

الحضارة الحديثة وإنسانها عند ألبرت شفايتزر



أحمد زياد ناصر
باحث أردني

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without 3 orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

لم أجد له في العربية شيئاً مترجماً إلا كتاباً واحداً في حدود علمي، أنجز ترجمته عن الألمانية عبد الرحمن بدوي وراجع الترجمة على الإنجليزية زكي نجيب محمود، وهو المجلد الأول من مجلدات أربعة تشكل فلسفة شفايتزر عن الحضارة، والمجلد الأول هو المدخل الرئيس. وفي هذه الدراسة، سنعرض لجزء من المجلد الأول، نتكلم فيه على النقطتين الرئيسيتين اللتين يطرحهما شفايتزر، باعتبارهما إرهاباً رئيساً لفلسفته عن الحضارة، وسنشير إلى مقومات هذه الحضارة وحال عصر التنوير، وعلى الجهة الأخرى إلى ملامح انهيارها وحال الإنسان الحديث فيها.

توطئة بيوغرافية

ولد لودفيج فيليب ألبرت شفايتزر Albert Schweitzer عام 1875 في مقاطعة كايزربريچ Kayserberg الألزاسية Alsatian التي كانت آنذاك جزءاً من الإمبراطورية الألمانية أو الرايخ الثاني Deutsches Reich، وترجّحت بين قبضتي ألمانيا وفرنسا ردحاً من الزمن، لكنها الآن تقع في شرقي فرنسا. ولأجيال طوال، كانت عائلته الألزاسية مكبّة على التربية والدين والموسيقى. ولهذا يتقلد شفايتزر على الشاكلة نفسها ألقاباً عديدة يشار بها إليه: فهو لاهوتي وكاتب وفيلسوف وطبيب وعازف على الأرغن وحائز جائزة نوبل للسلام. وقضى نحبه في سنه التسعين.

استهل دراسة اللاهوت البروتستانتية في عام 1893 في جامعة شتراسبورج. وحاز الدكتوراه في الفلسفة، عندما رجع إلى باريس في السوربون بأطروحة عنوانها «الفلسفة الدينية عند كانط». وحصل لاحقاً على درجته العلمية في اللاهوت في جامعة شتراسبورج أيضاً، إلى جانب درجة أخرى حَضَر لها طويلاً وحازها في عام 1913 هي أستاذ في الطب Medicinae Doctor. وتخللت هذه السنين أشياء أخرى عديدة، كان منها دراسة الموسيقى والتأليف فيها والتدرب على العزف ودراسة الأرغن الكنيسي أو ذي الأنابيب وكتابة بيوغرافيا عن باخ وتأويله، إلخ.

نشر في عام 1906 كتابه Geschichte der Leben-Jesu-Forschung أو دراسة في تاريخ حياة يسوع، وظهر لأول مرة بالإنجليزية في عام 1910 بعنوان: «البحث عن يسوع التاريخي: دراسة نقدية لتقدمه من ريماروس إلى فريده»، وعندها ذاع صيته باعتباره باحثاً لاهوتياً. وتبع الطبعة الأولى طبعة أخرى بالألمانية منقحة وموسعة. يتناول في هذا الكتاب بالعرض والتأويل جميع الأعمال السابقة رجوعاً إلى القرن الثامن عشر التي تناولت يسوع التاريخي؛ أي التي حاولت تقديم صورة موثقة تاريخياً عنه، رامية إلى إيضاح أن الصورة التي تبدى عليها يسوع اختلفت باختلاف الأوقات والنظرات التي تبناها الباحثون. فيعرج على هيرمن صموئيل ريماروس الذي كان مؤلفاً ألمانياً وأستاذاً للغة العبرية واللغات الشرقية في جامعة هامبرج جمنازيوم، وعلى حيوات يسوع المسيح في إبان العقلانية المبكرة، ثم أناس آخرين مثل باولس وشلاير ماخر وشتروس... يفتتح شفايتزر كتابه في الفصل الأول قائلاً:

«عندما يحين الوقت، يوماً ما في المستقبل، كي تستلقي دورتنا من الحضارة قبالة ناظر الأجيال اللاحقة منهيةً وتامةً، سيبرز اللاهوت الألماني باعتباره ظاهرة عظيمة وفريدة في الحياة العقلية والروحية لزماننا. إذ ما من مكان سوى في المزاج الألماني يمكن أن يوجد بالدرجة المثالية نفسها هذا المركب الحي من الشروط

والعوامل -من الفكر الفلسفي، والبصيرة النقدية، والحصافة التاريخية، والشعور الديني- التي من دونها يُقطع الإمكان في وجود لاهوت عميق»¹.

ومن بين كتبه المهمة واحد آخر نشر في عام 1931، أعني كتابه *Mystik des Apostels Paulus* أو تصوف بولص الرسول. يبحث بداية في ضربين من التصوف، ويميز بينهما: البدائي والمتطور، فيعرض لهما في الأديان البدائية والشَّيْع الإغريقية السرية (وبعضهم يدعوها الغامضة) التي ازدهرت في العصور القديمة المتأخرة، ثم ما تلاها... جليّ طبعاً ما سيكون بين ضربي التصوف من اختلاف، وقد يكفي لتصوير ذلك تذكر الاختلاف في مفهوم الإنسان عن الزمان والكلي واللامتناهي من عصر إلى آخر، ومما يشده المرء مثلاً أن ينظر إلى ما كان للمتناهي من قيمة سامية عند اليونان مقارنة باللامتناهي، ومتى ما بعثت الشمس بأشعتها الجلييلة كي تضيء بها كل جزء صغير من معابدهم وأبنيتهم، بدت عظمة هذا المتناهي ساطعة واضحة. يعتبر شفايتزر الضرب الأول ساذجاً وحبيس النظرات الغرة عن ما هو أرضي وفوق أرضي، ومنتاه ولا متناه، وفان وأبدي، ولما يرتفع إلى المقام الملائم الذي يتيح له بوضوح مفهومًا كـ«الكلي». أما في الضرب الثاني، فيعلو الإنسان نحو هذا المفهوم، وينظر إلى نفسه كوحدة ويكون صورة عن علاقته بكلية الكينونة وبالكينونة في ذاتها. ويشير إلى وجود مثل هذا الضرب الأسمى عند الأفلاطونية والبوذا والرواقية وسبينوزا وشوبنهاور وهيغل. وي طرح إذ ذاك السؤال: أي ضرب من هذين هو بدقة تصوف بولص الرسول؟

هذا بعض من شفايتزر اللاهوتي، أما نحن فيهما شفايتزر الذي ألف في فلسفة الحضارة نصاً كاملاً من كتب أربعة تحت عنوان رئيس هو «انحلال الحضارة وإحيائها» *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*، عني به منذ عام 1900. المجلد الأول منها يسمى *Kulturphilosophie* أو «فلسفة الحضارة»، وقد ترجم هذا المجلد عن الألمانية عبد الرحمن بدوي وراجعته على الترجمة الإنجليزية زكي نجيب محمود ونشرته المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، وهو المجلد الذي سأعني هنا بعرض جزء منه، والذي ينوه شفايتزر بأنه بمثابة مدخل إلى فلسفة الحضارة ومشكلتها. ثم يليه المجلد الثاني «الحضارة والأخلاق»، فالثالث «النظرة العالمية في تمجيد الحياة»، فالرابع الذي أقر شفايتزر حينها أنه سيعنى بالدولة المتحضرة.

وقبل أن أعرض له، فمن ابتغى إسهاباً أكبر في حياة شفايتزر الغنية، كان عليه الاطلاع على الكتب التي خطّها بنفسه عن هذا: 1. *Out of my Life and Thought*, 2. *Memories of Childhood*.

1 Albert Schweitzer, The Quest of the Historical Jesus, A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede, The first translation from the first German Edition by W. Montgomery, Great Britain, 1910, P. 8

Letters, 4. and Youth, 3. African Notebook, 4
1965-1905.

الحضارة والمدنية تأثيلًا

تُترجم الكلمة الألمانية «Kultur» ذات الأصل اللاتيني «Cultūra» بالإنجليزية إلى «Culture»، وجرت العادة بالعربية وبخاصة في النصوص التي تنتظر عن انحلال الحضارات وقيامها أن تترجم إلى «الحضارة» لا «الثقافة». وعادة ما يفرق بين الكلمة الألمانية بحرف صغير وبحرف كبير، ولذا جُعلت الأولى هنا في هذا المقام للدلالة على الحضارة ومثلها كما رآها الألمان فقط. وأكثر ما شاع استخدام هذه الكلمة، إنما في منتصف القرن التاسع عشر. أما الكلمة الألمانية «Zivilisation» فيقابلها بالإنجليزية Civilization المستعارة من الفرنسية (وهي من الفعل civiliser)، ويترك لها بالعربية المقابل «المدنية» لا «الحضارة». وبهذا أقصد إلى القول -كما أشار شفايتزر نفسه- إن كل التمييزات اللاحقة التي وضعت بين المصطلحين هي من صنع المؤرخ المعين نفسه، وليس يوجد في تاريخ المصطلحين نفسه ما يسوغ مثل هذه التمييزات، ولهذا تلقى كل شخص يعرب عن التمييزات التي يصطنعها، حتى يكون نصه واضحًا للقارئ.

ونجد تمثيلًا على هذا الأمر في المعاني التي يضيفها أوزفالد شبنجلر على الحضارة من جهة، والمدنية من جهة أخرى. قبل أن يبدأ ببسط هذه المعاني، يطرح سؤالاً واحدًا: ما المدنية [إذًا] مفهومة بوصفها التتمة العضوية-المنطقية والتحقق والختام لحضارة ما؟² إذ توجد لكل حضارة مدنيته الخاصة. وشبنجلر، إنما يستخدم هاتين الكلمتين بمعنى ذي طابع دوري Periodic يعبر فيه عن تعاقب عضوي جازم وضروري، ويتجاوز -بنحو أو بآخر- الاستخدامات التي رامت تقريبًا جعل المدنية محض تقدم مادي عادم أي أخلاق توجهه بإزاء الحضارة التي تتخللها القيم الأخلاقية والروحية. كما يرفض شفايتزر هذا التفريق أيضًا، لأنه يرمي إلى جعل العالم يألف فكرة نوع من الحضارة لا أخلاقي إلى جانب نوع أخلاقي منها، كما يقصد إلى إلباس النوع الأول بلباس كلمة ذات معنى تاريخي، غير أن شيئًا في تاريخ كلمة Civilisation لا يبرر مثل هذه المحاولة كما قلنا؛ فهو ينوه بأن هذه الكلمة استعملت حتى الآن بنفس المعنى المفهوم من كلمة Kultur: وهو تطور الإنسان إلى مرحلة من التنظيم الأعلى وإلى مستوى أخلاقي أسمى.

بيد أن شبنجلر يجعل المدنية ختامًا محتمًا ومصيرًا أخيرًا للحضارة، ويعتبر هذا مبدأً قميًا بإمدادنا بوجهة نظر تصير لنا أعمق مشاكل المورفولوجيا التاريخية وأشدّها جسامَةً ممكنة الحل. «إن المدنيات

2 Oswald Spengler, The Decline of the West – Form and Actuality, Translated by Charles Francis Atkinson, 1926, C. 1, Introduction, XII, P. 31

هي أشد الحالات التي تضطلع بها هذه البشرية المتطورة زيفاً وسطحية: إنها موت يعقب الحياة، وجمود يلي التوسع، وعصر عقلي ومدينة عالمية متحجرة مشيدة من الحجارة تبعاً الأرض الأم والطفولة الروحية للطرازين الدُوري Doric والقوطي. إنها نهاية لا رجعة فيها [تبلغها الحضارات] مرة تلو المرة مع أنها مدفوعة بضرورة باطنية»³.

إن الحضارات ذات أدوار كما السنة ذات فصول أربعة، وحضارة كالحضارة الغربية لم تبدأ بالظهور على استحياء وخوف إلا في فجر العصر الروماني القوطي في نحو عام 900، وكانت تبدو آنذاك كالطفلة التي لم تشعر بقواها بعد، لكنها تقدمت إلى النور شيئاً فشيئاً والخوف والاستحياء أنفسهما يرتسمان عليها. أما نظراتها، فكانت تشع تعبيراً عما تكتنز من قوى كامنة زاهرة في باطنها، مؤذنة بنمو فذ سريع، وسرعان ما اهتزت تربة بيئتها التي تشمل إقليمًا يمتد من الجنوب عند بروقنس التروبادور Troubadour إلى كاتدرائية هلدسهيم Hildesheimer Dom أيام القديس برنقرد الذي كان الأسقف الثالث عشر لها من عام 993-1022، فزكت وترعرت هذه التربة وبدأت الخضرة والنماء. وهكذا رقت روح الربيع على هذه البيئة، فأشاعت فيها قشعريرة الخلق والحياة المملوءة، فأصبح كل شيء يؤذن بميلاد روح جديد، روح استيقظ حينئذ شعوره في شيء من الغموض والقلق والاستحياء والجزع... فإذا ما وصلت الحضارة إلى قمة تطورها وحقت كل ما فيها من إمكانات واستنفدت قواها الخالقة، بدأت شيخوختها وانتقلت من حال «الحضارة» بمعناها الدقيق إلى حال «المدنية»...⁴

فلسفة الحضارة

يعرّف شفايتزر الحضارة بصورة عامة بقوله: إنها التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على السواء. وتتمثل مقوماتها في أنها تقلل الأعباء المفروضة على الأفراد والجماهير الناشئة عن الكفاح في الوجود، وتوجد الظروف المواتية للجميع في الحياة قدر الإمكان، وهذا الأخير مطلب يطلب لنفسه من ناحية، ومن الأخرى يطلب من أجل كمال الأفراد روحياً وأخلاقياً - وهذا الكمال هو الغاية القصوى من الحضارة. أما الكفاح الذي نواجهه ما إن نوجد، فمزدوج: إذ على الإنسان أن يؤكد نفسه في الطبيعة وضد الطبيعة، وكذلك بين إخوانه في الإنسانية وضدهم. ولما كان الإنسان حائزاً عقلاً، فيمكنه أن يخفف هذا الكفاح بتقوية سيادة العقل على الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية معاً، وبالتبعية بجعله يخدم المرامي المطلوبة في سير

3 Ibid.

4 للاطلاع على كامل الصورة انظر عبد الرحمن بدوي، سلسلة خلاصة الفكر الأوروبي في كتابه «اشبنجلر» [هكذا بألف موصولة]، وكالة المطبوعات ودار القلم، روح الحضارة، الظاهرة الأولى، ص104-5. وغير ذلك انظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المجلد الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، مادة الحرف «شين»، شبنجلر [دون ألف موصولة]، فلسفة الحضارة، ص11

الحضارة. ومن هنا، فإن الحضارة ذات طبيعة مزدوجة أيضًا: فهي تحقق نفسها في سيادة العقل أولاً على قوى الطبيعة، وثانيًا على نوازع الإنسان نفسه. وهذان هما ضربان من ضروب التقدم في الحضارة، لكن أي تقدم هو الحقيقي؟ سنرى ذلك في الختام.

ينطلق شفايتزر من تقرير أول يخبر فيه أن الحضارة -أيًا كانت- في جوهرها إنما هي أخلاقية، ومشكلتها كذلك. وهذا بطبيعة الحال، لا يعني تجاهل الاعتبارات التاريخية والمادية والجمالية، إنما يعني أن الكلام على ما هو جوهري ويشكل ماهية الحضارة، ويتوقف هذا الجوهري على الاستعدادات العقلية عند الأفراد والأمم القاطنة في العالم. وكل ما سوى هذا، فلا يمثل شيئًا غير أنه ظروف تصاحب سير الحضارات. فالأخلق بالحضارة أن تستند في بقائها ونمائها إلى استعداد نفسي يكون أخلاقيًا حقًا، وبهذا تكشف الأعمال المبتكرة الفنية والعقلية والمادية عن آثارها الكاملة الحقيقية، وتتأدى قيمة الإنسان الحقيقية بوصفه شخصية إنسانية بكفاحه الذي يبذله في سبيل أن يكون ذا خلق وخلال حسنة. أما العلاقات في المجتمع البشري فإما أن تكون دافعًا إلى نماء وتطور (والنماء والتطور لا يعنيان مجرد التقدم) الأفراد والشعوب، وإما أن تكون عائقًا يقطع عن ذلك، وبتأثير المعتقدات الأخلاقية وحدها نسير بمختلف هذه العلاقات إلى أن تكون من الضرب الأول. متى ما أعوز الحضارة الأساس الأخلاقي، تداعت وقوّضت حتى لو كانت العوامل العقلية والخلاقة تعمل عملها -قوية كانت أو ضعيفة- في اتجاهات أخرى. وهذه عمومًا هي النظرة التي سادت في القرن الثامن عشر.

يطرح شفايتزر تقريرًا ثانيًا يشدد فيه على العلاقة الكائنة بين الحضارة والنظرية التي يتبناها الناس في الكون، إذ ما الاعتقاد القائل إن الإنسانية ستتقدم على نحو مَرَضِيٍّ تمامًا دونما حاجة إلى أية نظرية متماسكة في الكون سوى وهم يشيع بين الناس. بقدر ما يكون اعتقادك نظريةً في الكون قويًا وثمينًا، تأدى لك أن توجد حضارة جديدة تستند إلى أساس صلد. فالحضارة يعني أن تبذل المجهود الذي يتيح لك تكميل النوع الإنساني وتحقيق التقدم المرجو (ولا يحدد شفايتزر تعريفًا دقيقًا للتقدم حتى الآن) في أحوال الإنسانية وأحوال العالم الواقعي. وهذا موقف عقلي ذو استعداد مزدوج: فعلى المرء أولاً أن يكون متأهبًا كي يعمل إيجابيًا في العالم والحياة، وعليه ثانيًا أن يكون أخلاقيًا.

أيمكن أن ينتج الإنسان أي شيء، ويعيش حسنًا دون أن يحوز اعتقادات يناضل من أجلها بدراية أو بجهل منه؟ سأقول إنني لست أدري، غير أن شفايتزر يخبرنا أننا لن ننتج ثمارًا ذات قيمة حقيقية، إلا إذا كنا قادرين على أن نهب العالم والحياة معنىً حقيقيًا. وما دمنا ننظر إلى وجودنا في العالم على أنه عديم المعنى، فلا معنى أبدًا للرغبة في إحداث أي أثر في هذا العالم. وأية حضارة هذه التي لا تروم إحداث أثر تخلفه وراءها في هذا العالم؟ عندما نعمل من أجل التقدم الروحي العام والمادي الذي نسميه الحضارة، فإننا نؤكد

في الآن عينه أن العالم والحياة كليهما ينطوي على نوع من المعنى. وفي الأخلاق، إنما يجد الإنسان الدافع القوي والعزم الصلد التام، فيتجاوز حدود وجوده كي ينشئ حضارةً بأكملها. إنه يكون إذ ذاك مستعداً أيما استعداد كي يضحي بنفسه، ويتشبع بالحماسة، وما من شيء ذي قيمة تحقق في هذه الدنيا إلا بهذين الأمرين. أيكون هذا بالإقناع عن طريق الدعوة والوعظ؟ كلا بل بالصلة الروحية الباطنة بهذا العالم: عندها تكون المعتقدات قوية واضحة راسخة، تكيف كل أفكاره وأفعاله.

إن تأكيد العالم والحياة، يجب أن يكون ثمرة التفكير في العالم والحياة، ولن تتقدم الحضارة المستمرة الحقيقية إلا إذا وصلت غالبية الأفراد إلى هذه النتيجة في الفكر، واستمروا يعملون تحت تأثيرها. وعلى الإنسان أن يحوز نظرية واضحة في الكون، ويمتلك تصوراً متماسكاً عن طبيعة الحضارة التي يبتغيها، ومتى ما ذبل هذا التصور واستحال غامضاً مظلماً، عَدِم القدرة على العمل من أجل هذه الحضارة وجهل الغرض الذي يعيش في سبيله واقتقر إلى القدرة القمينة بتكوين فكرة صحيحة عما ينبغي أن تكون عليه مثل هذه الحضارة. وهذا هو المصير الذي انتبهنا إليه كما يرى شفايتزر. لقد فقد الإنسان كل نظرية في الكون، وبدلاً من أن تشيع فيه روح قوية عميقة لتأكيد الحياة والعالم، سمح لنفسه -سواء أكان فرداً أم أمة- أن يساق ههنا وههناك بنوع من التوكيد مختلط وسطحي معاً. وبدلاً من أن يتخذ موقفاً أخلاقياً محدداً، يعيش في جو مشحون بالجمال الأخلاقية، أو يعد نفسه شكاكاً أخلاقياً.

قد -وأقول قد- يعيش الإنسان كفرد بلا معنى واضح أو غاية يعمل من أجلها أو غرض يرومه وبحال يشيع فيها اليأس والبصيرة المتقلقلة، لكن أتقوم حضارة بأكملها على أفراد من هذا النوع؟ ويطرح شفايتزر أيضاً استفهاماً كبيراً: أمن الممكن أبداً إيجاد أساس ثابت حقيقي في الفكر لنظرية في الكون تكون في الوقت عينه أخلاقية ومؤكدة للعالم والحياة؟ إن مستقبل الحضارة ليتوقف على تغلبنا على فقدان المعنى واليأس اللذين يميزان أفكار الناس ومعتقداتهم في هذه الأيام، وعلى بلوغ حال من الأمل النضير والعزم القتي، وليس القصد من ذلك الأمل الساذج الذي يعيش في عوالمه اليوطوبية. فعلى الغالبية أن تكتشف لنفسها موقفاً أخلاقياً عميقاً راسخاً يؤكد الدنيا والحياة، وبغير هذه التجربة الروحية العامة لا سبيل إلى المبادعة بين عالمنا والانهيال الذي يغزو في السير إليه. ونحن هنا، إنما نباعد لا نبتز. إن علاقتي بوجودي وبالعالم الموضوعي تتحدد بتمجيدي للحياة. وليس هذا التمجيد سوى عنصر في إرادتي للحياة، وبصير واعياً بنفسه، كلما فكرت في حياتي وفي العالم. وتمجيد الحياة إنما هو نوع من التصوف الذي تصل إليه بالتفكير المنطقي المستمر مع نفسك حتى ختام نتائجه، فتحتوي الكينونة الكلية، وتجد لحياتك معنى وتكافح لتحقيق ذاتك روحياً وأخلاقياً. هكذا يستهل شفايتزر السفر في هذه السبيل التي تخبرنا بدايةً أن الافتقار الكامل إلى نظرية في الكون مصدر أخير لكل الكوارث والشقاء التي يعج بها العصر الحاضر.

انهيار الحضارة

يرى شفايتزر أن الحضارة الغربية تعيش اليوم في ظل الانهيار. ولم يكن هذا نتيجة الحرب، إنما الحرب هي مجرد مظهر من مظاهره. وإلى هذا، فإن الجو الروحي قد تجدد في وقائع فعلية يُعكس أثرها على الحضارة انعكاساً له نتائج مدمرة من كل ناحية. وما أدى إلى هذا الانحراف، إنما هو عدم تفكير البشرية جدياً في معنى الحضارة. وكل المؤلفات التاريخية التي رامت رسم السبيل التي اتخذتها الحضارة الغربية في نشوئها لم تعلم الجماهير سوى أن حضارتهم هي نتاج عضوي لعدة قرون طُوال من نشاط القوى الروحية والاجتماعية بخاصة منذ عصر النهضة إلى القرن العشرين، فامتلاوا بالرضا دون أن تصف لهم مضمون حياتهم الروحية وتستقصيه، وتمتحن قيمتها من ناحية نبل أفكارها وقدرتها على إيجاد تقدم حقيقي. وكانت عاقبة هذا أن عبر الإنسان الغربي وصيد القرن العشرين، وهو مخدوع عن حقيقة نفسه خداعاً لم يبده شيء. لقد عرف الإنسان أن حضارته ذات قيمة سامية، لكنه لم يعرف ما مضمون هذا وما معناه ومصدره. وكل من كان يعتقد غير ذلك أو حاك الشك في صدره إزاء هذا العلو الذي يُنسب إلى هذه الحضارة، نُظر إليه باستغراب فلجاً إلى الصمت وحمله ذكاؤه ونفاذ بصيرته على التزام العزلة.

ما من ذي عينين يخطئ في إدراك أن الحضارة بسبيل الانتحار، أما ما بقي منها فليس في أمان، وهي ما تزال قائمة لأن الضغط المدمر الذي طغى على البقية ودمرها لم يحن أو انه بعد، غير أنها كغيرها بنيت على شفا جرف هار مهما اعتقد الناس عكس هذا، ومن المحتمل أن يجرفها أي انهيار حقيقي جديد. لنمش مع شفايتزر ونسأل: لم حدث هذا وما المقدمات التي أفضت إلى إفقار مخزون القوى الباطنية للحضارة؟ أحسب ههنا أن شفايتزر يعول كثيراً على مُثل عصر التنوير، فعلاقة هذا الأخير بعالمنا اليوم أبعد من ما يتخيل المرء العادي. لقد استند الإنسان في عصر العقل إلى هذا الأخير ووضع مثلاً أخلاقية تتعلق بنماء الإنسان الفرد إلى الرجولة الحققة، وبمكانته في المجتمع، وبالمشاكل المادية والروحية الناشئة عن هذا المجتمع، وبالعلاقات القائمة بين مختلف الأمم وما يتطلب ذلك من قيم إنسانية ينبغي لها أن تتحد في سعيها إلى المرامي الروحية والأخلاقية العليا. وباتصال هذه المثل في الفلسفة وفي التفكير العام بالواقع، بدأت بإحداث التغيير في البيئة العامة. وتبع هذا تقدم في الأفكار التي تقوم عليها الحضارة وفي تحقيقاتها المادية، وإذ ذاك اعتقد الناس خطأ أن عصر الحضارة الحقيقية قد أشرق فجره على العالم، وأن التطور سيمضي قدماً من غير توقف، لكن العكس استهل ظهوره بجلاء في نحو منتصف القرن التاسع عشر. لقد سقط التفاهم بين المثل والواقع وتداعى الاتصال، وأفلست الحضارة دون مقاومة ودون شكوى، وتخلفت أفكارها كأنها بلغت من الإعياء، ما جعلها لا تستطيع السير معها!

لقد أشاع كائناً فكرة أن الإنسان في التنوير خرج من حال القصور التي لم يكن مصدرها سوى نفسه؛ أي تلك الحال من العجز عن أن يستخدم عقله ويوجه نفسه بنفسه دون قيادة الآخرين له، فكان الشعار الشهير

«تجراً على استخدام عقلك». وصحب ذلك حكم قيمي نظر الإنسان من خلاله إلى تراث أسلافه بمختلف جوانبه نظرة ظلامية بوصفه عقلاً يريد أن يحكمه أو داءً سيجهز على عقله، إن لم يتخلص منه ومن عبوديته الفكرية له. وكانت أولى خصائص التنوير أن الإنسان اعتقد أن في استطاعته اتخاذ مثل هذه الخطوة الأولى التي ظن أنها ستحرره مما وقعت فيه تلحم القرون التي سبقتها، وهي التي دعاها مظلمة مستخدماً بذلك الوصف الذي اصطنعه في الأصل فرانكسكو بتراركا، عندما قارن أدبياً القرون التي تلت سقوط الإمبراطورية الرومانية بالعصور الكلاسيكية القديمة، لكن دلالات مثل هذا الوصف -الذي هو في الأصل من اللاتينية *saeculum obscurum*- اتسعت كثيراً في القرن الثامن عشر وتجاوزت مقصد بتراركا. ثم إلى هذا كَوْن الإنسان في التنوير أملاً وطيداً في التقدم المستمر الذي لا يعرف حداً نحو حرية الإنسانية وسعادتها، ونجد نظرة كهذه مركزة عند شخص مثل فيلسوف التنوير الفرنسي كوندرسيه Condorcet في قوله غمر الحماسة:

«مع اعتناقه من أغلاله، تحرر الجنس البشري من إمبراطورية القدر ومن أعداء تقدمه، وهُو يخوض غمار هذا التقدم بخطوة راسخة ووثيقة على طول طريق الحقيقة والفضيلة والسعادة».⁵

وغير هذا، فقد اختلج في صدر إنسان التنوير شعور واضح بما ألقى على عاتق المرء من مسؤولية كبرى بإزاء هذا التقرير لمصيره تقريراً إرادياً مختاراً. وامتلك أيضاً الشجاعة في إخضاع كل الآراء والمذاهب الموروثة لامتحان العقل وحكمه، وتشكيل الدولة والمجتمع والاقتصاد والقانون والدين والتربية بشكل جديد تبعاً لمبادئ وأسس قوية جديدة. وهذا كله ترافق مع الإيمان بتضامن مصالح الإنسانية بأسرها وزيادة الإخاء بين الناس جميعاً على أساس هذه الحضارة العقلية المستمرة في تقدمها وتطورها نحو الكمال.⁶

أما بالنسبة إلى الفلاسفة الذين سادوا في عصر التنوير، فيمكن المرء -إلى جانب تمييز هيوم الشهير إلى حد ما- أن يميز ضرورياً رئيسة ثلاثة: كان الأول هو الفيلسوف الإنساني الأخلاقي الذي يخاطب جمهوراً عاماً بأسلوب ميسور، رامياً في ذلك إلى إحداث زيادة في الفضيلة على المستويين العام والخاص. ثم كان أساتذة الفلسفة في الجامعات، وهم الذين عالجوا مواضيع عويصة مستخدمين لغة فنية دقيقة ومخاطبين الفلاسفة المتنفذين ومقترحين حلولاً لمشاكل منطقية وفيزيائية وميتافيزيقية ذات أهمية لمجتمعاتهم. وعادة ما كان مثل هؤلاء يُعرض للسخرية نظراً إلى لغته، ثم كان أخيراً فلاسفة «جدد» زعموا أنهم يصلحون

5 The Oxford Companion to Philosophy, second edition edited by Ted Honderich, Oxford University Press, Pro - ress, P. 761

6 قارن عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الفلاسفة، نيتشه، وكالة المطبوعات، الطبعة الخامسة 1975، عصر مضطرب، قرن معقد، ص128

الفلسفة ويظهرونها من الدجماطيقية أو العقوق أو الخرافة، وعادة ما يكون ذلك ببعث الحياة مجدداً في بعض المدارس الفلسفية القديمة المهمة.⁷

نرجع إلى الحديث عن الإعياء الذي يتكلم عليه شفايتزر. كان العامل الحاسم في كل هذا كما يرى هو انصراف الفلسفة عن القيام بواجبها. ويتلخص الأمر في أن الفلسفة كانت في إبان القرن الثامن عشر والشرط الأول من التاسع عشر هي التي تفقد الأفكار وترشدنا. وإلى هذا، فقد كانت تهتم بالمسائل التي تتبدى للإنسانية في كل فترة، وتحمل فكر الإنسان المتمدين على إدامة النظر فيها. وكانت تنطوي هذه الفلسفة على نظرة إلى الإنسان والمجتمع والجنس والإنسانية والحضارة، فأنتج هذا على نحو طبيعي تماماً نوعاً من الفلسفة الشعبية الحية التي هيمنت على التفكير وحافظت في حوزتها على الحماسة للحضارة. وهذا الذي يقوله شفايتزر صحيح إلى حد بعيد، إذ لو تكلمنا على التنوير (أو الأنوار) في ألمانيا، فيمكننا أن نجد تياراً كاملاً يدعى الفلاسفة الشعبيين قائده بدايةً هو مندلسون Mendelssohn. وعقلنة الدين التي استُهلكت في عصر النهضة، وامتدت لتشيع كثيراً في التنوير إلى جانب مذهب التأليه (الدين الطبيعي) عند ريماروس ومندلسون ولسنج، والمرحلة الأولى من التنوير الألماني التي يمثلها بشكل أكبر كرستيان توماسيوس، ثم المرحلة الثانية منه عند كرستيان فولف - كل هؤلاء وغيرهم كان مشاركاً قليلاً أو كثيراً في انتشار فلسفة شعبية ذات طابع عقلي مسيطر وفكرة ملحة هي واجب المساهمة في الخير العام للبشرية، إلى جانب البعد عن النسقية والأساليب الفنية المبهمة، لكن مجيء كانط غير كل هذا كما نعلم. أما فلسفة فولف وأتباعه بخاصة، فهي التي كانت النصير القوي لوضع كل مجالات النشاط العقلي الإنساني قبالة محكمة العقل، فهذا الأخير كلي في ذاته، لذا فالاعتقاد والأخلاق وأشكال الدولة والحكومة والإستطيقا - كلها تخضع لحكم العقل اللا شخصي.⁸

لكن الأمر ليس كذلك فقط، فقد عجزت هذه النظرة - التي تكلمنا عليها تواء - عن المضي طويلاً مع الزمن في نظر شفايتزر لما بلغته من شأو غير قليل في تفاولييتها عند النظر إلى الأشياء، فجلبت عليها سداجتها هذه نقداً وراء نقد. ويذكر شفايتزر أنه عندها ظهر كانط في أعماله النقدية محاولاً تزويد البناء المتداعي بأسس جديدة، لكنها في حقيقتها ليست جديدة البتة؛ العناصر الأساسية واحدة، غير أنه حاول أن يكيف النظرية العقلية إلى الأشياء على وفق مقتضيات نظرية أعمق في المعرفة وأكثر إحكاماً. ثم يشير إلى أن غوته وشرل وغيرهما من أبطال الفكر بينوا أن النزعة العقلية لم تكن فلسفة حقيقية بقدر ما كانت فلسفة شعبية، فنقدوها نقداً فيه من المكر بقدر ما فيه من العطف، لكنهم ما استطاعوا أن يشيدوا جديداً مكان القديم، فيسندوا الأفكار الشائعة عن الحضارة في ذلك العصر. لكن الأمر سابق على النزعة العقلية ويرجع حتى إلى القرنين الرابع

7 The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy, Edited by James Hankins, Cambridge University Press 2007, Introduction by James Hankins, P. 2

8 Frederick Copleston, A History of Philosophy, Image Books, Doubleday, Vol. VI, Part II, The German Enlightenment, C. VI, P. 121

عشر والخامس عشر بدايةً مع هؤلاء الذين كانوا يدعون «الإنسانويين المدنيين»، إذ أصروا آنذاك أن الفلسفة إنما ينبغي لها أن تخدم المدينة بإنماء الصحافة والفضائل الأخرى في مواطنيها، وعليها أن تترك التقعر في مصطلحاتها وتنزل في خطابها إلى الطبقات الحاكمة كافة لدولة المدينة من الرجال والنساء الذين تعلموا لاتينية التنوير الإنسانية لكنهم لم يحوزوا مؤهلات وكفايات خاصة في الدرس الفلسفي، وبذا صارت الكياسة والدمائة أهم من الأصالة أو القوة في الفكر.⁹

وإلى جانب ذلك، علينا أن نذكر أيضًا الثلاثي الألماني الذي مثل نوعًا من الانسلاخ عن عصر التنوير: يوهان هامان Hamann ويوهان هررد Herder وفردريش ياكوبي Jacobi. وقد كانوا نمطًا مختلفًا عن الرجال الذين ذكرناهم عند الحديث عن الفلاسفة الشعبيين. والتكلم على الانسلاخ، إما أن يعني انسلاخًا (وقد يستخدم المرء تعبيرًا مثل «تقليل غلواء») عن النزعة الفردية، وإما عن النزعة العقلية المسيطرة، وإما عن أمور أخرى وسمت رجال التنوير. كان هامان ذا نزعة لا عقلية جلية، وعارض فلسفة قولف -التي اضطلع كانط بشرحها في محاضرات عديدة واطب هررد على حضورها- أيما معارضة، وتملص من النسقية الفلسفية، وفي حين أن قولف وغيره كان متأثرًا بنظرية لوك في الأفكار الواضحة والتميز، كان هامان على الجهة الثانية ذا أسلوب غامض يتصف بصبغة صوفية تلجأ إلى معالجة منطوقات خفية الدلالة ساعدته على أن يلقب بالمشعوذ Magus. لقد مثل المذهب العقلي الذي هيمن في Aufklärung (عصر التنوير) بالنسبة إليه سلطة الشيطان عوضًا عن العقل الإلهي. لقد كان الإنسان من البداية شاعرًا وموسيقياً ومفكرًا وعابدًا في آن معًا. أما عقلانيو التنوير، فأقنموا العقل وتكلموا عليه وعلى إنجازاته كما لو كانت شيئًا من عنده فقط، وكما لو كان مثال الحياة الإنسانية ثاويًا في أن يقهر العقل الحقول طرًا. ولذا كانوا ميالين إلى أن يمنحوا الإنسان تصورًا زائفًا عن نفسه وعن أنشطته. لقد جردوا وظيفة واحدة من نشاط الإنسان وأحوالها كلاً يمثل كل ما يضطلع به الإنسان.¹⁰

يقول نيقولا شامفور Nicolas Chamfort في هذا:

«يلوح لي أن الإنسان في ظل الظروف المجتمعية الحاضرة أشد فسادًا بعقله منه بانفعالاته. فانفعالاته هذه -أعني تلك التي تميز الإنسان البدائي- حافظت في المجتمع على العناصر الطبيعية القليلة الباقية في حوزته بعد».¹¹

9 The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy, Ibid, C. 3: Humanism, Scholasticism, and Renaissance philosophy by James Hankins, The humanist conception of philosophy, P. 45-46

10 Frederick Copleston, Ibid, C. VII, The Break with the Enlightenment, P. 137

11 Nicolas de Chamfort, The Cynic's Breviary, Maxims and Anecdotes selected and translated by William G. Hutchison, London, 1902, P. 33

أما هردر -وهو صديق هامان، لكنه لم يتأثر بنزعه اللا عقلية الإيمانية- فيمكن أن نتعرف جزءاً من معارضته التنوير من خلال أمور عديدة؛ فهو يصر على التفريق بين لغة الشعر ولغة العلم، ويرفض أن نتخلّى عن واحدة في سبيل الأخرى. ونجد وصفاً له للغة التنوير في تمييزه أربع مراحل لتطور اللغة: أولاً مرحلة الطفولة التي تكون فيها اللغة مكونة من علامات تعبر عن الانفعالات والمشاعر. ثانياً مرحلة اليافع أو الشباب، وهو السن البويطيقية للغة، عندما كان الشعر والأغنية شيئاً واحداً. ثالثاً مرحلة الرجولة التي تتميز -مع أنها ما تزال حائزة الشعر- بتطور النثر. ثم رابعاً وأخيراً سن شيخوخة اللغة، وهو السن الفلسفية، عندما يُضحي بالحياة والغنى في سبيل دقة متزمتة. وغير ذلك، لقد رفض ما قيل عن أصل نشوء اللغة من جانب هامان الذي رَجَعها إلى وحي إلهي وجانب السيكلوجين، وأشار إلى أنها لا تُحسم بالتنبؤ القبلي a priori والعبارات الدجماطيقية. وعلى نحو أشد لفتاً للانتباه، كان هردر ثائراً على الأفكار النمطية التي انتشرت كثيراً في التنوير (وهي تصب في النوع نفسه من السذاجة التي تكلم عليها شفايتزر)، من قبيل أن عصر التنوير هو الذروة الأسمى للتطور التاريخي، وأن الطبقة الوسطى كانت عملياً النبع الفريد للمعقولة المستنيرة. كان يوجد آنذاك طابع غر بما يكفي وسم العصر، تمثل في فكرة تاريخ كلي تقديمي أو سردية تاريخية عظمى تتخذ الإنسانية جمعاء موضوعاً لها.¹² وهردر، إنما ثار على هذا النوع من التأريخ الذي خص التنويريون عصرهم به، واتهمهم بأنهم ينظرون إلى التاريخ بفرض سابق، وكأن التاريخ يمثل حركة متجهة إلى الأعلى من تصوف ديني وخرافة إلى أخلاق حرة لا دينية، وربما أكثر ما ينطبق هذا الوصف على فلسفة كوندرايسه التاريخية. لكننا متى ما فرضنا كرهاً على التاريخ تصوراً كهذا، عدنا القدرة على فهم حقيقته العينية على الإطلاق. فعلى الإنسان عوضاً عن هذا أن يدرس كل ثقافة وكل حقبة للثقافة بذاتها، سابرين الأغوار في حياتها المركبة، ومحاولين فهمها بقدر الاستطاعة من باطنها، دون أحكام عن ما هو أفضل أو أسوأ، وما هو أسعد وأتعس.¹³

ثم لدينا ياكوبي الذي كان فيلسوف إيمان فصل بين هذا الأخير والفلسفة، ولم يسر في طريق محاولات البرهنة على وجود الله. فالبرهنة على وجود شيء لا تفعل شيئاً سوى أنها تجعله مشروطاً، والفكر البشري لا ينتقل إلا من المشروط إلى مشروط آخر. لهذا، كانت فلسفة سبينوزا بالنسبة إليه هي النسق المنطقي الوحيد. علينا أن نترك الله لمجال الإيمان، فنحن لدينا عقل أسمى يفوق مجرد الفهم فينقلنا إلى مجال الحدس، ومتى ما حاولنا فهم النور الذي يجيء إلينا من مجال الحقيقة التي تفوق ما هو حسي بالعقل الاستدلالي، اضمحل هذا النور وتلاشى.¹⁴

12 Margaret Meek Lange, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Progress, First published Thu. Feb. 17, 2011, Overview of Conceptual Issues.

13 Frederick Copleston, Ibid, P. 138-143

14 Ibid, P. 146-7

هكذا نفهم كلام شفايتزر أكثر. فهؤلاء المفكرون الثلاثة وقفوا في وجه النزعة العقلية الجافة لعصر التنوير؛ أي في وجه تيار كان بادياً تماماً أنه الأقوى، ونقدوا فلسفة كانط النقدية على الرغم من أنها كانت منشأ المثالية النظرية الألمانية في القرن التاسع عشر أو الثلاثي فخته وشلنچ وهيجل. وكى يستوعب المرء موقع هؤلاء بإزاء التيار السائد في هذا العصر، قد يكفي أن يقابلهم بالماركيز دو كوندرسيه الذي ذكرناه سابقاً بخاصة في عمله مخطط لوحة تاريخية لتقدم العقل الإنساني *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*، بيد أن أفكار هؤلاء الثلاثة بالطبع في نهاية المطاف لن تخرج عن الجو الفكري الذي ساد ذلك العصر وكأنها شيء خارجي بالمطلق. فهذا هررر إذ ينقد ضرب التأريخ الذي تبناه التنويريون، فإنه يكتب أيضاً عن التربية كتقدم للبشرية وعن تطور العلوم الوضعية، إلى جانب أهمية أخذ حقيقة الكلية العضوية في كل من المجالين الثقافي والسيكولوجي عوضاً عن التفاتت التحليلي للأشياء. إن الأهم في مقامنا هذا في ما فعل هؤلاء الأشخاص الثلاثة الذين ذكرناهم، إنما يثوي في أنهم لفتوا الانتباه إلى الجوانب الروحية في الإنسان ووكدوها. أما الدين، فبدلاً من أن نتخلص منه ونهجره، ربما كان علينا -كما سلم هررر- أن نعتبره مكملاً للثقافة الإنسانية، وأن نفهمه في الأقل كما فعل هيجل.¹⁵

ثم إن كان فخته وهيجل وغيرهما من الفلاسفة قد نقدوا النزعة العقلية، فإنهم مجدوا مثلها الأخلاقية وحاولوا وضع نظرة أخلاقية متفائلة مماثلة عن طريق المناهج النظرية أو المناقشة المنطقية الميتافيزيقية للوجود المجرد وتنميته إلى كون بأكمله. ولا ننس هيجل وحفاظه على النظرة التقدمية التليولوجية، غير أن التقدم عنده لم يقتصر على الفنون والفلسفة، إنما توسع ليحوز في رقعته التاريخ البشري بأكمله والدين، وهو تقدم عقلاني يمكن إقامة الدليل عليه إن امتلك الإنسان بدوره هو أيضاً «عيناً عقلانية» تبحث عن ملامح هذا التقدم.¹⁶ إنهم إذ أفلحوا في خداع أنفسهم طوال ثلاثة أو أربعة عقود من السنين وخداع غيرهم بهذا الوهم، وفي أن يفسروا كل الحقيقة الواقعية لتتفق مع مصالح نظريتهم في الكون، فإن العلوم الطبيعية من جهة أخرى، كانت في تلك الأثناء تنمو وتزداد قوة، فانتقضت عليهم ودمرت مخلوقات خيالهم الرائعة بحماسة شعبية للحقائق الواقعية.

ثم يخبرنا شفايتزر أن الأفكار الأخلاقية آلت منذ ذلك الحين إلى أن تجوس أنحاء العالم فقيرة لا مأوى لها، ولم تتقدم نظرية في الكون لتسندها إلى أساس متين، وتزعم لنفسها المتانة والمنطقية والإحكام الباطن. فقُضي إذ ذاك عصر النزعة التوكيدية في الفلسفة، ولم يعترف بعد ذلك بشيء على أنه حق إلا العلم الذي يصف الحقيقة الواقعية، غير أن هذا أيضاً قد تغير في ما بعد الحداثة. ينوه شفايتزر بأن السلاح نفسه الذي

15 Ibid, P. 148-9

16 The Oxford Companion to Philosophy, Ibid, P. 761

بطش بالنزعة التوكيدية في المعرفة المتصلة بالكون، قد بطش في الوقت عينه بالصياغة التوكيدية للأفكار الروحية. فالنزعة العقلية الساذجة والنزعة العقلية النقدية عند كانط والنزعة العقلية النظرية عند كبار فلاسفة القرن التاسع عشر، كلها على السواء عمد إلى استعمال العنف مع الحقيقة الواقعية على نحوين: فهي من جهة وضعت النظرات التي وصلت إليها بالفكر المجرد في مقام يعلو حقائق العلم الواقعية. وهي من جهة أخرى، دعت إلى طائفة من الأفكار الأخلاقية قصد بها أن تستبدل بالعلاقات العديدة القائمة في الأفكار والبيئة المادية للإنسان علاقات أخرى جديدة، غير أن الجهة الأولى من هذا العنف سقطت باعتبارها خطأ، فواجهت الجهة الأخرى بالتبعية تساؤلات عديدة. وبعقلية من هذا الطراز سقط إمكان المزج بين المثل الأخلاقية والحقيقة الواقعية، وحدث ضعف في المعتقدات التي كانت القوة الدافعة في الحضارة.

لقد أطرحت النزعة العقلية، غير أنها طرحت معها المعتقدات المتفائلة المتعلقة بالمعنى الأخلاقي للكون والإنسانية، والمجتمع والإنسان، تلك المعتقدات التي كانت وليدة تلك النزعة عينها في حين أنها ظلت قوية الآثار، لكن أحداً ما انتبه للكارثة التي بدأت حقاً. إن مهمة الفلسفة الكبرى هي أن تكون دليلاً للعقل العام وحارساً، وكان من واجبها في ظروف هذا العصر أن تعترف للعالم بأن المثل الأخلاقية عادت بلا سند من أية نظرية عامة في الكون، بل هي متروكة لأنفسها، وعليها أن تشق طريقها في العالم بقوتها الذاتية. كما لم تدرك الفلسفة أن الأفكار المتعلقة بالحضارة، والتي وكل إليها أمرها قد أصبحت أمراً مشكوكاً فيه. إن الفلسفة إذ كانت ذات يوم عاملاً فعالاً في إنتاج معتقدات عامة عن الحضارة، تجدها الآن بعد الانهيار الذي حدث في منتصف القرن التاسع عشر قد استحالت مجرد علم يستخلص النتائج التي وصلت إليها العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية، ويستمد منها المادة اللازمة لوضع نظرية في الكون مقبلة، وهي في الوقت عينه استغرقت شيئاً فشيئاً في دراسة ماضيها، حتى أصبحت عملياً هي تاريخ الفلسفة لا أكثر. لقد غادرها الروح المبدع، وأصبحت خاوية من التفكير الحقيقي. إنها إذ راحت تتأمل في النتائج التي وصلت إليها العلوم الجزئية، فقدت قدرتها على التفكير الأصيل وعلى استشراف الحوادث. إنها الآن لا تعدو أن تكون مجرد حذقة فلسفية يقوم بها منحلون. ولئن كانت ما تزال ذات دور في المدارس والجامعات، فإنها عادت بلا رسالة تؤديها للعالم.

لقد كان ينبغي لها أن تبين لنا ضرورة أن نكافح من أجل المثل التي تقوم عليها حضارتنا، في الوقت الذي تحافظ على الوجود المستقل لهذه المثل بفضل قيمتها الباطنة وحقيقتها الذاتية نفسها. لكن الأمر أن الفلسفة تفلسفت في كل شيء إلا في الحضارة. «إن الحارس الذي كان عليه أن يظل ساهراً يقظاً في ساعة الخطر كان هو نفسه نائماً، وكانت نتيجة هذا أننا لم نناضل أبداً من أجل حضارتنا».

إنسان الحضارة الحديثة

«الإنسان الحديث في وضع غير متحرر فيه اقتصاديًا. إنه مرهق بالعمل غير قادر على الخلو إلى نفسه - الإنسان في حال تخلف وتُعوزُه الإنسانية. الإنسان اليوم ينقصه الاستقلال الروحي».

يبتدئ شفايتزر ههنا فصلاً جديداً عن عوائق الحضارة في حياتنا الروحية والاقتصادية، إذ مع أن إفلاس الفكر كان العامل الحاسم في انهيار الحضارة، فإن عوامل أخرى لا بد أن توجد فتنضافر مع هذا العامل الحاسم، وهي التي نجدها في ميداني النشاط الروحي والنشاط الاقتصادي. إن قدرة الإنسان الحديث على التقدم في الحضارة تتناقص لأن الظروف التي يجد نفسه فيها تؤذيه نفسياً وتعوق شخصيته عن النمو. التطور الذي قد يحل في حضارة ما، إنما يقوم به عامة أفراد من الناس يفكرون في المثل التي ترمي إلى تقدم المجموع، ويكيفونها مع وقائع الحياة على نحو يجعلها قادرة على التأثير الأقوى في ظروف العصر. فكي تفهم ماهية الحضارة عليك أن تكون حرًا ومفكرًا. لا بد أن الحرية المادية ترتبط بالحرية الروحية ارتباطاً وثيقاً، فالحضارة تفترض أناساً أحراراً، إذ بالأحرار وحدهم تتحقق الحضارة وتصنع. أما اليوم، فالحرية والقدرة على التفكير تضاعلتا عند الناس، وليس الذي ينتشر سوى وهم الحرية. وعاد الإنسان لا يفهم من التقدم إلا أنه هذا التطور الحاصل في مجال العلوم والتكنولوجيا ووسائل النقل والعلاجات الطبية وغير ذلك، وغاب عن باله أن هذا الجانب من التقدم لا بد أن يرافقه جانب آخر من التقدم الأخلاقي أو الروحي الذي يثير أسئلة تتعلق بمشاكل عميقة عن طبيعة السعادة والأخلاق. لكن أفي مكنتنا حقاً أن نعتبر بهذه السهولة الجانب الأول من التقدم تقدماً حقيقياً بمعنى أنه قادنا إلى حياة أفضل مما كان عليه الإنسان من قبل، وأن كل شيء جديد هو متقدم على ما سبقه، وإلى أي أساس يستند المرء في حكم كهذا؟

في ما يتعلق بهذا الشأن، يطالعنا ول ديورانت بقوله:

«قبالة هذا المشهد البانورامي من صعود وسقوط الأمم والأخلاق والديانات، تجد فكرة التقدم نفسها في هيئة مشبوهة. أ تكون مجرد التفاخر المزهو والتقليدي الذي يتبدى عنه كل جيل 'حديث'؟ إننا إذ لم نسلّم بأي تغيير جوهري في طبيعة الإنسان في خلل الأزمان التاريخية، فإن التطورات التقنية طرأ سيكون عليها أن تُستبعد باعتبارها مجرد وسائل جديدة تحقق غايات قديمة - كسب البضائع، سعي جنس ما إلى الجنس الآخر (أو إلى الجنس نفسه)، الظفر في المنافسات، القتال في الحروب. واحدة من الاكتشافات المثبطة لقرننا المخبى للأمل هو أن العلم محايد: فهو سيقتل من أجلنا بالسهولة نفسها التي سيعالج بها، وسيدمر لنا بيسر أكبر من أن يشيد لنا. ما أشد ما يبدو غير ملائم الآن الشعار المتباهي لفرانسيس بيكون "المعرفة قوة!".. يلوح لنا أحياناً أن العصور الوسيطة وعصر النهضة، اللذين شجدا التركيز على الميثولوجيا والفن عوضاً

عن العلم والقوة، ربما كانا أكثر حكمة منا نحن الذين نعظم ذرائعنا مرارًا وتكرارًا بمعزل عن تحسين مقاصدنا...»¹⁷

إن المكاسب المادية التي تُمتدح حضارتنا من جرائها تجعل الإنسانية ككل أقل اعتمادًا على الطبيعة، لكنها في الوقت نفسه تقلل عدد النفوس الحرة المستقلة. فهذا الصانع الذي كان سيد نفسه أصبح بقهر الآلات مجرد أداة في المصنع. فعالم الأعمال المعقد اليوم لا بقاء فيه لغير المشاريع ذات رؤوس الأموال الضخمة، ومكان التاجر المستقل الصغير صار يشغله المستخدم شيئًا فشيئًا. قد ينشأ عن هذا فقدان مطرد للحرية، فنظام المصانع يخلق باستمرار تجمعات للسكان متزايدة باستمرار تصبح بالضرورة منفصلة عن الأرض التي تغذيها، والبيوت التي تسكنها، وعن الطبيعة. وفي هذا كله أضرار نفسية خطيرة، وفي القول الظاهر الغرابة «إن الحياة غير السوية تبدأ بفقدان الإنسان لحقله ومسكنه» نصيب كبير من الصحة.

ثم إلى الافتقار إلى الحرية علينا أن نضيف شر الإرهاق؛ فكثير من الأفراد عاشوا طوال جيلين أو ثلاثة عيشة الفعلة أو العادة، لا عيشة الكائنات الإنسانية. فليس المهم هو الأهمية المعنوية والروحية للعمل، بل لا مدلول للكلام عليها بالنسبة إلى ما عليهم أن يؤدوه من أفعال. لا قاعدة اليوم سوى أن اعمل بإفراط حتى تنهك تمامًا، وحتى يغيب العنصر الروحي عنك، فلا يترعرع فيك ألبتة. غير أن هذا الإرهاق يمتد ليطل الإنسان في طفولته بطريق غير مباشر، لأن أبويه لا يستطيعان أن يخصصا وقتًا وجهدًا لتنشئته كما يجب، فالعمل الذي لا يرحم يخطفهم من بين يديه. وعاقبة هذا أن الإنسان يكبر مقتصرًا في نموه إلى عنصر لا يمكن أبدًا تلافيه، فيشعر من بعد في مجرى حياته، حينما يصبح هو نفسه عبدًا لساعات العمل المرهقة بالحاجة المتزايدة إلى مرفهات خارجية. وكما يتأمل شبنجلر بعين ثاقبة، فإنسان الحضارة يبحث عن المعنى في داخله. أما إنسان المدنية، فلا يبحث عنه إلا في شيء خارجي يروم حيازته.

وهكذا يستحيل الأمر صعبًا عليه أن يمضي الوقت الخالي في تثقيف نفسه أو تبادل الآراء الجدية مع إخوانه أو بصحبة كتاب؛ فهذا كله يحتاج إلى توفر عقلي وضبط نفسي لا سبيل له إليهما. ولا معدى له جسميًا عن الفراغ التام والنسيان والانصراف عن نشاطه المعتاد. إنه لا يود أن يفكر، ولا يبحث عما يصلح نفسه، بل يبحث عن تسليية، تسليية من ذلك النوع الذي لا يتطلب من قواه الروحية إلا أقل مجهود. عندما ينخر هذا الضرب من العقلية في جمع من الناس مترخين روحياً وعاجزين عن حشد أنفسهم وخواطرهم، فلا ندحة إلا أن يكون له الأثر في المنشآت التي كان ينبغي أن تخدم قضية الثقافة، وبالتالي قضية الحضارة. فبدلاً من أن تجد مسرحاً في الثانوية تقع عينك على ملاعب اللهو أو مناظر السينما، وبدلاً من الكتاب المفيد يوجد الكتاب المسلي وسهل الهضم. وحتى الصحف والمجلات لا تجد بداً من أن تكيف نفسها، حيث تقدم المواد على النحو

17 Will and Ariel Durant, The Lessons of History, seventh printing, New York, C. XIII, Is progress real? P. 95

الذي يستسيغه القارئ بسهولة ويسر. فإذا ما توطنت السطحية في هذه المنشآت التي كان المفروض منها أن تنهض بعبء الحياة الروحية، أثرت في المجتمع وفرضت على الجميع تلك الحال من الفراغ العقلي والعدم الروحي وتضائل شعاع الإبداع حتى تبدد وفنى.

لكن هذا الافتقار إلى القوة المفكرة لن يرتاح له بال، حتى يستحيل طبيعة ثانية في الناس، والدليل على ذلك نجده في نوع التجمع الذي يُحدثه. فإذا اجتمع شخصان للمناقشة، تجد كلاً منهما يحرص على أن لا يروغ حديثهما نطاق العموميات أو أن لا يتحول إلى تبادل فعلي للأفكار؛ إذ في حقيقة الأمر ليس عند أحد منهما ما يعرضه، وكل إنسان تلقى عنده نوعاً من الخوف الذي يتسلط عليه، حتى لا يُطلب منه شيء أصيل مبتكر يقدمه. يمثل هذا الروح الناشئ في هذا المجتمع المؤلف من عقول لا تركيز لها، ينتهي الأمر إلى تصور وضع لما يجب أن يكون عليه الإنسان. ففي أنفسنا، وفي غيرنا، لا ننظر إلا إلى القدرة على العمل المنتج، ونقنط ونكف عن تطلب أي مثل أعلى. ولا يسلم الفن من هذا أيضاً، بل ينتشر الوباء في كل شيء. هكذا تغدو ظروف الحياة بالنسبة إلى سكان مدننا الكبرى ظروفًا غير مواتية أبداً، وتنتحب الحضارة مناديةً على من ينقذها من هذا الروح المتولد عنها وعن سكانها.

وإلى كل هؤلاء، يوجد عائق آخر ناشئ عن نقص نمو الإنسان الحديث وتطوره. إن هذه الزيادة الهائلة في المعرفة وفي القوة الإنسانية، امتداداً وعمقاً على السواء، لا مندوحة عن أن تؤدي ألوان النشاط الفردي على فروع محددة محصورة. مع أن العمل الإنساني نُظم ونسق، حيث يعين التخصص الأفراد على تقديم أعلى ما يستطيعون وأبلغه أثراً، ومع أن النتائج التي حصلت كانت مدهشة، فإن المعنى الروحي للعمل بالنسبة إلى العامل صار ضئيلاً. فالدعوة الموجهة إلى الإنسان كفت عن أن تكون دعوة إلى الإنسان بوصفه كلاً، بل صارت دعوة موجهة إلى بعض ملكاته فحسب، ولهذا أثر في طبيعته الكلية. والملكات التي تكون الشخصية وتستلزمها الواجبات المختلفة الشاملة عزلتها ونبتتها الواجبات الأقل شمولاً والأقل روحية. ومثال هذا أن الصانع اليوم لا يفهم مهنته ككل على نفس النحو الذي كان سلفه يفهمها عليه. إنه لا يتعلم كما كان يفعل سلفه كيف يصنع الخشب أو المعدن في كل مراحل صناعته، فكثير من المراحل قد قام بها أناس وآلات قبل أن تصل هذه المادة إليه. وتبعاً لهذا، فإن تفكيره وخياله ومهارته لا تستدعيها الصعوبات المتعددة للعمل بكل مراحلها، وهكذا تُبتر قواه المبدعة والفنية شيئاً فشيئاً.

يجد الإنسان بفضل العمل الذي يضع فيه كل قوة تفكيره وكل شخصيته شعوراً طبيعياً متزايداً بالذات، غير أن الإنسان الحديث بدلاً من ذلك ينشأ عنده نوع من القناعة يرضى بمهارة جزئية يسلم بأنها كاملة متعاضياً ومتغافلاً عما فيها من نقص بالنسبة إلى الشخصية بوصفها كلاً. وهكذا الأمر عينه في مجالات كالإدارة والتربية وفي كل نوع من المهن التي تختبر ضيقاً مستمراً في حدود النشاط الطبيعي من جراء وضع القواعد

وفرض الرقابة. بالقدر الذي زاد به الإنتاج الجماعي المادي، أصابنا الضياع الروحي والضياع كأفراد. بذا يتضح لنا القانون المفجع الذي يقول: «إن لكل مكسب تصحبه، على نحو أو آخر، خسارة مقابلة».

ثم إن الموقف السوي من الإنسان نحو الإنسان قد أصبح صعباً جداً، وصار هذا الإنسان في المدينة يقابل الآخر كأنه غريب عنه، وصار الاتصال بيننا آلياً ولا شخصياً دون أن نشعر أنه أمر غير طبيعي. إننا كففنا عن أن نكون في كثير من المواقف أناساً بين أناس، وكففنا أيضاً عن محاولة أن نكون كذلك حتى لو كان ذلك ممكناً ومنذوباً. إن روح رجل المدينة يتضرر جداً بما يحيط به من ظروف، وهذا ما سيكون ذا تأثير ضار جداً في عقلية المجتمع. وبترنح الحضارة والأخلاق، تترنح نظرة الإنسان إلى الإنسان، وبصير التفكير في هذا الأخير على أنه مجرد شكل أو موضوع ينتسب إلى العالم المادي.

يطالعنا عائق آخر للحضارة هو الإفراط في تنظيم حياتنا العامة. إن تنظيم البيئة تنظيمًا صحيحًا هو شرط ونتيجة في آن معًا للحضارة، لكن على المرء أن لا ينكر أيضًا أنه بعد بلوغ مرحلة معينة ينمو التنظيم الخارجي على حساب الحياة الروحية. وإذ ذاك تخضع الشخصية والأفكار للمنشآت، في حين أن الواجب أن تؤثر في هذه الأخيرة وتسهر على جعلها حية الباطن. وشاهد هذا ما نراه حاصلاً بعد أن يجرى تنظيم شامل في أي مرفق من مرافق الحياة الاجتماعية، ففي البداية تكون النتائج عظيمة، لكنها مع الوقت تتهاذى وتتلاشى ويشاهد لها تأثير مدمر يشمل كبت النشاط الروحي المبتكر ومحاكاة الآلات في عملها. إنك قد تحول غابة إلى حديقة عامة وتحافظ عليها كحديقة وتعتبر ذلك خطوة في سبيل مشروعات أخرى لاحقة، لكنك في حقيقة الأمر تنهي الإنبات الغني الذي كان يمكن أن يضمن مستقبل هذه الغابة على النحو الذي تنتهجه الطبيعة بذاتها.

إن هذه المنشآت والجماعات السياسية والدينية والاقتصادية والدساتير والأنظمة وكل ما يتعلق بالإدارة، إذ تسعى إلى بلوغ الكمال، تُفاجأ بأنها تقترب شيئاً فشيئاً إلى الآلات الدقيقة وتخسر كل حيوية كانت تنطوي عليها. لقد حاصرت المنظمات حياتنا الروحية بأكملها وباتت هذه الأخيرة تجري مجراها في داخلها. والإنسان من الطفولة فصاعداً يُملأ عقله بفكرة النظام إلى حد أن يفقد الإحساس بفردانيته، ولا يفكر إلا بروح الجماعة التي ينتسب إليها هو أو زملاؤه. إننا عاجزون اليوم عن أن نعثر على مناقشة عميقة مستقصاة بين فكرة وأخرى دون خوف يتلبس الناس من الرأي العام أو ثورة سواد الناس. لقد بات احترام آراء الغير ومعتقداتهم تعلقة لحمل الناس على الصمت وتقبل الآراء دون مناقشة ولا استقصاء، كأن لهذه المعتقدات والآراء وجوداً، حيث لا محل للفكر! إن هذا الإنسان الحديث يتبنى كل فكرة عريضة مشت جنبا إلى جنب مع الحضارات العظيمة وساهمت في بقاء الإنسان والمجتمع، فيشوّها ويحيلها فكرة عقيمة ضحلة لا غور لها ولا بعد نظر ولا يفيد منها سوى في الحط من الحضارة شيئاً فيشأ.

وبهذا، نقول إن من أخص خصائص الإنسان الحديث أنه ضاع في الجمهور دون أن يدري. لقد تضاعف اهتمامه بطبيعته الخاصة، حيث أصبح قابلاً -إلى حد يوشك أن يكون مريضاً- للتأثر والخضوع للآراء التي ألقَتْ بها الجماعة ووسائلها جاهزة للتداول. أما الجماعة، فقد صارت بتنظيمها المحكم ذات قوة هائلة، واستحال الإنسان شبيهاً بكرة من المطاط فقدت مرونتها وصارت تحتفظ إلى غير نهاية بكل تأثير يقع عليها. لقد صارت الجماعة منقذه الوحيد في كل شيء، وأضحى يستمد منها الآراء التي يعيش عليها، سواء أكان هذا متعلقاً بالقومية أم بالسياسة أم باعتقاده هو أو عدم اعتقاده. وبدلاً من أن ينظر إلى هذا باعتباره ضعفاً وفقرًا، يرى إليه كأنه مهمة يفخر بإنجازها ويحسب أنه بهذا يحافظ على عظمة الإنسان الحديث، إذ يكرس نفسه روحياً لمصالح الجماعة. لقد جردَ إنسانُ التنوير ملكة العقل وجعلها كل الإنسان. أما إنسان الحضارة الحديثة، فجرد غرائزنا الاجتماعية الطبيعية ونعته بأنها شيء عظيم كل العظمة، فصارت كل الإنسان.

إن الإنسان الحديث إذ يسعى وراء مزيد من الحقوق ومزيد من القنونة، يتنازل -واعياً أو لا واعياً- عن حقوق الفرد الأساسية التي بغيابها غدا الجنس البشري عاجزاً عن إنتاج أفكار جديدة وعن جعل الأفكار المتداولة صالحة لخدمة مرامٍ جديدة، ولا يعاني شيئاً الآن سوى أن الأفكار السائدة تكتسب كل يوم مزيداً من السلطة، وتسلك تطوراً يزداد كل يوم اتجاهًا إلى جانب واحد. يسعى الإنسان الحديث إلى الحرية المادية مضحياً بحريته الروحية، ثم مضحياً بحريته المادية أيضاً دون أن يدري. لقد تنازلت الأغلبية عن امتياز التفكير تفكير الأحرار، وتركت زمام أمورها في كل شيء لأولئك الذين يرأسون مختلف العصب والجماعات. والشاهد على هذا أن الآراء التي لا فكر وراءها تنتشر كل عام وتنفذ في الجماهير دونما مقاومة، وصار التعويل على هذا الأمر واضحاً، حيث إن ثقتنا بإمكان رفع أئفه الآراء إلى مستوى الرأي العام كلما احتجنا إلى جعل شيء ما متداولاً ومقبولاً صارت بلا حاجة إلى تسويغ نفسها قبل الفعل. وباطراح استقلال الفكر هذا كان لا مفر تباعاً من فقدان الثقة بالحقيقة. ولم يكتفَ بهذا، إذ لقد طلق الإنسان في ما بعد الحداثة مفهوم الحقيقة من أساسه أصلاً، وغدا كل شيء مجرد رأي وتأويل.

وفي هذا يطل علينا أنثوني لودوفيتشي Anthony Ludovici قائلاً:

«[...] هذا الذي لا يعدو أن يكون مجرد 'مسألة رأي' -كما اعتاد الناس قول ذلك متى ما أرادوا أن يغسلوا أيديهم من شيء ما، أو أن يتصلوا من مسؤولية حل مشكلة حاسمة بنحو حاسم أيضاً- لا يُهم ألُبته. فهذه الأشياء التي هي مجرد مسألة رأي في قدرة أي فلان وعلان وترتان أن يبيتَ فيها مع كوب من الشاي وقطعة كعك في متجر الكعك، وليس ممكناً أن تكون ذات عواقب تذكر أيًا ما كانت»¹⁸.

18 Anthony M. Ludovici, A Defence of Aristocracy, A Textbook for Tories, Library of Toronto University, 1978, C. I, The Aristocrat as the Essential Ruler, P. 2

غير أن اضطراب العلاقة بين الفرد والمجتمع طال أيضًا، كما يرى شفايتزر، ميدان الأخلاق. لقد سلّم الإنسان الحديث رأيه الشخصي، وتخلّى معه عن حكمه الأخلاقي الشخصي. ولكي يجد حسنًا ما يراه الجمهور حسنًا، إنّ في القول أو في الفعل، ولكي يقبح ما يقبحه الجمهور، يلزمه أن يقضي على وخزات ضميره فلا يسمح لها بالإفصاح لا مع نفسه ولا مع الغير. هكذا بغياب أية عقبات لا يستطيع التغلب عليها بواسطة شعوره بالوحدة مع المجموع، يضيع حكمه في حكم الجمهور وأخلاقه في أخلاقهم. إن الإنسان في حال كهذه لن يألو جهدًا في تبرير كل ما لا معنى له.

هوَ الإنسان اليوم يسلك سبيله القائمة في الظلام بلا حرية ولا حشد ذهني ولا تطور شامل، كأنه أضاع نفسه في جو من عدم الإنسانية والاضطراب وسلم استقلاله الروحي وحكمه الخلقى إلى مجتمع منظم يعيش فيه، وأينما اتجه يجد نفسه تصطدم بعقبات تقف في سبيل الحضارة الحقيقية. ولم تظهر الفلسفة فهمًا للموقف الخطير الذي وضع هذا الإنسان فيه، ولهذا لم تبذل أية محاولة في مساعدته، ولم تحمله حتى على مجرد التفكير في ما يقع له. إن كان ينظر إلى المثل القديمة بعين الازدراء، فإنه يتبنى مثلًا أخرى عادماً أي وعي بأنها ستقوده إلى خسران كل شيء. أما الحقيقة الرهيبة -وهي أن تنمية الحضارة الحقيقية قد أصبح أشدّ عسرًا من جراء تقدم التاريخ وتطور الاقتصاد في العالم- فلم تجد أحدًا كي يعلنها.

خاتمة:

إن سلّمنا بفكرة تقدم الإنسانية، فقد رأينا مبكرًا في مقامنا هذا أن التقدم مزدوج. غير أن شفايتزر يجعل التقدم الروحي الذي ينطوي على تملك الإنسان لجماح نفسه وبطش نوازعه هو التقدم الجوهرى لأية حضارة، والعنصر الأساسي في الأمر أن هذا الضرب من التقدم هو الأقل ظهورًا عند الملاحظة. يغمس الإنسان نفسه بإفراط في الترف المادي، ويسعى إلى الرخاء ناسيًا أن ذلك سيجلب عليه الضعف البدني والروحي وفقدان الشعور بالذات شيئًا فشيئًا. إن التقدم المادي وسيادة العقل على الطبيعة الخارجية لا يمثل تقدمًا خالصًا، فهو تقدم تقترن فيه المزايا بالمساوئ التي يمكن أن تعمل في اتجاه البربرية، وهذا التقدم يمكن أن يقضي على الإنسان بسهولة تامة لا يكاد يلقي لها بالاً.

أما السبب في أن الأحوال الاقتصادية في عصرنا فيها خطر على الحضارة، فينبغي في نظر شفايتزر أن يبحث عنه جزئيًا في هذه الواقعة: وهي أننا سخرنا لخدمتنا قوى طبيعية يمكن أن تتجسد في آلات، غير أن هذا يجب أن ترافقه سيادة للعقل على نوازع الناس، حيث لا يستخدم بعضهم ضد بعض آخر -ولا الأمم التي يكونونها- القوة التي أعطتهم إياها السيطرة على قوى الطبيعة، إذ إن ذلك يلقي بهم في كفاح من أجل

الوجود أشد ترويعاً من ذلك القائم بين الناس الذين يعيشون على الفطرة والطبيعة البدائية. وبذا، فإن دعوى التحضر لا تصدق إلا بالاعتراف بهذا التمييز بين ما هو جوهري وما ليس كذلك.

وسيادة العقل على النوازع الإنسانية، إنما تعني عمل الروح في الروح نفسها؛ أي عمل قسم من قوة التفكير في قسم آخر منها. وأن يسود عقلنا على نوازعنا، إنما يعني أن الأفراد والجمهير على السواء يجعلون إرادتهم موجهة إلى الخير المادي والروحي لكل وللأفراد الذين يتألف منهم الكل، وهذا يعني بالضبط أن تكون أفعالهم أخلاقية. هكذا يرى شفايتزر أن التقدم الأخلاقي الروحي هو جوهر الحضارة حقاً. أما التقدم المادي، فهو أقل جوهرياً، ويمكن أن يكون له أثر طيب أو سيئ في تطور الحضارة. ومهما بدا هذا التصور الأخلاقي للحضارة غريباً بوصفه عقلياً وعفياً عليه الزمان، فالأمر أننا هنا، إنما نعني بما هو حق صادق علينا أن نجهد أنفسنا في علاجه، لا بما هو بارع يفتن الإنسان من بعيد ويصرعه بعد أن.

إن رجع الإنسان بصره نحو عصر النهضة، ألقى فيه قوى مادية وروحية أخلاقية تعمل جنباً إلى جنب للتقدم، وكأنما ينافس بعضها بعضاً، واستمرت الحال على هذا النحو في نظر شفايتزر، حتى بداية القرن التاسع عشر. في إبان ذلك، حدث ما لم يكن له من قبل نظير: إذ تبددت الطاقة الأخلاقية في الإنسان، بينما تزايدت الفتوحات التي قام بها الروح في الميدان المادي. وهكذا نعمت حضارتنا بالمزايا العظيمة لتقدمها المادي طوال عدة عقود، بينما لم نكد نحس بنتائج انقراض الحركة الأخلاقية. بهذه السبيل، وصل عصرنا إلى فكرة أن الحضارة إنما تقوم في جوهرها على الإنجازات العلمية والصناعية والفنية، وأنها تستطيع بلوغ مراميها دون أخلاق أو بأقل درجة منها، ولم يكلف نفسه مؤونة التفكير في صحة هذا الرأي. عاقبة لهذا باءت كل المحاولات التي بذلت من أجل الربط بين الواقع والمثل الأخلاقية الناجمة عن التأمل بالفشل، وبدلاً من استخدام الفكر لإنشاء المثل التي تناسب الواقع، تركنا الواقع بغير مثل على الإطلاق. هذا إلى أننا بدلاً من أن نناقش معاً العناصر الأساسية التي تحدد طابع تطورنا الاجتماعي وتطور الإنسانية عامة، مثل السكان والدولة والكنيسة والمجتمع، قنعنا بالابتداء مما تعطينه التجربة فقط. وعاد لا يدخل في الاعتبار غير القوى والميول التي تعمل. هكذا رفض الإنسان الاعتقاد أن الأفكار يمكن أن تطبق على الواقع إلا إذا كانت مستمدة من التجربة.

يا لشد ما مجدنا الإدراك العام العملي وقدرته على معالجة شؤون الدنيا! لكننا كنا نسلك مسلك الصبيان الذين يسلمون أنفسهم بحماسة إلى قوى الطبيعة ويندفعون بعرباتهم في منحدر التل دون أن يسألوا أنفسهم هل ستكون لهم الاستطاعة على قيادة عرباتهم بنجاح، حينما يصلون إلى أول منحني أو أول عقبة غير منتظرة. إن المعتقدات الكبرى، أو السرديات العظمى بلغة جان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard، إذا حُطمت حلت محلها عقائد صغرى تقوم على نحو أخط من ما كانت تقوم به المعتقدات الكبرى. وبالتخلي عن

المثل الأخلاقية التي تصاحب حماستنا للواقع، لا تتحسن قدرتنا العملية، بل تتضاءل شيئاً فشيئاً. فليس من شأن ذلك أن يجعل الإنسان المعاصر ملاحظاً بارداً وحاسباً كما يظن في نفسه، لأنه خاضع لتأثير وانفعالات تنشئها الوقائع في نفسه. ومن دون وعي تراه يمزج بما هو من عمل عقله كثيراً مما هو انفعالي حتى إن الواحد ليفسد الآخر. وفي نطاق هذه الدائرة تتحرك أحكام المجتمع ودوافعه، سواء أعالجنا أكبر المسائل أم أصغرها. والأفراد والأمم على السواء يتعاملون بالقيم الحقيقية والخيالية دون تمييز، وهذا الخليط نفسه من الواقعي وغير الواقعي، من التفكير الرزين والحماسة لما لا معنى له - إنما هو الذي يجعل عقلية الإنسان الحديث محيرة خطيرة.

لقد استحال رد فعلنا تجاه الوقائع أمراً يجري على نحو خال من العقل تماماً. وهنحن نبني مستقبلنا على وفق ظروف الزمان دون خطة ولا أساسات، ونتركه معرضاً للآثار المدمرة للاضطراب الواقع بينها. إننا نصيح «لقد وصلنا أخيراً إلى أرض صلبة!»، ونحن في الواقع نغوص في تيار الأحداث بلا مساعد ولا معين.

لنختم بقوله نيتشه هذه:

«حضارتنا الأوروبية تضطرب كلها منذ زمان في عذاب وتوتر يزداد سنة بعد سنة، كأنها موشكة على كارثة عظيمة: فهي قلقة عنيفة مندفعة، ومثلها مثل السيل يندفع نحو النهاية... ويخاف أن يراجع نفسه».¹⁹

19 عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي، كتاب «نيتشه»، مصدر سابق، عصر مضطرب، ص119

قائمة المراجع

- العربية:

- [1] ألبرت اشفيتسر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مراجعة زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة.
- [2] عبد الرحمن بدوي، سلسلة خلاصة الفكر الأوربي، «نيتشه»، وكالة المطبوعات ودار القلم، الطبعة الخامسة، 1975.
- [3] عبد الرحمن بدوي، سلسلة خلاصة الفكر الأوربي، «اشبنجلر»، وكالة المطبوعات ودار القلم، 1982.
- [4] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المجلد الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1.

- الإنجليزية:

1. Albert Schweitzer, The Quest of the Historical Jesus, A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede, The first translation from the first German Edition by W. Montgomery, Great Britain, 1910.
2. Oswald Spengler, The Decline of the West - Form and Actuality, Translated by Charles Francis Atkinson, 1926.
3. The Oxford Companion to Philosophy, Second edition edited by Ted Honderich, Oxford University Press.
4. The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy, Edited by James Hankins, Cambridge University Press 2007.
5. Frederick Copleston, A History of Philosophy, Image Books, Doubleday, Vol. VI.
6. Nicolas de Chamfort, The Cynic's Breviary, Maxims and Anecdotes selected and translated by William G. Hutchison, London, 1902.
7. Margaret Meek Lange, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Progress, First published Thu. Feb. 17, 2011, Overview of Conceptual Issues.
8. Will and Ariel Durant, The Lessons of History, Seventh printing, New York.
9. Anthony M. Ludovici, A Defence of Aristocracy, A Textbook for Tories, Library of Toronto University, 1978

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com