مجلة المفكر
EISSN 2661-7498
ISSN :2543-3830

المجلد السابع / العـدد الأول
(ذو القعدة 1444هـ/ جوان 2023م)، ص 487– 514

أخلاق الشفقة عند شوبنهور

Schopenhauer's Ethics of Compassion

د. كيبيش عبد الرحمان[1] **Dr. Kaibiche abderrahmane**

[1]جامعة الجزائر2 Université d'Alger2

مخبر: إشكالية البحث العلمي في بناء المجتمع العربي المعاصر ، الجزائر نموذج

المؤلف المرسل: **د/كيبيش عبد الرحمان** Abderahmane.Kaibiche@univ-alger2.dz

تاريخ الارسال: 2022/ 02/16 تاريخ القبول: 16 /2023/04

الملخص:

يسعى هذا المقال إلى إبراز موقف شوبنهور من مشكلة الأخلاق وتحديدا إبراز تصوره للشفقة كمبدأ أخلاقي قادر على تخليص الإنسان من الشقاء الذي تتسبب له فيه إرادته الخاصة باعتبارها إرادة حياة تتجلى في شتى صور الرغبات التي لا يمكن إشباعها بشكل نهائي.

ينظر شوبنهور إلى إرادة الحياة على أنها أنانية في جوهرها؛ وبناء على ذلك فقد كان من العبث الحديث عن إمكانية وضع معايير ثابتة للأخلاق، ولكنه مع ذلك يؤكد على وجود عاطفة فطرية تتسم بالإيجابية إزاء المواقف المؤلمة بإمكانها أن تحل محل المبدأ الأخلاقي الذي يخلص الإنسان من أنانيته.

كلمات مفتاحية: الإرادة، إرادة الحياة، الأنانية، أخلاق، الشفقة.

Abstract:

This article seeks to highlight Schopenhauer's position on the problem of morality, and more particularly to highlight his conception of compassion as a moral principle capable of ridding man of the misery caused by his own will as the will to life that manifests in various forms of desires that cannot be satisfied once and for all.

Schopenhauer views the will to live as inherently selfish; therefore, it was absurd to talk about the possibility of establishing fixed standards of morality, but it nevertheless confirms the existence of an innate positive emotion towards painful situations that can replace the moral principle that rids man of his selfishness.

Keywords: Will; will to life; egoism; ethics; compassion.

1. مقدمة:

تعد المشكلة الأخلاقية من المشكلات الأساسية التي استوجبت تأمل الفلاسفة منذ القدم، ليس من باب الترف الفكري لديهم بل لأن الإنسان قد كان في حاجة دائمة إلى ما يرشده إلى معايير السلوك السليم والذي بدوره يهيئ له نوعا من الحياة الهانئة التي تخلو من الآلام والمعاناة، غير أن ذلك التأمل لم يفضي إلى حل المشكلة الأخلاقية بقدر ما ساهم في اختلافهم الشديد حول أي المبادئ هو الأنسب لأن يكون معيارا لأخلاقية الأفعال، وهل تلك المبادئ مما ينص عليه العقل أم مما يدلنا عليه الحس أو الشعور، وهكذا تعددت النظريات والمذاهب الأخلاقية؛ فقد ظهرت النظرة المثالية وكذا العقلية للأخلاق كما هو الحال مع أفلاطون وأرسطو، كما ظهرت إلى الوجود أخلاق السعادة واللذة الحسية، كما ظهرت حديثا أخلاق الواجب وأخلاق التعاطف الوجداني وكذا أخلاق الرأفة، والملاحظ أن كل هذه الأخلاقيات لم تستطع أن تصل إلى حل ثابت للمشكلة الأخلاقية، والأكثر من ذلك هو أنه لا أحد من تلك الفلسفات قد تفطن إلى السبب الحقيقي لذلك الاختلاف، وهذا بالضبط هو ما أدركه شوبنهور أكثر من غيره، فقد أدرك بأن الجهل بطبيعة الوجود والإنسان هو السبب الحقيقي في كل أخطاء الفلاسفة الأخلاقيين، وهذا ما دفعه إلى أن يتناول المشكلة الأخلاقية من زاوية مختلفة، يأخذ بالحسبان الطبيعة الحقيقية للإنسان، وبناء على ذلك فقد ذهب إلى نفي مقولة "الضمير الأخلاقي" وكذا نفي أي إمكانية لوضع أساس أخلاقي ثابت ودائم يصلح لكل زمان ومكان، لاعتقاده بأن القول خلاف ذلك ينم عن جهل عميق بطبيعة الإنسان، فهذا الأخير خاضع ككل الكائنات لحتمية صارمة تعبر عن ماهيته الخاصة وهو بسببها لا يملك زمام أموره في الحياة، لكنه بالمقابل لا ينفي إمكانية وجود مبدأ أخلاقي لا يتوقف اكتشافه على قدرة التأمل الفلسفي المبدع، بل لأن ذلك المبدأ قابل للإدراك دونما حاجة إلى تشغيل الفكر، لأنه عبارة عن فاعلية فطرية إيجابية قائمة في النفس لا يمكن إنكارها، تلك الفاعلية هي الشفقة. وبناء على ما سبق ومن أجل بيان تصور شوبنهور للمشكلة الأخلاقية ولعاطفة الشفقة الأخلاقية على وجه التحديد ينبغي علينا

أن نطرح الإشكال:

ما هو تصوره لطبيعة الإنسان؟ وما هي تبعات تلك الطبيعة على حياته وسلوكه؟ وكيف يمكن للشفقة أن تكون أساسا أخلاقيا يخلص الإنسان من أنانيته باعتبارها التجسيد الحقيقي لتلك الطبيعة؟

2. الإرادة ماهية الوجود والإنسان:

يكرس شوبنهور كل فلسفته للدفاع عن الميتافيزيقا لاعتقاده بأنها تمثل الطريق الوحيد المؤدي إلى الحقيقة باعتباره في متناول الجميع دون استثناء؛ فالميتافيزيقا قادرة على أن تهيئ للإنسان طريقا مباشرا لمعرفة حقيقة العالم. فقد ذهب في القسم الثاني من كتابه "العالم كإرادة وكتمثل" إلى أن الإرادة تمثل ذلك الطريق وهي موجودة في كل واحد فينا، إنها الطريق الباطني الخفي في الإنسان بحيث «لا يمكنه الذهاب من خارج الذات لإدراك ماهية الأشياء، ولأنه في ذلك لن يصل إلا لمجرد أشباح أو أشكال».[1] فالإرادة بمثابة مسلك ميتافيزيقي خالص، يسمح لنا بالنفاذ إلى ما وراء الكثرة الظاهرة في الوجود وبالتالي إلى ما هو جوهري وأصيل فيه، وهو من أجل ذلك يميز بين طبيعة الإرادة وطبيعة العقل فيقول: «إذا كانت الإرادة ميتافيزيقية، فإن العقل فيزيقي».[2]

ومما يدل على ميتافيزيقية الإرادة هي أنها تتسم بالكلية والشمول أي أنها موجودة في كل الكائنات وتشملها دون استثناء بما في ذلك مختلف القوى الطبيعية سواء الجامد منها أو الحي، بمعنى أنها تمثل الجوهر المطلق للوجود في مقابل أعراضه وظواهره المتغيرة، فهي كما يقول: «الجوهر الباطني، نواة كل شيء خاص مثلما أنها نواة الكل؛ تتجلى في القوة الطبيعية العمياء؛ كما تتجلى في السلوك الواعي للإنسان، والاختلاف فقط يكون في الدرجة وليس في الماهية[3]». أي أن كل ما هو في الوجود يحمل ذلك الجوهر، فهي واحدة في حقيقتها متعددة في وجودها، إنها إذن الشيء في ذاته موجود في الإنسان مثلما أنه موجود في غيره من الكائنات. وفي هذا يقول: «كل واحد منا هو هذا الشيء في ذاته».[4]

فعلى خلاف كانط، يبدأ شوبنهور بتقرير أن "الشيء في ذاته هو الإرادة وليس شيئا آخر[5]»، أي أنه ينقل الشيء في ذاته من الوجود المنبسط في كل مكان إلى داخل الإنسان. فإذا كانت الإرادة هي الشيء

في ذاته، فإن كل ما ينبثق عنها من فعل أو حركة هو «الظاهرة» Phénomène، وبهذا المعنى تخرج الإرادة في ذاتها عن كونها موضوعا للتمثل Représentation وإنما فقط ما يقابلها من ظواهر في صورة الأفعال والحركات، فهذه وغيرها من الحوادث هي موضوع التمثل دون غيره، وهذا ما يعني بأن كل موضوع تمثل هو ظاهرة بالضرورة. وبالنتيجة، إذا كانت الإرادة هي جوهر الوجود، فإن عالم الظواهر هو مرآتها، وإذا كان هذا الأخير قابل للإدراك عقليا، فإن الإرادة كشيء في ذاته لا يمكن إدراكه بغير طريق الشعور، وفي هذا الصدد يعلن شوبنهور بأن انطلاقته الفلسفية كانت في الأصل من أجل إثبات هذه الفكرة، ولذلك فقد خصص لها قسما منفصلا في كتابه «العالم كإرادة وكتمثل» تحت عنوان: كيف يكون الشيء في ذاته قابلا للمعرفة؟

تتجلى الإرادة باعتبارها "شيئا في ذاته" في أفعالنا وفي كل حركاتنا وردود أفعالنا، يشعر بها الإنسان شعورا فوريا دون لجوء إلى برهنة أو استدلال، فهي كما يقول: «تعرف بواسطة الشعور ولا يمكن تعريفها أو وصفها أكثر من ذلك».[6] وهكذا يستبدل شوبنهور الشيء في ذاته بالإرادة والظاهرة بالتمثل، بمعنى أنه يستبدل ثنائية «الإرادة – التمثل» بثنائية كانط «الشيء في ذاته– الظاهرة»، مؤكدا ذلك بقوله: «مبدأي هو أن الشيء في ذاته الكانطي، الجوهر الحقيقي لكل ظاهرة، هو الإرادة».[7] وعليه فمثلما أن الشيء في ذاته ليس هو الظاهرة، فإن الإرادة ليست هي التمثل. فالإرادة إذن، هي الجوهر الحقيقي للعالم أما ما ندركه في إطاري المكان والزمان فليس سوى صورا مشوهة عن ذلك الجوهر، وبهذا يكون معنى الإرادة Volonté مطابقا لمفهوم الفكرة l'Idée أو الأفكار التي تدلنا على الحقائق الكلية عند أفلاطون، أي أن فكرة الإرادة كشيء في ذاته هي التعبير المطابق لمقولة الأفكار أو الحقائق الكلي أو كما يقول شوبنهور: «درجات تجلي الإرادة ليست شيئا آخر سوى الأفكار عند أفلاطون».[8] وكما كان لأفلاطون ظله في فلسفة شوبنهور، فإن أثر الفكر الهندي قد كان أكثر وضوحا وخاصة في فكرة الإرادة كجوهر كلي في مقابل ظواهرها الجزئية المعبرة عن الوهم، وهذا ما تؤكده الحقيقة الواردة في ثنايا كتاب «الفيدا» Vida وتحديدا تعبيرها عن جوهر «عقيدة المايا» ولو بصورة مختلفة.[9]

لقد أخذ شوبنهور من أفلاطون ومن الفكر الهندي معنى مزدوج لمفهوم الكثرة، فهي في فلسفة أفلاطون تعبر عن الوهم Illusion، وهي في الفكر البراهماني تعبر عن الفردانية L'individualité، وكلا المعنيين: الوهم والفردانية، مصدران لكل الآلام والشرور، وهذا بالضبط ما يفسر عدم اختلاف معنى الإرادة عند شوبنهور عن المعنى السائد في الفكر الهندي والأفلاطوني، فهي في اعتقاده الجوهر وكل ما يقابلها في العالم الموضوعي تجليات عرضية تعكس وحدة الإرادة بدرجات لا نهائية من الكثرة الخاضعة لمبدأي الزمان والمكان، وذلك على خلاف الإرادة التي تعبر عن الوحدة لأنها تفلت من ذينك المبدأين، وفي هذا يقول: «بواسطة الزمان والمكان، تتواجد الفكرة في تجليات لا حصر لها».[10]

تتفاوت تجليات الإرادة في الوجود من حيث درجة الوضوح والغموض، وتبعا لذلك تأتي الموجودات في سلم هرمي تتدرج فيه من الأسفل إلى الأعلى بناء على درجة غموض أو وضوح الإرادة فيها:

– ففي الجماد تظهر الإرادة في أدنى درجات وضوحها بسبب التطابق الحاصل بين العلة والمعلول وهذا ما يجعلهما من طبيعة واحدة، وبالتالي بسبب انعدام الذات الواعية أو العارفة انعداما مطلقا.[11]

– ثم تتجلى في النبات بدرجة معينة من الوضوح لكنها ضئيلة، ومع ذلك لا تعكس فيه الشعور أو الوعي، لأن حاجة النبات لا تستلزم أي وسيلة حسية أو عقلية، وبناء على ذلك تجيء حركاته عفوية تلقائية، ولأنه – على الأقل– في حاجة لما يحقق له الإرضاء، فإنه يخضع لمبدأ داخلي يتجلى في إرادة الحياة التي تدفعه إلى البحث عن الرطوبة ونور الشمس باعتبارهما عاملان جوهريان لوجوده.[12]

– كما تتجلى في المرتبة الثالثة في عالم الحيوان وبدرجة أكبر من الوضوح مقارنة بالنبات، مع حضور نوع من الإدراك الحسي، يتجلى بالأساس في الغريزة المشْبِعة التي تؤسس حياته الداخلية وعليها يتوقف وجوده أو انقراضه.[13]

– وأخيرا تتجلى في الإنسان بأعلى درجات الوضوح، وضوح يدرك فيه الإنسان ذاته كإرادة على عكس الحيوان. فهي في الإنسان عبارة عن رغبة Désir إلا أنه أكثر وعي بها، وهي في الحيوان غريزة لكنه أقل

وعي بذلك، وتفسير ذلك هو أن وضوح الإرادة أو غموضها مرتبط بمدى انفصال الحدث عن السبب في موضوع المعرفة.[14]

فكل قوى الطبيعة في الوجود ليست في الأصل سوى تجليا للإرادة، وعليه فالإرادة باعتبارها جوهرا للوجود وتعبيرا عن وحدته تمثل أصل كل الظواهر التي تأتي في صورتي الكثرة والفردانية، وهذا ما يعني بأن العالم الحقيقي في نظر شوبنهور يتلاشى في الكثرة لا في الوحدة، بل إنه يذهب أبعد من ذلك عندما يجعل وجود الإله مرتبط بالخبرة الميتافيزيقية للإنسان، أي الخبرة الخاصة بإرادته.[15]

3. إرادة الحياة أنانية:

إذا كانت الإرادة هي جوهر الإنسان، فإن إرادة الحياة هي التعبير الحقيقي عن ذلك الجوهر. يقول شوبنهور: «إرادة الحياة، ليست مجرد تجسيد تعسفي، أو كلمة فارغة من المعنى، بل هي على العكس من ذلك تماما، هي التعبير الحقيقي للماهية الجوهرية للعالم»[16]، وباعتبارها نزوعا شديدا نحو الإشباع، فإنها بذلك تعبر عن التجلي المباشر بل والوسيلة المطلقة لإرادة الحياة، غير أن رغبة الإشباع الجنسي تبقى سيدة كل الرغبات. أو كما يقول: «الرغبة والشهوة الجنسية هي التي تشكل جوهر الإنسان نفسه».[17] لأجل ذلك كان لا بد من أن تكون اللذة هي الصورة النهائية لكل إشباع أو إرضاء، وعليه يمكن القول بأن الرغبة والإشباع واللذة هي الثالوث الذي تستخدمه إرادة الحياة كدافع للحركة والفعل أو كما يدعوه شوبنهور بمبدأ الدافعية يظهر عند الإنسان كمبدأ سبب كافي أو بتعبير آخر: «قانون الدافعية».[18]

فالرغبة هي وسيلة الإنسان الوحيدة للإشباع وبالتالي تحقيق الوجود، وتبعا لذلك لا تهتم إرادة الحياة بما يترتب عن الإشباع من آلام للفرد بما أن الإشباع لا يعبر سوى عن الحقيقة الثانوية، على اعتبار أن الغاية النهائية التي يرمي إليها الإشباع تتسم بالكلية والشمولية، أي تحقيق النوع l'espèce الذي يعبر عن الحقيقة الجوهرية، أي الحقيقة الميتافيزيقية المتوارية خلف الرغبة، وهي من أجل ذلك تستنفذ حياة الإنسان فتجعله مشغولا بها باستمرار من أجل تحقيق غايتها النهائية المتمثلة في استمرار النوع.[19]

فمن كانت الإرادة ماهيته الأساسية، كانت الرغبة بالضرورة هي جوهره المختبئ خلف كل لذة وكل ألم، لذلك كانت الإرادة بمثابة الرغبة الليلية المظلمة، يتوقف تجسيدها طبقا لكل قوى الرغبة وطاقاتها، ومن أجل ذلك كانت الحرب هي الصورة الملائمة التي تجد فيه الرغبة ذروة نشاطها، الحرب التي يكره شوبنهور ترديد مرادفاتها لاعتقاده بأنها تقوم على التمجيد والتعظيم المقترنان بالانتصار، أي تمجيد الجانب الإيجابي للرغبة وإهمال الجانب المأساوي فيها.[20] فالحياة في تصوره حلبة صراع وحرب من بدايتها إلى نهايتها، بحيث تبدو فيها لحظات الإشباع أشبه ما تكون بهدنة مؤقتة تستعد فيها أطراف الصراع لجولة جديدة سواء كان ذلك على مستوى الفرد حيث الشعور والإحساس هما ميدان الصراع بين اللذة والألم، أو على مستوى الدول والجماعات أي الحرب الواقعية أين تكون الأسلحة أدواتها والبشر وقودها.

إن حقيقة اللذة كما يعرضها شوبنهور في كتابيه "العالم كإرادة وكتمثل" و"أساسا الأخلاق" تكشف على أن مفاهيم الخصوبة والديمومة والشدة التي يشترطها النفعيون في اللذة هي في الحقيقة مجرد سراب، لكنها تمثل وجها من أوجه الإغراء المقترن باللذة، ومع سرابية اللذة تغدو السعادة بدورها وهما أو شبحا عبثا نحاول الإمساك به أو التخلص منه. ومما يؤكد على استحالة السعادة أيضا هو أن اللذة لا تلامس في موقعها موقع الألم، وإنما تقع في نقطة وسط بين الألم من جهة والملل l'Ennui من جهة ثانية[21]، لأن اللذة في بدايتها تكون إشباعا لكنها ما تلبث أن تتحول إلى ملل يقع في تناظر مع الألم، وهكذا تتحول اللذة إلى مجرد مرحلة عابرة بين الألم الذي يمثل الأصل وبين الضجر الذي يعقب اللذة، وعليه فكل لذة تتأرجح بين زمنين عابرين هما:

- زمن يمثل الألم قبل الإشباع وهو ألم الرغبة.
- وزمن يمثل الملل بعد الإشباع.

ومن تحليله هذا، يصل شوبنهور إلى حقيقة مفادها «أن الألم والملل هما العدوان الحقيقيان للإنسان وليس الرغبة».[22] وبناء على هذا الوصف يصبح الكفاح ضد الملل أشق على النفس من الكفاح ضد الألم، أولا لصعوبة التخلص منه وثانيا لاستمراره في الوجود اقترانا باللذة وثالثا لأنه مجهول؛ فهو من حيث

طبيعة معرفته أشبه باللذة، فأن تعرف شيئا بطريق غير مباشر فكأنك تعرفه بالخبر لا بالمعاينة، والمعرفة بهذه الطريقة هي أشبه ما تكون بالجهل. وبالتالي فإنه لا وجود لسعادة حقيقية بل كل ما هنالك أننا نتكلم عن سعادة افتراضية لا غير، لأن كل ما ليس أبدي وأزلي هو في نظر شوبنهور تعبير عن الظاهر Apparence لا عن الشيء في ذاته، وبالتالي تعبير عن الحضور القوي لحجاب المايا؛ فالملل بدوره ظاهر وليس شيئا في ذاته، ظاهر لأنه مرتبط بالإشباع، وبما أنه لا إشباع حقيقي فإنه يتمثل في انتظار مالا يرجى وصوله، أي ما لا يرجى تحقيقه بصفة جوهرية.[23] وقد جسد هذا المعنى بوضوح الكاتب الإيرلندي "صمويل بيكيت" في مسرحيته العبثية "في انتظار قودو"، تؤديها ثلاث شخصيات، أبرزها البطل "قودو" الذي لا يأتي في نهاية المطاف، يمثل دور المخلِّص من الملل المهيمن على حياة الإنسان في عبثيتها ولا معقوليتها، فالانتظار فيها يعبر عن الأمل الذي لا يتحقق، فأن يتشبث الإنسان بأمل وهمي فذلك أسوأ تأثير على النفس من الألم والمعاناة.[24] ومثلما أن المعادن ناقلة للتيار فإن الزمن بدوره ناقل للألم والمعاناة، وكما أن لمس التيار مميت في أغلب الأحيان، فإن شعورنا بما يحمله الزمن يزداد شدة في حالة الفزع والقلق مع فرق واضح وهو أن الموت في الحالة الأولى قد يكون فوريا في حين يأتي بطيئا في الحالة الثانية، غير أن المفارقة العجيبة تكمن في الإحساس بضآلة الزمن أثناء اللهو والسرور، ولذلك كان النوم هو المحطة الافتراضية المثلى التي يتوقف فيها الشعور بالألم والملل «فاللحظة الأكثر سعادة هي تلك التي ينام فيها الإنسان، كما أن اللحظة الأكثر بؤسا وشقاء للإنسان هي تلك التي يكون فيها مستيقظا»[25]، وهذا ما يدل على أن الجزاء الأسعد في حياتنا يتحقق في ظل الوهم حيث يكون إحساسنا بالوجود أقل. فالإنسان في نظر شوبنهور يتوهم وجود السعادة فقط لأنه ينظر إلى الأشياء بمنظار العقل المغتر أو بمنظار الحواس الخادعة فهما الخالقان الفعليان لزيف الحقيقة، الحقيقة المنعسكة في مرآة الفردانية أي حجاب المايا.[26]

غير أن استحالة تحصيل السعادة ليس مرتبطا باستحالة إشباع الرغبة أو بنسبية اللذة، بقدر ارتباطها بالآثار السلبية التي تنشأ عن الحرص الشديد على إشباع تلك الرغبة، فقد ذهب شوبنهور في كتابه "أساسا الأخلاق" إلى أن سبب شقاء الإنسان يرجع إلى سبب آخر يختفي خلف الرغبة هو: "الأنانية ".

تمثل الأنانية الرغبة الحقيقية التي تفسر كل أفعال الإنسان؛ فهي إما رغبة لتحصيل لذة أو رغبة لتجنب ألم، بمعنى أنه لا وجود لفعل أو رد فعل دون دافع معين، وفي هذا المعنى تكمن فرضيته الأولى التي يعتقد بأنها أساس كل الأفعال الأخلاقية وهي أنه: «لا فعل دون دافع كافي[27]»، وإذا كانت العلية Causalité التي تحرك الظواهر تعرف خارجيا، فإن الدافع إلى الفعل يمثل الجذر الثالث لمبدأ السبب الكافي، وهو مبدأ نفسي يعبر عن سببية داخلية تعرف داخليا وخارجيا على حد سواء.[28]

لا يفرق شوبنهور في تفسيره لمبدأ "الدافعية إلى الفعل" بين الإنسان والحيوان على اعتبار أن الإرادة هي الماهية المشتركة بينهما، غير أن هناك فرق بسيط بينهما، فإذا كان الحيوان مثل الإنسان يفعل بدافع الأنانية أي الغريزة التي هي الدافع الرئيسي لحفظ وجوده، وإذا كان الحيوان أناني من دون إتباع أي مصلحة ذاتية، فإن أنانيته مرتبطة أيضا بمركز الماهية الأكثر جوهرية في الإنسان أي الإرادة. ولهذا السبب بالذات تختلف أنانية الحيوان عن أنانية الإنسان لأنها ليست مصدرا للوهم، فلا تمني لديه ولا طموح يجعلانه يتجاوز حدوده الذاتية عكس الإنسان الذي يتصور نفسه مركزا لكل الأبعاد بمختلف أنواعها الزمانية والمكانية والوجودية، فأنانيته إذن تتمثل في أن «كل فرد يتصور أن الحقيقة تقتصر على وجوده الشخصي الوحيد وليست على وجود الآخرين».[29] كما أنها ليست محدودة بحدود الزمان والمكان وهذا ما يجعل رغبته في الامتلاك لديه لانهائية، شعاره الوحيد هو: «كل شيء من أجلي ولا شيء من أجل الآخرين».[30] وما ينتج بالضرورة عن هذا الوضع هو أن كل فرد يختار مضطرا بين فناءه الخاص أو فناء الآخرين في الوقت الذي لا يجد في نفسه ما يدفعه إلى معرفة ما يفضله الآخرون لأنه قد جعل من وجوده محورا لوجودهم. وفي هذا المعنى يقول شوبنهور: «كل واحد يجعل من نفسه مركز العالم وينسب كل شيء إلى شخصه».[31]

إن الأنانية كما يصفها شوبنهور رغبة طاغية ومتجبرة، ولأنها كلية ومشتركة بين بني الإنسان، فإن كل ما يتداوله الفلاسفة حول مفاهيم السعادة والشقاء أو الخير والشر لا معنى له في الحياة الأخلاقية. ولأن الرغبة ترتبط بالإرادة تطابقا أو تعارضا، أي أن «كل فعل يخالف الإرادة يسمى ألما وكل فعل يوافقها

يسمى لذة»[32]، فإنها في كلا الحالتين تنشأ عن الطبيعة الأنانية للفاعل؛ أي أن كل فعل سواء بدافع تحصيل السعادة أو بدافع الخلاص من الشقاء يتضمن بالضرورة طرفين أحدهما "فاعل" والآخر "منفعل"، وهذا ما تعبر عنه الفرضية الثانية للفعل الأخلاقي: «كل فعل يجب أن يرد بالضرورة إلى السعادة أو الشقاء، وكل فعل تكون غايته النهائية سعادة أو شقاء الكائن هو فعل أناني».[33]

وبمنطق الأنانية المشتركة، يعتقد شوبنهور بأنه لا يوجد ولا شخص واحد يريد الخير لغيره والشر لنفسه، بل كل أناني يريد حتما الخير لنفسه وفي الوقت ذاته يريد الشر لغيره، لأن خيره يتوقف حتما على إلحاق الشر بغيره، وهذا لتعارض تحققهما معا في الفاعل، وبسبب تعارض الرغبات عند الأفراد من جهة أخرى تصبح الأنانية مرشدا للأنا في سبيل الاعتداء على الغير كخطوة احترازية ضد التعرض للاعتداء من الآخرين، وهذا هو جوهر مسلمة الأنانية القائلة: «لا تساعد أحدا، بل ألحق الأذى بالجميع إذا كان ذلك يلائمك[34]». وهكذا تصبح الأنانية وسيلة لا مفر منها لإلحاق الأذى بالغير إذا كانت سعادته تتوقف على ذلك، فالأنانية هي الباعث على الفعل الذي يجعل سعادة الفرد مقدمة على سعادة الغير، وهو ما يتعارض مع المبدأ الأخلاقي القائل "السعادة للجميع". ومن ثم فكل فعل يتعارض مع تحقيق هذا المبدأ هو فعل لا أخلاقي، أي أن الأنانية تتعارض مع القيمة الأخلاقية للأفعال بشكل كلي ومطلق، وهذا ما يعبر عنه بقوله: «إذا حدث الفعل بدافع أناني فلن تكون له أي قيمة أخلاقية، وإذا كان للفعل قيمة أخلاقية بالضرورة فلا دافع أناني له بشكل مباشر أو غير مباشر».[35]

من المؤكد إذن أن الأنانية تمثل الدافع الرئيسي الأول للفعل لكنه دافع "لا أخلاقي" بما أنه يتعارض مع مبدأ الأخلاقية تماما، ومن هنا يظهر خطأ "ج س مل" J S Mill واضحا عندما يعتقد بوجود "نية حسنة" تتيح لنا التوفيق بين منفعة الفرد ومنفعة الجماعة، وهو خطأ يدل على الجهل بالطباع العميقة للبشر، لأن الصفة الأخلاقية للفعل تحتاج إلى دافع تتوافق فيه نتائج الفعل بالنسبة للفاعل وموضوع الفعل على السواء، على خلاف ما إذا كانت الأنانية هي دافع الفعل، لأن نتائجه تقتصر على الفاعل الأناني في حين ينال

المنفعل بها الأذى والضرر، وعليه يقرن شوبنهور معيار أخلاقية الفعل بغياب الأنانية حيث يقول: «معيار الفعل الأخلاقي يكمن في غياب دافعية الأنانية عن الفعل».[36]

إذا كانت أخلاقية الفعل تتوقف على غياب الأنانية، فهذا يبين مدى تأثيرها في سلم الدوافع "اللاأخلاقية"، فهي المصدر الأول الذي تنبثق عنه كل أفعال الإنسان، ولأنها لا محدودة فإن ما يعيقها أو يقف أمامها يغضب الفرد ويسخطه فيتحول من كونه أنانيا إلى كونه فظا، أي أن الأنانية تتوقف عن كونها أنانية على مستوى المبدأ النظري لتتحول إلى دافع "لا أخلاقي" على مستوى الفاعلية يدعوه شوبنهور بالفظاظة Cruauté أي القسوة، والفظاظة بهذا المعنى تعتبر درجة أعلى من درجات الأنانية وتنشأ نتيجة التصادم بين الأنانيات الفردية، يتخذها الإنسان كمبدأ ويمارسها كوسيلة عندما يقتنع بأنه لا مفر من التضحية بالغير في سبيل إشباع رغباته وحفظ وجوده، كما تتجلى في أوضح صورها في المكر والخداع وإلحاق الأذى المادي والمعنوي بالآخرين.[37] وهكذا يقتنع الأناني بأن وجوده مرتبط بإلحاق الأذى بالآخرين، وأنه بقدر ما يكيل لهم الأذى بقدر ما تزداد حظوظه في تحقيق وجوده، وبهذا تظهر الأنانية في درجة متقدمة بحيث يصبح «جسم الآخر وسيلة لتوكيد الإرادة».[38] فالأنانية إذن درجات:

– الأولى يريد فيها الإنسان الخير لنفسه فقط.

– والثانية تترتب عن الأولى وهي الفظاظة التي يريد فيها الأناني الشر لغيره.

وبهذا الوصف يمكن أن نستنتج بأن الأنانية عرضية بالنظر إلى الفظاظة التي تظهر للعيان بشكل مباشر، وبالتالي فهي السبب المباشر لآلام البشرية، ولهذا كانت الفظاظة والإحسان هما مدار الخبرة الأخلاقية عند شوبنهور.[39] أي أنه إذا كانت الفظاظة تعبير عن النزوع لاقتراف الشر والإحسان تعبيرا عن الخير، فإن الأنانية تمثل الهوة المخيفة التي تفصل بين الأنا والآخر، وهذا ما يعني صعوبة تحقيق أي تقارب بينهما، غير أن شوبنهور يحتفظ ببعض الأمل؛ ففي حالة ما إذا تمكن الأنا من القفز إلى ضفة الآخر من أجل مساعدته، فإننا بذلك سنكون أمام معجزة حقيقية تثير الدهشة في النفوس لكنها تجني الاستحسان.[40]

وفي نهاية تحليله للأنانية كتجسيد لإرادة الحياة وللضرورة التي تحكم وجود الإنسان وأفعاله، يستنتج شوبنهور بأن الخلاص من الضرورة ينبغي أن يكون ذاتيا، وهذا ما يسميه «بإنكار الإرادة لذاتها»[41]، إنكارا يكون بمثابة الخلاص، يصفه شوبنهور بأنه جزئي في الزهد والفن، لكنه يكون أخلاقيا وشاملا عن طريق "الشفقة".

4. المعاناة موضوع للتأمل الأخلاقي:

يحدد شوبنهور موقفه من مشكلة الأخلاق بصورة واضحة عندما يذهب إلى أنه من الصعب أن يكون للأخلاق أساس ثابت كما يعتقد أغلب الفلاسفة، كما أنه من الصعب علينا النجاح في التأسيس لها بشكل نهائي، وقد عبر عن موقفه هذا في كتابه "في الإرادة والطبيعة" بقوله: «من السهل التبشير بالأخلاق لكن من الصعب التأسيس لها»[42]. فقد يكون من السهل الحكم على الأفعال بالحسن أو القبح أو بأنها خير أو شر، أو قد يكون من السهل دعوة الناس إلى فعل الخير وترك فعل الشر، غير أن كل ذلك لا يعني إطلاقا بأننا نستند إلى معايير أخلاقية ثابتة صالحة لكل زمان ومكان، وبناء على ذلك يحدد الوظيفة الحصرية للدراسة الأخلاقية في أنها لا تعدو أن تكون مجرد: «ترجمة وتفسير وإرجاع السلوكات البشرية إلى مبدأها النهائي»[43]، فإذا كان الفعل الأخلاقي هو ذلك الفعل الذي يفترض وجود طرفين أو علاقة بين اثنين أي بين فاعل ومنفعل، فإنه ينبغي على الفيلسوف المهتم بمشكلة الأخلاق أن يتخذ من السلوك الصادر عن الفاعل موضوعا وبداية لتأمله الأخلاقي، ويترتب عن هذا أنه سيكون من العبث استبعاد الواقع واتخاذ الفكر منطلقا للتأمل الأخلاقي، وذلك لأن شوبنهور وعلى خلاف الكثير من الفلاسفة يعتقد بأن اكتشاف الأساس الأخلاقي لا يمكن أبدا أن يتحقق عن طريق المشاحنات والمجادلات المسرحية للفكر، وإنما يتحقق بالانشغال الفعلي بحياة الأفراد ومعاناتهم حتى تكون الأخلاق بعد ذلك تجربة حية لا مجرد أفكار فلسفية مجردة.[44]

يعتقد شوبنهور بأن الوضع البائس للبشرية هو الأجدر باهتمام الفلاسفة والأخلاقيين على وجه التحديد من أجل إيجاد المبادئ اللازمة التي بإمكانها أن تساهم في إنقاذ البشرية، ولا شك أيضا في أن ذلك الأمر

لن يتحقق بمجرد النظر إلى الواقع بمنظار العقل المجرد ما لم يجعل الفيلسوف نفسه جزءا من تلك المعاناة، فهذه الأخيرة هي وحدها التي تزعج وجودنا فتدفعنا إلى ممارسة الفعل الأخلاقي، ولأن فيها أيضا يكمن الواقع المنظور القريب إلى قلوبنا أكثر من قربه إلى عقولنا، ولهذا السبب يحذر شوبنهور من أن تكون الأخلاق غريبة عن الروح البسيط للعالم الذي نعيش فيه.[45] إذ لا يمكن الخلاص من ألم المعاناة بمجرد التأسيس النظري للأخلاق، كما أنه لا يمكن الخلاص بشكل حقيقي ما لم يتم فعلا التنصل الكلي من قيود الضرورة، تلك الضرورة التي تترجم إرادتنا في الحياة والرغبة في تحقيق الوجود بشتى الوسائل والوجود ومهما كانت المعاناة والآلام المترتبة عن ذلك؛ إنها تهيمن على وجودنا كله وبالتالي على كل أفعالنا وحركاتنا وسكناتنا، وقد عبر عن كل ذلك بقوله: ««كل التحديدات، كل المعاناة، كل الآلام التي تخفيها، ليست سوى ترجمة لما نريد ونرغب، فالعالم كله ليس إلا ما تريد الإرادة».[46] ولا شك في أن الكثير من الفلاسفة لم يجدوا عناء كبيرا في تشخيص أسباب بؤس الإنسان وشقاءه، ولكنهم مع ذلك لم ينجحوا في إيجاد الدواء المناسب لذلك، وقد وجد شوبنهور في ذلك فرصة متاحة لأن يقدم نفسه على أنه من أكثر الفلاسفة قدرة على وصف العلاج المناسب لشقاء الإنسان، وحجته في ذلك هي أنه يعتبر الفيلسوف الوحيد الذي عمل على صيانة الميتافيزيقا والحفاظ عليها على اعتبار أن مفتاح فهم الوجود وأسباب المعاناة كامن فيها دون غيرها؛ فالإرادة إذن هي ذلك المفتاح وفيها يكمن سر الخلاص.[47]

لقد بين شوبنهور وبتفصيل دقيق بأن الألم الناشئ عن الرغبة المتجددة وكذا عن الأنانية وكل ما يترتب عنهما من شرور، ليس هو الأصل الظاهر من الشرور وإنما هي الضرورة والحتمية الشاملة التي نخضع لها، وهذا ما دفعه إلى الاعتقاد بأنه إذا كان مصدر الألم قائما في النفس، فينبغي بالضرورة أن يكون مصدر الخلاص قائم في النفس أيضا، على شرط أن يكون ذلك المصدر ذا قيمة أخلاقية مستقلة عن الضرورة وغير نابعة ولا منبثقة عن الأنانية[48]، وهنا يشير شوبنهور إلى "الشفقة" باعتبارها عاطفة فطرية غريزية تماثل صفاتها صفات الضرورة كالكلية والشمولية والقبلية، إلا أنها تختلف عنها في خاصية جوهرية ألا وهي "التلقائية"، فالتلقائية خاصية لازمة من خصائص الشفقة حتى تستأهل هذه الأخيرة وكل ما ينبثق عنها من

صور التعاطف الوجداني كالرحمة والإحسان، أن تكون مصدرا للخلاص الشامل. وفي هذا يقول شوبنهور: «ينبغي أن تكون الشفقة هي الأصل الوحيد لهذه الأفعال والأفعال الصادرة عنها ذات قيمة أخلاقية وتتسم بالكلية لأنها فطرية ساكنة في كل النفوس بدون استثناء».[49]

يؤسس شوبنهور تصوره للأخلاق على تجاوز أخطاء الفلاسفة الأخلاقيين الذين يفترضون حرية الاختيار كمسلمة ثابتة، لكنهم مع ذلك يختلفون ولا يصلون إلى نتيجة واحدة، ولذلك جاءت مقولة "الشفقة" باعتبارها:

أولا: لا تتعارض مع مقولة نفي الحرية.

ولأنها ثانيا: ذات قيمة أخلاقية قائمة بذاتها.

ولأنها ثالثا لا توقعه في التناقض مع مقولة صعوبة التأسيس الأخلاقي، فهي تلقائية وكلية ومشتركة بين كل النفوس كما أنها عاطفة انفعالية تستجيب تلقائيا لكل صور الآلام والمعاناة.

5. الشفقة كأساس أخلاقي:

في سؤال طرحته المؤسسة الملكية كوبنهاغ Copenhague الدنمركية للمسابقة والذي يقول "هل ينبغي البحث عن أصل وأساس الأخلاق في فكرة الأخلاقية التي يزودنا بها الشعور مباشرة ومن تحليل مفاهيم أساسية أخرى مشتقة من هذه الفكرة، أم ينبغي البحث عنها في مبادئ المعرفة الأخرى؟" أجاب شوبنهور بوضوح بأنه: الشفقة كفكرة أخلاقية يزودنا بها الشعور.

لقد خصص شوبنهور لتفصيل إجابته عن سؤال المؤسسة الملكية كتابا أسماه "أساسا الأخلاق" les deux problèmes fondamentaux de l'éthique تناول فيه بالأساس تحليلا معمقا للدوافع اللاأخلاقية وعلى رأسها الأنانية، فخلص إلى أنها كانت هي السبب الحقيقي في شقاء الإنسانية، وبناء على ذلك يعتقد بأنه من السهولة علينا إدراك مدى هشاشة ما يدعوه الفلاسفة بمقولة "الضمير الأخلاقي"، وهو في ذلك يستمد تبريره من تاريخ البشرية، فهذا الأخير هو في نظره يوازي تماما تاريخ شقائها وهو ذاته التاريخ الذي يعكس التغير المستمر للمبادئ الأخلاقية، ومن هنا يتساءل: ما

جدوى الحديث عن ضمير أخلاقي ثابت ليس في مبادئه سوى أفعال الندم والحسرة، أو الذي لا نستدل على وجوده إلا من خلال الندم والحسرة والتي لا تجدي في شيء مع المعاناة الإنسانية؟

يبدأ شوبنهور في تحليله لمشكلة الأخلاقية بتشكيك عنيف حول وجود الضمير الأخلاقي لدرجة أنه يشكك حتى في وجود الأخلاق، غير أنه ككل فيلسوف يطمح إلى أن يكتشف أساسا أخلاقيا جديدا يصلح لأن يكون بلسما شافيا للبشرية من معاناتها، بحيث أنه ليس مهما بعد ذلك إن دعوناه باسم الضمير أو باسم شيء آخر، ولذلك فإنه لم يتحرج من أن يتساءل مرة أخرى: فيما إذا كان يوجد بالفعل أساس فطري وأصيل يكون معيارا لأخلاقية أفعالنا[50]؟

يذهب شوبنهور إلى أن الطريق الوحيد لاكتشاف ذلك الأساس هو التجربة الحية التي نعيشها لا التجربة التي نتصورها، وفي هذا تأكيد على أن المعاناة الإنسانية هي تجربة واقعية وفعلية لا تجربة وهمية أو خيالية، وأنه بفضل ذلك الأساس يمكننا اختبار ما إذا كانت أفعالنا التي ننسب إليها القيمة الأخلاقية صحيحة أم لا ؟

تعتبر الشفقة تلك الظاهرة الأخلاقية الأولية المشتركة بين جميع الكائنات في نفس الجوهر رغم ما يوجد من تفاوت في درجة وضوح أو غموض ذلك الجوهر، وبدون أوليتها كعامل مشترك لن تتمكن هذه العاطفة من أن توقف اندفاع إرادة الحياة ولا دوافعها اللاأخلاقية، ولأن مصدر جميع الدوافع اللاأخلاقية داخلي وليس خارجي، فمن الحتمي أن تكون الدوافع الأخلاقية داخلية أيضا، وهذا ما يعني بأن الأساس الأخلاقي الحقيقي يوجد في أعماق النفس وليس خارجها وما علينا سوى أن نقتفي أثره في الطبيعة البشرية دون الالتفات إلى ما تغرينا به المذاهب والأقانيم الدينية المتعالية فضلا عن النظريات الفلسفية المتهافتة، لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن يستقل الأساس الأخلاقي كليا ويقتصر على التجربة الذاتية للفرد تجاه المعاناة الإنسانية، وإنما ينبغي أن تتدعم التجربة الذاتية بتجربة أخرى خارجية، فهذه الأخيرة تمثل بدورها المصدر الوحيد لانفعالاتنا ولتحريك مشاعرنا. وبهذا يعطي شوبنهور للأساس الأخلاقي بعدين مختلفين هما:

_ بعد نظري خالص ويعرف قبليا.

ـ بعد عملي تجريبي ويعرف بعديا.

على أن البعد التجريبي يمثل الداعم للبعد النظري لا المؤسس له.[51]

يشير البعد النظري إلى البعد الميتافيزيقي في حين يشير البعد الخارجي إلى البعد التجريبي، وهما البعدان اللذان لم يسبق وأن اجتمعا في أي فلسفة خلقية من قبل، فشوبنهور يعتقد بأن فشل كل ما سبق من المذاهب الأخلاقية مرده إلى تغليب أحد البعدين على الآخر، فإفراط كانط في العقلانية أوقعه في فخ التجريد وإهمال العواطف والانفعالات، كما أن إفراط الحسيين في التجربة والخبرة الحسية أوقعوا الإنسان في فخ الأنانية ومهاوي البهيمية، وبذلك لم يكن جل ما أرشدوا إليه من مبادئ أخلاقية سوى خليطا متناقضا من الدوافع الطبيعية والمبادئ الأخلاقية المصطنعة، وإذا كانت المبادئ الأخلاقية بأبعادها العقلية أو الحسية لا تضفي أي أخلاقية على أفعالنا وبالتالي خلاصنا من آلامنا ومعاناتنا، فإن أصالة شوبنهور تكمن في انطلاقه من النقطة ذاتها التي عجز الفلاسفة قبله عن إدراكها أي المعاناة الإنسانية، ولأجل ذلك بالضبط أعطى للفن بعدا ميتافيزيقيا وزوده بإمكانية الانعتاق من عبودية الإرادة مع كونه خلاص عابر مرهون بأوانه، ولأن الخلاص في المسيحية يشترط الإيمان بفكرة الآلام الأبدية وبالتالي انتظار الخلاص في الدار الآخرة مثلما أشار إليه العهد القديم فإن شوبنهور يرى بأن «خلاص العالم المقذوف في المأساة ينبغي أن يأتي من العالم ذاته».[52] ويقصد بذلك الخلاص الذي ذكره العهد الجديد.

ليست الشفقة مجرد وهم أو خيال يعكس الحالة المأساوية للفيلسوف، أو تعكس حاجته إلى العطف والشفقة كما أنها ليست مجرد وهم يضعنا في مكان من يعاني بحيث يخيل إلينا بأننا نحس آلامه في شخصنا وإنما هي حقيقة تدل عليها معاناة من نتقاسم معه الوجود، أي حقيقة وعينا بوجوده فعلا ثم بوضوح تام بأنه «هو الذي يعاني ولسنا نحن، وأنه في شخصه مباشرة نحن نحس المعاناة بشيء من الحزن».[53] ولذلك كانت معاناة الآخر معطاة لنا ببعدين ندركهما داخليا وخارجيا:

ـ مأساة فردية ندركها ذاتيا، لأن مصدرها فينا ندركه مباشرة في إرادتنا.

ــ ومأساة إنسانية، هي مأساة كل من ينطبق عليه معنى الآخر، والتي يتوقف إدراكها على توسط المعرفة أي أن مأساة الآخر ليست معطى شعوريا حدسيا مثل الأولى وإنما هي معرفة غير مباشرة.[54]

وبهذا التأكيد يعلن شوبنهور بأن عاطفة "الشفقة" كمعطى أو كأساس أخلاقي لا تفتقر إلى الأدلة بل يمكن إثباتها تجريبيا و ميتافيزيقيا.

يستقي شوبنهور أدلته الواقعية من الحياة اليومية وهذا ليس غريبا عليه، فقد كان مبدأه الدائم الذي يمارسه في كل الظروف والأحوال هو ألا يتكلم عن شيء ما لم يعايشه في الحياة اليومية، غير أنه يستثني من هذا حديثه عن الحرب، فهو يفضل استبطان التجربة المعاشة للموت رغم عدم معايشته لها.[55] وحجته في ذلك أنه يكفي لمن يعاني الألم والبؤس أن يستحضر بخياله أقصى ما يمكن من صور العذاب والشقاء فذلك التخيل لا ينفي عن الشفقة طابعها اليومي المألوف، فهي حدث يومي يتراءى لنا في أعلى صوره مثلما يتراءى في أدناها، فمن صور الشفقة العليا أن ترى «شخصا يتخذ قراره فورا ودون أدنى تفكير لمساعدة شخص آخر ونجدته معرضا حياته للخطر».[56] وفي هذا المعنى يكمن تعريف الشفقة، فهي: المشاركة الفورية كليا، ودون حكم مسبق في آلام الآخر أولا وفي توقيف أو تعطيل أو إزالة تلك الآلام، فهذه المشاركة حدث يومي نصادفه في حياة البشر، كما أن هذه الصورة تتجاوز مرحلة العدالة التي تنتفي فيها إرادة الحياة وبالتالي تعطيل أي ظلم قد يوجه نحو الآخر لتصير محبة وإحسانا هدفه خير ومصلحة الآخر تماما كما لو أن الأمر يتعلق بمصلحتنا وخيرنا، وهنا فقط يكون الفعل ذو قيمة أخلاقية حقيقية، ومن أدنى صور الشفقة وهي كثيرة شعورنا بالأسف على من يحمل الأثقال على ظهره، فرغم إدراكنا التام بأنه يقبض أجرا نظير ذلك، إلا أننا نشفق عليه لإدراكنا مدى ما يبذله من جهد شاق. فالشفقة إذن خاصية إنسانية بامتياز تنبثق من طبيعة الإنسان لذلك يصعب إنكارها ولو أردنا ذلك، لأنها طبع ثابت يسكن في أعماق الوعي، فهي كما يقول شوبنهور: «أصلية ومباشرة، إنها ملازمة للطبيعة البشرية وصالحة في كل الظروف، في كل البلدان وفي كل العصور(...) ومن ينكرها يحق لنا أن ندعوه باللاإنساني لأنها ببساطة مرادفة للإنسانية».[57]

ولكون الشفقة عاطفة إنسانية، فإن ذلك ما يفسر دعوة الكثير من الفلاسفة واللاهوتيين لها فقد دعا إليها العهد الجديد أولا باسم "المحبة والإحسان" غير أنها بقيت في حدود التفسير النظري والشكلي، غير أن ذلك لم يمنع من أن تكون من أكبر الفضائل التي تتأسس عليها الأخلاق الدينية، حتى أنها لا تنطبق فقط على الأصدقاء بل والأعداء أيضا وفي هذا تكمن قيمتها الواضحة، إلا أن النقطة السالبة فيها هي أنها لا تتجاوز نطاق الشعوب الأوروبية. كما اقتصر مفهومها في آسيا على محبة الأقربين من الناس والإحسان إليهم، مما يعني أنها موضوعة في المذاهب والتعاليم أكثر مما هي موضوعة للتطبيق، وذلك ما يفسر بأن الفيدا بأنواعها والبوذية تحديدا لم تتوقفا عن التبشير بها.[58]

أما أدلتها الفلسفية، فقد كان آدم سميث أكثر من دعا إليها، فقد خصص لها بحثا مستقلا في كتابه "نظرية العواطف"، فعبر عنها بمصطلح "التعاطف أو المشاركة الوجدانية" وأرجع إليها كل العواطف الأخلاقية ومنه كانت الأخلاق عنده نتاج المشاركة والتعاطف الفطريين.[59] وهذه وتلك تنظمهما فينا الطبيعة فتجعلهما تشمل الفرد والجماعة، ولأنها تشمل الجماعة فهي لا تنبع إطلاقا من أي شعور بالمنفعة.

يتسم فعل التعاطف الوجداني بالشمولية والكلية لأنه يعبر عن الطبيعة البشرية التي لا تستثني أحدا، وهي بذلك لا تحتاج إلى دليل أو برهان لإدراكها، وفي هذا يقول آدم سميث «من المألوف أن يتألم المرء لألم الآخرين ولأن تكرار هذا الحدث يبطل الحاجة إلى البرهان على وجود هذا التعاطف لدى كل الناس».[60] فمن تكرار مشهد التألم لدى الآخرين، ينشأ فينا الشعور بالتعاطف فيتخيل الإنسان بأنه في نفس موقف المتألم وشعوره بالتوافق في الإحساس والمشاركة الوجدانية مع إنسان آخر هو دائما باعث على السرور حتى لو كان التعاطف أليما وهذا الشعور بالتوافق هو جوهر الاستحسان: «إن استحسان مشاعر الآخرين بوصفها ملائمة لموضوعاتها هو تماما التعاطف معها (...) والشخص الذي يوليني تعاطفا في محنتي يشاركني في الإقرار بمعقولية حزني».[61] غير أن التعاطف عند سميث لا يجعل من المتألم غاية في حد ذاته ما دامت السعادة والشعور بالسرور هما ما يبتغيه المتعاطف في نهاية الأمر، وهذا ما ينفي عن هذا الموقف أي قيمة أخلاقية في اعتقاد شوبنهور.

أما فيما يخص الدليل الميتافيزيقي، فيؤكد شوبنهور بأن لعاطفة الشفقة طبيعة حدسية لا استدلالية، وهذا بالضبط ما يعبر عن خاصية كل ميتافيزيقا، ومنه فطبيعة الشفقة تماثل بالضرورة طبيعة الجوهر الميتافيزيقي، الجوهر الذي يسكننا والذي يفرض وجوده علينا شعوريا لا عقليا فمثلما أننا نحدس الإرادة باعتبارها الجوهر الوحيد الذي يوحد الكائنات، فإنه يوجد طريق واحد فقط يمكننا أن نتلمس معالمه حدسيا ومن خلاله ندرك الحقيقة الأخلاقية المطلقة، ذلك الطريق هو التجربة الداخلية التي نعرفها عن أنفسنا بأنها إرادة حياة.

فالشفقة إذن تنبجس من شعورنا الباطني الفوري، وهو شعور يومي «يفرض نفسه حتى على أكثر الأفراد جفاء وأنانية بحيث لا يستطيع أن يبقى خارجا عن ذلك الإحساس».[62] ومنه فالشفقة ليست علما جبريا يقتصر مجال الممارسة فيه على من تعلم مبادئه فقط، فهذا النوع من المبادئ يرفضه شوبنهور لأن هدفه هو وضع أساس يكون واضحا وكافيا ومعقولا من طرف كل الأخلاق، ولذلك يستند في سبيل إثباته إلى التجربة الإنسانية لأنها واسعة من حيث إمكانية اختبارها، موجودة في أعماق القلب مفطورة فيه وبالتالي ساكنة في كل النفوس. وبهذا المعنى لا يمكن أبدا أن تقتصر الشفقة على الأقربين من الناس، ولا على من هم من بني جنسنا وعرقنا وحسب، بل هي لا تقتصر حتى على الإنسان، إنها تشمل كل ما من طبيعته الحياة والحركة، أي كل من تنبض فيه إرادة الحياة وكل من في طبيعته ضرورة الكفاح من أجل البقاء، فهذا النوع من الكائنات هو حقا الجدير بعاطفة الشفقة، يقول شوبنهور: «الشفقة لا محدودة بالنسبة لجميع الكائنات الحية، فهي الضمان الأكثر صلابة والأكثر أمانا بالنسبة لتوجيه أخلاقي حسن والذي ليس في حاجة إلى أي علم بقضايا أو بدراسة أحوال الضمير».[63] وكما أن الأنانية تعبر في الواقع عن حقيقة التفكك الشامل بين الأفراد بسبب تصادم الرغبات والشهوات، فإن الشفقة تعبير عن الوحدة والتآلف بشرط أن تحقق الخلاص، الخلاص النهائي والشامل، وليس الخلاص المؤقت أو المحدود، وكذلك بشرط أن نتمكن من توجيه انتباهنا نحو المعاناة الإنسانية في أشخاص الآخرين، لأن طبيعة تلك المعاناة لا تستلزم إلا عطفا شاملا.[64]

ففي تلك الشمولية تتحقق وحدة الوجود بمعناها الميتافيزيقي مثلما تتحقق بمعناها الأخلاقي فكما أن الألم يعكس بشكل واضح وحدة الوجود، وهو التفسير الذي يخيم عليه ظل الروح الهندي الذي ينزع إلى الكل المتناغم الذي تذوب فيه الكثرة والأنانية، وهو ما تعبر عنه الحكمة البوذية القديمة والتي تتألف من أربع حقائق وهي: الوجود ألم، والألم شامل، سبب الألم هو الرغبة والألم يمكن توقيفه غدا إن نحن تمكنا من نفي الرغبة.[65] ومنه إذا كانت إرادة الحياة في صميها رغبة وألم لا ينتهيان، فإن الخلاص يحتم أن يكون نهائيا أيضا لكن عن طريق الشفقة، فكل تعاطف وجداني إنما يعبر عن حقيقة الوجود الذي هو في جوهره تجربة حياة يحدسها الإنسان فعليا وليس بمجرد التأمل العقلي المحض.[66]

وعلى هذا الأساس، فإن الشفقة تسبق من حيث وجودها الطبيعي الشعور بالغيرية، هذه الأخيرة التي تنبثق عن الشعور بالفردانية، فإذا كانت الفردانية تنشأ نتيجة للانحراف الذي يقع فيه الشعور بالتعاطف باعتباره جوهر في ذاته، فيترتب عنه وقوع الإنسان في فخ الوهم، فانفعالية عاطفة الشفقة لا يمكن أن تنصب على موضوعاتها مالم يرتفع حجاب المايا عن النفوس، بحيث يتوقف الإنسان عن جعل وجوده مقابلا لوجود الآخرين. وبدلا من أن تكون سعادته الخاصة هي غاية إرادته، تصبح سعادة الآخر هي الغاية النهائية لإرادته، وهذا يستلزم بالضرورة أن يتألم الإنسان لشقاء الإنسان، وأن يختبر شقاءه كما يعانيه فعلا بشكل اعتيادي وأن يريد سعادته فورا مثلما يريد هو سعادته بشكل اعتيادي أيضا.[67]

إن المعاناة الإنسانية هي الحدث الذي ينبغي أن يطبع أفعالنا بالقيمة الأخلاقية، أي أن الشفقة وليس الأنانية هي ما ينبغي أن تكون أصلا تنشأ عنه الدوافع الأخلاقية للفعل، فإذا كانت المعاناة الإنسانية تنشأ بسبب الأنانية والفظاظة اللتان توجه أفعالنا نحو الآخر وتسبب له الشقاء، فإنه ينبغي أيضا أن تكون معاناته وشقاءه منبعان لتعاطفنا ومشاركتنا الوجدانية وليس لعدم سعادته، فنحن ينبغي أن نشفق لأجل المعاناة فقط لأن ذلك ما يدفعنا إلى أن نتوقف عن أن نكون السبب المباشر في شقاءه، أي أنه ينبغي على «الشفقة أن تعيق مجرى توكيد الإرادة لميولها ودوافعها فينا، فترتد بذلك الذات عن ميول طبيعتها وإظهار الشك في وجودها».[68]

ولأن الإنسان لا يمكنه أن يحقق سعادته على حساب سعادة غيره، فإن صيانة سعادتنا تستلزم أن تكون دوافع أفعالنا موجهة بالضرورة إلى أن يكونوا سعداء مثلنا لأنه إذا حصل العكس فإن ذلك لن يؤدي إلا إلى إثارة دوافعه الأنانية من أجل نفي سعادتنا أيضا، فكما يقول شوبنهور: «معاناته تحزننا من جهة وتنغص علينا سعادتنا وتلذذنا من جهة أخرى».[69] فالشفقة تستلزم إذن المطابقة بين الأنا والآخر في الشقاء، أي أن شرط المطابقة بين الأنا والآخر تكون في المعاناة لا في السعادة وذلك لأن «الرضا والهناء يقذفان بنا في اللاحركة واللامبالاة والنظرة البسيطة للآخر باعتباره سعيدا ومتمتعا يثير فينا بكل بساطة الحسد وهو أحد الدوافع اللاأخلاقية».[70] فالحسد والبغض والحقد دوافع لا تنشأ من المعاناة وإنما تنشأ عن السعادة التي نطمح إليها ويملكها بالمقابل غيرنا، ولذلك كانت المعاناة هي الدافع لكل فعل وحركة يصدران بتوجيه الشفقة.

ومثلما أن أحدنا لا يحسد نفسه على ما هو عليه من سعادة ومتاع وتلذذ، فكذلك ينبغي أن يحقق التعاطف الوجداني القائم على الشفقة نوعا من القرابة المطلقة بين الأنا والآخر بحيث تنتفي معها كل أسباب التباعد والتنافر، ولذلك يجب أن يكون «تعاطفنا بمقدار ما يكون المتألم بالنسبة لنا بمثابة طفلنا أو أبينا أو صديقنا أو والدينا أو خادمنا أو ذاتنا»[71]، فآلام هؤلاء دون تمييز هي التي تجعلنا نعاني الألم بصفة "مع"، وهذا ما يعبر عنه شوبنهور بعبارة "المعاناة مع" إذ ليس من السهل أن نتعاطف أو نشفق على كل هذه الأصناف من الناس لو لم نكن نحس بأن ألم الآخرين هو ألمنا، وكما أننا لا نحتمل أبدا أن يكون ألم الآخرين هو خاصتنا فإن "المعاناة مع" تفترض "المعاناة في" أيضا، فيتحول بذلك الإنسان من مجرد متفرج إلى مختبر ومجرب، أي أننا نعاني في شخصه، ومن ثم لا وجود للمطابقة بمعنى مباشر بحيث نحل محل المتألم حلولا تاما، ذلك لأن المطابقة يقتصر تحققها على مستوى الإرادة أي على مستوى الأنانية، وبهذا يؤكد شوبنهور على الطابع الإدراكي للشفقة، فهو شرط المطابقة في عاطفة الشفقة، أي أن المطابقة غير مباشرة.[72]

إن الوصول إلى الدرجة النهائية للشفقة حيث تتحقق المطابقة أو الطابع الكوني يتم عبر مراحل أولها تلك التي يكون فيها الآخر هو غاية إرادتي أي زوال الهدف الذي يجعل سعادتي تتحقق على حساب سعادته، ولأن ذلك يفترض شقاءه والإضرار به فينبغي أن تعمل الشفقة كما يقول شوبنهور: «ككابح للآلام التي يمكن أن نحدثها للآخر بدافع قوى لا أخلاقية، بحيث تبدو وكأنها تصرخ فينا: توقف! ».[73]

فهذه المرحلة تبدو نظرية بالنظر إلى الدور المنوط بالشفقة في المرحلة القادمة، فهي لكي تحقق جوهرها باعتبارها تريد السعادة للغير، ينبغي أن تقف أولا بين الأنا والآخر كترس يحميه من اعتداءاتنا التي قد تدفعنا إليها الأنانية في غياب ذلك الترس، وهذه هي المرحلة الأولى للتطابق حيث تأخذ الشفقة معنى العدالة الأخلاقية، أي أن الشفقة بهذا المعنى تعمل أولا على ردم تلك الهوة التي تحدثها الأنانية بين الأنا واللاأنا فيزول بذلك الحاجز بينهما، وهذا بدوره يستلزم أن يكون الأنا متماثلا في بعض الأحوال مع الآخرين وأن الحاجز بين الأنا واللاأنا يزول لبعض الوقت، وهو الزمن الذي تحقق فيه الشفقة معنى: «أعاني معه وفيه رغم أن جلده لا يكسو أعصابي».[74] ففي هذه المرحلة من الشفقة تتوسط المعرفة بين المشفق والمشفق عليه فتحل بذلك مشكلة عدم التطابق المباشر، فكما أنه لا أحد بإمكانه أن يدخل في جلد شخص آخر، فإن التصور الذي يحمله عنه في دماغه هو الذي يتيح له القدرة على مطابقة نفسه معه في حدود يعلن فيها الفعل عن إلغاء الفارق الذي بيننا.[75] غير أن ما يتيح للأنا المطابقة مع الآخر أي مع المتألم ليس مجرد التصور وإنما هناك عامل آخر يرتبط أكثر بالتجربة وهو "الشدة" أي شدة المعاناة فهي وحدها بإمكانها أن تمنح لأفعالي القيمة الأخلاقية ولا اعتبار لشيء آخر، فالشفقة تكون خالصة مطلقة إذا كان الهدف هو تخفيف تلك الشدة بغض النظر عن النتيجة المنتظرة لأن انتظار النتائج من وراء الشفقة ينفي القيمة الأخلاقية للفعل ويكون حال المشفق «كحال من يتصدق ليحصل على الثواب أو كمن يقوم بعملية بيع وشراء أي كمن يبتز ماله الخاص».[76]

وبتخفيف شدة الألم عند الآخر تكون الشفقة قد ارتقت من مسلمة: "لا تؤذ أحدا" إلى مسلمة: "ساعد الآخرين قدر ما تستطيع". ففي هذه المسلمة يرى شوبنهور أن الشفقة قد ارتقت إلى مرحلة

"التصميم" وهي درجة السخاء الذي ينشأ عن المحبة والتي يقرر فيها الإنسان بعد أن يمتنع عن أن يكون هو السبب في ألم الآخر، أن يمد له يد المساعدة وأن «يحتمل بعزم جزءا من المعاناة التي تنسب إلينا في أشخاص الآخر حتى لا يكون هناك ألم بالآخر».[77] ففي ذلك التصميم إشارة إلى أن الشفقة قد حققت فعلا مستوى من المطابقة غير المباشرة بين الأنا واللاأنا حيث يزول الحاجز بينهما، والذي يفترض بدوره ألا يريد الإنسان للإنسان الشقاء وحسب بل وحتى السعادة وهكذا تصل الشفقة إلى درجتها القصوى متمثلة في "التضحية" من أجل الآخر بسبب الشدة التي يعانيها، شعاره في ذلك: «أن أضحي بقواي البدنية والعقلية، بثرواتي، بصحتي بحريتي، وحتى بحياتي من أجل الآخر».[78]

6. خاتمة:

نخلص من عرضنا لأخلاق الشفقة عند شوبنهور إلى أنه يتخذ من أولوية تأمل الوضع الإنساني قاعدة لأي محاولة هدفها التأسيس للأخلاق، على اعتبار أن الأخلاق الحقيقية في نظره هي تلك التي تنبثق من واقع الإنسان ومعاناته، وعليه فقد كان من الطبيعي أن تعد الشفقة كعاطفة أخلاقية هي المبدأ الأنسب لوضع يهيمن عليه الشعور بالألم والمعاناة. فالأخلاق بالنسبة إليه لم تعد مجرد بحث يقتصر على مسألة الخير والشر، أو كيف يمكن فعل الخير وتجنب فعل الشر، بقدر ما هي تأمل في الواقع العيني لحياة الإنسان، وذلك لأن الإنسانية لم تعد في حاجة إلى معايير وقواعد كلية أو إلزامية للفعل، بقدر ما هي في حاجة ماسة إلى دوافع قوية لهجران كل ما يسبب لها الآلام والمعاناة.

لقد تمكن شوبنهور من تحديد التشخيص الصحيح لطبيعة المشكلة الأخلاقية، وذلك عندما ذهب إلى الأنانية والفردانية هي المشكلة التي ينبغي أن يتمحور حولها التأمل الفلسفي الأخلاقي، ولذلك فقد كان من اللازم أن تتكفل الأخلاق الحقيقية بإيجاد العلاج الشافي والنهائي لدائها؛ فالأنانية بالنسبة للسلوك كالمرض بالنسبة لجسم الإنسان، كلاهما ينغص على الإنسان الاستمتاع بحياته ويضعان أمامه أكبر عقبة نحو السعادة، وهذا ما يفسر إعراضه بشكل كبير عن الخوض في موضوع السعادة في مقابل اهتمامه بتفسير أسباب الألم والشقاء. لاعتقاده بأن السعادة لم تعد تلك الغاية القصوى مثلما يتصور فلاسفة

أخلاق السعادة قديما وحتى حديثا، وإنما السعادة الحقيقية تتمثل في زوال أسباب الألم والمعاناة، أي تلك السعادة التي يستشعرها الإنسان بمجرد أن يتحرر من أنانيته.

لقد نظر شوبنهور إلى الأنانية والشقاء بمثابة العلة والمعلول على التوالي، حتميان في الوجود، وبالمقابل ترك لنفسه المجال للتأكيد على وجود إمكانية للتغلب عليهما معا. وهو في هذه النقطة بالذات لم يكن منطقيا تماما، كما لم يكن منسجما في فلسفته الأخلاقية على وجه الخصوص ومنذ البداية، وهذا ما جعل مبدأ "الشفقة" عنده يبدو كما لو أنه مجرد استجابة ميتافيزيقية لا منطقية للقول بفكرة الإرادة، لأنه في الحقيقة قد بدأ ميتافيزيقيا مثاليا ولذلك كان لزاما عليه أن ينتهي ميتافيزيقيا مثاليا كما بدأ، ولتحقيق ذلك حاول أن يضفي على الشفقة الصفة الميتافيزيقية تماما مثلما أضفى من قبل الصفة الميتافيزيقية على الإرادة، وهكذا بدت الشفقة كما لو أنها مجرد محصله فلسفية فرضها القول بفكرة الإرادة.

لا يمكن لعاطفة الشفقة مهما بلغت قيمتها أن تتجاوز مستوى الخبرة الفردية؛ فقد يمتلكها الفرد في لحظة ما ويفتقر إليها في لحظة أخرى، وهي لذلك تبقى مجرد خبرة انفعالية شعورية متغيرة وهذا ما يفقدها فعالية التغيير النهائي.

فما يمكن استنتاجه إذن هو أن أخلاق الشفقة، قد كانت قطيعة نظرية صورية لا قطيعة فعلية مع أخلاق العقل على الرغم مما تتأسس عليه من مبررات مقنعة نظريا، فهي لم تستطع أن تصل فعليا إلى تحرير النفس مما تحمله من نوازع الصراع والنفور بين البشر، ولهذا فهي كغيرها من المذاهب الأخلاقية لم تصمد أمام سهام النقد وعلى الخصوص سهام نيتشه النقدية والتي كانت أكثر من غيرها عنفا؛ فقد اعتبرها عقبة حقيقية أمام الإنسان وإعداما للحياة وكبحا لجوهرها القائم على الصيرورة والاندفاع نحو الأعلى.

7. الهوامش:

[1] Schopenhauer Arthur: le monde comme volonté et comme représenté, tr: A Burdeau, presses universitaires de France, France, 13e Edition , 1992, p140.
[2] Ibid. p897.
[3] Ibid. p153.
[4] Ibid. p153.
[5] Ibid. p152.
[6] Schopenhauer Arthur: de la quadruple racine du principe de raison suffisante, tr: Francois Xavier Chent, librairie philosophie J Vrin, Paris, 1997, p195.
[7] Schopenhauer Arthur: De la volonté dans la nature, tr: Eduard Sans, Quadrige/puf, France, 2016, p91.
[8] Schopenhauer Arthur : le monde comme volonté et comme représentation, p174.
[9] Ibid. p524.
[10] Schopenhauer Arthur: de la quadruple racine du principe de raison suffisante. p180.
[11] Peron Gabriel: Schopenhauer: la philosophie de la volonté, L'Hartmann, Paris, 2000, p155.
[12] Ibid. p156-157.
[13] Barbera Sandro : une philosophie du conflit, presse universitaire de France, Paris, 2004, p83.
[14] Schopenhauer Arthur : le monde comme volonté et comme représentation, p173.
[15] Ibid. p174.
[16] Ibid. p1076-1077.
[17] Ibid. p1263.
[18] Ibid. p197.
[19] Ibid. p1264.
[20] Philonenko Alexis : Schopenhauer critique de Kant, les belles lettres, Paris, 2005, p259.
[21] بدوي عبد الرحمان: شوبنهور، دار القلم، بيروت، 1942، ص277.
[22] Schopenhauer Arthur: Aphorismes sur la sagesse dans la vie, Quadrige/ puf,, France, 2006, p14.

[23] Schopenhauer Arthur: le monde comme volonté et comme représentation, p404.
[24] Félix François: Schopenhauer ou les passions du sujet, l'âge d'homme, Paris, 2000. p362.
[25] Schopenhauer Arthur: le monde comme volonté et comme représentation, p1340.
[26] Ibid. p443
[27] Schopenhauer Arthur: les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, traduit par : Christian Sommer, Gallimard, France, 2009, p333.
[28] Ibid. p397.
[29] Schopenhauer Arthur: le monde comme volonté et comme représentation, p1257.
[30] Schopenhauer Arthur: les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, p332.
[31] Ibid. p322.
[32] Schopenhauer Arthur: le monde comme volonté et comme représentation, p142.
[33] Schopenhauer Arthur: les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, p334.
[34] Ibid. p227.
[35] Ibid. p334.
[36] Ibid. p327.
[37] Schopenhauer Arthur: le monde comme volonté et comme représentation, p421.
[38] Schopenhauer Arthur: les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, p327.
[39] Lefranc Jean: Comprendre Schopenhauer, Armand Colin, Paris, 2005. p21.
[40] Schopenhauer Arthur: les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, p323.
[41] Ibid. p323.
[42] Schopenhauer Arthur : De la volonté dans la nature, p196.
[43] Schopenhauer Arthur : les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, p217-218.
[44] Félix François : Schopenhauer ou les passions du sujet, l'Age d'homme (être et devoir), Paris, 2000, p360.

[45] Philolenko Alexis : Schopenhauer critique de Kant, les belles lettres, Paris, 2005. p257.
[46] Schopenhauer Arthur : le monde comme volonté et comme représentation, p442-443.
[47] Schopenhauer Arthur : les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, p336.
[48] Ibid. p363.
[49] Philolenko Alexis : Schopenhauer critique de Kant, p290.
[50] Schopenhauer Arthur : les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, p316-317
[51] Ibid. p230.
[52] Schopenhauer Arthur: le monde comme volonté et comme représentation, p411.
[53] Schopenhauer Arthur: les deux problèmes fondamentaux de l'éthique، p341.
[54] Barbera Sandro: une philosophie du conflit, p168.
[55] Philonenko Alexis: Schopenhauer critique de Kant, p259
[56] Schopenhauer Arthur : les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, p366.
[57] Ibid. p343-344.
[58] Ibid. p361-362.
[59] اشفيتسرألبرت: فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، دار الأندلس، ط2، 1980، ص199.
[60] شعبان حسن: فكرة الإرادة عند شوبنهور، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993، ص128.
[61] المرجع نفسه، ص127.
[62] Schopenhauer Arthur: les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, p366.
[63] Ibid. p374.
[64] Barbara Sandro : une philosophie du conflit, p168.
[65] Peron Gabriel: Schopenhauer, la philosophie de la volonté, p236.
[66] Félix François: Schopenhauer ou les passions du sujet, p378.
[67] Schopenhauer Arthur: les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, p337.
[68] Félix François : Schopenhauer ou les passions du sujet, p384
[69] Schopenhauer Arthur : les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, p340.

[70] Ibid. p341.
[71] Schopenhauer Arthur: les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, p340.
[72] Barbera Sandro: une philosophie du conflit, p168.
[73] Schopenhauer Arthur: les deux problèmes fondamentaux de l'éthique. p344.
[74] Ibid. p366.
[75] Ibid.p337
[76] Ibid.p365
[77] Ibid.p345.
[78] Ibid.p362.

مجلة المفكر مجلة المفكر مجلة المفكر مجلة المفكر