العقاد وفلسفة الوعي الكوني

* اما ان نفهم ان الكمال المطلق ذات واعية، واما أن ننفي عنه الوعي وننفي عنـــه الوجود لأنه لا كمال بغير علم بالنفس ، فضلا عن العلم بالموجودات •

فمن فكر في الله فكر في ذات •

ومن آمن بالله آمن بذات •

مؤرخ الفلسفة هو على نحو ما فيلسوف ..

أقول هذه العبارة فى مطلع كلامى عن كتاب « الله » للأستاذ العقاد، لأنه اذا كان الكتاب ، كما وصفه الأستاذ « كتابا فى نشأة العقيدة الالهية منذ اتخذ الانسان أبا الى أن عرف الله الأحد ، واهتدى الى نزاهة التوحيد » فلا أقولها همسا ، وانما أصرخ بها فى وجه من ابتلى بهم العقاد من المشوهين نفسيا وعلميا ممن حاولوا أن ينتقصوا من قدر الرجل ، فوصفوه بأنه مؤرخ أو بأنه دائرة معارف أو بأنه عارض للثقافة الغربية الى آخر هذه الأوصاف التى ان دلت على شىء ، فانما تدل على سوء الفهم أو على سوء النية أو على الاثنين معا .

لا .. لم يكن العقاد مؤرخا ولا كان دائرة معارف ، وانما كان مثقفا بالمعنى الكامل لكلمة ثقافة ، والذى يعنى الاحاطة بكل شىء .. من علم الطبيعة وعلم النبات وعلم الحياة ، الى التاريخ والسياسة والاجتماع ، الى لفن والنقد والدين ، فضلا عن أدب الثقافتين الشرقية والغربية ، وفلسفة العالمين القديم والحديث . على أن العقاد فى هذه الجوانب المتعددة من ثقافته لعلمية والأدبية والفلسفية ، لم يقف عند التقبل البحت ولا اكتفى بالتحصيل الخالص وانما مزج معارفه بالعقل الوثاب والقلب الجياش والحس لمرهف ، على نحو مكنه من أن يجمع فى شخصه بين الأديب والناقد ، بين لشاعر وعالم الأخلاق ، بين الفيلسوف ورجل الدين مع استحالة فصل لواحد من هؤلاء عن الآخرين ، اذ يكمل بعضهم بعضا على نحو ماتكتمل فى لماسة أضلاعها ، فلا يكتفى فى مشاهدتها بالنظر الى ضلع واحد واغفال قية الأضلاع .

ونحن فى تناولنا لكتاب « الله » ، لابد لنا من أن نتناوله فى ضوء هذه

الاعتبارات العقادية ، والا فهمناه فهما قاصرا ، ووقعنا فى ذات الخطأ الذى وقع فيه الكثيرون ممن لم يروا فيه الا كتابا٠٠ « فى تاريخ العقيدة ، يتناولها فى العصور البدائية ، ويتنقل بها الى ظهور الأديان السماوية ، وينظر فى مذاهب الفلاسفة والعلم الحديث » ٠ ولو صدق هذا الكلام على كتاب «الله» لكان أولى به أن يصدق على كتاب « تاريخ الفلسفة الغربية » وهو الكتاب الذى أرخ فيه **برتراند رسل** للفلسفة ، منذ نشأة المدنية اليونانية قديما، حتى الوضعية المنطقية فى العصر الحاضر ؛ ولكنه التاريخ الذى نخرج منه برأى رسل فى شتى مشكلات الفلسفة ومذاهب الفلاسفة فضلا عن نظرته الخاصة الى تيار الفكر الفلسفى ، وكيف انه جزء لا يتجزأ من حياة المجتمع، وأن موجاته جميعا تكون متصلا تاريخيا واحدا ٠

ولكان أولى به أن يصدق أيضا على محاولة الأستاذ **يوسف كرم** فى اقامة مذهب فلسفى ، وهو المذهب الذى استخلص مبادئه المنطقية ومعانيه الميتافيزيقية من خلال تاريخه للفلسفة اليونانية وفلسفة العصور الوسطى والفلسفة الأوروبية فى العصر الحديث ٠٠ « اذ أننا نعتقد أن مؤرخ الفلسفة فيلسوف أيضا ٠ وانه لايليق به أن يضع نفسه موضع الببغاء ، فتقتصر مهمته على حكاية أقوال الفلاسفة دون عناية بتدبرها والحكم فيها ٠ »

ولصدق أخيرا على كتاب « تهافت الفلاسفة » للامام **الغزالى** ، وهو الكتاب الذى فند فيه مذاهب الفلاسفة ، وكشف عن تهافتها وأوجه النقص فيها ، عارضا آراءه الخاصة من خلال استعراضه لهذه الآراء ، حتى لم ير العقاد فى المشرق والمغرب من هو أرجح فكرا وأصفى عقلا وأقوى «دماغا» من هذا الامام الجليل ٠ ونحن من جانبنا نستطيع أن نصف العقاد بما وصف به الغزالى لأنه هو الآخر : « يناقش مذاهب الفلسفة مناقشة العقل الذى يعلو عليها ويفهم ما فات أصحابها أن يفهموه ، وليست مناقشته لها كمناقشة القاصرين عن فهمها والنفـــاذ الى براهينها والقـــدرة على استكناهها ، فهو لم ينقض قط فكرة لأنه عاجز عن فهمها ، وانما ينقضها لأنه قادر على فهمها ونقدها وتكميلها بالاضافة اليها أو التعقيب عليها » ٠

وهنا فى هذا الاطار ٠٠ اطار النقد الفلسفى نســـتطيع أن نضع العقاد كما وضع هو الغزالى ، وأن نقول فى كتابه « الله » ما قاله فى «كتاب التهافت » ٠ على أنه اذا كان العقاد لم تساعده الظروف فى اقامة مذهب فلسفى ، فان من المستطاع الوقوف على عناصر هذا المذهب فى كتابه ٠ واذا كان تجنيا على الرجل أن نضع آراءه فى صورة تركيبية لمذهب فلسفى، فلا أقل من أن نحاول تأويل فكرة تأويلا فلسفيا ٠

هل الايمان ضرورى ؟

شأن كل فيلسوف كبير يحاول أن يشيد نسقا فلسفيا بادئا بمجموعة من المصادرات المسلم بصحتها منذ البداية ، ثم ينتقل بطريقة استنباطية الى ما يترتب عليها من نتائج ، فتكون هذه النتائج هى النظريات ، استهل العقاد كتابه عن « الله » بأن ثمة حاسة دينية بعيدة الغور فى طبيعة الانسان ، وأن الانسان لا يمكنه أن يستقر وسط هذه العوالم بغير ايمان • فاذا كان الانسان قد وجد فعلا وسط هذه العوالم ، وكان الايمان هو الحالة التى يتطلبها منه وجوده ، اذن « فضعف الايمان شذوذ يناقض طبيعة التكوين ، ويدل على خلل فى الكيان » •

وشأن كل فيلسوف أصيل يبحث عن الأسباب الأولى والغايات الأخيرة ، استأنف العقاد كلامه بالسؤال عن أصل العقيدة الدينية ، فاذا كنا قد سلمنا بأنها نزعة متأصلة فى كيان الانسان وشىء داخل فى صميم تكوينه ، فما هو الباعث فى الطبيعة الانسانية الى طلب العقيدة ، وهل يلزم أن يكون باعثا واحدا أو يجوز أن يرجع الى بواعث كثيرة ؟ ولكى يجيب العقاد على هذا السؤال ، فند جميع المذاهب التى قيلت فى تعليل أصل العقيدة الدينية أو تعليل نشأتها الأولى ، ثم عقب عليها بأن « جملة ما يقال فيها اننا لا نجد فرضا منها يستوعب أسباب العقيدة كلها ويغنينا عن التطلع الى غيره » •

فبعضهم يرى أن الأساطير هى أصل العقيدة بين البدائيين ، ولكن ليست كل أسطورة عقيدة ، وان كانت كل عقيدة فى الجاهلية الأولى قد تلبست ببعض الأساطير ، ورد العقاد على هذا الرأى « أن الانسان يسمع الأسطورة ولا يتدين بها ، ويتدين بالعقيدة ولا يلزم من ذلك أن تصطبغ أمامه بصبغة الأساطير » •

ويذهب تايلور الى أن صفة الاستحياء Animism هى الأصل فى نشأة العقيدة ، فالانسان الأول كان كالطفل فى تخيله للأشياء وتمثله لها فى صور الأحياء ، فالنجوم والرياح والسحب كلها أرباب حية تشعر وتسمع وتطلب ما يطلبه الكائن الحى ، ومن هنا كان شعوره نحوها شعور الرهبة والرغبة ، وموقفه منها موقف الاسترضاء بالدعاء والصلاة • أما هربرت سبنسر فيذهب الى أن الانسان الأول كان يؤمن بحياة الأرباب لأن عبادة الاسلاف هى أقدم العبادات ، ولأنه كان يرى أطياف الموتى فى

المنام فيظن أنها باقية وأنها على قيد الحياة · ويذهب غيرهما الى أن السحر هو أصل العبادة وأصل الشعائر الدينية ، ولكن طبيعة السحر غير طبيعة العبادة فى أساسها « فليس لنا أن نزعم ان الناس سحروا ثم عبدوا بل يحق لنا أن نزعم أنهم قد عبدوا ثم سحروا ، لأن السحر اختراع لا معنى له ، ما لم يسبقه ايمان بالمعبودات التى يروضها السحرة ويخافها العباد » ·

بعد الكلام عن علماء المقابلة بين الأديان ، ممن يردون العقيدة أما الى الأساطير أو الى الأرواح ، يبقى كلام ناقدى الأديان ممن يعللون العقيدة الدينية بضعف الانسان بلزاء مظاهر الكون ، وشعوره بالحاجة الى قوة يعتمد عليها مما دفعه الى الايمان باله قادر ، ورد العقاد على هؤلاء أن معدن الايمان ليس من معدن الضعف فى الانسان ، بل تعظم العقيدة فى الانسان على قدر احساسه بعظمة الكون · « واذا رجح القول بأن العقيدة « ظاهرة اجتماعية » يتلقاها الفرد من الجماعة ، فليس الضعف اذن بالعامل الملح فى تكوين الاعتقاد » ·

وبناء على ترجيح القول بأن العقيدة ظاهرة اجتماعية ، وعلى أساسها يجب أن نعتمد فى تفسير نشأة الأديان ، يناقش العقاد رأى فرويد باعتباره قريبا من رأى هؤلاء الذين يردون العقيدة الدينية الى شعور الخوف ثم ينزعون بها نزوعا اجتماعيا ؛ ذلك لأن حب الله عند فرويد هو بمثابة الحب الجنسى فى حالة التسامى · ويناقش أيضا رأى برجسون فى رده العقيدة الدينية الى مصدرين ·· أحدهما اجتماعى لفائدة المجتمع أو النوع كله ، والآخر فردى يمتاز به ذوو البصيرة أو الالهام · هذان المصدران ·· الحاسة الدينية الاجتماعية والحاسة الفردية التى تصلنا بما يسميه برجسون « دفعة الحياة » هما منبعا الأخلاق والدين · ويناقش أخيرا رأى العلامة ماكس موللر الذى يذهب الى أن « البصيرة » هبة عريقة فى الانسان ، وان الاحساس بروعة المجهول وجلال الأبد هو علة التدين · أقول ان العقاد يناقش الفروض التى وضعها أولئك وهؤلاء جميعا ليخلص الى أن ·· « جملة مايقال فيها أننا لانجد فرضا منها يستوعب أسباب العقيدة كلها ويغنينا عن التطلع الى غيره » ·

ولكن هل يغنينا هذا عن معرفة رأى العقاد ؟ بالطبع لا ، اذن فما هو رأى العقاد ؟

رأى العقاد أن العقيدة هى ترجمان الصلة بين الكون والانسان ،

وان الصلة بين الكون وموجوداته ماثلة فى جميـــع الموجودات ، وان « الوعى » لايخلو من ترجمان لهذه الصلة لايحصره العقل ، لأن « الوعى » سابق « للعقل » محيط به غالب عليه · وهذا ما عبر عنه العقاد بقوله : « ويبقى بعد ذلك أن الوعى أعم من العقل المجمل وأعمق منه وأعرق فى أصالة وجوده مع الحياة الانسانية منذ نشأتها الأولى · ونعتقد أن « الوعى الكونى » المركب فى طبيعة الانسان ، هو مصدر الايمان بوجود الحقيقة الكبرى التى تحيط بكل موجود » ، اذن فقد ثبت لنا أن الايمان أمر ضرورى ، وانتقل بنا الكتاب من السؤال عن ضرورة الايمان الى السؤال عن وسيلة الايمان ·

فما وسيلة الايمان ؟

وسيلته كما أسلفنا هو «الوعى الكونى» المركب فى طبيعة الانسان ، فاذا كان العلماء قد عرفوا شيئا اسمه الغريزة النوعية ، بل شيئا يسمى غريزة الجماعة ، فالوعى الكونى شىء من قبيل الغريزة الكونية أو السليقة الكونية ، أى أنه شىء يجانس «الحقيقة الكونية» نفسها ولا يقل عنها فى درجات الثبوت واليقين · « فاذا قال لنا قائل اننى أحس «الحقيقة الكونية» أو أحس خالق الكون ، فلا ينبغى أن نكذبه لزعمنا أن الحقيقـة الكونية مستحيلة وأن الوعى الكونى مستحيل » ·

فاذا عدنا وسألنـــا وما الوعى الكونى ؟ كان جواب العقاد أنه : « ملكة قابلة للترقى والاتساع » أو هو ملكة وجدانية أشبه بما يسلكه للتصوفة فى أذواقهم ومواجيدهم · وهل يفهم من هذا أن العقاد ينكر الحواس ويتنكر للعقل ولا يتخذهما أداة للمعرفة ؟ الواقع أن شـــيئا من هذا أو ذاك لا يمكن نسبته الى العقاد ، فان احترامه لشهادة الحواس وتقديره لاستدلال العقل مسألة لا شك فيها ، كل ما هناك أنه يصـــل بهما الى أقصى ما يستطيعان أن يقدماه فى مجال البحث والمعرفة ، ثم يتخطاهما الى ما بعدهما ·· الى الوعى الكونى ·

فالوعى الكونى لا يرفض الحواس ولا العقل ، لا ينكر نتائج العلم ولا معطيات الفلسفة ، ولكنه يحيط بهما ويستغرقهما جميعـــا أو يعلو عليهما دون أن يتعالى · وهذا ما عبر عنه العقـــاد بقوله : « ان الوعى الكونى حقيقة يستلزمها العقل وتؤكدها المشاهدة فى كل زمن وفى كل موطن وفى كل قبيل » · ومعنى هذا أن العقاد يذهب الى أن الحواس والعقل

لا يكفيان فى الوصول الى الحقيقة ، لأن الحواس تدرك ولا تعرف ، والعقل يبرهن ولا يعرف ، والحقيقة أكبر من أن تدرك بالحواس ، وأعمق من أن يبرهن عليها بالعقل ، وأجدر بأن تعرف عن طريق الوعى الذى يجعلنا نحياها ونعيش معها ونتصل بروح روحها ان صح هذا التعبير ٠٠ « فالموجودات اذن غير محصورة فى المحسوسات ، ومن الواجب أن نسلم بقيام موجودات لا تحيط بها الحواس والعقول ٠ لأن انكارها جهل لايقوم عليه دليل ، ولأن وجودها ممكن وليس بالمستحيل » ٠

بعد أن عرفنا مكانة الوعى من الحواس والعقل ، ينبغى أن نعرف مكانته من الشعور ، فهل الوعى هو الشعور أم هو غيره ؟

الواقع أن الوعى ليس هو الشعور تماما وانما هناك فارق بينهما ، وهو فارق لا فى مجرد الدرجة بل وفى وظيفة كل منهما فى الادراك ، اذ بينما يغلب على الشعور الأحاسيس النفسية يغلب على الوعى المعانى الذهنية ؛ وبينما يظل الشعور كالمرآة التى تعكس عليها المدركات ، يحاول الوعى أن يستغرق هذه المدركات وأن يعلو عليها ٠٠ فالشعور مقصور على التقاط المعقولات وامرارها فى تياره ، أما الوعى فقادر على تعقل هذه المعقولات ذاتها ٠ ومعنى هذا أن العقل لا يمكنه الا أن يدرك المعقولات وهى تنساب فى تيار الشعور ، بينما العقل يمكنه أن يعقل ذاته فى حالة الوعى ٠٠ لأن انعطاف العقل على ذاته ، وحضور المعقولات أمامه هو ضرب أعلى من الشعور أو هو ادراك فائق للشعور أو هو هذا الوعى ٠ وعلى ذلك لايمكننا أن نفصل بين الوعى والشعور أو أن نباعد بينهما ، لأن كلا منهما لاينفصل عن الآخر ، ولا يمكن أن يفهم فى استقلاله عنه ، فليس الوعى مغايرا للشعور بل هو مجانس له ، وليس أدنى بل هو أعلى أو هو كما جاء فى عبارة الفيلسوف وليم جيمس : « ادراك فائق للشعور » ٠

وهنا نرى العقاد يؤكد أن رأيه فى « الوعى » أقرب الى الشعور منه الى أى شىء آخر ، على ألا يكون معنى هذا الشعور التأثر الوجدانى العابر أو الانفعال العاطفى العارض، بل معناه الحساسية النفسية والبديهة الذهنية والالهام الروحى ٠ كما رأيناه هناك يؤكد أن « وعيه » فيه عنصر الفكر بل يحاول الاعلان عن نفسه فى الفكر ، بل يسعى الى أن تكون له صورة فكرة ومن هنا وهناك نرى أن « الوعى العقادى » ان هو الا ادراك شامل وعميق كامل وعام ، لايقتصر على أن يضم فى طياته طرق المعرفة المتعددة من معطيات الحواس الى استدلالات العقل الى مدركات البديهة ، بل يضيف اليها هذا «الوعى الكونى» الذى يمنحنا الطاقة الروحية والدفعة الحية ، فيجعل من

الانسان على حد تعبير برجسون : «تلقائية روحية واعية» ، ويحدث نوعا من «التضامن» بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، أو بين الشخص المدرك والشيء المدرك ، أو بين ماهو متحقق فى الأعيان وماهو متصور فى الأذهان على حد تعبير الاسلاميين ٠

وهذا ما عناه العقاد بقوله : « ان الحس والعقل والوعى والبديهة جميعا ، تستقيم على سواء الخلق حين تستقيم على الايمان بالذات الالهية ، وان هذا الايمان الرشيد هو خير تفسير لسر الخليقة ، يعقله المؤمن ويدين به المفكر ويتطلبه الطبع السليم » ٠ فهذه العبارة الجميلة والجليلة معا ، ان كدت شيئا فانما تؤكد ما ذهبنا اليه من أن العقاد انما يصدر فى فلسفته عن طاقة دينية أصيلة ، ويتصل بحقائق الأشياء اتصالا واعيا ومباشرا ٠ على اننا اذا كنا قد عرفنا أن الايمان أمر ضرورى ، وعرفنا بعد ذلك ما وسيلة الايمان ، فليس يبقى أمامنا الا أن نعرف موضوع الايمان ٠

فما موضوع الايمان ؟

موضوع الايمان هو الله ٠

وما الله ؟ أهو موجود ؟ وان كان موجودا فما الدليل على وجوده ؟ أهو الدليل الكونى ؟ أم هو الدليل الوجودى ؟ أو هو الدليل الغائى ؟ أم هو غير ذلك من الأدلة التى لا يخرج عنها الفلاسفة المدرسيون ولا غيرهم من محترفى الفلسفة ، وكلها تخفق ولا تفضى الى شيء ٠٠ وسبب خفاقها انها اذ تعتمد على العقل وتتخذه وسيلة للمعرفة ، تنظر الى الله على أنه « موضوع » لا على أنه « ذات » ، فتحاول أن تثبته كما لو كان معادلة رياضية ، وتحاول أن تبرهن عليه كما لو كان نظرية فى الهندسة ٠ ويقول العقاد ما يعد ردا على هذه الأدلة :

« وليس تصور « الذات الالهية » عادة انسانية تعودها الانسان غير تفكير ــ كما يرى بعض النفسانيين ــ لأنه تعود أن يخلع صورته على الأشياء ، ويحسبها ظلالا له تحكيه فى ملامحه وخوافيه ، ولكنها نهاية مايدركه العقل واعيا صاحيا ، مع التفكير ومتابعة التفكير الى أقصى مداه »

« فان العقل ليستطيع التفرقة بين عقيدة الشرك وعقيدة التوحيد ، ويستطيع التفرقة بين أدلة الايمان وأدلة التعطيل ، ويستطيع التفرقة بين

ضمير مؤمن وضمير عطل من الايمان ، ويستطيع أن يبلغ غاية حدوده ثم لا ينكر ما وراءها لأنه وراء تلك الحدود » ٠

« وأعجب الصور العقلية حقا وجود يتصف بكل كمال ولا يعلم أنه كامل ٠٠ والعلم بالذات فضلا عن العلم بالغير أول صفات الكمال ! »

أما العقاد فعندما استقام له المنهج استقام له الموضوع ، وعندما تبين وسيلة المعرفة تبين له موضوع المعرفة ٠٠ تبين له الله ، فالوعى لابد وأن يكون وعيا بشيء ، كما أن الشعور لا بد وأن يكون شعورا بشيء ٠ أعنى أنه ليس ثمة وعى مغلق الى حد ألا تكون له فكرة عن موضوعه الخاص ، بل لا بد وأن يكون مفتوحا لتلقى هذه الفكرة ، فيكون وعيا كاملا غير ناقص ولا مبتور ، أو وعيا على الحقيقة والتمام ٠

فالوعى هو تيقظ فى ذات واعية حتى يحصل لها موضوع وعيها ، وموضوع وعيها ليس فى داخلها وانما هو فى الخارج ٠ وان المنهج الفنومنولوجى Phenomenology الذى وضعه هوسرل ليتلخص فى اعتبار الشعور لا على أنه « اليقين الخالص الذى لنا عن أنفسنا ٠ بل على أنه شعور بشيء أو اتجاه نحو شيء » ٠ وعلى ذلك فوعى لا يكون له اتجاه أمر مستحيل كما تستحيل الحركة من غير أن يكون لها اتجاه ، والاتجاه لابد له من هدف ، والهدف هو الله ٠

وما الله ؟

الله ذات واعية ، ولا يجوز فى العقل ولا فى الدين أن تكون له حقيقة غير هذه الحقيقة ، وأن يوصف بأنه معنى لا ذات له ، أو قوة لا وعى لها ٠٠ « فاما أن نفهم أن الكمال المطلق ذات واعية ، واما أن ننفى عنه الوعى وننفى عنه الوجود ، لأنه لا كمال بغير علم بالنفس كما أسلفنا ٠٠ فضلا عن العلم بالموجودات » ٠

فمن فكر فى الله فكر فى ذات ٠

ومن آمن بالله آمن بذات ٠

وعند العقاد أن كلمة « الذات » ٠٠ لاتستلزم التشخيص فى الحقيقة ولا فى المجاز ، ولا تقتضى نزاهتها عن التشخيص انها معنى بغير كيان مستقل عن الوعى والصفات الواعية ٠ فهى تدل على الجوهر الذى تضاف اليه الأوصاف ، وتدل على الكائن الذى يملك صفاته فهو «ذو» تلك الصفات وهكذا استحالت مشكلة الله عند العقاد من مشكلة وجود الى مشكلة صفات

ما دام الله موضوع وعى لا موضوع برهان ، وما دام الله واقعة تشاهدوليس مشكلة تحل ·· وعلى ذلك فليست المشكلة فى اثبـات وجود الله ، وانما هى فى معرفة ما صفات الله ·

فما هى صفات الله ؟

يرى العقاد ان تقييد « الذات » الالهية بأية صفة من الصفاتالمألوفة لنا أو المعهودة لدينا انما هو من قبيل الوهم والضلال ، فلا أساس للقول بأن « الله » لا تكون له صفات متعددة لأنه جوهر بسيط ، ولا أساس للقول بأن الله لا يريد لأن الارادة اختيار بينأحوال والله منزه عن أحوال،ولا أساس للقول بأن الله لا يعلم الجزئيات لأنه يعلم أشرف المعقولات وهـــو ذات الله فمثل هذه الأقوال لا أساس لها من الصدق ولا من الصواب ، ان فى الذهن أو فى الخيال ، ولم يفعل أصحابها شيئا أكثر من أنهم زادوا اللغة كلمة ولم يزيدوا العقل تفسيرا ولا الفلسفة مذهبا ولا الدين عقيدة · أو كما قال الأستاذ : « وهنا نعلم أن الدين لم يكن أصدق عقيدة وكفى بل كان كذلك أصدق فلسفة حين علمنا ان الله جل وعلا « ليس كمثله شيء » ·· « فكل ما نعلمه أنه جل وعلا « كمال مطلق » وأن العقل المحدود لايحيط بالكمال المطلق الذى ليست له حدود ·وليس لهذا العقل أن يقول للكمال المطلق كيف يكون وكيف يفعل وكيف يريد » ·

واضح من هذا الرأى الذى ارتآه العقاد ، أنه يرد على فلاسفة كثيرين كان لهم رأيهمفى مسألة صفات الله ·· فهو يرد على **سبينوزا** وغـــيره من أصحاب وحـــدة الوجود Pantheism الذين وحدوا بين الكون والله أو بين الخلق والخالق أو بين الظواهر المادية والحقائق الالهية · فعنـــد سبينوزا « أن كل موجود انما يوجد فى الله ، ولا شيء يوجد أو يدرك بغير الله » · ذلك لأن الأعراض لاتوجد فى ذاتها ولا يمكن أن توجد الا فى جوهر ، والله هو الموجود فى ذاته أو هو الجوهر · وعلى ذلك لم يكن الله « علة » ما فى الكون من ظواهر فحسب ، بل هو أيضا « عين » ذاتها التى لا يمكن ادراكها الا من خلال ذات الله ·

ويرد أيضـــا على **ابن عربى** وغيره من أصـــحاب وحـــدة الشهود Panentheism الذين أسقطوا التكثر والتعدد فى الوجود العينى ، وألغوا كل تكثر أو تعدد فى الشهود الشخصى ، لأن حضرة الجمع عندهم تستوعب كل شيء ، بحيث تصبح الأشياء جميعا من عين واحدة ، بل تكون

هى هذه العين الواحدة · فعند الشيخ الأكبر أن ثمة وحدة ذاتية بين الله والكون ، بحيث يكون وجـود الحق هو عين وجـود الخلق بلا فارق ولا اختلاف · وهذا ماعبر عنه الشيخ بقوله : « سبحانه من خلق الأشياء وهو عينها » ·

ويرد أخيرا على المعتزلة الذين نفوا الصفات عن «الذات» أو أثبتوها على أنها أسلوب ، تمشيا مع مذهبهم فى انكار الصفات كذوات قديمة قائمة وراء الذات ، لما فى ذلك من ايذان بتعداد القدماء · قال **واصـل بن عطاء** فى نفى الصفات القديمة كالعلم والقدرة والحياة : « ان اثبات صفات قديمة بجوار الذات هو اثبات الهين قديمين ، ومحال وجود الهين قديمين لأن القدم وصف لذات واحدة » ·

وهكذا رأى العقاد ردا على أولئك وهؤلاء جميعا أن « القول بالذات الالهية يبطل القول بوحدة الوجود ، كما يبطل القول بأن الله معنى لا ذات له أو قوة غير واعية » · واما الذين يوافقهم العقاد ويتفق معهم فهـم الأشاعرة بعامة **والامام الغزالى** بوجه خاص، فهؤلاء جميعا اذ يثبتون الصفات بغير كيف ولا تشبيه يتبعون قول الشارع ، واذ يدافعون عنها يعتمدون على النظر العقلى الخالص ·· فادراك النص يكون على ضوء العقل وفى حدود الشرع · ولكن العقاد لم يقف عندما وقف أشاعرة المسلمين ، بل تخطـاهم الى معرفة ما تطور اليه الفكر البشرى فى العصور الحـديثة ، وما انتهت اليه مباحث الفلاسفة المعاصرين ، وبذلك أضاف الى مذهبهم كلمة العلم الحديث فى تطور الكائنات ورقيها فى الذاتية ، على اعتبار أن الذاتية هى الغاية من الرقى ·

تحية المتناهى الى اللامتناهى ؟

على أن الكلام فى صفات الذات قد أفضى بالعقاد الى الكلام فى امكان الايمان ، فما دامت الذات كمال مطلق والعقل أمر محدود ، فلا بد من السؤال عن العلاقة بين العقل والايمان ، اذ كيف يكون ايمان والعقـل الانسانى قاصر عن ادراك الذات الالهية ؟ وكيف تكون صلة بين الكمـال المطلق وبين الانسان ؟ ··

غير معقول فى رأى العقاد أن يكون سبب الايمان هو السبب المبطل للايمان ، وغير معقول فى رأيه أيضا أن يستحيل الايمان مع وجود الاله الذى يتصف بأكمل الصفات ، وانما المعقول هو أن الصلة بين الخالق

وخلقه لا تتوقف على العقل « وحده » مادام الانسان « كله » فى الكون ، وما دام العقل وحده ليس هو قوام وجوده الانسان : « فان العقل ليستطيع التفرقة بين عقيدة الشرك وعقيدة التوحيد ، ويستطيع التفرقة بين أدلة الايمان وأدلة التعطيل ،و يستطيع التفرقة بين ضمير مؤمن وضمير عطل من الايمان ، ويستطيع أن يبلغ غاية حدوده ، ثم لا ينكر ما وراءها لأنه وراء تلك الحدود » ٠

وما وراء تلك الحدود هو هذا « الوعى » الذى يفوق العقل ويتخطاه حتى يصل الى معرفة الله ، فالوعى كما وصفه الشاعر الصوفى **محمد اقبال** « تحية المتناعى الى اللامتناهى » ومسألة وجود الله كما قال العقاد مسألة « وعى » قبل كل شىء : « فالانسان له « وعى » يقينى بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية ، ولا يخلو من « وعى » يقينى بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية ، لأنه متصل بهذا الوجود ، بل قائم عليه » ٠

وهكذا نرى أن العقاد عندما مضى بالعقل الى غاية مداه ، ورأى أن العقل قاصر عن معرفة الله ، ولى وجهه شطر المعرفة الصوفية ، فتمكن بالوعى الدينى الذى هو ضرورة لا محيص عنها ، وواقع ملازم للانسان من أن يجد لله فى مجال العقيدة مكانا مستقلا بنفسه قائما بذاته : «ويبقى بعد ذلك أن «الوعى » أعم من العقل المجمل وأعمق منه وأعرق فى أصالة وجوده مع الحياة الانسانية منذ نشأتها الأولى ، ونعتقد أن الوعى الكونى المركب فى طبيعة الانسان هو مصدر الايمان بوجود الحقيقة الكبرى التى تحيط بكل موجود » ٠ وبذلك وفق العقاد ــ كما وفق الغزالى من قبل ــ فى أن جعل للدين حق القيام الى جانب العلم والفلسفة ، فكان بحق من أجل نعم الله لا أقول على بنى وطنه فحسب بل وعلى بنى الانسان ٠

واضع الايديولوجية الاسلامية :

وانطلاقا من هنا لا من أى مكان آخر ، كان العقاد ثالث اثنين لعبا أكبر دور فى تاريخ الفكر الاسلامى الحديث ، أولهما **جمال الدين الأفغانى** الذى هو **سقراط** حياتنا الفكرية الحديثة ، يطوف كما كان يطوف سقراط، ويجادل ويناقش ويخلق التلاميذ والأتباع كما خلق سقراط تلاميذه وأتباعه ٠ صحيح أن رسالة الأفغانى لم تكن هى بعينها رسالة سقراط ، ولكن الطريقة التى اتبعها كل منهما كانت واحدة فى الحالتين ، كانت رسالة سقراط أن يكون الاحتكام فى أمور الحياة كلها الى العقل لا الى العاطفة ، وكذلك الأفغانى دافع عن القومية الدينية المفهومة على ضوء العقل لا على شعوذة المشعوذين ٠

ويجيء بعد الافغانى أمامنا **محمد عبده** فيكون هو **أفلاطون** حياتنا الفكرية الحديثة ، فهو تلميذ الأفغانى كما كان أفلاطون تلميذا لسقراط ، وهو يستقر للدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه الأفغانى ، كما استقر أفلاطون للدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه سقراط · كان مستقر الامام هو الأزهر ، وكان مستقر أفلاطون هو الأكاديمية ؛ كلاهما يتصور بعقله حياة جديدة ، ويجعل وسيلته الى اقامتها تعليم الناس وتنوير العقول ·

ويجيء بعد امامنا محمد عبده أستاذنا **عباس محمود العقاد** ليكون هو **أرسطو** حياتنا الفكرية المعاصرة ، تكملة لتفرقة الدكتور زكى نجيب **محمود** ، فهو تلميذ محمد عبده كما كان أرسطو تلميذا لأفلاطون ، وهو لا يتوافر على الدرس والمحاضرة لكى يربى جيلا واعيا من الطلاب ، ولكنه يكرس حياته للقراءة ، والكتابة ، ونشر الفكرة الاسلامية على المساحات العريضة من الجمهور العام · فلئن كان « **الداعية** » جمال الدين الأفغانى ، و « **الامام** » محمد عبده ، هما بمثابة القطب السالب فى محاولة وضع الايديولوجية الاسلامية ·· القطب السالب من حيث اهتمامهما بمحو الخرافات والقضاء على الضلالات ، وايقاظ العقول وتنوير الأذهان ، فالذى لا شك فيه أن « **الأستاذ** » العقاد كان هو القطب الموجب فى هذه المسيرة ·· مسيرة الأيديولوجية الاسلامية ·

ولقد قطع العقاد فى هذه المسيرة شوطا طويلا ·· طويلا الى أقصى جد ، بدأ بالدفاع عن عباقرة الاسلام، وانتهى بالدفاع عن اللغة الشاعرة ، وفيما بين نقطتى البداية والانتهاء دافع العقاد عن أصالة الفكر الاسلامى سواء فى النقل أو فى الابداع ، كما دافع عن العقيدة الالهية فى النظر العقلى عند مفكرى الاسلام ، وعن الفلسفة القرآنية كما وردت فى آيات الكتاب الكريم ، وعن التفكير من حيث هو فريضة اسلامية ، وعن الديمقراطية من حيث هى مبدأ اجتماعى فى الاسلام ، وعن الفكرة الاسلامية ، ولا أقول الدين الاسلامى ، من حيث هى أقوى سلاح فى يد العرب يواجهون به تحالف الصهيونية والاستعمار ·

من هنا ظهرت عبقريات العقاد الاسلامية كرد فعل طبيعى على دعاة الآرية والسامية ، أولئك الذين يحاولون أن يجردوا العقلية العربية من كل قدرة على الخلق والابداع ، بدعوى أن الجنس السامى عاجز عن الابداع الفكرى والفلسفى ، قادر فحسب على الأخذ دون العطاء · فالعقاد يرد على دعاة التفرقة العنصرية بأن « قوة التفكير تقاس بالقدرة على فهم مايبتكره

الآخرون كما تقاس بالقدرة على ابتكاره ، فلا تتهم أمة بالعجز عن التفكير اذا استطاعت أن تفهم مبتكرات الفكر فى أمة أخرى ·· وبخاصة اذا علمنا أن الابتكار المحض لم يكتب قط لأمة من الأمم » ·

ولا يقف العقاد عند هذا الحد ، بل يتجاوزه الى الكشف عن أصالة الفكر الاسلامى كما هو ممثل فى عباقرته ·· **محمد** من الأنبياء ، **وأبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى** من الخلفاء ، **وخالد ومعاوية وفاطمة والحسين** من الصحابة ، وحجة الاسلام **الغزالى** ، والشارح الأكبر **ابن رشد**، والشيخ الرئيس **ابن سينا** من المفكرين ·

وكما كشف العقاد عن أصالة المفكر المسلم ، كشف أيضا عن أصالة اللغة العربية أو ما أسماه **باللغة الشاعرة** ، وكيف أن هذه اللغة لها مزاياها الخاصة فى الفن والتعبير ، وهى مزايا لابد لها من أجيال طويلة حتى ينتهى تطور اللغة الى هذه التفرقة الدقيقة بين أحكام الاعراب ، أو بين صيغ المشتقات ، أو بين أوزان الجمع والمثنى ، وجموع الكثرة والقلة فى الأوزان السماعية · هذا الى جانب أن اللغة العربية لغة مقبولة فى السمع يستريح اليها السامع كما يستريح الى النظم المرتل والكلام الموزون · وأخيرا هى لغة يتلاقى فيها تعبير الحقيقة وتعبير المجاز على نحو لا يعهد له نظير فى سائر اللغات ·· ومن ثم فهى لغة شاعرة لا مجرد لغة شعرية أو لغة شعر · وهذا هو سر الحماسة الشديدة التى دافع بها العقاد عن عبقرية اللغة العربية فهو يقول : « ان الحاجة الى ابراز هذه المزايا تمس غاية المساس فى زمن تعرضت فيه هذه اللغة وحدها بين لغات العالم لكل ما ينصب عليها من معاول الهدم ، ويحيط بها من دسائس الراصدين لها ، لأنها قوام فكرة وثقافة وعلاقة تاريخية ، لا لأنها لغة كلام وكفى » ·

وأخيرا يجىء دفاع العقاد عن حقائق الاسلام ، ورده على أباطيل خصومه ، كاشفا القناع عن مؤامرات المستشرقين والمبشرين والاستعمار ، فضلا عن الصهيونية العالمية ·

فسلام عليك حيا ·· وسلام عليك ميتا ·· أيها العظيم : عباس محمود العقاد ·

فيلسوف الأدب وأديب الفلسفة

* انه بحق انسـان يحس ما يفهمه ويفهم ما يحسه ، وهذا هو الفيلسوف والفيلسوف الوضعى بصفة خاصة ، وذاك هو الأديب والأديب الفنان على وجه التحديد .

الدكتور **زكى نجيب محمود** قيمة ثقافية كبيرة ، استطاع أن يجمع فى شخصه بين الفيلسوف والأديب ، وأن يعبر عن هذين البعدين فى أسلوب بسيط واضح فيه شفافية الفكرة وفيه نغمية العبارة · فهو أديب بطبعه وان يكن فيلسوفا بارادته ، أو كما قال العقاد عنه انه فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ، وكما قال هو عن نفسه : « فاذا تناولت فكرة فلسفية عالجتها بقلم الأديب ، واذا عالجت موضوعا من موضاعات الفن والأدب تناولته تناول الفيلسوف » ·

وهذا صحيح ، فأنت اذا قرأت الدكتور زكى نجيب محمود فى الفلسفة لمست قدرته العجيبة على توضيح الفكرة وتبسيطها ، واذا قرأته فى الأدب لمست قدرته العجيبة أيضا على تعميق الصورة والارتداد بها الى جذورها البعيدة · فهو يحس ما يفهمه ويفهم ما يحسه ، وهـــذا هو الفيلسوف والفيلسوف الوضعى بصفة خاصة ، وذاك هو الأديب والأديب الفنان على وجه التحديد ·

الفهم والاحساس اذن هما الركيزتان المحوريتان فى حياة الدكتور زكى نجيب محمود الأدبية والفلسفية ، ولقد عبر عن نفسه أوجز تعبير وأوفاه حين أطلق على كتابه الحديث اسم « **فلسفة وفن** » فصاحب هذا الكتاب بحق هو الفيلسوف والفنان جميعا ·

وكتاب « فلسفة وفن » مجموعة من المقالات المختارة نشر بعضـها وأذيع البعض الآخر ثم جمعت كلها فى هذا الكتاب الذى هو بمثابة الجهد الخامس لفيلســوفنا الأديب ، بعد مجمـوعاته التى ســبق نشرها وهى « **جنة العبيط** » و « **شروق من الغرب** » و « **الثورة على الأبواب** » و « **قشور ولباب** » · ولو أننا حكمنا على هذا الكتاب فى ضوء اخوته الذين سبقوه الى النشر لقلنا أنه أكثرها نضجا وتكاملا ، ففيه سار الدكتور « فى طريق

متدرج الخطى من الانفعال المضطرب الى الفكر المستقر الهادىء ، وهو نفسه طريق المسير من الشباب الى الكهولة ، ومن العاطفة المشبوبة الى سكينة الحكمة » ·

ومن ثم استطاع الدكتور أن يقدم مقالات هذا الكتاب فى منظومة موحدة تؤكد مذهبه الوضعى العلمى التجريبى فى الفلسفة ، وتعمق فكرته عن الأدب والفن من حيث هما ضربان من ضروب الخلق المبتكر الجديد ، والكتاب بعد هذا كله يعد تسجيلا لقضيتى الشعر والفلسفة فى حياتنا الثقافية المعاصرة ، فهو يكشف عما يعانيه الفكر الفلسفى من أزمة الأصالة، وما يعانيه الوجدان الشعرى من أزمة البحث عن شكل جديد ·

ولا شك أننى أقدم على عمل جرىء عندما أتعرض لكتاب أستاذى ومرجعى الدكتور زكى نجيب محمود ، الذى يخصنى بأبوته فوق أستاذيته ، والذى أرى فيه ما يراه الابن فى أبيه فضلا عما يراه التلميذ فى أستاذه · ولكن عزائى انه هو نفسه الذى علمنى شرف الكلمة وحرية الرأى ، وقال لى انهما أغلى شيئين فى الحياة · لذلك لا أشعر بالحرج وأنا أتعرض لكتابه فأختلف معه فى بعض الآراء ، خاصة وانه يعلم أننى لا أدين بمذهبه الفلسفى ، وانما أقف فى الناحية المقابلة من حيث الاعتقاد · ومحور الخلاف بيننا أننى أومن بأن الشروق يكون من الشرق لا من الغرب وأننى منذ كتابى الأول « حقيقة الفلسفات الاسلامية » وأنا أقوم بمحاولة طموحة هى الاتجاه « نحو فلسفة مصرية » بعد أن التمست بداية التعرف على ملامحنا الفلسفية الأصيلة فى المدرسة الاسلامية التى بدأها **جمال الدين الأفغانى** محرر النفوس ، ومضى فيها **محمد عبده** محرر العقول ، واستوى على قمتها **عباس محمود العقاد** واضع الايديولوجية الاسلامية الحديثة · وهى المدرسة التى تشبه فى كثير من الوجوه مدرسة الفلاسفة الاغريق : **سقراط وأفلاطون وأرسطو** ·

من هنا كانت أولى مقالات هذا الكتاب هى أخطر مقالات القسم الخاص بالفلسفة ، ولذلك سنقف عندها وقفة طويلة ·

التفكير الفلسفى فى مصر المعاصرة

هو عنوان ذلك المقال الذى حاول الدكتور زكى نجيب أن يؤرخ فيه للتيارات الفلسفية التى سادت مناخنا الثقافى منذ حوالى نصف قرن،

واعتمد فى تاريخه على منهج التصنيف ، الذى ينظر الى الظاهرة الفكرية نظرة « استاتيكية » خالصة ، فيحدد مساراتها القائمة ويتنبأ باتجاهاتها للمستقبلة ويضعها فى مكانها من الظواهر الأخرى • وهى نظرة أرسطو السكونية الى الكون فى مرحلة التاريخ الطبيعى ، حيث كان ينظر الى ظواهر الكون فى ذاتها ، ليضع كلا منها فى مكانه الخاص من الاطار الكونى العـــام •

هكذا رأى المؤلف أن قوام الفكر الفلسفى فى مصرنا المعاصرة هو لدعوة الى الحرية والى التعقيل ، وبناء على هذه الرؤية صنف القائمين بها الى هواة ومحترفين ، من هؤلاء « الهواة » جمال الدين الأفغانى فى رده على الدهريين ، ومحمد عبده فى شرحه لمفاهيم العقيدة الاسلامية ، وأحمد لطفى السيد فى قيادته لحركة التنوير ، وطه حسين فى ادخاله للمنهج العقلى فى الدراسات الأدبية ، وعباس محمود العقاد فى دعوته الى مسئولية الفرد أمام عقله فى فكره وعقيدته • على أنه عاد فصنف هؤلاء « الهواة » أنفسهم الى صنفين : أحدهما يجعل الدفاع عن الاسلام محور تفكيره ، والآخر يجعل هدفه الرئيسى الدعوة الى قيم ثقافية جديدة •

هؤلاء هم « هواة » الفلسفة الذين مهدوا الطريق لمحترفيها ، ومحترفو الفلسفة ينقسمون بدورهم الى نوعين : واحد يتخذ من معطيات الفلسفة الغربية مادة لدراسته فيتناولها بالشرح والتفسير ، ويبحث الآخر فى قضية الفلسفة الاسلامية فيدافع عنها ويحاول أن يبعثها من جديد • فأما عن نقلة الفلسفة الغربية « فما من مذهب رئيسى من المذاهب المعاصرة ، أو من المذاهب التقليدية ، الا وقد وجد له من بين فلاسفتنا نصيرا » • هكذا رأينا من بينهم من يبرز فكرة المذهب العقلى أكثر مما يبرز فكرة الحرية الانسانية كما فعل الأستاذ يوسف كرم ، ومن يبرز فكرة الحرية الانسانية أكثر مما يبرز فكرة المذهب العقلى كما فعل الدكتور عبد الرحمن بدوى • ورأينا من بينهم أيضا من يناصر المثالية مثل الدكتور عثمان أمين ، ومن يناصر التجريبية مثل الدكتور زكى نجيب محمود • واما عن بعثة الفلسفة الاسلامية فقد جمعت بينهم محاولة الدفاع عن هذه الفلسفة لدى القائلين بأنها ليست الا أصداء لفلسفة اليونان وان فرقت بينهم سبل الدفاع أو مناهج البحث ، وأبرز أفراد هذا الفريق : الأستاذ الشـــيخ مصطفى عبـد الرازق فى كتابه « تمهيد لتـــاريخ الفلسفة الاسلامية » والدكتور ابراهيم بيومى مدكور فى كتابه « الفلسفة الاسلامية ــ منهج وتطبيقه » والدكتور أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه « فى عالم الفلسفة »

والدكتور على سامى النشـــار فى كتـابيه : « نشأة الفكر الفلســفى فى الاسلام » و « مناهج البحث عن مفكرى الاسلام » ٠

وبعــد أولئك وهؤلاء جميعا يجىء نفر غير قليــل ممن كتبوا فى الفلسفة بشكل آخر ٠٠٠ من نشر للتراث ، ومن ترجمة للفلسفة الغربية، ومن تأليف مذهبى وغير مذهبى ، وكأنما اقتصرت مناشطهم فى الفلسفة على حالات التفرج السلبى والتأمل الحيادى ٠

تلك هى خطوط العرض فى هذا المقال التصنيفى ٠٠٠ القيم والخطير فى آن ٠ وتتمثل خطـورة هــذا المنهج التصنيفى فى النظرة الجزئية الى الظواهر ، تلك النظرة التى تؤدى الى عزل الظاهرة ، وتناولها فى ذاتها دون اعتبار للعلاقات المتفاعلة بينها وبين بعضها الآخر من ناحية ، وبينها وبين التيارات الأجنبية المؤثرة فيها من ناحية أخرى ٠ وهذا من شأنه أن يفضى فى النهاية الى عدم الاستبصار بالمنطلق الحقيقى لظواهر التفلسف فى مصر المعاصرة ، ومن شأنه أيضا أن يبقى هذه الظواهر فى أطر جزئية مقفلة ، لا تربطها بالواقع العربى ولا بالواقع العالمى نظرة دينامية موحدة٠

وتتمثل خطورة هذا المنهج أيضا فى النظر الى الظواهر نظرة أفقية لا تمكننا من الارتفاع الى تقييم حالات التفلسف بين فريق الهواة وفريق المحترفين ٠ فمما لا شك فيه أن فريق الهواة كانوا أشبه بفلاسفة الاغريق من حيث صدورهم عن ذواتهم الأصيلة ، وتعبيرهم عن واقعهم الخاص ، واستجابتهم لاحتياجاتهم الملحة من أجل التحرر والاستمرار ، وبذلك كانوا أصل بكثير من فريق المحترفين الذين هم فى الواقع أشبه بفلاسفة الاسلام أولئك الذين انبهروا بتراث الاغريق فاكتفوا بالنقل والشرح ، وفى أسعد الحالات بمحاولة التوفيق بين العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشريعة ٠ وكذلك محترفو الفلسفة فى مصر المعاصرة انبهروا بتراث الغرب ، فوقفت تطلعاتهم الفلسفية عند النقل والترجمة ، أو الشرح والتفسير ، وفى أسعد الحالات عند محاولة « الجمع بين الحرية والعقل » ٠ ومن ثم فهم جميعا مرايا عاكسة لمنتجات الفكر الغربى ، وليسوا نظائر مشعة « لوجهة نظر عربية خالصة » ٠ وليغفر لى الدكتور زكى نجيب محمود اذا قلت أنهم لا يعبرون عن « الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة » ، بقدر مايعبرون عن الفكر الفلسفى فى أوروبا المعاصرة ٠

أما عن القسم الآخر من محترفى الفلسفة ، أولئك الذين حاولوا تعبئة جهودهم للدفاع عن قضية الفلسفة الاسلامية ضد متهميها بأنها اصــداء

لفلسفة اليونان ، فقد داروا في نفس الحلقة المفرغة التي دار فيها الأقدمون إذ حاولوا الذود عن حياض الفكر الاسلامي ، والرد على متهميه من المستشرقين . غير أن هذه المحاولة وان صدرت عن نوايا طيبه ، الا أنها تفضي في النهاية الى نتائج سيئة ، لانها تعمي بصائرنا عن الكنه الحقيقي للحضارة الاسلامية ، وتقطع ما بيننا وبين جذور الفكر الاسلامي الأصيل، فضلا عن انها محاولة عاطفية خالصة لا هي علمية ولا هي موضوعية . والاستثناء هنا بطبيعة الحال هو الشيخ مصطفى عبد الرازق في محاولته وضع أصول المدرسة الاسلامية الخالصة : « المدرسة التي ارادت أن تكشف كشفا حقيقيا عن عبقرية الحضارة والفكر الاسلامي في مصادره الأصلية ، قبل وبعد أن يتصل المسلمون وأن يعرفوا التراث اليوناني » . ثم الدكتور علي سامي النشار في اثباته « أن المسلمين لم يقبلوا المنطق اليوناني على الاطلاق ، وانه كان لهم منهج خاص في جميع علومهم العقلية والأدبية واللغوية بل وفي علومهم العملية » ومن ثم نظر الى فلاسفة الاسلام على أنهم دوائر منفصلة عن تيار الفكر الاسلامي الأصيل ، لفظهم المجتمع الاسلامي وأعلن انهم لا يمثلونه في شيء . وبعد ذلك يجيء كاتب هذا المقال في كتابه « حقيقة الفلسفات الاسلامية » الذي أثبت فيه أن الفلاسفة الاسلاميين سواء في المناهج التي بحثوا بها ، أو في القضايا التي بحثوا فيها ، أو في النتائج التي انتهوا اليها ، لم يعبروا عن روح الحضارة الاسلامية بقدر ما عبروا عن روح حضارة الاغريق ، ومن ثم فان أصالة الفكر الاسلامي تلتمس عند غير الفلاسفة ... عند علماء الكلام ومن بعدهم علماء أصول الفقه . على أنه عاد فنظر الى كتابات هؤلاء العلماء على أنها بداية التعرف على ملامحنا الفلسفية ، أو هي البواكير الأولى للفكر الفلسفي الاسلامي، الذي ارتطم بمشكلات جديدة ، واحتك بثقافات جديدة ، ليسفر عن فلسفة عربية حديثة ، انبثقت من دعوة جمال الدين الأفغاني ، ورسخت بفضل تعاليم محمد عبده ، وبلغت قمتها على يد عباس محمود العقاد وذلك في كتابه القادم .. : « **البحث عن فلسفة مصرية** » .

وأخيرا تتمثل خطورة هذا المنهج التصنيفي في عموميته الشديدة ، فهو يدخل ضمن فريق الهواة من هو من المحترفين وأعني به الأستاذ الدكتور طه حسين الذي بدعوته الى « قيم ثقافية جديدة » ، وقيم أوروبية بنوع خاص ، كان أولى به أن يوضع ضمن فريق المحترفين ، بل هو في الواقع الأب الشرعي لهذا الفريق . وهنا كان أولى بالتصنيف أن يأخذ وجها آخر فيكون بين فريق « الجامعيين » وعلى رأسهم الدكتور طه حسين ،

وفريق « الصحفيين » الذى تمتد جذوره الى الأفغانى ومحمد عبده ، ويبدأ بدايته الصارخة على يد لطفى السيد وعباس محمود العقاد ، مارا بسلامة موسى واسماعيل مظهر ، منتهيا الى أنيس منصور ومصطفى محمود ٠

ذلك لأن الدكتور زكى نجيب محمود قفل دائرة الهواة دون الكتاب المحدثين، وقصر دائرة المحترفين على أساتذة الجامعة ، مما استتبع اثارة هذا السؤال : ألا توجد اتجاهات فلسفية خارج أسوار الجامعة ؟

وعندى اننا نستطيع أن نلتقى خارج أسوار الجامعة باتجاهات فلسفية ربما كانت أكثر أصالة ــ وان كانت أقل ثقافة ــ مما نجده عند كثير من أساتذة الجامعة ٠ فكتابات **أنيس منصور** على الرغم من كل شىء تعبر عن ذهن ذكى نظيف يتخذ من انفعالاته مادة لكتاباته ، فيصدر عن ذات نفسه لا عن غيرها من الذوات ، وتلك هى الوجودية الصحيحة التى يستقل فيها الفرد بتفكيره وشعوره ، دون أن ينتمى لهذا الفيلسوف أو ذاك ، لأن الانتماء لأى فيلسوف وجودى يناقض الوجودية فى أساسها ٠ ومن هنا كانت وجودية أنيس منصور أصل من وجودية الدكتور عبد الرحمن بدوى التى يصدر فيها عن هيدجر ، ووجودية الدكتور زكريا ابراهيم التى يساير فيها كيركجارد ٠

وكتابات **مصطفى محمود** هى الأخرى على جانب كبير من الدفء والأصالة ، فهى صدى مباشر لاحساسه بالحياة ، وتعبير صادق منفعل عن جيلنا القلق الحائر ، الذى يضع مثالياته كلها موضع التجربة ، ويذهب هو نفسه ضحية التجربة ، والذى أطفأ مصابيحه بيده وأعماه الظلام ، فأصبح فى حاجة الى اضاءة مصابيح أخرى جديدة ٠

وليغفر لى الدكتور زكى نجيب انفعالى مرة أخرى اذا قلت اننا لو توسعنا فى كلمة « فلسفة » واستبدلناها بكلمة « فكر » لاستطعت أن أقول ان زعامة الفكر قد انتقلت الى أيدى المفكرين الصحفيين ، كما بدأت على أيدى المفكرين الصحفيين ٠

فلاسفة معاصرون

هو عنوان القسم الثانى من هذا الكتاب ، والقسم الأخير من الجزء الخاص بالفلسفة ، وفيه يتناول الدكتور زكى نجيب محمود مجموعة من الفلاسفة المعاصرين يربط بينهم الخط العلمى التجريبى فى الفلسفة ،

متمثلا تارة فى الواقعية البريطانية عند رسل ومور وهوايتهد ، ومتمثلا تارة أخرى فى البراجماتية الأمريكية عند تشارلس بيرس ووليم جيمس وجون ديوى ، هذا فضلا عن الفيلسوف والشاعر جورج سانتيانا ٠

وفى هذه المقالات تتجلى لنا ثلاثة جوانب فى ثقافة الدكتور زكى نجيب محمود ، يتجلى لنا عقل الفيلسوف الفاهم وأسلوب الأديب العذب وحس الفنان المرهف ٠ فهو يعرض لنا مذاهب هؤلاء الفلاسفة عرضا ان دل على شىء ، فانما يدل على قدرة الدكتور على فهم مذاهب الفلسفة والتعبير عنها ، وهى قدرة لم نعهدها فى غيره من أساتذة الفلسفة ، حتى ليصدق عليه قول العقاد فى كتابه : « أثر العرب فى الحضارة الأوروبية » ٠ « ان قوة التفكير تقاس بالقدرة على فهم مايبتكره الآخرون ، كما تقاس بالقدرة على ابتكاره » ٠

وهو لا يعرض لنا مذاهب هؤلاء الفلاسفة عرضا أكاديميا مشحونا بأقيسة المنطق ومصطلحات الفلسفة ، بل يقدمهم الواحد بعد الآخر فى أسلوب أدبى ممتع ، يجمع بين شفافية الفكرة ونغمية العبارة ٠ بل هو والحق يقال يرسم لهم « صورا » تذكرنا بكتاب برتراند رسل المشهور « صور من الذاكرة » الذى قرأنا فيه رسل الأديب فضلا عن رسل الفيلسوف ٠

ولكى نستمتع أكثر وأكثر بالدكتور زكى نجيب محمود راسم لوحات الفلاسفة ، ننتقل الى الجزء الثالث من هذا الكتاب والمسمى « فى فلسفة النقد الفنى » لنقف وقفة قد تطول عند أولى مقالاته وأكثرها أهمية :

الصورة فى الفلسفة والفن

ففى هذا المقال يحاول الدكتور زكى نجيب محمود أن يرد الصورة فى الفن الى أصلها فى الفلسفة ، متخذا من التصوير دون سائر الفنون مادة لموضوع بحثه ٠ فيرى أن الصور اما أن تكون مشيرة الى شىء فى الطبيعة الخارجية ، واما أن تكون مشيرة الى شىء فى طبيعة الفنان الداخلية ، أو تكون كيانا مستقلا بنفسه مكتفيا بذاته ، وها هنا يبرز ارتكاز العمل الفنى على تكوينه البحت ٠

ففى الحالة الاولى « **يحاكى** » الفنان جزءا من العالم الخارجى ، وفى الحالة الثانية « **يعبر** » الفنان عن جزء من العالم الداخلى ، وفى الحالة الثالثة « **يخلق** » الفنان تكوينه الفنى خلقا لا يحاكى شيئا فى الخارج ولا يعبر عن شىء فى الداخل ·

فاذا وقف الفنان حيال الطبيعه يريد تصويرها ، فانما يكون فى احدى حالتين : فاما انه يريد تصوير الطبيعة فى ظاهرها ، وهذا هو النقل الحرفى الذى تأتى فيه الصورة انعكاسا كاملا للأصل المصور ، أو انه يريد تصوير الطبيعة فى صميم حقيقتها ، وهنا يكون تصوير الحقيقة فى أشكال ثلاثة :

١ ـ فاما أن يجعل تلك الحقيقة أشكالا هندسية : وهنا تكون النظرية الفيثاغورية فى الفلسفة ، هى ما يقابل التكعيبية فى الفن ·

٢ ـ أو تجريدا للجوهر : وهنا تكون نظرية المثل الأفلاطونية فى الفلسفة ، هى ما يقابل الفن الذى يجرد الشىء من جوهره ·

٣ ـ أو ابرازا لوظائف الكائنات فى فاعليتها ونشاطها : وهنا تكون النظرية الأرسطية فى أن الصورة هى ما ينطبع به الكائن الفرد بحيث ينتمى الى نوع معين ، هى ما يقابل الفن الكلاسيكى ·

وهذه كلها تعسيرات للصورة فى حالة ما اذا وقف الفنان حيال الطبيعة يحاول تصويرها ، لا فى ظاهرها بل فى صميم حقيقتها · على أن الفنان قد يقف وقفة أخرى ، يحاول فيها أن يجعل عمله الفنى اخراج لطبيعته هو الداخلية ، وهنا يكون التحليل النفسى للشعور واللاشعور هو ما يقابله فى الفن مدارس التعبيرية والسيريالية · وقد يقف الفنان وقفة ثالثة وأخيرة يريد بها لفنه ألا يصور شيئا فى الخارج وألا يعبر عن شىء فى الداخل ، وهنا يكون استقلال الفن فى عالم وحده ، عالم ثالث ، بين الطبيعة والذات ، هو ما يقابله التجريد الخالص فى الفنون ·

تلك هى وجوه الامكان التى تجىء عليها الصورة فى الفلسفة والفن، عرضناها عرضا نتبين منه مقدرة الدكتور زكى نجيب محمود على هضم الفلسفة وتذوق الفن ، ومن ثم توحيد الاتجاهات واقامة الروابط مما ييسر التحليل والمقارنة واستخلاص النتائج العامة ·

على أن الدكتور زكى نجيب محمود يكشف عن فهم عميق لمفهوم الفن الحديث حين يقول : « انه لا مندوحة لمن أراد أن يدخل عالم الفن الحديث عن اطراح مفهوم الفن القديم اطراحا تاما ، ومفتاح الدخول الى

هذا العالم الفنى الجديد ، هو ألا تنظر الى الصورة على أنها صـورة لشىء مما يتبدى للعين » ٠

وهذا صحيح ، بل هو عين ما قلناه فى معـرض الدفاع عن مسرح اللا معقول من ان عمل الفنان الدرامى الحديث ان بدا « لا معقولا » فلأنه ابتكار ، والابتكار لايكون كذلك الا اذا كان غير مألوف ولا معتاد ٠ وأن بدا عمله خاليا من المعنى فلأنه لا يستطيع أن يفصح عن معناه ، لأن الخلق نفسه هو المعنى ٠ وان بدا أنه لا يدل على شىء فلأنه لا يصور شيئا وانما يخلق شيئا آخر جديدا ٠ ومن هنا جاء بحث الفنان الدرامى الجديد عن عوالم أخرى جديدة ، وعن ايقاعات ومؤثرات جديدة ، بل وعن قيم ومبادىء فنيـة جديدة ، مغايرة لتلك التى اعتدناها من زمان فى الفن التقليدى القديم ٠

على أن الدكتور زكى نجيب محمود يعود فيطرح سؤالا على جانب كبير من الخطورة ، وأعنى به هذا السؤال : متى تكون الصورة « الفورم » جميلة ؟

ويبدأ الدكتور اجابته على هذا السؤال ، برفض المفهوم الشائع بين الناس من أن الجمال هو غاية الفن ، ويتجه نحو النشوة التى تحدث عند الناظر الى العمل الفنى فيسأل : ما سر هذه النشوة ، وما مبعثها ؟ لينتهى الى أن جمال الصورة يرتكز فى النهاية على تكوينها الفسيولوجى والنفسى ٠٠ على المماثلة أو السيمترية ٠ فاذا عدنا وسألنا ٠٠ لماذا يكون فى المماثلة جمـال ؟

أجاب الدكتور زكى نجيب محمود بأن مبدأ السيمترية نفسه ، أو ان شئت فقل مبدأ الايقاع ، يمكن اعتباره شيئا داخلا فى فطرة الانسان وطريقة تكوينه ، فالايقاع على فترات متساوية ظاهرة مألوفة فى طبيعـة الانسان ٠٠ فبين ضربات القلب انتظام ، وبين وحدات التنفس انتظام ، وبين النوم واليقظة انتظام وهكذا ــ وعند الدكتور ان هذا الايقاع الفطرى فينا هو ما يجعلنا نتوقعه فى مدركاتنا ، ونستريح اذا وجدناه ، ويصيبنا القلق اذا فقدناه ٠ من هنا كانت السيمترية فى العمارة ، وكانت المماثلة فى التصوير ، وكان الايقاع فى الموسيقى ، وكان الوزن فى الشعر ٠

وبذكر الشعر يمكننا أن ننتقل من البحث « فى فلسفة النقد الفنى » الى البحث « فى فلسفة النقد الأدبى » وهو عنوان الجزء الرابع من أجزاء هذا الكتاب ، الذى ناقش فيه الدكتور قضية الشعر الجديد فى أربع مقالات

.. المقالان الأوليان ناقش فيهما الوجه النظرى لهذه القضية ، وناقش الوجه التطبيقى فى مقال « ما هكذا لناس فى بلادى » اشارة الى ديوان « الناس فى بلادى » للشاعر **صلاح عبد الصبور** ، ومقال « كان لى قلب » اشارة الى ديوان « مدينة بلا قلب » للشاعر **أحمد عبد المعطى حجازى** . وربما كانت أهم هذه المقالات جميعا من حيث تعبيرها عن رأى صاحبها فى الشعر الجديد مقال :

ما الجديد فى الشعر الجديد ؟

يبدأ الدكتور زكى نجيب بمحاولة تعريف « الجديد » لكى يحدد مفهوم الشعر الجديد . وعند الدكتور ان الجديد هو ما جاء تعبيرا عن روح العصر ، أو هو « العصرى » الذى يتشرب القيم السائدة فى عصره دون أى عصر آخر ، بحيث لو ارتد بمعجزه الى عصر سابق أو لاحق لأحس بالغربة الشديدة التى يؤثر عليها العدم ، كما حدث لأهل الكهف فى مسرحية توفيق الحكيم .

وهل ينطبق هذا التعريف على أنصار الجديد وحدهم ، وأشد الشعراء التزاما للقديم ، ألا يعبر عن روح العصر ؟

لئن كان هذا هو المعنى الذى يقصد اليه أنصار الشعر الجديد ، فلابد للسؤال فى رأى الدكتور من سؤال آخر مؤداه : وماذا فى شعرهم ـ وليس فى شعر سواهم ـ مما يساير العناصر المميزة لعصرنا ؟

وهنا يناقش المؤلف قضية الشعر الجديد من كلا وجهيها : المضمون والشكل ، أو الخبرة الشعورية والقالب الشعرى. فأما عن الخبرة الشعورية فلا يمكن أن تتخذ محكا للتفرقة بين جديد الشعر وقديمة ، وبالتالى لايمكن أن تكون مسوغا لأن يكون الأول جديدا والثانى قديما ، لأنه كما يقول الدكتور « اذا لم يتفرد كل شاعر بخبرته الشعورية ، لما استحق أن يكون شاعرا على الاطلاق ، ودع عنك أن يوصف بكونه جديدا أو قديما » .

اذن فقد سقطت قضية المضمون ولم تبق الا قضية الشكل ، ولنعرف رأى الدكتور فيها هى الأخرى .

عند الدكتور ان الشكل والشكل وحده هو فيصل التفرقة بين الشعر القديم والشعر الجديد ، فالسمة المميزة للشعر الجديد هى التخفف

من العناية بالشكل ، أو هى على الأقل عدم التزام الشاعر الجديد بالشكل التزام الشاعر الذى يحافظ على عمود الشعر الموروث ٠

فاذا كان هذا هو الفرق بين الشعر القديم والشعر الجديد ، فرأى الدكتور زكى نجيب محمود أن ما يسمى « بالجديد » هو محاولة أريد بها أن تكون شعرا ، لكنها لم تبلغ أن تحقق لنفسها ما أرادت، والفرق عندئذ لا يكون فرقا بين شعر « جديد » وشعر « قديم » ، بل يصبح الفرق فرقا بين الشعر وما ليس بشعر على الاطلاق ٠

فعند الدكتور أن الشكل والشكل وحده هو ما يميز الفن فى شتى صنوفه ، وانه لو انهار الشكل لم يعد الفن فنا ، حتى وان بقى موضوعه كاملا لم ينقص منه شيئا ٠ ويدلل الدكتور على أهمية الشكل فى الشعر بأن ما يخسره الشعر بالترجمة من لغة الى لغة أخرى ، أو بالنثر حين تنثر قصيدة الى نفس اللغة التى نظمت فيها « هو هذا وحده : هو الشكل » ٠

وما الشـــكل ؟

الشكل عند الدكتور هو : « ترتيب الكلمات على نسق معلوم بحيث يحقق نغما ، فاذا احتاج هذا النغم الى رابطة تربطه فى أجزاء القصـــيدة لجأت الى القافية ، واخترت لهذه القافية نفسها ترتيبا يحقق لها ما أردته منها ، وهو ربط الوحدة النغمية فى القصيدة » ٠

اذن فقد ضاعت على الشعر الجديد قضية الشكل ، كما ضاعت عليه قضية المضمون ولم يبق له شىء ، بل لم يعد له فى رأى الدكتور وجود على الاطلاق ٠ وهنا نجد أن الدكتور زكى نجيب محمود سلالة عقادية أصيلة وانه منغرس فى نفس التربة التى نبت فيها العقاد ؛ وهو ما نختلف فيه اختلافا واضحا سواء مع الأستاذ أو مع الدكتور ، وان لم يكن هنا مجال شرح أوجه هذا الاختلاف ٠

عموما ؛ هذا هو كتاب « فن وفلسفة » للدكتور زكى نجيب محمود ، الفيلسوف الفنان الذى قد نختلف معه فى بعض الآراء ، ونتفق معه فى بعض الآراء ولكننا جميعا لا نملك الا أن نحبه ونحترمه ، لحصانته لقضايا الفكر وانفعاله بمشكلات الأدب وريادته لفضاء حياتنا الثقافية ، فى الوقت الذى تخلف فيه آخرون فظلوا فى منطقة انعـــدام الوزن ٠٠ بين جـــدران الكليات ، ووراء أسوار الجامعة ٠

شـــاهد علىٰ هـــذا العصـــر

* هذه هى حياتنا ٠٠ « ملل فى ملل » أناس يمشون وهم نائمون ، يمشون دون أن يدروا ، وينامون دون أن يدروا ، ويقتلون أنفسهم دون أن يدروا ٠ انهم دائخون ٠٠ نيام ٠٠ نيام٠٠

والنتيجة ٠٠ « النتيجة هى شقاء أبناء هذا العصر » ٠

قارىء هذا الكاتب بل قارىء **أنيس منصور** ، لا يمكنه أن يقاوم ما فى أسلوبه من اثارة فكرية واغراء ذهنى ، انه يبهرك بتعبيراته الحركية وصوره الموحية وقدرته على تكثيف المعانى وتجسيم الأفكار ، فلا تكاد تجد فى كتاباته لفظة ينقصها الشكل أو جملة خالية من اللون ، وكأنك فى صدلة من صالات الفن التشكيلى تتفرج على رسام أفكار أو نحات صور٠٠ انه يذكرك بالكاتب الفرنسى الجديد **ميشيل بيتور** الذى يريد لقارئه أن يقف وسط الصفحة وكأنه يقف فى ميدان من ميادين المدن الساهرة ٠

والواقع ان عهدا جديدا من الأساليب الأدبية التى قد تطلب لذاتها بصرف النظر عما وراءها من موقف فكرى يبدأ بكتابات أنيس منصور ، فمنذ أسلوب المنفلوطى والرافعى والمازنى وطه حسين لم يطف فوق سطح أدبنا العربى الحديث ، أسلوب فاقع بحيث يشكل مرحلة أسلوبية جديدة مثل أسلوب أنيس منصور ٠

على انه اذا كان **سقراط** قد أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض ؛ فقد جاء أنيس منصور ليمسح بها الأرض ، ذلك ان سقراط صرف الفلسفة من البحث فى الأمور العلوية التى تخص الآلهة ، الى البحث فى الأمور الأرضية التى تهم الانسان ، صرفها الى البحث فى الفضيلة والمعرفة وما ينبغى أن يكون عليه سلوك البشر ٠

ولكنها على أيام أنيس منصور أصبحت تبحث : لا أقول فى الأمور الأرضية وكفى بل فى الأمور الأرضية والأرضية جدا ، فى كنه مرض الانسانية فى منتصف القرن العشرين ٠٠٠ القلق والسأم ، التوتر والألم ، العبث والضياع ، الاحساس باللاجدوى والشعور بالغربة والغرابة والاغتراب ، وكلها عند أنيس منصور أسماء لمسمى واحد هو ٠٠ الملل ٠ فمن الملل يصدر كل شىء ، والى الملل يرتد كل شىء ، ولذلك فهو

يرى : « انه فى البدء خلق الله السموات والأرض ، وأنه شعر بالملل وبعد ذلك خلق آدم وحواء · وآدم وحواء شعرا بالملل فى الجنة فارتكبا أول خطيئة ·· وملا الحيـاة على الأرض فارتكب أحد أبنائهما أول جريمة » · وهكذا ·· هكذا كل شىء ، فليس المـاء أصل الأشياء كما قال الحكماء اليونان ، وليس هو النار ولا الهواء ولا التراب وانما هو الملل ·· الملل الأسمى أو الملل فى أعلى درجاته أو هو باختصار الملل الخلاق ·

الملل اذن هو الركيزة المحورية التى تدور عليها أغلب مقالات هـذا الكتاب (وداعا أيها الملل) أو هو الحدس الفلسفى البسيط الذى يبدأ منه الكاتب ويعود اليه أبدا ، ذلك أن أنيس منصور شأن كبار كتاب الوجودية الأصلاء ، يتخذ من حياته مادة لكتاباته ، وما حفلت به هذه الحيـاة من زلازل باطنية عنيفة ، وأزمات وجدانية حادة استطاع أن يعبر بهـا عن حقيقة وجودية هامة هى « ان الفلسفة لابد أن تكون وليدة تجربة حية أو خبرة وجودية » ·

ومن هنا كان أنيس منصور بحق الكاتب الوجودى الأولى فى ثقافتنا العربية ، لان الارتماء فى أحضان مذهب من المذاهب الوجودية يناقض الوجودية الحقة فى أساسها ، وأساس الوجودية عند كل كاتب من كتابها الكبار ، أن يستقل الفرد بتفكيره وشعوره وعمله عن كل قيد من قيـود المذهبية ، فليس وجوديا على الحقيقة ذلك الذى يقول انه وجودى على مذهب هيدجر كما يقول **الدكتـور عبد الرحمن بدوى** ، أو وجـودى على مذهب كيركجارد كما يقول **الدكتور زكريا ابراهيم** ، أو وجودى على مذهب سارتر أو كامى كما يقول الكثيرون ·· « لأن تقليده فى حياته لحياة انسان آخر يلغى حياته المستقلة ، ويجعله تابعا من توابع التقليد، الذى تدور الوجودية عليه » كما قال بحق أستاذنا العقاد ·

أقول ان أنيس منصور اذ يتخذ من تجاربه الحية قاعدة لاطلاق كتبه وكتاباته ، انما يشارك كبار كتاب الوجودية فى الابتداء من نقطة ذاتية خاصة ، تعبر عن تجربة وجودية ، هذه التجربة هى التى يفلسف بهـا حياته ويحيا بها فلسفته ، وعن طريقها يصدر من الداخل ليلتقى بالخارج أو يخرج من عزلة « الأنا » ليتصل « بالهم » أو الآخرين · على أن هذه التجربة تأخذ بالضرورة صورا متعددة تبعا لاختلاف كل كاتب عن الآخر، فهى عند كيركجارد قد اتخذت صورة قشعريرة صوفية قوامها « الخطيئة » والكفارة ونشدان الخلاص ، واتخذت عند هيدجر صورة شعور حاد بأن

الوجود للعدم أو أن الوجود سائر حتما نحو الموت · واتخذت عند سارتر صورة شعور مريض «بالغثيان» ، مادام الوجود فى نظره حزمة من الأشياء التلازجة لا يربط الواحد منها بالآخر صلة روحية ، ومادام الأمر كله لا يعدو أن يكون تلامسا « يلتزج » فيه وجود بوجود - أما عند البير كامى فقد اتخذت هذه التجربة صورة احساس أليم بأن كل مافى الوجود «عبث» فنحن نولد ونحيا عبثا ، نسعى ونشقى عبثا ، نعمل ونأمل عبثا ، والحقيقة ان الكل باطل والكل الى انتهاء ؛ وهذه هى النهـاية « اللامعقولة » لكل موجود ·

وبعد هؤلاء جميعا تجيء هذه التجربة لتتخذ عند أنيس منصور صورة شعور غامض حنون ·· كأنه الحذر ·· كأنه الهم ·· كأنه التثاؤب ·· كأنه اللاشيء أو اللامعنى ، انه حالة فقدان كل شيء لقحواه ، وفقدان كل شيء لجدواه ، انه حالة أن تفقد « استطعامك » لأى شيء ··· أن تأكل ولا تتذوق ، أن تستلقى ولا تنام ، أن تشتهى ولا تحب · انه باختصار حاله انعدام الوزن أو استواء الطرفين ··· هذه الحالة هى التى يطلق عليها أنيس منصور اسم ·· الملل · « فأنا فى حالة الملل لا أعرف بالضبط ان كنت أنا المرض أو أنا المريض · ولا أعـرف ان كنت أنا المريض الذى انتقلت عدواه الى غيره أو أنا ضحية لمـرض الآخرين » · وعنـد كاتبنا المتفلسف ان الذى يشعر بالملل ليس هو الذى لا يرغب فى الحيـاة ·· وليـس هو الذى لا يرغب فى الموت : « لأن الذى لا يرغب فى الحياة يرغب فى الموت ·· والذى لا يرغب فى الموت يرغب فى الحياة ·· فكلاهما يرغب فى شيء ·· ولكن الذى يمل أو الذى يتململ هو انسان لا يرغب حتى فى الرغبـة » ·

وهكذا استطاع أنيس منصور أن يشخص هذا الداء الذى أصيب به قرننا العشرون ، هذا المرض الذى هو مرض الأمراض ، وهـذا السم الذى هو سم السموم ، هذا السم المضاد للطبيعة كلها ، والذى يسمى·· الملل · وهو ليـس الملل العارض ملل التعب أو ملل الحيرة ، وليس هو الملل السطحى الذى يرجع الى الفقر أو البطالة أو سوء الطالع ، وانما هو الملل العميق ، الملل الكامل ، الملل الخالص ، الملل الذى « ليس له مادة سوى الحياة نفسها ، وليس له سبب بعد ذلك سوى وضوح بصـيرة الحى » · كما وصفه الشاعر بول فاليرى ·

هذا الملل المطلق ليس فى ذاته الا الحياة عارية تماما اذا نظر الأحياء اليها بوضوح ، وهذا الملل المطلق هو المنـاخ الذى يعيش فيه انسـان

العصر الحديث ، الانسان الحر حرية كاملة بعد أن تحققت له الحرية السياسية ، وأخذ يمارس حريته الشخصية : « وقد تكون كلمة « الحرية الشخصية » كلمة غريبة ، ولكنا لأننا في مصر عانينا الاحتلال السياسى أزمانا طويلة ، فكل حديثنا عن الحرية كان حديثا عن الحرية السياسية.. مع ان الحرية السياسية هى أضيق أنواع الحريات ، وانما الأصل هو الحرية الشخصية .. حريتى وحريتك » .

هذا هو الانسان الحديث ، الانسان الذى يعبر بحياته وكتاباته عن « الحرية الداخلية » ، كما يعبر عن تأمل آثارها الطبيعية . والوجودية ليست شيئا سوى فلسفة هذا الانسان الحديث ، فاذا كان لعصرنا جوه الخاص ، فكتاب « وداعا .. أيها الملل » هو التعبير الفلسفى عن هذا الجو .

والآن لنحلل بعض مكونات هذا الجو ، أو بتعبير أصح لنحلل « فلسفة الملل » عند أنيس منصور .

وصفنا كتاب « وداعا .. أيها الملل » بأنه بحث فى كنه مرض الانسانية فى منتصف القرن العشرين ، ذلك لأن أنيس منصور يرى ان الانسانية مريضة فى هذا العصر ، وان مرضها هو مرض الأمراض ، تماما كما وصف الكاتب الانجليزى الشاب **كولن ويلسون** كتاب « الغريب » The Outsider بأنه : « دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية فى القرن العشرين » . فهو الآخر يرى أن الانسانية مريضة فى هذا القرن وكلاهما يخصص الجزء الأكبر من كتابه لتشخيص هذا الداء الذى تعانيه الانسانية ، ثم يقترح (كولن ويلسون قبيل خاتمة الكتاب وأنيس منصور على غلاف الكتاب) الدواء الذى بفضله يمكن للانسانية أن تشفى من مرضها الدفين . الا أن كولن ويلسون يصف هذا المرض بأنه مرض « الغربة » بينما يصفه أنيس منصور بأنه مرض « الملل » ، ويلتمس كولن ويلسون الخلاص فى الرؤية الصوفية أو الكشف الروحانى أو فيما أسماه « طريقة النمو المتسق للانسان » أما أنيس منصور فيلتمس الخلاص فى الحب تارة وفى العمل تارة أخرى أو فيهما معا ، على اعتبار ان الحب هو الشحنة الوجدانية للعمل ، وان العمل هو الذى « يضع حد لحالات التفرج السلبى والتأمل الحيادى ليتخذ موقفا ايجابيا من نفسه ومن غيره » .

ولكن ماطبيعة هذا « الملل » ؟ كيف يصاب به الانسان ، وكيف يمكن أن يشفى منه الانسان ؟

عند أنيس منصور أن ظاهرة الملل تبدو لأول وهلة ظاهرة اجتماعية ، ذلك لأن من صفات الانسان الذى يصاب بالملل ، أنه لايتلاءم مع المجتمع الذى يعيش فيه « فالذى عنده ملل يشعر انه ليس على صلة بالواقع ·· انه منعزل ·· انه معزول ·· انه منقطع ·· انه مقطوع · انه لا توجد لديه وسيلة للاتصال بالعالم الخارجى » · لكن ظاهرة الملل فى الحقيقة ليست مجرد ظاهرة اجتماعية ، فالشخص الذى يعانى تجربة الملل هو الشخص الذى يرى الانسان على حقيقته، تلك الحقيقة التى تحجبها عن العين طبيعة الحياة فى المجتمع ، ولأنه يدافع عن الحقيقة وحدها لا يقبل غيرها نراه دائما اما ثائرا على المجتمع ، واما منعزلا عن المجتمع· وهذا هو السبب فى ان الانسان «الملول» ان صح هذا التعبير ، يكون هدفا لحملات كل الذين يعيشون من المساومة مع ضمائرهم ، وكل من لا عقيدة لهم سوى الدعاية الفارغة ، وكل من لهم قلب طيب الى حد العبط ·

ومن هنا نرى ان ظاهرة الملل عند أنيس منصور لها جانب سيكولوجى وجانب ميتافيزيقى فضلا عن جانبها الاجتماعى ، وأنها تمر بمراحل ثلاث هى على التوالى : مولد الملل ثم حياة الملل وأخيرا موت الملل· هذه المراحل الثلاث تؤلف فيما بينها ما أسميناه : المعنى الدرامى للحياة· والآن لنتناول كل فصل من فصول هذه الدراما ·· **دراما الملل** ·· بشىء من التفصيل :

مولد الملل :

يرى أنيس منصور ان مولد الملل كان على أيدى ثلاثة رجال كبار ستطاعوا أن يفتتحوا قرننا العشرين ، ان لم نقل انهم هم الذين صنعوه صنعا ، والصنعة والصناعة والتصنيع هى من علامات هذا القرن ، قرن لأشياء المصنوعة · أليست كل نواحى البيئة الطبيعية الريفية تصبح بحكم تقدم المدنية بيئة صناعية ؟

ويصف أنيس منصور كل من هؤلاء الرجال ، بالصياد الذى مد يده الى الشبكة فوجد بها زجاجة مقفلة ، فلما فتحها خرج منها مارد جبار ، كان محبوسا فى قاع البحر منذ ألوف السنين · الصياد الآول هو **كارل ماركس** لذى فتح الزجاجة فخرج مارد على هيئة رجل كادح يطالب بحقه فى

الخبز ، والصياد الثانى هو **سيجموند فرويد** الذى خرج مارده من زجاجة اللاشعور على هيئة غريزة جائعة تطالب بحقها فى الجنس ، والصياد الآخير واسمه **اينشتين** ·· خرج مارده على هيئة طاقة هائلة سجلت أول انفجار ذرى عرفه التاريخ ·

هؤلاء الرجال الثلاثة الذين وجد أنيس منصور انهم بمثابة القوى العامله فى القرن لعشرين ، هم أنفسهم الكاتب الانجليزى **ت٠أ٠لورانس** T.E. Laurence والرسام الهولندى **فان جوخ** van Gogh وراقص الباليه الروسى **نيجنسكى** Nijinsky الذين رآهم كولن ويلسون على انهم غرباء يمثلون نماذج بلاتة لمرض الغربة الذى أصيب به قرننا العشرون · وكما تمثلت قوة الخبز فى كارل ماركس وقوة الجنس فى سيجموند فرويد وقوة الطاقة فى اينشتين وحاول كل منهم أن يقضى على داء الملل ولكنه فشل ، اذ حاول ماركس أن يقضى على الجوع فحسب ، وحاول فرويد أن يشبع الغريزة فقط ، واكتفى اينشتين بالتحكم فى المادة ، كذلك حاول الثلاثة الآخرون أن يشفوا من مرض الغربة بالسيطرة على أنفسهم ، لكن سيطرتهم لم تكن كاملة ··· ذلك أن لورانس حاول أن يسيطر على عقله فحسب، وفان جوخ على انفعاله ، ونيجنسكى على جسده · ومن هنا ذهب كولن ويلسون الى أن الرجل المثالى هو الذى يجمع بين فكر لورانس الثاقب وانفعالات فان جوخ الجامحة وادراك نيجنسكى لامكانيات جسده ، تماما كما ذهب أنيس منصور الى ان سعادة الانسان الحديث لن تتحقق الا اذا جمع بين هذه القوى الثلاث ·· الخبز والجنس والطاقة فى نوع من التعايش السلمى · أما بقاؤها هكذا فى حالة هدنة مسلحة أو حرب باردة فهو ما يسبب شقاء الانسان · وهذا ما عبر عنه بقوله : « ونحن نريد أن يتحول الوحش ، هذا النمر الى قط ، هذا السيد الظالم الى انسان طيب مطيع ، هذه الجماهير الى قوى عاقلة ، هذه الغرائز الى طاقات سامية · والزجاجات ماتزال مفتوحة ، والمفاوضات بيننا وبين هذه العفاريت دائرة ·· لا أمل فى أن تدخل هذه العفاريت الى زجاجاتها ، لنرمى بها فى أعماق البحر ·· لكننا بالعقل نحاول أن نروض القوى الجبارة ·· وبين عقلنا وهذه القوى الهائلة تهتز حياتنا وسعادتنا » ·

وهذه هى أول علامات العصر الذى نعيش فيه ·· أن تهتز حياتنا وسعادتنا بين عقلنا وبين هذه القوى الهائلة ، ومن هذا الاهتزاز الذى سرعان ما يتحول الى زلزال ، تطفح علامات العصر ، وعلى رأس هذه العلامات الايمان الغريب بالمؤسسة وبالمنظمة وبالنقابة ·· الايمان بهذه الأشكال

لمعنوية ، ثم الايمان باله آخر اسمه : النظام ·· الترتيب ·· « وهذه الحياة لمنظمة أو المنتظمة أو المرتبة أو الرتيبة هى التى أصابت الانسان بمرض هذا العصر : الملل ·· القرف ·· الدوخة ·· الغثيان ·· ولم يحدث فى عصر من العصور أن شعر الانسان بالملل ·· وبان اليوم كغد ، وأن الغد كبعد الغد ، وأنه لا طعم لشىء ولا لذة لشىء ولا أمل فى شىء ولا يأس من شىء ·· لم يحدث شىء من هذا قبل القرن العشرين » ·

صحيح : لم يحدث شىء من هذا قبل القرن العشرين ، ويكفى أن تقرأ ما يكتبه سارتر فى فرنسا ، وموراڤيا فى ايطاليا ، وأوزبورن فى انجلترا ، وجاك كيرواك فى أمريكا ، وحتى نجيب محفوظ فى روايته قبل لأخيرة « السمان والخريف » ، يكفى أن تقرأ هؤلاء جميعا لترى ان كتاباتهم كلها تصدر من نبع واحد اسمه ·· الملل · ويصف أنيس منصور لشعور بالملل بحالة انقطاع التيار الكهربائى ونحن نرى الأشياء ، أو بحالة انقطاع الماء الساخن ونحن نستحم : « فالملل هو الذى يجعل كل ما حولنا غريبا ··· أو يجعلنا نحن غرباء فى هذا العالم · فالشعور بالغرابة ، والشعور بالاغتراب هو بداية الملل · ولذلك فوسائل الاتصال بالغير ميتة ·· فالانسان حى ولكن مواصلاته ميتة ·· انه جثث ألفاظ ، وقبور معان ، وعفن فكرى » ·

وهكذا نرى أن الملل وان كان منشؤه اجتماعيا ، الا أنه ينمو ويحيا فى تربة سيكولوجية خالصة ، هى الفصل الثانى من دراما الملل ، الذى أسميناه :

حيـاة الملل :

اختار كولن ويلسون مثلا على الغريب النموذجى فى الأدب الحديث بكل قصة **هنرى باربوس** H. Barbusse « الجحيم » ؛ ذلك البطل الذى كان يمعن فى الغربة فيلجأ الى غرفته فى الفندق ، يغلق بابها ويقف على الفراش ليراقب ما يدور فى الغرفة التالية من ثقب فى الحائط ، انه ينظر ويرى الغرفة التالية وهى تدعوه الى عريها ، هذه الغرفة ليست الا الحياة وقد خلعت ملابسها ، ولذلك فهو كما يقول باربوس : « كان يرى أكثر من اللازم ، ويعرف أكثر من اللازم » ·

وكذلك فعل أنيس منصور ، اختار مثلا نموذجيا للملل فيلم «الليل» للمخرج الايطالى العظيم **أنطونيونى** ·· « فكل شىء فى القصة ، وفى أبطال

القصة يؤكد معنى الملل ٠٠ أناس فى حالة ملل أو ملل على هيئة أناس» ٠ وقصة الفيلم خالية من الحوادث ، فمن معانى الملل ألا تكون هناك حوادث، كل ما هناك اننا نشاهد رجلا وزوجته فى طريقهما الى أحد المستشفيات ، الزوجة وجهها جامد لا يتحرك ، أما الزوج فهو فى حالة غريبة من فقدان النطق ٠٠ « انه لا يتكلم ، واذا تكلم فهو لا يقول شيئا ٠ لم يعد هناك ما يقوله ، واذا وجده فانه لا يجد الدافع لكى يقوله ، واذا وجد الدافع كان الدافع الوحيد هو ألا يقول شيئا » ٠

هذا الزوج أديب ، وقد صدرت له قصة جديدة ، ولكن لاتبدو عليه السعادة ، والاثنان يزوران رجلا مريضا ، وهذا المريض سعيد بصوت آلات البناء ، وبصوت الطائرات النفاثة والصواريخ ، انه سعيد لأنه مريض ، لأنه فى أجازة اجبارية ، ويبدو ان هـذا المريض هو الآخر أديب ٠ وتنتهى الزيارة وتبدأ مشكلة كل يوم ٠٠ » « أين تذهب هذا المساء ؟ » أما الأديب فعنده حفلة أقيمت فى نادى القصـــة بروما بمناسبة قصته الجديدة : « الذين يمشون وهم نيام » ٠ وتضيع الزوجة فى زحام الاحتفال بزوجها فتتسلل الى الخارج ٠٠ الى شوارع روما لتتسكع فى الطرقات ، وتتفرج على الناس والأشياء ٠ وأخيرا يعودان الى البيت ٠٠ الزوجة تدخل الى الحمام وتلقى بنفسها فى البانيو ، والزوج غارق فى مللة ٠٠ فى ملابسه « وليست ملابسه الا مللا مصنوعا من القماش » ٠

ويقترح الزوج بلا حماسة أن يذهبا الى بيت أحد الأثرياء ، وتوافق الزوجة بلا حماسة على الذهاب ٠ وهنا نشاهد « عشرات من الأغنياء من النساء والرجال يلعبون ، أو يقطعون الليل ، أو يهربون من الملل ٠ كل واحد قرفان ٠٠ الكلام قرف ، الوجوه كاذبة ، أو لا هى كاذبة ولا هى صادقة ٠٠ محايدة ٠٠ أناس لايعرفون ماذا يفعلون » وفى حديقة القصر نرى الزوجة تروح وتجىء بلا صمت وأيضا بلا كلام ، وزوجها مشغول عنهـا أو بعيد عنها ٠ وفى نهاية القصة تعترف الزوجة بأن الأديب المريض فى المستشفى كان يحبها ، كان يعبدها ، كان يقول لها : أنت ، بعكس الزوج الذى لم يكن يقول لها الا : أنا ٠

وفى نهاية القصة تخبره الزوجة بوفاة الأديب المريض ، فلا يتأثر ولا يهتز لأن شيئا لم يعد يهزه ، لأن شيئا لم يعد يحركه ٠٠ لا الحيـاة ولا الموت ، لا الكلام ولا الصمت ، ولا حتى الأدب ٠٠ « انه يعلن أنه لن يكتب بعد اليوم شيئا » ٠ ونهاية الفيلم كأنها بدايته ٠٠ ملل فى ملل ٠

وكان أعمالنا وأقوالنا ما هى الا صلوات لاله جديد اسمه ·· الملل ، فالزواج قاتل للحب ، والتعود قاتل للزواج ، والملل قاتل للجميع !

وهذه هى حياتنا ·· « ملل فى ملل » أناس يمشون وهم نائمين ، يمشون دون أن يدروا ، وينامون دون أن يدروا ، ويقتلون أنفسهم دون أن يدروا · انهم دائخون ·· نيام ·· نيام ·· عرلة كأبناء نيام نيام · حيوانات كأبناء نيام نيام · يأكل بعضهم البعض كأبناء نيام نيام » ·

والنتيجة ·· « هى شقاء أبناء هذا العصر » ·

ولكن ؛ ألا توجد وسيلة للخلاص من الملل ؟ هل الملل قد أصبح كلون البشرة لا يمكن أن يزول الا بزوال صاحب البشرة ؟ هل الملل قد أصبح كالبقع الموجودة فى جلد النمر لا أمل فى غسلها ؟ أيوجد هناك أمل ؟

ويرد أنيس منصور على تساؤله بأنه « لا راحة لأبناء هذا العصر الا بالمعجزة » · ولكن من أين لنا هذه المعجزة ·· هل نلتمسها فى العلم ؟ لا ·· فى الدين ؟ لا أيضا ·· فى الحب ؟ نعم ··· اذن فالحب هو خير دواء لعلاج الملل ·· بالقضاء عليه ·

موت الملل :

ولكن لماذا يرفض أنيس منصور معطيات العلم ، مع اننا نعيش فعلا فى عصر العلم ، والعلم قد حقق لنا الكثير من المعجزات ؟

الحقيقة أن أنيس منصور لا ينكر اننا نعيش فى عصر العلم ، وأن الناس أصبحوا يؤمنون بالعلم والعلماء والآلة الحديثة ، وأن ايمانهم هذا بالعلم جعلهم يكفرون بالكلمة والعبارة ·· بالفن والشعر ·· بالذوق والخيال · ولكنه يرى أن ايماننا بالعلم هو سر شقائنا ·· فالآلات والسيارات والتليفزيون لم تحقق لنا سوى الوحدة والعزلة والانفراد ، والطب أصبح عاجزا عن علاج أبسط الأمراض ، والأسلحة انقلبت ضدنا فبدلا من أن تحقق لنا السلام جعلتنا فى حالة طوارىء ·· فى حالة استعداد للقتال · فالعلماء هم حقا أنبياء هذا العصر ، ولكنهم أداروا ظهورهم للناس ، واتجهوا بوجوههم الى المادة ، فلم يبق أمامنا الا الدين ··

« ولكن رجال الدين ليست لهم كلمة مسموعة فى عصر العلم ·· انهم ينادون بالسلام الذى افتقده الناس ، والحب الذى لم يعرفوه ···

وصوت رجال الدين يجيء من الداخل ، من داخلنا ، من أنفسنا ·· ونحن هاربون من أنفسنا ·· ولذلك فنحن لا نسمع صوت رجال الدين » ·

اذن فلابد لنا من سبيل آخر غير العلم والدين نلتمس فيه المعجزة ، وننتظر المعجزة مع أننا نحن المعجزة · ان المعجزة في داخلنا وليست في الخارج ، ولكي ندرك هذه الحقيقة لابد لنا من لحظة باهرة ·· لحظة بعيدة عن « غبش » الحياة اليومية ، لحظة تتوهج فيها حواسنا جميعا ، وتنسجم فيها روحنا مع الوجود ، فيبدو لنا العالم قائما على صلة روحية متجددة : ويتجلى لنا في الحياة معنى عميق غاية ما يكون العمق ·· اسمه الحب · وهدف رائع غاية ما تكون الروعة ·· اسمه العمل ·

هذه اللحظة عند أنيس منصور هي « لحظة المرض » ··· « ففي لحظة مرضنا ، فقط في لحظات المرض ، نشعر بوحدتنا ، بانسانيتنا · ويجيء لنا من تحت الغطاء الثقيل والجلد الثقيل صوت مكتوم ، يذكرنا بأن الحياة ليست جريا ولا هربا ، وانما هي أن نتوقف وأن نتأمل وأن نتذوق وأن نتكلم وأن نفتح أيدينا وأن نضمها ، وأن نعانق أنفسنا ·· نعانق أنفسنا ·· نعانق انسانيتنا ·· حقيقتنا ·· فنحن أعظم مافي الكون ! » ·

تلك هي الحقيقة « نحن أعظم ما في الكون ! » ومن هذه الحقيقة ينطلق أنيس منصور ليجد الحل ·· فاذا كان الطوفان الحديث اسمه الملل ، فان نوحا الجديد اسمه الحب ·

الحب اذن هو الخلاص ، أو هو الوسيلة الوحيدة للخروج من الملل ، وهذا ما عبر عنه أنيس منصور بقوله : « لأن نحل مللنا هي أن نحب ·· هي أن نجدد صلتنا بالعالم الخارجي ·· هي أن نحس أن هناك صلة ·· وأن كل شيء في تناولنا ·· وأن كل ما في الدنيا هو عبارة عن يد ممدودة لتصافحنا ·· أن كل ما في الدنيا شفاه في انتظار تقبيلنا لها » · نعم فشفاهنا ما خلقت الا لتقبل ، وقلوبنا ما خلقت الا لتنبض ، والانسان ما خلق الا ليحب ·· « فانا أحب ، وأنت تحب ، وشهريار الملك يحب ، اذن لا أنا ولا أنت ولا هو سنعرف الملل ! » ·

ولكن هل الحب وحده يكفي ؟

يقول أنيس منصور « ربما » ولكنه سرعان ما يعود فيؤكد حقيقة على جانب كبير من الأهمية ، هي أن الحب لا يمكن أن يكون شيئا في ذاته وانما يكون لشيء آخر · أعني أن الحب لا يكون حبا وكفى ، وانما هو حب شيء ، هذا الشيء هو الذي يكسب الحب مشروعيته ويجعل له هيئة وقواما،

انه الصورة اذا كانت الهيولى هى الحب • وهكذا استطاع أنيس منصور (قولا وعملا) أن يتخطى المرحلة التى وقف عندها الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ذلك لأن الحب اذا لم يجد للذات موضوعها فى العالم الخارجى ، انتهى بالذات الى موقف أقرب الى النرجسية ، حيث تتخذ الذات العاشقة من نفسها موضوعا لعشقها ، أو بعبارة أخرى تصبح الذات العاشقة هى نفسها موضوع العشق • وهذا ما عبر عنه الدكتور عبد الرحمن بدوى فى رسالته « الزمان الوجودى » بقوله : « ولكن الحب فى الدرجة العليا منه يصير كما قلنا أثرة ، لأنه شعور بالذات وكأنها وحدها الموجودة حقا ، مما يولد احساسا بالكراهية لكل ما عدا الذات » • وما ترتب عليه قول الدكتور : « ولما كان الحب كما فسرناه وجوديا افتاء المعشوق فى الذات ، فانه يتصف أولا بأنه لا يشترط فيه التبادل • فمن يحبب حقا ، لا يعنه أن يكون موضوع حبه يبادله حبا بحب » • وقوله : « وهذا يفسر لنا ما يسمونه اخفاق الزواج القائم على الحب ، اذ يشعر كلاهما بخيبة أمل لا يبلغ مداها التعبير ، وما ذلك فى نظرنا الا لوقوف حركة الحب بمجرد تحصيل موضوعه فى الزواج » •

أما عند أنيس منصور فشرط الحب التبادل ، والا لما كان حبا ، ولأصبح نوعا من العشق أو الغرام ، وعنده أيضا أن تبادل الحب لا يقضى عليه بل يزيد فى نموه وثرائه ، لأن حركة الحب المتبادلة هى الحركة المتوثبة التى تسعى لا لاثراء الذات فحسب ، بل لاثراء الذات والموضوع معا • وهذا ما عبر عنه أنيس منصور تعبيرا رائعا قال فيه :

« لأنه يحبها •• لأنه يجدد الصلة بها •• لأنه يجعل الصلة تتحول الى وشائج حارة خفاقة •• لأنه جعل للدنيا قلبين يخفقان فى وقت واحد •• لأنهما يؤديان لحنا واحدا •• ورغم أنه متكرر •• الا أنه تكرار لايولد الملل • انه كلمعان النجوم •• متكرر كدقات القلب •• متكررة • ولكن عن طريق هذه الدقات المتكررة تنبع أكثر العواطف اختلافا ••وأكثر العواطف التهابا •• وأكثر العواطف قدرة على انتاج أجمل وأعمق وأبقى ما صنع الانسان ! » •

وهنا تنشأ المقولة الثانية فى فلسفة أنيس منصور وهى •• العمل• فاذا كان الحب هو أحد وجهى العملة ، فالعمل هو الوجه الآخر ، والاثنان معا •• الحب والعمل •• وجهان لحقيقة واحدة هى الانسان • الانسان الذى يحب ما يعمله ، أو يعمل ما يحبه ، وبذلك يكتمل « الكوجيتو »

الفلسفى عند أنيس منصـــور ، ان جاز هذا التعبير ، ويصبح منطوقه الجديد : « أنا أعمل ـ لأننى أحب ـ اذن فأنا موجود » ٠

وبهذا « الكوجينو » يبدأ أنيس منصور مرحلة جديدة فى تطـوره الفلسفى ، اذ ينهى ما يسميه ٠٠ « التمرغ الطويل فى رمال لا نهـاية لها هى رمال الملل » ليقوم بتوظيف أعضائه العاطلة وشعاره : مرحبا أيها العمل ٠٠ ووداعا أيها الملل ٠