



مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية
"سلسلة الندوات"

رافinia الشنحانية الإسلامية

ندوة فكرية حول محمد عزيز الحبابي

الرباط

– 28 فبراير 2018 –

أكاديمية المملكة المغربية

أمين السر الدائم : عبد الجليل لحاجمرى

أمين السر المساعد: محمد الكتاني

رئيسة الجلسات : رحمة بورقية

المقدّم : مصطفى الزبّاخ

العنوان : شارع محمد السادس (الإمام مالك ساقن)، كلم 4، ص. ب. 5062
الرمز البريدي 10170 - الرباط - المملكة المغربية

الهاتف : 75.52.00 (05 37) 75.51.24/46/35/57 (05 37)

الفاكس : 05.37.75.51.01/89/78

البريد الإلكتروني : arm@alacademia.org.ma

الموقع الإلكتروني : www.alacademia.org.ma

الإيداع القانوني : 2018MO3753

ردمك : 978-9920-778-00-8

الآراء المعبّر عنها في هذا الكتاب تلزم صاحبها وحده

تقدیم

تقديم

عبد الجليل لحاجمرى

أمين السر الدائم لأكاديمية المملكة المغربية

نلتقي في هذا الكتاب مع رمز مخفي، من رموز حياتنا الثقافية والفلسفية واللذية الذي يندرج في إطار باب جديد من أنشطة "أكاديمية المملكة المغربية" تحت عنوان "وجهة الفكر في المغرب". ونسعى من خلال هذا الباب إلى تقديم شخصيات فكرية لها بعثت مسار الفكر المغربي المعاصر في مختلف حقول التفكير والنظر، سواء كانت أسماء مغربية، أو غير مغربية، تركت آثاراً يقتضي متابعتها بمنتهى موضوعي.

ومعلوم أن فترة الخمسينات والستينات من القرن الماضي شكلت ما أسماه بعض مؤرخي الأفكار استناداً فعلياً لل الفكر الفلسفي في المغرب، وانفرادها في الكتابة العصرية والإبداع من لحرف عالم من الفلاسفة، ونزوحاً إلى إثبات "ذاتية مغربية" متجلدة. وقد شاركت مجموعة من المفكرين والمتقدفين في مجمعية النجاح والكتابة لإعلان الانتهاء إلى زمن العالم، والمساهمة في الم حلقة الثقافية تعلق من شأن المعرفة والإبداع، ومن أهمية الفعل الثقافي

والفلسفي لإقامة نعضة تخدّن من الإنسان، أو من الشخص كما يفضل محمد عزيز المبابي تسميتها، منطلقاً منها وأساسها.

ولأنّ محمد عزيز المبابي من المؤسسين الأوائل لهذا النزوع الفكري من خلال كتاباته الفلسفية عن الشخصية وبالخصوص عن «الشخصانية الإسلامية»، ودفاعة المستميت عن الفكر الفلسفي في الثقافة المغربية المعاصرة، واعتباراً لكونه كان أحد الأعضاء النشيطين في أكاديمية المملكة المغربية، فإن فضيلة الوفاء تدعونا إلى الإقرار بمساهمات هذا المفكّر في الاتّحاصار لقيم الاجتهد والفكر النقدي، وذلك بتدشين سلسلة اللقاءات الفكرية حول «وجود الفكر في المغرب»، بالوقوف عند إحدى الافتتاحيات الفكرية المميزة التي اقترب بها محمد عزيز المبابي على الفكر العربي الإسلامي، المتمثلة في كتابه «الشخصانية الإسلامية»، والذي نسب أنه ما زال يكتسي راهنية تستحق الاهتمام والبحث، مع التأكيد على أنها سمرّص على استحضار كل الأعضاء الذين عرفتهم رحاب هذه الأكاديمية.

فمن في هذه اللقاءات التي تعقدتها الأكاديمية، نعتبر أن قياس صدقية نتاج المفكّر والمبدع في المغرب، وفي خارج المغرب، يتمثل في قراءة وإعماله قراءة ما كتب ويفكّر، وما أبكيه ويبكيه. وسواء كان فيلسوفاً ومفكراً أو شاعراً أو روائياً أو رسّاقاً أو سينمائياً أو موسيقياً، فإن الأدوات والمقومات النظرية التي صاغ بها أسلحة المغربي ولحرق التفكير فيه، ومن خلالها تساؤل عن مسارها الحياتي وأفاقها التي تشكّل المرجع والمعيار لتقدير أفعاله، سيما وأن عمداً

لتأس به من مفكرينا ومتقيننا ومبتكينا عبروا عن قدرة لفترة للنضر على الإنتاج والابتكار في الكتابة والمحور.

ومن البديهي القول إن الذاكرة تشغّل بحقيقة انتقائية. لكن ما سر تذكر هذا الشخص أو ذاك إذا علمنا بأن الذاكرة تفون المرء، ولد تقدّم عن الشخص موضوع الذكرى سوى حور مشوّشة؟

لقد استحضرت مدينة أصيلة الفيلسوف محمد عزيز الصبّابي ورشفت اسمه في حديقة منتقالة بعنابة، ولذك في أن رمزية المدينة لها ملالتها بحيث يمكن تفليل الفيلسوف وهو يتحاور مع تلاميذه تحت شجرة، كما أن فاس، مدينة مسقّفة رأسه، أهدته شارعاً حمل اسمه، لكن هل يمكن للمازلة أن يتصوروا فيلسوفنا وهو يتأمل وسقّف إزدحام الناس؟

أما الجامعة المغربية، فيمكن القول إنها نسيته تماماً. لقد كنا نراه آثماً متراجلاً نحو مكتب العمدة لمديرية الشؤون الجامعية، وهو الذي لم يكن مهياً لأنّ للتأمل في عالم الأفكار؛ وكان يكتسّ حلبة الفلسفة ولكن في لحظة تقييمهم كان يختار محاورتهم من دون الانشغال بإكراهات مقاييس التقييم الكلاسيكية. وقد اختار الابتعاد عن المسؤولية حين شعر بالإساادة. لقد تصورناه قادراً على المحول على جائزة نوبيل، لكننا نسينا أنه حين كان يكتب شعراً فليس لئنه أراد أن يكون شاعراً، أو حين كتب الرواية فليس لئنه تخلّع لكي يكون روائياً. لقد آمن بالعالم الثالثة ووضع تصوراً للمستقبل من خلال الغدية التي لم يكن لها مستقبل. لكنه أراد، مقاً، أن يكون فيلسوفاً؛

وإن كان علينا أن نذكر له في وصفه كذلك، خصوصاً أنه كتب نصاً بعنوان: «الشخصانية الإسلامية» (1964)، يعرض تعاهل المفكرين. غير أن هذا الكتاب قدّمه أحد النقاد باعتباره «تمويل ثقافياً للفكر الشخصانية» في مجال فكرنا وتفكيرنا. ولم يخض عن العزيز بوماديّة حين التقى بهذا المدرس الفلسفي للإمامحة بما أسماه: «بعد الإنسانية في الإسلام»، في كتابه «الإنسان في الإسلام». كما قام قارئ بعيد هو الآخر عن مجالنا الجامعي، البروفيسور «ميكيل موفرين»، بالتقاضي ممولة لهذا الكتاب حين كتب يقول: «إن الوعي بالاختيارات التي يلخصي الكتاب المبابي علّمة أحواله تفرض التعالّف وتسعف في التخلّع إلى مستقبل مختلف غير تلك الملوّن البليدة واللامهنية للعنف الذي تميز المواجهة بين العالم الإسلامي والعالم الغربي».

سيكون من المخطأ احتياط محاولة محمد عزيز الصبابي لتأسيس فلسفة شخصانية إسلامية مجرّد تمويل لفكرة «إيمانويل مونتيي»، لأنّه انفرط في عملية إمامحة قراءة للنصوص الأساسية. لقد تجلّى هدفه الكبير في الدعوة إلى إعادة هذه القراءة؛ وللتمثيل على هذا المسار اختيار إعادة تأويل الشهادة باعتبارها مثالاً على حرية الشخص الإنساني واستقلاليته في الإسلام. لقد كتب في الفصل الأخير من كتابه «الشخصانية الإسلامية» ما يلي: «إن على المفسر أن يكون معاذلاً بفيلسوف لثنة في أيامنا هذه، لم يقتصر دور الفقيه ورجل الشريعة في التفسير وإنما يتمثل في البحث عن التكييف».

وتميل صيغة "أيامنا هؤلءة" على بدايات النصف الثاني من القرن الماضي؛ أي تلك الأيام التي اجتهد فيها فيلسوفنا حيث كانت عملية إعادة النظر في الأسس الأخلاقية لمجتمعاتنا أن تغزو وعيينا. ولو أننا أنصتنا الكلمات العكيمة لهذا الفيلسوف في تلك الأزمنة المخصرة ألم نكن قد تجنبنا استئصال الفلسفة وأغلق معه علم الاجتماع؟ ألم يكن بإمكاننا إلقاء تفكير يوقد ما بين الفلسفة والدين، كما كان الأمر في زمن ابن رشد؟ ألم تفتح استقالة الفكر النقدي المصري لعنة مختلف أشكال الانغلاق الفكري؟

لقد كان محمد عزيز المبابي يبشر بأفكاره في صمرة، وهذا هو اليوم متوجهًا في صمرة أخرى، إلا وهي صمرة النسيان. كما هو شأن زغلول مرسى وأعماله الروائية والشعرية، ومحمد الفاسي الفهري ومؤلفاته اللسانية خريج المدرسة العليا ULME، ومحمد شفيق وأعماله البيداغوجية والدينية الكتابية، وإبراهيم بوطالب ومنجزاته التاريخي.

البعض من هؤلاء، ما يزالون على قيد الحياة، لكن المفارقة أن الذين ندمتهم أقل، هم الذين نذكرهم أقل.

وقد يندفع البعض لكوني أتجزأ على نقد الجامعة، التي تحمل على منع مكررات وقائع للدرس ومختبرات لهذا الأسم أو ذاك؛ والمآل أن الأمر لا يتعلق عينك ببعض النملح من التشريف. ذلك أن إعادة قراءة "الشخصانية الإسلامية" لـمحمد عزيز المبابي هي أكثر من تشريفه، وإنما مناسبة للتذكير بأن دور الجامعة يتمثل في "تبنيه" الفاعلين السياسيين والاقتصاديين والثقافيين.

وبهذا الكتيب "الشخصانية الإسلامية" قام محمد عزيز الصبابي بمهمة "تبية منك أكثر من نصف قرن. وفي هذا الزمن لا أحد كان في الاستماع. لقد غاب عنا. لكن هل بمحظورنا أن نسمعه اليوم؟"

غاب عنا محمد عزيز الصبابي، لكنني سعدت مؤخراً بمعرفة أن له اليوم حفيضاً يحمل اسمه جاء إلى هذا العالم، فهقينا وكل المتمميات باستمرارية حمل مشعل الفلسفة منهجاً وتفكيراً على النمط الصبابي، إن صح التعبير.

ولن أختتم دون أن أتوجه بالشكر لكل الباحثين الذين أسهموا في إغناء هذا الملتقى الفكري حول فيلسوفنا العظيم محمد عزيز الصبابي.

مداخلات الندوة

محمد عزيز الحبابي :

الفكر المتحرك

محمد مصطفى القباج

أستاذ باحث في الفلسفة وعلوم التربية

من المفيد، في مُستهلّ هذه الورقة البحثية، الإشارة إلى أنّ الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي لم يترك مدرسةً يُتيح استمراريتها مُريديون مُنشدون تحت لوائها، وإنما أبدع تياراً ومنهجاً خاصّين به ووقفاً عليه بِمسمى "الشخصانية الواقعية" وتَفْرِعُها "الإسلامية" و"الغدية". الصّلة به لم تتجاوز حدود التّلمذة الفلسفية، حيث كان له الفضل في بثّ الفكر النّقدي وضبط التّعامل مع النّصوص والسعى نحو احترام اللّغة ووضوح الأسلوب والتّزام ضوابط التّنقيط بكلّ علاماته (الفوائل، القواطع، النقط)، علامات الاستفهام التّعجّب، الأقواس، المزدوجة والهلالين...). فَضْلُّ الحبابي كان عظيماً في اكتساب مهارات التّرجمة من العربيّة إلى الفرنسية والعكس. ولطالما ساهم تلامذته في ترجمة بعض كتبه ومقتطفات من نصوصه. هذه العلاقة المؤسّسية في رحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، حيث كان أستاذًا بها ثمّ رئيساً لشعبة الفلسفة ثمّ عميداً، كانت تعزّزُها علاقة شخصيّة أقرب ما تكون إلى

الصدقة، فكان قدوة في الوفاء والتبرّ، وفي جرأة الرأي، لا يخشى في الحق لومة لائم. صدقة صاحب هذه الورقة للجباري تعمقت لدرجة أنه أصبح يعتبره أباً روحياً يحظى بالرعاية والمحب، يُشرّكه فيما كان بقصد تأسيسه، وخاصة اتحاد كتاب المغرب العربي، والجمعية الفلسفية المغربية، ومسؤولية رئاسة تحرير مجلتيهما "آفاق" و"تكامل أصناف المعرفة". كان، بالإضافة إلى هذا كلّه، يُحثّ تلامذته على الإسهام الفعال في تنشيط الحياة الثقافية والإعلامية في المغرب وعلى المستوى المغربي والعربي. كما كان تلامذته مُنْبِهِرِين بحيويته التي لا تخبو، وعمله المتواصل دون توقف، لدرجة أنهم كانوا عاجزين على اللحاق بوتيرة انشغاله، يواكبون على القراءة والكتابة والتأمل، يُدَبِّجُ التصوّص ويُعِيدُ النّظرَ فيها مرّةً واثنتين وثلاث، ويُجَدِّدُ صياغتها إذا لم يُرْفَهُ أسلوبها، من حيث الوضوح والدقة في استعمال المصطلحات، التي كان يُعيّرها اهتماماً خاصاً باقتباسها من عددٍ ليس بالقليل من المعاجم والقواميس العامة والفلسفية العربية والأجنبية، قدّيمها وحديثها. وإذا لم يجد ضالتَه في تلك المعاجم والقواميس يعمد إلى إبداع مصطلحات خاصة به، جمعها ورتبها وحرص على نشرها في مجموع سَمَّاه "المعين".

ويكاد الباحثون الذين انكبُوا على دراسة مؤلفاته أن يغفلوا أمراً في غاية الأهمية من الوجهة التاريخية، وهو أنّ الجباري كان من أوائل الممارسين للتَّفْلِسُفُ الأكاديمي في المغرب، وأن أول نصٌّ فلسفِي دشنَ هذه الممارسة صدر سنة 1954 وهو كتابه المرجعي في نسخته الفرنسية "من الكائن إلى الشخص : دراسات في الشخصية الواقعية"⁽¹⁾، وضع به حداً من الجفاف النظري والتّنوم الدوغمائي المتمثّل في غفوة العقل طيلة قرون بعد ابن رشد وابن طفيل وابن

حزم وابن خلدون. لقد كان حَرِيًّا بِمُمَارِسِي التَّفْلِيسُفُ في المغرب أن يخصّصوا سنة 1954 باحتفالية تنظُّم كل عَقْدٍ من الزَّمان، لإعلان ميلاد الفلسفة المغربية المعاصرة، وانخراط بلادنا في الحداثة الفلسفية.

أولاً : فلاسفة ينتقدون أنفسهم

خيرٌ من يتحدث عن ذلك الانخراط في الحداثة الفلسفية هو الحبّابي نفسه، فقد كانت له الشجاعة ليتحدث عن مساره الفلسفـي وينتقدـه تحليلـيا في نصّ لم يَتَّبِعْ له إلا القليل من الباحثـين، صدر في كتاب جماعـي يتضـمن وقائع ندوة دعت إليها الفيدرالية العالمية للجمعـيات الفلسفـية انعقدت بـفينـا سنة 1976، تحت عنوان "فلاسفة ينتقدون أنفسـهم" بـمشارـكة واحدـ وعشـرين من أشهر فلاسفة القرن العـشـرين⁽²⁾. قام الحبـابـي في نصـه هذا بـتوضـيح المسـار الذي اتـحدـثـه مـمارـستـه لـلتـفـلـيسـفـ، ذـاكـرـاً أنه لا يمكن اعتـبارـ تـيارـه فـلـسـفـة مـكـتمـلة مـعـلـقةـ، مـؤـكـداً أنـ كـلـ مـماـرسـ لهـذا الصـنـفـ المـعـرـفـيـ، وـطالـماـ هوـ علىـ قـيـدـ الـحـيـاـةـ، يـمتـلكـ اـقـتـنـاعـاـ أـسـاسـياـ وـهوـ أـنـهـ لمـ يـقلـ كـلمـتهـ الـأـخـيـرـةـ، وـأنـهـ يـكـتـسـبـ قـدـرـةـ عـلـىـ الـعـطـاءـ فـيـ صـيـرـورـةـ (en devenir) يـتـجـددـ مـتـوـجـهـ باـسـتـمرـارـ. لـذـاـ، حـينـ يـصـدـرـ فـيـلـسـوفـ مـاـ حـكـمـ قـيـمـةـ عـلـىـ ذـاتـهـ وـمـتـنـهـ يـفـتـرـضـ أـنـهـ أـصـبـحـ مـحـطـاـ لـلتـقـيـيمـ. وـالـحـقـيـقـةـ أـنـ هـذـاـ الـحـكـمـ الـقـيـمـيـ (jugement de valeur) يـضـفـيـ عـلـىـ التـيـارـ حـيـوـيـةـ تـجـعـلـهـ يـتـجـددـ باـسـتـمرـارـ.

إذن، في هذا النـصـ التـقـيـميـ يـتـحدـثـ الحـبـابـيـ عنـ انـخـراـطـهـ المـبـكـرـ فيـ التـضـالـ الـوطـنـيـ السـاعـيـ إـلـىـ تـحرـيرـ الـمـغـرـبـ منـ رـيـقـةـ الـاستـعـمـارـينـ الـفـرـنـسـيـ وـالـإـسـبـانـيـ، وـهـوـ مـاـ يـزالـ يـتـابـعـ درـاستـهـ فيـ ثـانـوـيـةـ الـمـولـىـ إـدـرـيسـ بـفـاسـ، وـمـواـظـبـاـ عـلـىـ مـتـابـعـةـ

الحلقات العلمية الدينية بجامعة (جامعة) القرويين الإسلامية، فراكم حصيلة لا يأس بها من المعارف المتعلقة بتاريخ الفلسفة الغربية من أنساق ومذاهب قد يهمها وحديثها ومعاصيرها. لفت نظر الحبابي في هذه السن المبكرة كتاب البارون كارا ديفو المعنون بـ "مفكرو الإسلام". فأقدم على أول محاولة له في التأليف والنشر، حيث حرر تناصياً وليس ترجمة حرفية لهذا الكتاب⁽³⁾. وقد خرج من هذه التجربة الجريئة بمواقف وقناعات أثّرت مَحْصُوله العام واحتياطاته المبدئية، وبخاصة تعاطفه مع أهل الاعتزاز من المتكلمين القائلين بأسبقية العقل على النّقل، واقتربَّ منه الرشدية العقلانية والخلدونية التاريخية، وابتعاده عن الغزالي الذي يرى أنه غير جدير بحمل صفة "حجّة الإسلام".

بهذه المُمحضّلات المعرفية والمكاسب النّظرية، إلى جانب انتماصه للحركة الوطنية، وحصوله على شهادة البكالوريا بامتياز، شدّ الرّحال إلى باريس متسلباً لجامعة (الصوربون) العريقة. كانت سنوات الإجازة ودبلوم الدراسات العليا فسحة زمنية كافية للتعرّف على ماجريات الجبهة الفلسفية في الغرب الأوروبي والأمريكي، متنقلاً بين أشهر المؤسسات الأكاديمية كـ (الكوليج دوفرانس). يُضيف الحبابي أنه واظب على حضور درس (جان فال) حول (هيدغر) و(ياسبرز) و(هيجل) الذي اقتحم الجامعات الفرنسية بفضل ترجمات (جان هيبيوليت)، كما حضر دروس (هنري برغسون)، وقرأ بحرص شديد مؤلفات (غاستون باشلار) التي أبهرت الجميع. طبعاً بتمعن الماركسية والوجودية بشقيّها المؤمن والملحد والمدرسة الظاهراتية والمدرسة البنوية ...

في سنة 1949، بعد الحصول على دبلوم الدراسات العليا كان عليه أن يُسجّل موضوعاً لنيل دكتوراه الدولة من خلال أطروحتين رئيسية وثانوية حسب النظام

الجامعي آنذاك. كان اختيار موضوع الأطروحة الثانوية سهلاً بحكم ما راكم من خبرات خلال سنوات النضال التحرري الوطني، فشخصَ هذه الأطروحة لنقد الحرية عند (برغسون) بعنوان "آخرية أم تحرر؟". ثُمَّ تسأَل : قبل أن تتحرر ينبغي أن تكون ؟ لكن أي كائن ؟ أي فلسفة يمكنها أن تمنحه خطًّا سير متوافق مع كينونته كمُثْتمٍ لدولة ثالثة (tiermondiste)؟ هذا الـ (كائن) الثالثي لم يكن يُعتبر، آنذاك، شخصاً بل موجوداً مُشيًّا يدخل تحت ما وصفه (أرسطو) بـ "الآلية". هكذا وجد العجافي ضالتَه في الشخصية التي يرجع الفضل في بناء صُروحها النظرية الأولى لـ (شارل رونوفيف) مُبدِع مصطلح "شخصانية" ، معتبراً الشخص كموجود أخلاقي ووحدة روحية مطلقة، ثُمَّ في فريق مجلة (Esprit) الفرنسية (مونيه) و(لَاكرونوا) و(ريكور) و(دوفرين)... هكذا قرر رأي العجافي أن يكون موضوع أطروحته الرئيسية إنجاز مساهمة نقدية للشخصانية الفرنسية بعد أن أعلن انتماهه إليها، ولكن بإرادة إعادة النظر في مفاهيمها ومضمونها، فلا قيمة لأية أطروحة إذا لم تُبنَ على أساس النقد والتجاوز، أي على جدلية تنطلق من المُثبت إلى المُنفي للوصول إلى تركيب مُشتَجَد. قيمة أي فكر تكمن في مجهود التجاوز (dépassemement). لذلك بالنسبة للعجافي كانت الشخصية الفرنسية مشروع تَعَدُّ وتجاوز، كما أن جميع الأنماط والمدارس الفلسفية الكبرى تقوم على التوتر نحو هذا التَّعدي والتجاوز، وعلى دينامية تبني لثبات، النسق اللاحق يتأسَّس بفقد النسق السابق بالمراجعات والإضافات، وأحياناً بالمعارضات، هذا يعني أن لا فلسفة تُبَيَّن من العدم (ex-nihilo). هكذا رسم العجافي لفكرة خطاطة تحركه في الخطوات التالية :

- 1- نقد الشخصانية الفرنسية ؟
- 2- من النقد إلى الاهتداء إلى بدليل ؟
- 3- تأصيل البديل في التربية الإسلامية في مقابل التربة المسيحية التي أطّرت الشخصية الفرنسية.

ثانياً : نقد الشخصانية الفرنسية

بعد التعمق في مضامين الشخصانية الفرنسية لم يعتبرها الجبائي نسقاً أو مدرسة، وإنما هي «مجموع من الالتزامات والمواقف تجاه العالم المعاصر»⁽⁴⁾. في المنطلق اتخذ مفكرونا موقفاً صارِماً من (رونوفيه) الذي لم يُضف شيئاً مهماً للمصطلح الذي أبدعه، بل رَكَزَ على الفرد كما هو الحال في الفلسفات الليبرالية، ولم يهتم بما يُكَوِّنُ المجتمعات : التّواصل والتضامن والقيم المشتركة وخلقوعي جمعي بالكرامة الإنسانية وتساوي الشخص بالآخرين. حين طَورَ فريق مجلة (Esprit) الاجتهادات التأسيسية لـ (رونوفيه) لم يرقَ متوجههم إلى أن يتحول إلى نسق فلسفى، وإنما شيدوا نزعة تدعى إلى «تفتح العقول في معالجة مسائل المجتمع والسياسة، وإخراج تلك التّزعّة من الفردانية والانطواء على الذات»⁽⁵⁾. هذا يعني بالنسبة للجبائي أن الشخصانية الفرنسية في حاجة تصويبات وملء الفراغات التي تسربت إليها من كونها لم تُجلِّ مبهمات المصطلح الرئيسي "شخص" الذي ينبغي أن يتمحور حول مُحمل التّزعّة، فبقيت مُغلقةً بتجريّدات تُبعدها عن وضوح المقاصد وصدق التّناول والبعد عن الحقائق اليومية التي تعكس "واقع" هذا الشخص. يمكن القول، لدى الجبائي، أنّ هذه

التّرّعّة عند روّادها الأوائل هي في الحقيقة وعيٌ زائف مُستَلبٌ غير متجلٍّ في ثُرّبة الواقع، في حين كان المفروض أن تَتَطَلّع إلى معانقة ما هو رائع في كينونة الشخص.

الشخصانية الفرنسيّة من وجهة نظر الجبالي تواجه «وضعاً متناقضًاً وإشكالياً» من جراء كونها ترّضع من أثداء التعاليم المسيحيّة كدين أخلاقيٍ صِرف، ثنائي النّظرة، لا تاريخي يخلطُ بين الخلود والتقدّم، وفي نفس الوقت لها نظرة متشائمة تُركّز على الشّعور بالخطيئة وَتَعِدُ بسعادة أخرويّة روحية غير زمانية⁽⁶⁾. هنا يسأل الجبالي الشخصانيين الفرنسيين : هل ترون الاتجاه إلى اللازمني طريقاً من عِدّة طُرق أم الطريق الوحيد لتحقيق التّعالى ؟ وهل هناك حقائق إنسانية بمستطاعها أن تُرضي في الحين نفس المؤمنين بالأبديّة والذين لا يؤمنون بها ؟ إن التعاليم المسيحيّة تعرقل حركة "التّشّخصُون"، ولا بدّ أن نجد لها ما يُعوّضها. بصريح العبارة، إن الشخصانية الفرنسيّة ولدت في ظرف حضاري مُترَهّل يواجه أزمات وصراعات مُسلّحة وغير مسلّحة غارقة في العدائيّات غير المُبرّأة فلسفياً.

لقد فطن بالفعل (مونيه) على الخصوص بالصعوبات التي تعترى هذه التّرّعّة من جهة المفاهيم والمصطلحات والمضامين، مما جعلها حسب فيلسوفنا المغربي مشوبة بالكثير من الإبهام الذي يستحيل معه وصفها بالتصّرّف النّظري، كما هو الشأن في الأنساق الفلسفية الكبّرى كالنسق الهيجلي أو الكانتي أو الماركسي. لا نقاش في أنه كانت لـ (مونيه) نظرية مُتميّزة، فقد كان يرى أن الشخصانية هي الدّفاع عن الشخص وليس هي مذهب الشخصية كما عند (رونوفيه)⁽⁷⁾. فالأول يقول بأن الشخص ليس هيكلًا هندسياً جامداً، إنه يدوم ويُتجرب نفسه مع سير الزّمن، أمّا الثاني فيرى أن الشخص هو المبدأ السّيّبي الأول بالنسبة للكينونة.

وعليه، كان (مونيه) يدرك ما في مصطلحاته من إبهام، لذلك اضطر أن ينعت فلسفته بـ «الشخصانية المعاشرية (communautaire)»، وعنوان بحثا له بـ "ثورة شخصانية معاشرة"، لكن بالرغم من هذا التّعْتُّ فإن الإبهام لم يزفَّع. إن كثيرا من الصور المجتمعية تخالف مدلول "معشر" و"معاشري"! للخروج من هذا الإبهام، يحمل بنا أن نلْجأ إلى إخضاع أحد الطرفين للأخر؛ إما أن نجعل من المعاشري شيئاً يتعلق بالمصالح الشخصية، وإما أن نجعل كل ما هو شخصي متدمجا فيما هو معاشري [...] [8] لمثل هذه الاعتبارات عَبَرَنا عن تحفظاتنا حول تعريف (مونيه) للشخصانية. ففي بعض الأحيان نشعر بأن الشخص يمكن أن يختلط بالكائن. إن ذكاءنا صادر من صميمنا لِيُستخرج من أعماق لحمة الكائن الذي سيجعل من أرواحنا.»⁽⁹⁾ أي كنه الشخص فينا.

جليٌ إذن، أن الشخصانية الفرنسية تنطلق من مفهوم غير محدد بالضبط، دون أن تلتقي إلى ما أسهمت به السيكلولوجيا والسوسيولوجيا وبقية العلوم الإنسانية والاجتماعية وكذا العلوم الطبيعية في إبراز معطيات الواقع العيني.

ثالثا : من النقد إلى التأسيس

ينبئنا نقد الجبائي التحليلي لمفاهيم ومصطلحات ومصامين النزعة الشخصانية الفرنسية إلى أنه «يجب أن نختار مصطلحات جديدة [مطابقة]، أو على الأقل أن نحدد المعاني التي نريد أن نطلقها على كلّ من الألفاظ الأساسية التي يستعملها الشخصانيون في أبحاثهم. قبل كل شيء نتساءل : ألا يمكن اتقاء الالتباس الذي يصادم كلمة شخص ؟ أولاًً يمكن التغلب على الصعوبات التي

يشيرها هذا الالتباس إذا ما اعتبرنا "إنسان" الحد الأسمى الذي يجب أن يصبو إليه كل امرئ؟ ولَمْ نرِي في "الشخصيات" إلا ما يُحقق الشخص ويجعله يتتجاوز ذاته ليصل إلى اكتماله الأولي؟ حقاً يظهر أن "ما هو إنساني" لا يحمل في ثناياه المعاني المذمومة التي تصاحب، في أغلب الأحيان، لفظتي "شخصي" و"فردي" اللتين كثيراً ما تختلط معانيهما. أما "إنسان" و"إنساني" فكلمتان لهما محتوي لا يعتريه أيّ التباس، فالنَّزَعَةُ الإنسانية (l'humanise) تجعل من الإنسان الواقعي محور الأشياء»⁽¹⁰⁾.

إنّ الإنسان «كُلُّ من كائن وشخص، وهذا الكلُّ ليس مجموع أجزاء، ولكنه المبدأ الفِكُّرُوُلُوجِي [يعني الإيديولوجي] الذي يؤسّس تلك الأجزاء فيجعلها تصل إلى التوحّد والاكتمال اللآنثائي. إن إلحاح الحبابي على التمييز بين إنسان وشخص وبين إنساني وشخصي يعيّنا في التغلّب على غموض المفاهيم كي لا نعثر في تعريفات مثل التي أعطاها (مونيه) للوجود الشخصي [العلم الإنساني للوجود] على عدم الدقة. إن تعريفات (مونيه) تَسْقُطُ في فخّ تعريف المجهول بالمجهول»⁽¹¹⁾.

نتيجة لهذه المآخذ تبيّن للحبابي أنه لابد من إيجاد بديل للشخصانية الفرنسية، وبالتالي إبداع تيار يُضفي الواقعية على الشخصية التقليدية رفعاً لكُلّ التّباس، وسعياً لتكون البرهنة على هذا التيار بمعطيات الواقع العيني والمستجدات التي أتت بها السيكولوجيا والسوسيولوجيا وبقية العلوم الإنسانية والطبيعية، وأن توسيع الدائرة المرجعية بالاستفادة من كل الأنساق الفلسفية الكبرى، وتحديد مسار تطور الإنسانية من "الكينونة" إلى "المشانقة"، أي الانتقال من "الكائن الخام" إلى "الكائن المُتَشَّخصِين" «فإذا استعرنا التعبير الأرسطي جاز لنا القول:

القماش يتنتقل من مرحلة "النوع" إلى مرحلة "الوحدة"، أي من القطعة التويبة الخام إلى اللباس. ولشن كان النوع أكمل من الفرد فلأنه يتضمن في "ماهية" وحيدة الكمال التويعي للأنهاية من الوحدات الممكنة : في ضوء هذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن تفوق النوع على الفرد. ونلاحظ "في مستوى الماهية فقط" أن القطعة من النوع قد أُصيّبت في كينونتها بصدمة انعدام الوجود الذي كانت ترمي إليه منذ حياكتها في المصنع، بينما للصدرية [على سبيل المثال] وجود في الواقع. إنَّ في قطعة واحدة من القماش عدداً من الكائنات المُمكِّنة أكثر من كل الثياب المقصوصة والمُخيطة في الواقع. لكن ثوباً واحداً موجوداً أغزر كينونة وواقعية من مجموع مُمكِّناته السابقة»⁽¹²⁾.

يتبدى من هذا الاستشهاد أنه على الرغم من أنَّ الشخصية بوصفها واقعية تتجاوز مفهوم الشخص إلى عملية "الشخصُونْ"، بمعنى صيرورة الكائن شخصاً، وبتعبير آخر تحقق عملية "المشائخة" بتجاوز المادة الخام إلى المادة المُشكَّلة أو المشخصنة والتي ترقى إلى تحقق الإنسان من حيث هو تأليف من الكائن والشخص. بدرجة قصوى من الانسجام. بفضل هذا التجاوز نصل إلى وضع فلسفة للواقع الإنساني. بمجرد ما يبرز الكائن في هذا العالم يشرع فوراً في "الشخصُونْ" إلى حد أنه لا يجوز لنا أن نقول عنه بأنَّ له وجوداً منعزلاً عن ماهيته. فليئس كل وجود محض "قبل" أن يصير من "بعد" هذا أو ذاك، فالـ"قبل" والـ"بعد" لا يوجدان بصفة مطلقة في زمن مطلق، بل وجودهما مُقييد بوجود كائن بشري، قد جعل من نفسه كذا وكذا وإلا لما أمكننا أن نتكلّم عنه كـ"شخص".

أكيد أن الحبابي يريد من توصيف الشخصانية بـ "الواقعية" أن يؤسس لاتجاه يراعي تأثيرات الوسط الطبيعي والوسط التقني والوسط الإنساني في تكامل هذه الأوساط. هكذا، يتعدّ تيار "الشخصانية الواقعية" عن الاتجاه الذي يجعل الأنما يمرّ عبر سلسلة من الحلقات المُضطّبَّعة ليكون مُعرّضاً للبشر والتّشوّهات المتعدّدة، أي أن يحصر الشخص تارة في الذات الفردية الممحض والمُهمَّلة، كما يقول بعضهم نظرية (هيدغر)، وتارة يجعل الشخص كائناً لـ أجيال الذات كما في وجودية (سارتر). إن «الواقع يتجاوز الفعل، وأكثر من ذلك العقلانية تعكس وقائع جزئية لا الواقع في كلّيته»⁽¹³⁾. وبالتالي فإن الواقعية توثر نحو ربط الشخص بالمجتمع بما تستوجبه مطالبات العمل. هنا يجد الفيلسوف نفسه مضطراً لإقامة فرق جوهري بين لفظ "شخصية" وبين مفهوم "شخص"، ذلك أن لفظة "شخصية" في اللاتينية (persona) ظهر لأول مرّة في الميدان المسرحي لمعنى "قناع"، لذلك يمتلك الكائن البشري أكثر من قناع، ووضع قناع من الأقنعة مشروط بال المجال الذي يوجد فيه الشخص. الكائن البشري له قناع في البيت مع عائلته، وآخر في المعمل مع زملائه في الشغل، وثالث في النادي مع أصدقائه... وهكذا دواليك، إن الشخصية «ليست إلا فترة من التّشخصُّون، تَزَمَّنْ في الحال الكائن البشري، وعلى عكس ذلك إن الشخص قبل كل شيء هو كل الشخصية بما لها من ماضٍ ونحوّات للمستقبل : إنه مجموعة شخصيات من حيث إنها فترة من فترات الشخص ليست مسلكاً تمرّ به الحركة المُشخصِّنة وليس بالحدّ الأخير»⁽¹⁴⁾. ومن البديهي أن مفهوم الشخص مجرّداً من كل تجلّياته ولؤيّاته لن يمدّ تيار الحبابي بكل الضمانات الكافية من حيث الحقائق النفسية والمجتمعية.

يتنتقل فيلسوفنا إلى التطرق لجانب آخر من جوانب تياره ألا وهو الجانب الأخلاقي، ففي نظره أن الشخصية الواقعية فلسفه ذات قصود أخلاقية. لكن بماذا تنفرد هذه القصود؟ الجواب أن فرادة التيار تبرز في إبطال الفردانية وتفعيل التواصل بين الذوات كممارسة متأتية عن عملية التشخصن بالانتقال من الكائن إلى الشخص، وكتوتّر نحو التحرر والتعالي وتجسيد القيم وإقامة جدلية أسفلها الفرد وأوسعطها الشخص وأعلاها الإنسان، مع تجاوز الفلسفة المثالية والفلسفة المادية نحو فلسفة توليفية من كلا الفلسفتين، أي نحو تعبير صادق عن حياة لا تنفصل فيها الفكرة عن الفعل، على اعتبار أن الإنسان يعيش - في - التاريخ، ويجعل من أنه تاريخاً : أي يكون الإنسان من نفسه تاريخ تحرره. يتضح من ذلك أن مفهوم "حرية" عند الحبابي ليس مفهوماً مجرداً : الحرية ليست فردية باطنية صرف لا تتصل إلا بفرد منفصل عن الآخرين. الحبابي ينفي وجود الحرية بالمعنى المفرد، وإنما هناك حريات متعددة تتکامل داخل حركة ديانة الكتبية لتحقيق التحرر. لقد أبرز الحبابي في كتابه "آخرية أم تحرر؟" ضرورة تجاوز النظرية التي تجعل من الحرية مجرد إحساس ذاتي وعواطفها بفكرة "التحرر" التي تحتوي على كل الحريات. أنا حرّ ليس معناه أنني أشعر بالحرية بل أعي فعلياً أنني أتوفر على اختيار واع. يبدو للآخرين كفعل فاضل أو غير فاضل، وكل ذلك باعتبار أن القائم بالفعل ليس فرداً بل هو شخص منخرط في أفعال تحريرية (libératrice)، هي عصارة جهد عقلي يبذلها الإنسان من أجل إحرازه على وعيٍ بذاته في الاختيار والحكم على الأشياء ك فعلين يستفيدان من الرصد المعرفي الذي تخزننه الذاكرة.

الشخصانية الواقعية، إذن، فلسفة تحرر، إنها سعي حثيث ومستمر من أجل تحقيق الحريات في الواقع العياني. وبمقتضى ذلك فإنّ فعل التحرر نضال وتربيّة وهو «أغنى من الحرية الذاتية الداخلية لأنّه يتَعدّاها ويُبَدِّلها تبديلاً جَوَائِيًّا وَبَرَانِيًّا معاً، بل يتحقّق بها نصراً تدرِيجياً وفتحاً مُبيّناً للكشف عن أسرار الطبيعة في سبيل السيطرة عليها، وهو كفاحٌ مُسْتَمِيتٌ للتغلب على الأهواء والغرائز»⁽¹⁵⁾.

علاقةً بموضوع الذاكرة فإن الشخصية الواقعية «مرتبطة بالواقع الزمني»⁽¹⁶⁾، لكونها مرتبطة بالتنزعة الإنسية (l'humanisme) تُوحِّد الناس في عمق التاريخ لا خارجه ولا على هامشه. بهذا الصدد، تُؤكِّد السيكولوجيا أنّ وعي الطفل «لا يفتح إلا إذا امتلك ذاكرة أي ماضياً، وكلما تقدّم في السن تتبلور عنده فكرة الزمان وتتوزّع لحظاته بشكل تكويني نشوي (génétique) [يُمهّد للتضّج العقلي]. في الطفولة تتدخل لحظات الزمان، ثم يحتل الحاضر والمستقبل المرتبة الأولى، لأن الأحداث في الطفولة قليلة. هكذا تداخل آنيات الزمان مذًا وجزرًا مما يعني أننا نحيا في الزمان»⁽¹⁷⁾. والزمان عند الحبابي ليس زمناً ميكانيكيًا نيوتونياً، وليس نظام تعاقب مُمكِّن، إنه واقعة حيّة، إنه لحمة وَسَدَى العلاقة بين الذات والموضوع. وبصفة عامة فإنّ ما حلّ بعدُ هنا حاضراً ومضياً ينصلّر في حينونة (entraînement de) حين تتحرّك نحو المستقبل «إننا نعيش أمامنا ونُفكِّر خلفاً»⁽¹⁸⁾. الإنسان يوجد في حركة تزمن (temporalité) مُشَخَّصٍ، يقصد الحبابي بالحينونة الحركة الزمانية التي تتلاحم فيها أنماط الزمن الثلاث: الماضي وهو يمضي، والحاضر وهو يحضر ويمضي، والمستقبل ولماً يحضر كلّياً. كلّ نمط من هذه الأنماط إنما هو مزيج من سابقه ولاحقه، فليس هناك

ماضٍ محض، ولا حاضر محض ولا مستقبل محض. الماضي استمرّ وكان فترات حاضرة، فإن أصبحت هاته الفترات وراءنا فهي بالرغم عن ذلك حاضرة في الجامع الكلّي المشترك بين الماضي والحاضر. إنّه الزمان في عملية تحيين، أمّا المستقبل في يتمتع بوجودٍ سابق على تحقّقه، إنه توجّه نحو ما سيأتي، نحو مشاريع وآمال. تنطلق الشخصانية الواقعية، إذن ليس من الزمن المطلّق، وإنما من الزمن المفكّر فيه، داخل عملية سيرورة (processus)، توحّد بين التاريخ (حقل الزمن) والعقل (حقل الفكر) مما يعطي للشخص أبعاداً امتدادية (زمانية) وأبعاداً أفقية (تواصيلية)، وأبعاداً عميقـة، (التعالي)، تلتقي هذه الأبعاد في حقل الأفعال المجتمعية، والسلوكيات النفسية في حركة تَشْخُّض توحّد بين الروح، الإنسان روح كله وجسم كله.

رابعاً : التأصيل الإسلامي للشخصانية الواقعية

تَحرّك فكر الحبّابي مرّة ثالثة لشعور منه بأنّ هناك مناجٍ كثيرة تتبعـد فيها الشخصانية الواقعية عن الشخصانية الفرنسية، من حيث إنّ هذه، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، تشتعل بوحي من المرجعية المسيحية ونظرتها المتّشائمة بسبب عقيدة الخطيئة الأصلية، في حين أنّ الشخصانية الواقعية تشتعل بوحي من المرجعية الإسلامية التي هي مترسخة في عقل صاحبها والتي وإن كانت تقر بالخطيئة الأصلية لكنها لا تُثقل كاهل المؤمن ولا تُعطل حركته، لذلك فإنّ الإسلام لا يحمل لاهوتاً ولا كهنوتاً ولا يقبل غنوسيات دخيلة، إنه دين لا فرداني ولا أذاني ولا انفصالي ولا تفكيكي، يتجسّم المعتقد الكلّي في إقرار الشهادة وذكر الصلاة وصبر الصوم وتضامن الزكاة ومعشرية الحجّ، هذه السمات دفعت

الجبابي إلى القيام بقراءة مُتأتية و معمقة للمصادر الإسلامية الأولى والأساسية : القرآن والسنّة لبلوغ اقتناع تامّ بأن الإسلام دين شخصاني واقعي يأخذ من القيمة المترافقية للشخص منطلقاً له.

إن الشهادة في الإسلام ذات دور شبيه بدور (الكوجيتو) الديكارتي، إنه كوجيتو يستخلص الوجود من اعتقاد يقوم على نفي الشرك ويفضي حتماً إلى حضور الآخرين، وحضور الأمة الجماعة في كل رقعة إسلامية. هذا يعني أنه من خلال الشهادة يلتقي الأنما مع ربه ومع الآخرين ومع تاريخه. الإسلام انطلاقاً من الإقرار بالشهادة يكون دين وصل وليس دين فصل يعزّز التوازن بين العقل والانفعال ليغير الإنسان ما بنفسه.

هكذا يتعمّد التأصيل الإسلامي للشخصانية الواقعية تقريرها من مجموع الأحكام، عبادات ومعاملات، وهذه الكلية الشمولية تناطّب كل أفعال المسلم ككائن بشري مؤمن : نيته ومقاصده إذا خالفت معاملاته وجب عليه أن يعيد النظر في سلوكاته لكي يعود إلى الانسجام مع المشترك الجماعي حتى لا يلحق الضرر بنفسه ويضرّ معه الآخرين. هذا يثبت أن الشخص المؤمن في الإسلام كائن معشرى، حين يلفظ بكلمة "أنا" فهو يعني الآخر والنحن، فالله مع الجماعة. وكما هو شأن في فلسفة (كانط) الشخص المسلم ينظر إليه كغاية لا كوسيلة.

في كتابه "الشخصانية الإسلامية" عمل الجبابي على أن يُعطي جميع الجوانب التي تناولها بالتأمل والتحليل انطلاقاً من تياره الشخصاني الواقعي، مفصلاً القول في قصوده الأخلاقية ودوائر الوعي الفردي والجمعي في الضمير الإسلامي، وما يدخل تحت ما يُسميه المعطيات النشوية تجاه الوجود والدولة والنظام

المجتمعي، والتعامل مع الزمن ولحظاته مما هو صريح في القرآن والسنة. ولا يجد الجبائي غضاضة في تناول ما تواجهه الثقافة الإسلامية من مضيقات، على رأسها نشوء التيارات التي تخرج عن دائرة الإيمان والسلوك الإسلامي الأصيلين من مختلف نزوات الغلو والتطرف التي تُحِيد عن أخلاق وفضائل السلف الصالح مما أطلق عليه تعثر السلوك السلفي انتهاءً إلى إقامة الدليل العقلي القاطع على أن دين المقاصد يريد الیسّر للمسلم لا العُسر، أي فتح باب الأمل والتفاؤل.

منذ فجر الإسلام يقول الجبائي : «اكتسب مفهوم الشخص معاني كثيفة حيّة مليئة، فإذا كان المفهوم، في القرن الأول الهجري لم يعثر على لفظ صريح مطابقٍ لمعناه وبكامل الدقة فقد كان له دلالاتٍ ضمنية حيث صارت معاني الشخص تزداد وضوحاً. وبعد ذلكم القرن التأسيسي حدث انقلاب شامل في الذهنية العربية [الإسلامية] أخرجها من التصور الجماعي الفوضيّاص الأامحدّد إلى مستوى التعقل وإلى نضج الوعي عوضاً عن أن يبقى الفرد المسلم فرداً يتذوب في القبيلة أفقياً صار شخصاً يشعر بفرادته وكرامته ويتصل عمودياً بكائن مطلق هو الخالق المتعالي الذي سُوئَ بين العربي [المسلم] والعجمي [غير المسلمين]»⁽¹⁹⁾.

يرفع الإسلام من قيمة الشخص ليصفه بالإنسان المُكرّم الذي يرقى إدراكه وشعوره من مستوى الحياة التّبّاتية إلى مستوى المعاني فتُؤْنِسُ الطبيعة الحيوانية فيه، وتجعل من كل شخص مُحسّداً للشهادة في العالم الدّينوي، ومن هنا يكتسب الإنسان كرامته وأمتيازه. تكفي الإشارة إلى سجود الملائكة، بأمر الله، أمام أب البشر آدم احتراماً وإجلالاً، وهو احترام وإجلال خاص بالخالق وحده، إنه تشريف للإنسان إن قام بأعمال الخير والصلاح، وليس تشريف بالانتساب إلى قبيلة أو موطن.

إذن، الأنا في الإسلام متعال ومعشرى، وبالرغم عما بين الذوات من تباين فإنها تتحاب في الله وتتواصل فيما بينها عن طريق تلك الرابطة الروحية. في هذا الحب [يقول الحباني] تجد الذوات مركز التسامها ونقطة وعيها بالاستقلال – الذاتي والشخصي. وبما أن الأنا يتمتع باستقلال ذاتي لزمه أن يتحلى كوحدة خاصة متميزة – بصفة مطلقة – عن الأشياء والكائنات التي ليست هذا الأنا. الإنسان في هذه الدنيا يقف وحيداً ترقبه عين الله راضية أو غاضبة عن بعد لا يجده [... لكن] هذا الشعور بالانعزal داخل الكون [ما يجعله مجرد فرد] بل يُعوض مباشرة في الإسلام بمفهوم الأمة [أي ضرورة التعايش مع الآخرين]. إن حديثي عن "أنا-ي" أو عن ذاتي [كمسلم] هذا كذلك حديث عن الآخرين، وإقرار بوجود الأنـت والغير ؛ إنها في آن واحد عملية إثبات لتميز في سلوكاته لكي يعود إلى الانسجام مع المشترك الجماعي حتى لا يلحق الضرر بنفسه ويضرّ معه الآخرين. هذا يثبت أن الشخص المؤمن في الإسلام كائن معشرى، حين يلفظ بكلمة "أنا" فهو يعني الآخر والنحن، فالله مع الجماعة. وكما هو شأن في فلسفة (كانط) الشخص المسلم يُنظر إليه كفاية لا كosityلة.

الشهادة في الإسلام، في ضوء كل ما ذكر تنتقل بالشاهد من إثبات الله إلى إثبات وجود الأنا الخاص. هذا ما يؤكّد لدى الحباني اختلاف الشهادة عن التأمل اختلافاً تاماً : إذ تخرج الشهادة الأنا من اللّجّة المظلمة للذاتية لتجدر الإنسان في أفق مادي وتاريخي، وبهذه الحقيقة يعي الشخص ذاته وقد تموقف أي تشخيص في الكون وتضامن مع الآخرين. إنه حسب ظاهر الآيات القرآنية في تطور لا ينقطع. مرجعية الحباني في ذلك سلسلة من السور والأحاديث الدالة على استيعاب تام للنصّين الأساسيين للدين الحنيف. بالنسبة للإسلام هناك

معرفتان متكمالتان كلتاهما مجده وضرورية : المعرفة الناتجة بالإدراك والعقل، والمعرفة التي يحياها المرء مباشرة كمُعْطَى واقعي، وفيما يتعلق بالله إِنَّا نعى وجوده فنؤمن به أولاً حين ننطق بالشهادة، ثم نلتجئ إلى العقل بعد ذلك بقصد الدّعم والتدليل. إن علم الكلام لا يبدأ إلا بعد أن يحصل الإيمان اعترافاً بالقيمة الأداتية للعقل مع الإقرار بقيمة التجربة الفردية الباطنية.

الإطار المرجعي الإسلامي للشخصانية الواقعية لا يُقرّ بالتمييز الكانطي بين الأنّا الحسي والأنّا المتعالي، أي بين أنا تجربتي وبين أنا مستقل عن كل شرط تجربتي، ولا يخضع لأي قيد مجتمعي أو تاريخي. ترفض الشخصانية الواقعية الإسلامية كذلك الثنائية البرغسونية التي تميز بين أنا عميق وباطني وأنا سطحي خارجي و«من هذا المنظار بوسعنا — يقول الجبائي — أن نؤكد أن الاستقلال الذاتي للشخص ومسؤولية شخصية يستلزم كل منهما وجود الآخر، إذ لا يجوز لمؤمن أن يقوم مقام آخر في تأدية أية فريضة (ما عدا الحج حيث المشاكل المادية تبرر ذلك) [...] لا يُجزئ عن أي عمل بُرّ إلا من قام به هو شخصياً، لا شفاعة ولا إنبابة. إن خلوة الرّهبان في الأديرة وصكوك الغفران وغير ذلك من الأوضاع المتشابهة مما يتناهى مع الشخصانية الإسلامية حيث يتجلّى الشخص كتحرّر خلاقٌ مُطْمئنٌ. [لذلك فإنّ الشخص] يتجلّى كقوّة تتجاوز ذاتها بذاتها، من الغرائز إلى تكييف الغرائز، ومن الميول إلى إخضاعها للعزيمة. أخيراً إن الشخص توثر نحو التوازن الذاتي المتكامل حسب أفق شخص وحسب تداخل للافاق»⁽²⁰⁾.

لإكمال الصورة في ما يتعلق بالتأصيل الإسلامي للشخصانية الواقعية يواصل الجبائي تعميق النظر في الحجج والدلائل المبرهنـة على أن الإسلام في جوهره

دين شخصاني من حيث إن الشخصية الواقعية «تبدأ باختبار أولي، فكما يضع الهندسي فروضه وسلّماته قبل الشروع في بناء العمليات الرياضية والبرهنة عليها. تطلق الإشكالية الإسلامية من الشهادة، ثم تطرح سلسلة طويلة من التساؤلات الفلسفية والأخلاقية والسياسية دون أن تكون في الواقع تفرقة مطلقة بين الميادين الثلاثة. فترابط الميادين يُشيد ترابط التجسيد الجسماني في الكائن البشري بالتعالي الروحي. يتعد الإسلام بقوّة عن النزعة إلى تسخير "الكل" لفائدة الوحدانية، وبذلك يتغلب الإسلام على المنافسات المأساوية بين ما هو فردي وما هو مجتمعي، ما هو ديني وما هو غير ديني، ما هو مقدس وما هو دنيوي، الكائن البشري كُلٌّ مُوَحَّد، هو جزء من مجموع ملتزم داخل نسق ذي أعراف وشرائع»⁽²¹⁾.

واضح من تحليلات الحبabi أن الإسلام يقول بالصيغة (le devenir). العالم والإنسان يتطوران نحو نضج واكمال يتجلّيان في الاختلافات والتغييرات. إن تطور الإنسان ليس فحسب استعادة تكثيف مطلق، كما يرى أصحاب التحليل النفسي الذي يسعون إلى إدماج جديد للمصابين بالعصابة في البيئة السوية، بل هو تحرّر وتجاوز الإنسان لذاته. وهنا ينفي الحبabi أن تكون الشخصية الإسلامية تجعل من الشخص مونادا (monade) روحية بالرغم من اعتباره مُعطى أولياً، بل إنه كائن كلي ومادة حية، أي فكر يُفتح في جسم ذي عقل، فإن يكن من فرق بين الروح والجسد، فإن الكائن البشري بمثابة الجزء من الكل أو المحتوى من المحتوى. تيار الحبabi بحكم كونه مقتبساً من الإسلام فإنه يمتنع عن الخضوع لأي اتجاه لاهوتى من شأنه أن يضع قبلياً (a priori) أفضليّة

للروح على الجسد أو للجسد على الروح. إننا أمام شيء آخر، يأخذ من المادة والمثالية على السواء. إنه تركيب يتکامل فيه الاتجاهان، ولو لا هذا التركيب لكان الإسلام روحانية مطلقة تسurg في الفضاء المطلق دون حدود الواقع.

يذهب الحبابي بعيداً في عملية التّقريب، معتبراً أن أفعال الشخص في الإسلام لا تتحدد بالطقوس الروحية والمضمون الاعتقادي، ولكن أيضاً بالظروف المادية وال موضوعية التي تعيش فيها الأمة جماعة، فإذا كان «جوهر الشخصية المادية» يكمن في المعنى الدقيق الحاد الذي يُكوّنه الكائن البشري عن كرامته وعن كرامة الآخرين، وإذا كانت الكرامة تمثل في وعي كُلّ مِنَّا لأنّه قيمة — في — ذاتها ضمن عالم من المغامرات، فإنّ عليه أن يعانيها كمغامرة التحرر، مع احترام الآخرين. وفي النهاية إذا كانت الحريات تستلزم مسؤولية كل واحد منا وتضامنه مع الآخرين ومساواته لكل الأشخاص فإن الإسلام لن يكون إلا شخصانياً [وأعيا] «(22)».

خامساً : من الشخصية الواقعية الإسلامية إلى الغدية

يواصل فكر الحبابي تحرّكه، وبحكم انتباذه اليقظ لما يجري في العالم الذي يعاصره من أحداث وحقائق، شرع في تلمس ما يميّز الربع الأخير من القرن العشرين، وأدى به الأمر إلى استخلاص ثلاثة من المستجدات : على رأسها العولمة الكاسحة التي تسندها الليبرالية الجديدة ورديفتها الرأسمالية المتوجّبة، بعد أن حَوَّلت الكون إلى قرية كبيرة قبضت على الحدود الوطنية، وقوّت شكيمة المقاولات والشركات متعددة الجنسيات العابرة للقارات، وعمقت الهوة بين

الدول المتقدمة (دول الشمال) وبين الدول المختلفة (دول الجنوب) التي تعاني من مظالم العصر. المستجد الثاني هو ما جاءت به الثورة الصناعية والتكنولوجيا المعلوماتية، هاتان الثورتان ساهمتا في تثبيت ظاهرة التنافس الشديد بين من يحتملون في العالم، وإرساء قواعد ثقافة القيم الكونية على حساب الخصوصيات وقيمها. المستجد الثالث هو معاناة دول العالم قاطبة، شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً، لأزمة حادة في القيم وفشل النموذج الغربي وضرورة إبداع نموذج أو نماذج بديلة لإنقاذ ساكنة البسيطة من أجل إخراجها من دائرة الاختلالات التي أصبحت تهدّد السلم العالمي.

أخذنا بعين الاعتبار هذه المستجدات، وجدت الشخصية الواقعية الإسلامية نفسها مضطّرّة لأنّ تُسهم في كل ما من شأنه إخراج العالم المعاصر من الأزمات التي تعصف به. وبالتالي أحسّ الحبابي بمسؤولياته الأخلاقية والفكريّة، وأنّ عليه أن يوسع دائرة تياره الفلسفـي من أجل أن يدعـع رؤـية صـالحة لـ "غـد" الإنسـانية، تحرـر الدول المتقدـمة من غـطرستـها، وتحرـر الدول المتـختلفـة من عـقـدـ نقصـها، دون توجـيه الاتهـام إلى أي جـهة كـانت، فـالأصل في الذـمة البراءـة كما تقول الشرائع الدينـية والدنـيـوية. في كتاب "درـاسـات مـغـرـبية مـهـدـاهـة إـلـى المـفـكـر المـغـرـبـي محمد عـزيـز الحـبابـي" الصـادرـة عن جـمـعـيـة الـبـحـثـ فيـ الـآـدـابـ وـالـعـلـومـ الـإـنسـانـيـةـ سـاـهمـ فـيـهاـ سـالـمـ يـفـوتـ بـنـصـ قـيمـ يـحملـ عنـوانـ "الـهـاجـسـ الثـالـثـ فـيـ فـلـسـفـةـ الـحـبابـيـ"ـ يـبـيـنـ فـيـهـ «أـنـ التـحـولـ الـذـيـ عـرـفـهـ تـفـكـيرـ الـحـبابـيـ مـنـ الشـخـصـانـيـةـ الـوـاقـعـيـةـ [ـالـإـسـلامـيـةـ]ـ إـلـىـ "ـالـغـدـيـةـ"ـ هوـ فـيـ تـقـدـيرـيـ الشـخـصـيـ تـحـولـ كـانـ مـرـتـقاـ، وـجـدتـ إـرـهـاصـاتـهـ الـأـولـىـ بـصـورـةـ جـنـينـيـةـ فـيـ الـمـؤـلـفـاتـ الـأـولـىـ، وـإـنـ تـعـذرـ أـحيـاناـ اـسـتـشـفـافـهـ فـإـنـ ذـلـكـ لـاـ يـعـنيـ أـنـاـ أـمـامـ فـلـسـفـيـنـ مـتـعـارـضـتـينـ، إـحـدـاهـمـاـ غـارـقةـ فـيـ التـأـمـلـ،

والثانية أكثر التصاقاً بالتطور النوعي للمجتمع الآلي المعاصر، وأكثر حرصاً على البحث عن مكان العالم الثالث، [دول الجنوب] يُشيد البحث عن الذات داخل أفق تفكير الآخر. وثانيتها تطرح علامة استفهام على ذلك الأفق نفسه، مُبلِّوراً بذلك توجّهاً فلسفياً وأنحلاقياً جديداً ي يريد تدعيم ركائز حقيقة لفلسفة جديدة من أجل الغد، لا يبقى فيها الغرب بؤرة العالم، ولا العالم الثالث محيطه وهامشه [...]، أي أن الأمر في الشخصية الواقعية [الإسلامية] كان يتعلّق بمعرفة ما إذا كانت عملية التّشخصُون تمّ بنفس الصورة في كلّ المجتمعات الاستعمارية، والمجتمعات الخاضعة لنَّيْرها؟»⁽²³⁾.

إن ما يراه سالم يفوت وما قمت به شخصياً من أبحاث بنفس الرؤية يُظهر بشكل واضح أنّ الحبابي بدأ يستبين الوسائل الضرورية للإنقاذ من أجل التّحضير لمستقبل يُخرج العالم من أزماته وإبداع فلسفة لـ "الغد"، "فلسفة غدية". وقد خصّص لهذا المشروع الغدوي ثلاثة من الكتب المرجعية هي: "عالم الغد: العالم الثالث يتهم - مدخل إلى الغدية"، و"دفاتر غدوية" و"من المُنْتَلِق إلى المفتح: عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية". ليس بإمكان هذه الورقة المُركّزة أن تحيط بكل محتويات هذه الكتب، ولكن سأكتفي بتناول الجوانب الأساسية فيها.

"الغدية" عند الحبابي وسيلة لتأجيّج الشعور بالمخاطر المُحدِّقة بالإنسانية، ودعوة للتفكير الفردي والجماعي من أجل تهييء طرق التّجدة وشرط القوة والمناعة لمواجهة المستقبل. هذه هي المهام الجديدة والحقيقة لتيار الحبابي، ومن شأن هذا التوجّه أن يُعمّق الوعي بيشائر المستقبل، في ظلّ المناخ الحضاري

الذي يتسم بإدخال البشرية في أعراضٍ يائِسٍ، قد يجعل غد الإنسانية ممهوراً بخيّبات أهل من حضارة التصنيع والتقدم التكنولوجي، ومنجرٌ إلى حروب مُتَسَلِّسلة قد تأتي على الأخضر واليابس. في هذا المناخ، كما قلت، كان من الضروري تحين الشخصية الواقعية الإسلامية لاستيعاب هذا الوضع ومستجداته، وخطِّ دروب إنقاذ كل الشعوب، شمالها وجنوبها. بهذه الرؤية تَبَدِّي في الأفق القريب طريق ثالث أكثر إنسانية بتجاوز ثنائية المثالي والمادي، أي لمنأى عن المثاليات الحالمة (الطوباوية)، وعن الماديات التي تحترل شروط ومعطيات الوضع الإنساني.

تنطلق تأملات الحبابي، في هذا التوجّه الجديد من سؤال يضعه على نفسه وهو : «هل توجد اليوم فلسفة قادرة على أن تهيئناً لعالم الغد؟ [ومشروعة هذا السؤال تكمن في أنا] غالباً ما نصطدم بمنظومات مُغلقة على معاير، كقصورٍ مُهنددة لا يدخلها إلا من يعرف كلمة السر أو من تسلق الأسوار ليلاً حيث الظلمة حالكة»⁽²⁴⁾. جواب الحبابي على السؤال الذي طرحته على نفسه هو بالنفي، لذلك فإنَّه مُطالب بوضع أسسٍ نظرية لـ «فلسفة من أجل الغد» يقصد بها «الدراسة العلمية للغد، وبكل ما سيؤثر فيه انطلاقاً من معطيات إحصائية قائمة أو مُتوقعة». بهذا المفهوم تختلف الغدية عن المستقبلية (futurologie) أو عن الماركيتينية، كما يسميها البعض، من حيث إنّها تريد أن تكون منهجاً علمياً لمعالجة نشاطات إنسانية قصد استخلاص عناصر مُتوقعة تَهْمِّ الإنسانية جموعاً. أي بكل إنسان في كل أبعاده المادية والوجودانية والروحية. بمعنى أن المستقبلية دراسة للمستقبل المباشر»⁽²⁵⁾. وهذا تعريف أقرّه (غاستون بيرجي) في مباحثه الاستشرافية (prospective).

هكذا، فإن الغدية أشمل من المستقبلية أو الاستشرافية آفاقاً ومقاصداً، العامل الحاسم فيها شخص لا يغيب أبداً في الاختيارات والبحوث الميدانية؛ إنها مجموع نشاط الفكر، وهو يحاول البرهنة على قدرات الإبداع لتحدي فشل حضارة التّصنّيع. أكيد أن هذا المجهود الفكري لا يَؤْدِي تسجيل توتّرات عصرٍ ما، ولكن القيام بشرحها وتوقع ما سيتوالى من أحداث. فالفلسفة التي لا تستنشق هواء الحاضر الفسيح بالمساهمة في الحينونة (*l'entraînement de l'entraînement*)، تحكم على نفسها بالانغلاق في ماضٍ داخلٍ حاضر. يعترف الحبابي بأن فلسفة الغد التي يسعى لصياغتها ما تزال في حكم المجهول، لكن الفلسفة من أجل الغد بدأت تبدو ملامحها في ذهنه من خلال مجموع الأبحاث الجارية عن الإنسان والتاريخ والطبيعة، من قبيل اكتشافات المصلحين المجتمعين في القرن التاسع عشر، وانتشار الاقتصاد الاجتماعي القائم على الطبقات المتتصارعة والثورات والحروب الامبرالية. وهناك أيضاً التاريخ، وقد أصبح علماً يبحث الإنسان من خلاله عن ذاته وصراعاته، وهناك أخيراً استكشافات السيكولوجيا وعالم اللاشعور.

على من يريد تهيئ عالم للغد، يعتقد الحبابي، أنَّ عليه أن يقتنع بأنَّ عالم اليوم «في أشد الحاجة إلى فلسفة جديدة تستنسخ مكتسبات الفكر المعاصر، وتُفتح على المستقبل. هاتان مهمَّتان لا تستطيع القيام بهما إلا فلسفة لا تخضع لأيّ نسق مسبق، فلسفة تعتمد على شَكٍ منهجي يجعلها تضرُّ بالوثوقية (*dogmatisme*) عرض الحائط. [لابد من التأكيد هنا على] انقطاع الفلسفة عن التأمل النظري المحسن واكتفاءها بنظرة محززة عن الأحداث والأشياء، ستجعلُها تَطأُ الأرض وتعلم من جديد المشي على الأرجل، حينذاك ستُفتح عينيها على واقع الإنسان - الكل»⁽²⁶⁾.

يبدو لي أن الحبابي، في هذا المسعى، يعتمد على اجتهادات ابن خلدون الذي جمع في منظومته التأويلية بين التاريخ والمران والسياسة. وقد أشار فيلسوفنا إلى هذه الخلفية المعرفية الخلدونية في كتابه "من المنغلق إلى المفتوح" وفي كتاب له خصصه لفكر ابن خلدون.

وينتهي الحبابي إلى خلاصة عامة هي أن الذي فرض عليه التمييز بين "فلسفة للعد" و"فلسفة من أجل العد" والاكتفاء بوسم تياره بـ "الغدية" يفك بها رموز السياق التاريخي الذي يؤشر على الاتجاه من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل كما تفك رموز مخطوط ما. لـ "الغدية"، إذن، مكونات أساسية تتمظهر في: تكامل، صاف المعرفة (*l'interdisciplinarité*) والثالثية (*le tiermondine*)، والتحرير من أغلال المنطق تكريسا للعقلانية التطبيقية (*rationalisme appliquée*)، كما أسس لها (غاستون باشلار)، ومعالجة أزمتي القيم والنماذج.

إن الفكر المتحرك لمحمد عزيز الحبابي تسرى بل تداخله ثوابت رغم ما فيه ظاهريا من تنوع أوقع الكثرين في وهم الاعتقاد بأن للبابي فلسفتين أو ثلاث فلسفات. في الواقع أن المتن الحبابي في كلّيته فلسفة واحدة تتميز في عميقها بالتفتح والتفاؤل. الحبابي قلّيق متفائل، تفاؤله تراجيدي خلاق، لا يتراهل في التعاطي مع الواقع العيني، ومن ثمة فإن مساره لم يبلغ منتهاه. إنه يتجاوز الانغلاق فـ «إذا أرادت الشخصية الواقعية [الإسلامية الغربية] الانسجام مع نفسها ومع الواقع بحيث لا تُنْقاد إلى التشاوُم بل إلى إيمان وطيد في قدرة الإنسان، وأن الإنسانية تتوفّر على إمكانيات كفيلة بدرء المخاطر، وأنها تتوصّل إلى استغلال تقدّم الآلة لصالحها، ويكفي لتحقيق هذه الاستفادة وهذا التجاوز

تطبيق التّربية بمعناها الواسع، وأن تؤسّس التقنيات وذلك بأسنة علاقتنا فيما بيننا، ومع العالم في اتجاه حضارة أساسها العمل»⁽²⁷⁾.

في اعتقادي أن محمد عزيز الحبابي طباوي (utopique)، ولكن طباويته هي استعمال الحلم الذي يأمل تتحققه لصالح الإنسانية إذانا بما سيكون عليه عالم الغد.

الهوامش

- (1) Mohamed Aziz Lahbabi, *De l'être à la personne : Essai de personnalisme réaliste*, PUF, Paris, 1954
- (2) Philosophes critiques d'eux-mêmes, sous les auspices de la Fédération Internationale des Sociétés de la Philosophie, Ed. Peter Lang-Berne et Frankfurt am Main-Las Vegas, 1977.
- (3) محمد عزيز الحبابي، مفكرو الإسلام، دار الأمانة، 1945.
- (4) M.A. LAHBABI, *De l'être*, Idem, p. 97.
- (5) نجيب بلدي، دراسات في الشخصية الواقعية، مجلة آفاق، السنة الأولى، العدد 3، 1993، ص 93.
- (6) انظر محمد عزيز الحبابي، الشخصية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- (7) محمد عزيز الحبابي، من الكائن إلى الشخص، دار المعارف، القاهرة، 1962، ص 91.
- (8) الألفاظ والجمل الموجودة بين معرفتين [] هي إضافات من عند صاحب هذه الورقة أو حذف من الاستشهاد.
- (9) محمد عزيز الحبابي، نفس المرجع، ص 92.
- (10) محمد عزيز الحبابي، نفس المرجع، ص 98-99.
- (11) محمد عزيز الحبابي، نفس المرجع، ص 93.
- (12) محمد عزيز الحبابي، نفس المرجع، ص 11-12.

- (13) محمد مصطفى القباج، من الشخصانية الواقعية إلى العدية، مجلة الكتاب المغربي، العدد الأول، مارس 1983.
- (14) محمد عزيز الجبائي، نفس المرجع، ص 87.
- (15) جميل صليبا، الفكر الفلسفى في مائة سنة، بيروت، 1962، ص 520.
- (16) نجيب بلدي، المرجع المذكور، ص 95.
- (17) M.A. LAHBABI, De l'être Idem, p. 123
- (18) M.A. LAHBABI, Idem, p. 134.
- (19) محمد عزيز الجبائي، الشخصية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص 13.
- (20) محمد عزيز الجبائي، نفس المرجع، ص 47-48.
- (21) محمد عزيز الجبائي، نفس المرجع، ص 51-52.
- (22) محمد عزيز الجبائي، نفس المرجع، ص 129.
- (23) سالم يفوت، الهاحسن الثالثي في فلسفة الجبائي، ضمن كتاب "دراسات مغربية مهدأة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الجبائي"، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1987، ص 21.
- (24) محمد عزيز الجبائي، عالم الغد : العالم الثالث يتهم" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص 21.
- (25) محمد عزيز الجبائي، نفس المرجع، ص 24.
- (26) محمد عزيز الجبائي، نفس المرجع، ص 205.
- (27) محمد عزيز الجبائي، من المتعلق إلى المفتوح، نفس المرجع، ص 292-293.
-

محمد عزيز الجبالي :
من الشخصية الواقعية إلى الشخصية الإسلامية

محمد الشيخ

أستاذ التعليم العالي في فلسفة الدين
والفلسفة والسياسة والحداثة
كلية بن مسيك - الدار البيضاء

لما كتب أمير إسكتندر ما كتبه عن تيارات الفلسفة العربية المعاصرة،
وكان الرجل من الأوائل الذين كتبوا مقالة جامعة في هذه التيارات، أحصى
من الفلاسفة العرب المعاصرين والفلسفات العربية المعاصرة نماذج معدودة
ومحدودة لا تتجاوز أصابع اليد اللهم إلا القليل.

وكذلك فعل محمد عابد الجابري لما عاود فتح ملف الفلسفات العربية
المعاصرة في كتابه "الخطاب العربي المعاصر"، فلم يكدر يزد عما ذكره سلفه
فلسفة عربية أخرى أو فيلسوفاً عربياً آخر.

والحال أنه لم يكن الرجالان قد اطلعاً بعد على محمل التيارات الفلسفية
العربية ليدركاً أنها تجاوزت العشرين فلسفة، وأنها ما كانت الثلاث فلسفات أو

الأربع التي أحصوها عدداً، ولا بقيت على حالها. وبالفعل، فقد أثمرت جهود المهتمين بالفلسفة في العالم العربي، منذ الثلث الأول من القرن العشرين إلى يومنا هذا، عن ظهور العديد من التيارات الفلسفية العربية ناهزت خمسة عشر من أقدمها :

الرحمانية (زكي الدين الأرسوزي، 1899-1968)؛ إلى أحدثها التداولية (طه عبد الرحمن، 1944)؛ مروراً بالمدرحية (أنطون سعادة، 1904-1949) وبالعقلانية المعتدلة (يوسف كرم، 1886-1959)؛ وبالجوانية (عثمان أمين، 1905-1978)؛ وبالشخصانية المتوسطية (رونيه حبشي، 1915-2003)؛ وبالشخصانية الواقعية (محمد عزيز الحبابي، 1924-1993)؛ وبالوجودية (عبد الرحمن بدوي، 1917-2002)؛ وبالكيانية (شارل مالك، 1906-1987)؛ وبالتعبيرية (نظمي لوكا، 1920-1987)؛ وبالوضعية المنطقية (زكي نجيب محمود، 1905-1993)؛ وبالتاريخانية (عبد الله العروي، 1933)؛ وبالأصولية التأسيسية (عزت قرني، 1940)؛ وبالليبرالية التكافلية (ناصيف نصار، 1940)...

ومهما يكن من أمر، فقد اتفق الرجالن كما وافقهما الرأي الكثير بمن في ذلك عبد الله العروي على أن هذه الفلسفات لا تكاد تستحق أن تذكر.

والحقيقة أنه ظلمت الفلسفة العربية قديماً وحديثاً، وكان أن تلقيت تيارات الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة هذه، شأنها في ذلك شأن سالفتها الفلسفة العربية الإسلامية القديمة، منذ نشأتها الأولى، بتاويلات سلبية كثيرة (من أمير إسكندر إلى العروي والجاحري) ما بين من اتهمها بالتغريبية، ومن دان ما اعتبره "سطحيتها"، حتى أن البعض شبهها بوكالات بيع السيارات الأجنبية في عالمنا

العربي، كل داعية إليها أشبه ما يكون بمناد على ماركة معينة ... وحتى أن محمد عابد الجابري أقصى فلسفتي رونيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي الشخصانيتين - بتعلة كونهما مكتوبتين بلسان أجنبى - الفرنسية - ولذلك لا تشکلان جزءا من الخطاب العربي المعاصر.

أكثر من هذا، من هؤلاء المنتقدة من وجد أن : «الفلسفه العرب المعاصرین هم جمیعا إما انتقائیون أو مجرد أصحاب معلومات تاریخیة موسعة»⁽¹⁾، ذاهبا إلى أن لسان حال الفلسفه العرب إنما حقيقته : «نحن الفلسفه العرب: لا ننحو من الانتقائية إلا لنسقط في نزعة وضعیة مسطحة»⁽²⁾، وأن : «الباحثین العرب يبالغون في تقدير أهمیة فلاسفتنا المزعومین، فكتب هؤلاء الباحثون جمیعا إما محاضرات مدرسية للطلبة، وإما محاولات أدبية»⁽³⁾.

ومن ذلك أحد منشئي هذه الفلسفه المرحوم محمد عزيز الحبابي "تحاماً على الفلسفه العرب، دون استثناء"، وقرأ فيه "حساسیة خاصة اتجاههم"⁽⁴⁾، متمنيا على صاحب هذه "الأحكام السريعة" - يعني العروي - التي هي على الحقيقة : «فرض أحكام بلا مقدمات، ولا حتى افتراضات» - والذي "هكذا، بحرة قلم، وفي تعليق لا يتعدى سطرا واحدا، يصفي الحساب مع كل الفلسفه العرب المعاصرین من المشرق ومن المغرب»⁽⁵⁾ - أن يكون قد تراجع عن مثل هذه "الأحكام السريعة"⁽⁶⁾.

ثمة نزوع لاحظه بعض من درس هذه الفلسفات العربية هو النزوع إلى التأصیل؛ أي محاولة الرجوع بهذه الفلسفات إلى أصل حتى لا يقال إنها "دخيلة" علينا. وقد تعددت طرق هذا التأصیل: اللغة، العقيدة، التراث... كل

يسعى إلى تأصيل فكره : الفيلسوف العربي "الرحماني" يعود إلى "رحم" اللغة العربية، و"الجواني" يرُوّب إلى "جوى" العربي والمسلم الأصيلة، و"الوجودي" يرُوّب إلى "وجودانية" التراث الصوفي، والتداولي يغول على المجال التداولي العربي... لا يكاد يشذ عن هذه القاعدة سوى "الأصولي" و"التأسيسي" (عزت قرنى) - ويا للمفارقة ! - الذي يدعو إلى إعمال ما يسميه "الصغر المنهجي"، حيث يسعى إلى معالجة أية قضية فلسفية بإعادة تأسيسها بمعزل عن كل التراث الذي استندت إليه، و"التارixinاني" الذي يدعو إلى القطيعة مع التراث ...

كيف حضر أمر "التأصيل" هنا في فلسفة محمد عزيز الحبابي الشخصية؟
كيف انتقلنا معه من "الشخصانية الواقعية" التي قال بها منذ رسالته لنيل الدكتوراه، وهي أول رسالة في الفلسفة يتقدم بها مغربي إلى "الشخصانية الإسلامية"؟ وما هي الإشكالات والإعطالات التي طرحتها هذا الانتقال التأصيلي؟

1. محمد عزيز الحبابي : التأصيل المفروض ؟

على خلاف أغلب متفلسفة العرب المعاصرين الذين كان "هاجس التأصيل" لديهم هاجسا "جوانيا" ؛ أي نابعا من الداخل، فإن البادي أن هذا الهاجس التأصيلي كان "براانيا" عند محمد عزيز الحبابي ؛ بمعنى أنه كان "حثا" و"حضا" و"باعثا" من الخارج، لا "دافعا" و"داعيا" و"وازعًا" من الداخل ؛ أي أنه كان "ردة فعل" على استشارة، أكثر مما كان هو "فعلا" عفويا ؛ قصدنا به أنه كان "ردة فعل" ضد من ميز من المهتمين بالفلك الفلسفى العربي المعاصر بين "شخصانية مسيحية"، يمثلها رونيه حبشي، و"شخصانية إسلامية" يمثلها محمد عزيز الحبابي. يقول الحبابي موضحا هذا الأمر: (...) أما كتاب الشخصانية الإسلامية فإن ظروف

كتابته مغایرة تماماً [لظروف كتابة "من الكائن إلى الشخص" الذي كان في الأصل أطروحة]. ذلك أنه بعد أن أصدرت كتبى الأولى وبعض المقالات عن الشخصية(...)) صار مؤرخون للفلسفة العربية الحديثة يقسمون المدارس إلى ماركسية ووجودية وشخصانية...، ثم يقسمون هذه الأخيرة إلى قسمين، مسيحية وإسلامية، ويجعلون من الحبابي "الشخصاني الإسلامي". إذ ذاك اضطر الحبابي إلى أن يتساءل هل تنطبق عليه هذه التسمية. إني مسلم، وإنني شخصاني : فهل بين هاتين الصفتين جامع مشترك؟ ومن الرغبة في بلورة هذا السؤال وتعديقه نشأ كتاب "الشخصانية الإسلامية"«⁷.

قد يعتري معارض بالقول : كلا، لقد كان هاجس "التأصيل" هذا متمكناً من نفس الرجل حتى وهو يؤلف أطروحته الأولى! فما اعتبر أنه كان مجرد "ردة فعل" يبدو أنه كان "فعلاً" متصلًا في فكره! والشاهد على ذلك، إحالته - في كتابه "من الكائن إلى الشخص" (1954) - عدة مرات على "الأصول والمصادر الإسلامية". وهكذا، أنت تجده، مثلاً، يحيل على القرآن ست مرات، وعلى النبي محمد تسعة مرات، فضلاً عن إحالاته العديدة على الإسلام من حيث هو ديانة، وإشاراته إلى بعض مفكري الإسلام، شأن الكندي (مرة واحدة) والغزالى (ثلاث مرات) والسهوردى (مرة واحدة) وابن رشد (مرة واحدة). وتكتسي هذه الإحالات أهمية خاصة في ثلاثة مناسبات أساسية:

- 1- مناسبة حديثه عن حييات الاعتراف للغير بأنه "شخص" مستقل و"صيورة" كونية وعاقلة. إذ يذكر محمد عزيز الحبابي، تحت تأثير (هيجل، 1770-1831)؛ وقد قرئ لا شك في ذلك بعيون (الكلكستر كوجيف، 1902-1968)؛ أن هذا المفهوم (أي "الشخص") إنما هو وليد الأزمة الحديثة (الثورة

الفرنسية) : «أما في العصر الحديث، بعد أن انتشرت "مبادئ حقوق الإنسان"، عقب الثورة الفرنسية الكبرى، أصبح من المسلم به الاعتراف بالآخر كآخر ؛ أي كشخص : «سواءً كان مواطنا، أم عبدا، أم من رجال السخرة...»، فتكون بذلك معنى للإنسان البشري يجعل منه شخصا، يجارى العقلانية والشمول». ثم ترى محمد عزيز الحبabi سرعان ما يستدرك، فيضيف : «ولقد تقدم للإسلام أن أعلن عن هذا المبدأ، فالقرآن يقر أن للشخص كرامة يجب صيانتها وحرمة يحرم التقىص منها : كل الناس متساوون، فيما بينهم، أمام الله، فما كان لون البشرة، ولا الوطن، ولا العرق، ولا المال... ليفضل بين الأشخاص، إنما قيمة كل أمرٍ في فضائله الشخصية : ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُم﴾ (سورة الحجرات، الآية 13)».⁽⁸⁾

2- ومناسبة حديثه عن "الشخص" بحسباته كائنا، تلقاء ما يتمتع به هو من حرية، [كائنا] "مسؤولًا". ويعرج الحبabi للتبيه على أن في الإسلام، لا يدرك "الشخص" في وحدته، وإنما في جمعيته. ففي الإسلام ليس يكون المرء وحيدا حتى حين لا يكون مع أترابه. ثمة دائما من يرافق المرء في حياته ولو كان الملكان الكاتبان : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا إِنْسَانًا وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَيْدِي﴾ (سورة ق، الآيات 16-18).

3- في أثناء حديثه عن "استقلال الفرد"، يشير محمد عزيز الحبabi إلى أن الإسلام عمد إلى تحرير الفرد من القبيلة - الوحدة الضاغطة - لكي يجعله ينتمي إلى الأمة، مع الbonne الحاصل بين الحالين : عن تلك ينشأ "إمة"، وعن هذه ينشأ "شخص اجتماعي"⁽⁹⁾.

وهذه الموضوعات عينها هي التي سوف يعود محمد عزيز الحبabi لكي ي sist في القول في شخصانيته الإسلامية، بل يجعلها أساس ما يعتبره "تشخيص الإسلام". ونقول لهذا المعارض : لا شك أن محمد عزيز الحبabi أحال إلى ما أحال إليه من أصول ومصادر دينية، لا سيما مما يسميه "الإسلام الأول". لكن الإحالة كانت هنا متممة لا فاتحة، وض咪مة لا أساسية، وفضلة لا عمدة. إذ كان الرجل يستشهد ببعض الآيات وببعض الأحاديث لتعضيد فكرة من أفكاره حول الشخصية الواقعية وليس للبرهنة عليها. ومن ثمة، يحق أن نقول عنه ما كان يقوله بول ريكور عن نفسه حين كان يتهم بأنه فيلسوف ديني : "لم أوظف في يوم من الأيام آية من التوراة على أنها حجة !".

على أن الفارق، عندى، بين الأوبة الأولى - في كتاب "من الكائن إلى الشخص" - والأوبة الثانية - في كتاب "الشخصانية الإسلامية" - يكمن في مكانة الآية، في الأولى، الآية تأتي مكملة ومتتمة، وفي الثانية تحتل مكانة أقوى وأعمق، لكنها مع ذلك تكاد لا تقود النظرة، ولا تهدي الفكر، وإنما الهدى إلى ذلك إنما هو المبادئ الأساسية للشخصانية. ومن ثمة، كان الأمر أشبه شيء بقراءة شخصانية للإسلام منه بقراءة إسلامية للشخصانية. بل كان في الحقيقة وبحسب عبارة محمد عزيز الحبabi نفسه بحث عن "جذور الشخصية في الإسلام" ⁽¹⁰⁾.

لكن، ما الذي يعنيه هذا الكلام : هل معناه أن الإسلام سبق الشخصية إلى الإعلاء من شأن الشخص ؟ أم أن معناه أن فلاسفة الشخصية استلهموا الإسلام في بناء مذاهبهم ؟ أم أن معناه أن الإسلام متشخصن ؟

أكثر من هذا، كنا نجد في كتابات محمد عزيز الحبابي الأولى ما بددنا على أنه ضرب من "التحسّس" الشديد للحبابي من مسألة "تدين الفلسفة" التي نجد بعض آثارها عالقة حتى لدى أقرب الفلاسفة الشخصانبيين الفرنسيين إليه : (إمانويل مونيه، 1905-1950) ؛ (وجون لاكرروا، 1900-1986)؛ وذلك على الرغم من دعوته إلى رفع التوتر بين الدين والفلسفة⁽¹¹⁾، فهو يقول: «تغلق الشخصية نفسها في الأنفاق وفي نتائج رؤية كاثوليكية للعالم تقدم بدورها نفسها على أنها خصوصية»⁽¹²⁾. لقد كان الرجل واعياً بالمسوح الدينية المسيحية التي تمسحت بها فلسفة كل المحسوبين على التيار الشخصاني : إذ فضلاً عن إمانويل مونيه وجون لا كروا الفرنسيين اللذين "تكاد شخصانيتهمما تلامس الالاهوت"⁽¹³⁾، ثمة الفيلسوف والكاتب السويسري (دニス ド ロジモン، 1906-1985) "الشخصاني البروتستنطي"⁽¹⁴⁾، والفيلسوف الروسي (نيكولا برديايف، 1874-1948) "الشخصاني الأرثوذكسي"⁽¹⁵⁾، وكلهم ظلوا سجيني عوائق مفهوم "الشخص" الوسيطية المسيحية، لم يخلصوا أبداً من ربط "التعالي" الذي هو سمة "الشخص" الجوهرية بتعالي الإله⁽¹⁶⁾.

و ضد هذه الخصوصية - الفلسفة الدينية - كان قد دعا محمد عزيز الحبابي إلى الوقوف على ما يجمع بين الأديان ويوحد، وليس على ما يشتت ويفرق: «من غير أن نخفي الخلافات بين الأديان والذهنانيات وأنماط العيش، لا ولا أن نهمل القناعات الصراح، فإن على الشخصية أن تسعى إلى ديانة وحدة الأشخاص، من غير أن تلتفت إلى مناسبات التعارضات التي تقدمها مختلف الأديان. إذ لئن هي كانت هذه الأديان كلها تقدم نفسها على أنها التعبير عن الوجود الممزق، على أنها دراما إنسانية متغطشة إلى التعالي وإلى المطلق، فإن تفسير هذا التمزق وتصوير هذه الدراما يتباينان من ديانة إلى أخرى. فهل نستمر،

يا ترى، بسبب مسائل شكلية خالصة، في تجاهل الواقع المشترك الذي يؤسس كنه الإنساني نفسه؟»⁽¹⁷⁾.

وإذن، كان محمد عزيز الحبابي قد دعا إلى الوقوف على "الإنساني" خلف "الديني"؛ أي على "كته الإنسان" بصرف النظر عن تباين الأديان. ولربما ذاك هو ما دفع أستاذ الفلسفة الفرنسي الشهير بيير ماكسيم شول، (1902-1984) إلى أن يتباهى، من جهة، على استلهام محمد عزيز الحبابي للتقاليد الإسلامية مع افتتاحه على التراث الغربي، وأن يشدد، من جهة أخرى، على أن : الحبابي جهد على بلوغ وجهة نظر إنسانية من الشساعة بمكان إلى الحد الذي تتجاوز به التعارض بين مختلف المنظورات الدينية، كما التعارض بين المادي والروحي، لكي يبلغ إلى ما يسميه "شخصانية مدنونة" أو "مادية مشخصنة"⁽¹⁸⁾.

أهي إذن "شخصانية مدنونة"؟ إن كان هذا حقا، كيف تفسر تحولها إلى "شخصانية دينونية" على نحو ما افترضه عبد الله العروي في كتابه "أزمة المثقفين العرب" لما هو كتب يقول في كتابه : "أزمة المثقفين"، وفي سياق حديثه عن نزوات الثقافة العربية المعاصرة، وملاحظته أن من بين هذه النزوات، بل تجده قد وضعها في المقدمة، نزع الفلسفة الدينية : «إن النزوات المهيمنة اليوم، والتي تتميز بالميل إلى الفينومينولوجيا وإلى التعالي وإلى النزعة المضادة للنزعة الإنسانية، لا سيما في الأوساط الكاثوليكية، تعيد إلى المعطيات الجوهرية في علم الكلام السني كل قيمتها. وهنا نفهم كيف أن الفلسفة الجامعية العربية قد أسلست قيادها بالتدرج لكي تتسبّع بالفلسفة الدينية كل التشبع»⁽¹⁹⁾. وفي الهاشم يضرب عبد الله العروي مثلاً لهذه الفلسفة الجامعية العربية بفلسفتي كل من محمد عزيز الحبابي المغربي ويحيى هويدى المصري⁽²⁰⁾.

2. شخصانية الحبّابي الإسلامية : من التأصيل المفروض إلى التأصيل المطلوب

دعنا ننتقل، إذن، إلى كتاب "الشخصانية الإسلامية"، ونرصد ما إذا كان ثمة من تحول حقيقي في موقف محمد عزيز الحبّابي من مسألة "التأصيل" هذه أم لا؟

يرفض محمد عزيز الحبّابي، شأنه في ذلك شأن رونيه جبشي، فكرة "القطيعة مع التراث". ويرد على أشهر داع إلى هذه القطيعة - عبد الله العروي - هذا الذي يرى أن انبعاث الإنسان العربي لن يكون إلا "بالاعتراف بانفصالية نهائية عن إنسان العهد الوسيط"، بأن ذلك يؤدي بنا إلى: "أن نقطع جذورنا التاريخية، خصوصا منها تلك التي ساهمت في خلق حضارة بكمالها"⁽²¹⁾. ويرى محمد عزيز الحبّابي، بالضبط من ذلك، أولاً؛ أن "إنسان العهد الوسيط" الإسلامي هو: "العمود الفقري لتراثنا"، و"سيبقى التراث الإسلامي الأصيل السماد الذي يسمح للتقالييد المكتسبة بالازدهار والتفتح نحو المستقبل"⁽²²⁾. ولهذا تراه يستغرب من هذا المطلب الذي يتذكر، في نظره، للتاريخ، لا سيما وأن القائل به مؤرخ ذو شأن. وهكذا، فإنه باسم التاريخ تتأكد الدعوى [العودـة إلى التراث] ونقضها [القطع مع التراث]. ثانيا؛ لا يمكن تشبيه موقفنا نحن اليوم من موقف إيطالي عصر النهضة من التراث؛ وذلك لسببين :

1- الإيطاليون أحـيوا التراث اليوناني والروماني إحياء تـبعـية، وـعربـيـون لا يـرغـبون فـي التـبعـيـة لـتراثـهـم.

2- التراث الروماني تراث نهض على "الاسترقاق"، أما العصر الإسلامي فقد "استهدف التحرير والتحرر".

حجتان جدلitan، أكاد أقطع في هذا ولا أستثنى.

ولعلنا نتذكر هنا قول عبد الله العروي المفارق: إن من لا يعرف التراث حقا هو الذي يدعوا إلى العودة إليه.

يعلن محمد عزيز الحبابي: «ساعدتنا مصاحبة الشخصية الغربية المعاصرة على تبيان واكتشاف أسس شخصانية إسلامية»⁽²³⁾. كيف نبين عن هذا الكلام؟ تقوم أطروحة محمد عزيز الحبابي الساعية، على ما يبدو، إلى "تأصيل" الشخصية في الإسلام على ثلاثة مبادئ جوهرية :

أولاً؛ الإسلام في أصله شخصاني المنحى، حتى وإن لم يدرك ذلك فلاسفة الإسلام.

ثانياً؛ انحطاط الحضارة الإسلامية أدى إلى انطمام مفهوم "الشخص". ذلك أن: «أنماط حياة العرب التقليدية الأبيسية قد نمت فيها روح القطيع إلى حد أن مفهومي شخص وشخصية قد ضحلا تحت ثقل أعباء الإبهام، منذ بداية انحطاط المدنية العربية-الإسلامية»⁽²⁴⁾. ومن هنا يظهر أن تاريخ "تشخيص الثقافة الإسلامية" - بعد البدء والأوج - هو تاريخ انحطاط: تاريخ الإسلام إنما هو إلى مستوى كبير تاريخ: "إنسلاخ الثقافة الإسلامية عن تشخيصها"⁽²⁵⁾.

ثالثاً؛ لا بد من التواصل مع الغرب حتى نتذكرة شخصانيتنا النسية المنسية أو المفقودة ؛ وذلك لأن من شأن ذلك أن يساعدنا على استحلاء المفاهيم -الشخص، الفرد، الحشد، المعاشر، الجمهور، الأمة - استحلاء بینا: «التحديات البينة تنقد المفاهيم من الغرق في بحر الالتباس»⁽²⁶⁾. علينا إذن،

ليس فحسب فهم انسلاخ الثقافة الإسلامية عن "تشخصها"، بل أيضاً "افتتاحها" ومالها، حالياً، من إمكانات"⁽²⁷⁾.

فإذن يطرح محمد عزيز الحبابي سؤال "الهليمة" وسؤال "الحدية" طرح سؤالين متعلقين: هل الإسلام شخصاني، ولئن هو كان كذلك، فإلى أي حد؟ ويجيب الجواب المنهجي التالي: «كَيْ نَعْرِفُ إِلَى أَيْ حَدٍ يُمْكِنُنَا أَنْ نَقُولَ بِأَنَّ إِلَسَامَ "شَخْصَانِي"؟ يَلْزَمُنَا أَنْ نَبْرُزَ الْأَفْكَارَ الْأَسَاسِيَّةَ (الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْمُعْتَقَدَاتِ) وَالطَّرِيقَةُ الْمُتَبَعَّةُ لِعَرْضِهَا (الْأَسْلُوبُ الْمِيَافِيزِيَّ) وَخَاصَّةُ الصَّلَاتِ الَّتِي تَجْمِعُ بَيْنَ الْمُعْتَقَدَاتِ وَالْفَعْلِ»⁽²⁸⁾.

3. مفارقة التأصيل دون العودة إلى التراث

عود على بدء، كيف كانت عودة محمد عزيز الحبابي إلى الأصول؟

لماذا يا ترى كان الإسلام الأول موحيًا بنزوع شخصاني؟ ولماذا انطممت معالم هذا التوجه الشخصاني الأصيل في ما بعد؟ السبب الوحيه في ذلك يقدمه محمد عزيز الحبابي على النحو التالي: «يعتبر الإسلام أن كل كائن إنساني شخص»⁽²⁹⁾؛ بمعنى أولاً؛ أن الكائن البشري مستقل بذاته. فهو في تصور الإسلام، تماماً كما في تصور الشخصانية، قوة مبادرة و اختيار، ونسخة فريدة من نوعها لا يشبهه سواه. لكن، ما كان الشخص أناة (أنا=أنا)، وإنما هو أيضاً "كائن معاشر"؛ أي كائن اجتماعي : "الشخص واقع يتمتع باستقلال ذاتي، وباستقلال ترابطي، لأن الـ"أنا" (في الإسلام) معاشر. وبالرغم مما بين الذوات من تباين، فإنها تتحاب - في - الله، وتتواصل فيما بينها عن طريق المحبة»⁽³⁰⁾. وبمعنى ثانياً؛ أن كل فرد كائن مسؤول.

إلى أي "إسلام" يعود محمد عزيز الحبابي؟ ولماذا العودة إلى "الإسلام الأولي"؟³¹

أول الأحجوبة التي تندفع في ذهن القارئ : لأن الإسلام الأول شكل، بالنسبة إلى محمد عزيز الحبابي، "انقلاباً جذرياً" في الثقافة العربية، وذلك بسبب اهتدائه إلى مفهوم "الشخص"، بل وشكل هو على هذا الصعيد ومن حيث هذا الاعتبار نفسه "ثورة كبرى" : « بفضل الدين الجديد، حصل انقلاب جذري في ذهنية ووجدان العرب: فعوضاً عن أن يبقى العربي فرداً يذوب في القبيلة، داخل اتصال أفقى، صار شخصاً يشعر بشخصيته في ذاتها، ويتصل، عمودياً بكائن مطلق، الخالق المتعالي الذي سوى بين العربي والعجمي »⁽³¹⁾.

وهكذا، فإنه لطالما أكد محمد عزيز الحبابي بأنه يعود العودة إلى ما يسميه "المصادر الإسلامية الأولى الأساسية" ، والتي يعني بها مظان الإسلام "القرآن والسنة"⁽³²⁾. على أنه سوف يهتم لا فقط بالنص الإسلامي وإنما بالمارسة الإسلامية الأولى ؛ أي بما يسميه: « الخطوط الكبرى للإسلام الأول، إسلام محمد وصحابه»⁽³³⁾؛ مبيناً بذلك، على جهة السلب هذه المرة، أنه لن يعود، بالأولى، إلى مفكري الإسلام في مختلف العصور.

وتعليله لذلك أن : « تاريخ الفكر الإسلامي جد واسع، وهو أقرب للتزعع الإنسانية (humanisme) منه لـ "الشخصانية" »⁽³⁴⁾. فإذاً ي عشر محمد عزيز الحبابي على بنور الشخصية في الكتاب والسنة وممارسة محمد و أصحابه أكثر مما ي عشر عليها في الفلسفة الإسلامية، ويفضل أن ينعت الأصول بالتزعع الشخصية والفروع - المتلاقيحة مع فلسفات الأمم الأخرى - بالتزعع الإنسانية.

هذا مع تقدم العلم عنده أن "النزعة الإنسانية في الإسلام"، وكما تبدت عند مفكريه وفلاسفته، لا عند محمد وصحابه، تتلخص في أمرين دعا إليهما مفكرو الإسلام : الإقرار بأن الإنسان غاية في ذاته، وبأن العقل واسطة للوصول إلى معرفة الحقيقة⁽³⁵⁾. لكن محمد عزيز الحبابي سرعان ما يحدد معنى آخر لما يسميه "النزعة الإنسانية عند المسلم"، وهو معنى يتمثل في: "أن يتحقق المسلم مصيره كعبد الله ؟ مع العلم أن صفات الله هي الخير والرحمة والطيبة، ويريد أن يكون عباده خيرين رحماء طيبين⁽³⁶⁾".

فقد تحقق بهذا، على جهة السلب، أن الفلسفة الإسلامية لم تكن فلسفه "شخصانية" قدر ما كانت فلسفه "إنسانية".

ومرة أخرى نتساءل : لماذا التأصيل بتوسيل الكتاب والسنة وعدم التأصيل بتوسيط الفكر والفلسفة الإسلاميين ؟

أحد مفاتيح الجواب عن هذه المسألة، فضلاً عما ذكرناه سابقاً، نجده في كتابه الأول "من الكائن إلى الشخص" حين الحديث عن إعلان الإسلام عن مبدأ "الشخص" ، وسرعان ما يعقب محمد عزيز الحبابي التعقيب الهام التالي: «حقاً، نجد أن بعض فلاسفة الإسلام، (كابن رشد مثلاً)، يتصورون روحًا عامة تشمل النوع البشري، لكن هذه الفكرة لم تقتبس من القرآن. ولكنها إرث من التفكير اليوناني»⁽³⁷⁾.

ومرة أخرى يؤكّد محمد عزيز الحبابي على أن الإسلام قد شكل على هذا الصعيد "ثورة" على ما سبق :

«كان الشعور بالذات، عند العرب في الجاهلية، مبللاً بنوع من "الأنانية" القبلية. وبظهور الإسلام، أخذ العربي، تدريجياً، يعي ذاته كجزء من أمة، أي

بوصفه جزءاً من مجتمع المؤمنين، داخل وحدة عشرية منظمة تنظيمياً محكماً (مجتمعاً، وسياسياً، وأخلاقياً)، في امتداد أفقى؛ للأسرة وللقبيلة، وامتداد عمودي، يحركه نزوع نحو التعالي بفضل هذه الروابط الجماعية الجديدة التي تبني المواطن على القرابة الروحية، والتي تجعل كل مؤمن مساوياً للآخرين ﴿وَإِنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ﴾ (سورة المؤمنون، الآية 52)، دخل العربي أو راشا تاريخية جديدة، على مستوى العالم، بذهنية وقيم وسلوك لم يكن له سابق معرفة بها. هكذا، تجاوز العربي فرديته وحدود القبيلة والجنس. فباتتسابه "للأمة"، أصبح مسؤولاً، هو عينه، كفرد، عن جميع أفعاله اتجاه الإله الكائن المطلق، واتجاه جميع الكائنات البشرية باعتبارهم أنداده وإنوانه لأنهم جميعاً مخلوقات الله - الكائن - الكل - الأحد»⁽³⁸⁾.

وهكذا تم "إثراء" مفهوم "الشخص"، بالقياس إلى العصر الجاهلي، من حيث الامتداد والعمق، وبهذا الإثراء كان الإسلام "شخصانياً" حقاً.

وثانياً، حتى في كتابيه الأولين في الشخصية الواقعية "من الكائن إلى الشخص" و"حرية أم تحرر" فإنك لا تكاد تجد محمد عزيز الحبابي يهتم بفلسفه الإسلام.

يذكرنا هذا بالكثير من الفلسفات الدينية في زماننا هذا التي سعت إلى البحث عن "المسيحية الأولى"، شأن فلسفة المفكر الألماني (رودلف بولتمان، 1844-1976) مثلاً. بل يذكرنا حتى بفلسفة (نيتشه، 1844-1900) اللادينية التي سعت إلى التمييز بين "المسيحية الأصيلة" ومسيحية القديس بولس الأخلاقية الدخيلة على روح المسيحية الأولى.

فلا غرابة أن نجد محمد عزيز الحبابي ومنذ كتابه الأول ينزع إلى التمييز بين الإسلام الأول أو الإسلام البدئي والإسلام المتأخر أو الإسلام المستحدث : «بدوره يمكن للدين، بوسمه واقعة تاريخية واجتماعية، أن يُشترط من لدن واقعة تاريخية واجتماعية أخرى هي الثقافة. ففي القرنين الثاني والثالث الهجريين، عصر انتشار الفكر الإغريقي بين أهل الثقافة من المسلمين، وتطور العلوم الحقة وتألق الحياة الجديدة التي دشنها العباسيون، بابن الإسلام في مستويات عدة الإسلام البدئي، إسلام محمد وخلفائه. بحيث ظهرت ثقافة جديدة وتأويلات مستحدثة للدين، والعكس بالعكس ...»⁽³⁹⁾.

4. وما الذي تعنيه شخصانية الإسلام؟

لكن، ما الذي تعنيه، يا ترى، "شخصانية الإسلام"؟ على جهة السلب ؛ كلا، ما كانت "الشخصانية" بعامة و"الشخصانية الإسلامية" بخاصة، عند محمد عزيز الحبابي، بالنزعة الذاتية المغرقة، لا ولا كانت هي بالنزعة الفردانية المتطرفة ؛ وذلك لأن مذهبي "الذاتية" و"الفردانية" ليس من شأنهما أن يعتبرا بعد الاجتماعي للشخص، هذا بينما ما يفتأّ محمد عزيز الحبابي يؤكّد التأكيد تلو التأكيد في كافة كتبه ذات الاستيحاء الشخصاني بأن لا شخصانية إلا وهي اجتماعية، وأن لا شخص إلا في الصلة بالمجتمع. أكثر من هذا، حتى يجعل محمد عزيز الحبابي صورة الإسلام موافقة لما ذهب إليه، كان قد شرع في طرح فكرة سرعان ما ستتصير أساسية في كتابه عن الشخصية الإسلامية، وذلك منذ كتابه الأول. وتلك هي فكرة أن الجانب الاجتماعي (التعبدية، الفقهية، الأخلاقية، التشريعية) أهم بكثير من الجانب العقدي في

القرآن. يقول في هذا الصدد : « وهذا أمر جلي في القرآن. إذ عدد الآيات ذات الصلة بالعقيدة لا يكاد يساوي قدرًا بالقياس إلى عدد الآي التي تتعلق بالصلات بين فردية والأخلاقية والشرعية»⁽⁴⁰⁾. وها هو يعود المرار العدة في كتابه عن الشخصية الإسلامية ليذكرنا بأن الإسلام لم يتبن مفهوم "الشخص" فحسب، وإنما: "تبني الإسلام محتوى كلمة "شخص" وزاده قوة وعمقا، حيث أدخله في نطاق الفقه (اعتقادات ومعاملات)"⁽⁴¹⁾. وبذلك فقد أمسى الشخص موضوعا للأحكام الشرعية بصفته كائنا مسؤولاً عن فعاليته"⁽⁴²⁾.

ثمة داع إضافي آخر هذه المرة لانتصار محمد عزيز الحبabi، في نسق التأصيل لما يسميه "شخصانية إسلامية أصيلة"⁽⁴³⁾، لفكرة العودة إلى الكتاب والسنة. وهو داع يتمثل في أنه يريد العودة إلى الإسلام قبل احتكاره بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية وقبل تفاعله مع الثقافة الإسرائيلية والمسيحية؛ مما سوف " يجعلنا نبرز العناصر المكونة لشخصانية إسلامية أصيلة"⁽⁴⁴⁾.

ولهذا السبب، أنت ترى الرجل حتى حين يذكر مفهوم "الشخص" في الفلسفة الإسلامية لا يلمع إليه إلا إلماعاً (إخوان الصفا وابن سينا)⁽⁴⁵⁾، ولا يشير إليه بالمرة حين الحديث عن ابن رشد⁽⁴⁶⁾.

هي ذي، عند محمد عزيز الحبabi، ملامح الشخصية الإسلامية، وملتقى الشخصية والإسلام :

«إذا كان جوهر الشخصية يكمن في المعنى الدقيق الحاد الذي يكونه الكائن البشري عن كرامته وعن كرامة الآخرين، وإذا كانت الكرامة تمثل فيوعي كل منا لأناه قيمة - في - ذاتها ضمن عالم من المغامرات عليه أن

يعانيها، كمغامرة التحرر، مع احترام الآخرين ؛ وأخيراً، إذا كانت الحريات تستلزم مسؤولية كل واحد منا وتضامنه مع الآخرين، ومسواته لكل الأشخاص: فإن الإسلام الصادق لن يكون إلا شخصانياً، فبدلاً عن القدر الأعمى (الفاطوم Fatum) أقام الإسلام مفهوم "شخص" على استقلال الذات والمسؤولية الفردية، فلم تعد الكائنات لعبة في يد القدر، بل أصبحت ذاتات أمام الكائن الأعظم، بإمكانها أن تلتزم، وأن تحترم التزاماتها، وأن تعيق من أن الله، هو أيضاً يتلزم ويحترم التزاماته»⁽⁴⁷⁾.

5. نحو تقويم التأصيل

وبعد، هل يمكن الحديث عن إخفاق مشروع "التأصيل" للشخصانية حتى تمسى هي "شخصانية إسلامية" كما ابتغاها محمد عزيز الحبابي ؟

ثمة من الباحثين من قد يذهب إلى أن محمد عزيز الحبابي إنما سعى إلى "شخصنة الإسلام"، ومنهم من قد يذهب إلى القول بالضد، فيرى أنه إنما سعى إلى "أسلمة الشخصية"، أخيراً، ثمة من قد يرى أنه - بضرب من اللعبة الجدلية التي ينقلب فيها السحر على الساحر - أراد "أسلمة الشخصية" فإذا به "يشخصن الإسلام"، أو قل إنه هكذا أراد محمد عزيز الحبابي أن "يقرئن" الشخصية، فإذا به يشخصن القرآن. والذي عندي أن لا هذا الرأي ولا ذينك الرأيين بمطلقى الصحة، حتى وإن لم يخلوا من قدر منها.

نعود إلى سؤال البداية حتى نتبين الحدود: ترى إلى أي "إسلام" يعود محمد عزيز الحبابي ؟

سبق أن قلنا إن محمد عزيز الحبابي يعود إلى إسلام البواكيير الأولى، فأنت تلقاه يتحدث أحياناً عن "إسلام النبي محمد وصحابه"، وأحياناً أخرى عن "إسلام النبي محمد وخلفائه". لكن المتأمل في هذا الإسلام الذي يعود إليه محمد عزيز الحبابي – والذي تشتت منه رائحة السلفية المغربية الأولى التي أسميتها "السلفية الناعمة" تلقاء سلفية اليوم "القشة" و"الخشنة" – يجد أن هذا الإسلام المبتعنى كان ذا ملمح "ليبرالي" واضح :

هو الإسلام الذي يوجد فيه الفرد كشخص بقدر ما تتأكد فيه المطامح: يمكنه أن يؤمن، كما يمكنه أن يكفر؛ أي أن الإسلام هنا – بلغة محمد عزيز الحبابي – "تعالي"؛ أي توق الفرد إلى الخروج من أنايته وفردانيته، وسعى منه إلى التواصيل مع الجماعة الأمة. وقد سبق لمحمد عزيز الحبابي أن ألح في كتابه الأول على إيجاد عناصر لقاء مشترك، وذلك لا للتحاور بين المؤمنين وحدهم، في ما بينهم وبين، وإنما أيضاً لتحاور المؤمنين مع غير المؤمنين.

وها أنت تنتظره أنه يكرر مرة أخرى القول بأن: «الرسالة الإلهية إذ تخاطب المؤمنين وغير المؤمنين، دونما فرق، تعرف لهؤلاء وأولئك بتساوٍ نوعي». إنها تعرف لكل واحد بقيمة نوعية بصفته شخصاً – في – ذاته. فليس هناك "أنا" وضعيف و"أنا" رفيع، وإنما هي ذوات متساوية أمام الله والمجتمع. فللمؤمن، كما لغير المؤمن، قدرة متساوية على تغيير موقفهما من الإيمان : يمكن للكافر أن يؤمن، كما يمكن للمؤمن أن يرتد. فالفرد يوجد كشخص بقدر ما تتأكد فيه المطامح (مثلاً : اعتناق الدين أو الكفر، أو كل تغيير أو اتخاذ رأي، أو موقف بعد رؤية) «⁽⁴⁸⁾».

الحال أن هذا التصور للإسلام، الذي يقوم على أساس أن الإسلام ينطلق من الشخص باعتباره «قوة مبادرة واحتياط : يتلزم، ويندمج، وينسجم، يشعر، فيقبل أو يرفض»⁽⁴⁹⁾، إذا ما هو عرض على تاريخ الإسلام، بما فيه الإسلام المبكر، وعلى سلوك المسلمين، بمن فيهم المسلمون الأوائل، بدا تصوراً شديداً لأشكال.

وأحد أوجه اشكاله أنه إذا تأمل فيه بدا أنه قائم على "إسقاط" - لربما كان غير مشعور به - للمسيحية، بل ولقراءة معينة "كوجيفية" للمسيحية، على الإسلام. لقد ذهب شارح هيجل الأعظم ألكسندر كوجيف بأن الوثنية الإغريقية سجنت الإنسان في "طبيعته" أو في "اختلافه النوعي" - وهو ما كرره محمد عزيز الحبابي قبل الفقرة المشار إليها أعلاه بقوله: «ليس الفرق بين الأشخاص فرقاً نوعياً، كما عند (أرسطو) الذي يجعل من الأرقاء مجرد آلات حية»، مشياً⁽⁵⁰⁾ - بينما المسيحية بدعوتها إلى حرية الإنسان عانت الشخص: يولد الشخص وثنياً ويصير مسيحياً، فالمسيحية أو رفضها صيرورة وليس طبيعة جوهرية. وبالمثل، نجد محمد عزيز الحبابي يرسم لنا إسلاماً بملامح مسيحية. والأمر أوضح ما يكون في تأكيده على أن الإسلام هو بالأساس دين "محبة"؛ مع أن الشائع أن مفهوم "المحبة" وتوسيم الدين بدين المحبة يكاد يكون السمة المخصوصة للديانة المسيحية، حتى وإن لم تنف الأديان الأخرى المحبة، وإنما ركزت على "الناموس" مثلاً (اليهودية ديانة الناموس) أو على الرحمة والكونية (الإسلام دين الرحمة والكونية).

أنظر محمد عزيز الحبابي يقول معبراً عن وجهة نظر الإسلام في الصلة بين الذات والغير كما يفهمه: «وبالرغم مما بين الذوات من تباين، فإنها تتحاب -

في - الله، وتواصل فيما بينها عن طريق تلك المحبة. في هذا الحب تجد الذوات مركز الشامها ونقطة انطلاق وعيها للاستقلال - الذاتي الشخصي»⁽⁵¹⁾. فلو أنها بدل لفظ "الإسلام" وضعنا لفظ "المسيحية" لما اختلف الأمر، بل لعله يتوافق أكثر.

من هنا نستأنف سؤال الإخفاق. والحال أن ثمة عدة مؤشرات تدل على ذلك الإخفاق المفترض :

أولها؛ أن أول من يعي هذه المفارقات هو محمد عزيز الحبابي نفسه. وهكذا، فإنه بعد أن ينهي القسم الأول من كتابه "الشخصانية الإسلامية"، ويشرع في القسم الثاني من كتابه، يستهله بالقول :

«إن الصورة التي أخذناها عن الشخصية الإسلامية، في القسم الأول من هذه الدراسة، لا تخلو من إبهامات وثغرات»⁽⁵²⁾. ذلك أنه إذا كان الإسلام دينا شخصانيا ؛ أي دينا يعلي من شأن "الشخص" ، فما القول في أمور ثلاثة : إرادة الله التي لا حد لها والتي قد تتحقق الشخص ؟ وضع المرأة الدوني في الإسلام والذي قد ينزع صفة "الشخص" عن المرأة ؟ وضع العبيد والأرقاء الذي قد يدفع إلى عدم اعتبارهم "أشخاصا" ؟ الحقيقة أنه مهما بذل محمد عزيز الحبابي من جهود لتوضيح هذه المسائل، فإنه يبقى، في رأيي، يشبه موقفه خريج قرويين متور، لا فرق بين آرائه مثلا وآراء فقيه كلال الفاسي... لكن، لِمَ لم يكن محمد عزيز الحبابي سلفيا ؟ جواب هذا السؤال يمكن أن نلخصه في عبارة واحدة كتبها محمد عزيز الحبابي نفسه : «السلفيون، بذل أن ينطلقوا من التيارات العظمى للفكر المعاصر، اكتفوا بالتنويه والإشادة بالإسلام...»⁽⁵³⁾

وثانيها، لعل أحد الإشكالات الأساسية التي يمكن أن نجدها بها محاولة محمد عزيز الجبائي في شخصانيته الإسلامية هذه هي :

كيف بقرآن يدعو إلى الشخصانية - كما يزعم محمد عزيز الجبائي - ولا يوجد فيه لفظ "الشخص" - أساس الدعوة نفسها - مذكوراً؟ قد يعترينا محمد عزيز الجبائي بالقول : ليس لنا أن نسقط عن الدين التزعة الشخصية بدعوى أنه لم يذكر لفظ "شخص"، ذلك أنه إذا لم يكن قد ذكره فقد ذكر مرادفاته ومقابلاته العديدة⁽⁵⁴⁾. لكن هل أصاب "الكتاب والسنّة" معنى "الشخص" دلالة إن لم يصيّاه لفظاً؟ تلك هي المسألة.

وكيف نجد لفظ "شخص" عند فلاسفة الإسلام ولا يعتبرهم الجبائي شخصانيين؟ وجواب محمد عزيز الجبائي أن فلاسفة الإسلام هؤلاء شحنوا المفهوم بدلالات إغريقية عاقت تطور مفهوم "الشخص" القرآني. غير أن المتأمل في هذا الجواب يلفي أنه جواب ليس يخفى اشتراكه على أحد.

وفضلاً عن هذا وذاك، فإن صاحب التأصيل اعترف هو نفسه بأن محاولته هذه إنما كانت : «محاولة في البحث عن أسس مشتركة [بين الشخصية الواقعية وبين الإسلام] وتغيرات متشابهة وأغراض ترمي إلى نفس الأهداف، فحصل التوافق والتوفيق في نقط، وقرعتني الخيبة في أخرى ...»⁽⁵⁵⁾.

هي إذن محاولة أدخل بها في باب الأشباه والنظائر، منها في باب "الجنور" و"الأصول".

وهكذا، فإنه منذ البدء، ما كانت خطوة محمد عزيز الجبائي مدروسة كل الدرس، فلربما كانت "ردة فعل" أكثر منها "فعلاً" ، ولربما كان انساق صاحبها

إلى مجارة هاجس "التأصيل" المستبد بـ "بمؤرخين للفلسفة العربية الحديثة". ولذلك قد لا يشعر قارئ كتاب "الشخصانية الإسلامية" بجذوة التأصيلي الداعية... أنكى من هذا، أنت ترى هاجس "التواصل" بين الإسلام والشخصانية أشد أخذًا بمحاجع فكر الحبابي من هاجس "التأصيل" ذاته.

أخيراً، لم يشأ محمد عزيز الحبابي، شأنه في ذلك شأن الشخصاني الآخر رونيه حبشي، العودة إلى الفلسفة الإسلامية في مصادرها الأساسية، وإنما اكتفى الرجالان بالعودة إلى ينبوعي المسيحية والإسلام : الأناجيل الأربع من جهة، والكتاب والسنة من جهة ثانية.

وفضلاً عن هذا، كلامهما أيضاً تجاوز اهتمامه بلاهوت قومه إلى لاهوت غيره. وهكذا نلمس معرفة عميقه لمحمد عزيز الحبابي بالكلاميات المسيحية، واستشهاداً بها، على الرغم من تحفظاته الكثيرة على بعض أصول الفكر المسيحي، كما نلمس، بالشبه من ذلك، معرفة أكيدة لرونيه حبشي بالإسلاميات وبكلامياتها واستشهادات منها واستمدادات.

الهوامش

- (1) عبد الله العروي "إيديولوجياً العربية المعاصرة"، ترجمة محمد عيتاني، بيروت، دار الحقيقة 1970، ص. 101.
- (2) المصدر نفسه، ص. 100.
- (3) المصدر نفسه، ص. 215.
- (4) بنسلم حميش "معهم حيث هم" (محمد عزيز الجبائي : الفلسفة بين الشخصية والغدية "حوار") ، الدار البيضاء، بيت الحكم، 1988 ، ص. 161.
- (5) المصدر نفسه، ص. 161.
- (6) المصدر نفسه، ص. 162.
- (7) المصدر نفسه، ص. 160.
- (8) Mohamed Aziz Lahbabi, *De l'Etre à la personne, Essai de personnalisme réaliste*, Paris . PUF, 1954, p. 77.
وانظر نقل الفقرة [بتصرف] : محمد عزيز الجبائي، من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصية الواقعية – 1 ، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة الثانية، 1968 ، ص. 95-96.
- (9) Mohamed Aziz Lahbabi, *De l'Etre à la personne, Essai de personnalisme réaliste*, op. cit., p. 260.
- (10) محمد عزيز الجبائي "الشخصانية الإسلامية" ، ص. 140.
- (11) Mohamed Aziz Lahbabi, *De l'Etre à la personne, Essai de personnalisme réaliste*, op. cit., p. 342.
- (12) Mohamed Aziz Lahbabi, *De l'Etre à la personne, Essai de personnalisme réaliste*, op. cit., p. 345.
- (13) Ibid, p. 171.
- (14) Ibid, p. 85.
- (15) Ibid, p. 84-85
- (16) Ibid, p. 171.

- (17) Ibid, p. 345.
- (18) Pierre-Maxime Schuhl, Avant propos, in Mohamed Aziz Lahbabi, De l'Etre à la personne, Essai de personnalisme réaliste, op. cit., p. IX.
- (19) Abdallah Laroui, La crise des intellectuels arabes : Traditionalisme ou historicisme ? coll. Textes à l'appui, Maspero, Paris : 1974, p. 10.
- (20) Ibid, note1, p. 10.
- (21) بنسلم حميش "معهم حيث هم" (محمد عزيز الجباني : الفلسفة بين الشخصية والعدية [حوار]), ص. 163.
- (22) محمد عزيز الجباني، "الشخصانية الإسلامية"، ص. 143.
- (23) محمد عزيز الجباني، "من الحريات إلى التحرر"، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف بمصر، 1972، ص. 221، الهاشم 3.
- (24) المصدر نفسه، ص. 221.
- (25) محمد عزيز الجباني، "الشخصانية الإسلامية"، ص. 115-116.
- (26) محمد عزيز الجباني، "من الحريات إلى التحرر"، مذكور سابقاً، ص. 221.
- (27) محمد عزيز الجباني، "الشخصانية الإسلامية"، ص. 116.
- (28) المصدر نفسه، ص. 10.
- (29) المصدر نفسه، ص. 13.
- (30) المصدر نفسه، ص. 28.
- (31) محمد عزيز الجباني، "الشخصانية الإسلامية"، ص. 23.
- (32) أنظر مثلاً : محمد عزيز الجباني، "الشخصانية الإسلامية"، ص. 5.
- (33) المصدر نفسه، ص. 5.
- (34) المصدر نفسه، ص. 5.
- (35) المصدر نفسه، ص. 130.
- (36) محمد عزيز الجباني، "الشخصانية الإسلامية"، ص. 134.
- (37) محمد عزيز الجباني، "من الكائن إلى الشخص : دراسات في الشخصية الواقعية" - 1، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة الثانية، 1968، ص. 96. من أجل المقارنة، انظر:
- Mohamed Aziz Lahbabi, De l'Etre à la personne, Essai de personnalisme réaliste, op. cit., p. 77.

- (38) محمد عزيز الحبabi، "الشخصانية الإسلامية"، ص. 9.
- (39) Mohamed Aziz Lahbabi, *De l'Etre à la personne, Essai de personnalisme réaliste*, op. cit., p. 162.
- (40) Mohamed Aziz Lahbabi, *De l'Etre à la personne, Essai de personnalisme réaliste*, op. cit., p. 346 Note 2.
- (41) محمد عزيز الحبabi، "الشخصانية الإسلامية"، ص. 15.
- (42) المصدر نفسه، ص. 15.
- (43) المصدر نفسه، ص. 5.
- (44) المصدر نفسه، ص. 5.
- (45) المصدر نفسه، ص. 17.
- (46) المصدر نفسه، ص. 130-131.
- (47) محمد عزيز الحبabi، "الشخصانية الإسلامية"، ص. 129.
- (48) المصدر نفسه، ص. 10.
- (49) المصدر نفسه، ص. 11.
- (50) المصدر نفسه، ص. 10.
- (51) المصدر نفسه، ص. 28.
- (52) المصدر نفسه، ص. 56.
- (53) المصدر نفسه، ص. 126.
- (54) المصدر نفسه، ص. 17-21.
- (55) بنسلم حميش، "معهم حيث هم (محمد عزيز الحبabi : الفلسفة بين الشخصانية والغدية [حوار])"، ص. 161.

جدلية الحرية عند محمد عزيز الجبافي

محمد المصباحي

أستاذ جامعي

أن يُعنون الفيلسوف محمد عزيز الجبافي (1922-1993) فلسفته بالشخصانية الواقعية معناه أن يكون لمفهوم الحرية دور محوري في هذه الفلسفة. ولا أدل على ذلك من توحيده بين التشخصن والتحرر. ذلك أن الحرية تبدأ في الإعلان عن حضورها، بكل تحدياتها وطموحاتها ومقارقاتها وتناقضاتها، متى شرع الكائن البشري الخام اللاتاريجي في التحول إلى شخص تاريخي ممتليء بالثقافة والتاريخ ؛ وفي المقابل يبدأ تشخصن الكائن حينما يشرع في ممارسة حريته.

ونعتقد أن ربط مصير الحرية بالشخصن كان يهدف إلى غايتين؛ أولاهما إبعاد الحرية عن التواطؤ في الاسم، وتكريس تعددها الدلالي، لتصبح الحرية حريات؛ الأمر الثاني إقصاء الحرية عن الماهية والجوهر، والتركيز على ممارستها الفعلية، كما تغدو الحرية تحررا. وبالفعل، كانت تصوراته للحرية، من جهة، ثمرة معاينة محايدة للواقع المتعدد والمتناقض ؛ ومن جهة ثانية، نتيجة حرصه على الخروج من المفارقات التي تطرحها علاقة الحرية بأضدادها (كالاحتمالية

والهوية والوجود والصيورة والقضاء والقدر) ؟ ومن جهة ثالثة، حصيلة حوار نقدِي متعدد الأطراف مع الفلاسفة ورجال الفكر والدين والسياسة والعلم، الأمر الذي دفعه إلى القول إن التفكير في الحرية لا يمكن أن يقوم به فرد بعينه، بل لا بد من تضادُر جهود مجموعة من المفكرين^(١).

كل هذا يدل على أن حرية الحبّابي كانت ذات نفس جدالي وجَدلي في نفس الوقت، مما جعلها حرية متعددة ومتصرّفة ومتطرفة باستمرار وفي كل الاتجاهات. أمام هذا التعدد الدلالي لاسم الحرية سيكون من المناسب أن نتساءل عما إذا كانت توجد دلالة مركبة لاسم الحرية تستقطب حولها باقي الدلالات، مثلما هو الأمر بالنسبة لاسم الوجود ؟ وبارتياح مع هذا السؤال سيكون علينا إلقاء نظرة سريعة على سؤالين : ما إذا كانت الحرية مبدأً أصيلاً في الذات الإنسانية، أي سابقاً على الوجود والشخص، أم هي عرض لاحق لمبدأ سابق عليها ؟ وما إذا كانت الحرية ماهية أو نمطاً أو نطولاًوجياً لوجود الإنسان ؟ ولا يمكن أن تكتمل أسئلة الحرية المتصلة بالدلالة والمبدأ والماهية دون طرح أسئلة التقابل والتضاد التي تضفي الطابع الجدلِي على الحرية : كال مقابل بين الحرية والعقل، بين الحرية والاحتمالية والضرورة، بين الوجود والصيورة، بين الذاتية والواقعية، وبين الأنما و والنحن.

لمعالجة هذه القضايا ستتناول في فقرتين مسألة التعدد الدلالي، على أن نخصص باقي الفقرات للنظر في التقابلات وكيف الحرية ساحة لتفاعلها لتصنّع منها مفهوماً متواتراً ومتعدداً وفعلاً.

دلالات الحرية

لم ينطلق الحبابي من الشك في الحرية من أجل إثبات أن الإنسان حر، وإنما من الأزمة الدلالية التي نشبت بسبب الصراع بين الفلاسفة والمفكرين. كما أنه لم ينظر إلى سؤال الحرية فقط في بعده النظري المضطرب، بل ركز اهتمامه أكثر على تجليها العملي المنفتح على كل الآفاق ومن بينها الأفق الديني لامتحان مداها واختبار حدودها أثناء مواجهتها لتحديات الواقع الطبيعي والإنساني.

حينما ألحَّ صاحب كتاب "من الحريات إلى التحرر" على ربط مصير الحرية بالشخص والشخصانية، أي بالحركة والتغيير والصيغة، هل ما زال بالإمكان الكلام عن ماهية الحرية، أي تعريف يطوقها من كل جانب ويبعد دخول أي عنصر عليها يجعلها تتغير من حال إلى آخر؟ وهل نجح الحبابي فعلاً في العثور على «مفهوم جديد لهذه الحرية... الذي يجب أن يحدد... بوسائل جديدة تسخير التيار العلمي الهائل الذي يحرفنا من خلف، وفوق، وتحت : العمل كمحرك أساسي للشخص»⁽²⁾؟

اعترف الحبابي بصعوبة تعريف الحرية، لكنه لم يجعل تعريفها مهمة يائسة مثلما قالت "حنا أرندت"⁽³⁾. أجل، يترتب عن الاعتراف "باستقلال الذات"⁽⁴⁾ عدم قابلية الحرية للانحباس في ماهية عامة قائمة على «عتاد هام من المدلولات والمعاني». الحرية «على العكس من ذلك، تقاوم كل تعريف تقريري»، ولا ترضي بديلاً عن التعريف المنفتح الذي يدخل في حسابه كثيراً من الإيحاءات واللوينات المفهومية⁽⁵⁾.

الهروب من "التعريف التقريري" جعل منه حافلاً بعدة تصورات للحرية والتحرر، أو قل عدة دلالات لهما. وقد ساهم في هذا التعدد وفرة وتباطئ

انتيماءات المحاورين الذين صاغ مفهومه للحرية من خلال النقاش معهم : كالأرسطيين والأفلاطونيين والمثاليين والماديين والفينومينولوجيين والوجوديين والشخصانيين والصوفيين والشعراء، هذا عدا الكتب المقدسة⁽⁶⁾. ومع أن حواره مع محاوريه غالباً ما اتخذ شكل انتقاد إشكالياتهم ودحض مفاهيمهم، فإنه لم تكن نيته أن يقصيها انطلاقاً من حكم مسبق، وإنما ليستبعد جوانبها السلبية ويقتبس ويتطور جوانبها الإيجابية لبناء رؤيته الخاصة، أو إضفاء بعض الرتوش عليها. فلا يمكن استيعاب تصوّره للحرية ما لم نحط علماً بانتقاداته لتصورات كبار الفلاسفة أمثال (كانت، E. Kant)، و(هيغل، G. W. Hegel)، و(رافيسون، F. Ravaisson)، و(ألكييه، F. Alquié)، و(سارتر، J. P. Sartre)، و(برغسون، H. Bergson)، و(كيركفاد، S. Kierkegaard)، و(مونييه، E. Mounier) الخ.

كان الحبابي يعتقد «أن الحرية، وإن اعتبرت "فكرة وتصور"، تبقى مرتبطة بنظرتنا إلى العالم، وبثقافتنا، وبأنماط حياتنا، وبكل ما يحدد نشاطنا الفكري والعلمي»⁽⁷⁾. وهذا ما تشهد به أعماله التي تتقاطع فيها الاهتمامات الفلسفية بالأدبية والثقافية والسياسية والاجتماعية؛ فيجتمع في تصوّره للحرية بعد الإنساني بجانب بعد العربي الإسلامي، ويتضاعف بعد الحريات الفردية مع بعد الحريات الجماعية؛ كما تتفاعل في مفهومه أو مفاهيمه للحرية عناصر من الحرية الوجودية والحرية السياسية والحقوقية والاقتصادية الخ. وهذا هو ما يتجلّى في كلامه عن الحريات الشخصية والفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وحرية الإنسان بما هو أعلى درجات التشخصن.

لا يخامرنا شك في أن هذا الانفتاح على مفاهيم الآخرين للحرية أثناء بناء مفهومه الخاص أو أثناء إدخال بعض الرتوش عليه كانت له آثار حميدة على إغناء دلالاته. لكن علينا ألا ننتظر من هذا المفهوم أن يكون منسجماً متماسكاً وسهلاً المنال. فالذى يبني تصوره للحرية عبر اختلافه وتضاده أو اتفاقه مع الآخرين، وعبر معاييره الدقيقة لضروب الواقع المختلفة والمترادفة، وأخذه بالاعتبار مختلف الأبعاد الثقافية والرؤى الفلسفية والأنشطة الفكرية والمنهجية التي تكيف مواقف الناس من الحرية، لابد أن تترسب في تصوراته المتعددة للحرية شيئاً من الاضطراب والتناقض. ناهيك عن أسلوب الكتابة لديه، التي كانت فضفاضة زئبية لا تستقر على حال ولا تمثل لأية سلطة، لا سلطة جنس الكتابة ولا سلطة شيخ من شيوخ الفلسفة، فكان أسلوبه عبارة عن شذرات، لمحات، وومضات يصعب إدخالها في جنس محدد من الكتابة. رسميًا كان يكتب داخل جنس الكتابة الفلسفية، لكنه أثناء ذلك تشعر أنه كان يتقلّب بخفة بين أجناس أخرى كالشعر والصحافة والسرد. إن قفزه من فكرة إلى أخرى متى أشرقت فجأة في ذهنه، بدون مراعاة للتماسك المنطقي واللغوي، يجعل مهمة تقديم فكرة منسجمة عن فكره في الحرية أمراً صعباً.

ومع ذلك، سناحول، في هذه الفقرة، في لحظة أولى الوقوف على الدلالات أو التعاريف المختلفة التي وردت في متن الجباني، وفي لحظة ثانية معالجة العلاقة بين معانٍ أو أنواع الحرية المختلفة.

1. أول تعريف للحرية يتعدد كثيراً لدى الجباني ويؤكد عليه في أعماله المختلفة هو أنها قدرة فعلية وفعالة للتكييف مع تحديات الواقع

وصعوباته⁽⁸⁾. ولكيلا تنزل هذه القدرة إلى دركقوى النفسية الغريزية ربطها بقدرة التفكير. فالقدرة على التكيف لا تصبح حرية إلا إذا تدخل الفكر لاستبصار معطيات الوضعية الشخصية والعمل على فهمها من أجل تغييرها⁽⁹⁾. لكن الحرية ليست شعورا بالحرية وحسب، بل فعلا للتغيير، تعبرا عن أن الشخص الحر صار سيد نفسه حقيقة، وقدرا على التكيف مع النحن باعتباره مجموعة وضعيات اجتماعية وتاريخية ملموسة⁽¹⁰⁾.

2. وحينما يجري تطوير الدلالة السابقة تغدو الحرية قدرة على الخلق والإنجاز، والتحقيق⁽¹¹⁾. فحينما يبدع الشخص شيئاً، يحرر بإبداعه نفسه والآخرين، والعكس صحيح، حينما يحرر الشخص ذاته فإنه يدعها، وكان الشخص في خلق مستمر لذاته والآخرين. وهذا لن يتّأتى إلا إذا كانت للحرية صلة صميمية بالإرادة والفعل والتفكير⁽¹²⁾.

3. وتحت تأثير دلالة اشتهر بها الماركسيون، ربط الحبّابي الحرية بالشغل، متصورا إياه مرادفا لل فعل، دون أن يعني بالفرق بينهما، حيث قرر بأن الشغل، بصفة عامة هو الخاصية الأولى التي يتحلى بها الكائن البشري. وتعود أهميته إلى أن العامل أثناء انهماكه في خلق الأشياء يخلق نفسه⁽¹³⁾. ييد أنه يشترط، لكي يكون الشغل حرا وأن يقوم بالتوليد المزدوج للأشياء وللذات، أن يكون في خدمة الإنسان، لا أن تشوهه العلاقات الاجتماعية الظالمة، أو تحوله آلية التقنية في دوامتها الجهنمية إلى أداة استرقاق واستلاب لكرامة الإنسان، وفي النهاية تستغنى عنه تماما⁽¹⁴⁾. وكان ينظر إلى التحرر كفعل كلي يضم السلوك والفعاليات

وحتى الأفكار، غايتها أن «تصنع بها الذات ذاتها، في مواجهة العالم مع الآخرين - لصنع العالم»⁽¹⁵⁾. وبما أن التحرر فعل، فإننا لا نستطيع أن نثبت في مسألة الأسبقية بينهما، إلا أنه لا يمكن أن ننكر أن الحرية تتحقق بالفعل، مما قد يسمح بتصور أن يكون الفعل أسبق، وأن تكون الحرية من لواحقه الفعل. ولكن الأكيد هو أن الإرادة الفردية أسبق من الفعل ومن الحرية، فهي التي تقوم بتمييز الأنما عن الأشياء والآخرين، وتعرب عن ميلها إلى النزوع والتعالي وتحويل الوعي والمعرفة إلى فعل، وتحقيق التواصل مع الإرادة العامة، سواء بالانسجام والتكميل أو بالاختلاف والتضاد معها⁽¹⁶⁾.

4. في مقابل تعريف الحرية بالقدرة على التكيف، وبالقدرة على الفعل وعلى التخلق، وهي تعريف إيجابية، نجد لدى الحبابي تعريفا سلبيا قويا باعتبارها قدرة «تثبت نفسها بالنفي»⁽¹⁷⁾، أو «القدرة على التلفظ بـ"لا"»⁽¹⁸⁾، و«على الرفض والمعارضة»⁽¹⁹⁾، إلى حد أنه حزم بأن من «لا يتمكن من القدرة على المعارضه والرفض ليس بحُرّ»⁽²⁰⁾. ويضفي الحبابي على هذه الدلاله "العدمية" أهمية كبرى، لأنه بفضل النفي والرفض والمعارضة تنفتح الحرية على المستقبل⁽²¹⁾، وتسمح بولوج بذرة القلق إلى كنه الحرية. على أن الحبابي يتبه بأنه لا ينبغي المبالغة في إعطاء القلق وزنا أكبر مما يستحق، مثلما فعل برغسون وكيركغارد وسارتر، ولو أنه أصر على ألا يحرم فلسفته من بذرة "القلق"، لأنه يدفع إلى تقوية التفكير الواقعي والتركيزي، ويبحث على تجاوز الأنما لأناته نحو النحن، دون أن يكف عن تشخيصه⁽²²⁾. ونحن نعتقد أن

تقلص هامش الحرية في عالمنا العربي راجع، في جزء كبير منه، إلى ضعف منسوب القلق والنقد والتساؤل وإرادة إعادة النظر في المسلمات والمبادئ والمنطلقات والمعتقدات. من أجل هذا كان الجهر بـ "لا" هي أقوى دلالات الحرية.

5. ولا نستغرب إن وجدنا الحبائي يوحد بين التحرر والتشخصن، معرفة التحرر حيناً بالتشخصن، والتشخصن بالتحرر حيناً آخر، لأنه بدون حرية لا أمل في التشخصن، وقبل التشخصن لا وجود لحرية «الأنما المفكـر في ذاته (le je réflexif)⁽²³⁾. هـكـذا تـغدو الشـخصـانـية اسـمـاً آخـرـ لـفـلـسـفـةـ التـحـرـرـ. وـتـرـجـعـ أـهـمـيـةـ الدـلـالـةـ التـحـرـيرـيـةـ لـلـتـشـخـصـنـ إـلـىـ كـوـنـهـ يـحـوـلـ دـوـنـ الـنـكـوصـ نـحـوـ الـذـاتـ⁽²⁴⁾، وـيـمـنـحـ الـأـنـاـ فـرـصـةـ الـاـنـتـمـاءـ إـلـىـ "ـالـنـحـنـ"ـ :ـ «ـحـرـ مـنـ يـتـشـخـصـ فـيـ دـاـخـلـ الـنـحـنـ»ـ⁽²⁵⁾ـ،ـ لـكـنـ بـشـرـطـ أـنـ يـكـونـ الـأـنـاـ قـادـراـ كـذـلـكـ عـلـىـ التـحـرـرـ مـنـ اـسـتـلـابـ الـنـحـنـ⁽²⁶⁾ـ.

6. من أجل تجاوز التباس دلالة اسم الحرية، الذي يشير خاصة إلى حالة وليس إلى الفعل، وسعياً وراء تضمين مفهوم الحرية بعد الكفاح الوطني ضد الاستعمار، وحتى تكون دلالة الحرية واقعية فعالة، فضل الحبائي استعمال التحرر بدليلاً للحرية. ومن ميزات التحرر أنه لا يُعطى مجرداً وبكيفية مباشرة، وإنما يكتسب أثداء مقاومته للإكراهات، ولذلك فهو غير مستقر إذ يتعرض للنمو والانفاض⁽²⁷⁾؛ هذا فضلاً عن أنه يجمع بين التعريف الكلاسيكي للحرية الذي هو الشعور بغياب الإكراه، وبين تعريفها البراغماتي الذي هو فعل التحرر من كل ما يضيق مجال الحرية بفضل المعرفة والتكييف مع المتطلبات⁽²⁸⁾.

7. بالنسبة للدلالة السياسية لاسم الحرية، يمكن أن نميز فيها بين دلالتين، دلالة أولى هي الاستقلال، عندما تكون الأمة ككل تتن تحت وطأة الاحتلال الاستعماري، وقد تغنى الجباني كثيراً بالاستقلال في أشعاره في حقبة الكفاح الوطني⁽²⁹⁾؛ ودلالة ثانية للحرية السياسية تفرض نفسها بعد أن ينجز الوطن استقلاله، ويتصدى لما يسميه بالجهاد الأكبر الذي هو القيام بمهمة البناء السياسي، وهي الديمقراطية⁽³⁰⁾. يبدي الجباني، في بداية الأمر، إعجابه وولاءه للديمقراطية لأنها تمكّن المواطنين من وسائل للوعي بالمسؤوليات وممارستها بحرية⁽³¹⁾. بيد أنه لا يلبث أن يطغى على تناوله لها طابع التشاؤم، إلى درجة أنه، في صدر القسم المخصص للحرية والديمقراطية، لا يعترف بوجود واقعي لها وللحريّة معاً : «إذا كان الناس جمِيعاً يَعْرُفُونَ، "بِالْبَدَاهَةِ" ، معنى "حُرْيَةٌ" ، ومعنى "دِيمُقْرَاطِيَّةٌ" ، فَأَنَا أَعْرَفُ بِدُورِي ، بِدَاهَةٍ وَاسْتَدْلَالًا ، بِأَنِّي أَجْهَلُ ، كَامِلُ الْجَهْلِ ، معنى المدلولين السابقين . بل أَزِيدُ : إِنِّي لَا أَعْرَفُ لَهُمَا وَجُودًا في الْوَاقِعِ»⁽³²⁾ . ويرجع السبب في شكه في وجود الديمقراطية إلى أنها تبهر بادعاءاتها، إلا أنها تخيب الآمال بحقائقها⁽³³⁾؛ إذ تدعّي أنها النظام الأمثل لتجسيد الحرية بكل فضائلها، ولكنها في الواقع الأمر تبدو بعيدة كل البعد عن ذلك، حيث لم تعد تمثل في نظره سوى أسطورة جوفاء غير قادرة على ضمان الحرية، لأنها في الواقع الأمر، تكون مُسيرة من طرف قوى خفية تتحذ الأحزاب السياسية مطية لها⁽³⁴⁾ . فالديمقراطية الغربية مثلاً لا تخرج عن كونها منظومة تغطي تطرف الأكثرية المؤقتة على حساب الأقلية، التي قد تكون في حقيقة أمرها هي الأكثرية

عديا⁽³⁵⁾. وكى ييرهن على تهافت الديمقراطية الليبرالية، احتار أشهر آلياتها، "الاقتراع العام"، ليسفّهه ويحكم عليه بأنه مجرد مسلسل مهلهل قابل لأن ينحرف عن تحقيق الحرية والعدالة للجميع.

ولا يقف عند حد التنديد بالديمقراطية الليبرالية، بل يمتد نقده أيضا إلى الديمقراطية الاشتراكية، والديمقراطية العالماشالية معا⁽³⁶⁾. بالنسبة للديمقراطية التي يسميها بالعالماشالية، يُعرب الحبابي عن عدم اقتناعه بالشعارات التي ترفعها الديمقراطيات التي يسميها بالعالماشالية، وخاصة تحرير الشعوب من الأصالة العتيدة واستعادة الذات باسم التقنية والمعاصرة. فهو يقف ضد من يفهم التقدمية بانسلاخ الشعوب من ذواتها أو التفوق داخلها، لأن التقدمية الحقة هي القيام بتحرر مزدوج من أشياء في الأصالة تقييد الذات وتسترقها، وبتحرير أشياء في الأصالة من النسيان لاستثمارها في الصراعات اليومية؛ ونفس الأمر بالنسبة للمعاصرة، وفيها أشياء سلبية ينبغي تجنبها، وأشياء إيجابية يتمنى علينا تبنيها⁽³⁷⁾. فعلا، تتركب الحرية الحقة من الأمل في التقدم والتطور وتحقيق الكراهة، ومن تحقيق الذات اعتمادا على الذات، لا تعويالا على تعاوين شيطانية استبانت من الكتب الصفراء. وبفضل هذا التركيب، تصبح الحرية مضادا حيويا يقاوم كل أنواع التواكل والتلاعن والتراخي، ويحرض على الخلق والإبداع، وعلى صناعة الذات شيئا فشيئا بصبر وتأن وبالانفتاح على الآخر.

الحريات : إشكال الوحدة والتعدد

نستخلص مما سبق أن الحبابي حول سؤال الحرية من المفرد إلى الجمع، لإدراكه بأنه «ليست هناك حرية، ولكن حريات تتزامن جدليا لتأسيس التحرر»⁽³⁸⁾،

ولأن تعدد الحريات يفرضه تعدد الاحتمالات⁽³⁹⁾. بالفعل، يواجه الشخص ضرورة كثيرة من القهر والإكراه، ويحاول التغلب عليها بأكثر من وسيلة وسبيل : يتحرر من قهر الطبيعة عن طريق العلم والتكنية، ومن إكراه الاستبداد السياسي بالديمقراطية، ومن استرقاق المجتمع بالصراع الاجتماعي، ومن استلاطم الثقافة بالتنوير. بهذا تتكرس الحرية باعتبارها كفاحا شاملأ للتحرر من قهر القوى الطبيعية الخارجية، ومن تحكم الغرائز والأهواء، ومن تسلط القوى الثقافية «كالأحكام المسبقة» التي تقاوم حتى البديهييات⁽⁴⁰⁾. في هذا الأفق التعددي للحرية لم يعد من المناسب الكلام عن حرية واحدة تُعتبر جنسا عاما لكل الحريات، بل عن حريات مستقلة ومختلفة باختلاف الزمان والمكان، ومتعددة بتعدد التحديات والرهانات⁽⁴¹⁾. تبتدئ الحريات بالحرية الاقتصادية، التي عنوانها الشغل، وتنتهي بحرية الضمير، مرورا بحرية السجين، وحرية الكاتب، وحرية البرجوازي، وحرية العامل، حرية المستعمر وحرية المستعمر⁽⁴²⁾. ويتردد صدى تعدد الحريات على الأنما، فالأنما أنوات لأنه «لا وجود لأنما مطلق بالنسبة للوعي... بل ليس هناك إلا أنا في وساطة»⁽⁴³⁾، وتقوم بها الثقافة الخاصة بمحيط معين وحضارة محددة. ونفس هذا التعدد ينعكس على الشخص الذي هو حصيلة شخصيات لا شخصية واحدة، طالما أن العلاقات الاجتماعية والسيكولوجية والتاريخية والثقافية التي تفصل الشخص في تغير مستمر وتحتاج أحوالا وأوضاعا لا حصر لها⁽⁴⁴⁾. فهل يؤدي اختلاف الحريات إلى التنافي فيما بينها ؟

كانت إيجابة الحبابي على هذا السؤال بحازمة، فاختلاف الحريات، التي يقتنيها أو يتحققها الشخص، لا يفضي إلى تزاحمتها وتنافتها، بل بالعكس يقود إلى تضافرها، «فالحريات كالاحتمالات، تتكامل فيما بينها ويشترط بعضها البعض

الآخر. إنها لا تُعطى جملة وكما اتفق»⁽⁴⁵⁾، مثال ذلك أن «حرية الفكر تستدعي حرية الجسد، وكذلك العكس؛ وحرية الضمير تفترض الحرية السياسية...»⁽⁴⁶⁾.

ولهذا التماสك بين الحريات فضيلتان ؛ ففضيلة أولى أساسية هي ضمان التقدم، ومنع الصراع والفوضى. فتقدم حرية ما وازدهارها يَؤُول لا محالة إلى تقدم وازدهار باقي الحريات، وتقهر حرية من الحريات يفضي إلى تقهر باقي الحريات، وإلى انحطاط التحرر⁽⁴⁷⁾. وعلى سبيل المثال، لا تكتمل الحريات الحقوقية الجزئية الشخصية (حقوق العمل والملكية والتعبير والتفكير والاعتقاد، حقوق المرأة والطفل والبيئة الخ...) في منأى عن الحريات السياسية (كرحية التصويت، حرية الرأي)؛ والحريات الاقتصادية "الليبرالية" لا يمكن تفعيلها في غياب الحريات السياسية والاجتماعية ؛ والحريات الداخلية السيكولوجية "الوجودانية" لها مساس بالحريات الأخلاقية واللغوية والأدبية والفنية والثقافية والتربيوية والدينية، هذا علاوة على الحرية الأونطولوجية أو الميتافيزيقية التي تظلل الحريات السابقة⁽⁴⁸⁾. أما الحرية الواحدة المنكفة على نفسها «فلن تستطيع أن تتفتح أو تزدهر»⁽⁴⁹⁾.

الفضيلة الثانية للتكامل بين الحريات، وهي مشتقة من الفضيلة السابقة، تمثل في دفع الحرية نحو الشمولية. فمثلاً يميل الاستبداد إلى فرض تحكمه على نحو شامل لا استثناء فيه، تجنج الحرية نحو إثبات حضورها الشامل بأبعادها المختلفة، الفردية والجماعية، الخارجية والداخلية، المطلقة والجزئية، السياسية والاقتصادية... لأن البعد الواحد منها لا يكفي، ولا ينمو ويترعرع إلا في كنف تفاعله مع الحريات الأخرى. وبالمثل، لا نستطيع فهم البعد الواحد دون الأخذ

بعين الاعتبار أبعادها الأخرى. وما يضفي على الحرية مضمونها الحقيقي والحي هو اجتماع وتضافر كل الأبعاد التحريرية المختلفة.

أما هذا التعدد الدلالي لاسم الحرية، سيكون علينا معالجة سؤال "الدلالة المركزية" لأسماء الحرية، الذي يمكن أن نقسمه إلى سؤالين، أولهما، هل الحريات دلالات مختلفة بالجنس، فتكون علاقة دلالات الحريات باسم الحرية هي علاقة أجناس بجنس أعلى؟ وثانيهما هل يمكن اعتبار الحريات المختلفة أنواعاً تنتهي إلى جنس الحرية الواحد؟

بالنسبة للشق الأول من السؤال، وجدنا في متن الجبائي ما يمكن تأويله على أنه إمكانية لوجود دلالة أساسية للحرية تشتق منها باقي الحريات مقدارها من الدلالة؛ كما وجدنا مؤشرات أخرى على العكس من ذلك تفيد بمنفي وجود دلالة مركزية للحرية.

من المعلوم أن نظرية "الدلالة المركزية" استخدمت لحل مشكلة تعدد معانى الوجود العشرة، يتمثل في اقتراح وحدة تقع بين وحدة الوجود البارمينيدية وتعدد الوجود السوفسطائي الذي لا ضابط له. تقوم هذه الوحدة، التي تجمع بين الوحدة المطلقة والتعدد المطلق، والتي تسمى "وحدة المنسوب إلى شيء واحد"، على ركنين، أولهما إثبات دلالة أولى مركزية تقال بتقديم؛ وثانيهما نسبة باقي дلالات إلى الدلالة المركزية بتقديم وتأخير (وهو ما يسمى بالتشكيل)، أي أن المقولات التسع العرضية تتفاوت في مقدار الوجود الذي تمتلكه بحسب قربها أو بعدها من مقوله الجوهر العاشرة. والمقولات العشر بحملتها تعتبر أجناساً تنتهي إلى جنسها أعلى، الموجود⁽⁵⁰⁾. فهل يحضر هذان الركنان في العلاقة بين دلالات الحرية؟

بالفعل، وجدنا إشارات إليهما معا في أعمال الحبabi ؛ بالنسبة للركن الثاني، هناك إشارة غامضة تتكلم «عن درجات التحرر، أو الحريات المناسبة مع قدرات الشخصية»⁽⁵¹⁾؛ وعن الركن الأول وجدنا أكثر من إشارة، إحداها تُنزل حرية الشغل (التي تتسمi إلى الحرية الاقتصادية) منزلة «الخاصية الأولى التي بها الكائن البشري»⁽⁵²⁾، كما وجدناه في إشارة ثانية في سياق كلامه عن بحثه عن مفهوم جديد للحرية يؤكد بأن هذا المفهوم قائم على اعتبار «العمل كمحرك أساسi للتشخصن»⁽⁵³⁾، وفي إشارة ثالثة يتحدث عن «التحرر المادي أول مرحلة في سبيل التحرر الفكري والمعنوي. ولا تحرير في الميدان الاقتصادي إلا عن طريق الشغل»⁽⁵⁴⁾. فهل فعلا يمتلك الشغل كل المواصفات التي تبؤه منزلة الجوهر بالقياس إلا الدلالات الأخرى (العرضية) للحرية، وهل استعماله لكلمة "الدرجات" وكلمة "التناسب" يفيد نفس التفاوت الذي يوجد بين المقولات التسع العرضية بالقياس إلى مقوله الجوهر ؟

بالنسبة لمفهوم "الاختلاف" بين الحريات الذي يتكلم عنه الحبabi، لا يساورنا شك بأنه لا يدل على التفاوت في قيمة الحريات الذاتية، من جهة، لأنه أثبت الدرجات والتناسب بالنسبة لقدرات الأشخاص، ومن جهة ثانية، لأنه كان يعتقد بأن الحريات على حد سواء في الدلالة. ومن ثم لا يصح اعتبار بعض الحريات أساسيا والبعض الآخر عرضيا، أو بعضها وسيلة والبعض الآخر غاية، فلكل حرية قيمتها في ذاتها مساوية لباقي الحريات، وبالتالي، لكل حرية قدرة على التأثير في الحريات الأخرى⁽⁵⁵⁾. من أجل ذلك، الأخرى بهذه الحريات أن تكون أنواعا متكافئة بالقياس إلى جنس عام للحرية تتضمن تحته كل الحريات، لا أن تكون أجناسا متفاوتة بالقياس إلى جنس أعلى، كما هو الحال في علاقة

المقولات العشر بجنسها الأعلى : الوجود. ولكن ما هو هذا الجنس العام الذي تنضوي تحته أنواع الحريات ؟ هذا ما لم يتتسأله بشأنه الحبابي.

بعد استعراضنا لإشكال تعدد ووحدة دلالات الحرية، سيكون علينا أن نتصدى لسؤال الأسبقية أو الأصلية. نعلم أن الشخصية الواقعية تتكون عند الحبابي من ثلاثة أركان هي الكائن والشخص والحرية. وأن فعل الانتقال من الموجود، أو الكائن إلى الشخص تقوم به الحرية أو التحرر. وهذا يعني، مبدئياً، أن للحرية الأصلية على الشخص، لأنها علة ابتكاره، وإن كانت غير سابقة على الوجود كما كان يقول الوجوديون.

ومع ذلك، فالحرية ليست مبدأ أصلياً، وبعبارة الحبابي «الحرية لا تظهر كمبدأ، ولا تسعى لا إلى ما تحت ولا إلى ما بعد ما هي عليه»⁽⁵⁶⁾. ونفي المبدئية عن الحرية يدفع الفعل والعقل إلى أن يكونا مبدئين سابقين عليها، أو قل إنها وليدة زواجهما. فالفعل، كما مر بنا، هو أصل الحرية، إذ هو الذي يخلق الذات أثناء خلقه الأشياء. لكن العقل، أو الفكر، هو الذي يحول الفعل إلى حرية والرغبة إلى استطاعة، أي هو الذي يعطي الحرية معناها ومضمونها: فبه يفهم الشخص الاحتمالية والضرورة، وعلى ضوء هذا الفهم ينهض للعمل والتغيير والتكييف والخلق. غير أنه لكي يقوم الفكر بأدواره في ابتكاره فعل التحرر ينبغي أن يكون فكراً منفتحاً، وإلا فإن «الفكر المنعزل لا يسهم في تحريك الوعي»⁽⁵⁷⁾.

من جهة أخرى، الحرية ليست ماهية، أو نمطاً أو أنطولوجيا لوجود الإنسان لعدة أسباب، منها :

1. دخول الفعل والصيغورة في صلب الحرية، الأمر الذي يجعل من الصعب تعريفها، لأن التعريف يضع الحرية في سجن المحمولات الذاتية التي تقيدها ولا تسمح لها بالخروج عن نطاقها. والحال أن الصيغورة هي وضع الحرية في مجرى التحول الذي لا يخضع للثبيت ؟
2. الحرية تخشى الهوية بطبيعتها، لأن «الهوية عدو كل تشخصن» ؟
3. لكن، إذا كان لا مناص من تعريفها مهما كانت العواقب، فسيكون من المناسب تعريفها دينامياً منفتحاً، وعدم الاكتفاء «بعتاد هام من المدلولات والمعاني»⁽⁵⁸⁾؛ صحيح، الدعوة إلى تعريف دينامي ومنفتح للحرية متناقض بالأطراف، لأن مهمة التعريف ثبيت قوام الشيء في ماهية ثابتة، لا الانسياق وراء تحولاته، ولكن مراعاة الشرطين اللذين وضعهما الجبابي لتعريف الحرية من شأنه أن يساعد على تجاوز الصعوبة، وهمما أن يكون «الفعل تابعاً للإرادة الشخصية... وأن تتجنب التحدث عن ماهيتها».

الحرية والعقل بين التقابل والتلازم

طالما تحير الفلاسفة والمتكلمون والمفكرون أمام هذه المفارقة : هل العقل قيد للحرية أم مبدأ انباتها ومفتاح تحليلها ؟

رهن الجبابي فلسفته التحررية بشعار «إما أن تتغير أو تندثر»⁽⁵⁹⁾؛ ولا يمكن أن ننجز التغيير إلا بشرطين متلازمين وذاتيين هما الحرية والعقل. فلأن «أفعال التعقل... أفعال محرّرة»⁽⁶⁰⁾، و«المعرفة تحرر»⁽⁶¹⁾، كان مقدار ما يحصل عليه

الشخص من الحرية متناسباً مع مقدار ما يكتسبه من معارف علمية جديدة. بل إن الجبائي ذهب إلى حد أن يتصور الحرية نفسها تحول إلى عقل حينما قال «عندما تفهم الحرية، تصبح ضوءاً، نظاماً»⁽⁶²⁾، إذ الضوء أو النور هو الاستعارة المشهورة للعقل، والنظام هو التعريف الرسمي للعقل.

بيد أنه لا معنى أن يكون العقل أساساً للحرية ما لم تكن الذات تمتلكه داخلياً. وهذا ما دفع الجبائي لانتقاد أحد الأرسطيين اليونان الكبار، الأسكندر الأفروديسي، الذي اشتهر بوضعه "العقل الفعال" خارج نطاق الذات البشرية "النفس"، لأنه بإخراجه هذا العقل من داخل الذات حكم عليها بالضمور، فتغدو الذات فقط منفعة قابلة للفكر الوارد عليها من الخارج، لا فاعلة له من الداخل. ومتى حرمت الذات البشرية من مبادرة التفكير، فقدت ملكة الحرية أو القدرة على الفعل الحر. فلا يستحق أن يكون حراً إلا من كان فعالاً للتفكير⁽⁶³⁾.

ولعل العلاقة الذاتية المنسوبة بين العقل والحرية، هو ما حدا بالجبائي إلى تعريف التحرر بسيطرة العقل، بلواحقه وأفعاله المختلفة، على كل ما يسلب الذات حريتها ويجعلها مستلبة، إما من قبل الأهواء والغرائز والشهوات داخل النفس الإنسانية، أو من قبل العوائد والتقاليد الاجتماعية خارج النفس، أو من قبل الصدفة والعقوبة والعرضية في الطبيعة.

بهذه الجهة، يظهر التحرر على شكل مقاومة ينهض بها العقل، بمعية الإرادة والجهاد الشخصي الشجاع، للسلبية والاستسلام لقوى النفس وظواهر الطبيعة وقوى السياسة والمجتمع⁽⁶⁴⁾. بيد أن إيمانه بتعدد القوى التي تسهم في تفعيل التحرر وإنجازه (الفهم، الإرادة، الجهد، الشجاعة)، لم يمنعه من أن

يخص العقل بهالة شعرية حينما قال «لولا العقل لبقيت الحرية مجرد نداء إلى الكينونة»⁽⁶⁵⁾، أي لولا سيطرة التفكير على الكينونة، لما احتازت الحرية عتبة النداء إلى مرتبة الفعل والتأثير في الكينونة⁽⁶⁶⁾. أن يكون العقل أساساً للحرية من شأنه أن يسمح للذات أن تكون سيدة على نفسها وعلى العالم، مما يمكنها من الشعور بالحرية إزاء الإكراهات الداخلية والضرورات الخارجية. وهو في هذا، يسير في خط العقلانيين والتنويريين كديكارت وبيكون والموسوعيين وحتى ماركس وإنغلز⁽⁶⁷⁾، الذين، كل حسب تعبيره الخاص، ينظرون إلى الفكر العلمي بوصفه «قدرة عقلية محررة»⁽⁶⁸⁾، وإلى الوعي باعتباره فعلاً يؤنسن الذات والعالم⁽⁶⁹⁾. وفي المقابل، كل فعل يفتقد الوعي ولا يتوافق مع العقل، هو فعل مستلب لغيره.

من أجل هذا أخرج الجبائي حرية الالامبالاة وـ"حرية الاختيار" من حقل التحرر لافتقارهما إلى العقل والإرادة والقيم والمعايير. "فاللامبالاة" لا تخضع لا للإرادة ولا للعقل، أي ليس فيها مجهود عقلي، ولا شجاعة في العمل للتغلب على العراقيل الباطنية والخارجية؛ وـ"بالاختيار الحر" «ـ"نختار" دون اختيار، دون مقارنة، دون حكم، دون معايير، دون قيم»⁽⁷⁰⁾، أي أن هذا الفعل لا يستند إلى أي سبب قابل للتبرير. لهذا نصح بالإعراض عن العمل بهاذين الفعل الشبيهين بالحرية لبعدهما عنها.

في مقابل ذلك، دافع الجبائي عن أحد أجناس الحرية، وهو "التفكير الحر" أو "حرية التفكير"، لكونه صادراً عن الذات وليس مفروضاً عليها من لدن سلطة عليها خارجها. بتعبير آخر، "التفكير الحر" هو رفض التقليد والاتباع، أو هو الاستقلال الذاتي عن الآخر، سواء كان ينتمي إلى السلف الصالح أو إلى الخلف الخالق.

ورغم إجلاله لفعل التعلق، لم يكن يطيق أن يُتوّج العقل حاكماً مطلقاً على الكون بما فيه الإنسان. فهو مثلاً، لا يساير كانتط في قوله بأن العقل «يسرع للطبيعة قوانين سيرها»⁽⁷¹⁾، وإن كان يعترف بقدرته على ملاحظة وفهم قوانين ما يحدث فيها والعمل بمقتضاه أو العمل على تغييره نحو الأحسن. كما أنه واجه بحدة أكبر الفلسفة الوضعية لزكي نجيب محمود، حيث اتهمها بالتهافت حينما أصقت تهمة الخرافية بالميتافيزيقا في الوقت الذي رفعت فيه العقل إلى مقام المعيار المطلق والأوحد. هكذا يكون التفكير الوضعي لزكي نجيب محمود قد هرب من الخرافية ليسقط في خرافية أمعن في لاعقلانيتها، إذ القول «بعصمة العقل خرافية»⁽⁷²⁾، والادعاء بأن لا وجود للامعقول، وللغلط المنطقي، وللخلاف والتناقض والاحتمال، مناقض للواقع. لذلك إذا أردنا أن تكون منصفين ومنطقين مع أنفسنا، علينا أن نؤمن بقدرة العقل على إثبات وجود الحتمية والمعقولية وال موضوعية، وعلى إثبات وجود الامعقول واللاتوقع والمصادفة في نفس الوقت⁽⁷³⁾، لأنه مثلما توجد حتمية للواقع وللعقلنة، توجد حتمية لل الواقع وللامعقول. وبالتالي لا يمكن أن يكون العقل حرّاً إلا «في حدود ما يرسمه له الواقع المعقول، أي أن الواقع لا يدخل كله في إطار مقولات العقل»⁽⁷⁴⁾، لأنه «غنى وأوسع من آفاق "العقلانية"». لذلك فإن إصلاح الفكر العربي الإسلامي، مطالب بالعقلانية لفهم قوانين الطبيعة، دون أن يغدو العقل أسيراً لوهם "الشموليّة"، ودون أن يتخلّى عن تكامله مع الوحدان⁽⁷⁵⁾. بتعبير آخر، كيلاً يخرج العقل عن حدود العقلنة ويسقط في أحضان الغيبيات عليه أن يأخذ بالأعتبار العبرات التي يجب عليه أن يقف عندها⁽⁷⁶⁾.

إجمالاً، الحرية هي قوام العقل، والعقل هو قوام الحرية، إذ الحرية تضفي على العقل معناه القوي، والعقل يمنحك أفعالاً حرية دلالتها الحقيقة. فمن يفكر تفكيراً حقيقياً، أي ذاتياً، لا يمكن أن يكون إلا حرراً، ومن هو حر حرية أصلية، أي قادر على الاختيار الصحيح، لا يملك إلا أن يكون عاقلاً. كلاماً، العقل والحرية، ميزة الإنسان، وهو ما يجعل الإنسان جديراً بالوجود.

الحرية وعي بالاحتمالية والضرورة

من بين المتقابلات الأساسية التي صاغ الجبائي مفهومه للحرية بين صفتتها، تقابل الحرية/الاحتمالية-الضرورة. منذ البداية اتّخذ الجبائي موقفاً مبدئياً بأن الحرية «غير قابلة للتعرّيف»⁽⁷⁷⁾، لأنها لو قبلته لخضعت للاحتمالية والضرورة، وتلاشى معناها.

غير أن هذا الموقف المبدئي الذي أبرز التضاد بين الحرية والاحتمالية لا ينبغي أن نتخذه ذريعة لأن ننسب للجبائي موقفاً مناوئاً للاحتمالية بإطلاق، فهو في قرارة نفسه كان مؤمناً بأن «لا الشك، ولا النفي بعامة، بل ولا الالاتحدد، يُقصي الاحتمالية»⁽⁷⁸⁾. من هنا جاء موقفه المتوازن من الاحتمالية واللاحتمالية، إذ أنه كان، من ناحية، لا يتتردد في التنديد «بالمبالغة في اللاحتمالية»، لكونها تقذف بالحرية في عماء الفوضى والعبث، ومن ناحية أخرى، لا يتقاус عن شجب الذين يغالون في الدعوة للاحتمالية المطلقة، لكونها تسحق الحرية بآليتها الثقيلة⁽⁷⁹⁾.

وبعيداً عن المغالاة في هذا الجانب أو ذاك، أي بعيداً عن الشك في الاحتمالية وعن الارتياب في الحرية، انتصر الجبائي لما يسميه بالاحتمالية المعقوله،

لضمانها النظام والاطراد اللذين يسمحان بتوقع النتائج والعواقب. ذلك أنه في غياب معرفة قوانين الطبيعة ونظمها المطرد، لا يمكن للمرء أن يكون قادرًا على التأثير فيها، أو قل لا يمكن حيازة حرية التصرف داخل ضرورتها⁽⁸⁰⁾. وبفهم نظام الطبيعة يتم استيعابها واكتشاف حقيقتها وإعادة صنعها بالعقل، وتجنب تمزيق حاجب الضرورة، ورميها بعيداً. كما يسمح فهم نظام الضرورة، من جهة أخرى، بالتوقع المنظم، الذي يلعب دوراً أساسياً في علاقات الإنسان بالطبيعة، وعلاقات الإنسان بالإنسان⁽⁸¹⁾.

قصارى القول «إثبات الضرورة... هو إثبات للحرية : إذا أردنا أن نفهم حقيقة الضرورة، فهي أننا أحرار بالقياس إليها»⁽⁸²⁾، أي أن الحرية تبدأ حينما نعترف بالاحتمالية الفعلية، إذ لا يمكن أن تكون الحرية خارجاً عنها، لأن هذه كما يقول سبينوزا «لا تُقصِّي الاحتمالية، إنها تفترضها»⁽⁸³⁾. والاعتراف بالاحتمالية ليس شيئاً آخر سوى الاعتراف بالنظام والاطراد الذي يسري في العالم، والذي يسمح بتحويل معطياته، بما يحتويه من مادة وقوى وطاقة، إلى أفعال "عقلية" للتأثير في مجرى نظامه. الحرية إذن، اختيار مقيد، مشروط دائماً بالجغرافيا والتاريخ والأصالة والمشاريع الحداثية⁽⁸⁴⁾. فإذا كان الأمر كذلك، يحق لنا أن نتساءل مع الجبائي عما «إذا لم تكن الحرية سوى الاحتمالية؟»⁽⁸⁵⁾ أو «أليس الشعور بالضرورة هو أيضاً حرية؟»⁽⁸⁶⁾، أو نتساءل مع شارل رونوفيه (Renouvier) إذا كانت «الحرية والاحتمالية وجهين لحقيقة واحدة؟»⁽⁸⁷⁾.

لا يمكن للمرء أن ينكر بأن حرية الأنما إزاء ذاتها وحيال العالم غير منفصلة عن حتميتها⁽⁸⁸⁾، مما يدل على أن حريتها محدودة⁽⁸⁹⁾. ومع ذلك، فإن الحرية

ليست هي الوجه الآخر للحتمية، إنها «ليست معطاة، إنها تكتسب»^(٩٠) بالصراع مع أضدادها، إذ الحرية بدون حتمية، بدون ضرورة، وبدون كفاحات ومعارك، لا وجود ولا معنى لها^(٩١). وهذا ما يعنى موقفه بأن «ليست هناك أية تجربة مباشرة، ولا تجربة قبلية للحرية»^(٩٢) كما أشار شارل رونوفيه (Renouvier)، بل الحرية هي تجربة توسيطية وبعدية، أي حصيلة تفاعل مع حتميات الآخرين وضرورات قوى الوجود المختلفة : «فالحرىات الحق هي حريات-الآنا-في علاقة-مع-الغير والعالم»^(٩٣).

وكي يعزز الطابع الذاتي للحرية، أضاف الجبابي مقوله الملكية أو العندية إلى حقيقتها. فعرف الحرية بكونها «مجهودا للتملك غير المستلب»^(٩٤)، لأن درجة تحقيق الذات لوعيها بوجودها وذاتها وحريتها، مناسب مع مقدار ما غنمته أو امتلكته أو خلقته من موضوعات^(٩٥). وبقفزاته المعهودة يفاجئنا الجبابي برفع منزلة العندية إلى مرتبة الكينونة، متحديا بذلك منطق علاقة الوجود بمقولاته العرضية والذاتية، ليقول لنا بأن حرياتنا هي تركيب من العندية والكينونة^(٩٦)، هذا دون أن ننسى أن التملك لا يحصل إلا بالكافح المتواصل، وإلا فإن «العبد الذي يرفض خوض معركة التحرر، يضيق أفقه إلى درجة الحيوانية»^(٩٧)، وبالتالي فإن إشعاع الحرية بالنسبة للمستعبدين يبدأ من النفوس، من الداخل، لا من خارجها^(٩٨). وهذا يعني أن حياة الإنسان للحرية لا تتطلب فقط «وثبة من مملكة الحتمية إلى مملكة الحرية»^(٩٩)، كما قال ماركس، بل وأيضا وثبة من مملكة الاستبداد السياسي إلى مملكة الحرية والديمقراطية.

الحرية بين الذاتية والواقعية

السؤال الذي ما فتئ يشغل بال الحبابي باستمرار «هو معرفة ما إذا كانت الحرية واقعاً يتحقق فعلياً أم فكرة مجردة، "حدسية"؟»⁽¹⁰⁰⁾. وكانت إجابته الأولى متحمسة تثبت أن الحرية واقع نوعه بوضوح، بل «ليس من بين أصناف الواقع ما هو أكثر منها وضوحاً»⁽¹⁰¹⁾، معتقداً أن هذا الوضوح هو تعبير عن تاليف بين الذات والواقع، «لا من أجل تبريره أو تجاوزه، ولكن من أجل فهمه، ولكي نفهم أنفسنا فيه كذوات متضامنة وحية»⁽¹⁰²⁾.

وفي المقابل، لم يتوان الحبابي في رمي من يدافعون عن تعالي الحرية، سواء بالمعنى الميتافيزيقي أو الفينومينولوجي، بالضلاله والانحراف عن فهم معناها الحي والواقعي. رفض أن تكون الحرية صورة فكرية، أو مشاهدة روحانية، أو فكرة ميتافيزيقية، أو حرية مجردة⁽¹⁰³⁾، أو حرية جذرية، وهي تصورات للحرية التي كانت تروج لها الميتافيزيقا التأملية. رفض الحبابي هذه الحرفيات التأملية لكونها لا تملك قيمة تحريرية، وإنما قيمة نظرية وهي استكمال النسق الفلسفى⁽¹⁰⁴⁾. الحرية بالنسبة له ليست مجرد طفرة روحية تسمو فوق الواقع الجزئي المعيش كما يقول برغسون، أو ماهية تميز الذات البشرية في صميمها مثلما يدعى الوجوديون، بل هي ثمرة كفاح للتغلب على الاحتمالات والضرورات الطبيعية والإنسانية⁽¹⁰⁵⁾، وبالتالي هي «حقيقة ملموسة واجتماعية، خاضعة لإكراهات الزمان والمكان»⁽¹⁰⁶⁾. وكان الغرض من إزالة الحرية من عرশها الفلسفى الميتافيزيقي إلى الواقع الإنساني، ومن الحكمـة النظرية إلى الحكمـة العملية، البرهنة على أنها فعل أو إمكانية للفعل في محـيط مـعطـى، للوصول إلى هـدـف مـحدـد⁽¹⁰⁷⁾. ومن أـهم أـهدـاف فعل التـحرـر، بهذه المعـنى الشـامل لمـحيـطـه،

أن يكون تحرر الأنما متناغما مع تشخيصه⁽¹⁰⁸⁾. هكذا يتتأكد أن الحرية من لواحق الفعل، وليس مبدأ أصيلا في الذات البشرية كما يقول الوجوديون، أو مبدأ متعاليا عليها⁽¹⁰⁹⁾.

ومتى فصلت الحرية عن الفعل أمست ضامرة فقيرة مختزلة في وجه واحد هو الوجه المنفعل السلبي، وآنئذ، أي حينما يتم إنكار وجهها الإيجابي والفعال، تكف الحرية عن أن تكون حرية، أي عن أن تكون فعلاً تحررياً. وعندما يجري انتزاع الوجه الفعال من الحرية، يتعدد صدأه على الكائن البشري، فيسلبه تكامل البعدين المنفعل والفعال من ذاته، والحال أن الإنسان «لم يكن أبداً فاعلاً محضاً، أو منفuelaً محضاً : إنه الإنسان - الكل»⁽¹¹⁰⁾. ونفس الأمر بالنسبة للتحرر، إذ لا يمكن فصل جانب الفعل والسلوك عن جوانب الوعي والمعرفة. أكثر من ذلك، حتى الجمع بين كلية الحرية وكلية الأنما لا تكفيان⁽¹¹¹⁾، لذلك لا بد من تدعيمهما بكلية «العالم المحيط به»⁽¹¹²⁾. هكذا تغدو الكلية متعددة الأبعاد سمة جوهرية للحرية الشخصية، وللكائن الإنساني معاً: فلم يعد من الممكن تصور العناصر (السلوك، معرفة الذات، معرفة العالم، الوعي...) التي تكون فعل التحرر منفصلة، مثلما لم يعد من الممكن قبول انشطار الأنما إلى جسد وروح، إلى ديمومة ومكان، أو إلى أنا فاعل وأنا منفعل، أو إلى أنا عميق وأنا سطحي، أو إلى أنا وآخر، أو إلى أنا وعالم، أو إلى أنا ونحن⁽¹¹³⁾. الأنما بطبيعته كل غير قابل للتتجزؤ في ذاته، وحتى إذا قبلنا بوجود أناتين سطحية وعميقة تسهيلاً لعمليات التحليل والفهم، فمن الواجب أن نربطهما بتبعدية متبادلة بينهما⁽¹¹⁴⁾. بهذا يكون الوجود الكلي للأنا، في علاقته بعالمه وبيئته التي يعيش فيها⁽¹¹⁵⁾، انعكاساً للتحرر الكلي. وبالتالي فإن نمو حريات الأنما بمجموعها لا

يضمنه سوى الجمع بين "التحرر- الكل" و "الأنـا- الكل" في إطار العالم الكل، لا يأخذهما دون الآخر⁽¹¹⁶⁾.

وكما مر بنا، الجمع بين العقل (الوعي) والفعل هو الأساس الضروري الذي يتربّك منهما مضمون الحرية ومداها⁽¹¹⁷⁾. فالوعي هو الذي يضيء أفعالنا، ويجعلها حرة، لأنه يمكننا من أن نختار بين إمكانيات متعددة ومتباينة بل ومتضادة. لذلك كان نمو حريتنا متوقعاً على كثافة نور وعينا⁽¹¹⁸⁾. ولما كان لكل زمان نمطه الخاص في الفكر والفعل، فإن كل فلسفة لا تستطيع أن تلتزم «كامل الالتحام بحركة الفكر والفعل لزمنها، تبقى على هامش الحياة، وبالتالي لن يجوز أن تدعى أنها تعمل من أجل تحرر الإنسان»⁽¹¹⁹⁾. كذلك يلعب التعاون مع الآخرين، والتخفيف من عبء الذاتية دوراً هاماً في تحقيق الكمال للأفراد وفي افتتاح حريةهم على العالم⁽¹²⁰⁾، لأن التحرر الكامل لا يكون منفرداً، بل يتحقق من خلال التأنسن، «فبدون هذا التأنسن لن يكتمل أبداً تحررنا، أو على الأقل سيقى متعثراً من غير دعامة»⁽¹²¹⁾.

وعيب أنصار «الحرية الداخلية» أنهم لم يكتفوا بتقسيم الأنـا إلى داخلية وخارجية، أو إلى أنا عميقـة وأنا سطحـية، بل عمدوا أيضاً إلى قطع صلاتـها بالخارج، أي بالعالم وبالبيئة التي تعيش فيها الأنـا، اعتقادـاً منهم بأن الحرية «هبة الاستقلال الذاتي للشخص» (رونـوفيـه)، أو «ديمومة خالصـة» (برـغـسـون)، أو أنها «تلقـائية الروح، واللاتـحدـد المطلق» (Lachelier)، فيـزـجـون «الحرية في الذاتـية المـحضرـة جـاعـلين منها مجرد اـثـبـاقـ، أو تـيـارـ، أو مـعـطـى مـباـشـرـ، أو سـرـ من الأـسـرـارـ»⁽¹²²⁾. كلـ هـذـا من أـجلـ إـثـبـاتـ أنـ الحرـيـة تـعـاشـ كـمعـطـى ذاتـيـ، وـتجـربـةـ شخصـيـةـ مـتـهـىـ آـمـالـهاـ أنـ تـشـعـرـ بـغـيـابـ أيـ إـكـراهـ فـيـ الـعـملـ»⁽¹²³⁾، وـأنـ تـعـودـ

بالإنسان إلى صفاء ذاته من دون تأثر بأي تدخل أو ضغط خارجي⁽¹²⁴⁾. فأن تكون حرا، كما يقول برغسون مثلا، هو أن تحقق ذاتك بذاتك، بأن تتطابق معها، أو تستكشفها استكشافا خالصا وكليا⁽¹²⁵⁾.

في نفس الوقت وقف الجبابري ضد أنصار «الحرية الخارجية» الذين لا يرون في الحرية إلا بعد المجتمعي الخارجي ولا يقيمون وزنا للحرفيات الداخلية، ولا للأثر الذاتي وشخصي.

ومن أجل تجاوز هذين الموقفين السليبيين واللذين لا يأخذان بالاعتبار إلا جانبا واحدا من الحرية، اتخد الجبابري موقفا إيجابيا تكاملا ينظر إلى الحرية «في وحدة صميمية "داخلية-خارجية" تنبثق عن مجموع الانشطار الذي بين الذات ومحيطها العام، وعن تأثيراتهما المتبادلة»⁽¹²⁶⁾. وفي الحقيقة، جعله موقفه الجامع بين البعد الذاتي والبعد الخارجي للحرية شبها بموقف المنزلة بين المنزليتين؛ فهو من جهة، يرفض الاتجاه الذي « يجعل الحرية تنبع من الذات، من الأنا الباطني الفردي الخالص»⁽¹²⁷⁾ (برغسون)، لأنها ستكون عندئذ حرية منعزلة، منطوية على ذاتها، والحال أن الحرية هي خروج من قوقة الذات وممارسة «مجموعة متكاملة من الحرفيات... بحيث تسهم كل واحدة بطابعها الخاص»⁽¹²⁸⁾. ومن جهة ثانية، ينادى الاتجاه الذي لا يرى في الحرية سوى البعد الجماعي، لأن فردية الشخص هي نقطة انطلاق المرء لاكتشاف وجوده وحريته، وأنه بفضل الإرادة الخاصة وما تقتضيه من حرية فردية يتم التعالي والتواصل مع الآخرين، والانسجام أو التعارض مع الإرادة العامة⁽¹²⁹⁾. وهذه النزعة البيانية لم تمنعه أن يشدد على أهمية الإرادة الخاصة، من دون أن ينتبه في الغالب إلى المخاطر التي قد تترتب عن التوحيد بينها وبين الحرية في المضمار

السياسي في بعض السياقات الخطيرة التي تظهر على شكل أنظمة حكم شمولية لا تسمح بأي متسع للحرية. وبفضل الوحدة المذكورة تصبح فلسفة «فلسفه للتحرر الحق»⁽¹³⁰⁾، لكونها أخذت في حسبانها مجموع الحريات المتفاعلة المتكاملة بوصفه حدا نهائيا لمجهودات الكائن البشري.

وانطلاقا من الوحدة الصميمية يُدخل البعد الذاتي العميق في تصوره للحرية ويوافق بينه وبين البعد الامتدادي، إلا أنه كان يرى أن «اكتشاف تكون الحرية في الذات هو شيء غير تحقيق هذه الحرية فعليا ومعرفة استعمالها»⁽¹³¹⁾. وفي الحقيقة، كانت دعوة الفلاسفة الذاتيين إلى الحرية التأملية والذاتية محكومة بها جس "الأنما العميق"؛ وهو إذ يعترف لهؤلاء الفلاسفة بإتاحتهم الفرصة للقيام "باستشفاءات" من هيمنة الموضوع، يصرّ على اعتبارهم عاجزين عن الأخذ بأيديينا نحو التحرر⁽¹³²⁾. وجاء نفور الموقف الشخصاني من شطر الأنما إلى "أنا ديمومي" و"أنا واقعي متشخصن"، ومن فصل الحرية عن الفعل، نتيجة دفاعه عن فكرة «الحرية الواقعية»، أو بالأحرى، تفضيله لمفهوم التحرر على مفهوم الحرية أو الحريات، لأنه انسب للدلالة على كلية الأنما في فعلها الملموس والمضني للتخلص من حتميات الطبيعة، وإكرارات الواقع البشري⁽¹³³⁾.

وكما قلنا، لا يمكن فهم التحرر فقط كصورة فكرية أو كمشاهدة روحانية، كما لا يمكن إرجاعه بالكل إلى عوامل وقوى خارجية، بل التحرر هو خلاصة تركيبية بين القدرة النفسانية، والتأمل العقلاني، والإرادة الفعالة، والجهد الأخلاقي⁽¹³⁴⁾. ذلك أنه لا مناص للتحرر من الوعي بالذات، وإن الإحساس، الذي يوجد لدى الحيوان، لا يولد الحرية والتحرر، ولا يقود إلى التشخيص⁽¹³⁵⁾؛ ولا بد للتحرر من الفحص العقلاني لقوى الطبيعة والنفس

والمجتمع لفهمها والعمل على ضوء قوانينها ؛ ولا بد للتحرر من الفعل وإرادة الفعل، لأن الوعي بالذات ومعرفة العالم لا تكفيان لممارسة الشخص ككل لحريته في المكان والزمان؛ مثلما أنه لا بد من الجهد الأخلاقي لإعطاء الحرية معنى متعالياً بالنسبة للفرد والمجتمع. وبفضل تضاد هذه القوى والأفعال يغدو التحرر الواقعي جاماً بين الحرية الذاتية والحرية المجتمعية التي تشخصن الأنما، وتجعلها تكتشف أعمق الذات وتنفتح على مظاهر الغير. وكلية التحرر هي أكثر من الجمع الكمي أو حتى الكيفي للحريات، «فالتحرر أكثر غنى من حيث المضمون، وأكثر تعقيداً من حيث المظاهر وأنواع بالنسبة لمجموع الحريات. إنه الجمع الكيفي لكل الحريات الخاصة، ولكنه أيضاً، وعلى الخصوص، يتعالى عن الجمع الكمي والكيفي»⁽¹³⁶⁾.

الحرية بين الأنما والنحن

تأكيداً لما سبق، لا يمكن تصور الأنما المنعزل (على غرار غيبة الذات الصوفية أو مونادا لاينتز)، والأنما المتعالي على الغير، أن لهما مكاناً في فلسفة الحباني الشخصية. لذلك لا يمكن تصور الذات تمارس الحرية ممارسة حقيقة في غنى الغير؛ الحرية لا تمارس إلا في علاقة منفتحة ومتداخلة مع الآخر، إذ «لا يستطيع الفرد تحقيق حريته إلا بقدر ما يبقى متصلاً بالآخرين، أي بقدر ما يُخضع إرادته إلى الإرادة العامة»⁽¹³⁷⁾. بلغة النحويين، الحرية بطبيعتها فعل متعدد، وليس فعل لازماً، هي ممارسة منفتحة على الآخر وليس مزاولة منطوية على نفسها⁽¹³⁸⁾. ذلك أن «فلسفة التحرر لا ترمي إلى إثبات أن الكائن البشري حر، ولكنها تعمل على تبيان كيف يمكنه أن يتحرر أكثر، وكيف

تستطيع حرياته أن تنسجم فيما بينها، كيما تنمو لديه القدرة التحررية التي هي فوق الحريات الخاصة»⁽¹³⁹⁾. وما كان يعييه على البرغسونية هو بالضبط كونها «تزيف كل فعل مشترك، نظراً لأن جهاسها الشديد في قلقها الذاتي المنبع»⁽¹⁴⁰⁾. ولهذا السبب لا يمكن للحرية البرغسونية أن تضيء أزماتنا، ولا يمكن أن تكون مرشدة لنا في حياتنا ووجودنا الكلي، لأنها تظل حبيسة مستوى الأنباطاني، الأنبا العميق، الأنبا اللاشعوري⁽¹⁴¹⁾.

إذن لا يمكن التفكير في الحرية في غياب النحن. وحتى إذا كان الحباني يعطي الأولوية لفردية الشخص، وإرادته الخاصة لإنجاز فعل الحرية، فإنها لا يمكن أن تتحقق كمالها الفردي بعيداً عن الإرادة العامة انسجاماً معها أو تعارضها⁽¹⁴²⁾. وكما قلنا، لا يكفي الشعور الفردي بالحرية لأن يصير الإنسان سيد نفسه، بل يتعمّن التكيف مع النحن باعتباره البيئة التي تتضع أمامه التحدّيات التي عليه أن يتصدّى لها⁽¹⁴³⁾. وإذا سلّمنا بالصيغة التي تقول «هو حر من يتشخصن في داخل النحن»⁽¹⁴⁴⁾، فسيكون على الحرية الحقيقة أن تكون متكاملة، أي أن تجتمع بين الحرية كمعطى مباشر وعفوياً (الرؤية البرغسونية)، والحرية كتأنس بين الذين يكتّرون للتغلب على قهر قوى الطبيعة العمياء، لتوفير الخير العام للجميع⁽¹⁴⁵⁾.

لكن علينا ألا نستنتج من ضرورة ربط الأنبا بالنحن، أن الحباني هرب من حرية الأنبا الغارق في ذاتيه ولا شعوره المظلم، كي يسقط في النحن المغمور هو الآخر في لا شعور ثقافي مستبد لا يرحم. فقد طوق الحباني الحرية بالنحن كيلا يسقط الأنبا في العزلة، وحاصر الحرية الجماعية بالحرية الفردية كيلا يتحول الإنسان إلى قطيع، أو إلى ما يسميه بالإنسان-الجمهرة (*l'homme-masse*). وبالإضافة إلى

تضافر الحرية الفردية بالحرية الجماعية، قدم لنا الحبّابي سبيلين كيلا يسقط الشخص في الانبطاء على الذات أو الذوبان في القطيع، أحدهما يتمثل في تبني المنظار الشخصاني الذي يمكننا بالاعتراف بحق الفرد في أن يعيش فرديته في تعاون إيجابي وإنساني مع الجماعة⁽¹⁴⁶⁾. والسبيل الثاني هو المعرفة والاعتراف؛ بالمعرفة أتعرف على ذاتي من خلال الآخرين، وبالاعتراف تعرف على الآخر ونعرف به⁽¹⁴⁷⁾. أو بعبارة شارحة لهيغل «لا أستطيع أن أعرف الآخرين إلا بفضل تأملي، ومن خلال ذاتي، ولا أستطيع أن أعرف ذاتي إلا في الآخرين، إني أتعرف فيهم على ذاتي»⁽¹⁴⁸⁾. في مقابل ذلك «العزلة لا تُحرر»⁽¹⁴⁹⁾، و«حضور الآخرين لا يُفرغني، ولا يحمد حريتي، بل بالعكس، إنه يعكسني ويجعلني على استعداد لمواجهة المواقف»⁽¹⁵⁰⁾.

من اللوازם الذاتية للتحرر أو الحرية الواقعية أنها «الالتزام، أي مسئولية وأفعال بها يتم توحيد الحكم والأخلاق والشريعة»⁽¹⁵¹⁾، وما ذلك إلا لكونها مرتبطة ارتباطاً مباشراً وصحيحاً بالحياة⁽¹⁵²⁾. والالتزام لا يتحدد فقط بكونه «اتخاذًا لموقف، ونفيًا لمواقف أخرى ممكنة... [بل هو] اختيار نلتزم به»⁽¹⁵³⁾ في نضالنا من أجل التحرر. كان الحبّابي يؤمّن فعلاً «بأننا نتحرر بقدر ما نلتزم»⁽¹⁵⁴⁾، وأن مدى حرريتنا تقاس بمدى قدرتنا على النفي. فكلما كانت لدينا قدرة أكبر على الرفض والمعارضة، اكتسبنا مزيداً من الحرية. وبما أن الالتزام له أكثر من وجه وأكثر من كيفية واحدة، فإن «التحرر يوجد في ملتقى التزامات فكريولوجية، وسياسية، ومجتمعية، واقتصادية، ومهنية»⁽¹⁵⁵⁾. ومع ذلك، يبقى أن الالتزام، قبل كل شيء، التزام بالزمان الذي يعيش فيه الفلاسفة، وأن «الفلسفات التي ترفض الالتزام والنضال، تغرق في هدر من النظريات المجردة»⁽¹⁵⁶⁾.

أجل، يمكن القول بأن عبارة "الحرية الملزمة" متناقضة الطرفين، إذ عندما ألتزم بموقف فإني أتخلى عن المواقف الأخرى، فأصبح سجين موقفي، وأبدو كمن يفقد حريته نتيجة التزامه. ولكن «لا يمكن لفيلسوف... أن يكون محايضاً⁽¹⁵⁷⁾، لاسيما وأن كلية الــأنا الملزمة في التاريخ أكثر غنى، وأكثر كثافة من مجرد "أنا" بiological»⁽¹⁵⁸⁾.

يتضح من التحليلات السابقة أن الحرية لا يمكن أن تكون إلا مناضلة، إذ لا يمكن أن تتحقق نفسها وأن تتطور إلا بالقيام بفتحات تدريجية لقلاع الاستلال والحرمان والضرورة⁽¹⁵⁹⁾، أو كما قال جوته «لا يستحق الحرية والحياة إلا الذي يعمل على غزوهما كل يوم»⁽¹⁶⁰⁾؛ والطريق إلى تحرر الأنــأنا يبدأ «حينما يعي عبوديته، ويحاول التخلص منها بمعرفته للعالم الخارجي، ولذاته بوصفه عنصراً يتجسد في "نحن"»⁽¹⁶¹⁾.

الحرية بين الوجود والصيرورة

تقابل الوجود والصيرورة من بين المفاهيم المقابلة التي نشأت الحرية في البرزخ الفاصل بينهما. فلنفحص أولاً فيما إذا كانت الحرية توجد في ضفة الوجود؟

الموقف المبدئي للحبابي أن الحرية لا تظهر إلا على مستوى الشخص، أما على مستوى الكائن الخام، فلا حظ لها في الظهور. ذلك أن الحرية تحتاج إلى من يمتلك طاقة كفاحية، طاقة تميزية تفصل الفرد عن الكينونة المفتقرة للتعيين والتخصيص، أو بحسب تشبيهه، الحرية هي بمثابة المقص الذي يقطع من ثوب الكينونة قطعة ليفصلها على مقياس الشخص.

ولكي يبرر الحبابي موقفه الرافض لانتفاء الحرية إلى ضفة الوجود، قام بانتقاد التيارات الوجودية. فبإحالته على مفهوم الشخص، موضوع الحرية الحقيقي، لاحظ الحبابي بأن «الشخص، موضوع الحرية، أكثر من "زайн Sein (الكائن)، ومن "الدازاين Dasein أي من الوجود المحدد كما عند هيذغر»⁽¹⁶²⁾.

كما وقف مطولاً في انتقاده لموقف سارتر الداعي لضرب من الحرية الجذرية انطلاقاً من عبارته الميتافيزيقية الشهيرة والمناهضة لفلسفات الماهية: «الوجود يسبق الماهية». لاحظ الحبابي أولاً أن هذه الفلسفة الوجودية لم تصمد طويلاً في موقفها المدافع عن أسبقية الوجود على الماهية، لأنها سرعان ما انقلبت على نفسها مدعية أن الحرية "ماهية" الوجود الإنساني، فعادت بذلك إلى أصلة "الماهية على الوجود"⁽¹⁶³⁾؛ كما سجل، من جهة ثانية، أن «النظرية الوجودية الراديكالية للحرية» "تدين نفسها بنفسها"، ليس بالاختيار الحر، لكن بعدم الاختيار؛ [فالأننا] حر من كل شيء، باستثناء... أن يتخلى عن هذه الحرية التي فرضت عليه: "إننا لسنا أحراراً ألا نكون أحراراً"⁽¹⁶⁴⁾؛ بتعبير آخر،أخذ الحبابي على «الحرية الجذرية [أنها] أغلقت طرق التشخصن : فلم يعد الأنما يملك فرصة تَوْقُّع إمكانيات الاختيار والتروي»⁽¹⁶⁵⁾، إذ الحرية مُجبر عليها ولا خيار له إزاءها؛ أما الانتقاد الثالث فيتعلق بفهم سارتر للحرية بوصفها فعلاً للمحو (néantisation)، بدعوى أن الوجود حينما يستعملها يدمراها، أو كما يقول «هكذا تقوم حرتي بقضاء حرتي»⁽¹⁶⁶⁾؛ ورابعاً، يأخذ الحبابي على التيار الفينومينولوجي إثباته بأن «الحرية هي النمط الأونطولوجي للوجود البشري، كالخبز القابل للأكل لأنه خبز، وكالكلب حي لأنه حيوان»⁽¹⁶⁷⁾، لأنه حينذاك يكون قد تجاهل شرطين للحرية هما الأفق وحضور الآخر، هذا علاوة على

أن هذا الإثبات ألغى وجود مشكلة الحرية من أساسه. والحال أن «المشكل الحقيقي ليس معرفة ما إذا كان الإنسان حرا، ولكن ما هو معنى الحرية؟»⁽¹⁶⁸⁾، الذي يتکفل الإنسان بإضافاته عليها⁽¹⁶⁹⁾. وأخيرا وبسخريته المعهودة، نفى الجبائي أن تكون الحرية «محمولاً للوجود، أو لباساً جاهزاً (de confection) ليس على الشخص سوى أن يرتديه، بل الحرية لباس مفصل على مقاييس الشخص في وضعية ومصيرٍ ما»⁽¹⁷⁰⁾.

لكن بالرغم من كثافة الانتقادات الموجهة لمن يربط مصير الحرية بالوجود، فإن الفوضى الدلالية العزيزة على الجبائي جعلته يصدر أقوالاً تنهي بوشائج الاتصال بين الحرية والوجود الإنساني، كقوله بأن «الوجود بكيفية إنسانية والوجود الحر لا ينفصلان»؛ والواضح هنا أنه لا يقصد الوجود (الكائن أو الكينونة) بمعنىه العام، أي الفارغ من التشخصين، وإنما الوجود الممتلىء المفصل على قد الشخص بفضل التحرر؛ فالمقصود «بالكيفية» في «الوجود بكيفية إنسانية» هي الحرية والتحرر.

بعد انتقاد نسبة الحرية إلى مجال الوجود، هل بوسعنا أن ثبت أن الجبائي كان يفضل إدراج الحرية في فضاء الصيرورة؟ تدل كثير من المؤشرات على أن الصيرورة هي المجال الطبيعي للحرية، وأنها كما رأى هيجل «ليست قارة، بل في صيرورة، وأن الإنسان ليس حرا، بل يصير حرا»⁽¹⁷¹⁾. من بين المؤشرات، أولاً، أن الحرية مشتقة من الفعل (أو الحركة)؛ وثانياً لأن «وجود» الحرية يقتضي بطبيعته قدرًا من العدم، أو قل إن «الحرية ليست حرية إلا بفضل الجهد الذي يبذل لإدخالها في العدم، أكثر مما يحاول استخدامها»⁽¹⁷²⁾، وهذا القدر من العدم هو ما تضمنته الصيرورة باعتبارها حصيلة لقاء وتفاعل الوجود مع العدم؛

وأخيراً، من بين المبررات التي تسمح بنسبة الحرية إلى حلبة الصيرورة توحيده بين الحرية والشخص، وبين فعلى التحرر والتشخيص. وهذا ما يفسر كون الحرية دائمة الحركة والتقلب والكافح تعبيراً عن مقاومة الذات لكل ضروب الاستلاب والقهر⁽¹⁷³⁾. وتفقد الحرية حقيقتها الدينامية، التي تمثل في التغيير والإبداع والمغامرة والمقاومة، بمجرد أن تضع نصب عينيها الوصول إلى غاية نهاية وأخيرة⁽¹⁷⁴⁾؛ ففي تعليقه على بيت شعري شهير لأحمد شوقي «وللحري
الحرماء باب...» الذي يقول فيه : «فما وراء الباب؟ أ ضياء أو ظلام؟ كل
هذا لا يعنينا مطلقاً على إبراز مفهوم حرية»⁽¹⁷⁵⁾، نفهم منه أنه لا يبحث عن غاية
نهاية من فعل الحرية، لأن توقف الحرية عن تجديد أهدافها ومقاصدها يقتلها.

وإذا جاز لنا أن نتحدث عن "ماهية" للحرية فعليها أن تكون دائمة التحول والتجدد بتجديد «المعلومات، والمعارف العلمية، والتجارب، والوضع التاريخي، وذكاء الفرد وإرادته»⁽¹⁷⁶⁾ التي تقدم لها الوسائل الضرورية «للغلب على الأزمات الداخلية والخارجية التي تتولد من الحياة الجماعية»⁽¹⁷⁷⁾. ولعل تفضيل الحبabi استبدال الصيغة الاسمية (حرية) بالصيغة المصدرية : تحرر أو تحرير، يدخل في إطار تكريس الطابع الدينامي للحرية. وإذا سلمنا بنسبة التحرر إلى مقوله الصيرورة، فإن الذات ستكون مطالبة بأن تتجاوز ذاتها، أي بأن لا تتوقف عن التشخيص الذي «يحررنا... من كل الانظمة المغلقة الآلية، كما يحررنا من
المعتقدات التي تجعل من الإنسان كائناً لا حول له ولا قوة لتجاوز وضعه»⁽¹⁷⁸⁾.

ومن لوازם نسبة الحرية إلى مجال الصيرورة، ارتباط الحرية بمقولتي الفعل والزمن. فإن تكون حرا (كما قال J. Lequier) «هو أن تفعل، وأنثاء الفعل تفعل نفسك»، أي في الوقت الذي يخلق المرء عالمه وأفكاره، يخلق نفسه،

في شخص كينونته، وهذا ما عبر عنه كيركغارد بلغة وجودية : «توجد في الفعل، مأموراً في معناه المطلق، الوحدة الدينامية بين الإنسان والحرية»⁽¹⁷⁹⁾، وعبر عنه الحبابي بلغة شخصانية بقوله «الشخص يضم الأثر (œuvre) ومبدعه» في آن واحد⁽¹⁸⁰⁾.

وفي سياق إعطاء الأولوية للفعل على الحرية والذات، أقدم الحبابي على اقتراح كوجيتو فعلي بدليل للكوجيتو الوجودي العقلي (ديكارت) على شكل «أنا أعيش، إذن أنا أشتغل»⁽¹⁸¹⁾، وفي نظرنا كان الأخرى به أن يقلب الحدين في هذا "الكوجيتو" الجديد ليصير «أنا أشتغل، إذن، أنا أعيش»، ليكون "الشغل" بدليلاً للتفكير، والعيش بدليلاً للوجود. وبهذه الصلة السببية بين الشغل والعيش يكون الحبابي قد أكد على الطبيعة الدينامية والخلاقة "للكوجيتو" باعتباره أدلة لإثبات الحرية والتحرر، لا لإثبات الوجود.

وقد دفعته حماسته للدور المحوري الذي يلعبه العمل أن يتكلم عن حضارة العمل باعتبارها الحضارة المثلثي. غير أنه اشترط لإنجاز هذه الحضارة، التي يسميهها أحياناً بالحضارة الشخصية، أربعة شروط؛ أن يُمنح العمل قيمة جديدة، ومعنى إنسانياً حقيقياً خال من مظاهر العذاب والمشقة والأسامة⁽¹⁸²⁾؛ وأن نغير رؤيتنا للكون فتصبح قائمة على «نظرة جديدة للعلم، واتجاه جديد للفلسفة، ومبادئ جديدة للأخلاق»؛ وأن تكون جدة العلم والفلسفة والأخلاق نابعة من الداخل، من النفس، وهو الشرط الثالث والقطبي لكل تحرر⁽¹⁸³⁾؛ وأنيراً أن تجمع حضارة العمل بين التفكير الشخصي، والتفكير الجماعي والشمولي الذي يسمح بتوسيع آفاق البحث بشكل مستمر⁽¹⁸⁴⁾. من هذا الذي قلناه بشأن الربط بين العمل والإنسان والحضارة، يتبيّن أن «الشخصانية فكرة نضالية»، وأنها

ستغدو «في مراحلها النهائية، نزعة إنسانية جديدة. بذلك ستكتسب، في نفس الحين، قيمة فلسفة الإنسان وقيمة فلسفة العمل : أي أنها ستصبح تحريرا»⁽¹⁸⁵⁾.

ولعل الخشية من أن تتفاوت صعوبة تعريف الحرية بسبب دخول الصيرورة في صلتها، أي بسبب التعارض بين الصيرورة والماهية، هو الذي حدا بالجباري إلى البحث عن مخرج تمثل في حيلة اصطلاحية هي استبدال اسم الحرية بالتحرر كي يعبر، في نفس الوقت، عن الصيرورة وما يتصل بها من طفرات خلاقة، وعن صنف من الثبات الساري في مجرب الصيرورة، وذلك على غرار نهر هيراقليط الذي يجمع بين الديالكتيك واللوغوس، بين التدفق المستمر وبين ثبات سريانه في الأعمق⁽¹⁸⁶⁾. فالتحرر يتغذى من الصيرورة⁽¹⁸⁷⁾، إلا أنه لا يمكن أن ينقلب إلى ضده، ما يعني أن هناك ثباتا ساريا فيه في عز سريانه.

ويبدو أن هذا الأفق الحي والдинامي للتحرر هو الذي دفع الجباري إلى مناهضة تعريف برغسون للإنسان الحر «بالإنسان المنسجم تمام الانسجام مع ذاته»⁽¹⁸⁸⁾، لأنه تعريف سكوني ولكونه يعزّو الحرية إلى الذات العميقه المظلمة. بيد أننا نعتقد أن تعريف برغسون لم يجانب الصواب تماما لا سيما إذا استحضرنا واقع الإنسان في العالم العربي اليوم، الذي لا هم له سوى أن يبدد ذاته، وألا يكون هو نفسه ولا منسجما مع ذاته، وأن يرتمي في أحضان غيره من زمن الانحطاط. لذلك إذا أراد الإنسان العربي أن يكون حرا، فعليه أن يعي ذاته بوصفها ذاتا فردية، أي أن يكون هو نفسه لا غيره، وأن يعيش زمانه بحيوية خلاقة، لا أن ينطمس في زمان غيره.

المقوله الثانية التي تتضيئها صلة الصيرورة بالحرية أو التحرر هي، كما قلنا، مقوله الزمن، أو التزمن في علاقته بالحياة المجتمعية وما يكتسبه الشخص

وعقده الصلة بين الحرية والرمان فتح الباب أمامه للكلام عن تاريخية الحرية. إذ لما كان لكل زمان «أنواعه الخاصة من الحرمان والاستلاب، وبالتالي صراعاته الخاصة»، وكان لكل أمة أنماطها الخاصة من الإكراهات والتهديدات والضغوطات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فإنه سيكون لكل أمة أنواعها من الحرية ومقاديرها من التحرر بحسب قدرتها على التحدي والانتصار. وما يدل على تاريخية الحرية أن العمل بالحرية المطلقة لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الفوضى⁽¹⁹⁵⁾. وتاريخية الحرية هي أيضا انعكاس لتاريخية الحقيقة، فمثلاً أن لكل فترة تاريخية حقيقتها، فإن لها حريتها الخاصة، أي أن مفهوم الحرية يتغير من عصر لآخر، ومن فترة لأخرى. لكن لا يعني عدم استقرار الحرية أنها آيلة إلى العدم أو إلى العبث، إذ في قلب هذا التحول المستمر لمضمون الحرية «يوجد أنساني مشترك بين جميع العصور تنصب في قالبه النظريات الخاصة المميزة لكل عصر : الاندفاع نحو التحرر، في معناه الكامل»⁽¹⁹⁶⁾.

في جو التحرر المنغرس في مجرى الصيرورة، يبقى سؤال معلق في خاطرنا: إذا كانت صلة الحرية بالحتمية قد أنزلت العقل منزلة الصدارة والأصلية في فعل التحرر، فهل ستبوئ الصيرورة القلب مقام السيادة في فعل التحرر، مادامت الصيرورة ردففة التقلب الذي اشتق من القلب⁽¹⁹⁷⁾? هذا ما لم يخطر على بال صاحب الشخصية الإسلامية، لأنه كانت تعوزه الشحنة الصوفية الازمة.

الحرية في مواجهة الهوية

لا يمكن فهم إشكال الحرية لدى الحبابي ما لم نقف على التقابل الأصلي بين مفهومي الحرية والهوية. ومأوى التقابل هو أن الحرية مرادفة للحركة والتحول، بينما الهوية هي عنوان الثبات والديمومة. لذلك، كانت الحرية تخشى الهوية بطبيعتها، و«الهوية عدو كل تشخصن»، طالما أن التشخصن هو القدرة على الحرية، أي على التكيف مع الواقع المتجدد. فالشخص الذي لا يستطيع تغيير هوياته وتنوع انتماماته باستمرار مسلوب الحرية. نعم، الحرية أن يختار المرء الهوية التي يريد، لكن إذا كان الفرد منتميا لجماعة إثنية أو لغوية أو ثقافية أصولية، هل يملك فعلا الحق في مغادرة هويته والاتجاء إلى هوية أخرى، بل وحتى عندما يختار هوية أخرى، ألا تتحول الهوية الجديدة إلى سجن للحرية؟

الحق في الحرية تغيير الانتمامات والهويات لا يعني التخلّي عن الهويات السابقة أو الأصلية. فالشخص لا يمكن أن يعيش بدون هوية وانتمام، والحرية بدورها لا تعني بالضرورة الخروج من الهوية بإطلاق الغيبة عن الذات، فالعبث لا يمكن أن يكون أساسا للحرية الشخصية، لأنه باعث على الفوضى والاحتلال،

كما لا تعني الحرية أن يختار الشخص اختياراً مجانياً الانتماء إلى هوية جديدة من غير أن يكون وراء هذا الاختيار رؤية والتزام واع.

عبارة أخرى، إذا كان افتتاح الحرية على مبدأ تغيير الهويات يشكل دليلاً آخر على التلازم الذاتي بين الحرية والتقلب والصيورة، فإن التقلب بين الهويات المختلفة، والتحول من هوية إلى أخرى لا يخرج عن نطاق "ماهية" المرء أو "ذاته". فتبني الشخص لهويات جديدة هو بمثابة ارتدائه "الصور" الجديدة، الواحدة فوق الأخرى، دون أن تتنافى فيما بينها، وكأن الذات هيولى والصور هي التي تخرجها من القوة إلى الفعل؛ أو كما قال الغزالى قلب المرء يشبه أن يكون «مرأة منصوبة تجتاز عليها أصناف الصور المختلفة، فتراءى فيها صورة بعد صورة، ولا تخلو عنها؛ أو مثال حوض تنصب فيه مياه مختلفة من أنهار مفتوحة إليه»⁽¹⁹⁸⁾. والحرية هي التي تُلِّبس الذات كل مرّة لباساً (هوية) جديداً أثناء تفاعلها وصراعها وتكاملها مع تحول الواقع وتغير الذوات الأخرى، أو هي التي تغذى الحوض بالمياه الجديدة. ليس معنى هذا أن الحرية هي فقط قدرة على تغيير الانتماءات والانعتاق من الهوية الملبوسة لارتداء هوية أخرى، بل الحرية هي أيضاً أفعال إيجابية للخلق والإبداع بغض النظر عن الهويات والانتماءات، فالخلق يشهد على الحرية ويوطدها، ذلك أن «المبدع الحق هو الذي يسهم بإنتاجه في تحرير الشخصي وتحرير الآخرين مما يفرض عليه، مسبقاً، أن ينفتح شعوره على كل الآفاق المحيطة به، يعني تداخل الآفاق»⁽¹⁹⁹⁾.

ألا يحق لنا بعد كل هذه التحليلات أن نقول بأن الحرية تلعب دور المحرك الأول للذات البشرية، ودور الغاية والأفق الأعلى في نفس الوقت؟ إذا كان الأمر كذلك، أي إذا كانت الحرية تحرك الذات باشتياقها إليها، فهو سمعنا أن نقول بأن

الذات هي الحرية، لأن ما تتحققه الحرية من خلق جديد هو تعزيز لمعنى الذات. فعلاً، الحرية فتح مستمر لآفاق الذات، والدفع بها نحو مسالك غير متوقرة لتحولها وتحول الذوات الأخرى. فعندما تحول الذات تحول الذوات الأخرى.

ما يميز الحرية هي أنها أداة انفصال واختلاف، أداة معارضة وتمرد. لكن ليس هناك ما يمنع أن تكون الحرية أداة وحدة وترافق، وأداة صناعة التاريخ. ومتى غابت الحرية من ثقافة مجتمع، ظهر الاستبداد والإرهاب وقتل الذات. الحرية هي أن تصنع الأمل في المستقبل، أن تصنع الثقة بالنفس، أن تصنع الغايات والأحلام. وما أروع أن يتساءل الجبائي «ما فلسفتنا غدا؟»⁽²⁰⁰⁾، وأن يضع نعتاً جميلاً لفلسفته هو "الغدية"⁽²⁰¹⁾. في مقابل ذلك، عندما يلوذ المرء منا بالماضي، أو بالعدم، فلأنه يتخلّى عن الشعور بالزمن بما هو حاضر ومستقبل، ويتبرأ من حريته، ويخشى عقله، فيسقط في ظلام العبودية الاسترقاق.

خاتمة

كان الجبائي يرى أن لكل زمن حرياته، طالما أن لكل زمان تحدياته ورهاناته الخاصة. وقد بدا لنا، بعد مطالعة متنه، أن هذا الحكم هو أصدق ما يمكن على فلسفته في الحرية. إذ تبدو تحليلاته وأحكامه عن الحرية ولو احقرها، وبخاصة الحرية الإسلامية، كانت مؤرخة بزمانها بمشاكله ورجاله وأفقه التاريخي. لكن يكفي الجبائي أنه من أعاد التفكير الفلسفـي في الحرية إلى فضاءـنا الثقافي، بعد أن تم إقصاؤه من لدن القوى الإيديولوجـية والفكـرية التي تعـنـ فيـ أهـلـيـةـ الإنسـانـ لـكـيـ يـكـونـ إـنسـانـ، وـفـيـ أـنـ يـكـونـ لـهـ الشـرـفـ فيـ أـنـ يـؤـتـمـنـ عـلـىـ خـلـافـةـ اللهـ فـيـ الـأـرـضـ.

كانت الحرية التي يناضل من أجلها الحبابي حرية كافية غير قابلة للانشطار إلى حرية فردية وحرية جماعية، إلى حرية حقوقية وحرية سياسية، حرية وجودية وحرية اقتصادية؛ وكان الالتزام بهذه الحرية الجامعة من أجل تحقيق ذات كلية غير القابلة للانقسام إلى ذات وآخر، إلى أنا الفرد وأنا النحن.

وبهذه النظرة الجدلية كان الحبابي سابقاً لزماننا هذا، الذي كانت الغالبية من أهلنا تتخبط في هذيان كراهية الآخر وشن حروب لا معنى لها، لتبرير التكوص إلى ما هو لاعقلاني في الذات العتيقة وتمزيقها إلى أشلاء متاثرة بين هوية وطنية وهوية إثنية وهوية إسلامية، على غرار عالم الفيلسوف اليوناني أمبيدوكليس (Empedocles) الذي بعد أن انسحب منه مبدأ المحبة استولت عليه الكراهية فتناثرت العناصر والأطراف. إن نسيان مثال الحرية الشاملة، والإعراض عن الالتزام الوعي بالحاضر والمستقبل، جراء النظرة الأحادية إلى العالم، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى السقوط في ظلام العدم، والتقهقر إلى زمن الانحطاط.

لم يكن الحبابي يفكر في الحرية ويؤمن بها نظرياً وحسب، بل كان يمارسها ويناضل من أجلها عملياً. ومن أجمل آيات إيمانه بها عملياً أنه كان حراً في كتابته، فلم يكن يخفي مصادر محاوريه وخصوصمه، بل كان يعترف بقيمة عطاءاتهم في عز انتقاده لهم، ويستعيض منهم في أوج التدقيق بهفوائهم؛ وليت "ديمومة" برغسون نفعت في استمرار أخلاق الحرية هذه، إذ سرعان ما ستحتفى في معظم أعمال اللاحقين عليه من المفكرين وال فلاسفة الذين لم يستطيعوا أن يتحرروا من سجن "أنانthem"، بلغة الحبابي.

نصبت إشكالات الحرية أمام الجبائي عدة كمائن. غير أنه بقفزاته الشعرية المفاجئة، ومقارقاته غير المنتظرة، وبصائرته الفلسفية الشاقبة، تلافي السقوط في شراكها. فمثلاً، بدلاً من البحث عن إثبات حرية مجردة للكائن البشري، فضل أن يبين «كيف يمكنه أن يتحرر أكثر»، وبدلاً من أن ينقب عن "ماهية" الحرية في أغوار الذات، فضل متابعة تحولات صيرورتها الجدلية وتواحد دلالاتها المتباينة، وبدلاً من أن يحاصر صيروحة الحرية بالوجود، وتقيد انفجار دلالاتها بدلالة مركزية، ترك لنا تصوراً أو تصورات للحرية ملؤها المفارقة، فهي تجمع بين العقل والانفعال، بين الحتمية والإرادة، بين الذاتية والجماعية، بين الأنا والنحن. دافع عن الحرية الفردية بحماسة، لكنه ناهض بشراسة الحرية الفردانية متى تحولت إلى "غول يتلع الضّعاف (وهم الأكثريّة) ليسِنَ الأقوياء (وهم الأقلية)"؛ دافع عن نشأة ونمو حرية الأنا في كتف حرية النحن، في أحضان الشعب والأمة والطبقة، لكنه طالب الحرية الفردية أن تقوم بمبادرات لتحديث الأنظمة الثقافية والاجتماعية والسياسية والإيديولوجية والدينية التي تحكم في النحن. لم يفصل الحرية الفردية عن الحرية الملزمة، ولا الحرية الذاتية عن الحرية الجماعية، ولا الإنسان عن التّأنس. وهذا الأفق الضدي لمفهوم الحرية هو ما تلخصه عبارة الجبائي : «الحرية هي حقيقة جدلية، خاضعة ومتجاوزة في نفس الوقت للوضعية التي توجد فيها».

ربط الحرية بالتوتّر والصراع والمواجهة لقوى التقليد والطغيان سعياً وراء التجاوز، واستجابة لنداء المستقبل. كان الجبائي حراً في كل شيء، فحينما يطالب بالتحرر من الجوانب المحجّطة للتراث والتّقليد، لم يكن يقول بأن التراث كله هو ركام من الضلالات والأخطاء، وإنما كان ينادي بالتحرر من الجوانب

السلبية والمظلمة فيه، واستثمار الجوانب المضيئة فيه للتحرر به؛ وحينما كان يشهد مع نفسه ومع الآخرين أنه مسلم عميق، لم يكن يتزدد في المناداة بكسر طوق التقليد، والافتتاح على المستقبل، والدعوة إلى الإصلاح والتغيير. فلا يمكن أن تتحقق الحريةُ الشعورَ بمتعة الوجود ما لم تحرره من قيوده المختلفة، وتردّ إليه كرامته وتسمو بهمته. من هنا جاءت صرحته: «فِيمَا أَنْ نَغِيرُ الْعَالَمَ وَإِلَيْهِ كَرَامَتُهُ وَتَسْمُو بِهِمْتُهُ . مِنْ هَذَا جَاءَتْ صِرَاطُهُ: «فِيمَا أَنْ يَتَأْرِخَ، قَبْلَ أَنْ يَؤْرِخَهُ الْآخِرُونَ»، بَأْنَ يَقُومُ بِمبادراتٍ لتحريلك مجرى التاريخ والقذف به نحو المستقبل.

غياب الحرية يفقد الإنسان تشخصنه، يجعله غريباً عن ذاته، معادياً لحقوقه، متذكرًا لإنسانيته، في سبيل إرضاء الأغيار والأسياد. وقد يتجلّى غياب الحرية في تحولها إلى حرية مزيفة، فتنتج إنساناً مزيفاً؛ وهذا ما نکابده في العالم أجمع وبخاصة في العالم العربي الإسلامي، وما كان يقلق فيلسوف الشخصانية.

الهوامش

- (1) محمد عزيز الجباني، "من الحرريات إلى التحرر"، القاهرة، دار المعارف، 1972، ص. 78.
- (2) محمد عزيز الجباني، "من المنافق إلى المفتح"، عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية، ترجمة محمد برادة، القاهرة، مطبعة الأنجلو مصرية، ط 2، 1973، ص. 99.
- (3) Hannah Arendt, "Qu'est-ce que la liberté?", in La crise de la culture, Paris : Gallimard, 1972, p. 186

(4) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 212.

(5) Lahbabi, Mohamed Aziz, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, Paris:

PUF, 1954, p. 279.

(6) سيرا وراء التقليد الشخصي، ذهب الحبشي توأ إلى القرآن والحديث ليؤصل موقفه من الحرية. لعله لم يجد محاورا له في التراث الكلامي والصوفي والفلسفي العربي الإسلامي، اللهم إلا إشاراته للمعتزلة.

(7) نفسه، م. م.، ص. 73.

(8) *De l'être à la personne*, op. cit. p 270.

(9) Ibid, p. 270.

(10) Ibid, p. 264

(11) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 109.

(12) نفسه، ص. 213-214.

(13) "من المغلق إلى المفتوح"، م.م.، ص. 5.

(14) نفسه، ص. 97.

(15) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 195؛ حول الجانب الفعال من الشخص في علاقته بالواقع والتاريخ، انظر كتابنا *حدائق العقل والمدينة*، م.م.، ص. 31.

(16) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 27.

(17) Lahbabi, Mohamed Aziz, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, Paris,

PUF, 1954, p. 284.

(18) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 109.

(19) *De l'être à la personne*, op. cit , p 284

(20) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 26.

(21) تعتمد الشخصية الواقعية على عنصر الزمن، مما يجعلها «موقعنا دائم التفتح على الحياة وعلى المستقبل»، من الحريات إلى التحرر، ص. 218 ؛ ويبدو أن تاريخية الحابري وتاريخانية العروي تحدان جذورهما في الفلسفة الجبائية.

(22) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 221.

(23) *De l'être à la personne*, op. cit., p. 278

(24) Ibid, p. 280

- (25) Ibid, p. 276; cf. - 28.
- (26) De l'être à la personne, op. cit., p. 275; cf. - 218.
- (27) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 210.
- (28) نفسه، ص. 212.
- (29) Lahbabi, Mohamed Aziz, Œuvres poétiques I, Rabat 1987, p. 65-74.
- (30) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 213.
- (31) محمد عزيز الجبالي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، القاهرة، دار المعارف، 1990، ص. 74.
- (32) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 14؛ ويعزز موقفه العدمي من الديموقراطية قائلاً: «إذا كان في تحليلاتنا السابقة شيء من الواقعية، فإننا نخرج بنتيجة عامة: لا توجد ديمقراطية، لا الديموقراطية طبقاً للاشتقاق اللغوي، ولا الديموقراطية طبقاً لآراء روسو»، من الحريات إلى التحرر، ص. 30.
- (33) مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، م. م.، ص. 75.
- (34) انظر نفسه، ص. 74؛ انظر أيضاً، نفسه، ص. 75.
- (35) انظر نفسه، ص. 76.
- (36) انظر نفسه، ص. 76.
- (37) انظر نفسه، ص. 141، ص. 145.
- (38) De l'être à la personne, p. 303.
- (39) محمد عزيز الجبالي، "من الحريات إلى التحرر"، القاهرة، دار المعارف، 1972، ص. 182.
- (40) Du clos à l'ouvert, 2^e ed. Alger, Sned ; 1971, p. 158.
- (41) نفسه، م. م.، ص. 209.
- (42) نفسه، م. م.، ص. 19؛ انظر أيضاً كتاب "جدلية العقل والمدينة"، بيروت، منتدى المعرف، 2013، ص. 42-41.
- (43) "من الكائن إلى الشخص، دراسات في الشخصية الواقعية"، القاهرة، دار المعارف 1962، ص. 76.
- (44) انظر دفاتر غدوية، ص. 56.
- (45) نفسه، ص. 182-183.
- (46) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 211؛ انظر أيضاً، نفسه، ص. 25.
- (47) نفسه، ص. 215.

- (48) نفسه، ص. 191؛ انظر أيضاً، نفسه، ص. 214.
- (49) نفسه، ص. 214.
- (50) للتوسيع في موضوع الوحدة التشكيكية لاسم الموجود انظر الفصل الخامس من كتاب الوحدة والوجود عند ابن رشد، الدار البيضاء، المدارس، 2002، ص. 183-197.
- (51) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 74.
- (52) "من المغلق إلى المفتوح"، م. م.، ص. 5.
- (53) محمد عزيز الحبابي، "من المغلق إلى المفتوح"، عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية، ترجمة محمد برادة، القاهرة، مطبعة الأنجلو مصرية، ط 2، 1973، ص. 99.
- (54) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 19.
- (55) نفسه، ص. 214.
- (56) De l'être à la personne, op. cit., p. 270.
- (57) الحبابي، محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، القاهرة، دار المعارف، 1990، ص. 174.
- (58) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 212.
- (59) "من المغلق إلى المفتوح"، م. م.، ص. 286.
- (60) "من الوحدود إلى الشخص"، م. م.، ص. 279؛ انظر أيضاً، "الشخصانية الإسلامية"، ص. 82.
- (61) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 197.
- (62) De l'être à la personne, op. cit., p. 286.
- (63) Ibid, p. 323324-.
- (64) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 213-214.
- (65) نفسه، ص. 183.
- (66) نفسه، ص. 183.
- (67) نفسه، ص. 197.
- (68) De l'être à la personne, op. cit., p. 290
- (69) De l'être à la personne, op. cit., p. 276.
- (70) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 213.
- (71) "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر"، ص. 84.

- .137. (72) نفسه، ص.
- .137. (73) نفسه، ص.
- .138-137. (74) "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر"، ص.
- .168. (75) نفسه، ص.
- .173. (76) نفسه، ص.
- .69. (77) نفسه، ص.
- .303. (78) نفسه، ص.
- .37. (79) نفسه، ص. 83، انظر النص الفرنسي (*Libertés ou libération*) ص.
- (80) *Ibid*, p. 37.
- .84. (81) نفسه، ص.
- .290. (82) من الروح إلى الشخص، ص.
- .284. (83) نفسه، ص.
- .181. (84) مفاهيم مبهمة، ص.
- .284. (85) نفسه، ص.
- (86) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 195؛ حول الجانب الفعال من الشخص في علاقته بالواقع والتاريخ، انظر كتاب "حدلية العقل والمدينة"، م.م.، ص. 31.
- (87) *De l'être à la personne*, op. cit., p. 271.
- .184. (88) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص.
- .211. (89) نفسه، م. م.، ص.
- (90) *De l'être à la personne*, p. 271.
- (91) *Ibid*, p. 271.
- (92) *Ibid*, p. 271.
- .191. (93) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص.
- (94) *De l'être à la personne*, op. cit., p. 264.
- (95) *Libertés ou libération*, p. 135 ; cf. *Ibid*, p. 135-136.
- .181. (96) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص.

- (97) "من الكائن إلى الشخص"، ص. 156.
- (98) «الحرية بالنسبة للمستعبدين يبدأ إشعاعها أولاً في نفوسهم، وإلا ما كان تحرر مطلقاً *إن الله لا يغير ما يقدر حتى يغيروا ما بأنفسهم*» (سورة الرعد الآية 11)، "من المغلق إلى المفتح"، ص. 105.
- (99) نقلًا عن كتاب من الحريات إلى التحرر، م. م.، ص. 44.
- (100) *Libertés ou libération*, op. cit., p. 39-40.
- (101) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 69؛ وإن كان في سياق آخر ينكر بالبداية وجود واقعي للحرية بمعية الديمقراطية كما مرّنا، انظر نفسه، ص. 14.
- (102) *De l'être à la personne*, op. cit., p. 276.
- (103) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 51.
- (104) «الميتافيزيقا، كممارسة لحريرتنا الجذرية، والتي لا يستطيع الوصول إليها حتى "الشيطان الماكر"، تبقى ميتافيزيقاً تأملية. من أجل تلبية حاجات النسق نضع مثل هذه الحرية كمبدأ!» (*De l'être à la personne*, p. 276)
- (105) جدلية الشخص تحول دون تمتع الإنانية البشرية بالماهية، انظر جدلية العقل والمدينة، مرجع مذكور، ص. 32.
- (106) "Libertés ou libération", op. cit., p. 44.
- (107) Ibid, p. 14 ; cf. aussi Ibid, p. 22 et 45
- (108) Ibid, p. 152.
- (109) *De l'être à la personne*, op. cit., p. 270
- (110) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 191.
- (111) الجبائي م. ع.، ورقات عن فلسفات إسلامية، الدار البيضاء، توبيقال، 1988، ص. 40.
- (112) نفسه، ص. 77.
- (113) "الشخصانية الإسلامية"، ص. 33-34.
- (114) نفسه، ص. 34؛ وعن رفضه للثنائية البرغسونية للأنا انظر نفسه، ص. 35.
- (115) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 73.
- (116) نفسه، م. م.، ص. 207.
- (117) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 188.

- (118) "Libertés ou libération", op. cit., p. 30.
- (119) نفسه، ص. 210.
- (120) نفسه، م. م.، ص. 187.
- (121) "من المغلق إلى المفتح"، ص. 291.
- (122) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 183-184.
- (123) "De l'être à la personne", p. 266.
- (124) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 184.
- (125) "Libertés ou libération", p. 35.
- (126) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 217.
- (127) نفسه، ص. 217.
- (128) نفسه، ص. 217.
- (129) نفسه، ص. 27.
- (130) نفسه، ص. 186.
- (131) "De l'être à la personne", p. 266.
- (132) "Libertés ou libération", p. 37.
- (133) "De l'être à la personne", p. 264.
- (134) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 195.
- (135) نفسه، ص. 209.
- (136) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 196.
- (137) انظر نفسه، ص. 19-26.
- (138) نفسه، ص. 20.
- (139) نفسه، ص. 177.
- (140) نفسه، ص. 78.
- (141) "Libertés ou libération", p. 29.
- (142) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 27.
- (143) "De l'être à la personne", p. 264.

- (144) نفسه، ص. 276.
- (145) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 198.
- (146) نفسه، م. م.، ص. 220.
- (147) نفسه، ص. 219.
- (148) نفسه، ص. 179.
- (149) نفسه، ص. 218.
- (150) نفسه، ص. 179.
- (151) الجبائي، م. ع.، ورقات عن فلسفات إسلامية، الدار البيضاء، توبقال، 1988، ص 40.
- (152) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 206.
- (153) نفسه، ص. 178.
- (154) نفسه، ص. 179.
- (155) نفسه، م. م.، ص. 178.
- (156) نفسه، ص. 206.
- (157) نفسه، م. م.، ص. 206.
- (158) نفسه، م. م.، ص. 209.
- (159) نفسه، م. م.، ص. 191-192.
- (160) أوردها الجبائي في نهاية كتابه : "من الحريات إلى التحرر" ، م. م.، ص. 222.
- (161) نفسه، ص. 195 ؛ حول المحاسب الفعال من الشخص في علاقته بالواقع والتاريخ، انظر كتاب "جدلية العقل والمدينة" ، م.م.، ص. 31.
- (162) نفسه، م. م.، ص. 206.
- (163) "De l'être à la personne", p. 267
- (164) Ibid, p. 268.
- (165) Ibid, p. 268.
- (166) Ibid, p. 268.
- (167) Ibid, p. 268-9.
- (168) Ibid, p. 268-9.

- (169) Ibid, p. 268-9.
- (170) Ibid, p. 270.
- (171) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 191.
- (172) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 84.
- (173) من الوجود إلى الشخص، ص. 279؛ عن تفاصيل حرياتنا من الصبرورة، انظر من الحريات، ص. 178.
- (174) "De l'être à la personne", p. 280.
- (175) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 17.
- (176) نفسه، ص. 74.
- (177) نفسه، م. م.، ص. 77.
- (178) "من الكائن إلى الشخص"، دراسات في الشخصية الواقعية، القاهرة، دار المعارف 1962، ص 79.
- (179) نفسه، ص. 274.
- (180) "De l'être à la personne", p. 278-9.
- (181) ولا ينسى أن يضيف إلى هذا الكوجيت «وبالتالي أقدم، وفي نفس الوقت أعمل على تقدم بيتي»، "من المتنقل إلى المفتح"، ص. 111.
- (182) "من المتنقل إلى المفتح"، م. م.، ص. 100.
- (183) نفسه، ص. 105.
- (184) نفسه، ص. 288.
- (185) "من المتنقل إلى المفتح"، ص. 291.
- (186) "De l'être à la personne", p. 279.
- (187) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 178.
- (188) نفسه، ص. 82.
- (189) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 218.
- (190) "Libertés ou libération", cf. p 187.
- (191) نفسه، م. م.، ص. 209.
- (192) انظر (Libertés ou libération, p 163)؛ عن أهمية لحظات الزمن في التشخصن لدى الجبائي، انظر كتابنا جدلية العقل والمدينة، م.م.، ص. 42-43.

- (193) Lahbabi, Œuvres poétiques, I, op. cit, p. 72.
- (194) "من الحريات إلى التحرر"، م. م.، ص. 146.
- (195) نفسه، ص. 20.
- (196) نفسه، ص. 204-206.
- (197) عن القلب انظر "الشخصانية الإسلامية"، م. م.، ص. 61.
- (198) الغزالى، أبو حامد، إحياء علوم الدين، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ج 3، ص. 27، من كتاب "من الحريات إلى التحرر"، ص. 122.
- (199) "من الحريات إلى التحرر"، ص. 122.
- (200) محمد عزيز الحبائى، مفاهيم مبهمة في التفكير العربي المعاصر، القاهرة، دار المعارف، 1990، ص. 178.
- (201) من كتاب "من الحريات إلى التحرر"، ص. 218.

المراجع

- محمد عزيز الحبائى، "من الحريات إلى التحرر"، القاهرة، دار المعارف، 1972.
- محمد عزيز الحبائى، "دفاتر غدية"، القاهرة، دار المعارف، 1991.
- محمد عزيز الحبائى، "من المتنقل إلى المفتح: عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية"، ترجمة محمد برادة، القاهرة، مطبعة الأنجلو مصرية، ط. 2، 1973.
- محمد عزيز الحبائى، "ورقات عن فلسفات إسلامية"، الدار البيضاء، توبقال، 1988.
- محمد عزيز الحبائى، "من الكائن إلى الشخص، دراسات في الشخصية الواقعية"، القاهرة، دار المعارف 1962.
- محمد عزيز الحبائى، "الشخصانية الإسلامية"، القاهرة، دار المعارف، ط. 2، 1983.
- محمد المصباحي، "الوحدة والوجود عند ابن رشد"، الدار البيضاء، المدارس، 2002.
- محمد المصباحي، "جدلية المقل والمدينة"، بيروت، منتدى المعرفة، 2013.

- Mohamed Aziz Lahbabí, "Libertés ou libération", 3^e ed., Rabat, Okad, 1989.
 - Mohamed Aziz Lahbabí, "De l'être à la personne". Essai de personnalisme réaliste, Paris, PUF, 1954.
 - Mohamed Aziz Lahbabí, "Du clos à l'ouvert", 2^e ed. Alger, Sned ; 1971.
 - Mohamed Aziz Lahbabí, "Œuvres poétiques, I", Rabat 1987.
-

قراءة في كتاب الشخصية الإسلامية

لمحمد عزيز الحبابي

عبد الحفيظ أزرقان

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
جامعة محمد الخامس - الرباط

تقديم

تسعى هذه القراءة لكتاب الشخصية الإسلامية إلى استخلاص الأفكار الأساسية التي يطورها محمد عزيز الحبابي عبر مختلف الفصول المشكلة للمؤلف، مع العمل على ربطها بفكر الفيلسوف بشكل عام، وذلك قصد فهم أعمق وأشمل للأفكار التي يحملها ويدافع عنها. ولن تفوتي فرصة القراءة هذه أن أحاول إظهار ما يمكن تسميته بالبعد المرحلي والآني لهذا الكتاب ولمجمل فكر مؤلفه⁽¹⁾.

تكون الحبابي في إطار توجه فلسفي أطلق عليه أصحابه تسمية الشخصية (personnalisme). لن أدخل في التفاصيل التاريخية المتصلة بنشأة هذا التوجه، سأكتفي بذكر بعض الجوانب ذات العلاقة بموضوع العرض وفي مقدمتها منطلقات هذه الفلسفة وغاياتها.

عمل الفلاسفة الشخصانيون، مثلهم مثل مختلف المنترين إلى الحقل الفلسفي، على اختيار مفهوم يشكل محور التفكير، أو كما يقول "آلان باديو Alain Badiou" ، عملوا على «إقامة نقطة ثابتة» و«إيجاد أو اقتراح اسم أو مقوله لمثل هذه النقطة الثابتة»⁽²⁾. لم تكن هذه النقطة الثابتة لدى مختلف ممثلي هذا التوجه سوى مفهوم الشخص (personne) وذلك لما يسمح به من استجابة لمقتضيات المرحلة التي عاشوا فيها على المستويين الفكري والمادي. إنهم أرادوا فكرا يكون ذا أبعاد عملية، في استطاعته إخراج المواطن الأوروبي، والإنسان بشكل عام، من بؤس المرحلة الناتج عن الأزمات الاقتصادية والسياسية لأواخر السنتين العشرينيات من القرن الماضي. إنهم كانوا راغبين في إنتاج فلسفة عملية، ولكن دون أن تتنكر للبعد الروحي لدى الإنسان وتغمس في مجال الإنتاج الاقتصادي وفي تعميق الصراع بين الفئات المكونة للمجتمع الواحد، أو بين الشعوب والقارات. كما أن إبراز البعد الروحي لا يمكن أن يفيد أيضا التقوّع على التشكيل النفسي والباطني للإنسان، وذلك حتى لا تكون دائرة الفعل منغلقة في المحيط الفردي ومحترلة فيما هو ذاتي. اختار فلاسفة الشخصانيون مفهوم الشخص امثلاً منهم، حسب تصريحاتهم، لمبدأ هام في الفكر الفلسفي ألا وهو مبدأ الواقعية والشموليّة. ينبغي مراعاة مبدأ الشمولية في المنطلق وفي الغاية. ومفهوم الشخص يسمح في نظرهم بالإلمام بالإنسان في شموليته باعتباره يشكل كلاً فردياً وكذلك باعتباره كلاً يصير ويتطور نحو عالم مشترك تتحقق فيه الإنسانية.

الانطلاق من الشخص لتجنب التجريد

يعكس عنوان كتاب عزيز الحبابي المخصص لدراسة الشخصية: من الكائن إلى الشخص *De l'être à la personne* انشغال هذا التوجه الفلسفى بالتصدي للتجريد من جهة وبالعمل على فرض الملموس من جهة ثانية. لا يسمح الانطلاق من الكائن بتشييد فلسفة حقة. ذلك لأن الاكتفاء بإسناد الوجود للإنسان لا يساعد على استخلاص مميزاتٍ ما غير كونه كائناً يتوسط كائنات أخرى وسط الكينونة. يظل الإنسان من حيث هو كائن مجرداً يتوقف عند عيش الحياة في مستواها البدائي الفج. والدليل على ذلك أن الفلاسفة يجدون صعوبة في استخلاص خصائص ما على مستوى الوجود؛ وإن انتهوا إلى تقديم بعضها فإنها تظل محط نقاش وتضارب وخلاف. ومهما بلغت الأهمية التي يوليهما الفيلسوف للكائن فإنه يضطر إلى البحث عن مجال ما أو عن كائن ما داخل الكينونة قد يسمح له بالوقوع على جوانب معينة ذات بعد ما أو أبعاد معينة تمكّن التقليل من التجريد. يمكن الإشارة هنا إلى فيلسوفين كبيرين اهتما بالوجود بشكل جعل فلسفتهما تقرن بالوجود، وهما يمثلان على التوالي القرن التاسع عشر والقرن العشرين: هيجل وهيدغر. الأول سيلجأ إلى تبني أحد أقدم المفاهيم الفلسفية للتغلب على التجريد الذي يُسمّي الوجود ألا وهو مفهوم الصيرورة. ذلك لأن الصيرورة هي التي تسمح بالتفرق بين الوجود والعدم. نتذكر التعبير الشهير لهيجل : «الوجود المحسّن والعدم المحسّن شيء واحد». والثاني يضطر إلى تعين وجود مجسم يسمح بالوقوع على بنيات مليئة بالمعنى رغم تناولها في مستواها العام، ذلك الوجود الذي يمثله الوجود الإنساني.

هكذا نجد عزيز الحباني يشير في أكثر من صفحة من كتابه السالف الذكر إلى بعد التجريدي للكائن، كما نسجل المسألة ذاتها في الكتاب الذي نود تقديمها هنا أي الشخصانية الإسلامية. «ليست الفلسفة الحقة تمريننا مجرداً. لقد كانت دائماً، منذ أفلاطون، تنتفض ضد الظلم داخل العالم. إنها تنتفض ضد الحالة المزرية للعالم وللحياة الإنسانية». يندرج الفعل الذي تنظر له الفلسفة على العموم في مجال الأخلاق والسياسة، أي في مجالين لا ينفصلان عما تعود الإنسان على تسميتها القيم. لهذا سيكون من الصعب، إن لم نقل من العبث، البدء بالتجريد للبحث من بعد عن طريقة ما لتجاوزه والاتصال بالحياة الفعلية للإنسان. يقتضي الأمر الانطلاق منذ البداية مما هو ملموس، ومما له علاقة بالقيم. لقد قدم إيمانويل كنط الحل حينما أكد على معاملة الإنسان للإنسان الآخر باعتباره ممثلاً للإنسانية جموعاً، لأن الكائن الذي ينفرد بخاصية اسمها الكرامة، ما الذي يجعل الإنسان يملك كرامة؟ لا شيء غير ما يمنعه من أن يكون مجرد كائناً، من أن يكون شيئاً، ألا وهو كونه شخصاً. كون الإنسان شخصاً هو الذي يجعله ذا قيمة ومن دون ثمن، عكس الأشياء التي يكون لديها ثمن ولكن من دون قيمة. يدرجنا مفهوم الشخص في مجال القيم مباشرةً، أي في مجال الأخلاق والسياسة، في مجال العلاقات الإنسانية الملمسة. وإزالة كل إبهام بقصد مفهوم الشخص نجد الحباني ينبع على التخلص عن المعنى الذي أحذته الكلمة في الأصل مع الإغريق والرومان، أي القناع، أي الإنفاس. لا يرمي تشكيل الشخص إلى الإنفاس قصد اكتساع مظهر ما غير المظهر الفعلي للإنسان المعنى. يتحدد الشخص في الشخصانية من الداخل حقاً، انطلاقاً من مبادرة وجهد وفعالية ولكن لإظهار ما هو أصيل لدى الكائن، للقيام بتركيب

بين المجرد والملموس لدى الإنسان، أي إبراز بعده الإنساني. يمكن القول إن الإنسان، في نظر الفيلسوف الشخصي، والحبابي مثال على ذلك، بمثابة مسار منطلقه الكائن ونهايته (غايته) الإنسان يكون الشخص فيه الواصل بينهما عبر عملية يطلق عليها التشخصن (personnalisation)، وهي عملية تفرض التحديد على الكائن الفرد باستمرار وتجعل منه شخصية (personnalité). فوق المسار المؤدي من الكائن إلى الإنسان تتجسد الشخصية التي تكون بمثابة لحظة تعمق اللحظة السالفة وتستعد لتعمق هي أكثر في لحظة لاحقة، أي في شخصية لاحقة، وهكذا تستمر بحافز وهدف تحقيق الإنسان.

يعود الحبابي في الشخصية الإسلامية لتوسيع الفرق الذي أقامه في كتابه من الكائن إلى الشخص بين الكائن والشخص. «لقد بذلنا جهدا في [كتابنا] من الكائن إلى الشخص لتدقيق ما يبدو لنا أنه يوحد بين الكائن والشخص وما يبدو لنا أنه يفرق بينهما : يتشكل الشخص انطلاقا من الكائن؛ إنه الكائن وهو في طور التشخصن. لا يظهر واقعي الفيزيائي إلا لأنني أملك وجودا. في حين إن مشاريعي وانفعالتي وأفكاري، وكل سلوكي يصدر عن واقع آخر، عن واقع متجاوز للфизياتي : إنه يفسر انطلاقا من دوافع وليس انطلاقا من أسباب؛ يحتوي الشخص على الكائن ولكنه لا يحتوي عليه فعلا إلا بتجاوزه»⁽³⁾.

نسجل هنا ما يسميه الشخصيون الطابع التركيبي للفلسفة التي يطورونها ويدافعون عنها. إنه تركيب بين الفلسفات التي تعطي الأولوية من حيث الوجود للشمولي (l'universel) وعلى رأسها الهيجلية وبعدها الماركسية، وبين الفلسفات التي تؤكد على أن الشمولي الحق هو الجزئي والخاص المتمثل

أساسا في الوجود الفردي، أي التيار الذي تمثله الفلسفة الوجودية بمختلف مشاربها. يمكن القول إن الفلسفة الشخصية تركيب بين توجه يولي أهمية كبيرة للتاريخ في تحقق الشمولي إلى درجة يكاد يتغنى فيها الإنسان، وبين توجه يولي أهمية للفرد وللوجود (existence) باعتباره الشمولي الفعلي إلى درجة يكاد يكون فيها الشمولي خارج التاريخ، بل ضد التاريخ. تقوم الشخصية بتركيب بين فلسفة همها الأول والأخير الدفاع عما يصطدح عليه بعدم قابلية الفرد للاختزال في مجموعة ما، ومن ثمة الذوبان في مسار تاريخي معين، وبين فلسفة هاجسها الإعلاء من ذات جماعية تاريخية تتتجاوز الذوات الفردية، بل تحكم فيها بشكل تام وتوجهها وفق هدف جماعي تاريخي مختلف تماما عن الأهداف التي ترسمها الممارسة الفردية وتعمل من أجل تحقيقها.

إن الشمولي أساسي بالنسبة للشخصانية، ولكنه شمولي مركب، بمعنى إنه ليس معطى أولياً تمنحه الطبيعة أو الوجود في إطار فردي، ولا معطى أولياً يتتجه التاريخ في إطار جماعي. الشمولي في نظر الشخصية تاريخي وجماعي فعلاً ولكنه من صنع الأشخاص، تركيب ناتج عن مبادرات وجهود وأعمال وراءها أشخاص ملموسون. إنه لا ينفصل عن هذه المبادرات وعن هذه الجهود رغم كل ما يمكن أن يكون له من تأثير في توجيه تلك المبادرات وتلك الجهود. يتحقق الشمولي عبر تحسيد التاريخ لغايات الأشخاص وليس عبر تحسيد الأشخاص لغايات التاريخ. «إن الشخص، كما يقول لاكرروا، توتر بين الفردي والجماعي»⁽⁴⁾، بمعنى آخر توتر بين الخصوصي والشمولي. تقر الشخصية بالخصوصي ولكن من أجل الدفع به نحو الشمولي، وتدافع عن الشمولي ولكن شريطة أن يكون تركيباً أساسه الخصوصيات. وبالتالي يؤكد على الشمولي تتحقق

الشخصانية بالمسار الفلسفى الكلاسيكى، إن لم نقل بالمسار الفلسفى الحق. ذلك لأن الهدف من ممارسة الفكر، وبالخصوص الفكر الفلسفى، لا ينفصل عن بناء الشمولي وتحقيقه. «إن الرغبة الأساسية للفلسفه، يقول ألان باديو، هي التفكير في الشمولي وتحقيقه»⁽⁵⁾.

يتفاعل الشخص مع الأشخاص الآخرين الذين يفعلون بالطريقة ذاتها انتلاقاً من القيم. يدرج الشخص داخل نشاطه ما يمكن أن نسميه بالوعي، إنه يعمل عن وعي من أجل مجموعة من القيم. ما معنى حصول الوعي لدى الشخص؟ إنه يعي بما يملكه من خصائص قوى على المستوى الوجودي والفردي فيعمل على الاعتماد عليها بهدف محدد وهو السير بذاته وبمحیطه نحو الكل الذي هو الإنسان. إنه واع لأنه يحدد أفقاً يلتقي فيه مع الآخرين، يحدد أفقاً يجمعه بالآخرين في إطار عالم مشترك هو عالم الإنسان أو عالم إنساني. يسمى الجبائي، مثله مثل الفلاسفة المشككين للتيار الذي يتبع إليه، هذه العملية التي تجعل الكائن والفرد يتلقان من التحرير إلى الملموس التشخصن.

يمكن ذكر مفاهيم أربعة داخل عملية التشخصن هذه الحاصلة فوق المسار الممتد من الكائن إلى الإنسان. هناك مفهوم الصيرورة، ثم الوساطة ثم التركيب ثم المصالحة، وهي كلها مفاهيم تتبع إلى فلسفة الجدل. يبدو لي أن الجبائي لم يكتف بتبني هذه المفاهيم وإنما أعاد فيها النظر كلها. إنها مفاهيم قادرة على الإلمام بالإنسان الحقيقي، بالإنسان الملموس شريطة مراجعة توظيفها حتى تؤدي فعلاً دورها وتوصلنا إلى الهدف المنشود: تحقيق الإنسان في كامل إنسانيته. ولا تفيد المراجعة شيئاً آخر غير تخلصها مما حافظت عليه من

تجريد مع فلسفة الجدل. هكذا نجد الجبائي يقلب المسار الذي وضعته فلسفة الجدل (الهيجلية). إن كانت هذه الأخيرة تعطي الأولوية للشمولي وتجعله سيد الفعل من أجل تحقيق ذاته مع ربط هذا الفعل بتنفي ما يتعارض مع طبيعته داخل الجزئي، ليكون بذلك هو الذي يصير ويقوم بالوساطة والتركيب والمصالحة، فإن الصائر الذي نسجله لدى الجبائي والشخصانين بشكل عام، يقلب توجه الحركة فيسير من الجزئي الفردي المجرد نحو الكلي الملموس مع ربط الوساطة والتركيب والمصالحة بالشخص ذاته، أي بذلك الكائن والفرد الموجودين في بداية المسار. هذا بالإضافة إلى أن المسار الذي يرسمه الجبائي يظل في تطور وتقدّم مستمرٍ إلى ما لا نهاية.

في هذا القلب للمسار يكمن عمق فكر محمد عزيز الجبائي. إنه يتبع إلى الفرق الذي يمكن أن يحصل، بل يحصل على المستوى العملي. أن تكون الوساطة من نصيب الكلي معناه فتح المجال للتعسف. إنه يفرض على الجزئي السير في اتجاهه. وبحصول التعسف يكون المجال مفتوحاً أمام العنف والظلم. ذلك لأن الأمر يتعلق بالإدماج وليس بالاندماج. يكون الكلي هو الدافع بالخصوصي نحو التقدم والتحرر، بدل أن يسعى الشخصي نحو الاتساق بالكتابي. أما ربط الوساطة بالشخص، فمفادة ربطها بالخصوصي ومن ثم ربط التطور والتقدير بالاشغال على الذات ومحيطها وظروفها، معناه مراعاة ما يسمى على العموم بالشروط التاريخية والظروف الذاتية وال موضوعية. إن في الأمر مراعاة للمؤهلات والإمكانات الذاتية. هذا ما يقصده الجبائي بالتشخيص. إنه الجهد الذي يبذل الشخص للإلمام بمحيطه ووضعيته ليجعلهما ملائمين للوضع الإنساني في مختلف مجالات الفعل والممارسة⁽⁶⁾. في هذه الحالة يأخذ الاختلاف معناه

ال حقيقي. إنه يحظى بالاعتراف، كما هو الأمر في الفكر الجدلـي، ولكن من أجل مراعاته في عملية التطور والتقدم بدل العمل على نفيه كما هو الأمر في فلسفة السلـب.

تحتل هذه النقطة المتصلة بالربط بين الخصوصي والشمولي، مع التأكيد على سير الأول نحو الثاني، مكانة مهمة في مؤلف عزيز الحبabi من الكائن إلى الشخص، شأنه في ذلك شأن مختلف الفلاسفة الشخصانيـن بمختلف توجهاتهم، وأقصد المـتدينـين منهم وغير المـتدينـين، المـدافعين منهم عن الليبرالية والمـياليـن إلى ترسـيخ الاشتراكـية. ولقد كانت هذه النقطة أساسـية أيضاً في خروـجه من الفلـسفة نحو الدين الإـسلامـي وتطـوير الثقـافة الإـسلامـية. ولن تفوـتي الإـشارة هنا إلى أن التـحليل الذي يقدمـه عـزيـز الحـبـابـي للـديـانـة الإـسلامـية بـصـدـد هذه النـقطـة، وكـذـلـك بـصـدـد النـقـاطـ الأخرىـ التي سـأـتـعـرـضـ لهاـ منـ بـعـدـ، تـجـعـلـهـ مـفـكـرـ العـصـرـ بـاـمـتـياـزـ، إـنـ لـمـ أـقـلـ مـفـكـرـ الـمرـحـلـةـ أوـ الـلحـظـةـ الـحـالـيـةـ. إـنـ عـبـرـ مـنـذـ مـفـكـرـ العـصـرـ بـاـمـتـياـزـ، وـبـوـضـوحـ وـعـقـمـ مـتـمـيـزـينـ، عـلـىـ أـفـكـارـ تـجـدـ مـكـانـهـاـ وـصـدـاـهـاـ فـيـ عـصـرـناـ السـيـنـاتـ، وـبـوـضـوحـ وـعـقـمـ مـتـمـيـزـينـ، عـلـىـ أـفـكـارـ تـجـدـ مـكـانـهـاـ وـصـدـاـهـاـ فـيـ عـصـرـناـ الـحـاضـرـ. إـنـ الـكـتـابـ الـشـخـصـانـيـةـ الإـسلامـيـةـ مـحاـولـةـ لـإـظـهـارـ خـصـوصـيـةـ الـدـينـ الإـسلامـيـ وـلـكـنـ مـعـ الـعـمـلـ فـيـ الـوقـتـ ذـاـتـهـ عـلـىـ تـبـيـانـ اـرـتـبـاطـهـ اـرـتـبـاطـاـ وـثـيقـاـ بـالـوـاقـعـ الـمـلـمـوسـ (حـسـبـ تـبـيـيرـ سـادـ فـيـ الـقـرـنـ الـمـاضـيـ) وـبـالـمـارـسـةـ وـأـخـيرـاـ بـالـشـمـولـيـةـ. بـمـعـنـىـ آـخـرـ، إـنـ الدـفـاعـ عـنـ خـصـوصـيـةـ الإـسلامـ وـالـخـوضـ فـيـ تـبـيـانـ مـكـانـهـاـ، حـسـبـ كـتـابـاتـ عـزيـزـ الحـبـابـيـ، لـاـ يـمـكـنـ، وـلـاـ يـنـبـغـيـ فـصـلـهـمـاـ عـمـاـ يـمـيـزـ فـعـلاـ هـذـاـ الـدـينـ، أـلـاـ وـهـوـ مـنـحـاهـ نـحـوـ الشـمـولـيـةـ. يـكـمـنـ عـمقـ فـكـرـ الحـبـابـيـ فـيـ كـتـابـهـ هـذـاـ الـشـخـصـانـيـةـ الإـسلامـيـةـ فـيـ اـسـتـفـادـتـهـ مـنـ الطـرـيقـةـ التـيـ طـرـحـ بـهـاـ فـكـرـ الشـخـصـانـيـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ خـصـوصـيـةـ وـالـشـمـولـيـ. يـدـافـعـ الحـبـابـيـ عـنـ خـصـوصـيـةـ الإـسلامـ وـلـكـنـ

بعيداً عن التقوّع والانغلاق. إنه لا يغادر التوجّه الذي اختاره عنواناً لكتاب من كتبه من المنغلق إلى المفتوح. لم تعد هناك، بعد ما حققه الفكر العلمي والفلسفي والفنـي⁽⁷⁾ من تطوير، إمكانية تبرير الانغلاق كيـفما كان مجال الاهتمام. لقد انتبه عزيز الحبابي عبر مختلف كتاباته لخطورة الاهتمام بالخصوصي بغـایة الإبقاء عليه في إطار الخصوصية. إن الفكر أداة تستثمر في سبيل المزيد من الغـنى، وفي سبيل الافتتاح. ما عـسى أن تعنيه وحدة الوجود والـفـكر التي انطلقت منها الفلـسـفة غير التأكـيد على الإقرار بالافتـاح وـسـطـهمـا.

إن أول نقطة يشيرها الحبابي منذ الفقرة الأولى من الشخصية الإسلامية هي بالضبط منح الإسلام للمجتمع الذي ظهر فيه إمكانية، بل ضرورة الافتتاح على غيره من المجتمعات. لم يعد المؤمن يشعر بالانتماء إلى إطار منغلق، ذاك الذي تمثله القبيلة، إنه أصبح يعتز بالانتماء إلى الأمة. لذلك فإنه لن يتصرف تجاه الآخرين انطلاقاً من التمييز بين من هم مثله ومتساوون معه وبين من هم مختلفون عنه، وربما دونه. «يعي المؤمن، مع ظهور الإسلام بذاته باعتباره ينتمي إلى الأمة (جماعة محمل المؤمنين) التي تتجاوز الفرد والقبيلة والعرق. إنه مدعو، من حيث هو كذلك إلى الاستجابة بشكل فردي، لكن أفعاله تتجاه الله، الكائن المطلق، وتتجاه كل الكائنات البشرية التي تشكل أمثاله وإيجوته ما دامت كلها من خلق الله، الله الكائن الشمولي (...). ذلك لأنه بكسره لإطارات العشيرة الضيقة، وبإحالته للأمة محل القبيلة، فإن الإسلام يمنح للكائن الإنساني بعدها امتدادياً غير محدود، وذلك لكون دين القرآن ديناً كونياً: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» (...). «وما أرسلناك إلا كافة الناس بشيراً ونذيراً». (8)

لماذا يتجاوز المؤمن الإطار القبلي والتمييز العرقي؟ ذلك لأن «كل الأفعال التي تتأسس عليها العقيدة الإسلامية تقوم على ما هو كوني داخل كل واحد منا، (بمعنى على ما هو تحديدا إنسانيا) وفي الوقت ذاته على ما هو فردي جدا، ما هو صميمي جدا. فكل ما هو ديني يلزم كل وجودنا، كل شخصنا»⁽⁹⁾.

يسعى الحباني عبر تركيزه على الجانب الكوني داخل التحديد الإسلامي للكائن الإنساني، وتقاطعه من ثمة مع التحديد الذي تقدمه الشخصية، إلى الدفع بالخصوصية نحو الالتقاء بباقي الممارسات الإنسانية الأخرى للفكر المنشغلة بخدمة القيم الأخلاقية الكونية. إنه يسعى إلى جعل هذا اللقاء يحصل أولا على مستوى الهوية الواحدة، وثانيا على مستوى الهويات المتعددة والمختلفة. لماذا يسير الحباني في هذا المنحى؟ لا شك أن الهدف هو حتى الأفراد المكونين للهوية الواحدة على العمل والاجتهد لتطوير الخصوصي نحو الكلي بهدف الاندماج، أو على الأقل بهدف التقارب والانسجام. فالاهتمام بالخصوصي بهدف تعزيزه وعزله قد لا يعرف حدا في عملية الانشطار، كما يفتح المجال لخصوصيات فرعية كي تسير في الاتجاه ذاته، أي الدفع عن خصوصيتها وأنخذ المسافة عما كانت تشكل معه هوية واحدة، فيكون التشتت وعواقبه المؤلمة نتيجة لا مفر منها. قد يحصل الانغلاق في الوقت الذي يكون فيه المطلوب من الخصوصية ومن الهوية المساهمة في الكل الإنساني، ذاك الكل الذي ينعت بالحضارة الإنسانية. «يبدو لنا أن هناك بالأحرى حضارة إنسانية تساهم فيها جميع الثقافات الوطنية»⁽¹⁰⁾.

لا يفوّت الحباني بهذا الصدد أن يذكر بالتقريب الحاصل بين الدين والفلسفة. كلاما يسعى في نهاية المطاف إلى الإقرار بالبعد الأخلاقي المشكل للإنسان

الإنساني لأنه «الكائن الوحيد الذي يشعر في الواقع بكونه حاملاً للقيم»⁽¹¹⁾. لهذا تعلم الشخصية، على تجاوز التعارض الذي يقيمه البعض بين الدين والفلسفة، وحتى بين الفلسفات فيما بينها⁽¹²⁾، (وقد نصيف بين الأديان فيما بينها).

الحضور القوي للشخص في الدين الإسلامي

دفافع كثيرة جعلت الحبّي يلْجأ إلى الإسلام ليظهر التقاءه بالتوجه الشخصي واحتواه على أهم الأفكار التي يقوم عليها هذا التوجه الفلسفي. نذكر في البداية ميل مختلف الممثلين الأوروبيين المسيحيين للشخصانية إلى تبيّان وجود علاقة قوية بين توجههم الفلسفي وديانتهم المسيحية. فكان عادياً إذا أن يسير الحبّي بدوره في هذا الاتجاه للإعلاء من قيمة ديانته والثقافة العربية الإسلامية بشكل عام. غير أن الدافع الحقيقي للخوض في هذا الموضوع هو المساعدة في بناء تصور للإسلام يساير التطورات التي عرفها العصر، مع انتقاد مواقف المفكرين العرب المسلمين التي تظل بعيدة عن إظهار القوة النظرية والعملية لدين يتميز بمنحه لمتبنيه ما هم في حاجة إليه من مادة لتحقيق القيم الإنسانية المثلثي. فمحاولة إيجاد علاقة بين الديانة الإسلامية والشخصانية هي محاولة إعطاء تأويل فلوفي وعصري للإسلام. إن التوصل إلى إبراز حضور الأسس الفكرية للشخصانية في الديانة الإسلامية وتبيان عدم وجود تناقض بينهما يسمح، حسب القراءة التي يقدمها الحبّي في كتابه هذا، باستخلاص خصوصية الإسلام وكذلك قدرته على استيعاب التطور الحاصل في العصر الذي عاش فيه الفيلسوف، أي قدرته على الارتفاع، انطلاقاً من تلك الخصوصية، نحو الكوني.

يمكن التخوض في إبراز توافق الإسلام مع الشخصية من خلق نظرة جديدة تتجاوز التأويل السبلي الناتج عن عدم فهم الخصوصية الحقيقة للإسلام لدى المهتمين الغربيين بالموضوع، والناتج أيضاً عن سيادة التقليد وغياب الاجتهاد الحق لدى المهتمين المسلمين أنفسهم، خاصة الفقهاء منهم.

ولعل البحث عن تأويل أصيل للإسلام اعتماداً على مفاهيم وأفكار فلسفية هو الذي جعل عزيز الحبabi يؤكد منذ الفقرة الأولى من الكتاب على العودة إلى بداية الإسلام، أي إلى مصدريه الأوليين ليضع التاريخ بين قوسين، أي تاريخ ما أنتج بصدق الإسلام من فكر وما حصل نتيجة ذاك الفكر من ممارسة. يتكلم الحبabi عن الإسلام الأصلي (originel) وعن الإسلام الأولى (islam orthodoxe 113, 10 ; p.103 primitif) وعن الإسلام الأرثوذكسي، وهي نعوت تفيد كلها الإسلام المتمثل في القرآن والسنة خارج ما عرفه من تطور على المستويين الفكري والعملي⁽¹³⁾. إن التأويل الصحيح والأصيل للإسلام الأصلي يظهر لنا أنه دين لا يمكن إلا أن ينتهي إلى كونه «l'islam authentique ne peut être que personnaliste» p.(104).

لن أتبع جميع العناصر التي يشيرها الحبabi لإبراز نظرة الإسلام إلى الإنسان وتحديده له باعتباره شخصاً. إنها كثيرة ومتعددة في الكتاب. سأكتفي بذكر بعضها فقط. أشرت أعلاه إلى العنصر الأول الذي يشير بهدا الصدد من الصفحة الأولى من الكتاب والمتمثل في تحويل الإسلام لاتنماء الفرد من القبيلة إلى الأمة، أي منح الإسلام الفرد إمكانية (ضرورة) السير نحو الشمولية. طبعاً، لقد كان حصولوعي لدى الفرد بالانتقال من محیطه الفردي إلى التشتت بالاتنماء إلى القبيلة بمثابة تطور داخل الشخصية، أو بمثابة تطور فرضته طبيعة الشخصية،

ولكنه يظل مجرد مرحلة لا يمكنها الاستجابة لمقتضيات الشخصية. هنا تكمن أهمية الإسلام حسب الجبائي ما دام أنه دفع مع ظهوره بالشخصية العربية إلى الارقاء من القبيلة إلى الأمة. إن كلمة الارتفاع من استعمال الجبائي نفسه في كتابه حرية أم تحرر بقصد هذه النقطة بالضبط المتصلة بالانتقال من الفرد إلى القبيلة وهو يشير في إحدى الإحالات إلى كتابه الشخصية الإسلامية (حرية أم تحرر ص. 24).

أذْكُر بعد هذا المعطى بمعطى آخر يلخص في الحقيقة مجموعة من المكونات يقوم عليها التصور الإسلامي للإنسان، ويتعلق الأمر بما تعتبره الفلسفات الشخصية البعد الملموس والواقعي للكائن البشري. يتحدد الإنسان في الإسلام دائمًا باعتباره كلاً ممتنعًا. «إن الإسلام مجموعة من أنماط وجود الشخص. أن يعيش الإنسان باعتباره مسلماً معناه أن يلم بنفسه باعتباره وعيًا مجسداً وملتزمًا داخل العالم بهدف البحث عن الأصالة الشخصية. يكون على كل واحد منا، من حيث هو مجسد وواع وملتزمه، أن يغير ويحسن العالم عبر تغيير ذاته وذلك في جميع المحالات وفق القوانين التي أرادها الله وأنزلها، أي وفق "سنن الله". إنها فكرة حاضرة في كتاب حرية أم تحرر. «يجب على كل فلسفة عملية أن تنطلق من مفهوم واقعي لـ"الشخص"، والشخص كائن ملتزم، واع بالتزامه، في الصراعات الحيوية التي تجمعه بالآخرين وتجعله، في آن واحد، معارضًا لهم. إن الشخص كائن بشري يتواصل بالفطرة مع الآخرين، سلبًا وإيجاباً. فصراعاته هي محور كل فعل مجتمعي».

تشكل هذه الفكرة محور الجزء الأول من الكتاب ولكنها تتخلل صفحات عدّة منه، حيث يعود الجبائي من حين لآخر للتذكير بها دفاعاً منه على التقاء

الدين الإسلامي بالفلسفة الشخصية نتيجة جعل الإسلام الفرد كائناً ممتلاً بعيداً عن التجريد، أي جعله شخصاً. هكذا نجده يعود من جديد في إطار محور آخر إلى التأكيد على تجاوز الإسلام للفرد المستقل نحو الفرد "المشخصن". «رغم اعتبار الشخصية الإسلامية للشخص بمثابة معطى أولى، فإنها لا تتناوله بتاتاً باعتباره موناداً⁽¹⁵⁾ روحية؛ إنه كائن كلي: مادة حية، روح ينفح داخل جسد يتمتع بعقل. إن كان الروح والشخص يختلفان فإنهما مثل الجزء والكل، مثل المحتوى والحاوي. حتى وإن كانت الشخصية الإسلامية دينية فإنها ترفض أن تكون لاهوتاً يطرح، بشكل قبلي، أسبقية ما للروح على الجسد، أو العكس؛ أن يؤمن الإنسان معناه أن يلتزم. ومع ذلك فإن الالتزام المعنى هنا لا يتوقف فقط على المناخ الروحي للذات، وإنما أيضاً الالتزام بالشروط المادية والموضوعية التي تعيش فيها الأمة وأيضاً مجموع الإنسانية. تسود بين الإنسان وباقى الكون غاية تلعب دوراً لصالح الشخص الإنساني: لقد خلق الله عوالم وأشياء وكائنات من أجل الإنسان».

يركز الحبabi على مسألة الامتلاء⁽¹⁶⁾ بقصد الشخص داخل التوجه الفلسفى الذى يتمنى إليه وداخل التصور الإسلامي للإنسان، أو داخل الشخصية الإسلامية، للتأكيد، كما هو الشأن لدى مختلف من يسمون فلاسفة الذات، ابتداءً من ديكارت ومروراً بكانط وهيجل وهوسرل وانتهاءً إلى الفلسفات الوجودية خاصة فلسفة جون بول سارتر، على ملازمة الوعي للكائن الإنساني من جهة، وللتأكيد من جهة ثانية على الارتباط الوثيق بين الوعي والمحيط الذي يتوسطه ويتفاعل معه في مختلف المجالات. إنه منحى ينسجم مع الطابع الذي تتسم به الشخصية، خاصة شخصانيته هو، أي ما يسميه الطابع الواقعي. لا ننسى أن

فليسوفنا يضيف عنواناً فرعياً إلى عنوان كتابه الأساسي في فكره: من الكائن إلى الشخص، دراسة في الشخصية الواقعية. يتكرر تعبير الشخصية الواقعية كثيراً في هذا الكتاب، كما يرد باستمرار أيضاً في باقي مؤلفات الفيلسوف. نقرأ في حرية أم تحرر ص. 19 «الشخص ككائن يحيا في تأثر ضمن ذاته وفي العالم مع الآخرين - وبالأشياء». إن الفلسفة الشخصية «فلسفة الجزع والضيق والقلق (...) وهي أيضاً فلسفـة تـفـاؤـل لأنـها تـتـمـحـورـ حولـ المـسـتـقـبـلـ. فـهيـ حـامـلـ بـالـآـمـالـ لأنـهاـ فـلـسـفـةـ الـفـعـلـ وـالـعـمـلـ، ثـمـ هيـ فـلـسـفـةـ فـتـيـةـ تـبـحـثـ عـنـ خـطـاطـاتـهـاـ فـيـ خـضـمـ التـجـارـبـ الـمـعاـشـةـ». والمقصود بالواقعية هنا بالدرجة الأولى انحراف الفرد في محيطه بكلوعي قصد تحقيق الحاجيات، ولكن أيضاً وبالخصوص قصد منح هذا الواقع الأبعاد الإنسانية التي تجعل منه واقعاً إنسانياً يكون في تلاويم مع مقتضيات الحياة الإنسانية المتمثلة في تحقيق أهم القيم المثلية التي تمنح لحياة الإنسان معناها الحقيقي. «لا يمكن أن نقول عن الشخص إنه تحسيد ولا تواصـلـ ولا حرية أو تعالـ (تجـاـوزـ) : إنه بالأـحـرىـ وبالـخـصـوصـ ماـ بـوـاسـطـتـهـ تصـيـرـ الأـنـاـ قـادـرـةـ عـلـىـ أـنـ تـتـحـرـرـ وـتـعـالـ فـتـوـاصـلـ معـ الـآـخـرـ وـتـجـسـدـ الـقـيـمـ». كما نقرأ في حرية أم تحرر التعريف التالي «تعتبر الشخصية الواقعية أن النظريتين معاً قد تطرفتا في اتجاهيهما. فـكـماـ أـنـ الأـنـاـ لـاـ يـقـلـصـ فـيـ «ـالـدـيـمـوـمـةـ الـخـاصـةـ»ـ، فـهـوـ كـذـلـكـ لـاـ يـسـطـعـ أـنـ يـنـصـبـ بـرـمـتهـ فـيـ الـجـانـبـ الـمـجـتمـعـيـ مـنـ وـجـودـهـ : إـنـهـ يـحـيـاـ فـيـ «ـالـمـجـتمـعـ وـبــ الـمـجـتمـعـ»ـ، وـمـعـ ذـلـكـ فـهـوـ ذـاتـ»ـ.

لا يكتفي الشخصانيون إذا بالتأكيد على الكوجيتو وعلى كون الشخص ذاتاً مفكراً تؤسس اليقين، ولا ذاتاً ترافق باستمرار تمثالتنا نتيجةً ما تتمتع من قدرة على التركيب بين المتعدد؛ كما لا يكتفون، من أجل ملء فراغ الوعي، باعتباره

دائماً وعيها بشيء ما. ليس الشخص أساس التأمل والفكرة والمعنى فحسب، إنه مصدر تغيير نفسه عبر تغيير الأشياء والعالم على المستويين المادي والفكري، وفي مختلف مجالات الحياة، ودائماً في اتجاه أفضل. إن الشخص تلامس مستمر بالواقع وجداً وعقلاً وعملاً، مما يؤدي، نتيجة الطبيعة التركيبة المميزة له، إلى إضفاء بعد قيمي على الإنجازات التي يحققها داخل محيطه المادي، وعلى العلاقات التي ينسجها داخل مجتمعه المعاصر.

من هذا المنظور يقرأ عزيز الجبائي أساساً للإسلام القرآن والسنة اللذين يصوغ بتصديهما، كما سجلنا أعلاه، التعابير الثلاثة : الإسلام الأولي والإسلام الأصلي والإسلام الأرثودوكسي. يتعلق الأمر بقراءة للإسلام تهدف إلى الإعلاء بكل ما تعتبره الشخصية مساهمة منها في إبراز الغنى المميز للكائن الإنساني في تطوير حياته الفردية والجماعية نحو حياة لا ينفصل فيها النشاط الفكري والعملي على جعل الحرية تأخذ معناها الحقيقي، ذلك المتصل بتحقيق التحرر، التحرر من كل ما يعوق تحقيق أبعاده الإنسانية في المجال التعبيري والمجال الاقتصادي وال المجال السياسي والفكري والإبداعي.... يقرأ الجبائي الإسلام انطلاقاً من فلسفة قادرة على استيعاب عمق الكائن الإنساني لأنّه دين يلم، وبشكل واضح وقوى، بمختلف الجوانب الواقعية المشكّلة للإنسان، ويقدم المقومات النظرية والعملية لربط الحرية بالتحرر.

الإقرار باستقلالية الفكر والفعل، والتشدد على المساواة بين البشر، والبحث على ربط الوجود الفردي بالوجود الجماعي، والتأكيد على جعل المستقبل أساس الممارسة، يشكلون كلهم مبادئ أساسية داخل الإسلام الأولي أو الأصلي. أضف إلى هذه المبادئ أخرى روحية محضة في مقدمتها ضرورة ربط

إنجاز كل ما تقدم من مبادئ في إطار الإيمان بالواحد المطلق الحق والمعنوي والمتحاوز لكل واحد آخر غيره. إن كانت الشخصية تستمد ميزتها من طابعها التركيبي لمختلف مكونات الكائن الإنساني فإن الإسلام الأصلي يقدم تركيبا لا يمكن أن يخفى على من يتتوفر على حد أدنى من البصيرة. وما أظن أنني أخون روح فكر الحبabi إن أضفت أن بعد التركيبي في الدين الإسلامي، أو في الشخصية الإسلامية، لا يقتصر على تحديد الإنسان فقط، إنه يمتد أيضا إلى موقفه من الديانات السماوية الأخرى. كيف لن يعتن الحبabi إذا بالإسلام وكيف لن يزعم على قراءته بعد أن تشبع بفلسفة يعترف بمثلوها من دون استثناء بطابعها التركيبي بين الفلسفات السابقة لها، تلك القائمة على العموم على الثنائيات (ثنائية المادية والمثالية، الروح والجسد، الحرية والمحتمة، الأنما والتتحقق... انظر مثلا كتابي الحبabi الحرية أم التحرر (ص. 210-211)، من الكائن إلى الشخص صفحات كثيرة). أضف إلى هذا أن معظم الشخصان حاولوا التركيب بين الفلسفة والديانة المسيحية.

لنأتعرض هنا للتأنيل الذي يقوم به الحبabi بعض المصطلحات الواردة في "الإسلام الأولي" ليدلنا على احتواء هذا الأخير على مفهوم الشخص، مثل الوجه والذات والمرء والإنسان، لأنه يتمكن فعلا عبر توضيحه لهذه الكلمات التوصل إلى أن استعمالها في الإسلام يفيد بجلاء ارتباط الكائن الإنساني بالقيم الأخلاقية. ينشأ الإنسان باعتباره قيمة لأنه من خلق الكائن المطلق وفي صورة الكائن المطلق؛ كما يحيا الإنسان باعتباره قيمة لأنه مطالب بمراعاة الصورة التي خلق عليها في تعامله مع ذاته ومع مثيله ومع المحيط الذي يعيش فيه. أضف إلى هذا أن مدلول الكلمات السالفة الذكر يلتقي كذلك مع مدلول الشخص

فيما يتصل بإحالتها على ارتباطها بالوعي والمبادرة والاستقلالية، ذلك لأنها لا تفصل عن أول مبدأ في الإسلام، الشهادة. يعتبر قول أشهد أن لا إله إلا الله في نظر العجافي بمثابة كوجيتو لأنه قول يفرض على قائله جعل أناه حاضرا باستمرار وراء كل أفعاله وأفكاره، بل إنه حاضر وراء نوایاه. «يلم الشخص بذاته مع بداية الشهادة وفي ختامها. هنا تكمن قيمتها الأنطولوجية. يشهد "المؤمن" تجاه العالم وتتجاه الكائنات الإنسانية»(...). لقد لاحظنا سابقا أن الشهادة تحيل من يشهد بوجود الله على إثبات وجوده الخاص(...). تتميز الشهادة إذا بكل وضوح عن التأمل؛ إنها تخرج الأنما من الهوة المظلمة والجامدة للذاتية لتغرسها في أفق مادي تاريخي: يلم الأنما بذاته باعتباره موجودا في وضعية داخل كون، متضامنا مع أنواع أخرى داخل النحن. إنه في تحول مستمر» تلعب الشهادة دور وساطة مزدوجة يعي الأنما بفضلها تناهيه أمام الحضور المستمر للأكبر اللامتناهي. ومن جهة ثانية فإن الشهادة تقود الأنما نحو امتلائه عبر إدراجه داخل أمة، داخل أنا جماعية».

في التأكيد على هذه الفكرة استعادة لتلك التي طورها في كتابه الأول من الكائن إلى الشخص حيث يقول: «الإنسان هو الكائن الذي يحقق تشخصنه تطورا كبيرا بحيث إن فعله يتم وفق نيات تهدف إلى ما هو أبعد من الفردي، ويطرح معادلة بين أفعاله ونياته(...) كل نية تستهدف قيمة ما إيجابية أو سلبية(...) وراء الشروط والتحديات التي تفرضها الطبقة التي تتسمى إليها الذات (الماركسية) أو التي تفرضها الوضعية، أو اعتراف الإنسان بالإنسان داخل سيادة الجماعة، نقول وراء هذا هناك قيمة تجعلنا نشعر أننا متفوقون على الوضعيات الطبقية وعلى الجماعة وعلى الإيديولوجيات التي تربطنا بجماعة(...) هذه القيمة هي

الوحيدة التي تصنع وجودنا، رغم " حاجز" الواقع وعbeth وسمكه؛ نختلف فيما بيننا في جوانب متعددة ولكننا نشكل " واحداً" بفضل هذا الذي يصنع عمقنا ويجعلنا أكثر مما نحن عليه، أي أنه يصنع ما نحوه تسير الإنسانية بعيداً عن الزمان : تحقيق الإنسان في إطار تحرره الكامل وتحقيقه في كل غناه المتصل بمنحة القيمة بشكل مستمر(...) لا طموح لنا في أن نصير إليها، وإنما أن نصير إنساناً».

لتلخيص ما سبق أقول: تسعى قراءة الحبابي للإسلام اعتماداً على مقولات الفلسفة الشخصية إلى استخلاص الأسس الفكرية التي تقر بالتكوينات الفعلية للكائن الإنساني الفكرية والعملية، تلك المكونات التي تجعله في نهاية المطاف كائناً تاريخياً حقاً، تلك التي تعرف له بأهم خاصية تميزه عن الكائنات الأخرى، ويتعلق الأمر ببعده التاريخي والتطوري. إنه كائن يصم وسطه ويترك فيه أثراً لأنه كائن يفعل وسط هذا الوسط انطلاقاً من المستقبل، أي انطلاقاً من مشروع.

إن توفر الكائن الإنساني على الخصائص السالفة الذكر: ارتباط فعله بالتفكير والاستقلالية والطموح والقيمة، يجعله قادراً على خلق الجديد وسط المحيط المادي والاجتماعي من جهة، ومن جهة ثانية قادراً على إدراج بعد الكمال داخل مختلف إنجازاته. لا يفصل الإنسان فعله، حسب التفكير الشخصاني، وحسب الحبابي بالخصوص، عن فكرة التقدم والتطور⁽¹⁷⁾ نحو الأمثل. بهذا يفرض الإنسان الطابع التاريخي وسط الوجود وعلى الوجود، كما يفرض في الوقت ذاته طبيعة معينة على هذا التاريخ، إنه طابع الخط المستقيم والمستمر إلى ما لا نهاية. تبتعد الشخصية، حسب المدلول الذي تمنحه للشخص إلى ما لا نهاية. تبتعد الشخصية، حسب المدلول الذي تمنحه للشخص (personnalisation) عن التصور الدائري للتاريخ وعن فكرة التحقق النهائي

للتاريخ. فهذا الأخير عبارة عن مسار لا ينتهي، له غاية من دون شك، غير أن هذه الغاية لا تعرف شكلها النهائي؛ إنها تسعى نحو كمال مستمر يختلف من مرحلة إلى أخرى لأنه يتکيف مع الجديد الذي يحدّثه التاريخ نفسه وسط مساره. ليست الحرية وحدها "متعددة"⁽¹⁸⁾، وإنما التحرر بدوره متعد. إنه متعد داخل المرحلة الواحدة ومتعد أيضاً من مرحلة إلى مرحلة.

نحن هنا أمام نقطة أخرى تبين عمق قراءة الحبابي للإسلام من زاوية الشخصية. إن الإسلام، حسب الحبابي، دين يقر بالتطور والتقدم مادام يقر بمختلف المقولات التي تبني عليها الشخصية بقصد الكائن الإنساني. إن مقولات الشخصية السالفة الذكر، والتي حاول الحبابي تبيان حضورها في الإسلام، تحجل الفرد المسلم والمجتمع الإسلامي خاضعين لمفهوم التقدم والتطور والتحرر المتعدد. إن توفر الإسلام على المقولات المميزة للشخصية يعمق معنى الاجتهاد ويجعله إمكانية قابلة للتحقق في كل لحظة وفي كل مرحلة. يجعل الاجتهاد المراعي لمقولات الشخصية المسلم ومجتمعه تاربخين، أي يخضعان لظاهرة التقدم والتطور والاختلاف. إن تجاوز التقليد على مستوى الفكر يفرض تجاوزه على مستوى الفعل، ومن ثمة على مستوى التاريخ. يتنافي المجتمع الإسلامي مع المجتمع التقليدي لأن طبيعة الفكر والفعل في الدين الإسلامي تجعله (إن لم تفرض عليه) يكسر الإطارات الطبيعية للالتحاق بالإطار التاريخي. أضاف إلى هذا أن الاجتهاد يتتجاوز إلى الحاق الطابع التاريخي بالممارسة الإنسانية نحو فرض معنى متميز على التاريخ، ألا وهو الالتزام بفكرة الكمال المستمر⁽¹⁹⁾.

لا يكتفي الجبائي، للدفاع عن هذه الفكرة، باستخلاص العناصر الشخصية الموجودة داخل الديانة الإسلامية. إنه يعبر عن الفكرة في إطار كتاب آخر وبطريقة مختلفة وصريحة، وهي فكرة عميقة يتقاسمها مع كثير من فلاسفة عصره، يتعلق الأمر بفكرة الإنسان - الجمودة. إن أكبر خطر يهدد الإنسان، في نظر الجبائي، هو السقوط في الإنسان - الجمودة لأنه يؤدي إلى الانطواء على الذات وإلى الانعزالية⁽²⁰⁾ ومن ثمة إلى تقليل الخاصية الأساسية لوجوده والمتمثلة في كونه كائناً تاريخياً. يكاد يكون الإنسان - الجمودة كائناً يلزم الإطار الطبيعي بدل الارقاء إلى الإطار التاريخي. فالإنسان - الجمودة إنسان يتحلى عن إعمال فكره، يتحلى عن استقلاليته، عن إبداعه، ليسمه للتقليل الأعمى أن يكون سيد محمل حياته. فالإنسان - الجمودة إنسان يجهل وجود المعنى ومعنى الوجود. يكتفي بما يتلقاه من الخارج من إشارات وشعارات وآراء. إنه إنسان ينفعل انطلاقاً من الوجدان ولا يفعل اعتماداً على التفكير⁽²¹⁾.

الإسلام فكر سياسي

لا يخصص الجبائي في كتابه الشخصية الإسلامية فصلاً لمثل هذا الموضوع ليتناوله بشكل مباشر. غير أن مضمون الكتاب لا ينفصل عن ربط الإسلام بالفكر السياسي. فكما أشرنا أعلاه، يشير المؤلف انشغال الإسلام الأولى، الإسلام في بدايته، بتكسير العلاقات القبلية لوضع مكانها علاقات مرتبطة ببناء أمة. إن بناء المجتمع على علاقات غير العلاقات الدموية والعرقية معناه البحث عن تعويضها بأخرى ذات طبيعة مدنية. إنها علاقات يقوم تنظيمها على أسس عقدية وفكرية واقتصادية وحقوقية. وإذا أشرنا أعلاه إلى الطابع التركيبي للديانة الإسلامية فذلك

لأنه دين يؤلف بين السياسة والأخلاق، عكس الديانات السماوية السابقة التي تقوم أساساً على النظرة الأخلاقية، خاصة الديانة المسيحية (يمكن أن نضيف بصدق هذه النقطة تميزه أيضاً عن الديانات الشرقية). يجمع الإسلام بين السلطة الداخلية المتمثلة في الضمير، والسلطة الخارجية المتمثلة في مؤسسات مستقلة عن الأفراد قادرة على الإكراه والردع. (يجمع الإسلام، حسب التعبير الكانتي، بين الاستقلالية والتبعية autonomie/hétéronomie). أضف إلى هذا أن الإسلام لا يتوقف، على المستوى السياسي، عند مسألة التشريع وحدها، أي أنه لا يخترق الفعل السياسي في تسطير القوانين التي ينبغي فرضها داخل المجتمع، إنه يمنح بعدها أساسياً للتشريع، بعد يتمثل حقاً في فرض السلم، كما تدل على ذلك تسميته، ولكنه بعد يتمثل أساساً في تحقيق العدل وسط المجتمع. إن حضور السياسي في الإسلام ناتج طبعاً لكونه دين لا يفصل بين ما هو سماوي وما هو أرضي، ولا بين ما هو روحي وما هو مادي⁽²²⁾.

إن عدم الربط بين الأخلاق والسياسة في الديانة المسيحية الأصلية هو الذي خلق لها صعوبات كثيرة عبر التاريخ. لقد انتشرت المسيحية باعتبارها أخلاقاً تعتمد أساساً على الضمير في نشر الخير وتحسين العلاقات البشرية. وعندما حاولت اللجوء إلى كسب القوة الخارجية الرادعة وقعت في مأزق فكرية وعملية كان سببها الأساس هو غياب مرجعية واضحة في هذا المجال. هذا ما أدى، حسب منظرين وفلاسفة كبار، إلى غياب ما يمكن تسميته بالجمهورية المسيحية République chrétienne⁽²³⁾.

يلتقي الإسلام مع الشخصية، في نظر الجباني، لأنه دين سياسة ودين دولة فيما يتصل بموقفه من تنظيم العلاقات المجتمعية والهدف من هذا التنظيم،

وكذلك لأنه يتلاءم مع منطق الفكر السياسي القائم أساساً على مقوله تجديد التأسيس. إن المعنى الحقيقي للاجتهاد، حسب ما يرد في الشخصية الإسلامية، هو القدرة على مسايرة التطور الحاصل داخل العلاقات المجتمعية. إنه دين يقوم على الاحتواء أكثر مما يقوم على الإقصاء نتيجة هذا المعطى بالضبط الذي يسمى في الإسلام الاجتهاد. والاجتهاد لا ينفصل طبعاً عن العودة إلى "الإسلام الأصلي" أو "الأولي" ذاته. لا يمكن أن يكون التأسيس نهائياً حسب مقوله الاجتهاد، كما لا يمكن أن يقوم على التقليد وحده مهما بلغت أهمية النموذج الذي يراد الاهتداء إليه. هناك نموذج واحد هو الأصل والأول. ولا يأخذ مفهوم النموذج معناه إلا إذا سار في هذا الاتجاه وارتبط به.

لا يمكن أن أنهي الكلام عن الشخصية الإسلامية دون أن أثير، ولو بایجاز شديد، نقطة مهمة تضفي على الكتاب طابع الراهنية. يمكن هذا الأمر في النقطة التي أثرتها أعلاه والمتمثلة في تأكيد الحبّابي على العودة إلى الإسلام الأولي أو الأرثوذوکسي. أظن أن عزيز الحبّابي يستحضر هنا الحضارة الغربية بمختلف مجالاتها، الفكرية والأخلاقية والسياسية والفنية... الخ، ويستحضر بالخصوص دفاع المفكرين الغربيين عنها. ولعل أهم ما نسجله في هذا الدفاع هو الميل المستمر إلى تأصيلها فكريًا على مستوى التاريخ. لقد قرأ الحبّابي كتابات هيجل ونشه و هوسرل وهيدغر، الفلسفه الغربيون الكبار الذين اهتموا اهتماماً كبيراً بالفکر الإغريقي قصد فهمه واستيعابه، ولكنهم درسوه بالأساس ليجعلوا منه أصل الحضارة الغربية ومنبعها. إن ما يهمني في هذه الإشارة هو ميل الحبّابي باعتباره فيلسوفاً قارئاً لفلسفه غربيين كبار إلى الميل بدوره إلى التأكيد على جعل الإسلام الأولي، الأصلي، الأرثوذوکسي، بداية الحضارة العربية الإسلامية

ومن ثمة جعله مرجعاً ضرورياً فيما يتصل ببناء الفكر الأخلاقي والسياسي، وكل ما يتصل بالتنظيم المجتمعي وسط المجتمعات العربية. هذا مع العلم أن عدم إمكانية تجاوز هذا الرجوع لا يعني إمكانية تجاوز مكونات الحاضر وتعقيداته. بمعنى آخر لا يمكن الرجوع إلى هذا الأصل خارج الأفكار التي يقوم عليها الفكر الشخصاني والتي ذكرناها أعلاه، والمتمثلة في مراعاة ماضي الشخص في استيعاب تعقيدات الحاضر مع العمل على بناء المستقبل في أفق كوني تلتقي فيه هذه الحضارة مع باقي الحضارات الأخرى بهدف المساهمة في تطوير القيم الإنسانية المثلية.

الهوامش

- (1) قبل الشروع في تطوير محتوى الكتاب، أود إثارة بعض الجوابات من شخصية محمد عزيز الحباني لما لها من أهمية فيما يتصل بالفيلسوف ذاته وأيضاً وبالخصوص، فيما يتصل بحضور الفكر الفلسفى بالمغرب. يبقى الأستاذ الحباني شخصاً متميزاً لأنه المدشن الحقيقى للفلسفة ببلادنا. لقد التحق الحباني بالتدريس باعتباره فيلسوفاً يدرس الفلسفة. إنه بدأ مهنة التدريس في الجامعة وهو حاصل على شهادة الدكتوراه وحامل لتوحه فلسفى. كما أنه بدأ في تدريس الفلسفة بالجامعة المغربية وهو مزدوج اللغة ومزدوج الثقافة. درس الحباني الفلسفة باللغة الفرنسية للطلبة المغاربة الحاصلين على ما كان يسمى بالبكالوريا العصرية، وبالعربية لأولئك المنحدرين من التعليم المغربى. هذا بالإضافة إلى أن تدريس الحباني للفلسفة الغربية لم يمنعه بتاتاً من التكمل في الوقت ذاته بتدرис كبار الفلاسفة المسلمين. كانت الفلسفة بالنسبة للحباني واحدة، وكان التمييز داخليها يأتي فقط من اللغة التي تم التعبير بها عنها، والحقيقة التاريخية التي كتبت في إطارها. كانت البداية، في حالة محمد عزيز الحباني، كاملة، وهي حالة فريدة في الجامعة المغربية، على الأقل في تحصص الفلسفة.

- (2) Alain Badiou, *métaphysique du bonheur*, p 25, éd. PUF, Quadrige, 2017
- (3) Mohamed Aziz Lahbabí, «Le personnalisme musulman», éd P U F, 1967, p 20
- (4) Jean Lacroix, «Introduction aux personnalismes», Jean Lestavel, édité par La vie Nouvelle, 1961, p 2
- (5) Alain Badiou, «Métaphysique du bonheur», PUF, Quadrige, 2017, p.12.
- (6) إن مراعاة الجبابي للواقع الخارجي للشخص هو الذي يجعله يحدد مفهوم المقولات باعتباره سياقات بدل اعتباره مفاهيم كما هو الشأن لدى كانت.
- «لن يتم اعتبار هذه الأخيرة [المقولات]، وذلك على خلاف المقولات الكانتية، بمثابة مفاهيم وإنما بمثابة سياقات». Lahbabí, «De l'être à la personne», P.U.F 1954, p117
- (7) يعد الجبابي من المفكرين المغاربة القلائل الذين يولون أهمية للإبداع الفني في كتاباتهم إن لم نقل ينفرد بهذا الأمر. إنه يتعرض للظاهرة في صفحات عدة من كتابه "من الكائن إلى الشخص"، وكذلك في كتابه "حرية أم تحرر"، كما يشير الموضوع أيضاً في مؤلفه "الشخصانية الإسلامية".
- (8) Mohamed Aziz Lahbabí, «Le personnalisme musulman», éd PUF, 1967, p. 4.
- (9) Ibid p 22
- (10) Mohamed Aziz Lahbabí, «De l'être à la personne», éd PUF, 1954, p.253
- (11) Ibid. p. 342
- (12) «تأتي الاختلافات بين الفلسفة والدين من جهة وداخل الفلسفة ذاتها بين مختلف الأنساق، على العموم من تقليد قديم يميل إلى اعتبار الوحد متارضا مع العقل : فيكون الجمع بينهما بمثابة الجمع بين الماء والنار. ولكي ترقى الشخصية إلى مستوى ادعاء واقعي، يكون عليها تجاوز هذا التعارض. وهذا الأمر ممكن بفضل التجربة الواقعية لأننا الذي يلم بنفسه داخل أبعاده المتصلة بالعمق، سواء أتعلق الأمر بالتجربة المعاشرة المرتبطة بالقيم أم بالتحرر أم بالملك. إن غايتها هي تحقيق الإنسان، ووسائلها الفكر والفعل، ومنبعها الشخص». De l'être à la personne , p 342.
- (13) «Cet exposé se limitera à la définition et à la condition de la personne telles qu'elles se dégagent des premières sources islamiques d'autorité . Coran et sunna (dires et traditions du Prophète). Nous essayerons moins de savoir comment s'articule l'univers particulier de la personne chez les penseurs musulmans, de différentes époques, que de tracer les grandes lignes de l'Islam originel », (p. 1)
- (14) لا تستبعد أن الجبابي يستحضر في تأكيده على العودة إلى الإسلام الأصلي تلك العودة التي بحدها لدى كبار فلاسفة الغربين (أمثال هيجل ونيتشه وهيدغر وفوكو وديريدا...) إلى العصر اليوناني، لما لفكرة

من حصور وتأثير قوين في الحضارة العربية المعاصرة من جهة، ولما لدى هؤلاء المفكرين من رغبة في اعتبار حضارتهم استمرارا للحضارة اليونانية. إن عودة الحبابي إلى الإسلام الأولي والأصلي هي عودة من أجل التأكيد على بداية حاسمة وعميقة للحضارة العربية الإسلامية، وهي عودة كذلك لفتح النقاش بهدف ترسیخ تقلید التأويل الذي يسمح بتكييف الماضي مع الحاضر وليس العكس.

(15) المقصود هنا الموناد الالبيترية.

(16) يركز الحبابي على الامتناع حتى يتميز عن فلسفات الذات التي تبذل جهداً كبيراً لإفراج الكوچيطو من كل محتوى وتناوله في إطار ما سنته بالعقل الترنسنديالي، أي باعتباره حقولاً حالصاً. إن الكوچيطو الذي يمكن استحرارجه من الدين الإسلامي هو دائماً بمثابة أنا ممتلكة بمجموعة من المبادئ، ينص عليها الدين الإسلامي. غير أن هذا الامتناع لا يمنعه انتلافاً من مبادئ أخرى ينص عليها الإسلام منأخذ المسافة عن تاريه ومحطيه للانبعاث في انطلاقة جديدة متوقفة على مبادرة شخصية ومشروع شخصي مرتبطين بما هو كلي طبعاً، ذلك الكلي المتمثل في تحقيق قيم تلتقي فيها الأمة أولاً، ثم الإنسانية جماء ثانياً.

(17) يرد مفهوماً التقدم والتطور في صفحات عدة من كتب "من الكائن إلى الشخص" وفي "الشخصانية الإسلامية" وفي "حرية أم تحرر؟"، كثيراً ما يشير في الكتاب الأول إلى أوكرست كونط بصدق هذا المفهوم بالضبط. أما في الكتاب الأخير فإن مفهوم التطور حاضر عبر دراسة الحبابي المستفيضة لبرغسون. لا يتوقف حضور المفهوم عند ذكر الكلمة فقط، إنه يوجه تحليل الحبابي لمفهوم الشخص والشخصانية باعتباره مفهوماً يسمح بدوره لهذه الفلسفة بأن تسم بالطابع التركيبي الذي يحلها، حسب معيليها، تتجاوز الفلسفات السابقة عليها والمعاصرة لها.

(18) «الحرية لا تكون لازمة، كما يقول الحرريون؛ إن كل حرية تكون "متعدية" وإنما بقيت بدون محتوى»، الحبابي، "من الحرريات إلى التحرر"، مكتبة الدراسات الفلسفية، مصر: دار المعارف، ص. 20.

(19) «الإنسان كائن يسير نحو الكمال لأن الله خلقه في صورته» *Personnalisme Islamique*, p. 19.

(20) انظر بهذا الصدد كتاب "حرية أم تحرر" ص. 220.

(21) يطور هذه الفكرة، علاقة إنسان - جمهرة (homme-masse) بالمعنى بشكل عميق المفكر الفرنسي جون بودريار في مؤلفه في ظل الأغلبيات الصامتة

Jean Baudrillard, «A l'ombre des majorités silencieuses», éd. Senoël/Gonthier 1982, p 15,33,34

(22) انظر بهذا الصدد مقالاً للحبابي (اسم الإله في الإسلام) شارك به في مؤتمر دولي بروما دارت أعماله حول تحليل اللغة اللاهوتية.

Mohamed Aziz Lahbabî, in *L'analyse du langage théologique, le nom de Dieu*, éd. Aubier Montaigne 1969, p. 179

(23) أكتفي بهذا الصدد بذكر الفيلسوف الإنجليزي جون لوك وكتابه رسالة في التسامح

J. Locke «*Lettre sur la tolérance*», trad. Jean-Fabien Spitz, éd. Flammarion. 1992

والفيلسوفة الألمانية الأمريكية حنا أرندت وبالضبط كتابها ما هي السياسة؟ وخصوصا الفصل الثاني المتصل
معنى السياسة.

Hannah Arendt , «*Qu'est-ce que la politique* ? traduction de l'allemand, Sylvie Courtine-Denamy, Ed. Seuil, 1995, p.75- 80.

الشخصانية الإفريقية

في فلسفة محمد عزيز الحبابي

لحسن تفروت

أستاذ الفلسفة وعلوم التربية
جامعة القاضي عياض - مراكش

«الحبابي... فيلسوف أصيل. وذلك ما أهله في نهاية بحثه لخلق "الشخصانية الإسلامية"، والتي ليست إلا وجها من الشخصانية الإفريقية... إن الفيلسوف الحبابي يناضل من أجل نهوض كل القارة الإفريقية، وليس من أجل إفريقيا الشمالية أو الإسلامية فحسب. فقد قام بإعادة قراءة كل الحضارة العربية والإسلامية والإفريقية... لقد عرف أن يحافظ على قيم الأرض الإفريقية، سواء كانت غربية - أمازيغية أو زنجية - إفريقية». ليو بولد سيدار سنغور^(٤)

اعتماد دارسو فلسفة محمد عزيز الحبابي ربط إبداعه الفلسفـي بمفاهـيم محددة كالشخصانية الواقعـية^(١) والشخصانية الإسلامية^(٢) واللغـدية^(٣) مع ما تستلزمـه هذه المفاهـيم من قضايا كالتحرر والاستـلاـب والعالم الثالث^(٤). ويمكن اعتبار أحـنـاسـ هذا التـأـوـيلـ اعـترـافـاـ للـحـبـابـيـ بـالـإـبـدـاعـ فـيـ مـجـالـ الـفـلـسـفـةـ فـيـ مـكـانـ آخرـ غـيرـ الذـيـ توـطـنـتـ فـيـهـ^(٥). هـذـاـ التـصـورـ لـنـ يـفـهـمـ إـلـاـ كـاعـتـراـضـ عـلـىـ بـعـضـ

المواقف التي جردت الرجل من كل عناصر الإبداع الفلسفى، إما بدعوى كون أفكاره لا تنتهي إلى الفلسفة العربية أو بمبرر أن أفكاره هامشية⁽⁶⁾.

يمكن الاعتقاد أن الاهتمام بالمفاهيم السابقة، الشخصية الواقعية والشخصانية الإسلامية والغدية... هي إنصاف لمجهودات الحبabi، وهذا أمر مقبول، بل محمود، لكنه لم يستوف النظر في القضايا الحقيقة التي كانت هم الرجل بامتياز، إنها قضايا الإنسان الساعي للتحرر، للشخص، للإنسان الثالثي -إنسان العالم الثالث- التواق إلى التطور والتقدم. ولعل هذا بعد الثالثي هو ما جسده بحث الحبabi لمفهوم جديد يضاف إلى مختلف إبداعاته الفلسفية. يتعلق الأمر بمفهوم «الشخصانية الإفريقية africain Le personnalisme africain». ورغم أهمية هذا المولود الجديد، في فكر الحبabi، فإنه لم يجد، لحد اليوم، أعمالاً له في التداول العربي، ولا استخداماً له في المجال الفلسفى العربى الإسلامى.

أما اهتمام الحبabi بالشخصانية الإفريقية فيعود إلى بداية اشتغاله بالدرس الفلسفى المغربي؛ فقد كتب، مقالاً باللغة الفرنسية، نشر بمجلة دراسات فلسفية سنة 1968، بعنوان: «من أجل شخصانية إفريقية»⁽⁷⁾، حيث دافع عن مشروعية وجود فلسفة إفريقية أصيلة مع نقده البناء لفكرة هيكل الذي أنكر على الإنسان الإفريقي إمكانية التفلسف والتجريد. وهذه الأفكار المتحررة سيطرها الحبabi في مقال ثان تحت نفس العنوان⁽⁸⁾، والذي نشر بأكبر مجلة فلسفية عالمية، سنة 1975. بل وربط بين هذه الشخصية الإفريقية وتصوره لحضارة مخصوصة، حضارة إنسانية تأنيسية، تحالف حضارة التصنيع والتبيض، حضارة التيئيس.

تظهر بحلاط لنا أهمية التأسيس للشخصانية الإفريقية، بل والتأصيل للفلسفة وحكمة إفريقية عند الحبabi في شهادة تاريخية قالها في حقه الرئيس السنغالي

السابق والمفكر الإفريقي الأصيل، ليو بولد سيدار سنغور، بمناسبة تتوبيحه بباريس أميراً للقصة، سنة 1982. هذه الشهادة لوحدها كافية لإماتة اللثام والكشف عن العمق الإفريقي للحبابي والتزامه بقضايا التنمية والإنسان في إفريقيا. يقول سنغور⁽⁹⁾:

«الحبابي فيلسوف أصيل. وذلك ما أهلته في نهاية بحثه لخلق "الشخصانية الإسلامية"، والتي ليست إلا وجهاً من "الشخصانية الإفريقية».

إن هذه الفلسفة (بالمعنى الأصيل للفظ) حكمة، لكنها لا تقوم على تأمل تجريدى خالص لمجرد المتعة الفكرية، بل هي حرص نشيط ومتحرك. إنها إنسانية ملتزمة.

وكما كتب الحبابي : «تفهم الفلسفة، في معنى الحكم، يافريقيا كنضال مستمر ضد كل ما يعوق تفتح ونضج الأشخاص، إنها أخلاق عملية التشخيص».

والخلاصة، أن الفيلسوف الحبابي يناضل من أجل نهوض كل القارة الإفريقية، وليس من أجل إفريقيا الشمالية أو الإسلامية فحسب. فقد قام بإعادة كل الحضارة العربية الإسلامية والإفريقية.

إن الحبابي يعاني المشاكل العميقة لمجموع إفريقيا... إن فلسفته تهدف إلى التواصل مع الإلهي والإنساني، من خلال الطبيعة... لقد عرف أن يحافظ على قيم الأرض الإفريقية، سواء كانت غربية أمازيغية أو زنجية إفريقية.

ويمكن الجزم بأن الفلسفة الشخصية حتى عند مؤسسها إيمانويل مونيه ولدت في الأرض الإفريقية. فهو نفسه كتب عن أفاق النهوض بالإنسان الإفريقي

مؤلفا بعنوان "يقظة إفريقيا السوداء"⁽¹⁰⁾، وما ينبغي الإشارة إليه هو أن رائد الشخصية إيمانويل مونبيه استقر لسنوات في دول إفريقية، بل إن المفاهيم التي بني عليها تصوره من قبيل "الشخصانية الجماعية" و "الالتزام" و «الإنسان العائقي» «... هي مفاهيم تستمد كل مواد بنائها من إفريقيا المعترفة بهد الإنسانية والشخصانية، خاصة الشخصية الإفريقية التي سينعتها الجبائي مرة بـ«الشخصانية الجماعية»⁽¹¹⁾ ومرة بـ«الشخصانية العشرية»⁽¹²⁾.

صحيح أن هم التأسيس والتأصيل لفلسفة إفريقية حرة ومتحررة كانت وما زالت تشكل إحدى الهموم الرئيسية للنخبة الإفريقية، للمفكرين الأفارقة. وبالفعل، فإذا كان التاريخ التقليدي للفلسفة يحصرها في الغرب، ويعود بموطن وزمن ميلادها إلى الإغريق، فإن هذا التصور بدأ يتهاوت مع مطلع القرن العشرين داخل حقل الفلسفة ذاته؛ فمنذ مرحلة ما يعرف بما بعد الحداثة أصبحت فلسفات النسق التي تدعى العقلانية تفقد قوتها التداولية. فلم يعد المنطق الأرسطي، ولا المثل الأفلاطونية، ولا الكوجيتو الديكارتي، ولا العقل المتعالي... ولا مكونات الحداثة الغربية برمتها معايير للتفلسف. فالفلسف في القرن العشرين بدأ يتوجه نحو الاهتمام بقضايا الإنسان الجوهرية والمحايثة. هذا التوجه هو الذي سيفتحه بعض الفلاسفة الجدد، فلاسفة من إفريقيا، وذلك بالدعوة للتحرر من عالم المقولات والمعقولات المجردة، والاهتمام بالحياة، وبفلسفة الحياة.

هذا الاهتمام الجديد سيعيد النظر في تعريف الفلسفة ذاتها. فبعد التحرر من قيود العقل التقليدي، ستنتفتح أمام الدرس الفلسفي إمكانات جديدة للتفلسف، هذه الإمكانيات التي كان حظها الإقصاء والإبعاد بداعوى تتحفى خلف نزعات الاستعلاء والتفوق الغربي.

هكذا، وأمام أفول عوالم المطلق والمجرد في ثوبه الغربي، ستولد الفلسفة الإفريقية لتطرح أسئلة جديدة حول الإنسان في شموليته، وتسائل أنماط الفكر الفلسفية السائد، لتوسس لفلسفة تخدم الإنسانية والإنسان عامة، والإنسان الإفريقي خاصه. ظهور الفلسفات الإفريقية، لازمته نظرات تبحث في الثقافة والتنمية والوجود والمعرفة... هذا الفكر الفلسفى الجديد لم يعرف انتعاشه فى إفريقيا فحسب، بل بدأ ينتشر فى بقاع أخرى غير إفريقيا، كأوروبا وأمريكا...

لكن، إذا كانت الفلسفات الإفريقية قد عرفت تداولًا واسعًا بلغات أجنبية كالإنجليزية والفرنسية...، فإن حظها من الدرس الفلسفى العربي يعتبر ضئيلاً، إن لم يكن منعدماً، بل إن معالم التفكير الفلسفى الإفريقي لم تزل نصيتها من الإقبال عليها وتلقىها في الدول الإفريقية الناطقة بالعربية، كما هو الحال لشمال إفريقيا، أو العالم العربي، لدرجة تكاد تكون فيها الفلسفة الإفريقية في هذه المناطق مجهولة.

ولما كانت الحاجة للفلسفة الإفريقية تبدو ملحة، خاصة في ظل التحولات الجيو-سياسية التي تعرفها القارة الإفريقية في إطار ما يعرف بعلاقات جنوب-جنوب، فإنه أصبح يراهن ويعول عليها في عمليات التلاقي الثقافي بين سكان القارة، بل إن هذه الفلسفة أصبحت هي المحرك الأساسي للتنمية الفكرية والثقافية والفنية... فتنمية إفريقيا مرتبطة بإنتاج فلسفات إفريقية تهتم بالإنسان والشخص الإفريقي في كل أبعاده. وهذا الهم المشترك هو ما سيسمى بالفلسفة الملزمة، والحكمة الإفريقية، وفلسفة الفعل... وسيمثل الحبابي أحد مؤسسيها البارزين وروادها الأساسيين.

ورغم أن الدارسين والمهتمين بفلسفة محمد عزيز الحبابي انتبهوا إلى كفاءته التواصلية بلسانين مزدوجين، الفرنسي - العربي، مع ما تستلزم هذه القوة التعبيرية من تجديد للدلالات المفاهيم المستحدثة، فإنهم لم يتتبهوا إلى أن الحبابي انتفع على اللغة الإفريقية، خاصة لغة "البمبرا" Bambara ولغة "البانتو" Bantou، للبحث عن دلالات الشخص والشخصانية الإفريقية. وذلك بخلاف الشخصية الإسلامية التي كان التأصيل لها يستمد مرجعياته الدلالية من اللغة العربية ومن المرجعية الإسلامية، علماً أن "الشخصانية الإسلامية" ليست إلا وجهاً من "الشخصانية الإفريقية".

وإذا كنا نعلم أن الحبابي كان ينظر لفلسفة غدية، أي التفكير في عالم الغد انطلاقاً من عالم اليوم، لفلسفة شاملة للإنسان في كليته، وبالأخص لمستقبل الإنسان في العالم الثالث، فإن الغدية عنده تلتقي مع المستقبلية، غير أن الغدية لها آفاق أوسع لا تحصر في الاقتصاد والتصنيع، بل ت يريد أن تكون فلسفة شاملة للإنسان في كليته، ولا تنظر لإقليم أو شعب، بل للعالم الثالث⁽¹³⁾.

وعلى هذا الأساس، فالغدية فلسفة، تنزع إلى التفكير الشمولي في عالم الغد، وهي لا تقتصر على مجرد التنبؤ بالصورة المحتملة للعالم في المستقبل، بالاعتماد على ما هو عليه اليوم، بل هدفها دراسة الشروط التي تمنع أنسنة العالم، وتحديد الشروط التي يمكنها أن تؤمن في الغد عالماً تنتفتح فيه أمام الكائن الإنساني كل الآفاق التي تقتضيها قيمته وحرفيته⁽¹⁴⁾.

تشكل الغدية إذن فلسفة تنطلق من نقد الحاضر، وتحمل آمالاً للمستقبل، غايتها تحديد الأبعاد الأخلاقية لا العلمية. فالغدية حسب الحبابي لا تحصر

اهتماماتها كلياً في الإحصاء، لأنها تؤمن بأن الإنسان يحمل آمالاً على الدوام، آمالاً تجعله قادراً على صنع تاريخه، وكتابة هذا التاريخ بصيغة المستقبل. فالفلسفة الغربية تنفتح على قضايا آنية وعلى مشاكل وهموم تصنف ضمن مسائل سابقة لأوانها، قضايا لم تكن بعد حاصلة. وكأن الجبائي كان يكتب للقرن المقبل، القرن 21، يفكر في المستقبل، مستقبل إفريقيا في المقام الأول. فإذا كانت موافقه في مؤلفه «العالم الثالث يتهم» هي تأسيس لعلم الغربية – الدومنولوجيا⁽¹⁵⁾ Demainologie، أو ما سيسمي البعض بـ «المستقبليات» «في مجال الأبحاث الجيوسياسية» –، فإن الجبائي، في مراحل متطرورة من إنتاجاته، سيخصص قوله في "الشخصانية الإفريقية"⁽¹⁶⁾.

فما هي خصائص هذه الشخصانية الإفريقية؟ وكيف تم التنظير لها؟ وما علاقتها بباقي الشخصانيات عند الجبائي، خاصة الشخصانية الواقعية والشخصانية الإسلامية؟

مقاربة هذه التساؤلات تتطرق من ثلاثة مقالات للجبائي. الأولان منشوران بالفرنسية بنفس العنوان "من أجل شخصانية إفريقية"، والثاني منشور باللغة الفرنسية في مجلة "العالم الثالث" تحت عنوان "بعض خصائص الشخصية الإفريقية"⁽¹⁷⁾ علماً أن التركيز سيكون على هذه المقالة الأخيرة لكونها تعتبر ترکيبياً للمقالتين السابقتين اللتين تم نشرهما سنتي 1968 و1975.

قراءة هذه المقالة ولدت لدينا عدة ملاحظات منها :

اختيار موقع النشر له دلالات عميقية؛ فمجلة العالم الثالث، التي نشر بها المقال، تهتم بالهموم المشتركة لكل الثالثيين، سواء كانت مشاكل اقتصادية

أو اجتماعية أو ثقافية... و اختيار الحبابي لهذا الموقع هو وفاء لمبادئه، لخطه التحريري في الكتابة ولتصوره التحرري في اتخاذ القرار. فالحبابي كرس حياته للإنسان المقهور، لهذا الكائن الذي تجرع وما زال يجتر ويلات الوصاية والتبعية. وهذا أمر طبيعي مadam العبابي يصرح بتفرد شخصانيته، فهو يقول: «شخصانيتي تستمد مصادرها وتتجه محاورها إلى واقعي (كمتم) للعالم الثالث، وكمغربي كانت بلاده مستعمرة سياسياً وعسكرياً. وهي الآن تعاني الاستعمار الاقتصادي والثقافي»⁽¹⁸⁾.

إن محور المجلة الذي نشر فيها الحبابي مقاله كله مخصص للإسلام ودول العالم الثالث، وهذا مؤشر وشهادة على أن الشخصية الإفريقية لا تضاد الإسلام، ولا الشخصية الإسلامية، بل توافقها وتكملها، فهموم الإنسان المسلم وغير المسلم هي وجه من هموم الإنسان الإفريقي.

إن التفكير في مفهوم لم يسبق أن تناوله أحد ليعتبر موضوعاً راهنياً، فالحديث عن إفريقيا عامة والشخصانية الإفريقية خاصة، ليعتبر بحق موضوعاً آنياً، ولا يخفى أن مختلف المجالس، بتباين آرائها وخصوصياتها، ما زالت تفكر كيف تعيد النظر في الأحكام السابقة والمسبقة التي أطلقت بقصد إفريقيا والأفارقة. ولعل موقف الحبابي من الشخصية الإفريقية لهو أسبق في إنصاف الإنسان الأفريقي. وبذلك يكون الحبابي سباقاً إلى تناول ما أصبح يعرف بعلاقة جنوب -

جنوب. ولعل الشخصية هي، بصفة عامة، الملاذ المعول عليه لإنقاذ الإنسان الإفريقي من براثن الجهل ومن مخلفات الاستعمار. إنها إمكانية الجديدة، التي تتجاوز الفكر الليبرالي والاشتراكي، للنظر الإنسانية جديدة.

إن الشخصانية الإفريقية تتميز عن الغربية بكونها تتجاوز الفرد نحو الجماعة، هذا ما سماه مونيه بـ "Le personnalisme communautaire"⁽¹⁹⁾ والذي قدم لها الحبابي المكافئ الدلالي "الشخصانية العشرية"⁽²⁰⁾، أو "الشخصانية الجماعية".

تنجلي أصلية "الشخصانية الإفريقية" عند الحبابي في كونها إعلاناً صريحاً للطلاق مع فلسفة الغرب عامة، رغم أنها استعارت بعض المفاهيم من شخصانية مونيه... فالحبابي يعلن بصيغة اللفظ ومنطق الدلالة الاستقلال والقطيعة التامة مع الحضارة الغربية والمجتمع الصناعي الغربي المعطل. وهكذا يستأثر نظر قارئ عمل الحبابي لهذا التوجه التحرري. وتتعدد المواقع التي تكشف عن ذلك، في مقالته. ومن الأمثلة التي يقوم فيها الحبابي باستحضار الغرب بقصد إبعاده، وذكره للتميز عنه، نجد الصيغ اللغوية التالية⁽²¹⁾:

- "بالاختلاف عن الفلسفة الغربية تتحدد الحكمة الإفريقية؟"
- "في الغرب... وفي إفريقيا؟"
- "الغرب يعلى من شأن العقل، والإفريقي له موقف آخر؟"
- "الغرب المملوء بالنظريات، في حين أن الكلام بالنسبة للإفريقي شيء آخر؟"
- "في الغرب تمثل الإبداعات الفنية جزءاً من الإنتاجية، وبالنسبة للإفريقي لا ينفصل الإحساس بالجمال عن الروح الجماعية؟"
- "النماذج التي يقدمها الغرب لغيره لم تسعف حتى أصحابها؟"
- "المجتمع الصناعي الغربي المعطوب".

هذه التصريحات تشهد على أن فلسفة الجبائي، كما وصفها سالم يافوت، تتميز بكونها لا تعدُّ فلسفته نقلًا آلياً أو اقتباساً حرفيًا للمركزية الغربية ولا امثالة إلى صورة المتسلط بقدر ما هي محاولة للتحرر من إمبريالية الغرب ومن هيمنته وسلطه عبر شحنها بالمضامين السياسية ذات البعد التحرري وانحيازها إلى هموم وقضايا الشعوب المقهورة، وبذلك لا يستعيد فلسفة الشخصية عند مونيه سوى ليقرأ فيها تلك الهموم، يقول الأستاذ سالم يافوت : «و هذا ما جعل الجبائي يقرأ فيها (أي في فلسفة مونيه) همومه الثالثية ويرى فيها فلسفة تناسب مشاكله الخصوصية والتي هي مشاكل الشعوب المقهورة».

اعتراض الجبائي على الفلسفة الغربية وأصولها، بهذا الشكل الصريح، والدعوة إلى الحكمة الإفريقية، هو موقف له دلالات في التاريخ الفكري والإيديولوجي للرجل. وهو التزام جيل من المفكرين الأفارقة بالاستقلال الفكري عن الغرب. ومحمد عزيز الجبائي انخرط ، دون أن يصرح بذلك، في هذا النقاش حول إمكانية وجود فلسفة إفريقية خالصة. وإذا كان هذا الموضوع قد ولد عدة تصورات متباعدة، فإن الجبائي يمكن اعتباره رائداً ومؤسسًا لفلسفة إفريقية خالصة. وهذا الموقف يعتبر بحق رداً صريحاً على كل من يجحد إمكانية وجود تفكير فلسي إفريقي خالص. إنه اعتراض على بعض الأوساط العلمية في الغرب التي تدعى أن الشعوب "البدائية" لا ولم تعرف الفلسفة ولا التفكير المجرد⁽²²⁾ ، وإن كان ذلك لا يمنع من أن تكون لديها خواطر وتأملات ونظارات عامة في الكون والطبيعة والإنسان والمجتمع. وأن هذه الخواطر والنظارات تتعكس بشكل أو باخر في الأساطير والحكايات والأمثال التي تؤلف التراث الشفاهي عند هذه الشعوب. علماً أن بعض الأحكام جاءت أغلبها على السنة المبشرين والرحالة وكذلك بعض

علماء الأنثروبولوجية الأوائل في القرن التاسع عشر، وهي أحكام قيمة لأنها تنكر على الأفارقة القدرة على التفكير المجرد وتذهب إلى القول بعدم وجود إنساق فكرية متكاملة وراء اعتقداتهم وأدابهم التي كانوا يصفونها بأنها مجرد حركات طقوسية راقصة يمكن التعبير عنها بالرقص أكثر مما يعبر عنها بالتفكير.

لهذا نجد الحبابي، مثل غيره من المناهضين لهذا التصور، يعترض على هذه الأحكام. وكأنه يريد أن يقول : «من التعسف ادعاء إنكار وجود إنساق فكرية محكمة ودقيقة تدور حول العالم والكون والإنسان عند تلك الشعوب الإفريقية».

صحيح أن الحبابي يدعى وجود فلسفة إفريقية مختلفة عن الفلسفات الغربية النسقية المعروفة. وهذا معناه أن في إفريقيا «ليس هناك مذهب فلسفيا واضح المعالم يمكن رده إلى مدرسة أو اتجاه فلسفيا واحدا ؛ وليس هناك نظرية أو نظريات فلسفية يمكن ردها إلى فيلسوف واحد أو إلى عدد من الفلاسفة كما هو الشأن عندما نتكلّم عن الفلسفة وتاريخها ومنذهبها بالمعنى الدقيق للكلمة⁽²³⁾».

ليس الحبابي إذن، سوى واحد من الدعاة الأوائل لتأسيس فلسفة من هذا النوع. فقبله ظهرت أعمال رائعة تعالج معالم الفلسفة الإفريقية، كما تمثل عند إحدى المجموعات اللغوية العرقية كما هو الشأن في كتاب الأب بلاسيد تمبلز⁽²⁴⁾ Placide Temples، بل لقد بدا يظهر عدد من المفكرين مثل الكسي كاجام⁽²⁵⁾ Alexis Kagame الذي خلف كتابا عن الوجود عند الباتو في روندا. ولهذا فالحبابي لم يستأنف فقط القول الفلسفى العربى، بل أسس أيضا القول الفلسفى الإفريقى. وهذا العمل يجد امتدادا له في الساحة الفكرية.

فالفلسفة الإفريقية أصبحت لها معالم واضحة ووُجِدَت لها مستقرًا. فقد تحررت من الأحكام الإحتقارية لها، وحظيت ومازالت بالدرس. فلقد أصبح للفلسفة الإفريقية موضوعاتها ومناهجها⁽²⁶⁾.

إن موضوع الفلسفة الإفريقية استرعت بالاهتمام بعض تلاميذ محمد عزيز الحبابي. فها هو محمد وقدي يصرح : «أتيحت لنا فرصة حضور عدد من المنازرات التي همت الفلسفة الإفريقية وهكذا حضرنا المؤتمر الإفريقي الآسيوي للفلسفة (القاهرة، 1978) والمؤتمر العربي الإفريقي للفلسفة (الدار البيضاء، 1986) والتقيينا بعدد من المشتغلين أفارقة بالفلسفة، كما كانت لنا فرصة اللقاء بنخبة منهم في بعض المناسبات الأخرى مثل المنازرة الدولية حول الذكرى المئوية الرابعة لدبكارت التي حضرها أفارقة من بلدان متعددة. وفي كل هذه اللقاءات كنا نلمس رغبة الذات المفكرة الإفريقية في المساهمة في التفكير الفلسفي المعاصر، ولكن وفق شروطها الخاصة. وظهرت في كل تلك اللقاءات فكرة تأسيس إطار إفريقي مشترك لتطوير الفلسفة تعليماً وتفكيراً في إفريقيا «وقد استخلصنا من ذلك أن الذات الإفريقية يمكن أن تساهم في التفكير الفلسفي المعاصر بأن تحصل الكوجيتو لديها متعلقاً بقضايا لم يسعها التفكير الغربي، ولكنها يمكن أن تكون موضوعاً لمساهمة التفكير غير الغربي بصفة عامة، والإفريقي من صفة خاصة. ستكون علاقة الذات الإفريقية بدبكارت في هذه الحالة هي الانطلاق معه من الكوجيتو كمنهج دون الالتزام بفكرة كمضمون له شروط تاريخية محددة هذا طريق يجعل الفلسفة الإفريقية اليوم مرتبطة بالبعد الكوني للتفكير الفلسفي، ولكن مع اعتبار الشروط الخاصة للقاراء والمشكلات المنشقة عنها ذلك بإيجاز هو طريق الكوجيتو الإفريقي»⁽²⁷⁾.

إضافة لانتصاره للفلسفة الإفريقية، يمكن القول إن إعمال الحبابي لهذا الأسلوب الحجاجي هو نابع من شجاعة الرجل واتساق أفكاره مع مواقفه العملية، فالحبابي من خلال نصوصه حول "الشخصانية الإفريقية" يبتعد عن ألفاظ التلميح إلى صيغ التصریح، من لغة الإشارة إلى لغة العبارة. والمسكوكات اللغوية، المتكررة في عدد من المواقع داخل متنه، تشهد على جرأة موقفه لقول الحقيقة دون لبس ولا إبهام. وهذه سمة تحسب للحبابي وتجعله متميزة في تعامله مع الغرب بخلاف الذين يدعون الاستعلاء الفكري، دعاة المركبة الأوروبية.

ورغم أن المقالات الثلاث للحبابي تبدو مختصرة، فهي كثيفة، غنية وعميقة من حيث دلالاتها ومعانيها الضمنية لدرجة يمكن القول إن لمحاتها وومضاتها الفلسفية تقول ما لم يقله سابقاً، في كتاباته السابقة. وهذا ما يظهر في رسمه للامتحن "الشخصانية الإفريقية".

أما تخصيص القول في "الشخصانية الإفريقية" عند الحبابي فمعناه تبني فلسفة ملتزمة، ممارسة فلسفة القرب، فلسفة هنا والآن، هذه الفلسفة التي يتلخص مضمونها في الدعوة لمحاورة الأشياء القرية والقرية جداً. بمعنى الفلسفة التي تدعونا إلى أن نفكّر في المحايث وفي الأشياء التي نلمسها، أن نقيم بجانب الفرن. وهكذا، وعواضاً من التيه في عوالم الما - وراء والاقتصار على النظر في أشكال المتعالي والاهتمام بالأشياء البعيدة والبعيدة جداً، تتحتم فلسفة القرب، كما تتجلى في فلسفة الحبابي، على فيلسوف الحياة أن يغير مكان إقامته، أن يقيم في هذا العالم، كإنسان بين الناس، لا أن يهرب من الواقع

ويحتمي في برجه العاجي، داخل قلاع الميتافيزيقا. بهذا يتميز الجبائي عن المثالية المجردة التي جعلت البعض ينعت أفلاطون بالجبان لهروبها من الواقع، وجعلت البعض يصف سocrates بـ «بعدو الحياة لأنه اعتبرها، لحظة محاكمته، مرضًا عضالاً وأن لا قيمة لها».

وإذا كنا نقرن، وهذا هو التوجه العام، مرجعيات شخصانية الجبائي بالإسلام، وكان غالب ظننا أن المقلع الذي استمد منه الجبائي مواد بناء فلسفته هو الإسلام ولسان العربي إضافة إلى الشخصانية الغربية التي طوعها ل تستجيب للمجال التداولي العربي الإسلامي، فإن نظره في "الشخصانية الإفريقية"، يتجاوز هذا الاعتقاد. لكن هذا لا يعني تناقضه مع ما يعرف بالشخصانية الواقعية. وهذا ما يؤكد الجبائي بقوله : «شاءت الشخصانية الواقعية أن تكون موقفا دائم التفتح على الحياة، وعلى المستقبل، مستهدفة تجاوز التعدد العرقي والاختلافات الدينية والمذهبية، فاختارت أن تتجاوز كل المعارضات والتناقضات كي تساعد على «الوصول إلى ما بين الكائنات البشرية من وحدة نوعية». بل نجده يؤكد : «إن المذهب الشخصاني الواقعي الذي انتهي إليه يرمي إلى إيجاد حكمة عملية، غير مكتف بالحكمة النظرية، فالفلسفة العملية تهتم بمبادئ الأخلاق والسلوك والحياة المدنية، وغايتها المنشودة تحديد وسائل متينة لإخراج البحوث الفلسفية من النظر إلى تحقيق النظريات»⁽²⁸⁾.

ولقد تبين لنا من خلال تحليل مقالة الجبائي حول الشخصانية الإفريقية عدة أمور يمكن إيجاز بعضها كما يلي :

رجوع الجبائي في تأسيسه للشخصانية الإفريقية إلى اللهجات الإفريقية لجنوب الصحراء. وإذا كان قد قام في بنائه للشخصانية الواقعية، والشخصانية

الإسلامية بأركيولوجية لمفهوم الشخص بالرجوع إلى المعجم العربي والمنتون الإسلامي، بحيث يعرف الحبابي الشخص بقوله : « هو قوة مبادرة واختيار، يلتزم ويندمج، وينسجم، يشعر فيقبل أو يرفض. بمعنى أن الشخص هو مركز ثقل واتصال الكائن بالشخصية الحاضرة وملتقى الشخصيات الماضية»، فإنه في الشخصانية الجديدة استخدم حدودا ذات تداول إفريقي خالص، ومن ذلك «مونتو» "الشخص" و "كوما" "الكلام".

وهنا يتبيّن أن الحبابي يضيف إلى شخصانيته الإسلامية دلالات جديدة. فالشخصانية الإفريقية هي شخصانيات تجمع بين مواطنين : شمال إفريقيا وإفريقيا السوداء، جنوب الصحراء. ويجب أن نشير بهذا الصدد إلى أن التوجه نحو مفهوم الشخص والإنسان والكائن الإفريقي ليعتبر بحق موضوعاً ذا أهمية قصوى. فلقد حظي وما زال بالدرس والتحليل، حيث نجد اليوم عدة دراسات تتحدث عن هوية الإنسان الإفريقي وأزمة الشخص "المونتو"⁽²⁹⁾.

ورغم أن كلمة "مونتو" تترجم في العادة بالإنسان أو الكائن البشري، فإن المفهومين لا يتطابقان تماما، لأن "مونتو" مفهوم أوسع واشمل بحيث يشمل الأحياء والأموات والأرواح وكل الكائنات الروحانية الفعالة، بل أنه يتجاوز معضلة النوع، فهو يشمل الرجل والمرأة دون تمييز في الجنس. من هنا كان "المونتو" قوة مفعمة بالعقل والذكاء وتسيطر على كل ما يتصل بالإنسان وحياته وسلوكياته ونشاطاته ومحتفل أشكال الحياة التي يمر بها ويمارسها. وهذا هو الذي يجعل "المونتو" أقوى الكائنات وأشدّها باسا، ليس من الناحية الفزيولوجية، إذ يفوقه في ذلك كثثير من الحيوانات وبعض قوى الطبيعة، ولكن

من حيث الذكاء والقدرة على التفكير. فالمونتو أو الإنسان بهذا المعنى الواسع يفوق كل تلك الكائنات بفضل العقل الذي ينفرد به لوحده. وهذا معناه أن قوة الإنسان هي مزيج من القوة الفزقية والعقلية. وأن الترابط والتجانس بين هاتين القوتين (الفزقية والعقلية) هو الذي يعطيه ماهيته كإنسان⁽³⁰⁾.

لما كانت لفظة, persona, التي تحيل على الشخص ظهرت لأول مرة في الميدان المسرحي لتشير إلى ذلك القناع الذي يستعمله الممثلون في الأدوار الهزلية والمأساوية - الدراما والتراجيديا، فإن القناع يرتبط أكثر بالثقافة الإفريقية. ولما كان الشخص هو القناع، فإن اختيار الحبافي للمونتو، للشخص الإفريقي هو اختيار موفق وصائب. فالقناع الإفريقي هو تكثيف طاقة. وهذه القوة التي يحتويها القناع ويطلقها إنما تصدر عن بناء الطبيعة، فغناء الزنجي وشعره ورقمه وفنه هو ثقافته. وليس الأقنعة سوى القناع الذي يضعه الفرد الإفريقي ليضيع في المجموع، ليذوب فيه وليصبح جزءاً من الطبيعة ذات القوى المتعددة والمرتبطة بالأجداد⁽³¹⁾.

"الشخصانية الإفريقية" عند الحبافي ليست فقط شخصانية إسلامية محضة، فهذه الأخيرة هي جزء من الأولى. وإذا كان الحبافي ابتعد عن كل ما هو غربي، فإن الإسلام، بالنسبة له، ليس سوى جزء من الشخصية الإفريقية، إنها عنصر واحد من مجموع مكوناتها، في حين أن المكون الإفريقي هو العنصر المحدد لها. فالشخصانية الإفريقية تتأصل في ما وراء الغرب والإسلام، حسب قوله. فالدين ليس عنصراً محدداً لماهية الشخصية الإفريقية، وحتى الإسلام يهم فقط شخصانية شمال إفريقيا.

مُقام "الشخصانية الإفريقية" له خصوصياته فوجوده رهين بنمط محدد من التفكير الإفريقي. وإذا كانت الفلسفة الغربية هي التربة التي استنبت باقي الشخصانيات الغربية، فإن "الشخصانية الإفريقية" ولدت من رحم إفريقي خالص، من "الحكمة الإفريقية". والحبابي لا يختار المفاهيم عبثاً، فهو يضبط ويدقق ويشقق، إنه فلولوجي متميز. فمن خلال تميزه عن الغرب، خاصة الأوروبي، يعلن انتفاء للحكمة الإفريقية. فـ «بالاختلاف عن الفلسفة الغربية، تتحدد الحكمة الإفريقية باعتبارها نظرية حول العالم وتصاغ لذاتها داخل العالم وداخل المجتمع. فالحكمة الإفريقية هي حكمة عملية تمارس اجتماعياً (أنواع المبادرات، الأعمال وأشكال التعبد)، إنها تجمع ما بين المعرفة والعادات والأخلاق، إنها نمط من الحياة المشتركة، أو هي طريقة للتموضع في العالم، في المجتمع، في مواجهة الأحداث المتوقعة وغير المتوقعة. إنها تتخذ مواقف أمام الأشياء والكائنات. هذه الحكمة يمكن تسميتها "فلسفة الفعل" : مجهدات تقدم باستمرار، وباستمرار الصراع، إنها التشخيص. فنحن نتشخصن لتتكيف مع الطبيعة، نتكيف مع الحياة الجماعية، الحياة المشتركة. فالمشروع الضمني للحياة الإفريقية هو التحالف مع قوى الطبيعة. إنها شكل من وحدة الوجود. ففي الغرب أقيمت وما زالت تقام الشخصانية بطريقة عمودية، عكس إفريقيا التي تأسس فيها الشخصانية بشكل أفقي، بشكل يوحد ما بين الروح والجسد»⁽³²⁾.

لا ينبغي أن نعتقد أن الحبابي صاغ مفهوم "الشخصانية الإفريقي" ليقابل بها مفهوم "الشخصانية الشرق متوسطية" كما تجلت ملامحها عند روني حبشي. فيبين المفهومين فرق واضح. ويمكن أن نوجز الفكر الشخصاني الشرقي متوسطي عند حبشي في ثلاثة مفاهيم محورية وأساسية هي : الحرية وقضية الحقيقة

والشخص البشري. وهذه العبارات لا تفهم إلا باتصالها بعضها البعض عبر حوار عفوي معطاء مع انطلاق خلافة على الكون وعلى عالم القيم العليا والسماوية. كما أن الإنسان عند جبشي هو المحور والمحور الأساسي، كما انه الركيزة لأي حوار يقوم به، انطلاقا من الحرية وبلغها إلى الحقيقة. بل إن تناول مفهوم الشخص، من حيث هو شخص في شخصانية الشرق المتوسطي عند جبشي هو أيضا حديث عن الشخص من حيث هو عضو في جماعة دينية سواء أكانت مسيحية أم إسلامية⁽³³⁾.

الكوجيتو الإفريقي، أو الكوجيتو المعكوس : رغم أن ديكارت هو رمز العقلانية الغربية، فليس لـ "الشك المنهجي" الديكارتي أي معنى بالنسبة للإفريقي. فالوعي عند الشخص الإفريقي يمتلك بالانتماء إلى الجماعة، حيث ذوبان الفرد في "النحن"، فمثلا في شمال إفريقيا، وخلافا للوعي الديكارتي وتحت تأثير الإسلام، نجد كوجيتو معكوس أو مقلوب، فالوعي الإفريقي يكتسب بالانتماء للأمة. فلأنه هي في نفس الوقت عالم (دار الإسلام) ومجموعة شعوب تلتئم حول رسالة إلهية، التوحيد. فإذا كان الغرب يرفع من شأن العقل لدرجة التفضيل، فإن العقل البشري يبقى محدودا في مواجهته لبعض قضايا الحياة، مثل الحب، الإيثار والتضحية. فالشخص الإفريقي، رغم وضعية التخلف الاقتصادي، يمتلك عقلا آخر، لأنه يعرف ويحسن الإنصات لقلبه وممارسة حده، إنه يمتلك "ال بصيرة"⁽³⁴⁾.

في هذا السياق يظهر أن الحبابي تجاوز تعامله الأول مع الكوجيتو وعلاقته بالشخصانية الإسلامية، حيث ربطه بمفهوم الشهادة، مبينا أهمية هذا المفهوم في الشخصية الإسلامية. بل «مبرزا ميزة الشهادة في كونها تجعلنا نتخطى الكائن

إلى الشخص، بمعنى أننا نرقى من كينونتنا الخام إلى مستوى الوعي وإذا كان الحبابي يجعل من الشهادة النواة الأصلية والأصلية للشخصانية الإسلامية، النواة التي تمنحها الدينامية الحيوية، فمثلاً عندما ينطق المرء «أن لا إله إلا الله» يصبح مسلماً، وبالتالي يشعر بأنه قادر على إصدار أحكام، وأنه قادر على استخدام عقله واستثمار حريته واستقلاله الذاتي، وإذا كان الحبابي يؤكّد بأن تحقيق فعل الشهادة رهين بسلامة النعمة التي أنعم بها الكائن المطلق (الله) على الإنسان، وهي العقل. مبيناً أهمية العقل بالنسبة للشخص، وكان الشخص عنده يرتكز على العقل، لأنّه هو القوى التي تسير القدرات على التحرر، وعلى التأليف والانسجام بحيث أن للعقل دوراً أساسياً في تعليم الشخص بغية إصلاحه، وتوجيهه، فإن الانتماء للجماعة هو الذي يمنح للشخص القوة. بمعنى أن الحبابي يربط الشخصية الإفريقية بالانتماء إلى الجماعة، حيث ذوبان الفرد في "النحن".

إن الشخصية الإفريقية تجعل من الشخص كائناً علائقياً، مرتبطاً ومتفاعلاً مع الغير، إنه بؤرة علاقات يمكن إيجازها في :

1 - العلاقة الإنسانية-الإلهية : إن التفكير في هذه العلاقة لا يعني الدعوة إلى إعادة ترسیخ مركبة الدين داخل المجتمع، لكنه ضرورة تستدعيها فرضية أساسية مقتضاهما أن الدين يشكل جانباً أساسياً في الحياة الإنسانية لا تقل أهمية عن الاقتصاد والسياسة...

لهذا يتصرّع الإنسان (*muntu*) ويشعر وكأنه «رغبة قوية في العيش، رغبة لا تتوقف»، نظراً لأنّ عظمة الإنسانية تدخل من قبيل تجربة فردية تعبّر عن «قدرة الحياة والوجود، ووعد بالمستقبل». وظهور الطقوس البدائية، في جميع أنحاء

إفريقيا، على شاكلة رموز، وبطريقة ما يتحول الاحتفال المقدس إلى دراما عظيمة للحياة والموت، فـالإنسان يتعلم كيف يموت من أجل العثور على الحياة الحقيقة. ولهذا تغدو الإنسانية عظيمة بمجرد ما تصير انتصاراً للحياة؛ انتصار يتطلب التصالح مع الذات، ومع القطب الإلهي (*le pôle divin*) بوصفه حليفاً لهذه الحياة.

2 - علاقة الإنسان بالمجتمع : إذا كانت علاقة الإنسان بالله تشكل قوة للحياة ووعد بالمستقبل، فإن علاقة الإنسان بالذوات الأخرى، بوصفها جزءاً من المجتمع، هي الأخرى تعكس البعد العلاجي لدى الإنسان، مادامت الحياة أخذها وعطاء (أي أنها تقوم على محمل أشكال التبادل).

3 - علاقة الإنسان بالطبيعة : لما كان الإنسان كائناً علائقياً؛ صديق الغير وعضو في المجتمع، فإنه يتميز أيضاً بعلاقته مع الطبيعة، بحيث يشكل الإنسان مفترق طرق، نظراً لأنه توليفة من كل شيء، فهو سيد هذا الكون، بحيث تتجلى عظمته في القدرة على ضمان التوازن داخل العالم الخارجي.

يمكن القول إذن، إن التعريف بالإنسان الإفريقي – بوصفه إنساناً ذا أبعاد متعددة ومتشعبية – يقابل التصور الفرداي الذي أسسته الحداثة الغربية

- الطابع السقراطي للشخصانية الإفريقية : نعرف الأهمية التي منحها سocrates للكلام على حساب الكتابة، وإذا كانت عبارته «*كلمني حتى أراك*» شاهدة على ذلك، فإن محاورة "فيدر" تضمنت السجال الفلسفـي حول علاقة الكلام بالكتابـة. فاعتـبار الكتابـة فـارماـكونا معناـه الإـقرار الضـمنـي بـكونـها ضـارة أو باختـصار سـما. وهذا ما منـح لأـفلاـطـون مشـروعـية إـقصـائـها لـصالـح الـكلـام⁽³⁵⁾.

رغم أن الحبابي لا يصرح بهذه المرجعية، فهو يجعل من الكلام إحدى الشخصيات العامة التي تميز الشخصية الإفريقية. بل نجد أنه يركّز على أن الكلام هو الذي يصنع ويخلق "الكائن" الموجود. فالبابابي مارس التحليل الفيلولوجي للبحث عن سند لفرضيته حول الكلام. فهو يعود إلى اللسان الإفريقي الأصيل، لسان إفريقيا جنوب الصحراء - لغة الباumbera - للبحث عن المكافئ الدلالي لمفهوم الكلام، فيجده في لفظ "كوما" Kuma، هذا اللفظ الذي يستمد قوته من وظيفته التي يمنحها للأشخاص والتي يمكنهم بها من التواصل. فالكلام هو الذي يمنح الامتداد والاستمرار لأننا عن طريق الآخرين. ويرى الحبابي أن لفظ الكلام في أصله الإفريقي يعني مجازاً "الذنب" أو "المؤخرة". ففي اللسانين، الباumbera والعربي، يفيد الذنب معنى العضو الجنسي الذي يحمي ويساهم في امتداد الجسد الحيواني. فكلمة "كوما" تمثل بعدين أساسيين للشخصية. بعد روحي أو ثقافي وهو الذي يكون اللغة، وبعد الثاني عضوي - بيولوجي يحافظ به الشخص على بقائه. وفي العربية يفيد الذنب والأذناب ما يتعلّق به الشخص، توابعه.

ولتقوية موقفه، يعود الحبابي إلى لغة شمال إفريقيا، إلى العربية، بل إلى القرآن ليستعير منه بعض الحكم وبعض الآيات والأحاديث التي تمنح القوة الحجاجية لشخصيته الإفريقية، الشخصية المتكلمة بامتياز، الشخصية التي تمنح النبل للكلام وتجعله جوهرياً، بل أساسياً في وجود هذه الشخصية. ومن الصيغ اللغوية والمسكوكات التي يستخدمها الحبابي، نجد :

- "كلام المرء دين عليه"؛
- "تكلموا تعرفوا"؛
- "كلام المنافق" .

هنا يتضح أن الكلام الإيجابي يشكل عنصراً أساسياً في وجود الشخصية الإفريقية.

الشخصانية الإفريقية، تجعل الشخص يعيش في العالم، ولا يكفي فقط بتصوره، ويرى الجبافي أنه إذا كان الغرب، المهووس بتخمة النظريات والمفاهيم حول الحياة، قد أقام حاجز بينه وبين الحياة، فإن الكلام، بالنسبة للإفريقي، هو تعبير عن الجسد في كليته وشموليته، إنه المكان المقدس الذي تتدخل فيه الذاتية مع السيكلولوجية.

لما كانت الابتسامة هي جزء من الكلام، فإن هذه الابتسامة هي عنصر أساسي في فن العيش. إن لها قوة الولوج إلى النفس: إنها افتتاح بين الذوات.

فنحن نبتسم لنبين ونبهرن ونقول ونعبر عما هو جميل ومقنع. فالكلام التقليدي لا يستطيع أن يلامس الأنفس دائماً، والابتسامة هي التي يمكنها فعل ذلك. فالنظرية والشفتين والخددين يمنحان للابتسامة هوية متعددة الأبعاد. فالابتسامة هي لغة عبارة مباشرة، مرنّة وغير معقدة. إنها صنف من لغة من الوضع الثاني كما يقول أصحاب البلاغة أو هي لغة - لغة حسب تعبير المنطقة. ليست الابتسامة منعزلة، إنها تخلق في علاقة مع الأشياء، أشياء العالم، بل وأيضاً مع الغير. فالشخص الإفريقي يتكلم ويحب أن يتكلم أكثر، والضحك والابتسامة هي الوسيلة لتحقيق هذه المطلب. بل إن الشخصية الإفريقية تزين ضحكتها بحركات الجسد. فالضحك بإعمال الجسد يمكن من قول مالاً يستطيع اللسان العادي قوله. فالضحك منزلة ما وراء الكلام.

فالضحك بصفته كونتو أو kuntu يتموقع داخل مقوله "الحالة"، أو الكيف. فقوّة الحالة، مثل الجمال أو الضحك يصعب تصورها أو إدراّكها كقوّة فاعلة

في ذاتها مستقلة عن كل شيء. فالضحك فعل يمارسه الإنسان، ولكن ليس من السهل فهم الضحك كقوة مستقلة عن الشخص الذي يضحك أو الذي يمكنه أن يضحك، لأن هذا الإدراك يحتاج إلى درجة عالية من القدرة على التحرير وعلى إدراك المجردات، ولكن مع ذلك، فإن كثيراً من القصص والحكايات والأمثال التقليدية في التراث الإفريقي تشير بسهولة ويسر إلى هذه القوة، قوة الابتسامة والضحك، بأشكاله ومراتبه وألوانه.

إن المزاج بين الابتسامة والجسد يولد لنا الشخصية الإفريقية باعتبارها شخصانية راقصة، فالشخص الإفريقي يرقص ويعني آلامه وأفراحه وأحزانه. بل إن الرقص والغناء عند الإفريقي ليس فرداً بل هو رقص جماعي، فالفرد يلغى ذاته، يوعي أو بدونه، لصالح الجماعة. وهذا ما يفسر كون الفن الإفريقي مجهول المؤلف، فلا فنان يوقع إبداعاً فانياً باسمه، الفن جماعي، يعبر عن كل الناس، وكل الناس يجدون فيه ذاتهم وكينونتهم.

إذاً كنا نجد أن الإبداعات الفنية الأوروبية مثلاً هي جزء من الإنتاجية الفكرية، فبالنسبة للإفريقي، نلاحظ أن الإحساس بالجميل لا ينفصل كما لا ينفك عن الروح الجماعية والأحساس الدينية. ففي إفريقيا «ليس الفن مجرد تسلية، ولكن الموضوعات هي التي تمنحه الصلاحية. إن الفن هو الذي يمنحك للموضوع خاصيته كموضوع». فالحركات الجماعية من غناء ورقص ولعب موزون هي التي تجعل الحضور طبيعياً في كل شيء.

وبالفعل، ففي الثقافة الإفريقية لا ينفصل الأثر الفني عن موضوعه وإلا فقد وظيفته. إنهم مندمجان في الوحدة الكلية التي تبت الروح في كل شيء، هناك لا ننشد الشعر وحده، ولا نقوم بالرقص وحده. كل شيء هناك يشمل كل شيء

ويشترك فيه الجميع. وهنا مكمن السر في الفن الإفريقي. إنه الرقص الشعائري حيث تضيع "الأنما".

هكذا يتضح أن النظرة الإفريقية إلى الحياة ترتكز أساساً على إثبات وجود العالم والتمسك بالحياة، وحتى الأديان الإفريقية تدعوا إلى احترام الحياة والإعلاء من شأنها والتمسك بها.

تعود خلفية هذه الفلسفة التي تصنع الشخصية الإفريقية إلى فكرة القوة. ففكرة القوة، أو القوى المختلفة المنتشرة في الكون وبين مختلف الكائنات، تعتبر الفكرة المحورية التي تدور حولها معظم آراء وأفكار الإفريقيين حول الإنسان والعالم والطبيعة وعلاقة بعضها ببعض فيما يُؤلف ما يمكن تسميته بالتراث الفلسفى الإفريقي. ومعظم الدراسات التي تدور حول هذا الموضوع تؤكد فكرة القوة المركزية والقوى المختلفة لفهم كثير من الأنماط الثقافية في المجتمعات الإفريقية القبلية وبخاصة مجتمعات غرب إفريقيا. ولقد درست فكرة القوة بكثير من العناية والعمق عند قبائل "البانتو، Bantou".

وللتوضيل نشير إلى أن الشخصية عند قبائل البانتو ترتبط بمفهوم القوة. لذلك يدور كل النسق الفلسفى عند البانتو حول فكرة أو مفهوم القوة التي يعبر عنه في لغتهم بكلمة (نتو) وهى كلمة محورية، بل إنها الأساس الذى تقوم عليه كل تصوراتهم وأفكارهم حول الكون والإنسان والأشياء والقيم. فالبانتو هي «القوى الكونية» التي تدخل في كل شيء وتتدخل أيضاً في كل شيء على ما يقول Kagrame في كتابه عن فلسفة الوجود عند البانتو. إنها القوة التي يتحد فيها الكائن الأسمى أو الوجود مع كائنات أخرى. وعلى أساس هذه الفكرة

يميز البانتو بين أربعة تصورات أو أربعة مفاهيم أساسية تؤلف فيما بينها النظرة الفلسفية إلى الكون بكل ما فيه ومن فيه. هذه التصورات أو المفاهيم الأربعة هي:

- "Muntu" مفهوم موントو أو الكائن البشري، الشخص أو الإنسان؛

- "kintu" مفهوم كيتتو ويقصد به الأشياء المادية؛

- "hantu" مفهوم هانتو الذي يشير إلى مقولتي الزمان والمكان؛

- "kuntu" يقصد به مقوله "الحالة" أو الكيف.

فالقوى الكونية تتدخل في كل شيء، وتأثير في الأشياء جمياً. وربما هذا هو السبب الذي دفع الأب تمبلز ليطلق على الإله أو الرب عند البانتو اسم (المونتو الأعظم)، أو الكائن القوي، أو القوة التي تصدر عنها كل الكائنات بما في ذلك البشر، ولكن مع ذلك ليس المونتو مجرد قوة خاصة وإنما هو قوة عاقلة أو قوة ذات عقل ووعي وإدراك على درجة عالية جداً من السمو والرقة والجلال.

يظهر إذن، أن اهتمام الحبابي بهذه المفاهيم المرتبطة بالحياة، والمحددة للشخصانية الإفريقية معناه إحياء تقليد فلسي متجرد في تاريخ الفلسفة، وهو الاتجاه الفلسي الذي أعلن الاستقلال عن النسقية الفلسفية التي طبعت تاريخ الفلسفة الغربية. وبالفعل، فلقد اعتدنا أن نقرن الفلسفة بالموضوعات التقليدية، كالمعرفة، الوجود والقيم، وحتى الفلسفة التقليدية التي تعلمناها في مدارسنا النظرية تحيل في أذهاننا إلى الحقيقة والوجود الحق، إذ بحلول العقل (اللوغوس) في التاريخ وإبعاد الأسطورة (الميتوس) سيعمل الخطاب الفلسي على تأسيس

مناهجه على الصراحة المنطقية، كالمجاججة الفلسفية، وحتى البرهنة العلمية. فمعالم النسقية في الكتابة الفلسفية، قد أنتجت في بحثها عن العالم الحق ودرجها نحو المتعالي والمطلق الفكر سحق كل أشكال المتعة، الفكاهة، الضحك والمرح... بدعوى أن هذه الألفاظ تعوق التأمل الفلسفى وتشوش على المعقولية الفلسفية، إن لم تكن مضادة للصراحة المنطقية ولتماسك النسق الفلسفى، علماً أن النسقية في تصورها للسعادة والرغبة واللذة جعلت الفلسفه حبيسة الإرث الميتافيزيقي، بل و ظلت الفلسفه تبحث عن تحصيل السعادة في العقل أو القلب، أو في السياسة والواجب... وهذا ما تطلب من الفلسفه استبعاد الشهوة والغرائز وكل ما ينتمي للحيواني والبهيمى من حقل تداولها. وحتى في تناولها لمفاهيم من قبيل الفرح والمرح والتسلية لم تتحرر الفلسفه من التأثيرات الميتافيزيقيه. فمثلاً نجد دراسة الضحك في علاقته بالانفعالات (ديكارت)، أو في ربطه بالأخلاق (سبينوزا)، أو في إطار السياسة (هوبر)...

خلافاً لهذه النسقية الفلسفية تجند الجبائي، من خلال مفهوم الحكمه الإفريقية، إلى تخصيص القول في المرح والضحك وكل أشكال المتعة عند الإفريقي. وهذا معناه إعادة إِنْزَال الفلسفه من السماء إلى الأرض، من المجرد إلى الواقعى، وهذا ما يسمح لنا بنعت الجبائي بفيلسوف الحياة، أو الفيلسوف الإفريقي، فيلسوف التفاؤل.

الطابع الشفاهي للشخصانية الإفريقية : لما كان الفرق بين الكلام والكتابه هو أن فعل الكلام يمر عبر الجسد، وهذا دليل على مشاركة الكائن في شموليته. فالكائن لن يكون سوى رزمة من النغمات الصوتية، من الحركات، ومن

النطرات... وهذا بخلاف الكتابة التي تتصف بالجمود، لأننا نتكلّم تحت وضع ساكن، في فضاء لازماني، فضاء مستقل عن الجسد. فالكتابات تتملك تمامها في النسقية، في الكاليغرا菲ا، لكنها تفتقد التلقائية. ففي الكتابة لا يجد الجسد مكانه للتعبير مباشرة، بل لا بد له من وسائل ؛ اليد، القلم، الآلة الكاتبة.

لهذا فتميّز الشخصانية بالكلام الشفاهي، حسب الجبائي هو إعلاء من شأنها ورفع لقيمتها، كما يرتفع كعب الكلام الشفاهي والمنظوق على حساب الكتابة. فالفرق بين الكلام والكتابة يتمثل في كون حياة الكلام تتعلق بالمتكلّم في حين أن حياة القراءة تتعلق بالقارئ. فالكتابات هي كلام مضبوط، ساكن، ثابت. أما الكلام فهو نقلة مختصرة من القلب إلى القلوب الأخرى، قلوب الغير. إن الكلام يخلق الدفء كما يحافظ على الحياة.

حاصل القول إن الشخصانية أو الشخصانيات الإفريقية، كما أصلها الجبائي، لا تشكل أنساقا. إنها أنماط من الحياة المعيشة داخل الجماعة وداخل المجتمع. هذه الحياة التي ينبغي أن تحرر من التنميق والتزوير. من حداثة الغرب، من التغريب الإفريقي. وهذه مهمة الحكمة الإفريقية. فالشخصانية تبدأ في اللحظة التي يرفض فيها الشخص الانقياد الأعمى لأي شخص كان ولأي شيء كان، في اللحظة التي يعترف فيها الشخص بالقيمة السامية للعقل والتفكير دون الخضوع لاستبداد عقل الآخر، ولا لديكتاتورية أيديولوجيته. فـ «لا إكراه في الدين».

الهوامش

- (*) مقتطف من كلمة الرئيس السنغالي السابق والمفكر ليو بولد سيدار سنغور، بلدية باريس، في 5 أكتوبر 1982، بمناسبة اختيار الجبائي أميرا للقصة. وقد تم هذا التتويج بحضور عمدة باريس آنذاك جاك شيراك.
- (1) الجبائي محمد عزيز، "من الكائن إلى الشخص، دراسات في الشخصية الواقعية"، دار المعارف، 1963.
- (2) الجبائي محمد عزيز، "الشخصانية الإسلامية"، القاهرة : دار المعارف، 1969.
- (3) الجبائي محمد عزيز، "الشخصانية والغدية"، كتاب جماعي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015
- (4) الجبائي، محمد عزيز، "عالم الغد" العالم الثالث يتهم" 1991، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.
- (5) يقترح الأستاد سالم يفوت قراءة منصفة لفلسفة الجبائي من حلال الكشف عن رهانها التحرري، الذي تلوّر بشكل حاد في كتاباته المتأخرة التي تُوجّه بمحاولات إبداع وابتكار فلسفة حديرة بالعالم الثالث، بمعنى فلسفة متحررة من المركزية الأوروبورية. انظر : سالم يفوت، "الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحباني"، ضمن دراسات معربية في الفلسفة والتراجم والفكير العربي الحديث مهداة إلى المفكر العربي محمد عزيز الحباني، المركز الثقافي العربي، 1985، ص. 74 - 75.
- (6) المعلوم أن محمد عابد الجابري، في "الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية" لم يدرج فلسفة الجبائي بدعوى أنها كُتبت بلغة أجنبية، وبالتالي فهي، في نظره، «لا تتنمي إلى الخطاب العربي المعاصر». أما كمال عبد اللطيف، في "طبيعة الحضور الفلسفى العربى فى الفكر العربى المعاصر"، فيصف الفلسفة العربية المعاصرة بأنها هامشية وانتقائية. مضيفاً بأن مؤلفات الجبائي لا يمكن وصفها بالهامشية وحسب، بل إنها أيضاً درجة أعلى من الهامشية، لأنها في نظره غريبة عن واقع المغرب المعاصر.
- (7) LAHBABI, Mohamed Aziz, "Pour un personnalisme africain, Etudes philosophiques et littéraires, Rabat, mars 1968, p. 33-36
- (8) Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy, Volume 5, 1975 p 325-329
- (9) لجنة رعاية الترشيح لجائزة نobel 1990، "محمد عزيز الجبائي، الإنسان والأعمال، الجزء الأول"، الطبعة الأولى، ص 28
- (10) Mounier, Emmanuel, "L'éveil de l'Afrique noire", Paris Editions du Seuil, 1948.

- (11) العجّابي محمد عزيز، "الحضارة الإنسانية وحضارة التصنيع"، مجلة الوحدة، العدد الرابع، 1985، ص. 7.
- (12) حسب العجّابي، وكما هو الأمر عند مونيه، إن وصف الشخصانية بالمعشرية يزيح ما بها من غموض وإبهام. ويجعلها تصاد الفردانية المفرطة والمصطنعة.
- (13) حلومي بوعزة، العجّابي طاهرة فكرية عالمية، "في عزيز العجّابي، الإنسان والأعمال"، ص. 74.
- (14) وقيدي محمد، "حربة الموقف الفلسفى"، إفريقيا الشرق، 1999.
- (15) Tournier Maurice. Mohamed Aziz Lahbabi, *Le monde de demain. Le Tiers Monde accuse*
In.Mots, n°8, mars 1984 Numéro spécial. L'Autre, l'Etranger, présence et exclusion dans
le discours, p. 219-221
- (16) Lahbabi Mohamed Aziz, *Quelques caractéristiques du personnalisme africain*, *Tiers-monde*, tome 2 n° 92, 1982
- (17) Op-cit
- (18) أعمال ندوة الفكر الفلسفى بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، مناظرات رقم 23، مقال أحمد ماضى، ص. 34.
- (19) *Les cahiers de l'atelier du personnalisme, spécial Afrique*, N20, avril 2002
- (20) وصف الشخصانية بالمعشرية يزيح ما بها من غموض وإبهام. ويجعلها تصاد الفردانية المفرطة والمصطنعة.
- (21) *Differentes de la philosophie occidentale, la sagesse africaine est une vision*
 - En Occident, la personnalisation s'est faite et se fait encore verticalement. En Afrique, c'est l'horizontalité qui l'emporte.
 - L'Occidental, si chargé de théories et de concepts sur la vie, se crée des écrans entre lui et la vie. Tandis que la parole, pour l'Africain, est expression de tout le corps.
 - En Occident, les œuvres d'art font partie de la production, dans la société de consommation ; elles sont source de plaisirs esthétiques. Pour l'Africain, le sentiment du beau ne se sépare pas de l'esprit communautaire et des sentiments religieux
 - l'Occident ne semble pas satisfaire leurs fournisseurs eux-même, sa civilisation industrielle est en panne
- (22) أبو زيد أحمد ، مفاهيم فلسفية في الثقافة الإفريقية، مجلة عالم الفكر ، المجلد التاسع عشر ، العدد الأول ، 1988 ص. 43
- (23) نفس المرجع.

- (24) R . P Placide Tempels, La philosophie bantoue, Traduite du néerlandais par A. Rubbens: l'ethnophilosophie non africaine, Présence Africaine, Paris,1941.
- (25) Alexis Kagame, La philosophie bantu-rwandaise de l'être, Extraits, (ARSC., Classe des Sc. mor et pol., N.S., VI, 1). Bruxelles.
- (26) نجد اليوم عدة دراسات تنسق إلى الفلسفة الإفريقية، سواء من ذرف أفارقة أو أحانب، ومن ذلك مثلا:
- J'F, WIRDEN, « Kant's synthetic a priori in geometry and the rise of non euclidian geometry », 1971;
 - Olatunji A. Oyeshilem On Defining African Philosophy: History, Challenges and Perspectivesm Humanity & Social Sciences Journal 3 (1): 57-64, 2008;
 - Kanu Ikechukwu Anthony The Meaning and Nature of African Philosophy in a Globalising International Journal of Humanities Social Sciences and Education (IJHSSE), Volume 1, Issue 7, July 2014;
 - Masolo, D A., (1994), African Philosophy in Search of Identity. Bloomington: Indiana University Press;
 - Eze, Emmanuel, (1998), African Philosophy. An Anthology. Oxford: Blackwell Publishers;
 - Nelson Udoka Ukwamedua A CRITICAL REVIEW OF ALEXIS KAGAME'S FOUR CATEGORIES OF AFRICAN PHILOSOPHY a new journal of African studies Vol. 8;
 - Souleymane Bachir Diagne, Revisiter "La Philosophie bantoue L'idée d'une grammaire philosophique Politique africaine n° 77 - mars 2000;
 - Djibril Samb LE VOCABULAIRE DES PHILOSOPHES AFRICAINS l'harmaton
 - Meinrad HEBGA, Philosophie africaine, Phénomènes paranormaux, in Raison ardente (2001), n 61;
 - N.66, 4-40; et in SMET, A J , Philosophie africaine, Kinshasa, 1975;
 - ELIAN, J.F , Le livre de la sagesse nègre Paris, R Laffont, 1950.
- (27) وقدي محمد، الكوحيتو الإفريقي، حوار، حرية الصحراء المغربية، أبريل 2006.
- (28) عويادات أحمد، ربع ساعة مع الحبائي، في محمد عزيز الحبائي، الإنسان والأعمال، جزء 2، ص 20.

- (29) EBOUSSI Boulaga, Fabien, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Essai. Paris, Présence Africaine, 1977.
- (30) أبى زيد أحمد ، مفاهيم فلسفية في الثقافة الإفريقية، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع 1988 ص. 43.
- (31) شاكر مصطفى، عالم الثقافة المختلفة، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الأول ، 1988 ص. 15.
- (32) Lahbabi Mohamed Aziz, *Quelques caractéristiques du personnalisme africain*, Tiers-monde, tome 23, n° 92, 1982.
- (33) منير سغيبيني، الشخصانية الشرق أوسطية، المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر، 1980.
- (34) يلاحظ أن العجافي يتخذ موقفاً جديداً من الكوجيطر. فإذا كان يربطه بالشهادة في كتاباته السابقة، بحيث أنه إذا كان ديكارت قد استخدم فعل الشك في إثبات وجود الله والبرهنة على وجوده، فإن الشهادة تتحاول لعبة الشك، وتؤكد في نفس الوقت وجود الشاهدين : الإنسان والله. فإنه يربطه بالجماعة في تناوله للشخصانية الإفريقية.
- (35) حاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم حجاد، دار الحنوب للنشر، تونس، 1998.

المراجع

المراجع بالعربية

- عالم العد «العالم الثالث يتهم»، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ط.1.
- «الشخصانية الإسلامية»، القاهرة : دار المعارف، 1969.
- «من الكائن إلى الشخص»، القاهرة : دار المعارف، 1962، 1962، ج.1.
- «مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر»، القاهرة : دار المعارف، 1990.
- «ورقات عن فلسفات إسلامية»، الدار البيضاء : دار توبيقال، 1988، ط.1.
- بوس وضياء (شعر) ، بيروت : دار عويدات، 1962، ط.1.
- «آخريات أم تحرر»، الرباط، أكاد، باريس، مونتاني، ط.3.
- «من المتغلق إلى المفتح»، الرباط : دار أكاد، باريس (نص فرنسي)، 1987، ط.4.

- سعيفي منير، "الشخصانية الشرق أوسطية"، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1982.
- وقيدي محمد، حوار فلسفى، قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، الدار البيضاء : دار تويقال، ط.1.
- وقيدي محمد، الفكر الفلسفي المغربي وشروط الاستئناف، مجلة فكر ونقد، العدد 54.
- وقيدي محمد، حرأة الموقف الفلسفى، إفريقيا الشرق، 1999.
- محمد عابد الجابرى، إشكاليات الفكر العربى المعاصر، 1987.
- أبو زيد أحمد، مقاهم فلسفية في الثقافة الأفريقية، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، 1988.
- شاكر مصطفى، عالم الثقافة المختلفة، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، 1988.
- يافوت (سالم): "الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الجابى" ، من كتاب "دراسات مغربية" ، المركز الثقافى العربى، 1985.
- الأعرج بوجمعة، من الشخصية الواقعية إلى الشخصية الإسلامية، مجلة أنفاس نت، السبت 23 أغسطس 2014.

المراجع بالفرنسية

- Tournier Maurice, Mohamed Aziz Lahbabî, *Le monde de demain. Le Tiers Monde accuse.* In · Mots, n°8, mars 1984. Numéro spécial. L'Autre, l'Etranger, présence et exclusion dans le discours.
- Lahbabî Mohamed Aziz, *Quelques caractéristiques du personnalisme africain*, Tiers-monde, tome 23, n 92, 1982.
- R. P Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, Traduite du néerlandais par A. Rubbens, : l'ethnophilosophie non africaine, Présence Africaine, Paris, 1941.
- Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Extraits, (ARSC , Classe des Sciences morales et politiques, N S., VI, 1), Bruxelles,
- Souleymane Bachir Diagne, Revisiter « La Philosophie bantoue», L'idée d'une grammaire philosophique politique africaine, n° 77, mars 2000
- Djibril Samb le vocabulaire des philosophes africains, l'harmattan
- Meinrad Hebga, *Philosophie africaine, Phénomènes paranormaux*, in *Raison ardente* (2001), n.61 - n.66, 4-40; et in SMET, A.J , *Philosophie africaine*, Kinshasa, 1975,

- Elian, J.F., *Le livre de la sagesse nègre*, Paris R. Laffont, 1950.
 - Eboussi Boulaga, Fabien, *La crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*, Essai Paris , Présence Africaine, 1977.
 - Eboussi Boulaga, F., *Le bantou problématique*, in *Présence Africaine* (1968),
 - Ela, J.-M., *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*. Paris: L'Harmattan, 1980
 - Jahn J., *Muntu L'homme Africain et la culture Néo-Africaine*, Paris : Seuil.
 - Nothomb D., Kagame A. *Un humanisme africain Valeurs et pierres d'attente*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1965
-

قراءة معاصرة للشخصانية الإسلامية لدى الحبabi : في تكثيف المفهوم وراهنية التصور

فوزية ضيف الله

أستاذة مساعدة بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية
جامعة تونس المنار

يُقدم الحبabi في نظريته حول "الشخص" مجموعة هامة من المفاهيم منها:
الكائن (l'être)، الشخص (la personne)، الشخصية (personnalisme)،
الشخص (personnalisation)، الإنسان، الأفق، التعالي، الرمان، التحرر...
ولعلّ الغاية من ذلك هي إعطاء المشروعية للمذهب الشخصاني داخل المجال
الإسلامي الذي يتسمi إليه الحبabi واقعاً وفكراً، كما تهدف إلى بيان التلاقي
العميق بين الإسلام الحق وبين الشخصية الواقعية. إنّ ما يقصده الحبabi بمفهوم
"الشخص" هو الصيرورة الدائمة للكائن في طريقه نحو الشخصية. غير أنّ
عملية الشخص لا تنتهي، فهي في صيرورة مستمرة، فنحن لا نرى من الواقع
إلاّ فترات جزئية ومنفردة دالة على الشخص. يقول الحبabi في هذا السياق:
«ليست الصيرورة إلاّ نفيا في حركة دائمة، إنّها الكائن المفرد، المتطلّع إلى
التعدد، نحو سلبيات غير قابلة للتعرّيف، تتحقّق بها القوّة الدافعة لسير العالم».

لقد اهتم الحبابي بمفهوم الشخصانية في مجاليها الاسلامي والواقعي، وقدم لها دراسة شاملة تناولت الجانب اللغوي الاشتقaci، والجانب الاصطلاحي التوافي، كما تناول جملة من النصوص القديمة متمنية الى مجالات متعددة. استثمر الحبابي العديد من المرجعيات في انشاء ملامح هذا المفهوم، ولعل ما يميز تناوله هو تشبعه بالقصد الفيلولوجي التأويلي والقصد الفلسفى العميق دون اغفال أو تغافل عن الجانب العربي الاسلامي.

يعدّ الحبابي مؤسساً لمذهب "الشخصانية الإسلامية"، ويرى أنه ينبغي أن نراعي مستويين اثنين في دراستنا لمفهوم "الشخصية الإسلامية"، المستوى الخارجي الجسماني والمستوى الباطني المعنوي أو النفسي.

تبعد تجربة الحبابي في الشخصانية الإسلامية من خلال عودته إلى جذر لفظة "شخص"، ودلائلها في الفكر العربي قبل وبعد الإسلام، ومن خلال تعمّقه بنصوص القرآن الكريم وإيمانه الصادق يقول : «استنتاجاً من الآيات القرآنية، يبدو أن جذر "شخص" كان موجوداً قبل الإسلام وقد تعددت معاني اشتقاتاته وعلى الرغم من ذلك، لم يعرف العرب لا لفظة "شخص" ولا مفهومها في دلالته المعاصرة. سيضع بعض المفكرين المسلمين مثل إخوان الصفا وابن سينا لأول مرة كلمة "شخص" ويشحوّنها بمفاهيم جديدة تمّ خضّت عن الثقافة العربية الإسلامية وترعرعت في الطقس الفقهي والفلسفـي».

فما هي دلالات الشخصانية الإسلامية عند الحبابي ؟ ماهي المرجعيات التي اتقى منها الحبابي قراءته لمفهوم الشخصانية ؟ وأية راهنية للشخصانية الإسلامية ؟

ترصد هذه المداخلة راهنية مفهوم الشخصانية بشقيها، الإسلامي والواقعي، وتسعى إلى تبيّن مجالات الطرافة والجدة ضمن هذه القراءة دون غضّ النظر عن انشداد الحبّابي إلى نصوص سابقة عليه، عربية وغربية، عمد إلى استثمارها وإعادة محاورتها من جهة البحث عن مصطلحات مميزة للفكر العربي الإسلامي المعاصر.

يربط الحبّابي تقدّم العرب وفهمهم لمصيرهم بضرورة توضيح معاني الألفاظ التي يستعملونها، فتواصلهم مع الآخر لا يكون ممكناً خارج إمكانات الخروج من المعاناة اللغوية. كما يراهن الحبّابي على دور اللسان العربي في تجلية المفاهيم المهمة في الفكر العربي المعاصر.

كما لاحظ أنّ مفاهيم "شخص"، "شخصية"، "شخصانية"، "تشخيص"، هي مفاهيم ملتبسة "تسبح في الضباب" لارتباطها بمفاهيم أخرى هي مثلاً كائناً، فرد، فردانية، إنسان، إنسانية، وجود، وجودية. لذلك كان عليه أن يتخيّر مصطلحات جديدة أو أن يحدّد المعاني التي أطلقت على كلّ لفظ من هذه الألفاظ الأساسية التي استعملها الشخصانيون والوجوديون على حدّ السواء.

ولد الحبّابي في فاس العريقة (1922 - 1993) وتعزّز مراراً لاضطهاد المستعمر الفرنسي لأنّه طالب باستقلال المغرب، كما لوحّق وطرد من الدراسة، فسافر إلى فرنسا للدراسة الفلسفية، وتخرج من «المدرسة الوطنية للغات الشرقية»، كما نال دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة سنة 1953 والدكتوراه في الآداب من جامعة السوربون.

لم يكن محمد عزيز الحبّابي تنويرياً رائداً، وعقلانياً عصرياً، في الحياة الفكرية والسياسية والأدبية المغربية فحسب ؟ بل كان أيضاً عاملاً ثقافياً نشطاً.

ساهم في تأسيس اتحاد كتاب المغرب العربي، وفي عقد مؤتمره الأول سنة 1961، حيث كرّمه المشاركون بانتخابه كأول رئيس للاتحاد. كذلك امتد نشاط الحبابي إلى الأقطار العربية، والعالم أيضاً، في إيطاليا ومصر وفرنسا، فضلاً عن الفيدرالية الدولية للفلسفة.

تأثر الحبابي بفلسفة هنري برغسون وإيمانويل مونيه، وسعى إلى تأسيس فلسفة قائمة على نزعة إنسانية إسلامية، تنطلق من معطيات الشخصية وتعقيداتها غير التقليدية. وكان لافتًا أنه اعتمد على النص القرآني والأحاديث، لكي يستخلص استقلالية الذات والوعي الفردي، ومعنى الفردانية في إطار مفهوم الشخصية. وعلى نحو ما، لعله غير مخلٌّ كثيراً بفلسفة مركبة، بحث الحبابي عن صيغة تصالح الفلسفة الإنسانية الغربية مع الفكر الفلسفى الإسلامي.

تنطلق فلسفة الحبابي من أن الإنسان هو «الكائن الذي قد بلغ تشخيصه درجة من النمو يجعله، حينما يقوم بنشاط ما، يحقق نوايا ترمي إلى أبعد من الأشياء الفردية. وكل نشاط في مستوى الإنسان».

تبقى فلسفة الحبابي واحدة في كامل مراحلها حتى لو بدت متطرفة على ثلاث مراحل متمايزة ومتراقبة على حد تعبير محمد وقيدي «الشخصانية الواقعية، الشخصانية الإسلامية، الغربية» وهذه الوحدة متوفرة وواضحة ومؤكدة بأدبه وشعره وفلسفته وتصوراته الغدوية.

إن راهنية الحبابي تتمثل في قيامه بالتعبير عن مفهوم إسلامي للشخص، منحته المصادر الإسلامية وأعطى لصورة الإنسان بعدها كونيا، كما سمح بمقارنتها بمفاهيم أخرى متعلقة بالشخص.

II. المنطلقات الفيلولوجية، ما الشخص؟ ما الكائن؟ ما الشخصية؟

تبين اهتمامات الحبّابي بالبحث في الجوانب الفيلولوجية في أغلب كتبه تقريباً، وللحظتها خاصة من خلال تفاصيه عن معنى الكلم، والتشدد على ضرورة البدء بالتحليل الفيلولوجي لمختلف المصطلحات الفلسفية المعتمدة. غير أنّ الحبّابي يفرد مجالاً أوسع للحديث عن منطلقاته الفيلولوجية ضمن مؤلفه "من المنغلق إلى المفتح"، إذ يقول متحدّثاً عن أهمية هذا الجانب المفاهيمي: «مَمَّا لَا شُكَّ فِيهِ أَنَّ الْغَمْوَضَ فِي الْأَلْفَاظِ يُولَدُ الْغَمْوَضُ فِي الْأَذْهَانِ وَفِي الْعَالَمِ بَيْنَ الشَّعُوبِ، كَمَا أَنَّ الْالْتَبَاسَ يَحْصُلُ، دَائِمًا وَأَبَدًا، مِنْ سُوءِ التَّفَاهِمِ وَالْمُنَازِعَاتِ».

يُشير الحبّابي إلى ضرورة التفكير في الألفاظ وفي المفاهيم بعمق، حتى نتمكن من التمييز بين مختلف استعمالها : فهي قد تُستعمل بحثاً على سبل للتّفاهم، وقد تُستعمل لنشر الفتنة والتفرقة. لا يبدو أنّ المسألة الفيلولوجية عنده الحبّابي تقف عند مجرد انتقاء الألفاظ، لكنّها تتعلّق أيضاً بالبحث في الأسس التاريخية والفلسفية التي تقوم عليها المجتمعات البشرية . لذلك، ينادي الحبّابي بضرورة العودة إلى تطبيق منهج الشّك المنهجي والنّقدي في الأبحاث الفلسفية والعلمية، اقتداء بالغزالى و وخاصة بفيلسوف المنهج ديكارت.

يربط الحبّابي تقدّم العرب وفهمهم لمصيرهم بضرورة توضيح معاني الألفاظ التي يستعملونها، فتواصلهم مع الآخر لا يكون ممكناً خارج إمكانات الخروج من المعاناة اللغوية. كما يراهن على دور اللسان العربي في تجلية المفاهيم المهمة في الفكر العربي المعاصر، إذ يقول: «لَنْ يَصْبَحَ الْعَرَبُ وَاعِنْ لِمَصِيرِهِمْ وَقَادِرِينَ عَلَى مُجَاهِهِتِهِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَتَبَلُّوْرُ مَفْهُومَهُ فِي ذَهْنِهِمْ (...). لَكِنْ مَا يَلَاحِظُ

هو أنّ العرب يحاولون مواجهة المصير بتفكير مبهم يقوم على مفاهيم غير دقيقة، وعلى منهج غير واضح. فلن يصلوا إلى فهم مصيرهم الفهم الصحيح المناضل، ما دامت تعابيرهم تقريرية لا تفي بإجلاء محتوى المعاني لافتقاد الألفاظ للدقة والضبط. إنّ دور اللسان العربي أن يعكس قدرة الفكر العربي على التواصل»⁽¹⁾. في حين أنّ العرب يحاولون مواجهة مصيرهم بتفكير مبهم، نظراً لكونهم يعتمدون على مفاهيم غير واضحة وغير دقيقة، هي مجرد تعابير تقريرية لا تصل إلى مستوى الإمساك بالمعاني الحقيقية. لذلك يُصرّح الجبائي ضمن مؤلفه «مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر»، أنه يخوض «معركة الوضوح والتوضيح والدقة، لأنّ اللغة الدقيقة هي القالب لل الفكر الدقيق، وللغة المبهمة والتقريرية، هي للعقل ارتباك وللتفكير تلعثم، فمن أبرز مظاهر التخلف الذهني والثقافي ألا يكون للألفاظ معنى محدد يُوَحد بين وعي المتكلمين؟»⁽²⁾.

لقد لاحظ الجبائي أنّ مفاهيم "شخص"، "شخصية"، "شخصانية"، "تشخصن، هي مفاهيم ملتبسة "تسبح في الضباب" لارتباطها بمفاهيم أخرى هي مثلاً كائناً، فرد، فردانية، إنسان، إنسانية، وجود، وجودية. لذلك كان عليه أن يتخيّر مصطلحات جديدة أو أن يحدد المعاني التي أطلقت على كلّ لفظ من هذه الألفاظ الأساسية التي استعملها الشخصانيون والوجوديون على حد سواء. يتساءل الجبائي هنا : «ألا يمكن اتقاء الالتباس الذي يصادم كلمة "شخص"؟ أو لا يمكن التغلب على الصعوبات التي يشيرها هذا الالتباس، إذا ما اعتبرنا "إنسان" الحدّ الأسمى الذي يجب أن يصبو إليه كلّ امرئ، ولم نر في الشخصيات، قبل كلّ شيء، إلاّ ما يحقق الشخص ويجعله يتجاوز ذاته ليصل إلى اكتماله الأوفر؟»⁽³⁾.

فكيف عُرِّفَ الحبّابي "الشخص"؟ ما الكائن؟ ما التشخّص؟ كيف يتم الانتقال من الكائن إلى الشخص؟

1- في مفهوم الشخص عند الحبّابي

يتحدّد الشخص بأنّه استقلال ذاتي، يقول الحبّابي: «الشخص مبادرة واختيار، يلتزم، ويندمج، وينسجم، يشعر، فيقبل أو يرفض، تلك هي الخصائص اللازمّة للاعتراف بأنّ الشخص استقلال- ذاتي». ويضيف أنّ هذا الشعور بالاستقلال الذاتي متّأثّر من الاعتراف بوحّданّيّة الله واستقلاله المطلّق. فكلّ «شخص هو نسخة من صنع الله».

ينبغي أن نحدّد مفهوم "الشخص" في تقدير الحبّابي بكلّ دقة بالنظر إلى الدور الكبير الذي لعبته اللغة العربية، لغة القرآن والثقافة الإسلامية. يُميّز الحبّابي بين "الفرد" و"الشخص"، ويبين أنّ الإسلام دقّق في معنى "الشخص" وزاد في إثرائه : إذ أصبح الفرد لا يسمّى شخصاً إلّا إذا انضمّت إلى فردّيته أبعاد أخرى هي العرض، النسب والحسب.

يحلّل الحبّابي مدلول عبارة "شخص" في ارتباطها بعبارة "الكائن" لتحديد معاني عملية "التشخّص". فلا يرنو من خلال هذا المدخل المفاهيمي إلى التوفيق بين العبارتين لأنّ التمايز جليّ بينهما، «فالكائن هو القاعدة التي ترتفع شخصيات الشخص فوقها»، ولا يمتلك قيمته في ذاته بل يحصل على هذه القيمة عند دخوله إلى عالم التشخّص، أي عند اندماجه في علاقات مع الآخرين. غير أنّ الكائن لا يستطيع تمثيل ذاته إلّا على نحو متأنّر، أي عند ارتسام الفكرة التي كونها عنه

الآخرون، فتساهم هذه الفكرة في شخصيته، وتدفعه إلى الوعي بنفسه. إنّ الكائن في صيرورته نحو التشخصن، لا يعدّ مجرد "ظهور" أو "تظهر" للإمكانات الكامنة فيه، وإنّما هو ظهور بالنسبة إلى الآخرين. إنّ الكائن هو دوماً حضور "بالنسبة إلى"، ولا يستطيع الاستغناء عن هذه النسبة ضمن مسار إدراكه لنفسه.

إنّ الشخص هو كائن له تاريخ، تربط ملكيته (*avoir*) بكوننته (*être*)، فهو كائن ينتقل من حالة الظهور إلى حالة الزيادة في الاندماج وفي الملكية، إنه تأليف كيافي بين الكينونة والملكية. إنّ هذا التأليف بين الملكية والكينونة لا يصبح متيسراً فيما يتعلق بالأموات، فالموت هو البعد السليبي والحد الأخير للتشخصن، هو تصدّع للتشخصن وتفكك لعناصر الشخصية لأنّي لا أفكّر فيه إلا بالعودة إلى الذكرة، وإنّ كانت الصور الفوتوغرافية تعكس شخصية الميت. في حين أنّه لا يمكن تصور أو تذكّر شخصية "المسقط" الذي تمّ اجهاضه لأنّ المجتمع لم يتصوره ولم يشّخصه، فهو كائن دون شخصية. أمّا الصورة الفوتوغرافية فتتمثل شخصاً بلا كائن.

إنّ الإنسان هو تأليف بين الكائن والشخص. عندما يتحقق "التشخصن"، تصبح "الأنّا" منسجمة مع ذاتها، وتنطابق نزواتها الخاصة مع الأهداف العامة للحياة الإنسانية، لأنّ كلّ شخص هو تمثيل فريد للإنسانية. فيما يأتيه الشخص من أفعال هو ارتقاء للإنسانية، يتجاوز مجرد الصراعات القبلية أو العشرية. يحرّر "التشخصن" الكائن من هيمنة النماذج الآلية، ومن سيطرة المعتقدات الأسطورية وكذلك من أفكار الفلسفات الغائية. فتلاشي ضمنه الثنائية القائمة كائن/شخص، وتلاشي معها جلّ التناقضات الممكنة عند بعض الشعوب (تابع/ركود).

يتحول "الكائن" إلى "شخص" عن طريق العلاقات التي تشخيصه أي تبني ذاته، فيصير متوفقاً على ذاته من خلال سلسلة العلاقات التي يرتبط بها دواماً. إنّ الكائن لا يكتسب نصيبيه، في عالم الموجودات، إلاّ بهذه الشروط، بحيث لا يعلن عن ذاته إلاّ بإعلانه عن "حضوره - هنا" لآخرين.

يعتمد الحبabi على مرجعيات فلسفية متعددة في تحليله لمفهوم "الكائن". إذ تحلينا عبارة "الحضور هنا" على المفهوم الهيدغرى الشهير، الدازاين (Dasein, Etre-là)، فهو الأكثر دلالة على معانى "الحضور - هنا". كما أنه يستأنس بهيغل وبرغسون في فهم عملية وعي الكائن بنفسه : فالكائن قد يعي نفسه على نحو مباشر أي حديسيًا (برغسون)، وقد يعي نفسه من خلال ضجره وغيانه (سارتر)، أو من خلال قلقه وهمه الأنطولوجي (هيدغر) أو من خلال خضوعه لتجربة الشك المطلق (ديكارت).

يذكر الحبabi أنّ الإسلام قد تبنيَّ كلمة "شخص" ليزيدها امتداداً من جهة الشمولية، ومن جهة العمق في المعنى، فربطه بال المجال الفقهي أي مجال الاعتقادات والمعاملات، ليصبح "الشخص" موضوعاً للأحكام الشرعية من جهة كونه كائناً مسؤولاً عن أفعاله التي تطبق عليها أحكام الدين والأخلاق وكذلك معايير المجتمع.

لقد وضع الحبabi الخطط الرئيسية لفلسفة الواقع الإنساني، فيبين في مستوى أول الدور الرئيسي الذي يقوم به "الكائن" ، مستخلصاً أن "الكائن" هو الأساس الحتمي للشخص. إنه ما يصير شخصاً، وما يخول الشخص الاندفاع في الصيرورة. وذلك هو المعنى الذي يفهم من خلال عنوان مؤلفه "من الكائن إلى

الشخص". يعني ذلك أنّ ظهور الكائن هو نقطة البداية لتكوين الشخصية الأولى. ثم تتحول هذه الشخصية بناء على التقدّم في السن إلى شخصيات أخرى. يكون "الشخص" إذن هو المفهوم الجامع لجميع هذه الشخصيات المتبدلة التي عايشتها الذات. أمّا الشخص فيصبو بدوره إلى الإنسان، وقد يتحقق أحياناً هذا النزوع، فيكون الابداع الفني هو المجال الذي يجمع بين الكائن والشخص في تأليف عميق ينزع إلى تجاوز وضعه الحالي، بغية تحقيق الإنسان.

2. في مفهوم الشخص في الفلسفة

إنّ مفهوم "الشخص" هو مفهوم معقد استأثر باهتمام الخطابات الفلسفية المختلفة وقد يتجلّى طابعه الإستشكالي ضمن بعض المفارقات يتضمنها أو يُحيل عليها. مثل السؤال عن كيفية تحديد موقع الشخص بين مقولتي الضرورة والحرية أي معرفة إن كان "الشخص" حُرّاً في بناء شخصيته أم أنه خاضع إلى جملة من الاحتمالات؟.

لقد ارتبط مفهوم "الشخص" خلال المرحلتين اليونانية والرومانية بمجال المسرح، أمّا في الفلسفة فقد تحدّد "الشخص" عند أفلاطون باعتباره من يملك صفات يشارك من خلالها في المثل (الخير، الجمال، الحق).

يعود الحبّابي بعبارة "شخص" إلى سocrates قوله الشهيرة «اعرف نفسك أيها الإنسان». كما يلاحظ وجود بوادر للشخصانية في فلسفة أفلاطون، بالعودة إلى فكرة «الفعل الامتزامن الذي تختار به الأرواح مصيرها» ضمن الكتاب العاشر من الجمهورية، أو من خلال محاكاة "مثال الخير" التي

تفترض الحوار بين الأشخاص حتاً فيهم وإن كان "الخير" شيئاً غير شخصيٍّ (محاورات المأدبة والفيديون)⁽⁴⁾.

رغم ذلك، ظلّ مفهوم "الشخص" مقتصراً على البعض فحسب، ويستثنى منه العبد والمرأة والغريب. إذ لم تعرف الحضاراتان الاغريقية والرومانية للعبد بكونهم أشخاصاً، فهم مجرّد "آلات حيّة". يستشهد الحبّابي بقول لأرسطو (السياسة، الكتاب الأول، الفصل 2) : «إنَّ العبد ملكٌ حيٌّ (...) إنَّ صاحب السفينة يعتبر الخذف آلة لا حياة فيها، ويعتبر الملاح الذي يحرس مقدم السفينة آلة حيّة»⁽⁵⁾. يعلّم أرسطو عدم اعتبار العبيد أشخاصاً بقوله أنَّ الطبيعة لم تخلق فيهم كائناً يستحقُّ أن يكون قائداً، معتبراً أنَّ الشعراً قد كانوا على حقٍّ عندما أوكلوا لإغريق مهمّة وحقّ التحكّم في الغرباء والأجانب (كتاب السياسة، الكتاب الأول، الفصل الأول). في حين أنَّ مفهوم "الشخصية القانونية" فقد نشأ في روما عندما تطورت الأحوال فيها وتكونت الطبقة البورجوازية.

أما في العصر الوسيط، فقد اكتسب مفهوم "شخص" دلالات أخرى، ارتبطت بفكرة التجسد في المسيحية، فبرز تعريف بويس (Boece) الذي يعتبر الشخص "جوهرًا فرديًا" متميّزاً بالعقل. في حين أنَّ القديس "توماس الاكتويني" يتمتع عن اطلاق كلمة "شخص" على أيِّ جوهر جزئيٍّ، ويجعلها مقتصرة على الجوهر الكامل أو التام⁽⁶⁾.

لذلك يمكن القول إنَّ معالم هذا المفهوم بدأت ترسم مع ديكارت ضمن مؤلفه "تأملات ميتافيزيقية"، من خلال رحلة البحث عن تحديد لأنّا ضمن تجربة الشك المطلقاً. لقد أثبتت ديكارت عن طريق الشك المنهجي أنَّ التفكير هو الهوية المميزة للنفس، وهو الصفة التي تخصّ الذات وتميّزها عن الجسم.

يتحدد "الشخص" عند ديكارت بخاصية الوعي التي تشكل مدخلًا نحو تحديد هوية الإنسان وأثبات وجوده. وهذا التصور تمثله أغلب الفلسفات العقلانية كذلك. خلافاً لذلك، فإن الفلسفات التجريبية تؤسس منظوراً جديداً لهوية الإنسان قائمة على التجربة والأحساس. إذ يبيّن جون لوك مثلاً أن "الشخص" لا يتحدد من خلال حاصية الوعي أو الفكر، بل يتحدد من خلال خاصية الإحساس ولا يعود العقل بالنسبة إليه أن يكون مجرد إطار فارغ، أما الإحساس فهو مدخل الشخص نحو الوعي بالذات وبالآخرين.

أما الفيلسوف الشخصاني إيمانويل مونيه فإنه ينظر إلى الشخص لا من جهة كونه موضوعاً أو شيئاً من الأشياء، بل هو بنية شعورية داخلية. يختلف الشخص بالنسبة إليه عن الفرد لأنّ الفردانية تجعل الفرد كائناً مختلفاً متطركاً حول ذاته، أما الشخصية فتجعل من الكائن البشري يتتجاوز تمرّكه حول الذات نحو الانفتاح على العالم. إن الشخص حسب مونيه هو ذلك الواقع الكلي الشمولي، إنه بنية شعورية داخلية. يتبين عن هذا التصور أنّ الشخص هو الشيء الوحيد الذي نعرفه والذي نشكّله من الداخل في الوقت نفسه. كما يرى مونيه أن الشخص هو كيان حرّ، لذا لا ينبغي على المجتمع أن يصادره حريته. فمن واجب المجتمع أن يصون حرية الأفراد وأن يرقى بها احتراماً لميولاتهم و اختياراتهم لأنّ الشخص هو الذي يقرر مصيره بنفسه. لكن «بقدر ما يكون الشخص قادراً في كل مكان فهو لا يوجد في أي مكان» كما يقول مونيه نفسه.

لقد جعل لييتز التواصل بين الأشخاص ممكناً بواسطة "العناية الإلهية"، في حين نظر شقّ آخر من الفلاسفة (كانط، هيغل، رولز) في الشخص من جهة ماهو قيمة: إن الشخص إذن حسب الفيلسوف الأمريكي جون رولز، لا تتحدد قيمته

إلا من جهة كونه كائناً أخلاقياً يحسن بالعدالة ويشعر بالخير، وهو ما يدفعه إلى المساعدة في بناء عادل وخبير، أساسه التعاون الاجتماعي. أمّا عند كانط، فإنّ الإنسان يسمو عن باقي الموجودات بالعقل، وتحديداً بالعقل العملي الأخلاقي، وهو ما يُرغّم باقي الذوات العاقلة الأخرى على احترامه والنظر إليه من جهة كونه غاية في ذاتها لا من جهة كونه وسيلة. يعطي كانط قيمة لفكريتي الواجب والاستقلال الذاتي، غير أنّ "الشخصانية" تظلّ عنده -في نظر الجبابي- شكلية وجافة، فلا يمكن الحديث عن كرامة شخصية إلاّ من جهة انتماء الشخص للمجموعة وخصوصيّة الكلّ لأمر قطعي واحد⁽⁷⁾.

أمّا هيغل، فقد انخرط في نقاش هذه الإشكالية معتبراً قيمة الشخص كامنة في مدى التزامه بالسلوك الأخلاقي، وفي مدى امثاليه للقانون المتمثل في الواجب. تتحدد القيمة الأخلاقية للشخص في تمثيله وامثاليه لروح الشعب أي الأخلاق العامة، وهو ما يسمو به إلى مرتبة عليا، هي "الوعي بالذات"، ليكون ذاتاً حرة منفتحة على الواقع والآخرين، ومساهمة في بناء العلاقات الاجتماعية ضمن جدلية التأثير والتأثير. لقد أخذ هيغل معنى "شخص" وأدمه في التاريخ وحاول إبعاده عن سياقه الكانطي، فقد أخضعه إلى مفهوم آخر على غاية من الشمولية، هو مفهوم "الدّولة". غير أنّ كيركغارد كان أول من عارض التصور الهيغلي القائم على ربط الشخص بالفكرة المطلقة وبالدّولة، فقد عرّف الشخص من جهة كونه «وجوداً يشعر بنفسه في التأمل المنعزل، وجهها لوجه مع الله»⁽⁸⁾.

يهمّ كيركغارد بالشخص من جهة كونه فرداً منعزلاً عن الآخرين، وفي تواصل مع الله، فتقطع كلّ صلة له مع العالم. ذلك أنه يتصور الفرد متلاشياً

وسط الجماعة، وأن الأفراد إذا اتحدوا حصل بينهم الخراب والصراع. لذا من الأفضل بالنسبة إليه أن يحافظ على فرديته الأخلاقية. يلاحظ الحبّابي في قراءاته لـ "كيركغارد"، أنه لم يستعمل كلمة "شخص" إلا مرتين واحدة في مؤلفه "رسالة عن السخرية"، فقد استعاض عنها بعبارة "وجود" التي أصبحت مرادفة لها إلى الحد الذي لا تتبين فيه الفرق بين مذهب "الشخصانية" ومذهب "الوجودية". تعدد صعوبة التفريق بين الوجودية والشخصانية من بين الإشكاليات الكبرى التي عاينها الحبّابي في بحثه في مفاهيم الشخص والشخصانية⁽⁹⁾.

لقد نظر كل من سبينوزا وفرويد في مفهوم الشخص من جهة سؤال الحرية أم الضرورة : يرى سبينوزا أن الشخص يظل يراوح مكانه بين مملكة الضرورة ومملكة الحرية، فيعتقد أنه حر في رغباته والحال أنه ليس كذلك، بما أنه لا وجود لحرية خارج الضرورة الطبيعية، فالرغبة هي حرية وإرادة من جهة، وحاجة وضرورة من جهة أخرى. أما فرويد، فيرى أن الشخص ليس حرًا في بناء شخصيته و اختيار سلوكياته وميولاته، فكل ذلك يتحقق وفق حتميات بيولوجية ونفسية من قبيل حتمية اللاوعي و حتمية الصراع النفسي. فاللاوعي هو المحدد الخفي الذي يوجه سلوكياتنا ورغباتنا وميولاتنا. تخضع شخصية الإنسان لحتمية الصراع النفسي بين مكونات الجهاز النفسي فيكون الإنسان غير قادر على التحكم في سلوكياته أو اختيار توجهاته وميولاته خارج سياق الاحتمالات النفسية، فالشخص حسب محددات التحليل النفسي ليس حرًا.

يستنتج الحبّابي أنه إذا اعتبرنا "الإنسان" هو الحد الأسمى الذي يجب أن يطمح إليه المرء، فإنه قد يمكننا حينئذ أن نتجاوز جملة المعاني المذمومة التي يتضمنها لفظ "شخص"، "شخصي" و "فردي". فالنزعية الإنسانية هي الكفيلة بجعل

الإنسان الواقعي محورا للأشياء، ومعيارا لكل شيء على حد تعبير بروتاغوراس نفسه⁽¹⁰⁾.

3. من الكائن إلى الشخص

إن صيغورة الشخصية عملية معقدة، وقد تناولها الجبائي بالدرس في كتابه الأول من "الكائن إلى الشخص" (*de l'être à la personne*)، الصادر في باريس عام 1954. يذكر ماركوس كنير أن الشخصية تتحقق على مستوى أبعاد مختلفة، وتتميز بواقع أن "الأنا المشخصة" هي دائماً "أنا مرتبطة"، لذلك تجد نفسها ضمن امتدادين إثنين : هما الامتداد المكاني والامتداد الزماني الذي على الأفق. تعيش هذه الأنا في عالمين : عالم لغوي عاطفي، وعالم آخر هو عالم القيم والالتزام (الأننا الأعلى حسب فرويد). لا تتمكن الأننا من تحديد هذه الأبعاد المعقدة، رغم كونها أبعاداً متواجدة أمامها دائماً، فتكتفي بأن تكون متأثرة بها دون القدرة على تحديدها وفهمها نهائياً. تتشكل هذه الأبعاد من خلال علاقة الأننا بالآخر وبالآخرين، وخلال عملية التشكّل هذه، يتتشكل الزمن الخاص بالأنا، ليكون زمن حياة الأننا أو هو "الزمن المعيش" بلغة الفينومينولوجيين. ييد أن زمن الذات ليس زمناً يخصها لوحدها بل هو زمن تشتراك فيه مع الآخرين، وتجربة من جهة كونه زمناً مشتركاً يخص الجميع. تتغير آفاق الأننا بتحول هذا الزمن المشترك، وبانسيابه ضمن تدفق المتغير، ثم تصل هذه الآفاق إلى لحظة التشكّل النهائية عندما تتحدد الأننا مكانياً في علاقتها بالآخرين. إن ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن هذه المسألة نفسها تصدق كذلك على حياتنا الداخلية والروحية وعلى مشاعرنا وعواطفنا.

يتجاوز "الشخص" نفسه في هذه العلاقات مع الآخرين، ويمضي لما هو أبعد من ذاته. يعني ذلك أنّ الآخر يكون دائم الحضور في كلّ تكوين للشخص. إنّ ما يدعو الحبّابي –على المستوى النظريّ– إلى ضرورة تجاوز "الشخص" المستمر في سياق الأبعاد القيمية للوجود الإنساني، هي صيغة التجاوز الذاتي التي يساهم فيها الآخرون. أما على المستوى التاريخي والواقعيّ، فإنّ ما يدفع به إلى تحليل تجربة أو عملية "التشخصن"، هي أزمة الهوية التي عاشتها شعوب المستعمرات وخصوصاً المثقفين وهو واحد منهم. لقد كان للنظام الاستعماري نتائج وخيمة على شخصه وعلى الكثيرين مثله، يقول الحبّابي : «فبدلاً من أن يعيش جيله اللغة والتواصل والحياة الروحية ك المجالات للتشخصن، عانى هذا الجيل من غياب اللغة والتواصل ومن إحساس بالفراغ الداخلي». لذلك كان الحبّابي ما ينفكّ يتساءل، ما إذا كان شخصاً، مثله مثل الأوروبيين. وهذا يؤكّد بأن دور الآخرين في عملية الشخصنة والأنسنة، له بعد استشكاليّ.

يصرّح الحبّابي ضمن مؤلفه "من الكائن إلى الشخص" ، بأنه سيعمل على التوحيد بين مفهومي "الكائن" و"الشخص" ، فإنّ كان هيدغر يعطي الأسبقية للكائن أو للموجود، فإنّ رونوففي ومونبي ولاكروا يهتمون بالشخص في المقام الأول. عمل الحبّابي على دراسة الإنسان، من حيث هو تأليف من الكائن والشخص، وعلى البحث في مستويات الانسجام الذي يحصل داخل هذا التأليف.

يرى الحبّابي بأنّ الإنسان يمر بثلاث مراحل : الكائن أو الفرد، الشخص، والإنسان. فالكائن هو المادة الخام الأولى للإنسان، ومنه ينبثق الفرد والشخص، كما يرى بأنّ الفرد يعد مرحلة أولية وهو إمكانية لتحقيق الشخص : إن الكائن هو

الأساس الحتمي للشخص، إنه ما يصير شخصاً، فظهور الكائن هو نقطة البداية لتكوين الشخصية الأولى، وبتقدير السن تحول هذه الشخصية إلى شخصيات أخرى من مجموعها يتكون الشخص، والشخص بدوره يصبو إلى الإنسان، وقد يحقق أحياناً هذا النزوع.

أ- في مفهوم الكائن

يعرف الجبائي الكائن على أنه «معطى خام»، يظهر ويصير، كلما ازداد اتجاهه نحو التشخيص، ونحو الاندماج في مجتمع من الأشخاص. فهو باق "كائناً" خاماً ما لم يظهر لآخرين، وبذلك نتوصل إلى معنى الارتباط بين الكائنات، لأنّ الظهور لا يكون إلاً بالنسبة لآخرين». معنى ذلك أنّ الكائن لا يُصبح شخصاً إلاً عند اندماجه في المجتمع وارتباطه بآخرين. أمّا إذا تمكّن هذا الكائن من الوعي بنفسه، فصارت ذاته ذاتاً لهذا الوعي وموضوعاً له، أمكناً الحديث حيث إنّ عن مفهوم الشخصية، لأنّ هذا الكائن صار متعرّفاً على نفسه، وعلى طبيعته، وهو ما يحول له أن يتصرّف على أنه "شخصية".

تصبح الشخصية دالة في تقدير الجبائي على معنى "الكائن المتأثر"، في الرمان وفي المكان. غير أنّ هذا الكائن يظلّ مساوياً لنفسه معادلاً لها، لكونه يتطابق مع هويته الشخصية، ويتطابق مع هويته العقارية (ممتلكاته)، وكذلك مع هويته البيولوجية (سمات الوجه، اللون، ...). يتحدد هذا الكائن من هنا فصاعداً بحملة أحواله الاجتماعية والمدنية والمهنية، ليكون مستقبلاً لعملية التشخيص، قبل أن يصير واعياً بشخصيته. يتضمن الكائن الخام على إمكانات لانهائية، غير أنها تكون مبطنة وكامنة كموناً طبيعياً في مكوناته البيولوجية. قد يتمكّن هذا

الكائن من تحقيق هذه الإمكانيات الكامنة فيه وإخراجها من طور الوجود بالقوة إلى طور الوجود بالفعل. إن انسلاخ الكائن عن جملة هذه الإمكانيات المفترضة والكامنة فيه، هو الذي يمكنه من الاندماج مع الآخرين ليمارس حياته بشكل طبيعي، ليخرج من الطور الافتراضي (كائن خام) نحو الطور الواقعي (شخص). تعبّر صيرورة الكائن نحو الشخص ظهوراً لمعالم الإنسانية، وإن كان الإنسان لا يعرف عادة إلا بما هو ثابت أو مستقر.

ينظر الجبائي في معنى الكائن من جهة التحول به من المفهوم السكوني إلى المفهوم الديناميكي : فإن كان الكائن عند بارمنيدس دالاً على التطابق والتماهي بين الفكر والوجود كما هو يبيّن في نصّ القصيدة (الشذرة الثالثة والثامنة)، فكان "الكائن هو هو". هذا النمط من التعريف البارمينيدي للكائن يتّردّد صدّاه كذلك في نصوص فلسفية أخرى لاحقة مثلما هو الحال عند ابن سينا أو القديس "توماس الأكويني" ، كما يعثّر عليه الجبائي كذلك في سفر الخروج، 14.3: «أنا الذي هو أنا» (Ego sum qui sum). أمّا هيغل، فقد أخضع مفهوم الكائن لمنطق الحركة، وصار مدركاً ضمن جدلية العقل في التاريخ. فلم يعد الجدل الأفلاطوني معبراً عن الماهيات في ذاتها، بل صار يعبر مع هيغل عن الكائن بصورة عامة، من جهة كونه وجهاً من وجوه الواقع.

يُقدّم الجبائي في نظريته حول "الشخص" مجموعة هامة من المفاهيم منها: «الكائن (l'être)، الشخص (la personne)، الشخصية (personnalisme)، الشخصنة (personnalisation)، الإنسان، الأفق، التعالي، الزمان، التحرر...» ولعلّ الغاية من ذلك هي إعطاء المشروعية للمذهب الشخصاني داخل المجال الإسلامي الذي يتميّز إليه الجبائي واقعاً وفكراً، كما تهدف إلى بيان التلاقي

العميق بين الإسلام الحق وبين الشخصانية الواقعية. إنّ ما يقصده الحبابي بمفهوم "التشخصن" هو الصيرورة الدائمة للكائن في طريقه نحو الشخصية. غير أنّ عملية التشخصن لا تنتهي، فهي في صيرورة مستمرة، فنحن لا نرى من الواقع إلّا فترات جزئية ومنفردة دالة على التشخصن. يقول الحبابي في هذا السياق: «ليست الصيرورة إلّا نفيا في حركة دائمة، إنّها الكائن المفرد، المتطلّع إلى التعدد، نحو سلبيات غير قابلة للتعرّيف، تتحقّق بها القوّة الدافعة لسير العالم. إنّها ترفض أن تنحصر، إلّى الأبد، في هذا الشيء أو ذاك».

ب- علاقة الشخص بالشخصية

يتبيّن الحبابي أنّ تعريف الشخص في علاقته بالشخصية من شأنه أن يحدّ من حيوّيّته ومن ديناميكيّته، مثل أن يظهر انجليزي في زيّ عربي، ويُسْتَشَهِدُ بلورانس (Lawrence) في حديثه عن تجربته في تقمّص شخصيّة العربيّ فيقول: «حينما صرت أعيش بزيّ العرب، وأتكيف في قالب ذهنيتهم، شعرت بأنّ شخصيتي الانجليزية قد انتزعت مني : هكذا استطعت أن أشاهد الغرب وعاداته بعيون جديدة، كأنّي صرت منفصلاً عن الغرب، كامل الانفصال. لكن، كيف السبيل إلى اكتساب ما يجعلني عربيّاً ؟ لم تكن محاولاتي إلّا تصبّنا محضاً. إنّه من السهل أن يضيع الشخص إيمانه، ولكنه من العسير، بعد ذلك، أن يصل إلى إيمان جديد. فكوني تخلّيت عن شكل، دون أن أكتسب شكلاً جديداً أفقدني كلّ استقرار» (Lawrence, *Les sept piliers de la sagesse*, p.43).

تصبح الشخصية ضمن هذا السياق ضرباً من القناع الذي يرتدّيه شخص ما، فلما كان الشخص في حدّ ذاته صيرورة تتعالى عن كلّ تحديد، فلا يمكن تعريفه

تعريفاً دقيقاً ونهائياً. كما لا يمكن لنا في تقدير الجندي أن نعتبره مجرد شخصية أزيل قناعها، لكونه هو الممكن دوماً إلى ما لا نهاية له. لا يمكن تعريف الشخص إذن من خلال حركة التدفق الحيوية التي تدفعه دوماً نحو "التطور الخلائق" (برغسون)، لأنه يكون دائماً متقدماً على هذه الحركة نفسها. لذلك يكتسب مفهوم شخص في القسم الثاني من مؤلف الجندي "من الكائن إلى الشخص" دلالات أخرى على غاية من الكثافة، سواء في الحقل الفلسفى أو في الحقوق القانونية والسياسية.

ينتهي الجندي إلى استنتاج حدّ مبدئي للشخصية فيعتبرها «المتّهي المشترك لظاهرات تتعلق بالسيكلولوجيا الفردية، وبالسيكلولوجيا المجتمعية، داخل مجموعة من الشروط الالزمة للسلوك، إزاء المواقف الحالية». لكن هذا التعريف ليس نهائياً لأنّ الشخصية من جهة كونها نزوعاً نحو ما هو ممكّن في الزمان المُقبل لا يمكن حصرها في هذا "الهنا الآن"، فلا يمكننا أن نتحدث عن شخصية واحدة بل عن شخصيات متكررة. لذا «ليست الشخصية إلاّ فترة من التشخصين، تزمن في الحال الكائن البشري»: معنى ذلك أنّ الشخصية هي مجرد حالة من حالات التشخصين، أي «فترة من فترات الشخص».

أما الشخص فهو الذي يتضمّن حالات نزوع أخرى نحو شخصيات أخرى، لذلك فهو الشخصية - النزوع أي الشخصية الكائنة في الأزمنة الثلاثة، ماض، حاضر ومستقبل. فداخل الشخص تتعدد الشخصيات وتتكافأ استثنائياً بمفهوم "الديمومة البرغسونية" التي لا تقبل إلاّ الاسترسال المطلق في الزمان دون انقطاع. فداخل كلّ شخص تسترسل الشخصيات وتمتدّ، مع المحافظة على كلّ الشخصيات الماضية.

- ينخلص الحبabi إلى الملاحظات التالية بشأن علاقة الشخص بالشخصية :
- يتعين على الفلسفة الحديثة أن تجد حلاً للصعوبات المتعلقة بفهم ارتباط الشخص بالشخصيات.
 - ينبغي أن نعتبر الشخص وننظر إليه من جهة كونه حركة تتسع بقدر تقدمها في الزمان، فهو مركز ثقل ديناميكي يضم قدرًا كبيراً من الشخصيات المتداخلة ؟
 - إن الشخص هو مركز اتصال الكائن بالشخصية الحاضرة وكذلك هو نقطة التقاء جملة الشخصيات الماضية ؟
 - يتبنى الحبabi التعريف الذي قدّمه ألبورت (Allport) للشخصية، وهو لا يتطابق مع التعريف الذي قدّمه لمفهوم "الشخصانية الواقعية". يتلخص هذا التعريف الذي يتبعه كذلك معظم علماء النفس الاجتماعيين في اعتبار الشخصية "تنظيمًا ديناميكًا" لأنظمة النفسية-الفيزيائية (السيكوفيزيقية). يرى ألبورت أنَّ تعريف الشخصية على نحو مستقلٍ عن الشخص هو أمر على غاية من العسر، لذلك فإنَّ التعريف الذي يقدمه ينطبق على الشخص وعلى الشخصية في الآن نفسه. فكيف يكون للشخص معنى مستقلٌ إذا كان هذا المعنى لا يظهر إلاً في ترابطه مع الشخصيات الماضية ومع الشخصيات التي قد تبدأ في الظهور مستقبلاً ؟
 - لقد اكتسب مفهوم "شخص" معانٍ متعددة (دينية، صوفية، تشريعية) إلى الحد الذي صار معه هذا المفهوم ملتبساً، بل مشوّهاً ومتناًجاً لمعناه الأصلي. أصبح من العسير على كلّ فلسفة أن تنتقد هذا المفهوم نظراً للتراكبات الدلالية التي طفت على المعنى الحقيقي. لذا قد نكتفي

بالتعريف الهيدغرى للشخص على أنه "الكائن الذى يهتم" أو هو الكائن الذى يكون طموحه لانهائيًا وفق تصور كيركغارد ؟

- أمّا عملية التشخيص فهي حركة مزدوجة تسلك اتجاهين : الاتجاه الأول وهو الذى يسميه الحبabi "الكوجيتو الكلاسيكي" المتأسس على فكرة مادية الواقع، ومفاده أننا في تعارض مع الأشياء. هذا الكوجيتو هو كوجيتو مادّي غير تأمّلي (كوجيتو مين دو بيران)، يفرض نفسه على العالم المادى من خلال معارضته معاشرة ديناميكية. أمّا الاتجاه الثاني للتشخيص، فيعتمد على الكوجيتو الديكارتى من جهة ما هو قائم على التأمل.

4. كيف يكون الانتقال من الكائن إلى شخص؟

يرتكز تحليل الحبabi لإمكانات تحول الكائن إلى الشخص على المبدأ الذي أسسه وجودية سارتر في مؤلفه الوجود والعدم، وهو المبدأ القائل «الوجود يسبق الماهية». فالإنسان يوجد أولاً لتحقق ماهيته فيما بعد. يستند هذا المبدأ الوجودي إلى مبدأ الحرية، فماهية الكائن البشرى، مرتبطة بحريتها، فلا يمكن من خلق ماهيته إلاّ الإنسان الحر فحسب.

إنّ الكائن لا يوجد إلاّ بالنسبة إلى ماهيته، التي ترتبط هي الأخرى بمدى حريتها. غير أنّ الحبabi يبدو على حذر من إمكانية الوجود في ثنائية الوجود/ الماهية، فمفهوم "الشخص" يقينا خطر الوجود في التحدث عن ماهيتين. فحالما يوجد الكائن في الواقع، يشرع في الشخص إلى الحدّ الذى لا تكون فيه ماهيته مستقلّة عن وجوده. فليس له "قبل" و"بعد"، أي أنّ وجوده لا يكون في البدء

ووجوداً محضاً ليصير فيما بعد وجوداً فعليّاً. لذلك يسمّي الحبabi الكائن "آونة الشروع في التشخيص، ولا يكون شيئاً خارج هذه الحركة".

ليس الفرق بين الكائن والشخص فرقاً في الطبيعة (*différence de nature*)، بل فرقاً في الدرجة (*différence de degré*)، أي أنّ التشخيص لا يعدّ تعثراً في طبيعة الكائن بل إخراج لإمكانات التشخيص الكامنة في طبيعة الكائن الخام. فالكائن ليس شخصاً لكنه يصير شخصاً. غير أنّ العلاقة بين الكائن المشخص والكائن الخام، مختلفة في تقدير الحبabi عن العلاقة بين الكائن والشخص: فالفرق بينهما (الكائن المشخص والكائن الخام) ليس فرقاً في الطبيعة ولا فرقاً في الدرجة، فهما شيئاً مختلفان، وإنْ كانا غير متعارضين. الكائن هو شرط التشخيص، لكن الشخص يتعدّر وجوده في غياب الكائن، فالعلاقة بينهما هي "استقلال في ترابط" دون تعارض.

يقول عالم اللاهوت ماركوس كنير متحدثاً عن الحبabi ضمن حوار أجراه معه رشيد بوطيب : «لما تعرفت على فكر الحبabi منذ ما يقارب ثلاثة عشر عاماً، كنت أبحث عن رؤية فكرية إسلامية، عملت على تدشين حوار بين صورة الإنسان في الإسلام والأثنربولوجيا الغربية المعاصرة. وبدا لي أن بحث مفهوم "الشخص"، والذي يعتبر مفهوماً غريباً ومسيحياً بالخصوص، في سياق إسلامي، من شأنه أن يقدم دفعة قوية للحوار حول صورة الإنسان في المسيحية والإسلام» (موقع قنطرة 2011). أمّا محمد المصباحي فقد ركز في الفصل الرابع من المؤلّف الجماعي محمد عزيز الحبabi، الشخصانية والغدية على مفهوم الشخصانية، وربطه بفكرة "الأفق" في أعمال الحبabi، كما أظهر في هذا الفصل كيفية بناء المفكّر المغربي لمفاهيمه وتصوراته.

II. التأسيس المفهومي للشخصانية، المرجعيات التي انتقى منها الحبابي قراءته لمفهوم الشخصانية

لقد اهتم الحبابي بمفهوم الشخصانية في مجاليها الإسلامي والواقعي، وقدم لها دراسة شاملة تناولت الجانب اللغوي الاشتقاقي، الجانب الاصطلاحي التوافيقي، كما تناول جملة من النصوص القديمة متعمقة الى مجالات متعددة. استثمر الحبابي العديد من المرجعيات في انشاء ملامح هذا المفهوم، ولعل ما يميز تناوله هو تشبعه بالقصد الفيلولوجي التأويلي والقصد الفلسفى العميق دون اغفال أو تغافل عن الجانب العربي الإسلامي.

تقول الموسوعة العربية أن «الشخصانية هي تيار فلسفى مثالى انتشر فى الفلسفتين الأمريكية والفرنسية فى بداية القرن العشرين. يُعبر جوهره عن مذهب أخلاقي واجتماعي مبني على القول بأنه للشخص الإنساني قيمة مطلقة، من حيث اتصفه بصفات تمكّنه من المشاركة العقلية والوحدةانية في العلاقات الإنسانية، وتهدف إلى تحقيق وجوده كفرد. والشخصانية بهذا المعنى هي دراسة تاريخية واجتماعية للفرد وهو يتطور من شخصية إلى أخرى، مع الأخذ بعين الاعتبار ما يتحلى به الفرد من أصالة في التفكير، وإبداع في التخييل، ودقة في الشعور، وقوة في التعبير، أي جميع الصفات التي تميز أسلوبه الشخصي، رأيه وهويته التي تميزه عن غيره».

إن المقابل الفرنسي للشخصانية هو "personnalisme"، المقابل الإنجليزي هو "personalism"، والم مقابل الألماني هو "personalismus". نلاحظ أنه كلما تغير المعجم، تغير التعريف وتغيرت أسماء الأقطاب الممثلين لهذا التيار الفكري.

ما هو متأكّد لدينا هو أنّ "personnalisme" هو تيار فكريّ أسسه إيمانويل موني "Emmanuel Mounier" من خلال منشورات مجلة "Esprit". يصبو هذا التوجّه الفكريّ إلى البحث عن سياق إنساني يجمع بين الرأسمالية الليبرالية والماركسيّة. أمّا الشخصانية التي تلت أعمال مونيّه فهي فلسفة إيتيقية ترتكز على قيمة أساسية هي احترام الشخص.

يُصرّح الحبّابي منذ بداية مؤلّفه "الشخصانية الإسلامية" أنّه سيعتمد في تحديده لمفهوم "الشخصانية" على القرآن والسنة، أي أنّ مرجعيته هي الإسلام قبل احتكاكه بالثقافات اليونانية والفارسية والهنديّة وقبل تفاعله مع الثقافات أو الديانات اليهوديّة والمسيحيّة سعياً منه إلى إبراز ملامح الشخصانية الإسلامية الأصيلة. إنّ مفهوم "الفرد" يؤخذ في مقابل "الجمع"، ويدلّ على الأشياء وكذلك على الكائنات. أمّا كلمة "شخص"، فيعود بها الحبّابي إلى اللاتينية "persona" لتدلّ على كلّ مظهر خارجيّ أو جسمانيّ للإنسان، أي ما يظهر من الإنسان من شكل خارجيّ أو من ظلّ، كما لو أنّ "persona" هي ظلّ للواقع، فلا تعكس إلاّ ظلّ الحقيقة الواقعية، لكونها متعلقة بالجانب المسرحي في الإنسان، سواء كان هذا الجانب مأساة أو ملهاة، إنّها ضرب من القناع التي ترتديه الشخصيات أثناء صعودها على الرّكح، وإنّ كان هذا الرّكح هو الواقع نفسه. فالشخص ضمن هذا الفهم هو "كائن مسرحي مقنع".

إنّ كانت كلمة "persona" قد أطلقت في البدء على القناع، فقد صارت في عهد شيشرون دالة على "الدور" الذي يلعبه الممثل في المسرحية. لقد تعرّض هذا المفهوم إلى تصفية مفهومية، فمّا من العبارات الأوتورسيكية "فيرسو"

"وصولاً إلى الصيغة الفرنسية "personne". لم تكن عبارة "فirsu" دالة على تواجد نوايا شخصانية لدى الأوتروسكين، إذ كانوا مثلهم مثل الأغريق، يقدمون القرابين البشرية لآلهتهم. كما لا يمكن أن نتحدث عن شخصانية عند الرومان لمجرد استعمالهم كلمة "persona"، نظراً للتواجد الرق والعنصرية عندهم آنذاك.

لقد عاد الحبابي بمفهوم الشخصانية إلى العصر الجاهلي الذي يظهر فيه معنى "الشخصانية" من خلال تجلي معاني "الشعور بالذات"، التي تكون مصحوبة بنمط من "الأناة القبلية". لقد صار مفهوم الشخص بعد ذلك مفهوماً ممتدًا من جهة الشمولية ومن جهة العمق، لاحتواه على معانٍ أخرى ثاوية ضمن المفهوم نفسه. فبناء على أنّ الدين الذي أتى به القرآن هو دين شمولي، فقد صرنا نتحدث عن مفهوم "الأمة" بعد أن كنا نتحدث عن مفهوم "القبيلة". ينتهي "الشخص" إلى الأمة انتهاءً من جهة مستويات عدّة: اجتماعية، أخلاقية، سياسية، وصار هذا الانتهاء إلى الأمة دلالة على نشوء الإحساس بالمسؤولية متداوِزاً مشاعر الفردانية. يكون الجميع أنداداً داخل الأمة من جهة كونهم مخلوقات الواحد الأحد. لقد لاحظ الحبابي أنّ العربي أصبح بعد ظهور الإسلام واعياً بانتماهه إلى الأمة من جهة كونه جزءاً من المؤمنين وواحداً من العشيرة التي تخضع إلى تنظيمات سياسية واجتماعية وأخلاقية. يُحيل مفهوم "الشخص" ضمن هذا الفهم على جملة الروابط الاجتماعية المتأسسة على القرابة الروحية. تصدر هذه القرابة الروحية عن الانتهاء إلى نفس الأمة، أي إلى نفس الدين، وتكون مبنية على مبدأ المساواة بين الجميع. فالتمييز الوحيد الذي يقيمه الإسلام بين الناس هو بين

المؤمن وغير المؤمن. كما يتحدث القرآن والسنّة عن الجنس البشري استناداً إلى لفظتين : الإنسان وأدم، بل إنّ النّبيين أنفسهم يكونون من الطينة نفسها التي تكون منها سائر الناس، فهم أيضاً أشخاص لا أكثر.

إذا كان إيمانويل مونيه "Mounier" يرى أنّ الشخصانية هي الدّفاع عن الشخص، فإنّ رونوفي "Renouvier" يعتبرها "مذهب الشخصيّة". يرتبط كلّ تعريف للشخصانية بتعريف محدد للشخص: مونيه يعتبر الشخص متغيراً وخاصّاً لصيورة الزّمن، أمّا رونوفي فيتصوّر «المبدأ السّببيّ الأول بالنسبة إلى العالم»⁽¹¹⁾. لما تفطن مونيه إلى الإبهام الذي يميّز مفهوم "الشخصانية" من جهة التباسها بمعنى الأنانية سمّاها "شخصانية معاشرية" "communautaire". لكن الحبabi يلاحظ أنّ الالتباس لا يزول لمجرد اطلاق هذه التسمية: «فالغالباً ما تختلف مدلول "معشر" و "معاشري" (...). ولنخرج من هذا التناقض، ينبغي أن نلّجأ إلى إخضاع أحد الطرفين للآخر: إما أن نجعل من "المعاشري" شيئاً يتعلق بالمصالح الشخصيّة، وإما أن نجعل كلّ ما هو شخصيًّا مندمجاً فيما هو معاشري. ففي الحالة الأولى لا نتغلّب، أبداً، على الفردية المصطبغة بالأنانية، وفي الحالة الثانية، تصير الشخصانية غير معاشرية»⁽¹²⁾. لذلك، يعبر الحبabi عن تحفّظه إزاء التعريف الذي يقدمه مونيه للشخصانية. فرغم تفطّنه إلى جملة الصعوبات التي تعرّي هذا المفهوم، لم يتمكّن مونيه، مؤسس حركة "الشخصانية المسيحية" إلى إجلاء هذا الغموض المفهومي، وظلّت عبارة "شخص" دالةً لديه على الأنانية والأنانية، وهو المعنى الذي كان ملتصقاً بها منذ القدم.

1. الشخصية الإسلامية

يعدّ الحبابي مؤسساً لمذهب "الشخصانية الإسلامية"، ويرى أنه ينبغي أن نراعي مستويين اثنين في دراستنا لمفهوم "الشخصية الإسلامية"، المستوى الخارجي الجسماني والمستوى الباطني المعنوي أو النفسي⁽¹³⁾.

تبعد تجربة الحبابي في الشخصانية الإسلامية من خلال عودته إلى جذر لفظة "شخص" ودلالتها في الفكر العربي قبل وبعد الإسلام ومن خلال تعمّقه في نصوص القرآن الكريم وإيمانه الصادق فيقول : «استنتاجاً من الآيات القرآنية، يبدو أن جذر "شخص" كان موجوداً قبل الإسلام وقد تعددت معاني اشتقاته وعلى الرغم من ذلك، لم يعرف العرب لا لفظة "شخص" ولا مفهومها في دلالته المعاصرة. سيضع بعض المفكرين المسلمين مثل إخوان الصفا وأبن سينا لأول مرة كلمة "شخص" ويصحّونها بمفاهيم جديدة تمّ خضت عن الثقافة العربية الإسلامية وترعرعت في الطقس الفقهي والفلسفـي»⁽¹⁴⁾.

يقول الحبابي إنّ الشخصية تبتدئ عندما يرفض الشخص الطاعة العميماء للأشياء أو للأشخاص على حدّ السواء، اعترافاً بالقيمة العليا للعقل وللتفكير، وهي القيمة نفسها التي يقدّرها الإسلام ويوليها اهتمامه، إذ يعتبر كلّ كائن إنساني شخصاً بقطع النظر عن عرقه ولغته ولونه. تكون كلّ المخلوقات متساوية أمام الله، وهو ما يؤكّد غياب الفرق النوعي في الإسلام، وهو الفرق الذي تحدّث عنه أرسطو في كتاب الدالّ ضمن مؤلفه ما بعد الطبيعة. إنّ الفرق الذي يقيميه الإسلام هو فرق كيّفيّ فحسب، بين المؤمنين وغير المؤمنين (الكافرون، الوثنيون، المشركون). فلا وجود لأنّا وضيع وآخر رفيع، لأنّ كلّ الذوات

متساوية أمام الله والمجتمع. يستنتاج الحبّابي من كلّ هذه الملاحظات أنّ الإسلام شخصاني بالأصل وانسانوي "humaniste". تربط حياة المسلم بشعوره من جهة كونه ذات واعية ومستقلّة في العالم، لذلك فإنّ الشخص يتحيّر العالم الذي يحتويه⁽¹⁵⁾.

يتناول الحبّابي مفهوم "الشخصانية الإسلامية" ضمن مناخ فلسفي ويرى أنّ "الشخصانية الإسلامية" لا تقرّ التمييز الكانطي بين "الأنّ الحسّي" و"الأنّ المتعالي"، أي بين أنا تجريبية يتصل بالحس وبالواقع الجسدية والمجتمعية والنفسانية والعادات والذكريات، ويتصل بالإدراكات وبين الأنّ الثاني الذي هو، على العكس من ذلك، مستقل تماماً عن كل شرط تجريبي ولا يخضع لأي قيد مجتمعي أو تاريخي، إنّه هو ذاته وموضوع ذاته.

وترفض الشخصانية الإسلامية كذلك، ثنائية أخرى : "الثنائية البرغسونية" التي تميز بين أنا عميق، حقيقي، باطني، وبين أنا سطحي خارجي، وهذا ما ناقشه مفصلاً في كتابه "حريات أم تحرّر؟". فالحبّابي في شخصانيته الإسلامية يحاول استنطاق واستنبات الإسلام شخصانياً لا المسلمين ويتجه اتجاه الروح التي هي القوام الباطني الكلّي بالنسبة للشخص وصيرورته واكتماله لتحقق : «الشخصانية الإسلامية لا تجعل من الشخص "مونادة" روحية، بالرغم من اعتباره معطى أولياً». إنه كائن كلي ومادة حية، أي فكر ينفع في جسم ذي عقل. فإن ثمة فرقاً بين الروح والشخص، فإنه بمنزلة الجزء من الكل أو المحتوى من المحتوي.

يُؤكّد الحبّابي استقلال الشخصانية الإسلامية وترفعها عن أي اتجاه زمني قبلي ثابت أو مقيد، فإنّ كانت مقتبسة من الدين، فإنّها تمتّن عن الخضوع لأي اتجاه لاهوتى من شأنه أن يصنّف قبلياً، أفضليّة للروح على الجسد، أو للجسد على الروح.

يقول عالم اللاهوت ماركوس كير : «يقوم الحبّابي في "الشخصانية الإسلامية" بدراسة مفهوم الشخص انطلاقاً من مصادر إسلامية، لكنه يعتمد من جهة أخرى على رموز الفلسفة الشخصانية في الغرب، وخصوصاً (إيمانويل مونيه، 1905-1950) و(جان لاكروا، 1900-1986) وفيلسوف الحياة (هنري برغسون، 1859-1941)». إننا نتحدث هنا عن سنوات الخمسينيات والستينيات من القرن المنصرم، والتي طور فيها الحبّابي فلسفته وهي الفترة نفسها التي كان فيها لفكرة مونيه ومجلة "إيسبري Esprit" التي أسسها تأثير كبير داخل وخارج فرنسا. اليوم حلّت خطابات أخرى محل الفلسفة الشخصانية، لكن التفكير في الإنسان من جهة كونه "شخصاً" ازداد كثافة مقارنة بالعقود السابقة» (موقع قنطرة 2011).

2. الشخصانية الواقعية

إنّ الشخصانية الواقعية هي التي تعرف في تقدير الحبّابي بأنّ الواقع هو جملة من الواقع الخام المتشابكة فيما بينها. كما أنها تمثل موقعها منفتحاً على الحياة وعلى المستقبل، تتجاوز الصدامات والخلافات مع الآخر لتنشئ وحدة نوعية بين الكائنات البشرية⁽¹⁶⁾. إنّها حصيلة التفاعل الذي قام بين الثقافة

الإسلامية والثقافة الغربية، لذلك عبرت عن حيرة مزدوجة وعن رغبة ملحة في التعبير عن قضايا التفكير الواقعي والتفكير التركيبي لدى العالم العربي⁽¹⁷⁾.

إن قاعدة الشخص هي المعيبة، فالفرد لا يستطيع أن يتجاوز فرديته نحو الشخص إلا مع الآخرين، فترتقي من مستوى الضمير الفردي إلى مستوى الضمير الجماعي لنشأة الأخلاق بالمجتمع. لا يمكن اعتبار الفرد كائناً بشرياً إلا إذا كان دائم الشخص ضمن فضاء يوفر له التمتع بنفس الحريات التي يتمتع بها الآخرون، وتوضع فيه حدود يحتمي بها هذا الفرد عوضاً عن القوانين التي تسمح وتحمي التنافس والتزاحم⁽¹⁸⁾.

تؤكد الشخصانية الواقعية على خلاف الماركسية، أنه لا وجود لأسبقية بين نمو الكائن البشري وبين تعين الوسائل والشروط التي تحمي وجوده، فالعلاقة علاقة شرط لا غير. إذ تفترض الشخصانية أن الشخص هو الفرد الوعي بوجوده وبحدوده⁽¹⁹⁾.

تقوم الشخصانية الواقعية عند الحبabi على احترام شخصية كل إنسان، لأنّه إنسان، ويشدد الحبabi على عنصر الإنسانية في فهم ما تعنيه الشخصانية الواقعية. ويعتمد على مفهومي الثقافة والحضارة لتحليل جملة المعاني التي تدل عليها الشخصانية الواقعية. وذلك راجع إلى أن الإنسان في تقديره هو كائن مجتمعي، تدفعه غريزته طبيعياً إلى الاجتماع والاختلاط. تعني "الواقعية" من جهة أولى، الاعتماد على كلّ معطى يكون له تعين ووجود في الأعيان الخارجية، وتعني من جهة ثانية «كلّ وجود ذهني يتجسد في ممارسات أو يتوقع وجوده بكيفية ما»⁽²⁰⁾.

تُعرَف الثقافة ضمن مؤلف "من المغلق إلى المفتح" على أنها «ملتقى معايير أخلاقية، ووسائل مادية لتحقيق أهداف معينة يرجى من ورائها الوصول بالإنسان إلى مستوى أعلى مما هو فيه»⁽²¹⁾. تدفع الثقافة الإنسان نحو تحقيق التوازن بين ما تقتضيه غريزته الطبيعية وبين ما تقرره الإرادة. فيتكييف مع العلاقات الاجتماعية وفقاً لحاجاته النفسية والطبيعية ووفق ما تسمح به الظروف الواقعية. لذلك تسمى هذه الشخصية "شخصانية واقعانية". يصبح اللقاء الشخص بالثقافة وبالحضارة، طلباً للشخصانية، اللقاء بين "ثقافة قومية" و"حضارة شخصانية"، فيكون هذا اللقاء علامة على استيعاب منطقي لضرب من الجدلية الديالكتيكية، تقرّ باللقاء الثقافة بالعمل، ضمن تفاعل وجوداني⁽²²⁾. تبدأ شخصانية الواقع في الظهور انطلاقاً من شعور الإنسان بضرورة خلق انسجام بين نشاطه الغذائي "الغريزة" ونشاطه الذهني "الوعي" ، فمن شأن هذا البحث عن الانسجام أن يحرّنا إلى الحديث عن التوازن لدى الشخص بين غرايشه وعقله، وهو ما يحفّزه على الابداع، وتتجدر الإشارة هنا أنّ الحبابي يستعيّر إحدى المعاني الواردة في فلسفة برغسون، وهو المعنى القائل بفكرة "الدفع الحيوي" ، وكذلك فكرة الجمع بين الحدس والغريزة، أو بين الذكاء والفطرة. يكتب الحبابي في سياق الربط بين الغريزة والوعي، أو بين الحاجة والعمل ما يلي :«إن نداء المعدة الخاوية تردد صدأه ضربات المعاول في الحقول، وضربات المطرقة في المصانع»⁽²³⁾.

لقد أرسى الحبابي أسس "الشخصانية الواقعية" ضمن مؤلفه "من الكائن إلى الشخص" ، وذلك من جهة ما هو أنطولوجي ومن جهة الأبعاد الخاصة بالشخص وما يتعلّق به من صعوبات فهمه أو دراسته. يشتراك هذا المؤلف مع كتابه الآخر "من الحريات إلى التحرّر" في إثبات أنّ الشخصية في جوهرها فلسفة للتتحرّر.

لذلك يعرف الحبabi الشخص على أنه استقلال ذاتي، فإن يكون الشخص مستقلاً هو أن يكون متطابقاً مع ذاته التي تكشف له على نحو كلي. يلتقي الحبabi هنا بفلسفة برغسون التي تعتبر أن "الأنما العميق" هو الذي يكون لوحده "واقعيّاً". فإن يتصرف الشخص بحرية واستقلالية هو أن تكون له "حرية أخلاقية" أمام ما هو مغاير له⁽²⁴⁾.

لقد بذل الحبabi جهده في تشيد فلسنته الشخصية على دعائم جديدة مدمجاً فيها أبرز أطروح المذهب البرغسوني، الذي جعله محور الاهتمام الرئيسي. فإن كان قد سعى في كتابه "من الكائن إلى الشخص" إلى توضيع إيجابيات الواقعية التي تأسس عليها الشخصية، فإن كتاب "من الحريات إلى التحرر" يركّز على تبيان نواحيها السلبية، أي ما هو غريب عنها، فلا يمكن للشخصانية أن تكون مكتفية بحرية ذاتية صرفة وإن كانت تعترف بما هو فردي دون أن تسمح بالذوبان الكلّي فيه⁽²⁵⁾.

لقد اتّضح أنّ مفهوم "الحرية" في سياق الشخصية الواقعية لا يعتبر مفهوماً عاماً أو مجرّداً، لذلك فإنّ الحبabi يتحدث عن الحريات في صيغة الجمع، ويجعلها سياقاً للمرور نحو التحرر. تتبّع الشخصية الواقعية عن واقع الإنسان، عن واقع الحياة. فتدرس الفلسفة الشخصية كيفية تكوين الإنسان لنفسه ضمن تاريخ تحرّره وكذلك ضمن مساهمته في التاريخ، ويكون الوجود الإنساني وجوداً متساوياً مع الديمومة المتدققة التي تجعل آفاقه منفتحة نحو المستقبل نشданاً لما هو أفضل واستكمالاً لهذه الكينونة المفتوحة ضمن كينونة الآخرين. ذلك أنّ الشخص يرتكز على قطبي الذاتية والتواصل، ليكون «أنا ولكن أنا بـ— ومع — الآخرين — في عالم ذي أبعاد روحية، ومادية وفكرية»⁽²⁶⁾.

يرى الحبابي أنه ينبغي على كل فلسفة عملية أن تفكّر في "الشخص" انطلاقاً من مفهومه الواقعي، ذلك أنّ الشخص هو كائن تجمعه علاقات حيوية بالآخرين، فيتوacial معهم بالفطرة سواء على جهة السلب أو على جهة الإيجاب. وترتکز رؤيته للشخصانية الواقعية على فلسفة هنري برغسون الذي تتبع حلّ مؤلفاته بدءاً برسالة في المعطيات المباشرة، مادةً وذكرة، التطور الخالق، الضحك، وصولاً إلى مؤلفه الأخير منبعاً الأخلاق والدين⁽²⁷⁾.

III. في راهنية فلسفة الحبابي، فلسفة القلق المتفائل

تبعد فلسفة الحبابي حسب تأويل محمد الشيخ، فلسفة متعددة الأوجه : فهي فلسفة في القيم، وفلسفة في الثقافة والحضارة، وفلسفة في الثقافة وفلسفة دينية. تكون شخصانية الحبابي من جهة أولى فلسفة في القيم عندما تمارس نقداً أخلاقياً للحداثة، لا يقصد فعل التجاوز أو موقف الرفض، لكنه يطمح في مقابل ذلك إلى المساعدة في تصحيح أخطابها واحتلالاتها، وقاده هذا المنحى النبدي إلى تأسيس فلسفة في القيم ؛ «إذ طالما نظر في مسألة القيم، من حيث معناها، وبنها، وغايتها، وطبيعتها، و مجالها، والقيم، عنده، هي : معيار وفيصل التفريق بين الخير والشر ؛ إذ بفضلها نتمكن من التمييز بين ما ينبغي رفضه وتفاديه، وما يلزم قبوله وتبنيه»⁽²⁸⁾. إنّ القيم المنشودة في فلسفة الحبابي هي قيم كونية، وهي على ثلاثة ضروب : روحية وأخلاقية وثقافية، وهي وصفة الحبابي العلاجية لأزمات الحداثة، وضمن هذا النظام القيمي الشخصاني، تكون قيمتا حول الكرامة والحرية في مقدمة القيم المقترحة.

أما، محمد مصطفى القباج فقد أشار إلى أن التفاعل بين عناصر السيرة الذاتية للحبabi، وأحوال واقعه المجتمعي الخاضع للاستعمار، قد نتج عنه هو ما قاده إلى اختياره الفلسفى للشخصانية، على اعتبارها فلسفة «توافق وتطلعاته الشخصية»⁽²⁹⁾، وبوصفها «تياراً فلسفياً يشري، وينضح التوجه الذي أتى به من المغرب»⁽³⁰⁾، ويساعده على تجاوز حيرته، ووعيه المأساوي، وتجربته الوجودية المسكونة بالقلق والحزن، وينحه الأمل في غد أفضل.

يوضح ابراهيم مجیدیلة في تقدیمه لكتاب محمد عزيز الحبabi، "الشخصانية والغدية" أن الحبabi لم يقلد الشخصانيين الغربيين؛ بل أبدع شخصانيته، الواقعية والإسلامية، التي تتوافق مع انتماماته الوطنية والعقدية والحضارية، وجعل من الإنسان أفقاً لها، بعد وقوف مطول عند شخصانية الحبabi، بمفاهيمها الكبرى وأطروحتها الأساسية، ورهاناتها القيمية المتعددة، يخلص القباج إلى أنها فلسفة إنسانية، محورها الإنسان، وفلسفة مقاومة، تنشد العدل والحرية والكرامة.

يكتب ابراهيم مجیدیلة متحدثاً عن التصور الغدوi الذي انبأ عليه فلسفة الحبabi مستعيناً بقراءة تلميذه القباج قائلاً: «يشدد القباج على أن الغدية تمثل تطوراً جديداً في مسار الشخصانية الواقعية؛ إذ إنها ستعيد توجيه نظرها نحو مصير جديد، ليصبح «فلسفة جديدة للغد ومن أجل الغد»، وتصبح مهمتها؛ أن تهئي الإنسانية لعالم الغد، واستباب السلام العالمي؛ وبذلك فإن الفلسفة سترتبط بالواقع الإنساني في كليته، مستعينة بالعلوم الجديدة، ومن دون إقصاء للدين؛ فليس المقصود بالغدية، هو المستقبلية؛ بل، كما أوضح القباج، بالاستناد

إلى نصوص الجبائي، منهج لمعالجة نشاطات إنسانية، قصد استخلاص عناصر متوقعة، تهم الإنسانية جموعاً، وتعكس الغدية الفكر البشري «وهو يبرهن على قدرات الإبداع، على الرغم من فشل حضارة التصنيع»، كما تلقي على عاتق الفيلسوف مسؤولية إعداد الإنسان، أخلاقياً ومعرفياً ووجدانياً، لبناء عالم الغد؛ فالغدية أنسنة للعالم، أو بناء عالم غداً مشتركاً للناس جميعاً»⁽³¹⁾.

إنّ الصورة الأساسية التي رسمها القباج للجبائي، هي كونه فيلسوفاً ذا رؤية حداثية، أراد إبداع فلسفة جديدة يكون الإنسان أفقها. وقد شدد محمد المصباحي في الاثنين على مفهوم "الأفق" في فلسفة الجبائي، فالافق هو الذي يسيطر للشخصانية طابعها الراهن والحداثي. يعتبر المصباحي مفهوم "الأفق" مفهوماً شخصانياً، من جهة كونه الوسط الذي تتفاعل فيه الأبعاد البيولوجية، النفسية، الثقافية والفكرية والدينية، وهي الأبعاد الأساسية التي بها يتتحقق « فعل التشخيص»⁽³²⁾.

وتعد قضية المرأة بين هذه المسائل الحساسة التي خصها الجبائي بالقول الفلسفي، وهي مسألة لا تزال مجال نظر عقدي وسياسي واجتماعي. يبني التأويل الشخصاني للمرأة عند الجبائي، على ضرورات نقد النظريات الجندرية، فالشخص مفهوم أعمق من أي مفهوم آخر يمكن أن يدل على ذكر أو على أنثى أي أنه أعمق حتى من مفهوم الإنسان. يضطلع التفكير في المرأة من جهة "التشخيص" من منطلق، أن التفكير في قضايا المرأة، لا ينفصل عن التفكير في قضايا التحرر والتنمية.

رغم صعوبة البحث في مسائل من قبيل "تعدد الزوجات" والمساواة وغيرها، انطلاقاً من مفهوم التشخيص، فإن الجبائي «اتخذ وجهة نظر مغايرة للفقهاء؛

فيعوض أن يخوض في نقاش لاهوتى، فإنه اختار طریقاً فلسفیاً»، ليبيّن أنه «لا يمكن إنقاذ المرأة في الإسلام، إلا إذا أعدنا الإسلام نفسه إلى ماهيته الأولى؛ إذ إنه يوجد بين قدر المرأة وقدر الإسلام، صلة سابقة إلى الأمر نفسه : أصلالة في خطير ينبغي على المفكر إنقاذهما»، ويظهر أن تحرير المرأة لا ينفصل عن تحرير الإسلام، ونفض الغبار الفقهى عنه بواسطة الفكر الحر⁽³³⁾.

يتنهى الحبابي في دفاعه عن المساواة الأنطولوجية والأخلاقية بين المرأة والرجل، إلى حد التفكير في إمكانية نبوة المرأة. وهو ما يفيد أن الشخصانية الإسلامية لها صلاحية تغيير وضع المرأة، وأن كل الادعاءات الجندرية عن تفوق الرجل هي مجرد قناعات واهية. وفي السياق نفسه، عمل فتحى المسكينى، في مقال له صدر ضمن المؤلف الجماعي المذكور سابقاً، على إظهار بعض جوانب التأويل الشخصانى للحبابي، بخصوص تحرير جندر المرأة من هيمنة جندر الرجل في الثقافة العربية الإسلامية. ويبيّن أن «الحبابي قدم الإسلام كأنه صراع تأويلى ووجودي مرير مع النزعة الأبيسية، لا ممثلاً آخر لها ؛ فهو برنامج أخلاقي متكملاً لأنسنة المرأة ؛ إذ وجدها في مجتمع أبيسي مهيمن، قائم على تفوق جندر واحد، هو : الرجل»⁽³⁴⁾.

خاتمة : الغایات الفلسفیة

يريد الفيلسوف الشخصاني أنسنة العالم متجاوزاً المثالى والمادىة في آن واحد نحو فلسفة تأليفية واقعية، ليعبر عن الحياة بطريقة صادقة لا تنفصل فيها الفكرة عن الفعل، ولا الخير عن الشر ولا الروح عن المادة. تعرف الشخصية الواقعية بالشائيات ولا تنظر إليها في ازدواجيتها بل في تكاملها التأليفى والتركيبى⁽³⁵⁾.

إنّ الأساس الذي يقوم عليه التشخيص هو الفعل، إذ تعتبر الفلسفة الشخصية أنّ الشخص هو أفعال لا معطيات، وأنّ هذه الأفعال تكون في تجدد دائم. لذلك فإنّ عمليات التشخيص هي علامات على الحرية الحقّ، أي الحرية الإنسانية الأصلية التي لا تستند إلى المعطيات بل على الأفعال. يهدف التشخيص إلى فرض الألفة بين الأشخاص تصدّياً للعنف والحرب والخوف والصراعات. لذلك يكتب الحبّابي: «تخضع الأمم النامية منها والمختلفة اليوم على السواء، أكثر فأكثر، لنفس المصير، فليس عليها إلا أن تختار البقاء بالتعاون والسلم أو الاندحار الشامل وإلى الأبد»⁽³⁶⁾. علينا أن نثق في الإنسان وفي المستقبل حتى يتحقق تحرر الإنسان على نحو فعليّ⁽³⁷⁾.

يحتلّ الحبّابي داخل هيرمينوطيقاً القيم مكانة مهمّة بفضل مفهومه динамики عن العقل، ويجمع بين المصادر الثقافية والدينية للقيم في سياق صلاحيتها الكونية وفي ظل صيورة التجاوز. يصبح بالإمكان فهم القيم ذات الطابع الثقافي في أفق تقاليد قيمة أخرى، ويمكن حينها امتحان قدرتها على أن تصبح قيمًا لكل البشر. ولهذا فإنّ الحبّابي بعيد عن كلّ شكل من أشكال الأحادية أو المركبة الثقافية.

إنّ الذي يؤكّد راهنية فلسفة الحبّابي هو تواصل الاهتمام به في المشاريع الفلسفية العربية، فقد اهتم به الجابری والعروی، محمد وقیدی والمصباحی، فهمی جدعان، سالم یفوت، وآخرون كثیر، من بينهم یوسف ابن عدی الذي أصدر عنه مؤخرًا كتاباً سمّاه "محمد عزیز الحبّابی وتأسیس الفلسفة الشخصية الواقعية"⁽³⁸⁾. خصص ابن عدی قسماً هاماً من الكتاب للحديث عن راهنية حضور الحبّابي في الدراسات الفلسفية المعاصرة.

تظل فلسفة الحبabi فلسفه مقبلة، فلسفة الغد وما بعد الغد، تراهن على تقدم الإنسان وعلى تحرره بمعية الآخر. يكتب يوسف بن عدي : «الأسنا في حاجة اليوم إلى الشخصانية ببعديها الواقعي والغدوي، في ظلّ الزمن الرديء، والصراعات الطاحنة بين القوى العظمى على الرقعة العربية؟ هل ينكر أحد منا أن الحب والمحبة والتعاطف والاندماج والتضامن بين الأفراد والجماعات، بين الحضارات والأمم، هو الطريق الملكي نحو التشارك الإنساني الفعال والمشرم؟! لا يطمح الإنسان العربي المعاصر إلى موجة من التفلسف الغدوي الجديد؟»⁽³⁹⁾.

الهوامش

- (1) محمد عزيز الحبabi، "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر"، القاهرة : دار المعارف، (مكتبة الدراسات الفلسفية)، ص. 5.
- (2) المصدر نفسه، ص. 7.
- (3) محمد عزيز الحبabi، "من الكائن إلى الشخص، دراسات في الشخصانية الواقعية"، الجزء الأول، القاهرة، دار المعارف، 1962، ص. 98.
- (4) محمد عزيز الحبabi، "من الكائن إلى الشخص، دراسات في الشخصانية الواقعية"، الجزء الأول، القاهرة، دار المعارف، 1962، ص. 94.
- (5) المصدر نفسه، ص. 91.
- (6) المصدر نفسه، ص. 95.
- (7) المصدر نفسه، ص. 95.
- (8) المصدر نفسه، ص. 97.
- (9) المصدر نفسه، ص. 97.
- (10) المصدر نفسه، ص. 98-99.

- (11) محمد عزيز الجبائي، "من الكائن إلى الشخص"، ص. 91.
- (12) المصدر نفسه، الموضع نفسه.
- (13) محمد عزيز الجبائي، "الشخصانية الإسلامية"، القاهرة، دار المعارف، (مكتبة الدراسات الفلسفية)، ص. 15.
- (14) المصدر نفسه، ص. 17.
- (15) المصدر نفسه، ص. 10-13.
- (16) محمد عزيز الجبائي، "من الحريات إلى التحرر"، القاهرة، دار المعارف، (مكتبة الدراسات الفلسفية)، ص. 210.
- (17) المصدر نفسه، ص. 221.
- (18) المصدر نفسه، ص. 47.
- (19) المصدر نفسه، ص. 46.
- (20) محمد عزيز الجبائي، "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر"، ص. 22.
- (21) محمد عزيز الجبائي، "من المغلق إلى المفتح"، عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية ترجمة عن الفرنسية محمد براده، مع مراجعة وإضافات قام بها المؤلف، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1973، ص. 11.
- (22) المصدر نفسه، ص. 17.
- (23) محمد عزيز الجبائي، "من المغلق إلى المفتح"، ص. 17.
- (24) محمد عزيز الجبائي، "من الحريات إلى التحرر"، ص. 80-81.
- (25) المصدر نفسه، ص. 12.
- (26) المصدر نفسه، ص. 11.
- (27) المصدر نفسه، ص. 32.
- (28) مؤلف جماعي، "محمد عزيز الجبائي الشخصانية والغدية"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015، ص. 22، ذكره ابراهيم مجیدليلة، قراءة في كتاب "محمد عزيز الجبائي الشخصانية والغدية"، مؤمنون بلا حدود، يوليوز 2017.
- (29) المصدر نفسه، ص. 29.
- (30) المصدر نفسه، ص. 30.

- (31) ابراهيم مجيدلية، "قراءة في كتاب " محمد عزيز الحبابي الشخصية والغدية " ، مؤمنون بلا حدود، بوليوز 2017.
- (32) مؤلف جماعي، "محمد عزيز الحبابي الشخصية والغدية" ، المرکز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015، ص. 39، ذكره ابراهيم مجيدلية، قراءة في كتاب " محمد عزيز الحبابي الشخصية والغدية" ، مؤمنون بلا حدود، بوليوز 2017.
- (33) المصدر نفسه.
- (34) المصدر نفسه، ص. 67.
- (35) المصدر نفسه، ص. 11.
- (36) المصدر نفسه، ص. 52.
- (37) المصدر نفسه، ص. 106.
- (38) يوسف بن عدي، "محمد عزيز الحبابي وتأسيس الفلسفة الشخصية الواقعية" ، الرباط، مؤمنون بلا حدود، يوليوب 2016.
- (39) المصدر نفسه، ص. 169-170.

محمد عزيز الحبابي والفكر العربي المعاصر

محمد مزور

أستاذ الفلسفة الإسلامية
جامعة محمد الخامس - الرباط

ما علاقة الفلسفة الشخصية (الواقعية والإسلامية) والفلسفة الغدوية من جهة وبالفكر العربي المعاصر من جهة أخرى ؟

إن ما يبرر طرح هذا السؤال يعود إلى كون الشخصية الواقعية هي حوار مع أقطاب الفلسفة الغربية المعاصرة التي عرفت نوعا من الهيمنة في الساحة الثقافية الفرنسية بالخصوص، عقب الحربين العالميتين، وتعني بذلك الفلسفة الشخصية مع إمانويل مونيه، والفلسفة الوجودية مع براغسون وسارتر، وكذا الفلسفة الماركسية بتiarاتها المختلفة. أما الشخصية الإسلامية فهي محاولة توفيقية بين مبادئ العقيدة الإسلامية من جهة، والفلسفة الشخصية من جهة أخرى. بينما تعتبر الفلسفة الغدوية فلسفة للعالم الثالث، أو هي نوع من الدفاع عن الإنسان الثالثي.

ولعل هذا ما دفع بعض المفكرين العرب المعاصرین إلى اعتبار فلسفة الحبابي فلسفه لا تمت بأية صلة للفكر العربي المعاصر، بدعوى أن صاحبها فرنكوفوني العدة والعتاد. فبالإضافة إلى مضامين الفلسفة الشخصية بوصفها

مذهبًا غربي المنشأ، وفرنسي الهوية⁽¹⁾، فإن اللغة التي تم التعبير بها عن هذه الفلسفة هي لغة الفكر الفرنسي المعاصر وليس لغة الفكر العربي المعاصر⁽²⁾. ورغم أن الأستاذ الحبابي حاول تأصيل القول الفلسفـي من خلال البحث في العقيدة الإسلامية عن المبادئ الإنسانية الكبرى التي لا تميز بين أفراد النوع البشري، كـي يعني عليها فلسـفـته الشخصية الواقعـية ويدعـوها بعد ذلك باسم الشخصية الإسلامية؛ إلا أن ذلك الجهد لم يـشـفع له عندـ من رأـيـ في ذلك كـله نوعـاـ من الاسترجـاعـ الـديـنيـ لـمحاـولةـ التـفـلـسـفـ لـديـهـ⁽³⁾.

بناء على ذلك يـحقـ لناـ أنـ تـسـأـلـ :ـ ماـ مـوـقـعـ فـكـرـ الـحـبـابـيـ مـنـ فـلـسـفـةـ عـمـومـاـ،ـ وـمـنـ فـكـرـ الـعـرـبـيـ الـمـعـاـصـرـ خـصـوصـاـ؟ـ

1. تدبـذـبـ الـهـاجـسـ النـظـريـ فـيـ فـلـسـفـةـ الـحـبـابـيـ

هـنـاكـ ثـلـاثـ دـوـائـرـ أـسـاسـيـ يـتـوـزـعـ عـلـيـهاـ إـنـتـاجـ النـظـريـ لـالـأـسـتـاذـ الـحـبـابـيـ خـالـلـ حـيـاتـهـ الـفـكـرـيـ،ـ وـنـعـنـيـ بـهـاـ عـلـىـ التـوـالـيـ :ـ الشـخـصـانـيـةـ الـوـاقـعـيـةـ،ـ وـالـشـخـصـانـيـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ،ـ ثـمـ الـغـدـيـةـ.ـ فـمـاـ هـيـ درـجـةـ حـضـورـ الـبـعـدـ فـلـسـفـيـ أوـ غـيـابـهـ فـيـ هـذـهـ الدـوـائـرـ الـثـلـاثـ؟ـ

لـسـنـاـ فـيـ مـوـقـعـ يـؤـهـلـنـاـ لـلـجـوابـ الـقـطـعـيـ عـنـ هـذـاـ السـؤـالـ،ـ مـنـ خـالـلـ الـحـكـمـ بـالـحـضـورـ الـفـلـسـفـيـ أوـ بـغـيـابـهـ فـيـ مـشـروعـ الرـجـلـ.ـ يـيدـ أـنـ مـاـ يـشـفعـ لـنـاـ مـتـابـعـةـ السـيـرـ عـلـىـ هـذـاـ النـهـيـ إـنـ تـسـأـلـأـ أوـ تـحلـيـلاـ.ـ لـهـوـ اـقـتـناـصـ بـعـضـ إـشـارـاتـ الـتـيـ تـحـمـلـ مـاـ يـشـبـهـ الـحـكـمـ عـلـىـ أـعـمـالـ الرـجـلـ؛ـ وـهـيـ إـشـارـاتـ صـدـرـتـ عـنـ صـاحـبـ

المشروع نفسه. ومن هذه الجهة، فقد كفانا الأستاذ الحباني مأذق الإحراج الذي قد نجد أنفسنا فيه، متى حركتنا رغبة الحكم في هذا الاتجاه أو ذاك.

ففي حكمه على العلاقة التي تربط الدائرة الأولى بالثانية، أعني "الشخصانية الواقعية" و "الشخصانية الإسلامية"، قدم الأستاذ الحباني ذلك الحكم في صيغة جواب عن سؤال طرح عليه من طرف الأستاذ بنسالم حميش. يقول نص السؤال : «لتحدث عن الشخصانية الإسلامية، هل تقرّ معنـي أنـ الجهد النظري في هذا الكتاب يظل متواضعاً وفي حاجة إلى المزيد من الاسترسال والتعميق، وذلك إذا ما قسناه بحجم اجتهاداتك وتنظيراتك في كتابك الأول والرئيسي» من الكائن إلى الشخص؟».

الجواب : «كل فعل، خصوصاً الجهد النظري، يحتاج إلى المزيد من الاسترسال والتعميق، فتحن متفقان على هذا. وأتفق معك أيضاً على أن كتاب "الشخصانية الإسلامية" ، قياساً إلى حجم اجتهاداتي وتنظيراتي في كتابي الأول والرئيسي "من الكائن إلى الشخص" ، يبقى متواضعاً»⁽⁴⁾. نفهم من هذا الكلام أن فعل التفلسف قد خفت بهذه الدرجة أو تلك في كتاب "الشخصانية الإسلامية" ، وأن الجهد النظري المبذول فيه لا يقاس بسابقه أي "الشخصانية الواقعية". أما عن الدائرة الثالثة، أي الفلسفة الغربية، فيقول عنها الأستاذ الحباني : «ترمي الغدية إلى استخلاص الأساس الواقعية لفلسفة الغد، ولفلسفة من أجل الغد (تلك التي ستتشكلها الأجيال المقبلة انطلاقاً من علاقتها بمشاريعها الخاصة بالمستقبل)»⁽⁵⁾. نفهم من هذا الكلام أيضاً أن "الغمبية" هي فلسفة لم تتحقق بعد، مادام إنجازها يظل رهيناً بما ستفعله الأجيال المقبلة. أما الآن، فالمطلوب هو فقط القيام بـ "تشخيص الأوضاع الراهنة" ، لأسباب ثلاثة :

1. عدم الحكم على الأشياء إلا بعد تصورها، فالفرضيات تأتي قبل الإثبات

والبرهنة ؟

2. إن المستقبل يتعلق بواقع لم يتحقق بعد، على عكس الحاضر الذي يتميز
بكونه في حركة المضي والأنساب : إنه "حال". ولا يمكن الشك في
واقعيته (وإن إثبات واقعيته ليست من قبيل أحكام القيمة) ؛

3. إن تكامل المستقبل يفترض، مسبقاً، معرفة استثمار المعطيات التاريخية
والمجتمعية، باستعمال جيد للمفاهيم الإجرائية. ويستلزم، من ثم،
التفكير في المستقبل منطقاً جديداً يتصلق التصاقاً قريباً بالسياق التاريخي
والفكريولوجي الحالي⁽⁶⁾.

نفهم، أخيراً، من هذا الكلام أن مهمة الفلسفة الغدية تنحصر في الوقت
الحاضر في عملية "تشخيص" فقط. وهذا التشخيص يتم بناء على تقديم
"فرضيات"، مadam الأمر يتعلق بمستقبل "لم يتحقق بعد"؛ مع ما يتقتضيه ذلك
من «استعمال جيد للمفاهيم الإجرائية» من جهة، كما يتقتضي «التفكير في
المستقبل منطقاً جديداً» من جهة أخرى. ماذا تستنتج من كل هذه التحديات
الأولية ؟ تستنتج شيئاً واحداً، وهو أن الأمر يتعلق بـ "مدخل" إلى الفلسفة
الغدية؛ مدخل هو بالدليل أشبه ما يكون، ومن ثم فهو في حاجة إلى من يسترشد
به، ويهدى من خلاله إلى طريق المستقبل. وعليه، فنحن في حلٍ من البحث
عن سيقوم بعملية التطبيق، مadam الأستاذ الجبائي قد كفانا عناء البحث بإلقاء
تلك المهمة على عاتق "الأجيال المقبلة".

لتتأمل من جديد في طبيعة هذه العلاقات التي توصل بين دوائر التفكير
المذكورة آنفاً: الدائرة الأولى "الشخصانية الواقعية" أقوى من حيث الإشعاع

الفلسفي، تليها دائرة الشخصية الإسلامية وهي أقل إشعاعاً، لنصل أخيراً إلى دائرة الثالثة "الغدية" حيث يختفت ذلك الإشاع أو يكاد.

وقد يكون هبوط منسوب هذا الإشاع الفلسفي الذي لاحظناه بخصوص دائرة الثانية، هو ما دفع أحد أساتذة الفلسفة (وهو أيضاً أحد تلامذة المرحوم الحباني) إلى طرح التساؤل التالي : «الشخصانية الإسلامية : فلسفة أم علم كلام؟»⁽⁷⁾. فخلص إلى جواب مفاده «أن أخلاق الشخصية الإسلامية، إذ لا تجد نفسها في حاجة إلى تأسيس فلسفياً جديداً، تقتصر على الوقوف على ما تمليه أوامر الدين ونواهيه على الإنسان، وتكتفي باستخلاص بعض القواعد الأخلاقية من آيات القرآن وأحاديث الرسول وخطب بعض الخلفاء. لذا، فليست المسألة أن نجد خيطاً بين الدين والأخلاق، وإنما أن نؤسس الأخلاق ذاتها تأسيساً فلسفياً»⁽⁸⁾. ولعل ما ينطبق على الأخلاق ينطبق أيضاً على مفهومي التعالي والمحايثة، فـ«طرق هذا الزوج عند الحباني لم يُبنَ على تحليل فلسفياً بقدر ما يستند إلى نوع من المعاناة الوجودية، إن لم نقل الوجدانية، بل الصوفية»⁽⁹⁾. أما بخصوص جدال الأستاذ الحباني مع الفكر الإسلامي الحديث، فـ«الظاهر أن المتكلمين الجدد جرروا الحباني إلى منطقهم الدافعي، وحتى لو لم يجاريهم في حينهم إلى الماضي الذهبي للإسلام، فإنه انجذب نحو إشكاليتهم وتبني منطقهم الحجاجي»⁽¹⁰⁾.

أما بخصوص دائرة الثالثة فالنفس الفلسفي يكاد يغيب فيها تماماً، نظراً لضيق المساحة النظرية التي سجنت فيها الغدية نفسها؛ مadam انشغالها قد تركز على إنسان بعينه (مواطن العالم الثالث) على حساب الإنسان الشمولي أي

الإنسان بما هو إنسان. ليس هذا وحسب، بل إن العالم الثالث الذي جعلت منه الغدية موضوعها الأول، قد احتفى من الخارطة السياسية والاقتصادية مع نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن بعد انهيار المعسكر الشيوعي. وهذا ما لاحظه أحد الدارسين عندما قال : «كأني بالفلسفة الغدية نسق لم يكتمل، وذلك ما يفسر انحسارها، وبالتالي انحسار رايتها المتمثل في الشخصية الواقعية، ولاسيما أن التقاطيع الأيديولوجي في العالم المعاصر بعد موت المعسكر الشيوعي، ما عاد تقاطعوا ثالثياً، بل أصبح تقاطعوا ثنائياً: دول الشمال المتقدمة ودول الجنوب المختلفة... وأصبح مفهوم الثالثية غير متطابق مع واقع الألفية الميلادية الثالثة»⁽¹¹⁾.

هذا النقد التقويمي لا يخلو من وجاهة، بل يجوز اعتباره نقداً أو تقويمياً موضوعياً، لا يصدر عن أي تحامل أو عن أية إرادة مبيبة للتبخيس، بقدر ما صدر عن باحثين يجلّون في الرجل حبه للفلسفة، ويقدرون المجهودات التي بذلها في سبيل تأسيس الدرس الفلسفى بالجامعة المغربية. ومن هذه الجهة، يجوز لنا أن ننظر إلى مجهودات الرجل واجتهاداته من زاوية القيم التي رام تحقيقها، سواء توقف في ذلك أو وقف دونه.

2. تكييف القيم في مشروع الحبabi

يمكن للقارئ المتبع لمصنفات الحبabi أن يلاحظ بأيسر تأمل أن فكر الرجل يحكمه نزوع نحو ترسیخ قيم إنسانية كونية، بدءاً من قيمة الحرية بصيغة الجمع (في أفق ما يدعوه بالتحرر)، كما هو شأن بالنسبة لكتاباته الأولى،

وانتهاء بقيم الكرامة والعدالة والمساواة...، كما هو الشأن بالنسبة لكتاباته المتأخرة. ولا يشعر الأستاذ الحبابي بأي حرج في الاستشهاد بتلك القيم، سواء وردت في سياق الفكر الغربي أو في سياق الفكر الإسلامي. فهو يستشهد بمسرحية "فاوست" مثلاً، في غير ما موضع من كتاباته. لقد ختم كتابه "آخريات أم تحرر؟"، بالاستشهاد التالي :

فلنسمع إلى هذه الكلمات التي رددتها فاوست وهو يحضر : «هو ذا آخر درس في الحكمة :

وحده يستحق الحرية والحياة
من يكُد كل يوم في اكتشافهما.
كذا يحول الحَوْل شاقاً، محفوفاً بالأخطار،
على الطفل، وعلى الراشد، وعلى العجوز.
أود رؤية هذا الجمّ من الناس،
واقفاً على أرض حرة، بين شعب حر»⁽¹²⁾.

أما في كتابه "أزمة القيم" فهو يستشهد بالمسرحية عينها، لكي يستدل على فقدان المجتمع الحديث للقيم الإنسانية بعد أن عُوضها بقيم التقنية القائمة على النزوات الفردية. يقول : «مع نهاية هذا القرن بلغ الاحتلال حداً من التيه، يعود سببه إلى التخلّي عن القيم. لقد قام الإنسان الحديث بمقاييس القيم كما فعل فاوست، إذ نعلم كيف أن هذا الأخير أصبح بجشع مفرط، فباع نفسه لميفيس طوفيليس (الشيطان الشرير)، مقابل تحصيل مكاسب تافهة»⁽¹³⁾. وهذه المقاييس للقيم بالمكاسب أدخلت الإنسان الحديث في دوامة من الأزمات التي

تجرف معها الأفراد والدول، وذلك من أجل تطور أهوج بدون مخرج، وبدون أفق واضح المعالم. فـ«لا الليبرالية ولا الاشتراكية، ولا أية إيديولوجيا أو فلسفة أخرى»، تمكنت من إنارة الطريق وبيان الوجهة النهائية. لقد بذلت جهود مضنية للبحث عن حل ملائم، ولكن بدون جدوى. وبعد سنوات من العناد لم تشر تلك الجهود أي شيء يذكر، مما فتح الأبواب على خيبة أمل كبرى. وهذا ما أيقظ البعض، ودفعهم إلى طرح بدائل آخر هو : الإيمان»⁽¹⁴⁾.

لا يخفى على قارئ كتابات الحبابي أن هذا الأخير هو أحد هؤلاء الذين أيقظهم الإيمان بوصفه بديلاً لكل الفلسفات ولكل الإيديولوجيات التي رامت تحرير الإنسان المعاصر من قبضة الآلة، ومن نير التقنية. ولعل كتاب "الشخصانية الإسلامية" أكبر دليل على هذا البديل الذي يمثله الإيمان، أي الإيمان على الطريقة الإسلامية. فكيف قدم الحبابي مبادئ العقيدة الإسلامية بوصفها قيمة إنسانية كونية؟

قد يكون بناء الفلسفة الشخصية على مبادئ العقيدة الإسلامية إحدى البوابات التي دخل منها الحبابي إلى مجال الفكر العربي المعاصر، فما قام به يُعدّ صنواً بل قُلَّ نِدَاً لما قام به ثلاثة من المفكرين العرب المعاصرين - قبله وبعده -، الذين استثروا التراث في أفق تطوير العقل أو الوعي العربي في اتجاه حداثي. ولا نعدم الأمثلة عن محمل التأويلات التي قام بها الحبابي، قصد تكييف مبادئ الإسلام مع القيم الكونية. ولدينا في التوفيق بين الشخص من جهة والنطق بالشهادة من جهة أخرى، خير دليل على التكييف المقصود. يقول الحبابي عن هذا التوفيق : «كل الكائنات البشرية مدعوة لتشهد على وجود خالقها، وعلى وحدانيته، وعلى قدرته الكلية. فبمجرد ما ينطق كائن بشهادة "لا إله إلا الله"

يصير مسلما... إن النطق بالشهادة (الإقرار بوحدانية الله)، والقيام بواجباتنا نحوه تعالى، وموافقتنا من الغير، فعاليات تستلزم الإرادة والتمييز العقلي»⁽¹⁵⁾.

لنلاحظ كيف يحرض الجبائي في هذه الفقرة على رفع قيمة الشهادة إلى مستوى الكونية، وذلك من خلال التركيز على ثلاثة أمور أساسية :

- أ- استعمال الألفاظ الدالة على مفهوم الكونية من قبيل: "كل" و "الكلية"؛
- ب- تغيب الجزء الثاني من الشهادة (محمد رسول الله)، مادام هذا الجزء يكرس الخصوصية ويتنافى مع الكونية ؛
- ج- ربط الشهادة بالخاصية المميزة للإنسان في شموله وعمومه، أي «الإرادة والتمييز العقلي».

لنا على هذه المقدمات ملاحظات، نختصرها فيما يلي :

- أ- تنص المقدمة الأولى على أن «كل الكائنات البشرية مدعوة لتشهد على وجود خالقها...». فنحن، إذن، أمام "دعوة" لم تتحقق بعد، فهي مجرد ترجح أو تمنٌ ؟

- ب- الجزء الثاني من الشهادة (محمد رسول الله)، هو ما يجعل المؤمن المسلم متميزا عن غيره من المؤمنين (مثل المؤمن اليهودي أو المؤمن المسيحي... أو غيرهما). لذا، فإن تغيب هذا الجزء الثاني من الشهادة، بغية الارقاء إلى مستوى الكونية بالإبقاء على الجزء الأول فقط (لا إله إلا الله)، هو في الوقت نفسه تغيب للخاصية التي تميز المسلم عن غيره من أصحاب الملل الأخرى ؟

- ج- وأخيرا، فالمقدمة الثالثة تقرّ بكون «الشهادة... تستلزم الإرادة والتمييز

العلقي». ومعنى هذا أن الشهادة جاءت نتيجة للسبعين المذكورين، ومن هذه الجهة فلا فضل للشهادة على الإرادة ولا على التمييز العقلي؛ بل العكس هو الصحيح أي أن الشهادة مدينة بالفضل لهما معا.

بيد أن قيمة الشهادة سوف تعلو قيمتها أكثر في سلم التفكير النظري، وبالضبط الفلسفى، عندما تم رفعها إلى مستوى الكوجيتو الديكارتى. بل إن المقارنة مع الكوجيتو أفضت إلى نتيجة جعلت التفوق يميل لصالح الشهادة، حيث لم تظهر هذه الأخيرة بوصفها نظرية أو شبيهة لذاك الكوجيتو، وإنما هي نوع من "الكوجيتو المعكوس". إذ «يمكنا أن نعتبر الدور الذي تقوم به الشهادة في الإسلام مشابهاً للدور الذي يقوم به الكوجيتو في فلسفة ديكارت، ولكنه كوجيتو يتجلّى، في بعض جوانبه، معكوساً. فالمعنى بالشهادة ينطلق من الله ليعود إلى الأنـا (الأنـا - الشاهـد)، بينما في المنهـج الـديـكارـتـي يـنـطـلـقـ منـ الشـكـ إلىـ العـالـمـ، مـارـيـنـ منـ فـكـرةـ الـلـاـنـهـاـيـةـ فيـ سـيـرـ تـصـاعـديـ»⁽¹⁶⁾.

أين يظهر تفوق هذا الكوجيتو المعكوس؟

إذا كان الكوجيتو الديكارتى خاصاً بالذات التي تمارس عملية الشك، فهذه الذات عبارة عن «أنا غير تاريخي، خارج العالم». ويترتب عن ذلك أننا أمام «كوجيتو خاص بالذى يشك»، دون مشاركة الآخرين، بل دون اعتراف منهم... أما الشهادة فعلى العكس من ذلك : إنها تُظهر "أنا" يتأمل، ولكن تأملاته متراقبة لأن موضوعها هو العلاقات، علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الفرد بالآخرين»⁽¹⁷⁾.

يمكن اختصار هذا الفرق بين الكوجيتو الديكارتي والكوجيتو المعكوس، في كون الأول يقوم على ذاتية خالصة (أنا – وحدية)، بينما يقوم الثاني على علاقة أنا بالغير. والعلاقة بالغير تفتح الباب أمام أنا لكي يعانق كل القيم التي تنصب في الغيرية، من قبيل المسؤولية والفعل والقصد والنية... وغيرها من القيم التي تستحضر وجود الآخر في الوعي. فـ«المسلم»، إذن، حينما يعمل، يقصد من أعماله تحقيق هدف ما، فأفعاله دائماً قصدية تلعب فيها النية دوراً أولياً. والعمل القصدي والمسؤولية، يكونان العنصرين الأساسيين للشعور بالذات»⁽¹⁸⁾.

نحن هنا إزاء تداخل مجموعة من المفاهيم الفلسفية المستوردة من مجالات متباعدة، حيث تشابكت خيوطها لتعطي نسيجاً يحمل لون الخصوصية الإسلامية. لنقتصر، هاهنا، على الإشارة إلى مثالين :

أــ المقارنة بين الكوجيتو والشهادة، هي مقارنة بين مجالين مختلفين: مجال العقل ومجال الإيمان. وهذا يعني أننا نقارن بين مذهب فلسفي من جهة، ومذهب عقدي من جهة ثانية. لذا، فإن هذا النوع من المقارنة يستدعي طرح بعض التساؤلات، أهمها : هل من الجائز وضع الفيلسوف في كفة، وسائر أتباع عقيدة معينة في كفة أخرى ؟ ألا تتحول المقارنة، في هذه الحالة، إلى محاكمة ؟ فالكوجيتو اجتهاد فردي، بينما الشهادة فرض (من بين فرائض أخرى) تمنح الجماعة حق الانتماء إلى العقيدة. كما أن أعضاء الجماعة لا يتوفرون على نفس المستوى من التفكير (من بينهم العالم والجاهل، المثقف والأمي...). فكيف تصبح الشهادة دليلاً على ممارسة التأمل النظري، على غرار الكوجيتو الناتج عن الحدس العقلي ؟ من الواضح أننا أمام عقد مقارنة

بين أمرين غريبين عن بعضهما البعض : الفرض والحدس. وأية محاولة للتدليل على صحة أحدهما وبطلان الآخر، هو «نصب للدليل في غير محل النزاع» كما يقول التعبير القديم.

بـ-لنلاحظ أن مفاهيم من صنف "القصدية" و"النية" مثلا، هي مفاهيم من طبيعة فينومينولوجية، تعود إلى فلسفة هوسرل. وهي مفاهيم تتعلق بالأفعال الإنسانية عموما، وتميّزها عن الأفعال الحيوانية. فال فعل الإنساني يتميّز بكونه فعلًا هادفًا، أي أنه يروم تحقيق قصد ما، لأنّه صادر عن نية مسبقة هي أشبه ما تكون بتصميم أولي. لذا فمثل هذه الأفعال ليست أفعالاً تخصّ الإنسان بما هو مسلم، وإنما هي أفعال تخصّ الإنسان بما هو إنسان. وما يقال عن فلسفة هوسرل يقال أيضًا عن فلسفة سارتر فيما يتعلق بمفهوم "المسؤولية" مثلا، وهو مفهوم لا يمكن إدراكه بمعزل عن مفهوم الحرية بوصفها "قدر" الإنسان بما هو إنسان أيضًا. فما الدور الذي يتبقى، إذن، للشهادة في إبراز هذه القيم، إذا كانت هذه الأخيرة من خصائص الفعل الإنساني، السابق -زمنياً - عن الشهادة؟

هل كان الأستاذ الجبائي واعياً بمثل هذه المفارقات؟
سواء أكان الجواب عن هذا السؤال بالسلب أم بالإيجاب، فإن ما حرّكه
إلى الدخول في عقد المقارنات المذكورة يعود إلى مظاهر الإخفاق التي طبعت
الفكر العربي المعاصر. ولعل أهم مظاهر من تلك المظاهر يتمثل فيما سماه
بـ«أسباب تغطرس السلفية»، ذلك «أن السلفيين بدل أن ينطلقوا من التيارات
الكبرى للفكر المعاصر، اكتفوا بالتنويم والإشادة بالإسلام». وهذا إن كان محموداً

في حد ذاته، فهو لا يفيد الإفادة المتواخة منه في المعارك التي تخوضها الديانات وفکر ولو جيات اليوم»⁽¹⁹⁾. ثم ينتقل بعد ذلك، ليضرب مثلاً بنموذج الاجتهاد الذي قدمه كل من جمال الدين الأفغاني ورشيد رضا. فال الأول «عندما تصدى لللحادية»،قصد، أولاً وبالذات، لا دراستها موضوعياً، أي علمياً، بل العمل على رفضها، بعد أن حصرها في جانب واحد من جوانبها، هو "الداروينية". أما بالنسبة «لرشيد رضا، مثلاً، (فقد) اجتهد في أن يعطي للمسلمين صورة زاهية عن دينهم، يحق لهم أن يفتحروا بها. غير أنها، وإن كانت لا تخالف الإسلام في جوهره، فإنه لا يوجد وراءها معطيات تأسيسية في الميدان الاقتصادي المجتمعي. أما بالنسبة للسياسة، فيكتفي السيد رشيد رضا بالإشادة بدور الخلفاء، والدعوة إلى تنظيم الخلافة»⁽²⁰⁾.

ما هي النتيجة التي أفضت إليها اجتهدات هؤلاء المصلحين السلفيين؟ يحيب الأستاذ الحباني : «لا غرابة أن نلاحظ أنه كثيراً ما يلجأ (المصلح السلفي) إلى إثارة عواطف الجماهير، أكثر من عقلها، فتنفعل بدل أن تقتنع»⁽²¹⁾. فإذاً أخطأ الفكر السلفي المعاصر الهدف مرتين : بدل مخاطبة العقول خاطب العواطف، وبدل التركيز على الإقناع ركز على الانفعال. وبديهي أن لغة العواطف والانفعالات ليست طريقة نحو التحرر، وإنما الطريق الذي يقود إليه لا يتأنى سوى بلغة العقل والإقناع. و«تلك هي المهمة الكبرى التي يتحتم الاضطلاع بها، وبدونها لن يستعيد العالم الإسلامي تحرره الفعلي»⁽²²⁾.

ولإنجاز هذه "المهمة الكبرى"، انطلق الأستاذ الحباني من التيارات الكبرى للفكر المعاصر، معتمداً لغة العقل والإقناع بدل لغة العواطف والانفعالات. فوسع أفق التفكير، ورفع سقف التحرر، ليشمل ليس فقط العالم الإسلامي، بل

العالم الثالث في مرحلة ثانية، والإنسانية جموعة في مرحلةأخيرة. لذا فهو لم يكتف بتكييف القيم الكونية مع مبادئ الإسلام فقط، بل طالب بمعاملة إنسان العالم الثالث بناء على نفس القيم التي يعامل بها الإنساني الغربي عموما.

3 - من التكيف إلى المطالبة بالحق في القيم

في مدخل كتابه "عالم الغد: العالم الثالث يتهم"، والذي يحمل عنوان «العالم الثالث يتحدى»، يوضح الأستاذ الحبابي أن «التحدي ليس إعلانا للحرب». كما يرفض أن يكون هذا الكتاب «كتاب تهجم»، بل «ليس حتى مرافعة. إنه على الأكثر شهادة... لقد جئنا، فقط، لنؤدي شهادة على الغرب، نؤدي شهادة بالكلام الذي يموت بأسرع ما يكون»⁽²³⁾. فما هو مضمون هذه الشهادة؟

ينطلق هذا المضمون من تقرير وضعية راهنة، مفادها أن العصر الحالي هو عصر التقنية بامتياز، وهي تقنية تتحكم في جميع مفاصل المجتمع، بالإضافة إلى كونها "مصدر كل الفضائل". ييد أن مجتمع الغد لن يكون "مجتمعا تقانيا" بالضرورة، وفي حال استمراره قد يعم البشرية بأسرها. فوتيرة النمو تسير بسرعة غير مسبوقة، وهذا ما دفع الأستاذ الحبابي إلى إطلاق تعبير "عصر الحينونة" (*l'en train de*) على هذا العصر المتغير بمثل هذه الوتيرة. وإذا كان قدر المجتمعات المعاصرة هو الخضوع لوتيرة التطور المتسارع، فـ«إن عالم الغد سيتحقق بتعاون الجميع ومن أجل الجميع، أو لا يتحقق إطلاقا»⁽²⁴⁾. ومن زاوية النظر هذه، يلزم أن تكون الفلسفة "الغدية" على مقاس عصر الحينونة، أي فلسفة تصلح للإنسانية بأسرها، من حيث إنها تريد أن تكون منهجا علميا لمعالجة نشاطات إنسانية قصد استخلاص عناصر متوقعة، وتهם الإنسانية جموعة، أي بكل إنسان وبمجموع أبعاده، المادية، والوجودانية، والروحية»⁽²⁵⁾.

بيد أن تحقيق مثل هذه الفلسفة التي يفترض فيها أن تستجيب لمتطلبات الجميع، ستواجهها صعوبة كبرى تتعلق «بمدى تلاؤم الغرب – النموذج مع الغرب – الآخر، من منظور العالم الثالث بعد أن يكون قد اندرج في إنسانية جديدة»⁽²⁶⁾. فما دام العالم الثالث لم ينتج نموذجه الخاص، فسيظل التوتر الذهني قائماً بين غرب مرغوب فيه وغرب مرغوب عنه. الغرب المرغوب فيه هو غرب التقنية والتصنيع والحداثة، في حين أن الغرب المرغوب عنه هو غرب الاستغلال والهيمنة الاقتصادية والثقافية. فأئن للعالم الثالث أن يوفق بين الغربيين في عالم الغد؟

صحيح أن «مشاكل الغد ستكون – يقيناً – مغايرة لمشاكل القرن العشرين (وبالأحرى مشاكل القرن الواحد والعشرين)، وستكون الحلول – بالطبع – حلولاً مغايرة هي أيضاً. فليس في تاريخ الإنسانية حلول قارة ودائمة، لأنه لا توجد مشاكل قارة ودائمة»⁽²⁷⁾. وبناء على ذلك، سيكون من الصحيح القول أيضاً، إن مشاكل الغرب سوف تكون مغايرة بالقدر الذي سوف تكون فيه مشاكل العالم الثالث مغايرة كذلك. فبأي معنى يحوز الحديث عن فلسفة غدية واحدة تصلح لهؤلاء وأولئك؟

الجواب الذي قدمه الأستاذ الحبابي يستند إلى الأمل : «نأمل أن تجد مواقف الغرب في مجابهة عالم الغد وموافق العالم الثالث في الخروج من التخلف، أساساً متينة تعتمد رؤية غدوية مشتركة و تستشرف المستقبل من منظار واحد. فمما لا شك فيه أن ذلك سيكون في مصلحة مجتمع الإنسانية»⁽²⁸⁾.

ولكن في الوقت الذي يعبر فيه الحبابي عن هذا الأمل، ويتنمى أن تمهد دعوته لبناء «أسس متينة تعتمد رؤية غدوية مشتركة و تستشرف المستقبل من منظار واحد ؛ فهو يدعو «العالم الثالث أن يمارس لعبة القرن، وأن يدخل عصر

التصنيع، فيسایر الغرب في كل ما ينجز حالياً، على الصعيد التقاني، شريطة أن لا ينكر لقيمه الخاصة من أجل تبني قيم الغرب الذي يعنيه، هو نفسه، تمزقاً وحسرة على ما فقد، ولم تستطع الآلة أن تخفف من أرذائه»⁽²⁹⁾.

إذاء هذه الدعوة، لابد للمرء أن يواجه مجموعة من التساؤلات، من قبيل : ماذا سوف يتبقى من هذه الرؤية الغدوية المشتركة ؟ ففي حال احتفاظنا بقيمها الخاصة، ما الذي سيجمعنا، حينئذ، بالمجتمع التقاني ؟ إذا ما التحقنا بالغرب، ومارسنا لعبة القرن، ودخلنا عصر التصنيع، هل بوسع الآلة أن تخفف من أرذائنا آنئذ ؟ أليست الآلة مصدر الفضائل، ومنبع قيمها الخاصة ؟ هل الغرب الذي يعنيه، هو نفسه، تمزقاً وحسرة على كل ما فقد، حصل له ما حصل عن إرادته واختيار ؟ هل تضمن الآلة أمام مثل ذلك الاختيار (إما... وإما)، إذا ما قررنا الدخول إلى عصر التصنيع ؟

وأخيراً يمكن أن نتساءل بخصوص علاقة الأصالة بالتطور : هل صحيح أن أي شعب ليس له تاريخ أصلي وأصيل، ولا ثقافة متقدمة، يظل فاقداً كل أرضية أو كل نفس للتطور، مثله كمثل شجرة بلا جذور؟⁽³⁰⁾. نطرح مثل هذا التساؤل، واضعين نصب أعيننا تحارب البلدان الحديثة العهد بالوجود (الولايات المتحدة، كندا، أستراليا، نيوزيلاندا)، وهي بلدان ليس لها تاريخ عريق أو أصلي أو أصيل، ومع ذلك فهي متقدمة وما تزال تحقق أعلى الدرجات في سلم التطور.

وبعد هذا كله، أتيح لنا أن ننعت فلسفة الأستاذ الحبابي بكونها متناقضة الأسس والمرامي ؟ وهل من الحكمة أن نرمي فيلسوفاً ما بالتناقض، وهو الخبر بطرق الاستدلال والتحليل والتركيب...؟ ألا يجوز تفسير المفارقات السابقة

بالعودة إلى التوتر الإبداعي على مستوى المخاض النفسي الذي شهدته التجربة الخاصة التي مر بها فيلسوفنا؟

إن كان الأمر كذلك، فلنغير جهة النظر إلى الشخصية بقسميها (الواقعية والإسلامية)، وإلى الغدية أيضاً.

4 - مفارقات الكونية والتميز

سيبدأ التوتر الإبداعي لدى الحبابي عندما غادر المغرب ليدرس الفلسفة بفرنسا، فوجد في باريس عالماً يعج بتيارات فكرية متاجحة. فهو يقدم لنا هذه الأجواء الثقافية على الصورة التالية : كانت هناك «الوجوديات والماركسية، وفي الفنون التشكيلية بيكانسو وماتيس، ومناقشات حامية في مجلة فكر الفرنسية ومجلة الأزمنة الحديثة. وكان جان فال يلقي محاضرات عمومية حول هايدجر وكارل ياسبرز، أما جان بول سارتر فكان في أوج الموضة. تجد في كل مكان مناقشات حول مختلف المواضيع. ودخل هيجل للسوربون دخول الفاتحين، بفضل هيولييت. والمدقق هانري جوبي يلقي دروساً حول برغسون وروسو وديكارت. ويز باشلار مجدداً جذاباً... كانت لقاءات حاسمة. لكن، كيف يتم الاختيار بينها؟ لم يكن المقصود إذن هو الاختيار، بل الجمع والاستيعاب»⁽³¹⁾.

ولكن ماذا بعد الجمع والاستيعاب؟ وكيف يمكن التموضع في مناخ كهذا، بالنسبة لثالثي أجنبني، محظوظ القدرة، عانى الذل فحلّ بفرنسا بحثاً عن أفق للتطلعاته وأماله، وأمل كل الشعوب المضطهدة؟⁽³²⁾. فالجمع والاستيعاب يفتح الباب أمام الانحراف في الفعل الفلسفـي أي الدخـول إلى عالم الكونـية، بينما البحث عن التطلعـات، وتحقيق الآمالـ، يدخلـ في مجالـ التميـز والخصـوصـية الثقـافية (العـربية أو إـسلامـية أوـ الثـالـثـية).

جاء الشاب الحبابي إلى باريس (أواخر الأربعينات) محطماً، بدون هوية محددة. يحمل جواز سفر يحصر جنسيته في كونه : من مواليد فاس، منطقة المغرب، حماية فرنسية. انتابه إحساس بالغربة في هذا العالم، ووصف ذلك الإحساس بالقول : «أنا كائن غير مرتب في القرن، ولا أنتهي للحضارة الصناعية. إني أقرب إلى الحيوانات الثدية مني إلى الإنسان الأبيض (الغربي، المتحضر والمتحضر)»⁽³³⁾. فالإحساس بعدم الانتفاء إلى الثقافة الغربية، رافقه إحساس آخر بعدم الانتفاء إلى الثقافة الأصلية التي عمل المستعمر على طمسها جهد المستطاع. إنه «الشعور بالفراغ» الذي وصفه بحالة «البين – بين»، وهي حالة ترتب عنها تدمير داخلي للشخصية. وهذا ما دفع الحبابي إلى اعتناق المذهب الشخصي، حيث عثر فيه على العناصر الأولية التي تستسمح له بالجواب عن سؤال الهوية المدمرة، خصوصا وأن «الشخصانية ليست ملكا لأحد» كما قال دومينيك. وهكذا جاءت أطروحته "من الكائن إلى الشخص"، لتعكس ليس فقط وضعيته الشخصية، بل وضعيته بوصفه عربياً ومسلمًا وثالثياً. إن حالة «البين – بين» تجد تعبيرها الأمثل في «الكائن الخام» الذي يروم تحقيق شخصيته، وذلك قصد التخلص من تلك الحالة عن طريق عملية «التشخصن». فـ «الكائن الخام يأتي إلى العالم بوصفه حضوراً غير مكتمل، ولا يعثر على تحققه ولا على الطريق الملكي المفضية إلى امتلائه، سوى في التشخيص ومن خلاله»⁽³⁴⁾، مما التشخيص؟

إذا كنا متساوين جميعاً في الكينونة، أي عبارة عن كائنات خام، فإنه تممايز بعضنا عن البعض الآخر بفضل عملية التشخيص. وهي العملية التي تتم من

خلال «مجموع الخبرات الجمالية والأخلاقية والعلمية والدينية...» التي تحدد المجالات الخاصة التي ينبغي أن تكتشفها كل فلسفة ترحب في السمو نحو الإنسان ونحو تحرير الأنماط. يطلق لفظ التشخص على كل هذا، بيد أنه لا يقف عند هذا الحد. إنه يشمل أيضاً وبشكل تزامني مجموع الخبرات العضوية، حيث يشغل الجسم مكان الصدارة. فمن خلاله يتحقق التشخص، عبر الاحتكاك بعالم الأشياء والأشخاص»⁽³⁵⁾. فإذاً ما يميز بعضنا عن البعض (البدائي عن المتحضر، الأبيض عن الملون، المستعمر عن المستعمَر...)، ليس شيئاً آخر عدا عملية التشخص التي نمر منها. وبما أن العناصر المكونة لهذه العملية غير موحدة، نظراً لاختلاف الثقافة والمحيط، فالضرورة ستحتفظ نحن أيضاً بوصفنا أشخاصاً. بيد أن هذا الاختلاف ليس حاسماً ونهائياً، بل ستتابع العملية تطورها في اتجاه المشترك الكوني، والمتمثل في القيم الإنسانية.

ولهذا السبب نفهم الردود القوية من طرف الأستاذ الجبائي على بعض غلاة المفكرين الغربيين الذين يدعون وجود ذهنية بدائية وأخرى متقدمة، وذلك من أجل تبرير احتلال بعض الشعوب أو تبرير تحالفها. فكتب مثلاً «كلنا بدائيون» عنواناً للحديث العاشر من كتابه «من المنغلق إلى المفتح»، ومن بين ما جاء فيه: «نلاحظ في أوروبا، حتى يومنا هذا، سواء في القرى أم في المدن وعلى اختلاف المستويات الاجتماعية، أن للسحر والعرافة (وهذا يذكرنا بالشوافة في المغرب، أي البصارة في المشرق) جانباً كبيراً من القوة والنفوذ. ولا يضاهي هذا التأثير العرافي سوى اعتقاد مئات الآلاف من الغربيين بالرؤى والعجائب والتنحيم، إلى غير ذلك من الخرافات المتنوعة، علامة على السحر

والإيمان باستحضار الشياطين ومحاورتهم، والاعتماد على تنبؤات المتنبئين، وعلى أصحاب التقويم المغناطيسي»⁽³⁶⁾. معنى هذا أن الإيمان بالغيب والخرافة والسحر... هو مشترك إنساني، وبُعد من الأبعاد الإنسانية. فالغيبيات والأساطير لم تمنع نشأة الحضارات، شرقاً وغرباً، قديماً وحديثاً، في بلاد الرافدين أو مصر أو اليونان أو في الهند والصين..إلخ. ومعنى هذا أيضاً أن «لكل مجتمع بشري بدائية، ومنطقاً، بل مناطق. فلا عجب أن يجد الباحث الغربي في ذهنية غير الغربيين ما يخالف ذهنيته، وأن يعثر على متناقضات. ولكن، بالرغم من كل ذلك، لكل البيات، مهما اختلفت، نزعة إلى المحافظة على كيانها الثقافي الخاص مع توتر نحو تجاوزه إلى ما هو أكثر منه شمولاً، أي نحو تدعيم وتلحيم الحضارة الإنسانية»⁽³⁷⁾.

قد يكون الجواب عثراً على «تدعيم وتلحيم الحضارة الإنسانية» في مبادئ العقيدة الإسلامية، أي ذلك التوتر نحو تجاوز الكيان الثقافي الخاص، من خلال استشهاده ببعض الآيات والأحاديث التي ت نحو هذا المنحى⁽³⁸⁾. لأن الثقافة، في نظره، رغم ما يطبعها من خصوصية وتميز، لا تتعارض مع الحضارة رغم ما يطبعها من شمولية وكونية. فهو يقارن بين الثقافة والحضارة، من خلال تعريفيهما، يقول : «الثقافة، في نظري، هي الجهاز المعرفي المكتسب من الدراسة والتجارب الشخصية، والاحتكاك بالآخرين والتفاعل معهم : الجهاز الذي تكون بفضله ذهنية متعددة القابليات، يستخدمها المرء لتوسيع آفاقه المعنوية والمادية، ولمواجهة مختلف الأوضاع التي تعترى حياته وحياة أمهاته... في حين أن الحضارة هي مجموعة تفاعلات الثقافات القومية المختلفة. فالحضارة إنسانية (ليس هناك حضارة غربية أو شرقية، فبالآخر ليس هناك

حضارة عربية أو فرنسية... إلخ). ذلك أن الحضارة تتجاوز القوميات باعتبارها ترمي إلى تحقيق غايات في مستوى الجنس البشري عبر التاريخ»⁽³⁹⁾. إذ لا توجد حضارة بدأت مسيرتها من الصفر، بل إن كل حضارة تنشأ من خلال تراكم تاريخي حدث بفعل تلاقي ثقافي متنوع (تبادلات، هجرات، حروب...). وهذا يعني أن جميع الشعوب والأعراق قدمت للإنسانية قسطاً من إبداعها، ساهمت بها في هذه المسيرة الشمولية. وفي هذه المسيرة التي تشبه كرة الثلج المتدرجة، ربما يكون سمكها وحركتها خاضعين للعملية التي كشف عنها ابن خلدون «المغلوب يقلد الغالب».

وقد يكون الحبابي عثر على «تدعيم وتلحيم الحضارة الإنسانية» أيضاً في اجتهادات بعض الفلاسفة المسلمين، أمثال الفارابي وابن طفيل وابن رشد وغيرهم. ففي دراسة له عن الفارابي يقول : «سنحاول أن "نستغل" الفارابية، على ضوء ما تمثله بالنسبة لعصرها وما يمكن أن توحى به بالنسبة لعصرنا، عسانا نفهمها أكثر وأحسن، وندخل في حوار معها ملتصدقاً بالقضايا الحالية للعالم العربي - الإسلامي»⁽⁴⁰⁾. فما الذي يجعل الفارابي معاصرًا؟

لقد رأى الحبابي في فلسفة الفارابي "إنسية أخلاقية"، تتضمن القيم الإنسانية الكونية مثل الحرية والمسؤولية والالتزام والقصدية والفعل الإرادي... إلخ. إنها قيم يتم استخراجها من نصوص الفارابي بممارسة نوع خاص من التأويل، وهو استخراج «أشبه ما يكون بما تعنيه لفظة إخراج عند المسرحيين المعاصرين». وقد اعتقد الحبابي أنه «بمثل هذا التأويل يضمن للفارابية الاسترسال في الثقافة الإسلامية، في تجاوب حي معها، متتجاوزة التاريخ الإسلامي»⁽⁴¹⁾. وهذا نموذج من ذلك الإخراج : عندما يقول الفارابي مثلاً : «الخير الأفضل والكمال الأقصى

إنما يُنال، أولاً، بالمدينة لا بالمجتمع الذي هو أنقض منها»، فإن الأستاذ الجبائي يُخرج هذا القول على الوجه التالي : «حقاً، بالمدينة الشعور بالمسؤولية أكثر حدة وعمقاً، سواء مسؤولية العين أو مسؤولية الكفاية. تقوم المدن على شبه تعاقد، إذ يختار الأفراد والجماعات التساكن والتعاون، وتقوم على إرادة التمدن. أما اجتماع ما، فأنقض من المدينة. وسبب النقصان، هو أن الاجتماع قد يكون عفوياً، عارضاً، مؤقتاً، وقد تسوده فوضى. أما المدينة فاجتماع منظم، وقار، يتجلّى فيه الاحتياج إلى تقسيم العمل واحترام القوانين، إذ يشعر كل فرد في المدينة بمسؤوليته نحو ذاته ونحو الآخرين»⁽⁴²⁾. وهكذا تم إخراج هذا النص إخراجاً عاماً، وذلك من خلال رصّ القيم الشمولية التالية، كي يأخذ بعضها بأعنق البعض الآخر، وهي : المسؤولية، التعاقدين، الاختيار، التساكن، التعاون، الإرادة، الاحترام، القوانين... إلخ.

نُشر على الإخراج ذاته في تأويل الجبائي لفلسفة ابن طفيل، إذ رأى في هذه الأخيرة من القيم التربوية ما يضاهي فلسفة جان جاك روسو أو يزيد، «فكمَا عند جان جاك روسو في القرن الثامن عشر، الذي ينصح ويلح بأن تكون التربية تربية بلا ضغوط، لأن القمع مصر، كذلك دعا ابن ط菲尔 إلى بيداغوجيا تطورية لا تخضع إلا لعوامل طبيعية. فـإميل، كما يريد له روسو، سينشأ وينمو دون أن تفرض عليه كيفية ما. فالإنسان طيب بطبيعته، وإن التربية التي ينشئه عليها المجتمع هي التي تنحرف به عن طبيته ؛ فتأثير المجتمع سلبي. أما نظرية ابن ط菲尔 فأكثر مرونة، إنه يطلب أن يتعلم الإنسان كما تعلم حي بن يقطان، تدريجياً، إذ لا أحد يستطيع أن يتعلم شيئاً ما، إلا إذا تعلم شيئاً آخر يفترض وجوده مسبقاً... فال التربية الزجرية مصطنعة، تحالف طبيعة البشر، وتُنحرِف بها عن السواء المطلوب. إذن، لابد من مراعاة الفطرة التي فُطر عليها الناس»⁽⁴³⁾.

بيد أن الإخراج باللغ العمومية هو ذاك المتعلق بتأويل أفكار الغزالى، من خلال قياسها بأفكار كل من ديكارت وباسكال و كانط⁽⁴⁴⁾.

5 – المغزى والدلالة

رُبّ قارئ سيختار أمام سر وجود مثل هذه المفارقات التي تزخر بها كتابات الحبابي، ورب مدقق سيرمي كتاباته بالتناقض ومن ثم باللاجدوى، ورب متأول سيرى في مصنفاتة جملة من الإسقاطات. بيد أن الرجل، من جهته، كان واعيا تماماً الوعي بالخطوات التي تقود مسعاه نحو بلوغ مرماه. فقد كان يحمل قضية يدافع عنها، لذلك وجد نفسه أما خصم (مستعمر) يواجهه. فأنّى للمواجهة أن تؤتي أكلها، إن لم يتم خوضها بنفس السلاح الذي يستخدمه الخصم؟ وفي مجال المواجهة الفكرية، أفلیست الأرضية هي الفلسفة؟ أفلیست الأسلحة هي منطق الاستدلال والحجاج والإقناع؟

طرح السؤال التالي على الأستاذ الحبابي : عندما قررت أن تبني "الشخصانية"، ما الذي ميزها عن تلك الشخصية السائدة في فرنسا البلد المستعمر لبلادك في هذا الوقت؟. فجاء جوابه على الشكل التالي: «أولاً الشخصية عندي واقعية. كانوا يفكرون من الناحية الفلسفية في الزمان كخلود، وكانت أفكراً في زمان نسبي، كنا نعيش في إهانة فرضها علينا المستعمر الذي لا أعرف له بالخلود. وكانت أريد أن نعيد الأشياء إلى مستواها الإنساني، وكانت أريد أن أفرض شخصانيتي في مواجهة هذا المستعمر، كبشر مساوٍ له، وكانت أود أن أثير فيه عقدة المجرم في حقي حينما يخاطبني وهو يتباخر بمركب الكمال. كنت أريد أن أقول له: أنت مخاطئ، ومغرور، وإن لدى وعيًا يماثل وعيك، وإنني مساوٍ لك»⁽⁴⁵⁾.

إذن، فمعركة المواجهة مع الخصم تتم فوق أرضيته، وتستخدم فيها الأسلحة عينها، ندًا لندًا : الشخصانية الواقعية في مواجهة الشخصانية المطلقة، الزمان النسبي في مواجهة الزمان الخالد، الوعي في مواجهة الغرور... وهكذا. في هذه المعركة الفكرية، يريد الأستاذ الحبائي أن يبرهن للغرب أنه شخص جاء من العالم الثالث، وينحدر من أهالي إحدى المستعمرات، ولكن يوسعه أن يبدع مذهبًا فلسفيا لا يضاهي ما هو موجود لدى هذا الغرب وحسب، بل يتتجاوزه بغية التعبير عن التميز والخصوصية.

يقتضي التعبير عن الشخصية المرور عبر الجمع والاستيعاب أولاً، أي استيعاب النظريات الفلسفية فهما وتحليلاً ونقداً، ثم المرور بعد ذلك إلى طرح البسائل. ولكن لماذا الفلسفة بالضبط؟ يجيب الحبائي: «إن الثالثي لا يتجه إلى الفلسفة، بل هي التي تأتيه، لأنها هو وعالمه يشكلان مشكلة»⁽⁴⁶⁾. فما طبيعة هذه المشكلة؟ يجيب : «مشكلتي هي مشكلة الثالثيين الوعيين الذين يتأملون أوضاعهم. ويمكن أن تصاغ هذه (الأوضاع) على الشكل التالي : ما نوع المسؤولية التي يتحملها الفيلسوف إزاء المضطهدين والمختلفين؟ وبصفة عامة، إزاء عالم مقسم إلى حد القطيعة، ومتعارض من أجل مصالح حادة، ومن أجل صراعات فكريولوجية متناقضة تزيدها حدة العنصرية والشوفينية؟»⁽⁴⁷⁾.

إذن فال مهمة ثقيلة، والمسؤولية كبيرة. فما نوع الفلسفة القادرة على تحمل مثل هذه المسؤولية، وإنجاز مثل هذه المهمة؟ إنها الفلسفة الواقعية، أي فلسفة التحرر، وليس الفلسفة الحالصة، أي الأنطولوجيا. وهذا ما يفسر اتجاه الحبائي إلى اعتناق "الشخصانية" والدفع بها لتصبح "واقعية"، كي تستجيب لخصوصيات غير الغربيين من المضطهدين والمستعمرات، ولكنها تدافع، في الوقت نفسه، عن قيم المساواة والكرامة والعدالة... التي ينبغي أن تسود بين الجميع.

هكذا أخذ الأستاذ الحبابي على عاتقه مهمة محاورة الفلاسفة الغربيين، واضعا نصب عينيه الخصوصية التي حرص على إبرازها في كل مصنفاته. ومن هذه الزاوية بدت له الحرية التي نادى بها برغسون حرية مثالية، لم تستطع الخروج من سجن الأنما العميق لكي تعانق الشخص في وجوده الخارجي وفي علاقته بالغير. كما رأى في الكوجيتو الديكارتي مجرد همٌ فردي خالص، ينطلق من الأنما الشاك ويعود إليه. أما فلسفة ليينتس فتحتزل التجربة الإنسانية في مجرد ذرة روحية (موناد)، ليظهر الإنسان من خلالها بدون هوية ولا ملامح وجودية ترسم كينونته. أما فلسفة العبث لدى سارتر وكامو وبيكيت وغيرهم، فقد أثارت فيه الاشمئزاز والنفور... فهذه الأخيرة فلسفات تعكس وضعية الإنسان الأوروبي المهزوم الذي خرج من الحرب العالمية الثانية، بنفسية مكسرة ومحطمة، ولا تعكس في شيء وضعية الإنسان المستعمر التواق إلى الحرية، أو الخارج تواً من الفترة الاستعمارية والباحث عن ترسيخ استقلاله الشخصي. بينما الفلسفات المثالية يهوها أساتذة الجامعة الذين يبحثون عن لذة التأمل، وليس المفكر الثالثي الحامل لقضية، والمدافع عن الحق في الوجود.

فبأية وسيلة يمكن تبليغ هذه الرسالة إلى الغرب، إن لم تكن باللغة التي يفهمها؟

لهذا السبب لم يجد الأستاذ الحبابي أيّ حرج في الكتابة باللغة الفرنسية، لكي يبين لمثقفي الغرب أنه لم يفهم فقط فلسفاته الكبرى بل انتقدتها من خلال إبراز ما فيها من قصور. ولم يكتف بإبراز ذلك القصور، وإنما أبدع مذهبها فلسفياً خاصاً به، يعرف باسمه. كما لم يجد بعض الكتاب المغاربة،

في السابق، حرجاً في استعمال اللغة الفرنسية لإيصال مطالبهم إلى الشعب الفرنسي، ولتحريض غضبه على المستعمرين من أبنائه... واليوم، الحاجة تدعوا إلى لغة (أو لغات) أجنبية، قد ازدادت إلحاحاً، فلكي نحارب التخلف لا بد من الانفتاح على العالم، واللغات الحية مفاتيح لذلك... إن المغاربيين الذين يكتبون بالفرنسية لا يمثلون جماعة منعزلة عن الشعب... فهم عناصر حية، وليسوا عناصر طفيلية⁽⁴⁸⁾.

إذن، فالكتابة بالفرنسية (أو غيرها من اللغات الحية) هي شكل من أشكال محاربة التخلف، ولا تمثل إقصاء أو خروجاً من دائرة الفكر العربي المعاصر.

هو ذا محمد عزيز الحبابي، ثائر ضد الاحتلال، طالب علم هاجر إليه من الهاشم إلى المركز، قارئٌ لهم للمذاهب الفلسفية، مناضلٌ من أجل إيجاد فلسفة ملائمة لطموحات المضطهددين (عرب، مسلمون، ثالثيون)، مدرسٌ للفلسفة بالجامعة، عميدٌ للكلية، شاعر، وروائي... شخصية متواترة على الدوام، لا تضع حدوداً لطموحاتها، أو قل بلغتها "لتشخصنها". بيد أن طموحه لم يكن فردياً أو خاصاً، وإنما هو طموحٌ شعبٌ وأمةٌ بل هو طموح العالم الثالث بأسره، أو أكثر من ذلك إنه طموح إنسانيٌ بنفسِ فلسفتي، يروم الخلود في النظر وفي العمل.

الهوامش

- (1) عبر عن هذا الموقف الأستاذ حسن حنفي في كتابه "التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم".
- (2) عبر عن هذا الموقف الأستاذ محمد عابد الجابري في كتابه: "الخطاب العربي المعاصر".
- (3) عبر عن هذا الموقف الأستاذ عبد الله العروي في كتابه : "أزمة المثقفين العرب".
- (4) بنسلم حميش "معهم حيث هم"، الدار البيضاء، دار الحكمة، 1988، ص. 160.
- (5) محمد عزيز الجبائي "عالم الغد : العالم الثالث يتهم (مدخل إلى الغدية)"، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص. 24.
- (6) المصدر نفسه، ص. 24 - 25.
- (7) عبد السلام بعبد العالي، الشخصية الإسلامية: فلسفة أم علم كلام؟ ضمن كتاب "محمد عزيز الجبائي - الشخصية والغدية"، مؤلف جماعي صادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- (8) المصدر نفسه، ص. 164 - 165.
- (9) المصدر نفسه، ص. 168.
- (10) المصدر نفسه، ص. 175.
- (11) محمد مصطفى القباج : الغدية هي الأصل في النسق الفلسفى للجبائي، المصدر السابق، ص. 97.
- (12) Mohamed Aziz Lahbabi · Liberté ou libération, OKAD, 1989, p 190.
- (13) Mohamed Aziz Lahbabi : La crise des valeurs, OKAD, 1989, p.7.
- (14) Ibid, p. 7.
- (15) محمد عزيز الجبائي "الشخصية الإسلامية"، دار المعارف، 1983، ص. 27.
- (16) المصدر نفسه، ص. 43.
- (17) نفس المصدر والصفحة.
- (18) المصدر نفسه، ص. 46.
- (19) المصدر نفسه، ص. 126.
- (20) نفس المصدر والصفحة.
- (21) نفس المصدر والصفحة.
- (22) المصدر نفسه، ص. 127.

- (23) محمد عزيز الجبائي "عالم الغد : العالم الثالث يتهم" ... ص. 15.
- (24) المصدر نفسه، ص. 22.
- (25) المصدر نفسه، ص. 24.
- (26) المصدر نفسه، ص. 67.
- (27) المصدر نفسه، ص. 78.
- (28) المصدر نفسه، ص. 91.
- (29) المصدر نفسه، ص. 144.
- (30) نفس المصدر والصفحة.
- (31) محمد عزيز الجبائي "الإنسان والأعمال"، الجزء الثاني (الفيلسوف)، مطبعة النجاح الجديدة، 1991، ص. 169.
- (32) المصدر نفسه، ص. 172.
- (33) المصدر نفسه، ص. 175.
- (34) Mohamed Aziz Lahbabı, De l'être à la personne, 3^e éd. L'harmattan, M.T E, Okad, 1988, p. 342.
- (35) Ibid, p. 338.
- (36) محمد عزيز الجبائي "من المغلق إلى المفتوح"، ترجمة محمد برادة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1971، ص. 139.
- (37) المصدر نفسه، ص. 153.
- (38) من قبيل الآيات التي يستشهد بها : «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَةً لِلنَّاسِ» (سأ، 28)، أو ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِين﴾ (الأنباء، 107)، أو ﴿هُنَّا أَئْيُهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُورًا وَقَابِلَ لِتَعْاَذْفُونَ إِنْ أَكْرَمْكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَأْكُمْ إِنَّ اللَّهَ غَلِيمٌ حَسِيرٌ﴾ (الحجرات، 13)، أو ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة، 256)، أو ﴿وَلَكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوْلَيْهَا، فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (البقرة، 148).
- ومن الأحاديث التي يستشهد بها: «اعملوا فكل ميسر لكم خلق له»، أو «لا فضل لعربي على أعمامي، ولا لأبيض على أسود... إلا بالتفوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم»، أو «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، «ليس من دعا إلى عصبية».
- (39) محمد عزيز الجبائي، "الإنسان والأعمال، الجزء الثالث (آراء وموافق)" ، مطبعة النجاح الجديدة، 1991، ص. 76.

- (40) محمد عزيز الجبائي، "ورقات عن فلسفات إسلامية"، دار توبقال للنشر، 1988، ص. 9.
- (41) المصدر نفسه، ص. 43.
- (42) المصدر نفسه، ص. 24-25.
- (43) المصدر نفسه، ص. 53.
- (44) انظر القسم الثالث، في المصدر السابق، بعنوان: "إلى أي مدى أثر الغزالي في الفكر الأوروبي؟".
- (45) محمد عزيز الجبائي، "الإنسان والأعمال، الجزء الثالث (آراء وموافق)" ... ص. 117.
- (46) محمد عزيز الجبائي، "الإنسان والأعمال، الجزء الثاني (الفيلسوف)" ... ص. 174.
- (47) المصدر نفسه، ص. 176-177.
- (48) محمد عزيز الجبائي "الإنسان والأعمال، الجزء الثالث (آراء وموافق)" ... ص. 29 - 30.

الحبابي ومجادلاته للمفكرين المغاربة

يوسف بن عدي

أستاذ باحث في الفلسفة العربية الإسلامية

والفكر العربي المعاصر

يمثلُ الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي (1923-1993) نزعةٌ نقديةٌ في الفكر العربي المعاصر. وذلك على أساسٍ أنَّ التجديد في الفلسفة وقضاياها لا يتحقق إلا عن طريق النقد والجدل مع تاريخ الفلسفات والمذاهب، بل الأكثر من ذلك، لا يفصلُ فلسفتنا تفكيره وتأملاته عن قضايا المشروع السياسي والإصلاحي، وواقع الثقافة المغربية والعربية في نهاية النصف الأول من القرن العشرين، إضافةً إلى واقع الدرس الفلسفـي الجامعي في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية⁽¹⁾، حتى أقرَّ بعض الباحثين المغاربة المعاصرـينـ اليوم بمحصلة جامـعة مفادـها أنَّ منابع الفكر الفلسفـي عندـ الحبابـي سواءـ سلـمنـاـ أنـ ذلكـ الفكرـ أنتـجـ فـلـسـفـةـ تـنـفـسـ فـيـ السـيـاسـةـ أوـ سـيـاسـةـ تـسـتـلـهـمـ منـ الـفـلـسـفـةـ،ـ يـنـبـيـقـ حلـ عـنـاصـرـهاـ منـ قـلـقـ دـفـينـ لـهـ⁽²⁾.ـ وـمـنـ ثـمـةـ،ـ يـدـوـ لـنـاـ أنـ السـيـاسـةـ وـالـفـلـسـفـةـ قدـ أـسـهـمـتـاـ فـيـ تـشـخـصـ الأـوضـاعـ السـيـاسـةـ وـالـإـيدـيـوـلـوـجـيـةـ وـلـواـحـقـهـاـ السـلـبـيـةـ منـ اـسـتـلـابـ وـفـقـدانـ الـهـوـيـةـ

والكينونة. وهذا معناه أن محمد عزيز الحبابي رسم رؤيته النقدية من نظام العلاقات بين الماضي والحاضر والمستقبل أو عالم الغد⁽³⁾.

وهكذا، جاءت أعمال الحبابي الفكرية والمذهبية (الشخصانية الواقعية والشخصانية الإسلامية والفلسفة الغربية) كتعبير عن ضرورة استئناف القول الفلسفي. وأكيد أنّ من مظاهر هذا الاستئناف، محاولة الرجل الربط بين الفلسفة وبين تطلعات ثالثية تروم الدفاع عن طموحات العالم الثالث في التنمية والتقدم⁽⁴⁾، فضلاً عن ذلك العمل على قراءة الماضي قراءة مثمرة وخلقية حتى يمكن أن تسعننا في بناء المستقبل.

لاميرية في أنَّ الكثير من الباحثين اليوم في قضايا الفكر العربي المعاصر لا يدرجون الفيلسوف محمد عزيز الحبابي في مدار النزعة النقدية بجانب أعمال محمد عابد الجابري وعبد الله العروي ومحمد أركون... إلخ. وذلك لعدة أسبابٍ واعتباراتٍ من بينها فشو النزعة الانتقائية⁽⁵⁾ في مكتوبات الحبابي الفكرية والفلسفية، بل فوق ذلك، انعدام رؤية نسقية تؤسس لموافقه الفكرية والأيديولوجية من إشكاليتي التراث وفكرة الحداثة. وهذا كُلُّه بمعية فكره الذي يبدو لنا غير مستقر وصاحب ومثير للجدل، ولا يتهيب من الواقع في المفارقات. ثم، أنه يطرح مسائل فلسفية كبيرة ومعقدة في جملة من العواطير والشذرات السريعة الجريئة المدعومة بأمثلة مرحة من واقع الناس وحيواتهم⁽⁶⁾. وهذا ما يؤدي بالحبابي جملة وتفصيلاً إلى بناء ثنائيات ومتضادات على أرضية واحدة أي الوج다يات والحدسيات والعقلانيات⁽⁷⁾. إذاً، فهل معنى هذا أن التضخم الأيديولوجي واللاعقلاني هما العائقان وراء تشطيب فكر الحبابي من

تيارات الفكر الفلسفية المغربية النقدي كما هو حاضر بقوة في نصوص عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري ؟

لا أحسب ان عبد الله العروي حينما ينبه إلى معضلة التأثر التاريخي إلا ويردها إلى تخلف الوعي عن الواقع⁽⁸⁾، معنى هذا ليس العقل النقدي، بل انحرافه في اشكاليات الاجتماع والثقافة والسياسة. وفعاليته إنما تكمن في قراءته للواقع قراءة نقدية تدفع به إلى مرتبة التعلق والمعقولية. ولما كان محمد عزيز الحبابي من طينة المفكرين المغاربة الذين يأخذون في حسابهم مشكلات المجتمع، وأوضاع العالم العربي والثالثي والإسلامي، ويسرعون في تقديم قراءة جديدة للتراث الفلسفى العربى ويحددون موقفهم من الحداثة، فإن الرجل من الصعب إزاحته عن النقد كشرط من شروط النظر الفلسفى. لاسيما، وأن الحبابي قد فكر مليئاً في العلاقات المركبة بين الماضي والحاضر والمستقبل⁽⁹⁾، التي أفسحت له فرصة محاورة أسماء من التراث الفلسفى مثل الفارابى والغزالى وابن رشد وابن طفيل وابن خلدون وغيرهم. وكان حضور هؤلاء جمياً في فكره دلالة على أن هناك استمراً، وعلى أن الأمر يتعلق باستئناف للعلاقة بالفلسفة وقضاياها⁽¹⁰⁾. ولا يقف الأمر عند هذا الأفق، بل استطاع فيلسوف الشخصية محمد عزيز الحبابي أن يوجه سهام نقده للنزاعات الفلسفية الغربية الحديثة⁽¹¹⁾، مبرزاً موقفه الفكرى والإيديولوجي إزاء التغريب والاستلام والتقليد. والدليل على ذلك، توسيع محمد عزيز الحبابي شخصانيته بالطابع الخاص⁽¹²⁾، وأن فيلسوفنا قد رفع ايقاع النقد والجدل إلى مستوى التفلسف⁽¹³⁾.

بناء على الاعتبارات والأسباب المتقدمة، نقول إن مفهوم النقد عند محمد عزيز الحبابي قد يثير جملة من الإشكالات والإستفهامات التي قد

تكون من المبررات التي دفعت بعض الباحثين المغاربة اليوم إلى إخراجه من دائرة العرب والفكر النقدي⁽¹⁴⁾، وذلك من قبيل : ما طبيعة النقد ومرجعياته النظرية والفلسفية؟ أليس من شروط النقد بالمعنى الكانطي رسم حدود العقل وممكنته؟، إلى أي حد يمكن التقرير بأنّ محمد عزيز الحبّابي قد مارس نقد المضامين أكثر من نقهه للآليات التي يشتغل بها العقل؟، ألم يكن الحبّابي يفهم النقد بمعنى الجدل والحوار والتحاور؟ هل كان الحبّابي وهو في معرض مجادلاته للفكر الفلسفي العربي والمغربي يستعمل آليات التغليط والمعالطة؟، أليس نقد الحبّابي لأطروحته الفكر الفلسفى المغربي هو نقد إيديولوجي أكثر منه نقداً فلسفياً؟، كيف يزاوج الحبّابي في معرض مجادلاته للمفكرين المغاربة بين كشفه للمفارقات وبين إلحاشه على استدعاء النسق الشخصاني ومفاهيمه؟، ألم يكن فيلسوف الشخصية الإسلامية بعيداً عن آليات السفسطة والتضليل الدلالي والقولي وملتزماً بأدبيات الجدل والمحاورة؟، هل كان الغرض من الحوار النقدي هو الابطال بالقصد الأول بالمعنى المنطقى أم كان غرضه البحث عن آليات لتطوير الفكر الفلسفى المغربي؟، من خلال ذلك سوف نعمل في هذه الورقة الفكرية على رصد طبيعة مجادلة محمد عزيز الحبّابي لأطروحتات الفكر الفلسفى المغربي.

أولاً، مقدمات فكرية للفيلسوف محمد عزيز الحبّابي

لقد رسم محمد عزيز الحبّابي رؤيته الفلسفية والثقافية والإيديولوجية في مذهبة الشخصاني بتجلياته : الواقعي والإسلامي والغدوى⁽¹⁵⁾. إنها إلى حد فلسفات في فلسفة واحدة⁽¹⁶⁾، على أساس الحوار النقدي مع الأفكار والفلسفات

سواء كانت تراثية أو كانت غربية حديثة ومعاصرة. فالحوار، في اعتقاده، هو المدخل لخلق شرط ملائم لتطوير قضايا الفكر الفلسفى⁽¹⁷⁾. والحق، أن قناعة فيلسوف الشخصية في التحاور والجدل مع الغير، والتفاعل معه بشكل ايجابي هي قناعة راسخة أياها رسوخ؛ وآية ذلك تبنيه في الكثير من الأحيان لأفكار الخصم واقتراباته وحلوله، بل فوق ذلك قد يضع القارئ في حيرة وقلق هائلين⁽¹⁸⁾. ولعمري أن هذا الأمر في غاية الأهمية والتبوغ في بلورة المفاهيم والقضايا وتجاوز الأوضاع أو ما كان يسميه الجباري التخلف الوجودي⁽¹⁹⁾.

فلما كان دفاع محمد عزيز الجباري على ضرورة الارتباط بالواقع وعدم الانفصال عنه، لأن ذلك يفضي إلى نشوء أزمات وآزمات في المعرفة والسياسة والتاريخ، فإن هذا التصور بدون شك، إنما يصدر عن موقف فلسفى مضمونه أن الشخص هو ثمرة لقاء الأنماط بالواقع وتفاعل الشخص بالتاريخ»⁽²⁰⁾. وهذا يدلُّ أيضاً على المضامين الاجتماعية لأنطولوجيا الجباري، فهي فلسفة في القيم، ولا سيما قيمتي الكرامة والحرية، وفلسفة في الثقافة والحضارة، بل وفلسفة في التقانة⁽²¹⁾. فضلاً عن ذلك أن الكائن لا يسعفنا في تحقيق القيمة الشخصية ما لم يتجل في الإنسان القيمي، بل وما لم نقتنع بأن الشخص أفعال لا معطيات⁽²²⁾. ومنه، فالانتقال من الكائن إلى الشخص مرهون بحركة الشخصية وبناء مستمر لما يجب أن يكون⁽²³⁾. ومن ذلك، تكون القيمة ليس في ذاتها بقدر ما تأخذ دورها ووظيفتها في عالم مشخصن. وهذا يؤدي إلى أن الجباري لم يعتقد أبداً أن الإنسان هو معطى ذو مضمون أنطولوجي. بل يتصور الإنسان من باب الصيرورة والتحول. يقول الجباري في هذا المعرض : «والغاية القصوى للإمكانات التي يحتويها فكون الشخص يصير إنساناً ليس معناه أن يصبح كل

ما يريد أن يكون، بل كل ما يستطيع أن يتحقق»²⁴. ذلك ما حفزه إلى إيلائه مقوله الملكية الصدارية على الكينونة. فالشخص ينتج كلما ابتعدت الذات عن الكائنية أو الكينونة (ولعله لهذا السبب لا يغير انتباهاً لفرق بينهما). ولذلك كان كل تفكير للعودة إليها في نظر الجبائي إذاناً بتدور الشخصاني للأنا²⁵.

إذاً، لم يكن الجبائي فيلسوفاً شخصانياً بقدر ارتباطه بالواقع التاريخي الخاص في منأى عن النظر في الموجود والعقل وأفعال الفكر نظرة متعلالية مجردة. إذ أن أية محاولة للنكوص والارتداد إلى الكينونة هو التخلّي عن المترعرع الشخصاني²⁶. يقول الجبائي في "كتابه من الكائن إلى الشخص" «يجب أن تكون معرفتنا للإنسان معرفة دينامية أي في حركة دائمة، دوام للشخص الانسان»²⁷. فهذه المقدمات الفلسفية لفيلسوفنا لم تكن من باب الترف الفكري، بل كانت عبارة عن تصورات محصلة من قبل نقهde للواقع وأوضاعه وتطوره المتواصل للتحرر واسترجاع كرامة الإنسان المغربي والعربي والثالثي²⁸. والحال أن اختيار الجبائي للشخصانية الواقعية قد كان عن وعي دقيق وعميق، والشاهد على ذلك قدرته على تحرير جملة من الانتقادات ضد شخصانية "رونوفي" و"إيمانويل مونيه"، فضلاً عن ذلك لتجاوزه للمذاهب والتيارات التي كانت سائدة في فرنسا عقب الحرب العالمية الثانية. فالجبائي أراد لشخصانيته أن تكون شخصانية نقدية. والنقد يبدأ عنده لا ب النقد الحضارة الغربية وحدها، ولا ب النقد الذات وحدتها، بل ب النقد المذهب نفسه أيضاً²⁹. والظاهر، إذاً، أن مشروع الجبائي الفلسفي لم يكن صدئ للفلسفات الشخصية الغربية الحديثة ولا للتقليل التراثي العربي الكلاسيكي. بل جاء تأمله ونظره في سياق الوعي باللحظة التاريخية ومتطلباتها السياسية والاجتماعية والفكرية³⁰، وبهذا الاعتبار، فالواقع هو المحدد لما قبل

ولما بعد⁽³¹⁾، على أساس أن الإنسان هو مطيّة التفكير في الأوضاع السياسية والمجتمعية والتاريخية نحو عالم الغد. يقول فيلسوف الشخصانية الإسلامية: «كافحت الشخصانية الواقعية من أجل الحريات والاستقلال، وقاومت مركب النقص لدى المستعمرات ليستعيدوا شخصيتهم التاريخية والثقة بالنفس. إنها فلسفة تحدى ظروف عصيبة ولسان حال المستغلين والمسحوقيين في التاريخ»⁽³²⁾.

يمكن القول إن المشروع الشخصاني⁽³³⁾ لم يكن فقط منحصراً في قراءة الواقع العربي وتشخيص أزماته، بل أكثر من ذلك عمل الرجل، بدون هوادة، على تقديم رؤية فلسفية عميقه للتراث العربي الإسلامي، عن طريق الحفر الدلالي واللغوي لمفهوم الشخص فضلاً عن ذلك بيان دوره الفلسفى والمذهبى فى تحصيل مياسم من قبيل الاستقلال الذاتي والشهادة والاعتراف. يقول الحبابي: «ميزة الشهادة في كونها تجعلنا ننحطى الكائن إلى الشخص»⁽³⁴⁾. يبدو لنا، أن الحبابي يعي وعيًا تاماً بحدود التفكير في التراث بلغة شخصانية واستعمال مفاهيمها الأساسية؛ لكنه يروم عرض قراءة تأويلية للنصوص التي يراها تسعفه في إبراز قيمة الإنسان والشخص في معرض مفهوم الأفق⁽³⁵⁾. يقول الحبابي: «أولاً كل أفق من أجل أن يكون حيًّا ينبغي أن يكون في ارتباط مع عاطفة [...] إذا كان الكائن المحبوب يملك أفقاً في أغذاء مستمر، فإنه يصبح بدخوله في أفق العاشق حاجة ضرورية من جديد»⁽³⁶⁾.

لم يكن تفكير الحبابي في الحاضر والماضي فحسب، بل امتد إلى صياغة رؤية شاملة للمنزع الغدوى، وهي فلسفة لم يكن بالإمكان التفكير فيها من دون الانطلاق من الماضي و الحاضر نحو المستقبل، وهذا ما يرفع عنها الالاتاريجية والافتقار إلى الموضوعية، بالرغم من هذا الوسم لا يمنع من حضور البعد

الإيديولوجي. فمن نوافل القول إن يخضع التراث «في نهاية الأمر، لوجهات إيديولوجية يتعمّن على، من أجل انجاح مشروع التحديث، أن تُنقلها إلى مستوى الوعي. يجب أن أعي أن للتراث دوراً ودلالة إيديولوجيين من جانب أول، وأن أوضح لنفسي من جانب ثان، الدور والدلالة اللتان أريدهما منه في مشكلي الحاضر كما أعيشيه بكل عنفه وعنفوانه»⁽³⁷⁾. وبكلمة جامعة، نقول إن هذه البيانات والمقدمات الفلسفية والمذهبية التي نافح عنها محمد عزيز الجبائي لم تغب من حواراته مع أطروحتات الفكر الفلسفى المغربي، وممارسة تأثيرها على خصوصه في توجيهه اشكاليتي الحداثة والموقف من التراث.

ثانياً ، الجبائي في مواجهة العروي : حوارات بين التاريخانية والشخصانية

1. في نقد المفاهيم

لا محيد أن سؤال التراث⁽³⁸⁾ في الفكر العربي المعاصر قد حظي بالتأمل والنظر الشديدين، سواء بدعوى القطع معه وطي صفحته إلى الأبد أو بدعوى تحديثه من الداخل. لهذا السبب، برزت بعض المشاريع الفكرية والإيديولوجية تدعو إلى اللحاق بركب الحداثة والتنوير باسم العقلانية، وأن لا خيار للعرب وال المسلمين غير الاندماج في سياق منطق التاريخ وتطوره ؛ ويمثل هذا الموقف الحاسم مع التراث الإيديولوجي والمعرفي⁽³⁹⁾المفكر المغربي عبد الله العروي، الذي لم يتردد قيد أسلمة في اعلان هذه الدعوة وترسيم معالمها الإيديولوجية، المتمثلة في النزعة التاريخانية باعتبارها المنهج المناهض للفكر التقليدي⁽⁴⁰⁾. فالدعوة إلى القطيعة الأنطولوجية مع التراث لم تلق قبولاً كبيراً في أوساط التقليدين والثوريين من الماركسيين⁽⁴¹⁾ مما دفعهم إلى التشابك معه تشابكاً

إيديولوجياً وفكرياً. لكن، ما يهمنا في هذا المعرض هو أن نقف عند بعض التساؤلات والاشكالات التالية : كيف قرأ فيلسوف الشخصية الإسلامية محمد عزيز الحبابي تاريخانية عبد الله العروي؟. هل كانت ملاحظات الحبابي النقدية تأسيساً لقول فلسيّ أم هي مجرد أفكار كلامية عامة؟ ثم، أليس الحوار مع هؤلاء المفكرين منطلق أساس لتطوير الفكر الفلسيّ المغربي؟

لقد حرر المفكر المغربي عبد الله العروي سلسلة من المفاهيم : الحرية الدولة، الإيديولوجيا، التاريخ والعقل وذلك لتحقيق أمرين هائلين : الأمر الأول يتجلّى في بيان محدودية المفهوم في ثقافتنا العربية وعدم مطابقته بين المفهوم والمجتمع⁽⁴²⁾.

وأما الأمر الثاني فيظهر في محصلة جامعة، مفادها أنّ التراث العربي الكلاسيكي إنما يقدم لنا أنظمة معرفية محدودة لا يسعها ان تُجاري الحداثة ومنجزاتها المشهودة والمتتحققة⁽⁴³⁾. وعطفاً على هذا، أعلن الحبابي ضرورة معاودة النظر في المفاهيم من حيث هي البوصلة الموجهة لفكرنا، بل لنقل المعبر عن واقعنا الاجتماعي والسياسي الذي نعيشه اليوم، ونطلع من خلاله إلى المستقبل وعالم الغد. وهذا كلّه ضمن الجدل العربي الرهيب حول التراث والإيديولوجيا، التراث والثورة، والتراص والتقدم. فلا نبالغ في القول إذا ما قلنا إنّ تحرير محمد عزيز الحبابي لكتاب "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر" (1990)⁽⁴⁴⁾، هو تحرير لكتاب في الجدل والمحارة النقدية⁽⁴⁵⁾ تنضبط، في كثير من الأحيان، لأخلاقيات المناقشة المتمثّلة في المسؤولية والابتعاد عن التضليل الإيديولوجي والتغليط الدلالي والقولي، فضلاً عن ذلك الاعتراف بصواب التأمل وسداد النظر للخصم متى لمس فيهما الفعالية والملائمة بين الفكر والواقع.

ينطلق فيلسوف الشخصية الإسلامية في هذا النص (مفاهيم مبهمة) من أرضية فلسفية تتجلى في أن الانطلاق من الواقع نحو الفكر، وانشاق الفكر من الواقع هو أساس تحصيل صيورة الإنسان في التقدم والنهضة، وأكيد أن هذا يشي ويرمي إلى ضرورة البحث عن الاستمرارية بين التراث وفكرة الحداثة المعاصرة⁽⁴⁶⁾، ضدًا على القطع والانقطاع إلى الحداثة كمنطق أنطولوجي محظوم. يقول الجبائي منهاً إلى أمر جلل : «لن يصبح العرب واعين بمصيرهم وقدرين على مجاشهته إلا بعد أن يتبلور مفهومه في ذهنهم»⁽⁴⁷⁾، والحال أن العرب اليوم يريدون ويتعلمون إلى مواجهة مصيرهم بفكر مبهم. يقول الجبائي في هذا السياق : «مضامين بعض المفاهيم العمدة تسبح في الضباب ويتخر معها في الغموض النسق الفكري العربي عند أغلبية الكتاب، بل حتى عند البعض من قادة التفكير»⁽⁴⁸⁾. فالنخبة المثقفة لا يحدُر بها أت تسبح وتجذف خارج الواقع التاريخي والمجتمعي للأمة. ييد أن أزمة الفكر وغموضه إنما يدفعنا إلى التساؤل مع الجبائي : «ماذا فعل المثقفون العرب ليرفعوا مجتمعاً لهم إلى مستوى المفاهيم الحضارية المستعارة التي يوظفونها في المعاملات النخبوية الخاصة بهم؟»⁽⁴⁹⁾.

لقد انكب نقد الجبائي لأطروحة عبد الله العروي في مراجعة بعض المفاهيم الأساسية منها : الواقع، الإيديولوجيا، القومية، الليبرالية والتاريخانية. وهو نقد يتأسس على المفارقات التي قد تحدثها هذه المفاهيم في علاقتها بالواقع وبمرجعية القول ومستوياته. وبيان ذلك أن مفهوم الواقع كثير العُرضة للالتباس والغموض والخلط بين الواقعي واللاواقعي، بل أكثر من ذلك فمن الصعب حصر الواقع في مستوى واحد على حساب المستويات الأخرى⁽⁵⁰⁾. لهذا السبب

كانت تيارات الفكر العربي تنطلق من الواقع، وكأنه فكر يصارع مصيره بالإدبار عنه⁽⁵¹⁾. ومن ثمة، يقترح الجباري لتحقيل الواقعية الاستناد إلى المنهج الواقعي النقدي ثم النظرة التكاملية. فلا مخرج للفكر العربي «إلاً بعد الاقتناع بضرورة النقد الذاتي وبنجاعته وباتباع منهجه واقعي ونقدي يراعي الدقة أكثر ما يستطيع فبدون ذلك لن تدرك الواقعية بوضوح»⁽⁵²⁾.

أن يقرأ فيلسوف الشخصية الإسلامية الإيديولوجي العربية المعاصرة عبد الله العروي، يعني الإقرار بضرورة النقد والجدل لتطوير فكرنا الفلسفية العربي والمغربي. وبهذا الاعتبار، يتصور الجباري أن عنوان الكتاب المومأ إليه أعلاه غارق في الالتباس والغموض والتناقض الدلالي. إذ لا ميرية في أن إبهام النظريات يعكس إبهام مضامين المفاهيم التي تبيت عليها. والعكس صحيح، فأدوات التعبير تؤثر في النسق بкамمله⁽⁵³⁾. ولعل في حسبان الجباري أن الالتباس في كتاب الإيديولوجي العربية المعاصرة هو التباس في مضامين كل من الإيديولوجي والقومية. فالجمع بينهما فيه مفارقات فلسفية ونظرية. وبيان ذلك أن الفكر ولوبيا هو عالم الفكر، وال القومية عالم الوجودان وبالتالي فوصف أية "إيديولوجي" بـ"قومية" يضيف غموضاً في المفهومين معاً، خصوصاً وأن لـ"إيديولوجي" ولـ"قومية" استعمالات عديدة، وكل استعمال يحمل معه معاملاً من الغموض على نطاق الساحة العربية ككل»⁽⁵⁴⁾. ويردف الجباري مستشكلاً : «هل العرب (المسيحيون والمسلمون والملحدة واللامبالون) يتمون جميعاً إلى نفس الفكر ولوبيا؟»⁽⁵⁵⁾.

ومن ذلك كله، لابد من الانتباه إلى أنّ محمد عزيز الجبائي يرصد المغالطات الهائلة وراء تركيب عبد الله العروي عنوان كتابه من قبيل عدم تطابق بين الإيديولوجيا والأفق العربي، حتى أن فكره ولوجيا عربية قاصرة على تأدية «محتوى الشعور بالوحدة العقدية والثقافية والوجدانية الذي يطبع مفهوم "الأمة"»⁽⁵⁶⁾ لاسيما وأن الرجل ينطلق من مقدمات نسقه الشخصاني وخلفياته. «فلو أن العروي عبر بـ "إيديولوجيا لبيرالية" لسقط كلّ ابهام. إذ يكون عنوان الكتاب يعلن بدقة عن مضامين المنطوق منها والضمني والمستتتج»⁽⁵⁷⁾، فضلاً عن ذلك وجود اختلاف بين سياق تحرير الإيديولوجيا الألمانية والإيديولوجيا العربية المعاصرة. ويتتج عن هذا، أن هاجس الجبائي في نقد العروي هو بيان علاقة الفكر بالواقع، وكذا علاقة المثقف الملتم بقضايا الأمة ومصائرها وأمالها. بعدما أصبح «الخطاب الفكريولوجي عندنا لغة بلا أفق، أي لغة من لغو، ألفاظ دون أبعاد»⁽⁵⁸⁾. ومن جوامع القول إنّ الزواج بين مفهومي القومية والإيديولوجيا هو زواج غير شرعي.

2. للمستقبل رجالان : الماضي والحاضر

يقول عبد الله العروي : «كيف يمكن لل الفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل وبدون أن يعيش مرحلة الليبرالية؟». إذا كان محمد عابد الجابري قد انتقد هذه العبارة في سياق حديثه عن الأصالة والمعاصرة في كتابه "الخطاب العربي المعاصر" ، على أساس قراءة تشخيصية تروم بيان التناقض بين المفاهيم، فإنَّ فيلسوف الشخصية الإسلامية قد تعرض لقول العروي في معرض نقد مضمون الخطاب وحملته التاريخية والسياسية والفكرية. يقول الجبائي : «إنه مجرد

تساؤل. ييد أنه دليل حيرة وعلى شبه اختيار مسبق. فإذا اضطر المثقفون العرب أن يعيشوا المرحلة الليبرالية، قبل أن يستوعبوا مكتسباتها، بات من الضروري أن يعيشوا تاريخ اليابان في أواخر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين...»⁽⁵⁹⁾. ومن ثمة، فلا عجب أن يُؤسَم هذا الفصل الثاني من القسم الأول من كتاب مفاهيم مبهمة بـ النفي من الداخل ! لكن، كيف يدعونا العروي إلى الليبرالية وقد برهنت على نكساتها «وقادت الإنسانية إلى الباب المسدود»⁽⁶⁰⁾ في الوقت الذي تتحقق المشاريع من جوف الواقع التاريخي والمجتمعي «بذهنيات أقوام مهين لتحملها»⁽⁶¹⁾. فانظر كيف ترقي ليبرالية العروي إلى مرافق السلفية، ف تكون بذلك سلفية ليبرالية⁽⁶²⁾؟.

من الواضح أن اختيار العروي للدعوة الليبرالية هو اختيار غير مباشر لوحدة التاريخ وتطوره إلى الأمام ضد الدعوات المتواصلة بالتاريخ الوطنية والمحلية والقومية التي ترفع شعارات الهوية والأصالة والترااث، بل فوق ذلك إن التاريخياني ليس له من مفر من مواجهة الفكر التقليدي وأشكاله المختلفة. ييد أن فيلسوفنا الحبابي يعي هذه الأطروحة ومراميها في اجتناث الهوية العربية واغتيال أحلامها وآمالها⁽⁶³⁾. فالدعوة إلى الاستلاب والاغتراب إنما يجعلنا نسقط في الانفصال الكلي عن أوطاننا وأهلهم فيمسى، كما يقول الحبابي، شأنه شأن الغراب الذي أراد تقليل الحجلة⁽⁶⁴⁾. وفي هذا المعرض لم يتوان الحبابي من نقد أدوار المثقف العربي سواء الذي يبشر بخطاب ترأسي منغلق، أو الذي يدعو إلى الحداثة والبراكيسيس، يقول الحبابي : «إن المثقف العربي أحد رجلين : ترأسي متعلق بماض في ذاته، يدافع عنه بعيداً ويحرسه بحساسية حراس المقابر[...]. أما المثقف العربي الثاني فيرفض التراث باسم الفعالية

والتطبيق العملي (البراكسيس)، ولا يريد أن يترك الأحداث تفاجئه، لكنه يجعل كل شيء يتمحور حول التاريخ»⁽⁶⁵⁾. يترتب عن هذا وقوع الترائي واللبيرالي في مطب الإلacticة، مطلقية العقل ومطلقية التاريخ وهما ما سببا خيبة أمل في تحقق التطور والتنوير الحقيقيين. «فالإلacticة في الخطاب والمطلقية في المعتقد ابتعاد عن الواقع، بل إن الإلacticة والمطلقية من الواقع»⁽⁶⁶⁾. وبهذا، فالدعوة إلى اللبيرالية هي دعوة تسقط في مآذق وصعوبات كثيرة. يقول الجبائي مبيناً ذلك : «ليست الصعوبة في التقليد بحد ذاته، ولكنها في محاولة تقليد نماذج متحركة داخل منظومات ترمي باستمرار إلى التجاوز الذاتي تبعاً لعقلانية تتتطور مع الظروف المجتمعية والتاريخية»⁽⁶⁷⁾، فضلاً عن ذلك أنّ مفهوم الغرب يحتاج إلى تحوط منهجي وحذر نظري شديد. لستمع إلى فيلسوف الفلسفة الغدية : «الغرب غير واقف، ليس راكداً، لذلك إن نموذجيته هي أيضاً تتحرك وتتغير. فهو النموذج القدوة لنا ولكنه ييدع باستمرار نماذج له... نستنسخها منحرفة وبعد أن يفوتها الركب»⁽⁶⁸⁾. كما أن مفهوم التراث يخلق العديد من التساؤلات والشكوك أيضاً على غرار مفهوم الغرب. «فالتراث مستويات وأوجه، كل واحد منها عمل أقوام استجابوا لأوضاع جغرافية وتاريخية ليست هي أوضاعنا»⁽⁶⁹⁾. وعليه، فموقف الجبائي هو موقف مركب ؛ هذا الأخير الذي يترجمه الجبائي في رؤية فلسفية شخصانية غدوية واضحة ازاء الماضي والحاضر. يقول : «إن للمستقبل رِجين. واحدة في الماضي والثانية في الحاضر، كلتاهما متواتتان نحو المستقبل»⁽⁷⁰⁾. ثم لم يرفض الجبائي الغرب بقدر ما نظر إليه نظرة معرفية رفيعة، «فما نوّده هو أن نتعلم عن الغرب، لا آراءه عن تاريخه ولا مشاريعه، ولكن كيف يتأمل في ماضيه وحاضره، وكيف ينتقدهما ليفهمهما، وعن حاضره

ويوظفهما، وكيف يخطط للمستقبل [...]. فتتعلم عن الغرب كيف يراجع دائمًا مواقفه من تحول الظروف وكيف يقوم في كلّ فترة من الفترات الحاسمة بفقد العقل وتصحيح علاقته بالواقع»⁽⁷¹⁾. وهذا معناه أن فعل التشخصن هو الذي يجعل الكائن منخرطاً في المجتمع وأفقه العقدي والثقافي والسياسي مع الانفتاح على متطلبات الحاضر. إذ «بهذه الأبعاد المختلفة يصبح الأفق مفهوماً شخصانياً لا يمكننا من دونه إدراك الشيء الجديد تماماً، إذ هو الذي يدرج الجديد ضمن نظامه المألف، فيصبح قابلاً للإدراك»⁽⁷²⁾. ثم فضلاً عن ذلك أنه «من المحال أن يتلقى يوماً ما من يمشي إلى الوراء مع من يسرع في خطواته إلى الأمام، بين من يطالبه بعض مفكريه بتمثل ماضي الغير، أي باليه في تاريخ عكوس، إرتادي، وبين من يهتم مفكروه بناء المستقبل»⁽⁷³⁾. هذه هي القراءة الانتقائية التي انتخبها محمد عزيز الحبابي التي تنظر لإشكاليتي التراث والحداثة، وهي قراءة لها ثقل كبير في الخطاب العربي المعاصر. فـ«القراءة الانتقائية أجدى نفعاً بأنها تقوم على شبكة رموز ذات جذور في الذهنية العربية هي أساس على الأرضية التاريخية، الأصالة وفي نفس الآن تبقى منفتحة على معطيات الغرب المعاصرة»⁽⁷⁴⁾، وثمرة هذه القراءة هو تجاوز الإمامية (إما التراث.... وإما الحداثة) والثنائيات الوثيقية.

لأنّ حسبي أن النزعة التاريخانية لعبد الله العروي ليست إلا ثورة على التقليد وشواكله المختلفة والمتنوعة، فهي ضد الرجوع إلى الماضي ومع الدعوة إلى تبني الحداثة وفكرها ومكتسباتها العلمية الهائلة. وبهذا فهذا التصور التاريخاني للمغربي عبد الله العروي إنما يتأسس ، كما يقول كمال عبد اللطيف، على «مكاسب العقلانية في القرن الثامن عشر، ومشروع التحرر الليبرالي في القرن

التاسع عشر، كما تستند إلى تصور معين للماركسية هي تستند قبل ذلك إلى موقفه من التأثر التاريخي العربي الذي شكلت هزيمة 1967 لحظة من لحظاته الكاشفة والفاصلة. وقد عمل طوال أربعة عقود من الكتابة والبحث على بناء رؤية فكرية تروم المساهمة في تجاوز المصير العربي، رؤية لا تتردد في تشخيص علل التأثر السائدة في الواقع العربي مع التركيز على مجال الصراع الفكري الدائر في مجال الإيديولوجية العربية المعاصرة في علاقته بالتاريخ وتحولات التاريخ القومي والعالمي»⁽⁷⁵⁾. فهذا التصور لم يكن لينال رضى فيلسوف الشخصية الإسلامية ويشفي قناعته الإيديولوجية والفلسفية، بالرغم من التقاء التاريخانية والشخصانية في قراءة الواقع العربي والاعتراف بارتداد التاريخي، فالقول بأنّ التاريخ منطق تطويري خططي عن طريق ذوبان الأحداث في عقل المؤرخ ؟ وهذا ما يثير الكثير من الشكوك والاستفهامات. يقول الجبائي في هذا الباب : «أحلاً أنّ مادية الأحداث تذوب ويظهر التاريخ كأنه كله من عقل المؤرخ ؟ إذا ذابت «مادية الأحداث الموضوع ولم يبق إلاّ عقل المؤرخ ذات المؤرخ لن يتبع، في الأخير، أي تاريخ ممتوج بمؤرخ، ولا يتدخل أي شيء آخر»⁽⁷⁶⁾. لكن، كيف نفسّر أن الأحداث، لا تاريخ بدون مؤرخين كما انه أيضاً لا تاريخ (مادة الأحداث) دون أناس ليصنعوه؟⁽⁷⁷⁾. ويستفاد من هذا كله، أنّ قناعة فيلسوف الشخصية محمد عزيز الجبائي تتجلّى في أنّ «التاريخ لا يعرف السير على خط مستقيم، إذ يمر بقفزات ونحوات، كالناس الذين يصنعونه. أما التتابع فليست دائماً متوقعة بكيفية رياضية. فمعرفة تجارب الماضي (التراث المكتوب والمنقول شفوياً والتراث الذي يت נשّى في العوائد والأعراف) يفيد أحياناً، بكيفية أنجح من النظريات العلمية والاستنتاجات المنطقية [...]». فلا بد أن تكون من

تراث أو أن نندمج في تراث الغير، فالليبرالية التي يقدمها عبد الله العروي نموذجاً للعرب، إن أرادوا الخروج من التخلف، إنما هي تقدم إلى الانعدام بالاندماج في "أنا" الآخرين»⁽⁷⁸⁾.

ثالثاً، محمد عزيز الحبابي: قطيعة أم استمرارية

لعل من المفاهيم الملتبسة في الفكر العربي المعاصر التي أثارت جدلاً كبيراً⁽⁷⁹⁾ في مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري هو مفهوم القطيعة. لذلك كان أساس نقد العقل وآليات اشتغاله في الثقافة والسياسة والاجتماع. لنتعطف ونقول إن نقد محمد عزيز الحبابي إنما يتوجه إلى بيان منزلة التراث ودلالاته المتمثلة في الثقافة العالمية المكتوبة والأفعال السلوكية وأنماط الحياة الموروثة، وهذا إعلان واضح على الاختلاف بين مفهوم التراث عند الجابري والبابي⁽⁸⁰⁾. لكنهما يشتراكان في ضرورة الوعي بالتراث في بناء عالم الغد ومستقبل الأمة العربية عن طريق القراءة والنقد والتأويل من دون الغائه وحذفه كما يروم علي أو مليل. يقول الحبابي متنقلاً : «يعتقد علي أمليل أن الاستعمار أراد أن يخرجنا من التاريخ ليدخلنا نهايياً في التراث. نظن أن الاستعمار حاول على العكس، أن يقضي على شخصية المستعمر تراثاً وتاريخاً، على أنه لا يتصور تاريخ بلا تراث»⁽⁸¹⁾.

والحال أن خطاب الأصالة عند فيلسوفنا هي تعبير تطلعات فكرية وتجارب وتقنيات تحقق بعضها بنجاح، وبعضها لم ينجح. والسلبيات هي أيضاً مكتسبات تفيد عند الممارسة. «إن التقدم يكون بالنسبة لماض. "الثقافة الجديدة" إنما هي

تجديد لثقافة سابقة، كما أن المستقبل، في واقعه، استقبال لما سيأتي، وإن المستقبليين هم الذين يحسنون تهيئة الاستقبال في الحاضر، بفضل ما لهم من تجارب الماضي ومن أصالة»⁽⁸²⁾. وينتتج عن هذا أن دعوة أو ميليل لإجراء عملية قيقصرية «التي يعلق عليها الباحث الآمال»⁽⁸³⁾. فمقدمات النسق الشخصاني يفرض على محمد عزيز الجابي القول بأن الانطلاق لا يكون إلا من الواقع وتحصيل فعل الشخصن الذي لا مفر له من أفق. فالافق «بنية مركبة : انفعالية وفعالية ومعرفية وعقدية واجتماعية... إلخ، تكيف إدراكات الفرد وتحدد تصرفاته وأسلوب أفعاله ونمط عيشه»⁽⁸⁴⁾. وهذا بعيد كلّ البعد عن تصور الماضي بمعنى الإنغلاق أو نوع من الهروب «من مسؤوليات الحال والمستقبل. إن الالتزام بتطوير أحوال الحال وتشييد المستقبل بما اللذان يفرضان علينا توظيف الماضي»⁽⁸⁵⁾. ثم يقر الجابي بصورة واضحة وحاسمة : «إن التراث نظرة على الذات من خلال تجارب الآباء، وتطعم الطموح الذي يغذي الفعل. فمن يتبرأ من تراثه/ماضيه/ثقافته، يتبرأ من الوطن الحالي ومن الوطن، من الأرض والتاريخ»⁽⁸⁶⁾. يتفق الجابي مع الجابري في ضرورة نقد التراث والابتعاد عن دعوات الانغلاق فيه والحدّر من الاستلاب والتغريب. بيد أن الجابي ينتقد الجابري في حصره لمفهوم التراث في الثقافة العالمية : «لكن، أن يؤكّد الجابري أن التراث مجرد نصوص لا أكثر، ففي ذلك نظر. فمع اعتبار أن النص ليس مجرد نص وليس مجرد بنية لغوية، بل هو كذلك تشخيص لغوي لبنية الفكر، فكر صاحب النص وفكر مجتمعه وعصره، يبقى أن التراث إرث عام يشمل النصوص كما يشمل الثقافة الشفوية والممارسات اليومية[...]، فلا بد أيضاً من وضع ذلك الإطار في محيط أعم وأشمل، وإلا خرجنا بنتيجة لا تعطى إلا

ووجهًا واحدًا من التراث»⁽⁸⁷⁾. فضلاً عن ذلك، نقده لطبيعة قراءة الذات القارئة للتراث، يقول في هذا المعرض : «إن النصوص التراثية وصلتنا بحواشى وتعالىق، وحواش على الحواشى. فالذات القارئة للنص لا تقرأ لمؤلف واحد بل لمؤلفين بالنسبة لأي نص، أو بأصح عبارة : إنها تقرأ الذات الثانية من خلال ذات، ومن خلال حوار متعدد الأصوات [...]. إن مهمة القراءة التحليلية هي قراءة ما سكت عنه النص. لكن، العلامات، والسياق العام، والهفوات تكون قد أوقلت وفسرت قبل أن تصلنا. فالشارح أو المحسني أو المعلق أو صاحب الذيل والتكملة ليسوا محايدين وتأثيرهم في الذات القارئة لا يقل عن تأثير النص نفسه. هذا لا يعني إلغاء القراءة التحليلية، وإنما يلفت النظر إلى صعوبات تناول النص التراثي العربي، من تلك الوجهة»⁽⁸⁸⁾. أما مسألة موقف الحبابي من قطبيعة الجابري فهو يعتبر أنها لا تخلو من مبالغة. إذ يقول : «فلكي يكون أي اختلاف جوهرياً عليه أن يقضي على المعالم، وألا يترك نقطة اتصال بين السابق واللاحق، فكيف يتم إذن التعرف على الموضوع وتحديد هويته؟»⁽⁸⁹⁾ وبعبارة أدق «عندما يتمكن النقد من تجاوز نفسه، وتتجزء عن ذلك قطبيعة، يجوز أن نقول مع الجابري بأن إشكالية جديدة تصدر عن الصورة الجديدة. لكن، يظهر أن الإشكالية السابقة (ما قبل الجديدة)، تبقى، وما يحصل هو التجديد في صياغتها وفي تأويلها ومجابهتها»⁽⁹⁰⁾. ومن ثمة، فالاختلاف بين السابق واللاحق ليس باختلاف جذري وتمام! . هل كان يرنو فيلسوفنا الحبابي إلى تمرير مفهوم الاستمرارية ضدًا على القطبيعة ؟

قد نستشف في هذا الحوار الفلسفـي الجاد بين الحبابي والجابري أن فيلسوف الشخصية يروم إلى تطوير الفكر الفلسفـي ومراجعة آليات الفعل المعرفي للعقل.

ولا نعدم دليلاً على ذلك. يقول الحبّابي: «نحن مع الجابرِي أن ابن رشد أعاد بناء الفلسفة اليونانية بناءً جديداً من حيث المنهج والمفاهيم. لكننا نضيف أن أعمال ابن رشد الفلسفية احتفظت بجذور مشتركة مع أعمال من خطوا الطريق قبله في المشرق»⁽⁹¹⁾. ثم، يعتبر الحبّابي أن مفهوم القطعية لم يتحصل على دلالاته القوية لذلك أضحم مجرد حدثٍ ایستيمولوجي فقط⁽⁹²⁾. وهذا كله لا يخلو من اعتراف الرجل بمحاولات كل من علي أو مليل و محمد عابد الجابرِي في نقدِهما و موقفِهما من للتراث يقول : «خطة أو مليل والجابري محكمة وتحمل توقعات منهجية خصبة، رغم أنها تتجاوز، إلى حد ما، المعطيات. إنها لم تصقل بعد الصقلة النهاية»⁽⁹³⁾.

خاتمة

يمكننا القول إنَّ نقدِ الحبّابي لأطروحةِ الفكر الفلسفِي المغربي لم يكن نقداً فلسفياً ونظرياً، بقدر ما كان يتشابك فيه الإيديولوجي والمذهبي، بمعنى أنَّ حضور المقدمات النظرية للنزعة الشخصية لم يكن غائباً من هذه المجادلات والحوارات. كما أن ملاحظات فيلسوف الشخصية في كتابه الجدلِي "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر" لا تخلو من أخلاقيات المناقشة المتمثلة في المسؤولية والاعتراف والنزاهة، وهي قيم معرفية واتيقية، قل ما يراهن عليها المجادل مع خصوصِه!

لا بد من القول إنَّ نقدِ الحبّابي لتاريخانية العروي كان نقداً إيديولوجياً، يظهر في قدرة الرجل المستمرة في تقويض فكرة الدفاع عن الحداثة، كفكرة

تاريجي وقدر محظوظ على الأمة العربية والإسلامية الأخذ بأسبابه في التقدم والتنوير والعقلانية اليوم. والحال أن التاريخ لم يكن فقط في مدار التطور الخطبي بقدر ما هو قفزات وطفرات ما يفتأ يفاجئ المؤرخ بأحداث وواقع. ثم، إنَّ نقد الجباري لمنطق التاريخ وتدخله بمنطق المؤرخ قد يفضي إلى تقديسه والرهان عليه على حساب مستويات أخرى من الواقع، وذلك هو الانطلاق من الواقع وإنما يؤدي حتماً إلى فكر مبهم وملتبس⁽⁹⁴⁾. مع أنَّ السؤال الذي يظل عالقاً في كتابات العروي الإيديولوجي هو الآتي: هل كان يريد عبد الله العروي من العقل العربي أن يكون تاريخانياً أم كان يريد منه أن يتبنى الليبرالية ودروسها؟

هل من ينتقد القطعية ومفعولاتها فهو إلى جانب الاستمرارية ولو احتجها الهوية والتاريخ والزمن والوحدة...إلخ؟ يبدو لنا أنَّ نقد محمد عزيز الجباري لمفهوم القطعية عند الجابری لم يكتمل مشهده المنهجي والرؤوي. وذلك لأنَّ ملاحظات فيلسوفنا الجباري إكنتهت بالقول كما هو موهماً إليه أعلاه أنَّ القطعية لم تتم بصورة تامة، بل ظلت قاب قوسين أو أدنى من تحصيل الاختلاف الجوهرى والاتام بين الصورة السابقة والصورة الجديدة؛ ومنه، كانت القطعية هو حدث ايستيمولوجي أو تأويل اشكالي إن صحت القول. والحال في تصورنا أنَّ القطعية في أعمال الجابری الفكرية والسياسية لا يكتمل فهمها إلاً على أساس التمييز ما بين المعرفي والتوظيف الإيديولوجي (لحظتي الانفصال والاتصال في الخطاب الفلسفى) الذي يراهن على تقويض جميع أشكال التقليد الغنوسي العرفاني، المناهض لأسس العقلانية ولو احتجها من الضرورة والسببية والنظام.

وبكلمة، نقول إنَّ مجادلة الجباري للمفكرين المغاربة والعرب المعاصرین إنما تنم عن قدرة هائلة في تطوير القضايا الفكرية والسياسية والتاريخية، وأيضاً

على القدرة في تشخيص الأزمات وتدبير المآذق؛ كل ذلك لتحصيل فلسفة واقعية غدوية التي لا مفر للإنسان من التوسل بها والأخذ بأسبابها مهما تغيرت الظروف والسياقات والأوضاع؛ وذلك لأنها فلسفة في التحرر والأمل.

الهوامش

- (1) كمال عبد اللطيف، "محمد عزيز الجابي، الشخصية والعدية"، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015، ص. 9.
 - (2) عبد الرزاق الدواي، "محمد عزيز الجابي مسار في الفكر والحياة"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015، ص. 33. يقول الباحث في موضع آخر: «يسارونا شعور لا يزال في الحقيقة غير واضح تماماً بأن ممارسة السياسة من طريق الفلسفة عند الجابي كانت استجابة لدعاي دفينة من حوادث حياته، أكثر منها انحرافاً واعياً في حلبة صراع سياسي محدد وملموس»، ص. 32-33: المرجع ذاته.
 - (3) لقد استبعد الجابي في الخطاب العربي المعاصر فلسفة الجابي ورينه جبشي بالقول: «لم تتناول محاولات رينيه جبشي ومحمد عزيز الجابي الشخصية لأنها كتبت أصلاً بلغة أجنبية (الفرنسية) وبالتالي فهي "لا تتنمي" إلى الخطاب العربي المعاصر»، ص. 174. محمد عابد الجابري، "الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية"، بيروت : دار الطليعة، الطبعة الثانية 1985. قارن : العروي، "مفهوم الحرية"، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1981، ص. 100.
 - (4) كمال عبد اللطيف، "محمد عزيز الجابي، الشخصية والعدية"، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى 2015، ص. 10.
- «ساهم الجابي من خلال مؤلفاته في السبعينيات وما بعدها في بلورة مسائل تتعلق بمصير العالم وأوضاع العالم الثالث، وهي مسائل تستهدف التفكير في تاقضيات العالم المعاصر - وتقترح إعادة تأسيس قواعد جديدة للتضامن الإنساني بمعايير اجتماعية وأخلاقية، ومن منظور تحرري يركب بالاعتماد على معطيات نفسية وجودية...»، ص. 10، المرجع ذاته.

- (5) يقول عبد الرزاق الدوای عن الترعة الانتقائية : «الطريف في الأمر، أن الجباري بدلاً من الدفاع عن نفسه والرد على هذا الرعم، سارع إلى تبنيه صراحة. فهو يدافع عن الانتقائية أسلوباً مشروعاً في التفكير الفلسفى ولا يعتبرها عيباً في المنهج، ولا كسلاً أو تقصيراً في الاحتياد»، ص. 37، عبد الرزاق الدوای، "محمد عزيز الجباري مسار في الفكر والحياة"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى 2015. قارن قول محمد عزيز الجباري : "محمد عزيز الجباري، الإنسان والأعمال، الجزء الثاني، الفيلسوف". الدار البيضاء: مطبعة النحاج الجديدة، 1991، ص. 240.
- (6) عبد الرزاق الدوای، محمد عزيز الجباري مسار في الفكر والحياة ضمن "محمد عزيز الجباري الشخصية والغدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015، ص. 35-36.
- (7) محمد عزيز الجباري، "الإنسان والأعمال، الجزء الثاني، الفيلسوف". الدار البيضاء مطبعة النحاج الجديدة، 1991، ص. 154.
- يقول نور الدين أغاية في هذا المعرض: «تكريس اللاعقل في الوقت الذي لا تكف عن ادعائه، وتثبت التواكل في ما لا توقف عن القول بالحرية والفعالية»، ص. 152. هل يمكن أن ندرج يسحب هذا الحكم على مؤلف ورقات عن فلسفات إسلامية (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر، البيضاء ، 1988)؟.
- (8) يقول عبد الله العروي : «أبرز علامات تأثيرنا هو تحالف الوعي عن الواقع، والثورة الفعلية في جوهرها هي رفع الوعي إلى مستوى الوضع، لأنَّ في ذلك فهماً لذوات الأفراد، وإيجابة عن مشاكل المجتمع، وتحقيقاً لمرامي الأمة، في ذلك أيضاً انبعاث الإنسان العربي أي الاعتراف بانفصاله نهائياً عن إنسان العهد الوسيط». ص. 21. نقاً عن نور الدين أغاية، "النقد الفلسفى المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته الغربية" ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2014، الهامش 7، ص. 157.
- يقول نور الدين أغاية في تأثير الواقع على توجهات المثقف: «ومع ذلك، لا تزال قضايا كبيرة يلتفها الالتباس وهو التباس قائم بحكم الاحتياج المهمول للاستبداد، ولاضطرار حل المثقفين إلى الانحصار في مستنقع الإيديولوجيا، وللشروط غير الملائمة لإنتاج فكر وصلابة منطلقاتها»، ص. 162. نور الدين أغاية، "النقد الفلسفى المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته الغربية" ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2014.
- (9) تحدث محمد عابد الجابري في "نحن والتراث" عن قراءات التي هي سلفية. فالتيار السلفي لا يكتفى بالحاضر لأنَّه مرفوض ويتم بناء نظام العلاقات بين الماضي والمستقبل. (كيف نعيد مجد حضارتنا؟...)؟ كيف نحيي تراثنا؟. والقراءة الليبرالية تنظر إلى نظام العلاقات بين الماضي والحاضر. (كيف نعيش عصمنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا). هذا الحاضر الذي ليس الحاضر العربي بل الحاضر الأوروبي. وأما القراءة اليسارية فقد نظرت إلى نظام العلاقات في إطار الماضي والمستقبل (كيف نحقق ثورتنا؟ كيف نعيد بناء ثراثنا؟). أنظر التفاصيل : "نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفى" ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثانية 1982 ، ص. 15-77.

- (10) محمد وقيدي، "حرة الموقف الفلسفى"، الدار البيضاء : أفریقيا الشرقي، الطبعة الأولى 1999، ص. 6-7.
- (11) يوسف بن عدي، الفصل الرابع. النظرية النقدية الفلسفية في فكر محمد عزيز الجبائي ضمن "محمد عزيز الجبائي وتأسيس الفلسفة الشخصية الواقعية"، بيروت: مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى 2016، ص. 119-132. قارن : محمد وقيدي، "حرة الموقف الفلسفى"، الدار البيضاء : أفریقيا الشرقي، الطبعة الأولى، 1999 «مواقف فلسفية من قضيابالحانن مطروحة ومن مذاهب كانت سائدة»، وهي كذلك حوار مع تاريخ ككل وحوار مع بعض المذاهب المعاصرة تمثل له الحوار نظرية الحرية عند برغسون في كتابه "آخرية أم تحرر" ، ص. 34. لمزيد من التفاصيل: الحداثة والمغاربة بين القد والتقليد. نموذج محمد عزيز الجبائي، ص. 45-54، ضمن كتابات فلسفية، مجلة محكمة تصدر مرتين في السنة، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ملف العدد "التلقى المغربي للفلسفة المعاصرة" ، العدد الثاني 2015.
- (12) «الجبائي اتخذ موقفاً من هذه التيارات الفلسفية؛ اختار أن يتموقع داخل واحد منها هو الفلسفة الشخصية دون أن يعني ذلك أنه لم يحاول أن يطبع تفكيره انطلاقاً من هذه الفلسفة بطابع حاصل يتلاعماً مع تراثه الفلسفي ومع موقفه كمفكر ينتمي إلى العالم الساعي نحو النمو، وهذا ما جعله يفكر انطلاقاً من موقف آخر دعا به بالفلسفة الغدية»، ص. 7. محمد وقيدي، "حرة الموقف الفلسفى" ، الدار البيضاء : أفریقيا الشرق، الطبعة الأولى، 1999.
- (13) اتفق مع الأستاذ نور الدين أفاية بأن ممارسة النقد وتقبل النقد بالمعنى الإيستيمولوجي والتاريخاني مع محمد عابد الجابري والعروي قد شهد تطوراً كبيراً في تجربته في التراث والسياسة والتاريخ والفكر فضلاً عن اشتراكهما في المرجعية الأنوارية وهذا بخلاف الكتابات الفلسفية العربية السائدة من قبيل محمد عزيز الجبائي وغيره. ييدأنا نرى أن تفعيل النقد في تأصيل الثقافة وتحديد دلالات المفاهيم والقضايا بوضوح قد كان له دورٌ هائل وكبير في الرفع من الحدود النقدية لدى محمد عابد الجابري وعبد الله العروي. راجع، ص. 148 : محمد نور الدين أفاية، "النقد الفلسفى المعاصر، مصادره الغربية وتحليلاته الغربية" ، مرجع سبق ذكره. يقول محمد عزيز الجبائي في معرض ماقشه لعرض الأستاذ محمد زنيبر : «عليها أن تزكي من ذهنيتنا الاحتجاج دائمًا بما يفعله الآخرون لأننا نخاف من مسؤولية أفعالنا، علينا أن نقوم بالنقد الذاتي وأن ننتهي أنفسنا»، ص. 63. "ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي" ، تقديم محمد المصباحي، الرباط : منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية لسلسة ندوات ودراسات رقم 175 ، الطبعة الثانية 2013، ص. 63.
- (14) لمزيد من التفاصيل : الفصل الخامس. النزعة النقدية في الفكر العربي المعاصر، ص. 149-204، ضمن "النقد الفلسفى المعاصر. مصادره الغربية وتحليلاته الغربية" لمحمد نور الدين أفاية، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2014.
- (15) دافع محمد مصطفى القباج عن أنَّ الغدوة هي الأصل في النسق الفلسفى لمحمد عزيز الجبائي، «وأنَّ باقى تصوُّره تمثل روافد لسلسة تشخيصات وتأملات عمقت توجيهه الغدوى، وأعطته خاصية الانساق

بمركياتها من المفاهيم والتطبيقات كلها»، ص. 81، محمد مصطفى القباج، الفصل الثالث. الغدوية في السوق الفلسفية للجبائي ضمن «محمد عزيز الجبائي. الشخصية والغدية»، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015. يقول أيضاً في موضع آخر: «من أجل حمدة الهاجس العدواني التحرري كان لا بد للجبائي من صياغة "نظيرية" مطابقة، وهذا ما دفع به إلى الاختيار الفلسفية الذي أطلق عليه "الشخصانية الواقعية" على أنها فلسفة لأنها تمحور حول المستقبل»، ص. 57، محمد مصطفى القباج، موقع «الغدية» في فلسفة الجبائي ضمن ندوة تكريمية للمفكر الكاتب محمد عزيز الجبائي، دراسات نعلم مجموعة من الباحثين، فاس : جامعة سيدني محمد بن عبد الله، الطبعة الأولى، 1990. قارن : محمد عزيز الجبائي، «من المتعلق إلى المفتوح: عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية». ترجمة عن الفرنسية محمد براة. القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، 1971، ص. 205.

(16) «هذا هو الجبائي...، وهذه هي فلسفته. وهي فلسفات في فلسفة واحدة (الشخصانية والتالية والعدية) من جهة، وكل فلسفة من هذه الفلسفات المتكاملة مكونة من حلقات (فلسفة في الوجود، وفلسفة في القيم، وفلسفة في التاريخ، وفلسفة في الحرية...) يبحث تقضي كل حلقة بنا إلى أخرى»، ص. 76، الفصل الثاني: في فلسفة محمد عزيز الجبائي، الشخصية والغدية ضمن محمد عزيز الجبائي الشخصية والغدية، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015. أعتقد أن القول بوجود لحظات في فلسفة الجبائي هو الأقرب إلى الصواب من القول بأن هناك فلسفات في فلسفة واحدة.

(17) محمد وقدي، «جريدة الموقف الفلسفى»، الدار البيضاء : أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى 1999، ص. 36.
- يتم التمييز بين الحوار العلمي والحوار الفلسفى. فال الأول يسعى إلى عرض نتائج البحث والمراحل التي قطعها وفق معايير مهيبة صارمة. وأما الحوار الفلسفى فهو يعمل على تمرير، في غالب الأحيان، مقدمات ومبادئ أو أصول، في العرض، وذلك لإزامها بالمحاور، وهذا يعني نفي التفاعل والتشارك المطلوبين. وي العمل طه عبد الرحمن على التمييز بين الحوار الذى هو أدنى مراتب الحوارية، وبين المحاور الذى يقتدى فيه بأدوات ومنهجيات محددة ويسوق حججاً ليبيان صدق عرضه وأطروحته. ففي هذين الصنفين من الحوارية يغيب التفاعل والتشارك في تطوير المعرفة والأفكار. وأما التحاور يبني على تحقيق شرط التفاهم والتعقل. راجع التفاصيل ص. 29. طه عبد الرحمن، «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، الدار البيضاء : المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1987.

(18) يقول عبد الرزاق الدواي : «فالجبائي، على عرار ما يقوله سقراط عن نفسه، في محاورة أفالاطون المعروفة باسم "مينون" ليس شخصاً مطمئناً وائقاً في نفسه، فإذا بدا أنه يسعى إلى بث الحيرة في نفوس الآخرين وإرباكهم، فذلك لأنَّ في نفسه حيرة أعظم [...]» أليس ذلك ما نلمسه بالفعل في الفكر الفلسفى عند محمد عزيز الجبائي، على الرغم من المظاهر؟»، ص. 36، الفصل الأول. محمد عزيز الجبائي، مسار

في الفكر والحياة ضمن "محمد عزيز الجبائي، الشخصية والغدية"، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015.

(19) يقول الجبائي : «إننا نشهد على تخلف وجودي يرافق تقدماً مادياً على حساب أعز ما يمتلك الإنسان من أمر خاص: الأصالة والكرامة»، ص. 37، نقلًا عن محمد الشيخ، الفصل الثاني. في فلسفة محمد عزيز الجبائي، الشخصية والغدية ضمن "محمد عزيز الجبائي، الشخصية والغدية"، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015.

(20) محمد المصباحي، "تحولات في تاريخ الوجود والعقل، بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية"، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1995، ص. 302.

(21) محمد الشيخ، الفصل الثاني. في فلسفة محمد عزيز الجبائي، الشخصية والغدية ضمن "محمد عزيز الجبائي، الشخصية والغدية"، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015، ص. 50.

(22) يقول الجبائي في كتابه "من الحريات إلى التحرر" : «فالشخص هو الفرد الوعي لوجوده المادي والوجودي والتاريخي. إنه أفعال لا معطيات»، القاهرة : دار المعارف، 1972، ص. 48.

يقول محمد عزيز الجبائي : «الواقع أن الكائن ليس قيمة في ذاته بل هو مادة أولى يأخذ قيمتها ومعناها في الوقت نفسه بدخولها في عالم مشخصن»، ص. 25، محمد عزيز الجبائي "من الكائن إلى الشخص- دراسات في الشخصية الواقعية، الجزء الأول" ، مكتبة الدراسات الفلسفية، مصر : دار المعارف، 1962. ثم يقول: «الإنسان إذن هو الشيء المتتابع والملاحم حقاً، لا المعطى، وهو التفتح الكامل للأنا والغاية القصوى للإمكانات التي يحتويها»، ص. 15، "محمد عزيز الجبائي، الإنسان والأعمال. الجزء الثاني: الفيلسوف ، (الدار البيضاء : مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 1991. أنظر : السيد ولد أباه، أعمال الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهن، مشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، الطبعة الأولى 2011.

-«Le personnalisme musulman, tout en considérant la personne comme donnée première, ne la prend point pour une monade spirituelle c'est un être total», p. 73 : Mohamed Aziz Lahbabî, Le Personnalisme musulman, Initiation philosophique; Paris: Presses Universitaire de France, 1967.

(23) محمد عزيز الجبائي، "الإنسان والأعمال. الجزء الثاني : الفيلسوف" : الدار البيضاء : مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 1991، ص. 171.

(24) محمد عزيز الجبائي، "الإنسان والأعمال. الجزء الثاني : الفيلسوف" ، مرجع سبق ذكره.
-« علينا ألا نحسب أن "الشخصية" هي "الشخص". إذ ثمة فارق دقيق يختفي بين "الشخصية" و"الشخص". فـ"الشخصية" متعددة وـ"الشخص" واحد. والإنسان يتظاهر أطواراً في شخصيات يقنع بهذه ويتلiven

بآخرى، وقد يجمع في "شخصه" الواحد بين "شخصيات" عدّة، وقد يعارض في "شخصيته" بين "شخصية" وأخرى.»، ص. 53، محمد الشيباني، الفصل الثاني. في فلسفة محمد عزيز الجبابي، الشخصية والغدية ضمن "محمد عزيز الجبابي. الشخصية والغدية"، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015.

(25) محمد المصباحي، "ولات في تاريخ الوجود والعقل. بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية"، بيروت : دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1995، ص. 303-304. قارن قول الجبابي : «الكائن ليس شخصاً ولكنه يصير شخصاً فهو القاعدة التي يتأسس عليها الشخص، وهو سند المعانى المجتمعية وعنه يصدر نشاط المشاركة في الحياة المعاشرة وصيروة التاريخ»، ص. 22-23، محمد عزيز الجبابي، من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصية الواقعية، الجزء الأول، مكتبة الدراسات الفلسفية، مصر : دار المعارف، 1962، ص. 14. يقول الجبابي : «الكائن يلح هذا العالم، لا اسم له، ولا ورقة هوية ولكنه بمجرد ما يندمج في الصيرورة، وفي اللحظة التي يبدأ فيها تشخصنه، ينقلب "داك الشيء" الذي دخل العالم إلى كائن تاريخي»، ص. 72، المرجع ذاته.

(26) «صارت طاقة مفتوحة تنتقل من حال إلى حال بدون رابط داخلي يوحدها أو غاية متعلالية تحدد مصيرها وتشد أوصالها»، ص. 304. المرجع ذاته.

(27) يقول الجبابي : «فالشخص رغم أنه يجعل من الكائن شخصيته لمؤسس آخرأ الإنسان، لا يمكن اعتباره ذاتية فقط ولا موضوعية فقط»، ص. 102، "من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصية الواقعية، الجزء الأول" ، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة : دار المعارف، 1962. أنظر أيضاً : محمد عزيز الجبابي، "من الحريات إلى التحرر" ، القاهرة، دار المعارف، 1972، ص. 90.

(27) محمد عزيز الجبابي، "من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصية الواقعية، الجزء الأول" ، مكتبة الدراسات الفلسفية، مصر : دار المعارف، 1962، ص. 14، صدر الطبعة الأولى بالفرنسية عام 1954. وهي في الأصل أطروحة الدكتوراه :

-Lahbabi (M.A), De l'être à la personne : Essai de personnalité réaliste, lettre de Roger Thabault, avant-propos de Pierre-Maxime Paris · Presses Universitaires de France, 1954.
Thèse de philosophie, Paris, 1954

- يقوم محمد عزيز الجبابي بتاريخ لمفهوم الشخص في سياقين مختلفين : سياق غربي نقدي وسياق عربي ترأسي تأصيلي. لمزيد من التفاصيل : الفصل الثاني (الشخص)، سocrates، أفلاطون، توما الأكويني، مونتي روتفافي، ليسيير، هيجل كريجارد وليون برانشفيك : "من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصية الواقعية، الجزء الأول" ، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة : دار المعارف، 1962، وبين كتاب الشخصية الإسلامية محمد عزيز الجبابي، "الشخصية الإسلامية" ، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة : دار المعارف، 1969. قارن نقد عبد السلام بنعبد العالى : «لا يأبه الجبابي لما تعرّضت له هذه الأصول من خلاف داخل الثقافة الإسلامية وهو يأخذ معانى ما يستند إليه من أصول في تلقائتها من غير

- (27) أن يخوض في تضارب التأويلات واختلاف القراءات [...] الأمر ذاته يصبح كتاب "الشخصانية الإسلامية" أعني غياباً مطلقاً لاختيار منحى بعينه في التأويل وتبرير رفض المناخي الأخرى. فالجباري يتعامل مع الأصول الإسلامية كأنها اتحاذت دوماً الدلالة نفسها ولم ينفعه تضارب التأويلات قط، ص. 161، عبد السلام بنعبد العالى، الشخصية الإسلامية : فلسفة أم علم الكلام ؟ ضمن "محمد عزيز الجباري، الشخصية والغدية" ، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015.
- (28) أحسب أن العلاقة بين السيرة الذاتية لمحمد عزيز الجباري وآثارها على فكره ونزعته المذهبية من المداخل الرئيسية في بيان الحدل بين الفكر وجذوره. وهو الأمر الذي دعا إليه الاستاذين الباحثين المقتدررين عبد الرزاق الدواي ومحمد مصطفى القباج في ورقتهمما الفكرية. ييد أن كيفية التعاطي مع تلك العلاقة، قد يخلق الكثير من الشكوك والالتاسات حينما نجعل السيرة تترجم مباشرة ميكانيكية لاختياراتنا الفلسفية والإيديولوجية. لمزيد من التفاصيل : عبد الرزاق الدواي، الفصل الأول. محمد عزيز الجباري، مسار في الفكر والحياة، ص. 46-15 ضمن "محمد عزيز الجباري، الشخصية والغدية" ، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015. ومحمد مصطفى القباج، الفصل الثالث. الغدية هي الأصل في النسق الفلسفى للجباري، ص. 80-100، "محمد عزيز الجباري. الشخصية والغدية" ، مرجع سابق.
- (29) محمد الشيخ، في بعض مفارقات موارد الفكر الفلسفى المعاصر. نماذج من فكر الحداثة، ص. 44-29، ضمن كتابات فلسفية، مجلة محكمة تصدر مرتين في السنة، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ملف العدد "التلقى المغربي للفلسفة المعاصرة" ، العدد الثاني، 2015، ص. 29.

- (30) أنظر الفصل الأول : سيرة فكرية ومقاربة بيلوغرافية، ص. 17-33 : يوسف بن عدي، "محمد عزيز الجباري وتأسيس الفلسفة الشخصية الواقعية" ، بيروت : مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى 2016.
- (31) ليس من الغرابة أن يكون مفهوم الحينونة (entrain de) هو الأساس لرسم الرؤية الغدوية للجباري. يقول القباج : «الحينونة هي وحدة أسمى لحظات الزمان، إنها تجاوزت للماضي على أنه لحظة تتوقع المستقبل قبل حضوره»، ص. 88 : الفصل الثالث. الغدية هي الأصل في النسق الفلسفى للجباري ضمن "محمد عزيز الجباري. الشخصية والغدية" ، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى 2015. يقول كذلك في قول غير بعيد عن هذا : «هذه اللوبيات المعمومية هي التي دفعت الجباري إلى ابداع مفهوم حديث اشتهر به وهو "الحينونة"»، ص. 57، محمد مصطفى القباج، موقع "الغدية" في فلسفة الجباري ضمن ندوة تكريمية للمفكر الكاتب محمد عزيز الجباري، دراسات بقلم مجموعة من الباحثين، فاس : جامعة سيدي محمد بن عبد الله، الطبعة الأولى، 1990، قارن قول محمد الشيخ : «الحق أن التفرق يقوم على فلسفة في الزمن ارتضى لها الجباري اسم "الحينونة". وبناها على أن الإنسان إنما يحيى في "البين" ، أي تداخل الأزمنة»، ص. 55، محمد الشيخ، الفصل الثاني. في فلسفة محمد عزيز الجباري،

الشخصانية والغدية ضمن "محمد عزيز الجباري، الشخصية والغدية"، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015.

(32) محمد عزيز الجباري في حوار مع بنسالم حميش في كتاب "محمد عزيز الجباري - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني : الفيلسوف"، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، الطبعة الأولى 1991. قارن محمد وقدي، ضرورة خلق فكر ثالثي حديث وموحد ضمن "محمد عزيز الجباري - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني : الفيلسوف"، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، الطبعة الأولى، 1991.

- يقول محمد المصباحي: «فقد أراد من شخصانيته الواقعية أن تكون أدلة رد الاعتبار للشخص المعربي خصوصاً والعربي الإسلامي على العموم، في زمن المدّ والعنوان والأمل»، ص. 310، تحولات في تاريخ الوجود والعقل. بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1995. قارن محمد عزيز الجباري، من الكائن إلى الشخص- دراسات في الشخصية الواقعية، القاهرة: دار المعارف، ص. 11. قارن قول محمد مصطفى القباج : «من البديهي أن يقوم الجباري بعد هذا الضبط المفاهيمي بتناول ما يميز شخصانيته هو، باعتبار اتمامه العقدي (العربي الإسلامي) والحضاري هادفاً إلى توضيح العلاقة الواقعية بين الشخص والمجتمع، وعدم ربط الإنسان بتأملاته تحريرية تبعده عن العمل، ولا بأبدية تخرجه عن حقيقة الزمن»، ص.87، الفصل الثالث. الغدية هي الأصل في السق الفلسفي للجباري ضمن "محمد عزيز الجباري، الشخصية والغدية"، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015.

(33) «الفلسفة الشخصية»، وهي أصول ظلت ثابتة في المراحل الثلاثة الأساسية التي عرفها الجباري في تطوره الفكري : الشخصية الواقعية والشخصانية الإسلامية ثم الفلسفة الغربية»، ص. 53، محمد وقدي، "جريدة موقف الفلسفى" ، الدار البيضاء : أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى 1999.

(34) محمد عزيز الجباري، الشخصية الإسلامية، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة، دار المعارف، 1969، ص. 28، وقد صدر بالفرنسية :

Mohamed Aziz Lahbabi, Le Personnalisme musulman Initiation philosophique, Paris, Presses Universitaire de France, 1964.

يقول «الشهادة هي النواة الأصلية للشخصانية الإسلامية في نفس الوقت تمدها بالدينامية الحيوية»، ص. 43، المرجع ذاته.

(35) يقول محمد المصباحي : «احملاً، يقى "الأفق" على الرغم من محاولاتنا تقريره من مفاهيم أنطولوجية ووحodie، مفهوماً شخصانياً، أي تفاعل فيه أبعد المرد البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية والثقافية والفكرية والعقدية كلها من أجل انحراف الشخص. وعلى هذا التحوّل يكون الأفق هو التوسط الذي يجعل رحلة "الشخص" من الكائن إلى الإنسان ممكّنة»، ص. 105، محمد المصباحي، جدلية الأفق في فكر الجباري ضمن "محمد عزيز الجباري، الشخصية والغدية"، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015.

- (36) محمد عزيز الحبابي، "من الكائن إلى الشخص- دراسات في الشخصية الواقعية"، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص. 155.
- (37) سعيد بنسعيد العلوى، "الإيديولوجيا والتاريخ. قراءات في الفكر العربي المعاصر"، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1987، ص. 68-67. قارن قول الحبابي : « الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءاته للترااث قراءة سلفية تزه الماضي وتقdesه وتستمد منه "الحلول" الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل»، ص. 27. محمد عايد الحبابي، "نحن والترااث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفى" ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، الطعة الثانية 1982
- (38) لمزيد من التفاصيل عن سؤال الترااث في الفكر العربي المعاصر. انظر القسم الأول : " مقدمات نظرية ومنهجية في الترااث ضمن نقد الترااث لعبد الإله بلقزير، "العرب والمحدثة (الجزء الثالث)" ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2014 ص. 19-74.
- (39) من المفيد الإقرار أنَّ قطعية عبد الله العروي إنما تأسس على معرفة دقيقة وهايلة بالترااث ومحدوديته. يقول عبد الإله بلقزير : « ويدرك الدارسون، اليوم، أنَّ معرفة العروي بالترااث معرفة واسعة وعميقة على ما تشهد به كتاباته، وأنَّ قراءاته ذلك الترااث تتلوي على جدة في الرؤية والمنهج، وهي طافت ذروتها في مقاربته مسألة العقل في الإسلام»، ص. 409-410 : عبد الإله بلقزير، "نقد الترااث" ، مرجع سابق.
- (40) إن مناهضة عبد الله العروي لم تقف ضد الأيديولوجية العربية المعاصرة (1970) والعرب والفكر التاريخي (1973) وثقافتنا في ضوء التاريخ (1983) وأزمة المثقفين العرب (1978)، بل امتدت إلى مفهوم العقل : مقالة في المفارقات (1996) والسنة والإصلاح (2008).
- (41) يقول عبد الإله بلقزير : « وهكذا، فالحركة على هذا الترااث اليوم تعنى، بالنسبة إلى مثقفي الحداثة من اليساريين، المعركة على توظيفه لخدمة أغراض التقدم، في مقابل توظيف آخر له، من الخصوص المحافظين، يُسخره لخدمة مشروع ثقافي واجتماعي "رجعي".»، ص. 140، عبد الإله بلقزير، "نقد الترااث، الجزء الثالث" ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2014. قارن : قول المؤلف النقدي للقراءة المادية للترااث : «لكن ذلك كله ليس يفي أن المقاربة التي نهجها الباحثان (حسين مروة وطيب تيزيني)، ومن نهج مسلكيهم من الدارسين في ميدان الترااث، انتوت على الكثير من المفارقات المعرفية، اعتبرها كثير من القصور في تحرّي الدقة والعلمية، ولم تكّد تحدّ عن العموميات الصورية إلّا لماماً» ص. 156، المرجع ذاته. يقول أيضاً في نقد مشروع حسن حنفي الي جمع بين إيديولوجيا الأصلية والترااث: «والحق أنَّ مساهمة حنفي في التغذية المنهجية لدراسات الترااث بالمناهج التأويلية والفيزيوميولوجيا، ضاعت - من أسف شديد - في المعامِل الإيديولوجية التي خاضت دفاعاً عن فكرة لم تكن معرفية دائمة، أو قل إنها صورة ركبت صهوة معرفة لتحصيل مبتغي إيديولوجي ظلَّ منذ ثلث قرن، ونفذ أجزاء كبيرة منه من دون مراجعة المنطلقات تلك، أو تجديدها وتحديثها وإدخال التعديلات التي تفرضها تحرّية الحديث نفسه!»، ص. 185 : "نقد الترااث" ، مرجع سابق.

(42) يقول العروي : «يستحيل أن نحد الآن عند الغزالي مفهوم الإيديولوجية مكتملاً، إذ يستحيل علينا نحن القراء أن نرى العناصر المكونة بدون استحضار المفهوم المكتمل ولا عند ابن عربى مفهوم الحرية مكتملاً ولا عند الشاطبى مفهوم الدولة مكتملاً ولا عند ابن عجلون مفهوم التاريخ مكتملاً»، ص. 15-16، عبد الله العروي، «مفهوم العقل : مقالة في المعارضات»، بيروت- الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1996.

(43) هل من حقنا اعتبار أن بعض كتابات عبد الله العروي لمفاهيم هي رد فعل ضد كتاب مفاهيم مهمة لمحمد عزيز الجباري؟!

(44) محمد عزيز الجباري، «مفاهيم مهمة في الفكر العربي المعاصر»، القاهرة : دار المعارف، 1990. يتركب هذا الكتاب من حزأين : الجزء الأول (وهو الذي بين إيديا) خمسة أقسام : القسم الأول : «إذاحة أنقاض»، وهو يضم فصلين : الفصل الأول : «توطئة لمشروع»، والفصل الثاني : «النفي من الداخل». القسم الثاني : «تطييط أو تقلیص» وهو يضم فصلين. الفصل الأول: «مفاهيم احرافية توحي بأحلام»، والفصل الثاني : «القطيعة التاريخية»، والقسم الثالث: «مفاهيم مضامينها في حيرة» ومنه فصلان. الفصل الأول، «التهريب من التعرّب»، والفصل الثاني : «من الدارحة إلى الغرلة (توفيق الحكم والحادي المارق)». وأما القسم الرابع : «تأصيل مع تعصیر»، يحتوي على فصلين. الأول: «الأصالة ليست مقبرة»، والثاني : «تأصيل وتعصیر بجان»، والقسم الخامس: «قبليات»، منه فصلان، الأول : «مطلقة العقل»، والفصل الثاني: «أحكام اعتباطية».

وأما الجزء الثاني من الكتاب فهو الذي وعد به محمد عزيز الجباري وهو كما يلي : يضم ثلاثة أقسام: القسم الأول : حوار مع فيلسوف عربي عثمان أمين (حوائنية). القسم الثاني : دراسة النزعة السلفية باعتباره بزعة ثورية عن طريق بيان الإيجابيات وكشف السلبيات. إنها رحلة مع مفهوم تعدد مضامينه ومع خلافيات مذهبية (أفكار مسبقة وإشكالية وأطروحات). وأما القسم الثالث : هو اقتراح الجباري لدليل عن نقد للفكر ولوحات العرية وفق تطوير فكري لوجي ثالثي. راجع الصفحات 9-12، المرجع ذاته.

(45) انظر: مفهوم الحوار ومستوياته عند الجباري : محمد عزيز الجباري، مفاهيم مهمة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص. 61.

(46) فمن يقارن بين مشروع حسن حفي قد يجد مشروع الشخصانية لمحمد عزيز الجباري أكثر تخفيفاً من الطلب الأيديولوجي الذي يذهب به إلى اسقاط مطالب الحاضر بلا هوادة على واقع النص. «الأمر الذي يغريه "بتجديد" مفعول النص ليطابق حاجات ذلك الواقع المعاصر كما يفهمه هو»، ص. 187. نقد التراث، مرجع سابق.

(47) محمد عزيز الجباري، «مفاهيم مهمة في الفكر العربي المعاصر»، القاهرة : دار المعارف، 1990، ص. 5.

(48) محمد عزيز الجباري، «مفاهيم مهمة في الفكر العربي المعاصر»، مرجع سابق ذكره. يقول أيضاً إن غيابه أي المنهج يؤدي إلى فوضى في التعبير وفي التفكير سبب ضعف المنهج وبصارع الأفاظ المقترنة لتسمية الشيء، فمن يسيء الزرع لا يحسن الحصاد»، ص. 6. المرجع ذاته.

- (49) محمد عزيز الجبائي، "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر"، مرجع سابق، ص. 21.
- (50) «نتصور الواقع لا يأتي من الاحساس والاستنتاج العقلي فحسب، بل من التخيّل ومن هفوات التذكّر أيضاً»، ص. 23. 20. "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر"، مرجع سابق.
- (51) المرجع ذاته، ص. 23.
- (52) المرجع ذاته، ص. 22.
- (53) المرجع ذاته، ص. 38، يقول الجبائي أيضًا : «ضبابية المفاهيم هي سبب تلاشي تصوراتنا للمصير.»، ص. 38، مرجع سابق.
- (54) المرجع ذاته، ص. 23.
- يقول محمد عزيز الجبائي في تعريف الأيديولوجيا : «الفكرلوجيا نسق أفكار علمية عملية جماعية توجه وتبرر الأفعال والمعتقدات لدى مجموعة بشرية معينة في مرحلة ما من تاريخها»، ص. 24، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق.
- (55) المرجع ذاته، ص. 29، «ومن هم العرب الذين تهمهم تلك الفكرلوجيا؟»، ص. 29.
- يقول الجبائي : «على هذا السؤال يجيب عبد الله العروي ضمناً بـ"لا". لقد وجد على الأقل ثلاثة اتجاهات متضاربة عند العرب المسلمين فقط!»
- (56) المرجع ذاته، ص. 30.
- (57) المرجع ذاته، ص. 31.
- l'horizon, est pour une personne, son champ d'action sur les choses et sur les êtres vivants, son climat de personnalisation[...] l'horizon s'appuie, dans son extension, sur la mémoire grâce à laquelle le sujet ne se cantonne pas dans "l'en train de".*», p. 147. Lahbabi (M.A), *De l'être à la personne. Essai de personnalité réaliste*, lettre de Roger thabault, avant-propos de Pierre-Maxime (Paris : Presses Universitaires de France, 1954, (Thèse de philosophie, Paris, 1954).
- يستعمل الجبائي في مجادلاته مع العروي لآليات التمثيل أو الاستدلال بالمثال، وهي أمثلة تاريخية تسعى لدحض مشروع العروي التاريخاني. يقول : فلو وصف أحد فكريولوجيا بأمرية لخطير فررأ بالبال هذا السؤال : لدى السود أم لدى البيض أم عند الحمر؟ بالشمال أم بالجنوب؟»، ص. 31، أنظر: الفكرلوجيا الفرنسيّة، ص. 31.
- (58) المرجع ذاته، ص. 29.
- (59) محمد عزيز الجبائي، "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر"، مرجع سابق، ص. 46.

- (60) المرجع ذاته، ص، 49. يقول محمد عزيز الجباري : «المزاحمة نسق ينطوي على حمدة ضد الأخلاق: باسم حرية الفرد وتشجيعاً له على اتخاذ المبادرات. ترك المجالات مفتوحة أمام الجميع بالتساوي. حقاً، المجالات مفتوحة، ولكن ليس جميع الأفراد والدول مهيئين (بالتساوي) للمغامرة. فلا ينجح في المزاحمات إلا الأقوياء»، ص. 285. "الإنسان والأعمال، الجزء الثاني، الفيلسوف". الدار البيضاء : مطبعة التحاج الجديدة، 1991.
- (61) المرجع ذاته، ص. 49.
- (62) «هذه مطالبة بالعودة إلى الأصول، "سلبية" الليبرالية»، ص. 49 : المرجع ذاته. قارن قول الجباري : «ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحيى، حاضر الغرب الأوروبي فيقراءه قراءة أورباوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوروبية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي»، ص. 19، محمد عايد الجباري، "نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفى" ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثالثة 1983.
- (63) «الأفق هو أداة امتلاء فيما دام الشخص يملك أفقاً، فهو لا يوجد عارياً أمام الفراع المطلقاً، ما دام متلهاً بالمعتقدات والممارسات والعادات والنظريات والتطبيقات المرتبطة بعضها ببعض كادماً»، ص. 105: محمد المصباحي، جدلية الأفق في فكر الجباري ضمن "محمد عزيز الجباري. الشخصية والغدية"، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى ، 2015.
- (64) محمد عزيز الجباري، "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر" ، مرجع سابق، ص. 56، توقف الجباري على سلبيات الليبرالية وبيان مغالطاتها، أنظر : الليبرالية والعالم الثالث، ص. 52-55. كما لا يفوتنا التنبيه في هذا السياق إلى القد القاسي الذي شنه محمد عزيز الجباري على الديمقراطية، وأية ذلك قوله : «هكذا تتعرى الديمقراطيات تتمتع بالمشروعية القانونية، دون أن توفر دائماً على ضمانات للقيم الأخلاقية والالتزام الصادق بحقوق الإنسان»، ص. 75، المرجع ذاته أعلاه. ويقول كذلك في نقد أصول المفهوم : الديمقراطية الغربية وتلاشى أسطورة كمالها ونمزوجيتها. فعوضاً عن أن تضمن العدل والحرية للجميع، بالتساوي، تظهر على حقيقتها تبريراً لتطرفات الأكثريية المؤقتة ولو كان على حساب أقلية قد تكون لمجموعها الأكثريية في الواقع العددي. وتفضي الديمقراطية الغربية أيضاً المشروعية على وجود المعارضة بنصوص دستورية وتفيها الممارسات»، ص. 76. لمزيد من التفاصيل: ص. 72-73-74-75، "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر" ، مرجع أعلاه. قارن الفصل الثاني معنى الديمقراطية ضمن "من الحريات إلى التحرر" ، القاهرة : دار المعارف، 1972.
- (65) المرجع ذاته، ص. 57. يقول الجباري في موضع آخر: «المصلح العربي المعاصر أحد رجلين : واحد ينقل لنا الغرب القدرة كما هو، وثان يأخذ عن الغرب ما يريد أن يطبقه على أوصاعنا، فيبتعد عن الموقفين تعصيراً للتخلص واستدعاء ب الماضي متذكرة. يبقى أن يقوم رجل ثالث ينجز فكرولوجيا متصلة بالواقع العربي وب حاجياته الملحة»، ص. 60. المرجع ذاته. قارن : كمال عبد النطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، بيروت : دار الفارابي، 2000، ص. 42.

(66) المرجع ذاته، ص. 21. قارن قول العلوى : «ليس في استطاعة أحد أن يدعي أن في وسع المثقف العربي الذي يدرك دور التراث ومغزاه في حياتنا أن ينقلت في شرك هذا التناقض العنيف والحادي ولكن في استطاعته أن يكون خصباً ومتاجعاً مع ذلك»، ص. 77. "الإيديولوجيا والتحديث. قراءات في الفكر العربي المعاصر" ، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1987.

(67) المرجع ذاته، ص. 25.

(68) المرجع ذاته، ص. 27.

(69) المرجع ذاته، ص. 27. هل يمكن اعتبار أن حديث كمال عبد الطيف عن لحظات كبرى للعقلانية في الفكر العربي المعاصر: 1- عقلانية وعي بالفارق، 2- عقلانية المقايسة والتماثل، 3- عقلانية وعي التأصيل، هي شواهد فعلية على هذا التحول والتغير، أم أن هذه تصورات لا تكاد تخاطلي التصورات الفكرية والذهنية؟! . انظر، العقلانية والتثير في الفكر العربي المعاصر (ملف) ضمن مجلة المستقبل العربي، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 315، السنة 28، أيار/مايو 2005.

(70) المرجع ذاته، ص. 89.

(71) المرجع ذاته، ص. 26.

(72) محمد المصباحي، جدلية الأفق في فكر الحبّاني ضمن "محمد عزيز الحبّاني. الشخصية والغدية" ، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015، ص. 119.

-«D'une manière générale, la vie qui anime les Horizons et les inter-mondes ou plongent les horizons particuliers est dialectique », p162. Lahbabi (M A), De l'être à la personne : Essai de personnalité réaliste, lettre de Roger Thabault, avant-propos de Pierre-Maxime Paris : Presses Universitaires de France, 1954, (Thèse de philosophie, Paris, 1954).

(73) محمد عزيز الحبّاني، "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر" ، مرجع سابق، ص. 40.

(74) المرجع نفسه، ص. 85. يقول الحبّاني : «وهذا موقف لا يعادى الغرب أو الحضارة المعاصرة، بل إنه موقف تفرضه الموضوعية والفعالية. فنحن لا نتعلق بتراث وماض وأصالحة لذاتها أو لأنها عربية»، ص. 59. قارن قول عبد الرزاق الدوّاين : «الطريف في الأمر، أن الحبّاني بدلاً من الدفاع عن نفسه والرد على هذا الرعم سارع إلى تبنيه صراحة، فهو يدافع عن الانتقائية أسلوباً مشروعاً في التفكير الفلسفى ولا يعتبرها عيباً منهجاً ولا كسلاً أو تقسيراً في الاجتهاد»، ص. 37 : عبد الرزاق الدوّاين، محمد عزيز الحبّاني مسار في الفكر والحياة ضمن "محمد عزيز الحبّاني. الشخصية والغدية" ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015. عبد الإله بلقرنيز : «خطاب الأصلية هنا ليس شيئاً آخر غير خطاب الهزيمة النفسية القاسية أمام الحضارة والتاريخ. ينبع في بناء قلاع وحفر خنادق مع العالم بدل بناء

- حسور، لكنها قطبيات القلاع التي لا تستطيع الدفاع عن نفسها والذود عن حياضها»، ص. 85 : في خطاب الأصالة وعوائق التغيير، مجلة التسامح، مسقط، العدد 11، 2005.
- (75) كمال عبد اللطيف، "مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر"، بيروت : دار الطليعة، 1992، ص. 134.
- (76) محمد عزيز الجباري، "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر"، مرجع سابق، ص. 83. يتصور محمد عزيز الجباري أن مفهوم التاريخ عند العروي، بمعنى خالق الأسباب والأحداث، أنه يتيّب دور الإنسان في التاريخ. أظر : ص، 82.
- (77) محمد عزيز الجباري، "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر"، مرجع سابق، ص. 84-83.
- ينتقد الجباري عبد الله العروي : «فألاًن يثبت مؤرخ أن الأمر الإلهي غير موجود في الكون، ولم يوجد سابقاً، قد يقبله البعض ويرفضه آخرون. لكن لا أحد يحرّر فيتحمل مسؤولية التنبؤ بما سيحدث للبشر في أبد الآبدين! فبمثيل تلك التصورات، يفقد حقاً التاريخ إيجاليته، فيعود حقاً مسرحاً لخيال الظل»، ص. 81: المراجع ذاته.
- (78) محمد عزيز الجباري، "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر"، مرجع سابق، ص. 93-94. قارن : سعيد بسعيد العلوى، "الإيديولوجيا والتحديث. قراءات في الفكر العربي المعاصر"، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1987، ص. 58-59.
- (79) اعتقد أن جل الانتقادات التي توجه إلى مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري إنما تطلق أساساً من مفهوم القطبية وكيفية استعماله وحدوده، فضلاً عن ذلك النتائج الفكرية والإيديولوجية التي تنتج عنه. يقول بلقزير معتقداً الجابري : [...] مثلاً دهشت به إلى العاجك الكثير من الحيف والاجحاف بفلسفه ابن سينا من دون مبرر مقنع، وإلى تنمية فرعة تعصب غير مبرر للغرب واتاحة المعرفي على ما لاحظ ذلك بحق، دراسون كثروا الجابري في هذه المسألة».، ص. 354 : عبد الإله بلقزير، نقد التراث، مرجع سابق. قارن : نور الدين أغاية، النقد الفلسمي المعاصر. مصادر الغربة وتحليلاته الغربية، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2014، ص. 162-177.
- .أنظر : عبد الإله بلقزير، نقد التراث، مرجع سابق ذكره، ص. 353-354.
- (80) محمد عزيز الجباري، "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر"، مرجع سابق، ص. 88.
- (81) المراجع ذاته، ص. 90.

«جاءت فكرة القطبية التي مؤداها القول باستحالة ايجاد أحوجة عند أجدادنا عن مشكلات لم تطرح إلا بعد القرن الثامن عشر، ولكل من يتحدث عن التراث من دون أن يقوم هو نفسه بهذه القطبية، ومن دون أن يفهم بأنه قد حصلت في القرن التاسع عشر قطبية بالنسبة إلى الإنسانية جموعاً، وليس فقط بالنسبة إلى أوروبا، وظهرت مشكلات لا يمكن مواجهتها بالرجوع إلى التراث كيـما كانت هوية هذا التراث، أي إذا

- لم يقبل المفكر العربي بهذه القطعية، فإنه يدخل في متأهات لا حصر لها نتيجة قيامه بمقارنة ما يستحيل مقارنته، ويقول أفكاراً عن أصول لم تكن موجودة في الماضي، فموقعي من أبسط ما يكون ويدخلني العجب كلما بدا للبعض أنه غامض وملتبس»، ص. 76، نور الدين أغاية، «أسئلة النهضة في المغرب»، الرباط : منشورات الزمن، 2000.
- (82) المرجع ذاته، ص. 90.
- (83) المرجع ذاته، ص. 91، يقول الجبائي «إن الذي يتبع رشاقة ودقة تفكير علي أو مليل يستنتاج هذه المعادلة: تاريخ=معاصرة، أما بين تاريخ وتراث فتقابل أو ازدواجية فكان شرط الدخول إلى التاريخ هو هذه العملية القصصية»، ص. 91.
- (84) محمد المصباحي، حلية الأفق في فكر الجبائي ضمن "محمد عزيز الجبائي. الشخصية والغدية"، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015، ص. 105.
- (85) محمد عزيز الجبائي، «مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص. 93.
- (86) المرجع ذاته، ص. 94.
- (87) المرجع ذاته، ص. 95.
- (88) المرجع ذاته، ص. 96، لمزيد من التفاصيل على رؤية الحابري النقدية للتراث، محمد عادل الحابري، "نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفى" ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 1982، ص. 27-37.
- (89) المرجع ذاته، ص. 97.
- (90) المرجع ذاته، ص. 97، يقول الجبائي : «أنها "تحديد" لأنها (الاشكالية) إعادة بمنهج آخر أكثر قدرة على الفهم والتأويل»، ص. 97، المرجع ذاته.
- «ونضيف أخيراً : أن لكل بيئة أكثر من إشكالية، إذ تحدد الاشكاليات حسب الطبقات والمستويات... وتولد عن تواجد وتفاعل الاشكاليات إشكالية أخرى إنه حدل متحرك»، ص. 101. المرجع ذاته.
- (91) المرجع ذاته، ص. 98.
- (92) «إن القطعية ليست "جوهرية" إنها مجرد حدث ايستمولوجي كما يريدها الحابري نفسه [...] نعم، حصلت قطعية وجاء البناء الرشدي مخالفًا لبناء سابقيه، إلا أن المخالفة غير "جزئية" وإنما هي جديدة»، ص. 98. المرجع ذاته.
- (93) المرجع ذاته، ص. 100.

(94) لقد أدرج المؤرخ المغربي عبد الله العروي فلسفة محمد عزيز الجباي ضمن فلسفة دينية. وذلك بقوله: «إن الاتجاهات السائدة حالياً والتي تميز الفينومينولوجيا (علم الظاهرات Phénoménologie) وبالتالي بمضادة الإنسانية. ولاسيما في الأوساط البروتستانية. ترجع كامل قيمتها إلى المعطيات الأساسية في علم الكلام السنوي. ويدرك المرء أن الفلسفة الحامضة العربية قد أصلت قيادها تدريجياً لتصبح فيها الفلسفة الدينية ثقتها».»، ص. 7. عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب. تقليدية أم تاريخيانة؟، ترجمة ذوقان قرطوط، بيروت : المؤسسة للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1978.

ببليوغرافيا

بالعربية :

- الجباي، محمد عزيز، "محمد عزيز الجباي، الإنسان والأعمال، الجزء الثاني، الفيلسوف". الدار البيضاء : مطبعة الساحاج الحديدية، 1991.
- "من المتنقل إلى المفتح: عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية". ترجمة عن الفرنسية محمد برادة، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، 1971.
- "من الحرفيات إلى التحرر"، القاهرة، دار المعارف، 1972.
- "من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصية الواقعية، الجزء الأول"، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة، دار المعارف، 1962.
- "الشخصانية الإسلامية"، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة : دار المعارف، 1969.
- "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر"، القاهرة : دار المعارف، 1990.
- السيد ولد أباه، "أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة"، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطعة الأولى 2011.
- عبد اللطيف، كمال (تقديم)، "محمد عزيز الجباي الشخصية والغدية بيروت" : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطعة الأولى 2015.
- "درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي"، بيروت : دار الفارابي، 2000.
- "مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر"، بيروت : دار الطليعة، 1992.

- الدوای، عبد الرزاق، "محمد عزيز الجبایی مسار فی التکر والحياة"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى 2015.
- الجابري، محمد عادل، "الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية"، بيروت : دار الطليعة، الطبعة الثانية 1985.
- "نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفی" ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 1982.
- العروي عبد الله، "مفهوم الحرية"، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ، 1981.
- مفهوم العقل : مقالة في المفارقات، بيروت - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1996.
- أزمة المثقفين العرب. تقليدية أم تاريخيانة؟ ترجمة ذوقان قرطوط، بيروت : المؤسسة للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1978.
- أغاية نور الدين، "النقد الفلسفی المعاصر. مصادره الغربية وتجلياته العربية" ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2014.
- "أسئلة النهضة في المغرب" ، الرباط: مشورات الزمن، 2000.
- وقیدی محمد، "حراة الموقف الفلسفی" ، الدار البيضاء : أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 1999.
- ضرورة خلق فكر ثالثي حديث وموحد ضمن "محمد عزيز الجبایی - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني : الفيلسوف" ، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبيل، الطبعة الأولى، 1991.
- بن عدي يوسف، "محمد عزيز الجبایی وتأسیس الفلسفة الشخصية الواقعية" ، بيروت : مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2016.
- (مقال) الحداثة والمغاربة بين النقد والتقليل. تموذج محمد عزيز الجبایی، ص. 54-45 ضمن كتابات فلسفية، مجلة محكمة تصدر مرتين في السنة، الرباط : منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ملف العدد التقلي المغربي للفلسفة المعاصرة، العدد الثاني، 2015.
- القباج محمد مصطفى، الغدوية في النسق الفلسفی للجبایی ضمن محمد عزيز الجبایی، الشخصية والغدية، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015.
- موقع "الغدية" في فلسفة الجبایی ضمن ندوة تكريمية للمفكر الكاتب محمد عزيز الجبایی، دراسات تعلم مجموعة من الباحثين، فاس : جامعة سيدی محمد بن عبد الله، الطبعة الأولى، 1990.
- طه عبد الرحمن، "في أصول الحوار وتحديد علم الكلام" ، الدار البيضاء : المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1987.
- محمد الشیخ محمد، في فلسفة محمد عزيز الجبایی، الشخصية والغدية ضمن "محمد عزيز الجبایی، الشخصية والغدية" ، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015.

- في بعض مفارقات موارد الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، نماذج من فكر الحداثة، ص. 44-29 ضمن كتابات فلسفية، مجلة محكمة تصدر مرتبة في السنة، الرباط: مشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ملف العدد الثالثي المغربي للفلسفة المعاصرة، العدد الثاني 2015.
- المصباحي محمد، "تحولات في تاريخ الوجود والعقل، بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية"، بيروت : دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الأولى ، 1995.
- حدليه الأفق في فكر الجباري ضمن "محمد عزيز الجباري، الشخصية والغدية" ، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الطبعة الأولى ، 2015.
- سعيد بنسعيد العلوى، الإيديولوجيا والتحديث، قراءات في الفكر العربي المعاصر، بيروت-الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، 1987.
- بنسلم حميش، محمد عزيز الجباري في حوار مع بنسلم حميش ضمن "محمد عزيز الجباري-الإنسان والأعمال، الجزء الثاني : الفيلسوف" ، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل ، الطبعة الأولى ، 1991.
- بلقزيز عبد الإله، "نقد التراث ، العرب والحداثة (الجزء الثالث)" ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، 2014.
- (مقال) في خطاب الأصلة وعوائق التغيير، مجلة التسامح، مسقط، العدد 11 ، 2005.

بغير العربية :

- Mohamed Aziz Lahbabi, *Le Personnalisme musulman, Initiation philosophique* (Paris: Presses Universitaire de France, 1967).
- Lahbabi (M.A), *De l'être à la personne Essai de personnalité réaliste*, lettre de Roger Thabault, avant-propos de Pierre-Maxime, Paris : Presses Universitaires de France, 1954, (Thèse de philosophie, Paris, 1954).

الشخصانية الإسلامية وقراءات الإسلام

الغزواني المتيوي

أستاذ باحث في الفلسفة والفكر الإسلامي

شخصانية العجابي نِظْمَةٌ فلسفية تتمحور حول الشخص الذي ينزع نحو التأنس⁽¹⁾؛ والتأنس أصل وقصد التحضر. والمسافة الفاصلة بين إنسان الطبيعة وإنسان الحضارة والمدنية هي نفس المسافة الفاصلة بين التأنس والتوحش. والتاريخ الذي يصنعه الجنس البشري هو سعي لمحاوزة الطبيعة الطبيعية والطبيعة البشرية عن طريق العقل والتجربة؛ العقل يهاب المجهول لذلك يسعى إلى أن يعرف الطبيعيتين، أن يتترع منهما ألغازهما بواسطة العلم، كي يتمكن من السيطرة عليهما وترويضهما بما يخدم الحياة المجتمعية.

بالعقل وبالقيم يصارع الكائن البشري غرائزه ويصارع العالم المادي من حوله، والتزامه بهذا المسعى يمكنه من التحرر والتشخصن. فيتحول من كائن خام سجين حدود الطبيعة إلى كائن حر، حي حرك في الثقافة «يعي انتماءه لمجتمع من الكائنات الحية الوعائية»⁽²⁾.

إن نسيج النسق الشخصي عند الحبّابي، مكون من مفاهيم ثلاثة أساسية: الكائن، الشخصن والإنسان.

الكائن البشري نقطة بدء في عملية الشخصن والإنسان هو متهاها، الكائن معطى خام يحل بالعالم فيلتقشه المجتمع⁽³⁾. هذا الكائن سوف يصبح معضلة إن لم يؤطر مجتمعاً وتاريخياً وثقافياً أي من خلال الشخصن.

والشخصن عمل دُؤوب يتوجّي تنوير الكائن، وتطوирه وتحرره، ومنحه القدرة على التحول من شخصية لأخرى، ومجموع شخصياته هي شخصه وهويته.

يخص التنوير الشخصن وعي الكائن، يمكنه من امتلاك وعي صحيح بذاته وبالعالم، وعي يتجاوز الحضور المباشر للـ "أنا" في العالم، أي ما يجعل هذه الأنما تخلص من وهم التفوق على أشباهها ونظائرها، إنه يمكنها من التعايش والتلاقي والاندماج في الأحداث والأعمال والمعارف والقيم التي تستلزمها الحياة الإنسانية المتوجهة في صيرورتها نحو أفق معاشر مشترك ؛ أفق الثقافة والحضارة والمدنية⁽⁴⁾.

أما التطوير فيعني أن عملية الشخصن - تحقيقاً - هي إعداد مجتمعي للشخص، واستعداد عملي دائم من طرف الشخص لتجاوز وضعه وشخصيته الآنية نحو أفق ممكنته الإنسانية ؛ فهو من جهة موجه نحو أهداف مشروعية مؤطرة اجتماعياً، ومن جهة أخرى، هو مشلود بوعيه وإرادته ونشاطه نحو تحقيق نموذج كماله الإنساني.

في حين، يفيد التحرير قدرة الشخص وليس الفرد على الاستقلال عن عالم الضرورة والتحكم فيه: اجتماعياً كان أو طبيعياً أو نفسانياً. الاستقلالية هنا لا

تفيد البة عزلة الشخص أو انفصاله عن واقعه البشري، بل قدرته على الاندماج والتكييف وخلق التوازن بين الثنائيات التي تشكل شروط وجوده، ثم التعالي والتفوق على جاذبية ضروراته، بواسطة إبداع قيم جديدة ترتقي بالواقع البشري نفسه نحو أفق الإنسان المنتظر.

وقيمة الشخص في العالم هي هدفه النهائي في الحياة ؛ إذا بلغه دل ذلك على قيامه سويا فوق كل أنماط شخصيته بما يحمل في داخله من قيم. والقيمة ليست كينونة، لأن الكينونة قد تتحقق من غير قيمة، الكينونة قد تكون وجودا مصحوبا بالعدم⁽⁵⁾، أي وجودا منغلقا فارغا من كل محتوى إنساني. القيمة معنى يتتيح تفتح الكائن حتى يصل إلى تحقيق الإنسان الكامل(superman) ؛ ومن ثمة فهدف التعالي والتجاوز من هذا المنطلق، ليس أعمى، إنه موجه بقيم الفكر والفعل والشعور ؛ وهذا هو جوهر النمو والتقدم والتطور.

إن الشخص في هذه الفلسفة، لا يطابق الواقع، والقيمة لا تطابق الموجود ؛ والعقل والشعور حين يصبحان في الكائن وييتزحان بكونيته يصيران وسيلة تكيفه مع ضرورات الحياة، إنهم الشرط الأول لتجاوزها. يخضع العقل لعالم الضرورة بغية فهم قوانينه وفك أغذاره، ثم يتشكل في علاقته بالعالم، فيتقدم في عملية تشخيصه إلى هدفه الأسمى خطوة خطوة؛ يقول الحبابي : «إن محضلة الحضور القائم، والتوق إلى التقدم، تتحل في عملية التشخيص، وإنها تجعل من الكائن البشري نداء مستمرا لما يجب أن يكون: صيرورة وميلاً لتعال مستمر»⁽⁶⁾.

يستفاد من هذا أن عملية التشخيص غير مكتملة، لكنها اندفاع نحو تحقيق الكمال، إنها ليست الواقع بل هي رغم واقعيتها تطلع لمثال، إنها بين الوجود

والوجوب؛ بين المعطى البشري والحقيقة أو القيمة المراد الوصول إليها: "الإنسان".

الإنسان في هذه الفلسفة نتيجة وليس مقدمة، وهذه النتيجة لا يمكن بلوغها إلا بعمل بصير ودؤوب، ببذل الجهد والمجهود، إن صحت العبارة؛ «فالشخص ليس بعقيدة مجانية ولا بفكرة مجردة أو بحركة آلية»⁽⁷⁾.

من هنا تطرح معضلة مركبة متعلقة بالدراسة النفسانية للكائن البشري المسمى شخصا؛ معضلة لها وجهان: وجه أخلاقي ووجه ميتافيزيقي؛ فالشخص قناع persona، والقناع يخفي ويظهر؛ ما يخفيه هو حقيقته الإنسانية التي يجب أن يصل إليها⁽⁸⁾، وما يظهره واقعه البشري، وضعه ودوره في العالم ومتزنته من الخالق. والتعارض بين الظاهر والباطن لا ينفي تداخلهما، لكنهما مع ذلك يختلفان في الدرجة؛ أي إن الاختلاف بين المستويين كيسي لا كمي، في الصورة الإنسانية، لا في المادة الطبيعية. تلك الصورة التي رغم محدوديتها تطل على العالم من خلال مضمونها المعرفي الأخلاقي والوحданى، أعني من خلال محتواها القيمي.

ويترتب على ذلك أن الكائن البشري المنبع عن الحدود الحيوية يجب في نظر الحبّابي تحاوزه، والتحاوز ينبغي أن يتم من داخل رحم الثقافة، والثقافة قاعدة اجتماعية وتاريخية يتأسس عليها الشخص؛ فالشخص يقول الحبّابي: «سند المعاني المجتمعية، وعنه يصدر نشاط المشاركة في الحياة العشرية وصيروة التاريخ»⁽⁹⁾. وصيروة التاريخ هي «الحركة العامة التي تسير بها مدنية العصر»⁽¹⁰⁾.

وهدف الفلسفة الشخصانية عند الحبابي ليس تفسير هذه الصيغة، بل كما قال : «استعمال الصيغة في تفهم الصائمين»⁽¹¹⁾، تفهمها يسمح باستكشاف واقعية الشخص الغنية.

يحتوي هذه الصيغة خطاب متوازيان، خط زماني وخط مكاني، وما بين الخطتين يوجد الامتداد الإنساني، مركز ثقله هو الشخص، الذي يتسع بقدر ما يتقدم في حركة الشخصية⁽¹²⁾. فيها يرتبط ديناميا كل شخص بغيره من الأشخاص؛ فيها يصير كل "أنا" متحددا بالـ"نحن"؛ ومن خلال هذا الارتباط والاتحاد تتولد صيغة تاريخية تكون «أقوى تأثيرا في الوسط»⁽¹³⁾. إن "الكونجتيو الديكارتي cogito" من هذا المنظور أنساني، أما الكونجتيو الشخصاني فجمعي؛ وهو الأصلح بحكم واقعيته أن يكسر بيبة الفرد الأنانية، كي يقحمه في صيغة المجتمع والتاريخ أي في التسلية والتوازن. لذا يمتنع فصل السيكلولوجيا الفردية في هذه الفلسفة عن السيكلولوجيا المجتمعية، ووعي الفرد عن وعي الجماعة ووعي الجماعة عن الأفق الإنساني في شموليته وتنوعه واختلافه.

هذه هي المنطلقات العامة لشخصانية الحبابي، ففتح في قلبها دعامات أخلاقية ومتافيزيقية استقاها من قراءته للإسلام، فكانت الشخصانية الإسلامية إضافات رفيعة لمضيق إليه هو الشخص، الذي رفع من قيمة دلالته معرفيا وأنطولوجيا وقيمية إلى أعلى مستوى في مسلكه الفلسفى؛ فما هي تلك الإضافات التي قدمها الحبابي في قراءته للإسلام ؟

الشخصانية الإسلامية قراءة فلسفية متتجاوزة للهم الدينى :

الشخصانية الإسلامية مفهوم مركب من مستويين :

مستوى فلسفى ومستوى دينى، والسؤال المطروح في هذا الإطار هو : هل فهم الحبائى الشخصانية بالإسلام أم فهم الإسلام بالشخصانية ؟

لا شك أن قراءة الحبائى للإسلام كانت من خلال نزعته الشخصية؛ فالشخصانية نُظمة فلسفية؛ أما وصفها بالإسلامية فتقييد إضافي لدلالتها من منظور التأويل الدينى. أي إن قراءته للإسلام كانت فلسفية لا دينية. وهذا المعطى التأويلي يعيينا إلى إشكال قديم استوطن فكرنا الإسلامي، هو إشكال العلاقة بين : الفلسفة والدين، الحكمة والشريعة، الوعي والوحى، العقل والنقل.

أهدى الحبائى في مدخل كتابه "الشخصانية الإسلامية"، بحصر لمدار قراءته للإسلام في فترته المبكرة : إسلام محمد وصحابه. معتمدا في ذلك على القرآن والسنة؛ موجها اهتمامه إلى الاستنباط منها ما به يغتنى فهمه للشخص وللشخصية⁽¹⁴⁾. الاهتمام المعلن للحبائى بالإسلام إذن، هو إسلام الوحي أو إسلام النص لا إسلام التأويل أو التراث أو التاريخ؛ فرغم اعتراف الحبائى بما في هذا الإرث التأويلي من نزعة إنسانية، فإن ذلك لم يكن مسعفا له كليا في تبيان مقومات الشخصية الواقعية، التي هي النسق الفلسفى المتمركز حول بناء الإنسان المنتظر في عالم الغد. ربما لأن الهم الدينى لم يكن إلا جزءا يسيرا من هموم الواقع التي واجهها الحبائى وجيله؛ وهو جيل الحركة الوطنية وحركة التحرر والبناء في العالم الثالث. لكن ذلك الهم سوف يتضخم بعد ذلك أى بعد الاستقلال وليس قبله حتى صار اليوم هما ثقيلا وقد لا يبالغ إذا قلنا لقد تحول اليوم إلى معضلة.

يمكن تصنيف قراءة الحباني الشخصية للإسلام في الاختيار الثالث، أي في متزلة بين اختيارين : اختيار علماني يميز بين الديني والديني كي لا يتدخل مجال كل منها بالآخر في الحياة العمومية وهو اختيار سياسي وإجرائي أكثر منه فلسفى أو معرفى ؛ واختيار ديانى ترأسي يتبنى الدين بكيفية مطلقة ويحتمه في كل مجالات الحياة.

أصحاب الاختيار الأول يحددون مجال الدين لكنهم لا يعادونه، وإنما يدعون لحصره بما يناسب طبيعته ووظيفته ؛ ألا وهي تدبير الأرواح وتهذيب الوجدان. أما أصحاب الاختيار الثاني، فإنهم أكثر خطرًا على الدين حين يوظفونه بعنف ويحشرون في كل ميدان، ولا سيما في الميدان السياسي.

دأب أصحاب الاختيار الثاني على تأويل النصوص الدينية، لكي يوظفواها سياسيا من أجل أن يسيطرها على أرض الدين فتستسلم لهم ديموغرافيته، وأرض الدين في حالتنا هيوعي الناس وقلوبهم. فوق هذه الأرض تشكل خطاب أيديولوجي ديانى، وعلى تضاريسها نبت وترعرع وتناسل وضمن سلالاته المشروعة والقبول لقرون ؛ لم يفشل أبداً، بل فشلت إلى حد ما كل الإيديولوجيات الوافدة على العالم العربي من معسكرات الغرب والشرق. وقد يكون السر فيبقاء هذا الخطاب عنيداً مؤثراً في مجالنا التداولي أنه يستشرن المقومات التقليدية لهذا المجال : المعرفية واللغوية والعقدية ؛ أي أنه ينشط داخل بنى التقليد، ثم يمتد إلى خارجه، لكن من غير أن يكون منسجماً مع ذلك المجال بالكامل في تنوعه واختلافه.

عايش العبّابي أصحاب الاختيارين، ووقف في وسط الطريق بين سبيليهما انسجاما مع مفهومه للشخص ؛ لم يمل إلّيهمَا كلية ولم يرفضهما كلية، بل أراد أن يوازن بين موقفيهما من الدين، لم يقل بإجراء قطيعة مع الموروث الديني، كما لم يقل باعتناق التراث الديني بكيفية جوفاء وعمياء، إنما اجتهد في استلهام النص الديني من أجل خدمة مشروع إنساني كوني مشبع بالقيم والمعانى. فهنا بالذات يلتقي أفق شخصانية العبّابي مع أفق الإسلام كدين كوني. وتلتقي الفلسفة الحية بالتدين الحي.

لقد وجد الدين لخدمة الإنسان ولم يخلق الإنسان لخدمة الدين؛ إذن فالتدين عند العبّابي وسيلة وليس غاية ؛ بداية وليس نهاية. الغاية هي بلوغ الإنسانية درجة الكمال، وطريق هذا الكمال شاق وطويل ولا يمكن أن يتحقق بالدين وحده، غير أن الإنسان يشقى بالدين حين يخرج به عن أصوله ومقصده ومجاله، حينئذ يصير التدين أغلالا : عادات وتقالييد وأوهاماً وخرافات تعطل عقل الشخص، تكبل إرادته الحرة، تنقل كاهله، وتنمّعه من مواصلة سيره في مراتب الكمال : كمال التكليف وكمال التشريف.

ظهر الإسلام الأول في قلب مجتمع منغلق في عصبيات قبلية، وب مجرد هذا الظهور، انتقل وعي الفرد تدريجيا من الشعور الأناني إلى الشعور الشخصاني، فحصل تقابل بين نظامين اجتماعيين : قبيلة وأمة، فرد ودولة. وبين وحدتين عشرتين : وحدة لها امتداد عمودي قائمة على قرابة الدم والعنصر، ووحدة ذات امتداد أفقى قائمة على قرابة معنوية وروابط روحية⁽¹⁵⁾.

في الأمة يقول العبّابي، دخل الإنسان العربي «أوراشا تاريخية جديدة على مستوى العالم بذهنية وقيم وسلوك لم يكن له سابق معرفة بها». كانت القبيلة

حداً سجن الشخص في فرديته وجنسه وعشيرته ووئنه، أما الأمة فقد جعلته يفتح بانتسابه للقيم الكونية، قادت خطاه نحو وحدانية الإله ونحو نظائره وأشباهه⁽¹⁶⁾. لأن دين القرآن دين الشمول، دين الإنسانية لا دين الأنانية، دين الرحمة لا دين العذاب والشقاء.

هيأ الإسلام إذن أفقاً متسعاً للفرد، لأنّه وسع له مجال حركة الحياة، لم يعد ابن القبيلة بل ابن الدولة والأمة، والمواطنة العالمية، فالانتساب للإله الواحد جعل المساواة في الحقوق والواجبات مبدأً واحداً عاماً⁽¹⁷⁾. يقول الحبّابي: «إنها (أي المساواة) تعرف لكل واحد بقيمة نوعية بصفته شخصاً في ذاته، فليس هناك أنا وضيع وأنا رفيع، وإنما هي ذوات متساوية أمام الله والمجتمع»⁽¹⁸⁾.

لم تجرِ تعاليم الإسلام الأول أحداً على الإيمان، بل ضمنت لكل شخص حرية قبول الإيمان أو رفضه، لذلك ألزمت الجميع بالالتزام مبدأ التساقن والتعارف والترابط داخل المجتمع؛ فبحكم أصالة وجودهم البشري والإلهي؛ يتمتعون بنفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات. أما مسألة الهدایة والضلالة، الإيمان والكفر، فليست بيد الفرد ولا الجماعة، إنها مسألة تخص علاقـة الشخص بخالقه، إذ لا إكراه في الدين، والله يهدي من يشاء ويضل من يشاء. فكل شخص من حقه أن يعتقد ما يشاء، لكن البرهان على معتقداتنا يكون في خضم الفعل⁽¹⁹⁾، فقد أعلن إيماناً تبطّله أعمالي، وقد أخفى كفراً تكشفه أفعالـي. وقد ينتـج الكافر أعمالـ بر وخير، وقد يفعل المسلم خلاف ذلك؛ فالعبرة بخواتـم الأعمال والأفعال، لأنـها خلاصة قلوبـنا وعقولـنا، أي روـحـنا: «فـالإيمـان والـرحـمة يـمثلـان نـظـافةـ الرـوحـ، بـقدرـ ماـ يـمثلـ الغـسلـ نـظـافـةـ الجـسـدـ، وـالـنظـافـةـ مـنـ الإـيمـانـ»⁽²⁰⁾.

لمعتقداتنا إذن، مستوى عميق ومستوى رقيق، بيد أنها لا بد أن تكون نابعة عن قناعة لا عن خوف، عن حب وصدق لا عن كراهية ونفاق، فالشخص قوة مبادرة وحرية واستقلال ذاتي، كلما اتسعت أمامه آفاق الفعالية الحرة، نصبح في داخله حس المسؤولية والالتزام الصادق أمام العالم وأمام الخالق.

إن نمو الحياة النفسانية والعقلية والأخلاقية، يتحقق فقط وفقط إذا امتد نطاق الحرية والوعي وهما شرط الاستقلال الذاتي للأشخاص وأساس الحياة الاجتماعية السليمة. تبدأ الشخصية يقول الحبائي : «عندما يرفض الشخص الطاعة العميماء»⁽²¹⁾ للأشخاص والأشياء، وعندما يتفاعل مع الآخرين من غير استبداد فكري وسلوكي .

إن القرب من الله الرحمن الرحيم، أصل وفرع كياننا، أما البعد عنه فمسافة نسبية، لا يستطيع قياسها لا المؤمن ولا سواه؛ فالله وحده يعرفها، وعمل الإنسان يصنعها. الله دائماً قريب من كل شخص، لكننا نحن من يعبر المسافة التي نضعها بيننا وبينه أو نقلصها إلى حد الفناء فيه⁽²²⁾.

الإنسان نسخة الوجود الفريدة، إنه آية وليس آلة؛ هو المختصر الشرييف المقدس⁽²³⁾ والمتن الخسيس المدنس، هو لغز وفتح، هو سر وقفل، هو الكتاب الكريم والنبا العظيم⁽²⁴⁾، هو اللامتناهي في المتناهي، هو الحرية في الحدود، هو المطلق في القيود، هو صورة حق في قالب خلق⁽²⁵⁾.

صحيح أن الإسلام ميز في نظر الحبائي بين المؤمن وغير المؤمن، غير أنه ضمن لكليهما حق الوجود الكامل والمشاركة في الحياة المعاشرة ؛ لكل شخص في القرآن والسنّة : «القابلية الفطرية للإيمان، وقدرة اندفعية طبيعية على الشك»⁽²⁶⁾؛ ومن الشك قد يأتيت اليقين.

هكذا يرى الحبائي أن مفهوم الشخص مفهوم تطوري يتارجح بين الامتداد والتقلص، بحسب المجتمعات والثقافات والظروف التاريخية والعقدية، وبحسب الاستعدادات والعادات، لكن في الطقس الإسلامي تحذر مضمونه بكيفية سمححة: «أنطولوجيا ومجتمعيا وأخلاقيا»⁽²⁷⁾.

فقيمة الشخص مؤكدة بالنص الإلهي من خلال آيات الخلق والتشريف والتفضيل والتكرير والتسخير والاستخلاف⁽²⁸⁾. فالشخص من منظور الوحي الإلهي : وعي وبصيرة، إحساس وشعور وعاطفة، التزام وعمل بالقيم في وضع موقف داخل العالم. وعن طريق الالتزام بالقيم والعمل وفقها، يُعدّل عمق الإنسان ويُقوّم، وتسوئ لـه نفسه، فيتعالى على الجاذبية الأرضية إلى آفاق العروج في سلم الحقائق والمعاني والمعارف والمكارم ؛ بهذا يكسب الإنسان امتيازه على الأشياء والمواضيع ؛ ليقلب أخيراً من كائن طيني إلى كائن ديني، حتى ولو كان على غير اعتقاد مخصوص. فالإنسان الطيني هو إنسان البدء، والإنسان الديني هو إنسان الختم، ولما أعلن الله في القرآن ختم الدين، كان ذلك إشارة عن بدء طور المراج الروحي، الذي على البشرية تجربته كي تخطي نطاق الكينونة وعالم الماديات. فالروح شأنها النزول فالعروج، والجسد شأنه اللوج فالخروج: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أُنَيْنَ مَا كُتِّبَ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (سورة الحديد الآية 4).

جملة القول ؛ الإسلام ليس مجرد تقرير أقوال بمقتضى الشهادة اللفظية في مذهب الحبائي، الإسلام تنفيذ أعمال صالحة بشهود الحق في الخلق، بإخلاص النية وإصلاح الطوية، الإسلام تجويد الإيمان الحي عبر تطوير مساعي

الصلاح⁽²⁹⁾؛ يروم زَمَّ الشخص بعالمه في وحدة معاشرية، كل واحد يكون فيها مرتبطة بالآخر كخيط في نسيج. ومن ثمة، يعبر الشخص إلى الاتحاد بالخلق في وحدة معنوية، وحدة شهود لا وحدة وجود. يقول الحبابي: «هنا تكمن القيمة الأنطولوجية للشخص، حيث يدرك ذاته، في بداية الشهادة وفي آخرها»⁽³⁰⁾.

تحول كل جماعة دينية إلى جماعة صنمية، حين تدعي احتكار الله؛ وتتحقق بالنطق باسمه؛ يرفض الإسلام كل احتكار للنسبة الإلهية؛ ليس في الإسلام تجسيد الله، ليس له نسبة معاشرية، لأنه لم يلد ولم يولد، فكيف يكون له شعب مختار⁽³¹⁾ أو كيف تنسب له سلالة مقدسة؟!

لا رهبانية كذلك في الإسلام ولا روحانية مطلقة، فلا وجود لخطيئة أصلية، ولا لصكوك غفران، بل اختيار ومسؤولية وقرار، وسير ونظر واعتبار. فأقصى ما هنالك: نفحة إلهية ارتبطت بمادة التكوين، وهي تسلك دروبها في هذه الحياة وتحمل قدرها، باحثة عن غاياتها في الوجود بين الحدود والقيود. والمسلم الصادق الذي اكتمل تشخصنه يمكن أن يكون أمة وحدة؛ نموذجا إنسانيا شاهدا على العالمين، وذلك عندما يقف في ميدان الإيمان الصادق بالعمل الصالح؛ فيتحول تحت نظر الحق إلى شاهد وعلامة وأية⁽³²⁾، لذا يكون من الذين يشكلون خير أمة أخرجت للناس.

النموذج الذي يقدمه الحبابي عن الإسلام، هو شخصانيته، وهي كلية مركبة يمكن أن تشكل قانونا عمليا للتقدم نحو كونية مشخصنة بوعي الشهادة والالتزام؛ يلتزم فيما الفكر بالفعل وبالوجдан، الإرادة الخاصة بالإرادة العامة، المعرفة بالاعتراف. لأن الاعتراف حكموعي شاهد على «كائن يتخطى كينونته

إلى الشخص... شخص يتواصل مع "الدال" الأعظم الذي هو مصدر كل الدلالات التي تتجلى في الطبيعة وفي أنفسنا»⁽³³⁾.

عودة للهُم الدينِ والتَّأویلُ التَّراثِيُّ

توافد من المشرق على المغاربة منذ أواخر القرن 19 م تدين مشوش، أعلن أصحابه أنهم يريدون تجديد فهم الدين وإحيائه ؛ بيد أنهم لم يحددوا معناه قط، بل وظفوه اسميا وأولوه ثم حولوه إلى موسوعة عذاب. ومنذ ذلك الحين صارت ممارسة تأويل النص الديني شبيهة بطقوس البلادة المتاحة للجميع، يستوي في ذلك المحترف والهاوي. والعجيب أن تأويل النص الديني هذا تحول إلى مطية سهلة من أجل الحظوة والاعتراف والسلطة، بل أيضاً أداة فعالة لإضعاف الدول وتخريبها، بل تحول إلى مقاولة تدر مالا وأعمالا.

لقد أكدت الدراسات المنجزة حول التراث، ولا سيما التراث الديني، أن هوة التقاليد الدينية لا يمكن عبورها بسهولة ؛ لأن الجمهور يتبنى هذه التقاليد، بل غارق فيها، لأنه يجد فيها العزاء والحل الطبواوي لكل الإشكالات التي تتمحض عن علاقته بشروط وجوده بالله والعالم، من المهد إلى اللحد.

كان الصراع عبر تاريخنا، على الحكم والسلطة ؛ مقدمة أولى لصراع التأويلات أي للمقدمة الثانية، والتراث كان نتيجة للمقدمتين، أي أن الرغبة في امتلاك السلطة مهدت الطريق لامتلاك المعنى من أجل التملك والغلبة. هكذا نشأ تاريخنا في روافده الكبرى عن رغبة وعن نزوع للسلطة، والمتبصر يدرك أنه

متى تجددت تلك الرغبة يصاحبها اضطراب وعنف في التأويل. إذن إن الرغبة في السلطة تدب في أوصال كل خطاب ترائي ديني، لذلك يأتي مشتبها غامضاً ملتبساً في دليله وتأويله. ولعله نفس الارتكاك الذي لازم جل الخطابات الدينية لقرون، حيث عجزت عن إصلاح حال إنسان النوازع، وإن كانت قد نجحت اليوم في إطلاق عنانه.

حاولت الدولة المغربية مؤخراً إعادة هيكلة المجال الديني؛ درءاً لكل مفسدة قد يجر إليها سوء التأويل للنص الديني؛ أطروحة الدولة الأساس التي تمنحها المشروعية هي حفظ الأرواح والأبدان؛ تحقيق التساقن والتعايش؛ منع القلق الذي قد يسببه إنسان النوازع، المقنع بلباس الدين المحترف للتأنويل الترائي. والنخب الفكرية المتشبعة بالروح النقدية ترى أن مبادرة الدولة هذه معقولة ومشروعية بل واجبة. أما عند العامة، فإن هذه المبادرة غير مدركة بعد بسبب الأمية الفكرية والحرفية؛ يتحول دونها خطاب متطرف يتنتشر بسهولة عن طريق وسائل الاتصال الحديثة التي يصعب التحكم فيها. لقد غير هذا الخطاب سلوك الناس لأنه حرك اعتقادهم وجعله ملتبساً مضطرباً، لأنه يستمد قوته من التصاقه بالنص مباشرةً؛ أي من ادعاء الأصلية التي تمنح للمؤول حق الإبانة عن المراد من كلام الخالق. لكن هذا الخطاب هو في الحقيقة يفعل في النص الأفاعيل، ويفعل به ما يخالفه. وهذا ما أفضى إلى بلبلة الوعي الديني العام بسبب فوضى التأويل، وكل متتبع يلاحظ تسلل شبح هذا التأويل إلى وعي كل دولة تسمح بانتشار هذا الخطاب بين مواطنيها. وفي خضم صراع التأويلات من هذا النوع، لا يعود من المجدي محاصرة المسؤولين الهواة ولا حتى المحترفين للنصوص الدينية بأسلوب بلاغي أو خطابي.

إن المعطى الجدير بالتأمل والاعتبار، هو أن التأويلاًت الوافدة من المشرق تحجل بینور الشقاق، حيثما حلّت قسمت الناس ثم الأوطان، وخلقت الأوثان؛ وجعلت الناس شيئاً. والحق أن التأويلاًت المتراكمة عبر القرون، لم تشق كاملاً النص الديني الأصلي، بل طمست معالمه وحجبت أصوله ومقداره. فلا زال هذا النص يرزح تحت سلطة المسؤولين وهو الآن يشن. كيف إذن يمكن تحرير نصنا الديني من سطوة التراث التأويلي من غير التزود بالمكاسب التي تتحقق في مجال الفلسفة وعلوم الإنسان وعلوم النص على وجه التحديد؟! ألم تكن الشخصية الإسلامية محاولة مبتكرة وإسهاماً في ذلك التحرير؟!

الشخصانية الإسلامية مفهوم كلي، أبدعه محمد عزيز الحبabi بغية تحقيق تعالي الإنسان، أي تحرره فكراً وشعوراً وسلوكاً، من خلال قراءة فلسفية جديدة للدين وللدنيا، تتجه حركة التأويل فيها من الكائن إلى الشخص عبر عملية التشخيص، التي تبلغ متتها في تحقق الإنسان من حيث هو مشروع وأفق منفتح على كل ممكنتات الوجود والوجوب. والناظر في هذا المشروع يقف على ثلاثة مستويات مكونة له:

- المستوى الأول: سعى فيه الحبabi إلى بناء مفهوم الشخصية الإسلامية من منطلق نِظَمَةٍ فكرية مؤسسة على قيم الفكر وقيم الفعل وقيم الوجدان؛ لذلك نجد أن أسسها ومبادئها النظرية تتأرجح بين الاقتباس والإبداع.
- المستوى الثاني: رام فيه الحبabi تأسيس مفهوم الشخص ووصله بـلوازمه من داخل نِظَمَةٍ قيم الدين الإسلامي في عالميته ورحمته، بعيداً عن كل دغمانية وتعصب وجهل.

- المستوى الثالث : ربط فيه الحبابي أفق الإنسان المتظر بالقيم، وربط القيم بالدين، وربط الدين بحقوق الإنسان، أي ربط الكائن الديني بالأفق الكوني للحداثة.

إن عملنا المتواضع في هذه المداخلة، رام بيان الآتي :

الشخصانية الإسلامية عند الحبابي، مشروع فلسفى معتبر، يرتفق فيه النظر من النواة التي هي الكائن، مرورا بالشخص ليتهي إلى سير المقومات التي يكتمل بها بناء شخصية الإنسان المتظر في عالم الغد. منطلق الشخصية هنا، هو الشروط الواقعية والتاريخية لا الميتافيزيقية أو اللاهوتية. ومدارها : اختبار قدرات وإمكانات الشخص (الذى يوجد في العالم ومع الآخرين وفي مواجهة القيم) على : التشخيص، التحرر، التعالي ...

لقد صاغ الحبابي فلسفته من أجل المساهمة في بناء مشروع أمة فتية : لا يتذكر إنسانها لحدوره، لكنه في الآن ذاته لا يغرق في الموروث (وموروث الدينى على وجه الخصوص)، بل يستمد منه ما به يخدم مشروع وجوده من دون تجاهل لعالم الضرورة، وإلا سقط في الاغتراب والاستلاب. ومن أجل تحقيق مشروع أمة كهذه، تأكد للحبابي أن لا مفر من أن يُشكّل إنسانها ذاته بالفكرة والخبرة، حتى يصبح قادراً على مواجهة مكر التاريخ، وتجاوز ضرورات الطبيعية وإكراهات الاجتماع. ولعل المشروع الفلسفى للحبابي - شأنه شأن مشاريع فلسفية مغربية أخرى - إذا ما فهم وتقى نقداً حالياً من الهوى الإيديولوجي، بإمكانه أن يضيء لأمتنا المغربية الدرب نحو غد أفضل : أمة قوية تفعل في التاريخ العالمي ولا تنفعل به ؛ تستقي قوتها من إرادتها العامة المتجلية في الدولة .

والمجتمع والثقافة الحديثة ؛ إرادة قائمة على مبادئ وقيم : التنشير، التحرير، والتطویر.

يتوقف التنشير على امتلاك الوعي الحقيقى المبني على العلم الإنساني والطبيعي ؛ أي على المعرفة المنظمة. بينما التحرير يستلزم عملاً دؤوباً يخلص الذات من القيود التي تكبل الفكر والإرادة، الشعور والسلوك، وتمعنها من الإبداع والاختراع والتجاوز. ثم إن طريق هذا التحرير هو الحكمة النظرية والعملية ؛ والحكمة هي الحياة المنظمة. في حين يستلزم التطوير حكماً رشيداً وإدارة خبيرة ؛ حيث يتم إسناد تدبير وتشمير الموارد والمكاسب في الأمور العامة لأهل القدرة والخبرة. والهدف الأسمى من كل ذلك هو تحويل الكائن في الطبيعة إلى شخص في الثقافة، والارتقاء بالفرد في المجتمع إلى مواطن في الدولة ؛ وبناء الدولة على قيم ومبادئ ديمقراطية قوامها الحق والقانون ؛ وجعل مدار السياسة على المصلحة العامة ؛ وتوجيهه الحياة العامة بالأخلاق والقوانين المدنية لتحقيق المنافع الاقتصادية.

الهوامش

- (1) محمد عزيز الحباني، "الشخصانية، الموسوعة الفلسفية العربية، الجزء الثاني"، المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات، القسم الأول (ا - ش)، بيروت : معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1988، ص. 793.
- (2) المصدر نفسه.
- (3) المصدر نفسه.
- (4) المصدر نفسه.
- (5) المصدر نفسه، ص. 794.
- (6) المصدر نفسه.
- (7) المصدر نفسه، ص. 795.
- (8) المصدر نفسه.
- (9) المصدر نفسه.
- (10) المصدر نفسه.
- (11) المصدر نفسه.
- (12) المصدر نفسه، ص. 796.
- (13) المصدر نفسه.
- (14) محمد عزيز الحباني، "الشخصانية الإسلامية"، القاهرة : دار المعارف، الطبعة الثانية، 1984م، ص. 5.
- (15) محمد عزيز الحباني، "الشخصانية الإسلامية"، القاهرة : دار المعارف، الطبعة الثانية، 1984م، ص. 9.
- (16) المصدر نفسه.
- (17) المصدر نفسه، ص. 10.
- (18) المصدر نفسه.
- (19) المصدر نفسه.
- (20) المصدر نفسه، ص. 31.
- (21) المصدر نفسه، ص. 12.
- (22) المصدر نفسه.

- .23) المصدر نفسه، ص. 23.
 - .24) المصدر نفسه، ص. 12.
 - .25) المصدر نفسه، ص. 18.
 - .26) المصدر نفسه، ص. 16.
 - .27) المصدر نفسه، ص. 19 - 20.
 - .28) المصدر نفسه، ص. 23.
 - .29) المصدر نفسه، ص. 26 - 28.
 - .30) المصدر نفسه، ص. 29.
 - .31) المصدر نفسه، ص. 30.
 - .32) المصدر نفسه، ص. 46.
 - .33) المصدر نفسه، ص. 32.
-

الشخصانية الإسلامية في الفلسفيات الإسبانية المعاصرة :

الحضور الذي بسبيله أن يكون

محمد بلال أشمل

باحث في شؤون الفكر المغربي والإسباني

عنوان الورقة الرئيسي هو «الشخصانية الإسلامية في الفلسفيات الإسبانية المعاصرة»، وعنوانه الفرعي «الحضور الذي بسبيله أن يكون» ؟ ويدور بصورة عامة حول فكر محمد عزيز الحبابي في الفلسفيات الإسبانية المعاصرة، وبصورة خاصة حول كتابه "الشخصانية الإسلامية" ضمن تداولها الفلسفية والفكرية.

وستسعى هذه الورقة إلى التساؤل عما إذا فكر الرجل حاضرا في الفلسفيات الإسبانية عامة، والفلسفة الشخصية خاصة؛ وما مدى هذا الحضور، وما هي مظاهره، وما هي طبيعته، وما هي حدوده، وما هي المقتضيات التي يُراد لها أن تكون لكي يكون حضوره فيها حضورا متواهجا، إذا ثبتت أن الفلسفيات الإسبانية تُنكره عن جهل أو تجاهل، أو أن حضوره فيها على العكس من ذلك، غياب، وما العمل إذا صحت أن الفلسفيات الإسبانية، كما سائر التداول الفكري الإسباني، لم يبلغه خبر الرجل، ولا عرف منزلته من الفكر المغربي، ولا أدرك رتبة سائر

رجاله في الحياة العقلية المغربية، وما هي السبيل التي إن سلكناها، صار فكره فيها معروفاً، وأصبح الفكر المغربي المعاصر، مشهوراً، سواء في شخصه، أو في شخص غيره من المفكرين المغاربة.

هل يحضر فكر محمد عزيز الحبabi في الفلسفيات الإسبانية؟

نميل إلى الاعتقاد أن مقياس حضور مفكر ما في سياق فكري أجنبي، هو النهوض بنقل أعماله ومؤلفاته إلى لغة أجنبية عن لغته؛ إذ أن تأثيره يكون أشد فيما لو قدر لأعماله أن تترجم إلى أربحيلات لغوية أخرى، وحظوظ حضوره تكون أكثر فيما لو تهيأت أسباب النظر في أعماله بصورة مباشرة، وإن كانت بوساطة اللغة الأجنبية المترجم إليها؛ مما هو حال محمد عزيز الحبabi مع الفلسفيات الإسبانية المعاصرة؟

نستطيع القول، طبقاً لما تحصل لدينا من خبر حول الرجل في الفلسفيات الإسبانية المعاصرة، إن حضوره فيها، إذا تحقق، كان ثمرة حالة ثقافية وحضارية؛ هي وجود أغلب أعماله الفلسفية التأسيسية في اللغة الفرنسية، فقد كتب بهذه اللغة، ونشر بلسانها، وعُرف بها في التداول الفلسفى الوطنى والأجنبى. هكذا كان الحال مثلاً مع مؤلفاته "من الحرية إلى التحرر"، و"من الكائن إلى الشخص"، و"الشخصانية الإسلامية".

من هذا الطريق، قد تكون تهيأت للنظر الأجانب عموماً، والإسبان خصوصاً، أسباب الاطلاع على فكره، وتقدير منزلته من الفكر الفلسفى المعاصر. لم يحتاج الحبabi الوساطة اللغوية لكي يحضر في الفلسفيات الإسبانية، لأن ترجم أعماله، وتنقل أفكاره إلى لغة أخرى حتى يقدر له الحضور، ويكتب له الظهور في

المشهد الفكري والفلسي، بل حضر فيها مباشرة باللسان الفرنسي، لأن محمل اطلاع هؤلاء على أعماله، إذا فعلوا، إنما كان بالوساطة الفرنسية، وليس في اللسان العربي، لتأخر ترجمتها إلى لغة الضاد من جهة، ودلالة مؤشر البيليوغرافيا المعتمدة في الدراسات الفكرية لدى الفلسفيات الإسبانية من جهة أخرى، اللهم إذا استثنينا رجال الاستعراب الإسباني المعاصر ممن قد يكونوا اطلعوا على أعماله في ترجمتها العربية، وزادوا عليها، فنظروا في أصلها الفرنسي⁽¹⁾. ولكن الجبائي عند هؤلاء شيء، وعند رجال الفلسفيات الإسبانية شيء آخر؛ فالجبائي عند هؤلاء متصل بإشكالية النهضة الفكرية والحضارية التي شهدتها العالم العربي والإسلامي، فيما هو عند أولئك متصل بسياق فلسفة مخصوصة هي الفلسفة الشخصية، دون وصل مشاركته فيها بالسياق الحضاري العربي الإسلامي الذي ينتمي إليه.

وعلى الرغم من قيمة وضعه عند الأولين، فإننا سنكتفي بالحديث عن وضعه عند الآخرين، التزاماً بخطة العرض؛ آملين الخوض في الموضوع في مناسبة قادمة، نظراً للتكامل بين وضعي الجبائي في كلا المجالين، مجال الفلسفيات الإسبانية، ومجال الاستعراب الإسباني.

لنعد إلى ما كنا بصدده، فنقول إن حضور فكر الجبائي في الفلسفيات الإسبانية، قد يكون كان عن طريق اللغة الفرنسية التي كتب بها أعماله التأسيسية؛ فلنفحص هذا الحضور إذا تحقق، قبل أن نقف عند مظاهره إن كانت، وأسمائه إن تسمت.

جميع من أرّخ للفلسفة الشخصية من رجال الفلسفيات الإسبانية، غفلوا عن ذكر الجبائي، جملة وتفصيلاً، فلم يشروا إلى اسمه، ولم يسموا أعماله، ولم

يذكروا شيئاً من أفكاره، ومنهم مثلاً، الأستاذ "خوان مانوييل بورغوس"، أشهر مؤرخي الشخصية في التداول الفكري الإسباني، وأكثرهم إنتاجاً وحركة، وصاحب المؤلفات الكثيرة في الفلسفة الشخصية، ورئيس «الجمعية الشخصية الإسبانية»؛ فقد أقر الرجل بأنه لا يوجد شخصاني في العالم العربي⁽²⁾، وحين مضى يؤرخ لقوة الأسباب التي حركت ظهور الشخصية في الفكر الفلسفية المعاصر⁽³⁾، لم يذكر الجبائي بتة، كما لم يشر إليه ولا إلى الحركة الفلسفية السائدة في العالم العربي والإسلامي، حين انصرف يؤرخ للشخصانية مع "إيمانويل مونتييه"، وغيره من مفكريها الأوروبيين، إسباناً، وفرنسيين، وبولنديين، وإيطاليين⁽⁴⁾. كما لم يأت على ذكره حينما كان بصدف فحص أنماط الشخصية السائدة في الفكر المعاصر⁽⁵⁾.

وحتى لا نفسر الأمر تفسيراً على غير وجهه الصحيح، ونرمي الرجل بالإهمال أو الجهل⁽⁶⁾، نرجح أن منطلقه في عدّ الشخصية "فلسفة نصرانية"⁽⁷⁾، وربطها بحركة التجديد داخل الكاثوليكية⁽⁸⁾، هو الذي صرفه عن ذكر الجبائي ضمن من أرّخ لهم من مفكري الشخصية ومن ملهميها، نظراً لما قد يكون سلكه ضمن مفكري العرب المسلمين، وهؤلاء لا تنطبق عليهم المبادئ والقرارات التي سطرها مما تستوفي في نظره شروط المفكر الشخصاني. وعلى الرغم من أن (روني حبشي، 1915-2003) يستوفي شرطه في النصرانية، إلا أنه لم يورد له ذكراً بتة؛ فكان بذلك سواء مع الجبائي في حال النكرة.

هذا المثال الذي وقفنا عليه لدى أحد أكبر المؤرخين للشخصانية، قد يمدنا بحدس عما قد يكون عليه حضور الجبائي في الفلسفيات الإسبانية؛ فلم يكن هناك ذكر للرجل في المتن التاريخي لهذه الفلسفة، ولا حتى إشارة إلى اسمه،

بالرغم من أنه مشارك في السياق الفلسفي الشخصاني بأعماله ومؤلفاته، فكيف يمكن إذن تقدير حضوره في الفلسفيات الإسبانية المعاصرة على فرض انتشار مؤلفاته باللسان الفرنسي، وإمكانية الاطلاع على ترجمتها باللسان العربي؟

لعل من المفيد إرجاء الإجابة على هذا السؤال بعد أن نقف عند مظاهر هذا الحضور، إن وُجد، ونسمى أسماءه، ونصف أحواله.

ما هي مظاهر حضور فكر محمد عزيز الحبابي في الفلسفيات الإسبانية؟

بعد أن رأينا كيف أن التاريخ للشخصانية، غفلَ عن ذكر الحبابي ضمن من أرّخ لهم من الفلاسفة الشخصانين المعاصرين، نأتي إلى الوقوف عند مظاهر حضور الرجل في الفلسفيات الإسبانية. ولعل من حق الناظر أن يتساءل: كيف يتسعني أن يحضر الرجل في تلك الفلسفيات، وقد غفل عن ذكره مؤرخو الشخصية؟

الإجابة ممكنة لو أدركنا أن عدم ذِكر مؤرخي الشخصية للحبابي لا يعني عدم ذِكره من لدن غيرهم من الناظر؛ فقد يكون عُني به هؤلاء في سياقات أخرى غير سياق التاريخ، أي في سياق ترجمتهم لمؤلفاته مثلاً، أو استشكال بعض نظرياته، وفي كلتا الحالتين، يظل حضور الرجل لدى هؤلاء وأولئك بين الغياب والشهادة.

في وسعنا تقرير مظهرين اثنين حضر بهما الحبابي في الفلسفيات الإسبانية؛ الأول، السعي إلى استشكال فكره، وخاصة ما اتصل منه بكتاب "الشخصانية"

الإسلامية" ، والثاني، ترجمة لهذا الكتاب إما بصورة جزئية أو كلية. يتعلّق الأمر بـ "كروث إيرنانيث" ، و "خوان باشيكو" ، و "خوان كارلوس فيلا" ، و "خوان أنطونيو أموريتي" .

"كروث إيرنانيث" وفلسفة الحبّابي الشخصانية

يُعرَفُ الأستاذ (ميغيل كروث إيرنانيث، مالقة، 1920) بأعماله الرصينة في ميدان الفلسفيات الإسبانية، ولا سيما ما اتصل منها بالرشديات المعاصرة، وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مع مشاركة في التفكير في تاريخ وحاضر ومستقبل الفكر العربي المعاصر؛ ففي ميدان الرشديات، نشر كتابه المرجعي عن أبي الوليد⁽⁹⁾ ونقل له إلى الإسبانية كتابه «الضروري في السياسة»⁽¹⁰⁾، وأصدر في ذكراه مختارات من نصوصه⁽¹¹⁾، وعرف به في المعاجم الفلسفية الإسبانية-الأمريكية⁽¹²⁾، إلى غير ذلك من عشرات المقالات والدراسات حول فيلسوف وفقيه قرطبة.

وقل نفس الشئ عن ميدان التاريخ الفلسفي في الإسلام؛ فقد نشر كتابه حول "الفلسفة العربية"⁽¹³⁾، و "الفلسفة في العالم العربي"⁽¹⁴⁾، وتاريخها في الأندلس⁽¹⁵⁾، و "الإسلام في الأندلس"⁽¹⁶⁾، وغير ذلك من المقالات والدراسات.

أما في ميدان التفكير في تاريخ وحاضر ومستقبل الفكر العربي، فقد نشر طائفة من المقالات في هذا الصدد حسبنا الإشارة منها إلى "لقاء العالم الإسلامي مع الإيديولوجيات الغربية"⁽¹⁷⁾، و "التصور الإسلامي للكون"⁽¹⁸⁾، و "الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر"⁽¹⁹⁾.

ولعل صلته العلمية بالحبابي –بعد صلته الشخصية به أيام كان عميداً لجامعة محمد الخامس⁽²⁰⁾ تأتي من هذا الشعُب المعرفي الأخير؛ فقد كتب عنه مثلاً في الجزء الثالث من كتابه "تاريخ الفكر في العالم الإسلامي"⁽²¹⁾، وأورد ذكره في مقاله عن «لقاء العالم الإسلامي بـ«إيديولوجيات الغربية»»⁽²²⁾.

وفي جميعها، كان يسعى إلى قراءة فكر الحبابي ضمن حركة التجديد في العالم الإسلامي، وفهم إسهامه الفكري والثقافي في سياق تلقي الفكر الغربي، واستيعاب مختلف نظرياته، وتبني متنوع مذاهبه؛ ففي الكتاب الأول، كان الحبابي من النخبة العربية والإسلامية التي درست في فرنسا، وشهدت التحولات الفكرية والسياسية التي عصفت بها، واستفادت في تكوينها من كبار فلاسفتها، وانخرطت في سياق التفكير في نمط محدد من الاختيارات الفلسفية التي تلقتها عن جيل من المفكرين، كان أفضليها استيعاباً من لدنهم الوجودية، والشخصانية، والماركسية، وكان أسوأها استيعاباً، "الوضعية الجديدة"⁽²³⁾.

لقد ورث الحبابي وجيله صعوبات النزعات التوفيقية بين مكتسبات العصر الحديث ومقومات الوجود القومي والثقافي والديني، عند رجال أمثال (محمد إقبال، 1877-1938)، و(محمد تازيروت، 1898-1980)، و(شبل شميل، 1850-1917)، ومن هنا يمكن تفسير أسباب النجاح الذي شهدته الشخصية الإسلامية للحبابي في بدايتها، وأسباب الضعف الظاهر الذي وسمها في انتشارها⁽²⁴⁾.

لقد درس الحبابي في فرنسا، وفيها تكون؛ فقد اعترف بدينه لـ"برجسون"، وخصص بعض أعماله لـ"مونيه". وبمناسبة الحديث عن هذا الأخير، وصلته

بالحبابي، فإن السرعة التي ظهرت بها واحتفت "الموضات" الفلسفية لسنوات 65-80 لا تسمح لشباب اليوم أن يدرك ماذا كان يعنيه هذا المفكر في فترة الأربعينيات. كان "مونيه" رجلاً مؤمناً صادقاً ولملزماً؛ كان رجل المقاومة والالتزام، وكان بذلك نموذجاً للشباب المسلم الذين كانوا يشتفون إلى التوفيق بين إيمانهم الإسلامي، ووطنيتهم المشروعة، وثقتهم في مبادئ الحرية والتقدم والعقل. من هذا المنعطف، انطلق الحبابي، ومن هذا النموذج تعلم⁽²⁵⁾.

يذهب الحبابي إلى أن فكره صدر عن متبعين كبارين، أولهما الحقائق الجوهرية للإسلام، وثانيهما قوة الفكر العقلاني؛ فالحقائق الأولى ينبغي فهمها ضمن تطوره الجدلية الخاصة، منظور إليها من زاوية تحليل كبار المفكرين العالميين. أما بالنسبة للفكر العقلاني، فينبع أن تكون له قاعدة واقعية. أن يكون المرء شخصانياً في نظر الحبابي، لا يعني التنازل عن بعد الاجتماعي الواقعي؛ فالشخصانية تقتضي امتلاكوعي واضح بالوضع الإنساني الواقعي. إن الشرط الأساسي لوضع الإنسان لهو ارتباطه بالزمان؛ فهذا ليس شيئاً مقرراً، يُعطاه عطاء، ولكنه مكون دائم للإنسان كذات. وحين يتم الحديث عن ضرورة الحفاظ على حقوق الشخص، لا ينبغي أن يفهم ذلك بمعنى الثبات؛ فالحفاظ له معنى التغيير أكثر من الهوية. ولهذا فسعيه يمضي إلى تثبيت استقلال الشخص ضمن الوضع الاجتماعي للعالم الإسلامي.

ويذهب الحبابي إلى أن هذا الاستقلال يكون أكثر ضمانة في العالم الإسلامي لأنّه لم يفصل تماماً بين الجسد والروح كما نجد في العالم الغربي؛ فالمسلم أكثر قرباً من جسده من النصراني، ولهذا فذاتية الفرد تنطلق من الكائن إلى الوعي، ولكن داخل بنية اجتماعية تحمي الشخص وتصونه، كما يحمي

هذه تلك. بدون مجتمع، لا وجود للأشخاص، ولكن بدون أنس واعين بكونهم أشخاصاً، لا وجود لمجتمع حقيقي. إن الإنسان يستطيع بمفرده تحقيق وجود كامل بفضل حياة تامة، مما يقتضي حتماً إدماج ما هو اجتماعي مع ما هو ديني. بهذه الكيفية وحدها، يستطيع الإنسان المسلم أن يوجد، وبهذه الكيفية أيضاً، يستطيع الإسلام أن يعني بإسهامات فكر تم إثماره خارج مجاله مع كبار التيارات الفلسفية الأوروبية⁽²⁶⁾.

ولكي نفهم فكر الجبائي، لا بد من البدء أولاً بالتأكيد على أن الرجل ليس محض تابع لـ "مونيه"، ولا كونه ينطوي على تحفظ تجاه هذا المفكر الفرنسي، بل لأنّه شعر بالغرابة تجاه فكره نظراً لانتسابه إلى أمة مُستعمِرة، وانتسابه "مونيه" إلى أمة مُستعمِرة على كُرُه منه. هكذا اعترف الجبائي في شهر ماي 1980. لهذا السبب ربما مضت سنين عديدة دون أن يعمق الرجل النظر في خط التفكير الشخصاني. ويظهر أن الحياة الفكرية الشجاعة لسنوات 1954 و1965 قد خفت وجهها، وضعف حماس صاحبها للنزعة الإنسانية. والحق أن الرجل لم يشهد سباتاً شتوياً طويلاً كما قال ناشرو كتابه سنة 1980، بل على العكس من ذلك، شهد حالة نضج، وهو الأمر الذي عبر عنه في لقاء فيينا سنة 1984 حينما قال إنه اكتشف أنه تجاوز هذا الطور الإنساني -ويقصد به الشخصانية- وانخرط في طور آخر أكثر كمالاً⁽²⁷⁾. ولكي يصف توجّهه الإيديولوجي الجديد، أبعد من محض الشخصية الواقعية، اصطمع الجبائي مفهوماً جديداً وهو "الغدية"؛ فانطلاقاً من هذا المفهوم الفرنسي *demanisme* الذي ترجمه إلى العربية، صار يسير في مرحلة أخرى جديدة عن سابقتها. ولعلها من الحرج أن نسمى هذا الضرب الجديد من فكره بـ "الفجر الجديد للإنسانية جماء" الذي يضعه

الحبابي في نوع جديد من الإنسان هو الإنسان الثالثي المتعالي لكي يميزه عن النزعة الثالثية السياسية. إن العالم الثالث رهان حقيقي، وجديد. ولكن لا يتعلق الأمر بتوتر سياسي، بل بأمل إنساني وفيّ. وفقط حين يقوى هذا الإنسان على التخلص من القلق الذي يهيمن على حياته، يستطيع عندئذ صياغة جديدة وтامة للإنسان. لا يتعلق الأمر إذن بالنزعة التنموية الروتينية؛ التي قادت الإنسان إلى طريق مسدود، بل باستبدال التنمية بروح التمكين لها، وهذا لن يكون ممكنا دون فلسفة الغدية، فلسفة الفجر الإنساني الجديد، وإعادة صياغة جديدة للإنسان، وليس محض ترميمه؛ فمصير الحضارة المستقبلية تتوقف على مستوى العالمية الذي يملكه الإنسان الذي تخلقه هذه الحضارة⁽²⁸⁾.

هذه هي جماع الأفكار التي أوردها "كروث إيرنандيث" حول الحبابي، سيرة ذاتية، ومنبع فكر، وتطور مذهب، ومصير اختيار، بناء على نصوص خفية من مؤلفات الرجل، وعلى هدي شهادة شخصية منه للمؤلف.

و قبل أن نقول كلمة حول كل ذلك، لا بأس من استئناف النظر فيما أورده عن الحبابي في مكان آخر كنا أشرنا إليه، وهو مقالته عن «لقاء العالم الإسلامي بالإيديولوجيات الغربية».

ليس هناك جديد فيما قاله "كروث إيرنандيث" عن الحبابي هاهنا، سوى الإشارة إلى أن الرجل استوعب، كغيره من النخبة المتكونة في المدارس الغربية الفكر الأوروبي يومئذ، تيارات الوضعيّة الجديدة، والظاهراتية الألمانية، والشخصانية الفرنسية، واختار منها ما قدر له أن يختار وهي الشخصانية، كما اختار غيره باقي التيارات الفلسفية مثل الوجودية لدى (عبد الرحمن بدوي، 1917-2002)، وأن شخصانيته تطورت إلى تبرير "الغدية" و"الثالثية"⁽²⁹⁾.

ويظهر من العرض الذي قمنا به لأفكار "كروث إيرنانديث" حول الجبابي أن الرجل يعترف لهذا الأخير بأصالته الفكرية؛ إذ لم يلتحقه بـ"إيمانويل مونيه"، كما صنع غيره من الباحثين حين عَدَه أحدهم تلميذه الذي يكتب بالفرنسية وهو على دين الإسلام⁽³⁰⁾، أو محض تلميذ له من العالم العربي⁽³¹⁾، ولكنه بالغ في المصير الذي شهدته فلسالته الشخصية، وحسب أن ما بعد طور "الشخصانية الإسلامية" طور خافت فلسفياً، وأن حماسته إلى أفكار النزعة الإنسانية ضعف، وأن "الغدية" بما هي فلسفة لاحقة على الشخصية، أصابها الهوان، فلم تقو على الانتشار في العالم العربي والغربي⁽³²⁾.

ولعل سبب مبالغته تلك، وعلة تقديره هذا، ومناط أحکامه هاته، إنما ترجع إلى فصله المطلق بين لحظات فكرية هي في الحقيقة منسجمة ومتداخلة فيما بينها، وأنه أكتفى - حسب أحد الباحثين - «بالقراءة الوصفية للعلاقة بين الشخصية الواقعية والغدية، مؤكدا على وجود تعارض كامل بينهما، وهذا ما فوت عليه فرصة إدراك الثابت بينهما ألا وهو الثالثية»⁽³³⁾.

وكيفما كان الحال، فقد كان الجبابي من حيث كونه أحد ممثلي الفكر العربي المعاصر، في مساحة القراءة والنقد لـ"كروث إيرنانديث"، سواء وهو يؤرخ لتطور الفكر العربي الإسلامي، أو وهو يستشكل قضياباه ومسائله، أو وهو يشرف على رسائل علمية حول فكره وفلسفته⁽³⁴⁾، وكان في جميع ذلك يحمل له عظيم التقدير، وجليل الاحترام⁽³⁵⁾.

"خوان أنطونيو باشيكيو بانياغوا" والشخصانية الأصلية للحبابي

يجوز القول إن الأستاذ "خوان أنطونيو باشيكيو"⁽³⁶⁾ من أكثر الدارسين الإسبان عناية بالحبابي؛ فقد نشر عنه صفحات طويلة ما بين مؤلف ودراسة ومقالة مع ما نهض به من ترجمة جزئية لمقاطع من مؤلفاته أثناء الكتابة عنه بمقتضى الاستشهاد بفكرة. وهذا هو حال الأعمال المعتبرة حول صاحب "الشخصانية الإسلامية" التي وضعها الأستاذ في شعبة الدراسات العربية بجامعة إشبيلية، إما بصورة كلية مثلما هو الأمر مع دراستيه "الفكر المغربي المعاصر : محمد عزيز الحبابي والشخصانية الإسلامية"⁽³⁷⁾، و"الحرية والتحرر في الشخصية الواقعية لمحمد عزيز الحبابي"،⁽³⁸⁾ أو بصورة جزئية كما هو الشأن في كتابه "الفكر العربي المعاصر : قطاع وألغاز وآمال"⁽³⁹⁾، أو في مقالاته حول "الفكر العربي والفكر المستنير"⁽⁴⁰⁾، أو "خمسون سنة من الفكر المغربي"⁽⁴¹⁾، و"الحداثة في الإسلام"⁽⁴²⁾، و"الفلسفة الوجودية في الفكر العربي المعاصر".⁽⁴³⁾

قبل وضع الحبابي ضمن منزلته من الفكر المغربي، يلاحظ الأستاذ "باشيكيو" أن الفكر العربي المعاصر «فكراً متحركاً، متغيراً، وحركيًّا، يظهر لنا أحياناً أنه ثمرة متواصلة للعب بين الخطأ والصواب»⁽⁴⁴⁾. كما يقرر أن ارتباط هذا الفكر بالفكرة العربي المعاصر، ارتباط وثيق، غير أنه يملك تاريخه الخاص، وخصوصياته الذاتية، وتصوراته الشخصية للعالم؛ وبشكل خاص، يملك مقاصده الخاصة، ويُعوّل على مصادره الذاتية في التفكير والتأمل، أي أنه يفكر وفق سياقه الاجتماعي والثقافي السياسي.⁽⁴⁵⁾

وعلى الذين يشرعون في دراسة هذا الفكر - وهذه نصيحته لهم - أن يطلعوا على كامل الأعمال التي كتبها ممثلوه، قبل التعجل في إصدار أي حكم،

أو الميل إلى عقد أية مقارنة، أو إجراء أي تشابه أو تناظر يكون في غالب الأحيان حالياً من أي معنى؛ علماً أن هذه الدراسة ينبغي أن تتبع خط التطور الذي سلكه هذا المفكر أو ذاك، وأن تقف على نقطة التكون للأفكار والتصورات التي لدى كل مفكر على حدة.⁽⁴⁶⁾

ووفق هذا المطلب الأساسي، شرع في دراسة الملامح الفكرية للجبائي؛ فقد استوت أعماله على مسافة بعيدة ظاهرياً من نظرية وعمل الفكر المغربي لسنوات الخمسين من القرن العشرين، وإن كانت بنفس الدوافع التي حملت المفكريين المغاربة على التفكير والتأمل في تلك الفترة. لقد اتخذت سيرة الرجل صورة الذهاب والإياب؛ فالأول، قصد منه استعادة ما يمكن أن يكون مفيداً في الخارج، والثاني، قصد منه البحث عن السبيل لكي يتم إدخال ما غنته من الخارج، إلى المغرب في سياق تجديد الفكر العربي. وقد تم له ذلك في تركيب كان هو ذات ما تناول إليه مصلحو القرن التاسع عشر من العرب.⁽⁴⁷⁾

لقد تعرّف الجبائي خلال إقامته في فرنسا، على التيارات الشخصية والوجودية المؤمنة التي شهدت رواجاً شديداً في أيامها؛ وكان قصدها تحرير الشخص والكائن الإنساني الحامل للقيم المتعالية من قيود الأنظمة الفلسفية والاجتماعية للقرن الماضي.⁽⁴⁸⁾

وفي سنة 1954، دشن الرجل عمله الفلسفى بكتابه "من الكائن إلى الشخص". وبهذا العمل، أدرج في الفكر العربي المعاصر نمطاً جديداً من الفكر الذي يحيل مباشرة على الشخصية الفرنسية.⁽⁴⁹⁾

وكان جميع ما أثرمه فكره لاحقاً، بالإضافة إلى إنتاجه الأدبي، يحمل اسم الشخصية، فكان بذلك مؤسس نظام فلسفى مشابه للنظام الفلسفى الأوروبى؛⁽⁵⁰⁾

إذ في نفس السنة التي نشر فيها الجبائي عمله عن "الشخصانية الإسلامية"، نشر عبد الله العلaili والحسيني أعمالاً حول أزمة الفكر العربي، كان الغرض منها وضع نظرية تجديدية للأمة العربية. ومع ذلك، بدا الرجل كأنه على مسافة بعيدة من هذه الحركة ورجالها منذ بدايتها. إن جميع عمله حول "الشخصانية الواقعية" وما يكاد يكون كل عمله النظري بعد ذلك، ظهر كأنه يقع في زاوية نظر خارج الزمن الخاص لسياق الأمة العربية والإسلامية، وكعمل يرتبط بوضوح بالتيار الشخصاني الفرنسي، ولكنه في الحقيقة كان مشغول العقل والوجدان بما هو أصيل وجوهرى؛ وهو الحاجة إلى حصول الوعي بالمصير، وضمان الفرد لاستقلاله الشخصي. كما كان بالموازاة مع ذلك، وكمشاركة منه في تحليل أزمة الفكر العربي، مشغولاً بإنجاز تأملات عميقة حول النخب الفكرية لكافة العالم العربي.⁽⁵¹⁾

وبوعي كامل بانتماهه إلى نفس النخبة، تصدى الرجل لمشكلة الصلة بالفكر الغربي، وأزمة الفكر العربي، وبؤس الماضي، وحصاره للحاضر⁽⁵²⁾. لقد اعترف الجبائي بشعوره بالتمزق الذي يشاركه فيه سائر المفكرين العرب المعاصرين، لكنه رأى أن المخرج منه ليس هو البحث عن أسباب التمزق، بل الانفتاح الواقعي على الآخر بحيث يكون ذلك هو الذي يثمر معرفة الكائن لنفسه من حيث هو كائن جماعي⁽⁵³⁾.

كما شعر أن هناك تناقضًا شديداً عبر عنه بـ"الدراما" التي أظهرت عدم التوازن بين الأفق المنشود، الذي يراد تأسيسه وفق النموذج الغربي، وبين «الواقع المعاش الذي ينفتح على ماضٍ منهوك القوى، يريد أن يكون أبدية، ومهيمناً» (من الكائن إلى الشخص، ص. 227)، فسعى إلى حل ذلك التناقض بطريقة

محمد عبده، وقاسم أمين في مصر في القرن الماضي، فلا غرابة أن تظهر إذن آيات قرآنية في أعماله إلى جانب أسماء فلاسفة أوروبيين أمثال "برجسون"، و"ديكارت"، و"كانط"⁽⁵⁴⁾.

ولقد حسم الحبابي جزئياً في هذه الصلة بالغرب الأوروبي، حين اختار الشخصية كفلسفة نظرية وعملية كجواب على شعوره بالتناقض. وتبدأ شخصانيته من نقطة اتصاله بالشخصانية الفرنسية - إذا ما عدمنا المسألة بصورة مبالغ فيها - وأيضاً بالتفكير في الصلات الجديدة بين مفاهيم "الشخص" والفرد التي جاء بها الإسلام، سواء من الناحية العقدية أو من الناحية الشرعية في المعاملات. ولكن الرجل عرف كيف يوفق بين كل واحدة من هذه الجوانب، ويستمر في فلسفته التقليدية الفكرية الذي أثمره السياق الإسلامي.⁽⁵⁵⁾

لقد ظهرت الشخصية كنظريّة فلسفية في أوروبا في العقد الثالث من القرن العشرين مع كتابات مؤسسها (مونيه، 1905-1950)، وغيره من ساهموا في إخضابها أمثال (جان لاكرن، 1900-1986) و(بول ريكور، 1913-2005)، أو (نيدونصيل، 1905-1976)، وظهرت أفكارها في مجلة Esprit المؤسسة سنة 1932. كانت الشخصية تتادى إلى كرامة الشخص في المجالات الوجودية والمعرفية الأخلاقية والاجتماعية أمام الإنكار الذي لقيته من الأنظمة المادية أو المتعالية. أما فلسفة الحبابي، فانطلقت من الإسلام - مثلما كانت انطلقت فلسفة "مونيه" من النصرانية - وركزت على مفهوم الشخص وعلى بعده الاجتماعي⁽⁵⁶⁾. ومعلوم أن صلة الفرد بالشخص كانت مدار الإسلام منذ بدء دعوته⁽⁵⁷⁾. كما كانت مسألة الصلة التصورية التي تثمرها الثنائيّة فرد / شخص، مصاغة

بطريقة ضمنية أو صريحة في الدراسات حول وظيفة الإسلام في المجتمع العربي البدوي، وفي المجتمع العربي الحديث لاحقاً. ووفق كل ذلك، يكون من المشروع الحديث عن شخصانية إسلامية هي شبيهة من حيث الصورة والمقاصد مع الشخصية النصرانية، غير أنها تتضمن ملامح خاصة وأصيلة تتجهها كنظيرية خاصة، ترجع في جانبها الكبير إلى التجربة الخاصة للجبائي التي يتقاسمها مع كثير من نظرائه المفكرين العرب من جيله؛ فهو مثقف مغربي، تكون وتعلم في أوروبا، ولكنه احتفظ بالغرب كمرجعية وكقوة واهبة للمعنى لموقفه التجديدي والإصلاحي.⁽⁵⁸⁾

لقد سعى إلى إدماج الشخصية في سياق التجديد للفكر العربي المعاصر دون قطيعة مع الطابع الإسلامي لحركة الإصلاح للفكر العربي في القرن 19. واتخذ هذا السعي صورة نهائية في مفهوم الشخصية الواقعية، من حيث كونها التحسيد النظري لموقف مفتوح دائماً على الحياة والمستقبل على السواء، مع ما يقتضي ذلك من استفراغ الجهد للتصدي للتزعزعات الإقصائية العرقية أو الإيديولوجية.⁽⁵⁹⁾

ولأجل فهم أعماله في بعدها الشمولي، سواء الفلسفية، أو الشعرية أو الروائية، أي من حيث كونها نصاً واحداً، يمكن الاستعانة بالعناصر التالية في فكره، وملامح نظريته الشخصية :

- نزوع الفرد نحو العالمية وانتقاله إلى رتبة الشخص، تَحَقَّقَ منذ اللحظة الأولى للوحى؛
- سبيل العربي المسلم إلى التعرف على ذاته في التاريخ لهو بنفس الحق والمزايا التي يتعرف فيها الآخر على نفسه، أي الأوروبي النصراني؛

- التأكيد على أن المكان الطبيعي للعربي الذي يقبل تاريخه الخاص، لِهُوَ في الواقع، مسارٌ له ذاتٌ ومقاصد مخصوصة، يكون الشخص وفقها فاعلاً ومفعولاً به داخل شبكة من العلاقات الاجتماعية والسياسية؛
- افتتاح الشخص، انطلاقاً من الإسلام، على أنماط من التفكير الأجنبي التي لا تقتضي التخلّي أو نسيان الأصول.⁽⁶⁰⁾

من زاوية نظر أونطولوجية، يسعى الحبّابي جاهداً إلى تحديد ما يوحّد الكائن ويميّزه عن الشخص؛ ولو أن الشخص يتحقق ابتداءً أو بفضل الكائن. وتبنياً للجهاز التعبيري لـ(هайдجر)، يوضح الحبّابي أن الشخص هو الكائن المتشخصن أو الكائن الماضي في مسيرته نحو التشخصن.⁽⁶¹⁾

وهذه المنزلة التي ينزلها الحبّابي الشخص، تتصل بصورة وثيقة مع ما اقترحه (ماكس شيلر، 1874–1928) الذي يرى أن الشخص هو أساس كل القيم الأخلاقية. لكن، رغم أن الحبّابي، مثله في ذلك مثل الفيلسوف الألماني، يجعل من الشخص قيمة عليا، ومركز كل القيم المتصلة بالسلوكيات والأشياء التي تحيط به، والتي حين يتحققها، حسب قانون الأولوية الأنطولوجية، يتأسس كماله الأخلاقي، فإنه يختار تأصيل ملامح التشخصن في الآية القرآنية: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ» (سورة الأنبياء، الآية 105).⁽⁶²⁾

وهكذا، فبظهور الكائن الإنساني، يبدأ في نظر الحبّابي، وجود الوعي والشعور مع ضرورة فهم هذه الأخيرة كصراع الكائن من أجل تشخصن الذات والأشياء التي تحيط بها بغية إلهاقها بالأفق الشخصي.⁽⁶³⁾

وكمبدأً نهائي يختتم به الحبابي تحليله للحرية والتحرر، يقترح علينا آخر مرحلة من شخصانيته الواقعية : تغيير العالم لكي تغير عن طريق تغييره. إنها حركة مستمرة داخل ديناليكتيك إيجابي مؤلف من أفعال وردود أفعال تربط الأنماط نفسه، وفي نفس الوقت، بعالمه. بهذه الكيفية يكون المعنى الواقعي للتحرير، فعل خلاق، وفي نفس الوقت، ظهور لأننا التام الفاعل في العالم.⁽⁶⁴⁾

وخلاله القول في هذا الموضوع، إن "الشخصانية الإسلامية" للحبابي، هي المساهمة الأكثر أصالة للرجل؛⁽⁶⁵⁾ فعلى الرغم من العناصر المستقاة من الفلسفات الغربية بعد "كانتن"، ومن نظرت في مفهوم الشخص، فإن شخصانية الحبابي تتضمن أصالة ملحوظة⁽⁶⁶⁾، لأنها سعى إلى تأصيلها في ثقافته عبر البحث لها عن المكونات الضرورية لكي يقيمه على أساس إسلامي⁽⁶⁷⁾. وهذا ربما لأنه كان يفكر أكثر في السياق الإيديولوجي العربي لعصره أكثر من التأملات الفلسفية الغربية، فلذلك لم يكن يملّ من التأكيد على أن الشخص في ذاته، وفي الأشياء، يظهر لنا بوحة مزدوج: الوجه الذي يتضمن الشعور بالقلق من العصور التي تُعاش، والوجه الذي يشرق في المستقبل.⁽⁶⁸⁾

"خوان كارلوس فيلا ألونسو": الحبابي من الشخصية إلى التصوف فالشعر

يُعد "خوان كارلوس فيلا" (سانتياغو دي شيلي، 1963) من المتخصصين في فلسفة الفرنسي "شارل بيغي". وبهذه الصفة نشر مؤلفه البيوغرافي حول هذا المفكر بعنوان "سيرة شارل بيغي"⁽⁶⁹⁾، ورصد صلاته بالدين في المؤتمر الدولي

للجمعية الشخصانية الإسبانية ببحث عنوان "شارل بيغي والله والدين" (70)، وحلل فكره السياسي، (71) ودرس صلته بـ"إيمانويل مونيه" (72). كما ترجم لهذا الأخير بعض جوامع أعماله (73)، وحرر مقالات عدة حول فلسفته (74)، وبخاصة في ناحيتها "الجماعية"، بحكم اختصاصه بأعلامها، وعضويته في "معهد إمانويل مونيه" بمدريد (75).

بدأت صلة "كارلوس فيلا" بالحبابي عندما أعاره الفيلسوف الشخصاني (كارلوس دياث، قونقة، 1944) نسخته من كتاب "الشخصانية الإسلامية" (76) للنظر فيه بعد أن جرى حوار بينهما حول «الشخص في الإسلام»؛ فكانت بذلك أول مرة تعرف فيها الرجل على أفكار الحبابي فيما يتصل بالشخصانية، ومضي بعد ذلك، فاستراد معرفة به عندما اطلع على أعماله الأخرى، وخاصة "من الحرية إلى التحرر"، و"من الكائن إلى الشخص" (77).

ومن ثمار هذا الاطلاع، محاضرتان عن الحبابي ألقي إحداهما في تطاوين أو انحر يناير 2010، والأخرى في طرابلس بليبيا في يوليو 2011، وتشرفت فيهما معا بتقديمه إلى الجمهور؛ ومقالة صغيرة نشرها في مجلة الفلسفة الشخصية Acontecimiento الصادر في مدريد (78).

أما محاضراته الائتلاف حول الحبابي، فقد كان مدار أولاًهما حول صنيع الرجل في وصل الثقافة الإسلامية بالثقافة الغربية؛ إذ رأى فيه نموذج المفكر الذي اقتدر على التوفيق بين الهوية الوطنية والدينية، وبين مكتسبات الثقافة الغربية، ومقتضيات الحداثة، دون شعور بالخجل من تراثه، أو شعور بالدونية تجاه الثقافة الأوروبية.

أما محاضرته الثانية، فقد أدارها حول نموذج الحبabi في التسامح الديني والثقافي؛ فبرغم من أنه ينتمي إلى وسط ديني مسلم، وبيئة ثقافية محافظة، إلا أنه استطاع استيعاب عناصر الثقافة الغربية المعاصرة، ومنها ثمار الفلسفة الأوروبية، فاختار التفكير في قضياتها دون اعتراض على المضمون الديني والعقدي الذي يكتنفها، ولا احتجاج على نمط العيش الذي يعيشه ممثلوها. ولعل عيشه في فرنسا، ودراسته في جامعاتها، وتلقيه العلم على يد كبار فلاسفتها ومفكريها، ساعداه على اكتساب هذه الطاقة من التسامح مع غيره المختلف عنه دينياً وثقافياً⁽⁷⁹⁾.

وأما المقالة، فعنوانها الرئيسي "الشخص في الإسلام"، وعنوانها الفرعى "نظرة حاطفة بوساطة محمد الحبabi"؛ وهي جماع أنظار الحبabi في الشخصية من زاوية الرؤية الإسلامية، ساقها صاحب المقال على سند من نصوص كتاب "الشخصانية الإسلامية"، وسعى فيها إلى "قطف حزمة من الدرر"، وتقديم "باقية من الأزهار" مما ينطوي عليه هذا الكتاب. وكان غرضه فيها "الإتيان بشذى عطر" من آفاق بعيدة للفكر، وحمل الناظار على التأمل والتفكير في رائحتها الزكية⁽⁸⁰⁾.

وطبقاً لهذا الغرض، ترجم فقرات أساسية من تقديم الكتاب،⁽⁸¹⁾ ومثيلاتها من الفقرات التي عرض فيها المؤلف للمصطلحات التي اصطنعها في كتابه مثل "الفرد"، و"الشخص"، و"العرض"، و"النسب"، و"الوجه"، ومضى يعلق عليها تعليقاً يسيراً، غايته في كل ذلك، رصد تصور الإسلام للشخص، بناء على التحليل الذي قام به الحبabi لصلتهما، فخلص إلى جملة أمور منها:

- أن ثمة "شخصانية إسلامية" موافقة لما عرفه الجبائي عن طريق "إيمانويل مونيه" في مجلة *Esprit* خلال فترة دراسته في فرنسا ؟
- أن كتابه "الشخصانية الإسلامية" يمثل آخر طور من أطوار اشتغاله الفلسفي الذي انتهى أمده بعد هذا الكتاب ؟
- أن عنایته انصرفت بعد هذا الكتاب إلى التصوف والشعر، وبهما صار معروفا أكثر في فرنسا والمغرب ؟
- أن من المناسب إمعان النظر في أفكاره؛ ف بهذه الكيفية نستطيع إقامة جسر من الصلات المثلية لسعينا نحو التواصل الثقافي⁽⁸²⁾.

لم يوفق "كارلوس فيلا" كثيرا في بعض الخلاصات التي انتهى إليها في مقاله المذكور؛ فقد يفهم مثلا من إشارته إلى صلة الجبائي بـ"مونيه" ، أن الرجل إنما استمد "شخصانيته" من هذا الأخير، ومن ثم فلا أصالة له فيما ذهب إليه من شخصانية إسلامية، وليس الجديد لديه إلا وصلها بالإسلام، وربطها بالتجربة الحضارية والثقافية للعالم الإسلامي، ووسمها بـ"الشخصانية الواقعية".

ويذكرنا هذا بما كان ذهب إلى نقضه الأستاذ سالم يفوت حينما قال إن «تشابه فلسفة الأستاذ الجبائي وبعض الفلسفات التي انتشرت في فرنسا بعد الحرب الثانية، خصوصا فلسفة "مونيه" ، لا يسمح لنا بربطه ربطا آليا بها واعتباره استمراً وامتدادا لها، وإنما سقطنا في منهج أظهر إفلاسه بعد النقد الذي وجه إليه من طرف بعض البنويين المعاصرين أمثال فوكو(...)" فمع أن الشخصانية الواقعية "ردت" أحيانا أفكارا شخصانية جاهزة لـ"مونيه" فإن ذلك لا يعني أنه ينقلها حرفيًا ويحافظ على دلالتها الأصلية. إنها قرئت من طرفه انطلاقا من

اهتمامات ومشاغل خاصة إنها عيون مثقف مغربي عاش تجربة الاستعمار، كما عانى من الشعور بالدونية والنقص الذي تنبأه تلك التجربة سواء داخل الوطن أو خارجه»⁽⁸³⁾.

كما لم يصب الأستاذ "كارلوس فيلا" الحق حينما عَدَ كتاب "الشخصانية الإسلامية" آخر عهد الرجل بالاشغال الفلسفية، فلم يعلم له ما وضعه مثلاً من أفكار وأنظار حول "الغدية"، و"الثالثية". كما غلط حين ظن أنه تعاطى للتتصوف تعاطياً يدرك منه أن الرجل تخلٍ عن سابق عهده بالعقلانية، واختار طريقاً غيرها، فكأنما كفر بكل ما آمن به منوعي، والتزام، وتشخيص، وحرية، وتحرر، وغيره.

وحدّها دعوته *النُّظار* إلى العناية بأفكار الرجل في "الشخصانية الإسلامية" مدعوة إلى الثناء؛ فلعلها خطوة أولى إلى العناية بفكرة المعتمد على الأصلية، ومن ثم تمكين حظوظ حضوره من أن تناول مساحة كافية في صعيد الفلسفيات الإسبانية من أجل وضع الجسور الصلبة للتواصل الثقافي. ولكن "كارلوس فيلا" لم يلزم نفسه بالنظر في أفكار كتاب "الشخصانية الإسلامية" بعد ذلك، وإن كان عزم على ترجمة كاملة لكتابه.⁽⁸⁴⁾

"خوان أنطونيو ماسيس أموريتي" والفلسفة الأخلاقية لشخصانية الحبابي

يشتغل الأستاذ (خوان أنطونيو ماسيس أموريتي، غرناطة، -1979) أستاداً في قسم الدراسات السامية، التابع لمجموعة البحث في الدراسات العربية المعاصرة بجامعة غرناطة. وبحسب خط البحث العلمي الذي سلكه منذ سنوات، من

الجائز عدّه واحداً من الدارسين الإسبان للفكر السياسي المغربي المعاصر؛ فأعماله العديدة تدل عليه، ومنها كتابه حول «الفكر السياسي المغربي المعاصر. الإسلام والديمقراطية عند عبد السلام ياسين ومحمد عابد الجابري»، وهي رسالته للدكتوراه التي أشرف عليها د. «كارميلا بيريث بيلطران»، ودافع عنها سنة 2007 في قسم الدراسات السامية بجامعة غرناطة⁽⁸⁵⁾.

كما يمكن سلوك كتابيه "مسالك الفكر السياسي في المغرب" (2008)⁽⁸⁶⁾، و"الحركة الإسلامية والديمقراطية في المغرب" (2008)⁽⁸⁷⁾، ومقالته "الاستمرارية والقطاع في الفكر السياسي للمغرب المعاصر" (2008)⁽⁸⁸⁾ ضمن الدراسات الأجنبية للفكر السياسي المغربي التي تنطوي على قدر عظيم من الأهمية.

كما للأستاذ "ماسياس أموريتي" مشاركة في مدارسة الفكر الفلسفى والأخلاقي المغربي؛ وهذا هو حال بحثه حول «تطور الأخلاق في الفكر الفلسفى العربى المعاصر. إسهامات محمد عزيز الحبائى و محمد عابد الجابرى» (2008)⁽⁸⁹⁾ وبين السياسة والفلسفة، مقاربة لتطور الفكر المغربي المعاصر (1937-2007)⁽⁹⁰⁾.

ولعل ترجمته الفصل الأول من كتاب "الشخصانية الإسلامية" ضمن عمله للخريج من مدرسة المترجمين بطنطاولة سنة 2008 تحت إشراف الأستاذ "لويس ميغيل بيريث كانيادا"، هي أول ترجمة إلى الإسبانية لعمل فلسفى للحبائى.⁽⁹¹⁾

والراجح أن ميزة صلة الأستاذ "ماسياس أموريتي" بالحبائى تتجلى في كونه درس عنه في مرحلة الطلب ضمن دروس الدكتوراه مع الأستاذ "خوان باشيكو"، وكتب عنه، وترجم له.

أما دواعي هذه الترجمة، كما شرحها هو نفسه، فمنزلة الحبابي من الفكر العربي والمغربي، وموقعه كأحد أبرز الوجوه في الأدب والفلسفة المغربية المعاصرة، وأحد علامات الفكر العربي المعاصر.⁽⁹²⁾

أما فلسفته، فتمثل صلة وصل بين الفكر العربي والأوروبي، وأما نظريته حول "الشخصانية الإسلامية"، فتمثل أكثر إسهاماته الفلسفية إبداعاً وأصالة.⁽⁹³⁾

ثم إن عدم معرفة الناس بعمله وفلسفته في إسبانيا، بل وعدم معرفتهم بالفكر العربي المعاصر عموماً، هو الحامل على النهوض بهذه الترجمة، والتقديم لها بنظرة عامة حول فلسفته، وخلفيتها الإسلامية، وسياقها التاريخي والاجتماعي؛ فصاحب "الشخصانية الإسلامية" له مكانته البارزة، وصيته الواسع في العالم العربي وفرنسا. لكن الغريب في الأمر أن تفتقد في اللغة الإسبانية دراسات أو ترجمات لأعماله الفلسفية.⁽⁹⁴⁾

وكيفما كان الحال، إن أصالة فكر الحبابي في سياق الفكر العربي الإسلامي، وقيمة أفكاره من حيث كونها انعكاساً لانشغالات المجتمع المغربي والعربي بغاية الوصول بصورة نهائية إلى تطور كامل، كان سبب اختيار ترجمة فصل من عمل صاحب "الشخصانية الإسلامية".⁽⁹⁵⁾

سمتان تنطبع بهما هذه الترجمة، الأولى، كونها حازت فضل السبق على غيرها، ونقصد بها بصورة أساسية الترجمة التي قام بها الأستاذ "كارلوس فيلا" لفقرات من "الشخصانية الإسلامية"، اعتماداً على الأصل الفرنسي، وإن كان هذا الأخير نشرها عاماً قبل ترجمة الأستاذ "ماسياس أموريتي". أما الثانية،

فكونها أنجزت على فصل كامل من الكتاب مع تقديم نظري ودراسة تقنية للنص المترجم، اعتماداً على الصياغة العربية للكتاب التي قام بها المؤلف نفسه، وتعويلاً على الأصل الفرنسي في طبعته لستي 1964 و1967.

لقد ترجمت بعض قصائد وقصص الحباني إلى الإسبانية، كما نشرت قراءة نقدية في إحدى أعماله الروائية؛ فأما قصائده، فاثنتين بعنوان "حياة الغد" نشرتا في "أنطولوجيا الشعر العربي المعاصر"⁽⁹⁶⁾ التي أشرف عليها ليانور مارتينيث مرتين⁽⁹⁷⁾، وأصدرتها دار "إسباسا كالب" في مدريد سنة 1972.

أما قصصه، فواحدة بعنوان "شاعرة من فاس"⁽⁹⁸⁾ نشرت ضمن كتاب "الأدب والفكر المغربي المعاصر"، الذي أشرف عليه الأستاذ "مونطبيث"، وأصدره المعهد الإسباني العربي للثقافة في مدريد سنة⁽⁹⁹⁾. وأما القراءة في إحدى أعماله الروائية، فواحدة أيضاً بعنوان «أبعاد ثلاثة في رواية إكسير الحياة للدكتور الحباني»، نشرت سنة 1976، غير أن صاحبها مغربي يكتب بالإسبانية⁽¹⁰⁰⁾.

وفق حال الندرة هذا، تمثل ترجمة الأستاذ "ماسياس أموريتي" على جزئيتها، وعدم ظهورها للنشر العام، خطوة رائدة في طريق نقل العمل الفلسفي للحباني إلى التداول اللغوي والفكري الإسباني.

ولقد غني المترجم بالنص الأصلي، وقدم لصاحبه من حيث موقعه في الفكر العربي المعاصر؛ فلقد تكون فكر الحباني ضمن سياق أزمة اجتماعية وسياسية واقتصادية خطيرة عاشها المغرب وبباقي البلاد العربية في سنوات الأولى للاستقلال، وحضرت في وعيه النقي جماع الإشكاليات التي شهدتها سياقاتها السياسية الاجتماعية والثقافية، وتبني موقفاً ملتزماً من أجل الوصول إلى

حلها. ولكي يضع الحبابي ما قدره من حلول لتلك الإشكاليات، عوّل أساساً على مصادرتين، يشكلان عمدة فكره النظري الفلسفـي؛ وهما الحقائق الجوهرية للإسلام، والجهد العقلاني للفكر الإسلامي، مع استعادة التركيب الذي وصل إليه المفكرون المصلحون الذين تكونوا بالمصادر الغربية التي حسبوها لا تتعارض مع الوحي، ولا مع الثقافة الإسلامية. وهذا التركيب هو الذي يحدد بصورة تامة القاعدة التي يتأسس عليها المعمار المعرفي والمنهجي للحبابي، بل حتى حياته الخاصة كمغربي وكمسلم وكمنجـر تكون في أوروبا⁽¹⁰¹⁾.

لقد كان الرجل يمثل، كغيره من المفكرين، صلة وصل بين نمط المفكرين القدامي والمحدثين⁽¹⁰²⁾، فكان بهذا الشرط أحد أبرز ممثلي الفكر الفلسفـي في المغرب المعاصر، وأكثرهم تميزاً في عموم الفكر العربي الإسلامي⁽¹⁰³⁾، ويذكر له تاريخ الفلسفة في المغرب، أنه كان من الأوائل الذين وضعوا لتفكير الفلسفـي دعائمه المؤسسية، وهيأ له شروطه المعرفـية⁽¹⁰⁴⁾، وضمن له طابعه العقلاني والنـقدي، مع ثلاثة من المفكرين أمثال عبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، ونجيب بلدي، وغيرـهم.⁽¹⁰⁵⁾

لقد كان الحبابي فيلسوفاً شخصانياً، وشاعراً وأديباً، ويعـد من أهم المثقفين في المغرب المعاصر؛ وعلى غرار كثير من المثقفين من جيله، تكون الرجل في فرنسا حيث تابع دراسته وحصل على الدكتوراه من جامعتها. وساقه وجوده هناك، وظروف تحصيله الدراسي والفكـري، إلى استيعاب مسلمات الشخصية النصرانية لـ"إيمانويل مونيه"، ووضع نظرية شخصانية، انطلاقاً من المحـيط الثقافي والديني للإسلام. صحيح إنـ الحبابي لم يستطع التخلص من الإرث الثقافي الذي تشرب منه خلال مدة تحصيله الدراسي في فرنسا، إلا أنه لم يزعم

رفضه، بل بالعكس من ذلك، اصطنعه لكي يؤسس فلسفة إسلامية على هدي رؤية فلسفية، وعلامات منهجية حديثة بصورة تامة، انطلاقاً من الإرث الغربيي. ففي نظرياته الشخصية، الواقعية والإسلامية، لا ينسى ولا يرفض القيم الإسلامية التقليدية، بل يضعها موضع نظر على الطريقة الديكارتية، ويفحصها على ضوء واقع أزمة اجتماعية وسياسية معقدة في سائر البلاد العربية خلال سنوات الخمسينات، فكانت من ثمارها صياغة تصور فلسفى ومنهجي ومفاهيمي في الفكر المغربي والعربي، تميز، وسط إسهامات فكرية أخرى، بأصالته، متمثلاً في نظريته حول "الشخصانية الإسلامية"؛ حيث جعل من الشخص المركز الأساسي لرسالة الإسلام وأخلاقه، مدافعاً بحجج كلامية وتاريخية، عن أولوية الحرية والمساواة بين الكائنات البشرية من حيث هُم كذلك، على جميع الأشياء.⁽¹⁰⁶⁾

هذا فيما يتصل بوجه أول من صلة الأستاذ "أمورتي" بالحبابي، فما هو الوجه الثاني؟ من الممكن القول إن الحبابي حضر لدى الأستاذ "ماسيس أمورتي" بصفته مفكراً أخلاقياً؛ وضع «أخلاقاً إسلامية في النظرية الشخصية»، فلننقف قليلاً عند هذا الوجه.

بعد التأكيد على أهمية الأخلاق، وتطور النظر في فلسفتها داخل الفكر العربي المعاصر، يمضي الأستاذ "أمورتي" إلى الوقوف عند المسلمات الأخلاقية لفلسفة الحبابي الشخصية. وهكذا، يحضر الفكر الفلسفى للحبابي في سياق محدد؛ هو سياق المغرب المستعمر خلال سنوات الإدارة الفرنسية، وما لحقها من سنوات الاستقلال (1956-1993). وكغيره من مثقفي العرب من جيله؛ من تكون أغلبهم في البلاد الأوروبية، درس الحبابي في فرنسا، وتمثل الإرث الثقافي الغربي، واصطنعه في صياغة فلسفة خاصة نظير ما صنعه قبله محمد إقبال

(1877-1938) مثلا حين اصطبغ ثمار التقدم الحاصل في جميع ميادين العلم والمعرفة للتفكير في قضايا أمته.⁽¹⁰⁷⁾

لتأخذ مثلا كتابه "الشخصانية الإسلامية"؟ فانطلاقا من هذا العنوان، وبناء على الدلالات الفلسفية التي يحتملها، ومن المحاذير التي ينطوي عليها، يتتأكد أن صاحبها يضع الشخص في معرك فلسفته، فعلى مفهوم الشخص المدار، وعليه يكون التعويل في بناء كامل الفلسفة الشخصية. إن مفهوم الشخص يقتضي جملة من العلاقات التي تضع الأخلاق في مقدمة انشغالات الفلسفة الشخصية بما هي فلسفة متعلقة. وبالفعل، ففي صياغته لنظريته حول الشخصية، يظهر الجبابي مدى انخراطه في الفلسفة الشخصية الأوروبية.

ليس هناك موضع للشك في أن التسامح الذي عالج به "مونيه" الأفكار الشخصية يفتح الطريق أمام جميع المفكرين الذين يتقاسمون هذه الأفكار الأساسية، لكي يستشكلوا مضامينها وأبعادها بغض النظر عن وجهات النظر الخاصة التي ينطوي عليها فكرهم، وفقا لما كان ذهب إليه "مونيه" نفسه من إمكانية وجود "شخصيات" بصيغة الجمع. إن مفاهيم وتصورات هذا الأخير، مثل "الشخص"، و"الحرية"، و"التجاوز"، لهي عناصر اصطنعها الجبابي لاحقا في فلسفته، وبخاصة لما نأخذ بعين الاعتبار، وعكس باقي المفكرين الشخصانيين الآخرين، أن "مونيه" طور فلسفة ذات جذور روحية تقيم الوزن للإسهامات الأخلاقية للنصرانية في الفكر الغربي. ولعل هذا العنصر الروحي هو أكثر الإسهامات تقديرًا من لدن الجبابي الذي يسعى إلىأخذ نفس نفس الإسهامات من الإسلام، وإدراجها في فكره. ولو اجتزأنا من فكر الجبابي جانبه الأخلاقي،

وعلى هدى التحليل النظري لـ "مونيه" أساساً، لقلنا إن الرجل، سعى إلى استنبات النظرية الشخصية النصرانية في المجال الإسلامي انطلاقاً من الينابيع الخاصة للوحي الإسلامي، قرآناً وسنة، لكي يصوغ شخصانية إسلامية "حقيقية". بهذه الكيفية، كل حجاجه النظري يقوم على التأكيد على قيمة وقدر الشخص في الإسلام؛ إذ بحسب وجهة نظره، قام الإسلام بِمَدّ الشخص بمضمون أخلاقي جديد لم يكن له في الجاهلية، وعَدَّهُ الوحي جزءاً من الخلق الرباني. لم يعد الفرد وحيداً في المجموع القبلي الجاهلي، بل صار بفضل الوحي، مركز وغاية الرسالة الروحية للإسلام. ويؤكد الحبابي أن الشخص يكف عن أن يكون "فرداً"، قائماً في "الذات"، لكي يمر إلى أن يصير "شخصاً" بوعي ذاته، وبالمجتمع الذي يتمي إليه؛ فالشخص يوجد كتصور ابتداء منوعي مزدوج، هو بطبيعته الخاصة، وعياً أخلاقياً من حيث أن الشخص لا يوجد، وفق ما يفهمه الحبابي، بدون صلات مع محیطه الاجتماعي، الذي يوحده بسلسلة من الوسائل العملية. إن الشخص هو محور المجتمع، والضامن لقيمه، وهو، بحسب التصور الإسلامي، الحامل للوحي، وللحقوق والواجبات الفردية والجماعية التي تترتب عنه، والتي هي مُقعدة في الشرع.⁽¹⁰⁸⁾

ليس جديداً هذا التفسير في سياق الفكر الإسلامي؛ ولكنه يقدم زاوية رؤية جديدة بناءً على تأويل جديد للينابيع، لعنصر جديد وحاسم كان بكيفية ما، متروكاً من لدن القراءات الكلاسيكية، والذي ليس شيئاً آخر سوى قيمة الشخص في الإسلام، وبشكل خاص، وظيفته في الصياغة النهائية لمجتمع إسلامي حقيقي.

والأجل ذلك، فإن الشخص أيضا محور نمط أخلاقي إسلامي تدور حوله كل النظرية الشخصية الإسلامية. وهذا النمط الأخلاقي يصل الكائن الإنساني بنوع محدد من الالاهوت يدور هو أيضا على محور الوحدانية الإلهية، المركز الأنطولوجي الأساسي للميتافيزيقا الإسلامية ولتصورها العقدي. بالنسبة للحبابي، وحدة ووحدة الله كمفاهيم مطلقة، تؤكّد في نفس الوقت، الحرية والاستقلال الذاتي للإنسان كمفاهيم نسبية؛ إذ بغيرها يكون من المستحيل الحديث عن أي واجب أخلاقي، أو العيش ضمن الجماعة. إذا صح أن الله واحد، فجميع الكائنات البشرية سواء أمام وجهه، الأمر الذي يضعهم على مرتبة واحدة من الأخوة العالمية برغم اختلافاتهم.⁽¹⁰⁹⁾

هي ذي قيمة الشخص منظور إليها من زاوية دينية واجتماعية. ولكن موقف الشخص، وسلوكه الحيوى، ينبغي أن يتلمس بمفاهيم أخلاقية، ضمن تلك الزوايا الدينية والاجتماعية؛ فالمؤمن يجد السعادة في التقوى، كما يجدها في السعي إلى القيام بالأعمال الصالحة. لقد وضع النظام المشرع من لدن الوحي الكائن الإنساني ضمن زاوية جديدة حين تم إعطاؤه رتبة عليا في الخلق، ومدّه بمعرفة يقينية بخلقه وبصيرته، وشرع المساواة المطلقة بين جميع الكائنات البشرية بغض النظر عن اختياراتها الإيديولوجية أو الدينية، وهو الأمر الذي ينبغي أن هذه بعين الاعتبار لدى نظرية الحبابي من حيث أنه يعمل على استخلاص جميع ذلك انطلاقا من إعادة قراءة واعية للبنية الإسلامية، وبخاصة القرآن الذي يحيل على آياته مرة بعد أخرى. إن المساواة هي المبدأ الأساسي للأخلاق وللقانون، وهي بهذه المثابة، ينبغي أن تتطور على المستوى العملي بوساطة الفعل؛ إنه "البراكسيس" وقد فهم كفعل واعٍ، عليه قيادة الإنسان إلى كماله النهائي.

وبعبارة أخرى، إن الوحي الإسلامي، يأخذ صور المفاهيم العملية، إذا فهمناه من حيث هو عقيدة عالمية، ومتى شرعي، وموضوع لتقين وتنظيم الأفعال الإنسانية ضمن مفاهيم أخلاقية قائمة على أساس اليابع الأولى للوحي، قرآناً وسنة. وإذا كانت الأخلاق العربية التقليدية تمحور حول البحث عن السعادة، مثلما هو الشأن لدى أبي نصر الفارابي، فقد اختار الفلاسفة العرب المعاصرون، وهم تحت بأس أزمة خطيرة على جميع الأصعدة، سلوك طريق الإسلام، كقاعدة لأخلاق شخصية وجماعية قادرة على وضع المسلم في سياق جديد من الحداثة، وفي سياق صلات جديدة مع العالم ومع "الآخرين"، حيث يتم اقتسام الخير والسعادة المطلقين بين جميع الكائنات البشرية، أو لا يتم ذلك. هذا الملجم الأساسي هو الأكثر حيوية وعصيرية في نظرية الحبabi الأخلاقية؛ حيث لم يعد يُدرك وضع القيم العليا موضع تطبيق إلا لصالح المجموع البشري، بغض النظر عن انتمائهم الديني.

ولكي يتم وضع تلك القيم موضع تطبيق، يعوّل الشخص والمجتمع على وسائل تحولهما تغيير الواقع، مثل النموذج الحيّ للنبي، وسلطة العقل الذي جعله الله مبدأ لكل نشاط إنساني. (110)

من هنا يأتي تأكيد الحبabi على صلاحية النظام الأخلاقي الإسلامي، مُحِيلاً على الوصية النبوية في "خطبة الوداع" التي تتضمن عناصر محددة مثل "الشهادة"، و"الأخلاق"، و"البر"، و"الإثم"، و"الية"؛ فالشهادة مثلاً في نظره، تمثل أصلاً أونطاولوجياً، ومبدأ أخلاقياً في آن، نظراً لغياب الطابع الأكليكي عن الدين الإسلامي، وخلوه من نزعة الفصل بين الديني والدنيوي. إنها الخلاصة الأكثر إيجازاً لنظرية الحبabi حول السلوك الأخلاقي من وجهة نظر الإسلام؛

حيث يكون "الشعور الأخلاقي" هو الانعكاس الصافي والبسيط للحضور الإلهي، ودعوة مستمرة إلى خلق جديد داخل الرحمة الإلهية، يكون فيها "الإثم" وحضوره الدائم أمراً غريباً، لأنه متتجاوز بمنطق الحساب الإلهي يوم الآخرة.

وبصورة عامة، يضع الإسلام جميع الكائنات البشرية في رتبة سواء، ويدعو المسلم إلى القيام بوجوه البر، في خاصة نفسه، ومع غيره من الناس، كجزء من التدبير الإلهي للخلق. وعلى ذات القدر من الأهمية، سواء من الناحية القانونية أو الأخلاقية، يكون مفهوم "النية"، من حيث كونها هي التي تحدد في نهاية المطاف، ما إذا كانت تستحق تقديرًا أخلاقياً أم لا، بغض النظر عما إذا كانت حسنة أم سيئة. وكما يؤكد الجبائي، فالقلب هو الذي ينظم الحياة الداخلية، وال حاجيات الأخلاقية للمسلم، فالبر، من وجهة نظر إسلامية، هو الذي يمنحه الرضا والسكينة، فيما الإثم يسبب له القلق والخوف. يقبل الجبائي هذا الخطاب البسيط، وبكيفية ما، تبسيطـي، ويؤكد فضلاً عن صلاحـيـته الأخـلـاقـيـة، على أن مفاهـيمـ "الضمـيرـ"ـ، وـ"ـالوـجـدانـ"ـ، أـلـحـقـتـ بالـلـسـانـ العـرـبـيـ، وـلـمـ تـنـلـ حـظـهـاـ منـ الـوـجـودـ فـيـ الـخـطـابـ الـأـخـلـاقـيـ لـلـإـسـلـامـ، إـلـاـ بـمـعـنـاهـاـ التـفـسـيرـيـ الـمـعـاصـرـ. (111)

كما يذهب الجبائي إلى أن المسلمين، كباقي الشعوب، يتطورون، ويقطعون أطواراً مختلفة في حياتهم. والإسلام يدرك هذا التطور كـ"ـتحرـرـ وـتـجاـوزـ الإنسـانـ لـنـفـسـهـ". وبعبارة أخرى، فإن الإسلام وأخلاقـهـ، ينبغي أن يـعـاـشـ منـ لـدـنـ المسلمينـ وـفـقـاـ لـمـحـيطـهـ، وـلـمـجـتمـعـهـ، بلـ وـفـقـاـ لـمـؤـسـسـاتـهـ، الأمرـ الذـيـ يـسـمـحـ بـدـخـولـ عـمـومـ الـمـسـلـمـينـ فـيـ الـحـدـاثـةـ، وـمـعـهـمـ سـائـرـ الـمـسـلـمـينـ الـمـعاـصـرـينـ، عـلـىـ هـدـيـ الـمـبـادـئـ الـأـسـاسـيـةـ الـمـقـرـرـةـ فـيـ الـوـحـيـ، مـنـ حـيـثـ هـيـ مـبـادـئـ عـامـةـ، مـنـ الـمـمـكـنـ عـيـشـهـاـ وـجـعـلـهـاـ رـاهـنـةـ باـسـتـمرـارـ.

لأجل كل ذلك، يضع الحبابي خطاباً قائماً، من جهة على صلاحية التعاليم الأخلاقية للإسلام، ومن جهة أخرى، على ضرورة إعطاء تلك التعاليم طابعاً حداثياً بفضل إعادة قراءة اليهودية التي لها صلة مع قيمة الشخص كموضوع للوحي، من زاوية روحية، وكذات فاعلة لتحريره الخاص من زاوية أخلاقية وسياسية. (112)

هذه هي الصورة العامة التي حضر بها الحبابي لدى الأستاذ "ماسياس أموريتي" كفيلسوف شخصاني، استفاد من الغرب، واستوعب نظرياته الفلسفية، وسعى إلى تطويرها، وعینه ووحدانه على التجربة التاريخية التي عاشها، والسياق الفكري الذي ورثه، فأسس فلسفة شخصانية إسلامية، لها خلفيتها الفلسفية، وبناؤها النظري، وتصورها الأخلاقي.

الآن، وقد عرضنا لمختلف النظار الذين ورد لديهم ذكر للحبابي، يحمل بنا أن نختتم متسائلين : ما طبيعة حضور فكر الرجل في الفلسفيات الإسبانية؟ وما هو مدى هذا الحضور؟ وما هي مقتضيات حضوره الفاعل وال حقيقي؟

فَكِرْ مُحَمَّدْ عَزِيزُ الْحَبَابِيُّ فِي الْفَلْسُفَيَّاتِ الإِسْبَانِيَّةِ : الْحَضُورُ الَّذِي يَسْبِيلُهُ أَنْ يَكُونُ

من الممكن القول إن طبيعة حضور الحبابي في الفلسفيات الإسبانية، حضور نادر؛ فعلى الرغم من عرضنا لهم من الكتاب ممن ذكروا الرجل، وتناولوا فكره بصورة عرضية أو جوهرية، فإن حضوره لدى الفلسفيات الإسبانية، حضور تطبعه الندرة، سواء من حيث الكم أو الكيف.

قد يقول قائل: «إن الحبّابي حاضر في بعض شعب الدراسات العربية بالجامعات الإسبانية، كما هو الأمر مثلاً في شعبة الدراسات العربية في جامعة غرناطة للموسم الجامعي 2013–2014، وبالخصوص كتابه حول الشخصية الإسلامية».⁽¹¹³⁾ ولكن هذا الحضور، على أهميته، لم يشر حركة نقاش حول فكره، ولم يخلف فضولاً معرفياً حول منزلته من عموم الفكر العربي والمغربي المعاصر لدى الفلسفيات الإسبانية، خارج شعبة الدراسات العربية، وداخل شعبة الفلسفة.

وليست الندرة هي حال حضور الحبّابي في الفلسفيات الإسبانية، بل حال "الغربة" أيضاً؛ فالذين تناولوا فكره بالدرس والتحليل، إذا تناولوه، كانوا من أهل الدراسات العربية من الإسبان، مثل الأستاذ "باشيكو"، والأستاذ "أموريتى". أما غيرهما، مثل الأستاذ "كروث إيرنانيديث"، والأستاذ "كارلوس فيلا"، فعلى الرغم من كونهما من أهل الفلسفة والفكر، إلا أن ذكرهما للرجل تطبعه العرضية؛ فلا الأول خصص له ما يليق بمساهمته في الفلسفة الشخصية، ولا الثاني، كتب عنه ما يسلكه ضمن مؤسسي فكر فلسطي في العالم العربي والإسلامي.

وفضلاً عن حال "الندرة" وـ"الغربة" التي عرف بهما الحبّابي في الفلسفيات الإسبانية، يمكن إضافة حال أخرى، تشكل هي الأخرى، مؤشراً على طبيعة حضوره فيها؛ ونقصد بها "التبعة". لقد عُرف الرجل ضمن تيار فلسطي وجده أنسه النظرية، ومقوماته المنهجية في الغرب، ولكن دون التسليم له بالمطلق بمساهمته في وضع شخصانية إسلامية على الأصلة، حتى إذا تم التسليم له بذلك، وجدنا بعضهم يردها إلى تأثيره بالخلفية الدينية النصرانية، وإرادته في استنبات بعض مبادئها في الفضاء العربي الإسلامي على ضوء المقومات الدينية

التي ينتمي إليها. ليست فلسفة الحبّابي إلا تابع لفلسفة "مونيه"، والتحليل الذي قام به للينابيع الإسلامية، ليس إلا صدى لما صنعه هذا الأخير مع المصادر النصرانية، واستيحاء لروحانيتها.

وعليه، يمكن الحكم إن طبيعة حضوره تطبعه "الندرة"، وتسمى "الغربة"، وتميزه "التبغية". وإذا كان الأمر كذلك، صَحَّ لنا القول إن مدى حضوره في تلك الفلسفيات، حضور باهت، وذكر خافت قياساً لمنزلته في الفكر المغربي والعربي المعاصر.

أفيحق لنا القول بعد هذا، إن صدى حضور الرجل في تلك الفلسفيات، صدى ضعيف؛ لا يصل إلى مبتغاه في القوة والانتشار. وإذا ثبت أن ذلك كذلك، ما هي المقتضيات التي يُراد لها أن تكون لكي يكون حضوره حضوراً متواهاً في الفلسفيات الإسبانية؟

الحقيقة أن هذا السؤال لا يعني الحبّابي فقط، بل يعني أيضاً كاملاً الفكر المغربي المعاصر؛ ذلك أن هذا الفكر ما يزال يفتقر إلى من يشرف به على آفاق أخرى غير الآفاق الوطنية والقومية، أي السفر به إلى الآفاق الإنسانية. من هنا القوة التي تملّكتها حركة الترجمة في التعريف بشمار الفكر المغربي المعاصر، فإذا ما حصل الوعي بضرورتها، ووقع الإيمان بمشروعيتها؛ فأما ضرورتها، ففتح الفكر المغربي على غيره من ألوان الفكر الإنساني، وأما مشروعيتها فالحاجة إلى تحقيق أسباب التلاقي الفكري والثقافي مع أرباحيات حضارية أخرى.

وفيما يخص حالة الحبّابي، فإن حضوره سيكون بسبيله إلى الوجود لو اجتهدنا في التعريف به خارج المدار الوطني، إلى المدار الإسباني مثلاً؛⁽¹¹⁴⁾

إذ فضيلة هذا المدار، فتحة فكر الحبّابي وسائر أعلام الفكر المغربي المعاصر على الإمكانيات الفكرية والفلسفية على الأفق الأميركيوكولاتيني، صاحب التقاليد الفكرية، والأنماط الفلسفية العريقة، التي ليس لدينا حولها إلا العلم القليل.

وجملة القول في الختام، إن حضور الحبّابي في الفلسفيات الإسبانية حضور بسيطه أن يكون إنْ نحن اجتهدنا في وصله بالأفق الإسباني، ومنه إلى الأفق الأميركيوكولاتيني، وسعينا إلى ربطه بالأفق الفكري الإنساني إنْ نحن حرّكنا آلة الترجمة بالإيقاع السليم، والتدبّير الحكيم.

الهوامش

- (1) هذا هو حال الأستاذ "ماسیاس أموریتي" في ترجمته الحرثية من العربية إلى الإسبانية لكتاب "الشخصانية الإسلامية" ضمن عمل أكاديمي في مدرسة المترجمين بطلبطة. وستتحدث عنه في موضعه.
- (2) «La filosofía ante los retos del hoy, entrevista a Manuel Burgos», 2010.
- (3) J. Manuel Burgos, «Introducción al personalismo», p. 39–46.
- (4) J. Manuel Burgos, «El personalismo hoy», p. 10–11.
- (5) J. Manuel Burgos, «El personalismo ontológico moderno I Arquitectónico», Quien, 1(2015), p. 9–27.
- (6) في حوار مع "خوان مانويل بورغوس" في مدريد بمناسبة مشاركتي في الملتقى الدولي لفلسفة الشخصانية حلال شهر مارس من سنة 2010، حول الحبّابي، سأله عن سبب عدم ذكره للرجل ضمن من ذكر في معرض تاريخه للفلاسفة الشخصانيين، فأعترف بجهله به.
- (7) نفسه، ص. 17–18.
- (8) J. Manuel Burgos, Introducción al personalismo, p. 39

- (9) Cruz Hernández, M., *Abū al-Walid Ibn Rušd, vida obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, 1986.
- (10) Averroes, *Exposición de la República de Platón*, edición y traducción de Miguel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 1990.
- (11) Antología de Averroes, introducción y selección de Miguel Cruz Hernández, Fundación El Mundo, Sevilla, 1998.
- (12) Averroes, *Encyclopedie Iberoamericana de Filosofía*. Vol 19 : *Filosofías no occidentales*. Madrid : ed. Cruz Hernández, 1999, p 163-177.
- (13) Cruz Hernández, M., "La filosofía árabe", Madrid, 1963.
- (14) Cruz Hernández, M., "Historia del pensamiento en el mundo islámico", Madrid, 1981.
- (15) Cruz Hernández, M., "Historia del pensamiento en al-Andalus", Sevilla, 1985.
- (16) Cruz Hernández, M., "El Islam en al-Andalus", Madrid, 1992.
- (17) Cruz Hernández, M., "El encuentro del mundo islámico con las ideologías occidentales", *Cuenta y razón*, N° 54, 1991 (Ejemplar dedicado a . El Islam y occidente), p. 12-18.
- (18) Cruz Hernández, M., "La cosmovisión islámica: una hipótesis sobre el sentido del inmovilismo formal de la poesía árabe", *Ínsula: Revista de Letras y Ciencias Humanas*, N° 400-401, 1980, p. 26.
- (19) Cruz Hernández, M., "El pensamiento islámico moderno y contemporáneo", *Filosofías no occidentales*, Madrid, 1999, p. 311-332.
- (20) Ana Azanza Elío, "Conversación con Miguel Cruz Hernández en Madrid", p.410 ; Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, t. III, p 799.
- (21) M. Cruz Hernández, "Historia del pensamiento en el mundo islámico", Madrid, 1996, p.798-800.
- (22) Miguel Cruz Hernández, "El encuentro del mundo islámico con las ideologías occidentales", *Cuenta y razón*, 54 (1991), p 12-18.
- (23) M. Cruz Hernández, "Historia del pensamiento en el mundo islámico", p 796.

- (25) نفسه، ص. 799-798.
- (26) نفسه، ص. 799.
- (27) نفسه، ص. 800-799.
- (28) نفسه، ص. 800.
- (29) Cruz Hernández, "Encuentro del mundo islámico con las ideologías occidentales", p 14.
- (30) A. Guy, "Personalismo francés"
- (31) جميل قاسم، "وفاة الفيلسوف روني حبشي: رؤية متوسطية لفلسفة بلا ضفاف"، جريدة السفير، بيروت، 2003-02-15.
- (32) M. Cruz Hernández, «Historia del pensamiento en el mundo islámico, «nota nº 1, p. 800
- (33) سالم يغوث «الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الجبائي»، ص. 34.
- (34) أشرف الأستاذ "كروث إبرنانيث" على أطروحة علمية حول "فلسفة الغدية لدى محمد عزيز الجبائي" سنة 2004، أنجزتها "مارية كروث ديات موريو":
María Cruz Díaz Moreno , «La filosofía del mañana en M. A. Lahbabi,» Tesis doctoral dirigida por Miguel Cruz Hernández, Universidad Autónoma de Madrid, 2004
- (35) هذا ما لمسته في حديث الرجل عن الحبابي في لقائي به في مدينة "البسيط" خلال إحدى اللقاءات العلمية التي نظمتها «جمعية الدراسات العربية في إسبانيا ودار العرب» في مدريد سنة 2008. وبمناسبة الإشارة إلى هذه المدينة، فقد أخبرني أنه كان حاكماً المدني لعامين اثنين من سنة 1960 إلى سنة 1962، فكان بذلك يحقق بكثافة من الكيفيات، أحقيبة الفيلسوف على غيره في تدبير شؤون المدينة.
- (36) عرفتُ الأستاذ "خوان باشيكو" غبياً منذ سنوات، وتعرفت عليه شهادة سنة 2008 في مدينة "البسيط" مع بحبة من رجال الاستعرب الإسباني، فوحدته رجلاً كريماً، وفاضلاً، ذو علم وعمر عميقين بأحوال الفكر والمجتمع العربيين.
- (37) Pacheco Paniagua, Juan Antonio. "El pensamiento magrebí contemporáneo : Muhammad Aziz Lahbabi y el Personalismo musulmán" en Pérez Beltrán, Carmelo y Ruiz de Almodóvar, Caridad (eds.). El Magreb · Coordenadas socioculturales Granada : Estudios Árabes Contemporáneos, 1995, p. 325-360.
- (38) J. A. Pacheco Paniagua, "Libertad y liberación en el personalismo» realista de Muhammad Aziz Lahbabi, (1922-1993)", Philologia hispalensis, Vol. 14, Nº 2, 2000, p 339-344.

- (39) J. A. Pacheco Paniagua, "El pensamiento árabe contemporáneo rupturas, dilemas", esperanzas, Mergablum, Sevilla, 1999.
- (40) J. A. Pacheco Paniagua, "Pensamiento árabe y pensamiento ilustrado", Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, Nº. 24, 1987 – 1990, p. 67-90.
- (41) J. A. Pacheco Paniagua, "Cincuenta años de pensamiento marroquí". Cincuenta años del Reino de Marruecos· análisis sobre el Marruecos actual, María Katjia Torres Calzada (aut.), 2006, p. 144-180.
- (42) J. A. Pacheco Paniagua, «La modernización del Islam « en El pensamiento árabe Sociedad y política en el mundo mediterráneo actual, Gamal Abdel-Karim, Juan Ignacio Castien Maestro (coord.), 2007, p. 133-150.
- (43) J. A. Pacheco Paniagua, «La filosofía existencial en el pensamiento árabe contemporáneo», Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica: (1980), 1985, p. 419-428.
- (44) Pacheco, El pensamiento árabe contemporáneo, p. 13.
- (45) Pacheco, «Cincuenta años de pensamiento marroquí», p. 144.
- (46) نفسه، ص. 146
- (47) نفسه، ص. 168
- (48) Pacheco, "Libertad y liberación en el personalismo" : وأيضاً ذي نفسه، ص. 168. realista de Muhammad Aziz Lahbabí, p.339.
- (49) Pacheco, «Libertad y liberación en el personalismo» realista de Muhammad Aziz Lahbabí, p. 339.
- (50) Pacheco, «Cincuenta años de pensamiento marroquí», p. 168.
- (51) نفسه، ص. 168-169
- (52) Pacheco, "El pensamiento árabe contemporáneo", p. 137
- (53) Pacheco, "Libertad y liberación en el personalismo" realista de Muhammad Aziz Lahbabí, p. 341.
- (54) Pacheco, "Cincuenta años de pensamiento marroquí", p. 169
- (55) نفسه، ص. 169

.169نفسه، ص. (56)

(57) «El pensamiento árabe contemporáneo», p 138

(58) Pacheco, "Cincuenta años de pensamiento marroquí", p. 170

(59) Pacheco, "Libertad y liberación en el personalismo" realista de Muhammad Aziz Lahbabí, (1922-1993)", p. 339.

(60) Pacheco, "Cincuenta años de pensamiento marroquí", p. 170.

(61) Pacheco, "Libertad y liberación en el personalismo" realista de Muhammad Aziz Lahbabí, p 340

.171نفسه، ص. (62)

.171نفسه، ص. (63)

(64) Pacheco, "Libertad y liberación en el personalismo" realista de Muhammad Aziz Lahbabí,, p 344

(65) J A Pacheco, "El pensamiento árabe contemporáneo rupturas, dilemas, esperanzas", p.133

(66) Pacheco, "Libertad y liberación en el personalismo" realista de Muhammad Aziz Lahbabí,, p 340.

.341نفسه، ص. (67)

.340نفسه، ص. (68)

(69) Juan Carlos Vila Alonso, Charles Péguy (Biografía), Ed Fundación Emmanuel Mounier Colección Sinergia Salamanca, 2004.

(70) Universidad San Pablo, Madrid, marzo, 2010

(71) Juan Carlos Vila Alonso, "La pensée politique de Charles Péguy ; Notre République" en Péguy, Présence dans le monde hispanique, Bordeaux . éd. Privat, 2016, p 145-155

(72) Juan Carlos Vila Alonso, "Péguy y Landsberg en Mounier ; su influencia para una lectura de Mounier hoy" y "Persona y Democracia ; senderos entre el posibilismo y la utopía", Actas, ed Mounier, Salamanca, 2005.

(73) Mounier, Emmanuel, Obras Completas I, "El pensamiento de Charles Péguy", Ed Sígueme, Salamanca, 1992, p. 23-158; Obras Completas III, "Introducción a los

- existencialismos*", Vila Alonso, J. C. (trad.) Ed. Sígueme, Salamanca 1990. p. 85-192.
- (74) Juan Carlos Vila Alonso, "Mounier y la idea de Europa", Cultura para la Esperanza, verano 2004, 56 (VERANO 2004), p. 11-13.
- (75) بين يدي سيرة فكرية تتضمن لائحة طويلة بما نشره الأستاذ "خوان كارلوس فيلا ألونسو"، كان أعطانيها في مدريد بمناسبة لقائنا في المؤتمر الدولي للجمعية الشخصانية الإسبانية خلال شهر مارس من سنة 2010، وهي لائحة غير كاملة نظراً لأن الرجل نشر منذ حينها أعمالاً لم أر ضرورة لذكرها.
- (76) أراني الأستاذ "كارلوس فيلا" نسخة الكتاب التي في ملكية "كارلوس دياث". ولعل ذلك يفيد أن هذا الأخير كان يعرف الجبائي، ولكنني لم أقف على أثر للرجل فيما بين يدي من أعماله. وهذا وحده آخر من الحضور الذي كان عليه الجبائي لدى رجال الفلسفيات الإسبانية عامة، ورجال الشخصانية خاصة.
- (77) حدثني بهذا في مناسبات علمية متعددة في تطوان، وطرابلس، ومدريد، وسرقسطة.
- (78) Juan Carlos Vila Alonso: "La persona en el Islam", Acontecimiento, nº 79, abril, 2006, p.37-39.
- (79) اعتمدت في تحرير مضمون هاتين المحاضرتين على ما يدي من رؤوس أقلام ساحتها بمناسبة تقديمها لصاحهما في تطوان وطرابلس. وللأسف أن أصحابهما صاعت من صاحبها فيما أخبرني.
- (80) J. Carlos Vila, «La persona en el Islam», p. 37.
- (81) نفسه، ص. 37-38.
- (82) نفسه، ص. 39.
- (83) سالم يفوت "الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الجبائي"، ص. 23-24.
- (84) حين ظهرت ترجمتي لكتاب "الشخصانية الإسبانية" عن معهد "إيمانويل مونيه" بمدريد، أخبرني الأستاذ "كارلوس فيلا" أنه سبق أن قدم مشروع ترجمة نفس الكتاب إلى ذات المعهد، غير أن طلبه قوله بالرغم، دون الإفصاح عن السبب.
- (85) *El pensamiento político marroquí contemporáneo. Islam y democracia en Abd al-salām Yāsīn y Muhammad Ābid al-Ŷābirī*, Tesis doctoral dirigida por Carmelo Pérez-Beltrán, Estudios Semíticos, Universidad de Granada, 2007.
- (86) Macías-Amoretti, Juan A., *Entre la fe y la razón Los caminos del pensamiento político en Marruecos*, Alcalá Grupo Editorial, Alcalá, 2008
- (87) Macías-Amoretti, Juan A , *Movimiento islamista y democracia en Marruecos*, Fiman, Altafulla, 2008

- (88) Macías-Amoretti, Juan A., "Continuidad y rupturas en el pensamiento político del Marruecos contemporáneo . análisis histórico-conceptual", AAM, 15 (2008), p.157-187.
- (89) Macías-Amoretti, Juan A., "El desarrollo de la ética en el pensamiento filosófico árabe contemporáneo: las contribuciones de M. A. Lahbabí y M. A. al-Yabri", Anaquele de Estudios Árabes, 19 (2008), p 105-126.
- (90) Macías-Amoretti, Juan A., «Entre la política y la filosofía: aproximación al desarrollo del pensamiento marroquí contemporáneo (1937-2007)», Studia Orientalia, Vol 107 (2009), p. 177-200
- (91) أشكر الأستاذ «ماسياس أموريتي» على تفضله بإمدادي نسخة من هذا العمل.
- (92) Lahbabí, "El personalismo islámico", Cap. I, Macías-Amoretti, Juan A , (trad.), introducción, p. 1.
- (93) نفسه، ص. 1.
- (94) نفسه، ص. 2.
- (95) نفسه، ص. 3.
- (96) «La vida de Mañana» en Leonor Martínez Martín (ed.), Antología de poesía árabe contemporánea, Espasa-Calpe, Madrid, 1972, p. 20-231.
- (97) Lahbabí, El personalismo islámico, Cap. I, Macías-Amoretti, Juan A., (trad.), introducción, nota nº 3, p. 3.
- (98) Lahbabí, Mohammed A., «Una poetisa de Fez», en Pedro Martínez Montavéz, Literatura y pensamiento marroquíes contemporáneos, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1981, p. 169-193.
- (99) Barouki, Abdellali, Bibliografía de autores y textos literarios marroquíes traducidos al español, p. 39.
- (100) Cherif Chergui, Abderrahman. "Tres dimensiones de la novela El elixir de la vida", del Dr. Lahbabí,» Almenara, 9 (1976), p. 187-199.
- (101) Lahbabí, "El personalismo islámico", Cap. I, Macías-Amoretti, Juan A., (trad.), introducción, p. 2.

- (102) Macías-Amoretti, "Entre la política y la filosofía : aproximación al desarrollo del pensamiento marroquí contemporáneo», p.181-188
- .191) نفسه، ص. 103
- .193) نفسه، ص. 104)
- (105) Macías-Amoretti, "Continuidad y rupturas en el pensamiento político del Marruecos contemporáneo: análisis histórico-conceptual", p. 178.
- (106) Macías-Amoretti, "Entre la política y la filosofía . aproximación al desarrollo del pensamiento marroquí contemporáneo", p. 188-189.
- (107) Macías-Amoretti, "El desarrollo de la ética en el pensamiento filosófico árabe contemporáneo", p. 112.
- (108) Macías-Amoretti, "El desarrollo de la ética en el pensamiento filosófico árabe contemporáneo", p. 114.
- .115) نفسه، ص. 109
- .116) نفسه، ص. 110
- .117) نفسه، ص. 111)
- .118) نفسه، ص. 112)
- (113) <http://grados.ugr.es/islamicos/pages/infoacademica/guias2014/pensamiento/>
- (114) قمنا في هذا الصدد، بالتعريف بفكرة الرجل عبر ترجمة كتابه "الشخصانية الإسلامية" إلى الإنسانية (منشورات معهد "إمانويل مونيه"، مدريد، 2017)، أوتناول بعض ملامح فكره كما صنعنا ذلك في مناسبات علمية في إسبانيا.

ببليوغرافيا

- قاسم، جميل : «وفاة الفيلسوف روني حبشي: رؤية متوسطية لفلسفة بلا ضفاف»، حرية السفير، بيروت، 2003-02-15.
- يفوت، سالم : "الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي" في "دراسات مغربية مهدأة إلى الفكر العربي محمد عزيز الحبابي"، ط. 2، المركز الثقافي العربي، البيضاء 1987.
- Azanza Elío, A., «Conversación con Miguel Cruz Hernández en Madrid», AHIG 9(2000), p. 395-413.
 - Barouki, Abdelali, Bibliografía de autores y textos literarios marroquíes traducidos al español, Ministerio de Cultura, 2012.
 - Burgos, J. Manuel, Introducción al personalismo, Col. Biblioteca Palabra, Ed Palabra, Madrid, 2012.
 - "El personalismo ontológico moderno I Arquitectónico", Quien, 1(2015), p. 9-27.
 - "La filosofía ante los retos del hoy, entrevista a J.Manuel Burgos",
 - Cruz Hernández, M., "La cosmovisión islámica : una hipótesis sobre el sentido del inmovilismo formal de la poesía árabe", Ínsula: Revista de Letras y Ciencias Humanas, Nº 400-401, 1980, p. 26.
 - El encuentro del mundo islámico con las ideologías occidentales 3, Cuenta y razón, Nº 54, 1991 (Ejemplar dedicado a : El Islam y Occidente), p. 12-18.
 - Historia del pensamiento en el mundo islámico, Madrid, 1996.
 - El pensamiento islámico moderno y contemporáneo, Filosofías no occidentales, Madrid, 1999, p. 311-332.
 - Cherif Chergui, A., "Tres dimensiones de la novela El elixir de la vida", del Dr. Lahbabí, Almenara, 9 (1976), p. 187-199.
 - Guy, A., "Personalismo francés",
 - Lahbabí, M.A., "La vida de Mañana" en Leonor Martínez Martín (ed.), Antología de poesía árabe contemporánea, Espasa-Calpe, Madrid, 1972, p. 20-231

- "Una poetisa de Fez", en Pedro Martínez Montavéz, *Literatura y pensamiento marroquíes contemporáneos*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1981, p. 169-193.
 - El personalismo islámico de M.A. Lahbabí. Macías-Amoretti, J. A., (trad.). Cap. I, inédita.
 - Macías-Amoretti, J. A., "El desarrollo de la ética en el pensamiento filosófico árabe contemporáneo: las contribuciones de M. A. Lahbabí y M. A. al-Ŷabrí", *Anaquel de Estudios Árabes*, 19 (2008), p. 105-126.
 - "Continuidad y rupturas en el pensamiento político del Marruecos contemporáneo análisis histórico-conceptual", *AAM*, 15 (2008), p. 157-187.
 - "Entre la política y la filosofía: aproximación al desarrollo del pensamiento marroquí contemporáneo (1937-2007)", *Studia Orientalia*, Vol. 107 (2009), p. 177-200.
 - Pacheco Paniagua, J. A., "El pensamiento magrebí contemporáneo : Muhammad Aziz Lahbabí y el Personalismo musulmán", Pérez Beltrán, Carmelo y Ruiz de Almodóvar, Caridad (eds.) *El Magreb : Coordenadas socioculturales*, Granada : Estudios Árabes Contemporáneos, 1995, p. 325-360.
 - El pensamiento árabe contemporáneo rupturas, dilemas, esperanzas, Mergablum, Sevilla, 1999.
 - "Libertad y liberación en el personalismo" realista de Muhammad Aziz Lahbabí (1922-1993), *Philología hispalensis*, Vol. 14, N° 2, 2000, p. 339-344.
 - "Cincuenta años de pensamiento marroquí". Cincuenta años del Reino de Marruecos . análisis sobre el Marruecos actual, María Katja Torres Calzada (aut.), 2006, p. 144-180.
 - Vila Alonso, J.C., "La persona en el Islam", *Acontecimiento*, nº 79, abril, 2006, p. 37-39.
-

- (18) Le penseur sénégalais exprime ses réserves à l'égard de la notion "philosophie islamique" compte tenu du fait que l'expression peut susciter des malentendus concernant la distinction entre philosophie et théologie : « Il arrive qu'elle fasse attendre un propos qui dise quelle philosophie "émane" de l'islam, comme, en quelque sorte, la quintessence de la fleur. Philosopher en Islam signifie, au contraire, poursuivre, dans l'univers culturel musulman, le dialogue exigeant dans lequel, continûment et, en droit, la philosophie se crée. » Souleymane Bachir Diagne : Comment philosopher en islam ? Paris : Philippe Rey/Jimsaan 2014, p. 13.
- (19) Robert Spaemann, Les personnes. Essai sur la différence entre "quelque chose" et quelqu'un, Paris : Cerf, 2009, p. 30-31.
- (20) Cf. Louis Gardet, Ouvrir les frontières de l'esprit, dans : Marc Agi (éd.), Islam et droits de l'Homme, Paris, Des Idées & des Hommes, 2007, p. 103-113 ; Marie-Thérèse Urvoy, Islamologie et monde islamique, Paris : Cerf, 2016, p. 23-44 (chapitre 2 : La notion de personne en Islam).
- (21) Spaemann, Les personnes, p. 30.
- (22) Cf. Lahbabî, La personne en Islam, p. 114.
- (23) Cf. Lahbabî, La personne en Islam, p. 105.

- (8) Voir M. A. Lababi, *İslâm Şahsiyetçiliği*. Trad. İsmail Hakkı Akın, Istanbul : Yağmur Yayınevi, 1972.
- (9) Mohamed Aziz Lahbabî, *Der Mensch: Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie*, Trad. et introduction par Markus Kneer, Fribourg 2011 ; Mohammed Aziz Lahbabî, *Il personalismo musulman*. A cura di Mehdi El Afrhani. Prefazione de Massimo Campanini, Milano, Jaca Books 2017 ; Muhammed 'Azîz Lahbâbî : *El personalismo musulmán*. Trad. et introduction par Mohamed Bilal Achmal, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2017 (Colección Persona; 59)
- (10) Markus Kneer, *Introduction*, in : Mohamed Aziz Lahbabî, *La personne en Islam : Liberté et témoignage*, Lessius, Namur 2015, p. 17.
- (11) Jean Déjeux, *Le personnalisme musulman* par Mohamed Aziz Lahbabî, dans : *Comprendre. Nord-Africains en France*, n° 36, 15 octobre 1964, p. 1-11 ; Nabil Alam, *Le personnalisme musulman*, dans: *Travaux et jours*, n° 14-15, juillet-décembre 1964, p. 57-77.
- (12) Zakya DAUD, M.-A. Lahbabî : une évolution idéologique qui est celle de la bourgeoisie marocaine, dans : *Lamalif*, n° 56, décembre 1972, p. 42.
- (13) Nouvelle Revue Théologique 138/3 (2016), p. 499 (par Jean Burton) ; Revue IBLA (2016), p. 200-201 ; Revue Theophylion, mars 2017, p. 438-440 (par Michel Younès) ; Science et Esprit 68/2-3 (2016), p. 413-415 (par Maurice Borrmans) ; Études. Revue de culture contemporaine, no. 4227 (Mai 2016), p. 142-143 (par Jean-Marc Balhan) ; Sciences religieuses 45/4 (2016), p. 612-613 (par Roxanne D. Marcotte) ; Cahiers Mounier 3 (2016-2017), p. 199 (par Sibylle Schulz)
- (14) Formule de Marinus van den Boom, voir Marinus van den Boom: *Bevrijding van de mens in islamitisch perspektief*. M.'A. Lahbabî en H. Hanafi, filosofen uit de arabisch-Islamitische wereld, Amsterdam : VU Uitgeverij 1984, p. 205.
- (15) Cf. Lahbabî, *De l'être à la personne*, p. 119-230 (Deuxième partie : Les dimensions de la personne).
- (16) « Les philosophes musulmans reconnaissent la spécificité du religieux et celle de la philosophie, sans pour autant les opposer radicalement », p. 111, par cette phrase Lahbabî interprète une citation du Traité décisif d'Ibn Rushd. A mon avis, les perspectives d'Ibn Rushd et de Lahbabî diffèrent dans la leurs visées : Pour Ibn Rushd, la philosophie comme la théologie ont un but ensemble, Dieu, qui est à reconnaître par des chemins différents, soit la raison, soit la révélation. Pour Lahbabî, la philosophie veut tout d'abord reconnaître l'être humain, et ça change toute la perspective. La philosophie devient indépendante de la théologie, mais pour notre auteur la collaboration de deux disciplines est nécessaire pour faire avancer la théologie.
- (17) Cf. Lahbabî, *De l'être à la personne*, p. 19. « L'homme serait alors le poursuivi et non pas le donné, l'épanouissement total du moi et la réalisation maximale des possibilités dont il est porteur. Devenir homme c'est devenir non seulement ce que l'on veut, mais tout ce que l'on peut ».

Notes

- (1) Cf. Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, Paris : PUF 1954, p. 347 : «Le personnalisme réaliste, pour être un vrai humanisme, devra mettre Dieu "entre parenthèses", c'est-à-dire n'en faire ni un accusé ou un obstacle, ni un moteur absolu».
- (2) Cf. Lahbabi, *Liberté ou libération (A partir des libertés bergsoniennes)*, Aubier-Montaigne, Paris 1956, p. 243, n. 1 : «La rencontre avec le personnalisme contemporain occidental nous a aidé à découvrir – ou plutôt à redécouvrir – les fondements du personnalisme musulman, auquel nous comptons consacrer une étude à part».
- (3) Mohamed Aziz Lahbabi, *Le nom de Dieu en Islam : Langage religieux et langage théologique, dans L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu* (dir. E. Castelli), Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, Rome, 5-11 janvier 1969, Aubier-Montaigne, Paris 1969, p. 169-184.
- (4) Massimo Campanini, Prefazione, dans Mohammed Aziz Lahbabi, *Il personnalismo musulmano*. Trad. Mehdi El Afrhani, Milan : Jaca Book 2017 (*Nell'Islam* ; 1), 9-12, 11.
- (5) Jacques Willemart a analysé la relation entre raison et foi dans "Le personnalisme musulman". Jacques Willemart : La tentative de conciliation de la foi et de la raison dans *Le personnalisme musulman de Muhammad Aziz Lahbabi*, in : Paul Naster (ed.) : *Humanisme, science et religion. In Memoriam Aristide Theodorides*, Bruxelles 1994, p. 255-266. Aborder la question dans ces termes est à mon avis trompeur parce que le philosophe croit aussi à quelque chose (voir la foi philosophique chez Karl Jaspers, cf. Mohamed Aziz Lahbabi, *La personne en Islam. Liberté et témoignage*, p. 111) comme la foi est aussi raisonnable (voir les Muatazila, al-Maturidi, Lahbabi, Fazlur Rahman et d'autres du côté musulman ; Thomas d'Aquin, Bonaventure, Karl Rahner et d'autres du côté chrétien ; Maimonide, Moses Mendelsohn, Hermann Cohen du côté juif). Et je ne vois pas qu'il y a une rupture programmatique dans « Le personnalisme musulman » et « le personnalisme réaliste », comme Fâdil Sîdârûs l'a cru à trouver. Voir Fâdil Sîdârûs, *Al-'usus al-antrabûlûdjîja al-falsafîyya fi al-shakhsânîyya al-wâqî'iyya*. Dirâsa 'an Muhammad 'Azîz Al-Habâbî, Beyrouth : Université Saint Joseph 1971, p. 37 sq., 40, 43, 45. La « rupture » est celle entre les deux disciplines philosophie et théologie.
- (6) Mohamed Aziz Lahbabi, Promenade à Marrakech en compagnie d'Ibn Rushd (Averroès), in : Mohamed Aziz Lahbabi, *Faces et préfaces*, Rabat : OKAD, 1991, 107-129, 126-127.
- (7) Muhammad 'Azîz Al-Habâbî, *Al-shâkhânîyya al-islâmiyya*, Le Caire: Dâr al-Mâ'rîf, 1969.

Conclusion : Une pédagogie pour une société plurielle

Quelle est la place du "personnalisme musulman" dans la pensée de Mohamed Aziz Lahbabi ? C'était la question à laquelle j'ai cherché à répondre. J'ai voulu montrer que le corpus des textes qui constituent le "personnalisme musulman" représente l'apogée de toute la philosophie personneliste de notre auteur. Et on peut déjà remarquer dans le dernier chapitre "Ouverture à l'avenir" qu'une nouvelle étape s'annonce : le demainisme.

Reste à savoir quelle est la valeur que "Le personnalisme musulman" représente pour aujourd'hui. Déjà au début des années 80, Paul Ricœur a formulé, pendant un colloque pour célébrer le cinquantième anniversaire de la Revue "Esprit" : «Meurt le personnalisme, revient la personne». À l'égard de la philosophie aux pays de la langue arabe, il faudrait formuler autrement : «Revient al-shakhsaniyya al-islamiyya, revient al-shakhs», al-shakhs comme citoyen libre et croyant responsable. Il est temps de redécouvrir cette philosophie avec laquelle on est capable de penser et créer à la fois une société plurielle, sur le fondement de la dignité de la personne humaine et de ses droits, et une identité religieuse islamique et musulmane approfondie. En articulation avec le personnalisme réaliste, elle donne aussi des éléments nécessaires pour une pédagogie de la citoyenneté dans le contexte d'un pays majoritairement musulman.

une époque innovatrice pour les musulmans, une nouvelle jeunesse pour la civilisation humaine. La salafyya veut le retour au Moyen Âge, c'est-à-dire à l'esprit d'initiative, à l'esprit critique, à la curiosité intellectuelle et à l'effort de recherches qui caractérisent la vie médiévale musulmane. La salafyya devient synonyme du recours à l'idjtihâd, c'est-à-dire à l'opinion personnelle, à la liberté d'interprétation et de spéulation dans tous les domaines»⁽²³⁾.

Aujourd'hui, une telle filiation salafi pose des problèmes, et je veux en évoquer au moins deux qui me semblent d'être les plus urgents. Tout d'abord, la confusion que l'usage du terme "salafisme", souvent compris comme un «retour extérieur (en vêtements, mœurs et conceptions politiques) au Moyen Âge musulman», au lieu d'un «retour intérieur à l'esprit créateur (l'idjtihâd)» de cet époque, provoque aujourd'hui. On sait que Lahbabi s'inscrit dans le chemin particulier de la salafiyya marocaine (Shuayb Ad-Dukkali, Mohamed Ben Larbi Al-Alawi, Allal Al-Fassi) en critiquant la salafiyya égyptienne. Mais ce n'est pas très clair dans le livre. Il faut qu'on montre aujourd'hui l'essor que cette filière salafi a apporté à l'Islam marocain.

En même temps, la méthode salafi (le retour aux sources) reste douteuse, si on ne s'engage pas dans un vaste travail herméneutique. Prônant un Islam authentique et pur, en écartant toute influence des autres cultures et religions, est très problématique d'un point de vue herméneutique et historique. À mon avis, ce n'est pas nécessaire. Car notre auteur a montré que l'expérience religieuse de l'Unité de l'Un est le témoignage d'un Islam authentique par excellence.

«L'emploi du concept de "personne" équivaut à un acte de reconnaissance de devoirs déterminés envers celui qu'on désigne ainsi»⁽²¹⁾.

9. La perception du christianisme

La critique du christianisme dans "Le personnalisme musulman" n'est pas très juste, avant tout, s'il s'agit de l'interprétation de la "faute". "L'univers de la faute" est une représentation un peu caricaturale du theologoumenon chrétien du "péché originel" qui ne fait pas attention à la complexité de cette doctrine et les différences à l'égard d'elle dans les grands courants du christianisme⁽²²⁾. Cette interprétation ne voit pas la mise-en-œuvre sotériologique qui est liée à ce theologoumenon. En plus, le personnalisme d'Emmanuel Mounier peut être pris comme exemple par excellence que le christianisme n'aboutit pas dans un "univers de la faute", mais qu'il inspire un "optimisme tragique", pour reprendre ce mot célèbre du philosophe de Châtenay-Malabry.

Mais, il faut aussi rendre compte que Lahbabi ne vise pas une polémique contre le christianisme : Son approche est tout d'abord dialogique.

10. L'héritage salafî

Inspiré par la phrase célèbre d'Emmanuel Mounier "Refaire la Renaissance" à l'égard de l'Europe, Lahbabi prône un "Refaire le Moyen Âge" pour le monde arabo-musulman en tenant que le Moyen Âge a été pour le monde arabo-musulman ce que les Européens associent avec la Renaissance : une ère de renouveau, de liberté, de développement : "Le Moyen Âge fut

8. L'histoire du concept "shakhs"

Pour vraiment mettre en valeur le terme "shakhs" comme concept normatif, il faut se rappeler la distinction entre "expression descriptive" et "concept normatif" faite par Robert Spaemann : «Comme "personne" n'est pas une expression descriptive, elle ne peut être définie de façon ostensive, c'est-à-dire en indiquant une qualité simple comme une couleur, ni narrative, c'est-à-dire en racontant l'histoire de ce qui est désignée par une expression, comme par exemple "la bataille d'Austerlitz". Il en va autrement avec les concepts qui portent une exigence normative. Là aussi, pour comprendre leur sens, nous devons raconter une histoire ; non pas l'histoire de l'objet que vise le concept, mais l'histoire du concept lui-même».⁽¹⁹⁾

Lahbabî s'est contenté, en suivant la méthode salafi, de trouver les traces du phénomène de la personne dans le Coran et la Sunna, comme seules sources authentiques de la "personne en Islam". Mais les textes sacrés ne nous donnent pas de concepts ni théologiques ni philosophiques. On peut seulement récupérer des phénomènes et des champs sémantiques qui peuvent servir pour développer un concept. C'est le cas du concept de "shakhs". Mais on doit se rendre compte que l'usage de ce terme dans l'histoire des idées n'est pas toujours unanime et l'emploi pour désigner "la personne humaine" est plutôt une évolution moderne. Par-là, la genèse terminologique est d'un grand intérêt. Écrire l'histoire d'un concept signifie aussi, d'aborder les problèmes d'une telle histoire. Si on regarde les travaux de Louis Massignon, de Louis Gardet et plus récemment de Marie-Thérèse Urvoy, on trouve assez de "munition" pour aborder cette tâche⁽²⁰⁾.

Dans "Le personnalisme musulman", l'usage du terme comme "concept normatif" n'est pas douteux. Un tel usage nécessite des conséquences :

n'est pas un automatisme, car il présuppose une vraie liberté de choix. La libération n'est pas un processus indécis et arbitraire, car elle a une visée éthique : "l'homme" digne de ce nom⁽¹⁷⁾. Pour exprimer et soutenir cette dignité, la théologie offre un réservoir assez vaste.

7. Philosophie islamique ou philosophe en Islam ?

Après cette clarification de la relation entre les deux disciplines philosophie et théologie, nous pouvons mieux classer la position de Mohamed Aziz Lahbabî dans la philosophie dite arabo-musulmane. Chez lui, la philosophie reste indépendante de la théologie, il ne développe pas sa pensée à partir des sources religieuses. En même temps, il n'abandonne pas l'autre science : il la prend même très au sérieux. Il ne s'agit donc pas d'une "philosophie islamique", même si le rapport à la religion est nettement visible. Pour décrire la position lahbabienne, je propose la formule utilisée par Souleymane Bachir Diagne au sujet de Mohamed Iqbal : un "philosophe en Islam".⁽¹⁸⁾ Il n'y a donc pas lieu de parler de "philosophe musulman", mais de philosophe et de musulman. La conjonction marque déjà qu'il n'y a pas identité entre les deux. Par contre, la coexistence de ces deux approches du monde en une personne crée un dialogue dans la personne elle-même. Le philosophe Lahbabî nous fait participer à son dialogue intérieur entre philosophie et religion, par des arguments à prétention rationnelle.

Même si on serait bien d'accord en général avec l'approche de notre auteur, il y a encore quelques chantiers plus ou moins grands qui ouvrent des champs de recherches pour aujourd'hui. Je ne veux qu'aborder les problèmes les plus urgents : le travail aux concepts (avant tout du concept "shakhs", la perception du christianisme comme « religion du péché originel », l'héritage salafi).

de Dieu signifie, dans une lecture anthropologique, que le témoin affirme sa propre unité et unicité.

6. La configuration entre philosophie et théologie

Nous avons dégagé que le philosophe de Témara a été très conscient de la différence entre la philosophie et la théologie^[16]. Sa distinction entre les deux disciplines apparaît sur un plan méthodologique : l'émergence de la personne humaine à travers un processus de personnalisation qui se déroule uniquement à un niveau interhumain, sans faire aucune allusion à la création ou à une intervention divine. Son exigence méthodologique culmine dans la formule «mettre Dieu entre parenthèses», c'est-à-dire suspendre chaque jugement religieux à l'égard de la constitution de la personne humaine. Quant à la théologie, l'horizon religieux pour comprendre le concept de la personne s'ouvre par un acte décisif pour la personnalisation : la prise de conscience religieuse, voire le témoignage (*la shahâda*). En témoignant, le croyant choisit une lecture du monde qui le perçoit comme un lieu de dialogue entre Dieu et homme. La différence entre la philosophie et la théologie apparaît en particulier dans les concepts de liberté de ces deux disciplines : dans le champ philosophique, Lahbabi voit dans la liberté une capacité de transcender des limites données par la raison. Chaque personnalisation est dans ce sens une libération. Quant à la théologie, la liberté répond toujours à la présence divine (dans le témoignage), c'est-à-dire qu'elle se retrouve dans des conditions créées par Dieu. La personne en Islam répond aux exigences de son Créateur par l'*idjtihâd*, l'effort personnel. Si on voit bien la différence entre les concepts de libération et de témoignage, on se rend compte en même temps qu'il y a une complémentarité entre les deux. Le témoignage

5. Devenir personne – un acte de langage et de témoignage

Selon Lahbabî, le procès de la personnalisation se déroule toujours dans un contexte et devant un horizon précis : l'être à personnaliser fait partie d'un monde de choses, d'un monde culturel et social, et enfin d'un monde de personnes. Ces mondes sont liés l'un à l'autre, et ils forment un horizon commun. Sur ce dernier niveau – le monde de personnes – l'être humain est appelé par les autres personnes de se concevoir, lui aussi, comme une personne – et de répondre aux appels. Par-là, la communication, et avant tout la communication langagière, a une importance décisive dans le procès de personnalisation⁽¹⁵⁾.

Dans "Le personnalisme musulman", le contexte est étendu par l'aspect religieux : le monde devient création, les choses deviennent des "ayat" (des signes de Dieu) et l'appel par l'Autre absolu, par Dieu, se trouve dans l'appel du Coran. Pour devenir une personne, il faut que l'être humain réponde à cet appel, qu'il prenne position à l'égard de cette offre de lire le monde. La réponse par excellence est la shahâda, le témoignage, le crédo musulman. Lahbabî nous donne une analytique philosophique de cette phrase, et pour lui c'est très important d'y distinguer l'acte de langage et le contenu de la phrase. L'aspect philosophique de la personnalisation se trouve dans l'acte de langage, c'est-à-dire dans le "Je témoigne" (ashhâdu). Par cet acte, le "Je" du témoin ne témoigne pas seulement le contenu de son témoignage, mais il témoigne qu'il y a un "Je", une (première) personne qui témoigne. Cette prise de position est en même temps la fondation ontologique du "je" humain à l'égard de Dieu. Lahbabî lie l'analyse pragmatique de l'acte de langage avec sa valorisation ontologique. Le contenu du témoignage, le tawhîd, produit aussi un effet sur celui qui le prononce : témoigner l'unicité

l'être humain "bon" du "mauvais", apparaît arbitraire si on n'ajoute pas une explication du pourquoi ce terme représente une connotation positive et l'autre le contraire.

Lahbabi veut fermer cette lacune en discutant les termes qui ont dans son contexte culturel une importance non négligeable et incontournable. Il s'agit des mots arabes qui désignent dans le Coran l'être humain : al-insân (l'être humain), al-fârd (l'individu) et al-wadjh (le visage). Le résultat est connu. Lahbabi plaide pour un terme non-coranique pour désigner l'anthropologie normative de l'Islam : "shakhs". Pour notre philosophe, le mot arabe "shakhs" désigne l'équivalent des termes "personne/person/Person" dans les langues européennes (tous dérivés de "persona" en latin qui a reçu lui-même sa valeur conceptuelle par le fait d'être choisi comme équivalent du terme prosopon en langue grecque). Dans ce choix se cache aussi une décision concernant la configuration de philosophie et de théologie. L'anthropologie coranique est traduit en philosophie, et par cette traduction on change la perspective : Au lieu de mettre l'accent sur la division entre croyant et incroyant, la possibilité de croire, ou mieux de témoigner lui-même se trouve au centre de la réflexion (par-là Lahbabi utilise aussi le terme "non-croyant" au lieu "d'incroyant" ou "d'infidèle"). La condition sine qua non du "croire" voire du "témoigner" est la liberté. La liberté est liée au concept de shakhs. Shakhs est tout être humain, pas seulement le musulman. Dans le lien entre liberté et témoignage, entre philosophie et théologie, se trouve toute l'originalité du "personnalisme musulman".

Bref, l'ouvrage a trouvé le plus grand écho des livres de Lahbabî.

La primauté de la philosophie au niveau méthodologique est exprimée par notre penseur. En conséquence, nous essayons maintenant de décrire la configuration entre philosophie et théologie dans le "personnalisme musulman", d'un point de vue systématique. Pour mesurer toute la portée du "personnalisme musulman" il faut se rappeler la conception de personnalisation dans le "personnalisme réaliste".

Dans "De l'être à la personne", le procès de devenir une personne est étroitement lié aux rapports que la conscience entretient avec son environnement, avec son milieu, bref, avec les autres personnes. Par le fait d'avoir une "conscience de la conscience" devient une "conscience de soi". La personne est un "être qui a une histoire", une histoire avec les autres personnes. Tout en libérant la personne d'un individualisme solipsiste, Lahbabî la décrit comme un être social qui est totalement enlisé dans son milieu. Cet "élan social" du personnalisme réaliste⁽¹⁴⁾, comme critique d'une liberté métaphysique individuelle pure chez Bergson et chez les autres penseurs (avant tout les existentialistes comme Sartre), court l'autre risque qu'un concept de la personne peut subir : celui d'un totalitarisme social. À ce point, le "personnalisme musulman" fait son entrée au jeu. Et il y a deux points où il établit une complémentarité nécessaire et éclairante au personnalisme réaliste, l'un porte sur la terminologie, l'autre sur la prise de conscience de la personne.

4. L'approfondissement du vocabulaire

La distinction fameuse entre "individu" et "personne" qui a été déjà établie chez Scheler, Mounier et d'autres philosophes, pour distinguer

la traduction turque a vu le jour au début des années 70⁽⁸⁾, et récemment des traductions en allemand, en italien et en espagnol sont parues⁽⁹⁾.

Quant aux recensions, le résultat est le même : Déjà les deux premières éditions sont les plus recensées de ces livres. J'ai écrit dans mon introduction pour la nouvelle édition de 2015 : «Le livre le plus court de Mohamed Aziz Lahbabi a suscité les recensions les plus longues, ce qui donne à penser que ce petit ouvrage s'est révélé très provocateur pour les lecteurs de l'époque»⁽¹⁰⁾. Les premiers lecteurs , comme les Pères Jean Déjeux, grand connaisseur de la littérature maghrébine de langue française, et Nabil Alam, jésuite libanais, se sont concentrés dans leurs critiques sur les aspects "Islam et monde moderne" et "dialogue islamо-chrétien"⁽¹¹⁾.

La réception du "personnalisme musulman" dans les autres champs idéologiques est sévère. On le lit dans une perspective marxiste comme représentant de la bourgeoisie marocaine et qualifie son "personnalisme musulman" comme un "humanisme folkloriste"⁽¹²⁾. Malheureusement, il s'agit d'une lutte idéologique qui refuse tout vrai débat sur les propos de notre auteur.

Dans les années 80 et 90, il y a eu quelques ouvrages collectifs consacrés à l'œuvre de Lahbabi et à son "personnalisme musulman", avant tout au Maroc, et bien sûr, des articles et des parties d'ouvrage. Depuis peu, la recherche sur sa pensée s'intensifie au niveau international (p. ex., par Damian Howard, Angleterre ; Yussuf Ben Adi, Maroc ; Rachid Boutayeb et moi-même, Allemagne).

Même la récente réédition de "Le personnalisme musulman" de 2015, sous le titre "La personne en Islam : Liberté et témoignage" a été recensée plusieurs fois⁽¹³⁾.

ce qui tombe sous nos sens. C'est la première étape. La seconde consiste à pousser l'interrogation au-delà du sensible, une investigation réflexive, enquête de la vérité/des vérités. Pour cela, un minimum d'érudition est nécessaire : un vrai philosophe doit être au courant de ce qui se passe à son époque, être à l'écoute de l'avancement des sciences, des arts et de l'Histoire de son temps, artisan scrupuleux du dialogue entre les cultures, entre les hommes, avec conscience et dévouement.

Ce rôle primordial de la philosophie exige un savoir et une méthode. C'est un style de vie et un stimulant de l'esprit. Elle peut et doit être ainsi présente dans les activités de l'homme, y compris en Kalâm (théologie) et en fiqh (droit et jurisprudence) parce que, entre la Hikma (sagesse/philosophie) et la charâ'a (loi et dogme) il y a un accord harmonieux. Tous ceux qui veulent prendre part aux problématiques et aux débats de leur temps doivent prendre appui sur la philosophie. C'est ce que cherche à expliquer mon opuscule, "Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie"⁽⁶⁾. Même si les méthodes philosophiques et le contexte de Lahbabî et d'Ibn Rushd diffèrent beaucoup, la question fondamentale les joint ici.

Comment la configuration entre philosophie et théologie est développée dans "Le personnalisme musulman", sera le thème du deuxième chapitre sur l'axe systématique.

3. La réception

Même si le nombre des éditions ne diffèrent pas trop, le résumé ne pourrait pas plus net pour les traductions : "Le personnalisme musulman" est le livre de Lahbabî qui a connu le plus grand nombre de traductions : la version arabe, rédigée et élargie par l'auteur lui-même, est parue en 1969⁽⁷⁾,

parenthèses", il pose en même temps la question de la configuration de ces deux disciplines philosophie et théologie, assez connues déjà chez Martin Heidegger et son texte "Phénoménologie et théologie". C'est la question du "personnalisme musulman", et ici Lahbabî joint le questionnement d'un des plus grands penseurs de l'histoire des idées en terre d'Islam : Ibn Rushd. Le personnalisme musulman est le (*Kitâb Faṣl al-maqâl wa taqrîr mā bayna al-ṣari'a wa al-ḥikma min al-ittiṣâl*) "Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie" de Lahbabî, parce qu'on peut très bien déterminer la méthodologie philosophique dans cet ouvrage et la distinguer de ce que le dogme et la pratique religieuse apportent (voir le deuxième chapitre). C'est-à-dire qu'il y essaie aussi de concevoir une harmonie entre philosophie et théologie. Autrement dit, "Le personnalisme musulman" est l'exposé d'une philosophie/phénoménologie de l'expérience religieuse (Heidegger) en Islam. Par là, il joint les essais de Hassan Hanafî et Abdarrahman Badawi, mais son point de vue reste personnaliste. Massimo Campanini a souligné dans sa préface à la traduction italienne que Lahbabî est un des premiers qui développe une lecture philosophique de l'Islam et du Coran⁽⁴⁾. Son approche est moderne (la relation entre philosophie et théologie comme disciplines, selon Heidegger), mais la question est déjà traitée dans la tradition (Ibn Rushd et la relation entre la raison et la loi religieuse)⁽⁵⁾.

D'ailleurs, le lien avec Ibn Rushd se montre dans un texte de fiction où Lahbabî évoque la doctrine esthétique du philosophe de Cordoue. À la fin de ce texte, la position du "personnalisme musulman" Lahbabî en (mis en scène comme proposition d'Ibn Rushd) est très bien synthétisée.

Écoutons le philosophe de Cordoue par le texte du philosophe de Témara: «Pour moi, la philosophie est, avant tout, interrogation sur tout

à la fin des années 40. Les périodes qui suivent dépendent de cette période. "Le personnalisme musulman" est par là, le centre et le sommet de toute sa philosophie. C'est jusqu'à maintenant un jugement extérieur. Mais nous voyons dans le deuxième chapitre aussi sa portée intérieure et systématique.

2. La place du "personnalisme musulman" dans l'histoire de la philosophie

Il me semble que ce ne soit pas exagéré de qualifier Mohamed Aziz Lahbabi fondateur de la philosophie moderne au Maroc. C'est très net d'un point de vue institutionnel. Il devient en 1959, le premier titulaire de la chaire de philosophie générale à la nouvelle Université Mohamed V à Rabat. Par là, il a fondé la philosophie académique moderne dans ce pays.

Et ce jugement me semble aussi vrai d'un point de vue de sa pensée. Il développe une philosophie assez nouvelle avec son personnalisme réaliste, et il faut se rendre compte de son travail d'établir le vocabulaire philosophique moderne en langue arabe : Il a donné à quelques mots leur caractère conceptuel. L'exemple par excellence est le mot "shakhs", ce terme assez flou dans la tradition islamique reçoit dans la philosophie de Lahbabi des contours nets qui lui donnent une portée normative. Il crée des néologismes comme "shakhsaniyya" ou "ghadawiyya", et s'engage dans la question comment rendre les concepts complexes des langues européennes en termes arabes.

Dans cet effort de création d'une philosophie moderne et indépendante de la religion, on se souvient : l'athéisme méthodologique de "Dieu entre

Dans "Liberté ou libération ?" le legs bergsonien dans la pensée lahbabienne est sensible, et la conclusion du philosophe de Témara est que les libertés se développent dans des contextes concrets, aussi la liberté religieuse, et qu'on parle plutôt d'une libération que de la liberté. Dans cet ouvrage est déjà annoncé son livre ultérieur⁽²⁾.

"Du clos à l'ouvert", ce recueil de textes de 1961 regroupant des articles des années 50, est dans sa diversité une philosophie de la culture dans un contexte arabo-musulman. Dans ce sens, il prépare aussi l'étape ultérieure, parce qu'il s'agit de montrer que le personnalisme se trouve au sein de la culture islamique.

Si nous parlons ici du "personnalisme musulman", c'est à préciser qu'il ne s'agit pas seulement de ce livre de 1964, mais plutôt d'une étape de la période personnaliste de sa pensée : Elle commence avec l'article «Esquisse d'un personnalisme musulman» pour la Revue "Esprit" en 1962, suivie du livre "Le personnalisme musulman" en 1964, puis l'article «Au service de la clarté» dans la revue libanaise "Travaux et jours" et enfin «Le nom de Dieu en Islam», un article qui est le résultat d'une intervention au Colloque Castelli, le fameux colloque annuel sur la philosophie de la religion, en 1969⁽³⁾. Dans la même année paraît la version arabe élargie du livre.

Dans les années 70 vient la phase tiers-mondiste, même si le personnalisme reste présent, suivi par le demainisme des années 80.

À la fin de ce premier paragraphe sur la place du "personnalisme musulman" dans l'œuvre de Lahbabi, on peut conclure que cette étape qui couvre presque toute la sixième décennie du dernier siècle et qu'on peut nommer la phase du "personnalisme musulman" de Lahbabi, est en même temps le sommet de la période personnaliste toute entière qui a commencé

Il montre déjà une certaine connaissance des idées clés de la philosophie française de l'époque, mais le projet d'un "personnalisme musulman" n'est pas encore envisageable.

Ça change avec sa thèse principale "De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste" qu'il a rédigé pour obtenir le doctorat ès lettres de la Sorbonne. Il a présenté cette thèse en 1952, et en 1954, l'œuvre (avec quelques ajustements) est paru chez les PUF. Comme concept central pour désigner son approche philosophique, notre philosophe utilise le terme "personnalisme", lequel fait allusion à ce courant intellectuel français des années 30, 40 et 50 du dernier siècle, qui a été très marqué par la Revue "Esprit" et son célèbre Rédacteur en Chef Emmanuel Mounier. La pensée de ce dernier et des autres protagonistes du personnalisme français (p. ex. Jean Lacroix avec qui Lahbabi a entretenu un échange épistolaire) a été influencée par leur foi chrétienne catholique. Mais il y a chez eux une grande ouverture pour les autres traditions religieuses et même pour les athées. Au centre de ce personnalisme se trouve la réflexion sur la question, comment on peut vivre comme personne dans le monde moderne, personne toujours entendue comme un être en chair, en lien avec les autres personnes, en lien avec les valeurs intersubjectives et en lien, s'il s'agit d'un personnalisme qui réfléchit sur l'expérience religieuse, avec la transcendance divine. Ce dernier point est exactement celui par lequel Lahbabi se distingue de Mounier et de Lacroix : Son projet de personnalisme, à ce point de son évolution, met Dieu entre parenthèses, suivant ici, en application personneliste, l'athéisme méthodologique de Husserl⁽¹⁾. Mais il faut souligner "méthodologique" dans ce contexte : Car dans "De l'être à la personne" il prépare déjà l'application de sa pensée personneliste sur le champ de la religion musulmane.

Quelle place a le personnalisme musulman dans l'œuvre de Lahbabî ?

Markus KNEER

*Professeur Universitaire
Münster - Allemagne*

La thèse que je vais soutenir dans ce papier est la suivante : «le personnalisme musulman» est l'œuvre clé de la pensée de Mohamed Aziz Lahbabî, comparable au "Traité décisif" d'Ibn Rushd. Pour prouver cette thèse, je propose trois axes de réflexion : l'un historique, l'autre systématique et le troisième critique.

À l'égard de l'axe historique, il faut distinguer au moins trois histoires dans lesquelles «le personnalisme musulman» s'inscrit : D'abord, quelle place a-t-il dans l'œuvre philosophique entier de Lahbabî ? Ensuite, quelle place a-t-il dans l'histoire des idées dans le Monde Arabe en général et au Maroc en particulier ? Et enfin, l'histoire de sa réception.

1. La place du "personnalisme musulman" dans l'œuvre de Lahbabî

Son *Mufakkiru al-Islam*, premier livre qu'il a publié en 1945 à 21 ans, peut être considéré comme ouvrage de jeunesse, un des premiers textes sur l'histoire de la philosophie en terre d'Islam rédigé par un Marocain.

الفهرس

- تقديم 7 عبد الجليل لحجمري
- أمين السر الدائم لأكاديمية المملكة المغربية
- محمد عزيز الحبّابي : الفكر المتحرّك 15 محمد مصطفى القباج
أستاذ باحث في الفلسفة وعلوم التربية
- محمد عزيز الحبّابي : من الشخصية الواقعية إلى الشخصية الإسلامية 43 محمد الشيخ
أستاذ التعليم العالي في فلسفة الدين والفلسفة والسياسة والحداثة
كلية بن مسيك - الدار البيضاء
- جدلية الحرية عند محمد عزيز الحبّابي 69 محمد المصباحي
أستاذ حاملي
- قراءة في كتاب الشخصية الإسلامية لمحمد عزيز الحبّابي 123 عبد الحي أزرقان
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
جامعة محمد الخامس - الرباط
- الشخصية الإفريقية في فلسفة محمد عزيز الحبّابي 151 لحسن تفروت
أستاذ الفلسفة وعلوم التربية
جامعة القاضي عياض - مراكش

- قراءة معاصرة للشخصانية الإسلامية لدى الجبائي :
في تكشف المفهوم ورهنية التصور 185

فروزية ضيف الله
أستاذة مساعدة بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية
جامعة تونس المدار

- محمد عزيز الجبائي والفكر العربي المعاصر 227

محمد مزور
أستاذ الفلسفة الإسلامية
جامعة محمد الخامس - الرباط

- الجبائي ومجادلاته للمفكرين المغاربة 257

يوسف بن عدي
أستاذ باحث في الفلسفة العربية الإسلامية
وال الفكر العربي المعاصر

- الشخصية الإسلامية وقراءات الإسلام 297

الغزواني المتوفي
أستاذ باحث في الفلسفة والفكر الإسلامي

- الشخصية الإسلامية في الفلسفات الإسبانية المعاصرة :
الحضور الذي بسبيله أن يكون 317

محمد بلال أشمل
باحث في شؤون الفكر المغربي والإسباني

- Quelle place a le personnalisme musulman dans l'œuvre de Lahbabi ? 380

Markus KNEER

Professeur Universitaire
Münster-Allemagne

مطبوعات

أكاديمية المملكة المغربية

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I - سلسلة «الدورات» :

- 1 - «القدس تاريخياً وفكرياً»، الرباط، مارس 1981.
- 2 - «الأزمات الروحية والفكريّة في عالمنا المعاصر»، الرباط، نونبر 1981.
- 3 - «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، الرباط، أبريل 1982.
- 4 - «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، مراكش، نونبر 1982.
- 5 - «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، فاس، أبريل 1983.
- 6 - «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو القضاء»، الدار البيضاء، مارس 1984.
- 7 - «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، مراكش، أكتوبر 1984.
- 8 - «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، فاس، أبريل 1985.
- 9 - «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، أڭادير، نونبر 1985.
- 10 - «القرصنة والقانون الدولي»، الرباط، أبريل 1986.
- 11 - «القضايا الخُلُقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، أڭادير، نونبر 1986.
- 12 - «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللازم تبعتها في حالة وقوع حادثة نووية»، باريس، يونيو 1987.
- 13 - «خُصوصيات في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، طنجة، أبريل 1988.
- 14 - «الکوارث الطبيعية وآفة الجراد»، الرباط، نونبر 1988.
- 15 - «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»، باريس، يونيو 1989.
- 16 - «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، مدريد، ديسمبر 1989.
- 17 - «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلال الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، فاس، مايو 1990.

- 18 - «احتياج العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، الدار البيضاء، أبريل 1991.
- 19 - «هل يعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار؟»، الرباط، أكتوبر 1991.
- 20 - «التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب»، غرناطة، أبريل 1992.
- 21 - «أوروبا الإثنى عشرة دولة والآخرون»، الرباط، نوفمبر 1992.
- 22 - «المعرفة والتكنولوجيا»، الدار البيضاء، مايو 1993.
- 23 - «الاحتمالية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، الرباط، ديسمبر 1993.
- 24 - «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والتربية»، فاس، أبريل 1994.
- 25 - «الدول النامية بين المطلب الديمقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، الرباط، نوفمبر 1994.
- 26 - «أي مستقبل لحوض البحر الأبيض المتوسط والاتحاد الأوروبي؟»، لشبونة، مايو 1995.
- 27 - «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، الرباط، أبريل 1996.
- 28 - «وماذا لو أنفقت عملية السلام في الشرق الأوسط؟»، عمان، ديسمبر 1996.
- 29 - «العولمة والهوية»، الرباط، ماي 1997.
- 30 - «حقوق الإنسان والتصريف في الجنينات»، الرباط، نوفمبر 1997.
- 31 - «لماذا احترق المور الأسيوية؟»، فاس، ماي 1998.
- 32 - «القدس أنقطة قطيعة أم مكان اللقاء؟»، الرباط، نوفمبر 1998.
- 33 - «هل يشكل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع؟»، الرباط، ماي 1999.
- 34 - «فكرة الحسن الثاني : أصلالة وتتجديده»، الرباط، أبريل 2000.
- 35 - «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نوفمبر 2000. (مجلدان باللغة الفرنسية).
- 36 - «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نوفمبر 2001. (مجلد واحد باللغة العربية).

- 37 - «أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر»، الرباط، أبريل 2001.
- 38 - «أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة»، الرباط، نوفمبر 2001.
- 39 - «العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادى والعشرين، أي أفق؟؟»، الرباط، أبريل 2002.
- 40 - «الحروب الإقليمية والمحلية وآثارها على التنمية الاقتصادية والتطور الحضاري واستباب السلم في العالم»، الرباط، دجنبر 2002.
- 41 - «الذكرى الخمسون لثورة الملك والشعب»، الرباط، غشت 2003.
- 42 - «افريقيا كأفق للتفكير»، الرباط، دجنبر 2015، (الجزء الأول باللغة العربية والجزء الثاني باللغتين الفرنسية والإنجليزية).
- 43 - «من الحداثة إلى الحداثات»، الرباط، يناير 2017، (الجزء الأول باللغة العربية والجزء الثاني باللغتين الفرنسية والإنجليزية).

II - سلسلة «التراث» :

- 44 - «الذيل والتكميلة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفر الثامن، جزءان، تحقيق محمد بنشريفة، 1984.
- 45 - «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.
- 46 - «معلمة الملحقون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.
- 47 - «ديوان ابن فركون» تقديم وتعليق محمد بنشريفة، ماي 1987.
- 48 - «عين الحياة في علم استباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.
- 49 - «معلمة الملحقون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع الملحقون» 1990.
- 50 - «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطاطي، 1411/1990.

- 51 - «كتاب التيسير في المداواة والتدبر»، لابن زهر، حققه وعلق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1411/1991.
- 52 - «مَعْلِمَةُ الْمَلْحُونِ»، تصنیف محمد الفاسی، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة الملحقون»، 1991.
- 53 - «مَعْلِمَةُ الْمَلْحُونِ»، تصنیف محمد الفاسی، الجزء الثاني - القسم الثاني وفيه : «ترجم شعراء الملحقون»، 1992.
- 54 - «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية»، تصنیف عز الدين بناني، 1995.
- 55 - «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع»، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.
- 56 - «مَعْلِمَةُ الْمَلْحُونِ»، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية»، تصنیف محمد الفاسی، 1997.
- 57 - «رحلة ابن بطوطة»، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهادي التازي، 1997.
- 58 - «كناش الحائل»، تحقيق مالك بنونة، مراجعة وتقديم عباس الجراي، 1999.
- 59 - «الأناشيد الوطنية المغربية ودورها في حركة التحرير»، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 2005.
- 60 - «مذكرات مهندس الماء في القرن العشرين»، تأليف روبيرو أمبرو^{گجی}، 2006.
- 61 - «حكايات في الماء»، تأليف روبيرو أمبرو^{گجی}، 2006.
- 62 - «الأطلنطيid : زيارة جديدة في ضوء سنة 2000»، تأليف روبيرو أمبرو^{گجی}، 2006.
- 63 - «العطاء العربي لحضارة الماء والنهضة الأوروبية»، تأليف روبيرو أمبرو^{گجی}، 2006.
- 64 - «مرشد مهندس الماء»، تأليف روبيرو أمبرو^{گجی}، 2006.
- 65 - «موسوعة الملحقون»، ديوان الشيخ عبد العزيز المغراوي، 2008.
- 66 - «موسوعة الملحقون»، ديوان الشيخ الجيلالي انتيرد، 2008.
- 67 - «موسوعة الملحقون»، ديوان الشيخ محمد بن علي ولد أرزين، 2009.
- 68 - «مساجد فاس وشمال المغرب»، تأليف ماصلو 1937، أعيد طبعه طبق الأصل.

- 69 - «موسوعة الملحنون»، ديوان الشيخ عبد القادر العلمي، 2009.
- 70 - «موسوعة الملحنون»، ديوان الشيخ التهامي المدغري، 2010.
- 71 - «موسوعة الملحنون»، ديوان الشيخ أحمد الگندوز، 2011.
- 72 - «متن المثل المغربي الدارج»، جمع وضبط وتحقيق الجمعية المغربية للتراث اللغوی، 2010.
- 73 - «أغانی السقا ومغاني الموسيقا أو الارتقا إلى علوم الموسيقا»، للشيخ إبراهيم التادلي، تحقيق ودراسة عبد العزيز بن عبد الجليل، 2011.
- 74 - «النوبات الأندلسية المدونة بالكتابة الموسيقية»، (الجزء الخامس : نوبات الماء)، إنجاز يونس الشامي، 2011.
- 75 - «موسوعة الملحنون»، ديوان الشيخ أحمد الغرابلي، 2012.
- 73 - «موسوعة الملحنون»، ديوان الشيخ إدريس بن علي السناني، 2013.
- 77 - «موسوعة الملحنون»، ديوان السلطان مولاي عبد الحفيظ، 2014.
- 78 - «موسوعة الملحنون»، ديوان الشيخ أحمد بن علي المسفيوي الدمناتي، 2016.

III - سلسلة «تاريخ المغرب» :

- 79 - «الإمام»، تأليف محمد التازى سعود، طبع سنة 2006، وهو مدخل لتاريخ شمال أفريقيا القديم.
- 80 - «سلا ورباط الفتح، أسطولهما وقرصتهما الجهادية»، تأليف جعفر بن أحمد الناصري وتحقيق أحمد بن جعفر الناصري، 6 أجزاء، 2006.
- 81 - «تاريخ شمال أفريقيا القديم»، تأليف اصطيفان أڭصيل، ترجمه إلى العربية محمد التازى سعود في 8 أجزاء، 2007.
- 82 - «المغرب العتيق»، تأليف جيروم كُوكوينتو، ترجمه إلى العربية محمد التازى سعود، جزء واحد، 2008.
- 83 - «العرائش في تاريخ المغرب قبل عهد الحماية : جوانب من الحياة السياسية والاقتصادية والعمانية»، تأليف إدريس شهبون، 2014.

IV - سلسلة «المعاجم» :

- 84 - «المعجم العربي - الأمازيغي» الجزء الأول، تأليف محمد شفيق، 1990.
- 85 - «المعجم العربي - الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.
- 86 - «الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والערבية» تأليف محمد شفيق، 1999.
- 87 - «المعجم العربي - الأمازيغي» الجزء الثالث، تأليف محمد شفيق، سنة 2000.

V - سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

- 88 - «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القيم الروحية والفكرية، 1987.
- 89 - «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر 1987 (من 1401 هـ/1980 إلى 1407/1986).
- 90 - محاضرات الأكاديمية.
- 91 - «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، الرباط، فبراير 1988/1408.
- 92 - «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1409/1989.
- 93 - «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.
- 94 - «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1990/1410.
- 95 - «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مكناس، 1991/1412.
- 96 - «قضايا استعمال اللغة العربية»، (الندوة الأولى)، الرباط، 1993/1414.
- 97 - «المغرب في الدراسات الاستشرافية»، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مراكش، 1993/1413.
- 98 - «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية، طنجة، 1995.

- 99 - «مستقبل الهوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكريّة، تطوان، 1417/1997.
- 100 - «هجرة المغاربة إلى الخارج»، الناظور، 1419/1999.
- 101 - «الموريسيكيون في المغرب»، الندوة الثانية، شفشاون، 1421/2000.
- 102 - «الأمثال العامية في المغرب، تدوينها وتوظيفها العلمي والبيداغوجي»، الرباط، دجنبر 2001.
- 103 - «ثقافة الصحراء : مقوماتها المغربية وخصوصياتها»، الرباط، مارس 2002.
- 104 - «التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي»، الرباط، مايو 2004.
- 105 - «الوجود البرتغالي في المغرب وآثاره»، آسفي، أكتوبر 2004.
- 106 - «قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب»، (الندوة الثانية)، فاس، مايو 2005.
- 107 - «الحكاية الشعبية في التراث المغربي»، الرباط، شتنبر 2005.
- 108 - «الوطن والمُواطنة وآفاق التنمية البشرية»، الرباط، يونيو 2006.
- 109 - «المغرب في فكر ابن خلدون»، فاس، مارس 2007.
- 110 - «العادات والتقاليد في المجتمع المغربي»، مراكش، نوفمبر 2007.
- 111 - «فاس في تاريخ المغرب»، طبع في مجلدين، (القسم الأول والقسم الثاني)، فاس، دجنبر 2008.
- 112 - «اللغة العربية في الخطاب التشريعي والإداري والإعلامي بالمغرب»، الرباط، أكتوبر 2011.
- 113 - «الهوية المغربية في ضوء محدداتها الدستورية»، الرباط، أكتوبر 2012.
- 114 - «تخليق الحياة العامة في المغرب»، الرباط، نوفمبر 2013.
- 115 - «الثقافة المغربية ورهانات التنمية»، الرباط، دجنبر 2014.
- 116 - «الماء : عالميا ووطنيا، موارده ونظامه القانوني»، للعضو إدريس الضحاك، 2016.
- 117 - «الطب بين متطلبات البحث العلمي والالتزام الأخلاقي»، الرباط، فبراير، 2016.

- 118 - «شهادات وأعمال البروفيسور عبد اللطيف برييش»، 2016.
- 119 - «مواجهة التّغيرات المناخية في الحاجة إلى زمن سياسي جديد»، مراكش، أكتوبر 2016.
- 120 - «آراء في قضايا التربية والثقافة»، للعضو محمد شفيق، 2018.

VI - سلسلة مجلة «الأكاديمية» :

- 121 - «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لواقع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400هـ، الموافق 21 أبريل 1980.
- 122 - «الأكاديمية» العدد 1، سنة 1984.
- 123 - «الأكاديمية» العدد 2، سنة 1985.
- 124 - «الأكاديمية» العدد 3، سنة 1986.
- 125 - «الأكاديمية» العدد 4، سنة 1987.
- 126 - «الأكاديمية» العدد 5، سنة 1988.
- 127 - «الأكاديمية» العدد 6، سنة 1989.
- 128 - «الأكاديمية» العدد 7، سنة 1990.
- 129 - «الأكاديمية» العدد 8، سنة 1991.
- 130 - «الأكاديمية» العدد 9، سنة 1992.
- 131 - «الأكاديمية» العدد 10، سنة 1993.
- 132 - «الأكاديمية» العدد 11، سنة 1994.
- 133 - «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.
- 134 - «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.
- 135 - «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.
- 136 - «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسكيين في المغرب، سنة 1998.
- 137 - «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.

- «الأكاديمية» العدد 17، سنة 2000. 138
- «الأكاديمية» العدد 18، سنة 2001. 139
- «الأكاديمية» العدد 19، سنة 2002. 140
- «الأكاديمية» العدد 20، سنة 2003. 141
- «الأكاديمية» العدد 21، سنة 2004. 142
- «الأكاديمية» العدد 22، سنة 2005. 143
- «الأكاديمية» العدد 23، سنة 2006. 144
- «الأكاديمية» العدد 24، سنة 2007. 145
- «الأكاديمية» العدد 25، سنة 2008. 146
- «الأكاديمية» العدد 26، سنة 2009. 147
- «دليل الأكاديمية ومحصيلة أعمالها في ذكرائها الثلاثين (1400-1431هـ) / 1980-2010 م» سنة 2010. 148
- «الأكاديمية» العدد 27، سنة 2010. 149
- «الأكاديمية» العدد 28، سنة 2011. 150
- «الأكاديمية» العدد 29، سنة 2012. 151
- «الأكاديمية» العدد 30، سنة 2013. 152
- «الأكاديمية» العدد 31، سنة 2014. 153
- «الأكاديمية» العدد 32، سنة 2015. 154
- «الأكاديمية» العدد 33، سنة 2016. 155

