

نزعة سلفية:- الحداثة من منظور ليو شتراوس ..

«كتاب عن الحرب لكلاوزفيتش كان هو كتاب السيرير بالنسبة إلى لينين وهتلر، ثم نتساءل: لماذا كان هذا القرن ملعوناً!». (سيوران)

- طارق عثمان * -

لعلّ الناظر في فلسفات ما بعد الحداثة، اعتباراً أو استشكالاً، لا يكاد يعزب عليه شيء قدر محاولة تحديد كنهها تحديداً صارماً، بحيث يستطيع أن يقدم أجوبة مقنعة وناجزة عن أسئلة من قبيل: ما هو تعريف ما بعد الحداثة؟ وما هي الأسس التي تنهض عليها؟ وما هو موضوع اشتغالها؟ إنَّ كل محاولة في هذا السبيل غالباً ما تنتهي إلى فشل مريع، وربما كان استعصاء ما بعد الحداثة هذا على التحديد والضبط هو سمتها الأبرز، وواحدة من اثنتين



(*) باحث و مترجم مصري. البريد الإلكتروني:

dr.tareq.osman@gmail.com

فهي طبيعة العلاقة بين الحادثة وما بعد الحادثة؛ إذ ثمة اتفاق على كونها علاقة سلبية تمامًا، ما بعد الحادثة هي هجاء الحادثة، وهجمة عنيفة عليها، وذلك بغض النظر عن اعتبار ما بعد الحادثة بمثابة قطيعة تامة مع الحادثة، أي إعلانًا عن بداية مرحلة جديدة، بعد نهاية مرحلة الحادثة. أو أنها هجوم ونقد على الحادثة، ولكن من داخل الحادثة نفسها، فما بعد الحادثة هنا ليست مرحلة جديدة، وإنما هي امتداد للحادثة، ولكن في صورة نقد قاسٍ وعنيف.

ولكن، ثمة سؤال يجابهنا هنا: هل ما بعد الحادثة هي الصورة الأولى لنقد الحادثة؟ ربما كان النقد ما بعد الحداثي هو الأعنف والأكثر جذرية، ولكنّه بالتأكيد ليس الأول،

ديفيد هارفي، «حالة ما بعد الحادثة: بحث في أصول التغيير الثقافي»، ت: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة. ولنقد فلسفي معمق، انظر سجلات هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحادثة، في نصه الأساسي: «القول الفلسفي للحادثة»، ومقالته: «الحادثة مشروع لم يكتمل».

يتفق عليهما الباحثون في هذا الضرب من التفلسف الراهن^(١). أمّا الثانية؛

(١) كمحاولة لتحديد مفهوم ما بعد الحادثة، انظر البحث الرائد: «نحو مفهوم لما بعد الحادثة»، للناقد الأمريكي إيهاب حسن، وهو من أهم مُنظّري ما بعد الحادثة، بترجمة صبحي حديدي، مجلة: (الكرمل)، (عدد: ٥١)، وهو بحث منشور ضمن كتاب حسن: «منعطف ما بعد الحادثة». وأيضًا انظر: ترجمة بدر الدين مصطفى لمقال حسن: «سؤال ما بعد الحادثة»، ضمن كتابه: «حالة ما بعد الحادثة: الفلسفة والفن»، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر. ومن النصوص الأساسية، نص جان فرانسوا ليوتار: «الوضع ما بعد الحداثي»، ت: أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة. وأيضًا نص جيانى فاتيما: «نهاية الحادثة»، ت: فاطمة الجوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية. وكبانوراما فكرية عن ما بعد الحادثة راجع: بيتر بروكر (محرر)، «الحادثة وما بعد الحادثة»، ت: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي (١٩٩٥م). وأيضًا سلسلة دفاتر فلسفية، من إعداد محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي، الأعداد (١٣، ١٤، ١٥)، دار توبيقال للنشر. ولنقد ماركسي لما بعد الحادثة، انظر: «أوهام ما بعد الحادثة»، تيري إيجليتون، ترجمة: منى سلام، أو ترجمة ثائر ديب. وأيضًا، فريدريك جيمسون، «ما بعد الحادثة»، أو «المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة»، (١٩٩١م)، منشورات جامعة ديوك. ومن منحى سوسيوولوجي ماركسي أيضًا، راجع:

حال؛ فإنَّ ما أجادل به هنا، أنَّ نقد الحادثة ما كان مقتصرًا على فلسفات ما بعد الحادثة، وإمَّا كاد أن يكون هذا النقد محايتًا لصيرورة الحادثة نفسها، فقط ثمة مراحل معينة يتجلَّى فيها هذا النقد ويشتد، وما «بعد الحادثة إلَّا» مرحلة أكثر راهنية وأشد قسوة من بين هذه المراحل^(٣).

في هذا السياق تحديدًا - أي: صور نقد الحادثة التي لا تنتمي لأفق فلسفة ما بعد الحادثة، نحاول أن نتعرض لنموذجٍ لم يحظَ بقدر لائقٍ من الاستقبال عربيًّا، أتحدث عن الفيلسوف الألماني الأصل ليو شتراوس Leo Strauss.

شتراوس: طبيعة الاشتغال الفلسفي:

ليو شتراوس هو فيلسوف يهودي ألماني ولد في (١٨٩٩م)، وتُوفي في (١٩٧٣م)، تتلمذ على يد فلاسفة ألمان كبار، كرائد الكانطية المحدثه أرنست

(٣) من لحظات النقد القاسية أيضًا والسابقة على ما بعد الحادثة: (لحظة الثلاثي الشكاك) بتعبير بول ريكور: (ماركس، وفرويد، ونيتشه). و(لحظة مارتن هايدجر).

فنقد الحادثة ما كان أبدًا من حظ ما بعد الحادثة وحدها، وإمَّا ثمة صور أخرى سابقة عليها قد اشتبكت بعنف مع فكر الحادثة. فثمة الحركة الرومانتيكية، التي تمثل هجاء شرسًا لإبيستيمة (episteme) عصر الأنوار، والتي يعد المنحى الأدبي لها مجرد تمظهر لذلك النقد الجذري، هنا نقابل أسماء مفكرين كبار مثل: فيكو، هامان، هرذر، وشيلر^(١). كذلك يمكننا أن نجد نقدًا إبيستيمولوجيًا وسوسيولوجيًا للحادثة، سابقًا على نقد ما بعد الحادثة، عند مدرسة فرانكفورت، مع روادها الأوائل: هوركايمر، أدورنو، وماركوز^(٢) على أية

(١) عن الفكر الرومانتيكي وعلاقته بفكر الأنوار راجع: أشعيا برلين، «جذور الرومانتيكية»، ت: سعود السويدا، جداول للنشر، (٢٠١٢م). وبرلين واحد من أهم الباحثين في فكر الأنوار والفكر المضاد للأنوار.

(٢) عن مدرسة فرانكفورت راجع: ألان هاو، «النظرية النقدية»، ت: ثائر ديب، المركز القومي للترجمة. وفيل سليتر، مدرسة فرانكفورت: «نشأتها ومغزاها وجهة نظر ماركسية»، ت: خليل كلفت، المركز القومي للترجمة. وتوم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ت: سعد هجرس، أوبا للنشر.

- (٤) «الفلسفة والقانون: محاولات في فهم ابن ميمون وأسلافه».
- (٥) «أفكار حول ميكافيللي».
- (٦) «سينوزا ونقد الدين».
- (٧) «الفلسفة السياسية لهوبز».
- (٨) «وتاريخ الفلسفة السياسية» (محرر مع رفيقه في جامعة شيكاغو أستاذ الفلسفة السياسية جوزيف كروبيسي). ومن سجلاته المهمة: (سجاله مع كارل شميت، ومع كارل بوبر)^(٢).

رَبُّ حقل فلسفي لم يعد محط اشتغال الكثرة من الفلاسفة، ففي الزمن الحديث وما بعد الحديث، لا نجد اهتمامًا خاصًا بفلسفة السياسة، فقط نجد للفلاسفة الكبار مشاركات

(٢) لا أعرف ترجمات عربية لنصوص شتراوس، حاشا «تاريخ الفلسفة السياسية»، فقد ترجمه: محمود سيد أحمد، وراجعته: إمام عبد الفتاح إمام، وصدر في جزأين عن المركز القومي للترجمة، القاهرة. وأيضًا ترجمت مقالاته «موجات الحداثة» في مجلة: «فكر ونقد»، (عدد: ٢). كذلك ثمة دراسة معمقة عن نقد شتراوس لاسينوزا، لصالح مصباح، ضمن كتابه: «مباحث في التنوير موجودًا ومنشودًا»، الصادر عن جداول، (٢٠١١م).

كاسير، في جامعة هاربورج، ثم تتلمذ في جامعة فرايبورج على كُُلِّ من صاحب الفينومينولوجيا إدموند هوسرل، ومارتن هايدجر. فرَّ من النازية إلى لندن ومنها إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث سيحمل جنسيتها^(١)، ويستقر بها حتى يأتيه أجله. اشتغل شتراوس أستاذًا للفلسفة في عدد من الجامعات الأمريكية، أهمها جامعة شيكاغو، والتي أَلَّفَ خلال فترة عمله فيها أهم أعماله، وتخرج منها أهم تلامذته.

يندرج اشتغال شتراوس الفلسفي في حقل الفلسفة السياسية، فجُلَّ تأليفه وسجلاته الفلسفية كانت في هذا الحقل، فمن تأليفه المهمة:

(١) «الحق والتاريخ الطبيعي».

(٢) «في الطغيان».

(٣) «ما هي الفلسفة السياسية؟».

(١) كانت هذه هي عادة الولايات المتحدة، أن تكرم وتجنس تلك العقول المهاجرة، كما فعلت مع ماركوز، وحنة أرندت، وشتراوس وغيرهم.

نفسها، خاصة عندما درس هذا العقل من خلال المقارنة مع الفلسفة السياسية ما قبل الحديثة: اليونانية والدينية (إسلامية، ويهودية، خاصة فلسفة الفارابي، وابن ميمون)، وعند هذه النقطة تحديداً تأتي مقارنة شتراوس للحادثة^(٣).

الحادثة: تحويل مجرى الفلسفة السياسية:

ما هي الحادثة في نظر شتراوس؟ وما المقارنة الأكثر نجاعة لفهمها حقاً؟ وما هو السبب الرئيس لأزمتهما الراهنة؟ ينطلق شتراوس في تحديده لماهية الحادثة من مفهوم شائع عنها، يراه وجيهاً، ولكنه قاصر عن إدراكها حق الإدراك: الحادثة هي علمنة الإيمان الديني (التوراتي تحديداً، فشتراوس

(٣) هذه هي النقطة نفسها التي انطلقت منها أيضاً حنة أرندت، وهي يهودية ألمانية عاشت ظروف شتراوس نفسها، وقد انصبَّ اهتمامها على مسألة التوتاليتارية. ترجمت أهم أعمالها للعربية: في العنف، وأسس التوتاليتارية عن دار الساقى. وفي الثورة عن المنظمة العربية للترجمة. ومؤخراً ترجم تقريرها عن محاكمة إيكمان: «إيكمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر»، عن ابن النديم للنشر.

في هذا الحقل، على هامش أعمالهم الأساسية^(١). أو نجد أعمالاً مستقلة في فلسفة السياسة، ولكنها قليلة إذا ما قُورنت بالأعمال المنتجة في حقول فلسفية أخرى^(٢).

والحال: إنَّ شتراوس يُعد من تلك القلة التي انصب اهتمامها على التفلسف في السياسة. وأزعم أنَّ الشرط التاريخي والسوسيو سياسي الذي تكوَّن فيه شتراوس، ربما أسهم بقدر غير يسير في توجيهه إلى هذا الحقل؛ فأن يكون المرء يهودياً وألمانياً في حقبة النازية، لهو أسرع وصفة للهلاك. عاين شتراوس وهو اليهودي البؤس الذي خلفته النازية على العالم أجمع، ومن ثمَّ انشغل بالعقل السياسي الذي يُمكنه أن ينتج هذه الممارسات المرعبة، فراح يبحث بعمق؛ ليجد أنَّ البلاء لا يتعلق بالعقل السياسي الراهن فقط، وإنما يتعلَّق بالعقل السياسي للحادثة

(١) انظر مثلاً لنص كانط: مشروع للسلام الدائم مقارنة بثلاثية النقد!

(٢) كأعمال: حنة أرندت، جون راولز، مايكل ساندل، وسيليا بن حبيب.

العلمانية إيجاباً، وإمّا تحدده فقط بالسلب، بوصفها مجرد امحاء الإيمان الديني، ثم ثالثاً هي تضخم من فكرة حضور القيم الدينية المعلمنة في تحديد الحداثة، **والحال:** أنّ مشروع الحداثة هو مشروع وضعي في مبدأه ومنتهاه. نعم؛ فكرة القيم المعلمنة قد تكون ضرورية كما يكون هذا المشروع الوضعي مقنعاً، لكن لا غنى لنا عن الوقوف على حقيقة هذا المشروع نفسه أولاً إذا أردنا أن نفهم الحداثة حقاً^(٢).

إذن: علينا أن نفهم هذا المشروع الوضعي أولاً، ولكن أي مشروع تحديداً؟ يتساءل شتراوس، فلا شيء يميز الحداثة أكثر من هذا التنوع الهائل، والتغيرات الجذرية المتواترة في مسارها، فالتنوع كبير جداً لدرجة تجعل المرء يتشكك في إمكان الحديث عن حداثة واحدة. كما أنّ انتهاج طريق كرونولوجي (التحقيب التاريخي) لفهم الحداثة، بأن نعتبر الحداثة تبدأ من لحظة

(2) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 83.

يهودي)، أي: الإبقاء على القيم والأفكار، والأحاسيس الدينية، ولكن بعد تفرغها من كلّ محتوى إيماني متجاوز؛ لتصير ذات طابع دنيوي محض. أي: نقل جهة الإيمان من الآخرة للدينا، ومن السماء إلى الأرض، أو قل إن شئت: «لن يعود المبتغى هو الحياة في الجنة، وإمّا هو تحقيق الجنة في هذه الحياة الدنيا، وبطرق بشرية محضة»^(١).

ولكن هذه المقاربة ليست مقنعة لشتراوس بدرجة كافية، فهو يأخذ عليها أولاً أنّها لا تتسم بالدقة المطلوبة، فلا تُحدّد لنا -مثلاً- أي: قيم دينية تمت علمنتها، وأي: قيم لم يتم الالتفات إليها، ثمّ هي ثانية لا تحدد لنا معنى

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, in: an introduction to political philosophy: ten essays by Leo Strauss, Wayne state university press, 1989, P. 82.

- وقد استفدت من ترجمة مشروحي الذهبي لمقالة شتراوس هذه: «موجات الحداثة الثلاث»، والمنشورة في مجلة: (فكر ونقد)، (عدد: ٢)، أكتوبر (١٩٩٧م)

الحداثة للحظة أزمتها. كيف ذلك؟ كانت غاية الفلسفة السياسية الكلاسيكية تحديد النظام الاجتماعي والسياسي الأكمل، وتحديد الصواب والخطأ، ومن ثمَّ: القيم التي ينبغي أن تسود في المجتمع؛ وبالتالي: قد كانت هذه الفلسفة أمرًا ممكنًا وضروريًا. هذا التصور للفلسفة السياسية هو ما تمَّ رفضه تمامًا، والاستغناء عنه في الزمن الحديث بواسطة الحجة التالية:

إنَّ الفلسفة السياسية مستحيلة، هي بمثابة حلم، قد يكون حلمًا ربيعًا، ولكنَّه يبقى حلمًا على أي حال. ولكن لماذا هي حلم؟ لحجة من اثنتين متداولتين؛ الأولى: المعرفة العلمية، والتي تعتبر الفلسفة السياسية نفسها ضربًا منها، لا تشغل أبدًا بالأحكام القيمة، وإمَّا هي متعلقة فقط بالوقائع العملية، بينما الفلسفة السياسية تروم البرهنة العقلية على الأحكام القيمة، وهي بذلك قد حكمت على نفسها بالنفي من أرض المعرفة العلمية الحقة.

تاريخية بعينها، فيكون ما قبلها لا ينتمي للزمن الحديث، وكل ما بعدها زمنًا حديثًا، لا يساعدنا كثيرًا؛ إذ يُمكن ببساطة أن يكون في الزمن الحديث مفكرون غير حداثيين⁽¹⁾. وكأنَّ الطرق جميعها قد سُدَّت أمامنا إذن؛ فلا المقاربة الدينية السالبة للحداثة تكفيننا، ولا يمكننا الإمساك ببرنامج أو مشروع واحد لنقول عنه: هذا هو برنامج الحداثة، وما طريقة التحقيب التاريخي إلا خروج من الأزمة إليها، فما هي يا ترى وصفة شتراوس للخروج من هذا المأزق؟

يلجأ شتراوس إلى نقطة محددة يرى أنَّها تمثل الخط الفاصل بين الحداثة وما قبلها، إنَّها عملية التغيير الجذرية التي أجريت على الفلسفة السياسية الكلاسيكية. وشتراوس لا يجعل من مقولة الفلسفة مُرتكزًا يُحدِّدُ به الحداثة فقط، وإمَّا جعل عملية التغيير هذه هي مدار نقده للحداثة، كما جعلها السبب الرئيس لوصول

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 83.

واضح أنّ الحجة الأولى تتعلّق بالوضعيّة كإبيستيمولوجيا علمويّة لا تحترم سوى البرهان التجريبي. بينما الحجة الثانية تتعلّق بالنزعة النسبويّة التاريخيّة، التي فقدت الأمل في كل معرفة مطلقة، وقد ناصب شتراوس كلتا النزعتين: الوضعيّة والنسبويّة كل العداء، وأسأل الكثير من المداد في نقدهما.

يجعل شتراوس من هذا الرفض للفلسفة السياسيّة (التي تروم تحديد القيم والنماذج المجتمعيّة الأكثر كمالاً)، سبباً في أزمة الحداثة: فالإنسان الحديث قُذِفَ به في عالم لم يعد يفهم ماذا يريد فيه على وجه الدقة، ولم يعد يعتقد أنّ بمسّطاعه تحديد ما هو خير وما هو شر، وهذا تحديداً ما كانت تمثّده به الفلسفة السياسيّة، التي أعرض عنها؛ ليسقط في هوة العدميّة التي ما لها من قرار.

يستشعر شتراوس أنّ إرجاعه لأزمة الحداثة إلى التخلي عن الفلسفة السياسيّة أمرٌ مشكّل؛ إذ كيف تكون

أمّا الحجة الثانية (والتي يراها شتراوس أكثر وجهة من الأولى): فهي تعترض على سابقتها، بأنّ هذا الفصل الجذري بين الوقائع والقيم، هو فصل مُتوهّم في واقع الأمر؛ لأنّ كلّ معرفة نظريّة بطريقة أو بأخرى تحتوي بداهة على مبادئ قيمية معيّنة؛ وبالتالي: فليست الفلسفة السياسيّة مستحيلّة لكونها تتغيّج البرهنة على ما هو قيميّ؛ وإمّا لأنّ مبادئ التقييم متغيرة تاريخيّاً، وتختلف من عصر إلى آخر. ومن ثمّ: لا يُمكن أن نجيب عن مسألة الصواب والخطأ جواباً كونيّاً مطلقاً، كما لا يمكن تحديد النظام السياسي والمجتمعي الذي يصلح لكلّ زمن، كما تحاول الفلسفة السياسيّة أن تفعل^(١).

فليست الفلسفة السياسيّة مستحيلّة لكونها تتغيّج البرهنة على ما هو قيميّ؛ وإمّا لأنّ مبادئ التقييم متغيرة تاريخيّاً، وتختلف من عصر إلى آخر.

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, p P. 81 - 82.

أسماء: ماكيافيلي، وهوبز، واسبينوزا، ولوك. أما الثانية فتضم أسماء: روسو، وكانط، وهيغل. بينما الثالثة تضم أسماء: نيتشه وهايدجر والوجوديين.

(١) أصل البلاء: (ماكيافيلي، وهوبز):

يُمثِّلُ الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م) بالنسبة إلى شتراوس الرجل الذي أنجزت على يديه مهمة القطع مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية، ولكن بحسب شتراوس، فإنَّ إنجاز هوبز لمهمته هذه ما كان أبدًا ليتم من دون إنجازات رجل آخر سابق عليه، وإليه يوكل كُُلُّ البلاء على الحقيقة، إنَّه فيلسوف فلورنسا: نيقولا ماكيافيلي (١٤٦٩-١٥٢٧م).

«لأنَّ قصدي هو أن أكتب شيئًا مُفيدًا للذين هم يعلمون، يبدو لي أنَّه من الملائم أن أذهب عامدًا إلى الحقيقة الواقعيَّة للمسألة بدلًا من تخيلها؛ لأنَّ كثيرين تخيَّلوا جمهوريات وإمارات لم يروها، ولم يعرفوا أنَّها موجودة بالفعل. إنَّ هناك بونًا شاسعًا بين

أزمة الثقافة الحديثة بأجمعها راجعة لمجرد مبحث أكاديمي واحد: فلسفة السياسة؟ ولكنَّه في واقع الأمر لا ينافح عن نظريته بعمق، فقط يجادل بأنَّ الفلسفة السياسية أكبر من مجرد مبحث أكاديمي، فمعظم فلاسفة السياسة العظام ما كانوا أساتذة جامعات^(١).

هذه هي إذن الحداثة، وقد تحددت عند شتراوس بوصفها قطيعة مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية، والتأسيس لمنظور آخر لها، منظور حداثي، فمن يا ترى أولئك الذين تمت على أيديهم عملية تحويل مجرى الفلسفة السياسية الكلاسيكية، ودشَّنوا لفلسفة سياسية حداثية أو قل دشَّنوا الحداثة؟

الحداثة: موجات ثلاث:

اشتهر عن شتراوس تقسيمه للحداثة إلى ثلاث موجات متتابعة، لكل منها مفكروها الكبار، الموجة الأولى تضم

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 83.

إلى ما ينبغي أن يعيشوا عليه. إنَّها نزعة مثالية نعم، وثمة سبيل وحيد لتحقيقها بحسب الفلاسفة الكلاسيكيين (أفلاطون وأرسطو): إنَّها الصدفة (الحظ)، التي ستسمح يوماً ما بتلاقي الفلسفة مع السلطة، فنظام الحكم الأكمل ليس بمستطاع؛ إلا لو كان الناس الذين سيحكمون به جاهزين هم أيضاً له أي ممارسين للفضيلة وساعين نحو الكمال، وإذا كان حال الناس على عكس ذلك، فليس ثمة قوة سياسية قادرة على تغييره، وحدها الصدفة ستفعل. هنا وكما يحلو لشتراوس، دوماً أن يقرب بين أثينا والقدس، أي: بين التوراة والفلسفة السياسية الكلاسيكية، بغض النظر عمّا يبدو من خلافات جذرية وعميقة بينهما، يرى أن هذه النظرة تتواءم مع تصور التوراة للإنسان في الكون ودور العناية الإلهية^(٢)، بالنسبة إلى ماكيافيلي هذه الأقوال كلاسيكية كانت أو لاهوتية هي بمثابة تخيلات وضروب من الوهم، علينا أن نتخلّى عنها تماماً ونشغل

كيف يعيش المرء، وكيف ينبغي عليه أن يعيش، حتى إنَّ الذي يرفض ما يفعله الناس بالفعل مفضلاً ما ينبغي عليهم أن يفعلوه هو يسعى إلى حتفه بدلاً من بقاءه؛ لأنَّ الإنسان الذي يريد أن يفعل في كل مسألة ما هو خير سوف يحزن بين كثيرين جدّاً ليسوا أخياراً؛ ولذلك: من الضروري للأمير الذي يريد أن يدعم نفسه ويحافظ عليها ألا يكون خيراً، وأن يكفَّ عن استخدام الخيرية».

ينقل شتراوس هذا النص من الفصل الخامس عشر من كتاب «الأمير» لماكيافيلي، في الفصل الذي كتبه عنه ضمن كتاب تاريخ الفلسفة السياسية^(١)؛ ليوضح مدى القطيعة التي أجراها فيلسوف فلورنسا مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية:

كانت الفلسفة السياسية الكلاسيكية تروم البحث عن أفضل نظام حكم يتقصد ممارسة الفضيلة، ودفع الناس

(2) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 86.

(١) شتراوس، كروبسي، ت: محمود سيد أحمد، (٢٠٠٥م): (١/ ٤٣٣).

هوبز) هنا قد تلاقى المثالي والواقعي، المرتجى والممكن قد صاراً شيئاً واحداً.

هذه هي إذن تعاليم ومواعظ ماكيافيلي لأمير فلورونسا لورينزو دي ميدتشي. والتي يعبر عنها شتراوس باستعارة توراتية طريفة قائلاً: «إنَّ ما تنبأ به ماكيافيلي هو بالتالي أن وحيًا جديدًا، وحيًا بوصايا عشر جديدة، على وشك أن يهبط على موسى جديد، الذي ليس سوى ماكيافيلي نفسه، والوصايا العشر هي تعاليمه الجديدة تمامًا لأمير جديد تمامًا في دولة جديدة تمامًا!»^(٣).

هاهو توماس هوبز يرث تركة ماكيافيلي كاملة بلا نقصان، وليعبر بجرأة وعنفاً عمماً أسس له سلفه بقدر ما من الاحتشام. بحسب شتراوس؛ فإنَّ هوبز قد قام بالآتي: بينما ثمة قانون طبيعي (عدالة، واجبات، سعي للكمال) تحتل فيه قيمة الحفظ المجرد للذات بما هي

بالواقع نفسه، ومن ثمَّ لا مكان إذن للأخلاق والفضيلة بوصفهما غايات لنظام الحكم، وإمَّا هما (لو سمحنا لهما بالوجود بيننا) محض وسائل لهذا النظام الذي يعتبر وحده هو الغاية. هذه واحدة، أي تلك المتعلقة بحيثية الأخلاق والفضيلة في نظام الحكم.

أمَّا الثانية؛ فتتعلق بالدور المزعوم الذي أعطاه الكلاسيكيون للحظ في تحقيق النظام السياسي الكامل، فقد تجاوزها ماكيافيلي ببساطة زاعماً أنَّ «الحظَّ كالمراة لا بُدَّ -من حيث هي كذلك- أن تُضرب وتُقهَر لكي تخضع»^(١)، والمعنى هو: طالما أنَّ آمالنا في النظام السياسي جد متواضعة؛ إذ لا نروم نظاماً يتَّسم بالمثالية والكمال، وإمَّا هو مجرد نظام واقعي أي ما هو ممكن بالفعل لنا، فما حاجتنا إذن إلى الصدف والمعجزات؟ كل ما في الأمر أننا نحتاج لنظام قوي يُخضع ويقهر المجتمع له تمامًا كما تُقهَر المراة (هذا الذي سيتجلَّى لاحقاً مع ليفياتان

(٢) شتراوس، كروبسي، ت: محمود سيد أحمد، (٢٠٠٥م): (١/ ٤٣٨).

(١) شتراوس، كروبسي، ت: محمود سيد أحمد، (٢٠٠٥م): (١/ ٤٣٤).

الحدائثة والأنوار، تفهمنا لماذا عدّه شتراوس رأس الموجة الثانية للحدائثة؛ إذ إنّ النظر في مقولات روسو يُفيد بادئ الرأي أنّه يناصب التنوير العداًء^(٢)، حيث شنّ هجومًا شرسًا على تطور العلوم الحديثة والفنون جاعلاً منه سببًا رئيسًا لفساد الإنسان أخلاقيًا، ومجددًا للتفاوت بين البشر. إنّها شبه دعوة للأخلاق والفضيلة، فماذا ينقم شتراوس عليه إذن؟ إنّ برلين يدعونا ألاّ نغتر بظاهر مقولات روسو؛ فهي إن حُقق أمرها ليست سوى مقولات الموسوعيين رواد الأنوار (ديدرو، فولتير، هلفتيوس ...) إذا نظرنا إلى الهدف الأخير لكليهما، كل ما في الأمر أنّ الوسائل قد اختلفت، إنّ روسو يبدو عاطفيًا ولا أكثر^(٣).

نعم؛ يُبدي روسو إعجابًا صريحًا

(٢) خاصة في نصّه: خطاب في التفاوت بين البشر، والذي قال فولتير بعدما قرأه مخاطبًا روسو: «لم يستعمل أحدٌ فكره بقدر ما استعملته أنت؛ لكي تجعلنا شبيهين بالبهائم. إنّ الإنسان يشتهي عندما يقرأ بحثك أن يمشي على أربع قوائم!».

(٣) برلين، ت: سعود السويداء، (٢٠١٢م): (١١١)، (١١٢).

كذلك مرتبة دنيا في سلم الغايات؛ إذ بهوبز يجعل هذه الغاية الدنيا هي جوهر القانون الطبيعي، وليس ثمة من بعدها غايات. هذا القلب القيمي سيبلغ ذروة تمظهره بحسب شتراوس فيما سيسمى بعد ذلك «حقوق الإنسان»، حقوق إنسان بدلًا من قانون طبيعي، الحق حلّ محل القانون، والإنسان حلّ محل الطبيعة. قد صارت العدالة والغاية إذن هي حفظ ذلك الإنسان بتحقيق رغد عيشه ولا أكثر^(١). قد تمّ تحديد لحظة تدشين الحدائثة إذن بماكيافيلي، وورثته الكبار هوبز واسبينوزا، فما هي خصيصة اللحظات التالية عليها، أي الموجتين الثانية والثالثة للحدائثة؟

(٢) عودة في الاتجاه الخطأ: (روسو وكانط):

رُبَّ وجهة نظر لائقة لدى (أشعيا برلين) حينما قلّل من أثر جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) في الحركة الرومانتيكية، بما هي انقلاب على فكر

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 89.

ولكن، كيف كانت هذه الحالة الطبيعية؟ إنها حالة الإنسان البدائي تمامًا، أو قُل: ما قبل الإنسان، مجرد حيوان حر وفاعل ويتكلم، يسعى لحفظ ذاته وتوفير حاجاتها الأساسية فقط. طيب ومشفق على غيره (وليس شريراً محضاً كما يجادل هوبز) لا يعني هذا أنه أخلاقي، فقط هو خير، لا يستحق الأمر أن نسمه بالأخلاقي؛ لأنَّ ما يفعله يفعله؛ لأنَّه يروق له، لا لأنَّه واجب عليه، فقط هو لا يؤذي غيره. في ظل هذا الحال الطبيعي غير الاجتماعي، ولا السياسي الكل سواسية تمامًا، ليس لأحد أن يحكم أحدًا، أو يستعبده. هذا الإنسان الطبيعي يتسم بصفتين أساسيتين: تتمثل الأولى في كونه يمتلك إرادة حرة تمامًا. بينما الثانية تتعلق بكونه ليس إنساناً غائباً، وهنا تحديداً يظهر ما ينقمه عليه شتراوس؛ لا مكان في الحالة الطبيعية للفضيلة بالمعنى الكلاسيكي الذي يدعو إليه شتراوس، أي: السعي نحو الكمال. فبحسب روسو، الإنسان الطبيعي لم يسع إطلاقاً لأن يكتسب شيئاً من الأشياء التي اكتسبها، وحدها

بسياسات المدينة اليونانية، ولكنَّه أبداً ما تبنى الفلسفة السياسية الكلاسيكية (تلك التي يمجدها شتراوس).

وإنَّما انشغل هو بما يُسمى (الحالة الطبيعية)، ووحدها ما أسس عليه روسو نظره السياسي، فروسُو لم يُعد الاعتبار للفضيلة بمعناها الكلاسيكي، أي: بوصفها غاية للإنسان ومعيار كماله، وإنَّما شغل نفسه بتحقيق الهدف الذي يزعم أن كُُلَّ مَنْ سبقه من مفكري السياسة قد فشلوا في تحقيقه (هوبز، ولوك تحديداً): رد المسألة السياسية لحالة الطبيعة.

الفكرة هي: الإنسان ليس سياسياً بطبعه، ومن ثَمَّ: فالمجتمع المدني ليس بغاية حتمية كان لا مناص من تحققها، وإنَّما هو محض اتفاق بين الناس لتدبير أمورهم بعدما فارقوا (لسوء الحظ) الحالة الطبيعية؛ وعليه: فإنَّ كُُلَّ القوانين التي ستسود المجتمع المدني (الذي هو حال ليس بأصلية لا بُدَّ أن تكون نابعة حصراً من حالة الطبيعة الأصلية).

-ومن ثمَّ: هو قد حافظ على حرية الطبيعة فقط بتغيير شكلها لتظهر في هيئة الإرادة العامة.

بحسب شتراوس؛ فإنَّ فكرة الإرادة العامة هذه تمثل التفاف رؤسُو الأساسي على الفلسفة الكلاسيكية، كيف؟ قلنا: إنَّ صلب الفلسفة الكلاسيكية هو فكرة السعي نحو ما ينبغي أن يكون، والذي تفصله هوة سحيقة عمَّا هو كائن. بينما الموجة الأولى (ماكيافيلي وهوبز) رأت أنَّ ردم هذه الهوة يكون بإنزال ما ينبغي أن يكون إلى ما هو كائن بالفعل وساوت بينهما، رأى رؤسُو أنَّ الإرادة العامة هي تمامًا تحقق وكيونة هذا الذي ينبغي أن يكون^(١). إذن الإرادة العامة التي لا تضل صارت هي الفضيلة. مسألة العمومية هذه هي التي سيتبلور عليها قانون كانط (١٧٤٢-١٨٠٤م) الأخلاقي، وريث رؤسُو في هذا السياق تحديدًا: كيف نحكم على قانون أنَّه سليم وخير؟ باختبار

صيورة التاريخ هي ما أكسبه ذلك، ومنها وضعية المجتمع المدني التي قذفته الصيرورة فيها، وكان عليه أن يتعامل معها كيما يحفظ ذاته.

ففي هذه الوضعية الجديدة، لم يعد الإنسان كما كان في حالته الطبيعية يعيش لنفسه ومع نفسه فقط؛ وإثمة اجتماع إنساني وتواصل بين البشر هو إيجابي وخير في أول الأمر، ولكن بسبب الملكية الخاصة ستقل هذه الإيجابية تدريجيًا ليحل محلها التنافس والصراع؛ وبالتالي: علينا أن نوجد حلًّا لحفظ المجتمع الطارئ على حالة الطبيعة هذه، الحل بحسب رؤسُو يتمثل في تنازل كل شخص تمامًا عن حقوقه وملكيته لصالح الجماعة، -ومن ثمَّ: لا يكون الشخص قد ضحى بحريته الطبيعية لصالح شخص آخر، فالكل قد تنازل بالقدر نفسه لصالح الجماعة، أو الإرادة العامة تلك التي ستحل محل القانون الطبيعي المتعالي بحسب شتراوس^(١).

(2) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 91.

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 91.

نفسه كإنسان حديث في تطلع دائم ورفض لكل ما هو ناجز ومتناه، أي رفض لكل ما هو كلاسيكي^(٤)، أي: إنَّه بمقتضى هذا التأويل تكون الحداثة والرومانتيكية شيئاً واحداً: معارضة الكلاسيكي القديم.

(٣) الوعي بعدمية الحداثة: نيتشه:

ربَّ درس قد حفظه شتراوس عن شيخه هايدجر: نيتشه لم يغادر أرض الحداثة بعد^(٥)، وذلك رغم النقد الجذري والعنيف الذي كاله فيلسوف المواقف القصية لإيستيمية الحداثة، والذي يؤهله لأن يكون رسولاً لِمَا بعد الحداثة. والحال، أنَّ شتراوس يجعل من هايدجر نفسه امتداداً (أكثر طهورية) لنيتشه. ويبدو أنَّ نيتشه يمثل لعنة تطارد باستماته

إمكان تعميمه، حينما يصلح القانون أن يكون تشريعاً كونياً، يصير حسناً، أو قل بتعبير شتراوس: «إنَّ الكونية تضمن لنا حسن المحتوى»^(١).

وعودة إلى الطابع الرومانتيكي المزعوم لروسو؛ فإنَّ شتراوس قد أبدى الملاحظة التالية:

لقد فهمت الحداثة دوماً على أنَّها معارضة العصور القديمة (وهنا يكون القروسطي في نفس جانب الحديث بحسب شتراوس)، هذه المعارضة سوف يتم تأويلها كمعارضة بين الكلاسيكي/القديم والرومانتيكي/الحديث. هذا التأويل نجد تعبيره الأكثر ظهوراً في ديوان (فاوست) للشاعر الألماني الكبير (جوته)^(٢)، حتى إنَّ اشبنجلر^(٣) قد أطلق على الإنسان الحديث، الإنسان الفاوستي، ذاك الذي يعي

(4) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 94.

(٥) في واقع الأمر؛ فإنَّ هايدجر يقول: إنَّ نيتشه لم يغادر أرض الميتافيزيقا بعد، هو آخر الميتافيزيقيين، والمقصود هو ميتافيزيقا الحداثة تحديداً، فهيدجر يفهم الحداثة بوصفها ميتافيزيقا، يمثل نيتشه نهايتها.

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 92

(٢) انظر فاوست جوته للعلامة عبد الرحمن بدوي عن دار المدى.

(٣) أوزفالد شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦م) المؤرخ الألماني الكبير، صاحب الكتاب ذائع الصيت: «تدهور الحضارة الغربية».

الحال الطبيعي الأول، الذي لا يكفُّ روسو عن الحنين إليه. بينما الأمور سواء عند نيتشه، ليس ثمة إلا المأساة الآن وقبل الآن وإلى الأبد^(٢).

أما الثاني: فيتمثل في نقد نيتشه لفلسفات التاريخ، والتي يمثل هيجل لحظة نمذجتها، إنها الفلسفات التي ترسم للتاريخ خطأ يسير فيه من الأدنى إلى الأعلى بصورة حتمية، وذاك ما يعارضه نيتشه بكل عنف، داعياً إلى ترك الصيرورة لبراءتها؛ أي: إنَّ صيرورة التاريخ ما كانت أبداً تحركها غاية بعينها، ولا تسير بنظام خطي بعينه. فقط ما التاريخ إلا حاصل تفاعل إرادات القوة، وعودة هذا التفاعل، ثم عودته إلى الأبد^(٣). يقدم شتراوس في هذا السياق مقارنة طريفة بين نيتشه وماركس: بينما نيتشه ينتظر الإنسان الأعلى؛ إذ ماركس ينتظر البرولوتاريا التي ستطيح بالنظام

كل من جاء بعده، حتى إنَّ شتراوس نفسه قد قرئ من قبل نقاده قراءة نيتشوية تماماً، شتراوس بوصفه ممثلاً لليمين النيتشوي (دريدا يمثل اليسار النيتشوي)، إنَّه مجرد نيتشوي مُتخفٍّ^(١).

بحسب شتراوس؛ فإنَّ الجديد في هذه الموجة التالية لموجة روسو، يكمن في أمرين؛ الأول:

تتمثل في اختلاف رؤية كل منهما لحالة الطبيعية؛ بينما يرى روسو في الحالة الطبيعية السابقة على المجتمع المدني والعقل، حالة انسجام مع الطبيعة وسلم وابتهاج؛ إذ بنيتشه يراها حالة رعب وقلق مرير. ومن هنا فكلاهما يرى أنَّه لا سبيل لتحصيل السعادة؛ فبحسب روسو لا خلاص من المجتمع والعقلانية التي قذفتنا الصيرورة فيهما. ومن ثمَّ: لا إمكانية قطُّ للعودة إلى

(2) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 94.

(3) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, p P. 95 - 96.

(١) انظر:

Levine, Peter, Nietzsche and the modern crisis of humanities, SUNY press, 1995, p P. 153 - 167

الثالثة قد تجسدتا في الفاشيات⁽³⁾. لقد حاولت إلى حدود الآن تقديم مقارنة ليو شتراوس لمفهوم الحداثة، ومراحل تطورها التاريخي. فما هي رؤيته النقدية لها؟

نقد الحداثة: في ضرورة العودة للقادمة:

يُمكننا أن نحدد إجمالاً نقد شتراوس للحداثة بأنه نقد أخلاقي في المقام الأول، متعلق بالوجه السياسي للحداثة خاصة، والذي تبلور في قطعها مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية، ونسبويتها الأخلاقية. كما يمكننا على وجه التفصيل أن نحدد الملامح الرئيسة لهذا النقد في نقده للآتي: الوضعية، والتاريخانية، والعدمية، والديمقراطية الليبرالية. أمّا عن نقد الوضعية؛ فشتراوس يُميّز بين التصور الكلاسيكي للعلم، والتصور الحديث الذي يرى العلم قد تخلّى عن سؤال الغاية، وصار مقتصرًا على سؤال السبب، أي: فقدان الأمل في تقديم جواب عن

الطبقي. والفرق الجوهرى بينهما في هذه النقطة أنّ ماركس يجعل مجيء المجتمع اللأطقي ضرورة حتمية، بينما نيتشه يجعل مجيء الإنسان الأعلى محض اختيار لنا⁽¹⁾، وتكمن مفارقة هذه المقارنة في طبيعة التصور المتناقضة تمامًا لمسألة التسوية بين البشر عند كل من نيتشه وماركس.

على أي حال: فإنّ شتراوس يُؤكّد على ضرورة الاحتراز من تأويل نيتشه تأويلًا سياسيًا (كما حدث وتم الربط بينه وبين النازية)؛ إذ كل ما يقوله نيتشه عن العمل السياسي يتسم بالعمومية والغموض، **ومن ثمّ:** فكل استخدام سياسي له يعد تحريفًا لتعاليمه⁽²⁾. هذه هي إذن موجات الحداثة الثلاث بحسب شتراوس، والذي يرى أنّ الموجتين الأولى والثانية قد تجسدت سياسيًا في كلّ من الديمقراطية الليبرالية، والشيوعية. بينما الموجة

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, p P. 96 - 97.

(2) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 98.

(3) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 98.

يتحقق. أمّا عن نقد التاريخانية، وهي القول بعدم وجود قيم مطلقة تصلح لكل عصر؛ فالقيم نسبية وخاضعة للشرط التاريخي. هذه النظرة تضرب مقولة الحق/القانون الطبيعي في مقتل، بوصفه حقًا مطلقًا متجاوزًا لكل شرط تاريخي. وأيضًا هي نظرة تطيح بالفلسفة السياسية تمامًا، بوصفها سعيًا لإدراك النظام الأمثل على الإطلاق، وليبقى الفعل السياسي إذن مُجرّدًا من كل قيمة، وهذا هو محور نقد شتراوس لفلسفة الحداثة السياسية.

هذه التاريخانية، هي ما خلف النزعة النسبوية الراديكالية التي أسقطت الغرب في هوة العدمية التي ما لها من قرار، وهنا يأتي نقد شتراوس للعدمية بوصفها نتيجة حتمية لكل من النظرة الوضعية والنسبوية، حيث يضيع الأمل في تمييز الخير من الشر، بعدما سقطت كل مرجعية قيمة. وشتراوس لا يرى في الديمقراطية الليبرالية سوى تجسيد لهذه العدمية، وإن كان تجسيدًا أنيقًا مقارنة بصورته

سؤال لماذا؟ ومن ثمّ: الاكتفاء بالجواب عن سؤال كيف؟ وبالتالي: تحول العلم إلى مجرد أداة للسيطرة على الطبيعة وتوظيفها (العقل الأداقي). ثم ينتقد الوضعية بما هي إبيستيمولوجيا تجريبية تبلورت مع بيكون وهيوم ولوك. تُوقن بدوغمائية في التجريب، وترفض بعنف كل نظر ميتافيزيقي قد يحايث المعرفة العلمية، هي تريد العلم منزهاً تمامًا عن كل ميتافيزيقا⁽¹⁾، ثم يمتد نقد شتراوس إلى مبدأ فصل المعرفة العلمية عن كل قيمة، كما تبلور مع ماكس فيبر من خلال ما يسميه مبدأ الحياد المعياري. مؤكدًا على أنّ المعرفة العلمية لا يمكن لها بحال أن تتجرد من القيمة.

لا يقصر شتراوس نطاق عمل الوضعية على العلم، وإمّا وكما أسلفنا كانت النظرة الوضعية هي الحجة الرئيسة لرفض الفلسفة السياسية والقول باستحالتها، بوصفها حلمًا جميلًا، ولكنّه يبقى حلمًا على أيّ حال، ولن

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, p P. 87 - 88.

الوحشية الأخرى المتمثلة في النازية وغيرها من الفاشيات^(١).

ما الحلُّ إذن للخروج من هذه الأزمة المريرة للحادثة؟

الحل بحسب شتراوس يكمن إجمالاً في أن تعود الحضارة الغربية لـ (سلفها) الفلسفي واللاهوتي، وهو تفصيلاً يتمثل في أمرين:

أولاً: إصلاح الخلل الذي قام به ماكيافيللي وهوبز حين قاما بتأسيس القطيعة مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية، وذلك بالعودة الحقيقية إلى (تراث) الفلاسفة الأوائل سقراط وأفلاطون وأرسطو، والفارابي وابن ميمون من بعدهم.

ثم ثانياً: في إعادة الاعتبار لفلسفة الحق الطبيعي. تلك العودة الثنائية هي التي ستخرج الحادثة من مأزق

النسبية الذي أفضى للعدمية. فالفلسفة السياسية ليست أبداً كالفكر السياسي الحديث، الذي حول السياسة إلى موضوع تقني يعالجه الخبراء وحدهم، الغرض منه وفقط فهم الواقع السياسي؛ إذ إنَّها لا تروم الفهم وفقط، وإنَّما هي توجه الفعل السياسي نحو النظام السياسي الأكمل الذي يوفر أفضل وضعية اجتماعية للإنسان، تتحقق فيها العدالة وتمكنه من تحصيل السعادة. ومن ثمَّ: ففلسفة السياسة بمثابة مراقب ومقوم للفعل السياسي، تدفعه بعصا القيم دوماً إلى الخير والفضيلة. وذلك ضدَّاً على الفكر السياسي الحديث الذي أسقط أي قيمة من حساباته. كما أنَّ العودة إلى الحق الطبيعي بما هو تعبير عن الخير الكلي والمشترك، الذي لا يتقيَّد بأي شروط تاريخية، ويقوم على تصور أخلاقي شامل، يتجاوز القوانين الحديثة، التي ليست سوى تواضع بين المشرعين ومحض اتفاق، بينما الحق الطبيعي ليس نتيجة لاتفاق أو تواضع، وإنَّما هو كلي ومطلق^(٢).

(١) انظر: ولد أباه، عبد الله السيد، «اضطراب المفاهيم في الفلسفة الحديثة: جدل الحادثة لدى ليو شتراوس فهوذجاً»، مجلة: (التسامح)، (٢٠٠٩م).

ثمة تقليد أمريكي أكاديمي وإعلامي، حاول الربط بقوة بين المحافظين الجدد وبين فلسفة ليو شتراوس، وتقديمه كـ (أبٍ روحي) لهم، بالاتكاء على كون بعض رواد هذا التيار قد تتلمذ على يد شتراوس في جامعة شيكاغو، أهمهم: ألان بلوم (صاحب الكتاب الشهير: «أفول العقل الأمريكي»، وأستاذ فرانسيس فوكوياما)، وإيرفنج كريستول، وبول ولفوويتز. **والحال:** أن من تولى كبر هذا التقليد هو البروفيسور الكندية (من أصل مصري) شادية دروري، ودروري أستاذة للفلسفة السياسية بجامعة ريجينا الكندية، اهتمت كثيراً بشؤون المحافظين الجدد، وقد ألّفت كتاباً عن علاقتهم بفلسفة شتراوس: «**ليو شتراوس واليمين الأمريكي**» (١٩٩٨م)، كما ألّفت قبل ذلك كتاباً في نقد فلسفة شتراوس: «**الأفكار السياسية ليو شتراوس**» (١٩٨٨م)، ويبدو أن السيدة دروري منشغلة بفكرة (الأب الخفي) هذه؛ فقد ألّفت كتاباً أيضاً يحاول أن يكشف عن الدور الكبير والخفي الذي لعبه الفيلسوف الهيجلي

تركة شتراوس: وزر المحافظين الجدد:

لشتراوس كتاب طريف صدر في عام (١٩٥٢م) اسمه: «**الاضطهاد وفنُّ الكتابة**»، يتحدث فيه عن الاضطهاد الذي قد يتعرض له مُفكّرٌ ما، والذي يُجبره على ألا يفصح عن أفكاره بكل وضوح وشفافية، إنَّ الخوف يعلمه أن ينثر أفكاره فيما بين السطور، ضرب من الكتابة الباطنية، وعلى القراء أن يجتهدوا في اكتشاف ما يواريه الكاتب في ثنايا ما أفصح عنه. هل كانت كتابات شتراوس من هذا النوع الغامض؟ لقد أثير حول شتراوس وفلسفته جدل كثيف، خاصة في الولايات المتحدة، ولعلَّ القضية الأبرز في هذا الجدل هي حقيقة علاقته بتيار المحافظين الجدد الذي مثل بطانة جورج بوش الابن في سنوات حكمه الثماني (٢٠٠٠-٢٠٠٨م)، ومعلوم أثر اقتراب هذا التيار من دوائر صنع القرار الأمريكي في طبيعة السياسة الخارجية الأمريكية؛ إذ اتسمت بقدر كبير من العدائية، وتسببت في شنُّ حرب مريرة على أفغانستان، وفي احتلال العراق.

العلمية، وتعاملوا معها بدرجة من السطحية، أو أولوها بما لا يصح؛ فإنَّ هذا لا يسوغ أبدًا جعله أبًا روحياً لهم، يتحمل كل أوزارهم.

هذه هي إذن الحادثة من منظور ليو شتراوس، سعينا لتقديمها من خلال بيان رؤية شتراوس لمفهوم الحادثة، ومقارنته الفلسفية السياسية لها، وبيان تحقيقه التاريخي لها عبر ثلاث موجات متتالية، ثم بيننا الملامح الرئيسة لنقد شتراوس للحادثة، والذي يتمحور حول النسبية القيمة التي أودت بالحادثة إلى العدمية. إنَّ شتراوس لا يرى في الليبرالية الراهنة سوى صورة أكثر أناقة للفاشيات، كلاهما تجسيد لهذه العدمية.

يمثل شتراوس نزعة سلفية في أفق الفلسفة الغربية، بدعوته إلى العودة للتراث الفلسفي السياسي القديم، وكذلك التراث اللاهوتي، وينقم أشد النقمة على كل دعوة إلى القطع مع هذا التراث.

ألكسندر كوجيف في تأسيس فلسفة ما بعد الحادثة: «ألكسندر كوجيف: جذور ما بعد الحادثة السياسية» (١٩٩٤م).

لقد أسست دروري تقليدًا سمي بالـ (شتراسوية) Straussians، فرغ نفسه لنقد ليو شتراوس، تقدم دروري شتراوس بوصفه داعيةً متخفيًا للديكتاتورية، ومحاربًا للديمقراطية والقيم الليبرالية الأمريكية، وتحمله مصائب المحافظين الجدد كاملة غير منقوصة. والحق: أنَّ موقف دروري هذا من شتراوس لم يتم قبوله بيسر في الأوساط الأكاديمية، فقد قوبل هو الآخر بدرجات متفاوتة من النقد، وصل الأمر لاثامها بعدم الموضوعية، وتحميل أفكار شتراوس ما لا يمكن أن تحتمله، وأنها تؤسس لِمَا يمكن وسمه بـ (رهاب شتراوس) Strausophobia! والحال: أنَّ شتراوس لم يكن ناشطًا سياسيًا، وإمَّا هو فيلسوف سياسة، يقارب السياسة من ناحية فلسفية محضة. وكون المحافظين الجدد قد انتزعوا بعض أفكاره من سياقاتها