الكمحجية: طربوش فلسفي لسياسة البرجوازية اللّبنانية

إلهام منصور

"... ولكننا شعرنا، عن طريق مناقشتنا مع الآخرين، بأن الطربوش الفلسفي لم يتم بعد.. ونقصد بالطربوش الفلسفي، هنا، المبدأ العام الذي يطبق على الخاص. لذا آلينا على نفسنا إتمام هذا المبدأ العام رغبةً منّا في أن يكون البحث كاملاً...".

كمال يوسف الحاج
من كتاب "القومية ليست مرحلة"، صفحة ٩

مقدمة

* من فلسفة اللّغة، إلى تراقص الكلمات تبرّجاً، إلى التعتعة بخمر الحرف، وبالتحديد، الحرف العربي، تَمَدمَكَ الصرح الفلسفي "الكمحجي"(*). ابتدأ كمال يوسف الحاج من اللّغة وعاد إليها، بعد أن أدَّت وظيفتها الايديولوجية، وكأنّه بذلك يقفل الحلقة الفلسفية لبنيان يشكّل نظاماً، لا مناص لكل "فيلسوف حق" من اتباعه.

انطلق من اللّغة، كلغة، بوجه عام، فاذا بالانسان كائن لاغٍ جبلة، وعاد، بعد تحليقاته الفلسفية، إلى اللّغة، ولكن عودته هذه هي عودة إلى الخاص، أي إلى اللّغة العربية "لغة الجنة" [1]، وهي كذلك لأن كل حرف من أحرف أبجديتها مؤلّف من ثلاثة أحرف، هذا يعني في فلسفة الحاج أنّ اللّغة العربية هي الوحيدة، بين لغات العالم، التي فقهت معنى الثالوث، أي سر الثالوث المسيحي: ثلاثة أقانيم في إله واحد.

فلنسر إذاً مع كمال الحاج لرؤية أبعاد فلسفته. فهي وعلى الرغم من اعتمادها على اللّغة بشكل أساسي، فإنّ مقاصدها واضحة وصريحة. فكمال الحاج لا يمضخ كلماته ولا يحتال علينا في إظهار أفكاره. احتياله يظهر فقط في شرحه لهذه الأفكار، كي تأتي فلسفية المبنى والمعنى، مقنعة، منطقية. وهي كذلك لمن يتغاضى عن منطلقات كمال الحاج الفلسفية ولمن ينجر وراء سحر الكلمة "الجميلة"، ووراء هندسة المنطق الشكلي المنمقة.

عندي، أن من أراد نقض فلسفة كمال الحاج، عليه العودة إلى الأساس، أي إلى منطلقاته الفلسفية المغيبة في أغلب الأحيان. فإذا استطاع نقضها، هدم كل "الفلسفة الكمحجية"، رغم زخرفها اللّفظي الممتع جدّاً. فمن تساهل في التقاط المغيبات من فكره، انساق إلى تقبّل فلسفته في بنيانها وشطحاتها. ويكفي لنقض منطلقاته، أن نفند فكره، أي نفككه، وسنكتفي بهذه العملية التفنيدية، متّكلين على نباهة القارئ وتيقّظه.

(*) "كمحجي": هي- حسب طريقة الحاج نفسه- دمج كلمتي "كمال" و"الحاج".

القسم الأوّل: الطربوش الفلسفي!

تمحورت "الفلسفة الكمحجية" حول فكرة أساسية، يتّسع حقلها، ويتمطى، ليحيط بكل تحليلات الفيلسوف أينما اتّجهت، أكانت وجهتها سياسية أم فلسفية أم غير ذلك. ففي **"فلسفة اللّغة"**، باكورة انتاجه الفلسفي، يرسي كمال الحاج الأسس التي سيبني عليها عمارته فيما بعد. ولكنها أسس تظلّ ضبابية إذا توقّفنا عند "فلسفة اللّغة" فقط، لماذا؟ لأن كمال الحاج يريد ايهامنا بأنّ فلسفته المؤمنة، والمؤمنة بالدين المسيحي، بوجه التّحديد، هي نتيجة للجهد الفكري الفلسفي، وليس العكس، أي أن فلسفته هي نتيجة لإيديولوجيته المسيحية المؤمنة أصلاً. فكتاب "فلسفة اللّغة"، الذي صنَّف الحاج فيلسوفاً، هو حقاً إنتاج فكري، ينعشه النفس الفلسفي، ذلك بغض النظر عن صحة أو خطأ النتائج التي توصّل إليها مؤلّفه. من ثمار هذا الجهد الفكري وأهمها أربع:

أوّلاً: ان "الانسان لاغ بالأصل"[2]. ولهذه الفكرة تبريرها؛ فكما الحاج ينطلق من ايمانه بأنّ الانسان كان، وسيكون، تماماً، كما هو الآن، أي أنّه يرفض أي تيّار فلسفي آخر يشكّك بصحة هذا الايمان. الله خلق الانسان على صورته، ومن غير الممكن إذاً أن يكون الجنس البشري قد مرّ بتطوّرات أوصلته إلى ما هو عليه الآن. وطالما أنّ الأمر كذلك، وهو كذلك بنظر الحاج، فالانسان جسد نفثت فيه روح الله، إذن نفثت فيه الكلمة منذ أن سوي إنساناً، أي منذ أن سوي كائناً مفكراً؛ وقد تم ذلك مرة واحدة، وانتهى الأمر. فما توصّل إليه الحاج من أنّ "منشأ اللّغة هو ذاته منشأ الفكر"[3]، ليس خطأ، خاصّةً وأنّه يعمّم مفهوم اللّغة بحيث تشمل وسائل التعبير كلها، ولكنّه لم يطرح على نفسه كيف نشأ الفكر عند الانسان. فهذه المشكلة لا تمثل بين "ليشيَّات" و"كيفيات" المعاضل الفلسفية عنده؛ إنّها البداهة عينها، لا تحتمل نقاشاً ولا دراسة ولا تشكيكاً.

ثانياً: من هذا التّأكيد الأولي، ينطلق الفيلسوف ليبحث في انطولوجية اللّغة. هل هي "توقيفية" أم أنّها "تواطؤية"؟ هل هي "إلهامية" أم هي "إصطلاحية"؟ [4] ويسرع الحاج إلى إعلان موقفه: اللّغة توقيفيّة أي أنّها وقف على الانسان، إذ لا فارق إطلاقاً بين الفكر والتّعبير؛ حين يتّضح الفكر تتّضح الكلمة جبراً، لأنّ "اللّغة هي نشاط وجداني عام"[5]. والوجدان يعني بلغة الحاج، "كل ما يعيه الانسان من شاهدات باطنية كالفكر والعقل والارادة والشّعور والإحساس[6]. ومن ثمّ، "فالمعاني لا تتبيّن بالكلام، المعاني تتبيّن كلاماً عندما يتضح المعنى(7). ينتج عن ذلك أنّنا لا ننتقي ألفاظنا، فهي تفرز بشكل طبيعي عندما تبلغ الحالات النفسية مستوى الوضوح، فيصبح المبنى والمعنى جوهراً واحداً. وما عجز اللّغة الذي عالجه بعض الفلاسفة

كبرغسون مثلاً إلاّ عجز مؤصّل في الوجدان الإنساني العاجز أصلاً عن إدراك المطلق، أي " أن قصور اللّغة في التعبير امتداد لقصور الفكر في الادراك" (8). من هنا تصبح اللّغة غاية لا واسطة، لأنّ الأسماء أو المصطلحات، هي التي توجد الأشياء في ذهن الإنسان فتتحوّل حقائق- وهذا تفسير هيغلي للغة- وأخيراً يعود الحاج إلى منطلقاته الدينيّة فيؤّكد بأنّ الكلمة هي "آية الله في مخلوقه الآدمي" (9).

ثالثاً: هذا من حيث اللّغة بوجه عام، أي في المطلق. وفي المطلق اللّغة جوهر، ولكن الجوهر لا يدرك إلاّ في الوجود، لأنّ "لا كيان لجوهر علم إلاّ في وجود خاص، أي في وجود واحد" (10). الوجود الواحد لجوهرية اللّغة، هو اللّسان أو ما يسمّيه كمال الحاج "اللّغة الأم". وبالتالي، فإن لكل انسان لغة أم واحدة. ويحدّد "اللّغة الأم" مجموعة مزايا هي العفوية والكلية والخلق التي بواسطتها يتمكّن الانسان من التعبير "عن واعياته بطريقة لا واعية" (11). لكل إنسان، إذن، ولكل مجتمع، بالتالي، لغة أم واحدة هي اللّغة القومية. وبما أنّ اللّغة هي الإنسان عينه، يصبح الدّفاع عن اللّغة القومية هو دفاع عن أدق ما في وجدان الأمة، أنّه في النهاية دفاع عن تراث هذه الأمّة وخلودها.

رابعاً: إذا كان الانسان يلغو لساناً واحداً، فلماذا كانت اللّغة العربية مزدوجة: عامية وفصحى؟ على هذا السّؤال يجيب الحاج بأن كل لغات العالم مزدوجة؛ واستعمال كلمة مزدوجة هنا استعمال خاطئ، لأنّ اللّغة العامية واللّغة الفصحى لا تعنيان لغتين مختلفتين، هما مشادة داخل لغة واحدة، حيث أنّ العامية هي لغة القلب العفوية، والفصحى هي لغة الفكر الموزونة.

من "في فلسفة اللّغة" يستخرج الحاج فكرتين أساسيتين: **أوّلاً**- جوهرية اللّغة ووجودية اللّسان تحدوان به إلى البحث في **الجوهر والوجود**، لإرساء معالم فلسفته. **ثانياً**- مفهوم **اللّغة الأم**، أي اللّغة القومية، يحدو به إلى البحث في **مفهوم القومية**، الذي ستتفرغ عنه **القومية اللّبنانية** في خصائصها كلّها، كما سنرى لاحقاً.

كمال الحاج... يتفلسف

نبدأ أوّلاً بالقاعدة الفلسفية عند كمال الحاج، التي عليها، ستنبني كل مؤلفاته اللاّحقة. إنّها تلخّص **بثنائية الوحدة بين الجوهر والوجود**، أو هي كما يسمّيها مروان أمين "ثنائية إيمانية واقعية" (12). هنا تصبح فلسفة كمال الحاج، فلسفة الدّين المسيحي، وتصبح تسمية نتاجه بفسلفة الدّين المسيحي أكثر صحة من تسميتها فلسفة القومية اللّبنانية، كما عرفت فيما بعد، أو بالأحرى كما عرّفها هو.

في كتابه "بين الجوهر والوجود"، يعيدنا الحاج إلى مثالية أفلاطون وإيمانية توما الأكويني، وروح الانجيل. وهو بذلك يبعدنا عمّا وصل إليه الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، ويجرّنا، بزخرفات كلماته، إلى حقل بعيد كل البعد عن همومنا الفكرية الراهنة. فإذا بنا نتخبّط بين "شاهقات

السماء" و"أغاوير الأرض"، بين جوهر مُوَجدَن ووجود مُجوهر، هدفه الأوّل والأخير إرساء الدّين المسيحي على أسس فلسفية، وتثبيت الإيمانية على ركائز عقلية، وهو بذلك كمن يختبئ وراء إصبعه. فهو يريد التوّصّل إلى الايمانية من خلال التّحليلات الفكرية، أي أنّه يعتبر أن "الواقعية" التي يلجأ إليها، ستعمي القارئ عن اكتشاف حقيقة فكره المثالي.

عنده أن "تاريخ الفلسفة كلّه يحوم أصلاً على معضلة الجوهر والوجود... انّها المعضلة الأم" (13). ان حصره للفلسفة في المعضلة الأساسية الواحدة هذه، يظهر لنا، أنّ الفلسفة عنده، هي الفلسفة المثالية فقط. ولكنّها مثالية جدلية، حسب ادّعائه، إذ أنّ "الجوهر غير الموجود لا يعبذر عنه بالقول ولا يفكّر فيه بالذّهن". هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، "لا يقوم للمواجيد قائم إلاّ بالجوهر" (14). كيف يفسّر الحاج هذه العلاقة بين الجوهر والوجود؟ انّه يفسّرها بفعل المحبّة! والمحبّة هذه تعني، أنّ الجوهر لا يستطيع البقاء جوهراً، فحسب، بل هو مدفوع بفعل جوهريته، عينها، إلى أن يتكاثر، أي أن يخرج عن كونه جوهراً، ليتحوّل وجوداً". إنّ الجوهر، قائم بذاته، إذن، وما يعرفنه أو يقلبه معرفة بالنسبة "لمنطق العقل والايمان والدّين والفلسفة الإنساني"- وكان العقل والإيمان والدّين والفلسفة يحكمها جميعها منطق واحد- هو هذا الوجود الذي لولا الجوهر، لما كان وجوداً؛ تماماً كما الإنسان بالنّسبة لله، وهذا ما يقوله الحاج: "الوجود الإنساني واجب وجود للجوهر الإلهي، لأنّ الله كامل وحرّ في الوقت ذاته"(15) إذن، عليه أن يستفيض وجوداً كي يثبت جوهريته فيتحصّل لدينا الإنسان، الذي يطال الوجود بحسّه والجوهر بعقله، وهكذا يكون قد طال الحقيقة لأنّها، في فلسفة الحاج، جوهر من جهة العقل ووجود ومثال من جهة جوهرها. هنا تظهر مثالية الحاج الافلاطونية في ثنائية **المثال والوجود**. فالجوهر من الجهة الانطولوجية هو الأوّل، أمّا من الجهة المعرفية، فثمّة ثنائية اندغامية بين الجوهر والوجود، معكوسة في الإنسان عقلاً وحسّاً.

وإذا قلنا معرفة، فهذا يعني، بلغة كمال الحاج الفلسفية، عملية تقويم، لماذا؟ لأنّ "الإنسان، جوهراً"، هو نيّة حسنة أو رديئة، هو عمل في سبيل خير أو شر... هذا هو الفاصل الأكبر بينه وبين ما دونه" (16). والتّقويم، هذا، يتضمّن ثلاث دعامات: **الذات** التي تحكم و**الموضوع** الذي يحكم عليه و**القاعدة** التي يحكم في ضوئها. والسّؤال هنا، **ما هي هذه القاعدة التي يحكم في ضوئها؟** هنا نعود إلى البداهات الكمحجية التي لا تتطلّب البرهان. إنّه ينطلق من أنّ الإنسان هو مجموعة قيم، والقيم جوهر، "هي من فوق الفرد، لا يخترعها ولا يفبركها. لقد فرضت عليه كوقف صارم. لذا كانت غير قابلة للبرهنة. هي من وراء كل دليل، لأنّها تجل في النّفس... كل دليل يبدأ منها، وهي من وراء كل دليل، لأنّها تجل في النّفس... كل دليل يبدأ منها، وهي من دون بدء سابق

لها..."(17). ولكن هذه القيم ما وجدت إلاّ في سبيل الإنسان، لأنّ لولاه ما كان هذا الذي يجب أن يكون. من هنا ينتج، عند الحاج، أنّ الإنسان مدفوع إلى التّقويم، والقيم مدفوعة إلى التّأنّس، فقط، لأنّ الإنسان، هو إنسان ولأنّ القيم هي قيم، وطبعاً، المقصود هنا بالإنسان هو الإنسان كجوهر، أو ما يسمّيه الحاج "الإنسان الأكبر، الكائن جوهره وجودياً في كل كائن منّا" (18). ومن قال "قيم"، قال "سّم تدرّج" من أدنى إلى أعلى، أي أنّ الإنسان يتدرّج من قيمة إلى قيمة حتى يصل إلى الله، قيمة القيم، كل ذلك لأنّ الله "شرش أصيل في وجدان الإنسان، وأكثر من ذلك، هو شرشه الأوّل" (19).

هنا تظهر إيمانية الحاج بكل وضوح، وتتخطّى الوضوح إلى التّحدّي، إذ أنّه يدعو الملحد إلى التّحكّم بمصيرنا. وطالما أنّ الإنسان لا يستطيع ولن يستطيع أن يتحكّم بالموت الذي يشكّل المعضلة الأكثر نخعاً للوجدان الإنساني، فهو، بالتالي، لن يخرج من قبضة الخالق وجوداً ولن يستطيع أن ينكر الله جوهراً. هذا المنطق يوصله إلى وحدة الحق والواجب فإذا بكلّ حق واجب وبكل واجب حق. وهذه النّتيجة منطقية لمثل هذه الفلسفة المبنية على حركة كروفر، من الجوهر وإليه، مروراً بوجود وظيفته الأساسيّة والوحيدة، إثبات وتركيز الجوهر في جوهريته المنوجدة. ونقول "جوهريته المنوجدة"، لأنّ الجوهر، عند الحاج، يبقى جوهراً عندما يهبط نحو الوجود، والوجود ذاته يبقى وجوداً عندما يرتفع نحو الجوهر، تماماً كالجوهر الإلهي والوجود الإنساني في شخص المسيح.

كمال الحاج يتفلسف... سياسيّاً

إلى هنا ينتهي القسم النظري في فلسفة الحاج، ليتبعه القسم العملي، الذي، هو بدوره، يمرّ بحركتين متتاليتين: الأولى "تنظيرية" حيث يربط الفيلسوف بين السياسة والفلسفة، فينكشف له دور الفلسفة في توجيه السياسة، أو بالأحرى، دور الفيلسوف في تحديد دور السياسي. وهكذا يبرّر فلسفيّاً علاقته الشّخصيّة بالسّياسة، كي يتوصّل إلى القسم الثاني، الذي هو البحث في **القومية اللّبنانيّة** بشكل وافر، يندرج آلياً تحت مظلّة منطق الفلسفة الكمحجية.

إذن، **ما علاقة الفلسفة بالسياسة؟** هي، برأيه، العلاقة ذاتها بين الواقع والمثال، لأنّ "كل سياسة صحيحة هي سياسة مثالية، وكل فلسفة صحيحة هي فلسفة واقعية"، أي أنّها "تزاوج العقل المشرّع من بعيد والحس المنفّذ من قريب" (20). ولكن العقل المشرع، لا يستطيع العمل إلاّ على أساس عقيدة، وهذه العقيدة هي من بنات الفلسفة التي "ترفع المجتمع من أرض الكثرة إلى سماء الوحدة" (21). وما "سماء الوحدة"، هذه، إلاّ تغييب للواقع. وهنا نستطيع أن نعطي مثلاً حسيّاً

لتبيان هذا التغييب. نرى مثلاً أنّ المجتمع، أي مجتمع، منقسم، في الواقع، إلى طبقات- هذا هو أرض الكثرة-، علينا، إذن، كي نجوهر هذا الواقع، أو نعقلنه، أو نمثلنه، أن نعود إلى العنصر الأساسي المكوّن لهذا المجتمع. فنرى أنّ هذا العنصر هو الإنسان- هذا بالنّسبة لمنطق الحاج- وبما أنّ الإنسان، جوهراً، هو واحد، تزول إذن الفوارق الواقعية الملموسة، ويصبح على الإنسان أن يرى في خصمه الطبقي أخاً، لا خصماً. فلماذا الصّراع طالما أنّ الجوهر واحد؟ وبما أنّ كثرة الوجود، وبالتالي، تنوّعه، هما واجبا الوجود للجوهر، يصبح وجود الطبقات والفروقات الاجتماعية، وجودات لجوهر واحد هو المهم. لكنّنا نتجنّى، هنا، على فكر الحاج، هذه الإيديولوجية البرجوازية التي تحاول طمس الواقع وإخفاء تناقضاته، برفعه إلى الجوهر، حيث تنتفي التناقضات، فتتمكّن، هكذا، من الاستمرار في أداء وظيفتها، أي تبرير استمراريّة سيطرة الطبقة البرجوازية، ولنفي التناقض، بينها وبين الطبقة النقيض، الناتج عن هذه السيطرة.

إنّ العلاقة بين الفلسفة والسياسة، تستوجب تحديد كلّ منهما، كي نتوصّل إلى إيجاد العلاقة بينهما وتثبيتها. **فما هي، إذن، هذه الفلسفة؟ وما هي هذه السياسة؟** وكيف تصير، في النهاية، علاقتهما علاقة حتمية، جوهرية، غير عرضية؟ لتحديد الفلسفة، يترك الحاج، التاريخ، جانباً، ليعب من النبع الأساسي الذي هو الإنسان "عينه ذي التّخطيط الذي لا يتغيّر باعتبار الجوهر" (22). فإذا بالإنسان، أصلاً، معرفة، وبما أنّ المعرفة درجات، فالمعرفة الفلسفية هي رأس الهرم لأنّها "معرفة عارفة". هذه المعرفة تتميّز بأربع ميزات، هي: الشّمولية والكينونية والعقلانية والتعميرية. كونها شمولية، يعني أنّ المعرفة الفلسفية "تتناول كل الأمور، دفعة، بقبض من الحدس الجامع" أي أنّ "الوجدان يقبض فيها، دفعة، وبحدسه على كل الأشياء الموجودة وغير الموجودة". مثل هذه المعرفة لا تحدث "إلاّ عندما ينفذ الوجدان إلى النقطة التي تتلاشى فيها الفروقات" (23). هنا يظهر لنا، بوضوح، أثر الفلسفة البرغسونية في فلسفة كمال الحاج. وهذا الأخير يقولها صراحة: أنّه فتن بالبرغسونية مبنى ومعنى.

في الميزة الثانية للمعرفة الفلسفية، يصبح كمال الحاج ارسطيا، لأنّ الفلسفة هي علم الكائن، ومن هنا كينونتها. أمّا عقلانيتها، فهي أنّه "لا بدّ للفيلسوف من نقطة انطلاق، في ضوئها يعيد بناء الحقيقة" (24) إذ كل فلسفة هي بناء هرمي ذو قمة هي "العلة الأولى" وقاعدة مفلوشة "هي كثرة المواجيد".

هذا من الناحية النّظرية، أمّا من النّاحية الواقعية "فالفلسفة هي نتاج شخصي" (25)، يدور حول موضوع غير محدّد حتّى الآن، لأنّ موضوع الفلسفة هو الفيلسوف كإنسان بوجه عام. هذا من

جهة موضوع الفلسفة، أمّا من جهّة إنتاج المعرفة الفلسفية، فيعود الحاج إلى الفيلسوف كشخص، أي "ككتلة أعصاب، أي كطبع يؤلّفه مزاج موروث ومزاج مكسب... وتلك الطبعنة تجعل الفيلسوف يتفلسف بمزاجه". (26) لسنا ندري ماذا يقصد، هنا، الحاج بكلمة "مزاج". هل انّه تخلّى عن عقلانية المعرفة الفلسفية، كما ورد سابقاً، فيصبح الإنتاج الفلسفي مرتهنا بمزاجية شخص الفيلسوف، أم أنّه يريد التوّصّل، بواسطة هذه الميزة الجديدة للمعرفة الفلسفية، إلى شيء آخر؟ عندي، أنّ الحاج يطوع قلمه حتى ولو أتى بتناقضات مفضوحة، كي يصل إلى ما يريد الوصول إليه، يعني أنّ لجوءه إلى مزاجية **الفيلسوف** ليس أمراً مجانيّاً. لماذا؟ هناك مستويان مترابطان للإجابة على هذا السّؤال: أوّلاً، يقسم الحاج، المزاج، إلى قسمين، الموروث والمكتسب. فبواسطة الاكتساب، يربط بين الفيلسوف الفرد والمجتمع. ثانياً: يماثل الحاج بين المجتمع والجسم، فكما أنّ لكل جسم مزاجاً خاصّاً، يميّزه عن غيره، يصبح لكل مجتمع مزاج خاص أو ميزات خاصّة يتفرّد بها، ويتميّز بها عن المجتمعات الأخرى. من هنا كون تاريخ الفلسفة عند الحاج "ضمت فلسفات تعكس كلّ منها معاضل مجتمع خاص" (27). وإذا قلنا مجتمع، باللّغة "الكمحجية"، فهذا يعني أنّ كل إنسان ينتمي مصيريّاً إلى ثلاث دوائر "تتحكّم في إرادته الفردية: العائلة، الحرفة، الوطن"، وبالتالي "مزاج الفيلسوف هو مزاج عائلته" (28). كيف يقفز الحاج هذه القفزات البهلوانية، وينتقل من مفهوم إلى مفهوم بشكل اعتباطي؟ هذا ما لا يستطيع القارئ فهمه، إلاّ إذا كان متفصحنا، ومتفصحنا فقط، يعني إذا كان يسحر بزخرف الكلمة وتتابع المفردات المنمقة ليس إلاّ، دون البحث في مدلولاتها وأبعادها الفكرية.

ولو لم يصفعنا الحاج بتحفة جديدة بقوله: "الفيلسوف لعبة ما ورائية يأتي بها إلينا القدر" (29)، هذه التّحفة، التي أعترف للقارئ بعجزي عن فهمها، لأنّها من باب الهلوسة اللّغوية، لكان باستطاعتنا أن نفهم النّتيجة التي توصّل إليها، وهي الرّبط بين الفرد والمجتمع، وغض النّظر عن كيفيّة هذا الرّبط، حيث تتجلّى الرّؤية المثالية للفكر البرجوازي في فهمه للمجتمع: المجتمع هو **الجوهر الثابت الواحد**، والفرد هو **الوجود المشتت**. هنا تصبح العلاقة بين المجتمع، كجوهر، والفرد، كوجود، علاقة تساوي بين كل الأفراد، وتلغي الصّراع الطّبقي داخل المجتمع، لتردّه، إذا ما وجد، إلى صراع بين فرد وفرد، يكون المزاج والأنانية محرّكاه. إذن، فهذه الفلسفة تنظر إلى المجتمع كأفراد، وهي تريده كذلك، لأنّها فلسفة الطبقة الحاكمة في مجتمعنا، لأنّ تحديد المجتمع كأفراد، يمكّن هذه الطّبقة من إحكام سيطرتها والاستمرار بها، بواسطة تعميم ايديولوجيتها وجعلها الايديولوجية المهيمنة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المجتمع الذي يتكلّم عنه كمال الحاج، هو المجتمع القومي، لأنّ الفرد كإنسان هو وجود للجوهر الذي هو الإنسانية، وكما أنّ الإنسانية لا تطال ولا تفهم في جوهريتها، والفرد، لا يفهم في وجوديته، يجب أن يكون هناك ما ينصهر فيه الوجود والجوهر. هذا الذي يجمع بين الاثنين هو المجتمع القومي، لأنّه بنظر الحاج، هو الحد الفاصل بين الفردية الخاصة والإنسانية المطلقة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، لأنّ "عصرنا هو عصر القوميات". من هنا تصبح "القومية واسطة والإنسانية غاية" (30). ويتحتّم على الإنسان الفرد، بالتالي، أن يحدّد قومياً كي يحقق إنسانيته، أي النقطة التي تتلاشى فيها كل الفروقات العائدة إلى كثرة الوجود. إنّ هذا الانتقال السّريع، في فكر الفيلسوف، من مفهوم المجتمع إلى مفهوم القومية، والذي لا يجد له القارئ أي مبرّر وجود، يدّلنا، بوضوح، على خلفيات هذا الفكر، وهي الايديولوجية القومية. وهنا يتبيّن، لنا أنّ مثل هذا الطرح للموضوع، لا يناقش، فهو يقبل أو يرفض: يقبل من الفكر النقيض الذي ينظر إلى حركة المجتمع من ضمن حركة التاريخ التي ترفض مثل هذا المنطق. فالمنطق الذي يحكم الفكر الأوّل، لا يعارض ولا يناقض المنطق الذي يحكم الفكر الثاني، هما، بكل بساطة، منطقان يتمايزان ويختلفان كليّاً؛ إنّ الفارق بينهما هو كالفارق مثلاً بين النّظريّة العلميّة، والإيمانية.

إلى هنا ينتهي كمال الحاج من تحديد الفلسفة والفيلسوف، يبقى أن نسأله كيف يحدّد السياسة. عندما يصل الحاج إلى تحديد السياسة، يقول "نصل إلى تحديد المجتمع القومي" (31) وكأنّه يعالج موضوعاً آخر، يتبيّن لنا أنّه مقدمة توصلنا إلى السياسة حيث "تصبح السياسة تجسيداً للإنسانية في الدولة، سياسة كتلك تدور على صالح الأعمال. وبذلك نرى ذواتنا في بهو علم الأخلاق" (32) إذن، يقوم تحديد السياسة على ثلاث نواح، في منظور كمال الحاج، أوّلها وأهمّها المجتمع القومي الذي يشكّل القاعدة التي تقوم عليها الناحية الثانية، حيث تصبح السياسة علم الأخلاق، وينشطر عنها مفهوم الدولة. هذه الناحية الأخيرة، سنعالجها لاحقاً وسنحاول فقط البحث في علاقة الفيلسوف بالسياسي أو في علاقة الفلسفة بالسياسة. ولكن تجدر الإشارة إلى شيء مهم، هو أنّ **المجتمع**، عند الحاج، هو، بالضرورة، **مجتمع قومي**. وهذا المجتمع يقوم على دعائم أربع: الأرض والاقتصاد والتاريخ واللّغة. الذات الإنسانية هي التي تصنّف الأرض إلى أقاليم يختلف تأثيرها على الإنسان اختلافا بيّناً. أمّا الاقتصاد، فيخضع، في ناحية منه، للذّاتية حيث يصبح حرّاً غير خاضع لصرامة الأرقام ومقاييس الكم. وهذه الناحية الذاتية، لا تفهم، إلاّ إذا وضعت "في مناخ الشعور القومي" (33). نرى، إذن، أنّ الحاج يرفض الاقتصاد كعلم، ومن ثمّ، يخصّصه، بمعنى أنّه يعطي لكل مجتمع قومي، اقتصاداً خاصّاً، يحرّكه فقط الشّعور القومي، وليس علاقة الإنتاج.

أمّا التاريخ، فهو أيضاً، يخرج عن قوانينه التي أثبتها العلم، ليتحوّل عند الحاج إلى "مجموعة النّزعات الفردية. فهذه النّزعات الفردية، حين تتأنسن، تؤلّف التاريخ. كل ذلك، كي يقول لنا الحاج، في النهاية، أنّ التاريخ هو تاريخ "عقلية"، أي تاريخ "الذهن القومي" (35). ولكن ما هو هذا الذهن القومي؟ هذا ما لا نجد له تفسيراً في كتب الحاج، فهو يطلق تعابيره، بزخم اللّغة المطواع لديه، وينتقل، في أفكاره، دونما رادع منطقي، أو فكري، همّه الأوّل والأوحد، التوصّل إلى منطلقاته غير الظاهرة، أي المغيّبة، كي يوهمنا بأنّها نتائج، وذلك دون أن يدري أنّه يدور في حلقة مفرغة، إذ أنّه يعالج القضية، أي قضية، بمنطقها المغلق، أي بمنطق البداهة، فإذا بها لا تدحض، أنّها حقيقة ثابتة، لا يطالها الشك، ومن ثمّ، فهي هكذا، إذن، كانت هكذا، وستبقى هكذا، والفيلسوف الفيسلوف هو من يطال بفلسفته هذه الحقيقة الثابتة، فيغدو "خلاصة المجتمع، ليس في حاضره فقط، بل في ماضيه ومستقبله" (36). أراني هنا أمام تحديد شخصي للفيلسوف، هو صورة كمال الحاج في مرآة طبقته. فيما أنّه ينطلق من الحاضر منظوراً إليه من زاوية معيّنة، أي من زاوية الإيديولوجية البرجوازية، يثبت، بواسطة فلسفته، القائمة على ثبات الجوهر، أنّ هذا الحاضر لا يتغيّر في جوهره، وإنّما التغير يطال الأعراض، أو الوجودات، فهو، إذن، صورة عمّا كان وسيكون باعتبار الجوهر. والفيلسوف الذي يتوصّل إلى هذه الثّبوتية، هو الفيلسوف الحق، لأنّه توصّل أن يجعل من فلسفته، خلاصة الماضي والمستقبل لمجتمعه، انطلاقاً من حاضره الماثل أمامه. **هنا يكمن المحور الأساسي للفكر البرجوازي اللّبناني، فهو يرفع الحاضر إلى الجوهر**، كي يبقى ثابتاً على ما هو عليه في بنيته ذات الهيمنة البرجوازية. هذا من ناحية، أمّا من ناحية ثانية، فدور الفيلسوف الكمحجي هو دور الإيديولوجي في خدمة طبقته، وبمعنى آخر، هذه هي السياسة في الفلسفة. وهنا أيضاً تظهر شطارة كمال الحاج اللّغوية، فما يريده **متطوّراً**، يرده إلى **الوجود**، وما يريده **ثابتاً**، يرده إلى **الجوهر**، فيصبح الجوهر والوجود وتَرَي قيثارته الفلسفية، ينغم عليهما وفقاً لما يبغي التّوصّل إليه. وتنغيمه مطرب جدّاً، ولطالما أطرب العازف نفسه، فأسكره وأعماه عن كل ما هو خارج إيقاعاته. وما الشّطارة في اللّغة، إلاّ إثباتاً لدور اللّغة في وظيفتها الإيديولوجية، أي دورها في تغييب ما تهدف إليه، لتلهي، بزخارفها، القارئ، عن الغوص في مضمونها الحقيقي. ودورها أيضاً، مهم جدّاً في الفكر الفارغ الذي لا يأتي بجديد، كفكر الحاج مثلاً، الذي يريد بلغته، تغييب عجزه عن الإبداع الفكري. فعجزه عن خدمة طبقته فكريّاً، في هذا المجال، يجد توازنه في الخطابة والسفسطة.

أمّا اللّغة، التي هي البعد الرّابع للمجتمع القومي (ونستطيع القول المجتمع فقط، بلغة الحاج)، فلها دور خاص ومهم جدّاً. فالبنسبة للحاج، "اختلاف المذاهب الفلسفية يرجع في جزء كبير

منه إلى اختلاف الألسنة التي يكتب فيها الفيلسوف"(37) فهو لا يصنّف الفلسفة من خلال تياراتها، لا يقول المذهب أو المذهب المثالي، مثلاً، بل يقول الفلسفة الألمانية، والفلسفة الفرنسية، والفلسفة العربية... فيغدو لكل قومية مذهبها الفلسفي، لأنّ الفلسفة "انتاج قومي جبراً" (38).. نرى هنا أن الحاج منسجم كل الانسجام مع ذاته، فكل فلسفة، ليست فلسفة، ان لم تكن قومية، وإلاّ لغى نفسه كفيلسوف، وبالتالي ألغى كل الايديولوجية الرّجعية التي هو، تحت سيطرتها، مدافعاً عنها.

من خلال هذه المقدّمات، تصبح وحدة السياسة والفلسفة أمراً واقعاً. فيما أنّ الحاج يرى أنّ السياسة هي علم المطلق في الخاص، أي بلغته، علم الانسانية في القومية، وبما أنّ القومية والدّولة لا تنفصلان، ينتج أنّ السياسي هو عينه الفيلسوف، ولكن أين نحن من "بهو علم الأخلاق"؟ الأمر، لديه في غاية السّهولة: الانسان هو موضوع الفلسفة "والانسان كائن أخلاقي، أصلاً"، تتجه أعماله كلّها، شاء ذلك أم أبى، نحو خير أو شر" لماذا؟ لأنّ "الانسانية مجموعة قيم" (39) هذا من ناحية الفلسفة، أمّا من ناحية السياسة، "فالمعركة تدور اليوم حول القيم"، (40) إذن، لا مفرّ لنا من علم الأخلاق على الصعيدين (اللّذين هما واحد عند الحاج). الصعيد الفلسفي والصعيد السياسي. وفي علم الأخلاق، يصبح المجتمع "المحيط الذي ينيخ فيه الإنسان أنانيته الفردية لمصاهرة، مع الآخرين، ضمن جو من التساوي الكامل. ذلك هو فحوى الديمقراطية" (41)؟ أي ديمقراطية بقصدها الحاج هنا؟ هي طبعاً من باب الجوهر الثابت والواحد عند كل الناس، فهو يقول: المقصود هنا بالنحن الديمقراطية، المساواة من حيث الجوهر بين الجميع" (42). إنّ ديمقراطية كهذه هي ديمقراطية الطوباوية المسيحية، حيث الانسان أخ للإنسان في الآب أو في الجوهر. والحاج لا يرى فاصلاً بين هذا المفهوم للديمقراطية وبين العلم، فهو يربط بينهما بصلة قوية هي "صلة رحم" (43) ومنطق هذا الربط هو التالي: كما أنّ العلم هو ارجاع الخاص إلى العلم حيث تستخرج القوانين العامة، كذلك الديمقراطية تعيد الانسان الموجود، أي الخاص، إلى جوهره، أي العلم، وتستخرج نفسها التي هي المساواة، من حيث العلم، بين وحدات كثرة الوجود. وهذا ما يسمّي منطق تحصيل الحاصل أو Tautologie ثمّ ان الديمقراطية في تحديدها، من قبل الفكر البرجوازي، ليست هي الديمقراطية التي يؤمن بها هذا الفكر بالذات. لها، في نظره، مضمونان، أحدهما داخلي، أي **داخل الطبقة البرجوازية**، حيث تعني الديمقراطية، المساواة على صعيد الوجود، والآخر أي بالنسبة للمجتمع اللّبناني ككل، **أي كطبقات**، حيث تعني الديمقراطية، المساواة على صعيد الجوهر. وهذا التميّز بين مفهومي الديمقراطية، لا يظهر في الايديولوجية البرجوازية، فهو مغيب، لأنّها تتوجّه، في تحديدها الديمقراطية. ولكن هل مجرّد التغييب الفكري، يغيب واقعاً معيوشاً؟

والحاج، الذي يريد لفلسفته أن تكون "واقعية"، لا يذهب في منطقه إلى النهاية، لأنّ منطق الواقعية يخرج فلسفته عن منطلقاتها المثالية الدينية، فنراه يصحح سير منطقه ليرده إلى ما يجب التوّصل إليه، حسب الخلفية الفكرية، التي منها وعليها، يستمدّ ويبني فلسفته. لهذا السّبب يعود إلى مفهوم **التقويم**، والتقويم يستوجب قاعدة يقوم الشيء قياساً عليها. هذه القاعدة، هي طبعاً الدّين، لأنّ الدّين عند الحاج، "ليس ترفا"... لكنّه محض كالطبيعة والمجتمع. بل هو المحض الذي يقيم الانسان الطبيعي والاجتماعي" (44). إنّ العلم يثبت لنا، مثلاً، ان هناك سببية مادية، ولكن العلم لا يشفي غليل الانسان، والدّين وحده يضفي على السببية المادية والروابط الاجتماعية معنى يقيها" (45). هذا ما يجعل الحاج يجهد لاقناعنا بلا أهمية العلم كعلم، خاصّةً وأنّه من الثابت في نظره، "ان الحقيقة قد أعلنت ذاتها في الماضي بواسطة الأنبياء والفلاسفة والمصلحين". والمقصود هنا بالفلاسفة والمصلحين، من كانت فلسفتهم وأصلاحياتهم من باب الغيبيات الدينية والماورائية، والحاج يقولها صراحة: "لا قيمة لظواهر الطبيعة والمجتمع إلاّ بقدر ما تحدو بالوجدان على الالتحاق بما وراء الطبيعة والمجتمع. المنظور محكوم باللاّمنظور الذي هو يضع الغايات للإنسان" (46). واللاّمنظور عند الحاج، ليس ما، لا تطاله المقاربة الأولى للأشياء والذي تبنى عليه النظرية، بل هو أبسط وأبعد من ذلك بكثير، هو الله بمعناه الواسع الذي يجعل الفارق بين الانسان والحيوان في الطبيعة لا في الدرجة.

هذا اللاّمنظور، لا ينفي، في نظر الحاج، أهميّة المادة لأنّ هذه الأخيرة "هي اقنوم ضروري تنتقل به أفكارنا من المحجوب إلى المنظور" (47). واضح أنّ أهميّة كتلك، هي ثانوية جدّاً، لأنّ المادة تبقى واسطة فقط لما هو أولي وأساسي وسابق لها انطولوجياً ومعرفياً، أي الأفكار والقيم.

كل هذه المقدمات الفلسفية، ليست إلاّ في سبيل التزام سياسي. فالفلسفة عند الحاج، ملتزمة أصلاً، وعليها ايجاد العقيدة التي يناضل الانسان في سبيلها. والالتزام هذا، لا يعني الالتزام الحزبي، لأنّ الانتماء الحزبي، يدلّ، في نظر الحاج، على نقص في فكر الفيلسوف، بل يعني، أن يضع الفيلسوف عقيدة على قد حال المجتمع الذي ينتمي إليه وفقاً لوجود، هذا المجتمع، الخاص. وبتعبير آخر، العقيدة هي محاولة تكريس الأمر الرّاهن انطلاقاً من معطيات الحاضر، دون استراد أي معطى من الخارج. إذن، فالعقيدة، تبنى على خصوصية **كل مجتمع- دولة**. هذه هي ايديولوجية البرجوازية اللّبنانية، التي تريد لبنان، كما هو، وذلك لإحكام سيطرتها، التي تشكّل البنية الرّاهنة للبنان.

من هنا تصبح الإيمانية، عند الحاج، خصوصية الشرق العربي. وهذه الخصوصية تجعله متميّزاً، وتميّزه يظهر في محافظته على الايمان بالله. وهذا التميّز يجعل "نصيب الوجودية الملحدة كالشيوعية الملحدة، غير واردة في حياتنا القومية" (48). (الشيوعية ليست إلاّ وجودية ملحدة، في نظر الحاج). فسحنة الشّرق الذي، خرجت منه الأديان الكبرى، تتنافى كليّاً مع الإلحاد. وبما أنّ الدّين، عند الحاج، أرسخ وجوداً في الانسان، فلا إمكانية للشيوعية الملحدة في شرقنا... خاصّةً وأنّ "الشيوعية هذه، فلسفة، والفلسفة منهج تفكير لا أكثر" (49). فما اختاره الحاج ، ممثّلاً الفكر البرجوازي، من خصوصية للشرق العربي، ليس إلاّ لرفض الشيوعية. ورفض الشيوعية في فكر الحاج، لا يتعلّق بايمانيته أو ايمانية الشرق العربي. هذا الرّفض هو رفض لما تمثّله الشيوعية من قطع مع نمط الانتاج الحالي، والذي منه تستمدّ الطبقة البرجوازية سيطرتها.

ومن هذا التّشويه للشيوعية وللفلسفة، يستخرج الحاج بداهاته السياسية، التي لا تطال الواقع، إلاّ في مخيّلة فيلسوفنا المنحرفة أصلاً، ومخيّلته ليست إلاّ انعكاساً لانتماء فكره، الطبقي، لأنّه يعيد بناءه على هواه أو حسب مزاجه، كما حدّد الفلسفة سابقاً، فيبدو له أنّ "الذي يستعرض الأزمات السياسية في العالم الحاضر، يرى، بدون ريب أنّ المشكلة الأولى والأخيرة، هي مشكلة دينية" (50). نرى هنا أنّ الدّين يصبح أداة من أدوات الفكر البرجوازي، أداة لتغييب **السياسي**، الذي هو المحرّك الأساسي لهذا الفكر. هنا يظهر عند الحاج، عدم الفصل بين الفلسفة والعقيدة والدين والسياسة. ومن هذه الوحدة يطلّ على لبنان فيبدو له، أنّ مشكلة لبنان ليست مشكلة سهلة، بل إنّها "معضلة" (51)، ومعضليتها هي أن يكون لبنان أو، لا يكون. وهنا تظهر إرهابية فكر الحاج المثالي، حيث المشكلات تطرح ب"امّا" و"امّا". وهذا يعني بكل بساطة أمّا أن يبقى لبنان في تكوينه الرّاهن حيث الهيمنة للطبقة البرجوازية وإمّا أن يزال. فلبنان لا يكون إلاّ كما تريده برجوازيته، يفقد هويته اللّبنانية. مشكلة لبنان هذه تجعل للفلسفة، في نظر الحاج، رسالة قومية نحو لبنان، لأنّ "الفلسفة ذات رسالة قوميّة" (52). إذن **علينا أن نلبنن الفلسفة لنفلسف لبنان**، فنستخرج **الفلسفة اللّبنانية** لإيجاد **عقيدة لبنانية**، تبنى عليها **القومية اللّبنانية** في خصوصيتها **الايمانية الدينية المسيحيّة المارونية**، فتأتي هذه الخصوصيّة سلاحاً، وهي كذلك في الوقت الحاضر، بيد البرجوازية اللّبنانية، تحيد به لبنان عن المشاركة في حركة التحرّر العربية، وترفع وضعه الرّاهن، إلى الجوهر الثّابت الذي لا يتغيّر. ويكون، الحاج، بذلك، قد أدّى دوره ووظيفته في خدمة الايديولوجية البرجوازية في لبنان.

-وليس من باب الصّدف، أن تكون الكتائب اللّبنانيّة قد طالبت كمال الحاج بأن "ينظر" لحزبها. هذا ما قاله الحاج في مناسبات مختلفة، ولكنّه لم يكتبه.

القسم الثاني: ما تحت الطربوش الفلسفي**!**

الوصول إلى البحث في القومية اللّبنانية، هو الذي دفع الحاج إلى اتّباع طريق طويلة، وفق المنهجية التي رسمها في كتابه "بين الجوهر والوجود"... هذه الطّريق تبدأ بتحديد القومية، بوجه عام، لتنتقل إلى القومية اللّبنانية، بوجه خاص**. فما هي القومية اذن؟** إنّ منطق الحاج، دائماً، هو الإنسان، وفي بحثه عن القومية، نقطة البدء أيضاً هي الانسان بمعناه الشّامل ومعناه الخاص. الانسان من حيث الشّمول هو الانسانية، ومن حيث التّخصيص، هو الشّخص (لا الفرد). ويتكشف للحاج أنّ هذا الإنسان، كائن مجتمعي جبلة، والمجتمع إمّا أن يكون برّانياً وإمّا جوّانياً. وهنا تظهر فلسفة الحاج اللّغوية، حيث يشرح المجتمع الجواني بلفظة إنسان عينها. هي مثنى انس. والانسان، مجموع انسين في شخص واحد، فهو، اذن مجتمعياً، أصلاً. في هذا التّحليل، يخلط الحاج بين الخاص والعام بصورة عشوائية. فبينما يبحث في الإنسان، بصورة عامة، إذا به، يلجأ إلى لسان خاص، هو العربية، لتوضيح وإثبات فكرة عامة. لقد غرب عن ذهن الحاج أنّ لفظة **انسان** في اللّغات الأخرى، لا تتحمّل مثل هذا التّحليل اللّغوي. ولكنّنا لا نتوقّف هنا، كان توقّفنا فقط لإظهار فذلكة لغوية ذات دلالة في فكر الفيلسوف. ونتابع الحاج في تحليلاته الموصلة إلى مفهوم القومية.

يقول الحاج، أنّ هذه المجتمعية عند الإنسان، هي في أساس الشعور القومي "بل هي عينها الشعور القومي بالذات" (53). وهنا أيضاً يعود إلى اللّغة لتبرير فكرته. **فالقومية** مشتقّة من كلمة **قوم**، و"كلمة **قوم** هي الجذر الثلاثي الذي يتألّف منه فعل استقام"، فتصبح القومية هي "جماعة من البشر استقامت الروابط فيما بينها، أي قامت على أساس عصبي محكم" (54). هنا نريد نقض الحاج على صعيد اللّغة عينها التي هي من أهم أسلحته، إن لم تكن أهمّها إطلاقاً. فهو يردّ "القومية" إلى الجذر "قوم" من ناحية، ومن ناحية ثانية يعود فيحدّد القومية بأحد تفرّعات كلمة قوم، أي استقام. فهو، إذن، يفسّر الجذع بالفرع، وهذا خطأ لغوي، بالإضافة إلى كونه خطأ في التفكير حيث ينغلق هذا الفكر المثالي على حلقته الفارغة. إنّ الحاج ليس غبيّاً على صعيد اللّغة. وما غباؤه الظّاهر هنا، والذي هو في أغلب الظنّ مقصود، إلاّ دلالة أخرى، على أنّ اللّغة هي إحدى أدوات الفكر البرجوازي عندما يفقد هذا الفكر، الأدوات الفكرية.

ولكن كيف تستقيم هذه الرّوابط؟ إنّها تستقيم على أساس أرض واحدة، واقتصاد واحد، وتاريخ واحد ولغة واحدة. من هنا تصبح الرّابطة القومية "شبيهة برابطة الرّحم" (55). التي تبدأ في الأسرة ثمّ في العائلة ثمّ في القرية، فالمدينة ثمّ الوطن. إنّ البحث عن مقوّمات القومية، لا يعني شيئاً بحدّ ذاته. فلطالما عولجت

هذه المشكلة من وجهات نظر مختلفة، ولطالما حدّدت بتحديدات مختلفة أو منفقة، يبقى، أنّ الأهم من هذه التّحديدات، هي الغاية التي يريد الحاج التوصّل إليها، وغايته واضحة، وبينة، كوضوح كل فكر قومي، يحاول إثبات ذاته بواسطة التحليلات الفلسفية أو غيرها. وهذا الفكر القومي، يظهر عند الحاج في جعل القومية محض انساني لا مفرّ منه، حيث "الانسان ابن القومية جبراً" (56)، وحيث أنّ البحث في المجتمع يتمحور جبراً حول مفهوم القومية. للبرهنة على هذه الحتمية الاجتماعية، يعود الحاج إلى الأعيبه القفازة بين الجوهر والوجود، وبين المطلق والخاص. هذه الألاعيب تنساب على النحو التالي: فكما أنّ المنطلق هو الانسان، وبما انّ الانسان هو تحديداً، كائن مجتمعي، فهو، إذن، لا يستطيع تحقيق مجتمعيته، التي هي محضة، في الانسانية التي هي جوهره، بل في وجود خاص، يحقّق وجودية الجوهر العام، هذا الخاص هو القومية. هنا تصبح الإنسانية غاية والقومية واسطة، وبما أنّ منطق الواسطة هو أن تظلّ واسطة، ومنطق الغاية أن تظلّ غاية، ينتج عن ذلك أنّ القومية واجد وجود، للغاية التي هي الانسانية. وكما أنّ الإنسان تواق جبراً إلى تحقيق انسانيته، كغاية قصوى، فهو جبراً كائن قومي. إلى هنا ينتهي الجدل الصّاعد في منطق الحاج، يبقى أن نتابع بهلوانياته في الجدل النّازل أو الهابط، أي أن ننطلق من الجوهر الذي هو الانسانية، مع اتباع المنطق السابق عينه، حيث يتكشف لنا أن لا انسانية لا قومية، ولا قومية لا إنسانية، لأنّ هذه الأخيرة تصبح قومية عنصرية، إذا حصرت الانسانية في خاص واحد أي في قومية واحدة، كالقومية الصهيونية مثلاً. من منطق ال Taubologie ، هنا، يصل الحاج إلى تشويه الاشتراكية والفكر الماركسي اللينيني. ففي كتابه "في القومية والانسانية" بفرد الحاج، في سياق بحثه، مقطعاً كاملاً للاشتراكية الأممية. فيبدو له أن هذه الاشتراكية تقوم على واقع واحد، هو الاقتصاد. وهذا الزعم ليس بجديد في الفكر العربي المعاصر الذي يبغي تشويه الفكر الماركسي. أمّا الجديد في بحث الحاج، فهو شرحه للمادية التاريخيّة وللواقع الإقتصادي، وتشويهه لهذه المادية ولهذا الواقع. وسأكتفي، من شرحه هذا، بمثل واحد أتى به، وركّز عليه في كتابه، وهو **مفهوم الدولة**. يقول الحاج: "الغاية من وجود الدولة هي القضاء على انسانية الفرد، في سبيل تأمين التوازن الاجتماعي في الأمّة" (57). هذا التحديد للدولة، الذي يزعم الحاج أنّه تحديد وضعه "الفكر الاشتراكي"... يظهر لنا، أحد الأمور التالية: أمّا ان الحاج لم يقرأ لينين في بحثه عن مفهوم الدولة، أمّا أنّه يتجاهل ما كتبه، أو أنّه يشوّه، عمداً، ما أتى في الفكر الاشتراكي بخصوص هذا المفهوم. الأرجح أنّه ذهب في هذا الخط الأخير، كي يثبت دعائم فلسفته القومية، التي بغير ذلك تنهار من أساسها. وقد بالغ الحاج أكثر حين وصم الاشتراكية العلمية بالوهم، إلاّ في الأسلوب، لأنّهما تتّخذان الاقتصاد ركيزة أساسية لتعليل كياننا البشري" (58). لسنا نستغرب ذلك من الحاج، فهو لا يؤمن بالعلم، كما رأينا سابقاً (*).

(*) ملاحظة: إنّ الحاج لم يميّز حتى الآن بين "الأمة" و"القومية". هذا التمييز سيظهر، فيما بعد، حين تبرز الحاجة إليه.

يبقى أنّ هذه القومية، كما يراها الحاج، ليست مرحلة في حياة الشعوب. إنّها أبدية، ثابتة، على ما هي عليه، طالما هناك مجتمع بشري. والغريب في فكر الحاج، أنّ القومية تتكوّن، أي أنّها لم تكن كما كانت، ولكنّها لا تزول ولا تتغيّر. ولست أدري، كيف استطاع الحاج أن يقول بالتطوّر من ناحية وبالثبوتية من ناحية أخرى، وفي نفس الوقت. أظنّ أنّ الجواب الوحيد هو أنّ هذا التناقض يناسب فلسفته القومية. ولكنّه كيف يشرح هذا التناقض؟ يقول أنّ "التطوّر يقوم على الغائية... والتطوّر الصحيح هو من جهة النفس" (59).إنّه، حقّاً، يقول بالتطوّر- بغض النّظر عن مفهومه التطوري- ولكنّه أيضاً يؤمن بالثابت حيث أن "التطوريين نسوا أنّ هناك أسانيد نفسية لا تتغيّر وإذا تغيّرت أبطلت إنسانية الإنسان. من هذه الأسانيد، أي المعطيات البديهية، الثابتة معطى القومية" (60). إذن، فالقومية تصبح هنا من أسانيد النفس البشرية **الثابتة**، التي، بالنسبة لها، يحصل التطوّر. هي البرواز الذي لا يتطوّر، لأنّها واحدة بالنسبة للإنسان، أي أنّ لكلّ انسان قومية واحدة وبلغة الحاج: "الإنسان ذو عفاف واحد وكل القوة في العفاف الواحد" (61). فإذا كان الأمر كذلك، كيف نستطيع فهم ما أتى أيضاً على لسان الحاج عينه، بأنّ حقيقية القومية لم تنطلق في أيّة مرحلة من مراحل التاريخ، وبأنّ "انطلاقتها هي في المرحلة الراهنة"(62). أين كان عفاف الانسان ومحضه وجبلته و... قبل هذه المرحلة الراهنة؟ لأنّ عنصرنا هو عصر القوميات،هكذا يجيب الحاج بكل سذاجة وبساطة، وأكثر من ذلك لأننا نريد أن نحصر كل صراعاتنا الداخلية والخارجية في الاطار القومي. فنحن لا نستطيع أن نقارع الفكر الماركسي اللّينيني العلمي إلاّ بفكر من عنديات خصوصيتنا، فإذا بفكرنا يتحوّل إلى فكر إيماني، قومي، هو من وحي ايديولوجية الطبقة المسيطرة التي هي، في العالم العربي، البرجوازية. وهذه الايديولوجية هي في نهاية التحليل الايديولوجية القومية، على اختلاف أشكال ظهورها.

هذا الفكر القومي، لا يرضى لنفسه، وصمه بالرّجعية والتّخلّف. ورفضه هذا يتجلّى في دفاعه عن الثورة وضرورتها. ولكن أي ثورة؟ قبل الإجابة على هذا السّؤال لنر كيف تحيا وتتحرّك القومية. عند الحاج، إنّها أوّلاً **"شعور"** وبما أنّها شعور فهي حياة... و"الحياة هي تفاعل بين داخل وخارج" (63). يعني أنّ العناصر الأربعة المكوّنة للقومية، لا تكفي كي تعي القومية ذاتها وهي لا تعي ذاتها إلاّ في تعرفها لأخطار تتحداها من الخارج- هنا تظهر أوّل حلقة، في فكر الحاج، حول القومية اللّبنانيّة، وهذا ما نراه لاحقاً- هذا التّعرّض يحرّك الحس القومي ليدافع عن ذاته. ولكن هذا كلّه، لا يكفي لتحديد القومية، فإذا بها لا تكتمل إلاّ "بالزعيم" (64) الذي يتقمّص القومية كاملة. لماذا؟ يجيب الحاج، وهنا تظهر ديكرتيته، ومن ثمّ ايمانيته، بأن كل نظام لا يكون كاملاً إلاّ إذا وضعه شخص واحد، والبرهان على ذلك نظام الدّين الذي وضعه الله وحده، وهذا النظام هو "بلا نزاع أحسن الأنظمة التي نعرف" (65). المغيب هنا، في فكر الحاج، هو حركة الصراع الطبقي. هكذا يصبح المجتمع القومي من صنع رجل "زعيم" أو من صنع قلّة من

النّاس هي الطليعة في كل مجتمع، تشكّل "مجد الأمّة على مر العصور" (66). عندما قرأت الحاج في تحليلاته هذه، رأيت نفسي، وكأنّي أقرأ برغسون في كتابه "ينبوعا الأخلاق والدّين". ونعلم جيّداً أنّ برغسون كان ذا أثر كبير في الفكر القومي العربي المعاصر، فهو ملهم الكثيرين من مؤسّسي الأحزاب القومية العربية. وإذا نظرنا في مفهوم "الزّعيم"، الذي يجسّد كل الشعور القومي، نرى أنّه هو ذاته الجوهر. وباستعماله هذه المقولة، يكون الفكر البرجوازي قد ألغى حركة الصّراع الطبقي في المجتمع، ليحوّلها إلى عملية ذوبان المجتمع في شخص أو في قلّة من الأشخاص، هي النّخبة. وبهذه المقولة يمحى دور الشعب ودور نضالاته، فيتحوّل قوّة غاشمة، يحرّكها ويوجدنها، فرد جوهر، هو الزّعيم. ألا نجد هنا بذرة من بذور الفكر الفاشي؟

أين الثورة، إذن؟ هي عند الحاج، من باب العاطفة، لأنّ تحقيق كل قومية يمرّ بمرحلتين: أوّلاً، العاطفة حيث "يحقق الزّعيم بادئ بدء أمل الشعب" (67)، ثانياً، العقل حيث "تأتي المؤسّسات لتحافظ على التحقيق" (68). فانوجاد الزّعيم، هو، يجسم كل الشّعور القومي أي الدّافع إلى تكوين القومية. وعندما تتحقّق القومية، يكتمل تحقق الإنسان في دائراته الأربع: دائرة ذاته ودائرة القومية ودائرة الإنسانية ودائرة الله. وانتظام هذه الدائرات يعود إلى كونها تتأرجح بين جوهريتها ووجوديتها، فكل واحدة تصبح جوهراً لما تحتها ووجوداً لما فوقها.

ومن قال ثورة، في لغة الحاج، قال حريّة، ذلك لأنّ الحريّة والقومية شيء واحد. والحرية تعني "امتشاق الذات بالذات من الذات... إنّها وحدة الجوهر والوجود" (69). أي أنّها وحدة الدائرات السّابقة، حيث أن لا حريّة، إلاّ إذا توحّدت القومية والانسانية والله في الإنسان، هذا على الصّعيد النظري، أمّا على الصعيد التطبيقي، فالحرية تعني النّظام، والنظام يعني أن **يحافظ** كل إنسان على **مرتبته** في المجتمع الذي ينتمي إليه وذلك، لأنّ، في نظر الحاج، "عتالا منتظما في عتالته لأفضل من حاكم غير منتظم في أحكامه" (70). هنا يعترف الحاج بانقسام المجتمع إلى مراتب وطبقات، ولكن اعترافه، غير المعلن، يتوقّف عند حدود الملاحظة السّطحية، فهو لا يرى صراع هذه الطبقات، ولا يحدّد الحريّة على أساس هذا الصّراع، بل انّه يحدّدها بالعكس تماماً، أي بالنظام. فهو يرى الأمور من وجهة نظر سكونية، هي وجهة نظر جوهرية أي النظر إلى الواقع بعين الجوهر. وهذا أيضاً له تفسيره عند الحاج والتّفسير هو التالي: أنّ الدولة في نظره هي حكم الجميع على الجميع، أي خضوع المجموع لسلطة المجموع (71). ولكن ماذا تعني كلمة **مجموع؟** هل "للمجموع" الأوّل نفس المعنى الذي للمجموع الثاني؟ بالطّبع لا. المجموع الثاني هو مجموع الطبقة المسيطرة، في نمط انتاج معيّن، والمجموع الأوّل، هو كل الآخرين، الذين تمارسن، عليهم هذه السّلطة. والقول بخضوع المجموع لسلطة المجموع، هو تضليل ايديولوجي يتحقّق، في الصياغة اللّغوية، باستعمال

العبارة الواحدة "المجموع"، للتدليل على واقعين نقيضين، عن هذا التحديد للدولة، ينتج، عند الحاج، أنّ بين الفرد والدولة عقد اجتماعي، ليس من مصلحة الفرد الغاؤه، ولا هو قادر على الغائه. انّ الفرد، بالمفهوم الكمحجي، محدّد قومياً، ومن ثمّ دولياً، فكيف يكون بمقدوره الخروج عن تحديد ذاته؟ هو لا يستطيع ذلك إلاّ إذا وعي انتماءه الطبقي، وخاض الصراع على هذا الأساس، ولم يعد كائناً ذا حدّين، قومي وإيماني، حسب مشيئة الايديولوجية البرجوازية.

إلى هنا، ينتهي الحاج من "التنظير"، فإذا بفلسفته تقوم على ركائز ثلاث هي **اللّغة** ووحدة ثنائية **الجوهر والوجود** أي الايمانية الواقعية، ثمّ القومية. يبقى عليه أن يطبّق هذه الفلسفة، التي ما كانت إلاّ بداعي التطبيق، على المجتمع اللّبناني. فبينها وبين لبنان في بنيته، حتى سنة 1970، أي بتكوينه الطبقي وسياسته ذات الهيمنة البرجوازية، علاقة الشيء بالمرآة. فلسفة الحاج، هي المرآة التي انعكس فيها واقع لبنان، من وجهة نظر هذه البرجوازية بمعنى أنّ هذا الانعكاس غيب أسس وجود هذا الواقع، ومهمة الحاج كانت، عقدنة هذا الواقع، ورفعه إلى مرتبة الجوهر الثابت **وايهامنا أنّ تغيير هذا الواقع يعني انهيار لبنان وزواله.**

أوّل ما يتطلّبه التطبيق، هو ايجاد الفلسفة اللّبنانية، أي أن يفلسف لبنان أو تلبنن الفلسفة. وما البحث في القومية اللّبنانية، عند الحاج، إلاّ بداعي الغيمان بالقومية اللّبنانية، ذلك لأن "القومية اللّبنانية بحاجة إلى الفلسفة لتتعقدن " (72). وبما أنّ الفلسفات، ظاهرات قومية، كما رأينا سابقاً، ينتج أنّ الفلسفة اللّبنانية والقومية اللّبنانية، شيء واحد، لهذا وجب التّعرّف على الهوية اللّبنانية كي نستخرج الفلسفة اللّبنانية. والهوية هنا، تعني الخصوصية الثابتة عبر الزمان، والخصوصية تعني، أنّ للبنان ذات لبنانية، كانت، وهي اليوم كائنة، و"سيظل كونها على الدّهر قائماً" (73). إذن، على الفلسفة اللّبنانية أن تكتشف هذه الذات وتواكبها في ديمومتها. ولكن **ما هي مقوّمات هذه الذّات اللّبنانية الفريدة**، التي يجب عقدنتها، في فلسفة لبنانية، كي تأتي الفلسفة هذه أبدية مثلها؟ أن لهذه الذات المقوّمات عينها التي للفلسفة الكمحجية، أي أنّها واقعية ايمانية. وكمال الحاج يرى أنّها قد تميّزت عبر الزمان، "بالذوق السّليم" أي بالاتّزان والاعتدال والانسجام. كل هذا يعني، انّها "زواج بين الواقع والمثال، وبين المادة والروح بين العمل والفكر، بين التجارة والدّين" (74)، والتجارة مهمّة جدّاً، عند الحاج، لأنّها الدّلالة الأكيدة على ذكاء الفرد اللّبناني. من هنا يتبيّن للحاج أنّ الذّهن اللّبناني هو ذهن "توفيقي" أي "مدرحي" يوازن دائماً بين المادة والرّوح، فلا ينجح اطلاقاً عن هذا الزّواج الديني حيث لا طلاق يفك رباطه، إلاّ عندما يخطئ، فلا يعود يعي ذاته، في اصالها الثابتة. ويرى الحاج أنّ هذا الجنوح قد ظهر مرّتين، في تاريخ الفكر اللّبناني الحديث، مع كل من أمين الرّيحاني (- نحو القومية العربية) وانطون سعادة، (-نحو القومية السّورية).. ولكنّه عاد وتوحّد بذاته، مع كمال الحاج نفسه!! فكيف

يشرح الحاج، هذا الجنوح، ومن ثمّ العودة إلى الصراط المستقيم، حيث التّطابق الكلي بين القومية اللّبنانية والفلسفة اللّبنانية، في الذات اللّبنانية.

تاريخ "الفلسفة اللّبنانية":

من المدرسة المارونية إلى القومية اللّبنانية المارونية

يقسم الحاج، تاريخ الفلسفة اللّبنانية الحديثة، إلى خمس مراحل. وتمرحل تاريخ الفلسفة عنده، هو تمرحل يرتبط مباشرةً بنظرة الايديولوجية البرجوازية اللّبنانية، إلى التاريخ، كما سنرى.

* **المرحلة الأولى** تبدأ، عند الحاج، عام 1584 حين انشِئت أوّل مدرسة **مارونية**، في روما، تخرَّج منها الإكليريكيون. وأهميّتها تظهر، في أنّ هؤلاء الإكليركيين، بحثوا في الدّين ومن ثمّ في الفلسفة **بواسطة اللّغة العربية**. هذا ما يراه الحاج، ليقول لنا: أنّ تكوّن هؤلاء الإكليركيين، كان "أوّل مدماك في نهضتنا الفكرية" (75). وفي نهاية هذه المرحلة، أي حوالي 1798، كما يحدّدها الكاتب، انتقلت الشرارة النهضوية الغربية، إلى الشرق العربي، بواسطة لبنان. لماذا بواسطة النهضوية الغربية، إلى الشّرق العربي، بواسطة لبنان. لماذا بواسطة لبنان؟ عند الحاج، إنّ تقارب النّظريتين في الحياة، بين مسيحيي لبنان ومدنية الغرب، هو سبب هذا الانتقال. وهذا أمر له مبرره في فلسفة الحاج حيث أنّ كل تحرّك في تاريخ الشّعوب يعود إلى الدّين.

* **أمّا المرحلة الثانية**، فهي مرحلة الارساليات الأجنبية، إلى الشرق، التي انشأت المدارس وعممت الثقافة. إنّ دور الإرساليات الأجنبية، ينحصر، عند الحاج، بتعميم الثقافة فقط، فيظهر ايجابياً بشكل مطلق. ولكن الحاج يتعامى عن دورها السياسي الاستعماري. هاتان المرحلتان، ليستا إلاّ بداية الفلسفة اللّبنانية الحديثة. وما يظهر منهما. هو فقط دور المسيحيين في لبنان، ودور المسيحيين الغربيين في الشرق عامّةً وفي لبنان خاصّةً.

* **المرحلة الثالثة** تظهر بوضوح، كيف أنّ الحاج يحاول استخراج الخصوصية اللّبنانية وتجليها فكراً. هذه المرحلة تتطابق وما يسمّيه الحاج "بالثورة التحررية"، التي قام بها اللّبنانيون ضدّ السّلطان عبد الحميد الثاني، عندما علق الدّستور، وخنق الحريّات سنة 1877. وما هذه الثورة، إلاّ خروج الفكر اللّبناني، بوحي من الثورة الفرنسية، من **"الأنا** الملفوفة على أنينها إلى **النحن**، فتجمعن وبدأ الالتزام الحق" (76). والتّفسير الوحيد لهذه الانتفاضة، كون اللّبناني يعشق الحرية طبعاً. عشقه هذا، حدى به إلى الهجرة بشكل كثيف توقاً إلى الحريّة التي فقدت في الدّاخل. انّنا لا نرى في الفكر البرجوازي اللّبناني تفسيراً للهجرة إلاّ التّوق إلى

الحريّة، وذلك للتدليل على إحدى "خصوصيات" لبنان التي تميّزه عن العالم العربي، فيصبح اخراجه أو تحيّده عن حركة التّحرّر العربية أمراً طبيعياً. أمّا هذه الهجرة، فكان لها، بنظر الحاج، نتائج سيّئة على صعيد الفكر، لأنّ اللّبناني، غاص في الجوهر فقط متخلّياً عن الوجود.

* عن هذا الغوص والتّخلّي، نتج- **في المرحلة الرابعة-** الفكر القومي الجانح الذي يراه الحاج عند الريحاني (قومية عربية) وانطون سعادة، (قومية سورية)، لأنّهما لم يوفقا بين الجوهر والوجود. كيف؟ كلاهما، بنظر الحاج، لم يجد التوازن بين الضامن والمضمون. أمين الريحاني قال بالقومية العربية، فأتت قوميته هذه، ذات مضمون لبناني وضامن غير لبناني، أي أنّ الضامن السياسي أتى مخالفاً للمضمون الأخلاقي، وهذا المضمون الأخلاقي، كما يحدّده الحاج، هو التكافؤ بين الواقعية والمثالية و"الذوق السّليم... الذي يسير في عروقنا منذ زينون" (77)، وهذا مضمون لبناني صرف. إنّ عدم التكافؤ هذا بين الجوهر والوجود، يرده الحاج إلى نزوع أمين الرّيحاني نحو المطلق في اتّجاهه الفلسفي. وقد نتج من عدم التوازن هذا، أنّ "رفض المضمون اللّبناني ضامناً غير لبناني. رفض أن يتعربن" (78)!

مع سعادة، اختلف طرح المشكلة مع أنّها، بقيت هي عينها في الأساس، أي أنّ المضمون بقي لبنانياً متجلّياً في "المدرحية"، بينما الضامن، رغم تقلّص اطاره، بقي غير لبناني. من هنا رفض الذات اللّبنانية أن "تتسورن". ولكن مع سعادة، انوجدت ظاهرة أخرى، هي ظاهرة الحزب التي يدّعي الحاج أنّ الذّائقة اللّبنانية تمجها، فهو يقول: "سياسة هذا الجبل الأنوف لا تقوم على الأحزاب قدر ما تقوم على تركيب أخلاقي اجتماعي ثنائي التأليف، ويوم تنهار ثنائية على تركيبه ينهار لبنان رغم أنف الأحزاب" (79). إنّ رفض الأحزاب التي هي قوى سياسية مستقلّة، هو رفض برجوازي لهذه الاستقلالية، لأنّها تعني تكتّلات سياسيّة، تخرج عن سلطة الطبقة الحاكمة. وهذا الخروج يناقض فكرة الزعيم الواردة سابقاً ومن ثمّ تحطّم "المجموع" الأوّل في القول "خضوع المجموع لسلطة المجموع"، بمعنى أنّه يخرجه عن كونه مجموعة أفراد مشتّتة، ويحوّله إلى قوى لها استقلالها وفعاليتها.

عندي أنّ الدّخول في نقاش مع الحاج في نقده لمفكري القومية العربية والقومية السّورية، يوصلنا إلى طريق مسدود، لأنّ منطلقات الفكر القومي هي واحدة، رغم الاختلافات الظاهرة فيما بينها.. تبقى منطلقات برجوازية... ويبقى أنّ الحاج، هو أكثرهم شوفينية وعنصرية، لأنّ الخيط الذي يربط كل أفكاره هو الخيط الديني الايماني المسيحي، ويجب أن لا ننسى أنّ بعض اتّجاهات الفكر القومي كان لها جانبها التّقدمي في الظروف التاريخية التي ظهرت فيها، بينما فكر الحاج هو فكر رجعي، تماماً كما كان فكر البرجوازية الفرنسية ثورياً في الثورة الفرنسية سنة 1789، وأصبح هو عينه رجعياً في الظروف الرّاهنة.

* **أمّا المرحلة الخامسة** في تاريخ الفلسفة اللّبنانية فهي ظاهرة كمال الحاج في القومية اللّبنانية، حيث يجب تعريف القومية اللّبنانية بفلسفة لبنانية وحيث تمّ التوازن بين الضامن والمضمون، فكلاهما أصبح لبنانياً. في محاضرته "حول القومية اللّبنانية"، يستعين الحاج ببرهانين لإثبات هذه القومية، البرهان الجدلي والبرهان العملي. ففي البرهان الأوّل هو من تلاميذ هيغل، ففي نظره، أن "الموجود من الحقيقة، هو الاسم الذي نعبّر به عن الحقيقة". فما هو اسم لبنان وما هو هذا الاسم الذي يصيّر لبنان حقيقة؟ هذا الاسم هو القومية اللّبنانية. لماذا؟ يقول الحاج "أنا انطلق من كوني في معركة مع خصوم فرضوا هم علي اسم هذه المعركة ونوعيتها وزمانها ومكانها. ثمّة هجوم على لبنان باسم قوميات لا لبنانية. القومية العربية والقومية السورية الاجتماعية، والقومية الصهيونية. هذه القوميات تتساوى جغرافياً في زحفها علينا، لأنّ خطرها القومي واحد بالنسبة للبنان. انّها تزيله كحدود معينة راهنة" (80). وهنا تظهر محاولة أخرى في الفكر البرجوازي اللّبناني، لتحييد لبنان عن القيام بدوره في حركة التحرّر العربية الراهنة. ثمّ ان اختيار الحاج لطبيعة الخصم، جعله يساوي بين خطر القومية العربية مثلاً وخطر الصهيونية. وهذا التساوي أمر طبيعي داخل منطق الحاج القومي وداخل الايديولوجية البرجوازية اللّبنانية. وكل الخطر في هذا المنطق عينه، إذ أنّه يحيد المشكلة الأساسية في لبنان، وفي الشرق العربي رمة، عن فحواها الحقيقي، فيدخل في منطق الامبريالية وممثّليها الطبيعيين في هذا الشرق، ليجر الصّراع إلى غير حقله الطبيعي الواقعي الذي هو صراع بين حركات تحرّر وطنية عربية ضد الامبريالية المتمثّلة باسرائيل وغيرها من الأنظمة العربية الرّاهنة. ولكن لا نستطيع أن نطلب من الحاج أن يرى هذا الواقع، من هذا الموقع، أي من موقع العداء للامبريالية. فلو فعل هذا لانهارت فلسفة. فهي لا تحيا إلاّ ضمن منطقها المنغلق على ذاته في وحدة الجوهر والوجود، حيث ان الجوهر يحدّد الوجود، والحاج، مدافعاً عن الايديولوجية البرجوازية يحدد الجوهر كما يناسبه ويناسب فلسفته.

ان تحديد طبيعة الخصم يفرض تحديد طبيعة الرد. يقول الحاج: "لقد حصل الرفض باسم القومية، فعلى رفض الرفض أن يحصل باسم القومية" (81). فيثبت نظرياً لديه، ضرورة القومية اللّبنانية. ونظرياً هنا، تعني أنّ الحاج لا يخرج من معطيات المنطق الشكلي. يبقى أن نرى معه مستلزمات البرهان العملي. عملياً، ان "كل طاقة جوانية تتكوّن عملاً في المجالات الخارجية، وإلاّ تهافتت" (82). فالطاقة الجوانية، التي هي الشعور القومي، عليها أن تتكوّن، وقطاع تكوّنها هو القطاع السياسي، أي الدولة، إذ أن "لا قومية بدون دولة" (83). وبما أنّ لبنان، سياسياً، دولة، ينتج عند الحاج، على أساس "أثني". حقاً انّه تحديد فريد للدولة، والخطر ليس في فرادة التحديد قدر ما هو في مطاطيته، حيث يتّسع هذا المفهوم ويضيق، وفق اغراضنا السياسية، فاقداً مدلوله الحقيقي. فالجبهة اللّبنانية مثلاً، وفقاً لمطامعها التقسيمية للبنان، تخرج الان

بدراسات حول الاثنيات لتثبيت عدم امكانية التعايش بين فئات الشعب اللّبناني، ونستنتج بالتالي ضرورة التقسيم وخلق دويلة مسيحية عنصرية. ولكن الحاج لا يبتغي ذلك، ما يبتغيه، هو التوصّل إلى فرادة وخصوصية الشعب اللّبناني، وبالتالي فرادة وخصوصية القومية اللّبنانية. عنده أن "الشعب اللّبناني هو من الشعوب الضاربة في الاثنيات، والتي عمرها آلاف السّنين عبر الدّهور" (84). هنا نرى بوضوح فروسية الحاج اللّغوية. فماذا تعني عبارة "ضاربة في الاثنيات"، هل هذا قول علمي أو منطقي، أم انّه من باب التغني الشعري و"العنتريات".

من البرهانين السابقين ينتج عند الحاج، أنّ قضية لبنان هي قضية قومية، لا تحلّ إذا لم يفلسف لبنان ويعقدن، كي يتحوّل قومية، فيخرج عن كونه في مهب الرّيح، ليثبت في اكتماله أي في جوهره الاثني المتجسد قومية لبنانية. كل ذلك بغض النظر عن محتوى هذه القومية وكيفية تجسدها في الدولة، حيث ان اي نظام سياسي، لا يتعارض مع مفهوم القومية، شرط ان لا يمس التكوين الاثني الخاص للشعب اللّبناني. وهذا الشرط، لا يصرح به الحاج بوضوح، ولكنّه ينضح من كل كتاباته. فالشيوعية مثلاً، لا يمكنها أن تدخل لبنان، لانّها ملحدة... والحادها تمجه سحنتنا المتدينة. والحاج يميّز هنا بين مبدأين في أساس كل شعب. المبدأ القومي والمبدأ الاصلاحي. يعني ان كل شعب يتقومن أوّلاً، أي أنّه يعطي ذاته اسماً قومياً، ثم يبحث في نظامه السياسي الداخلي. ان بحث كمال الحاج لهذه الناحية من الموضوع كبحث من يخرج من التاريخ، ويقتلع نفسه من بعدي الزمان والمكان، ليسبح في طوباوية لا تمت إلى الواقع بصلة. انّه ينظر إلى المجتمعات البشرية وكأنّها كتل مستقلة، ترصف الواحدة بجانب الأخرى، كما يرصف الطفل مكعبات العابه الخشبية، متجاهلاً تماماً، طبيعة العلاقات الصراعية، وخاصةً طبيعة الصراع الذي تخوضه الشعوب العربية، والذي سيحدّد بالتالي وجودها، اذ ان لا وجود بدون كيف يحدّده. (ولكنني هنا اتجاهل، بدوري، شيئاً مهمّاً، فاطلب من فكر قومي ايماني أن يتخلّى عن ذاته، ليرى الأمور في موضوعيتها العلمية. لقد غاب عن ذهني، للحظة، أنّ هذين الفكرين لا يلتقيان اطلاقاً).

هل ان الحاج يتجاهل، حقاً، الصراع الذي تقوم به الشعوب العربية في الوقت الراهن؟ من المؤكّد أن لا، ولكنّه يراه من زاويته الطبقية الخاصّة. انّه لا يتجاهل قضية فلسطين، ولكنّها تصبح عنده من طبيعة مغايرة تماماً لطبيعتها الحقيقية. ودور لبنان في هذه القضية هو دور رسولي. كيف؟ ان الصراع الدائر حول القضية الفلسطينية، ليس، في نظر الحاج، صراعاً سياسياً ولا عسكرياً ولا اقتصادياً ولا طبقياً، انه صراع ذو طابع "كوزمولوجي" "اسكاتولوجي" "ديني". وبما ان لبنان، و"لحسن حظه"، لم يجار الشعوب الكبرى في المجالات العلمية، بل ظلّ محافظاً على ايمانيته، ينتج، عند الحاج ان رسولية لبنان الايمانية هي المخرج الوحيد من الصراع القائم حول القضية الفلسطينية. لبنان قد التزم بهذه القضية، لأنّه "اوعى من غيره لسر

الفداء" (85). والمقصود هنا، هو طبعاً سر الفداء المسيحي. من هذه الزاوية، يصبح لبنان "أقوى عروبة من أي بلد عربي آخر" (86) لذا "لا مفر للعالم العربي من ان يتلبنن في نظرته العقائدية إلى قضية فلسطين" (87). ان الوحش الصهيوني لا يزول إلاّ بعقيدة ايمانية يلتزمها الفكر العربي، فيتعالى ويتسامى في غيبياته... واسرائيل، هكذا، تتمادى في احتلالاتها الواقعية العينية، حيث توحش كل الأراضي العربية، وتحقق كل احلامها التوسعية الامبريالية. هذا ما يريده الحاج بكل بساطة. وبالنهاية، وبالنهاية، وحسب منطقه، اليس الجنة، في الحياة الآخرة، من نصيب المؤمن؟ هكذا تقول الأديان. لماذا؟ رؤية الصراع على حقيقته الواقعية؟ ما علينا إلاّ ان نتمثله روحياً، ونحلّه دينياً، فتتحقق أمانينا البعيدة التي هي "فوق السياسة والقوة العسكرية".

عندما يصل الحاج، في تحليله للقضية الفلسطينية، إلى ربط لبنان بالدول العربية، يرى من واجبه توضيح هذا الربط، فيصبح للبنان مبنى ومعنى. وهنا يظهر بوضوح التمييز بين الامة والقومية، عند الحاج. فما هو معنى لبنان وما هو مبناه؟ مبناه، هو أن يكون للبنان "هوية خاصّة" (88)، وهو كذلك لأنّه قومية، متجسدة في دولة مستقلة، ذلك لأنّ منطق الحاج يقول بأنّ انوجاد الدولة هو دليل على جوهرية القومية. وظيفة الوجود أن يدلل على الجوهر. وهذا المنطق المثالي، يظنّه الحاج علماً، ويتبيّن، له ان لبنان، علمياً، قومياً، لانّه سياسياً دولة. نرى هنا أنّ الحاج لا يخرج عن المنطق الشكلي البحث، حيث ان المقدمات هي من باب البداهات الكمحجية المنغلقة على ذاتها.

يبقى أن نرى ما هو معنى لبنان. ان لبنان، معنى، جزء من الامة العربية، لانه يلسن العربية. ولكن الحاج يرى أنّ هذا المعنى، لا يميّز لبنان عن سائر الدول العربية، فيعطيه، هو، معنى خاصاً يميّزه. وهذا المعنى الخاص، يعود إلى هوية لبنان ذاته الفلسفية المدرحية، وإلى صمدانية هذه الذات عبر العصور. ان هم الحاج وما يمثّله من الايديولوجية البرجوازية اللّبنانية، هو دائماً التّركيز على تميّز لبنان وخصوصيته. والغاية من هذا الهم واضحة، وهي تحييد لبنان عمّا يدور في العالم العربي، من ناحية، ومن ناحية ثانية، لجعله "ضابط ارتباط بين الغرب والشرق" (89)، وهذا دور البرجوازية الوسيطة، وهو دور، في نظر الحاج، ذو حدين، لأنّه يقوم على تحضير الغرب والشرق معاً وليس كما كان سابقاً، أي نقل الحضارة الغربية إلى الشرق، وذلك بسبب الجمع بين العقلانية والايمانية في الفكر اللّبناني. هذا الجمع يميّز الفكر اللّبناني، ويجعل منه الفكر الوحيد القادر على اعادة التوازن بين كل التيارات المتطرّفة، لذا وجب عليه ان "يفلسف الدين ليقف في وجه التيارات الملحدة" (90) ولكي يستمر في دوره التحضيري الرّسولي، الموجّه إلى الأمّة العربية والأمّة الصهيونية أوّلاً ثمّ إلى الغرب المسيحي ثانياً. فكلا الأمّتين العربية والصهيونية، قد

فقدت التوازن بين وحدة الجوهر وكثرة الوجود، وعلى لبنان أن يلقنهما كيفية ايجاد هذا التوازن، ذلك لأن تهافت هاتين الأمّتين، يعود في نظر الحاج إلى تهافت فلسفي. فما هي، إذن، رسولية لبنان وما هو دوره التحضيري؟

انطلاقاً من فكره الديني، يرى الحاج **أن مشكلة العالم بأسره هي مشكلة دينية**، تتلخص أو تتجسّد في قضية فلسطين، لأنّه لا يرى من كل هذه القضية إلاّ رأس المسيح، فهو يقول صراحة: ان رأس المسيح هو المطلوب أخيراً في قضية فلسطين و... إذا انهار المسيح انهار القرآن في الوقت نفسه" (91) وهذا يعني انهيار العالم الغربي المسيحي والشرق المسلم معاً. هذه هي المقدمة الأولى أو البداهة الأولى في ذهن الحاج. المقدمة الثانية، تتلخّص بأنّه فرض على لبنان دين معين هو "النصلامية" وهو دين يجمع بين النصرانية والاسلام. ينتج اذن، ان للبنان دوراً تحضيرياً للغرب المسيحي وللشرق المسلم، ودوره الرسولي هذا هو ان "يشير لبنان امام العالمين إلى وجه الله غير المزيف" (92). لقد صنف الحاج، لبنان نهائياً، بلداً طائفياً مؤمناً، كما صنف كل دول العالم، فهي اما ملحدة، واما مؤمنة. إلى هنا يصل الفكر الفلسفي الكمحجي في خطوطه العريضة، فلنر تفاصيله بالنسبة للبنان تحديداً.

ان لبنان، في فلسفة الحاج، وبالتالي في الايديولوجية البرجوازية اللّبنانية، هو بلد طائفي أوّلاً وأساساً، وطائفيته هي من نوع خاص. انّه طائفي بالمعنى العام، لأن الحاج يعود في تحديده للطائفية إلى الدين فيتبين له، مستشهداً بالاب جبرائيل مالك "انه لا يوجد انسان بدون دين". فالفكر الانساني، هو فكر مؤمن جبراً، لا مفر له من الاعتراف بالله. ان هذا التحديد، يدخل الانسان اللّبناني، في انسانيته، حيث لا تمييز بين انسان وانسان ولا بين بلد وبلد في الجوهر. التمييز، من باب الوجود، وهنا يبرز دور الطائفية عند الحاج، لأنّ الطائفية هي تحقيق الدّين أو وجدنته. بمعنى أن "الطائفية هي علاقة اجتماعية بين الانسان والانسان". وكونها هكذا، يجعلها، "ضرورة اجتماعية للدين تمظهره بواسطة التاريخ في تقاليد وعادات وطقوس ومراسيم وتراثات" (93). ويظهر هنا بوضوح، كيف انّ الضرورة الاجتماعية السياسية للطبقة المسيطرة في لبنان، تصير ضرورة للدين، أي انّها تتحوّل إلى ضرورة جوهرية مطلقة.

ولكن ما هو التاريخ في نظر الحاج؟ انّه ليس علماً اختبارياً صغيراً. "التاريخ فن وأخلاق. لذا يجب علينا أن نستعين بالخيال الذي يمتد بقوة الشبح الخلاق إلى ما هو أبعد من الواقع الراهن السقيم" (94). هذا هو التاريخ الكمحجي، انه من بنات الخيال الشابح الذي لا ينظر إلى الواقع، بل يخلق واقعاً يناسب أوهامه ورؤيته الخاصة وشطحاته الماورائية الحالمة لتصير، بقوة التفلسف، والأصح، بقوة الكلمة، واقع لبنان الذي يشكّل مع التاريخ "صنوان". وبما انّ الحقائق التي يقوم عليها الدّين، تقوم عليها الدولة" (95)، ينتج، عند الحاج، وكأنها البداهة عينها، خطأ فصل الدّين عن الدولة. ودين لبنان هو "النصلامية"، هذه هي ميزته

الخاصة. وهذه الخصوصية ليست في ذهن الحاج ومن يمثل، إلاّ في سبيل غرض آخر، هو تحديد نوعية الصراع في لبنان، الذي يبدو للحاج متميّزاً أيضاً، اذ انّه صراع بين الطائفتين اللّتين تشكّلان دين لبنان.

فاذا كان دين لبنان هو "النصلامية" جبرا كما يريده الحاج، فلماذا الصراع بين الطوائف؟ على هذا السّؤال، يجيب الحاج بان الصّراع قائم على فوارق حضارية، اتافيسمية اثنية وحتى بيولوجية. هذه الفوارق لا تظهر في فترات الاستقرار التي لا يعول عليها، "لأنّها لا تصدر عن قاع وجودنا"، بل انّها تظهر في حالات الاضطراب، حيث "تتفجر الشروس الاتفاسمية أي الوراثية البيولوجية التاريخية الاجتماعية، وبكلمة الشروس الاثنية" (96). فالمسلم الفرد، في لبنان، كما المسيحي الفرد فيه، هما كائنان متسامحان، ولكن المسلم كمجموع، والمسيحي كمجموع هما متعصبان متنافران. كيف يجمع الحاج بين هذه التناقضات؟ عندي ان فكر الحاج، لا يقوده المنطق والامانة الفكرية، ما يقوده هو نوع من الخلفية، غير المعلنة، التي ترد الانتفاضات والصراعات الدائرة في لبنان، إلى أساس طائفي، للتعتيم على طبيعة الصراع الحقيقي. والحاج بذلك، وكأنّه ينظر "للجبهة اللّبنانية" في الحرب الأهلية الراهنة، رغم بعض خلافاته الفكرية مع هذه الجبهة، لعدم موافقته على التعاون مع اسرائيل مثلاً، وتشديده على "نصلامية" لبنان.

ويذهب الحاج إلى أبعد من ذلك، فتغدو الطائفية لديه "تركيبا سياسياً قائماً على مزاج اثني" مما يعني أنّ التركيبة السياسية في لبنان تقوم على مزاجين اثنين لهما تعبيران، احدهما اجتماعي والثاني قومي. على الصعيد الاجتماعي تتجلّى هذه التركيبة في توازن تناحري، بين الطوائف لأن، بيقين الحاج، ان "الخوف الذي يفكك اللّحمة القائمة بين اللّبناني المسيحي واللّبناني المسلم، لا يزول" (97)، وعدم زواله، يرتبط مباشرة بالصعيد الثاني لتجلّي الطائفية، أي بالصعيد السياسي القومي، حيث "أتت رئاسة الدولة تعبيراً سياسياً عن القومية اللّبنانية" (98) ان دين لبنان هو "النصلامية"، كما رأينا سابقاً، أمّا القومية اللّبنانية، فهي قومية مسيحية مارونية، تعبر عنها رئاسة الدولة. فما يفهم من الحاج، هنا، ان التعبير الأحادي الجانب للقومية اللّبنانية، هو سبب الصراع الطائفي بين العنصرين المكونين للنصلامية. فلماذا يشدّد الحاج على ضرورة الثنائية الطائفية في لبنان، على الصعيد الاجتماعي، وضرورة مسيحية القومية اللّبنانية على الصعيد السياسي؟ هذا ما لا يوضحه لنا الفيلسوف، فيكتفي بشرح الضرورة الثانية فقط، حيث انّها تتحوّل ضرورة عربية، لا بل عالية وليس فقط لبنانية. كيف؟

لكي نفهم تحليلات الحاج في هذا المجال، علينا أوّلاً أن نفقه "لاهوتية التاريخ" اعتباراً من محنة عام 1948، اذ ان التاريخ عند الحاج، لا يفهم إلاّ لاهوتياً، فعلى غير هذا الصعيد يفقد التاريخ معناه، وهنا يظهر اتّساق فكر الحاج الايماني. ففي نظره، ان ما حدث عام 1948 في فلسطين، ليس إلاّ إعادة لطرح مصير

الانسانية مرة أخرى على بساط البحث. ولكلمة "أخرى" تعني أن قضية الانسانية قد طرحت لأوّل مرّة مع ظهور المسيح، ومحنة عام 1948، هي اعادة طرح لهذه القضية. وهو محنة في نظر الحاج، لانها تضرب في قاع وجودنا الديني، "الذي هو قاع وجود ثلاثة ارباع المسكونة" (99) من هذا الطرح للقضية الفلسطينية، يستنتج الحاج، ضرورة معالجة قضية رئاسة الدولة في لبنان، وضرورة مسيحيتها، التي أصبحت ضمن هذه المعطيات من باب الكيف، لا من باب الكم الاحصائي. معالجة القضية على هذا النحو، تظهر لنا، كيف، يعمل فكر الحاج التبريري: فهو يضع أوّلاً النتائج، ثم يحدد المقدمات على ضوء هذه النتائج وليس العكس، وهذا هو، تماماً، منطق الايديولوجية البرجوازية اللّبنانية التي تريد تأبيد الواقع الراهن حيث الهيمنة لها.

في معالجته لهذه القضية، كما يطرحها، يرى الحاج، حلَّين فقط لقضية رئاسة الدولة في لبنان: اما العلمنة واما الطائفية. وهو يرفض العلمنة قطعاً، ويبرّر هذا الرفض، بطريقة سخيفة جدّاً، ولكنها تتماشى مع فكره الطائفي الايماني الرجعي وهي التالية: مع العلمنة، قد يتوصّل أحد يهوديي لبنان إلى سدّة الرئاسة، وذلك يشكّل خطراً على لبنان وعلى الأمة العربية رمة. تبقى الطائفية. ففي هذا المجال، يقول الحاج، بأن مسيحيي لبنان لا يتخلّون عن رئاسة الدولة، و"لن يتخلّوا اطلاقاً" (100). هذا التخلي يشكّل خطراً أكيداً على لبنان والأمة العربية والمسيحية العالمية قاطبة. نرى أن الحاج لا يفهم العلمنة، ولا يعطينا شيئاً جديداً على الصّعيد الطائفي، فهو فقط يفلسف واقعاً معيّناً، ويعطيه أبعاداً "اسكاتولوجية لاهوتية"، يطرب لها الفكر الايماني العنصري، فكر البرجوازية نفسه. هذا الفكر الذي تعبر عنه فلسفة الحاج، يرى أو بالأحرى، يريد أن يبيّن لنا، أن الخطر الصهيوني هو الذي يعطي الأهمية لمسيحيي العالم العربي ويحدد دورهم الحضاري العربي والعالمي، هذا الدور الذي لا يتحقق إلاّ من خلال استقلال قومي صريح. لبنان، في نظر الحاج، هو رمز هذا الاستقلال لكل المسيحيين في العالم العربي، يعني، كما أنّ للمسلمين في العالم العربي عدة قوميات مستقلة، فيجب اذن أن يكون للمسيحيين العرب أيضاً قومية مستقلة، ذلك لأن منطق الحاج يقول، "ان المعركة الدائرة اليوم، أي بعد عام 1948، ليست بين مسلم ومسيحي، بل بين اليهودية المتصهينة من جهة، والنصلامية من جهة أخرى" (101)، نرى، هنا أنّ الحاج يتخلّى عن واقعيته، التي يتغنى بها، لكي يلجأ إلى الرّمز، فلبنان القومية، يصبح مزدوجاً، هو في الواقع نصلامي، ولكنّه من ناحية الرمز، مسيحي فقط. وعلى صعيد الانتماء هو أيضاً مزدوج. هو عربي وغربي معاً: هو غربي مسيحي في محاربته للشيوعية الملحدة ونصلامي في محاربته لليهودية، مع الأخذ بعين الاعتبار ان الشيوعية عند الحاج، ليست إلاّ من ابداع الصهيونية التي تعمل على تدمير المسيحية. فهو يقول: "الصهيونية هي التي خلقت بين الشعوب، الحروب الطبقية منذ أن افتعل ماركس اليهودي حركة الشيوعية للقضاء على المجتمع" (102). ان هذا العهر

الفكري، وهو عهر حقاً، لأن الحاج يعلم جيّداً أنّ الصراع الطبقي ليس عملية تركيب كيميائي في المختبرات، أو عملية افتعال فردية ذاتية، ان هذا العهر، اذن، ليس إلاّ في سبيل تبرير "لاهوتية التاريخ" ورفض علميته، وبالتالي لتثبيت ضرورة ابقاء رئاسة الجمهورية في لبنان، بيد المسيحية المارونية، تحت ستار المحافظة على لبنان والعالم العربي والعالم أجمع. وهذا ما سيظهر لنا بوضوح في كتابه "فلسفة الميثاق الوطني".

انّ كتاب "فلسفة الميثاق الوطني"، هو تبرير للسياسة القائمة في لبنان، حيث ان الواقع هو البرهان الفلسفي الأهم، ينتج عن هذا البرهان، انّ زوال الميثاق هو زوال للبنان بالذات. كل المشكلة في لبنان هي أن يكون أو لا يكون. فاذا أردنا أن يكون وجب علينا اعتبار الميثاق الوطني "العقيدة اللّبنانية"، واذا لم نعتبره كذلك، فهذا يعني اننا نريد الغاء لبنان وزواله. هذا هو موقف الحاج.

انّ أهميّة وضرورة "الميثاق"، الذي به انوجدت الدولة اللّبنانية كما يجب أن تكون، تقوم، بنظر الحاج، على فقه الميثاق لأهميّة الدّين وبالتالي الطّائفية- لا دين بدون طائفية كما رأينا- لأن "الواقع يقول انه لا وجود لدِين بدون طائفية كما رأينا- لأنّ "الواقع قول انّه لا وجود لدين دون واسطة تجعله واقعاً اجتماعياً، تلك الواسطة هي الدولة، ولا وجود لدولة دون غاية تجعلها مثالاً، تلك الغاية هي الدين" (103) وبما انّ الدّين، محض انساني، فالدولة والدين شيء واحد، انّهما جوهران لا ينفصلان ولا يتغيران، وبالتالي علمنة المجتمع بمعنى فصل الدين عن الدولة، عمل مستحيل خاصة في الاسلام، لأن هذا الفصل يعني بمفهوم الحاج عداءاً للدّين وإلحاداً. انّ الحاج، يتجاهل مثل تركيا حيث تمّ هذا الفصل، ولكن ديباجته السابقة، هي في سبيل التوصّل إلى ابراز الدور السياسي لرجل الدين في لبنان. واجب هذا الأخير يقضي بأن يتسيس ويخوض مجال السياسة، كي يخلص لبنان من موجة الإلحاد عند الذين لا يؤمنون بالقومية اللّبنانية أي غير اللّبنانيين إلاّ بالهوية. هنا، تصبح السياسة من صلب الدين بعد أن كانت، كما رأينا سابقاً، من صلب الأخلاق، لأنّ النضال، في نظر الحاج " يدور على قيم نهائية أي روحية" (104). لهذا السّبب فإنّنا بمطالبتنا لفصل الدّين عن الدولة في لبنان، "نكون قد رمينا السياسة في حضن الإلحاد" (105). والإلحاد بنظر الحاج، يعني: الشيوعية. فهو يقول: " من الخطأ أن نعتبر الشيوعية، ترمي، أوّلاً وآخراً، إلى تدمير الاعتقاد بالله، قبل أن ترمي إلى تحسين وضع العامل من الناحية الاقتصادية" (106). في حين، ان هم الشيوعية هو خارج مسألة الايمان بالله، أو عدم الايمان به. ان ما ترمي إليه الشيوعية ليس مجرد "تحسين" وضع العامل اقتصادياً، بل تحويل المجتمع الطبقي الرأسمالي تحويلاً ثورياً، بفعل حركة الصراع الطبقي، وصولاً إلى النتيجة الحتمية لهذا الصراع حيث تتلاشى الطبقات وتضمحل الدولة.

كل المصير الانساني، عند الحاج، يرتبط بالايمان بالله، أو عدم الايمان به، وما يتهدد الايمان بالله، اثنان: العلم والسياسة، العلم لأنّه اخترع القنبلة الذّريّة، فهو اذن، يهدّد الإنسان جسماً، والسياسة الشيوعية اللاّمؤمنة تهدده روحاً. هذان الوجهان التدميريان للإنسان، يظهران للحاج أنّ رجال الدّين هم الحلقة التي يدور الصراع حولها، لأن وضعنا هو وضع لاهوتي بالأساس و"هكذا يجب أن يبقى... إذ لا فرق أصلاً بين لبنان والمسيحية" (107). عن هذه المقدّمات ينتج أنّ زوال الكاهن في لبنان هو زوال لبنان سياسيّاً وحضارياً. ذلك لأن "الصهيونية تريد رأسه والشيوعية تراهن على جبته" (108) هنا أيضاً، يظهر للحاج أن علمنة الدولة تصبح وسيلة لتسرب "غير اللّبناني" إلى مراكز الحكم ولتهديم كل ما هو لبناني. أمام هذا الافتراض، الذي هو من عنديات الحاج، ينتفض هذا الأخير ويقول منفعلاً: "ان الأرض والسماء تزولان والطائفية لن تزول من لبنان" (109) انّه حقّاً انفعال معبّر. لقد نفدت الحجج عند الحاج، فلكثرة ما دارت على ذاتها في حلقتها المفرغة، وصلت إلى الباب المسدود، حيث الصرخة الانفعالية هي المخرج الطبيعي الوحيد.

والميثاق الوطني، من حيث انّه تكريس الطائفية في لبنان، هو عهد بين انسان وانسان، يعني بين المسلم والمسيحي، لخلق حضارة معيّنة، هويتها الوحيدة أن تكون حلقة الوصل بين الغرب المسيحي والشرق المسلم. فلبنان هو البلد الوحيد، في العالم، "الذي ناداه القدر لمثل هذه المهمّة الحضارية الجبارة" (110) وقد أتى الميثاق عملية عقدنة وقوننة لهذه "الاعجوبة اللّبنانية" فكان أفضل ما يمكن لنا. وهذه ال "لنا"، تعود طبعاً للمؤمن بالقضاء والقدر والمستسلم للأمر الراهن المتحجر، فيجمد فكره عن أي تطلّع، ليعيش في جو الأعجوبات والسّحر، أي في عصر الميثولوجيا، ويخرج من التاريخ وسيرورته، وكان وضع الذات خارج التاريخ وسيرورته، عمل ارادي، يكفي أن نفكّر به، كي يصبح حقيقة واقعية. من هذا المنطق الميثولوجي يستنتج الحاج، ان "الميثاق"، هو خشبة الخلاص ليس للبنان فقط بل للعروبة كلّها، لأن على العروبة ألاّ تخرج عن فكرها الايماني الديني، القومي، كي لا تتصهين أو تتشيّع، أي تصبح شيوعية. يعني ألاّ تخرج، في الحقيقة، على نظام السيطرة الطبقية لبرجوازياتها المتعفنة.

ما نلمسه من فلسفة الحاج للميثاق الوطني اللّبناني، هو تغييب المارونية، ولكنّه تغييب بمثابة الحضور المطلق، وهذا ما يظهر في آخر أعمال الحاج الفلفسية، في "موجز الفلسفة اللّبنانية" وغيره، حيث أنّ القومية اللّبنانية تعني القومية المسيحية المارونية. كيف؟

يرى الحاج، أن لبنان، تاريخاً، يبدأ بالفينيقيين، وميزة الفينيقي الأساسية هي الايمانية، أي ايمانه بوجود الجوهر وايمانه بكثرة الوجود من ناحية، ومن ناحية أخرى، ايمانه بوجود التثليث. هذا الوجه الأخير للايمانية، يجعل الفيانقة مسيحيين قبل المسيح. ففي محاضرته "المسيح ولبنان"، يقول الحاج: "لقد قبلت هذه

الحضارة (أي الحضارة الفينيقية) منذ البدء بصيغة اسطورية لا واعية سر التجسد والفداء والروح القدس، فكانت مسيحية في جوهرها" (111). أمّا بعد المسيح فتاريخ لبنان يرتبط بالموارنة "لأن المارونية هي أولى الحركات الفكرية التي ظهرت تحت سماء لبنان بعد المسيح، وقد جمعت بين الدين والدنيا، بين الأخلاق والسياسة تماماً كما كان حال الذهن الفينيقي" (112) هذا الثبات، كما يظهر للحاج، الذي يضعنا أمام "طائفة وقومية" يجعل للبنان ذاتاً أو "اثنية صامدة على الدّهر" (113)، هي الاثنية الفينيقية المسيحية المارونية، التي تجسدت في مار يوحنا مارون "رأس الشعور بالقومية اللّبنانية" (114)... هذا التسلسل في فكر الحاج يوصله إلى القول صراحة: "لا فاصل بين لبنان والروحانية المارونية" (115).

هذا هو لبنان على الصعيد الفلسفي الكمحجي، وبما أنّ "الفلسفة مشروع سياسي... والسياسة تحقيق فلسفي" (116)، تصبح المارونية السياسية تحقيقاً سياسياً للفلسفة اللّبنانية التي هي من باب واجب الوجود. عند نقطة الالتقاء هذه، بين الفلسفة والسياسة، يقفل الحاج نظامه الفلسفي، فإذا بالفلسفة اللّبنانية فلسفة عاقر، "حصنها المنيع هو عنف الواقع البديهي" (117) كما يقول مروان أمين. ولكي يحكم الاقفال نهائياً، يعود الحاج إلى اللّغة، نقطة انطلاقه الفلسفي، فإذا باللّغة العربية، هي لغة القومية اللّبنانية والفلسفة اللّبنانية، ولهذا تعليله الفلسفي عند الحاج. اللّغة العربية، هي لغة مسيحية من الناحية الاركيولوجية. ان بناء أحرفها الثلاثي، ليس من باب الصدفة والعبث، بل من باب الضرورة، وبلغة كمال الحاج من باب البداهة الواقعية.

***

خلاصة القول، ان فكر الحاج، ليس إلاّ تعبيراً عن الايديولوجية البرجوازية اللّبنانية بوجه خاص، وعن الايديولوجية البرجوازية العربية بوجه عام. انّه فكر سطحي، همّه الوحيد اثبات ضرورة استمرارية سيطرة هذه البرجوازيات في مجتمعاتها. انّه فكر تبريري، غير باحث، منطلقاته، هي نفسها نتائجه. وهذا ما حدا بي إلى دراسة مؤلّفات الحاج، ليس في تسلسلها التاريخي، لأنّها لا تأتي بجديد، بل في تسلسل حاولت أن أرى فيه شيئاً من الترتيب المنطقي أضيفه على مؤلّفات الحاج من الخارج. وهذه المحاولة، في تفكيك فكر الحاج، ضمن تسلسل معيّن، إذا جاءت عملاً ايجابياً بالنسبة لفكر الحاج ذاته، فأعطت هذا الفكر المشتت نوعاً من التوازن الهيكلي الذي يفتقده في الحقيقة... فانّها جاءت سلبية بالنسبة للدراسة ذاتها، لأنّها اكسبت فكر الحاج تسلسلاً منطقياً يفتقده في الواقع.

الهوامش

1- "موجز الفلسفة اللّبنانية" لكمال يوسف الحاج- 1974 ص 840.

2- كماح الحاج: "في فلسفة اللّغة"- دار النهار للنشر ط. 2- 1978- ص 10.

3- المرجع السابق: ص 34.

4- المرجع السابق: ص 60.

5- المرجع السابق: ص 65.

6- المرجع السابق: ص 65.

7- المرجع السابق: ص 75.

8- المرجع السابق: ص 92

9- المرجع السابق: ص 119

10- المرجع السابق: ص 121

11- المرجع السّابق: ص 126

12- مجلّة "الطريق": العدد 5-6 تموز- آب 1977- ص 165

13- كمال يوسف الحاج- "بين الجوهر والوجود" دار النهار للنشر، بيروت 1971، ص 19.

14- المرجع السابق: ص 27

15- المرجع السابق: ص 29

16- المرجع السابق: ص 113

17- المرجع السابق: ص 121

18- المرجع السابق: ص 122

19- المرجع السابق: ص 123

20- المرجع السابق: ص 137

21- المرجع السابق: ص 137

22- المرجع السابق: ص 140

23- المرجع السابق: ص 142

24- المرجع السابق: ص 144

25- المرجع السابق: ص 145

26- المرجع السابق: ص 146

27- المرجع السابق: ص 150
28- المرجع السابق: ص 155
29- المرجع السابق: ص 152
30- المرجع السابق: ص 156
31- المرجع السابق: ص 157
32- المرجع السابق: ص 185
33- المرجع السابق: ص 164
34- المرجع السابق: ص 168
35- المرجع السابق: ص 173
36- المرجع السابق: ص 170
37- المرجع السابق: ص 179
38- المرجع السابق: ص 180
39- المرجع السابق: ص 186
40- المرجع السابق: ص 192
41- المرجع السابق: ص 199
42- المرجع السابق: ص 199
43- المرجع السابق: ص 200
44- المرجع السابق: ص 201
45- المرجع السابق: ص 201
46- المرجع السابق: ص 200
47- المرجع السابق: ص 205
48- المرجع السابق: ص 222
49- المرجع السابق: ص 223
50- المرجع السابق: ص 221
51- المرجع السابق: ص 226
52- المرجع السابق: ص 228
53- كمال يوسف الحاج: "في القومية والانسانية"- منشورات عويدات، بيروت 1957- ص 27.

54- المصدر السابق- ص 27

55- المصدر السابق- ص 29

56- المصدر السابق- ص 31

57- في القومية والانسانية- ص 125

58- في القومية والانسانية- ص 128

59- الحاج: "القومية ليست مرحلة"- منشورات عويدات، بيروت 1959- ص 18 و25

60- المصدر السابق- ص 37

61- المصدر السابق- ص 41

62- المصدر السابق- ص 41

63- المصدر السابق- ص 47

64- المصدر السابق- ص 60

65- المصدر السابق- ص 61

66- المصدر السابق- ص 63

67- المصدر السابق- ص 68

68- المصدر السابق- ص 71

69- المصدر السابق- ص 79

70- المصدر السابق- ص 92

71- المصدر السابق- ص 105

72- من محاضرة لكمال الحاج: "الفلسفة اللّبنانية الحديثة" منشورات دار الانطلاق، ص 6 سنة 1964

73- المصدر السابق- ص 8

74- المصدر السابق- ص 12

75- المرجع السابق- ص 16

76- المرجع السابق- ص 26

77- المرجع السابق- ص 31

78- المرجع السابق- ص 31

79- المرجع السابق- ص 32

80- "في القومية اللّبنانية"- محاضرة لكمال الحاج- شركة الطبع والنشر اللّبنانية. بيروت 1970- ص 11 و12

81- المرجع السابق- ص 13

82- المرجع السابق- ص 14

83- المرجع السابق- ص 17

84- المرجع السابق- ص 31

85- المرجع السابق- ص 41

86- المرجع السابق- ص 41

87- المرجع السابق- ص 43

88- "لبنان مبنى ومعنى" محاضرة لكمال الحاج، 1969 ص 9

89- المرجع السابق- ص 34

90- المرجع السابق- ص 45

91- المرجع السابق- ص 46

92- كمال الحاج: مقدمة كتاب "لبنان في قيم تاريخه" ليوسف الحوراني. دار الشرق بقوت، 1972- ص 15.

93- "أبعاد الطائفية في لبنان والعالم العربي" محاضرة لكمال الحاج. المطبعة البولسية 1969- ص 10.

94- مقدّمة "لبنان قي قيم تاريخه" ص 12 و13

95- "أبعاد الطائفية في لبنان والعالم العربي" ص 14

96- المرجع السابق- ص 21

97- المرجع السابق- ص 26

98- المرجع السابق- ص 26

99- المرجع السابق- ص 27

100- المرجع السابق- ص 29

101- المرجع السابق- ص 30

102- المرجع السابق- ص 35

103- كمال الحاج "فلسفة الميثاق الوطني" مطبعة الرهبانية اللّبنانية، بيروت 1961- ص 55

104- المرجع السابق- ص 106

105- المرجع السابق- ص 110

106- المرجع السابق- ص 118

107- المرجع السابق- ص 131

108- المرجع السابق- ص 131

109- المرجع السابق- ص 133

110- المرجع السابق- ص 156

111- "المسيح ولبنان"، محاضرة لكمال الحاج القيت في الكلية الارمنية الانجيلية سنة 1969 ص 24

112- "موجز الفلسفة اللّبنانية" ص 236

113- "موجز الفلسفة اللّبنانية" ص 240

114- "موجز الفلسفة اللّبنانية" ص 250

115- المرجع السابق- ص 262

116- المرجع السابق- ص 671

117- مجلّة "الطريق" عدد 5-6 تموز- آب 1977 ص 164