رحلة الحياة فى أعماق الإنسانية

(مذهب احترام الحياة)

دكتور

فتحى محمد شعبان

مدرس بقسم الفلسفة

كلية آداب قنا - جامعة جنوب الوادى

رحلة الحياة فى أعماق الإنسانية

(مذهب احترام الحياة)

مقدمة :

أحسست بقيمة الحياة والبحث فيها ، وأدركت مكانتها الفلسفية الفريدة على خريطة الفكر الفلسفى المعاصر . وأنا أقارن وأفاضل بين موضوعات شتى فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، وما نزوعى وإندفاعى نحو الحياة سوى علامات لما أعانيه فى نفسى من رغبة وميل شديدين للإطلاع والبحث العلمى ، وربما يرجع السبب فى هذا إلى أشفيتسر وإلى ما كتبه عن الحياة وخصوصاً تحت هذا العنوان الشاعرى وهو رحلة الحج فى أعماق الإنسانية .

إنه إهتم بالحياة ، وإحترام الحياة ، والمحافظة عليها ، والإخلاص لها ظاهراً وباطناً فى كل مكان مهما قل حجمها إنها إرادة حياة مثلنا تماماً ، تلك هى روح المسيحية وجدت للتعبير عنها سبلاً فى الفلسفة الحيوية ، وفكرة إحترام الحياة فكرة خلقية يمكن أن نستند إليها فى تأسيس مذهبه الخلقى ، فلماذا إذن إهتم أشفيتسر بالحياة والعمل من أجلها ؟ ولماذا إختار مبدئه الخلقى منها ؟ وسنعرف الإجابة على الفور إذا علمنا أن العصر الذى كتب فيه أشفيتسر عن إحترام الحياة وأنتج فيه مبدئه الخلقى هو نفسه العصر الذى كتب فيه داروين وأسبنسر وبرجسون عن الحياة إنه العصر الذى أحرز فيه علم الأحياء تقدماً مذهلاً فى معرفة خصائص الكائنات الحية .

وثمت طاقة عاطفية تفيض من إحترام الحياة ، وتؤكد دور الرومانتيكية وتأثيرها عليه، فهو كغيره من الرومانتيكيين لا يهتم إلا بالإحساسات والمشاعر والعواطف ويرفض الإعتراف بالأنساق الفلسفية النظرية المجردة .

إن أشفيتسر إتبع المنهج الجدلى ثلاثى الحدود للوصول إلى أهدافه ، ففى الأخلاق يقوم الصراع بين مذهب كمال الذات ومذهب إخلاص الذات ، فالجدل هنا حده الأول أخلاق كمال الذات وحده الثانى أخلاق إخلاص الذات وحده الثالث أخلاق إحترام الحياة ، وإن أخلاق إحترام الحياة تأخذ أيضاً مكانها داخل عملية جدلية ثلاثى الحدود بوصفها الدعامة الأساسية التى تقوم عليها الحضارة ، فاشفيتسر يسعى إلى الربط بين الدين والأخلاق والحضارة ، والدين عنده المعين الذى لا ينضب أبداً وبه تزدهر وتتقدم الحضارة ، ومنذ أن اضمحل الفكر ومنذ أن فقدت الفلسفة نظرتها الكلية للأشياء تدهورت الحضارة .

وتقتصر مهمة الدراسة الحالية على الإجابة عن هذا التساؤل الأساسى وهو كيف خضعت عاطفة إحترام الحياة للمنهج الجدلى ؟ للإجابة عن هذا السؤال فقد إعتمدت على منهج التحليل والمقارنة بالإضافة إلى المنهج التاريخى .

مدخل إلى أشفيتسر

أشفيتسر وعصر التنوير

إن أشفيتسر أعلى من شأن القرن الثامن عشر بصفة عامة ، وبالغ فى تمجيد النصف الأول منه بصفة خاصة ، حيث ظهرت وتلألأت فى سمائه ثورات فكرية كانت بمثابة الفتيل الذى أشعل نار الثورة الفرنسية ، فهذا المجتمع الفرنسى على وجه التحديد قد بلغ قمة النقد والرفض لما هو قديم مما أسفر فى النهاية لقيام الثورة .

وإذا ما تتبعنا جذور النقد والرفض لما هو قويم ، سوف نصل إلى القرن السابع عشر حيث الفيلسوف الكبير «ديكارت» ذلك الذى حذف الأشياء كلها بعملية شك منهجية متوصلاً إلى إثبات وجود النفس ثم إثبات وجود الله ، وهى موضوعات الميتافيزيقا ، على هذا النحو لم يستطع ديكارت محو الميتافيزيقا .

ولكن مع بزوغ فجر القرن الثامن عشر ظهر فلاسفة ومفكرين عظام أمثال فولتير وديدرو ودالمبير وغيرهم فهؤلاء طالبوا بتحرير العقل من أى سيطرة حتى سيطرة الألوهية نفسها ، واتجهوا إلى الأخذ بمنهج الطبيعيات الذى جاء به نيوتن ، فهذا المنهج فى

نظرهم هو الأساس ذلك لاعتماده على التجربة الحسية ، ولقد أودى هذا المنهج بالأفراد إلى التحرر من سيطرة الكنيسة .

إن رواد هذا العصر لا يسرفون فى تمجيد الواقع سواء كان الماضى أو الحاضر ، واعتبروا أن الحقيقة الواقعية فى شتى مظاهرها لا تمثل إلا قيمة ناقصة يمكن إقتلاعها بقيمة أخرى أكمل وأفضل منها ، وفى هذا يقول أشفيتسر «إن السمة المميزة لعقلية هذه العقيدة المؤمنة بالتقدم الذى يترجم بصفة مستمرة فى إنجازات تكمن فى عدم احترام الواقع سواء كان هو الماضى أو الحاضر أو أن الواقعة الحقيقية تظهر فى مظاهر عديدة وهى ليست إلا قيمة غير تامة يمكن أن يحل محلها الكمال[١] .

وخاصية ثانية يتميز بها القرن الثامن عشر وهى أن هذا القرن عقلانى، حيث استخدم العقل فى القضاء على الأفكار البالية والمعتقدات القديمة التى تعوق التقدم ، كما كان العقل عندهم هو أساس التقدم فى شتى الميادين مثل الأخلاق والفن والقانون وغيرها[٢] .

ففى ميدان الدين يقول أشفيتسر «وعلى ذلك فالطريق السديد هو البحث عن دين العقل ، ويجب ألا يقبل على أنه صادق إلا الأجزاء التى توافق الواقع فى الديانات المختلفة»[٣] .

من هنا فالدين من وجهة نظر هذا العصر يجب أن يوافق العقل ، والعقل هو المعيار الأساسى الذى ينبغى الرجوع إليه فى فهم الدين ، ونلاحظ أن أشفيتسر يريد أن يؤكد أن الطائفة الكاثلوليكية التى ينتمى هو إليها تتميز بأنها عقلانية ، ومعنى هذا أن الطوائف الأخرى ليست عقلانية .

أما فى ميدان القانون يقول أشفيتسر «اكتسبت إرادة التقدم قوة فى ميدان القانون ، فحازت أفكار هوجو قبولاً ، ورفع قانون العقل فى معتقدات رجال القرن الثامن عشر إلى مركز أعلى من كل قواعد الفقه النقلية»[٤] إذن فالقانون هو الآخر يخضع للعقل .

(١) الترجمة ص ٢٠٩ .

Schweitzer civilization and Ethics, the Philosophy of civilization pert 11- Iranstald by C. t campion, 1929. P. 91.

(٢) الترجمة ص ٢٠٩ ، Ibid, p. 91.

(٣) الترجمة ص ٢١٠ ، Ibid, p. 92.

(٤) الترجمة ص ٢١٤ ، Ibid, p. 95 - 96.

وبجانب اهتمام هذا القرن بالعقل فإنه يتميز بإيمانه الشديد أيضاً بالعلم «إن القرن الثامن عشر يتميز بإيمانه بالعقل والعلم ، ففيهما تكمن قوة الإنسان وعظمته ، وكان هذا العصر على ثقة من أنه يستطيع فقط أن يتبنى التطور الكامل لفهم الإنسان والعناية بقواه العقلية كلها لتحويله إلى إنسان روحى ، وإيجاد إنسانية جديدة وسعيدة[1] » .

ومن هذا المنطلق قام جان جاك روسو وقاوم التفكير التأملى المجرد الذى لا يستند إلى العلم أو الواقع ، وفى هذا يقول روسو «ليست الفلسفة أن نرتمى فى أحضان التفكير المذل وما يجره علينا من تعاسة وشقاء»[2] .

ويقول أيضاً فى كتابه الثانى «أصل عدم المساواة» وهو يعارض الفلسفات التأملية «إن الإنسان المفكر حيوان فاسد»[3] .

L homme qui medite est en animal deprove

وفى القرن الثامن عشر نجد أن كلمة فلسفة لم يعد لها نفس المعنى الذى أطلق عليها فى القرن السابع عشر ، ولكن كلمة فلسفة نراها عند كلاً من «فولتير» و «ديدرو» لم تعد تعنى مفكر يدرس المشكلة من حيث المظهر أو الشكل فقط ، وإنما الفيلسوف عند هؤلاء هو الإنسان الذى يهتم بمشكلات المجتمع الذى يعيش فيه ، ولا يفكر إلا فى تحقيق التقدم للمجتمع ، وهذا التقدم عندئذ يتحقق عن طريق العدل La Justice والمساواة L'egalite وتطبيق العلوم فى جميع المجالات[4] .

إذن لم يعد فى القرن الثامن عشر مجالاً للحديث عن أنساق فلسفية كما كان فى القرن السابع عشر وإنما الاهتمام بدراسة حقائق ووقائع فعلية تساهم فى التقدم فى شتى المجالات .

ومن الناحية العلمية كان القرن الثامن عشر من أروع العصور تقدماً ، وكان لهذا

(1) Cassirer, Rousseau, Kant, Coethe, Translated from the German by. J. Gutmann P. osker and J. Herman princeton University press 1997 P. 19.

(2) Rousseau, Discours sur les Sciences et les arts P. 56.

(3) Rousseau, Discovrs sut L' origine et les fondemento de L' inegelite, parmi les hommes, Elammoton, Paris 1971 P. 168.

(4) Ch - M - Des Gramnes, La litterature. Expliquee Paris P. 200.

التقدم العلمى أثر فعال على جوانب الحياة المختلفة فقد درب العقول على الدقة والوضوح والتفكير العلمى السليم وعمل أيضاً على تهذيب الأخلاق[١] .

لقد كان القرن الثامن عشر مرحلة التقدم والإزدهار فقد كان التقدم العلمى والصناعى والفلسفى من أهم سمات هذا القرن وكان لآراء الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين أثر فعال فى هذا التحول السريع الذى لحق بجميع جوانب الحياة ، فبدأ هؤلاء الفلاسفة ينادون بإعلان حقوق الإنسان والتعامل مع الإنسان كـكائن حر ذو قيمة وإرادة خاصة به ، ومن هنا يعتبر هذا القرن الثامن عشر مرحلة حاسمة ومرحلة انتقال من الجهل إلى التنوير والتقدم ، وبدأ الإنسان يتنفس الصعداء ، وتخلص من السلطة المطلقة فى النظام القديم[٢] .

ويضيف أشفيتسر إلى تلك الخصائص التى تميز بها القرن الثامن عشر خاصية أخرى، فهو يعلن بأن هذا القرن حدث فيه تقدم مذهل فى تنشئة الإنسان على فكرة المواطنة ، وأصبح الصالح العام هو معيار الجودة لأوامر الحكام وطاعة الشعوب وإتجهت تربية الأفراد لتحقيق كرامتهم ورفاهيتهم[٣] .

ويؤكد أشفيتسر أيضاً على أن إرادة التقدم فى هذا القرن أزالت كل ألوان التحامل القومى والدينى ، فالإنسانية أصبحت الهدف الأسمى الذى ينبغى أن توجه إليه المثل العليا، ولقد نشأ شعور عام بين أفراد الشعب بضرورة الإعتراف بالأخوة بين الأمم[٤] .

وأنه ينتقد ديكارت ذلك لأنه قاد الفلسفة إلى ما هو مجرد فيقول أشفيتسر «إن الفلسفة الديكارتية تنبع من مبدأ «أنا أفكر إذن أنا موجود» وبهذه البداية المختارة جزافاً دونما وعى انزلقت الفلسفة إلى الطريق النظرى»[٥] .

---

(1) Ibid P. 200.

(2) Andre, Mortinet, La cirlisaton Francaise Hatier, Paris 1956 pp: 74-76.

(٣) اشفيتسر - فلسفة الحضارة - ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٢١٥ ،
Schweitzer, Civlization and ethics pp: 94 - 95.

(٤) نفس المرجع السابق ص ٢١٤ ، Ibid, p. 94.

(٥) الترجمة ص ٣٧٨ ، Ibid, p. 246.

ويقول أشفيتسر أيضاً «ينبغى على الفكر أن يبتعد عن التفكير النظرى الخالص وأن يكون أولياً»[١] وهنا يهتم أشفيتسر بالتفكير الأولى وذلك التفكير الذى ينشأ فى موضوعات الحياة والاهتمام به .

وكون أشفيتسر يرفض التفكير العقلى المجرد فهو فى هذا يلتقى مع فلاسفة القرن الثامن عشر ، بيد أنه يختلف عنهم فى اهتمامه بما هو أولى أى الاهتمام بالحياة بما هى حياة ، وفى هذا يتحدث عن فلاسفة الأنساق قائلاً «إنهم لم يخطر ببالهم على الإطلاق أن العالم حياة وأن الحياة لغز»[٢] واهتمام أشفيتسر بالحياة وشئونها على هذا النحو يدل على إتباعه لعصره الذى يعيش فيه ، وإهتمامه بالحياة أيضاً جعله يرى أن الفلسفة الحقيقية هى التى يجب أن تقول على حد قوله «أنا حياة تريد الحياة وسط حياة تريد الحياة» فهذه العبارة كما يقول أشفيتسر «ليست دوجماتية ذلك لأنى أحياها وأتحرك فيها فى كل لحظة»[٣].

ليس بغريب أن يتحدث أشفيتسر عن الحياة ويهتم بها اهتماماً شديداً ففى القرن التاسع عشر شهد علم البيولوجى تقدماً كبيراً ، ففيه أكد «دراوين» فى كتابه «أصل الأنواع» على أن الإنسان ليس منزلاً من السماء وإنما جذوره فى الأرض ، وهذا برجسون هو الآخر يتحدث عن الحياة فى كتابه «التطور الخلاق» فيقول «نحن أنفسنا التعبير الواعى عن إنسياب الحياة الذى اشتق منه هذا الكون فى النهاية والمادة إذن عبارة عن روح متجمدة فارقتها الحياة»[٤] .

والفيلسوف أورتيجا Ortega هو الآخر ينتقد مبدأ ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود» وقرر هو «أننى أفكر لأنى أحيا»[٥] . Think because I live والحياة عند أورتيجا تؤخذ هنا على معنيين هما الحياة الاجتماعية والحياة البيولوجية .

فإنه لا ينعزل عن عصره ، فهو مثلهم يهتم بالحياة وترقيتها ، ويرفض كل تفكير

(١) الترجمة ص ٣٧٦ ، Ibid, p. 244.

(٢) الترجمة ص ٢٥٨ ، Ibid, p. 137.

(٣) الترجمة ص ٣٧٨ ، Ibid, p. 46.

(4) E. W. F Tomlin, The great Philosophers, the westem world, Skeefington and son LTD Founded 1958 P. 268.

(5) Jose F. Mora, Ortega, Y. Gasset, an ovtline of his Philosophy Bowes and Bowes, Landon 1956 P. 40 .

تأملى مجرد ، وهذا ما سوف يتضح لنا فى هذا البحث وخلاصة القول أن أشفيتسر لا ينعزل عن عصره برغم إعجابه الشديد بالقرن الثامن عشر وتأثره به كما أوضحنا من حيث النقد وحشد الوقائع من التاريخ .

الجدل :

إن المنهج الجدلى الذى قال به هيجل قد نال إعجاب البعض من الفلاسفة الذين قاموا بتطبيقه فى مجالاتهم المختلفة ، فنذكر على سبيل المثال فى مجال الاقتصاد كارل ماركس الذى طبق هذا المنهج على تاريخ اقتصاد الإنسان والذى انتهى به إلى ظهور أو الإرتفاع بطبقة البروليتاريا آخر الطبقات الاجتماعية .

أما فى مجال الأخلاق - فنذكر أحد المولعين بهذا المنهج وهو الفيلسوف الألمانى «ألبرت أشفيتسر» حيث طبق هذا المنهج على تاريخ الأخلاق متوخياً بذلك الوصول إلى المبدأ الأساسى فى الأخلاق ، وهذا ما سوف نتعرض له بالتفصيل فى هذا البحث .

وأشفيتسر قد وصف لنا المنهج الجدلى على نحو رائع ودقيق فيقول أشفيتسر «إن هيجل قد اكتشف أن كل عملية صيرورة تتقدم تقدماً طبيعياً ، وإن هذا التقدم يتحقق من وقوع سلسلة متصلة من المتناقضات تنتهى دائماً إلى التوفيق ، ففى الأفكار والوقائع ينتهى كل موضوع إلى نقيض موضوع ، وهذا الأخير يتحد مع الأول فى مركب موضوع يصون ما هو ثمين فى كليهما ، وكل مركب موضوع نصل إليه يصير من جديد موضوع لنقيض موضوع جديد ، ومن هذين ينشأ مرة أخرى مركب موضوع وهكذا على الدوام»[1] .

ويذكر أشفيتسر أن هناك ثمة اختلافات بين مذهبه الأخلاقى والذى توصل إليه بعملية جدلية - وبين الأخلاق عند هيجل ، وفيما يلى إشارة سريعة لتلك الإختلافات .

فالأخلاق الهيجلية هى مرحلة فحسب فى تطور اللامادى ، والأخلاق عنده تتمثل فيما هو عقلى أو روحى ولا مادى يقول أشفيتسر «ومعنى الأخلاق واسع كل السعة فهو يشمل الإرادة حينما يكون موضوعها ذا مضمون كلى لا المنافع الذاتية الأنانية ، ومهمة الفكر أن يحدد هذا المضمون الكلى فى الأحوال الجزئية ولو أن هيجل استقصى هذه الحقيقة وهى أن الإرادة الفردية تصل إلى نقطة تعرض فيها على نفسها موضوعات كلية واستشعر بأن هذه الحقيقة سر لما كان قد مر بالمشكلة الأخلاقية مراً سريعاً[2] » .

(١) أشفيتسر - فلسفة الحضارة - ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٢٦٤ ،
Schweitzer, Civlization and ethics p: 141.

(٢) الترجمة ص ٢٦٥ ، Ibid, p. 143.

ونستطيع أن نتبين من تلك العبارة أن الأخلاق الهيجلية تهتم بالإرادة حينما يكون موضوعها ذا مضمون كلى ، بينما الأخلاق عند أشفيتسر تهتم بالإرادة الفردية التى تعرض على نفسها موضوعات كلية .

وثمة اختلاف آخر بين أشفيتسر وهيجل ، حيث أن هذا الأخير قد اهتم بالعلاقة بين الفرد والروح الكلية للبنية الجماعية التى ينتسب إليها ، أما أشفيتسر فإنه يسعى إلى جعل الروح الفردية فى كل شخص على حدة أنه يسعى أن تكون هذه الروح فوق الفردية وأن تكون واعية بوحدتها مع المطلق ، وفى هذا يقول أشفيتسر «وبدلاً من أن يوجه هيجل فكره إلى مسألة كيف أن الروح الفردية فى كل شخص على حدة يمكن أن تكون فى الوقت نفسه فوق الفردية واعية لوحدتها مع المطلق ، أنشأ هيجل فى توضيح التجربة العليا للفرد عن طريق العلاقة المتبادلة بينه وبين الروح الكلية للبنية الجماعية التى ينتسب إليها»[١] .

واختلاف آخر بين أشفيتسر وهيجل ، حيث ركز أشفيتسر اهتمامه على مذهب كمال الذات ومذهب المنفعة الاجتماعى ، أما هيجل لم يشر إليهما ، والمشاكل المتعلقة بكمال الذات الأخلاقى والعلاقة بين الإنسان والإنسان لا يهتم هيجل بها وحينما يناقش فى الأخلاق يتجه بدرجة مباشرة إلى الأسرة والمجتمع والدولة»[٢] .

وبعد أن أوردنا بعض الإختلافات بين أشفيتسر وهيجل ، فإننا نود أن نقدم مثالاً للعملية الجدلية عند أشفيتسر ، ففى القرن الثامن عشر وجد أشفيتسر صراع بين نقيضين هما مذهب المنفعة الاجتماعى ومذهب كمال الذات فيقول أشفيتسر «ينهض أصحاب النزعة العلقية وأصحاب النزعة الوجدانية أو الحدسية عند مذهب المنفعة الذين يشتقون من مضمون الأخلاق طبيعتها الجوهرية والإلزام الخلقى ، فاستخلاص الأخلاق من التجربة قد ظهر لهم بمثابة اضعاف لعظمتها ، فالأخلاق عندهم سعى للكمال ، سعى قائم فينا ذلك لأن الطبيعة أوجدته فى قلوبنا ، والعمل للصالح المشترك ليس هو الذى يكون الأخلاق وإنما هو مظهر للنضال فى سبيل كمال الذات[٣] .

---

(١) الترجمة ص ٢٦٥ ، Ibid, pp. 143 - 144 .

(٢) الترجمة ص ٢٦٥ ، Ibid, p. 145.

(٣) الترجمة ص ٢٠٢ ، Ibid, pp. 84 - 85.

المنهج الجدلى والمذاهب الأخلاقية

كمال الذات السلبى فى الفكر القديم :

إن عظمة الفلسفة فى الفكر القديم ترجع إلى اهتمامها الشديد بالعقل ، «وأننا إذا نبذنا العقل كمعيار فإننا نكون عندئذ قد تركنا رغباتنا وأهواءنا بلا ضابط»[١] ومن بين الأفكار القديمة إختار أشفيتسر فكرة اللذة وتحرك فى جوفها بطريقة جدلية يقول أشفيتسر إن سقراط «بدلاً من اللذة الخالصة وضع اللذة العقلية»[٢] والمقصود بكل تأكيد هو وجود صراع حول اللذة بوصفها أمراً طبيعياً كما تصورته السوفسطائية واللذة باعتبارها أمراً عقلياً كما هو الحال عند سقراط .

وفى إطار تحليل أشفيتسر لموضوع اللذة نجد أنه يخلص إلى وجود حدين يتصارعان فيما بينهما أولهما أخلاق التسليم وهى أخلاق نظرية تأملية لأنها إنبعثت من فكرة اللذة العقلية عند سقراط ، كما أنها لا تحتوى على مبدأ الإيثار ، ومن ثم فهى أخلاق فارغة وبلا مضمون وثانيهما أخلاق الحماسة وهى على النقيض من الأولى ، إنها أخلاق تنطوى على قواعد للفعل والعمل للصالح العام ، فالأبيقورية والرواقية تمثل أخلاق التسليم والرواقية المتأخرة تمثل أخلاق الحماسة . ومشكلة الفكر في العصر القديم اليونانى والرومانى هى أنه لم يكن فى مقدوره أن ينتج أخلاقاً تؤلف وتوحد بين أخلاق التسليم وأخلاق الحماسة فى مركب يصون ما هو ثمين فيهما يقول أشفيتسر «لا يوجد حد وسط بين أخلاق الحماسة ethic of enthusiasm وأخلاق التسليم ethic of resignation»[٣].

فالتحليل والعرض وسرد النظريات الأخلاقية على نحو ممل وخاطىء أحياناً كلها تكشف عن نزعة أشفيتسر التنويرية ، مثال ذلك إتهامه لأفلاطون بالعقلانية المجردة وابتعاده عن الواقع ، والحق أن فهم أفلاطون بهذه الصورة ليس صحيحاً ، إنه بحث الطبيعة الإنسانية وميز فيها بين الرغبة والعقل والروح وأعطى للعقل السيادة ، وقسم

(1) Porter B. F. The Good Life - Macmillan - America - 1980 - P. 7 .

(٢) اشفيتسر - فلسفة الحضارة - ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ١٤٣ ،
Schweitzer, Civlization and ethics p: 33.

(٣) الترجمة ص ١٦٥ .

البشر على أساس سيادة عنصر من هذه العناصر على البقية[1] وهنا أسدل أشفيتسر الستار على الفكر القديم . وعلينا أن ننتقل معه إلى فكرة الحماسة الأخلاقية الحديثة .

الحماسة الاخلاقية فى العصر الحديث :

إنطلقت الحماسة الأخلاقية تعبر عن نفسها فإليها ومنها يتحرك الجدل ، وفى جوفها تنمو عملية جدلية تبرز تباعية أشفيتسر للمنهج الهيجلى . فثمت ثلاث طرق توضح العلاقة بين الأثرة egoistic والإيثار altruistic ، الأول يفترض أن الأثرة تتحول تلقائياً إلى الإيثار وذلك بواسطة التفكير المنطقى Consisten Meditation ، والثانى يفترض أن الإيثار موجود فى فكر المجتمع وينتقل منه إلى معتقدات الأفراد ، والأخير يفترض أن الأثرة والإيثار كلاهما خصال أصيلة Original endowments فى الطبيعة الإنسانية .

ولكى نصور الحد الأول من حدود الجدل فينبغى أن نعرض لموقف هارتلى وهولباخ . لقد رأى هارتلى أن الإيثار إرتفاع بالأثرة الأصيلة ، وذلك عن طريق التفكير العقلى ، وهولباخ هو الآخر يؤيد هذه الحقيقة ، ذلك لأن الفرد إذا أدرك مصلحته جيداً ، فلن تكون منفصلة عن مصلحة المجتمع ولذا سيوجه طاقته لصالح مجتمعه ، أما الحد الثانى فهو إن التفسير القائل بأن الإيثار مبدأ للعمل يستمده الفرد من المجتمع يوجد عند توماس هوبز وجون لوك وأدريان هلفسيوس وجرمى بنتام .

ويرى أشفيتسر إن تفسير الإيثار على أنه سمو بالأثرة ناشىء عن العقل أو تأثير المجتمع تفسير غير مقنع من الناحية النفسية والأخلاقية ، ولذلك اضطر مذهب المنفعة إلى الإعتراف بأن الإيثار يوجد مستقلاً فى الطبيعة الإنسانية بجانب الأثرة ، صحيح أنه يظهر هناك دائماً كأنه توأم متخلف لا يمكن تنشئته إلا بعناية شديدة ، ولذلك فإن أنصار الحل الثالث يهيبون بالاعتبارات المستخدمة بالنسبة إلى الإثنين الأوليين ، فيسمحون دائماً للقدرة على الشعور الإيثارى بأن تتعرض لتأثير الإعتبارات التى يبدو أنها قدرت لتدع الأثرة تسيل فى الإيثار فتوضع النظرتان الأولتان فى خدمة الثالثة[2] وتلك هى المحاولة الثالثة التى يمثلها هيوم وآدم سمث .

(1) Stevenson, Seven Theories of Human. Neture Oxford 1981 P: 27 .

(٢) الترجمة ص ١٨٨ ، ١٩٢ ، Scheizter, Civlization and ethics pp: 72 - 80.

وفى إطار الرومانتيكية يهتم أشفيتسر بالعناصر الطبيعية من إحساسات ومشاعر وعواطف إنسانية إلى جانب اهتمامه بالعنصر العقلى أيضاً ، ومذهبه فى إحترام الحياة قام ليصحح العلاقة بين الفكر وغريزة التعاطف وبيان التأثير المتبادل بينهما ، تلك العلاقة التى فشل هيوم وآدم سمث فى تحقيقها فالأخلاق الحقيقية تبعاً لاشفيتسر لا تنحصر بكاملها فى الغريزة الطبيعية وإنما تكمن فى الرقى بالغريزة إلى ما بعد كل غريزة[١] ، إن أشفيتسر تجاهل روسو تماماً رغم ما له من أهمية عظيمة فى تاريخ الفكر الفلسفى الحديث وإليه يرجع الفضل فى نشأة الرومانتيكية ، فروسو أحيا تأثير العاطفة وأرجعها إلى ما يسمى حقائق القلب والتى لا يمكن برهنتها بالعقل[٢] .

كمال الذات فى العصر الحديث :

وثمت صورة جدلية أخرى يتحرك عبرها أشفيتسر ، حيث أن الجدل يحتدم هنا بين مذهب المنفعة وبين مذهب كمال الذات ، بين الأخلاق الإجتماعية والشخصية ، بين الحماسة والتسليم ، بيد أن الجدل لا يتوقف عند هذا الحد لكنه إمتد إلى جوف مذهب كمال الذات نفسه .

فالأخلاق الأولى فى العصر الحديث التى تمثل كمال الذات الإيجابى هى الأخلاق عند كانط وفى الوقت نفسه تمثل الحد الأول فى المنهج الجدلى ، فيرى أشفيتسر أنها تضرب بجذورها فى الدافع الذى يعانيه الناس فى السعى تجاه كمال الذات . ويرى أن كانط يضع أمام الأخلاق هدفين هما : كمال الذات وسعادة الغير فكانط تبعاً لأشفيتسر لا يتجاهل سعادة الغير لكن هذا الهدف لا يحظى بمكانة كمال الذات ، إنه يقر أن كانط لا يهتم إلا بدرجة محدودة بالإرتباط الباطنى بين المجهود الموجه إلى الكمال الذاتى والمجهود الموجه إلى الخير العام[٣] فالنقطة التى تشغل أشفيتسر هى الصلة الباطنية بين كمال الذات وسعادة الغير وإذا دققنا النظر فى هذه العلاقة فسنجد أن أشفيتسر يركز على أهمية التوفيق بين كمال الذات وسعادة الغير ، وإلى العواطف الإنسانية التى تسهم فى كمال الذات وتقود فى الوقت نفسه إلى إسعاد الأخرين . ومن هنا يبرز الدور الرومانتيكى فى موقف أشفيتسر .

(١) الترجمة ص ٢٠١ ، Ibid, p. 84.

(2) Damil Romet, Rousseau, Paris 1950 P. 112.

(٣) الترجمة ص ٢٢٥-٢٢٨ ، Schweitzer Civilization and Ethic pp: 106 - 108.

فالحيوية هى العنصر الأكثر أهمية عند أشفيتسر ، فكان أشفيتسر ينتظر من كانط تعميق العلاقة بين الفكر والعاطفة ، وأن يبين كيف يؤثر كلاً منهما فى الآخر ، إذن فالنزعة العاطفية تحظى بأهمية عظيمة لديه ، فلماذا يقصد بأن الأخلاق العميقة التى وضعها كانط كانت على حساب حيوية الأخلاق ، وما معنى أن كانط انتزع المباشرة التى تميزت بها الأخلاق الحماسية وجعلتها فى قلق[1] ؟

أما بالنسبة للحد الثانى من حدود الجدل فيمثله اسبينوزا ، إنه ممثل لمذهب كمال الذات السلبى فى العصر الحديث ، وحينما ينتقل أشفيتسر للبحث فى مبدأ اسبينوزا الأخلاقى فإنه يضع أمامه قضيتين هما : الفعل ، والفناء التأملى فى المطلق ، وعند اسبينوزا كما يرى أشفيتسر أن معنى الحياة الإنسانية لا يقوم فى الفعل action بل فى زيادة فهم الإنسان للكون . ويرفض اسبينوزا الأخلاق المسيحية وكذلك المذاهب الأخلاقية الحديثة التى شيدت نظراتها على المسيحية ، فتجربته تهدف إلى كمال الذات ، فكل فعل أخلاقى لا يتجه إلى تحقيق الخير العام وإنما يتجه فى المرتبة الأولى إلى مصالحنا الروحية الأصيلة ، فالإيثار الذى يعد عنصراً أساسياً فى المسيحية لا يمثل لاسبينوزا شيء فاهتمامه الأساسى يتركز حول كمال الذات ، وكانت النتيجة إنه إنحدر إلى التسليم[2] . فعند اسبينوزا أن العقل لا الرغبة هو الذى يجب أن يقود أفعالنا[3] .

ويقودنا أشفيتسر عبر منهجه الجدلى إلى فشته الذى يمثل الحد الثالث فى الجدل ، إنه يؤلف بين كانط واسبينوزا ، وعند فشته تتوقف رحلة أشفيتسر الجدلية فى العصر الحديث، إذ هو فى نظر أشفيتسر المكمل للعملية الجدلية ليس فقط فى مذهب كمال الذات وإنما أيضاً فى مذهب المنفعة الحديث ، يقول أشفيتسر «لقد بدأ فشته من الطرف المضاد لاسبينوزا واستخلص من أفكار كانط نتائجها بهدف الحصول على إعتراف من الكون بأنه مجرد أخلاقى متفائل»[4] ، فالأخلاق عند اسبينوزا على هذا الأساس تطالب الإنسان بأن يفنى إرادته ونفسه فى المطلق ، أما الأخلاق عند فشته تهدف إلى الفناء فى

(١) الترجمة ص ٢٢٨ ، Ibid, pp. 109 - 110.

(٢) الترجمة ص ٢٣٦- ٢٣٨ ، Ibid, pp. 117 - 118.

(3) Felixe, Oppenheim, Dimensions of Freedome Ananlysis, New York Stemartin,s Press London Macmillon. Courd P. 171.

(٤) الترجمة ص ٢٤٧ ، Scheizter Civilization and Ethic pp: 126 - 127.

المطلق عن طريق الفعل وإنه استخلص من أفكار كانط نتائجها ، وبين ذلك من خلال ربطه بين الذات واللاذات .

ويرى أشفيتسر أن فشته بتعريفه الأخلاق بأنها نشاط موجه إلى جعل العالم المادى خاضعاً للعقل ، يعطى الأخلاق النفعية التى قال بها المذهب العقلى صيغة كونية ، وبذلك يجعل للحماسة الأخلاقية التى تعد من مكتشفات عصره أساس شامل وعميق[1] ، فالمبدأ الأساسى فى الأخلاق عند فشته استوعب العناصر المفيدة فى المذاهب الأخلاقية السابقة عليه ، كما أن الأخلاق عند فشته أيضاً عملت على التأليف والتوفيق بين الأخلاق عند أسبينوزا والأخلاق عند كانط .

الأخلاق الاجتماعية الحيوية :

إن الصعوبة التى إكتشفها أشفيتسر فى أخلاق الحماسة عند هيوم وآدم سمث هى أنهما لم يكن فى استطاعتهما تعميق غريزة التعاطف وبيان كيف يؤثر الفكر فيها ، والآن قد إنطلقت الحماسة من أسرها ونهضت تبحث عن الحياة ، ولكن يقرر أشفيتسر أن كل المناهج المعتادة والمتبعة فى تأسيس المنفعة استمرت تعمل فى القرن التاسع عشر[2] .

وثمت صورة يوضح أشفيتسر من خلالها المسارات التى يتحرك عبرها الجدل فى القرن التاسع عشر ، فالبحث فى علاقة الأثرة بالإيثار عند هارتلى وهولباخ وجدت صدى لها عند بينكه واندرياس فويرباخ ، أنهما اسمرا بثقة فى اشتقاق اللاأنانى مباشرة من الأنانى ، وحاولا جاهدين استكمالهما عن طريق علم نفس متعمق[3] . فالحد الأول من المنهج الجدلى يتمثل هنا فى المحاولة التى قام بها بينكه وفويرباخ .

أما الحد الثانى فإنه يتمثل فى محاولة أرنست لاس وأوجست كونت ، فارنست لاس هو أول ممثل لهذه الحالة التى تنظر إلى الإيثار على أنه أمر اجتماعى ، فالأخلاق عنده تتكون من تقبل الفرد للقواعد الإجتماعية الأولية ، وأوجست كونت ينصب إهتمامه حول الإعتراف بالميل الاجتماعى فى الطبيعة الإنسانية ، والعقل يقوم بدور

(١) الترجمة ص ٢٤٩ ، Ibid, pp. 128 - 129.

(٢) الترجمة ص ٢٧٤- ٢٧٥ ، Ibid, pp. 151 - 152.

(٣) الترجمة ص ٢٧٤ ، Ibid, pp. 151 - 152.

إيجابى فعال فى هذا الميل الإجتماعى ، فلو أن الإخلاص للخير العام ظل يعمل عمله فى جمع من الأفراد بوصفه المكمل الضرورى لأثرتهم الطبيعية ، فسوف ينشأ من التفاهم العقلى بينهما مجتمع يقترب من الكمال فى علاقاته الإقتصادية والاجتماعية[١] .

ومهمة الأخلاق عند أوجست كونت تنحصر فى دراسة السلوك الاجتماعى الظاهرى للإنسان بغرض وضع القوانين وتمكيننا من التنبؤ بالنظام الاجتماعى وتتبعه[٢] وعلم الاجتماع عند كونت يتألف من فرعين هما الاستاتيكا والديناميكا «فالأولى تدرس قوانين التعايش The Law of co-existnte والثانية تدرس قواني التعاقب "The Law of auccesion"»[٣] .

ويقودنا أشفيتسر بعد هذا إلى المحاولة الثالثة وهى التى يمثلها داروين واسبنسر فيرى أن البيولوچيا تعلن بكل ثقة أنها قادرة على تفسير الإخلاص برده إلى أصله[٤] وإذا دققنا النظر فى موقف أشفيتسر بشأن هذه القضية التى تلتحم فيها النفعية بعالم الأحياء ، فإننا سندرك على الفور أنه يعتبر أن التفسير البيولوچى للإيثار يمثل الحد الثالث من العملية الجدلية بإرجاعه إلى أصله يعنى أنه يستوعب فى جوفه المحاولتين السابقتين ، ويبرهن أشفيتسر على ذوبان الحد الأول بقوله «إن الإيثار على ذلك أصبح ينظر إليه على أنه شىء طبيعى وفى نفس الوقت على أنه شىء آتى إلى الوجود من خلال التأمل ، إذ أن العلاقة بينه وبين الأثرة فهمت على أنها أصبحت عقلية»[٥] .

كمال الذات فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر :

وثبت الأخلاق الفردية فأحرزت تقدماً فى سبيل المبدأ الأساسى فى الأخلاق . بالإنتصار على كل ما هو مجرد ، وبالإتجاه إلى الحياة ، فلم تعد تهتم بالأخلاق النظرية التى لا تخرج عن إطار الذات ، ولم تكن قاصرة على علاقة الإنسان بالإنسان ، وإنما

---

(١) الترجمة ص ٢٧٥ ، Ibid, pp. 152 - 153.

(2) F. Coplesiton, S. J. Ahistory of Philosephy Volume Ix, Maine de Biron to Satter Garden City-New York, Tame Books 1979 PP. 84-88.

(3) Bury, The idea of Progress, London 1920, P. 299.

(٤) الترجمة ص ٢٦٦ ، Schweizter Civilation and Ethic p. 153.

(٥) الترجمة ص ٢٧٦ ، Ibid, p. 165.

أطلقت كل طاقاتها فى الحياة وأكدت على أهمية العلاقات الروحية بين الإنسان والموجودات الحية من خلال تجربة إرادة الحياة التى نعانيها داخل أنفسنا فها هو شوبنهور ونيتشه يحملان لواء هذه الدعوة فى الحياة .

وإذا تساءلنا عن السبب الذى من أجله لم يقدم أشفيتسر صورة جدلية كاملة فى الأخلاق الفردية ، أو بعبارة أخرى لماذا إقتصر كمال الذات فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر على فيلسوفين أحدهما يقول بإنكار الحياة والآخر يقول بتأكيد الحياة والإجابة عن هذا التساؤل تنحصر بإيجاز فى «أنه يعتبر مبدأ إحترام الحياة خلاصة الفكر الأخلاقى الغربى سواء أكان ذلك بالنسبة للأخلاق النفعية الإجتماعية أو الأخلاق الفردية ، مع ملاحظة أنه أكد أن فشته فى فلسفته وحدة الذات واللاذات يمثل خلاصة الفكر الأوربى الحديث ، فجمع في مذهبه بين الأخلاق الحماسية وأخلاق كمال الذات .

وبعد هذه الإطلالة السريعة نعود إلى الموضوع الذى نحن بصدده وهو كمال الذات المعاصر وفيه نجد أن «شوبنهور ونيتشه» قد إهتما بالأخلاق الفردية وحدها ، وهذه لا تستطيع أن تقدم أخلاقاً إجتماعية»[1] فالجدل يشتعل هنا بين الأخلاق الفردية التى نادى بها شوبنهور ونيتشه وبين الأخلاق الاجتماعية ، فشوبنهور ونيتشه «يتفق كلاً منهما فى أنهما أخلاقيان أوليان (أى نابعان من الأصل الأول وهو الحياة) . فهما لا يتطرقان إلى التأملات الكونية المجردة ، فالأخلاق عندهما تجربة لإرادة الحياة ، ولهذا كانا كونيين من أعماقهما»[2] فلا مجال عند هذين الفيلسوفين للخوض فى تأملات مجردة كما كانت تفعل الفلسفات السابقة ، وفى غاية السحر والجمال يقدم لنا أشفيتسر أروع ما أنتجه الفكر المعاصر من ثورة على الأنساق الفكرية التى تسعى للوصول إلى نظرة كونية مجردة . وفى هذا الجمال والسحر اللذين يفرضان نفسيهما علينا يصرح بأن الأخلاق الحقيقية هى تجربة لإرادة الحياة داخل نفوسنا ، «فعند شوبنهور» تحاول إرادة الحياة أن تصبح أخلاقية وذلك بإنكار العالم والحياة ، وعند نيتشه بتكريس نفسها لتوكيد عميق للعالم والحياة»[3] .

وخلاصة هذا إن التجادل الذى رسمه أشفيتسر داخل مذهب كمال الذات المعاصر

(١) الترجمة ص ٢٨٩ ، Ibid, p. 165.

٢١) الترجمة ص ٢٨٩ ، Ibid, p. 165.

(٣) الترجمة ص ٢٨٩ ، Ibid, p. 165.

يشتعل بين الأخلاق التى تنكر العالم والحياة ، والأخلاق التى تؤكد العالم والحياة ، أو بين الأخلاق التى نادى بها شوبنهور والأخلاق التى نادى بها نيتشه ، لكن الأخلاق التى تؤلف بين إنكار العالم والحياة وتأكيدهما لا مجال لها هنا ، ويرجع السبب فى هذا إلى أن أشفيتسر يعتبر مبدئه فى إحترام الحياة هو من ناحية يشتمل على إنكار العالم والحياة وتأكيدهما ، ومن ناحية أخرى هو خلاصة الفكر الأوربى الذى تذوب فيه الأخلاق النفعية وأخلاق كمال الذات فاقتصار أشفيتسر على وضع حدين فقط لا يعنى أن الجدل فى كمال الذات ليس مكتملاً وإنما يعنى فى نظره بكل تأكيد أنه يرشح نفسه ليمثل الحد الثالث فى كمال الذات المعاصر والحد الثالث أيضاً الذى يؤلف بين الأخلاق الإجتماعية والأخلاق الفردية .

إن أخلاق كمال الذات وجهت كل جهدها للحياة وإنصرفت عن كل ما هو نظرى مجرد ، وأكدت على أهمية الطاقات الروحية والباطنية التى تشوب العلاقات الإنسانية فشوبهور ونيتشه لم يعترفا إلا بكل ما هو أولى وكونى ونبذا الأخلاق العقلية ، وعندهما تمضى الأخلاق فى إتجاه كمال الذات وحده .

مبدأ إحترام الحياة

وفى الفصل الذى خصصه اشفيتسر للحديث عن مشاكل الأخلاق إبتداءاً من تاريخ الأخلاق وحتى الوقت الحاضر ، فإنه قد انتهى إلى نتيجة مؤداها أن كل المبادىء الأخلاقية التى قدمت حتى الآن ليست مقنعة فى رأيه فهى كما يرى لا يمكن أن تستخلص منها نتيجة دون أن تؤدى إما إلى مفارقة أو تفقد مضمونها الأخلاقى .

فمحاولة الفكر الكلاسيكى لتصور الأخلاق بوصفها صادرة عما هو لاذ عقلياً قد فشلت فى الوصول إلى المبدأ الحقيقى فى الأخلاق ، وإنتهت إلى إستسلام ذو صبغة أخلاقية فحسب ، وأخلاق الإخلاص فى مذهب التضحية بالذات وإن بدأت مما هو أولى وجوهرى فى الأخلاق ، فإن الفكر لا يقوم فيها بدور فعال ، والمحاولة الأخيرة لا تبدأ مما هو أولى وجوهرى فى الأخلاق كما هو الحال فى أخلاق الإخلاص . أنها تشتمل على ضرب من التجريد والمخاطرة ، أنها أنفت من البدأ من مضمون كلى فى الأخلاق معترف به ، كما فعل الإتجاه النقعى ، ففى الأخلاق تندرج أخلاق كمال الذات

السلبى ، وهى التحرير باطناً من العالم (التسليم) كما توجد أخلاق كمال الذات الإيجابى وهى تهتم بالروابط المتبادلة بين الإنسان والإنسان وتندرج أخلاق المجتمع الأخلاقى[١] .

ويعتبر اشفيتسر أن الخطأ الذى وقعت فيه أخلاق إخلاص الذات هو أنها محدودة للغاية ، فمذهب المنفعة الاجتماعى يهتم فقط بعلاقة الإنسان بالإنسان وبالمجتمع الإنسانى بينما أخلاق كمال الذات من جهتها فهى كونية ، إنها تهتم بعلاقة الإنسان بالعالم ، وإذا أرادت أخلاق إخلاص الذات أن تتفق مع أخلاق كمال الذات ، فينبغى إذاً أن تصبح كلية، وأن تدع الإخلاص أن يتوجه ليس فقط نحو الإنسان والمجتمع وإنما أيضاً إلى كل حياة مهما كانت فى العالم[٢] .

أما بالنسبة لأخلاق كمال الذات فإن اشفيتسر يرى أنها لكى تتحد مع أخلاق إخلاص الذات ، فلابد أن تصبح كونية بطريقة صحيحة ويرى أن هذه الأخلاق من حيث جوهرها فهى كونية حقاً ، والسبب فى نظره أن كمال الذات ليس إلا قيام علاقة حقيقية بين الإنسان وبين «الموجود» القائم فيه وخارجه ، إنه يسعى ليوجه علاقته الخارجية «الموجود» إلى إخلاص روحى باطنى ، تاركاً علاقته السلبية والإيجابية مع الأشياء تتحدد بهذا الإخلاص .

ويرى أنه يمكن لأخلاق كمال الذات وأخلاق الإخلاص أن تنفذ كل منهما فى الأخرى وأن يصبحا كونيين فى فلسفة للطبيعة تترك العالم كما هو ، وعلى هذا فليس لهما إلا أن يلتقيا فى فكرة ترضى قوانين التفكير فى كل ناحية وقوانين الإخلاص الحى للموجود الحى ، وفى هذه الفكرة يجتمع كمال الذات السلبى والإيجابى فى إتفاق متبادل وإتحاد تام ويفهم كل منهما الآخر على أنه تعقل متعمق لنفس الدافع الباطن ، فإذا ما أصبحنا شيئاً واحداً ولم يعودا فى حاجة إلى إجهاد نفسيهما فى تأسيس الأخلاق الكاملة القائمة فى العالم على أساس التحرر من الدنيا ولهذا تبلغ الأخلاق تمامها بطريقة آلية[٣] .

ويرى أن جوهر الوجود essence of being و المطلق وروح العالم وما شابه ذلك

(١) الترجمة ص ٣١٥- ٣٦١ ، Ibid, pp. 221 - 230.

(٢) الترجمة ص ٣٦٢ ، Ibid, p. 232.

(٣) الترجمة ص ٣٦٦- ٣٧٤ ، Ibid, pp. 235 - 243.

من تعبيرات لا تدل على شيء فعلى ، بل عـلى إدراك مجردات ولهذا فإنها أيضاً تكون مستحيـلة بصورة مطلقة للـعقل ، ويرى أشفيتسر كـذلك أنه يتم التسليـم للإغراء على نحوين ، أحدهما عام والآخر خاص .

فالفكر الذى يستـخدم التجريدات والرموز التي شأنها اللـغة يجب ألا يكون له من التداول أكـثر من أن يكـون تمثيلاً للأشـياء علـى نحو موجز بـدلاً من تقديمهـا بكل تفاصيلهـا ، لكن يأتى وقت يعمل فيه الـفكر فى هذه التجريدات والرمـوز وكأنها تمثل شيئاً يوجد فعلاً ، وذلك هو الإغواء العام .

أما بالنسـبة للإغواء الخاص فإن أشفيـتسر يرى أنه يعبر عـن إخلاص ذات الإنسان للوجود اللامتناهى بمساعدة التجريدات والرموز على نحو بسيط بين ، وذلك بالدخول فى علاقة مع مجموع الوجود أى مع جوهره الروحى[1] .

هذا هو موقف أشفيتـسر وثورته على الأنساق الفلسفية النظـرية المجردة وتأكيده على العناصر الأولية الأصيلة ، والآن ينبغى أن نبحث فى الـطبيعة الأساسية التى يشيد عليها أخلاق إحترام الحياة .

ما إحترام الحـياة ، وكيف ينشأ فـينا ؟ هذا هو التسـاؤل الذى استهل به أشفـيتسر حديثـه عن أخلاق إحتـرام الحياة ، ويجيـب عن هذا التسـاؤل بأننا لـو أدركنا أنفـسنا بوضوح وعـلاقتنا مع العـالم فإننا سـندرك الأسلوب الذى تـسير عليه عـناصر الإدراك العديدة فى الشـعور والحالة البدائية ، وأن نستـمر فى إثراء عناصر الشعور وتـبعاً لذلك فإن أشفيتـسر يرى أننا من خلال هذا الطريـق وحده يمكن الوصول إلى نظرة عـقلية فى العالم[2] فالمضمون الحقيقـى لإحترام الحياة يتألف من العلاقة الروحية بـيننا وبين العالم الحقيقـى ، وهذا معناه قيام عـلاقة تضرب بجذورهـا فى تصوف الواقع وليـس التصوف النظرى المجرد .

ولنتسـاءل الآن ما هى الأخلاق عند أشـفيتسر ؟ يعـرف أشفيتسر الأخـلاق «بأنها إخلاص للحياة يوحى به إحترام الحياة»[3] ومن الخطأ الاعتقاد بأن الأخـلاق تقتصر على

(٢) الترجمة ص ٣٧٢ ، Ibid, p. 241.

(2) Schweitzer Pilgrimage to humanity. Translated by walter E. Stuermann, University of Tulso Wisdon Library P. 86.

(٣) اشفيتـسر - فلـسفة الحضارة - ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٣٨١ ،
Schwetzer Civlization and ethic p. 248.

عنصر التضحية بالذات وحسب ، وإنما المعنى الذى يشير إليه أشفيتسر يشتمل على إخلاص الذات المتجه نحو الحياة والإرتقاء بها ، ويشتمل أيضاً على كمال الذات الذى يتوجه روحياً إلى كلية الموجود الواقعى الحى ، وبهذا يكون الإخلاص للحياة ظاهراً وباطناً، ظاهراً عن طريق إخلاص الذات للحياة وباطناً عن طريق كمال الذات .

وعن المبدأ الحقيقى الذى اكتشفه أشفيتسر فى الطبيعة الإنسانية يقول : «إن الحقيقة الذاتية للشعور الإنسانى تقرر أننى حياة تريد الحياة وسط حياة تريد الحياة[1] . Iam life which wills to live, in the midst of life which wills to live.

ولو أننا حللنا هذا المبدأ فسنجد أن أشفيتسر يقودنا من خلاله إلى العناصر الأولى فى الطبيعة الإنسانية ، إنه يكشف عن الإحساسات والمشاعر والعواطف ، إن هذا المبدأ يعبر عن إزدراء أشفيتسر للتفكير النظرى الخالص ، ومعنى أنى حياة هو أنى لابد وأن أهتم بقضايا الواقع الذى أعيش فيه وأتفاعل معه بل وأريده باستمرار .

وإذا تعمقنا فى مبدأ أشفيتسر ، وحللناه تحليلاً دقيقاً ، فلن نصل إلا إلى أخلاق إخلاص الذات ، وأخلاق كمال الذات ، فمبدأ إخلاص الذات يتحقق فى السعى بالتضحية للمحافظة على الحياة ، وكمال الذات هو عبارة عن علاقة روحية تقوم داخل الإنسان وتتجه نحو الموجود الواقعى الحى ، فالإنسان هو عبارة عن جزء من المجود اللامتناهى الذى يبدو على هيئة ظواهر .

يقول أشفيتسر «وكما أن فى إرادتى للحياة نزوعاً إلى حياة أوسع وإلى الإحترام الخفى لإرادة الحياة التى نسميها لذة ، مع خوف الفناء وإنتقاص مستمر لإرادة حياة نسميه ألم فكذلك الحال فى إرادة الحياة من حولنا سواء استطاعت أن تعبر عن نفسها أمامى أو بقيت صماء»[1] ، فاللذة الحقيقة هى تلك اللذة التي تصدر عن تمجيد الإنسان لكل حياة ، والألم هو ذلك الألم الذى يصدر عن خوف الفناء وإنتقاص هذه الحياة ، هذا هو الإخلاص لسائر مظاهر الحياة .

إن إحترام الحياة كما يراه أشفيتسر مادام ينبثق من الدافع الباطن فإنه لا يحتاج إلى وضع إجابة عن السؤال عن معنى عمل الإنسان للمحافظة على الحياة والسمو بها وترقيتها

(1) Schweitzer Pilgrimage to humanity, P. 86.

(2) Ibid P. 87.

فى مجموع الأحداث التى تقع فى مجرى الطبيعة ، وهو لا يدع نفسه يضل السبيل عن طريق تقدير أن المحافظة على الحياة وكمالها ليس جديراً بالإعتبار إلى جانب التحطيم الهائل المستمر للحياة الذى يقع فى كل لحظة بفعل القوى الطبيعية[١] فاحترام الحياة فى أصله يرجع إلى الدافع الباطن للمحافظة على الحياة وكمالها ، فأوليته وكونيته تكمن فى العودة إلى الطبيعة الحية ، وفى هذه النظرة يتضح التفاعل والتأثير المتبادل بين التعاطف مع سائر الكائنات الحية وبين الفكر الذى يرتقى بهذا التعاطف إلى ما بعد كل غريزة . فاحترام الحياة كما يقول أشفيتسر «إذا دخل فى فكر الإنسان لم يفارقه أبداً ، حيث يرتبط به التعاطف والحب وكل ألوان الحماسة الثمينة»[٢] .

ويرى أشفيتسر أن إحترام الحياة يقدم لنا المبدأ الأساسى فى الأخلاق ويقصد به أن الخير هو المحافظة على الحياة وتشجيعها ، وأن الشر هو تحطيمها أو الوقوف فى وجهها ، فالمبدأ الأساسى فى الأخلاق من وجهة نظره يهتم بالإخلاص ، حيث أن الخير هو أن يضحى الإنسان فى سبيل كل حياة وأن يحافظ عليها فى كل مكان والشر هو تحطيمها والقضاء عليها[٣] .

ويقرر أشفيتسر أن الخطأ الكبير الذى وقعت فيه الأخلاق المعتادة هو أنها ضلت الطريق عندما إهتمت بالعلاقة بين الإنسان والإنسان ولم تهتم بعلاقة الإنسان بالعالم وبكل حياة تقع فى متناوله ، فالإنسان يصبح أخلاقياً حينما تكون الحياة عنده كلا أى تشتمل على حياة النبات والحيوان واعتبارها كحياة الإنسان سوا بسواء ، ولكن لا يكون أخلاقياً إلا بمعاونة كل حياة تحيط به[٤] .

وإن إرادة الحياة فى الإنسان كما يصفها أشفيتسر تتميز بأنها ذات طابع فريد ، ويمكن ملاحظة تفردها حين تشعر بنفسها بوصفها مختلفة عن سائر مظاهرها ، فهى تسعى دائماً للكمال[٥] «إن العالم دراما مأسوية ، دراما إرادة الحياة وهى منقسمة على

(١) اشفيتسر - فلسفة الحضارة - ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٣٨١ ،
Schwetzer Civlization and ethic p. 249.

(٢) الترجمة ص ٣٨١ ، Ibid P. 248.

(3) Schweitzer Pilgrimage to humanity, P. 87.

(4) Ibid PP. 78-88.

(٥) اشفيتسر - فلسفة الحضارة - ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٣٨٢ ،
Schweitzer Pilgrimage to humanity, P. 249.

نفسها ، فكل موجود إنما يشق طريقه على حساب غيره ، وأحدهما يقضى على الأخر . وإرادة حياة تبذل إرادتها ضد إرادة حياة أخرى دون أن تعلم بها ، إن فيها نزوعاً إلى الوحدة مع ذاتها وإلى أن تصبح كلية»[١] .

وللخلاص من حالة المأساة هذه فى العالم يقدم أشفيتسر حلاً يتمثل فى أن إرادة الحياة عند الإنسان تفصح عن ذاتها كإرادة حياة تريد أن تكون هى وإرادة حياة أخرى شيئاً واحداً ، ولو أن الإنسان أنقذ حشرة من الغرق فى مستنقع ، فإن الحياة تكون قد أخلصت للحياة ، حيث أن إرادتنا للحياة المتناهية تعانى الإتحاد مع الإرادة اللامتناهية التى تتحدد فيها كل حياة .

وخلاصة هذا أن المبدأ الأساسى فى الأخلاق يعبر عن النزعة العاطفية المفرطة التى سيطرت على أشفيتسر ، فهى ثورة على الأنساق الفكرية المجردة ، وهذا واضح من اهتمامه بالحياة فى أدق صورها والتعاطف معها ، إن أشفيتسر يسعى إلى التوحيد بين إرادتنا للحياة وإرادة حياة أخرى بحيث تصبح شيئاً واحداً ، إنه بهذا يبدأ بما هو أولى وجوهرى فى الأخلاق .

والتفكير الذى يؤكد أشفيتسر على أهميته ينبغى أن يكون كونياً صوفياً ، أى أن إخلاص الذات ينبغي أن يكون فعلاً يتجه إلى كل ما هو حى ، والفكر يجب أن يدرك كل إخلاص ذاتى يحكم الأخلاق على أنه مظهر لعلاقة روحية باطنية مع العالم[٢] .

ولننظر الآن فى مسألة التسليم فى أخلاق احترام الحياة ، يقول أشفيتسر «أن الأخلاق احترام لإرادة الحياة فى ذاتى وخارجها ، فمن الأول يصدر التأكيد الراسخ للحياة القائم على التسليم[٣] إن التسليم هنا ليس سلبياً يجعل الإنسان أسير ذاته ، كما هو الحال فى الفكر الكلاسيكى حيث إنتهت اللذة على يد الأبيقورية إلى لذة الحلم من كل لذة ، وبهذا رست الأخلاق القديمة على شاطىء التسليم ، بينما التسليم الذى يتحدث عنه أشفيتسر هو تسليم إيجابى يؤكد العالم والحياة ويهتدى بالتأمل الواعى العميق فى معنى الحياة والعالم.

(١) الترجمة ص ٣٨٢ ، Ibid P. 249.

(٢) الترجمة ص ٣٧٦ ، Ibid P. 244.

(٣) الترجمة ص ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، Ibid P. 251.

ويقرر أشفيتسر أن إدراكنا لإرادتنا للحياة إنما يدل على أنها شيء لديه تجربة عن ذاته ، وهذه التجربة الذاتية أمر رائع وذات قيمة ، إن التسليم هو سلبينا الذى نصل من خلاله إلى الأخلاق ، فمن يكد ويجاهد فى إخلاص شديد لإرادته للحياة ، ويعان تحرراً باطناً من الأحداث الخارجية هو ذلك الذى يستطيع أن يضع نفسه باستمرار لحياة الغير ، وثمت كفاح للتحرر من الذات ينشأ إلى جانب التحرر من مقادير الحياة عن إحترامى لإرادتى للحياة ، والمحافظة العليا على الذات لا يمكن أن تمارس فقط فى مواجهة ما يحدث لنا وإنما أيضاً بالنسبة للطريقة التى نهتم على أساسها بالعالم ، وعلى ذلك فأخلاق الصدق مع الذات تتحول دون شعور إلى أخلاق الإخلاص للغير[١] .

يقول أشفيتسر «إن احترام الحياة الذى أطبقه على وجودى ، واحترام الحياة يجعلنى فى حال إخلاصى لوجود ينفذ كل منهما في الآخر»[٢] .

ويرى أشفيتسر أيضاً أن أخلاق احترام الحياة ترى الخير كله فى المحافظة على الحياة والرقى بها ، وترى الشر فى تحطيم الحياة وإيذائها ، إنها تحاول أن تتواءم مع واقع الإنسان ولا تهدف إلى القضاء على كل الصراعات الخلقية ، فهى تدفع الإنسان إلى أن يقرر فى كل حالة إلى أى مدى يظل أخلاقياً وإلى أى مدى يمكنه أن يخضع نفسه لضرورة تحطيم الحياة وإيذائها .

فهذا الموقف لا يتم بطريق التعليم وإنما بالإستماع إلى صوت أخلاق احترام الحياة ، وبسيطرة الرغبة فى المحافظة على الحياة والرقى وبزيادة المثابرة على مقاومة ضرورة تحطيم الحياة أو إيذائها .

أما بالنسبة لعلاقتنا مع جميع الناس ، فإن أخلاق احترام الحياة تحملنا مسئولية عظيمة، إنها هنا لا تقدم لنا قواعد عن المدى المسموح به فى المحافظة على النفس ، وتطالبنا ببحث تلك المهمة مع أخلاق إخلاص الذات المطلقة وأن أقرر وفقاً للمسئولية التى أشعر بها كم من ممتلكاتى وحقوقى وحياتى وسعادتى ووقتى وراحتى ينبغى أن أجعله للآخرين وكم أحتفظ به لنفسى[٣] .

ويقول أشفيتسر أيضاً «حينما نؤذى أن نوع من أنواع الحياة فيجب علينا أن نفكر

(١) الترجمة ص ٣٨٤ ، Ibid, pp. 251 - 252.

(٢) الترجمة ص ٣٨٣ ، Ibid, p. 252.

(٣) الترجمة ص ٣٨٦ ، ٣٩٠ ، Ibid, pp. 253 - 258.

بوعى فى هذا الإيذاء ونتبين ما إذا كان ذلك لا مفر منه ، إذ يجب علينا ألا نتجاوز الحد وألا نتجاوز ما لا سبيل إلى تجاوزه حتى ولو كان أمراً يسيراً»[١] .

إن الدافع الباطن إلى إحترام الحياة يدفع الإنسان إلى الإخلاص ، هذه الصورة التى يتضح عليها هذا الدافع تتميز بأنها كلية ، أى أنها تشمل كل الحياة وعلى هذا الأساس فإن احترام الحياة هو أيضاً مبدأ كلى يقودنا باستمرار إلى التأمل والتفكير وتعقل العلاقة الضرورية بين الإنسان والحياة ، فكما يرى أشفيتسر أنه ينبغى على كل إنسان أن يفكر فى الفعل الذى يقوم به قبل تحطيم الحياة أو القضاء عليها .

يقول أشفيتسر «والفلاح الذى حش آلاف الأزهار غلفاً لحيواناته ، يجب أن يحذر عند عودته لمنزلة أن يقطع زهرة واحدة على سبيل التسلية ، لأنه بذلك يكون مذنباً فى حق الحياة دون أن تجبره الظروف على ذلك»[٢] .

فهذا هو احترام الحياة الذى يطالبنا فيه أشفيتسر بالمحافظة على الطبيعة الحية وعدم تخريب الأشياء الجميلة ، وهذه دعوة إلى كل إنسان بإخلاص ذاته للحياة على وجه العموم ، إن احترام الحياة لا يتوقف عند الإخلاص الذاتى وإنما يشمل كذلك كمال الذات، ولبيان ذلك نجد إخلاص الذات وكمال الذات يتجهان إلى الموجود الواقعى الذى يبدو على صورة ظواهر .

ومثال آخر يقول فيه أشفيتسر «والذين يجرون تجارب وعمليات أو يستعملون عقاقير للتجريب في الحيوان ، أن يحقنونها بالجراثيم ، للإفادة من نتائج ذلك فى الإنسان ينبغى عليهم ألا يسكتوا بتبكيت ضمائرهم بأن يقولوا أن هذه العمليات القاسية تستهدف نتائج مفيدة ، وعليهم أن ينظروا فى كل حالة على حده هل هناك ضرورة لتحميل الحيوان هذه التضحية في سبيل بنى الإنسان ويجب عليهم أن يبذلوا ما في وسعهم من عناية ليخففوا الآلام المفروضة قدر المستطاع»[٣] .

فاحترام الحياة لا يتوقف عند الأمور العادية فى المعاملات بين الناس بعضهم البعض، أو بينهم وبين الحياة بما هى حياة ، إنه يتوغل إلى افاق دقيقة ومجالات ربما

(١) الترجمة ص ٣٨٩ ، Ibid, p. 256.
(٢) الترجمة ص ٣٨٩ ، Ibid, p. 256.
(٣) الترجمة ص ٣٨٩ ، Ibid, p. 256.

يظن أصحابها أنهـا ليست ضرورية ، وعلى هذا فإن أشفيتسر يـجعل الإخلاص يتخطى حدود الإنسـان ويكون أشفيتسر بذلك قـد ألغى جميع الفوارق والحدود بـين الإنسان والحيوان .

ويرى أشفيتسر أنه كم من أخطاء توجد فى المعاهد العلمية حيث يعذب الحيوان لكى يتعرف عليه الطلاب ، إن هذه الحقيقة نفسها وهى تعذيب الحيوان بفرض الدراسة والمعرفة قد أوجدت علاقة تضامن جديدة بين الحيوان والإنسان ومن ثم ينشأ عندنا الدافع لفعل الخير للحيوان ، فعندما أساعد حشرة تعذب فإننى أفى بجزء من دين الإنسان تجاه الحيوان، وفى كل مرة يرغم حيوان على خدمة الإنسان ، ينبغى عليه الاهتمام بالآلام التى تعانيها الحيوانات ، ويجب ألا يسمح الإنسان بوجود آلام ليس مسئولاً عنها ، إذا كان يستطيع منعها على أى صورة ، وينبغى ألا يسكت ضميره بحجة أنه يتدخل فيما لا يعنيه، ولا ينبغى لأحد أن يغلق عينيه عن الآلام التى يشيع ببصره عنها ويحسبها تميز موجودة ، ولا يظن أحداً أن عبء مسئوليته عن هذا بسيط ، فكلنا نشترك في الذنب حينما نرى الحيوانات تعامل معاملة سيئة ، وحينما نراها عطشى أو تذبح بطريقة سيئة تؤدى إلى إيلامها ، أو نتركها للعب الأطفال القاسى[1] .

تقييم

لقد تبين لنا من خلال هذا البحث التفصيلى لمبدأ إحترام الحياة أن اشفيتسر لم يكن سوى مفكراً لاهوتياً يرى فى المسيحية الخلاص من كل الشرور والأثام التى تعانيها البشرية، ويرى أن إصلاح أحوال العالم لا يتم إلا بالعودة إلى الأخلاق المسيحية الحقة ، إنه يشيد تصوره للحياة الخيرة السعيدة على أساس التوفيق والتأليف بين عناصر ثلاث وهى الدين والأخلاق والحضارة ، والأخلاق لكى تكون إيجابية وفعالة حقاً ، فلابد وأن تبنى نظرتها الكونية على أساس الدين ، فهو تبعاً لأشفيتسر المعين الحقيقى الذى لا ينضب أبداً ، والحضارة لكى تتقدم وترتقى وتتطهر نهائياً من الشرور وألوان الشفاء فينبغى أن ترتد إلى الأخلاق .

إنه يسعى إلى إقامة مدينة الله على الأرض ، شأنه فى ذلك شأن غيره من الفلاسفة

(١) الترجمة ص ٣٨٩ ، ٣٩٠ ؛ Ibid, p. 256.

اللاهوتيين ، ووجهة نظر أشفيتسر هذه هى ذاتها وجهة نظر أغسطين ولا تختلف عنها كثيراً ، فالتقدم عند هذا الأخير وغيره من المفكرين المسيحيين لم يكن سوى الحجيج إلى مدينة الله ، والتحرر من شرور مدينة الأرض ، التى يسودها الطموح والكبرياء الفارغ - والمنفعة وقضاء المآرب بعكس مدينة الله التى تتميز بالتضحية بالذات ، والطاعة والتواضع، فمدينة الله عند أغسطين تسعى إلى إعادة توطين الروحيات ، فهى أبدية خالدة لا تعترف بغير محبة الله إلى حد بغض النفس[1] .

فثورة أشفيتسر على الأنساق النظرية ينطلق من افتقارها لمبدأ الإحسان ، إنه يؤكد أن العصر الحديث بفضل المسيحية دعا إلى أخلاق نفعية إجتماعية ، إن سعيه المتواصل الدؤوب يتركز حول إقامة أخلاق مسيحية متفائلة تؤكد العالم والحياة عن أخلاق مسيحية متشائمة تنكرهما ، والمعروف أن المسيحية لا تتميز بالفاعلية إلا فى دعوتها للإحسان ، إنها برغم ذلك أخلاق حماسة تبدو كأنها مركزة على نظرة متفائلة إلى العالم ، تكون جزءاً من نظرة متشائمة إلى العالم ، وفى هذا يقول أشفيتسر «وليس أمامنا شىء يمكن أن نعمله الآن إلا أن نمر بالتجربة النقدية وأن نفكر كإناس عصريين ينادون بنظرة تؤكد العالم والحياة ، وأن ندع أخلاق المسيح تتحدث إلينا عبر نظرة متشائمة إلى العالم»[2] إن أشفيتسر لا يريد أن يضحى لروح العصر وما أحرزه من تقدم ، ويضيف أشفيتسر لهذا أيضاً «إن النظرة إلى العالم التى يقول بها المسيح تقبل الأهداف التى تهدف إليها الحضارة الظاهرة ، لأن هذه النظرة هى فى أساسها متفائلة . لكنها تأثرت بفكرة إنتظار نهاية العالم»[3] .

The world - view of jesus, because it is fundamentally opimisitc, accepts the ends aimed at by out word civilization - Being, however, entangled in the expectation of the end of the world.

والجدير بالإشارة هنا أن أشفيتسر بذل كل ما فى وسعه للتوفيق بين النظرة المتشائمة فى الأخلاق المسيحية والنظرة المتفائلة التى إتسمت بها روح العصر ، فقدم مبدئه فى

(1) Lowith Karl meaning in history chicage, press, 1949 P. 71.

(2) Schwetzer Civlization and ethic p. 67.

(٣) الترجمة ص ١٣٨ ، Ibid, p. 29.

إحترام الحياة كنتيجة لهذا ، إن هذا المبدأ يرتكز فى حقيقة الأمر على مبدأ الإحسان والتضحية فى سبيل الآخرين وإخلاص الذات للحياة برمتها فيقول فى هذا الصدد «إن أخلاق احترام الحياة هى أخلاق المسيح»[١] .

وفى أخلاق احترام الحياة توجد كل آمال ومناذع التقوى العميقة ، بيد أن التقوى هذه لا تؤسس لها فلسفة متكاملة ، وإنما تسلم نفسها لضرورة ترك كاتدرائيتها ناقصة البناء ، إنها تتم المنبر فحسب ، بيد أنه من فوق هذا المنبر تقيم التقوى قداساً حياً لا ينتهى[٢] وكل تقوى حية تفيض من إحترام الحياة والإندفاع إلى مثل قائمة فيها ، إن فى إحترام الحياة تقوم التقوى فى أعمق صورها التى لم تندرج فى تفسير العالم ولم تتخل عن الغايات المطلوبة[٣] .

والحضارة عنده لا إنفصال بينها وبين الأخلاق ، فيحدد الحضارة ويعرفها بقوله «أن الحضارة هى التقدم الروحى والمادى للأفراد والحشود البشرية (Mass)[٤] وفى الفصل الأخير من كتابه الحضارة والأخلاق يعالج العلاقة بين أخلاق إحترام الحياة والحضارة ، فيقرر أن الحضارة هى عبارة عن التقدم فى الاكتشاف والإختراع وفى تنظيمات المجتمع الإنسانى ، بحيث تسعى كلها إلى الكمال الروحى وهو الهدف النهائى الحقيقى للحضارة وإقامة جذوره على وجودنا الحقيقى[٥] .

إن الحضارة فى فور نشأتها تشتمل فى داخلها على قليل من القواعد الخلقية ، فهذه القواعد برغم ضآلتها تتميز بتأثيرها الحيوى ، والقضية الأساسية التى يهتم بها أشفيتسر تقوم على فرض علمى وهو أن إنهيار القيم الخلقية أو ضياعها يقود بالضرورة إلى إنهيار الحضارة ، والعامل الأخلاقى هو الينبوع الأصيل لكل حضارة شامخة ، وعلى هذا فبحث أشفيتسر ينصب حول مقارنة القيم الخلقية لكل إنسان صاحب

(1) Schweitzer Pilgrimage to humanity, P. 87.

(٢) اشفيتسر - فلسفة الحضارة - ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٣٨٣ ،
Schweitzer Pilgrimage to humanity, P. 87.

(٣) الترجمة ص ٣٤٧ ، Ibid, p. 218.

(4) Albert Schweitzer the deacy and the Restoration of Civilzation translated by C.t Campion fonion, 1931, P. 40.

(٥) اشفيتسر - فلسفة الحضارة - ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٤٠٤ ،
Schwetzer Civlization and ethic p. 270.

حضارة ولـو كان إنساناً مـنعزلاً عن العـالم فى الديـن والفلسفـة والقوانين الاقتـصادية والسياسية[1] .

نتائج البحث

وفى ضوء الـهدف الذى حدده الباحـث لهذه الدراسة وهـو كيف خضعت عـاطفة احترام الحياة للمنهج الجدلي ؟ فقد إنتهينا إلى النتائج الآتية :

أولاً : إزدراء أشفيتسر للمناهج النظرية وللأنساق الفلسفية بكاملها ، ومن ثم فإنه رفض كل النظريات الكونية فى الأخلاق التى تنـشأ عن التفكير المجرد ، والسبب فى هذا يرجع إلى مسيحـيته ، فالفكر النظرى المجرد لا يخـرج الإنسان خارج ذاته ، ومن ثم فلا محل لمبدأ الإحسان ، وهو مبدأ أصيل فى المسيحية .

ثانياً : إن معيـار الحقيـقة ومقياسها فـى أى فكرة هى مدى إهتمامهـا بالحياة وإتـصالها بها ، ومن هنا قـام أشفيتسر يندد بالفلسـفات الميتافيزيقية ويحط مـن قدرها ويعلن الحرب عليها دون استثناء لاسيما فى القـرن السابع عشر عند ديكارت وأتباعه الذين محوها من خـريطة الفكر ونحوهـا جانباً تحدثوا عن موضـوعات ميتافيزيقـية عديمة الجدوى ليس فيها مكاناً للوجود الواقعى الحى الذى يتبدى على صورة ظواهر . إن الفلسفة قد أصيبت بإنتكاسة شديـدة حين شطر ديكارت العالم إلى موضوعات فكر وموضوعات امتداد ، وترك للفلاسفة من بعده علاج مشكلة العلاقة بينهما . فكانط وفشته تبعاً سبيـل ديكارت فلم تأخذ الحياة عندهما أيضاً تمام مـكانتها ، ولم تهتم الفلسفة فيه عنـدهما بالعالم الحقيقي ، عالم الحياة بما هـى حياة ، إن أشفيتسر لم يكن يرى فى تـاريخ الأخلاق كله مفكراً ممتـازاً يمتاز بقوة الملاحظة وعبـقرية بارعة سوى جوته لاحـترامه لواقع الطـبيعة أو الطبـيعة الواقعيـة ، إنها جديرة بالـتقدير والإهتمام ، ويعلن أشفيتسر عن انحيازه وتـعاطفه مع جوته ، إنحياز إليه فى رفضه للمذهب العقلى وتعاطفه معه فى إحترامه للطبيعة الحقيقية والحياة الفريدة حولنا .

ثالثاً : ويمتد النقد بأشفيتسر إلى نقده للمبدأ الديكارتي الذى يعمم عليه مذهبه وهو المبدأ

(1) Sorokin pitirim, modern historical and social pilosophy Dover New York, 1963 PP. 266-269.

القائل «أنا أفكر إذن إذا أنا موجود» إنه مبدأ مجرد ضل سبيله إلى الواقع وبدلاً من الخوض فى الميتافيزيقا ومشكلاتها وبدلاً من العالم التأملى والمبادئ السامية كانت الحياة الطبيعية التى نشعر بها وندركها فى كل لحظة من لحظات التأمل هى وحدها الجديرة بالاهتمام والاحترام ، فاعتنق أشفيتسر مبدءاً سيطر على عقله وهو « إنا حياة تريد الحياة وسط حياة تريد الحياة» إن هذا المبدأ يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك ، أن أشفيتسر مستغرق فى الفلسفة الحيوية وموقفه هذا إنعكاس لتلك الفلسفة ، إنه يحكم على الفلسفات السابقة من خلال عصره ومسيحيته والشروط التى وضعها لهذا المبدأ تؤيد ذلك فمبدئه هذا مبدأ مسيحى من الطراز الأول ، فالمسيحية تتجلى ها هنا فى احترام الحياة ، إنه يطالب كل إنسان منا بأن يعمل فى الحياة ومن أجل الحياة وأن يؤثر الصالح العام والخير المشترك على مصلحته الخاصة (إن من يفقد حياه يجدها) إنه يبرهن على ذلك بشتى الفكر ، إنها المسيحية التى تنطبع فى قلبه وعقله وتطغى عليه وعباراته كثيرة فى هذا الصدد فهو يصر على القول بأن المسيحية لاتهتم فقط بالعالم الأخروى مما يؤدى إلى الفرار من الدنيا والحياة والشعور بأننا مسافرون دائماً .

رابعاً : لقد قدم أشفيتسر صورة جدلية استعر فيها الصراع بين مذهب المنفعة ومذهب كمال الذات ، بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الشخصية ، أو بين الحماسة والتسليم ، إن أشفيتسر يسعى إلى التأليف والتركيب بين هذين النقيضين فيعرج من كمال الذات السلبى إلى كمال الذات الإيجابي إلى أخلاق المجتمع الأخلاقي إنه يريد أن يقضى على كل تناقض فى مبدأ مطلق وهذا يتطلب أن تصبح أخلاق إخلاص الذات كلية بأن تتسع بحيث تشمل الحياة بكاملها ولا تقتصر على إخلاص الإنسان للإنسان والمجتمع الإنسانى ، ومن جهة أخلاق كمال الذات وهى كلية والخطأ فيها إنما يأتى من إتجاهها إلى كلية الموجود المحض وليس الوجود الواقعى ، هنا يمكن أن ينتهى التناقض ويزول فى مبدأ إحترام الحياة وهو المطلق الذى تذوب فيه النقائض جميعاً .

خامساً : وبالنظر إلى الجدل فإنه يتوغل فى جوف مذهب المنفعة نفسه فحده الأول استنباط الإيثار من الأثرة الطبيعية ، وحده الثانى الذى ينفيه هو أن يفرض الإيثار سلطانه على الأفراد عن طريق المجتمع ، أما حده الثالث الذى هو نفي النفي هو النظر إلى الإيثار كخصلة طبيعية فى الإنسان يوجد إلى جانب الأثرة ، وفى القرن

التاسع عشر حدثت نفس هذه العملية الجدلية بهذه الصورة نفسها مع تغيير حدث نتيجة للفكر البيولوجى .

سادساً : وتوجد أيضاً حركة جدلية تعمل عملها داخل مذهب كمال الذات ، إن الأخلاق سعى للكمال وإن الطبيعة الجميلة طبعته فى قلوبنا ، فكمال الذات هو الذى يكون مضمون الأخلاق وجوهرها ، أما الصالح العام والخير المشترك هو صورتها وعند هؤلاء تتميز الأخلاق بطابعها المطلق ، وينتقل الجدل فى القرن الثامن عشر فى مذهب كمال الذات فى ثلاثة مقاما حسب ترتيب أشفيتسر ، الحد الأول ويمثله كانط فيهتم بكمال الذات الإيجابى وأما سعيه للصالح المشترك فهو نادر جداً ، والحد الثانى هو كمال الذات عند أسبينوزا والذى أدى به إلى التحرر باطناً من العالم (التسليم) فالإنسان يفنى روحياً فى المطلق وأما الحد الثالث فيمثله فشته ، حيث يؤلف بين كانط وأسبينوزا إنه الفناء فى المطلق عن طريق الفعل إنه هو الذى قال بالفاعلية المطلقة أما فى القرن التاسع عشر فإن مذهب كمال الذات يبدأ بما هو أولى فبدلاً من إرادة الفعل عند فشته توجد إرادة الحياة ، فعند شوينهور تتجه إرادة الحياة إلى إنكار العالم والحياة وعند نتشه بالاتجاه إلى تأكيدهما .

قائمة المراجع الإنجليزية :

1- Schweitzer A. Civilization and Ethics, the philosophy of civilization part II-Transated by C. T. campion 1929.

وقد نقله إلى العربية دكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب فلسفة الحضارة لاشفيتسر .

2- Schweitzer A. Teh decay and the Restoration of civilization, translated by C. T. compion fancian, 1931.

وقد نقله أيضا إلى العربية دكتور عبد الرحمن بدوى .

3- Schweitzer A. pilgrimage to humanity, translated by walter E. Stuermann, University of Tulso, Wisdom Library.

4- Burry, the Idea of progress, London 1920.

5- Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe, Translated from the German by. J. Gutmann, P. Osker, and J. Herman Princeton University Press 1947.

6- Copleston, F. S. J, A history of philosophy Volume IX, Mainad de Diron Sarter Garden City New York; Tmac Books 1979.

7- Felixe, oppenheim, Dimensions of Freedome Amanly S.S. New York Stemartin's Press London Macmillon, Coard.

8- Lowith K. mening in history Chicago, Press 1949.

9- Jose F. Mora, Orteag. Y. Gasset, an Ovtline of his philosophy, Bowes, London 1956.

10- Porter B. F. The Good life - Macmillan - America, 1980.

11- Sorokin P. Modern Historical and social pilosophy Dover New York, 1963.

12- Stevenson, Seven theories of Human Nature Oxford, 1981.

13- Tomlen. E. W. F. The Great philosophers, of the Western World, Skeefington and LTD Founded, 1958.

قائمة المراجع بالفرنسية :

1- Ch-M-Des Gramnes, la litterature. Expliquee Paris.

2- Mortinet, Andre, la cirilisation Francaise Hatier, Paris, 1956.

3- Mornet D. Rousseau, Kadier, Paris, 1950.

4- Rousseau, Discours sur les sciences et les arts.

5- Rousseau, Dicours Sur l'arigine et les fondemento de L'inegelite, parmi les hommes, Elammoton, Paris, 1971.