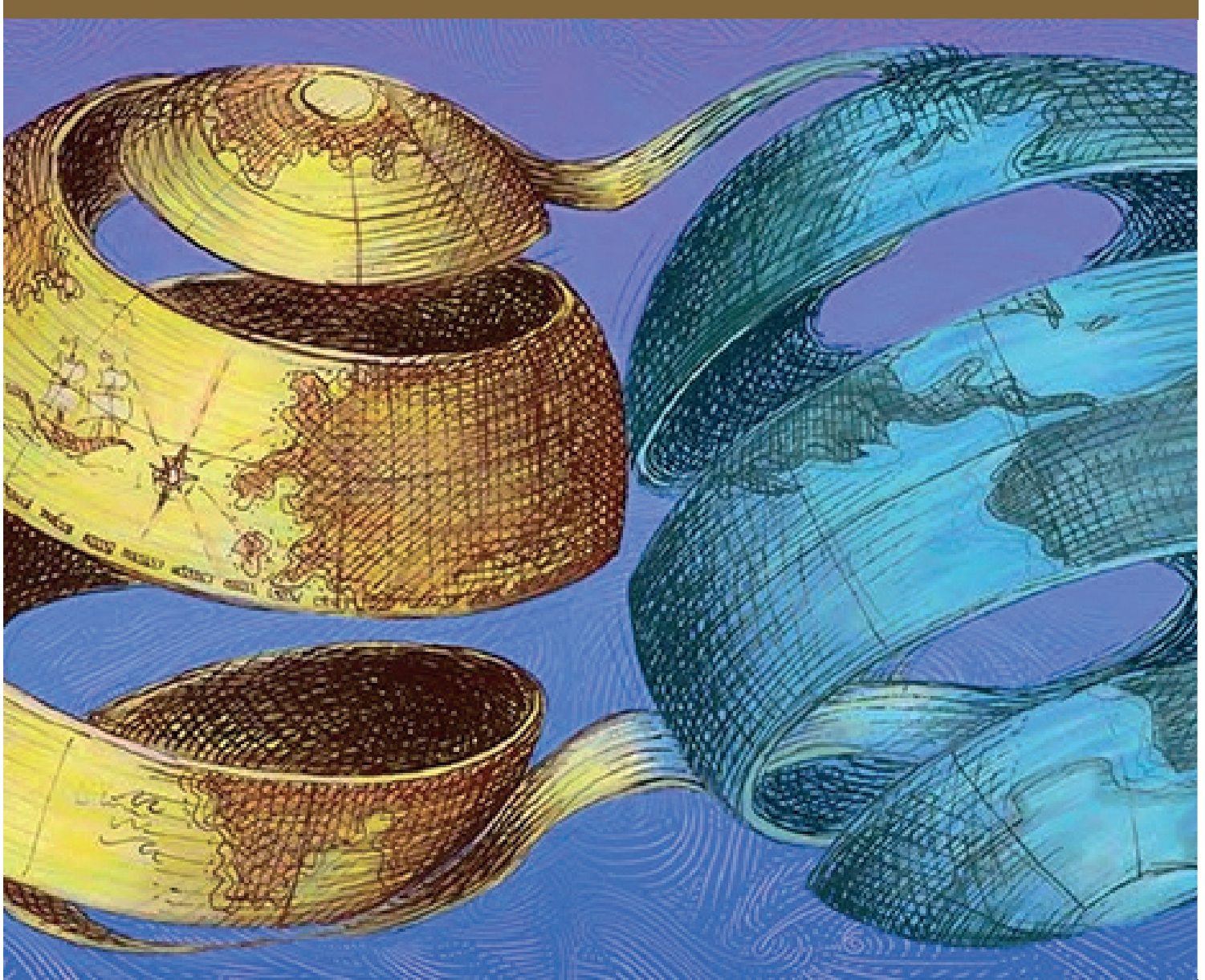


التقليد اللاهوتي في مواجهة الزمن الاستثنائي للحدث



مصطفى بن تمسك
باحث تونسي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

التقليد الالهي في مواجهة الزمن الاستثنائي للحدث⁽¹⁾

1- هو عنوان الفرع الأول من الفصل الثاني من المحور الأول، من كتاب: مصطفى بن تمسك، الحدث الأوربي، مسارات التفكير ونهاية الريادة، مؤمنون بلا حدود، ط1، 2018، ص ص 75-96

الملخص:

يتعرض هذا الفصل الثاني من الكتاب إلى المسار النقدي الغربي للحدث والتنوير. واستناداً إلى تعريف للحدث يحددها بصفاتها ديالكتيكاً تاريخياً تتصارع فيه قوى الحاضر التي تدافع عن راهنها مع قوى المستقبل التي تدافع عن حاضر متجه إلى المستقبل، يصف الباحث نمطاً أول من النقد الموجّه للحدث، هو النقد اللاهوتي الميتافيزيقي. ووفق ذلك التعريف يمثل هذا النمط قوى الحاضر التي دافعت عن راهنيتها، ضدّ رغبة التجاوز التي أعلنتها الحدث.

يمثل هذا النقد حسب المؤلف نماذج أربعة من المفكرين الذين تمسكوا بالتعالى والأزلية مناويل مؤطرة لحياة الإنسان وعقله، ضدّ المحايثة والزمنية التي رفعت شعارها الحدث. وهؤلاء هم الفرنسيون الثلاثة جوزاف دي ماستر (ت1821)، ولويس دي بونالد (ت1840)، وشاتوبريان (ت1848) والإيرلندي زعيم المحافظين الإنجليز إدموند بورك (ت1797).

فانطلاقاً من منظور ديني مشكك في الإنسان وعقله، يهاجم الأولان ذاتوية الحدث وإنسيتها في موضوعي الحقيقة والسياسة. فأما الوسيلة، فهي استعادة الجدل اللاهوتي المسيحي القديم المنافع عن كلية الحقيقة الدينية، وانسحابها على كلّ مجالات الحياة ولا سيما قطاعها السياسي. ومن هذه الزاوية عدت الثورة الفرنسية من قبلهما اعتداءً شيطانياً على الإرادة الإلهية الممثلة في السلطة الملكية.

ومن هذا المنظور الديني المحافظ عينه واجه زعيم المحافظين الإنجليز أدموند بورك تعلّق التنويريين والثورة الفرنسية بقيم كونية في مجالات الأخلاق والقانون والاجتماع والسياسة، بدافع عن قيم سياسية خصوصية مصدرها قانون الطبيعة. أمّا شاتوبريان، ففي الاتجاه نفسه من معارضة التنويريين والثورة الفرنسية، قد ركّز نقده على نزعتهم الاختبارية النافسة للميتافيزيقا والأسس المعرفية المسندة إلى الإيمان. ما رفضه في مستوى القيم هو هذا الحلم بإنسان كوني نمطي وقيم كونية، لم يثبت التاريخ لها وجوداً، أمّا في مستوى السياسة، فهو هذا العزل للسياسة عن ارتباطاتها الدينية والأخلاقية، بدعوى تحويلها إلى ممارسة عمومية يشارك فيها الشعب عن طريق التمثيل والديمقراطية. من هذا الجانب كان رفضه للديمقراطية الشعبية بسبب افتقارها للسندات القيمة المتعالية، وبسبب التمثيل الذي يجمع السلطة في يد نخبة لا تمثل إلا نفسها.

الفصل الثاني

الحادثة الأوربية في مرمى السجال الإيديولوجي والتفكيك الفلسفي

لم تأتِ الحادثة دفعة واحدة؛ بل عبر صيرورة وئيدة ومحفوفة بالصعوبات القاهرة؛ إنها قصة صراع، أو قل صيرورة صراعية مستمرة عبر التاريخ بين قوتين: قوى الحاضر وقوى المستقبل: تدافع التشكيلة الأولى عن الحاضر بوصفه حاضرها الذي تتحكم في مقاديره، ولا تريد تغييره؛ بل المحافظة على راهنيته، في حين تدافع التشكيلة الثانية عن أحقية حاضرها متجه إلى المستقبل؛ أي عن بديل لحاضر أصبح متلبداً ومتبدلاً، ولم يعد قادراً على المستقبل. وحتى نفهم تحول القوى الراهنة إلى قوى محافظة تخشى حركة التاريخ وانقلاباته الفجائية، يجب أن نفترض أن كل تشكيلة حاکمة في حاضرها كانت قبل ذلك محكوماً فيها. وبطرق مختلفة قد تكون نضالية أو انقلابية أو ديمقراطية، ارتقى معها محكوم الأمم إلى حاكم اليوم. ونحن نفسر ذلك بمنطق الحتميات التاريخية أو الديالكتيك التاريخي، الذي يغيّر في كل مرة أسماء المتداولين على السلطة.

ولما كان الإمساك بالسلطة والتعرض إلى «سحرها»، أمراً لا يقاوم، فإن الصراع والافتتال عليها قد يصل في معظم الأحيان إلى «حرب الكل ضد الكل». وعندما نفهم الحادثة الغربية في إطار ديالكتيك الصراع التاريخي على السلطة، فإننا سنغنم مغانم كثيرة:

أولاً: نتخلّى عن «قدسنتها»، وكأنّها «الفتح الأعظم» والأخير في التاريخ البشري، في حين أنّها ظاهرة نسبية وعابرة.

ثانياً: نُزلها من هنا فصاعداً ضمن الصراع الحتمي بين قوى التقدم وقوى التراجع. ونعطيها بذلك توصيفاً سوسيولوجياً وسياسياً واقتصادياً محدداً، كأن نقرنها بمراحل التشكل الرأسمالي التي عرفت أوربا منذ القرن الخامس عشر، بالتزامن مع الفتوحات الجغرافية والإصلاح اللوثيري.

ثالثاً: نضع حداً لهذه الضبابية التي اتسم بها خطابنا حول الحادثة، فنضعها من هنا فصاعداً ضمن أحد التشكيلات التاريخية المتحوّلة.

وبالفعل شهدت الحادثة الغربية صراعات كادت تعصف بها منذ لحظات التأسيس الأولى. وقد صدرت أولى المعارضات من داخل الأفق الحداثي نفسه. ولتبيان ذلك سنعتمد في بحثنا النماذج الآتية: جوزيف دي ميستر، ولويس دي بونالد (خصمي الثورة الفرنسية)، وإدموند بورك (ممثّل المحافظين الإنجليز)، وشاتوبريان (خصم فلاسفة الأنوار).

I- التقليد اللاهوتي/ السياسي في مواجهة «الزمن الاستثنائي للحدث»:

1- جوزيف دي ميستر¹ ولويس دي بونالد²: ضد الثورة والتنوير:

عرفت الحداثة مسارين متوازيين: الأول هو المسار الثوري الذي يدفع إلى تغيير العالم والطبيعة والمجتمع نحو أفق المحايثة، وقيام مشتركات توافقية جديدة. أما الثاني، فيحثّ على التزام النظام القديم، وينهى عن تغيير سنن الأشياء باعتبارها أزلية وثابتة. إنه الصراع المحتدم بين «النظام والرغبة»³، أو بين قوى المحايثة وقوى التعالي⁴. وبعبارة أخرى بين التنويريين وخصوم التنوير⁵.

ينخرط كل من جوزيف دي ميستر ولويس دي بونالد ضمن الاتجاه المتعالي، ولكن ليس بالمعنى الديكارتي (الذي يحاول التوفيق والملاءمة بين ثوابت العقيدة المسيحية ومقتضيات الثورة العلمية الناشئة بتوسط الذات المفكرة والمريدة)؛ لأن ميستر وبونالد يرفضان قطعياً أن تكون الفردية حاملة لهذا المشروع الحداثي، حيث ينزعان عنها حرية الإرادة والاختيار، منافحين عن توفيقية تقليدية بين العقل والإيمان، على طريقة القديسين بولس وأوغسطين.

ويتصدى ميستر وبونالد بشراسة لحركة التنوير الساعية لتحرير العقل من سلطة الوصاية اللاهوتية والأميرية، كما يصادران الحريات الفردية واستقلالية الأفراد عن الأطر التقليدية، لذلك عدا من أبرز رموز

1- جوزيف دي ميستر (Joseph de Maistre) (1753 - 1821م): كونت أرسنقراطي فرنسي-إيطالي. رجل سياسي وفيلسوف وقاض ورجل دين. عُرف بمعاداته الشديدة للثورة الفرنسية وللنورانية؛ فقد عدّ الحدث الأول تحدياً للعناية الإلهية التي تصرّف بمفردها مقادير الأمم، ونظر إلى فلسفات التنوير بعداء لكونها تقطع مع المرجعيات اللاهوتية وتؤله العقل بدل الإيمان. انظر:

Claude Rousseau, «Joseph de Maistre», in Dictionnaire des philosophes, dirigé par Denis Huisman, Paris, PUF, 1984, pp. 1713-1715.

2- لويس دي بونالد (Louis-Gabriel-Ambroise, vicomte de Bonald) (1754 - 1840م): سياسي وفيلسوف وحقوقى فرنسي، اشتهر بمعاداته للثورة الفرنسية، واستبساله في الدفاع عن بقايا الإيديولوجيا الملكية-الإقطاعية-الكليريكية. رأى أنّ الشرعية «الطبيعية» والدائمة للسلطة لا تستمدّ إلا من هذا المكوّن الثلاثي الضامن لاستقرار المجتمع وديمومة النظام التراتبي والطبيعي المعبر عن حضور الله وإرادته في الكون. لذلك سيتصدى بشراسة لرياح التجديد الحداثي، ولا سيما لفكرة العقد الاجتماعي كما صاغها روسو، ولإعلان حقوق المواطن والإنسان الذي أقرّه الثوار الفرنسيون، ومن ثمّة لقيم الفردانية والاستقلالية التي وسمت الموجة الحداثية. انظر:

- Michel Toda, Louis de Bonald, théoricien de la Contre-Révolution, éd. Clovis, Etampes, 1997.

- Damon Julien, «La pensée de Louis de Bonald (1754-1840), Informations sociales, 2005, n 122».

3- Michael Hardt, Antonio Negri, Empire, op.cit, p. 107

4- Ibid, p. 203.

5- لمزيد من التوسّع حول ما أطلق عليها إسحاق برلين «خصوم التنوير» (Counter Enlightenment) انظر:

- Isaiah Berlin, «The Counter Enlightenment», dans Isaiah Berlin, ? contre- courant: Essais sur l'histoire des idées [«Against the Current: Essays in the History of Ideas»], Paris, Albin Michel, 1988. - Zeev Sternhell, Les anti-Lumières: Du xviii e siècle à la guerre froide, Fayard, coll. «L'espace du politique». - Darrin McMahon, Enemies of the Enlightenment: the French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity, Oxford, Oxford University Press, 2001.

«الثورة المضادة» للأنوار. فكيف يُسوَّغان لاهوتياً وسياسياً معارضتهما الشرسة للثورة الفرنسية ولحركة التنوير عموماً؟

يستعيد ميستر الجدل القديم بين العقل والنقل، وينحى باللائمة على فلاسفة التنوير ولاسيما روسو وفولتير، اللذين «ألها» العقل البشري، وحصر الإيمان في دائرة العبادات الفردية. وبالنسبة إليه لا يمكن فصل المجالين بعضهما عن بعض؛ لأن الدين أساسه العقل وليس الخرافة والأسطورة، ولأن هذا الفصل يُضمّر الإطاحة بسلطة الكنيسة واللاهوت واستبدالهما بسلطة وضعيّة بشريّة تستوحي تشريعاتها من العقل الوضعي.

لا يتناقض العقل مع الديانة المسيحية؛ لأن هذه الأخيرة كانت وما تزال الحاضنة الأولى للمذاهب العقلية، وعليه من غير المقبول إنكار هذه الصلة والانقلاب على الدين، وحشره ضمن التعبيرات الأسطورية والخرافية ما قبل التنويرية.

ينافح ميستر، على طريقة سانت أوغسطين، عن تلازم العقل والحقيقة (ratio/veritas)، ويذكرنا بما يأتي: «إذا عجز العقل عن استجلاء حقائق الوحي، فلن يكون لهذا الأخير فائدة تُذكر»⁶.

ليس للإيمان من معنى في غياب التأسيس العقلي، وهو ما كان سان بول قد أكدّه بقوله: «الإيمان لا يبرّره سوى العقل»⁷. ولا يجوز أن نتقبل إيماناً خرافياً يقوم على التسليم السلبي. وعليه، بما أن الإيمان يتأسس على مدى تعقلنا له، فإن محاولات التنويريين الفصل بين السجلين أمرٌ مردودٌ عليهم؛ لأن الغاية هي الانقلاب السياسي على السلطة الكنسية والأرستقراطية، ودحر كلّ المقدّسات والثوابت، من أجل التمهيد لحكم العوام الموسوم بـ «الفوضوي».

يفسّر ميستر أصول النزعة «الفوضوية» المستبّدة بعامة الشعب، بمحصلة ميتافيزيقية في علاقة بنظرية «الطبائع البشرية» ومفادها أن الشرّ مقيم في طبيعة الإنسان إقامة دائمة⁸، وأن هذا الأخير ليس طيباً بطبعه، كما يزعم روسو. ولهذا يقتضي الخلاص من هذا الشرّ المتأصل فيه عدم التعويل على الإرادة

6- Joseph de Maistre, Examen de la philosophie de Bacon (où l'on traite de différentes questions de philosophie rationnelle), Paris, 1853, vol. II, pp. 23-24.

7- Joseph de Maistre, Examen de la philosophie de Bacon (où l'on traite de différentes questions de philosophie rationnelle), Paris, 1853, vol. II, pp. 23-24.

8- Joseph de Maistre, Les soirées de Saint Pétersbourg, ou le gouvernement temporel de la providence, Libraire imprimeur, Paris, 1822, p. 214.

الحرّة (Le libre arbitre)، أو السماح للأفراد بالاختيار؛ لأنهم مجبولون على الفساد والانحراف بحكم آثار الخطيئة الأولى على طبعهم⁹.

ولما كان الشرّ طبيعة ثابتة في الإنسان، فمن المخاتلة بمكان التعويل على العقل وحده، سواء أكان فردياً أم عمومياً بالمعنى الكانطي، في إدارة المجتمع السياسي والمدني، لأنّ ذلك يعني فصل السلطة البشريّة عن السلطة الإلهيّة في مجال التدبير الجماعي، في خطوة حاسمة لطرد سلطة رجال الدين من الفضاء العام، وإرساء دعائم المجتمع العلماني المحكوم بالقوانين الوضعيّة الخاصة.

لهذا يعارض ميستر وبونالد بشدّة مسألة الفصل بين العقل والدين؛ لأنّها مؤدية -لا محالة- إلى إعلاء سلطات الإنسان المشرّع على السلطات التقليديّة للكنائس. يقول بونالد في هذا السياق: «حاول الإنسان في كلّ الأزمان أن يكون مُشرعاً للدستور الذي ينظم الحياة السياسيّة والدينيّة للمجتمع. بيد أنّي أعتقد أنّ الإنسان عاجز عن هذا كعجزه عن منحه الجاذبيّة للأجسام أو الامتداد للمادة؛ بل إنّي أقول: إنّ تدخل الإنسان في النظام الطبيعي للأشياء المتحكّم بدوره في صيرورة المجتمع لا يولّد سوى الاضطراب؛ بل يعطل ويؤخر الاكتمال الطبيعي للمجتمع»¹⁰.

لا يملك الإنسان سلطة تنفيذيّة أو تشريعيّة يغيّر بها مجريات الأحداث؛ لأنّ سلطته إنّما يستمدّها بدوره من سلطة الله المطلقة في الكون، وبوصفه جزءاً من الملكوت الإلهي، فهو خاضع لتحكّكات السلطة المطلقة المتنفذة في كلّ أرجاء الكون.

ويترنّب على هذا أنّ السلطة السياسيّة تخضع لهذه القدرة الميتافيزيقيّة، حيث لا يستطيع البشر أن يؤسّسوها بوساطة تفاهمات بينهم على منوال العقد الاجتماعي، أو بوساطة ثورة سياسيّة يُعتقد أنّها قادرة على تغيير السنن الثابتة للكون.

يطلق بونالد على هذه السنن الثابتة عبارة «التشريع الأوّل» (législation primitive)، وهو عنوان لكتاب متفرّع إلى ثلاثة أجزاء ألفه سنة (1802م)¹¹، وفيه يفصّل القول في أسبقية القوانين والطبائع والسنن التي يتحدّد وفقها النظامان الطبيعي والاجتماعي.

9- Dieu est l'auteur du mal qui punit c'est-à-dire du mal physique ou de la douleur, comme un souverain est l'auteur des supplices qui sont infligés sous la loi. Les soirées de Saint Petersburg, premier entretien, op. Cit, p. 25.

10- Louis-Auguste vicomte de Bonald, Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'Histoire, Publié par l'abbé Migne, Paris, T I, Préface, p. 121.

11- De Bonald, législation primitive, Paris, chez le Cleres, 1802.

وتجد الكائنات مواقعها حاضرة في سلم طبيعي واجتماعي جاهز، وعليها أن تلتزمها، وتضطلع بالمهام التي أوكلتها إليها العناية الإلهية، فذلك هو جوهر العدالة التي أودعها الله في نظام الأشياء. والنتيجة أن الإنسان «لا يملك إرادة مستقلة عن الإرادة الإلهية المطلقة، طالما أن الله قد خلق الإنسان على صورته، وحفظ له أسباب بقائه من خلال القوانين الملائمة لحياته وحاجياته وتركيبته. وبالكيفية نفسها، وإلى الغائية الميتافيزيقية نفسها، وضع الله قوانين التسيير السياسي القادرة على منح الإنسان والمجتمع شكل الدولة الملائمة لطبيعته. وعليه يتضح أن إرادة الله تجري مجرى إرادة الإنسان وإرادة المجتمع، حيث تتقاطع الإرادات الثلاث: الإلهية والاجتماعية والفردية، لتشكل إرادة كلية واحدة»¹².

يستعيد كل من ميستر وبونالد المقدمات الميتافيزيقية لنظرية الطبائع الثابتة، كما صاغها فلاسفة الإغريق (أفلاطون في الجمهورية وأرسطو في السياسة)، في مسعى أخير لإثبات عدم قدرة البشر على وضع نظام مستقر بإرادتهم. فالمؤسسات لا تنشأ عن اتفاق حر بين البشر؛ أي عن تعاقد؛ بل هي لا تستمر إلا إذا كان أساسها الروحي دينياً، وأساسها السياسي مونارشياً¹³. ويترتب على ذلك أن الثورات هي مجرد انحرافات عن النظام الإلهي المطبوع في جبلة البشر وفي طبيعة الأشياء.

ولا تشذ الثورة الفرنسية عن هذا الحكم، باعتبارها نقلت السيادة من أيدي الملك والكنيسة إلى أيادي العامة والرعاع، ولذلك انتهت إلى حالة من الطغيان الشامل، وإلى حروب أهلية دفع فيها الأبرياء أخطاء أولئك الذين تمرّدوا على نظام العناية الإلهية وسنن الله في الخلق. وبهذا التكفير يقيمون عدالة الله على الأرض ويحققون إرادته¹⁴.

يرى ميستر أن الثورة الفرنسية خالفت الإرادة الإلهية، وأحلت الإنسان المخلوق محل الخالق، فكانت بحسب توصيفه «شيطانية» المنزع (Satanique)¹⁵؛ لأن من قاموا بها لم يكونوا على وعي بما يفعلون. ثم لأن الله يعاقب من خلالها هؤلاء «المتمردين» على القدر أو المخطط الإلهي وعلى سيادة الملك والأشراف¹⁶. لذلك انتهت إلى «إرهاب» دموي قام به اليعاقبة بقيادة روبسبير. «الثورة الفرنسية - يقول ميستر - موسومة بمنزع شيطاني غير مسبوق. يكفي أن نتذكر خطاب روبسبير ضد المؤسسة الكنسية، وردة بعض البابوات،

12- Ibid, chap 2, T. 1, p. 147.

13- Claude Rousseau, «Joseph de Maistre», in Dictionnaire des philosophes, dirigé par Denis Huisman, Paris, PUF, 1984, p. 1713.

14- Ibid, p. 1714.

15- Joseph de Maistre, Les Considérations sur la France, édition complexe, Paris, 2006, chapitre 5: «De la révolution française considérée dans son caractère anti-religieux- digression sur le christianisme», p. 60.

16- J.de Maistre, Les considérations sur la France (1797), Ed complexe, 2006, présentation de Pierre manent, p. IX.

وتدنيس المقدّسات، وتآليه العقل، وهجوم المقاطعات على باريس، كلّ هذا يتجاوز الجرائم المعتادة، ولا ينتمي إلى عالمنا»¹⁷.

لقد مُنحت فرنسا، بحسب ميستر، شرف الزعامة الدينيّة على أوربّا، ولذلك لم يكن مستغرباً أن يكون ملوكها «مسيحيين جداً». لكنّها خانت الرسالة الربانيّة، وتعاليم الكنيسة، مستغلّة نفوذها الروحي على أوربّا. لهذا، لا عجب أن تكون إعادتها إلى «الصرّاط المستقيم» بوسائل قمعيّة رادعة، حيث سيكون العقاب جماعيّاً ومسلطاً حتى على الأبرياء، وهذا هو ثمن «الثورة المزعومة»¹⁸.

وهكذا، كلّ من ساهم في تهديم المعتقد الديني، وكلّ من راهن على القتل مقابل انتصار «الثورة»، وكلّ من تناول على وجود الدولة والمَلِك باسم «الثورة»، كانوا في الواقع ضحايا وليسوا منتصرين¹⁹.

لقد اعتدى هؤلاء على «السيادة» المَلِكِيّة بشكل مريع، ولا سيّما عندما أقدموا على إعدام لويس الرابع عشر، ولم يحرك أحد من أعوانه السابقين ساكناً، ولا جندي أو ضابط واحد من الستين ألفاً الذين رافقوه إلى ساحة الإعدام²⁰. و«لقد جرفت كلّ قطرة دم سالت من جسد لويس الرابع عشر أربعة ملايين فرنسي إلى المذبح... لأنّ هذه 'الجريمة المَلِكِيّة Régicide' كانت في الوقت ذاته جريمة ضدّ الدين وضدّ إرادة المجتمع»²¹.

ينتهي كلّ من ميستر وبونالد إلى الإقرار بأنّ النظام المونارشي هو أفضل الأنظمة على الإطلاق، لكونه يجسّد بامتياز السلطة الإلهيّة الممثلة في المَلِك. لكن علينا أن نفهم أنّ السلطة في هذا النظام ليست للمَلِك، ولا هي من صنع إرادته أو مزاجه؛ لأنّه مجرد وصيّ عليها، ومستخلف للإله فيها، فهو الضامن لاستمرارها وانتشارها.

إنّ ما يميّز المونارشيّة عن الديمقراطيّة في نظرهما أنّ الأولى سلطة عامّة ومعطاة بالتفويض لمَلِك أو هيئة تسهر على ضمان حسن سيرها بين الرعيّة. في حين أنّ الثانية سلطة أغلبيّة من الأفراد، وهي سرعان ما تنتهي إلى ديكتاتوريّة جماعية على أخرى. «في النظام المونارشي -يقول بونالد- تنتمي السلطة السياسيّة، كما الدين، إلى المجتمع. أمّا في الدولة الشعبيّة، فيطغى الطابع الفردي؛ إذ يصبح لكلّ دينه وسلطته، حيث إنّ

17- De Maistre, Les considérations sur la France, chapitre 5: «De la révolution française considérée dans son caractère anti-religieux- digression sur le christianisme», p. 69.

18- J. De Maistre, Les considérations sur la France, op.cit, Chapitre 2: Conjecture sur les voies de la providence dans la révolution française, p. 22.

19- Ibid, p. 22.

20- Ibid, p. 25.

21- Ibid, p. 27.

الكل يبحث عن التميز والهيمنة. أما في المونارشيّة، فلكون السلطة ظاهرة اجتماعيّة، فإنّها تجد حدودها في المؤسسات الاجتماعيّة. أما في الديمقراطيّات، فتجد السلطة حدودها في الإنسان؛ لأنّها فرديّة»²².

2- إدموند بورك²³: في تمجيد النزعة المحافظة:

من داخل الأفق البريطاني الموسوم بهيمنة الملكيّة-الدستوريّة، وغير بعيد عن جغرافيّة الثورة وحراك التنوير، نعرض نموذجاً آخر لخصوم التنوير والثورة الفرنسيّة؛ إنّه إدموند بورك (Edmund Burke)، السياسي والفيلسوف، رائد النزعة المحافظة في مجلس العموم البريطاني ما بين (1765-1780م).

ذاع صيت النائب البريطاني المحافظ، عندما سارع، في العام الذي تلا الثورة الفرنسيّة (1789م) مباشرةً، إلى إصدار كتابه الشهير: (تأملات في الثورة الفرنسيّة) (Reflections on the Revolution in France) (1790م) للرّد على منظريها، ولا سيّما روسو وفولتير، والتشهير بطابعها «الشعبي»، وخلفياتها الإلحاديّة المعادية للكنيسة.

يُعدّ هذا الأثر دليلاً منهجياً للمحافظين لأنّه:

- أولاً: يدافع عن سلطة التقاليد والأحكام المسبقة الفطريّة للشعب بدل العقلنة المفرطة، التي انخرط فيها دعاة التنوير، فحتى يكون الفرد منسجماً مع تقاليد بلاده وقوانين دولته، يكفيه أن يعتقد بتقاليدها وديانته حتى يكون مواطناً فاضلاً.

لا يمكن للمرء أن يحيا في قطيعة مع الديانة الكاثوليكيّة وبالتحديد الكنيسة الأنجليكانيّة (anglicane)؛ لأنّها تمنحنا نفساً روحياً، وتسهر على تطبيق العادات والتقاليد الدينيّة، كما أنّ الدولة لا يمكنها أن تستقرّ دون التداخل والتفاعل مع المؤسسة الدينيّة. وهنا تحديداً يلتقي بورك مع جوزيف دي ميستر ولويس دي بونالد.

- ثانياً: يرفض عقلنة الشأن السياسي، وتحويله إلى نسق رياضي-استنتاجي غير قابل للخطأ والانحراف والمراجعة على غرار ما يدّعيه الماركيز كوندرسيه، بفقد ما يقبل فكرة العقد الاجتماعي يُبدي تحفظه من نزعة تقديس القوانين، الذي أصبح جارياً منذ القرن الثامن.

22- De Bonald, législation primitive, op.cit, T1, chap. 4, in Migne, p. 358.

23- إدموند بورك (1729-1797م): رجل سياسة وفيلسوف إيرلندي. كان عضواً في مجلس العموم البريطاني عن حزب الويغ، وقد اشتهر بمعارضته للثورة الفرنسيّة من خلال الأثر الرئيس المعنون: تأملات في الثورة الفرنسيّة 1790م. بقدر إعجابه بالثورتين الإنجليزيّة والأمريكيّة، استهجن الثورة الفرنسيّة التي عدّها تنذير شؤم على القارة الأوربيّة؛ لأنّها تنذر بزوال الأنظمة الملكيّة وسلطة الكنيسة وحلول الجمهوريّات الشعبيّة والسيادات الجماهيريّة، وهو ما بات يهدّد بريطانيا ذاتها بثورة قد تعصف بنظامها الملكي-الدستوري. انظر:

Bladine Saint Girons, «Burke Edmund», in Encyclopédie Universalis, op.cit, p. 669.

يرى بورك أنّ مؤسسات الدولة لا تمثلها القوانين؛ بل الزعامات والشخص الرمزية على غرار الملوك والبابوات المقدسة²⁴.

- ثالثاً: ينقد القيم والحقوق المجردة التي تزعم الكونية على غرار الحرية وحقوق الإنسان والمواطنة؛ لأنّ طابعها المجرد يجعلها لا تتعين في أيّ سياق، والأدهى والأمر يجعلها قابلة لكل الاستعمالات والتأويلات بما في ذلك الاستبدادية منها؛ ذلك أنّ «الإنسان الذي تحتفل به لا يوجد في أيّ مكان، ولا يمكنه أن يوجد البتة»²⁵. في المقابل يدافع عن الحق الطبيعي والمعطى، وعن الخصوصية التي تمنح الأشياء هوية محددة من خلال اعتمادها على الموروثات الجماعية المشتركة، بدل كونية اصطناعية عائمة²⁶.

ينقد بورك التوجّه الكوني لفلاسفة التنوير الذين لا يتكلمون باسم القومية الفرنسية أو الأوروبية أو الطبقة أو العرقية؛ بل يطمحون إلى وضع مبادئ إنسانية كونية ومجردة في مجالات الأخلاق والقانون والاجتماع والسياسة²⁷.

يسعى هؤلاء الفلاسفة إلى استبدال الكاثوليكية بديانة جديدة يسميها «ديانة حقوق الإنسان»²⁸. كما أنّه يخشى على الدستور الإنجليزي من تأثيرات المبادئ الكونية لحقوق الإنسان، التي تسعى لمحو الفروق القومية والطبقية والقارية بين شعوب العالم. ولما كان بورك أولاً كاثوليكياً ومحافظاً، فهو بالضرورة عدو النقد اللاهوتي العنيف الذي قاده فلاسفة التنوير، وبوصفه رجل قانون إنجليزياً وعضواً في مجلس العموم، فهو بالضرورة أيضاً معادٍ لإعلان حقوق الإنسان والمواطن²⁹.

- رابعاً: أدان بشدة حالة الفوضى التي أعقبت الثورة الفرنسية، وما تلاها من قمع وإرهاب لخصوم الثورة من الأرستقراطيين في عهد روبسبير، وندد بشدة بإعدام لويس الرابع عشر وماري أنطوانيت (1792م)؛ حيث عدّه نهاية السيادة الأرستقراطية والملكية. كما عدّه مؤشراً مزعجاً ينذر بامتداد هذه الثورة إلى المملكة المتحدة³⁰.

24- Simone Goyard-Fabre, Dictionnaire des philosophes, Dirigé par Denis Huisman, Paris, PUF, 1984, p. 427.

25- Bladine Saint Girons, «Burke Edmund», in Encyclopédie Universalis, op.cit, 669.

26- Simone Goyard-Fabre, Dictionnaire des philosophes, op.cit, p. 427.

27- أثنت حنة أرنت على وجاهة نقد بورك لمنظومة حقوق الإنسان في نسختها الفرنسية، باعتباره قد كشف الطابع التجريدي وفوق-التاريخي لهذه الحقوق، فضلاً عن كونه قد تفتّن إلى أنّ الحقوق المتمثلة تفترض شعباً متمثلة في بنيتها ومكوناتها. ويبدو أنّ مطلب التماثل يفترض إلغاء التعددية الطبيعية بين البشر في كل وجوها. وهو أمر يخفي عودة مستترة للطغيان والدكتاتورية. انظر:

Hannah Arendt, L'Impérialisme, Paris, fayard, 1982, p. 282.

28- Edmund Burke, Réflexion sur la révolution de France, Hachette, coll, Pluriel, 1989, p. 78.

29- Bladine Saint Girons, «Burke Edmund», in Encyclopédie Universalis, op.cit, p. 669.

30- Bladine Saint Girons, op.cit, 669.

كان يتوقع أن تنتهي حالة الفوضى العارمة، بعد سقوط الباستيل وإعدام الملك، إلى تدخل الجيش في الشأن السياسي لوقف الانفلات الأمني. لقد قال بالحرف الواحد ما يأتي: «سيأتي إليكم جنرال شعبي مطاع من قبل جنوده، وسيكون سيّد مجلسكم، وسيّد جمهوريتكم برمتها»³¹. وقد كانت نبوءته صائبة فعلاً؛ إذ بعد وفاته بقليل، اعتلى نابليون سدة الحكم في فرنسا في انقلاب (18) برومير الشهير (1799م)، وأعاد الملكية والدكتاتورية العسكرية إلى السلطة.

3- فرانسوا رينيه دي شاتوبريان³²: الحنين إلى الملكية:

يُعدُّ فرانسوا رينيه دي شاتوبريان شخصية متعدّدة الاختصاصات بشكل لافت، فهو أديب رومانسي، ورجل دولة، وناقد-سياسي، ومدافع متحمّس عن المسيحية، في الوقت الذي تعرّضت فيه لأكبر عملية «تصفية» من قبل فلاسفة التنوير ومن الموسوعيين تحديداً.

وليس غريباً أن يحافظ الرجل على هذه الصفات، وهو الذي عاش مخضرمًا، يتأرجح بين قرنين ورؤيتين للعالم: التقليد ضدّ الحادثة، الجمهورية ضدّ الملكية، العلمانية ضدّ اللاهوتية، الطبيعة العذراء ضدّ المدنية المزيفة³³. كلّ هذه التناقضات ألهمت إحساسه الأدبي الذي انصرف إلى التعبير عنها في أولى رواياته الشهيرة المعنونة: (Atala)³⁴. يقول شاتوبريان معبراً عن هذه النقطة بكلّ وضوح: «لقد وجدت نفسي على مفترق قرنين كما يجد المرء نفسه على مفترق نهريْن. وقد غطست في المياه المضطربة مبتعداً بحسرة عن الشاطئ القديم حيث ولدت، وسابحاً نحو الشاطئ الآخر المجهول الذي سوف تصل إليه الأجيال المقبلة والذي لن أراه بأمّ عيني»³⁵.

31- Edmund Burke, Réflexion sur la révolution de France, op.cit, p. 342.

32- فرانسوا - رينييه دي شاتوبريان (1768-1848م): ولد في فرنسا لأسرة ذات مجد قديم. عُرف لاحقاً بنشاطاته الفكرية والسياسية وبرحلاته المتعدّدة. عُيّن سنة (1803م) في منصب دبلوماسي في روما، ممثلاً للحكومة الفرنسية، بعدما كان سجن واضطهد بسبب مشاركته في حرب الأمراء ضدّ الجمهورية. لكنّه بعد إعدام الدوق إنغيان (1804) (Enghien) استقال ليبدأ بعد ذلك رحلته الشرقيّة. وفي عام (1815م)، بعد نشره كتاب (من بوناپرت إلى آل بوربون) (1814م)، هرب، إثر عودة نابليون... ثمّ بعد سقوط هذا الأخير عُيّن وزيراً للخارجية (1822م) في عهد لويس فيليب، ليخلع عاماً بعد ذلك، وليتفرغ لتدوين مذكراته ورحلاته وتجربته السياسية. وقد ضمّنها كتابه الذي صدر بُعيد وفاته: (مذكرات من وراء القبر) (1848م) (Mémoires d'outre-tombe). انظر:

- Patrick Berthier, «Chateaubriand, François René de», in Encyclopédie Universalise, corpus 5, pp. 414-417.

- Pierre Barbéris, Chateaubriand. Une réaction au monde moderne, Librairie Larousse, 1976, pp. 23-50.

33- Charles Augustin Sainte-Beuve (1804-1869), Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'empire, publié en 1860, in Laffont- Bompiani (ed), (1999), Le nouveau dictionnaire des uvres, Ed, Robert Laffont, 1999, p. 1059.

34- François René de Chateaubriand, Atala, René, Paris, Gallimard, 1971.

35- François René de Chateaubriand, (1848) Mémoires d'outre-tombe, XLIV, VIII, in Patrick Berthier, «Ch - teaubriand, François René de», in Encyclopédie Universalise, corpus 5, p.414.

وبوصفه أديباً وسياسياً وفيلسوفاً مخضرمًا، اختبر النظامين والمجتمعين: الملكي والجمهوري، لكنه لم يكن ليُقبل ببسر وبمرونة التغييرات المتسارعة التي حوّلت مجريات التاريخ الفرنسي والعالمي منذ الثورة الفرنسية. وقد ترجم عدم قبوله هذا بالجدال الطويل الذي خاضه مع معاصريه من فلاسفة وحقوقيين وسياسيين. فما هي أبرز النقاط الخلافية بين شاتوبريان وفلاسفة الثورة والتنوير؟

تتمحور مآخذ شاتوبريان على معاصريه من فلاسفة الثورة والتنوير في النقاط الآتية:

أولاً: النقد الهدام للميتافيزيقا والانحياز المطلق للنزعة الاختبارية، وهو نقد موجّه إلى الفلاسفة تحديداً.

ثانياً: الطابع التجريدي للقوانين والحقوق المعلنة إبان الثورة الفرنسية، وهو نقد موجّه إلى الحقوقيين.

ثالثاً: مخاتلات «الديمقراطية الشعبية»، وهو نقد موجّه إلى السياسيين.

أولاً: يعيب شاتوبريان على الفلاسفة الموسوعيين (فولتير - كوندلاك - ديدرو) مبالغتهم في نقد الميتافيزيقا، وانحيازهم المطلق إلى النزعة الاختبارية التي تنفي انطباع الأفكار أو المقولات الفطرية في العقل. وللتذكير تقول الاختبارية: إنَّ كلّ تحصيل معرفي إنّما يتمّ بوساطة التجارب التي تكتب على العقل بوصفه صفحة بيضاء (Table rase) خالية من كلّ ميولات قبلية، سواء أكانت إيمانية أم ماورائية أو معرفية.

ويرى شاتوبريان أنّ غاية الفلاسفة التجريبيين هي بالدرجة الأولى تقويض الأسس المعرفية المسندة إلى الإيمان، تمهيداً للقضاء على المؤسسة الدينية، ومن ثمّة المسيحية عموماً. لهذا يصفهم بـ«التقويضيين»، الذين يهدمون الثوابت ويبثون التشكيك والاضطراب دون تقديم بدائل مقنعة؛ حيث كان التقويض لديهم «اندفاعاً جنونية تسعى فقط إلى تحطيم مؤسسات الدولة»³⁶.

وفضلاً عن غياب البدائل تتجلّى عدميّة التقويض الفلسفي في إصرار فلاسفة الأنوار بشدّة على ضرورة تخليص الفعل السياسي من كلّ الفضائل الأخلاقية والدينية. بينما يرى شاتوبريان أنّ الحرية

36- François René de Chateaubriand, Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution Française..., édité par Henry Colburn, Londres, 1814, p. 548.

الجمهوريّة الموعودة لا يمكنها أن تستقرّ في غياب السندات القيمية المتعالية، وعليه لا يمكن «أن نمنح شعباً ما الحرية الجمهوريّة وهو خلّو من كلّ الفضائل»³⁷.

وتكمن المفارقة هنا في كوننا لا نفتأ نربّي الأفراد على الفضائل ونحاسبهم بصرامة عليها. لكن عندما نأتي إلى الشأن السياسي نتخلّى عنها بدعوى أنّ السياسة لا تبالي بالأخلاق، باعتبارها ممارسة براغماتيّة ومتبدّلة باستمرار. «فهل نحن بصدد فضيلتين: الأولى خاصّة بالإنسان (الفرد) والثانية بالأمم (الجماعات)؟»³⁸. لم يأخذ الثوريّون في الاعتبار مسألة الأخلاق، حتى خلت تشريعاتهم من كلّ إشارة إليها، في حين «كان حكماء الإغريق يتمثلون الصلات بين البشر من منظور أخلاقي أولاً. لكنّ فلاسفتنا، اكتفوا فقط بالمنظور السياسي»³⁹.

ثانياً: تتوجّه الخصومة الحقوقية إلى مشرّعي القوانين والحقوق الذين شكّلوا أوّل مجلس نيابي يمثّل أطراف الشعب الفرنسي، ونعني به الجمعية الوطنيّة التأسيسية (1789م)، التي انبثقت عنها إعلان حقوق الإنسان والمواطن، ثمّ المبادئ الكبرى لدستور (1791م)، ونخصّ بالذكر منها: مبدأ السيادة الوطنيّة وفصل السلطات الثلاث بعضها عن بعض.

على مستوى الشكل، ينحى شاتوبريان باللائمة على الطابع التجريدي للقوانين والحقوق المعلنة إبان الثورة الفرنسيّة. ولهذا كتب يقول: «مثلما حاول ديون (Dion) أن يقيم جمهوريّة مثاليّة قائمة على مبادئ أفلاطونيّة مجرّدة، حاول الفرنسيّون في عصرنا هذا نسخ المنوال ذاته»⁴⁰.

يتفق بورك وشاتوبريان على وهميّة النزوع نحو الكونيّة المجرّدة؛ لأنّ تجارب الأمم السابقة لم تعطنا نموذجاً مجسّداً لهذه النزعة الكوسموبوليتيّة المتعلقة بحقوق الإنسان والمواطن؛ إذ لم توجد عبر التاريخ «جمهوريّة عالميّة أو أخوة بين الأمم أو سلم دائم، فكلّ هذه المثل هي مجرد آمال لم تتحقّق»⁴¹، ولا يمكنها أن تتحقّق باعتبار الخصوصيّات القوميّة المعقدة. لكنّ معاصرنا تحدوهم رغبة جنونيّة في توحيد الشعوب وتوحيد البشر في إنسان كوني واحد؛ بقطع النظر عن ألوانهم وقوميّاتهم وخصوصيّاتهم⁴².

37- Ibid, p. 495.

38- Ibid, p. 475.

39- Ibid, p. 345.

40- Ibid, p. 494.

41- Ibid, pp. 455 et 457.

42- François René de Chateaubriand, Mémoires d'outre-tombe, op.cit, LIV, 5

ثالثاً: على المستوى السياسي، يسخر شاتوبريان من هؤلاء الذين نصبوا أنفسهم ممثلين للشعب، والحال أنه لم يكفهم عزل الملك (الممثل الشرعي للشعب)؛ بل سلبوا الشعب نفسه الحق في اختيار من ينوبه حقاً. يقول في هذا السياق: «كيف يتمّ انتخاب المجالس النيابية للشعب: أليست حثالة المدن (La lie des villes) هي التي تُعيّن هذا النائب وذاك وتُقصي شرفاء القوم؟»⁴³.

إنّ ما يترتب على اختيار كهذا هو تقسيم المجتمع إلى هيئة حكم من جهة ومواطنين من جهة أخرى يقع استدعاؤهم في كلّ موعد انتخابي، وفيما عدا ذلك ليس بإمكانهم المشاركة في الشأن العام؛ ذلك لأنّ النظام النيابي نظام هجين، فضلاً عن كون «الفرنسيين لم يعودوا رعايا؛ إذ لم يعد لهم ملك، وليسوا حتى جمهوريين؛ لأنّ مجلس الشيوخ المكوّن من حفنة من المستبدّين جمع بين يديه سلطة الملك وسلطة الشعب»⁴⁴.

والنتيجة أنّ ما يُسمّى بـ «الديمقراطية الشعبوية» لم يثمر سوى الإرهاب والرعب كما جسّده اليعاقبة (Les Jacobins) في رمزين: روبسبير وميرابو؛ الأوّل وقد تفنن في التكيل بأعدائه، وافترق إلى الحدّ الأدنى من الفضائل. أمّا الثاني، فعلى الرغم من كونه عبقرياً ومحيطاً بطبائع البشر، كان أكثر الثوريين فساداً وبشاعةً.

لقد كتب اليعاقبة أسوأ صفحات التاريخ الفرنسي الحديث في فترة روبسبير، بدعوى ممارسة ديكتاتورية الثورة على أعدائها لقطع طريق العودة عليهم نهائياً. لكنهم انخرطوا في دراما تصفوية ودموية: نصب المقاصل في الساحات العامة، وتساقط الرؤوس من غير حساب، وملاحقة الأعداء الأرستقراطيين، ومصادرة أملاكهم وهتك أعراضهم واغتصاب نسائهم.

ليس هناك من مخرج، بالنسبة إلى شاتوبريان، سوى التخلّي عن هذه الثورة الدموية، والعمل على استعادة النظام الملكي بوصفه الأكثر تلاؤماً مع طبيعة الشعب الفرنسي وتركيبته الطبقيّة. وفي هذا المعنى يقول: «يا بني وطني، انظروا جيّداً هل توجد في كلّ أصقاع أوربا أمة تستحق الديمقراطية؟ أعيّدوا مجد فرنسا بإرجاعها إلى الملكيّة، وإذا تعنّتم، فستجبركم السنن الثابتة على ذلك».

43- François René de Chateaubriand, Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution Française, p. 616.

44- Ibid, p. 358.

بيبلوغرافيا مختارة:

- Claude Rousseau, «Joseph de Maistre», in Dictionnaire des philosophes, dirigé par Denis Huisman, Paris, PUF, 1984.
- Charles Augustin Sainte-Beuve (1804-1869), Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'empire, publié en 1860, in Laffont- Bompiani (ed), (1999), Le nouveau dictionnaire des oeuvres, Ed, Robert Laffont, 1999.
- Darrin McMahon, Enemies of the Enlightenment: the French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- De Bonald, législation primitive, Paris, chez le Cleres 1802.
- Denis Huisman (dirigé par), Dictionnaire des philosophes, Paris, PUF, 1984
- Hannah Arendt, L'Impérialisme, Paris, fayard, 1982.
- Edmund Burke, Réflexion sur la révolution de France, Hachette, coll, Pluriel, 1989.
- François René de Chateaubriand, Atala, René, Paris, Gallimard, 1971.
- François René de Chateaubriand, Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution Française..., édité par Henry Colburn, Londres, 1814.
- Isaiah Berlin, «The Counter Enlightenment», dans Isaiah Berlin, contre-courant: Essais sur l'histoire des idées [«Against the Current: Essays in the History of Ideas»], Paris, Albin Michel, 1988.
- Joseph de Maistre, Les soirées de Saint Pétersbourg, ou le gouvernement temporel de la providence, Libraire imprimeur, Paris 1822.
- Joseph de Maistre, Examen de la philosophie de Bacon (où l'on traite de différentes questions de philosophie rationnelle), Paris, 1853.
- Joseph de Maistre, Les Considérations sur la France, édition complexe, Paris, 2006.
- Michel Toda, Louis de Bonald, théoricien de la Contre-Révolution, éd. Clovis, Etampes, 1997.
- Pierre Barbéris, Chateaubriand. Une réaction au monde moderne, Librairie Larousse, 1976.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com