، والعقل والنظام .

(في الجمهورية، يقدّم أفلاطون تصورًا للحياة السياسية من خلال محاورة تُعالج جوهر العدالة، بوصفها مبدأً طبيعيًا يربط النظام السياسي بالنظام الكوني. فالمشهد الذي يصف نزول سقراط إلى البيرايه، مركز القوة البحرية والديمقراطية في أثينا، ليس مجرد حدث عرضي، بل يحمل معنى رمزيًا عن انتقال الفيلسوف من عالم التأمل إلى عالم المدينة، من العلو العقلي إلى الواقع العملي. بهذا الربط بين العدالة والنظام الكوني، تكشف المحاورة عن أساس الحق الطبيعي عند اليونان، إذ تُظهر أن العدالة ليست مجرد اتفاقٍ بشري، بل تعبير عن انسجام العقل الإنساني مع النظام الطبيعي الذي يحكم الكون والمدينة معًا)[1].

ومن خلال هذا التصوّر العميق، يتّضح أن شتراوس لم يتعامل مع الجمهورية كمجرد نصّ نظري في السياسة، بل كدراما فلسفية ترمز إلى انتقال الفكر من التأمل إلى الفعل، ومن الكلي إلى الجزئي. ففي افتتاحها، يستحضر أفلاطون مشهدًا دالًا يكشف عن البعد الرمزي لعلاقة الفيلسوف بالمدينة، وكيف يُترجم العقل الكوني إلى نظام بشري. ومن هذا المشهد تنبثق القصة التي ستصبح مفتاحًا لفهم معنى العدالة بوصفها جوهر الحقّ الطبيعي عند الإغريق .

وحول قصة محاورة الجمهورية التي اشار لها شتراوس يسرد افلاطون على لسان معلمه سقراط في الجمهورية قائلا :(نزلتُ بالأمس إلى البيرايه مع غلاوكون، ابن أريستون، لأقدّم الصلاة إلى الإلهة وأرى في الوقت نفسه كيف سيُقام الاحتفال الذي كان يُقام لأول مرة. بدا لي موكب سكان المدينة جميلًا، ولم يكن موكب التراقيين أقلَّ روعة منه. وبعد أن أنهينا صلاتنا وشاهدنا المهرجان، هممنا بالعودة نحو أثينا، فرآنا من بعيد بولمارخوس، إبن كيفالوس، وأمر عبده الصغير أن يجري نحونا ويطلب منا أن ننتظره. ثم لحق بنا ودعانا إلى بيته، فقبلنا الدعوة ومضينا معه، وهناك التقينا بعدد من الرجال الذين سيشاركون لاحقًا في النقاش حول العدالة)[2].

يبدأ المشهد الافتتاحي للجمهورية بلقاء سقراط وتلميذه غلاوكون في طريقهما إلى البيرايه، الميناء البحري الشهير لمدينة أثينا، الذي كان آنذاك مركزًا تجاريًا وعسكريًا يعكس روح القوة والانفتاح التي ميّزت الديمقراطية الأثينية. فالنزول إلى البيرايه لا يُفهم هنا بوصفه حركة مكانية فحسب، بل انتقالًا رمزيًا من المدينة العليا، أي أثينا ذات الطابع السياسي والفكري، إلى المدينة السفلى حيث تختلط الأصوات والمصالح، ويتجسد الجانب العملي من الحياة العامة. البيرايه، بوصفها المدينة البحرية، تمثّل أفق العالم المتغير، عالم التجارة والحركة والانفتاح على الخارج، بينما أثينا في المقابل هي رمز

(1) Leo Strauss, **The City and Man**, Op.cit, p 62.

(2) Platon, **La République**, t. IX, trad. Victor Cousin, Librairie de Rey et Gravier, Paris, 1833, pp327–328–329.

الثبات والعقل والنظام الفلسفي. وغلاوكون، رفيق سقراط في هذه الرحلة، يجسد الجيل الشاب المتطلع إلى فهم العدالة من خلال الحوار مع المعلّم، وهو في الآن نفسه شاهد على انتقال الفلسفة من التأمل إلى الفعل، من النظر إلى الحياة السياسية الحقيقية. أما الدعوة التي يوجهها بولمارخوس، ابن كيفالوس، إلى سقراط ورفيقه، فتفتح باب الحوار حول العدالة داخل بيتٍ خاص، مما يشير إلى انتقال النقاش من المجال العام إلى فضاء الفكر المنزلي الذي تتولّد فيه الفلسفة بالحوار لا بالخطابة. ويبدو هذا البيت في ضاحية البيرايه كصورة مصغّرة عن المدينة كلها، حيث تتواجه الرؤى المختلفة للعدالة بين الآباء والأبناء، بين المحافظة والحرية، بين القديم والجديد. بهذا الإطار السردي الدقيق، يضع أفلاطون مشهده في فضاء يجمع بين المقدّس والدنيوي، بين الطقوس الدينية للمهرجان والبحث العقلي في ماهية العدالة، فيتحول الميناء من مسرحٍ تجاري وسياسي إلى معبرٍ نحو أعمق الأسئلة الفلسفية التي ستهيمن على الحوار اللاحق .

يرى شتراوس أن هذا المشهد لا يُفهم إلا بوصفه رمزًا فلسفيًا عميقًا يعبّر عن طبيعة الحقّ الطبيعي كما أدركه سقراط، أي عن التناسق بين العقل والنظام الكوني الذي تتجلى فيه العدالة بوصفها مبدأً فطريًا. فالنزول إلى البيرايه، في قراءته، ليس حركة جسدية، بل فعلٌ روحيّ يعبّر عن نزول الفيلسوف من عالم التأمل المجرد إلى عالم البشر حيث تُختبر العدالة في الممارسة السياسية. إنها رحلة من العلو العقلي إلى الواقع الاجتماعي، من المثال إلى الفعل، وهي بذلك تجسيد للوظيفة السقراطية التي تجمع بين الفكر والعمل، بين الطبيعة والعقل.

في هذا الأفق يرى شتراوس أن العدالة عند سقراط ليست قانونًا وضعيًا تُنشئه المدينة بإرادتها، بل نظامًا طبيعيًا سابقًا عليها، يحكم العلاقة بين الإنسان والعالم كما يحكم الكون ذاته. فكما تخضع السماء لنظامٍ عقليٍّ ثابت، كذلك يجب أن تُبنى المدينة وفق مبدأ العقل الذي يعكس الطبيعة في توازنها وانسجامها. وهكذا يصبح المشهد الافتتاحي تمثيلًا رمزيًا للحظة ميلاد الفلسفة السياسية، حين يسعى العقل إلى إدراك النظام الطبيعي للعدالة داخل النظام الإنساني. ومن هنا، يعتبر شتراوس أن استعادة هذا الفهم السقراطي للحقّ الطبيعي تمثّل بديلاً عن الفكر الحداثي الذي فصل بين الطبيعة والقانون، بين الأخلاق والسياسة، فأفقد العدالة جذورها الكونية. فحين يعود الإنسان إلى تصور سقراط للعدالة كإتساقٍ مع النظام الطبيعي، يستعيد إمكان التوفيق بين الحرية والنظام، وبين القانون والعقل، فيتجاوز بذلك الاغتراب الحديث ويستعيد المعنى الإنساني للسياسة بوصفها بحثًا في الخير الطبيعي لا في المنفعة المتغيرة .

وإذا أردنا أن نخلص إلى نتيجة للحق الطبيعي الذي هدفت فلسفة سقراط إلى بلوغه وعملت على تحقيقه حسب الرؤية الشتراوسية .

(حيث يعتبر شتراوس أن سقراط جعل من الفلسفة بحثًا دائمًا عن الحق الطبيعي الذي يقوم عليه العدل والخير، ساعيًا إلى إقامة نظام عقلي ثابت يسمو على الأهواء والتبدّل. فقد كانت غايته تهذيب الإنسان بالفضيلة وجعله أكثر

إنسانية من خلال المعرفة. ومن هذا المنظور رأى شتراوس أن سقراط هو المثال الأعلى للفيلسوف الذي يوحّد بين العقل والأخلاق في سبيل بلوغ الحق الطبيعي)[1].

يتجلّى الحق الطبيعي عند سقراط في كونه مبدأً عقليًا وأخلاقيًا يقوم على البحث عن الخير الأسمى الذي يُمكّن الإنسان من تحقيق ذاته في انسجام مع النظام الكوني. فبدل أن يكون القانون نتاجًا للعرف أو القوة، جعله سقراط تعبيرًا عن طبيعة العقل الإنساني الذي يدرك العدل بالبرهان لا بالإكراه. ومن هنا اعتبر شتراوس أن سقراط قد أسّس لنموذج الفيلسوف الذي يربط بين الفضيلة والمعرفة، ويجعل من التفكير وسيلةً لتقويم الحياة السياسية والأخلاقية معًا. فالفلسفة السقراطية عنده هي عودة إلى الطبيعة بوصفها مرجعًا للحق، وإلى العقل باعتباره المشرّع الأعلى. ورأى شتراوس في هذا التصور حلاً لأزمة الحداثة التي فصلت بين العقل والقيمة، بين القانون والطبيعة. فهل سيجد شتراوس في فلسفة أفلاطون إستمرارًا لهذا المبدأ أم تجاوزًا له نحو رؤية أوسع للحق الطبيعي؟

بعد أن مهّد سقراط السبيل للبحث عن الحق الطبيعي من خلال سعيه إلى ربط الفضيلة بالمعرفة والعقل، جاء أفلاطون ليُكمل هذا المسار في أفقٍ كونيٍّ أوسع، يجعل من العدالة مبدأً للنظامين الإنساني والعالمي معًا. ففي فلسفته تندمج فكرة الخير مع بنية الوجود لتشكّل قانونًا عقليًا يربط الإنسان بالكلّ، ويمنح الفعل الإنساني معناه في ضوء النظام الكوني. ومن هذا المنطلق، رأى ليو شتراوس أن فكر أفلاطون يمثل لحظةً حاسمة في بناء مفهوم الحق الطبيعي، بوصفه الحلّ الفلسفي الذي يستعيد توازن الحداثة المفقود بين العقل والطبيعة، وبين الإنسان والكون .

(يبدأ شتراوس بالتوضيح أن فهم أفلاطون في زماننا لا يمكن أن يتم إلا عبر التقليد الذي نقل إلينا نصوصه وشروحه، وهو تقليد ظل لقرونٍ طويلة تحت تأثير الأفلاطونية المسيحية. ولئن حفظ هذا التراث لنا آثار الفيلسوف، فإنه شوّه مقاصده الأصلية حين حوّل التأمل العقلي في المدينة والطبيعة إلى رؤيةٍ لاهوتيةٍ محضة. وقد تنبّه توماس مور إلى هذا التحريف حين قدّم في كتابه «اليوتوبيا» محاكاة حرّة للجمهورية، فبيّن من خلالها الفرق بين الأفلاطونية الإغريقية القائمة على العقل والسياسة، والأفلاطونية المسيحية التي مزجت المثال الفلسفي بالمبدأ الديني. لذلك أقول إن التمييز بين هاتين الرؤيتين هو السبيل إلى استعادة روح الفلسفة اليونانية، وإلى فهم الحق الطبيعي في معناه الأصيل قبل أن يتحوّل إلى مفهوم أخلاقي ديني)[2].

لقد حاول شتراوس هنا استعادة جوهر الفلسفة الأفلاطونية في صورتها الأصلية، قبل أن تُغمر بتأويلات لاهوتية نزعت عنها بعدها السياسي والعقلي. فهو يرى أن أفلاطون لم يكن متأملًا في عالم المثل بمعزل عن الواقع، بل مفكرًا في

---

[1] وضاح شرارة، **الحق الطبيعي والتاريخ: ليو شتراوس**، مرجع سابق، ص127.

[2] Leo Strauss, **The City and Man**, Op.cit, p. 61

النظام الطبيعي الذي يربط النفس بالمدينة والمدينة بالكون. من هذا المنطلق، يصبح الحق الطبيعي عند أفلاطون هو مبدأ النظام العقلي الذي يوجّه الحياة الإنسانية وفق توازنها مع الطبيعة. العدالة، في هذا الأفق، ليست تشريعًا دينيًا بل انسجامًا بين القوى الإنسانية كما تنسجم عناصر الكون في نظامه الكلي. لذلك يؤكد شتراوس أن استعادة أفلاطون تعني إعادة بناء العلاقة بين الفلسفة والسياسة على أساس العقل، بحيث يكون الفيلسوف هو من يدرك في طبيعة الأشياء معيار الخير والعدالة. وهكذا يصبح الحق الطبيعي عند أفلاطون –كما يفهمه شتراوس – نموذجًا لما يجب أن تعود إليه الفلسفة الحديثة لتتجاوز أزمتها الأخلاقية والسياسية .

(كما يرى فيلسوفنا أن محاورات أفلاطون تُظهر تصورًا للعالم بوصفه كوسموسًا منظمًا، يعكس في نظامه وتناسقه النظام الكوني الحقيقي الذي يشكل أساس الوجود. فهي ليست دراساتٍ متفرقة أو مراحل فكرية متتابعة، بل كل محاورة تمثل جزءًا من هذا الكل، تكشف عن وجه من وجوه الحقيقة دون أن تحيط بها كاملة. فالحقيقة عند أفلاطون لا تُدرك دفعةً واحدة، بل تُستجلى في أجزائها، لأن كل جزء يعبّر عن جانبٍ من النظام الطبيعي للعقل والوجود، وهو ما يجعل الحق الطبيعي عند اليونان تعبيرًا عن هذا التوافق بين انتظام الكون والعقل الإنساني الباحث عن النظام والعدالة)[1].

إن شتراوس يرى في محاورات أفلاطون نموذجًا أصيلًا للفكر الذي يجمع بين التأمل العقلي والنظام الكوني، بحيث تُجسّد فكرة الحق الطبيعي في انسجام النفس والمدينة مع قوانين الطبيعة والعقل. فكل محاورة عند أفلاطون هي خطوة في طريق الكشف عن هذا النظام الذي يربط بين المعرفة والعدالة والخير. ومن خلال هذا الفهم، يؤكد شتراوس أن الحق الطبيعي ليس قاعدة قانونية أو مبدأً أخلاقيًا فحسب، بل هو انعكاس للعقل الكوني في الوجود الإنساني. فالنظام السياسي العادل هو صورةٌ مصغّرة عن النظام العقلي للعالم، والعدالة فيه ليست اتفاقًا بشريًا بل توافقًا مع طبيعة الأشياء. لذلك، ينظر شتراوس إلى أفلاطون بوصفه فيلسوفًا يعيد للسياسة جذورها الطبيعية والعقلية، ويجعل من الحق الطبيعي مبدأ يربط الإنسان بالكون في وحدةٍ منسجمة تحكمها غاية الخير الأسمى .

(يعتبر شتراوس أن عمل أفلاطون يتكوّن من محاوراتٍ كثيرة لأنه يُحاكي كثرة الوجود وتنوّعه واختلافه. فالتعدّد عنده ليس مظهرًا للفوضى، بل علامة على غنى الطبيعة وخصوبتها، إذ يعكس الحوار الفلسفي سعي الإنسان إلى فهم النظام العقلي الذي يحكم العالم. ومن خلال هذا التنوع تتجلى المدينة بوصفها صورة للطبيعة البشرية وهي تبحث عن انسجامها الداخلي وعن المبدأ الذي يوحّد أفعالها مع النظام الكوني. ومن هنا تغدو العدالة، في معناها الأصيل، مبدأً

[1] I Leo Strauss, **The City and Man**, Op.cit, p62.

طبيعيًا سابقًا على كل تشريع وضعي، لأنها تعبير عن التوافق بين الإنسان والعقل الكلي الذي يوجّه الوجود نحو غايته)[1].

يوضّح شتراوس في هذا الطرح أن تعدد محاورات أفلاطون لا يعكس تشتت الفكر بل يعبر عن غنى الوجود وتنوّعه، وعن إنسجام الكثرة في نظامٍ كوني واحد يخضع للعقل. فالمحاورة عند أفلاطون ليست مجرد شكلٍ أدبي بل وسيلة لبلوغ النظام العقلي الذي تنتظم وفقه الطبيعة والمدينة والنفس الإنسانية. ومن هنا تصبح العدالة مبدأً طبيعيًا سابقًا على كل قانون وضعي، لأنها تعبير عن التوافق بين الإنسان والعقل الكلي. فالحق الطبيعي في نظر شتراوس هو هذا الانسجام بين العقل والنظام الكوني، حيث لا تنفصل السياسة عن الفلسفة، ولا القوانين عن الطبيعة. وبهذا الفهم يرى شتراوس في الفكر الأفلاطوني نموذجًا يمكن أن تستعيده الفلسفة الحديثة للخروج من أزمتها، إذ يربط بين الحرية والنظام وبين الطبيعة والعقل. **فكيف سيتقدم أرسطو بهذه الفكرة ليمنح الحق الطبيعي أساسًا أكثر تحديدًا وواقعية؟**

بعد أن تبيّن من خلال أفلاطون أن الحق الطبيعي يقوم على انسجام العقل مع النظام الكوني، ينتقل شتراوس إلى دراسة هذا المفهوم عند تلميذه أرسطو الذي أعاد بناء العلاقة بين الطبيعة والسياسة على أسس أكثر واقعية وتجريبية. فبينما كان أفلاطون ينشد العدالة في مثالٍ عقليٍّ للمدينة الفاضلة، حاول أرسطو اكتشافها في الحياة العملية للإنسان وفي القوانين التي تنظم وجوده ضمن الجماعة. بهذا الإنتقال من المبدأ الكوني إلى التجربة الإنسانية، اتخذ الحق الطبيعي عند أرسطو بعدًا جديدًا يجمع بين النظر والعمل، بين ما هو كوني وما هو اجتماعي. ومن هنا تبرز أهمية فهم كيف قرأ شتراوس هذا التحول، خاصة في ضوء النقد الذي وجهته النزعة التاريخانية للفكر الأرسطي .

(فالنزعة التاريخانية اعتبرت أن أرسطو لم يكن قادرًا على إدراك ما ينطوي عليه نظام الرق من ظلم، لأن فكره نتاج لزمنه ومجتمعه، ولأن الأفق الذي نشأ فيه كان يحدّ من نظره ويحول بينه وبين تصور وضعٍ إنساني شامل كالذي نعرفه اليوم)[2].

يرى شتراوس أن الإتهام التاريخاني الموجّه إلى أرسطو بأنه أسير عصره يمثل سوء فهمٍ جوهري لطبيعة تفكيره الفلسفي. فالفكر الأرسطي، في نظره، لا يُقاس بحدود زمانه بل بمقدرته على تجاوزها نحو مبادئ كلية تحكم الوجود الإنساني في كل العصور. لذلك رفض شتراوس القراءة التي تجعل من تصور أرسطو للرق علامة على قصورٍ أخلاقي، معتبرًا أن غايته لم تكن تبرير الواقع بل فهم النظام الطبيعي الذي يحدد مراتب الكائنات ووظائفها. فحين تحدث أرسطو عن "العبد بالطبيعة"، لم يكن يشرّع للظلم بل يصف وضعًا في الطبيعة يعكس اختلاف القوى العقلية والعملية بين

---

[1] Leo Strauss, **The City and Man**, Op.cit, p 61.

[2] وضاح شرارة، **الحق الطبيعي والتاريخ – ليو شتراوس**، مرجع سابق، ص125.

الناس. وهنا يدافع شتراوس عن أرسطو بوصفه فيلسوفًا للحق الطبيعي، لأنه بحث عن المعايير الثابتة للعدالة في الطبيعة ذاتها، لا في العُرف أو التاريخ. ومن هذا المنظور، يصبح موقف أرسطو الذي إنتقدته التاريخانية في جوهره دفاعًا عن فكرة وجود قانون طبيعي سابق على الزمان والمجتمع .

من هذا المنطلق يبرز البعد الأخلاقي في فكر أرسطو الذي ربط العلم بالفعل الإنساني، وجعل من المعرفة سبيلًا للفضيلة لا أداة للهيمنة. فهو لم يفصل بين النظر والعمل، بل رأى في انسجامهما شرطًا لحفظ التوازن بين التقدم والعقل .

(كان أرسطو يرى أن العلم بطبيعته نظرٌ وتأمل، لا وسيلة للسيطرة، وأن التقنية إذا تحررت من كل قيدٍ أخلاقي أو سياسي فإنها تؤول إلى الكارثة. فحين يتحد العلم والفنون في تقدمٍ لا حدّ له، وتنفصل الصنائع عن الرقابة الخلقية والسياسية، يصبح العالم مهدّدًا بالإستبداد والطغيان الدائمين)[1].

وافق شتراوس أرسطو في رؤيته التي تجعل العلم خاضعًا للفضيلة والعقل الأخلاقي، ورأى في هذا الموقف دفاعًا مبكرًا عن الحق الطبيعي ضد نزعة السيطرة الحديثة. فحين نبّه أرسطو إلى خطر العلم المنفصل عن السياسة والأخلاق، كان يؤكد أن الطبيعة لا تُفهم إلا في ضوء غاياتها، لا كموضوعٍ للاستغلال. استخدم شتراوس هذا النقد الأرسطي للعلم بوصفه برهانًا بالخلف، ليبيّن أن الحداثة إذ حررت التقنية من الضوابط القيمية فقدت توازنها الطبيعي، وتحولت المعرفة إلى أداة للهيمنة لا للحكمة. ومن هنا دعا إلى استعادة الموقف الأرسطي الذي يربط الحقيقة بالخير، والعقل بالنظام الطبيعي، باعتباره السبيل لتصحيح انحراف الحداثة والعودة إلى أسس الحق الطبيعي .

(يُظهر شتراوس أن الفلسفة القديمة، كما عند أرسطو، جعلت الإنسان كائنًا سياسيًا بالطبع، وأن العدالة فضيلة تنبع من انسجام الفعل الإنساني مع نظام الطبيعة والعقل، لا من اتفاق أو نفع. فالحق الطبيعي في هذا التصور هو قانون كوني يحدّد الخير والشر بحسب الغاية التي من أجلها وُجد الإنسان، ويجعل السياسة استمرارًا للأخلاق في بناء الحياة المشتركة، حيث تقوم المدينة على مبدأ الفضيلة بوصفها انسجامًا بين الطبيعة والعقل، وبين الغاية الإنسانية والنظام الكوني)[2].

يرى شتراوس أن جوهر الفلسفة القديمة قائم على مبدأ الحق الطبيعي الذي يجعل الإنسان جزءًا من نظام عقلي كوني، لا كائنًا منعزلًا عن الطبيعة. فالفكر الأرسطي عنده هو التعبير الأوضح عن هذا المبدأ، لأنه يربط بين الأخلاق والسياسة ضمن رؤية تجعل العدالة إستمرارًا للعقل في العالم الإنساني. فحين يقول أرسطو إن الإنسان كائن سياسي

---

[1] وضاح شرارة، **الحق الطبيعي والتاريخ – ليو شتراوس**، مرجع سابق، ص125.

[2] المرجع نفسه، ص130.

بالطبع، فإنه يقرّ بأن وجوده لا يكتمل إلا داخل المدينة التي تحقق نظام الطبيعة في المجال العملي. وقد وجد شتراوس في هذا التصور نموذجًا للفلسفة التي تنسجم فيها المعرفة مع الغاية، والعقل مع الفضيلة. ومن خلاله وجّه نقده إلى الحداثة التي فصلت بين الطبيعة والقيم، ففقد الإنسان معيار الحق والخير. لذلك دعا إلى استعادة الفهم الأرسطي للسياسة كفنٍّ للعيش وفقًا للعقل الطبيعي، ورأى فيه الطريق الممكن لتصحيح انحراف الفكر الحديث وإعادة بناء الحياة المشتركة على أساس الحق الطبيعي بوصفه قانونًا كونيًا ثابتًا للوجود الإنساني .

ومن خلال هذا الفهم الأرسطي العميق، وسّع شتراوس أفق تأمله ليبيّن أن مفهوم الحق الطبيعي لم يبق ثابتًا في الفكر الغربي، بل عرف تحولاتٍ جوهرية مع انتقاله من العالم اليوناني إلى العصور الوسطى ثم إلى الحداثة. ففي الفلسفة اليونانية كان الحق الطبيعي يقوم على النظام العقلي للطبيعة، أي على فكرة وجود معيار ثابت للخير والعدالة يتجاوز الإرادة البشرية. غير أنّ العصور الوسطى، حين مزجت بين الفلسفة واللاهوت، جعلت هذا الحق امتدادًا للإرادة الإلهية، ففقد استقلاله العقلي وصار مرتبطًا بالوحي أكثر من ارتباطه بالعقل.

ومع الحداثة حدث الانفصال الحاسم، إذ حلّ الإنسان محلّ الطبيعة، والعقل الأداتي محلّ العقل الكوني، فانتقلت فكرة الحق الطبيعي من مجال الوجود إلى مجال الإرادة، ومن النظام العقلي إلى المنفعة. هنا رأى شتراوس أن هذا التحول كان البداية الفعلية لأزمة الفكر الغربي، لأن تحويل الطبيعة إلى مجرد موضوعٍ للتاريخ والتأويل النسبي قضى على فكرة القانون الطبيعي الثابت، وأنتج ما سماه ''التاريخانية''، أي الإعتقاد بأن القيم والمعايير ليست إلا نتاجًا لعصرها، لا وجود لها في ذاتها.

وقد وجّه شتراوس نقده الحاد إلى هذه النزعة، مؤكدًا أن الفكر الفلسفي لا يمكن أن يقوم على النسبية المطلقة، لأن ذلك يلغي إمكان المعرفة بالخير والعدالة. فالتاريخانية، في نظره، تنكر ما هو كوني في الإنسان، وتحوّل الفلسفة إلى مرآةٍ للواقع بدلاً من أن تكون حكمًا عليه. ومن ثم دعا إلى استعادة مفهوم الفلسفة كما كان عند القدماء، أي البحث عن مبادئ الحق الطبيعي التي تُقاس بها الأفعال البشرية والمجتمعات على السواء. فالفلسفة الحقيقية عند شتراوس ليست تعبيرًا عن عصرٍ بعينه، بل سعيٌ دائم لاكتشاف النظام الثابت الذي يحكم الوجود الإنساني، وهو ما يجعلها قائمة على فكرة الحق الطبيعي باعتبارها المبدأ الذي يربط بين العقل والفضيلة والسياسة.

وإنطلاقًا من هذا الموقف، أعاد شتراوس قراءة الفكر اليوناني القديم بوصفه يحمل في طياته نموذجًا للحلّ الذي تبحث عنه الحداثة. ففي سقراط تجسدت الفلسفة كبحث دائم عن الخير الأسمى، إذ كان يرى العدالة مبدأً طبيعيًا يحدّد سلوك الإنسان في ضوء العقل لا في ضوء العرف أو المصلحة. أما أفلاطون فحوّل هذا المبدأ إلى رؤيةٍ كونية جعلت المدينة انعكاسًا للنظام العقلي للعالم، حيث تتجسد العدالة في انسجام النفس والمدينة مع العقل الكلي. في حين قدّم

أرسطو صياغة أكثر واقعية لهذا المبدأ حين ربط بين الطبيعة والغاية، فجعل الخير نتاجًا لتفعيل قوى الإنسان في مجتمعٍ منظم وفق الفضيلة. ورغم إختلاف مستويات النظر بين هؤلاء الثلاثة، فإن شتراوس يرى أنهم يشتركون في مبدأ واحد هو الإيمان بأن هناك نظامًا طبيعيًا ثابتًا يمكن للعقل إدراكه، وأن العدالة ليست وضعًا نسبيًا بل قانونًا للطبيعة ذاتها. لذلك فالاختلاف بينهم شكلي في المنهج، لا جوهري في المبدأ، إذ ظلّ الحق الطبيعي عندهم تعبيرًا عن وحدة العقل والطبيعة في طلب الخير.

وبناءً على ذلك، فضّل شتراوس أن يُستعاد هذا التراث اليوناني لا باعتباره أثرًا تاريخيًا، بل باعتباره مرجعًا حيًّا يمكن أن يعيد للإنسان الحديث توازنه المفقود. فالحق الطبيعي عند اليونان، كما فهمه شتراوس، ليس فكرة ميتافيزيقية بل قانون العقل العملي الذي ينظم حياة المدينة ويمنحها غايتها الأخلاقية. ومن هنا رأى أن تجاوز أزمة الحداثة يقتضي العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية التي أقامت صرح الفكر على الطبيعة لا على الإرادة، وعلى العقل لا على التاريخ. فحين يعيد الإنسان اكتشاف النظام العقلي للوجود، يتحقق الانسجام بين المعرفة والعمل، وبين الحرية والفضيلة، وتستعيد السياسة معناها الإنساني بوصفها بحثًا عن العيش في ظلّ الخير المشترك. وهكذا يغدو الرجوع إلى الحق الطبيعي عند سقراط وأفلاطون وأرسطو ليس عودة إلى الماضي، بل خطوة نحو تأسيس فكرٍ جديدٍ قادرٍ على تجاوز التمزق الذي أحدثته الحداثة بين الإنسان والعقل والطبيعة.

ومن هذا المنظور تتكشّف لدى شتراوس قناعة فلسفية راسخة بأن طريق الخلاص لا يكون في الانقطاع عن التراث القديم بل في إعادة قراءته بروحٍ عقليةٍ حيّة. فالحق الطبيعي ليس فكرة منتهية، بل سؤال دائم يوجّه الفلسفة إلى البحث عن الأسس الثابتة للعدالة والخير في عالمٍ تتنازعه النسبية والفوضى القيمية.

ومن هنا يُطرح السؤال: **كيف يمكن للفلسفة السياسية الكلاسيكية أن تستعيد هذا الدور وتقدّم الحلّ الجذري لأزمة الحداثة؟**

2-3-إسترجاع الفلسفة السياسية الكلاسيكية عند ليو شتراوس: الحل الجذري لأزمة الحداثة:

بعد أن عرضنا الحلَّين السابقين اللذين اقترحهما ليو شتراوس في مواجهة أزمة الحداثة، والمتمثلين في التنوير الوسيط عند الفلاسفة المسلمين واليهود بوصفه بديلًا للتنوير الحديث، ثم في الحق الطبيعي بوصفه ردًّا على النسبية والوضعية الحديثة، نتناول في هذا العنصر الحل الثالث الذي رآه شتراوس الأكثر عمقًا وجذرية، وهو العودة إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية.

لقد تبلور هذا المشروع منذ الأربعينيات واستمر حتى نهاية الستينيات، في أعمالٍ مركزية جعل منها شتراوس أساس مشروعه النقدي للحداثة، مثل كتاب الحق الطبيعي والتاريخ (1953م) الذي صاغ فيه موقفه الفلسفي من الحق

الطبيعي والحداثة، وكتاب المدينة والإنسان (1963م) الذي أعاد فيه قراءة التراث الإغريقي من خلال أفلاطون وأرسطو وثوكيديدس، فضلًا عن دراساته المتعددة حول سقراط وزينوفون وأفلاطون التي كونت لاحقًا مشروعه الذي عرف بالدعوة إلى إحياء العقلانية السياسية الكلاسيكية، حيث أكد فيها أن استعادة الفلسفة السياسية الكلاسيكية هي السبيل الوحيد لإعادة تأسيس الفكر السياسي على أسس عقلية وأخلاقية ثابتة.

يرى شتراوس أن الأزمة التي عصفت بالعقل الحديث لم تكن مجرد أزمة في المناهج أو المفاهيم، بل أزمة في الروح الفلسفية ذاتها، التي انقطعت عن جذورها الكلاسيكية منذ أن فقدت الإيمان بوجود حق طبيعي ثابت يمكن للعقل إدراكه. ومن هنا دعا إلى الرجوع إلى حكمة القدماء لا بوصفها ماضيًا منقطعًا، بل باعتبارها الطريق الوحيد لاستعادة السؤال الفلسفي الأصيل عن الخير والعدالة والفضيلة والسياسة.

فكيف يكون السبيل إلى إسترجاع الفلسفة الكلاسيكية؟

(لقد شكّلت دراسات ليو شتراوس لأعلام الفلسفة السياسية جزءًا عضويًا من مشروعه في استرجاع الفلسفة الكلاسيكية، فلم تكن أبحاثًا منفصلةً أو وصفية، بل مقاربةً شاملة لتاريخ الفكر السياسي في ضوء رؤية نقدية واعية، أعاد من خلالها طرح الأسئلة الكبرى التي أغفلها الفكر الحديث. فقراءته لهذا الفيلسوف أو ذاك لم تكن سوى منفذٍ إلى مناقشة القضايا الجوهرية التي تشغل العقل السياسي، مثل مشكلة الحق الطبيعي، أو العلاقة بين العقل والوحي، أو مسألة التربية في المجتمع الديمقراطي، بوصفها مفاتيح لإحياء روح الفلسفة السياسية الكلاسيكية)[1].

يُبرز هذا الطرح أن مشروع شتراوس في استرجاع الفلسفة الكلاسيكية لم يقم على إعادة قراءة النصوص القديمة لمجرّد الفهم التاريخي، بل على إحياء الطريقة التي كان يفكّر بها الفلاسفة القدماء في القضايا الكبرى للوجود والسياسة. فالمسائل التي تناولها، كالحق الطبيعي والعلاقة بين العقل والوحي، لم تكن موضوعاتٍ معرفيةً فحسب، بل مفاتيح لإعادة تأسيس الفلسفة بوصفها بحثًا عن الخير والعدالة. ومن خلال هذه المقاربة المنهجية أعاد شتراوس إلى الفكر السياسي بعده القيمي والعقلي الذي غيّبته الحداثة، لتغدو قراءة القدماء سبيلًا لإحياء روح الفلسفة نفسها .

(وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من أعمال شتراوس يتمثل في شرح عظماء الفلاسفة القدامى، إلا أن هذا لا يعني أنه مجرد شارح للتراث أو ماضويّ النزعة، بل كان في أعماقه فيلسوفًا أصيلاً يسعى إلى بعث روح الفلسفة السياسية ذاتها. فقد رأى أن الإكتفاء بالعرض التاريخي للفكر السياسي أدى إلى انحلال الفلسفة السياسية الحقيقية،

[1] يوجين ف. ميللر، **ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية**، مجلة أوراق فلسفية، العدد 21، القاهرة، 2008م، ص59.

لأن الشراح تبوؤوا مكان المبدعين. ومن ثمّ، ينبغي النظر إلى شتراوس من خلال شروحه بوصفه مبدعًا يستخدم التاريخ أداة لإحياء الفلسفة لا لتجميدها)[1].

إن شتراوس تجاوز حدود الشرح الأكاديمي والتأويل التاريخي للتراث، ليجعل من القراءة فعلًا فلسفيًا مبدعًا يعيد من خلاله إحياء جوهر الفلسفة السياسية. فلم يكن هدفه إعادة بناء الماضي، بل استعادة الطاقة العقلية التي صاغت أسئلته الكبرى عن الخير والعدالة والنظام الأمثل. ومن هذا المنطلق تحولت قراءاته إلى محاولة لاستنطاق القدماء بلغة الحاضر، في سبيل تجديد الفلسفة وإيقاظ الوعي السياسي من غفلته الحديثة .

(ومن هنا يمكن القول إن شتراوس لم يكتفِ بالدعوة إلى استرجاع الفلسفة السياسية الكلاسيكية بوصفها حلًّا لأزمة الحداثة، بل جسّد هذا الإسترجاع في منهجه نفسه، إذ صاغ أفكاره بالطريقة التي كان يكتب بها القدماء. فقد اتخذ من شروحه للفلاسفة الكلاسيكيين إطارًا للتعبير عن رؤيته الخاصة، مستعينًا بأسلوبٍ تأويليٍ يشبه ما فعله الفارابي حين ارتدى قناع المؤرخ ليعرض مذهبه في صورة شرحٍ للآخرين. وبهذا المعنى أعاد شتراوس إحياء روح الفلسفة القديمة في البحث عن الحقيقة والعدالة والفضيلة، وجعل من التاريخ أداةً لنقد الحداثة وتجاوزها)[2].

ومنه يتضح أن استرجاع الفلسفة الكلاسيكية عند شتراوس لم يكن مجرد موقفٍ فكري أو دعوةٍ نظرية، بل ممارسةً فلسفية متجسدة في أسلوبه ذاته. فقد جعل من طريقته في الكتابة استمرارًا لنهج القدماء القائم على التلميح والتأويل، حيث تتداخل الشروح بالنقد لتنتج فكرًا جديدًا في صورة قراءة للتراث. وهكذا تحوّل المنهج عنده إلى مضمون، وأصبح التاريخ وسيلة لإحياء الفلسفة لا لتأريخها، بما يجعل مشروعه تجربةً حيةً في استعادة روح الحكمة القديمة داخل عالمٍ فقد بوصلته القيمية .

ولقد بدأ ليو شتراوس في تقديم الحل الجذري لمشكلة الحداثة وأزمتها العميقة المتمثلة في الفلسفة السياسية الكلاسيكية، مطالبًا بالعودة إليها بطريقة منهجية، حيث عرّف الفلسفة السياسية ليُظهر التباين بين مفهومها في ظل مشروع الحداثة واختلافها عن العلوم السياسية .

(أين يُعرّف شتراوس الفلسفة السياسية بأنها المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة السياسية للأشياء ولتحديد النظام السياسي الفاضل، وهي بذلك نمطٌ متميز من الفكر السياسي يقوم على السعي إلى المعرفة لا على مجرد الرأي أو

---

[1] يوجين ف. ميللر، **ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية**، مرجع سابق، ص60.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الاعتقاد. ويرى أن كل فكرٍ سياسي لا يميّز بين الرأي والمعرفة لا يُعدّ فلسفةً سياسية، لأن الفلسفة في جوهرها ارتقاءٌ من الظن إلى اليقين، ومن الاعتقاد إلى المعرفة العقلية الصادقة والنهائية)[1].

فالفلسفة السياسية كما يقدّمها شتراوس تستعيد معناها الأصيل بوصفها بحثًا عقليًا في طبيعة النظام الفاضل، لا مجرد تأمل في الواقع القائم. فهي تنطلق من سؤال الماهية لتحدد الغاية التي يجب أن يتجه إليها الفعل السياسي، بخلاف الفلسفة الحديثة التي اختزلت السياسة في أدواتها التقنية والإجرائية، فجعلت الإنسان خاضعًا لقوانين المنفعة والمصلحة بدل أن تكون غايته الفضيلة والعدل. بينما كانت الفلسفة السياسية الكلاسيكية ترى أن السياسة امتدادٌ للأخلاق وأن النظام الأمثل هو الذي يُقيم التوازن بين العقل والفضيلة، انحرفت الفلسفة الحديثة نحو الواقعية المادية، ففصلت بين الخير والنفع، وبين الحكمة والسلطة. أمّا علم السياسة، فقد تحوّل إلى دراسة تجريبية للظواهر والمؤسسات، متخلّيًا عن بعده القيمي والمعياري، فصار يصف ما هو قائم دون أن يسأل عمّا ينبغي أن يكون. ومن هنا يبرز الفرق الجوهري بين النظر الفلسفي الذي يبحث عن العدل بوصفه قيمةً مطلقة، والنظر العلمي الذي يقف عند حدود الوصف والملاحظة.

إن عودة شتراوس إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية ليست حنينًا إلى الماضي، بل استعادة لروح السؤال عن الغاية والمعنى في مواجهة أزمة الحداثة التي فقدت مرجعيتها الأخلاقية. فبهذا الإحياء للفكر القديم يُعاد وصل السياسة بالفضيلة، والعقل بالحكمة، ليُستعاد للإنسان موقعه ككائن عاقل يسعى إلى الخير لا كفردٍ محكوم بالرغبة والمنفعة، فتغدو الفلسفة السياسية الكلاسيكية سبيلًا لتجاوز ضياع الحداثة واستعادة التوازن بين الحرية والنظام، بين الحقيقة والسياسة .

(وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية، كما يراها شتراوس، ليست تأملًا تجريديًا ولا وصفًا للوقائع، بل هي جهدٌ دائم وواعٍ لإحلال المعرفة محل الرأي والاعتقاد، وسعيٌ إلى إدراك المبادئ الكلية التي تقوم عليها العدالة والنظام الفاضل. فهي تبحث في طبيعة الأشياء السياسية لتستعيد المعنى الكلاسيكي للفلسفة بوصفها بحثًا عن الحقيقة والخير الأسمى، وبذلك تجعل من العودة إلى الفلسفة القديمة طريقًا لتجاوز ضياع المعنى في الفكر الحديث)[2].

فالفلسفة السياسية عند شتراوس تمثل استعادةً لوظيفة العقل في توجيه الحياة العامة نحو غاية سامية، إذ تسعى إلى تجاوز التجزئة التي فرضها الفكر الحديث بين المعرفة والقيمة. فهي لا تكتفي بوصف العالم السياسي بل تسعى إلى إصلاحه على أساسٍ من المبادئ الثابتة التي تمنح الفعل الإنساني معناه. إنّ ما يجعلها مختلفة هو نزوعها إلى النظر في الكليّات التي يتأسس عليها العدل والنظام، لا في الوقائع العابرة التي تشغل العلوم الوضعية. ومن هذا الأفق تصبح العودة إلى الفلسفة القديمة ضرورةً وجودية لاستعادة مفهوم الخير الأسمى الذي غاب عن السياسة الحديثة، ولإحياء

---

[1] هشام محمود الأقداحي، **الفلسفة السياسية المعاصرة: رواد الفكر السياسي**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط1، 2010م، ص ص257–258.

[2] المرجع نفسه، ص258.

الوعي بأن العدالة ليست نتيجة اتفاقٍ بشري فحسب، بل تجسيدٌ للنظام العقلي الذي يربط الإنسان بالكل ويهديه إلى غايته العليا .

يستكمل شتراوس مسعاه في استرجاع الفلسفة السياسية الكلاسيكية بإبراز دورها بوصفها جوهر المشروع الإنساني في البحث عن الخير العام والعدالة. فليست الفلسفة لديه معرفةً نظرية معزولة، بل فعلًا عقليًا يروم إقامة النظام الفاضل الذي ينسجم فيه العقل مع العمل، والمعرفة مع السياسة. ومن هنا تنبع أهميتها في تحديد الغاية التي تتجاوز الواقع القائم نحو الصورة المثلى للمجتمع، حيث يُستعاد للسياسة معناها الأخلاقي بوصفها فنًّا لتحقيق الخير الأسمى .

(حيث إنّ بداية الفلسفة السياسية عند شتراوس تقوم على التوجّه نحو التعرف على طبيعة المجتمع الصالح الذي يُعدّ الخير الأقصى في مجال السياسة، وهو الغاية التي توحّد بين العقل والعمل في البحث عن العدالة والنظام الفاضل. ومن هذا المنطلق يرى أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية ليست تأملًا مجردًا، بل سعيٌ عملي لإدراك الصورة المثلى للمجتمع الإنساني، حيث تتجسد القيم العليا في نظامٍ عادلٍ يربط الفضيلة بالسلطة والمعرفة بالحكم)[1].

إن الفلسفة السياسية التي تتطابق مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية عند شتراوس هي تلك التي تجعل من البحث عن الخير الأسمى والعدالة غايتها العليا، وترى في العقل أداةً لفهم النظام الفاضل لا وسيلة للسيطرة أو المنفعة. فهي فلسفة تسعى إلى إدراك طبيعة الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا مدنيًا، وتعتبر أن السياسة امتداد للأخلاق وليست منفصلة عنها. ومن هذا المنطلق تُعيد وصل الفكر بالفعل، والمعرفة بالحكم، لتجعل من الفيلسوف حاملًا لمسؤولية توجيه المدينة نحو الفضيلة. فجوهرها هو العودة إلى السؤال القديم: ما هو النظام الأفضل؟ وكيف يتحقق العدل بين البشر؟ وهي بذلك تُجسّد النموذج الكلاسيكي الذي رأى فيه شتراوس البديل عن **النزعة الوضعية*** والعدمية التي قادت الحداثة إلى فقدان معناها القيمي .

(ومع هذا، فلئن كانت معرفة طبيعة الأشياء السياسية شرطًا ضروريًا لقيام الفلسفة السياسية، فإن هذا الشرط الضروري ليس كافيًا لقيامها، إذ إنها تستهدف في الوقت نفسه غايةً أساسية أخرى هي التعرف على ملامح النظام الفاضل، وهذا هو ما يميز الفلسفة السياسية باعتبارها نشاطًا ذا طابعٍ شبه عملي عن النظرية السياسية التي هي نوع من التأمل النظري الخالص)[2].

---

[1] هشام محمود الأقداحي، **الفلسفة السياسية المعاصرة: رواد الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص260.

* **النزعة الوضعية:** "هي مذهب من يرى أن الفكر مناطه الواقع، وأنه وقد عجز عن الكشف عن المبادئ والعلل الأولى والغايات النهائية". (عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000م، ص943).

[2] هشام محمود الأقداحي، **الفلسفة السياسية المعاصرة: رواد الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص259.

فالفلسفة السياسية عند شتراوس تقوم على تجاوز حدود المعرفة النظرية نحو البحث عن النظام الفاضل الذي يحقق العدالة والخير، فهي لا تقتصر على تفسير الواقع بل تهدف إلى تقويمه في ضوء المثل العليا. ومن هذا المنطلق تمتاز بطابعها العملي الذي يجعلها نشاطًا يسعى إلى إصلاح الحياة السياسية وتوجيهها نحو الغاية الإنسانية القصوى. فجوهرها هو الربط بين الفكر والعمل، وبين العقل والفضيلة، بحيث يصبح التفلسف في السياسة سبيلًا لبناء المدينة العادلة لا مجرد تأمل في طبيعتها. إنها إذ تعيد وصل العقل بالأخلاق تمنح السياسة معناها الحقيقي كفنٍّ لتحقيق الخير العام، وتكشف أن الفيلسوف ليس متفرجًا على العالم بل مشاركٌ في صياغة نظامه العادل .

(وإنطلاقًا من دور الفلسفة، فإن مهمة الفيلسوف السياسي لا تقتصر على التساؤل عمّا هو العدل أو ما القانون، بل تتجاوز هذه الجزئيات ليتساءل ما الذي يُعدّ ذا طبيعةٍ سياسية، وما هي حدود المجال الذي يندرج فيه كل ما هو سياسي، وما صلة الحياة السياسية بالكل الأشمل)[1].

يُفهم من هذا الطرح أن الفيلسوف السياسي عند شتراوس لا يقف عند حدود الأسئلة الجزئية، بل يسعى إلى إدراك الإطار الكلي الذي تنتظم فيه الظاهرة السياسية ضمن نظام الوجود بأسره. فالتفلسف في السياسة ليس بحثًا في القوانين وحدها، بل في معناها ومصدرها وموقعها من الكل، لأن السياسة عنده امتدادٌ للطبيعة الإنسانية ومظهرٌ من مظاهر العقل الكوني. ومن هذا الأفق يصبح دور الفيلسوف استكشاف العلاقة بين الإنسان والعالم في أفقٍ يربط الجزئي بالكلي، والعملي بالنظري، ليعيد للسياسة معناها الفلسفي الأصلي بوصفها طريقًا إلى الحقيقة والعدالة .

(فإذا ما شئنا أن نجمل ما سبق في عبارةٍ وجيزة، فإن الفلسفة السياسية في صميمها، وكما يراها شتراوس، نمطٌ من المعرفة، وهذا هو أول عناصرها المكوّنة، ثم هي بعد ذلك تدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية، وهذا هو ثاني عناصرها، وأخيرًا فهي في الوقت ذاته محاولةٌ للتوصل إلى معايير النظام السياسي الفاضل، وهذا هو ثالث عناصرها ومتطلباتها)[2].

ويتبين مما سبق أن الفلسفة السياسية عند شتراوس تقوم على الأسس نفسها التي أرساها الفكر الكلاسيكي منذ اليونان حتى الفلاسفة اليهود والمسلمين في العصور الوسطى، فهي تعيد وصل السياسة بالعقل والفضيلة، وتجعل من البحث عن النظام الفاضل غايتها الأولى. فكما رأى أفلاطون وأرسطو أن العدالة هي جوهر المدينة، وكما جعل الفارابي وابن ميمون من الحكمة أساس التشريع، يجعل شتراوس من الفلسفة السياسية سبيلًا لإحياء هذا التراث العقلي في مواجهة ضياع المعنى في الحداثة. فهي لا تنفصل عن الأخلاق والدين، بل توحّد بينهما في رؤيةٍ كلية ترى في الإنسان

---

[1] هشام محمود الأقداحي، **الفلسفة السياسية المعاصرة: رواد الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص259.

[2] المرجع نفسه، ص260.

كائنًا عاقلًا يسعى إلى الخير الأسمى. وبهذا المعنى تصبح العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية عودةً إلى الأصل الذي يمكن أن يعيد للسياسة روحها القيمية، ويمنح الفكر الحديث إمكان تجاوز أزمته الجوهرية .

(ذلك بإيجاز هو مفهوم شتراوس للفلسفة السياسية، فإذا انتقلنا إلى دراساته التي أرخ فيها لعدد كبير من الأعلام في هذا المجال وجدنا أن هذا المفهوم الذي طرحناه هو الموجه الرئيسي لهذه الدراسات، وعلى سبيل المثال فقد استطاع شتراوس انطلاقًا من هذا المفهوم أن يقدم دعمًا قويًا لوجهة النظر التقليدية التي ترى أن سقراط هو الرائد الحقيقي للفلسفة السياسية في العالم القديم، وأن أعماله هي التي مهدت السبيل لمن جاءوا بعده)[1].

إن نتصور شتراوس يعني أن نرى في الفلسفة السياسية مشروعًا حيًّا لا مجرد مبحث أكاديمي، فهي عنده طريقٌ لإحياء السؤال الإنساني عن الخير والعدل كما طرحه سقراط أول مرة. فشتراوس لا يقرأ القدماء من خارجهم، بل يعيش داخل أفقهم ليعيد بناء معنى التفلسف في السياسة باعتباره بحثًا عن النظام الأمثل الذي يربط الفضيلة بالحكم والعقل بالفعل. ومن هنا يصبح سقراط المثال الأعلى للفيلسوف الذي وحّد النظر بالعمل وجعل من المعرفة أداةً لتقويم المدينة. فإستحضار شتراوس لسقراط ليس مجرد إقرارٍ بالتاريخ، بل تأكيد على أن كل فلسفة سياسية حقيقية تبدأ من هذا السؤال الأول عن العدالة وتنتهي إليه. وهكذا يقدّم شتراوس تصورًا للفلسفة السياسية بوصفها استمرارية للحكمة الكلاسيكية، ووسيلة لتجديد الفكر الحديث وتخليصه من أزمته القيمية، لأن الخلاص لا يكون إلا بالعودة إلى الجذور التي منها انبثق السؤال عن معنى الحياة المشتركة .

(يقدّم سقراط تصورًا للطبيعة يختلف جذريًا عن الفهم المادي السائد عند سابقيه، فهي عنده ليست العنصر الأول الذي تتكوّن منه الموجودات، بل هي الماهية التي تميز كل كائن وتكشف عن غايته في الوجود. ومن هذا المنطلق تصبح معرفة الفيلسوف بحثًا عن جوهر الأشياء وكيفية انتظامها في الكلّ الكوني. ولأن الظواهر السياسية جزء من هذا الكل، فإن دراستها لا تكون صحيحة إلا إذا أُدرجت ضمن نظام الطبيعة والعقل. فالفيلسوف الحقّ هو من يسعى إلى إدراك جوهر السياسة بوصفها مظهرًا من مظاهر النظام الكوني، لا مجرد شأن إجتماعي طارئ، وهو ما جعل الفلسفة الكلاسيكية تنظر إلى السياسة كامتداد للبحث عن الطبيعة والعدل معًا، فتجعل العقل مبدأها والإنسجام غايتها)[2].

يضع التصور السقراطي للطبيعة أساسًا ميتافيزيقيًا يعيد تعريف السياسة بوصفها فرعًا من بحثٍ أوسع في ماهيات الأشياء وغاياتها، لا مجرد وقائع اجتماعية متغيرة. وبذلك ينتقل النظر السياسي من مستوى الظواهر إلى مستوى الجوهر، حيث تُفهم المدينة ضمن نظامٍ كوني يربط المعرفة بالغائية والعدالة بالانسجام. هذا الأفق يبرّر مطلب شتراوس في استرجاع

---

[1] هشام محمود الأقداحي، **الفلسفة السياسية المعاصرة: رواد الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص261.

[2] المرجع نفسه، ص263.

الفلسفة السياسية الكلاسيكية، لأن سؤال النظام الفاضل لا يُحسم إلا داخل فهمٍ للطبيعة يحدّد الغايات قبل الوسائل. كما يكشف عن حدود المقاربات الوضعية الحديثة التي اختزلت السياسة إلى تقنية إدارة مصالح، منزاحةً عن بحث الماهية والغاية. إن إدراج السياسة في الكلّ العقلي يعيد للفضيلة مكانها المبدئي، فتغدو المعايير السياسية امتدادات لمعايير العقل الطبيعي لا لتوافقات عارضة. ومن هنا تتأسس إمكانية ''الحق الطبيعي'' بوصفه معيارًا كليًا يستمد مشروعيته من نظام الوجود نفسه لا من المزاج التاريخي. هكذا يغدو سقراط حلقة الوصل التي تجعل إعادة بعث الكلاسيكيات خطوةً ضرورية لتجاوز أزمة المعنى في الحداثة عبر ردّ السياسة إلى أصلها الميتافيزيقي والغائي .

(يرى شتراوس أن جوهر الفلسفة السياسية الكلاسيكية يقوم على مبدأ اكتمال الطبيعة، فالخير الإنساني يتحقق بسيادة العقل في النفس، والعدل يتحقق بسيادة الحكماء في المجتمع، لأنهما معًا يعكسان نظام الطبيعة ذاته. فكما يكون العقل موجّه الإنسان الفرد، يكون الحكماء عقل الدولة وروحها، ومن هنا يصبح العدل والخير مبدأين طبيعيين لا نابعين من اتفاق أو اصطلاح. ومن هذا المنطلق جعل شتراوس من استعادة هذا النموذج القديم سبيلًا لتجاوز أزمة الحداثة التي فصلت بين العقل والأخلاق، إذ رأى أن العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية تعني العودة إلى النظام الطبيعي القائم على الحكمة والفضيلة، حيث يتوحد الفكر بالفعل وتستعيد السياسة معناها الإنساني) [1].

وهنا تتضح لنا البنية المعيارية للفلسفة السياسية كما يصوغها شتراوس، فهي تقوم على مبدأ التناسب بين النظام الطبيعي والنظام الإنساني، بحيث يكون العقل في النفس مرآةً للحكماء في المدينة، ويصبح العدل انعكاسًا للانسجام الكوني في الحياة السياسية. فليست العدالة اتفاقًا نسبيًا، بل نظامًا ثابتًا تستمد منه القوانين معناها وغرضها الأخلاقي. ومن هذا التماثل بين الطبيعة والعقل يستعيد الفكر السياسي جوهره القديم بوصفه سعيًا إلى الخير لا إلى المصلحة، وإلى الحكمة لا إلى السيطرة. وهكذا يتجاوز شتراوس الانفصال الحداثي بين الطبيعة والقيمة، ليجعل من السياسة مجالًا لتحقيق التوازن بين الفضيلة الإنسانية والنظام الكوني .

(يميز شتراوس بين الفلسفة السياسية كبحثٍ في طبيعة الأشياء السياسية وبينها كمشروعٍ لإقامة الحكم الصالح، رافضًا تفسير محاورة الجمهورية كدعوةٍ إلى الإصلاح أو نموذجٍ للدولة المثالية، فهي عنده تأملٌ نظري في طبيعة الدولة والإنسان. ويؤكد أن فلاسفة السياسة الكلاسيكيين كانوا على وعيٍ بأن قيام الدول يخضع لعوامل واقعية تتجاوز الفكر الفلسفي، لذلك انصبّ جهدهم على فهم الجوهر السياسي والخلقي للمدينة، لا على بناء دولةٍ مثاليةٍ متخيَّلة)[2].

---

[1] هشام محمود الأقداحي، **الفلسفة السياسية المعاصرة: رواد الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص263.

[2] المرجع نفسه، ص264.

يرى شتراوس أن القراءة الحداثية لمحاورة الجمهورية قد أفرغت النص من معناه الفلسفي حين جعلت منه مشروعًا إصلاحيًا أو نموذجًا سياسياً جاهزًا للدولة المثالية، بينما المقصود عند أفلاطون هو التأمل في طبيعة المدينة والنفس والعدالة، لا وضع دستورٍ واقعي. فالجمهورية عند شتراوس ليست بيانًا أيديولوجيًا بل رحلة فكرية تهدف إلى كشف الحدود التي يمكن للعقل أن يبلغها في فهم النظام السياسي والإنساني. الفيلسوف عنده لا يبني المدن بل يفهم ماهيتها، لأن إقامة المدن تخضع لشروط واقعية وتاريخية تتجاوز قدرة النظر الفلسفي. أما الفلسفة، فغايتها البحث عن المبادئ التي يجب أن يقوم عليها الحكم الصالح، لا تنفيذها. ومن هنا فإن صورة الحاكم الفيلسوف لا ترمز إلى برنامجٍ إصلاحي بل إلى فكرة سيادة العقل كمبدأٍ موجهٍ للحياة العامة.

إن محاورة الجمهورية عند شتراوس ليست خطةً لبناء المدينة الفاضلة بل تمرينٌ عقلي يوضح كيف تتدرج النفس من الرأي إلى المعرفة، وكيف تتصل الأخلاق بالسياسة في وحدةٍ عقلية تهدف إلى تحقيق الإنسجام بين الإنسان والمدينة. فالفكر الفلسفي، في نظره، لا يُقاس بقدرته على تحقيق التغيير الاجتماعي بل بقدرته على توجيه الإنسان نحو الوعي بموقعه في النظام الكوني. ومن ثم فإن خطأ الحداثة لم يكن في تفسيرها لأفلاطون فحسب، بل في تحويل الفلسفة السياسية إلى هندسة اجتماعية تبحث في الوسائل دون الغايات، وتتعامل مع العدالة كمشكلة تقنية لا كقيمة عقلية. ولذلك كان من الضروري عند شتراوس العودة إلى القراءة الكلاسيكية التي تفصل بين مهمة الفيلسوف ومهمة السياسي، وتجعل من الأولى تأملًا في الحقيقة ومن الثانية ممارسةً تقوم على الحكمة العملية، ليظل كلٌّ منهما خادمًا للعدل والخير ضمن حدوده الطبيعية.

إن هذا الفهم يعيد الفلسفة السياسية إلى أصلها الكلاسيكي الذي يجعل من البحث في طبيعة المدينة والعدالة غايته الأولى، ويُعيد ربط الفكر بالفعل دون أن يلغيه في الواقع. فالعقل عند شتراوس ليس أداة للتنظيم الإداري بل مبدأ موجه للحياة الإنسانية، ومن خلاله تستعيد السياسة معناها القيمي الذي ضاع في صخب الحداثة. فالمدينة الفاضلة ليست حلمًا مثالياً بل رمزٌ للنظام الذي يسكن في طبيعة الإنسان، حيث يتوازن العقل مع الإرادة، والحكمة مع القوة، فتغدو السياسة إنعكاسًا للأخلاق لا بديلاً عنها.

ومن هذا المنطلق يستعيد شتراوس جوهر الفلسفة السياسية كعلمٍ للغايات، لأنها وحدها القادرة على تجاوز ضياع المعنى الذي أصاب الفكر الحديث حين فصل بين المعرفة والقيمة. فاسترجاع الفلسفة الكلاسيكية يعني استرجاع المبدأ الذي يجمع بين الحقيقة والعدالة، ويعيد توحيد الإنسان مع النظام الكوني الذي يمنح حياته معنى وغاية. وهكذا تتحول العودة إلى القدماء إلى فعل تأسيسي يعيد ترتيب العلاقة بين العقل والطبيعة، وبين الفلسفة والسياسة، على نحوٍ يجعل من الفلسفة السياسية طريقًا لتجديد الفكر الحديث وتخليصه من أزمته الجوهرية. فهي تضع حدودًا للعقل دون أن تنكر

سلطانه، وتمنح السياسة روحًا أخلاقية دون أن تفصلها عن الواقعية، وتعيد للمدينة معناها كفضاء يسكنه الإنسان العاقل الباحث عن الخير الأسمى. بهذه الرؤية يقدّم شتراوس البديل الجذري للحداثة، إذ يواجه تفككها القيمي بإحياء المبدأ العقلي الذي كان أساس النظام الفاضل عند القدماء، فيجعل من الفلسفة السياسية معيارًا للحكمة لا أداةً للهيمنة، ويحوّل العودة إلى الكلاسيكيات إلى فعلٍ لتأسيس المستقبل لا إلى حنينٍ للماضي.

تعقيب:

يجيء هذا الفصل الثالث تتويجًا لمسار البحث بكامله، إذ ينتقل من تشخيص الإشكال إلى بناء الأفق الذي يقترح ليو شتراوس من خلاله تجاوز المأزق الذي جمع بين أزمة اللاهوت والسياسة وأزمة الحداثة. فبعد أن كشف في الفكر الغربي الحديث عن القطيعة التي فصلت بين الدين والعقل، بين المدينة والمقدّس، سعى إلى ترميم هذا الانفصال عبر مشروعٍ مزدوج يجمع بين استعادة المعنى القديم للفلسفة السياسية وبين إحياء الروح الأخلاقية التي حملها الوحي في أبهى صوره. لقد كان وعيه بأن الأزمة التي عرفها العصر الحديث ليست حادثًا طارئًا، بل نتيجة لمسارٍ طويلٍ بدأ منذ انحراف الفلسفة عن غايتها الأولى، أي عن البحث في الخير الأسمى والعدالة، وهو ما جعله يعود إلى الأصول ليجد فيها إمكان تجاوزٍ جديد لما بعد الحداثة.

ينطلق شتراوس من قناعةٍ مفادها أن الفكر الحديث، حين جعل الإنسان مقياس كل شيء، فقد في الوقت نفسه المعيار الذي يمنحه القدرة على التمييز بين الخير والشر، فغدا أسير نسبيةٍ لا حدّ لها. لذلك دعا إلى إعادة فتح الأسئلة الأولى التي طرحها القدماء: ما العدالة؟ ما الحق؟ ما الحياة الفاضلة؟ هذه الأسئلة التي نُسيت في زحمة التقنية والسياسة الحديثة تمثل عنده المدخل الضروري لتجديد الفلسفة وإعادة الاعتبار للعقل بوصفه بحثًا عن الحقيقة لا أداةً للهيمنة. ومن هذا المنطلق اتجه في قراءاته إلى النماذج التي جسّدت وحدة الفكر والدين، ليُبرز من خلالها أن الحلّ الحقيقي للأزمة لا يكمن في إلغاء أحد الطرفين، بل في إيجاد توازنٍ عميق بينهما، كما تحقق في بعض اللحظات الكلاسيكية الكبرى من التاريخ الفلسفي.

فأفلاطون، عند شتراوس، يقدّم أول صورة لهذا التوازن من خلال نموذج الفيلسوف–الملك الذي يجعل من المعرفة أساسًا للحكم ومن العدالة غايةً للمدينة. فالعقل هنا ليس سلطةً تجريدية، بل حكمةٌ تنظم الحياة السياسية في ضوء الخير المطلق، ما يمنح السياسة معناها الإنساني بوصفها سعيًا نحو النظام الفاضل لا مجرد إدارةٍ للمصالح. ومن هذا الأفق انتقل شتراوس إلى ابن ميمون الذي قدّم صيغةً جديدة لوحدة العقل والوحي في صورة النبي–المشرّع، حيث تتحول

الشريعة إلى عقلٍ حيّ ينظم المجتمع في ضوء الغايات الأخلاقية. فالنبوّة ليست نقيض الحكمة، بل امتدادٌ لها في لغةٍ رمزية يدركها الناس، وبذلك تصبح المدينة مكان التقاء الوحي بالعقل، لا ميدان صراعهما.

ويتعمّق هذا المعنى أكثر عند الفارابي الذي رأى فيه شتراوس الذروة التي بلغها الفكر الفلسفي قبل الحداثة. ففي فلسفته تتحد فكرة الفيلسوف بالحكمة النبوية لتنشأ صورة الفيلسوف—النبي الذي يشرّع بالعقل ما يتلقاه من الوحي، ويجعل من السياسة تجسيدًا عمليًا للحكمة النظرية. فهنا تتبدّى المدينة الفاضلة بوصفها الأفق الذي تتحقق فيه الوحدة بين الحقيقة والمعنى، بين القانون الطبيعي والشريعة السماوية. ومن خلال هذا البناء أراد شتراوس أن يبيّن أن الفلسفة، ما لم تكن مرتبطة بالغاية الأخلاقية، تفقد معناها الإنساني، وأن السياسة من دون حكمةٍ عليا تتحول إلى قوةٍ عمياء.

ثم ينتقل فكره ليواجه الحداثة في عمقها الفلسفي، حيث يرى أن انفصالها عن الحق الطبيعي كان السبب في فقدانها للمعنى. فبقدر ما حررت الإنسان من الوصاية اللاهوتية، جعلته أسير نزعاتٍ نسبية ألغت فكرة الكلي والغاية. لذلك دعا إلى إحياء التنوير الوسيط الذي مثّله الحكماء المسلمون واليهود، لأن هذا التنوير لم يُلغِ الدين باسم العقل بل وحّده به في سبيل الحقيقة. إنه تنوير أخلاقي، لا عقلانية تقنية، يقوم على التكامل بين الإيمان والفكر، وعلى تصورٍ للإنسان ككائنٍ يسعى إلى الكمال لا إلى المنفعة. ومن هنا انفتح شتراوس على الفلسفة اليونانية القديمة، ليعيد إلى الوعي الحديث مفهوم الحق الطبيعي بوصفه المبدأ الذي يعلو على التاريخ والأهواء ويمنح السياسة معيارها الأخلاقي الثابت. فبينما جعل الفكر الحديث القوانين صادرة عن الإرادة البشرية، رآها القدماء انعكاسًا للعقل الكوني، ومن ثمّ فإن العودة إلى الحق الطبيعي تعني العودة إلى السؤال عن العدالة بما هي خيرٌ في ذاتها لا نفعٌ عارض.

وبإحياء هذا المبدأ يستعيد شتراوس جوهر الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي لم تكن علمًا وصفيًا بل طريقًا إلى الحكمة، لأن غايتها ليست تنظيم السلطة بل البحث في الحياة الأفضل للإنسان. فالمجتمع الفاضل عند القدماء يقوم على الانسجام بين النفس والمدينة، بين الفرد والكل، وهو ما افتقدته الحداثة حين جعلت الحرية غايةً بذاتها لا وسيلةً إلى الخير. ومن هنا رأى شتراوس أن استرجاع الفلسفة السياسية الكلاسيكية هو الحل الجذري لأزمة العصر، لأنها وحدها تعيد إلى الفكر توازنه بين النظر والعمل، بين الحقيقة والقيمة، وتفتح أمام الإنسان أفقًا يتجاوز العدمية التي خلّفها الفكر الحديث.

وهكذا تتكامل في هذا الأفق الشتراوسي محاولةُ المصالحة بين العقل والوحي، بين القديم والحديث، في سبيل إعادة بناء الفلسفة السياسية على أساسٍ أخلاقي وروحي جديد. فشتراوس لا يسعى إلى رفض الحداثة أو محوها، بل إلى تجاوزها من داخلها، بإحياء روحها الأولى التي ضاعت: روح السؤال عن المعنى والغاية. ومن خلال هذا المسار التاريخي المتصل من أفلاطون إلى الفارابي، ومن الفارابي إلى الفلسفة الحديثة، يبيّن أن الفكر الإنساني، لكي يتطوّر وفق نظرٍ

حديث حقًّا، لا بد أن يعود إلى جذوره الأولى حيث كان العقل طريقًا إلى الحقيقة لا بديلاً عنها، والوحي نورًا للحكمة لا نقيضًا لها. بذلك يتخذ تجاوز الحداثة عند شتراوس معنى الارتقاء إلى مستوىٍ أعلى من الوعي، حيث تلتقي أثينا بالقدس، ويتّحد العقل بالإيمان في بناء إنسانيٍّ جديد يقوم على العدل، والمعنى، والحكمة.

خاتمة

خاتمة:

تبين لنا من مسار البحث المعنون بعلاقة الدين بالسياسة عند ليو شتراوس النتائج التالية:

أولًا، أن الترابط بين المقدّس والسياسي كان السمة المهيمنة على الفكر الغربي منذ جذوره الأولى؛ فقد بدأت الحضارة الإغريقية باندماج كامل بين الدين والسياسة في ظل النظام الأسطوري، ثم تواصل هذا الارتباط في العصر الذهبي مع سقراط والسفسطائيين، وإن اختلف في أساسه بين تأسيس السياسة على الحقيقة المطلقة عند سقراط وبين توظيف الدين لخدمة مصلحة المدينة عند السفسطائيين. كما ظهر مع أفلاطون وأرسطو أن الفلسفة لم تنفصل عن الدين بل صاغت العلاقة ضمن رؤية مثالية عند أفلاطون وواقعية عند أرسطو، ثم جاءت المرحلة الهلنستية التي تراوح فيها الفكر بين النزعة الفردانية الأبيقورية والرؤية الكونية الرواقية، دون أن تظهر فيها أي دعوة لفصل الدين عن السياسة.

ثانيًا، أن العصور الوسطى المسيحية قد بلورت العلاقة بين الدين والسياسة في ثلاث مراحل واضحة: مرحلة اتحاد السلطتين الروحية والزمنية كما عند أوغسطين حيث تُخضع السياسة لخدمة الخلاص؛ ثم مرحلة سيطرة الكنيسة الكاملة على السيفين في العهد البابوي حيث غدت السلطة الزمنية تابعة تمامًا للسلطة الروحية؛ تلتها مرحلة إعادة توزيع الصلاحيات كما عند توما الأكويني، مع بقاء المرجعية العليا في يد اللاهوت. وقد أظهرت هذه المراحل أن التفكير السياسي الوسيط كان قائمًا على أساس لاهوتي خالص.

ثالثًا، أن النهضة أعادت فتح سؤال الشرعية السياسية، وقد ظهرت فيها اتجاهات متعددة: الملكية المعتدلة عند كلود دوسيسيل التي حافظت على البعد الديني؛ والملكية المطلقة عند ميكيافيلي التي جعلت الدين أداة يستخدمها الأمير لحفظ الدولة دون أن يكون مصدرًا للشرعية؛ والنموذج المثالي الجماعي عند توماس مور؛ ثم الإصلاح الديني عند لوثر الذي حرّر السياسة من سلطة الكنيسة. وقد أدت هذه النماذج إلى تهيئة الطريق أمام العلمنة الحديثة.

رابعًا، أن الفلسفة الحديثة بلورت القطيعة بوضوح، حيث ظهر هوبس وسبينوزا في القرن السابع عشر بمطالبة واضحة بفصل الدين عن الدولة وإخضاع الدين لسلطة السيادة المدنية، ثم روسو في القرن الثامن عشر الذي أعاد تأسيس العقد الاجتماعي على الإرادة العامة، وأخيرًا هيغل في القرن التاسع عشر الذي جعل الدولة المطلق العقلاني بديلاً عن الروابط الدينية التقليدية. ومن خلال هذه التحولات اكتمل مسار فصل الدين عن السياسة بوصفه سمة الحداثة.

خامسًا، أن مقولات الحداثة الكبرى—المعقولية، الفردانية، العلم، التقدم، الحرية، المساواة، والعلمانية—لم تحقق الوعود التي بشّرت بها، بل تحولت إلى مبادئ مجرّدة فصلت الإنسان عن جذوره الروحية ولم تقدّم له السعادة التي وعدت بها.

سادسًا، أن المشروع الحداثي ولّد تجليات أزمة شاملة في الأخلاق والسياسة والمعنى والوجود، حيث أصبحت السياسة تقنية، وتحول العقل إلى أداة نفعية، وبرز الفرد معزولًا عن الجماعة، وتفككت الروابط الاجتماعية، وتحوّل الإنسان إلى كائن اقتصادي فاقد للبعد القيمي.

سابعًا، أن ليو شتراوس قد تميّز عن باقي الفلاسفة والتيارات الناقدة للحداثة بعمق قراءته، إذ لم يحصر الأزمة في الجانب الأخلاقي أو الاجتماعي، بل رأى أنها أزمة سياسية في جذورها لأنها قامت على استبعاد الدين من المجال العام.

ثامنًا، أن تشخيص شتراوس للأزمة من خلال موجات الحداثة الثلاث كشف كيف انفصلت السياسة عن الدين خطوة بعد أخرى، وكيف تم استبدال الشرعية بالقوة، والمعنى بالمنفعة، والقيم بالإجراءات التقنية.

تاسعًا، أن نقده لليبرالية الديمقراطية بيّن أنها أبعدت الدين عن السياسة وعمّقت الفراغ القيمي لأنها اختزلت الحرية في حرية فردية دون أساس أخلاقي يوجّهها.

عاشرًا، أن نقده للقضية الصهيونية ومشروع هرمان كوهين أظهر أنهما محاولتان فاشلتان لإعادة بناء العلاقة بين الدين والسياسة لأنهما تأسّسا على المبادئ الحداثية نفسها التي سبّبت الأزمة، ففشل كوهين في الدفاع عن الدين بمحاولته العقلانية المفرطة، وفشلت الصهيونية لأنها استبدلت المقدس السياسي بالمقدس القومي.

حادي عشر، أن الإشكالية اللاهوتية–السياسية تمتد جذورها من صدام سقراط مع المدينة مرورًا بأفلاطون والفارابي وصولًا إلى القطيعة الحديثة مع سبينوزا؛ وقد بيّن شتراوس أن هذا المسار هو مفتاح فهم أزمة الحداثة السياسية.

ثاني عشر، أن جدلية القدس وأثينا هي الحل المركزي الذي قدّمه شتراوس للإشكال اللاهوتي–السياسي الحداثي، لأنها تستعيد التوازن بين العقل والوحي بوصفهما مصدرين للحقيقة لا متعارضين.

ثالث عشر، أن نتائج هذا الحل تتجلى في النماذج الكبرى التي استند إليها شتراوس: نموذج الملك الفيلسوف عند أفلاطون، ونموذج النبي–المشرّع عند ابن ميمون، ونموذج الفيلسوف–الموحّد عند الفارابي، وهي جميعها صيغ تعيد صياغة العلاقة بين الحكمة والسلطة وتربط بين العقل والشريعة.

رابع عشر، أن العودة إلى منهج الأسلاف هي الحل العام لأزمة الحداثة، لأنها تعيد بناء الفلسفة السياسية على أسس يتكامل فيها العقل والوحي ويتحقق فيها التوازن بين المعرفة والقيمة.

خامس عشر، أن التنوير الوسيط عند المسلمين واليهود يمثّل بديلًا للتنوير الحديث لأنه حافظ على وحدة العقل والإيمان دون قطيعة.

سادس عشر، أن الحق الطبيعي في صورته الكلاسيكية يمثل معيارًا ثابتًا للعدالة والخير يقي من النسبية التاريخية ويعيد تأسيس السياسة على غايات أخلاقية.

سابع عشر، أن العودة إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية هي الطريق الذي يعيد السياسة إلى معناها الأصيل ويمنحها أساسًا قيميًا ثابتًا يتجاوز الأزمات الحداثية.

وأخيرًا، يتبين أن مشروع ليو شتراوس ليس مجرد نقد للحداثة، بل هو محاولة لإعادة بناء المجال السياسي على أساس يوازن بين الحكمة والشريعة، بين العقل والوحي، ويعيد للإنسان إمكان استعادة معنى وجوده وتجاوز المأزق الحداثي نحو أفق قيمي جديد.

تشير نتائج هذا البحث إلى ضرورة تبنّي مقاربة فكرية ومنهجية جديدة في دراسة علاقة الدين بالسياسة، مقاربة تُعيد الإعتبار للتراث الفلسفي القديم والوسيط بوصفه موردًا لإحياء الأسس القيمية التي غابت عن الفكر الحداثي. ويبرز من خلال ذلك أن العودة إلى المفاهيم الكلاسيكية للفضيلة والحق الطبيعي ليست إرتدادًا إلى الماضي، بل محاولة لإعادة تأسيس المجال السياسي على مبادئ تتجاوز المنفعة والأداتية. كما تقتضي التوصيات التشديد على قراءة جديدة للفلسفة السياسية الإسلامية واليهودية الوسيطية، لأنها شكلت نماذج ناجحة في الجمع بين العقل والوحي بعيدًا عن القطيعة التي كرّستها الحداثة. ويغدو من الضروري أيضًا تطوير دراسات نقدية للخطابات الحداثية المعاصرة التي تعيد إنتاج الأزمة، وبناء مقارنات أعمق بين مشروع شتراوس وغيره من مشاريع النقد الأخلاقي والسياسي للفكر الحديث.

وتفتح هذه الخلاصات آفاقًا واسعة للبحث المستقبلي، من بينها إمكانية صياغة فلسفة سياسية جديدة تنبع من جدلية العقل والوحي وتستفيد من نماذج الفارابي وابن ميمون وأفلاطون ضمن إطار معاصر يتلاءم مع حاجات الإنسان الحديث. كما يمكن التعمق في دراسة أثر الإشكال اللاهوتي–السياسي على الدولة الحديثة، وتحليل إمكان تجاوز أزماتها من خلال مقاربات تعيد بناء مفهوم الشرعية والأخلاق السياسية. وتسمح النتائج أيضًا باستكشاف مسارات بحثية تقارن بين التنوير الوسيط والتنوير الحديث، وتدرس إمكان قيام "تنوير ثالث" أكثر توازنًا بين الإيمان والعقل. ومن الآفاق الممكنة كذلك البحث في شروط تحقق مدينة فاضلة حديثة تستلهم الحكمة القديمة دون تجاهل معطيات الديمقراطية المعاصرة، إلى جانب دراسة تأثير العودة إلى الحق الطبيعي على السياسات التشريعية والأخلاق العامة في المجتمعات الحديثة.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

1-الكتب باللغة العربية:

1- ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسية: من ثوكيديديس حتى سبينوزا**، ج1، تر. محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م.

2-ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسية: من جون لوك إلى هيدجر**، ج2، تر. محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م.

2-الكتب باللغة الأجنبية:

أ-بالفرنسية:

3- Léo Strauss, **Droit naturel et histoire**, traduit de l'anglais par Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Plon, 1re éd., 1954.

4- Léo Strauss, **La Cité et l'homme**, traduction d'Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris, Agora / Presses Pocket, 1987.

ب-الإنجليزية:

5-Leo Strauss, **An Introduction to Political Philosophy : Ten Essays by Leo Strauss**, edited by Hilail Gildin, Wayne State University Press, Detroit, First Edition, 1989.

6-Leo Strauss, **Natural Right and History**, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.

7-Leo Strauss, **Persecution and the Art of Writing**, The Free Press, Glencoe – Illinois, 1952.

8-Leo Strauss, **Philosophy and Law : Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors**, trans. Fred Baumann, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1st ed, 1987.

9-Leo Strauss, **Spinoza's Critique of Religion**, Schocken Books, New York, 1966.

10-Leo Strauss, **Studies in Platonic Political Philosophy**, The University of Chicago Press, Chicago, 1983.

11- Leo Strauss, **The City and Man**, The University of Chicago Press, Chicago, 1954.

12-Leo Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.

13-Leo Strauss, **What Is Political Philosophy ? And Other Studies**, University of Chicago Press, Chicago, 1st ed., 1988.

3-المجلات:

1-باللغة العربية:

14-ليو شتروس، **موجات الحداثة الثلاث**، تر. مشروحي الذهبي، مجلة أوراق فلسفية، العدد21 ، القاهرة، 2008م.

2-باللغة الأجنبية:

أ-بالفرنسية:

15- Leo Strauss, « **Quelques remarques sur la Science politique de Maïmonide et de Fârâbî** », Revue des études juives, t. 100 bis, nos 199-200, janvier-juin 1936.

ب–بالإنجليزية:

16-Leo Strauss, "**The Origins of Political Science and the Problem of Socrates**", Interpretation : A Journal of Political Philosophy, vol. 23, no. 2, 1996.

17-Leo Strauss, **How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise**, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 17, 1947–1948.

18-Leo Strauss, "**The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon**", Social Research, vol. 6, no. 4, 1939.

ثانيا: المراجع:

1–الكتب باللغة العربية:

1-إبراهيم مصطفى إبراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د.ط، 2001.

2-أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، د.ط، 1986م.

3-أبو نصر الفارابي، **السياسة المدنية**، تحقيق الدكتور فوزي متري النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1964م.

4-أبو نصر الفارابي، **تلخيص الخطابة لأرسطو**، تحقيق. محمد سليم سالم، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1976م.

5-السيد أبو القاسم الدياجي، **النبوّة دراسة معاصرة**، دار الثقلين، لبنان، د.ط، د.س.

6-أبو نصر الفارابي، **فلسفة أرسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه إبتدأ وإليه إنتهى**، تحقيق د. محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت، د.ط، 1961م.

7-أحمد شمس الدين، **أفلاطون: سيرته وفلسفته**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، 1990م.

8-إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**، تر. إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008م.

9- أرثر هيرمان، **فكرة الإضمحلال في التاريخ الغربي**، تر. طلعت الشايب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط، 2000م.

10-أرنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، تر. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د .ط، 1975م.

11-أفلاطون، **الجمهورية**، تر. فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط 1، 2017م.

12-ألان تورين، **نقد الحداثة**، تر. أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة – المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 1997م.

13-أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1995م.

15-أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1998م.

16- أنطوني دي كرسبيني وكينيث مينوج، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، تر.ودراسة د. نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1988م.

17- أوليفييه روا، **الإسلام والعلمانية**، تر.صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، ط1، 2016م.

18-باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، تر. حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005م.

19-باروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**، تر. جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط1، 2009.

20- برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية – الفلسفة الحديثة**، ج3، تر. محمد فتحي الشنيوطي، المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، د.ط، 1977م.

21-بول هازار، **الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من منتسكيو إلى لسنج**، تر. الدكتور محمد غلاب، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ط، 1957م.

22-توماس مور، **يوتوبيا**، تر. أنخيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1987م.

23-توماس هوبس، **الليفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، تر.ديانا حرب وبشرى صعب، مشروع كلمة للترجمة – هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، ط1، 2012م.

24-جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط**، ج1، تر. ناجي الدراوشة، دار التكوين، دمشق، ط1، 2010م.

25-جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار**، ج2، تر. ناجي الدراوشة، دار التكوين للترجمة والنشر، سوريا، ط1، 2010م.

26-جون جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، تر. عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د.ط، 2012م.

27-جون جراي، **ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي**، تر. أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م.

28-جياني فاتّيمو، **نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة**، تر. فاطمة الجيوشي، مكتبة الأنوار، دمشق، ط1، 1998م.

29-حازم الببلاوي، **الحرية والمساواة**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1985م.

30-ريتشارد هولواي، **مختصر تاريخ الأديان**، تر.محاسن عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2018م.

31-ريمون هوش، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2008م.

32- زيجمونت باومان، **الحداثة السائلة**، تر. حجاج أبو جبر وهبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016م.

33-سلامة موسى، **أحلام الفلاسفة**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د.ط، 2012م.

34-سلامة موسى، **نظرية التطوّر وأصل الإنسان**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د.ط، 2011م.

35-الشيخ كامل محمد محمد عويضة، **الفلسفة السياسية**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.س.

36-عبد الرحمن بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة المطبوعات – دار القلم، بيروت – لبنان، ط3، 1979م.

37-عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط5، 2012م.

38-عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط3، 2001م.

39- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية**، ج1، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م.

40- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعلمنة**، دار الفكر، القاهرة، ط1، 2013م.

41-عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، د.ط، 2003م.

42-علي حرب، **أزمنة الحداثة الفائقة: الإصلاح – الإرهاب – الشراكة**، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط1، 2005م.

43-علي عبد المعطي محمد، **تيارات فلسفية حديثة**، ج1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 1984.

44-غنار سكيربك ونلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، تر. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1 ، 2012م.

45- الفارابي، **تحصيل السعادة**، تحقيق. جعفر آل ياسين، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981م.

46-فرح عباس، **الفكر السياسي القديم والوسيط**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، د.ط، 2023.

47-فريدريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل**، تر. جيزيلا فالور حجار، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003م.

48-فريدريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**، مج1، تر. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007م.

49-فريديريك هيغل، **محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة الثانية: فلسفة الدين**، تر.مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، المكتبة الفلسفية، القاهرة، ط1، 2001م.

50-فضل الله محمد إسماعيل، **فلسفة السياسة**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ط1، 2008م.

51-فؤاد زكرياء، **سبينوزا**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د.ط، 2018م.

52-كوينتن سكنر، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني**، ج2، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012م.

53- لويس دومون، **مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة**، تر. بدر الدين عرودكي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006م.

54-مجموعة باحثين، **نقد الحضارة الغربية : تاريخ الإغريق قبل القرن التاسع قبل الميلاد**، ج1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف – العراق، ط1، 2020م.

55-محمد الخطيب، **الفكر الإغريقي**، دار علاء الدين، بدمشق، ط1، س1999م.

56-مصطفى النشار، **فلسفة التاريخ: نشأتها وتطورها من الشرق القديم إلى توينبي**، نيو بوك، القاهرة، ط1، 2017م.

57-مصطفى النشار، **فلسفة التاريخ**، دار الأمل للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004م.

58-مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، د.ط، 2007م.

59-موسى إبن ميمون، **دلالة الحائرين**، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، 2011م.

60-ناصر الدين سعيدوني، **الفكر التاريخي الأوروبي من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر: من لورانزو فالا إلى كوندورسيه**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2022م.

61-نبيل عبد الحميد عبد الجبار، **توماس هوبس ومذهبه في الأخلاق والسياسة**، دار دجلة، عمّان – الأردن، ط1، 2007م.

62-نور الدين حاطوم، **تاريخ عصر النهضة الأوروبية**، دار الفكر، سوريا، د.ط، 1968م.

63-نيكولا ميكيافيلي، **الأمير**، تر. أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطباعة والنشر، القاهرة، د .ط، 2004.

64-هانز كوهن، **عصر القومية**، تر. عبد الرحمن صدقي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، د.ط، 1964م.

65- هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، تر.جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988م.

67- هشام محمود الأقداحي، **الفلسفة السياسية المعاصرة: رواد الفكر السياسي**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط1، 2010م.

68-ول ديورانت، **قصة الحضارة: عصر الإيمان**، المجلد الرابع، تر. زكي نجيب محمود وآخرون، دار الجيل، بيروت، د.ط، د,.س.

69- ول ديورانت، **قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر**، ج 33، تر. زكي نجيب محمود وآخرون، دار الجيل – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بيروت، د.ط، 1992م.

70-ول ديورانت، **قصة الفلسفة: من أفلاطون إلى جون ديوي**، تر. فتح الله محمد المشعشعي، مكتبة المعارف، بيروت – لبنان، ط 6، 1988م.

71-يورغن هابرماس، **العلم والتقنية كإيديولوجيا**، تر.حسن صقر، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2003م.

72-يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الحديث**، دار القلم، بيروت، د.ط، د.س.

73-يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1946م.

74- يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د.ط، 2012م.

75-يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة – مصر، د.ط، 2012م.

2-الكتب بالأجنبية:

76- Andrea Poma, "**Hermann Cohen's Response to Anti-Judaism**", **in Yeaning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought**, Springer, Netherlands, 2006.

77-Eva Jospe, **Reason and Hope**: **Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen**, The Free Press, New York, 1971.

78- Heinrich Meier, **Leo Strauss and the Theological-Political Problem**, Cambridge University Press, Cambridge, First Edition, 2006.

79- Hermann Cohen, **Religion of Reason out of the Sources of Judaism**, trans. Simon Kaplan, Frederick Ungar, New York, 1972.

80-Irene Kajon, **Contemporary Jewish Philosophy**, Routledge, London and New York, 2008.

81-Louis Ginzberg, **Jubilee Volume**: **On the Occasion of His Seventieth Birthday**, American Academy for Jewish Research, New York, 1945.

82-Martin D. **Yaffe and Richard S**. **Ruderman**, **Reorientation**: **Leo Strauss in the 1930s**, Palgrave Macmillan, New York, 2014.

83- Liisi Keedus, **The Crisis of German Historicism**: **The Early Political Thought of Hanna Arendt and Leo Strauss**, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

84-Michael A. Meyer, **Response to Modernity**: **A History of the Reform Movement in Judaism**, Oxford University Press, New York, 1988.

85- Michael Zank (ed.), **Leo Strauss**: **The Early Writings** (**1921–1932**), State University of New York Press, Albany, 2002.

86-Muhsin Mahdi, **Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy**, The University of Chicago Press, Chicago, 2001.

87- Liisi Keedus, **The Crisis of German Historicism**: **The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss**, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

88-Nasser Behnegar, **Leo Strauss**, **Max Weber and the Scientific Study of Politics**, The University of Chicago Press, Chicago, 2003.

89-Paul R. Mendes Flohr, **Jehuda Reinharz**, **The Jew in the Modern World**, Oxford University Press, London, 1980.

90- Platon, **La République**, **t**. **IX**, **trad**. **Victor Cousin**, Librairie de Rey et Gravier, Paris, 1833.

91- R. W. Dayson, **A Ninth-Century Political Tract** :**The De Institutione Regia of Jonas of Orleans**, Smithtown, New York, 1983.

92-Robert Hawser, **Leo Strauss**: **Man of Peace**, Cambridge University Press, New York, 2014.

93- Thomas L. Pangle, **The Rebirth of Classical Political Rationalism** : **An Introduction to the Thought of Leo Strauss**, University of Chicago Press, Chicago, 1989.

3-المعاجم والموسوعات:

أ-المعاجم:

1- الأب صبحي حمودي اليسوعي، **معجم الإيمان المسيحي**، دار المشرق، بيروت، ط2، 1998م.

2-جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط3، 2006م.

3-عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000م.

4-مجمع اللغة العربية المعاصرة، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطبع الأميرية، القاهرة، د.ط، 1983م

5-مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن-عمان، ط1، 2009م.

ب-الموسوعات:

5-جوردن مارشال، **موسوعة علم الإجتماع**، مج1، تر. محمد محمود الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة، د.ب، ط1، 2000م.

6-عبد الوهاب محمد المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ج3، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999م.

7-عبد الوهاب محمد المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ج6، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999م.

8-مجموعة من الأكاديميين العرب، **موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة**، ج1، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2013م.

9-مجموعة من الأكاديميين العرب، **موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة**، ج2، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2013م.

4- المجلات:

أ-باللغة العربية:

1- إياد فرحان بدرية، **"نظرية الدولة في العصور الوسطى"**، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد 31، بيروت.

2-جورج تامر، «**ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة**»، مجلة أوراق فلسفية، العدد 21، القاهرة، 2008م.

3- طارق عثمان، **"النزعة السلفية: الحداثة من منظور ليو شتراوس"**، مجلة نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 1 ، المغرب، 2016م.

4-فرنسوا شاتليه، **الحداثة في الفلسفة**، تر. علي مقلد، مجلة العرب الفكر العالمي ، مركز الإنماء القومي، ،العدد السادس، بيروت، 1989م.

5-صلاح مصباح، «**ليو شتراوس في مواجهة سبينوزا: أو كيف الخروج من أسر المعضلة اللاهوتية-السياسية**»،

إشراف وتحرير أحمد عبد الحليم عطية مجلة أوراق فلسفية، العدد21، القاهرة، 2008م.

6-محسن مهدي، «**الفلسفة والمدينة**»، مجلة الأديب ، المجلد 15، العدد 5، بيروت، 1 مايو/أيار 1957م.

7-ليندة بورايو، **إشكالية الحداثة السياسية في الفكر العربي المعاصر**، المجلة الجزائرية للسياسات العامة، المجلد12، العدد02، أكتوبر2024م.

8- محمد المصباحي، «**التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجاً لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس**»، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد 148-149 ، بيروت، 2009م.

9-وضاح شرارة، **الحق الطبيعي والتاريخ – ليو شتراوس**، مجلة أوراق فلسفية، العدد 21، القاهرة، 2008م.

10-يوجين ف. ميللر، **ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية**، مجلة أوراق فلسفية، العدد 21، القاهرة، 2008م.

ب-باللغة الأجنبية:

11- David Bolton, "**Leo Strauss and Classical Political Philosophy**," Interpretation: A Journal of Political Philosophy, vol. 22, no. 1, Baylor University, Waco – USA, Fall 1994.

12-Jerry Muller, "**Leo Strauss**: **The Political Philosopher as a Young Zionist**", Jewish Social Studies: History, Culture, Society, vol. 17, no. 1, Indiana University Press, Bloomington, 2010.

13-John G. Gunnell, "**Strauss Before Straussianism**: **Reason**, **Revelation**, **and Nature**", The Review of Politics, Vol. 53, No. 1, Cambridge University Press, Cambridge – United Kingdom, 1991.

14-Lawrence V. Berman, "**Maimonides**, **The Disciple of al-Farabi**", Israel Oriental Studies, vol. 4, 1974.

15-Pierre Manent, "**The Return of Political Philosophy**", First Things, No. 103, Institute on Religion and Public Life, New York – USA, 2000.

16-Remi Brague, "**Athens**, **Jerusalem**, **Mecca**: **Leo Strauss's Muslim Understanding of Greek Philosophy**", Poetics Today, vol. 19, 1998.

17-Steven S. Schwarzschild, "**The Tenability of Hermann Cohen's Construction of the Self**", Journal of the History of Philosophy, vol. 13, no. 3, Johns Hopkins University Press, United States, 1975.

فهرس الموضوعات

إهداء	/
شكر وتقدير	/
مقدمة	أ/ز
الفصل الأول: جذور العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة السياسية في تاريخ الفكر الغربي	
تمهيد	**12**
المبحث الأول: الدين والسياسة في حضارة الإغريق	**13**
1-1-بداية العلاقة بين الدين والسياسة في مرحلة الأسطورة عند الإغريق	**13**
1-2-الدين والسياسة بين فلسفة سقراط والفلسفة السفسطائية	**17**
1-3-الدين والسياسة: من المثالية الأفلاطونية إلى الواقعية الأرسطية	**23**
1-4-الدين والسياسة في الفلسفة الهلنستية: الأبيقورية والرواقية	**41**
المبحث الثاني: اللاهوت السياسي في العصور الوسطى المسيحية	**49**
2-1-العوامل التاريخية التي ساهمت في نشوء مرحلة العصور الوسطى	**50**
2-2-الاتحاد بين السلطة الدينية والسلطة المدنية	**52**
2-3-البنية الفلسفية والسياسية لهيمنة الكنيسة على السلطتين الروحية والزمنية	**55**
2-4-المطالبة بتقليص سلطات الكنيسة المطلقة	**67**
المبحث الثالث: الدين والسياسة بين النهضة والحداثة: جدل العقل والسلطة	**71**
3-1-من إرهاصات النهضة إلى تجلياتها الحضارية	**71**
3-2-بين الإيمان والسلطة: الدين والسياسة عند فلاسفة النهضة	**76**
3-2-1-الدين والسياسة في فلسفة كلود دو سيسيل	**77**
3-2-2-تصور نيكولا ميكيافيلي للعلاقة بين الدين والسياسة	**78**
3-2-3-توماس مور: المثال الطوباوي بين الدين والسياسة	**82**
3-2-4-لوثر وحدود التمايز بين الدين والسياسة	**85**
3-3-عصر الحداثة وسياقاته التاريخية	**87**
3-4-ملامح العلاقة بين الدين والسياسة في الفلسفة السياسية عند فلاسفة الحداثة	**90**
3-4-1-هوبس والعقد الإجتماعي: إخضاع الدين لسيادة الدولة	**90**
3-4-2-سبينوزا: الدين والسياسة في عصر الحداثة	**97**
3-4- 3-جون جاك روسو: الدين والسياسة في عصر الأنوار	**106**
3-4-4-الدين والدولة في فلسفة هيغل	**114**

تعقيب	**120**
الفصل الثاني: تشخيص أزمة الحداثة ومأزق العلاقة بين الدين والسياسة عند ليو شتراوس	
تمهيد	**124**
المبحث الأول: أزمة الحداثة الفلسفية ومظاهرها العامة ورأي ليو شتراوس المختلف	**126**
1-1-الحداثة ومقولاتها الكبرى	**126**
1-1-1-مقولة المعقولية	127
1-1-2-مقولة الفردانية	131
1-1-3-مقولتا التّقدم والعلم	135
1-1-4-مقولتا الحرية والمساواة	140
1-1-5-مقولة العلمانية	144
1-2-مآلات المشروع الحداثي وهاوية المأزق	148
1-3-ليو شتراوس وأفق آخر في تشخيص أزمة الحداثة	159
المبحث الثاني: نقد الحداثة السياسية من منظور العلاقة بين الدين والسايسة عند ليو شتراوس	**168**
2-1-المسار نحو أزمة الحداثة السياسية: القطيعة مع الدين والفلسفة الكلاسيكية	**169**
2-2-إشتباك ليو شتراوس مع الليبيرالية الديمقراطية: نقد علاقتها بالدين والسياسة	**185**
2-3-علاقة الدين بالسياسة في فكر ليو شتراوس: من موقفه من الصهيونية إلى سجاله مع هرمان كوهن	**195**
2-3-1-القضية الصهيونية في مرآة ليو شتراوس	**196**
2-3-2-شتراوس ناقدا لهرمان كوهين في إطار إشكالية علاقة الدين بالسياسة	**203**
المبحث الثالث: من الصراع إلى القطيعة-تطور الإشكال اللاهوتي-السايسي من اليونان إلى الحداثة	**232**
3-1-الفيلسوف في مواجهة السلطة الدينية والسياسية	**233**
3-2-سبينوزا في قراءة شتراوس: تشكّل القطيعة بين الدين والسياسة وبداية أزمة الحداثة السياسية	**245**
تعقيب	**267**
الفصل الثالث: نحو تجاوز أزمة الحداثة في فكر ليو شتراوس	

تمهيد	**270**
المبحث الأول: جدلية أثينا والقدس كأفق لحل الإشكال اللاهوتي-السياسي	**271**
1-1-ليو شتراوس والفيلسوف –الملك عند أفلاطون : أصل الحل اللاهوتي-السياسي	**271**
1-2-ليو شتراوس وإبن ميمون: وحدة الدين والسياسة في نموذج النبي-المشرّع	**288**
1-3-ليو شتراوس والفارابي: الفيلسوف الموحد بين الدين والسياسة	**303**
المبحث الثاني: الفيلسوف عند ليو شتراوس وسيره على نهج الأسلاف سبيلا للخروج من المأزق الحداثي	**320**
2-1-التنوير الوسيط عند ليو شتراوس: بدايات للعقلانية الحديثة	**321**
2-2-ليو شتراوس والعودة إلى الحق الطبيعي في الفلسفة اليونانية	**332**
2-3-إسترجاع الفلسفة السياسية الكلاسيكية عند ليو شتراوس: الحل الجذري لأزمة الحداثة	**346**
تعقيب	**354**
خاتمة	**358**
قائمة المصادر والمراجع	**362**
فهرس الموضوعات	**374**
الملخص	**377**

الملخص:

تتتبّع هذه الأطروحة مسار العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر الغربي منذ جذورها الأولى في حضارة الإغريق، حيث كان الارتباط بين المقدّس والسلطة السياسية قائمًا في مرحلة الأسطورة، ثم اكتسب بعدًا عقليًا في العصر الذهبي من خلال جدل سقراط والسفسطائيين، قبل أن يعاد تشكيله في المثالية الأفلاطونية والواقعية الأرسطية، وتظهر له صيغ جديدة في المرحلة الهلنستية بين الفردانية الأبيقورية والرؤية الكونية للرواقية. ومع الانتقال إلى العصور الوسطى تكشف الدراسة عن هيمنة لاهوتية كاملة على السياسة عبر اتحاد السلطتين الروحية والزمنية وسيطرة الكنيسة على السيفين، ثم محاولات التمييز النسبي عند الأكويني. وتبيّن الأطروحة كيف أعادت النهضة طرح سؤال الشرعية السياسية من خلال نماذج متباينة بين الملكية المعتدلة، والملكية المطلقة عند ميكيافيلي، والمثالية الجماعية عند مور، والإصلاح الديني الذي مهّد للحداثة، وصولًا إلى المشروع الحداثي الذي بلغ ذروته مع هوبس وسبينوزا وروسو وهيغل.

وفي الفصل الثاني تكشف الأطروحة أن الحداثة، القائمة على مقولات المعقولية والفردانية والعلم والتقدم والحرية والمساواة والعلمانية، أدت إلى أزمة شاملة نتيجة عجزها عن الوفاء بوعودها وفصلها السياسة عن الدين والقيمة. كما تبرز القراءة الشتراوسية المتميزة لهذه الأزمة، إذ يرى شتراوس أنها أزمة سياسية—قيَمية في جوهرها، ويكشف من خلال موجات الحداثة كيف انفصلت السياسة تدريجيًا عن المقدّس وتزايدت القطيعة مع الفلسفة الكلاسيكية. ويتناول المبحث الثاني نقد شتراوس للحداثة السياسية من خلال اشتباكه مع الليبرالية الديمقراطية، مبيّنًا كيف همّشت حضور الدين في المجال العمومي، ثم من خلال قراءته النقدية للقضية الصهيونية ومشروع هرمان كوهين باعتبارهما محاولتين فاشلتين لإعادة وصل الدين بالسياسة من داخل أفق حداثي يزيد الأزمة ولا يخففها. ثم تتبّع الأطروحة جذور الإشكال اللاهوتي—السياسي من صدام سقراط مع المدينة إلى القطيعة الكبرى التي أحدثها سبينوزا، مبينة أن أزمة الحداثة هي استمرار لمسار تاريخي عميق إنفصل فيه العقل عن الوحي، والحكمة عن الشريعة.

أما الفصل الثالث فيعرض أفق الحل في مشروع ليو شتراوس، حيث تمثل جدلية أثينا والقدس الإطار الأعلى لإعادة بناء العلاقة بين الدين والسياسة، لأنها تجمع الحقيقة الفلسفية بالحقيقة الدينية في وحدة متوازنة. وتظهر الأطروحة كيف تتجسد ملامح هذا الحل في النماذج الثلاثة: الفيلسوف—الملك عند أفلاطون، والنبي—المشرّع عند ابن ميمون، والفيلسوف—الموحّد عند الفارابي. كما توضّح أن الخروج من المأزق الحداثي يمر بالعودة إلى منهج الأسلاف، والاستفادة من التنوير الوسيط، وإحياء مفهوم الحق الطبيعي، واسترجاع الفلسفة السياسية الكلاسيكية باعتبارها أساس إعادة تأسيس السياسة على قيم الحق والخير والمعنى.

Summary:

The Relationship Between Religion and Politics in the Thought of Leo Strauss, This dissertation traces the trajectory of the relationship between religion and politics in Western thought from its earliest roots in Greek civilization, where the bond between the sacred and political authority was established in the mythical stage, then assumed an intellectual dimension in the classical age through the dialectic between Socrates and the Sophists, before being reshaped in Platonic idealism and Aristotelian realism, and later taking new forms in the Hellenistic period between Epicurean individualism and the Stoic cosmological vision.

With the transition to the Middle Ages, the study reveals the complete theological dominance over politics through the union of the spiritual and temporal powers and the Church's control over the two swords, followed by relative attempts at differentiation in Aquinas. The dissertation shows how the Renaissance reintroduced the question of political legitimacy through divergent models ranging from moderate monarchy, to the absolute monarchy of Machiavelli, to the communal idealism of More, and to the religious reform that paved the way for modernity, culminating in the modern project that reached its apogee with Hobbes, Spinoza, Rousseau, and Hegel.

In the second chapter, the dissertation demonstrates that modernity—grounded in the doctrines of rationality, individualism, science, progress, freedom, equality, and secularism—led to a comprehensive crisis as a result of its failure to fulfill its promises and its separation of politics from religion and value. It also highlights Strauss's distinctive reading of this crisis, for he

sees it as a fundamentally political-ethical crisis, revealing through the waves of modernity how politics gradually detached itself from the sacred and how the rupture with classical philosophy deepened. The second section examines Strauss's critique of modern political thought through his confrontation with liberal democracy, showing how it marginalized the presence of religion in the public sphere, and through his critical reading of the Zionist question and of Hermann Cohen's project as two failed attempts to reconnect religion and politics from within a modern horizon that intensifies the crisis rather than alleviating it. The dissertation then traces the roots of the theological-political problem from Socrates' clash with the city to the great rupture inaugurated by Spinoza, showing that the crisis of modernity is the continuation of a deep historical trajectory in which reason became separated from revelation and wisdom from law.

The third chapter presents the horizon of the solution in Leo Strauss's project, where the dialectic of Athens and Jerusalem represents the highest framework for reconstructing the relationship between religion and politics, as it unites philosophical truth with religious truth in a balanced unity. The dissertation shows how the features of this solution take shape in three models: the philosopher-king in Plato, the prophet-lawgiver in Maimonides, and the philosopher-monotheist in al-Fārābī. It further clarifies that overcoming the modern impasse requires a return to the method of the ancients, benefiting from the medieval enlightenment, reviving the concept of natural right, and restoring classical political philosophy as the foundation for re-establishing politics upon the values of right, goodness, and meaning.