



ISSN 2735-4822 (Online) \ ISSN 2735-4814 (print)



Contemporary philosophy in the balance of criticism by Abdul Rahman Badawi alized

PhD. Eman Fathy Ahmed Abdel Razek

Department of philosophy, Faculty of Women, Ain Shams
University, Egypt

Emanfathi2011@yahoo.com

Prof. Samia Abdel Rahman Abdel Salam

Department of philosophy, Faculty of Women, Ain Shams
University, Egypt

samiaabdelrahmaan9@gmail.com

Prof. Amal Mohamed Eid Elshamy

Department of philosophy, Faculty of Women, Ain Shams
University, Egypt

amal.elshamy@women.asu.edu.eg

Receive Date: 22 April 2024, Revise Date: 16 Mai 2024.

Accept Date: 18 Mai 2024.

DOI: [10.21608/BUHUTH.2024.284347.1671](https://doi.org/10.21608/BUHUTH.2024.284347.1671)

Volume 5 Issue 1 (2025) Pp.283 - 305.

Abstract

Badawi admired Nietzsche's philosophy of ethics and his overturning of the prevailing values in order to establish new ones. For Nietzsche, life is a will to power that necessitates pain, a condition for every genius. Badawi's existentialism differs from that of Heidegger in its dynamic tendency, which prioritizes action over thought. Its derivation of existential meanings relies on reason, emotion, and will together, as well as on living experience. This, in turn, depends on the faculty of consciousness as the most capable faculty of perception in understanding the living existence. Badawi affirmed that the existence is composed of separate units that can only be crossed by means of a mutation, which is nothingness. Badawi was convinced that the lived time is an undeniable reality for humans, while physical time is necessary to establish a common scale for recording external phenomena in their sequential movement. He criticized Bergson for misunderstanding his ideas of possibility and nothingness, as Bergson interpreted them as two false ideas without any basis in the reality of existence. Badawi rejected the logical positivism, declaring that the return of philosophy to mere analysis of words and its definition is something no philosopher can acknowledge. Additionally, Badawi showed an interest in metaphysics in his two theses on the problem of death in existential philosophy and existential time.

Keywords: Nietzsche, Badawi, Bergson, nothingness, logical positivism.

الفلسفة المعاصرة في ميزان نقد عبد الرحمن بدوي

إيمان فتحي أحمد عبد الرازق
باحث دكتوراه- قسم الفلسفة

كلية البنات للآداب والعلوم والتربية، جامعة عين شمس، مصر

Emanfathi2011@yahoo.com

آمال محمد عيد الشامي
كلية البنات للآداب والعلوم والتربية
جامعة عين شمس، مصر

amal.elshamy@women.asu.edu.eg

سامية عبد الرحمن عبد السلام
كلية البنات للآداب والعلوم والتربية
جامعة عين شمس، مصر

samiaabdelrahmaan9@gmail.com

١

المستخلص:

أعجب بدوي بفلسفة نيتشه الأخلاقية وقلبه للقيم السائدة لأجل وضع قيم جديدة، فالحياة إرادة قوة تستلزم الألم، وهو شرط لكل عبقرية، تمتاز وجودية بدوي عن وجودية هيدجر بالنزعة الدينامية التي تجعل للفعل الأولوية على الفكر، وتستند في استخلاصها لمعاني الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة معاً، وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحي. أكد بدوي أن الوجود مكون من وحدات منفصلة، لا يمكن عبورها إلا بواسطة الطفرة، هي العدم. أيقن بدوي أن الزمان الحيوي حقيقة، وأن الزمان الفيزيائي ضروري من أجل إيجاد مقياس مشترك نسجل فيه الظواهر الخارجية في حركتها من ناحية التوالي، انتقد بدوي برجسون في سوء فهمه لفكرتي الإمكان والعدم، إذ فسرها على أنهما فكرتان زائفتان لا أساس لهما من واقع الوجود. رفض بدوي الوضعية المنطقية معلناً أن رد الفلسفة إلى مجرد تحليل الألفاظ وتعريفها هو أمر لا يستطيع أن يُقر به أحد من الفلاسفة، إضافة إلى اهتمام بدوي بالميتافيزيقا من خلال رسالتيه مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية، الزمان الوجودي.

الكلمات المفتاحية: نيتشه، برجسون، الوضعية المنطقية، العدم، الوجودية، بدوي.

سيظل فكر عبد الرحمن بدوي معيّنًا لا ينضب، ومادة ثرية للدراسة من زوايا عدة، فلا يزال هناك الكثير الذي يمكن تقديمه عنه، ففي غزارة إنتاج بدوي، وتنوع مؤلفاته، وعمق أبحاثه، ودقة تحليلاته، ووضوح بصماته، وأصالة آرائه، ما يجعل منه علامة مميزة في الثقافة العربية، ويجعله واحدًا من أكبر من أقاموا بنيانها، فقد كرس أستاذنا حياته كلها للعلم والفلسفة، واتخذ من ذلك رسالة روحية له، فجاب آفاق الفكر شرقه وغربه، قديمه وحديثه، واقتحم كل مجالاته، وتجول في كل ميادينه .

نتساءل عن موقف عبد الرحمن بدوي من الفلسفة المعاصرة، ولأي مدى تأثر، هل وجه لها سهام نقده أم مؤيدًا لأبعد الحدود؟ وما مكانة الفلسفة المعاصرة في فكر بدوي؟ وهل أثرت على عقليته؟ وهل كان للفلسفة المعاصرة اهتمام خاص، وهل تناولها بدوي بالعديد من الأبحاث والمؤلفات؟ وقد اختارت الباحثة نماذج من الفلسفة المعاصرة للإجابة على تلك التساؤلات، يهدف إلى إبراز دور عبد الرحمن بدوي الرائد في إيضاح أهمية المنهج النقدي في دراسة الفكر المعاصر.

ومن أهم إشكالات الدراسة تعدد وتنوع مؤلفات عبد الرحمن بدوي، فهو بمثابة موسوعة فلسفية كاملة يعجز فريق كبير من الباحثين عن تقديم ما قدمه للفكر العربي المعاصر، إضافة إلى دقة تحليلاته، وتعدد نقده البناء لمختلف مفكرين الفلسفة المعاصرة، تهدف الدراسة إلى الكشف عن طبيعة الفلسفة عند بدوي، وما اتسمت به من سمات نقدية، وإبراز منهج بدوي النقدي للفلسفة المعاصرة بوصفه نموذجًا يحتذى في الفكر العربي المعاصر، فقد أثر في جميع المفكرين سواء من تأثروا به أو نقده.

ما عن المناهج التي اتبعتها الباحثة في هذه الدراسة فهي: (المنهج التحليلي، النقدي، المقارن)، وقد قسمت البحث إلى مقدمة وخاتمة وأربعة مباحث.

أولاً: نقد فلسفة نيتشه، أراد بدوي دراسة الأخلاق النيتشوية، وكيفية قلبه للأخلاق السائدة ووضع أخلاق جديدة، وما هو مقياس القيم، وما موقف بدوي من إرادة القوة والانسان الأعلى، موضحة أهمية نيتشه بالنسبة لعبد الرحمن بدوي.

ثانيًا: بدوي والفلسفة الوجودية، تناولت فيه موقف بدوي من الفلسفة الوجودية موضحة أهمية العدم في فكر بدوي، وبمن تأثر، العدم عنصرًا جوهريًا مكونًا للوجود، نقده للعدم

ثالثًا: بدوي وبرجسون، موضحة نقد بدوي لبرجسون في فكرتي الزمان والعدم

رابعًا: الميتافيزيقا بين الوضعية المنطقية وبدوي، مبينة طبيعة الفلسفة عند بدوي، وموقفة من الميتافيزيقا، هل كان رافضًا أم مؤيدًا

أولاً: نقد فلسفة نيتشه

يدعو نيتشه الإنسان الأعلى الذي يحمل القيم الجديدة، قيم الأخلاق النبيلة، قيم تغيير الإنسان بالقضاء على اغتراب الإنسان وانفصاله، وتقويض قيم العبيد المنبثقة في حياته، فيولد الإنسان من جديد، وبهذا يتأكد انتماء نيتشه إلى الفلسفة الوجودية التي تستهدف أن يمارس الإنسان حريته، ويرسم من جديد صورته فوق لوحة الزمان، نيتشه، 2011م، ص5

أراد نيتشه تحطيم أصنامًا عاشت الإنسانية على تقديسها قرونًا عديدة؛ أصنامًا في الأخلاق، وأصنامًا في السياسة، فقد رأى نيتشه أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على أساس العقل وحده، وإلا أضحت نسبية، أي تخص كل عقل على حدة، فبدأ أولاً بتحطيم أصنام الأخلاق بالقضاء على القيم السائدة وإحلال قيمًا جديدة محلها، وفقد نتج عن ظهور أنواع عدة من الأخلاق لكل نوع فيها طابعه المميز، كما ظهرت

ضرورة التفرقة بين الفعل الأخلاقي من جهة، والحكم الأخلاقي من جهة أخرى، فالحكم الأخلاقي على الأفعال يُعتبر غير ثابت، ومختلف باختلاف الناس وله دوافعه التي يصدر عنها.

وقد تمكن نيتشه أن يدرس الأحكام الأخلاقية التي أصدرتها الإنسانية، مبيئاً الينابيع التي منها استقيت هذه الأحكام، كاشفاً عن المصادر الحقيقية القوية التي تصدر عنها، وموضحاً الأوهام التي وقعت الإنسانية فيها، وتوصل نيتشه إلى التفرقة بين نوعين من الأخلاق أحدهما: أخلاق السادة المتمثلة في الممتازين من الإنسانية، وثانيهما: أخلاق العبيد المتمثلة في الطبقات المنحطة.

ووفقاً له لم يستطع العبيد العيش وفقاً للقيم المنحطة التي حصرهم فيها الأرستقراطيون النبلاء الأقوياء، فشعروا بالعجز ثم الحقد الذي قادهم إلى الثورة وخلق قيم أخلاقية جديدة،

بعد أن حطم نيتشه أصنام الأخلاق، توجه إلى أصنام الفلسفة فوجد أن صنم الفلسفة الأكبر هو العقل، فهاجم العقل، وقد هاجم نيتشه العقل لعدة أسباب هي

– أن "قوانين الفكر الضرورية: قانون الذاتية، قانون التناقض، قانون الثالث المرفوع، قد تكون شرطاً في التفكير، ولكنها ليست شرطاً في الوجود، لأن الوجود في تغير مستمر وصيرورة دائمة.

– أن العقل خطر على الحياة؛ لأن عدم معقولية شيء من الأشياء ليست حجة ضده وجوده

– أنكر نيتشه كذلك – اللوغوس – وجود عقل كلي يحكم الكون ويسوده، بحيث تصبح الظواهر كلها والأحداث معقولة، فالعقل الوحيد الذي نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود في الإنسان.

وبعد أن حطم نيتشه صنم العقل بقي عليه أن يحطم بضعة أصناماً أخرى أولها ما يسمونه بعالم الحقائق في مقابل عالم الظواهر، أو عالمنا المدرك، وما يستتبع هذا من التفرقة بين ظواهر الأشياء، وبين الأشياء في ذاتها على حد تعبير كانط. بدوي، 1984م، ص 512

في الحقيقة يمكن القول أن عبد الرحمن بدوي يتفق مع نيتشه في تحطيمه للأصنام وتقديمه للأخلاق، معجباً بإرادة القوة، فهو يميل إلى نزعة التفرقة بين البشر إلى سادة وعبيد، وكان عليه أن يوجه سهام نقده لنيتشه ويصفها بالأخلاق الهدامة، فالبشر سواسية، ومعيار الأخلاق الحميدة لا يتغير عند السادة والعبيد، لقد أخطأ بدوي في إيمانه الشديد بنيتشه، أضف إلى ذلك تلذذ بدوي بأثر الوحدة في حياة نيتشه ومال إلى تطبيقها فأصبح مثلاً نيتشويًا يحذى به، معلناً أن الوحدة تصل بنا إلى اللذة والابداع، فقد ارتضاها لنفسه

كما حطم بدوي قوانين الفكر الضرورية: قانون الذاتية، قانون التناقض، قانون الثالث المرفوع، فهي شرطاً في التفكير، وليست شرطاً في الوجود، وأقام منطق جديد على أساس فكرة التوتر، فأصبح التوتر هو مبدأ المنطق الجديد بدلاً من مبدأ الهوية، وأدخل فكرة الزمانية في تقسيم الأحكام، واتخذ بدوي من الوجدان ملكة للإدراك وفقاً للمقولات الثمانية عشر.

يرى نيتشه أن العالم الحقيقي لا يمكن الوصول إليه، لأنه يكون موجوداً في الذهن، والأخلاق هي التي تفترض وجوده كعزاء للإنسان الذي لا يستطيع أن يصل إلى تحقيق الفضيلة، فالعالم الحقيقي غير معلوم ولا يمكن الوصول إليه مطلقاً، واستبقى العالم الظاهري، ينتقد بدوي هذا لأنه بمثابة القضاء على العالم الظاهري، في الوقت نفسه الذي قضينا فيه على العالم الحقيقي. بدوي، 1975م، ص 209 : 212

بعد أن حطم نيتشه الأصنام السالف ذكرها شرع نيتشه في وضع القيم الجديدة الصادرة عن القوة وتقديس القوة باعتبارها جوهر الوجود، فالوجود هو الحياة، والحياة إرادة، والإرادة هي القوة أو إرادة القوة، على حد تعبيره، وبمقدار شعورنا بالحياة والقوة يكون إدراكنا للوجود والقيم أيضاً، ولما كانت

إرادة القوة لا يمكن أن تظهر إلا بواسطة الكفاح والمقاومة، فإنها تستلزم بالضرورة الألم، فكأن إرادة القوة، أي الحياة والألم لا يفصلان. إن إرادة القوة تنزع نحو المقاومات، ونحو الألم، وفي جوهر كل حياة عضوية إرادة ألم، ولهذا كانت الحياة في حاجة ضرورية إلى الاستشهاد والمعارضة، لا غنى لها مطلقاً عن الخصومة والعداوة. بدوي، 1984م، ص 115

يقول نيتشه: "إن الحياة هي التي تحملنا على وضع القيم، إن الحياة هي التي تقوم من خلالنا في كل مرة نضع فيها قيماً، ونشا عن ذلك أن هذه "الطبيعة المضادة" نفسها، التي هي الأخلاق، والتي تضع الإله نقيضاً وإدانة للحياة، ليست في حد ذاتها إلا حكم قيمة عن الحياة عن أي حياة؟ عن أي نوع من الحياة؟ الجواب الحياة الآفلة، الضعيفة، الضجرة، المذمومة، إن الأخلاق نفي لإرادة الحياة، هذه الأخلاق هي غريزة الانحطاط."

أي أن القوة عند نيتشه تعني أن إرادة القوة هي مقياس القيم في الحياة؛ فتحديد المستوى وتعيين الطبقات، كل هذا تفصل فيه إرادة القوة، وليس في الحياة شيء ذو قيمة غير درجة القوة، وتبعاً لمبدأ القوة ينبغي تقويم المعارف الإنسانية، فبمقدار ما تعلو بالشعور وبالقوة تكون درجة الحرية فيها، وبمقدار ما تكون وسيلة للحصول على القوة تكون القيمة. نيتشه، 1996م، ص 40، 41

يدعو نيتشه إلى إرادة القوة من خلال الرغبة في الحرية في الاستقلالية، وكذلك في التوازن، في السلم، في التنسيق، كذلك الرغبة في العزلة في "حرية الفكر" وفي شكل أدنى الرغبة في الوجود "غريزة البقاء"، كما أراد نيتشه الانضمام إلى الصف لإشباع إرادة قوة الجماعة: الخضوع، جعل الفرد نفسه نافعا ولا غنى عنه لدى صاحب السلطة؛ الحب طريقة ملتوية لبلوغ قلوب الأقوياء بغية الهيمنة علي. أكد نيتشه على ضرورة الشعور بالواجب، والوعي، والعزاء الوهمي بالانتماء لصف أرقى من صف الذين يملكون السلطة بالفعل، تسمح بالحكم حتى على الأكثر قوة؛ لابتكار قيم جديدة، ويظهر عجز القوة على شكل خضوع واستسلام ونكران للذات نيتشه، 2011م، ص 269

وهكذا إذن يرى نيتشه أن العالم ألم، والألم بطولة، فالبطل لا بد أن يتألم؛ لأن الحياة ليست خضوعاً، لكنها فيض وعطاء وبذل للذات، فهي خلق وإبداع، وفي الخلق إفناء واستهلاك، وكلاهما يحدث الألم، وكل انتاج وكل ولادة لا بد أن تكون مصحوبة بالألم وقيمة البطل في أنه يبذل وينتج ويلد، فهو لا يكتفي بالمحافظة على الذات، وإنما يسعى إلى السيطرة والفيض والغزو، لكي يتوسع بالذات ويمتد بها في كل حين وفي كل مكان دون حدود .

وقد أعجب بدوي بإرادة القوة عند نيتشه، فكلما زاد الألم وتعدد، زادت طاقة الحياة وتعددت القوي التي تحتويها، وبمقدار استعداد المرء للتألم يكون إنساناً، فأقدر الناس على تحمل الألم، أرفعهم في درجة الإنسانية، وأسماهم معرفة وشعور بالسعادة. بدوي، 1975م، ص 15: 18

لم تكن الوحدة مخيفة بالنسبة إلى نيتشه، ولم يريد التخلص منها بأي ثمن، كما أنه لم يحب حياة الاجتماع والانفصال، إضافة إلى رضاه عنها في أعماق نفسه، إن لم يظهر هذا للناس في كل الأحيان، وإن تملكه الضعف والتراخي ساعات قليلة، فراح يشكوها، ويندب حظه منها، إلي جانب أن هذه الوحدة ضرورة من ضرورات تطوره الروحي، وإنتاجه الفكري، وخلق فلسفته ومذهبه وكانت لازمة له لكي يشعر بهذا النوع من الجزع الخصب الذي يسمح وحده للمفكرين أن ينفذوا إلى جوهر الأشياء وأن يصلوا إلى قاع نفوسهم السحيقة

تمثل الوحدة عند بدوي الجو الملائم لنماء عبقرية المفكرين، وهذه حياة المفكرين وأصحاب الفن والفكر، فهي شرط جوهري لكل انتاج، وكل خلق فكري أو فني، ولا بد للفنان والمفكر أن يلجأ إليه وأن

يخلقه خلقاً. رجح بدوي أن نيتشه عاش في تناقض ضروري بين ما يريده بوصفه "إنساناً" وما يريده بوصفه "صاحب رسالة". تقرر الرسالة على صاحبها علاقاته بالناس: نوع يشعر بمثل ما يشعر، ولهم مثل ما له من رسالة، ويطوف برؤسهم ما طاف برأسه من أفكار، ويمثله الأصدقاء، ونوع يستطيع أن يفهم هذه الرسالة، وأن يكون أميناً عليها، فيستطيع نيتشه أن يدخله في أعماقها، ويكشف عن أسرارها، ويمثله التلاميذ والأتباع، وظل نيتشه يسعى طوال حياته للحصول على تلك النوعين. بدوي، 1975م، ص 83 : 88

الحق، بدوي أول من وضع لنا صورة من صور الفكر الأوروبي، صورة حية قوية فيها عنف وفيها قسوة، ولكننا لن نطمئن إليها، ونقلق إزائها، ونشعر بالدهشة والاستغراب، ونهتز جزعاً وقشعريرة، ولكن تلك الهزة هي القدرة وحدها لإخراجنا من الظلمة. أراد بدوي أن يلقي بمتفجرات نيتشه في واقعنا المعاصر، كي يهز العقل الذي تراكم فوقه غبار القرون الماضية، هادماً كل القداسة، ومبشراً بالإنسان الجديد الأعلى، إلا أن الفكر العربي المعاصر يتمسك بالقداسة، ففكرة الألوهية في محيطنا الإسلامي تحاط بسياج من التقديس والتنزيه، لا ترتقي إليه أحجار نيتشه التي ظنها بدوي متفجرات.

لقد أحدثت مقولة نيتشه أثرها في الفكر الغربي والثقافة الغربية بكل ما تشتمل عليه من عقائد دينية، ومفاهيم حضارية وتطور إنساني، أما في الفكر العربي الإسلامي المعاصر فإن مقولة نيتشه تظل غريبة داعية إلى الدهشة والقلق، فالألوهية في ثقافتنا تمثل حصناً لا ترقى إليه أقوال نيتشه، أيقن بدوي ذلك فبحث عن الإلحاد في الإسلام فبانكار الإله ينتقي التدين، وبإنكار النبوة تزول الأديان، ومن خلال طرح الفكر الإلحادي في محيطنا الثقافي تحدث عملية الخلطة واهتزاز المنظومة الفكرية العتيقة، فينفذ الوعي المعاصر عن كاهله غبار الموروث، كما لاحظ بدوي أن مجتمعنا قد بلغ في التدين غايته، وعليه أن يجرب ما بعد الدين وهو الإلحاد.

يقول عبد الرحمن بدوي في كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام": "ظاهرة الإلحاد من أخطر الظواهر في تطور الحياة الروحية، وهي أيضاً ظاهرة ضرورية النشأة في كل حضارة حينما تكون في دور المدنية، وإنما تختلف وفقاً لروح الحضارة التي انبثقت فيها، ذلك أن الإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التي استنفدت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعد في وسعها بعد أن تؤمن، وإذا كان الإلحاد الغربي بنزعتة الديناميكية، هو الذي عبر عنه نيتشه حين قال: "لقد مات الإله" وإذا كان الإلحاد اليوناني هو الذي يقول: "إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت" فإن الإلحاد العربي وهو الذي يقول: "لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء" ذلك أن الإلحاد العربي كان لا بد أن يصدر عن الروح العربية، وما تضعه هذه الروح من صلة في تدينها الخاص بين الله وبين العبد... بل الوسيط هو النبي، لهذا كان الأنبياء هم الذين يلعبون أخطر دور في الحياة الدينية عند الروح العربية... فالدين والتدين يقوم على فكرة النبوة والأنبياء وعلى هذا فإن الإلحاد لا بد أن يتجه إلى القضاء على هذه الفكرة". بدوي، 1980م، ص 5

سعى نيتشه إلى إعادة بناء الأسس القيمية والأخلاقية والفكرية التي تقوم عليها الإنسانية في أوروبا بوجه خاص، لذلك نقد نيتشه كل ما يعرقل تمتع الإنسان بإنسانيته، وحرية، وقوته، وحياته على الأرض ليست لمجرد التمتع بالشهوات الحسية الرخيصة كما قد يتصور بعض المرضى، بل بمعرفة الإنسان لنفسه وترويضه الإيجابي لقوى الطبيعة، وبناءه لمجتمع سليم معافى يعج بالأقوياء الأصحاء - ليس بدنياً فحسب - الذين سيقودون الأحرار، وليس المرضى والعبيد أو القطيع، إلى حياة تكون جديرة بأن نحياها.

تتجلى إرادة القوة لدى الإنسان في الاستقلالية والإبداع، والتحكم في النفس، والالتزام بالفضيلة، ومغالبة الظروف، وقهر الصعاب، والسمو بنفسه للإنسان الراقى وليس الإنسان الأعلى أو السوبر مان،

فالفراقي قوي متحضر نحو القيم التي تجعل من الإنسان سيد نفسه وسيد الأرض. نيتشه، 2011م، ص 6، 5

يفرق نيتشه بين نوعين من الأخلاق هما: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد، فالأخلاق مصدرها إما الممتازين من الإنسانية، أو الرعاع أو الطبقات الضعيفة المحكومة والمستبعدة والمغلوبة على أمرها والتي تكون أخلاقها أخلاق خضوع وتبعية على العكس من أخلاق الأسياد التي تتلخص في حب المخاطرة، والقوة وفي ظل أخلاق العبيد، حل المكر محل القوة، والقدر محل التأثير، والشفقة محل العنف والتقليد محل الابتكار، وصوت الضمير محل الكبرياء والشرف.

وقد أكد نيتشه أن الحياة التي تقوم على أخلاق العبيد تعتبر حياة في طريقها إلى الانحلال والانحدار، وأن آخر مرحلة لهذا الانحلال والانحدار هي تمجيد الشفقة وتعظيم التضحية بالنفس والشعور بالعطف على المجرمين، والشفقة ضرب من الشلل العقلي ومضيق للشعور في إصلاح من لا يرجى إصلاحهم من العجزة والمشوهين والأشرار والمرضى والمجرمين، هذا بالإضافة إلى ما تنطوي عليه الشفقة من السماحة وقلة الأدب. بدوي، 1975 م، ص 26

يؤكد نيتشه قائلاً: "يبتدئ تمرد العبيد في الأخلاق عندما يصبح الحقد نفسه خلافاً إلى حد توليد القيم: حقد هذه الكائنات التي تتعذر عليها الاستجابة الحقيقية، أي استجابة الفعل لا استجابة رد الفعل، والتي لا تجد التعويض عن هذا التعذر إلا في عملية انتقام خيالية، وبينما نجد أن كل أخلاق الأرستقراطية تولد من تأكيد فخور لذاتها، نجد أن أخلاق العبيد توجه قبل كل شيء رفضاً لكل ما لا يشكل جزءاً من ذاتها، لكل ما هو مختلف عنها، لما هو " لا أنا " ، وهذا الرفض هو فعلها الخلاق، هذا القلب للنظرة". نيتشه، (د. ت)، ص 33

ويرى بدوي أن الدافع الذي دفع العبيد إلى قلب القيم الأرستقراطية التي توحى بالقوة، إلى قيم توحى بالضعف والعجز، ويدفعها إلى الظهور حب الانتقام والرغبة في التشفي، وتقوم كلها بدافع الكراهية التي يحملونها في نفوسهم نحو السادة بدوي، 1975م، ص 178، أفنع العجزة المضطهدون أنفسهم قائلين: "لنكن على عكس الأشرار، أي لنكن أحياناً، والخير هو من لا يقسو على أحد، ولا يعتدي على إنسان، ولا يهاجم، ولا يدرك ثأره بنفسه بل يدع للرب مهمة الانتقام". بدوي، 1975م، ص 178

وهنا يؤكد بدوي أن نية نيتشه العميقة إيجابية وخلاقة فهو لا يرفض ويدمر إلا ليني، إن إنسان الأخلاق التقليدية تلك التي يطيحها نيتشه بالضبط، هو الذي لا يدمر للتدمير؛ ولهذا السبب بالذات يطيح نيتشه أخلاقه، لكن نيتشه من جهته لا يدمر أخلاقاً إلا لاستبدالها بأخرى، لكي تولد أخلاق جديدة أسمى من الأخلاق التقليدية .

فطن نيتشه إلى ضرورة حماية الفضيلة من دعاة الفضيلة، فهم ألد أعدائها، ذلك أنهم يجردونها من سحر الندرة والتفرد، ومن كونها استثنائية خارج نطاق الطبقة المتوسطة، من سحرها الأرستقراطي، كما يجب الوقوف في وجه المثاليين المتصلبين، تقف ضد الفضيلة كل غرائز الإنسان المتوسط، فالفضيلة ضارة ومخالفة للصواب، وتعزل المرء إنها تثير العداوة ضد النظام، ضد الكذب الذي تخفيه كل قاعدة وكل مؤسسة، إنها أسوأ رذيلة إذا قبلنا الحكم عليها من خلال الضرر الذي قد تلحقه بالآخرين..

فالفضيلة عند نيتشه لا تفرض نفسها، لا تفترض وجود الفضيلة في كل مكان، بل وجود شيء آخر، لتعاني من غياب الفضيلة، بل تعتبر هذا الغياب مسافة بفضلها يوجد شيء مبدل في الفضيلة (لا تنتقل)، لا تقوم بالداعية، لا تسمح لأي كان بأن يتخذ من نفسه حكماً، لأنها تكون دائماً فضيلة من أجل نفسها، تفعل بالضبط ذلك الشيء الذي يكون في الغالب محرماً (ويفهمها نيتشه هي ذلك الشيء المحرم في

تشريع القطيع) باختصار كونها فضيلة بمفهوم عصر النهضة فضيلة لا أخلاق فيها. نيتشه، 2011م، ص 333، 334

والإنسان الأسمى فقط هو، الذي تحركه الفضيلة الجديدة لأخلاق جديدة عبر إرادة القوة، إرادة القوة هي جوهر الوجود، وعن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود. يشير نيتشه بأنه ليس الوجود إلا حياة، وليست الحياة إلا إرادة، وليست هذه الإرادة إلا إرادة القوة، وإدراكنا للوجود يكمن في مقدار شعورنا بالحياة والقوة، وعن طريقهما فحسب نستطيع أن نعرف ما الوجود: فالوجود تعميم فكرة الحياة، والإرادة، والعقل، والصيرورة. الحياة تقويم، ولكي يحيا الإنسان لابد له من أن يضع قيماً، أي أن يفاضل ويوازن ويعطي لهذا الشيء من القيمة أكبر مما يعطيه للآخر، ويميل إلى هذا ولا يريد ذاك، بل يريد على نحو آخر غير ما هو عليه في الطبيعة.

غير أن بدوي يلاحظ أن الحياة عند نيتشه لا تستطيع أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في الاقتناء، وفي الزيادة في الاقتناء، وما دامت الحياة نمواً ورغبة في الاقتناء، فإنها بحاجة إلى شيء آخر خلفها وخارجها كي تتحقق فكأن الحياة إذاً إرادة استيلاء على الآخرين، وإرادة سطو واستغلال، وطابعها المميز هو اغتصاب ما للآخرين، فهي إذاً عنصر افناء وهدم وإبذاء، ولا يمكن أن تفهم على غير هذا النحو. بدوي، 1975 م، ص 216، 217 وأيضاً عويضة: 1993 م، ص 30 : 34

بناءً على ما سبق وصف بدوي الحياة بأنها كفاح دائم بشرط أن نفهم الكلمة فهماً واسعاً عميقاً يجعلنا نفهم العلاقة بين السيد والمسود بوصفها نضالاً، والعلاقة بين الخاضع والسيد بحسبانها مقاومة.

ويلاحظ بدوي أن الحياة عند نيتشه لا تحيا على حساب الآخرين فحسب، بل تحيا أيضاً على حساب نفسها، بحيث أنها لابد أن تنتصر على نفسها، بأن تطرح دائماً من ذاتها شيئاً يريد أن يفنى ويموت فلا بد أن يريد الإنسان الزوال، كي يلبس المرء مئات الأرواح، فهذه هي حياتك، وهذا ما قدر عليك.."

مما سبق يرى بدوي أن الحياة إرادة قوة، أي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسلط واخضاع، لما كانت إرادة القوة لا يمكن أن تظهر إلا بوساطة الكفاح، فإنها تبحث دائماً عن كل ما يقاومها، ولما كانت المقاومة صداً، ووقوفاً في وجه الشيء المقاوم، أي معاكسة بمعنى عام، فإنها تستلزم بالضرورة الألم، فكأن إرادة القوة أي الحياة والألم لا ينفصلان، والحياة في حاجة ضرورية إلى الاستشهاد والمعارضة، ولا غنى لها مطلقاً عن الخصومة والعداوة، أضاف بدوي أنه كلما كثرت المقاومة واشتدت الخصومة، زادت قيمة الحياة وأصبحت إرادة القوة أكبر ثروة وأعظم خصباً. بدوي، 1975 م، ص 216، 217 وأيضاً عويضة، 1993 م، ص 30 : 34

مما سبق يرى بدوي أن إرادة القوة هي مقياس القيم في الحياة، وليس في الحياة شيء ذو قيمة غير درجة القوة، لكن المهم ليس هو كمية القوة، بل كيويتها، وأن الدافع الحقيقي في النفس، والعامل الجوهري في الجماعة والدولة هو إرادة القوة، وهنا يمكن القول أن بدوي أقرب إلى نيتشه..

ويري بدوي أن الأخلاق ربما نشأت من تنازع السلطان والغلبة والقوة بين السادة وبين العبيد، فالعبيد يخترعون قيماً أخلاقية لا غرض لهم منها إلا إخضاع السادة لهم عن طريقها، وليست في الواقع إلا أسلحة مسمومة يستخدمونها كي يتحرروا أولاً من نير سادتهم، إلي جانب رغبتهم في السيطرة عليهم بمجرد زوال سلطتهم، فبدوي يوضح أن الرعاة يستخدمون أخبث الوسائل كي يضمنوا سيطرتهم عليهم، ويضمنوا لأنفسهم مكاناً في مركز القوة. نيتشه، (د. ت)، ص 35، 36

يقول محمود أمين العالم عن بدوي أنه التجسيد المثالي النيتشوي الحي، فقد كان يمارس نيتشويته ممارسة استعلائية تقيم بينه وبين طلبته والآخرين عامة مسافة شاسعة غامضة، وفي ذلك معنى نيتشويًا أصيلاً أفهمه وأقدره وأأمله في رهبة. عطية، 2003 م، ص 187

يمكن القول أن إرادة القوة التي يدعو لها نيتشه مرفوضة إذا نظرنا إليها مثله على أنها عمياء، تمجد ذاتها ولا تطلب غاية إلا ذاتها، فالأخلاق لا بد لها من غاية تهذبها، وتجعل منها قوة في خدمة الخير لا الشر؛ لهذا فإن ما يجب أن يكون عليه الإنسان هو قوة الإرادة التي توجه لا إرادة القوة التي تسحق وتدمر، وأن تحويل القيم الذي يدعو إليه نيتشه يتسم بالسلبية، وعلى هذا فالقسوة والقوة والأنانية وكره الضعفاء قيم سلبية، لا يمكن أن يعتنقها إلا إنسان فاقد الوعي والضمير، بهذا يكون قلب نيتشه للقيم أقرب للهدم منه إلى البناء .

الواقع أن مبادئ الدين والأخلاق التي رفضها نيتشه بدعوى أنها أخلاق العبيد لا يمكن تغافلها؛ لأن الدعوة إلى الأخلاق والقيم قديمة قدم الإنسان ذاته، وما من إنسان يقدر على العيش بدون تعاون على أساس مبدأ أخلاقي يدين له بالطاعة، فهذه القيم التي رفضها نيتشه تطلب من الإنسان أن يعلو على ذاته، أضف إلى ذلك أن التقسيم بين البشر إلى سادة وعبيد أمر لا صحة له، فالناس جميعهم سواسية، ولا فرق بين أحد وآخر إلا بعمله. بدوي، 1992م، ص 126 ، 127

والحق أن فلسفة نيتشه من أهم مصادر فلسفة القيم في الفكر المعاصر، والأخلاقية عند نيتشه لا تعني لا تعني التحلل من الأخلاق جملة، وإنما محاولة قلب القيم، والقيم عند نيتشه مرتبطة بالحياة، وهذا دليل على نسبيتها؛ لأن الحياة مطالب متجددة وهي لا تخضع لصيغة منطقية جامدة يمكن أن تثبت على اتجاه واحد، والإنسان الأعلى عند نيتشه ليس إنساناً طيباً يخضع للقيم الأخلاقية المتعارف عليها، بل هو إنسان يسعى إلى مزيد من الحيوية في كل شيء .

أدرك نيتشه أهمية الرغبة في ألم ما يستخلصون منه سبباً مقنعاً للفعل، فلو شعر المتعطشون إلى الألم بالقوة ليحسنوا القوة في إكراه ذواتهم، فإنهم سيعرفون أيضاً أن يخلقوا بداخلهم داخلياً ألماً خاصة وشخصية، عندها تصير اختراعاتهم أشد دقة، وترن أحاسيسهم رنة موسيقية قيمة، بينما هم في الوقت الحاضر يملأ العالم صراخهم وشقائهم، وبشعورهم بالألم، وقد أراد بدوي أن يعيش تلك التجربة الوجدانية. بدوي، 1992 م، ص 128 ، 129

مثل بدوي أبرز تأثير لأفكار نيتشه، فهو بمثابة دعوة للخلاص لطائفة من المثقفين، فقد كان بدوي أول تجسيداً لإرادة القوة لأخلاق السادة الذي يسير عليه الإنسان نحو الإنسان الأعلى. يريد بدوي أن يعرض على الفكر العربي العقل الأوروبي وهو يناضل ويجاهد في سبيل إيجاد نظرة جديدة في الحياة وفي الوجود من شأنها أن تخلق طابعاً ممتازاً من الإنسانية، وصورة جليلة سامية من صور الحضارة؛ ليبين لنا كيف نفكر وكيف يتطور العقل فتتطور معه صور الوجود وقيم الحياة. اعتبر بدوي فلسفة نيتشه صورة حية نابضة قلقة متوترة تساعدنا على إبداع نظرة للحياة والوجود، بهدف إحداث ثورة روحية بين أبناء جيله من أجل إبداع نظرة فلسفية متعمقة بمثابة خطوة فلسفية ممهدة لما يذهب إليه بدوي " الزمان الوجودي". عطية، 2003، ص 457

نتج عن حالة القلق التي عاشها عبد الرحمن بدوي كتابه "شخصيات قلقة في الإسلام" يقول بدوي: "أن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية في الإسلام ممثلة في أولئك الذين أشاعوا سورة التوتر الحي، معرضين عن الظاهر الساذج المستقيم إلى الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات" ولولا هذه المتناقضات

لتحجر الدين، إلا أن الإسلام اتسم ببراعته على شمول الحياة الروحية حتى أكثرها تمرّدًا. بدوي، 1964م، ص (د)

خلاصة القول أن فلسفة بدوي تمثل صورة حية لفلسفة نيتشه، فقد أصبح بدوي ونيتشه بمثابة وجهان لعملة واحدة، فقد تبنى بدوي كل أفكار نيتشه وتأثر بها وعاشها تجربة وجودية فريدة. أراد بدوي أن ينقلها للفكر العربي المعاصر، تأثر بها كل تلاميذه والمتقنين وحتى العامة، وهو ما ساعده على الاستمرار في التجربة الوجودية عن طريق رسالته الزمان الوجودي، إلا أنه وضع التجربة الوجودية في مقولات، وهو ما أخذه عليه تلاميذه، وقد كان للحرب العالمية الفضل في ميل بدوي للشعور بالقلق وتبني الأفكار النيتشوية، فقد عاش بدوي أفكار نيتشه على أرض الواقع، عاش وحدة نيتشه ومعاناته وتجربته الروحية باحثًا عن الإنسان الأعلى، ولا يهم بدوي ضرورة تطبيق أفكار نيتشه بقدر رغبته بقيام ثورة روحية تغير الفكر العربي المعاصر .

ثانيًا: بدوي والفلسفة الوجودية

تنقسم الوجودية إلى وجودية متحررة، كوجودية هيدجر ويقابلها الوجودية المحافظة أو التي ترتبط بعقيدة كوجودية كارل يسبرز، وجبريل مارسيل، ويطلق عليها اسم الوجودية المؤمنة، ونقيضها الوجودية الملحدة وهي الوجودية الحرة. زيادة، 1988 م، ص 1504

وقد تأثر "بدوي" بالاتجاه الوجودي، كما يتضح في كتابه "الزمان الوجودي"، تمتاز وجوديته عن وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الدينامية التي تجعل للفعل الأولوية على الفكر، وتستند في استخلاصها لمعاني الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة معًا، وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحي، الفلسفة الوجودية ترى الوجود ليس مجرد موضوع يدرك بل له تأثيره في الشخص المدرك. الموسوعي، 2013 م، ص 486

يؤكد هيدجر أن الإنسان يتسم بوجوده أولاً، ثم يتعين بالعديد من الصفات والأحوال، فالوجود أسبق من الماهية، وليس هذا الوجود حالة أو جزئية تنتسب إلى الوجود بوجه عام أو إلى كلي هو الوجود المطلق، بل الوجود في جوهره وأصله هو وجودي أنا، أنا الذات المفردة، ولهذا يجب أن يبدأ البحث منه، وأول ما تتصف به الأنية هو الوجود في العالم يبدو لها مجموعة من الأدوات تستخدمها الذات في تحقيقها لإمكانياتها. الموسوعي، 2013 م، ص 486

يشير بدوي أن غاية الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود، والوجود له معنيان عنده، مطلق ومعين، والوجود الحقيقي هو وجود الفردية، والفردية هي الذاتية، والذاتية تقتضي الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية، ووجود ذاته ميزته الأولى أنه يعرف ذاته.

في الوجود وجودان: وجود الذات ووجود الموضوع، ووجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلاً عن عالم الموضوعات الذي فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل، واستخدام الذوات الأخرى كأدوات في سبيل هذا التحقيق. وتعني الذات عند بدوي بالأنما المريدة، فالذات تنشد الإرادة والفكر، وتزداد قيمة الذات بمقدار ازدياد الشعور بالحرية، والذات الحققة هي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية الحاملة لمسؤوليتها بكل ما تتضمنه. زقزوق، 2004م، ص 651

أبدع بدوي في البحث عن الوجود واللاوجود، وأيقن أنها أفكار خاوية ليست غير تجريدات خالصة من كل مفهوم، وأن الحقيقة تكمن في الوحدة التي تشملهما، وهي التغير أو الصيرورة، فنحن حين نتحدث عن الوجود المطلق ونقصد من ورائه وجودًا حقيقيًا، إنما نقصد التحدث عن التغير، والتغير، وفي التغير يرفع التعارض بين الوجود واللاوجود، هذا التعارض الوهمي وينتهي إلى الوحدة، الوحدة التي يفنى فيها

عامل الوجود الذي هو لا وجود، وعامل اللاوجود الذي هو وجود ونتيجة هذا التغيير الوجود. بدوي، 1973 م، ص 6، 7

تأثر بدوي برأي هيدجر في العدم الوجودي فقال: "إن الوجود والعدم يكون بعضهما بعضاً، لا لأنهما منظوراً إليهما من ناحية تصور هيجل للفكر (المطلق) متفقان في اللاتعين والمباشرة الذين لهما، ولأن الوجود نفسه متناه في ماهيته، ولا يكشف عن نفسه إلا في علو الأنية التي تنبثق في العدم خارج الموجود."

يؤكد بدوي أن هيدجر أول من عني ببيان المدلول الوجودي الميتافيزيقي لفكرة العدم، فالوجود لكي ينتقل من حالة الوجود الماهوي إلى الأنية، لابد له من العلو بالخروج من الإمكان إلى التحقيق، وفي هذا سلب لإمكانات كان في الوسع أن تتحقق، ولكنها انتزعت من الوجود بتحقيق إمكانية غيرها، وهذا السلب هو العدم وبغيره لن يتم التحقيق؛ لأن التعيين يقتضي أخذ إمكانية دون أخرى، أي يقتضي سلب إمكانات، فالعدم إذن داخل في تكوين الوجود مادام شرطاً في تحققه، ويقظة التفكير الميتافيزيقي تبدأ بتأثير العدم.

فمسألة العدم تضعنا "نحن" موضع التساؤل، وهذه مسألة ميتافيزيقية، إن الأنية لا تستطيع أن تكون على صلة بالموجودات إلا إذا استبقت نفسها في داخل العدم، وعلو الموجود بتأريخ - أي يأخذ طابع التاريخية - في ماهية الأنية، وهذا العلو نفسه هو الميتافيزيقيا بعينها، مما يدل على أن الميتافيزيقا تدخل في تكوين طبيعة الإنسان، اقتصر هيدجر على فكرة العدم بوصفه التناهي المطلق، وهذا ما لا نستطيع نحن أن نقف عنده. بدوي، 1984م، ص 316

ينتقد بدوي هيدجر بأنه لم يصلح الحال كثيراً، وإنما فعل بالنسبة إلى فكرة العدم ما فعله كانط تماماً بالنسبة إلى فكرة الزمان، فبدلاً من أن يقول إنه شيء أو موجود بوجه عام يلصق بجوار الموجود إن صح هذا التعبير، أو شيء يأتي لذاته فيضاف إليه، قال هيدجر: إن العدم هو الشرط الذي يجعل ممكناً ظهور الموجود بما هو موجود بالنسبة إلى الأنية، وهو نفس ما قاله كانط تماماً " أن الزمان شرط قبلي يجعل الظواهر المتوالية ممكنة الامتثال."

ومن هنا يتضح لبدوي أن هذا ليس حلاً لمشكلة العدم، ولا بياناً لماهيته، ولذا لا نستطيع الأخذ به، على الأقل لأنه تحليل ناقص لمدلوله، خاصة أن هيدجر لم يكتشف العدم ف الوجود إلا بواسطة حال الفلق، فقال إن ثمت قلقاً أصيلاً يأتينا في لحظات نادرة هو الذي يكشف لنا عنه، فنشعر حينئذ بأن الموجود قد انزلق لسنا ندري أين، وكأنه فني، صحيح أن هذه الحال تكشف لنا عن العدم، ولكنه كشف ذاتي إن صح هذا التعبير، أي أنه يأتي بمجهود عاطفي نقوم به شيئاً فشيئاً، وإلا وقعنا فيما وقع فيه العقليون، بل ينبغي علينا أن نكشفه دفعة واحدة، بمعنى أن نجده في الوجود عنصراً مكوئاً له، أي لابد من إثبات حقيقة العدم من أجل إثبات حقيقة العدم، ينبغي علينا أن ندل على وجوده موضوعياً في الوجود. بدوي، 1973 م ص 233

وعلى هذا فإن نظرة بدوي في الوجود الواقعي تسمح لنا بهذا البيان لوجوده الموضوعي، فالحقيقة الواقعية عند بدوي مكونة على هيئة انفصال، وإن فكرة المتصل يجب استبعادها، وهو ما انتهت إليه أيضاً الفيزياء المعاصرة، وانتهينا من هذا إلى القول بأن الوجود مكون من وحدات منفصلة بينها، لا يمكن عبورها إلا بواسطة الطفرة، فيذهب بدوي إن هذه "الهوات" هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي، ولا يجب أن نفهم من هذه الهوات أنها خلاء، فنحن لا نعرف شيئاً اسمه الخلاء بالمعنى العادي المفهوم.

قد يأخذ على فكرة الهوات بأن يقال إنها من باب اللامعقول، فنحن بإزاء واقعة لا شك فيها وهي أن الوجود مكون من وحدات منفصلة بينها هوات مطلقة، تفسر على أنها تدل على وجود العدم في نسيج الوجود عنصرًا جوهريًا مكونًا له ، وعلى هذا يذهب بدوي أن فكرة الأثير فكرة غامضة إلى درجة أن في وسعنا أن نقول إنها فكرة كاذبة إن فهمت على أنها نوع من الوجود العادي، أما إذا قصد منها الوجود بمعنى العدم الوجودي على النحو الذي بيناه وبين هذه النظرة تام، ولا خلاف إلا في الألفاظ.

وينظر بدوي بين هذه الهوات وبين الذات في الوجود الفيزيائي، والهوات بين الذات في الوجود الذاتي، فالعدم إذن بالنسبة إلى الوجود الذاتي هو الهوات الموجودة بين الذات بعضها وبعض، مما لا يمكن عبوره إلا بواسطة الطفرة، ولما كانت هذه الهوات بين الذات هي الأساس في الفردية، إذن العدم هو الأصل في الفردية، ولما كانت الذاتية أو الفردية تقتضي الحرية نتيجة لها ضرورية، وعلى هذا فالعدم هو الأصل في الحرية. بدوي، 1973 م ، ص 234

العدم عند بدوي هو الهوات الموجودة بين الذات، وعلى هذا فالعدم أصل الفردية، فالعدم إذن أصل الحرية، وطالما كانت الذات في داخل نفسها وحيدة فإنما تكون في حال من الحرية المطلقة، وتنقص هذه الحرية إذا انتقلت الذات من حال العزلة إلى الاتصال، فهنا يقل قدر الحرية تبعًا لطبيعة هذا الاتصال ومقداره. بدوي، 1984م، ص 316

أي أن العدم عنصرًا جوهريًا مكونًا للوجود، ولما كان العدم هو هذه الهوات نفسها، فالعدم شيء إيجابي موجود في نسيج الوجود، فإن الوجود والعدم يكونان معًا نسيج الواقع، وليس منهما ما يسبق الآخر زمانًا، لأنه لا وجود للواحد إلا مع الآخر، ووجودهما يتم دفعة واحدة، كما لا يمكن أن تفهم الفردية إلا على أساس تفسير العدم، والعدم أصل الفردية، وفكرة الحرية تقوم على أساس الفردية، وفكرة التوتر مصدرها أيضًا فكرة العدم؛ لأن التوتر لا يتحقق إلا من مزيج الوجود مع اللاوجود أو العدم، فكان فكرة التوتر صادرة مباشرة عن فكرة العدم، وأخيرًا فإن فكرة الإمكان مصدرها فكرة العدم، لأن الإمكان أصل الفعل، والفعل لا يتم إلا بطفرة الذات في الغير، وهي طفرة لا تقوم بها الذات إلا لأن ثمت عدمًا، وإلا لكان ثمت اختلاط تام وكمال في التحقق للذات الواحدة منعزلة دون فعل. بدوي، 1980م ، ص 93

وعلى هذا فالفعل لا وجود له إلا إذا كان ثمت إمكان، وإلا فلا معنى له إذ سنكون بإزاء كمال وتحقق تام، وفي التحقق التام لا مجال للفعل والتغير إطلاقًا، فالفعل إذن يقتضي العدم، ولما كان الفعل أساسه الإمكان، فالعدم إذن أساس الإمكان، أي أن الفردية والتوتر والإمكان أساس مذهب بدوي، وترتبط كلها أوثق ارتباط بالعدم.

يؤكد بدوي أن العاطفة هي التي تكشف عن العدم في الوجود، عاطفة الملل من كل شيء، كذلك القلق هو المائل في الأشياء والأحياء، فالعدم شرطًا لتحقيق الوجود، والعدم لا يبدو لبدي شيًا يقف أمامه ويعارض الوجود، بل ينتسب إلى الوجود نفسه، إلى الوجود الحق، فالعدم شرطًا لتحقيق الوجود وانكشافه؛ لأن العدم يظهر لي في كل فعل من أفعال الوجود بدوي، 1975 م ، ص 184: 186، فلا يُنظر إلى العدم في الفلسفة الوجودية على أنه الافتقار إلى الوجود، بل على أنه مرتبط بالوجود بعلاقة، فالعدم عند يسبرز هو ثغرة الوجود، وعند هيدجر الوجود ينكشف على أنه حضور وغياب معًا، والعدم عند سارتر تالٍ على الوجود، لكنه يلاحق الوجود. سارتر، 1966م، ص 9

ثالثاً: بدوي وبرجسون

انتقد برجسون مذهب كانط في ماذا حول نسبية المعرفة، وأتفق معه بدوي أن المعرفة لا بد أن تصل إلى المطلق، فقد رأى أن كانط بنفده لمعرفتنا للطبيعة لم يفعل إلا أن يبين ماذا يجب أن يكون عقلنا، وماذا يجب أن تكون الطبيعة لو كانت ادعاءات علمنا صحيحة لها ما يبررها، ولم يقد بنقد هذه الادعاءات، وإنما اعترف من دون نقد دقيق، بفكرة العلم الواحد الذي يستطيع بدرجة واحدة أن يدرك كل أجزاء الموجود المعطى لنا في الحواس، وأن يرتبها في نظام كلي موحد محكم التركيب.

أي لم يميز بين الفيزيائي والحيوي والنفسي، ولم يجعل إذن لكل علمه الخاص ومنهجه الخاص، بل وملكته الإدراكية الخاصة؛ إنما سار على هذا الزعم الذي قال به العلم الواحد، والتجربة لا تسير في نظره في اتجاهين مختلفين، بل لعلهما متقابلان متعارضان، أحدهما اتجاه العقل، والآخر اتجاه مضاد للعقل، يسميه برجسون "الوجدان". بدوي، 1973 م، ص 121

وأن هناك تجربة واحدة فحسب يشملها العقل وحده، إذ هذا ما يعنيه كانط بقوله إن كل عياناتنا حسية، أي تحت عقلية، ويكون هذا الزعم صحيحاً إذا كانت درجة الموضوعية في العلم واحدة في كل أجزائه، أما إذا تصورنا العلم قابلاً للزيادة والنقصان في درجة الموضوعية، بأن تقل موضوعيته وتزداد درجة رمزيته، كلما انتقل من الفيزيائي إلى النفسي ماراً بما هو حيوي إذا تصورنا هذا فسيكون ثمت وجدان لما هو نفسي ولما هو حيوي. بدوي، 1973 م، ص 121

مما يستطيع العقل أن يدركه حقاً، ولكن بدرجة قاصرة، لأنه يتجاوز نطاق العقل، وذلك لأن الإدراك يتم هنا بملكة أسمى من العقل هي الوجدان، فإذا كانت هذه الملكة ممكنة نكون قد خرجنا عن النطاق النسبي الضيق لكانط "نطاق عالم الظواهر" إلى نطاق أوسع هو نطاق عالم الأشياء في ذاتها، أو الروح بما تشمل عليه في جوهرها، وستكون المعرفة إذن غير مقصورة على الظواهر، بل ستعدها إلى المطلق الروحي، إلى الينبوع الأصلي للوجود، فتدركه كما هو في ذاته، وبذا يسقط هذا الحاجز المنيع المزعم الذي وضعه كانط بين العقل وبين الشيء في ذاته، وإذا ما سقط، سقط معه الحجر الذي أوقعه كانط على الميتافيزيقا، وهذا لن يتم إلا بالتفرقة بين نظامين في الوجود: فيزيائي يتم بالعقل والمعرفة تكون حسية تقوم على التجربة الحسية، وهي معرفة نسبية كما قال كانط ولكنها ترتفع فوق هذه النسبية بواسطة الوجدان، إضافة إلى وجود حيوي يتم بملكة أخرى فوق العقل هي الوجدان، أي لا بد من القول بثنائية في ملكة الإدراك.

يرى بدوي أنه من الضروري أن يقول كانط بالزمان الحق، أي المدة، وهو نسيج الواقع نفسه، ومن هنا يقول بمصدرين للمعرفة، أحدهما العقل الذي لا يستطيع أن يدرك إلا الجانب المتحجر من هذا النسيج الحي المتغير السيل، وبذا لا يدرك إلا الظواهر— كما أثبت ذلك كانط —، والآخر هو الوجدان الذي يستطيع أن ينفذ إلى أعماق الوجود الحي ويدرك جوهره وسره، وحينئذ يستطيع أن يدرك الفارق الهائل بين الزمان والمكان، أي الزمان الحيوي أو المدة الجوهرية للأشياء لا ذلك الزمان الآلي المتحجر المتصور على هيئة المكان وهو الذي يقول به العقل ويستخدمه العلم. بدوي، 1973 م، ص 122، 123

استمر برجسون في النقد مؤكداً أن المعية التي هاجمت فكرتها نظرية النسبية بها نوعين من المعية ونوعين من التوالي؛ فالأول باطن في الأحداث يكون جزءاً من مادتها ويصدر عنها، والآخر ملصق عليها فحسب بواسطة راصد خارج عن الإطار، الأول يعبر عن شيء من الإطار نفسه؛ ولذا فهو مطلق، أما الثاني فمتغير، نسبي، متخيل يرجع إلى المسافة المختلفة في سلم السرعة، والموجودة بين السكون

الذي لهذا الإطار في نفسه، وبين الحركة التي يمثلها بالنسبة إلى غيره، فثمت انحناء ظاهري من المعية نحو التوالي، والمعية الأولى أو التوالي الأول ينتسب إلى مجموعة من الأشياء، أما الثانية فتنتسب إلى صورة يتصورها الراصد في مرايا يزداد تشويهاً بقدر ازدياد السرعة.

يأخذ عليهم كونهم لا يتحدثون إلا عن معية أنين، مع أن ثمت معية أخرى قبل هذه وأكثر منها طبيعية، هي معية تيارين، وذلك حين يمضي تيارين خارجيان في مدة واحدة لتقوم بدورها في مدة تيار ثالث، وهو تيار شعورنا، وهذه المدة ليست إلا المدة النفسية التي نشعر بها حين نتأمل أنفسنا باطنياً، ولكنها تصوير مدتها كذلك حينما يشمل انتباهنا التيارات الثلاثة في فعل واحد لا يقبل القسمة، ولا صلة انتقالية بين معية التيارين ومعية أنين، مادامنا في المدة الخالصة؛ لأن كل مدة سميكة.

فالزمان الواقعي ليست له أنات، ولكننا نكون فكرة الآن بطريقة طبيعية، وأيضاً فكرة الأنات المعيبة إذا ما اعتدنا أن نحيل الزمان إلى المكان؛ لأنه إذا لم يكن للمدة أنات، فإن الخط ينتهي بنقط، أعني أن فكرة الآن صادرة عن خلطنا بين الزمان والمكان، ونحن نتصور في المكان، ونحن نتصور في المكان نقطاً، ولذا نتصور في هذا الزمان المكاني نقطاً أيضاً نسميها الأنات، فالآن ليس شيئاً موجوداً بالفعل، بل بالقوة فحسب. بدوي، 1973 م ص 139، 140

يقرر برجسون أن المذهب يجب أن يظل مفتوحاً وقابلاً للتطور والتقدم، ولكن من خلال نقطة ارتكاز واحدة هي رؤية الديمومة، ولكن هل استطاع برجسون أن يتجنب غلق المذهب؟

إن من مقتضيات عملية الفتح البعد عن عملية العزل التي من شأنها أن تؤدي إلى تكوين مذاهب مغلقة، والنزعة إلى التحليل هي إحدى إحدى سمات العزل، ومن أجل ذلك ناهض برجسون العلم الميكانيكي لغلبة روح التجزئة والتقسيم، كما ناهض أيضاً المذاهب التصويرية النسبية، وعلى الأخص مذهب كانط؛ لأنها تبتعد عن كل ما هو عيني وحيوي..

ولكن برجسون لم يستطع أن يتخلص من نزعة التجريد؛ لأنه لم يتعمق الجزئي والفردى، وإنما اكتفى بإحلال الكيف محل الكم، وبهذا تعارض فلسفة برجسون التجريد بينما هي في الواقع بما هو عيني، فالثنائية الكامنة في مذهب برجسون هي نوع من التحليل عقل وغريزة، تراجع وتطور، مادة وحياة، إلا أن برجسون وحد بين تلك الثنائية عندما قرر أن الصورة الحيوية تتراخى لتخلق المادة وتشتد وتتوتر فتأخذ صورة الحياة، ويمكن القول أن لدى برجسون ثنائية في الاتجاه، ولكن لديه أيضاً واحدية في الجوهر، وآية ذلك أن الحياة التي تخلق العقل هي أيضاً التي تعمل على ظهور الحدس، إلا أنها ثنائية في الظاهر فحسب، وإذا ألقينا نظرة عامة على روح المذهب وجدنا أننا بإزاء واحدية ديناميكية كيفية تكمن وراء تلك الثنائيات الظاهرة التي تحفل بها كتابات برجسون. بدوي، 1973 م، ص 128

يكشف برجسون في نهاية تحليله لكل ما يتصل بالزمان والمكان والانتقال من حالة نفسية إلى حالة أخرى أن الديمومة التي تظهر تحت الزمن المتجانس والتي نتبين تداخلاً نفسياً وجدة مستمرة لا تحدث في سيلانها وتدفقها رجعة إلى الماضي وعودة إلى ظروف بعينها. غالب، 1998 م، ص 97

ينتقد بدوي برجسون بأن الميل إلى إفراغ محتويات الزمان في مكان ذي أربعة أبعاد، فيه يوضع الماضي والحاضر والمستقبل جنباً إلى جنب أو فوق بعضهما بعضاً لا يدل إلا على عجزنا عن أن نترجم عن الزمان نفسه رياضياً، وعلى الضرورة من أجل قياسه إلى أن نستبدل به معيات نقيسها، وهذه المعيات آليات لا تشارك في طبيعة الزمان الواقعي، فهي لا تستمر، أما العلة في أن هذا البعد المكاني الذي حل محل الزمان لا يزال يسمى زمانياً، فهي أن شعورنا يشيع في الزمان المتحجر على صورة المكان المدة الحية، وبذا يعود شعورنا فيحاول أن يهب الزمان ما أفقده إياه من أجل قياسه.

يجد بدوي أن المتحاورين - الفيلسوف والفيزيائي - في نظرية النسبية لا يتناقشان على أساس واحد، بل يقيم كل مقالته على أساس وجهة نظره الخاصة، فزمان الفيلسوف زمان إما قبلي سابق على كل تجربة فيزيائية، وبالتالي يبحث عنه في المبادئ القبلية، وإما حيوي نفساني شعوري، وهذا أيًا سابق على التجربة الفيزيائية أو على الأقل يقوم مستقلاً عنها، ويجب أن يفصل بينهما فلا تتأثر دراسة الواحد بدراسة الآخر، ولا داعي للخلط بين التصورين. .

يرى بدوي أن الزمان الشعوري الحيوي حقيقة لا شك فيها بالنسبة إلى الإنسان، والزمان الفيزيائي هو الآخر ضروري من أجل إيجاد مقياس مشترك نسجل فيه الظواهر الخارجية في حركتها من ناحية التوالي.

والواقع عند بدوي أنه لا يوجد غير زمان واحد حقيقي عند العلم هو زمان الفيزيائي الذي يضع العلم، أما الأزمنة الأخرى فليست غير أزمنة بالقوة، أي متخيلة يعزوها إلى راصدين مفترضين أعني خياليين، وليس في هذه الكثرة ما يتنافى مع قولنا بزمان واحد، وإنما ينشأ التناقض الموهوم حينما نحسب هذه الأزمنة حقيقية واقعية، أي أشياء يمكن إدراكها أو في وسعنا أن نحياها. بدوي، 1973 م، ص 143 ، 144

فالأصل في الفلسفة البرجسونية إنما هو فكرة الديمومة أو الزمان الحقيقي، لقد كانت الآلية سائدة في عصر برجسون، والآلية في جوهرها خلط بين الزمان والمكان، وإحالة الكيف إلى كم، وتفسير الحياة بالمادة، فليس من سبيل للقضاء على الآلية إلا بالتمييز بين الزمان والمكان، وأن المنهج الفلسفي على نحو ما يفهمه برجسون إنما يقوم على التجربة خارجية كانت أم باطنية.

إن الديمومة أو الزمان الحقيقي، وأول ما يكشف عنه الحدس البرجسوني إنما هو الانا أو الذات التي تحيا في الزمان، ولا بد للفيلسوف من أن يجعل من الانا نقطة بدايته كي ينتقل من بعد إلى الجسم فالحياة فالمادة فالكون حتى ينتهي إلى المبدأ الإلهي نفسه، والفلسفة البرجسونية لا تريد أن تتركب العالم قطعة قطعة من أجل وضعه في نظام كلي، أو مذهب عام، وإنما تريد أن تنفذ إلى صميم الصيرورة من أجل مشاركة الديمومة في حياتها الباطنة وفعلها المستمر وخلقها المتجدد عبد الرحمن سامية، 2008 م، ص 108: 111، والديمومة عند برجسون تؤدي إلى الحرية؛ لأن الحرية مصاحبة لها، فالعالم الذي يدوم هو عالم يتصف بالحرية، والحرية لا توجد خارج الزمان، بل هي باطنة في صميم الديمومة على نقيض مذهب كانط في الزمان، فكانط يرى أن عالم الظواهر يخضع للزمان والمكان، بينما عالم الحقائق خارج على الزمان والمكان، وعالم الظواهر يخضع لقوانين الحتمية، وأننا لا نستطيع الرجوع إلى الظواهر الخاضعة للضرورة لأننا لسنا هنا بصدد ظواهر محسوسة بل بصدد حقائق معقولة..

ومعنى هذا أن الحدس هو الكفيل بأن يكشف لنا عن طبيعة تلك الذات التي هي في جوهرها صيرورة وتغير وديمومة وتجدد وحرية وخلق مستمر، ويخلص برجسون من هذا إلى أن الديمومة مجالها الحقيقي هو مجال الكيف لا الكم.

أن نتخيل "عدمًا" من الإدراك الحسي الخارجي تارة أو عدمًا من الإدراك الحسي الداخلي تارة أخرى، لكنه لا يتخيل الأمرين معًا وذلك لأن اختفاء أحدهما ينحصر حقيقة في وجود الآخر وحده، لكن نظرًا لأنه من الممكن تخيل هذين النوعين النسبيين من العدم واحدًا بعد آخر، فإن المرء يستنتج من ذلك خطأ أنه يمكن تخيلهما معًا، إذ لا يستطيع المرء أن يتخيل "عدمًا" دون أن يدرك في الأقل إدراكًا غامضًا أنه يتخيله، ومعنى ذلك أنه يعمل ويفكر أي أنه مازال هناك شيء يستمر في الوجود، مما يترتب عليه وصول التفكير مطلقًا إلى تكوين صورة خيالية بمعنى الكلمة. برجسون 2015 م، ص 248 : 255

ينتقد بدوي برجسون بأنه لا يزال ينظر إلى العدم من الناحية العقلية بحسبانه إسقاطاً لكل تصور ذي موضوع، وأنه يأتي عن طريق نوع من التجريد المستمر، فالتجريد لن ينتهي، ولا مناص إذن من أن يبقى ثمت شيء، ولا يلغى الكل بأسره، ولكن بدوي يجد في حال القلق أن الشعور شعور بفناء كل الأشياء دفعة واحدة، ولو تنبه برجسون إلى هذه الحال العاطفية لانتهى إلى الاعتراف بإمكان إدراك العدم المطلق، ولكنه استمر في التجريد العقلي، فالفارق بعيد جداً بين هذه الحاجة العملية وبين تلك الحاجة العقلية التي يحس بها الموجود مصدرًا لجزعه وقلقه على وجوده، والدافع إلى نشدان معنى الوجود، وهو ما نجح فيه برجسون حينما أرجع الأمر إلى تصور عقلي لا أساس له من الوجود بدوي، 1975 م، ص 186: 187

يذهب بدوي أن الخطأ في فهم العدم يكمن في تصور العدم تصورًا مكانيًا على أنه الخلاء، وكأن الخلاء إطار أو جرم حاو يدخل فيه الوجود فيملأه، أو مكان خال يشغله الوجود، أو حال من عدم التعيين والقابلية لكل تعين تأتي إليها الصورة الواهبة إياها تعينًا فتحل فيها، وسواء أكان تصويره هذا أم ذاك، والأول هو تصور النظرة الدينية خصوصًا والشعبية عامة، والثاني تصور النظرة الفلسفية وعند أرسطو على وجه التخصيص فإن النتيجة واحدة، وهي تصويره على نحو مكاني، ففي وسعنا أن نسمى العدم متصورًا على هذا النحو باسم العدم المكاني، وتبعًا لهذه النظرة أنكرت النظرة الفلسفية وجوده، كما أنكرت وجود الخلاء.

يتساءل برجسون لماذا كان الوجود ولم يكن العدم؟ فينتصر الوجود على العدم في حين أن العدم تبين أنه ليس بشيء..

انتقد بدوي برجسون في سوء فهمه لفكرتي الإمكان والعدم، إذ فسرهما على أنهما فكرتان زائفتان لا أساس لهما من واقع الوجود، مع أن كل تفسير للزمان لا يقوم على أساس هاتين الفكرتين بوصفهما فكرتين حقيقتين إلى أعلى درجة وجودية لابد أن يكون فاسدًا لأن الزمان يجب أن يفهم على أنه باطن في الوجود، وأنه أصل الفناء، وأنه شرط الانتقال من الإمكان إلى الواقع، وبرجسون صوّره على أنه عالٍ على الوجود، وإن لم يقل ذلك صراحة، ولكن وضعه له في مرتبة إله خالق لأشياء جديدة باستمرار يؤدي إلى هذا القول، كما أنه لم يدركه مطلقًا من ناحية أنه أصل الفناء، وغابت عنه هذه الناحية الأساسية؛ لأنه توهم أن كون الزمان خالقًا يتنافى مع كونه أصل الفناء، بينما بدوي يقول على العكس من هذا بأنه خالق؛ لأنه أصل التناهي والفناء. بدوي، 1975 م، ص 228: 230

أخذ بدوي على برجسون تصويره للإمكان بصورة رجعية كسراب يلقى الحاضر في الماضي أو كظل للحاضر يرمي به الماضي، وليس في وسعه بعد هذا أن يفهم كيف يكون ثمت انتقال من إمكان إلى واقع، بل كان عليه أن يقول أن الواقع هو الذي ينتقل إلى الإمكان، وليس من شأن هذا أن يبسر له فهم وظيفة الزمان في الفعل والخلق، فهذا يُفسد عليه فهم وظيفة الخلق منسوبة إلى الزمان، ولذا يطلق بدوي على الزمان عند برجسون إنه ألوهية أسطورية خالقة بفعل غير مفهوم. بدوي، 1973 م، ص 228: 230

أي أن العدم ليس سوى فكرة مزعومة تثير حولها أفكارًا مزعومة، وأن العدم مجرد تصور باطل؛ لأنه ليس في وسعنا تخيل العدم وذلك لأن تخيل زوال أي إدراك خارجي أو داخلي أمر غير ممكن، لأن شيئًا ما لابد أن يبقى مدرّكًا وإن كان بصورة غير واضحة، ومن المستحيل إدراك العدم عقليًا، لأن إلغاء أي موضوع من الذهن يعني ضمنيًا إحلال موضوع آخر مكانه، وبذلك يمتنع إلغاء الكل، حيث لن يكون ثمة ما يحل محل الكل الذي قمنا بإلغائه إن مجرد التفكير في شيء يعني افتراض وجوده انطلاقًا.

رابعاً: الميتافيزيقا بين الوضعية المنطقية وبدوي

يتفق كارناب (1891 م: 1970م) مع فلاسفة الوضعية المنطقية في أن الفلسفة لا تقرر شيئاً جديداً، وإنما هي تحليل للغة العِل بهدف التحليل المنطقي لا الفلسفة، وهذا ما أوضحه فتجنشتين من قبل حيث رأى أن الفلسفة تحليل أو توضيح، أي أن مهمة الفلسفة أن تنتج لنا عدداً من القضايا، بل أن تجعل القضايا واضحة، والفلسفة التي يتجنبها كارناب هي الميتافيزيقا بالمعنى الذي يجعلها بحثاً في أشياء لا تقع في مجال الحس مثل "الشيء في ذاته"، المطلق، المثل الأفلاطونية، والعلة الأولى للعالم، العدم، القيم الأخلاقية والجمالية، ويأخذ كارناب في تحليل مثل هذه العبارات الميتافيزيقية، ليكشف أنها فارغة من المعنى؛ لهذا يستبعداها من مجال البحث العلمي. عبد الرحمن، 1993م، ص 51، 52

يذهب آير (1910 م : 1989م) أن الفلسفة لا بد أن تتخلى عن مهمة بناء المذاهب الميتافيزيقية، وأن تدع للعلم التجريبي مهمة البحث في الظواهر التجريبية لكي تقنع هي بتحليل اللغة وإيضاح معرفتنا التجريبية لكي تقنع بتحليل اللغة وإيضاح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على مضامين حسية، أي أن مهمة الفلسفة ليست الانتهاء إلى قضايا فلسفية معينة، أو إقامة نسق فلسفي متكامل بقدر ما هي تحليل وتوضيح العبارات والألفاظ التي نستخدمها في لغتنا ونصوغ فيها المشكلات الفلسفية وقضايا العلوم. وأكد آير أن الميتافيزيقا بمعنى الحكم على أشياء غير محسوسة واجبة الحذف من دوائر المعارف الإنسانية، فعلى الفيلسوف أن يحصر جهده في التوضيح والتحليل، أي يساير آير الوضعية المنطقية فيقول معهم باستحالة الميتافيزيقا؛ لتجاوزها دائرة المحسوس فتقدم لنا قضايا زائفة لا سبيل إلى التحقق من صحتها أو كذبها تجريبياً. عبد الرحمن، 1993م، ص 56، 57

على نفس النحو تبنى زكي نجيب محمود وجهة النظر التي تجعل الفلسفة علمية في منحاها ومنهجها، بل أصبحت مهمة الفلسفة ومنهجها شيئاً واحداً، حين ينحصر عمل الفلسفة في التحليل المنطقي، من حيث صورته لا من حيث مادته إسماعيل، 2013 م، ص 168: 173، أي اقتضرت الوضعية المنطقية مهمة الفلسفة على التحليل المنطقي، مما أدى إلى رفض الميتافيزيقا باعتبارها عبارات خالية من المعنى. عبد الرحمن، 2000م، ص 33

دعا زكي نجيب محمود إلى الاكتفاء بعملية التحليل المنطقي للغة فحسب، ولا يمكن للفلسفة أن تكفي بمجرد التحليل، كما دعا إلى رفض الميتافيزيقا واستبعادها باعتبارها لغواً، ولا يمكن استبعاد الميتافيزيقا إطلاقاً، وهذا هو الخطأ الأكبر الذي ارتكبه الوضعية المنطقية باسم الفلسفة العلمية. إسماعيل، 2013، ص 117، 118 يقول زكي نجيب محمود: "أنا مؤمن بالعلم، كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه ولا على الناس شيئاً، وعندي أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية أكثر أو يقل، بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهج".

وعلى هذا يمكن القول أن الطابع العام لمنطق التفكير الفلسفي عند الوضعية الفلسفية هو الطابع العلمي الذي يتخذ من التفكير العلمي الطبيعي نموذجاً له في مقابل الطابع الميتافيزيقي الذي يتخذ من التفكير الرياضي نموذجاً له، إضافة إلى موقف الوضعية المنطقية الصريح من الميتافيزيقا التأملية باعتبارها لغواً؛ لأنها لم تتبع في منهجها الطريقة العلمية، حيث إنها تبدأ من مبدأ مفروض يفترضه الفيلسوف من نسج خياله، ثم يبني عليه نسقه العقلي منقطع الصلة بالواقع، ثم يدعي بعد ذلك أنه يتحدث عن الواقع دون أن يقدم دليلاً أو سنداً من واقع، وهنا يؤخذ على هذا الفيلسوف التأملية أنه ينسى أن من حق أي فيلسوف آخر أن يفترض مبدئاً آخر ويسلم به، وطبقاً لمبادئ الوضعية المنطقية كانت الميتافيزيقا أول صيد يسقط أمام التحليل المنطقي للوضعية المنطقية، لكونها كلام فارغ تدحضه التجربة؛ لأنها رموز بغير مدلول. إسماعيل، 2013 م، ص 156: 158

أما الميتافيزيقا المشروعة عند زكي نجيب محمود هي الميتافيزيقا التأملية ويمكن التمثيل لها بالفيلسوف هيجل، والميتافيزيقا النقدية ويمكن التمثيل لها بالفيلسوف كانط، فهي ميتافيزيقا مشروعة إذا وقفت عند حدود إمكانها، أما الجانب غير المشروع فهو مجاوزة ذلك الإمكان فتأتي المحاولة كالضرب في هواء، وأن الميتافيزيقا التأملية مقبولة إذا وقفت عند مجرد إقامة البناء الفكري النظري، بان تقتصر لنفسها نقطة ابتداء، ثم تولد منها النتائج فيكون لها بذلك بناء متسق الأجزاء شبيه بالبناءات الرياضية، ولكنها تجاوز مجرد إقامة البناء لتزعم بأنها تصور الكون كما هو موجود بالفعل، وهذا يكون موضع الخطأ، الذي يشبه الخطأ الذي تقع فيه الخرافة، حين يعلل الناس حدثاً بغير علته..

أيقن زكي نجيب محمود ضرورة توجيه جهودنا التحليلية نحو العلوم ونتائجها، لنرى متى تعوج ومتى تستقيم، وهل هي يقينية الصدق أم أنها لا تزيد في صدقها على درجة من درجات الاحتمال فذلك ضرب من الميتافيزيقا سديد ونافع ومقبول. محمود، 1983 م، ص ز، ح

اهتم بدوي بتعريف موريس شيلك (1882 م: 1936 م) مؤسس دائرة فينبا في الفلسفة التحليلية والمنطق الوضعي بالفلسفة ليست علماء، بل هي نشاط أو فاعلية تعمل في كل علم باستمرار؛ لأنه قبل أن تستطيع العلوم اكتشاف صحة أو بطلان قضية فلا بد من معرفة معناها، ومن هنا عليهم أن اللجوء إلى النشاط الفلسفي في الإيضاح، ولا يستطيعون الاستمرار في الكشف عن الحقائق دون أن يبحثوا في المعاني، ولهذا السبب فإن الفلسفة عامل مهم جداً في داخل العلم وتستحق أن تحمل اسم "ملكة العلوم" لكن ملكة العلوم ليست هي نفسها علماء، إنها نشاط يحتاج إليه كل العلماء وينفذ في سائر ألوان النشاط، أما المشاكل الحقيقية، فهي مسائل علمية، وليست ثم مسائل علمية وغيرها..

حسم بدوي موقفه ورفض الوضعية المنطقية فانهى إلى أن رد الفلسفة إلى مجرد تحليل الألفاظ وتعريفها هو أمر لا يستطيع أن يُقر به أحد من الفلاسفة على طوال تاريخها، ولا يمكن الفيلسوف أن ينزل بمهمة الفلسفة إلى هذا الدور التافه الطفيلي. محمود، 1983 م، ص 18، 19

ينقد بدوي الوضعية المنطقية بأن العديد من المسائل التي تبدو كمسائل لأنها تكونت على نظام نحوي معين، ولكنها ليست مسائل حقيقية، إذ يمكن أن نكتشف أن الكلمات التي تتألف منها هذه الأسئلة لا تفيد معنى منطقياً، إضافة إلى أن هناك مسائل فلسفية يتبين أنها مسائل حقيقية، ويمكن أن يتبين بواسطة التحليل المناسب أن من الممكن حلها بواسطة مناهج العلم، وإن لم يكن من المتيسر الآن تطبيق هذه المناهج عليها لأسباب فنية، إن المشاكل التي من هذا النوع ليس لها طابع فلسفي خاص، وإنما هي مسائل علمية، ويمكن من حيث المبدأ الجواب عنها، والجواب لا يكون إلا بالبحث العلمي، وهكذا فإن مصير كل المشاكل الفلسفية هو هذا: بعضها سيختفي من مجرد بيان أنها أخطاء وسوء فهم للغتنا، والبعض الآخر سيتبين أنه مجرد مسائل علمية ولكنها مقنعة بقناع الفلسفة..

يؤكد زكريا إبراهيم أنه لا يمكن أن تكون ثمة فلسفة علمية؛ لأن لموضوع الفلسفة مناهج مختلفة كل الاختلاف عن مناهج العلم أو العلوم الطبيعية، ومن المحال أن نستخلص من المعطيات الوضعية بطريقة مباشرة فلسفة ما بمعنى الكلمة قائلاً: "ليس من شأن الفلسفة أن تكون خاضعة للعلم أو للأخلاق أو الدين، فقد كانت الفلسفة في كل زمان ومكان تأكيداً لشعور الفكر البشري بتعاليمه على الطبيعة وخروجه على التاريخ، ونزوعه على المطلق". عبد القادر 1993 م، ص 19: 28

إن فكرة الإيضاح – التحليل المنطقي – التي كانت الهم الأول للوضعية المنطقية هي محور حديث بدوي، إذ لا يمكن أن يتحقق الإيضاح إلا من خلال تعاون العلم والفلسفة، إذ الفلسفة يمكن أن تسمى علماء،

ولا تقوم الفلسفة بمعزل عن العلم على الرغم من خصائصها المستقلة والتميزية. عبد القادر، 1993م، ص 81 : 83

على نقيض الوضعية المنطقية قامت الفلسفة الوجودية، ويعد بدوي من أبرز فلاسفة القرن العشرين الذين تولوا مهمة دراسة الفلسفة الوجودية وتقديمها للفكر العربي المعاصر في صورة مبسطة تمكن المتخصص والقارئ العادي من الاطلاع عليها والاستفادة منها بتطبيقها في حياتنا اليومية.

اهتم بدوي بالميتافيزيقا وهو ما يتضح من خلال رسالتيه:

الرسالة الأولى: مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية

تحدث فيها عن الموت بوصفه إشكالاً، متسائلاً هل الموت مشكلة؟ أليس الموت واقعة ضرورية كلية لا بد لكل فرد أن يعانيها يوماً ما؟ أوليس نعرف جميعاً هذه الواقعة لأننا نستطيع أن نشاهدها لدى الآخرين؟

يجيب بدوي بما يمكن أن يكون بحثاً شاملاً في الوجود كله موضعاً إشكالية الموت والفارق بينها وبين المشكلة، وهو يرى أن الإشكال صفة تطلق على كل شيء يحتوي في داخله على التناقض، أما المشكلة فهي الشعور بالألم الذي يحدثه هذا الطابع الإشكالي، وبوجوب رفع هذا الطابع وإزالته. فالحياة مثلاً تتصف بصفة الإشكال بطبيعتها، لأنها نسيج من الأضداد والمتناقضات ولكنها ليست مشكلة بالنسبة إلى الرجل الساذج الذي ينساق في تيارها دون شعور منه بما فيها من إشكال فالشعور بالإشكال يقتضي من صاحبه أن يكون على درجة عالية من التطور الروحي أو التحضر والتعمق الذي يجعله على درجة عالية من التطور الروحي أو التعمق الذي يجعله على درجة عالية من الإدراك.

يتصف الموت - فيما يرى بدوي - بصفة الإشكال، فمن الناحية الوجودية يلاحظ أن الموت فعل فيه القضاء على كل فعل، وإنه نهاية للحياة، وقد تكون النهاية بمعنى انتهاء الإمكانات وبلوغها حد النضج والكمال، وقد تكون بمعنى وقف الإمكانات عند حد، وترتبط مشكلة الموت بعدة عناصر هامة سنتضح خلال البحث وهي: الفردية، الحرية، التناهي الخالق. عبد الرحمن، 1993م، ص 37: 42

الرسالة الثانية: الزمان الوجودي

عرض فيها لمذهب في الوجود يفسر فيه الوجود على أساس الزمان، وكل محاولة لفهم الوجود عامة، والأنية خاصة، بدون الزمان محاولة فاشلة، فالزمان هو الشرط الأساسي في تكوين الوجود، وهو العامل الأساسي في انتقال الوجود إلى حالة الأنية، وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق كل ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود، والوضع الصحيح أن نفهم الوجود على أنه زماني في جوهره وطبيعته، وتبعاً لهذا فإن الزمانية تطيع كل موجود، وتشيع فيه كروحه الحقيقية، وهي المقوم الجوهري لماهية الوجود. عبد الرحمن، 1993م، ص 46

يستمر بدوي في حديثه عن اللاتناهي الحقيقي فهو ينشأ من اندراج الآخر في الذات بحيث لا يكون الآخر حداً وبالتالي سلباً، بل جزءاً مكوناً لوجود الذات، وهذا يتم بالإمساك بطرفي العملية، دون أن ندع أحدهما يفر وحده من الآخر، وذلك أن الشيء المتغير يتغير إلى نقيضه، ولكن هذا النقيض أو الآخر يتغير أيضاً إلى آخر أو نقيضه، وهو بهذا عينه يعود إلى الأصل، وبذا يرتفع الحد الذي وضع في الجانب الأول من العملية، وما دام الشيء الذي وصلنا إليه هو بعينه الشيء الذي تغير أولاً، لأن لكليهما صفة واحدة بالذات وهي أن يكون غيره، فإن النتيجة هي أن الشيء وهو في طريقه إلى آخر إنما يلحق بنفسه، وهذا الانتساب إلى الذات في طريق التغير ثم في الآخر هو اللامتناهي الحقيقي، أو في صيغة سلبية ما تغير هو

الآخر، وهو يصير آخر الآخر، أي يكون هو نفسه، فيكون لدينا إذن وجود، هو نفي النفي، قد عاد من جديد وجود كلي مكثف بذاته، وهو ما يسميه هيجل باسم "الوجود الذاتي". بدوي، 1973 م، ص 11

في الواقع، الوجود الذاتي إشارة من الذات إلى الذات، وهو "الوحدة"، ولما كانت هذه الوحدة خالية من كل تميز في ذاتها، فإنها تنفي الآخر أو الغير عن ذاتها، إضافة إلى أن الوجود الذاتي هو كيف تام، وبهذا الاعتبار يتضمن وجوداً مطلقاً مجرداً، ووجوداً محولاً: فبوصفه وجوداً بسيطاً مطلقاً، هو إشارة ذاتية، وبوصفه محولاً أو مكيفاً بكيف يكون معيناً، ولكن التعيين في هذه الحالة ليس تعيناً متناهياً - أي شيئاً مختلفاً عن آخر، بل لامتناهياً..

يستخلص بدوي مما سبق أن الوجود الذاتي أو الوجود لذاته قائم بنفسه، مستقل عن غيره، متمركز حول كيانه، وما عداه سوى بالنسبة إليه. أكد بدوي أن الوجود المعين يفسر بغيره ويفهم به، إضافة إلى أن الوجود لذاته لا يُفسر إلا بنفسه ونفسه فحسب، ومن هنا يبدو خالياً من السلب.

الخاتمة:

بدوي من أبرز فلاسفة القرن العشرين الذين تولوا مهمة دراسة الفلسفة الوجودية، وتقديمها للفكر العربي المعاصر في صورة مبسطة تمكن المتخصص والقارئ العادي من الاطلاع عليها والاستفادة منها بتطبيقها في حياتنا اليومية، أبدع بدوي في البحث عن الوجود واللاوجود، وأيقن أنها أفكار خاوية ليست غير تجريدات، وأن الحقيقة تكمن في الوحدة التي تشملهما، وهي التغير أو الصيرورة، فنحن حين نتحدث عن الوجود المطلق ونقصد من ورائه وجوداً حقيقياً، إنما يقصد التحدث عن التغير.

غالى نيتشه كثيراً في نظامه الأخلاقي، فنحن نوافق على الحاجة إلى حث الرجال على أن يكونوا أكثر

شجاعة وأصلب عوداً وأقوى مراساً فقد طالبت كل فلسفة أخلاقية بهذا، ولكن لا داعي إلى حث الناس؛ لأن يكونوا أشد قسوة وأكثر شراً، هذا وليس من الإنصاف أن نشكو من أن الأخلاق سلاح في يد الضعيف يستخدمه للحد من قوى القوي، والواقع أن الأقوياء لم يتأثروا بالأخلاق كثيراً بل استخدموها استخداماً يتناسب مع منفعتهم، هذا بالإضافة إلى أن معظم مبادئ الأخلاق قد فرضت من الأعلى إلى الأسفل.

تأخذ الباحثة على نيتشه تضييعه للأخلاق الحميدة، فالأخلاق الحميدة ليست ضعفاً، فقد جهل نيتشه دورها في إصلاح المجتمع. وتهذيب النفوس، فلا تتناقض الشفقة والرحمة مع مذهب القائل بإرادة القوة، وكان عليه أن يوجه مذهب لتحقيق الحق، فالحق أحق أن يتبع، وأن المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف، وبهذا تختلف رؤية الباحثة في نيتشه عما قدمه بدوي..

أراد بدوي أن يلقي بمتفجرات نيتشه في واقعا المعاصر، كي يهز العقل الذي تراكم فوقه غبار القرون الماضية، فلنهدم كل القداسة، ويبشر بالإنسان الجديد الأعلى، إلا أن الفكر العربي المعاصر يتمسك بالقداسة، ففكرة الألوهية في محيطنا الإسلامي تحاط بسياج من التقديس والتنزيه، لا ترتقي إليه أحجار نيتشه التي ظنها بدوي متفجرات..

لقد أحدثت مقولة نيتشه أثرها في الفكر الغربي والثقافة الغربية بكل ما تشتمل عليه من عقائد دينية، ومفاهيم حضارية وتطور إنساني، أما في الفكر العربي الإسلامي المعاصر فإن مقولة نيتشه تظل غريبة داعية إلى الدهشة والقلق، فالألوهية في ثقافتنا تمثل حصناً لا ترقى إليه أقوال نيتشه، أيقن بدوي ذلك فبحث عن الإلحاد في الإسلام فبانكار الإله ينتفي التدين، وبإنكار النبوة تزول الأديان، ومن خلال طرح الفكر الإلحادي في محيطنا الثقافي تحدث عملية الخلطة واهتزاز المنظومة الفكرية العتيقة، فينفذ

الوعي المعاصر عن كاهله غبار الموروث، كما لاحظ بدوي أن مجتمعنا قد بلغ في التدوين غايته، وعليه أن يجرب ما بعد الدين وهو الإلحاد، وهنا يؤكد بدوي أن نية نيتشه العميقة إيجابية وخلقة، فهو لا يرفض ويدمر إلا ليبني بأخلاق جديدة أسمى من الأخلاق التقليدية.

يكن إبداع بدوي في دعوته للخلاص، فقد كان بدوي أول تجسيد لإرادة القوة لأخلاق السادة الذي يسير عليه الإنسان نحو الإنسان الأعلى، ليعرض على الفكر العربي كيف يناضل ويجاهد العقل الأوروبي في سبيل إيجاد نظرة جديدة في الحياة وفي الوجود من شأنها أن تخلق طابعاً ممتازاً من الإنسانية، وصورة جلية سامية من صور الحضارة؛ ليبين لنا كيف نفكر وكيف يتطور العقل فتتطور معه صور الوجود وقيم الحياة.

اعتبر بدوي فلسفة نيتشه صورة حية نابضة قلقة متوترة تساعدنا على إبداع نظرة للحياة والوجود، بهدف إحداث ثورة روحية بين أبناء جيله من أجل إبداع نظرة فلسفية متعمقة بمثابة خطوة فلسفية ممهدة لما يذهب إليه بدوي أطلق بدوي عليها "الزمان الوجودي..".

في الحقيقة يمكن القول أن عبد الرحمن بدوي يتفق مع نيتشه في تحطيمه للأصنام وتقديمه للأخلاق، معجباً بإرادة القوة، فهو يميل إلى نزعة التفرقة بين البشر إلى سادة وعبيد، وكان عليه أن يوجه سهام نقده لنيتشه ويصفها بالأخلاق الهدامة، فالبشر سواسية، ومعيار الأخلاق الحميدة لا يتغير عند السادة والعبيد، لقد أخطأ بدوي في إيمانه الشديد بنيتشه، أضف إلى ذلك تلذذ بدوي بأثر الوحدة في حياة نيتشه ومال إلى تطبيقها فأصبح مثلاً نيتشويًا يحذى به، معلناً أن الوحدة تصل بنا إلى اللذة والابداع، فقد ارتضاها لنفسه.

يمكن القول أن إرادة القوة التي يدعو لها نيتشه مرفوضة إذا نظرنا إليها مثله على أنها عمياء، تمجد ذاتها ولا تطلب غاية إلا ذاتها، فالأخلاق لا بد لها من غاية تهذيبها، وتجعل منها قوة في خدمة الخير لا الشر؛ لهذا فإن ما يجب أن يكون عليه الإنسان هو قوة الإرادة التي توجه لا إرادة القوة التي تسحق وتدمر، وأن تحويل القيم الذي يدعو إليه نيتشه يتسم بالسلبية، وعلى هذا فالقسوة والقوة والأنانية وكره الضعفاء قيم سلبية، لا يمكن أن يعتنقها إلا إنسان فاقد الوعي والضمير، بهذا يكون قلب نيتشه للقيم أقرب للهدم منه إلى البناء.

الواقع أن مبادئ الدين والأخلاق التي رفضها نيتشه بدعوى أنها أخلاق العبيد لا يمكن تغافلها؛ لأن الدعوة إلى الأخلاق والقيم قديمة قدم الإنسان ذاته، وما من إنسان يقدر على العيش بدون تعاون على أساس مبدأ أخلاقي يدين له بالطاعة، فهذه القيم التي رفضها نيتشه تطلب من الإنسان أن يعلو على ذاته، أضف إلى ذلك أن التقسيم بين البشر إلى سادة وعبيد أمر لا صحة له، فالناس جميعهم سواسية، ولا فرق بين أحد وآخر إلا بعمله، ولا معيار للتقسيم بين قوي وضعيف، لأن هذا أمر نسبي، فالضعيف في ميدان قد يكون قوياً في ميدان آخر.

يأخذ بدوي على برجسون أنه لا يزال ينظر إلى العدم من الناحية العقلية بحسبانه إسقاطاً لكل تصور ذي موضوع، وأنه يأتي عن طريق نوع من التجريد المستمر فالتجريد لن ينتهي.

انتقد بدوي برجسون في سوء فهمه لفكرتي الإمكان والعدم، إذ فسرهما على أنهما فكرتان زائفتان لا أساس لهما من واقع الوجود، مع أن كل تفسير للزمان لا يقوم على أساس هاتين الفكرتين بوصفهما فكرتين حقيقتين إلى أعلى درجة وجودية لا بد أن يكون فاسداً لأن الزمان يجب أن يفهم على أنه باطن في الوجود، وأنه أصل الفناء، وأنه شرط الانتقال من الإمكان إلى الواقع، وبرجسون صوّره على أنه عالٍ على الوجود.

على الرغم من أن بدوي يأخذ بما قاله هيدجر عن العدم، إلا أنه يرى أن التناهي وهو مصدر العدم تناهٍ خالق، وهذا ليس مضاداً لما يفضي إليه تفسير هيدجر للعدم، بل هو النتيجة الضرورية له، غير أنه لم يستخلصها فيما نعلم عنه، كما أنه ليس عوداً إلى برجسون في فكرة الزمان الخالق لديه..

انتهى بدوي إلى أن الوجود مكون من وحدات منفصلة بينها، لا يمكن عبورها إلا بواسطة الطفرة، فيذهب بدوي إن هذه "الهوات" هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي، ولا يجب أن نفهم من هذه الهوات أنها خلاء، فنحن لا نعرف شيئاً اسمه الخلاء بالمعنى العادي المفهوم، أي أن العدم عنصراً جوهرياً مكوناً للوجود، ووجودهما يتم دفعة واحدة، وأن الفردية والتوتر والإمكان أساس مذهب عبد الرحمن بدوي ترتبط كلها أوثق ارتباط بالعدم..

الثنائية الكامنة في مذهب برجسون هي نوع من التحليل عقل وغريزة، تراجع وتطور، مادة وحياة، إلا أن برجسون وحد بين تلك الثنائية عندما قرر أن الصورة الحيوية تتراخى لتخلق المادة وتشتد وتتوتر فتأخذ صورة الحياة.

ينتقد بدوي برجسون بأن الميل إلى إفراغ محتويات الزمان في مكان ذي أربعة أبعاد، فيه يوضع الماضي والحاضر والمستقبل جنباً إلى جنب أو فوق بعضهما بعضاً لا يدل إلا على عجزنا عن أن نترجم عن الزمان نفسه رياضياً، وعلى الضرورة من أجل قياسه إلى أن نستبدل به معيات نقيسها، وهذه المعيات أنيات لا تشارك في طبيعة الزمان الواقعي، فهي لا تستمر، أما العلة في أن هذا البعد المكاني الذي حل محل الزمان لا يزال يسمى زمانياً، فهي أن شعورنا يشيع في الزمان المتحجر على صورة المكان المدة الحية، وبذا يعود شعورنا فيحاول أن يهب الزمان ما أفقده إياه من أجل قياسه.

فنحن بايزاء فلسفة واحدة ديناميكية كيفية تكمن وراء تلك الثنائيات الظاهرة التي تحفل بها كتابات برجسون، وعلى هذا يمكننا القول أن فلسفة برجسون فلسفة ديناميكية مفتوحة لا نستطيع أن نحدد لها نزعة واحدة، فهي تتسم بأنها فلسفة خصبة لا يمكن أن ندرجها تحت أي نزعة من النزعات.

لقد حسم بدوي موقفه ورفض الوضعية المنطقية فانتهى إلى أن رد الفلسفة إلى مجرد تحليل الألفاظ وتعريفها.

قائمة المراجع:

أولاً المصادر:

- بدوي عبد الرحمن، 1964 م، شخصيات قلقة في الإسلام، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة.
- بدوي عبد الرحمن، 1973 م، الزمان الوجودي، ط3، دار الثقافة، بيروت.
- بدوي عبد الرحمن، 1975 م، مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت، وكالة المطبوعات.
- بدوي عبد الرحمن، 1975 م، نيتشه، ط5، وكالة المطبوعات، الكويت.
- عبد الرحمن بدوي، 1980 م، دراسات في الفلسفة الوجودية، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- بدوي عبد الرحمن، 1980 م، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- بدوي عبد الرحمن، 1984 م، موسوعة الفلسفة، ج1، ج2، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر..
- سارتر، 1966 م الوجود والعدم، ط1، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، منشورات دار الآداب .
- برجسون هنري، 2015 م، التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، مراجعة نجيب لادي، تقديم رمضان بسطاوي سي محمد، المركز القومي للترجمة.
- نيتشه، (د.ت)، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي.
- نيتشه، 2011 م، هذا الإنسان، ط1، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الجيزة، هلا للنشر والتوزيع.
- نيتشه، 1996 م أفول الأصنام، ط1، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق للنشر.
- نيتشه، (د.ت)، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قببسي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- نيتشه، 2011 م إرادة القوة (محاولة لقب كل القيم)، ترجمة محمد الناجي، المغرب، أفريقيا الشرق.

ثانيًا: المراجع

- إسماعيل فاطمة، 2013 م، التفكير الفلسفي عند زكي نجيب محمود منهج وتطبيقه، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة.
- زيادة معن، 1988 م، الموسوعة الفلسفية العربية، ج3، ط1، معهد الإنماء العربي.
- عبد القادر ماهر، 1993 م، خرافة الوضعية المنطقية، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
- محمود زكي نجيب، 1983 م، موقف من الميتافيزيقا، ط2، دار الشروق
- عبد الرحمن سامية، 1994 م، القيم الأخلاقية دراسة نقدية في الفكر الإسلامي والفكر المعاصر، مكتبة النهضة المصرية.
- عبد الرحمن سامية، 1993 م، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، ط1، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
- عبد الرحمن سامية، الميتافيزيقا في الفكر العربي المعاصر (نماذج من الفكر المصري)، بحث نوقش في الجمعية الفلسفية المصرية في مؤتمر 2000م، دار الخليل للطباعة.
- عطية أحمد عبد الحليم، 2003 م، عبد الرحمن بدوي نجم في سماء الفلسفة مجموعة دراسات إشراف أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة، ط1، مركز الكتاب للنشر.
- عويضة كامل محمد محمد، 1993 م، فردريك نيتشه (نبي فلسفة القوة)، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
- عويضة كامل محمد محمد، 2008 م، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط1، مكتبة كيلوباترا للطباعة والنشر.
- غالب مصطفى، 1998، هنري برجسون، لبنان، دار ومكتبة الهلال.