محكم

الحياد العقلي وأثره في الفكر والثورة عند فتحي التريكي

محمود كيشانه

باحث مصري

قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

الملخّص:

فتحي التريكي عَلَم من أعلام الفلسفة التونسية؛ بل إننا لا نجافي الحقيقة، إذا قلنا إنّه عَلَمٌ من أعلام الفلسفة العربية، أراد أن يكون امتداداً للحضارة القرطاجنيّة، فظهرت في كتاباته روح أبوليوس المشبع بالفكر العقلاني الأرسطي، وروح الأدبي الكبير ابن رشيق القيرواني، وروح الإمام سحنون في فلسفته الدينية، وروح ابن خلدون؛ ذلك التاريخي الاجتماعي الكبير، فلئن كانت تونس قد رعت هؤلاء المفكرين الكبار، فإنّ معينها لا ينضب، فقد أثمر لنا هذا المعين مفكّراً كبيراً قد نتّفق معه، وقد نختلف، إلا أنّه يبقى قامة كبيرة في الفكر الفلسفي التونسي خاصّةً، والفكر الفلسفي العربي الإسلامي عامّةً؛ إنّه الفيلسوف فتحي التريكي.

هو من مواليد (1947م) في صفاقس، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة السياسية من جامعة السوربون في باريس، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة في كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس. أستاذ كرسي اليونسكو للفلسفة في جامعة تونس. من مؤلّفاته: **(أفلاطون والديالكتيكية)** عام (1986م)، **(الفلاسفة والحرب)** بالفرنسية (1985م)، **(قراءات في فلسفة التنوّع)** (1988م)، **(الفلسفة الشريدة)** (1988م)، **(الروح التاريخية في الحضارة العربية الإسلامية)** (1991م)، **(فلسفة الحداثة)** (1992م)، **(مقاربات حول تاريخ العلوم العربية)** (1996م)، **(استراتيجية الهوية)** (1997م)، **(فلسفة العيش سوياً)** (1998م)، **(العقل والحريّة)** (1998م)، **(الحداثة وما بعد الحداثة)** (2003م).

وينطلق بحثنا، هنا، من المحاور الآتية:

أ- الحياد العقلي الفلسفي.

ب- الثورة على الاستبداد.

ج- الثورة على اللامعقول.

توطئة:

لقد ناضل التريكي من أجل إبراز الوجه الحضاري التونسي في المجال الفكري، لاسيّما الفلسفي، محوراً رئيساً في البناء الفلسفي العربي العام، لا بدافع التعصُّب للموطن، ولا بدافع القومية، وإنّما بدافع وضع لبِنة في بناء أُمّةٍ ترنو إلى التقدّم والتنوير، الذي لن يكون إلا بسواعد أبنائها، وبعقولهم؛ التي تأبى الانخراط في اتّجاه فكرٍ يونانيٍّ دارس، أو فكر غربي مُغالَى فيه يبغي الفصل بين الهوية والحداثة.

إنّ الصراع، الذي نجده عند كثير من المفكرين، في نقدهم التوجّهات المخالفة، لاسيما التوجُّهات الدينية، لا نجد له وجوداً عند فتحي التريكي، فهو يدين بانتمائه الواضح إلى الفكر الحداثي عامّةً، لاسيّما أنّ انطلاقته الفكرية بدأت في كنف الفكر الماركسي، إلا أنّنا نجد، في موقفه النقاشي، موقفَ الهادئ، الذي لا يرمي الدين بأيّ نقيصة، وإنّما رمى بها مفسري الدين، والمنتمين إلى الإيديولوجيات الدينية. ومن ثمّ، فقد أراد، في نضاله الفلسفي، أن يعمل على عَصْرَنة المنظومة الفكرية الفلسفية في تونس بدعوته إلى الفلسفة الشريدة، وفلسفة التنوّع، وفلسفة الحداثة، وغيرها من الدراسات، التي أراد بها أن يأخذ بالأيدي إلى مدارج التنوير والتقدميّة، ما يعني أنّ فتحي التريكي -كما يظهر من مؤلّفاته- لم تكن تستهويه فكرة القضاء على الهويّة من أجل الحداثة، أو ما بعد الحداثة، وهو -وإن كان ينقد الماضي- ينقده لا لأنّه ماضٍ، بل لكون الكثيرين يأنسون به، ويتعلّقون بأستاره، دون أن يتّخذوه قاعدة يبنون عليها مستقبلاً؛ فالتريكي رفض النظر إلى الماضي، باعتباره نظراً إلى الوراء، في حين كان يرنو، دائماً، إلى النظر إلى المستقبل، باعتباره نظراً إلى التنوير والتقدُّم.

وتظهر روح النضال الفكري والثوري، عند التريكي، أكثر ما تظهر في ثلاثة أسس (تدور حول القضايا الفلسفية الكبرى للفكر الفلسفي في العالم الإسلامي عامّة، وفي الفكر التونسي خاصّة) جعلها منطلقاته الفكرية، التي أسّس عليها بناءه الفكري الفلسفي، وهي:

أ- الحياد العقلي الفلسفي.

ب- الثورة على الاستبداد.

ج- الثورة على اللامعقول.

أوّلاً. الحياد العقلي الفلسفي:

ونعني بالحياد العقلي الفلسفي، عند التريكي، أنّه لم يجعل الفلسفة خادمةً لاتّجاه إيديولوجي معيّن؛ تدور في فلكه تأكيداً ونفياً، كما يفعل الكثيرون من المفكرين العرب المشتغلين في دراسة الفلسفة، فلم تلبس، عنده، ثوب العلمانية، أو الأصولية، أو الرأسمالية، أو الاشتراكية، وإن لم تُخفِ نزعته إلى الفكر العلماني، وإنّما جعلها كياناً مستقلاً يعالج الفكر بالفكر، والعقل بالعقل، دون أيّ غطاء إيديولوجي مسبق.

لقد ظهرت روح النضال الفلسفي، عند التريكي، في دفاعه الدائم والمستمر عن أهميّة الفلسفة والتفلسف في حياة الشعوب العربية والإسلامية، وكأنّ ابن رشد يعود من جديد. ومن ثمّ، فقد ربط بين قيمة الأُمّة، وقياس مدى قربها أو بعدها عن التنوير والتقدُّم، بهدفها من الفلسفة. لقد كان يرى أنّ الهدف، الذي ترمي إليه الأمة هو الذي يحدّد موقفها من التفلسف؛ فإن كان الهدف هامشياً، فلا داعي للتفلسف، بما أنّنا سنستهلك أفكار غيرنا، وعلوم غيرنا، وتكنولوجيا غيرنا، ونستهلك كلّ ما نريد، غير أنّ النتيجة، إذاً، أنّنا أمّة غير فاعلة في عالمها، أمّة مُستهلِكة لا منتجة، ما يعني أن تتبوّأ مكاناً لها في سلّم الأمم الرجعية. أمّا إذا كان الهدف جوهرياً، فإنّه يقود، حتماً، إلى التفلسف[1].

والتفلسف، عند التريكي، يعني التعقّل؛ أيّ استخدام العقل والبراهين المنطقية، التي تقود إلى الصواب في الرأي، والسداد في القول. ومن ثَمّ، فإنّ هذا التفلسف يقود الأمّة إلى حذق العلوم والتكنولوجيا، وهذا يستدعي، عنده، أن نرتقي بالفكر إلى أعلى مستوى من التفلسف، وهذا التعقل، الذي يفيد العقل، ويستند إليه، في الوقت ذاته، يمثّل نضالاً يومياً، ومقاومةً مستمرّةً ضدّ الاستبداد، وضدّ مظاهر اللامعقول في العالم. والتفلسف، بهذا المعنى، ضرورة ملحّة عند فتحي التريكي، مستنداً إلى الوقائع التاريخية الموثّقة، التي تؤكّد أنّ القائد، الذي قاد المبدعين المسلمين في مجالات الفكر والحياة، في الماضي، إنّما هو التفلسف الذي أفاد منه الغرب بكلّ وضوح[2].

إنّ دعوة التريكي إلى الحوار تمثّل إحدى الدعائم الأساسية في مشروعه عن العيش المشترك، ومحاولةً لتفكيك الإشكاليات الثقافية بالاستناد إلى فلسفة التسامح، والانطلاق إلى الكشف عن مكنون أسرار الإنسان؛ إذ يستحضر التريكي روح المصلح في المقاربات الفلسفية لمفاهيم الانسجام بين البشر، ومرجعية الإنسان الحديث

[1] انظر: التريكي، فتحي، حوار مع حكمت الحاج حول الفلسفة، مجلة الحوار المتمدّن، العدد 1818، 2007م.

[2] المصدر نفسه.

في تأويل أدواره الوجودية، ومعضلة التآنس وإشكاليتها في صياغة العولمة للعصر الجديد، وتداعيات المعطيات، التي تنشأ في مناقشات مغلقة للعيش المشترك[3].

ومن ثمّ، فإنّ الحياد الفلسفي، عند التريكي، يقوم على ثلاثة أسُس منهجية:

أوّلاً: إنّ ما يقوم به ينبغي أن يكون فكراً فلسفياً بحثاً لا غبار عليه، ولا تلبسه الإيديولوجيا مهما كانت.

ثانياً: بعدما كان توجّهه ماركسياً، آلى على نفسه أن يعتمد أسلوب النقد، وأن يتحرّر في الفكر حتى يبتعد عن الفكر المنغلق، الذي يظنُّ نفسه الفكر الوحيد الممكن؛ لذلك انكبَّ وكتب عن فلسفة التنوّع والاختلاف.

ثالثاً: عندما عاد إلى الفلسفة العربية، حاول، هنا، أيضاً، أن يكون دقيقاً وأكاديمياً لا يستعمل التمجيد، ولا يستعمل نفخ الذات، أو جلدها؛ فبيّن ما يمكن أن يقوم باستعماله، الآن، ويفيد فكرنا، مثل مفهوم العقل والتعقُّل والمعقولية، الذي أخذه عن الفارابي بكليّة الأسباب؛ ولأنّه لا ينساق في السهولة، سهولة قد نجدها عند هؤلاء الفلاسفة، الذين يدرسون في البلدان العربية، فإنّه نقدهم شيئاً فشيئاً.

ولمّا كان مؤمناً بمبدأ الحياد الفلسفي، فقد نتج عن ذلك اتجاهه الحديث إلى المقاربات الفلسفية، التي تؤسّس للحوار مع الحضارات. ومن ثمّ، فقد أصدر عدداً من الكتب؛ مثل: كتاب **(الهوية ورهاناتها)** (بالفرنسية)، و**(فلسفة الحياة اليومية)**، وكتاب **(العقل)**. كما أنّه اتّجه إلى إعداد مشروع فلسفي ضخم في أربعة أجزاء عنوانه: **(الحقيقة الفلسفية في تونس)**، الجزء الأوّل منه بعنوان **(فلاسفة قرطاج)**. أمّا باقي الأجزاء، فتحمل عناوين: **(فلاسفة القيروان)**، و**(فلاسفة الإصلاح)**، و**(الفلاسفة المعاصرين)**. ويرى التريكي أنّ هذا الكتاب الضخم سيشكّل مرجعاً عالمياً للفلسفة، وفيه اكتشافات سيطّلع عليها القرّاء إبّانها، ما يضع حدّاً للأقوال المتسرِّعة من أنّ الفكر الفلسفي في تونس ظهر مع الاستعمار... بالإضافة إلى رجّات أخرى تتعلّق بتاريخ الفكر الكنسي، وعقيدة التثليث، وأهمية الفيلسوف القرطاجي (تارتوليان) في كلّ ذلك[4].

ومن ثمّ، تبدو الروح النضالية، عند التريكي، في أزهى صورها، عندما أراد لفكره الفلسفي ألّا يرتدي ثوب الإيديولوجيا، وكانت آية ذلك تحرّره من أفكاره الماركسية، التي اعتنقها في بداية حياته الفلسفية، وهذا يفسِّر لنا سبب تلك النزعة النقدية المتحرّرة من كلّ القيود الفكرية أو الإيديولوجية، وهذا يرسم لنا اتّجاه التريكي

[3] التريكي، فتحي، محاضرة في مركز الشيخ إبراهيم للثقافة والبحوث التونسي المتألق، حول لغة (التآنس أو جمالية العيش المشترك)، الإثنين 4 شباط/ فبراير 2013م. وانظر: صحيفة الوسط البحرينية، العدد 3802، الأحد 3 شباط/ فبراير 2013م، 22 ربيع الأول 1434هـ.

[4] التريكي، فتحي، اللحظة التونسية في فلسفة ميشيل فوكو، نشر في أخبار تونس يوم 10/ 02/ 2010م.

العام، الذي يُعدُّ اتّجاهاً فكرياً منفتحاً؛ لا يدّعي الحقيقة المطلقة، مبتعداً، باتّجاهه هذا، عن الفكر المنغلق، الذي يظنُّ في نفسه الحقيقة الواحدة الممكنة.

وأظنُّ أنّ التريكي قد نجا، عن طريق ذلك، بفكره واتجاهه من المنزلق، الذي انزلق فيه بعض المفكرين في وطننا العربي، الذين انتهوا إلى الإعلاء من قيمة الأنا، سواء أكانت شخصاً، أم منهجاً، أم مذهباً، أم إيديولوجيا، على قيمة الآخر، باعتبار أنّ هذا الآخر يمثّل الخطر الذي يهدّد التنوير والتقدميّة. ومن ثمّ فإنّ التريكي يحمل، هنا، مشروعاً تنويرياً قوامه التواصل المبني على الحوار والانفتاح على الآخر، والتعايش السلمي معه، وهو المشروع الذي نرى أنه قد تغلّب على النزعة التعصبية، التي أفرزها عدد من الأقلام التي كانت، ولا تزال، تقطر حقداً على الآخر.

وقد تأسَّف التريكي كثيراً لِما انتهى إليه حال كثيرٍ من الفلاسفة العرب من معاصريه، الذين صبغوا الفلسفة بالإيديولوجيا. ومن ثمّ، كان لا بدّ من التمييز بين ما هو فلسفي، وما هو علمي، وما هو إيديولوجي، حتى يتمكّن من حلّ هذه الإشكالية؛ «فالمعرفة بالواقع، الذي نعيشه، يتجاذبها القول العلمي، والإيديولوجي، والفلسفي؛ فالقول العلمي يحدّد الواقع المعيش، من خلال أدوات العقل، حيث إنّ العلم ينبع من واقع، ويعود إليه، لمعرفته معرفة دقيقة، بينما القول الإيديولوجي ينبع من واقع معيّن، ولكن لا ليعود إليه ويعرفه؛ بل ليصنع واقعاً مغايراً يصبو إلى تحقيقه، فإذا كان مستقبلياً ينعته التريكي بالتقدّمية، وإذا كان ماضوياً، ينعته بالرجعية، وإن كان الواقع مناسباً للواقع المعيش، يسميه محافظة. قول الفلسفة، بين هذا وذاك، يكمن في عملية توضيحية تمييزية تتداخل في جملة تلك الأقوال؛ لتحدّد المفاهيم والتصوّرات، تفسّرها لتنقد كلّ المجالات، وتبيّن شروط إمكانها لتشخّص الأمراض والسلبيات الموجودة في تلك الأقوال، وأخيراً لتنظّر وتقدِّم النظريات لفهم الأشياء»[5].

فالفلسفة، عند التريكي، لها مهمات محدّدة؛ فهي تحديدية، وتفسيرية، وتوضيحية، ونقدية، وتنظيرية، وتشخيصية؛ لذلك يُعدُّ القول الفلسفي، عنده، بعيداً كلّ البعد عن القول الإيديولوجي. وإذا كان القول الفلسفي والقول الإيديولوجي يبرزان في ثوب إيديولوجي (فكثيراً ما يقوم الفيلسوف بتوظيف قوله الفلسفي، عن وعيٍ أو عن غير وعي، توظيفاً إيديولوجياً، كذلك الإيديولوجي الماضوي والتقدّمي كثيراً ما يُلبِس أفكاره العلمية الإيديولوجية، ويلبس لباس العلم، حتى تمرّ إيديولوجيته كأنّها الحقيقة؛ لأنّ مجال الإيديولوجيا هو النجاح، بينما مجال العلم والفلسفة هو الحقيقة. وكثيراً ما يصبو الإيديولوجي إلى أن يصبغ قوله بالحقيقة إلى جانب النجاعة)

[5] انظر: صحيفة النصر الجزائرية، 15 أيلول/ سبتمبر 2013م. وانظر: المنبر الحرّ، عدد تشرين الثاني/ نوفمبر 2013م.

فإنّ مهمة الفلسفة، عند التريكي، هي النقد، وتمييز الأقوال، وتمييز العلم عن الإيدولوجية، والإيديولوجية عن الفلسفة[6].

ومن ثمّ، فقد سادت الروح النضالية عند التريكي في مشروعه هذا، الذي يقوم على حيادٍ فلسفيٍّ فريد من نوعه، وهذا النضال يظهر، أكثر ما يظهر، في نقده التيارات المختلفة معه فكرياً. ومع ذلك، يُبقي التريكي الباب مواربا - إن صحّ التعبير - لإقامة جسور من الحوار والتلاقي اللذين، ربّما، يقودان إلى بناء أطر ثقة متبادلة تُسهم كثيراً في إحداث أمرين في ظنّي:

الأوّل: إحداث نوع من التواصل الفكري.

الثاني: إحداث نوع من السلام العالمي.

ويبدو لي أنّ فكر التريكي النضالي قد انطلق من حيث انتهى الآخرون؛ أي أنّ الفكر الفلسفي النضالي، عنده، لم يكن وليد اللحظة، أو حتى وليد جيل أو جيلين، وإنّما انبنى فكره النضالي على أساس إرساء نوع من التواصل المعرفي والحضاري، الذي أسهمت فيه البشرية منذ بدء وجودها، ولا تزال تُسهم في بناء وحدة الكون المعرفية؛ فالفكر، عند التريكي، غذاؤه التواصل مع الآخر، سواء أكان هذا الآخر متّفقاً معه في الفكر، أم مختلفاً، وسواء أكان هذا الآخر حضارةً، أو علماً، أو فناً، أم غير ذلك من صور التلاقي والتواصل الحضاري، على أساس أنّ في ذلك مدّاً في جسور معرفة الكون الممكنة.

ومن ثمّ، فقد ناضل في إرساء قيم التواصل الحضاري، على اعتبار أنّ الفكر يتغذّى بالفكر، والحضارة تتغذّى بالحضارة، ولو كانت مغايرة، فليس عند التريكي فكر منبتّ الصلة عن الفكر السابق عليه، ولا حضارة منبتّة الصلة عن الحضارات السابقة عليها، فالحضارات أفادت بعضها من بعض، وهذا يفسِّر لنا لماذا كان نضاله من أجل تأكيد أنّ الفكر الفلسفي يتطوّر تطوراً تصاعدياً بفعل التداخل والتواصل بين الحضارات.

وخير مثال على التواصل الحضاري عند التريكي، وعدم تعصبه لتيار فكري، تأكيداً واضحاً على حياده الفلسفي، أنّه أرجع النهضة التونسية إلى رافدين أساسيين: المعهد الخلدوني ذي المرجعية الدينية، والمعهد الصادقي، الذي ينتمي إلى اتجاه الحداثة الخالصة، فقد كان يرى أنّ المعهد الخلدوني كان يمثّل العصرنة المنبثقة من التراث العربي الإسلامي. أمّا المعهد الصادقي، فكان يمثّل العصرنة والحداثة كاملتين. يقول التريكي: «فإننا نؤشِّر وجود رافدين فلسفيين للنهضة في تونس؛ (الزيتونة) مع إصلاحها وتجديدها، و(المدرسة الصادقية)

[6] انظر: صحيفة النصر الجزائرية، 15 أيلول/ سبتمبر 2013م. وانظر: المنبر الحرّ، عدد تشرين الثاني/ نوفمبر 2013م.

بروحها العصرية. ولقد كان هناك صراع بين الاثنتين في أغلب الأحيان، ما أحدث رَجَّة جعلت تونس تصبو، دائماً، إلى الأمام، ولكن وهي منشدّة إلى تراثها»[7].

وهو، هنا، يؤصِّل لشيء من الأهمية بمكان، وهو نفيه التام وجود صراع بين الحقيقة والشريعة، أو الفلسفة والدين، وهو الأمر الذي يكشف عن لغة الحوار الفلسفي، التي يتبنّاها التريكي، فهو يقود إلى أنّ ملامح الجذور الفلسفية للمجتمع التونسي تقوم على رافدين: تراثي وحداثي، مؤكّداً أنّ كلّ تلك التناقضات والاصطراعات بينهما كانت في انسجام مع الدين الإسلامي، ما يعني أنّه لم يكن هناك صراع مطلقاً بين الشريعة والحقيقة إلا فيما ندر.

ثانياً. الثورة على الاستبداد:

لقد ثار التريكي على الاستبداد بأشكاله كافةً، وهي ثورة -في ظني- لم تقف عند حدود الكتابة، وإنّما تعدّتها إلى المشاركة بفاعليّة في صناعة الحياة السياسية التونسية، والمشاركة الجادّة في صنع مستقبل هذا البلد الحبيب. ومع هذا، لم يقف الاستبداد -في نظره- عند الاستبداد السياسي، لاسيما أنّ كتبه تطلعنا على ثورة على الاستبداد بالمعنى العام، الذي يأنف من كلّ رأي مخالف، ولا يؤمن بمبدأ الرأي والرأي الآخر.

ويبدو لي أنّ مهمّة التريكي (وغيره من المفكرين الذين تزهو بهم تونس)، بعد الثورة التونسية، لا تقلّ، بحال من الأحوال، عن تلك الجهود، التي قام بها المفكرون في عهد الحبيب بورقيبة بعد مرحلة الاستقلال؛ حيث قام الأخير بترسيخ الفلسفة في تونس، باعتبارها عاملاً من عوامل التنوير، وإن واجهته في ذلك عوائق جمّة أبرزها: اللغة الفرنسية، ونمط التدريس القديم، وانفصال الفلسفة عن المجتمع، وغيرها. ومع ذلك، فقد كان حريصاً على تجاوزها حتى جعل للفلسفة مكاناً بارزاً في الثقافة التونسية[8]. وقد سار التريكي على الدرب إلى جانب مفكرين كثر؛ فوضع الفلسفة على طريق الاتّصال بالمجتمع، (ومشكلة الانفصال بين الفلسفة والمجتمع مشكلة نعاني منها في مجتمعاتنا العربية لا تونس فحسب)، وحارب الاستبداد بالفلسفة، ورسم طريقاً تنويرياً قوامه الحريّة؛ حتى يجبر النظام السياسي، بعد الثورة، على أن يتعامل مع الفلسفة باعتبارها شريكاً أصيلاً في بناء النظام السياسي العام في المجتمع، وحتى يجعل للفلسفة التونسية مكاناً بارزاً في الثقافة التونسية.

[7] انظر: التريكي، فتحي، حوار مع حكمت الحاج حول الفلسفة، مجلة الحوار المتمدّن، العدد 1818، 2007م.

[8] المصدر نفسه.

وكان من مظاهر الثورة على الاستبداد، عند التريكي، مساجلاته ضد ظاهرة الإرهاب، التي امتزجت، عنده، ببعض الثورات العربية، لاسيما في ليبيا وسورية. ومن ثمّ، فقد كان يؤمن بأنّ الإرهاب والاتّجاهات السياسية الإسلامية ليسا مترادفين، وأنّ المتشدّدين يبتعدون عن الدين الإسلامي كلّما زاد تشدّدهم ومغالاتهم. ومهما يكن من أمر، فإنّ هذه الظاهرة استحقّت أن تكون جديرة بدراسة عميقة، وتمحيص موضوعي عند التريكي، «لاسيما إذا عرفنا أنّ السلطة الآن [يقصد السلطة الحاكمة في تونس] تقوم بتعبئة مصالحها الأمنية المختلفة لمحاربة الإرهاب، دون المساس بأسبابه؛ لأنّها مازالت تقوم بتسميات متشدّدين، وسلفيين جهاديين، في مناصب قد تكون حسّاسة في الدولة، ومازال هؤلاء يخطبون في الجوامع، ويحرّضون الناس على العنف، والكراهية، وعلى الحرب الأهلية ضد الكفّار -في نظرهم- بإقصاء من يسمونهم العلمانيين»[9]. وإن كنّا نعتقد أنّ محاربة الإرهاب، دون المساس بأسبابه الحقيقية، كان سمة أساسية في كلّ الأنظمة السابقة في البلاد العربية، ونحن نلخّصها في أمرٍ واحدٍ تتمحور حوله كلّ الأسباب الفرعية، ألا وهو الاستبداد الذي تمارسه الأنظمة الاستبدادية حول أيّ تيارٍ مخالفٍ في الرأي، باعتباره العدو، الذي يبغي الانقضاض على السلطة، ومن ثمّ سخرت أجهزتها الأمنية لوأد أيّ اتّجاه مخالف.

وقد توصّل التريكي إلى علاج داء الإقصاء والتناحر في أوطاننا العربية، عندما قال: «وقناعتنا أنّ محاربة الإرهاب تكون أساساً بتدعيم ثقافة السلم والتسالم، التي نعدّها الكنه الحقيقي للإسلام، والبعد المستقبلي للتعايش بين كلّ المذاهب الإسلامية وللتحابب والتآنس مع البشرية أكملها»[10].

ولم يشأ التريكي أن يفسِّر ظاهرة الإرهاب، أو تحليل ادّعاء ارتباطها بالدين الإسلامي، وإن ساق بعض المظاهر، التي توضح ملابسات هذه الظاهرة[11]. وإن كنّا نعتقد أنّ التريكي أرجع جذور هذه الظاهر إلى الاحتلال الأجنبي، أو، بالأحرى، إلى تلك النظرة الغربية إلى الشعوب العربية. لقد فهم التريكي أنّ هذا الاحتلال، الذي عاشته الأقطار الإسلامية، والعنصرية التي يعيشها المسلمون في العالم الغربي، قد أفضيا، في البلدان المسلمة، إلى خلق ظروف عيش رديئة أورثت شعوراً بالنّقص والسلبية لدى الشعوب العربية والإسلامية. كما فُهم، أيضاً، أنّ موقف العديد من الأوربيين قد اتّسم بتعجرُفٍ واحتقارٍ للعادات، والتقاليد،

[9] التريكي، فتحي، صحيفة العرب، نُشر في 2013/10/29م، العدد 9363، ص 8.

[10] المصدر نفسه، ص 8.

[11] المصدر نفسه، ص 8.

والثقافات العربية. إضافةً إلى ما ظهر، خلال السنوات الأخيرة، من الحروب، وأشكال العنف، التي سلّطتها بعض البلدان الأوربية على بلدان مسلمة، فعملت بقوّة على إذكاء المشاعر السلبية تجاه الغرب[12].

لقد كان التريكي على قناعة بأنّ مسألة العنف، اليوم، هي إحدى المسائل الأساسية في بلدان الربيع العربي؛ فالبلد الذي ينجح في القضاء على ظاهرة العنف، أو التقليل من شأنها، عنده، قد أنجح ثورته، ودعم أسس ديمقراطيته، وفتح الباب عريضاً أمام مستقبل أجياله. غير أنّ القاعدة الرئيسة، التي يستند إليها التريكي في ذلك، هي النضال اليومي للتحاور بين جميع مكونات الساحة المدنية والساحة السياسية لتجنب كلّ أشكال العنف البارز منها، والمختفي، سواء أكان عنفاً ثقافياً ورمزياً أم مادياً وجسدياً. ومن ثم، كان يؤلمه ما يقوم به بعض الساسة وبعض الصحفيين (الآن في الأزمة الشديدة التي تعيشها تونس) بإحياء لغة الحملات العدائية من جديد، عندما يطالبون بإقصاء العلمانيين وتكفيرهم، أو بإقصاء الإسلام السياسي وتخوينهم[13].

فالتريكي، أوّلاً، وقبل كلّ شيء، اعتبر الجميع مشاركاً فيما تعانيه تونس بعد الثورة، ولم يحمل نتيجة ذلك فصيلاً بعينه. وعلى الرغم من أنّ التريكي لا يخفي رفضه، بين السطور، الحكمَ الإسلامي، باعتباره أحد المفكرين الداعين إلى الفصل بين الدين والدولة، إلا أنّ ثوابته العلمانية، التي يؤمن بها، تجبره على الانصياع لحكم الصندوق، وإن لم يُخفِ نقده مَن أتى بهم ذلك الصندوق. ومن هنا، طرح التريكي مبادرة الحوار بين كلّ الأطراف المتحاورة، ليس إنقاذاً لتونس فحسب، والخروج بها إلى برّ الأمان؛ بل إنقاذاً لكلّ دول الربيع العربي، وخروجاً بها إلى برّ الأمان.

ولكن كيف تعالج ظاهرة العنف الصادرة عن الإرهابيين عند التريكي؟

يرى التريكي أنّه يجب[14]:

أوّلاً: اعتبار الإرهاب ظاهرة غير قانونية، وغير شرعية، حيث يصعب الدفاع عنها؛ لأنّها تقتل تقتيلاً أعمى بطريقة لم ترد في أيّ دين سماوي.

ثانياً: أن نعلم أنّ الإرهاب والاتجاهات السياسية الإسلامية ليسا مترادفين بالضرورة.

[12] المصدر نفسه، ص 8.

[13] المصدر نفسه، ص8.

[14] المصدر نفسه، ص8.

ثالثاً: أنّ المتشدّدين الغلاة يبتعدون عن الدين كلّما زاد تشدّدهم، واشتدّت مغالاتهم؛ فالإسلام دين سلم وتحابب، والتشدُّد ليس حِكراً على المنتمين إليه؛ إذ عرفت المسيحية، مثلاً، العنف القائم على الدين. ولنذكر الحروب الصليبية، وأشكال التعذيب في ديوان التفتيش في إسبانيا، والحروب التبشيرية في أمريكيا الجنوبية، والحروب الدينية في أوربة؛ لأنّهم كانوا يعتقدون بأنّهم وحدهم يمتلكون الحقيقة. ويرى التريكي أنّ أرباب الديانات، لاسيما المتشدّدين منهم، يعتقدون، في واقع الأمر، بأنّهم يملكون وحدهم الحقيقة التي لا تتزعزع، ولا تشوبها شائبة، فقد تدفعهم هذه الدغمائية.

يقول التريكي، مبيناً أهم مبادئ الإسلام، التي أسهمت في انتشاره: «أليس الخضوع لله في الإسلام، بالاعتماد على قيم الإحسان، مثل: الضيافة، والكرم، والتواضع، والتقوى، والتسامح، هو الذي أدى دوراً أساسياً، بالنسبة إلى المسلم الحقّ، في نشر الدعوة الإسلامية للتعايش والتحابب بين جميع البشر؟ حقيقة الإسلام، التي تتكوّن من تعاليم القرآن، وسيرة الرسول هي السماحة، التي ترشد الأمّة الإسلامية في حياتها اليومية، وفي وجودها، وهي الضامنة لوحدتها، وعلى أساسها ينخرط الفرد في الأمّة»[15].

وتُبنى نظرة التريكي، هنا، على أمور عدّة يجب مناقشتها، هي:

أ- تجريم ظاهرة الإرهاب شرعاً وقانوناً.

ب- ظاهرة الإرهاب لا تلتصق بدين بعينه.

ج – ولكن التريكي -وإن نفى إلصاق الإرهاب بالدين الإسلامي، مؤكّداً أنّ الديانات الأخرى قد مالت إلى التشدّد عبر تاريخها، وادّعت الحقيقة المطلقة- أعطى، من جهة أخرى، انطباعاً بأنّ الإرهاب ينتج عن التشدُّد الديني، وهو، في ذلك، يبرِّئ التيارات الفكرية والإيديولوجية والمذهبية منه، مع أنّ واقع الأمر يُشير إلى غير ذلك، فكثير من الأحداث الإرهابية، أو المعارك الحربية، لم يكن للتشدُّد الديني دخل فيها.

ومهما يكن من أمر، فإنّ روح النضال، التي يبديها التريكي ضد الإرهاب تقوم على توسيع ساحة التحاور لتضمّ كلّ الذين على استعداد لوضع الحقائق المتمسكين بها على محك النقد؛ لنتوصّل جميعاً إلى مرحلة تعايش الأفكار، والنظريات، والاعتقادات، باختلافاتها وتناقضاتها؛ لأنّ عالمنا هو عالم التنوّع. هذا التعايش قد يُفضي إلى تقاسم مبدع لقيم مشتركة تجعلنا نتمتع بجمالية العيش المشترك[16].

[15] المصدر نفسه، ص 8

[16] المصدر نفسه، ص 8

لم يشأ التريكي أن يقحم فكره الفلسفي في القضايا اليومية الحينية، التي طرحها المسار الثوري لما يُسمّى الربيع العربي، وذلك لسببين رئيسين ارتآهما؛ الأوّل يكمن فيما يتميّز به المفهوم الفلسفي، عادةً، من صبر وتأنّ في معالجة الأحداث والمواضيع الخاضعة للتغيرات؛ إذ لا يمكن للفيلسوف، عامّةً، أن يخضع المفهوم والتصوّرات للنقد والتحرّي في خضم أحداث متتالية ومتحوّلة لا يمكن معرفة مصيرها بدقّة، كما هي الحال في الثورة التونسية. أمّا السبب الثاني، فيتمثّل في كون الساحة الفكرية العربية قد أصبحت حبيسة المعارك السياسية والإيديولوجية، التي فرضتها دقّة المرحلة التي يعيشها العالم العربي الآن؛ لذلك كثّف جهوده في موضوع المقاربات الفلسفية، التي تتدخّل في تلك الأحداث المتغيّرة للعالم العربي؛ لتوضيح جملة المفاهيم المعقّدة التي أفرزتها الثورات العربية خدمةً للثقافة العربية، التي كان يرى فيها أنّه آن الأوان أن تهتمَّ بجانبها الإجرائي، وجانبها الكوني على حدّ سواء[17].

لقد كان التريكي يرى أنّ تونس، اليوم، دخلت مرحلة صعبة في درب تأسيس المسار الديمقراطي، الذي يمرُّ، طبعاً، بكتابة الدستور، وإقراره، والمرور إلى الانتخابات الحرّة والنزيهة، حتى تكون لها دولة شرعية وقانونية تحكم بإرادة الشعب. «المرحلة الصعبة التي نتحدّث عنها، والتي أسالت حبراً كثيراً، هي مرحلة المداولة، والحوارات، والتوافقات، بين الأطراف السياسية الفاعلة في البلاد، لكتابة الدستور، وتنظيم الانتخابات. وقد لاحظنا أنّ هذه المفاهيم المستعملة، بكثرة، في أفواه السياسيين، وفي أقلام الصحافيين، غالباً ما تأتي غامضة لا تؤدّي المعنى الذي يجب أن تؤدّيه، فتكثر المغالطات، ويحتدُّ سوء الفهم عن قصد أو عن غير قصد»[18].

ومن ثمّ، فقد ناضل التريكي من أجل إزالة الغموض، الذي يُعلّق بالعديد من المصطلحات في حياتنا عامّةً، والثقافيّة منها خاصّةً؛ ولذا كانت جهود التريكي تنصبُّ، في تلك الفترة الحرجة من تاريخ تونس، على تحديد المصطلح، لاسيّما فيما يتعلّق بالمصطلحات السياسيّة، ومن أهمّ المصطلحات السياسية، التي كان التريكي معنياً بها مصطلح الديمقراطية.

[17] المصدر نفسه، ص 8

[18] التريكي، فتحي، صحيفة العرب، 2013/10/22م، العدد 9356، ص 8

إنّ الديمقراطية، عند التريكي، طريقة في الحكم تكون فيها السيادة للشعب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. فيكون الشعب حُرّاً في اختيار من يحكمه، فينتخبه، ويراقبه، ويعزله، إن رأى ذلك ضرورياً؛ لذلك تقوم الديمقراطية، عند التريكي، على مراحل ثلاث[19]:

الأولى: هي المداولة، ويدخل ضمنها التحاور، والموافقات، والصراعات الفكرية والإيديولوجية السلمية؛ أي ما يسميه الفيلسوف الألماني هابرماس «النقاشات العمومية».

الثانية: الاختيار، ويدخل ضمنه كلّ ما يهمُّ مرحلة الانتخاب من تهيئة، وإجراءات، وتحضيرات، وغيرها.

الثالثة والأخيرة: التنفيذ؛ أي كلّ الفعاليات، والقرارات، والتحضيرات، لتسليم الحكم إلى مَن قد اختاره الشعب.

فلا يمكن أن يستغني حكم ديمقراطي عن مرحلة من هذه المراحل الثلاث عند التريكي، وإن جاءت متشعّبة ومتداخلة. وهذا يقودنا إلى شيء من الأهمية بمكان، حيث يدلّل على موقف التريكي الديمقراطي القائم على النزول على حكم الشعب من خلال صناديق الاقتراع.

فكان التريكي، بموقفه هذا، قد فاق المفكّرين الداعين إلى السطو على السلطات المنتخبة، ومن ثمّ كانت دعوته إلى الحوار، الذي يجنّب الوطن الانقسام بين مؤيّدٍ ومعارض، فلم يقل: أنتم شعب ونحن شعب، ولم يقل: لنا ربٌّ ولكم ربّ، وإنّما نادى الشعب التونسي بكلّيته المؤيّد للتيار الإسلامي، والمؤيّد للتيار العلماني، فكان حيادياً حياد المخلص المحبّ لوطنه، الذي يربط بين النظرية والتطبيق، فلم يرتضِ فوضى الشارع، وكثرة الحشود بديلاً للديمقراطية، لِما يترتّب على ذلك من نتائج خطرة، وعنفٍ لفظيّ متواصل، قد يفضي، أحياناً، إلى العنف الجسدي، وخصومات لا تنتهي. تلك هي حال الحوار الوطني التونسي الآن، مستخدماً في ذلك الساحات، واستديوهات الراديو والتلفزة، أو الإنترنت. ما جعل التونسي يعيش أزمة نفسية خانقة أدّت ببعضهم إلى الكآبة، وببعضهم الآخر إلى التشنُّج. زدْ على ذلك الإرهاب والترهيب الذي تدخّل في ساحة النقاش العمومي، ليزيد المشهد ضبابية وغموضاً[20].

[19] المصدر نفسه، ص 8

[20] المصدر نفسه، ص 8

ولم يشأ التريكي أن يكون متحيّزاً، فمارس حياده الفلسفي وفق روح من النضال قلّما نجدها عند غيره من المفكرين. ومن ثمّ كانت المداولة الحلّ الأمثل، الذي قدّمه للخروج من هذه الأزمة. والمداولة، عند التريكي، تعني تبادل الأفكار والآراء في موضوع معيّن، مع الاستدلال عليها، حتى تصبح عملية الإقناع أو الاختيار سهلة، فتكون الطريقة في ذلك التحاور. وقد شدّد، قصداً، على كلمة «تحاور» لا «الحوار»، الذي قد يكون تحت وطأة الظرف، أو نتيجة غلبة قوّة سياسية معيّنة على القوى الأخرى، أو، فرضاً، من قبل سلطة داخلية أو خارجية. فالتحاور، عند التريكي، مشاركة فعلية، وعلى قدم المساواة بين الفاعلين السياسيين في تبادل الأفكار والآراء الذي يقوم على الاستدلال والبرهنة[21].

لقد كان التريكي على قناعة بأنّ الحوار الوطني في تونس، بعد الثورة، لن يفضي إلى نتيجة إيجابية؛ لأنّه كان مؤمناً بأنّ متطلّبات التحاور لم تكن موجودة ومتوافرة، فاليسار التونسي قد تحصّن بمظاهراته واعتصاماته ليضغط على الطرف الآخر (أي حركة النهضة وأحلافها) الذي، بدوره، تحصّن بالسلطة ودواليبها ليكون سيّد الحوار.

ومن ثمّ، كان على التريكي أن يؤسّس لمرحلةٍ من الوفاق الوطني تكون مقدّمة يمكن الاستناد إليها في ترسيخ أسس الحياة الديمقراطية في تونس، غير أنّه كان يُدرك أنّ ذلك لا يعني أنّ التحاور يمكن أن يكون خارج الظرف، والعواطف، والوجدان، دون غلبة، ودون سلطة؛ «فكلّ حوار، مهما كانت درجة نزاهته وموضوعيّته، يخضع للظرفيات والتوجّهات السياسيّة والاستراتيجية. لكن ما نصبو إليه في الديمقراطيات هو أن يميل التحاور أكثر إلى الموضوعيّة والنزاهة، دون التخلّي عن التوجّهات الأساسية، التي تفرّق بين الأحزاب، والمذاهب، والتيارات؛ لأنّ الغاية القصوى من التحاور تتمثّل، أوّلاً، وبالذات، في التفاهم، بمعنى أن يعرض كلّ طرف مميّزات أطروحته، ويفسّرها، ويقدّم البراهين العقلية لوجاهتها ونجاعتها، ويخوّل الآخر إمكانيةَ نقدها، وإظهار سلبيّاتها بالبرهان العقلي، والدليل المنطقي، وبذلك يتمكّن كلّ طرف من تطوير طروحاته، والتوجُّه بها نحو كلّ المواطنين للإقناع، حتى ينضوي من أراد تحت رايته، من أجل الوصول إلى الحكم عن طريق الاختيار، والانتخاب، وتنفيذ تلك الطروحات وتطبيقها. لكلّ ذلك، نعتبر مرحلة المداولة مهمّة جدّاً؛ لأنّها ستركّز الأسّ الأصعب للديمقراطية، وتبعد عنها شبح الغطرسة»[22].

ومن ثمّ، إنّ طريق المداولة أقصر الطرق في تفادي هذا الخطر. والمداولة، عند التريكي، ليست مرحلة زمنية تسبق مرحلتي الاختيار والتنفيذ؛ بل هي المرحلة السابقة، واللاحقة، والمصاحبة لهما، ما يعني أنّ

[21] المصدر نفسه، ص 8

[22] المصدر نفسه، ص 8

التريكي يجعل المداولة أمراً مستمرّاً، على الدوام، بين القوى السياسية؛ «لأنّ التحاور يجب أن يكون متواصلاً حتى تكون القرارات ملائمة، والتنفيذ ممكناً. فمن أخطاء حركة النهضة في تونس، عندما وصلت إلى السلطة، أنّها تصرّفت في هياكل السلطة دون تحاور، وتشاور، وتساعد، وكأنّها الحزب الحاكم الأوحد، بينما كان بإمكانها مدّ قنوات اتّصال متعدّدة مع مختلف الأحزاب الفاعلة دون احتقار، لا للحوار من أجل الحوار؛ بل لتكون القرارات مدعومةً بالنقاش العمومي، حسب قواعد التواصل المنطقية، وحتى يكون تنفيذ تلك القرارات ممكناً وناجعاً. إذا اقتنعنا بذلك، يمكننا التفكير في أدبيات المداولة، وفي أخلاقيات التحاور، ضمن تأسيس العمل الديمقراطي داخل الوطن العربي»[23].

وإن كنت أعتقد بأنّ حلّ التريكي، هنا، يُبنى على قدر من اليوتوبيا الفارابية في مدينته الفاضلة، وقد تأثّر بالفارابي باعترافه هو نفسه؛ لأنّ القول بتنازل السلطة عن بعض مبادئها تحقيقاً للتقارب، وتطبيق مبدأ المداولة، أمرٌ لا يتحقّق إلا تحت ضغط الشارع، وهذه مثالية تُبنى على ما ينبغي أن يكون؛ لأنّه ليس من المتصوَّر أن يتنازل الحاكم، أو الحزب الحاكم، عن بعض أولوياته لمعارضيه، ومن المعروف، في كلّ ديمقراطيات العالم، أنّ الحزب، الذي يحكم، يتّخذ ما يشاء من الأدوات الديمقراطية، التي تكفل له تحقيق النجاح، ولا يُلام على ذلك، وإنّما تُلام الأحزاب المعارضة، التي لم تستطع الوصول إلى السلطة؛ لأنّها أحزاب كرتونية.

لقد كان التريكي - وهو عضو الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة - مهتمّاً بوضع النصوص الأساسية لعمل المؤسّسات الجديدة كافةً في تونس، باعتبار أنّ المرحلة لا تعبّر عن دولة شرعيّة عادية؛ بل كان يرى فيها مرحلة انتقالية لا تحكمها الشرعية القانونية والدستورية المتعارف عليها. ومن ثمّ، أراد أن يؤسِّس، مع آخرين، عمل اللجنة العليا لتحقيق أهداف الثورة المستوحى من تاريخ تونس، الضارب في أعماق التاريخ من مرحلة ما قبل الإسلام حتى ثورة (14 كانون الثاني/ يناير 2011م)، على اقتراح نصّ دستور جديد يكفل ممارسة الحريّات، ويضمن التداول على السلطة عبر الانتخابات، وتسهر على إقامة منظومة عدالة تحترم القوانين، ويكون الجميع أمامها سواسية، وإن كانت عدالة مرحلة انتقالية[24].

لقد أراد التريكي أن يكون وفيّاً لأرواح شهداء ثورة الياسمين؛ لتحقيق الانتقال من المرحلة الانتقالية إلى دولة مؤسسات دستورية وشرعية شعبية. ومن ثمّ، فقد كان يرى أن الرهان كبير جداً. وبناء على روحه النضالية المبنية على حيادٍ فلسفي لا ينتمي إلى أيّ تيار سياسي غير حبّ الوطن الذي نشأ فيه، اختار لتونس، من خلال ثورتها، أن تمشي في الطريق الصعب، أو الطريق الأصعب، (وإن كان هناك من يقول إنّه الطريق

[23] المصدر نفسه، ص 8

[24] صحيفة النصر، 17 /7/ 2011م.

الأطول). وقد اختار هذا الطريق؛ لأنّ المشهد المصري كان عالقاً في ذهنه؛ فالمصريون -في رأيه- قاموا، بعد ثورتهم، بتعديل الدستور لا أكثر. وقالوا إنّهم يريدون التغيير من خلال تعديل بعض مواد الدستور، والقيام ببعض الإصلاحات، بينما بقيت المؤسّسات تعمل في ظلّ الدستور القديم المعدّل، وكان أمراً سهلاً ويسيراً للتطبيق. «نحن، في تونس، اخترنا أن يكون التغيير جذرياً وعميقاً، وحقيقياً...؛ لذلك قمنا بعمل صعب نسبيّاً، وعشنا مرحلة انتقاليّة يتمّ فيها التحضير للنصوص المؤسّسة الجديدة لدولة تونس ما بعد الثورة. لقد كان بالإمكان -لو أردنا تغييراً سطحياً- أن نعود إلى دستور الخمسينيات في تونس، الذي كان مناسباً للعمل الديمقراطي التعدّدي؛ بل لقد كان لدينا أحد أحسن الدساتير العربية من حيث النصّ، قبل أن يقوم النظام السابق بتوظيفه من خلال إدخال العديد من التعديلات عليه لصالح الدكتاتورية، والقفز عليه في عدّة مرّات لخدمة أغراضه»[25].

ومن ثمّ، فقد أراد، وفاءً لأرواح شهداء ثورة الياسمين، أمرين:

أ- أن تكون العملية بمثابة ولادة جديدة لتونس، وليس مجرّد تغيير شكلي طفيف يمسُّ قشور الأمور، ولا يمسُّ جوهرها؛ بل يعمل على إبقاء القديم على قِدمه.

ب- العمل على تأسيس جمهورية ديمقراطية حقيقية يحكمها القانون، وتسودها العدالة.

هذه هي جهود المحبّ لوطنه، الذي لا يقدّم الفلسفة في إيديولوجية معينة، وإنّما اختار أن تكون الفلسفة مشاركة في صناعة المستقبل التونسي بحيادية، فالتريكي لم تغلب عليه ميوله الإيديولوجية، وإنّما ألجمها، وأحكم زمامها، رجاء حياد فلسفي آمن به؛ للوصول إلى منطقة دافئة تجتمع فيها القوى المتنازعة فكرياً أو سياسياً على مائدة التحاور.

لقد كان يرى أنّ الإرهاب لا ينتعش إلا في الأوساط التي لديه فيها قبول لطروحاته... قد يغذيه الحرمان بشتى صوره، ولكنّ الحرمان وحده ليس مبرّراً لظهور النشاط الإرهابي. ينبغي أن تكون للإرهاب امتدادات في الأوساط الشعبية التي تؤمن بأفكاره.

وكان يرى أنّ السلفية الموجودة في تونس سلفية مبتورة من الصفة الجهادية، ومن ثمّ يتمّ التعامل معها كتيار فكري وعقائدي، ولا يُنظر إليها كمصدر خطر أمني على البلاد[26].

[25] صحيفة النصر، 17 /7 / 2011م.

[26] صحيفة النصر، 17 / 7 / 2011م.

لقد كان يرى أنّ هذه الثورة المتفرِّدة هي التي أفرزت، ومازالت تفرز، مفاهيمها ومقاصدها بنفسها في كلّ الميادين، باعتبار أنّها ثورة الشباب المبدع، التي مازالت لم تكتمل، ولم تصل إلى غايتها المتمثّلة في تغيير نظام الغطرسة والديكتاتورية من الجذور، إيماناً منها بأنّ الثورة الحقيقية لا تنتهي إلا بنهاية أسبابها، وأنّها (معركة) متواصلة ضدّ من وقف في وجهها، وقد تنتهي هذه المعركة -في نظره- بالإرهاب، والعنف الشديد، كثورة فرنسا، أو ثورة أكتوبر البلشفية، وغيرهما. ولكم كان يتمنّى أن تنتج الثورة سلماً متواصلاً، وحريّةً حقيقيةً، حتى تؤكّد فرادتها، وفرادة منهجيتها. ومن ثمّ تبنّى مبدأ النضال المتواصل بلا هوادة من أجل ذلك. وهي دعوة صريحة، في الفترة الحالية، إلى تغليب العقل على الوجدان حتى نجني، ويجني الشباب ثمرة هذه الثورة التأسيسية لنمط من الحياة لم تشهده تونس من قبل[27].

وليس من السهل، عند التريكي، ادّعاء أنّ المثقف كان غائباً عن هذه الأحداث، وعن هذه الثورة المجيدة. المثقّف -في نظره- كان موجوداً بفكره، وقلمه، وجسده، منذ البداية، فضلاً عن أنّه كان يرى أنّه، عندما تهدأ الثورة، سيتبيّن أنّ بعض الممارسات النضالية كانت تقودها الطبقة المثقفة في الجهات، سواء أكانوا من أصحاب الشهائد البطالين، أم من أساتذة ومعلمين. ولعلّه خاصيةٌ بارزة من خاصيات هذه الثورة؛ دور الطبقة الوسطى الفعال في الانتفاضة، أوّلاً، ثمّ في تحويل هذه الانتفاضة إلى ثورة[28].

نعم، لم يكن مؤمناً بأنّ هناك زعيماً سياسياً يقود الحشد، كما لم يكن مؤمناً بأنّ هناك زعيماً ثقافياً يحرّك الجماهير، فقد كان يرى أنّه من الغباوة البحث عن (سارتر الثورة)؛ لأنّ هذه الثورة -في رأيه- لم تقع في مناخٍ يشبه مناخ سارتر، ولا مناخ منتج للزعامة. فقد انتهى عنده عصر المركزية السياسية، والمركزية الثقافية، وحلّ محلّه عصر الشبكات؛ عصر تعدُّد المركزيات والنواتات الفاعلة؛ لأنّ الشباب، في هذه الثورة، بلا زعامة، وبلا مركزية، سخّر ثقافته الجديدة (الإنترنت) لخدمة الثورة، وللتحكُّم في مجرى أحداثها، ونشر مبادئها في تونس وفي العالم، ولتكوين هذه الرابطة القوية بين كلّ أفراد الشعب، حتى تكون هذه الثورة مدنيّة في الأصل والمقصد، قبل أن تأخذ الصبغة السياسية. وهي المرّة الأولى في العالم التي تأخذ فيها الثورة صبغةً مدنية، على الرغم من أنّ السياسيين قد ظهروا بعد خلع الديكتاتور ليحوّلوا الثورة إلى حدث سياسي[29].

غير أنّ التريكي لم يكن يرى أنّ ثورة الياسمين منبتّة الصلة بالحركات المعارضة عبر الأجيال السابقة، فلئن كان يراها ثورة البوعزيزي، وثورة الحرية والكرامة، وثورة الشباب، فإنّه كان يراها، أيضاً، ثورة أجيال

[27] صحيفة الشروق، 2011/1/2م.
[28] صحيفة الشروق، 2011/1/2م
[29] صحيفة الشروق، 2011/1/2م.

قاومت بوسائلها المختلفة والمتنوّعة، بالجسد والقلم، وصمدت، حرّكت السواكن، ودرّست، وتوجّهت إلى الوعي الفردي والإنساني لإنهاضه وتطويره، وكلّ ذلك ضد الغطرسة والديكتاتورية[30].

غير أنّ التريكي، الذي كان يرى أنّ الثورة نتيجة مشاركة الأجيال السابقة في الاحتجاجات والاعتصامات، يعود فيناقض نفسه؛ لأنّه تخلّى عن حياده الفلسفي، عندما قال: «لقد اندهش مثقّفو الغرب، مثلاً، كيف أنّ الشعارات في هذه الثورة، منذ الوهلة الأولى، تصبُّ كلّها في (القيم الكونية)، كالحرية، والكرامة، والتقدّم، والإطاحة بالديكتاتورية، وغيرها. وهي التي تعوّدت أن ترى الشوارع العربية تزخر بالنداءات المتطرّفة، والشعارات التراجعية. وقناعتي أنّه لا إشكال في ذلك؛ لأنّ هذه الثورة قد اندلعت بشباب قد وعى، وتعلّم، وكان نتاج نضالات متعددة، وبدايات واستئنافات لهذه الثورة على مرّ سنوات الحكم البورقيبي (وإن كانت تنويرية وأقلّ عنفاً)، ودكتاتورية بن علي وعائلته المافيوية»[31].

وهو الأمر الذي نراه يحمل أشياء يجب الوقوف عندها:

الأوّل: أنّ شعارات الثورة، التي تصبّ في جانب القيم الكونية؛ كالحريّة، والكرامة، وغيرهما، لم تكن بالأمر المستحدث، ذلك أنّها كلّها شعارات تمثّل مبادئ نادى بها الإسلام.

الثاني: هل الشوارع العربية كانت تزخر حقّاً بالنداءات قبل الثورة؟ أظنُّ أنّ التريكي في حاجة إلى مراجعة هذا الأمر؛ لأنّ حكام الرجعية، والاستبداد، والدكتاتورية، لم يكونوا ليسمحوا بأيّ مظاهرات. وكانت أعظم مظاهرة قبل الثورة لا تتعدّى عدة مئات تُوأد، وتُقمَع في مهدها.

الثالث: هل، حقّاً، كانت النداءات قبل الثورة تحمل طابع الرجعية والجمود؟ أظنُّ أنّ هذا الأمر في حاجة إلى مراجعة أيضاً؛ لأنّ المظاهرات، في عهد الاستبداد، لم تكن تقترب من الحاكم المستبدّ إلا فيما ندر، وتحوي أعداداً قليلة، وإنّما كانت موجّهة، في الأساس، ضدّ أمرين: الاحتلال الإسرائيلي بما ينتهكه من حقوق الإنسان، والهيمنة الأمريكية بما تتضمّنه من الكيل بمكيالين. والنداءات والشعارات، التي كانت تُوجَّه، حينها، كانت شعارات قومية ودينية في الغالب، فهل الدفاع عن الحقوق الفلسطينية يمثّل رجعيّة؟ وهل التظاهر ضدّ الكيل الأمريكي بمكيالين يُعدُّ جموداً؟

[30] صحيفة الشروق، تاريخ 2011/1/2م.

[31] صحيفة الشروق، تاريخ 2011/1/2م.

الرابع: إذا كان التريكي يصف حكم الحبيب بورقيبة بالمستبدّ، هنا، فلماذا يذكر، في موضع آخر سبق ذكره، أنّه يمثّل مرحلة من مراحل النهضة الحديثة في تونس؟

لقد أكّد التريكي دور وسائل الاتّصال التكنولوجية، لاسيما (الإنترنت)، و(الفيس بوك)، في اندلاع الثورة، فالتصوّرات المختلفة فقدت مركزيتها، فلم يعد يُفكّر، بالضرورة، الآن، من خلال مرجعيّة مركزية، لم يعد يُفكر، مثلاً، مع ماركس، أو ضده، ولم يعد يَبني، دائماً، مراحل تحميناته بعلاقة متينة مع أنساق فلسفية واتّجاهات مذهبية.

يقول التريكي: «لقد أصبح تفكيرنا يكاد يكون مؤقتاً يتأقلم مع سرعة التغيّرات، وسرعة إحداث الشبكات والنوّاتات الترابطية، وسرعة حلّها. فالمعارف قد أصبحت، اليوم، تتراكم بشدّة، وتتغيّر بشدّة، وأصبحت المعلومة، في حدّ ذاتها، موجودة داخل ارتباطات متعدّدة ومختلفة، فيصعب فهمها وتحليلها، على الرغم من أنّها أصبحت من معطيات الحياة العامة. يكفي أن نستعمل الحاسوب لنصل إليها بصفة مستمرّة؛ بل لنحصل على المعلومات الخاصّة بالثقافات المتنوّعة في العالم، وعلى الإنتاجيّات الفكرية والفنيّة، التي أصبحت متوافرة بصفة مذهلة، في تناغم بين الصورة والصوت، تأتيك المعلومات في لحظة تكوّنها، وما تكاد تحملها إلّا وتأتي معلومة أخرى لتحلّ محلها.

هكذا، إذاً، تحوّلت المركزيّة المطلقة، والزعامة الكاريزمية، والمثقف الأوحد، والرمز، إلى مجموعة شائكة من العلاقات الحينية تتركّب وتنحلّ بسرعة، لتقود الأحداث والأفكار، وتوجّهها بصمت، دون أن تتموقع في الأمام، أو أن تظهر في وضعيّة القيادة. فالمجموعة الشبكيّة الهائلة في الـ(فيس بوك) قد أدّت دور المؤطّر الفكري الثقافي لهذه الثورة؛ لأنّها كانت تنشر المعلومة بسرعة عجيبة، وتبتكر الشعارات، وتبلّغ النداءات، وتدعو إلى الخروج، والتظاهر، والاعتصام. بطبيعة الحال، لا نعرف مَن يبدأ، ومَن ينشر، ومن يبلّغ، ومن ينادي، ولكن هناك حركية علائقية من الجميع ستصبح، عندئذٍ، التصوّر الذي يتمُّ نشره بسرعة، وهو الذي سيفضي بنقاش طويل، أو بتعليقات متعدّدة عن طريق الهاتف الجوال لأحداثٍ وقعت حقيقة، فحُمِّلت في برامج الـ(فيس بوك)، ونُشِرت، وإمّا أن تكون أبدعته معتبرةً مواقف وآراء كلّها تؤدي دورها في تحريك الهمم، وإيقاظ الوعي، وتأطير الجماهير»[32].

[32] صحيفة الشروق، 2011/1/2م.

ثالثاً. الثورة على اللامعقول:

آمن التريكي بالعقل إيماناً ليس له حدود، فقد احتكم إلى العقل، ورفض سواه، ومن ثمّ فقد ثار على مظاهر اللامعقول في العالم، ومن ثمّ فمن البدهي أن يكون ثالث أسسه الفلسفية، التي ناضل من أجلها طيلة حياته، الثورة على اللامعقول، ومن ثمّ، فقد رفض أن يكون هناك عقل عربي مقابل عقل غربي، وعقل إسلامي مقابل عقل مسيحي أو علماني؛ إذ لا يمكن للعقل، عنده، أن يختلف بين البشر باختلاف منابعهم اللسانية، والجغرافية، الفكرية، والدينية[33]؟

لقد كان يؤمن إيماناً جازماً بأنّ الحياد الفلسفي يقوم، في الأساس، على تحييد العقل عن الارتباط بأيّ منزع فكري، أو حضاري، أو ثقافي. وهذا يفسِّر لنا السبب الذي من أجله اعتبر الفلسفة، عبر رحلة تاريخها الطويل، قد قامت بتحديد العقل بالعملية المنطقية الداخلية، التي تحيده عن الارتباط بحضارة معيّنة، أو جمهور معيّن، أو ثقافة معيّنة.

وتتجلّى روح النضال الفلسفي، عند التريكي، وحياده الفلسفي، في رفضه مقولة تقسيم العقل الإنساني على أساس عرقي، أو إثني، أو لغوي، أو ديني، وكأنّ التريكي يقضي بفكرته، هنا، على فكرة رينان القائمة على تفصيل الجنس الأوربي على غيره من الأجناس بدعوى تقسيم العقول. ومن ثمّ، ليس، عند التريكي، عقل عربي في مقابل العقل الأوربي أو الأمريكي، أو عقل شرقي في مقابل العقل الغربي، أو عقل إسلامي في مقابل العقل المسيحي أو اليهودي[34].

ويبني التريكي فكرته الجوهرية، هنا، على أساس من الواقعية المنهجية، التي تؤسِّس للقول بأنّ العقل واحد، والمعقولات متعدّدة، وهي تلك الإشكالية التي توقّف رينان عن الإجابة عنها، فظنَّ أنّ تعدُّد المعقولات يعني تعدُّد العقول، فانطلق إلى فكرة خاطئة مؤدّاها: أنّ العقل الأوربي الغربي مختلف عن العقل الشرقي، وهي الإشكالية التي لم يستطع، غافلاً أو متغافلاً، تجاوزها، وإن كنّا نظنُّ أنّ فكرة رينان، هنا، مأخوذة، في الأساس، من فكر إخوان الصفا الباطني، عندما قسّموا الطباع، والعقول، والصنائع، حسب مطالع النجوم، والأفلاك، وأهوية البلدان، فذهبوا، خطأً، إلى أنّ الجنس الأبيض أرقى من غيره طبعاً، وخلقاً، وعقلاً[35]. غير أنّ التريكي كان يؤسّس فكره، هنا، على أمرين جوهريين هما:

---

[33] المصدر نفسه.

[34] انظر: التريكي، فتحي، المنبر الحرّ، 15 أيلول/ سبتمبر 2013م.

[35] انظر: رسائل إخوان الصفا، بيروت، دار صادر، (د.ت)، ج 1، ص 300 وما بعدها.

الأوّل: النقد الذي لا يُلبس اتجاهه الفلسفي لباساً إيديولوجياً.

الثاني: التحرّر من القيود المعيقة.

ومن ثمّ، آلى على نفسه دحض الفكرة التي تنسب، في الأساس، إلى رينان.

ومن العبث، عند التريكي، أن نقول بوجود عقل عربي مخالف للعقل الغربي، أو الآسيوي، أو الأوربي، أو الأمريكي، فالعقل واحد، ومن ادّعى غير ذلك، فقد ألبس الفلسفة لباساً إيديولوجياً، «فإذا أردنا أن نتحدّث عن العقل الخالص لا نجد إلا عقلاً واحداً، ولكن العقل لا يأتينا مجرّداً؛ بل يتمظهر في حضارة ما، وثقافة ما، فهنا نتحدّث عن التمظهُر، ونسميه المعقولية (rationalite)، فهناك معقوليات متعدّدة تتحدّد كونها قد ربطت العقل بمجالات فكرية، مثل المعقولية الاقتصادية، أو بحضارة، كالمعقولية الشرقية أو الغربية؛ فهذه التوضيحات، التي عرضتها، تصحّح المسار الفكري الفلسفي، وتجعله يخطُّ الطريق الدقيق، ليخرج من بوتقة الإيديولوجيا، التي هيمنت عليه في الوطن العربي، فلا نكاد نجد فلسفة خارج السياق السياسي الإيديولوجي في عالمنا العربي. وهذا الدفاع محاولة لأن تواكب حضارتنا مجالات الفكر العالمي الكوني، كما كانت، فيما مضى، مؤسِّسَةً له؛ لأنّنا لو تعمّقنا في الفكر الفلسفي نجد أنّ تاريخنا الفلسفي تحدّث عن كونية الفكر، والإتيقا، والفكر الأخلاقي والفلسفي، فليس من المعقول أن يقوم أجدادنا بتكوين الكونية، ونقوم نحن بمغادرتها»[36].

الخاتمة:

لقد ناضل التريكي من أجل أن يكون مشاركاً في صناعة الحياة السياسية في تونس، محاولاً أن يُرسي أساساً متيناً في المجتمع التونسي قوامه الربط بين الفلسفة والمجتمع. لقد قام التريكي بالتنظير والتقعيد في كتبه الفلسفية، فكان عليه أن يربط بين النظرية والتطبيق، ولقد وجد هذه الفرصة، التي لا تتكرّر كثيراً، سانحةً أمامه؛ ليؤكّد للجميع أهمية رسالة المثقّف الفيلسوف إلى أهل الحكم، ومن ثمّ شارك، من خلال الهيئة التي هو عضو فيها، في إصدار القانون الانتخابي، الذي يكون الفيصل في كلّ المسائل المتعلقة بتنظيم عمليات الانتخابات، والعمليات الانتخابية كافةً، كخطوة أولى أساسية بالغة الأهمية، من حيث اختيار الانتخاب النسبي للقوائم، وكيفية اختيار المترشحين. كما قام، بالمشاركة مع الهيئة، بإنشاء اللجنة العليا للإشراف على الانتخابات، التي تقوم بعملية مراقبة العمليات الانتخابية كافةً، وكانت هذه المهمّة في السابق من مهمات وزارة الداخلية؛ لأنّ الشعب التونسي لم تعد له ثقة، مطلقاً، في أجهزة الحكم التنفيذية، ولا حتى في مسألة إشراف

[36] انظر: التريكي، فتحي، المنبر الحرّ، 15 أيلول/ سبتمبر 2013م.

العدالة على العملية الانتخابية؛ لذلك فضّل التريكي، وفضّلت الهيئة، أن تكون هناك جهة مستقلّة، تماماً، عن كلّ الجهات السياسية، والتأثيرات الممكن حدوثها بصفة ظرفية، تتمتّع بالسلطة والصلاحيات الضرورية، ولها استقلالية مالية تضمن بها صيانة حريّة اختيار الناخبين كفعل أساسي مهمّ في كلّ عملية ممارسة ديمقراطية. وهي مستقلّة عن الأحزاب، وعن القضاء، وهي هيئة عليا، ولها فروع وهيئات في كلّ الولايات، ولا دخل للحكومة المؤقّتة في عملها.

وتقوم الهيئة بانتخاب رئيس لها يكون المسؤول الأوّل عن العمليات الانتخابية المختلفة، وهو الذي يُعلن نتائج الانتخابات، دون تدخُّل أجنبي. هذا فضلاً عن رفض المراقبة الخارجية في العمليات الانتخابية، مع الترحيب بكلّ الناس في العالم كملاحظين للعمليات الانتخابية. أمّا المراقبة، فلا. والشعب التونسي لديه القدرة على مراقبة الانتخابات بنفسه، وفي هذه اللجنة أناس معروفون بنزاهتهم وبنضالاتهم، ومشهود لهم بالاستقلالية عن الأجهزة وعن الأحزاب[37].

[37] صحيفة النصر، 17 / 7 / 2011م.

المصادر والمراجع:

- التريكي، فتحي، حوار مع حكمت الحاج حول الفلسفة، مجلة الحوار المتمدّن، العدد 1818، 2007م.
- التريكي، فتحي، محاضرة في مركز الشيخ إبراهيم للثقافة والبحوث التونسي المتألق، حول لغة (التآنس أو جمالية العيش المشترك)، الإثنين 4 شباط/ فبراير 2013م.
- صحيفة الوسط البحرينية، العدد 3802، الأحد 3 شباط/ فبراير 2013م - 22 ربيع الأول 1434هـ.
- التريكي، فتحي، اللحظة التونسية في فلسفة ميشيل فوكو، أخبار تونس، 10/ 2010/02م.
- صحيفة النصر الجزائرية، 15 أيلول/ سبتمبر 2013م.
- المنبر الحرّ، عدد تشرين الثاني/ نوفمبر 2013م.
2007م.
- التريكي، فتحي، صحيفة العرب، العدد 9363، 2013/10/29.
- فتحي التريكي، صحيفة العرب، العدد 9356، 2013/10/22.
- صحيفة النصر، 17 /7 / 2011م.
- صحيفة الشروق، 2011/1/2م.
- التريكي، فتحي، المنبر الحرّ، 15 أيلول/ سبتمبر 2013م.
- رسائل إخوان الصفا، بيروت، دار صادر، (د.ت)، ج 1.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com