

اخلاقِ حرمتِ حیات

جعفر فلاحي^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۲۵

چکیده

اخلاق حرمت حیات - پرورده آلبرت شوایتر - حامی صورت‌های مختلف حیات اعم از بشری و غیربشری است و بر حفظ و حرمت به حیات تأکید دارد. از سوی دیگر، آرتور شوپنهاور معتقد به انکار حیات و کناره‌گیری از آن است. این مقاله به ربط و نسبت بین اخلاق حرمت حیات و اندیشه‌های شوپنهاور می‌پردازد. از سویی حرمت حیات مبتنی بر اراده معطوف به حیات و تأکید بر تجربه‌های انضمامی و جزئی است که نشان از مشابهت با و تأثیرپذیری از مبانی متافیزیکی و روشی شوپنهاور دارد. اما از سوی دیگر آلبرت شوایتر، مبدع اخلاق حرمت حیات، با تفسیری پویا از مفاهیم شوپنهاوری «اراده معطوف به حیات» و «کنارگیری»، و تأکید بر «اراده معطوف به محبت»، بر خلاف شوپنهاور راه به تأیید حیات و تأکید بر حفظ و حرمت حیات می‌برد. انگیزه‌های خاص الهیاتی او در این میان قابل مشاهده‌اند. بنابراین این دو اندیشمند در مبادی اخلاقی و اخلاق هنجاری و نیز در ابتدای زندگی و عمل خود بر نظریه‌هایشان کاملاً متفاوت‌اند. از سویی تأثیر مبادی مسیحی شوایتر بر اخلاق حرمت حیات و از سوی دیگر تأثیر پیشینه روانی شوپنهاور بر بدبینی او به جهان و در نتیجه انکارش در باب حیات مشهود است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق حرمت حیات، آرتور شوپنهاور، مسیحیت، آلبرت شوایتر، الهیات انسان‌شناختی

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

(fallahijafar@semnan.ac.ir)

۱. مقدمه

حرمت حیات^۱ نامی است که متأله پروتستان و فیلسوف سده بیستم، آلبرت شوایتر (۱۸۷۵-۱۹۶۵)، بر دیدگاه اخلاقی خود درباره حیات گذاشت. او در عمل و نظر بر دیدگاه اخلاقی خود تأکید داشت. «حیات» و «اراده معطوف به حیات»^۲، از واژگان فلسفه شوپنهاور، مفاهیمی مهم در این دیدگاه اخلاقی اند. اگرچه در نوشته‌های شوایتر همدلی آشکاری با فلسفه آرتور شوپنهاور-فیلسوف متقدم بر او- به چشم نمی‌خورد، با این حال می‌توان ادعا کرد که شوایتر از وجوهی متأثر از او بوده و دلالت متفاوتی مفهومی اراده معطوف به حیات بیش از هر چیز یادآور شوپنهاور است. در این مقاله کوشش شده است به تأثیر شوپنهاور بر شوایتر و مشابهت‌های این دو پرداخته شود. همچنین به این سؤال پاسخ داده شود که راه شوایتر از کجا و تحت تأثیر چه عواملی از شوپنهاور جدا می‌شود.

۲. اخلاق حرمت حیات و اراده معطوف به حیات

مضمون ساده و صریح این اصل اخلاقی احترام به هر نوع حیات در جهان پیرامون ما و تلاش برای حفظ و نگهداری از آن است. تعریف مبنایی شوایتر از این اصل اخلاقی آن است که «حفظ و تقویت حیات خوب و تخریب و امتناع از حیات بد است» (Schweitzer, 1987, 309). آنچه بیش از این ارائه می‌دهد صرفاً مثال است، نه قاعده‌بندی و دسته‌بندی. از نظر او قائل شدن به هر شکلی از اولویت بین گونه‌های حیات برخاسته از ترجیحات ذهنی فرد است و صرفاً بر مبنای فاصله‌شان از ما انجام می‌شود. حرمت حیات تبعیت از مجموعه‌ای از قواعد نیست، بلکه داشتن یک «وضعیت روانی» است که بر همه وجوه کردار انسان تأثیر می‌گذارد (Schweitzer 1987, 316). این نکته از مک‌کواری را هم باید افزود که کلمه حیات در اینجا به چیزی عام و اعم از معنای زیست‌شناسی محض آن به کار رفته است (مک‌کواری ۱۳۷۸، ۲۲۰).

شوایتر محدوده‌ای برای حرمت حیات قائل نیست. باید بین ضرورت و اخلاق یکی را انتخاب کرد. اگر به حکم ضرورت به موجودی زنده آسیبی وارد شود تقصیر و جرمی بر عهده فرد خواهد بود. البته او مدعی آسیب‌ناپذیری حیات نیست و خود به این تراحم اشاره می‌کند، اما تأکیدش بر مرزهایی چنان محدود است که فرد فشار آنها را بر خود بپذیرد.

شوایتسر در حوزه‌های نظری و عملی متنوعی شهره بود، با این حال اخلاق حرمت حیات بیش از هر چیز برای او اهمیت داشت. او می‌گوید «بنیان و سمت و سوی زندگی‌ام را در لحظه‌ای یافتیم که اصل حرمت حیات را کشف کردم، اصلی که متضمن تأیید اخلاقی جهان بود» (Schweitzer 1990, 223). به رغم این که شوایتسر در حوزه‌های مختلف نظر و عمل دستی داشت، مایل بود بیش از هر چیز به خاطر اخلاق مبتنی بر حرمت حیات در خاطره‌ها بماند (Barsam 2008, x) که این خود نشان‌دهنده اهمیت این اصل حیاتی در تفکر و زندگی اوست.

اگرچه حفظ و حمایت از حیات مثلاً درباره حیوانات از کودکی در شوایتسر وجود داشته است (دانیل ۱۳۷۴، ۱۱-۱۲)، تأملات جدی که منجر به سامان دادن تفکرات اخلاقی و فلسفی‌اش حول این مفهوم شد به چالش جنگ جهانی اول بازمی‌گردد. چند سالی از شروع کار طبابت او در آفریقا می‌گذشت که جنگ جهانی اول آغاز شد و تأملاتی که از ۱۸۹۹ در او جوانه زده بود رشد کرد. همین امر او را به نگارش کتاب فلسفه تمدن واداشت که حاوی بخش عمده‌ای از تأملات او در باره تمدن و اخلاق است.

مسئله‌ای که سال‌ها پیش از جنگ جهانی اول ذهن شوایتسر را به خودش مشغول کرده بود ارتباط تمدن و اخلاق و عقلانیت بود. به رغم آن که بشر می‌پنداشت سیری بی‌وقفه رو به پیشرفت دارد، واقعیت خلاف آن به نظر می‌رسید. بشر هم‌عصر شوایتسر بر این باور بود که هم در دانش و فناوری در حال رشد است و هم از جنبه عقلانی و اخلاقی به جایگاهی والا رسیده است. اما شوایتسر معتقد بود که از وجوه عقلانی و اخلاقی تکیه بشر صرفاً بر دستاوردها و اندوخته‌های پیشینیان است و این میراث گذشتگان در حال تباهی است (Schweitzer 1990, 145-146). در واقع او متوجه ایرادی اساسی در تمدن بشری در زمانه خودش شده بود، چنان که کتاب فلسفه تمدن را با عبارتی به این مضمون آغاز کرد که امروز شاهد فروریختن بنای تمدن هستیم (Schweitzer 1987, 1). شوایتسر می‌گوید فهمیدم که فاجعه موجود در تمدن برخاسته از فاجعه‌ای در تفکرمان است و ریشه‌های همه وقایع را می‌شد تا علل معنوی ناشی از نگرش رایج درباره حیات دنبال کرد (Schweitzer 1990, 147). او معتقد بود نسل معاصرش به خطا پنداشته که راه پیشرفت و تعالی به طور خودکار طی خواهد شد، حال آن که رشد علمی و فنی به معنای رشد اخلاقی نیست و برای تحقق

آرمان‌های اخلاقی باید فکر و طرحی داشت (Schweitzer 1990, 16).

شوایتسر، چنان که خود می‌گوید، در این دوره سخت در پی یافتن جایگزینی اساسی برای این نحوه تفکر بود. سرانجام طی سفری که بر رودخانه اگوئه در آفریقا داشت و مشغول تأمل در این باره بود، با دیدن صحنه‌شنای اسب‌های آبی بر روی رودخانه، ناگاه به مفهوم «حرمت حیات» رسید و پنداشت که این مفهوم می‌تواند بنیانی اخلاقی برای تمدن بشر باشد (Schweitzer 1990, 155). خلاصه‌مورد نظر شوایتسر در تمدن جدید فقدان تأیید اخلاقی حیات بود.

آلبرت شوایتسر «اراده معطوف به حیات» را به لحاظ متافیزیکی اصلی اولیه، بی‌واسطه و نامشروط می‌داند (Schweitzer 1987, 55). او اراده معطوف به حیات را نه تنها مبنای همه پدیدارها، بلکه نقطه آغاز تفکر فلسفی می‌شمرد (Schweitzer 1987, 236). در واقع شوایتسر محدودیت‌هایی برای عقل در شناخت جهان قائل است و معتقد است آخرین حقیقتی که می‌تواند به شناخت درآید امری است که آن را در درون خود تجربه می‌کنیم: اراده معطوف به حیات و این اصلی است که جهان جلوه‌ای مرموز از آن است (Schweitzer 1987, 76). در بخش‌های بعدی دوباره به اراده معطوف به حیات از نگاه شوایتسر بازمی‌گردیم.

۳. شوپنهاور و اراده معطوف به حیات

شوپنهاور از اندیشمندان مطرح در نیمه دوم سده نوزدهم در اروپا بود. مهم‌ترین اثر او جهان همچون اراده و تصور است. او این اثر را در سال ۱۸۱۹ نوشت، گرچه تا حدود سال ۱۸۶۰ اقبال چندانی به خود ندید. بنابراین آوازه شوپنهاور در اواخر سده نوزدهم بلند شد. شوپنهاور کانت را بسیار می‌ستود و بر اندیشه‌های فیلسوفان معاصر خود همانند هگل و نحوه بیان آنها نقدهای فراوانی داشت. او تأکید کانت بر سوژه و مقوله‌های ذهنی را بسیار مهم می‌دانست، اما کانت را در آنجا که می‌گوید محتویات تجربه را امر فی‌نفسه به ما می‌دهد نقد می‌کند. شوپنهاور معتقد است کانت امر فی‌نفسه را به خوبی شناسانده است، بنابراین دستاورد عظیم خود را شناساندن صحیح امر فی‌نفسه می‌داند. در واقع امر فی‌نفسه یک عین نامرئی مستقر در آن بیرون که محتوای تجربی را به ما می‌دهد نیست (مگی ۱۳۹۳،

۱۳۱-۲). شوپنهاور می‌گوید کانت از اینجا شروع کرد که در جهان اعیان و اذهان مستقل وجود دارند، حال آن که نقطه شروع شوپنهاور تصور^۳ بود. چنین نقطه آغازی مبتنی بر این باور است که دو جهان مستقل از هم به نام ذهن و عین وجود ندارند (مگی ۱۳۹۳، ۱۵۰). شوپنهاور زمان، مکان و علیت را مقوله‌های ذهن و مربوط به حوزه ذهن می‌دانست. از سوی دیگر، جهان ماده را علیت می‌دانست و در نتیجه علیت را حلقه رابط بین جهان و ادراک یا شناخت ما از جهان می‌شمرد (شوپنهاور ۱۳۸۸، ۳۷). بنابراین تمامی جهان اعیان تصور است و برای همیشه مشروط به ذهن. اما بر پایه فریب و وهم هم نیست، چرا که جهان ادراک شده در زمان و مکان که خود را به منزله علیت آشکار می‌سازد کاملاً واقعی است (شوپنهاور ۱۳۸۸، ۴۰).

از سوی دیگر، شوپنهاور توجه خود را به بدن معطوف می‌کند. او به کانت ایراد می‌گیرد که اگر چه به حس درونی پرداخته، به این توجه نکرده که این حس درونی در درون کالبد ما قرار گرفته است (مگی ۱۳۹۳، ۱۶۴). شناخت درونی ما از خودمان با شناخت از اعیان بیرونی متفاوت است. این شناخت اگر چه شناخت پدیداری است و نه نفس‌الامری، با شناخت سایر اعیان متفاوت است. هر گونه شناخت اشیاء فی‌نفسه به دقیق‌ترین معنای کلمه ناممکن است و شناخت با پدیدارها سروکار دارد (شوپنهاور ۱۳۸۸، ۷۴۹-۷۵۰)، با این حال محتمل‌ترین مسیر به سوی شناختی از کل واقعیت مسیر درون‌بینی است و در این میان اراده‌ورزی ما سرنخی مهم است (مگی ۱۳۹۳، ۱۷۹). حقیقت اراده‌ورزی بر ما روشن نیست. تحریکات اراده و حرکات بدن همواره لازم و ملزوم‌اند و می‌توان گفت بدن همانا اراده است؛ آنها یک چیزند که به دو طریق شناخته می‌شوند (مگی ۱۳۹۳، ۱۸۳). یکسانی اراده و جسم می‌تواند از طریق آگاهی بی‌واسطه، از طریق شناخت غیرانتزاعی، به سطح شناخت انتزاعی منتقل شود. با این حال قابل اثبات نیست، چون مستقیم‌ترین شناخت است. جسم عینیت اراده است (شوپنهاور ۱۳۸۸، ۱۲۰-۱۲۱). به این ترتیب شوپنهاور راهی به جهان نفس‌الامری می‌گشاید. او می‌گوید:

در مورد هر ورود ناگهانی یک عمل اراده از اعماق تاریک وجود درونی ما به آگاهی شناسنده یک گذار مستقیم به پدیدار شیء فی‌نفسه که بیرون از زمان واقع می‌شود رخ می‌دهد. از این رو عمل اراده در واقع صرفاً نزدیک‌ترین و واضح‌ترین پدیدار شیء فی‌نفسه

است. (شوپنهاور ۱۳۸۸، ۶۸۱).

شوپنهاور فی نفسه بودن اراده را برای همه پدیدارها تسری می دهد و اعلام می کند که اراده را شیء فی نفسه می داند. او معتقد است می توان از طریق شناختی درونی و تسری آن به سایر موجودات سرشت موجودات زنده بیرون از خود را هم شناخت. به بیان دیگر، او طرفدار شناخت نفس الامر جهان بیرونی از طریق شناخت خودمان است، نه شناخت این نفس الامر از طریق شناخت جهان بیرونی.

این را باید در نظر داشت که در اندیشه شوپنهاور اراده به چند معنا به کار می رود و آنجا که او از اراده به عنوان امری متافیزیکی استفاده می کند منظورش غیر از معنای شخصی آن است. چنان که برایان مگی می گوید، «این نام او برای نیرویی است که ساختمان و حرکت همه چیز در عالم، از چرخش کیهانی کهکشانها گرفته تا چرخش مداوم ذرات زیراتمی، مثالهای آن اند» (مگی ۱۳۹۳، ۱۹۳-۱۹۴) و معتقد است که شوپنهاور می تواند به جای اصطلاح اراده مثلاً از اصطلاح انرژی استفاده کند تا کمتر مورد سوءفهم قرار گیرد. شوپنهاور در هنگام سخن گفتن از اراده در موجودات زنده آن را میلی مفرط، کور و مقاومت ناپذیر به سوی حیات می داند (شوپنهاور ۱۳۸۸، ۲۷۵).

شوپنهاور از مشاهده این نیرو یا اراده معطوف به حیات در همه جا احساس پوچی می کند. او اراده معطوف به حیات را کور و بی هدف می داند که در نتیجه آن در عالم بشری و حیوانی کشاکش، خون و رنج حاصل شده است، آن هم برای چیزی بی ارزش! او اراده معطوف به حیات را همچون حماقت و فریب می داند (شوپنهاور ۱۳۸۸، ۸۲۴). شوپنهاور یادآوری می کند که در سراسر جهان در همین لحظه هزاران جانور در حال دریده شدن اند و همین را برای هولناکی جهان کافی می داند. بنابراین معتقد است حیات امری شادی بخش نیست. او در روز تولد خودش آن بخش از کتاب ایوب را می خواند که ایوب به زادروز خود لعنت می فرستاد! (شوپنهاور ۱۳۸۸، ۱۰۲۳).

دیدگاه مهم شوپنهاور در حوزه اخلاق را شفقت می دانند. شوپنهاور در بررسی کردارهای بشری سه غایت را برای آنها معرفی می کند: خودپرستی، بدخواهی و میل به سعادت دیگران (تتر ۱۳۸۹، ۳۳). از این میان سومی را انگیزه ای اخلاقی می داند و عنوان شفقت را بر آن می گذارد. البته این را هم باید در نظر داشت که بیان شوپنهاور درباره سه

غایت کردار توصیفی است و منظور او توصیه‌ای به انجام آنها نیست. در بیان علت این کردارها هم باید گفت که او وجود خودخواهی در بشر را بر بنیان اراده معطوف به حیات و وجود شفقت در بشر را بر بنیان یکی بودن انسان‌ها در امر ناپدیداری (اراده) توجیه می‌کند (مگی ۱۳۹۳، ۲۶۷-۲۶۹). البته همان طور که گفته شد این بحث اخلاقی او توصیفی یا به قول برایان مگی (مگی ۱۳۹۳، ۲۷۵) زیاده توصیفی است. او توصیف می‌کند که مردم چطور عمل می‌کنند، نه ستایش می‌کند و نه سرزنش، و نه دستور می‌دهد یا منع می‌کند. البته خواهیم دید که شوایتسر هم همین نقد را به اخلاق شوپنهاور دارد. نظر شوپنهاور درباره حیات کاملاً منفی است. او گرچه اراده معطوف به حیات را در همه جانداران مشاهده می‌کند، معتقد است که عمل خردمندان در برابر حیات نفی آن است، نه حمایت از حیات، و نه «حرمت حیات» - که البته این به معنای موافقت با خودکشی نیست.

۴. مقایسه

۴-۱- مشابهت در متافیزیک

شوایتسر با آرای شوپنهاور آشنا بوده و از آنها تأثیر پذیرفته است، اگرچه دان کیوپیت در بیان این تأثیر از قید «احتمالاً» استفاده می‌کند (کیوپیت ۱۳۸۰، ۱۲۷). مقصود این نوشتار صرفاً نشان دادن تأثیر شوپنهاور بر اخلاق حرمت حیات نیست، با این حال باید گفت تأثیرگذاری ایجابی و سلبی به نظر مسلم می‌رسد.

اشارات واضحی از جانب شوایتسر دال بر این تأثیرگذاری وجود دارد. آلبرت شوایتسر در سال‌هایی می‌زیست که فلسفه شوپنهاور علاقه‌مندان زیادی خصوصاً در مجامع اهل تفکر در آلمان و انگلیس داشت. شوایتسر جوان خود در سال‌های آخر سده نوزده در هنگام اقامت در پاریس به ارائه سخنرانی‌هایی درباره نیچه، فاوست گوته و شوپنهاور پرداخت (Schweitzer 1990, 29)، و این همان سال‌هایی است که ایرادهای اخلاقی تمدن جدید رفته‌رفته خود را بر ذهن او هویدا می‌کنند. او می‌گوید علاقه‌اش به ادیان و اندیشه‌های شرق به واسطه مطالعه آثار شوپنهاور بوده است (Cicovacki 2009, 33). شوایتسر در خلال آثارش در جاهایی صراحتاً به شوپنهاور می‌پردازد و اگرچه حجم این مطالب چندان زیاد

نیست، نشان می‌دهند که او نظام اخلاقی خود را تا حدی در نقد و پاسخ به اندیشه‌های اندیشمندانی همچون شوپنهاور و نیچه ساخته و پرداخته کرده است (Schweitzer 2009, 123-134). علاوه بر این در بخش‌هایی، گرچه صراحتاً به نام شوپنهاور و اندیشه‌های او اشاره نمی‌شود، می‌توان فهمید که او در حال گفتگو با شوپنهاور است.

در بیان مشابهت و همراهی این دو اندیشمند می‌توان از این نکته یاد کرد که هر دو کار فلسفی خود را از کانت آغاز کردند. درباره شوپنهاور به این نکته اشاره شد و درباره شوایتسر هم باید گفت که او رساله دانشگاهی خود در حوزه فلسفه را به فلسفه دین کانت اختصاص داد. علاوه بر این می‌توان به علاقه هر دو به ادیان شرقی اشاره کرد. با این حال مسئله مشابهت این دو در مفاهیم و اصولی عمیق‌تر است که در زیر به آن پرداخته می‌شود.

نخستین مفهوم یادآور شوپنهاور در اخلاق حرمت حیات همان «اراده معطوف به حیات» است. ابداع مفهوم «اراده» در فلسفه را کار آگوستین می‌دانند (Barsam 2008, 7). آگوستین می‌خواست پیوندی بین الهیات و انسان‌شناسی خود پدید آورد شاید همان کاری که مد نظر شوایتسر بود. بنابراین نیروی اراده را انعکاسی از اراده الهی می‌دید. شوپنهاور و پس از او شوایتسر به این مفهوم پرداختند. در اواخر سده نوزدهم نوعی حیات‌باوری در واکنش به ماده‌باوری علمی و ایده‌باوری استعلایی کانتی سر بر آورد که برگسون از مهم‌ترین نماینده‌های آن بود. از نظر حیات‌باوران کشف و درک نیروی حیات، که دارای قرابت با اراده معطوف به حیات شوایتسر است، با شهود امکان می‌یافت، نه با مفاهیم و استدلال‌های انتزاعی.

شوایتسر در چنین بافتی سخن از اراده معطوف به حیات می‌گوید و بنابراین تأثیر شوپنهاور و حیات‌باوران بر او قابل انکار نیست. چنان که دیده شد، شوپنهاور اراده را اصلی یگانه در پس جهان‌پدیداری می‌دانست، و تأکید شوایتسر بر اراده معطوف به حیات متافیزیک او را مدیون اندیشه شوپنهاور می‌کند. این اراده نزد شوپنهاور چیزی اعم از حوزه زیستی بود، با این حال وقتی از انسان‌ها و جانوران سخن می‌گفت از اراده‌ای کور و معطوف به حیات یاد می‌کرد. اراده نزد شوایتسر محدود به موجودات زنده است. شوایتسر همچون شوپنهاور با قیاس سایر موجودات با خود به این نتیجه می‌رسد که مبنای همه پدیدارهای زنده اراده معطوف به حیات است (Schweitzer 1987, 308). بنابراین همه چیز جلوه یک

چیز است: اراده معطوف به حیات.

روش‌شناسی‌های شوپنهاور و شوایتسر در رسیدن به اراده معطوف به حیات هم به نوعی با هم مشابهت دارند. شوپنهاور بر تجارب خاص و جزئی به جای مفاهیم انتزاعی تأکید دارد و به این وسیله باب بحث درباره تجربه‌های درونی معطوف به اراده را می‌گشاید. شوایتسر نیز همچون او می‌کوشد در بند مفاهیم انتزاعی گرفتار نیاید. او معتقد است که تفکر^۴ چیزی وسیع‌تر از عقلانیت و شناخت است (Schweitzer 1987, 308). روایت شوایتسر از تأملاتش که منتهی به مفهوم حرمت حیات شد و تجربه شهودی‌اش بر روی رودخانه آگوئه دلالت بر همین نکته دارند.

شوایتسر مخالف آن است که اخلاق را بر شناخت حاضر از جهان بنا کنیم. او معتقد است که بسیاری از باورهای ارزشمند ما ویژگی عاطفی دارند و غیرعقلانی به نظر می‌رسند؛ چون برخاسته از دانش نیستند، بلکه برخاسته از تأمل درباره تجربه اراده معطوف به حیات‌اند که فراتر از شناخت ما از عالم است (Schweitzer 1987, 80-81). بنابراین اخلاق‌مان را باید بر دیدگاهی درباره حیات مبتنی کنیم که در آن شهود و احساسات هم دخالت داشته باشند. در واقع او معتقد است که شناخت ما از اراده معطوف به حیات نه از جنس شناخت اعیان مادی، بلکه شناختی مستقیم و درونی است (Schweitzer 1987, 281-2). شوایتسر معتقد است بی‌واسطه‌ترین چیز برای ما آگاهی ماست. با این حال او به دکارت و کوژیتوی او هم نقد دارد، چون کوژیتو را امری انتزاعی می‌داند که چیزی از آن برای رابطه انسان با جهان عاید نمی‌شود (Schweitzer 1990, 156). بر خلاف آنچه دکارت می‌پندارد، سرآغاز تفکر آن است که انسان وجود خود را نه به عنوان امری مفروض، بلکه چونان امری اسرارآمیز تجربه می‌کند (Schweitzer 1990, 157).

شوایتسر از دو اصطلاح «نگرش به جهان»^۵ یا جهان‌بینی و «نگرش به حیات»^۶ برای بیان مبنای دیدگاه عقلانی-اخلاقی خود استفاده می‌کند. او معتقد است باید، بر خلاف نظر غالب، نگرش به حیات را اولی دانست (Schweitzer 1987, 271). در واقع غالباً افراد دیدگاه‌شان درباره جهان را تعیین می‌کنند تا به این ترتیب دیدگاه‌شان درباره حیات رقم بخورد. حال آن که نگاه به حیات باید مبنایی برای نگاه به جهان باشد. جهان و حیات رازی هستند که باید خیال شناخت عینی و بیرونی از آن را از سر به در کرد. از نظر شوایتسر

اخلاق باید بر نگرش به حیات مبتنی شود، که این نگرش خود زاده تأیید اراده معطوف به حیات است. شناخت درونی فرد از اراده معطوف به حیات فراتر از مشاهدات و دریافت‌هایش از جهان بیرونی است.

شوایترس از درک درونی اراده معطوف به حیات حرمت حیات را نتیجه می‌گیرد. او با نقد کوزیتوی دکارت، از اراده معطوف به حیات می‌آغازد، یعنی از این که «من حیاتی هستم که اراده‌ای معطوف به زیستن دارم». اما به باور او این همه ماجرا نیست، چرا که روشن است که من در انزوا امکان زیستن ندارم. بنابراین او نقطه شروع خود برای بنا کردن اخلاق را این گزاره می‌داند: «من حیاتی هستم که اراده‌ای معطوف به زیستن دارم و در احاطه حیاتی با اراده‌های معطوف به زیستن به سر می‌برم» (Schweitzer 1990, 156). شور حیات و ترس از نابودی در بیرون از من هم وجود دارد و همین نکته راهبر به حرمت حیات است. اخلاق متضمن آن است که اراده معطوف به حیات را به اراده معطوف به رفتار مسئولانه در قبال همه موجودات گره بزنیم و این معنای حرمت حیات است.

نقطه آغاز متافیزیک شوایترس، خصوصاً در آثار فلسفی‌اش مثل فلسفه تمدن، همان نقطه آغاز شوپنهاور یعنی مفهوم اراده است. اما نتیجه‌گیری آنها با هم متفاوت است، تا جایی که می‌توان دیدگاه آنها در حوزه حیات و اخلاق معطوف به حیات را در برابر هم قلمداد کرد.

۴-۲ مفارقت در دیدگاه اخلاقی

متافیزیک آلبرت شوایترس، که اخلاق حرمت حیات بر آن مبتنی است، شباهت فراوانی با متافیزیک شوپنهاور دارد. با این حال این دو اندیشمند از این مبانی دو نتیجه متفاوت می‌گیرند. شوپنهاور راه به انکار حیات می‌برد، و شوایترس به تأیید حیات. بررسی تفاوت دیدگاه‌های این دو اندیشمند و دلیل تفاوت آنها جالب توجه است.

آرتور شوپنهاور را اندیشمندی بدبین و مایوس می‌دانند. او می‌نویسد: «رنج ذاتی زندگی است، لذا از بیرون بر ما نازل نمی‌شود، بلکه هر کسی سرچشمه جاودانی آن را با خود حمل می‌کند» (شوپنهاور ۱۳۸۸، ۳۱۵). از نظر شوپنهاور، فرد انسانی تجسم اراده معطوف به حیات است، اما این اراده یک تقلای کور، بی‌هدف و ارضانشدنی است. به همین خاطر سرنوشت فرد از پیش محکوم به نارضایی و نومیدی و ناتوانی است.

شوپنهاور خوشبختی را امری سلبی و زودگذر می‌داند. او معتقد است که خشنودی و لذت تنها عبارت‌اند از رفع یک نیاز یا توقف یک درد (مگی ۱۳۹۳، ۲۹۳)، بنابراین نیاز و میل شرط هر گونه لذت و خوشی‌اند. نیاز و درد ایجابی‌اند و خوشی و لذت سلبی. بنابراین ناخشنودی وضع عادی ماست. شوپنهاور معتقد است که اگر نیازها هم برطرف شوند، آدمی به ورطه کسالت می‌افتد (شوپنهاور ۱۳۸۸، ۳۲۴)، بنابراین ما بین نیاز و کسالت گرفتاریم و نسخه درمان ما هم گرفتاری بین نان و سیرک است: اولی برای کاستن از گرسنگی و دومی برای کاستن از کسالت.

شوپنهاور خوش‌بینی بشر در چنین وضعی را ساده‌لوحانه و غیرمسئولانه می‌داند. او معتقد است که اگر خوش‌بین‌ترین انسان‌ها را به بیمارستان‌ها، زندان‌ها، شکنجه‌گاه‌ها، برده‌خانه‌ها، میادین نبرد و اعدام و سایر گوشه‌های پر از رنج ببریم، آنها دیگر نخواهند توانست خونسردانه به وضعیت بشر نگاه کنند، و مگر نه این است که دانه مصالح دوزخ خود را از دنیای واقعی ما آورده است (شوپنهاور ۱۳۸۸، ۳۲۲). بنابراین او وضعیت بشر و سایر جانداران را در این عالم دهشتناک و آمیخته به رنج می‌داند.

شوپنهاور فلسفه خود را امکانی برای دوری از رنج می‌داند. درک فلسفه شوپنهاور به باور خود او این امکان را برای فرد پدید می‌آورد که به پوچی و ناچیزی زندگی خود پی ببرد و از بندگی اراده معطوف به حیات کناره‌گیری^۷ کند (مگی ۱۳۹۳، ۲۹۷). منظور او نه خودکشی، بلکه رسیدن به وضعیتی است که در آن فرد فریب اراده‌ورزی را نمی‌خورد و به عبارت دیگر از آن کناره می‌گیرد و مستقل می‌شود. شوپنهاور بی‌اعتقاد به دین غوری در احوال و زندگی زهاد و عرفا کرده و معتقد است آنچه برای آنها کمال است همین کناره‌گیری از اراده‌ورزی است و نهایتاً نتیجه می‌گیرد که فلسفه او تنها راه برای رسیدن به این مقصود نبوده است، بلکه در طول تاریخ اشکالی از دین‌داری، هنر و نیکوکاری راهبر فرد به سوی همین هدف بوده‌اند (مگی ۱۳۹۳، ۲۹۹).

نگاه شوایتسر به دهشتناک بودن سیر رخدادهای عالم کم از دیدگاه شوپنهاور ندارد. او با شوپنهاور موافق است که جهان مملو از رنج و مرگ است. شوایتسر جهان را عرصه تراحم بین اراده‌های معطوف به حیات می‌بیند. در گوشه و کنار حیات بشری و طبیعی نزاع برای ادامه حیات وجود دارد. تجربه‌های او در آفریقا که در آن آدمی برای حفظ و ادامه حیات باید

با همه عوامل طبیعی، قحطی، بیماری‌ها، جهل بشری و... بجنگد (شوایتسر ۱۳۴۷)، او را به این قطعیت می‌رساند که در جهان خلقت نمی‌توان سیری به سوی مقصودی اخلاقی یافت. از نظر او طبیعت از بیرون زیبا است، اما مطالعه طبیعت از نزدیک وحشتناک است. شوایتسر طبیعت را «سنگدل» می‌داند (Barsam 2008, 12).

شوایتسر در تأکید بر این خوفناکی چشم بر زیبایی طبیعت نمی‌بندد. برای مثال، در یک مورد به طور ناگهانی با فرد بیماری در شرف مرگ در کلبه‌ای متروک مواجه می‌شود. او می‌نویسد:

ضمن این که برای کمک به او دست به کار شده بودم از میان در نیمه‌باز کلبه آب‌های آبی خلیج را با حصاری سبز رنگ از درختان انبوه تماشا می‌کردم. صحنه‌ای بود با زیبایی جادویی که در زیر انوار زرین آفتاب حالتی سحرانگیز داشت. چشم دوختن به یک چنین منظره بهشتی از یک طرف و تماشای انسان ناامید و محتضری که در کمال بدبختی در چنگال مرگ دست‌وپا می‌زد از طرف دیگر برای من خردکننده بود. (شوایتسر ۱۳۴۷، ۲۳۷-۲۳۸)

شوایتسر واقعیت جهان را «خوفناکی در عین عظمت و شکوه، بی‌معنایی در عین سرشاری از معنا، حزن در عین سرور» (Schweitzer 1990, 204) می‌داند. او در جهان خلقت نیروی خلاقه‌ای را می‌بیند که در عین حال تخریبگر هم است. به همین دلیل می‌توان از یک دوگانگی در نگاه شوایتسر به جهان یاد کرد.

شوایتسر در برابر این خوفناکی جهان بیرون تسلیم نمی‌شود. او در مواجهه با این جهان سراسر رنج و دهشتناک (رخداد جنگ جهانی را هم به یاد داشته باشیم)، سوی دیگر ماجرا یعنی جهان درون و اراده بشر را فراموش نمی‌کند و نقطه اتکاپیش را بر همان اراده معطوف به حیات می‌گذارد. که خوفناکی جهان بیرون از دل آن بیرون می‌آید. اخلاق شوایتسر با اتکا بر همین اراده معطوف به حیات و با برداشتن گامی معنوی آغاز می‌شود، مبنی بر این که انسان قابلیت درک این ضرورت را دارد که اراده‌ای معطوف به حیات است که در احاطه سایر اراده‌های معطوف به حیات قرار دارد و راهی جز «حرمت حیات» ندارد. در واقع برتری نگرش به حیات بر نگرش به جهان - که پیش از این گفته شد - اشاره‌ای به همین معنا دارد؛ یعنی برتری خواستی که در اراده معطوف به حیات مندرج است بر شناخت‌مان به جهان و

رخدادهای آن.

اهمیت متافیزیکی اراده معطوف به حیات، یعنی این که این اراده اصلی مشترک در همه موجودات است، راهبر شوایتسر به اخلاق حرمت حیات و فراتر از آن به عرفانی اخلاقی است. شوایتسر می‌گوید از دل تجربه هر روزه و هر لحظه زیستن در میان اراده‌های معطوف به حیات اتحادی اخلاقی با هستی رخ می‌نماید (Schweitzer 1987, 310). بنابراین اگرچه تراحم اراده‌های معطوف به حیات موجب نزاعی دردناک می‌شود، بشر این امکان را دارد که از درک اتحاد با هستی از طریق اراده آرمانی اخلاقی و معنوی را محقق کند. توجه به این نکته هم ضرورت دارد که شوایتسر نه از معنویت‌گرایان و اخلاقیون عافیت‌طلب و پشت‌میزنشین، بلکه از کسانی است که بخش عمده‌ای از حیاتش را در شرایطی دشوار و با امکاناتی اندک صرف نجات بومی‌های آفریقا از رنج و مرگ کرد. او اعتراف می‌کند که تحمل این بار برای او گاه طاقت‌فرسا و تحمل‌ناپذیر بوده است (Schweitzer 1990, 244).

شوایتسر به این مسئله می‌پردازد که خوش‌بین است یا بدبین؟ و پاسخش این است که هر دو! «شناختن شناختی است بدبینانه، اما اراده و امیدم خوش‌بینانه است» (Schweitzer 1990, 242). او در رخدادهای جهان هدفی نمی‌بیند و از این جهت با شوپنهاور موافق است که اراده معطوف به حیات کور و بی‌مقصد است. شوایتسر می‌گوید به ندرت از زنده بودن احساس شادمانی کرده است و احساس می‌کند بشر در مسیری فاجعه‌بار و شاید منتهی به ظلمت افتاده است (Schweitzer 1990, 242-3)، با این حال خوش‌بین است. دلیل این خوش‌بینی را «قدرت حقیقت» می‌داند و معتقد است که اگر بشر دست از سطحی‌نگری بردارد و در وضع خویش تفکر کند و آرمان‌های اخلاقی را سرلوحه قرار دهد، وضعیت تا اندازه‌ای بهبود خواهد یافت (Schweitzer 1990, 243-4). شوایتسر نشان می‌دهد که بر خلاف نظر شوپنهاور داشتن نگاهی خوش‌بینانه به اراده معطوف به حیات و تأیید حیات متکی به نگاهی خوش‌بینانه به جهان نیست.

راه‌حل شوایتسر برای مسئله تراحم بین اراده‌های معطوف به حیات و تحقق آرمان حرمت حیات استفاده از مفهومی شوپنهاوری با برداشتی غیر شوپنهاوری است: کناره‌گیری. او معتقد است که کناره‌گیری، البته در عین کنشگری، موجب رابطه‌ای معنوی با جهان

می‌شود (Schweitzer 1990, 223). در کتاب اخلاق حرمت حیات با تأکید بر این واقعیت که عاقبت همه ما مرگ خواهد بود، شوایتسر مخاطب خود را به کناره‌گیری می‌خواند (Schweitzer 1936, 229) و معتقد است این کناره‌گیری راه به خلوص^۸ خواهد برد. بنابراین کناره‌گیری، که مفهومی مهم نزد شوپنهاور است، برای شوایتسر در سیر از متافیزیک به اخلاق نقشی مهم ایفا می‌کند.

کناره‌گیری در معنای شوایتسری تفاوتی مهم با معنای شوپنهاوری آن دارد، چرا که نزد اولی تأکید بر فعالیت و مبارزه است و نزد دومی تأکید بر عزلت‌گزینی. شوایتسر در توضیح کناره‌گیری می‌گوید:

کناره‌گیری طریقی است به سوی اخلاق. فقط کسی که راه کناره‌گیری را پیش گرفته باشد، یعنی خود را وقف اراده معطوف به حیات کرده باشد، آزادی درونی از رخدادهای بیرونی را تجربه می‌کند. چنین کسی می‌تواند خود را وقف حیات دیگران کند. (Schweitzer 1987, 314)

شوایتسر تا این قسمت از معنای کناره‌گیری که دال بر «آزادی درونی از رخدادهای بیرونی» است با شوپنهاور همراهی دارد، اما راه او از آنجا جدا می‌شود که معتقد است وقف خود برای حیات دیگران از چنین کسی برمی‌آید. بنابراین کناره‌گیری، بر خلاف معنای ظاهری واژه و آن پیشینه‌ای که نزد شوپنهاور یا متفکران و دین‌داران هندی دارد و شوایتسر هر دو را نقد می‌کند. نزد شوایتسر معنای منفعلانه ندارد، بلکه عملی اخلاقی است. البته شوپنهاور را نباید تنها منبع الهام برای شوایتسر در این فقره دانست، زیرا چنان که گفته‌اند مفهوم کناره‌گیری شباهت بسیار با مفهوم بی‌تفاوتی^۹ نزد رواقیون دارد (Barsam 2008, 19) و شوایتسر خود به علاقه‌ای که به رواقیون و تفکر اخلاقی آنها دارد اعتراف کرده است (Schweitzer 1990, 202).

یک تفاوت اساسی شوایتسر و شوپنهاور در این است که شوپنهاور طرفدار انکار حیات است و شوایتسر طرفدار تأیید حیات. گفته شد که شوپنهاور معتقد بود هر آنچه به حذف و کناره‌گیری از اراده معطوف به حیات بینجامد نیکو است. او معتقد بود جهان به نحوی است که ما از وجودمان در این عالم متأسفیم و نبودن را به بودن ترجیح می‌دهیم. شوایتسر، اگرچه همراهی با او عدم اراده‌ای اخلاقی در جهان بیرونی را تأیید می‌کرد، متضاد

با او معتقد به تأیید جهان و حیات بود. از نظر شوایتسر، تأیید جهان و حیات یعنی «انسان بودن را آن گونه که در خودش تجربه می‌کند و آن گونه که در جهان بسط یافته است چیزی فی نفسه ارزشمند بینگارد» (Barsam 2008, 11).

شوایتسر به رویه‌ای که شوپنهاور در انکار حیات پیشه کرده بود نقد داشت. او در بخشی از کتاب تمدن و اخلاق به طور خاص به نقد شوپنهاور و نیچه می‌پردازد. نقد او با بیان این مطلب آغاز می‌شود که این دو اندیشمند در یافتن اخلاقی متناسب با زمانه‌شان منفعل بودند (Schweitzer 2009, 124). شوایتسر به طور کلی به اندیشمندان سده نوزدهم نقد دارد و نوع تفکر این دوره را از علل غفلت بشر درباره مسائل اساسی خود می‌داند (Schweitzer 1990, 200). اما نقد مشخص‌تر او به انکار حیات از جانب شوپنهاور و حکیمان هندی- این است که از سویی اراده معطوف به حیات را در وجود آدمی عنصری اصلی می‌انگارد و از سوی دیگر آن را انکار می‌کند. شوایتسر معتقد است اندیشه شوپنهاور همانند اندیشه هندی در خود حامل تضادی است. از یک سو عالم را انکار می‌کند، اما از سوی دیگر طرفدار زیستن است (Schweitzer 1990, 156). او حفظ حیات را امری طبیعی و غریزی در بشر می‌داند و چرخش از اراده معطوف به حیات به اراده معطوف به انکار حیات را متضمن وجود تضادی در بشر می‌پندارد (Schweitzer 1987, 279). برعکس آن، تأیید اخلاقی حیات و جهان موجب تأیید وجود می‌شود و همسو با غریزه طبیعی بشر است و علاوه بر آن متضمن مشارکتی فعالانه در کمک به هر گونه حیات است. شوایتسر معتقد است دیدگاه اخلاقی شوپنهاور صرفاً نظریه‌پردازانه و در نتیجه بی‌اثر است. او به مفهوم شفقت نزد شوپنهاور اشاره می‌کند و تأکید بر این مفهوم و همچنین اخلاق معطوف به کمال خویشتن نزد او را بیش از حد نظریه‌پردازانه قلمداد می‌کند (Schweitzer 2009, 128). شوایتسر معتقد است دلیل بی‌اثری اخلاق معطوف به کمال او انکارش در باب حیات است. از نظر او دیدگاه بدبینانه شوپنهاور حتی از عظمت و آرامش یک حکیم هندی- که البته او هم مورد نقد شوایتسر است- برخوردار نیست و از جنس یک اروپایی عصبی و رنجور است (Schweitzer 2009, 129).

شوایتسر پس از نقد دیدگاه‌های اخلاقی شوپنهاور و نیچه به نکته‌ای جالب اشاره می‌کند، این که عمل آن دو بر خلاف نظرشان بود. شوپنهاور معتقد به انکار حیات بود، اما

عمر خود را همچون یکی از اعضای طبقات بالای اجتماع و در رفاه گذرانند و از مواهب این طبقه مثل برنامه‌های هنری، اپراها و مهمانی‌ها بهره‌مند بود. از سوی دیگر، نیچه که تأییدکننده اراده معطوف به حیات و اراده معطوف به قدرت بود، حیاتی خالی از چنین اعمال قدرتی داشت و در انزوا و رنج زیست و جهان را ترک کرد (Schweitzer 2009, 133).

البته شوایتر از دیدگاه اخلاقی شوپنهاور در همین سطح هم تمجید می‌کند. یکی از وجوه تمجید او مربوط است به مسئله انکار حیات! از نظر شوایتر انکار حیات از جانب شوپنهاور از این جهت ارزشمند است که از گزینه طبیعت‌گرایانه خودخواهی و حفظ خویشتن یک گام فراتر می‌آید. آنچه مد نظر شوایتر است آن است که بین انکار حیات و تأیید حیات تعادلی به وجود آید (Schweitzer 2009, 134). تمجید دیگر شوایتر درباره دیدگاه شوپنهاور مربوط است به توصیه شوپنهاور به این که آدمی به قلب خود گوش دهد. شوایتر معتقد است این اخلاق مقدماتی^{۱۰} در زمانه شوپنهاور معمول نبود و کنار زده شده بود، اما با تلاش‌های شوپنهاور به جایگاه واقعی خود بازگشت (Schweitzer 2009, 127). موردی دیگر از تمجید شوایتر به دیدگاه اخلاقی شوپنهاور آن است که شوپنهاور با تأکید بر اراده معطوف به حیات اخلاق را از رابطه انسان با انسان به رابطه انسان با حیوان بسط داد (Schweitzer 2009, 127)، امری که ناگفته پیداست تا چه اندازه نزد شوایتر اهمیت دارد.

۳-۴ بررسی علل مفارقت

متافیزیک شوایتر، که در آثار فلسفی او آمده است، نشان از تأثیرپذیری از متافیزیک شوپنهاور دارد. نقطه آغاز او اراده معطوف به حیات است و از این اراده معطوف به حیات، چنان که گفته شد، به اتحاد با هستی می‌رسد. علاوه بر این، او با طرح مفاهیم «اراده نامتناهی معطوف به حیات» و «اراده معطوف به محبت» مؤلفه‌هایی را در دیدگاه اخلاقی خود آشکار می‌کند که تا حد زیادی یادآور تعلق خاطر مسیحی اوست. البته شوایتر به نقد تاریخی عیسی می‌پردازد و تأکیدی بر شأن متافیزیکی او ندارد، با این حال تأثیر عیسی بر دیدگاه اخلاقی شوایتر جالب توجه است.

او سخن از یک عرفان اخلاقی به میان می‌آورد و معتقد است همه چیز نمودی از اراده معطوف به حیات است و در استنتاج اصل حرمت حیات از اتحاد با اراده کلی معطوف به حیات^{۱۱} سخن می‌گوید (Schweitzer 1987, 237). این تعمیم او، که نزد شوپنهاور دیده

نمی‌شود، مقدمه‌ای بر بنا نهادن یک عرفان اخلاقی است.

شوایتسر در برابر عرفان فارغ از اخلاق مفهوم «عرفان اخلاقی» را مطرح می‌کند (Schweitzer 1990, 232). او گوشزد می‌کند که عرفان می‌تواند دشمن اخلاق باشد، یعنی بی‌اعتنا به اخلاق راه به انزوا ببرد. شوایتسر به طور کلی با عرفان‌های فردگرا که رهایی را در انزوا می‌جویند مخالف است و عرفان اخلاقی خود را مبتنی بر عمل می‌داند. او در مقایسه عرفان مد نظر خود با عرفان اکهارت و حکیمان هندی، عرفان این عرفا را مبتنی بر شناخت می‌داند (Cicovaki 2009, 12). به بیان دیگر، آنها درکی شهودی از اتحاد همه موجودات دارند یا در پی آن هستند، اما شوایتسر عرفان خود را لادری‌گرا و در عین حال اخلاقی می‌داند. فرد در این عرفان در پی وقف خود به همه حیات است و از این راه درمی‌یابد که همه چیز با هم در اتحادند، و اصلاً دلیل استفاده از واژه عرفان همین است. بنابراین سهم اراده در عرفان اخلاقی شوایتسر بسیار بیش از شناخت است، چرا که به باور او خدا را نه با تأمل صرف درباره عالم بلکه با مشارکت در حیات و جامعه می‌توان یافت.

چنین اتحادی با اراده کلی یا نامتناهی معطوف به حیات نزد شوپنهاور دیده نمی‌شود، چه در معنای اخلاقی و چه در معنای سنتی عرفان شناختی. اراده معطوف به حیات نزد شوپنهاور امری متافیزیکی است، نه عرفانی. شوپنهاور آشکارا یک ملحد بود و نسبت به خداوند و گزاره‌های الهیاتی روی گردان بود. او حتی در آنچه پاره‌ای از یافته‌های عرفا را تأیید می‌کند، چنان که پیش از این اشاره شد، آن را مطابق یافته‌های متافیزیکی خود تفسیر می‌کند و کشفیات آنها را مطابق با اراده معطوف به حیات می‌فهمد.

شوایتسر اصطلاح اراده معطوف به محبت^{۱۲} را مطرح می‌کند و آن را در پیوند با اراده معطوف به حیات می‌داند. اراده معطوف به حیات ما خود را در احاطه سایر اراده‌های معطوف به حیات می‌بیند. آنچه راه این اراده را از خودخواهی و سیطره بر سایر اراده‌های معطوف به حیات به سوی حرمت حیات می‌کشاند - و ممیز شوایتسر از اندیشمندی مثل نیچه است - اراده معطوف به محبت است، که از نظر شوایتسر در درون آدمی وجود دارد و غریزی ماست (Schweitzer 1990, 237).

شوایتسر از دو مکاشفه اراده معطوف به حیات نام می‌برد: یکی در طبیعت به صورت اراده خلاقه، و دیگری در درون خودمان به صورت اراده معطوف به محبت (Schweitzer)

237, 1990). البته او به تفاوت خصوصیات این دو مکاشفه واقف است و از یکی بودن این دو به عنوان یک معما یاد می‌کند (Barsam 2008, 16). به بیان دیگر، خدایی که فرد در محبت ملاقات می‌کند با خدایی که در طبیعت و در تراحم بین اراده‌های معطوف به حیات مشاهده می‌کند به ظاهر سازگار نیستند. با این حال، مدخل شوایترس به اخلاق مکاشفه درونی و اراده معطوف به محبت است. اوج اراده معطوف به محبت در نظر او عیسی مسیح است و معتقد است که عیسی به واسطه اراده معطوف به محبت اراده‌های معطوف به حیات را به سوی حرمت حیات می‌خواند. بنابراین عیسی نه تنها پیوندی بین انسان و خدا پدید می‌آورد، بلکه رابطه بین انسان‌ها و نیز بین مظاهر حیات را سامان می‌بخشد (Schweitzer 1987, 290). اولویتی که شوایترس برای اراده معطوف به محبت بر اراده خلاقه در جهان بیرونی قائل است همان اولویتی است که او برای نگرش به حیات در برابر نگرش به جهان قائل می‌شود و پیش از این بدان اشاره شد.

با مقایسه آثار الهیاتی و آثار غیرالهیاتی شوایترس می‌توان مدعی شد که اصطلاحاتی مثل اراده معطوف به محبت، اراده نامتناهی معطوف به محبت و اراده خلاقه معادل‌هایی غیرالهیاتی برای مفاهیمی الهیاتی‌اند. پل برس با انجام دادن این مقایسه مدعی چنین مشابهت و یگانگی‌ای شده است (Barsam 2008, 15). شوایترس در آخرین صفحه از کتاب عرفان پولس قدیس - نه در کتاب‌های غیرالهیاتی مثل فلسفه تمدن و زندگی‌نامه خودنوشتش - به یکی بودن اراده معطوف به محبت و عیسی مسیح اشاره می‌کند. او در آثاری که به نقد تاریخی عیسی مسیح پرداخته به این مطلب اشاره می‌کند که امر حائز اهمیت نزد عیسی مسیح نه اعتبار تاریخی وعده‌های او درباره ملکوت آسمان‌ها، بلکه اراده و عمل اخلاقی اوست (Schweitzer 1990, 59-60؛ کیوپیت ۱۳۸۰، ۱۲۷). به همین ترتیب اصطلاح معادل خداوند نزد شوایترس اراده نامتناهی معطوف به حیات است (Barsam 2008, 21). به قول شوایترس، اخلاق حرمت حیات همان اخلاق مبتنی بر محبت مسیح است که شمول جهانی یافته است (Schweitzer 1990, 235).

مفاهیمی مثل «مطلق» و «تمامیت هستی» و غیره در آثار شوایترس ممکن است تأثیر ایدئالیسم بر شوایترس را به ذهن متبادر کند. با این حال شوایترس چنین مفاهیمی را کلی‌تر از آن می‌داند که بتوان با آنها وارد رابطه‌ای شخصی شد. او معتقد است که از طریق حرمت

حیات و وقف خود به حیات «مطیع مکاشفه‌ای برتر می‌شوم» و این نوعی «دینداری» و «نوعی خدمت زنده و مداوم به خداوند» است (Wilson 2007, 154).

برای امتناع شوایتسر در آثار غیرالهیاتی‌اش از استفاده از اصطلاحات الهیاتی و حتی اشاره به مبانی الهیاتی می‌توان عللی را برشمرد. یکی از این علل خودداری او از سخن گفتن درباره‌ی باورهای الهیاتی‌اش است. اما نکته مهم این است که شوایتسر با تأکید بر نگاهی از درون آدمی به حیات و اراده‌ی معطوف به محبت، منظری از پایین، یا به اصطلاح انسان‌شناختی، در الهیات مسیحی اتخاذ می‌کند. شوایتسر از دل اخلاق حرمت حیات خود گونه‌ای «عرفان اخلاقی» استخراج می‌کند که یکسره مبتنی بر اراده‌ی معطوف به حیات و اراده‌ی معطوف به محبت در درون فرد است. اگرچه او خود اشاره‌هایی نادر دارد بر این که اینها معادل‌هایی الهیاتی دارند، با این حال می‌خواهد نشان بدهد که اگر فرد از سرخ‌های درونی خود هم بی‌اغازد می‌تواند حامی آرمان‌های اخلاقی و معنوی مسیحی باشد. برسم بریده‌ای از نامه‌ای از شوایتسر را می‌آورد با این عبارت که «اخلاق حرمت حیات چیزی جز دستور مسیح به محبت نیست، که از راه تفکر به دست آمده است. تفکر و دین از طریق محبت به هم می‌رسند» (Barsam 2008, 23). اتخاذ چنین نگاهی موجب شده است مخاطبانی وسیع‌تر جذب او شوند. به بیان دیگر غیرمسیحیان هم می‌توانند گوش به سخنان او بسپارند. تفسیر انسان‌شناختی شوایتسر از الهیات مسیحی را نباید صرفاً ترفندی برای جلب مخاطب پنداشت، بلکه این دیدگاه با تلقی او از عیسی مسیح مرتبط است. شوایتسر دیدگاهی سرسختانه در نقد تاریخی عیسی دارد و به خاطر باورهای شخصی مسیحی‌اش در نقد تاریخی کم نمی‌گذارد. او در جستجو برای عیسی تاریخی باور مسیح به فرارسیدن قریب ملکوت آسمان‌ها را مورد نقد و تردید قرار می‌دهد. از آن سو مایه اعتبار عیسی مسیح و مسیحیان را اراده‌ی عیسی به تحقق این آرمان می‌داند. او می‌گوید:

حقیقت آن است که عیسی نمی‌تواند مرجعی برای ما در سطح شناخت باشد، بلکه مرجعی در سطح اراده است. نقش او صرفاً می‌تواند این باشد که تأثیری فراوان در ایجاد امید و اشتیاق در ما داشته باشد چنان که بی تأثیر او نمی‌توان به آن دست یافت. (Schweitzer 1996, 482)

در واقع تأکید بر اراده‌ورزی فرد برای تحقق آرمان‌های اخلاقی و به بیانی ملکوت

آسمان‌ها- از نظر او عنصر مهم در دین‌داری فرد مسیحی است.

در بحث از معنای زندگی انسان سه پرسش اساسی را باید مد نظر داشت: پرسش از معنای هستی، پرسش از معنای عالم خلقت و پرسش از معنای وجود خاص انسانی (علیزمانی ۱۳۸۶، ۷۴). با تکیه بر این تفکیک می‌توان این نکته را افزود که شوایستر متأله مسیحی، اگرچه در عرصه خلقت نظمی و معنایی اخلاقی نمی‌بیند، عرصه وجود انسانی را محل ظهور محبت می‌داند و به واسطه اراده بشری، که متأثر از اراده معطوف به محبت می‌تواند باشد، زندگی انسان را سخت معنادار می‌یابد.

در نگاهی به زندگی شوپنهاور می‌توان علی‌برای بدبینی موجود در اندیشه او یافت. اندیشمندانی که به بررسی حیات و اندیشه او پرداخته‌اند از رابطه پرتنش او با مادرش و تأثیر آن بر نگاه بدبینانه و همراه با دلشوره شوپنهاور به جهان سخن گفته‌اند (مگی ۱۳۹۳، ۲۱-۲۳). برایان مگی معتقد است که از مبادی متافیزیکی شوپنهاور ضرورتاً بدبینی بیرون نمی‌آید و نباید تفکر شوپنهاور را ذاتاً دیدگاهی آمیخته با بدبینی دانست، بلکه نگاه بدبینانه او را باید عرصه اندیشه او دانست.

بنابراین می‌توان گفت، اگرچه مبادی این دو اندیشمند به هم نزدیک است و شوپنهاور در اینجا بر شوایستر تأثیر گذاشته است، این دو در نگاهی که به حیات دارند (تأیید و انکار) و متعاقب آن نگاه هنجاری‌شان به اخلاق (انفعال و فعلیت) راهی جداگانه می‌پیمایند. تأثیراتی که شوایستر از اراده مسیح برای تحقق ملکوت گرفته است و تأثیری که شوپنهاور از سردی مادرش دریافت نموده در پیمودن این راه‌های متضاد مهم بوده‌اند.

۵. نتیجه‌گیری

اخلاق حرمت حیات در کلیت بسیار متفاوت و حتی متضاد با اندیشه‌های آرتور شوپنهاور است. با این حال مشابهت مبادی این اخلاق با مبادی متافیزیکی او قابل انکار نیست. آغازیدن آلبرت شوایستر، مبدع اخلاق حرمت حیات، از اراده معطوف به حیات و تأکید بر تجربه‌های جزئی و انضمامی - به جای مفاهیم کلی- نشان از مشابهت و تأثیرپذیری شوایستر از شوپنهاور دارد.

آلبرت شوایستر با شروع از این نقطه به سرانجامی می‌رسد که با دیدگاه شوپنهاور و

نتایج نظام اندیشه او متفاوت بلکه متضاد است. شوایتسر معتقد است در طبیعت و در جهان بیرون شاهد تزاخم بین اراده‌های معطوف به حیات و در نتیجه وضعیتی عاری از مقصدی هدفمند هستیم و از این حیث با شوپنهاور مشابهت دارد. اما او می‌افزاید وقتی از خلال تجربه‌های درونی به عالم می‌نگریم، درمی‌یابیم که اراده‌ای معطوف به حیاتیم و در احاطه سایر اراده‌های معطوف به حیات. آگاهی به چنین وضعیتی و اشعار به سرنوشت مرگ که در انتظار همه انسان‌هاست ما را به کناره‌گیری - مفهومی شوپنهاوری با معنایی متفاوت نزد شوایتسر - دعوت می‌کند. کناره‌گیری شوایتسری بر خلاف معنای ظاهری کلمه مفهومی پویا است و همراه با کنش و نه انفعال. در واقع فرد بدین واسطه از هوس سیطره بر سایر اراده‌های معطوف به حیات یا همان مظاهر حیات چشم می‌پوشد و خود را وقف خدمت به آنها می‌کند.

شوپنهاور در جهان پیرامون خود چیزی جز جنگ و نزاع نمی‌بیند و رهایی را در انکار اراده معطوف به حیات و کناره‌گیری می‌داند. شوایتسر با او مخالف است و در واقع دیدگاهی مبتنی بر تأیید حیات و حرمت حیات دارد. شوایتسر از اراده معطوف به محبت در درون انسان یاد می‌کند و معتقد است که اراده معطوف به حیات در بیرون از من و در جهان به صورت اراده خلاقه موجب ایجاد این جهان و اراده‌های موجود در آن، و در درون من به صورت اراده معطوف به محبت جلوه‌گر شده است. در مقایسه این باور با باورهای مسیحی و همچنین با توجه به سرنخ‌هایی که شوایتسر در آثار الهیاتی و بعضی مکاتبات خود بر جا نهاده است، اراده خلاقه موجود در جهان همان مفهوم خداوند، و اراده نامتناهی معطوف به محبت همان عیسی مسیح است. به این ترتیب به نظر می‌رسد که شوایتسر با تکیه بر مبانی غیرالهیاتی و عرفی کوشیده است طریقی همسو با منابع مسیحی را به مخاطب بنمایاند. این کار او برخاسته از تفسیرش درباره هویت و جایگاه عیسی مسیح است. او عیسی را نه شخصیتی با اهمیت تاریخی و شأن الوهی، بلکه فردی با اراده‌ای استوار برای تحقق ملکوت آسمان‌ها می‌داند. بنابراین تفسیری که از عیسی و مسیحیت دارد نه مبتنی بر شناخت بلکه مبتنی بر اراده و تحقق آرمان‌های اخلاقی است.

اگرچه این دو اندیشمند در تأکید بر اراده معطوف به حیات و اهمیت متافیزیکی آن همسو هستند، و اگرچه جهان بیرونی را فاقد اراده‌ای اخلاقی می‌دانند، از این مقدمات

نتیجه‌ای عکس می‌گیرند. در واقع دیدگاه و عمل آنها در قبال حیات پیرامونی‌شان عکس یکدیگر است. این تفاوت را می‌توان برخاسته از دیدگاه الهیاتی شوایتسر از یک سو و تأثیر روانی حاصل از رابطه شوپنهاور با مادرش دانست. شوایتسر واژگان شوپنهاوری را به کار می‌گیرد، اما فقط پوسته آنها را، و در ادامه معنایی متفاوت در آنها می‌ریزد و به این ترتیب هسته تفکر شوپنهاور را تغییر می‌دهد. او در این راه از علائق الهیاتی خود بهره می‌برد.

کتاب‌نامه

- تر، مایکل. ۱۳۸۹. آرتور شوپنهاور. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: ماهی.
- دانیل، آنیثا. ۱۳۷۴. حماسه آلبرت شوایتزر. ترجمه حبیبه فیوضات. تهران: علمی و فرهنگی.
- شوایتسر، آلبرت. ۱۳۴۷. شوایتزر در قلب سیاهان. ترجمه علمیرا شادی. بی‌جا: بی‌نا.
- شوپنهاور، آرتور. ۱۳۸۸. جهان همچون اراده و تصور. ترجمه رضا ولی‌یاری. تهران: مرکز.
- علیزمانی، امیرعباس. ۱۳۸۶. «معنای معنای زندگی». نامه حکمت، ش ۲۸.
- کیویت، دان. ۱۳۸۰. دریای ایمان. ترجمه حسن کامشاد. تهران: طرح نو.
- مک‌کواری، جان. ۱۳۷۸. تفکر دینی در قرن بیستم (مرزهای فلسفه و دین ۱۹۰۰-۱۹۸۰). ترجمه بهزاد سالکی. تهران: امیرکبیر.
- مگی، برایان. ۱۳۹۳. فلسفه شوپنهاور. ترجمه رضا ولی‌یاری. تهران: مرکز.
- Barsam, Ara Paul. 2008. *Reverence for Life: Albert Schweitzer's Great Contribution to Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Cicovacki, predrag (ed.). 2009. *Albert Schweitzer's Ethical Vision: A Sourcebook*. Oxford.
- Schweitzer, Albert. 1990. *Out of My Life and Thought*. translated by Antje Bultmann Lemke. The Johns Hopkins University Press.
- Schweitzer, Albert. 2009. 'Schopenhauer and Nietzsche's Quest for Elementary Ethics.' in *Albert Schweitzer's Ethical Vision: A Sourcebook*. Cicovacki, predrag (ed.). Oxford, pp. 123- 134.
- Schweitzer, Albert. 1936. 'The Ethics of Reverence for Life.' *Christendom* 1/2: 225-239.
- Schweitzer, Albert. 1987. *The Philosophy of Civilization*. translated by C. T. Campion, New York: Prometheus Books.
- Schweitzer, Albert. 1996. *The Quest of the Historical Jesus*. translated by W. Montgomery. London: SCM Press.
- Wilson, John E. *Introduction to Modern Theology: Trajectories in the German Tradition*. Westminster: John Knox Press.

1. reverence for life
2. will to live
3. Vorstellung / representation
4. thinking
5. Weltanschauung / world-view
6. Lebensanschauung / life-view
7. resignation
8. sincerity
9. apatheia
10. elemental ethics
11. universal will to live
12. will to love

