

☆ جدل الإنسان عند عصمت سيف الدولة

د. أحمد عبد الحليم عطية
جامعة القاهرة. مصر

مقدمة:



من حقنا على عصمت سيف الدولة أن يتقبلنا كباراً بجوار هامته التي ترتفع إلى عنان السماء. وأظنه سيفعل، فهو يسمعنا ويرهف السمع منذ مضي، أنه يستقبل صدى كلماته، فهل لكلأتنا أن تمتزج مع صدى كلماته الكبيرة؟ وهل يقبل أن تقترب منه وهو الضري القوي الجاذب لشباب الستينات والسبعينات؟ وهو أمل الشباب القادم، وهل تسمح لنا الظروف الحالية التي نحيهاها في عصر العولمة وضعف الدولة القومية وسيطرة الإعلام الغربي بذلك؟ بل هل تسمح لنا ذواتنا ومشاعرنا وأفكارنا المنحصرة حول الذات الفردية المستغرقة في متطلبات الحياة اليومية أن تقترب منه؟ هل يمكن أن نواصل تجربة وحلم الستينات ومشروع عصمت، هذا الذي لا يدانيه أحد من جيله والجيل التالي ممن يحترفون التلاعب بالآفكار؟

النبيلة التي عاش من أجلها... إنه يستمع وأنا أخطبه:

هل كنت تعلم أن اللغة التي نتحدثها ستصبح مهجورة أو تكاد، والطريق الذي حددتها ستصبح مسدودة، والاشتراكية ستصير عزلة، والقومية ترادف العرقية الضيقة، والوحدة لن يكون لها مكانا بيننا، بينما يتحول كل العالم إلى تكتلات... يا من تحدثت لغتك حول الإنسان... أعرف أنك قد لاتفصل هذه اللغة التي أخطبك بها فقد كانت لغتك علمية دقيقة وكان فيها للمنطق والفلسفة مساحة تمتد لتشمل الأمة كلها... لقد قلت وطالبت بما يزعج البعض سماعه. قلت الإنسان والحرية والاشتراكية، والوحدة والقومية والإسلام. وأكدت بقوة -

هذا الرجل الذي ينتمي كلية لنا، ينتمي إلى كل فرد من أفراد هذه الأمة، ويحلم بها قوية شامخة، عزيزة مهابة، كان يحلم أن ننتمي جميعا إلى طريق واحد نصنعه، يصنعه الإنسان، وقد حدد لنا هذا الطريق تحت مسميات متعددة حملتها عناوين كتبه: الطريق إلى الوحدة العربية، أسس الاشتراكية العربية، نظرية الثورة العربية. لم يكتف الرجل بأن يدرك ببصيرته الثاقبة الطريق ويعرفه معرفة علمية هي إلى اليقين أقرب، بل اجتهد في أن يحدد معالمة وأن يوجهنها إليه. ومن واجبن أن نسعى نفس المسعى الذي دشنه وأناره ووجه إليه بنفس الإرادة والعزيمة التي لا تلين، رغم كل ما يواجهها حتى من الأصدقاء، ونتجه بالدوافع الإنسانية السامية إلى نفس الأهداف

نظام اشتراكي وطني. هنا تكمن أهمية "جدل الإنسان" وضرورته على المستويين النظري والواقعي. على المستوى النظري هو يحاور المذاهب المادية والماركسية تحديداً في القول بجدل الطبيعة، وعلى المستوى الواقعي العملي الفعلي يؤكد على دور الإنسان في المجتمع القومي الاشتراكي وعلينا التمييز بين هذين المستويين في إنجاز عصمت سيف الدولة. حيث لا يستطيع أي باحث منصف أن ينكر إسهام الرجل في القومية العربية ودوره الفعال في الحركة القومية ولا إضافته النظرية في القول والتأكيد على "جدل الإنسان" فمهما تعدد المصادر النظرية التي اعتمدها المفكر من فلسفات اجتماعية ونظريات قومية وأسس إسلامية فإن الهدف القومي الاشتراكي هو الغاية الرئيسية. نقول هذا ونؤكد ونحن نفترض - وهو افتراض قابل للمناقشة - أن قراءة الماركسية والحوار معها، كان صلب ما قدمه في جدل الإنسان، بحيث يمكننا القول أن "جدل الإنسان" عند سيف الدولة هو رؤيته للماركسية وليس رفضاً لها. وهو نوع من التجديد والإضافة مثلما ظهر ذلك لدى ماركسيات القرن العشرين. وإذا فيما تقدمه من افتراض اختلاف عن ما قدم حتى الآن من تحليلات لعمل الرجل فهذا يعني من وجهة نظرنا خصوبة وثراء فكر عصمت سيف الدولة. ويستدعي منا تفصيل هذا الافتراض للتأكد من صحته أو رفضه واستبعاده.

وتظهر إشكالية طرح سيف الدولة حين يصف ما قدمه بأنه "تحرر من التعصب للماركسية وغير الماركسية، والحسم بأن الطبيعة غير جدلية والإنسان جدلي، الطبيعة تتحول والإنسان يتطور، الطبيعة خالية من

يراهما البعض نادرة - على دور مصر القومي وإسهام مفكرها في الفكر العربي القومي المعاصر. بدأت بالإنسان واحتفيت به احتفاء علمياً نظرياً عفيفاً إلى الفلسفات المادية الإنسان وإلى جدل الطبيعة جدله النفسي والاجتماعي. وعرفت خمئت ما عرفت به بجدل الإنسان فهل لي أن أترجم في هذه الورقة ما قلته أنت في هذه الكلمة. لقد كان مفهومك "جدل الإنسان" هو البداية والأساس لما كنت تحلم به من بناء اشتراكية عربية ونظرية للثورة العربية، ورؤيتك التي يمتزج فيها العلم والفلسفة والقانون. وأنت رجل قانون وأنا باحث فلسفة وكلانا يترسم طريق العلم، وعلمك العميق وخلقك الرفيع جعلك تؤكد أكثر من مرة على الاجتهاد، وكنت في كل ما تقدمه تجتهد بنا ولنا، وهأنا بدوري أجتهد في قراءة ما قدمته عن "جدل الإنسان" حدسك ورؤيتنا للمستقبل.

قدم لنا عصمت سيف الدولة في كتابه "أسس الاشتراكية العربية" 1915 إسهامه النظري في الفكر الاشتراكي القومي تحت عنوان "جدل الإنسان". وما قدمه يعد التفاتة هامة ونظرة ثاقبة ورؤية واضحة حول دور الإنسان ومكانته في المجتمع والتاريخ ولتأكيد على "جدل الإنسان" في الفترة التي طرح فيها وإلى الآن أهمية كبرى للغاية - على عدة مستويات - في إطار النظريات الفلسفية والاجتماعية والسياسية، ليس بسبب تحول كثيراً من النظريات عند التطبيق إلى الاستبداد وديكتاتورية الطبقة الواحدة والحزب الواحد والتي وصلت إلى ديكتاتورية الحاكم الأوحده، بل أيضاً للتنبيه إلى خطر تلاشي حرية الإنسان واستبعاد دوره في منع المستقبل في مجتمعنا في بداية تطبيقه للاشتراكية وسعيه إلى

إن ما يجتهد فيه عصمت سيف الدولة يدور حول بناء المجتمع العربي الاشتراكي. وهذا الهدف هو التوجه الفلسفي الأساسي له، والذي ينطلق منه لطرح قضايا رئيسية هي: الحرية والاشتراكية والوحدة. وهو لا يكتفي بجعل هذه القضايا شعارات مماسية يتغنى بها وتلهب خيال مريديه وهم كثر - في ذلك الحين - بل هي صميم البناء الفكري الذي يقدمه أو الأسس التي يقوم عليها البناء والغاية التي يتوخاها.

يعطي عصمت سيف الدولة للحرية مكانة رئيسية في رؤيته للإنسان، فهو يخصص أربعة من فصول كتابه السبعة للإنسان جاعلا الحرية دعامة البناء وصلب الأسس. الفصل الثاني "جدل الإنسان" والسابع "الطبيعة العربية" الثالث والرابع الحرية أولا والحرية أخيرا. هل يقدم لنا فلسفة في الحرية؟ هل يقدم لنا فلسفة في الإنسان؟ أم يضيف "جدل الإنسان" إلى "جدل الطبيعة" ليس بإلغاء الأخير بل وب تأكيد الأول بل يادراك جدل الإنسان في قلب جدل الطبيعة؟ أم يجمع بين جدل الفكر في مثالية هيكل وجدل الطبيعة في مادية ماركس في مركب أوسع وأكثر تجاوزا لهما؟ هل فلسفته في الإنسان والحرية مقدمة لفلسفته في التطور الاجتماعي والتقدم العربي في إطار المادية التاريخية أم تأسس للثورة الاشتراكية العربية انطلاقا من الإنسان؟ إن "جدل الإنسان" وهو التعبير الفلسفي لقضية الحرية يمثل أساس فكر سيف الدولة وجوهره وحقيقته، وهو الرؤية العامة لفلسفته، الذي نَجعل منها في هذه الدراسة محور التحليل والحوار. فهل جدل الإنسان "هو منهج المؤلف كما صرح بذلك مريديه؟ أم هو إسهام في الفلسفة العربية المعاصرة كما كتب كبير

التناقض والإنسان محتوى التناقض والصراع، وأن الطبيعة لا تفنى ولا تتجدد وأن الإنسان يخلق كل يوم جديد في نفسه وفي الطبيعة" (ص119). توضح هذه الفقرة - في الظاهر - رفضا للجدل المادي الماركسي بنفس الجدل عن الطبيعة وإضافته إلى الإنسان وفي العمق نرى أن ذلك تحرر من الماركسية إلى الماركسية، وقراءة جدل الإنسان في قلب جدل الطبيعة. فهو يرى: "أن الظروف بدون الإنسان بما فيها الحيوان والطبيعة والتاريخ لا تضع المستقبل، أي أن قوانين تحولها أو "تطورها" لا تفسر كيف تطور الإنسان وكيف تطورت الطبيعة في ظل الإنسان وبفعله، وأنه لكي نفهم العملية الخلاقة التي غير بها الإنسان نفسه وغير الطبيعة معه لا بد أن نرجع إلى الإنسان وقوانينه - وهو يستخرج قوانين جدل الإنسان النوعية من قوانين الطبيعة الكلية - ولما كان الخلق والإضافة حصيلة التطور الجدلي، فإن الجدل أحد قوانين الإنسان النوعية، وأن كل شيء عدا الإنسان ليس جدليا" (ص118).

ويطرح ما قدمه سيف الدولة عن الإنسان والخلق والإضافة عديد من التساؤلات حول: علاقته بالماركسية، وحول مفهوم الجدل، وحول الطبيعة والتاريخ والإنسان، التحول والتطور، التناقض والصراع، حرية الإرادة والحتمية، كما يطرح تساؤلا على درجة عالية من الأهمية حول طبيعة إسهامه النظري، الذي وصفه مريده "بلمنهج" فقد أشار عدد من الباحثين إلى أن "جدل الإنسان" هو منهج عصمت سيف الدولة. وكل تلك المسائل تحتاج إلى النظر وتحليل المفاهيم والمصطلحات من أجل مزيد من الفهم لما قدمه الرجل.

١ - رفض القوالب الفكرية الجامدة؛

يغلن المفكر العربي القومي ويؤكد على ضرورة التحرر من القوالب الفكرية الجامدة والشعارات الإيديولوجية الثابتة باسم حرية الفكر في أكثر من موضع في كتابه - وإن كان نقده موجه إلى الماركسية فهو ينطلق كما نظن من أرضية ماركسية - من أجل أن نرفع عن عقلا كل الأفكار الجاهزة حرصاً على التفكير العلمي. يقول: "تحمل الماركسية شعار "الاشتراكية العلمية" بجدارة ولكن يجب أن نرفع عن أذهاننا الضغط الذي يمارسه هذا الشعار، فقد استخدم ولا يزال يستخدم لزعزعة الثقة في أي إنتاج فكري غير ماركسي، وتحت تأثير الكتابات المسخرة لخدمة أغراض غير علمية كان يستقر في أذهان الدعاة والمدعويين جميعاً أن كون الماركسية اشتراكية علمية يعني أن كل تفكير يجري وينتهي إلى ما يخالف مضمونها يكون تفكير غير علمي. إنه اتهام لا يمت للعلم بصلة ومع ذلك فهو كفيلاً بأن يشل التفكير رعباً وأنه يزيد عن أدعاء الماركسية والاشتراكية" (ص 29). إن عصمت سيف الدولة يؤكد على أن السمة الأساسية للتفكير وللماركسية هي عدم الخضوع للنص والاستماع إلى الواقع والاستجابة لمتطلباته. إن العلم أساس التفكير، تلك مسألة أساسية سارية في كتابات المفكر القومي والثقة في العلم تشمل العلوم الطبيعية والإنسانية خاصة فيما يتعلق بشؤون الوطن والبشر. والفكر النظري ليس شرفاً فكرياً، إنه التزام بقضايا والمجتمع ينطلق من التفكير العلمي الحر غير المقيد بالتصورات المسبقة يقول: "عندما يكون الأمر أمر كلام وتصور فليتصور من يريد ما يريد. ولكن عندما يكون الأمر حياة الناس

الفلاسفة العرب في النصف الثاني من القرن العشرين زكي نجيب محمود؟ أم هو محاولة على شاكلة ما قدمه سارتر في "نقد العقل الجدلي" من إضافة لإسهامه الوجودي عن الفرد والحرية باعتباره إيديولوجياً داخل فلسفة العصر "الماركسية" بمعنى أن ما قدمه من الناحية النظرية هو إعادة قراءة للماركسية، وهذا هو افتراضنا الذي يحتمل النقاش والاختلاف، إن عصمت سيف الدولة يقدم قراءة للماركسية تؤكد على "جدل الإنسان" الذي لم يفسح له جدل الطبيعة مكاناً، فهو يقدم لنا قراءة عربية للماركسية، تختلف عن قراءة شراح الماركسية الذين يحولون الجدل إلى قوالب ثابتة للفكر، ومن هنا فهو يتميز عنهم بالتأكيد على قيمة وأهمية وفعالية دور الإنسان. مما يستدعي مناقشة أطروحات الماركسية خاصة ما يتعلق منها بجدل الطبيعة ويرفض اقتصار الطبيعة دون الإنسان على الجدل، بل يرفض تحويل الجدل إلى قوالب ثابتة ومفاهيم جاهزة علينا قبولها دون مناقشة. إن عصمت سيف الدولة يرفض القوالب الثابتة للفكر والمقولات الأولية، تجميد الحركة والفاعلية الإنسانية باسم النصوص الإيديولوجية التي لا تناقش ومنها يطرح لنا صيغة جديدة للفكر القومي من مناقشة المقولات الماركسية والإضافة إليها وتجديد في حركة فكرية ثلاثية: تبدأ برفض الصيغ الجاهزة من أجل إعطاء مساحة للتفكير الإبداعي النظري المستقبلي، والتأكيد على انطلاقاً هذا الإبداع عن الواقع التاريخي والاجتماعي القومي. ويمكن تفصيل ذلك على الوجه التالي:

أ) أن ثمة انفصلاً تتسع شقته بين النظرية العلمية التي أبدعها ماركس وبين التطبيق الاشتراكي لها في القرن العشرين.

ب) أن ثمة ظواهر اجتماعية طرحها ويطرحها يومياً الواقع المعاصر لم تستطع الجدلية المادية أن تقدم لها تفسيراً موحداً فاختلِف فيها الاشتراكيون.

ج) أن واقع كل أمة يبدع اشتراكية وأن اشتراكيته تنبثق من واقعنا.

الواقع إذن مصدر الفكر، والفكر نتاج له. تلك مقولة ماركسية يقرأها سيف الدولة من واقع، الذي يتغير ويختلف وتتجدد متطلباته ومنطلقاته وعلينا مراعاة ذلك بأن يتابع الفكر هذا الواقع وتطوراته بأن نفهم النظرية الثورية انطلاقاً منه والأسس النظرية بناء على ما يقدمه والماركسية وفقاً لمتطلباته أنه يعنينا في قراءة الماركسية كما تساعدنا بدورها في فهمه والتعامل معه والحق أنه ليست فقط الماركسية التي تؤسس مقولاتها انطلاقاً من الواقع بل هناك العديد من الفلسفات المعاصرة تتخذ منه نقطة البدء وأهمها الفلسفة الواقعية الجديد التي تبناها وقدمها للفكر العربي في هذه الفترة يحيى هويدي في أعمال دراسات تسعى لتأسيس فلسفة ثورية لا ماركسية⁽²⁾. إلا أن ما قدمه عصمت سيف الدولة من وجهة النظر التي نعرض له من خلالها يقترب عن جهود مجددي الماركسية: لوكاس وجارودي وماركيوز وأدم شاف، ربما أكثر من اقترابه من لينين وبلخانوف وشرح الماركسية افانا سييف وبوليتزر. أنه يعيد التفكير في الأسس النظرية ويقدم لها قراءة عربية انطلاقاً من الواقع ورغبة في تحقيق اشتراكية ووحدة عربية. وهنا يختلف عن غاية الماركسية

أنفسهم، أمر لقمة العيش فإن حياة الناس أغلى وأعز من أن تترك نهياً للتصورات الداعية أو المدعية. فإن قضية الحياة قائمة يومياً، ولن نستطيع أن نتقدم إلا على أسس قائمة ولملموسة، أي على أسس علمية بحثة" (ص75).

2. الإبداع الفكري الخلاق،

هنا يأتي الاجتهاد، والذي يعني أيضاً الإضافة والإبداع والتجديد انطلاقاً من مقتضيات الذات المفكرة والواقع الذي تحياه وللاجتهاد وقع حميم لدى عصمت سيف الدولة، يعلنه ويمارسه، ويقدمه لنا تحت عنوان "جدل الإنسان" الذي يشير له بتواضع شديد باعتباره "ليس سوى اجتهاد" .. اجتهاد متحرر من كل خوف وخاصة الخوف من الكلمات الكبيرة كالطبول (ص58) وهو يؤكد عليه ويكرره لفظاً (ص109) ومعنى، كما يتبين من حرصه على التأكيد على ضرورته في قوله: "من المهم قبل أن نستطرد أن نرفع عن كاهلنا غيبية العلم، فإن البعض يستعملون كلمة العلم كما لو كان شيء مسلطاً على الإنسان، ولا يستطيع أن يقترب منه إلا وفي يده شهادة إحدى كليات العلوم، وتلك كهانة جاهلة يراد بها شل تفكير الناس أكثر من أن يراد بها التدليل على حقيقة موضوعية" (ص105).

3. الانطلاق من الواقع،

إن رفض القوالب الجامدة والتأكيد على ضرورة الإبداع والاجتهاد يعني الانطلاق من الواقع. حيث يرى سيف الدولة:

مناهج فلسفية أكثر شمولاً واتساعاً مثل: منهج الشك والمنهج العقلاني، كما قدمه ديكارت والمنهج الفينومينولوجي لدى هوسرل ثم المنهج الجدلي في صورته المثالية عند هيجل والمادية عند أنجلز. والحقيقة أن وصف المنهج الجدلي بالمادي ووصف المنهج التجريبي أو الاستقرائي بالوضعي مسألة ليست دقيقة. فالمنهج وسيلة وأداة للمعرفة تطبق على الموضوعات المختلفة الرياضية والفيزيائية والإنسانية وهو لا يتحدد بالمادة التي يتناولها بل بصورة الفكر. ومن هنا يصح أن نسمي ما قدمه هيجل بجدل الفكر ولا يصح وصف الجدل بالمادي وعلى ذلك فالحديث عن جدل الإنسان مقابل جدل الطبيعة يحتاج إلى نقاش حول مفهوم الجدل نفسه وقد أشار زكي نجيب محمود فيما كتبه عن إسهام عصمت سيف الدولة إشارة ذات دلالة حول معنى الجدل.

يقول زكي نجيب محمود موضحاً للقارئ قلق اصطلاح جدل للدلالة على المنهج: "لست أكتب القارئ أنني لم اطمئن أبداً لهذه الكلمة في معناها الاصطلاحي، وكنت أتمنى للمشتغلين بالفلسفة عندنا أن يهتدوا إلى ترجمة أخرى، برغم أنني أعلم أنها هي الكلمة التي استخدمها العرب الأقدمون ترجمة "للدالكتيتك" في المنطق الأرسطي لكنها عندئذ كانت في معناها الفلسفي قريبة بعض الشيء منها في معناها الدارج المألوف، إذ هي في هذا المعنى الثاني تشير إلى اضطراع رأيين أو عدة آراء يدلى بها المتجادلون في موضوع ما ابتغاء الوصول إلى نتيجة تظفر بالقبول عند الجميع، وكذلك كانت في معناها الفلسفي عندئذ تنطوي على معارضة

الأممية. أنه يتخذ منها أداة للثورة وليس هدفاً لها. وتوضيحاً لما نقصد يمكن مقارنة جهد سيف الدولة بجهد المفكر الماركسي العربي الكبير إلياس مرقص فالأول بدأ بالقومية العربية ووجد في الاشتراكية وسيلة لتأسيسها بينما الثاني للماركسية وحاول استنباتها على أسس قومية وجهد الرجلين جهداً مخلصاً من أجل هذه الأمة⁽³⁾. وما يجمعهما التأكيد على أهمية الجدل في صياغة النظرية. ويمهد لنا مفهوم الجدل الحديث عن إسهام عصمت سيف الدولة النظري الذي أطلق عليه "جدل الإنسان" والذي يثير قضيتين هامتين هما على التوالي: هل "جدل الإنسان" منهج بناء الاشتراكية العربية عند سيف الدولة؟ وهل هو يعارض جدل الطبيعة في الماركسية؟

نزع من أن ما قدمه عصمت سيف الدولة تحت عنوان "جدل الإنسان" يمثل الحرص الفلسفي الأول في تفكيره أو الرؤية العامة التي تحدد معالم تفكيره النظري والتي ينطلق منها باتجاه تدعيم "أسس الاشتراكية العربية". فالفرق كبير بين الادعاء أن عصمت سيف صاحب منهج جدل الإنسان والتأكيد على كون هذا المفهوم هو التصور الرئيسي الذي يمثل صلب إسهامه النظري ورؤيته الفلسفية. فالمنهج نوعين يعرفها أصحاب الميטودولوجي مناهج علمية دقيقة هي: الاستنباط في العلوم الرياضية والاستقراء في العلوم الفيزيائية التجريبية، سواء الاستقراء التقليدي كما تحددت معالمه الأساسية عند فرنسيس بيكون وجون ستوارت مل أو الاستقراء العلمي المعاصر الذي يطلق عليه المنهج الفرضي والذي تفيض كتب فلسفة العلوم ومناهج البحث في بيان خطواته ومراحله ومكانة الفرض والتجربة فيه⁽⁴⁾ وهناك

المعنى الذي تستعمل فيه⁽⁶⁾ لذا علينا أن نراجع معنى المادية الجدلية وسنجد أن معناها يتقابل مع المادية الميتافيزيقية ويضيف في هامش أن أنجلز هو الذي أراد التفريق بين نظرية التطور الاجتماعي التي احتفظ بها باسم المادية التاريخية المتداول عند ماركس وبين نظرية العالم العامة التي يطلق عليها اسم "مادية جدلية"⁽⁷⁾.

والسؤال هل يمكننا الحديث عن "جدل الإنسان"؟ إن إجابة سيف الدولة هي ولا يمكننا إلا الحديث عن "جدل الإنسان". فالحديث عن جدل الطبيعة ليس حديثاً علمياً فالجدل قاصر على الإنسان. ويحدد لنا المفكر القومي العربي معنى الجدل في الفقرة العاشرة من الفصل الثاني من كتابه أسس الاشتراكية العربية وهي تقابل النقيضان، واجتماعهما في محتوى واحد مستشهداً بقول لينين في الدفاتر الفلسفية: "إن المعنى الدقيق للجدلية هو دراسة التناقضات داخل ذات جوهر الأشياء". والتناقض يؤدي إلى صراعهما إلى أن يحل فيخرج منها، أي من باطن الشيء الذي اجتماعاً فيه شيء ثالث مختلف عنهما، وبالتالي يعتبر بالنسبة إليهما خطوة إلى الأمام أو تقدماً... ويقدم لنا نموذجاً على ذلك في قوله لو كانت المادية نقيض المثالية كما يقول مؤلفو "أسس الاشتراكية - اللينينية" فإن تاريخ الصراع بينهما يكون شيئاً مفهوماً، ولكن لا يكون مفهوماً أن يظلا نقيضين متصارعين ولا يخرج منهما ما يتجاوزهما ويكون حلاً لتناقضهما.. ولو كان الجديد شيئاً كمثل "جدل الإنسان". والذين يدعون الماركسية، ويقودون صراعها ضد نقيضها ثم يشرون ضد انتهاء الصراع ولا يقبلون المولد الجدلي ليسوا جدليين" (ص90).

الآراء المختلفة بعضها مع بعض للوصول إلى نتيجة تخلو من التناقض.

لكن "الجدل" انتقل على أيدي هيجل من معنى إلى معنى، فبعد أن كانت هذه الكلمة طوال العصور السابقة دالة على "طريقة استدلال" أصبحت عند هيجل دالة على "طريقة سير" مراحلها مثلثة الخطوات وجاء ماركس فاستخدمها بهذا المعنى الهيجلي نفسه لتدل على "طريقة سير" لا على طريقة استدلال كما كانت في تاريخها الماضي⁽⁸⁾.

وإذا رجعنا إلى معجم لالاند لبيان معنى الجدل وجدنا أن الجدل معناه التعليم بالحوار (أ) قديماً: فن المحاور والمساجلة أولاً: فن التحوار بمقاسات أسئلة وأجوبة، ثانياً: فن تقسيم الأشياء إلى أنواع وأصناف (فن تطبيق المفاهيم) للتمكن من فحصها ومناقشتها. عند أفلاطون الجدل هو الانتقال من مفاهيم إلى مفاهيم من قضايا إلى قضايا وصولاً إلى الكليات الأعم والمبادئ الأولى. (ب) فرق أرسطو بين الجدل والتحليل فبينما يرمي التحليل إلى البرهان أي الاستنتاج الذي ينطلق من مقدمات صحيحة فإن الجدل يرمي إلى الاستدلالات العقلية التي تتناول آراء محتملة (ج) في العصر الوسيط صارت تدل على المنطق الصوري وتقابل البيان لدى بعض الرواقيين (د) يطلق كانط اسم الجدل على كل الاستدلالات الوهمية ويحدده بأنه "منطق المظهر" (هـ) وحدها هيجل بأنه "التطبيق العلمي للتقيد بالقوانين الملازمة لطبيعة الفكر، هو الطبيعة الحق لتحديدات الإدراك العقلي. وينتهي لالاند إلى القول أن هذه الكلمة حملت أنواعاً من المعاني الكثيرة لدرجة أنها لم تعد قابلة للاستعمال استعمالاً مجدياً إلا إذا جرى توضيح

ويسترجعه في ذاكرته ويدرك الروابط التي حكمته وعلل وقوعه ثم يستطيع أن يتصور المستقبل. وبتلك القدرة على استرجاع الماضي وإداركه وتصور المستقبل يتحدد أي نمط من سلوك الإنسان. ويرى أن في الإنسان يجتمع النقيضان وتثور المشكلة بالصراع بين الماضي ممتداً تلقائياً في المستقبل وبين المستقبل الذي يريده الإنسان. بين الماضي يريد أن يمتد فيلغي ما يريده الإنسان وبين ما يريده الإنسان يريد أن يتحقق فيلغي امتداد الماضي (ص114).

الجدل خاصية إنسانية تتعلق بالإنسان الفرد والإنسان في المجتمع وهو يختلف عن الجدلية المثالية. ذلك لأن التناقض هنا لا يقوم بين أفكار ويحل بأفكار بعيداً عن المادة ولكنه تناقض بين ماضي مادي وتصور مستقبل للمادة يحل بتشكيل ذكي للمادة. فجدل الإنسان يسفر عن إبداع واقعي، وجدل الفكر لا يسفر إلا عن أفكار معلقة في رؤوس أصحابها. و"عن طريق جدل الإنسان يقود الإنسان مصيره ويدع مستقبله" (ص117) في علاقة جدل الإنسان بجدل الطبيعة سؤال نظرحه ونترك سيف الدولة يجيب.

إنه يخبرنا أن جدل الإنسان يختلف عن المادية الآلية (ص116) ويؤكد في تحليله أنه ينبع من الجدل المادي حيث يستشهد بقول أنجاز نقلاً عن بوليتزر في كتابه "المبادئ الأساسية للفلسفة": "بقدر ما نهتم بثقيف حواسنا واستخدامها استخداماً صحيحاً، وبقدر ما نقصر فعلنا على الحدود التي يرسمها لنا إدراكنا المتحصل بطريقة صحيحة (أي تحت توجيه العلم) والمستخدم استخداماً صحيحاً بقدر ما نجد أن نتيجة فعلنا تبرهن على اتفاق إدراكنا مع الطبيعة الموضوعية

يؤكد سيف الدولة أن الجدل عملية خلق وتجاوز وإضافة. ويضيف موضحاً أن الجدل هو التطور. فهو "خطوة إلى الأمام تحل بها مشكلة عن الماضي ويتحقق بها جديد في المستقبل ولا يمكن أن تنتهي إلى غير هذا وإلا فإنها حركة غير جدلية بل هي تحول. ويميز بين معنى التحول والتطور فالأول هو تغيير أو انتقال أو تطور ولا يوجد شيء جديد أي لا يوجد جدل، التحول هو حركة دون إضافة والتطور هو إضافة من خلال الحركة. التحول هو القانون الأساسي للمادة، التي لا تفنى ولا تتجدد بل تتحول، وانطلاقاً من هذا التمييز يبقى على القوانين الثلاثة للجدل الذي تفسر بها الماركسية الطبيعية ويتوقف أمام القانون الرابع للجدل القائل: "تتضمن الأشياء والظواهر في الطبيعة تناقضات باطنية والصراع بين هذه الأضداد هو المحتوى الباطن لعملية التطور ولتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كمية وهذا التطور شامل لأنه محرك كل تغير" ولا يجعل منه قانوناً كلياً للطبيعة بل قانوناً نوعياً للإنسان، فالإنسان وليس الطبيعة هو الذي يحتوي التناقض والصراع. "لقد كان ماركس وأنجلز معذورين عندما قالوا أن المادة جدلية فقد كان الجهل بالحركة الداخلية للذرة يسمح لها بهذا الافتراض" (ص91). إن إصرار الجدلية المادية على التركيز على القوانين الكلية وتجاهلها الإنسان وقوانينه النوعية قد أفقدها، المقدرة على تفسير ما طرحه التطبيق والحياة الاجتماعية من ظواهر وتطورات.

ينطلق سيف الدولة من علم النفس ليقدم تحليلاً علمياً لما يقصده من جدل الإنسان. حيث يمتاز الإنسان عن سائر الكائنات بالقدرة على التذكر والإدراك والتصور، فهو يحتفظ بالماضي

38 من كتاباته "من واقع الحياة إلى التفكير المجرد، ثم من التفكير المجرد إلى الممارسة العملية، تلك هي عملية الجدل لمعرفة الحقيقة، أي معرفة الواقع الموضوعي" (ص119).

يتضح لنا من أقوال عصمت سيف الدولة وتحليلاته العلاقة بين "جدل الإنسان" و"جدل الطبيعة" فالأول ليس مقابلاً للثاني بل هو خلاصة له. فالمفكر القومي يقف محاوراً ومناقشاً ومضيفاً للماركسية. يظل التساؤل حول حقيقة هذا الإسهام هل هو منهج خاص بالمؤلف أو هي الرؤية الفلسفية له. ونحن لا نزعم أن سيف الدولة فيلسوفاً متخصصاً باحثاً في تاريخ ومذاهب الفلاسفة وإن كان يقدم لنا رؤية فلسفية متماسكة. قد يكون لديه عدم تحديد في بعض المصطلحات، وقد تكون مصادره الفلسفية من الدراسات الثانوية وليست من النصوص الأساسية يقرأ ماركس وأنجلز من خلال كتابات شراحهما، لكنه يمتلك دقة التحليل وعلمية التفكير والقدرة التي لا مثيل لها على طرح القضايا الكبرى في الفلسفة والإسهام في تقديم رؤى مستقلة مبدعة لها انطلاقة من واقعه وعصره. ولسنا نهدف من تحليل جهود الرجل تعيد هياكله هيئات ولا أن نكيل له المديح الأجوف، فهو في غنى عن هذا فإسهاماته تضعه في مصاف المفكرين العرب الكبار وجهده له حضوره في الفلسفة العربية المعاصرة.

و"جدل الإنسان" مفتاح وأساس رؤيته الفلسفية التي استطاع من خلالها تقديم بناء متكامل لما أطلق عليه الاشتراكية العربية فهي أقرب إلى الحدس الفلسفي الملهم الذي تدور حوله فلسفته والتي تتضح لنا على ضوء الفلسفات السائدة في فترة الستينات من القرن

لأشياء المدركة" ويلقى سيف الدولة. أن ما قاله أنجلز تطبيق دقيق لجدل الإنسان" (ص117).

هل يختلف "جدل الإنسان" عن جدل الطبيعة المادي ويكون إسهام سيف الدولة مقابل لإسهام الماركسية كما يفهم عادة أم أنه يؤسس لجدل الإنسان داخل ومن خلال جدل الطبيعة يطرح الدكتور عصمت نفسه هذا السؤال ويجب "لكن ليس معنى هذا أن "جدل الإنسان" لا يختلف عن الجدلية المادية. بل معناه أننا إذا جردنا الحلول الصحيحة التي يقول بها الجدليون الماديون من القشرة المادية التي نعينونها نجد أنفسنا أمام الحلول التي يقول بها "جدل الإنسان". (ص118) ويجد عصمت سيف الدولة أسس وتفسير قوله عن "جدل الإنسان" في نصوص الماركسية. وكأن جدل الإنسان هو المسكوت عنه في جدل الطبيعة، وهو الذي يفسر كثير من عبارات الماركسيين في هذا الصدد وعلى ضوءه "يمكن أن نفهم ما قاله مؤلفو "أسس الماركسية - اللينينية" من أن قوة الفكر تتمثل في قدرته على تجاوز اللحظة الحاضرة، إدراك الماضي وتصور المستقبل بواسطة القوانين التي اكتشفها" وقولهم: "يوفق الحيوان بين ذاته وبين الطبيعة سلباً مستفيداً بما تقدمه الطبيعة ذاتها. أما الإنسان فيوقف بين نفسه وبين الطبيعة إيجابياً، فيغير الطبيعة ليحقق غايته، ويخلق لنفسه ظروفاً للوجود لم تكن معدة له "وقولهم" أن القوانين التاريخية ذاتها لا تضع التاريخ بدون الإنسان. إنما يتحدد مجرى التاريخ خلال عمل الإنسان فقط: النضال والتوجيه الواعي لجهود الملايين من الناس". (الموضع السابق). وفكرة "جدل الطبيعة" تستطيع أن تكشف لنا مدى صدق لينين، عندما استطاع أن يقول في الجزء

الشباب فقد تبنا المنهج. وكان فيورباخ أول الشخصيات في اليسار الهيجلي الذي قطعت صلتها بالأيديولوجيا البرجوازية المتحررة في اتجاه بناء نظرية اجتماعية ومن هنا اختلافه عن قرانه من اليسار الهيجلي وعن هيجل نفسه.

يقدم لنا فيورباخ كما سبق لنا أن كتبنا تصوراً جديداً للطبيعة يختلف عن تصور هيجل من جهة وتصور ماركس من جهة ثانية. يقدم تصوراً يمكن أن نطلق عليه التصور الأثرولوجي للطبيعة. حيث يمتزج في هذا التصور الإنسان بالطبيعة والطبيعة بالإنسان "إذ ليس بوسع الإنسان أن يدرك ويتصور ويشعر ويؤمن ويريد ويحب أي كائن آخر سوى الوجود البشري، بما في ذلك الطبيعة وذلك - كما يقول فيورباخ - لأنه كما شكل الإنسان جزءاً من ماهية الطبيعة، تشكل الطبيعة بدورها مجزئاً من ماهية الإنسان"⁽⁸⁾.

ويؤكد فيورباخ دائماً على الإنسان باعتباره أنه أساس الفلسفة ويشير إلى أن على الفيلسوف أن يدخل في صلب موضوع الفلسفة الإنسان، الإنسان العادي الذي لا يتفلسف مقابل ذلك التجريد الفلسفي⁽⁹⁾ أن البداية الحقيقية عند فيورباخ هي الإنسان لا العقل المجرد، هي الحياة لا التفكير، هي تأكيد الواقع مقابل الفكر والعيني مقابل المجرد وأهم هدف حقيقته فلسفة فيورباخ أنها رفضت لأول مرة شمولية المذهب الهيجلي من أجل الإنسان وأظهرت أن الوعي الكلي هو وعي الإنسان وأن الإنسان هو الحقيقة الواقعة وليس الفكر.

من فيورباخ يبدأ الاهتمام بالإنسان وتأسس الأثرولوجيا الفلسفية أو على الأقل تتحدد المعالم الأساسية لهذه الفلسفة فبانحلال التهجيلة

العشرين وهي الماركسية والهيجلية التي سبقتها والوجودية التي شاركتها التأثير على عقول المثقفين الأوروبيين والعرب. ونستطيع أن نقارن بين اهتمام عصمت سيف الدولة بالإنسان وفلسفة فيورباخ الأثرولوجية التي تعد أساس ومصدر للماركسية. وتمهيداً لها ومعبراً للانتقال من الهيجلية إلى الماركسية. فالإنسان هو أساس الفلسفة عنده وهو أساس التاريخ والمجتمع والمستقبل ودعامة بناء الاشتراكية العربية التي هي الغاية والهدف من جهود المفكر العربي؛ الذي يعد في الطبيعة من مفكرينا الملتزمين نظرياً وعملياً.

يقدم لنا فيورباخ (Feuerbach 1804 - 1872) فلسفته حول الإنسان من ثانياً فلسفة هيجل حيث انقسمت المدرسة الهيجلية في حياة هيجل خاصة حول المسألة الدينية. وقد حدثت القطيعة بين الجناحين اليميني واليساري عندما قام الشباب بتأكيد ضرورة التقدم اللامحدود للعقل والحرية. وكان الجناح اليساري (الهيجليون الشباب) يضم كل من دافيد شتراوس وبرونو وادجار باور وارنولد روجه وشرترن وفيورباخ كما ضم الجناح فترة من الزمان كارل ماركس. ونستطيع أن نتبين اتجاهين بين الهيجليين الشباب هما: الراديكالية الليبرالية: شتراوس، باور، وماكس شرترن. والراديكالية الاجتماعية: فيورباخ وموس وماركس وأنجلز. وهذا القسم الأخير يسعى إلى ربط الفكر ربطاً وثيقاً بالواقع أي النظرية بالعمل.

ويمكن القول إن التناقض بين المذهب والمنهج في فلسفة هيجل هو الذي أدى إلى الصراع الذي نشأ بين الأجنحة المحافظة والجديدة في فلسفة هيجل فقد تبني اليمين المذهب أما

وفيورباخ الناقد للمهيجيلية والمؤسس للفلسفات المعاصرة مثل الماركسية والوجودية لتأكيد على العلاقة الوثيقة بين الطبيعة والإنسان هو الذي نتجه إليه حينما نحلل "جدل الإنسان" إن تأكيد سيف الدولة على "جدل الإنسان" من داخل جدل الطبيعة هو محاولة لتجاوز الجدل المثالي عند هيجل والإضافة للجدل المادي عند ماركس، وهو يجد تأسيساً له في جهود فيورباخ الذي كانت فلسفته بحق فلسفة للإنسان. وإذا عصمت سيف الدولة توقف لدى "جدل الإنسان" وعمق هذا الجدل بالحرية أولاً والحرية أخيراً فهذا لا يلقي به في أحضان الفلسفات الذاتية الوجودية الفردية لأنه ينتقل من جدل الإنسان الفرد إلى جدل الإنسان داخل المجتمع. من وبالإنسان يؤسس سيف الدولة إشراكيته العربية جاعلاً من جدل الإنسان لبنة أولى في القومية العربية التي ينشدها.

ظهر تيار قوي يطالب بالاهتمام بالإنسان وإن شئنا الدق فإن هذا الاهتمام كان أقرب إلى السبب في ذلك أو الباعث على هذا الانحلال ويرجع ذلك إلى ظهور فيورباخ الذي نبذ المثالية المطلقة فمثل بذلك فترة انتقال حاسمة إذا كان جسراً عبرت عليه الفلسفة من المطلق إلى الإنسان بلحمه وعظمه. ومهمة الفلسفة كما حددها فيورباخ في المحاضرة الثالثة من محاضراته في هيدلج هي "تحويل الثيولوجي إلى أنثروبولوجي". لقد عبر فيورباخ بفلسفته عن ذلك المبدأ الأساسي الذي وجه التطور الفلسفي بعد انهيار المثالية وصار الجميع يفترضونه ضمناً دونما حاجة إلى التصريح به وهو أن الإنسان يمثل الموضوع الحقيقي للفلسفة لأنه أقرب شيء إلينا ولأننا نلمسه مباشرة في أنفسنا.

الهوامش والتعليقات والمراجع

- (1) - انظر صفوت حاتم: الفكر القومي وأزمة المنهج، مجلة شؤون عربية العدد 1ع نيسان - أبريل 1982 يقول: "وبعد أن ثبتت عصمت سيف الدولة رأيه في أن المادة غير جدلية، وبعد أن يرفض الجدل المثالي فهو يمتضي للتحدث عن منهجه والذي يسميه "جدل الإنسان" ص88. وعند مخلص العيادي ومجدي رياض "جدل الإنسان" هو منهج تغير الواقع نقد جدل الإنسان، دار الوحدة بيروت 1985 ص65.
- (2) - حاول يحيى هويدي في فترة الستينيات تقديم ملامح فلسفة واقعية تلائم هذه الفترة من حياتنا تعترف بالوجود والكون والواقع مثل: الفلسفة المادية لكنها تختلف عن غيرها من فلسفات المادية في استبعاد الصراع وسيلة للتغير واستبعاد الله والقيم الروحية وأطلق على هذه الفلسفة اسم الواقعية. كتب يحيى هويدي في الفصل الثالث من الباب الرابع في كتابه "دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصر" عن أسس الواقعية الفلسفية موضوعاً أن هذه الفلسفة تفهم العلاقة بين الإنسان والطبيعة على أنها علاقة ديناميكية (ص192) وهو يهدف إلى تقديم صوراً فلسفية أخرى للواقعية غير المعروفة لها في الفلسفة المادية بحيث اشتمل كل أساس من الأسس التي قدمناها للواقعية الفلسفية كما نفهمها على نقد موجه ضد الواقعية المادية (ص216). وكتب تحت عنوان "فلسفتنا فلسفة واقعية" مجلة الفكر المعاصر، العدد السادس أغسطس 1965 يقول: فلسفتنا الثورية هي الفلسفة الواقعية.. وبين أن الفيلسوف الواقعي لا يبدأ من المادة ولا من الذات بل "يبدأ من اللحظة التي يجد الشعور نفسه ملتصقاً مع موضوعه، أو تلك التي يجد الشعور نفسه في مواجهة موضوعه" (ص226).
- (3) - يؤكد محيي الدين صبحي في دراسته "إلياس مرقص وتجديد الفكر القومي" في الندوة التي أقامها المجلس القومي للثقافة العربية باللاذقية والتي نشرت في العدد 98 من مجلة الوحدة على أن إلياس مرقص

(*) هذا البحث دين في عني للمرحوم الدكتور عصمت سيف الدولة منذ التقيته في الفترة الأخيرة من حياته بمكتبه في بدايات عام 1995 حين شرفت بموافقته على المشاركة في عمل من تحريري عن حسن حنفي، وهو عمل يأتي في سياق مناقشة جهود الرواد الأحياء في الفكر العربي المعاصر، تلك الجهود التي تسهم في بلورة صياغة نظرية لواقعنا. والهدف من هذه المجلدات الجماعية التي تناقش قضايا حياتنا عن طريق تحليل الأطروحات النظرية لهؤلاء الرواد من خلال رؤى ومناهج متعددة. وقد قدم لنا الدكتور عصمت حيوياً حول مفهوم الحاكمية عند حسن حنفي مشاركة في كتاب "جدل الأنا والآخر" يتميز بوضوح شديد للقضايا والمفاهيم التي يعرض لها ولغة راقية وأسلوب علمي فيه من احترام الآخر ما يؤكد احترام الذات والثقة بها. وكنت أمل أن أقدم عملاً مشابهاً حول جهود عصمت سيف الدولة النظرية. فالإسهامات التي تكون الفكر العربي المعاصر ليست قاصرة على إسهام الفلاسفة أو الأساتذة المتخصصين في الفلسفة؛ حيث نجد عديد من الأعلام الذين ينتمون من حيث التخصص إلى فروع متعددة من الدراسات والعلوم الإنسانية طرحوا رؤى نظرية بل وفلسفية تشغل اهتمام الباحث والمثقف العربي؛ عنهم على سبيل المثال "أحمد أبو زيد عالم الانثروبولوجيا، والسيد يسين في مجال الدراسات الاجتماعية والسياسية والإعلامية، وعبد الوهاب المسيري، وعصمت سيف الدولة. ومن هنا كان شعوري الغامر بنوع من الغبطة لدعوتي للمشاركة في درس إسهام عصمت سيف الدولة النظري ودوره في حياتنا الثقافية والفكرية والسياسية في النصف الثاني من القرن العشرين وهو دور الفلسفة العربية المعاصرة وما أجمل أن يكتب زكي نجيب محمود مؤكداً هذه الحقيقة. وما أجمل أن يفي القانون أمثال ببعض حقوق الخالدين من أمثال عصمت سيف الدولة.

- مقدمة ترجمة كتاب فيورباخ مبادئ فلسفة المستقبل، دار الطليعة بيروت 1980.
- (4) - د. ماهر عبد القادر: فلسفة العلوم ومناهج البحث، دار النهضة العربية بيروت.
- (5) - زكي نجيب محمود: جدل الإنسان، في مقدمة كتاب د. عصمت سيف الدولة: أسس الاشتراكية العربية (الجزء الأول) مؤسسة ناصر للثقافة، دار الوحدة ص 7 - 8.
- (6) - اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول منشورات دار عويدات بيروت 1996 مادة جدل ص 272 - 274.
- (7) - المصدر السابق، المجلد الثاني، مادة المادية الجدلية، ص 769.
- (8) - د. أحمد عبد الحليم عطية: فلسفة فيورباخ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1989 ص 78.
- (9) - المرجع السابق، ص 116.

الباحث عن الحقيقة لن اكتشف المنهج الماركسي كحقيقية عقلية فإنه اهتمدى إلى القومية العربية يوصفها حقيقة وجدانية " (ص 185) ويقول كمال عبد اللطيف في دراسته "إلياس مرقص وتجديد الكتابة الفلسفية العربية في نقد الواقعية" إن كتاب نقد الفكر القومي يتضمن أطروحة مرقص الرئيسية في مجال تجديد الفكر القومي هذا التجديد الذي حول المنظومة القومية إلى مشروع تاريخي منفتح وقابل للتحقيق" (ص 202) ونجد أيضا في هذا الاتجاه دراسة جاد الكريم الجباعي "المسألة القومية في فكر إلياس مرقص" (ص 205 - 216) انظر أيضا الدراسة الهامة التي قدمها: ميشيل كيو: إلياس مرقص: فكر المنعطف مجلة الوحدة، العدد 15 يونيو 1991 ص 166 - 185. وإذا عدنا إلى مقدمة ترجمة إلياس مرقص لكتاب مبادئ فلسفة المستقبل لفيورباخ ستجد تحليلاته المستفيضة لمفهوم الجدل إلياس مرقص.

