الفلسفة عند كمال الحاجّ

من كتاب «في فلسفة اللغة»*

الدكتور أفرام البعلبكي**

المدرَك الكائن بين يديك، كتابٌ لكمال يوسف الحاجّ، عنوانه: «في فلسفة اللغة». وما يُثير فضولك ليس الكتاب من حيث ما يمكن أن يكون موضوعه، بل «فلسفة اللغة» أو، قلْ، النهج الفلسفيّ المعتمد في معالجة إشكاليّة اللغة.

القصد عندي، إذًا، ليس البحث في اللغة وفلسفتها عند الحاجّ أو عند غيره، بل في طريقة هذا الرجل، ونهجه في التفلسف حولها. والمحاولة هذه لا تتعدّى نطاق الدراسة المنهجيّة التي قد تسهم في كشح شيء من الضبابيّة المحيطة بمفاهيمنا النقديّة المعاصرة.

التركيز سيكون على البناء، وعلى الأدلّة، والأقيسة المعتمدة، وعلى فعاليّتها العلميّة في الإقناع الفلسفيّ الذي يظهر أنّ الكاتب يسعى، منذ البداءة، وبإلحاح، إليه، كأنّه يحمل في ذاته ألف جنين ناضج يتدافعون، في سبق، للخروج إلى النور.

التركيز على البناء أوّلًا، قلت، وذلك لنعرض الإشكاليّة المطروحة

(*) محاضرة أُلقيت ضمن حلقة دراسيّة حول الفلسفة اللبنانيّة، في ١٧ نيسان/أبريل ١٩٩٩ في جامعة الفدّيس يوسف، بيروت.

(**) أستاذ في معهد الآداب الشرقيّة، جامعة الفدّيس يوسف.

في الكتاب، أقلّه من حيث الادّعاء الظاهر، مع بعض تفرّعاتها، لاعتقادي أنّ التركيبة المنطقيّة التي يُبنى عليها النصّ، إذا كانت منطقيّة، تؤسّس، مع اكتشاف الحيث كلّه أو بعضه، لفهم أبعاد الرؤية الفلسفيّة عند الحاجّ، ولمفهوم الفلسفة عنده بعامّة، كما تُسهم في تدعيم الحجاج عندما يكون الهدف إقناعيًا، حتّى إذا انتقلنا إلى مناقشة حجّته، بما فيها من أدلّة أو من أقيسة، نكون أقرب إلى عقله وإلى مقاصده الفكريّة؛ علمًا بأنّ دراسة كتاب وتقليبه خلال شهر أو أقلّ لا يسمحان لنا، مهما كانت الدراسة دقيقة وكان التقليب متأنّيًا، بأن ندّعي فهمًا تامًّا لما قضى الكاتب سنوات في تأمّل مواضيعه والتدقيق فيها، وفي تقليبها على وجوهها، ومناقشتها قبل توضيبها وتأليفها وطبعها في كتاب، علمًا بأنّي لا أقصد إلى محاكمته أو محاكمة غيره، إنّه يُقدّم الكتاب عملًا فلسفيًا بمعياره، وأنا أحاول أن أرى إلى فلسفته في ضوء معياره ومعياري في آنٍ معًا.

المقياس الذي سنعتمده لنقد الحجّة في الكتاب هو ما يدّعي الكاتب نفسه أنّه الفلسفة، بالمقارنة مع ما ندّعيه نحن بأنّه تفلسف، أو علميّة فلسفيّة. ما يدّعي الحاجّ بأنّه «الفلسفة» نحصل عليه من كتابه **معالم الفكر الإنسانيّ** الذي خطّط فيه لـ«موسوعة فلسفيّة لبنانيّة عربيّة»، ومن كتاب **«موجز الفلسفة اللبنانيّة»** الذي يعتبره ملخّصًا لمجلّدات أربعة تدور حول الفلسفة اللبنانيّة، أو حول ما يعتقد أنّه فلسفة لبنانيّة تمثّل ذاتًا لبنانيّة عريقة في التاريخ، تجعل لبنان يحتضن الثقافات العالميّة الحاضرة بشمولِ محبّة. فضلًا عن أنّ هذا الكتاب مرجع بالغ الأهمّيّة للاطّلاع على رأي كمال الحاجّ، بذاته، وبـ«فلسفته» وعلى ما يُعلن عنه، مباشرةً، أنّه الفلسفة.

أمّا ما ندّعي نحن بأنّه تفلسف أو علميّة فلسفيّة فسنعرضه في حينه، ونُشير إلى وجهات نظر كثيرة سبقتنا في الموضوع نفسه فتأثّرنا بها وأخذنا ببعضها وطوّرنا ما أخذناه ليتسجم مع اقتناعاتنا الذاتيّة ومع تجربتنا الطويلة بين الفلسفات المتناقضة.

المعتمد، إذًا، في الأساس، هو النقد الداخليّ فنقيس منهج الرجل

بما يدّعيه هو، أمّا ما ندّعيه نحن فيأتي على مستوى أقلّ فرادة وأكثر شموليّة، نلتزم به في صياغة مواقفنا، إنّما لا نلزم به أحدًا.

الإشكاليّة المطروحة في كتاب «في فلسفة اللغة»

يصعب جدًّا أن توجز الكلام وأنت تقوم بعمليّة عرض تقليديّة قبل مناقشة ما في هذا الكتاب. النصّ مشحون بالأفكار، ترجمُك رجمًا، وتنقلها بلاغةٌ تعبيريّة تأبى المترادفات، وفصاحةٌ لغويّةٌ يندر أن يشوبها وهنٌ خارجًا عن بعض الأخطاء الشائعة التي لا يتنبّه لها إلّا المحترفون. غير إنّنا إذا عدنا إلى ما يُقدّمه هو في مستهلّ الكتاب على أساس أنّه القضيّة المحوريّة، لوجدنا أنّه مسألة علاقة اللغة بالوجدان الإنسانيّ، أو الذات الإنسانيّة، وبالتالي علاقتها بالذات القوميّة، ليس ذودًا عن اللغة العربيّة كلغة، بل من أجل تفسير صمودها وليونتها وانفتاحها، والطاقات التي تخزنها في أحشائها، ذلك كلّه للارتفاع بها إلى مستوى المعاضل الماورائيّة والقضايا المصيريّة ليغدو التمسّك بها جزءًا لا يتجزّأ من نظرة شاملة في الكون[1].

أمّا علاقة اللغة بالوجدان فيحاول الكاتب أن يثبتها في فصول ثلاثة كما يقول: الأوّل: «في جوهريّة اللغة» فيُبيّن أنّ هذه الأخيرة غاية لا واسطة وأنّ شأن الوجدان هو في شأن اللغة. والثاني: «في انطولوجيّة اللغة» وهو فصل وجوديّ يُبيّن فيه أنّ جوهر اللغة هو في وجود اللسان، أي أنّ وجود اللغة لا يكون تامًّا إلّا في حيّز خاصّ، أي في لسان واحد، بمعنى «أنّ الإنسان لا يجيد الإجادة الكاملة غير لسان واحد هو اللغة الأمّ». والثالث: «في وجوديّة اللغة» وهو فصل تطبيقيّ يُبيّن أنّ ما أطلق عليه ازدواجيّة اللغة في العربيّة، ليس خصوصيّة عربيّة بل هو في كلّ لسان في العصور والأمكنة جميعها. أمّا النقاش حول خطر العاميّة على الفصحى، أو خطر الفصحى على العاميّة فيتنله الحاجّ ليرتفع به، في

(١) في فلسفة اللغة، ص ١٢-١٣.

تصوّره، من مستوى المماحكات اللغويّة إلى مستوى المسائل الفلسفيّة ويدخله «تحت قبّة الأنطولوجيا»، لأنّه، في النهاية، يعكس الموقف من الإنسان كلّه، «من الوجود عامّة»[٢].

الكتاب

هذه الإشكاليّة، مع تفرّعاتها والمسائل الجانبيّة المتّصلة بها، ثمّ الأدلّة والبراهين التي يسوقها لإثبات طرحه ورفع نتائج أبحاثه، يعرضها الدكتور كمال يوسف الحاجّ في كتاب من ثلاثمئة واثنتي عشرة صفحة من القطع الوسط. والنسخة التي نعمل عليها هي الطبعة الثانية الصادرة في بيروت عن دار النهار للنشر سنة ١٩٧٨، أي بعد وفاة المؤلّف بستين من دون أيّة إشارة إلى أيّ تعديل أو تبديل في الطبعة الأولى.

أمّا الدافع إلى تأليف الكتاب، المعلن عنه في ملحق بعد الخاتمة، فيعيده الحاجّ إلى تجارب ثلاث جعلته يعتقد غائيّة اللسان، أي فاعليّة اللغة الأمّ في تكوين شخصيّة الإنسان فردًا ومجتمعًا. التجربة الأولى ذات وجهين: وجه عفويّ هو حصيلة أن يولد الإنسان من والدَين يقدّسان لغتيهما وينقشانها في صدور الطفولة. فالأسطر الأولى التي يُحبّرها القدر في أعماق الإنسان منذ الطفولة المبكّرة تقرّر بعض ما سيكونه المرء في المستقبل «وللأوّليّة أوّليّة لا تزجر...»[٣] ثمّ وجهٍ مفتعل ذي نتائج مؤلمة تمثّل في عادة فرض النطق بلغة أجنبيّة على أطفال في الصفوف الابتدائيّة تحت طائلة العقوبات المتنوّعة. وقد عانى الكاتب في طفولته من هذه الممارسة، ولو إلى حين، الانعزال والانطوائيّة وشيئًا من التصاغر «إزاء الذين يلسنون بغير العربيّة من أجانب ومتأجنبين»[٤].

غير أنّ المأساة في التجربة الأولى لم تتوقّف عند الشعور الخاصّ

---

(٢) في فلسفة اللغة، ص ١١.
(٣) م. ن.، ٢٩٥.
(٤) م. ن.، ٣٠٠.

بالدونيّة اللغويّة، بل تعدّتها إلى خلق دونيّة قوميّة أصابت الكاتب في شعوره القوميّ وجعلته يحكم على غيره «أنّه من طينة أبهى، وأسنى وأنبل» و«مَن ذُلّ في لغته ذلّ جبرًا في قوميّته، ومَن ذُلّ في قوميّته ذلّ أيضًا في إنسانيّته»[٥].

التجربة الثانية كانت مع محاولته نقل فكر برغسون إلى العربيّة فأبانت له المحاولة «أنّ المعنى ملتصق بالمبنى التصاق الريح بهبوبه» و«أنّ الفصل بين المعنى والمبنى، أسطورة لا حقيقة»[٦].

أمّا التجربة الثالثة فكانت طموحًا لامتلاك الفرنسيّة كامتلاك العربيّة، انتهى فشلًا ووهنًا في اللغتين معًا، أدّى إلى اقتناع نهائيّ بغائيّة اللغة. التجارب الثلاث حول علاقة اللسان بالفكر أوقفته على حقيقة اللغة ولم تترك شكًّا لديه «في أنّ للقلب الواحد لسانًا واحدًا. في أنّ العبقريّة لا تنساق في غير عنويّة لغويّة واحدة. أعني عنويّة اللغة الأمّ»[٧].

هذه هي الدوافع المعلنة، قلتُ، في ملحق بعد الخاتمة، إلّا أنّنا نعثر، في المقدّمة، على غاية أخرى، أي دافع آخر، وهي «الذود عن اللغة العربيّة التي نقشها القضاء في غشاءات صارختنا، وحفرها بعناد في ألسنتنا» لا من باب اللغة بل من باب الفلسفة[٨]. إلّا إذا كان المؤلِّف يُفرّق، عن غير حقّ، بين دافع وغاية، لأنّ الغاية قبل الفعل دافعٌ وبعد الفعل، إذا تحقّقت، غرضٌ، كما نجد في معاجم اللغة والفلسفة.

المؤلِّف و«القل سَفَة» والفلسفة

المؤلِّف أديب لبنانيّ ملتزم ولد ١٩١٧، في بلدة الشبانيّة، لبنان. درس في مدرسة الحِكمة ثمّ تخرّج من الجامعة الأميركيّة في بيروت أستاذ

---

(٥) في فلسفة اللغة، ٣٠٢.
(٦) م. ن.، ص ٣٠٣.
(٧) م. ن.، ٣١٠.
(٨) م. ن.، ١٢.

علوم بالأدب العربيّ، ثمّ تخرّج دكتورًا من السوربون في باريس وعاد إلى بيروت حيث علّم الفلسفة في معاهد كثيرة وفي الجامعة اللبنانيّة بخاصّة، منجزًا وناشرًا، في الآن نفسه، عددًا كثيرًا من المؤلّفات والمقالات والمحاضرات «الفلسفيّة» الملتزمة بقيَم دينيّة وأخلاقيّة وقوميّة وإنسانيّة لا يقبل المساومة عليها، ومنها مارونيّته ومسيحيّته وقوميّته اللبنانيّة ولغته العربيّة وما شابه. ويظهر أنّ فكره كلّفه دمه فقُتل، بعد أن خطفه بعض المتقاتلين على الأراضي اللبنانيّة سنة ١٩٧٦[٩].

عرفته ملحاحًا، صادقًا في سعيه إلى حقيقته متمسّكًا، حتّى العناد، بما يعتبره رأيًا صائبًا وموقفًا سليمًا؛ وكانت تذهلني دغماطيّته هذه فيظهر كأنّه يفرض علينا أن نعتقد قولَه، فقط، لأنّه هو الذي يقوله، أو كأنّ علينا أن ننتظر لنصبح في مثل سنّه وفي مستواه الذكائيّ والمعرفيّ فنفهم ما يعتقده حقيقةً ثابتة لا تقبل المناقشة. إنّها شيء من الصوفيّة في التعامل مع مسائله ومع المسائل الفلسفيّة بعامّة فلا تفهم ما يقوله المتصوّف إلّا إذا عشت معاناته وخبرت ما خبر، كأنّ الخبرة لديه أهمّ من الاختبار وأصدق. صفات تجمّعت في الحاجّ فرأيت إليه شاعرًا أديبًا بالرغم من رؤيته إلى نفسه فيلسوفًا مبتكرًا، ورؤيته إلينا زمرةً منحلّة من المتطاولين على الحقيقة والمخدوعين بمنطقيّة تجريبيّة قاصرة ومحدودة.

لقد عاصر الحاجّ أحداثًا سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة صاخبة وكان في قلب العواصف كلّها. عاصر صراع الاستقلاليّة والتبعيّة، وصراع التعريب والتغريب، وصراع القوميّة والأمميّة، وصراع المادّيّة والمثاليّة، وصراع الديانات والمذاهب والطوائف، والصراع على الأرض، وصراع الفصحى والعاميّة؛ أمّا إتقانه لغاتٍ غير لغته العربيّة فجعله في قلب الصراعات الفلسفيّة والأدبيّة والفنّيّة العالميّة قديمها وحديثها، وهذا ما يفرض عليك أن تثق بأنّ المواقف التي يتّخذها، على أيّ صعيد، لا يتّخذها ارتجالًا بل

---

(٩) يوسف أسعد داغر: مصادر الدراسة الأدبيّة، ج ٤، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانيّة، ١٩٨٣، ص ١٩٥.

عن سابق تصوّر وتصميم، وهي مواقف من صميم اقتناعاته لأنّها عن علم وافر وثقافة واسعة ونظرة ثاقبة إلى الأشخاص والأشياء والأحداث، إنّما نظرة خاصّة في الأحوال كلّها، وبذلك يؤكّد لك مسؤوليّته الواعية عن معتقداته فتحترمها وإن لم تشاطره شيئًا منها أو نهجه في الدفاع عنها.

«الفل سَفة» هكذا يكتبها، وهي عنده، لغويًّا، من لفظتين عربيّتين فينيقيّتين هما «فلّ» وتحمل معنى التحليل والتكسير، و«سفّ» وتحمل معنى الشدّ والالتقاط والتركيب؛ وهذا تمامًا ما تقوم به الفلسفة من تحليل وتركيب بشهادة كَنْت، من جهة، الذي يدّعي أنّ العقل ذو حركتين أصيلتين حركة التحليل وحركة التركيب، وبالاستناد إلى لسان العرب لابن منظور، من جهة ثانية، حيث «الفلّ» هو الكسر والتثليم أو التحليل و«السفّ» هو الالتقاط والجمع والتركيب[١٠].

أمّا الفلسفة، في ذاتها، فهي عنده رجراجة التحديد لأنّها الإنسان، والإنسان لا يحدّد. والتفلسف عمل وجدانيّ لصيق بآدميّتنا «وكلّ واحد منّا فيلسوف على قدّه»؛ والفلسفة الحقّة تجربة باطنيّة، وهي كالأدب أوجاع وأشواق وغصّات. إنّها الأدب الكبير، فالفلسفة الصحيحة هي أدب العقل كما أنّ الأدب الصحيح هو فلسفة القلب.

أمّا الباعث على التفلسف عنده فليس التعجّب أو الدهشة بحسب تعبير أرسطو، إنّ التفلسف ينبع من حتميّة الموت. «الإنسان موّيت»، وكلّ واحد من الناس موّيت، وليست حياتنا على وجه الأرض إلّا موتًا متتابعًا[١١].

الملاحظ هو أنّنا نعرف تحديد الفلسفة عند الحاجّ لغويًّا وفي ذاتها ونعرف الباعث إليها ولكنّنا لا نعرف عنده منهجًا محدّدًا يُلتزم به في العمل الفلسفيّ عدا أنّها تحليل وتركيب وتفسير للحقيقة، وتقوم على خمسة

---

(١٠) موجز الفلسفة اللبنانية، ٣٢-٣٣.

(١١) م.ن.، ص ١٦. وللتوسّع في الاطّلاع على مفهوم الفلسفة عند الحاجّ راجع المصدر نفسه، ص ١٣-٨٠.

أركان: الإيمان بالعقل، الشكّ المنهجيّ، إلغاء السلطة الفرديّة، الإيمان بنظام كونيّ ثمّ النزعة التعميريّة[١٢].

ونخرج عن هدفنا إذا انصرفنا إلى التوسّع في عرض مفهوم الفلسفة عند الحاجّ وإلى مناقشته ونقده وإبراز التناقضات الكثيرة في مصطلحاته. هكذا يرى إليها ويمارسها، لذلك نكتفي نحن بالإشارة إلى أنّنا إذا قبلنا بأنّ الفلسفة هي الإنسان وبأنّ الإنسان رجراج التحديد، فعلينا أن نقبل بالتناقضات لأنّها لا تكون تناقضًا بمقدار ما هي انعكاس واضح لحالة الترجرج التي يحياها كمفكّر.

أمّا إذا قلنا إنّ الفلسفة ليست الإنسان بل هي عمل من أعماله ونشاط من نشاطاته، فلا يُعقل أن نقبل بأنّها رجراجة التحديد مهما كان الإنسان رجراجًا في ذاته وفي تحديده. إنّها «فعل»، إنّها كائن، ولكلّ كائن، أذاتًا كان أم فعلًا، طبيعة خاصّة به تُعرف وتحدّد بالرغم من إمكانيّة النظر إليه من زوايا مختلفة. هناك اختلاف على تحديد الفلسفة ناتج عن اختلاف الباعث إليها والأسلوب المعتمد في تعاطيها، وعن مستوى الثقة الموضوعة في نتائجها وما شابه. وهذا يفرض تحديد مفهومنا لهذه الفلسفة ما دمنا طرفًا في السعي إلى اكتشاف نهج الحاجّ الفلسفيّ في كتابه «في فلسفة اللغة».

الفلسفة

لقد تفلسف هذا الناس أوّلًا، وبعد ذلك راحوا يبحثون عن تحديد لما يقومون به، وكان على الفلسفة نفسها أن تحدّد ذاتها وأن تحدّد ماهيّة التفلسف: قد تكون الدهشة في بداءة التساؤل عن تفسير لظاهرة، وقد تكون الحيرة أمام الحياة والموت، وقد يكون الشكّ وقد يكون الفضول وقد تكون الحاجة المادّيّة أو المعنويّة أو أيّة حاجة كالحاجة إلى اكتشاف القوانين الطبيعيّة للسيطرة عليها والإفادة منها، أو كالحاجة إلى الحماية أو

(١٢) موجز الفلسفة اللبنانيّة، ٤٦-٥٥.

اللجوء وغيره. فاحتكاك الفكر بواقع الأشياء والظاهرات جعل التساؤلات تتوالد وتتداخل، والسعي إلى الأجوبة الدقيقة عنها يتفرّع والعمل على تفسيرها بأدلّة وتجارب يتنوّع، فتفلسف بعض هذا الناس من دون أن يعرفوا أنّهم يتفلسفون. كانوا يبحثون عن حقيقة ما حولهم وعن حقيقة مَن وما هم، وعندما وعوا ذلك راحوا يبحثون عن معنى ما يقومون به فطرحوا، عقلانيًّا، مسألة العلم وعملوا على ضبط الخصائص التي تميّز أنواعه، كما نتبيّن من الاطّلاع المتأنّي على تاريخ الحضارات القديمة المتنوّعة. لذلك فإنّ التحليل اللغويّ للفظة فلسفة ومرادفاتها لم يعد يفيدنا شيئًا كثيرًا لا في أصلها اليونانيّ كما يرى الباحثون ولا في أصلها الفينيقيّ والعربيّ كما ينفرد الحاجّ في ادّعائه. فقد تقلّبت هذه اللفظة في معانٍ كثيرة حتّى أصبح البحث في مسألة المعرفة وفي تطوّر النظريّات والمنهجيّات المعرفيّة عبر مراحل تاريخ الفكر الإنسانيّ الشامل، الطريقَ الأسلم لفهم ماهيّة الفلسفة وماهيّة النهج الفلسفيّ وشروطه.

إنّنا إذا تتبّعنا مسيرة الفكر منذ ما قبل سقراط، مرورًا به وبركنَي الثلّث الآخرين: أفلاطون وأرسطو، انتقالًا إلى السريان وإلى المسلمين، فإلى النهضة الأوروبيّة، وصولًا إلى عصرنا الحاضر، نخرج بملاحظات كثيرة أهمّها، في ما نحتاج إليه في هذه الدراسة: أوّلًا أنّ العقل الباحث في الوجود انطلاقًا من البداهات والمصادرات العلميّة وقوانين العلوم الرياضيّة والاختباريّة هو الأساس في أيّ عمل فلسفيّ، وأنّ الخلاف كان ولا يزال حول قدرة العقل على الإدراك، وعلى مقدار ما يدرك، وعلى قيمة اليقين في إدراكه، وعلى وسائل المعرفة والأساليب المعرفيّة، وعلى المواضيع التي هي في متناول العقل أو في غير طور من أطواره أو في طور خارج أطواره.

ثانيًا: إنّ المثاليّة وما تفرّع عنها، والواقعيّة وتفرّعاتها في النهجين العقلانيّين الصورانيّ والعلميّ بوجهَيه الاختباريّ والنظريّ، لا تزالان الحيّز الشرعيّ لفعل الفلسفة.

ثالثًا: إنّ إقحام العقلانيّة اللاهوتانيّة في نطاق الفكر الفلسفيّ لم يؤثّر سلبًا على مفهوم الفلسفة كنهج علميّ بمقدار ما أسهم في إبراز الخصوصيّة العلميّة في التفلسف؛ والتوفيقيّات جميعها، في المشرق وفي المغرب، وفي الشرق والغرب، لم تكن سوى دلالة قاطعة على وجود هذه الخصوصيّة العقلانيّة العلميّة في أذهان التوفيقيّين.

رابعًا: إنّ الوجدلانيّة والعرفانيّة وتفرّعاتهما الأدبيّة والصوفيّة وبواعثهما العاطفيّة مواضيعُ تبحث فيها الفلسفة وليست من الفلسفة. فالأدب يبقى أدبًا، صغيرًا أكان أم كبيرًا، والتصوّف يبقى تصوّفًا سواء على مستوى الزهد أم على مستوى التوحّد والفناء كما يدّعون.

خامسًا: إنّ الكلام على هويّة قوميّة أو إقليميّة للفلسفة هو كلام بدون سند علميّ ولا يرقى في شيء عن مستوى الخطاب الأيديولوجيّ، وهو غير مقبول إلّا في نطاق تفصيل الكلام على شخصيّة المسهم في الإنتاج الفلسفيّ العامّ، وهذا ما يُكسب الفلسفة شرعيّة الامتياز الشموليّ الذي ورّثته لفروعها أو مواليدها، فأضحى شرطًا من شروط العلميّة في قوانين العقل وفي أيّ خطاب علميّ دقيق.

سادسًا: إنّ الاقتباس عن سلطة، أيًّا كان نوعها، لا يُشكّل دليلًا ولا برهانًا ولا تأسيسًا لقياس برهانيّ في النهج الفلسفيّ. المصادرات الدينيّة، والمسلّمات العقيديّة، والمواريث التراثيّة لا يعوَّل عليها في تركيب الأدلّة العلميّة عندما نبحث عن حقيقة أو عن تفسير لظاهرة.

هذه الملاحظات البارزة، وغيرها الكثير ممّا تكتشفه في تتبّعك الأحداث الفكريّة في تاريخ الفلسفة العامّ، يولّد فيك اقتناعًا بأنّ هناك نهجًا فكريًّا مميّزًا اسمه «الفلسفة» لا يتماهى مع أيّ نهج آخر، وهو وجود تامّ يمكن تحديده، انتهجه فريق من المفكّرين والعلماء قبل أن يسألوا عن ماهيّته وعن اسمه، فوجد بينهم، ولا يزال دولةً يتطوّر في كلّ اتّجاه ويبقى نهجًا مميّزًا لا شكّ في وجوده. إلّا أنّ هناك اختلافًا على خصوصيّة هذا النهج وعلى المواضيع التي تخصّه لا يزال، هو أيضًا، يتطوّر فيتّسع أو

يضيق، وهذا الناس، أو بعضهم، ينهجونه وبعد ذلك يختلفون.

لعلّنا نوضح معيارنا من توضيح ماهيّة الفلسفة التي نتهجها في مقابل ما ينتهجه الحاجّ انطلاقًا من توضيح منطلقين أساسيّين فيها هما مصطلح الواقع، أو الحقيقة الواقعيّة، ومصطلح العلم؛ ثمّ نبني على مصادرتين ركنيّتين هما أوّلًا: وجود حقيقة واقعيّة، أي وجود واقعيّ، وثانيًا: بوسعنا، في أحوالنا الطبيعيّة، أن نعرفها. المرئيّ من هذا الوجود الواقعيّ نعرفه بالتجربة وبالإدراك الحسّيّ المباشر، وغير المرئيّ منه نعرفه بأفعاله المرئيّة التي تولّد مصادرات، ضرورة قبولها تؤدّي إلى استحالة قبول نقيضها.

العلم هو نتيجة توصُّل الذكاء البشريّ إلى اقتناص الحقيقة الواقعيّة سواء أكان الدافع هو الدهشة أم الشكّ أم الفضول أم الخوف من الموت أو من غيره. وتتعدّد العلوم وتتنوّع بتنوّع الكائنات الواقعيّة وبتنوّع التساؤلات عن طبيعة هذه الكائنات وعن عللها القريبة والبعيدة.

العلم لا يكوّن هذا وذاك في آن معًا، تمامًا كالأشياء جميعها في البداهة البسيطة. فلا يُعقل أن تكون الفلسفة أدبًا والأدب فلسفة والوجدانيّات عقلانيّات والعقلانيّات عواطف إلّا في الخطب الشعبيّة وفي المواقف الأيديولوجيّة. قد يحدث التطوّر في مفهوم المدرك انطلاقًا من التطوّر في علم المدرك وفي ضمن السياق نفسه كما يتحوّل الضفدع من بويضة إلى ضفدع وكما تتحوّل الفراشات وغيرها في ضمن سياقها الطبيعيّ، لكن لا يتحوّل الضفدع فيلًا ولا الفراشات زرافات. وهل تتحوّل الأشياء بإطلاق تسميات جديدة عليها؟ ألا يتعارض هذا مع التوقيفيّة التي يأخذ الحاجّ بها؟!

الحقيقة الواقعيّة هي موضوع المعرفة، وبالتالي هي موضوع العلم، فالعلم يسعى إلى معرفة الوجود، تجريبًا، في اتّساع وجوده بالرغم من اقتناعنا بأنّ المواضيع الوجوديّة لا تُعرف جميعها بالطريقة ذاتها على مستوى واحد من اليقين. الشرط الأوّل في انفتاح العلم هو الوجود

الواقعيّ. ما يبحث عنه العقل هو التصوّر الصادق للوجود الواقعيّ، والعلم هو انعكاس المفهوم الصادق في الذات المدركة. فنحن ننطلق من الواقع إلى التصوّر، والواقع لا يُرينا وحدانيّة الكائن بل تعدّديّة الكائنات في سلّم يبتدئ من مادّة لا محدودة إلى صورة لا محدودة، فيكون العلم هو السعي إلى معرفة الخصائص النوعيّة في هذه الكائنات وإلى معرفة القوانين التي تضبط وجودها وكيفيّة فعلها وانفعالها، وخطّ تطوّرها وتحوّلاتها، ثمّ إلى كيفيّة التعبير عنها. وعلمنا، بالرغم من أنّه وجود واقعيّ، ليس وجودًا محدّدًا بكمّيّة نهائيّة. إنّه وجود مكتسب وملكة محصّلة بالجهد الذاتيّ، وهو عرض يُمتلك أو لا يُمتلك وليس إنّيّةً جوهريّة ثابتة، فالعلم استزادة مستمرّة كلّما استوعبنا به قسطًا من حقيقة الوجود ازددنا تعقّلًا، وبالتالي ازددنا رغبة في المزيد وقدرة عليه.

وعلمنا هذا ليس علّة وجود الكائنات بل هو، وطريقة التعبير عنه، نتيجة لوجودها. لذلك معلوماتنا تنتظم، بل يجب أن تنتظم في تراتبيّة منسجمة مع تراتبيّة الكائنات من حيث أسبقيّة وجودها الواقعيّ، أقلّه بالنسبة إلى زمنيّة إدراكنا لوجودها؛ وقولنا أن ليس هناك علمٌ بل علومٌ وإنّ علومنا تتنوّع بتنوّع الموجود هو نتيجة طبيعيّة لهذا الواقع. فلو قلنا: «كائن حيّ» فيكون قولنا «كائن» نتيجة لفعل وجوده أوّلًا؛ و«حيّ» نتيجة لخصوصيّة وجوده، ويكون هذا الكائن موضوع العلم الباحث في علل الوجود وفي طبيعتها وفي قربها وفي بعدها، وفي وسائله المنهجيّة والتعبيريّة الدقيقة، من حيث هو كائن. ويكون موضوع علم الفيزياء ونهجه وتعبيره من حيث هو كائن متحرّك، وموضوع علم الأحياء ونهجه وتعابيره من حيث هو حيّ، وهكذا.

ثمّ إذا قلنا: «الإنسان» فيكون هذا الإنسان موضوع البحث في علل وجوده القريبة والبعيدة من حيث هو كائن، وموضوع الكيمياء من حيث هو مزيج من عناصر ماديّة، وموضوع الفيزياء من حيث هو متحرّك، وموضوع علم الأحياء من حيث هو حيّ، وموضوع علم النفس من حيث هو ذو نفس أو حياة مغايرة للمادّة الكثيفة، وموضوع الأخلاق والحقوق من حيث هو

ذو قدرة غريزيّة على الاختيار المسؤول، وموضوع علم الاجتماع والسياسة من حيث هو كائن مدنيّ بالطبع. وفي كلّ علم تختار الألفاظ، ومرّات تنحتها، وتحدّد التعابير انطلاقًا من أسبقيّة المدرَك، تمامًا كما يحدث في تسمية بعض الاكتشافات الطبيعيّة، بعد أن يعمل العلماء، مثلًا، سنوات على اختبار دواء يختارون له، إذا نجح، اسمًا يُشير إلى خصائصه التركيبيّة كما يُشير، مرّات، إلى العالِم الذي اكتشفه، وإذا سلّمنا، جدلًا، بأنّ اللفظة والفكرة متساوقتان فيجب أن نسلّم واقعًا، بأنّ اللغة ليست ألفاظًا فقط.

ثمّ إنّ الفلسفة، إذا انطلقنا من تركيبها اللغويّ اليونانيّ، هي محبّة الحكمة ومحبّة العلم وسعي إليهما وإلى الاستزادة منهما؛ وإذا سلّمنا، جدلًا، بأنّها من «فلّ وسفّ» أي تحليل وتركيب، فالتحليل هو انطلاق من معطيات معلومة إلى خفيّ، والتركيب هو سكب المكتشف في قوالب لغويّة تقنيّة متّفق عليها، نبدّلها ونطوّرها في كلّ مرّة يتطوّر علمنا ويتبدّل؛ وهذا يؤكّد لي، كما تأكّد لمَن نظر قبلي في هذه المسألة، أنّ الفارق بين العلم والفلسفة فارق وهميّ نتخيّله عند تخيّلنا الفارق بين نهج في البحث وموضوع يقع عليه هذا البحث. الفلسفة نهج محدّد في البحث، ليس له موضوع محدّد غير الوجود الواقعيّ في تفرّعاته اللامحدودة، وهو نهج عقلانيّ بَحْت ينطلق من البداهة أو من المصادرة العلميّة أو من القوانين الطبيعيّة المثبتة بالتجربة الحسّيّة. ثمّ إنّنا نتوهّم هذا الفارق أيضًا عندما ندخل في المرحلة الاختباريّة من البحث عند الممارسة الفعليّة لبعض العلوم التي تعمل فيها حواسّنا الخارجيّة في محازاة العقل المراقِب والمتسائل والمستقرئ والمجرّب والناقد والمستنتج.

إنّ الرغبة في التخصّص، كما أصبح معروفًا، فضلًا عن ازدياد عدد الاكتشافات العلميّة التي توسّع نطاق العقل وتزيد من قدرته على إدراكات جديدة، وفضلًا عن تفرّع العلم الواحد إلى علوم فرعيّة، هي التي جعلت أنواع العلوم تظهر كأنّها مستقلّة بعضها عن بعض، وبالتالي عن الفلسفة؛ وهو ما حمل بعض الدارسين على اعتبار الفلسفة نوعًا من الضرب في

المجرّدات والمطلقات الوهميّة، وفي الخلفيّات بعيدًا عن نطاق المختبر ونطاق المُشاهَد والمحسوس بذاته أو بنتائجه، فظنّ بعض هذا الناس، وهو ظنّ خاطئ، أنّ الكلام الغامض فلسفة، وأنّ البهلوانيّات اللفظيّة فلسفة، وأنّ التعبير المنفعل عن الانفعالات المذهلة فلسفة، وأنّ الأدب الكبير فلسفة، فأعفوا أنفسهم من الدليل العلميّ ومن القياس العلميّ ومن كلّ ما يفرض البحث العلميّ، الذي هو الفلسفة، من شروط الصدق والموضوعيّة والثبات.

الواقع، عندنا، هو غير هذا. فالرغبة في العلوم والسعي إليها عمل علميّ لا مجال فيه للانفعالات والوجدانيّات المتنوّعة. الظاهرات جميعها، بما فيها ظاهرة النطق، لا تفسّر بخلفيّات أيديولوجيّة أو بأحكام مجّانيّة، فكلّ ما يؤكّد من دون دليل أو قياس برهانيّ يُرفض من دون دليل أو قياس برهانيّ. فالعلوم بحث بالعقل عن حقيقة لاكتشافها ولتفسير المكتشف منها ولتحديد وجوه الانتفاع بها على مستويات الانتفاع الإنسانيّ المادّيّ والمعنويّ المختلفة، وبالتالي الفلسفة هي هذه العلوم، فتبحث في الكائن من حيث هو كائن ومن حيث وجوه كينونته المختلفة، وتحاول الوصول إلى الحدود المشتركة وإلى المفاهيم العامّة والقوانين اليقينيّة والأحكام الصادقة، وإذا راهنت مرّة في أحكامها فلأنّها الأجرأ في التساؤلات والأصلب في الصبر على انتظار النتائج.

الفارق بين العالم والفيلسوف فارق وهميّ أيضًا كالفارق بين العلم والفلسفة. الدخول إلى المختبر هو مرحلة من مراحل البحث العلميّ وهو هكذا مرحلة من مراحل التفلسفة، وهل تختبر من دون أن تحلّل النتائج وتركّب القانون المكتشف؟ وحدّه الفارق بين العالم والتقنيّ هو الفارق الفعليّ الموجود. الباحث عن الحقيقة الطبّيّة وعن القوانين التي تتحرّك من ضمنها حالة الأجساد البشريّة هو عالم فيلسوف؛ المستفيد من القوانين والاكتشافات الطبّيّة لمداواة هذا الناس ولشفائهم هو تقنيّ يطبّق القانون العلميّ الذي اكتشفه الفيلسوف. وهكذا المهندسون على أنواعهم والكيميائيّون والرياضيّون والفيزيائيّون والموسيقيّون وأمثالهم من ذوي

الاختصاصات العمليّة، إنّهم تقنيّون فقط وليسوا بفلاسفة علماء إلّا عندما يتجنّدون للبحث في مثل هذه الاختصاصات وتفرّعاتها. رجل الدين نفسه، ومثله المبشّرون العقيديّون ليسوا بفلاسفة ولا بعلماء. إنّهم كذلك عندما يبحثون بعلميّة في الظاهرة الدينيّة والظاهرة العقيديّة وما شابه.

طبيعة الدليل في كتاب «في فلسفة اللغة»

يندر جدًّا أن تجد في هذا الكتاب الدليل العلميّ المفترض في الفلسفة، التي نكرّر أنّها ليست علمًا، بل منهجيّة علميّة في البحث عن حقيقة وفي تفسير الظاهرة؛ الدليل البارز، والذي يواجهك به كيفما اتّجهت، هو دليل السلطة: سلطته هو، وسلطة مَن يستشهدهم ويقتبس من آرائهم، والسلطة الدينيّة التي تظهر في اقتباسه من المراجع التي يؤمن أصحابها بأنّها وحي، وقد يأتي الاقتباس عن عالِم جرّب قبل أن يحكم لكنّه، في الأحوال كلّها اقتباس مشدود إلى قضيّة غير قضيّته الأساس.

يقول الحاجّ «لقد آمنّا بأنّه لا فرق بين فكّر وعبّر. بين عقل ونطق. آمنّا بأنّ اللغة أبعد أفعولات الإنسان. فلا مطلب للوجدان المتسامي بمعزل عن حركة اللسان... هذا الإيمان هو الذي كتبنا على ذاتنا أن ننشط لأجله. وندأب. وسنظهره في ثلاثة فصول»[١٣]. فإذ به يدخل مؤمنًا بقضيّته ويحاول أن ينقل إليك عقيدة راسخة فيه لا يقبل حولها نقاشًا. إنّه لا يبحث عن شيء لا يعرفه ولا يتساءل عن العوامل في بروز ظاهرة ما، بل، كأيّ عقيديّ، ينطلق من حقيقة تتملّكه ليجد ما به ينقلها إليك أو يقنعك بها.

في الفصل الأوّل «في جوهريّة اللغة» يحاول أن يُبيّن أنّ اللغة غاية لا واسطة، فشأن الوجدان من شأن اللغة، فلا وجدان عينًا بدون لغة ولا لغة أساسًا بدون وجدان. والوجدان عنده لا يقف عند قلبانيّة معيّنة. «الوجدان المقصود ههنا هو كلّ ما يعيه الإنسان من شاهدات باطنيّة كالفكر،

(١٣) في فلسفة اللغة، ص ١٠.

والعقل، والإرادة، والشعور، والإحساس. إنّه مجموع الإنسان الواعي»[١٤]. وتساءل: إذا كانت اللغة، بمفهومها التعبيريّ الشامل: رقصًا أو نحتًا أو رسمًا أو موسيقى أو لفظًا، إذا كانت صرخة وجدانيّة لصيقة بمنبعثها فهل هي فورة عقليّة أيضًا؟ نحن نعرف، بالتجربة، أنّ المدرَك الذي في الذهن دخل إليه عن طريق الحواسّ المتفاعلة مع الوجود الواقعيّ، إذًا هو وجودٌ بك أو بدونك، عرفتَه أم لم تعرفه، حتّى ولو عرفته وحاولت إنكاره، فإذا كانت التسمية تابعة للمعرفة، والمعرفة تابعة للإدراك الخارجيّ، والإدراك الخارجيّ ناتجًا عن وجود واقعيّ، كان وسيكون بدونك، فكيف تكون اللغة والإدراك العقليّ متساوقين؟

المسألة عندي هنا ليست في علاقة اللغة بالوجدان أو بغيره، وهي مسألة يجب أن يُتحقّق منها في مختبرات علم النفس لا في المداخلات التأمّليّة أو في المماحكات القوميّة والسياسيّة بعامّة، المسألة عندي هي في طبيعة الدليل المقدّم لإثبات الادّعاء، ولا تجد دليلًا أو قياسًا بل عرضًا لمواقف تاريخيّة حصرها الكاتب في أربعة خطوط ثمّ ردّها إلى اثنين أساسيّين: الخطّ التوقيفيّ القائل بإلهيّة اللغة، والخطّ التواطئيّ القائل باصطلاحيّتها. ويسير الكاتب بين هذه الاتّجاهات توفيقيّ الهوى ولا يعلن عن توقيفيّته هذه إلّا في مستهلّ الفصل الثاني «في أنطولوجيّة اللغة» حيث يقول: «نحن ملنا إلى المذهب التوقيفيّ بطريقة خاصّة سنحوّم عليها في الصفحات التالية»[١٥].

يبدأ الحاجّ دفاعه عن موقفه بتوضيح مفهوم اللغة فيرفض أن تكون قرع الشفاه، كما يدّعي ابن خلدون. ذلك لأنّ كلام صاحب المقدّمة «لا يتّفق مع إجماع الفلاسفة»، «ديكارت لاحظ الفاصل المبرم بين الإنسان والحيوان. الحيوان يصوّت، أيضًا، إلّا أنّه لا يتكلّم...»[١٦] ولا نعرف متى كان إجماع الفلاسفة يشكّل دليلًا علميًّا في الفلسفة وبخاصّة في فلسفة

(١٤) في فلسفة اللغة، ص ٦٥-٦٦.
(١٥) م.ن.، ص ٦٠-٦١.
(١٦) م. ن.، ص ٦١.

اللغة! الإجماع إذا كان يقينيًا قد يفرض قانونًا أو عرفًا لكنّه لا يشكّل برهانًا. ثمّ متى كان رأي ديكارت أو غيره ممّن يستشهدهم الحاجّ ونحترمهم، يشكّل مثل هذا الدليل؟!

أمّا اللبنانيّ الذي بقي خارج المجال اليونانيّ لأنّه يجهل اللسان اليونانيّ، فيتحوّل إلى دليل على عكس ما يقصد إليه الحاجّ، ذلك لأنّ ما في وجداننا الآن هو شبيه لما في وجدان ذاك ولا يقدر أن يُعبّر عنه لأنّه يجهل المصطلح. وليس ما يثبت أنّه لا يعتبر لغة اليونانيّ لغة. لماذا لا نختبر؟ أو أقلّه لماذا لا نقوم باستبيان لنرى كم عدد الذين لا يعتبرون لغة الآخرين لغة لمجرّد أنّهم لا يفهمونها؟ إنّها ليست أداة تعبير بالنسبة إلى جاهلها، وأشياء هذا الناس وعواطفهم وانفعالاتهم موجودة بالنسبة إليه وإن لم يعرف مقدارها، فالانفعالات واحدة في النوع بين البشر وإن اختلفنا في شدّتها وفي طريقة التعبير عنها.

اللغة ليست قرع الشفاه يقول الحاجّ، ولا نعترض، إنّها الوجدان والوجدان هو معنى، والمقصود به هو كلّ ما يعنيه الإنسان، كما أسلفنا، أمّا الدليل فسلطة الحاجّ نفسه وذاك الحشد من الاقتباسات والأمثال والجري على سنّة المعنى المنهوك بتقليب الفكرة على وجوهها المختلفة كأنّه، وهو يرفض وجود الترادف فلا يتوسّله بين الألفاظ، يستعيض عنه بترادف بين الجمل فيصفعك هذا السيل من التعابير المسبوكة، والألفاظ المنحوتة التي تقول الشيء نفسه بإلحاح تصاعديّ كأنّ الإلحاح يعوّض عن غياب الدليل.

أمّا قصور اللغة عن أداء حقيقة ما في الوجدان، كما يدّعي الصوفيّة وبعض الأدباء والفلاسفة فيعود، برأي الحاجّ، إلى قصور في الوجدان نفسه، و«الاختلاف، بين المعنى والمبنى، هو اختلاف درجة لا طبيعة. وقصدنا بذلك أنّ المعنى يستيقظ أحيانًا قبل المبنى»[١٧] والدليل على ذلك هو ما يقوله علم نفس الطفل، فالطفل يفهم معنى كلمة «بابا» فهمًا برعميًّا

(١٧) في فلسفة اللغة، ص ٨٧.

من الشهر الثالث ولا ينطق بها قبل السادس، لذلك «لا يجوز لنا أن نسمّيه «معنى» لأنّ كلمة معنى تفيد البلاغ والوضوح»[١٨]. هذا الدليل الذي يقتبسه الحاجّ عن علماء النفس يثبت له أنّ أسبقيّة المعنى للمبنى زمانيًّا لا تعني أبدًا فوقيّة في القيمة. ولكنّها عندنا، واستنادًا إلى الدراسات الكثيرة حول تطوّر سيكولوجيّة الطفل وتطوّر الذكاء، تثبت عكس ما يقصد إليه المؤلّف، لأنّها، وإن لم تشر إلى فوقيّة أو دونيّة، تثبت أنّ النطق يتبع الإدراك ولا يتولّد دائمًا معه.

الصمت نفسه الذي يتكلّم عليه الحاجّ في عدد من صفحات الكتاب يثبت عجز النطق، أحيانًا، عن نقل الانفعال، الذي هو واحد من مضامين الوجدان، وعن مساوقته. بل إنّ التدرّج في شدّة الانفعال تقود إلى عجز تدريجيّ في القدرة التعبيريّة عنه حتّى نصل مع قمّة الانفعال إلى قمّة العجز عن التعبير الكلاميّ، ويكون الصمت. ولو كان الأمر كما يقصد إليه الحاجّ لكان الصمت دليلًا على غياب الانفعال وغياب الفكر ومقوّمات الوجدان جميعًا عنده لا دليلًا عليها.

لقد أشرت إلى دغمائيّة الحاجّ وإلى أنّه في سوقه الدليل، إذا وجد، يذهب مذهب العتيديّين والمبشّرين الذين لا يبحثون عن حقيقة بمقدار ما يبحثون عمّا يُقنعون به هذا الناس بصواب حقيقتهم هم أو قضيّتهم أو شعاراتهم. والهوى يحجب الرؤية إلى الأشياء فنرى إليها كما نريدها أن تكون لا كما هي. مثالنا على ذلك هذا التفسير لما جاء في سفر التكوين الذي يحاول أن يثبت به، بل بالسلطة الدينيّة المزعومة، أنّ الإنسان عندما ينشئ أسماء للمواجيد... يخلقها: «عندما تحشر، في المصطلح، كثرة الطبيعة التي لولا الفكر، ما قامت لها قائمة... عندما يفعل الإنسان هذا يكون قد تحكّم في الكائنات من جهة عقله. وخلقها ثانية في يده منه»[١٩]. يقول الحاجّ: «لا أجد تفسيرًا آخر لما جاء في سفر التكوين: وقال الربّ

---

(١٨) في فلسفة اللغة، ص ٨٧.
(١٩) م. ن.، ص ١٠٠.

الإله لا يحسن أن يكون الإنسان وحده فأضع له عونًا يازائه وجبل الربّ من الأرض جميع حيوانات البرّيّة . . . فدعا آدم جميع البهائم وطير السماء وجميع وحش الصحراء باسمها» ويعتبر المؤلّف أنّ الله لو لم يحط آدمَ بما يسمّيه الطبيعة لظلّ غير آدميّ: «الطبيعة عون له بازائه كي يفهم جوهره الروحيّ. إذ لولاها ما استطاع أن يكون ذلك الذي هو بعد أن كانت هي التي هي»[٢٠].

الواقع هو أنّ هذا النصّ المبتور، على طريقة الأيديولوجيّين، والذي يُشير إليه الحاجّ من دون أن يحدّد مصدره، يرد في الفصل الثاني من سفر التكوين من الآية الثامنة عشرة إلى آخر العشرين، والقصد منها، كما تشير المفردات التي حذفها الحاجّ، هو تعليم الشعب البدائيّ أنّ المرأة ليست حيوانًا أدنى من الرجل بل هي عظمٌ من عظامه ولحم من لحمه، بدليل أنّ آدم عرف الحيوانات كلّها وعرف أسماءها واحدًا واحدًا ولم يجد بينها عونًا له من طبيعته. فالنصّ، كما يرد في المراجع المتخصّصة وفي الكتب التي اشترك في ترجمتها عدد كثير من العلماء المنقّبين، يقول «لا يحسن أن يكون الإنسان وحده، فلأصنعنّ له عونًا يناسبه»[٢١]. جلب له الله الحيوانات جميعها المجبولة من الأرض «فأطلق الإنسان أسماء على جميع البهائم وطيور السماء وجميع وحوش الحقول. وأمّا الإنسان فلم يجد لنفسه عونًا يناسبه»[٢٢]. عندئذ، كما تكمّل الرواية، أوقع الله على آدم سباتًا عميقًا وأخذ أحد أضلاعه وسدّ مكانها بلحم وبنى منها المرأة التي قال عنها آدم عندما أيقظه الربّ: «هذه المرأة هي عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تسمّى امرأة لأنّها من امرئ أخذت»[٢٣]. عندئذ وعندئذ فقط فَقَدَ الشعور بالوحدة لا عندما أطلق الأسماء على الحيوانات. إنّ إطلاقه الأسماء على الحيوانات جميعها جاء دلالة على أنّه تأكّد له أن ليس

---

(٢٠) في فلسفة اللغة، ص ١٠١-١٠٢.
(٢١) تك ٢/١٨.
(٢٢) تك ٢/٢٠.
(٢٣) تك ٢/٢٣.

بينها حيوان يناسبه ولم يكن يعرفه، فالمرأة، قطعًا، ليست واحدة من الحيوانات. وإلّا فلماذا لم يطلق الأسماء على أنواع الجماد والنبات حوله؟ فضلًا عن أنّ الأشياء كانت موجودة بدون آدم وكان واحدًا بينها، وحيدًا من نوعه كما تريد الأسطورة الدينيّة. ثمّ ما قيمة الدليل الكتابيّ في بحثٍ فلسفيّ عنوانه: «في فلسفة اللغة»؟! ومتى كانت الأقيسة اللاهوتانيّة برهانًا فلسفيًّا؟ أو متى بنى العِلمُ على مصادرات من كتب يؤمن بعض هذا الناس بأنّها وحي؟ ثمّ هذه الاقتباسات المتراكمة في هذا الفصل، وتشييد فلان وفلان وغيرهما الكثير من الأدباء والمفكّرين[٢٤] ما قيمتها الدلاليّة في الفلسفة كنهج علميّ في السعي إلى حقيقة؟ لا قيمة لها إلّا بمعيار الحاجّ ومَن تتلمذ عليهم أو تتلمذ عليه من الذين كانوا يُقوِّمون تاجك الفكريّ بنسبة ما فيه من اقتباسات واستشهادات وأسماء لامعة قد تبهر عددًا كثيرًا من السذّج لكنّها لا تثبت ادّعاءً علميًّا.

ونصل إلى وجوديّة اللغة في الفصل الثالث فيأخذ نتيجة الفصل الثاني، التي يعتبرها مثبتة، وهي أنّ اللغة غاية لا واسطة، ليؤسّس عليها طرحًا جديدًا هو علاقة الوجدان باللسان أو باللغة الأمّ التي لا يمكن أن تكون إلّا واحدة، وهي الأسبق إلى عقله ووجدانه ولسانه فلا يُعبِّر عن عبقريّته إلّا بهذه اللغة الأمّ، والأدباء الكبار يحرصون على أن لا يكتبوا في عدّة لغات بالرغم من إتقانهم لغات كثيرة غير لغتهم. فضلًا عن ذلك فإنّ الإنسان عاجز عن أن يلتحق قوميًّا بغير مجتمع واحد كعجزه عن الانتماء إلى غير والدة واحدة. والأدلّة التي يسوقها الحاجّ على هذا الطرح كثيرة يقوم بعضها على الاختبار، الذي نعتبره المنطلق الأساس للقياس في المنطق التجريبيّ في الفلسفة. إلّا أنّ هذه الاختبارات لم يقم هو بها بل استعارها من دارسين وعلماء نفس أجانب[٢٥]، في حين يكتفي هو بالاقتباسات التي لو حذفت لبقي الربع ممّا كتب. وهذا الربع الباقي، تقريبًا، هو من الأدب الكبير. ولا نحتقر الأدب الكبير أو أيّ أدب بل

(٢٤) في فلسفة اللغة، ٦١، ٨٣، ١٣٠، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٦، إلخ.
(٢٥) في فلسفة اللغة، ١٣٢-١٥٠.

نرفض أن تحيله إلى فلسفة. ففي الأدب الكبير عبقريّة وفي الأدب الكبير حقيقة وفيه تعبير مشوّق عن حقيقة، ولكنّك في الأحوال كلّها تبقى خارج نطاق النهج العلميّ الذي تنتهجه، بل يجب أن تنتهجه الفلسفة في سعيها إلى حقيقة وإلى تفسير ما ندركه من حقيقة. فضلًا عن ذلك فإنّ الأدب الكبير، والأدب بعامّة، لا يُقيّد الكاتب بنسق علميّ صارم بل يبيح له الطفرات العاطفيّة، والانفلاتات القلبانيّة، والجموحات التعبيريّة، فيدلّ بالمثل أو بالسلطة أو بالإجماع، ويبرهن بالنكتة، ويسوق بعضًا بالسخرية، ويوهم بعضًا بالاندحاش، فيقوم الدليل الخطابيّ مقام البرهانيّ ويلبس المغالطيّ لبوس اليقين ويفلت البحث من عقال المساق الواحد إلى مساقات متشعّبة تبدأ مع القارئ في مكان لترمي به في متاهات يعجز عن الخروج منها. الخلل، إذًا، ليس في الأدب الكبير بل في أن تَدْخُل على كتاب «في فلسفة اللغة» باستعداد لخطاب فلسفيّ فإذا بك تَخرج على سحابة من الأدب.

أن يكون الكلام على وجوديّة اللغة وعلى ضرورة تجسّدها في الفرد وفي الجماعة، وعلى عجز الفرد عن التعبير الصادق عن وجدانه بغير لغته الأمّ، هذا شيء؛ وأن يصبح الكلام سوسًا على الترجمة وفائدتها التربوية أو ضررها، وعلى تعلّم اللغات القديمة وفائدته أو عدم فائدته، شيء آخر. وهذا القفز، وهذا التداخل يدخلانك في متاهة بنائيّة لا تخرج منها سالمًا، فترى إليك أمام بداهة لا ترفضها ثمّ أمام مغالطة لا تقبل بها، لأنّ صاحب النصّ يقفز بك من مسألة إلى مسألة ومن قضيّة إلى قضيّة فيستفيد من تسليمك بمقدّمة ليفرض عليك رأيًا لا علاقة له بما سلّمت به. فأن تسلّم بعجز الترجمة عن نقل الشحنات العاطفيّة التي تعبّر عنها بلغتك الأمّ، لا يفرض التسليم بعجز الترجمة عن نقل حقيقة علميّة من مصطلحات مضبوطة في لغة إلى مصطلحات مضبوطة في لغة ثانية، وتسليمك بأنّ للقوم الواحد لغة واحدة كما للفرد الواحد لغة واحدة ووالدة واحدة لا يفرض عليك القبول بأنّ اللغة القوميّة في لبنان هي العربيّة الفصحى، وبالأحرى، لا يفرض عليك القبول بأنّها لغة اللبنانيّين الأمّ، بل قد تقول،

إذا قبلت بما يقدّمه الحاجّ من جدل حول العاميّة والفصحى، بأنّ اللغات الأمّ في لبنان هي لغات الأمم التي تتحدّر منها الجماعات اللبنانيّة، وبأنّ اللغة القوميّة ستصبح مع الوقت، كما توقّع لسويسرا، العاميّة اللبنانيّة، بما فيها من عناصر لغات مشرقيّة وشرقيّة ومغربيّة وغربيّة على حدّ سواء.

ثمّ إذا سلّمتَ بأنّ الإنسان الذي يُذلّ بلغته يذلّ بقوميّته ويُذلّ بإنسانيّته، تسلّم لأنّ الذلّ، إذ ذاك، ناتج عن فرض اللغة الأجنبيّة بالقهر لا عن كون النطق بلغة أجنبيّة اختيارًا حرًّا وعنصرًا من عناصر المباهاة عند عدد غير قليل من اللبنانيّين. أنا أشعر بالذلّ، وأرفضه، عندما يفرضون عليّ النطق بلغة أجنبيّة وأنا في وطني على أرضي الأمّ، لا عندما أختار النطق بلغة من اللغات الأجنبيّة التي أتقنها، اختصارًا للوقت، وتسهيلًا على السامع العاجز عن فهم لغة غير لغته، ومرّات كثيرة للتباهي بأنّنا قوم نختذل في ذاتنا ثقافة أقوامٍ كُثُرٍ.

مرّة جديدة أوضح أنّ ما يعنيني هنا هو البناء والدليل أكثر من محتوى البناء وصحّة المدلول عليه. لذلك تراني أعجب من إقحام الفصل الرابع «في ازدواجيّة اللغة» في موضوع هذا الكتاب. فمن جوهريّة اللغة، إلى انطولوجيّة اللغة إلى وجوديّة اللغة، تتنقّل وأنت على مستوى واحد، تقريبًا، من الشموليّة التي هي من مستلزمات العلم في الفلسفة، بالرغم ممّا يشوب هذه الشموليّة من انعطافات على مواطن جزئيّة هي من صميم الوجع الأيديولوجيّ الذي يتحرّق به الكاتب. أمّا أن تهبط من هذه الشموليّة إلى مستوى المماحكات المحلّيّة بين جماعة الفصحى وجماعة العاميّة فأمرٌ مستغرب، بالرغم من التعابير ذات الطابع العلميّ ومن الألفاظ المفخّمة ومن الاقتباسات الكثيرة ذات الطابع العالميّ، لا تستوعبه إلّا إذا استفقت على أنّ الفصول الأربعة رمي إلى أهداف من أجل غرضٍ عقيديّ سياسيّ يتكشّف، بوضوح، في الخاتمة فإذا بك تعرف في النهاية ما كان يجبُ أن يُعلن عنه، بنائيًّا، في البداءة.

لقد أشرتُ إلى دوافع الرجل، أو الغاية، في مقدّمة بحثنا بالرغم من

أنّ الكاتب يعلن عنها في ملحق بعد الخاتمة، أي خارج إطار البناء؛ وتتبّعنا أهدافه وطريقته في الرمي إليها من خلال فصوله الأربعة. أمّا الغرض الحقيقيّ الذي يعتقد أنّه حقّقه فترى إليه في الخاتمة وتختلف، إذ ذاك، نظرتك إلى الكتاب ككلّ، وتتبيّن أنّ الغاية الدافعة كانت من نوع، وأنّ الأهداف التي رمى إليها من أجل غاية كانت من نوع آخر، فإذا بالغرض الذي يعتقد أنّه حقّقه يأتي من طبيعة الغاية ولكن بانسلاخ شبه كلّيّ عن طبيعة الأهداف المعتمدة لتحقيق الغاية وامتلاك الغرض. كمَن يعدك بالخروج بك من ضمنٍ محدودٍ في قوقعتك إلى رحاب الدنيا وعواصمها على متن طيّارة نفّاثة فإذا به يُخرجك من ضمنٍ محدودٍ، أجل، ولكن إلى عاصمة عربيّة، وعلى ظهر جمل يحمل أوقارًا من اللفظ المتخيّر والتعابير المُرنّة. فمِن تهيّب الخطورة أمام تجربة النقل، إلى رحابة التساؤل عن مدى الفكر ذاته، فإلى التحدّث عن اللسان العربيّ ليس على مستوى الفكر وحده بل على مستوى وجوديّة اللسان، ذلك كلّه دفاعًا عن اللغة العربيّة، بل أكثر من دفاع عن لغة: «إنّه تركيز لبنان في تاريخه الواجب أن يكون في مجاريه السليمة. ...»[٢٦].

كنت أعرف أنّ اللغة تُدرس في العلوم الانسانيّة كظاهرة إنسانيّة شاملة، ثمّ يتفرّع الحديث عنها ليدخل في خصوصيّة كلّ لغة على حدة دخولًا متّئدًا حذرًا فنحصل، بنهج منطقيّ تجريبيّ، على حقائق يُعتدّ بها، أقلّه، إلى أن نكتشف ما ينسخها. كما كنت أعتقد أنّ ظاهرة اللغة تدرس في مختبر علم النفس فنبحث، مثلًا، عن طبيعة العلاقة بين الانفعال والتعبير، أو بين الفكر والتعبير، أو بين الإدراك الحسّيّ والتعبير، أو بين التخيّل والتوهّم والتعبير، كما نبحث في طبيعة اللّسن أو في طبيعة الإعاقة التعبيريّة أو في تأخّر التعبير عن زمن تكوّن الفكرة أو الانفعال أو غيره، ثمّ في وسائل التعبير المغايرة للتعبير النطقيّ كالتعبير بلغة الرقص أو لغة الرسم أو لغة النحت أو لغة الموسيقى والغناء، فتكون الدراسة اللغويّة إسهامًا من

---

(٢٦) في فلسفة اللغة، ٢٨٨-٢٩٠.

علماء اللغة وعلماء النفس في توضيح المسألة الأبيستامولوجيّة يقدّمونه بمسؤوليّة العلماء ودقّة مصطلحاتهم وصرامة نهجهم. بهذا الاعتقاد دخلت على كتاب «في فلسفة اللغة» فإذا بي أمام محاولة أيديولوجيّة بالغة الأهمّيّة، وإن كانت لا تعنيني، يحاول الحاجّ بها أن يربط بين الذات واللغة، ثمّ بين الذات والأرض، ثمّ بين الذات والمجتمع ليربط بين اللغة والمجتمع والأرض والتاريخ فيؤسّس للقوميّة اللبنانيّة، والفلسفة اللبنانيّة ويدافع عن اللغة العربيّة لا كلغة قوميّة لبنانيّة فقط بل كلغة أمّ يلسن بها اللبنانيّون بعفويّة لا تترك فراغًا بين وجدانهم وتعبيرهم عنه. ذاك كلّه بخطاب أدبيّ قد يُصنَّف في قمّة الأدب الكبير ويبقى أدبًا كبيرًا ترتاح إليه أحاسيسك الجماليّة ولكن لا يطمئنّ إليه عقلك.