

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران 2 محمد بن أحمد

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية



مذكرة لنيل شهادة دكتوراه. ل.م.د.
تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

بعنوان :

سؤال الدين في الفلسفة الأنجلوساكسونية
" ليو شترانس " النموذج

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

السيدة: بوحسون يمينة

إسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الإنتماء
بوشيبية محمد	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران 2
أنور حماده	أستاذ محاضراً	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
بلحمام نجاة	أستاذة	مناقشا	جامعة وهران 2
دحمان الحاج	أستاذ محاضراً	مناقشا	جامعة غليزان
زيان محمد	أستاذ محاضراً	مناقشا	جامعة بسكرة

الموسم الجامعي: 2023/2022

شكر وعرّفان

يسرنى أن أتقدم بجزيل الشكر والعرّفان إلى كل من كان له
يد العون لي في إنجاز هذه الأطروحة على رأسهم الأستاذ
المشرف أنور حمادة وكل الأساتذة من مختلف الجامعات.
وكل من كان لهم دور في المساعدة على إنجاز ومناقشة
هذه الأطروحة عبر مختلف مراحلها.

الإهداء

إلى أعلى ما في الوجود وأكرم وأحن موجود.

إلى من يعجز اللسان عن شكرهما، ويفيض الفؤاد
بحبهما وتحلوا الحياة في كنفهما:

والداي أطال الله في عمرهما.

إليكما والداي حياتي وأملي.

إليكما جهدي وثمرة عملي.

إلى سندي في حياتي إخوتي وأخواتي وبالأخص رفيقة
دربي المال وكل عائلتي.

إلى براعم الأمل وجيل المستقبل أبناء إخوتي.

إلى صديقتي الخلوقة خليف شيماء و إلى والديها
الكريمين.

أهدي هذا العمل المتواضع.

بوحسون يمينة

مقدمة

المقدمة:

أصبحت الأحداث في العالم تندفع بسرعة مخيفة فالمنازعات والحروب والإشاعات والنبوءات قد صارت اليوم حقيقة لا مفر منه، فعودة الظاهرة الدينية إلى الواجهة الدولية بمؤسساتها وبرامجها نظاما شموليا في أغراضها و أنشطتها وعلاقاتها، مما جعلها تمزج الدين بالتعليم، وبالخدمات الاجتماعية وبالطب والسياسة و حتى الفن والحرب والسلم، بحيث لا يفلت من شباكها شيء يتعلق بالحياة اليومية للإنسان، فهذه الظاهرة أصبحت تجسد أفكارها في مؤسسات ومنظمات وجماعات وتحالفات متعددة نتج عنها تيار جماهيري واسع ومؤسسات متعددة الأغراض وإمكانات مالية ضخمة ونفوذ سياسي ليس من السهل مقاومته.

وقد بدا ذلك بوضوح في قدرتها على تعبئة عدة ملايين للانخراط في العملية السياسية الانتخابية وتكمن مخاطر هذه الاتجاهات فيما يجري حاليا من تنافس محموم بين التيارات الدينية الغربية للسيطرة على القرار السياسي من جهة، وتوجيه الرأي العام الشعبي من جهة ثانية مع تقاسم النفوذ الدولي وتوزيع الخريطة الدينية في القارات الخمس، وبالتالي التأثير على البيئة الدولية عن طريق صناع القرارات السياسية الخارجية وبذلك فالدوافع والقيم والعقلانية والشعور بالمسؤولية والانتصار والولاء، والعقيدة والعوامل الإيديولوجية والحزبية، كلها عوامل لها دورها في تحديد الموقف السياسي للشخص صانع القرار، وبالتالي التأثير على مجرى العلاقات الدولية، وارتباطا بالبيئة التي سوف ينفذ فيه القرار السياسي، خلص مجموعة من الخبراء إلى بروز عدد من المؤسسات الدينية في محاولة منها لتأطير سلوك الفاعلين الدوليين، وبالتالي توجيه السياسة الخارجية وإعادة صياغتها وفق المعتقدات الدينية

والقيم الأخلاقية، وكما توضح الأحداث الراهنة، فالإنسان بالأساس كائن متدين بالدرجة الأولى، وأن التدين فطرة متجذرة في الكيان البشري وأن الظاهرة الدينية تسجل يوماً بعد يوم عودتها.

ولطالما كانت الطبيعة عند القدماء تحمل معاني ودلالات بالنسبة للإنسان حيث أنها انسجام وتناغم وترابط وكان الإنسان يسعى إلى محاكاة الطبيعة في حياته في نظامه الاجتماعي والسياسي.

وهذا المنحى في الفكر كان لا متاهياً لا تحده حدود لأن الطبيعة والكون يحيلان إلى مثال مطلق، فأفلاطون لما يتحدث عن الإنسان المطلق، فلا يعني به أوصافاً معينة بل يعني به الإنسان الواعي بأن إنسانيته ليست متناهية، ويمكن دوماً تقريبها من مثال يبتعد كلما دنا منه، كان الإنسان مقياس كل شيء وكل تفكير في السياسة كان يوجب الانطلاق من المثال المطلق لإنسانية الإنسان ويفرض التقرب منه.

أما في العصر الحديث فلم تبق الطبيعة دالة على شيء بالنسبة للإنسان بل صارت تقترن بالفوضى واللامعنى، فغدا الإنسان يسعى إلى ضبطها والإمساك بها والسيطرة عليها كانت الطبيعة قدوة يقتدي بها وأصبحت مادة مسخرة لأغراض الإنسان ونلمس هنا مدى تأثير فلسفة هيدجر وغيره على كل من الفلاسفة الكلاسيكيين و ليو شتراوس الذي يرى أن الإنسان لم يعد مقياس كل شيء بل "سيد كل شيء".

تشكل العلاقة بين الدين والسياسة قضية مهمة في الفلسفة السياسية على الرغم من اتفاق الآراء بين المنظرين السياسيين على حق حرية الرأي، وعلى الحاجة إلى نوع من الفصل بين الدولة والمؤسسة الدينية، ومنه هيمنة إحداها على الأخرى.

يكتسي الحديث عن موضوع الدين أهمية بالغة و يصبح الموضوع مثيرا للجدل إذا ما قُرن بالسياسة، فهناك ارتباط وثيق بين الفلسفة السياسية و الدين في الفكر المعاصر كما في الفكر القديم على السواء، فقد كانت غاية الفلسفة السياسية الكلاسيكية عند اليونان هي البحث في طبيعة النظام المثالي ومعرفة كيفية إنشاء مجتمع صالح قوامه الفضيلة، إذ نقرأ لشراروس في كتابه عن الاستبداد ما يأتي: لقد كانت غاية علم السياسة الكلاسيكي كمال الإنسان وقد بلغ هذا العلم أوجَهه مع البحث في ماهية النظام السياسي الأفضل.

بدأ شراروس رحلته الفكرية من الليبرالية الديمقراطية وذلك من أجل الوصول إلي تناول أو معالجة الحداثة السياسية وأزمته كمشكلة فلسفية، وانتهى به المطاف للوصول إلي الفلسفة السياسية الأفلاطونية، وانطلاقا منها استطاع تشخيص أزمة الحداثة السياسية باعتبارها نسيان لهذه الفلسفة ولكل ما ترمز إليه فلسفيا وسياسيا، على أنها السبيل الوحيد أمامنا للخروج من الأزمة التي نعيش فيها عبر إعادة تعلم طرح السؤال السقراطي: كيف يجب أن يعيش الإنسان حياته؟، وهو سؤال فلسفي وسياسي وديني في نفس الوقت سؤال على أساسه خاضت الفلسفة في رحلتها العلمانية صراع الوجود كفلسفة سياسية.

إن الدين كفكرة أساسية وجوهرية في أي نظام يعتبر كقضية محورية في التفكير الفلسفي منذ نشأته، فبداية النصوص الفلسفية النسقية في تاريخ الفلسفة في تاريخ الفلسفة كان مع سؤال

الدين نفسه، وتطورت الاتجاهات الفلسفية حول الدين عبر مختلف مراحل وحقب تاريخ الفلسفة وصيرورته الزمنية وصولاً إلى الراهن المعاش، الذي شهد ظاهرة إعادة بعث البحث في مطارحات الفلسفة السياسية انطلاقاً من سؤال الدين ذاته.

ومع قدوم القرن العشرين خاصة بعد الحرب العالمية الثانية حيث جمدت تنظيرات الفلسفة السياسية، واتجهت الأقلام والعقول إلى البحث في إشكاليات الوجود وفلسفة اللغة إلى جانب الاهتمام البالغ بفلسفة العلوم التي هيمنة على مجال البحث الفلسفي لسنوات طويلة من القرن الماضي، أين احتلت مقولات الإبستمولوجيا مركز الاهتمام الفلسفي بداية من المنعطف اللغوي وصولاً إلى المنعطف الإبستمولوجي بعدها. إلا أن هناك منعطف آخر سيعيد الفلسفة السياسية والدين إلى الواجهة مع ليو شتراوس وأتباعه من المحافظين الجدد، حيث سيكون هذا التوجه الجديد انطلاقة ثورية لسلسلة طويلة ومتنوعة من الحوارات والنقاشات حول الفلسفة السياسية وعلاقتها بالدين، فمع ليو شتراوس العودة إلى سؤال الدين في خضم كل هذه التراكمات التي ستعيد هذه الأخيرة إلى واجهة النقاشات المعاصرة.

تتناول هذه الأطروحة سؤال الدين في إطار الخطاب السياسي والفلسفي، إذ تظهر أهمية الفلسفة السياسية من حيث أنها تخوض بشكل واسع في مختلف المواضيع التي لها أهمية بالخطابات السياسية، وهذا لتمييزها بالحس النقدي والرؤية العميقة إذ لا نكتفي بالتعريفات السطحية أو الأفكار المتداولة بل نذهب لتقصي حدود الموضوع والظاهرة والمساءلة الدقيقة عن الأصل والفصل، حيث أن الهدف في نهاية المطاف من التفلسف والبحث في سؤال

الدين كقضية محورية في الفلسفة السياسية المعاصرة هو صياغة نظريات في الدين ونقد أخرى، واقتراح حلول ومخارج لمختلف الإشكاليات الأخلاقية والسياسية.

كما أن الفلسفة السياسية تحاول ربط الفلسفة بمختلف سياقات الحياة الاجتماعية الواقعية من قوانين وأخلاق وأديان وثقافات وتشريعات سياسية داخلية ودولية وغيرها واقتراح حلول وآليات للإصلاح الاجتماعي والسياسي والديني، خاصة على المدى الرأهن والتوتر الكبير في العلاقات الدولية أين يشهد العالم أزمة إنسان وأزمة ذات وأزمة مجتمع وقيم وأفكار.

تتجلى أهمية الموضوع المدروس في عدة اعتبارات أهمها:

العلاقة الوطيدة التي تربط الدين بالفلسفة السياسية في الفكر الغربي المعاصر، حيث أن الهدف من هذا العمل يكمن في المساهمة في تحيين التفكير الفلسفي حول مختلف إشكاليات الدين وعلاقتها بالسياسة وذلك عبر التطرق لمختلف القراءات والتحليلات والتقييمات والانتقادات التي تشمل مختلف الأفكار والمقاربات التي شملت هذا البحث.

كما تتعلق أهمية الموضوع أيضا بالأهمية الفكرية المحورية التي يتناولها أي الدين لاعتبار أنه يمتد ويتوغل في مختلف معالم حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والاقتصادية وحتى الثقافية، وتهدف هذه الأطروحة في سياق آخر إلى صياغة منظور واسع متعدد الزوايا ورؤية واضحة حول ماهية وطبيعة التفكير في سؤال الدين في المدى الرأهن وجملة القضايا المتعلقة به، والتطرق لمختلف الأسئلة والإشكالات التي ينطلق منها ويحيل إليها من منظور فلسفي، وذلك عبر محاولة صياغة عمل بحثي موسوعي يكشف لنا مختلف المطارحات حول دين وعلاقته بالفلسفة السياسية.

أما عن الدوافع والأسباب التي قادتنا إلى اختيار الموضوع يمكن تقسيمها إلى ذاتية وموضوعية، فالذاتية منها الاهتمام الخاص الذي أولته لمواضيع وإشكالات الفلسفة السياسية المعاصرة والقضايا المتعلقة لاعتبار أن العالم يعيش بأزمات متداخلة ببعضها البعض خاصة الأخلاقية منها وكذا استحوذا العلم على جميع مجالات الحياة، حيث لم يترك متنفس للدين بحجة أن الوجود المادي أسبق من الوجود الروحي والنفسي إذ أصبح يتعامل مع الإنسان كأنه آلة وليس كائن حي اجتماعي يحتاج إلى وجود الآخر كعامل مهم ولازم في الحياة من أجل بناء النفس والذات، كان من أهم الأسباب التي أدت إلى اختيار عنوان الأطروحة وإشكاليته وفق صيغته المعروضة في هذا العمل، كما يجذر بنا التنويه إلى ميلنا إلى مجال الفلسفة السياسية واهتماماتها لاعتبار ما أراه من القول بأهمية العودة إلى الدين في التنظيرات السياسية والاجتماعية والأخلاقية.

أما عن الأسباب الموضوعية فقد كان هذا الموضوع مشمولاً في أحد المحاور المقترحة من طرف اللجنة العلمية للتكوين الخاص بالذكوراه، كما أن الموضوع يخوض في الدين كقضية رئيسية واحد أهم إشكالات الفلسفة السياسية الغربية المعاصرة، كما أن الموضوع يتيح أيضاً أبعاد بحثية أفقية وعمودية من حيث انفتاحه على فضاء معرفي خصب يسمح بالاجتهاد البحثي نحو انفتاح واسع المجال من أفاق التحليل والنقد والتقييم.

ونظراً لطبيعة الموضوع سؤال الدين في الفلسفة الأنجلوساكسونية وبحسب ما توفر عليه في المكتبة الجامعية أو الالكترونية من أطروحات ورسائل، فإنه صعب علينا إيجاد دراسات سابقة تطابق طبيعة العنوان وإشكاليته بشكل دقيق، لكن رغم هذه الصعوبات إلا أنه لم

يمنعنا من البحث بشكل واسع ومععمق حيث تم العثور على بعض الأعمال التي تنتمي إلى الحقل المعرفي أي في سياق إشكاليات الفلسفة المعاصرة.

ففي المكتبة الإلكترونية تم العثور على كتاب تحت إشراف محمد مصباحي اشترك في تأليفه مجموعة من الباحثين، من منشورات عكاظ الدار البيضاء المملكة المغربية 2011 والمعنون بـ: "الدين والسياسة من منظور فلسفي" حيث تعرض المفكر مصباحي في ورقته إلى موضوع التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس، مشيرا في البدء إلى أن الرجوع للتراث الفلسفي الكلاسيكي في توافقه مع التراث الديني الوسطوي لفهم أزمة الحداثة وهو العنوان الذي حملته فلسفة ليو شتراوس السياسية، أما ختاماً أشار مصباحي إلى أن مشروع شتراوس السياسي يرمي إلى ربط السياسي بالديني بتوسط الفلسفة أو تاريخ الفلسفة إن صح التعبير وذلك من خلال جعل الماضي بلصا لعلاج أزمة الحاضر، ومنه إن الكتاب يناقش جملة من الإشكاليات المتصلة بالدين والسياسة من منظور فلسفي ويسمح بتكوين نظرة شاملة عن جملة المداخل التي قاربت العلاقة الشائكة بين الدين والسياسة مثيرة بذلك جملة من المناقشات العلمية والموضوعية التي تساهم في تنمية الوعي بالكثير من المسائل خاصة القضايا المتصلة بجدلية الدين والسياسة معا.

وكذلك مقال للكاتب مشروحي الذهبي، منشور بمجلة أوراق وهي مجلة علمية محكمة في عددها 21 تحت عنوان: "موجات الحداثة الثلاث" مبرزاً فيه أهم المراحل التي مرت بها الحداثة عند ليو شتراوس، إلى جانب مقال للكاتب يوجين ميلر من ترجمة الأستاذ ناصر عبد الله منشور بنفس المجلة وب نفس العدد تحت عنوان: " ليو شتراوس وصحوة الفلسفة

السياسية" مبينا من خلاله أن شتراوس لا ينظر إلى ضرورة الفلسفة باعتبارها شرط لاستمرار المجتمع في الحياة فقط ولكنها ضرورة من أجل التمسك بغايات ومقاصد المجتمع المعاصر من خلال الحفاظ على أهم المفاهيم التي طرحتها الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة والمتمثلة في مبادئ الحقوق الطبيعية والديمقراطية الليبرالية.

كما توجد هناك دراسة للباحث طارق عثمان تحت مسمى: " النزعة السفلية الحداثه من المنظور الشتراوسي" منشورة بمجلة نماء وهي مجلة دورية محكمة مخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية في عددها الأول خريف 2016. مبرزاً في هذا المقال أهم المراحل التي مرت بها الحداثه إلى ثلاث مراحل مهمة عند ليو شتراوس.

أما فيما يخص إشكالية الأطروحة، فإن "سؤال الدين في الفلسفة الأنجلوساكسونية" هو موضوع يتمحور حول إشكالية مفادها محاولة استكشاف سياقات ومطارحات سؤال الدين والبحث في مختلف أطرها الفكرية ونظرياتها المختلفة عبر طرح التساؤل عن: " كيف تناولت الفلسفة السياسية عامة والأنجلوساكسونية خاصة سؤال الدين بما يتوافق ومقتضيات العصر"؟، أي فيما تتمثل أطرها و ما هي أهم إشكالاتها مقولاتها وأهم التيارات الفاعلة فيها؟. وكيف أثر ليو شتراوس بفكره على مسار الفلسفة السياسية على الصعيدين السياسي والديني؟.

تنقسم الإشكالية الرئيسية إلى عدة أسئلة فرعية متمفصلة عنها:

فيما تتمثل الأطر الفكرية التاريخية، السياسية، والاجتماعية والثقافية، التي تحدد طبيعة التفكير والتفلسف حول سؤال الدين وانقساماته؟، كيف تصور ليو شتراوس نهاية الفلسفة السياسية وهل تعتبر العودة إلى الدين هي الحل؟.

تتطلب الإجابة عن إشكالية الموضوع استخدام منهج مناسب نظرا لاتساع الموضوع وشموليته، وأيضا يتناسب وطبيعة إشكالية الموضوع المعروض ذاته، حيث يفترض في المنهجية تنظيم وتأطير الفرضيات والإجابات حول مختلف الإشكاليات والأسئلة المطروحة عبر مختلف محاور موضوع هذا العمل البحثي، أما بالنسبة لأسلوب التدوين فسيتم العمل قدر المستطاع اجتناب إصدار الأحكام القيمية المطلقة، وما يتبعها من محاكمات أخلاقية للأفكار، وانتهاج النسبية في التقييم والاعتماد على منطلق الإمكان بالاستناد لعدة مناهج مناسبة هي:

المنهج التاريخي: إن معرفة تاريخ فكرة أو ظاهرة أمر ضروري لفهم طبيعة وجودها وواقعها، حيث يستخدم المنهج التاريخي لدراسة مختلف الأفكار والتصورات والنظريات في مختلف أبعادها التاريخية، أي سياقات ماضيها ومحددات حاضرها ومآل مستقبلها، إذ يسمح هذا منهج بربط التصور بتمثله الواقعي، وذلك من حيث دراسته التاريخية التي تحدد سياقاته الحاضرة، كما تبرز أهمية المنهج التاريخي في أغراض استخدامه في هذه الأطروحة من خلال محاولة فهم مختلف المطارحات التي أدت إلى تشكيل وبلورة وتطور فكرة الدين من الأزمنة القديمة إلى المعاصرة، كما يهدف المنهج التاريخي أيضا إلى حصر سؤال الدين في أطره التاريخية تمهيدا لفهم واستيعاب مختلف رهناته.

المنهج التحليلي: تتحدد أهمية التحليل من حيث دوره في تحليل الأفكار وتوضيحها وتوسيعها، حيث أنه نظرا لوجود نوع من الغموض والتداخل في بعض المصطلحات الخاصة بقاموس الفلسفة السياسية، يصبح تحليل هذه الأفكار والمصطلحات ذا أهمية بالغة تظهر آثاره من خلال عمليات التحليل والمناقشة كما يمكننا اعتماد أسلوب النقد رقيقة هذا المنهج لمختلف الأفكار والمفاهيم التي تتعرض إليها هذه الأطروحة.

فالمنهج النقدي هو تنمة للمنهج التحليلي فسيتم استخدامه بشكل انتقائي عبر مختلف أجزاء هذه الأطروحة، وبشكل أكثر في الفصل الأخير من هذه الأطروحة أين سيظهر هذا المنهج متى استدعت الحاجة للمسائل النقدية عبر صفحات الأطروحة بغية توضيح الرؤية والتوسيع أفق النظر والتفلسف حو سؤال الدين، خلفياته وحدوده على المدى الفلسفي المعاصر.

وللإجابة عن الإشكالية الرئيسية و ما يتفرع عنها من أسئلة، استلزم منا بلورة خطة بحث مكونة من خمسة فصول رئيسية يفتح كل من هذه مقدمة وينتهي بعرض لأهم نتائج المادة المعرفية المتناولة في إطاره، وقد قمنا بتقسيم كل فصل إلى عدد معين من المباحث وتضم كل هذه المباحث عناصر مرقمة ومرتبطة.

يشمل الفصل الأول: مدخل مفاهيمي لجملة المصطلحات التي تتعلق بموضوع البحث وهو فصل يعالج إشكالية ضبط تعريف الدين والتأسيس الفلسفي له في مختلف أبعاده المفاهيمية والتاريخية، والسياسية.

أما الفصل الثاني: المعنون بـ: نشأة الاعتقاد الديني والمقسم إلى ثلاث مباحث وهو فصل

تناولنا فيه نشأة الاعتقاد الديني في النظريات القديمة والحديثة والمعاصرة:

حيث تناول المبحث الأول النظريات المفسرة لنشأة الاعتقاد الديني، أما المبحث الثاني يتعلق

بالسياق التاريخي، وهو يعالج تاريخية الدين وتطوره منذ فجر الإنسانية بداية من المجتمعات

القديمة إلى عتبة الأزمنة المعاصرة.

أما المبحث الثالث: فتناول سؤال الدين في الفلسفة الأنجلوساكسونية (البراغماتية نموذجاً)،

بمدرستها الكلاسيكية والمعاصرة لاعتبار أنها أهم المدارس في الفلسفة الأنجلوساكسونية.

بينما تناولنا في الفصل الثالث: المعنون بـ: الحداثة الغربية في مرآة ليو شتراوس والمقسم

إلى مبحثين:

تناولنا في المبحث الأول: أزمة الحداثة عند ليو شتراوس.

المبحث الثاني: نقد الحداثة الغربية عند ليو شتراوس.

المبحث الثالث: الجذور الأولى للدين في المجتمع الأمريكي.

أما الفصل الرابع: والمعنون بـ: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي

الأمريكي. والمقسم إلى ثلاث مباحث:

المبحث الأول تحت عنوان: أثر الدين على السياسة الأمريكية قبل الحرب العالمية الثانية (

التبشير والإرساليات).

المبحث الثاني: الهرمجدون (معركة نهاية الزمان) وأبعدها الدينية والفكرية والسياسية.

المبحث الثالث: المحافظين الجدد في مواجهة الحداثة (ليو شتراوس نقطة التحول في الفكر السياسي الديني الغربي).

أما الفصل الأخير: المعنون ب: العودة إلى الدين في المجتمعات العلمانية.

مقسم إلى ثلاث مباحث:

المبحث الأول: العلمنة والتحديات التي يفرضها الغرب.

المبحث الثاني: العلمانية والدين في الفكر العربي المعاصر (سبينوزا وليو شتراوس في فكر عبد الوهاب المسيري).

المبحث الثالث: أهمية الدين عند الإنسان المعاصر.

ومثلما تبدأ هذه الأطروحة بمقدمة لها خاتمة تعرض فيها أهم معالم هذا العمل البحثي وأطروحاته الاستشرافية والهدف الإجمالي عموما من المادة المعرفية المجموعة التي تظهر معالمها في شكل خطة البحث هذه، هو محاولة الإجابة عن سؤال الدين في الفلسفة الأنجلوساكسونية ومختلف ما يتفرع عنه من أسئلة وإشكاليات.

لقد خضعت عملية انتقاء المراجع إلى معيارين: الأول هو تقديم الكيف على الكم أي التركيز على القراءات المعمقة في أبعادها التحليلية والنقدية، أكثر من تلك القراءات الاستكشافية التي تعتمد الكم في جمع المعلومات. أما المعيار الثاني وهو ملائمة طبيعة الموضوع المدروس حيث يتم استخدام مراجع من مختلف المشارب والتوجهات، التي تنتمي إلى حقل بحثي بداية بكتب الفلسفة السياسية والفلسفة المعاصرة خاصة التي تنتمي إلى مجال الدراسات السياسية

والدينية و التاريخية والأخلاقية والاجتماعية والإنسانية، كما اعتمدنا جملة من الموسوعات والمعاجم اللغوية وغيرها مما يمكن أن يفيد في صياغة هذه الأطروحة.

مثلما هو الحال في كل الأطروحات والدراسات والأبحاث الجادة، وجدت هنالك بعض الصعوبات التي واجهتني في إتمام هذا البحث، غياب تحيين المراجع والمصادر في المكتبات المحلية، والضعف الترجمة إلى جانب نقص تمويل البحث العلمي من الهيئات الوصية على البحث العلمي في الجامعات الجزائرية خاصة وان فترت إعداد الأطروحة تزامنت والأزمة الصحية العالمية كورونا مما تعذر علينا السفر والانتقال بين الجامعات ومختلف المراكز والمكتبات والاتحاق بمختلف التظاهرات العلمية والفلسفية بشكل واسع، ولتجاوز هذه العوائق تطلب منا الأمر جهدا مضاعفا، ومع ما توفره المكتبات الإلكترونية ذات الأبعاد العالمية سهلت نوعا ما التواصل مع الأساتذة والباحثين وتبادل الاستشارات والخبرات مع مختلف الهيئات، هذا كله كان من شأنه أن يهون عليا نسبيا مختلف الصعوبات والعوائق التي واجهت صياغة هذا العمل البحثي فيشكله النهائي.

الفصل الأول : جينياالوجيا الدين

❖ المبحث الأول: التأسيس الفلسفي للدين.

❖ المبحث الثاني: تحديد المصطلحات والمفاهيم.

المبحث الأول: التأسيس الفلسفي للدين:

تعريف الدين لغةً: (E) Religion / (F) La religion

ليس من السهل إعطاء تعريف واحد محدد لمفهوم الدين لاعتبار أن هذا الأخير قديم قدم الوجود الإنساني على هذه الأرض، فتاريخ الإنسان مر بمراحل متعددة تخللتها الكثير من حالات التطور الفكري وحالات من الجمود وحالات من التخلف أدت في نهاية المطاف إلى تشتت الآراء بشأن الدين الصحيح، وكذا ظهور الكثير من الديانات المتعاقبة التي حاولت الخروج عن الإطار المحدد للدين، لاعتبار أن هذا الأخير يُمثل الصلة الوثيقة بين الإنسان وطرف ما فوق الطبيعة وبذلك تُصبح " مقولة الدين لا يُمكن تعريفه لا أساس لها من الصحة"¹، ولتبيان الاشتقاق اللغوي لكلمة دين "لابد لنا من الإشارة إلى ثلاثة أشكال مهمة"²:

أ. من فعل مُتعد بنفسه كقولنا: (دانه ديناً) بمعنى ملكه وحاسبه وقضى في شأنه.

ب. من فعل متعد باللام كقولنا: (دانه له)، بمعنى أطاعه وخضع له.

ت. من فعل متعد بالباء كقولنا: (دان بالشيء)، بمعنى اعتقد به واعتاد عليه.

إن كلمة دين تدور بأشكالها الثلاثة حول معنى لزوم الانقياد، ففي الاستعمال الأول نجد أن الدين يُعبر عن إلزام الانقياد، أما الشكل الثاني نجد أن الدين يعبر عن التزام الانقياد، بينما في الاستعمال الثالث نلاحظ أن الدين هو المبدأ الذاتي الذي يُلتزم الانقياد له " ولتأكيد أن

¹ Cook Stanley، ART religion. Article in the Encyclopedia of religion and Ethics. Edited by James Hastings volume X new York. Scribners son and Edinburgh. T clark.1919.P663.

² محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ط2، دار القلم، الكويت، 1970، ص 30 . 31.

معنى اللزوم هو المحور الذي تدور حوله كلمة دين نجد أن تغيير شكل الكلمة عن طريق العلامات الإعرابية يتضمن هو أيضاً معنى اللزوم، فالكلمة بالفتح تتضمن إلزاماً مالياً أما كلمة دين بالكسر تتضمن إلزاماً أدبياً¹، ويقصد بالدين أيضاً في اللغة هو العادة لأن الإنسان من الصعب عليه العيش من دون دين سواء كان ديناً سماوياً أم وضعياً فالدين عادة إنسانية.

أما في اللغة الانجليزية والفرنسية والألمانية نجد أن اشتقاق كلمة الدين Religion وأصل اللفظة لاتينية وهو موضع جدل، إذ اتفق لوشيويس لاكتانتوس و أوغسطين على استخراج لفظة دين Relig من Religio، ويريدون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجب تجاه بعض الممارسات أم الربط الجامع بين الناس أم بين البشر والإلهة، ومن جهة ثانية يرى شيشرون أن لفظة (Religion)، مشتقة من الفعل المركب - Relegere - الذي يعني إعادة الجمع أو القطف، أو من - Relier - بمعنى تحديد الرؤية بدقة.

ويرى " لاشليه أن كلمة Religio على نحو عام في اللاتينية هي الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير بواجب ما تجاه الإلهة لم يكن لدى القدماء سوى كلمة Religio المفردة ديناً ما، الدين بوجه عام²، إذا كلمة دين لا تخرج من حيث الاستعمال عن معنيين "إما الحالة الذاتية Eate Subjectif التي تسمى التدين (Religiosite)، أو تلك الحقيقة

¹ محمد عبد الله دراز، الدين، المرجع السابق، ص 31 . 32.

² لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل احمد خليل، إشراف احمد عويدان، دار عويدا، ج3، بيروت - باريس، ط1، ص1203-1204.

الموضوعية "Fait Objectif"¹، التي يمكن الرجوع إليها في العادات الخارجية والمبادئ التي تدين بها امة من الأمم اعتقاداً أو عملاً ، وهذا المعنى أكثر واغلب وهذا هو ما يخص الحقل اللغوي للدين أو المعنى اللفظي لكلمة دين (Religion).

التعريف الاصطلاحي:

إن تعريف الدين يتسع باتساع المناهج فهي متعددة وعلى ما يبدو فإن الحديث فيها يطول، فالتعريف منها ما هو نفسي وأخلاقي واجتماعي ولاهوتي، وكما قلنا مسبقاً إن الدين موجود منذ نشأة الإنسانية ولكن بتعبيرات معينة، لذا سنعمد إلى بيان بعض التعريفات للدين ليتضح في ما بعد فرقها عن فلسفة الدين والبداية مع "اللاندي" فقد أحصني معجمه الفلسفي تعريفات تُعد أساساً للدين تتمثل بالاتي²:

1. مؤسسة اجتماعية مميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين:

أ. بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ.

ب. الاعتقاد في قمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة لحفظه.

ت. ينتسب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة كثيرة أو وحيدة هي الله.

¹ Wolfson, Harry Austryn, Studies in the History of Philosophy and Religion, vol 1, Cambridge, Harvard university press, 1973. P:420.

² لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل احمد خليل، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م، ص 1204.

2. نسق فردي لمشاعر واعتقادات، وأفعال مألوفة موضوعها الله، فالدين هو تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان إلى جانب وجهة نظر العلم.

1/ التعريف النفسي للدين:

1. الدين عند وليام جيمس:

يعتبر وليام جيمس أحد أهم رواد علم النفس الحديث يُعرف الدين بأنه: "هو الأحاسيس والخبرات التي تعرض للأفراد في عزلتهم، وما تقود إليه من تصرفات، وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع من العلاقة، يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعدّه إلهياً"¹، وفي هذا التعريف نجد الأحاسيس جوهر الدين والفرد أسها وعمادها لذا يُعد تعريفاً نفسياً للدين.

2. الدين عند ألبرت ريفيل:

يرى أن الدين "هو محاولة توجيه الإنسان لسلوكه وفقاً لشعور بالصلة بين روحه وبين روح خفية يعترف لها بالسلطانها عليها وعلى سائر الكائنات الأخرى، ويحاول أن يكون على صلة دائمة بها"².

3. الدين عند شلايرماخر:

إن شلايرماخر يُعرف الدين بأنه: "هو شعور باللانهائي واختبار له . وما نعنيه باللانهائي هنا، هو وحدة العالم المدرك وتكامله. وهذه الوحدة لا تواجه الحواس كموضوع، وإنما تُنبى عن نفسها للمشاعر الداخلية، وعندما تنقل هذه المشاعر إلى حيز التأملات، فإنها تخلف في

¹ James, William, 'The Varieties of Religious Experience, Published by Arc Manor, Printed in the United States of America, 2008, p: 31.

² أحمد الخشاب، الاجتماع الديني، مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، ط3، مكتبة القاهرة الحديثة، 1970، ص 76.

الذهن فكرة الله، وان الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله إما نحو المفارقة والتوحيد أو نحو نوع غير مشخص للألوهة يتسم بوحدة الوجود¹، وهذا يُعد تعريفاً شعورياً للدين لذا سنتوقف عند هذا التعريف في فصل التجربة الدينية للتفصيل فيه أكثر.

2/ التعريف الاجتماعي للدين:

1. الدين عند دوركايم:

إن دوركايم يرى أن الدين عبارة عن " مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالأشياء المقدسة - مميزة ونهاية - بحيث تؤلف هذه المجموعة في وحدة دينية متصلة لكل من يؤمنون بها"²، وهنا جاء تعريفه للدين بطابع اجتماعي صرف فما الدين إلا ممارسات ومعتقدات ورموز وطقوس لجماعة ما مرتبطة بالمقدس.

فمدارس علم الاجتماع معظمها يرى أن كل دين يشمل قسمين أساسيين:

قسم العقائد وقسم العبادات، القسم الأول يمثل مجموعة من التصورات الفكرية، أما القسم الثاني فيمثل مجموعة من المبادئ العملية التعبديّة وفيما يخص العقائد يُقسم الوجود على نوعين: المقدس والعادي أي (غير مقدس)، وليس لازماً أن يكون المقدس شخصاً إلهياً مُشخصاً فقد يكون نباتاً أو حيواناً أو مظهراً من مظاهر الطبيعة أو صنماً، كما أنه ليس من المُحتم أن يكون أسمى في المرتبة الوجودية وفي القيمة الاعتيادية مما هو غير مقدس فقد

¹ فراس السواح، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق . سورية ، ط4، 2002م ، ص 23 . 24 .

² علي سامي النشار، نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤلهة، ط1، مركز الإنماء الحضاري للدراسة والترجمة والنشر، حلب، 1995، ص 25.

يكون الإنسان أسمى من المقدس في بعض المجتمعات، أما العبادات فتعبر عن طرائق عملية للسلوك ينبغي أن يقوم بها الإنسان اتجاه أشياء مقدسة¹، فالدين البدائي في نظرهم من الصعب تمييزه عن العادات الاجتماعية والثقافية التي تستقر في المجتمع لتشكل البعد الروحي له.

أما رجال الدين فيرون أن الدين لا يُمكن اختصاره بمظاهر الاجتماعية والثقافية فحسب، والتي لا تُشكل إلا بعض المظاهر الناتجة عن الدين وليست أساساً له، فالدين وفق النظرة اللاهوتية يمثل "الوعي والإدراك بالمقدس وهو إحساس بأن الوجود والعالم أوجد بشكل غير طبيعي عن طريق ذات فوق ما هو طبيعي يدعى الإله أو الخالق أو الرب"².

3/ التعريف الأخلاقي للدين:

1. الدين عند كانط:

كانط الدين بأنه: "هو معرفة الواجبات كلها بوصفها أوامر إلهية"³، وفي هذا التعريف نجد أن الواجبات الأخلاقية إذا التزم بها بدافع صدورها عن إله، "فإنها تصير إلزاماً دينياً، ومن ثم يكون جوهر الدين هو الالتزام الأخلاقي بناءً على أمر إلهي"⁴. وينسجم هذا التعريف مع

¹ أحمد الخشاب، الاجتماع الديني، المرجع السابق، ص 78.

² يوسف شلحت، نحو نظرية جديد في علم الاجتماع الديني، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص 49 . 50.

³ كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، ط1، 2012م ص 176 . 177.

⁴ يوسف الخشت، محمد عثمان، تطور الأديان، قصة البحث عن الإله، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2010م، ص

فلسفة كانط ذات الطبيعة الأخلاقية التي تنظر إلى الأخلاق بوصفها المقصد الأسمى ليس للدين فقط.

2. الدين عند ماثيو أرنولد:

يقول أرنولد "الدين هو الأخلاق وقد سمت وأضاءها نور الشعور"¹.

3. الدين في الفلسفة الوجودية:

ومن الناحية الوجودية نقف عند بول تيليتش وتعريفه للدين الذي يُمثل جوهر أطروحته في فلسفة الدين فهو يُعرف الدين كالاتي: "الدين هو توجه الروح نحو المعنى اللامشروط"²، فالدين المحصلة الكلية لكل الأفعال الروحية الموجهة "نحو الاستحواذ على الكنه اللامشروط للمعنى من خلال تحقق وحدة المعنى"³، فللدين علاقة بالاهتمامات البشرية النهائية، "وهو الأساس لمجمل القرار أو بُعد العمق الذي يشكل اتجاهات حياتنا"⁴، وفي ما بعد سنفصله أكثر.

¹ Alston William, ART Religion, Article in the Encyclopedia of philosophy edited by Paul Eduards. Volume seven the Macmillan company. New York. Collier Macmillan limited. London 1967, P: 140.

² بول تيليتش، الدين ماهو؟، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2004م، ص75.

³ بول تيليتش، الدين ما هو؟، المرجع نفسه، ص76 .

⁴ بشروئي سهيل و مسعودي مرداد، تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، تر: دار الساقى، بيروت ، لبنان، ط1، 2012م، ص 20 . 21 / ص39 . 44.

4/ التعريف الميتافيزيقي للدين:

1. الدين عند هيجل:

من بين أهم التعريفات التي قدمها الفيلسوف الألماني هيجل للدين " يُقصد به ارتفاع الروح من المُتأهي إلى اللامتأهي"¹، فالدين من خلال هذا التعريف نجد تعبير قوي عن سمو المتأهي وحركته نحو اللامتأهي، أي أن الدين يُعبر عن علاقة الوعي الذاتي بالله أو بالروح المُطلق، ومن " ثم فإن الدين يُعبر عن معرفة الروح المُتأهي ويتعين الله في الدين عند هيجل بوصفه ما بعد المتأهي"²، فالدين هو ما يشعر به الإنسان في وعيه من عدمية المحدود وتبعيته، مما يستدعي البحث عن العلة ولا يكون صفاءه إلا بأن يضع نفسه أمام اللامحدود.

2. الدين عند هيرت سبنسر:

أما سبنسر نجده يعرف الدين على أنه " الاعتراف بأن جميع الأشياء الموجودة ليست سوى تجليات لقوة تجاوز معرفتنا"³.

3. الدين عند وايتهد:

يقول الفيلسوف المعاصر وايتهد: " إن الدين عيانٌ لشيء يقوم في ما وراء المجرى العابر للأشياء المُباشرة، أو خلق هذا المجرى أو في باطنه شيء حقيقي ولكنه مع ذلك لا يزال ينتظر التحقق، شيء هو بمثابة إمكانية بعيدة ولكنه في الوقت نفسه أعظم الحقائق الراهنة،

¹ محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، المرجع السابق، ص 23.

² محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، المرجع السابق، ص 23 . 24.

³ Alston William:ART Religion, Article in the Encyclopedia of philosophy,p: 140.

شيء يخلع معنى كل ما من شأنه أن يقضي ويزول ولكنه مع ذلك يند عن كل فهم، شيء يُعد امتلاكه بمثابة الخير الأقصى ولكنه في الآن نفسه عصي بعيد المنال، شيء هو المثل الأعلى النهائي وفي الوقت نفسه مطلب ولا رجاء فيه¹.

4. الدين عند جيمس فريزر:

يتميز تعريف فريزر على أنه تعريف الأكثر شمولية بحيث يرى هذا الأخير " أن الدين بحسب ما نفهمه هو عملية استرضاء وطلب عون قوى أعلى من الإنسان، يُعتقد أنها تتحكم في الطبيعة والحياة الإنسانية بأسرها، وهذه العملية تنطوي على عنصرين: الأول نظري والثاني تطبيقي عملي، فالعنصر الأول يتمثل في الاعتقاد بوجود قوى عليا، أما العنصر الثاني فيتمثل في محاولات استرضاء هذه القوى ولا يصح الدين بغير وجود هذين العنصرين، لأن الاعتقاد الذي لا تتلوه ممارسة مجرد لاهوت فكري، أما الممارسة المجردة عن أي اعتقاد فليست من الدين في شيء"². إن تحديد مفهوم واحد للدين وفق رؤية خاصة وفريدة قد تُبعد وتُقصي الكثير من الديانات عن دائرة الضوء، فالمُسلم على سبيل المثال إذا اقتصر في تعريفه للدين على ما يؤمن به في إطار علاقته بالله الواحد الخالق لكل شيء، فسوف يُخرج جميع الديانات والمعتقدات من دائرة الدين، والواقع الموضوعي يُحتم علينا التطرق إلى كل الديانات من باب الإنصاف، حتى تلك القائمة على الخيالات والأوهام والديانات التي تُقدس

¹ ولتر ستيس، الزمان والأزل، مقالة في فلسفة الدين، تر: زكرياء إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، 1967، ص 37.

² James Frazer, the Golden Bough, A study in Magic and religion, published in First 1922. Republished in 2008, by Forgotten books, P: 57- 58.

مخلوقات عينية مثل النباتات والحيوانات أو حتى الجماد أو مظهراً من مظاهر الطبيعة، على جانب الديانات التي تُقدس مخلوقات روحية مُجردة غير مرئية مثل الملائكة أو الجن أو الشياطين، والديانات التي تؤمن بقوة غير مُحددة المعالم تسري في هذا العالم وتؤثر فيه.

5/ التعريف السياسي للدين:

لقد فسر بعض الباحثين علاقة الدين بالسياسة بأن جميع الأشياء في المجتمع الديني بما فيها السياسة، تصبح دينية شئنا أم أبينا، وان هذا التلازم أمر طبيعي ونوع من الإجبار، فإذا ما عاشت الأمة في مجتمع متدين فان السياسة ستكون هي الأخرى دينية وهذه صفة مميزة للأمة حين تلتزم بدينها، ولا يمكن الحيلولة دون وقوعها، ولفصل السياسة عن الدين لا بد من فصل الأمة عن دينها، وأنداك سيفقد المجتمع دينه وتصبح السياسة غير دينية أيضاً. ومما لا شك فيه أن هذا التفسير لعلاقة الدين بالسياسة لا يمكن له أن يكون بمعنى العلاقة الماهوية بينهما والتي ستتبع النهج الديني للمجتمع فضلاً عن مقتضى الدين نفسه، بحيث إذا افترضنا أن المجتمع الديني لم يشأ أن يمزج الدين بالسياسة، فان السياسة في هذه الحالة ستكون لا دينية.

وكذلك إن كان هذا الفرض يمكن تحقيقه في ما إذا أراد المجتمع اللاديني أن يعمل بالدين، فان السياسة ستكون دينية أيضاً، وبعبارة أوضح فانه وطبق هذا التفسير ففي الواقع أن التلازم ليس بين الدين والسياسة، بل بينها وبين إرادة الأمة التي تُعين اتجاه السياسة، وينبغي إضافة هذه النقطة لتسوية هذا الرأي وذلك التفسير وهي انه إذا لم يكن هناك من ملازمة ماهوية بين الدين والسياسة، وان الدين لا يجر السياسة إليه، فان المتدين لا يتطلع أبداً إلى

أن تكون سياسته دينية، فان تسييس المجتمع الديني للدين، فان ذلك يعود لأن الدين قد اقتضى ذلك وليس هنالك من سبيل أمام المتدين والمجتمع الديني للهروب والفرار من ذلك. ولا بد من التأكيد في هذا المقام أن الاضطهاد الديني والسياسي لم يكونا متطابقين بالضرورة برأي الفيلسوف الأمريكي ليو شتراوس، ففي بعض العصور أو البلدان سُمح بحرية العبادة والاعتقاد ولكن دون حرية الفكر والبحث، وكذلك يشير شتراوس إلى أن الاضطهاد قد لا يكون مصدره السلطة الحاكمة، بل وينبع من المجتمع ذاته.

فخبرة القرن السابع عشر في أوروبا تشير إلى السلطة كمصدر للاضطهاد حينما عمد بعض المفكرين إلى نشر آرائهم ليس بغرض الذيوع، ولكن من أجل تحطيم القيود والمحظورات ورغبة في الوصول لزمان يعيشون فيه الحرية الكاملة للتعبير، أي في زمن تتلاشى فيه المعضلة السقراطية، لكن خبرة مفكرين آخرين تشير إلى ضرورة إخفاء آرائهم من الجميع، حتى لو لم يكن لهم خلاف مع السلطة، بسبب وجود تلك الفجوة بين القلة الحكيمة والعامّة، التي تستند إلى حقيقة أساسية في الطبيعة الإنسانية، ألا وهي التفاوت في المقدرات الفكرية بين الناس، ويجعل كل ذلك الحكمة والسعي وراءها ومحبتها امتياز القلة، كما يجعل الحكمة أيضاً موضع تشكك وكراهية غالبية الناس، الذين لا يفهمونها دائماً بحكم تكوينهم واستعداداتهم. ويمكننا التذليل على صحة هذا الذي ذكره "شتراوس"¹، بالقول إن ذلك تحديداً هو ما فهمه الفارابي مثلاً بخصوص فلسفتي أفلاطون وأرسطو، وذلك عبر تفسيره للجوئهما

¹ طارق عثمان، النزعة السلفية، الحداثة من منظور ليو شتراوس، مجلة دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، ع1، خريف 2016، ص 01.

إلى إضفاء الغموض على كتابتهما، سواء بالرموز والألغاز في محاورات الأول أو بالإفراط في التقسيم والتصنيف في حالة الثاني، بما يجعل الغموض مكوناً رئيساً لفلسفتهما. فالاضطهاد إذن: " لا يمكنه منع الاستقلال الفكري ولا حتى منع التعبير عنه، المخاطر الآمنة وفي أن يُخبر المرء معارفه ومن يثق فيهم أو بشكل أدق أصدقائه العقلاء، بالحقيقة التي يُدركها الآن كما كانت حقيقته كذلك قبل ألفي سنة"¹، ومنه لا يستطيع الاضطهاد أن يمنع الحقيقة (المُجَدِّفة) من التعبير علناً فالنسبة لصاحب الاستقلال الفكري بإمكانه أن يُعبر عن آرائه ويبقى سالمًا، شريطة أن يتحرك بحذر بل ويستطيع أن يدونها في مطبوعات منشورة دون أن يتعرض لأي خطر وكذلك لا بد له أن يكون قادرًا ومتمكنًا على الكتابة بين السطور.

إن الدين في بعض الأحيان لا يكون ظاهرًا على سياسة الدولة بالشكل الصريح حتى يتم التعمق في صلب سياسات الدولة داخليا وخارجيا فالولايات المتحدة الأمريكية المأخوذ عنها أنها دولة علمانية ليس لها علاقة بالدين لمن النظر بعمق لتكوين الشعب الأمريكي وصناع القرار فيه يرى أن للدين دور بارز في توجيه السياسة الأمريكية داخليا وخارجيا وهذا يبدو جليا من خلال العدد الكبير للأحزاب الدينية في أية انتخابات تجري في الولايات المتحدة الأمريكية.

¹ Léo Strauss, Persecution and the Art of Writing , Social Research, 8:1/4 (1941) p.488 - 490.

كما يبرز مفهوم شتراوس للدين بشكل واضح في تفاسيره لكتابات الفلاسفة المسلمين، وهو لم يعبر صراحة عن رأيه في الدين، بل من خلال التعليق على كتابات مؤلفين سابقين، يمكننا أن نفترض أن النظرة إلى الدين التي ينسبها إلى الفارابي تعكس نقده الذاتي للدين خاصة وأنه لا ينقل آراء الفارابي بدقة.

"بالرغم من أنه لم يكن خافيا على شتراوس أن إله أفلاطون يختلف عن إله الأديان التوحيدية، مما يجعل التشبيه بين ما هو إلهي بحسب رأي أفلاطون وما يعتبره الفكر الإسلامي إلهيا أمرا غير مقبول"¹، فإنه نسب إلى الفلاسفة المسلمين الوسيطيين أنهم تعاملوا مع شريعتهم كما "تعامل أفلاطون مع ما وصله من شرائع موصوفة بأنها إلهية"²، فشرحها بطريقة حولت هذه الشرائع إلى شرائع إلهية حقا، أو مكنت من اكتشاف صفتها الإلهية مجددا، وقبول فكرة (الشريعة الإلهية)، أو بالأحرى إبراز الصفة الإلهية للشرائع هو برأي شتراوس أهم ما يتفق عليه أفلاطون والفلاسفة المسلمون. ويصرح بأن الفلاسفة المسلمين يعالجون الشريعة الموحاة بحسب فلسفة النواميس الأفلاطونية، وهو يعتقد أن تلخيص الفارابي لنوانيس أفلاطون يعتبر نموذجا لكيفية معالجة الفلاسفة المسلمين الوسيطيين شريعة دينهم وهذا ما سنتطرق له في الفصول اللاحقة.

1 Léo Strauss, What is Political Philosophy (Glencoe, III, : Free Press 1959, reprint Chicago: Chicago University Press, 1988). P: 134.

2 Plato Arabus, Volumen III, Alfarabius, Compendium Legum Platonis, ed. Et latine vertit Franciscus Gabrieli (London: Warburg- Institute, 1952). P93.

المبحث الثاني: تحديد المصطلحات والمفاهيم.

1/ تعريف الفلسفة الأنجلوساكسونية:

(E)Anglo-Saxon philosophy/(F)Philosophie anglo-saxonne.

إن كلمة الأنجلوساكسونية هي كلمة مُركبة من لفظين (أنجلو) و(ساكسونية)، فهي فلسفة لا تقتصر على بلد واحد فحسب وإنما فلسفة واسعة الأفق بينما هو إنجليزي وما هو أمريكي، فالحديث عن هذه الفلسفة يتطلب منا تحديد نشأة كل منهما وأيضاً لابد لنا أن نتعرض أهم الإرهاصات التي تعتبر الحجر الأساس الذي بُنيت عليه هذه الفلسفة.

1. الفلسفة الإنجليزية:

عند الحديث عن الفلسفة الإنجليزية لابد لنا من عرض كرونولوجي ولو مُختصر حول نشأة هذه الفلسفة ومتى ظهرت؟.

2.1 فرنسيس بيكون:

لقد ارتبطت هذه الفلسفة كخطوة أولى بخصوصيات المجتمع الإقطاعي (الإيديولوجي، السياسي، الاقتصادي، السياسي)، ولا سيما بعد هيمنة " الكنيسة على كافة مجالات الحياة، كما أن المذاهب الفلسفية في هذا العصر تميزت بالخضوع المُباشر والغير المُباشر لأهداف الكنيسة " ¹، وعندما نقول الفلسفة الإنجليزية لابد لنا من الإشارة إلى أهم معالمها فرنسيس بيكون، لاعتباره يشكل أقوى تيار في هذه المرحلة التاريخية " لأنه جسد معالم مرحلة حاسمة

¹ إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2001، ص14.

في تيار التفكير المنطقي بصفة عامة والمنهج الاستقرائي بصفة خاصة، حيث بلغ طموح هذا الفيلسوف مبلغاً ليكون بفضل ذلك مؤسساً لروح علمية جديدة تُميز عصره¹، إذ تظهر فلسفة سيكون للهولة الأولى من خلال إلهام الأرجانون الجديد والذي سجل من خلاله من المنطق الأرسطي " ومن ثمة الكشف عن منهجه الجديد الذي لاءم عصر التجريد والروح العلمية الجديدة، كما نجده يقدم نقداً لاذعاً للقياس الأرسطي ورفض الصورية المطلقة التي اتسم بها الفكر المنطقي، حيث كشف لنا عن مدى عجزه في اكتشاف أسرار الطبيعة بل ويؤدي أيضاً إلى ترسيخ الأخطاء²، إن سيكون في فلسفته يدعو إلى تطهير وتحرير العقل من آثار الماضي والتي أرجع لها أوهام العقل، وهي بدوره ترجع لأسباب هي بمثابة التي ينزلق فيها التفكير وهو بصدد البحث والتي صنفها كما هو معلوم كالآتي:

- أوهام القبيلة.
- أوهام الكهف.
- أوهام السوق.
- أوهام المسرح.

ومن هذا المنطلق إن سيكون قد أرسى دعائم الفكر الإنجليزي وهو ما جعلنا نصف هذا التيار، بالتيار الفلسفي العلمي التجريبي الفريد في عصره.

¹ على محمد ماهر عبد الله، فلسفة العلوم، المنطق الاستقرائي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د ط)، 1984، 95.

² على محمد ماهر عبد الله، فلسفة العلوم، المنطق الاستقرائي، المرجع السابق، ص 95 . 96.

3.1 جون لوك:

لعب لوك دوراً مهماً " في الحياة الإنجليزية وذلك بسبب الانتشار الرهيب لأبحاثه وشدة تأثيرها على النفوس"¹، حيث كانت بناءاته في مجال المعرفة التجريبية إلى حد بعيد حيث نادى بأن كل معرفة مستمدة من التجربة والخبرة الحسية، ذلك أن الإحساس لديه هو المصدر الوحيد للمعرفة"²، كما نجده يميز بين نوعين من التجربة ظاهرية وأخرى باطنية " وبهذا يشير على مصدرين مهمين للأفكار، الأول الإحساس ويتمثل عنده في الأشياء الخارجية على أعضاء الجسم، أما الثاني يتمثل في التفكير ويحدث عندما ينصب العقل على المحاولات الباطنية"³، لذلك نجد راسل يعتبره رسول ثورة 1677 "وهي أشد الثورات اعتماداً وأكثرها نجاحاً، وكانت أهدافها متواضعة وحتى الآن لم تكن ضرورة لقيام الثورة بعد ذلك في إنجلترا فلوك جسد بإخلاص روحها"⁴.

4.1 توماس هوبز:

إن هوبز " كان من اشد الفلاسفة تأثراً بالفلسفة الآلية، ففلسفة عنده فهم النتائج أو الظواهر الطبيعية بالرجوع إلى أسبابها"⁵.

¹ زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة تأليف الترجمة والنشر، القاهرة، مصر، (د ط)، 1999، ص 197.

² بالراويين محمد محمد، الفلسفة الحديثة قضايا وأراء، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 62.

³ بالراويين محمد محمد، الفلسفة الحديثة قضايا وأراء، المرجع السابق، ص 62 . 63.

⁴ بتراند راسل، قصة الفلسفة الغربية، تر: المطبعة المصرية العامة للكتاب، مصر (د ط)، 1977، ج3، ص 70.

⁵ زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، المرجع نفسه، ص 88.

5.1 بركلي:

إن بركلي يهتم بالفلسفة اهتماماً كبيراً ويعتبر أول من وضع المبادئ الأولى لفلسفته التي جاءت فجأة وكأنها وحي، والمعروف عنه أنه ميل إلى النسق الميتافيزيقي الطامح والمعتقدات الدينية القومية.

6.1 دافيد هيوم:

تمثلت فلسفته في تطوير المنهج التجريبي والسيكولوجي لنظرية المعرفة والابستمولوجيا إلى نتائج منطقية ذات نزعة شكية متحيزة، كما تميزت نزعته بالتجريبية الأكثر إرضاء واقتناع " والجديد الذي يُحسب عنده هو أنه يمكن استخدام المنهج التجريبي في ميدان الأخلاق والعلوم الاجتماعية وبالتالي أرسى الأسس لكثير من العمل البناء الذي تحقق في مختلف المجالات منذ عصره"¹، والقرن العشرين لقد شهد في العقود الأولى ظهور فلسفة انجليزية جديدة معاصرة تزعمها كلا من رسل ومور، واعتبرت " المواجهة الحقيقية لعناصر المثالية والفلسفة الكلاسيكية عموماً إلا أنها اتخذت التحليل منهجاً أصيلاً ومن المنطق سنداً قوياً لتدعيم الأسس التي انطلقت منها"²، لتكون بذلك امتداداً للانتفاضات الفكرية التي تزعمها لوك وهيوم.

2. الفلسفة الأمريكية:

¹ وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 223.

² ماهر عبد القادر ومحمد علي، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د ط)، 1985، 09 . 10.

استطاع المجتمع الأمريكي بكل ما يميز أرضيته من تزاخم بين الأفكار والقيم والفلسفات وكذا الجنسيات المختلفة، "أن يثبت نفسه في جميع المجالات التي تخص التقدم الإنسانيين غير أنه وبالعودة إلى تاريخ الفلسفة في هذه الرقعة التي عرفت كل هذا الازدهار في الرقي والتقدم، سنشير إلى أهم المراحل التي مرت بها هذه الفلسفة"¹.

1.2 المرحلة الأولى:

بدأت هذه المرحلة سنة 1776 والتي أعلنت فيها الاستقلال عن الفلسفة الإنجليزية، لأن الفلسفة الأمريكية كانت شديدة الصلة والتأثر برواد الفلسفة في إنجلترا، "ومن أبرز ممثلي هذه الفلسفة (جيفرس) لاعتباره أول من صاغ التنوير الأمريكي بقلمه"²، بالإضافة إلى (جون آدمز وبنيامين) حيث أظهروا هؤلاء العصر الأمريكي في هذه المرحلة " كاستتارة مجيدة"³.

2.2 المرحلة الثانية:

بدأت هذه المرحلة سنة (1803 . 1882) مع فيلسوف الروح الأمريكي رالف والد وظهر ذلك من خلال خطابه الذي ألقاه سنة 1837 " أمام الشباب المتخرجين من جامعة هارفارد تحت عنوان: (العالم الأمريكي) وهو بمثابة استقلال عقلي للولايات المتحدة الأمريكية، يبين فيه إمكانية الشباب الأمريكي ليصبحوا مثل الفلاسفة الإنجليز (لوك وهيوم) أو أرقى منهم"⁴،

¹ هيربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، تر: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة مصر، (د د ط)، 1964، ص 05.

² زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة مصر، (ط 2)، 1982، ص 12.

³ هيربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، المرجع السابق، ص 30.

⁴ زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، المرجع السابق، ص 41.

فسعادة الإنسان عنده تتمثل في عمله المرهون بإدراكه الحقيقة العليا، "فالإنسان الواحد هو الذي يعمل متخذاً من ذلك الفرد المعين وسيلة للأداء وإذا بلغ الفرد في علم أو فن فذلك هو الإنسان الواحد العالم الذي نبغ"¹، فلقد تميزت هذه المرحلة بنوع من التعالي، كما نجد هنري جيمس والذي اتخذ "مظهراً لجأ فيه إلى التلقائية من ناحية ومن ناحية أخرى إلى الوثوق في قدسية البشر فقد كان هدفه الأسمى الفردية والجماعية في وحدة روحانية"².

3.2 المرحلة الثالثة:

تشكلت هذه المرحلة بفضل الشعب الأمريكي الذي لا تتأثر روحه برقة العائلات الوافد إليه ولا بعاطفة الأوربيين " إنهم رجال ونساء طُبعوا على الخشونة الجسدية والاستقامة العقلية، وبساطة الحياة بحكم البيئة التي عاشوا فيها والمهام التي قاموا بها"³، إذن هذه هي أمريكا التي أخرجت من رحمها كل من بيرس، وجيمس وديوي، والذي يعتبر أول تيار أنشأ لنا ما يُسمى بالبراغماتية، "وحيث اكتسبت هذه الفلسفة طابعاً خاصاً على ديوي الذي جمع بين ما يسمى بالمادية العلمية وأراء وليام جيمس"⁴، وهو ما جعل من هذه الفلسفة تعبر عن العصر الذهبي في تاريخ أمريكا.

2/ تعريف السياسة: (E) Politics / (F) Politique.

¹ زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، المرجع السابق، ص 43.

² هيربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، المرجع السابق، ص 236.

³ ويل ديورانت، قصة الفلسفة الغربية من أفلاطون إلى ديوي، تر: فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، (ط6)، 1988، ص 135.

⁴ إ، م، بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: فرت القرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، (د ط)، 1962، ص 162.

1. تعريف السياسة لغةً:

مفردة السياسة في اللغة العربية متأتية "من مصدر (ساس)، وتطلق على سياسة الرجل لنفسه ودخله وخرجه وأهله وولده وخدمه"¹، وتطلق أيضا "على سياسة الولي لرعيته، وعلى تنظيم أمور الدولة وتدبير شؤونها"²، وجاء في لسان العرب لابن منظور أن السياسة مصدر للفعل "ساس يسوس ، وساس الأمر سياسة: قام به، وسوسه القوم: جعلوه يسوسهم سست الرعية سياسة أي أمرتها ونهيتها"³، وبشكل عام يمكن القول أن السياسة في اللغة العربية تشير إلى معنى الرياسة والقيادة والذكاء والفتنة والكياسة والدهاء.

أما في اللغة الانجليزية "تترجم مفردة (politics) إلى كلمه سياسة والتي ترجع في أصلها إلى الكلمة اليونانية (polis) أي الحاضرة (citeo)، وهي مرادفه لكلمة مدينه (ville) ألا انه في اليونانية تشير إلى معنى مادياً فهي تمثل مجموع الأبنية والشوارع والساحات، أما الحاضرة فلها مفهوم إنساني وحقوقى إذ تشير إلى مجموعة المواطنين القاطنين في المدينة"⁴، إلا أن في اللغة العربية مفردته (سياسية)، لا يمكن أن تعبر عن المعنى الأصلي لكلمة (politics) الانجليزية، " إذ أن مصطلح (السياسة المدينة)، هو ما يعبر عن المعنى الأصلي لكلمة سياسة في اللغة العربية وقد استعمل الفلاسفة المسلمون بصور متعددة

1 بادي سامية، المرأة والمشاركة السياسية في الجزائر، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 2005 (ص26).

² صليبيا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج1، ص679.

³ ابن منظور، لسان العرب، مج 6، دار المعارف، القاهرة، 1989، ص 107.

⁴ سليمان عصام، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال، 1989، ط2، ص07.

عبارات ,السياسة المدينة , والعلم المدني, والعلم السياسي تأثرا باليونان¹، وبما أن مفردة سياسة في الانجليزية(politics) ، تدل على (علم وفن الحكم)، أو على التعاطي مع شكل الدولة وتنظيمها وادارتها، "فان مفردتها(politic)، التي تعني (سياسي)، أو كل ماله علاقة بالدولة الدستورية، وتدل أيضا على الشكل المنظم للحكم أو الإدارة أو تدل على الحكم والإدارة في الشؤون العامة، ويحمل معنىً أولياً هو الاهتمام بشؤون الجماعة وأمر الانتظام العام فيها أيا كانت الجماعة"²، إن السياسة من أسمى النشاطات الإنسانية، التي من خلالها يمكن تحويل المجتمع نحو الأفضل، وتعزيز وجوده من خلال وجود الفرد، "فتنظم السياسة المجتمع وتحقق وحدته وتدعمها، وتخلق له مؤسسات يتقوم بها، وتمنحه هيكلية محددة، وتسن القوانين والقواعد الحقوقية وتطبقها وتطورها وفقا للتبادلات الحاصلة في الزمان والمكان بغية تحقيق الغاية التي تطمح لها"³.

2.تعريف السياسة اصطلاحا:

السياسة تعني بالضرورة وجود الصراع واتفاق الرأي وبدون " الصراع لا تكون هنالك حاجة إلى السياسة وبدون اتفاق الرأي المتعلق بالمعايير والإجراءات السياسة، فإن العملية السياسية لا يُمكن أن تعمل وتحل محلها طرق أخرى للتوصل إلى النتائج ومنها العنف

¹ صعب حسن، علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ط7، ص 21.

² شتي فارس، مدخل إلى العلم بالسياسة، بيسان، بيروت، 2000، ط2، ص9 . 10.

³ سليمان عصام، مدخل إلى علم السياسة، المرجع السابق، ص10.

والقسر"¹، إذ أن السياسة من أكثر معانيها انتشارا "ما يُعرف بـ: (علم القوة) وتنظيمها في المجتمعات"²، فالسياسة لا تتفصل عن القوة، وهي علم الحكومة، وفن علاقة الحكم، "وهي مجموعة الشؤون التي تهم الدولة في إطارها الوطني (السياسة الداخلية)"³، أما لفظ (السياسي)، فيطلق عادة على من يتولى الحكم في الدولة، ويدل على نوعين من الرجال احدهم: "رجل الدولة الذي يُقيم الحكم على العدل والإنصاف، والثاني: يدل على رجل الحكم الماهر ، الذي ينتفع من الظروف المحيطة به، لتحقيق غاياته ومأربه السياسة الخاصة"⁴.

3/ الفلسفة السياسية:

(E)political philosophy/(F)philosophie politique.

ولد هذا المصطلح نتيجة الجمع بين الفلسفة والسياسة، وبما أن الفلسفة هي (حب الحكمة)، وتعني بالمعنى العام: " (إنها النظرة الشاملة إلى المجتمع والوجود) وبهذا المعنى يمكن القول أن لكل إنسان فلسفته الخاصة به"⁵، وبما أن الفلسفة في إحدى معانيها هي تنظيم مستمر لعملية التعقل واكتشاف المبادئ المنظمة للتطبيق العملي، ولها كانت الأداة التي يمكن لها تحقيق هذا التوفيق بين القوة والعقل في المجتمع هي (الدولة)، "فقد تتجح الدولة في إخضاع القوة للعقل، وقد تهدف إلى أن يكون مثلها الأعلى هو تتويج للعقل على مقعد

¹ روبرت جيفري، وادوارد اليستار، المعجم الحديث للتحليل السياسي، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1999، ط1، ص343.

² مطر أميرة حلمي، في فلسفة السياسة، دار الثقافة، القاهرة، 1978، ص15.

³ الجاسور ناظم عبد الواحد، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، دار النهضة العربية، بيروت، 2008، (ط1)، ص349.

⁴ صليبيا جميل، المعجم الفلسفي، المعجم السابق، ص680.

⁵ الجاسور ناظم عبد الواحد، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفة والدولية، مصدر سبق ذكره، ص457456.

القوة"¹، أما السياسة فهي معرفة كل شيء ماله علاقة بفن حكم الدولة وتسيير علاقاتها الخارجية "فالسياسة هي فن وفلسفة، ولا يمكن فهمها (السياسة) بعيدا عن الأسس الفلسفية التي تنهض فيها، وبما أن الفلسفة هي: (البحث عن الحكمة)، أو عن المعرفة الشاملة من اجل المجتمع، لذلك فان الفلسفة السياسية تكون محاولة معرفة طبيعية الأشياء السياسية بصدق، إلى جانب معرفة النظام السياسي الصحيح"²، أن نشاط الفلسفة السياسية ينبغي أن يتضمن بالضرورة النظريات السياسية، "لذا فعلى تلك النظريات أن تقدم تفسيراً ذا قيمة للعالم، وتساعد على حل ما يُعرض عليها من قضايا"³، وتحاول الفلسفة السياسة تحقيق قيم إنسانية فاضلة، كالعدل والحرية، والسعادة لأفراد المجتمع، فهي تصف وتعني بتحقيق هذه القيم، بل تحاول تقييم الواقع السياسي على ضوء ما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع، "وتزدهر الفلسفة السياسية عادة عندما ينتاب الدولة سقم أو مرض فيأتي الفلاسفة يحملون أنفسهم مهمة الأطباء من حيث التشخيص ووصف العلاج"⁴، ويمكن من خلال الفلسفة السياسية تقييم النظم والسياسات السائدة في العالم السياسي والواقعي"⁵.

لقد انفتحت الهوة بين الفلسفة والسياسة تاريخياً بمحاكمة وإدانة سقراط الذي يلعب في تاريخ الفكر السياسي نفس الدور الحاسم مثل محاكمة وإدانة يسوع في تاريخ الدين، بدأت تقاليدنا

¹ مطر أميرة حلمي، في فلسفة السياسة، المرجع السابق، ص 05.

² الجاسور ناظم عبد الواحد، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفة والدولية، المرجع السابق، ص 457.454.

³ ديلو ستيفن، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر: فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي القاهرة، 2008، ج 1، ص 31.

⁴ مطر أميرة حلمي، في فلسفة السياسة، المرجع السابق، ص 07 . 08.

⁵ الجاسور ناظم عبد الواحد، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفة والدولية، المرجع السابق، ص 457.

في الفكر السياسي بوفاة سقراط وهو الأمر الذي جعل أفلاطون ييأس من حياة البوليس وفي نفس الوقت يشك في بعض تعاليم سقراط الأساسية، حقيقة أن سقراط لم يكن قادراً على إقناع قضاة ببراءته و إن مزاياه، الواضحة جداً للمواطنين الأفضل والأصغر سناً، جعلته يشك في قيمة الإقناع. من الصعب علينا أن ندرك أهمية هذا الشك، لأن (الإقناع)، هو ترجمة تقريبية للغاية وغير كافية لبيثين القديمة التي تدل على أهميتها السياسية من خلال حقيقة أن بيثو (إلهة الإقناع)، لديها معبد في أثينا كان الإقناع بيثين، هو الشكل السياسي للكلام على وجه التحديد وكان الإغريق فخورون بإدارة شؤونهم السياسية في سجل الكلام وغير مقيد على عكس البرابرة .

وحسب ليو شتراوس تتمثل مهمة الفلسفة السياسية في إلقاء الضوء على الجدلية القائمة بين "جسد" المجتمع ما قبل الديمقراطي و"روح" السياسة الديمقراطية، إنها ليست مسألة فلسفة سياسية بمعنى الفرع المحلي للفلسفة بطريقة معينة، الفلسفة السياسية هي (فلسفة أولية)، وإلى هذا الحد تعتبر الفلسفة السياسية إشكالية بشكل بارز فهي تشرك كل فلسفة، أي يقول كل المشاكل الأساسية للحياة البشرية وبعض الدراسات التي تم جمعها في هذا المجلد عامة، يتناول شتراوس* أولاً تعريف الفلسفة السياسية وتاريخها من خلال التأكيد على الحاجة إلى

* ليو شتراوس هو فيلسوف سياسي ألماني أمريكي والكلاسيكي المتخصص في الفلسفة السياسية. وُلد شتراوس في ألمانيا لأبوين يهوديين وهاجر لاحقاً من ألمانيا إلى الولايات المتحدة. قضى معظم حياته العملية كأستاذ في العلوم السياسية بجامعة شيكاغو، حيث علم عدة أجيال من الطلبة ونشر خمسة عشر كتاباً، كان قد تدرب على التقليد الكانيني الحديث برفقة إرنست كاسيرير وانغمس في أعمال علماء الظواهر إدموند هسرل ومارتن هايدجر، لاحقاً ركز شتراوس أبحاثه على النصوص اليونانية لأفلاطون وأرسطو، متتبّعاً آثارهم في الفلسفة الإسلامية واليهودية وحض على تطبيق أفكارهم في

إلقاء نظرة جادة على مفكري الفلسفة السياسية الكلاسيكية ثم يدرس بعض اللحظات المميزة في تاريخ الفلسفة السياسية (الفارابي، موسى بن ميمون، هوبز، لوك)، ثم يتعامل مع فن الكتابة المنسي وإنسان رائع (كورت ريزلر)، الذي كان في نفس الوقت متذوقاً عميقاً للواقع السياسي الدولي وفيلسوفاً معاصراً، في صفحات مدهشة من الحرية والعمق. لأن الفلسفة السياسية المعاصرة هنا تهتم بشكل أساسي بما هو أسمى وأعمق في الإنسان.

4/ تعريف الحداثة: (E). modernity/(F) la modernité.

1. تعريف الحداثة لغةً:

"في معاجم اللغة العربية في مادة (حدث) نرى أن الحديث: نقيض القديم والحديث الخبر يأتي على القليل والكثير، ويجمع على أحاديث على غير قياس، والحدوث كون الشيء بعد أن لم يكن...¹.

"واستحدثت خبراً: أي وجدت خبراً جديداً، وتقول: افعل هذا الأمر بحدثانه وبحدثاته أي: في أوله وطرأوته.

ومستحدثات: يقصد بها مولدات²، وحديث السن وغلمان.

وفي اللغات الأجنبية (الإنجليزية والفرنسية)، نجد أن كلمة حداثة لفظ أوربي المنشأ، ففي

الإنجليزية لفظان Modernism و modernity، ومثلهما في الفرنسية والترجمة العربية

لهذين المصطلحين تختلف من حداثة إلى عصرية إلى معاصرة.

¹ نديم مرعشلي، أسامة مرعشلي، تقديم الشيخ عبد الله العلايلي: الصحاح في اللغة والعلوم، ط 1، دار الحضارة العربية، بيروت، 1975، ص 315.

² محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، إخراج دائرة المعاجم في مكتبة، لبنان، 1999، ص 11.

فالدكتور محمد مصطفى هدارة يفرق في الترجمة بينهما على النحو التالي:

Modernity تعني المعاصرة والعصرية، وتعني المعاصرة في تعريفه "إحداث تغيير وتجديد في المفاهيم السائدة، والمتراكمة عبر الأجيال نتيجة تغيير اجتماعي أو فكري أحدثه اختلاف الزمن (Modernism)، فحسب تعبيره تعني الحداثة مذهب أدبي أو نظرية فكرية تدعو إلى التمرد على الواقع، والانقلاب على القديم الموروث بكل جوانبه ومجالاته"¹، و يعرف آخرون كلمة "بأنها (Modernism) لفظاً دالاً على حب الجديد كما يدل على العصرية، ثم تطور حتى غدا مصطلحاً له دلالة على مذهب الحداثة المعلوم في الأدب كما سيظهر.

أما كلمة (Modernity) فهي تصف الزمن الثاني لهذه الحقبة كما تصف حداثة الأدب بكونه عصرياً"².

2. التعريف الاصطلاحي للحداثة:

للحداثة تعريفات عديدة عند أهلها الأصليين التي نشأ المصطلح بينهم وفي بيئتهم، وله تعريفات عند دعائها الذين هم أبواق الغرب في بلادنا، وكذلك عرفها الرافضون لها من المسلمين وغيرهم. فعلى صعيد اللسان الغربي نجد أن الحداثة عند أهل الغرب تعني: "تجسد صورة نسق اجتماعي متكامل وملامح نسق صناعي منظم وآمن وكلاهما يقوم على أساس

¹ عدنان علي رضا النحوي، نظرية تقويم الحداثة، ط الأولى، دار النحوي للنشر والتوزيع، 1992م، ص 26.

² عدنان علي رضا النحوي، نظرية تقويم الحداثة، المرجع السابق، ص 26-27.

العقلانية في مختلف المستويات والاتجاهات"¹، وهذا التعريف عند (ماركس وإميل دوركايم، وماكس فيبر)، و عند (جيدن): تتمثل في نسق "من الانقطاعات التاريخية عن المراحل السابقة حيث تهيمن التقاليد والعقائد ذات الطابع الشمولي الكنسي"². ويعرف الفيلسوف الألماني (كانط) الحداثة في سياق إجابته عن سؤال ما الأنوار فيقول: "الأنوار أن يخرج الإنسان من حالة الوصاية التي تتمثل في استخدام فكره دون توجيه من غيره"³، وباعتبار أن (كانط) من آباء الحداثة الغربية فإنه يؤكد "في كل أعماله أن شرط التنوير والحداثة هو الحرية....، أي أن العقل يجب أن يتحرر من سلطة المقدس ورجال الكهنوت والكنيسة وأصنام العقل"⁴، ويعرف (رولان بارت) الحداثة بأنها "انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه"⁵، ويصف لنا (جوس أورتيكا كاسيت) الحداثة قائلا: "إن الحداثة هدم تقدمي لكل القيم الإنسانية التي كانت سائدة في الأدب الرومانسي والطبيعي وأنها لا تعيد صياغة الشكل فقط بل تأخذ الفن إلى ظلمات الفوضى واليأس"⁶، والحداثة عند (تورين) باختصار كما يقول في كتابه نقد الحداثة "تستبدل فكرة الله بفكرة العلم،

¹ علي وطفة، (مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة)، مجلة فكر ونقد - عدد (34)، ص 02 من موقع محمد عابد الجابري وتوجد منها نسخة إلكترونية في موقع محمد عابد الجابري: www.aljabriabd.com

² علي وطفة، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص 01 . 02.

³ علي وطفة، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 11.

⁴ علي وطفة، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص 11.

⁵ عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، المرجع السابق، ص 35.

⁶ عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، المرجع نفسه، ص 35.

وتقتصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد¹. ومنه إن الحداثة عبارة عن نظرية وفلسفة تعم وتشمل كافة الجوانب الحياتية الاجتماعية كانت أم معرفية أم صناعية أم غيرها، وبالتالي فالحدثيون يقدمون تصورا هداما لحياة الناس يشمل مختلف نواحيها.

3. تعريف الحداثة في الفكر العربي المعاصر:

الحداثة عند أدونيس في كتابه الثابت والتحول: "هي الصراع بين النظام القائم على السلفية، والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام"²، ثم يذكر في ذات الكتاب أنه "لا يمكن أن تنهض الحياة العربية، ويبدع الإنسان العربي إذا لم تنهدم البنية التقليدية السائدة للفكر العربي ويتخلص من المبنى الديني التقليدي الاتباعي"³، ويرى جابر عصفور أن الحداثة: "البحث المستمر للتعريف على أسرار الكون من خلال التعمق في اكتشاف الطبيعة والسيطرة عليها وتطوير المعرفة بها، ومن ثم الارتقاء الدائم بموضع الإنسان من الأرض، أما سياسيا واجتماعيا فالحداثة تعني الصياغة المتجددة للمبادئ والأنظمة التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية، من الاستغلال إلى العدالة، ومن التبعية إلى الاستقلال و ومن الاستهلاك إلى الإنتاج، ومن سطوة القبيلة أو العائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة ومن الدولة التسلطية إلى الديمقراطية تعني الحداثة الإبداع الذي هو نقيض الإلتباع، والعقل الذي هو

النقل⁴.

نقيض

هو

¹ علي وطفة، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 16.

² عوض القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، دار الأندلس الخضراء، ط أولى، السعودية، ص 08.

³ محمد مصطفى هدارة، تقويم نظرية الحداثة، مجلة الحرس الوطني، عدد 86، نوفمبر 1989، ص 35.

⁴ علي وطفة، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 03.

والحادثة عند كمال أبو أديب يقصد بها: "وعي الزمن بوصفه حركة تغيير... والحداثة اختراق لهذا السلام مع النفس ومع العالم، وطرح للأسئلة القلقة التي لا تطمح إلى الحصول على إجابات نهائية، بقدر ما يفتتها قلق التساؤل وحمى البحث، والحداثة جرثومة الاكتناه الدائب القلق المتوتر، إنها حمى الانفتاح"¹، ويقول أيضا: "الحداثة انقطاع معرفي ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث في كتب ابن خلدون الأربعة أو في اللغة المؤسساتية والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود، وكون السلطة السياسية مدار النشاط الفني، وكون الفن محاكاة للعالم الخارجي الحداثة انقطاع، لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر والفكر العلماني، وكون الإنسان مركز الوجود، وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية إذا كان ثمة معرفة يقينية، وكون الفن خلقا لواقع جديد..."². ومجمل القول إن الحداثة تحمل تصورا كونيا يحل العلم فيه محل الله، ويتخذ مكانه في المجتمع المجال العام على حين يقتصر حضور التصورات والممارسات الدينية على الحياة الخاصة للفرد المجال الخاص، إذ من المستحيل تطور إطلاق لفظ "حديث" على مجتمع يسعى لأن ينتظم أموره وأفعاله وتصوراته وفقا لوعي إلهي، ويترتب على هذا الفصل بين الحياة العامة والحياة العامة الذي يعد سمة مميزة المجتمع الحديث، ومن جهة ثانية لا يكفي انتشار منتجات الحداثة التكنولوجية لكي يوصف المجتمع بأنه حديث، بل يشترط أن يحمي العقل ونشاطه من أي تأثير دعائي للفكر الديني أو الغيبي

¹ عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، نقلا عن مجلة فصول، عدد 3- سنة 1984 - المجلد (4)، ص 38.

² عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، المرجع نفسه، ص 39.

عن طريق القانون الذي تتضخم مهامه وتصبح أولوياته هي الحيلولة دون وجود محاولات للحد من العقل منه أو فرض أي نوع من القيود عليه.

5/ تعريف ما بعد الحداثة:

(E)Postmodernism / (F)Postmodernisme.

بدأت إرهاصات ثقافة ما بعد الحداثة في العالم الغربي كانعكاس مجتمعي من نقطة الوعي بمشكلات الحداثة، وعدم مقدرتها على مسايرة الواقع بشروطه الجديدة اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، والحال أننا لا بد أن نقرأ ما بعد الحداثة في ضوء مُبررات ولادتها في أرضها الأم بوصفها انعكاساً لهذه الشروط الجديدة (الاقتصادية، والسياسية، والدينية، والاجتماعية)، في المجتمعات الغربية، وهو ما يُكرس خصوصية الظاهرة بحكم نشأتها في الغرب تحديداً، ومن ثم لا ينبغي بالضرورة خضوع المجتمعات الأخرى التي لم تمر بتحويلاتٍ مشابهة لهذا النمط من الفكر الجديد.

يجب إذاً النظر إلى تلك الثقافة باعتبارها نتيجة طبيعية لما مرَّ به الغرب من تناقضات وانقسامات في الأيديولوجيات الحداثية، لا سيما في علاقة المركز بالهامش وما نشأ عنها من قيم الاستغلال والاستعمار، وغياب المساواة والعدل وسيطرة النخبة ... الخ. "ومن ثمَّ من الطبيعي أن تنشأ كنوع من ردة الفعل، اتجاهاتٌ مضادة تنادي بسقوط الأيديولوجيات والسرديات الكبرى، ونهاية الميتافيزيقا وتُطالب بالخروج عن كل قياس معياري، وترسيخ مبدأ الانتماء الفردي، وربما تشيع أيضاً ملامح الثقافة السلعية الاستهلاكية، ورفض مقولات

وفرضيات عصر التنوير وخطاب الحداثة المتمثل في الإيمان المُطلق بالعقلانية الشمولية¹، وعلى الرغم من خصوصية الظاهرة ما بعد الحداثية، انطلاقاً من أن كل مجتمع يُفرز شكله وقيمه الأكثر ملائمةً له عبر احتياجاته وشروط وجوده وتحولاته الراهنة، فإنّ هذه الخصوصية تتلاشى أمام سطوة ونفوذ (وسائل الإعلام)، وثورة الاتصالات بالإضافة إلى التأثير الذي تمارسه الفنون المختلفة، لا سيما السينما بحيث بات التأثير بمظاهر وإنتاج (ثقافة ما بعد الحداثة)، من قِبَل المجتمعات (ما قبل الحداثية)، أمراً واضحاً ومستشرباً على كافة المستويات.

هذا فضلاً عن أن المقارنة واردة أصلاً بين قيم المجتمع ما بعد الحداثي وقيم المجتمعات ما قبل الحداثية، يقول جيانى فاتيمو "إنّ الثقافة الغربية مع نهاية الحداثة يسودها خطابٌ ميتافيزيقي (خطاب التكنولوجيا)، وهي بذلك ليست أفضل من الثقافات ما قبل الحداثية التي يسودها خطاب الأسطورة وهي بهذا المعنى تُهمّش الإنسان وتقهره تماماً كما تفعل مجتمعات الجنوب بإنسانها المهمش"². و ينبغي علينا أن نُفرق بين ما بعد الحداثة-Post modernisme كمصطلحٍ يُشير إلى نوعٍ من الثقافة المعاصرة، وما بعد التحديث-Post modernité كحقبه زمنية يمر أو مر بها الغرب، نتيجةً لبعض المُتغيّرات التي لحقت بعملية التصنيع والإنتاج وارتباط ذلك بتنامي وتضخم المنظّمات الرأسمالية العالمية.

¹ فاطمة ناعوت، الكتابة بالطباشير، دار شرقيات، 2006م، ص 13.

² Vattimo, G: *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988) p. XIV.

" ما بعد التحديث يُشير إلى الفترة التاريخية أو المدة الزمنية؛ أما ما بعد الحداثة فيُشير إلى أسلوب أو طريقة التفكير أو الحركة الفكرية والثقافية التي انبثقت من هذا الوضع التاريخي الذي يُطلق عليه (ما بعد التحديث)¹، إذ تُشير البادئة Post ، في مصطلح Postmodernisme ، في الإنجليزية والفرنسية إلى ما يأتي (بعد) كلازمة تُعبّر عن الزمان، كأن نقول (ما بعد الكلاسيكية، ما بعد الرومانسية، ما بعد النيوية ... الخ)، غير أنها لا تتوقّف عند العلاقة الزمنية ولكن تتجاوزها للعلاقة الفكرية، إذ تُشير إلى ترك الإطار أو النموذج Paradigme السابق عليها.

ويعود استخدام المُصطلح أول مرة بحسب إيهاب حسن إلى الإسباني فيديريكو دي أونيس وذلك في كتابه (مُختارات من الشّعْر الإسباني والإسباني الأمريكي)، الصادر عام 1934م، ثم التقطه دودلي فيتس في كتابه (مختارات من الشّعْر الأمريكي اللاتيني المعاصر)، عام 1942م، وكان كلاهما يُشير إلى رد فعل ثانوي على الحداثة قائم في داخلها.

يرى حسن إذاً أن المُصطلح نشأ في حقل النقد الأدبي، ثم وُظف في حقول معرفية أخرى كالفلسفة والاجتماع والسياسة والتحليل النفسي واللغويات والدين ... الخ. لكن المؤكّد أيضاً وهو ما يُشير إليه حسن "أن المُصطلح اكتسب مدلولاً لأول مرة في كتاب فيلسوف التاريخ أرنولد توينبي، عندما استخدمه ليُشير إلى ثلاث خصائص رآها تُميّز الفكر والمجتمع الغربيين منتصف القرن العشرين، وهي اللاعقلانية والفوضوية واللامعيارية، بسبب أفول البورجوازية في التحكّم بتطوّر الرأسمالية الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر، وحلول الطبقة

¹ إيجلتون، أوهام ما بعد الحداثة، تر: منى سلام، القاهرة، أكاديمية الفنون، 1996، ص 07.

العامة الصناعية محلها، وهو ما رآه انقلاباً، بل انحطاطاً للقيم البورجوازية التقليدية"¹. يعرفها هابرماس في مقالة له بعنوان "الحدث مشروع لم يكتمل" في عام 1981²، حيث يرى بأن لفظة ما بعد الحدث تمثل رغبة بعض المفكرين في الابتعاد عن ماض متشبع بتناقضات كبيرة وتعبر في الوقت نفسه عن سعي حثيث إلى وصف العصر الجديد بمفهوم، لم تتحدد ملامحه بعد وذلك لأن الإنسانية لم تستطع أن تجد الحلول المناسبة للإشكاليات التي يطرحها العصر.

ووفقاً لهذه الصيغة يرى هابرماس بأن ما بعد الحدث هي صيغة جديدة لمفهوم قديم (الحدث) وأن ما بعد الحدث محاولة لإثراء مرحلة الحدث ذاتها وإتمام مشروعها حتى النهاية.

إن السمات الأساسية التي تنطلق منها حركة ما بعد الحدث تتمثل في عدة اتجاهات أهمها:

- هدم الأنساق الفكرية الجامدة والإيديولوجيات الكبرى المغلقة وتقويض أسسها.
- العمل على إزالة التناقض الحداثي بين الذات والموضوع بين الجانب العقلاني والجانب الروحي في الإنسان، وذلك من منطلق الافتراض بعدم وجود مثل هذه الثنائية الميتافيزيقية.

¹ Hassan Ihab, On the Problem of the Postmodern, New Literary History, Vol, 20, No, 1, Critical Reconsiderations. (Autumn, 1988), p: 21-22.

² Jurgen Habermas, La modernité, un projet inachevé, Critique, n° 413, Octobre, 1981, p:950-967.

• رفض الحتمية الطبيعية والتاريخية التي كانت سائدة في مرحلة الحداثة خاصة مفهوم التطور التعاقبي أو الخطي أو الزمني الذي يسجل حضوره في الأنساق الاجتماعية والحياة الاجتماعية¹. ويصف إيهاب حسن مرحلة ما بعد الحداثة بالسمات التالية:

• فكر يرفض الشمولية في التفكير ولا سيما النظريات الكبرى مثل نظرية كارل ماركس، ونظرية هيغل، ووضعية كونت، ونظرية التحليل النفس الخ، ويركز على الجزئيات والرؤى المجهرية للكون والوجود.

• رفض اليقين المعرفي المطلق ورفض المنطق التقليدي الذي يقوم على تطابق الدال والمدلول، أي تطابق الأشياء والكلمات.

• العمل "على إسقاط نظام السلطة الفكرية في المجتمع والجامعة، في الأدب والفن، والإطاحة بمشروعية القيم المفروضة من فوق في الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية كافة"².

وفي هذا السياق، "يرفض أنصار ما بعد الحداثة مفاهيم حداثية مثل: العقل والذات والعقلانية والمنطق والحقيقة، فهي مقولات مرفوضة، و الحقيقة وهم لا طائل منه، ذلك لأن الحقيقة مرتبهة بعدد من المعايير الخاصة بالعقل والمنطق وهذه بدورها مرفوضة أيضا"³، إزاء هذه التناقضات التي نسبت إلى مرحلة الحداثة وعرفت بها، وفي مواجهة هذه الإشكاليات والتحديات، التي انبثقت عن التحولات التاريخية، في النصف الثاني من القرن العشرين،

¹ عصام عبد الله، الجذور النيتشوية لـ"ما بعد" الحداثة، الفلسفة والعصر، العدد الأول، أكتوبر، 1999، ص237.

² بومدين بوزيد، الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة، ضمن مركز دراسات الوحدة العربية، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، العدد 18، بيروت، ص19-31.

³ عصام عبد الله، الجذور النيتشوية لـ"ما بعد" الحداثة، المرجع السابق، ص238.

توجب على الإنسانية أن تبحث عن حالة توازن جديدة لتحقيق التوافق الاجتماعي الثقافي وتحقيق المصالحة بين العقل والروح، بين المظاهر المادية للحضارة والمظاهر الروحية، بين العقلانية والذاتية.

وفي إطار البحث الإنساني عن مخارج حضارية جديدة للأزمات المتفاقمة جاءت مرحلة ما بعد الحداثة بأفكار وآراء ونظريات مرشحة لتقديم تصورات ذكية عن المخارج الحضارية الجديدة لتجاوز الاختناقات التاريخية القائمة.

ومرحلة ما بعد الحداثة لا ترفض عطاء وكل ما قدمته المرحلة الحداثية بل تأخذها وتعيد إنتاجها بصورة تتساقط معها مختلف التناقضات وتتكامل فيها مختلف جوانب الوجود الفكري والإنساني في لحظة واحدة. ما بعد الحداثة محاولة لإعادة ترتيب الإشكاليات المطروحة ومن ثم العمل على تنظيم تناقضاتها وإدماجها في حركة التطور الإنساني.

شكلت التحولات الحضارية الجديدة مناخا فكريا لولادة أنظمة فكرية تتسم بطابع الذكاء والتعقيد والتكامل في الآن الواحد، وهذه الولادة الذكية جاءت تعبيرا عن وعي إنساني جديد يتميز بطابعه النقدي المتمرد، وفي هذا السياق يمكن أن نقف عند محورين إشكاليين أساسيين لمرحلة ما بعد الحداثة وهما إشكالية العلاقة بين العقلانية والذاتية من جهة وإشكالية التكاملية من جهة أخرى.

6/ تعريف العلمانية:

(E)Secular/ (F) Séculier.

1. الاشتقاق اللغوي:

إن أشهر استعمال لها كان بصيغتين: العلمانية والعلمانية "...فلقد كان قياس المصدر هو العالمية أو العالمية، لكن بصورة غير القياسية العلمانية، و هي التي قدر لها الشيع والانتشار"¹، بينما نجد أن الأصل الصحيح هو بالمعنى الأول نسبة إلى العالم، وليس بالإحالة الثانية بمعنى العلم.

على نقيض ما يراه بعض الدارسين لظاهرة العلمانية، "لذا من غير الواضح أيضاً كيف تم اشتقاقها، وهل كان الاشتقاق من العلم (علمانية بكسر العين)، أم من العالم (العلمانية بفتح العين بناء على اشتقاق غير سليم)، ولكن الأرجح أن الاشتقاق الأول هو الأولى"²، علمانية هذا المصطلح نسبة إلى عالم العالم على غير قياس"³، فكان الاختيار الثاني هو الأولى لاتصال المستعمل بالمعنى الحضورى المباشر البعيد عن المتعاليات؛ أي الملاصق للعالم المحايث له.

و"العلمانية نسبة إلى العالم (الحياة ككل)، وليس إلى العلم"⁴، أما في اللغة العربية لفظ العلمانية مشتق من علم أي العالم .

¹ محمد عمارة، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط01، 2003، ص 17.

² عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1998، ص17.

³ دواق الحاج، العولمة والمضامين العلمانية للتعليم الجامعي، مجلة عالم التربية، المغرب، العدد17، ص 423. 424.

⁴ عبد الوهاب المسير، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة، ط01، 2002، ص 61.

أما في القاموس "الغربي نجدها في معجم علم الاجتماع المعاصر لمؤلفه توماس فورد هولت ثلاث مواد لها صلة بمصطلح العلمانية هي: علماني وعلمنة ومجتمع علماني، وبين المعجم أن كلمة علماني لها عدة معانٍ: الدنيوي غير الروحي غير الديني، نقيض المقدس"¹، الملاحظ على التعريف أنه يعرض العلمانية في أحوال ثلاث، في سياق الوصف والانطباع بها في نطاق العمليات المركبة المتصلة بها كوظيفة تثقيفية تعليمية تربوية، وكامتداد عام نتاج العملية السابقة، فتتكون عملية تشكل وصفاً وخصائص للفرد، ومنه الأفراد جميعاً.

2. تعريف العلمانية اصطلاحاً:

1.2 عزيز العظمة:

يذهب المفكر العربي المعاصر عزيز عظمة إلى القول بأن "المقصود بالعلمانية فيما يلي تسمية عامة وعنوان لجملة قوى وتحولات وتصورات ومؤسسات تاريخية، ليست العلمانية بهذا الاعتبار وصفة أو صيغة جاهزة قد تختار جماعة تاريخية معينة تطبيقها أو رفضها، بل هي

2

جملة عمليات موضوعية في التاريخ ومنه"، والعلمنة هي نتاج تراكم وصيرورة مترامية تتضافر في تكوينها عوامل قد تكون محصلة لتشارك مؤسسات وفئات اجتماعية وثقافية على مستوى الحضارات.

2.2 دائرة المعارف الأمريكية:

¹ محمد أركون، العلمنة والدين، تر: هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط 03، 1996، ص 10.

² عبد الوهاب المسيري، إشكالية تعريف العلمانية، مجلة رؤى، باريس، العدد 24/23، 2004، ص 13 . 14.

"العلمانية نظام أخلاقي مستقل مؤسس على مبادئ من الخلق الطبيعي ، مستقل عن المظهر الديني أو الفوق طبيعي، إنها عرضت لأول مرة في شكل نظام فلسفي بواسطة جورج جاكوب هولويك حوالي سنة 1846 في إنجلترا، إنها سلمت لأول مرة بحرية الفكر وبأن من الحق لكل إنسان أن يعتقد بنفسه ما يريد، وطبقاً لهذا التسليم وكتتمة ضرورية له يكون من الحق أن يكون هناك اختلاف في الرأي حول كل الموضوعات العقائدية"¹، هذا الحق في اختلاف الرأي لا يتفق بدون حق تبرير ومناقشة ذلك الاختلاف أخيراً: العلمانية تؤكد الحق في مناقشة ومجادلة كل الأسئلة الحيوية مثل المعتقدات المعتبرة أسس الالتزام الأخلاقي مثل: وجود الله وخلود الروح وسلطة الضمير .

العلمانية: لا تعني أنه لا يوجد خير آخر، لكن الخير في الحياة الحاضرة إنها تعني أن الخير في الحياة الحاضرة هو الخير الحقيقي ويُبحث عنه لأنه الخير، إنها تهدف إلى إيجاد وضع مادي يكون فيه من المستحيل أن يوجد معدم أو فقير، إنها تؤكد القوى المادية في هذه الحياة التي لا يمكن إهمالها دون الوقوع في حماقة أو مضرة ومن الحكمة والرحمة والواجب الاعتناء بها، إنها لا تمنع المعتقدات المسيحية، إنها تقول: إنه لا يوجد هاد أو منقذ في هذه الطبيعة بالأحرى إنها تعني: أن الرشد أو المنقذ يوجد في الحقيقة العلمانية التي تملك من المصادفات والتجارب ما يجعلها مستقلة، فالسلوك الإنساني مستقل إلى الأبد.

ونختم برؤية دائرة معارف الدين والأخلاق التي تقول:

1 دائرة المعارف الأمريكية: Encyclop Edia Americana. 1995، ج3، ص 511510 .

العلمانية توصف بأنها حركة ذات قصد أخلاقي منكر للدين، مع المقدمات السياسية والفلسفية، فهي مؤسسة بقصد إعطاء نظرية معينة للسلوك والحياة، وهي تتبع في ذلك المذهب الوضعي الأخلاقي، منذ أن تكفلت أن تعمل هذه دون الرجوع إلى الألوهية أو الحياة الآخرة، ولهذا فقد كان مطلبها هو تتميم إكمال وظيفة الدين العقيدة " خالية من الاتحاد الديني، ولذلك فإنه يجذر بها أن تكون ديناً إنكارياً سلبياً.

رأى بعض القسيسين أن العلمنة في الأصل تحوّل المعتقدات المسيحية إلى مفاهيم دنيوية عن البشر والعالم ولا سيما من منظور بروتستانتتي، ولكن عالم اللاهوت الهولندي (كورنليس فان بيرسن)، يوضح ذلك بشكل أكثر صراحة عندما يقرر بأن العلمانية تعني: تحرر الإنسان من السيطرة الدينية أولاً ثم الميتافيزيقية ثانياً على عقله ولغته ويفصل أكثر بقوله: "إنها تعني تحرر العالم من الفهم الديني وشبه الديني، إنها نبذ لجميع الرؤى الكونية المغلقة، وتحطيم لكل الأساطير الخارقة، وللرموز المقدسة، إنها تخلص للتاريخ من الحتميات والقدرات، وهي اكتشاف الإنسان أنه قد تُرك والعالم بين يديه وأنه لا يمكن بعد الآن أن يلوم القدر أو الأرواح الشريرة على ما تفعله بهذا العالم، إنها تعني أن يدير الإنسان ظهره لعالم ما وراء الطبيعة وأن يولي وجهه شطر هذا العالم أو" الهنا "وأن يحصر نفسه في الزمن الحاضر"¹، ومنه إن العلمنة هي أهم الإشكاليات المصاحبة للحدثة حيث تطرح بوصفها البديل الحداثي للدين، ولوصف عملية الانتقال من المقدس إلى المادي إذ أنها في أحد تعريفاتها الدقيقة العملية التي

¹ جوتفرايد كونزلن، مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا، تقديم وتعليق، محمد عمارة، دار نهضة مصر القاهرة، 1999، ص

يفقد فيها الوعي الديني والنشاطات الدينية مغزاها الاجتماعي، وهو ما يعني أنها تتعلق بعملية التراجع في النشاطات والمعتقدات وأنماط التفكير الديني وفي سطوة المؤسسات الدينية، والتي تترافق مع آليات التحديث الاجتماعي.

ويدعي بعض الدارسين أن العلمنة لا تعادي الدين وإنما هي محايدة فهي لا تمنع من ممارسة أي شكل من أشكال التعبير الديني، لكن هذا تحديداً كان موضع انتقاد بيتر برجر الذي ذهب إلى أن العلمنة تتطوي على تضارب فيما يتعلق بين الإيمان والإلحاد، حتى يمكن القول أنها تؤدي وظيفة توفيقية بين الاثنين انطلاقاً من وقوعها بينهما في منتصف الطريق، ويضيف برجر انتقاداً آخر ذاهباً إلى أن العلمنة معادية لبعدها السمو في الحالة البشرية وهذا البعد هو مكون ضروري من مكونات الحالة البشرية والإطاحة به يشوه الواقع ويجرد الإنسان من إنسانيته.

الفصل الثاني: نشأة الاعتقاد الديني

❖ المبحث الأول: النظريات المفسرة لنشأة الاعتقاد الديني.

❖ المبحث الثاني: سؤال الدين في الفلسفات القديمة.

❖ المبحث الثالث: سؤال الدين في الفلسفة

الأنجلوسكسونية (البراغماتية نموذجاً).

1. المبحث الأول: النظريات المفسرة لنشأة الاعتقاد الديني:

يختلف الفلاسفة والعلماء حول نشأة الاعتقاد الديني وضرورته لدى الإنسان، وإن كان أغلبهم يميل إلى أنّ الدينَ فطرَةٌ في النفس البشريّة، والفطرة هي الطبيعة التي خلقها الله في جميع البشر، ومن هنا فإنّ الحقيقة التي أجمع عليها مؤرّخو الأديان هي أنه ليست هناك جماعة إنسانيّة، ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكّر في مبدأ الإنسان ومصيره وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه ودون أن تتخذ لها من هذه المسائل رأياً معيناً حقّاً أو باطلاً يقيناً أو ظناً، تُصوّر به القوّة التي تخضع لها هذه الظواهر في شأنها والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحولها. وربما يكون ذلك هو ما حدا ببعض العلماء إلى القول بأن الدين أو الاعتقاد هو عملٌ لا شعوريّ سواءً أكان ذلك العمل اللاشعوري طريقه العقل الباطن أم الإلهام فهو في نظرهم عمل اختياريّ لا دخل للمرء في تكوينه ولا قدرة له على ردّه عنه، ومن هنا فإنّ الدين في نظرهم يخالف العلم لأنه قائمٌ على الشعور والإرادة.

أهتم المفكرين والفلاسفة بتفسير الظاهرة الدينية كلاً حسب وجهة نظره واتجاهاته النظرية والفلسفية والأسطورية، كما اتجه عدد من رجال وعلماء الدين بمختلف مستوياتهم واستعداداتهم لتفسير الدين من الناحية العقائدية المذهبية، ومن الناحية التعبدية العملية لقد احتل الدين والنظم الدينية مكان الصدارة عند أغلبية العلماء والمختصين في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والسياسية خاصة، من منطلق أن الدين ونظمه من أهم النظم، تطوّر اهتمام الناس بالدين من العقيدة العمياء المغيبة إلى العقيدة المتعلقة الواعية ومن ثم

إلى ظاهرة الغوص والبحث في طبيعة الدين، ثم تطور بتطور العلوم الإنسانية حتى ظهر مقترناً ومتلازماً مع العلوم الأخرى.

إذ يشكل الدين مجموعة من المعتقدات والممارسات حيث اتفق العلماء والمفسرين على أهمية هذا النظام الاجتماعي لاعتباره لبنة أساسية في كل المجتمعات، إلا أن معالجتهم لهذه المعتقدات والتطبيقات كانت متباينة إلى حد كبير وفي مختلف الأزمنة والعصور، حيث كان الاعتقاد عند البعض في القرن التاسع عشر على سبيل المثال أن المعتقدات قد ظهرت أول مرة كتفسيرات ساذجة للتجارب سابقة، وأن الدين قد بني على تلك التفسيرات ثم جاءت فترة اعتبرت فيها التطبيقات ذات أهمية قصوى، وأن المعتقدات ما وجدت إلا لتبرر تلك الممارسات، "فالدين هو نتاج تفسيرات تنطوي على مغالطات، فالمتعارف عليه أن لكل مجتمع نظره للعالم الذي يعيش فيه، وأن في المجتمعات التي تنعدم فيها تقاليد العلم التجريبي فإن حقائق هذا العلم تتشكل بهيئة اعتقاد ديني"¹.

ولطالما اعتُبر الدين ظاهرة عالمية شغلت أذهان المفكرين وعلماء الإنسان و الاجتماع، حيث كانت تثار على الدوام تساؤلات كثيرة حول (ماهية الدين) أو (ما يُعرف بنشأة الاعتقاد الديني)، و لماذا يفكر الناس في الدين؟، وكيف يفكر الناس في ذلك؟، وقد تطلبت هذه التساؤلات إجابات علمية شافية، وهل شأن هذه الظاهرة شأن الظواهر الاجتماعية الأخرى التي قُدمت فيها كثير من الآراء والفرضيات المتضاربة والمُختلفة؟، فمنها ما اعتمد المنطق

¹ لوسي مير، مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، تر: شاعر مصطفى سليم، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، بغداد، 1981، ص 238.

في التفسير، ومنها ما استند إلى التأمل والتخمين حيث لم يكن هناك براهين كافية على تتبع أصل هذه الظاهرة وليس من السهل أن تدفع الإنسان فتصل به إلى سبب واحد مقنع يفسر اندفاع الإنسان لأن يسلك سلوكاً دينياً¹، لذلك نجد تنوع وتعدد وتباين كبير في الأديان، إذ لا يُمكن للباحثين والدارسين من إعطاء تعريف واسع جامع مانع للدين، "فقد يُعرف أتباع ديانة ما معتقدتهم الديني بأنه الإيمان بقوة علوية سامية تمد الناس بقيم أخلاقية وأنماط سلوكية معينة، وتبشرهم أو تنذرهم بحياة أخرى، إلا أن هذا التعريف قد لا يصدق على جميع المعتقدات الدينية في العالم"²، فالدين هو العلاقة الروحية والعاطفية بين الإنسان وقوى ما فوق الطبيعة، أو الكائنات التي يقدم لها العبادات ويقوم لها الممارسات الطقوسية التي تُعينه على الاتصال بهذه القوى وتمكنه من إدامة تلك العلاقة التي تصبح مقننة في نظام معين.

إن تأخر دراسة الظاهرة الدينية راجع إلى ارتباط الدين بالجانب العقائدي من حياة الناس مما يجعله محاطاً بسياج من الرهبة والقدسية التي تدعو إلى الحذر والتردد في معالجة قضاياها ومواضيعه الحساسة، ففي هذا الفصل سنتعرض لأهم النظريات المفسرة لنشأة الاعتقاد الديني.

¹ عبد علي سلمان المالكي، المدخل إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الطبعة الأولى، مطبعة النجف الأشرف، العراق، 2007، ص140.

² أنتوني غدنز، علم الاجتماع، تر: الدكتور فايز الصياغ، الطبعة الرابعة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص569.

1.1 النظرية الأرواحية : (المذهب الحيوي).

مع ظهور المجتمعات البشرية، وازدياد اعتمادها على الطبيعة ومحاولة التحكم بها خاصة عند المجتمعات الزراعية البدائية وازدياد تأثير الظواهر الطبيعية على تركيبة هذه المجتمعات وطرق إنتاجها لحاجاتها البشرية، بقيت المجتمعات البشرية غير قادرة على التحكم بأساليب حياتهم ومعيشتهم، فبدأ الإنسان ضعيفاً عاجزاً أمام قوى الطبيعة العاتية فظهر الدين أو ما يعرف بالفكر الديني، حيث أخذ البشر بالاعتقاد بوجود كائنات أو قوى غيبية تعيش في أماكن بعيدة تتحكم بمصير المجتمعات البشرية، فكان لابد من استرضاء هذه القوى أو الكائنات وتقديم الطاعة والولاء والقربان لتحميهم وتمنع الأخطار عنهم وبهذا ظهر ما يعرف بالدين أو الفكر الديني أو حتى الاعتقاد الديني.

يعود هذا المذهب في تفسير أصل نشأة الاعتقاد الديني إلى كل من تايلور في كتابه:

(الحضارة البدائية)، وإلى العالم سبنسر في كتابه: (مبادئ علم الاجتماع)، حيث ذهب كلاهما إلى فكرة مفادها أن أقدم دين في الوجود يعود في الأصل إلى فكرة الاعتقاد في الأرواح وعبادتها وتقديسها معتمداً في ذلك على مجموعة من الحجج والمتمثلة في نشأة النفس الإنسانية والتي اعتبرت فكرة رئيسية في الدين البدائي، فهذه النظرية التي قدمها تايلور والتي تفترض أن أصل الأديان "ينبع من تجربة الأحلام والتخيلات التي أرشدت الإنسان البدائي إلى اكتشاف مفهوم الروح الذي اتسع نتيجة استطراد فكر هذا الإنسان متجاوزاً أرواح الكائنات الحية الإنسانية والحيوانية والنباتية إلى الأشياء غير المادية والقوى الغيبية غير

المرئية والمجردة"¹، حيث قدم تايلور تفسيراً نفسياً و اجتماعياً في آن واحد وهو حاجة الإنسان القديم لفهم طبيعة الأحلام والنوم الموت،"وقد دفعته هذه الحاجة إلى التوصل إلى مفهوم (الروح)، ثم قاده هذا الاكتشاف إلى أن الأرواح تغادر الأجساد بشكل مؤقت كما هو الحال في النوم أو تغادر بشكل نهائي كما في (الموت)، وحين يموت الإنسان تغادر جسده إلا أنها تبقى تحوم في المكان نفسه، وتكون مصدر قلق للأحياء مما دفعهم ذلك إلى التقرب منها وتقديم الأضاحي خوفاً من الأذى الذي تلحقه بهم وهكذا بدأت عبادة الأجداد"²، إذ يرى تايلور أن عقلية الإنسان البدائي تشبه بشكل كبير عقلية الطفل في مراحل حياته الأولى حيث لا يستطيع أن يفرق بين الحي وغير الحي لاعتبار أن الطفل لا يملك القدرة على التمييز بين من يكتسب ويتحلى بالطبيعة الإنسانية وغيرها من الأشياء الأخرى، وهذا ما جعل الإنسان البدائي ينسب للأشياء غير الحية طبيعة مشابهة لطبيعته، "ومنه الأشياء الطبيعية إذن أرواح كالأرواح الإنسانية والأرواح إذن حسبه قسمين الأول: إنسانية ليس لها تأثير مباشر إلا على العالم الإنساني، ولها على الجسم نوع من الامتياز ويخلصها الموت ويطلقها وتكون لها بهذا قوه مطلقة عادت الطبيعة، بينما الثانية تُفسر لنا ظواهر الحياة المادية كمجري المياه من بحار محيطات وحركات النجوم، ما يجعلنا نرى الفلسفة الإنسانية الأولى التي كان أساسها عبادة الأسلاف كما سبق وأشرنا أو الأجداد لتكتمل بفلسفة في

¹ قيس النوري، المدخل إلى علم الإنسان، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العراق، بغداد، 1982، ص270.

² عبد علي سلمان المالكي، المدخل إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، المرجع السابق، ص142.

الكون"¹، حيث يخضع الإنسان لهذه الأرواح الكونية خضوعاً كلياً وأكثر من خضوعه لأرواح أسلافه، لأن علاقته بأرواح أسلافه ذات طبيعة متخيلة ومثالية بينما يتطلب من قوى الطبيعية أموراً مادية محسوسة ملموسة هي في أمس الحاجة إليها، لذلك وجدناه يعتمد في اعتقاده القرابين والصلوات بغية التقرب منها والتوسل إليها.

2.1 نظرية عبادة الأشباح:

تعود هذه فكرة في أصلها إلى العالم هربرت سبنسر في تفسير أصل الأديان ونشأة الاعتقاد الديني فهو يرى "أن هذا النوع هو الأقدم، وقد انبثق كما اعتقد من الأهمية التي كانت تضفيها الجماعات القديمة على أسماء ملوكها وأبطالها وأجدادها"². حيث يرى سبنسر أن عبادة الأسلاف أقدم من عبادة الأشياء الطبيعية، وأن الإنسان البدائي كان يرى "في أحلامه صورة أبيه الذي مات، وهو كذلك يستطيع أن يتصوره في اليقظة، وان روح أبيه يمكن أن تتفعه إذا رضيت عنه، أو أن تسخط عليه إذا لم ترضى ولذلك فقد حاول الإنسان البدائي جاهداً أن يسترضي هذه الأرواح أي أرواح الأسلاف ومن هنا نشأت القرابين كما أشرنا"³، إن سبنسر يتفق مع تايلور في رد نشأة الاعتقاد الديني إلى عبادة نفوس الأسلاف وتقديسها إلا أنه يختلف عنه، لأنه كان يرى أن "تشعب الاتجاه الطبيعي عن الاتجاه الحيوي يعود فقط إلى أسباب لغوية، حيث تعود الناس في المجتمعات القديمة أن يطلقوا أسماء الحيوانات

¹ علي سامي النشار، نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤهلة، مركز الإنماء الحضاري، دار المحبة، دار أية، دمشق، 2009، ص 35-36.

² قيس النوري، المدخل إلى علم الإنسان، المرجع السابق، ص 271.

³ عبد المجيد الرحيم، الأنثروبولوجيا، دار غريب للطباعة، مصر، القاهرة، 1979، ص 96.

أو النباتات أو النجوم على كل فرد إبان مولده أو بعد ذلك، فامتزجت هذه الأسماء بشخصيات من أُطلق اللفظ عليهم، وساعد على هذا غموض اللغات البدائية وعدم وضوحها بين المجاز والحقيقة، ولم يميز البدائي بين المعنى المجازي لهذه الألفاظ والمعنى الحقيقي وعبد الأسلاف كل ما يتصل بهم من أسماء وأشياء ما يجعل حسب سبنسر السبب الحقيقي لنشأة عبادة الطبيعة هو تفسير الألفاظ المجازية كما هي¹، حيث أورد سبنسر في كتابه: (مبادئ علم الاجتماع)، مجموعة من الملاحظات عن فكرة الثنائية المغروسة في الإنسان عند الأمم البدائية.

3.1 نظرية السحر:

صاغ الانجليزي جيمس فريزر نظريته هذه، والتي تُرجع ظهور الأديان البدائية الأولى "إلى فشل السحر في تحقيق ما كان يصبوا إليه الإنسان من سيطرة على ظواهر الطبيعة مما دفعه إلى الاعتقاد في وجود قوى فوق طبيعية خارقة لا تخضع لإمكانات السحر، مما اضطره إلى أن يُدعن لها ويتقيها"²، حيث نشأ الدين من وجهة نظر فريزر بأن الإنسان لجأ إلى الدين "لا خوفاً من الطبيعة بل رغبة منه في أن يسيطر عليها وأن السحر سبق الدين في ظهوره وأن الدين سبق العلم"³، إنَّ النتيجة التي انتهى إليها أصحاب هذه النظرية (تايلور، سبنسر وفريزر)، حيث ذهبوا إلى أنّ الديانات قامت على أساس عبادة الأرواح، وذلك من خلال ما يراه الإنسان في عالم النوم، حيث اعتقد الإنسان ومنذ القدم أنّ هنالك عالمان

¹ علي سامي النشار، نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤهلة، المرجع السابق، ص 37.

² قيس النوري، المدخل إلى علم الإنسان، المرجع السابق، ص 271.

³ عبد علي سلمان المالكي، المدخل إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، المرجع السابق، ص 143.

منفصلان عن بعضهما البعض، وهما عالم البدن، وعالم الروح، وأنّ كلّ ما يحصل للإنسان من الخير والشر، والسعادة، والشقاء يعود إلى الروح، لذلك يرى الإنسان في بداياته أنّه عليه أن يرضي الروح ويتقرب إليها ويقدّسها، فمن هنا نشأت الأديان، وفي الحقيقة هذه النظرية تعتبر أنّ منشأ الدين وهو الجهل، لأنّ الإنسان القديم كان يتألم من تلك المظاهر الطبيعية كالزلازل والصواعق إلى آخره. وهو لا يعلم مصدرها وعلتها وكيفية تكونها، فكان يظنّ أنّ لكل ظاهرة طبيعية روحاً، وكان يتخذ من هذه الروح إلهاً.

4.1 نظرية عجز اللغة: (المذهب الطبيعي).

تعود هذه النظرية في الأصل إلى مؤسسها ماكس مولر وهي تشير "أن أصل الفكر الديني يعود إلى علة أساسية في اللغة تنطوي على إضفاء صفات العقل والقصد والإرادة على الظواهر الطبيعية كالعواصف والبراكين والزلازل، مما دفع الإنسان تدريجياً إلى الاعتقاد بأن هذه الظواهر وأمثالها تنسم بالعقل"¹، فهي تمثل عبادة بسيطة للظواهر الخارقة للطبيعة يُعتقد أنها تتمتع بقدرات كونية، والتي تظهر أحياناً مجسدة، كذلك يمكن اعتبارها موقفاً كونياً لفهم العالم، باعتباره مجموعة من الرسائل التي تحتاج إلى تفسير"²، حيث يرى مولر أنّ تحريك فكرة الدين في نفوس الأفراد يعود إلى التفكير والتأمل في الظواهر الطبيعية، وما تثيره في النفس من دهشة وتعجب أو خوف، فيخلص الفرد لوجود قوى غيبية مستقلة عن إرادته تسيّر الكون وتتحكم في ظواهره، ولا يمكن له أو لغيره تغييرها أو التأثير فيها.

¹ قيس النوري، المدخل إلى علم الإنسان، المرجع السابق، ص 271.

² كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، تر: أسامة نبيل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي للترجمة، مصر، القاهرة، 2015، ص 51.

يؤمن مولر بقاعدة: (لا يوجد شيء في العقل ما لم يأتيه عن طريق التجربة أولاً)، أسقط هذه القاعدة على الدين، فرأى أنه لا يتحقق تدين الإنسان ما لم يأتيه عن طريق الحواس.

يقوم الدين عند مولر على الملاحظة والتجربة، وقد وظّف تخصصه في علم الفيلولوجيا (علم اللغات)، ليثبت صحة نظريته، فطبق المنهج اللغوي المقارن على نصوص الكتاب المقدس للبراهمة (الفيديا)، فوجد أسماء لآلهة تعبر عن قوى طبيعية، أتى بمثال: أحد آلهة الهند الرئيسية (أجني)، معناه في اللغة: النار، وتتبع الأصل اللغوي لهذا الاسم فوجد له مكاناً في فروع اللغات الهندوأوروبية، فهو يعني في اللغة اللاتينية: آجينز بناءً على ذلك توصل إلى أن هذا اللفظ بدائياً وعماماً قبل أن تتفصل اللغات الهندوأوروبية عن بعضها، وأن الديانة الأولى للإنسانية كانت عبادة الظواهر الطبيعية، كما أقام نظريته على اعتبارات نفسية، بأن الظواهر الطبيعية التي تحيط بالإنسان تغرس في نفسه الخوف، وهي كفيلة بإثارة فكرة التدين في نفسه، وربط الدين بفكرة "اللامتاهي"¹، أي كل شيء في الطبيعة يرمز لقوة لا متناهية تأتيه عن طريق قلبه وحواسه.

أما فيما يخص كيف تشكلت عبادة أرواح الأسلاف إن ماكس مولر يقول: "إنها انعكاس للديانة السابقة حيث تكونت فكرة النفس بالشكل الذي صوره بها تايلور. ولكن ماكس مولر يقرر أن الموت لا الحلم هو الذي أوحى بهذه الفكرة ثم حدثت ظروف مختلفة تخلصت فيها النفوس من الأجساد بطريقة عرضية، ثم انجذبت إلى الدائرة المقدسة وانتهى الأمر باعتبارها إلهية غير أن هذه العبادة الجديدة لم تكن إلا نتاجاً لتكون تال، ومما يثبت هذا أن الآلهة

¹ علي سامي النشار، نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤلهة، المرجع السابق، ص 70.69.

الروحيين كانوا آلهة غير كاملة أو أنصاف آلهة بينما حاولوا البدائيون دائماً أن يثبتوا وجود آلهة بمعنى الكلمة آلهة كاملة، حيث عرف البدائيون أن الآلهة الروحيين النفوس كانوا آلهة غير كاملة¹.

5.1 النظرية الحياتية: (ألمانا).

تعود هذه النظرية إلى العالم ماريت الذي يعتقد بأن هناك مرحلة "سبقت ظهور مفهوم الروح وهي مرحلة مفهوم الحياة أو ما يعرف ب: ألمانا، فالإنسان الأقدم باعتقاده ظل لا يفهم القوى المجهولة والخفية التي تزخر بها الطبيعة، وصار يتخيل هذه القوى غير الشخصية فعزى لها طاقة أو قوة حيوية مؤثرة هي صنف من ألمانا أي قوة طبيعية دينامية مجردة كالتي يعتقد بها سكان جزر اوقيانوس في المحيط الهادي"²، حيث تميز ماريت بفكر غني متشبع بفهم الموضوع كما يتضح ذلك في كتاباه (عتبة الدين) 1909 و (علم النفس والفولكلور) 1910، فالحركية التي يقترحها تركز على مصدر السببية وعنصرها الفاعل الذي يختلف عن الحركية في نواميس الطبيعة، فنراه في هذا الإطار من المعنى يسبب الدور الأهم في سببية الفكرة الدينية لا إلى الأرواح المشخصة بالصورة الملائمة ولكن إلى قوى غير مشخصة، فمثلاً الإعصار لا تسكنه الروح ولكنه حي بنفسه، ثم تقوده هذه الفكرة إلى تقرير المبدأ التالي: "الأرواح والإلهة خلائق الإنسان أحدثتها ضرورة تأسيس نظام اجتماعي على

¹ علي سامي النشار، نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤلهة، المرجع السابق، ص 69.

² قيس النوري، المدخل إلى علم الإنسان، المرجع السابق، ص 270.

عناصر يفترض فيها أن تتجاوز طاقة الإنسان¹، كما رأى أن الحياة الدينية التي قدمها تايلور يسبقها مرحلة اعتقد فيها الإنسان بوجود قوة واحدة منتشرة في العالم هي ألمانا التي نشأت عن طريقها الأرواح. للمانا صور مختلفة تختلف باختلاف الجماعات الإنسانية.

كما اعتقد بأن وجود القوى الخارقة للطبيعية أمر موجود في كل المجتمعات البدائية، إلا أن القول بأنها غير مجسدة وقادرة على الخير والشر ينحصر في جماعات محددة في ماليزيا، فهم يعتبرون أن لهذه القوى قدرة على الدخول في الأشياء، وتحل في أشخاص وتمنحهم صفات وقدرات لم تكن موجودة لديهم من قبل، بل يعتبرون الفرد الذي لا يستطيع أن يفهم تعاليم القبيلة تنقصه ألمانا، في حين الفرد المتمسك بتقاليد القبيلة له حظ وافر من ألمانا.

6.1 نظرية الطوعم:

وهي للعالم الفرنسي دوركايم وتُرجع أصل الأديان البدائية إلى حاجة الإنسان للتضامن الاجتماعي وقد توصل الإنسان "حسب رأي هذا العالم إلى فكرة الطوعم بوصفه أقدم الرموز الدينية التي جاءت لتجسيد مفهوم الوحدة الاجتماعية لدى الجماعات"². وعلى حد تعبير دوركايم في كتابه (الصور الأولية للحياة الدينية) فإن الدين مسألة اجتماعية وليس مسألة فردية، وإن الحيوانات الطوطمية كانت تُقدس في أستراليا على اعتبار أنها ترمز إلى وحدة الجماعة أو العشيرة "وتقدسيهم للطوعم كانوا يقصدون العشيرة ذاتها أي المجتمع نفسه، وفي احترامهم للطوعم كانوا يعبرون في الواقع عن علاقة أفراد المجتمع بالمجتمع ذاته على أن

¹ جان بواربييه، تأريخ العرقية، تر: الطبعة الأولى، لبنان، بيروت، 1974، ص105.

² قيس النوري، المدخل إلى علم الإنسان، المرجع السابق، ص272.

المجتمع هو مصدر التقاليد الخلقية مثلما هو مصدر لوجودهم نفسه كما أن آلهة القبيلة تمثل لنا نظام المجتمع القبلي ذاته¹، فالدين حسب دوركايم عبارة عن نظام مركب من الأساطير، العقائد، الشعائر، والطقوس، ومن أجل فهم الكل يجب تفكيك هذا المجموع المميز للظواهر الأولية التي تنتج عنها كل الأديان.

إذ يتبين لنا أن الظواهر الدينية تنتظم في فئتين رئيسيتين: المعتقدات والشعائر (العادات). فالمعتقدات هي تمثيلات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة، علاقاتها مع بعضها ومع الأشياء الدنيوية، العادات أو الشعائر، تعتمد على المعتقدات. فهي عبارة عن "قواعد للعمل، تصف وتحدد كيف يجب على الإنسان أن يتصرف مع الأشياء المقدسة"²، وعلى هذا الأساس يعتبر الدين نظاماً تضامياً للمعتقدات المرتبطة بأشياء مقدسة، إنها معتقدات وممارسات توحد وتجمع داخل الجماعة الأخلاقية نفسها، التي تسمى الكنيسة، كل أولئك الذين ينتمون إليها.

وبعد أن تم استبعاد التفسيرات الميتافيزيقية، أخذ دوركايم موقفاً متحفظاً من التفسيرات المقدمة من قبل الباحثين، حيث إنه يأخذ بجدية كبيرة الظاهرة الدينية. فقد استمد منها البشر في كل الأزمنة، الطاقة الضرورية لحياتهم. فالتفسيرات (الحيوية) والتفسيرات (الطبيعية)، انطلقت من أن أصل التمثيلات الدينية تكمن في طبيعة الإنسان أو في طبيعة الكون، وعلى هذا الأساس ترفض هذه التفسيرات بسبب اختزالها لهذه التمثيلات، إلى مجرد التعبير عن حلم

¹ احمد أبو زيد، البناء الاجتماعي - الأنساق، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1979، ص 535.

² علي سامي النشار، نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤهلة، المرجع السابق، ص 91.

أو تفسير يتسم بالهذيان للظواهر الطبيعية، مسقطة العلاقة التي تؤسسها الأفكار الدينية مع الواقع المعيش أي أنها تهمل الحقيقة الاجتماعية.

فدوركايم أثناء وضعه نظريته عن الدين الطوطمي لم يهمل في بحثه المجتمعات الهندية في أمريكا الشمالية، والتي تعتبر أول المجتمعات التي اكتشفت فيها الديانة الطوطمية وقد شهدت هذه الجماعات تطوراً كبيراً وتقدماً عن المجتمعات الأسترالية إلا أن التكوين الاجتماعي بقي على حاله، وهو تنظيم على أساس العشائر ما جعله يعتبرهما تغييران مختلفان لمجتمع واحد إلى جانب وجود تشابه كبير بينهما ما أدى إلى ظهور عدة فوائد أهمها وصول دوركايم من خلال دراسته للمجتمعات الأمريكية إلى فكرة مفادها أن إعطاءنا "الصورة الكاملة عن أي نظام من الأنظمة الاجتماعية، لا بد لنا أن نتابع تطور هذا النظام في صورة أرقى من صورته البدائية، وإنه في هذه الصورة المتطورة الراقية يبدو أوضح سواء في الجملة أو في التفصيل كما أنها تبين صلة الطوطمية بالصورة الدينية الأخرى التي ظهرت في مجرى التطور التاريخي عبر العصور"¹، فمن خلال هذه الفكرة وجد دوركايم نفسه مجبراً على البحث في الكثير من تفاصيل الطوطمية الأمريكية لأنه رأى أنها وحدها من تستطيع مساعدته في فهم الطوطمية الأصلية في استراليا.

¹ علي سامي النشار، نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤلهة، المرجع السابق، ص 87.

7.1 النظرية العاطفية:

تُرجع هذه النظرية أصل نشأة الاعتقاد الديني إلى العاطفة حيث يرى أنصار هذه النظرية أن هناك عاطفتين مُهمتين وراء نشوء الدين هما الخوف والطمع،" وبما أن أقصى مخاوف الإنسان خوفه من الموت وأقصى طمعه هو استمراره وخلوده بعد مماته، فإن هاتين العاطفتين تتعاونان على صيغة معتقد يُقسّم الإنسان إلى كيانين: الأول مادي والثاني روحاني، فإذا كان الموت لأبد منه ومدركاً كيانه المادي وكما علمتنا خبراتنا اليومية أن الكيان سوف يجتاز واقعة الموت ويترك سكنه المؤقت الذي آل إلى التلف إلى مستوى آخر للوجود يتمتع فيه الحياة الأبدية"¹، فالينوفسكي يرجع نشوء الدين على الاحتياجات العاطفية "ويعتبر أنها طريقاً لمواجهة الحالات التي لا نستطيع السيطرة عليها ويرى أيضاً أن الشعائر الدينية تتحقق أغراضها بالمشاعر التي تخلقها ولذا ليس بعيد كما أشار إليه دوركايم بالرغم من أنه كان يُفكر بصورة رئيسية بمشاعر الثقة والأمل، إلا أنه كان يقصد مشاعر المسؤولية ويُشبع بالنسبة لمالينوفسكي ما يسمى باحتياجات الدمج للإنسان في المجتمع"²، فهذه النظرية قد وضعت لنا تفسيراً خاصاً بنشوء الاعتقاد الديني، ورأت بأن ظهور الآلهة كان نوعاً من أنواع الخلاص الذي ابتكره الإنسان من أجل أن يشير به إلى فكرة الخلود أثناء الحياة ويضمن به فكرة البقاء بعد الموت من خلال رضي الآلهة ومساعدتها له.

¹ فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة سوريا، ط4، 2002، ص 315.

² مير لويس، مقدمة في الأنثروبولوجية الاجتماعية، تر: شاكراً مصطفى سليم، ص 251.

8.1 نظرية التجربة الطفولية: (النظرية النفسية).

يقف فرويد على رأس من أسسوا لهذه النظرية أي نشأة الاعتقاد الديني اعتمد أسس يعتقد عن "تجربة الطفولة الأولى التي تعرضت لها البشرية الأولى في القدم، وتدور هذه التجربة حول تأمر الصبية في أول زمرة إنسانية على زعيم الزمرة - أبيهم - وقتله وكان لهذا الجرم أثر عميق في نفوسهم أدى فيما بعد إلى شعورهم بالندم وتأنيب الضمير، ونتج عن هذا أن تعاطمت شخصية الأب القتل في ضمائر الأبناء، مما حدى بهم إلى تخليد ذكره عن طريق عبادته، وقد مثلوا له بالطوطم الذي أصبح رمزاً يشير إلى مكانته في أذهانهم وتدور حوله طقوسهم الروحية"¹، واستنتج فرويد في كتابه (طوطم و تابو) أن قتل الأب حرمة تناول الطوطم، وربط حرمة جماع الأم بقاعدة طوطمية، خاصة بالزواج من خارج العشيرة، لكن ما الدليل على هذا القتل المزعوم أصلاً للأب؟، "بالإضافة إلى أن الزواج من الأقارب لا يتعلق فقط بالعلاقة الجنسية مع الأم ومن محض الخيال و بين تناول الأغذية وإقامة علاقة جنسية، خاصة أن الطوطميات لا تحرم دائماً الأغذية، ورغم ذلك فمن الصحيح أن الفكر الطوطمي يتضمن مواقف طقوسية تتعلق بالاحترام والتقوى، وأيضاً بطاعة التعليمات والمحرمات مثل كل الأديان ولا يدل ذلك على قدم الطوطمية مقارنة بالأديان المنظمة أو أديان الخلاص (المسيحية)"²، حيث اعتمد فرويد المنهج المقارن بين الدين والطفولة " فالمعتقدات الدينية القائمة اليوم تحمل معها طابع الأزمان الأولى، التي أنتجها عندما كانت

¹ قيس النوري، المدخل إلى علم الإنسان، المرجع السابق، ص 272.

² كلودريفير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، المرجع السابق، ص 60 .

الحضارة طفلاً يحبوا وهو يرى أن العزاء الذي تجلبه لا يستحق الثقة، فالدين والحالة هذه هو عبارة عن مرحلة في تطور الحضارة ينبغي تجاوزها تماماً مثلما يتجاوز الفرد أحوال الطفولة العصابية في طريقه نحو النضج، وبتعبير آخر فإن الدين هو ظاهرة عصابية على المستوى الخاصة إنه نوع من العصاب الاستحوادي الذي يصيب الجماعة¹، محاولاً بذلك الربط بين كل العناصر، عناصر الطفولة الجنسية وبين العناصر الدينية لاعتبار أن الاثنين يقعان في الماضي، فالدين هو الماضي الجماعي للبشرية والطفولة هي الماضي الفردي للنوع الإنساني.

9.1 النظرية المؤلهة:

النظرية الثانية المؤلهة: (الفطرية) وتذهب إلى أن فكرة الله أو الدين على العموم إنما هي فكرة فطرية، وجدت في عقل الإنسان ولكن أوجدها فينا موجد يفوق كل الموجودات، وهذه الفكرة تنادي بأن للدين حقيقة خارجية هي الله، منفصلة عن الجماعة، وعن الكون كله. وقد استند هذا الفريق على البحث الأثنولوجي لإثبات أطروحته، وتوصل إلى أن فكرة الله موجودة عند كافة المجتمعات البدائية، وأنكر إنكاراً باتاً نظرية التطور مستندا على بحث واقعي ودقيق جداً، مدعماً بحثه بوثائق ممتازة عن الحياة البدائية الأولى، وبدا البحث في الموضوع سلساً قوياً قائماً على الواقع من ناحية، وعلى ما ندركه في أنفسنا من ناحية أخرى نحو هذه الفكرة الجليلية النبيلة (الله)، "واختفت فكرة التطور اختفاء كاملاً خلال هذا البحث الجليل، ولم يعد ثمة مكان لتطور الدين من ماهية إلى أخرى، كما لم يعد مكان في كثير من الأبحاث

¹ فراس السواح، دين الإنسان، المرجع السابق، ص 326.

الفيزيولوجية والبيولوجية لتطور كائن من ماهية ونوع إلى كائن من ماهية ونوع آخر¹، ومنه إن ظهور الكثير من النظريات التي وصفت ظهور الدين و التي حاولت استكشاف اللحظات الأولى لانبثاقه كما سبق وأشرنا، فمنها من تحدث عن عامل الخوف الذي دعا الإنسان إلى إنتاج الدين الذي بدوره يوفر له وهماً يحميه من الأخطار المحدقة به فالقوى الخارقة الروحية أو المتجاوزة لعالمه الدنيوي، كما يمكنه أن يوفر له الحماية اللازمة ضد الأخطار الخارجية التي تهدده.

ومنهم من فسر ظهور الدين بأنه نتاج أحلام الإنسان التي أوحيت إليه بوجود جانب آخر يماثل وجوده الجسمي المحسوس وهو جانب الروح وبذلك ظهرت الأرواحية وهي الشكل الأول المتصور لظهور الدين وهكذا تنتوع الأفكار التي تحاول الإمساك بتلك اللحظة وتوضع الفرضيات والنظريات لها.

2. المبحث الثاني: سؤال الدين في الفلسفات القديمة:

1.2 سؤال الدين في الحضارات الشرقية القديمة:

تعود فكرة نشأة الدين إلى عصور قديمة جداً حيث تبلورت الرؤية الفلسفية للدين في فلك المعتقدات القديمة والأساطير والقصص المرتبطة بظاهرة التقديس كما هو معروف غالباً، مما جعل من مواضيع الدين هي أهم المواضيع في الفلسفة لأنها تجلت في مسائل أعظم وأعمق تمثلت في الألوهية والوجود والمصير والسعادة والإيمان وغيرها.

¹ النشار علي سامي، نشأة الدين، المرجع السابق، ص 09 . 10.

حيث تجلت البدايات الأولى للفكر الديني في هذه الحضارات في شكل معتقدات وأساطير وجدت تاريخياً عند المصريين والفرس وعند اليونان وعند الميزوميتامين وعند الهنود وعند الكونفوشيوسيين القدامى، حيث تضمنت حياتهم الدينية مسائل خاصة متعلقة بمعرفة حقيقة الآلهة والخلق والمصير وحتى العالم، امتزج فيه ما هو فلسفي مع ما هو ديني، لأنها تبقى محصورة في دائرة القصص الخيالية فحسب، وإنما اتسمت كتفكير متميز، واعتبرت من أهم الأدوات للتفكير في علاقة الإنسان بالآلهة والوجود، حيث تضمنت قضايا خاصة بطبيعة الإله وصفاته وأيضاً علاقته بحدوث ونشأة العالم ومصيره.

كما يمكن أن نطلق عليها مرحلة تساؤل وبحث أول في الدين، كما نجد ظهور البذور الأولى للتوحيد كفكرة وكمحور وركيزة أساسية للدين تجسد بصورة واضحة مع الحضارة الزرادشتية "حيث نجد الملامح الأولى التي دعت بصورة رمزية إلى عبادة الإله الواحد والذي اعتبر في نظرهم مصدر كل قوة ومصدر كل الخير الموجود في العالم والمتمثل في الإله (أهورامازدا) وفي المقابل إله الشر المتمثل في الإله (أهرمان) أصل البلاء والمصائب وكل الشرور الموجودة في العالم، فزرادشت وصف الأول (إله الخير) بأنه قديم أزلي ومن أهم صفاته أنه لم يلد ولن يموت، ويعتبر في الأصل أساس علة العلل، وليس له علة وهو المصدر الأول لجميع الموجودات، كما يعتبر روح الأرواح كلها، لا يرى وهو خالق الكون كله"¹، ومنه إن سؤال الدين في الحضارات الشرقية القديمة كان حاضراً دائماً في أذهان العديد من البشر ومثلما وجدنا ظهور فكرة الإله الواحد والمطلق وأكثر وضوحاً عند الفارسيين، "هو موجود في

¹ مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1988، ص 45.

الحضارات الأخرى كالعراقية مثلاً والتمثل في الإله (أنو)، وفي الحضارة المصرية والتمثل في الإله (بتاح)¹، ولو كان بصورة بسيطة يبقى بداية أولى للاعتقاد الديني مما يمكننا القول أن الفكر الشرقي القديم كانت له محاولات أولى في فهم حقيقة الآلهة ومصدرها، معتمداً على تفسيرات بدائية وعلى فكرة الاعتقاد بالمصدر الأول للموجودات، إلا أنه بقي محصوراً في دائرة الأسطورة والطابع المادي حيث كان يلجأ إليه الإنسان عن طريق تقديم القرابين توصلاً وتذرعاً، ظناً منه أنه هو من يصنع له صيرورته ومصيره وسعادته وقوته وضعفه.

2.2 سؤال الدين في الفكر اليوناني:

عند الحديث عن المرحلة اليونانية نحن بصدد الإشارة إلى أهم المراحل الفكرية في تاريخ البشرية، لتمييزها بقوتها وانفرادها عن غيرها من الحضارات التي سبقتها باستخدام العقل كوسيلة من أجل فهم وفك الرموز الكونية، بما فيها البحث عن أصل ونشأة الدين بمراحلها المختلفة والمتعاقبة بدأ مع الطبيعيين الأوائل مروراً بسقراط وصولاً إلى المرحلة الهيلنستية وما بعدها، حيث ظهر تفكير خاص و متميز حول حقيقة الدين ومسألة الألوهية في الفلسفة الطبيعية نجد تصورات خاصة حول الإله والخلق تجلت كما هو معلوم في الأصل المادي للكون، وبالرغم من اعتمادهم التفسيرات الطبيعية إلا أنها كانت تحمل طابعاً دينياً والتي اعتبرت بمثابة الانطلاقة الأولى المحددة للمخلوقات حيث مثل الاعتقاد الأول والأصل الإلهي للعالم.

¹ الجبوري عماد الدين، الله والوجود والإنسان، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1972، ص 67.

فهرقليطس اعتقد بوجود مبدأ مادي واحد تنشأ عنه جميع الأشياء وهو النار والتي في نظره حملت طابعاً ورمزاً إلهياً مقدساً، "منطلقاً من فكرة مفادها أن الناس ليست محسوسة بل هي نار حية عاقلة تجسد التغيير والسيرورة التي تتحكم في الوجود وفق نظام محكم يرجع على اللوغوس والذي يعتبر في الأساس المُنظم للأضداد وأساس انسجامها في وحدة تجمع بينها والتي تمثل الله الذي هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلم، الغنى والفقر، بل ويأخذ هيئات متنوعة ومختلفة مثل النار التي تلائم خلاص الجميع"¹، فهرقليطس من هذا المُنطلق لا يفصل الدين عن المبدأ الواحد المادي الذي ينتظم الوجود بسببه والذي هو أصل العلل كُلها، أما الرؤية السقراطية والتي طالما اعتبرت بأنها فلسفة إلهية مُرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدين، خاصةً بعد تصور ما يمكن أن نسميه بالإله والواحد المجرد في شكل الخير الأسمى والصانع الأول عند أفلاطون كما هو معروف، والعلة الأولى والمحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو.

أما في الفلسفة الهيلنستية عند أفلوطين فقد بنى هذا الأخير رؤيته الدينية على فكرة الاعتقاد بالواحد المحدد للكثير فيما يُعرف بالفيض والذي من خلاله أظهر لنا تسلسلاً كونياً من الواحد إلى المتعدد، حيث تتوق النفس الإنسانية من خلاله إلى الاتحاد. ومنه يتضح لنا جلياً من خلال هذه التفسيرات اليونانية عكست لنا مفارقة تجلت في وجود انفصال واضح بين الدين كممارسة والطقوس والعبادات التي قامت على تعدد الآلهة والدين كأفكار يُعبر عن الألوهية، والتي كثيراً ما دارت في فلك التوحيد وخاصة في الفلسفات المثالية وحتى الواقعية

¹ الجبوري عماد الدين، الله والوجود والإنسان، المرجع السابق، ص 74.73.

وعلى الرغم من وجود أفكار حول تعدد الآلهة والوثنية والشرك ظهرت لنا بصورة واضحة في قصائد هوميروس وهزيود التي صورت لنا الآلهة مثل البشر، مما جعل من تصور الإله المبدأ الوحيد الروحاني المحدد للوجود والذي يتميز بالكمال والخير الأسمى والعلة الأولى واللامتناهي على جانب أنه المصدر الأول للقوة والخير والسعادة معاً، وأسمى غاية للبشر هي العودة إليه وذلك بالتخلص من عالم الهناء والارتقاء إلى عالم الحقيقة المطلقة الكاملة والخير الذي يعتبر أقصى مبلغ ومقصد للإنسان.

3.2 سؤال الدين في الفلسفة الوسيطية:

لقد تميز العصر الوسيط بالعديد من الثورات الفكرية والعلمية وحتى الحروب الدينية ومع ظهور الأديان السماوية (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، أضحت الفلسفة تمثل فهماً عقلياً خالصاً للدين بغية الدفاع عن صحة هذه العقائد فعلى سبيل المثال نجد في الفلسفة اليهودية مع (فيلون) دفاعاً عن التوراة حيث " نجد عنده لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وُضعت في صيغة فلسفية"¹، لأنه يُعتبر مؤمناً بالديانة اليهودية كل الإيمان، ولا ينكر أن تكون الأسفار من وضع النبي موسى عليه السلام، حيث كان مؤمناً بشدة الحقائق النقلية، إلى جانب اهتمامه الشديد بالفلسفة اليونانية، لأنه كان يرى أن التوراة هي الحقيقة والفلسفة اليونانية بدورها تمثل الحقيقة ولا بد لرجل الدين أن يعترف باتفاقهما ويعتمد على كليهما، إلا أن الفرق يكمن في أن الأقوال الدينية أكمل وأتم، أما موسى ابن ميمون نجد في أهم كتبه في الفلسفة (دلالة الحائرين) الذي جعل منه مُرشدًا لعلماء اليهود الحائرين بين ما تقرره الفلسفة العقلية

¹ بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص 220.

وبين ما أتت به الفلسفة وشروحها، حيث اعتمدها أحبار اليهود، أي الحائرين بين ما يقتضي به العقل وما جاء به النقل.

أما الفلسفة المسيحية هي لا تقوم على التفلسف في النص المقدس ولا تدافع عن صحته بالدليل العقلي، حيث كان شعارها الأساسي عند الكثير من أبناء الكنيسة الإيمان ثم التعقل لذلك نجد عند القديس أوغسطين الفلسفة هي ما تتفق مع المسيحية وتدافع عنها، والإشراق الحاصل لهم لم يخرج عن الدعوة إلى قراءة كتاب بولس المُقدَّس كسبيل للنجاة والخلاص مما كان فيه من انهماك في حياة الملذات وعتاب الضمير المتواصل وهذا الحُكم نفسه ينطبق على مُختلف آراء فلسفة الآباء، والفلسفة المدرسية فيما بعد أصبحت تُصَب في إطار الدفاع عن المسيحية والبرهنة على وجود الرب في غالب الأحيان.

بينما في الفلسفة الإسلامية نجد الدين رسالة سماوية مقدسة ثابتة واضحة لا تحتاج إلى أدلة وبراهين حتى يثبت وجودها، فالكثير من فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم أبو نصر الفارابي اعتُبر علم الإلهيات أشرف وأدق وأسمى العلوم مُبيناً ذلك بقوله: " أول ما ينبغي أن يتبدى به المرء هو أن يَعْلَم أن لهذا العالم وأجزائه صانعاً"¹، مُشيراً إلى أن الفيلسوف الحقيقي في نظره هو ذلك الذي يمكن متمكناً من علم الإلهيات الذي يعتبر أسمى وأشرف العلوم والذي يكون من جهة أخرى مدخلاً للسياسة التي كانت الهم الأكبر الذي شغله مُتأثراً بأستاذه أفلاطون، أما ابن رشد اعتبر الفلسفة والدين مكملان لبعضهما وأن الدين لا يمنع المُشتغلين بالفلسفة

¹ الفارابي أبو نصر، رسالة في السياسة، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط 2006، ص 57.

من البحث والسؤال في قضايا دينية مهما كانت شائكة ومعقدة، لاعتبار أن الدين جاء مخاطباً لأصحاب العقول مما يجعل استحالة الفصل بينهما بل لابد من البحث والفهم.

إن فلاسفة القرون الوسطى سعوا بمختلف الأشكال التي تجمع بين ما هو فلسفي وما هو ديني في قالب معرفي صحيح ومنطقي معتمدين في ذلك علة منهج الفلسفة اليونانية، والمتمثل في المنطق بغية الدفاع عن العقائد وتبرير صحتها المطلقة من أجل النجاة في العالم الآخر وذلك بالتحري من سجن العالم الأرضي ومطالبه المختلفة والغير منتهية.

4.2 سؤال الدين في الفلسفة الحديثة والمعاصرة:

رأينا أن وجهة الفكر في القرون الوسطى كانت دينية محضة، وكان الدين هو الذي يُحدد أغراض العلم ويسنّ نظم البحث، وكان البحث الفلسفي إنما يدور حول الآخرة وعالم الغيب، حتى إذا كانت عوامل النهضة والإحياء دعا داعي الثورة والانقلاب، فاشتدّ الهياج على النظام الموجود، والمبادئ القائمة، وزاد سُخط الناس على ما لديهم من عقائد عتيقة، فأعلنت الحرب على كل نوع من أنواع السلطات، وطُوب بحرية الفكر، وأصبح الحق في نظر الناس ليس ما اعتُبر حقاً منذ قرون، ولا ما قال عليه فلان إنه حق سواء كان القائل أرسطو أو غيره، إنما الحق ما بُرهنَ لي عليه، واقتنعتُ بكونه حقاً، وبدتْ طلائع الفلسفة الحديثة التي كانت في أول عهدها أميلَ إلى الاتجاه نحو الطبيعة، وانصرف الفكر الحديث بدافع الروح اليونانية إلى الطبيعة وعلومها ينظر نظراً غير مُتحيّز، وقويّت الرغبة في تعرّف العالم من جديد.

يعتبر الدين محوراً أساسياً ومهماً في الفلسفة الحديثة شأنها شأن الفلسفات الأخرى إلا أنه أخذ حيزاً أكبر ومجالاً أوسع، فغاياته الأولى حسب فلاسفة هذا العصر هي إدراك حقيقة الحقائق بطرق ومناهج مختلفة والتي أهمها التحرر من قيود الشيطان والسعي إلى تحقيق التوافق بين الواجب والإلهي، حيث نجد كانط الذي خصص جانباً مهماً من حياته في البحث عن المسألة الدينية وحقيقتها، فقد أكد أن واجباتنا هي بمثابة أوامر للكائن الأعلى وفي نفس الوقت انسجام مع الإرادة الخيرة ومع ما يأمرنا به الدين في الأخير لأن أغلب الفلسفات الحديثة بمختلف مدارسها ونظرياتها (المثالية، العقلانية، النقدية... الخ)، لم تخرج عن الطابع الديني بل وبقيت وفية له ولغاياته ولمؤسسته، والأكثر من ذلك اعتُبرت الأرضية الأولى التي بنيت عليها كل البحوث الدينية.

ففي كتاب (الدين في حدود العقل) لكانط والذي اعتبره بول ريكور تأويلية فلسفية مهمة في الدين مُعتبراً أن موضوع الكتاب نفسه " هو كتاب لا يتعلق بفكرة الإله بل بواقعة الدين مما يجعل ريكور يُقيم فرقاً أساسياً وواضحاً بين مجال النقد والتأويلية أي بين المجال المتعالي اللاتاريخي ومجال الدين التاريخي"¹، والذي اعتُبر من أهم الركائز التي أسست لها فلسفة الدين من أجل قراءته وفهمه بشكل صريح وواضح، فالغاية من الدين هي خدمة الإنسان وتحقيق سعادته فقد ساد الاعتقاد كما أشار البراغماتيين والتي سنتعرض لها في الفصول اللاحقة كتجربة مهمة عند وليام جيمس: " لو أن الاعتقاد في الله يجعلهم سعداء اتركهم

¹ المسكيني أم الزين بن شيخة، كانط رهنأً أو الإنسان في حدود العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 71.70.

يؤمنون به"¹، ويعتبر الدين أيضاً حسب الرؤية الحديثة " مجموعة من المفاهيم والتصورات الذهنية التي تُشكل العنصر الوهمي الأسطوري في الدين، بينما ترتبط العواطف بجعل الأحاسيس والمشاعر الفردية تجاه هذا الدين أو ذاك ويكون نتيجتها الاعتقاد والإيمان، وهذا هو الجانب اللاعقلي في الدين، أما الأفعال فهي بمثابة الجانب السلوكي الذي يتم عبر ممارسات مُرتبطة بالدين ارتباطاً وثيقاً كالطقوس والصلوات والأدعية وغيرها من الممارسات التي لا يكتمل الدين إلا بها"²، ومنه إن للدين صلة وطيدة بالحياة" لاعتبار أنه مجموعة من المعتقدات والشعائر والطقوس والمؤسسات التي تُحيط بحياة الإنسان وفي أوضاع معينة وإحاطة تامة"³، بحيث لا يُمكن فهم الدين بعيداً عن مُعطيات الحياة لأنه وثيق الصلة بما يقوم به المتدين من ظواهر اجتماعية وفق مُعطيات تاريخية زمكانية.

أما الفلسفة المعاصرة فقد أخذت المسألة الدينية رؤى خاصة وطبعاً ذلك نتاج ما خلفته الحربين العالميتين من خراب ودمار للإنسانية فكانت كل صرخات الفلاسفة والمنظرين تُصب في قالب الإنسانية لاعتبارها الدين الذي جمع كل البشرية في العالم، ولأن أهم ما يُميز هذه المرحلة هو ظهور ما يسمى بالتقنية والتي بفضلها تغير في فلكها جذرياً مفهوم الدين وصفاته وقواعده وحتى دوره في حياة الإنسانية، لأنها فلسفة وجهن كل اهتماماتها نحوى الإنسان وتقديسه في مفاهيم الحرية والعدمية والعدالة وغيرها، وبالرغم من توجيهها

¹ عبد الحفيظ محمد، الفلسفة والنزعة الإنسانية، الفكر البراغماتي نموذجاً، ط1، 2006، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ص 140.

² الصباغ رمضان، الفن والدين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2003، ص 15.

³ العظم صادق جلال، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط09، 2003، ص12.

نحوى الإلحاد والمادية ومفاهيم البراغماتية إلا أنها لا تخلو من إعطاء تصور خاص للدين كظاهرة أنطولوجية ومعرفية وقيمية لاسيما بعد التطور الحاصل في شتى المجالات والتغير الناتج عن المستجدات الحاصلة في الواقع، وقد خصصنا مبحثاً كاملاً للنموذج البراغماتي لاعتباره أهم المدارس التي اعتمدت التجربة الدينية كوسيلة من أجل فهم الحياة بصورة حقيقية وواضحة كما تعتبر أقوى المدارس المعاصر.

حيث دعت هذه الفلسفة إلى البحث في الإشكاليات التي تحت على علاقة الدين بالحياة اليومية في العصر المعاصر، والبحث عن أثره في حياتنا النفسية والفكرية وصبت كما صبت إليه الفلسفات السابقة على أنه يفهم كطقوس ومعتقدات وشعائر تُحيط بواقع الإنسان ومتولدة عنه، كما يحمل إشكاليات فلسفية في مختلف نصوصه بالدرجة الأولى مُتعلقة بأصل الكون ومصيره وكيفية تكوينه.

إذن لقد ارتبطت الأهمية الدينية بإشكالية جوهرية حركت الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً وراهنياً والمتجذرة في الصراع الدائم بين العقل والنقل أو الجدل السائد بين الدين الطبيعي والدين المُنزل، الذي عبر لنا عن تطور الصراع بين القوالين الفلسفي والديني، ففلسفة الدين بمختلف محاورها ضلت ساعية في بحثها عن أدوات فهم جديدة من أجل التعامل مع النصوص الدينية في إطار مفاهيم جديدة تلحق به كالظاهرة والنص والخطاب والتي تطمح إلى فهمه فهماً مواكباً لمستجدات الواقع والعلم رغم أن غايته الأسمى هي تثبيت الاعتقاد كغاية قصوى للإنسان.

3.المبحث الثالث: سؤال الدين في الفلسفة الأنجلوسكسونية (الفلسفة البراغماتية نموذجاً).

1.3 البراغماتية الكلاسيكية:

تعتبر الفلسفة البراغماتية من بين أهم الفلسفات التي ظهرت في القرن العشرين ولأنها أمريكية الأصل والمنشأ، ارتأينا أن تكون إحدى المدارس التي عالجت وتطرقت للمشكلة الدينية من وجهة نظر خاصة بها، ولاعتبارها وليدة مجتمع كان يعيش الكثير من الضغوطات والأزمات في مختلف ميادين الحياة، كما أنها من أكثر الفلسفات حيوية التي سلطت الضوء على المشكلات الواقعية وفق منهج خاص بها معتبرة أن العقل وحده لا يمكنه بلوغ أهدافه و الوصول إلى الحقيقة أو المعرفة الصحيحة إلا إذا وجهه صاحبه إلى العمل الناجح، هذه الفكرة الرئيسية التي انطلق منها الفلاسفة البراغماتيين ساعين من خلالها على تغيير واقعهم إلى ما هو أفضل.

إن البراغماتية كفلسفة معاصرة تناولت العديد من القضايا الفلسفية تحت مجهر "الفكرة الناجحة"¹، و أن الحقيقة تكمن في النجاح وهذا النجاح هو ثمرة للفكرة الصحيحة الفكرة القابلة للتطبيق والممارسة الفعلية.

كما أنها فلسفة لم تولد من العدم بل تمد بجذورها في أعماق التفكير الفلسفي، اليوناني خاصة فالنفعية منهج قديم النشأة، فقد تأثرت البراغماتية بالفلاسفة السوفسطائيين انطلاقاً من فكرة

¹ بدرية محمد عبد الله الفوزان، البراغماتية بين العقيدة والمعاصرة، مجلة علمية محكمة، مطابع جامعة المنوفية، المملكة العربية السعودية(د.ع)، ص 04.

بروتاغوراس " أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا " ¹، فالمقصود هنا هو الإنسان الفرد والكائن الحي ما جعلها تعتبره محورا أساسيا في بحثها، خاصة إذا تعلق الأمر بتحقيق أهدافه وغاياته، فالبراغماتية تخطو خطى هذه المدرسة فموضوع الدراسة واحد هو (الإنسان الفرد) وليس (الإنسان بالماهية).

كما نجد للأبيقورية آثار واضحة في الفلسفة البراغماتية من خلال مبدأ اللذة والمنفعة الذي كان غاية الإنسان في نظر أبيقور وهو متعلق بكل ما يجلب له الخير والنجاح بينما الألم فهو مرتبط بكل ما هو بؤس وشر، وهاتين الفكريتين من أهم الحقائق والركائز في الطبيعة الإنسانية، فالذي يربط بين الأبيقورية والبراغماتية تتضح في هذا المبدأ و أيضا إن طلب "اللذات والخضوع لها هو بدافع الطبيعة الموجودة فينا ودون تفكير مسبق" ²، أما فيما يخص العمل فعند أبيقور يعتبر " العمل ما يؤدي إلى سعادة، وقد رفض بشكل كلي العمل من أجل العمل لأنه لا يفيد بشيء " ³، كما أن الأفكار الصحيحة " هي تلك الأفكار التي بمقدورنا أن نتحقق من مشروعيتها، وصدقها وصحتها ونحققها بينما الأفكار الخاطئة هي تلك التي لا نستطيع بلوغها أو تنفيذها " ⁴، إن ما يجمع بين هاتين الفلسفتين هو أن كل ما يسعى إليه

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف للنشر، مصر، (د. ط)، (د. ت)، ص 58.

² يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص 231.

³ عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص83.

⁴ وليام جيمس، البراغماتية تر: محمد علي العريان، تقديم زكي نجيب محمود، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، (د. ط)، 2008، ص 205.

الإنسان في مسار حياته من أجل بلوغ منفعة وما دون ذلك كله فراغ لا قيمة له، فما يحقق السعادة للفرد هو من شأنه أن يضمن استمرار يته.

للبراغماتية جذور أيضا من العصر الوسيط إذ نجد في فلسفة القديس أوغسطين في اعترافاته لم يشك قط في وجود الله " لأنه أيقن بوجود الله والروح والإدراك، إذ رأى أنه من الطبيعي أن يشك الإنسان فيما تأتي به الحواس من ألوان المعرفة المختلفة وليس له أن يشك في إدراك العقل لأنه حق ويقين ومهما اتسعت دائرة الشك مستحيل أن تتناول شعور الإنسان بإحساسه الباطني"¹، لأن الإحساس بالشيء الخارجي والشك فيه يقين بوجود الذات وحتى وإن شك الإنسان في حواسه خلال بحثه عن المعرفة لا يمكنه أن يشك في قدرات العقل والوعي بالأشياء، فإحساس الإنسان بوجود نفسه دليل قوي على وجود الله.

ويذهب القديس دنس سكوت هو الآخر اثر بارز في هذه الفلسفة من خلال أفكاره الدينية، خاصة على فكر بيرس وما تميزت به فلسفته هو رؤية المسيحية للكون فقد "اعتبرت أن الخلق وتجسيده هو من صنع الله وحده، والعلّة الحقيقية لحدوثها إرادته"²، ومهما كانت الأفعال مختلفة كلها تحدث بإرادة الله لأنه المدير لهذا الكون والعلّة الأولى التي أوجدت الموجودات.

فسكوت ينفي كل العلل إلا العلة الإلهية أي إرادة الله هي العلة الفاعلة والمطلقة والمحركة للأشياء، وكل الأفعال التي يقوم بها الإنسان تحدث بأمر من الله كما وصف قوة الله بالمطلقة

¹ زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د . ط)، 1936، ص 09.

² إيميل بريه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، تر: جورج طرابيشي، ج3، دار الطليعة للطباعة والشر، بيروت لبنان، ط1988، ص228.

عن كل القيود" حيث يرى أن الله حين خلق العالم لم يخلقه إلا بإرادته وحدها كان يستطيع أن يخلقه في أية صورة شاء وفي إمكانه اختياره هذه الصورة أو تلك لا يملي عليه شيء خارج إرادته¹، فقوة الله تكمن في كونه حرّ وفي تكوين العالم في الصورة التي يريدها. فبيرس نجده وبشكل واضح متأثراً بفلسفة سكوت الدينية حيث "رؤى أن الذرائعية هي الإيمان وهو استعداد بدائي لإعادة إنتاج سلسلة أفعال خيرتها بالتجربة ذات مرة وعلينا انتظار النتيجة التي توصل إليها"²، فربط بيرس الذرائعية بالإيمان بغية كشف صحة الفكرة في نتائجها معتمداً في ذلك على التجربة وهي بذلك إيمان بالعمل.

والحدث التاريخي لميلاد البراغماتية الجديدة كفلسفة مساندة لظروف عصرها رغم الجذور القديمة المساعدة على النشأة الجديدة المتميزة والمختلفة عن غيرها من الفلسفات، هي نتاج عمل جماعي داخل ما يعرف " بالنادي الميتافيزيقي"³، ويعتبر أول نادي أسس ليجمع عدد من المفكرين والباحثين، لمناقشة مواضيع مختلفة أهمها موضوع " الاعتقاد"⁴، (فبين) يعرفه بقوله: " إن الاعتقاد ما يكون على أساسه الإنسان مستعداً للسلوك"⁵، إذ يقصد به قدرات الإنسان في امتلاك استعدادات تخلق فيه إرادة الاعتقاد. مما يجعل النادي بمثابة الرحم التي أنشئت بداخلها الفلسفة البراغماتية مهاجمة التيارات والنزعات الذاتية خاصة ما يعيق

¹ زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 572.

² جيرارد يلودال، الفلسفة الأمريكية، تر: جورج كثورة وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2009، ص100.

³ عبد المتعال العابدين، في الفلسفة المعاصرة، الخرطوم، طبعة جامعة النيل، 1994، ص 17.

⁴ فراس السواح، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنتشاً الدافع الديني، المرجع السابق، ص48.

⁵ الشيخ كامل محمد عويضة، وليم جيمس، دار الكتب العلمية، ط1، 1993، ص 46.

العلم من فلسفات نسقية، وذلك من خلال "إحياء الواقع واعتماد العمل والمنفعة كأساس لها"¹، ما يجعل البراغماتية ثمرة جهد لعدة إسهامات مشتركة بين المفكرين سعيهم الأكبر محاربة الميتافيزيقا، والتوجه إلى الواقع.

إن الدين من أهم المواضيع التي عالجتها الفلسفة البراغماتية وركزت عليها في العديد من المحاور، فاهتمامها بمشكلات الإنسان وما يجلب له الخير والنفع بالإضافة إلى البيئة الدينية التي تربي ونشأ فيها معظم الرواد خاصة بيرس وجيمس، فحسبهم الدين هو الرابط الروحي المتين الذي يجمع الفرد بخالقه، ما يحقق له راحة نفسية وسعادة دائمين وهو نتاج إخلاصه في الإيمان بقوة أعظم منه، قوة الإله التي طال ما اعتقد فيه الخير والعدل والحق والجمال فجيمس كان من المؤمنين "بحرية الإرادة وفعاليتها"²، ففكرة الحرية عنده ارتبطت "بنظرية التعددية إلى العالم وبنظرية فلسفية في الجهد الإرادي"³، فالدين عند جيمس إذن: ذو خاصية نفسية خاضعة لمجموعة من الأحاسيس والخبرات الإنسانية المتكاملة مع الطبيعة وهذا ما يشكل العلاقة الضرورية بين الفرد والإله.

2.3 الدين مجرد افتراض ينتظر الإثبات عند بيرس: (قانون بيرس الفكرة تكمن في نتائجها العملية).

إن بيرس هو من المؤسسين الأوائل للفلسفة البراغماتية، وأكثر مفكر من مفكريها عمقاً في مفهومها ومنهجها، بالرغم من أنه أقل واحد فيهم شهرة، كما أنّ مؤلفاته لم تنتشر إلا بعد وفاته

¹ هيربرت شيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، تر: د محمد الشنطي، القاهرة، مكتبة النهضة، 1964، ص 338 . 339.

² وليم جيمس، العقل والدين، تر: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، (د . ط)، 1949، ص 26.

³ فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار العبير، بيروت، ط 1، 1993، ص 113.

بأعوام طويلة، فهو إذن الذي أسس لظهور هذه الفلسفة وذلك عندما تم نشر مقالته أولى بعنوان (تثبيت الاعتقاد) سنة 1877 ومقالة ثانية عام 1878 تحت عنوان (كيف نوضح أفكارنا)، "موضحا فيهما كيف كان يدرس المدارس الفلسفية كلّها ويتتبع طرائق الفكر عند أصحابها"¹، لم يكن ينظر إليها من وجهة نظر الفيلسوف اللاهوتي، الذي يتناول مادته وكأنها معصومة من الخطأ، بل كان ينظر إليها من وجهة نظر الباحث العلمي في معمله، فيبحث عن الجديد الذي لم يُعرف بعد.

بيرس يرى الدين على أنه عبارة عن اعتقاد، وأساس هذا الاعتقاد هو إقامة أو تكوين عادة معينة من طرف المعتقد، بحيث يشعر بوجودها فعلا، وبحيث يستطيع أن يمارسها فعلا أو إمكانا، وأن يكون على استعداد للقيام بما تقتضيه من عمل.

وفي مقاله (تثبيت الاعتقاد) يزيد بيرس هذا الأمر أكثر توضيحا، فهو يؤكد على أنّ خير الوسائل لهذا التثبيت هي المنهج العلمي الذي من شأنه أن يجعل صواب ما نعتقد فيه أمرا يشاهده كلّ الناس، فتخرج الفكرة من مجرد كونها اعتقادا ذاتيا عند أحد الأفراد لنجعلها حقّا عامّا للناس جميعا، "وبحيث يأتي تطبيقها في كلّ حالة على صورة واحدة، مما يجعل لها معنى واحد عند الناس جميعا، ولا يتغيّر معناها بتغيّر الأفراد أو الشعوب أو المكان أو الزّمان"²، وهذه هي الطريقة التي يتفاهم بها ويعتمدها العلماء.

¹ روزنتال م، و يودينب، تر: سمير كرم الموسوعة الفلسفيّة، ط6 دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1987، ص98.

² فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 101.

أوجز بيرس قوله في الدين بقوله: " إن فلسفتي في الدين يمكن وصفها بأنها محاولة فيزيائي يصوّر بنية الكون تصويراً لا يتعدّى ما تسمح به مناهج البحث العلمي، مستعيناً في ذلك بكلّ ما قد سبقني إليه السالفون، لكنني لن أصطنع في هذا طرائق الميتافيزيقيين في الاستنباط الذي يقيمونه على فروض من عندهم، ويصلون به إلى براهين يصفونها بالصواب القطعي الذي لا يتعرّض للتّعديل على ضوء ما قد تكشف عنه البحوث العلمية فيما بعد. كلا بل طريقتي هي طريقة العلم نفسها، وهي أن أقدم صورة للكون على سبيل الافتراض الذي ينتظر الإثبات على أساس ما قد يتكشف لنا من حقائق"¹، ولذلك فهو يتميّز أوّل ما يتميّز بقبليته للصواب وللخطأ، وفق ما تقدّمه المشاهدة لنا بعدئذ من شواهد.

هكذا إذن نخلص إلى أنّ خير الوسائل لإثبات الدين أو الاعتقاد حسب تشارلز بيرس هي الوسيلة العلمية التي تجعل صواب ما نعتقد أمراً يشاهده كلّ من أراد أن يشاهد، فليس الأمر هنا حجاجاً عقلياً أو لفظياً بين جماعة من النّاس فيما بينهم، كما هي الحال حين يناقش الفلاسفة الميتافيزيقيون بعضهم بعضاً، بل الأمر هنا مرجعه التّجارب العملية التي تجعل الفكر عملاً كما ينبغي له أن يكون، الطريقة العلمية وحدها هي التي تخرج بالفكرة من مجرد كونها اعتقاداً ذاتياً عند أحد الأفراد لتجعلها حقّاً للإنسانية كلها.

3.3 الدين كتجربة براغماتية عند جيمس:

أخذت المشكلة الدينية عند جيمس مجالاً أوسع في فلسفته، وبالأخص الخبرة الدينية عنده سنكشف أن هذه الفلسفة، لم تتناول بالدراسة والتحليل ديناً معيناً ومحدداً لتكشف بذلك عن

¹ زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، الناشر دار شروق، القاهرة، مصر، ص 204.

عوامل نشأته وتطوره ومبادئه وطوقسه وعن علاقته بغيره من الأنساق الدينية والفلسفية. تأثيرا وتأثرا إلى غير ذلك من القضايا التي اشتغل بها مؤرخون الأديان وعلماء اللاهوت¹، فجيمس تعرض للمشكلة الدينية انطلاقا من حاجات الإنسان ورغباته فالعمق الديني بالنسبة له، هو الشعور الديني أي تناول الظاهرة الدينية لما يعيشه الإنسان في واقعه وليس ما هو موجود في المؤسسات الدينية، " فليست العبرة بالطقوس والفرائض بل العبرة بالروح والديانة الشخصية الباطنية"²، فالدين عند جيمس أمر شخصي لا علاقة له بالجماعة "فالمعتقد لا يهتم بالأسس التي يقوم عليها بل بالنتائج التي تنتج عن الدين وتبقى الصلة بالحياة لأن الكل منا يعيش ويحيا وفق مزاجه الديني"³، فالذي يشغله هو مدى " تأثير المذاهب والأفكار الدينية " في الحياة اليومية والاجتماعية سواء تعلق الأمر بالمسيحية أو اليهودية أو المجوسية وغيرها من الأديان الأخرى، كما يجب أن لا نغفل أن المواطن الأمريكي ينتمي إلى وطن كبير تتعايش فيه أديان مختلفة، قاسمها المشترك هو الكفاح من أجل النجاح في هذه القارة كعالم جديد بالنسبة للعالم الأخرى فالكل له شأنه"⁴، أي ما يجمع هذه الأقوام المختلفة في اجتماع أمريكي هو مصالح المادية لا غير، ولا علاقة للمعتقدات بذلك أي يجمعهم ضمير المستقبل وليس ما فات من الزمن.

¹ عبد القادر عدالة، الدين بمقاربة براغماتية، نظرية وليام جيمس الدينية وأساسها الفلسفي، مجلة أبعاد مختبر الأبعاد القيمية للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران 02، العدد 07، ديسمبر 2018، ص 62.

² إيميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة، 1973، ص 245.

³ إيميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، المرجع نفسه، ص 252.

⁴ عبد القادر عدالة: الدين بمقاربة براغماتية، المرجع السابق، ص 65.

إن نجد جيمس في طرحه للمشكلة الدينية تعرض لموقفين مهمين واعتبرهما أساس مهم في بحثه عن الحقيقة الدينية:

• قيمة الحياة:

إن أهمية الحياة عند جيمس ترتبط بالعالم الواقعي العالم الحقيقي الذي يعيشه الإنسان مما يجعل له الحق في الاعتقاد وبكل حرية يعتقد فيما يشاء، خاصة الجانب الذي يحقق له السعادة والراحة النفسية وغير مهم إذا كان صائبا أو خاطئا في اعتقاده الأهم أن يكون مقتنع وراضيا عن اختياره فجيمس يرى " أن الاعتقاد ولو في الكاذب خير من عدمه وانتظار الأدلة الموضوعية على ذلك "¹، كما يشير إلى أن " الطريقة الوحيدة التي نستطيع من خلالها الحكم على التجربة الدينية باعتبارها صحيحة تكمن في اختيار الاعتقادات الفر دانية الفعالة ومدى نجاحها وفعاليتها في الحياة "²، فالهدف من التجربة الدينية بشكل عام هو تخلص الإنسان من الوجل والخوف الدائمين وذلك يحدث بتطهير النفس أثناء الخوض في عمق التجربة الدينية، والاتصال الوثيق بالله مما يجعل الفرد لا يحتاج إلى أي وساطة (سلطة راهب، أو سلطة قس مثلا)، بل يعتمد على نفسه ما دام الدين نابع من عمق اعتقاد الشخص.

فطبيعة الخبرة الدينية هي اتصال باطني يجد فيها الإنسان نفسه متحررا بأفعاله ومشاعره الدينية دون قيد من أحد. وجيمس يرى أيضا أن هذه الخبرة أو التجربة كما سماها في كتاباته

1 James (w), La volonté de croire. Trad: par Loÿs Moulin(Paris) 1916.p: 54.

² James (w). la volonté de croire. P: 56.

تعود إلى رد فعل الإنسان اتجاه حياة يجب أن تعني شيئاً جليلاً وقيماً وهي عرض حول أي سلوك كتجسيد للتدين"¹، وهو نوع من أنواع التصوف الذي أشار إليه جيمس " بأنه يمكن تفسير بمختلف الطرق مثل البوذية وتجربة المؤمن بالفلسفة المتعالية بالنسبة للظواهر المسيحية على الرغم من أن كلاهما لا يفترض بشكل ايجابي للإله في معنى شخص خارق من البشر"²، فالأشخاص عندما يدخلون دائرة التصوف أو كما سماه جيمس الالتحام مع الله في علاقات مباشرة.

إن التصوف عند جيمس له نظرة مميزة مختلفة تماماً إذ يرى أن له أهمية علمية ونظرية فالأولى تتمثل في كون المتصوف يشعر بالطمأنينة والاستقرار النفسي والارتياح وهي صفة تتجلى من الصلة التي تربط المريدين بالعالم غير المنظور، وهي قيمة خاصة بالمتصوفة فقط وباقي الناس مستثنين منها لأنهم لا يستطيعون بلوغ هذه الحقيقة لأن " حالات إدراك الصوفي تتميز عن الإنسان العادي، حيث أنها تنفلت عن التعبير أثناء وبعد حدوثها.إنها معرفية بشكل نوعي، لأنها تضم موضوعات الإدراك أو الوعي، على عكس الإدراك العادي"³، ما يجعل التصوف منهاجاً خاصاً في كشف الحقائق بينما التصوف عند الإنسان العادي فهو ثابت ومتأصل في الطبيعة الإنسانية، ما يجعل الوعي الصوفي متواجد في كل النفس البشرية وعملية الإدراك تتم وفق مؤثرات الوعي الصوفي.

¹ James (w) the varieties of religious experince, study in huan natur, new yourk. The modern library. 1958. P:31.

² James (w) the varieties of religious experince, study in huan natur, new yourk. The modern library. 1958. P31 - 32:

³ شوليهافات بوريراكوشاورين، طبيعة التجربة الدينية عند وليام جيمس، تر: سفيان البطل، أوراق مترجمة، مركز نماء للبحوث والدراسات، (د ط)، ص08.

فجيمس يستبعد دور العقل في تثبيت الاعتقاد في حين توجد طرق أخرى كالرغبة والإرادة والحرية هي من يحدد الاعتقاد "أي طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح في معظم أرائنا ومعتقداتنا"¹، كما أنه يعطي أهمية للإيمان الذي يثبتته الوجدان كما يرفض فصل الإرادة والعقل عن العاطفة لأن الاعتقاد يتوقف على إرادة الإنسان المعتقد لأنه يستحيل عليه أن يفكر أو يحيا دون إيمان أو اعتقاد، "فهو مجرد فرض ناجح وهو نفسه عامل من عوامل تحقيق ما نؤمن به أو نعتقد وهو مثل الاعتقاد بأمانة شخص قد يكون هو الكفيل ببث روح الأمانة نفسه"²، فنظرة جيمس للاعتقاد لها صيغة فردية والمعتقدات لا يبررها العقل ولكن تبرزها المنافع العملية، التي تنتج عنها فهي لا تتضمن إيماننا اعتباطيا ليس باستطاعته التفريق بين الصحيح والخاطئ من المعتقدات.

إذ يؤكد جيمس في كتابه (إرادة الاعتقاد)، حقنا في أن نؤمن بالإله حتى بدون برهان مطلق لأننا نستطيع عن طريق قبول فكرة الإله أن نرى حياتنا ونصل إلى الإلهام في سلوكنا الفعال الذي ينقصنا ، لولا قبول هذه الفكرة مما يجعل للمعتقدات حسب جيمس أثر بالغ في حياة أصحابها فأثرها نافع وأن الإيمان الذي لا يتزعزع سند قوي لتأكيد صدق القضية التي لا نستطيع إثبات وجدها بالبرهان العقلي.

وبهذا يكون الاعتقاد، " كاملا لتحقيق ما نؤمن به أو نريد ويساعد على تحقيق ما نريده كون العقل ليس مجرد بل محكوم عليه برغبة الاختيار فمن حقنا أن نعتقد في شيء يتخطى حدود

¹ إبراهيم زكرياء، دراسات في الفلسفة المعاصرة، القاهرة، مكتبة مصر، 1967 ص 43.

² إبراهيم زكرياء، دراسات في الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق، ص 40.

ما هو معروف فالإيمان يحقق نفسه بنفسه¹، إذ يعتقد جيمس أن الإيمان في العصر الحديث بالأديان القديمة بدأ يزول لأنها كانت قائمة على "أساس التخويف والعقاب والنهضة العلمية أثبتت للإنسانية أن الإنسان هو من وضع القوانين ولم يتلقاها من الله وهي قابلة للتعديل والتغيير"²، لهذا وضع جيمس إرادة الاعتقاد باعتبارها تصنع مستقبل الإنسان لأنها تجعل في النفس الإنسان القدرة على العمل وهذا العمل يحتاج إلى نوع من الإيمان والاعتقاد الذي يوجد بداخل كل إنسان.

مما يجعل منه عنصر أساسي في طبيعة الفرد وأن الإيمان مطلب مشروع لكل إنسان حيث أن " الإنسان لا يحتاج في مجال الدين إلى الصدق أو الإخلاص ولا إلى إثبات صدق الأشياء والتأكيد عليها ولكن الأمر هنا يعود إلى إرادة لم تؤيد حقيقته الواقعية تأكيدا علميا ولم ترفض كذلك من وجهة نظر علمية لأن الإنسان هو الذي يريد"³، بما أن جيمس هو فيلسوف ذو نزعة إنسانية، محبا للحياة ما يجعل فلسفته شخصية ذاتية تدل على عقيدته الدينية التي تتسم بالإيمان وله فلسفة دينية خاصة بالإضافة إلى عدم ارتباطه بأي توجه ديني أو كنيسة أو مذهب، بل هو فيلسوف ديني اعتبر فكرة الاعتقاد جوهر فلسفته كما اعتبر أن الطبيعة البشرية لها كامل الحرية في اختيار الدين الذي يشعر صاحبه بالسعادة والتفاؤل والخير كما أنها رمز هام من الرموز التي أشعلت فتيل الفلسفة الأمريكية والفلسفة

¹ منتهى عبد الجاسم، سيكولوجية الدين عند وليام جيمس، الحوار المتمدن العدد 3352، 2011 على الموقع: <http://www.org.ahewar>

² محمود فهمي زيدان، وليام جيمس، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2005، ص 130.

³ فتحي الشنيطي، وليام جيمس، مكتبة القاهرة الجديدة، مصر، ص 171.

الإنجليزية عموماً، جعله يتخذ موقفاً حاسماً في الوصول إلى (علم الأديان)، مهاجمة الفلسفات التقليدية لتجاهلها الواقع.

• يفرق جيمس بين نوعين من الدين:

• الأديان السماوية والديانة الشخصية:

يقول جيمس " سأتجاهل الدين السماوي تماماً في المحاضرات ولن أعني كثيراً باللاهوت ولا بالأفكار حول الآلهة ذاتها وسأحدد نفسي ما وسعني الجهد بالديانة الشخصية البسيطة"¹، لأن الدافع الذي جعل جيمس يهتم بالدين هو دافع ذاتي له رؤية خاصة لأنه راحة نفسية فـجيمس " يعتبر الدين مجموعة من الوجدانيات وأفعال وتجارب يعاينها الأفراد في وحدتهم كلما أدركوا أنهم في علاقة مع يعتبرونه إله"²، بهذا يصبح الدين ذاتي شخصي مرتبط بما يجري في عالم الإنسان الداخلي، لهذا رفض تفسير المذهب العقلي لأنه أمر شخصي خاص بكل فرد، لأن كل منا يعيش بحسب مزاجه من أجل بلوغ هذه التجربة الفردية لفكرة الله موجودة بشكل مطلق عند جيمس إذا كان ارتباطها بسلوك الفرد في صورة إيجابية " كما يشير جيمس إذا كان فرض الله يعمل إكفاءاً ورضاً في أوسع معاني الكلمة فهو فرض صحيح"³، ما يجعل لفكرة الله مكاناً عميقاً في جوهر الإنسان لذلك نجده يقول أيضاً: " إن البراغماتية لا تتخرج من اعتبار إله يعيش في صميم نجاسة الواقع الخاص أو الحقيقة

1 James (w):The Will to Believe and Other Essays.p:20.

² محمود فهمي زيدان،(وليام جيمس)المرجع السابق، ص 126.

3 James (w):The Will to Believe and Other Essays, P:348.

المخصوصة، إذا كان ذلك يبدو أنه المكان المرجع أن نجده فيه ¹، وهذا يبقى الإله الذي صوره جيمس في التجربة الدينية عنصر مهم وفعال والمشكلة تكمن في الإيمان بإله واحد ومطلق هو ما يخلق الشر بين البشر يقول جيمس: "يخلق فالشر نظر التعددية يمثل فقط مشكلة علمية هي كيفية التخلص منه" ²، كما أن جيمس له نظرة خاصة في العالم بأنه عالم متعدد وليس واحد، مما يجعله غير متماسك وغير متكامل وهذا يساهم بشكل كبير في حياة الإنسان ومصيره " فنجد العالم عالمين عند جيمس عالم واحد و عالم تعددي، الأول يكون فيه نظام الكون محدود وترتبط أجزائه ببعضها البعض لتشكل الكل أنه يبقى محصور في دائرة المحدود بينما العالم الثاني هو عالم تعددي يعتبره جيمس عالم الحرية والاختيار بعيدا عن الحتميات والمحدودية، مما يجعله مفتوح على نطاق واسع ودون قيود وحدود مما يجعله عالم خاص بالحرية لا عالم الحتمية وتكون فيه علاقات خارجية وليست باطنية ³، فجيمس يرفض العالم الواحد لأنه يغلق الباب أمام الحرية الفردية ويسلبها بشكل كلي.

فجيمس كان " مؤمنا بحرية الإرادة وفعاليتها وارتبطت فكرة الحرية عنده بالنظرية التعددية على العالم وبنظرية فلسفية في الجهد الإرادي ⁴، فموقف جيمس صريح حول العالم التعددي لأنه منفتح ومتغير متجدد كما أنه يمنح الحرية التامة للإنسان وخاصة في رؤية المستقبل، وجيمس يعتبر الحرية هي الأساس الذي يقوم عليه هذا العالم.

1 James (w): The Will to Believe and Other Essays, P:107.

² وليام جيمس، بعض المشكلات الفلسفية، المرجع السابق، ص 119.

³ فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 112.

⁴ فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 113.

تعتبر نظرة جيمس إلى الدين كظاهرة إنسانية خاصة تجلب النفع لمن يعتقد به وصب كل اهتماماته إلى التعدد أي أن لكل إنسان وجهة نظر خاصة به، ينفرد بها عن غيره من الناس.

بالإضافة إلى أنه يفرق بين صفات الله الميتافيزيقية والأخلاقية التي تستمد طبيعتها من الإنسان فهو يعتقد أن الله والإنسان من طبيعة واحدة، والاختلاف يكون في الدرجة مما يجعل إله جيمس إله طبيعي وليس ميتافيزيقي، وأيضاً يحدد صفتين مميزتين يميز بهما الإله عند جيمس وهما القوة والعلم إذ يقول: "يمكن أن نعرف الإله بأنه قوة عالمة مدركة مغايرة لقوانا"¹، أي أن الإله يتصف بالعدل والخير والجمال، بينما الإنسان بينما الإنسان يتصف بالخير والشرّ معاً.

إن الوجدان في التجارب الدينية، يؤيد القول بوجود الإله في أنفسنا لأن النفس لا تبلغ راحتها إلا بالوصول إليه في أعقد المشاكل والشدائد تطلب المساعدة، وبهذا يعتبر جيمس الإله خاصية مرتبطة ارتباط وثيق بذهنية الإنسان كما أنه سعى لإثبات وجود الله من خلال العلاقة بين الذات الإنسانية والعالم ويضيف فكرة الصلاة والتي يقصد بها الدعاء الذي يربط الفرد بمعتقدده، " فالصلاة من أبرز الأفعال الدينية تستلزم الإقناع بأن بعض الأحداث بفضل عالمنا المحدود قد تحققت إما في أنفسنا وإما خارج أنفسنا "²، إذ من خلالها نتمكن من

¹ وليام جيمس، العقل والدين، تر: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1949، ص 06.

² إيميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق، ص 245.

معرفة وجود أحداث تكون بفضل وجود ما هو أقوى من العالم المحدود الذي يعيشه الإنسان مما يجعلها دليل والإيمان والاعتقاد و الراسخ في أعماق الشخص.

فالتأثير الديني يختلف باختلاف ظروفه ومكانه وحتى باختلاف الأفراد فجيمس يرى بأن العالم المثالي الغير المرئي، بإمكاننا تصوره فقد دافع عن الدين بشكل قوي لأن الإنسان عبر تاريخه الطويل في تجربته الدينية مفادها يشعر باستمرار بوجود روح مفارقة له تحب الخير، وتتاضل من أجله وترفض الشر كما أنها تنتشر الأمن والعدل والطمأنينة والسلام لذا نجد الإنسان يفوض أمره لها ويطلب منها الهون، بالإضافة إلى أن هذه التجربة حتى وإن كانت غير حسية ومتعالية هي رغم ذلك شعورية نافعة وما تحققه لنا من نفع ومصلحة روحية أو مادية كله وليد عقائد دينية مختلفة.

وتعترف النظرة " الحديثة للوجدان بأهميته المتزايدة في حياة الإنسان، وبأنه ليس عمليات منفصلة عن عمليات التفكير والدافعية لدى الإنسان بل هو عمليات متداخلة مكملة لبعضها البعض"¹، رغم هذه العلاقة بين الوجدان والتفكير إلا أن جيمس يعطي أهمية كبيرة للوجدان لأنه أساس تكوين إرادة المعتقد والتسليم بوجود صلة له بهذه القوة التي تدفعه إلى البحث عنها.

¹ قيس محمد علي، وليد سالم حموك، الدافعية العقلية، الناشر مركز ديبو لتعليم التفكير، عمان، ط1، 2014، ص 137.

• الله والعالم من منظور جيمس:

• الله عند جيمس:

ما دامت إرادة الاعتقاد عند جيمس أمر طبيعي لا بد لها من الوجود في كل نفس بشرية فهذه الإرادة خاضعة لقدرات خارقة خلاقة ومختلفة، كما أنه يرى أن الجانب الخير والطيب في الإنسان يجعله في اتصال دائم مع عالمه فالتجربة الدينية بإمكانها أن تقودنا إلى الشعور بأننا نساهم ولو بجزء بسيط في موجود أعظم وخارق باستطاعته جعل الناس سعداء هو الله إن كيف تصور جيمس حقيقة الله؟، وما هي صلته بالعالم؟.

إن مسألة وجود الله من عدمه منذ القدم كانت محل اهتمام الفلاسفة ورجال الدين وآخرين. على الصعيد الفلسفي، فدراسة مصطلح "وجود الله" يتطرق إلى أصل وجود الله، طبيعته وحدود إدراك البشر له، وأما على الصعيد الديني فإن رجال وعلماء الدين باختلاف ديانتهم يقولون بأنهم استطاعوا البرهنة على وجود الله بالاعتماد على الغيب فقط بحسب بعض الديانات أو تيارات دون غيرها داخل الدين الواحد أو بالغيب والعقل معًا بحسب ديانات أخرى أو تيارات دون غيرها داخل الدين الواحد.

إن وليام جيمس لم يتطرق في فلسفته الدينية فالبحت المعمق حول حقيقة الله والتأكد من صحتها إن كانت موجودة فعلا أم لا، وأيضا العالق التي تربطه بالعالم وكل المواضيع التي تتعلق بهذا الجانب كمسألة القدم والحداثة وغيرها، لأن جيمس يعتبره الأصل لهذا العالم واكتف فقط بوضع تصويره لله فقط.

إن جيمس يصف الله بالشخصية الذهنية وهي فكرة موجودة في كل نفس بشرية فقولته أن الله والإنسان من طبيعة واحدة لا يقصد به المادة بل ثبات هذه الفكرة ورسوخها في النفس" ويسمى هذا الشعور بالانسجام مع الله أو الإله كما سماه، الذي يميز أعلى مرحلة من مراحل الشعور به وحدة اتحاده معه¹، والفرق يكمن في الاختلاف الكبير في الدرجة لأن الله مطلق ودائم في الوجود بينما الإنسان يشوبه نقص وملء بالأخطاء وهذا ما يجعله دائما يسعى للكمال لذلك يطلب المساعدة من الله.

فجيمس كان من بين أشد المؤمنين بتلك القوى الفائقة للطبيعة وما دام الله يخضع الطبيعة لقوانين محكمة ومنظمة وتغيرها المستمر هو أكبر دليل على وجوده، كما يرى جيمس " أن وجود الله في أنفسنا أثرا على سلوكياتنا وهذا ما سيخلق التفاؤل والخير وسيحقق لنا الأمن والسعادة"²، أي أن الآثار المترتبة عن هذا التصور هي صادرة عن وجود حقيقي "فمبادئ البراغماتية تقتضي بأن يكون فرض الله فرضا حقيقيا إذا كان من شأنه يبعث السكينة والطمأنينة للنفس"³، فالله مرافق لنا وجوده ضروري ويستحيل العيش أو مواصلة الحياة من دونه، لحكم أن الإنسان عاجز ولا يمكنه مواجهة كل هذه الشرور بل يحتاج إلى قوة خارقة تكون مصر السلام والتفاؤل والخير إذ يرى جيمس " أن يوجد إحساس بأننا ناجون بالرغم من كل مظاهر جهنم، فوجود الله ضمان النظام المتين والمطلق الذي يحافظ عليه محافظة دائمة

¹ وليام جيمس، العقل والدين، المرجع السابق، ص 101.

² كامل محمد عويضة، وليام جيمس، المرجع السابق، ص 162.

³ زكرياء إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق، ص 48.

ومستمرة¹، وما دام الكون مستمر رغم كل التغيرات التي تحدث بداخله والإنسان محور

أساسي في هذه التقلبات يكون الله بذلك هو الضامن الوحيد لاستمرارية هذا الكون.

فحقيقة فكرة الله حسب جيمس لابد أن تكن خاضعة لمبدأ البراغماتية القائل بضرورة التحقق

من كذب أو صدق القضايا، وسواء تحقق هذا المبدأ أم لا يبقى تصور الله في نظر جيمس

ذاك الموجود الأقوى والأعظم الذي يحمي الكون وتستسلم له كل الإرادات والوصول إليه

يكون عن طريق إرادة الاعتقاد التي من شئها تقوده إلى الرضا والافتتاح بوجود إله هو

مصدر لكل الوجود.

• العلاقة بين الدين والعلم عند جيمس:

تؤثر المعتقدات في نظرة الناس للطبيعة، ويشمل ذلك طريقة تفسير الأخطار الطبيعية

والمخاطر الناجمة عنها وكل ما يتعلق بها. فعلى سبيل المثال، تتيح العقيدة الدينية إمكانية

نسج علاقات اجتماعية متماسكة هدفها تغذية الأمل، وتشكل الأعراف والطقوس والتقاليد

المرافقة لها هيكل ونظام المجتمع وهويته.

ويؤدي الدين وغيره من المعتقدات دوراً هاماً في شرح الظواهر وحقيقتها ، ويساعد الناس

على قبول تعرضهم لهذه الظواهر المدمرة حيث يمنحهم شعوراً بالطمأنينة والسكينة.

وغالباً ما يخاف الناس من المجهول فيعتمدون على النظم العقائدية لتساعدهم على تفسير ما

يحدث لهم ومن حولهم أو فهمه، فتظهر التفسيرات ذات الأهمية الثقافية والعلمية بالتدرج

لأنها تعلق وتبرر تعرض الناس المستمر إلى هذه المخاطر. بالرغم أن ذلك يحبط حتماً

¹ محمد عويضة، وليم جيمس، المرجع السابق، ص 165 . 166.

المختصين في مجال الحد من المخاطر، فإن الدين والمعتقدات بشكل عام تعتبر شكلاً من أشكال رأس المال الاجتماعي ويجب أن يُعَوَّل عليهما لتحقيق التعافي والتوافق والانسجام مع الطبيعة .

فالعلم يعتبر تجلياً من تجليات الفكر الإنساني وهو مختلف تمام عن كل من الدين واللاهوت والفلسفة إذ يعرفه شيشرون قائلاً: "الدين هو الاهتمام بطبيعة ما هو أسمى من الإنسان تسمى إلهية وتقديم عبادة لها"¹، فالدين إذن هو ضرباً من ضروب المعتقد وهذا ما حرك رجال الدين واعتبار أفكارهم أهم المعتقدات وهذا ما ولد صراح حاد بين العلم والدين كما اعتقد الكثير.

في حقيقة الأمر أن الصراع ليس قائماً بين العلم والدين، لأن الدين والعلم كل منهما يستمد من ناحية من نواحي التكوين الفكري في الإنسان؛ لهذا ظلّ الدين باقياً وظل العلم ثابتاً لأن كلاً منهما مظهر من مظاهر الفكر الإنساني.

الصراع الحقيقي هو بين اللاهوت والعلم وفي دراسة هذه العلاقة يتخذ أندركسون وايت "موقفاً نقدياً من اللاهوت المسيحي معتبراً أن فكر رجال الدين في المسيحية يجسد في مضامين أفكار أسطورية للدفاع عن مواقعهم الاجتماعية والسياسية ومن بين أهم هذه الأفكار نظرية (مركزية الأرض) القائلة بأن الأرض هي مركز العالم و هي نظرية أخذها

¹ لاغريف (ج)، الدين الطبيعي، تر: منصور الفاضي المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ، لبنان، ص

بطليموس من العالم القديم وانتقلت إلى المسيحية¹، فسوسولوجيا الدين قد أسست لأطروحة مفادها أن الإنسان في حاجة مستمرة إلى الدين وتاريخ البشرية كما ذكرنا سابقا أثبت أن المجتمعات البدائية أوجدت دين خاص بها، كما أن الهدف من الإيمان بمعتقد ما هو تحقيق إنسانية الإنسان إلا أن هذه الفكرة تظل محدودة دون ربطها بالعلم والمعرفة مما يستوجب على العلماء ورجال الدين مواكبة التحولات الاجتماعية والعلمية بغية إخراجها من الأزمات خاصة النفسية.

فوظيفة الدين في الواقع اجتماعية توجيهية لا تعليمية، ولكن شاءت عقول اللاهوتيين أن تكون وظيفته تعليمية؛ لهذا نشأ ما يسمونه الخصومة بين الدين والعلم وفي واقع الأمر وما هي في الواقع إلا خصومة بين اللاهوت والعلم. وكم من لاهوتي ظهر خلال القرون الوسطى وحاول أن يثبت أن الدين لا شأن له بالعلم وأن وظيفته تنحصر في أن يعرف الناس طريقة الخلاص في الآخرة، لا حركات الأجرام السماوية أو تكوين الأرض كيف يكون؟، لم تترك مجالاً للعلماء وخنقهم عند أول فكرة وأول اكتشاف.

أما في ما يخص العلاقة بين العلم والدين عند جيمس إذ يرى " أنه من غير المجدي الاعتماد على العقل والعلم في حلّ المسائل العقائدية الهامة، كقضية الإيمان بالله فمثل هذه المسائل لا يمكن حلّها إلا بالاعتماد على الشعور والإرادة"²، جيمس يرفض الإيمان بالله

¹ أدركسون وايت، بين الدين والعلم تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، تر: إسماعيل مظهر مؤسسة الهنداوي ص 33.

² جماعة من الأساتذة السوفييات، موجز تاريخ الفلسفة تر: توفيق سلوم ، دار الفرابي، بيروت ، لبنان، ط1، 1989، ص 626.

القائم العقل والعلم بل هو مقتصر فقط على الشعور والإرادة ويكون نابع من عمق الشخص كما أنه لا ينكر دور العلم و الإنجازات التي توصل إليها معتبرا أن للدين طريقة وللعلم طريقه ويستحيل أن يكون أحدهما بديل للأخر "فجيمس لا يعتقد قط أن الدين هو العلم أو أن العلم نقيض للدين، فلا طرف يمكن أن يكون بديلا لطرف آخر لأن لكل منهما منهجه الخاص به"¹، أي أن لكل من العلم والدين طريقته الخاصة في فهم الكون بالإضافة إلى أن جيمس يعتبر العلم بمثابة شفاء آخر للإنسان ومفتاح مهم لاطلاع على الكون وأسراره وبشكل أوسع، لأن العلم أعطى للإنسانية الكثير وأشبع جميع رغبات الإنسان واحتياجاته بمعنى أن كل منهما يخدم مصلحة الإنسان ويقدم له منفعة فالتعدد في نتائج العلم هو حصيلة التجارب والخبرات الدينية ما يجعلها نسبية وليست مطلقة " فغالبا ما يقال أن نقطة البداية في الدين هي العاطفة ونقطة البداية في العلم هي الواقع"²، فالدين منطلقه الشعور والعاطفة بينما العلم يعتمد الواقع وهذا الاختلاف يدل على وجود فوارق كبيرة بينهما فالعلم يرتبط بالعالم المنظور أما الدين فهو مرتبط ارتباط كلي بالعالم غير المنظور.

ومجمل القول إن الدين حسب هذا التصور يقاس بالغايات والمنافع وليس بالمنشأ والأصل، إذ يصبح الاعتقاد مفيد كونه مجالا خصبا لإنعاش مشاعر الإنسان وإيقاظها، ودعامة كفيلة لمواجهة صعوبة الحياة وهذه الفائدة لا تتحقق إلا بوجود الله.

¹ محمود عبد الباسط، الفلسفة والنزعة الإنسانية، دار الوفاء للطبع والنشر، الإسكندرية، مصر 2006، ص 129.

² إيميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق، ص 255 . 256.

و يبدو جليا أن جيمس عالج الدين باعتباره تجربة روحية شخصية ذات أصول سيكولوجية، ومن منطلق هذا الطابع الشخصي للدين يصبح الاعتقاد هو الآخر شخصيا يتعلق بحرية وإرادة المعتقد دون أن تدخل في ذلك أي اعتبارات عقلية ومنطقية، وبعيدا عن النقاشات اللاهوتية والفلسفية، التي تحاول إثبات عقلانية الدين والإيمان أو نفيها، كما يرتبط الاعتقاد بنوعية الفروض التي يؤسس عليها الإنسان اعتقاده، ووفقا لهذا التداخل الحاصل بين نوعية الفروض وطبيعة الاعتقاد يمكننا أن نستشف روح الفلسفة البراغماتية عند جيمس، وكيف عالج على ضوءها الظاهرة الدينية، فقد عمل على إخضاع الدين لمحك نفعي عملي ينبني على الوظيفة التي يؤديها، إذ بصرف النظر عن صحته أو بطلانه يبقى المهم هو الفائدة التي يؤديها لصالح المعتقد، والتي يستقيها من الطابع الرهاني الذي يمتاز به وهو الرهان المحسوم إما بالنجاح الأبدي أو الخسارة المؤقتة، حيث لا يمكنه أن يخسر خسارة أبدية، ولهذا فأهمية تصور جيمس للدين تتجلى في كونه دينا منفتحا إنسانيا، يقوم على مصلحة الإنسان وراحته وطمأنينته كما يولي أهمية قصوى لإرادته وليس دينا مغلقا قوامه التسلط والاستبداد.

4.3 الدين فكرة عند جون ديوي:

دعا ديوي إلى دين لا علاقة له بالدين التقليدي ودعا بدلاً من ذلك لنزعة إنسانية دينية، لأن الإنسان الديني هو الذي يشجع على خاصية دينية معينة عن الحياة، يرى ديوي أن نوعية الخبرة الدينية تمنع الوعي من إيجاد التعبير المناسب عن الظروف القائمة، فمشكلة معظم

الديانات أنها عالقة في عالم قديم، عالم له غايات ثابتة يحددها كائن خارق للطبيعة، فتلتزم بمعتقدات غير قابلة للتغيير.

وعبر التاريخ عن منع الناس من استخدام ملكاتهم بشكل كامل للعمل من أجل عالم أفضل وذلك لأنه علمهم أن ينتظروا قوة خارجية لتحسين أمورهم. فالاعتقاد المسيحي بقوة الصلاة لتغيير الأشياء هو اعتقاد سلبي جداً في معالجة المشاكل التي يواجهها الناس "إنه يترك الأمور بشكل عام كما كانت من قبل"¹، كما دعا ديوي إلى الإيمان والاعتراف بالذكاء البشري، وأعتبره إيمان ذو قيمة كبيرة.

قد أراد أن يثق الناس في قدرتهم على العمل وبشكل متناسق لحل مشاكل حياتهم في يومهم. و رأى " أن مستقبل الدين يرتبط بإمكانية تطوير خبرة الإنسان، وأن العلاقات الإنسانية ستخلق إحساساً حيويًا بتضامن المصالح المشتركة وتلهمهم بفاعلية العمل وتجعله تعبيراً عن الشعور بالواقع"²، أي أنه يمكن أن يكون للتقاني الجماعي من أجل المثل الأخلاقية والاجتماعية الكبرى قيمة دينية.

ما أراده ديوي هو الإيمان الديني بذكاء وخبرة أفراد المجتمع لمواجهة مشكلات اليوم من خلال الخبرة التجريبية. كان يريد أن يثق الناس في قدرتهم على التعاون لحل المشكلات عند ظهورها، وهذا يدعو إلى الاعتقاد بأن الناس يمكن أن يتغيروا والأهم من ذلك بالنسبة

¹ John Dewey: A Common Faith (New Haven: Yale University Press, 1934) p: 09 - 47.

² ستيفن روكفلر، جون ديوي، الإيمان الديني والديمقراطية الإنسانية نيويورك، مطبعة جامعة كولومبيا، 1991، 449.

إلى ديوي، أن يتطور الناس فكرياً وهم يستجيبون للمشاكل من خلال التجارب الاجتماعية التي ستساعدهم في إيجاد الحلول.

كان ديوي قلقاً من أن الدين والفلسفة عالقيين في البحث عن اليقين وأكد أن كلاً من الدين والفلسفة كانا ضالعين في محاولة مضللة للعثور على حقائق أخلاقية ثابتة في عالم ديناميكي ومتغير. "إننا بحاجة إلى أن نكون مرتاحين مع عدم اليقين في عالمنا العالم يتغير باستمرار، ويجب على الناس أن يتغيروا من أجل الاستجابة له"¹، بعد أن أسقط الإيمان في كائن خارق الطبيعة أو في بحثه عن أهداف ثابتة.

إن الذي يميّز جون ديوي أيضاً عن باقي البراغماتيين هو محاولته استخدام منهج العلوم عند التفكير في القيم، فينبغي أن تكون الصورة المثلى التي نصوّرها بها فضيلة من الفضائل - مثلاً- بمثابة فرض عملي لا بد له أن يخضع للتجربة العملية، فإن ثبت صدقه على الواقع كان بها، وإلا وجب أن نصوغه صياغة أخرى، بحيث يحقّق للإنسان حياة يبتغيها، وليست العبرة هنا بكلّ فرد على حدة، بل الإنسانية كلّها، تماماً كالفروض التي لا تتحقّق لفرد بعينه وكفى، بل لا بدّ لها أن تتحقّق لمجموعة العلماء المشتغلين بالفرع الذي جاءت تلك الفروض لتفسير ظواهر تقع في مجاله.

كما عرفت الفترة التي عاش فيها جون ديوي بكثرة الأديان في المجتمع الأميركي وتصارعها من أجل الحقيقة، ووسط هذا الكمّ الهائل من المعتقدات الدينية كان لا بدّ أن يتعرّض ديوي

¹ John Dewey: The Quest for Certainty (1929); reprinted in The Later works: 1925-1953, 17 vols. ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: University of Southern Illinois Press, 1984), vol.4.

للدين من خلال مذهبه الذي وصفه البعض بأنه مذهب طبيعي، فلا غرابة أن يهاجمه المتدينين الذين يرتبطون بالكنيسة أشدّ ارتباطاً، وخاصة الكاثوليكين الذين عرفوا بعدائهم الشديد للمذهب الطبيعي، فديوي فيلسوف طبيعي لم يتوان يوماً عن نقد واحتقار الميتافيزيقيا، لأنّ التفكير الميتافيزيقي عنده لا يبدي في واقع الأمر أدنى اهتمام بما يتّصل بسيطرة الإنسان العاقلة على الطبيعة، ولأنّ التفكير الميتافيزيقي يبدي اهتماماً كبيراً ببعض الأمور دون أمور أخرى، فهو بذلك في رأي جون ديوي يعوق البحث ويصبغ الفلسفة بصبغة جامدة تحول بين الناس وبين ما في العلم الطبيعي من إمكانات كافية، لذلك هاجم ديوي الدين، معتبراً مذهبه وحده الكفيل بأن يؤدي إلى إطلاق طاقات الإنسان الدينية.

اعتبر جون ديوي الدين مجرد فكرة ننجز بواسطتها بعض النتائج المرغوب فيها فهي تساعدنا على أن نعمل شيئاً، أقرب إلى النجاح أفضل ممّا لو كنّا نعتمد على الغريزة أو الاندفاع العاطفي وحدهما، فالأفكار لا تكون أفكار حقيقية إلا إذا كانت أدوات نستعين بها في حلّ المشكلات، والفكرة ليست إدراكاً شاحباً لشيء ما، وليست مركّباً من عدد من الإحساسات، فالرجل المتوحّش مثلاً قد يكون قادراً على تكوين صورة عن الأعمدة والأسلاك، ولكن إذا لم يعرف شيئاً عن الهاتف أو التقنيات الحديثة مثلاً، فلن تكون لديه فكرة أو تصوّر أو على الأقل فكرة تصوّر بسيط، ذلك لأنّ الفكرة لا يمكن عقلياً أن تتفق بتركيبها وإنما تتفق فقط بوظيفتها وفائدتها. في المواقف المحيرة أو غير المحددة ما يساعدنا على تكوين الحكم هو الاستنتاج بواسطة إيجاد حلّ ممكن، إنّها فكرة بفضل ما تفعله من إيضاح مشكل أو التّسيق بين ما هو متناثر لا بفضل تركيب طبيعي.

فالدين إذن أو الفكرة كما يسميه جون ديوي هو مجرد اقتراح قدّمه الإنسان لنفسه لحلّ قضية معينة من قضايا حياته، حين يكون الاقتراح لا يزال معلقاً ينتظر التنفيذ وبالتالي ينتظر الاختيار، وبديهي أن مثل هذه الفكرة لا توصف بأنها حقّ إلا إذا كانت دليلاً هادياً يسدّد خطى صاحبها في مرحلة السلوك، أي في مرحلة التنفيذ، فصوابها هو في هدايتها لصاحبها، وليس صوابها صفة مرتبطة بها بغضّ النظر عن أثرها في مجرى السلوك والعمل، فالحقّ هو ما يهديننا هداية موفّقة على وجه الدقة.

فالإيمان الحقيقي إنّما هو كشف عن الحقيقة التي تحلّ ما يعترض الإنسان من صعاب، ومواقف، و الإيمان حقّ هو إيمان بمنهج يسائر التفكير ويسائر الحياة العملية مسائرة تعمل على ازدهار تلك الحياة ورخائها، لا إيمان بحقيقة ثابتة كمل تكوينها وعرفانها بالوحي معرفة لا تقبل التغيير ولا النمو، وعليه فإنّه ليس للدين مثل عليا خاصة به ولا منهج للتفكير خاصّ به، إنّما هو روح تسري في مواقف الإنسان كلّها إزاء خبراته، هو الرّوح التي يصطنعها الإنسان إذ هو فرد متعاون مع إخوان له في مجتمع واحد، يريد أن يبلغ معهم هدفاً واحداً، ليس الدين في الكنيسة إنّما هو في مواجهة الصعوبات وحلّها.

5.3 البراغماتية الراهنة:

إن البراغماتية الجديدة والتي وضع الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي أسسها، تختلف عن البراغماتية الكلاسيكية في العديد من المفاهيم التي تطبع فلسفة رورتي وغيره من البراغماتيين الجدد، بطابعها المميز ومعظم هذه المفاهيم تتخذ صيغة سلب المفاهيم القديمة أو نفيها، بما

يحملة السلب من مضامين فلسفية عميقة، ويستبدل بها رورتي مفاهيم جديدة لا تعني عكس المفهوم القديم بأداة النفي فحسب بل تعني رؤية جديدة للأشياء والإنسان والعالم والدين.

• **النزعة اللاماهوية:** يعدُّ مفهوم الماهية من المفاهيم المركزية التي تمحورت حولها مهمة الفلسفة، منذ أفلاطون وحتى العصر الحالي، مهمة اضطلعت بها الفلسفة لتصبح بحثاً معمقاً في الماهيات وعنهما، فهي تبحث عن ماهية الحقيقة، أي حقيقة الأشياء والإنسان والكون، وهو ما يعني أنّ للوجود، بصورة عامة، والإنسان بصورة خاصة، جزأين أحدهما ظاهري عرضي متغيّر نسبي وباطل، والآخر باطني جوهري أو ماهوي ثابتٌ مطلٌ وحقيقي.

بينما نجد الفلسفة البراغماتية الكلاسيكية قد رفضت أن يكون للحقيقة ماهية يتعين علينا البحث عنها، ونظر رورتي إلى فكرة الماهية على أنها من أكبر المغالطات التي روجتها الفلسفة، ومن ثم فهي وهم يتعين علينا التخلي عنه، ففي كتابه (الفلسفة والمرآة الطبيعية)، "يدحض الفكرة القائلة إن للإنسان ماهية تعكس العالم المحيط به، بصورة مطابقة لانعكاس الأشياء في المرآة، وهو التصور الذي تشترك به الفلسفات الأفلاطونية والكانطية والوضعية، على حد سواء"¹. ويفضي الاعتقاد بالماهية لدى دعائها في نظر رورتي، إلى ادعائهم بأنه ثمة ماهية للمعرفة والعقلانية، كما هو الحال بالنسبة للحقيقة، وهو الأمر الذي جعلهم يزعمون القدرة على معرفتها دون غيرهم، ما جعلهم ينظرون لأنفسهم على أنهم المالكون الحصريون للحقيقة، وكل من عداهم أو كل من يخالفهم الرأي هم على خطأ، وهو

¹ جديدي، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص194-195.

ما أفضى في نظر رورتي إلى أن اتخذت معايير العقلانية والحقيقة عندهم شكل البيروقراطيات والهيمنة، ويعني ذلك أن رورتي قد كان يخشى أن تتحول الفلسفة إلى دين جديد يزعم تفوقه على ميادين الثقافة الأخرى، "وهو ما تقوم به الفلسفة التي تدّعي امتلاك ماهية الحقيقة، والعلم الذي يزعم امتلاك الحقيقة الموضوعية، والدين الذي يدّعي امتلاك حقيقة إلهية أو فوق بشرية"¹، وعلى ذلك فالنزعة اللاماهوية التي يقول بها البراغماتيون عموماً ورورتي خصوصاً، هي استبعاداً لمفهوم الماهية عن جميع أنواع الوجود أو المعرفة وحتى عن الفلسفة ذاتها.

ومن ثم فليس للمعرفة أو اللغة أو الأخلاق أو الإنسان أو الفلسفة أو الوجود بعامة، أي ماهية بل إن الفيلسوف البراغماتي لا ينصب هدفه على البحث "...عن الحقيقة والمعرفة المطابقة واللغة الكونية الصادقة أو الأساس الصلب بل هو منهمك في إبداع لغته، ذاته، وحياته"²، وعدم اكتراث البراغماتي بمفاهيم كهذه يجعل منه فيلسوفاً ساخراً متهكماً ممن يجعلون منها هدفهم وغايتهم.

ومن ثم، فإن كانت فكرة الماهية التي اتسمت بها الفلسفات الحديثة هي إحدى خصائص الحداثة، "فإن اللاماهوية التي تبنتها ودافعت عنها فلسفات معاصرة مثل الوجودية والتفكيكية واللاواقعية والبراغماتية عموماً والجديدة منها خصوصاً، هي إحدى سمات ما بعد الحداثة

¹ جديدي محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، 2008، المرجع السابق، ص 198.

² اليعكوبي زهير، تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المرآوية (رورتي)، مجلة الفكر العربي المعاصر، دار الإنماء القومي، بيروت، العددان 142-143، 2008، ص121.

ذلك أنّ الحداثة دافعت عن وجود ماهيات وحقائق مطلقة وثابتة، في حين أن فلاسفة ما بعد الحداثة يجمعون على ازدياد مفهوم الماهية وكل ما يترتب عليه¹.

ومن هنا فإن ازدياد رورتي لمفهوم الماهية وقوله بالنزعة اللاماهوية كان يجسد طموحه في خلق ثقافة منفتحة رأى أنها لن تتحقق ما لم "...يتم نبذ السؤال: هل أعرف الشيء الحقيقي أم مجرد مظهر من مظاهره؟، ونستبدل به السؤال هل أستعمل الآن أفضل الأوصاف الممكنة للوضع الذي أنا فيه، أم أرصف الأوصاف لأحصل على الأفضل؟"²، وهو ما يعني أن رورتي يستبعد وجود حقيقة مطلقة كما يستبعد الطابع النظري للحقيقة، وهو بعد عملي نفعي بامتياز يجسد موقف البراغماتيين الكلاسيكيين والجدد على حدّ سواء.

• **النزعة اللاتمثيلية:** لا تنفصل النزعة اللاتمثيلية عند البراغماتيين الجدد بأي حال من الأحوال، عن النزعة اللاماهوية، وهي مفهوم يستخدمه رورتي في مقابل النزعة التمثيلية في مناقشاته ليصف موقفه وموقف البراغماتيين الجدد من المشكلات التقليدية للإبستمولوجية، وهو يعني به أن تاريخ الفلسفة يظهر لنا أنه ليس ثمة أجوبة نهائية للمشكلات التقليدية المرتبطة (بالمعرفة) و(الحقيقة) و(التمثّل)، وبالتالي علينا أن نرفض هذه المفاهيم ونستبعدها، طالما أنّه ليس ثمة إمكانية لوجودها خارج ذهننا أو لغتنا.

¹ جديدي محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، المرجع سابق، ص 195.

² رورتي ريتشارد، "نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة"، مجلة العرب والفكر العالمي، ترجمة فريق مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العددان 23-24، 2008، ص 82.

ويشير الموقف اللاتمثلي عند رورتي، على وجه الدقة، إلى " كل من لا ينظر إلى المعرفة بوصفها امتلاكاً للواقع امتلاكاً حقيقياً، وإنما هو مجرد امتلاك لعادات في العمل تستهدف التلاؤم مع الواقع"¹، وهو ما يعني أن اللاتمثلية ليست مجرد سلب لفكرة التمثل الحقيقي للواقع من زاوية معرفية أو لغوية بل هي رؤية جديدة تستهدف التحرر من إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع، أو بين المظهر والواقع، كما تستهدف تزويدنا بعادات عملية تمكّننا من التكيف مع الواقع والتخلي عن البعد النظري في المعرفة.

• **النزعة اللاتأسيسية:** النزعة اللاتأسيسية هي رفض الادعاء القائل إنّ جميع المعتقدات هي معتقدات مسوغة بواسطة معتقدات أخرى، بمعنى أن معتقداً ما يشكل أساساً لأنواع كثيرة من المعرفة، ورفض هذا الادعاء هو نتيجة طبيعية للنزعتين اللاماهوية واللاتمثلية في المعرفة، ذلك أن نفي الماهية والتمثل يفضي إلى نفي وجود أسس معرفية صحيحة ومنتينة يمكن أن تمثل قواعد بناء لأفكار ومبادئ أخرى. وبالتالي يرى رورتي أن الإبستمولوجيا التأسيسية هي مشروع مضلل وفساد²، وبما أن التأسيس في المعرفة أو الفلسفة، شأنه شأن الماهية والتمثل، هو إحدى سمات الحداثة، فإن اللاتأسيس يتجسد في نزعة التفكيك ما بعد الحداثية من حيث هي " شعار يؤشر على توجه معين في العلم السياسي والتاريخ والقانون، مثلما الحال في دراسة الأدب، وفي كل هذه الفروع المعرفية يضطلع التفكيك ضمناً بإثارة

¹ Rorty Richard, Objectivity Relativism and Truth, philosophical papers vol.1, Cambridge university press, New York, 1991, p:01.

² اليكوبي زهير، تأويل براغماتي للفلسفة، المرجع سابق، ص 118-121.

مشروع يفضي إلى قلقلة أسس هذه الفروع قلقلة جذرية"¹، وهو ما يعني أن هذه النزعة تستهدف تقويض الأسس اليقينية التي تقوم عليها الميادين المختلفة للمعرفة البشرية. ومن ثم فاللاتأسيسية تجسد نزعة لايقينية حيال المعايير والمرجعيات الثقافية والسياسية والقانونية والتاريخية.

ومن المعروف أنّ نزعة التفكيك ترجع إلى (ديدا) الذي يعترف له رورتي بفضل كبير على الثقافة الأمريكية بعامة، والبراغماتية بخاصة، فرورتي يرى فيه واحد من مجموعة كبيرة "...أسهمت في حركة التحرر الفكري، ليست البراغماتية الأمريكية إلا إحدى تجلياتها. وما تلك الحركة إلا تحوّل ابتعد عن الفكرة التي تقول بوجود أمر ما يكون البشر مسؤولين أمامه قد يكون الله أو الواقع أو الحقيقة"²، وتشكل هذه المفاهيم في جميع الحالات، نوعاً من القسر الخارجي ليس للذات البشرية فيها دور مع أنها هي من صنعتها ولكنها تحولت العلاقة بينهما، في نهاية المطاف، إلى نوع من العبودية.

1. تصور الدين في براغماتية ريتشارد رورتي:

لقد اكتسب ريتشارد رورتي منذ أن نشر كتابه (الفلسفة ومرآة الطبيعة)، شهرة فلسفية، وتحصل على الكثير من الاهتمام النقدي بوصفه فيلسوفاً قلب موازين الافتراضات التقليدية

¹ رورتي ريتشارد وآخرون، البنيوية والتفكيك: مداخل نقدية، ترجمة حسام نايل، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007، ص178.

² رورتي ريتشارد، "ملاحظات فلسفية"، مجلة العرب والفكر العالمي، ترجمة محمد عبد النبي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العددان 23-24، 2008، ص91.

حول المعرفة، والنفوس، واللغة، والدين والديمقراطية وغيرها من المفاهيم حيث لم يكن منظر لكلا من هذه المفاهيم خاصة ما تعلق الأمر بالدين ومسألة الديمقراطية، لكنه أبدى اهتماماً قوياً بهما في الكثير من كتاباته. " إن وجهة النظر التي تقول بأنه لا يوجد مصدر للواجب غير الإقرارات التي تقوم كائنات فردية واعية يستلزم الإقرار بأننا لا نتحمل مسؤولية أي شيء آخر غير هذه الكائنات إذ أن معظمها واعية، والتي تهمننا هم بشر مثلنا ومن جنسنا ولذا يلزمنا أن نستبدل الحديث ع مسؤوليتنا اتجاه الحقيقة أو اتجاه العقل بالحديث عن مسؤوليتنا تجاه كائنات من جنسنا ¹، فبراغماتية رورتي هي امتداد راهن لتصور جيمس وديوي وإن كان هناك اختلاف فهو بسيط جداً، إذ نجد أن تصور جيمس للحقيقة والمعرفة في نظر رورتي يندرج ضمن التصورات الأخلاقية النفعية للاعتقاد وهذا ما وضحه وبشكل تفصيلي في كتابه إرادة الاعتقاد كما أشرنا سابقاً، وهذا راجع إلى منطلقه الأساسي بيرس حيث اعتبر هذا الأخير أن الاعتقاد كعادة من عوائد الفعل وليس كتمثل مما يجعل من الفلسفة النفعية في الدين أن تعتبر فعل التدين كعادة فعل، فرورتي يرى أن هم جيمس الوحيد هو المدى الذي يخيب فيه فعل المتدينين وليس ما يقدمه الدين من حقائق.

فمسؤولية الحقيقة تختلف بشكل كبير عن مسؤولية إدراك الأمور بشكل صحيح، بل لا بد أن تتسجم ومعتقدات الآخرين ومسؤولية الإنسان الآخر على جعل هذه المعتقدات تتسجم ومعتقداته.

¹ Rorty Richard: Philosophy and the social hope, Penguin Books 1999. P148.

ما يجعل موقف رورتي متأرجح بين تصوّر جيمس للحقيقة لاعتبارها أساس شروط مثالية وبين استراتيجية ديوي، " كما يرى أن الحقيقة ليست هدف البحث وإن كانت اسماً لمثل هذا البحث فإنه بالفعل لا توجد حقيقة لأن إطلاقية الحقيقة يجعلها غير قادرة على خدمة مثل هذا الهدف، والهدف هو شيء يمكنك من معرفة إن كنت على مقربة منه أو ما تزال بعيد في حين لا توجد طريقة مثلى لمعرفة المسافة التي تفصلنا عن الحقيقة حتى وإن كنا أقرب إليها مما كان أسلافنا"¹، فالأساس الذي ركز عليه رورتي هو ما يلزم البراغماتيين في التحدث عنه إزاء موضوع الحقيقة. لذلك نجده يقول: " لا احتاج سوى إلى اعتبار مسألة ما إذا كان للمؤمن بالدين حق في إيمانه أو اعتقاده، وما إذا كان هذا الاعتقاد يتعارض و مسؤولياته الفكرية "²، ما يجعل الأولوية في إستراتيجية الفلسفة البراغماتية حسب جيمس هو خصوصية الدين لذلك نجد له الحيز الأكبر من اهتماماته وهذا أيضاً ما سهل له تأويل التوتر المفترض بين العلم والدين باعتبارهما وهما للتعارض بين الواجب التعاوني وبين المشاريع الخصوصية لأن جيمس كان دائماً من بين المدافعين عن حق الإنسان في إدراج إيمانه الشخصي فمثلاً في بناء التسامح يستحيل أن نجد أي عالم مسعاه الوحيد التدخل في إيمان الأفراد الديني خاصة عندما يكون هناك اكتفاء مع الأصدقاء ولا يسبب أي قلق أو إزعاج في الفضاء العمومي.

¹ Rorty Richard: Truth and Progress, CUP, 1999. p3-4.

² Rorty Richard: (Philosophy and the social hope) Pinguin Books 1999 p:149.

" لأن أصح فرضية علمية هي تلك التي تصلح جيدا ولا يمكنها إلا أن تكون كذلك أمام الفرضية الدينية، إذ يثبت التاريخ الديني التاريخ الديني أن الفرضيات الدينية قد فشلت الواحدة تلو الأخرى في مواجهتها للمعرفة بالعالم ما يجعلها تسقط من أذهان الناس"¹، لأن البراغماتية تنظر للبحث العلمي كمحاولة لإيجاد وصف للعالم بإمكانه أن يسهل عملية توقع النتائج والأفعال والأحداث والمواقف أي تلبية بعض الرغبات وحاجات الإنسانية،" إذ لا يلزم الشكل الخصوصي الملائم من المعتقد الديني أن يملي على الفرد معتقداته ولا اختياراته الأخلاقية قد يكون هذا الشكل من المعتقد الأكثر قدرة على الاستجابة للحاجة دونما تهديد لحاجات الآخرين وبالتالي سوف يستجيب للاختيار النفعي"²، كما يشير أيضا على أنه لا يوجد سبيل" من خلاله يستطيع الشخص المتدين أن يطالب بالحق في الاعتقاد كجزء من حق مطلق في الخصوصية وذلك لأن الاعتقاد هو شكل ضمني ومشروع عمومي نشترك فيه كلنا نحن مستعملي اللغة وكلنا وجب علينا تحمل مسؤولية بعضنا البعض في ألا نعتقد بأي شيء لا يمكن تبريره للآخرين وأن تكون عقلانيا يعني أن تخضع معتقداتك كلها لأحكام نظرائك"³، فرورتي يعتبره حجة غير مقنعة للمسؤولية بالإضافة إلى أنه يقر بوجود خيارات مؤقتة من الصعب الحسم فيها بالدليل كما لا يمكن الحسم فيها بناء على أسس فكرية.

في حين نجد رورتي يختلف عن جيمس فيما يخص العلاقة بين الدين والعلم حيث يرى أن لا يوجد سبب يدفع إلى التعارض بينهما لأن كلاهما يستجيبان لجملة من الرغبات، فالعلم

¹ James William: Will to Believe, Dover Publicaton, Inc. New York, 1956.Xii

² Rorty Richard: (PSH)p: 150.

³ Rorty Richard:(PSH) p:152.

حسبه يمك من التوقع والضبط بينما الدين يوفر أملا عريضا وبتالي شيئا يستحق العيش من أجله.

فرورتي يقر بحق الفرد في امتلاك ديني مثل الحقوق الأخرى و ما هي إلا دفاع عن الاعتقاد الديني يقول رورتي: " يحتوي الحقوق في الإيمان والأمل والحب وهي حالات قصديه نادرا ما تكون قابلة للتبرير ولا يلزم أبدا تبريرها لنظرائنا، ومسؤوليتنا في التعاون مع الآخرين مشاريع مشتركة معدة لتطوير الرفاه العام دون التدخل في مشاريعهم الخاصة لأن هذه الأخيرة هي مشاريعهم في تحقيق حقوق كالزواج أو الحصول على دين لتتار فيها مسألة المسؤولية الفكرية¹، فالمسؤولية الفكرية عند الفلاسفة النفعيين ليست هي ما يحتم على الاختيار بين الدين والعلم فالدين مهما بلغ من القوة والجودة لا يصلح كأداة لتوقع والضبط أما الثاني لاعتباره يساعد في التوقع والضبط بشكل كبير فالمشكلة الأساسية ترجع إلى غياب الإرادة للإقرار بأنهما ما كانا ليكونا إلا أن الإنسان بحاجة إلى كليهما لأن له مصلحة فيهما.

فرورتي يشترك مع جيمس في نقطة مهمة وهي أن الدين بعيد عن التوقع وأن ما يكرسه الحس المشترك هو اعتبار أن كل الحالات القصدية إنا أنها معتقدات أو أنها رغبات وأفعال الضبط هي حواصل القياسات العلمية والتي مردها إلى هذه النقطة " أي رغبة يحصل عليها وضع معين واعتقاد بأن الفعل المحدد يساعد على تحقيق رغبة وكل اعتقاد باعتباره حالة معرفية يلزمه أن يكون قادرا على أن يتحول إلى نتائج عملية محددة أي القدرة على تفسير

¹ Rorty Richard:(PSH) p:154.

العلاقات الاستدلالية" بين معتقد وآخر بناء على تفاصيل مقنعة ومحددة بدقة¹، فرورتي يعتبر التخلي عن هذه الأطروحة التي تقضي بأن كون المعتقدات لا يكون لها محتوى إلى سبب علاقات استدلالية تربطها بمعتقدات أخرى هو التخلي عن جوهر الفلسفة البراغماتية الكلاسيكية.

2. علاقة الدين بالسياسة عند رورتي:(الدين وقفا للمحادثة).

إن رورتي يعتبر بأن النزعة الشككية ما بعد الحداثة قد عرفت تطورا خاصة بعد إقرار فرجينيا وولف وفوكو، أن الطبيعة الإنسانية قد تغيرت منذ حوالي 1910 وظهور فكرة أن الإنسان يمتلك فقط جسد دون روح فالحرص الديوي جعلهم مستقبليين فكرة أن سلوك المرء الجنسي لا علاقة له بقيمة الفرد الأخلاقية، " فمن الصعب إذن تخليص فكرة كوننا نمتلك روحا خالدة من الاعتقاد بأن هذه الروح يمكن طبعها بما تقرفه من أفعال جنسية ذلك لأن الجنس هو آخر ما يخطر بالبال عندما نفكر في الجسم الإنساني باعتباره شيئا يشغل حيزا في المكان أسفل الروح الإنسانية؛ ولهذا عندما شرعنا في التفكير بأننا لا نملك سوى جسوما معقدة ومكتملة وعرضة للعطب لا نملك أية روح يفقد نغماته الجنسية وصداه الأخلاقي"²، وانطلاقا من هذه الأسباب إن رورتي ينطلق من فكرة أساسية مفادها أن هناك فرق كبير وشاسع بين المفكرين النموذجيين وغيرهم فالأوائل لم يكونوا في أبحاثهم يستخدموا مصطلحات غير

¹ Rorty Richard:(PSH) p:158.159.

² Rorty Richard:(PSH) p:169.

مناسبة كالرزيلة مثلا ولم يجدوا في الدين أيضا خيارا حيويا بل اعتبروا الدين ما صنعه بوجدتنا وليس ذلك الذي يقوم به الناس جماعة.

كما أنه قد أشار في معظم أبحاثه خاصة وأن محورها الأساسي الحياة في الولايات المتحدة الأمريكية، أما ما يتعلق بموضوع الدين موضحا ذلك في موقف جيفرسون الذي يقوم على خصوصية الدين وإبعاده من الساحة العمومية ليبدو من السخافة جرّ الدين إلى المناقشة السياسية العمومية، ولا بد للدين أن يضل مجرد هوية أو شيء يمارس في الحياة الخاصة وبعيدا عن الميدان العمومي ولا يمكن أن يكون كأساس للحياة السياسية.

" إذ يرى أن البحث عن الكمال الخاص الذي يسعى إليه المعتقدون والمُحدون على حد سواء لا هو مبتذل ولا هو ملائم للسياسة العمومية في الديمقراطية التعددية"¹، وبما أن المجتمع الأمريكي كما سبق وذكرنا هو مجتمع متعدد الثقافات والمعتقدات إن معظم جهود الفلاسفة المعاصرين أمثال هابرماس وروتي خاصة كانت منصبية وموجهة على خلق فضاء تحادتي تواصلتي يلتقي فيه الأفراد من مختلف الاتجاهات بغية المشاركة في معركة حوارية كما سماها روتي ملائمة والمتوافقات التي يقبل بها الجميع فحصر المحادثة على مقدمة مشتركة يقصي الدين بالطبع من الانضمام إليها، " وهذا الإقصاء يراه المتدينين غير عادل ومن أهم الأسباب التي تدفع لإبقاء الدين خصوصا في نظر روتي وغيره من الليبراليين المعاصرين"²، لأن الدين يكبح المحادثة في النقاش السياسي مع أولئك اللذين يوجدون خارج

¹ Rorty Richard:(PSH) p:170.

² Rorty Richard: (PSH) p:169.

الجماعة الدينية فالحجة السياسية حسبه التي تقدم للمستمعين في الفضاء العمومي لآبد لها أن تفهم بشكل صحيح على أنها لا هي دينية ولاهي لا دينية.

يقول رورتي: "إنني أتبنى وجهة نظر راولز وهابرماس كما أتبنى وجهة نظر جون ديوي وبيرس التي تقول بأن الإبتيمولوجيا الملائمة لمثل هذه الديمقراطية التي يكون فيها المحك الوحيد للمقترح السياسي، هو القدرة على أن يحظى بالقبول من الناس اللذين يتبنون أفكارا مختلفة جذريا عن أهمية ومعنى الحياة الإنسانية وعن طريق الكمال الخاص ويقدر ما يصبح هذا الاتفاق محكا للاعتقاد يفقد مصدر الاعتقاد أهميته"¹، فالمتدينون إذا أرادوا اقتحام الفضاء العمومي لآبد لهم من إعادة صياغة حججهم صياغة علمانية مع إسقاط المرجع الديني وسلطته وحسب رورتي هذا ثمن يتوجب دفعه بغية الحرية الدينية بينما الملاحدة في نظره لا يزعمون لحججهم سلطة غير سلطة القبول التي يحصلون عليها من المستمعين ما يجعل الفضاء العمومي غني ويتساوى العمق الروحي مع الهويات المشاركة في المحادثة فيوسع هذا الفضاء للكل.

إن رورتي يرى أن الفلاسفة في عصر ما بعد الحداثة ليسوا مجبرين في الإجابة على الأسئلة التي أخذت حيزا مهما في فلسفة كل من كانط وهيغل والتي تعني في كيفية ملائمة تصوّر العلم الطبيعي للعالم مع مركب للأفكار الدينية والأخلاقية لأن الملائمة لا تكمن بين العلم والعلم بل أساس العلاقة كله مبني بين الفن والأخلاق أو السياسة والتشريع أو بين الدين والعلم الطبيعي لأن هذه المجالات فيها تداخل وتبادل وعلاقة تأثير وتأثر.

¹ Rorty Richard:(PSH)p:173.

فرورتي إذن لا يعترض على عودة الفلاسفة خاصة بعد هايدجر إلى الإيمان لكنه يعترض على استعمال مفهوم الاعتقاد، كما يرحب بمسعى فاتيمو إلى فاتيمو إلى إبعاد الدين عن المعتكك الإبتيمي لأن المنتصر هو العلم وبشكل واضح كما استبعد ربط الدين بالحقيقة كما أن لاهوت فاتيمو في نظر رورتي هو لاهوت أصناف المؤمنين أو ذوي الإيمان القوي وهم اللذين يذهبون إلى الكنيسة لأجل الزواج أو التعميد أو الدفن... الخ، لهذا سعى فاتيمو لحل مشكلة التعايش بين الدين كإرث مسيحي والعلم الطبيعي وليس من خلال الحقيقة ولا من خلال السلطة بل من خلال الحب وحده، لأن فاتيمو يعتبر مكتشفي الحقائق العلمية مثل كوبرنيكوس ونيوتن ودارون ونيتشه على أنهم حققوا أعمال حب.

عند هذه النقطة يميل رورتي إلى انتقادات ما بعد الحداثة للتقنية الأدائية المهيمنة على أخلاقيات وجماليات المجتمعات المعاصرة، تلك التقنية المستندة إلى السلطة العلمية والمُنحازة إلى الإنتاج وإلى التطور التكنولوجي كغاية في ذاته، بحيث يتخلى العلم تدريجياً عن وظيفته الإدراكية (تحليل وتفسير الظواهر)، إلى مجرد إنتاج المزيد من العمل، كما يرى ليوتار، بصورة تقمع أشكال الثقافة أو السلوك الحر أو الإبداعي أو التضامني، ما لم تكن تصب في صالح تحسين العملية الإنتاجية، وتكثيف الاستهلاك، ذلك الأخير الذي يُمثل دليل المجتمع ما بعد الصناعي الأخلاقي والجمالي، أو المجتمع البيروقراطي للاستهلاك المُنظم كما دعاه من قبل هنري لوفيفر.

إذ لا يمكن إنكار أن الفلسفة قد حررت بالفعل الدين من الميتافيزيقا، ويمكن استخلاص أفضل النتائج من ذلك، ليس بواسطة استبدال السلطة الدينية بأخرى علمية دون نسيان أو

تجاوز قضية أفضلية انتصار العلم على الدين منذ التنوير وهو يشغل الحيز الأكبر، وإنما بواسطة براغماتية تأويلية تُحرر الفلسفة هذه المرة نهائياً من الميتافيزيقا والأفكار القديمة، بحيث تتمكن من استيعاب مضامين كل من الفلسفة والدين الاجتماعية ضمن ثقافة التواصل، والاعتراف بأن الحقيقة والمعرفة هما مسألة تعاون اجتماعي، وأن العلم مُهم للغاية لأنه يمنحنا الوسائل لتنفيذ مشاريع اجتماعية تعاونية أفضل من ذي قبل، مدفوعين بهاجس التحرر وتوسيع نطاق الحرية وإمكانيات الفعل والسلوك البشري الذي يقود إلى السعادة.

كما أن رورتي يقر بأنه لا يمتلك فكرة عن كيفية تحقيق هذا المجتمع موضحاً ذلك في معظم كتاباته السياسية مشيراً إلى الفرق بين الخلاص الديني والأمل السياسي ومستقبل الدين عنده مرتبط بمدى إمكانية تطوير الإيمان بإمكان التجربة الإنسانية والعلاقات الإنسانية التي من شأنها خلق إحساس جريء بمعنى التضامن بين المصالح الإنسانية والهام الفعل يجعل هذا الإحساس واقعياً. ونجد رورتي يسعى أيضاً إلى التفريق بين العظمة المرتبط بالأنطولوجيا اللاهوتية بمعنى عظمة شيء على القدرة ويوفر الإطار الأوسع قدر الإمكان للخطاب وقيم الحدود بين كل الأفكار وبين العظمة.

كما أن الدين قد استطاع أن يسترجع دوره على يد كل من هبرماس ورورتي وكذا يستعيد مكانته في العالم ما بعد الحديث على جانب السياسة والعلم إذ لم تعد الثقافة التي يتحكم بها كلا من العلم والفلسفة واللاهوت تحتكم إلى برنامج خاضع لأحكام قبلية لأن الحقيقة أضحنت نتيجة لتبرير توافقات لا تجري إلا داخل اللغة والقضايا المتفرعة عنها. أو ما يمكن تسميته

بالاتفاق الحواري الذي يمكن بلوغه من خلال الاعتراف بالاشتراك في الموروث الثقافي والتاريخي أو العلمي والتكنولوجي.

كما نجد رورتي من أشد المدافعين عن الديمقراطية الليبرالية موضحاً قوة الإطار الإجرائي للديمقراطية الليبرالية إلى الموضوع الثاني في كتاباته عن الديمقراطية، بالرغم من تركيزه على الاحتمال في نظريته للمعرفة إلا أنه يرفض أن تطلق عليه تسمية أو صفة (النسبية)، عند اتخاذ قرار بشأن حديثه عن الأجراء و الإطار الديمقراطي المناسبين ولقد دافع عن الديمقراطية الليبرالية الغربية.

أكد على أنه يرى أمريكا قد فتحت أفق على آفاق ديمقراطية غير محدودة، قائلاً: "أعتقد أن بلدنا على الرغم من الفظائع والرذائل الماضية والحاضرة ... هو مثال جيد على أفضل أنواع المجتمع التي بُنيت حتى الآن"¹، يقول رورتي بأن معجم مفرداته الليبرالية يجب أن تكون لها الأولوية لأنها الوحيدة التي تتيح لنا في الوقت الحاضر، أن تكون مشتملة على كامل معنى الديمقراطية الليبرالية.

وهنا يبدو جلياً أن ما بعد الحداثة عند رورتي والتي عُرفت بأنها انعدام الثقة في الأسس، لا تتفق مع دفاعه القوي عن مفاهيم الديمقراطية الليبرالية، فيؤكد أنه على الرغم من أن معجم مفردات عقلانية التنوير كانت ضرورية لبداية الديمقراطية الليبرالية إلا أنها أصبحت عقبة أمام الحفاظ على المجتمعات الديمقراطية وتقدمها. إن ما بعد الحداثة التي يقول بها

¹ Rorty Richard: Trotsky and the wild orchids, Common Knowledge, 1:3 Winter 1992, esp. p: 141.

رورتي هي من نوع محدد للغاية ومميز إلى حد ما وهي "موجهة إلى حد كبير ضد ما يراه أساسًا لمخلفاتنا الميتافيزيقية من تقاليد فلسفة التنوير. لكن هذا الهدف مشكوك فيه، لأنه يبدو، في بعض الأحيان، كما لو أن رورتي يهاجم فقط الأسس الإبستمولوجية على رأي بيرنشتاين"¹، مما ينتج عنه التوتر بين عدم اليقين المعرفي وما يبدو أنه التزام أكثر تحفظًا تجاه المجتمع اتجاهين مختلفين في كتابات رورتي عن الديمقراطية.

يستمد الكثير من نقده للنظريات الديمقراطية من نظريته المعرفية لما بعد الحداثة، بينما يعتمد دفاعه عن الديمقراطية الليبرالية الأمريكية على التقاليد وعلى تضامن المجتمع وتماسكه بشكل كبير، يبدو أن هذين المسارين يتعارضان مع بعضهما البعض، فبينما يعبر أحدهما عن حالات احتمالية وعرضية، يمثل الآخر ارتباطًا محددًا بنموذج معين للديمقراطية.

يعتقد رورتي أننا لا نحتاج إلى مفاهيم الطبيعة الإنسانية العالمية، أو حقوق الإنسان حتى نحكم على ما إذا كانت مؤسساتنا الديمقراطية الليبرالية تفي بوعدها أم لا ولا يمكن لنظرية الطبيعة البشرية أو الذات أن توفر للديمقراطية الليبرالية أساسًا لأي شيء كما يشير رورتي على أنه "الأغراض النظرية الاجتماعية البيروقراطية يمكن للمرء الاستغناء عن مثل هذا النموذج، ويمكن للمرء أن يتماشى مع الحس السليم والعلوم الاجتماعية، وهي مجالات

¹ Rorty Richard: on liberal democracy and philosophy', Political Theory, 15:4 (1987), p: 546.

الخطاب التي نادراً ما يظهر فيها مصطلح الذات¹، يرى رورتي أيضاً أن هناك حاجة إلى شيء ما يوفر السكينة والطمأنينة الجماعية للمجتمعات الديمقراطية الحديثة، لكنه يشير إلى أن هذه الوظيفة تُؤدى على نحو أفضل عن طريق اختيار يسميه (الحالمون السطحيون)، ويرشح عن سبيل المثال مارتن لوتر كينج حيث يدعي رورتي أن الدور المناسب للفلاسفة لا يتمثل في توفير المعرفة المتخصصة في المجال أو الفضاء العام بل يجب أن تكون الفلسفة نشاطاً خاصاً.

ويشير رورتي أيضاً بأن محاولات تبرير النظرية الديمقراطية الليبرالية من خلال العودة إلى المفاهيم الغربية للطبيعة الإنسانية يجب أن يُنظر إليها بالطريقة نفسها التي نظر بها المنظرون الديمقراطيون السابقون إلى المعتقدات الدينية، حيث يقدم لنا مثلاً على ذلك شخص الذي قد يكون لديه نظرة نيتشوية للعالم بغیضة ومثيرة للاعتراض وينغمس فيها فلسفياً بشكل فردي بينما يظل موالياً علناً لمجتمعه الليبرالي.

هذا "ممكن لأن الأفراد هكذا يتمكنون من إدراك إحدى فضائل الديمقراطية الليبرالية على أنها غير مبالية بإيمانهم الفلسفي الخاص"²، ويرى أيضاً أنه يمكننا المضي قدماً من خلال تجاهل التبريرات الفلسفية، الصريحة أو المعقدة التي يريدها بيرنشتاين، فالزر، تايلور، و ماكينتير وغيرهم هذه التبريرات مدفوعة إلى حد كبير، من وجهة نظر رورتي، بفكرة أن الديمقراطية الليبرالية "يجب ألا تتجو أو لا تستطيع أن تتجو من انهيار المبرر الفلسفي

¹ Rorty Richard: Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers V1. Cambridge University Press, 1991. P:192.

² Rorty Richard: Objectivity, Relativism and Truth, p:192.

الذي نص عليه التتوير سابقا "1، كما أن محاولات التبرير هذه بالنسبة لرورتي بمختلف مفاهيمها المصاحبة عن المواطن، أو نظريات الحقوق أو الطبيعة الإنسانية أو الخير أو العادل، ليست ضرورية على الإطلاق.

فمن وجهة نظر نظرية المعرفة المناهضة للتمثيل أو ضد الأسسية التي يتبناها رورتي، إن أي بيانات حول الديمقراطية أو الصفات التي تدعي أنها تستند إلى الحقيقة أو الأخلاق، لن تكون إلا احتمالية أو عرضية على أي حال، وأن أفضل ما يمكن أن يقدمه رورتي ويسوغه هو القول بشكل عملي برغماتي أن الديمقراطية الليبرالية الغربية تعمل على أساس المقارنة مع البدائل التاريخية الملموسة وهذا ما يميزها عن الديمقراطيات الأخرى.

ومنه لا يستطيع أي فيلسوفٍ للدين أن يُهمل النظر إلى كل ما في العالم من دياناتٍ بشريّة كانت أو سماويّة، فالعقائد الدينية تعددت ولا تزال عبر التاريخ البشري إلى درجةٍ يصعب بحق تصنيفها وإدراك كلّ تفرعاتها وإحصاء المتدينين بها والممارسين لشعائرها، إذ لا تزال ديانات العالم تتراوح بين عبادة الإله الواحد والآلهة المتعدّدة، تتراوح بين الإيمان بالحياة الأخرى، والاكتماء بالهداية الدنيويّة، تتراوح بين ممارسة الشعائر والطقوس المقدسة وبين الشعائر والمظاهر الدنيوية المدنية.

لا تزال ديانات العالم تتراوح بين الاهتمام بالشأن الدنيوي والاهتمام بالشؤون ألما ورائية الأخروية، تتراوح بين ديانات الأسرار وديانات العقل الواضح، بين الديانات المؤمنة بالخلاص الفردي والديانات المؤمنة بالمصير الجماعي كل حسب عمله وميزان هذه الأعمال، بين

¹ Rorty Richard: Objectivity, Relativism and Truth, p:177.

الديانات التي ترى أن ثنائية الخير والشر ترجع إلى ثنائية الآلهة والتي ترى أن الخير والشر من فعل الإنسان، وبينهما ما يرى التكليف مناطا للكائن العاقل الذي عليه إرادة فعل الخير وإرادة فعل الشر.

ومنه تنطوي دعوة رورتي على ضرورة انفتاح الثقافة الغربية بعامة والأمريكية بخاصة، على الآخر وهو في نظره، مطلب إنساني وحاجة قابلة للتهذيب عن طريق تربية أخلاقية مناسبة، وهو ضرورة " ترتقي بالبشر إلى ما فوق مستوى التواضع.....وتربية كهذه تحاول أن تصعد الرغبة لتحل، وبطريقة ملائمة، التوق إلى الحرية والمواجهات المفتوحة بين الكائنات البشرية، محل العلاقات المتواضعة للحقائق فوق الإنسانية، المواجهات التي تبلغ ذروتها سواء في اتفاق بين الذوات، أو في تسامح متبادل"¹، وينطوي موقف رورتي هذا على بعد إنساني عميق، وطموح إلى تجاوز عرضية العيش في التثاقف، وأمل في إنتاج ثقافة جديدة تنطوي على مضامين إنسانية أهمها، التعددية بدل القطب الواحد، والتسامح مع المختلف بدل إلغائه، والحوار مع الآخر بدل إخضاعه.

وعموماً يمكننا القول بأن الدين ما هو إلا جملة العقائد والتصورات عن الخالق والمخلوقات وكيفية صدورهما عن الخالق والمخلوقات، تكونت من خلال الإيمان الذي يتأتى عادة عن طريق الوراثة، "فالأبناء عادة على دين الآباء يولدون على الفطرة والآباء ينصرونهم أو يسلمونهم وتدعم هذه العقائدو يتجدد فعل الإيمان بها بأنواع من السلوك والتصرفات والعادات

¹ Rorty, Richard, Objectivity Relativism and Truth,p:08.

تتم جميعها بأشكال محددة مسبقاً¹، وتتجسد بطقوس ومراسيم ورموز تؤمن التجديد اللازم لهذه العقائد وتغذي السلوك الاجتماعي بنوع من الأخلاق يستلهم الدين من أجل الارتقاء بالابتعاد عن الشر بسلوك طريق الخير.

¹ عاطف عطية، المجتمع الدين والتقاليد، الطبعة الأولى، منشورات جروس برس، طرابلس، لبنان، 1992، ص33.

الفصل الثالث: الحداثة الغربية في مرآة ليو

شترأوس

❖ المبحث الأول: أزمة الحداثة السياسية عند ليو شترأوس

❖ المبحث الثاني: نقد الحداثة الغربية عند ليو شترأوس

❖ المبحث الثالث: الجذور الأولى للدين في المجتمع الأمريكي.

1.المبحث الأول: أزمة الحداثة عند ليو شتراوس:

الحداثة بالنسبة إلى شتراوس 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 وفقا لحاجات الإنسان، "بينما الموجة الثانية فتفوق الأولى تطرفا، وقد أطلقها روسو الذي انتفض على سابقيه باسم الفضيلة، معلنا الإرادة الإنسانية العامة سببا للتطور الإنساني الذي يأخذ شكل عملية تاريخية.

وتبدأ الموجة الثالثة للحداثة مع نيتشه الذي يرفض مثل روسو وجود حالة طبيعية كانت للجنس البشري ويصر على تاريخية التطور البشري، ولكنه لا يعترف إلا بإرادة السلطة محركا للتطور"¹، حيث انشغلَ ليو شتراوس بالفلسفة السياسية ما قبل الحديثة، من اليونان مروراً بالفارابي وابن ميمون حتى العصر الحديث، وفي حفره للفلسفة السياسيّة القديمة تدبّر المُشكل السياسي ما قبل الحديث المتعلّق بمفهوم الفضيلة وما ينبغي أن يكون عليه الوجود الإنساني في شكله السياسي.

ولذلك لا يفتأ يردّد أن الأزمة المعضلة للحداثة هي أزمة الفلسفة السياسيّة؛ لكن "الفلسفة السياسيّة" ليست في نظره مبحثاً أكاديمياً كما يعتقد البعض، لأنّ معظم فلاسفة السياسة العظام لم يكونوا أكاديميين"²، فالفلسفة السياسيّة هي التي تُعطي المعيار لأحكام القيمة تقليدياً، بيد أنها قد اقتصرت حداثياً على الأحكام الواقعيّة مما جعلها تفقد حسّها المعياري.

1 Léo Strauss: What is Political Philosophy (Glencoe, III,,: Free Press 1959, reprint Chicago: Chicago University Press, 1988). P: 134.

² ليو شتراوس، موجات الحداثة الثلاث، تر: مشروحي الذهبي، مجلة مدارات فلسفية، المغرب / 1997م، ص01.

ولهذا فإنّ الأزمة الحديثة في عمقها " تكمن في واقع كون الإنسان الغربي الحدث لم يعد فهم ما يريد، ولم يعد يعتقد أنّ بإمكانه أن يعرف ما هو خيرٌ وما هو شرٌّ، وما هو صحيح وما هو خطأ"¹. أي إنّ أحكام القيمة لم تعد في مقدور الإنسان الغربي وأصبح الحكم الواقعي فقط ما يستطيعه وهذا، من منظور شتراوس، هو في جوهره أزمة الفلسفة السياسيّة الحديثة وليس مجرد مشكل صغير شأنه شأن الأزمات الأخرى.

إنّ العقلنة الحداثيّة لم تكن تقتصر فقط على الأبعاد غير السياسيّة من الاجتماع الإنساني، بل إنّها كانت تشمل العمليّة السياسيّة بالأساس وفي بنائها العام، فحسب ليو شتراوس إن منشأ الحداثة ومآزقها وانتهائها سياسيّ بالأساس وليس معرفياً حصراً إن العالم ما قبل الحديث كان يواجه إشكالاً في الغرب يتعلّق بالمآزق اللاهوتي السياسي وكيفية إدارة المجتمع وتحقيق سياسات أكثر صموداً بتحقيق الازدهار والتقدم.

إن الحداثة السياسيّة هي التحقيق المتأخّر لأمنيّة أفلاطون الأول حول تحقيق مملكة الربّ في الأرض إذن المشكل السياسي الحديث يتعلّق بالأساس ويتمحور حول كينيّة تحقيق هذه المملكة، و يبدو أن السياسة ما قبل الحديثة مع الكنيسة لم تكن سياسة بقدر ما كانت لاهوتاً قد استنفذ ليحلّ في شخص البابا الذي يجعل من القرار السياسي قراراً لاهوتياً.

حيث أن شتراوس يرى أن الحداثة هي علمنة الإيمان الديني التوراتي تحديداً فلا يمكن أن نغفل أن شتراوس كان يهودي الأصل والمنشأ، ما جعله يرى أنه لابد من الإبقاء على القيم والأفكار الدينية بشرط تفرغها من كل محتوى إيماني، وحصرتها في الطابع الدنيوي خالص

¹ ليو شتراوس، موجات الحداثة الثلاث، تر: مشروحي الذهبي، المرجع السابق، ص 01.

أي نقل جهة الإيمان من الآخرة إلى الدنيا مشيراً إلى ذلك بقوله: "لن يعود المبتغى هو الحياة في الجنة وإنما هو تحقيق الجنة في هذه الحياة الدنيا بطرق بشرية محضة"¹، رغم أن هذه المقاربة ليست كافية حسب شتراوس، لأنه لم يتم تحديد بعد أي قيم دينية تمت علّمتها لأنها لا تتميز بالدقة والوضوح كما أنها لا تحدد لنا معنى العلمانية إيجابياً، فهي تحدد فقط الجانب السلبي لاعتبارها مجرد اختفاء للإيمان الديني.

"فمشروع الحداثة حسب ليو شتراوس ما هو إلا مشروع وضعي ففكرة القيم المعلّمة قد تكون ضرورية، كما لا يمكننا الوقوف على حقيقة هذا المشروع نفسه أولاً إلا إذا أردنا أن نفهم الحداثة في وجهها الصحيح"²، فشتراوس يرى أن الحداثة تتميز بهذا الكم الهائل من التنوع والتغيرات المتواترة في مسارها، "وأيضاً إن إتباع التحقيق التاريخي من أجل فهم الحداثة لأبد لنا أن نعتبر الحداثة تبدأ من لحظة تاريخية بحيث يكون ما قبلها لا ينتمي للزمن الحديث، وكل ما بعدها زمناً حديثاً وهذا ليس لصالحنا لأنه لا يمكن ببساطة أن يتواجد في الزمن الحديث مفكرون غير حداثيين"³، إن هذا التآزم في إشكالية الحداثة وحقيقتها جعل من شتراوس يفكر في حلول جذرية هي بمثابة الخط الفاصل بين الحداثة وما قبلها خاصة وأنه رأى أنه يستحيل علينا التمسك واللجوء إلى برنامج منفرد على أنه هو الحداثة إذن ما هي حلول شتراوس للخروج هذه الأزمة؟.

¹ Léo Strauss: "The Three Waves of Modernity", in an Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss, Ed. By Hilail Gildin, Wayne State University Press, Detroit, 1989, 1989.p:82.

² Léo Strauss: "The Three Waves of Modernity" p:83.

³ Léo Strauss: "The Three Waves of Modernity" p:83.

إن شتراوس "يعتمد على الفلسفة السياسية ومختلف العمليات التي أجريت عليها من أجل التغيير خاصة الكلاسيكية منها لأن غاية الفلسفة السياسية حسبه، هي تحديد نظام اجتماعي وتحديد الصواب والخطأ وإعادة بناء القيم التي ينبغي لها ولابد أن تسود المجتمع بأكمله فشتراوس يرى أن هذا التصور قم تم الاستغناء عنه"¹، وحتى استبعاده في الزمن الحديث نظرا للتقدم الذي شهدته المعرفة العلمية على حساب المعارف الأخرى لارتباطها الوثيق بالوقائع العلمية بينما الفلسفة السياسية بقيت حبيسة الأحكام العقلية لا غير، وهذا ما جعلها مغيبة في الزمن الحديث.

كما أن شتراوس يرى أن الفلسفة السياسية في استبعادها وأن كل معرفة نظرية بطريقة أو بأخرى تتضمن البداهة على مبادئ قيمية معينة "لاعتبار أن مبادئ التقييم ليست ثابتة وإنما متغيرة تاريخيا وتختلف من عصر لآخر، ما يجعل الإجابة على الصواب والخطأ أمرا مستحيلا لأنه لا يمكننا تحديد نظام سياسي واحد صالح لكل الأزمنة"²، إذن إن شتراوس يرى أن أزمة الحداثة الحقيقية تكمن في التخلي عن الفلسفة السياسية والابتعاد عنها، إذ يرى أنها أكبر من أن تكون مجرد بحث أكاديمي يقدم إلى الجامعات، وإنما هي كل ما يتعلق بحياة الأفراد في كل المجتمعات كما أشار في كتاباته " أن معظم الفلاسفة المنظرين والمؤسسين للفلسفة السياسية لم تكن لهم علاقة قط بالجامعات"³، فشتراوس يرى أن الحكم على الفلسفة السياسية الحديثة بالفشل أو النجاح لا معنى له في غياب مقياس يستند إليه في

¹ طارق عثمان: النزعة السلفية، الحداثة من منظور ليو شتراوس، المرجع السابق، ص 44 . 45.

² Léo Strauss:"The Three Waves of Modernity"p:82.

³ Léo Strauss:"The Three Waves of Modernity" p:83.

اتخاذ هذا الموقف أو ذلك، أو تبني هذا الرأي وطرح الآخر. ولعل محاكمة تاريخ الفلسفة السياسية على ضوء الغايات التي رسمتها لنفسها هو خير مقياس نتوسل به لمعرفة ما إن كانت الفلسفة السياسية أصابت أهدافها أم أخطأتها.

إن تاريخ الانتكاس السياسي ومساره كما دونه شتراوس، راجع إلى النقاط التالية:

- قطع الصلة مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية أدى إلى قطع الصلة مع المثل، أي مع المقدس، سواء أكان هذا المثل طبيعة أم دنيا.
- هذه القطيعة لم تكن دون نتائج، ومن أولى نتائجها وأخطرها، فراغ على مستوى القيم وغياب المحفزات الخلقية الضرورية لكل فعل بشري، ووعيا منها بضرورة النموذج للحياة البشرية اصطنعت الحداثة السياسية أخلاقا أرضية اعتقادا منها أن معرفة الواجب لا تستلزم الدين أو الطبيعة بالضرورة.
- الشيء الذي اضطر الحداثة السياسية إلى إنكار أن يكون لهذه القيم وجود موضوعي أو أن تكون معبرة عن حقيقة ما، وهكذا صيغت القوانين الوضعية بمعزل عن قانون الطبيعة والحق الطبيعي ولذلك لم يتمكن القانون الوضعي من الرقي إلى منزلة الحق، كما لم يجسد العدل بالضرورة وهذا ما يفسر تعرضه للخرق والتجاوز باستمرار¹، إن الفلسفة السياسية الحديثة نجحت في عملية الهدم ولكنها أخفقت في البناء وهنا مآزق الحداثة.

¹ Léo Strauss: Droit naturel et histoire, traduit de l'anglais par Monique Nathan et Eric de Dampierre, Plan, Paris, 1954.P:13.

1.1 جدلية العلاقة بين الفلسفة والدين عند ليو شتراوس (رؤية تاريخية):

إن الدين يعتبر مجموعة من الغايات والأهداف الإنسانية والأخلاقية يجب أن يتربى الإنسان على ما يؤدي إليها من قول وعمل وفعل، فالعدل الذي طالما اعتبر هو أساسا للملك وغاية لنا في إتباع ما يوصل إليه ويحققه وليس من حق أحد أن يفرض وجهة نظره وطريقه الخاص الذي يراه مناسباً لبلوغ هذه الغاية فالعدالة تبقى دائماً هي الهدف الأسمى، فمن خلال ما اتجه إليه العلمانيين خاصة فيما يخص فصل الدين عن السياسية وأيضاً بين توظيف الدين لأهداف سياسية، إلى ضرورة التمييز بين الديني والسياسي لاعتبار أن الأول له ثباته وضوابطه وقديسيته وهيمنته والثاني يتحرك في دائرة الاجتهاد البشري ضمن موازنات القوى القائمة في المجتمعات.

وهذا ما دعا إليه معظم الفلاسفة المعاصرين أي قبول هذه التعددية وفي خضم هذا التلاحم ينشأ التضامن بين السياسة والدين والفلسفة بغية الحصول على نموذج الديمقراطية التشاركية الكونية.

إذ تتحدد العلاقة بين الدين والسياسة من خلال ثلاثة عوامل رئيسية:

و تتمثل في طبيعة الدين والمضامين الاجتماعية للثقافة الدينية السائدة، بينما يتمثل العامل الثاني في موقع الدين في المجتمع وعمق الشعور بالانتماء الديني أو الهوية الدينية، أما العامل الثالث فيعنى في نسبة المعتنقين للدين في المجتمع.

فمن خلال هذه العوامل وتداخلها تتشكل لنا العلاقة بين الديني والسياسي ويظهر ذلك أثناء المقارنة بين المحطات التاريخية التي مرّت بها التجربة المسيحية:

المرحلة الأولى: نطلق هذه المرحلة للدين المسيحي في القرن الثاني ميلادي وهو تاريخ بداية الدعوة المسيحية حيث شهدت تحولات تدريجية في الموقف الكنسي من الدولة، ففي هذه المرحلة كانت التسوية التي فرضتها الحكمة المعروفة " (أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، وكذا وصية القديس بولس (لتخضع كل نفس للسلطين لأنه ليس هنالك سلطان إلا من الله والسلطين الكائنة هي مريم من الله حتى من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله)¹، فبهاتين الفكرتين اللتان كانتا تحكمان العلاقة بين معتقي الديانة الجديدة والإمبراطورية الوثنية، حيث تتمثل التسوية المقبولة من الطرفين وكان الحياد السلبي والابتعاد عن الحياة السياسية والاجتماعية خاصة مع الانتشار المحدود للمسيحيين، إذ يعود عليهم بالتعاضد والتساهل من قبل السلطات الرومانية في حين كان المبشرون المسيحيون يدعون أتباعهم إلى التزام الهدوء الاجتماعي والخضوع لمقتضيات السياسة واحترام النظام.

" فهذا الموقف المسيحي يقوم على فكرة أساسية وهي أن أساس الحياة الاجتماعية والسياسية هي جزء مهم من الحياة الأرضية وكل قواعدها وقيمها أرضية أي لا يمكنها أن تشترك مع الحياة الروحية في شيء، أما الروح فهي محل اهتمام الله وقد تفرعت عن هذا المبدأ نظرية أساسها أن للمسيحي رعويتين أحدهما ديني والآخر دنيوي فالمسيحي في هذه الدنيا هو أحد مواطني سلطة زائلة مهما طال أمدها وهو في الآخرة عضو في ملكوت الله"².

¹ جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج 2، تر: حسن جلال، دار المعارف، القاهرة 1969، ص 265.

² غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، دار الكتب والطباعة والنشر، جامعة الموصل، 2001، ص 168.

المرحلة الثانية: بدأت تزامناً مع الانتشار الواسع للمسيحية ومبدأ الطاعة الذي يتضمن الانفصام السلبي، الذي لم يعد من الأمور المرحب بها من قبل الإمبراطورية الرومانية بل كانت تطالب بضرورة مبدأ الطاعة القائم على الفعالة وكذا المبادرة نحو الإحساس بالتضامن السياسي وعدم الاكتفاء بالولاء الشكلي من الكثرة المسيحية التي يجب عليها الإحساس بمسؤوليتها عن حضارة وسلطة تنعم بنعمها وحمايتها.

فطبيعة العلاقة بين الإمبراطورية والكنيسة في تلك المدة الزمنية كما يقول لويس دومون: "إن الدولة أصلاً بالنسبة إلى الكنيسة كالعالم بالنسبة إلى الله، ولهذا فإن تاريخ تصور الكنيسة لعلاقتها مع الدولة المركزيّة في تطور العلاقة أوثق مع الدولة ويمكن تسميتها (سلطة ثنائية مرتبية)"¹.

المرحلة الثالثة: لقد تجسدت هذه المرحلة في القرون الوسطى (أي من الربع الأخير من القرن الخامس ميلادي وحتى نهاية القرن الخامس عشر)، حيث نجحت الكنيسة من خلال سيطرتها على السياسة والتعليم والثقافة، " فأخذت تنمو في ضل عالم من الخلافات والصراعات السياسية والقومية، وتحرك هذه الصراعات (المصالح الشخصية) للقيادات ومالكي الأراضي ويغيب عنها أي متغير فكري أو إيديولوجي وكذلك أي تمايز ثقافي أو ديني بين المتصارعين"²، إلى جانب العامل الذاتي الذي توفّر للكنيسة الكاثوليكية والذي

¹ لويس دومون، مقالات في الفردانية، منظور انثروبولوجي للإيديولوجية، تر: د . بدر الدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006، ص 82 .

² محمد نعمة فقيه، فصل الدين عن الدولة، إشكالات الطرح مابين كونها الحل أو أصل المشكلة، مكتبة الفقيه، بيروت، 2004، ص 82-83.

تجسد فيما يمكن تسميته سلسلة متواصلة من الباباوات اللذين تمكنوا من الحصول بفعل نشاطهم وحسن أدائهم على احترام وتقدير من جانب الفعاليات السياسية والاجتماعية في المناطق التي انتشر فيها الإيمان الكاثوليكي.

وبناءً على ما تقدم ذكره ظلت السلطة السياسية للملوك والأباطرة طوال القرون الوسطى في العالم المسيحي مرتبهة في شرعيتها على قدر ما يمنحها البابا رغم الانفصال الشكلي للسلطة الزمنية التي يقف عليها الملوك والحكام، وكذا السلطة الروحية التي يشرف عليها البابا وذلك لتولد شعور خاص لدى الكنيسة " لاعتبار أن أوروبا إذا أرادت أن تكون مسيحية حقاً فلا بد أن توضع تحت سلطة حكام مسيحيين وإذا ما أريد للكنيسة أن تكسب استقلالها وتصونه، ما عليها سوى أن تتمركز تحت قيادة البابا لأن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى ضمان توسيع نفوذها بحيث تشمل الشؤون الدينية"¹، ففي أواخر القرن التاسع عشر لقد تنبأ عدد من الفلاسفة وعلماء الأنثروبولوجيا باليوم الذي تختفي فيه مظاهر الدين من حياة الإنسان نتيجة لتقدم المعرفة الإنسانية ومنجزاتها التقنية والعلمية والاقتصادية.

تشكل العلاقة بين الدين والسياسة قضية مهمة في الفلسفة السياسية على الرغم من اتفاق الآراء بين المنظرين السياسيين على حق حرية الرأي، و الحاجة إلى نوع من الفصل بين الدولة والمؤسسة الدينية ومنه هيمنة إحداهما على الأخرى.

¹ جوزيف شتراير، الأصول الوسيطية للدولة الحديثة، تر: محمد عيناتي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1982، ص

عند الحديث عن هذه الجدلية لابد لنا من الإشارة إلى مكيافيللي لاعتباره رائد الموجة الأولى، وانطلاقاً من مبدئه الأساسي "الغاية تبرر الوسيلة"، ليجعل من الدين أداة فعالة بالنسبة للأمير، فعلى هذا الأخير أن يتظاهر باحترام تعاليم الدين حتى في الأوقات التي يقوم فيها بتصرفات تخرق هذه التعاليم، وذلك لما يلعبه الدين من دور في الحفاظ على السلم الاجتماعي والأمن والاستقرار الاجتماعي، كما انتقد مكيافيللي الكنيسة واعتبرها مسؤولة عن ضعف بلده ولم تكن عاملاً موحداً، كما انتقد المسيحية المعاصرة له واعتبرها عامل ضعف أيضاً.

وأن السياسة أداة غير أخلاقية ومن هنا لم يرى ما يضر من وضع الدين تحت سيطرة الدولة مادامت الغاية في رأيه تبرر دائماً الوسيلة، فالدين في منظور مكيافيللي مؤسسة تديرها الدولة و على الحكام استغلال الدين حسب الطرق المتاحة مادام باق تحت سيطرة الدولة، حيث يرى أن الدين يخدم الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي من خلال مساندته لفكرة إطاعة الحاكم واستئصال فكرة الاستقلال.

2.1 العلاقة بين الدين والسياسة عند ليو شتراوس:

حدثت القطيعة بين السياسة و الدين وحتى الأخلاق، على يد مكيافيللي، "يقول: في كتابه (الأمير) أنه يسلك طريقاً لم يسبق إليه"¹، يقول شتراوس: "لا بد من الرجوع إلى أصل الفلسفة السياسية الحديثة، يعني إلى مكيافيللي لمعرفة كيف أُلغيت الحدود (فالأمير) لم يميز

¹ Léo Strauss: De la tyrannie, trad: Hélène Kern, Gallimard, 3^{ème} édition. 1954, p: 45. 43.

بين (الملك) و(المستبد)¹، هكذا أصبح الاستبداد نظاما في الحكم يتميز بالشرعية والاحترام. حيث يرى أنه لا داعي لترك المجال للصدفة فالقوة السياسية يمكنها التحكم في كل شيء وهذا يعني أن مكيافيللي أبعد عن ذهنه الإشكال المرتبط بالنظام السياسي الأليق بالإنسان، فما يهمه هو ضبط المجتمع واحتواء الأزمات وتجاوز الانقسامية في المجتمع.

وصار للسياسة معنى أداتيا وتقنيا، حيث صارت تقترن بالضبط والسيطرة، ولذلك يردُّ شتراوس سبب إخفاق علم السياسة المعاصر إلى إقصائه أحكام القيمة أي الأخلاق.

يقول شتراوس: "ليس صدفة أن علم السياسة الحالي لم يوفق في فهم ظاهرة الاستبداد من كل جوانبها الفهم المطلوب ذلك أن هذا العلم يقصي الأحكام القيمة من الأبحاث العلمية و غير خاف أن وصف نظام ما بالاستبداد يعتبر إصدارا لحكم قيمي، بإمكان أي مختص في علم السياسة أن يتكلم عن ديكتاتورية أو شمولية أو سلطوية... الخ، و سيكون من حقه بوصفه مواطنا أن يرفض هذا النوع من أنظمة الحكم"²، إمّا أن يذمها أو يصفها بقدرح فهو خروج عن حدود العلم. ألم يُعرّف هوبز الجورَ بقوله: "هو عدم تطبيق الاتفاقيات"³، ومن ثم يكون العدل ما اجتمع عليه الناس أو هو ما تعاقدت عليه الأطراف المعنية وانفتحت.

وذات الرؤية نصادفها عند هوبز الذي اهتم بالطرق والمسالك السياسية التي يمكن على أساسها تجاوز (حالة حرب الجميع ضد الجميع).

¹ Léo Strauss: De la tyrannie.p: 43.

² Léo Strauss: De la tyrannie p: 42-43.

³ Hobbes (Thomas): "La définition de l'injustice n'est d'autre que la non exécution des conventions", Léviathan (De l'homme), éd.Sire,y, 1971, p: 143.

وأفضت هذه النظريات التاريخية إلى نفي الفلسفة السياسية، ولم تبقى الفضيلة هي غاية السياسة بل صارت في خدمة الجمهورية.

إن الجمهورية تستوجب الفضيلة في نظر هوبز، لأن الفضيلة ضرورية لبقائها واستمرارها ولم يعد ممكناً التفكير في الأخلاق في ذاتها وخارج المجتمع السياسي. إن الأخلاق شرط من شروط الجمهورية ليس إلا، وهذا يعني أن الأمير يمكنه أن يتظاهر بالفضيلة دون أن يؤمن بها، ففكرة هوبز هي استبدال التأسيس الطبيعي والأخلاقي للسياسة بالمؤسسات الصارمة المخترعة القادرة على ضبط السلوك الإنساني فالإشكال السياسي يرتد ببساطة إلى مجرد تنظيم محكم للدولة ممّا هو متاح للإرادة البشرية.

كما تصور هوبز القانون الطبيعي من منطلق حفظ الذات وحده في معزل عن أي التزامات أو واجبات أخرى، ومن هنا أخذت مدونة حقوق الإنسان مكان القانون الطبيعي، فشتراوس لقد خصص شطراً مهماً في الفصل الخامس من كتابه (الحق الطبيعي والتاريخ) لبيان العلاقة بين مكيافيللي وهوبز، ورسالتهم لعلمنة السياسة والقطع مع الوحي والدين إنه موقف يؤكد شتراوس في قوة وإصرار في كتابه عن مكيافيللي حيث يقول: "لن نتردد في التأكيد، مثلما أكد كثيرون من قبلنا... بأن تعاليم مكيافيللي منافية للأخلاق والدين"¹، أما مونتسكيو فقد حدد فوائد الدين بالنسبة للسياسة في حفاظه على النظام الاجتماعي، وفي علاج سلبيات وأخطاء السياسة ثم تكلمة أوجه النقص في القوانين المدنية، لكن أهمية الدين الكبرى تظهر في

¹ Léo Strauss :Thoughts on Machiavelli, University of Washington, Press, 1958, p: 12.

الأنظمة السلطوية حيث لا يعمل مبدأ السلطة، فيصبح الدين هو القوة الوحيدة التي يمكن أن توقف السلطة المستبدة.

وقد انطلق الفكر الإصلاحى مع كالفن من خلال انتقاده فلسفة القرون الوسطى اللاهوتية بقوله: " طوبى للمساكين بالروح إنهم لا يعلمون شيئاً عن الإيمان، لا شيء عن محبة الله، لا شيء عن مغفرة الخطايا، لا شيء عن النعمة، لا شيء عن التبرير أو فعلوا ذلك حرفه وخربوه كله بقوانينهم ومغالطتهم إنى أرجوكم أن لا تتساهلوا بعد الآن مع هذه الهرطقات والانتهاكات"¹، فحركة الإصلاح الدينى فى أوربا انطوت فى محصلتها النهائية على أبعاد رئيسية:

1. البعد القومى ويقصد به تحقيق الاستقلال الدينى وما ينطوى عليه من الاستقلال السياسى.
2. البعد الإصلاحى فى كل دولة خاصة داخل الكنائس.

" فاللاهوت فى أوربا قطع عدة مراحل حسب ما أشار إليه محمد أركون فى كتابته"²:

- لاهوت الإصلاح الدينى فى القرن السادس عشر.
- لاهوت التنوير فى القرن الثامن عشر.
- لاهوت التنوير فى القرن الثامن عشر.
- اللاهوت الليبرالى فى القرن التاسع عشر.
- لاهوت ما بعد الحداثة.

¹ لويس دومون، مقالات فى الفردانية، منظور انثروبولوجى للإيديولوجية، المرجع السابق، ص 83 – 93 .

² محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر السلمى تر: هاشم صالح، دار الساقي، القاهرة، 1999، ص 252.

ففكرة الإصلاح الديني اعتبرت ثورة ضد كل القيود التي فرضت على العقل تحت ما يسمى بالوحي، فأنتجت كمرحلة ثانية من مراحل الإصلاح حركة التنوير الأوربي والتي اعتبرت فيما بعد امتداداً لثورة الإصلاح الديني والتي كانت تعني في جوهرها الإيمان بقدرة العقل على معرفة الحقيقة.

حيث تحولت حركة التنوير فيما بعد إلى ثورة سياسية ضد استبداد وظلم وسيطرة الكنيسة وكذا السلطة، فكانت العلمانية التي هي بالأساس مصطلح يشير إلى منهج حياتي غير ديني أي منهج زمني دنيوي في التعامل مع شؤون المجتمع والدولة، لتتحول بعد ذلك العلمانية إلى حركة سياسية اجتماعية إبان عصر النهضة الأوروبية خاصة بعدما اصطدمت الكنيسة بالتيار الأوربي، الذي كان يطالب بإنهاء سيطرتها على شؤون الدولة حيث طالب هذا التيار بفصل الدين عن الدولة وتنظيم العلاقات الاجتماعية على أسس إنسانية من خلال الحقوق والواجبات الذي سيؤدي إلى إخضاع المؤسسات السياسية بل الحياة السياسية ككل لإرادة البشر وبعيداً عن الغيبيات.

أما لوك يرى في كتابه (معقولة المسيحية)، عام 1695 أن الكنيسة منظمة طوعية للمعتدين فإذا عينت راعياً، فإن سلطته تتحدد وفق اختيار هؤلاء لذلك يأبى لوك "التسليم بأن لرجل الدين سلطة مطلقة على المنتمين إلى الكنيسة في الشؤون الروحية، ففي مجال الدين

يحق للإنسان أن ينعم بأكمل حرية، والصلة بين العبد والرب هي صلة روحية باطنية يقبل عليها الفرد بمحض حريته"¹، لذا نجد يذكر مجموعة من النقاط المهمة لتحقيق ذلك:

1. ليس لأي كنيسة الحق في اضطهاد رعاياها كما لا يحق لها أن تلوذ بالسلطة المدنية لتمكينها من ذلك " فهو يرى احتمالين جوهريين لأساس الحكم (غما أن تكون الحكومة تعبيراً عن إرادة الله ، أو تنهض على أساس عقد بين الموظفين)، وقد اختار لوك الاحتمال الثاني فوضع أسس نظرية العقد الاجتماعي مهاجماً (الحق الإلهي للملوك)، ومدافعاً في نفس الوقت عن حرية المواطنين"²، أي المصلحة العامة فوق كل اعتبار وضمان الحقوق هو الأم من أي شيء آخر.

2. لا ينبغي بالضرورة أن تملك الكنيسة الحقيقة كاملة.

3. إن عدم التسامح يأتي بعكس المقصود، لأن استخدام القوة قد يضمن خضوع الناس وموافقتهم دون اقتناع مما يتولد عن ذلك النفاق والعفن والخداع وكل الأخلاق السيئة. من خلال ذلك نجد أن دعوة لوك هنا كانت تتجسد بالمطالبة بحرية تامة للفرد في الشؤون الدينية مع وجوب أن تكون الكنيسة واسعة الأفق مستنيرة، كما يمكنها أن تترك الناس يختلفون في الرأي وأن تكون العقيدة صافية نقية تشمل مبادئ بسيطة جوهريّة.

¹ محمد فتحي الشنيطي، جون لوك، دراسة نقدية لفلسفته التجريبية، دار الطلبة العرب للطباعة والنشر، بيروت، 1969، ص 141.

² هنري بيرن، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، الحياة الاقتصادية والاجتماعية، تر: عطية القوصي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ص 87.

3.1 نقطة التحول في تاريخ الفكر الغربي السياسي حسب ليو شتراوس:

تهتم الفلسفة السياسية الشتراوسية بعدة معالمٍ مختلفة لاعتبار أنها تحتل مركز الصدارة بين الحُقُول السياسية، إذ نجدها تهتم بالحياة السياسية الجماعية بغية بقاء " الجنس البشري ما يجعلها موضوع أساسي لوجود الإنسان وكذا طبيعة الإنسان الاجتماعية والتي تقتضي التطرق إلى مواضيع جذرية مثل الحرية والعدالة هي ذات أهمية كبيرة بالنسبة للعلاقات الإنسانية¹، كما نجدها متعالية على ذاتها " أي تتطرق إلى مواضيع إنسانية وغير إنسانية بمجال أوسع وهي بذلك تخرج على مجالات علم الطبيعة والميتافيزيقا وعلم النفس .. الخ، ساعية إلى معرفة الإنسان ككل وكجزء من الكل"²، ما يجعلها تتسم بالجدية لمعالجتها قضايا تخص الإنسان، تقود إلى الاهتمام بمسائل متنوعة تخص العالم الكبير " وهذا ما نستدلّه من سقراط الذي انطلق من معالجة مسألة ما هو خير للفرد ليتوصل إلى فكرة الخير في المطلق الذي أعلنه مبدأ الأنطولوجيا"³، وبذلك تكتسب الفلسفة السياسية بمعنى التصرف العملي للفلسفة في المجتمع، وتعال خاصية السياسي وزناً إضافياً إذ تصبح عاملاً يساهم في دمج الفلسفة في المجتمع كما تصبح الإطار الذي تبدو فيه الفلسفة النظرية للمجتمع.

¹ Léo Strauss: Natural right and history Chicago Chicago university press 1995.p:129.

² Léo Strauss: Natural right and history p: 125 - 262.

³ Léo Strauss: The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss .p:133.

أما فيما يخص الخصائص والمميزات السياسية الفلسفية التي قام بطرحها شتراوس هي سعي البعض على إخفاء الحقيقة بسبب خطورتها فشتراوس يطرح تساؤل مهم وهو: ماهي هذه الحقيقة التي يضطر الفلاسفة إلى إخفائها؟.

إن شتراوس "لم يُقدِّم جواباً واضحاً ومقنعاً إلا أننا نجدّه وارد بعض الشيء في مختلف أبحاثه إذ تبدو الحقيقة بالنسبة إليه هي إنكار وجود الله وتقليص دور الدين إلى مجرد وظيفة سياسية مهمة"¹، وذلك بسبب صعوبة وعدم استطاعة معظم الناس في ضبط أهوائهم بواسطة العقل " وأن المجتمع إنما يقوم على الأكاذيب والأغاليط النبيلة والتي توهم بوجود أمور ضرورية لبقاء المجتمع متماسك(الأخوة، التضامن)، وأن الفلاسفة هم وحدهم السعداء وهم الملوك تخولهم معرفتهم العقلية القدرة على التمييز بين الخير والشر فهم ليسوا بحاجة إلى شرائع ولا قوانين بل هو فوق ذلك بل حتى أنهم يحلّون محل الله"²، إن شتراوس لا يصرّح بشكل مباشر بهذه الأفكار وإنما ينسبها إلى من عالجها من المفكرين الأوائل وهذا ما أدى إلى الاعتقاد أن آرائه الخاصة قد أسقطها على أسلافه اللذين تناول آثارهم بالتفسير جاعلاً إياهم ينطقون بما لا يرغب هو التصريح به بشكل مباشر.

فإخفاء الفلاسفة لهذه الحقيقة كما زعم شتراوس من خلال تفننهم في الكتابة المزدوجة الوجهين ظاهر وباطن فهو يجد في هذا النوع من الكتابة خاصة بعد أن قرأ تلخيص الفارابي لنواميس أفلاطون عام (1931 . 1932)، أما التعبير الظاهر لا يظهر حسبه إلا بعد هذا

¹ حنين عماد، الفكر السياسي عند ليو شتراوس، ط1، بيروت، لبنان، 2017، ص 137 . 156.

² Léo Strauss: The Rebirth of Classical Political Rationalism: p:222-158

التاريخ لأن الحقيقة إن عرفت قد تدمر المجتمع والفلاسفة على حد سواء، يذهب شتراوس إلى أن أفلاطون والفلاسفة القدامى قد كتبوا بنوع من الرموز لا ينكشف معناها الحقيقي إلا للحكماء.

لذلك نجده يقدم مثلاً عن الفارابي حيث يوضح كيف أن المرء باستطاعته قول الحقيقة بكلمات معينة تكون غايتها الخداع فقط وفي مختصر الرواية المنقولة عن الفارابي والتي تقول: " أن الناسك (الزاهد) التقي معروف في المدينة باستقامته وحشمته وورعه ومعروف أيضاً بتقشفه وتواضعه وكبح الشهوات، لكنه لسبب ما أثار عداوة حاكم المدينة له فأمر باعتقاله واتخذ الإجراءات بعدم فراره من المدينة، واستنفر الحراس جميعهم على أبواب المدينة ورغم ذلك له استطاع هذا الناسك أن يهرب من المدينة فقد ارتدى ملابس السكرين وسار مغنياً وهو يضرب على الصنج واقترّب من أبواب المدينة ولما سأله الحراس من هو؟ أجاب أنه الناسك المتعبد الذي يبحث عنه كل من في المدينة لم يصدق الحراس قوله فسمحوا له بالخروج"¹، وفي هذا المثال يعده شتراوس دلالة على " أهمية التورية حتى وان كانت صدق وهي ما يراها الآخرون تورية بالخلف"²، ويقصد بالتورية إظهار الصدق لمن لا يمكن أن يفهم إلا الكذب الذي اعتاد عليه كما نجد شتراوس يشير إلى أن الفلسفة الكلاسيكية تميزت بالنزعة السرية المحافظة أما فيما يخص الحقيقة وهذا ما يبدو من خلال إقرار

1 Shadia Drury: The Political Ideas of Leo Strauss, (New York: St. Martin's Press, 1988), 182-192.

² Léo Strauss: why we remain jews can jewish faith and history stillspeak to us?, In Léo Strauss political philosopher and walter nicgorski eds lanham maryland rowman little field 1994 p:61.

شترأوس بموقف سقراط عن موضوع المعرفة فهو بذلك يُرَوج لموقف سقراط عن عدم القدرة على امتلاك المعرفة.

" ومن هذا المنطلق نجده يؤسس لفلسفته وجعلها تتسم بصفة المُغلقة على ذاتها والسرية وبذلك حاول أن يتمايز قليلاً عن أستاذه هايدجر متتبعاً خطى كلاً من أفلاطون ونييتشه وملفقا بين الكذب النبيل والخداع المتدين¹، فالفلسفة السياسية وفقاً لشتراوس هي المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة السياسية للأشياء ولمعرفة النظام السياسي الفاصل، وهنا لا بد من المعرفة وهي ليست مجرد فكرة أو اعتقاد، وذلك سيراً على نهج سقراط الذي كان ينظر إلى الفلسفة بوصفها صعوداً من الاعتقاد إلى المعرفة، ولهذا فهي تحتاج إلى من يدرك المعرفة وليس من يتعامل مع المعتقدات أو يبدي مجرد رأي وهذا يضاف بدوره إلى دواعي الباطنية السياسية التي تتجاوز آراء القادة السياسيين إلى النفاذ إلى الفلسفة السياسية مهمتها البحث في طبيعة الأشياء السياسية.

" هي تلك الأشياء التي ما كانت لتصبح واقعة لولا وجود الظاهرة السياسية إذ كان صاحب الرأي السياسي ينظر إلى كل شيء من هذه الأشياء، فإن الفلسفة السياسية تحاول النظر إلى الكل الشامل أو بعبارة أخرى الطبيعة النهائية لهذه الأشياء كلها وهكذا تتأسس الفلسفة السياسية عند شتراوس بوصفها تنطوي على التوجه الضمني نحو تعرف طبيعة المجتمع

¹ Shadia Drury: The Political Ideas of Leo Strauss, p: 78.

الصالح الذي هو الخير الأقصى في مجال السياسة¹، فحسب شتراوس المجتمع لم يكن هو المصدر الوحيد لما واجهته الفلسفة من صراعات حيث كان هناك المنافسون التقليديون للفلاسفة من أجل حمل شعار المعرفة والحكمة.

حيث يطرح شتراوس على سبيل المثال أنه قد تَعَيَّنَ على الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين في العِلْم القديم أن يدافعوا عن مشروعاتهم الفكرية من أجل مواجهة الشعراء والخطباء بل والأكثر من ذلك مواجهة بعض الفلاسفة بوصفهم خارجين عن الدين، وذلك من خلال أن النص المُنزَل في رأي هذه الأديان هو الفيصل النهائي للحقيقة بحيث يجوز إعمال العقل والانتهاج إلى نتائج مخالفة ومغايرة لما ورد في النص الأصلي (النص المُنزَل)، وهكذا تزايد الفلاسفة أمام تزايد سطوة هذه الأديان إلى تكميم أفواههم والإمعان والتخفي والكتابات الباطنية.

ويشير أيضاً شتراوس أنه إذا كانت سطوة الأديان قد تراجعت نوعاً ما في وقتنا الحالي ولم تعد تمثل ذلك الخَصْم العنيف المرعب الذي طالما بطش بالفلاسفة والعلماء إلا أن هذا بحسب شتراوس لا ينبغي أن ينسينا أن ما لقيته الفلسفة من الاضطهاد من الدين هو أفدخ ما وجهته من سائر خصومها على الإطلاق²، فالباطنية إذاً في فلسفة شتراوس كما سبق وذكرنا لا يمكنها أن توقف عند حدود طبيعة الفلسفة لاعتبارها جزء مهم ولا يتجزأ من آليات

¹ دي كرسبني، أنطواني و مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، تر: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1988، ص 50 . 53.

² دي كرسبني، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، المرجع السابق، ص 59 . 60.

العمل السياسي لديه فمواجهته الليبرالية والتي اعتبرها أحد ألد أعداء فلسفته رأى أنه لابد لها أن تكون بالرياء وإستراتيجية من النفاق والرياء والسرية.

فهذه الفلسفة تقوم على التوجيه الباطني الذي يشرعن النفاق والسرية ليؤسس عليها لاحقاً فلسفة تقول أنها أخلاقية في مفارقة من نوع غريب لا تستقيم لا مع الفلسفة خاصة أن شتراوس يطرحها على أنها فلسفة أخلاقية، وهو بهذا يريد الاقتصاص من الفلسفة الواقعية في السياسة كما مارسها مكيافيلي بفصل السياسة عن الأخلاق محدثاً بذلك قطعاً ابستيمولوجياً فشتراوس يرى أنها أخلاق سياسية تستند على اللاأخلاق ممثلة بالباطنية التي تحتقر عموم البشر لصالح نخبها والتي تريد تأسيس أخلاق سياسية من دون مضمون أخلاقي فلا هي حصلت الأخلاق ولا هي قاربت السياسة وكأن هذا التآرجح لا يتأسس إلا على قاعدة باطنية فهي ترتبط بوثاقة مع بعضهما البعض.

وعليه الباطنية في فلسفة شتراوس هي انحراف نوعي عما تطورت به المعرفة الإنسانية سواء في مجال الدين أو في مجال السياسة، وهي تأكيد من جديد أن مد الجسور بين الطرفين لا يكون إلا بالاحتيال على العامة عن طريق الباطنية.

فروسو يرى على سبيل المثال أن الحرية قد تولد من جديد وفي صورة أرقى و أسمى في مجتمع ينبني على الإرادة العامة، إن الإرادة العامة تعبر عن رغبات ومطامح الجميع، فهي تعبر عن الخير المشترك فهي بالتالي ديمقراطية وعقلانية ومعصومة من الخطأ. ونتساءل: ما هو مقياس العقلانية عند روسو؟، إن العقلانية تقترن في نظره بالديمقراطية والمشاركة السياسية حيث أنها تتجسد في قوانين تعبر عن الإرادة العامة بمعنى أنها تعبر عن مصالح

الجميع بدون تمايز، على أن العقلانية عند القدامى كانت مرتبطة بسعادة الإنسان، وكان يفكر فيها انطلاقاً من المثال المطلق لإنسانية الإنسان.

إن أمثل القوانين عند روسو هي التي يشارك جميع المواطنين في وضعها أما عند القدامى فهي القوانين التي تحاكي الطبيعة والتي تحمل أسمى القيم الإنسانية.

إن مصدر القانون الوضعي الذي يضعه الإنسان الحر، عند روسو، ليس سوى الإرادة العامة، والتي لا يمكنها أن تضلّ، وتبعاً لهذا الرأي فالمجتمع العادل أو المجتمع العقلاني المتميز بوجود إرادة حرة، يتحقق بالضرورة في سياق الصيرورة التاريخية بدون أن يهدف الإنسان إلى تحقيق ذلك. لكنّ السؤال الذي طرحه شتراوس على روسو هو: لماذا لا يمكن أن تضلّ الإرادة العامة؟.

و من هنا نلمح النقد الذي وجهه ليو شتراوس إلى روسو، بكون الأخير يجعل المرجعية الأخيرة للإرادة العامة إلى نفسها، وليس إلى شيءٍ خارجها أي إنّها تتأسّس على معياريتها كخير مشترك، وعلى طابعها العقلاني العمومي.

فلم تُؤسّس هذه الإرادة العامة على القوانين الخلقية كقوانين طبيعية، "لقد تحرّر الإنسان كناية من حجر الطبيعة، وما يُزعم أنّه طبيعة بشرية إنّ هو إلا نتيجة للتطوّر الإنساني حتى الوقت الحاضر"¹، ويمكن القول بصفة عامة أن النظريات السياسية صارت تركز على تصورات أنثروبولوجية مستوحاة من طبائع الإنسان الواقعية أو المفترضة، في حين كانت

¹ Allan Bloom: in Leo Strauss (Political Theory, Nov 1974) d' après Pierre Manent, p: 08.

الأنثروبولوجية الفلسفية عند القدامى تنطلق من الإنسان المطلق المتحرر من القيود التي يفرضها الواقع.

لطالما كان روسو يميل إلى الاعتقاد بأن الإرادة العامة ستقود المجتمع إلى التعايش في انسجام مع الطبيعة وستثير في الإنسان الإحساس بالطمأنينة والسكينة بينما نيتشه يرى أن قضايا الإنسان لا يمكن حلها عن طريق السياسة، فالوجود يثير في الإنسان الإحساس بالقلق والخوف أكثر مما يثير فيه الإحساس بالطمأنينة هذا القلق الوجداني يرتبط بمأساة الحياة، وهذا الإشكال هو ملازم للإنسان بصفته إنسانا وليس هناك نظام سياسي كفيل بحله وأن معظم الفلاسفة انطلقوا من طبيعة الإنسان كما بدت لهم في عصرهم وسعوا إلى صياغة نظريات سياسية تتوخى العالمية وفي الواقع لم يدرك هؤلاء الفلاسفة أهمية التاريخ. إن الحداثة بنظر نيتشه أضفت طابعا تجريديا على القيم الأخلاقية، ولطالما كانت القيم في الواقع لصيقة بحياة الإنسان وبوجدانه وهي وليدة المجتمع في لحظات من تاريخه، وهي مرتبطة بثقافته ومعتقداته وبالتالي فالقيم تتغير وتتبدل حسب ظروف الزمان والمكان.

هذه الرؤية النسبية حيال القيم هي التي انتهت بنظر ليو شتراوس إلى العدمية وقادت تاريخيا إلى إفراز الحركة النازية في ألمانيا، ويكمن الفرق الرئيسي بين مقاربتي روسو ونيتشه هو أن نيتشه يوجه سهام نقده الجذري للنزعات الإنسانية والتاريخانية التي تصل إلى اكتمالها في فلسفة هيجل، أنه يعلن (نهاية الإنسان)، الذي سيتلوه (الإنسان الأعلى)، أو (الإنسان الأخير): "الإنسان الأكثر دناءة والأكثر انحطاطا، إنسان القطيع الذي لا مثال له ولا طموح)، وهذا التصور للإنسان الطبيعي قابل للتوظيف السياسي في اتجاه المساواة والعنف،

كما كان الحال في النازية¹، بيد أن العودة للفلسفة الكلاسيكية لا معنى لها إلا من منظور العلاقة النقدية بالعصور الحديثة.

إن ما يريده شتراوس هو تجاوز الرهن إلى الماضي ليس من أجل الرجوع لنموذج سابق وإنما بغية الوصول إلى الحقائق الجوهرية الثابتة في الفلسفة السياسية التي لا تخضع للتحول التاريخي على عكس ما تتوهم المقاربات التاريخية والوضعية بصفة عامة.

لأن العودة للفلسفة السياسية القديمة هو بكل بساطة عودة للفلسفة السياسية ذاتها التي استبدلت في العصور الحديث بالفكر السياسي والعلوم الاجتماعية، فإذا كان الفكر السياسي هو مجرد عرض للآراء والمذاهب دون تمييز بين الرأي والمعرفة فإن الفلسفة السياسية تهتم أساساً بالبحث عن الحقيقة.

كما أن الفلسفة السياسية تختلف عن اللاهوت السياسي بحسب شتراوس الذي هو التعاليم السياسية المؤسسة على الوحي الإلهي باعتبار كون مجالها محصور في ما هو متاح للعقل الإنساني إنها الفلسفة التي تتناول إشكالية (المدينة والإنسان)، بالبحث عن القيم المدنية الثابتة الضامنة للعدل في المدينة والسعادة للإنسان.

ومن ثم فإن السياسة من حيث هي فن وضع القوانين العادلة- تتجاوز الإطار التشريعي الضيق، وتقوم على تصور غائي أخلاقي شامل أي ما عبر عنه شتراوس بعبارة (الوعي بالكلي)، إلا أن الكلي ممتنع على التجربة الإنسانية المحدودة وكل إدراك له هو بالضرورة مجرد رأي وإن كان الأفق المعياري الضروري للفعل السياسي.

¹ L.Lampert: Léo Strauss and Nietzsche The university, of Chicago press, 1996 p:20.

ما دام السياسي "مسؤولاً عن (تحديد ما هو عادل)"¹، كما أن شتراوس يدعو بوضوح إلى العودة إلى (الحضارة الغربية في كامل طابعها ما قبل الحديث) أي الجذرين اللاهوتي والفلسفي، إلا أنه يدرك أن هذين المكونين لا يتماثلان من حيث الخطاب والمنهج. فما يوحدهما هو التناقض مع قيم الحداثة ومقولاتها كما أنهما يتفقان في أهمية الأخلاق وفي مضامينها واعتقاد حاجتها إلى المرجعية القصوى. أما ما يفرقهما فيتعلق بأسس الأخلاق وما به يكون قوامها.

و إذا كانت الفلسفة والتوراة تتفقان في مشكل القانون الإلهي الضامن للعدالة فإنهما تسلكان طريقين متعارضتين.

لاعتبار أن الفلسفة من حيث هي بحث عن المعرفة المتعلقة بالكل كما هو متعارف تعتبر دوماً الأسئلة أهم من الأجوبة خاصة الأسئلة المفتوحة المجال، فكل الحلول قابلة للرفض والتساؤل، بيد أن نمط الحياة العادل لا يمكن أن يقام إلا إذا عرفنا طبيعة الإنسان، في حين أن طبيعة الإنسان لا يمكن إدراكها إلا في ضوء فهم مسبق للكل وشامل، ومن هنا فإن الفلسفة بالمعنى الكامل للعبارة لا تتلاءم مع نمط الحياة التوراتي.

فالفلسفة والتوراة "(قوتان متعارضتان في مأساة الروح الإنسانية) كلاهما تدعي معرفة وتحديد الحقيقة الحاسمة ذات الصلة بصيغة الحياة العادلة، حيث أنه لا يمكن أن توجد إلا حقيقة واحدة وثابتة، ومن ثم كان الصدام حتمي بين هاتين المقاربتين، حاولت كلاهما عبر التاريخ

¹ Léo Strauss: natural right and history, The university of Chicago press 1965 chap04: classic natural right, p 120-164.

دحض الأخرى، وما زال الصدام قائماً¹، وإذا كان شتراوس قد مال في "كتابات الشباب إلى الصهيونية السياسية إلا أنه رفض الخلفيات اللاهوتية للصهيونية الدينية وإن كان قد اعتبر أن نقد سبينوزا للاهوت اليهودي من منطلق تنويري ليبرالي لم يحل المسألة اللاهوتية السياسية ولم يقض على النزعة الأرثوذكسية"²، ومن الواضح أن شتراوس في معالجته للعلاقة بين الفلسفة والدين ظل وفي مشروع الفارابي وامتداداته لدى ابن ميمون (في مقابل سبينوزا)، إنه يرفض بشدة التأليفات المتسرعة والمفتعلة بين السجلين أو النصين.

وفي بعض "نصوصه يبدو شتراوس أقرب للدين بالنظر للعلاقة بين الإيمان والقانون (في اليهودية والإسلام)، فالقانون هو في آن واحد كلي وديني وذلك ما يمنحه الصلابة والثبات وخضوع البشر طواعية في مقابل القوانين الوضعية المصطنعة"³، إلا أن شتراوس اعتبر أن التنازع بين الدين والفلسفة، بين العقل والوحي، هو القوة الدافعة للتفلسف والمعين الإشكالي الضروري للفكر، ولذا وجب الحفاظ على تلك الجدلية الخصبة دون توفيق أو نفي.

أما نيتشه فقد تميزت فلسفته بالهجوم الحاد على التقليد اليهودي المسيحي، فهذا التقليد حاول عبر المفاهيم التي استخدمها أن يستعيد الإنسان، ويقول نيتشه في كتابه (أصل الأخلاق وفصلها)، "يستطيع المرء أن يدرك الآن ما حاولت غريزة الحياة المداوية أن تقوم به عبر

¹ Léo Strauss: the mutual influence of theology and philosophy, in Faith and political philosophy. The correspondence between Léo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964, The curators of the university of Missouri 2004, p: 217-224.

² Léo Strauss: The early writings (1921-1932) translated and edited by Michael Zank State university of New York 2002. L. Strauss, Essays and lectures in modern jewish thought Edited by Kenneth H. Green State university of New York press 1997.p81.

³ Gerard Sfez: Léo Strauss foi et raison Editions Beauchesme 2007, p: 80-82.

الكاهن الزاهد، وما لجأت إليه، خلال حين من الدهر، من استخدام الطغيان للمفاهيم المتضاربة التي لا تخضع للمنطق، مثل (الذنب، والخطيئة)، و(حالة الخطيئة)، و(هلاك النفس)، واللعنة الأبدية: كان المقصود جعل المرضى غير قادرين على إلحاق الأذى، ومنح الذين يقلون مرضاً عن الآخرين توجّهاً صارماً نحو ذواتهم و إضعاف حقدهم.

وبالتالي وضع الغرائز السيئة لدى المعدّبين في خدمة ضبطهم ورعايتهم وانتصارهم على أنفسهم¹، وهذا النص شديد الدلالة، لأن نيتشه يريد أن يقول: إن الألم يتحول إلى وسيلة ضبط متعالية لأنه ينتج في طياته استجابة لتقليد ديني لا يمكن أن يضبط في سياق الحقل الغربي المستجد، وهذا ما عبّر عنه نيتشه أيضاً بقوله: "إنّ ظهور الإله المسيحي بما هو أرقى ما توصل إليه البشر من تعبير عن ما هو إلهي، قد عمل على ظهور أقصى حدّ من الشعور بالواجب على الأرض؟. أما في حال افتراض أننا بدأنا ندخل الحركة العكسية (الإلحاد)، فيكون من الجائز لنا أن نخلص مع بعض الاحتمال من الانحطاط الحتمي للإيمان بالإله المسيحي إلى انحطاط الوعي بالدين (الخطيئة) عند الإنسان، وهو انحطاط يسير بخطى سريعة من الآن.

كما يسعنا أن نتكهّن كذلك بأن انتصار الإلحاد انتصاراً كاملاً وحاسماً من شأنه أن يحرّر البشرية من كل شعور بالواجب والالتزام تجاه أصلها ومنشئها وعلتها الأولى²، و يظهر لنا جلياً نيتشه في ما أوردها سابقاً، يعبّر عن المستجد الحضاري للتتوير، الذي بدأ باعتماد

¹ فردريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، تر: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ص 125.

² فردريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، المرجع السابق، ص 85.

النفي الدائم لكلّ ما هو مخالف لمنطقه، وللدلالة على ذلك فلنتوقف قليلاً مع فوكو وكتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، حيث شرح مفهوم الجنون في الحضارة الغربية، فاعتبر أن مفكّري العصور الوسيطة لم "يعيروا الحمق أهمية في أبحاثهم، فهم كانوا يتعاشون معه باعتباره أمراً قد حصل نتيجة مزايده شيطانية على صنعة الله، ولكنّ هذه النظرة تحولت في عصر النهضة وتحول الجنون إلى نقيض العقل بصورة قطعية، ففصل هؤلاء عن المجتمع واحتجزوا في مكان خاص سُمّي مستشفى المجانين، ما تكلم عنه فوكو، يُظهِرُ حجم التبدل الذي طرأ على التفكير الإنساني، فكلّ شيء تصنيفاته: جنون/ عقل، طيب/ خبيث"¹، و هذا يختزن في داخله دلالات هامة، فهذه الحضارة التي توصف بالعقلانية بدأت تولّد منطق الإقصاء والسلب، فكلّ شيء خاضع لنظام من التعريف الظاهري، وهو إما أن يدخل في الحقل، أو يتم الابتعاد عنه ويتعرض للقمع الجسدي والأخلاقي.

فهذه الحضارة عندما عرفت الحمق أو الجنون عزلته عن سياق الفاعلية، وقامت بإقصائه في مستشفى المجانين، لأنه لا يستطيع أن يلعب دوراً في سياقات التقسيم الوظيفي للعمل في المجتمع، بالتالي فما يظهر على أنه إنساني، يحمل في طياته إعدام للإنسان.

¹ ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر: سعيد بنكراد، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005. ص35.

لطالما كان شتراوس يعتبر أن الفلسفة تشكل خطراً على الدين والسياسة معا¹ ولعل هذا ما جعل نقاط التقارب بين السياسة واللاهوت المتحكم الرئيسي في تأويل المسألة السياسية¹، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن الفلسفة كانت أقوى خصم للدين على مرّ العصور. رغم أن خطاب كل من الفلسفة والدين مختلفان كلياً، و أن خطاب الوحي هو خطاب أمر وتقرير، يحتاج إلى فهم عميق وتأويل صحيح في حدود الإيمان، في حين نجد خطاب الفلسفة هو خطاب يتطلع إلى معرفة برهانية قابلة للمراجعة والتشكيك في كل مرة، لكن هذا الاختلاف بين النقيضين ليس مانعاً في وجود نقاط تشابه وتشارك بينهما، بحيث نجد كل من الدين والفلسفة يبحث في كل من قضايا العدالة والحرية والمسؤولية والسعادة والأناثية.

كما نجد الفلسفة في بحثها عن الميتافيزيقا دائماً تسعى إلى إثبات وجود الآلهة كمبادئ أولى لهذا الوجود، بينما نجد الدين يلجأ إلى الفلسفة بغية الدفاع عن مسلماته خاصة في استخدام العقل والأدلة والإقناع والبراهين كلها أدوات اعتمدها الفلسفة لتثبت العديد من الحقائق والخلفيات لاعتبار " أن الفلسفة حينما تتبنى المنظور الديني مدخل الآلهة في بحثها فهي تعمل على ذلك من أجل تكييفها حتى تصبح ناطقة باللوغوس الفلسفي"²، وبما أن الحكمة والشريعة (العقل والنقل)، ينظران إلى نفس الموضوع ونفس الحقائق رغم وجود الاختلاف الكبير بينهما في طريقة بحثه ففي الاتصال السلبي بينهما تتحول الفلسفة إلى خادمة للدين بينما يتحول الدين إلى قضية جدلية ثابتة في النفوس البريئة المفعمة بالإيمان المطلق، أما

¹ Léo Straus: etuds de philos politique platonicienne. Tr: De Langlais par o sedey Parise. Belim 1992,p: 209. 246.

² Lampert, laurence: Léo Strauss and nietzsche .chicago chicago university of chicago press p: 162.163.

فيما يخص الاتصال الإيجابي ستتجاوز كل العوائق تصبح الفلسفة وسيلة مهمة للخروج من القضايا الصعبة ومواجهتها خاصة إذا تعلق الأمر بالقضايا السياسية " والأحكام المسبقة و الإدراكات البسيطة الناقصة التي رمزت لها أسطورة الكهف عند أفلاطون بالقيود والضلال كما نجد الفلسفة في اتصالها مع الدين تواجه صعوبات كثيرة خاصة تلك المتمثلة في مواجهة المعتقدات"¹، لتتحول بذلك الفلسفة إلى خطر محتمل على السياسة عن طريق الدين ثم تتوسع دائرة التشابك والتعقيد إلى كليهما معاً (السياسة، الدين) " ولعل هذا التشابك في الوجود والمصير بين السياسة والدين هو ما جعل مدينة (أثينا) تحكم بالموت على سقراط ففي نظر شتراوس تحول هذا الحكم إلى حدث تاريخي مؤسس للفلسفة السياسية وتحررها من قيود الدين والفلسفة"².

4.1 العلاقة بين السياسة و الفلسفة:

لقد وضع ليو شتراوس مشروع الفكر في نقد الحداثة وتحول الفلسفة إلى الاهتمامات السياسية خاصة مع مكيافيللي كما سبق وأشرنا الذي شكل الموجة الأولى في الأزمنة الحديثة ما جعله يطرح سؤال مهما ما المقصود بالفلسفة السياسية؟.

إن نقطة انطلاق شتراوس في تحليله لأزمة الحداثة السياسية هي اعتماده على أفلاطون في محاورة الجمهورية من خلال التصور الذي قدمه أفلاطون عن السياسة والمتمثل في الكهف والمظلم وأيضا النور الذي يرمز للفلسفة وقيمتها المتعالية عن السياسة، فمن خلال الفلسفة

¹ Meier. Heinrich: Carl schmitt. Leo Strauss et la nation de politique. (un dialogue entre absents paris Julliard) 1990. Note p: 106.

² Meier. Heinrich: Leo Strauss et la nation de politique .cit. op: P: 98.

استطاع أفلاطون التحرر من القيود والآراء السياسية والمعتقدات الفاسدة فالغاية من إظهار هذا التناقض (الكهف المظلم/ النور)، التأكيد على الضرورة الحتمية لملاحقة الدولة بمختلف خصوصياتها وركائزها (مواطنين. مسؤولين)، للفلاسفة واعتماد التصنيف على حريتهم في التأمل.

واتضح ذلك في فلسفة سقراط من خلال جملة من الأسئلة المخرجة والمستغزة التي كانت تطرح على المواطنين ورجال الدولة خاصة وأن المطالب كان إعادة النظر في جميع قيمهم وأساطيرهم وزعزعتها خاصة بتنظيماتهم السياسية ونلاحظ أن ما زاد الأمر تعقيدا نجد أن الفلاسفة كانوا يقومون بطرح أسئلتهم دون تحفظ ودون أي قبول والاعتناع بالأجوبة التي كان يقدمها المسؤولين ما جعل من أسئلتهم تتصف بطابع المخاطرة لأن مقصدها الأول هو السخرية من هؤلاء المسؤولين والحكام بغية إحداث الارتباك في نفوسهم، فشتراوس نجده يستخلص من شروحه لجمهورية أفلاطون الصعوبة التي واجهتها السلطة السياسية في وضع اتفاق مع الفلاسفة من اجل تدبير شؤون الدولة وتنظيمها لأن كل منهما يذهب في اتجاه معارض للآخر فمن الناحية الإستمولوجية تتميز الفلسفة بكونها معرفة أو حبا للمعرفة بينما نجد السياسة ترتقي لأن تصبح معرفة علمية مكثفة بتعريف نفسها لكونها حنكة ومهارة علمية في القيادة والتدبير والحكم، فحسب شتراوس في محاوره أفلاطون (الجمهورية)، نجده يتكلم عن المعرفة السياسية على أنها تتركب من جزئين متنافرين عن المعرفة الفلسفية الخالصة للأفكار التي تبلغ ذروتها في رؤية مثال الخير من جهة والتجربة الخالصة من جهة أخرى.

أما فيما يخص كيفية التعاطي مع الكل تبدوا الفلسفة وكأنها تأمل في الكل الوجودي بينما تسعى السياسة إلى أن تكون إمرة لكل السياسي، ومن حيث الهدف إن الفلسفة تبغي الوصول إلى الحكمة بينما السياسة فتهدف كغاية رئيسة الوصول إلى السلطة، كما نجد أفلاطون يعتبر أن السياسة شرط للفلسفة، لأن الحركة السياسية داخل الكهف هي عبارة عن التمييز بين الضلال أي التمييز بين الآراء والاعتقادات (الصحيح من الخاطئ)، "أي ممارسة الفلسفة غير منفصلة عن الممارسة السياسية ومن جهة أخرى لا سبيل للممارسة السياسية للحياة بطريقة فلسفية إلا إذا وفرت لها الشروط الضرورية داخل الفضاء السياسي العام للقيام بذلك معا يعني أن الطريق الوحيد نحو الفلسفة ولو يبدوا من خلال أسطورة الكهف الأفلاطونية أنه الشغل الشاغل للفيلسوف هو التمكن بأسرع ما يمكن الخروج من الكهف أي الفضاء السياسي"¹، فمن خلال السيناريو الذي قدمه أفلاطون في أسطورة الكهف يتطلب عودة الفيلسوف إلى الكهف بعد أن تحرر من قيوده أي عودة الفلسفة إلى السياسة فهل المقصود من ذلك أن ممارسة الفلسفة تكسب الفلاسفة ملكة ممارسة السلطة والحكم أي تأسيس مدينة فاضلة؟.

"إن الفيلسوف في طبيعته ينفر من الحكم ولا يقبل بالمسؤولية السياسية لهذا نجد أفلاطون يستخلص بأن قيام المدينة (الدولة) العادلة والفضيلة أمر غير ممكن"²، ما جعل "الديمقراطية تبقى الوسيلة الوحيدة للوصول إلى المدينة الفاضلة، كما أن أفلاطون يعترف بهذا البديل لأن

¹ Reni brague: Léo Strauss et Maimonide,"in Maimonides and philosophie" paris p: 258.

² Reni brague:"Léo Strauss et Maimonide" p: 95.

أساسه الحرية لا الفضيلة وهو الأمر الذي يجعل من الإنسان الكسول غير ثابت وغير مسؤول عن وجباته نحو المدينة (الدولة)¹، ومنه إن أفلاطون يعتبر جوهر المشكل السياسي في الحقيقة هو الأمر الذي يقف وراء رفضه للديمقراطية التي تأبه لإبعاد الفضيلة عن طريق حكمها.

بينما أرسطو نجده يختلف عن آراء إذ نجده "يعتقد بأن الفلاسفة ليسوا أجزاء من أي دولة لأن غاية الدولة من حيث أنها (دولة) ليست الكمال النظري التأملي لأن المدن و الأمم لا تتلصق"²، وهذا هو السبب الرئيسي في أن الفيلسوف ليس له الحرية في المدينة (الدولة) أي حرية التعبير والتدبير والتفكير، لأن الواقع السياسي معرض لذلك لأننا غالبا ما نجد الفيلسوف يحرص على الاهتمام بالسياسة واستعمال كل الأشكال الخطابية لزرع شكوكه وتوجيه تساؤلاته بكل حرية.

لقد كان شتراوس كغيره من الفلاسفة يؤمن بسمو القيم النبيلة التي بشرت بها الحداثة الليبرالية فالقضية اليهودية على سبيل المثال كانت السبب المباشر الذي جعل شتراوس يتنبه إلى حدود الديمقراطية الليبرالية فالتسامح و العدالة والاعتراف بالإنسان وكذا الاعتراف بوجود الآخر كقاسم مشترك و الدعوة إلى الحرية والمساواة إلا أنه " أصيب بخيبة أمل بعدما عاين بنفسه عجز جمهورية فايمر الألمانية عن تحقيق مبدأ حياد الدولة وفشلها في منع أعداء

¹ Drury. Shadia: Léo Strauss the American right, New York st martins press. 1999.p:78.

² ليو شتراوس، جوزيف كرويسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من ثيوكلديس حتى سبينوزا، تر:محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام م، ج1 ص 404.

الديمقراطية من النازيين من الصعود إلى الحكم"¹، ويتضح من خلال هذه المفارقة في هذه التجربة السياسية أن المبالغة في التسامح تؤدي إلى الكثير من المخاطر والمصائب.

"إن العودة التي نادى بها شتراوس ليست العودة إلى النصوص أفلاطون وأرسطو كما فهمتها الحداثة، بل هي عودة جديدة قائمة على فهم تلك النصوص كما فهمها أصحابها وليس كما فهمها المحدثون من خلال رؤيتهم للحداثة بنظرة خاصة"²، في حين يعترف شتراوس أن نيتشه و هيدجر كانا على حق عندما طالبا بالعودة إلى الفلاسفة السابقين على سقراط لا إلى أفلاطون وأرسطو اللذين ألقى عليهما الفيلسوفان المعاصران مسؤولية أزمة الميتافيزيقا الغربية، وأن شفاء أزمة الحداثة في نظر شتراوس لن يأتي إلا بإعادة الاعتبار لسقراط و أفلاطون و أرسطو، لأن استبعاد الحداثة للفلسفة السياسية" خاصة الكلاسيكية التي أسس لها هؤلاء الفلاسفة على أساس الفضيلة وعلى أساس القرب من الطبيعة كان أحد الأسباب الرئيسية في نشوب أزمة الحداثة السياسية"³، كما نجد شتراوس يستند على حجة ضرورية وهي العودة لتاريخ الفلسفة من أجل حل الأزمة السياسية ومحور مهم في الحداثة وأن أساس هذه الأزمة هو (الفلسفة السياسية الحديثة)، أي الأزمة تتعلق بمصادقية المبادئ التي تنطلق منها لبناء دولة حديثة، خاصة إذا تعلق الأمر بالقيم العدالة، السعادة، وتجبر العلم على قهر الطبيعة وهذا " دل على شيء إنما يدل على أنه أردنا علاج أزمة الحداثة من داخل الحداثة

¹ Léo Strauss: qu est ce que la philosophie. Trad: Par sedeyn paris .puf . 1992.p:32.

² Léo Strauss: Thoughts on machiavelli. Seattle and London university of washington press 1969.p:203.

³ Léo Strauss: the city and man Chicago. university of Chicago press. P: 119 - 120.

نفسها أمر غير ممكن بل لأبد من الرجوع إلى التراث خاصة الفلسفة السياسية الكلاسيكية والوسيطية بغية الوقوف على المبادئ التي انقلبت عليها الحداثة.

"إن الانتقاد الذي قدمه شتراوس للديمقراطية الليبرالية لم يمنعه من أن يكون من أشد المدافعين عنها"¹، فالهدف من وراء هذا الانتقاد ما هو إلا التذكير بأهمية الرجوع إلى المثل الأخلاقية والسياسية والطبيعية والميتافيزيقية الكلاسيكية من أجل دعم الديمقراطية الليبرالية الحديثة بغية الخروج من أزمتها بأقل الأضرار.

وعليه إن العودة إلى تاريخ الفلسفة بحسب شتراوس " قائم على منهجية جديدة والمتمثلة في تفكيك التراث بغية قراءة حقائقه الأساسية الموجودة ما بين السطور"²، والغرض من هذه العودة ليس من أجل فهم النصوص أكثر مما فهمها أصحابها بل فهمها بالطريقة نفسها على الأقل.

5.1 تأسيس اللاهوت السياسي (الفارابي ، ابن ميمون ، ابن رشد):

إن شتراوس يعتبر الفلسفة الإسلامية الوسيطية في سعيها إلى إثبات الدين وتعليله وتفسيره أنها اعتمدت فلسفة أفلاطون السياسية، إذ نجد موقف شتراوس نابع من اعتقاده بان صلب الفلسفة الإسلامية الوسيطية إنما هو تفسير النبوة والشريعة بمفاهيم فلسفية أفلاطونية بغية إظهار الدين كنظام سياسي بالدرجة الأولى بينما نجد المتأمل في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية يعتقد أن مسألة النبوة كانت أهم شواغلهم الرئيسية، وفي حقيقة الأمر لم يكن كذلك

¹ تاركوف بانجل، ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية، م2، ص، 638 . 639.

² traduit. decrire tlar et persecution :strauss Léo par, sdeyn agora presse. pocket paris. 1989.p: 60.

بل لم يكن كذلك بل كانت إحدى الشواغل فقط، وكانت لهم اهتمامات بمختلف المجالات ويظهر من آثارهم مختلف العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية و حتى الميتافيزيقية.

إن شتراوس له وجهة نظر خاصة تقول بان اعتبار الدين شريعة تنظم شؤون الفرد والمجتمع بأسرها يعيد إلى الدين أهميته في المجال العام، بعد أن كانت قد اختفت نتيجة اعتبار الدين مسألة خاصة بالوعي والإيمان الشخصي مثلاً هو الحال في الغرب بعد الإصلاح اللوثيري كما رأى شتراوس هذا "الفهم للدين حلاً مناسباً للأزمة التي تجتاح المجتمع الغربي الحديث خاصة بعد عزل الدين عن السياسة"¹، حيث تجلت أزمة الحداثة في انتقال الإنسان إلى التوجيه الخُلقي، كما أن شتراوس يرى أن أزمة الحداثة حاضرة بسبب التقدم العلمي لأنه بقي مقتصرًا على الجانب التقني فقط ورغم كل هذا التطور الذي حققه، إلا أنه لم يحقق الازدهار في مختلف أنحاء العالم إلى جانب الكوارث والحروب والمصائب التي شهدها العالم خاصة في النصف الأول من القرن 20 ما جعل الثقة تسحب من العلم وحتميته.

فشتراوس رغم كل هذه التحولات نجده ينسب إلى حضارة الغرب خاصيتين مهمتين (الكتاب المقدس والفلسفة اليونانية)، معتبرا أن الحداثة قد ألحقت الأذى بكليهما، حيث فصلت بين لاهوت الكتاب "وخلقته من جهة وكبت الخلقية العقلانية التي تعتبر إرث الفلسفة اليونانية من جهة أخرى، فهذان الأساسان فقدتا قيمتهما في الحداثة فمن خلال هذا إن شتراوس يرى أن لأزمة الحداثة طابعاً لاهوتياً يتجلى بشكل خاص في كبت السؤال الأهم الذي يزامن

¹ Léo Strauss: Gesammelte Schriften BD 2 philosophie und Geetz fruhe Schriften/ p: 27.39.44.

الفلسفة منذ بدايتها، وهو السؤال عن وجود الله رغم أنهم لا يظهرون ذلك في أبحاثهم"¹، كما يشير أيضاً إلى أن الكتاب المقدس والفلسفة اليونانية كما سبق و أشرنا ضدان لا يتفقان، ويرى أنه لا مَخْرَج من المأزق الذي يوجد فيه العقل الحديث " إذ لم يفلح في محو التقليدية الدينية، إلا بالعودة إلى عقلانية القرون الوسطى حيث نجح المسلمون واليهود في فهم عقلانية اليونان دون أن يضحوا بتعاليم الدين على أنه شريعة أعطها الله نبياً، واعتبار الدين شريعة يبرز معناه السياسي ويجعل الوحي موضوعاً للفلسفة في فهم النبوة، التي تناول فيها المسلمون طبيعة الشريعة ونشوؤها وغرضها"²، يسعى شتراوس من خلال عرض أبحاثه التوصل إلى مفهوم واضح للدين يتقبله العقل ويمكن استخدامه بغية تقديم حل لأزمة الحداثة، ومن خلال ذلك نجده يهتم بأعمال الفارابي من أجل إيجاد أجوبة مرضية ومقنعة والتي تمحورت بشكل أساسي حول التفعيل السياسي للدين.

" حيث نجد في المدينة الفاضلة نوعين من النبوة الأول يقصد به معرفة المقبلات والثاني هو ما يمتلكه الحاكم الأول للمدينة الفاضلة من القدرة على النبوة الناتجة عن فيض العقل الفعال على مخيلته"³، ويصف شتراوس النوع الأخير بالنبوة الحقة والتي تستوجب الاقتران والالتزام بالفلسفة من أجل إنشاء مدينة فاضلة وتفقّد شؤونها، كما يخلص شتراوس إلى فكرة مفادها أن الفلاسفة المسلمين كانوا دائماً على اعتقاد أن النبي يمتلك زيادة على الوحي صفات تؤهله

¹ Léo Strauss: the city and man (chicago .chicago) university press 1964 p: 241.

²Léo Strauss: Gesammelte Schriften: Band 2: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften (German Edition)/ p 60.

³الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق فريديش ديتريشي لايدن 1895، ص 47، 52، 59، 57.

لأن يكون أيضاً معلماً وفيلسوفاً ومعلماً للبشر وقائداً سياسياً" كما يجب أن تتوفر فيه هذه القدرات من أجل خلق مجتمع مثالي وقيادته، لأن القدرات النبوية تخدم بالنهاية غرضاً سياسياً بينما الشريعة تهدف إلى تحقيق كمال الإنسان خاصة النفسي وهي الشريعة الإلهية التي يسعى إليها النبي، إلى جانب أنها تضمن بقاء الاجتماع الإنساني الأمر الذي يجعل الفيلسوف أيضاً محتاجاً إليها ومطيعاً للنبي"¹، ويشير أيضاً شتراوس أن الفلاسفة المسلمين كانوا على علاقة جدلية بأفلاطون حيث نظروا إلى فلسفة الدولة المثالية على التنبؤ لما تحقق بتأسيس الإسلام " وفسروا النبوة بواسطة مفاهيم أفلاطونية دون أن يكونوا خاضعين لأفلاطون خضوعاً كلياً، بل وجهوا إليه النقد في الوقت نفسه إذ اعتبروا أن النبي ما أخفق في ما عجز الفيلسوف في إنجازه"²، فمن خلال هذا التفسير لشتراوس يتضح لنا جلياً أن مفهوم النبوة في الفلسفة الإسلامية الوسيطية يذهب من خلاله في محاولة تسييس الدين، لأنه ينسب إلى الفلاسفة المسلمين تفضل النبي على الفيلسوف لأن الأول يملك إلى جانب خصائص الفيلسوف العقلية القدرة على قيادة الجماهير القادرة على اقتبال الوحي ويشير من جهة أخرى إلى أنهم يعتبرون اتحاد الفلسفة بمنح النبي القدرة القيادية التي تمكنه من تحقيق مجتمع مثالي مختلف عن سائر المجتمعات، وهذا ما يجعل منه يقدم الفلسفة والسياسة على الوحي الذي يحتفظ به في إطار مفهومي بمعنى وظيفي فحسب، فهو ليس إلا أداة في سبيل تحقيق هدف سياسي ما يخضع النبوة قابلة للتفسير الفلسفي في سياق سياسي.

¹ Léo Strauss: Gesammelte Schriften: Band2: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften (German Edition)/ p 110 -422.

² Léo Strauss: Gesammelte Schriften: p: 118 - 122 - 142.

ومنه يتضح أن مفهوم الدين في نظر شتراوس تبين من خلال أبحاثه لمختلف كتابات الفلاسفة المسلمين كما نجده لا يعبر بشكل واضح وصريح حول رأيه في المسألة الدينية فمن خلال النظرة التي ينسبها إلى الفارابي تعكس نقده للدين إذ نجده لا يأخذ آراء الفارابي بدقة، بل نجده يوجه اهتماماً كبيراً بالتلخيص الذي قدمه الفارابي لنواميس أفلاطون.

في نظر شتراوس لا يختلف إله أفلاطون عن إله الأديان التوحيدية، حيث ينسب إلى الفلاسفة المسلمين الوسيطيين أنهم كانوا في تعامل مع شريعتهم مثلما تعامل أفلاطون مع ما وصله من شرائع موصوفة بأنها إلهية لذلك نجده يشرحها بطريقة جعلتها شرائع إلهية حقاً فبرأيه إن ما يجمع بين أفلاطون والفلاسفة المسلمون هو إظهار الصفة الإلهية لشرائع.

فتلخيص الفارابي لنواميس أفلاطون يعتبر نموذجاً لكيفية معالجة الفلاسفة المسلمين شريعة دينهم " إذ نجد شتراوس يصف كتاب النواميس على أنه كتاب سياسي بامتياز فيما كتبه أفلاطون كما يلاحظ أنه الكتاب الوحيد الذي يبدأ بكلمة الله¹، فالمسلم الذي عرف النواميس في القرون الوسطى وقف أمام الخيارات الثلاثة التالية: إما أن يرفضها بحجة كمال الوحي أو أن يقبلها كمقياس لتقييم مؤسسات ونقدها، أو أن يعتمد عليها من أجل وضع تبرير عقلي لأصل الإسلام ومضمونه، حيث نجه ينسب إلى الفارابي الخيار الثاني أي تقييم المؤسسات الدينية ونقدها.

¹ Léo Strauss: The Argument and the Action of Platon. Laws(Chicago: Chicago university. Pré: 1975.p: 01.

إن شتراوس ينسب إلى الفارابي الاعتقاد بأن النواميس تتضمن أحكاماً تنطبق على دين الوحي، لذا نجده يعيد ترتيب وتركيب أفكار الفارابي في الفصل الأول حيث يتناول العرض أصل الشريعة رابطاً بغية الخضوع لها بالأصل الذي ينسب إليها، كما نجده موحياً بأن وصفها بالإلهية إنما هو ضروري من أجل الحصول على طاعة الإلتباع.

إلا أن كل هذا الوضوح لا يمكنه إبعاد الفيلسوف عن محاولاته في تفسير الشريعة عقلياً مما يجعل موضوع الأولوية موضوع بحث فلسفي، كما نجده يشير أيضاً إلى أن الفارابي يرى أن الشريعة السائدة يعود السبب لأنها شريعة المنتصرين في الحزب، بالإضافة إلى أننا نجد الفارابي يميز بين الفضائل الإنسانية والفضائل الإلهية منوهاً بأن الشرائع لا تكسب الفضائل بل تدفع إلى ممارسة حياة دينية لا غير.

إن شتراوس كما سبق وشرنا لم يكن مؤمناً بل كان متمسك بالدين لأسباب سياسية فقط كما نجده لا يختلف عن سبينوزا في تقييم وتقدير تلك الأسباب، في حين تحتل جدلية الإلحاد والوحي مركزاً مهماً لديه، وهذا ما يؤدي إلى عدم التمييز في الدين بين ما هو موضوع إيمان وما هو ضروري سياسياً. فجدلية الوحي والإلحاد هي جزء مهم من الحقيقة فعدم الإيمان يشدد على ضرورة وجود الله لكي لا يختل النظام الاجتماعي وبهذا يصبح وجود الله موضوع الإلحاد السياسي كفكرة مركزية ومهمة يحافظ عليها الفلاسفة كخدعة للجماهير، فما استنتجه شتراوس من خلال اعتقاده أنه وجد لدى الفلاسفة المسلمين واليهود الوسيطيين حيث بدا له مناسباً الرد على أزمة الحداثة.

وأيضاً حقبة الحداثة الأخيرة التي بدأت مع نيتشه فحسبه ارتكبت خطأين فادحين لأنها لم تستطع التعويض عن وجود الله الذي سبق لنتشه أن أعلن عن موته بقيم جديدة ومن جهة أخرى التفاؤل بعالمية التنوير وشمول المعرفة، إذ نجد شتراوس قد أعاد طرح السؤال حول الله في إطار الفلسفة السياسية متبعاً في ذلك آثار الفارابي "معتبراً أنه ليس من العدل أن نقول أن الدين هو نتيجة تعويض عن ضعف، كما سبق وأشار نيتشه في أبحاثه بل هو نتاج حصيلة عقلية تعترف بها الفلسفة على ضوء اعتبارات إنسانية مبنية بشكل أساسي على حاجة الفرد إلى المجتمع"¹، لطالما كانت الإشكالية اللاهوتية المنعطف الأساسي في فلسفة شتراوس السياسية طوال حياته، والتي كانت تعنى بالسؤال عن طرق الاستعادة من الدين لأهداف وغايات سياسية فمن خلال هذا الطرح الجريء نجده يناهض الليبرالية من جهة والتقليدية الدينية من جهة أخرى، لأن غاية الليبرالية هي إبعاد الدين عن المجال العام معتبرة إياه أمراً خصوصياً، في حين يشتم دعاة التقليد الديني من موقف مشابه لهذا نجده بوجه ضد كلا الطرفين.

نجد في كتاب الفلسفة والشريعة وهو من أبرز الأعمال التي اشتغل عليها شتراوس في الفلسفة السياسية والذي يعتبر منبرج مهم في توجيه هذه الفلسفة حيث نجده يحتوي على جانب مهم من البرنامج الفلسفي الذي أسس له شتراوس طوال هذه المدة إن هذا الكتاب يطرح إشكالية بين الفلسفة والدين أو بين الفلسفة والشريعة.

¹ Léo Strauss: what is political philosophy.p:149.

انطلاقاً من واقع اليهود في القرن الماضي حيث كانت الجماعة اليهودية تعاني من صراع شديد الحدة بين دعاة المحافظة على التقليد الديني و الحضاري اليهودي ودعاة الاندماج في المجتمع الألماني وثقافته، مما ساهم هذا الصراع في ظهور تحديات فكرية مما استدعى على المثقفين إيجاد حلول وأجوبة عليها تدور بشكل أساسي حول قيمة الدين و أهميته بالنسبة إلى الفرد والمجتمع، ففي خضم هذا الكتاب نجده يتضمن مقدمة واضحة ومهمة يرفض بشكل كلي النزعة التقليدية المنغلقة على نفسها وكذا العقلانية الحديثة الراضية للدين معلناً أن العقلانية الغربية الحديثة أخفقت في القضاء على الاعتقاد الديني وسبب إخفاقها، كما نجده يصرح بشكل واضح إحداه الذي يصفه بأنه نابع من نزاهة عقلية، وأنه يقوم على قواعد الكتاب المقدس، أي نجد في هذا الاعتراف تناقض كبير لدى شتراوس بحيث ينكر وجود الله ومن دون أن ينكر الدين.

كما نجده يشير بأن فلاسفة القرون الوسطى (المسلمين، اليهود)، أدركوا وجود ثنائية بين الفلسفة والشريعة، ما جعلهم يعتبرون مسألة استيعاب الشريعة فلسفياً صلب فلسفتهم والتي بدورها كانت قائمة على أساس الشريعة نفسها.

إذ تعود أهمية الشريعة في الدولة إلى عدة أسباب:

أهمها أن الشريعة كما بين ابن رشد وابن ميمون توفر إمكانية تحقيق الكمال المزدوج للإنسان أي كما جسمه بالشرائع السياسية و الاجتماعية، وكمال نفسه بالمبادئ الفلسفية والقيم الأخلاقية والمثل الدينية، ولتحقيق هذا التوازن إن شتراوس يرى في اتصال الوحي بالعقل

الحل النموذجي للأزمة التي تتخبط فيها السياسة الحداثية كما لا نجده يتجاهل أن الدين طالما كان نظرياً الخصم المشترك لسياسة والفلسفة معاً.

فإذا كانت غاية السياسة كما سبق وأشرنا هي تنظيم حياة الناس (المدينة)، على أساس القوانين البشرية إن غاية الدين هي تنظيم حياة الناس بناءً على طاعة الأوامر والأحكام الإلهية واعتبار حياة المدينة مجرد محطة عبور في انتظار الحياة الأبدية، أما غاية الفلسفة فهي وضع كل شيء موضع السؤال وموضع البحث خاصة ما تعلق بمشروع البحث في اللاهوت السياسي نفسه، ولطالما كانت الفلسفة حسب بعض المنظرين حليفة الدين في العصور الوسطى مثلما هو الحال في الأزمنة الحديثة مع تغيير استراتيجياتها لتتحالف مرة أخرى مع السياسة لمواجهة الدين، وهذا المأزق والتشارك بين القضايا الثلاث دفع شتراوس بالعودة إلى الفارابي وابن ميمون بغية إيجاد ما يبرهن على التحالف بين الفلسفة والسياسة يمكن يثمر شيء غير مقاطعة الدين.

ويؤكد أن نقد الحداثة والتقليدية الدينية على حد سواء لا يجدي نفعاً إلا إذا تم بواسطة فهم صحيح للعقلانية الوسيطة، وأن هذا لا يكون إلا بفهم فلسفة الفارابي السياسية الأفلاطونية التي تضم حقول الفلسفة المختلفة، "ويصف أيضاً شتراوس فلسفة الفارابي بأنها نقدية إذ أنها ترفض المذهب الطبيعي والتطرف الديني على حد سواء"¹، فالفارابي نجده يشير في أبحاثه لقرائه بأن الفلسفة السياسية جوهرها وبأنها لا يمكنها منح الناس السعادة إلا إذا اقترنت بالسياسة فشتراوس نجده يبذل جهد كبير من أجل أن يبرهن على ما ينسبه إلى الفارابي من

¹ Léo Strauss: Gesammelte Schriften: P:29.

أراء ففي كتاب (ما هي الفلسفة السياسية)، والذي يعتبر من أهم كتب شتراوس خصص فيه مكانة مركزية للدلالة على الاهتمام الشتراوسي بفلسفة الفارابي السياسية خاصة إذا تعلق الأمر بقراءته لأفلاطون وفهمه للناموس تحديداً.

نجد شتراوس يعتمد المنهج المقارن بين تلخيص الفارابي للنواميس وذلك بعرضه المبسط لفلسفة أفلاطون" فيتوصل إلى أن الفارابي عرض في التلخيص علم كلام أفلاطون والدليل على ذلك أن النص يتضمن 26 كلمة مشتقة من (كَلَم) في حين نجد كتاب فلسفة أفلاطون يعرض فلسفته لكونه يخلو من كلمات كهذه خلواً تاماً، ويشير في مطلع الدراسة إلى أن التلخيص لا يتضمن الكتاب العاشر من النواميس وهو مقالة أفلاطونية لاهوتية بامتياز¹، فشتراوس إذا ينسب إلى الفارابي فهماً لعلم الكلام لا مكان فيه للاهوت، فحسبه إن الفارابي يشترط في القارئ معرفة النص الأصلي لأفلاطون لأن الفارابي لو فسر اللاهوت الأفلاطوني لفسره كلاهوت سياسي في سياق نظرية الثواب والعقاب لا غير.

كما نجد أثر لابن رشد في فلسفة ليو شتراوس لاعتبار أن هذا الأخير قد أثرت آراءه في الدين والسياسة والمجتمع، خاصة على المفكرين الأوروبيين و الوسيطيين أمثال مكيافيللي و سبينوزا ففي هذا الصدد نجد شتراوس يميز بين نوعين من التفكير الرشدي (الأصلي والتقليد الرشدي الأوروبي المسيحي)، مشيراً بأن ابن رشد كان متبعاً خطى أرسطو بأن ما يحقق للإنسان سعادته هو البحث النظري والعميق في الموجودات" ويقترن بهذا المفهوم للسعادة

¹ Léo Strauss: what is political philosophy Glencoe. Ill free press 1959. Reprint chicago university press (1988) p: 134.

الذي يجعلها مقتصرة على قلة من الناس، حيث مَنَحَ الدين دوراً أساسياً قوامه ضبط العامة بوسائل الثواب والعقاب الذي يؤمن الاستقرار الاجتماعي"¹، فمن خلال ابن رشد يختلف عن الفلاسفة السابقين خاصة أبيقور في أنه " لا يعتبر الدين نتاجاً للوجود الإنساني طبيعياً بل هو شريعة مفروضة على الناس من طرف عقول فذة والمتمثلة في عقول الأنبياء والرسول ومن خلال هذا تفسير يتضح أن الدين بتدبيره شؤون الجماعات البشرية يعوّض عن عجز السياسة في ضبط الناس الذين هم عرضة لميولاتهم ورغباتهم بذلك إحدى أهم مسلمات العقل"²، وهذا ما أدى بالفلاسفة الادعاء بعدم نبذه بل توظيفه والاحتفاظ به كوسيلة في الحفاظ على الاستقرار والنظام كما يرى شتراوس أن نظرية سبينوزا في الدولة مؤسسة على خطى ابن رشد الذي ينسب إلى الدين مركزاً هاماً في بناء الدولة وضمان استقرارها وحفظها، لأن سبينوزا لا يؤمن بقدرة السياسة على ضبط الناس الذين هم في غالب الأحيان عرضة لرغباتهم وشهواتهم.

ما يجعلهم لا يخضعون لقواعد النظام الاجتماعي إنما يلجأون إلى ما يخدم مصالحهم الفردية فسبينوزا يرى أنه يمكن السيطرة على الناس من خلال الدين فقط حيث يتبعون الوصايا الدينية خوفاً من العقاب والجزاء ورغبة في الثواب ما يجعل الدين الوسيلة الوحيدة التي يلجأ إليها الحكام لصد وكبح جماع الشعب كما نجد سبينوزا يميز بين الحكماء وهم الخاصة وعمامة الشعب التي تتألف برأيه من الأتقياء المؤمنين بالخرافات وهو بهذا التمييز يلزم

¹ Léo Strauss:Gesammelte Schriften, Band 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften (German Edition) Hardcover – September 3, 1996,p: 76

² Léo Strauss:Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften,p: 77 - 306.

تقريب الدين من الفلسفة لينسب إليه دوراً فعالاً في السياسة التي يضع الفلاسفة أسسها النظرية، فالدين في نظر سبينوزا يتخذ موقفاً متوسطاً بين الإيمان بالخرافات من جهة والفلسفة من جهة أخرى، كما ينسب إلى الدين القدرة الكاملة في قيادة عامة الشعب وتوجيهه نحو الصواب وإبعاده عن الخطأ والزلل والخطأ، كما نجد في نقد سبينوزا لابن ميمون إن شتراوس يكشف لنا عن مجموعة من النقاط يتفق فيها مع ابن رشد على نقيض ابن ميمون الذي يتعارض معه وخصوصاً في فكرة الاعتقاد بقدم العالم إلا أنه لا يشترك معه في الرأي حيث ينفي إمكانية حدوث الوحي الإلهي وفي هذه النقطة ينتقد شتراوس سبينوزا " الذي يرفض بناءً على اعتقاده بوحدة العقل والإرادة لدى الله أن يكون الله قد خلق العالم وأن تكون الشرائع ذات أصل إلهي على حد سواء وكان الأحرى به أن يميز بين هذين الاعتقادين الدينيين فيتمسك لأسباب سياسية بالقول أن الشرائع إلهية المنشأ"¹، ليتضح من خلال هذا الطرح الشتراوسي أن سبينوزا على توافق أكبر مع ابن رشد أكثر من ابن ميمون خاصة إذا تعلق الأمر بنظرته إلى الدين.

ومن الواضح أن شتراوس في معالجته للعلاقة بين الفلسفة والدين - ظل وفيما لمشروع الفارابي وامتداداته لدى ابن ميمون (في مقابل سبينوزا). إنه يرفض بشدة التأليفات المتسرعة والمفتعلة بين السجلين أو النصين.

ومنه نستنتج مما سبق إن شتراوس لقد شعر بعمق الأزمة التي يتخبط فيها الغرب، "وأدرك تمام الإدراك أن أزمة الحضارة الغربية المعاصرة أزمة خلقية، فبعد أن استبدلت

¹ ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويجن، دار المشرق، بيروت، 1992، ص 167 . 580.

الحداثة العلم بالإله¹، بحيث "كان عليها أن تصنع أخلاقاً أرضية وتوجدَ دين المعنى"²، إلا أن الديانات الجديدة عجزت عن إثبات قدسيّتها، ومن ثم لم تسلم من النقد والتجاوز، ولم تمنع الإنسان الغربي من التنقل بين آلهة متعددة من صنع يديه، وهنا مأزق الحداثة الذي كان شتراوس يروم تجاوزه، لكي تُبعث الفلسفة السياسية من جديد وفي أقوى صورها.

حيث أخذت إستراتيجية المواجهة مع فكر الحداثة عند شتراوس بعدين اثنين: بُعد إثبات وُعد نفي. تَمَثَّلَ الأول في إعادة الاعتبار للقيم الخلقية، أي إذا كان (نيتشه) يُقَسِّمُ الأخلاق إلى أخلاق سادة وأخلاق عبيد، فإن شتراوس قَسَمَهَا إلى أخلاق أرضية وأخلاق سماوية، "مع تأكيد الفرق الشاسع بينهما فالإنسان غير قادر على إدراك الخير والفضيلة دونما حاجة إلى تسديد الوحي، لأنه من الخطأ أن يُجعل الشيطان والإله في رتبة واحدة كما أراد ذلك فيبر، والقيمُ المُسَدَّدَةُ هنا هي قيم السماء لا قيم الأرض، ولئن كان الغرب قد كسب العلم بواسطة القيم الأرضية، فإنه خسر الإنسان، فلا بد إذن من القيم الخلقية والجمالية التي تجعل من الإنسان إنساناً بالعمق بعد أن جعل منه العلم والمال إنساناً بالطول والعرض"³، بينما تمثل الثاني في نفي مركزية الإنسان الكونية المزعومة. مما يعني أنه ليس الإنسان عند شتراوس سيد الطبيعة ومالكها كما ادعى ذلك ديكارت، بل هو عنصر من هذا البناء العظيم.

ولا يستقل بنفسه ولا يكتمل إلا بأشياء خارجة عنه، فالإرادة البشرية قاصرة ومحدودة. "ومن ثم فلا يمكن أن يتسامى الناس إلا إذا تطلعوا إلى مثل أعلى وحلقوا بأبصارهم في أجواء

¹ Touraine (Alain): Critique de la modernité, Fayard, 1992, p: 23-24.

² Carrel (Alexis): L'homme cet Inconnu, Plon, p: 368.

³ محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط7، 1982، (فصل: فلسفة عربية مقترحة).

عالية¹، أما حين يتوهم الإنسان أنه أصبح مركزا للكون وسيده المطلق، "فليس من الغريب أن يسعى إلى تحويل قيم العالم وترتيبه على مقياسه، كما طمح إلى ذلك ألكسيس كاريل"²، وليس من الغريب أيضا أن يدعي القدرة على قيادة البشرية تارة باسم البيولوجيا، وطورا باسم التكنولوجيا الحيوية، وأخرى باسم نظام ليبرالي مرتكز على السوق وعلى حقائق لا غبار عليها، تنتمي إلى الطبيعة وقد صارت هي الإله.

ومن الواضح أن شتراوس كان يستهدف من خلال هذين البعدين الرد على دعاة الديانات الجديدة "والدوغمائيين من ذوي النزعة العلمية المتطرفة التي اختزلت الإنسان في بُعد المادي. كان شتراوس يسبح ضد التيار وهو يعلي من شأن القيم الخلقية في عصر أله العقل واتخذ العلم دينه الجديد، الكفيل بتجاوز أزمت العصر"³، كما كان يحفر في المنطقة الصخرية وهو يدعو الحداثيين السياسيين إلى الوعي بمحدودية الكائن البشري، وب حاجته إلى وحي السماء وتعاليم الدين.

2.المبحث الثاني: نقد الحداثة الغربية.

1.2 نقد الحداثة الغربية عند شتراوس:

لقد جعل شتراوس مفهوم الفلسفة السياسية محور اهتمامه بطريقة لا تشبه أي فيلسوف آخر في القرن العشرين، ويؤكد شتراوس في شرحه لتعبير الفلسفة السياسية على الاسم فلسفة بدلا من الصفة سياسي مقترحا بذلك ضرورة عدم خضوع الفلسفة إلى مقتضيات السياسة، فأى

¹ Carrel (Alexis): L'homme cet Inconnu, Plon, p:362.

² Carrel (Alexis): L'homme cet Inconnu, Plon, p: 368.

³ Carrel (Alexis), L'homme cet Inconnu, Plon, p:369.

استعمال سياسي للفلسفة تخضع فيه لمقتضيات السياسة سوف يؤدي إلى اضمحلالها بالضرورة، وبدلاً من التركيز على التشابه الانتقائي بين الفلسفة والسياسة، كما يؤكد شتراوس على الاختلافات الأساسية بين الاثنين، ووجهة نظره هي أن تحالفاً بين الفلسفة والسياسة لا يمكن أن يقوم إلا على الاختلافات الأساسية بين الاثنين، وذلك فيما يخص المهام والأهداف.

يهدف شتراوس من وراء ذلك إلى لفت الانتباه إلى المخاطر التي تطرحها على الفلسفة عملية تسييسها، العملية الملازمة للمشروع الحديث لتحرير الإرادة الإنسانية من القيود الحذرة للعقل الكلاسيكي، وقد أظهر شتراوس للعيان تطور هذه العملية من خلال استعارته عن "الموجات الثلاث للحداثة"¹، إذ حاولت الموجة الأولى الميكافيلية الهوبزية تحرير الإنسان من الوصاية الكنسية من خلال تصور أن الإرادة الإنسانية بمقدورها تشييد حضارة ينتهي فيها التعويل على ما فوق الطبيعي، وقد كان أملهم هو أن قوى الإرادة المتحررة سوف تحسن الوضع الإنساني بالطريقة التي سوف تؤدي إلى زوال (مملكة الظلام) من على وجه الأرض.

ومن أجل تحقيق هذا الهدف قام الممثلون الرئيسيون للموجة الأولى مكيافيلي، هوبز، إسبينوزا وجون لوك بكتابة رسائلهم اللاهوتية السياسية وقد كان الجانب السلبي لهذا المشروع يتمثل في خلق الكون البرجوازي وتحويل مفهوم الفلسفة بوصفها سيرة أو طريقة حياة إلى مفهوم يخدم التنوير والحداثة السياسية ونظامها السياسي الليبرالي الديمقراطي.

¹ Léo Strauss: "The Three Waves of Modernity", in an Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss, Ed, By Hilail Gildin, Wayne State University Press, Detroit, 1989, p: 81-98.

وبحسب شتراوس أدى رد الفعل تجاه العواقب السياسية والثقافية للموجة الأولى إلى الموجة الثانية من موجات الحداثة. حيث تمرد روسو ضد حضارة التجارة والمال باسم الأخلاق والفضيلة- الغاية الطبيعية للوجود الإنساني، ولكن جهوده أحبطت لاعتماده على المفهوم الحديث لحالة الطبيعة، الاعتماد الذي أدى به إلى النتائج التي توصل إليها.

فبتصوره للإنسان بوصفه كائناً قابلاً للكمال بشكل لا نهائي، هذا جعله يضيفي السمة التاريخية على الطبيعة البشرية بشكل راديكالي أدت سلسلة الحوادث التي نطلق عليها اسم التاريخ إلى ظروف اللامساواة بين البشر، وإلى الحل غير الكامل الذي يطلق عليه روسو اسم العقد الاجتماعي. لم يتصور روسو في رأي شتراوس أن العقد الاجتماعي هو حل المشكلة البشرية، والحقيقة أن الإنسان الذي يعيش على أطراف المجتمع متوحداً لديه الفرصة لتحصيل السعادة وذلك من خلال الانفتاح على عاطفة الشعور بالوجود.

إن الجوال المتوحد الرومانسي هو التحرير النهائي للإنسان عند روسو وكان إعلان نيتشه لمشروعه اللاهوتي- السياسي يهدف بحسب شتراوس إلى التصدي للبرجوازية الميكافيلية - الهوبزية ورومانسية روسو المتوحدة، بينما يتفق نيتشه مع روسو حول عدم وجود حل سياسي للمشكلة البشرية، فإنه لا يعتقد أن عاطفة الشعور بالوجود يمكن أن تؤدي إلى السعادة، لكنها تؤدي بالأحرى إلى الشعور بالرعب والكرب، إذ يخترق نيتشه رعب الوجود وينتهي من المواجهة معه بتصور جديد ومختلف للطبيعة، معروف لديه بالقدرة على التحرير السياسي ومبرر من الزاوية الفلسفية ويكمن أصل هذا المشروع فيما يمكن لنا أن نسميه بإتباع اقتراح شتراوس والمتمثل في جدل إرادة القوة والعود الأبدي .

2.2 النقد الإيديولوجي لليبرالية:

لعل هذا الجانب من فكر شتراوس هو الذي كرس شهرته الأخيرة إثر استناد (تيار المحافظين الجدد) الذي كان قريبا من مركز القرار في الولايات المتحدة لبعض أطروحات شتراوس. صحيح أن نقد شتراوس لنسبية الخير والشر وربطه للاستبداد بالرفض الحداثي للقيم الأخلاقية قد يقربانه من النغمة (الأخلاقية) في خطاب المحافظين الجدد، إلا أن النزعة القومية الاستعلائية في هذا الخطاب تبعده جوهريا عن مقارنة شتراوس.

ثم أن شتراوس ليس ناشطا سياسيا، "فنزغته الأخلاقية ليست سياسية بل فكرية، وإنما تكمن في الخط الأفلاطوني، حيث السياسة لا تكون تحقيقا للمبادئ العليا، لان المبادئ العليا لا تقوم في هذه الدنيا، وإنما هي نشاط تأملي وتجربة فلسفية إشكالية دائمة"¹، ولنبادر بالتنبيه أن نقد نسبية الأخلاق يشكل الخيط الناظم لفكر شتراوس في تشخيصه النقدي للمذاهب الإيديولوجية الثلاثة للحداثة التي هي الوضعية والتاريخانية والعدمية.

أما الوضعية فتقوم على الإيمان بيقينية العلم التجريبي، وبأن المعرفة الممكنة الوحيدة هي التي يصل إليها العلم بمفهومه الحديث، أي ترتيب العلاقة بين الوقائع من خلال القوانين. وينطلق هذا التصور من فرضية التمييز بين الوقائع والقيم التي ركزها عالم الاجتماع (ماكس فيبر) كما سبق وأشرنا، فهذا التمييز يؤسس مقارنة (الحياد المعياري) بما تقوم عليه من وهم

1 Carole Widmaier: (Léo Strauss est-il néoconservateur? l'épreuve des texts) esprit nov 2000. P: 23-39.

الموضوعية واعتقاد تجاوز الميتافيزيقا وتعويض الفلسفة بالقوانين العلمية. إنها تفضي إلى نمط من الشك الراديكالي ما دامت تنفي إمكانية معرفة طبيعة الأشياء وجوهر الأمور. ويربط شتراوس بين النزعة الوضعية والايديولوجيا الديمقراطية من حيث هي طموح للتححرر السياسي.

فالوضعية ترفض الفلسفة السياسية الكلاسيكية لأنها غير علمية من حيث الشكل ومنافية للديمقراطية في المضمون، بيد أن هذه النزعة هي في الواقع ضحية وثوقها الدوغمائي، حتى لو كانت ريبية نقدية، غير واعية بأحكام القيمة الضمنية التي تتأسس عليها. إن هذه الأزمة يمكن تماما أن تحطم شرط العلم الاجتماعي: ولا يمكن أن تؤثر على صلاحية اكتشافاته، فالوضعية المقصودة تشمل في آن واحد الوضعية التجريبية كما بلورها باكون وديكارت والوضعية المنطقية كما تبلورت لدى هيوم والوضعية القانونية كما أرساها هوبز ووضعية العلوم الاجتماعية والسياسية.

والخلاصة التي ينتهي إليها شتراوس من نقده للنزعة الوضعية هي أن العلم ليس محايدا ولا مستقلا، "فلا فكر في الموقع الفارغ"، بل إن العلم (تجربة روحية) تتداخل مع التجارب الروحية (بمعنى الثقافية) الأخرى، ولا سبيل للسكوت عن العلاقة الإشكالية المطروحة بين التقدم العلمي والتقدم الاجتماعي"¹، أما النزعة التاريخانية فقد ظهرت في القرن التاسع عشر، وتمثلت في قطيعة مع أي اعتقاد بإمكان معرفة الأزلي أو حتى الإحساس به.

1 Léo Strauss: la renaissance du rationalisme politique classique (chap 2: relativisme), p 82-88.

وهكذا يشكل نقد فكرة الحق الطبيعي حجر الزاوية فيها، باعتبار أنه لا توجد مبادئ ثابتة للعدالة، بل مقاربات متعددة للعدل والحق تخضع لمسار التحولات التاريخية. ولئن كان من غير السهل استقصاء الجذور البعيدة لهذه النزعة، إلا أن شتراوس يعتبر أن فكر روسو يحمل بذرة هذا الاتجاه بتدشينه الموقف النظري الذي يؤكد أن ما هو محدود في المكان والزمان أكثر قيمة من ما هو كلي.

ويرى شتراوس أن التاريخ لا يبرر أو يؤكد هذه المقاربة التاريخية بل يبين أن الفكر الإنساني الفلسفي على الأخص يهتم بنفس الموضوعات والإشكالات الأساسية، وبالتالي يوجد إطار ثابت غير متغير يبقى بعد أن تتغير كل المعارف الإنسانية، سواء تعلق الأمر بالوقائع أو المبادئ. فالفكر الإنساني قادر على تجاوز تحدياته التاريخية وعلى الوصول إلى ما يتجاوز ويخترق التاريخ.

"فالنزعة التاريخية كما ينظر إليها شتراوس هي حصيلة أزمة الفلسفة السياسية التي تخلت في العصور الحديثة عن دورها السابق (كبحث إنساني عن النظام الأزلي)، وأصبحت منذ القرن السابع عشر سلاحاً ثم أداة، فتحوّلت إلى إيديولوجيا سياسية لطبقة المثقفين التي خلفت الفلاسفة"¹، أما العدمية فهي الإيديولوجيا الجامعة بين النزعتين الوضعية والتاريخية إنها الموقف الذي يمنع أي تفكير ممكن حول الحق الطبيعي، بتحطيم التصورات الكلية والثابت القيمة.

¹ Léo Strauss: (la nature et les contradictions de l' historicisme), in la philosophie politique et l' histoire. P:105-138.

فهذه الايديولوجيا العدمية هي التي جعلت الغرب يفقد ثقته في مصيره من خلال مجتمع الوفرة الاستهلاكية والمساواة القانونية الشكلية، ففي الوقت الذي أدى انفصام الفلسفة عن العلم إلى انهيار الحكمة، أفضى التمييز بين الوقائع والقيم إلى ضياع الحدود بين الخير والشر والعدل والظلم والحق والخطأ، وليست النازية بكل قسوتها سوى لحظة تجسيد لهذه العدمية القائمة على النسبية القيمية والتعددية الثقافية: "عندما نسمع اليوم عبارة (العدمية الألمانية) يفكر أغلبنا بطبيعة الأمر في القومية الاجتماعية بيد أنه يجب علينا أن ندرك مباشرة أن القومية الاجتماعية ليست سوى الشكل الأكثر شهرة من العدمية الألمانية شكلها الأكثر خساسة وجموداً، فهزيمة القومية الاجتماعية لن يعني بالضرورة نهاية العدمية الألمانية"¹، إن هذا النقد الجذري للعدمية الحديثة بربطها بمسألة النسبية هو الذي يفسر موقف شتراوس الداعي إلى العودة للفكر السياسي القديم في رصيده اللاهوتي والفلسفي المشترك.

من خلال هذا يبدو أن تاريخ العلاقات النظرية بين الدين والسياسة في الغرب عبارة عن محطات اقتطعت عبرها السياسة لنفسها حيزاً خاصاً تمكنت على إثره من تعيين مجال مستقل عن الدين، فقد استطاعت أن تبني لنفسها شرعية خاصة لا تمر عبر ممر الكنيسة، وبالتالي نجحت في تكوين سلطة قانونية مستقلة، وأن تنزع القداسة عن ممارسة الحكام والدولة بإخضاعها للمناقشة والمحاسبة والمسؤولية.

1Léo Strauss: nihilisme et politique payot-rivages 2001. P:33-34.

و يرى شتراوس أيضا أن السياسة يجب ألا تمنع استصدار أحكام بالقيم وان من واجب الأنظمة الخيرة أن تدافع عن نفسها في مواجهة الأنظمة الفاسدة، وستحكم هذه الرؤية عقلية اليمين الجديد، التي يرى في نظامه السياسي ذروة الخير وفي أنظمة الآخرين ذروة الشر. وقد ساعد على هذا الاعتقاد بأن أمريكا أمة فضلتها العناية الإلهية وخصتها بمهمة مقدسة منذ بدء الاستيطان الأوربي لها، بالإضافة إلى الادعاءات الأمريكية المستمرة بان لها مهمة مقدسة وهي نشر الديمقراطية والحرية والعلوم والنزعة الإنسانية في كل أنحاء العالم. و يكمن وراء هذه الأفكار مجموعة من الأهداف تدفع المسيحيين إلى الانغماس بالسياسة والاستيلاء على العالم، لخدمة هذه الأهداف وفي مقدمتها إقامة مملكة الرب يسخر اليمين المسيحي بقيادة هؤلاء المحافظين مجموعة من المسائل والتي تتمثل في استغلال التكنولوجيا الحديثة من خلال التركيز على المجال الإعلامي في إطار ما يسمى بالكنيسة المرئية، عبر نشاطات وبرامج جماهيرية استعراضية فيما يسمى بالكنيسة الإلكترونية أو الكنيسة المرئية أو الديانة في الوقت المناسب أو الرئيسي.

3.2 ما بعد الحداثة (موت الإله عند نيتشه):

إن العقل الغربي لقد أنتج من رحم الحداثة رؤية جديدة للخلاص هي (ما بعد الحداثة)

1

فحسب "مالك بن نبي فإن الحضارة هي التي تلد منتجاتها"، التي حاولت تفكيك أنساق الحداثة الغربية العلمية والعقلية إلى عدمية ما بعد الحداثة بالتشكيك في قدرة العقل في

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986، ص 42.

الوصول إلى الخلاص الحقيقي، بعدما أصبحت مفنكرة إلى اليقين المعياري الذي كان الدين مصدرا له، وقد ارتبط مفهوم المابعدية في الفكر الغربي بفلسفة الحداثة في محاولة لاستدراكها لكنها أخذت منحى يسعى إلى تبديد المنظومة الفكرية للحداثة من الأساس. فيشير "مصطلح (ما بعد الحداثة) إلى فكرة تجاوز الحداثة ذاتها أو نقضها، أي أنه ينطوي على خصومة مع الحداثة، كما أنه يشير إلى التوالي الزمني ويوحى بالتأخر الزمني في

1

الوقت نفسه" ، لذلك يرى ديك هيديايج أستاذ علم الاجتماع البريطاني: "إن ما بعد الحداثة هي

2

الحداثة الخالية من الأحلام والآمال التي مكنت البشر من احتمال الحداثة" ، يمكن القول إن فلسفة نيتشه هي التي بشرت بالإرهاصات الأولى لفلسفة (ما بعد) الحداثة، فبحسب فوكو "إن نيتشه هو أحد ثلاثة مفكرين كبار دشنوا النقد الجذري للحداثة في الغرب كما أشرنا

3

سابقاً" ،وقد مثلت فلسفة نيتشه المظلة الفكرية التي خرج منها فكر "الاستنارة المظلمة

4

والمذهب الإنساني أمثال ليفي شتراوس وفوكو ودريدا" .

¹ نيتشه وجذور ما بعد الحداثة: تحرير أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، الطبعة الأولى 2010، ص 129.

² نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص 128.

³ نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص 122.

⁴ عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2006، ص 29.

تأسست فلسفة نيتشه على مقولات عدمية من أبرزها عبارته (لقد مات الإله) ويرى هيدجر "أن الإله بالنسبة إلى نيتشه هو (العالم المتسامي) الذي يتجاوز عالماً المادي، الإله هو اسم

1

عالم الأفكار والمثاليات والمطلقات والكليات والثوابت والقيم الأخلاقية" ، فهذه النزعة العدمية تبشر بعالم لا توجد فيه ثوابت ولا مطلقات، عالم سائل بسيط عالم بلا قيمة ولا ذاكرة كما يشير رورتي: "عالم مادي تماماً خال من القداسة، لا يعبد الإنسان فيه شيئاً ولا حتى

2

نفسه" ، ثم يبين نتيجة هذا الموقف بقوله: "إن الحضارة العلمانية الحديثة لن تكتفي باستبعاد فكرة القداسة أو بإعادة تفسيرها بشكل جذري، وإنما ستهاجم الذات الإنسانية نفسها كمصدر

3

للحقيقة" ، فثمة معاناة ناتجة من انسحاب الدين من المجال العام كمرشد لسلوك الأفراد تدريجياً في مقابل سيادة العقل، وهو ذلك المشروع المركزي للتنوير الذي استبدل الأخلاق المحلية والعرفية وكل أشكال الإيمان المتعالي بأخلاق نقدية عقلانية، على الرغم من الاختلاف والتنوع داخل هذا المشروع، والذي سعى إلى تجريد أزمات الإنسان ومعاركه اليومية من اليقين المفارق للعالم المادي.

¹ نيتشه وجذور ما بعد الحداث، المرجع السابق، 172.

² عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 23.

³ عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 23 - 47.

وفي سياق مغاير يقابل مصطلح ما بعد الحداثة في الفكر الغربي مصطلح مالك بن نبي "إنسان ما بعد الحضارة"¹، فالإشكالية الكبرى لديه هي أزمة انبعاث الوعي الحضاري التي يراها بالأساس أزمة تغيير الإنسان في كل زمان فيقول: "إن كل تفكير في مشكلة الإنسان هو في النهاية تفكير في مشكلة الحضارة"².

فالحضارة تنبعث بميلاد الفكرة الدينية، ولا تظهر في أمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، أو على الأقل تقوم أسسها في توجيه الناس إلى معبود غيبي أو على حد قول كيسر

لنج "عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي"،³ ومنه إن الحداثة الغربية راهنت على العقل والخطاب الديني يعول على الإرادة، فالفضيلة التي يتميز بها الإنسان عن سائر الموجودات هي إرادته، فهو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يعمل بخلاف رغباته وغرائزه، ويمكن القول إن ما بعد الحداثة الغربية نموذج تفكيك، بينما ما بعد الحضارة نموذج تركيب للترشيد الحضاري، فإذا كان النموذج الأول يسعى إلى تبديد البنيات الأساسية لمشروع الحداثة الغربية، فإن الثاني يسعى إلى إعادة فاعلية الأسس والقيم العامة للدين من جديد عن طريق إزالة ما طرأ عليها من شوائب عطلت فاعليتها الاجتماعية وسحب المجتمع إلى خارج الفاعلية الحضارية.

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 70.

² محمد أبورمان: الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2010، ص 50

³ مالك بن نبي: شروط النهضة، المرجع السابق، ص 70.

3. المبحث الثالث: الجذور الأولى للدين في المجتمع الأمريكي:

يعتبر البعد الديني بمصادره المختلفة وأصوله المتعددة في المجتمع الأمريكي وما أفرزه من تيارات ذات تأثير واسع على السياسة الأمريكية الداخلية منها والخارجية وفي ظل جدلية العلاقة بين السياستين، السياسة الخارجية تحكمها طبيعة الثقافة السياسية ومكوناتها الدينية وكذلك طبيعة التيارات الفكرية السائدة والمؤثرة في المجتمع بجانب طبيعة القيادة السياسية وما تتبناه من قيم ومعتقدات وسعيها نحو نقل هذه القيم وتلك المعتقدات من إطارها الفكري إلى الواقع الفعلي، ولم تكن السياسة الأمريكية منذ استقلال الدولة وتوحيدها بمعزل عن التأثير بمثل هذه الأبعاد ومراعاتها في مختلف توجهاتها، وأهدافها وقضاياها وأدواتها.

أن وجهات النظر السياسية والاجتماعية، ليست مقتصرة على فئات معينة بل حتى للناس (المتدينين) وقد تكون علمانية حقيقية كما هو متعارف، ويعيش أتباع كل الديانات الإنسانية فوق قاعدة من المساواة القانونية بين الجميع، حتى مع غير المتدينين أيضًا.

وفي المقابل نجدها دينية حيث تنمو الكنائس وأماكن العبادة بوتيرة مرتفعة ويعيش أتباع جميع الديانات العالمية فيها ويجتذب العديد من هذه الأديان الأمريكيين للتحويل إليها، ويستمر الناس في الالتفات إلى جماعات الإيمان الخاصة بهم لدعمها، خاصة في أوقات الأزمات ومناسبات الحياة المهمة، وتزدهر المنظمات المتعلقة بالكنيسة في أماكن الدراسة حيث تجتذب البرامج التليفزيونية المتعلقة بالدين أعدادًا كبيرة من المشاهدين، والمواقع الإلكترونية علي الإنترنت تكشف النقاب عن توليفة هائلة من المواقع المخصصة للدين، كما أصبحت المنظمات الدينية المحافظة والأصولية أكثر فاعلية في السياسة الأمريكية خلال

العقود الماضية¹، حيث يتم التمييز في إطار الأصول الدينية التي قامت عليها الولايات المتحدة بين الأصول البروتستانتية والأصول اليهودية، والتي ارتبطت بالهجرات الأوربية خاصة: (البريطانية والألمانية) التي بدأت مع حركة الكشوفات الجغرافية والتحويلات التي جرت في العالم خلال القرن السادس عشر الميلادي، ومع تفاوت الهجرات وتعدد العقائد والمعتقدات والتيارات الدينية التي حملها المهاجرون، تعددت تأثيرات هذه الأصول على السياسة الأمريكية.

أثرت الأفكار والمعتقدات الدينية التي جاء "بها الآباء المؤسسون للولايات المتحدة الأمريكية تأثيراً مهماً في إرساء الأسس اللازمة لبناء نظام سياسي اجتماعي ديني يتوافق مع عقيدتهم الدينية المنحدرة من الديانة البروتستانتية، إذ أوجدت منذ البداية جواً دينياً ما يزال قائماً حتى يومنا هذا، وسيكون لها شأن لا يناع في زرع قيم وأفكار وقواعد سلوك مؤثرة ليس فقط في صياغة الشخصية الأمريكية على الصعيد الاجتماعي، إنما أيضاً في صياغة العقل الأمريكي ومنهج التفكير السياسي الرسمي في السياسة الخارجية والعلاقات الدولية²، لا اعتبار أنه يمثل قوة رئيسة في السياسة والهوية الأمريكية عن العالم، ويؤثر في "الطريقة التي يستجيب بها الأمريكيان للأحداث خارج حدود وطنهم"³، ويعد من العناصر القوية المؤثرة

¹ مايكل كوربت وجوليا ميتشل كوربت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، تر: زين نجاتي، ونشأت جعفر، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2002، ص 247 . 255.

² فهمي عبد القادر محمد، الفكر السياسي والاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية، دراسة في الأفكار والعقائد ووسائل البناء الإمبراطوري، دار الشروق، عمان، 2009، ص 34.

³ ميد ولتر راسل، بلاد الرب والسياسة الخارجية الأمريكية، ترجمة: أمير روش، مسارات، العدد الأول، السنة الرابعة، بغداد، 2009، ص 8.

في تشكيل الثقافة الأمريكية وقيمها ومؤسساتها وإصلاحاتها والأساليب التي كانت تجول في أفكار الناس حول الحقيقة.

فلا غرابة في ضرورة أن نرى تأثير الدين في السياسة، وقد بقي الاثنان مترابطين باستمرار سواء في البلاغة الكلامية للدين، أم عن طريق الحقيقة القائلة أن كليهما تعامل مع نفس الأسئلة المتعلقة بالأخلاقيات، وهذا ما قال عنه توكفيل: "أن الدين في أمريكا لا يقوم بدور مباشر في حكم المجتمع لكن لا بد من اعتباره المؤسسة السياسية الأولى للأمريكيين"¹، وبالرغم من تأثر الأمريكيين البالغ بمبادئ المنفعة عن هوبز والانتخاب الطبيعي عند داروين وموت الإله عن نيتشه ووليم جيمس، فإنهم من أكثر الأمم تعلقاً بالدين، "وبدون الدين لما كانت هناك أمريكا ولا نزعة أمريكية، ولا عقيدة ولا إعلان مصير ولا استثنائية أمريكية"²، لأن تحالف الساسة ورجال المال ورجال الدين في أمريكا شكل "الخلفية الفكرية الحاكمة للمصلحة القومية العليا للولايات المتحدة الأمريكية، والتي ألفت بضلالها على سياساتها الخارجية ودورها في العلاقات الدولية"³، حيث ترى العقيدة البروتستانتية الكالفينية "أن الدين هو الضمان الوحيد للفضائل القومية التي تسمح بالنجاح الدنيوي، وأن الحياة الأخروية هي

¹ مارسدن جورج، الدين والثقافة الأمريكية، تر: صادق إبراهيم عودة، عرض يوسف يوسف، بيت الحكمة، دراسات سياسية، العدد 9، السنة الرابعة، بغداد، 2001، ص 145.

² لونجي كليفورد، الشعب المختار الأسطورة التي شكلت إنجلترا وأمريكا، تر: قاسم عبد قاسم، ج 1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2003، ص 23.

³ مرقس سمير، الإمبراطورية الأمريكية، ثلاثية الثروة، الدين، القوة من الحرب الأهلية إلى ما بعد 11/سبتمبر، ط 1، دار الشروق الدولية، 2003، ص 43.

امتداد للحاضر، وتربط مسألة الإيمان بالعمل، فالإيمان لا قيمة له، أو إنه لا يكتمل ما لم يتحد مع العمل.

وبهذا الصدد يقول الأمريكيان أن "دين أمريكا الحقيقي هو صوفية النجاح المادي"¹، فالدين كما يقول تيودور روزفلت "هو الأعمال الجيدة وأن ذهابه للكنيسة شكلي، وأن حرية كل فرد في عبادة الله على طريقتة الخاصة"²، وأن المسيحية تجربة نفعية براغماتية أمريكية، وأن يسوع أقرب لما هو أمريكي مما هو مسيحي، والمسيحية الأمريكية هي الضلع الثالث لمثلث ضلعيه الآخرين الديمقراطية، "وفلسفة دعه يعمل دعه يمر"³، كما نجد فرانكلين يولي اهتماماً كبيراً للدين لما له من فوائد اجتماعية بوصفه من مقومات الأخلاق الطبيعية، وأهمية للكفاف والاجتهاد في العمل بوصفها وسيلة من وسائل النجاح في الحياة، وهذا ما أكدت عليه الطائفة البيورتيانية بأن الإيمان بالإله يجب أن يترافق مع الإيمان القدرة الإنسانية، وتؤمن بأن علاقة الاختيار الإلهي هي النجاح والانتصار الذي يترجم إلى الثروة وانسجاماً مع الأخلاق البروتستانتية فإنه ما من شيء يبين وجود الله وحضور العناية الإلهية إلى الأرض غير القوة أو السلطة الإنتاجية للجمهور"⁴، وبالتالي فإن الرسالة الأمريكية إنما هي في المحصلة رسالة مصلحتها القومية، وبتحقيق هذه المصلحة تتحقق الرسالة الأمريكية بالقيم بالقوة وبالتجارة.

¹ بلاتونوف اوليغ، لهذا كل ستقرض أمريكا، الحكومة العالمية الخفية، تر: نائله موسى وايرنيا بولمشينكايا، ط1، دار الحصاد للطباعة والنشر، دمشق، 2002، ص18.

² بلاتونوف اوليغ، لهذا كل ستقرض أمريكا، الحكومة العالمية الخفية، المرجع نفسه، ص18.

³ هلال رضا، تفكك أمريكا، ط2، الشركة الإعلامية للطباعة والنشر، 2001، ص 97 . 102.

⁴ مرقس سمير، الإمبراطورية الأمريكية، ثلاثية الثروة، الدين، القوة، المرجع السابق، ص 37 . 38.

ولهذا شكل الدين والسياسة نسيجاً متداخلاً عبر تاريخ الولايات المتحدة وعادة ما يستدعي الدين بهدف تغطية المصالح الحقيقية، فالدين الأمريكي ما زال يمثل أهم الأسس الفكرية والأيدولوجية في الفكر السياسي الأمريكي المعاصر الذي إنبتت عليه كثير من السياسات والنظريات التي حكمت السياسة الأمريكية فيما بعد، فهو دين براغماتي واقعي يركز على النتائج العملية المحكوم عليها وفقاً لنتائجه البراغماتية.

هذا الإيمان الراسخ بأهمية العمل والسعي الدؤوب وراء النجاح والحصول على الثروة لتكون علامة على رضا الرب، وتصديقاً لعقيدة الاختيار والتأييد الإلهي، هذا كله له الأثر الكبير في بروز النزعة الواقعية في السياسة، والتركيز على تحقيق المصلحة المباشرة، وتمجيد الانتصارات بغض النظر عن الوسيلة التي تحققها.

1.3 الأصول المسيحية:

لقد كان المهاجرين الجدد من البروتستانت القوة الغالبة ولم يكن غريباً أن يولد المجتمع والدين في آن واحد، فسادت كنيستهم وساد مذهبهم ومثلما شهدت الولايات المتحدة عقيدة متطورة قد شهدت أيضاً تطورت اقتصادياً واجتماعياً وفي مختلف مجالات الحياة في اتجاه مغاير للتطور الأوروبي، "أخذاً بعين الاعتبار تلازم هذا التطور مع العقيدة في حد ذاتها، فجاءت متحررة من تقاليد الأرستقراطية التي سادت في العصور الوسطى إلى جانب توفر الأرض وندرة الأيدي العاملة قد أتاحت للمستوطنين الجدد تحقيق قفزات اقتصادية كبيرة وهنا التقى الكفاح من أجل الثروة والنجاح، والذي فرضته حالة العالم الجديد، بالأخلاق

البروتستانتية"¹، لقد كان للكاتوليكية تأثيرها في المجتمع الأمريكي إلى جانب التأثير البروتستانتية وفي صياغة جانب مهم من توجهاته، ففي اجتماع الكونجرس القاري الأول في سبتمبر 1774، وعندما باتت الحرب مع إنجلترا وشيكة، قام القس الأنجليكاني (يعقوب دويتشي)، بقيادة المجلس في الصلاة ولم يكن من طائفة البيوريتان، وتم اختياره لقيادة الصلاة، رمزاً للوحدة في مواجهة الأزمة وجاء النص الذي اختار أن يقرأه، ليعبر بوضوح عن أنه تجنيد للكتاب المقدس في وصف الولايات المتحدة في الصراع القادم، فهو يضع الولايات المتحدة مكان إسرائيل، ويطلب دفاع الرب عن إسرائيل في العصور القديمة متوسلاً بأنه سبب لكي يدافع عن الولايات المتحدة الآن.

وبينما كان البيوريتان على دراية بأسلوب التبشير الذي يضع نيو إنجلاند مكان إسرائيل، فإن الأنجليكانين الحاضرين في صلاة القديس كانوا أكثر دراية مع العادة التقليدية والتي تم تعديلها من الممارسة الكاثوليكية في العصور الوسطى في رؤية كنيسة إنجلترا، كما لو كانت تحل محل بني إسرائيل وبذلك قدمت الولايات المتحدة نفسها مكان بني إسرائيل ولم يعد الشعب المختار اليهود ولا الكاثوليك ولا الإنجليز، ولا سكان نيو إنجلاند فقط، ولكن كل الأمريكيين.

¹ مرقس سمير، الإمبراطورية الأمريكية، ثلاثية الثروة، الدين، القوة، المرجع السابق، ص 47.

ومنذ ذلك الحين "أصبحت (الكينونة الأمريكية)، تعنى أن تحوز مكانة دينية متميزة بوصفك واحداً من المختارين"¹، ومن هنا يمكن القول أن تأثير الأصول المسيحية (البروتستانتية، والكاثوليكية) على السياسة الخارجية الأمريكية، لم ينعكس فقط في رؤيتها لمكانتها في العالم، والتي سعت إلى ترسيخها، كأمة رسالية في العام، ولكن أيضاً على توجهاتها الخارجية، سواء فيما يتعلق بالموقف من إسرائيل، أو الأطراف الدولية الأخرى، أصحاب التوجهات الدينية الفاعلة، كالدول العربية والإسلامية، كما أنه ورغم حرص الأمريكيين عند تأسيس دولتهم، على الخصوصية والتميز عن التأثيرات الأوروبية، فإن جذور الكثيرين منهم، الأوروبية، شكلت عاملاً مهماً في خلق نوع من التوافق بين السياسات الأمريكية والأوروبية، في القرون التالية، استناداً للتراث المسيحي المشترك، بعنصره البروتستانتية والكاثوليكية.

12.3 الأصول اليهودية:

إن تهويد المسيحية الأمريكية ارتبط في الجانب الأكبر منه (بالمسيحية اليهودية) التي شهدت ظهوراً وتوسعاً في فترة الإصلاح والنهضة في أوروبا، ولعبت دوراً مهماً بعد الاسترداد المسيحي لأسبانيا من خلال اليهود المتحولين إلى المسيحية (يهود المارانو) ومع بداية القرن السادس عشر أدى تأثير المسيحية اليهودية إلى انتشار (فكر الألفية)، بتفسيرات جديدة لسفر دانيال (العهد القديم)، ورؤيا يوحنا (العهد الجديد)، وأصبح لليهود دور في خطة الرب لنهاية التاريخ التي تتضمن عودة اليهود إلى فلسطين قبل مجيء المسيح.

¹ كليفورد لونجلى، الشعب المختار، الأسطورة التي شكلت إنجلترا وأمريكا، تر: قاسم عبده قاسم، مكتبة الشروق الدولية، ج1، القاهرة، 2003، ص 81 . 82.

ارتبط تدين وتهود في الولايات المتحدة بنشأتها فالمهاجرون الأوائل اعتبروا الولايات المتحدة هي (أورشليم الجديدة) أو (كنعان الجديدة)، وشبهوا أنفسهم بالعبرانيين القدماء حين فروا من ظلم الملك الإنجليزي جيمس الأول وهربوا من انجلترا بحثا عن أرض الميعاد الجديدة.

ولكن الانطلاقة الكبرى للمسيحية اليهودية ارتبطت بحركة الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر حيث أعادت البروتستانتية الاعتبار لليهود وأصبح العهد القديم اليهودي المرجع الأعلى للاعتقاد البروتستانتي، ووصل تهويد المسيحية إلى ذروته مع الثورة البيوريتانية في القرن السابع عشر، إذ غالى البيوريتانيون في إجلال العهد القديم وطالبوا الحكومة البريطانية بأن تعلن التوراة دستورا للبلاد واستعاضوا بالعادات اليهودية عن المسيحية، بل إن بعضهم كان يتحدث بالعبرية أثناء الصلاة وتلاوة الكتاب المقدس.

وعندما وصل "المهاجرون البيوريتانيون الأوائل إلى العالم الجديد، كانت أساطير الشعب المختار وأرض الميعاد ومملكة إسرائيل، تسيطر عليهم، وكانوا يصلون باللغة العبرية ويطلقون على أبنائهم أسماء من قصص التوراة، وكان أول كتاب طبعوه في الولايات المتحدة هو كتاب (مزامير داوود)¹، وبمجيء القرن الثامن عشر أصبح الاعتقاد بالبعث اليهودي "في فلسطين يشكل جانبا مهما من اللاهوت البروتستانتي الأمريكي، واحتلت أساطير (المسيح المنتظر)، و(العصر الألفي) و(مدينة فوق التل) و(القدر الواضح)، وأسطورة الألفية مكانا بارزا في التراث الديني الأمريكي خاصة وأن هذه الأساطير تكمل كل منها الأخرى، حتى إذا

¹ مايكل نورثكوت، الملاك يوجه العاصفة، تر: عبد الرحمن الشيخ، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2006، ص 59 . 62.

ما توفرت القوة، تجلت الأساطير في تغذية الأفكار ومن ثم الأفعال"¹، وأصبحت السياسة الأمريكية في مواقفها تجاه الآخرين، "تكاد تكون تجليا كاملا لما تفرزه هذه الأساطير من أدبيات حيث تكونت هذه الأساطير عبر ممارسات طويلة متراكمة وساهمت هذه الأساطير، ونتيجة لظلالها العنصرية ودوافعها الإمبريالية بدرجة كبيرة في تكوين الصورة النمطية التي تقسم العالم إلى (خيرين) و(أشرار)"²، وتأكيداً على أهمية الأصول التي غرسها المهاجرون بعقائدهم ودياناتهم المختلفة، والتي أثرت وما زالت على مجمل التوجهات والسياسات الأمريكية.

يرفض صمويل هنتجتون فكرة أن الولايات المتحدة هي مجتمع من المهاجرين متعددي الأعراق والثقافات، ويرى أن الأمريكيين الذين أعلنوا استقلال الولايات المتحدة، كانوا مجموعة متجانسة من المستوطنين البريطانيين البروتستانت الذين توافدوا إلى العالم الجديد من أوروبا وخاصة بريطانيا لكي يستقروا فيه ويعمره للأبد فهؤلاء المستوطنين وضعوا بذور المجتمع الأمريكي انطلاقاً من مبادئهم وثقافتهم لأنجلو . بروتستانتية.

واستناداً لذلك يرى "هنتجتون أن للولايات المتحدة هوية محددة، هي هوية هؤلاء المستوطنين التي تقوم على ركائز أربع أساسية هي العرق الأبيض والإثنية الإنجليزية والدين المسيحي البروتستانتية والثقافة الإنجليزية البروتستانتية، وهذه الخصائص انعكست بوضوح على جميع

¹ رضا هلال، المسيح اليهودي ونهاية العالم، المسيحية السياسية والأصولية في أمريكا، مكتبة الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة، 2001، ص 43 . 44.

² هوارد زن، التاريخ الشعبي للولايات المتحدة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2005، الجزء الأول، ص 10 . 13.

خصائص المجتمع والدولة بالولايات المتحدة وظلت سائدة حتى نهاية القرن التاسع عشر تقريباً¹، أما جراي فيؤكد على أن الولايات المتحدة في عمق تدينها واتساع مداها، تقف منفردة بين البلدان المتقدمة، وأن الحديث عن أن الولايات المتحدة تمثل مجتمعاً علمانياً هو حديث سخيّف ومناف للعقل، فالتراث العلماني في الولايات المتحدة أضعف منه في تركيا وغيرها من الدول سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة .

"فقوة الدين في الولايات المتحدة لا تفصح عن أي علامة على الضعف، فاستطلاعات الرأي تبين أن الأمريكيين هم أكثر شعوب الدول البروتستانتية تردداً على الكنيسة، وأنهم أكثر الشعوب أصولية في الدين المسيحي"²، أما (نيقولاس جويات) يرى بخصوص تأثير هذه الأصول على السياسة الخارجية الأمريكية أن هناك اتفاق بين المحليين الأمريكيين على الطابع التبشيري لهذه السياسة حتى لو شككوا في فعالية هذا التبشير في الممارسة حيث يتصورون أن الحقائق البديهية الخاصة بالتاريخ الأمريكي تؤكد أن الولايات المتحدة كانت المبشر بالمسيحية والديمقراطية في العالم، وأنها عادة ما كانت تتصرف بدافع الشعور بالغيرة أكثر مما تتحرك بدافع المصلحة الذاتية، وبالرغم من أن سجلات التاريخ لا تكاد تؤيد مثل هذا التفسير، فإنه يجب عدم التقليل من شأن تأثير وجهة النظر هذه في الحياة السياسية

¹ صمويل هنتجتون، من نحن؟، تحديات الهوية الوطنية الأمريكية، سيمون آند شيشتر، الطبعة 1، نيويورك، 2004، عرض علاء بيومي، الجزيرة نت، 2004/8/2.

² جون جراي، الفجر الكاذب، أوهام الرأسمالية العالمية، تر: أحمد فؤاد بليغ، المجلس الأعلى للثقافة، مكتبة الشروق، ط1، القاهرة، 2000، ص 173 . 176.

الأمريكية، كما أن إقصاء أنصار مدرسة (التبشير الأمريكي) عن مجال التحليل، يعنى البعد عن جدل مهم حول تاريخ وأهداف السياسة الخارجية الأمريكية.

فالتقرب "من فكرة التبشير الأمريكي تساعد على معرفة السياق الذي تتفاعل فيه الرؤى (الواقعية والمثالية) للسياسة الخارجية وتعنى النقاشات حول السياسة الخارجية الأمريكية باتساع نطاق المثالية الأمريكية أكثر من عنايتها بوجود أي دافع (تبشيري) لها، فالتبشير الأمريكي أمر مسلم به عندهم، في حين لم يبذل الواقعيون جهداً جاداً لدراسة النوايا الطيبة للولايات المتحدة، ولكن فقط للشك فيما إذا كانت الحكومة الأمريكية تملك الموارد الكافية لتحقيق هذه النوايا في الخارج"¹، وبين مقولات هنتجتون وجراي وجويات، يأتي التأكيد على أهمية تأثير الأصول الدينية، في تشكيل توجهات السياسة الأمريكية، وترسيخ مفهوم دورها الرسالي في العالم، والذي من خلاله صيغت سياساتها وحددت الأهداف والقضايا التي تحكم نطاق حركتها الخارجية فقد أعطت هذه الأصول للسياسة الأمريكية نوعاً من المثالية التي دعمت الشعور بالعزلة والتفرد، وخلقت اعتقاداً عاماً في سمو أسلوب الحياة الأمريكية، التي تتضمن مزيجاً من القيم البيوريتانية التي تمجد العمل والانضباط وحسن التدبير، والقيم الليبرالية المستمدة من فلسفة السوق الحرة والحدود المفتوحة، والقيم البرجماتية التي تقيس الأشياء بمقدار ما تقدمه من منفعة، وتفاعل ذلك مع تقليد راسخ في الحياة الأمريكية، وهو الدستور والشرعية وهيبة القانون، والذي أرسته الأصول التشريعية في المجتمع الأمريكي.

¹ نيقولاس جويات، قرن آخر من الهيمنة الأمريكية، الولايات المتحدة والعالم بعد عام 2000، تر: عزة الخميسي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2003، ص273.269.

أما فيما يخص الأصول الدينية التي ينتمي إليها المهاجرون الأوروبيون إلى الوطن الجديد وخبراتهم التاريخية تم النظر إلى الفصل بين الكنيسة والدولة على أنه السبيل نحو تحقيق الدمج للشخصية الدينية والسياسية للوطن الجديد في كيان واحد وقد اجتمع الكونجرس للمرة الأولى بنيويورك 1789، وأقر عشرة تعديلات على الدستور، صيغت فيما يعرف اليوم باسم (وثيقة الحقوق) يختص أولها بحرية العبادة، وكان نصه "لا يسن الكونجرس أي قانون ينصص على إضفاء صفة الرسمية على دين ما، ولا يمنع حرية ممارسة دين"¹، في حين نظر البعض الآخر إلى الفصل بين الدولة والكنيسة كما ورد في التعديل الأول للدستور على أنه كان جهدًا لحماية الدين من الدولة وليس حماية الدولة من الدين، فالتعديل قصد به السماح بأقصى حرية للفرد المتدين بعيدًا عن هيمنة الدولة المؤسسة على حقوق الأفراد في ممارسة الدين بالطريقة التي يختارونها.

ويبدأ نص التعديل بمؤسسة الكونجرس لينفي تدخلها في الدين بإنشاء مؤسسة دينية أو بمنع ممارسته بحرية، ولذلك امتنعت الدولة عن تحديد دين رسمي، ولم تتدخل الدولة بفرض كنيسة رسمية، فلا دين رسمي ولا كنيسة رسمية في أمريكا كما تمتع الدولة عن تمويل أية مؤسسة دينية من الخزنة العامة، ولا تمول الدولة المدارس الدينية من المال العام، حتى لا ترسخ دينًا أو مذهبًا معينًا، ولا تشترط الدولة حلف يمين ديني للتصويب في المناصب العامة، ولا تشترط أي تحديد لمرجع ديني.

¹ ماكس فاراند، قصة دستور الولايات المتحدة، تر: وأين إبراهيم، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت، ص 180.

لذلك حفظ التعديل المجتمع الأمريكي من التورط في حرب دينية ولم يكن هذا بالأمر السهل فالمجتمع الأمريكي يشهد أكبر عدد من الأديان في العالم. حيث نشأت العديد من التفسيرات والاتجاهات متباينة فالذين يفضلون الفصل بين الكنيسة والدولة يجدون أنفسهم في صراع متصاعد، حيث يعتمدون على التفكير المتروي والقرارات التي اتخذها الآباء المؤسسون والأحكام المتعاقبة من المحكمة العليا الأمريكية.

ويرون أن مثل هذه الجهود ضرورية لإقناع باقي الأمريكيين بمفهوم وحكمة فصل الحكومة عن الدين، وفي المقابل "تعددت المحاولات، لإدخال تعديلات تُحيد تأثير التعديل الأول ولم تكن تلك المحاولات قاصرة على التصويت ضده فقط، بل شملت كذلك أحكام قضائية مضادة من قضاة لهم رؤية مختلفة عما كان في عقول الآباء المؤسسين، وكذلك محاولات إثارة الجدل والنقاش حول مضمونه وخاصة فيما يتعلق بإشكالية العلاقة بين حرية الدين والمحافظة على حكومة علمانية"¹، ولم يخل دعم الرؤساء الأمريكيين للفصل بين الدولة والدين، من إظهار معظمهم ميولاً دينية، أو أشكالاً من التدين أو على الأقل احترام الدين في الحياة العامة، في الوقت الذي كانوا فيه علمانيين في السياسة والحكم فقد كان على الرؤساء الأمريكيين أن يتحركوا في الممارسة بين شعب متدين ودستور علماني.

وهكذا فإن الحائط الفاصل بين الدولة والدين (بتعبير جيفرسون) "قد يعلو أو ينخفض. ويتوقف الأمر على مدى تدين الشعب ومدى علمانية السياسة والحكم إلا أن الفصل بين

¹ جون إم سوارز، الطريق إلى الحكم الديني: تطهير التعديل الأول، ضمن كيمبرلي بلاكر (تحرير)، أصول التطرف. اليمين المسيحي في أمريكا، تر: هبة رءوف وتامر عبد الوهاب، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2005، ص 253 . 256.

الكنيسة والدولة في المجتمع الأمريكي لم يتحول يوماً إلى فصل بين الدين والمجتمع، أو بين الدين والنخب والقيادة¹، وهو ما انعكس على طبيعة السياسة الأمريكية، من حيث الحرص على المزج بين البعدين الديني والمصلحي في تفاعلاتها الخارجية، فالقوانين والتشريعات الأمريكية الخاصة بالحرية الدينية، وإن كانت تنطلق من نظرة الولايات المتحدة لموقعها في العالم، هذه النظرة التي تستمدتها من أصولها الدينية والتشريعية، فإن هذه القوانين في الوقت ذاته تمثل أداة من أدوات تحقيق هذه المكانة، ويتم تفعيلها في الحالات التي تشعر فيها الولايات المتحدة أن مصالحها الاستراتيجية معرضة للخطر.

حيث كان من بين أهم الأسباب لقيام الثورة في الولايات الأمريكية على انجلترا ومحاربتها ثم الاستقلال عنها، الخوف من أن تمد سلطانها الديني على المهاجرين، الذين هاجروا بسببها وقد اجتمع كثير من المتدينين، الذين عانوا تحت وطأة التعصب في ظل حكم الكنيسة الإنجليكية الرسمية والعقلانيين، خلف (جيمس ماديسون وتوماس جيفرسون) لمنع إنشاء الكنيسة المؤسسة في فرجينيا وخاضوا في ذلك معركة ضد (باتريك هنري) و(جورج واشنطن)، وكانت أهم الحجج التي اعتمدها (ماديسون) أنه لا إكراه في الدين وأن انتهاك الحرية الدينية، بواسطة كنيسة مؤسسة، كما كان يشهد التاريخ الأوروبي والإنجليزي حتى ذلك الوقت، يفتح الطريق لانتهاك الحريات الأخرى، وأن دعم الدين بواسطة الحكومة، يفسده رجاله، كما أن الدين المسيحي لا يحتاج لدعم الحكومة، فقد عاش وازدهر بدونه.

¹ رضا هلال، الدين والسياسة في أمريكا، علمانية أم متدينة، رضا هلال (محرر)، الإمبراطورية الأمريكية، مكتبة الشروق، الطبعة الأولى، ج1، القاهرة، 2001، ص 248 . 251.

ولم يمثل تفادى المؤسسين الأوائل للاعتبارات الدينية في الدستور تأييدا أو معارضة للقيم الدينية بل كان مجرد استراتيجية برجماتية لتفادى إثارة التحيز الديني فإذا كانت الولايات المتحدة ولدت وهى "تعتقد أنها شعب الله المختار فمن الصعب رؤيتها في الوقت نفسه باعتبارها كيانا علمانيا تماما، ومن هنا تم النظر إلي الفصل بين الكنيسة والدولة علي أنه سيسهل تحقيق الدمج للشخصية الدينية والسياسية للوطن الجديد في كيان واحد"¹، وقد كان لإسهامات المؤسسين الأوائل العديد من التأثيرات على الخط العام للسياسة الأمريكية في العالم، فقد تبنت هذه السياسة مقولات توماس جيفرسون حول أنهم (أفضل أمل للعالم) وهو ما رسّخ التوجهات الأمريكية بإنشاء سوق حرة عالمية، حيث نظر لهذه السوق على أنها المشروع التنويري لحضارة كونية تحت رعاية آخر الأنظمة التنويرية العظمى في العالم، وتقف الولايات المتحدة منفردة في هذه المرحلة المتأخرة من العالم الحديث في الدفاع بقوة عن التزامها بهذا المشروع التنويري، الداعي إلى قيام حضارة عالمية وفق عقيدة سياسية حية.

إلا أن المشكلة "التي تواجهها الولايات المتحدة هي أن مؤسساتها وسياساتها تقوم على أساس أيديولوجية لم تعد تتفق مع الظروف الحالية، فالأديان التي تستعيد نشاطها، والعداوات العرقية القديمة، والنزاعات الإقليمية، والتكنولوجيات التي تستخدم لأغراض الحرب، أمور لا

¹ عادل المعلم، مقدمة في الأصولية المسيحية في أمريكا والرئيس الذي استدعاه الله، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2005، ص 128 . 131.

تتفق مع توقعات التنوير الأمريكية¹، ومن خلال تحليل هذه الأصول يرى الباحث أنه في الوقت الذي رسخت فيه الأصول الدينية الهوية المسيحية وتحديداً البروتستانتية للولايات المتحدة من الناحية الواقعية، مع الاعتراف بوجود تأثير للتيارات الأخرى، وكذلك للأصول اليهودية، فإن الأصول التشريعية وكذلك إسهامات المؤسسين الأوائل، قد رسخت مفهوم الحريات الدينية، وعملت على حمايتها، من الناحية التشريعية وهذه الجدلية هي التي شكلت المجتمع الأمريكي، وخلقت ازدواجية العلمانية والدين وكان لها تأثيرها على السياسة الأمريكية الداخلية والخارجية.

حيث منحت الهوية الدينية خصوصية لهذه السياسة وشكلت العديد من توجهاتها في الوقت الذي منحت فيه الحرية الدينية الفرصة للعديد من التيارات الدينية أن تنشأ وتمارس دورها في المجتمع والسياسة الأمريكية بل ويتسع هذا التأثير ليمتد إلى السياسة الخارجية كتيارات اليمين الديني وجماعات الضغط ذات الانتماءات الدينية كاللوبي الإسرائيلي وغيرها.

وقد جاء استخدام الدين وفق هذه الأصول في السياسة الأمريكية مترادفاً مع العديد من المفاهيم التي تبنتها هذه السياسة، مثل القيم الأمريكية، الرسالة الأمريكية، الحضارة الأمريكية، الثقافة الأمريكية، النموذج الأمريكي، الأيديولوجية الرأسمالية، وغيرها من المفاهيم التي شكلت تعبيرات مختلفة عن توجه عام يقوم على التبشير بالنموذج الديني أو القيمي وفق التصور الأمريكي ومحاولة فرضه على العالم أجمع، واحتواء كل النماذج الدينية والقيمية الأخرى في العالم والتي يأتي الإسلام في مقدمتها.

¹ جون جراي، الفجر الكاذب، المرجع السابق، ص 139 . 142.

تعكس الرسالة الأمريكية في العالم مرجعية دينية، ويسعى إلى تعظيم المصالح الأمريكية في العالم والحفاظ عليها، وهو ما يؤكد ارتباط البعدين الديني والمصلحي في السياسة الأمريكية بصفة عامة، وتجاه العالم الإسلامي بصفة خاصة.

3.3 مآزق اليهودية والصهيونية في نظر ليو شتراوس:

مما لا شك أن اغتراب سبينوزا بدا لشتراوس مقدمة لحال يهود ألمانيا الذين سعوا في نشأت القطيعة مع التعاليم اليهودية، وبعد تحقيق شتراوس في التحيز العلماني صدر مؤلف سنة 1930 بعنوان (نقد سبينوزا للدين)، وهو كتاب سعى لفهم البادرة التي ادعت من خلالها الحداثة قهرها وتجاوزها التقليد وتحيزا ته في مجمل أساس هذا الكتاب، الذي ألفه شتراوس كبحث في علم اليهوديات في أكاديمية برلين، تحقيق في نقد باروخ سبينوزا للديانتين اليهودية والمسيحية كما قدمهما كل من جون كالفن وموسى بن ميمون.

وقد اعتبر شتراوس نقد سبينوزا اللحظة التأسيسية لموقف عصر الأنوار من الدين التقليدي، وعليه فإنه يعتبر مستنّدا حاسما لتحديد موقف بالرفض أو الاتفاق مع نقد الأنوار للدين بضمير مرتاح، فإن سبينوزا أدى وظيفة رمزية بالغة التأثير لشتراوس بسبب وضعه كمنبؤ من المجتمع اليهودي في أمستردام لمواقفه وآرائه ولا شك أن اغترابه بدا لشتراوس مقدمة لحال يهود ألمانيا الذين نشأوا في قطيعة مع التعاليم اليهودية.

إن البيئة التي نشأ فيها ليو شتراوس والمعروفة بـ:"الأرثوذكسية المحافظة المشبعة دينياً ولكن من دون معرفة اليهودية"¹، مما خلق لديه رغبة جامحة في دعم إيمانه بسند فكري فلسفي، حيث أضحت المسألة اليهودية من أولويات بحثه طوال حياته، ولم يكن دافع هذا البحث الفكري النقص لديه استشعره شتراوس منذ ترعرعه بوصفه يهودياً بل كان دافعه أقوى من ذلك " خاصةً بعد انخراطه السياسي المبكر في حركة (بلاوفيس) الصهيونية السياسية"²، حيث يقول في ذلك: " لقد كنت صهيونياً سياسياً في شبابي وانخرطت في منظمة صهيونية طلابية"³، لقد رأى شتراوس في المسألة اليهودية " المشكلة والرمز الأكثر تجلياً لمشكلة الإنسان باعتبارها مشكلة سياسية واجتماعية معاً"⁴، حيث وجد سعي الإنسان للحصول على حقوقه في هذه الحياة والتي أولها حق الاعتراف بكيانه وحرية في الديانة وما يتصل بذلك من حقوق أخرى كالحقوق السياسية والمدنية والاجتماعية، يتجسد كله في المطلق الفردي اليهودي الغربي الذي يعيش تحت راية الدولة الغربية الليبرالية والتي طال ما اعتقد شتراوس أنها " لا تقدم الحل للمشكلة اليهودية لأن في نظره الحل يتطلب منعاً قانونياً ضد أي تمييز"⁵، مبيناً التحفظ الذي كان موجود في بلده السابق ألمانيا معتبراً " أنه على الرغم من نجاح جمهورية فايمار في منح اليهود حقوقهم لأول مرة، لكن ذلك لم يمنع من أن يكون أكثر

¹ Eugene sheppard: Léo Strauss and the politics of Exile the making of a political philosopher, P:22.

² Léo Strauss: The Early writing. (1921 - 1923):(ed) Michael zank state university of new York. Albany.2002 p:07.

³ Léo Strauss: Why we Remain Jews?a lecture on February 1962. In Léo Strauss. Jewish philosophy. and the crisis of modernity, p:319.

⁴ Léo Strauss: Spinozas critique of Religion.op.cit.p5.

⁵ Léo Strauss: Libéralisme Ancient and modern. university of Chicago press Chicago.1968 p:230.

المبادئ وضوحاً في هذه المرحلة "وهو مبدأ العداء لليهود مع بواذر نظرية التفوق العنصري الآري المعروفة"¹، لعله السبب الرئيسي لعدم شعور يهود الألمان بالأمان الاجتماعي وحتى السياسي.

ويعبر شتراوس عن جور الأزمة اليهودية بدلالة المأزق الذي وضع اليهود الألمان أنفسهم فيه منذ القرن التاسع عشر وهو "دمج الاستقلال السياسي والروحي معاً"²، أي لا يكون اليهود في استقلالية تامة على الجانب الروحي فحسب، بل لابد أن يكون لهم استقلال سياسي أيضاً وعلى كل الأصعدة.

ويتابع شتراوس بحثه عن دوافع اليهود لإيجاد وطن قومي لهم فيؤكد بأنه "في بداية الأمر لم ينزع اليهود الألمان نحو تبني مشروع يؤسس لأمة تجمعهم، فقد كانوا يحسبون أنفسهم ألماناً كغيرهم من الألمان لكن هذا لم يحصل قط"³، مما يولد لديهم الشعور بحتمية استقلالهم كأمة مميزة ذات سلطة مستقلة.

اعتقد شتراوس أن سوء إدارة الصهيونيين الأوائل لمشروعهم وعدم امتثالهم للنهج الصحيح في عودتهم إلى أصولهم، أدى إلى بزوغ حركة معارضة للصهيونية والمسماة بـ"الصهيونية الثقافية"⁴، والتي رأت أن ثمة ضرورة تقتضي أن تكون لهم أيضاً ثقافة وحياء خاصة بهم

¹ صمويل أتينجر، اليهود في البلدان الإسلامية تر: جمال أحمد الرفاعي سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والقانون والآداب، الكويت، 1995، ص 44 . 45.

² Léo Strauss: Libéralisme Ancient and modern, p:227- 228.

³ Léo Strauss: Spinozas critique of Religion,p: 05 - 06.

⁴ عبد الوهاب المسيري، الموسوعة اليهودية واليهودية الصهيونية، المجلد الثاني، ط3، دار الشروق، مصر، 2006، ص 295.

فرؤية شتراوس لهذه الثقافة الصهيونية التي تتعارض محتوياتها مع الثقافة اليهودية بينما "تستند اليهودية على مصادر دينية إلهية (التوراة، تلمود، والمد رش)"¹، حيث تتكفل الثقافة الصهيونية على مخرجات عقلية لا يمكن للفرد أن يؤسس حياته عليها، فقد زعم بأن اليهودية لا يمكن أن تكون ذات مخرج عقلي، بل هي ثقافة لاهوتية تحمل رسالة سماوية " والحل الوحيد هو أن تتراجع الثقافة الصهيونية لتتحول إلى إيمان صهيوني أي تصبح صهيونية دينية"²، فاليهودية هي الخير والبر" وعبرة أن اليهود شعب الله المختار تدل على أن الناس ليسوا متحررين من أية دين والأخطاء والردائل لا تخص الله أو بسبب الإيمان به بل تحدث بسبب أفعال خلقه المتحررين"³، وهو الأمر الذي يعكس مدى الالتزام الديني الذي تميز به شتراوس تجاه حركات التحديث والتحرر داخل التيارات الصهيونية.

إن القارئ لأعمال شتراوس لا يجده ميالاً إلى الصهيونية الثقافية بل نحو الصهيونية الدينية وهذا راجع إلى الأسس المشتركة ذات الطابع الديني المحافظ، والذي مكن شتراوس من دعوة أتباعه إلى مشروع العودة اليهودي الصهيوني، فنقده للصهيونية الثقافية " يستند إلى حقيقة أن الصهيونية الثقافية تقف في منطقة وسط بين اليهودية الأرثوذكسية وبين الواقعية السياسية"⁴، إن الصهيونية كما أوضح شتراوس " حركة حديثة تكونت نتيجة تجمع شباب ألماني يهودي وانبتقت نتيجة الآمال اليهودية التقليدية التي تجلت في الصهيونية السياسية.

¹ عبد الوهاب المسيري، الموسوعة اليهودية واليهودية الصهيونية، المرجع نفسه، ص 35 . 36.

² Léo Strauss: Why we Remain Jews?, p:320.

³ Léo Strauss: Why we Remain Jews?, p:23.

⁴ William H.F Altman: The German stranger. Léo Strauss and socialism Nationa lexington . books uk. 2012. P:76.

وعلى الرغم من اعتراف شتراوس بأنه " من غير الممكن أن يستعيد اليهود شرفهم وهم مقسمون غير مجتمعين"¹، مما يجعل من وحدتهم شرطاً ضرورياً لاسترجاع ما سرقه منهم الزمن.

إن شتراوس اعتمد في طرحه على النهج الواقعي السياسي لذلك نجده يؤكد " بأن الصهيونية المتشددة لا يمكن أن تنجح ولن تكون مؤثرة، إلا إذا أصبح لها مكون فكري وتعايشت بسلام مع الفكر اليهودي التقليدي حيث سيؤدي هذا التحالف إلى قيام دولة إسرائيل"²، فطالما تميز التراث اليهودي بأنه بطولي وليس هناك حلم أنبل من انتشار هذه الديانة في كل أنحاء العالم، فالنزوع القومي عند شتراوس أهم من النزوع السياسي"³، لاعتبار أنه يؤمن بالمجد البطولي القديم لليهود حتى وإن كان مجرد وهم، فالطرح الذي قدمه كلا من (هرتزل) و(بنسکر) حو المشكلة اليهودية على أنها إنسانية بالدرجة الأولى تلقى النقد من قبل شتراوس لأنه وجد فيه نوع من التناسي للجوانب الأخرى في حياة اليهودي خاصة السياسية منها والتي لا يمكن " حلها في اعتقاده باللجوء إلى العدالة وحدها أو تدخل دول أخرى بل كان واجباً عليهم تطهير اليهود من أية إهانة تاريخية تعرضوا لها والعمل على إعلاء كرامتهم وشرفهم"⁴، من أجل فرض سيطرتهم على العالم واسترجاع حقهم المسلوب من أهم المبادئ التي يجب أن تتبناها الصهيونية في نظر شتراوس.

¹ Léo Strauss: Spinozas critique of Religion, p:14.

² Léo Strauss: Spinozas critique of Religion,p:15.

³ سمير كرم، ليو شتراوس واليمين الأمريكي، مجلة المستقبل العربي، السنة 26، عدد 295، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت أيلول، 2003، ص 177.

⁴ Léo Strauss: Spinozas critique of Religion, p: 04:.

فشتراوس رغم تبنيه صورة المشروع الصهيوني السياسي إلا أنه لم يكن داعماً ومُشجعاً لبنائه على أرض فلسطين، لاعتبارها الأرض الوحيدة التي يجب أن تُقام عليها دولة اليهود حيث نجده يقول: " ليس بالضرورة أن تُصبح أرض إسرائيل هي البديل الوحيد"¹، إلا أننا نجده في نفس الوقت يطرح بدائل متاحة، مكتفياً بالإشارة فقط إلى ضرورة استثمار كل ما يُصب في معارضة المشروع اليهودي للعودة وتوظيفه بشكل إيجابي لخدمة هذا المشروع"²، إذ أن أي شيء يفعلهُ العدو منهم وضروري لدعم الجهود لبناء الأمة، كما أن شتراوس يؤمن بالفكرة التي تقول ضرورة إيجاد وطن لليهود ويصوغ أيضاً مطامح الصهيونية السياسية التي أرادت أن تكون الدولة اليهودية مبنية على أساس التراث اليهودي.

" فكل مجتمع في نظره متحد بسبب نسب أو دم، كذلك لا بد لهذا المجتمع أن يتحد نتيجة عقل وطني وثقافة مشتركة ولا بد أن تطرح هذه الثقافة على أنها ليست نتاج عقلي وطني بل هي هدية إلهية ووحى إلهي خالص"³، ففي اعتقاده لا سبيل لحل المشكل اليهودية إلا بضرورة الاعتراف بحسب قوله: " بأن اليهود كأى دولة أخرى وتاماً كأية أمة أخرى نحن اليهود لدينا الحق في المطالبة بتقرير مصيرنا والذي يؤدي من تم مطلب الدولة اليهودية"⁴، كما أنه يرفض وبشكل قطعي ومطلق كلا من " التوجه المدني والعلماني لدمج اليهود مع باقي المجتمعات وتسويغ لفكرة الزواج المدني لأن ذلك يزيد من صعوبة الحفاظ على الهوية

¹ Léo Strauss: Why we Remain Jews?, p:32.

² Léo Strauss: Spinozas critique of Religion, p: 05.

³ Léo Strauss: Spinozas critique of Religion,p:15.

⁴ Léo Strauss: Why we Remain Jews?, p18.

اليهودية كشعب مميز وفريد عن غيره من الشعوب"¹، وعلى هذا الأساس اعتبرت صهيونية شتراوس، صهيونية متشددة راديكالية لأنها تميزت بالحربية معتمداً سلاح " الأرثوذكسية"²، حتى لو لم يكن ناشطاً سياسياً، اعتبرنا مثقفاً محارباً معتمداً في حججه على (الكتاب المقدس)، " وصهيونيته السياسية تشكلت من تولى الليبرالية الأرثوذكسية تستند إلى الكتاب المقدس، وعلى الرغم من أنه قام بطرح المشكلة اليهودية على أنها سياسة وإنسانية "ذلك لا يدل على أنه كان متعصباً ومتطرفاً"³، كما أن موضوعات إنشاء دولة إسرائيل " ومحرقة (الهولوكست) جعلته يرى فيهما الحدثين الأكبر اللذين يجب أن يكونا محور تركيز من الإدارات الأمريكية ومراكز البحوث الاجتماعية"⁴، وهذا مرده لطباع الشخصية اليهودية الطامعة للسلطة والهيمنة معتمدةً في ذلك الإرث اليهودي ضناً منها أنه يؤهلها لذلك ويجعل منها نخبة المجتمع الغربي المنتقاة.

¹ سمير كرم، ليو شتراوس واليمين الأمريكي، المرجع السابق، ص 178.177.

² William H.F Altman: The German stranger. Léo Strauss and Nationa socialism. op.cit.p: 76.

³ Jemmy Strauss clay:the Real Léo Strauss.The New York. Times.June.1.2003.p: 25.

⁴ Steven B: smith.How JewiSh was Léo Strauss?.program for Jewish. civilization Georgetown university. Washington. summer2005p:08.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على

صناعة القرار السياسي الأمريكي

❖ المبحث الأول: أثر الدين على السياسة الأمريكية قبل الحرب العالمية الثانية

(التبشير والإرساليات).

❖ المبحث الثاني: الهرمجدون (معركة نهاية الزمان وأبعادها الدينية والفكرية

والسياسية).

❖ المبحث الثالث: المحافظين الجدد في مواجهة الحداثة (ليو شتراوس نقطة التحول

في الفكر السياسي الديني الغربي).

1.المبحث الأول: أثر الدين على السياسة الأمريكية قبل الحرب العالمية الثانية(التبشير

والإرساليات):

بعد أن تأسست الإرسالية الأمريكية في بوسطن "وحددت أهدافها في ارتياد الأراضي المقدسة، للعمل بين ظهراي اليهود طبقاً للنبوءات التوراتية التي يؤمن بها البروتستانت، عمل المبشرون على عدم دخول بلاد الشام مرة واحدة، بل فضلوا الاستقرار المؤقت في محطة مألطة التي كانت تخضع آنذاك للحكم الإنجليزي ومنها راقبوا أحوال الشام، وأعدوا عدة رحلات استكشافية صغيرة ذهبت إلى هناك، لجمع المعلومات وبيان كيفية العمل، وإعداد المبشرين للعمل في هذه الأماكن، إضافة لإعداد الكتب والكراسات الدينية، وطبعها ونشرها في هذه البلاد"¹، ووفق هذا التصور إن النفوذ الأمريكي في المشرق العربي بدأ بداية ذات واجهة دينية، حيث كان البروتستانت الأمريكيون يؤمنون بالعقيدة الألفية، التي تدعو أتباعها لانتظار عودة المسيح قبل نهاية الألفية وتقوم على عدة مقدمات، "منها عودة اليهود لفلسطين، الوطن القومي لهم وفق هذه العقيدة، ونشر البروتستانتية، لتقليل عدد أعداء المسيح بعد عودته، وكان هذا هو السبب لاختيار الإرساليات لبلاد الشام كبداية لنشاطها في العالم العربي"²، حيث كان هدف المبشرين الأمريكيين في الشام موجهاً في الأساس نحو العمل بين اليهود أكثر من الرغبة في إنشاء طائفة بروتستانتية في الشام فقد تغيرت الفكرة المسيحية الأوروبية السائدة في القرون الوسطى عن اليهود، بصفتهم شعباً غريباً ينبغي

¹ جلال يحيى، محمد نصر مهنا، مشكلات الأقليات في الوطن العربي، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص 182.

² عبد الرزاق عيسى، التصوير الأمريكي في بلاد الشام 1834-1914م، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005، ص 05 . 06.

تجنبه واضطهاده تغيراً جذرياً بعد حركة الإصلاح الديني في أوروبا، وارتبط بهذه الحركة إحياء التاريخ اليهودي القديم، كما أعلن لوثر أن اللغة العبرية هي اللغة الرسمية للكنيسة البروتستانتية لأنها لغة الكتاب المقدس، وارتبط بذلك "إحياء الوعود التوراتية التي يؤمن بها اليهود، وتسربت للبروتستانتية مع الإصلاح الديني، ومن هذه الوعود أن فلسطين هي أرض شعب الله المختار اليهود"¹، وبذلك أصبحت فلسطين بالنسبة للأمريكيين تمثل موقعاً "جغرافياً للتقوى، ومكاناً للقدسية، والأرض التي ولد فيها يسوع وبدأت فيها المسيحية، لارتباطها بـ(العقيدة الألفية) التي يؤمنون بها"²، وكان المبشرون، الذي "يعتبرون الشرق الأدنى أرض الإنجيل، هم الذين حددوا أسلوب العلاقات العربية . الأمريكية خلال القرن التاسع عشر"³، وقد نتج عن النشاط التبشيري للإرسالية الأمريكية في الشام وجود طائفة بروتستانتية، اعترفت بها الدولة العثمانية كأحد الطوائف الدينية المسيحية في عام 1848، إلا أنه على الرغم من ذلك فقد أدرك المبشرون الأمريكيون أن عملهم وسط المسلمين محكوم عليه، من وجهة نظر البعض "بالفشل بالرغم من وجود عدد قليل من المسلمين الذين اعتنقوا البروتستانتية، لذا ركزوا جهودهم على دعوة الطوائف المسيحية الأخرى مثل الأرثوذكس والكاثوليك، بينما ركزوا جهودهم في وسط المسلمين على الجانب الحضاري فعملوا على التبشير بالحضارة الغربية

¹ أحمد محمد عوف، المؤامرات الخفية ضد الإسلام والمسيحية، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1992، ص 89 .91

² ميخائيل سليمان، فلسطين والفلسطينيون في العقل الأمريكي، ضمن: مجموعة مؤلفين: فلسطين والسياسة الأمريكية من ويلسون إلى ك्लينتون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص 25 .27.

³ أحمد عبد الرحيم مصطفى، الولايات المتحدة والمشرق العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد 4، أبريل، القاهرة، 1978، ص 05.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

لخلق تيارات تدين لهم بالولاء الفكري، وأصبح الوجه الحضاري وسيلة لتهيئة النفوس لقبول ما يبثه المبشرون من أفكار¹، ومن هنا يمكن القول أن الثروات الطبيعية ومكانة الولايات المتحدة، لم تكن فقط عوامل تدعم فكرة التبشير الأمريكي في بقاع العالم، ولكن أيضاً الشعور بأن الولايات المتحدة يمكن أن تتحرر من قيد السياسات الخارجية، دون أن يلحقها ضرر، وأن تعيش مكتفية بسياساتها الداخلية.

وهذا الشعور بالحصانة يترجم إلى شعور بقدرة الولايات المتحدة أن تختار متى وأين وكيف تتشغل بالعالم الخارجي، وهنا يكمن مصدر الخطاب التبشيري، وأيضاً الانفتاح على العالم وفقاً للأحداث الخارجية والأولويات الأمريكية.

فعلى الرغم من أن الولايات المتحدة مرتبطة في أذهان الكثيرين بانتشار الرأسمالية الكوكبية، قدمت هذه الرأسمالية باعتبارها منحة أمريكية للعالم، وقوة للتقدم الحضاري، "وهكذا يتم نشر صورة ذهنية للولايات المتحدة، تقوم إما على التقدير العميق للتبشير الأمريكي، من جانب الأمم الأخرى وإما على التخلي عن العالم وفي الحالتين تشكل الولايات المتحدة دولة معطاءة وقوة نزيهة في الشؤون الدولية، واثقة من مكانتها في العالم، وسعيدة بمساعدة الأمم الأخرى، إذا كانت راغبة في ذلك"²، وهنا يمكن القول أن البعد الديني كان ركيزة أساسية أسست عليها الولايات المتحدة نفوذها خلال المرحلة الأولى من مراحل انطلاقتها نحو العالم، ففي الوقت

¹ أحمد عبد الرحيم مصطفى، الولايات المتحدة والمشرق العربي، المرجع السابق، ص 104.

² نيقولاس جويات، قرن آخر من الهيمنة الأمريكية، الولايات المتحدة والعالم بعد عام 2000، تر: عزة الخميسي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2003، ص291.290.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

الذي تبنت فيه (مبدأ مونرو) في سياستها الخارجية وظلت حريصة على ألا تزج بنفسها في مشاكل الصراعات خارج أراضيها خرجت منها الإرساليات الدينية إلى العالم.

لقد تحركت شبكات هائلة من البروتستانت ضمت جميع الطوائف الرئيسية من أجل خدمة ودعم الإرساليات المسيحية ويلخص شعار (حركة الطلاب المتطوعين) الروح الخاصة بالبروتستانتية الأمريكية في الفترة بين 1817 و1890، فلم تكن تلك الفترة مرحلة من التقوى والحماسة فقط لكنها كانت أيضاً فترة الإنجاز فقد بدأ نشاط البروتستانت الأمريكيين في الإرساليات خارج الوطن مع بدايات القرن التاسع عشر، لكن حماسهم اشتعل بعد عام 1890م، وقادوا مع نظرائهم من البريطانيين، حملة إرساليات مسيحية كبيرة للدرجة التي أطلق معها (كينيث سكوت لاتوريت)، على الفترة من عام 1815م إلى 1914م اسم "القرن العظيم للإرساليات المسيحية"¹، كما شهدت هذه الفترة توسعاً أمريكياً خارجياً غلفته الاعتبارات الدينية، وهو ما برز جلياً في الاحتلال الأمريكي للفلبين عام 1898، فقد عرض (هوارد زن) كان رسالة من الله، إلا أن الفلبينيين لم يتلقوا نفس الرسالة من الله كما حدث مع الرئيس ماكينلي، ففي فبراير عام 1899، ثاروا على الحكم الأمريكي كما ثاروا من قبل على الحكم الأسباني.

وفى المقابل قاد الفيلسوف وليم جيمس حركة تضم عدد من رجال الأعمال والساسة والمثقفين كونوا جماعة مناهضة للإمبريالية عام 1898، وقاموا بحملة طويلة يكشفون للرأي العام

¹ جورج م. مارسدن، كيف نفهم الأصولية البروتستانتية والإيفانجيليكية، تر: نشأت جعفر، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، (2005)، ص 37 .41.

الأمريكي فظائع الحرب في الفلبين وشرور الإمبريالية وكانوا جميعهم متفقين مع مقولة وليم جيمس: "لعن الله الولايات المتحدة لسلوكها المشين في جزر الفلبين"¹، وعلى الرغم من هذه الجهود، فقد شعر بعض زعماء البروتستانت خلال هذه المرحلة بمرارة شديدة بسبب "الكيفية التي بددت وحشية الحرب فيها آمالهم العريضة بوجود حضارة مسيحية ودون الاتجاه نحو البديل الطائفي لكنائس السلام، كان الملجأ هو العمل في سبيل الإصلاح من داخل الثقافة ذاتها، وكان الهدف الذي راود البروتستانت الأمريكيين أن يتمكنوا من تحقيق قدوم ألفية سعيدة عن طريق الإصلاح"²، ومنه هذه الإرساليات ساهمت وبشكل كبير في انتشار الدين على نطاقٍ واسع.

1.1 مبادئ ويلسون وحقيقة الرسالة الإلهية:

عند دخول الولايات المتحدة في الحرب العالمية الأولى عام 1917 على يد الرئيس وودرو ويلسون أيد معظم أنصار السلام قرار الرئيس، وجادلوا بأن السلام الشامل لا يمكن تحقيقه إلا بانتصار أصحاب المبادئ الذين هم أنصار السلام في نهاية المطاف، وأيد أنصار السلام الرئيس ويلسون على أمل أن يأتي عصر ألفى جديد، وأن هذه الحرب ستنتهي جميع الحروب.

ارتبط الحماس الوطني بأسباب وثيقة الصلة بتراث الأمة الديني حيث زاد الحماس لحرب كنائس الولايات المتحدة ولم يكن رجال الدين أقل حماساً من غالبية الأمريكيين الآخرين وبلغ

¹ هوارد زن، التاريخ الشعبي للولايات المتحدة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، الجزء الأول، ص 482 . 487.

² جورج مارسدن، الدين والثقافة الأمريكية، تر: صادق إبراهيم عودة، دار الفارس، الطبعة الأولى، عمان، 2001، ص

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

الأمر ببعض هؤلاء أن طرزوا العلم الأمريكي فوق الصليب بحيث يصعب التمييز بينهما ورغبتها في فرض أسلوب ديمقراطي أمريكي في الحياة وفقاً للمثل الأعلى للحضارة المسيحية والجمهورية.

وتبنى عدد من رجال الدين حماسة ويلسون في إعادة تجديد قدسية السياسة الخارجية الأمريكية فقد كانت القوات المسلحة الأمريكية هي "الكنيسة الأمريكية في فرنسا، وصور كُتاب (الترانيم الجمهورية الأمريكية) كمحاربة من أجل تحقيق الحرية للعالم أجمع في معركة يخوضها الله"¹، وفي إطار هذه المؤشرات لتأثير البعد الديني في السياسة الأمريكية، في مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية، يمكن القول أن الدور الأمريكي الفاعل في الشأن الدولي خلال هذه المرحلة، ارتبط بعدة أمور، ساعدت على إخفاء الوجه الاستعماري منها مؤسسات التبشير، والتي كانت تكتسي ثوب المؤسسات الإنسانية والعلمية، وفي مناخ من الدعوة الأخلاقية، وتزامن ذلك مع مرحلة صياغة قيم إنسانية حضارية في مواثيق أممية كدعوة الولايات المتحدة، لتأسيس عصبة الأمم ثم الأمم المتحدة.

وخلال هذه الفترة كان الخطاب الديني الثقافي أبرز مضامين الدور الأمريكي في العالم ولم تكن تُستخدم السياسة إلا وسيلة لوضع الخطاب الأيديولوجي موضع التنفيذ فالفكر الديني يقود السياسة الأمريكية إلى حيث يصبح ممكناً تحقيق النبوءات التوراتية، التي تشكل الولايات المتحدة أداة تحقيقها، انطلاقاً من رؤيتها لدورها الرسالي في العالم، فقد كان هذا الفكر دافعاً

¹ مايكل نورثكوت، الملاك يوجه العاصفة، تر: عبد الرحمن الشيخ، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2006، ص 42 .43.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

لتشكيل العديد من التوجهات والسياسات الأمريكية (وهو ما برز في المنطلقات القيمة لهذه التوجهات)، من ناحية كما كان أداة لوضع هذه السياسات موضع التنفيذ وهو ما برز في الآليات التي اعتمدت عليها السياسة الأمريكية خلال هذه المرحلة كالتبشير والإرساليات البروتستانتية، والحملات الصليبية، والمبادئ الويلسونية.

2.1 دور الدين في السياسة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية:

بعد انقسام العالم إلى معسكرين وفقاً للمعيار الأيديولوجي والإعلان عن نهاية الحرب العالمية الثانية بشكل رسمي، وتوجه العالم إلى قطبين الأول شرقي يهيمن عليه الاتحاد السوفيتي ويتبنى الأيديولوجية الشيوعية، والثاني غربي تهيمن عليه الولايات المتحدة، ويتبنى الأيديولوجية الرأسمالية، وفي سياق مواجهتها للأيديولوجية الشيوعية، تبنت الولايات المتحدة عدد من السياسات والأدوات، كان البعد الديني والأيديولوجي أهم ركائزها، كإطار مرجعي يستمد منطلقاته من الأصول الدينية التي قامت عليها وكأداة فاعلة، تستقطب العديد من القوى والتيارات الدينية المختلفة في العالم، وخاصة العالم الإسلامي الذي التزم أغلب دوله بموقف الحياد وعدم الانحياز لأي من المعسكرين في هذه المرحلة.

بداية مع المواجهة الإيديولوجية الشيوعية حيث شكلت هذه الأخيرة طرف النقيض للرأسمالية الغربية، وكانت بمثابة التحدي الأكبر للرسالة الأمريكية في العالم، وخاصة بعدما اجتذبت أنصار ومؤيدين على نطاق واسع في العالم، حتى داخل الولايات المتحدة ذاتها، ومن هنا تعددت السياسات الأمريكية لاحتوائها، ثم القضاء عليها وفي إطار هذه السياسات تعددت المؤشرات على تأثير البعد الديني كإطار وأداة ومن بين هذه المؤشرات:

• اللجنة الأمريكية للحرية الثقافية: تأسست اللجنة الأمريكية للحرية الثقافية، عام 1951، "لاحتواء تأثير الشيوعية في المجتمع الأمريكي، وأكدت العلاقات بين اللجنة وكبار العاملين في المخابرات على تورط اللجنة في الحرب الثقافية ضد الاتحاد السوفيتي، في الداخل الأمريكي"¹، فقد كان الهدف منها اختبار مصداقية نظرة المثقفين الأمريكيين للولايات المتحدة ومؤسساتها.

حيث كانت الفكرة العامة عن الولايات المتحدة بين اليساريين الأمريكيين، أنها معادية للفن والثقافة، ولكن بدأ المد يتغير، وأصبح كثير من الكتاب والمثقفين يشعرون بأنهم أكثر قرباً من وطنهم ومن ثقافتهم، أما من الناحية السياسية أصبح هناك اعتراف بأن نوع الديمقراطية القائمة في الولايات المتحدة ينطوي على قيمة جوهرية وإيجابية، وأنها ليست مجرد أسطورة رأسمالية، لكنها حقيقة، ويجب الدفاع عنها ضد الشمولية الروسية.

• مشروع بالون الإنجيل: أطلقت الولايات المتحدة في مواجهتها مع الاتحاد السوفيتي، سلاحاً جديداً عرف باسم (قانون الرب)، وفي إطاره تم إعداد مائة ألف بالون محملة بالإنجيل تم إرسالها عبر الستار الحديدي عن طريق (مشروع بالون الإنجيل)، وطبع شعاره على مرسوم (الكونجرس) الصادر في يونيو 1954 الذي وسع قسم الولاء لكي يتضمن عبارة (أمة واحدة تحت راية الرب)، وقرر (الكونجرس)، عام 1956 أن تصبح عبارة (نحن نثق بالرب) هي الشعار الرسمي للدولة.

¹ جورج مارسدن، الدين والثقافة الأمريكية، المرجع السابق، ص 236.

• فيلق السلام في عهد كيندي: ارتكزت معارضة الرئيس كيندي للشيوعية الدولية على المثالية الأمريكية، وكان يدعو إلى رؤية جديدة لأسلوب الحياة الأمريكية المبني على العدالة لجميع الشعوب ومثل "فيلق السلام الذي بادر إلى إرساله إلى الخارج لمساعدة بلدان العالم الثالث صيغة مماثلة للحركة التبشيرية الأمريكية. موفراً بذلك فرصاً جديدة للشبان الأمريكيين لكي يقدموا للعالم نمطاً للخدمة شكل جزءاً من التراث الوطني الأمريكي"¹.

• دعم التنظيمات الإسلامية: حيث اتجهت الولايات المتحدة، إلى توفير الدعم المالي والاستراتيجي للتنظيمات الإسلامية في أفغانستان مثلاً من أجل مواجهة الاحتلال السوفيتي لأراضيها بين عامي 1980 و1989، معتمدة في تقديم هذا الدعم على عدد من الدول الإسلامية الحليفة لها، وفي مقدمتها المملكة العربية السعودية.

3.1 المثالية الأخلاقية والبعد الديني في ظل إدارة كارتر (1976 - 1980):

لقد حمل المرشح الديمقراطي جيمي كارتر في فكره أبعاد أخلاقية والدينية وبرز ذلك خلال حملته الانتخابية 1976، حيث حرص على تأكيد أنه رجل الشعب البسيط، الذي يقف في وجه الانحراف كما اهتم بإبراز حقيقة تدينه وانتمائه إلى أسرة تحترم القيم الدينية وتحرص على أداء الشعائر، حيث كان يتولى بنفسه إلقاء دروس الأحد في كنيسة قريته (بلين) بولاية جورجيا، وكان يقضى في الصلاة وقتاً أطول مما يقضيه في تصريف شؤون الحكم، عندما كان حاكماً لولاية جورجيا 1970 - 1974، ولم يكن أقل حرصاً على إيضاح إيمانه بالحقوق

¹ جورج مارسدن، الدين والثقافة الأمريكية، المرجع السابق، ص 241 - 242.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

المدنية للزواج ودوره في فتح أبواب الكنيسة لهم وعدم قبوله قصر عضويتها على البيض فحسب، وانتشار دعوته تلك في عدد كبير من كنائس الولايات الجنوبية.

وجاء النزوع الأخلاقي المتزايد لدى كارتر كرد فعل لتلك الوقائع التي تركت آثارا سلبية في نفوس الأمريكيين "وفى مقدمتها فضيحة وترجييت، والتورط في جنوب شرق آسيا، وفضائح التجسس والمؤامرات والاعتقالات التي اتهمت فيها المخابرات المركزية في الولايات المتحدة اللاتينية وأفريقيا وآسيا، وقد انعكس هذا النهج الأخلاقي على السياسة الخارجية لكارتر وهو ما عبر عنه بالسعي إلى حماية حقوق الإنسان وتأكيد على أن الولايات المتحدة ستواصل سعيها لإقامة عالم متعدد الثقافة، متعدد الأديان، يتعايش بحرية"¹، كما برز تأثير البعد الديني في مواقف كارتر إزاء إسرائيل، وإذا كان البعض يرى أن الارتباط بين البعدين الأخلاقي والاستراتيجي أكسب سلوك كارتر الخارجي مصدراً للقوة بحيث لم يقف البعد الأخلاقي عند كونه مجرد تعبير عن معنويات مجردة.

بحيث يجد سندا له في استراتيجية متكاملة تقف وراءها مصالح الولايات المتحدة وحلفائها. إلا أن السياسة الخارجية الأمريكية في عهده تعرضت للنقد، حيث يرى منتقديه أن مثاليته الأخلاقية، كانت سبباً ضعف الموقف الأمريكي في مواجهة الاتحاد السوفيتي، والذي قابل هذا الضعف بتشدد في المواقف تجاه القضايا محل الاهتمام المشترك، وأن هذا الضعف كان سبباً في هزيمة كارتر وانتصار ريجان في انتخابات 1980.

¹ وحيد عبد المجيد، أخلاقيات كارتر والانفراج الدولي، مجلة السياسة الدولية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، عدد 49، القاهرة، يوليو 1977، ص 68 . 69.

4.1 البعد الديني وإدارة ريجان (1981 . 1988):

شهدت سنوات حكم ريجان صعوداً كبيراً للتيارات الأصولية الصهيونية المسيحية، واكتسب التيار المحافظ اليميني مداً ملحوظاً في الحزبين الأمريكيين الرئيسيين، وأخذ يدعو لأن تتبع الولايات المتحدة سياسات خارجية أكثر اعتماداً على القوة، مدفوعاً بالإيمان العميق "برؤى نبوية لنهاية العالم، في بناء جسور قوية بين القناعات والسياسات على نحو يصبح العالم معه ساحة حرب بين قوى الخير وقوى الشر بالمعنى الحرفي. وترافق مع هذا تأثر التيار الليبرالي الأمريكي بالطبيعة التبشيرية للخطاب السائد على الساحة الأمريكية، فأصبح يدعو لفرض الديمقراطية على الآخرين بالقوة والحماس نفسه الذي تطالب به التيارات التبشيرية بفرض المسيحية على الآخرين"¹، وباجتماع هذه التيارات أصبح العالم أمام قوة دافعة هائلة للولايات المتحدة لتبشير العالم برسالتها، وهذه الرسالة "هي بالنسبة للتيار المسيحي الصهيوني" (هرمجدون النووية)²، وبالنسبة للتيار التبشيري الديني (المسيحية) وبالنسبة للتيار الليبرالي (الديمقراطية) وبالنسبة لليمين المتشدد (الهيمنة الأمريكية)، والمحصلة النهائية أن الولايات المتحدة تبدو كما لو كانت تتقمصها روح (رسالية) الغرض منها (إنقاذ العالم) و(تطهيره)³، وفي عدة مناسبات أكد الرئيس ريجان اقتناعه بقرب هرمجدون والمجيء الثاني للمسيح وفقاً لمشيئة الرب.

¹ مارسيل ميرل، السياسة الخارجية، تر: خضر حضر، جروس برس، بيروت، د.ت، ص 155 . 161.

² أحمد حجازي السقا، معركة هَرْمَجْدُون حقيقة أم خيال، مكتبة جزيرة الورد، المنصورة، مصر، 2002، ص 07.

³ بول ماري دولاجوريس، القصف من أجل إحكام السيطرة، مجلة لوموند دبلوماسيك، النسخة الإلكترونية، عدد مارس 2002.

كما ورد في نبوءات الكتاب المقدس "وظهر بصورة دائمة التزامه القيام بواجباته تمشياً مع إرادة الرب أي العمل بما يحقق نبوءة الرب انسجاماً مع إرادته السامية حتى يعود المسيح ليحكم الأرض. ومن ثم فإن توجهه ريجان للإنفاق العسكري وتردده إزاء مقترحات نزع السلاح النووي يتفقان مع رؤيته المستمدة من الكتاب المقدس، إذ إن هرمجدون التي تنبأ بها لا يمكن أن تحدث في عالم منزوع السلاح"¹، وهو الأمر الذي يؤكد تأثير البعد الديني في توجهات السياسة الأمريكية خلال هذه المرحلة، فالأفكار والمعتقدات الدينية التي يؤمن بها ريجان كانت دافعاً له لتبني العديد من السياسات الخارجية، كما أنها شكلت في الوقت ذاته مبرراً لتصعيد المواجهة مع الاتحاد السوفيتي، هذا المواجهة التي قادت في النهاية إلى انهياره، ونهاية الحرب الباردة بين المعسكرين، وانتصار المعسكر الغربي، بأطره القيمية والثقافية، تحت قيادة الولايات المتحدة.

2. المبحث الثاني: الهرمجدون (معركة نهاية الزمان) وأبعادها الدينية والفكرية السياسية:

1.2 الأبعاد الدينية لمعركة نهاية الزمان (الهرمجدون):

ترتبط معركة نهاية الزمان في الفكر اليهودي والنصراني بالماضي القاسي الذي عاشه آباءهم وأجدادهم، حين كانوا في صراع مستمر مع الأغيار، مما جعلهم يتعرضون للشتات والاضطهاد أكثر من مرة، ومن ثم فهم يتطلعون إلى ظهور المسيح اليهودي المنتظر ليقوم بجمع المؤمنين الصالحين من كلتا الديانتين، وتجبيشهم للانتقام من الأمم التي آذتهم عبر

¹ رضا هلال، المسيح اليهودي ونهاية العالم . المسيحية السياسية والأصولية في أمريكا، مكتبة الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة، 2001، ص 134 . 135.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

تاريخهم الطويل في معركة فاصلة بين الشر والخير تدعى معركة هرمجدون، وتعتبر كقاعدة حربية ظهرت مراراً عديدة في العصور القديمة، "بل ما زالت لها أهميتها حتى الآن ففيها تقابلت الجيوش البريطانية والجيوش التركية في الحرب العالمية الأولى (1914 - 1918)، كما استخدم العرب والصهاينة إمكانات هذا الموقع الإستراتيجي في الحرب بينهم في منتصف هذا القرن"¹، ولا يشير العهد القديم إلى هذا المصطلح أما العهد الجديد فيذكرها في موضع واحد في سفر رؤيا يوحنا حيث جاء فيه: "فَجَمَعَهُمْ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي يُدْعَى بِالْعِبْرَانِيَّةِ (هَرْمَجْدُون)"²، وقوله (بالعبرانية) إشارة إلى أن هذه المعركة ستدور في أرض فلسطين، ومع أن اليهود لا يؤمنون بالعهد الجديد إلا أنهم استثمروا فكرة معركة هَرْمَجْدُون لتوجيه الأحداث لصالحهم، وربما ادّعوا أن يوم هَرْمَجْدُون هو يوم (غضب الرب) المذكور في التوراة، وهذه معركة من المنظور المسيحي هي مجزرة بشرية هائلة أو حرب نووية يباد فيها معظم البشرية ستقع بين قوى الشر من جانب ممثلة في الشيطان وجنوده، يعاونه - في زعمهم - المسلمون وبعض الروس وبعض المنشقين عن الكنيسة، وبعض اليهود أيضاً، وبين قوى الخير من جانب آخر ممثلة في المسيح وقوته من الملائكة التي سترافقه في عودته، يعاونهم قوى الخير من البشر ومنها الشعب الأمريكي، وسوف تباد في هذه المعركة غالبية البشر وعقب نهاية المعركة بانتصار المسيح يقبض هذا الأخير على الشيطان ويأسره ويسجنه.

¹ صموئيل حبيب، فايز فارس، القس منيس عبد النور، جوزيف صابر، أساتذة الكتاب المقدس واللاهوت، قسم الأديان، دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة، المجلد السابع، ص: 97-98.

² رؤيا يوحنا: 16/16 على الموقع:

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

"وأثناء المعركة سوف يُرفع الأبرار من النصارى المؤمنين بهذه العقيدة إلى السماء لمراقبة أحداثها من خلال السحاب ثم يعودون سالمين إلى الأرض ليعيشوا مع المسيح لمدة ألف سنة في فردوس الأرضي"¹، ويعتقد بعض النصارى أن موقع هَرَمَجَدُون سيتحول إلى ساحة حرب نووية أو ذرية، يشترك فيها "ملوك الأرض في يوم قتال الرب، ويتم فيها إبادة المسلمين واليهود وكل من لم يؤمن بالمسيح ربًا مخلصًا"²، وقد استندوا في اعتقادهم بنووية معركة هَرَمَجَدُون إلى ذكر النار والكبريت الوارد ذكرهما في سفر حزقيال حيث قال الرب: "وَأَعاقِبُهُ بِالْوَبَاءِ وَبِالدَّمِّ، وَأَمْطِرُ عَلَيْهِ وَعَلَى جَيْشِهِ وَعَلَى الشُّعُوبِ الْكَثِيرَةِ الَّذِينَ مَعَهُ مَطَرًا جَارِفًا وَحِجَارَةً بَرْدٍ عَظِيمَةً وَنَارًا وَكِبْرِيَةً"³، إنَّ أخطر ما في فكرة (نهاية التاريخ) أو ملحمة هَرَمَجَدُون أنها أسطورة لاهوتية تحولت بتأثير النصرانية الصهيونية إلى ثقافة صنعت سياسات وصاغت مواقف.

إذ لما توقفت هجرة اليهود نحو فلسطين للأسباب التي نعرفها احتال اليهود على إخوانهم بحيلة طريفة هي: "أننا نعيش اليوم في عصر معركة هَرَمَجَدُون، ويجب عليكم ألا تخافوا من الهجرة، فإننا سننتصر وسنقيم مملكة الرب، وإذا أقمناها سوف يراها المسيح المنتظر

¹ محمد الحسيني إسماعيل، البعد الديني في الصراع العربي الإسرائيلي، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2000، ص: 97.

² محمد عمارة، في فقه الصراع على القدس وفلسطين، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، 2005، ص 28.

³ حزقيال: 22/32 على الموقع:

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

ويأتي ليقودنا جميعاً إلى حرب الأمم، وفتح بلادهم، والمُلك عليها"¹، بعد وقوع هذه الملحمة وانتصار المسيح وأتباعه المؤمنين يعتقد النصارى أنه سيتم القبض على الشيطان وتقييده في آخر الزمان حتى لا يكون له سلطان على أتباع المسيح المنتصرين وهو ما نقرؤه في رؤيا: "وَرَأَيْتُ مَلَاكًا نَازِلًا مِنَ السَّمَاءِ مَعَهُ مِفْتَاحُ الْهَآوِيَةِ، وَسِلْسِلَةٌ عَظِيمَةٌ عَلَى يَدِهِ فَقَبَضَ عَلَى التِّبْنِ الْحَيَّةِ الْقَدِيمَةِ، الَّذِي هُوَ إِبْلِيسُ وَالشَّيْطَانُ، وَقَيَّدَهُ أَلْفَ سَنَةٍ، وَطَرَحَهُ فِي الْهَآوِيَةِ وَأَغْلَقَ عَلَيْهِ، وَخَتَمَ عَلَيْهِ لِكَيْ لَا يُضِلَّ الْأُمَّةَ فِي مَا بَعْدُ، حَتَّى تَتِمَّ الْأَلْفُ السَّنَةِ. وَبَعْدَ ذَلِكَ لَا بُدَّ أَنْ يُحَلَّ زَمَانًا يَسِيرًا"²، أي "أنه في نهاية العالم سيأتي المسيح ليحكم الأرض لمدة ألف سنة، يكون خلالها الشيطان مقيداً، وتفيض الأرض بخيراتها، حيث نسمع أن الذئب يسكن مع الخروف دون أدنى أذية"³، أما بخصوص القوى التي ستشارك في هذه المعركة المسيح وجنوده، حيث يتفق عموم "النصارى المؤمنون بهذه المعركة التاريخية على مشاركة المسيح وجنوده في هذه المعركة"⁴، وأيضا أعداء المسيح إذ يعتقد النصارى أن هذه الملحمة ستقوم على محاربة المسيح لأعدائه ومن يوالونهم، وهؤلاء الأعداء هم من "رأهم يوحنا في منامه كما ورد في رؤياه"، وكذا ملوك المشرق ويقصد بهم بحسب النبوات هو التحالف الشرقي

¹ رضا هلال، المسيح اليهودي ونهاية العالم: المسيحية السياسية والأصولية الأمريكية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الثالثة، القاهرة، 2004، ص 20.

² محمد الحسيني إسماعيل، البعد الديني في الصراع العربي الإسرائيلي، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2000، ص 97.

³ أنطونيوس فكري، تفسير سفر الرؤيا، كنيسة السيدة العذراء، الفجالة، ص 197.

⁴ صموئيل مشرقي رزق، الأحداث العالمية الجارية في ضوء النبوات، 2002، ص 108-109.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

الذي سيكون بقيادة الصين، وقد استمدوا هذا القول مما ذكر في الكتاب المقدس حيث ورد فيه:

"ثُمَّ سَكَبَ الْمَلَأُ السَّادِسُ جَامَهُ عَلَى النَّهْرِ الْكَبِيرِ الْفُرَاتِ، فَنَشَفَ مَأْوُهُ لِكَيْ يُعَدَّ طَرِيقَ الْمُلُوكِ الَّذِينَ مِنْ مَشْرِقِ الشَّمْسِ"¹، هذا إلى جانب ملك الشمال الأشوري الذي ورد في نبوءة دانيال " وقد اختلفوا في المراد بملك الشمال، فقيل هو ملك تركيا، وقيل ملك سوريا، وقيل ملك روسيا، وقيل ملك العراق، وذهب بعضهم إلى مشاركة بعض الدول في هذا القتال وهي السعودية ولبنان والأردن وليبيا وإيران والحبشة"²، وأخيراً قوم (جوج ومأجوج) وقد اختلف في "المقصود بجوج ومأجوج الذين سيشاركون في ملحمة آخر الزمان أو ما يسمى بـ ملحمة هَرَمَجَدُون - على أقوال عدة"³، فمنهم من ذهب إلى أنهم الذين ولدوا في فترة الملك الألفي فأذعنوا صورياً للمسيح ولم يباشر الإيمان قلوبهم، ومنهم من قال إنهم قوى الشر التي تتجمع وتتحد من كل أنحاء الأرض لمحاربة المسيح، ومنهم من ذهب إلى أنهم دولة روسيا، ومنهم من رجح أن (جوج) هو ملك روسيا و(مأجوج) هو ملك تركيا أو الصين أو إيران، ومنهم من ذكر أنهم مسلمو الجمهوريات الإسلامية التي استقلت عن الاتحاد السوفيتي، ومنه هذه هي

¹ رؤيا يوحنا: 12/16 على الموقع:

<https://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/showChapter.php?chapter=32&book=33>.

² ياسر عبد الرحمان الأحمدى، ملاحم آخر الزمان عند المسلمين وأهل الكتاب وآثارها الفكرية، مجلة البيان، ط2، الرياض، (د ت)، ص 375-376.

³ مجموعة من المؤلفين، قسم مقارنة الأديان، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، تعريب شركة ماستر ميديا، القاهرة، ص 2795.

القوى الكبرى التي ستشارك في المعركة التاريخية المقدسة (الهرمجدون) في نهاية الزمان بحسب التصور اليهودي - المسيحي.

2.2 الأبعاد السياسية والفكرية لمعركة نهاية الزمان:

عمد الكثير من رجال الدين والسياسة إلى استغلال هذه المعركة استغلالاً يتوافق مع مصالحهم الشخصية أو مع سياساتهم العامة ليعطوها طابعاً دينياً مقدساً، والأبعاد السياسية لهذه الملحمة، بعد تعميق النظر، لا تخرج عما يلي:

- ترسيخ فكرة حتمية الصراع بين اليهود وغيرهم من الأمم الأخرى حتى انتهاء الملاحم، وقد كان لهذا الاعتقاد تأثير على موقف بعض "اليهود من جدوى مشاريع السلام مع الآخرين وخصوصاً أولئك الذين يعتقدون أن الملاحم تسبق مجيء المسيح المنتظر وأن السلام لا يكون إلا بعد مجيئه"¹، و قبول العالم لفكر الإبادة أو التصفية العرقية التي يقوم بها "الكيان الصهيوني في حق سكان المنطقة، إذ تحتاج الشعوب للتضحية بأرواح البشر، وكان هذا معروفاً جيداً لأولئك الذين شنوا حروب الفتوح والغزوات خلال التاريخ وهذه الإمبراطوريات غالباً ما فرخت دياناتها، وذلك لإضفاء الشرعية على تضحياتها العنيفة وإضفاء القدسية على قتلها"².

¹ عبد الله بن عبد العزيز اليحيى، المتدينون اليهود في فلسطين، فرق ومواقف، كنوز أشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، 2004، ص: 234.

² مايكل نورثكوت، الملاك يوجه العاصفة، أسفار الرؤيا والإمبراطورية الأمريكية، تر: عبد الرحمن الشيخ، مكتبة الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، 2006، ص 124.

• التمهيد لإنشاء دولة (إسرائيل الكبرى) "من النيل إلى الفرات باعتبار أن هذا وعد إلهي ورد في كتبهم المقدسة وبأنهم سيمتلكون أرض الميعاد، وبالتالي يتحتم على كل نصراني يؤمن بهذه الكتب أن يسعى لتحقيق هذه النبوءات حتى ينال رضا الرب"¹، و تبرئة ساحة أمريكا والكيان الصهيوني من "الاتهام بالعمل على وقوع هذه المعركة النووية المتوقعة وربط ذلك بمشيئة الرب، وفي هذا الأمر صرح ريجان الرئيس الأمريكي السابق بالقول: إن هَرَمَجَدون التي تنبأ بها حزقيال لا يمكن أن تحدث في عالم منزوع السلاح"²، كما سبق وأشرنا لأن ذلك يناقض مشيئة الله، كما وردت على لسانه.

3.2 دور الدين في السياسة الأمريكية بعد نهاية الحرب الباردة:

في إطار هذه التحولات التي مرت بها السياسة الأمريكية مع نهاية الحرب الباردة نجد أنه بالرغم من انتصارات المتكررة للولايات المتحدة في الحرب الباردة إلا أن هذا الانتصارات تواقبت مع عدد من التحديات التي كان على الولايات المتحدة مواجهتها في إطار سعيها لتحقيق أهدافها، ومن بين هذه التحديات: أن انتصارها لم يترتب عليه نهاية المشاكل التي تواجهها في النظام الدولي خاصة مع انتقال العالم من القطبية الثنائية على القطبية الأحادية، كالقضايا الأمنية التقليدية وقضايا توازن القوي، هذا بجانب تصاعد تأثير أنواع جديدة من القضايا غير العسكرية على السياسة الأمريكية.

¹ محمد الحسيني، البعد الديني في الصراع العربي الإسرائيلي، ص 106.

² جريس هالسل، النبوءة والسياسة، تر: محمد السماك، دار الشروق، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1998، ص 52.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

كما شهد الأداء الاقتصادي تدهورا كبيرا وفق مؤشرات نمو الناتج القومي الإجمالي ومعدل الادخار ومستويات الاستثمار ونوعية التعليم، والتجديد التكنولوجي، والموارد المخصصة للبحوث، وأمام هذا التدهور، وتنامي شعور المواطن الأمريكي بأنه لا يوجد تهديد خارجي يهدد الوجود الأمريكي، اتجهت تيارات من الشعب الأمريكي نحو ضرورة تأكيد الاهتمام بالقضايا الداخلية في المقام الأول حتى وإن ترتب على ذلك الحد من حجم النشاط الأمريكي في الخارج.

وفي مواجهة هذه التيارات جاء تأكيد كلينتون على أن السياسة الخارجية والقضايا الداخلية، كل لا يتجزأ وقال: "كونوا على يقين بأن السياسة الخارجية والسياسة الداخلية هما أمران مرتبطان لا انفصال بينهما في عالم اليوم، فإذا لم تكن قويا في وطنك فإنك لن تستطيع أن تقود العالم الذي بذلنا الكثير من أجل تشكيله، وإذا انسحبنا من العالم فسيوقع ذلك الضرر بنا اقتصاديا في عقر دارنا"¹، وجمع هذا التوجه بين رفض التاريخ والتحول بعيدا عن الأفكار التقليدية للأمن، وإعلانه الصريح بأن الإخفاقات الأمريكية ساهمت في ظهور الحرب الباردة وأن معظم التوترات الدولية كانت اجتماعية في الأساس وأنه يتعين أن تركز الدبلوماسية على ما يسمى بالقضايا اللينة.

وأصبحت السياسة الأمريكية مدفوعة بشكل متزايد من قبل السياسات المحلية حيث أكد المذهب الجديد للتدخل الإنساني العاجل في السياسة الأمريكية، "على أن القناعات الإنسانية

¹ ودودة بدران، توجهات السياسة الخارجية الأمريكية في عهد كلينتون، ضمن: هالة سعودي، تحرير الإدارة الأمريكية الجديدة والشرق الأوسط، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، 1993، ص 48 . 51.

جزء لا يتجزأ من التقليد الأمريكي، بحيث تتعين المخاطرة بالثروة وحتى الأرواح للدفاع عنها في أي مكان من العالم ولذلك جاءت الدعوة إلى الدفاع عن حقوق الإنسان والقيم الإنسانية، ولو بالقوة باعتبارها مبدأ عاماً للمصلحة القومية الأمريكية¹، وهذا ما يؤكد المفهوم الجديد للسياسة الخارجية، بأن ما يؤثر على الأوضاع الداخلية ينعكس على السياسات الخارجية للدولة وتزداد قوة هذا التأثير مع وجود تيارات داخلية قوية تسعى لأن يكون لها دور ليس فقط في السياسة الداخلية، ولكن أيضاً في السياسة الخارجية وهو ما شهدته الولايات المتحدة خلال هذه المرحلة، مع تصاعد قوة تيارات اليمين الديني والسياسي، وتنامي تأثيراتها على العالم.

4.2 الواقعية النيوكلاسيكية (المرجع الفكري للسياسة الأمريكية الحديثة والمعاصرة):

إن الحديث عن النظرية الواقعية وأصولها الفكرية يشكل أهمية كبيرة سواء على صعيد الفكر السياسي المعاصر أو على صعيد العلاقات الدولية وذلك لما مثلته هذه النظرية من مرجعية فكرية على الصعيد الخارجي.

وقد مثلت النظرية الواقعية المرجع الفكري للسياسات الأمريكية الحديثة والمعاصرة على الصعيد الخارجي ضاربة بذلك كل المدارس التي عرفت السياسة الخارجية ولا سيما المدرسة المثالية والسلوكية، حيث كان ظهور نظرية الواقعية السياسة هو نتيجة طبيعية للإخفاقات التي منيت بها المدرسة المثالية في الحد من الصراعات والحروب الدولية، وفشلها في منع أو

¹ هنري كيسنجر، هل تحتاج أمريكا إلى سياسة خارجية؟، نحو دبلوماسية للقرن الحادي والعشرين، تر: عمر الأيوبي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2002، ص 255 . 261.

ردع الدول في الحرب العالمية الثانية والحد من تطلعاتها، وأيضاً لمثالياتها العالية ورؤيتها للعالم، وقد جاءت النظرية الواقعية لمعالجة كل تلك الإخفاقات ولدراسة العالم بما هو كائن وليس بما ينبغي أن يكون، ولا زالت هذه المدرسة تحكم السياسات الخارجية بشكل عام وسياسة الولايات المتحدة الأمريكية بشكل خاص، وذلك لما تمثله هذه المدرسة من واقعية على الصعيد الخارجي بنظرتها التفاعلية مع العالم الخارجي ونظرياتها المتجددة.

تستند النظرية الواقعية في بنائها النظري إلى فرضية أساس مفادها أن القوة هي الهدف الرئيس على المستويين الداخلي والخارجي وهي الأساس لتقديم نظرية عامة تفسر علاقات القوى المتعددة والأساس الذي تركز عليه سياسات الدول في المجالين الدولي والوطني، وهما ليس إلا مظهرين مختلفين لظاهرة واحدة.

يرى موركنثاو أن "السياسة كلها قوة لذا ما تزال القوة ملخص دقيق للفكر الواقعي الكلاسيكي مؤكداً أن الهدف من كل السياسة هي القوة، ومع ذلك لا يعني أن القوة هي الميزة الوحيدة للسياسة"¹، كما تعتمد فكرة المصلحة القومية والتي تعتبر "إحدى تلك الاعتبارات التي تحد تصرف القوة في تكيف التصرف السياسي وتقريره، وصح الاعتقاد أن القوة والمصلحة يمكن أن ينسجما في تغير علاقاتهما المتبادلة"²، وفق الواقعية أن لكل دولة من دول العالم مجموعة من المصالح القومية يمكن إجمالها في ثلاثة مصالح رئيسية:

1Neoclassical Realism: Systemic Pressures and Domestic Ideas: A Neoclassical Realist Model of Grand Strategy Formation. January 2010 Review of International Studies 36(1) 2012،P:127.

² قربان ملحم، الواقعية السياسية، ط3، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1981، ص 96.

- "مصلحة البقاء وهي المصلحة الأساسية للدولة، وتعني أن تبقى موجودة ولا يتم إلغاؤها.
 - مصلحة تعظيم القوة العسكرية، وهي أداة الدولة الأساسية للدفاع عن نفسها ضد الطامعين.
 - مصلحة تعظيم القوة السياسية، وهي الاهتمام بالبعد الاقتصادي والتجاري في العلاقات بين الدول، لأن ذلك هو الأساس المادي الذي تقوم عليه مصلحة تعظيم القوة العسكرية"¹، فالمصلحة وفقاً لهذه الرؤية تتحدد في إطار القوة ومن غير الممكن الحفاظ على مصلحة الدولة دون استخدام أو تعظيم القوة العسكرية وغير العسكرية.
- ويعرف موركنثاو "بأن مفهوم المصلحة القومية المعرفة بالقوة هو مفهوم غير مستقر، ولكنه يؤكد إنه طالما ظل العالم مقسماً إلى دول ذات سيادة فإن الحد الأدنى للسياسة الخارجية لكل دولة يجب أن يكون فقط للبقاء على قيد الحياة، نظراً لأن كل دولة مضطرة لحماية وجودها المادي والسياسي والثقافي ضد أي هجوم من الدول الأخرى، فإن المصلحة القومية تتطابق فقط مع البقاء القومي وتشكلان معاً هوية واحدة"²، ويعد الواقعيون أن لعبة ميزان القوى هي الوسيلة الأكثر عملية لإقامة السلام والاستقرار مقارنة مع دعوة المثاليين إلى اعتماد القانون الدولي وإقامة حكومة دولية.

عرفت الواقعية منذ ظهورها مساراً تطورياً أدى إلى ظهور العديد من الاتجاهات داخل المنظور الواقعي، فالبداية الفعلية لظهور الواقعية كانت مع إسهامات موركنثاو حينها عرفت بالواقعية التقليدية، ثم عدلت الواقعية التقليدية لاحقاً نتيجة تحولات عرفت بها بنية البيئة الدولية،

¹ عودة جهاد، النظام الدولي، نظريات وإشكاليات، ط1، دار الهدى للنشر والتوزيع، 2005، ص31-32.

² فرج أنور محمد، نظرية الواقعية في العلاقات الدولية، ط1، مركز كردستان للدراسات الإستراتيجية السلمانية، 2007، ص

وأضيفت لها قطع نظرية جديدة طورتها في شكل الواقعية الجديدة مع كينيث وولتز، وإحدى الإسهامات المهمة داخل المنظور الواقعي تمثلت في ظهور توجهين الهجوم والدفاعي المتمثلين في نظرية الواقعية الدفاعية والواقعية الهجومية.

1. الواقعية الدفاعية:

الواقعية الدفاعية تنبأت بأن تسبب حالة الفوضى في البيئة الدولية يجعل الأمن في مقدمة انشغالات الدول ومركز اهتمامها، وأن هذه النتائج المتمثلة في (المعضلة الأمنية)، تنشأ من قيام دولة ما بزيادة مستوى الأمن لديها باعتبار أن الأمن يعد لعبة صفرية وهو ما يؤدي إلى إرباك الاستقرار، مما يدفع الدول المناوئة إلى الرد ما تعده خفضاً في مستوى الأمن. وهي تفترض بأن الوحدات الدولية تتوسع من أجل مصالحها السياسية عندما تصبح غير آمنة بصورة متزايدة، وعلى هذا الأساس فإن الواقعية الدفاعية تتناقض مع الواقعية التقليدية.

فحين "تتظر الثانية إلى أن الدول تتوسع نتيجة للثقة أو على الأقل إدراكاً منها لزيادة الموارد، وهي تسلم بأن الدول تتوسع لأنها تستطيع ذلك، أما بالنسبة لدعاة الواقعية الدفاعية فإنها تتوسع لأنها مجبرة على ذلك، وهم يتفقون مع الواقعيين الهجوميين في أن الدول تبحث عن الأمن وإن اختلفوا في تحديد آليات بلوغه"¹، فالواقعية الدفاعية ترى بأن الدول تسعى فقط للحفاظ على وجودها، بينما تقدم القوى الكبرى ضمانات لصيانة أمنها عن طريق تشكيل تحالفات توازنه بانتقاء آليات دفاعية عسكرية مثل (القدرات النووية الانتقامية)، وليس من

¹ إبراهيم عبد الأمير عبد الحسن، المنهج الواقعي وأثره على السياسة الخارجية الأمريكية، رسالة ماجستير، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2009، ص48.

المفاجئ أن تجد وولترز وغيره من النيواقعيين الذين يرون أن الولايات المتحدة الأمريكية كانت آمنة في اغلب فترات الحرب الباردة، لأنهم يتخوفون من إمكانية تبديد الولايات المتحدة لهذا المكسب في حال تبنيها لسياسة خارجية عدائية. وهكذا بنهاية الحرب الباردة تحولت الواقعية التشاؤمية لموركنثاو والمستمدة من الطبيعة البشرية إلى تبني نبرة أكثر تشاؤمية¹.

2. الواقعية الهجومية:

الواقعية الهجومية "يطلق عليها أيضا (الواقعية العدوانية) يفترضون عالم هوبز إذ تسعى الدول إلى تحقيق أقصى قدر من الأمن"²، وذلك راجع لقيام سلطة عليها مهمة فرض الأمن والنظام وعند "الهجوميين تعد الدول فواعل عقلانية لا تتخبط في نزاعات إلا عندما تشعر بالتهديد، ولكنها ما تلبث أن تتبنى هذه السياسة وذلك لما تفرضه متطلبات البنية الدولية لتكون أكثر قوة من باقي الدول، تلك الفوضى تدفع للعمل على تعظيم قوتها النسبية طالما أن ظهورا مفاجئا لقوة تعيد النظر في الواقع القائم يبقى احتمالا واردا"³، وبتعبير آخر فإن أي دولة لا تستطيع أن تتأكد في أي وقت تظهر القوة التي تطالب بتغيير الوضع الراهن. وتتمسك الواقعية الهجومية بأن الفوضى في غياب حكومة أو سيادة عليا توفر حوافز قوية للتوسع، وكل الدول تكافح من أجل مضاعفة قوتها بالدول الأخرى لأن الدول الأكثر قوة هي فقط التي بإمكانها ضمان بقائها وهي تنتهج سياسات توسعية.

¹ وولت ستيفن، العلاقات الدولية، عالم واحد، نظريات متعددة، تر: زقاع عادل و زيدان زياني، ص 03.

2Gideon Rose: Neoclassical realism and theories of foreign policy World Politics Johns Hopkins University Press Volume 51, Number 1, October 1998. P:149

³ وولت ستيفن، العلاقات الدولية، المرجع السابق، ص 06.

ويعتبر ميرشايمر واحداً من أشد المنتقدين للحملة الأمريكية ضد العراق 2003م بالحجة المزعومة (أسلحة الدمار الشامل)، ويشن ميرشايمر أيضاً انتقادات شرسة ضد الطريقة التي تدير واشنطن فيها الحرب ضد الإرهاب، على الرغم من الواقعية الهجومية التي يؤمن بها ميرشايمر، ولكن لديه الكثير ليقوله عن أسباب الإرهاب كما يرى بأنه يجب على الولايات المتحدة أن لا تبدد الموارد في عمليات عسكرية واسعة النطاق ضد بلدان مثل أفغانستان التي تشكل تهديداً ضئيلاً.

كما يرى أيضاً أن القوة العسكرية من غير المرجح أن تجلب النصر في الحرب ضد الإرهاب وإنما ستزيد من تفاقم المشكلة وزيادة العداء في العالم الإسلامي، "فما تحتاجه الولايات المتحدة إلى القيام به هو الاعتماد على الاستخبارات والعمليات العسكرية على نطاق صغير للقضاء على الإرهابيين"¹، والاهم في محاولة لكسب قلوب وعقول الشعوب الإسلامية وهي ما تسمى اليوم ب:(القوة الناعمة) من أجل الحد من تجنيد الإرهابيين، وهذا بدوره سيحسن صورة الولايات المتحدة في جميع أنحاء العالم.

3. الواقعية النيوكلاسيكية:

ظهرت هذا الاتجاه للمرة الأولى في عام 1998م في كتابات (جدعون روز) المسماة (الواقعية ونظريات السياسة الخارجية الجديدة) والذي قدم مقاربة جديدة لشرح سلوك السياسة الخارجية.

¹ Nicholas Kitchen, "Systemic Pressures and Domestic Ideas: A Neoclassical Realist Model of Grand Strategy Formation", *Review of International Studies*, Vol.36, No.1(2010) p: 118.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

ويعد" (راندل، وفريد زكريا، توماس كريستنس، ووليام)، "من رواد هذه المدرسة الصاعدة في نظريات السياسة الخارجية التي تدمج النظام الدولي والبنية السياسية الداخلية لشرح سلوك السياسة الخارجية للدول"¹، كما أنها تحدد على الدول الاهتمام بالمصلحة والهوية وتفضيلها كمتغير يتدخل بين النظام الدولي وسلوك السياسة الخارجية، كما إنها تجلب للدولة مره أخرى في الاعتماد على مقترحات الواقعية الكلاسيكي"²، وهي تهدف إلى تحديث النهج التقليدي والجديد من خلال دمج المستوى المحلي والفردي مع العوامل النظامية لتحليل السياسة الخارجية.

ويرى "الواقعيون النيوكلاسيكيون أن السياسات الخارجية للدول هي التي تحرك قدرات القوة النسبية في النظام الدولي، ومع ذلك فهي عملية غير مباشرة ومعقدة وكيفية ترجمتها إلى سياسات خارجية أو استراتيجيات الأمن قد تعتمد على عوامل التدخل المختلفة داخل الدولة نفسها، لذلك صناع القرار الخارجي مقيدون من قبل الهيكل المؤسس المحلي، فضلا عن التهديدات والفرص الخارجي"³، وهي تدمج بشكل واضح المتغيرات الداخلية والخارجية محوورة ومصورة رؤى معينة مستقاة من الفكر الواقعي الكلاسيكي، يحتاج دعائها أن أهداف وطموحات السياسة الخارجية تساق في أغلب المجالات بمكانة الدولة في النظام الدولي.

¹ Randall L. Schweller, "Bandwagoning for Profit: Bringing the Revisionist State Back In", International Security, Vol. 19, No. 1 (Summer, 1994)p: 90.

² Umran ucbas: neoclassical realism in anlysis grlsis mangemnt: the case of Turkishforeign policy crises.p:01. <https://tdpkrizleri.org>.

³Umran ucbas: neoclassical realism in anlysigrlsis mangemntOP.CIT P: 01-02.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

تعتبر متغيرات التدخل هي العوامل المحلية والفردية التي تستخدم في تحليل سلوك السياسة الخارجية خلال الأزمة، والواقعية النيوكلاسيكية تعطي لمتغيرات التدخل مكاناً خاصاً لشرح سلوك السياسة الخارجية قصيرة المدى للدولة ولاسيما فترة الأزمة.

الواقعية النيوكلاسيكية تشدد على الدور "الذي لعبته كل من المتغيرات المستقلة والتدخل، والتي توفر منهجية متميزة حين الجمع بين عوامل مختلفة لتحليل سلوك السياسة الخارجية، توصل المتغيرات يقدم أرضية مفيدة لتفاهات وتتنبؤات السياسة الخارجية للدولة مع الضغوط النظامية و متغيرات مستوى الوحدة مثل الهياكل السياسية المحلية وتصورات صناع القرار كمتغيرات التدخل"¹، فهي تسعى إلى تفسير سلوك المشكلة عن طريق إضافة بعض المتغيرات غير المادية، ونتيجة لهذا النهج تؤدي نظرية النيوكلاسيكية ثلاث خطوات: الأولى المتغير المستقبلي(القوة النسبية للدولة في النظام الدولي)، الثانية: المتغير المحلي(حزام النقل)والتي يتم من خلالها تصفية الضغوط النظامية، والخطوة الثالثة: المتغير الخارجي ونتائج السياسة الخارجية كل تلك المتغيرات هي من اجل فهم العلاقة بين القوة النسبية والسياسة الخارجية للدولة وهناك حاجة إلى تحليل العوامل الفردية والمحلية التي تأخذ بنظر الاعتبار تلك العوامل.

"إن التعامل مع القوة النسبية وتأثيرها على السياسة الخارجية، يعكس صورة الارتباط الطويل الأمد بين النمو الاقتصادي والتوسع العسكري (النفوذ العسكري)، على العكس عندما يحدد التراجع الاقتصادي النسبي، فقد يؤدي إلى سياسات أقل قوة التصور وسوء الفهم في

¹Umran ucbaş: neoclassical realism in analysis of international relations management OP.CIT P: 01-02- 03.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

العلاقات الدولية وفقا للواقعية النيوكلاسيكية"¹، ومعتقدات صناع القرار تؤثر بقوة على العلاقة بين القوة النسبية والسياسة الخارجية، "قد تكون هذه المعتقدات غير صحيحة أو تسبب تشوهات غير متوقعة من قبل الواقعية البنوية أو الجديدة، ومن ثم وجهة نظر الواقعية النيوكلاسيكية تسمح للمراوغات مثل تدمير(غروباتشوف)الاتحاد السوفيتي من خلال محاولات تعزيز ذلك"²، ولهذا الواقعية النيوكلاسيكية تبحث في المتغيرات بما في ذلك السياسة الداخلية، سلطة الدولة والعمليات وتصورات القادة وتأثير الأفكار لشرح كيفية رد فعل الدول على الصعيد الدولي وعليه فإن الواقعية النيوكلاسيكية تضع تأثير الأفكار جنبا إلى جنب مع ضرورات القوة المادية في صنع السياسة الخارجية.

3.المبحث الثالث: المحافظين الجدد في مواجهة الحداثة (ليو شتراوس نقطة التحول في

الفكر السياسي الديني الغربي):

1.3 المحافظين الجدد:(بين النشأة والتطور):

بدأ هذا النوع من التفكير الإيديولوجي الجديد ينتشر في أمريكا في العام 1960، وأخذت أفكار هذا التيار تسجل نجاحات محدودة في عهد الرئيس ريتشارد نيكسون وبرزت آنذاك في هذا الخط مندوبة الولايات المتحدة في الأمم المتحدة في العام 1970 السفيرة جين كيرباتريك، إلا أن هذا (الفكر الجديد) المتشكل من مصادر فلسفية مختلفة وأحيانا متعارضة

¹ Steven E. Lobell, Norrin M. Ripsman and Jeffrey W. Taliaferro, "Introduction: Neoclassical Realism, the State and Foreign Policy", in Steven E. Lobell, Norrin M. Ripsman and Jeffrey W. Taliaferro (Eds.), *Neoclassical Realism, the State and Foreign Policy*, (New York, Cambridge University Press, 2009)p:16-17.

² Gideon Rose: "Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy", *World Politics*, Vol, 51, No. 1 (1998) p: 157.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

لم يعرف الشهرة العالمية إلا في عهد الرئيس رونالد ريغان الذي يعتبر من المعجبين والراعين له، فالرئيس ريغان تبنى الكثير من مقولات هذا التيار السياسي واستلهم منه مجموعة شعارات متطرفة خلال فترة المواجهة الباردة مع الاتحاد السوفياتي إذ أطلق عليه تسمية (إمبراطورية الشر) وقاد ضده معارك اختلطت فيها الجوانب الدينية بالرؤية السياسية.

أدى هذا الالتباس الريغاني بين الديني والسياسي إلى خلط أفكار (المحافظين الجدد) باجتهادات الأصولية المسيحية ومصالح الامبريالية العسكرية. وتشكلت من الالتباس المذكور خطابات (الحرب الباردة) التي انتقدت السياسة الأميركية الخارجية المعتدلة والتقليدية ودعت إلى اعتماد لغة ساخنة تناسب المعركة النهائية التي تقودها (قوى الخير) ضد إمبراطورية (الشر) السوفياتية.

ودعمت هذا التيار الأصولي المتطرف والمتحالف مع المحافظين الجدد مؤسسات بحث ومراكز ومعاهد استراتيجية ومجلات فكرية. وبرزت في هذا النشاط مجموعة أقلام اجتهدت في صوغ نظريات سياسية للموقع الأميركي الجديد ودور الولايات المتحدة في صنع مستقبل البشرية. واشتهر ايرفنغ كريستول ونورمان بودهرتز في كتاباتهما التثويرية في هذا المجال.

كان تنامي "نفوذ شتراوس (1899 - 1973) في الأوساط الأكاديمية الأمريكية علامة هامة على العودة القوية للأفكار المحافظة المعادية لليبرالية لممارسة تأثير مركزي في الفكر السياسي و الاقتصادي وحتى الديني الأمريكي، بدأ شتراوس مما اعتبره نقائص الليبرالية التي

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

اعتبرها النتيجة المنطقية للأفكار الفلسفية للحدث¹، أي ما يمكن اعتباره نقائص الحداثة نفسها، آمن شتراوس أن الليبرالية كما مورست في القرن العشرين في الغرب تشتمل على ميل داخلي نحو النسبية الذي يؤدي إلى العدمية.

و اعتبر أن الدولة الليبرالية الألمانية كانت مفرطة في تحملها للشيوعيين و النازيين الأمر الذي أدى في نهاية الأمر إلى تدميرها، و أنها بتحملها للفوضى الأخلاقية قلبت الألمان العاديين ضدها، "بعد مغادرته ألمانيا عام 1938 بسبب ديانتة اليهودية، حمل معه نفس التقييم للمنظومة السياسية الأمريكية الليبرالية، حيث اعتقد شتراوس أن أمريكا قد وجدت على أساس متنوع، معاصر و كلاسيكي و آخر إنجيلي"²، و انتقد الاستبعاد الليبرالي للعنصر الكلاسيكي و عمل على إعادة إحيائه عن طريق تبنيه للمثال السياسي الأفلاطوني، في وقت كان الفكر الكلاسيكي عرضة للنقد و حتى الإهمال من المدرسة الوضعية التجريبية السائدة يومها في الفكر الأمريكي.

من المتعارف عن شتراوس وصفه للحدث كما سبق وأشرنا، أنها تقف على أرض صلبة لكن منخفضة، من جهة أخرى رأى شتراوس أن الفلسفة السياسية المعاصرة خطيرة لأنها عندما تكشف الحقيقة الرديئة للأخلاق التي يقوم عليها النظام المدني تضعف قناعة الإنسان العادي بهذا النظام، و لذلك ميز شتراوس بين مستويين من إعلان أو تصريح النص الفلسفي، بحيث يجري فهم حقيقة ما يقوله فقط من قبل قلة متخصصة دون أن يفهم من

¹ Léo Strauss: Libéralisme Ancient and modern. university of Chicago press Chicago.1968.p:37.

² Léo Strauss: Libéralisme Ancient and modern.p: 37 - 38.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

الناس العاديين و بالتالي دون أن يؤثر على قناعتهم و خضوعهم للنظام السائد، لذلك نراه على العكس من الأكاديميين الليبراليين الذين اعتبروا سقراط شهيدا للفكر، يرى أن إعدام أثينا له كان مفهوما.

يعود شتراوس إلى تعريف أرسطو للإنسان على أنه كائن سياسي بطبيعته، بالتالي فالسياسة و قيمها الجيدة هي طبيعية، و إذا كانت هناك تراتبية هرمية (طبيعية) لهذه القيم فمن الضروري عندها وجود تراتبية هرمية (طبيعية) بين البشر هنا يستخدم شتراوس ذات التبرير الأرسطي للعبودية على أنه نظام طبيعي.

قرر شتراوس أن يعود إلى الدين كأساس ضروري للفكر اليومي للبشر العاديين، كأساس لخطاب السلطة الشعبوي الذي يعيد إنتاج خضوع الناس لها، هنا يجد شتراوس رده على عدمية ما بعد الحداثة، فأمريكا ليست فقط حالة متقدمة جدا لليبرالية البرجوازية و بالتالي تحمل خطورة عالية "للانزلاق" إلى العدمية، بل أنها قامت جزئيا على أساس كلاسيكي إنجيلي و قد مثل هذا الأساس مصدرا لخطاب شعبي يقبل بالأمر الواقع، لمخرج واقعي لخطر العدمية، حيث بدت العولمة محصلة لمشروع الحداثة.

إذ "يحتل الشتراوسيون اليوم مراكز قيادية في معظم أقسام العلوم السياسية و الفلسفة في الجامعات الأمريكية. يكفي أن نذكر بين أتباعه: ولفوفيتز، جين كيركباتريك، جون

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

أشكروفت، فرانسيس فوكوياما، و صموئيل هنتنغتون¹، مما سهل بالتأكيد فهم الأساس النظري لأطروحة هنتنغتون، قبل الحداثية بل و المعادية للحدثة، عن صراع الحضارات.

كل هذا النشاط الذهني حصل في السنوات الأخيرة من عمر شتراوس لذلك اختلفت الآراء بشأن دوره في تشكيل هذه النظريات الجديدة المتصلة بالسياسة الأميركية وموقعها الكوني في صوغ (المجتمع الحديث)، فهناك من يعتبره الأستاذ المؤسس وهناك من يراه مجرد باحث أكاديمي تخرجت بإشرافه الجامعي مجموعة من الأجيال ثم رجال الدولة في فترة لاحقة، حيث تعود النشأة الفكرية للمحافظين الجدد إلى أفكاره والتي تقوم على يقينية أن الديمقراطية لا يمكن فرضها، إذا لم تستطيع مواجهة الطغيان وأيضاً أي موقف يكون ضد القيم الديمقراطية الغربية يعتبر رفضاً للفضيلة ذاتها، وقد كان هذا التيار مذهباً فكرياً دينياً أكثر منه سياسياً حتى بعد نهاية الحرب الباردة لتتبلور فيما بعد فكريتي نهاية التاريخ وصدام الحضارات.

ويتميز هذا الاتجاه بالتنوع والاختلاف وتجمع أفراده من مفكرون وساسة ورجال أعمال وأهم تيار فاعل فيه هم رجال الدين، يضم عدداً من الأفكار المركزية كالاهتمام بالديمقراطية وحقوق الإنسان " كما أنهم يؤمنون بالحرب الاستباقية وبأن أمريكا ذات وضع خاص(سيد العالم) ويشككون في قدرة القانون الدولي والمنظمات الدولية في حل المشاكل الأمنية

¹ Léo Strauss: Libéralisme Ancient and modern. university of Chicago press Chicago.1968.p: 40 - 41.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

الدولية"¹، وينقسم المحافظين الجدد إلى جيلين " فالجيل الأول جاءت أفكاره كرد فعل للظروف الدولية والتحديات التي تعرضت لها الولايات المتحدة الأمريكية في فترة ما بين الحرب العالمية الأولى وحرب الفيتنام، وسعي هذا الجيل لإعادة الحلقة المفقودة، أما الجيل الثاني ظهر في التسعينات بعد انتصار الولايات المتحدة الأمريكية في الحرب الباردة لتعبير عن أوضاعها بعد أن أعاد الرئيس جورج بوش الأب الشعب الأمريكي بفعل الانتصار في حرب عاصفة الصحراء 1991، وهناك اختلاف في أفكار الجيلين لأن كل منهما نشأ في ظروف وبيئة مختلفة"²، وهناك من المحافظين ما يطلق عليهم الصقور لنبرتهم المتشددة وتغليبهم لخيارات العسكرية في حسم القضايا الخارجية وقد انضم إليهم في الآونة الأخيرة الكثير ممن يحسبون على الحركات الدينية المسيحية منها واليهودية ويعتبرون حالياً نشاطات الحركة الإسلامية الخطر الأول الذي يهدد أمريكا.

ويشار أيضاً أنه لا ينبغي " إعطاء الثقة للسياسة الخارجية لتحقيقها الانتصار وأن الولايات المتحدة الأمريكية وحدها القادرة على تحقيق عن طريق التأهيل العسكري كما سبق وأشرنا في قيادة العالم"³، وقد حمل توجههم مجموعة من الأفكار والأسس أهمها:

¹ إبراهيم درويش، قراءة في كتاب: أمريكا على مفترق طرق، الديمقراطية والسلطة وإرث المحافظين الجدد لفرنسيس

فوكوياما، مركز الكاشف للدراسات الإستراتيجية، 2006، ص 2.

² شاهر إسماعيل شاهر، أولويات السياسة الخارجية الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، ص 22.

³ محمود.م.د، ريبوار كريم، استخدام القوة في عقيدة المحافظين الجدد، مشروع القرن الأمريكي الجديد نموذجاً، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية جامعة كركوك، المجلد 7، العدد 24، ج1، شباط 2018، ص 53 54.

• الشر ظاهرة حقيقية لا يمكن إنكار وجودها فانغلاق الولايات المتحدة الأمريكية على نفسها جعلهم يعتقدون أنه فتح الطرق الكثير لانتشار الشر في العالم(كالنازية الألمانية مثلا).

• القوة العسكرية تعتبر وسيلة مهمة لمواجهة الشر حيث يرى هؤلاء أنها وحدها القادرة على إيقاف الزحف النازي، ما جعلها شرط أساسي للسياسة الخارجية الأمريكية.

• دعموا "أمريكا إلى حكم العالم بمفردها ومحاربة قوى الشر المنتشرة، حيث وجد الجيل الثاني من المحافظين الجدد قبولاً واسعاً أوساط المجتمع الأمريكي وكانت له سياسته الخاصة"¹، إلى جانب سيطرة الولايات المتحدة الأمريكية على العالم ليس لها سابقة حيث يرى المحافظون الجدد أن العالم يبحث عن قائد وأن الولايات المتحدة هي ذلك القائد ومن الصائب أن يتوحد العالم تحت القيادة الأمريكية لإعادة تشكيل النظام العالمي الجديد.

• أهم فكر دعمها المحافظين الجدد هي الدعوة إلى ضرورة الهيمنة الأمريكية على العالم سياسياً ودينياً وعسكرياً مما دفعهم إلى إبرام العديد من الاتفاقيات والمعاهدات الدولية، كما رفضوا الثورة الثقافية التي نادى بالتعددية الثقافية وروجوا أيضاً لأفكار التلاعب بالحقائق لتنفيذ مخططات سياسية أهمها الحرب على الأديان خاصة الإسلام، ضمن ما يسمى بالأمور المسموح بها، لأن الهيمنة الأمريكية أحادية على العالم وتحقيق المصلحة القومية ومواجهة المنافسين أهم الركائز في التصور الاستراتيجي للمحافظين الجدد وأيضاً عليها أن

¹ محمود.م.د، ريبوار كريم، استخدام القوة في عقيدة المحافظين الجدد، المرجع نفسه، ص 54 . 55.

تتخلى في مقابل ذلك عن المسؤوليات الكبرى التي تولتها والتدخل في الدول الأجنبية بعذر الحفاظ على المصلحة الوطنية وحماية القيم الأمريكية.

" كما لا يعبر المحافظين الجدد على سياسات العزلة داخل الحدود الأمريكية وأن أهداف السياسة الخارجية الأمريكية يجب أن تركز على تجديد وتحديث الأنظمة الحاكمة للدولة المعادية لها والتي غالباً ما كانت تركز في الشرق الأوسط"¹، وعليه إن طرق إدارة أي "مجتمع لأي دولة ينبغي أن تكون سرية وفي أيدي النخبة الحاكمة فقط وكذا تحقيق مصالح الدولة ولو باعتماد سياسة اللجوء إلى الكذب"²، حيث شهدت الخارجية الأمريكية تحولات جذرية في مختلف الميادين، وهذا فور وصول المحافظ اليميني جورج بوش الابن إلى الحكم حيث "أصبح هذا التيار يعتمد سياسة مغايرة تماماً التي عاهدناها أثنى ولاية كلينتون والتي تميزت بالتعاون أكثر، فهذا الأخير اعتمد السياسة العسكرية واستخدام القوة الخاصة في التدخلات الخارجية كالحرب الاستباقية مثلاً وهذا دليل على سيطرت المحافظين الجدد على مقاليد الحكم"³، حيث أعطى للمحافظين الجدد هوية جديدة للنظام الأمريكي في استراتيجية الأمن القومي والتي تضمنت في بنودها أن العالم أصبح مسرحاً لعمليات الجيش الأمريكي،

¹ وتأسى لزهري، الاستراتيجية الأمريكية في آسيا الوسطى وانعكاساتها الإقليمية بعد أحداث 11 سبتمبر، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، فرع العلاقات الدولية والدراسات الاستراتيجية، جامعة باتنة، كلية الحقوق والعلوم السياسية 2008 . 2009، ص56.

² مليكة قادري، مفهوم الحرب العادلة في السياسة الخارجية الأمريكية، التدخل في العراق، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، جامعة باتنة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2008 . 2009، ص83.

³ وثام محمود سليمان النجار، التوظيف السياسي للإرهاب الدولي في السياسة الخارجية الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الأزهر كلية الاقتصاد والعلوم السياسية 2012، ص 40.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

والتي استغلها هذا التيار لتنفيذ مخططاته الدينية والسياسية والعسكرية ولتفعيل "نزعتة القائمة على منطق القوة واستخدام الحرب كوسيلة للتغير، من خلال هذا شكل المحافظون الجدد في الإدارة الأمريكية فريقاً معداً للأمن والسلم الدوليين"¹، كما نجد تأثير المحافظين على السياسة الخارجية من خلال "التمسك الشديد للرئيس بوش الابن بالعقيدة الإنجيلية، لاعتبار أن هذا التيار جد مرتبط بالتيار الديني وتوظيفه لعدد كبير من مناصريه في وزارة الدفاع وأيضاً تقوية العلاقة الأمريكية مع إسرائيل وتوحيد الهدف المشترك"²، لأن رغبة المحافظين الجدد الجامعة في جعل إسرائيل نقطة جيوسراتيجية هامة في دائرة الأمن القومي الأمريكي حيث أظهر فوكوياما في كتابه أمريكا على مفترق طرق عدداً من الأدلة التي تشير إلى تأثير المحافظين الجدد على السياسة الأمريكية كالغز على العراق في 2003 مثلاً.

إن نشاط خلفاء شتراوس وأنصاره تجاوزوا بالطبع مسائل القضايا الأكاديمية المتعلقة بالقيم الدينية والأخلاقية، وحقول المعرفة الفكرية النظرية السياسية والتاريخية، بكل ما تنطوي عليه هذه الكتابات من تأجيج النزاعات أو تلفيق الحروب بين الشعوب، أو بين أصول وثقافات مختلفة، بل امتد نشاطهم إلى ممارسة السياسة، حيث نرى اليوم شلة من أتباعه ولجت هذا الميدان، كما دخلت معتركاته الوعرة من أبوابها الواسعة.

حيث تمكن المحافظون الدينيون الأصوليون من تشكيل حركة سياسية هامة فرضت ذاتها على الإدارة، كما تحول الرئيس الأميركي بوش الابن، زعيماً روحياً لها بالأمر الواقع.

¹ شاهر إسماعيل شاهر، أولويات السياسة الخارجية الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر، 2001 المرجع السابق، ص 133.

² عبد الرحمان بن علي وافي، دور الدين في السياسة الخارجية الأمريكية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية الملك سعود، قسم العلوم السياسية، الرياض، 2015، ص 58 . 59.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

ويلاحظ من تصريحات بعض زعماء (التحالف المسيحي)، قولهم إننا لا نحتاج إلى رمي البناية بالحجارة، فنحن الآن داخل البناية (يقصد الإدارة الأميركية)، إن الله يعلم أن جورج بوش يمكن إخضاعه وتطويعه، كما أن تعاضم ترويج مفردات الإيمان اللاهوتي حول السمو والرقى والاستشراف الناجمة عن الترابط العضوي بين الأصولية الدينية التقليدية والاندماج الصهيوني المسيحي مع تفسيرات خلفاء شتراوس كل ذلك أريد به تبرير فرض المثل العليا للولايات المتحدة الأميركية، باعتبارها القوة الوحيدة التي تستطيع التصدي للبرابرة ومحاور الشر أو بالأحرى لتحقيق الأهداف الاستراتيجية الجيوسياسية للولايات المتحدة الأميركية.

ومنه نستنتج أن شتراوس كان مؤمناً بحتمية وجود نخبة فلسفية تستأثر بالمعرفة وتمتلكها ما يمنحها حقاً طبيعياً في الإمساك بزمام السلطة والهيمنة على النظام السياسي " حيث أصبح التمتع بهذا الحق غير ممكن بل ومستحيل، لذلك نجد شتراوس يسعى إلى خلق هذه النخبة بدلاً من انتظار وجودها طبيعياً، لاسيما وأنه استعر بعمق الأزمة الغربية في الولايات المتحدة الأمريكية¹، توجهت كل مساعيه إلى إنجاز هذه المهمة " وهو ما عبر عنه بإعلان سعيه إلى تعليم وتهيئة الأمير المثالي الذي سينهض بأنقاض الأمة الغربية عامة واليهود خاصة²، مُبيناً تعاضده في تشكيل نخبة فكرية ملتزمة ومؤمنة بالمبادئ الخلفية وبوجود خطر مُهدد للحضارة الغربية، والولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص "وبعد التهيئة الفكرية لهذه النخبة وجب على أعضائها الوصول الحكم أو على الأقل قريباً من الحكام

¹ Léo Strauss. On tyranny. University.of Chicago press. Chicago 2000.p313.

² Léo Strauss. Libéralisme Ancient and modern,p09.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

لِيُصبح بإمكانهم التقدّم نحو تحقيق الأهداف عبر الهمس في أذان الحكام¹، وبذلك يتمكنوا من إكمال مشروعه وحُلمه في " نهضة المجتمع بعد رحيله"²، وتحدد العلاقة بين المحافظين وشتراوس بتجلي الأسس التي شكلت منظومته الفكرية في الكثير من المبادئ التي قاموا بتبنيها على الصعيدين الفكري والسياسي.

فمثلاً قام شتراوس "برفض النسبية الأخلاقية والتحييد السياسي للأفكار، تابع المحافظين الجدد نهجه هذا في تقسيمهم للعالم إلى محورين محور الخير ومحور الشر كما سبق وأشرنا"³، فقد تميزت رئاسة بوش الابن باستخدام هذه الفكرة لتسويغ الحرب على الإرهاب في العالم، فمفهوم الشر متأصلاً في المعتقد الديني الأمريكي، فالدين الذي يُرسي الأسس والمعالم الصحيحة.

ويمكن أيضاً أن نستدل على عمق التأثير الذي تركه شتراوس في المحافظين الجدد بخوفهم من تداعيات الثقافة الجماهيرية الأمريكية ذات الطبيعة الديمقراطية مما انعكس أثره في النُخب الحاكمة كبوش الابن مثلاً " التي خشيت من الأثر التراكمي لهذه الثقافة المزعزعة للاستقرار السياسي في الدول التي تلتزم بإتباع النظام السياسي الأمريكي"⁴، حيث تميزت

¹ هادي قببسي، السياسة الخارجية بين مدرستين، المحافظة الجديدة والواقعية، ط1، الدار العربية للعلوم الناشون، بيروت، 2008، ص19.

² Léo Strauss.on tyranny, p:280.

³ Prasenjit Biswas ed .construction of Evil North East India myth. Narrative and Discourse. Sega publications INC, London 2012,p:30.

⁴ عبد العليم الأبيض، بين قيادة العالم والاختيار الأمريكي، مجلة وجهة نظر، ع64، مطابع الشروق، القاهرة ماي 2004، ص 20 . 21.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

نزعته الفكرية السياسية بنزعة أخلاقية دينية، ومحاربتهم لكل أشكال الإرهاب من المنظور الديني، وهو ما أسس شعورهم بضرورة الدفاع عن إسرائيل.

إن القلق الذي اعتري شتراوس من أفول الحضارة الغربية وانهيار الإنسان الغربي الحديث، جراء عدم امتلاكه هدفاً أو مشروعاً معيناً يعمل من أجله ويتجدد مع الآخرين في سبيل تحقيقه، وهو ما دفع بالشتراوسيين إلى التفكير المُستمر بإيجاد الهدف القومي لتوحيد الشعب الأمريكي من جديد، وكذا الاعتقاد الذي كان سائد في الإدارة الأمريكية والمتمثل في حقها الطبيعي في إعلان الحرب على الإرهاب وهو " الحق الذي زعم شتراوس أنه يخص طبقة الفلاسفة العُليا من المجتمع دون الحاجة للخضوع لقرارات مجلس الأمن أو حتى احترام الإرادة الدولية ليكون " بذلك احتلال العراق 2003 أول تطبيق عملي لمبدأ الاستباقية الذي تبناه رؤساء أمريكا في الحرب ضد الإرهاب"¹، وهذا خير مثال على تحول أفكار شتراوس السياسية التي ورثها عنه أتباعه، وتبنيها كعقائد سياسية وعسكرية وحكومية، على الرغم مما ينطوي على ذلك من تأويل مُتطرف لتراث شتراوس الفكري.

2.3 المحافظين الجدد ومشاريع فكرية سياسية ضخمة (أثر شتراوس في توجيه السياسة الخارجية الأمريكية):

1.2.3 مشروع القرن الأمريكي الجديد:

¹ ديفيد فيشر، هل يُمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن 21؟، تر: عماد عواد، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جويلية 2014، ص 235 . 237.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

تعتبر أفكار شتراوس من تلك الأفكار التي كانت ذات تأثير عميق في بيئتها وعصرها بعد أن استلهمها مجموعة من المنظرين والباحثين السياسيين، وقد وجدوا ضالتهم في ما قدمه شتراوس من وجهات نظر دينية، فكرية وسياسية، حيث شكلت التطبيقات العملية لمشروع شتراوس الفكري عبر المحافظين الجدد، لما كان له من نتائج مؤثرة في عمق الولايات المتحدة الأمريكية والعالم ككل.

سعى المحافظين الجدد إلى تصميم مشاريع فكرية لتنفيذ سياستهم والتي لعبت دوراً مهماً وفاعلاً في السياسة الخارجية الأمريكية، إذ تمكنوا " من تحويل أفكارهم ونظرياتهم إلى سياسات ضخمة تبنتها الإدارة الأمريكية ما جعلهم يحوزون على مركز مهمة وقيادية في الولايات المتحدة الأمريكية خاصة أثناء إدارة بوش الابن"¹، ومن بين أهم هذه المشاريع التي قام بها هؤلاء مشروع القرن الأمريكي.

هو مشروع بدأه الجيل الثاني من المحافظين الجدد سنة 1997 يهدف إلى إحياء الإمبراطورية، حيث قصدت الولايات المتحدة من هذا المشروع خلق بيئة إستراتيجية استعمارية تركز على أهم المناطق النفطية في العالم هذا ما حملته المشروع كحقيقة خفية في باطنه، لقد "وُضعت أسسه من طرف المنظر الأمريكي وليم بيل كريستول ومديره التنفيذي غاري شميث"²، حيث ذكر البيان التأسيسي الصادر عن المشروع: "مشروع القرن

¹ سمر إبراهيم محمد، تأثير فكر المحافظين الجدد في السياسة الخارجية الأمريكية، مجلة السياسة الدولية، العدد 198، المجلد 49، القاهرة، أكتوبر 2014، ص 19 . 20.

² Shadia Drury: The political ideas of Strauss. Palgrave Macmillan prees. United states of america 2005.p xxviii.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

الأمريكي الذي أنشئ سنة 1997 وهو منظمة غير ربحية، بل منظمة تعليمية هدفها تعزيز القيادة الأمريكية العالمية، إلى جانب أنه مشروع نحو مبادرة جديدة لتعزيز المواطنة¹، وقد أجمعت اللجنة المؤسسة لهذا المشروع، المشروع في الترويج لفكرة احتلال العراق كنقطة للتغيير في العالم العربي تحت مبررات الحرب على الإرهاب وإعادة بناء منطقة الشرق الأوسط سياسياً وجغرافياً، كما يبرز ضمن هذا المخطط تحديد الأهداف المصلحية وهي السيطرة على منابع الثروات والسيطرة على الأمن في العالم.

وتوضح قراءة أهداف المشروع مدى التأثير الفكري الذي يتمتع به شتراوس في عقول هؤلاء المنظرين الذين صاغوا المشروع الذي أعاد صياغته أفكاره بطريقة جديدة وحديثة، كما يعبر " عن الخشية من احتمال انزلاق سياسة الحرية إلى درك الخلاعة التي تشكل خطراً على الطابع الجمهوري للنظام الأمريكي وهو نفسه ما عبر عنه شتراوس حيث رفض إبدال لغة القيم لغة الفضائل"²، وبعد وصول بوش الابن إلى الحكم بدأ بتنفيذ هذا المشروع الذي أصدر وثيقة بعنوان (إعادة بناء الدفاعات الأمريكية)، حيث أعلنت الوثيقة عن ضرورة توجيه سياسة الولايات المتحدة إلى العمل على الحد من أسلحة الدمار الشامل كما أيدت التدخل الأمريكي في الدول (العراق، إيران، سوريا، كوريا الشمالية)، إلى جانب أنه يعتبر إحياء للسياسة التي تبناها ريغان أثناء الحرب الباردة ولكن تكييف توظيفها حسب الأوضاع الجديدة.

¹ Donald kaan and Gray schmitt: Rebuilding américas Défense: strategy forces and Resources For a New Century. A Report of the Project for the New américain Century washington. September. 2000. P: i.

² كنت أر و أينشتاين، الجذور الفلسفية، دور ليو شتراوس في الحرب على العراق، كتاب المحافظين الجدد، تحرير، أرون سلزر، تر: فاضل جنكر، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض 2005، ص 301.

وتطلع الولايات المتحدة بوصفها الأمل الوحيد والحقيقي لإقامة مشروع شتراوس الفكري على الصعيدين الديني والسياسي بهدف انقاد اليهود وحل المشكلة اليهودية، إلا أن تحقيق ذلك يتطلب في اعتقاده إصلاح عيوب النظام السياسي الديمقراطي الليبرالي الأمريكي وتقويته وهو الهدف الذي سعى المحافظين الجدد من أجل تحقيقه، ما جعله أفضل وسيلة لتحقيق القيادة الأمريكية من أجل محاكمة الإرهاب في العالم لاعتبار أنها أخطر الظواهر المهددة للأمن والسلم الدوليين، فالانتصار الذي حققته الولايات المتحدة في الحرب الباردة ما هو إلا دليل ليتوجب على بقية الشعوب الامتثال لقيمها والخضوع لسلطانها.

2.2.3 مشروع الشرق الأوسط الكبير:

يرتكز هذا المشروع في الأساس على تقارير صدرتها الولايات المتحدة حيث يتناول التنمية الإنسانية العربية (2002 . 2003)، و حسب الإدارة الأمريكية إن المقصود بهذا المشروع هو الامتداد الجغرافي الواسع من اندونيسيا شرق موريتانيا غرباً مروراً بجنوب آسيا ووسطها إلى القوقاز، اعتبر الهدف منه إدخال الشرق الأوسط الكبير في دائرة الديمقراطية العالمية ولو بالاعتماد على سياسة اللجوء إلى القوة¹، فهو مشروع يحل في طياته سياسة الاحتواء وتضمين الشعوب العربية وفرض السيطرة عليها وذلك بإتباع وسائل دعم وهيمنة كالاتمام بوسائل الإعلام المستقلة وكذا دعم الانتخابات الحرة في المنطقة، كما أنه مشروع يهتم بالمجال المعرفي والعلمي واستعمال التكنولوجيا وتوسيع دائرة البحث في كل الميادين وتوسيع الفرص الاقتصادية عن طريق تمويل الشرق الأوسط، فبعد مرور سنة على احتلال الولايات

¹ شاهر إسماعيل شاهر، أولويات السياسة الخارجية الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر، 2001 المرجع السابق، ص 270.

المتحدة للعراق حيث بين (كنث آر) و(أينشتاين) " بأن الشتراوسيين حاولوا ترسيخ خرافة الدمار الشامل في العراق بهدف اصطناع ما يسمى بتأييد الحرب"¹، وهو ما يمثل استخداماً جلياً لمفهوم الكذبة النبيلة التي دعا إليها شتراوس متأثراً بالتراث الأفلاطوني أي العمل على إخفاء الحقائق على العامة لتحقيق أهداف وغايات النظام السياسي الأمريكي خاصة الخفية منها كما أشار الرئيس الأمريكي بوش الابن بقوله: " نحن نحتاج إلى تطوير الجزء الاضطراري من الديمقراطية الاضطرارية"²، أي محاولة فرض النموذج الديمقراطي الأمريكي من دون أي اعتبار أو شرط أو تقييد بالضوابط، لاسيما الاحتلال الأمريكي للعراق الذي اتضحت فيه ميزة الطابع الولسوني المكيفيلي.

إن المميز لفكر شتراوس بشكل عام " أنه قدر مزيجاً من الولسونية المثالية كدوافع وغايات والمكيفيلية كوسائل وسبل تطبيق أو بتعبير آخر إن الولسونية المثالية هي غطاء للنفعية والمكيفيلية"³، إن أهم نقطة حملها هذا المشروع هو إدماج إسرائيل في المنطقة خاصة أن هذه الأخيرة تعاني من عزلة في تهديد كيانها ووجودها في المنطقة، وبتالي تشكيل النظام الإقليمي العربي من جديد حيث يضمن "دخول إسرائيل من أجل كسر عزلتها ومحاربة الهوية القومية والوحدة الدينية، لأنه سيفتح المجال أمامها لفتح مجال حيوي للاقتصاد الإسرائيلي وذلك بتوسيع السوق أمام صادراته من جهة تبقى المنطقة في دائرة التخلف والتبعية ومحاربة

¹ كنه آر و أينشتاين، الجذور الفلسفية، دور ليو شتراوس في الحرب على العراق، المرجع السابق، ص 303.

² جورج دبليو بوش، مذكرات، قرارات مصيرية، ط2، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت 2013، ص 331.

³ Catherine and Michael: Zuckert the truth a bout Léo Strauss. political philosophy an american democracy. The university of Chicago press. Chicago 2006. p 07- 08.

الدين بكل أشكاله"¹. لم تكن الحرب على العراق من بين أهم الأسباب التي دفعت ببعض المنظرين لإعادة النظر فحسب بل " وتعتبر كذلك فرصة للمراجعات الفكرية لبعض المحافظين الجدد أمثال فوكوياما"²، الذي ظل على الرغم من انسحابه الفكري من تيار المحافظين الجدد إلا أنه بقي مؤمناً بالمبادئ الفكرية الشتراوسية التقليدية التي لم يشوبها التطرف الذي أحدثته المحافظين الجدد، وهو ما يعني أنه ليس كل شتراوسي محافظ جديد لكن كل محافظ جديد شتراوسي بالضرورة بشكل أو بآخر.

3.2.3 مشروع الفوضى الخلاقة:

لقد مثلت أفكار شتراوس السياسية التي اعتمدها السياسة الخارجية الأمريكية ومهد لظهور نظرية جديدة تسمى بنظرية الفوضى الخلاقة"³، والتي تعتبر " مرحلة أولى من النهج الاستعماري الأمريكي المعاصر تحقيقاً لفكرة الهيمنة الكلية"⁴، ويشير (مايكل ليدن) " إن فكرة الفوضى الخلاقة ذات الجذور في الفكر الغربي الليبرالي"⁵، ويعد معلماً أساسياً في فكر المحافظين الجدد الذي ينتمي إليه " فتدمير النظام القديم كل يوم مما يجعل العدو يخشى الزوبعة المؤلفة من الطاقة الخلاقة التي تهدد تقاليدهم، ينبغي أذن تدمير العدو لتحقيق

¹ مُرسي مُثري، الخلفيات والأبعاد السياسية للحرب على الإرهاب، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، فرع العلاقات الدولية جامعة الجزائر، معهد العلوم السياسية والإعلام، 2005 . 2006، ص 20 . 22.

² فرنسيس فوكوياما، أمريكا على مفترق الطرق، تر: محمد محمود التوبة، الرياض العبيكان، 2007، ط1، ص 11.

³ مصطفى بكري، الفوضى الخلاقة أم المدمرة، مصر في مرمى الهدف الأمريكي، ط1، مكتبة الشروق الدولية القاهرة، ص 11.

⁴ نصار الربيعي، دور الهيمنة الأمريكية في العلاقات الدولية، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت 2013، ص 367.

⁵ هادي قببسي، السياسة الخارجية الأمريكية بين مدرستين، المرجع السابق، ص 58.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

مهمتنا الخلاقة"¹، وعموماً يقصد بالفوضى الخلاقة أنها حالة سياسية أو إنسانية إن صح التعبير وتكون مُريحة بعد مرحلة الفوضى معتمدة الأحداث لصالحها، وهو مفهوم شبيه بمفهوم إدارة الأزمات في الاستراتيجية مع وجود بعض الاختلاف في الآليات والأساليب والطرق وهو مصطلح وارد بكثرة في الأدبيات الماسونية.

كما أنه يعتبر مشروع التغيير الكامل في الشرق الأوسط وهو "مشروع يرتكز على مجموعة من الإصلاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية لدول هذه المنطقة وفق السياسة الجديدة التي تقوم على أساس الهدم ثم إعادة البناء"²، ومن أهم العوامل التي يقوم عليها هذا المشروع "أطلاق الصراع الإيديولوجي وزعزعة الوضع الأمني وما يحدث في الشرق الأوسط هو تمهيدات لهذا المشروع"³، وقد مارست الولايات المتحدة الأمريكية هذه الإستراتيجية " عن طريق استغلال الخلافات الدينية والعرقية خاصة في منطقة الشرق الأوسط، حيث كانت الوسيلة لأنجح لهدم كيان الدول العربية والسعي إلى فك العلاقات في العالم العربي خاصة وإعادة تشكيل أنظمتها وفق ما يخدم المصالح الغربية، لأن العالم العربي غير قادر على التوافق مع الدول القومية وهذا ما يهدد كيانه"⁴، إذ تعتبر أهم المفاتيح التي أنتجها العقل الاستراتيجي الأمريكي من أجل التعامل مع قضايا الوطن العربي فالوجه الحقيقي لهذا

¹ هادي قببسي، السياسة الخارجية الأمريكية بين مدرستين، المرجع نفسه، ص 58 . 59.

² أحمد الخيكاني، نظرية الفوضى الخلاقة ومدى نجاحها في العراق، منتدى كتابات نشر بتاريخ الأحد 20 تموز 2014، تاريخ الاطلاع عليه 12 جانفي 2020، على الساعة 20:35.

³ أحمد كاظم موسى، مكانة إيران الإقليمية في الإستراتيجية الأمريكية بعد 2003، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة النهرين العراق، كلية العلوم السياسية 2015، ص 82 . 83.

⁴ عبد الرحمان على وافي، دور الدين في السياسة الخارجية الأمريكية، المرجع السابق، ص 171.

المشروع تركز في الهيمنة الأمريكية الإسرائيلية على منطقة الشرق الأوسط وذلك من أجل إنشاء مشاريع أمريكية إسرائيلية تهدف إلى إبقاء الدول العربية تحت سيطرتها.

وبمقاربة فكرية لما طرحه شتراوس فإن الفلسفة يمكن أن تتضلع بالدور التاريخي في التغيير عبر اضطلاعها بدور مُسبق في مرحلتي التفكيك ومن تم البناء وفقاً لما يطابق النظرة النخبوية للسلطة الحاكمة، من أجل إعادة تركيب المجتمع بشكل يضمن المصالح الفلاسفة المخططين لهذه الفوضى بعدّهم المستفيد الأول، منها فضلاً عن السلطة الحقيقية حسب " ما يرى شتراوس لا يمكن ممارستها إذا ما بقي المرء في حالة ثبات أو حافظ على الوضع بل لابد من العمل على تدمير كل أشكال المقاومة وإغراق الجماهير في الفوضى لتتمكن الصفوة من الحكم"¹.

3. تحالف المحافظين الجدد مع المسيحيين الصهاينة:

إن المحافظين الجدد لم يأتوا بجديد فيما يتعلق بخدمة المصالح العظمى للكيان الصهيوني كما أنهم قاموا بإخراج هذه الخدمة من الشعبية والفردية إلى الرسمية و الحكومية وقاموا بصياغة البرنامج المطلوب لتقوم الإدارات المتعاقبة بتنفيذه خلال الأجيال القادمة، كما أشار السياسي اليهودي ولدا فسكي بقوله: "إن إسرائيل من الغرب ومن صنعه ولّه، سواء أحب الناس ذلك أم لم يُحبّه، وإسرائيل بقرارها التطور تُحس وتشم وتبدو كبلد غربي وهي ليست كالفيتنام، إنها ليست جزءاً من المحيط الخارجي للغرب ولكنها لُبّه، إن إسرائيل هي نحن

¹ تيري ميسان، المحافظين الجدد وسياسات الفوضى البناءة، مقالة نُشرت عبر الإنترنت بتاريخ 13 أوت 2006 على الموقع:

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

سواءً أكان ذلك للأفضل أم للأسوأ وحين تتصرف الولايات المتحدة وكأن ليس لها مصلحة أمريكية قومية في إسرائيل، فهي بذلك إنما تتخلى عن هويتها الدينية والأخلاقية والسياسية والثقافية...¹، كما يشير أيضاً دوغلاس كريغر وهو واحد من الزعماء الإنجيليين المتطرفين في الولايات المتحدة الأمريكية و أحد نواب رئيس المنبر الأمريكي للتفاهم المسيحي واليهودي، معتبراً أن "الإنجيليين الأصوليين مفتونون بالأرض التي وعد الله بها إبراهيم ونسأله وأن باستطاعة إسرائيل استخدام الإنجيليين الأصوليين في أن يبنوا عبر شبكاتهم الإذاعية والتلفزيونية الهائلة صورة لإسرائيل يُحبها الأميركيون، وفضلاً عن ذلك يستطيع اليمين المسيحي أن يقنع الأميركيين بالفكرة القائلة بأن الرب يريد إسرائيل قوية محاربة ومدججة بالسلح، وأنه كلما ازدادت إسرائيل عسكرية كلما أصبح اليمين الأمريكي مؤيداً لها ومسحوراً في دعمها"²، ومن هنا يبدو وضاحاً التقاء المصالح الدينية والحيوية لكل من هذين التيارين في الولايات المتحدة، وبغض النظر عن المصالح الأخرى تبقى المصالح الدينية الأخرى وجدها كفيلة لعقد هذا الاتفاق ونخص بالذكر المصالح ذات الخلفية التوراثية المشتركة بينهما.

وهذا التحالف هو نتاج التطورات التاريخية والسياسية والجغرافية والدينية منذ زمن بعيد وقد برز هذا الدعم في سبعينات وثمانينات القرن الماضي حيث أصبح الدعم علناً وهذا ما نجده في قول جيرى فالويل مؤسس حركة الأغلبية الأخلاقية: "إن الوقوف ضد إسرائيل هو

¹ ريجينا الشريف، الصهيونية غير اليهودية، جذورها في التاريخ الغربي، تر: احمد عبد الله عبد العزيز، الكويت، 1985، المجلس الوطني الكويتي للثقافة، ص 278.

² جورج كنعان، الأصولية المسيحية في نصف الكرة الغربي، ط1، لبنان، دار جروس برس، ص 159.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

كالوقوف ضد الرب، نحن نؤمن بأن الكتاب المقدس والتاريخ يثبتان أن الرب يُجَازِي كل أمة بناءً على كيفية تعاملها مع إسرائيل"¹، كما شهد عام 1980 تأسيس منظمة السفارة المسيحية العالمية بالقدس بهدف تقوية الدعم المسيحي العالمي لإسرائيل، وكانت القدس تشهد سنة 1976 تأسيس منظمة (جسور السلام)، والتي تصف مهمتها في تحقيق السلام على النحو التالي " نعطي من خلال برامجنا فرصة للمسيحيين سواء داخل أو خارج إسرائيل للتعبير عن مسؤوليتهم الكتابية أمام الرب كأولياء لإسرائيل وللمجتمع اليهودي"²، ولعل أن السبب الرئيسي وراء هذا التحالف الأمريكي الإسرائيلي أو (البروتستانتية الصهيونية) إن صح التعبير راجع إلى مجموعة من العقائد التي يشترك فيها الطرفين ولعلها السبب القوي وراء هذا الدعم المطلق والمتواصل، ولعلها أيضاً سبب رئيسي للكراهية المطلقة التي تجمع هاذين التحالفين ضد العرب عامةً والإسلام خاصةً.

وكان الدكتور فؤاد شعبان قد قام بعرض بعض المعتقدات التي تجمع البروتستانتية مع الصهيونية في مؤلفه الشهير (من أجل صهيون)³، والتي منها:

- عصمة الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد.
- كل حرف كتبه مؤلفوا الكتاب المقدس بجميع أجزائه وأسفاره هو وحي من الله أو الروح القدس الذي حل فيهم.

¹ هشام سلامة، تحالف المسيحية الصهيونية واليهودية الصهيونية، دراسة منشورة على شبكة الانترنت بتاريخ 2006/12/29، ضمن ملفات المسيحية الصهيونية في الولايات المتحدة الأمريكية، ص 01، على الموقع:

² هشام سلامة، تحالف المسيحية الصهيونية واليهودية الصهيونية، المرجع نفسه، ص 02.

³ فؤاد شعبان، من أجل صهيون، ط1، دمشق دار الفكر، 2003، ص 240 . 250.

- تحقيق جميع النبوءات على الأرض (أرض إسرائيل).
 - حتمية الصراع بين قوى الخير (جيش المسيح) وقوى الشر (جيش الشيطان) كما أشرنا سابقاً في معركة الهرمجدون.
- كما أنهم يعتقدون أن المسيحيين الذين يقومون بأعمال يخدمون بها مصلحة إسرائيل، سيتعرضون إلى حساب خفيف في الآخرة، لأنهم شاركوا في أعمال تهدف إلى تقديم المساعدة والدعم لدولة إسرائيل الحديثة.
- ومن هنا نفهم أن الدعم للكيان الصهيوني يبدو على شكل مساهمة واجبة من قبل البروتستانت تمهيداً لتحقيق بقية النبوءات المتوقعة لآخر الزمان وهذا ما أكده الرئيس الأمريكي جيمي كارتر بقوله سنة 1979: " ...لقد آمن وأظهر سبعة من رؤساء الجمهورية أن علاقة أمريكا بإسرائيل أكثر من مجرد علاقة خاصة، لقد كانت ولا تزال علاقة فريدة وهي علاقة لا يمكن تقويضها لأنها متأصلة في وجدان وأخلاق وديانة ومعتقدات الشعب الأمريكي نفسه، لقد أقام الرواد والأقوام وتجمعوا في كلا الشعبين من دول شتى إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية فتسعى إذن كذلك أمة المهاجرين واللاجئين إننا نتقاسم معاً ميراث التوراة..."¹، نستنتج مما سبق ذكره أن هذا التحالف عُقد من باب الواجب الديني كمسامة للتعجيل في عودة المسيح ومجيئه الثاني كما يتضح أن هؤلاء المسيحيين الصهاينة أشد حِرْصاً على عقد مثل هذا النوع من التحالف من اليهود أنفسهم، وهذا التحالف ليس ناتجاً عن كثرة اليهود أو نفوذهم داخل الولايات المتحدة بالدرجة الأولى، إنما هو ناجم عن وجود معتقدات تُحبُّ مثل هذا

¹ ريجينا الشريف، الصهيونية غير اليهودية، جذورها في التاريخ الغربي، المرجع السابق، ص 274 . 275.

التحالف والدعم لإسرائيل بوصفها شعب الله، وهذا الحلف مبارك ومدعوم من الكنيسة البروتستانتية الأكثر سيطرة ونفوذاً داخل الولايات المتحدة مع الأخذ بعين الاعتبار كثرة الكنائس المعارضة له، إلا أن الكلمة الأعلى في هذا الشأن هي للكنيسة المسيطرة على مقاليد الحكم و الممسكة بزمام الإدارات الأمريكية المتوالية.

3.3 جدلية الدين والسياسة وأثره في السلوك السياسي الأمريكي المعاصر:

1.3.3 أثر الدين في السلوك السياسي المعاصر:

مما لا شك فيه أن دور الكنيسة في الحياة الأمريكية وتأثيرها على ثقافة العامة والسياسات العامة يختلف تماماً عما هو متعارف عليه في أوروبا، ففي أمريكا نلاحظ أن الكنيسة ترتدي النسيج الأمريكي يتصف بأنه في حلة تغير وإصلاح مستمرة نجد الكنيسة كذلك "أي هناك تجاوز للمفهوم التقليدي والرمزي الذي تمثله الكنيسة عموماً، حيث تزايدت قوة المؤسسات الدينية في المجتمع الأمريكي بسبب تنظيمها العالي وإمكانيتها الضخمة في فرض السيطرة على العالم"¹، إذ نجد الكنيسة بنفسها أكثر انطلاقةً في التعبير عن قضايا المجتمع المختلفة كما أنها تستخدم نفس الأساليب والوسائل التي تستخدمها المؤسسات غير الدينية للتأثير على السياسة العامة خصوصاً ممارسة أساليب الضغط، لأنها نظام شمولي الأغراض والنشاطات والعلاقات.

كما أن رسالتها الدينية غير منفصلة عن الحياة العامة حيث أصبحت بمثابة مجتمع سياسي له القوة اللازمة في صناعة القرار السياسي، ولا اعتبارها منظمة مؤسساتية فهي تساعد أتباعها

¹ المسلاتي مختار خليل، أمريكا كما رأيتها، مكتبة المعلا، الكويت، الطبعة الأولى 1986، ص 327.

في تنمية تعاطفهم وتعاملهم مع المسألة الدينية، ومن هنا جاءت مقولة أن المجتمع الأمريكي هو أكثر المجتمعات الغربية تديناً وهو ما تعكسه لنا كثرة المعاهد والمدارس والجامعات الدينية، فضلاً عن العدد الهائل من وسائل الإعلام التي تخضع لسيطرة الكنائس المسيحية، وعلى الرغم من أن دستور الولايات المتحدة كباقي الدول الغربية يقوم على فصل الدين عن الدولة إلا أن " دور الدين لم يغب أبداً عن صياغة الخطوط العامة للسياسة الأمريكية والقرار السياسي الأمريكي، فالفصل بين الكنيسة والدولة في التجربة الأمريكية لم يتحول يوماً إلى الفصل بين الدين والمجتمع"¹، حيث أوضحت الصحفية (جريس هالسل) وهي سبق " وأن عملت كاتبة خطابات الرئيس الأمريكي جونسون في كتابين شهيرين الأول بعنوان: (النبوة والسياسة) والثاني بعنوان: (يد الله) مبيّناً دور عقائد الحركات الدينية المسيحية، والتي تمتلك لوحدها 1400 محطة دينية في أمريكا تبت أفكارها من خلالها، كما يعمل فيها حوالي 80 ألف قس إنجيلي أكثرهم من الذين يعتبرون إسرائيل تجلياً إلهياً وتجسيدا لنعمه من أجل خلاص البشرية"²، إضافة إلى حوالي " أكثر من 250 منظمة مسيحية صهيونية تعمل من أجل المصالح الإسرائيلية كما قدر عدد أتباع هذه الحركات بـ 40 مليون شخص"³، وعليه في الوقت الذي كان فيه التراث المسيحي " يعتبر بأن الكنيسة هي الوريث للديانة العبرية تغيرت الأمور بعد حركة الإصلاح الديني حيث شاع القول بأن العصمة محددة بالكتاب

¹ رضا هلال، الدين والسياسة في أمريكا، علمانية أم دينية ضمن الإمبراطورية الأمريكية، الجزء الأول، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق، القاهرة، 2001، ص 248-251.

² محمد السماك، الدين في القرار الأمريكي، دار النفائس، بيروت، 2004، ص 77.

³ محمد السماك، الدين في القرار الأمريكي، المرجع نفسه، ص 80.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

المقدس"¹، ويبدو لنا جلياً من هذا الاعتقاد "أن تهويد المسيحية من خلال أن ما ورد في العهد القديم هو نبوءة حرفية للمستقبل"²، حيث لعبت الكنيسة طوال التاريخ الأمريكي دوراً مهماً في السياسة الأمريكية حيث " أعطت لطريقة الحياة ولنظامها (الصفحات المقدسة)، لاعتبار أن الأمريكيين شعب الرب المختار والمكلف بالمهمة الرسالية لخدمة السلام والديمقراطية"³، ففي اعتقادهم المسيحية الرسالية الجديدة " القائمة على التدخل بين الله والولايات المتحدة والمتمثلة في الدين الأمريكي"⁴، أي أن كلا من الدين والسياسة شكل نسيجاً عبر تاريخ الولايات المتحدة ، حيث لعب إلى جانب عوامل أخرى دوراً مؤثراً في سلوكيات الناخبين كما أثر في طريقة عرض المرشحين والمسؤولين المنتخبين لقضاياهم على العامة. إن الإيمان بالأفكار الدينية لم يقتصر على عوام الناس فحسب بل آمن بها أيضاً المسؤولين في الإدارات الأمريكية المتعاقبة، إلى جانب رؤساء أمريكيون ابتداءً من جورج واشنطن قد اعتمدوا على الحس الديني، وذلك ليس من أجل التأثير على عقول الناس فحسب بل لتأييد الأهداف الرئاسية، "وما يحدث من دعم لسياسة القوة والعنف التي يمارسها الصهاينة ويقبلها الأمريكيون يأتي بالدرجة الأولى بمكونات معتقداتهم، وحقيقة أنها سياسية غير شرعية على الإطلاق ولكنها من وجهة النظر الأصولية الصهيونية سياسة يخيروا الرب الذي وعد اليهود

¹ جريس هالسل، يد الله ، تر: محمد السماك، دار الشروق، القاهرة، 2000، ص 61.

² عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الرابع، دار الشروق، القاهرة، 1999، ص 280

³ Pierre Hassner: Le rôle des idées dans les relations internationales, Revue politique étrangère 3/4, 2000, P: 690.

⁴ Jean Michel Valentin: Religion et stratégie aux états unis. Revue international et stratégique. Printemps 2005.n° 57. P: 110.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

بالسيطرة على الأرض"¹، مما جعل الفلسفة السياسية الأمريكية تفرز مجموعة من المبادئ التي تتحكم وتوجه القرار السياسي الأمريكي كما سبق وأشرنا على أنها نتاج للأصول الدينية البروتستانتية والفلسفة البراغماتية والتي تعتبر من الثوابت التي تقول عليها هذه الفلسفة وكذا الإستراتيجية الأمريكية.

كما أن المظاهر العلمانية والدينية في الولايات المتحدة الأمريكية تعكس حقيقة أساسية وهي أن أمريكا دولة علمانية يسكنها شعب متدين وتتوافق الدولة مع تدين الشعب الأمريكي مما يبدو أن للدين دور في الدولة العلمانية سواءً بمعنى الدين المدني أو المسيحية السياسية، حيث عبرت المؤثرات الدينية والفلسفية عن نفسها في السياسة الأمريكية في العديد من المظاهر والممارسات عبر مراحل تطورها التاريخية.

لهذا نجد الوُعَاظ نجحوا في جعل الرؤية المقدسة لإسرائيل واجب ديني، وفي الوقت عينه ما هي إلا ميثولوجيا عملت على تشويه رسالة المسيح، وهو ما شجع هذا الأخير على المُضِي قُدماً في تحدي المجتمع الدولي وعدم الخضوع لقرارات الشرعية الدولية، لأن إسرائيل بحسب هذه العقيدة تمثل إرادة الله على الأرض وبالتالي لا يمكن أن تُطبق عليها القوانين الأرضية.

ولا يعد تأثير الدين في السياسة الخارجية الأمريكية وليد المرحلة الراهنة مع المحافظين الجدد أو فلاسفة الدين والسياسة أمثال شتراوس وغيرهم في الفكر الغربي المعاصر بل جذوره ممتدة في أعماق تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية، لكن الجديد فيه يكمن في حجم هذا التيار الذي

¹ عفيف فراج، اليهودية بين حضارة الشرق الثقافية وحضارة الغرب السياسية، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 2002،

شهد تصاعداً كبيراً حيث جاء هذا التصاعد مرتبطاً في شقه الداخلي بأحداث 11 سبتمبر 2001 وتنامي التيارات الدينية واليمينية، فالمجتمع الأمريكي بفضل وجود قيادة سياسية مهيأة للاستجابة لهذا التأثير تمتلك القدرة على نقل القنوات الذاتية إلى ممارسة فعلية وهو الأمر الذي كشف عن تقاليد استراتيجية أمريكية راسخة نحو التوسع والهيمنة وتحت دوافع دينية تتربط بقوة مع الدوافع الاستراتيجية التوسعية.

2.3.3 نظرية نهاية التاريخ:

يذهب المؤلف الياباني الشهير فوكوياما "إلى الادعاء والعمل على كتابة تاريخ عام بالنظر إلى المتغيرات والتحويلات الراهنة التي في العالم ليشمل بهذا التاريخ جميع البشرية. في هذه الرؤية يتم اعتبار النظام الليبرالي الديمقراطي نقطة انتهاء التطور الأيديولوجي للإنسان، والشكل الأخير للدولة في تاريخ البشر"¹، حيث تقول نظرية (نهاية التاريخ): "إنه وبسبب الافتقار إلى البدائل المعتبرة بعد إخفاق الشيوعية، سوف يكون النظام الليبرالي الديمقراطي هو الصيغة الأخيرة والشاملة لتاريخ البشر"²، بمعنى أن هذه الصيغة لن تكون هي الصيغة التي تعم جميع العالم بالضرورة فقط، بل لن تكون هناك صيغة أخرى غيرها في مستقبل البشرية أيضاً، وبذلك يتم اعتبار عالمية الليبرالية الديمقراطية هي المصير المحتوم للبشر. وقال في ذلك: "إن ما نشاهده ليس مجرد نهاية الحرب الباردة أو العبور من مرحلة تاريخية

¹ محمد علي التوانا، الغرب في خواتيمه مراجعة لنظرية نهاية التاريخ من وجهة نظر إسلامية، مجلة الاستغراب، العدد 17، 2019، ص 02.

² نعوم تشومسكي، نظم هاي كهنه ونظم هاي نوين، الأنظمة القديمة والأنظمة الحديثة، تر: إلى اللغة الفارسية، مهبد إيراني طلب، ص 14.

خاصة، بل إننا نشهد على نهاية التاريخ، حيث نرى منعطفه في التكامل الأيديولوجي وشمولية الديمقراطية الليبرالية الغربية بوصفها آخر الدول البشرية¹، حيث حدد فوكوياما منذ بداية طرح رؤيته في حقل نهاية التاريخ موقفه قائلاً: إنه عندما يتحدث عن انتصار الأيديولوجية الليبرالية الديمقراطية، ينظر إلى جميع الأيديولوجيات الأخرى، بما في ذلك الأيديولوجيات الدينية أيضاً، ولا يتحدث عن مجرد إخفاق الأيديولوجيات العلمانية في مقابل التجديد فقط، ولكنه بطبيعة الحال يتخذ موقفاً مختلفاً في ما يتعلق بالإسلام. فهو بعد حادثة الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ألقى كلمة بعنوان: (هل بدأ التاريخ مجدداً؟).

ومن الواضح أن هذه الحادثة قد دفعته إلى إعادة النظر في رأيه السابق، لأنه كان غافلاً عن الحقل الثقافي والحضاري للإسلام، وأخذ ينظر إليه بوصفه واحداً من حقول التراث البشري، تبحث هذه الكلمة في خصوص احتمال أن لا يكون التاريخ قد انتهى أو أنه قد عاد إلى الحركة من جديد في مسار العبور من الليبرالية الديمقراطية الغربية.

إنه في هذه الكلمة يذعن بالأهمية والعظمة الثقافية للإسلام، بمعنى أنه يتراجع عن هذه الرؤية التي تخلى عنها باعتبار عدم التعلق ب: "(التراث الأيديولوجي المشترك بين البشر)". ومع ذلك يقول بأن هذه المخاطر لا تشكل تهديداً للغرب على المدى البعيد، و«أن التجديد والعودة ستبقى هي الصانع المحوري للتاريخ»²، فهو يرى أن التجديد والنظام العلماني

¹ Fukuyama. F: The End of History and the last Man, The free Press, New York, 1992.p:51.

² كچويان، حسين، رويكردهاي، نظريه جهاني شدن به دين، اتجاهات نظرية العولمة إلى الدين، منشور ضمن سلسلة مقالات المؤتمر الرابع للباحثين في الشأن الدين في إيران، نشر احياگر، طهران، 1382 هـ، ص 154 . 156.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

الليبرالي الديمقراطي الغربي هو الذي يستطيع إنتاج العلم، وتنمية الثروة، والقضاء على الفقر والأمراض والمشاكل التي يعاني منها الناس، ويأتي للبشرية بالسعادة في نهاية المطاف. وفي المجموع يمكن بيان المدعيات الأساسية في نظرية نهاية التاريخ لفوكوياما، على النحو الآتي:

• إن للحياة الاجتماعية السياسية للإنسان صيغة نهائية وأخيرة.

• إن الحياة الاجتماعية السياسية للإنسان، قد بلغت محطاتها الأخيرة من حيث مسيرتها التكاملية.

• إن الصيغة النهائية من حيث البنية الداخلية لا تزال قابلة للتكامل.

• إن المراد من الصيغة النهائية هي الصيغة والمسار المؤسس والمنظم الذي تعتبر الليبرالية الديمقراطية نسختها التامة والكاملة، بمعنى أن الأساليب والمؤسسات التي وجدت في النظام الليبرالي الديمقراطي، وتعمل على تنظيم الحياة، هي الطرق والمناهج الوحيدة لإدارة المجتمع، وأنه لا يمكن القبول بأي منهج ومؤسسة وراء هذه الأنظمة والمؤسسات، وعلى هذا الأساس تكون البشرية من حيث المؤسسات والأنظمة قد وصلت إلى محطاتها الأخيرة.

• تتمثل أركان الليبرالية الديمقراطية، بالديمقراطية، وحقوق الإنسان، والتعددية، والأسواق الحرة.

• "إن العلم والتكنولوجيا الحديثة هي أهم وتعتبر الصيغة الأخيرة والنهائية. وإن آلية هذا الإنتاج. بناء على رؤية فوكوياما. قد تركت تأثيرها على جميع أبعاد حياة الإنسان، ومنحتها شكلاً خاصاً أو سوف تمنحها مثل هذا الشكل الخاص، ومن تجليات ذلك ظهور المؤسسات

والمنظمات الخاصة"¹، إن ما تقدم يمثل صيغة واضحة لمضمون ومباني نظرية "نهاية التاريخ".

3.3.3 الانتقادات التي وجهت لنظرية نهاية التاريخ:

لقد ذهب الكثير من المفكرين إلى الاعتقاد بأن الإسلام قد توسّع على مدى العقدين المنصرمين بشكل متسارع وبشكل رهيب ومؤثر، وأنه قد لعب دوراً ملحوظاً في المعادلات الإقليمية والعالمية.

كما سارع فوكوياما من دون ملاحظة مرحلة تداعيات وازدهار الحركات الإسلامية في البلدان المسلمة إلى الحكم بأفول وانهيار الأيديولوجية الشيوعية في تشكيل المدينة العالمية الفاضلة، معتبراً مجرد ذلك انتصاراً للمنظومة والأطروحة الغربية. حيث طويت صفحة التاريخ الشيوعي، ولكن هذا لا يعني بالضرورة انتصاراً للديمقراطية الليبرالية في الغرب، إذ لا يزال هناك بعد زوال الشيوعية مدارس فكرية أخرى وعلى رأسها ثقافة وتراث الحضارة الإسلامية، حيث تطرح نفسها بوصفها قوّة حيوية وفاعلة في المجتمعات الإسلامية، ولها حضور حي في مركز العالم الماركسي القديم بل وحتى في العالم الغربي نفسه، ولها تأثير في رسم السياسات العالمية. إن الكثير من المفكرين الغربيين مع ذهابهم إلى اعتبار اتساع رقعة الإسلام خطراً على مصالح الغرب قد اعترفوا بتأثير الإسلام في الشؤون الدولية، في حين لم يكن لهذا الأمر أي أثر في العقدين السابقين.

¹ مصباح السيد حسين همايون، تحليل ونقد نظريه بايان تاريخ (تحليل ونقد نظرية نهاية التاريخ)، مجلة انديشه وحوزه،

العدد: 47 . 48، شهر مهر وآبان، سنة 1383 هـ ش. ص 120 . 121.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

وضمن اعتباره الصحوة الإسلامية خطراً على الغرب، ذهب جون سبوزيتو الأستاذ في جامعة جورج تاون في واشنطن إلى الإقرار بأن الإسلام لا يزال يمثل عنصراً هاماً في السياسات الدولية، انطلاقاً من الجزائر إلى البوسنة والهرسك، وصولاً إلى آسيا الوسطى وباكستان وكشمير¹، إن الصفة الهامة للحالة الإسلامية هنا تكمن في إعداد الأرضية لتبلور هوية خاصة وفذة في عالم نشهد فيه عولمة الثروة وتعمل فيه وسائل الإعلام الحاكمة على الثقافة العامة على خلق هوية (غربية) عامة.

إن الذي يجعل من الإسلام الخيار المحتمل الوحيد في مواجهة الغرب من وجهة نظر الغربيين، "هو ما يختزنه من إمكانية إقامة التماهي وإضفاء الهوية الشاملة حيث يدعي العالمية والشمولية"²، بحيث تتمثل الصفة الأولى لهذا الاتجاه تتمثل في نوع من التحريف والتلاعب في الربط بين المسيحية والإسلام، والذي يتم فيه التعاطي مع المسلم بوصفه غيراً بحتاً بالنسبة إلى الغرب، ويجب كبح جماحه والسيطرة عليه.

طبقاً لهذا التحليل تمتد جذور الصراع بين الإسلام والمسيحية من جهة إلى حد كبير في مصير هاتين الديانتين، أي عالم العقائد الشمولية والفعالة لهما في الحضارات التي تمثل هاتين الديانتين جزءاً رئيساً منها، وبالتالي "لا تعود أسباب الصراع إلى نقاط الاختلاف بين هاتين الديانتين، وإنما إلى أوجه التشابه بينهما. فكل من الإسلام والمسيحية من الأديان

¹ Esposito, Jonn: The Islamic Threat Myth or Reality?, Oxford University Press, London, 1995.p:02.

² علي أشرف، غرب هويت وإسلام سياسي، الغرب والهوية والإسلام السياسي، مجلة، فصلنامه سياست، العدد1، ربيع عام 1378 هـ ش . ص 319.

التوحيدية، ولا يمكنهما تحمل وجود المزيد من الآلهة، كما هو الحال بالنسبة إلى الأديان الثنوية مثلاً، ولهذا السبب يتجه كل واحد من هاتين الديانتين إلى النظر إلى العالم على صورة ثنائية قوامها نحن / هم¹. ولقد أشار صاموئيل هنتنغتون في مؤتمر الإسلام السياسي والغرب سنة 1997م . من خلال قوله: هذه هي المرة الأولى التي تصبح فيها السياسة العالمية على مرّ التاريخ متعددة الأقطاب والحضارات . إلى أن النهضة الإسلامية هي أحد أهم التحولات الثقافية / السياسية في العقد الراهن، حيث كان لها تطور ملحوظ في العالم الإسلامي، ومن خلالها شعر المسلمون بهويتهم على نحو جديد، وأخذوا يدافعون عن هذه الهوية في مواجهة القيم الغربية.

مشيراً إلى انخفاض سلطة الغرب، كما أعرب عن اعتقاده بأن الديمقراطية الليبرالية الغربية وإن كانت نتاجاً غربياً إلا أنها ليست حكراً على الغرب وحده، وأنها ستفضي إلى أشكال مختلفة غير تلك الموجودة في الغرب.

ومنه إن هنتنغتون خلافاً لفوكوباما . يؤكد على عالم بدون ليبرالية، وبهذا المعنى يعمل على ردّ نظرية الأخير على أساس دليلين، أحدهما: "أن العالم بعد الحرب الباردة يتجه نحو عالم متعدد الأقطاب. والآخر: أن الديمقراطية الليبرالية الغربية لن تكون ممكنة التطبيق في بعض بلدان العالم"²، ومن هذا المنطلق لن تصلح لتكون نموذجاً جامعاً بالنسبة إلى العالم. وخلافاً

¹ صاموئيل هنتنغتون، إسلام وغرب، از درگيري به گفت وگو، الإسلام والغرب، من الصراع إلى الحوار، مجلة، ماهنامه بيام امروز، العدد62، شهر دي سنة 1376 هـ.ش.ص 36.

² حسام الدين واعظ، جهاني شدن، جهان اسلام وسياست هاي جهاني، العولمة، عالم الإسلام والسياسات العالمية، ص 90.

لفوكوياما لا يذهب هنتنغتون إلى الاعتقاد بأن انهيار الشيوعية يعد لوحده انتصاراً للرأسمالية الغربية وإقامة صلح عالمي، بل يرى في نهاية الحرب الباردة بداية محفوفة بالمخاطر للحضارة الغربية.

إن من بين أهم خصائص فلسفات التاريخ الدنيوية التي تتجلى في هذه النظرية بوضوح، تبديل نقطة الموعود الديني وتحويلها إلى نقطة دنيوية تقع في امتداد تاريخ المسار الأرضي، والنقطة الهامة في هذا التبديل هي أن ما كان قبل ذلك يطرح في فلسفة التاريخ الديني على شكل وعد وبشارة إلهية إلى البشر، أخذ يطرح في فلسفات التاريخ الدنيوية على شكل نتيجة ضرورية وحتمية لتطور التاريخ. يتم تصوير الأمر في هذه النظرية وكأن الليبرالية الديمقراطية حالة قهرية يتجه تاريخ البشر نحوها بالضرورة. "وأما في النقطة المقابلة فنجد أن العالمية أو ظهور الحكومة العالمية للإمام المهدي (عج)، تعدّ نظرية مثل النظرية المهدوية وعداً إلهياً، لا أنها تنبثق من صلب الضرورات التاريخية (الذاتية) أو (الحتمية)، وبعبارة أخرى: من الناحية الدينية لا يمكن لأي ضرورة تاريخية مستقلة عن الإرادة والمشروع الإلهي أن تهدي البشرية في مسار حكومة آخر الزمان والموعود النهائي للبشر. وعليه، ليس هناك من وجهة نظر دينية. وجود لأي إمكانية للتكهن أو تحديد الحقبة الزمنية وكيفية تحقق هذا الوعد، وحتى في أكمل الصور الدينية لهذه الرؤية (المذهب الشيعي)، هناك منع شديد عن

أي جهد في هذا الاتجاه"¹، كما يتجلى اختلاف النظرية المهدوية . طبقاً لرؤية كجويان .
عن نظريات نهاية التاريخ في نقطة أخرى بشكل واضح جداً.

كما أن النزاع الواسع والمعقد المحتم حول معاني ومفهوم العالمية، يمثل في حد نفسه واحداً من وجوه التمايز بين هاتين النظريتين، إذ لا يوجد من هذه الناحية أي غموض أو إبهام وانغلاق في معنى حكومة الإسلام العالمية بين المنظرين. وبالإضافة إلى ذلك، فإن نهاية التاريخ من الناحية الظاهرية مرتبطة بشعور خاص عن الزمان والمكان. وتفرض هذه المسألة نفسها من حيث أننا نحن البشر نعيش في الكرة الأرضية نفسها، وتربط بيننا أوامر وثيقة وسواء أكان الكلام عن ضيق الزمان والمكان أم موت المكان بواسطة الزمان، أو ظهور شبكات تواصل خارجة عن سيطرة الدولة الديمقراطية، أو ما إلى ذلك من التعابير المشابهة، ففي جميع هذه الموارد نجد أن نظريات نهاية التاريخ تتعاطى مع المتغيرات في الجغرافيا، والخصائص الزمانية والمكانية للحياة الجماعية، وقرب وبعد هذا العالم الإنساني، والأفعال والظواهر الاجتماعية.

إن من بين الانتقادات الأساسية الأخرى التي ترد على نظرية نهاية التاريخ لفوكوياما هي أن هذه النظرية بوصفها فلسفة تاريخية دنيوية، تنظر إلى التاريخ بوصفه أمراً ذاتياً ومكتفياً بنفسه، وتتجاهل ارتباط التاريخ بالمشيئة الإلهية، ومن هنا فقد اعتبرت الليبرالية الديمقراطية

¹ كجويان، حسين، رويكردهاي، نظريه جهاني شدن به دين، اتجاهات نظرية العولمة إلى الدين، منشور ضمن سلسلة مقالات المؤتمر الرابع للباحثين في الشأن الدين في إيران، نشر احياگر، طهران، 1382 هـ ش، ص 172.

الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي

نتيجة ضرورية طبيعية لأداء القوى الدنيوية والتاريخية، وتعكس من ناحية أخرى تقابل هذا التفسير مع التفسير الدينية للعالمية.

بعكس ذلك العالمية في فلسفة التاريخ الديني فإنها بحسب القاعدة تربط ظهور الحالة النهائية للتاريخ وقيام النظام العالمي في آخر الزمان بإرادة الله ولطفه، وعلى هذا الأساس فإنه طبقاً للنظرية الدينية حول العالمية، من قبيل: "النظرية المهدوية لا يكون التكهن بزمن قيام هذه الحكومة العالمية أمراً ممكناً، وفي الحقيقة فإن الذي يستوجب الحدث النهائي هو إرادة الله واللطف الربوبي وليس شيئاً آخر، ومن هنا فإن الأشخاص في هذا المسار ليس لهم دور سوى التعبير عن الحاجة وترجمة هذه الحاجة عملياً، وإذا كان لهم من دور، فإنه لا يمكن أن يتعدى إلى القيام بخطوات وردت في نظرية العالمية الدنيوية، والعمل على تحقيق الحالة النهائية أو ظهور الحكومة العالمية"¹، في النظرية المهدوية يعمل الله من خلال تدخله المباشر على إدخال قوى مختلفة وأسمى من القوى الموجودة في المسرح التاريخي للإنسان، وبهذا يعمل على تشتيت بنية القوى الموجودة في هذا العالم الراهن، ويقوم آليات مختلفة عن الآليات التاريخية القائمة.

¹ كجويان، حسين، رويكردهاي، نظريه جهاني شدن به دين، اتجاهات نظرية العولمة إلى الدين، المرجع السابق، ص 177

الفصل الخامس: العودة إلى الدين في

المجتمعات العلمانية.

❖ المبحث الأول: العلمنة والتحديات التي يفرضها الغرب.

❖ المبحث الثاني: العلمانية والدين في الفكر العربي المعاصر (سبينوزا

وليو شتراوس في فكر عبد الوهاب المسيري).

❖ المبحث الثالث: أهمية الدين عند الإنسان المعاصر.

1.المبحث الأول: العلمنة والتحديات التي يفرضها الغرب:

لطالما اعتبرت الحداثة كما سبق وأشرنا الرحم السياسية والاجتماعية لظهور ما يسمى بالعلمانية، وبما أن العلمانية هي دعوة إلى الاعتقاد على أن الواقع تدركه الحواس ورفض كل ما لا تؤيده التجربة، والتحرر من العقائد الغيبية التي تحول بينه وبين الوصول إلى أحكام موضوعية قطعية، فنظرية العلمانية إذا استطاعت الارتقاء إلى وضعية نموذجية حقيقية ضمن مختلف العلوم خاصة الاجتماعية والسياسية الحديثة، فقد وجب دراسة علاقتها مع الأديان خاصة السماوية.

لذلك أصبحت نظرية العلمنة في العصر الحديث نموذج اجتماعي فريد حيث لقيت هذه النظرية قبولا واسعا لدى العلماء والفلاسفة، إذ نجد العالم رودني شارك يؤكد بأنه بالرغم من أن عملية العلمنة تتمركز داخل العالم المسيحي الغربي بشكل كبير " فليس المقصود بها القضاء على المسيحية بل إنها عملية تشمل جميع المعتقدات الدينية في مختلف أنحاء العالم، وبالتالي يقضى على تلك العقائد وستبقى مجرد ذكرى تاريخية لمرحلة خلت مرت بها البشرية في مرحلة ما فحسب"¹، وفي المقابل نجد عالم الاجتماع بيتر بيرغر يقول بأن: " المؤمنون بالديانات خلال القرن 21 سيصبحون مجرد أقلية تحاول مقاومة الثقافة العلمانية التي ستكتسح العالم"²، لنجده بعد سنوات يتراجع عن موقفه هذا معلناً عن نظرية جديدة حيث أعلن فيها عن فرضية أننا نعيش في عالم مُعلمن هي فرضية خاطئة لا أساس لها من الصحة أو

¹ Stark.Autumn: secularization. R.I.P sociology of Religion 60(03)1999.P:249.

² Berger:A bleak out look is seen For Religion 1968.P: 62.

حتى الوجود فحسبه" العالم اليوم لا يزال يتقد بالعاطفة الدينية وفي بعض الأماكن الأخرى من العالم لربما زاد اتقاد هذه العاطفة، وهذا يعني أن جميع ما كتبه علماء الاجتماع والتاريخ والسياسة حول ما يسمى بنظرية العلمنة هو خاطئ في جوهره والفرضية القائلة بأن الحداثة تؤدي بالضرورة إلى تراجع دور الدين هي بالمبدأ خالية من القيم إلا أنه يستثني أوروبا الغربية من ذلك"¹، ومما لاشك فيه أن الحداثة ترافقت مع توجهات واضحة نحو العلمنة وفي أماكن محددة أكثر من غيرها، إلى جانب أنها استفزت أيضاً حركات قوية مضادة ورافضة للعلمنة، كما أن علمنة مجتمع لا تعني بالضرورة علمنة أفراده وبالرغم من خسارة بعض المؤسسات الدينية لقوتها وتأثيرها على الأفراد والمجتمع ككل، إلا أنه قد ظهرت معتقدات جديدة كما استمرت بعض المعتقدات الدينية لتلعب دوراً في حياة الأفراد بل وتتخذ شكل المؤسسات أحياناً، فمن خلال هذه الجوانب تظهر لنا جلياً العلاقة المعقدة والمستعصية للدين مع الحداثة.

2.1 الدين بمقاربة هابرماسية:

يتميز الدين في المقاربة الهابرماسية بنوع من الديناميكية حيث عبر عن هذه الديناميكية فيليب بورتية من خلال تمييزه بين ثلاث مراحل للديني في فكر هابرماس: بحيث تمتد المرحلة الأولى من استنتاجات هابرماس المبكرة إلى حدود الثمانينات والتي تميزت بنقده لعالم الإيمان، حيث ظل ينظر إلى الدين كنوع من الاستلاب، وهو الموقف الذي تأثر فيه بالفلسفة الماركسية

¹ Berger: the desecularization of the world aglobal over view Resurgent Religion and world Politics(1999).P:10

كما أولها وحافظ عليها منظرو مدرسة فرانكفورت النقدية، أي كأداة توظف في المجال السياسي لخدمة أهداف أيديولوجية فحسب .

بينما تمتد المرحلة الثانية، من 1985 إلى حدود سنة 2000، حين رأى هابرماس أن الدين ضرورة وجودية، كما أقر بذلك في (الفكر الما بعد ميتافيزيقي)، إذ بات بنظره أنه لا يمكن الاستغناء عن الدين في الحياة العادية، ومثلت هذه المرحلة بدايةً مراجعةً لموقف هابرماس من الدين بعد انفتاحه على المنعطف اللغوي الجديد الذي دشنته الفلسفة اللغوية والاعتراف بالوظيفة المحورية للغة في إنتاج الخطاب وتداوله، أما المرحلة الثالثة فتبدأ مع الألفية الثالثة حيث كان مؤلفه (مستقبل الطبيعة البشرية: نحو نسالة ليبرالية)، وفي هذه المرحلة لم يعد الدين في نظر هابرماس شأنًا خاصًا ينحصر في الفضاء الخاص بالفرد وإنما أصبح شأنًا عموميًا.

وخلال هذه المرحلة "سعى هابرماس إلى صوغ المجتمع ما بعد العلماني، حيث يأخذ الدين مكانته الطبيعية في الفضاء السياسي العمومي، وتوَّج هذه المرحلة بكتابه بين النزعة الطبيعية والدين، حيث خصص فصلًا كاملاً للدين في الفضاء العمومي"¹، ربما مثَّلت المرحلة الأخيرة قمةً النضج الهابرماسي في مقارنة سؤال الدين باستشكاله على محكِّ الحداثة بمناوئته للخطاب الحداثي الذي يقولب الدين ضمن البعد الروحي للحياة فحسب، ويبعده عن الإدارة السياسية للوسط العمومي، فالتسامح أساس الثقافة الديمقراطية بنظر هابرماس، ومن ثمَّ لا ينبغي فقط أن يتسامح المؤمنون إزاء اعتقادات الآخرين بل من واجب العلمانيين غير المتدينين أن يثمنوا

¹ رشيد العلوي، الشر والدين وخطاب الحداثة، دراسات في الفلسفة السياسية المعاصرة، بغداد دار نيبور، 2014، ص55-56.

قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافعٌ دينيٌّ، وهذا التسامح والقبول بالتعددية الثقافية داخل مجتمعات ما بعد العلمانية بنظر هابرماس كفيل بكبح جماح العنف المتنامي من قبل الأصوليات الدينية في العالم المعاصر.

وهو ما يفرض إذابة الفوارق بين الفريقين أو إلغاء الحدود بتعبير هابرماس، يقول: " الحدود بين حجج علمانية وحجج دينية هي بكل الأحوال حدود غير قابلة للاستمرار، ولذلك فإن إقامة حدود لا يمكن الاعتماد عليها، وهي مهمة يجب فهمها بمثابة عمل تعاوني يفرض على الفريقين القائمين أن يتقبل كل منهما منظورَ الفريق الآخر"¹، والدين أيضاً وفق المقاربة الهابرماسية وطيد الصلة بالأخلاق فقيم العدالة والمساواة وغيرها من القيم التي مثلت لاحقاً فلسفة حقوق الإنسان، " فجزورها بنظر هابرماس تعود إلى المرجعيات الدينية والكتب المقدسة، فهي امتداد واستثمار للارث الديني ممثلاً في الأخلاق اليهودية الخاصة بالعدل، والأخلاق المسيحية الخاصة بالمحبة، وما تتركه الأديان العالمية بنظر هابرماس هو نظم أخلاقية شاملة دينية"²، كذلك في فلسفة هابرماس ترتبط بالتواصلي ففي ظل العودة القوية للديني داخل الفضاء العمومي، "فإن أية مصالحة مرتقبة تظل رهينةً للاعتراف بالآخر والتواصل معه، ولا يحقّ للعلمانيين بنظر هابرماس إنكار حقّ المتدينين في الإسهام في المناقشات العامة بلغتهم الدينية وأداء حقوقهم في المواطنة بهذه الطريقة"³، فهابرماس صاحب نظرية ما بعد العلمانية

¹ هابرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، تر: جورج كتوره، المكتبة الشرقية، بيروت، 2006، 132.

² Habermas Jürgen: "On Social Identity" 1974 Telos 19/p:91 - 94.

³ Habermas, Jürgen: Between Naturalism and Religion. Cambridge: Polity. 2008.P:113.

"نجده يحدد لنا ثلاثة قواعد أو ظواهر أساسية لنهوض الدين في العالم والمتمثلة في: التوسع التبشيري لأديان الكبرى في العالم، وتوسع الأصولية، وأخيراً الاستغلال السياسي لإمكانيات الدين العنيفة"¹، فمن خلال هذا الطرح نجده يحاول صياغة مفهوم جديد نتمكن من خلاله فهم وتوصيف المجتمعات المعاصرة والأهم من ذلك محاولة إيجاد حلول لمسألة العلمنة والدين في الفضاء العام بفضل طرحه لنظرية ما بعد العلمانية، بذلك نجده يحتج على ضرورة التوجه نحو المجتمعات ما بعد العلمانية من خلال بنية العلمانية ذاتها، فالحرية مثلا التي هي جوهر العلمانية تفرض على الدولة الليبرالية السماح للجامعات الدينية ممارسة طقوسها الدينية ضمن فضاء عام، كما أن المواطن العلماني يتوجب عليه تغيير ما يسمى بذهنيته الإقصائية.

إن هابرماس ينطلق من إشكالية مهمة وهي لماذا لا يمكننا أن نسمي المجتمعات المُعلّمة مجتمعات ما بعد العلمانية، لأن في اعتقاده الدين في هذه المجتمعات يحافظ على التأثير العام وأهميته بينما تخسر نقطة يقين العلمانية يقينيتها لاعتبار أن الدين سيختفي على مستوى العالم، لذلك نجده "يضع شروط لكل من العلمانيين والمتدينين من أجل الدخول في حوار عقلائي في الفضاء العام ما بعد العلماني:

• هل العلمانيون قادرون على التسامح وإجراء حوار صادق مع الطرف الديني بالرغم من مرور عدة أجيال على ازدياد وتراجع الدين؟.

• هل يستطيع العلمانيون تقبل أن كثيراً من الثوابت العلمانية مستمدة من الدين وهل يستطيعون تقبل ذلك في الفضاء العام؟، وهل الطرفان مستعدان للاعتراف بأن التسامح هو

¹ rmasHabe: qu' est ce qu' une société Post séculière?. Le débat(152)،(2008) P:05.

دائماً ذو اتجاهين؟¹، إن الدين في مجتمع ما بعد علماني ليس هو ذاته في المجتمعات السابقة فحين نفكر في الدين قبل كقصة رمزية ترى أن الدين الذي يفترض أنه عائد قد تغير كذلك. ففي نظر هابرماس لقد اجتهد الكثير من الفلاسفة لتعويض الدين وإبداله بالعقل العملي، "الذي يأتي لنا بأسباب تؤسس مفاهيم المساواة وتكون القيم والقوانين التي تحدد حرية الأفراد والعلاقات بينهم وبين الجماعات على حسب مطابقتها للمعايير"²، أي أن جوهر الديانات الكبرى يتأسس على منظومة كبيرة من المفاهيم تفصل بشكل مطلق في ثنائيات الخير والشر . الحق والباطل، ويشكل ذلك جوهر المسيحية اليهودية والإسلام وهو الشيء الذي يتعارض بشكل مباشر مع الحداثة، فالدولة الحديثة تلعب الدور المحايد والوسيط بالإبقاء على نظرة للحياة مبنية على المساواة وحرية المعتقد، وفي نفس الوقت تعطي للعلم مساحة أكبر للتححر خارج السلطة الدينية.

في المقابل "اعتبر كارل شميت القيم المؤسسة للدولة الحديثة منحدره من الفكر الديني، وأن دعوى ضرورة الديمقراطية وعصمتها تعيد إنتاج نفس الفكرة الدينية التي تعتبر السيادة

3

والعصمة من صفات الألوهية في ثوب جديد" ، لذا لا يمكن الاتفاق على تنزيه التصور الليبرالي الحديث القائم على نوع من النفاق السياسي ممّا يستوجب إعادة الاعتبار للدين من

خلال نقد التصور الحديث للديمقراطية.

¹ Habermas: between naturalism and Religion Philosophical. Essays,(2008)c.cronin Trans) UK: Polity Press.p:40.

² Habermas: une conscience de ce qui manque . les manque les liens de la Foi et de la Raison traduit par jean. Louis Schlegel. Revue. Esprit.n05.mai.2007.P:09.

³ Karl Schmitt: Parlementarisme et démocratie. édition Seuil, Paris, 1986, p:89.

نفس الشيء يكشفه كل من ليو شتراوس وكارل لوفيث اللذان "يقولان بأن فلسفة التاريخ والسياسة الحديث التي تتبنى عليها العلمنة ما هي إلا لاهوت مستتر يخفي الأساس الديني

1

لفكرة الخلاص" ، فالزعم بكون الحداثة الغربية قد انفصلت عن اللاهوت زعم غير حقيقي مادامت المفاهيم التي تؤسس لها تستر في عمقها الخلفيات اللاهوتية القديمة، رغم عدم اعترافها بها. لذا يظهر أن التأسيس النظري للحداثة من خلال علمنة الفضاءات الثقافية والاجتماعية (صبغة العالم بصبغة عقلانية علمية وإنسية) ما هو إلا ادعاء وفرض مسبق ولذلك يمكن اعتبار الأسس الفلسفية للعلمانية أسسا عقلية، لكنها تخفي في باطنها اعتبارات دينية تتحدر من اللاهوت المسيحي اليهودي.

ومنذ أحداث 11 سبتمبر عاد موضوع الدين بقوة إلى الساحة الفكرية للنقاش والطرح والأمر لا يعني صداماً حضارياً تقليدياً بين الغرب والشرق، بل إنه صدام بين مجموعات مسلحة من أفراد يحملون قناعات معينة قد يعيشون في مجتمعات قمعية، لدرجة أن الصراع وكأنه بين قوى دولتية وحركات دينية متطرفة، أو يظهر لنا التصادم بين حركات دينية وأخرى علمانية.

لذلك إن هابرماس يلاحظ عودة بارزة للدين في المجتمعات المعاصرة ويعطي مثال عن الولايات المتحدة الأمريكية، بالرغم من أنها ترتب في قمة هرم دول التحديث والعلمانية إلا أننا نلمس دوراً متزايداً للدين في الحياة الاجتماعية والسياسية خاصةً. وحتى الحرب على العراق الأخيرة تجيش لها الكنائس الإنجليزية وهنا يلاحظ هابرماس التأثير المتصاعد للكنيسة في

¹ Karl Löwith: Histoire et salut. Ed Gallimard, Paris, 2002, p:65.

الفضاء العمومي لذا يراجع مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة الذي يعود في الأصل إلى الحروب الدينية في أوروبا.

كما أن تصورات الدين الجبرية للتاريخ تشيع فكرة التدهور والسقوط والخطيئة مفاهيم دفع التنوير ثمناً غالباً بغية تغييرها وكسرها، كما يشير هابرماس وفي نفس الوقت قدرة القيم الدينية على تفريغ الضغط الدنيوي للتنافس والكسب المادي عبر المحبة والتضامن والأخوة

" فصحح أن القوة الدينية فقدت الكثير من قدرتها الإدماجية التي كانت تمارسها بسهولة في المجتمعات التقليدية بسبب الصيرورة العقلانية الغربية التي أزاحتها، فلا يمكن العودة إلى تلك الحقبة ولا إلى محاولة هيجل وأتباعه في تعويض القدرة التوحيدية للدين بتعميق جدل

1

التنوير" ، كما نجده يوافق رأي (رولز) في أن مطلب حيادية السياسي مكسب علماني إذ يوجد هناك رؤية مزدوجة حرية واسعة في المجتمع المدني إلا أنها تضيق داخل المجتمع السياسي، لأن الدولة تقوم على قواعد غير دينية فعلى سبيل المثال: "حيث تدخل الادعاءات التي يقدمها العلم وتلك التي يقدمها الإيمان في الصراع فإن الدولة بحياديتها اتجاه رؤى العالم لا تقرر

2

موقفاً مؤيداً إطلافاً لهذه الفئة أو تلك" ، إلا أنه اختلف مع رولز في التشديد على الجماعات الدينية فيقول: "لكني شخصياً أميل إلى أن يكون التواصل السياسي في المجال العمومي

¹ Etienne Ganty: Penser la Modernité, Essai sur Heidegger Habermas et Eric Weil. Presse universitaire de Namur.P:579.

² هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، تر: جورج كتورة، مراجعة: أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 2006، ص 127.

مفتوحاً أمام كل مساهمة، وكيفما كانت اللغة التي يستعملها، إن السماح بالتعبير عن آراء دينية بحتة في المجال العمومي لا يتطلب ضرورة فضل الشخص بين ما هو ديني وما هو

1

دنيوي" ، فالمجتمع ما بعد العلماني الذي يدعو إليه هابرماس متسامح بحضور الدين في أرضه " فهو لا يغفل مكانته في الرأي العام وقدرته على تحريكه، ولو أن هابرماس يدرك

2

صعوبة الأمر في المجتمعات الإسلامية" ، ومنه إنها دعوة صريحة منه للانخراط في الحياة السياسية فهو أمر مقبول شريطة عدم ممارسة العنف أو منطلق الإكراه. "أما من جهة نظر الدولة لليبرالية فإن المجموعات الدينية لا يمكن نعتها بالمعقولة إلا إذا نبذت العنف بطريقة مقصودة وأن لا تفرض حقائقها الإيمانية بالقوة أو أن تفرض على أتباعها أو تشحن وعيهم

3

للقيام بعمليات انتحارية" ، إن هابرماس لا يقدم حلاً نهائياً وجاهزة، "بل طرُقاً مؤدية يمكن من خلالها تفعيل التواصل المُعطّل وإذابة الأوهام والعوائق الإيديولوجية وإنقاص حدة العلموية، كما تسعى النظرية التواصلية لتجاوز حالة الانسداد في العقل الغربي بقبول التعددية الثقافية والعرقية والفردية في إطار احترام الخصوصية الثقافية للأقليات، كما أن المواطنين مدعوين

¹ هابرماس، حول الدولة العلمانية والتعدد العقيدة، أي دور الدين، مجلة فكر ونقد، تر: السيد بوطيب، ع85، ألمانيا 2007، ص 66.

² هابرماس، حول الدولة العلمانية والتعدد العقيدة، أي دور الدين، المرجع نفسه، ص 67.

³ Habermas: L'avenir de la nature Humaine vers un eugénisme, Libéral, Trad: Christian Bouchindhmmme Gallimard (2002). P:151.

1

لتحكيم عقل مُشترك مُنفتح على تعددية رؤى العالم للجانبين" ، وكل ذلك في نظره سيجعل الغرب يغير سياسته من (صراع الحضارات) إلى (التواصل الأفقي)، كما أنه لا يرى في التواصل سوى مدخلاً لردم الهوة الفاصلة بين الجانبين، وإزالة الأحكام السابقة لما قبل الفهم للجانبين معاً، " وفي المرحلة التي نحن فيها لم يعد لنا إلا الأمل بحليمة العقل وأنه بات علينا

2

أن نظهر القدرة على التفكير" ، فالتقريب بين مختلف الثقافات والاحترام المتبادل للخصوصيات وتدعيم قضايا الحريات والديمقراطية في العالم الثالث مخرج للغبن والأزمات، فالتسامح الديني بالنسبة له لم يكن إلا تقليد الدولة لأظافر الجماعات الدينية المتنازعة، في حين طلب كل فرقة تعصم في برجها المُغلق وتتنظر إلى غيرها نظرة الإقصاء، فظاهرة العودة إلى الدين تجد مشروعيتها انطلاقاً من أنها تعبر مرحلة موائية لفشل المجتمع الصناعي والتقني الحداثي خاصة، لاعتبار أن الإنسان لم يجد خلاصه في الحداثة رغم كل التطورات التي شملت العلوم والمعارف ومختلف التكنولوجيات مما ولد القلق في الحياة اليومية، ولا تزال الحروب مستمرة كما لا يزال الشر متجلياً في أشكال متعددة ومتجددة واستحالة تخلص البشرية من آلامها.

فزوال الروحانيات أو القداسة عن العالم يعني وعدا بتحرير الإنسان من أوهامه القديمة وهذا الأمر في حد ذاته لم يتم بالصفة المرجوة في العالم المُعاش حيث لم يحدث ذلك التحرر

¹ هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، المرجع السابق، ص 128.

² هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، المرجع السابق، ص 125.

والخلاص كما بشر به مشروع الحداثة والأنسنة، فالإنسان المعاصر وجد نفسه نتيجة الفراغ الناتج عن سقوط أنظمة المعنى الكبرى ملقى في حالة من الوجع والخوف والقلق والرعب وهو ما ولد ظمأً للروحانيات والمقدس والتي كانت سبباً في العودة إلى الدين في شكلها المعاصر. فهابرماس في دراسته: (التحوّل البنيوي للمجال العام) فإنّ المجال العامّ الذي بدأ بالظهور في القرن الثامن عشر تطوّر بوصفه فضاءً اجتماعياً متميزاً عن الدولة، والاقتصاد والعائلة، فيه يمكن للأفراد أن يتواصلوا في ما بينهم كمواطنين مستقلين من أجل التداول في الصالح العام، وربما كان أكثر الوجوه حسماً في هذه البنية الاجتماعية هو مكانتها بوصفها فضاءً لتقديم الأسباب ومناقشتها قبولها أو رفضها.

ومن الناحية الاسمية كان المجال العام فضاءً مفتوحاً لا تحدّه حدود يمكن فيه التعبير عن كل الأسباب وسماعها، أما مساهمة هابرماس هنا والتي نقصد بها المجال (السياسي: المعنى العقلاني لميراث اللاهوت السياسي المريب) ففيها ينتقد عبر نظر مدقق في إشكالية السياسي والتباسها، التي ترتبط على نحو خاص بعمل كل من كارل شمت وليو شتراوس، ويرى هابرماس أنّ السياسي يمثل صورة المجتمع بوصفه كُلية، والحقل الرمزي الذي كوّننت فيه الحضارات الأولى صورة لنفسها، أما اليوم فإنّ هذا المفهوم السياسي عفا عليه الزمن، بل صار ارتدادياً، حيث خضع النظام السياسي لقوة التداول الميالة إلى نزع التعمية في المجال العام. في الواقع لم يعد بالإمكان فهم المجتمع بوصفه كُلية، والسبب تحديداً أن تمثيالاته لنفسه صارت اليوم تعددية وخاضعة للطعن ومثيرة للجدال.

ومنه إن نظرة هابرماس إلى الدين في حقيقتها هي نظرةً اختزاليةً لا تختلف كثيرًا عن آراء غيره من المعاصرين له أو المتقدمين عليه قليلاً من أمثال: كانط، وفرويد، ودوركهيم، وكارل ماركس، وجيمز جورج فريزر، والسمة المشتركة بين هذه النظريات والآراء الاختزالية أنها تأخذ في الاعتبار الأبعاد الاجتماعية من الدين، وتغض الطرف بل تلغي جوهر الدين في حد ذاته وكونه وحياً منزلاً، وربما تقرنه بالأسطورة والخرافة والتوهّمات.

إلا إن الموقف الهابرماسي من الدين يظل الأقل راديكالية والأكثر برجمانية في التعامل مع الدين، فالإنسان المعاصر بنظر هابرماس لا يمكنه حلّ مشكلاته الحياتية بعيداً عن الدين والمفاهيم الميتافيزيقية: "إنّ هذا العقل الحديث سوف يتعلّم فقط عندما يستطيع توضيح علاقته

1

بالوعي الديني المعاصر"، ويخلص هابرماس إلى أن الممارسات والمنظورات الدينية تبقى تمثّل مصادر أساسية للقيم التي مدّت بالحياة أخلاقيات المواطنة متعددة الثقافات، وهي تقرض التضامن والاحترام المتبادل معاً، ومع ذلك فلكي تتوفر الإمكانيات الدلالية الحيوية المقبلة من التقاليد الدينية في تناول الثقافة السياسية الواسعة وعلى نحو خاص داخل المؤسسات الديمقراطية لا بد من ترجمتها إلى لغة علمانية وإلى لغة متاحة للجميع، وهي مهمة لا تقع على عاتق المواطنين المتدينين فحسب ولكن على عاتق المواطنين المتدينين منهم والعلماني على حد سواء، ممّن ينخرطون في الاستخدام العام للعقل.

¹ Habermas, Jürgen: An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age. Cambridge: Polity. 2010.p10.

3.1 العلمانية أصل البلاء والصراع في الشرق الأوسط:

يقول الفيلسوف السياسي الأمريكي فرانسيس فوكوياما: " إن الحداثة التي تمثلها الولايات المتحدة الأمريكية والديمقراطيات المتطورة تبقى القوة المسيطرة في السياسة الدولية، وإن المؤسسات التي تجسد مبادئ الغرب الأساسية ستستمر في الانتشار عبر العالم، وإن الإسلام هو الحضارة الرئيسية الوحيدة في العالم التي لديها مشاكل أساسية مع الحداثة، فالحركات الأصولية الإسلامية لا ترفض السياسات الغربية فحسب، إنما المبدأ الأكثر أساسية للحداثة، وهو العلمانية نفسها، وإن المسألة ليست ببساطة حربًا على الإرهاب، وليست المسألة الحقيقية هي السياسات الخارجية الأمريكية في فلسطين أو العراق، ولكن الصراع الأساسي الذي نواجهه أوسع من ذلك بكثير، إنه صراع ضد العقيدة الإسلامية الأصولية التي تقف ضد الحداثة الغربية، وخاصة فيما يتعلق بالمبدأ الأساسي حول الدولة العلمانية، وهذا هو التحدي الأيديولوجي الذي يمثل في بعض جوانبه تحديًا أكثر أساسية من الخطر الذي شكلته الشيوعية"¹.

إن الغرب لقد اعتمد ثلاث وجهات من النظر متكاملة عن العالم، هي: النظرة الدينية، والنظرة المادية، والنظرة الإسلامية، وهذه " الوجهات الثلاث من النظر تعكس ثلاث إمكانات مبدئية، هي: الضمير، والطبيعة، الإنسان، وتتمثل كل منها على التوالي في المسيحية، والمادية، والإسلام، وسنجد أن جميع الأيديولوجيات والفلسفات والتعاليم العقائدية من أقدم العصور إلى

¹ محمد عمارة، الإسلام بعيون غربية، القاهرة، دار الشروق، 2005، ص 49 . 50.

اليوم كما سبق وأشرنا في الفصول السابقة، يمكن إرجاعها إلى واحدة من هذه النظرات الثلاث العالمية الأساسية، تأخذ الأولى -النظرة الدينية- نقطة بداية الروح، والثانية وجود المادة، والثالثة الوجود المتزامن للروح والمادة معاً¹، والغرب قد تجاوز وجهة النظرة الأولى لتفسير العالم وهي المسيحية، إلى وجهة النظر الثانية وهي المادية، حتى وصل إلى تأليه المادة، عبر تبشير نيتشه ب: الإنسان الأعلى أي الإنسان المتحرر بالكامل من الأخلاق والأديان، حتى قال نيتشه: " تخلص من الضمير والشفقة والرحمة، اقهر الضعفاء، اصعد فوق جثثهم، هكذا تكون ابن الطبيعة"².

فالنموذج الذي علينا قبوله لتجنب المواجهة والصدام هو العلمنة، ولكن بمفهومها الشامل ذي النكهة الغربية، فهي " ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت أو هذه القيمة عن الدولة أو عما يسمى الحياة العامة، إنما هي فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس عن العالم، ويصبح الإنسان هو مركز الكون دون أي استخلاف من الإله، وهذا يعني أن يفقد إنسانيته المركبة وتُنزع عنه القداسة تماماً، والإنسان الطبيعي إنسان لا حدود ولا قيود عليه، يقف وراء الخير والشر متمركزاً حول منفعته ولذته، ولا راد لقضائه أو لرغبته في القضاء، وهو لا يلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية أو أبعاد نهائية. لكل هذا أصبح الإنسان كائنًا غير قادر إلا على التمرکز حول مصلحته ومنفعته ولذته المادية وبقائه

¹ علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، بيروت، مؤسسة العلم الحديث، 1994، ص 27.

² علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، المرجع السابق، ص 197.

المادي"¹، والإنسان الأعلى أو الإنسان ذو البعد الواحد الذي يعد منتجاً بشرياً للعلمنة الأوروبية، يتضاد تضاداً لغوياً ومنطقياً مع النظرة الثالثة لتفسير العالم وهي النظرة الإسلامية لأن الإسلام "وحدة ثنائية القطب"²، فليست وسطية الإسلام في التشريع فقط، وإنما في الجمع بين الازدواجية الإنسانية، بين الروح والمادة، " فالإسلام هو الاسم الذي يطلق على الوحدة بين الروح والمادة وهو الصيغة الأسمى للإنسان نفسه، إن الحياة الإنسانية تكتمل فقط عندما تشمل على كل من الرغبات الحسية، والأشواق الروحية للكائن البشري، وترجع كل الإخفاقات الإنسانية لإنكار الدين الاحتياجات البيولوجية للإنسان، أو لإنكار المذهب المادي لتطلعات الإنسان الروحية"³.

2. المبحث الثاني: العلمانية والدين في الفكر العربي المعاصر:

1.2 سبينوزا وليو شتراوس في فكر عبد الوهاب المسيري:

سعى عبداً لوهاب المسيري في مشروعه الفكري لإعادة بناء المنظومة المعرفية الإنسانية والحضارية بنقد شامل لكل منجزات الحضارة الغربية الحديثة وما بعد الحديثة و في مقدمتها العلمانية وانعكاساتها على قيم الإنسان العالمي، موضحاً معالم الأزمة التي يعرفها العالم والمتمثلة في اختزال الثنائيات لصالح الأحادية المادية وتأليه العلم والتقدم والتكنولوجيا و

¹ عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثانية، ص 105-106.

² صامويل هنتجتون، صدام الحضارات، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013، ص 20.

³ صامويل هنتجتون، "صدام الحضارات"، المرجع نفسه، ص 27، 28.

إسقاط المرجعيات الروحية مع محاولة إعدامها، حيث طوقت العلمانية كل حدود الحياة و جعلت الإنسان يعيش اغتراب إنساني. إذ نهدف من هذا البحث إلى تشخيص تجليات التفكك الهوي و السيولة الثقافية وطغيان النموذج الاستهلاكي الاقتصادي الجنسي بحيث يصبح مركز الوعي يقابل الجنس ويحل محل المخ، ومنه يلغى الإنسان و قيم التفكير والأخلاق التدين و تقدم الدونية والانحراف و الفساد معيار للحرية ولكل ما هو مُمارس ومُعاش، حيث يصبح الإنسان أكثر بربرية وهمجية من أي مرحلة سابقة في تاريخه وهي مرحلة إعلان موت الإنسان.

ينطلق المسيري في تناوله للعلمانية من الجانب الفلسفي معتمداً في ذلك ركيزتين أساسيتين البنية الظاهرية والبنية الكامنة، ما جعله ينظر إلى كلاهما من زاويتين متداخلتين وعادة ما تكون في نظره البنية الظاهرة تجلياً للبنية الكامنة، معتبراً الأولى صغيرة والثانية كبيرة " كما يشير إلى الثانية بأنها كلية وشاملة لأنها في اعتقاده تحيط بالأولى وتحتويها فهي بمثابة الإطار الذي ينظمها، فالدائرة الأولى بحسب هذا التصور لا تعدو أن تكون إلا مجرد إجراءات تمثل تدياً لدائرة ثانية، ولا يمكن فهمها بشكل صحيح إلا بالرجوع للدائرة الأوسع ولأشمل التي تستوعبها فهي بنيتها الكامنة ومرجعيتها النهائية، فما دامت تستوعبها بداخلها فهي تخضع تبعاً

1

لذلك لمنطقها العام وبنيتها الحاكمة" ، فتناول قضية أو مسألة العلمانية في نظر المسيري هي " قضية المرجعية (كامنة أم متجاوزة)، فالعلمانية الشاملة قد لا تكون إحادية أو معادية

¹ عبد السلام محمد طويل، إشكالية العلمانية في الفكر العربي المعاصر، المسيري نموذجاً، أوراق فلسفية، العدد 01، ص

للإنسان على مستوى القول والنموذج المُعلن... ولكنها على المستوى النموذجي الفعال ومستوى المرجعية النهائية الإله، وأية مطلقات من عملية الحصول على المعرفة ومن عملية صياغة المنظومات الأخلاقية كما تستبعد الإنسان من مركز الكون بشراسة وبحدة وتتكبر عليه

1

مركزيته وحرية" ، ومنه إن هذا الأخير يعتبر حركة العلمنة ليست فقط فعلاً واعياً أو تعبيراً مُعلنًا وواضحاً بالضرورة بل أكثر من ذلك هي حركة بنوية خفية لأنها لا تُمارس بالضرورة على شكل خطاب مُعلن، بل تُعلن عن نفسها من خلال العديد من التعبيرات الحضارية والاجتماعية اللاواعية " ما يجعلها كامنة في جميع المجتمعات وليست عبارة عن مجرد مجموعة من الأفكار المستوردة أو الممارسات الواضحة بقدر ما هي عملية عميقة رُغم أنها قد

2

تكون لا واعية" ، فمفهوم العلمانية لقد اتخذ صوراً وأشكالاً مختلفة ومتعددة في الفكر العربي المُعاصر، ومن يتابع تحليلات المسيري يجده يقدم لنا تصنيفاً رباعياً لفهم العلمانية عند المُفكرين العرب.

وهو ما يجعلنا نحصل على " أربع فئات مختلفة تناولت العلمانية باعتبارها رؤية جزئية غير شاملة كل حسب توجهه وانتمائه أمثال وحيد عبد المجيد وحسين أحمد أمين وأحمد عبد المُعطي الحجازي تيار مثل الفئة الأولى إلا أننا نجد المسيري يركز اهتمامه في تحليلاته على

¹ عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر دمشق، 2000، ص 126 . 127.

² عبد السلام محمد طويل، إشكالية العلمانية في الفكر العربي المُعاصر، المسيري نموذجاً، المرجع السابق، ص 330.

1

فؤاد زكريا كأحد أهم العلمانيين الجزئيين" ، في حين تتمثل الفئة الثانية لدى "المتأرجحين بين ما هو جزئي وما هو شامل حيث نجدهم تارة يدركون العلمانية على أنها علمانية جزئية ، وتارة أخرى أمثال محمد رضا محرم، حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد و أركون وأيضاً عبد

2

السلام سيد أحمد" ، فالمسيري يوجه اهتمامه على محمد أركون لاعتبار أن هذا الأخير حاول أن يعالج مفهوم العلمانية ويضع إشكاليات لها تكون بالأساس كامنة فيها.

بينما تمثل الفئة الثالثة والتي تضم كل من عادل ضاهر وهاشم صالح ومراد وهبة إلى جانب عزيز العظمة، نجد المسيري يهتم بأعمال وأبحاث عزيز العظمة حيث يرى أن العلمانية تعني عنده الاستقلال النسبي للمجتمع المدني عن التحكم الرسمي به وبحياته العامة ومعاملاته وفقاً لمبادئ دين الأكثرية وعقائده وشرائعه، واعتماد مبدأ المساواة بين المواطنين أمام القانون بغض النظر عن انتماءهم الدينية والمذهبية... الخ.

أما الفئة الرابعة فيرى المسيري أنها انتهت إلى مفهوم العلمانية شأنها شأن سابقتها أمثال جلال أحمد أمين وفهمي هويدي والجابري بالإضافة إلى عادل حسين، إلا أن المسيري يكتفي بأبحاث كل من جلال أمين وفهمي هويدي " أما فيما يخص جلال أمين فيرى المسيري أنه يؤمن بالمرجعية الميتافيزيقية والتي لا بد من البدء بها كموقف ميتافيزيقي، والتي تفضي إلى

¹ أحمد فؤاد محمد، موقفان من العلمانية، المسيري وعادل ضاهر، أوراق فلسفية، العدد 19، ص 349.

² أحمد فؤاد محمد، موقفان من العلمانية، المرجع نفسه، ص 150.

1

نتائج ومقولات مختلفة تكون إيديولوجية لتوجيه السلوك الإنساني" ، ومنه نجد تركيز المسيحي على العلمانية في صورها المختلفة في أنها تأتي على الإنسان بتجاوز المطلقات وتغييب الإله فعلاً أو نظراً وتركز على المصلحة والمنفعة واللذة وتعتمد على المرجعية الذاتية الكامنة في العالم، معتمداً في تفسيره للأشياء على العقل المادي والمعايير النسبية.

يتضح لنا جلياً مما أوردناه في الفصول السابقة الاتجاهات الأساسية في فكر ليو شتراوس لاعتباره فيلسوفاً يهودياً واهتمامه بالفلسفة الإسلامية وفلسفة ابن ميمون خاصةً في كتابه (دلالة الحائرين)، والتي نبعت من صميم رغبته في معالجة مشاكل فكرية يهودية معاصرة كما أنه اتبع منهج ابن ميمون في معالج مسألة العلاقة الجدلية بين الدين والعقل والذي اهتدى من خلاله إلى الفكر السياسي الأفلاطوني الذي لعب دوراً بارزاً في تكوين التفسير الفلسفي للوحي الإلهي.

لذلك نجد الكاتب رضوان سيد يقدم لنا أهم الأسباب التي دفعت شتراوس إلى الاهتمام بالفلسفتين الإسلامية واليهودية، إذ يتمثل السبب الأول في سعيه إلى اعتبار الفلسفة اليهودية نداً قوياً للفلسفة الإسلامية ومزاحمتها ومشاركتها في وراثتها التقليد الكلاسيكي في الإبداع والانفراد بالنقل إلى الحضارات الأخرى، أما السبب الثاني فيتمثل في إصراره على أن التقليد الفلسفي الإسلامي واليهودي الوسيط هو حلقة وصل مهمة بين الإغريق والأوروبيين ليس فقط بالمعنى التاريخي فقط " بل بالمعنى المعرفي أيضاً حيث ينطلق من وجهة نظر تنصر

¹ أحمد فؤاد محمد: موقفان من العلمانية، المرجع السابق، ص 151.

أفلاطون على أرسطو، ويذهب إلى أن الأمر كان على هذه الصورة لدى المسلمين والأوروبيين في العصور الوسطى، أما السبب الثالث والذي اعتبره شتراوس أساس الاهتمام بالفلسفة الإسلامية هو اهتمامه بالرشدية اللاتينية التي نقلت من وجهة نظره هذه الرؤية المعرفية المطلقة ليظل بذلك ميراث الحكمة مؤثراً في الفلسفة كما في السياسة أو في السياسة

1

من خلال الفلسفة" ، فالمسيحي من خلال هذا الطرح يؤكد أن فهم ابن ميمون للدين ينهض على أنه دين الكمال الإنساني ودين الفلسفة وليس الوحي، دين أساسه التأمل الفلسفي في الخالق ويشير إلى الأصول الثلاثة عشر لتحديد عقائد الدين اليهودي التي وردت في كتاب ابن ميمون، وهي في جوهرها لا تختلف في نظر المسيحي عن المعتقدات الإسلامية بشكل كبير، فحسب المسيحي " هناك نوعين من الاختلاف بين هذه الأصول والعقائد الإسلامية الأول يتمثل في اختلاف سطحي ينصرف إلى الألفاظ حيث تحل كلمة توراة مثلا محل القرآن وموسى محل محمد، فالمسيحي يرى أن العقيدة اليهودية وفكرة الخالق عند ابن ميمون لا يمكن فهمها إلا من خلال الفلسفة الأرسطية وأن أي تفسيرات أخرى هي شكل من الأشكال

2

الوثنية".

إن شتراوس لا يؤمن بقدرة السياسة وحدها على ضبط الناس خاصة أولئك الذين تتغلب عليهم شهواتهم، وهو ما يجعلهم لا يخضعون لمستلزمات النظام الاجتماعي بل يركزون على ما يخدم

¹ رضوان السيد، ليو شتراوس دارس الفلسفة الإسلامية ورائد المحافظين الجدد، جريدة المستقبل، 11 تموز، 2003، ص 19.

² عبد الوهاب المسيحي، موسى ابن ميمون، الموسوعة اليهودية، المجلد الثالث، ص 367 وما بعدها.

مصالحهم الفردية، كما يرى شتراوس أنه يمكن السيطرة على الناس بواسطة الدين لاعتبار أنهم يتبعون الوصايا الدينية خوفاً من العقاب والرغبة في الثواب، وبهذا يصبح الدين وسيلة مهمة يكبح بها الحكام جماح الشعوب، فسبينوزا قبله نوه لهذه الوظيفة السياسية والاجتماعية للدين ويدعو إلى الاحتفاظ به " حيث نجد سبينوزا يميز بين الحكام وهم الخاصة وعامة الشعب، والتي تتألف في رأيه من الأتقياء والمؤمنين بالخرافات وهو بهذا التمييز يسعى إلى تقريب الدين من الفلسفة، لينسب إليه دوراً فعالاً في السياسة التي يضع الفلاسفة أسسها النظرية، فشتراوس يتوصل من خلال تحليله لنقد سبينوزا للكتاب المقدس إلى أن هذا النقد مبني على فكرة أن الكتاب لا يحتوي أي تعليم حول النقاط التي يتناولها بأقوال متضاربة وأن كل ما يتناوله الكتاب بتعليم مباح للعقل التعليم فيه، والعقل في ذلك لا يخضع لاعتبارات

1

أخرى سوى الاعتبارات العقلية والمنطقية" ، كما يعرض المسيري مجموعة من العناصر المهمة في فلسفة سبينوزا ليؤكد لنا علمانيته وماديته وكمونيته وهذه العناصر تتمثل في رؤية سبينوزا للإله والطبيعة رؤيته للإنسان الرؤية المعرفية، الرؤية النفسية، الرؤية الأخلاقية، على جانب موقفه من القانون الطبيعي وموقفه من الدين.

ومن بين أهم المواضيع التي شغلت ليو شتراوس في فلسفة سبينوزا التي نتوقف عندها هي فكرتي الحق الطبيعي والدين، فالمسيري يتوقف عند الأولى أي فكرة الحق الطبيعي التي ترتبط بالقوة لدى سبينوزا والتي يقصد بها قوانين الطبيعة نفسها، وعلى ذلك إن كل ما يفعله الإنسان

¹ جورج تامر، ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطية، مجلة الأبحاث، عدد 48 . 49، الجامعة الأمريكية ببيروت 2001.2000، ص 96.

وفقاً لقوانين الطبيعة إنما يفعله بحق طبيعي كامل، ويكون له الحق على الطبيعة بقدر ما له من القوة والقدرة على ذلك. فسبينوزا لقد نجح بتوليد ما يسمى بالمنظومة العلمانية المادية من داخل المنظومة الدينية وباعتماد استخدام مصطلحاتها الغيبية، ومنه أن سبينوزا قد أدرك منذ البداية القانون الداخلي للنموذج العلماني حيث رأى أن الواحدية الكمونية المادية لا بد أن تقضي على الإنسان، فمن خلال هذه الواحدية المادية عن سبينوزا يصنف الرؤية الدينية باعتبارها ظاهرة بشرية ذات هدف عملي جزئي تسعى إلى تحقيق أمانى الإنسان.

إن المسيحي يقسم لنا علاقة سبينوزا باليهود واليهودية إلى قسمين الأول علاقة تضاد على المستوى المباشر ويتمثل في هجوم سبينوزا على اليهودية كدين له شعائر خاصة واليهودية كمجموعة من العقائد تستند إلى ما فوق الطبيعة والإيمان بالإله كقوة مفارقة لها أي اليهودية كنموذج لكل الأديان، أما القسم الثاني فيسمى علاقة التماثل نجد سبينوزا يُهاجم اليهودية بشكل صريح والمسيحية بشكل خفي نجد المسيحي يشير إلى تأكيد سبينوزا أن الكتب الدينية اليهودية موجهة أساساً إلى الجماهير اليهودية فقط.

رأى شتراوس في (نقد سبينوزا للدين) لفتة علمانية، وفي حين أنه فصل العقل والدين أحدهما عن الآخر، إلا أنه لم يفترض وجوب علمانية النقد. تذهب قوة (نقد سبينوزا للدين) إلى وضع العقلانية العلمانية موضع الدين ذلك أن كليهما يقوم على (تحيزات) من عدة أنواع. إنَّ النقد كما مارسه شتراوس في كتابه مؤلفه هو (تقنية الشفافية إزاء التحيزات) تحيزات المرء نفسه أو تحيزات العالم الاجتماعي، يُظهر كتاب شتراوس أنه حتى العقل النقدي الذي قامت عليه

الهيئات القضائية لعصر الأنوار قد يخضع للمساءلة، وبأنه في حين قد لا يكون النقد الأداة الأمثل لأنصار الأرثوذكسية، إلا أنه سيكون كافياً لجلبهم إلى طاولة الحوار والنقاش.

وأيضاً لم يتفق شتراوس مع شميت رأيه في أن كل المفاهيم السياسية هي في الواقع مفاهيم لاهوتية معلنة، لكنه شاركه نسخة أقل تطرفاً من حدسه، في حين يشير "جون ماكورميك إلى موقف شتراوس بوصفه (ملحدًا كتابيًا)، وهو الرأي القائل بأنه بالرغم من عدم وجود الإله إلا أن نزعتي الرهبة والخوف المعتمد عليهما في الكتاب المقدس كان لهما استخدامات اجتماعية

1

وسياسية" ، فنقد سبينوزا العلماني للدين في ظن شتراوس قد ساعد في إنتاج نظام سياسي لن يستطيع أبداً أن يؤسس نفسه بوصفه نظاماً شرعياً. لم يدافع شتراوس عن الدين نفسه ولا عن الديمقراطية، لكنه آمن بأن الدين يزودنا بأسس من الخبرة التي قد لا تستطيع الحياة السياسية العمل دونها. لقد سمى ميشيل فوكو نسخة كانط من النقد (فنّ ألا تكون محكوماً كثيراً) من جهة أخرى، فقد قلق شتراوس اليافع من أن عقلانية الأنوار التي ساهم النقد في استحضرها قد أنتجت نُظْمَ حكم تحمل في ثناياها نقاط ضعفها الخاصة.

ومنه إن الدين هو الأساس الذي ينظم الدولة ويضمن استقرار واستمرار الحكم وعلى أساس هذا الفهم يأتي رأي المسيري بأن سبينوزا " كان يقف على بداية سلم طويل من المثقفين الغربيين العلمانيين ذوي الجذور والأصول اليهودية أمثال ماركس و فرويد و تروتسكي وصولاً إلى ليو شتراوس فهؤلاء يرفضون الدين إلا أنهم يقترحون بدلاً منه نموذجاً معرفياً مادياً

¹ John McCormick: Comparative Politics in Transition. Binding: Paperback. Publisher: Cengage Learning. Publication Year: 2009. Book Origin: United States. P:20.

1

متكاملاً يحمل الكثير من سمات الدين" ، إن مسعى المسيري كان يصب في المطالبة بتأسيس
حادثة على أساس العقل والدين معاً تقوم على التفاهم والانفتاح بين الحضارات والحوار
والتسامح وضرورة النقد والمراجعة لأي قوة إبداعية في مسار الحادثة والحرص الشديد على
تجنب الوقوع في هامش الحادثة المادية الغربية المنفصلة عن القيمة المُدمرة للإنسانية والنقد
يكون بناءً على الاجتهاد والإبداع بما يتوافق ومقاصد الشريعة الإسلامية.

فالحادثة في بدايتها أنكرت الدين ودوره بوصفه جزءاً غير عقلاني، الذي يكبل العقل ويشل
حريته إلى جانب أنها لم تستطيع أن العقل التنويري نفسه سيتحول إلى أسطورة دينية جديدة
فالمسيري يرى أمكانية الاهتمام بروح الحادثة دون تطبيق نموذجها الغربي الذي يجعلها
منفصلة عن القيم لاعتبار أنها مُتأصلة في تاريخ الإنسانية وليست حكراً على شعب دون
سواه، وعليه يحبذ المسيري تطبيق هذه الروح وفقاً لمقتضيات مجالها التداولي وخصوصيته
الدينية أو الشرعية.

فالبديل الذي قدمه المسيري لتجاوز المشروع الحداثي الغربي هو المشروع الإنساني الإسلامي
البديل فقد تضمن هذا المشروع إمكانات نقدية، أساسية لنقد الإيديولوجيات المهيمنة وفق ما
يقرره من عقلانية إنسانية إسلامية تتجسد من خلال العودة إلى الكتاب والسنة.

¹ عبد الوهاب المسيري، موسى ابن ميمون، المرجع السابق، ص 383.

2.2 المادية الغربية في مرآة المسيري:

لطالما عبر المسيري في الكثير من محاضراته بقوله: "من الواضح أن إزاحته من المركز وتعليه ونزع القداسة عنه ليست مسألة مزاج شخصي أو أزمة نفسية إنما هي ثمرة منظومة حضارية كاملة، ولا يمكن فهم هذه الظاهرة إلا في إطار تحليل حضاري فلسفي عام"¹، كما يشير أيضاً إلى فكرة الحلول المادي للطبيعة والمادة مكان الدين والأخلاق والقيم الإنسانية ككل بقوله: " ويسمى قانون الحركة أو القانون الطبيعي المادي، الأمر الذي يعني سيادة الواحدية المادية وكل الأمور في نهاية الأمر في تحليل مادية نسبية متساوية لا قداسة لها"²، وبهذا تصبح الموازين في كفة واحدة لا فرق بين القيمة والمادة، وبذلك يتحدد المصير وفق قانون واحد أو قاعدة مشتركة تنزع فكرة قدسية الإنسان، وبهذا التفسير نقول نموذج الرؤية إلى العالم ذات البعد الأحادي (المادي) يصبح الإنسان بلا قيمة إضافية على باقي الموجودات.

كما يلاحظ أن تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة هو تاريخ تقاعد معدلات الحلول "الكمون والإنكار المتصاعد لأي تجاوز، ومن ثمة فهو تصاعد للواحدية المادية وتصفية لثنائية المتجاوز الكامن، إلى أن تصل إلى الفكر التفكيكي وفكر ما بعد الحداثة الذي ينكر أي تجاوز أية مركزية لأي شيء بل ينكر فكرة الكل نفسها باعتبار أن الكل متجاوز للأجزاء"³، فالفكر ألما بعد الحداثي عمل على زحزحة المركز وتحويله إلى هامش فما خلفته الحداثة من سيطرة للعقل

¹ عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة آفاق معرفية متجددة، ص 17.

² عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج 2، دار الشروق، القاهرة، 2002، (ط1)، ص 475.

³ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 1، ص 61.

والأداتية على حساب القيمة والأخلاق والدين وصل الأمر لاحقاً إلى تجاوز أي مركزية وتم حلول المادية في زمن العلمانية الشاملة، هذه الأخيرة التي يقصد بها المسيري الفصل والخروج عن كل القيم الإنسانية والأخلاقية وقد تزامن هذا مع التحول في مفهوم القيمة، "إذ أصبح شعار الاستهلاك أساساً لكل علم جديد، وبالتالي تهاوت قيمة المعرفة بمفهومها المتداول إلى أدنى درجاتها تبعاً لطبيعة الغاية منها"¹، وعليه يتم الخروج إلى ملاحظة بارزة وهي تصاعد القيمة الاستهلاكية وتراجع القيمة الأخلاقية وهو نتيجة لتراجع الدافع الروحي الديني، فالمسيري حاول الكشف عن البعد الواحد المادي الذي حل في زمن العلمنة، فالغاية الإنسانية اليوم أصبحت بمعزل عن الهدف القيمي.

أما فيما يخص الدين عند المسيري يرى أن " هناك إسلام واحد فحسب ولكن شأنه شأن الإنسان له روح وجسد فرغم التعارض يتوقف على اختلاف وجهات نظر مختلفة، وهذا مناف لمضمون النظر، فالماديون لا يرون في الإسلام إلهين غيب"²، فالإسلام كدين سماوي يزواج في منظومته بين الجانب الداخلي (الروحي والأخلاقي)، في مقابل الجانب الخارجي (المادي).

من خلال ما تقدم نخلص إلى أن الحضارة الغربية بمنظومتها العلمانية الكلية، وبفروعها (الحدثة، العولمة، العقلانية، التجريبية... الخ)، تسعى إلى تكريس الرؤية المادية ذات البعد الواحد، وبذلك تدخل الإنسان ضمن الطبيعة ومن ثمة تفصله عن جوهره وحقيقته الدينية

¹ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المرجع السابق، ص 139.

² عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحدثة آفاق معرفية متجددة، المرجع السابق، ص 16.

والأخلاقية، كما أن تأسيس الحضارة الغربية لأنظمتها بعيدا عن الأخلاق والدين، أو بفصل أحدهما عن الآخر خلق فجوة في علاقة الإنسان بالآخر، وفي علاقة الإنسان بخالقه، كما أن نفي الخالق في بعض الرؤى وإسناد مصدر التشريع إلى الإرادة الإنسانية خلق نسبة في القيم على الرغم من اعتبار أصحابها أنها مطلقة.

3.2 توظيف الدين لخدمة السياسة: (البيت الإبراهيمي وكذبة العيش المشترك).

1.3.2 الكذبة النبيلة عند ليو شتراوس شر لا بد منه:

إن الكذب بوصفه ممارسة وسلوك إنساني متغلغل في عالم السياسة منذ القدم، "وهو فعل يستخدم على نحو واع وبطريقة عملية في كل الأيديولوجيات السياسية، وعلى رأسها الأيديولوجية الرسمية التي ترعاها الدولة. والهدف منه في معظم الأحيان وفقا لتحليلات نيتشه يتمثل في إثارة الاعتقاد أو الإيمان، وليس لأسباب عقلية أو كعمليات للترشيد والتوجيه"¹، أما حنا أرندت فطالما كانت تعتبر الكذب ظاهرة قديمة جدا تقول: "إن السرية أو ما يسمى من الناحية الدبلوماسية "بالحيطة" أو "التكتم"، فضلا عن أسرار الحكومة مضافا إلى ذلك الخداع أو التزييف المتعمد الذي يستخدم كوسائل مشروعة لتحقيق الأهداف والغايات السياسية، إن السرية، والخداع، كانت وال تزال تلازمنا منذ بداية التاريخ المدون ولم يكن الصدم في يوم من الأيام من بين الفضائل السياسية، ولطالما اعتبرت الأكاذيب دائما أدوات مشروعة في

¹ Dombowsky, Don: Nietzsche's Machiavellian Politics, New York: Palgrave Macmillan, 2004, P: 154.

المعاملات السياسية¹، ومن الجدير بالذكر أن التطور التكنولوجي في مجال الإعلام ساعد على جعل الإنسان أكثر دهاءً، ومن ثم أكثر خبثًا وتلونا، وكما يلاحظ جاك دريدا، "فإن هناك تحولًا في تاريخ الكذب في ميدان السياسة، بسبب التقدم المتزايد في وسائل الإعلام الحديثة، خاصة المرئية منها، حيث أصبحت تقوم بدور أساسي في الترويج لما يسمى بالكاذب النبيلة والتي اعتبرها ليو شتراوس من أهم وأقوى وأسهل الطرق التي تساعد في السيطرة على الجماهير، عبر السلطة شبه المطلقة التي تمنحها "للصور السياسية الزائفة" والتي بدورها لم تعد مجرد أحد مظاهر الشيء، وإنما صارت بديلاً للحقيقة ذاتها، وبعبارة أخرى لم تعد وظيفتها منحصرة في تمثيل الواقع، وإنما أصبحت تحل محله عن طريق تدميره بطرق أكثر احترافية²، ومنه ثمة صلة وثيقة بين الآليات التي تعمل من خلالها الدعاية الكاذبة، وبين تغييب الوعي لدى الناس، حيث تستوي في ذلك كل الأنظمة السياسية والاجتماعية والدينية.

لقد تأثر ليو شتراوس وبشكل واسع بفكرة الأكذوبة النبيلة عند أفلاطون وأيضاً بفكرة الحاكم الفيلسوف. ووفق شتراوس لا بد أن تكون في كل دولة ديمقراطية ليبرالية مجموعة من النخبة المثقفة والتي تمتلك الحقائق السياسية، حيث برر شتراوس من خلال هذه الفكرة بتأثير من أفلاطون استخدام ما يسمى بـ: النخبة المثقفة للكاذب بوصفها خداع نبيلاً يستهدف تدعيم الديمقراطية الليبرالية بوصفها الخير السياسي الأعظم الذي تدعوا له المجتمعات الغربية. ومن

¹ Arendt, Hannah: Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers, in: Crises of the Republic, New York: Harcourt Brace & Jovanovich, 1972, P. 34; "Truth and Politics", P:04.

² Derrida, Jacques: "History of the Lie: Prolegomena", in: Without Alibi, trans., and with intro. by: Peggy Kamuf, Stanford: Stanford Univ. Press, 2002, P: 64 -65.

ناحية أخرى برر شتراوس للنخبة المثقفة خداع الجماهير وعدم الإفصاح لها عن الحقائق المجردة مسوغاً ذلك بأن الحقائق التي تمتلكها النخبة ليست جميعها صالحة للاستهلاك العام.

وبعبارة أخرى رأى شتراوس أنه على النخبة المثقفة التي تمتلك زمام الأمور "عليها أن تخفي وبشكل قطعي عن الجماهير بعض الحقائق خاصة ما تعلق بالأمور السياسية والدينية، ومنه إن توظيف النخبة للأكاذيب النبيلة لا يستهدف سوى تدعيم الإيمان بالله وتحقيق العدالة والخير في المجتمع، "فهذه الأكاذيب ضرورية ولازمة على حد قول شتراوس من أجل اصطفاف الجماهير غير المثقفة وانقيادها"¹، إن شتراوس يدعو إلى استخدام الدين بوصفه أداة مهمة في العملية السياسية خاصة الأساطير الدينية، وبوصفه صهيونياً، نجد شتراوس يقدم بهذا التوظيف السياسي النفعي والتكيف الأيديولوجي المتعسف للدين وللأساطير الدينية، المشروعية الفكرية والسياسية للدعائم التي قامت عليها الصهيونية. لقد كان أفلاطون يلجأ إلى الدين لتسوية النظام الطبقي، وتدعيم نموذج الحاكم الفيلسوف بوصفه الإنسان الوحيد الذي يعرف الحقائق المطلقة، والذي يستطيع أن يحققها في الميدان السياسي. ليس أدل على الاستعمال النفعي للدين عند أفلاطون من أنه في الجزء الثاني من الأكاذيب، نجده يبرر مبدأ التقسيم الطبقي للمجتمع بأن الأمة هي التي أرادت، حيث يقول: "إذا تسرب الشك إلى نفوس المواطنين في هذا المبدأ، أو فكروا في الثورة عليه، فإنه يتعين على الحكام أن يكذبوا عليهم

¹ Zuckert, Catherine H., and Michael P. Zuckert: The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy, Chicago: Chicago Univ. Press, 2006, P:07.

بأن يقولوا لهم أن الأمة هي التي قد أرادت هذا التقسيم وباركته، وأن هذا أمر قضت به النبوءة"¹، لقد فسر ليو شتراوس محتوى الجزء واعتبره قويا، لأنه يعزو التفاوت بين البشر إلى المشيئة الإلهية، وهو الأمر الذي من شأنه أن يجعل التقسيمات الطبقيّة أمرا غير قابل للشك"²، كذلك فإن التوظيف السياسي للدين عند أفلاطون يتضح في سياق تأكيده على "وجود عقوبات إلهية علاوة على العقوبات السياسية على كل من يخرج عن التسلسل الهرمي، وهي عقوبات من شأنها أن تجعل كل المواطنين يطيعون حكامهم، ومن شأنها أيضا أن تجعل الجنود يدافعون عن الدولة بكل إخلاص"³.

2.3.2 الديانة الإبراهيمية المزعومة: (نموذج الكذبة النبيلة).

إن فكرة إقامة ما يسمى بالدين الجديد أو الدين الإبراهيمي أو الإبراهيمية كما يطلق عليها، هي فكرة ليست وليدة العصر وإنما تمد جذورها في أعماق تاريخ الإنسانية، ومنذ سنين طويلة جدا، حيث استغل منظرو الإبراهيمية الجديدة أو (الديانة الجديدة) حالات الحروب والصراعات المزمّنة على مدى عقود من الزمن بين أتباع الديانات المختلفة للتبشير بهذا الدين، فالمقاربة التاريخية قد أسندت لها عملية تبرير قيام دين جديد يجمع الأديان السماوية الثلاث: الإسلام والمسيحية واليهودية في بوتقة دين واحد وطبعا يتم ذلك بمساعدة رجال دين ورجال سياسة لهم

¹ زكريا، فؤاد: دراسة لجمهورية أفلاطون، ص. 171

² LéoStrauss: "The Origins of Political Science and the Problem of Socrates, Six Public Lectures", edited by: David Bolotin, and Others, Interpretation (A Journal of Political Philosophy), Vol. 23, No. 2 (Winter 1996), P: 185.

³ LéoStrauss: The City and Man, Chicago: Rand McNally, 1964, P: 103.

سلطتهم على الشعوب المختلفة، وكذا اعتماد الخطابات الروحية التي تحت على التعاون والتسامح والحوار المفتوح بين الأديان وأنه لا حرج أن يجتمعوا تحت ما يسمى بالديانة الواحدة أو الديانة الشاملة. فباستدعاء التاريخ القريب يتضح بأن التدافع الفكري والترتيبات الإجرائية قد كشفت عن نوايا جادة لإرساء معالم هذا الدين خاصة أن هنالك جملة من العوامل الظاهرة والمستترة لقيام الدين الإبراهيمي المزعوم.

تسارعت الخطوات بعد ذلك في مسار نشر فكرة التسامح والتقارب والعيش المشترك بين المنتمين للديانات الإبراهيمية، حيث بدأت الإرهاصات المؤسسة لهذه للفكرة من خلال بروز العديد من المبادرات عبر أرجاء العالم تدعو إلى التركيز على كل ما من شأنه إيجاد أرضية توافق بين الديانات الثلاث (الإسلامية والمسيحية واليهودية) وترك كل ما يدعو إلى التفرقة بينها.

وفي هذا السياق يمكن ذكر مثال عن البيت الإبراهيمي الذي أسسه (محمد السماوي) الذي انتقل من اليمن إلى أمريكا حيث يضم مجلس الإدارة أشخاص يمثلون الإسلام والمسيحية واليهودية والبهائية. فمهام البيت الإبراهيمي تتحدد في أنه لا يوجد أي شيء بإمكانه حلول محل العلاقة بين البشر في إشارة صريحة إلى تقديم الجانب الإنساني على المتغير الديني في المعاملات البشرية، والعمل على صياغة مجتمعات روحية جديدة ومختلفة عما كانت عليه من قبل، وهذه الفكرة قد تمت الإشارة إليها بمصطلح الصور النمطية المتأصلة، وفي السياق ذاته يشير الكثير من الباحثين والدعاة إلى أن تجسيد إقامة الدين الإبراهيمي الجديد قد تم الشروع فيه

بإعلان دولة الإمارات العربية المتحدة إنجاز صرح ديني في أبو ظبي يضم الديانات السماوية الثلاث أطلق عليه بيت العائلة الإبراهيمية الذي يحوي مسجدا وكنيسة ومعبدا، ويُراد، ظاهريا، يسعى إلى نشر قيم التسامح والاحترام والسلام.

وقد جاءت فكرة البيت الإبراهيمي "بعد استضافة الإمارات لكل من شيخ الأزهر الإمام الأكبر (أحمد الطيب) وبابا فرنسيس بابا الكنيسة الكاثوليكية في سنة 2019"¹، إلا أن الهدف الخفي يكمن في تهيئة شعوب المنطقة على تقبل فكرة الديانة الإبراهيمية وتسويق فكرة أنه لا مناص من وجودها إذا ما أرادت الدول العربية ضمان أمنها القومي. ولتحقيق هذه الغاية كان لا بد من ظهور الدول المروجة للإبراهيمية الجديدة بمظهر الطرف المعتدل والوسطي والمحِب والساعي للإيحاء وللسلام.

وقد عارض الدعاة والمشايخ فكرة بيت العائلة الإبراهيمية التي صاغتها أبو ظبي في الوقت الراهن حيث برزت الشكوك حول الهدف الحقيقي المعلن من وراء إقامة ما يسمى ببيت العائلة الإبراهيمية خاصة من جانب التوقيت الزمني، ففي حين كان إطلاق المشروع أواخر عام 2019، لم تمر سنة حتى تم الإعلان عن اتفاقية تطبيع رسمية علنية لبعض الدول العربية مع إسرائيل حملت صبغة دينية بعد تسميتها باتفاقيات أبراهام.

¹ جمال سند السويدي، بيت العائلة الإبراهيمية، دعوة إماراتية للتسامح، صحيفة الإتحاد تاريخ النشر: 08 يناير 2023

23:30، تاريخ الدخول الثلاثاء 23 مارس 2023 على الموقع:

واتفاقيات أبراهام أو إبراهيم هي "مجموعة اتفاقيات سلام تم التوقيع عليها بين الإمارات والبحرين ثم تبعتها كل من السودان والمغرب من جهة وإسرائيل من جهة ثانية، تم بموجبها ترسيم العلاقات بين الجانبين كمرحلة أولى في 15 سبتمبر من سنة 2020 في العاصمة الأمريكية واشنطن وقد حضر اللقاء أنداك وزير خارجيتي كل من الإمارات والبحرين ورئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتياهو برعاية الرئيس الأمريكي الأسبق دونالد ترامب"¹.

3.3.2 دور الخطاب الديني في الدبلوماسية السياسية الراهنة: (اتفاقية أبراهام المزعومة).

تكشف البيانات الرسمية كيف تم استدعاء المنظور الديني من أجل تحقيق مكاسب دبلوماسية وسياسية. " فمن خلال البيان الذي نشر عبر الموقع الرسمي للحكومة الأمريكية تبين أن الأسلوب المتبع للوصول إلى توقيع اتفاقيات السلام الإبراهيمية قد امتاز بالترج، فقد ابتداءً البيان بالتأكيد على قيم السلام والتعايش واحترام الحريات الدينية في الشرق الأوسط والعالم، ثم تطرق إلى جهود الأطراف المعنية بدعم ثقافة الحوار والسلام بين الإسلام والمسيحية واليهودية، وأخيرا تم الترحيب باتفاقيات التطبيق مع إسرائيل"²، يمكننا قراءة فحوى اتفاقيات

¹ محجوب الزويري، موجة التطبيع الجديدة، رمال متحركة أم زلزال كبير؟، مبادرة الإصلاح العربي، 16 سبتمبر 2021، ص

02. نسخة محفوظة على الموقع الإلكتروني:

أبراهام بتسجيل "مجموعة من النقاط المرتبطة بكيفيات توظيف الدين - استعمال الإبراهيمية تسمية لاتفاقيات السلام- في السياسة الخارجية"¹، كما يلي:

- التأكيد على أن العرب واليهود ينحدرون من أصل واحد ألا هو سيدنا إبراهيم عليه السلام.
- التأكيد الاتفاقيات على دعم جهود الاستقرار والازدهار والسلام في المنطقة وحق كل دولة ذات سيادة بالعيش في أمان.
- تحديد ومواجهة التهديدات مع إمكانية استعمال القوة أن تطلب الأمر، وأن المصالح المشتركة تتحقق بالتعاون لا بالصراع"².

يتضح من خلال ما سبق بأنه تم الاعتماد على الدين كمدخل رئيس لتبرير القرارات المتخذة في محتوى اتفاقيات السلام الموقعة بين الأطراف المعنية، يقودنا ذلك إلى القول بأن الحل الوحيد الذي رأى من خلاله الموقعون على اتفاقيات أبراهام لمنع قيام معارضة شعبية تكمن في استغلال ورقة الدين عبر تجييش المشاعر وحث الشعوب على القبول بالديانة الإبراهيمية إذا ما أريدوا الأمان والسلام، كما أن استمرار وتزايد العمليات الإرهابية في العالم زاد من الزخم السياسي للفكرة وجعلها محل ترحاب خاصة من قبل الطبقة السياسية في الدول المطبوعة.

¹ Abraham accords peace agreement: treaty of peace, diplomatic relations and full normalization between the United Arab Emirates and the State of Israel, Washington 15 September 2020.

² هيثم مزاحم، الدين والدولة في إيران، أثر ولاية الفقيه على السياسات الداخلية والخارجية، مجلة الدراسات الإيرانية، مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية، السنة الثانية، ع5، ديسمبر 2017، ص 10.

تعتبر ما يسمى بالديانة الإبراهيمية محطة جديدة من محطات الصراع العربي الصهيوني ولكن الصراع يأتي هذه المرة في سياق عقائدي وفكري، وتتبع خطورته من تناوله للدين كميدان للصراع، كما أن من يتبنى هذه الدعوة ويتكفل الإنفاق عليها وتسويقها هي دولة عربية وإسلامية والتي تمتلك الكثير من الأذرع الإعلامية والسياسية داخل المنطقة، مما يساعد على تنفيذ رؤاها واستراتيجيتها المرتبطة بالاندماج الصهيوني في المنطقة ودخوله كطرف في الصراع، فالمنطقة مقبلة على مرحلة جديدة من مراحل طمس الهوية الإسلامية والوطنية لصالح التبعية الصهيونية، والمرجح أن الإمارات لن تتوقف عند مشروع (البيت الإبراهيمي)، بل ستتجاوز ذلك للدعوة للتعايش مع الديانات الوثنية الأخرى، كالبودية والهندوسية، خاصة وقد سبق لها أن نصبت تمثالاً لبوذا إله البوذيين في أراضيها، في إطار ما أطلقت عليه (مبادرات التسامح والتعايش). فإعادة رسم المنطقة من جديد يستدعي تغيير عقيدتها وفق نموذج تهميش الأديان ومسحها وهذا ما تسعى إليه الإمارات وحليفها الجديد (الكيان الصهيوني)، للقضاء على ما تبقي من مقاومة ورفض شعبي للوجود الصهيوني، ويبقى وعي الشعوب وإدراكها لخطورة الموضوع الركيزة الأساسية في نجاح هذا المخطط أو فشله.

رغم القول بأن الأديان التوحيدية شكلت ثورة حقيقية في مسار فإن ذلك لا ينبغي أن يحول دون إبراز التمايزات التطور الإنساني، الموجودة بين الأديان السماوية الثلاثة فيما يتصل بعلاقة الدولة بالدين، فبالنسبة لكل من اليهودية والمسيحية فإن تاريخهما يؤكد التناقض العميق والدائم بين الدولة والدين، أو عدم تفاهمهما وتوافقهما، إذ يظهر في اليهودية ضياع الدين في الدولة،

ويظهر في المسيحية ضياع الدولة في الدين، وكما أدى ضياع الدين في الدولة إلى تحويل اليهودية إلى طائفة بامتياز، وجعلها تتصرف كقبيلة دينية معزولة ومنعزلة في العالم بالرغم من عالمية رسالتها. فقد أدى ضياع الدولة في المسيحية إلى تفكك الاجتماع المدني وسيادة التمييز والفوضى وزوال القانون، واختزال الحقيقة الدينية إلى فكرة روحية صرفة، أما في الإسلام فرغم وجود التناقض بين الدين والدولة في بعض المسائل، فقد استطاع أن يتجاوز كلا من الديانتين السابقتين، حين ركز في مواجهة على الرسالة الإنسانية والقيم الأخلاقية واللحمة الأخوية، وفي مواجهة المسيحية على الجهاد العلمي والمادي لنشر الدعوة والهداية الروحية.

4.2 هل العودة إلى الدين هو الحل؟:

صحيح أن عودة الديني يمكن تحديدها في ظرفية اجتماعية وسياسية محددة، إلا أنه إلا أنه يمكننا الاكتفاء ببعض الأسباب فقط كتفسير للظاهرة، فالنزعة الدينية هي قبل كل شيء نزعة إيمانية وروحية مما يعني أن ظاهرة العودة إلى الدين هي ظاهرة متعددة الأبعاد.

لذلك نجد الباحث الفرنسي في فلسفة الأديان (جيل كيبيل) أحد أهم الأوائل الذين اهتموا بظاهرة العودة الديني، إذ نجد ذلك يظهر بصورة واضحة في كتاب له والمعنون بـ: (تأثر الإله) والذي ترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان: (يوم الله) تم صُحِّت الترجمة فيما بعد إلى: (تأثر الله)، فقد تناول هذا الأخير ظاهرة العودة الديني حول العالم والتي تتجسد أهم معالمها في اعتقاده في نهضة الإسلام السياسي والاجتماعي في نطاقاته الحضارية القديمة، إلى جانب صعوبة

الحركة البروتستانتية الإنجيلية في أمريكا عبر تيار المحافظين الجدد والحراك اليهودي والدعوة لعودة النواميس التوراتية.

إن كايل توصل إلى أن ظاهرة العودة الديني لا يمكن ردها لسبب معين بل تعتبر ظاهرة معقدة ومتشعبة الامتدادات والدلالات، وهي تمتد لأبعد من الاحتجاج على أنماط المجتمعات الاستهلاكية الحديثة فهي تشمل الثقافة الاستهلاكية ذاتها، فمثلا كلمة حلال المعروفة عالمياً كدلالة رمزية مرتبط بتعاليم الدين، هو الأمر الذي أعاد لنا طرح إشكالية اندماج المهاجرين في المجتمعات الغربية.

وفي ظل هذا المناخ السائد بدأ ظهور عدة جماعات وحركات تجتمع حول قضايا ذات خلفية دينية محددة، " فنتامي هذه الحركات بموازاة بعضها بعضاً وطموحها لأن تعاود اكتساح العالم من جديد، يحمل في طياته على المدى المتوسط منطلق نزاع والنزاع والحرب بين المؤمنين الذين يجعلون من إعادة تأكيد وترسيخ هويتهم الدينية معياراً لحقائق هي خصوصية بمقدار ما أنها

1

حصرية استيعادية" ، فالطرح الصدامي يرى بأن جوهر الهوية الجمعية والحضارية هو بالأساس الدين، وبما أن لكل نظام معنى ديني يحاول من خلاله احتكار امتلاك الحقيقة، فإن الصراع بين الثقافات والحضارات يبدو أمراً حتمياً وفق هذه المقاربة.

في حين نجد المستشرق الفرنسي المعاصر (أوليفيه روا) يرفض وبشكل صريح الطرح الصدامي الذي يربط الهوية بالثقافة والدين، ففي اعتقاده إن طرح ما يسمى بـ: "صدام/ حوار

¹ جيل كييل، يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاثة، تر: نصيرة مروة، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، قبرص، ط1، 1992، ص119.

1

الحضارات، الذي يُفترض وجود علاقة وطيدة ومتبادلة بين الثقافة والديني" ، فسبب عودة الديني في عصر العولمة هو انفصاله عن ثقافته الجغرافية، ما يجعل أقوى وانجح المعتقدات الدينية هي تلك التي تخضع لمحددات العولمة، أي التي لا ترتبط بثقافة معين " فهذا الارتباط يغدو عائناً عندما يتعلق الأمر بالانتقال في زمن حقيقي في فضاء رهيب حل فيه الإعلام

2

محل العولمة" ، فالعولمة هي فضاء خصب ومناسب لعودة الديني بحسب (روا) وذلك لأنها تشمل "ظاهرتان تلعبان دوراً رئيسياً في طفرة الديني اليوم ومهما: زوال الصفة الإقليمية وفقدان

3

الهوية الثقافية" ، فلم يعد الديني متصلاً بإرادة سياسية أو ثقافة مهيمنة فحسب، بل إن نجاحه أصبح مرتبطاً بمقدار تحرره وظهوره في شكل قضية كونية يمكن تبنيها والانخراط فيها.

كما يؤكد (روا) " أن هناك رابطة وثيقة بين العلمنة والإنعاش الديني فهذا الأخير ليسرد فعل ضد العلمنة بل هو ثمرتها، والعلمنة تصنع الديني وما من عودة للديني بل تحول ولا ريب في

4

أن هذا التحول ليس سوى برهة لا تطل بالضرورة على عصر ديني جديد" .

أما المفكر العربي علي حرب فيرى هو الآخر أن القول بأن الصراع الديني مع العلماني يعود في الأصل إلى إشكالية مهمة، وهي إشكالية احتكار امتلاك الحقيقة كما أشار المستشرق

¹ أوليفيه روا، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة، تر: صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، ط1، 2012، ص 47.

² أوليفيه روا، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة، المرجع السابق، ص 28.

³ أوليفيه روا، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة، المرجع نفسه، ص 28.

⁴ أوليفيه روا، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة، المرجع نفسه، ص 20.

الفرنسي (روا)، فالحدثيون يتمسكون بموقفهم القائل بضرورة استبعاد الدين من الفضاء العمومي في حين يتمسك الأصوليون بفكرة ضرورة استعادة الدين خاصة في أشكاله التقليدية لما قبل حديثة، فالمعروف عن علي الحرب أنه من دعاة التفكيكية وما بعد الحداثة في الفكر العربي المعاصر، فالعولمة إذن حسبه فضاء ديني يسمح بعودة الديني في شكل جديد يتلائم مع طبيعة الفاعل البشري الجديد فيها. لأنها مجال يقطع من صميم الأصولية اللاهوتية والناسوتية، مفترضاً منطقاً جديداً يتجاوز خطاب الحقيقة الكلاسيكي " فغالباً ما يؤول طلب الحقيقة إلى نفيها عند أصحاب العقائد والمذاهب، يستوي في ذلك كل من القدماء والمحدثون

1

اللاهوتيون والعلمانيون" ، ومنه إن حركات العلمنة في كل بقاع العالم سواء على مستوى الفكر الغربي عموماً، أو الفكر العربي خصوصاً، وحدث مطالبها بالدعوى إلى الاستقلال و التحرر الشامل في كل المجالات الدينية السياسية الاجتماعية، وتحرر العقل من انغلاق الكنسي إلى الانفتاح العلمي و الفكري، ورغم تعدد المفاهيم لمصطلح واحد تأرجح بين غرب مسيحي وشرق مسلم إلا أن فصل الدين عن الدولة بقي هو التعريف الموحد سواء على مستوى عالم الفكر الغربي أو العربي.

من الواضح لجميع القائلين بالعلمانية في العالم على وجه العموم والعربي على وجه الخصوص، أنها قضية تمس الدين بالدرجة الأولى لأهمية دوره في الحياة الاجتماعية، لذلك جاءت العلمانية لتفصل الدين عن الدولة ليحق لأفراد داخل المجتمع ممارسة عقائدهم الدينية

¹ علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقارنة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1994، ص 97.

وشعائهم بكل حرية، فالدين ولد مع الإنسان سواء الغربي أو العربي على حد سواء منذ فجر التاريخ والدين يعبر عن ملامح الفرد داخل دولته فهل يكون الإنسان الطبيعي كامل إذا أقتلع منه أحد مقوماته ومركزاته في الحياة؟، طبعا لا فالإنسان المجرد من مقومات الحضارة بما

1

فيها الدين كائن ناقص،" إن العلمانية قضية تطور تاريخي بالنسبة للدين" ، وللتفكير في الدين من زاوية علمانية، يجب ربط العلمانية بمسألة التفكير في الدين، من داخل الدين وخارجه كما ذكرنا سابقا، بوصفه موضوعا قابلا للدراسة في مضمونه وأحكامه، دون أن يكون الباحث مؤمنا بالضرورة ولذلك نرى أن العلوم الدينية في الفكر العربي الإسلامي وتراثه، وظيفتها الدفاع عن الدين إضافة للإيمان به وفهمه ردا على هذا يقول برهان غليون: "إنجازات الحضارة الإسلامية في عصور ازدهارها إلى عوامل إيديولوجية بحثة هي فهم المسلمين لدين

2

الإسلام في فجر تاريخه" ، لذلك أرجع برهان غليون الانحطاط اللاحق إلى سوء فهم العالقة بين الدين والسياسة دون غيره من العوامل ودون أن يتساءل عما إذا كان هذا الفهم نفسه ناتج عوامل أخرى، فهي في مقابل العلوم العقلية الموضوعية من داخل الإيمان الإسلامي ولأجله، وتتخذ موقفا مسبقا من الأديان الأخرى بالنظر إلى ما وراء الدين الإسلامي ومبادئه وتعاليمه، لذا فليس من الغريب أن تصطدم العلمانية بالدين في إطار علاقتها بالأديان الأخرى، ومقاومة

¹ ناصيف نصار، باب الحرية، انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2003. ص 246.

² سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 ، 1996. ص 151.

التيارات والمؤسسات الدينية الأخرى الداعمة لسيطرة الدين وهيمنته على الحياة الثقافية والسياسية.

لا مساومة في العلمانية على مبدأ استقلالية الدولة عن الدين، وعن كل ميتافيزيقا غير دينية أيضاً، وبالتالي فإن الدولة العلمانية تمتنع عن التدخل في شؤون اللاهوت العقائدي للدين أو للأديان التي تعيش في دائرتها، وتترك لكل دين أن يبني نظرتَه إلى السياسة والعمل السياسي تحت شرط احترام استقلاليتها التامة، "ومن هنا فإنه من الممكن للإيمان الديني أن يتوصل إلى لاهوت سياسي يقبل الفصل بين الدين والدولة، وأن فصل الدولة عن الدين لا يستلزم

1

فصل الدين عن العمل السياسي بصورة كلية" ، ولما كانت العلمانية تتوخى العدل، وكانت الديمقراطية أقرب الأنظمة السياسية، فإنه من الطبيعي أن يتغلب الانحياز إلى الديمقراطية "وأن تتوزع الاعتبارات الدينية في خيارات المواطنين السياسية على أنواع مختلفة من التنظيم والتفكير والتعبير والعمل المباشر، كما حصل في حالة الأحزاب الديمقراطية المسيحية في

2

العديد من البلدان وفي حالة أحزاب أخرى ليس لها صفة دينية معينة" ، وعليه ليس بمستغرب أن تصطدم العلمانية بمقاومة شديدة من جهة التيارات والمؤسسات الدينية التقليدية المستمرة من عصر هيمنة الدين على الحياة الثقافية والسياسية: "هكذا هو الأمر بالنسبة إلى الكنيسة

¹ ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 279.

² سالي خليفة إسحاق، تطور العالقة بين الدين والسياسة في أوروبا، مجلة المستقبل العربي، ع 368، تشرين الأول، بيروت، 2009، ص 02.

المسيحية، وهكذا هو في هذه الأيام بالنسبة إلى التيارات والمؤسسات اليهودية الأصولية

1

وبالنسبة إلى التيارات والمؤسسات الإسلامية السلفية" ، وما القول برفض الإسلام المطلق للعلمانية سوى قول تبسيطي، له عاقلة بالسياسة وتعبئة الجماهير أكثر مما له عاقلة بالحقيقة وإمكانيات المستقبل.

فشتراوس قد ميز في أعماله حول الفكر الديني والسياسي الكلاسيكي بين ما أسماه (التنوير الإسلامي-اليهودي الوسيط) و(التنوير الراديكالي الحديث)، معتبراً أن ما يجمعهما هو نفس الروح العقلانية النقدية التي تختلف ما بين توجه تأويلي حر يمارس من داخل النص (كما لدى ابن رشد وابن ميمون)، وتوجه تاريخاني لائكي ينزع إلى استبدال مرجعية الدين بمرجعية الذاتية الإنسانية المكثفة بنفسها.

إن فصل الدين عن الدولة لا يعني بالضرورة فصل الدين عن المجتمع فبعض العلمانيين يسلطون الضوء على عدة طرق المختلفة التي يمكن للدين من خلالها التصرف كقوة اجتماعية سلبية، تشمل الحجج الرئيسية هنا دور الدين في حالات العنف والصراع وحالات التمييز في قضايا النوع الاجتماعي والتوجه الجنسي والحقوق الإنجابية والحالات البارزة لإساءة استخدام السلطة الدينية، في حين أن مناهضي العلمانية يقدمونها غالباً على أنها مناهضة دائماً للدين، لكن تطبيقها في مجتمعات شديدة التدين، مثل الولايات المتحدة والهند، يظهر أن الحال ليست دائماً كذلك، يصرّ العلمانيون على أن الفصل بين الكنيسة والدولة يوفر أفضل إطار لدعم

¹ ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، المرجع السابق، ص 262.

حقوق وحرّيات جميع المواطنين، بغضّ النظر عن دينهم أو معتقدتهم، وهناك أدلّة تدعم الرأي القائل إن العلمانية تقدّم طريقة لزيادة حقوق الإنسان والحرّيات، بما فيها الحرّيات الدينية.

ففي مجتمعاتٍ مُعلمنةٍ إلى حد كبير مثل المملكة المتحدة تُمنح المنظمات الدينية مزايا غير متاحة لفئات اجتماعية أخرى، مثل النقابات العمالية أو الجمعيات الخيرية غير الدينية، مما يمنحها مكانة في الحياة العامة يمكنها في بعض الحالات من أن تؤثر على قرارات السياسة العامة حيث تشارك السلطات الدينية في المجلس التشريعي الأعلى، كما يتم منح مجموعات متنوعة من الإعفاءات للجماعات الدينية في القضايا المتعلقة بالضرائب واللوائح القانونية (مثل قانون العمل وتوفير الخدمات العامة)، في ألمانيا تقوم الدولة تلقائيًا بخصم (ضريبة الكنيسة) من الأعضاء المسجلين في العديد من الطوائف الدينية كجزء من إعاناتها العامة للدين.

فشتراوس لم يكن معاديا للدين رغم علمانيته الليبرالية فقد كان يعتقد أن (الدين كذبة نبيلة) يجب المحافظة عليها، ففي نظره الدين وسيلة لا غاية في حد ذاته ويمكن الاستفادة منه بجعل الإيمان الديني هو المصير الكوني للأمة، فهو "مفيد للإلهام الشديد للحماس، وضروري لجعل الناس مستعدين دوماً للقتال حتى الموت لإبادة العدو!"¹، وهو ما قاله مبكراً المفكر سيّد قطب عندما كتب مقاله (إسلام أمريكي) قائلاً: "الإسلام الذي يريده الأمريكيان وحلفاؤهم في الشرق الأوسط ليس الإسلام الذي يقاوم الاستعمار، وليس الذي يقاوم الطغيان، ولكنه فقط الإسلام الذي يقاوم الشيوعية..! إنهم لا يريدون للإسلام أن يحكم ولا يطبقون منه

¹ Drury, Shadia B: The political ideas of Leo Strauss(, 1950) P: 217.

ذلك، لأن الإسلام حينها سينشئ الشعوب نشأةً أخرى¹. كما يتفق المحافظون الجدد مع المحافظين الدينيين على أن الأزمة الحالية ترجع جزئياً إلى تراجع تأثير الدين في حياة الناس، إن الأشخاص الذين لا يشعرون بشيء أكبر من أنفسهم شيء متعالٍ وأبدي يميلون إلى اللجوء إلى الترفيه الطائش بما في ذلك المخدرات والكحول والتصرف بشكل أناني وغير مسؤول. والدين في أفضل حالاته هو نوع من الاسمنت الاجتماعي، وعقد العائلات والمجتمعات المحلية والريفية ومع ذلك، يمكن أن يكون الدين في أسوأ حالاته متعصباً وغير متسامح ومثير للانقسام، ويمزق المجتمعات بدلاً من توحيدها، وهكذا يعتقد معظم المحافظين الجدد أن مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة كما هو منصوص عليه في التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة فكرة جيدة. لكنهم يعتقدون أيضاً أن ذلك تم ملاحظته إلى أقصى الحدود من قبل أتباع الليبرالية الحديثة، الذين ينوون عزمهم على منع الدين من الحياة العامة مما يؤدي إلى رد فعل عنيف من المحافظين اليمينيين.

تعتبر عودة الدين في المجال السياسي الراهن أحد أهم إشكاليات الفكر السياسي في أبعاده العالمية، وهو ما يشكل خطر على الإسلام " فانطلاقاً من أن العلاقات بين الإسلام والمسيحية سواءً الأرثوذكسية أو غربية كانت، كلاهما الآخر بالنسبة للآخر صراع القرن العشرين بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية ليس سوى ظاهرة سطحية، إذا ما قورن

¹ سيد قطب، إسلام أمريكي، مجلة الرسالة، المجلد الأول، عدد 991، لسنة 1952، ص713.

بعلاقة الصراع المستمر والعميق بين الإسلام والمسيحية"¹، فهذا الصراع بين محددات الذات الغربية والذات الإسلامية يبقى صراعاً بين أنظمة شاملة لتصور الحياة وتفسيرها، تبرز أبرز تجلياته في السياقات الثقافية والاجتماعية لتتجلى بعد ذلك بشكل صريح على السطح السياسي.

وعلى ضوء هذا الصدام الهوياتي تجد الحركات الجهادية مشروعية قضيتها لاعتبار أنها تدافع عن الهوية الإسلامية في صيغتها الأصولية أي أنها تسعى للقطيعة مع النظام العالمي (الغربي)، عبر وسيلة العنف الجهادي مما عجل بظهور ما يسمى بالحركات الجهادية اليوم كأحد أهم تجليات عودة الديني في السياسي زمن العولمة، فظاهرة الحركات الجهادية اليوم هي ظاهرة معولمة بحيث لا تقتصر على حدود ثقافية وجغرافية محددة ما يجعلها تمثل أهم الإشكاليات الراهنة سياسياً ودينيًا وثقافياً وفكريًا.

كما يتبنى الجهاديون استراتيجيات عالمياً كوسيلة للوصول إلى غايتهم وأهدافهم وهو ما تجسد في العمليات الانتحارية التي بلغت ذروتها مع تفجيرات البرجين في مانهاتن سبتمبر 2001، وهو الأمر الذي قاد إلى ربط مصطلح الإرهاب في القاموس الإعلامي والسياسي المعاصر بالحركات الجهادية والإسلام السياسي. ومنه يمكن القول أن الظاهرة الجهادية على تعقد أسبابها هي تجلٍ صريح لعودة الديني في السياسي للزمن العولمي وهذه الظاهرة لاعتبارها تجسيدا لعودة الديني في السياسي تستلزم فهماً مركباً وهو ما يعني " أن فهم الظاهرة الجهادية

¹ صمويل هينغتون، صدام الحضارات وإعادة صُنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، دار سطور، ط02، 1999، ص

يحتاج إلى الإحاطة بجوانبها المختلفة أي هويتها الدينية والظروف الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية التي تشكل مختلف محددات هذه الظاهرة¹، فالدين أصبح يتعولم لكي ينتشر، ولكن هذا الانتشار ليس ذلك الانتشار الكلاسيكي الجمعي بل انه انتشار خاضع لآليات العرض والطلب في السوق وهذا الفصل بين الثقافي والديني فسره المستشرق الفرنسي (روا) بصعود الجاذبية للحركات الجهادية عالمياً باعتبارها تطرح على عكس الأديان المرتبطة بالثقافة الهوياتية ذات البعد العالمي، وهو ما يوائم طبيعة الحقل العولمي حيث أن " سياقات السوق هذه تقترض إذاً فقدان الهوية الثقافية ومرة أخرى أيضاً، هناك أديان مستعدة أكثر من غيرها لكي تتجرد من هويتها الثقافية"²، ومنه إن مكانة الدين في الفكر الإنساني، فإن السؤال الدين يمثل أحد أهم الأسئلة المصيرية التي تواجه إنسان العولمة.

ذهب العديد من علماء الاجتماع أمثال هيرفيو ليجي، إيف لامبير، جان بول فيلهام، في مساندة إذ تسمح مفاهيم مثل العولمة الدينية خاصة (المرتبطة بالعولمة الاقتصادية) باستيعاب أفضل لهذه العمليات التي تسمح للأفراد من الآن فصاعداً بتدبر أمور عقيدتهم وفقاً لهبة روحية عالمية، فالتجديد الديني يفرض سيادة المعتقدات العابرة لاعتبار أن التجربة الشخصية ستأخذ الأسبقية على الانتماء القسري إلى الكنائس المؤسساتية بحيث تتقدم العاطفة على العقل، كما ينبغي على القرن الواحد والعشرين أن يشهد في جميع الاحتمالات انتشار واسع للمعتقدات في جميع أنحاء العالم.

¹ أيمن بوطرفة، العقلية المؤمراتية وتجلياتها على الفكر السياسي الإسلامي، قضايا في المؤامرة والعدمية السياسية، مؤسسة الأمة العربية للنشر والتوزيع، ط1، مصر، 2007، ص 164.

² أوليفيه روا، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة، المرجع السابق، ص 280.

أما بالنسبة لمعظم الناس الحقائق المطلقة التي تطالب بها الكنائس تمحي بالفعل لصالح نسبية الاعتقاد، فهناك نوع من التدين الجديد المتوافق مع العولمة كما سماه (روا) السوق الديني بمعنى " أن انفتاح السوق يفترض تكوين فاعل فردي متحرر وإن هذا الحد أو ذاك من الكره العرفي والثقافي والاجتماعي وحتى التاريخي يختار بمطلق حرية المنتج الذي يُناسبه في السوق الديني، فظاهرة التحولات الكثيفة من دين لآخر الحرة والطوعية والتي تحصل فردياً وليس جماعياً هي ظاهرة تُسم عصرنا بلا ريب وتحكم حقاً نظرية السوق"¹، فهذا التدين الجديد ينعت بالعصر الجديد لأن الفرد يؤكد صلاحية معتقداته من خلال التسجيل في شبكات التي توزعها أمثال هذا النظام، إذ لا يمكن أن يقوم إلا على مسلمة نسبية المعتقدات أي (جميعها متساوية لا واحدة منها تتمتع بالسلطة المطلقة)، وإن كنا نلاحظ ذبوع الثقافة العلمانية سياسياً في الفضاء العالمي فإن هذا الأمر لا يعني اختفاء الديني من هذا المسرح ولا بتراجع الديني في العالم، وحتى وإن كانت البيانات الإحصائية تبرز نوع من الهبوط في نسبة المُتدينين، خاصة في الدول الغربية إلا أن فعالية الدين لا زالت قائمة على مستوى الوجود الفردي الخاص وكذا في الحياة السياسية والاجتماعية العامة، وإن كانت الحداثة السياسية من خلال عملية العلمنة قد أدت إلى شبه الموت للديني من خلال تحويله من الفضاء العام إلى المجال الخاص ونزع الطابع المؤسس له فإنها بالمُقابل أدت إلى إحياء نوع جديد من التدين قائم على روابط اجتماعية وسياسية.

¹ أوليفيه روا، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة، المرجع السابق، ص 249.

إن الاهتمام بالعلمانية ومدى تطبيقاتها وممارستها مطروح على عدة مستويات وفي عدة مجتمعات يقول محمد أركون: " النقاش حول العلمانية الآن مفتوح دائماً في الغرب والذي يشكل أيضاً النقل التاريخي لإسلام"¹، وبسبب هذا النقل قدم دراسة كرونولوجية للأحداث التي شهدتها مختلف البلدان الإسلامية والتي تبرز الجدل القائم بين العلمانية والأصولية.

ويشير أيضاً أركون "أن داخل الدين لا يُوجد فقط التعالي والقداسة بل يوجد أيضاً الجانب النفسي، السياسي، الاجتماعي، القضائي، وحتى العلمي، مما يستدعي ضرورة إعادة تعريف الدين خاصةً بعد التمييز المبكر الذي فرضه العلم الوضعي والسلطة التعسفية"²، وهذا ما ظن أركون أنه ينطبق على الدين الإسلامي أكثر من غيره لأن هذا الأخير لم يُقدم نفسه كقيمة روحية فحسب بل جاء جامعاً لكل أبعاد الإنسانية، على خلاف المسيحية التي ركزت على تقوية الجانب الإيماني والروحي ولم تقدم تشريعاً مدنياً لحكم الدولة والممارسة السياسية.

ومن هنا " فإن الدولة في ظل الديانة المسيحية لابد أن تكون علمانية تفصل الدين عن مكان الهيمنة على المجتمع ومؤسساته الدنيوية، فالعلمانية في الإطار المسيحي لا تمثل عدواناً على المسيحي ولا على كنيستها وإنما تمثل التصحيح الذي يُرجع الكنيسة ولاهوتها إلى إطارها الطبيعي والصحيح"³، والعكس بالنسبة للمجتمعات الإسلامية فتطبيق العلمانية عليها يعتبر شذوذاً وانحرافاً عن مسارها الحضاري وخير دليل على ذلك ما أفرزه الواقع الإسلامي من

¹ Mohamed arkoun: Emergences et problèmes, dans le monde musulmans contemporain (1966-1985) islamo-Christiana tome 12.P:138.

² Mohamed arkoun: Emergences et problèmes dans le monde musulmans contemporain. P:157.

³ محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق، ط02، 1986، ص 28.

تناقضات وصراعات داخل المجتمع ومع السلطة بسبب رفض أو تطبيق العلمانية. فالحضارة العلمانية بتبعاتها لم تستطع احتواء كل العقليات الإسلامية بل الكثير منها متمك بإسلامه وأصالته، وهنا نتفق مع أركون في قوله: " إن المواجهات التاريخية في المجتمع الإسلامي الحالي بين الدين والعلمانية، الدين والشيعوية، الدين والاستعمار، الدين والإمبريالية، تعمل على تقوية الفعل الديني كإيديولوجيا، لكنها تميل في نفس الوقت إلى إضعافه ثقافياً ودينياً فالصحة الدينية ظهرت نتيجة آمال وتطلعات سياسية لأن الشعوب بحاجة إلى بعث الآمال عندما تكون مهددة في كرامتها، فأركون يقصد بمقولة (تقوية الفعل الديني كإيديولوجيا)، أي الإيديولوجية السياسية، فأغلب المؤيدين للإسلام ودوره التاريخي لجأوا إلى النشاط السياسي كوسيلة لتحقيق ذلك وسواءً صح هذا الاختيار أم لم يصح بالرغم من أنه رُفض من قبل حكومات الدول الإسلامية القائمة على السياسة العلمانية مثلاً، إلا أنه يبقى اختيار موجود ولا يُمكن إنكاره وهذا ليس بالأمر الغريب لأن عملية فصل الدين عن السياسة عملية غريبة عن الإسلام.

ويمكن القول أنه رغم الانتشار الواسع لموجة الإلحاد والفلسفات المادية والعلمانية إلا أن الإيمان مزال باقٍ وأتباعه يكثر أيضاً، فكثير من علماء الغرب تراجعوا عن نظرياتهم المضادة للدين رافضين إقصائه أو إقصاء حتى الميتافيزيقا مؤكدين عجزهم عن تقديم كل الحلول للمشاكل التي تُعاني منها الإنسانية.

ومنه إن فكر شتراوس كان يتمحور حول مسألتين مهمتين الأولى حول الرب والثانية حول السياسة ولاشك في وضوح موقف شتراوس المؤيد لأهمية الدين ودوره في حياة الفرد ورفضه

للتوجهات الوثنية للفلاسفة الذين كان هدفهم تجريد الفكر والفلسفة من أي قيد ديني هو ما أسس لموقفه الراض لفصل الدين عن السياسة واستهجانه للنظام السياسي العلماني بعده نظاماً بعيداً عن السلطة الربانية " سواءً أكانت هذه السلطة بوحى يستند إلى إرادة الخالق، أم كانت مجرد نظاماً طبيعياً للاعتراف بسلطة الدولة على أساس حكم البشر بصورة حصرية"¹، وهذا هو أساس نقده لدعوة فصل الدين عن السياسة عند الحداثيون بشكل عام ومكيافيللي بشكل خاص.

حيث قدم لنا تصوراً حو العلاقة الجدلية بين الثالث (الديني والفلسفي والسياسي)، "إذ نجده يُقر بوجود قوى حتمية تتمثل في المصادفة أو الحظ أو الله وهي التي من شأنها أن تُقرر الحياة الخيرة التي تتماشى مع الطبيعة وتعني من جانب آخر الوقوف عند حدود معينة لا يجب تجاوزها لاعتبار أن الفضيلة هي أساس الاعتدال"²، ومنه على الجميع أن يمتثل للأوامر الإلهية وللطبيعة. ويؤمن شتراوس إن السياسة تنبثق من التفريق بين نحن وهم، فلا استقرار حسبه لأي كيان سياسي إلا بوجود تهديد خارجي يدفعه نحو الوحدة، وإذا لم يكن هناك تهديد خارجي، عندها يجب إنتاجه.

¹ ستيفان هالبر، جونتان كلارك، التفرّد الأمريكي، المحافظين الجدد والنظام العالمي، تر: عُمر الأيوبي، (د ط)، دار الكتاب

العربي، بيروت، 2005، ص 66.

² Léo Strauss: the three waves of modernity. P: 87.

3.المبحث الثالث: أهمية الدين عند الإنسان المعاصر:

1.3 الفكر الغربي المعاصر:

تختلف مكانة الدين من إنسان لآخر ن فالدين عند الإنسان الغربي ليس نفسه عند الإنسان العربي، لأنه رغم كل التطورات التي حصلت في البشرية إلا أنه بقي مُرتبط أشد الارتباط بالوعاء الإنساني الموروث الذي احتضن التطور واحتواه، كما سهل له المعابر ووفر له مُختلف وسائل النمو دون عقبات أو الرفض من قبل الشعوب.

فالإنسان الغربي المعاصر يظن أن العلم الذي حقق كل هذه الاكتشافات العظيمة رغم كل الصعوبات الطبيعية، سيحل يوماً ما مكان الدين إلا أنه وعلى الرغم من كل ما حققه الغرب من تقدم وتطور في مختلف مجالات النشاط الإنساني، إلا أنه ترك وراءه مشكلة أكبر من توقعاته أهمها الفقر أو الظمأ الروحي للإنسان المعاصر وتجديد تصوره الكلي للكون وفهمه للغاية القصوى من الوجود الإنساني، أما فيما يخص الإنسان العربي رغم تأخره وتخلفه مادياً وتكنولوجياً إلا أنه لا تقل مكانته عن الإنسان الغربي فهو يتمتع بالمستوى الروحي الذي تفرضه الإنسانية، كما أنه يعطي للمؤسسات الدينية مكانة كبيرة لتتدخل في أبسط شؤون حياته.

على الرغم من تصالح كل من الدين والعلم في بعض المواقف وهذا بفضل الجهود الكبيرة التي حاول مُعظم المُفكرين بذلها في سبيل إيجاد حلول عقلية ومنطقية للمشكلة، إذا لم ينقطع الصراع بين العلم والدين لأن كل منهما يريد تدمير الآخر، ورغم كل ذلك لا يزال كل منهما

قائماً فلم يكن مجدياً محاولة تخير العقائد الدينية لخدمة العلم بأي شكل من الأشكال في حين لم يستطع العلم التنبؤ بمستقبل الأديان حتى الآن.

فالتنازع الحقيقي إذن هو بين الروح العلمية والروح الدينية وليس بين الدين والعلم لاعتبارهما مذهبين مختلفين، فالعالم لا يهتم في نهاية المطاف إذا كان الدين لا يثبت في عقائده شيئاً يتفق مع العلم ونتائجها، فهذه القضايا سيقدمها الدين على أنها عقائد وموضوعات للإيمان تربط العقل مع الشعور بحيث تعبر عن صلة الإنسان بنظام من الأشياء ليس باستطاعة معرفتنا الطبيعية بلوغه، ولعل هذا ما يكفي صاحب العلم أن يطرح الطريقة التي يسلم بها صاحب الاعتقاد وأصبحت اليوم محاولة التوفيق بين معتقدات الدين ونتائج العلم قليلة القيمة " ويذهب مفكرون إلى أن العلم يهدف إلى استبعاد ما يتضمنه الدين من جهة المبدأ، فالمتدين يستخدم ملكاته بما لا يتفق في الوقت الحاضر مع تقدم الحضارة الإنسانية وهكذا لا تختلف الروح العلمية عن الروح الدينية وتغايرها بل تنفيها بشكل كلي"¹، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن الإنسان لا يحيا بالعلم وحده وإذا كانت المؤسسات الدينية تقف أحياناً حجر عثر أحياناً فيوجه التطور العلمي فإن هذا لا يعني أن يبعد الدين من حياة الإنسان ويتركه عرضة للفقر الروحي.

ومنه إن الصراع بين كلاً من الدين والعلم أو بين العلماء ورجال الدين إن صح التعبير يكون أحياناً نتاج سوء فهم كلا الجانبين، فغدت الصورة الدينية صادقة بالنسبة إلى بدء العالم

¹ إيميل بترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، ص 271 . 274.

ومنتهاه أو الصورة العلمية صحيحة بالنسبة إلى ما يقع بين الطرفين. إذ يشهد تاريخ الدين بكل أشكاله المختلفة كان دائماً عنصراً مهماً في حياة الإنسان، فمن طبيعة غالبية البشر أن تنظر إلى أبعد من ذاتها ولكن هذه الرؤيا في هذا العصر قد أصبحت غامضة وأضحى الإنسان يعيش حالة فوضى واضطراب، فالمشكلات المعاصرة التي تواجه الدين ليست بخافية عليه لأنه يعيش العصر الحالي بوعي بحيث واجه الدين نُظماً عقائدية مُعارضة اقتصادية وسياسية، فضلاً عن موجات الإلحاد التي ظهرت في الفلسفة والأدب وعلى الرغم من اهتمام الكثيرين بالدين فإن هناك إحساساً بعدم قيمة الدين نتيجة لعزله عن حياة الفرد وفشله في عرض قيمه بصورة أو بعبارة تُجيب على المُشكلات التي تعترض الإنسان المُعاصر.

كما أعادت الكشوف العلمية طرح مسألة معنى الإنسان ومكانته في الكون وكل ما يقوله الوحي في هذا المجال أصبح موضع تساؤل بدءاً من عصر النهضة والتنوير في نهاية القرن الثامن عشر ثم القرن التاسع عشر وصولاً إلى العصر المُعاصر " ونتيجة هذه الاكتشافات العلمية بدأ الإنسان يبتعد عن الدين وبدأ كثيرون بإثارة الشكوك حول حقائق الكتب المقدسة، فالأزمة الدينية أصبحت واضحة عندما يؤكد الناس أن العلم قادر على الإجابة عن كل سؤال وشعورهم بأنهم امتلكوا ناصية التفكير العلمي وبأن إقصائهم لقضية تعارض العلم والدين بوصفها تشكل خطراً على الدين، كما يعود إلى أسلوب الدعوة الدينية المعاصرة الذي يعتبر جزءاً مهماً من الأزمة الدينية الحاضرة"¹، فقد كان الإنسان سابقاً يحس بأنه يعيش على مرأى من رقيب قدير أما اليوم، إنه يحس أن لا رقيب عليه إلا جيرانه وضميره " فالقليل من الناس

¹ سليمان فايز، حول أزمة الدين والأخلاق في المجتمع المعاصر، دار الثقافة، القاهرة، 2002، ص 51 . 55.

يتصرفون بمسؤولية وكأن الأجيال القادمة ترقب ما يفعله، ولطالما كانت المشكلة الأخلاقية لكل إنسان هي أن يوطن إرادته على أن تتلاءم وإرادة الإله وجسدت المقدمة الكبرى التي ارتكزت عليها جميع الفرص الإنسانية، وعندما فقد الإنسان إيمانه بوجود إله سماوي أصبح عليه أن يجد سبباً آخر غير تجلي إرادته وما تركز عليه طرق اختياره للمبادئ الخلقية¹، وهذا ما يدفع إلى إعادة النظر في حياة الإنسان المعاصر خاصة، لأن الجانب الروحي على قدر كبير من الأهمية لدرجة أن إلغائه قد يجعل الإنسان تائهاً متعباً لا يعرف معنى الراحة. إن الإنسان المعاصر انصرف عن الدين ولكن دون أن يفقد قابليته للإيمان لأنه معلق في الواقع بين السماء والأرض، فلا يجد طعماً للراحة في أي مكان ولا توجد هناك نظرية لمعنى الأحداث وقيمتها حيث يُضطر إلى مواجهتها وليس هناك من سلطة روحية ينبغي له أن يتجه إليها وإنما هناك آراء وأساليب وبدع مفروضة ولا توجد لديه أي غاية حتمية في الكون، إنما هناك ضرورات مُحكمة مادية وسياسية ودينية واقتصادية بحيث لا يشعر أنه دوراً رئيسياً في هذا المصير.

وإنما هو خاضع لسيطرة القوى الجماعية في هذه الحضارة وليس في مقدوره أن يتجنب وطأة الأحداث، ولعل انصراف العالم عن الدين " يجسد حركة ثورية وجذرية لم تحدث في الماضي فقد تضافرت ظروف الحياة مع اتجاهات العصر على بعث الشكوك لدى الإنسان في أي عقيدة راسخة مُسيطرَة، فالانحلال الذي أصاب سبل التفكير القديمة قدم معنى بعيد وتراكت آثاره ولم يعد الإنسان قادر على العودة إلى منهج جديد وراسخ القواعد وسط الفوضى

¹ لبيان والتر، الدين والإنسان المعاصر، دار الوتبة، دمشق، 1980، ص 135 . 138.

والاضطراب المستمر، ولا يفتقر الإنسان المعاصر إلى الإحساس بالغموض والرهبة والدهشة الذي طغى على الجميع فالنزعة العاطفية موجودة غير أنها مكبوحة بحيث لا تسيطر عليه سيطرة تامة¹، إذن هو عصر جديد متعدد الأنظمة والموارد الفكرية ولا يعقل أن يتغير العالم وخريطة الواقع دون أن يتغير الفكر فيهتم بقراءة المعطيات والتعاطي مع الأحداث بلغة الفهم وإلا همشته التغيرات وصار آلة لمختلف التحولات، ومن خلال هذا يتضح لنا أن الإنسان بحاجة دائماً إلى الدين وما يحققه من أمان روحي للارتقاء بإنسانيته بصورة أفضل أمام التحديات المتجددة.

فظاهرة الانبعاث الديني واستعادة الوعي بالدين ليست مسألة ثقافية فحسب أو لحظة أنثروبولوجية عارضة وإنما هي في حقيقتها " دلالة على أزمة خانقة أصابت الحضارة الغربية في عمقها، عندما أرادت أن تفرض نموذجها الحضاري خاصة التقني بالقوة على باقي الثقافات وفق استراتيجية ترمي إلى إعادة صياغة معنى العالم على نحو يؤدي إلى إخراج الثقافة والفكر الإنسانيين من الأفق اللاهوتي إلى أفق ما بعد لاهوتي"²، ذاك الأفق الذي يُبجل فيه الهائل التقني ويُقدس فيه العلم فعلى حد تعبير فيرآند " أنه على الرغم من أن العلم ليس البتة ديناً فإننا اليوم نعامله من منطلق الإجلال الديني أي وفق نظرة تقديسه تنظر إليه وكأنه

¹ لبيان والتر، الدين والإنسان المعاصر، المرجع السابق، ص 17 . 59.

² محمد الأندلسي، فلسفة الدين مطبوع، محاضرات لطلبة الفلسفة، مسلك علم الاجتماع، الفصل 05، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، الموسم الجامعي 2006 . 2007، ص 12 . 13.

كيان لا يدانيه إلا الحق المطلق والخير المطلق"¹، ومما لاشك فيه أن الإفراط في تقديس العلم والتقنية أفضى إلى مزيد من التأزم للحضارة المعاصرة.

لاعتبار أنها حضارة ينفصل فيها العلم عن الأخلاق مثلما ينفصل داخلها العقل عن الغيب كما أدى إلى خروج النظام العلمي وتقني الذي تقوم عليه هذه الحضارة عن المسار الصحيح ونطاقه السليم بحيث صار " نظاماً لا يبتغي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون خادمة لها، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون مفسدة لها وعليه يكون هذا النظام قاهراً للإنسان يكرهه ولا يطيعه أو قل بإيجاز نظاماً مُتسلطاً"²، وفيما يبدو أنه من الصعب الرجوع عن هذا الانزلاق الذي وقعت فيه الحضارة الحديثة، لما يتولد عنها من آفاق تضر الإنسان ولا تنفعه، تحتقره ولا تكرمه، إلا بالإصغاء لصوت الدين والإنصات لنداءات الإيمان لاعتبارهما مطلبين أساسيين لتحقيق التوازن الروحي المفقود في ظل الثقافة المادية السائدة والنمط الاستهلاكي المهيمن.

فالمهمة الأساسية للفكر الفلسفي هي استجلاء البُعد الاجتماعي لبروز سؤال الدين من جديد في نطاق ما يسمى ب: (الحداثة الثانية)، ليس اعتباره أمراً يدل على انتكاسه للتاريخ وضموراً للعقل وتجاوزاً للعلم، وإنما من حيث كونه حركة تصويبية في المسار الطبيعي للتاريخ الإنساني الذي يفرض قدراً من التوازن بين الشهودي والغبيبي أو الروحي والمادي أو بين المرئي الملموس والمثالي المجرد و حتى المطلق والنسبي، ولعل ما يؤكد أن ما يحدث اليوم

¹ حسين علي، العلم والإيديولوجيا بين الإطلاق والنسبية، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2011، ص 135.

² طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005، ص 112 . 142.

من عودة للدين ليس خارج نطاق منطق التاريخ ولا مُتعارضاً مع مقتضياته أنه لا " أنظمة معادية للدين جهراً ولا الممارسات اللائكية المُلازمة للرأسمالية ولا حتى النزاعات العلمية، تمكنت من دفع الدين إلى التقهقر أو الانحباس في ظلمة النسيان إنه ما فتئ يقفز إلى الأمام ويعود بقوة إلى ساحة المحاورات"¹، وهذا يعني أن الدين يستدرجنا ويستفزنا للتفكير مجدداً في حقيقته وأهميته، فالبحث عن الخلاص على طريقة (فولتير) لم يعد كافياً، خاصةً بعد نعته الدين بالخرافة وإحاقه بالفكر الخرافي للتخلص منه بشكل نهائي " بحيث لا يمكن التقدم كثيراً بتكرار مثل هذه الأزمات التي هي ثمرة لفلسفة الارتياب، بل على العكس من ذلك لا يمكن أن يحصل التطور إلا بالانفتاح على الظاهرة الدينية تأملاً ومساءلةً ونقداً "²، فالاعتقاد يبقى ضرورياً للإنسان ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينفك عنه أو يتحول لكونه عنصراً نفسياً مهماً، شأنه في ذلك شأن الفرح والحزن والحب والكراهية الألم واللذة، ومن هذا المنطلق تبقى النفس البشرية بطبيعتها ميالة للاطمئنان واليقين والسلم نافرة من الشك والريب والارتياب يقول في ذلك غوستاف لوبون: " مهما يكن عرق الناس ووقت ظهورهم ودرجة علمهم وجهلهم فإنهم سواء في عطشهم إلى المعتقد الديني، وكأن المعتقد غذاء نفسي ضروري لحياة الروح كضرورة الغذاء المادي لحفظ الجسم"³، ومن هذا الأساس تبقى المعرفة الدينية إنتاجاً لجهد العلماء في دراساتهم للنواة غير المتغيرة لنصوص الدين الأصيلة، وهؤلاء العلماء يؤولون النصوص

¹ جاك دريدا وجياني فاتيمو، الدين في عالمنا، تر: محمد الهالي وحسن العمراني، دار توفال، للنشر، 2004، ص 05.

² جاك دريدا وجياني فاتيمو: الدين في عالمنا، المرجع نفسه، ص 98.

³ غوستاف لوبون، الأراء والمعتقدات، تر: محمد عادل زعيتر المطبعة العصرية، مصر، ص 140 . 141.

استناداً إلى مناهج متنوعة مختلفة، لذلك المعرفة الدينية تختلف باختلاف هذه المناهج كما أنها تتأثر إلى حد كبير بالظروف المحيطة ونظرة كل عالم لها.

إن الدين كان ولازال ملازماً للإنسان أينما حلّ وارتحل، وإنما هنا لا نقصد ديناً بعينه، بل نتحدث عن ظاهرة الدين عموماً، أو التدين، كفطرة يجدها الإنسان مزروعة فيه، وقبل كل شيء، كما يقول محمد عبد الله دراز: "الوضع المنطقي السليم في ترتيب أعمالنا العقلية يقتضينا حين نطلب تفسير حقيقة معينة أن نبدأ بمعرفة عناصرها العامة، ومقوماتها الكلية قبل أن نأخذ في البحث عن مميزاتها ومشخصاتها"¹، ويقصد هاهنا تعريف ظاهرة الدين باختصار شديد ودون الدخول في الاختلافات بين التعريفات المُعطاة للدين، فإنه هو: "الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة"²، ولطالما الدين لعب دوراً مهماً في تكوين مجتمعات عظمى عبر التاريخ، حسبك الحضارة الإسلامية، فقد كان مكوناً أساسياً خصوصاً في الحفاظ على سلامة المجتمع لا الفرد وحده، فكما ناقشنا مسألة الأخلاق في النقطة الأولى واتضح المراد والقصد، فأى مجتمع إذاً سيبنى بدون أخلاق؟، مجتمع لا يُحترم فيه العهد والقسم مجتمع ليس فيه حرمة للكذب ولا قدسية للصدق؟، على إثر ذلك يقول أستاذ علم النفس أرا نورنزيان بجامعة كولومبيا البريطانية بكندا وفق دراسة علمية نُشرت سنة 2007: (يُعتبر الدين إحدى أكبر الوسائل التي دعت من خلالها المجتمعات الإنسانية أفرادها ليكونوا لطفاء تجاه بعضهم البعض)، وقال في موضع آخر مفسراً سبب كون ذوي الانتماءات الدينية أكثر فاعلية تجاه

¹ محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ط دار القلم، ص 28.

² محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، المرجع السابق، ص 52.

المجتمع: (إن كنت تؤمن بالله يراك فسوف تكون مؤيداً للمجتمع حتى وإن لم يكن يراك لأنك تعتقد أنه يراقب)، وعلى النقيض من ذلك فإننا نجد أن أكثر فئة غير موثوق بها هم الملحدون، حيث أثبتت ذلك دراسة علمية تم نشرها على الرابطة الأمريكية للطب النفسي وطبعاً نحن هنا نتحدث عن الولايات المتحدة الأمريكية أي أننا لا نتحدث عن مجتمع ديني، ولكن مع ذلك فإن الفطرة تأبى أن يُنكر الدين والإله وإلا فجميع القيم تُنكر معه، ولعل ما يُفسر لنا انعدام الثقة هذا، ما قاله الفيلسوف البريطاني أب الليبرالية جون لوك بخصوص الملحدين: "وأخيراً لا يمكن التسامح على الإطلاق مع الذين ينكرون وجود الله فالوعد والعهد والقسم من حيث هي روابط المجتمع البشري ليس لها قيمة بالنسبة للملحد، فإنكار الله حتى لو كان بالفكر فقط، يفكك جميع الأشياء، هذا بالإضافة إلى أن أولئك الملحدين الذين يدمرون كل الأديان ليس من حقهم أن يستندوا إلى الدين لكي يتحدثوا"¹، وفي الحقيقة إنه لمن الصعب بمكان أن نُفكر في مجتمع يخلو تماماً من الدين، بل لذلك قال الفيلسوف الفرنسي فولتير مقولته الشهيرة: "إذا لم يكن الله موجوداً فيجب اختراعه"²، لأن هناك من يسعى لإخراج الدين عن وظائفه الحقيقية في الحياة، فزج به في غير معتركه وجعل منه عبئاً ثقيلاً على النفوس أو وظفه لخدمة مصالحه وأهدافه الشخصية، أو جعل منه أداة لتفريق المجتمعات وإعاقة حركة تقدمها وتطورها، أو اتخذ منه وسيلة للقتل والتدمير و غيرها من السلوكيات التي تتناقض وجوهراً الدين، فليس العيب في الدين ولا المشكلة في الدين ذاته، إنما هي في تلك السلوكيات

¹ منى أبوسنه، رسالة في التسامح، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة، ص57.

² Œuvres complètes de Voltaire: avec des Remarque's et des notes, Volume 13; P: 290.

الشاذة والغريبة التي ينبغي على العلماء التصدي لها ومواجهتها بالحجة والبرهان خدمة للدين أولاً وللإنسانية ثانياً.

2.3 الفكر العربي المعاصر:

أما فيما يخص الفكر العربي المعاصر نجد مالك بن نبي يرى أن الفكرة الدينية ليست نسقاً من الأفكار الغيبية فقط ولا يقصرها على الدين السماوي فقط، بل هي قانون يحكم فكر الإنسان ويوجه بصره نحو أفق أوسع، ويروض الطاقة الحيوية للإنسان ويجعلها مخصصة للحضارة "وهي في نظره كل فكرة تقدم معبوداً غيبياً ووعداً أعلى، ابتداءً من الإسلام الموحد إلى أحط الوثنيات، ولهذا فهو خصص فصولاً في كتابه (شروط النهضة)¹، لتحليل دورتين من دورات الحضارة هما الحضارة الإسلامية، والحضارة المسيحية لاستخراج السر الذي دفع الحضارتين إلى مسرح التاريخ وتحديد الموقع الذي يمثله الدين في حركة الحضارة، وهو بتحليله لهذين الدورين ينتهي إلى تأكيد أن السر الكوني الذي يركب العناصر الثلاثة الأساسية للحضارة، الإنسان والتراب والوقت، ويبعثها قوة فاعلة في التاريخ هو الدين "ومعنى ذلك أن (الفكرة الدينية) هي التي تقف خلف النهوض الحضاري ولا تقتصر على مجتمع دون آخر، فسواء كنا بصدد المجتمع الإسلامي أو المجتمع المسيحي أو المجتمعات التي اختفت من الوجود فإننا نستطيع أن نقرر أن الفكرة التي غرست أثرها في حقل التاريخ ناتجة عن فكرة

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986م. ص 80.

دينية"¹، فالحضارتان تنطلقان من الفكرة الدينية التي تطبع الفرد بطابعها الخاص، وتوجهه نحو غايات سامية، بل إن بن نبي يرى أن هذا القانون الدافع للحضارة لا نجده في الحضارتين: الإسلامية والغربية فحسب، بل يتعداه إلى بقية الحضارات التي سجلها تاريخ الإنسانية، كالديانة البوذية في الحضارة البوذية، والبرهمية في الحضارة البرهمية، أي أن كل حضارة في أساسها ذات مبعث ديني، ولا يمكن للحضارة أن تظهر في نظر بن نبي إلا في صورة وحي يهبط من السماء يكون للناس شريعة ومنهاجاً، أو هي على الأقل تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام.

ومن هنا فالحضارة تبدأ عندما يمتد نظر الإنسان إلى أفق أعلى من يومه ومن حقبته التي يعيشها، ومن هنا ينبغي علينا أن نتتبع تأثير الدين من خلال تركيبه بين العبقريّة الإنسانية والشروط الأولية للحضارة، أي تتبع ذلك الاطراد بين الفرد والفكرة الدينية التي تبعث الحركة والنشاط.

و"الفكرة الدينية عند مالك بن نبي لا تقوم بدورها الاجتماعي إلا بقدر ما تكون متمسكة بقيمها الغيبية أي بقدر ما تكون معبّرة عن نظرتنا إلى ما بعد الأشياء الأرضية، فالعلاقة بين الله والإنسان هي التي توجد العلاقة الأرضية"²، وباعتبار أن بن نبي يبحث عن القوانين التي تحكم التغيير الاجتماعي، وينظر في شروط البناء الحضاري، فإنه يركز على الوظيفة

¹ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 1986م، ص52.

² عبد الله بن حمد العويسي: مالك بن نبي حياته فكره، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012م، ص250.

الاجتماعية للدين معتمداً في ذلك على الاعتبارات النفسية الاجتماعية بالإضافة إلى الاعتبارات التاريخية، فهو يختبر هذه الوظيفة من ناحيتين: من ناحية تسجيل الفكرة الدينية في النفوس ومن ناحية تسجيل الفكرة الدينية في التاريخ، وهو ما بيّنه في كتابه (شروط النهضة)، وهذا الاختبار لعمل الفكرة الدينية، جعله يختار دراستها في إطار دورتين حضاريتين مختلفتين، هما، دورة الحضارة الإسلامية، ودورة الحضارة الغربية.

إن هنتجتون في نظريته (الصدام) يتوقف عند حدود بروز جهويات الإنسان الجديدة القديمة في نهاية القرن وهي: العرق والتدين الطائفي وبمستوى أعم الهوية الثقافية أو الحضارية التي يقودها إلى حيز الصراع أو الصدام عنوة وذلك بالاستناد إلى وقائع وأحداث، ما هي إلا متغيرات يعدها هنتجتون مؤشرات تغيير سيقع في المستقبل وهو الصدام المتوقع بين الغرب وبين الإسلام ضمن تصور صراعي أو صدامي بين حضارات متعددة التي تكوّن عالم اليوم، إن فكرة (التصادم) إذن قديمة قدم الوجود الإنساني وهي تتأثر بشكل أو بآخر بثقافة العصر وبطبيعة العلاقات الدولية في المجتمع الإنساني فضلاً عن تغيرات الفكر العلمي والفلسفي، أما فكرة التصادم في الأدبيات الغربية الفكرية والسياسية والدينية والفلسفية، والتي تطرح العلاقة بين الشرق والغرب كونها علاقة تصادمية أو ستكون كذلك فإنها طرحت قبل هنتجتون كتحصيل حاصل لنظريات أو تصورات تفسيرية تستشرف العلاقة بين الشرق والغرب عامة والإسلام والغرب خاصة.

ويمكن القول: إن المنعطف الذي شهده الغرب (أوروبا وأميركا) في العلاقة بين الدين والسياسة، يحتاج إلى تحليل عميق للعلمانية أكثر منه دراسة معرفية للدين. ذلك أن موجات

العلمنة المتتالية أنتجت ضعفاً للسياسي وقلقا مبررا على مستقبل الديمقراطية، في الوقت الذي شرعته دستوريا وقانونيا لتفوقها على الدين، فإن رجوع هذا الأخير وتنامي قوته في الفضاء العام المعاصر ليس إشكالية دينية، بل استشكل جوهرى يساءل صلاحية المنظور المعرفي للعلمانية، وأهليته في حماية العقلانية والديمقراطية المعاصرة، ويدفعه إلى مزيد من التطور، والنقاش الأكاديمي، لتجاوز مفارقاته الفكرية القائمة على التبنى الشمولي للديمقراطية خوفاً من الشمولية الدينية.

بالنسبة لهابرماس رائد التنوير الفلسفي الغربي المعاصر كما سبق وأشرنا، فإن المسيحية حسبه ولا شيء ما عدا ذلك هي المؤسسة النهائية للحرية، والضمير، وحقوق الإنسان، والديمقراطية، إلى يومنا هذا، نحن ليس لدينا خيارات أخرى، لذا نواصل تغذية أنفسنا من هذا المصدر، كل شيء آخر ثرثرة ما بعد الحداثة، هذه حقيقة سارية المفعول رغم التطور الذي أنجزته دولة الرفاهية، وما حققه اقتصاد السوق في زمن العولمة بقيادة الدول القومية، ففي ظل هذه الإنجازات لم يعد السياسي قادراً على حماية الانحلال الاجتماعي، إلا بشكل محدود على نحو خطر، وهذا بدوره يشكل أكبر تهديد للديمقراطية والشرعية الدستورية.

وفي الأخير نستنتج مما سبق أن الإنسان الحقيقي لا يحقق إنسانيته إلا بتكامل عقلانيته وروحانيته، والدين يمكنه أن يكون لاعباً روحياً بإشراف العقل، لكن ديناً بلا عقل لا يقود إلا إلى حالة من التوحش، وعقلاً بلا دين وبلا أي بديل روحي آخر هو الآخر لن يكون إلا خادماً للتوحش، وهذا ما نجد نماذجاً في شكلي التوحش الشرقي والغربي، حيث نجد في الشرق شبه المتمدن توحش غياب العقل الإنساني، وفي الغرب المتمدن رأسمالياً توحش غياب الروح

الإنسانية، وللخروج من هذا التوحش هذه إلى بر الأمان الإنساني الحقيقي، لا بد للإنسان المعاصر من تنمية ما لديه من قوى العقل والروح، والسير على طريق العقلانية الإنسانية، التي لا ينفصل فيها العقل عن روحية الإنسان، فيبقى عقلاً إنسانياً.

3.3 نقد وتقييم:

يوضح تاريخ الفلسفة السياسية الغربية من أفلاطون حتى يومنا هذا أن النظام لا يزال يواجه المشاكل الأساسية التي حددها الإغريق، والحاجة إلى إعادة نشر السلطة العامة من أجل الحفاظ على البقاء وتحسين نوعية الحياة البشرية، على سبيل المثال لم تكن أبداً ضرورية، وإذا كانت فرص تعزيز الرفاه الآن أكبر بكثير فإن العقوبات على إساءة استخدام السلطة لا تقل عن التدمير أو التدهور الجسيم لجميع أشكال الحياة على هذا الكوكب هذا من جهة.

ومن جهة أخرى إن المشاكل السياسية الحالية فريدة بشكل مثير للاهتمام مما أدى إلى ظهور أسئلة نظرية لم يكن على الفلاسفة السياسيين الأوائل مواجهتها، هناك سمتان متناقضتان للعالم في أوائل القرن الحادي والعشرين على سبيل المثال هما التكامل المتزايد للأنظمة السياسية والاقتصادية الوطنية، واستمرار عدم المساواة الجسيم في الثروة بين البلدان المتقدمة والبلدان الأقل نمواً أو المتخلفة بحجة التفوق، بحيث تشير كلتا الميزتين إلى الرغبة في تطوير الفلسفة السياسية لجعلها أكثر قابلية للتطبيق على نطاق واسع.

من وجهة نظر بعض المفكرين فإن التهديد المتزايد للإرهاب الدولي في أوائل القرن الحادي والعشرين قد غير نطاق وظروف الحروب التي تم القضاء عليها بعدل، على الرغم من أن

آخرين يختلفون بشدة، حيث أصبحت طبيعة الإرهاب بحد ذاتها سؤالاً محل نقاش فلسفيًا، وذهب بعض الفلاسفة إلى حد التأكيد على أن الإرهاب مبرر في بعض ظروف العالم الحقيقي. أدى تبني العديد من البلدان لأشكال الحكم الليبرالية الديمقراطية في النصف الثاني من القرن العشرين، خاصة بعد سقوط الشيوعية السوفيتية وأوروبا الشرقية في 1989-1991، إلى تكهن بعض المنظرين السياسيين بأن النموذج الليبرالي للحكومة كان أكد التاريخ أو حتى (كما أكد فرانسيس فوكوياما) أنه يمثل نهاية التاريخ تنويجًا للتطور السياسي للبشرية منذ آلاف السنين.

مهما كان الأمر، فإن العديد من المنظرين، الواثقين من الجدوى الأساسية لليبرالية، قد اتخذوا وجهة نظر مفادها أن أهم الأسئلة في النظرية السياسية قد تمت تسويتها لصالح الليبرالية، وكل ما تبقى هو العمل على التفاصيل، البعض الآخر ليس مقتنعًا بذلك إحدى القضايا التي لا تزال مزعجة لليبرالية هي موقفها التقليدي من الحياد الخيري تجاه الدين. اقترح بعض المنظرين الليبراليين أن هذا الموقف يجب أن يمتد ليشمل جميع الأسئلة المتنازع عليها فيما يتعلق بما يشكل حياة جيدة، ومع ذلك يستمر ملايين الأشخاص حول العالم حتى في الغرب، رفض الفصل بين الكنيسة والدولة، وقد اعترض ملايين آخرون على سياسات الدولة التي تسمح بالسعي وراء مفاهيم الحياة الجيدة التي يختلفون معها. في هذه النواحي، قد تكون الليبرالية غير متزامنة (سواء كانت صحيحة أو خاطئة) مع التطلعات السياسية لكثير من سكان العالم، يشير كل هذا إلى نتيجة مفادها الاتجاه المستقبلي للفلسفة السياسية مثله مثل

الممارسة السياسية، غير مؤكد إذا كان هناك أي شيء محتمل فهو أن هناك الكثير ليفكر فيه الفلاسفة السياسيون المعاصرون وإعادة النظر في بلورة المفاهيم والقضايا التي لها صلة وطيدة بها خاصة الدين والأخلاق.

وطالما كانت المشكلة اللاهوتية السياسية هي مشكلة تتعلق بشرعية السلطة السياسية في شكله المعاصر، إذ يتعلق الأمر في المقام الأول بتبرير الأعمال السياسية الرسمية، مثل تنفيذ ما يسمى بالقوانين القسرية، ومنه هل يمكن للأسباب الدينية أن تبرر تطبيق مثل هذه القوانين؟، هذا هو السؤال المركزي الذي اهتم به الفلاسفة السياسيون المعاصرون وعلى رأسهم ليو شتراوس، تخبرنا وجهة النظر القياسية أن الأسباب الدينية لا تكفي أبداً لتبرير القانون القسري، ومن ثم فهي تؤيد الحد من مخاطر الكوارث، أو الادعاء بأنه إذا كان الإنسان يحاول تحديد ما إذا كان ينبغي عليه دعم قانون قسري أم لا، وإذا كانت تعتقد أنه لا يوجد سبب علماني معقول لذلك، فمن غير المسموح لها أن تدعمه هذا القانون.

ففي كتاب الليبرالية السياسية "نجد رولز يعترف أنه في مرحلة ما كان يميل إلى قبول نسخة طموحة من الحد من مخاطر الكوارث والتي بموجبها يجب على كل مواطن في ديمقراطية ليبرالية ألا يلجأ إلى الأسباب الدينية عند التداول بشأن مسائل العدالة الأساسية والأساسيات الدستورية في مواجهة النقد"¹، فرولز عدل موقفه، ووصل إلى قريب مقرب من الحد من

¹ جون راولز العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2009، ص90.

مخاطر الكوارث، أي أنه في حين أن الوكيل قد يلجأ إلى الأسباب الدينية لتبرير القانون القسري، فإنه لا يجوز له الاستئناف لهذه الأسباب فقط، يجب أن تكون الأسباب العلمانية وشيكة، فالنقاد الليبراليين يرون أن أهم الالتزامات الأساسية للديمقراطية الليبرالية هو الالتزام بالحرية الدينية وامتدادها الطبيعي.

ومنه من المحتمل أن يكون هناك نوع من التقارب بين هذه الآراء، من الصعب أن تعرف في بعض الأحيان، ومع ذلك فإن المواقف التي تشغل الوسط المفاهيمي في النقاش هي أفضل المرشحين لتوحيد ما يمكن أن يبدو مواقف غير قابلة للتوفيق، ومنه يبدو أن النقاد الليبراليين يشغلون هذه الأرضية المفاهيمية متداخلة بين النظرة القياسية والتقليدية الجديدة من ناحية، يجد النقاد الليبراليون أنفسهم متعاطفين مع الالتزامات السياسية لوجهة النظر القياسية ولكن ليس مع الحذر بشأن الدين الذي غالبًا ما يحرك هذا الموقف من ناحية أخرى، يجد النقاد الليبراليون أنفسهم متعاطفين مع بعض الالتزامات الدينية التي يتبناها التقليديون الجدد ولكن ليس مع شكوكهم في الديمقراطية الليبرالية.

ومع ذلك فإن النقاد الليبراليين معرضون للرفض والهجوم من كلا الجانبين حيث سوف يتهم المدافعون عن وجهة النظر القياسية بأنهم لا يأخذون على محمل الجد الآثار المدمرة والانقسامية للدين والتي يصعب تحديدها، بينما دعاة التقليد الجديد سوف يصرون على أنهم فشلوا في التعرف على الآثار المدمرة للديمقراطية الليبرالية على طرق الحياة الدينية التقليدية، هذه انتقادات مهمة مقترنة بالعواطف التي تفرق بشدة بين مؤيدي هذه الآراء ومع ذلك يتفق

أعضاء جميع أطراف النقاش على أن المهمة المطروحة هي توضيح الطرق التي يمكن لمنتسبي الديمقراطية الليبرالية التعددية العميقة من خلالها إدارة سلوكهم بأخلاق ليست فقط مخلصين للهويات الدينية التي قد تكون لديهم، ولكنها أيضاً عادل والمساهمة في الصالح العام، فمتى يتم التخلي عن الخط بين الدين والسياسة في شؤون الحكم؟.

ومنه نستنتج أن معرفة شتراوس " التي لا تتزعزع بهذا العمق لكل التوترات الإنسانية هي التي أدت إلى أن يعلم على مستويات كثيرة الحاجة إلى اعتدال توقعاتنا السياسية أو الأخلاقية أو الدينية"¹، لأنه في نظره الموجودات الإنسانية لا تخلق مجتمعاً على الإطلاق يخلوا من التناقضات.

يقول في ذلك شتراوس: " إننا لا نستطيع أن نمارس فهمنا دون أن نفهم من حين لآخر شيئاً ذا أهمية وقد يلزم فعل الفهم هذا فهم الفهم، وهذه التجربة مستقلة تماماً عما إذا كان ما نفهمه أساساً لاداً أو مؤلماً جميلاً أو قبيحاً، إنه يفرض بنا إلى أن ندرك أن كل الشرور ضرورية"². كما أن ليو شتراوس يتهم أصحاب النزعة السلوكية بأنهم يسعون إلى تأسيس علم سياسة خالٍ من القيم، لأن في نظره العلم الذي يخلو من المسائل الأخلاقية يفسّر الأحداث السياسية وكأنها جزء من المسار الميكانيكي للطبيعة، كما يذهب إلى الاعتقاد بأن العالم الإنساني لا يمكن استنباطه بواسطة المقولات الخالية من القيم.

¹ ليو شتراوس، جوزيف كروبيسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من جون لوك حتى هايدجر، تر: محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، م، ج2، ص 648

² ليو شتراوس، جوزيف كروبيسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من جون لوك حتى هايدجر، ج2، المرجع نفسه، ص 648.

فالعَمَل السياسي يهْدِي إلى معرفة الخير والصّلاح، والاتجاه نحو حياةٍ صالحةٍ أو مجتمعٍ صالحٍ، لأنّ علم السياسة الحقيقي هو الفلسفة السياسية التي يتمّ إدراكها على شكل حقيقةٍ أخلاقيةٍ، والقائل بالنزعة الطبيعية حتى إذا تمكّن من تحقيق التغيير المطالب بالمساواة، لن يكون قادراً على ملء الخلاء الأخلاقي الناتج بفعل تجاهل المفاهيم الأخلاقية الموجودة منذ البداية، يذهب شتراوس إلى "الادّعاء بأن علم السياسة الذي يجعل من العلوم الطبيعية أسوأً ومثلاً يحتذى به في دراسة الأمور السياسية لا ينسجم مع الفلسفة السياسية، وهو يرى أن أيّ تحقيقٍ سياسي لا يأخذ الأهداف والمسارات، أولاً يأخذ بالحُسابان الحد الأدنى من الحاجة إلى التحليل الغائيّ، لن يكون ممكناً من الناحية المنطقية لأن العلم يبقى مجرد وسيلة لفهم عالم السياسة"¹، ومنه إن الفلسفة السياسية عند ليو شتراوس رغم كل الانتقادات التي تعرضت لها خاصة وأنها تعتبر سبب الخراب والحروب في العالم إلا أنها تبقى في نظره "محاولة الحقيقة لمعرفة الطبيعة السياسية للأشياء ولمعرفة النظام السياسي الفاضل"²، والجدير بالذكر الآن هو أن الفلسفة السياسية سوف تنشغل رهنًا بقضايا مهمة للغاية، مثل عودة الأنظمة الشمولية بأشكال مختلفة مثلما هو الحال في إيران، وتركيا، والشرق الأوسط، وبعض بلدان أوروبا الشرقية مثل بولونيا والمجر.

¹ وليام تي بلوم، نظريه هاي نظام سياسي (نظريات النظام السياسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد تدئين، ص 754 .760

² ديك رسبني، أنطوني، ومينوج، "كينيث، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، تر، نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988م ص 60-61.

كما ستنشغل الفلسفة السياسية اليوم بالمخاطر التي تهدد مختلف الأنظمة الديمقراطية العريقة بعد الصعود المدوي للأحزاب اليمينية المتطرفة، وتجذر الشعبوية في المجتمعات المتخلفة والمتقدمة على حد سواء..، وقد تكون الحركات الأصولية الإسلامية التي باتت أفكارها ونشاطاتها وأعمالها عابرة للقارات من بين القضايا التي ستكون في قلب اهتمامات الفلسفة السياسية الجديدة لاعتبار أن الدين أضحى محور اهتمامات هذه الفلسفة.

الخاتمة

الخاتمة:

يعتبر شتراوس واحدا من أهم المفكرين السياسيين في القرن العشرين حيث نجح قبل رحيله بوقت طويل في أن يحتل مكانة سياسية بارزة في حقل الفلسفة السياسية، وأفكاره لا يمكن تجاهلها من قبل أي دارس جاد للأمور السياسية. حيث قدم لنا تحليله للحدثا السياسية سبيلا يمكن من خلاله تأويل الاتجاهات التواصلية والثقافية لعصرنا، فقد تناول التيارات الرئيسة للفلسفة السياسية في زمانه، إلى جانب أنه فسر لنا الظاهرة الدينية والاجتماعية والفكرية المميزة لمولد العصر الحديث بغية تطوير فكر نقدي لديه القدرة على تفكيك أسطورة الحدثا السياسية، ونعني بذلك فكرة التقدم.

إن شتراوس اعتبر مكيا فيللي المثال البارز الذب سار على نهجه الكثير من فلاسفة السياسية المحدثين، بفعل إيمانه بأن الديمقراطية الليبرالية هي أفضل النظم الممكنة التي تساعد على إشراك الشعب بالحكم بغية تحقيق الاستقرار الحكومي، وتلبي متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أي نظام آخر للحكم في عالمنا المعاصر ولهذا نجده يعلن وبشكل صريح عن عدم ثقته بنظام الحكم الأرستقراطي وبطبقة النبلاء مما يقضي في اعتقاده القضاء على كليهما.

كما أن شتراوس لا يرفض التقدم كظاهرة تاريخية ولا الإنجازات التكنولوجية والتقنية المصاحبة له، لكنه ضد الإيمان بالتقدم بوصفه أسطورة جديدة تحل محل الأساطير التي حاربتها الحدثا السياسية وانتصرت عليها، فالتقدم بوصفه أسطورة

أو سردية كبرى للشرط الإنساني ليس لديه القدرة على العمل كمعيار للتوجيه الأخلاقي الضروري للسيطرة على التقدم وعواقبه، وقد قادت مقارنة شتراوس اللاهوتية - السياسية للحدثة السياسية إلى النظر لليبرالية بوصفها ديانة، وأكثر أشكال الدين راديكالية وجدت حتى الآن.

وتعتبر الحدثة السياسية الليبرالية بوصفها المرحلة النهائية والفريدة للتطور التاريخي للبشرية وتعدّها على هذا الأساس مرادفة للحضارة بمعنى مطلق، ورغم ذلك فإن الليبرالية لا تقدم شيئاً غير إعادة إنتاج نفس العدمية التي اقترنت بها منذ بدايتها.

ترتكز فلسفة شتراوس السياسية على ثلاثة قضايا أساسية الأولى هي أن الفارابي بالنسبة لشتراوس كان على وعي في تفلسفه بوجود نوعين من الخطر: الخطر الذي تمثله الفلسفة للمدينة، والخطر الذي تعرض المدينة الفلسفة له. والقضية الثانية هي أن هذا الخطر المزدوج قد أدى بالفلاسفة إلى اللجوء لنمط خاص من التفلسف يهدف إلى إخفاء الحقائق الفلسفية، أي إخفاء الحقائق الخطيرة عن جمهور أهل المدينة وقصرها على دائرة الفلاسفة فقط، والقضية الثالثة تتمثل في الغاية التي تسعى إليها فلسفة شتراوس والتي تتجسد في محاولة فهم فلاسفة الماضي كما فهموا أنفسهم والحاجة إلى إنجاز ذلك الفهم تتعدى نطاق الانشغال الأكاديمي العلمي بالفلسفة الكلاسيكية: إذ يعد مثل هذا الفهم أو التأويل على

خلفية أزمة زماننا ثلاثية الأضلاع - أزمة الفلسفة، الحداثة السياسية والغرب - بمثابة علاج أو خروج منها.

كما يعتقد أيضاً أن أولئك الفلاسفة اللذين وجدوا في فلسفة أفلاطون السياسية الإطار النظري المناسب للمواءمة بين الفلسفة والشريعة أو العقل والإيمان، فإذا صرحوا بغير ذلك في نظره "هذا ناتج عن خشيتهم من اضطهاد الجمهور ورجال الدين والحكام وقد عرض ليو شتراوس تفسيره هذا لموقف فلاسفة المسلمين من أفلاطون والذي خص فيه بشكل أساسي فكر الفيلسوف الإسلامي الفارابي"¹. حاول شتراوس جاهداً لتبرير الخداع السياسي من خلال دعوته الاستعمال الدين بوصفه أداة نافعة في العملية السياسية بل ومن خلال إقراره بمشروعية توظيف الأساطير الدينية من أجل تحقيق الهدف السياسي الأسمى للنظام الديمقراطي الليبرالي فذلك من شأنه أن يخدم السياسة- في نظره- بشكل أفضل، كما يرى شتراوس ضرورة أن تقتصر الفلسفة على عدد معين من الأفراد ولا يجوز فتح باب المعرفة للأفراد العاديين حتى لا يتم التقليل من شأن الفلاسفة، كما شدد على الحاجة لإعادة فهم الأفكار الفلسفية للفلاسفة الكلاسيكيين لأنهم كانوا عاجزين عن التعبير عن آرائهم بحرية خوفاً من الاضطهاد وعمدوا إلى كتابات كانت تتضمن معان خفية لذا لابد من إعادة الكشف عن هذه المعاني والحقائق.

¹ جورج تامر، مركب تراثي يعود، تلخيص ابن رشد في السياسة، مجلة الدراسات العربية، العدد (12/11)، دار الطليعة بيروت، 1998، ص 101.

وبحسب شتراوس يجب على النخبة المثقفة أن تكذب على الجماهير و تخفي عنها بعض الحقائق المهمة أي أن تمارس خداعا لها من أجل مصلحتها، ولذلك فإن توظيف النخبة المثقفة (لأكاذيب النبيلة)، لا يستهدف سوى تدعيم الأيمان بالله وتحقيق العدالة والخير في المجتمع، ومن هنا يتعين عليها أن تمارس الكذب النبيل ليس فقط على الشعب بأسره، ولكن أيضا على رجال السياسة، فهذه الأكاذيب ضرورية من أجل اصطفاف الجماهير(غير المثقفة) و انقيادها، حيث يرى شتراوس ضرورة أن تكون في كل دولة ديمقراطية ليبرالية مجموعة من النخبة المثقفة والتي تمتلك الحقائق السياسية، وقد برر أيضاً من خلال هذه الفكرة- بتأثير من أفلاطون- استخدام الخاصة النخبة المثقفة للأكاذيب بوصفها خداعا نبيلاً يستهدف تدعيم (الديمقراطية الليبرالية) بوصفها الخير السياسي الأعظم للمجتمعات الغربية، ومن ناحية أخرى برر شتراوس للنخبة المثقفة خداع الجماهير وعدم الإفصاح عن الحقائق المجردة.

يتبين مما سبق أن شتراوس اثر في البنية الفكرية للمحافظين الجدد من خلال تلميذته الذين كانوا من أهم منظري هذا التيار بالإضافة إلى حصولهم على مناصب سيادية أثناء تولي بوش الابن الحكم، لذا وجدوا الفرصة السانحة لتنفيذ أجنداتهم ولا سيما بعد أن أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية القوى المهيمنة على الساحة الدولية بالإضافة إلى أحداث 11 من سبتمبر التي وجد فيها المحافظين الجدد الذريعة لاختلاق الحجج والأكاذيب واهية لبسط هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية على العالم والمحافظة على امن إسرائيل.

إن من بين ما يؤمن به المحافظين الجدد أن من واجبهم التعجيل بعودة المسيح إلى الأرض لتحقيق نبوءة الكتاب المقدس بشن الحرب على المسلمين والاستيلاء على كل الأراضي المقدسة، وهم ينظرون بعين التطرف إلى الآخر ويعتبرونه عدو لذود لآبد من استئصاله. وهناك من المحافظين أمثال ايرفينغ كريستول يحتجون على مقول فصل الدين على الدولة ويعتبرونه أكبر خطأ ارتكبه مؤسسو الجمهورية الأمريكية و يشاركه في نفس الفكرة مايكل لادين بقوله: (إن الموت من أجل بلدك لا يأتي طبيعياً وإنما بالعقائد إذ أن الدين أساسي للمشروع العسكري، لأن الرجال قد يجازفون بأرواحهم إذا ما اعتقدوا أنهم سوف يكافئون للآبد على خدمة بلادهم)، فشتراوس اعتقد بأن الدين لازم من أجل فرض القانون اللأخلاقي على الجماهير وبدونه تكون خارجة عن السيطرة، وفي الوقت نفسه شدد على فكرة مفادها أن الدين هو فقط للجماهير وليس على الحكام أن يكونوا ملتزمين به.

و يرى شتراوس أيضا أن السياسة يجب ألا تمنع استصدار أحكام بالقيم وان من واجب الأنظمة الخيرة أن تدافع عن نفسها في مواجهة الأنظمة الفاسدة، وستحكم هذه الرؤية عقلية اليمين الجديد التي ترى في نظامها السياسي ذروة الخير وفي أنظمة الآخرين ذروة الشر. وقد ساعد على هذا الاعتقاد بأن أمريكا أمة فضلتها العناية الإلهية وخصتها بمهمة مقدسة منذ بدء الاستيطان الأوربي لها، بالإضافة إلى الادعاءات الأمريكية المستمرة بان لها مهمة مقدسة وهي نشر الديمقراطية والحرية والعلوم والنزعة الإنسانية في كل أنحاء العالم .

و يكمن وراء هذه الأفكار مجموعة من الأهداف تدفع المسيحيين إلى الانغماس بالسياسة والاستيلاء على العالم، ولخدمة هذه الأهداف وفي مقدمتها إقامة مملكة الرب يسخر اليمين

المسيحي بقيادة هؤلاء المحافظين مجموعة من المسائل والتي تتمثل في استغلال التكنولوجيا الحديثة من خلال التركيز على المجال الإعلامي في إطار ما يسمى بالكنيسة المرئية عبر نشاطات وبرامج جماهيرية استعراضية فيما يسمى بالكنيسة الإلكترونية أو الكنيسة المرئية أو الديانة في الوقت المناسب أو الرئيسي.

تتبع أهمية الأديان في حياة الفرد والمجتمع في كون الدين حاجة فطرية إنسانية، لا يستطيع الإنسان العيش من دونه، وهو ظاهرة إنسانية عامة شاملة ملازمة للإنسان حيثما وُجد؛ فهو عقيدة إيمانية داخلية تهذب الروح وتزكي الجوارح وتصلقها، وهي حاجة وجودية اقترنت بأول إنسان وجد على الأرض ولم تنفصل عنه عبر كل العصور والأزمان، والدين ليس أمراً طارئاً في كيان الإنسان ووجوده ليس غريباً عن وجوده، وخضوع الإنسان للدين والتصاقه به كان متلازماً معه، فعندما كانت تفنقه جماعات من البشر عاشت على الأرض وبعيدة عن أيّ تحضر وتمدن كانت تخرعه وكانت تصنعه، حيث إن بعض الأقوام كانت تصنع آلهة من حجر بيديها، وجدناها في رسوم في الكهوف أو التماثيل أقرت به معابد وأهرامات، كما شهدت به بقايا ما قبل التاريخ بما حوته من نقوش ورموز وآثار ذات معنى ورموز دينية، ثم تسجد لها في محاولة لإطفاء جذوة الحاجة للعنصر الغيبي، أو كانت أقواما تتصور آلهة ولا تراها كإله الشمس وإله المطر وإله الرياح وإله الخير وإله الشر... الخ، على أن السجود لهذه الهياكل الصماء لم يكن لذاتها بل كان يُعتقد أنها تكتنز قوة غيبية أو تتمثل فيها قوة لا يعرفون ما هي وما تفسيرها وأنها حقيقة خارجية عن تلك الهياكل، وأنهم توارثوها عن آبائهم،

فهي إذن انقياد لرمز غيبي له صفة القداسة والتبجيل والامتثال والإنسان بطبعه يبحث عن الدين وإن لم يجده فإنه يصنعه وهو نزوع فطري للبشر.

إذن إن مسألة العودة إلى الدين قابلة لأن تُقارب من مداخل عدة وتُقرأ من زوايا مختلفة بغض النظر إلى تعدد دلالاتها وتنوع أبعادها، فقد ينظر إلى الانبعاث الديني على أنه نوع من العلاج للشُرور التي أفرزتها الحداثة وسبيل من سبل مُحاصرة أقاتها التي لحقت الإنسان فكراً وسلوكاً وأخلاقاً، وقد ترى من منظور الحركية الطبيعية لمنطق التاريخ البشري الذي يأبى الإقصاء العقدي والإيماني أو تجاوزه باعتباره مُكوناً أساسياً من مكونات الذات الإنسانية، مثلما يمكن أن يؤول الرجوع الديني على أنه ليس ظاهرة ثقافية طبيعية أو ردة فعل ضد التجاوزات التي يُظن أن الفكر العلماني جر العالم إليها.

ومنه يستحيل علينا التفكير في الحداثة السياسية بمعزل عن الديني أو العكس لأن التقاطع والتداخل بين الديني والسياسي واقع وحدث لا يمكن إنكاره، بالرغم من طبيعة كليهما وخصوصيته والتمايز القائم بين أسسهما ومبادئهما وهذا ما أدى إلى وجود علاقة تأثير وتأثر المتبادل بين الديني والسياسي، اخضع كل طرف منهما إلى تحولات من مضامينها وهو ما يعني في نهاية الأمر ليس إطارين ستاتيكيين بل متطورين داخل حركية اجتماعية واحدة.

قائمة المصادر والمراجع

❖ قائمة المصادر والمراجع:

❖ قائمة المصادر:

❖ الكتاب المقدس:

❖ رؤيا يوحنا 16/16.

❖ رؤيا حزقيال 22/32.

❖ المصادر بالعربية:

1. ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من ثيوكلديس حتى

سبينوزا، تر: محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، م، م، ج1.

2. ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من من جون لوك حتى

هايدجر، تر: محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي

للترجمة، م، م، ج2.

3. ليو شتراوس، موجات الحداثة الثلاث، تر: مشروحي الذهبي، مجلة مدارات

فلسفية، المغرب / 1997.

❖ المصادر بالأجنبية:

1. Jemmy Strauss clay:the Real Léo Strauss.The New York. Times.June.1.2003.

2. Léo Strauss: la renaissance du rationalisme politique classique (chap 2: relativisme).

3. Léo Straus: etuds de philos politique platonicienne, Tr: De Langlais par o sedey Parise. Belim 1992.

4. Léo Strauss: why we remain jews can jewish faith and history stillspeak to us? In Léo Strauss political philosopher and walter nicgorski eds lanham maryland rowman little field 1994.
5. Léo Strauss: "The Three Waves of Modernity", in an Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss, Ed. By Hilail Gildin, Wayne State University Press, Detroit, 1989.
6. Léo Strauss: Libéralisme Ancient and modern, university of Chicago press Chicago,1968.
7. Léo Strauss: Natural right and history Chicago Chicago university press1995.
8. Léo Strauss: qu est ce que la philosophie, Trad: Par sedeyn paris, puf, 1992.
9. Léo Strauss: The Argument and the Action of Platon. Laws (Chicago: Chicago) university. Pré: 1975.
10. Léo Strauss: the city and man (chicago .chicago) university press 1964.
11. Léo Strauss: The Early writing. (1921 - 1923):(ed) Michael zank state university of new York. Albany.2002.
12. Léo Strauss: The Origins of Political Science and the Problem of Socrates, Six Public Lectures, edited by: David Bolotin, and Others, Interpretation (A Journal of Political Philosophy), Vol. 23, No, 2, Winter 1996.

13. Léo Strauss: The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss.
14. Léo Strauss :Thoughts on Machiavelli, University of Washington, Press, 1958.
15. Léo Strauss: Thoughts on machiavelli. Seattle and London university of washington press 1969.
16. Léo Strauss: what is political philosophy Glencoe. Ill free press 1959. Reprint chicago university press 1988.
17. *Léo Strauss: What is Political Philosophy, Glencoe, Ill: Free Press 1959, reprint Chicago: Chicago University Press, 1988.*
18. Léo Strauss: Why we Remain Jews?a lecture on February 1962. In Léo Strauss. Jewish philosophy. and the crisis of modernity.
19. Léo Strauss: (the mutual influence of theology and philosophy), in Faith and political philosophy. The correspondence between Léo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964,The curators of the university of Missouri 2004.
20. Léo Strauss: natural right and history,The university of Chicago press 1965 (chap 4: classic natural right).
21. Léo Strauss: nihilisme et politique payot-rivages 2001.

22. Léo Strauss: The early writings (1921-1932) translated and edited by Michael Zank State university of New York 2002. Léo Strauss, Essays and lectures in modern jewish thought Edited by Kenneth H. Green State university of New York press 1997.
23. Léo Strauss: De la tyrannie, trad: Hélène Kern, Gallimard, 3^{ème} édition. 1954
24. Léo Strauss: Droit naturel et histoire, traduit de l'anglais par Monique Nathan et Eric de Dampierre, Plan, Paris, 1954.

❖ المراجع بالعربية:

1. ياسر عبد الرحمان الأحمدى، ملاحم آخر الزمان عند المسلمين وأهل الكتاب

وآثارها الفكرية، مجلة البيان، ط2، الرياض، (د ت).

2. إ، م، بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: فرت القرني، المجلس الوطني

للتقافة والفنون والأدب، الكويت، (د ط)، 1962.

3. إبراهيم درويش، قراءة في كتاب: أمريكا على مفترق طرق، الديمقراطية والسلطة

وإرث المحافظين الجدد لفرنسيس فوكوياما، مركز الكاشف للدراسات

الإستراتيجية، 2006.

4. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لندنيا

الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2001.

5. ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويجن، دار المشرق، بيروت، 1992.
6. احمد أبو زيد، البناء الاجتماعي - الأنساق، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1979.
7. أحمد الخشاب، الاجتماع الديني، مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، ط3، مكتبة القاهرة الحديثة، 1970.
8. أحمد الخيكاني، نظرية الفوضى الخلاقة ومدى نجاحها في العراق، منتدى كتابات نشر بتاريخ الأحد 20 تموز 2014، تاريخ الاطلاع عليه 12 جانفي 2020، على الساعة 20:35.
9. أحمد العلي، فلسفة الدين والتدين، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، د.ت.
10. أحمد حجازي السقا، معركة هَرَمَجَدُون حقيقة أم خيال، مكتبة جزيرة الورد، المنصورة، مصر، 2002.
11. أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، الطبعة الأولى، 2010.
12. أحمد محمد عوف، المؤامرات الخفية ضد الإسلام والمسيحية، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1992.
13. أدركسون وايت، بين الدين والعلم تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، تر: إسماعيل مظهر مؤسسة الهنداوي.

14. أنتوني غدنز، علم الاجتماع، تر: الدكتور فايز الصياغ، الطبعة الرابعة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.
15. أنطونيوس فكري، تفسير سفر الرؤيا، كنيسة السيدة العذراء، الفجالة.
16. أوليفيه روا، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة، تر: صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، ط1، 2012.
17. أيمن بوطرفة، العقلية المؤمراتية وتحليلاتها على الفكر السياسي الإسلامي، قضايا في المؤامرة والعدمية السياسية، مؤسسة الأمة العربية للنشر والتوزيع، ط1، مصر، 2007.
18. إميل بترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973.
19. إميل بريه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، تر: جورج طرابيشي، ج3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1988.
20. إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة (د. ط)، 1973.
21. بالراوين محمد محمد، الفلسفة الحديثة قضايا وآراء، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
22. بتراند راسل، قصة الفلسفة الغربية، تر: المطبعة المصرية العامة للكتاب، مصر (د ط)، 1977، ج3.

23. بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984.
24. بشروئي سهيل و مسعودي مرداد، تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، تر: دار الساقى، بيروت ، لبنان، ط1، 2012.
25. بلاتونوف اوليغ، لهذا كل ستقرض أمريكا، الحكومة العالمية الخفية، تر: نائله موسى وايرنيا بولمشينكايا، ط1، دار الحصاد للطباعة والنشر، دمشق، 2002.
26. بول تيليش، الدين ماهو؟، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2004.
27. بول مارى دولاجورس، القصف من أجل إحكام السيطرة،مجلة لوموند دبلوماتيك، النسخة الإلكترونية، عدد مارس 2002.
28. بومدين بوزيد، الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة، ضمن مركز دراسات الوحدة العربية، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، العدد 18، بيروت.
29. تاركوف بانجل، ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية، م2.
30. جاك دريدا وجياني فاتيمو، الدين في عالمنا، تر: محمد الهلالي وحسن العمراني، دار توبقال، للنشر، 2004.

31. جان بواربييه، تاريخ العرقية، تر: الطبعة الأولى، لبنان، بيروت، 1974.
32. الجبوري عماد الدين، الله والوجود والإنسان، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1972.
33. جديدي محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص194-195.
34. جريس هالسل، النبوءة والسياسة، تر: محمد السماك، دار الشروق، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1998.
35. جريس هالسل، يد الله، تر: محمد السماك، دار الشروق، القاهرة، 2000.
36. جلال يحيى، محمد نصر مهنا، مشكلات الأقليات في الوطن العربي، دار المعارف، القاهرة، 1980.
37. جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة تر: توفيق سلوم، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 1989.
38. جوتفرايد كونزلن، مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا، تقديم وتعليق، محمد عمارة، دار نهضة مصر القاهرة، 1999.
39. جورج دبليو بوش، مذكرات، قرارات مصيرية، ط2، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت 2013.

40. جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج2، تر: حسن جلال، دار المعارف، القاهرة 1969.
41. جورج كنعان، الأصولية المسيحية في نصف الكرة الغربي، ط1، لبنان، دار جروس برس.
42. جورج م. مارسدن، كيف نفهم الأصولية البروتستانتية والإيفانجليكية، ترجمة نشأت جعفر، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2005.
43. جورج مارسدن، الدين والثقافة الأمريكية، تر: صادق إبراهيم عودة، دار الفارس، الطبعة الأولى، عمان، 2001.
44. جوزيف شتراير، الأصول الوسيطية للدولة الحديثة، تر: محمد عيناتي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1982.
45. جون إم سوارز، الطريق إلى الحكم الديني: تطهير التعديل الأول، ضمن كيمبرلي بلاكر (تحرير)، أصول التطرف . اليمين المسيحي في أمريكا، تر: هبة رءوف وتامر عبد الوهاب، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2005.
46. جون جراى، الفجر الكاذب، أوهام الرأسمالية العالمية، تر: أحمد فؤاد بليغ، المجلس الأعلى للثقافة، مكتبة الشروق، ط1، القاهرة، 2000.
47. جون راولز العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2009.

48. جيرارد يلودال، الفلسفة الأمريكية، تر:جورج كثورة وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
49. جيفري روبرت، وادوارد اليستار، المعجم الحديث للتحليل السياسي، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 1999.
50. جيل كيبيل، يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاثة، تر: نصيرة مروة، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، قبرص، ط1، 1992.
51. حسين علي، العلم والإيديولوجيا بين الإطلاق والنسبية، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2011.
52. حنين عماد، الفكر السياسي عند ليو شتراوس، ط1، بيروت، لبنان، 2017.
53. دائرة المعارف الأمريكية: **Encyclop Edia Americana**. 1995.

ج3.

54. دحروج، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996.
55. دي كرسبني، أنطواني و مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، تر: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1988.
56. ديفيد فيشر، هل يُمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن 21؟، تر: عماد عواد، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جويلية 2014.

57. ديك رسبني، أنطوني، ومينوج، "كينيث، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة،

تر: نزار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988.

58. ديلو ستيفن، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر: فريال

حسن خليفة، مكتبة مدبولي القاهرة، 2008، ج1.

59. رشيد العلوي، الشر والدين وخطاب الحداثة، دراسات في الفلسفة السياسية

المعاصرة، بغداد دار نيبور، 2014.

60. رضا هلال، الدين والسياسة في أمريكا . علمانية أم متدينة، ضمن: رضا

هلال (محرر)، الإمبراطورية الأمريكية، مكتبة الشروق، الطبعة الأولى، ج1،

القاهرة، 2001.

61. رضا هلال، الدين والسياسة في أمريكا، علمانية أم دينية ضمن الإمبراطورية

الأمريكية، الجزء الأول، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق، القاهرة، 2001.

62. رضا هلال، المسيح اليهودي ونهاية العالم: المسيحية السياسية والأصولية

الأمريكية، مكتبة الشروق الدولية، ط3، القاهرة، 2004.

63. رضا هلال، المسيح اليهودي ونهاية العالم، المسيحية السياسية والأصولية في

أمريكا، مكتبة الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة، 2001.

64. روزنتال م، و يودينب، تر: سمير كرم الموسوعة الفلسفية، ط6 دار الطليعة

للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1987.

65. ريجينا الشريف، الصهيونية غير اليهودية، جذورها في التاريخ الغربي، تر:
احمد عبد الله عبد العزيز، الكويت، المجلس الوطني الكويتي للثقافة، 1985.
66. زكريا، فؤاد: دراسة لجمهورية أفلاطون.
67. زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة
مصر، ط2، 1982.
68. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة
والنشر، القاهرة، (د . ط)، 1936.
69. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة تأليف الترجمة
والنشر، القاهرة، مصر، (د ط)، 1999.
70. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، الناشر دار شروق، القاهرة، مصر.
71. سالي خليفة إسحاق، تطور العالقة بين الدين والسياسة في أوروبا، مجلة
المستقبل العربي، ع 368، تشرين الأول، بيروت، 2009.
72. ستيفان هالبر، جونتان كلارك، التفرد الأمريكي، المحافظين الجدد والنظام
العالمي، تر: عُمر الأيوبي، (د ط)، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005.
73. ستيفن روكفلر، جون ديوي، الإيمان الديني والديمقراطية الإنسانية نيويورك،
مطبعة جامعة كولومبيا، 1991.
74. سليمان عصام، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال، ط2، 1989.

75. سليمان فايز، حول أزمة الدين والأخلاق في المجتمع المعاصر، دار الثقافة، القاهرة، 2002.
76. سمر إبراهيم محمد، تأثير فكر المحافظين الجدد في السياسة الخارجية الأمريكية، مجلة السياسة الدولية، العدد 198، المجلد 49، القاهرة، أكتوبر 2014.
77. سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط، 1996.
78. سيد قطب، إسلام أمريكي، مجلة الرسالة، المجلد الأول، عدد 991، لسنة 1952.
79. شاهر إسماعيل شاهر، أولويات السياسة الخارجية الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001.
80. شتي فارس، مدخل إلى العلم بالسياسة، بيسان، بيروت، ط2، 2000.
81. شولبهافات بوريراكوشاورين، طبيعة التجربة الدينية عند وليام جيمس، تر: سفيان البطل، أوراق مترجمة، مركز نماء للبحوث والدراسات، (د ط).
82. الشيخ كامل محمد عويضة، وليم جيمس، دار الكتب العلمية، ط1، 1993.
83. شيدر هيربرت، تاريخ الفلسفة الأمريكية، تر: د محمد الشنطي، القاهرة، مكتبة النهضة، 1964.

84. صامويل هنتجتون، صدام الحضارات، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013.
85. الصباغ رمضان، الفن والدين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2003.
86. صعب حسن، علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1981.
87. صمويل أتينجر، اليهود في البلدان الإسلامية تر: جمال أحمد الرفاعي سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والقانون والآداب، الكويت، 1995.
88. صمويل هنتجتون، من نحن؟، تحديات الهوية الوطنية الأمريكية، سيمون آند سيشر، الطبعة1، نيويورك، 2004، عرض علاء بيومي، الجزيرة نت، 2004/8/2.
89. صمويل هينتجتون، صدام الحضارات وإعادة صُنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، دار سطور، ط02، 1999.
90. صموئيل حبيب، فايز فارس، القس منيس عبد النور، جوزيف صابر، أساتذة الكتاب المقدس واللاهوت، قسم الأديان.
91. صموئيل مشرقي رزق، الأحداث العالمية الجارية في ضوء النبوءات، 2002.
92. طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدث الغريبة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005.

93. عادل المعلم، مقدمة في الأصولية المسيحية في أمريكا والرئيس الذي استدعاه الله، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2005.
94. عاطف عطية، المجتمع الدين والتقاليد، الطبعة الأولى، منشورات جروس برس، طرابلس، لبنان، 1992.
95. عبد الحفيظ محمد، الفلسفة والنزعة الإنسانية، الفكر البراغماتي نموذجاً، ط1، 2006، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.
96. عبد الرازق عيسى، التنصير الأمريكي في بلاد الشام 1834-1914م، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005.
97. عبد الله بن حمد العويسي: مالك بن نبي حياته فكره، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012.
98. عبد الله بن عبد العزيز اليحيى، المتدينون اليهود في فلسطين، فرق ومواقف، كنوز أشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، 2004.
99. عبد المتعال العابدين، في الفلسفة المعاصرة، الخرطوم، طبعة جامعة النيل، 1994.
100. عبد المجيد الرحيم، الأنثروبولوجيا، دار غريب للطباعة، مصر، القاهرة، 1979.
101. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.

102. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج 2، دار الشروق، القاهرة، 2002، ط1.
103. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثانية.
104. عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2006
105. عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر دمشق، 2000.
106. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1.
107. عبد علي سلمان المالكي، المدخل إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الطبعة الأولى، مطبعة النجف الأشرف، العراق، 2007.
108. عدنان علي رضا النحوي، نظرية تقويم الحداثة، ط الأولى، دار النحوي للنشر والتوزيع، 1992.
109. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1998.
110. العظم صادق جلال، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط9، 2003.

111. عفيف فراج، اليهودية بين حضارة الشرق الثقافية وحضارة الغرب السياسية، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.
112. علي محمد ماهر عبد الله، فلسفة العلوم، المنطق الاستقرائي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د ط)، 1984.
113. علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقارنة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1994.
114. علي سامي النشار، نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤهلة، ط1، مركز الإنماء الحضاري للدراسة والترجمة والنشر، حلب، 1995.
115. علي سامي النشار، نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤهلة، مركز الإنماء الحضاري، دار المحبة، دار أية، دمشق، 2009.
116. علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، بيروت، مؤسسة العلم الحديث، 1994.
117. عودة جهاد، النظام الدولي، نظريات وإشكاليات، ط1، دار الهدى للنشر والتوزيع، 2005.
118. عوض القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، دار الأندلس الخضراء، ط أولى، السعودية.

119. غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، دار الكتب والطباعة والنشر،
جامعة الموصل، 2001.
120. غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، تر: محمد عادل زعيتر المطبعة العصرية،
مصر.
121. الفارابي أبو نصر، رسالة في السياسة، التكوين للتأليف والترجمة والنشر،
دمشق، سوريا، ط 2006.
122. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق فريديش ديتريشي لايدن 1895.
123. فاطمة ناعوت، الكتابة بالطباشير، دار شرقيات، 2006.
124. فراس السواح، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني،
منشورات دار علاء الدين ، دمشق . سورية ، ط4، 2002.
125. فرج أنور محمد، نظرية الواقعية في العلاقات الدولية، ط1، مركز كردستان
للدراسات الإستراتيجية السلمانية، 2007.
126. فردريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، تر: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر.
127. فرنسيس فوكوياما، أمريكا على مفترق الطرق، تر: محمد محمود التوبة، الرياض
العبيكان، 2007، ط1.

128. فهمي عبد القادر محمد، الفكر السياسي والاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية، دراسة في الأفكار والعقائد ووسائل البناء الإمبراطوري، دار الشروق، عمان، 2009.
129. فؤاد شعبان، من أجل صهيون، ط1، دمشق دار الفكر، 2003.
130. فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار العبير، بيروت ط 1، 1993.
131. قربان ملحم، الواقعية السياسية، ط3، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1981.
132. قيس النوري، المدخل إلى علم الإنسان، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العراق، بغداد، 1982.
133. قيس محمد علي، وليد سالم حموك، الدافعية العقلية، الناشر مركز ديبو لتعليم التفكير، عمان، ط1، 2014.
134. كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، ط1، 2012.
135. كچويان، حسين، رويكردهاي، نظريه جهاني شدن به دين، اتجاهات نظرية العولمة إلى الدين، منشور ضمن سلسلة مقالات المؤتمر الرابع للباحثين في الشأن الدين في إيران، نشر احياگر، طهران، 1382 هـ.
136. كلبفورد لونجلى، الشعب المختار، الأسطورة التي شكلت إنجلترا وأمريكا، تر: قاسم عبده قاسم، مكتبة الشروق الدولية، ج1، القاهرة، 2003.

137. كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، تر: أسامة نبيل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي للترجمة، مصر، القاهرة، 2015.
138. كنت آر و أينشتاين، الجذور الفلسفية، دور ليو شتراوس في الحرب على العراق، كتاب المحافظين الجدد، تحرير، أرون سلزر، تر: فاضل جنكر، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض 2005.
139. لاغريف (ج)، الدين الطبيعي، تر: منصور الفاضي المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ، لبنان.
140. لوسي مير، مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، تر: شاكراً مصطفى سليم، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، بغداد، 1981.
141. لونجي كليفورد، الشعب المختر الأسطورة التي شكلت إنجلترا وأمريكا، تر: قاسم عبد قاسم، ج1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2003.
142. لويس دومون، مقالات في الفردانية، منظور انثروبولوجي للإيديولوجية، تر: بدر الدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006.
143. لبيان والتر، الدين والإنسان المعاصر، دار الوتبة، دمشق، 1980.
144. م كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

145. مارسدن جورج، الدين والثقافة الأمريكية، تر: صادق إبراهيم عودة، عرض يوسف يوسف، بيت الحكمة، دراسات سياسية، العدد9، السنة الرابعة، بغداد، 2001.
146. مارسيل ميرل، السياسة الخارجية، تر: خضر حضر، جروس برس، بيروت، د. ت.
147. ماكس فاراند، قصة دستور الولايات المتحدة، تر: وأين إبراهيم، مكتبة وهبة، القاهرة، د. ت.
148. مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986.
149. مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 1986.
150. ماهر عبد القادر ومحمد علي، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د ط)، 1985.
151. مايكل كوربت وجوليا ميتشل كوربت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، تر: زين نجاتي، ونشأت جعفر، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2002.

152. مايكل نورثكوت، الملاك يوجه العاصفة، أسفار الرؤيا والإمبراطورية الأمريكية، تر: عبد الرحمن الشيخ، مكتبة الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، 2006.
153. مايكل نورثكوت، الملاك يوجه العاصفة، تر: عبد الرحمن الشيخ، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2006.
154. مايكل نورثكوت، الملاك يوجه العاصفة، تر: عبد الرحمن الشيخ، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2006.
155. مجموعة من المؤلفين، قسم مقارنة الأديان، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، تعريب شركة ماستر ميديا، القاهرة.
156. محمد أبورمان، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2010.
157. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر السلمي تر: هاشم صالح، دار الساقى، القاهرة، 1999.
158. محمد أركون، العلمنة والدين، تر: هاشم صالح، دار الساقى، لندن، ط 03، 1996.

159. محمد الأندلسي، فلسفة الدين مطبوع، محاضرات لطلبة الفلسفة، مسلك علم الاجتماع، الفصل 05، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، الموسم الجامعي 2006 . 2007.
160. محمد الحسيني إسماعيل، البعد الديني في الصراع العربي الإسرائيلي، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2000.
161. محمد الحسيني إسماعيل، البعد الديني في الصراع العربي الإسرائيلي، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2000.
162. محمد السماك، الدين في القرار الأمريكي، دار النفائس، بيروت، 2004.
163. محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ط2، دار القلم، الكويت، 1970.
164. محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ط دار القلم.
165. محمد علي التوانا، الغرب في خواتيمه مراجعة لنظرية نهاية التاريخ من وجهة نظر إسلامية، مجلة الاستغراب، العدد 17، 2019.
166. محمد عمارة، الإسلام بعيون غربية، القاهرة، دار الشروق، 2005.
167. محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق، ط2، 1986.
168. محمد عمارة، في فقه الصراع على القدس وفلسطين، دار الشروق، ط1، القاهرة، 2005.

169. محمد عمارة، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 01، 2003.
170. محمد فتحي الشنيطي، جون لوك، دراسة نقدية لفلسفته التجريبية، دار الطلبة العرب للطباعة والنشر، بيروت، 1969.
171. محمد نعمة فقيه، فصل الدين عن الدولة، إشكالات الطرح ما بين كونها الحل أو أصل المشكلة، مكتبة الفقيه، بيروت، 2004.
172. محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط7، 1982، (فصل: فلسفة عربية مقترحة).
173. محمود عبد الباسط، الفلسفة والنزعة الإنسانية، دار الوفاء للطبع والنشر، الإسكندرية، مصر 2006.
174. محمود فهمي زيدان، وليام جيمس، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2005.
175. مرقس سمير، الإمبراطورية الأمريكية، ثلاثية الثروة، الدين، القوة من الحرب الأهلية إلى ما بعد 11/سبتمبر، ط1، دار الشروق الدولية، 2003.
176. المسكيني أم الزين بن شيخة، كانط راهناً أو الإنسان في حدود العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
177. المسلاتي مختار خليل، أمريكا كما رأيتها، مكتبة المعلا، الكويت، الطبعة الأولى 1986.

178. مصباح السيد حسين همايون، تحليل ونقد نظريه بايان تاريخ (تحليل ونقد نظرية نهاية التاريخ)، مجلة انديشه وحوزه، العدد: 47 . 48، شهر مهر وآبان، سنة 1383 هـ ش.
179. مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1988.
180. مصطفى بكري، الفوضى الخلاقة أم المدمرة، مصر في مرمى الهدف الأمريكي، ط1، مكتبة الشروق الدولية القاهرة.
181. مطر أميرة حلمي، في فلسفة السياسة، دار الثقافة، القاهرة، 1978.
182. منى أبوسنه، رسالة في التسامح، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة.
183. ميخائيل سليمان، فلسطين والفلسطينيون في العقل الأمريكي، ضمن: مجموعة مؤلفين: فلسطين والسياسة الأمريكية من ويلسون إلى كلينتون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.
184. ميد ولتر راسل، بلاد الرب والسياسة الخارجية الأمريكية، تر: أمير روش، مسارات، العدد الأول، السنة الرابعة، بغداد، 2009.
185. ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر: سعيد بنكراد، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005.
186. ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

187. ناصيف نصار، باب الحرية، انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2003.
188. نصار الربيعي، دور الهيمنة الأمريكية في العلاقات الدولية، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت 2013.
189. نعوم تشومسكي، نظم هاي كهنه ونظم هاي نوين، الأنظمة القديمة والأنظمة الحديثة، تر: إلى اللغة الفارسية، مهبد إيراني طلب.
190. نيقولاس جويات، قرن آخر من الهيمنة الأمريكية، الولايات المتحدة والعالم بعد عام 2000، تر: عزة الخميسي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2003.
191. نيقولاس جويات، قرن آخر من الهيمنة الأمريكية، الولايات المتحدة والعالم بعد عام 2000، تر: عزة الخميسي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2003.
192. هابرماس، حول الدولة العلمانية والتعدد العقيدة، أي دور الدين، مجلة فكر ونقد، تر: السيد بوطيب، ع85، ألمانيا 2007.
193. هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، تر: جورج كتورة، مراجعة: أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 2006.
194. هادي قببسي، السياسة الخارجية بين مدرستين، المحافظة الجديدة والواقعية، ط1، الدار العربية للعلوم الناشون، بيروت، 2008.

195. هيرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، تر: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة مصر، (د ط)، 1964.
196. هلال رضا، تفكك أمريكا، ط2، الشركة الإعلامية للطباعة والنشر، 2001.
197. هنري بيرن، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، الحياة الاقتصادية والاجتماعية، تر: عطية القوصي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995.
198. هنري كيسنجر، هل تحتاج أمريكا إلى سياسة خارجية؟، نحو دبلوماسية للقرن الحادي والعشرين، تر: عمر الأيوبي، دار الكتاب العربي، بيروت 2002.
199. هوارد زن، التاريخ الشعبي للولايات المتحدة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، الجزء الأول.
200. هوارد زن، التاريخ الشعبي للولايات المتحدة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2005، الجزء الأول.
201. ودودة بدران، توجهات السياسة الخارجية الأمريكية في عهد كلينتون، ضمن: هالة سعودي، تحرير الإدارة الأمريكية الجديدة والشرق الأوسط، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، 1993.
202. ولتر ستيس، الزمان والأزل، مقالة في فلسفة الدين، تر: زكرياء إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، 1967.

203. وليايجلتون، أوهام ما بعد الحداثة، تر: منى سلام، القاهرة، أكاديمية الفنون، 1996.
204. وليام تي بلوم، نظريه هاي نظام سياسي (نظريات النظام السياسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد تدين (دط)، (دت)
205. وليام جيمس، البراغماتية تر: محمد علي العريان، تقديم زكي نجيب محمود، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، (د . ط)، 2008.
206. وليام جيمس، العقل والدين، تر: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، (د . ط)، 1949.
207. وولت ستيفن، العلاقات الدولية، عالم واحد، نظريات متعددة، تر: زقاغ عادل و زيدان زياني.
208. ويل ديورانت، قصة الفلسفة الغربية من أفلاطون إلى ديوي، تر: فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، (ط6)، 1988.
209. يوسف الخُشت، محمد عثمان، تطور الأديان، قصة البحث عن الإله، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2010.
210. يوسف شلحت، نحو نظرية جديد في علم الاجتماع الديني، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2003.

211. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف للنشر، مصر(د . ط)،(د .

ت).

المراجع بالأجنبية:

1. Habermas: between naturalism and Religion Philosophical. Essays,(2008)c,cronin Trans) UK: Polity Press.
2. Habermas: qu' est ce qu' une société Post séculière?, Le débat(152)?2008.
3. Allan Bloom: in Léo Strauss, Political Theory, Nov 1974.
4. Alston William, ART Religion. Article in the Encyclopedia of philosophy edited by Paul Edwards. Volume seven the Macmillan company, New York, Collier Macmillan limited. London 1967.
5. Arendt, Hannah: "Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers", in: Crises of the Republic, New York: Harcourt Brace & Jovanovich, 1972.
6. Carole Widmaeir: Léo Strauss est-il néoconservateur? l'épreuve des texts,esprit nov 2000.
7. Catherine and Michael: Zuckert the truth a bout Léo Strauss. political philosophy an américain democracy. The university of Chicago press. Chicago 2006.
8. Cook Stanley, ART religion. Article in the Encyclopedia of religion and Ethics, Edited by James Hastings volume X new York. Scribners son and Edinburgh. T clark.1919.

9. Derrida, Jacques: History of the Lie: Prolegomena, in: Without Alibi, trans., and with intro. by: Peggy Kamuf, Stanford: Stanford Univ. Press, 2002.
10. Dombowsky, Don: Nietzsche's Machiavellian Politics, New York: Palgrave Macmillan, 2004.
11. Donald kaan and Gray schmitt: Rebuilding américas Défense: strategy forces and Resources For a New Century. A Report of the Project for the New américain Century washington. September. 2000.
12. *Drury, Shadia B: The political ideas of Leo Strauss*, 1950.
13. Drury. Shadia: "Léo Strauss the American right". New York st martins press. 1999.
14. Esposito. Jonn: The Islamic Threat Myth or Reality?, Oxford University Press, London, 1995.
15. Etienne Ganty: Penser la Modernité. Essai sur Heidegger Habermas et Eric Weil. Presse universitaire de Namur.
16. Fukuyama, F: The End of History and the last Man, The free Press, New York, 1992.
17. Gerard Sfez: Léo Strauss foi et raison Editions Beauchesme 2007.
18. Habermas Jürgen: On Social Identity 1974 Telos 1991.

19. Habermas, Jürgen: An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age. Cambridge: Polity. 2010.
20. Habermas, Jürgen: Between, Naturalism and Religion, Cambridge: Polity. 2008.
21. Habermas: L'avenir de la nature Humaine vers un eugénisme. Libéral. Trad: Christian Bouchindhmmme Gallimard 2002.
22. Hobbes (Thomas): "La définition de l'injustice n'est d'autre que la non exécution des conventions", Léviathan (De l'homme), éd.Sire,y, 1971.
23. James (w) the varieties of religious experince .study in huan natur .new yourk. The modern library. 1958.
24. James (w). La volonté de croire. Trad: par Loÿs Moulin(Paris) 1916.
25. James Frazer· the Golden Bough.(A study in Magic and religion) published in First 1922, Republished in 2008 by Forgotten books.
26. James William: Will to Believe, Dover Publicaton, Inc. New York, 1956.
27. James, William,The Varieties of Religious Experience, Published by Arc Manor, Printed in the United States of America, 2008.
28. John Dewey: A Common Faith, New Haven: Yale University Press, 1934.

29. John Dewey: The Quest for Certainty (1929), reprinted in The Later works: 1925-1953, 17 vols. ed. Jo Ann Boydston, Carbondale: University of Southern Illinois Press, 1984.
30. John McCormick: Comparative Politics in Transition. Binding: Paperback. Publisher: Cengage Learning. Publication Year: 2009. Book Origin: United States.
31. Karl Löwith: Histoire et salut. Ed Gallimard, Paris, 2002.
32. Karl Schmitt: Parlamentarisme et démocratie. édition Seuil, Paris, 1986.
33. L.Lampert: Léo Strauss and Nietzsche The university of Chicago press, 1996.
34. Meier, Heinrich: Carl schmitt, Léo Strauss et la nation de politique. (un dialogue entre absents paris Julliard) 1990.
35. Mohamed arkoun: Emergences et problems, dans le monde musulmans contemporain (1966 -1985) islamo -Christiana tome 12.
36. Œuvres completes de Voltaire: avec des Remarque's et des notes, Volume 13.
37. *Plato Arabus, Volumen III, Alfrarabius, Compendium Legum Platonis, ed, Et latine vertit Franciscus Gabrieli, London: Warburg- Institute, 1952.*

38. Prasenjit Biswas ed, construction of Evil North East India myth. Narrative and Discourse. Sega publications INC. London 2012.
39. Reni brague: "Léo Strauss et Maimonide""in Maimonides and philosophie" paris.
40. Rorty Richard: on liberal democracy and philosophy', Political Theory, 15:4 1987.
41. Rorty Richard: Philosophy and the social hope, Pinguin Books 1999.
42. Rorty Richard: Trotsky and the wild orchids, Common Knowledge, 1:3 Winter1992.
43. Rorty Richard: Truth and Progress, CUP, 1999.
44. Rorty, Richard, Objectivity Relativism and Truth, philosophical papers vol.1, Cambridge university press, New York, 1991.
45. RortyRichard: Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers V1,Cambridge, University Press, 1991.
46. Shadia Drury: The Political Ideas of Léo Strauss, New York: St. Martin's Press, 1988.
47. Shadia Drury: The political ideas of Strauss. Palgrave Macmillan prees. United states of américa 2005.
48. Steven B: smith.How JewiSh was Léo Strauss?. program for Jewish. civilization Georgetown university. Washington. summer2005.

49. Steven E. Lobell, Norrin M. Ripsman and Jeffrey W, Taliaferro, "Introduction: Neoclassical Realism, the State and Foreign Policy", in Steven E. Lobell, Norrin M. Ripsman and Jeffrey W. Taliaferro (Eds), *Neoclassical Realism, the State and Foreign Policy*, New York, Cambridge University Press, 2009.
50. Touraine (Alain): Critique de la modernité, Fayard, 1992.
51. Vattimo. G: The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988.
52. William H.F Altman: The German stranger, Léo Strauss and cialism Nationaso,lexington . books uk. 2012.
53. Wolfson, Harry Austryn, Studies in the History of Philosophy and Religion, vol 1, Cambridge, Harvard university press, 1973.
54. Zuckert, Catherine H., and Michael P. Zuckert: The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy, Chicago: Chicago Univ. Press, 2006.

المعاجم والموسوعات:

1. ابن منظور، لسان العرب، مج 6، دار المعارف، القاهرة، 1989.

2. الجاسور ناظم عبد الواحد، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، دار النهضة العربية، بيروت، 2008، ط1.
3. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج1.
4. عبد الوهاب المسيري، الموسوعة اليهودية واليهودية الصهيونية، المجلد الثاني، ط3، دار الشروق، مصر، 2006، ص 295.
5. لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل احمد خليل، إشراف احمد عويدان، دار عويدا، ج3، بيروت - باريس، ط1.
6. لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل احمد خليل، المجلد الأول، منشورات عويدات ، بيروت ، ط2، 2001.
7. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، إخراج دائرة المعاجم في مكتبة، لبنان، 1999.
8. نديم مرعشلي، أسامة مرعشلي، تقديم الشيخ عبد الله العلايلي: الصحاح في اللغة والعلوم، ط 1، دار الحضارة العربية، بيروت، 1975.

قائمة الأطروحات و الرسائل الجامعية:

1. إبراهيم عبد الأمير عبد الحسن، المنهج الواقعي وأثره على السياسة الخارجية الأمريكية، رسالة ماجستير، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2009.
2. أحمد كاظم موسى، مكانة إيران الإقليمية في الإستراتيجية الأمريكية بعد 2003، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة النهرين العراق، كلية العلوم السياسية 2015.
3. بادي سامية، المرأة والمشاركة السياسية في الجزائر، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 2005.
4. عبد الرحمان بن علي وافي، دور الدين في السياسة الخارجية الأمريكية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية الملك سعود، قسم العلوم السياسية، الرياض، 2015.
5. مُرسي مُثري، الخلفيات والأبعاد السياسية للحرب على الإرهاب، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، فرع العلاقات الدولية جامعة الجزائر، معهد العلوم السياسية والإعلام، 2005 . 2006.
6. مليكة قادري، مفهوم الحرب العادلة في السياسة الخارجية الأمريكية، التدخل في العراق، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، جامعة باتنة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2008 . 2009.

7. وتآسي لزهرة، الاستراتيجية الأمريكية في آسيا الوسطى وانعكاساتها الإقليمية بعد أحداث 11 سبتمبر، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، فرع العلاقات الدولية والدراسات الاستراتيجية، جامعة باتنة، كلية الحقوق والعلوم السياسية 2008 . 2009.

8. وئام محمود سليمان النجار، التوظيف السياسي للإرهاب الدولي في السياسة الخارجية الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الأزهر كلية الاقتصاد والعلوم السياسية 2012.

قائمة المجلات والدوريات بالعربية:

1. أحمد عبد الرحيم مصطفى، الولايات المتحدة والمشرق العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد 4، أبريل، القاهرة، 1978.

2. أحمد فؤاد محمد، موقفان من العلمانية، المسيري وعادل ضاهر، أوراق فلسفية، العدد 19.

3. جورج تامر، ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطية، مجلة الأبحاث، عدد 48 . 49، الجامعة الأمريكية بيروت 2000-2001.

4. جورج تامر، مركب تراثي يعود، تلخيص ابن رشد في السياسة، مجلة الدراسات العربية، العدد (12/11)، دار الطليعة بيروت، 1998.

5. رضوان السيد، ليو شتراوس دارس الفلسفة الإسلامية ورائد المحافظين الجدد،
جريدة المستقبل، 11 تموز، 2003.
6. رورتي ريتشارد، "ملاحظات فلسفية"، مجلة العرب والفكر العالمي، ترجمة محمد عبد
النبى، مركز الإنماء القومي، بيروت، العددان 23-24، 2008.
7. رورتي، ريتشارد، "نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة"، مجلة العرب
والفكر العالمي، ترجمة فريق مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي،
بيروت، العددان 23-24، 2008.
8. سمير كرم، ليو شتراوس واليمين الأمريكي، مجلة المستقبل العربي، السنة 26،
عدد 295، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت أيلول، 2003.
9. صاموئيل هنتنغتون، إسلام وغرب، از درگيري به گفت وگو، الإسلام والغرب،
من الصراع إلى الحوار، مجلة، ماهنامه بيام امروز، العدد 62، شهر دي سنة
1376 هـ.
10. طارق عثمان، النزعة السلفية، الحداثة من منظور ليو شتراوس، مجلة دورية
نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، ع1، خريف 2016.
11. عبد السلام محمد طويل، إشكالية العلمانية في الفكر العربي المعاصر، المسيري
نموذجاً، أوراق فلسفية، العدد 01.

12. عبد العليم الأبيض، بين قيادة العالم والاختيار الأمريكي، مجلة وجهة نظر، ع64، مطابع الشروق، القاهرة ماي 2004.
13. علي أشرف، غرب هويت وإسلام سياسي، الغرب والهوية والإسلام السياسي، مجلة، فصلنامه سياست، العدد1، ربيع عام 1378 هـ.
14. كچويان، حسين، رويكردهاي، نظريه جهاني شدن به دين، اتجاهات نظرية العولمة إلى الدين، منشور ضمن سلسلة مقالات المؤتمر الرابع للباحثين في الشأن الدين في إيران، نشر احياگر، طهران، 1382 هـ.
15. محمود.م.د، ريبوار كريم، استخدام القوة في عقيدة المحافظين الجدد، مشروع القرن الأمريكي الجديد نموذجا، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية جامعة كركوك، المجلد7، العدد24، ج1، شباط2018.
16. هيثم مزاحم، الدين والدولة في إيران، أثر ولاية الفقيه على السياسات الداخلية والخارجية، مجلة الدراسات الإيرانية، مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية، السنة الثانية، ع5، ديسمبر 2017.
17. وحيد عبد المجيد، أخلاقيات كارتر والانفراج الدولي، مجلة السياسة الدولية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، عدد 49، القاهرة، يوليو 1977.

18. اليعكوبي زهير، تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المرآوية (رورتي)

، مجلة الفكر العربي المعاصر، دار الإنماء القومي، بيروت، العددان 142-

143، 2008.

المقالات باللغة الأجنبية:

1. Abraham accords peace agreement: treaty of peace, diplomatic relations and full normalization between the United Arab Emirates and the State of Israel, Washington 15 September Habermas une conscience de ce qui manque . les manque les liens de la Foi et de la Raison tr: par jean. Louis Schlegel. Revue. Esprit.n05.mai.2007.
2. Berger: the desecularization of the world aglobal over view Resurgent Religion and world Politics,1999.
3. Gideon Rose, "Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy", World Politics, Vol, 51, No, 01 1998.
4. Gideon Rose: Neoclassical realism and theories of foreign policy World Politics Johns Hopkins University Press Volume 51, Number 1, October 1998.

5. Hassan Ihab, 'On the Problem of the Postmodern, New Literary History, Vol. 20, No. 1, Critical Reconsiderations; Autumn, 1988.
6. Jean Michel Valentin: Religion et stratégie aux états unis. Revue international et stratégique. Printemps 2005.
7. Jurgen Habermas, La modernité, un projet inachevé, Critique, n° 413, Octobre, 1981.
8. Neoclassical Realism: Systemic Pressures and Domestic Ideas: A Neoclassical Realist Model of Grand Strategy Formation. January, 2010 Review, of International Studies 36(1) 2012.
9. Nicholas Kitchen, "Systemic Pressures and Domestic Ideas: A Neoclassical Realist Model of Grand Strategy Formation", *Review of International Studies*, Vol.36, No.1, 2010.
10. Pierre Hassner: Le rôle des idées dans les relations internationales, Revue politique étrangère 3/4, 2000.
11. Randall L. Schweller, "Bandwagoning for Profit: Bringing the Revisionist State Back In", *International Security*, Vol. 19, No. 1, Summer, 1994.
12. Stark. Autumn: secularization. R.I.P, sociology of Religion 60(03)1999.

13. The Abraham Accords Declaration, Department of State, Accessed in July 27, 2022, at 16:11.

المواقع الإلكترونية:

1. <https://alaalam.org/ar/society-and-culture-ar/item/707-676290518>
2. <https://stakla.org/Bibles/BibleSearch/showChapter.php?chapter=16&book=76>
3. <https://www.alittihad.ae>
4. <https://www.aljabriabed.net/>
5. <https://www.arab-reform.net>
6. <https://www.marefa.org/>
7. <https://www.mominoun.com/>
8. [Www. Voltaire net. Org/article143025.html](http://Www.Voltaire.net.Org/article143025.html)
9. www.aljazeera.net

10. تيري ميسان، المحافظين الجدد وسياسات الفوضى البناءة، مقالة نُشرت عبر

الإنترنت بتاريخ 13 أوت 2006 على الموقع:

11. جمال سند السويدي، بيت العائلة الإبراهيمية، دعوة إماراتية للتسامح، صحيفة

الإتحاد تاريخ النشر: 08 يناير 2023 23:30، تاريخ الدخول الثلاثاء 23

مارس 2023 على الموقع:

12. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الرابع،

دار الشروق، القاهرة، 1999.

13. علي وطفة، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة فكر ونقد -

عدد (34)، ص 02 من موقع محمد عابد الجابري وتوجد منها نسخة إلكترونية على

موقع محمد عابد الجابري:

14. محجوب الزويري، موجة التطبيع الجديدة، رمال متحركة أم زلزال كبير؟، مبادرة

الإصلاح العربي، 16 سبتمبر 2021. نسخة محفوظة على الموقع الإلكتروني:

15. منتهى عبد الجاسم، سيكولوجية الدين عند وليام جيمس، الحوار المتمدن العدد

2011، 3352 على الموقع: <https://www.ahewar.org>

16. هشام سلامة، تحالف المسيحية الصهيونية واليهودية الصهيونية، دراسة

منشورة على شبكة الانترنت بتاريخ 2006/12/29، ضمن ملفات المسيحية

الصهيونية في الولايات المتحدة الأمريكية، ص 01، على الموقع:

الفهرس

شكر و عرفان
الإهداء
المقدمة:
الفصل الأول : جينالوجيا الدين	15.....
المبحث الأول: التأسيس الفلسفي للدين:	16.....
تعريف الدين لغةً: (E) Religion / (F) La religion	16.....
التعريف الاصطلاحي:	18.....
أ. بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ	18.....
ب. الاعتقاد في قمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد	
تهدف الجماعة لحفظه.	18.....
ت. ينتسب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه ينظر إليها إما كقوة	
منتشرة كثيرة أو وحيدة هي الله.	18.....
2. نسق فردي لمشاعر واعتقادات، وأفعال مألوفة موضوعها الله، فالدين هو تحديد	
المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان إلى جانب وجهة نظر العلم.	19.....
1/ التعريف النفسي للدين:	19.....
2/ التعريف الاجتماعي للدين:	20.....
3/ التعريف الأخلاقي للدين:	21.....
4/ التعريف الميتافيزيقي للدين:	23.....

25.....	5/ التعريف السياسي للدين:
29.....	المبحث الثاني: تحديد المصطلحات والمفاهيم.....
29.....	1/ تعريف الفلسفة الأنجلوساكسونية:.....
29.....	1.الفلسفة الإنجليزية:.....
32.....	2.الفلسفة الأمريكية:.....
34.....	2/ تعريف السياسة: (E) Politics/(F) Politique.....
35.....	1. تعريف السياسة لغةً:.....
36.....	2. تعريف السياسة اصطلاحاً:.....
37.....	3/ الفلسفة السياسية:.....
40.....	4/ تعريف الحداثة: (E) la modernité/(F) modernity.....
40.....	1. تعريف الحداثة لغةً:.....
41.....	2. التعريف الاصطلاحي للحداثة:.....
43.....	3. تعريف الحداثة في الفكر العربي المعاصر:.....
45.....	5/ تعريف ما بعد الحداثة:.....
50.....	6/ تعريف العلمانية:.....
50.....	1. الاشتقاق اللغوي:.....
52.....	2. تعريف العلمانية اصطلاحاً:.....
56.....	الفصل الثاني: نشأة الاعتقاد الديني.....
57.....	1. المبحث الأول: النظريات المفسرة لنشأة الاعتقاد الديني:.....
60.....	1.1 النظرية الأرواحية : (المذهب الحيوي).....

- 2.1 نظرية عبادة الأشباح: 62.....
- 3.1 نظرية السحر: 63.....
- 4.1 نظرية عجز اللغة: (المذهب الطبيعي) 64.....
- 5.1 النظرية الحياتية: (ألمانا) 66.....
- 6.1 نظرية الطوعم: 67.....
- 7.1 النظرية العاطفية: 70.....
- 8.1 نظرية التجربة الطفولية: (النظرية النفسية) 71.....
- 9.1 النظرية المؤهلة: 72.....
2. المبحث الثاني: سؤال الدين في الفلسفات القديمة: 73.....
- 1.2 سؤال الدين في الحضارات الشرقية القديمة: 73.....
- 2.2 سؤال الدين في الفكر اليوناني: 75.....
- 3.2 سؤال الدين في الفلسفة الوسيطة: 77.....
- 4.2 سؤال الدين في الفلسفة الحديثة والمعاصرة: 79.....
3. المبحث الثالث: سؤال الدين في الفلسفة الأنجلوسكسونية (الفلسفة البراغماتية نموذجاً). 83
- 1.3 البراغماتية الكلاسيكية: 83.....
- 2.3 الدين مجرد افتراض ينتظر الإثبات عند بيرس: (قانون بيرس الفكرة تكمن في نتائجها العملية) 87.....
- 3.3 الدين كتجربة براغماتية عند جيمس: 89.....
- قيمة الحياة: 91.....

- 95..... الأديان السماوية والديانة الشخصية: □
- 99..... الله والعالم من منظور جيمس: □
- 99..... الله عند جيمس: □
- 101..... العلاقة بين الدين والعلم عند جيمس: □
- 105..... 4.3 الدين فكرة عند جون ديوي:.....
- 109..... 5.3 البراغماتية الراهنة:.....
- 114..... 1. تصور الدين في براغماتية ريشارد رورتي:.....
- 119..... 2. علاقة الدين بالسياسة عند رورتي:(الدين وقفا للمحادثة).....
- 130..... الفصل الثالث: الحداثة الغربية في مرآة ليو شتراوس.....
- 131..... 1. المبحث الأول: أزمة الحداثة عند ليو شتراوس:.....
- 136..... 1.1 جدلية العلاقة بين الفلسفة والدين عند ليو شتراوس (رؤية تاريخية):.....
- 140..... 2.1 العلاقة بين الدين والسياسة عند ليو شتراوس:.....
- 146..... 3.1 نقطة التحول في تاريخ الفكر الغربي السياسي حسب ليو شتراوس:.....
- 160..... 4.1 العلاقة بين السياسة و الفلسفة:.....
- 166..... 5.1 تأسيس اللاهوت السياسي (الفارابي ، ابن ميمون ، ابن رشد):.....
- 179..... 2.المبحث الثاني: نقد الحداثة الغربية.....
- 179..... 1.2 نقد الحداثة الغربية عند شتراوس:.....
- 181..... 2.2 النقد الإيديولوجي لليبرالية:.....
- 186..... 3.2 ما بعد الحداثة (موت الإله عند نيتشه):.....
- 189..... 3. المبحث الثالث: الجذور الأولى للدين في المجتمع الأمريكي:.....

- 1.3 الأصول المسيحية: 194.....
- 2.3 الأصول اليهودية: 196.....
- 3.3 مآزق اليهودية والصهيونية في نظر ليو شتراوس: 205.....
- الفصل الرابع: الظاهرة الدينية بأمريكا وأثرها على صناعة القرار السياسي الأمريكي .. 213
1. المبحث الأول: أثر الدين على السياسة الأمريكية قبل الحرب العالمية الثانية (التبشير والإرساليات): 214.....
- 1.1 مبادئ ويلسون وحقيقة الرسالة الإلهية: 218.....
- 2.1 دور الدين في السياسة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية: 220.....
- 3.1 المثالية الأخلاقية والبعد الديني في ظل إدارة كارتر (1976 . 1980): 222.....
- 4.1 البعد الديني وإدارة ريجان (1981 . 1988): 224.....
2. المبحث الثاني: الهرمجدون (معركة نهاية الزمان) وأبعادها الدينية والفكرية السياسية: 225
- 1.2 الأبعاد الدينية لمعركة نهاية الزمان (الهرمجدون): 225.....
- 2.2 الأبعاد السياسية والفكرية لمعركة نهاية الزمان: 230.....
- 3.2 دور الدين في السياسة الأمريكية بعد نهاية الحرب الباردة: 231.....
- 4.2 الواقعية النيوكلاسيكية (المرجع الفكري للسياسة الأمريكية الحديثة والمعاصرة): 233
3. المبحث الثالث: المحافظين الجدد في مواجهة الحداثة (ليو شتراوس نقطة التحول في الفكر السياسي الديني الغربي): 241.....
- 1.3 المحافظين الجدد: (بين النشأة والتطور): 241.....

- 2.3 المحافظين الجدد ومشاريع فكرية سياسية ضخمة (أثر شتراوس في توجيه السياسة الخارجية الأمريكية): 252
- 1.2.3 مشروع القرن الأمريكي الجديد: 253
- 2.2.3 مشروع الشرق الأوسط الكبير: 255
- 3.2.3 مشروع الفوضى الخلاقة: 257
3. تحالف المحافظين الجدد مع المسيحيين الصهاينة: 260
- 3.3 جدلية الدين والسياسة وأثره في السلوك السياسي الأمريكي المعاصر: 263
- 1.3.3 أثر الدين في السلوك السياسي المعاصر: 263
- 2.3.3 نظرية نهاية التاريخ: 267
- 3.3.3 الانتقادات التي وجهت لنظرية نهاية التاريخ: 270
- الفصل الخامس: العودة إلى الدين في المجتمعات العلمانية. 277
1. المبحث الأول: العلمنة والتحديات التي يفرضها الغرب: 278
2. المبحث الثاني: العلمانية والدين في الفكر العربي المعاصر: 292
- 1.2 سبينوزا وليو شتراوس في فكر عبد الوهاب المسيري: 292
- 2.2 المادية الغربية في مرآة المسيري: 302
- 3.2 توظيف الدين لخدمة السياسة: (البيت الإبراهيمي وكذبة العيش المشترك)..... 304
- 1.3.2 الكذبة النبيلة عند ليو شتراوس شر لابد منه: 304
- 2.3.2 الديانة الإبراهيمية المزعومة: (نموذج الكذبة النبيلة). 308
- 3.3.2 دور الخطاب الديني في الدبلوماسية السياسية الراهنة: (اتفاقية أبراهام المزعومة). 311

314	4.2 هل العودة إلى الدين هو الحل؟:
328	3.المبحث الثالث: أهمية الدين عند الإنسان المعاصر:
328	1.3 الفكر الغربي المعاصر:
338	2.3 الفكر العربي المعاصر:
342	3.3 نقد وتقييم:
350	الخاتمة:
357	قائمة المصادر والمراجع.
	5. لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل احمد خليل، إشراف احمد عويدان، دار عويدا، ج3، بيروت - باريس، ط1.....
392	
401	الفهرس.....

الملخص بالعربية:

لقد أصبحت الأحداث في العالم تندفع بسرعة مخيفة فالمنازعات والحروب والإشاعات والنبوءات قد صارت اليوم حقيقة لا مفر منها، فعودة الظاهرة الدينية إلى الواجهة الدولية، بمؤسساتها وبرامجها نظاما شموليا في أغراضه و أنشطته وعلاقاتها، مما جعلها تمزج الدين بالتعليم والخدمات الاجتماعية وبالطب والسياسة و حتى الفن والحرب والسلام، بحيث لا يفلت من شبكها شيء يتعلق بالحياة اليومية للإنسان، فهذا الظاهرة أصبحت تجسد أفكارها في مؤسسات ومنظمات وجماعات وتحالفات متعددة نتج عنها تيار جماهيري واسع ومؤسسات متعددة الأغراض وإمكانات مالية ضخمة ونفوذ سياسي ليس من السهل مقاومته.

أما في العصر الحديث فلم تبقى الطبيعة دالة على شيء بالنسبة للإنسان بل صارت تقتزن بالفوضى و اللامعنى، فغدا الإنسان يسعى إلى ضبطها والإمساك بها والسيطرة عليها كانت الطبيعة قوة يقتدي بها وأصبحت مادة مسخرة لأغراض الإنسان ونلمس هنا مدى تأثير فلسفة هيدجر وغيره من الفلاسفة الكلاسيكيين على ليو شتراوس الذي يرى أن الإنسان لم يعد مقياس كل شيء بل "سيد كل شيء"، إذ تشكل العلاقة بين الدين والسياسة قضية مهمة في الفلسفة السياسية على الرغم من اتفاق الآراء بين المنظرين السياسيين على حق حرية الرأي، وعلى الحاجة إلى نوع من الفصل بين الدولة والمؤسسة الدينية، ومنه هيمنة إحداهما على الأخرى.

لقد بدأ شتراوس رحلته الفكرية من الليبرالية الديمقراطية وذلك من أجل الوصول إلي تناول أو معالجة الحداثة السياسية وأزمته كمشكلة فلسفية، وانتهي به المطاف للوصول إلي الفلسفة السياسية الأفلاطونية، وانطلاقا منها استطاع تشخيص أزمة الحداثة السياسية باعتبارها نسيان لهذه الفلسفة ولكل ما ترمز إليه فلسفيا وسياسيا، على أنها السبيل الوحيد أمامنا للخروج من الأزمة التي نعيش فيها عبر إعادة تعلم طرح السؤال السقراطي: كيف يجب أن يعيش الإنسان حياته؟، وهو سؤال فلسفي وسياسي وديني في نفس الوقت سؤال على أساسه خاضت الفلسفة في رحلتها العلمانية صراع الوجود كفلسفة سياسية.

الكلمات المفتاحية: الدين، السياسة، الفلسفة السياسية، الحداثة، ما بعد الحداثة، اللاهوت السياسي، العلمانية، الفلسفة الأنجلوساكسونية، ليو شتراوس ، المحافظين الجدد .

Résumé:

Les événements dans le monde se déroulent rapidement, avec des conflits, des guerres, des rumeurs et des prophéties devenant aujourd'hui une réalité inévitable. Le retour de la dimension religieuse sur la scène internationale, avec ses institutions et programmes, constitue un système global dans ses objectifs, activités et relations. Ainsi, elle mêle la religion à l'éducation, aux services sociaux, à la médecine, à la politique, à l'art, à la guerre et à la paix. Cette phénomène incarne ses idées dans des institutions, des organisations, des groupes et des alliances multiples, créant un courant populaire vaste, des institutions multi-usages, d'énormes ressources financières et une influence politique difficile à résister.

Dans l'ère moderne, la nature n'est plus un guide pour l'homme, mais plutôt associée au chaos et à l'absurdité. Aujourd'hui, l'homme cherche à la maîtriser et à la contrôler, transformant la nature en une matière exploitée à des fins humaines. On peut voir l'influence de philosophes tels que Hegel sur Leo Strauss, qui considère que l'homme n'est plus la mesure de toutes choses, mais le "maître de tout". La relation entre la religion et la politique reste une question cruciale en philosophie politique, malgré l'accord sur la liberté d'expression et la nécessité d'une séparation entre l'État et l'institution religieuse.

Strauss a commencé son voyage intellectuel du libéralisme démocratique pour aborder la modernité politique en tant que problème philosophique. Il a finalement abouti à la philosophie politique platonicienne, diagnostiquant la crise de la modernité politique comme un oubli de cette philosophie et de tout ce qu'elle représente philosophiquement et politiquement. Selon lui, c'est le seul moyen de sortir de la crise actuelle en réapprenant la question socratique fondamentale : comment l'homme devrait-il vivre sa vie ? C'est une question philosophique, politique et religieuse simultanée, à partir de laquelle la philosophie a abordé son conflit existentiel en tant que philosophie politique.

Mots-clés : religion, politique, philosophie politique, modernité, postmodernité, théologie politique, laïcité, philosophie anglo-saxonne, Leo Strauss, néo-conservateurs.

summary:

Events in the world have become rushing at a frightening speed. Disputes, wars, rumors, and prophecies have become today an inevitable reality. The return of the religious phenomenon to the international fore, with its institutions and programs, is a totalitarian system in its purposes, activities, and relationships, which made it mix religion with education, social services, medicine, politics, and even art and war. And peace, so that nothing related to the daily life of man escapes from its nets. This phenomenon has become embodied in its ideas in various institutions, organizations, groups and alliances, resulting in a broad mass movement, multi-purpose institutions, huge financial capabilities and political influence that is not easy to resist.

In the modern era, nature is no longer indicative of anything for man, but has become associated with chaos and meaninglessness. Strauss, who believes that man is no longer the measure of everything, but rather the "master of everything". The relationship between religion and politics is an important issue in political philosophy, despite the consensus among political theorists on the right to freedom of opinion, and on the need for a kind of separation between the state and the religious institution. and the dominance of one over the other.

Strauss began his intellectual journey from democratic liberalism in order to arrive at dealing with or addressing political modernity and its crisis as a philosophical problem, and ended up reaching Platonic political philosophy, and on the basis of which he was able to diagnose the crisis of political modernity as a forgetting of this philosophy and all that it symbolizes philosophically and politically, on the basis of which It is the only way for us to get out of the crisis in which we live through re-learning to ask the Socratic question: How should a person live his life? It is a philosophical, political and religious question at the same time, a question on the basis of which philosophy fought in its secular journey the struggle of existence as a political philosophy.

Keywords: religion, politics, political philosophy, modernity, postmodernity, political theology, secularism, Anglo-Saxon philosophy, Leo Strauss, neoconservatives.