المجلة العلمية لكلية الآداب مج ١٢، ع ٢ (٢٠٢٣)، ١٥٩ - ٢١٠
المجلة العلمية لكلية الآداب
https://artdau.journals.ekb.eg/

أخلاق تقديس الحياة بين الانسان والطبيعة
دراسة في فلسفة ألبرت شفيتزر

شريف مصطفى أحمد حسن
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد بكلية الآداب- جامعة الفيوم

المستخلص

يؤكد شفيتزر أن المبدأ الحاكم للوعي هو"إرادة الحياة"؛ فنحن نقدر وجودنا ونريد تعزيز رغبتنا في الحياة. لكننا في الوقت نفسه يتوجب علينا أن نتبنى الحقيقة العدمية التي مفادها إننا ككائنات فانية، سنموت يومًا ما. يجب أن يتقبل الكائن العاقل حقيقة أن حياته تعتمد على الظروف الكونية والحقائق البيولوجية الخارجة عن سيطرته. يقف المرء في موضع غير مستقر؛ يوجد توتر عدائي بين الشخص الواعي بذاته والكون المادي الذي سيجعله يشيخ ويموت. هذه هي ثنائية تقديس الحياة، فأمام الانسان خياران، إما التراجع إلى حياة غير مأمونة العواقب من الأنانية الباحثة عن الذات، أو المزيد من التأمل لاكتشاف أنه خلال الوقت الذي نمتلكه، نحوز حرية روحية فريدة تنشأ عن إدراكنا لدوافعنا وأفعالنا. وعندما تتغلب إرادة الحياة السابقة للعقلانية على العقل الذي أصبح مستسلمًا لحقيقة أن الخلود محرم علينا، في هذه اللحظة نكتشف أن بداخل كل منا تغيير، قوة داخلية، ترتقي فوق التقلبات التي تهاجمنا بها الأحداث [الكونية]. لقد تجاوز هذا الشخص مجرد الاستسلام ويكتشف الآن حالة جديدة من الوجود، حيث يفضي الاستسلام لإرادة الحياة إلى أولى الفضائل وهي "الإخلاص". حيث يصبح الانسان الآن مصممًا على العيش بإخلاص وإجلال إرادته في العيش من خلال السبيل الوحيد المتبقي له؛ عليه أن يكرس حياته للاعتزاز بحياة الآخرين، كل الآخرين، لأنني أعلم أنها تتوق إلى الامتلاء والتطور بعمق كما أتوق أنا.

كلمات مفتاحية: شفيتزر – أخلاق تقديس الحياة– البيئة – الحضارة

تاريخ المقالة:
تاريخ اســـــتلام المقالـــة: ٢٨ أكتوبر ٢٠٢٢
تاريخ استلام النسخة النهائية: ٥ ديسمبر ٢٠٢٢
تاريخ قبـــول المقالـــــة: ١٠ ديسمبر ٢٠٢٢

Scientific Journal of Faculty of Arts 12 (2) 2023, 159 - 210
المجلة العلمية لكلية الآداب
https://artdau.journals.ekb.eg/

Ethics of Reverence for Life between Man and Nature: A Study in the Philosophy of Albert Schweitzer

Sherif Mustafa Ahmed Hassan
Assistant Professor of Modern and Contemporary Philosophy, Faculty of Arts, Fayoum University

Abstract

Schweitzer asserts that the governing principle of consciousness is the "will to live"; We value our existence and want to enhance our desire to live. But at the same time, we must embrace the nihilistic truth that we, as mortals, will one day die. A rational being must accept the fact that his life depends on cosmic conditions and biological facts beyond his control. One stands in a precarious position; there is an antagonistic tension between the self-conscious person and the physical universe that will age and die. This is the duality of sanctifying life. Man has two options, either to retreat to an unsafe life with the consequences of selfish self-seeking, or to meditate further to discover that during the time we possess, we acquire a unique spiritual freedom that arises from our awareness of our motives and actions. And when the will of the pre-rational life overcomes the mind which has become resigned to the fact that we are forbidden to immortality, at this moment we discover that within each of us there is a change, an inner power, which rises above the vicissitudes with which [cosmic] events attack us. This person has transcended mere surrender and is now discovering a new state of being, in which surrendering to the will to live leads to the first virtues, which is "fidelity". It is here that man is now determined to live faithfully and honor his will to live by the only way left to him; he ought to devote his life to cherishing the lives of others, all the others, for I know that they long for fullness and development as deeply as I do.

Keywords: Schweizer, Ethics of reverence for life, Environment, Civilization.

Article history:
Received 28 October 2022
Received in revised form 5 December 2022
Accepted 10 December 2022

مقدمة

في رسالة بتاريخ ١٩ فبراير عام١٩١٤ يؤكد ألبرت شفيتزر Albert Schweitzer (١٨٧٥ - ١٩٦٥) أن نيتشه هو من أجبره على الاستمرار في الاهتمام بمشكلة الأخلاق وضرورة ظهور حضارة أخلاقية، وأنه وبحلول خريف عام ١٩١٥، طور مفهوم أخلاقيات تقديس الحياة **Reverence for Life**؛ حيث تكشف لشفيتزر أن الفلسفة الأوروبية تتعامل فقط مع نصف الأخلاق، فكل ما يتطلبه الأمر هو السلوك اللطيف والرحمة تجاه الآخرين. أما الأخلاق الكاملة فتتطلب اللطف والرحمة تجاه كل أنواع الحياة؛ لأن أي كائن حي يمكن أن يعاني، من ثم يجب ألا يعرف اللطف حدودا. فقط الأخلاق العميقة والكاملة قادرة على خلق حضارة أخلاقية. ومن خلال دراسة نيتشه أدرك شفيتزر أن الأخلاق التي تركز فقط على الجنس البشري غير مكتملة ولا يمكن تبريرها. لقد كان شوبنهاور محقًا عندما أكد أن الدعوة إلى الأخلاق أمر سهل، بينما تبرير الأخلاق أمر صعب. فالأخلاق الكاملة فقط يمكن تبريرها، أما أنصاف أخلاقيات الفلسفة الأوروبية فلا أساس لها.

لقد كان الشغل الشاغل لشفيتزر هو التساؤل عن: من أين يستمد النظام الأخلاقي سلطته النهائية؟ فإذا ما ارتبطت الأخلاق بالكائنات العاقلة القادرة على استخدام اللغة وإبرام العقود الاجتماعية، فسوف تقتصر الواجبات والمسؤوليات الأخلاقية على البشر وحدهم؛ وهذا ما أسماه شفيتزر "الأخلاق شبه الأخلاقية" للفلسفة الأوروبية. وعلى النقيض من ذلك، فإذا ما ضمنت الأخلاق بطريقة أو بأخرى في النظام الطبيعي للعالم، فلابد وأن تخرج من الطبيعة البشرية بشكل تلقائي عن طريق الغريزة الطبيعية وحدها؛ وساعتها فلن يكون لدى الفلاسفة اهتمام بالمصلحة الذاتية لخلق مجتمعات أخلاقية.

وباستخدام المنهج التحليلي النقدي المقارن تناقش هذه الدراسة ما يعنيه شفيتزر بالحضارة؟ وما علاقتها بالأخلاق؟ وما الذي يقصده بأخلاق تقديس الحياة؟ ولماذا يدافع شفيتزر عن الأخلاق الكلية التي تشمل جميع الكائنات الحية؟ وكيف تعامل شفيتزر مع إشكالية مركزية الانسان؟ وما الذي أفاده كل من ليوبولد ودنكان وبراون من أخلاقيات تقديس الحياة عند شفيتزر؟ وما الانتقادات الموجهة لفلسفة شفيتزر الأخلاقية؟.

أولا: المفهوم الأخلاقي للحضارة

يعد مصطلح "الحضارة" Civilization إضافة حديثة نسبيًا إلى اللغة الانجليزية. فقد رفض صمويل جونسون إدراجه في طبعة عام ١٧٧٢ من قاموسه[(١)]، وفضل

(1) "concepts of Civi1ization and Culture", Encyclopaedia Britannica, V, 1962, p. 735

استخدام الكلمة القديمة "civility الدماثة" والتي تعني "التمسك بالأخلاق المصطفاه والتحضر والتطور"[١]. وهكذا يبدو أن الدلالة المبكرة للمصطلح تضمنت تأكيدًا كبيرًا على الميل الداخلي للفرد معبرًا عنه بشكل ظاهري في سلوكه المهذب. من ناحية أخرى يمكن النظر إلى معنى "الحضارة" بطريقة خارجية أكثر على أنها نتاج إنجازات الانسان في السيطرة على البيئة وتطوير المنظمات السياسية والاجتماعية.

عبر سيفرSeaver عن عدم رضاه عن ترجمة كلمة "Kultur" الألمانية إلى "civilization حضارة"[٢]، لأنKultur، وكما يستخدمها شفيتزر، هي مصطلح أكثر عمومية، كما أن ترجمة الكلمة باللغة الإنجليزية"culture" ليست مرضية تماما. يعتقد سيفر أن معنى "حضارة" ينطوي على صقل العقل، وعلى هذا النحو، فإن ربطها بمعنى" الكياسة"، هو أيضًا ضيق للغاية. مثل الحضارة، لا تظهر الثقافة أي معنى ثابت عبر تطورها التاريخي. يستخدم كلا المصطلحين بمعنى متباين(خاصة في اللغة الألمانية)، أو كفئات فرعية لبعضها بعضا؛ وكثيرًا ما تم استخدامهما بشكل مترادف[٣].

يستخدم شفيتزر المصطلح الرومانسي "حضارة" والمصطلح الألماني "culture" باعتبارهما مترادفين. ويعتبر أن محاولة إيجاد فارق بينهما غير مبرر لا "فلسفيًا ولا تاريخيًا[٤]. إن لمصطلح"Kultur" معنى واسعا يتضمن تطور الانسان إلى مستوى أخلاقي أسمى. لذلك يرفض شفيتزر قبول "مفهوم سطحي للحضارة يربط معنى المصطلح " بتطورات العلوم، والإنجازات الفنية والتفنية بشكل أساسي، مع القليل من الاهتمام أو حتى عدم الاهتمام بالمحتوى الأخلاقي"[٥]. ويرى شفيتزر أن هذا التأكيد على العنصر الأخلاقي في مفهوم الحضارة يجعله "غريبًا تقريبًا وسط

---

(1) A. L. Kroeber and Clyde K1uckhohn, "Culture: A Critica1 Review of Concepts and Definitions," Papers of the Peabody Museum of American Archeo1ogy and Ethno1ogy, Harvard University, Cambridge, Mass. , No. 1. XLVII, 1952, p. 145

(2)) George Seaver, Albert Schweitzer: Christian Revo1utionary,London, Adam and Charles Black, Ltd, 1955, p. 104

(3) Kroeber and Kluckhohn, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, p. 147

(4) Albert Schweitzer, The Decay and Restoration of Civilization. Part 1:"The Philosophy of Civilization. " , C. T. Campion (trans) , London, A& C Black Ltd. , 1923, p. 39

(5) Albert Schweitzer, Civi1ization and Ethics. Part II: "The Philosophy of Civi1ization. ", C. T. Campion(trans) , London: Adam and Charles Black, Ltd, 1946, p. 5

الحياة الفكرية لعصري"[١]، ويدافع عن نفسه وفقا للأسس التالية "أتخيل . . . أنني أنا نفسي بوصفي فنانا ومؤرخا أيضًا يمكنني فهم العناصر الجمالية والتاريخية للحضارة، وأنني بوصفي طبيبًا وجراحًا أعيش في العصر الحالي، فأنا متطور بما يكفي لتقدير بريق الإنجازات التقنية والمادية لعصرنا"[٢].

من ثم يعرف شفيتزر الحضارة بطريقة شاملة:

"تتمثل الحضارة الكاملة في إنجاز كل تقدم ممكن في الاكتشاف والاختراع وفي ترتيبات المجتمع البشري، وعملهما معًا من أجل الكمال الروحي للأفراد، فهذا هو الهدف الحقيقي والنهائي للحضارة"[٣].

وفي إطار هذا التعريف، يعبر شفيتزر عن المعيار النهائي لمجتمع متحضر في حدود بعض التصورات عن رفاهية الفرد. وهذا ما تم التأكيد عليه مرة أخرى في فقرة عن طبيعة الحضارة "إذن ما هي الحضارة؟ إنها مجموع كل أنواع التقدم الذي أحرزه البشر والانسان الفرد في كل مجال من مجالات الفعل ومن كل وجهة من وجهات النظر، بقدر ما يساعد هذا التقدم على الوصول إلى الكمال الروحي للأفراد باعتباره الهدف الأسمى لكل أنواع التقدم"[٤].

إن إدراك الحضارة، على عكس هدفها، يتحقق بطريقة مزدوجة يسميها شفيتزر "التقدم المادي والروحي"، ويقصد شفيتزر "بالتقدم المادي" زيادة قدرة الانسان على السيطرة على البيئة، سواء أكانت البيئة البشرية أم البيئة غير البشرية، والتحكم فيها من أجل تحقيق الغايات. يشير شفيتزر إلى هذا النوع من التقدم باعتباره تعزيزًا لسيادة العقل على الطبيعة الخارجية والطبيعة البشرية.

إن شفيتزر يرى أن التقدم في المجال المادي أقل أهمية في تطور الحضارة إذا ما تم مقارنته بالتقدم في المجال الروحي؛ "ذلك أن التقدم في المعرفة، وما ينتج عنه من زيادة في قدرة الانسان على التحكم في الطبيعة، يزيد من إمكانية التدمير والوحشية، كما يتضح من تطور الحرب التكنولوجية الحديثة على سبيل المثال. إن الإنجازات العلمية والتكنولوجية لا تمثل تقدمًا غير مشروط، ولكنها تجلب في أعقابها مساوئ ربما تعمل في اتجاه البربرية"[٥].

---

(1) Schweitzer, The Decay and Restoration of Civilization, p. xi.

(2) Ibid, p. viii

(3) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 266

(4) Ibid, p. 24

(5) Schweitzer, The Decay and Restoration of Civilization, p. 36

توفر هذه الوجهة من النظر أساسًا لتحقيق الوضوح الأولي فيما يتعلق بوجهة نظر شفيتزر للطبيعة الأساسية الحقيقية للحضارة، وتأكيده على أن الطبيعة الأساسية للحضارة ذات طابع أخلاقي في نهاية المطاف.

يرى شفيتزر أن استخدام المعرفة والقوة، على عكس امتلاكها، هو ما يحدد التقدم الحضاري، ذلك أن الغايات التي يتم توجيه التقدم في السيطرة على الطبيعة إليها تمثل العنصر الحاسم؛ حيث تعتمد هذه الغايات على طبيعة التصرفات والميول السلوكية للأفراد، والتي يشير إليها بشكل مختلف باسم "العادة العقلية أو" التصرف العقلي"، والتي تسيطر على القوة والقدرة على الفعل، حيث يعرف طبيعة هذا الميل أو العادة بـ"أنه يعني أن كلاً من الأفراد والجماهير يتركون رغبتهم تتحدد من خلال الخير المادي والروحي للكل والأفراد الذين يؤلفونه، وهذا يعني أن أفعالهم قد صارت أخلاقية"[١].

إن الكمال الروحي للأفراد هو المعيار النهائي للتقدم بالنسبة لشفيتزر، ويستلزم تطور الحضارة أو الثقافة، بدوره، إخضاع الوسائل للغايات، وهي وظيفة إنجاز الأفراد لنزعة أخلاقية معينة تجاه الحياة والعالم. وبهذه الطريقة، تكون العناصر الروحية والأخلاقية ذات أهمية قصوى لمفهوم شفيتزر للثقافة.

ويؤكد شفيتزر إن السمة الكارثية لحضارتنا "أن تطورها المادي يفوق بكثير تطورها الروحي، وتوازنها مضطرب. فمن خلال الاكتشافات التي تضع قوى الطبيعة الآن تحت تصرفنا بطريقة غير مسبوقة، شهدت علاقاتنا مع بعضنا بعضا كأفراد وجماعات ودول تغيرًا ثوريًا. تم إثراء معرفتنا وقوتنا وزيادتها إلى حد لم يكن أحد يظن أنه ممكن. وبذلك نكون قد تمكنا من جعل أوضاع الوجود الانساني أكثر ملاءمة بشكل لا يقارن في العديد من النواحي، وفي غمرة حماسنا لتقدمنا في المعرفة والقوة، توصلنا إلى مفهوم خاطئ للحضارة نفسها. نحن نقدر بشكل كبير إنجازاتها المادية، ولم نعد نضع نصب أعيننا أهمية العنصر الروحي في الحياة بوضوح. الآن تأتي الحقائق لتدفعنا لاستجماع شجاعتنا من أجل التأمل. إنهم يخبروننا بلغة قاسية بشكل رهيب، إن الحضارة التي تتطور في جانبها المادي فقط، وليس بالقدر المماثل في مجال الروح، هي مثل السفينة ذات التروس المعيبة التي تخرج عن السيطرة بوتيرة متسارعة باستمرار، ومن ثم تتجه نحو كارثة"[٢].

لقد ألقى شفيتزر باللوم في هذه الحالة الخطيرة وغير المرضية للتحضر على ما اعتبره تخلي الفلسفة عن القيام بواجباتها. وتتضح وجهة النظر هذه بالإشارة إلى

---

(1) Ibid, pp. 37-38

(2) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 2

عصر التنوير Enlightenment في القرن الثامن عشر وإرثه في أوائل القرن التاسع عشر، حيث يتحدث شفيتزر بحماس عن فترة التنوير"في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر حيث قادت الفلسفة الفكر ووجهته بشكل عام. لقد انشغلت بالأسئلة التي قدمت نفسها للبشرية في كل فترة، ودفعت فكر الانسان المتحضر إلى تأملها بفاعلية. تضمنت فلسفة ذلك العصر في داخلها عنصر التفلسف حول الانسان والمجتمع والعرق والانسانية والحضارة، والتي أنتجت بطريقة طبيعية فلسفة شعبوية حية تتحكم في الفكر العام وتحافظ على الحماس للحضارة"[١].

لقد تمخضت السيطرة التي مارستها الفلسفة المهيمنة للتنوير عن نوع معين من الاستعداد، ويكمن هذا الاستعداد في الرغبة في صنع الحضارة وتأكيد العالم والحياة **World- and Life-Affirmation**. ويعرف شفيتزر الموقف الإيجابي تجاه الحياة والعالم بقوله:

"يتألف تأكيد العالم والحياة من هذا، إن الانسان يعتبر الوجود كما يختبره في نفسه وكما تطور في العالم شيئًا ذا قيمة في حد ذاته، وبالتالي يسعى جاهداً للسماح له بالوصول إلى الكمال في نفسه، أثناء وجوده داخل مجال تأثيره الخاص يسعى للحفاظ عليه وتعزيزه. . . إن تأكيد العالم والحياة يحث البشر بلا انقطاع على خدمة رفاقهم، والمجتمع، والأمة، والبشرية، وفي الواقع كل من يعيش، بأقصى إرادتهم والأمل في إحراز كل تقدم ممكن"[٢].

لقد وجدت تطلعات وطموحات بشر القرن الثامن عشر متنفسا في تأكيد رؤية كونية تتألف من معتقدات متفائلة حول طبيعة العالم والأهمية الانسانية في سياق الأحداث. يشير شفيتزر إلى ما يعنيه بالرؤية الكونية World-view "ما المقصود بالرؤية الكونية؟ إنها محتوى أفكار المجتمع والأفراد الذين يؤلفونه حول طبيعة وغاية العالم الذي يعيشون فيه، ووضع ومصير الجنس البشري والأفراد الذين يعيشون فيه. ما أهمية المجتمع الذي أعيش فيه وما أهميتي أنا نفسي في العالم؟ ماذا نريد أن نفعل في العالم؟ ما الذي نتمنى أن نحصل عليه منه؟ ما هو واجبنا تجاهه؟ إن الإجابة التي تقدمها الأغلبية على هذه الأسئلة الأساسية حول الوجود تقرر ماهية الروح التي يعيشون فيها والعصر الذي يعيشون فيه"[٣].

إن مجمل الرؤية الكونية لعصر العقلانية كما يحددها شفيتزر هي أن "الخالق الحكيم والخير بشكل كلي هو الذي خلق العالم، ويدعمه بطريقة مماثلة. لقد وهب

---

(1) Schweitzer, The Decay and Restoration of Civilization, p. 5

(2) Albert Schweitzer , Indian Thought and Its Deve1opment, C. E. B. Russell (trans) , Boston: The Beacon Press, 1960, pp. 1-2

(3) Schweitzer, The Decay and Restoration of Civilization, p. 81

الانسان إرادة حرة، ويكتشف في عقله وقلبه القانون الأخلاقي الذي يهدف إلى قيادة الأفراد والبشرية صوب الكمال، وأن يحقق في العالم أسمى مقاصد الله. كل إنسان بداخله روح غير قابلة للتدمير، تشعر أن حياته الأخلاقية هي أعلى درجات السعادة، ثم بعد الموت تدخل في حالة من الوجود الروحي النقي"[١].

لقد أصبح الاعتقاد في التقدم بين طبقات المتعلمين في أوروبا خلال القرن الثامن عشر شبه عام. ستتحسن ظروف الحياة البشرية من جيل إلى جيل. لكل فرد إسهامه الكبير الذي يصنعه، وباستخدام عقله، فهو يحمل مفتاح تحقيق مستقبل أفضل تشترك فيه البشرية جمعاء. فضمن النظرة الكونية "التي تنبثق من إيمان نبيل، لكنه أيضا ملفت للنظر في مدى معرفته. يبدأ البشر في التفكير في مثل الحضارة وإدراكها وفق هذا المقياس إن أعظم حقبة في تاريخ الحضارة الانسانية تشرق الآن"[٢].

يرى شفيتزر أن التنوير قد حمل معه تراجعا في التعصب الديني وتضاؤلا في المعتقدات الخرافية؛ يتم إجراء تحسينات مادية في مجال المعيشة الفردية؛ لا تفعل إعلانات حقوق الانسان أكثر من الاعتراف والإقرار بما تم كسبه بالفعل وفق قناعات ذلك العصر[٣]. يصبح الجنس البشري، وليست الأمم الفردية، الهدف الأعظم الذي يجب أن يتم توجيه المثل نحوه؛ يمتد التعليم ويصبح الصالح العام نموذجا سائدا "إن تربية البشرية على المواطنة تحقق تقدمًا باهرًا. يصبح الصالح العام معيار التميز لأوامر الحكام وطاعة رعاياهم، بينما في الوقت نفسه يتم البدء في ضمان وجوب أن يتعلم كل شخص بطريقة تتناسب مع كرامته الانسانية واحتياجاته ورفاهيته الشخصية. بدأت الحرب ضد الجهل"[٤].

لكن عمل الإصلاح أحبط. عملت القوى الخارجية المتمثلة في التقاليد والمصالح الخاصة على كبحه: في ثقتها في القوة المنيرة في كل ما يتوافق مع العقل، كانت إرادة التقدم تميل إلى التقليل من قوة المقاومة لكل ما هو تقليدي، وتهدف إلى تنفيذ الإصلاحات حيث لم تكن العقول مستعدة بشكل كافٍ لاستقبالها. أعقب هذه التقدمات غير الناجحة رد فعل أضر المسار بشكل دائم[٥].

تمثل الكنيسة الكاثوليكية حجرعثرة؛ لا يمكن التغلب على التمايز الطبقي بسهولة، ولا يقدم عامة الناس دعما "بسبب نقص الفهم". مع انتشار العنف، يفقد المتعلمون

(1) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, pp. 93-94
(2) Ibid, p. 91
(3) Ibip, p. 96
(4) Loc. Cit.
(5) Ibid, p. 99

قيادتهم لصالح الغوغاء، والذي، في حالة فرنسا، مستلهم من عبقرية نصف نابليون الأفريقي والمتعلم ظاهريًا[١].

إن إرادة التقدم صارت "متفرجًا مرتبكًا" للقوى الجبارة التي تمثلها إرادة لاعقلانية لا تتأثر بالمعتقدات القيمة للعصر، فباسم الحرية والمساواة والأخوة، انحدرت أوروبا "إلى حالة من البؤس".

إن الحماسة الإصلاحية لعصر التنوير، التي جعلت من الثورة الفرنسية ونابليون ممكنان، فقدت مصداقيتها. تبدأ فترة رد الفعل والثورة المضادة. لكن إرادة التقدم - تستمر كعامل حاسم في مسار الأحداث، على الرغم من أن تأثيرها يتضاءل ويضعف. يرى شفيتزر عدم قدرة الرؤية الكونية الأخلاقية المتفائلة لعصر العقلانية على الدفاع عن نفسها ضد الظروف الخارجية باعتبارها تتآكل من الداخل. إن النظرة الدوغمائية "الساذجة" للرؤية الكونية للتنوير–لم تعد على المدى الطويل قادرة على تلبية النقد الموجه إليه بالفكر الخالص. الشكوكية والمادية، التي أحاطت الحصن مثل جحافل من الأعداء غير المهزومين بدأت تقوض الحماس الأخلاقي والإيمان بالتقدم بشكل خطير[٢].

حاول إيمانويل كانط تزويد المبنى المترنح بأسس جديدة، ولكنها انحرفت بسبب الاعتبارات الإبستمولوجية. بينما لم تحقق المحاولات الأخرى لتقديم نظرة كونية أخلاقية متفائلة للعقلانية ذات "أساس راسخ" نتائج أفضل. الكل مذنبون لأنهم منحوا "مكانة أعلى للآراء التي توصلوا إليها بالفكر الخالص على حقائق العلم"[٣]. لكن التقدم في العلم لا هوادة فيه ويأخذ الأولوية تدريجياً، "لقد أظهر جوته وشيلر وغيرهما من أبطال الفكر في ذلك العصر، عن طريق النقد اللطيف والساخر، أن العقلانية كانت فلسفة شعبوية أكثر من كونها فلسفة حقيقية، لكنهم لم يكونوا في وضع يسمح لهم بوضع أي شيء جديد محل ما فككوه، ويمكنه أن يقدم نفس الدعم الفعال للأفكار حول الحضارة والتي كانت سائدة في الفكر العام في ذلك العصر"[٤].

وعلى الرغم من نقدهم للعقلانية، حاول فيشته وهيجل وفلاسفة آخرون أن يحترموا مثلها الأخلاقية، وحاولوا تأسيس رؤية أخلاقية ومتفائلة مطابقة للواقع من خلال الأساليب التأملية، أي عن طريق المناقشة المنطقية والميتافيزيقية للوجود الخالص وتطوره إلى وجود كوني. على مدى ثلاثة أو أربعة عقود، نجحوا في خداع

(1) Loc. Cit.

(2) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 90

(3) Schweitzer, The Decay and Restoration of Civilization, p. 7

(4) Ibid, p. 5

أنفسهم والآخرين بهذا الوهم المفترض المبدع والملهم، وفي ممارسة العنف ضد الواقع لمصلحة رؤيتهم للعالم. وأخيرًا، انتفضت العلوم الطبيعية، التي كانت تزداد قوةً طوال هذا العصر، انتفضت ضدهم، وبحماسة عامة للواقع تحولت الإبداعات الرائعة لخيالهم إلى أنقاض. لقد انتهى عصر الدوغماتية الفلسفية بالتأكيد، ولم يتم الاعتراف بأي شيء على أنه حقيقة سوى العلم الذي يصف الواقع. لم تعد الرؤية الكونية الكاملة تظهر كنجوم ثابتة؛ فقد اعتُبروا قائمين على فرضية، وليسوا في مرتبة أعلى من المذنبات"[١].

لم تتوافر الأفكار الأخلاقية المتفائلة التي تميل إلى قيادة الولاء العالمي من خلال المواقف الفلسفية المختلفة لفكر القرن التاسع عشر. مع فشل المفكرين في إعطاء "أساس متين" بالنسبة للأخلاق، كان هناك "إضعاف للقناعات التي كانت بمثابة القوة الدافعة للحضارة. وبالتالي، فقد شجب شفيتزر نتائج انهيار الفلسفة التي حدثت في منتصف القرن التاسع عشر.

على الرغم من ذلك، فإن التقدم العلمي المذهل عزز التفاؤل بحتمية التقدم. أصبحت الإنجازات في المجال المادي مختلطة بالحضارة نفسها ولعدة عقود، استمتعت الأخيرة "بالمزايا العظيمة لتقدمها المادي بينما لم تشعر حتى الآن بعواقب تلاشي الحركة الأخلاقية"[٢].

نتيجة لذلك، شهد فجر القرن العشرين إيمانًا مبالغًا فيه بالعلم. الإفراط في التشديد على استقصاء القانون العلمي ("كيف" و "ماذا") على حساب اعتبار واجب ومسؤولية الانسان في تشكيل الواقع (أو استخدام معرفة الحقائق) وفقًا للمثل الأخلاقية ("ما ينبغي"). يوضح شفيتزر ما يعتبره إرث القرن العشرين من الفكر الهيجلي بالإشارة إلى هيجل نفسه:

"مع هيجل تنشأ الروح التي تستعير مُثلها العليا من الواقع بشكل تجريبي، وتؤمن بتقدم الانسانية أكثر مما تعمل على دعمها. إنها تقف على جانب سفينة بحرية وتشرح للركاب عجائب الآلة في السفينة التي تحملهم، وألغاز حساب مسارها. لكنها لم تفكر في الصيانة اللازمة للموقد تحت السخانات. من ثم تنخفض السرعة تدريجيًا حتى تتوقف السفينة في النهاية. إنها لم تعد تطيع الدفة، وتصبح لعبة بيد العواصف"[٣].

لقد انعكست النظرة والنهج السائدان على الدراسات المختلفة للحضارة، والتي صارت تميل إلى التوجه صوب التحقيقات ذات الطبيعة التاريخية. كتب شفيتزر في

(1) Ibid, p 6

(2) Ibid, p. 40

(3) Sehweitzer, Civi1ization and Ethics, p 171

رد واضح على أوزوالد شبنجلر "يتعثر الرجال الأذكياء في النظريات الدورية لتاريخ الحضارة ويحاولون دفعنا إلى فهم أن الحضارة هي نوع من النمو الطبيعي الذي يزدهر في شعوب محددة في أوقات محددة ثم تذوي بالضرورة، لذلك يجب على الشعوب الجديدة ذات الحضارات الجديدة أن تستمر في استبدال الحضارات المهترئة"[١].

ويشير شفيتزر إلى الطبيعة غير المرضية لهذه الأعمال "صحيح أنه مع نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن ظهرت العديد من الأعمال عن الحضارة ذات عناوين أكثر تنوعًا. لكنهم، كما لو كانوا يطيعون نظاما سريا، لم يحاولوا تحليل ظروف حياتنا الفكرية وتوضيحها، بل كرسوا أنفسهم بشكل حصري للبحث في أصلها وتاريخها. لقد قدموا لنا خريطة إغاثة مميزة للحضارة بالطرق التي لاحظها أو اخترعها الناس، والتي قادتنا عبر التل والوادي عبر حقول التاريخ منذ عصر النهضة وحتى القرن العشرين. لقد كان انتصارًا للحس التاريخي للمؤلفين. امتلأت الحشود التي درست هذه الأعمال بالرضا التام عندما أدركوا أن حضارتهم نتاجًا عضويًا لعدة قرون من عمل القوى الروحية والاجتماعية، لكن لم ينجح أحد في وصف محتوى حياتنا الروحية. لم يختبر أحد قيمتها في ضوء نبل أفكارها وقدرتها على إحداث تقدم حقيقي"[٢].

ثانيا: الحضارة والرؤية الكونية

يشدد شفيتزر على العلاقة الكائنة بين الحضارة والنظرية التي يتبناها الناس تجاه الكون، إذ ما الاعتقاد القائل بأن الانسانية ستتقدم على نحو مرضٍ تماما دونما حاجة إلى أية نظرية متماسكة في الكون سوى وهم يشيع بين الناس. بقدر ما يكون اعتقادك بنظرية في الكون قويا ومتينا، تأدى لك أن تؤسس حضارة جديدة تستند إلى أساس صلد. فالحضارة تعني أن تبذل المجهود الذي يتيح لك تكملة النوع الانساني وتحقيق التقدم المرجو في أحوال الانسانية وأحوال العالم الواقعي. وهذا موقف عقلي ذو استعداد مزدوج؛ فعلى المرء أولا أن يكون متأهبا كي يعمل بشكل إيجابي في العالم والحياة، وعليه ثانيا أن يكون أخلاقيا.

فهل يمكن للانسان أن ينتج أي شيء، أو أن يعيش عيشة حسنة دون أن يحوز اعتقادات يناضل من أجلها بوعي أو بدون وعي منه؟ سأقول إنني لست أدري، غير أن شفيتزر يخبرنا أننا لن ننتج ثمارا ذات قيمة حقيقية إلا إذا كنا قادرين على أن نهب العالم والحياة معنى حقيقيا، ومادمنا ننظر إلى وجودنا في العالم على أنه عديم المعنى، فلا معنى أبدا في إحداث أي أثر في هذا العالم. وأية حضارة هذه التي لا تروم إحداث

(1) Ibid, p. 1

(2) Schweitzer, The Decay and Restoration of Civilization, p. 2

أثر تخلفه وراءها في هذا العالم؟ عندما نعمل من أجل التقدم الروحي والمادي الذي نسميه الحضارة، فإننا نؤكد أن العالم والحياة كليهما ينطويان على نوع من المعنى. وفي الأخلاق، إنما يجد الانسان الدافع القوي والعزم الصلد التام، فيتجاوز حدود وجوده كي ينشيء حضارة بأكملها. إنه يكون حينئذ مستعدا أيما استعداد كي يضحي بنفسه، ويتشبع بالحماسة، وما من شيء ذي قيمة تحقق في هذه الدنيا إلا بهذين الأمرين. أيكون هذا عبر الإقناع عن طريق الدعوة والوعظ؟ كلا بل بالصلة الروحية الباطنة بهذا العالم: عندها تكون المعتقدات قوية واضحة راسخة، تكيف كل أفكاره وأفعاله[١].

إن توكيد العالم والحياة يجب أن يكون ثمرة التفكير في العالم والحياة، ولن تتقدم الحضارة الحقيقية إلا إذا وصل فكر الأغلبية إلى هذه النتيجة، وثبتوا على العمل تحت تأثيرها. على الانسان أن يحوز نظرية واضحة في الكون، ويمتلك تصورا متماسكا عن طبيعة الحضارة التي يبتغيها، ومتى ما ذبل هذا التصور واستحال غامضا مظلما، افتقد إلى القدرة على العمل من أجل هذه الحضارة وجهل الغرض الذي يعيش في سبيله وافتقر إلى القدرة القمينة على تكوين فكرة صحيحة عما ينبغي أن تكون عليه مثل هذه الحضارة[٢].

إن علاقتي بوجودي وبالعالم الموضوعي تتحدد بتمجيدي للحياة. وليس هذا التمجيد سوى عنصر في إرادتي للحياة، ويصير واعيا بنفسه كلما فكرت في حياتي وفي العالم.

أدرك شفيتزر، مشيرا بشكل خاص إلى الثقافات المعاصرة المألوفة بالنسبة له، إلى ما يعتقد أنه فشل عام في إدراك أهمية مساهمة النظرة الكونية في التقدم الحضاري. ذلك أن زوال تأثير التنوير والعقلانية والفلسفة الكبرى لأوائل القرن التاسع عشر، جنبًا إلى جنب مع صعود ونفوذ أنماط الفكر العلمية التي جعلت الوصول إلى نظرية مثالية تقنع الفكر أمرا مستحيلا، أدت تدريجياً إلى الاعتقاد بأن الحضارة يمكن أن تستمر بدون رؤية كونية مصاغة بوعي.

يعتقد شفيتزر أن إعادة بناء العصر يمكن أن تبدأ فقط مع تكوين رؤية كونية جديدة "فقط عندما تستقر أنفسنا مرة أخرى على بناء صلب للفكر لرؤية يمكن أن تدعم الحضارة، وعندما نحصل منها، نحن جميعًا في تعاون، على أفكار يمكن أن تحفز حياتنا وعملنا، عندها فقط ينشأ مجتمع يمكن أن يمتلك أفكارًا ذات أهداف رائعة ويكون

---

(١) أحمد زياد ناصر، الحضارة الحديثة وإنسانها عند ألبرت شفايتزر، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الانسانية، ٢٠١٩، ص ص ٧-٨

(٢) المرجع السابق، ص٨

قادرًا على تحويلها إلى انسجام فعال مع الواقع. من الأفكار الجديدة يجب أن نبني التاريخ من جديد"[١].

لذلك يجب أن يكون هناك اعتراف بـ "الروابط الخاصة والصلبة بين الحضارة ونظرتنا للعالم ككل"، وعندما تصبح حقيقة أن تجديد الحضارة لن يتأتى إلا عبر تجديد نظرتنا إلى الحياة اقتناعًا عالميًا، وعندما يبدأ شوق جديد لرؤية كونية، سنجد أنفسنا على الطريق الصحيح"[٢].

بالمقابل، يجب دفع الانسان المعاصر إلى التأمل الأولي في ماهية الانسان وما يريد أن يصنعه لحياته. صرح شفيتزر في عام ١٩٢٢ بأن "المهمة التي كانت قائمة قبل جيلنا" هي السعى بفكر عميق للوصول إلى رؤية كونية أكثر صدقًا وقيمة للعالم، وبالتالي وضع إطار لحياتنا باستمرار دون أي فلسفة للحياة على الإطلاق. من ثم يؤكد شفيتزر على ضرورة إعادة تأسيس رؤية كونية "لا شيء سوى ما ينتجه الفكر ويكرس نفسه للفكر يمكن أن يكون قوة روحية تؤثر على البشرية جمعاء. فقط ما يتطور في فكر الكثيرين، وبالتالي يعترف به على أنه حقيقة، يمتلك قوة طبيعية على الاقناع ويؤثر في عقول الآخرين ويستمر فعالا"[٣].

يجب أن يقوم التنوير الجديد على النهج العقلاني المميز لعصر العقل. حقيقة أن الرؤية الكونية الأخلاقية المتفائلة للقرن الثامن عشر لابد من رفضها ينبغي ألا تشكل عائقا. بل يجب أن يكون هناك تطبيق أكثر صرامة ومنهجية للعقلانية: "يجب أن نحسم أمرنا بإغراق عمود آخر في الأرض حيث عملت العقلانية، وأن ننزل عبر الطبقات لمعرفة ما إذا كنا نستطيع العثور على الذهب الذي ينبغي أن يكون هناك بالتأكيد"[٤].

وفي حال تجاهلنا الطبيعة والعلم اللذين أظهرتهما الفلسفة السابقة، فلن يمكننا أبدًا العودة، " إن الأسئلة الفلسفية والتاريخية والعلمية التي لم تكن قادرة على التعامل معها طغت على العقلانية السابقة مثل الانهيار الجليدي، ودفنتها في منتصف رحلتها. يجب أن تشق الرؤية الكونية العقلانية الجديدة طريقها للخروج من الفوضى. تترك نفسها مفتوحة بحرية أمام التأثير الكامل لعالم الواقع، يجب أن تستكشف كل مسار يقدمه التأمل والمعرفة في جهودهما للوصول إلى المعنى النهائي للوجود والحياة، ومعرفة ما إذا كان بإمكاننا حل بعض الألغاز التي تطرحها"[٥].

---

(1) Schweitzer, The Decay and Restoration of Civilization, p. 86

(2) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p 9

(3) Schweitzer, The Decay and Restoration of Civilization, p. 86

(4) Ibid, p. 89

(5) Ibid, p. 90

إن استخدام العقل المتضمن في طريقة التحقيق العقلاني لا تدل على المذهب العقلي الجاف والقاحل الذي صورته الحركة الرومانسية. يعرف شفيتزر "العقل" - أو منطق الاستقصاء الأخلاقي - على أنه مجموع وظائف روحنا في فعلهم وتفاعلهم الحي. وفيه يحمل عقلنا وتحمل إرادتنا ذلك الاتصال المعنوي الذي يحدد طبيعة وجودنا الروحي[١].

تتطلب إعادة إنشاء الرؤية الكونية المتحضرة أن يبدأ الأفراد من الرجال والنساء في إعادة النظر والتفكير من جديد في الافتراضات الشائعة حول طبيعة العالم وطبيعة الحياة الجيدة أو المرغوبة. يؤمن شفيتزر بإمكانية متأصلة في الانسان للتفكير العقلاني في مثل هذه الأمور "في الحقيقة يوجد في الهبة الذهنية للانسان العادي قدرة على التفكير تجعل بالنسبة للفرد خلق رؤية تأملية للأشياء الخاصة به ليس فقط ممكنًا، وإنما ضرورة في ظل الظروف العادية. تساعد حركات الإستنارة العظيمة في العصور القديمة والحديثة في الإبقاء على اعتقاد واثق أن قوة التفكير في الأصول موجودة في عموم البشر والتي يمكن تنشيطها في أي وقت"[٢].

إن الميل الطبيعي نحو التفكير الأولي للفلسفة الحقيقية سمة من سمات الشباب. في السنوات اللاحقة، يتضاءل التفكير فيما يجب أن يكون "الدافع الأساسي للتفكير في الكون يثيرنا خلال تلك السنوات التي نبدأ فيها التأمل بشكل مستقل. في وقت لاحق نتركه يضعف، على الرغم من الشعور بوضوح بأننا نفقر أنفسنا ونصبح أقل قدرة على التعامل مع ما هو خير. نحن مثل ينابيع المياه التي لم تعد تجري لأنها لم تتم مراقبتها وأصبحت مختنقة بالقمامة بشكل تدريجي" [٣].

لا يتجاهل شفيتزر احتمالية أنه ربما يكون من المستحيل الوصول إلى رؤية عقلانية للعالم يستنبط الفرد من خلالها "قناعات قوية وقيمة" قادرة على إنتاج حضارة جديدة. ومع ذلك، فإن الاستيقاظ العام لتفكير من النوع الصحيح من شأنه أن يثبت خطوة لا تقدر بثمن "فما أعظم ما سوف يتم إنجازه بالفعل نحو تحسين ظروفنا الحالية لو تخلينا جميعًا عن ثلاث دقائق فقط كل مساء للتحديق في العالم اللامتناهي للسماء المرصعة بالنجوم والتأمل فيه، أو عند المشاركة في موكب جنائزي حيث يتوجب علينا أن نفكر في لغز الحياة والموت، بدلاً من الانخراط في محادثة طائشة ونحن نتبع التابوت! لن يكون للمُثُل، نتوء الحماقة والعاطفة، الخاصة بأولئك الذين يصنعون الرأي العام والأحداث العامة المباشرة، المزيد من السطوة على البشر لو بدأوا ذات مرة في

(1) Ibid, p. 88
(2) Ibid. , p 92
(3) Ibid, p. 93

التفكير في اللامتناهي والمتناهي، والوجود والتحلل، وبالتالي تعلم التمييز بين المعايير الصحيحة والمعايير الخاطئة، بين تلك التي تمتلك قيمة حقيقية وتلك التي لا تملك أية قيمة"[١].

إن التأمل المتجدد في الأسئلة الأساسية حول الحياة والوجود، والمتوافق مع التحركات الفلسفية الموجودة في الشباب، وضمن قدرة الجميع على المشاركة، هو، في رأي شفيتزر، الحاجة الأساسية للعصر. حيث يأمل أن تؤدي هذه اليقظة إلى خلق رؤية عالمية يمكن للميل الاخلاقي المتحضر بطريقة أو بأخرى أن يتجذر فيها. إذا لم يحدث ذلك، فهناك على الأقل اعتقاد واثق بأن الأفراد سيسترشدون بنظام قيم أكثر ملاءمة.

ثالثا: البحث عن تأكيد العالم وتأكيد الحياة

يفسر شفيتزر محاولات البحث عن مبرر لتأكيد الحياة والعالم يرتبط برؤية كونية، باعتبارها السمة السائدة على نحو واسع في الفلسفة الغربية. لقد اتخذ المسعى شكل إنتاج رؤية كونية أخلاقية متفائلة بحيث تتناسب أهداف البشرية مع أهداف الكون بطريقة مقنعة من الناحية المنطقية. على الرغم من ذلك فإن بحث الفكر الغربي عن تصور أخلاقي متفائل للعالم لم يتبع دائمًا بشكل علني. وغالبًا ما كان يتجسد على طول المسارات الفرعية لنظرية المعرفة والميتافيزيقيا "فقط عندما يدرك المرء بوضوح حقيقة أن الفكر الغربي لا يفكر في أي شيء آخر سوى أن يؤسس لنفسه نظرة كونية تقوم على تأكيد العالم والحياة وذات طبيعة أخلاقية، يمكن للمرء أن يدرك كيف يتم توجيهه بوعي أو بغير وعي، من خلال محاولة تفسير العالم بطريقة أو أخرى، وبمعيار ما، بمعنى توكيد العالم والحياة والأخلاق، وذلك في ظل نظريته في المعرفة، وفي ميتافيزيقاه، وفي كل حركاته بشكل عام في لعبة الحياة"[٢].

كان لفلسفة ديكارت وكانط وما بعد كانط نفس الهدف:

وعبر مناقشة مشكلة نظرية المعرفة من ديكارت إلى كانط وما بعده، يمكننا الوصول إلى السبب الحقيقي في النظرة المتفائلة للعالم، والهجوم على الاحتمال النظري لخفض قيمة عالم المعنى أو رفضه بمثل هذا العناد. من خلال إثبات مثالية المكان والزمان، كان كانط يأمل في جعل النظرة الكونية المتفائلة للعقلانية بكل مثلها ومطالبها آمنة في النهاية. بهذه الطريقة فقط يمكن تفسير أن التحقيقات الأكثر اختراقًا لنظرية المعرفة تتم من خلال الاستنتاجات الأكثر سذاجة حول الرؤية الكونية. مهما اختلفت أنظمة التفكير العظيمة بعد كانط، عن بعضها البعض في موضوعها وعملية

(1) Ibid, p. 103

(2) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p xiii

التأمل التي يتعاملون معها، متحدون في أنهم في حصونهم السحابية يتوجون النظرة المتفائلة للعالم بوصفهم حاكم الكون[١].

يلفت شفيتزر الانتباه إلى ما يعتبره حاجة البحث الغربي لرؤية كونية من أجل "التوقف" وتأمل نفسها. الوعي بما كانت تحاول فعلاً القيام به، والمشكلات التي تنطوي عليها النظرة الكونية، تؤدي إلى إدراك المهمة التي شرعت الفلسفة في إنجازها:

لو تعاملنا مع العالم وفق ما هو كائن، فمن المستحيل أن ننسب إليه معنى يكون فيه لأهداف وأغراض البشرية والأفراد معنى أيضًا. لا يمكن تأسيس أي تأكيد للعالم والحياة ولا الأخلاق على ما يمكن أن تخبرنا به معرفتنا بالعالم عن العالم. في العالم لا نستطيع أن نكتشف شيئًا من أي تطور هادف يمكن أن تكتسب فيه أنشطتنا معنى. ولا يجب اكتشاف الأخلاق بأي شكل من الأشكال في العملية الكونية. التقدم الوحيد الذي يمكننا القيام به عبر المعرفة هو وصف الظواهر التي يتكون منها العالم وآثاره بشكل أكثر دقة. إن فهم معنى الكل - وهذا ما تتطلبه النظرة الكونية - أمر مستحيل بالنسبة لنا[٢].

يقول شفيتزر "إن اليأس من محاولة إيجاد معنى للحياة ضمن معنى الكون ينشأ أولاً من حقيقة أنه في سياق الطبيعة لا يوجد أي غرضية يمكن تصورها ويمكن أن تتدخل فيها أنشطة البشر وأنشطة البشرية كلها بأي شكل من الأشكال. عاشت الكائنات البشرية في واحد من أصغر الأجرام من بين ملايين الأجرام السماوية لفترة وجيزة من الزمن. إلى متى سيستمرون في العيش؟ أي انخفاض أو ارتفاع في درجة حرارة الأرض، أي تغيير في ميل محور كوكبهم، أي ارتفاع في مستوى المحيط، أو تغيير في تكوين الغلاف الجوي، يمكن أن يضع حدًا لوجودهم. أو ربما تسقط الأرض نفسها، كما سقطت العديد من الأجرام السماوية الأخرى، ضحية لكارثة كونية مؤلمة. نحن جاهلون تمامًا بما نحوزه عن أهمية الارض. كم نحن أقل كثيرا من أن نفترض محاولة لنسبة معنى إلى الكون اللامتناهي. . . . . !

ومع ذلك، فإن عدم التناسب الهائل بين الكون والانسان ليس فقط هو ما يجعل من المستحيل بالنسبة لنا أن نمنح أهداف البشر وغاياتهم مكانا منطقيا في غايات وأهداف الكون. بل تصبح أي محاولة من هذا القبيل عديمة الفائدة بشكل مسبق بحقيقة أننا فشلنا في اكتشاف هدف عام في مسار الطبيعة. كل ما نجده من غرض في العالم ليس أي شيء سوى حالة عارضة.

---

(1) Ibid, p. 13

(2) Ibid, pp. xiv-xv

عند إنتاج وصيانة بعض أشكال الحياة، تتصرف الطبيعة أحيانًا بشكل هادف بطريقة رائعة. لكن لا يبدو أنها عازمة على توحيد هذه الحالات من الغائية بأي حال من الأحوال التي يتم توجيهها إلى أهداف مفردة في غرض جماعي. لم تتعهد بترك الحياة تندمج بالحياة لتشكيل حياة جماعية. إنها قوة إبداعية رائعة، وفي نفس الوقت قوة مدمرة بلا معنى. نحن نواجهها في حيرة مطلقة. ما هو مليء بالمعنى داخل اللامعنى، اللامعنى داخل ما هو مليء بالمعنى: تلك هي الطبيعة الأساسية للكون[١].

هذه النتيجة الصادمة للمعرفة، هي أننا "يجب أن نربي أذهاننا على النبذ التام لأي تفسير أخلاقي متفائل للعالم. يظهر عنصر الشك "لم يتبق أمامنا شيء سوى الاعتراف أننا لا نفهم شيئًا عن العالم، وغارقون في ألغاز كاملة. أصبحت معرفتنا موضع شك"[٢].

وبالتالي فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل لايزال الأمل في بلوغ تأكيد العالم والحياة ممكنا؟. يرى شفيتزر، الذي يعتقد أنه أول من قام بذلك من بين مفكري القرن العشرين، أن الفلسفة الإيجابية للحياة، أو "الرؤية المتفائلة للحياة" متوافقة مع الاستسلام للشك فيما يتعلق بما يتم الوصول إليه عبر المعرفة عن العالم. يمكن لرؤية الحياة أن تواصل رحلتها بشكل مستقل صوب الرؤية الكونية. في الواقع، لم يُشتق الأول أبدًا من الأخير. بل العكس هو الصحيح. ما تم طرحه كنظرة للعالم كان تفسيرًا للعالم من منظور الحياة. ونُسب التفسير الأخلاقي المتفائل للحياة إلى الرؤية الكونية في تحدٍ للحقائق. وكشف التفكير المتفائل عن نفسه متنكرًا في زي المعرفة، وعند كانط في هذه القوة المفرطة للمعرفة، والتي كانت تمارس حتى ذلك الحين بسذاجة، وتم العمل بها بشكل منهجي. تعني فلسفته في "مسلمات العقل العملي" أن الإرادة تدعي لنفسها الكلمة الحاسمة في التصريحات الأخيرة عن الرؤية الكونية. تمكن كانط فقط من ترتيب الأمر بذكاء بحيث لا تفرض الإرادة أبدًا تفوقها على المعرفة، ولكن تتلقاها من الأخير باعتبارها هدية مجانية، ومن ثم الاستفادة منها في عبارات منتقاة مختارة بعناية. إنها تستمر كما لو أنها تم التوسل بها من قبل العقل النظري لتقديم الحقائق الممكنة مع الواقع الذي ينتمي إلى الحقائق التي هي من ضرورات الفكر. وعند فخته تملي الإرادة نظرتها الكونية على المعرفة دون أي اعتبار لفنون الدبلوماسية[٣]. وفي

(1) Ibid. , pp. 204-205
(2) Ibid, p. 205
(3) Ibid, p. 206

الفلسفة البراجماتية لوليم جيمس تعترف الإرادة بأسلوب نصف ساذج ونصف ساخر بأن كل المعرفة التي تدعيها نظرتها للكون قد أنتجتها بنفسها[١].

يرى شفيتزر أن التفسير الأخلاقي المتفائل للعالم وتأكيد العالم والحياة نتيجة ومظهرًا على التوالي لما يشير إليه بـ "قناعات تُعطى في إرادة الحياة"، وبالتالي يتم توجيه الانتباه إلى الداخل، "إن الطبيعة الأساسية لإرادة الحياة هي التصميم على أن تعيش حياتها إلى أقصى حد ممكن. إنها تحمل في داخلها الدافع لإدراك نفسها بأعلى قدر ممكن من الكمال. في الشجرة المزهرة، في الأشكال الغريبة للميدوسا، في نصل العشب، في البلور؛ في كل مكان تسعى جاهدة للوصول إلى الكمال الذي طبعت به. في كل ما هو موجود توجد قوة خلاقة في العمل تحددها المثل العليا"[٢].

يبدأ الطفل المولود حديثًا الحياة في حالة "تأكيد غير متطور للعالم والحياة" وهذا "طبيعي". ولكن لاحقًا، مع تطور قوى التأمل، يتم الكشف عن الحقيقة المتشائمة للمعرفة، "تجذبنا الحياة بآلاف التوقعات، ولا تكاد تحقق منها واحدًا . . . الاضطرابات وخيبة الأمل والألم هي نصيبنا في فترة زمنية قصيرة بين دخولنا إلى الحياة وخروجنا منها. ما هو روحي هو في حالة مخيفة من الاعتماد على طبيعتنا الجسدية. وجودنا تحت رحمة أحداث لا معنى لها ويمكن أن تنهيها في أي لحظة"[٣].

تنتشر أفكار الانتحار- غالبًا أكثر مما هو معلن. لكن عادة ما يسود التبجيل الغريزي لحياة المرء، وأحيانا تنخفض الطاقة وتقل قيمة إرادة الحياة.

على حد تعبير شفيتزر، "يصبح التيار مستنقعًا". وبالتالي، فإن الحاجة لإطلاق النضال الفطري لإرادة الحياة من أجل التمظهر في "قوة جديدة وأعلى" لا تعتمد على المعرفة حول العالم الخارجي. يجب أن يكون الداخلي هو المصدر والدليل، "المسار الصحيح والواضح يجب أن يعتمد على قبول الأفكار التي يتم تقديمها في إرادتنا للعيش باعتبارها النوع الأعلى والحاسم من المعرفة"[٤].

إن مهمة العقلانية الجديدة هي الوصول إلى "الوضوح حول إرادة الحياة الموجودة بداخلنا، التفكير في" الأفكار الواردة فيها و"الاستسلام" لها. إن تجربة إكراه إرادة الحياة المكتسبة بهذه الطريقة "كافية في ذاتها". يكتسب الوجود معنى - من الداخل إلى الخارج ويحمل سببًا أصيلًا لا يحتاج إلى مزيد من التبرير.

---

(1) Ibid, p. 207

(2) Ibid, p. 213

(3) Ibid, p. 210

(4) Ibid, p. 213

إن شفيتزر يقدم فهما جديدا للوعي يتولد عن نقطة بداية مختلفة عن تلك التي أسسها ديكارت، حيث يهاجم الكوجيتو الديكارتي واصفا إياه بأنه "الافتراض الأغبى من بين كل الافتراضات الأساسية للفلسفة!"[١]. علاوة على ذلك، "لقد بنى ديكارت هيكلًا اصطناعيًا بافتراض أن الشخص لا يعرف شيئًا [في البداية] ويشك في كل شيء، سواء خارج نفسه أو داخلها"[٢].

وفقا لشفيتزر، ليس الوعي صفحة بيضاء من زمن قبلي خالص أو جوهر بسيط كما رأى كانط. بل يؤكد أنه "عندما أبحث عن الحقيقة الأولى للوعي، فإن الأمر لا يتعلق بمعرفة ما أفكر فيه، بل بأن أتأمل بنفسي . . . [عندئذٍ اكتشف] حقيقة الوعي البسيطة وهي أنا أريد أن أحيا"[٣].

إن المبدأ الأول لأنطولوجيا شفيتزر هو في الواقع توليف ديالكتيكي للأنا الديكارتية المدركة للذات مع إرادة شوبنهاور الكونية للحياة، إنها صيغة "أنا + إرادة الحياة" التي تفسر الوعي. إنه يصف ما أسماه هايدجر "الوجود" [دزاين] الحياة. ومع ذلك، وعلى النقيض منه، يقدم شفيتزر الجوهر الداخلي لكل إنسان باعتباره رابطة فريدة ومعقدة تتألف من عوامل بيولوجية وتاريخية وثقافية وخيط رفيع واحد من الإرادة المشتركة التي وحدت كل الحياة كحياة.

يقدم شفيتزر شيئًا يشبه دازاين هايدجر، حيث يكون الوعي نورا ناشئًا عن أصول محددة تاريخيًا. الفرق الرئيسي هو أن شفيتزر لا يغلق أصل الدازاين تمامًا، لكنه يترك ذلك الخيط الرفيع من الإرادة الكونية لتتبع طريق العودة إلى الانسانية المشتركة من خلال حدس ما قبل العقلاني.

في كتابه "البحث عن يسوع التاريخي"، رأى شفيتزر أن "النظرة إلى العالم تتكون من إرادة تخترق وتشكل كيان أشكال الفكر المعاصرة المتاحة [للغة والثقافة]"، وبالتالي يصبح الفرد متماهيا مع العوامل المحددة تاريخياً وثقافياً ومتمايزا عنها"[٤]. تتضمن كل رؤية للعالم كلاً من العناصر المتغيرة الناشئة عن تاريخها وبيولوجيتها بالإضافة إلى الثابت الدائم غير المتغير للإرادة الكونية الموحدة. وفي معارضة مباشرة للفيلسوف الوجودي جان بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠)، رأى شفيتزر أن التاريخية لا

(1) Schweitzer, Albert. The Ethics of Reverence for Life, The Philosophy of Civilization, II, C. T. Campion(trans) , London: Adam and Charles Black, Ltd, 1946, p. 228

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 227

(4) A1bert Schweitzer,The Quest of the Historical Jesus, W. Montgomery, J. R. Coates, SusanCupit and John Bowden (Eds.) , London, UK: SCM Press, 2000, p. 481

تستوعب الماهية بالكامل. تبقى الانسانية الأساسية حتى لو افترضنا أن الوجود وجودًا محددًا ومشروطًا تاريخيًا كموضوع للشعور الداخلي – أي أن "أريد أن أعيش" هي الحقيقة الأولى للوعي. القاسم المشترك الذي يوحد كل الماهيات، إنه الإرادة الكونية الوحدوية. يظل دائمًا متاحًا لذوي التجربة، ليس من خلال العقل المعرفي والعقلاني، ولكن من خلال حدس ما قبل العقلاني.

رابعا: تقديس الحياة: المبدأ الأساسي للأخلاق

يعرف شفيتزر "الأخلاق" بأنها: "نشاط الانسان الموجه لضمان الكمال الداخلي لشخصيته"[١]. ربما يكون الجهد الموجه نحو الكمال الذاتي في الغالب نفيا للعالم والحياة أو تأكيدا للعالم والحياة. تميل فلسفات نفي العالم والحياة، مثل فلسفة شوبنهاور والهندوسية، إلى تحقيق الرفاه الفردي عن طريق الانسحاب من "النشاط الموجه نحو العالم، و"انخفاض قيمة الميل إلى النشاط". إنهما يمثلان أخلاقيات "الكمال الذاتي السلبي، من خلال التحرر الذاتي الداخلي من العالم (الاستقالة). لا ينبغي للفرد أن يقلق نفسه بشأن المجتمع والأمة والبشرية؛ "عليه فقط أن يسعى ليختبر في نفسه سيادة الروح على المادة". [٢]

على الجانب الآخر، كان الهدف الرئيسي للبحث الأخلاقي الغربي منذ القرن التاسع عشر هو البحث عن الحاجة إلى الإيثار أو تكريس الذات لأفراد المجتمع والمجتمع. كان الافتراض السائد هو وجوب ألا يقتصر اهتمام السلوك البشري الصحيح على رفاهيتنا ولكن أيضًا على رفاهية الآخرين ورفاهية المجتمع الانساني ككل[٣]. يتم التأكيد على الأخلاقية النشطة التي تؤكد العالم والحياة. ينطوي الجهد الموجه نحو الكمال الذاتي، وبالتالي الحضارة، على "كمال تلقائي. . . للعالم"[٤].

يرى شفيتزر أنه لا الأخلاقيات المتنوعة للكمال السلبي للذات ولا أنظمة الأخلاق النشطة المقدمة حتى الآن مرضية تمامًا، حيث تفتقر أخلاقيات الكمال الذاتي إلى المحتوى. بعبارة أخرى، إنها لا تمنح الإيثار الاهتمام الكافي. لم يصل الموقف النفعي الاجتماعي، على الرغم من أنه يحدد محتواه منذ البداية، إلى موقف "يتأسس على الفكر". ومن ثم نشأ السؤال هل يمكننا التوصل إلى اتفاق بين مطالب كل من الإيثار وكمال الذات يكون قادرا على الإقناع العام؟. يعتقد شفيتزر أن التفاني والكمال الذاتي يمكن أن ينجحا في الاختراق المتبادل للفكر، ولكن هذا لن يتحقق إلا مع اكتشاف

(1) Schweitzer, The Decay and Restoration of Civilization, p. 83

(2) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 11

(3) A1bert Schweitzer, The Teaching of Reverence for Life, Richard and Clara Winston(trans), New York: Ho1t, Rinehart and Winston, Inc, 1965, p. 9

(4) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 11

"المبدأ الأساسي الصحيح للأخلاق، "ما هو العنصر الخير المشترك بين الأشياء المتشعبة التي نشعر بأنها خيرة؟ هل هناك مثل هذا المفهوم الصالح عالميًا للخير؟ إذا كان هناك، فممَ يتكون +؟ وإلى أي مدى هو حقيقي وضروري بالنسبة لي؟ ما هو تأثيره على سلوكي وأفعالي العامة؟ إلى أي علاقات بالعالم سيحملني"[١].

إن المبدأ الأساسي للأخلاق لا يحتاج إلى دعم خارج ذاته، ويوحد في حد ذاته مجموع المطالب الأخلاقية، ويجب الاعتراف به "باعتباره ضرورة للفكر"، ويجب أن يقود الانسان إلى صراع وتفاهم عملى وحيوي لا ينقطع، مع الواقع "يجب ألا يكون المبدأ الأساسي الحقيقي للأخلاق شيئًا صالحًا عالميًا فحسب، بل يجب أن يكون شيئًا أساسيًا تمامًا وداخليا، والذي، بمجرد أن يشرق على الانسان، لا يفلت أبدًا من قبضته، والذي يسير بطبيعة الحال كخيط عبر كل تأملاته التي لا تدع نفسها تنحرف جانبًا، والتي تتحداه باستمرار لتجريب الاستنتاجات على الواقع"[٢].

ويفسر شفيتزر الحاجة إلى مبدأ أخلاقي أساسي على النحو التالي، "لقرون عديدة، كان البشر الذين يجوبون البحار يرشدون أنفسهم بالنجوم. ومع الزمن ارتقوا فوق هذه الطريقة غير الكاملة عبر اكتشاف الإبرة المغناطيسية التي بحكم مبدأها الطبيعي للنشاط وجهتهم نحو الشمال. يمكنهم الآن معرفة موقعهم في أحلك ليلة في أبعد بحر. هذا هو نوع التقدم الذي يجب أن نسعى إليه في الأخلاق. وطالما أننا لا نملك سوى نظام أخلاقي للأقوال الأخلاقية، نوجه مسارنا بالنجوم، والتي، رغم كونها رائعة في لمعانها، لا تعطينا سوى إرشادات يمكن الاعتماد عليها بدرجة أو أخرى، ويمكن أن يخفيها الضباب المتصاعد عنا. كما نعرف بخبراتنا الحديثة، أثناء الليل العاصف، تترك النجوم البشرية تترنح. ومع ذلك، إذا كان لدينا نظام أخلاقي في حوزتنا وهو ضرورة للفكر ومبدأ يتضح داخل أنفسنا، فهناك يبدأ تعميق أخلاقي بعيد المدى لوعي الأفراد، وتطور أخلاقي ثابت ضمن البشرية"[٣].

يعتقد شفيتزر أن الإدراك الواعي والتحول إلى ما هو أخلاقي حقًا ينشأ فقط من نوع معين من المعرفة، وجوهر هذه المعرفة بالنسبة للانسان هو تحقيق فهم للروح في مواجهة حقيقة "أن كل ما هو موجود، مثله، هو تعبير عن إرادة الحياة"[٤]، بطريقة ربما يعرفها الانسان غير المتعلم أكثر من المتعلم، "إن الانسان غير المتعلم الذي يطغى عليه سر إرادة الحياة الذي يثير كل ما حوله عند رؤية شجرة منبتة، يعرف

(1) Ibid, pp. 23

(2) Ibid, p 40

(3) Ibid, p. 39

(4))Albert Schweitzer, Out of my Life and Thought, Antje Bultmann Lemke(trans) , London: TheJohns Hopkins University Press, 1998, p. 233

أكثر من العالم الذي يدرس تحت المجهر أو عبر النشاط الفيزيائي والكيميائي آلاف من أشكال إرادة الحياة، ولكن مع معرفته لـدورة حياة هذه المظاهر من إرادة الحياة، هو غير متأثر بإشكالية أن كل ما هو موجود هو إرادة الحياة، بينما هو منتفخ بالغرور في قدرته على الوصف الدقيق لجزء من مسار الحياة"[١].

إن التأمل في سر إرادة الحياة البادي حولنا يقودنا إلى الالتزام بتقديس الحياة. ومن ثم تصبح روحانية الاتحاد الأخلاقي بالوجود هي النتيجة" دع الانسان ولو لمرة يشرع في التفكير في سر حياته والروابط التي تربطه بالحياة التي تملأ العالم، ولن يسعه إلا أن يطبق مبدأ تقديس الحياة على حياته الخاصة والحيوات الأخرى التي تدور في فلكه، وتجسيد هذا المبدأ عبر التأكيد الأخلاقي للحياة"[٢].

في فقرة رئيسة، يشرح شفيتزر التحول من العقلانية إلى اللاعقلانية الروحية أو ما يعتقد "سيفر" أن من الأنسب أن يطلق عليه "فوق العقلاني" "تمر المعرفة الحقيقية عبر التجربة. طبيعة المظاهر لا أعلمها، لكنني أتصورها بالتوافق مع إرادة الحياة الموجودة بداخلي. من ثم تصبح معرفة العالم تجربة بالعالم. لا تسمح لي المعرفة التي تتطور إلى تجربة بالبقاء في مواجهة العالم باعتباري إنسانًا يعرف بشكل مجرد بل تفرض على علاقة داخلية بالعالم وتملأني بإجلال الإرادة الغامضة للحياة الموجودة في كل شيء. إنها تجعلني أفكر وأتساءل. تترك يداي منطلقتان. لا يمكن أن ترافقني أكثر. إرادتي للحياة يجب أن تجد الآن طريقها حول العالم بنفسها"[٣].

إن تجربة الإلزام بإبداء توقير حياة الآخرين تكشف الأخلاق للانسان، وفي وعي إرادة المحبة، يصبح تقديس الحياة واضحًا باعتباره المبدأ الأساسي لـلأخلاق "من الجيد الحفاظ على الحياة ودعمها؛ وإنه لأمر سيء تدمير الحياة أو إعاقتها"[٤]. كل ما يمكن وضعه تحت وصف الصيانة المادية أو الروحية أو تحفيز الحياة، والجهد المبذول للوصول بها إلى أعلى مستوياتها، يعبر عن ماهية الخير. وعلى النقيض يتمثل الشر في التدمير المادي أو التدمير الروحي أو عرقلة الحياة، وإهمال محاولة الوصول بها إلى أعلى قيمتها.

وبينما يضع تقديس الحياة على عاتق الانسان مسؤولية تجاه زميله الانسان "غير محدودة لدرجة أنها مرعبة"[٥]، فإنه كذلك يضع الانسان في موقف تقديس للعالم الخارجي بأسره، وصولاً إلى أدنى مظاهر الحياة، فكل الوجود مقدس بالنسبة للانسان

(1) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 241

(2) Schweitzer, Out of my Life and Thought, pp. 233-234

(3) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 241-242

(4) Ibid, p. 242

(5) Ibid, p. 254

الذي يقدس الحياة " يصبح الانسان أخلاقيًا حقًا فقط عندما يطيع القيد المفروض عليه لمساعدة كل الحياة التي يمكنه أن ينقذها، وعندما يخرج عن طريقه لتجنب إيذاء أي شيء حي. إنه لا يسأل إلى أي مدى تستحق هذه الحياة أو تلك التعاطف باعتبارها ذات قيمة في حد ذاتها، ولا إلى أي مدى يمكن أن تشعر. الحياة في ذاتها مقدسة بالنسبة له. إنه لا يكسر بلورات جليدية تتألق في الشمس، ولا يقطع أوراق شجرتها ولا يقطف أي زهرة، ويحرص على عدم سحق أي حشرة أثناء سيره. إذا كان يعمل على ضوء المصباح في أمسية صيفية، فإنه يفضل إبقاء النافذة مغلقة واستنشاق الهواء الخانق، بدلاً من رؤية حشرة تسقط على طاولته بأجنحة مقطوعة ومحروقة"[١].

"إذا خرج إلى الشارع بعد عاصفة ممطرة ورأى دودة ضلت طريقها هناك، فإنه يعتقد أنها ستجف بالتأكيد في ضوء الشمس، إذا لم تعد سريعا إلى التربة الرطبة التي يمكن أن تزحف إليها، لذا فإنه يساعدها على العودة من حجارة الرصف القاتلة إلى العشب الأخضر. إذا مر بحشرة سقطت في بركة، منحها الوقت ليوصلها إلي ورقة أو ساق تتسلق عليها وتنقذ نفسها"[٢].

لا يخشى الانسان الذي يقدس الحياة على نفسه من تهمة الإفراط في العاطفة:

"إنه لا يخشى السخرية منه باعتباره مرهف الحس. إن قدر كل حقيقة أن تكون موضع سخرية عندما يتم الإشادة بها لأول مرة. كان من الغباء أن نفترض أن البشر الملونين هم بشر بالفعل ويجب معاملتهم على هذا النحو. فما كان في يوم من الأيام حماقة أصبح الآن حقيقة معترف بها. يعتبر اليوم من قبيل المبالغة إعلان الاحترام المستمر لكل شكل من أشكال الحياة باعتباره المطلب الجاد للأخلاق العقلانية. لكن سيأتي الوقت الذي يندهش فيه الناس من أن الجنس البشري قد أمضى زمنا طويلا قبل أن يدرك أن الأذى الطائش للحياة يتعارض مع الأخلاق الحقيقية. الأخلاق في شكلها غير المشروط هي مسؤولية ممتدة تجاه كل ما هو حي"[٣].

تنتج الحقيقة المجردة للإلزام الداخلي بتوقير الحياة عن "شعور بالمسؤولية لا يتوقف في أي مكان أو زمان عن التأثير عليها. إن عدم الأهمية البادية للعمل الأخلاقي للإنسان في سياق الأحداث الكونية والتدمير المستمر للحياة، والتي بجانبها يصبح أي جهد تافه بالفعل، لا داعي لإيقافه. إرادة الحياة التي ترغب في أن تصبح واحدة مع إرادات الحياة الأخرى هي النور الذي يضيء في الظلمة، حيث يمكن لإنسان توقير الحياة أن يشق طريقه عبر "فوضى لا نهاية لها من المعضلات، والخروج من

(1) Albert Schweitzer, The Ethics of Reverence for Life, p. 243

(2) Ibid, pp. 214-215

(3)) Ibid, p. 215

"الرعب غير المفهوم للوجود". مع ذلك، فإن "الصراع القائم بداخلنا بين التفاؤل والتشاؤم لا يتم خوضه أبدا إلى نهاية. نتجول دائمًا على الركام المنزلق فوق هاوية التشاؤم. عندما يقع ما نختبره في وجودنا، أو نتعلمه من تاريخ البشرية، على إرادتنا في الحياة بشكل قمعي ويسلبنا نضارتنا وقوتنا على التداول، ربما نفقد السيطرة، وننجرف بالصخور المتحركة إلى الأعماق"[١].

يشير شفيتزر إلى مصدر الحيوية والمثابرة الممنوحة من خلال تقديس الحياة في مواجهة معضلة الانسان الوجودية "كلما كرست حياتي نفسها بأي شكل من الأشكال للحياة، فإنني سأختبر اتحاد إرادتي المحدودة في الحياة بالإرادة اللانهائية التي تكون فيها الحياة واحدة، وأنا استمتع بشعور بالانتعاش الذي يمنعني من التلهف في صحراء الحياة"[٢].

وعند التطبيق العملي لتقديس الحياة، تنشأ الضرورة دائمًا للاختيار بين أهون الشرور وأعظمها، فأنا – شفيتزر متحدثا عن نفسه - "سأشتري من السكان الأصليين "نسر سمكي صغير" كانوا قد اصطادوه على ضفة رملية، من أجل إنقاذه من بين أيديهم القاسية. لكن علي الآن أن أقرر ما إذا كنت سأتركه يجوع، أم سأقتل كل يوم عددًا من الأسماك الصغيرة، من أجل إبقائه حيا"[٣].

وتبرز نفس المشكلة أيضًا فيما يتعلق بالمدى الذي عنده يمكن تبرير الحفاظ على حياة الفرد وتحسينها على حساب حياة الآخرين. فعلى الرغم من أنه يمكن تحقيق الكثير من الخير دون التضحية بأكثر من شعرة متساقطة أو "رقاقة جلد ميت"[٤]، فبألف طريقة يتعارض وجودي مع وجود الآخرين. لقد فرضت عليّ ضرورة تدمير وإيذاء الحياة. إذا مشيت على طول طريق لم أسر فيه من قبل، فإن قدمي ستجلبان الدمار والألم للمخلوقات الصغيرة التي تسكنه. ومن أجل الحفاظ على وجودي الخاص، يجب أن أدافع عن نفسي ضد الوجود الذي يؤذيه. . . أحصل على طعامي عن طريق تدمير النباتات والحيوانات. وسعادتي مبنية على إيذاء رفاقي[٥].

يعتقد شفيتزر أن التوازن بين تأكيد الحياة وإنكارها لا يمكن أن يخضع للقواعد واللوائح. أي محاولة من هذا القبيل تتم فقط على حساب فقدان العفوية و"السمة الحيوية للأخلاق". فالأخلاق ليست عقلانية. صحيح أنها تنبع من الفكر، لكن الروحانية

(1) Ibid, p. 194
(2) Ibid, p. 217
(3) Schweitzer, Out of my Life and Thought, p. 236.
(4))Schweitzer, Civi1ization and Ethics, pp. 249-250
(5))Ibid, p. 250

الأخلاقية الناتجة عن تقديس الحياة ليس نتيجة منطقيَّة، وأي شخص يقوم برحلة إلى الأخلاق الحقيقية يجب أن يكون مستعدًا للتنقل في دوامة اللاعقلاني[١].

ويعتقد شفيتزر أن المحاولات المتكررة من قبل الفكر الأخلاقي لتقديم دليل لمدونة موضوعية للسلوك الأخلاقي قد أنتجت صراعا مع الأخلاق النسبية التي تؤكد أن الضرورة غير الأخلاقية تتعلق بالأخلاق حقًا. إن حماسة تقديس الحياة هي للأخلاق المطلقة. فقط دعم الحياة هو أخلاقي حقا. أي تدمير أو إيذاء للحياة هو شر دائمًا. يؤكد شفيتزر على الأهمية التي يوليها لموقفه "يصبح اليوم الذي فيه . . . يتم الاعتراف به على نحو عالمي، ويميز حتى يكون مرئيًا للجميع، هو اليوم الأهم في تاريخ البشرية. إن الصراع الأخلاقي لم يتم إلغاؤه. حتمية التأكيد على الحياة على حساب نفي الحياة دائمًا مناسبة للشعور بالذنب. يجب أن يكون الاختيار بين ارتكاب أحد الشرين مسألة شخصية بالضرورة. ووفقا لذلك، يوضح شفيتزر الأساس الوحيد الذي يمكن أن يستند إليه الفرد الأخلاقي في هذا الاختيار الذاتي "ليس بتلقي تعليمات حول الاتفاق بين الأخلاقي والضروري، سيحرز الانسان تقدمًا في الأخلاق، ولكن فقط: بالمجيء للسماع بشكل أكثر وضوحا لصوت الأخلاق، بأن يصبح محكوما بالشوق أكثر فأكثر للحفاظ على الحياة وتعزيزها، وأن نصبح أكثر صلابة فأكثر في مقاومة ضرورة التدمير أو إيذاء الحياة. . . لا أحد يستطيع أن يقرر له عند أي نقطة، في كل مناسبة، أين يكمن الحد الأقصى لإمكانية استمراره في الحفاظ على الحياة وتعزيزها. يجب عليه وحده أن يحكم على هذه القضية عن طريق السماح لنفسه بأن يسترشد بمشاعر أعلى مسؤولية ممكنة تجاه الحياة الأخرى[٢].

وبالتالي، فإن الأخلاق تتشكل في موقف قوي لا لبس فيه لتقديس كل الوجود. يولد هذا التقديس في تأمل روحاني يجلب الوعي ويقوي الشعور الأساسي بتضامن الحياة. وبدون هذا الشعور المتطور بالتضامن لا يمكن للإنسان أن يكون حقاً أن يقول إنه قد وصل إلى معرفة.

خامسا: مركزية الانسان Anthropocentrism

رأى شفيتزر أن البشر يتمتعون بمكانة خاصة أعلى من الحيوانات الأخرى لأن جنسنا البشري وحده لديه القدرة على إدراك الإرادة العامة للحياة، وهذا ما يميزنا عن الكائنات التي تتساوى في إرادتها في الحياة " تعلم الطبيعة الأنانية القاسية، التي لا تتوقف أبدا إلا لفترة قصيرة بسبب الإلحاح الذي وضعته في مخلوقاتها لتقديم الحب ومساعدة صغارها عندما تدعو الحاجة لذلك. يحب الحيوان صغاره إلى درجة

(1) Ibid, p. 223

(2) Ibid, p. 251

التضحية بالنفس، لكنه لا يمكنه إبداء التعاطف إلا في هذه الحالة فقط، وهو ما يعني عدم قدرته على إبداء التعاطف مع مخلوقات لا علاقة له بها، "إن العالم، المستسلم للأنانية الجاهلة، يشبه الوادي الذي يكتنفه الظلام. فقط على القمم هناك ضوء. يجب أن يعيش الجميع في ظلام. مخلوق واحد ربما يصعد ليرى النور: المخلوق الأعلى، الانسان. إنه يتمتع بمعرفة تقديس الحياة. ربما يطمح إلى معرفة المشاركة والرحمة، ربما يخرج ويتجاوز الجهل الذي تضعف فيه بقية المخلوقات. . . هنا، في [هذا] الوجود الواحد، تأتي الحياة على هذا النحو إلى وعي ذاتها"[١].

يمتلك البشر وحدهم القدرة على إدراك الإرادة الكونية للعيش، وهذا يعني بالنسبة لشفيتزر أن الجنس البشري يصبح الطرف المفكر في الإرادة التطورية " إنني أصبح قوة خيالية مثل تلك التي تعمل بشكل غامض في الطبيعة، ومن ثم فإنني أعطي لوجودي معنى من الداخل [عند توجيهه] إلى الخارج"[٢]. إن المركزية البشرية في هذا البيان واضحة. لكنها ليست تمجيدًا للجنس البشري، بل فقط تحديد مسؤولية خاصة لأولئك الذين يفكرون تجاه الإرادة الإبداعية اللاواعية والمتقلبة للطبيعة. ربما يكون هذا سبب في كثير من الأذى الذي تسببنا فيه، وقد حدث بالفعل. لم يحدد شفيتزر الاتجاه الذي يجب أن يسلكه الفكر البشري في المحيط الحيوي، لكن مركزيته لا تزال مرتبطًة بتقديس الحياة. يشير شفيتزر إلى أن وكالتنا الإبداعية لا تجد تحقيقها إلا عندما يتم توجيهها بإيثار صوب المحيط الحيوي.

إن مركزية شفيتزر ليست مركزية الهيمنة التي يخشاها دانسديل؛ لأنه كما كتب شفيتزر، "من بيننا [ ] كائنات قادرة على التحرك بحرية وقادرة على العمل الهادف المدروس مسبقًا، لقد منح الدافع إلى الكمال لنا بطريقة تجعلنا نسعى إلى الارتقاء بأنفسنا وكل شيء معرض لتأثيرنا إلى أعلى مستوياته وقيمته الروحية"[٣]. هذا هو التواضع والإيثار، وليس تعظيم وتمييز للجنس البشري فوق أشكال الحياة الدنيا.

ولهذا السبب، فإن "الأخلاق تتشكل عبر تجربتي في الالزام على أن أظهر لجميع الراغبين في العيش نفس الاحترام الذي أظهره تجاه نفسي"[٤]. هذه إذن هي الطبيعة الحقيقية لفلسفة شفيتزر، عندما أكرس حياتي نفسها بأي طريقة كانت للحياة، فإن خبراتي المحدودة في إرادة الحياة تتحد مع الإرادة اللانهائية التي تصبح فيها كل الحياة واحدة. تعكس فلسفة شفيتزر علاقات القوة التي عادة ما تكون متوقعة من المركزية

(1) Albert Schweitzer, A Place for Revelation: Sermons on Reverence for Life, David LarrimoreHolland(trans) , New York: Macmillan, 1988, p. 16

(2) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 214

(3) Ibid, p. 265

(4) Ibid, p. 242

البشرية. فلأن البشر هم أولئك الذين يفكرون في الإرادة اللاواعية للطبيعة، يقع على عاتقهم معالجة المعاناة والظلم في العالم، سواء عالم الطبيعة أو المجتمع البشري أيضًا.

البشر وحدهم لديهم القدرة على التصرف كوكلاء أخلاقيين؛ ولهذا فإن كل وكيل أخلاقي محتمل يتم توفيره يخلق فرصة لمزيد من التفعيل لأخلاقيات تقديس الحياة. هذا هو السبب في أن أخلاقيات شفيتزر تجعل إنقاذ حياة الانسان أهم أهدافها. يمكن الاستدلال من حياة شفيتزر على أنه يوجه الوكلاء الأخلاقيين لتفضيل تلك الحيوانات التي يمكن أن تعاني، مع إعطاء الأولوية الأخلاقية بما يتناسب مع وعي تلك الحياة غير البشرية - الرئيسيات والثدييات العليا على الأسماك والحشرات على سبيل المثال. على الرغم من ذلك، فإن الدعوة إلى المسؤولية الأخلاقية لا حدود لها، ولن يؤيد شفيتزر أي نوع من الأخلاق النسبية أو تحديد أولويات الإيثار. إنه يحذر قراءه من أنه حتى الديدان المحتضرة على رصيف مشمس يجب أن تثير شفقتنا الشديدة، وأنه لا ينبغي قطف زهرة واحدة للتسلية، لأنهم "من غير الممكن أن يشعروا أو يكتسبوا رقة الإحساس حتى لو لم نتمكن من إثباتها؟"[١].

وفي الوقت الذي يعلي فيه شفيتزر من تفرد الذات الانسانية، نجد كثيرا من فلاسفة البيئة أمثال: سنجر وتايلور، في معرض نقدهم لغطرسة مركزية الذات الانسانية في تعاملها مع عالم الموضوعات يستندون إلى نظرية التطور الداروينى، التي تؤكد أن الانسان ينحدر من أصول حيوانية، فهو نتاج لتطور بيولوجي طويل، وينطلقون من هذه النظرية لإلغاء أي سمو عقلي أو بيولوجي أو حتى لغوي للإنسان على باقي الحيوانات. فامتلاك العقل، واستخدام الأدوات، واللغة، وحتى الشعور بالزمان، هي خواص مشتركة بين الانسان وبعض الحيوانات من وجهة نظر بيتر سينجر، إذ يرى " أن بعض القردة تستطيع أن تتواصل معنا باستخدام اللغة الانسانية (. . .) وتستخدم بعض القرود أيضا إشارات لتشير إلى أحداث الماضي والمستقبل"[٢].

لا يقف سنجر وحيدا في صف القائلين بالمساواة بين البشر والحيوانات وإلغاء الامتيازات بينهما، بل ينضم إليه تايلور قائلا:" تقف العلوم البيولوجية الحديثة في وجه الانفصال الكلي بين البشر والحيوانات، فالثدييات لا تعرض فقط أدلة الشعور باللذة والألم، لكن سلوكها الخارجي وبنية المخ والجهاز العصبي يشير إلى أنها تمتلك العديد من المشاعر مثل: الخوف، والغضب، والقلق، إنها تمتلك أيضا قوى للذكاء

---

(1) Schweitzer, Place for Revelation, p. 25

(2) Peter Singer, Practical Ethics, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 111-112

هذه الترجمة نقلا عن وجدي خيري نسيم، الإيكولوجيا العميقة عند أرني نيس: دراسة في فلسفة البيئة المعاصرة، بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة الفيوم، مج ١٣، ع١ (يناير) ٢٠٢١، ص١٤٨٣

والتفكير"[١]. بالتأكيد، لا يعد غرض تايلور وسنجر هو التقليل من شأن الانسان، بل تحذيره من مغبة التطاول على الأصول التي أنحدر منها، ومن تطاوله على الأنظمة الإيكولوجية التي يعيش في كنفها، وأصبح يهدد توازنها واستقرارها، لأن هذا سيعصف به وبها في نهاية المطاف. فهدفهما هو الحد من الشعور بالتفوق والتعالي ضمانا لاستمرارية الحياة، والعيش في انسجام مع الطبيعة وباقي الموجودات الحية.

إذن، ينطلق الفلاسفة والمفكرون الذين يدعون للمساواة بين البشر والحيوانات من تقدم علوم البيولوجيا وما تذهب إليه من وجود تشابهات كبيرة بينهما في البنية والوظيفة، وكذلك من تقدم العلوم السلوكية التي تدعي مقدرة بعض الحيوانات على التعلم، وامتلاكها لغة للتواصل، واستخدام الأدوات؛ لكن امتلاك اللغة واستخدام الأدوات ليس مسوغا كافيا، من وجهة نظر جيمس تريفل، لإلغاء التمايزات بين البشر والحيوانات " فهناك فرق شاسع جدا في صنع الآلات بين حالات الشمبانزي الذي يستخدم عصا لجمع النمل الأبيض، وحالة الانسان الذي يخترع طائرة نفاثة أو ناطحة سحاب (. . .) فمن قمة سلمنا، سننظر نحو الأسفل عبر امتداد الأفرع، وسنرى أنفسنا كنتيجة فريدة للتطور العضوي، تشبه، وفي الوقت نفسه تختلف عن كل ما عداها من أشكال الذكاء والوعي في هذا الكون"[٢].

أقام شفيتزر توترًا ثنائيًا قويًا بين التعاطف اللامحدود والاستجابة الأخلاقية التي تتناسب عمومًا مع الإحساس النسبي بالحياة غير البشرية. أثارت إحدى نتائج ذلك عددا من الانتقادات: كيف يتعامل الشخص مع مشاعر الذنب الشديدة التي تنشأ عن عدم قدرته على منع معاناة كل الحياة التي نفترض أننا نشفق عليها؟ فلا يمكننا التوقف لإنقاذ كل دودة تحتضر عند السير في الشارع، سيكون الجهد بلا نهاية وغير مجد، ولا ينبغي أن يكون الحصول على زهور نضرة لطاولة العطلة خطيئة أخلاقية خطيرة، أم يجب أن تكون كذلك؟

---

(1) Paul Taylor, Respect For Nature: a Theory of Environmental Ethics, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 145

هذه الترجمة نقلا عن وجدي خيري نسيم، الإيكولوجيا العميقة عند أرني نيس: دراسة في فلسفة البيئة المعاصرة، ص ١٤٨٣

[٢]) جيمس تريفل، هل نحن بلا نظير؟: عالم يستكشف الذكاء الفريد للعقل البشري، ترجمة/ ليلى الموسوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٢٣، ٢٠٠٦، صـ ١٥، ٢١٦

سادسا: أثر أخلاق تقديس الحياة عند شفيتزر في الفلسفة البيئية المعاصرة

١. ألدو ليوبولد Aldo Leopold (١٨٨٧- ١٩٤٨)*

مهد شفيتزر لنواح كثيرة من فلسفة ألدو ليوبولد، الذي طور أخلاقياته الخاصة بالأرض Land Ethic استجابة لأنماط الاستخدام غير الرشيد للأرض التي لاحظها في أمريكا الشمالية. فقد كان شفيتزر قلقًا بالفعل بشأن الاستدامة البيئية على المدى الطويل وتعليم هذه الفضائل للمجتمعات التي تعيش على تلك الأرض. حتى أن شفيتزر ذهب إلى حد دفع المال للسكان المحليين لإحضار الحيوانات اليتيمة الموجودة في الغابة حتى يمكن تربيتها تحت رعايته البيطرية، ثم إعادتها إلى البرية، وكان يكتب عن ذلك بسعادة لا توصف. لقد كان نشر الوعي البيئي جزءًا من رؤيته الأخلاقية الكبرى للعالم. حيث تتوافق رؤيته مع ليوبولد حول الإدارة العملية للموارد البيئية ضمن رؤية عالمية تشمل المجتمع الحيوي المحلي.

أفاد موجين وموجين أنه عند بناء مستشفاه، اعتمد شفيتزر على استخدام مواد البناء المحلية مثل الأخشاب بدلاً من الخرسانة والطوب المتاح من السلطات الاستعمارية[١]. وقد كان أحد أسباب ذلك هو فلسفته الاقتصادية الشخصية للاكتفاء الذاتي، كما راعى السمات المتفوقة للمواد المحلية من حيث تبديد الحرارة، وأراد أن يمنح المرضى المتعافين إحساسًا بالألفة من خلال تكرار سمات من مساكنهم المحلية[٢]. ليس ذلك فحسب، فقد صمم شفيتزر المرافق لتكون ذات معمارية شمسية سلبية مبتكرة.

كما أنشأ شفيتزر نظامًا طبيعيًا لمعالجة المياه بالترشيح لأنه لم يرغب في الاعتماد على المواد الكيميائية باهظة الثمن المتوفرة في المتاجر الاستعمارية[٣]. لقد كانت الاستدامة الاقتصادية والبيئية المحلية ذات أهمية قصوى. يجب أن نتذكر أن شفيتزر كان يقوم بمثل هذه التقنيات "التصميم الأخضر" قبل أن تصبح النزعة البيئية كلمة

---

* ألدو ليوبولد Aldo Leopold (١٨٨٧- ١٩٤٨) مؤلفٌ أمريكيٌ وفيلسوف وعالم بيئي، عمل أستاذًا في جامعة ويسكنسن، وأشهر مؤلفاته A Sand County Almanac (١٩٤٩) ، الذي باع أكثر من مليوني نسخة.

https://en.wikipedia.org/wiki/Aldo_Leopold

(1) Damien,Mougin and Claudine Mougin, Reflection on Albert Schweitzer inAfrica. In Ives, David and David A. Valone (Eds.) , Reverence for Life Revisited: Albert Schweitzer's Relevance Today. Newcastle, UK: Cambridge ScholarsPublishing,2007, p. 21

(2) Ibid, p. 21

(3) Ibid, p. 22

طنانة بعقود. فقد كان مجرد تقديس للحياة تم التعبير عنه في سيناريو اقتصادي في العالم الحقيقي.

كانت الممارسة الزراعية المحلية تعتمد على "قطع وحرق" أجزاء من الغابات المطيرة المحيطة، وزراعة المحاصيل بشكل مكثف على الأرض التي تم تطهيرها حتى استنفاد التربة، ثم الانتقال إلى قسم آخر من الغابة[١]. مع انخفاض عدد السكان ووجود غابات لا نهاية لها تقريبًا حول كل قرية، لم تكن هناك حاجة للحفظ. مع ذلك، وقف شفيتزر ضد هذه الممارسة. قام بتطهير وتجهيز بضعة هكتارات فقط بالقرب من أراضي المستشفى المجاورة للنهر. وكان يقوم بزراعة نصف الأرض كل عام، بينما يغمر النهر النصف الآخر خلال موسم الأمطار؛ وهو ما أدى إلى تجديد التربة برواسب الأنهار[٢]. قام شفيتزر أيضًا بتحويل مخلفات الطعام وروث الحيوانات إلى سماد لتحسين إنتاجية التربة في الحديقة والبساتين المجاورة. كان أحد أهداف ذلك هو عرض فلسفته الاقتصادية حول الاكتفاء الذاتي للسكان المحليين، وقصد من ذلك "تقديم أمثلة جيدة للمجتمع" من خلال عدم تدمير النباتات والأشجار دون داع[٣].

لقد احتفى العالم بكتابات ليوبولد الطبيعية باعتبارها من بين أجمل ما كتب في النثر الأمريكي حول هذا الموضوع على الإطلاق، وهي مساوية لأعمال هنري ديفيد ثورو وجون موير. يبدأ ليوبولد مؤلفه The Sand County Almanac، بقصص من تجربته الخاصة في العمل مع الأرض في عام واحد، حيث يأخذ القارئ من الثلوج الباردة في يناير شهرًا بعد شهر إلى شتاء ديسمبر مرة أخرى. تحتوي كل قصة على درس أخلاقي بسيط حول التاريخ البيئي، أو تدور حول حياة الحيوانات، أو تصور الجمال المذهل للطبيعة وتناغمها. يناشد كتابه الحكمة القديمة حول العيش في تناغم وانسجام مع المجتمع الحيوي المحلي. يتضمن الكتاب في صيغته النهائية المحررة (والتي نشرت بعد وفاته) أيضًا سلسلة من المقالات ذات التفكير الفلسفي حول علاقة الانسان بالطبيعة، حيث يطرح أخلاقياته الشهيرة المتعلقة بالأرض بوضوح وبساطة "يكون الشيء صحيحًا عندما يميل إلى الحفاظ على سلامة واستقرار وجمال المجتمع الحيوي. ويصبح خاطئا عندما يميل إلى غير ذلك"[٤]. ويتطابق هذا المبدأ مع مبدأ من مباديء أخلاقيات شفيتزر : فالشر هو ما يقضي على الحياة أو يفسدها أو يعوقها . . . والخير هو ما ينقذ الحياة أو يدعمها، وتمكين أي حياة بإمكاني تحقيقها

(1) Ibid, p. 20

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

(4) Aldo, Leopold, A Sand County Almanac, New York: Random Housep, 1966, p. 262

لأعلى مستويات تطورها[١]. الفرق بين المقولتين هو أن ليوبولد يركز على المجتمع الحيوي الجماعي بينما ينظر شفايسر أولاً في الإجراءات التي تؤثر على حياة بعينها. يدعي البعض مثل كاليكوت أنه لهذا السبب، فإن تقديس الحياة لا يوفر أي إمكانية على الإطلاق للنظر الأخلاقي للكل - للمجموعات المهددة من الحيوانات والنباتات، أو الأنواع المستوطنة، أو النادرة، أو المهددة بالانقراض، أو المجتمعات الحيوية، أو على نحو أكثر شمولا المحيط الحيوي في مجمله[٢]. ليس كذلك. تربط فلسفة شفيتزر الأخلاق المطلقة بالوعي الأخلاقي القائم على الدين للقرارات الشخصية التي تفشل في الالتزام بهذا المعيار.

وبناءً على ذلك، من الجائز في نظام شفيتزر أكل اللحوم، أو اصطياد الطيور، أو قطع الأشجار، أو قتل البكتيريا الضارة، أو القيام بأي من المقايضات الأخلاقية الأخرى التي يجب على الناس القيام بها ليعيشوا حياة أخلاقية حقيقية. إنه يطلب فقط من الناس أن يتفهموا تداعيات أفعالهم على كل كائن حي، وأن يحولوا هذا الوعي بالدين إلى إخلاص عميق لسداد تلك المقايضات من خلال أفعال جيدة تهدف إلى تعزيز الحياة في الكائنات الأخرى. تجسدت قرارات شفيتزر الخاصة بالحياة في بناء وتشغيل مستشفاه حيث أنه أجرى مثل هذه المقايضات بين إزالة الحد الأدنى من الغابة من أجل توفير فائدة أكبر للمجتمع البشري والأحيائي القريب من خلال رعايته الطبية والبيطرية. هذا هو وعيه الأخلاقي لسداد الدين في الواقع. على هذا النحو، فإن تقديس الحياة يتمدد من التركيز الفردي ليشمل المزيد من الإجراءات الواعية الموجهة نحو تحسين المجتمع الحيوي بأكمله، وربما حتى للمحيط الحيوي بأكمله أيضًا. لذلك، يمكن أن يدعم تقديس الحياة أخلاقيات الأرض لبولد.

لقد استعار ليوبولد مبدأ فلسفيًا رئيسيًا من البراغماتي الأمريكي آرثر تويننج هادلي (١٨٥٦-١٩٣٠) لتأسيس أخلاقيات الأرض. في مقال يرجع تاريخه إلى عام ١٩٢٣، كشف ليوبولد عن دينه له بالكلمات التالية "ما مدى سعادته بتعريف هادلي الذي ينص على أن" الحقيقة هي التي تسود على المدى الطويل"![٣]

---

(1) Schweitzer,The Ethics of Reverence for Life, p. 230

(2) J. Baird Callicott, The Conceptual Foundations of the Land Ethic. In J. Baird Callicott (Ed) , Companion to a Sand County Almanac: Interpretive & Critical Essays,Madison, WI: University of Wisconsin Press,1987, p. 391

(3) Aldo, Leopold, The River of the Mother of God and Other Essays by AldoLeopold. Susan L. Flader and J. Baird Callicott (Eds.) . Madison, Wisconsin: TheUniversity of Wisconsin Press, 1991, p. 96

يستخدم ليوبولد مبدأ هادلي كاختبار تجريبي لأي فلسفة بيئية. يتبنى بولد تلك المعتقدات الثقافية التي سمحت للمجتمعات السابقة بالبقاء في مناطق جغرافية معينة؛ تم تحديد هذه الحقائق الثقافية من خلال هذا الإجراء التجريبي لتكون حقيقة يمكن التحقق منها. ولهذا السبب يستشهد ليوبولد بالحكمة البيئية لإشعياء وحزقيال في كتابه "أخلاقيات الأرض"، ولماذا كتب مقالاً كاملاً بعنوان "غابة الأنبياء" حول الوعي البيئي في الكتاب المقدس العبري[١]. لقد اكتسب العبرانيون القدماء حقيقة بيئية يمكن التحقق منها تجريبيًا ومحددة ثقافيًا ساعدتهم على البقاء كمجتمع قابل للحياة. جمع ليوبولد العلم والدين والفلسفة بطريقة توصل إلى شيء مشابه بشكل ملحوظ لأحد جوانب مشروع شفيتزر. أخذ شفيتزر فكرة نيتشه عن وجوب تقييم الحقيقة المحددة ثقافيًا على أساس ما إذا كانت في النهاية تأكيدًا للحياة أم لا وترتبط بأفضل العلوم التجريبية المتاحة أم لا. بالنسبة لكلا الكاتبين، يجب أن تستند الحقيقة الثقافية إلى النتائج العلمية.

تتعمق تطابقات شفيتزر مع بولد بشكل أكبر إذا أخذنا في الاعتبار الكلمات التالية من ليوبولد، ""وإذا كان هناك، بالفعل، نبل خاص متأصل في الجنس البشري - قيمة كونية خاصة، مميزة عن كل أشكال الحياة الأخرى وتتفوق عليها - فبأي شهادة يجب أن نثبتها؟ بمجتمع يحترم حياته الخاصة وكل أنواع الحياة الأخرى بشكل لائق، وقادر على أن يسكن الأرض دون تدنيسها؟. . . [أو كنوع دمر الأنواع الأخرى دون تفكير] ويكاد يقضى على نفسه؟"[٢]

يردد ليوبولد صدى المركزية البشرية لدى شفيتزر. يقدم شفيتزر، مثلما يفعل ليوبولد، الانسانية على أنها الطرف المفكر في المحيط الحيوي وباعتبارهم المسؤولين عن ضمان الصالح العام والجماعي الأفضل للجميع. لكنها مركزية بشرية تقوم على التواضع والقيادة، وليست استغلالًا إقصائيًا وهيمنة غافلة. إنها ليست استحقاقا، بل مسؤولية.

رفض شفيتزر في أخلاقياته المطلقة وضع قواعد تحدد متى يمكن إجراء المقايضات الأخلاقية، أو جدولة السداد النسبي الدقيق الذي يتعين تقديمه في كل حالة. إنه ليس عواقبيًا بهذا المعنى. إن الشعور الشخصي بالدين وضرورة سداده مسألة ذاتية تمامًا، لكن هذا ليس عيبًا في تقديس الحياة، إنها ثقة. بالمثل فإن أخلاقيات أرض ليوبولد غير محددة في هذا الصدد، وذلك لنفس السبب الذي قدمه شفيتزر، "إذا كان

(1) AldoLeopold, The Forestry of the Prophets,Journal of Forestry, Vol. 18, Issue 4, April 1920, Pages 412–419

(2) Aldo, Leopold,The River of the Mother of God, p. 97

لدى الفرد فهم شخصي دافئ للأرض، فسوف يدرك من تلقاء نفسه أنها شيء أكثر من مجرد سلة خبز. سينظر إلى الأرض على أنها مجتمع ليس هو سوى عضو فيه، وإن كان العضو المسيطر. سيرى الجمال، وكذلك المنفعة، للكل، ويعرف أنه لا يمكنه الفصل بينهما. نحن نحب (ونستخدم بذكاء) ما تعلمنا أن نفهمه. [. . .] بمجرد أن تتعلم قراءة الأرض، فلن أخشى ما ستفعله بها أومعها. وأنا أعرف الكثير من الأشياء الممتعة التي ستفعلها لك"[١].

أعلن شفيتزر بالمثل أنه ليس من خلال تلقي تعليمات حول الاتفاق بين الأخلاقي والضروري، أن يحرز الانسان تقدمًا في الأخلاق، ولكن فقط من خلال سماع صوت الأخلاق بشكل أكثر وضوحًا، من خلال أن يصبح محكوما أكثر فأكثر بالتوق إلى الحفاظ على الحياة وتعزيزها، وبزيادة عناده في مقاومة ضرورة تدمير الحياة أو إلحاق الضرر بها[٢]. مثل ليوبولد، يؤمن شفيتزر ويثق في أن كل فرد "يجب أن يحكم على هذه القضية، من خلال السماح لنفسه بالاسترشاد بالشعور بأعلى مسؤولية ممكنة تجاه الحياة الأخرى"[٣]. لقد كان هدفهما هو تغيير القلوب والعقول، من ثم وثقا في أن يتصرف الناس بشخصية أخلاقية حقيقية.

٢. كولين دنكانColin Duncan (ولد عام ١٩٥٤م) *

تتناول أخلاق تقديس الحياة عند شفيتزر الحياة الاقتصادية. فقد لاحظ شفيتزر العواقب الضارة لتطور الطبيعة الأخلاقية الموجودة في اقتصادات السوق الحديثة. حيث وجد أن هذه التغييرات اللاإنسانية كانت تحدث ليس فقط في أوروبا بل أيضًا في مستعمراتها في إفريقيا، واستخلص أن الناس أصبحوا يعتمدون بشكل متزايد على المؤسسات الصناعية "المفتقدة للروح" من أجل العيش، بينما كان الرفاه الفردي في وقت سابق قد تم توفيره من خلال التشاركية الترابطية. المشكلة الأخرى الخطيرة هي أن الناس في هذه المجتمعات كانوا يعملون فوق طاقتهم ودفعوا إلى البحث عن لهو غافل. لم يتبق سوى القليل من الوقت والميل لتطوير العلاقات المجتمعية، أو للسعي وراء الإثراء الشخصي وتقوية الشخصية الأخلاقية. لم يتم تحديد وصفة شفيتزر لمعالجة هذا الموقف بشكل كامل. لكنه يشير إلى حاجة المجتمع لتوفير توزيع أكثر

---

(1) Ibid, p. 337

(2) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 251

(3) Ibid, p. 251

*كولين دنكان (Colin Duncan (ولد عام ١٩٥٤م) عالم اقتصاد كندي، وأحد أشهر المعنيين بشؤون البيئة على مستوى العالم، يعمل أستاذا بجامعة إدنبرة باسكتلندا، من أهم مؤلفاته "مركزية الزراعة: بين الجنس البشري وبقية الطبيعة" عام ١٩٩٦م.

https://prabook.com/web/colin.duncan/3745101

إنصافًا للثروة وخلق اقتصاد الكفاف حيثما أمكن ذلك من أجل إقامة علاقات بناء المجتمع.

لقد شارك كولين دنكان بالمثل في نقد الاقتصاد السياسي، لكنه فعل ذلك بهدف إيجاد طرق لإعادة دمج تلك العلاقات البشرية في مجتمعات الاستدامة البيئية الجديدة. يركز بحثه على كوزو أونو، وهو اقتصادي ياباني توصل إلى استنتاجات مفادها أن العلاقات الاقتصادية الحديثة حرمت الناس من فرصة تحقيق الشخصية الكاملة. تكمن المشكلة، كما يشرح دنكان في أنه "ليس لدى العمال أي اتصال في الأساس مع المستخدمين النهائيين للسلع التي يصنعونها . . . ومن ثم فإن هذا النظام يعني ضمناً فصل العمل عن الحياة، وهذا هو ما يجعله غير إنساني من الأساس[١]. توصل شفيتزر إلى نفس النتيجة حول الحياة الاقتصادية الحديثة، "إن نوع الانسان الذي كان يزرع أرضه أصبح عاملاً يعتني بآلة في مصنع؛ أصبح العمال اليدويون وأصحاب الحرف المستقلة موظفين. يفقدون الحرية الأساسية للإنسان الذي يعيش في منزله ويجد نفسه على اتصال مباشر مع أمنا الأرض. [. . .] وبالتالي فإن ظروف وجودهم غير طبيعية"[٢].

كما يرى دنكان أن الحياة الزراعية هي الوحدة الأساسية للتنظيم الاجتماعي التاريخي. لا يدعو بالطبع إلى التخلي عن الحياة العصرية من أجل العودة إلى أصول المجتمع الريفي، بل إعادة تخيل العلاقة التي تميزت بها تلك الأطر المباشرة وإعادة بنائها اليوم بطرق جديدة. يبدأ بتوسيع التعريفات المستخدمة: "بالمصطلح "زراعي" أعني هنا شيئًا أوسع من الإنتاج الحقلي، أشبه بـ"الحياة المنتجة" بحيث تشمل الأسماك الخشبية والصوف وما إلى ذلك، وليس فقط النباتات الصالحة للأكل بواسطة البشر[٣]. يمكن بعد ذلك وضع الحياة الريفية بأكملها والتبادلات الاقتصادية التي تتم تحت هذا المفهوم. لا يتعلق الأمر بالمزارع فقط، بل والحائك، وصاحب متجر القرية، والخباز، والحرفي، وأي شخص آخر في البلدة أو القرية المحلية. ينتقل دنكان بعد ذلك إلى وصف طرق "اتحاد المجتمعات الزراعية بالمناطق الحضرية" بموجب ترتيبات التبادل والضرائب الخاصة[٤]. والهدف من هذا الاتحاد الريفي / الحضري هو السماح بـ "أفضل ما في العالمين" والتطور الجماعي لنوعية الحياة بالنسبة للجميع، "في هذه المرحلة، سيكون لدى المزارعين سوق ثابت ومتسع كثيرًا ليؤسسوا عليه خطط الإنتاج

(1) Colin Duncan, The Centrality of Agriculture between Humankind and Nature. Montreal: McGill-Queen‘s University Press, 1996, p. 146

(2) Schweitzer, The Decay and Restoration of Civilization, p. 87

(3) Duncan, The Centrality of Agriculture, p. 177

(4) Ibid, p. 176

الموسعة. من المفترض أن تكون المجتمعات الزراعية سعيدة بصرف اعتماداتها مع سكان المدن القادرين على توفير خدمات متخصصة مثل التعليم والطب والموسيقى وما إلى ذلك"[١].

سيكون الأساس الذي يمكن أن تعمل عليه هذه المجتمعات الاقتصادية الريفية المحلية وتتحد مع المراكز الحضرية هو مفهوم جديد للعملة: نظام تجارة الصرف المحلي (LETS). تم بالفعل إنشاء نماذج أولية لنظام العملة المحلية، بما في ذلك النموذج المطبق في جزيرة فانكوفر[٢]. يعتمد LETS على مفهوم التجارة المعممة للخدمات والسلع؛ لا تقتصر المعاملة بالمثل هناعلى أفراد واتفاقيات تجارية خاصة، ولكن يتم تعميمها في جميع أنحاء المجتمع بأكمله، "ومع ذلك، على عكس المقايضة، لا يحتاج الطرفان إلى الانتظار حتى يتمكنا من إجراء صفقة تبادلية مع بعضهما بعضا. يجوز للبائع إنفاق الائتمان أو جزء منه مع أي شخص أو شركة أخرى ترغب في التداول بموجب النظام. وبالمثل، قد يؤدي الشراء إلى سداد الديون عن طريق أداء بعض الخدمات أو بيع بعض السلع لطرف آخر. في جميع الأوقات، يكون النظام في حالة استقرار نقدي مثالي. تظل القيمة المطلقة للعرض النقدي بالضرورة صفرًا[٣].

ويعدد دنكان مزايا هذا النظام، أولا، إنه لا يعتمد على مفهوم الديون المقترضة للمال بموجب نظام من نوع الاحتياطي الفيدرالي الذي يلزم السداد بفائدة. يؤدي هذا غالبًا إلى التوسع الاقتصادي الإجباري في العالم الطبيعي لإيجاد مصادر جديدة للثروة لسداد تلك القروض. ثانيًا، إنها إحدى الطرق التي يمكن من خلالها ترجمة أخلاقيات الأرض التي وضعها ليوبولد إلى نظام اقتصادي فاعل يتناغم مع الأدوات الزراعية المحلية. لكن الميزة الكبرى، وفقًا لدنكان، هي أن مثل هذا النظام سيحترم "المرجعية الثقافية للشخصية". لا تستطيع الرأسمالية، كما تتجلى في العالم اليوم، أن تفعل ذلك، علاوة على أنها تقف ضد ظهور "الشخصية الكاملة" للأشخاص المحاصرين تحت وطأة الديون والنزعة الاستهلاكية. بالإضافة إلى ذلك، فإن نظام LETS له "تأثير محرِّر على تقدير الذات بالنسبة للعديد من الأفراد الذين ليس لديهم بالفعل أي شيء ذي قيمة ليقدمه من منظور الاقتصاد الخارجي التعاقدي التقليدي"[٤].

بالمثل تمثل استعادة القدرة على التنمية البشرية من خلال اختيار ذاتي "للشخصية" في الحياة الاقتصادية الحديثة الشغل الشاغل لشفيتزر، حيث رأى أن ذلك

(1) Ibid, p. 177
(2) Ibid, p. 171
(3) Loc. Cit.
(4) Loc. Cit.

هو السبب الرئيسي لأزمة الحضارة في بداية القرن العشرين. ومع ذلك، لم يقدم توصية محددة لتحقيق ذلك ضمن التعبير المدني والحكم العملي، وهو ما يفعله كولن دنكان. وهو يؤكد أن التعويض عن العلاقات الانسانية المنفصلة اقتصاديًا ولحماية القدرة الاستيعابية للثقافة الإقليمية البيولوجية يتم من خلال "الاقتصادات المحلية القوية والقائمة على أسس بيئية"[١]. إن المفتاح هنا هو إعادة تأسيس "التواصل مع الحياة" من خلال تلك الأنواع من العلاقات الاقتصادية التي تيسر المعاملة بالمثل بين الأفراد داخل المجتمع والبيئة المحلية. إنها طريقة واحدة، ولكنها ليست الطريقة الوحيدة، لجعل رؤية شفيتزر وليوبولد حقيقة اقتصادية في القرن الحادي والعشرين.

٣. بيتر براونPeter Brown (ولد عام١٩٤٠)*

بخلاف الكاتبين السابقين الذين كان لعمل شفيتزر صدىً معين لديهما، فإن أعمال بيتر براون مستوحاة مباشرة من شفيتزر. سعت مقالاته وكتبه العديدة إلى تطوير أخلاقيات شفيتزر في تقديس الحياة في ضوء المشكلات البيئية المعاصرة، علاوة على تحديد الآليات والمؤسسات السياسية والقانونية والاقتصادية اللازمة لجعل أفكاره حقيقة واقعية.

يقول بيتر براون إنه يعتبر تقديس الحياة "أساسًا ولكنه غير مكتمل، وأنا أقترح أن نبني عليه مفهومًا رئيسيًا هو مفهوم كومنولث الحياة The Commonwealth of Life "[٢]. يبدأ بالإشارة إلى مركزية القاعدة الذهبية الموجودة في أعمال شفيتزر والتي تتمثل في وصية محبة الانسان لجاره كحبه لنفسه. بالنسبة لشفيتزر، فإن الحقيقة الفلسفية الأولية هنا هي الاعتراف بإرادة الحياة الموجودة في الحيوات الأخرى بشكل متساو؛ يقرن هذه الحقيقة بالفضيلة الأخلاقية المتمثلة في عيش المرء لحياته بإخلاص لتقدير الحيوات الأخرى للوصول لأفضل ما تؤهلها لها قدراتها. وصف براون وشريكه في التأليف جيفري جارفر تمديدروح أخلاقيات شفيتزر على النحو التالي، "مهما كان تأثير التقاليد على الممارسة الفردية، يمكن لإطار التفاهم الأساسي أن يجمع

---

(1) Ibid, p. 181

*بيتر براون، فيلسوف أمريكي (ولد عام١٩٤٠) يعمل أستاذا بمدرسة ماكجيل للبيئة. مستشار في معهد آسبن للدراسات الانسانية وأكاديمية المشكلات المعاصرة والأكاديمية الوطنية للإدارة العامة. درّس في جامعة برينستون وجامعة واشنطن وكلية سانت جون وجامعة ماريلاند في كوليدج بارك، ومن أهم مؤلفاته "استعادة الثقة العامة: رؤية جديدة لحكومة تقدمية في أمريكا" عام ١٩٩٤؛ "الأخلاق والاقتصاد والعلاقات الدولية: السيادة الشفافة في كومنولث الحياة"، عام ٢٠٠٠، و "كومنولث الحياة: اقتصاديات من أجل أرض، عام ٢٠٠١ م.

https://www.encyclopedia.com/arts/culture-magazines/brown-peter-g

(2) Peter, Brown, The Commonwealth of Life: Economics for a Flourishing Earth (Second Edition) , Montreal: Black Rose Books,2008, p. 168

كل البشر في نفس"الاتحاد"[١]. . . ضمن كومنولث الحياة، الذي يستحق نفس الاحترام والتقديس الذي نقدره لأنفسنا.

لقد استعار براون هذا المبدأ من شفيتزر وبحث عن طرق لجعله حقيقة. يأتي ذلك أولاً من خلال إعادة التأكيد على ثلاثة من الحقوق الأساسية للإنسان داخل المجتمع: الحق في الحماية ضد الأذى الجسدي، والحق في حرية تكوين الجمعيات الدينية والأحزاب السياسية، والحق في القوت[٢]. ولكن هذه الحقوق تمثل فقط البداية، إنها مقدمة لنموذج تنمية "القدرات البشرية"، الذي طوره في الأصل أمارتيا سين الحائز على جائزة نوبل، الذي يرى أن الشخصية الانسانية الحقيقية لابد وأن تمارس أنشطة "الفعل والوجود والترابط"، وهي الأنشطة التي لا تتحقق بالشكل الملائم ضمن النظرية الاقتصادية السائدة[٣]. وباقتراحه هذا، سعى براون إلى معالجة أحد الاهتمامات المركزية لدى شفيتزر، ألا وهو إيجاد سبل متعددة أمام البشر حتى يصبحوا أكثر من مجرد عمال ومستهلكين.

يرى براون أن الحضارة الغربية ترتكز بشكل مهتز على ثلاثة أنظمة فكرية متباينة تم ربطها معًا، وتهدف إلى تحقيق حلم يوتوبي غير قابل للتطبيق للتقدم الاقتصادي الجامح. هذه الأنظمة هي التقليد اليهودي المسيحي الليبرالي، والتقليد الأرسطي الديكارتي العقلاني، والتقليد النفعي أو الاقتصادي الكلاسيكي الجديد[٤]. وكلها تدعم وجهة نظر غير مشروطة عن الهيمنة المطلقة للبشرية على الطبيعة. وما هو مطلوب، وفقًا لبراون، هو طريقة أخرى لفهم مكانة الانسان ضمن المحيط الحيوي. يجب أن ينتقل النوع البشري من موقع التميز في العالم الطبيعي إلى موقع العضو المسؤول؛ من سيد إلى حارس. وقد ارتبطت هذه الرؤية بأعمال ليوبولد وشفيتزر. يصف براون شفيتزر على وجه التحديد بأنه يروج "لتأكيد معتبر لمكانة الانسانية داخل [العالم]، والمسؤولية عنه، والمسؤولية أمامه"[٥]. ويجسد هذا نوع من المركزية البشرية المتواضعة التي تسعى أيضًا إلى رفاهية الحياة غير البشرية ضمن رؤية أخلاقية للعالم، وهذا هو التعبير الحقيقي عن فلسفة شفيتزر .

يعتمد بيتر براون على الفكرة القديمة للكومنولث السياسي. لكن في هذه الحالة، سيحكم الكومنولث تحت وصاية تم نمذجتها على غرار نظريات جون لوك السياسية،

---

(1) Peter Brown, and Geoffrey Garver, Right Relationship: Building a WholeEarth Economy, San Francisco: Berret-Koehler, 2009, p. 48

(2) Brown, The Commonwealth of Life, p. 20

(3) Ibid, p. 16

(4) Ibid, p. 161

(5) Ibid, p. 167

أي بعد تعديلات معينة لإصلاح مركزيته البشرية الحصرية واستعادة معنى أعمق لمفهومه عن واجب القانون الطبيعي تجاه الآخرين[١]. إن الكومنولث فكرة قوية في ضوء الأزمة البيئية المعاصرة، وتستند إلى تاريخ رائع. بالنسبة لبراون فإن هذا النوع من التنظيم السياسي ضروري في إبرز واقع الترابط البيئي للبشر بالتنوع البيولوجي للكوكب، وكأفضل طريقة لضمان عدالة تقاسم الثروة الحيوية للكوكب عبر المحيط الحيوي. في حين يمكننا الاعتراض بالزعم أن مفهوم الكومنولث الخاضع للوصاية الحكومية سيؤدي إلى قيود لا داعي لها على الحرية الشخصية، يرى براون أنه "لا يوجد تنظيم اجتماعي يسمح بحرية غير مقيدة"[٢]، وأن "فقدان الحرية السلبية (غياب التدخل) من جانب بعض الناس يقابله زيادة في الحرية الإيجابية (امتلاك وسائل التصرف) من جانب آخرين"[٣]. تزداد حرية الجميع في مثل هذا المجتمع.

وفي تعليقاته القليلة حول كيفية إنشاء سلطة مدنية في ضوء حساسياته التحررية الديمقراطية، كشف شفيتزر عن توافق إبداعي في نظامه يعمل على التخفيف من التجاوزات الفردية وسوء المعاملة. لم يكن شفيتزر حالمًا طوباويًا. إنه يدرك وجوب اتخاذ قرارات صعبة لجعل المجتمع المدني ممكنًا. تمامًا كما يجب على صاحب متجر طرد الموظف غير المسؤول - رغم تعاطفه معه ومع عائلته[٤]، فهناك أوقات يتعين على المسؤول المنتخب اتخاذ قرارات "تضحى بسعادة البشرية والأفراد" من أجل مصلحة أكبر[٥]. حيث يلعب المنطق النفعي دورًا على مستوى الحكم العملي. حتى أن شفيتزر يقول إن المبدأ الأخلاقي الأساسي للشفقة يتطلب أحيانًا "التنظيم والتعميق، [و] أيضًا توسيع وجهات النظر الحالية عن الخير والشر" إذا أردنا أن يكون لدينا مجتمع قابل للحياة. يجب تحديد أولويات السياسة العامة، كما يجب تحديد المقايضات الأخلاقية المطلوبة لتحقيق المنافع العامة. ومع ذلك، فإن هذه التنازلات التي تتم وفق الضرورة العملية تعبر إلى حد كبير عن اتجاه خفي لموازنة القوة الدافعة للفردانية الأخلاقية. تنشأ السلطة المدنية فقط من اجتماع الأفراد، ولكن لأن الناس غير كاملين، يمكن أن يكون حكمهم كذلك. لذلك، تهدف فردانية تقديس الحياة إلى إبقاء خطر السلطة الحكومية المفرطة في حالة كبح وضبط؛ إنه نظام "تحقق وتوازن" يتم ترجيحه لصالح الفرد باعتباره السلطة الأخلاقية النهائية. "هكذا نخدم المجتمع دون أن نتخلى عن

(1) Ibid, p. 90
(2) Ibid, p. 100
(3) Loc. Cit.
(4))Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 258
(5) Ibid, p. 254

أنفسنا لصالحه"[١]. يتماشى هذا تمامًا مع وجهات نظر براون الخاصة بشأن الحكومات التي تلعب دورا ضئيلا للغاية وموقفه بأنه إذا نشأ تعارض بين التشريع العام والحقوق الثلاثة الفردية للإنسان، "تنتصر الحقوق" في النهاية.[٢]

يعتمد براون على قراءة خاصة لداروين، حيث لاحظ أن علم الأحياء التطوري يظهر أن البشرية متمايزة عن الأنواع الأخرى بدرجة الاختلاف الجيني فقط. في الواقع، "لا توجد فروق واضحة ومطلقة بيننا وبين الأنواع الأخرى"[٣]. حيث يقدم براون مفهومًا أكثر علمية لإرادة الحياة الكونية، وليس شيئًا مختلفا عنها لأن كل أشكال الحياة هي نفسها في كلا المفهومين. يوفر براون مجرد طريقة لوصف هذا الأصل البيولوجي كوحدة تطورية مقسمة وفق اختلافات طفيفة ظهرت في الأصل التطوري المشترك المترابط عوضا عن أن تكون شيئا قائما على الحدس الأخلاقي، وهو شيء يفعله شفيتزر، ولو بشكل جزئي. لكن نظرية إرادة الحياة لشفيتزر لا تزال ترتكز على العلوم التجريبية حيث تمت ترجمتها إلى مفاهيم فلسفية من خلال شوبنهاور ونيتشه. وبالتالي يمكن لنظرية إرادة الحياة أن تكتسب حيوية أخرى بالربط بين علم التطور والأخلاق، مما يمدد من حجة براون الخاصة.

يطور براون مفهوما آخر للإرادة الكونية للعيش يقوم على العلم، إن النشاط الفريد للحياة، كل الحياة، هو قدرة مضادة للإنتروبيا تتحقق في الإنجاب والتطور الفسيولوجي والحفاظ على الذات الأيضية[٤]. هذه القدرة المضادة للإنتروبيا هي شيء يمكن تقديره وقياسه بشكل علمي على أنه صافي الإنتاجية الأولية إما في منطقة معينة أو في المحيط الحيوي ككل[٥]. يستخدم براون وجارفر هذا المفهوم لإنشاء نظام محاسبة لإجمالي الإمكانات الحيوية للأرض. تعتمد قدرة الغلاف الحيوي المضادة للإنتروبيا بشكل أساسي على ضوء الشمس من أجل التمثيل الضوئي والتمثيل الغذائي اللاحق للحيوانات العاشبة: ويطلق على هذه "التدفقات" الإيرادات السنوية المتاحة لقدرة الغلاف الحيوي المضادة للإنتروبيا؛ ويُطلق على رأس المال الأحيائي المخزن مثل الوقود الأحفوري والأراضي الحرجية الدائمة "الأرصدة" نشاط التمثيل الضوئي والتمثيل الغذائي المستثمر سابقًا[٦]. من هذه النظائر القائمة على العلم إلى المفاهيم الاقتصادية، ينتقلون بعد ذلك لاقتراح إصلاحات لمؤسسات الحوكمة العالمية الفاشلة

(1) Loc. Cit.
(2) Brown, The Commonwealth of Life, p. 99
(3) Ibid, p. 8
(4) Ibid. , pp. 172
(5) Brown and Garver, Right Relationship, p. 120
(6) Ibid ps. 12, 57, 64

والأنظمة الاقتصادية الخاطئة التي أفضت إلى كثير من الصراعات الاجتماعية وسوء إدارة موارد المحيط الحيوي.

اعتمد براون على فكرة ثورو القائلة بأن "تكلفة الشيء هي مقدار . . . الحياة المطلوب لتعويضه على الفور أو على المدى الطويل "ليشمل الحياة غير البشرية في جزء من مشروعه الاقتصادي العام[١]. يصر شفيتزر على أن الانسانية، بشكل فردي وجماعي، عليها دين للعالم غير البشري يجب سداده من خلال العمل الأخلاقي الواعي[٢]. ولهذا السبب، يمكننا دمج أخلاقيات ديون شفيتزر مع مفاهيم "التدفقات" و "الأرصدة" التي يستخدمها براون فيما يتعلق بالإصلاحات الاقتصادية والعالمية للحكم. ما يعنيه هذا هو أنه يمكننا القول إن مخصصات التدفقات والأرصدة من الطبيعة التي كانت تدعم التنوع البيولوجي سابقًا هي مشكلة أخلاقية مباشرة تتطلب اعتبارًا فلسفيًا فيما إذا كان يمكن تبرير هذه الأنشطة أم لا، وإذا لزم الأمر، كيف يمكن سداد هذا الدين لاستعادة جمال ومرونة وسلامة تلك المجتمعات الحيوية.

ما يعنيه هذا أيضًا هو أنه، بدلاً من أن تكون مجرد نقطة انطلاق، يمكن لأخلاقيات شفيتزر التقديرية للحياة أن تساهم في دعم فلسفي مباشر لمقترحاته لمعالجة فقدان القدرة المضادة للإنتروبيا في المحيط الحيوي الناتج عن النشاط الاقتصادي البشري.

يمكن لمفهوم شفيتزر عن أخلاقيات الدين المرتبطة بالعالمين البشري وغير البشري أن تدمج تقديس الحياة بشكل كامل في مشروع براون. تؤسس هذه النتيجة الجديدة بشكل آمن الادعاء التالي في فلسفته، "في اقتصاد الأرض بأكمله على أساس العلاقة الصحيحة، مع رؤية موسعة للعدالة التوزيعية، أي استخدام أو تعطيل للموارد سيضعف قدرة الحياة على الازدهار بتنوعها الكامل سيكون لا أخلاقيا"[٣]. بعيدًا عن الإطار الأخلاقي الأساسي المجرد حول التعاطف والمعاملة بالمثل، يقدم شفيتزر باعتباره فيلسوفًا حقيقيًا وسيلة قوية جديدة لربط علم الاقتصاد بالأخلاق.

وقد اقترح براون طريقة لربط معايير أخلاقيات أرض ليوبولد (أي نزاهة المجتمعات الحيوية ومرونتها وجمالها) بالعلوم البيئية. يتم تلخيص ذلك من خلال الصيغة (I = f PATE)، وهي مقياس للتأثيرات الإقليمية التي تنتج عن وظائف مجموع السكان، ونصيب الفرد من الثراء، والعوامل التكنولوجية، ومواقفهم الأخلاقية حول العدالة الاجتماعية والبيئية. تم تطوير هذه الصيغة الشهيرة في الأصل من قبل إيرليش

(1) Ibid, p. 61

(2))Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 253

(3))Brown and Garver, Right Relationship, p. 94

وهولدرين[١]. ومع ذلك، فإن العنصر المضاف حديثًا إلى تلك المعادلة وهو الأخلاق (E)، مرتبط بحقوق الانسان الثلاثية السابقة ضمن نظام لوكيان المعدل من قبل براون. ثم يتم إحضار شفيتزر وليوبولد لإضافة وزن أخلاقي للدعوة إلى "التوزيع العادل بين جميع أعضاء كومنولث الحياة"[٢].

كتب شفيتزر عن أن نيتشه كان لديه "تقديس ديني للحياة"[٣]. للوهلة الأولى، يبدو هذا الادعاء مذهلا. الكلمة الألمانية Heilige، تعني بشكل حرفي "المقدس". لكن نيتشه كان يحتقر جميع الأديان، وخاصة المسيحية! كما أنه لم يكن أبدًا يخفي كراهيته لكل الأشياء القادمة من الكنيسة "التصميم المسيحي على جعل العالم قبيحًا وسيئًا جعل العالم قبيحًا وسيئًا"[٤]. حتى أن كراهيته العميقة للمسيحية دفعته إلى التعبير عما شعر أنه ربما تأخر عن فعله لفترة طويلة وأنه كان في أمس الحاجة إلى نعي فكرة الله. لقد شعر أنه يجب عليه تخليص العالم من ظلها المظلم الذي تنكمش تحته البشرية المضطهدة في حالة من الضعف"[٥].

فلماذا يقول شفيتزر إن نيتشه كان يقدس الحياة بشكل ديني؟ الجواب هو الروحانية. يصفها براون بهذه الطريقة "إن احترام الحياة يمثل روحانية من خلالها لا تفقد الذات بل يتم إثرائها، ولا يتم قمع الفرد بل يقع داخل كل لا يموت مطلقا من الإرادة الكونية في الحياة"[٦]. ببساطة، ما أسماه نيتشه تفسيرًا فنيًا وجماليًا للواقع، جعله شفيتزر روحانية أخلاقية تستهدف العالم الطبيعي. كانا يصفان نفس الشيء. كانت هذه أيضًا الطريقة التي تمكن بها شفيتزر من إبعاد القبح والسوء عن العالم الطبيعي من خلال تقديس الحياة. إن التبجيل المقدس للحياة الذي رآه في نيتشه جاء من حقيقة أن نيتشه قدر الاحتفاء بالحياة الطبيعية إلى أقصى إمكاناتها كأعلى فضيلة ممكنة. وجد نيتشه طريقًا عبر "الغابة" لخلق حقيقة محددة ثقافيًا في نقده لفلسفة كانط. استطاع شفيتزر بعد ذلك أن يعتنق نفس التبجيل ووسع نطاقه ليشمل جميع أشكال الحياة - البشرية وغير البشرية على حد سواء. "أن يربط المرء نفسه بروح تقديس الحياة بالتجليات المتعددة الأشكال لإرادة الحياة التي تشكل العالم معًا هو الروحانية

(1) Ibid, p. 76
(2) Ibid, p. 86
(3) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 176
(4) Friedrich, Nietzsche, The Gay Science , Walter Kaufmann, . New York, NY: Vintage Books, 1974, p. 185
(5) Ibid, p. 167
(6) Brown, The Commonwealth of Life, p. 168

الأخلاقية"[١]. مثل نيتشه، اعتقد شفيتزر أن الاختبار النهائي للحقيقة المحددة ثقافيًا هو ما إذا كانت تأكيدًا للحياة، ومرتبطة بأفضل العلوم المتاحة، وإذا ما كانت تستند أيضًا إلى الحقائق الأساسية الدائمة الثابتة لتوقير الحياة. بموجب هذا الإجراء، ألا يمكن لبراون وجارفر المطالبة بنفس السلطة لمشروعهم الخاص؟

الطريق مفتوح الآن لتوسيع ما يسميه براون "قصة جديدة" تدمج علم الكونيات والدين والنظرية الاقتصادية، وتؤسس معها ارتباطًا أقوى بالمجال الأكاديمي للفلسفة. يأتي هذا عن طريق مشاركة شفيتزر في تفسير نيتشه الخاص للعلوم الطبيعية لدعم الحقائق الثقافية التي تؤكد الحياة والتصوف الأخلاقي.

سابعا: نقد أخلاق تقديس الحياة عند شفيتزر

حدد مايك مارتن، أستاذ الفلسفة في جامعة تشابمان، عيوبًا معينة في فلسفة شفيتزر، لكنه مع ذلك لا يزال يقدم تقييمًا إيجابيًا شاملاً لتقديس الحياة بوصفها أخلاقًا بيئية، وتشمل الانتقادات مناقشة موسعة للنقاط التي وردت في أعماله السابقة مثل كون النظرة الكونية لتقديس الحياة مفرطة في الذاتية ومبالغة في "الشعور بالذنب" فيما يتعلق بالموت الضروري للحياة غير البشرية لتوفير رفاهية الانسان"[٢]. كما يرى أن شفيتزر قد مال إلى التركيز "المجهري" على الرفاهية الفردية والمباشرة بدلاً من مراعاة الاعتبارات الاجتماعية والسياسية الأوسع[٣]. ومع ذلك، استنتج مارتن أنه "على الرغم من أن إيمانه الميتافيزيقي بإرادة شاملة للعيش يشوه بعض أفكاره المركزية، فإن العناصر الأساسية في أخلاقياته تبقى سليمة بعد وضع الجوانب الإشكالية جانبًا"[٤].

يكتب مارتن " إن شفيتزر يقول إن أخلاقه تفرض مطالب مطلقة تجعلنا مذنبين في كل مرة نقتل فيها"[٥]. ويخلص إلى أن هذا غير واقعي تمامًا لأنه، ببساطة، لا يمكن للناس أن يعيشوا دون المشاركة في تدمير حياة الآخرين بطريقة أو بأخرى. خذ القرارات الغذائية على سبيل المثال. لا يمكن لأي شخص أن يعيش من الناحية التغذوية على الخس وحده، وحتى إذا اقتصر على اتباع نظام غذائي نباتي صارم يسمح فقط باستهلاك المكسرات والبذور للحصول على البروتين، فإن الحياة الأولية داخل هذه المواد الغذائية ستدمر. إن الغائية الطبيعية لإرادة الحياة هي الإنبات وخروج

(1) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 236

(2) Mike Martin, Albert Schweitzer's Reverence for Life: Ethical Idealism and Self Realization. Hampshire, UK: Ashgate, 2007, p. 26

(3) Ibid, p. 72

(4) Ibid,p. 41

(5) Ibid, p. 40

الأوراق والوصول إلى مرحلة النضج والتكاثر، ومن ثم يتم منع الحياة المستقبلية المحتملة من الوجود حتى مع نمط الحياة الثمرية. لن يتمكن أحد من الهروب من فخ الذنب الذي وضعه شفيتزر بمطالبه المطلقة بتقديس الحياة.

يلاحظ مارتن أن "معظمنا، مع ذلك، سوف تسحقه مشاعر مماثلة بالذنب، بافتراض أننا يمكننا أن نتعامل بجدية مع معتقدات شفيتزر المتطرفة حول الشعور بالذنب"[١]. لذلك يقدم مارتن للقارئ وجهة نظر معدّلة حيث يجب علينا بدلاً من ذلك النظر إلى تقديس الحياة على أنها دعوة إلى وقف القتل الطائش بلا تفكير، والتفكير قبل القتل ... مما يعني أننا يجب أن نفكر بشكل جيد عبر الحكم الأخلاقي الجيد قبل اتخاذ تلك القرارات الضرورية والعملية حول الضرورات الأساسية للحياة[٢].

وبوصفه طبيب، قتل شفيتزر بشكل روتيني مسببات الأمراض والطفيليات بملايين لا حصر لها لإنقاذ حياة الانسان. كما قام بقتل أشكال الحياة الدنيا مثل أسماك النهر لتغذية الحيوانات المريضة حتى تعود إلى صحتها تحت رعايته البيطرية. والأكثر إثارةً للشكوك هو حادثة أطلق فيها شفيتزر ذات مرة النار على الصقور لإنقاذ طيور الحباك الوليدة لأنه تأثر كثيرًا بصرخات الاستغاثة من الطيور البالغة التي لم تكن قادرة على حماية صغارها[٣]. على ما يبدو، قام شفيتزر بتجسيد معاناة الطيور العزل التي تتعرض للهجوم من قبل الصقور وقرر الدفاع عنها لإعلاء حاجته النفسية لمساعدة الضعفاء. ويبدو أن هذا يتناقض مع ادعائه حول القيمة الأصيلة لكل الحياة. الصقور في النهاية هي طيور جارحة تحتاج إلى أكل اللحم للبقاء على قيد الحياة، تمامًا مثل الطيور الحباكة التي تحتاج إلى أكل البذور الذي هو في حد ذاته نوع من الافتراس لنبات في طور الإنبات. ما هي الحياة الأكثر استحقاقا للعيش؟ وكيف يحسم شفيتزر قراره في النهاية؟. يكشف نموذج حياة شفيتزر عن مقياس نسبي وشخصي للغاية لقيمة الحياة.

لكي يعيش المرء يجب أن يدمر. حتى المذهب النباتي يقضي على الحياة، وإن كانت الحياة النباتية –إنها رغم ذلك تبقى حياة، ولكن تشترك كل الحياة في إرادة الحياة بشكل متساوٍ. لهذا السبب أعلن شفيتزر أن "أخلاق تقديس الحياة [لا يمكن] أن تعرف شيئًا عن الأخلاق النسبية"[٤]، فواجب الحفاظ على كل الحياة هو واجب مطلق ويظل دائمًا مطلقًا. ظل شفيتزر ثابتًا ورفض وضع قواعد لكل حالة محتملة تنشأ فيها

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid, p. 41

(3) Ibid, p. 40

(4) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 251

صراعات تتطلب القضاء على أرواح وإنقاذ أرواح؛ لقد كان يخشى أن يؤدي هذا إلى إضفاء الطابع الخارجي على الأخلاق في كيان مقنن يخضع للاستجواب العقلاني، مما يجعله عرضة للترشيد الأناني، والتفاوضات عديمة القيمة، وفي نهاية المطاف سطحية الإدانة. تقديس الحياة هو بوصلة أخلاقية، وليس دليلًا منهجيًا.

أعلن شفيتزر أن كل حياة تُقتل تفرض علينا دَيْنا [Schuld] وتتطلب التكفير. لكن ما يسمى "مبالغة الشعور بالذنب" التي يهاجمها مارتن لم تكن حقًا جزءًا من فلسفته، على الأقل ليس بالطريقة التي وصفها. في الحقيقة، ليست المشكلة هنا مع شفيتزر وفلسفته، ولكن مع الترجمة الإنجليزية للكلمات الألمانية شولد وشولديغ Schuld و schuldig. النص الذي أعده س. كامبيون للنشر باللغة الإنجليزية لفلسفة الحضارة يترجم هذه الكلمات على أنها "ذنب" و "مذنب" على التوالي، وهو أمر مضلل للغاية. إنها تحمل دلالة خاصة على وصمة العار في اللغة الإنجليزية. أن تكون مذنباً يعني أن يحكم عليك شخص ما بأنك قد ارتكبت خطأ: الشخص المذنب هو شخص سيء من الناحية الأخلاقية؛ إنها علامة على الخزي والعار. عند ترجمة هذه الكلمات بهذه الطريقة، تصبح فلسفة شفيتزر مشوبة بحكم شديد القسوة والظلم والذي يشمل الكثير من الناس بطريقة خاطئة.

لكن الكلمتان الألمانيتانSchuld و schuldig لهما في الواقع مجموعة مختلفة من المعاني والارتباطات. يمكن أن تعني الذنب أو الخطأ في التعبيرات الشائعة: "*Der Mann is schuldig*" (الترجمة: "الرجل مذنب!"). أو، "Schuld Es ist meine" (الترجمة: "هذا خطئي"). ومع ذلك، يمكن للكلمات أيضًا أن تعني ببساطة أن هناك دينًا مستحقًا. على سبيل المثال، "Ich schulde dir drei Euro" (الترجمة: "أنا مدين لك بثلاثة يورو"). يستخدم شفيتزر كلمات شولد وشولديغ بهذا المعنى للدلالة على الدين الشخصي. إنه لا يقول إن المخطئين من الناحية الأخلاقية مخطئون لأنهم يدمرون إرادة الحياة عند تناول الطعام، ولكنه يقول فقط إن قتل أي حياة يترتب عليه دين للحياة يجب سداده من خلال الخدمة الأخلاقية. هذه هي حقيقة الرؤية المطلقة لشفيتزر. إنها دعوة إلى وعي أكبر بكيفية تأثير قرارات المرء على العالم غير البشري، وتذكير دائم بأن يعيش المرء حياته بوعي متعمد لمحاولة رد الجميل إلى العالم والمجتمع أكثر مما يحصل الإنسان لنفسه. وبذلك نكون ملزمين بأن نكون كائنات أخلاقية واعية بفضل الغذاء والسلع اليومية التي نأخذها من الطبيعة.

ما يصفه شفيتزر يمكن تلخيصه في قول هنري ديفيد ثورو المأثور، إن "تكلفة الشيء هي مقدار الحياة المطلوب استبدالها به". كان ثورو يشير على وجه التحديد إلى " حياة المرء التي تقضى في الدين أو في خدمة شخص آخر من أجل وسائل شراء

ضرورات الحياة. لكن براون يوسع المعنى ليشمل أيضًا الحياة النباتية والحيوانية التي علينا تدميرها لتزويد البشر بالسلع الاقتصادية التي يستهلكونها[١]. وبهذه الطريقة، فتح براون فلسفة شفيتزر إلى مستوى جديد تمامًا من الاعتبار، وهو التحليل الاقتصادي القابل للقياس للديون البشرية المتزايدة باستمرار والتي لا يتم سدادها للعالم الطبيعي.

لقد أدرك شفيتزر أن "ضرورة تدمير الحياة وإيذاءها مفروضة علينا"[٢]، لذلك، كتب أنه كان عليه في كثير من الأحيان "الاختيار بين الأخلاقي والضروري، وأنني إذا ما اخترت الخيار الأخير، فعلي أن أتحمل مسؤولية تحمل الدين بفعل إيذاء الحياة"[٣]. وبالمثل، قال إنه يجب على كل شخص في الحياة "أن يقرر بنفسه في كل حالة إلى أي مدى يمكنه أن يظل أخلاقيًا وإلى أي مدى يجب أن يخضع نفسه لضرورة تدمير الحياة وإلحاق الضرر بها، وبالتالي تحمل الدين[٤]. الدين الذي لا يمكن تجنبه يتطلب تعويضًا عن كل مقايضة أخلاقية، ويجب أن تأخذ الكفارة شكل الخدمة التعبدية للآخرين بحيث يكون كل فعل من أفعال الإيثار هو محاولة لتسديد جزء من الدين الجديد على الإنسان لعالم الحيوان[٥]. وبناءً على ذلك، حذر شفيتزر من أنه "يجب أن ننظر دائمًا إلى كل عمل من أعمال التدمير على أنه أمر كريه ونسأل أنفسنا، في كل حالة، ما إذا كان بإمكاننا تحمل المسؤولية في حالة ما إذا كان ضروريًا أم لا"[٦]. إن الروحانية الأخلاقية تجعل الناس مسؤولين بشكل مباشر وكامل عن القرارات التي يتخذونها - وليس فقط بالمعنى المباشر، ولكن أيضًا فيما يتعلق بالتداعيات الأخلاقية والاجتماعية والبيئية الأوسع. الأنانية الطائشة ليست أسلوب حياة صالحًا. يقول شفيتزر إنه يجب على الناس أن يشمروا عن سواعدهم وأن يعملوا على جعل العالم مكانًا أفضل "للعيش المشترك" في المحيط الحيوي"[٧].

لقد مارس شفيتزر ما بشّر به. لقد اتخذ قرارات واقعية بشأن التدمير الضروري للحياة من أجل خير أكبر مثل إنقاذ حياة مرضاه - البشر وغير البشر على حد سواء. كان يعلم أيضًا أنه سينحرف عن أخلاقه المطلقة. ولكن من خلال النهوض مرة أخرى

---

(1) Peter Brown, The Commonwealth of Life: A Treatise on Stewardship Economics, Montreal: Black Rose Books, 2001, p. 61

(2) Schweitzer, Civi1ization and Ethics, p. 250

(3) Ibid. p. 251

(4) Loc. Cit.

(5) Ibid, p. 253

(6) Schweitzer, A Place for Revelation, p. 27

(7) Marvin, Meyer. Affirming Reverence for Life. In Marvin Meyer and KurtBergel, eds. Reverence for Life: The Ethics of Albert Schweitzer for the TwentyFirst Century, New York: Syracuse University Press, 2002, p. 35

للتكفير، عن قناعة أكبر بمساعدة حياة أخرى، سعى شفيتزر إلى سداد هذا الدين المتزايد باستمرار وبالتالي إلهام الآخرين لمساعدته في القضية الأكبر لتأسيس فلسفة جديدة للحضارة. وبالتالي فإن الدين يولد التصميم المتجدد والحساسية العميقة والتواضع. يبني شخصية حقيقية. وبهذه الطريقة، يسمح تقديس الحياة برؤى اجتماعية وبيئية أوسع من خلال تركيزه على تغيير القلوب والعقول.

باستخدام هذا المعيار وبالرجوع إلى حياة شفيتزر وأعماله، يمكن تمييز مقياس غير شكلي للمسؤولية وتحديد الأولويات. إن قتل الأرواح لا يمكن تبريره أبدًا بالمعنى الذي تقدم به الأداتية منطقها، لأن نفس الفعل ربما يخدم تفعيل أخلاقيات تقديس الحياة أو يعوقها في أوقات مختلفة أو في تحديات مختلفة على الضمير البشري والأنانية العقلانية. علاوة على ذلك، فإن جميع القرارات التي تقضي على الحياة تحمل دينًا دائمًا. فقط تلك الإجراءات التي تعمل على معالجة المعاناة أو تعزيز أخلاقيات احترام الحياة نفسها هي التي يمكن أن تكون بمثابة دفعة جزئية في تكفير لا ينتهي يعبر عن الإخلاص الدائم. توقف شفيتزر نفسه عن أكل اللحوم في السنوات القليلة الماضية من حياته لأنه شعر أنه لم يعد يقدم ما يكفي لتبرير موت حيوان فقط لإرضاء ذوقه. تناول حساء العدس بدلا منه.

الخاتمة

قيد شفيتزر مستقبل الحضارة بتوكيد المثل والمعتقدات الأخلاقية وترسيخها، حيث تبين له في نهاية المطاف وبعد البحث في ماهية الحضارة وطبيعتها أن الحضارة في جوهرها أخلاقية. ومن ثم فليس ثمة ضرورة إلى اليأس الذى يعترينا في عصرنا، فمادام العنصر الأخلاقي هو العنصر الجوهري في الحضارة، فإن الانحلال يستحيل إلى نهضة بمجرد أن يعود النشاط الأخلاقي إلى العمل من جديد فى معتقداتنا وفى أفكارنا، والقيام بهذه المحاولة أمر جدير بالسعي إليه ويجب أن يمتد إلى العالم بأسره.

لكننا لن نتمكن من القيام بهذه المحاولة إلا إذا كنا قادرين على أن نهب العالم والحياة معنى حقيقيا. وطالما نظرنا إلى وجودنا في العالم على أنه عديم المعنى، فلا معنى إذن للرغبة في إحداث أي أثر في العالم. فنحن لا نعمل من أجل ذلك التقدم الروحي والمادي الذى نسميه الحضارة إلا بالقدر الذى نؤكد به أن العالم والحياة كليهما ينطوي على نوع من المعنى، وبعبارة أخرى إلا بالقدر الذى نفكر به تفكيرا متفائلا.

تتفق مواقف شفيتزر مع مواقف شوبنهاور الذي رأى أن التعاطف هو حب يجب أن يمتد إلى الآخر عندما تختفي حقيقة "أنا وليس أنا"، وهو ما يعبر عن انفتاح شفيتزر على تقديس كل أنواع الحياة. لا يستخدم شفيتزر الميتافيزيقيا البوذية أو اللاهوت

لإثبات قضيته، وإنما يعتمد بدلاً من ذلك على العقلانية الجديدة التي تستخدم مبدأ ديكارت الأول من منظور تأويلي، وادعاء وجود ماهية مشتركة لكل أشكال الحياة.

حجة شفيتزر بسيطة للغاية، إنني باعتباري إنسان يمكنني بسهولة أن أدراك أنني أعيش، ولدي مصلحة في الاستمرار في الحياة، كما يتوجب علي أيضا أن أعترف بأن كل كائن حي يتمتع بنفس الحق. إن الاهتمام باستمرار الحياة أمر عام بين جميع الكائنات الحية. من المؤكد أن العديد من الكائنات الحية غير واعية، ومع ذلك، فإن الوعي غير ذي صلة من الناحية الأخلاقية، كما يتطلب الإنصاف أن أعامل مصالح كل كائن حي بنفس الاحترام. ويلخص شفيتزر أخلاقه بهذه العبارة "من الجيد الحفاظ على الحياة ودعمها؛ من السيئ تدمير الحياة أو إعاقتها".

وبينما يضع تقديس الحياة على عاتق الإنسان مسؤولية تجاه زميله الانسان، فإنه كذلك يضع الانسان في موقف تقديس للعالم الخارجي بأسره، وصولاً إلى أدنى مظاهر الحياة، فكل الوجود مقدس بالنسبة للإنسان الذي يقدس الحياة، حيث يصبح الانسان أخلاقي حقًا فقط عندما يطيع القيد المفروض عليه لمساعدة كل الحياة التي يمكنه أن ينقذها، وعندما يخرج عن طريقه لتجنب إيذاء أي كائن حي. إنه لا يسأل إلى أي مدى تستحق هذه الحياة أو تلك التعاطف باعتبارها ذات قيمة في حد ذاتها، ولا إلى أي مدى يمكن أن تشعر، الحياة في ذاتها مقدسة بالنسبة له.

على الرغم من ذلك أدرك شفيتزر أن إيذاء الكائنات الحية الأخرى أمر لا مفر منه في بعض الحالات على الأقل لحماية أنفسنا، لكنه أصر على أن تستند كل هذه الحالات إلى قرارات ذاتية، ومن ثم لا يمكن أن تشكل أساسا لتسلسل هرمي أخلاقي، ورأى أن إيذاء الكائنات الحية الأخرى يصبح مقبولا فقط إذا كان ذلك ضروريًا. ولكن كل حياة تُقتل تفرض علينا دينا وتتطلب التكفير، حيث يطلب من البشر أن يتفهموا تداعيات أفعالهم على جميع الكائنات، وأن يحولوا هذا الوعي "بالدين" إلى إخلاص عميق لسداد تلك المقايضات من خلال أفعال جيدة تهدف إلى تعزيز الحياة في الكائنات الأخرى. وبهذا الإجراء يكون شفيتزر قد قدم حلا واقعيا لأغلب المشكلات البيئية بعيدا عن الحلول اليوتوبية التي طرحها فلاسفة آخرون وتدعونا إلى الحفاظ على البيئة بتجنب الاستفادة منها نهائيا.

تمتع شفيتزر بنزاهة أخلاقية استثنائية، كانت أفكاره وأفعاله في وئام تام. أظهر خلال حياته أنه من الممكن العيش وفقًا لمبدأ تقديس الحياة.

استفاد كل من ليوبولد وكولن دنكان وبيتر براون وغيرهم من أخلاقيات تقديس الحياة عند شفيتزر، حيث استطاع هؤلاء الفلاسفة تطوير أخلاقيات شفيتزر في تقديس الحياة

في ضوء المشكلات البيئية المعاصرة، علاوة على تحديد الآليات والمؤسسات السياسية والقانونية والاقتصادية اللازمة لجعل أفكاره حقيقة واقعية.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر الأجنبية

1. Schweitzer, Albert(2000). **The Quest of the Historical Jesus**. Translated by W. Montgomery, J. R. Coates, SusanCupit and John Bowden, John Bowden (Ed.). London, UK: SCM Press.
2. _____. (1998). **Out of my Life and Thought**. Translated byAntje Bultmann Lemke,London: TheJohns Hopkins University Press.
3. _____. (1988). **A Place for Revelation: Sermons on Reverence for Life**. Translated by David LarrimoreHolland,New York: Macmillan.
4. _____. (1965). **The Teaching of Reverence for Life**. Translated by Richard and Clara Winston, New York: Ho1t, Rinehart and Winston, Inc.
5. _____. (1960). **Indian Thought and Its Deve1opment**. Translated byC. E. B. Russell, Boston: The Beacon Press.
6. _____. (1946). **Civi1ization and Ethics, The Philosophy of Civi1ization**, **II**,Translated by C. T. Campion,London: Adam and Charles Black, Ltd.
7. _____. (1946). **The Ethics of Reverence for Life, The Philosophy of Civilization**, II,Translated by C. T. Campion,London: Adam and Charles Black, Ltd.
8. _____. (1923). **The Decay and Restoration of Civilization**, The Philosophy of Civilization, I,Translated by C. T. Campion, London: A& C Black Ltd.

ثانيا: المراجع الأجنبية

9. Brabazon,James (2000). **Albert Schweitzer: A Biography**, Second Edition. Syracuse, NY :Syracuse University Press.
10. Brown, Peter, and Geoffrey Garver(2009). **Right Relationship: Building a WholeEarth Economy**. San Francisco: Berret-Koehler.
11. Brown, Peter(2008). **The Commonwealth of Life: Economics for a Flourishing Earth** (Second Edition). Montreal: Black Rose Books.
12. _____. (2001). **The Commonwealth of Life: A Treatise on Stewardship Economics**. Montreal: Black Rose Books.
13. Callicott, J. Baird(1987). **The Conceptual Foundations of the Land Ethic**. In J. Baird Callicott (Ed), Companion to a Sand County Almanac: Interpretive & Critical Essays,Madison, WI: University of Wisconsin Press.
14. Duncan,Colin(1996). **The Centrality of Agriculture between Humankind and Nature**. Montreal: McGill-Queen‘s University Press.
15. Kroeber A. L. and Clyde, Kluckhohn. (1952). **Culture: A Critica1 Review of Concepts and Definitions**." Papers of the Peabody Museum of American Archeo1ogy and Ethno1ogy. Harvard University, Cambridge, Mass. , No. 1. XLVII.
16. Leopold,Aldo(1991). **The River of the Mother of God and Other Essays by AldoLeopold**. Susan L. Flader and J. Baird Callicott (Eds.). Madison, Wisconsin: TheUniversity of Wisconsin Press.

17._____. (1966). **A Sand County Almanac**. New York: Random Housep.

18. Meyer, Marvin. (2002). **Affirming Reverence for Life**. In Marvin Meyer and Kurt Bergel, eds. Reverence for Life: The Ethics of Albert Schweitzer for the TwentyFirst Century (New York: Syracuse University Press.

19. Mike Martin. (2007). **Albert Schweitzer's Reverence for Life: Ethical Idealism and SelfRealization**. Hampshire, UK: Ashgate.

20. Mougin, Damien and Claudine Mougin. (2007). **Reflection on Albert Schweitzer in Africa**. In Ives, David and David A. Valone (Eds.), Reverence for Life Revisited :Albert Schweitzer's Relevance Today. Newcastle, UK: Cambridge ScholarsPublishing.

21. Nietzsche, Friedrich (1974). **The Gay Science**, Walter Kaufmann, New York, NY: VintageBooks.

22. Seaver,Georg. (1955). **Albert Schweitzer: Christian Revo1utionary**. London: Adam and Charles Black, Ltd.

23. Singer, Peter(1999). **Practical Ethics**. Cambridge, Cambridge University Press.

24. Taylor,paul (2011). **Respect For Nature: a Theory of Environmental Ethics**. Princeton, Princeton University Press.

ثالثا: المراجع العربية والمترجمة إلى العربية

٢٥. تريفيل، جيمس (٢٠٠٦). **هل نحن بلا نظير؟: عالم يستكشف الذكاء الفريد للعقل البشري**، ترجمة/ ليلى الموسوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٢٣، ٢٠٠٦.

٢٦. ناصر، أحمد زياد (٢٠١٩). **الحضارة الحديثة وإنسانها عند ألبرت شفايتزر**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الانسانية، ٣ أكتوبر.

https://www. mominoun. com/pdf1/2019-03/Al%20Hadara%20Al%20Hadita. Pdf

٢٧. نسيم، وجدي خيري (٢٠٢١)، **الإيكولوجيا العميقة عند أرني نيس: دراسة في فلسفة البيئة المعاصرة**، بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة الفيوم، مج ١٣، ع١ (يناير).