في نقد مفهوم الحرية قراءة في كتاب "من الحريات إلى التحرر" للفيلسوف محمد عزيز الحبابي

الباحثة نجلاء الوركلي
المغرب

الملخص:

استهدفت هذه المقالة النقدية قراءة كتاب المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي الموسوم ب" من الحريات إلى التحرر". وهي قراءة استعرضت مضمون الكتاب، وسجلت ملاحظات قرائية لمفاهيم شكلت دعامات بني على أساسها نظرية الشخصانية الواقعية. تناول الكتاب مفاهيم الحرية والديموقراطية والسياسة وعلاقة الترابط والتكامل القائمة فيما بينها. كما عالج مفهوم التحرر وفلسفته وارتباطاته العلية بالإرادة والاختيار وبالكرامة وبالملكية وبالعمل، وعلاقة كل ذلك بالسياق التاريخي من جهة، وبالدوافع الشخصية الداخلية للذات الإنسانية من جهة ثانية، لينتهي إلى أن التحرر ليس تجميعا كميا للحريات ولكنه نتيجة كيفية لتكامل الحريات فيما بينها. يستند إلى مقومات ثلاثة هي التاريخ والواقع والمجتمع. وهو ليس معطى فطريا أو فرديا وإنما هو مكتسب عبر سيرورة، يتطور تبعا لمستوى كثافة الشروط المنتجة له. لذلك كانت الشخصانية الواقعية رؤية منفتحة على الحياة والمستقبل، على الإنسان في بعده الكوني بعيدا عن كل انحياز أو انتساب مهما كانت مرجعيته، وأنها حصيلة تفاعل ثقافتين هما الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية.

الكلمات المفتاحية:

الحرية – التحرر – الديموقراطية – الفلسفة البرغسونية– الشخصانية الواقعية.

Abstract

The aim of this critical article, is to provide a reading of the Moroccan thinker Mohamed Aziz Alhbabi's book, entitled "From liberties to freedom". This reading presented a review of the book's content, and recorded reading notes of the concepts that formed the pillars on which the theory of realistic personality was built. The book deals with the concepts of freedom, democracy, politics and the interrelationship, and the integration between them all.

Freedom is explored from the angle of its philosophy, and its causal connections to will, choice, dignity, ownership and work, and the relationship of all these to the historical context on one hand, and to the internal personal motives of the human condition on the other.

The book concludes that, liberation is not merely a quantitative collection of liberties, but rather a qualitative result of the integration of liberties, that is based on three components: history, reality, and society. Liberation is not an innate or an individual gift, but rather it is acquired through a process that develops according to the conditions that produce it. Therefore, realistic personalism is a vision open to life, the future, and the human condition in its global dimension, away from all bias or affiliation, regardless of point of references, and it is the outcome of the interaction of two cultures, namely Islamic culture and Western culture.

Keywords: Liberty – Liberation – Democracy - Burgsonian philosophy - Realistic personalism.

النص الرئيسي

تقديم:

المفهوم كائن حي، يشبه باقي الكائنات التاريخية النامية في حضن التاريخ وسياقاته المختلفة. والإنسان بصفته منتجا ومستهلكا للخطاب، يعد كائنا تاريخيا نوعيا، ينمو ويتغير في اتجاه النضج والاكتمال. لذلك كانت المعرفة الإنسانية هلامية مجردة غير قابلة للتداول والإنتاج والاستهلاك ما لم تصغ في رموز ومفاهيم قابلة للتداول. وأن الإنسان، فردا كان أو جماعة لا يفكر إلا من خلال جهاز مفاهيمي منحوت في سياق التاريخ، وفي سياق التفاعل المتعدد الأوجه، وفي سياق الاحتكاك المزمن للإنسان مع عالمه وفي سياق المفاوضة الفكرية الدائمة والمستمرة بين الفرد، باعتباره جزءا ضمن المجموعة، والمجموعة باعتبارها جزءا من مجموعة أكبر، وبين مجموع الإنسانية مع مجال تحركها العيني أو الافتراضي، أو مجال تفكيرها الممكن الموضوعي أو المتخيل الذاتي الفردي أو الجماعي. كما لا يمكن لهذا الإنسان أن يعبر عن ملمساته أو أحاسيسه أو إدراكاته وتخيلاته إلا اعتمادا على جهاز مفاهيمي أداتي قابل للتداول ضمن الجماعة الإنسانية التي يتحرك فكريا في ضيافتها وفي إطارها وحدودها.

من بين هذه المفاهيم التي ولدت مع ميلاد الإنسان المفكر ولا زالت حية ترزق القوة على النمو والتغير في سياقات مكانية وزمانية متحركة، مفهوم الحرية. لذلك نجد الفيلسوف المغربي المختص في الغوص في المفاهيم عبد الله العروي يمهد لكتابه حول مفهوم الحرية بالقول " إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية" [1] . كما أن مفهوم الحرية يتحول في السياق التاريخي تبعا للتحولات التي تعرفها العلاقات الاجتماعية ومفهوم الملكية ومفهوم السلطة ومفهوم الثقافة وغيرها من المفاهيم. لذلك، ظل مفهوم الحرية غير قابل للتطويع والتنميط في معناه على مر التاريخ، لا يستقر على حال حتى في اللحظة التاريخية الواحدة، بل ظل يتمظهر ضمن تمظهرات سؤال الحرية نفسه من قبيل ما الحرية؟ أهي غاية أم وسيلة؟ أهي واحدة أم هي حريات؟ وأكان الإنسان حرا ثم فقد حريته أم كان مقيدا ثم تطلع إلى الحرية فأنتج خطابه التحرري؟ وما السياق المنتج للحرية؟ وهل الحرية ترتبط بالفرد أم بالجماعة؟ وما إلى ذلك من الأسئلة الفرعية المتناسلة؟

فعل القراءة، كذلك، ليس فعلا محايدا، ولكنه فعل بالضرورة يأخذ من معين فكر القارئ وتجربته في القراءة ومن مواقفه وقناعاته الفكرية والثقافية العامة. فعل القراءة، أيضا، مهارة لا كباقي المهارات، تنمو وتصبح أكثر نضجا واكتمالا عندما يصبح القارئ قادرا على الحفاظ على مسافة فاصلة معقولة بين أناه/ الذات وبين الآخر الذي هو الكتاب وصاحبه. أي عندما تصبح فعلا خارجا لا تأخذ من معين القارئ سوى أدواته التي بها يمارس الفعل القرائي، ومنهجه الذي يقوده في ممشاه، وفي غوصه وحواسه التي هي مصدر احتكاكه بالمقروء وتفاعله معه.

وكما أن فعل القراءة غير محايد ولا منزّه فإن الموقع الذي يعطى لكتاب ما هو لصيق بالموقع الذي يعطى لكاتبه. وأن هذا الموقع يرتبط أشد الارتباط بسياقات أخرى قد لا تكون لها علاقة مباشرة بالمجال الذي ينتمي إليه الكتاب أو بالفضاء العام الذي يشتغل فيه الكاتب والسياق المؤطر له والفضاء الذي يشتغل ويتحرك فيه.

الدافع إلى هذا القول، في مقدمة هذه المقالة، هو الاعتراف المبدئي، في شكل تعاقد ضمني، على أن قراءة كتاب الفيلسوف المغربي المعاصر، الذي لم يأخذ حقه كاملا في الاعتراف والتقدير، الموسوم ب" من الحريات إلى التحرر"، فتحت بصيرتي الفكرية على عالم واسع من الأفكار المتداخلة، شكل سياقها مجال الفكر والتاريخ والاجتماع والسياسة والاقتصاد والثقافة. ضمن هذا العالم الواسع كان مفهوم الحرية ومفهوم التحرر. ومن ثمة، أدركت أن المعنى العميق للحرية لا يمكن فهمه إلا في علاقته بسياقه العام، وأن مطلب التحرر لا يمكن تحقيقه إلا في ضوء شروط تاريخية وثقافية كلية للمجتمع.

لذلك، ارتأيت الانطلاق من سؤال مركزي مفاده: كيف قدم المفكر والفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي مفهوم الحرية/ الحريات ومفهوم التحرر في كتابه هذا، والذي يعتبر مرجعا مؤطرا لتوجه فلسفي أصيل إن لم أقل مرجعا مؤطرا للنظرية الشخصانية الواقعية التي يعد أهم روادها؟

1. من الحريات إلى التحرر: غوص في رحاب المعنى

كثيرة هي النصوص الفلسفية والفكرية التي خاضت غمار البحث في مفهوم الحرية، جعلت الحديث عن هذا المفهوم غارقا في الشساعة والتنوع. الأمر الذي استوجب التخصيص بحثا عن المعنى الخاص انطلاقا من نص له خصوصيته المرجعية فوقع الاختيار على هذا الكتاب.

يقع كتاب من "الحريات إلى التحرر" في 228 صفحة من الحجم الكبير. ويتضمن خمسة أقسام بالإضافة إلى مقدمة ومدخل وخاتمة. وقد صدر "أول مرة باللغة الفرنسية سنة 1956، عن دار "أوبيي"، وبمقدّمة للفيلسوف ومؤرخ الفلسفة الفرنسي موريس غونديلاك. وبعد أكثر من عقد، صدرت نسخته العربية عن دار "المعارف" في مصر عام 1972"[2].

يعتبر هذا الكتاب موضحا ومتمما لكتاب أول أرسى من خلاله المؤلف نظرية الشخصانية الواقعية "من حيث الوجود ومن حيث أبعاد الشخص والمشاكل المختلفة المتعلقة بدراسة وفهم التشخصن"[3] . أما الهدف منه فيقول الكاتب نفسه أنه " سعى في المؤلف الأول إلى استخلاص العناصر الإيجابية الواقعية التي تستند إليها الشخصانية، فالغاية من الكتاب الحالي إظهار نواحيها السلبية، نعني استخلاص ما هو غريب عن الشخصانية، وما تتصف به: فلا يمكنها أن تكتفي بحرية ذاتية صرفة، ولا بالانطواء عن الذات، ولا بالاختيار الحر."[4]

1. 1 الحرية والديموقراطية:

خصص الكاتب القسم الأول من هذا الكتاب لمعالجة العلاقة بين الحرية والديموقراطية. استهله باعتراف عميق الدلالة مفاده أن الكاتب يجهل معنى الديموقراطية ومعنى الحرية رغم أن المفهومين من المفاهيم العصرية المنتشرة. بل ذهب أبعد من ذلك حين قال" إني لا أعرف لهما وجودا في الواقع"[5].

في تحليله لمفهوم الحرية انطلق الكاتب، في الفصل الأول من هذا الكتاب، من كون مفهوم الحرية مفهوما مبهما وأنه لا توجد حرية مطلقة ولكن هناك حرية مرتبطة بمجال أو موضوع معين. لذا، فكلمة حرية تحتاج دائما إلى الإضافة فيقال حرية كذا. لينتهي إلى تقديم ثلاث نتائج أساسية هي:

1. لا توجد حرية، بصفة مطلقة مجردة، لأن الحرية متعدية لا لازمة، أي تحتاج دائما لما يعرفها.
2. لا بد من تكاملية بين الحريات فكل حرية تستلزم حريات أخرى فممارسة الحق في العمل النقابي مثلا يتطلب ضرورة التمتع بحريات أخرى كحرية الاجتماع وحرية التعبير وحرية التنظيم والتأطير وحرية الاحتجاج وغيرها.
3. لا تفهم أية حرية إلا إذا ارتكزت على معايير، والمعايير ملتقى الحريات بالسلطة. فعندما تختلف وتتصارع قوة رأسمال (المقاولة) مع قوة العمل (العمال) يتطلب الأمر تدخل قوة ثالثة هي قوة السلطة باسم المصلحة العامة. فلا تنحاز لطرف ضد آخر، لأن الانحياز ظلم، ولا يمكنها أن تبقى محايدة، لأن موقف المحايد بالنسبة للدولة خيانة لوظيفتها. لذلك فهي تتدخل لتدافع عن الطرفين بما يكفل مصلحتهما معا، أي ما يعرف بالمصلحة العامة. وهو ما يتطلب أن يتصف رجال السلطة بالمسؤولية الأخلاقية، وبشروط التكليف الثلاثة في أبعادها العميقة البلوغ والعقل والحرية التي يعتبر الضمير دعامتها الأساسية.

ترتبط الحرية بالسلطة، كما ترتبط السلطة بالمسؤولية، وترتبط المسؤولية بالضمير، ويرتبط الضمير بالمعايير والأطر المرجعية المشتركة، لذلك، تبقى " الحريات خاضعة، خضوعا مضاعفا للضمير (المسؤولية الأخلاقية) وللدساتير والأعراف (المسؤولية القانونية

والمجتمعية)"[6] ، ما دامت كل سلطة في حاجة إلى سلطة أعلى منها توجهها وتدفعها إلى التحرر لتكون قادرة على القيام بمسؤولياتها الأخلاقية دون تأثر أو شعور بأي خطر قد يهدد كيانها، وما دامت كل دولة في حاجة إلى الخضوع إلى مرجعية دستورية بمثابة معايير سامية الكل ملزم بالخضوع لها.

ليست الدساتير منزهة مادام واضعها فرد من مجتمع أو جماعة أو طائفة، لذا فقد تكون هذه الدساتير ظالمة للفرد، كما يمكن أن تكون الدولة ظالمة له، أو ظالمة للآخرين، لذلك فهو يحتاج دائما إلى الآخرين. كما تحتاج الحرية إلى " أن تستعيد مفهومها المليء إنسانية، المتجذر في أعماق كل شخص، إن هي استوت على الوعي الخاص، استطاعت أن ترتفع إلى الوعي العام، وأن ترتبط وتتكامل مع الحريات الأخرى المجتمعية والاقتصادية والسياسية... لا بد أن نؤمن بفردية الشخص أولا. إنها نقطة الانطلاق ليكتشف المرء وجوده ويكشف عنه. فلا نزوع ولا تعال، ولا تواصل مع الآخرين بدون إرادة خاصة. وبفضل ما تتمتع به الإرادة الخاصة من حرية، يمكن أن تنسجم مع الإرادة العامة أو تعارضها"[7].

في تحليله لمفهوم الديموقراطية الذي هو " النظام الذي يجعل السلطة بيد مجموع أفراد الأمة، دون اعتبار فوارق الجاه، أو الغنى، أو غير ذلك"[8]، انتهى الكاتب إلى القول بأن الديموقراطية، بهذا المعنى، لم توجد عبر التاريخ الإنساني، ما دام "الواقع يعاكس هذه النظرة السطحية البسيطة. فالتاريخ لم يشهد، مطلقا، أن شعبا تولى الحكم بنفسه، مباشرة" [9]. وأن ما ذهب إليه جان جاك روسو بالقول بأن الفرد يتخلى عن حرياته الطبيعية لصالح الدولة عن طريق التعاقد باعتبارها الضامنة لجميع الحقوق ومهمتها القيام بما تمليه الإرادة العامة وتحقيق المصلحة العامة هو كلام نظري فقط. إذ لا يمكن لجميع الأفراد أن يكون لهم رأي واحد، ولا يمكن أن تتحقق المصلحة الخاصة من خلال المصلحة العامة. لأن الواقع يقوم على صراع المصالح.

ولما لم يجد الكاتب ما يقنعه بوجود الديموقراطية على نحو ما يعرفها به الناس فقد سلك طريقا آخر للبحث عن تعريف للديموقراطية ألا وهو مفهوم المخالفة، لينتهي إلى أن " الديموقراطية هي النظام المخالف للحكم المطلق. ويعد حكما ديموقراطيا كل حكم لا يستبد فيه بالسلطة فرد أو طائفة. هكذا تصان حريات الأفراد من العبث والاستغلال"[10]. كما انتهى إلى ربط الحريات الفردية بالديموقراطية ليجعلها "كل نشاط يقرب من تحقيق القيم العليا المشتركة معتبرا كل من الديموقراطية والحريات مجرد وسائل مادامت الديموقراطية نظاما منفتحا على كل الإمكانيات، وأنها ليست غاية في حد ذاتها، وإنما هي " ممر للتعالي: الانتقال من فرد منغلق على ذاته، إلى شخص يتفتح باستمرار نحو جميع امتداداته المادية والمعنوية والفكرية."[11]

الحديث عن الديموقراطية والحريات جرّ الكاتب إلى الحديث عن السياسية باعتبارها وظيفة رجال السلطة وأنهم إذا وفقوا في " معرفة المصالح العامة وأخلصوا في إنجازها، أصبحت السياسة فنا اجتماعيا يرمي إلى خدمة المجتمع بالديموقراطية، وصار شرط السياسة المثمرة هو الديموقراطية الحقة، وهدفها هو تقدم الإنسان وانتشار الحضارة[12]. لكن بما أن الكاتب قد خلص، سابقا، إلى أنه لا توجد ديموقراطية كاملة فهذا يعني، تبعا لذلك، أنه لا توجد دائما سياسة مثمرة ترمي إلى خدمة المصالح العامة. فكما هي الدولة غير مستقلة، نحن أيضا غير محايدين، بل كلنا سياسيون، وملزمون بممارسة السياسة. فحتى إذا تركنا السياسة لأصحابها فنحن نمارس السياسة لأننا أعطينا الحق لهؤلاء الساسة لفعل ما شاؤوا بمصيرنا " فالتفكير الشخصي غير حر، إنه ملتزم سياسيا التزاما شاملا، إنه يعيش بالسياسة كما يتنفس المرء. فكل فعل من أفعال المفكر تسهم في حياة الآخرين. وبما أن السياسة تهيمن على مجموع الفعاليات المجتمعية كان المفكرون ملتزمين سياسيا" [13].

واعتبارا للدور الخطير للسياسة في تدبير الشأن العام وقيادة الناس وتنظيمهم وتأطيرهم فإن النخبة المثقفة المفكرة لا يمكنها الاستقالة عن قضايا مجتمعها. لأن دور المفكر هو" أن يبذل جهده ليرفع السياسة من المعنى القدحي العارض نحو علم يرمي إلى معرفة الحاجيات العامة، حبا في إرضائها بموضوعية ومساواة"[14] . كما على الفلسفة أن تكون حاضرة بقوتها، ولا يمكنها أن تغض الطرف عن السياسة، وإنما " يجب أن تغذي الفلسفة السياسة بالمعايير، وبالنظريات المرشحة للفعل، وأن تعمل على توعية السياسي

توعية تؤكد له مفهوم الإنسان (الإنسان – الكل)، وتجعله أكثر حساسية بمسؤوليته "[15]. فلا يمكن أن يكون الفيلسوف محايدا ولا منعزلا، وإنما هو ملتزم بالسياسة. ولما كانت السياسة" إيمانا بإنسانية كل شخص، فإن الالتزام السياسي يكون كفاحا بطوليا وتضحيات أخلاقية "[16]. وأن هدف السياسة، تبعا لذلك، هو" القضاء على شر التخلف الاقتصادي والفكري وعلى شر الحرب، وشر الانحلال الأخلاقي. فالسياسة بهذا المفهوم، منبع التحرير"[17].

بعد كل هذه الحجج التي قدمها الكاتب للتأكيد على أن الديموقراطية والحرية مفهومان نسبيان. أو هما كائنان تاريخيان مرتبطان بتاريخ الأفراد والجماعات، انتهى إلى القول بأن الشخصانية الواقعية ترى بأن مصدر الديموقراطية نفساني. حيث "يسمى نظاما ديموقراطيا النظام الذي يعمل على تحقيق رغبة أي شخص في أن يقوم بتسيير أمور الدولة التي يحيا في كنفها"[18]. لذلك نجده يربط بين الديموقراطية والاطمئنان، لأن الإنسان يسعى دائما إلى أن يعيش السعادة، ولا سعادة إلا بالاطمئنان. بل إن الاطمئنان هو ما يجعل الفرد يعيش الديموقراطية في وجدانه ويحياها "كتجربة شخصية، لا مجرد مفاهيم تفرض عليه من الخارج" [19].

الديموقراطية، إذن، ليست نظاما للحكم فقط، ولكنها أيضا نظاما للحصانة ضد كل أشكال الحكم الأخرى. ولا تقوم إلا على ثنائية ضدية و"نظام مزدوج من السلبية والإيجابية"[20]. وهي كل الجهود المبذولة لتحقيق " نضال عاقل يضمن لنا الحريات والمساواة، في كل الميادين"[21].

خلاصة القول في هذا القسم، أن الكاتب قارب مفهومي الحرية والديموقراطية على الشكل التالي:

أولا: قارب مفهوم الحرية من خلال تعددها وضرورة إضافتها إذ لا وجود لحرية مطلقة. فحرية الصحافة مثلا تستلزم حريات أخرى كحرية الاجتماع وحرية القول والتعبير. وترتبط الحرية بالكرامة، إذ لا كرامة ولا حرية مع الفقر والجوع. ويرتبط التحرر الفكري والمعنوي بالتحرر المادي والاقتصادي، ومفتاح هذا التحرر هو الشغل. ويرتبط مجموع هذه الحريات بالحماية بمعنى الرقابة التي يجب أن تمارسها السلطة في ضوء معايير تستند إلى المصلحة العامة والإرادة العامة. وأن الدعامة الأساسية في كل ذلك هو المسؤولية الأخلاقية والقانونية التي يمثلها الضمير من جهة كما يمثلها الدستور والقوانين والتشريعات من جهة ثانية.

ثانيا: قارب مفهوم الديموقراطية باعتماد مفهوم المخالفة لأنه لا يوجد نموذج واقعي يُستند إليه في تعريف الديموقراطية. فالديموقراطية نضال مستمر وجهد كبير من أجل التقدم. ومن ثمة، فهي كائن حي تاريخي ينمو ويتطور. وفي تحليله لهذا المفهوم استحضر عدة مفاهيم أخرى ذات الصلة بالديموقراطية. منها مفهوم السياسة باعتبارها وظيفة رجال السلطة وباعتبارها حتمية. وأنه لا وجود لشخص مستقل سواء كان شخصا عاديا أو مفكرا أو فيلسوفا مادامت السياسة فعلا ونشاطا يستهدف تحقيق الخير والسعي إليه. بل إن الأشخاص ملزمون، إن لم نقل "مورطين" سياسيا في العملية الديموقراطية التي تظل عملية نسبية قابلة للتقويم والتطوير. وقد انتهى إلى التأكيد على أن الشخصانية الواقعية تعتبر أن مصدر الديموقراطية نفساني. حيث يعمل النظام الديموقراطي على تحقيق رغبة أي شخص في أن يقوم بتسيير أمور الدولة التي يحيا في كنفها. فجعل الديموقراطية مرتبطة بالاطمئنان، حتى تتحول إلى تجربة شخصية يحياها الشخص.

وفي نفس الوقت، قارب المفهومين معا من خلال نظام مزدوج من السلبية والإيجابية. حيث توجد كل من الحرية والديموقراطية بين حدين متقابلين متناقضين. فالحرية الشخصية مثلا، توجد بين العبودية والفوضى. والحرية الاقتصادية توجد بين رأسمالية استغلالية واشتراكية متطرفة وتكنوقراطية. كما عالج الحتمية في الفكر الماركسي والعمل باعتباره تدخلا للفكر في المادة ليعطيها "إشعاعا" لا هو مادي محض، ولا معنوي محض. كما قارب مفهوم العمل فجعله "ليس مجرد إنتاج، بل جهودا هادفة، وأنفاسا إنسانية تحور المادة، إذ تخرجها من الجمود إلى أشياء مؤنسة. لأن الواقعية هي تلاق للفكر مع الطبيعة وكائناتها. فالفكر يغير، ويدير، وينظم، والمادة تقاوم، وتحاور ثم تستسلم، وعندما يحصل الانسجام بينها وبين الفكر، يتكون العمل"[22] .

إن السياسة في نظر الكاتب أنواع ثلاثة: فهي محافظة أو تطورية أو ثورية. حيث يعتبر المحافظون " النموذج للوسط المجتمعي الأفضل هو الوسط الذي تسوده الليبرالية، حيث القوانين تحمي مصالح الفرد، ومشاريع الصراع الحر، أي نظام المزاحمة [23]. ويعتبر الاشتراكيون (السياسة الثورية) الإنسان " لا ينعزل عن الجمهور: مصالحه، وحرياته، وحقوقه مندمجة في المصالح، والحريات والحقوق العامة" [24]. أما السياسة التطورية " فبقدر ما تتخوف من انتشار الفردانية التي تعاكس أنسنة المجتمع إذ تقضي على التواصل والتكامل، بقدر ما تتخوف من مخاطرة قد تسفر عن ديكتاتورية العدد، وذوبان الشخص في الكم" [25].

يبدو أن الكاتب أخذ موقع الوسطية فلا هو مع الاتجاه الفرداني الذي يدعمه المحافظون، ولا هو مع الاتجاه الكلي الذي يدعمه الثوريون. لأن " الفردانية غول مجتمعي يبتلع الضعاف (وهم الأكثرية) ليسمن الأقوياء (وهم الأقلية). وأما ديكتاتورية الجمهرة فتقضي على المبادرة الفردية"[26] . فلا استغناء للفرد عن الجماعة، ولا استغناء للجماعة عن الفرد، كل منهما في حاجة للآخر، بل لا أسبقية لأحد عن الآخر، وتلك هي نظرة الشخصانية الواقعية في اعتقاده. وهي في ذلك السياق التاريخي القائم على المفارقات والحديات والقطبية يمكن أن تعتبر نظرية ثورية في حد ذاتها، اتخذت من العلاقة بين الفرد والجماعة ذلك الخيط الناظم المؤدي إلى عمق الإنسانية التي تعلو المصالح الفردية من جهة وتعطي بعدا آخر للمصالح الجماعية/العامة خارج نطاق الجماعة الغالبة بمنطق الأغلبية الكمية في النظام الديموقراطي الذي لا يوجد له المثال إلا في القزل النظري.

1. 2 البحث في الحريات البرغسونية:

خصص الكاتب القسم الثاني من كتابه للحديث عن الحريات البرغسونية حيث استعرض في بدايته دواعي اعتماده لفلسفة برغسون. وقد أجمل ذلك في اثنين:

الداعي الأول مفاده أن الفكر الأوروبي ومنه الفكر الفرنسي على الخصوص، منذ مطلع القرن العشرين، ظل متأثرا بفلسفة برغسون بل حتى الذين خاصموا هذه الفلسفة ظلوا مدينين لها مثلهم مثل أنصارها؛

الداعي الثاني مفاده أن نظرية الشخصانية الواقعية ترمي إلى تحقيق فلسفة التحرر والفلسفة البرغسونية كانت في وقتها خير مدافع عن الحرية الروحية.

"كل شيء في البرغسونية يؤدي إلى الحرية" هكذا بدأ الكاتب الفصل الأول من هذا القسم، في محاولة لتأكيد أمر وإثبات أمر. فأما التأكيد فيخص قول الكاتب بأنه لا توجد حرية واحدة ولكن هي حريات. وأما الإثبات فيتمثل في قول الكاتب بأنه لا توجد حرية مطلقة خارجة عن حركية التاريخ الإنساني، وإنما الحرية مثلها مثل الديموقراطية وباقي المفاهيم التاريخية، هي كائن حي ينمو بالتدريج وفق فعالية الممكن وليس بحتمية الواجب. حيث يقول" لذلك صار لزاما أن نتكلم عن حريات، لا عن حرية. كما ينبغي لكل بحث أن يعين، أولا، الحرية (أو) الحريات التي يتناولها. وإننا لنستهدف ألا ينحصر بحثنا في حريات الكائن بشكل عام، وفي الحرية المطلقة، بل في الكائن الإنساني، المعاصر لنا، وفيه وحده. سنعمل على أن نثبت بحثنا أن الحرية ليست صفة، ولا حالة خاصة – ثابتة وجامدة –، ولا معطى أول، بل إنها اكتساب تدريجي، وفعالية كلية" [27].

والمقصود بقول الكاتب أن كل شيء في البرغسونية يؤدي إلى الحرية هو أن كل أعماله وإنتاجاته الفكرية تدور حول الحرية من حيث نظرته إليها، ومن حيث كونها ظاهرة إنسانية تتجسد في النشاط البشري ومن حيث تحديده للحواجز الداخلية والوجدانية التي تعترض طريق الحرية، ومن حيث الحواجز الخارجية التي تصطدم بها. وقد حاول تتبع تطور مفهوم الحرية عند برغسون من الانبثاق عبر التطابق مع الأنا العميقة إلى الاكتمال المعبر عنه بالنشاط والانفعال النفسي والحدس في علاقة بالعالم الخارجي.

أما في الفصل الثاني فقد حاول تحليل ومواجهة خصائص الحرية عند برغسون والمتمثلة في كونها باطنية ومجردة وعامة، لينتهي إلى ما يلي:

- إنه لا عالمنا الداخلي يشكل كينونتنا ولا عالمنا الخارجي، بل أناتنا هي ذلك الكل المركب من الأنا الداخلية والأنا الخارجية، حيث " ما من كائن بشري، ولا من حقيقة نفسانية بدون دعائم مادية وفيزيولوجية"[28] . لا تعارض بين هاتين الأناتين كما تذهب إلى ذلك الفلسفة البرغسونية، بل لا سلطة لذات على الأخرى. هناك تكامل يعبر عنه الارتباط القائم بين الكائن الإنساني وبين ذاته وبين الآخرين من بني جنسه، وبينه وبين محيطه الاجتماعي والطبيعي. كثيرة هي المشاعر والانفعالات التي لا توجد إلا بمعية الآخرين ولا نعيشها إلا في ظل الجماعة التي ننتمي إليها، وفي السياق الاجتماعي الذي نوجد فيه. فنحن نبكي لنعبر للآخرين عما يختلجنا من أحاسيس الألم والحزن. ونفرح لنعبر لهم أيضا عما نحسه في داخلنا من فرح. ومن ثمة، فإن القول بأن الحرية نشاط داخلي هو تنكر للواقع وهروب منه. لأن حقيقة الحرية، حتى وإن كانت فكرة وتصورا، فهي تبقى مرتبطة بنظرتنا إلى العالم، وبثقافتنا، وبأنماط حياتنا، وبطريقة تفكيرنا.
- إن الأمر يقتضي تجاوز حالة الالتباس والإبهام والاختلاط التي تظهر في الفلسفة البرغسونية حول مفهوم الحرية مادامت الحرية ليست مجرد الشعور بالاستقلال الذاتي ومجرد انطباعات، ومجرد فكرة وتصور. الحرية ليست أمرا ذاتيا محضا، ولكنها، أيضا، مرتبطة بالقدر الموضوعي. وفي الوقت، ذاته، غير مرتبطة بحتمية قدرية. توجد الحرية في منطقة وسطى بين هذا وذاك. لأن الإنسان يستطيع بقدرته وبإمكانياته التنبؤ بأمور ستقع كما بإمكانه تجنب العديد من المفاجآت والعديد من الظواهر. فلا يوجد تعارض بين الحرية والحتمية، لأن " الكائن الحي يختار، أو يميل نحو الاختيار. ففي عالم يخضع جميع ما فيه للحتمية (باستثناء هذا الكائن الحي) توجد منطقة تسودها لا حتمية تحيط بالكائن"[29].
- إن الحرية، باعتبارها فكرة وتصورا، تخضع للمعطى الخارجي، أو ما يمكن أن نسميه بسياق الحرية. لذلك فالحرية التي يطالب بها معتقل الحق العام ليست هي نفسها الحرية التي يطالب بها المعتقل السياسي، وليست هي نفسها الحرية التي يطالب بها رجل الاقتصاد الحر، وليست نفسها الحرية التي يطالب بها رجل الفكر، أو الصحفي. وأخيرا وجب القول بأنه " ليس بمقدورنا أن نعطي للحرية (أو بالأصح للحريات) صيغة جامدة، ولا نعزلها عن أطرها المجتمعية والتاريخية. فالحرية، بصورة عامة، ليست مجرد موقف روحي، أو فكرة ميتافيزيقية، بل إنها واقع مجتمعي محسوس يخضع لطوارئ الزمان والمكان"[30]. فليست الحرية مجردة وعامة وفردية وباطنية صرفة، وإنما هي مرتبطة بكائن بشري في زمان ومكان محددين، وفي سياق تاريخي محدد، وفي معطى اجتماعي معين.
- إن الحرية، كما هي معطى تفاعلي بين الأنا والمحيط، هي أمر مكتسب، لا يرتبط بتطور الأفكار والتصورات، فحسب، ولكنها مرتبطة بتطور الوقائع والأحداث، وبتطور العلاقة القائمة بين هذه الوقائع في بعدها الزماني والمكاني والأنا. إنها مرتبطة بنوعية الحاجات الواقعية المعبر عنها من طرف الأشخاص. ترتبط، إن صح التعبير، بالممكن (الواقع) وليس فقط بالواجب(المجرد).

أما الفصل الثالث والأخير في هذا القسم فقد خصصه الكاتب للحديث عن الحرية في علاقة بمفاهيم أخرى مجاورة كعلاقتها بالعدالة وعلاقتها بالمساواة، مركزا على ما يلي:

- إن الحديث عن الحرية يجب ألا يرتبط بحرية فئة متميزة ضمن فئات المجتمع، وإنما يجب أن يرتبط بحرية الكائنات البشرية ككل، أي وجب البحث عن الحرية، واقعيا، في العدالة المجتمعية. وأن هذه العدالة المجتمعية لا يمكن البحث فيها إلا في ضوء تفاعل مثلث العدالة والمساواة والحرية. حيث لا يمكن تصور وجود أحدهما دون وجود الآخر. " فالعدل هو أن أقر بحق الآخرين في أن لا يمنعوا من ممارسة نفس الحقوق التي أتمتع بها. الأمر الذي لا يعود ممكنا إلا إذا كان لحريتهم نفس الضمانات التي لحريتي. والعدالة هي، أيضا، الاعتراف بأن للآخرين شخصية مساوية لشخصيتي"[31].

- إن الكرامة الإنسانية لا تكتمل إلا في حضرة الإحساس بالحرية والإحساس بالمساواة مع الآخرين، حيث أن " الإنسان لا يشعر بامتلاء كرامته واكتمال شخصيته، ولا بالواقع الذي يجعل منه كائنا إنسانيا، (في أسمى معنى للكلمة)، إلا بمقدار ما يحس بأنه حر، وفي نفس الحين، بأنه مساو لكل الآخرين"[32].
- إن قضية الحرية لا يمكن البحث فيها إلا من خلال تفاعل الذات مع محيطها، إلا من خلال صراع الذات مع نفسها ومع الآخرين. لذلك فإن " التحرر ليس قضية إنسان ماثل أمام وجدانه، ولا قضية إنسان منعزل عن الآخرين، بل إنها مشكلة كائن بشري متأطر في المجتمع، وفي الطبيعة"[33] . ولما كانت قضية الحرية، قضية معقدة ومركبة لا يمكن فهمها بمعزل عن سياقها الذاتي والموضوعي، فإنها قضية من قبيل القضايا التي لا يمكن تحليلها أو النظر إليها من جانب واحد وجزئي، الأمر الذي يجعلنا أمام التعدد بدل التفرد، أي أمام حريات لا حرية. وهنا عبر الكاتب عن اختلافه مع فلسفة برغسون حيث يقول: " هكذا نختلف، تمام الاختلاف مع الاتجاه البرغسوني. توجد عند برغسون جوانب مختلفة لحرية واحدة. لكن، يبدو لنا أن هناك فروقا ليست جزئية، ولكنها فروق من حيث طبيعة الحرية البرغسونية والحرية التي نحاول تحرير معالمها" [34] .

1. 3 الفعالية الفنية كقوة محررة:

أن تكون قادرا على قول " لا" في بعض المواقف فهذا يعني أنك قادر على الاختيار. مادام الشخص ليس مجموعة أفكار ورغبات وإنما هو أكثر من ذلك. إنه جملة ممارسات وأفعال. الشخص، كما يقول الكاتب في مستهل القسم الثالث وهو يحاول الخروج من الفلسفة البرغسونية ويعود لمقاربة أساسياتها "أفعال أنجزت، أو في طريق الإنجاز، بصفتها أفكارا ورغبات ممكنة أو نزوعا" [35]. كما أن الشخص ليس مجرد أفكار ورغبات أو إنجازات مستقلة ومعزولة عن سياقها، وإنما هو كائن بشري يعيش لحظته التاريخية. وأن هذه اللحظة التاريخية نقطة في خط زمني تشكل معالمه أيقوناته الثلاث " الماضي الذي يحكي ما تم إنجازه، والحاضر الذي يقدم ما يتم إنجازه في الحين، والمستقبل الذي يكمن فيما يمكن إنجازه وفق ما يحكمه من سياقات وتفاعلات. إن التاريخ "تطوير مستمر، صيرورة حتمية. وهل التطوير إلا نفي ما هو موجود، حاليا، في علاقته بما نصبو إلى تحقيقه في المستقبل"[36].

ترتبط الحرية في بعدها التاريخي بالإبداع، لأن الحرية لا تتطور إلا في حضور الإبداع وكل تطور للحرية هو إبداع ما دام التطور لا يتم إلا بنفي ما هو موجود حاليا. وأن " الإبداع الفني بصفته فعالية يمتاز بها النوع البشري طريق معبد يؤدي إلى التحرر" [37]

إن الفن شكل من أشكال الإبداع. والإبداع الفني شكل من أشكال التحرر من الفوضى الفكرية والثقافية والوجدانية التي تسكننا. لذلك كان الفن طريقا إلى التحرر. لأن الفنان من خلال فنه يستطيع أن "يعيننا على الخروج من الفوضى الوجدانية والفكرية، يساهم، من بعض الجوانب، في تحررنا. فهو الذي يكشف لنا عن تواجد الأشياء المتنافرة. ويجعلنا ندرك أنه ليس هناك شيء يبعث على الهزل خارج الواقع الإنساني" [38].

توقف الكاتب، وهو يحاول معالجة مفهوم الخلق / الفن في علاقته بالتطور، عند أمر عظيم سرعان ما تراجع عن الخوض فيه ألا وهو علم اللاهوت وعلم الكلام عندما ذهب إلى القول بأن الله هو ذلك الكائن القديم الموجود المستمر في وجوده اللامنقطع ، غير المرادف لشيء ما،" تنبثق منه العوالم كفروع باقة عظمى" لذلك أمكننا القول بأنه " ليس فيه أي شيء قد تم إنجازه تماما، بل على العكس، إنه حياة مستمرة، ونشاط، وحرية"[39].

إن الكتاب لا يهدف إلى الخوض في أمور متصلة باللاهوت وبعلم الكلام وإنما بأمور تقوم على علاقة الشخص بتاريخه وبعلاقته بالآخر الذي هو المجتمع، أي بكل ما يرتبط بالوجود الإنساني وبأفعاله الإرادية والتزاماته المحسوسة. إذ " إن تحقيق التشخصن لا يكتمل إلا بفضل حياة الأنا داخل النحن، وبفضل إثبات ذاتية الخلاق (الفنان / الشخص)، بصفته عضوا يساهم في حياة جماعية، وعاملا مباشرا يؤثر في إيقاع وتطور بيئته، بقدر ما يؤثر في إيقاع المدنية الإنسانية جمعاء"[40].

إن عملية الخلق الكامنة في ذواتنا هي التي تدفعنا إلى التحرر، لأنها هي التي تجعل ذاتنا مستمرة في خلق ذاتنا. إنه قانون التطور الذي يجعنا أحرارا.

إن الإنسان مبدع بطبعه، لذلك كل كائن بشري يحمل في داخله فنانا. والفن لا يعيش ويتطور فينا إلا بالإبداع والانصهار في فعالية الحياة. الفن " يعتبر إغناء للواقع واختراعا وإبداعا، بمعنى أنه يكسب الإنسان نظرة جديدة للأشياء تنبثق من أعماق ذاتيته، وكأنها كشف لجانب من الواقع كان إما محجوبا عن الأنظار، وإما مجهولا تماما"[41]. الفن، إذن حساسية انفعالية. والإبداع اشتغال للفن وتعبير عن وجوده. بل هو طريق نحو التحرر مادام الإبداع لا يحدث في الفراغ ولا يوجد إبداع مجرد وإنما هو مرتبط بحياة الناس، معبر عما فيها، مركز على جوانب منها قصد إثارة الانتباه إليها والعمل على تطويرها في أفق النضج والاكتمال. إن الإبداع انفعال. والانفعال مصدر للاختراع، والاختراع يعطي معنى لذواتنا وينمي حريتنا. كما أن الابداع الفني شكل من أشكال التواصل، بل هو وسيلة للتواصل مع ذواتنا، وبين ذواتنا والذوات الأخرى. إنها وسيلة راقية تخرج الإنسان من عزلته وتجعله قادرا على وعي ذاته وإدخالها في زمرة الكائنات الواعية. الإبداع الفني " يخرجنا من انفرادنا ومما يثيره وجود الأشياء الساحق من غيظ هذا الوجود الذي ينمي حنينا إلى الكائنات البشرية الأخرى"[42].

ولما كان الفنان ابن بيئته وابن مجتمعه، وكان الفن خلقا قصديا هادفا، فإنه يسعى من خلال فنه إلى تحرير شخصه وتحرير غيره. إن مهمة الفنان الملتزم هي البحث المتواصل من أجل إظهار العمق الإنساني البعيد الذي لا يتأثر بالأزمنة والأمكنة. وأن العمل الفني يرتبط بالأثر الذي يحدثه، وقيمة الفنان في قيمة ما يحدث من أثر، وفي حجم الذين يتأثرون به. فالأثر الفني " يزداد عبقرية بقدر ما يزداد محتواه غنى وعمقا، وتكثر قابليته على تجاوز ما هو فردي خاص، بذلك يخلق انفعالات وإيحاءات لدى أكبر عدد من الأشخاص"[43].

1. 4 التحرر بالعندية:

انطلق هذا القسم بإبراز علاقة الحرية بالتملك من خلال استجلاء فكرة الملكية وفكرة العمل. فالتملك كعلاقة بين الشغل ونتائجه لا ترتبط فقط بالنظام الاقتصادي بل ترتبط بمعنى الإنسان وبمعنى الحرية كما ترتبط بعلاقة الناس فيما بينهم.

حظي مفهوم الملكية باهتمام المفكرين والفلاسفة كل حسب اختصاصه ومجال عمله، لأن الملكية شكلت الأساس في فهم طبيعة العلاقة بين الناس وفي فهم سيكولوجيتهم.

ففي العصر اليوناني كان أفلاطون قد دعا إلى نظام تكون فيه الملكية ملكا مشتركا بين حراس المدينة الأفلاطونية. أما المنتجون فهم تابعون يعيشون تحت الملكية الشخصية لهؤلاء الحراس. ودافع أرسطو عن الملكية الشخصية للمواطنين الأحرار (غير العبيد الذين اعتبرهم مجرد أدوات إنتاج). ودعا زينون إلى أبعد ما دعا إليه أفلاطون في جمهوريته، حيث دعا إلى تحرير الملكية والمساواة وعدم التمييز بين بني البشر سواء كانوا مواطنين أو عبيد، يونانيين أو غيرهم، مؤسسا بهذا المعنى لنزعة إنسانية واضحة.

وفي العصر الإسلامي الأول، حيث دعم الإسلام الملكية الخاصة وأحاطها بضوابط وشروط، هناك من دعا إلى إلغاء الملكية الخاصة مثل أبي ذر الغفاري الذي دعا إلى الإلغاء المطلق للملكية الشخصية وحرض الفقراء على الثورة من أجل إقامة مجتمع تسوده المساواة. ومع ابن خلدون عالم الاجتماع العربي الإسلامي ارتبطت فكرة الملكية بتوزيع الخيرات وبالسلطة السياسية وبالصراع واختلاف الطبقات، ودعا إلى الاهتمام بالحاجيات الضرورية بدل الاهتمام بالكماليات. وقد أعطى للملكية معنى معنويا أكثر منه معنى ماديا، علما أن تركيزه على الحاجيات الضرورية جعله قريبا من فكر أبي ذر الغفاري دون أن يؤكد ضرورة نزع الملكية.

وفي الفكر الحديث سترتبط الملكية بمفهوم آخر مجاور هو مفهوم العمل باعتباره شكلا من أشكال التحرر. لأنه بالعمل نتحرر من سلطة الحاجة. فنستطيع إرضاء حاجاتنا البيولوجية من جهة، وبالعمل، أيضا، نتجاوز فهمنا للحاجات ونتحرر من ضغط الحاجات البيولوجية ونعي أنفسنا بأننا لسنا مجرد جهاز هضمي، من جهة ثانية. هنا ستتطور العلاقة بين الملكية والعمل إلى علاقات

إنتاج وتصبح الحرية مرتبة بطبيعة هذه العلاقة. فهيجل هذا المفكر الجدلي لم تكن فلسفته سوى تعبير عن طموحات الطبقة الوسطى الألمانية في القرن التاسع عشر، والتي كانت تسعى إلى التحرر من قبضة النظام الإقطاعي. بينما سعى ماركس إلى تحرير العمال من قبضة الرأسماليين، فدعا إلى إلغاء نظام الملكية الخاصة. لكن الحرية لا ترتبط فقط بالملكية، وليست الحرية نتاج لتحرير الملكية بالضرورة. لأن " الدول الاسكندنافية قد حافظت على الملكية الشخصية ومع ذلك حققت رقما عاليا من الرقي المادي والرفاهية، لصالح مجموع السكان، على السواء، دون فروق طبقية. مما وفر لكل مواطن الشروط الخارجية للتحرر. أما في الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية، فبالرغم من تقرير مبدأ حذف الملكية الفردية لم يهيئ بعد الأسباب الاقتصادية، والمادية على العموم للتحرر الكامل[44].

إن مفهوم الملكية يرتبط بمفهوم الثروة وبمفهوم معنى الحاجة عند الإنسان. سيتطور مفهوم الملكية بتطور مفهوم الحاجة، هاته، ثم سيتطور المفهوم لتصبح الملكية وثيقة إسمية لا تستمد قيمتها من العمل الشخصي، وإنما من اندماجها في ميدان التداول العام. ومن ثمة، فإن تطور مفهوم الملكية سيكون له أثر على تطور مفهوم الحرية ودلالتها لارتباطه بمفهوم آخر هو مفهوم المزاحمة والتدافع الإنساني.

إن التحرر الإنساني ليس معطى داخليا، ولا أمرا فرديا، وإنما هو أمر يرتبط بعلاقة الأنا بالنحن. أي علاقة الفرد بمجتمعه. وهي علاقة محكومة بمؤثرات السياق الذي يوجد فيه الفرد والسياق الذي يتطور في ضوئه المجتمع. كما أن ارتباط الحرية بالمجتمع يجعل الملكية عملة لتنظيم العلاقة بين الناس داخل هذا المجتمع، تشكل فيها المزاحمة أداة من أدوات التدافع والتصارع وإعادة بناء هذه العلاقة وتجديدها وفقا لميزان القوى والغلبة داخل هذا المجتمع.

إن المزاحمة وهذا التدافع يجعل التحرر فعلا ناقصا غير مكتمل لما تخلقه هذه المزاحمة من مناخ غير آمن لا ثقة فيه. والحرية كالنبات تربتها الثقة وسيادة الشعور بالاطمئنان. إذ" لن يتحقق تحرر الإنسان إلا في جو من الثقة بالإنسان، وفي الأمل بالمستقبل"[45]. وأن هذه الثقة التي هي مناخ التحرر لا تسود في سياق يقوم على المزاحمة والحرب، سواء كانت حربا مادية ساخنة او باردة (الحرب الاقتصادية). وكما يرتبط مفهوم الحرية بالملكية فإن الملكية أساسها ومنشأها الحرب. " فالملكية الفردية، لكي تحمي نفسها ولكي تنمو، تحرض على المزاحمة الاقتصادية. أي على النزاع الحر بين المصالح. فيزيح القوي الضعيف"[46].

ارتباط الملكية بالحرب، إذن، سواء كانت باردة أو ساخنة، يجعل السعي إلى الملكية، تبعا لذلك، مرتبطا بدوره باصطدامات سواء بين الأفراد فيما بينهم، حتى لو كانوا من عائلة وأسرة واحدة، أو بين الجماعات فيما بينها، أو بين المجتمعات فيما بينها. إنها المزاحمة الاقتصادية التي سيكون لها أثر على تطور مفاهيم أخرى كثيرة على رأسها مفهوم العمل والشغل ومفهوم الحاجات ثم مفهوم الحرية.

الملكية الفردية إذن قد تؤدي إلى الحرب، وهنا يقول الكاتب من " الجائز أن نتفق مع برغسون، على أن الملكية الخاصة قد تؤدي إلى الحرب. على شرط أن نميز بين الملكية الخاصة التي تزكيها أخلاق المنافسة السلمية والتضامن. وبين الملكية التي لا تعترف إلا بقانون المزاحمة. إن التملك لا ينمي الكائن البشري ويغنيه إلا بقدر ما يدخل عليه من ثروات مشخصنة تجعل منا كائنات متآخية في نطاق الحرية"[47].

نفهم من هذا الكلام أن هناك مفهوما آخر يدخل على خط العلاقة بين الملكية والحرية ألا وهو مفهوم القيمة الأخلاقية الذي قد يكون بديلا لمفهوم المزاحمة. فيجعل الملكية مرتبطة كذلك بالتآخي والتضامن والعلاقات الإنسانية، أي ما يمكن أن نسميه بالبعد الإنساني للملكية الفردية. أي" إذا كانت الحرب، كما أوضحنا، تتولد عن المزاحمة. أليس من المستحسن أن نقيم، بدلا من ذلك النظام، نظاما يمتاز بتضامن جماعي، حيث تنعدم أسباب الصراعات والحروب بانعدام المزاحمة؟"[48]. وهنا بالطبع يكون الجواب جاهزا عند الشخصانية، بقولها من دون تردد: "نعم، على لسان إمانويل مونييه الذي كرس حياته، كمكافح شخصاني، على حل هذا المشكل. لقد التزم بكامل العزم على أن يحرر الفكرة الحديثة للملكية من النفاق وسوء التفاهم اللذين أضافتهما اللبرالية والرأسمالية،

محاولا أن يبرز المفهوم المسيحي للملكية الإنسانية"[49]. ومن ثمة، ستعمل الشخصانية من أجل إيجاد حلول للمشكلة بالقضاء وتقويض نظام المزاحمة الاقتصادية التي تعتبر الركن الأساس في النمو الاقتصادي الليبرالي والرأسمالي بربط الملكية بالأخلاق لكن من دون تطرف يقترب من الزهد والتصوف. إنه النظام الاقتصادي التضامني أو المتضامن.

ينتهي الكاتب، ها هنا، إلى التأكيد على " أن مشكلة التحرر ترتبط بالعندية. فحتى وعينا لذاتنا بذاتنا، بوصفنا كائنات ما، لا يتم إلا بواسطة الأشياء التي نصنع أو نملك. إن علاقة الملكية بالحرية شيء أساسي لا بالنسبة للشعور السيكولوجي فحسب، بل للضمير الأخلاقي كذلك: ترتبط حركة التملك بمزاجنا وبمختلف أنواع سلوكنا[50].

يقتضي الأمر إذن إيجاد نوع من الملاءمة بين الحرية الاقتصادية والغاية الإنسانية. بين الملكية القائمة على الحرب والملكية القائمة على التضامن. وهنا يظهر اجتهاد النظرية الشخصانية وهي تخط أسسا للعلاقة بين الملكية والحرية من خلال مبادئ تنظيمية اقتصادية ومجتمعية للبيئة الشخصانية. حيث ميز إمانويل مونييه" بين الحد الأدنى الحيوي الضروري، وبين الحد الحيوي الشخصي، ثم أعطى الخطوط الرئيسية الأخلاقية للحاجات الأولية، وقد وضعت في المنظار الكامل للشخص. أما فيما يتعلق، على الخصوص بالإنتاج، فيجب أن يقوم نظام المجتمع الشخصاني على المبادئ العامة الآتية:

- أسبقية العمل على الرأسمال؛
- أسبقية المسؤولية الشخصية على الأجهزة المغفلة الاسم؛
- أسبقية التنظيمات على الآلية"[51] .

1. 5 من الحريات إلى التحرر:

بعد معالجة المفاهيم الأساسية ذات الصلة بالحرية والتحرر في ضوء نظرية برغسون بالتحليل والتقييم والتدقيق والتطوير ينتهي الكاتب في هذا الفصل إلى وضع معالم المجتمع الشخصاني كما تتصوره الشخصانية والشروط الضرورية لتحقيق هذا المشروع المجتمعي القائم على التحرر. فما ذا تعني فلسفة التحرر عند محمد عزيز الحبابي؟

إن فلسفة التحرر، على حد تعبيره، " لا ترمي إلى إثبات أن الكائن البشري حر، ولكنها تعمل على تبيان كيف يمكنه أن يتحرر أكثر، وكيف تستطيع حرياته أن تنسجم فيما بينها، كما تنمو لديه القدرة التحررية التي هي فوق الحريات الخاصة"[52]. ولا يمكن أن يحدث هذا التحرر إلا من خلال فهم آخر متقدم للتملك والعمل باعتبارهما أداتين أساسيتين لتحقيق هذا التحرر من جهة، ومن خلال إقرار علاقة الكينونة الفردية بالكينونة الاجتماعية، من جهة ثانية. إذ لا يمكن فهم الذات إلا من خلال الآخر والنحن، بل لا تأخذ الذات كينونتها الاجتماعية إلا من خلال المجتمع الذي تعيش فيه. الكينونة فطرية ولكن لا يصبح الكائن مفكرا إلا عندما يتلقى صفاته من المجتمع، ويتكون وجوده من الممتلكات. ومن ثمة فالذات هي تركيبة من الكينونة والعندية على حد تعبير الكاتب.

ليس هناك إذن حرية، ولكن هناك حريات، وهذه الحريات ذات صلة ترابط وتكامل وانسجام. لا يمكن أن تتحقق إحداها دون الأخرى. فلا يمكن تصور حرية الصحافة من دون حرية التفكير وحرية التعبير مثلا. وأن هذه الحرية تلتقي عند خلفية مشتركة هي ذلك الفكر المستقل المجرد المتعالي عن المكان والزمان، أي المرجعية. فلا يمكن تصور الحريات إلا في ضوء مرجعيات معينة. وعليه يكون للحرية وجه خفي يحتاج إلى الظهور في ممارسات ووجه ظاهر فيه يتجلى هذا الوجه الخفي.

ينتهي الكاتب إلى استنتاج دقيق مفاده أن للحرية جانبين تضمهما ضرورة ملحة. أولهما: أن للحرية محتوى يلتصق، التصاقا متينا بوظيفة العقل التي يثبت بها وجوده. فلولا العقل، لبقيت الحرية مجرد نداء إلى الكينونة، وهي تتوق إلى السيطرة عليها بالتفكير الذي يحققها فالوعي والفعل أساسيين لكل حرية. أما الثاني: بفضل هذا البروز والتحقق الواعي، وهذا التجسد في الواقع الملموس، يجتمع ويتوحد الجانبان، الداخلي والخارجي للحرية. على أن لكل جانب منهما أوجها لا تعد.

الحرية، كما سبق القول، ليست معطى مجرد ولكنها واقع وأفعال. تنمية وتطور وتأثر بالعوامل المحركة للتاريخ. إنها ليست ثابتة وقارة ولكنها صيرورة. فالإنسان ليس حرا بالفطرة، ولكنه يصير كذلك. ومن ثمة، فالحرية نضال مستمر وتقدم تدريجي في سلم التحقق/ التحرر. ارتباط فعل التحرر بالتاريخ يجعل الحرية كائنا تاريخيا مشتركا، إذ لا يوجد تاريخ أفراد بقدر ما يوجد تاريخ مجتمع وتاريخ إنسانية. " فالأنا لا يبلغ واقع التحرر إلا بمشاركته في مجهود النحن الذي يؤنسن المحيط البيولوجي والمجتمعي. وإن الجهود الرامية إلى تفهم وأنسنة الكون تتمخض عن مقاومة الطبيعة. فالاكتساح التدريجي للتحرر يدخلنا في التاريخ، وهو وحده يقدر على ذلك"[53].

يرتبط فعل التحرر، كذلك بالوعي والإرادة، فلا يتحرر العبد من عبوديته إلا عندما يعي ذاته ويعمل من أجل التخلص منها. وكما أن التحرر وعي وإرادة فهو سلوك. فلا يمكن أن يحدث التحرر إلا من خلال أفعال وممارسات وسلوكات ظاهرة قابلة للملاحظة والقياس. إن التحرر يتكون إذن" من السلوك ومن مجموع الأفكار والفعاليات التي تصنع بها الذات ذاتها، في مواجهة العالم مع الآخرين لصنع العالم"[54]. التحرر، أيضا، فاعلية تاريخية وسلوك قابل للملاحظة، وجمع كيفي للحريات يتعالى على الجمع الكمي والكيفي في الوقت ذاته. لا يأتي دفعة واحدة، ولكن ينمو بالتدرج حسب مستوى نمو وكثافة الحريات في الواقع الملموس. لذلك نجد نوعين من الحرية: " نوع يتولد عن المعطيات المباشرة والعفوية (برجسون)، ونوع يتصل بجو التآنس بين الأفراد المتواجدين في البيئة المجتمعية المنظمة، والتي تعمل ببصيرة وحزم على قهر ما في الطبيعة من قوى عمياء كَيْما توفر الخير العام لجميع الناس(ديكارت)[55]. إنه لا يمكن تصور حرية الفرد إلا في علاقة بالآخرين ولا يمكن تصور التحرر إلا بتعاون مع الآخرين. فالحرية ليست فعلا داخليا مرتبطا بالأنا، وحسب، كما يذهب إلى ذلك برجسون، وإنما هي لا تتحقق إلا مع النحن وبتعاون بين أعضاء المجتمع، كما يذهب إلى ذلك ديكارت.

2. نقد مفهوم الحرية في ضوء مخرجات مشروع محمد عزيز الحبابي

من خلال قراءتي لفصول كتاب" من الحريات إلى التحرر" الذي حاولت تفكيك عناصره في الفقرات أعلاه يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

1. إن الاعتراف بأن الصراع بين طرفين لهما مصالح مختلفة يقتضي تدخل طرف ثالث لتأمين استفادة الطرفين هو الدولة كسلطة عليا أمر فيه نظر. لأن السلطة العليا بهذا الفهم لا وجود لها في الواقع، ولا توجد إلا في الافتراض. إن السلطة المعول عليها لحسم الخلاف وتقديم الحلول الكفيلة بضمان حق الطرفين وحماية حرية الطرفين وضمان مصلحة الطرفين دون ميل أو تحيز أو ظلم تتجسد في أفراد ينتمون بالضرورة إلى طرف أو آخر. لذلك لا يمكن لهذه السلطة أن تكون مستقلة. إنها لا تحتاج إلى معايير ولا دساتير ولكنها دائما تحتاج إلى سلطة أعلى خارجة عن إرادة الأفراد ومصالحهم، سلطة تتمتع بحرية مجردة غير محدودة. سلطة خارجية هي مصدر ثقة لدى الطرفين ولا يمكنها أن تكون منحازة أو ظالمة. فمن تكون هذه السلطة؟ وهو السؤال الذي لم يقدم الكاتب جوابا عنه؟
2. إن قول الكاتب بضرورة الإيمان بفردية الشخص وبضرورة استعادة الحرية لبعدها الإنساني قول نقل الكاتب من منطق التحليل الديالكتيكي المبني على الترابط بين المفاهيم وعلاقة هذه المفاهيم بوجودها الواقعي إلى منطق التمني والانزياح نحو العمق المثالي الطوباوي، لأن العمق الإنساني لا يمكن أن نلمسه أو نتصوره إلا كما وجد في واقعنا، وما دام الواقع متحركا غير مستقر ولا ثابت فإننا لا يمكن أن نتصور العمق الإنساني إلا غير كامل، وغير تام، ولا يتحقق له هذا الكمال إلا في ارتباطه بالإيمان الذي يتجاوز إدراكنا ويعلو عنه. لذلك فإن ربط الكاتب الحرية بالسلطة وربط السلطة بالمسؤولية وربط المسؤولية بالضمير هو ربط غير مكتمل مادامت الحلقة الأخيرة في هذه السلسلة هي الضمير وأن مفهوم الضمير نفسه لم يتبلور إلا في سياق التدين المسيحي ومن ثمة فهو يحتاج إلى الإيمان، والإيمان مفهوم غير مدرك إلا بتجلياته. وهو نفس المنطق الذي حكم توجه الكاتب

حين ربط بين الإرادة العامة والمعارضة عبر مفهوم جديد هو مفهوم الديموقراطية، قائلا: " الديموقراطية، ليس ما في الدساتير مسطرا، ولكنها تجارب يحياها الفرد في الجماعة، ومع الجماعة. إنها ليست كائنا حيا، ولا عندية مكتسبة، بل فعالية داخل أطر تضمن لها المشروعية، بعد أن صارت واعية لواقعيتها في التجارب الوجدانية."(56)

3. في حديثه عن السياسة ربط الكاتب بشكل ضمني بين السياسة والمصلحة العامة، أي ما بين السياسة وكل ما يعود بالنفع على الأفراد، ويحقق مصالحهم، ويبعد كل ما فيه شر لهم من فقر وتخلف وحروب وغيرها. وهذا أمر غارق في المثالية، لأن السياسة ما هي إلا تدبير للشأن العام على خلفية الدفاع عن مصالح من يمثلهم رجل السياسة. فكما أن المفكر والفيلسوف لا يمكنه أن يكون محايدا فكذلك السياسي لا يمكنه أن يمثل مصالح كل الأطراف وكل الأشخاص، بل هو، بشكل أو بآخر، رجل دفاع عن مصالح فئات اجتماعية دون أخرى. إن السياسية كآلية من آليات اشتغال الديموقراطية الهدف من وجودها دائما تحقيق الخير والرفاهية والسلم، لكن السؤال لمن؟ ولصالح من؟ وما الإطار الناظم الذي يمكن أن يجعل ذلك ممكنا بقوة الفعل لا بقوة القول والنظر؟

4. بنظرة المفكر الفيلسوف الذي يشتغل على الأفكار في امتداداتها التاريخية ناقش الكاتب نظرية برغسون والفلسفة البرغسونية. اختلف معه في كثير من القضايا ذات الصلة بالحرية كمفهوم وكواقع وكيان متعدد، لكنه ظل يلتمس له الأعذار مستحضرا السياق الفكري الذي ساد في عصره والأسئلة العلمية التي شغلت مفكري هذا العصر. لقد كان عصرا طغت عليه نظريات الحتمية العلمية، بل أنصفه عندما أخذ بعين الاعتبار الفلسفة الذاتية بشكل عام، وفلسفة برغسون بشكل خاص، في عودة النقاش حول الحياة النفسية والوجدانية والروحانية للكائن الإنساني.

5. إن ربط مفهوم التحرر بمفهوم التملك هو أمر سليم مادام المالك حرا، ومن لا يملك فهو غير حر. لكن، بذلك، يدخل على خط العلاقة بين الملكية والحرية مفهوم آخر ألا وهو مفهوم القيمة الأخلاقية الذي قد يكون بديلا لمفهوم المزاحمة. فيجعل الملكية مرتبطة كذلك بالتآخي والتضامن والعلاقات الإنسانية، أي ما يمكن أن نسميه بالبعد الإنساني للملكية الفردية. هذا أمر فيه كثير من الطوباوية، لأن الإنسان لم يملك إلا ليتغلب على الآخرين كشكل من أشكال القوة. فكيف له أن يجعل من ملكيته مصدرا للتآخي والتضامن ما لم يكن النظام المؤطر للتملك يتجاوز البعد الزمني والمكاني، بل والبعد البشري ليرتبط بما هو أعظم؟

6. إن هذا الكتاب هو كتاب يعكس الحضور الفلسفي العام، ويؤكد تلك المقولة الكلاسيكية بأن الفلسفة أم العلوم، ولا يمكن فهم هذه العلوم وهذا العالم إلا في ضوء مفاهيمها. وهو يبرز عمق فكر محمد عزيز الحبابي وقدرته على سبر أغوار السؤال الفلسفي في بعده العام (مناقشته لأطروحات فلسفية عالمية ذات حضور وازن في السياق التاريخي الذي انتمى إليه)، وفي بعده الخاص (انتمائه إلى مجتمع لم يكن قد أسس لنفسه انطلاقة فكرية مستقلة على الآخر، الذي لم يكن، في الوقت ذاته، سوى تلك القوة الاستعمارية التي أحكمت قبضتها على المجتمع المغربي من جميع النواحي)، لكنه استطاع أن يجد لنفسه موطئ قدم في حركة الفكر الفلسفي العالمي.

7. في مرحلة سؤال التحرر العربي التي واكبت المرحلة الاستعمارية وغداة الاستقلال نجد غالبية المهتمين بسؤال الفكر والفلسفة ارتموا في أحضان الفكر الغربي بمشاربه المختلفة تأثرا وممارسة، بل إن أغلبهم وهو يحاول تحقيق نوع من الاستقلالية في التفكير انتهى إلى استيراد المنهج "العلمي" لقراءة التراث. كما فعل محمد أركون ومحمد عابد الجابري وحسين مروة وغيرهم. وهم يبحثون عن جواب لسؤال التحرر العربي ومقوماته. في الوقت الذي ظل آخرون غارقين في هذا التراث يبحثون في الماضي عن سؤال التحرر في المستقبل. أما محمد عزيز الحبابي فإنه لم يفعل هذا ولا ذاك، ولكنه استطاع أن يقرأ الفلسفة الغربية بكل تجلياتها من خلال ذاته ليقدم نموذجا فكريا وسطيا خاليا من التطرف. لا في اتجاه النزعة المادية، ولا في اتجاه النزعة الروحانية الصوفية

السلفية. أسس لنموذج فكري فلسفي منصف لا يقوم على أنقاض فكر آخر ولا يقصيه، ولكنه فكر يستوعب هذا وذاك بواقعية مُقنعة. لقد "كان الحبابي رحمه الله رجل ثقافتين استطاع الموازنة بينهما بشكل منقطع النظير؛ حيث لا نجد في شخصيته تشظيا بين الحداثة والتقليد"[57].

8. إن الكاتب كان يعيش عصره الفلسفي كواحد من المفكرين والفلاسفة العالميين في حينه، لكنه لم يحظ بالمكانة التي تليق به في مجتمعه انطلاقا من عمق أسئلته وما قدمه من أجوبة. والسبب راجع إلى أن المرحلة التي انتمى إليها محمد عزيز الحبابي أنتجت مواقع أخرى للسلطة الفكرية والثقافية في المجتمع انطلاقا من السلطة السياسية، سواء تلك الداعمة للوجود الأجنبي في المغرب أو تلك الرافضة لهذا الوجود. لقد كانت مواقع المفكرين مرتبطة أشد الارتباط بهذه الثنائية ومستوى اقترابها من الذين يملكون سلطة القرار في هذه الجهة أو تلك. إنها، ببساطة غلبة السلطة السياسية على السلطة الفكرية والثقافية، بل إن أثر هذه السلطة بقي مستمرا ولم يحظ فكر محمد عزيز الحبابي بالاهتمام الذي يستحق في المغرب المعاصر. حتى لو قيل "بعد ابن رشد، جاء الحبابي " اعترافا" بقوة مشروع الحبابي الفكري والشعري والإنساني في استئناف القول الفلسفي.[58]

عتبة الختم:

ليس التحرر تجميع كمي للحريات ولكنه نتيجة كيفية لتكامل الحريات فيما بينها. يستند إلى ثلاثة مقومات لا انفصال بينها هي: المقوم التاريخي والمقوم الواقعي والمقوم المجتمعي. إنه ليس معطى فطريا أو فرديا وإنما هو مكتسب عبر سيرورة، يتطور تبعا لمستوى كثافة الشروط المنتجة له.

الشخصانية الواقعية رؤية منفتحة على الحياة والمستقبل، منفتحة على الإنسان في بعده الكوني، بعيدا عن كل انحياز أو انتساب مهما كانت مرجعيته. مما يجعلها تنظر إلى المعرفة بمنطق الكل الإنساني، وبمنطق الفائدة العامة لبني الإنسان، وبأهميتها في خدمة الإنسان وتيسير حياته وظروف عيشه.

انطلقت الشخصانية الواقعية في تشييد صرحها الفلسفي والفكري من ملتقى مختلف تيارات الفكر الحديث، أخذت منها ما يعزز مقولاتها الأساسية لكنها حافظت على أصالتها. تطلعت أن تكون نظاما واقعيا يأخذ بعين الاعتبار ما يعتمل في الواقع من أحداث. واهتمت، في الوقت، ذاته بالأفكار والنظريات ما دام الفكر وحده لا يبني تاريخا ولكن التاريخ ينتج أفكارا. إن التاريخ لا يسير في خط مستقيم، وليس له تفسير واحد، وهو يصنع الإنسان حاضره ومستقبله كما صنع ماضيه.

الشخصانية الواقعية هي حصيلة تفاعل ثقافتين: الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية. تستهدف تنمية التفكير الواقعي والتفكير التركيبي في العالم العربي والمساهمة في خلق تفكير يرتكز على النحن دون إلغاء الأنا. وعلى المجتمع دون إلغاء الفرد، على المادة دون إلغاء للفكر، على التكامل دون إلغاء للعناصر المكونة للبنية. إنها فلسفة تستند على مقولات التفاعل الحضاري لا على مقولات صراع الحضارات أو حوار الحضارات لأن الحضارات لا تتصارع ولا تتحاور ولكنها تتفاعل في بنية التاريخ وحركته وفق منطق التاريخ نفسه وتناقضاته المهيكلة والفاعلة من أجل تطوره.

الشخصانية الواقعية تريد تحرير الإنسان من حالة التمزق التي يعيشها، سواء في علاقته بذاته أو مع الآخرين. الحياة لا تقوم على الصراع بقدر ما تقوم على التواصل والتعاون والتضامن، إذ لا يقتضي إثبات الوجود إلغاء وجود الآخرين، وإنما يمكن إثبات الوجود الفردي في علاقته بالوجود الجماعي. ليس هناك فرق بين الأنا والنحن، لأن الأنا يصنعها النحن، والنحن يتكون من الأنا، إنما تحرر الإنسان في كينونته الجمعية والكونية لا في الفردية والانعزالية.

تأثر الفكر الفلسفي العربي بالتراث كما تأثر بالفكر الغربي، فجاء إما سلفيا غير قادر على الخروج من دائرة الفكر الإسلامي المغلقة أو منتسبا للحداثة غير قادر على التصالح مع التراث، لكن أن يأخذ الفكر الوضعي الغربي الحداثي ويفككه ويبرز ثغراته، وفي نفس الوقت يظل أصيلا محافظا على أصالته وقيمه الكونية البعيدة عن الانحيازية والزمانية والجزئية فهذا أمر عظيم لم يستطع القيام به إلا ثلة من المفكرين العرب وعلى رأسهم محمد عزيز الحبابي، إنه حقا يستحق أن يكون رجل الفكر الفلسفي الأصيل ومؤسس الفلسفة المغربية، ومن رواد الفلسفة العربية الإسلامية في التاريخ العربي المعاصر. إنه يحق له أن يكون مؤسسا لاختيارات فكرية مجددا كانت سابقة لأوانها. اختيارات مبنية على التركيب لا على الاختزال والإقصاء، وعلى التفاعل من أجل استمرارية النوع البشري وعلى الارتقاء في سلم التعاون والتضامن والتعاطف الضامن لوحدة النوع البشري القائمة على التنوع والاختلاف. كما أن هذه الاختيارات الفكرية الشجاعة يمكن أن تمثل ذلك الوعي الممكن والمركب الذي يجد في السياق التاريخ المتسم بحدة التناقضات وحدة المصالح الخاصة فردية كانت أو جماعية قوة في الطرح وقوة في الاقتراح من أجل تجاوز حالة الاحتباس. فما أحوج الإنسانية اليوم بشكل عام، والشعوب المتخلفة والمقهورة بشكل خاص إلى اختيارات فكرية من قبيل هذه التي أسس لها الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي. اختيارات فكرية تقيم صلة الوصل بين ماضي هذه الشعوب ومستقبلها عبر تحريك الحاضر بقوة الثقافة والفكر.

الهوامش:

1 – عبد الله العروي. مفهوم الحرية. المركز الثقافي العربي. الطبعة الخامسة. 2012. الصفحة 5
2 – رشيد بوطيب https://www.alaraby.co.uk/books/2017/4/8
3 – محمد عزيز الحبابي . مكتبة الدراسات الفلسفية. دار المعارف بمصر. الصفحة 11
4 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 12
5 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 13
6 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق .الصفحة 25
7 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 27
8 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 28
9 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 28
10 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 30
11 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 30
12 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 33
13 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 34
14 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 34
15 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 35
16 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 36
17 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 36
18 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 39
19 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 39
20 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 41
21 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 41
22 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 45
23 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 46
24 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 47
25 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 47
26 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 47
27 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 61
28 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 71
29 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 79
30 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 90
31 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 93
32 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 97
33 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 63
34 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 64
35 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 109
36 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 109

37 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 110
38 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق . الصفحة 111
39 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 112
40 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 112
41 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 113
42 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 121
43 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 125
44 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 136
45 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 146
46 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 150
47 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 151
48 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 154
49 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 155
50 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 172
51 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 172
52 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 176
53 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 192
54 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 195
55 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 198
56 – محمد عزيز الحبابي. نفس المرجع السابق. الصفحة 27
57 – أحمد بوعود. محمد عزيز الحبابي، فلسفة إنسانية ومشروع نهضوي. كتاب نحن والغرب، مقاربات في الخطاب النقدي الإسلامي. الطبعة الأولى 2017. المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية/ العتبة العباسية المقدسة.. الصفحة 265.
58 – من أرضية الندوة التي نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث تحت عنوان " محمد عزيز الحبابي الفيلسوف والإنسان" يومي 12-13 مارس 2016، بمقر المؤسسة.