فكرة الهوية والحدّ من منازع العنف
أو راهن التنوع وآفاق الاختلاف عند فتحي التريكي

The idea of identity and reducing tendencies of violence or the current diversity and the prospects of diversity for Fathi Triki

مهدي الشهبي

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية–جامعة تونس

mehdichehbi@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2022/08/25 تاريخ القبول:2022/09/18 تاريخ النشر: 2022/09/30

ملخص:

نرمي من خلال عملنا هذا الموسوم ب"فكرة الهوية والحد من منازع العنف أو راهن التنوع وآفاق الاختلاف عند فتحي التريكي" إلى مقاربة سؤال الهوية والاختلاف كما تحدد، من خلال نموذج دالٍّ، في الفكر العربي المعاصر لأجل مواجهة اكراهات اللحظة الراهنة من التاريخ العربي الاسلامي وما يكاد يعصف به من تحديات حضارية مثلت العولمة أحدث أشكالها وأبلغها تأثيرا فيه.

ولقد اقتضى النظر المنهجي حين تقليب النظر في قول فتحي التريكي الفلسفي أن تكون في ثلاثة محاور مقاربة الاشكاليات التي قد صُغناها لنستبين في محور أول معالم فكرة الحرية والاختلاف في المتن النظري التريكي ثم نكشف عقب ذلك، في محور ثان، عن العلائق التي تشد الحداثة والهوية من الصدام إلى الحوار وننظر، عند المحور الثالث، في التجديد في الهوية سبيلا إلى مواجهة التحديات التي تفرضها العولمة.

الكلمات المفاتيح: التنوع، الهوية، الاختلاف، الحداثة، العولمة

Abstract:

Through our work entitled "The idea of identity and reducing tendencies of violence or the current diversity and the prospects

of diversity for Fathi Triki" we aim to analyse the problematic of identity and difference through a significant model in contemporary Arab thought to face the constraints of the current moment in Arab-Islamic history and the civilizational challenges that may afflict it, the thing that globalization represents in its latest most influential forms.

The methodology of the research in the philosophical saying of Fathi Triki required that it be in three axes. In the first axis, we clarify the manifestations of the idea of freedom and difference in the thought of Triki. On the second axis, we are going to deal with relationships between modernity and identity, from clash to dialogue. And on the third axis, we will deal with the renovation of identity as a way to confront the challenges posed by globalization.

Key words: Diversity, Identity, Difference, Modernity, Globalization

مقدمة:

تعددت الدراسات حول الحوار ما بين المختلفين ثقافة وحضارة وكانت في عمومها تصبو إلى محولة تجاوز علاقات العنف أو الصدام التي يتسم بها الراهن الانساني وليس ثمة من شك في أهمية تلك الأبحاث التي تبرز جليا في مقاربة سؤال الاختلاف والتنوع الثقافي ومحاولة اجتراح بدائل لواقع الاقصاء والتنافي إذ الانسان هو الكائن الذي يحيا بالفكر والشعور، يُصيب ويخطأ، يحب ويغض وهو في كل ذلك مجبرٌ على نسج صلات بالغير والانشداد إلى علائق مع الآخر المختلف بحكم ضرورة المصلحة ولزوم الحاجة لأجل ضمان البقاء.

وفي هذا الإطار نحاول من خلال عملنا هذا الموسوم ب"فكرة الهوية والحد من منازع العنف أو راهن التنوع وآفاق الاختلاف عند فتحي التريكي" البحث في طرح فتحي التريكي من جهة سؤال الهوية وما يتصل بها من اشكاليات، لمواجهة اكراهات اللحظة الراهنة من التاريخ العربي الاسلامي وما يكاد يعصف به من تحديات حضارية مثلت العولمة أحدث أشكالها وأبلغها تأثيرا فيه ومن ثمة إعمال النظر في مداءات راهنية فكر التريكي ونجاعته من ناحية

مقاربة طرائق جعل العيش المشترك متاحا للجميع نهيا عن التعصب ونأيا عن أي نزوع نحو الهيمنة والاضطهاد في خطابٍ يزخر بتقريظ قبول الآخر صديقا وفلسفةٍ للمؤانسة والعيش سويا.

ولبلوغ هذا الغرض نعمد إلى البحث في جملة من الاشكالات النظرية التي حاول فتحي التريكي مقاربتها فماذا نقصد بالهوية في فلسفة التريكي بادئ الرأي؟ وما المعايير التي تُوحّد بيننا وتُسطّر الخط الفاصل مع الآخر؟ أ مازالت تتحدّد بالخصوصيات الثقافية والتاريخية؟ أم تعدّت ذلك إلى أن تتسيّج برُقعة الأوطان وحدودها الجغرافيّة؟ إلى أي منحى يتجه الواقع العالمي المعاصر في سماته الغالبة؟ أ إلى الصدام والتنازع أم إلى التآنس والتعايش؟ كيف يمكن تجاوز حالة الانفصام التي تُكبل الذات العربية المعاصرة بين انشدادٍ إلى الثراء القديم ومحاولة فكاكٍ من الفراغ المأساوي الذي يعكسه حضورها في العالم زمن الحداثة؟ أفلا يمر ذلك وجوبا عبر إعادة التفكير في مفهوم الهوية؟ هل ثمّة من ضرورة لتحديد موقعنا في تيار العولمة لأجل أن نتفادى في ذات الآن "الوجود الأحادي" و"تأحيد الوجود"؟ ولما كان فعل مواجهة تحديات العولمة يرتبط شرطيا بلحظة إعادة التفكير في الهوية التي تتقدم عليه لتُشكل مقدمة تحققه فإن السؤال المركزي يكون حينها كيف يمكن للهوية في قراءة التريكي أن تستوي فعل صمود ضد استتباعات العولمة وأعراضها الجانبية؟

ولقد اقتضى النظر المنهجي حين تقليب النظر في قول فتحي التريكي الفلسفي أن تكون في ثلاثة محاور مقاربة الاشكاليات التي قد صُغناها لنستبين في محور أول معالم فكرة الحرية والاختلاف في المتن النظري التريكي ثم نكشف عقب ذلك، في محور ثان، عن العلائق التي تشد الحداثة والهوية بين التنافي والاتصال وننظر، عند المحور الثالث، في التجديد في الهوية سبيلا إلى مواجهة التحديات التي تفرضها العولمة.

1. الحرية أولا أو الحق في الاختلاف والتحرر

تبعا للتخصص الأكاديمي لفتحي التريكي واهتمامه المعرفي نجده يولي اهتماما بالغا بمستقبل الفلسفة الذي يكمن حسبه في الانفتاح والكثرة لأنها حين ذلك تقدر على صون حقوق

الذات المفردة والغير الجمع وتُساير المنجز الانساني على مستوى العلم الذي قد فارق سرديات الدمج والصهر والشمول وبذلك يقترن العمل الفلسفي بالممارسات السياسية التي تدافع عن حقوق الانسان وبالمعقولية العلمية والتكنولوجية الجديدة على أن ذلك لا يعني أن الفلسفة ستقتصر على البحث عن مشروعية العلم والتقنية أو على تحديد أخلاقية العمل السياسي والاقتصادي بل ستكون خلاقة بالتنوع والاختلاف.

وفي مثل هذه السياقات يتحدد التنوع الثقافي في معجم التريكي على أنه واقعة بديهية للحداثة والتواصل بين الثقافات وهو غاية التعايش بطريقة متبادلة وبتأثير متبادل دون أن تكون هناك هيمنة أحادية لطرف على طرف آخر (فتحي التريكي، 2009، ص90) فكيف يتحدد هذا التواصل؟ وما هي قيمته؟ وهل له أثر على الاجتماع الانساني؟

يرتبط المنظور العام للتنوع الثقافي العالمي بتصارع العلاقات على الصعيد القومي والعالمي وذلك من أجل تثبيت نظام اقتصادي وسياسي جدي وديبلوماسية القوة التي استبدلت فيها القوة بالاستخدام اليومي لها والهيمنة أحادية الجانب لقوة وحيدة تريد البروز بما هي كذلك في كل مكان وزمان من العالم ويتأتى هذا النمط من التنوع الثقافي من عولمة الأفكار ومستتبعاتها مثل عودة الهويات وتأكيد المرجع الذاتي للمجتمعات العرقية الدينية لذلك قد يقضي مبدأ التنوع شيئا فشيئا على الرأسمالية باعتبارها النمط الاقتصادي الذي يهيمن بعد سقوط الشيوعية وقد يضر أيضا بمصالح الامبريالية التي تكونت وترعرعت من خلال "الدولة القومية" ذات السيادة المطلقة وصاحبة المؤسسات العنيفة المدمرة.

تتطلع الانسانية من وراء هذا إلى فحص امكاناتها في حفظ تنوع ثقافاتها واختلاف طرائق عيشها في ذات الحين الذي تقصد فيه إلى العيش المشترك متساوين ومختلفين أو "العيش سويا في حدود الكرامة" بعبارة التريكي ولذلك لا يغشى التنوع الثقافي المجتمعات المتعددة والتحولات الأنثروبولوجية المتعلقة بالمجتمعات المعاصرة للدول الغنية فقط، تلك المجتمعات التي قد صبغها أكثر فأكثر حضور ثقافات متعددة وتجمعات كثيرة وبالتالي تنوع كبير في أنماط الحياة نتيجة ظاهرة الهجرة، فهو يشمل الآن أكثر فأكثر مجتمعات موسومة بالواحدية

الثقافية (فتحي التريكي، 2009، ص94) أي التي تتسم بتجانس بيّنٍ عرقا ولغة ودينا وثقافة وحضارة.

حينما يصبو مصطلح التنوع الثقافي إلى أن يكون مفهوما فلسفيا وبناء فكريا حول مجموعة من القضايا المعيارية فان هذه الاشكالية في نظر التريكي تتعقد أكثر وتنحو إلى تبني مصادرات أيديولوجية قد لا يثبتها الواقع ولا يستطيع العقل أن يحاجج عنها أو اصدار مواقف نابعة عن اتجاهات سياسية مخصوصة (فتحي التريكي، 2009، ص97) ما يجعل من التنوع الثقافي فعلا وصفيا يبرز لنا بوضوح تحولات مجتمع العولمة لكن من دون أن يصبح مذهبا فلسفيا منسجما لأنه يقصي كل ضرب من ضروب الوحدة أي في نهاية المطاف يقصي كل شكل من أشكال التجريد بل التصور في ذاته فهو من قبيل ما هو بياني وليس من قبيل المفهوم. (فتحي التريكي، 2009، ص98)

يُنافح التريكي عن فكرة التثاقف إذ هو يجعل العالم قابلا لأن ينسكن فالتثاقف ليس بغريب أو طارئ عن أنساق التفكير الفلسفي لاقتداره على وصل الآراء المتباينة ووجهات النظر المختلفة وهو ليس يمكن إلا إذا عملنا على التأسيس لجسور الانفتاح بين الهويات المختلفة و"العوالم الممكنة والواقعية" والتثاقف هو الفلسفة التي تمكن في نفس الوقت من احترام اختلافات الثقافات البنيوية ومن إقرار أهميتها المتساوية مع الثقافات الأخرى من حيث قيمها الداخلية ومن اعتبار أية ثقافة كما لو أنها تملك بعدا كونيا: ذلك البعد الذي يجعلها أيضا خيرا مشتركا في متناول الانسانية برمتها. (فتحي التريكي، 2009، ص104)

نَصَّتْ بعض معاجم الأنثروبولوجيا (Pierre BONTE et Michel IZAR,2002) على أن الظرفية التاريخية التي شهدت ولادة أو ظهور مفهوم التثاقف (Acculturation) اتسمت بمتانة التفكير الأوروبي في التغيّر الاجتماعيّ حين تبيّن للدول الأوروبية الاستعمارية أنْ لا مفر من المقاربة التحليلية والنقدية لثقافات الشعوب المستعمرة بغاية تشريحها والوقوف على البنى الذهنية والفكرية التي تحكُمها وتُوجهها الأمرَ الذي قاد التفكير الأوروبي في التثاقف من جهة نحت مقولات من مثل الاندماج، الاستيعاب، الصهر، الدمج، التكييف..

جرى تداول مصطلح التثاقف في الدراسات المهتمة بفهم طبيعة العلاقات المتبادلة بين الكيانات الثقافية المتنوعة في دائرة تبادل التأثير والتأثر الثقافيين ولقد استُخدم أولا في أدبيات الأنثروبولوجيين ولكنه راج أيضا في أدبيات علم الاجتماع وعلم النفس بعد الحرب العالمية الثانية وأول التعريفات التي رُصدت لهذا المصطلح طرحت عام 1936 من قبل مجموعة من الباحثين الأنثروبولوجيين الأمريكيين وبحسب هؤلاء فإن مصطلح التثاقف يشير إلى الظواهر الناتجة عن تواصل واحتكاك مستمر ومباشر بين مجموعات من الأفراد ينتمون إلى ثقافات متنوعة ويؤدي هذا التواصل إلى تغيرات في الأنماط الثقافية لهذه المجموعات R.Redfield, (1936, p149)

من مدلولات التثاقف أيضا كونه هذه العمليات أو السيرورات والآليات التي بمفعولها تتأثر جماعة بشرية ما وتتكيف جزئيا أو كليا مع مكونات ثقافة جماعة بشرية أخرى هي في حال اتصال معها، إنه بمنزلة رد فعل كيان ثقافي معين تجاه تأثيرات وضغوط ثقافية تأتيه من الخارج، وتمارس عليه بشكل مباشر أو غير مباشر، علانية كلية أو بكيفية خفية وتدريجية، إنه طريقة للتفاعل والتكيف مع الثقافات الأخرى المغايرة إما عن وعي وإما بكيفية لا شعورية أو لا واعية (عبد الرزاق الدواي، 2013، ص37)، منظم وفق خطة مُعدّة سلفا أو عشوائيا وفق منطق الصدفة أو الضرورة واكراهات اللحظة.

يدل مفهوم التثاقف إذن على تفاعل فكري وثقافي متكافئ الأطراف بين مجموعات متكافئة في الحقوق والواجبات وفي هذه الحال يكون الاستيعاب والتمثل والتعديل والتطوير والتبادل الثقافي والاعتراف المتبادل والتعاون ركائز أساسية تقوم عليها سيرورة التثاقف لكن الباحثين المهتمين لاحظوا أنه نادرا ما تكون هذه العملية متكافئة ومتوازنة ما يعني أنه ثمة مجموعة مسيطرة وهي التي تُصدِّرُ ثقافتها "المتفوقة" وقيمها إلى المجموعة الأخرى، ولا تتغير كثيرا جراء عملية التثاقف، بينما المجموعة الأخرى تكون تابعة كما هو الحال مع المهاجرين والأقليات عموما.

يفترض التثاقف منطقا حواريا حتى يتم استبدال النموذج العقلاني الذي يجعل –في إطار عولمة الأفكار– السوق والحقوق والعلوم والتكنولوجيا كلها خاضعة إلى منطق القوة والهيمنة بمعقولية جديدة لا تخضع إلا إلى مصلحة البشر العامة وهو ما تعجز عنه المعقولية الغربية في صبغتها الليبرالية الجديدة الآن وهنا لانقيام تاريخها على حب المال حبا جما وجني الأرباح الخيالية في إطار من المصالح المختزلة في فرد أو في مجموعة نافذة من المجتمع.

يستعيد التثاقف الطابع النقدي الكامن في كل ثقافة حتى يحدد في نفس الوقت بطريقة استعراضية ومتعالية ما يمكن أن يكون كونيا ويشكل من ثمة جسما نقديا ومتجددا دائما من القيم المشتركة لكل الانسانية، ومن أجل هذا، تكون المشاركة في "الكل الثقافي" ضرورة ملحة ولكن بعقلية تنوعية تحترم التعدد الثقافي في ذات الوقت الذي تتم المحافظة فيه على اجرائية الاختلافات الثقافية. (عبد الرزاق الدواي، 2013، ص135)

إذا نظرنا إلى التثاقفية على أنها وصل ما بين كل الثقافات فإنها حينذاك لا تستدمج الأقليات الثقافية قسريا ولا تستبعدها بل تحفظ لها الوجود والحرية والمنزلة وإذا اعتبرنا أن التثاقفية هي ترتيب لتحاور إيجابي بين البشر فإنها لا تلغي الاختلافات والصراع والتصادم بين الحضارات فواقعيتها تفرض عليها أن تعطي لكل ذلك دوره في تطوير المجتمعات ولكن مهمتها الأولى تصبح من خلال التواصل والتحاور تخفيف التوتر لأجل أن تمحي عقبات التثاقف المانعة من فكر الهيمنة والمركزية.

يمكن أن يكون التثاقف عنفا في الأصل وهو يحدث بصفة آلية تنافرا قد يؤدي إلى التعصب وإلى الحرب وذلك ناتج عن كون الثقافة وسيلة من وسائل المناعة للشخص أو للشعب أو للأمة (فتحي التريكي، 2009، ص136) فمن البداهة أن الثقافة تضمن هذا التماهي للأفراد وللمجموعات أو الشعوب فالتثاقف هو الفلسفة التي تمكن من الحؤول دون إرادة فرض رؤية واحدة ونهائية خاصة بنمط الحياة على جميع الثقافات والمجتمعات وهو ما لا يمكن إلا أن يُفضي إلى للعنف الدائم، وبالفعل، فإنه يهيمن في الوقت الحاضر ضربان من العلاقات بالآخر داخل المجتمعات الغربية وخارجها ونعني بهما العنصرية والاستعمارية وهما

الآن أُفقا الرأسمالية الرئيسيان وطريقتا تعامل الامبريالية مع دول العالم المهمش. (فتحي التريكي، 2009، ص104)

تتبوأ مسألة الحرية مكانة بارزة في الفكر التريكي وما يتصل بالحرية من تحرر من الجهالة والانغلاق والخلاص من السياسات الهيمنية ومنازع العنف، والتريكي هنا إذ يشيد بالحرية ويقرّظ التحرر يُنبّه إلى مآزق الخلط بين الحداثة والاستعمار والمركزية الأوروبية إذ كلها في نظره مشكلات عارضة لا تخدم القضية الأم للعالم العربي وهي الحرية والتحرر فنحن مازلنا في عصر التحرر ولم ندخل بعد وبصفة نهائية عصر الحداثة إذ الفكر العربي الاسلامي مازال يحصر نفسه بعد ما يزيد عن قرن ونصف في المسألة نفسها التي يعيشها كمعضلة وهي مشكلة التراث والحداثة أو الهوية والتفتح وما زال يعيد صياغتها المرات العديدة محاولا كل مرة ايجاد سبل التوفيق بين مقومات الأنا والنفوذ المباشر للآخر في شكل استعمار سياسي أو غزو أو نفوذ استعماري. (فتحي التريكي، 1992، ص27)

بالعودة إلى المعاجم الفلسفية نجد أن كلمة الحرية تحتمل سعة من المعاني لا حصر لها بحيث قد يكون من المستحيل أن نتقبل تعريفا واحدا باعتباره تعريفا عاما يصدق على سائر صور الحرية (زكريا إبراهيم، ص18) ففي معجمه "المفردات التقنية والنقدية في الفلسفة" يطرح "أندريه لالاند" محاولة تعريف للحرية من جانبين ففي المعنى البسيط الإنسان الحر هو ذلك الذي لا يكون عبدا أو سجينا، والحرية هنا هي تلك الحالة التي يستطيع فيها الإنسان القيام بما يريد، وليس بما يريده له الآخرون، أي أنها تعني عدم وجود أي إرغام خارجي وفي المعنى العام هي حالة الإنسان الذي لا يتحمل أي قسر والذي يتصرف وفقا لإرادته وطبيعته، بهذا تكون الحرية حالة ذلك الإنسان الذي لا يُقدم على أي عمل، خيرا كان أم شرا، إلا بعد تفكير عميق و بإدراك كلي للأسباب والدوافع التي جعلته يقوم بهذا التصرف. (خضر خضر، 2005، ص-ص 23-24)

وفي معجم المصطلحات القانونية ورد تعريفان يعكس أحدهما هذا المفهوم الفلسفي "الحرية تعني الخير الأسمى بالنسبة للفرد أو الشعب بهدف العيش بعيدا عن أي استعباد أو استغلال

أو اضطهاد أو هيمنة داخلية أو خارجية" (أحمد البخاري، 1996، ص11) أما كانط فيقول في كتابه "نقد العقل العملي" بأن الحرية هي "خيار أخلاقي، مع أو ضد الخير، مع أو ضد العقل، مع أو ضد الكونية" في حين يعتبر سبينوزا أن الحرية الأخلاقية تعني الخضوع للعقل، وأن الإنسان الحر، هو ذلك الذي يعيش وفقا لتوجيهات العقل ولا يبتعد برغسون كثيرا عن المفهوم الأفلاطوني أو الكانطي عندما يشدد على حرية الاختيار لدى الفرد، فالحرية عنده هي واقعة، إن لم تكن أكثر الوقائع الملموسة وضوحا وجلاء، ولكن [...] عبثا يحاول المرء أن يبرهن على وجود الحرية، فما الحرية بشيء يمكن تحديد وجوده، بل هي في الحقيقة إثبات للشخصية، وتقرير لوجود الإنسان، إنها ليست موضوعا يُعايَن بل هي حياة تُعاني. (خضر خضر، 2005، ص-ص24-25)

تُدلل الحرية في المنظومة الحداثية على حصر امتثال المواطن للقوانين المنظمة للمجتمع بما يضمن مصالح المجتمع العامة يعني ذلك أنه على المجتمع أن يضمن كرامة الانسان فلا يجب اعتقاله أو سجنه أو قتله أو تعذيبه من قبل ارادة اعتباطية لفرد سواء كان في أعلى هرم السلطة أو في أسفله، أو من قبل قرار اعتباطي لمجموعة من الأفراد، أن يكون الفرد حرا في عصور الحداثة يعني الحق بالتصريح علنا وبدون رموز أو واسطات ملتوية بآرائه وفلسفته ودينه واعتقاداته كما يعني الحق في اختيار طريقة عيشه وحرية تنقلاته بدون شرط أو تصريح أو جواز، والحق في الاجتماع بأفراد عائلته ومجتمعه سواء كان ذلك لأغراض نفعية أو دينية أو أيديولوجية أو سياسية. (فتحي التريكي، 2009، ص150)

إن الاعتراف بالقيمة الفلسفية والسياسية والاجتماعية للحرية التي جاءت نتيجة كفاح طويل للبشرية عبر ثورات طويلة وتضحيات جسام ضد السلطة المطلقة وبالتأثير الكبير الذي تخلقه في إطار النسق السياسي والاجتماعي عمدت العديد من المجتمعات والشعوب إلى تضمينها في تشريعاتها كفالة لممارستها وضمانة لعدم المس بها.

كما أنه إذا كانت الغاية من النظام السياسي هي تحقيق التوازن بين السلطة والحرية الذي يعتبر معضلة تاريخية مزمنة فإن مركز الفرد يختلف من نظام سياسي إلى آخر فقد يكون الفرد

هدف النظام وقد يكون في خدمة النظام ذلك أن نظرية الحقوق والحريات العامة هي وريثة الصراع المذهبي تدور ضيقا واتساعا حسبما تكون الحلول بخصوص علاقة الفرد بالجماعة وأيهما هو محور النظام وغايته.

ولذلك قد لا تجدي عملية التفكر في الحرية نفعا إن هي لم تعتمد مقاربة جدلية انسيابية تصل مع مفاهيم أخرى مجاورة أو رديفة من مثل المسؤولية والذاتية والعيش المشترك والتغاير لأنه حينها فقط نُحيل مسألة الحرية إلى رقعة شطرنج من النظر والعمل تكون فيها الحريات والديمقراطية والحقوق كلها رهينة حق الاختلاف ويعتقد التريكي هنا أنه قد حانت اللحظة التاريخية والحضارية لأن يتولى العقل في منطقتنا العربية مهام النقد والبناء في كنف الحرية التامة وفق استراتيجيات سابقة الوضع تنافح عن فكرة مؤداها التأسيس لكونية تتواضع للآخر المختلف دونما سعي إلى صهره في كُلٍّ عولمي يصدر عن ثقافة الاستعمار الغربي السالف والحادث.

تكافح فلسفة التنوع سياسات التوحيد القائمة على الاستتباع والالحاق إذ هي فلسفة للحرية والتحرر ترفض العسف والقهر في تدبير الاختلاف وتشهّر بنمو الاستغلال وخراب العقل ومن هنا صار لزاما علينا رفض سرديات الجذب إلى الوراء التي تستهدف فرض رؤى للعالم لا تُقر الحرية والتحرر والاختلاف والتنوع تنجذب إلى الماضي فتصادر حق الأقليات في الوجود والعيش وتُسند القهر المسلط عليهم والاستبداد بالمغاير من مختلف الحساسيات وعلى اختلاف التوجهات الثقافية والابداعية والعلمية.

وصلا بما سبق وانطلاقا منه ليس يمكن للوحدة العربية في رأي التريكي أن تنجح إلا إذا أخذت بعين الاعتبار خصوصيات شعوبها واختلافاتها وحددت هوية أفرادها من خلال إقرار الحق في الاختلاف والتحرر (فتحي التركي، 1992، ص38) إذ في اعتقاده تكون الوحدة حرية وتحررا قبل كل شيء وهي ركيزة هويتنا المتنوعة وهي بذلك تعايش كل مقومات هذه الهوية ونعني بها ذاتيتنا الثقافية والاجتماعية المختلفة كما نعني بها إقرار الحريات الفردية والأقليات السياسية والمذاهب الدينية وتواجد الأديان. (فتحي التريكي، 1992، ص39)

مع حالة التنافي وواقع رفض الآخر في المجتمعات العربية الراهنة يجد المثقف نفسه أمام واجب إلحاحي تزداد لزوميته لحظة بعد أخرى، ألا وهو الإصداح برفض علاقات الفصام وصلات الصدام مع الآخر والإشادة بدلا من ذلك بالقبول بالآخر وتقريظ حوار الثقافات والمناداة بضرورة العيش معا "في وحدة مركبة خلاقة" بعبارة إدغار موران.

بحث التريكي في أشكال العلاقات بين الثقافات المتغايرة داخل ذات المجتمع الواقع منها والمأمول لبلوغ الحد المطلوب من التعايش الثقافي والحضاري وهو مشغل فكري هام لكنه شائك ومعقد إذ هو يقوم بوصف حركية المجتمعات في سياق عولمي ضاغط وفي عالم اجتاحته وسائط الاتصال وداهمته وسائل التكنولوجيا المختلفة لتجعل منه "قرية كونية" تُزَال منها الحدود الطبيعية والسياسية وتُخترق الخصوصيات الحضارية وتذوب الهويات الثقافية أمام علاقات غير متكافئة يُهيمن عليها طابع الهيمنة والتبعية والاستتباع الحضاري.

وفي ظل هذه التغيرات أو التحولات الحضارية طفت إلى سطح الفكر العربي طروحات متباينة ومختلفة حاولت مقاربة العلاقات ما بين الخلفيات الثقافية والذهنيات الحضارية المتباينة في ذات المجتمع الواحد واتسع حيز الجدل أكثر ببروز دعوات إلى صهر الآخر في الثقافة الوطنية ولِزام تناسي ماضيه الحضاري ليذوب في هوية وطنية جامعة تمّحي فيها الهويات الخصوصية أو الانتماءات الذاتية ما قبل الهوية الجامعة وفي مقابل ذلك برزت دعوات أخرى إلى حوار الثقافات والعيش معا في "وحدة مركبة خلاقة" تحتفظ فيها كل ذات بماضيها وتنطلق منه لإثراء الثقافة الوطنية وإغنائها إذ "العالم واحد ومتعدد" بعبارة ألان توران (Alain TOURAINE, 2015, p21) كما عند التريكي الذي يمكن أن نَعُد مشروعه الفكري في جانب هام منه محاولة جادة للتأسيس للتعايش المشترك ومضادة ثقافة الإقصاء وطروحات النفي عملا منه بقناعة ثابتة عنده مؤداها أن "العيش معا متساوين ومختلفين" أمرٌ ممكن أو هو لازم لابُد منه ولا غنى عنه.

يفيض فكر التريكي بضرورات الاعتراف بالآخر بالنسبة إلى الأنا، إذ لم يكن الآخر إلا حينما كانت الأنا، ولا انوجاد لهذه الأنا إلا حين ترى ذاتها من خلال آخرها، فإذا كان

الآخر مصدرا للتهديد والارتياع فهناك أيضا ما يجعل منه مصدرا ضروريا للإمكان إذ قد تُمثل الآخرية أيضا ممكنات للإنعاش والتجدّد الاجتماعي والانبعاث الثقافي، ومن هنا كان الآخر ضروريا للتغيير والإبداع من أجل تحقيق الوجود في العالم سواء في التحول الجمعي أو في التغيير الفردي "فعندما أُسمي أحدهم "الآخر" فإنه الذي لا أعرف إن كان يفهمني أو تفهمني عندما أتحدث إليه/ها، ماهي معارفه/ها أو مهنته/ها وخاصة أي معنى لسلوكه/ها في نظري" (Alain TOURAINE, 2015 p29) وهو ما يوجب التخلص من كل ما هو احتكاري ورَفض نزعات الإقصاء والتنافي باسم التنوع والتغاير عبر رفض المجرد والعام والكلي والإشادة بالجزئي والتعددي والمتغير والعابر ومن ثمة تبني قيم المساواة والتسامح والانفتاح والإعتراف بالآخر المختلف.

ينتسب مفهوم الآخر في المدونة التريكية إلى المتحدث في الهنا والآن وبذلك لا يكون حضوره ممكنا إلا إذا أثبتنا حضور الذات المتكلمة أما مصطلح الغير فهو يفرض الأنا مقابلا وطرفا للعلاقة الممكنة بل يفترض الهو بصفته جوهر الوجود ومبدأه فتكون بذلك الغيرية مقابل الهوية فتعني في كنهها علاقة سالبة للوجود (فتحي التريكي، 2009، ص153)

أما الغير فنعني به آخري من بني البشر يتساوى معي في ما له وما عليه من حق وواجب بيد أنه يتمايز عني في طرائق عيشه وسيرورات حياته يعني ذلك أن "الانسان الغير" ليس هو فقط غير أنا بل هو أنا آخر، أنا الغير، هو الأنا الذي يختلف عن ذاتيتي وهو موجود مثلي في عالمنا المشترك له حضور كأنا آخر سواء كان في علاقة معي أو كان منفصلا كل الانفصال عني. (فتحي التريكي، 2009، ص153)

لا ينبغي للذات أن تكون أو أن تبدو لنا على استقرار بل ينبغي لها أن تلتزم التطور لأجل أن تُساير محيطها المتغير مع الاتصال الدائم بمنابتها في جدلية من القبض والبسط أو الانفتاح والصيرورة وهنا لا يجب أن نفهم هذا الطرح على مستوى الفرد فقط لأن الفرد تاريخية ولأن هذه التاريخية اجتماعية بالأساس فإن الوجود ينصب في التذاوت Intersubjectivité

فالذات مرتبطة بالآخر وهي في علاقة معينة مع الأشياء ولذلك لا ينفي البعد الأنطولوجي البعد الاجتماعي والتاريخي (فتحي التريكي، 2010، ص-ص202-203)

ثم إن الصلة بالآخر ورغم أنها تأخذ في لحظتنا الحضارية الراهنة ميسم الشدة عموما قد يتسنى لها أن تبعث إلى الوجود صيغا ممكنة من التعايش بين المختلفين إذ الغيرية ضرورة حياتية لا يمكن الاستغناء عنها لأنها أس كل تجمع بشري، قد تأخذ هذه الغيرية صبغة عدوانية فتُحدد ذاتي عندئذ بالاختلاف الجذري عن الآخر اختلافا قد يصل أحيانا إلى التصفية والتقتيل والحروب المختلفة، وقد تأخذ صبغة تسالمية تعترف للآخر بما له وبما عليه (فتحي التريكي، 2010، ص205) وهو ما يفتح التحليل على فكرة التآنس والعيش سويا عند التريكي.

يتحدد التآنس بكونه التعايش ضمن حدود التفاهم تُصاحبه حالة من العدل بين الناس (فتحي التريكي، 2009، ص-ص139-140) وهو في مفهوم آخر يعني سعادة لقاء الانسان بأخيه الانسان مهما كانت مآربه وثقافته ومهما كانت عقائده وانتماءاته (فتحي التريكي، 2010، ص255) أما فلسفة التآنس فهي إمكانية التفكير في الشروط الموضوعية والروحية للعيش معا في كنف السعادة أساسه الأُنس والمحبة (فتحي التريكي، 2010، ص266) إذ تحاول فلسفة التآنس التفكير في إمكانية "تخليق" الحياة المشتركة بإعطائها صبغة إنسانية كونية لعلها بذلك قد تقلل من وطأة العنف والمكر والخبث فالتآنس محبة والصداقة محبة والعقل محبة [...] ولا يمكن أن تعود الروح إلى ذاتيتنا إلا بالتآنس والمحبة (فتحي التريكي، 2010، ص267) إنها إذن طوبى تنساب بالوجود الإنساني القلق إلى غبطة الكل وتسالم المتعادين.

تطرح رؤية فتحي التريكي المتعلقة بالتآنس مفهوم الغيرية أرضية صلبة لكل جهد بشري ينبذ كل تمظهرات الصدام في واقعنا المعاصر وهو ما يفترض تفاعلا جادا بين كل الثقافات الانسانية مع الفكاك من استراتيجيات الهيمنة والخلاص من وهم استتباع المغاير لأجل بلوغ عالمية انسانية حقّة إذ يقصد الفكر الفلسفي الراهن إلى اجتراح مثال مستجد من العيش

المشترك منهجه التفاعل ما بين المختلفين ينبني على الحرية أولا ويقوم على الضيافة وحب الآخر المتنوع اقتصادا وسياسة وثقافة لا على الاستبعاد الدائم له من حيث هو وجود مختلف أو خارج عن المألوف وطالما أنه لا وجود لمجتمع أو لثقافة أو لسياسة كونية فمن المناسب إذن أن نوجه تفكيرنا حينها نحو مقاومة كل أشكال الهيمنة والاستتباع.

2. الحداثة والهوية: تناف أم اتصال؟

نظرةٌ واحدة في الفلسفة وعلم الإجتماع والدّراسات الحضارية جديرة بأن تكشف لنا عدم تجانُس مفهوم "الحداثة" وتعقيده. الحداثة، هذا المفهوم الزئبقي الذي يصعُب تحديده بدقّةٍ أو الاتفاقُ على حدٍّ له مانع جامع، وليس يخفى هنا أنه إذا كان مفهوم الحداثة واحدا من أهم المفاهيم والكلمات المفاتيح في العلوم الانسانية والاجتماعية، فإن أشدّ ما يُمايزه ويتميز به هو تباين مداليله واختلاف معانيه لدى المتداولين له والآخذين به في دراساتهم أو من قبلِهم المنظرين له من جهة، وتفرّق وتشتت التعاريف والتحديدات التي رُصدت له وسُخّرت لفكّ شيفراته وحلّ مغاليقه المشكلة من جهة أخرى.

ثم إنّ "الحداثة مصطلح عسير التحديد دقيق الاستعمال نظرا لارتباطه بمفاهيم وتعريفات عدّة صنعتها ظروف وخلفيّات متعددّة" (نور الدين الصغيّر، 1993-1994، ص66) بل إنّ جون بودريار، وفي تدليلٍ على ما سبق ذكره، يذهب إلى أنّ "الحداثة لفظ غامضٌ يضعُنا أمام مشكلات متنوّعة وعويصة." (نور الدين الشابي، 2015، ص41)

يُمكن القول وَصْلاً بما سبق أنّ سؤال "ما الحداثة؟" يحتل في العلوم الاجتماعية والانسانية ذات المكانة التي يحتلها استشكال "ما الفلسفة؟" في الفلسفة وتاريخ الأفكار وليس أدلّ على ذلك من المكانة الجوهرية التي تبوءها هذا السؤال الحائر في صُلب المتن التريكي أين قارب فتحي التريكي سؤال "ما الحداثة؟ وهي التي حُضورها مركزي جدًّا في الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر.

لا نرُوم من خلال تقليب النظّر في أصل أو جذور مفهوم الحداثة ودلالاته عرض مداليله وبسط معانيه فحسب بل نبغي من ذلك الوقوف على ما يُفرزه هذا المفهوم من إشكاليات

وإلتباسات تتصل أشدّ الاتصال بالجدل الحاصل بعْدُ في المدونة التريكية حول ما بين الحداثة والهوية من العلائق والاتصال.

لمقاربة مفهوم الحداثة في اللغة العربية عُدنا إلى "لسان العرب"، مُدققين النظر في أسطر صفحاته من أجل استخراج مداليل المفهوم موضوع البحث لنجد في مادة "حدث" ما نصه "الحديث نقيض القديم، حدث الشيء يحدُث حُدوثا وحداثة، الحُدوث كون شيء لم يكن، الحدث الأمر، الحادث المنكر الذي ليس بمعتاد، أخذ الأمر بحدثانه وحداثته أي بأوّله وابتدائه." (جمال الدّين ابن منظور، 1990، ص131)

إضافة إلى ما سبق من معاني نجد "محادثة السيّف: جلاؤه، وأحدث الرّجل سيفه وحادثه إذا جلاه" (جمال الدين ابن منظور، 1990، ص134) وهنا تلتقي بعض مهام الحداثة مع هذا المعنى اللّغوي إذ تولّت الحداثة مهام إزالة غبار الوهم عن الأفهام وتنحية سوء الحكم مُسبقا ورفع ظلامات الجهل عن العقول أو تحريرها من أسقام الاستعباد والارتهان إلى ما يُكبّلها من أدوات المعرفة الزّائفة من ظنٍّ وأحكام مسبقة وحسٍّ مُشترك زائف..

ونُطالع في "القاموس المحيط" ذات الدّلالات اللّغوية لمصطلح الحداثة حيث نجد حدث حُدوثًا وحداثة، نقيضُ قدُم، حِدثانُ الأمر، بالكسر أوّله وابتداؤه كحداثته، رجلٌ حدثُ السّن وحديثها، بين الحداثة والحدوثة، فتيٌّ، الحديث هو الجديد." (مجد الدّين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، 2005، ص167)

ركّز أهمّ قاموسين كلاسيكيين في اللّغة العربية كما سبق بيانه على معنى أو دلالة كون الحداثة والحديث مُناقضة للقدامة والقديم وهو ما نجده أيضا في "محيط المحيط" لصاحبه بطرس البستاني حيث نقرأ "حدث الشيء يحدُث حدوثًا وحداثة نقيض قدُم، حدث الأمر يحدثُ حُدوثا وقع، استحدثه أحدثه، والخبر وجده حديثا أي جديدا، الحادث الشيء أوّل ما يبدو ونقيض القديم." (بطرس البستاني، 1977، ص153) ونجد أيضا الحداثة مصدر وحداثة الأمر أوّله وابتداؤه وطراءته من باب التسمية بالمصدر، الحدثان أوّل الأمر وابتداؤه، الحدوث نقيض القدم والخروج من العدم إلى الوجود. (بطرس البستاني، 1977، ص153)

وعند العودة إلى دائرة معارف القرن العشرين لمحمّد فريد وجدي نجد في مادّة حدث ما يلي "أحدثه الله فحدث: أوجده فوُجد، استحدثه: ابتدأه وابتدعه، استحدث الشيء: وجده جديدا، الحادث: الشيء أوّل ما يبدو وحداثة الشيء أوّله." (محمد فريد وجدي، 1971، ص360)

يمكن إيجاز مداليل الحداثة وإجمالها ختامًا في ما يأتي:

-الحديثُ صفة تُناقض القديم ما يؤدي إلى توزيع الزّمن على مستويات كرونولوجيّة ثلاث هي الماضي والحاضر والمستقبل ومن ثمّة التعارض بين القديم والجديد وهو ما تبنّته الحداثة الغربية ودعمته "لقد أصّلت الحداثة فكرة الصّراع بين القديم والجديد باعتبار أنّ القديم خطر على الجديد وإن كان القديم ينبعث منه الجديد" (نور الدين الصغيّر، ص73)

-في الحداثة إشارة إلى الابتداع والايجاد والاستحداث وما لم يكن فكان وبروز ما ليس بمألوف، غريب أو "شاذ" غير مُعتاد لم يُسبق إليه.

-الابتداء وأوّل الشيء والطّراءة والجدّة والشباب وأوّل العُمر والصّغر.

-الحَديث الكلام أو الخبر ويأتي إشارة إلى القليل والكثير وهو كُلّ كلام يبلغ الإنسان من جهة السّمع أو الوحي في يقظة أو منام." (محمّد جديدي، 2005-2006، ص95)

يعود مفهوم الحداثة في الفرنسيّة والانكليزية إلى أصل لاتيني هو (modo) وقد اختلفت الدّراسات التي تناولت الحداثة بالبحث في أيّ اللّغات الأوروبية قد عرفت ظهور مصطلح الحداثة أوّلاً، أ هي الفرنسية أم الانكليزية، ففي حين ينقل الباحث نور الدّين الشابي عن ألكسيس نوس أنّه "يُرجّح أن يكون لفظ الحداثة قد ظهر داخل اللّغة الانكليزية أوّلا خلال القرن السابع عشر" (نور الدّين الشابي، 2015، ص44) نجد أن الباحث محمد جديدي لا يوافقه هذا الرّأي ويذهب إلى أنّه من بين اللّغات الأوروبية تكون اللّغة الفرنسية -تاريخيًّا- هي من استقبل ميلاد ونشأة لفظ حداثة ليس في صيغة الاسم حداثة (modernité) وإنّما في صيغة الصّفة حديث (moderne) المنحدر من اللّفظ اللاتيني (modo) الذي يعني مؤخرًا أي حديثا ومنذ عهد قريب أو الآن حاليًا. (محمّد جديدي، ص97)

تشكو اللّغات الأجنبية، اللغة الفرنسية واللغة الانكليزية أساسا، من عَوزٍ فادح على مستوى التحديد اللّغوي لدلالات مفردة الحداثة أو لفظ الحديث الذي تراوحت استخداماته بين تحوّلات وثوابت ما كُتب من مقالات وفقرات المعاجم اللّغوية الفرنسية –الأقل– في التركيز على فكرة التحقيب التي تخصّ العصور الحديثة." (محمّد جديدي، ص 99) وهو ما نجد له سندًا ودعمًا في قول الباحث نور الدين الشابي "منذ القرن السّادس عشر، عصر النهضة، وقع التمييز في مجال التاريخ بين العصر القديم والقرون الوسطى والأزمنة الحديثة." (نور الدين الشابي، ص50)

تجاوزت اللّغات الأجنبية الفقر الشديد من جهة تحديد مداليل الحداثة وما جاورها من مفردات وتدقيق معانيها في فترة لاحقة لما أصبغت على مصطلح الحديث (moderne) شُحنات معنوية عدّة بدليل كثرة الاستخدامات التي عرفها لفظ الحديث في مجالات عدّة بدءا من تلك الخاصة بالحياة اليومية إلى ميادين الإختصاصات العلميّة والفنّية والأدبية والفكرية والتقنية" (محمد جديدي، ص100) وبذا احتملت الحداثة دلالة قيميّة تكون معها الأفكار كما الأشياء الحديثة –حسب الأهواء والمنازع والأذواق والأمزجة– ذات بهجة تسرّ المتلقين وتُسعد الناظرين والعكس إن قَدُمت وبَلَتْ فَذَوَتْ.

للوقوف على مداليل مصطلح الحداثة وما حاذاها من مصطلحات كالحديث والحدوث والحادث على المستوى الفلسفي عدُنا إلى أهمّ المعاجم –اللّغوي منها والفلسفي– فوجدنا في "محيط المحيط" لصاحبه بطرس البستاني أنّ "الحادث كلّ ما كان وجوده طارئا على عدمه أو عدمه طارئا على وجوده فهو حادث" (بطرس البستاني، ص153) كما ونُطالع بذات القاموس كون "الحدوث نقيض القدم والخروج من العدم إلى الوجود" (بطرس البستاني، ص153) وقد أورد صاحب "محيط المحيط" ثلاثة أضرب من الحدوث عند الفلاسفة، والحدوث من أهّم المباحث الفلسفية التي خاضت فيها الفلسفة وارتادها الفلاسفة قديما ووسيطًا وحديثا:

–الحُدوث الذّاتي وهو كون الشيء مفتقرا في وجوده إلى الغير.

-الحُدوث الزماني وهو كون الشيء مُسبقا بالعدم سبقا زمانيّا.

-الحُدوث الإضافي وهو كون الشيء قد مضى من وجوده أقل ممّا مضى من وجود شيء آخر. (بطرس البستاني، ص153)

وبالرّجوع إلى "المعجم الفلسفي" لجميل صليبا نجد أنّه يُورد في جملة ما أورده من دلالات معنين أحدهما أقرب إلى تحديد الدّلالات اللغوية لمفردة الحديث منه إلى التحديد المصطلحي لها وهو "الحديث نقيض القديم ويُرادفه الجديد ويُطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم." (جميل صليبا، 1982، ص454) وفي محاولة لحصر الدّلالات الإيجابية "للحديث" يورد صاحب "المعجم الفلسفي" كون ذلك يعني في ما يعنيه "تفتح الذهن"، "الإحاطة بما انتهى إليه العلم"، "إدراك ما يوافق روح العصر من طُرُق وآراء و مناهج." (جميل صليبا، ص454)

وختم جميل صليبا تعريفه بما كان أشبه بالنصيحة إلى دعاة القديم أن تحدثوا وتوجيهٌ إلى دعاة الحديث أن تأصّلوا كـ "خير وسيلة للجمع بين محاسن القديم والحديث" (جميل صليبا، ص455) بعبارته هو وممّا يدعّم ما تبدّى لنا كونه من دعاة التّوفيق بين القديم والحديث لا من دعاة الصّدام أو الفصام بينهما قوله "إنّ الحديث ليس خيراً كلّه، كما أنّ القديم ليس شرًّا كلّه" (جميل صليبا، ص455) وهو ما يكاد يتماثل وطرح فتحي التريكي

أوردت موسوعة لالاند الفلسفية كما عرّبها الأستاذ بالجامعة اللبنانية خليل أحمد خليل تعريفا "للحديث" أو "العصري" (moderne) بأنه "لفظ مُستعمل بكثرة منذ القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية" (أندريه لالاند، 2001، ص822)

كما نجد أنّ هذا اللّفظ يستعمل بمعنيين أوّلهما ضمني "انفتاح وحرية فكرية"، "معرفة أحداث الوقائع المكتشفة"، "غياب الكسل والرّتابة" (أندريه لالاند، ص822) وهو معنى قريب من المعنى الذي أصبغه جميل صليبا على ذات المفهوم وثاني المعنيين عاميّ من مثل "الخفة"، "حبّ التغيير لأجل التغيير"، "ميل إلى الاهتمام بالانطباعات الرّاهنة" (أندريه لالاند، ص822)

وهي دلالة أقرب إلى الشُحنة المعنوية أو الدّلالية التي يحملها اللّفظ العربي "الحدث" أو الغرّ، وفي ذلك بعض تعارض مع المعنى الاصطلاحي للحداثة كونها فعلٌ عقلانيٌّ منُظم لا يقنع بعبثيّة في الحركة أو لا نظامٍ في الفعل دون الهدفيّة الصّارمة أو الغائية والتخطيط المحكم في الفعل والحركة.

ننطلق في محاولة تحديد دلالات مصطلح الحداثة وتدقيق معنى مفهوم التحديث أو التجديد، بدءا، من البحث وتعميق النظر في السياقات الزمنيّة التي امتلأ فيها هذان المصطلحان شُحنات معنوية وفي أيّة لحظة تاريخية اتخذا فيها زخما دلاليًّا إذ يُرجع الباحث نور الدّين الصغيّر زمن بزوغ مصطلح الحداثة في الغرب إلى القرن التاسع عشر (نور الدّين الصغير، ص 55) ويُردف أنّ "تاريخ لفظ حديث أقدم من الحداثة." (نور الدين الصغير، ص60) ذهب الباحث نور الدّين الشابي في كتابه "نيتشه ونقد الحداثة" إلى ذات ما ذهب إليه الباحث نور الدّين الصغير إذ يقول أنّ لفظ الحداثة "لم يكتسب معناه العميق إلاّ مع شارل بودلير (Charles Baudelaire) في كتابه "رسام الحياة الحديثة" الذي ألفّه سنة 1859 ونشره لأوّل مرّة سنة 1863، وهو ما يعني أنّ اللّفظ قد ظهر أوّلا كلفظ جمالي." (نور الدين الشابي، ص 44)

من جهة أخرى نجد جَزمًا لا يقلّ اعتدادًا بنفسه عن الرأي الذي سبق عرضه، هذا الجزم يُعلن أن تاريخ انبجاس مفردة الحديث مجهول غير معلوم وهو بمثابة اللّغز المربك المحيّر ليس يمكن فكّ شيفرته "لا يعرف أحدٌ بدايات الحديث" (طوني بينيت وآخرون، 2010، ص276) إلاّ أنّ الهالة الدّلاليّة التي أُضفيت على مفهوم الحديث لم تدم بمثل الوهج الذي كانت عليه في البدايات إذ و"في أواخر القرن العشرين فقد "الحديث" إلى حدّ كبير معانيه الإيحائية بصدمة المستقبل والقطيعة التاريخية، وأصبح في الاستعمال مجرّد مصطلح فترة يدلّ على تقليد أسلوبي ثابت بأصوله في الماضي (النحت الحديث، الرقص الحديث..)" (بينيت طوني وآخرون، ص282)

ومهما يكن من أمر فإنّ تشكل الوعي بالحداثة بما هي رؤية للعالم في الحضارة الغربية واستقرارها في روع الإنسان الغربي وعقله وممارساته كان سابقا لبروزها لعلَن الوجود كلفظ وهو ما لا يُخفي الاختلاف شاسع البَوْن بين المؤرخين والدّارسين والنقّاد في ضبط اللّحظات الأولى أو بدايات تشكّل هذا الوعي.

بالعودة إلى "معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية" لأحمد زكي بدوي نجد أنّه قد قدّم تعريفًا موجزًا للحداثة تمثل في ما يلي "مذهب تفضيل كلّ ما هو عصري أو مستحدث عن كلّ ما هو قديم" (أحمد زكي بدوي، 1982، ص272) وهي ظاهرة اجتماعية، حسب ذات المعجم، تحمل أبعادا ثلاثة نُوردها تباعا:

-الابداع والتغيير والسيطرة على الظواهر وإخضاعها لصالح الإنسان باستخدام المنهج العلمي.

-التنوّع والمرونة في التركيبات الاجتماعية

-توفير المهارات والمعارف الفرديّة للمعيشة في عالم تكنولوجي متقدم. (أحمد زكي بدوي، ص272)

وفي "المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع" لخليل أحمد خليل نطالعُ أنّ "مصطلح الحداثة الرّائج لدى علماء التاريخ والاجتماع ينطبق على جملة من المتغيّرات البالغة التركيب التي تطول المجتمعات البشريّة كافّة، ولو بشكل شديد التفاوت، وفقا لأوّليات الشيوع البالغة التنوّع في أوروبا الغربيّة بدءًا من القرن السّادس عشر." (خليل أحمد خليل، 1984، ص59)

أمّا في "علم الاجتماع: المفاهيم الأساسية" فنجدُ أنّ الحداثة "تُشير في معناها العام إلى شيء معاصر أو حديث أو يحدث اليوم [...] واستخدمت هذه الكلمة لتصف بشكل خاص أحوال المجتمع في أوروبا في فترة ما بعد القرون الوسطى." (جون سكوت [تحرير]، 2009، ص166)

أما في الاصطلاح التريكي فمفهوم الحداثة حركي وصراعي في كنهه يتغير بتغير الأجيال ولا يمكن أن يتصف به جيل دون آخر أو بلد دون آخر، فالحداثة حالة ناتجة عن تطور زمني يسمح للوضع القائم تلقائيا ان يُعبّر بشكل أو آخر عن روح العصر وعن حضور الأنا في الهنا والآن وبذلك فهي وإن ارتكزت على التغير والاختلاف لا تعادي الهوية ولا تنفي التأصيل (فتحي التريكي، 1992، ص-ص 126-127)

وهي مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده وأنماط حياته وتفكيره وتعبيراته المتنوعة معتمدة في ذلك على جدلية العودة إلى الأصل وتجاوز التقاليد المكبلة ومحررة الأنا في الآن نفسه من الانتمائية الضيقة للماضي لتجعل من الآنية فاعلا حقيقيا في الذات والمجتمع ومن الاقبال عنصرا معيارا للفكر والعمل (فتحي التريكي، 1992، ص22)

ثم إن الحداثة وإن كان الغرب منبتها الأصلي فهي ليست غربية تبعا لذلك بل هي نتاج التفاعل المستمر للحضارات الانسانية المختلفة.

وبذلك تستوي الحداثة نقطة استكمال الدورة الجدلية للتفاعل الحضاري بين الشعوب والأمم، وهي حركة دائمة تستبدل بالقديم جديدا، وذلك بالاعتماد على المنجزات العلمية والعقلية والثقافية في جميع الحضارات، والحداثة هي قبل كل شيء مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده وأنماط حياته وتفكيره وتعبيراته المتنوعة معتمدة في ذلك على جدلية العودة والتجاوز، عودة إلى التراث بعقل نقدي متجذر متجاوزة التقاليد المكبلة ومحررة الأنا من الانمائية الدغمائية الضيقة (فتحي التريكي، 2010، ص-ص212-213)

تحددت الحداثة حينئذ فأصبحت فكرة عامة ندل بها على هذه الآفاق [التي لابد من بروزها لفهم الحداثة] أي على هذا التغيير الحضاري الشامل الذي سيكون شبه معيار نضبط به مستوى الأفكار والممارسات فنقسمها إلى قطبين: أفكار وممارسات تجد مرجعيتها في نمط معين من القراءات والتأويلات تخص التراث وتهتم بالماضي فتحافظ عليهما وتحاول احيائهما والتمرس بهما ضد كل تقلبات الزمن وتغيراته، وأفكار وممارسات تجد مرجعيتها في حركية

المعارف والعلوم والفنون التي لا تنضبط معاييرها في التراث والماضي فقط، بل تجدها أيضا وأساسا في الحقيقة العلمية المكتسبة التي تنشأ عموما في تعارض مولد مع التراث والماضي وعن انحياز ضروري عن التقاليد الاجتماعية والفكرية (فتحي التريكي، 1992ص14)

وانطلاقا من كون التحديث يشكّل بلا أدنى ريب واحدا من المفاتيح لفهم الحداثة في الغرب حاولنا التنقيب في المعاجم والموسوعات المختصة حتّى يتسنى لنا الوقوف على أبرز الدّلالات التي أُضْفيت على مفهوم التحديث ذكرا لها أو محاولة للحصر.

نقرأ على مستوى البدء في "الموسوعة الدّولية للعلوم الاجتماعية" ما نصه "التحديث هو نظرية للتغيرات الاجتماعية العالميّة [...] مفهوم التحديث يعني عمليّة كونيّة وتاريخية تصبح عبرها ومن خلالها المجتمعات التقليدية حديثة، إنّها تقترح نمطًا عالميًّا تطوريًّا تنتقل فيه القيم الثقافية، الأنظمة الإقتصادية والمؤسسات السياسيّة، على طول مسار تدريجي وخطّي، نحو اقتصاد عقلاني، مجتمع ليبرالي، ونظام ديمقراطي حدّده المنظرون بوضوح أكبر مع دول مثل الولايات المتحدة." (William A, Darity Jr, 2008, p232)

أمّا عند يورغن هابرماس فيعني التحديث "جملة من العمليّات المتراكمة التي تعزّز بعضها بعضا حيث تتمّ رسملة الموارد وتعبئتها بما يطوّر قوى الإنتاج ويُنمّي إنتاجيّة العمل ويُمركز السّلط الاجتماعية والسياسية داخل أنظمة مُحْكَمَةٍ تتشكّل معها الهويات القوميّة، كما ويعني التحديث أيضا نشر الحقوق من أجل مشاركة فعّالة في الحياة العامّة مُقترنا ذلك بعلمنة القيم والمعايير." (Jürgen HABERMAS, 1988, pp 2-3)

ومن الدلالات الأخرى التي يمكن تحميلها مصطلح التحديث أنّه "هذه الظّواهر التاريخية التي تتسمّ بالنموّ والتغير المتواصلين بالعلم والتكنولوجيا والصّناعة والحكومة العلمانيّة والبيروقراطية" (طوني بينيت، ص275) ويُضيف القاموس ذاته أنّه و"بدءًا من القرن السابع عشر، صارت كلمة "الحديث" تُستخدم لإقامة استمرارية فوق حاضر ممتد مفروز عن الماضي المنصرم، وانقطاع بين الحاضر والماضي" (بينيت طوني، ص277)

وهو ما يُضادده ألان توران الذي ينحو منحى مخصوصا في مقاربة العلائق ما بين الماضي والحاضر في رحاب الحداثة إذ هو، وبعكس الكثير من الطروحات الحداثية، يميل إلى الوصل بين الحالي والمنقضي في الحداثة والأخذ عن الآخر أيضا حيث يقول "إنّ السّير نحو الحداثة يكون بحمل الكثير من العناصر المستوردة من مجتمعات أخرى، لا يُصنع الجديد أبدًا من الجديد الخالص، بل من القديم أيضا." (ألان توران، 2011، ص137)

والتحديث هو "مجموعة من التغيرات المعقدة جدًّا التي تؤثر على جميع المجتمعات الإنسانية وإن بطريقة متفاوتة [...] اعتبارا من القرن السادس عشر وانطلاقا من أوروبا الغربية [...] إنّه عملية تعبئة وتمايز وعلمنة" (ريمون بودون وفرانسوا بوريكو، 1986، ص148) والتعبئة هنا هي تعبئة الموارد البشرية والمالية والثروات الطبيعية وصهر كلّ ذلك في مسار غائي هو التحديث والنهوض والنموّ أما التمايز فهو تمايز عن الماضي وعن الآخر، قطْعٌ مع الماضي ومعانقة للمستقبل والعلمنة هي القطع مع الكنيسة ورفض هيمنتها على الدّنيوي ومن ثمّة إقصاء الدّيني أو الغيبي والرّوحي من حياة الإنسان العامّة أو المجتمع والخاصّة أو الحميمية وبعبارة أخرى طَبْع الحياة والإنسان والطبيعة بطابع مادّي.

وهو في المعجم التريكي مجموعة العمليات التراكمية التي توجه المجتمع نحو المزيد من الانماء والتطور والتقدم ويكون ذلك اقتصاديا بتعبئة الموارد والثروات وتطوير قوى الإنتاج وسياسيا ببلورة دولة المؤسسات القائمة على تحرير تقاليد الممارسات السياسية من أجل المشاركة في الحياة العامة واجتماعيا بتأسيس القيم والقوانين والنواميس وإبعادها عن المواقف العقائدية (فتحي التريكي 2010، ص214)

والتحديث في واقع أمره عملية معقدة تقوم دائما على جدلية العودة والتجاوز: عودة إلى الماضي الذي قد أحكمنا السيطرة عليه، فنعود إليه عودتنا إلى سياق نعرف معناه وحدوده وامكاناته، ولكننا في كل مرة يكون وعيا راسخا بأن هذه العودة من أجل تنفيذ مشروع إحداثيات المعرفة والممارسة لتحقيق سعادة الجنس البشري بتحسين الوسائل الثقافية والعلمية والتقنية. (فتحي التريكي، 1992، ص197)

يتحدد التحديث بغائية تتمثل في استيعاب معطيات الماضي وتجاوزها والتأقلم مع متطلبات الحاضر والتهيؤ لاستقبال التصورات الجديدة للحياة (فتحي التريكي، 1992، ص-ص28-29) ومن ثمة استند إليه مفهوم الحداثة ليظهر أفقها في التغيير الحضاري الشامل الذي يرسم خط الفصل بين القديم والجديد ويبني أنساقا جديدة من التصورات في الميادين العلمية والسياسية والإبداعية (فتحي التريكي، 1992، ص126) وحين ربط التنمية بالتحديث تؤدي الحداثة حتما إلى القضاء شيئا فشيئا على الحضارة الأصلية ومعالمها [...] من هنا نستخلص أن الحضارة الصناعية الغربية تصبو إلى التوحيد لتهيمن على الحضارات الأخرى فتبدو كأنها كونية عالمية، أو قل "علمية" بما أنها تقنية، صالحة لكل زمان ولكل مكان (فتحي التريكي، 1992، ص13) وبذلك أصبحت الحداثة تعني محق الاختلافات والتغييرات والتجدد، تعني توحيد نمط العيش بحسب أنموذج الحياة الغربية (فتحي التريكي، 1992، ص13)

يقوم التحديث بما هو مشروع تعميمي وشمولي وكوني على تأحيد الحياة في مختلف الحضارات وذلك أولا بواسطة تأحيد الفكر والقول وبضبط مراجعه الأساسية وتحليلها وثانيا بواسطة عقلنة وسائل الحياة التكنولوجية والعلمية وغيرها وأخيرا بواسطة القبض على مكونات الفكر التاريخي وترسيخ نظرة مستقبلية تعتمد الانفتاح (فتحي التريكي، 1992، ص28) إلا أنه لا ترتبط عملية التحديث بمركزية الغرب ومشاريعه الاستعمارية بصفة عضوية وكاملة بما يعني أن الغرب رغم نجاحه في تركيز الحداثة على مركزيته لم يكن وحده في تأسيس أركان الحداثة [...] فليس من شك في تأثير علومنا وفلسفتنا في معطيات تأسيس أركان حداثة النهضة الأوروبية، ولهذا سيكون تعاملنا مع هذه الحداثة كتعاملنا مع أنفسنا ومع كياننا، فالحداثة تصبح إذن تأصيلا لكياننا وعنصرا هاما لتحديد هويتنا بجانب العنصر التراثي الذي يزيد تحضرا وتمسكا بكياننا وانفتاحا على الحضارات التي تحاذينا وهكذا تكون الهوية حلقة وصل معقدة تربط حضور الوجود في العالم بما فيه وتفتح أمامه باب المستقبل (فتحي التريكي، 1992، ص27)

من العسير تحديد المعنى الدقيق لمفهوم الهوية فإلى زمن قريب كانت الهويات العرقية والدينية متأصلة في ثقافات تتملك الحد الأدنى من التاريخ الخاص المشترك بين أفرادها أما عالمنا الراهن فيبدو أنه لا يمت بصلة إلى عالم القرن الثامن عشر الذي اكتشفه ماركو بولو لما كانت الهويات الحضارية والخصوصيات الثقافية شديدة المركزية تكتفي بذاتها ومع ظهور الحداثة تشظت هذه المركزية ومع ذلك لا تزال هذه الثقافات غنية بالكثير من المضامين الأنثربولوجية (التعايش، العلاقات التواصلية القائمة على معرفة الآخر، العواطف الإنسانية..) وتشكل آثار هذه الثقافات القديمة نوعا من نافذة مفتوحة على ما وراء المرآة، وتزداد أهمية بقائها في أيامنا بسبب تشظي كل الأنطولوجيات الكبرى (جيروم بيندي، 2005، ص–ص 235–236) ذلك أنها تمثل الوحدة التي لا تتجزأ لأن الهوية حسب البعض ذات والذات لا تتعدد بينما يكون لها صفات تمثل التنوع وتتحقق من خلالها الكثرة.

وما دامت بنية الواقع تقوم على الفرق والتفاوت وشكل التفكير يقوم على التحويل فإن التطابق مع الأصل هو المستحيل عينه وفي مسألة الهوية الفردية والجمعية، الاسترجاع والاستحضار، لا من أجل الانغلاق على الذات بالمحافظة والحراسة، بل من أجل إعادة البناء والتشكيل على سبيل الخلق والتوليد ويشير على حرب إلى ذلك بقوله "بالطبع هناك ثوابت لا يمكن القطع الوجودي معها أو الانقطاع الكلي عنها كما هو شأن الأسماء والمخزون الرمزي أو الإرث الثقافي ولكن لا يعني ذلك أن نقع أسرى الثوابت أو أن نصبح ضحية عبادتنا للأصول بتقديسها والتعتيم عليها أو قفل الكلام بشأنها وإنما الممكن هو تسليط الضوء عليها بمساءلتها واستنطاقها عما تحجبه أو تستبعده لقراءتها من جديد وإعادة صياغتها في ضوء المتغيرات والمستجدات بحيث تنسج معها علاقات تحويلية، غنية وثمينة عبر تغيير المفاهيم والأساليب أو المهام والمشروعات فالأصول الثابتة تصنعها فروعها المتكاثرة والمتحولة تماما كما تُحيي النصوص الجامدة قراءاتها الخصبة (علي حرب 2004، ص186) وعلى هذا الصعيد تظهر نتيجة الاطلاع المتبادل في ما يعرف بظاهرة أرلوكين Arlequin حيث لم تعد هوية واحدة تكفي لتلبية حاجياتي، أسافر من ثقافة إلى أخرى، أهاجر بين

فجوات الثقافات وعلى صعيد وسائل الإعلام يفتح الترابط المجال لتكوين شبكة ولاستخدام الافتراضية التي تنسج شبكة إطلاع متبادل على المستوى الكوني. إن الصفة الآنية والمباشرة التي تميز هذه العملية القائمة في كل مكان هي التي تجعلنا نشهد اليوم ليس فقط اختزال الوقت والمسافة بل أيضا عملية التلاقي بين الحواس جميعا هذه الحواس التي تدخل جميعها في علاقة تفاعل (جيروم بيندي، ص-ص 237-238) ولذلك كان لكل منا هويات تتعدد وتختلف باختلاف سياقات انتماءاته ويجب أن نحترم ذلك ونعايشه مع وجوب التنوع الذي يقوم على تكامل المختلفين وتفاعلهم.

فالهوية ترتبط بالثقافة السائدة وبعملية التنشئة الاجتماعية وبذلك تكون هي العامل المشترك الذي يُجمع عليه كل أفراد المجتمع وهنا نتحدث عن الهوية الجماعية للأفراد التي تستند على الخلفية الثقافية والتاريخية ومنها أيضا تتشكل الهويات الفردية وهو ما يوجب علينا إعادة تحديد المفاهيم.

وفي اعتبار آخر تمثل الهوية الخصوصية التي تميز جماعة بشرية عن غيرها من الجماعات كالعيش المشترك، العقيدة، اللغة، التاريخ والمصير المشترك ومن هنا فإن الهوية الثقافية تحمل دلالتها من المحددات الأساسية لثقافة الأمة التي عبر عنها مونتسكيو بـ"روح الأمة" لأنها تمثل رمز وحدتها واستمراريتها بحيث تتفاعل عناصر هذه الهوية ضمن هوية مركزية أو أرضية مرجعية Frame Refernce (محمد العربي ولد خليفة، 2003، ص91) تتحدد وفق مرجع الثقافة والوطن في سياق الدولة الحديثة.

وضمن هذا السياق يُعرّف أحمد بن نعمان هوية الأمة بمجموع الصفات أو السمات الثقافية العامة التي تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الأفراد الذين ينتمون إليها والتي تجعلهم يعرفون ويتميزون بصفاتهم تلك عن سواهم من أفراد الأمم الأخرى (أحمد بن نعمان، 1996، ص-ص23-25) وهنا تتحدد الهوية الوطنية ضمن ثلاث مستويات:

-العموميات وهي النظم ذات العلاقة الوطيدة بالهوية الثقافية التي يشترك فيها جميع المنتسبين لهذه الثقافة ويخضعون ويلتزمون بها مثل العقيدة الدينية، اللغة، الانتماء، المصير المشترك والتي

تمثل ما عبر عنه دوركايم ب"الأنا الجمعي" الذي يعكس ثقافة المجتمع وكل مؤسساته الدينية والتربوية والقضائية والسياسية وبخاصة مؤسسات التنشئة الاجتماعية التي يتحول بموجبها الفرد من كائن بيولوجي إلى شخص يحمل ثقافة مجتمعه ويمتثل لقيمه وضوابطه.

–البدائل وهي مجموعة من النظم أو السمات الثقافية التي لا تطبق أو تميز كافة أفراد المجتمع وبنفس الكيفية وإنما هي نظم وأنماط ثقافية اختيارية مثل نظام بناء السكن واختيار مكان الإقامة أو الحرفة

–الخصوصيات وهي أنه إذا كانت النظرة الخارجية للمجتمع تعطينا صورة عن طابعه الثقافي العام وتسم هويته الوطنية بطابع خاص فإن النظرة إليه من الداخل تكشف لنا عن وجود خصوصيات ثقافية ذات علاقة قوية ببعض الفئات الاجتماعية التي تتحدد حسب السن والجنس والمهنة والمنطقة الجغرافية ومن هنا فإن كان أفراد المجتمع يلتقون في العموميات الثقافية أو في بعض البدائل فإنهم قد يختلفون في الخصوصيات التي تظهر بوضوح لدى المجتمعات الكبيرة المتمدنة حيث تتعقد الحياة وتتعدد الأدوار وتتنوع العلاقات وهي تمثل ما عبر عنها دوركايم بالمجتمعات العضوية التي تتميز بتقسيم العمل والتمايز محققة في النهاية عملية التكامل ضمن النسق الاجتماعي الكلي.

لا تكمن الهوية في المتن النظري التريكي في التعبير التراثي عن تجربة الشعوب [العربية] فحسب بل تكمن أيضا في التغيير المستمر والحركية الدائمة الذين يصبغان التجربة الحياتية على الصعيد الثقافي والسياسي والاجتماعي للشعب يعني ذلك أن الهوية مفهوم يربط حضور الشعب بماضيه طبعا ولكن في الآن نفسه يؤكد على هذا الحضور بالنسبة إلى شبكة علائقية معقدة تربطه بتجليات حضارته وتمظهرات الحضارات الأخرى ثقافة واجتماعا وسياسة (فتحي التريكي، 1992، ص25) والتريكي يقيم تمييزا بين الهوية كما سبق تحديدها والهووية بما هي كلمة مشتقة من "هو" اقترحها لتفيد تكريس التقنيات المتطورة في المجال السلطوي (بكل أجهزته) للتحكم في حريات الفرد في العالم الرأسمالي تحكما يجعله رهين إرادتها وإرادة أصحاب القرار والتقنيات (فتحي التريكي، 1992، ص40)

نحن مازلنا في عصر التحرر ولم ندخل بعد وبصفة نهائية عصر الحداثة فالفكر العربي الاسلامي مازال يحصر نفسه بعد ما يزيد عن قرن ونصف في المسألة نفسها التي يعيشها كمعضلة وهي مشكلة التراث والحداثة أو الهوية والتفتح ومازال يعيد صياغتها المرات العديدة محاولا كل مرة إيجاد سبل التوفيق بين مقومات الأنا والنفوذ المباشر للآخر في شكل استعمار سياسي أو غزو أو نفوذ اقتصادي (فتحي التريكي، 1992، ص27) لذلك يدعو التريكي إلى مفارقة الثنائيات التي تقابل بين الأنا والآخر والهوية والمعاصرة والسالف والحادث لأنها مفاهيم "نحيلة" كما في تعبير التريكي تنتمي إلى العدة المفاهيمية للأيديولوجيا ولا تنتسب إلى التفكير العلمي.

يرتكز تجديد المفاهيم في اعتقاد التريكي على ثلاثة عناصر أساسية:

-البحث عن تاريخية الانسان العربي الحالي من خلال حضوره في العالم ومن خلال تصور عام لحركية الذات والتاريخ

-فهم الواقع العربي الحالي من خلال نظرة ترفض الوحدوية الضيقة وتكرس فلسفة التنوع النابعة من تحولات ذهنية عميقة نتيجة التغيرات التي طرأت على تصورنا للعلم على الصعيد الإبستمولوجي

-تصور استراتيجية ممكنة للخروج من أزمة الوعي العربي والمتمثلة أساسا في تهافت فكرة إثبات الهوية وفي البحث عن الذاكرة التاريخية والممارسات اليومية عن مقومات الخطاب الديمقراطي المفتوح (فتحي التريكي، 1992، ص-ص 33-34)

تغيب تاريخية الفرد حين التشبث بالماضي والانشداد إلى التراث وتنبجس متصلة بما يفعله في التاريخ الحاضر وما يستشرفه من رؤى مستقبلية لوجوده الآتي إذ بدون حداثة، نعني بدون قبولها لها والمساهمة الفعالة فيها إبداعا وتأصيلا، فإن كينونتنا سوف لا تنكشف إلا للعدم وبذلك [...] إما أن نكون في الحداثة فتنتعش كينونتنا وتعانق الوجود وإما أن نرفض الحداثة [...] فينتعش فينا العدم (فتحي التريكي، 1992، ص-ص5-6)

تتحدد الحداثة في الفكر التريكي على أنها مستقبلنا الآتي ما يوجب علينا الانفتاح على ممكناتها العلمية والتقنية ووصل وجودنا التاريخي الراهن على الاقبال والمصير إذ "تقوم الحداثة على جدلية العودة والتجاوز، عودة إلى الذاكرة تأصيلا للوجود والكيان، تجاوز الانغلاق في الأنساق تكسيرا للعوائق والصعوبات [...] وبهذا تبقى التقاليد ضمانا لها أما إذا أصبحت هذه الذاكرة وهذه التقاليد ثوابت مانعة لكل تحول فكري واجتماعي، إذا تحولت إلى نسق يفرض السكون والسكوت والثبات والاختلاف فإن الحداثة تصبح عملية صراع مع هذا النسق فتفرض بدورها التجاوز بأن تعود إلى الذاكرة لإظهار عوامل التغيير والحركة فيها كما تفرض النظر إلى المستقبل كركيزة للتحول" (فتحي التريكي، 1992، ص-ص 16-17) لأجل الخلاص من مركبات النقص التي تستبد بالثقافة العربية في الآراء والوجدان تجاه الحداثة يُنبّه التريكي إلى أن الحداثة تحوي في طياتها تراثنا وذاتيتنا ومن ثمة قد لا يمكن مساءلة الحداثة بسبب صلتها بالغرب الحضاري أشد الوصل ف"الحداثة هي نقطة استكمال الدورة الجدلية للتفاعل الحضاري بين الشعوب والأمم، وهي حركية دائمة تستبدل القديم بالجديد وذلك بالاعتماد على المنجزات العلمية والتقنية والثقافية في جميع الحضارات بدون استثناء" (فتحي التريكي، 1992، ص28) وبذلك تكون الحضارة الاسلامية العربية قد أعادت الاتصال بتراثها حين تتواصل مع المنتج الغربي تقنيا وتكنولوجيا سيما أنها قد أسهمت في التأسيس للعقل العلمي ولذلك ينبغي أن تكون علائقنا بالحداثة كما لو أنها جزءا منا لأجل أن تكون هذه العلائق محددة للذات العربية رفقة المحددات الأخرى.

ومهما يكن من أمر فإن الحداثة لا تزال السبيل الأقوم إلى تحرر الانسان وانتزاع كرامته وهي "حيز الصمود الفعال ضد الهيمنة والتعصب والتقهقر وهي الوحيدة التي يمكنها أن تقوي مناعة المجتمعات العربية من التراجع إلى نمط من الحياة يسهل استعمارها بأساليب جديدة" (فتحي التريكي، 1992، ص32)

لابد من التأكيد هنا على الذاكرة التي تبقى ركيزة الحاضر والتقاليد لا لأنها حضور الماضي بعد تنقيته وصقله ولإعادة تأسيسه فقط بل وأيضا لأن الذاكرة هي استمرار حيوي ومتجدد

للوظائف الثقافية والاجتماعية والحياتية وقناعتي أن الحداثة لم تكن يوما تقويضا للذاكرة ولا تحطيما للتقاليد بل هي بالأساس استخراج الإحداثيات وإعادة صياغتها لتتأقلم مع القسم النير والمفتوح من التقاليد والذاكرة حتى تتجاوز ما كان يعوق تطورها ويشدها إلى التدحرج (فتحي التريكي، 2009، ص30) ولذلك كان للذات مقامها أو مركزها الذي تتحدد وفقه كل تفاصيل الظاهرة الانسانية ما يجعل الذات والهوية والتراث مكونات هامة على رقعة شطرنج الحداثة.

لابد من إعادة النظر في معنى الهوية العربية التي لم تعد بالضرورة تفيد الثبات في الذات والعودة الى التراث القديم لتوضيح امتيازات العرب بالنسبة إلى الغير، وبالأحرى لا تنفي مقولة الهوية العربية فكرة الحداثة والحداثة لا تفيد شيئا آخر غير الحضور للذات أي الصورة التي نحن عليها والمغايرة في طبيعة وجودها بعوامل تدخلات الاكتشافات العلمية والتكنولوجية للحالة التي كان عليها الجيل السابق (فتحي التريكي 1992، ص33) فالانشداد إلى الأصل أو "الثبات للذات" بعبارة التريكي ليس يدل على الاخلاد إلى الماضي واللاحركة وإنما على الضد من ذلك هو مسايرة التحولات الحضارية الجارية والاستفادة منها لإثراء الذات وتوسعة مداركها وآفاقها ومزيد تجذير وجودها التاريخي.

لعل ما يشد الانتباه بخصوص التحولات التي تشهدها الهوية هو التذبذب في حصر مكونات الدول والأوطان من الجماعات الاثنية والعرقية والدينية والمذهبية وهو ما انزاح بسؤال "من نحن؟" من محاولة البحث عن جواب له في الماضي التاريخي والحضاري الذي قد انقضى إلى البحث في الراهن المتحول المفارق للحدود الكلاسيكية للتجمعات البشرية المستقرة ف"لم يعد يعني اقرار الهوية العربية الاسلامية مثلا انعزالا في الذات وتمجيدا لثوابتها الماضية وانحدارا نحو عصر ما قبل التكنولوجيا، بل أصبح يعني هذا الاقرار تموضعا لذاتنا في هذا العالم من خلال تأصيلها لا محالة ولكن أيضا من خلال تأقلمها مع راهنية المعارف والإبداعات ومن خلال انغماسها الحقيقي في معمعة التجديد والتحولات التكنولوجية بالابتكار والخلق

والاستيعاب من خلال بناء مصيرها ومشروع مستقبلها في العالم" (فتحي التريكي 2010، ص203)

تحددت الهويات التي انوجدت تبعا لتعاقب فترات تاريخية عدة بأن اصطبغت بخصوصيات ميزت الوجود العربي لقرون فالتونسي مثلا ينتمي إلى الحضارة الاسلامية والعربية وينتمي إلى الحضارات الأخرى التي سبقت الحضارة الأخيرة الغالبة والباقية كالحضارة النوميدية والبونيقية والرومانية ولذلك ينم "الادعاء القائل بأن تاريخ تونس الحقيقي يبدأ بالفتح الاسلامي العربي الذي هو حيز الانتماء الأكثر استمرارية في حياة شعبها عن تصور أيديولوجي لأنه ليس من السهل فسخ ألف سنة من الانتماء إلى حضارات أخرى (فينيقية ورومانية وبربرية) وإخراجه من الذاكرة الشعبية" (فتحي التريكي، 1992، ص38)

تبعا لما يبدو من شقاء الإنسان العربي الحالي وعيشه أزمة التأصل والثبات واندثار الهوية في التجزؤ وتشوش معطيات الانتماء حاول التريكي صوغ معالم استراتيجية العبور من أزمة الوعي العربي وتتلخص أهما معالمها في:

-وجوب تسجيل حضورنا الفعلي في العالم لا بالتشبث بالأصالة والعودة الى الماضي بل بالإبداع العلمي والتقني والثقافي وبالفكر المتحرر البناء

-إثبات هويتنا لا يكون بتأصل كياننا فقط بل وأيضا بتحديثه وجعله قابلا للتأقلم مع أنماط الحياة الجديدة ولتحدي مساوئها فهويتي لا توجد في الجذور التاريخية وفي ماضي الحضارة الإسلامية والعربية فقط بل يوجد أيضا في ماضي الشعوب الغربية [...] إن هويتي هي أيضا حاضري ومستقبلي أي حضوري في العالم

-وجوب البحث في الذاكرة التاريخية والممارسات اليومية [...] عن مقومات الخطاب الديمقراطي المفتوح، هذا الخطاب الذي يفسر الممارسات العلمية والثقافية والسياسية في مستويين: خطاب التسامح الذي يقبل التعامل المفتوح وخطاب التعصب الذي لا يُطاق ولا يحتمل (فتحي التريكي، 1992، ص39)

وعلى سبيل الختام لا ينبغي للحداثة أن تقسو على الهوية فتفارقها وتركنها إلى العتمة ولا يجب للهوية أن تنفصل عن الحضور في العالم من حيث أن هذا الحضور هو كُنه الحداثة ومؤداها وهي مصيرنا وليس علينا الآن وهنا إلا الانفتاح على الحداثة التي هي امتداد لتراثنا العقلي والعلمي وبذلك نصل حاضرنا بتاريخيتنا ونفتح كياننا على التجديد وعلى مسارب المعاصرة التي استوت خطا فاصلا بواسطته اتصلنا بالماضي ونفهم الحاضر وسنعبُر إلى المستقبل.

3. التجديد في الهوية سبيلا إلى مواجهة تحديات العولمة

مع سقوط جدار برلين سنة 1989 وبداية انهيار الاشتراكية وتفكك الاتحاد السوفياتي في مقابل صعود الرأسمالية الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأميركية كقطب أوحد العالم وقوة متفردة فيه، طفت إلى سطح اهتمام العالم والفكر الإنساني إشكالية العولمة التي صارت تنال الكثير من حيّز الإهتمام بها في عالم الفكر كتابة وتحليلا لأبعادها وخلفياتها وآثارها ودراسة لتجلياتها وتفكيكا لتشابكاتها إما قبولا بها ودعوة إلى الانخراط فيها والقبول بها طوعا أو كرها وإما رفضا لها ومواجهة لآثارها من موقع القوة والقدرة أو الضعف والعجز.

اختلفت وجهات النظر إلى العولمة وتعددت فنظر البعض إليها نظرة كُلية شمولية بإعتبارها خيرا مطلقا أو شرا محضا، وحاول البعض الآخر تحليل عناصرها المختلفة ومتابعة تاريخها وتطورها ودراسة أساليب نشرها ووسائل تطبيقها، وهو ما جعلها تطرح تحديات جديدة وتفرض رهانات أجَدّ تختلط فيها الفرص بالمخاطر ويتداخل فيها المحلي بالعالمي ويتشابك الآني والراهن والمدى القريب بالقادم والمستقبلي والإستراتيجي بعيد المدى.

ولئن كانت العولمة، في إحدى القراءات، اختراقا لخصوصيات المجتمعات المحلية وتهيئة للظروف للقوى الغربية الكبرى إذ العولمة في خدمة الأقوى الغالب على حساب الضعفاء المغلوبين، فإن فُرص استفادة البلدان النامية والمجتمعات أو الشعوب محدودة القوة المادية

والتقنية تظل محدودة ما يزيد من ارتهان "دول الجنوب" إلى الفُتات الذي "تجود" به عليها "دول الشمال" المرفهة.

ولأن العولمة لم تكن محل إجماع إذ كما لاقت الترحيب والقبول لاقت أيضا موجات من الصدّ والرفض، عرف العالم حركة اجتماعية، في جوهرها ثقافية، مضادة للعولمة تنادي بأنسنة العولمة والحد من تجاوزاتها بعد أن أفرطت في الإضرار بالإنسان والإفساد في الكون والعبث بمُقدرات الضعفاء واستباحة حرمات الأرض والثقافات الخصوصية والمحلية والإمعان في تكريس هيمنة القطب الحضاري الواحد على العالم أجمع في مُصادرة بائسة لحق الحضارات أو الثقافات الأخرى في الوجود، وهذه الحركة هي ما اصطلح عليه ب"العولمة المغايرة."

ظهرت صيغة العولمة (mondialisation) الأكثر فاعلية وتاريخية بالتوازي مع مصطلحات تاريخية مُناظرة أخرى مثل التحديث والتصنيع وبالاقتران مع أفكار ما بعد الحداثة (طوني بينيت، ص–ص 513–514) وهي الإدعاء بأنه توجد أصلا أو ستوجد بالضرورة سوق اقتصادية عالمية مُتكاملة تضم جميع ميادين الحياة الاجتماعية (طوني بينيت، ص516)

والعولمة عند ألان توران هي "شكل متطرف من أشكال الرأسمالية (ألان توران، 2011، ص51) وهي لا تشكل تجديدا لإحدى مراحل الحداثة أو ثورة صناعية جديدة، وإنما تحصل على مستوى أشكال إدارة التغيير التاريخي وتُوافق شكلا رأسماليا متطرفا من أشكال الحداثة، إنها صنف لا يمكن الخلط بينه وبين أي نمط من أنماط المجتمعات (ألان توران، 2011، ص54) وهي ليست عولمة للإنتاج وللتبادلات فحسب، بل هي شكل متطرف من أشكال الرأسمالية، بنوع خاص، يقوم على الفصل التام بين الاقتصاد وسائر المؤسسات التي لا يسعها ضبطها والتحكم بها لاسيما الاجتماعية منها والسياسية (ألان توران، 2011، ص349) ولذلك يجب أن نرى في فكرة العولمة أيديولوجيا تُخفي علاقات الهيمنة الاقتصادية مُقدّمة صورة كُلٍّ اقتصادي عالمي منظم ذاتيا وليس في مُتناول مراكز القرارات السياسية. (Alain TOURAINE, 1997, p41) إنها تبعا لذلك عالم تسيطر عليه مشاريع أو شبكات اقتصادية ومالية وناقلات سلع وخدمات وقيم ومصالح وفوائد.

كثيرا ما يجري النظر إلى العولمة باعتبارها ظاهرة اقتصادية، ويكثر في هذا المجال إبراز الدور الذي تؤديه الشركات العابرة للقوميات التي تمتد عملياتها الضخمة وتتجاوز حدود البلدان والدول وهو ما يؤثر في عمليات الإنتاج العالمية وتوسيع العمالة والاستخدام في العالم كما تجدر الإشارة في هذا السياق إلى التكامل والدمج الذي شمل الأسواق المالية المالية العمالية من خلال وسائل الاتصال الالكتروني، وإلى الحجم الهائل لتدفق رأس المال عبر العالم، كذلك يتطرق الحديث إلى التجارة العالمية التي اتسع نطاقها على نحو غير مسبوق ليشمل منظومة واسعة من السلع والخدمات (أنتوني غدنز، 2005، ص119)

أما العوامل أو الأسباب التي دفعت بالعولمة قُدُما وزادت في انتشارها فيمكن إجمالها في ما يأتي:

–التغيرات السياسية: بدأ ذلك بانهيار الشيوعية السوفياتية وتحول الكيانات المكونة للاتحاد السوفياتي سابقا إلى الأنساق الغربية في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية إضافة إلى نمو آليات الحكم الإقليمية والدولية، وتمثل الأمم المتحدة والإتحاد الأوروبي أبرز الأمثلة على المنظمات الدولية التي تجمع منظومة من الدول في إطار سياسي واحد والدور الحاسم للمنظمات الحكومية البينية والمنظمات الوطنية غير الحكومية، والمنظمة الحكومية البينية هي هيئة تشكلها الحكومات المشاركة وتضطلع بمسؤولية التنظيم والإشراف على قطاع محدد من النشاط يتجاوز الحدود القومية.

–تدفق المعلومات: أدى انتشار ثقافة المعلومات إلى الاتساع في إمكانيات الاحتكاك والتواصل بين الشعوب في أنحاء الأرض، كما أنه أدى إلى تسهيل تدفق المعلومات حول الناس والأحداث في أماكن نائية ما أثار اهتمام الناس ووَجّهَ أفكارهم ومشاعرهم خارج حدود الدولة القومية أو موطنهم الأصلي ونقلهم إلى حلبة العالم بأسره.

–الشّركات العابرة للقوميات: وهي مؤسسات تنتج السلع أو خدمات السوق في أكثر من بلد واحد، وتتقاطع عملياتها في أنحاء متفرقة من العالم، وهي شركات تتعدى وتتجاوز حدود البلدان التي نشأت فيها بحثا عن أسواق عالمية وأرباح عالمية كذلك، وتمثل الشركات العابرة

للقوميات أحد العناصر الجوهرية في صُلب عملية العولمة الاقتصادية: إنها تمثل ثلثي التجارة الدولية، كما أنها تلعب دورا مؤثرا في نشر التقانة الجديدة حول العالم وفي حركة الأسواق المالية العالمية. (أنتوني غدنز، 2005، ص-ص122-125)

وضع توران ثلاث شروط لوجود عالم مُعولم هي:

-اقتصاد السوق الذي يجب عدّه، في تنظيمه الأساسي، مُكونا هاما من مكونات عالم معولم لكنه ليس كافيا بشكل واضح

-السيادة الوطنية إذ يتوطد في كل مكان ضغط الأقليات التي لا وجود لحقوقها إلا بالإعتراف بسيادة الأغلبية، وإذا لم يقع الإعتراف بحقوق الأقليات تكون الوحدة السياسية مهددة بالتشظي والقطيعة والانفصال، ومن ثمة خطر الحرب الأهلية.

-العيش معا متساوين ومختلفين وهنا يُثار إشكال إمكانية المساواة في ظل اختلاف كبير في الإهتمامات والسياسات وتنوع الإرث الثقافي وهو ما أجاب عنه توران بتجديد الدعوة إلى إيلاء الأهمية المركزية لإحترام حقوق الإنسان الأساسية التي هي الحرية، المساواة والكرامة وهي حقوق ليست اجتماعية ولا سياسية أو ثقافية لأنها حقوق الكائن البشري بماهو خلاّق ليس فقط للتقنيات والتطبيقات والممارسات لكن أيضا وأهمّ من ذلك بما هو خلاق أو مبدع ومنتج للمعنى. (Alain TOURAINE, 2016, pp 59-60)

حاصل القول أن العولمة هي ضمان القوى الكبرى، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، احتكار مراكز إنتاج التقنية الحديثة واحتكار القرار في المراكز المالية العالمية واحتكار وتوجيه استخدام الموارد الطبيعية الأولية في العالم والاستئثار بمراكز الاتصال والإعلام الكبرى واحتكار مراكز إنتاج واستخدام أسلحة الدمار الشامل أو تملُّك كل أسباب القوة والسيطرة في العالم، وهو ما ولّد حركة مُناهضة للعولمة تسعى إلى تحقيق بعض المساواة في موازين القوى والحد من الآثار السلبية لعولمة متوحشة تزداد تمكنا كل آن.

تمثل العولمة درجة متقدمة من التفوق الرأسمالي كما يراها بعض مفكري الغرب من امثال صامويل هنتنغتون القائل بصدام الحضارات وفرانسيس فوكوياما القائل بنهاية التاريخ وامتدادا

لما يعرف بالمركزية الأوربية التي تعود أصولها إلى منابع فكرية وفلسفية غربية تتصدرها فلسفة هيجل من خلال مقولته نهاية التاريخ والمبررة لسيادة الغرب واستعمار الشعوب أين تلقى هذه الأخيرة دائما المصير الذي تستحقه مرورا بمونتسكيو ووصولا إلى وضعية كونت الأمر الذي جعلها تُشيد نسقا من التصورات الفكرية والأفكار التطورية التي تضع أوروبا في موقع المركز التاريخي.

من هذا المنطلق أسس الغرب لهويته واكتسب شعورا جارفا بالتفوق أكدتها نهضته العلمية التي جعلته يمتلك أدوات السيطرة وعززت إحساسه بالتفوق والتميز وهو ما عبر عنه ديكارت حين أشار إلى أن أوربا تتميز عن الأقوام المتوحشة والهمجية بتأسيسها التيار العلمي وجعل عصر النهضة –حسب هيجل– الأوربيين يدركون أنهم أصبحوا قادرين على قيم العالم كله وقد تجسدت هذه المركزية في أبشع صورها في استعمار الشعوب وإبادتها سواء في شكله السالف أو التقليدي أو في شكله الحادث أو العولمة.

تطل علينا العولمة اليوم بتحدياتها التي اختلفت فيها مواقع ومعايير القوة وأدوات السيطرة وذلك باعتبارها درجة متقدمة من تطور الرأسمالية على حساب الأطراف الضعيفة والمتخلفة التي ستتحمل دون شك تداعياتها ومنها العالم العربي الذي يعيش واقعا متأزما اقتصادا وسياسة وثقافة يطبعه الإحباط والتشرذم ف"نحن نعيش عصر العولمة التي هي استتباع واستمرار للإمبريالية بآليات أخرى فهي تتسم أساسا بالعنف والقهر" (فتحي التريكي، 2010، ص315)

انقسمت الانسانية على مدى التاريخ إلى شطرين إحداهما تسيطر وتُخضع الأخرى بما أنها الأقوى فتهيمن وتسود العالم والأخرى تُستَغّل خيراتها المادية والبشرية وتحيى حياة الذل والهوان والاستتباع وتجتاحها الأوبئة والمجاعات والفناء ومن هنا أصبحت العلاقة بين الإنسانيتين علاقة توتر وشبهة ففي الوقت الذي تترعرع في الإنسانية الأولى فكرة "المجموعة الإنسانية" حيث أنها تفيد في كنهها العالم الغربي وفي أفضل الحالات "الأمم المتحدة" التي يهيمن عليها وعلى مجلس أمنها أصحاب الفيتو [...] تتطور في الإنسانية الثانية فكرة مضادة للحداثة

تتمحور ثقافتها في الصمود ضد مظاهرها الاستعمارية وتوغلاتها التكنولوجية المسيطرة ومحاولاتها المتعددة للقضاء على الثقافات المحلية والأديان الأخرى (فتحي التريكي، 2009، ص86) وهنا تمثل العولمة أدلّ مثال على علائق الثقافات بعضها ببعض داخل حدود الهيمنة والاخضاع.

مع ظاهرة العولمة دخل العنف بجميع أوجهه ميدان التعامل اليومي والتواصل بين البشر حيث أن تدبير شؤون المجتمعات داخليا وخارجيا قد ارتكز أكثر على النواحي الأمنية العنيفة [...] كذلك تنامي ظاهرة االإرهاب لا سيما في البلدان المقهورة يجعل من الحرب ظاهرة مصاحبة للتعامل اليومي للبشر (فتحي التريكي، 2015، ص10) ثم إننا نعيش اليوم أحداثا أليمة متسارعة وعنفا شديد متصاعدا وانحلالا كبيرا في العلاقات الاقتصادية والسياسية بين الشمال والجنوب ومذابح يومية يقوم بها الإسرائيليون في فلسطين، مذابح يشرعها صمت الرأي العام العالمي ويبررها بشتى الوسائل أصحاب القرار النظري والعملي في العالم، وكل ذلك يمثل صبغة تأسيسية لما يسمى بالعولمة (فتحي التريكي، 2010، ص179)

يمر النضال ضد العولمة واستتباعاتها أساسا عبر المقاومة والصمود نظرا وعملا بتوسل مناهج التعايش السلمي المشترك أو التفكير والتعقل والحوار وفي مثل هذا السياق وصف التريكي العولمة بالقهر والهيمنة المطلقة التي وصلت إلى حد لا يطاق، جبروت مارد يقرر ما هو خير وما هو شر، يُسطر لك حدود عيشك وتفكيرك بالقوة والعنف ويحولك إلى بضاعة صالحة فيستعملها للربح والمصلحة أو بضاعة تافهة فيتركها تعبث بها أيادي الزمن (فتحي التريكي، 2010، ص183) إذ تكمن العولمة في القبض على تلابيب الفرد أينما كان لتحوله إلى عبد يستهلك انتاجياتها الرمزية والمادية والروحية والمعنوية (فتحي التريكي، 2010، ص220)

ليست العولمة وصفا للأوجه الرئيسية للتحولات الاقتصادية والثقافية فقط بل هي أيضا عولمة تجارة المخدرات والإرهاب ونقل المواد النووية وعولمة الإجرام والتنظيمات الإجرامية وعولمة أنماط للحياة متجذرة في الأرباح السهلة، فكان من بين عوامل الصمود ضد هذه العولمة

غير الحميدة إعادة توثيق مفهوم الهوية بثوابت الأصل والماضي، وربطه بقيم أخلاقية مثبتة في الروحي عامة وفي الديني خاصة (فتحي التريكي، 2010، ص196)

تعتمد العولمة في نمط عملها وفي نمط تكونها مجموعة من الأفكار والقيم والمفاهيم تهتم بتبيان المسائل الأولية والأساسية التي تخص مصير الإنسان الفرد أو مصير الجماعة في علاقتهما بالعنف المنظم والحركية الفكرية والأخلاقية والدينية التي تنتجها استراتيجية العولمة في صيغتها الاقتصادية والسياسية (فتحي التريكي، 2010، ص250) إذ تستوي المعقولية الغربية في العولمة وحدها مُحددةً القيم ودلالاتها وأُطرها وعالميتها من جهة ومثقررةً معايير الحرية ومجالاتها مع تملك حصرية بث المعاني التي تحبذها في القيم الانسانية الخالدة من مثل العدل والصمود والحرية.

توحّد الغرب في تدبير شؤون العالم الناتج عن إرادة الهيمنة المطلقة اصبح اليوم اكثر تصلبا بحيث أنه قد استبعد الآخر والغير والمختلف وبنى تصورا ذا بعد واحد للحياة والفكر (فتحي التريكي، 2010، ص191) ما جعل علاقة العولمة بالهوية عويصة في حد ذاتها فمن ناحية تحاول العولمة ضم الهويات بعضها إلى بعض من خلال تقنيات الاتصال [...] ومن ناحية أخرى فهي قد تنمي بعضها كهوية الأقليات [...] إلا أن الهوية في كنهها وفي نمط تطورها يمكن أن تلعب دور الصمود ضد العولمة، وسيأخذ هذا الصمود شكلا تراجعيا ورجعيا وارتكاسيا برفض العلم والتكنولوجيا [...] اما إذا تحددت الهوية من خلال انتماء الانسان إلى ماضيه وحاضره ومشروعه الإقبالي فإن الهوية ستقبل نتائج العلوم والتكنولوجيا وستحافظ بذلك على كل الانتماءات الرمزية والمعنوية والمادية وستصبح صمودا تقدميا واستراتيجيا للهيمنة الامبريالية في صيغتها الجديدة التي تمثلت في العولمة (فتحي التريكي، 2010، ص-ص 193-194)

الهوية التي نحن بحاجة إليها للتصدي إلى هيمنة الامبريالية في صيغتها الجديدة أي العولمة ينبغي لها أن تتعالى عن الثقافوية الضيقة ولابد أن يأخذ تصورها صبغة الانفتاح والحركة أما الهوية المبدئية أو ما يسميه الفارابي "الهو هو" فلا يمكن أن تخلق تفكيرا متجددا طريفا لأنها

ستكون معاودة مملة لما كان ولما كنا نفكر فيه بينما سيكون الاختلاف مفجرا للمكن وسيطرح أمامنا اشكاليات مقلقة تحرك فينا حب المعرفة والإطلاع والتحقيق والبحث (فتحي التريكي، 2009، ص50)

نلاحظ أن الهوية مازالت تقوم بدورها الإستراتيجي ضد الهيمنة الامبريالية التي أخذت شكل العولمة الاقتصادية ومع ذلك يجب أن لا تكون هذه الهوية تأصيلا لكياني ونبشا في آراثي فقط [...] فإذا كانت الهوية ثباتا فهي ثبات للذات وليس ثبات في الذات أي أن الذات تتطور وتتغير وتتفاعل في المكان والزمان، ومع ذلك تكون هويتها ثابتة لها، فهي ليست تأصيلا بقدر ماهي إعادة تأسيس التراث بالإبداع والخلق والاكتشاف العلمي (فتحي التريكي، 2009، ص87) أما ثوابت الهوية فهي ضرورة حيوية ولكنها قد تأخذ صبغة تراجعية [...] بل لعله من الأفضل أن يُقارب هذا المفهوم مقاربة بديلة قد تخرجه من التقوقع والتراجع وتجعله يتناغم مع الإحداثيات وربما يصبح حافزا للإبداع والحفاظ على الذات (فتحي التريكي، 2010، ص197) وهي هوية أخرى على نحوٍ بديل حاول التريكي رسم ملامحها سبيلا إلى مواجهة تحديات العولمة.

من مزايا المقاربة البديلة لتصور الهوية:

–تهافت فكرة الانعزال والتمجيد لأن الثوابت التي تفسر الهوية هي لذاتنا ولا في ذاتنا أي أنها تقبل تفتّح الذات وتغيراتها وتحولاتها على صعيد الحياة والمعرفة [...] لم نعد اليوم بحاجة إلى إثبات ذاتنا بواسطة تمجيد الأعمال التي قام بها الأجداد بقدر ما نحن بحاجة إلى نظرة نقدية تعتمد الغربلة وجودة التمييز لتوضيح ما قد يفيد موقعنا الحالي ويرسخ مكانتنا الاستراتيجية (فتحي التريكي، 2010، ص204)

–من يرى أن الهوية تأصيل للكيان فقط قد يساهم عن وعي أو عن غير وعي في عزل الذات عن هويتها، مما يُحدث ما نسميه بالانعزال الهووي الذي هو قبل كل شيء تعبير إيديولوجي وسياسي كثيرا ما يصب في التطرف والإقصاء لأن ذاتي لا تكون ذاتي حقيقة إلا بالنسبة إلى الغير ومع الغير (فتحي التريكي، 2010، ص205)

-يكون إثبات هويتنا أيضا بتحديث كياننا وجعله قابلا للتأقلم مع إحداثيات العصور الحديثة والمعاصرة، فهويتي لا توجد في الجذور التاريخية لكياني فقط، بل وأيضا في كل ما ساهمت به في الحياة والمعارف على الصعيد الإنساني عامة فالانتماء لا يكون لثقافتي الأصلية فقط بل وأيضا للإنسانية وقيمها التي يجب أن تتمظهر في نمط تفكيري وعملي لأنها جزء من ذاتي (فتحي التريكي، 2010، ص206)

-ذاتي هي حضوري اليومي في الحياة والفكر وهي حاضري بأحزانه وأفراحه، بقلقه وانشراحه، بحياته وموته، والحاضر مكون من مكونات هويتي فلما انتبهنا إليه أعطيناه حقه (فتحي التريكي، 2010، ص207)

رغم أن ثقافة العولمة تُقر بالاختلاف على كافة الأصعدة الاجتماعية والدينية والأخلاقية والثقافية وتعترف بتنوع الأيديولوجيات فإنها تُقحم كل ذلك في اللعبة الاستراتيجية نفسها لأجل التدليل على ضرورة العولمة وتأحيد معالم ثقافتها وكسر الثقافات الوطنية بهيمنة نمط معين يتولى توحيد الذوق وكسر الابداعات البديلة ومهما يكن موقفنا من العولمة بالإيجاب أو بالسلب فإن ثقافتنا الحقيقية يجب أن تقوم على النقد والإبداع من ناحية، وعلى حركية التآنس والتآزر من ناحية أخرى، حتى نضمن لهويتنا البقاء والحركية اللازمة، وحتى نضمن لأنفسنا الحضور الفعلي والناجع في العالم، النقد والإبداع والتآنس والتآزر هي مفاتيح يقدمها لنا الفكر الحقيقي الذي يتجاوز الأيديولوجيات ويقر ضرورة الابداع في عالم ثقافة العولمة (فتحي التريكي، 2010، ص253)

وطالما أن العولمة ليست خيرا محضا ولا شرا محضا فإننا مطالبون من ثمة بالتعاطي الإيجابي معها وآثارها الجانبية وذلك ببلورة استراتيجية ذاتية تأخذ في الحسبان الخصوصية الثقافية المرنة والديناميكية مع الوعي في الوقت ذاته بمخاطر العزلة والانحسار ضمن الحدود الضيقة للدولة القُطرية في عالم متغير.

الخاتمة:

زخر فكر فتحي التريكي بتقريظ العيش المشترك ما بين المختلفين في تماهٍ مع راهنية اللحظة الحضارية وتحولاتها ومحاولة التوفيق من ثمة بين الحداثة والهوية بعد أن كانت الهوية في مواجهة الحداثة وإعادة هيكلة الهوية ومشكلاتها أو التجديد فيها من جهة مجالات اشتغالها وتمظهراتها المختلفة لأجل ضمان نجاعتها ليكون الدرس الذي نستقيه من طرح التريكي، ختاما، هو أن نخرج من بوتقة الجدل النظري وشحنه أبعادا اجتماعية تنفتح على آفاق العيش سويا في كنف الكرامة بعيدا عن الغلو في مختلف ممارساته وحدًّا من منازع الهيمنة والاضطهاد والعنف.

الإحالات والمراجع:

1-التريكي، فتحي. (2009). فلسفة الحياة اليومية. تونس: الدار المتوسطية للنشر

2-BONTE, Pierre et IZAR, Michel. (2002). Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris: Quadrige P.U.F, Entrée : Acculturation.

3-Redfield, R. Linton, R. (1936). Memorandum on the study of acculturation, (American Anthropologist)

4-الدواي، عبد الرزاق. (2013). في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

5-التريكي، فتحي. (1992). فلسفة الحداثة. لبنان: مركز الانماء القومي

6-زكريا، ابراهيم. مشكلة الحرية، القاهرة: مكتبة مصر

7-خضر، خضر. (2005). مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الانسان. لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب

8-البخاري، أحمد. وجبران، أمينة. (1996). الحريات العامة وحقوق الإنسان. مراكش: وليلي للطباعة والنشر

9-TOURAINE ALAIN. (2015), La fin des sociétés, Paris : Seuil

10-التريكي، فتحي. (2010). الحداثة وما بعد الحداثة. دمشق: دار الفكر

11-الصغيّر، نور الدين. (1993-1994). إشكالية الحداثة لدى النخبتين التونسيّة المصريّة في القرن التاسع عشر. أطروحة دكتوراه دولة مرقونة، المعهد العالي لأصول الدّين، تونس

12-الشابي، نور الدين. (2015)، نيتشه ونقد الحداثة، تونس: دار المعرفة للنشر

13-ابن منظور، جمال الدّين. (1990). لسان العرب. المجلد الثاني. بيروت: دار صادر

14-الفيروز آبادي، مجد الدّين محمد بن يعقوب. (2005). القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرّسالة

15-البستاني، بطرس. (1977). محيط المحيط. بيروت: مكتبة لبنان

16-وجدي، محمد فريد. (1971). دائرة معارف القرن العشرين. بيروت: دار المعرفة

17-جديدي، محمّد. (2005-2006). الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي. أطروحة دكتوراه دولة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر

18-صليبا، جميل. (1982). المعجم الفلسفي. الجزء الأوّل. بيروت: دار الكتاب اللبناني

19-أندريه، لالاند. (2001). موسوعة لالاند الفلسفيّة. المجلّد الثاني. تعريب خليل أحمد خليل. بيروت-باريس: منشورات عويدات

20-بينيت، طوني. (2010). مفاتيح إصطلاحيّة جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع. ترجمة سعيد الغانمي. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة

21-بدوي، أحمد زكي. (1982). معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية. بيروت: مكتبة لبنان

22-خليل، خليل أحمد. (1984). المفاهيم الأساسيّة في علم الاجتماع. بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع

23-سكوت، جون. (2009). علم الاجتماع: المفاهيم الأساسية. ترجمة محمد عثمان. بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر

24-William A, Darity Jr . (2008). Internatirnational encyclopedia of the social sciences. 2nd edition. USA : Macmilan reference, USA

25-Jürgen HABERMAS, (1988). Le discours philosophique de la modernité, Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlity, Paris, Gallimard

26-توران، ألان. (2011). براديغما جديدة لفهم عالم اليوم. ترجمة جورج سليمان. بيروت: المنظمة العربية للترجمة

27-بودون، ريمون. وبوريكو، فرانسوا. (1986). المعجم النقدي لعلم الإجتماع. ترجمة سليم حدّاد. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. بيروت: المؤسسة الجامعية للدّراسات والنشر والتوزيع

28-بيندي، جيروم. (2005). القيم إلى أين، ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور، تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة

29-حرب، علي. (2004). حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي

30-ولد خليفة، محمد العربي. (2003). المسألة الثقافية، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية

31-بن نعمان، أحمد. (1996). الهوية الوطنية: الحقائق والمغالطا. الجزائر: شركة دار الأمة

32-TOURAINE, ALAIN. (1997). Pourrons-nous vivre ensemble. Paris : Fayard.

33-غدنز، أنتوني. (2005). علم الاجتماع. ترجمة فايز الصياغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة

34-TOURAINE, ALAIN. (2015). Nous, sujets humains. Paris. Seuil

35-التريكي، فتحي. (2015). الفلاسفة والحرب. تعريب زهير المدنيني. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع