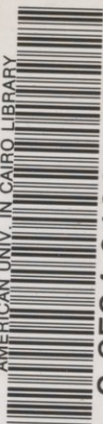


AMERICAN UNIV. IN CAIRO LIBRARY



3 8534 01000 2800

FRG
Library of
The American University
at Cairo



Happy is the man that
findeth wisdom and
the man that getteth
understanding .+ .+.+

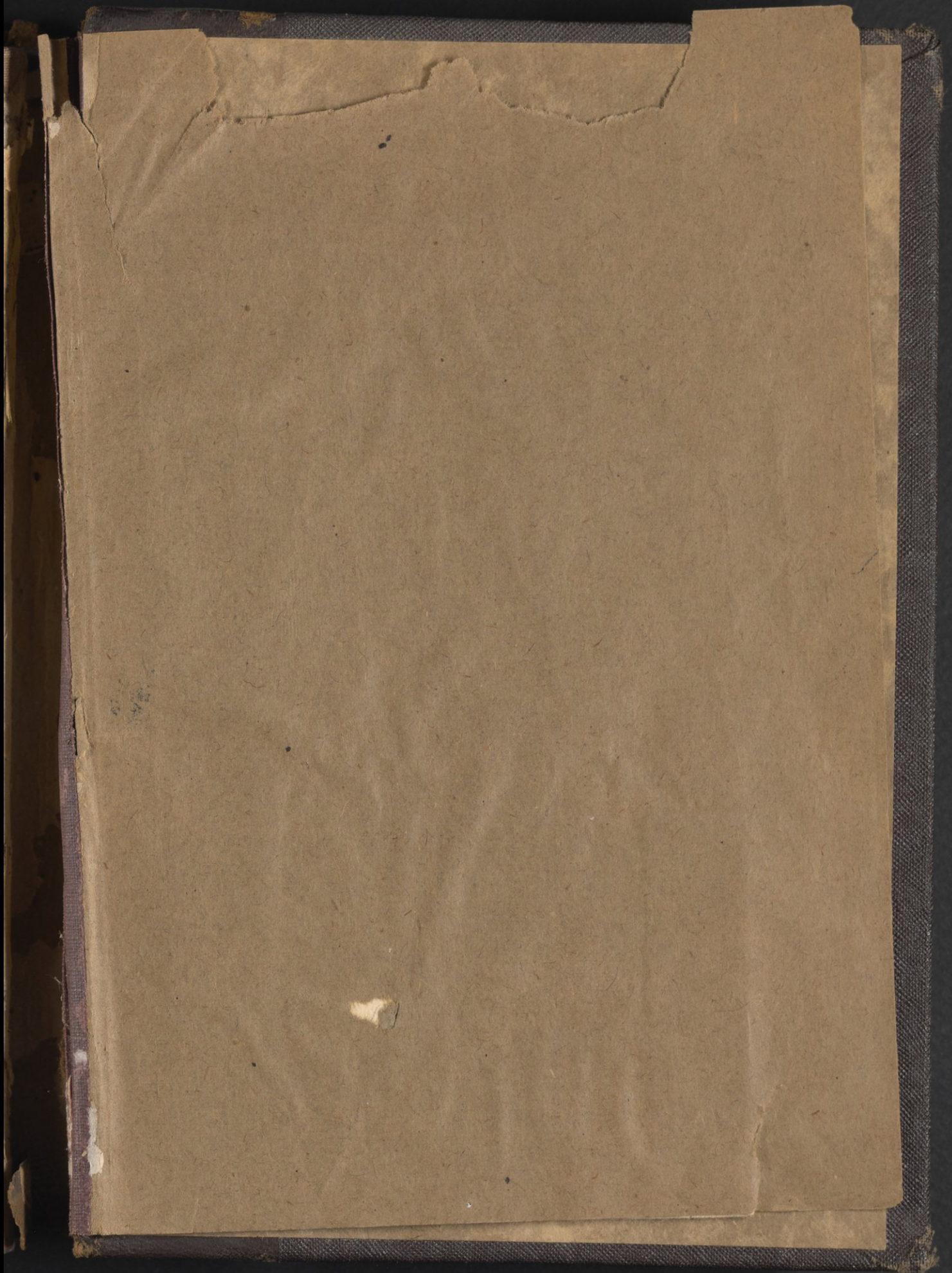
PROVERBS 3-13

Ex libris datis
in memoriam
Polk Mc Kinney
burgh, Pennsylvania

B
157
A7
T3
19

B
1571
A7
T3x
1953

LIBRARY
MAR 1979



الدكتور توفيق الطويل

أستاذ فلسفة بكلية الآداب
جامعة القاهرة

Dr. Tawfiq, Tawfiq.

Madhhab al-manfa'ah al-'ammah

B

1571

A7

T3

1953

Utilitarianism
مذهب المنفعة العامة

في فلسفة الأخلاق

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدل باشا، بالقاهرة

B 13995777
16134308

ocm
164760647

~~171/5
T 1984~~



الطبعة الأولى : نوفمبر ١٩٥٣

١٧١, ٥
ط. ت. م.

31553

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٥٣

سما هذا بيتك ثمة أنه

والتي قد ليبتعد كما تفعل في كل وقت تفعلنا

إلى وحيدى حسام

ما مسني ضررٌ ولا أصابني ضيق ، إلا وجدتُ في
براءة نفسك وصفاء حبك ، ما يرُدُّني إلى اطمئنان
النفس ، ويُشيعُ الرضا في كياني طولاً وعرضاً ...
فإليك أُهدى هذا الجهد ، أثراً من فضلك ، نضج
في ظلِّ حبك

ت . ط

بمفهومه من دورتي تفعلنا تفعلنا

تفعلنا تفعلنا تفعلنا تفعلنا

تفعلنا تفعلنا تفعلنا تفعلنا

تفعلنا تفعلنا تفعلنا تفعلنا

تفعلنا تفعلنا تفعلنا تفعلنا

تفعلنا تفعلنا تفعلنا تفعلنا

تفعلنا تفعلنا تفعلنا تفعلنا

Fols-5h Penanceamer 440

من أحدث كتب المؤلف

أسس الفلسفة : يمهّد بدراسة الفلسفة مجالا ومنهجيا ، ثم يتناول
مشاكلها الرئيسية الثلاث : الأنطولوجيا أو مبحث الوجود ،
والإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة ، والأكسيولوجيا أو فلسفة
القيم (الحق والخير والجمال) ثم يعقب بباب عن الفلسفة
الإسلامية : تصوفاً وفلسفة وكلاماً .

قصة النزاع بين الدين والفلسفة : عرضٌ ومناقشة لتطور

النزاع بين الدين والفلسفة منذ فجر الفلسفة عند اليونان حتى
فلسفة المحدثين والمعاصرين ، مع استخلاص العبر من تاريخ
هذا النزاع .

المجمل في تاريخ علم الأخلاق : وضعه سدجويك H. Sidgwick

أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كمبردج ، ودرس فيه مذاهب
الأخلاقيين منذ نشأت فلسفة الأخلاق حتى القرن
العشرين - الترجمة والتعليق بالاشتراك مع الزميل الدكتور
عبد الحميد حمدي .

مذهب المنفعة العامة

والمؤلف مجموعة أخرى من المؤلفات في مجالات فلسفية شتى .

فهرس تحليلي للكتاب

صفحة	
٣	إهداء الكتاب
٤	أحدث كتب المؤلف
٨-٥	فهرس تحليلي للكتاب
١١-٩	مقدمة الكتاب
١٢	تصويبات
١٦-١٣	معجم في ترجمة أهم المصطلحات والمسائل

الباب الأول : في مقدمات النفعية

٧٤-١٧

مجل الباب الأول

١٩

الفصل الأول : لمحة إلى الجو النفعي

٤٠-٢١ ملاحظات عامة

من صور المذهب اللذي ٢١-٢ : مذهب اللذة السيكلوجي
٢٢ - ٣ : من صور مذهب اللذة الأخلاقي ٢٣ - ٤ :
مذهب اللذة العامة ٢٤ - ٥ : فروع المذهب النفعي ٢٥ -
٨ : العلاقة بين اللذة والمنفعة والسعادة ٢٨ - ٣٣ : التفرقة
بين اللذة والسعادة ٣٣ - ٤ : موازنة بين مذهب اللذة
ومذهب السعادة ٣٤ - ٦ : النزاع بين النفعيين والحدسيين
٣٦ - ٩ : تسمية المذهب النفعي ٣٩ - ٤٠

الفصل الثاني : مذهب اللذة الأناني

٧٤-٤١

تمهيد في نشأة المذهب ٤١ - ٣ : (١) مذهب القورينائية
٤٤ - ٨ : تعقيب ٤٨ - ٩ : (٢) مذهب الأبيقورية

صفحة

٥٠ — ٦ : تعقيب ٥٧ — ٩ (٣) مذهب توماس هوبز
٦٠ — ٦ : تعقيب ٦٦ — ٧٤

الباب الثاني : مذهب المنفعة العامة

١٩٠ — ٧٥ في صورته التجريبية

٧٧ مجمل الباب الثاني

الفصل الأول : النفعية عند بنتام

١٢٩ — ٧٩ (١٨٣٢ — ١٧٤٨)

تمهيد في تجريبية القرن التاسع عشر ٧٩ — ٨٣ : بنتام وروح
عصره ٨٣ — ٦ : النفعية قبل بنتام ٨٦ — ٩٢ : مصادر
مذهبه ٩٢ — ٥ : فضله على النفعية ٩٥ — ٨ : مكان
اللذة في مذهبه ٩٨ — ١٠٤ : علم حساب اللذات ١٠٤ —
٠٨ : مشكلة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع ١٠٨ —
١٢ : أساس الأخلاقية في مذهبه ١١٢ : ١٥ : تقدير
ومناقشة ١١٥ — ١٢٩

الفصل الثاني : النفعية عند جون ستورت مل

١٩٠ — ١٣٠ (١٨٧٣ — ١٨٠٦)

جيمس مل وواقعته ١٣٠ — ٣٦ : جون ستورت مل :
من سيرة حياته العقلية والروحية ١٣٦ — ١٤٢ : علاجه
للنفعية ١٤٢ — ٤٤ : فضله على مذهب المنفعة ١٤٥ :
(١) إخضاع المنفعة الخاصة للمنفعة العامة ١٤٥ — ٤٩ :
(٢) التضحية في مذهبه ١٥٠ — ٥٤ : (٣) التفرقة الكيفية
بين اللذات ١٥٤ — ٥٨ : مميزات السعادة ومقوماتها في

صفحة

مذهبه ١٥٨ — ٦٥ : الإلزام الخلق والمنفعة ١٦٥ — ٦٨ :
علاقة الفضيلة بالسعادة ١٦٨ — ١٧٠ : علاقة العدالة
بالأخلاقية ١٧٠ — ٧٤ : مناقشة مذهبه ١٧٤ — ١٩٠

الباب الثالث : صَوْرٌ من النفعية الحديثة ١٩١ — ٢٢٣

مجل الباب الثالث ١٩٣

الفصل الأول : النفعية اللاهوتية

(جاي وپاليه) ١٩٥ — ٢٠٦

مذهب چون جاي ١٩٥ — ٩٩ : مذهب وليم پاليه ١٩٩
— ٢٠٣ : تمقيب ٢٠٣ — ٢٠٦

الفصل الثاني : النفعية التطورية

(سپنسر ١٨٢٠ — ١٩٠٣) ٢٠٦ — ٢٣٥

الجو العقلي الذي ظهرت فيه النفعية التطورية ٢٠٦ — ٢٠٨ :
موازنة بين النفعية التقليدية والنفعية التطورية ٢٠٨ — ٢١٥ :
مذهب هربرت سپنسر ٢١٦ — ٢٢١ : النفعية التطورية في
الميزان ٢٢١ — ٢٧ : مناقشة مذهب سپنسر ٢٢٧ — ٢٣٥

الفصل الثالث : النفعية الحدسية

(هزى سدجويك ١٨٣٨ — ١٩٠٠) ٢٣٦ — ٢٥٧

الجو العقلي الذي نشأت فيه النفعية الحدسية ٢٣٦ — ٣٨ :
نقد سدجويك للنفعية التقليدية ٢٣٨ — ٤٦ : كيف أقام
النفعية الحدسية ٢٤٧ — ٢٥٣ — مناقشة مذهبه ٢٥٤

صفحة

الفصل الرابع : النفعية العملية (البرجماتية)

(جون ديوى ١٨٥٩ - ١٩٥٢) ٢٧٩ - ٢٥٨

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية ٢٥٨ - ٥٩ : علاقة
هذا المذهب بالحياة العامة ٢٥٩ - ٦٣ : موقف العمليين
عامة من الأخلاق ٢٦٣ - ٦٥ : موقف وليم جيمس من
الدين والأخلاق ٢٦٥ - ٦٧ : موقف جون ديوى من
الأخلاق ٢٦٧ - ٢٧٤ : تعقيب ٢٧٤ - ٢٧٩ ...

الفصل الخامس : النفعية في القرن العشرين ٢٨٠ - ٢٩٣

انتشار النفعية وسيادتها في القرن الماضى ٢٨٠ - ٨١ :
اضمحلالها في القرن العشرين ٢٨١ - ٨٤ : أسباب
اضمحلالها في القرن العشرين ٢٨٥ - ٨٨ : أهم اتجاهات
النفعيين والذين وآثارهم في القرن العشرين ٢٨٨ - ٢٩٣

فصل ختامى : النفعية في الميزان ٢٩٤ - ٣٢٨

تمهيد ٢٩٤ - ٩٥ : مناقشة الموقف النفعى ٢٩٥ (أ) اللذة
كغاية للسلوك الإنسانى ٢٩٦ - ٣٠٢ : (ب) اللذة كميّار
للأحكام الخلقية ٣٠٣ - (ج) الأخلاقية بين مذاهب النفعيين
ومذاهب الحدسيين ٣٠٥ - ٣٠٧ (د) بين النفعيين وإمام
العقليين « كانت » ٣٠٧ - ٣١٢ (هـ) مناقشة النفعيين في
توحيدهم بين اللذة والسعادة ٣١٢ - ٣١٦ (و) مكان السعادة
في مذاهب الأخلاقيين ٣١٦ - ٣٢٠ (ز) رأينا في مكان
السعادة من الأخلاقية ٣٢١ - ٣٢٨

مقدمة الكتاب

تُرَدُّ مذاهب الأخلاق الكبرى في الفلسفة الخلقية الحديثة إلى اتجاهين واضحين المعالم: حِسِّي تجريبي، وحادِثِي عقلي، يبدو أولهما في أقوى صورِهِ مُمثلاً في مذهب المنفعة في شتى اتجاهاته — عند فلاسفة الجزيرة البريطانية بوجه خاص — وهو المذهب الذي اعتبره جمهرة مؤرخيه أعظم مساهمة قدّمها للتراث العقليّ الإنسانيّ فلاسفة هذه الجزيرة في شتى مراحل حياتها! وينصبُّ هذا الاتجاه التجريبي في نهير آخر يتمثل في مذهب الوضعيين في فرنسا بوجه خاص، وتبدو هذه الوضعية في موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية من المشكلة الأخلاقية مجالاً ومنهجاً.

أما الاتجاه الثاني فيتمثل في مذاهب الحدسيين — ومنهم العقليون — وهو الاتجاه التقليدي في فلسفة الأخلاق، ولا يزال له أنصارٌ كثيرٌ بين الطبقة الأولى من الفلاسفة المعاصرين.

وفي كتابنا هذا تفصيل للمذهب النفعي في مختلف صورِهِ عرضاً ومناقشة — في ضوء كبرى المذاهب الأخلاقية المعروفة — أما مذهب المدرسة الاجتماعية فقد أجهلنا عرضَهُ في مقدمة ترجمتنا،

العربية لكتاب المجلد في تاريخ علم الأخلاق ، وسنعود إلى تفصيل الحديث عنه مع الإبانة عن أظهر مذاهب الاتجاه الثاني عند الحدسيين والعقليين في كتابنا التالي : « أسس علم الأخلاق » .

ويشمل كتابنا هذا ثلاثة أبواب تتضمن تسعة فصولٍ يليها فصلٌ مستقلٌّ في مناقشة الموضوع بوجه عام ، عرضنا في الباب الأول مقدمات النفعية عامة ومذهب اللذة الأناني بوجه خاص ؛ وقد تطورت هذه الأنانية الفردية إلى منفعة عامة تناولناها بالتفصيل — في الباب الثاني — كما بدت في صورتها التجريبية عند أشهر أعلامها : جيرمي بنتام ، وچون ستورْت مل ؛ ودرسنا في الباب الثالث أظهر صور النفعية وقد غزّت شتى مجالات المعرفة البشرية الحديثة ، فعرضناها كما بدت في النفعية اللاهوتية عند «جاي» و «باليه» ، وعقبنا عليها بدراسة النفعية التطورية عند «هربرت سبنسر» ، وتسللنا منها إلى معالجة النفعية الحدسية العقلية عند «هنري سدجويك» ثم مضينا بعدها إلى البحث في النفعية البرجماتية العملية عند «جون ديوي» ، وعقبنا على هذا بفصل تحدثنا فيه عن مآل النفعية في القرن العشرين .

وحرصنا على أن نختم كل فصل من فصول الكتاب
بكلمة نناقش فيها الأفكار التي ميزت المذهب الذي نعالجه
في ذلك الفصل ، ثم عقبنا على الفصول التسعة بفصل عاشر
ناقشنا فيه الأسس المشتركة بين مذاهب النفعيين جميعاً ، ووزنا
موقفها من كبرى المشاكل التي عرضت لحلها ، مستعينين في الإبانة
عن تهاافتها ، بما بدا لنا حتماً في مذاهب خصومها ، وفي الفهرس
التحليلي الذي نشرناه قبيل هذه المقدمة بمجل النقط التي عالجنها ،
وفي فصول الكتاب نفسه تفصيل ما أجهلنا الإشارة إليه ، وقد
أضفنا في مستهل الكتاب مُعْجَمًا يتضمن ترجمتنا لأهم ما ورد
في صفحاته من مصطلحات ومسائل .

وبعد ، فحسبنا الآن أن نقول إن العربية قد خلت - فيما
نعلم - من بحث يتناول مجال هذا الكتاب ، وأن نضيف إلى
هذا أن الفلسفة الخلقية لم تظفر من جهود الباحثين بالعربية
والناقلين إليها إلا بأقل نصيب - إن جاز القول بأن لها من
هذا النشاط الملحوظ في هذه السنين نصيباً يستحق الذكر ! من
هنا مَسَّتْ الحاجة إلى كتابنا التالي « أسس علم الأخلاق » ،
فإلى لقاء نرجو أن يكون قريباً ؟

توفيق الطويل

نوفبر ١٩٥٣

تصويبات

ص ٨٥ آخر سطر اقرأ : الحدسيون العقليون من
« ١٠٣ هامش (١) » : ترجمنا بعض النصوص السالفة
ونخلصنا بعضها الآخر من ...

« ١٨٥ آخر سطر ٤ » : تُعرف في المنطق باسم مغالطة الجمع
Fallacy of Composition ويراد
بها الحكم على الجزئىء بما يُحكم به
على مجموعة الجزئيات .

« ١٩١ سقطت الإشارة إلى الفصل الخامس عن « النفعية في
القرن العشرين » .

« ٢٣٢ من ٣ و ٤ اقرأ : أما منهج الاستنباط العقلي فيبدأ
بأفكار أولية وقضايا بديهية... الخ .

31

معجم في ترجمة أهم المصطلحات والمذاهب والمسائل الواردة في الكتاب

Absolute (opp. relative)	المطلق (ضد النسبي)
Accident (substance)	العرض (ضد الجوهر)
Agnosticism (opp. Gnosticism)	مذهب اللاأدرية (ضد مذهب العرفان أو الغنوصية)
Altruism (opp. Egoism)	مذهب الغيرية أو الإيثار (ضد مذهب الأنانية أو الأثرة)
Apathia	الطمأنينة السلبية (عند الرواقية)
Apriori (opp. a posteriori)	أولى ، بديهي ، قبلي ، سابق على التجربة (ضد بعدى أو مكتسب بالتجربة)
Apriorism = intuitionism = Nativism	مذهب الفطرة أو الحدس
Asceticism	مذهب الزهد أو التنسك
Ataraxia	الطمأنينة السلبية (عند الأبيقورية)
Atomism (opp. monadism)	مذهب الجوهر الفرد (ضد مذهب الذرات الروحية)
Axioms	أوليات أو بديهيات
Benthamism (opp. asceticism)	مذهب اللذة عند بنتام (ضد مذهب الزهد)
Calculus (hedonistic)	علم حساب اللذات (عند بنتام)
Casuistry	الإفتاء (تطبيق الأحكام الكلية على الحالات الجزئية)
Categorical imperative	انظر imperative
Causes: efficient (opp. final)	العلل : الفاعلية (ضدها الغائية)
Communism	الشيوعية
Criterion : Standard	مقياس : مستوى
Cynicism	مذهب السكبيين
Cyrenaics	الفورينائية

Determinism (opp libertarianism)	مذهب الجبر (يقابل مذهب الاختيار)
Disinterestedness = impartiality	النزاهة أو عدم المحاباة
Dogmatism (opp. Scepticism)	مذهب التيقن أو الاعتقاديين (ضد مذهب الشك)
Dualism	مذهب الثنائية أو الثنوية أو الانثينية
Duration	الديمومة
Empiricism (opp. intellectualism or rationalism)	المذهب التجريبي أو التجريبية (ضد المذهب العقلي)
End (purpose), Supreme, highest, ultimate	غاية (غرض) عليا، قصوى
Epicureanism	مذهب الأبيقورية أو المذهب الأبيقوري
Essence	ماهية أو كنه (خصائص ذاتية)
Eudaemonism	مذهب السعادة
Evolutionism	مذهب التطور
Fallacy of composition (opp. F. of division)	مغالطة الجمع (ضدها مغالطة التفريق)
Fallacy of figure of speech	مغالطة التشبيه
Feelings	وجدانات
Formalism=Logicism	المذهب الصوري — النزعة الصورية أو المنطقية
General (opp. particular)	كلى (ضد جزئي)
Good (ultimate, absolute, Supreme, highest)	الحير (الأقصى أو المطلق أو الأسمى) انظر Summum bonum
Happiness (general)	السعادة العامة أو سعادة المجموع
Hedonism (psychological-ethical)	مذهب اللذة السيكولوجي - الأخلاقي
egoistic or individualistic Hed.	مذهب اللذة الفردي أو الأناني
(Universalistic hed.=utilitarianism)	مذهب اللذة العامة أو المنفعة العامة
Ideas, innate (opp. acquired)	أفكار فطرية (ضد مكتسبة بالتجربة)
Ideal = Ultimate value	المثل الأعلى
Idealism	المثالية التصويرية أو المذهب المثالي
Neo-idealism	المثالية الجديدة

- Imperative, categorical (opp. hypothetical or Conditional) الأمر المطلق (ضد المشروط أو المقيد)
- Imperturbability طمأنينة النفس
- Impulse motive — دافع سيكولوجي انظر
- Individualism (opp. universalism) المذهب الفردي أو الفردية (يقابل مذهب الجماعة)
- Instrumentalism, operationalism, or experimentalism مذهب الذرائع (في فلسفة جون ديوى)
- Integration تكامل
- Intuitionism or intuitionism مذهب الحدس (بمعناه الواسع يشمل المذهب العقلي في الأخلاق)
- Judgment (factual opp. value) أحكام واقعية (ضد تقويمية)
- Materialism (opp. immaterialism) المادية أو المذهب المادى ، ضده اللامادية
- Motive الباعث (الخلقي)
- Mysticism = sufism التصوف أو مذهب الصوفية
- Objectivity (opp. subjectivity) موضوعية أو عينية (ضد ذاتية)
- Obligation الإلزام
- Ontology مبحث الوجود
- Originality الأصالة أو الإبداع
- Passion الهوى أو الشهوة
- Perfectionism مذهب الكمال
- Pleasure اللذة
- Positivism (logical) الوضعية المنطقية
- Postulates المسلمات أو القضايا المسلمة
- Pragmatism المذهب العملي أو البرجماتزم
- Psychology (ethnic) سيكولوجيا الشعوب
- Purpose, aim, intention, end غرض : هدف : مقصد : غاية
- Qualitative difference, (opp. quantitative diff.). الاختلاف في الكيف أو النوع (ضد الاختلاف في الكم)

Quantification	التكثير
Sanctions	جزاءات (وعد ووعيد أو ثواب وعقاب)
Sciences (empirical or positive, opp. teleological or normative)	علوم تجريبية أو وضعية (ضدها علوم غائية أو معيارية)
Sects, Schools	فرق ، مدارس
Sense (moral)	(مذهب) الحاسة الخلقية
Sensualism	المذهب الحسي
Socialism	المذهب الاشتراكي
Spiritualism opp. materialism	الروحية أو المذهب الروحي (يقابل المذهب المادي)
Stoicism	مذهب الرواقية أو المذهب الرواق
Struggle for existence	التنازع من أجل البقاء
Substance (opp. accident)	جوهر (ضده عرض)
Summum bonum	(انظر Good) ... الخير الأقصى أو الأسمى
Sympathy	(مذهب) التعاطف أو المشاركة وجدانية
System = doctrine	مذهب (أو عقيدة)
Self - consistency	التناسق الذاتي
Self-evident = necessary	الواضح بذاته ، أو البديهي أو الضروري
Self - realisation	(مذهب) تحقق الذات
Self - regard	رعاية الذات
Self-abnigation or denial or renunciation or conquest or Suppressed opp. Self-assertion.	إنكار الذات أو قمعها وقهرها (ضد توكيد الذات أو إقرارها)
Tautology	تحصيل حاصل
Teleology	الغائية
Ultimate	الأقصى
Universal	عام
Universally valid	صديق صدقا مطلقا (في كل زمان ومكان)
Utilitarianism = universalistic hedonism	مذهب المنفعة العامة
Value (intrinsic opp. extrinsic or instrumental)	قيمة باطنية ذاتية (ضدها قيمة خارجية)

الباب الأول

في مقدمات النفعية

الباب الأول

في مقدمات النفعية

الفصل الأول : لمحة إلى الجو النفعي

الفصل الثاني : مذهب اللذة الأناني

Apocryphical	المنكر
Assertions	إشادات (دعاء، دعوى، أو تأكيد وحاشية)
Sciences (empirical or positive, opp. metaphysical or theoretical)	العلوم التجريبية أو الإيجابية (متضاداً للعلوم الميتافيزيقية أو النظرية)
Secular, profane	العلماني، الدنيوي
Self-assertion	التأكيد الذاتي، التمسك بالحقائق
Sensualism	التشبع بالحواس
Socialism	الاشتراكية
Spiritualism	الروحانية أو تشبع الروح
Stagnation	سكون، ركود، أو تشبع
Struggle for existence	القتال من أجل البقاء
Substance (opp. accident)	المادة (متضاداً للعرض)
Summum bonum	الخير الأعظم
Sympathy	التعاطف، أو التعاطف، أو التعاطف
System	نظام، أو منهج، أو فلسفة
Self-evident	واضح بذاته
Self-contradictory	متناقض ذاتياً
Self-evident as proposition	واضح بذاته كقوله
Self-contradictory	متناقض ذاتياً كقوله
Self-evident	واضح بذاته
Self-contradiction of itself or representation of something or	التناقض الذاتي أو التناقض في التمثيل أو
Suppressed	مكتمل
Suppression	إكراه، كتمان، أو كتمان، أو كتمان (أو كتمان)
Theology	اللاهوت
Telenography	التلغراف
Ultimate	النهائي
Universal	العام
Universally valid	صالح عالمياً (في كل زمان ومكان)
Utilitarianism or utilitarian calculation	المنفعة، الحساب المنفعة
Value (intrinsic or extrinsic or instrumental)	القيمة (ذاتية أو خارجية أو وسيلة)

راه الأب بابا

قيمتنا بتأليفه

رحمنا بطارنا فقط : راه الا ارحمنا

رحمنا لاننا اقلنا ابعده : نكثا ارحمنا

الباب الاول

في مقدمات النفعية

نبت المذهب النفعي في صورة لذة تختلط بالسعادة وتمتزج بالمنفعة ، وتقوم على الأنانية حيناً وعلى الغيرية في بعض صورها أحياناً ، ولهذا آثرنا أن نهد بباب نقنول في فصله الأول دلالات النفعية كما بدت في شتى مذاهبها ، ونزِيل فيه اللبس الذي اكتنف مصطلحاتها ، ثم نعقب في فصله الثاني بالحديث عن اللذة الفردية عند أشهر دعائها من القدماء والمحدثين ، حتى إذا فرغنا من هذا التمهيد عرضنا في الباب الثاني لدراسة النفعية التجريبية الحديثة كما بدت عند أشهر أعلامها ، وعقبنا في الباب الثالث بتتبع النفعية في غزواتها لبعض مجالات الفلسفة عند المحدثين والمعاصرين .

الفصل الأول

لمحة إلى الجو النفعي

ملاحظات عامة

من صور المذهب اللذي — من صور مذهب اللذة
الأخلاقي — فروع المذهب النفعي — العلاقة بين اللذة
والمنفعة والسعادة — التفرقة بين اللذة والسعادة — موازنة
بين مذهب اللذة ومذهب السعادة — النزاع بين النفعيين
والحدسيين — تسمية المذهب النفعي .

من صور المذهب اللذي :

من العسير أن نجمل خصائص المذهب النفعي « المشتركة »
بين أعلامه ، لأن اتفاقهم على مجملها لم يمنع اختلافهم في فهمها
وتحديد تفاصيلها ، فالمألوف أن يقال إنهم متفقون على أن اللذة
هي وحدها الخير الأقصى ، أو المرغوب فيه لذاته دون نظر إلى
نتائجها ، أي أن الفعل الإنساني لا يكون خيراً إلا متى حقق
أو توقع صاحبه أن يحقق أعظم قدر ممكن من اللذة — صيغة
ما أسرها ، ولكنها مع بساطتها قد أثارت من وجوه الخلاف
عند معتقبيها ألواناً شتى ، وتبدو هذه الوجوه من الخلاف في صور

المذهب الذي وفروع المذهب النفعي معا ؛ تمسك باللذة جميع النفعيين ، ولكنهم اختلفوا في فهمهم لدالاتها ، وتصورهم لمقوماتها ، وتحديد مقاييسها ، ونظرتهم لطبيعتها .

فذهب اللذة يطلق على مجموعة من النظريات تشترك في اعتبار اللذة أسمى غاية للحياة الإنسانية ، ويبدو في عدة صور أظورها (١) :

مذهب اللذة السيكولوجي Psychological Hedonism :

ويرى أصحابه أن الناس ينشدون بالفعل كل ما يحقق لذتهم فاللذة هي الغرض الأقصى لرغبة الإنسان ، والدوافع السيكولوجية لكل تصرفاتنا لا يمكن تفسيرها إلا بالرغبة في اللذة والنفور من الألم .

مذهب اللذة الأخلاقي Ethical Hedonism :

ويرى أصحابه أن الناس « ينبغي » أن ينشدوا على الدوام لذتهم ، فاللذة وحدها هي الخير في ذاته ، ولا شيء سواها يحمل في ذاته قيمته ، وعلى عكسها يحمل الألم أو الشعور الأليم قيمة

(١) استقيننا التصنيف وحده عن : M.C. Sen, Elements of

J.S. Mackenzie, Manual of Moral Philosophy, p. 192 ff. وكذلك

of Ethics (1929), p. 167-69 وقد أشار إلى أن صاحب هذه الأسماء

هو H. Sidgwick في كتابه Methods of Ethics

سلبية قصوى ، فهو وحده الشرف في ذاته ؛ والخلص من الذين
يرون أن الذات لا تختلف كيفاً ، أو أن الخلاف بينها لا يؤثر
— إن وُجد — في القيم الذاتية الباطنية intrinsic لمختلف الحالات
اللاذة ، لأن هذه القيم لا تختلف فيما بينها إلا قوةً وديمومة .
إن أول المذهبين السالفين يقرر حقيقة : هي أن الناس
بطبيعتهم ينشدون لذتهم ، فهو نظرية تقرر أن غرض الرغبات
الأقصى هو بالفعل اللذة ، أما المذهب الثاني فنظرية في القيمة ،
أى في السبب الذي من أجله ينبغي أن يُفضّل عمل على غيره ،
ومن هنا اتصل هذا المذهب بالنظرة الغائية في طبيعة الفعل الخَيْرِ ،
وهو في كل حالاته يعتبر نتائج الفعل — لاذةً أو ألمية — مقياس
الأخلاقية ومعيارها الأوحده ، وهذا من أظهر وجوه الخلاف بينه
وبين مذاهب العقليين والحدسيين ممن ردوا الأخلاقية إلى بواعث
الأفعال ومقاصدها دون نتائجها وآثارها .

من صور مذهب اللذة الأظهر في :

وينصب مذهب اللذة الأخلاقى بدوره في عدة اتجاهات
أظهرها :

مذهب اللذة الأناني أو الفردي Egoitic Hedonism :

ويرى أصحابه أن ما ينشده الإنسان بالفعل ، وما ينبغي أن يلتمسه هو لذته الخاصة أو منفعته الشخصية ؛ إلى هذا ذهب توماس هوبز + ١٦٧٩^(١) T. Hobbes ومن جرى مجراه من أمثال جاسندي + ١٦٥٥ Gassendi وهلقتيوس + ١٧٧١ H.C. Helvetius حديثا .

ومن هؤلاء الفرديين من ذهب إلى أن أقوى اللذات وأحقها بالطلب هي اللذة الحسية العاجلة — فيما ذهب القورينائية Cyrenaics ومنهم من رأى أن أجدر اللذات بالطلب ما اتصف بالدوام والاستمرار ، كاللذات الروحية والعقلية — ومن هنا كانت السعادة وطمانينة النفس التي قال بها الأبيقورية Epicureans قديما .

مذهب اللذة العامة . Universalistic H :

وقد خالف أصحابه دعاة اللذة الفردية فقالوا إن الإنسان يلتمس بالفعل ، وينبغي أن ينشد لذة البشر جميعا ، بل لذة سائر

(١) نذكر سنة الوفاة مسبوقة بالعلامة التقليدية + فإذا كان الفيلسوف لا يزال حيا ذكرنا سنة ميلاده ، ومن تكرر ذكر اسمه اكتفينا بالإشارة إلى وفاته أو ميلاده في أول مرة يرد فيها اسمه .

الكائنات الحساسة ، واشتهر هذا المذهب بمذهب المنفعة العامة Utilitarianism الذي تمثل عند بنتام + ١٨٣٢ J. Bentham و جون ستورت مل + ١٨٧٣ J. S. Mill وغيرهما من أقطاب النفعية — وهو بشقي فروعه موضوع هذا الكتاب .

فروع المذهب النفعي :

ويتحلى هذا المذهب النفعي في صور شتى أظهرها (١) :

مذهب المنفعة اللاهوتي Theological Utilitarianism :

كما بدأ عند جاي + ١٧٤٥ J. Gay وباليه + ١٨٠٥ W. Paley وغيرهما ممن جعلوا الله ممثلاً للنفعية في أكمال صورها .

ومذهب المنفعة الاقتصادية Economical كما بدأ عند آدم

سميث + ١٧٩٠ A. Smith وريكاردو + ١٨٢٣ D. Ricardo

ومالثوس + ١٨٣٤ T. Malthus ممن جعلوا غاية الحكومة أن

تحقق لمواطنيها أقصى سعادة اقتصادية ممكنة .

ومذهب المنفعة السياسي Political كما وضعه بنتلي Bentley

(١) جمعنا هذه الفروع بعد أن كانت متناثرة في الكثير من مصادرنا

التي يراها القارىء في هوامش الصفحات .

الذي جعل « أعظم مقدار من السعادة » مقياساً للتمييز بين القوانين الطيبة والقوانين السيئة .

ومذهب المنفعة التجريبي Empirical كما تمثل عند بنتام وميل — وقد أفردنا له الباب الثاني من هذا الكتاب .

ومذهب المنفعة التطوري Evolutionistic كما تمثل عند هربرت سبنسر H. Spenser + ١٩٠٣ ولسلي ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen وغيرهما ممن ردوا النفعية الكاملة إلى أثر التطور .

ومذهب المنفعة الحدسي أو العقلي Intuitional or Rational Utilitarianism كما بدأ عند سد جويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick وغيره ممن أقاموا النفعية على أسس حدسية .

ومذهب المنفعة المثالي Ideal U. عند مور المولود عام ١٨٧٣ G. E. Moore وراشدال + ١٩٢٤ H. Rashdall وليرد المولود عام ١٨٨٧ J. Laird وغيرهم من المعاصرين الذين جعلوا الخير أعم من اللذة التي تمسك بها الخُص من اللذين والنفعيين .

ومذهب المنفعة العملي Pragmatic الذي يمثل اتصال النفعية بفلسفة القيم عند الاختياريين أو دعاة المصلحة في أمريكا ، ويبدو خاصة في المذهب العملي (البرجماتزم) كما يمثله وليم جيمس +

١٩١٠ W. James وچون ديوى + ١٩٥٢ J. Dewey وپيرى
المولود عام ١٨٧٦ R.B. Perry .
ومع أن النفعية قد ازدهرت وآتت أكلها في إنجلترا ثم في
أمريكا إلا أنها اتصلت بالقارة الأوربية واجتذبت من فلاسفتها
أمثال هلقثيوس + ١٧٧١ الفرنسى وبيكاريا + ١٧٩٤
C. de Beccaria الإيطالى وفون جيزايكى Von Gizycki
الألمانى .

اتسعت النفعية حتى شملت هذه المجموعة الضخمة من
مذاهب الفلاسفة — أخلاقيين كانوا أو غير أخلاقيين — بل
أكد « بنقام » أننا إذا استبعدنا اللغو والعبث من نظريات
خصوم النفعية ما بقى منها إلا ما يتفق مع مذهبه النفعى ! وإلى
مثل هذا ذهب المتطرفون من النفعيين .

ومع هذه السيطرة التى تهيأت للنفعية على التفكير
الإنجليزى خاصة والأمريكى والأوربى عامةً — فإن تاريخها
يشهد بأنها لقيت من معارضة خصومها أكثر مما لقيت من
تأييد دعائها .. !

ومن الطبيعى ألا نسوى في دراستنا للنفعية بين المذاهب التى
كانت ألصق بها وأقدر على التعبير عنها ، والمذاهب التى اتصلت

بها أو اقتربت منها أو نسبت إليها تجوّزا؛ سنقف عند المذاهب
النفعية الأصيلة ونطيل الوقوف، ونمر بغيرها مسرعين أو مكتفين
بالإشارة إلى أظهر معالمها وأذناها اتصالا بالمذهب النفعي الأصيل.

العلاقة بين اللذة والمنفعة والسعادة:

ومنذ أيام أبيقور + ٢٧٠ ق. م Epicurus تحولت اللذة
إلى منفعة، ولكنها كانت منفعة فردية شخصية مكن لها في
مطلع العصر الحديث « هوبز »، وأثار الأخلاقيين من معاصريه
وخلفائه بأنانيته المزعجة، فتحوّلت المنفعة الفردية بعده إلى منفعة
للمجموع، وسرعان ما جرى لفظ « السعادة » على أقلام
النفعيين. إن النافع هو ما يحقق لذة أو يبعد ألما، أو هو ما يوفر
السعادة بتعبير آخر، كان شعار النفعيين: « أعمل لتحقيق أكبر
قسط من اللذة (أو المنفعة) لأ أكبر عدد من الناس »، فتحوّل
إلى المطالبة بتحقيق أكبر قسط من « السعادة » لأ أكبر عدد
من الناس، بهذا اختلطت اللذة بالمنفعة أولا، ثم ما لبثت حتى
امتزجت بالسعادة^(١)، فكان الخلط بين دلالات هذه الألفاظ،

(١) من قبيل هذا الخلط بين اللفظين ما نراه في تصنيف « قنت »
للمذاهب تبعا لل غاية، انظر:

ولهذا وجب أن نقف قليلاً عسى أن نزيل هذا اللبس :
لم يقنع « أبيقور » باعتبار اللذة خيراً ، بل اعتبر الوسائل
المؤدية إليها خيراً ، ولكنه رأى أن من اللذات ما يجلب ألماً ،
ومن الآلام ما يحقق لذة ، فطالب باجتناب اللذة التي تسلم إلى
الألم ، والرضا بالألم الذي ينتهي باللذة . ومحك هذا التعديل
هو مراعاة المنفعة ، فتحولت اللذة بهذا إلى منفعة ، واستمر هذا
قائماً عند جمهرة المحدثين ، وإن حول بعضهم أناية هذه الفردية
إلى نوع من « الغيرية » altruism ، وميز بين كيف اللذات ولم
يقنع بالفرقة بينها كغماً .

ويبدو لنا أن بين اللذة والمنفعة علاقة خصوص وعموم
متبادلة ، التوحيد بينهما لا يصدق دواما ، بل إن من اللذات
ما قد يجلب ضرراً ، ومن المنافع ما يجزأ ألماً — كالدواء المر .
على أن عواقب التوحيد بين اللذة والمنفعة لم تكن أخطر
من عواقب التوحيد بين اللذة (أو المنفعة) والسعادة . إن تهافت
هذا التوحيد واضح ، لأن من الأفعال اللذذة ما قد ينتهي
بالتعاسة ، ومن الأشياء النافعة — كالاختراعات الحديثة —
ما لا يحقق السعادة .
بل إن هذا التوحيد قد أدى إلى أن يدخل في زمرة اللذتين

والنفعيين من هم أشد الفلاسفة مقفاً للمنفعة واستخفافاً باللذة
معياراً للأخلاقية ، فلنقف هنا قليلاً :

غاية الأخلاقية عند « بنتام » و « مل » هي السعادة ،
وكذلك الحال عند أفلاطون + ٣٤٨ ق . م . ومع ذلك فإن
من الخطأ البين أن يحشر أفلاطون في زمرة النفعيين . ولو أنه
أدرك « مل » لاحترق نظريته وراها شبيهة بنظرية السوفسطائية
التي وحدت بين الفضيلة ولذة الفرد ، وإن كان « مل » يتجاوز
لذة الفرد إلى لذة الجماعة . إن أفلاطون يرفض النظر يتبن معاً لأن
كليهما تقيم الأخلاقية على الوجدان وليس على العقل ، وتضع
غاية الأخلاقية خارج الأخلاقية نفسها ، ويكفي هذا ليكون
أفلاطون على خلاف بين مع « مل » كما كان بالفعل مع
السوفسطائية . ولا عبرة بعد هذا باتفاق أفلاطون مع النفعيين في
اعتبار السعادة غاية الأخلاقية .

إن ما يسميه « مل » بالسعادة خليق بأن يسميه أفلاطون
باللذة ، والحكيم عنده يزاول العفة في حياته فينصرف عن اللذة
ويتجرد من علائق جسمه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً — فيما
نعرف من محاوره فيدون — وإذا كان قد عاد بعد هذا فلان
في حديثه عن اللذة في محاوره فيلايوس فإن اللذة هنا ليست

حسية ، ثم إنها تتضمن الغبطة بالحكمة والفضيلة ؛ أما السعادة فإنها تقترن عنده بالعدالة التي تتحقق بخضوع القوة الشهوانية للفضبية ، واستسلام القوة الغضبية للعقل ، ولا عبرة بعد هذا بما يصيب العادل السعيد من محن وبلايا . إن حياته قد تحفل بالمصائب وتخلو من اللذات ، ومع هذا يظل سعيداً بعدالته ، إن السعادة عند أفلاطون اسم جديد للخير الأقصى^(١) .

وشبيهه بهذا في كثير من الوجوه يمكن أن يقال في أرسطو + ٣٢٢ ق . م وموقفه من النفعية ، إذ اعتبر الخير الأقصى سعادة ، ورأى أن الفعل الخلقى يقترن عادةً بوجودان من المتعة الذاتية ، فشابه المحدثين من النفعيين في أن السعادة عندهم تتضمن وجدان المتعة ، ولكن بينهما farkا ملحوظا ، إن الفعل الخلقى عند أرسطو لا يكون خيراً لأنه يحقق متعة ، بل إنه يحقق متعة لأنه خير ، النفعية الحديثة تقول إن المتعة أساس القيمة الخلقية ، وأرسطو يقول إنها نتيجة تنشأ عن القيمة ، إن السعادة عنده اسم جديد يطلق على الخير الأسمى^(٢) وهو يتميز بأنه غاية تختار لذاتها ،

W.T. Stace, A. Critical Hist. of Greek Philosophy (١)

ص ٢٢٠ — ٢١ (1950) .

Cf. ibid., 315 (٢)

وبأنه يكفي وحده لتحقيق السعادة^(١) ، وتمثل السعادة في كل فعل يطابق أشرف فضيلة في الإنسان وهي فضيلة العقل النظرى — الذى به يتميز من النبات والحيوان — فالسعادة تتحقق بالتأمل العقلى وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان ، وإن كان أرسطو قد أقرّ بقيمة اللذة وصرح بأن الفاضل هو الذى يستشعر اللذة عند إتيان الأفعال الفاضلة ، وتقرن اللذة بالأفعال الفاضلة ، وهي علامة تشهد بمدى استعداد الإنسان للفضيلة ، ولا ينكر أرسطو — كما أنكر المتزمتون من العقليين — الخيرات الطبيعية ، بل صرح بأن السعادة تقوم في استخدام الخيرات الطبيعية على أحسن وجه^(٢) ، فإذا كان أرسطو قد شابه النفعيين المحدثين في وضع السعادة غايةً للأخلاقية ، فإنه يخالفهم في فهم طبيعتها ، وتصور دلالتها ، ومن هنا تعذر إدخاله في زمرة النفعيين .

وشبيه بهذا يمكن أن ينسحب على الأخلاقيين الذين اعتبروا السعادة غاية الحياة الخلقية — وما أكثرهم ! وهل ثمة أخلاقى يستطيع أن يزعم أن مذهبه يفضى بمعتقديه إلى التماسه ؟ ولكن

(١) قد يذكرنا هذا بقول سبينوزا : إن السعادة ليست جزءاً
الفضيلة ، ولكنها الفضيلة نفسها .

(٢) Sen, p. 9-11

للسعادة في أذهان الأخلاقيين دلالات شتى ، ومن الممكن أن
نميز بينها وبين اللذة على الوجه التالي :

التفرقة بين اللذة والسعادة :

أيسر تعريف للذة pleasure أنها وجدان يصاحب إشباع
الرغبات الشخصية ، أما السعادة happiness فإنها وجدان
يصاحب تحقق الذات ككل ، بصرف النظر عن إشباع الرغبات
المؤقتة ، بل برغم الألم الذي ينشأ عن رفض إشباعها أو الفشل في
إرضائها ، من هنا تميز مذهب السعادة من مذهب اللذة برفض
اعتبار الخير الأقصى مجرد مجموع لذات معينة ، والإلحاح في النظر
إليه باعتباره لذة النفس موحدة في كل^(١) ، وإلى ما يشبه هذا
ذهب كثير من الأخلاقيين^(٢) ، فليست السعادة لذة الساعة ولا
مجموع لذات تتحقق بإشباع رغبات متتالية ، ولا هي توازن بين
اللذة والألم ، وإنما هي وحدة من لذات تتم بإخضاع لذات أخرى

(١) Muirhead, Elements of Ethics, p. 104-06 وقد نصح

القارىء بالرجوع في هذا إلى :

J Dewey's Psychology, pp. 202-04 & 293

(٢) قارن مثلا J. Seth, A Study of Ethical Principles

خامس طبعة ص ٢٠٩ - ١٠ .

أو استبعادها عند الضرورة حتى ينشأ إشباع كامل يقترن بشعور
الإنسان بأنه كل ما يجب أن يكون !
إن اللذة تبقى ما بقي الفعل الذي أدى إليها ، ولا يشعر بها
إلا صاحبها ، أما السعادة فتمتاز بالثبات والدوام ، وهي ليست
إلغاء تاماً للألم وإن كان هذا ممكناً ، بل إن الأخلاقية تقوم في
الصراع بين الواجب والهوى ، وتمس الحاجة إلى التوضيح
بالذات الشخصية فينشأ الألم ، وعنصر الألم في التوضيح لا يقلل
من السعادة التي تتحقق عن طريقها .

هذا بالإضافة إلى أن السعادة عامة وليست نسبية ، لا بمعنى
أنها بالفعل تصيب الناس عامةً بل بمعنى أنها تقبل الشركة ، أما
الذات فإن ما يكون منها متعة للإنسان قد يسبب لغيره ألماً^(١) .
صوائغ بين مذهب اللذة ومذهب السعادة :

نزيد ما أسلفناه وضوحاً بالحديث عن التضاد القائم بين
مذهب اللذة Hedonism ومذهب السعادة Eudaemonism ،
يتفقان ظاهرياً في اعتبار السعادة وحدها خيراً أقصى ، ويختلفان
فعلاً في أمور نجمالها موجزين فيما يلي :

. Cf. Sen, p. 68 ff. (١)

القانون الخلقى عند جمهرة أتباع السعادة عام مطلق وهو عند
الذين نسبي متغير، لأنه يقوم على الحساسية ولا يستند إلى العقل،
وطاعته مرهونة بنتائج الفعل وآثاره، وهي عند أتباع السعادة
مقطوعة الصلة بالنتائج موقوفة على البواعث والمقاصد؛ يستوى
عند الذين إحسان من يفيض قلبه بحب الإنسانية، وإحسان
من تدفعه إلى الإحسان مآرب شخصية أو منافع ذاتية، بل إن
إحسان هذا المحتمل أسمى في نظر الذين، إذ به يحقق المحسن
خيراً لذاته وللآخزين، بينما يسقط المحسن الأول ذاته من
حسابه^(١) ! إن سلطة القانون الخلقى تستمد عند الذين من
فكرة الجزاءات التي تقررها الطبيعة، أو تقتضيها إرادة الله،
أو تفرضها تقاليد المجتمع، أما عند أتباع السعادة فإن الفضيلة تحمل
جزاءها في باطنها، ويدرك القانون الأخلاقي بالقياس إلى إعتبارات
عقلية تغرى بالسلوك الخير من غير إكراه؛ هذا إلى أن مستوى
الأخلاقية عند أتباع السعادة موضوعي ثابت، وعند الذين
نسبي متغير... إلى آخر ما يمكن ذكره شاهداً على اتصال
مذهب السعادة بمذاهب العقليين، وارتباط مذهب اللذة بمذاهب
التجريبيين.

(١) ibid, p. 130

وإن كان مذهب اللذة يتفق مع مذهب السعادة في اعتبار القانون الخلقى — وهو المبدأ العام الذى يحدد خيرية السلوك أو شريكه — خاضعا لفكرة الخير الأقصى ، وعلى عكسهما يقف مذهب العقلين الذين يعتبرون القانون الأخلاقى غايةً عليا وليس وسيلةً يجوز إخضاعها لغاية أسمى^(١).

حسبنا هذا فى التفرقة بين اللذة والسعادة ، إن فيه ما يكفى للتدليل على أن النفعيين كانت تعوزهم الدقة فى فهمهم لدلالة السعادة حين استخدموها بمعنى اللذة ، واعتبروها غاية الحياة الأخلاقية ، ولتُعقَّب بكلمة نشير فيها إلى كبرى المشاكل التى عالجها النفعيون فكانوا بها معبرين عن الاتجاه التجريبي فى الأخلاق.

النزاع بين النفعيين والحدسيين :

كان القرن الماضى عصر النفعية الذهبى ، وكانت إنجلترا مهدها الأول ، واصطُرعت فيها مدرسة النفعيين مع مدرسة الحدسيين Intuitional School حول مشكلتين كانتا ولم تزالا بعد ماثرا للجدل العنيف بين فلاسفة الأخلاق ، هما نشأة المثل

(١) . ibid, p. 15

العليا ideals ونوع المقياس أو المستوى criterion or Standard الذي تقاس به خيرية الأفعال وشريتها^(١).
فأما الحدسيون فقد رأوا أن المثل العليا روحية في نشأتها ،
والخير عندهم ضرورة يقتضيها العقل ، وهو يدرك بالحدس كما
تدرك الأوليات الرياضية axioms — وهي عند أصحابها واضحة
بذاتها صادقة بالضرورة ومن ثم كانت في غير حاجة إلى برهان
أو تأييد ، والعقل يدركها بطبيعته ويستنبط منها بالاستدلال القياسي
نتائجها التي تلزم عنها ، ومعنى هذا أن الإنسان يولد مزودا بقواعد
عملية خلقية لا تجيئه اكتسابا ، وهي ثابتة دأمة مطلقة من حيث
إنها عامة في الناس لا يحدها زمان ولا مكان ، وواضح من هذا
أن منهج البحث عند هؤلاء الحدسيين استنباطي deductive
وليس استقرائيا inductive .

وكذلك كان موقفهم من المستوى الخلقى ، إنه في رأيهم
مستقل عن كل ما يترتب على الفعل الخلقى من سعادة أو تعاسة ،
إن الأفكار الخلقية تصدق في كل زمان ومكان يصرف النظر
عما ينفج عنها من لذة أو ألم .

وعلى عكس هؤلاء كان موقف النفعيين من هاتين المشكلتين ،
إن المثل العليا يمكن تتبعها والارتداد بها إلى التجربة مصدراً لها ،

(١) W. R. Sorley Recent Tendencies in Ethics, p. I ff.

ويقصدون بالتجربة الإدراكات الحسية ووجدانات اللذة والألم التي تصحب هذه الإدراكات أو تعقبها ، ومن هنا ذهبوا إلى القول بأن حقائق الشعور الخلقى — من خير وشر وواجب وتبعة وتأنيب ضمير ونحو ذلك — مردّها آخر الأمر إلى التجربة ، فرفضوا بهذا رأى الحدسيين فى القواعد الخلقية التي اعتبروها فطرية يولد الإنسان مزوداً بها ولا تبيئه اكتساباً ؛ ووضح من هذا أن منهج البحث الخلقى عندهم تجريبي ولا يمكن أن يكون استنباطياً .

وكذلك كان موقفهم من المقياس أو المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، إن الأحكام الخلقية مرهونة بما يترتب على الأفعال الإنسانية من نتائج وآثار ، فهى خير بمقدار ما تحقق من لذة ، وشرٌّ بمقدار ما تجلب من ألم ، ومن هنا وضح الفارق بين الحدسيين والنفعيين فى تصور الأخلاقية فى اتصالها بالبواعث والمقاصد — فيما يقول الحدسيون — أو ارتباطها بالنتائج والآثار — فيما ذهب النفعيون — وهو فارق ملحوظ بين اتجاه الحدسيين والعقليين من ناحية ، والتجريبيين والغائيين من الأخلاقيين من ناحية أخرى (١) .

(١) قارن : توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق ص ٤٠ وما بعدها .

ولكن كيف تلقى النفعيون الاسم التقليدي لمذهبهم
"Utilitarianism" .. ؟

تسمية المذهب النفعي :

قلنا إن اللذة قد تحولت على يد أبيقور وخلفائه إلى منفعة ،
ونضيف إلى هذا أن « مل » فيما يظهر كان صاحب الفضل في
إشاعة الاسم التقليدي لهذا المذهب ، إذ قيل إنه عثر على اللفظ
في روايات « جولت » — حوليات الأبرشية — كما يصرح بذلك
في « سيرة حياته » Autobiography ولم يكن أول من استخدمه
بهذا المعنى كما زعم ، فقد استخدمه « بنتام » عام ١٧٨١ وأكّد
بعد أنه الاسم الوحيد الذي يلائم مذهبه ، وأشار هالفى M. Halvay
في كتابه عن « تطور النظرية النفعية » إلى وجود هذا اللفظ في بحث
وضعه « أوستنس » J. Austens ونشره عام ١٨١١ عن الحس
والحساسية ، ولكن « مل » قد استخدم اللفظ للدلالة على جمعية
صغيرة ألفها في شتاء عام ١٨٢٢ / ٢٣ ، ومن هنا اعتقد خطأ أنه
أول من استخدم اللفظ بمعناه المألوف (١) .

(١) ibid, p. 3-4 note وقارن :

Mill's Utilitarianism ص ٦ من طبعة (١٩٣٨) Everyman's

سمى المذهب بهذا الاسم لأنه ينشد النافع ، ولما كانت
اللذة ليست أنفع الغايات ، أغفل الاسم في الدراسات العلمية
الحديثة ، ولكنه بقي للدلالة على اسم المدرسة التي تدين بالنفعية ،
أما الاسم الجديد فقد أشرنا إليه في تصنيف مذاهب اللذة عند
« سدجويك » Sidgwick — ونعني مذهب اللذة العامة^(١) .

هذه لمحة إلى بعض معالم النفعية حاولنا بها أن نضيء
بعض ما غمض من مجالاتها ، تمهيداً للحديث عن النفعية منذ
نبت لذة فردية تقوم على الأنانية الخالصة ، حتى تمثلت في
صورة دعوة للمنفعة العامة أو لسعادة المجموع .

(١) Cf. Mackenzie, p. 176

الفصل الثاني

مذهب اللذة الأناني

- تمهيد في نشأة المذهب — (١) مذهب القوريناوية —
تعقيب — (٢) مذهب الأبيقورية — تعقيب —
(٣) مذهب توماس هوبز — تعقيب

تمهيد في نشأة المذهب :

نبقت المنفعة في صورة لذة فردية تستند إلى الأنانية الخالصة ،
وتمثلت عند طائفة من الحسيين الذين أخلصوا لمنطق نزعته
الحسية نظريا وعمليا ، وكانوا أجراً من استعجاب لنداء الشهوة
واستسلم لوحى اللحظة التي يعيش فيها ، من غير اكتراث بإملاء
عقل أو صوت ضمير ، وجعلوا من هذا مذهباً فلسفياً ارتدوا به إلى
رجل عاش بفكره وسلوكه مثلاً أعلى يسترشد به طلاب المبادئ
والمثل !

أغفل «سقراط» + ٣٩٩ ق . م الكتابة وعاش معلماً
فانتهى مذهبه عند طائفتين من أتباعه إلى حركتين متضادتين :
افتتن الكلبية cynics بما بدا في خلقه من ضبط للنفس وتمسك

بالحق وتشبث بالبساطة فقصروا اهتمامهم على الدعوة للفضيلة بعد
أن تمثلوها في حياة الزهد والحرمان ؛ وافقتين القورينائية Cyrenaics
بأحاديث أستاذهم عن السعادة التي اعتبرها الباعث على مزاوله
الفضيلة ، وسرعان ما تحولت هذه السعادة في نظرهم إلى إقبال
على اللذات الحسية العاجلة ، ومحاربة لحياة الزهد والحرمان !
وشبيهه بهذا يمكن أن يقال في المصير الذي آل إليه مذهب
أرسطو + ٣٢٢ ق . م انتهى عند طائفتين من أتباعه إلى
حركتين متضادتين شبيهتين بالحركتين السالفتين ، تخير
« الرواقية » Stoics من مذهبه « الطبيعة الناطقة » وأعجبهم
إشادته بدور العقل في حياة الناس ، فاتخذوا العقل في مذهبه
الأخلاقي مرشدهم الأمين ، ومجدوا من إملاءاته حتى يخدموا بها
نار الأهواء والشهوات ، فخاربوا اللذات وطالبوا بالزهد والحرمان ،
وجعلوا شعارهم : عِشْ عَلَى وفاق الطبيعة — أى العقل ، واهتم
الأيبيقورية Epicureans بدور اللذة ومكان السعادة من مذهبه ،
إن اللذة في ذاتها ليست شراً ، وإن كان الإسراف في طلبها
مضرة ، إنها ترشد الإنسان إلى أفعاله الخيرة وتقتن بها ؛
أما السعادة فإنها غاية الحياة القصوى ، يبلغها الفيلسوف عن
طريق الاستغراق في التأمل العقلي ، إنها تسير أشرف فضيلة تميز

الإنسان من سائر الكائنات ، وهي فضيلة النظر العقلي ...
وسرعان ما تحول هذا الجانب من مذهبه إلى مذهب في اللذة
عند الأبيقورية .

يعني من هذه الحركات الأربع مذهباً التوريفائياً
والأبيقورية ، فيهما نبئت اللذة الفردية التي تقوم على الأثرة
الخالصة ، بدت عند الطائفة الأولى حسية عاجلة ، واتسعت عند
الطائفة الثانية حتى شملت الحسية والروحية معا ، ثم تطورت في
مطلع العصر الحديث إلى مذهب في الأثرة النفعية على يد توماس
هوبز + ١٦٧٩ T. Hobbes ومن ذهب مذهبه ، وفي هؤلاء
جميعاً يتمثل مذهب اللذة الأناني أصدق تمثيل ، فلنعرض
مذاهبهم في هذا الصدد موجزين :

١ - مذهب القورينائية

اتصل «أرستيبوس» + ٣٦٦ ق. م Aristippus منشئ مذهب القورينائية بالسوفسطائية قبل أن يتلمذ على سقراط ، ومن هنا كان تأثيره بنظريتهم في الأخلاق والدين معاً ؛ اللذة عنده هي الخير الأقصى ، وهي غاية الحياة الإنسانية ومقياس القيم ومقياس الأحكام الخلقية ؛ وقد كان^(١) «بروتا غوراس» + ٤١٠ ق. م السوفسطائي يقول في مذهبه النسبي إننا لا نستطيع أن نعرف من الأشياء الخارجية أكثر من آثارها في نفوسنا ، والإدراك نسبي لأنه يقتضى نسبة بين عقل مدرك وموضوع مدرك (أى بين عاقل ومعقول) فتابعه في هذا «أرستيبوس» وتأدى به هذا إلى إقامة الأخلاقية على وجدان الشعور والألم ، فالحركة اللطيفة التي نسميها باللذة هي الخير الوحيد ، والحركة العنيفة التي نسميها بالألم هي الشر الوحيد ، واللذات تتفق كيفاً ولكنها تختلف درجةً وديمومةً ؛ وقد اتفق القورينائية مع سائر المدارس السقراطية — من كلبية وميغارية وأفلاطونية — في

(١) H. Sidgwick, Outline of Hist. of Ethics (1939) p. 32-3

« وفي ترجمتنا العربية : المجلد في تاريخ علم الأخلاق » ص ١٠٦ — ١٠٨

الاعتقاد بأن الحكمة أو المعرفة هي خير ما يملك الإنسان ، وأفضل صنوف هذه الحكمة معرفة الخير ، وعند هذا انتهى الاتفاق بينها ، فتشعبت بعده إلى اتجاهات قد يصاد بعضها بعضاً ، فرأى « أرسطوس » مع غيره من أنصاف السقراطيين^(١) الحاجة بنا إلى البحث النظري لا اكتشاف الخير ومعرفة الفضيلة ، فالأخلاقية تقوم على وجدان اللذة والألم ، وكل ما ينطوي عليه سلوكنا من جمالٍ مردِّ الإعجاب به إلى أنه « نافع » أو مؤدِّ إلى خير ، ومن هنا انتهى إلى القول بأن الخير لا يمكن أن يكون إلا لذة تنشدها جميع الكائنات الحساسة مساقاةً بدوافعها الطبيعية ، بينما تنفر هذه الكائنات من ضدها — وهو الألم .

واعتبر القورينائية الحياة مجموعة آفات ، لكل آن منها لذته ، وهذه اللذة الحسية المؤقتة صوت الطبيعة فمن الضلال أن نتردد في الاستجابة له ! وليست القيود التي تمنع الإنسان من التمتع باللذة إلا من وضع العرف ، ومن هنا وجب تحطيم هذه القيود المصطنعة ومزاولة اللذات من غير عائق ، بشرط ألا نتعلق بها أو نفكر في مستقبلها ، لأن هذا كفيل بأن يثير في النفس قلقاً ، إن إلحاح الشهوة لا سبيل إلى الخلاص منه إلا

(١) Semi - Socratics هم الكلية والقورينائية والميغارية — أما

أفلاطون فهو السقراطي الكبير .

بإشباعها ، أو بالتخلص من الحياة إن عز ذلك !
وآلت المدرسة بعده إلى ابنته « أريتيه » Arété ثم إلى
ابنها « أرسطيوس الصغير » وواصلت اعتناقها للذة الحسية وإسرافها
في الإلحاد ، واعتُبر أهلها — كما اعتبرا للذيون عامة — أحرار
فكر ، وكان لهم فضل في تحطيم بقايا العقيدة الوثنية بين المستنيرين ،
وفي حديث « تيودورس » وإيوهميروس Euhemerus عن
الآلهة في مطلع القرن الرابع ما يشهد بهذا الإلحاد .
والرواية التي وصلتنا عن « أرسطيوس » تمثله لنا وقد حقق
في حياته مثله الأعلى على أكمل وجه ! ولا يزال التاريخ يحفظ
سيرته مع صديقته المستهتر « لايس » Laïs التي كان يرمز بها
إلى الشهوة ، اتهمه خصومه بأنه يحول بمذهبه الإنسان حيوانا
ينساق مع فطرته وشهوته من غير ضابط ، فقال : إني أملك
« لايس » وليست « لايس » هي التي تملكني ، أي أنه ليس
عبد شهوانه ، إنه يسيطر عليها وإن استجاب لها مخقارا ؛ إن
اللذة أداة للاستمتاع ، فإذا سنحت وجب اغتنامها ، وإن راحت
فلا ندم ولا أسف على ما فات .

حقيقةً إن القورينائية قد استغرقتهم لذات الحس العاجلة ،
ولكن نظرية في الرجل الحكيم عند بعضهم قد أنقذتهم من
وهدة الحسية البهيمية القدرة ، فالحكيم عند جمهورهم هو الذي

يمتاز بالتبصر والعقل وبعده النظر ، والاستغراق في طلب اللذة
قد يفضى إلى الألم والخسران ، وهو ما ينبغي أن يتفاداه الحكيم ،
إذن فالحكيم هو الذى يظل سيد نفسه فيضبط رغباته وقد يرجي
الملح منها متى حقق له هذا لذة أكبر أو المأأقل^(١) وعلى هذا
— فيما يبدو — كان أرسطوس مع « لايس » !

ومن هنا نلاحظ أنهم — مع استغراقهم في لذات الحس —
قد سلموا بوجود لذات عقلية تبدو في الصداقة والمحبة العائلية
وغبطة الإنسان برفاهية وطنه ... وانتهى هذا إلى أن يقول
« أنيسريس » Anniceris إن الحكيم من ضحى بنفسه في سبيل
أصدقائه أو أفراد أسرته ! هذا قبس من نور في دنيا من الظلام ...
وستبدو هذه الومضة أظهر في مذهب « أبيقور » .

إن الفلسفة في نظر الإغريق هي فن الحياة الخيرة ، وهي
العلم الذى يعرض لدراسة هذه الحياة ، ومن هنا كان المنتظر أن
يعزفوا عن فلسفة اللذة ، فشر المتأخرون من القورينائية بأنهم
مضطرون إلى تغيير فكرتهم الرئيسية ، فعرف « تيودوروس »
الخير بأنه البهجة التى تتوقف على مزاوله الحكمة باعتبارها

W.T. Stace, Critical Hist. of Philos. (1950), p. 162 (١)

متميزة عن مجرد اللذة^(١) ، وصرح « هجسياس » Hegesias متشامماً بأن السعادة متعذرة المنال ، وأن التجربة تشهد بأن آلام الحياة أقوى من لذاتها ، وأن السعادة يتعذر تحققها ، ومن ثم كانت غاية الحياة غير ممكنة التحقيق ، بل إن الموت أفضل من الحياة ، لأنه يحقق نوعاً ممكناً من السعادة على أقل تقدير ، هي سعادة سلمية قوامها الهرب من الشعور بالألم ... بهذا تحوّل طلب اللذة إلى عزوف عن اللذة ، ومن ضاق بالحياة كان عليه أن يتخلص من آلامها بالانتحار ! فسمى من أجل هذا : « الناصح بالموت » واستجاب له الكثيرون حتى خشى الملك بطلميوس الأول استفحال دعوته للانتحار فأمر بنفيه وإغلاق مدرسته^(٢) !

تعقيب

حسبنا في التعقيب على هذا أن نشير موجزين إلى أن مذهبه أقرب في جوهره إلى اتجاه السوفسطائية منه إلى مذهب سقراط ، إن سقراط لم يوصِّ بمزاولة الفضيلة ابتغاء ما ينجم عنها

(٢) H. Sidguick, ibid, p. 84-5 وفي نسختنا العربية « ص ١٧١

Cf. A. Weber & R. B. Perry, History of Philosophy, (٣)

من ميزات ، إن الفضيلة هي الطريق الوحيد الذي يسلم إلى
السعادة ، ولكن السعادة بدورها هي الباعث على التزام الفضيلة ،
وليس معنى هذا أنه لم يعترف بأن واجب الإنسان أن يؤدي
الخير لذاته لا لما يترتب عليه من مغام .

إن الحياة قيمتها مرهونة بغايتها ، وإذا كان الإنسان يشارك
سائر الكائنات في خصائص و يميز عنها في أخرى ، وجب أن
تكون غايته ملائمة للجانب الذي يميز طبيعته وبه يكون إنسانا ،
من هنا ننتهي إلى رفض إشباع اللذة الحسية أو إرضاء الشهوة
البهيمية غايةً عليا ينشدها الإنسان ، أما التخلص من الحياة فمعجز
ويأس لا يليق بإنسان سليم ؛ إن الحياة شرط الفضيلة ، وهل
تستقيم الفضيلة بغير إنسان حي ؟ إذن فالمثالية الأخلاقية تستبعد
التشاؤم وتقتضي الحرص على الحياة كشرط لقيام الفضيلة ؛ حيث
تتعدم الحياة لا توجد الفضيلة .

على أن نظرة القوريفائية إلى الحكيم قد ردت للمذهب
بعض قيمته ، وإن خرجت به عن حدود منطقته ، ولكن
المذهب سيجد في الأبيقورية ما يبرئه من بعض مأخذه :

٢ - مذهب الأبيقورية

انصرفت الفلسفة بعد ممات أرسطو عن التأمل في الوجود لذاته إلى التفكير في حياة الإنسان ، وترتب على هذه الذاتية Subjectivism أن قنع التفكير الفلسفي بالبحث في الأخلاق وما تقتضيه من اعتبارات ، ومن لم يستطع أن ينسى نفسه ويُفنى في الوجود ذاته ، لا يقوى على إبداع تفكير خالد يتحدى الزمن ، من هنا كانت المدارس التي أعقبت أرسطو إذا عرضت للميتافيزيقا والمنطق والطبيعة لم تدرسها لذاتها ، بل لأنها تمهد للأخلاق !

ويعيننا من ممثلي هذا الاتجاه في ذلك العصر « أبيقور » + ٢٧٠ ق . م لأنه يمثل اللذة الفردية التي تعيننا في هذا البحث ، اتفق أبيقور مع « أرسطوبوس » في أن اللذة هي الخير الأسمى ، وأن الألم هو الشر الأقصى ، ولكن أبيقور عدل مدلول اللذة وجعله أرحب مما كان عند القورينائية ، فشمّل على يده لذات الحس ولذات العقل والروح جميعا ، وتمشيا مع مذهبه المادى في تفسير الوجود أقر اللذة الحسية ومكن لها ، وصرح بأن الإنسان كالحَيوان من حيث إنه ينشد اللذة منساقا بفطرته

دون تدخل من عقله أو ثقافته ، وما يستطيع العقل أن يتصور
خيراً إلا وكان مقترناً على الدوام بعنصر حسي ، فالإنسان يلمس
اللذة بطبيعته ، ويسخر العقل لتهيئة الوسائل لتحقيقها ، وكل لذة
خير ما لم تقترن بالألم فتصبح من أجل ذلك شراً ، أو وسيلة سيئة
للسعادة ، وإذا نجمت عن الألم لذة وجب طلبه ، وبهذا استحال
« مذهب اللذة » إلى « مذهب في المنفعة » ، يرى المثل الأعلى
في طلب أكبر قسط من اللذات والمنافع يبقى مدى الحياة .
وهكذا أصبح الإنسان لا يرفض لذة إلا من أجل نتائجها
الآلمية ، ولا يختار ألماً إلا متى كان وسيلة لتحقيق لذة أعظم ،
وأكد « أبيقور » أنه لا يقصد باللذة إلا ما يقصده الرجل
البسيط السوي حين يتحدث عن متعه الحسية ، لأن استبعاد
نداء الشهوة من فكرة اللذة يسلبها مغزاها ، ولكنه يرى أن
الحكيم هو الذي يعمل على ضبط نزعاته ، ويعرف ما يستحق
الإشباع منها وما يستحق القمع ، وإذا كان الجسم يتعرض للألم
ولا يستطيع أن يتفاداه فإن العقل يستطيع أن يخفف من حدة
الألم الجسماني بما يهيئه للإنسان من قدرة على تذكر اللذة الماضية
وتوقع اللذة المقبلة ؛ من هنا نشأت التفرقة بين كيف اللذات عند
أبيقور ، ووضح الخلاف بين مذهبه من ناحية والمذهب الحسي

الدارج كما يبدو عند القورينائية من ناحية أخرى ، ذلك أن مذهب
أبيقور يمتاز بالاعتراف بالوجدان الناشئ عن تذكر الماضي والتوقع
السابق للمستقبل ، ومن هنا رأينا الحكيم الأبيقوري ينشد نوعاً
من السعادة المتصلة والطمأنينة الدائمة ، ولا يقنع بلذة الحس الراهنة .
وإذن فأسمى اللذات عنده ما كان عقلياً ، هذه النظرة
تتصل برأى أفلاطون في جمهوريته حين حقر من لذة الحس ،
إلا أن أفلاطون قد رأى أن مجرد التخلص من الألم الناشئ عن
الحاجة يأخذ الحسيون خطأً على أنه لذة ، ومرّد هذا الخطأ عنده
إلى إدراك خاطيء illusion يتولد عن التباين القائم بين
الحالتين ، أما أبيقور فيرى أن إشباع الحاجة يحدد الوجدان اللاذ
المهادي بالحياة التي لا يهيجها ألم ولا يثيرها قلق ، وإذا كان
أرستيبوس والقورينائية من ورائه قد التمسوا اللذة الحاضرة
وأشفقوا من التقييد بالمستقبل فطالبوا بالتحرر من عبوديته ، فإن
أبيقور يصرح بأن التحرر من المستقبل عبودية للحاضر ، وأن
حرية الإنسان لا تقوم إلا في التماس غاية تكون هدفاً للحياة كلها
حرص أبيقور في كل هذا على تحصيل اللذة ، واللذات عنده
إيجابية تتمثل في متع الحس ، وسلبية تتمثل في اللذات الباطنية
التي تبدو في الخلو من الانفعال ، هذه هي الطمأنينة السلبية

أو الأتركسيا Ataraxia المعروفة عند الأبيقورية ، أو الأباثيا
Apathia التي يشاركون فيها الرواقية ، وهي التوازن الباطني
وهدوء العقل والتحرر من الانفعال الذي ينشأ عن التأمل في
غايات الحياة لذاته ، وهذه اللذات السلبية أعظم ديمومة ، ومن ثم
كانت أسمى مكانا ، وإن كان للذات الحسية مكانها الأول عند
الأبيقورية على ما أشرنا من قبل .

ومهمة الفلسفة أن تزود صاحبها بطمأنينة النفس وهدوء
العقل وتحرره من المخاوف ، فإن أعظم ما ينتاب الإنسان من
وجوه القلق الذي ينشأ عن توقعه للمستقبل مرجعه إلى خوفه من
الموت وخشيته من غضب الآلهة ، ومصادر هذا الخوف لا يمكن
تفاديها إلا بدراسة الكون ومكان الإنسان منه ، أي بعلم
الطبيعيات وبه يتحرر الناس من شر الخرافات وشقاء الأوهام .

وقد وجد أبيقور الخلاص في مذهب الجوهر الفرد Atomism
عند « ديموقريطس » + ٣٦١ ق . م وهو الذي يفسر الكون
بطريقة آلية خالصة ، ومن ثم تكون الآلهة عديمة الجدوى !
مع أن أبيقور يسلم بوجودها وظهور أطيافها في أحلام اليقظة
والنمائم على السواء ، ولكنه لا يرى مبرراً للخوف من غضبها
وانتقامها لأنها مقدسة خالدة ، وما يجوز لمثلها أن يهيجها الغضب

أو يمسها الرضا أو يسبب لغيره ألماً ؛ فإذا زال الخوف من شيء يعقب الموت ، بقي الخوف من الموت نفسه . ومرد هذا عند أبيقور إلى خطأ في التفكير ، فنحن نخاف ملاقات الموت مع أن هذا التلاقي لن يكون أبداً ، عند ما نكون أحياء يكون الموت بعيداً عنا ، فإذا أقبل الموت انعدم وجودنا .

وتمشياً مع هذا المنطق أوجب أبيقور أن يتجنب الإنسان كل ما يؤدي إلى القلق أو الانفعال حرصاً على طمأنينة نفسه ، ومن ثم لا يهتم بالحب والزواج ، ولا يساهم في الحياة السياسية والاشتغال بالشئون العامة إلا في ظروف استثنائية ، وليس في هذه الدعوة من بدع طالما كان أبيقور ينشد — على ما عرفنا — لذته الفردية ، أي منفعته الشخصية .

بل إن مسaire المنطق النفعي تأدت به إلى تشويه الفضائل التقليدية باسم المنفعة الذاتية ، فالحرص على العفة والاقتصاد في التمتع باللذات الطبيعية مرجعه إلى الخوف مما يترتب على الإسراف في التمتع من قلق وألم ، وبالعفة ينظم الحكيم الأبيقوري شهواته فلا تطغى اللذات الدنيا على العليا ، والعدالة — كغيرها من الفضائل — ليست خيراً في ذاتها ، إنها مجرد تعاقد لا تقا الأذى المتبادل ، فإذا لم يوجد هذا التعاقد أو كان في وجوده مضرّةً جاز

للإنسان الخروج على مبدأ العدالة أو عصيان القانون وهو آمن من عذاب ضميره ، إذ لماذا يطالب الحكيم بتنفيذ هذا التعاقد متى سنحت له فرصة الجور والعدوان وكان هذا في مصلحته ؟ ! والصدقة لا تقوم إلا على المنفعة المتبادلة ، وإن كان الحكيم قد يضحى بحياته في ظرفٍ ما من أجل صديق ، ومع ذلك فالصدقة كغيرها من الفضائل ليست غاية في ذاتها ، وإنما هي وسيلة نافعة للسعادة ، ولكن المثل الأعلى عند الأبيقورية — والرواقية — قد اكتمل في أخوة الحكماء ، وبدا واضحاً في انسحاب الأبيقورية من الصراع السياسي والنزاع الخطابي ، والانصراف إلى الحياة البسيطة الهادئة محاكاةً للآلهة في راحتها الأبدية بعيداً عن تلاقى الجواهر الفردة اتفاقاً — أي هذا الذي نسميه دينانا الحاضرة .

ولكن الأبيقورية قد انحدرت في أواخر حياتها إلى ما كانت عليه القورينائية ، ومن هنا اشتهر أبيقور خطأً بالاستهتار ، وأتباعه أخلق بالاتهام^(١) .

(١) Cf. Sidgwick, *ibid.*, p. 85 ff. (في نسختنا العربية من ١٧٣ وما بعدها) ثم قارن : W. Wallace, *Epicureanism*, ch. VII وكذلك Bertrand Russell, *Hist. of Western Philosophy* (1948), p. 266—69 .

نلاحظ مما أسلفنا أن الأخلاق عند الأبيقورية قد تجمعت
في تأويل فكرة اللذة ، وأن اللذة عندهم هي لذة الآن الذي هم فيه
— حسية أو عقلية — على نحو ما ذهبت القورينائية ، وأنهم
آثروا لذات العقل والروح على لذات الحس ، لأن الحس لا يقوى
على تذكر لذة مضت أو توقع لذة مقبلة ، وأن فكرتهم عن
اللذة سلبية وليست إيجابية ، هدفهم أن يحققوا للإنسان حالة
الطمأنينة التي تقوم على الخلو من الألم وتفادي القلق والمتاعب ،
أما السعادة الإيجابية فليست في مقدور البشر ، هذا إلى أن
اللذة عندهم لا تكون في تعدد الرغبات وإرضائها أو تكثير
الحاجات وإشباعها ، لأن التعدد يجعل إشباعها متعذراً ، إنه يعتقد
الحياة ولا يضيف إلى سعادتنا شيئاً ، فن الحكمة أن نقلل رغباتنا
وحاجاتنا ما أمكننا ذلك ، إن الحكيم الذي يعيش على كسرة
من الخبز وشربة من الماء يستطيع أن يحيا مع « زيوس » في غمرة
من السعادة ، إن البساطة والبساطة والاعتدال والعفة خير ما يسلم
إلى السعادة ، ثم إن المثال الأبيقوري وإن كان يتضمن إمكان
التصرف بنبل وسمو ، إلا أنه في صميمه أناني أثر ؛ إنه يقوم على
الفردية المتطرفة ، ويتطلع إلى هذا النبل من خلال الذات (١) .

(١) Stace, W.T. ibid, p. 358 ff.

تعقيب :

حسبنا في التعقيب على ما أسلفنا أن نقول إن المذهب الأبيقوري في اللذة الفردية حسي في أكثر مقوماته ، وفيه توافرت سوءات المذاهب الحسية في مجال الأخلاق بوجه خاص ، فقد التمس اللذة واعتبرها معيار القيم ، حوّلها إلى منفعة شخصية ذاتية وتفهم الفضائل المعروفة في ضوءها ، أي في ضوء أنايته فأحالتها إلى رذائل ، وأنكر وجود خير في ذاته فيسر له هذا أن يجعل الفضائل أداة لإشباع رغباته وتحقيق مصالحه ، وما لهذا وجدت الأخلاق .

ويتميز المذهب الأبيقوري بظاهرة شاركة فيها معاصروه من الرواقية والشكاك ، وهي أن الأخلاق عندهم جميعا سلبية وليست إيجابية ، أقصى أمانهم أن يحققوا للفرد نوعا من طمأنينة النفس وهدوء العقل وصفاء البال ، ويبدو هذا فيما أشرنا إليه من تركسيا وأياثيا ، من أجل هذا آثروا أن يقطعوا صلتهم بالعالم ويبتعدوا عن زحمة الدنيا وضجة مشاغلها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، ذلك أدعى إلى تفضي الانفعال الذي يعكس صفو النفس ويقضي على سعادة الإنسان ، هذه النقطة أقرب ما تكون إلى أخلاق النساك والصوفية ، وليست أخلاق الرجل الذي يلتمس سعادته

في الكفاح ، ويجد لذته في تحقيق مثله العليا التي تتطلب جهاداً
صريحا وصبرا طويلا ، وحقيقة أننا لا نميل إلى مذهب نيتشة
+ Nietzsche ١٩٠٠ في جمليته ، ولا نرحب بدعوته التي صور
فيها مثله الأعلى قائما في إرادة القوة Will to be mighty وقهر
المنافسين والسير على جنثهم في غير رفق ولا رحمة ...

لا نرحب بهذه الدعوة التي تردنا إلى ما يشبه حياة الغابة ،
ومع هذا فإننا نقدر دعوته إلى الاعتزاز بالقوة ، واحترام الضعف
وحب الصراحة وكرهية الكذب والنفاق والخداع وأنصاف
الحلول ونحو هذا مما لا غنى عنه في حياة « السوبرمان »
أو الإنسان الأعلى ، وإن كان الأصل في دعوته أنها تقوم على
الأنانية السافرة وتوكيد الذات ، والتعبير عن الفردية المتطرفة وهي
لا تتفق مع نزعنا الأخلاقية^(١) ، بيد أن ضيقنا بالجانب السلبي
في الأخلاق الأبيقورية يكاد لا يقل عن نفورنا من قسوة الفردية
المسرفة في مذهب نيتشة .

هذا إلى أن اللذة الفردية تقضى على فكرة الواجب — على
النحو الذي أشرنا إليه في تعقيبنا على المذهب القورينائي .

(١) توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها ص

حسبنا هذا عن مذهب الأبيقورية ، ولنتابع حديثنا عن
 اللذة الفردية كما تبدو في مطلع العصر الحديث عند توماس هوبز
 فإن المنفعة الشخصية التي بدت نواتها في مذهب « أبيقور » قد
 نمت ومكنت لنفسها في مذهب هوبز ومن جرى مجراه ، ثم
 اتسع مدلولها ولكنه لبث مكينا عند بنقام ، وأخذت سعة المدلول
 تؤثر في ثباته عند « مل » و « سدجويك » فلنعرض آثار
 هذا التطور الذي أدرك فكرة المنفعة .

[Faint bleed-through text from the reverse side of the page, mostly illegible.]

٣ - مذهب توماس هوبز

سار هوبز + ١٦٧٩ T. Hobbes في النزعة الحسية
المادية إلى أقصى آماها ، فأنكر الروح ولواحتها ، ولم يعترف
بوجود النفس مستقلة عن الجسم ، واعتبر إحساسات الإنسان
وأخيلته مجرد « مظاهر » لحركات في أجزاء جسمه الداخلية ،
ومردّ العواطف والوجدانات إلى اللذة والألم ، ومرجع هذين إلى
الدورة الدموية ، فكل إحساس يحرك الدم يثير في الإنسان
لذة ، فإن عاق دورة الدم أثار ألماً ، ومرجع تصرفات الإنسان
إلى غريزة حب البقاء ، وجميع الدوافع الإنسانية ترمى في نظره
إلى حب الذات ، وأهم ما في نظريته في السيكولوجيا الأخلاقية
أن شهوات كل إنسان ورغباته تتجه بطبيعتها إلى حفظ حياته
أو إلى هذا التماهي في حفظ الحياة تماماً يشعربه وكأنه لذة ، وهذا
يتضمن الهرب من الألم ، ولا يميز هوبز بين طلب اللذة الغريزي
باعتباره حالة سيكولوجية واقعية ، وبين طلب اللذة المقصود
باعتباره تعبيراً عما ينبغي أن يكون ، ويرد الانفعالات التي يبدو
أنها لا تصدر عن حب الذات إلى حالات من حب الذات ،
فالشفقة عنده حزن لمصائب الآخرين مرده إلى أن الإنسان

يتصور أن المصيبة نفسها قد نزلت به ! والحرص على أداء الواجب
مرجعه إلى الرغبة في الظفر بما يترتب على اتباع الواجب من
مغانم ، والإعجاب بالجمال إعجابا قد يبدو أنه مجرد عن الهوى هو
في الواقع شعور بلذة متوقعة ! ليست الغيرية Altruism في حقيقة
أمرها إلا أنانية مقنعة ! والناس إذا لم يلتمسوا اللذة الراهنة رغبوا
في اكتساب القوة أداة لإدراك اللذة المقبلة ، فيستشعرون بهجة
مردّها إلى مزاولة القوة التي تدفعهم إلى ما نسميه فعلا خيرا ،
وميل الناس الاجتماعية ترجع إلى الرغبة في تحقيق منفعة شخصية
ينالها المرء من الآخرين أو عن طريقهم ، أو ترد إلى الرغبة في
اكتساب الشهرة أو المجد ؛ والإنسان ينفّر بطبعه من الاجتماع
بغيره من الناس ، ولكنه بفطرته محتاج إلى التعاون المتبادل ؛
والخوف المتبادل بين الناس ينتهي إلى الرغبة الطبيعية في الاشتراك
في التحالفات السياسية وقبول الالتزامات التي تستلزمها ، ونفور
الإنسان الطبيعي من الاجتماع بغيره من الناس تشهد به تصرفاته
ودلالاتها على رأيه في أقرانه من الناس ، فهو فيما يقول هو بـ « إذا
هم برحلة سلّح نفسه ، وإذا أسلم للنوم عينيه أغلق أبوابه ، وحتى
إذا استقر في بيته أقفل دوابه ، وهو يفعل هذا كله مع علمه بأن
هناك قوانين وحراسا على الأمن مزودين بالسلاح ليثأروا من كل

أذى يمسه ... ! « الإنسان ذئب حيال أخيه الإنسان ، إذا
تهيأت له القوة اعتدى على من دونه واستحوذ على غير ما يملك ،
فإن أعوزته القوة اصطنع الحيلة لبلوغ مآربه ، كان هذا حاله حين
كان همجيا ولم يزل هذا حاله متمدنا ، إن المدنية لم تفعل أكثر
من أنها حجبت العدوان بسبقار من الأدب ، وأحلت النيمة
أو القصاص في ظل القانون مكان استخدام العنف ومعالجة
الأمور بالفضظة ... !

إذن فما الذي ينبغي أن يفعله هذا الإنسان حتى يأمن على
نفسه ويطمئن إلى مصالحه ؟ إنه أناني بفطرته نافر من الناس
بطبعه ، ولكنه يعيش معهم جنبا إلى جنب ، والأفعال الإرادية
عند الناس تهدف إلى حفظ حياتهم وتحقيق لذاتهم ، فليكن هذا
هو غاية الإنسان التي ينبغي أن يحققها سلوكه ؛ إن غاية الأفعال
الإنسانية تحددها طبيعة الإنسان ولا يملها عقله ، حسب العقل
أن يرشده إلى الأساليب التي تمهد لتحقيق غاياته في حفظ بقائه
 وتحقيق لذاته — وإلى هذا ذهب القورينائية والأبيقورية من
قبل — وبهذا العقل نفسه يلتمس الإنسان الأمان من أجل مصالحته
الذاتية ، ومن هنا وجب أن نلتمس السلام فإن عز السبيل وجب
تحقيقه عن طريق القتال ، إنه تعاقد بين الناس غاية تحقيق

مصالحهم الشخصية ، وللتوصل إلى ذلك قد يتخلى الإنسان عن بعض حقوقه الطبيعية أو يتنازل عن منفعة عاجلة في سبيل منفعة آجلة تكبرها ، ويضطر إلى أن يكون صادقا أميناً متسامحاً عادلاً باراً لعهوده ، ينأى بنفسه عن سب الآخرين وتحقيرهم أو الزهو والغطرسة عليهم ... وغير هذا مما يتلخص في هذه القاعدة : لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به .

ولكن هو بز لا يدعو إلى طاعة القواعد الأخلاقية لذاتها ، بل لما يترتب على طاعتها من منافع ذاتية ، بل إنه يرى أن اتباع الإنسان لقواعد الأخلاق مرهون بمراعاة كافة الناس لها ، إذ ليس من العقل في شيء أن أسبق إلى أداء نصيبي في عقد متى ساورني شك معقول في أن الطرف الثاني لن يقوم بعد ذلك بتعهداته ! ولا يمكن للإنسان أن يتصرف بغير ذلك إلا متى كان في مجتمع يوقع العقاب بكل من لا يقوم بتعهداته في العقد ، ولا يكون هذا إلا بقيام « سلطة عامة » لها من القوة والسيطرة ما يلزم الأفراد باتباع قواعد الأخلاق التي تكفل المصلحة المشتركة بينهم ، فإن مما يعوق الطبيعة عن تحقيق غايتها في حفظ الذات :

أن يكون الإنسان ساذجاً فيقوم وحده دون غيره باتباع

١٦٨
العقود

القواعد الأخلاقية لصالح الآخرين ، وبذلك « يجعل نفسه
فريسة لغيره » .
أو أن يكون متعمداً بحيث يرفض اتباع هذه القواعد مع
اطمئنانه التام إلى أن الآخرين سيتبعونها ، وهو بهذا لا يلتمس
السلام ولكنه ينشد القتال .
وقد عاش الناس قبل قيام الحكومات في حالة من الهمجية
لا مكان فيها لحق أو باطل ، لعدالة أو ظلم ، وهي حالة حرب
يتحفظ فيها كل فرد للعدوان على جاره ، إنها حالة خلو من القواعد
الأخلاقية تتمثل فيها التعاسة والشقاء ، ومن أجل هذا كان أول
واجب يمليه حب الذات القائم على العقل أن يخرج الإنسان
منها إلى حالة السلم الذي يتهيأ في ظل دولة منظمة ، وهذه الدولة
إما أن تنشأ عن تعاقد بين المواطنين على طاعة حاكم مطلق أو مجلس
يقوم متحداً بشئون الحكم ، وإما أن تنشأ بالاغتصاب عن
طريق القوة التي تمكن الظافر من إخضاع المغلوبين لأمره ،
وفي كلتا الحالتين يجب أن تكون سلطة الحاكم مطلقة لا تتحمل
نزاعاً ، إنه مسئول أمام الله وحده عن أداء واجبه في تحقيق الخير
لرعاياه ، وأوامره هي مقياس الصواب والخطأ ومستوى الخير
والشر ، إنه يمثل الهيئات التشريعية والقضائية والتنفيذية والدينية

معاً ، بهذا يصون أمن البلاد وبقائها شر الفتن الدينية والحروب الأهلية ، وبهذا هاجم « هوبز » حرية الاعتقاد الديني والمجالس النيابية في سبيل الأمن الذي يحقق مصلحة مشتركة يفيد من ورائها كل الأفراد ، ومن أجل هذه الغاية رحب باستبداد الحاكم ورأى أن وضع أوامره موضع الجدل أول خطوة مؤدية إلى الفوضى ، وهو خطر يفوق كل ما في التشريع والإدارة من نقائص ؛ وصرح هوبز بأن نداء الضمير الفردي مدعاة لهذه الفوضى ، ومن هنا ارتد الإلزام الأخلاقي في مذهبه إلى سلطة خارج الذات ، هي السلطة السياسية .

لازل أعنه
أخباره

من هذا نرى أن مذهب هوبز يقوم نظرياً على مبدأ الأثرة ، وخلاصته أن من الطبيعي ومن ثم يكون من المعقول ألا يقصد سلوك الإنسان إلا لحفظ حياته وتحقيق لذاته ، بينما تقوم الأخلاق الاجتماعية على القوانين والنظم التي تضعها السلطة السياسية ، وبهذا يؤكد المذهب نسبية الخير والشر بمعنىين ، هما من ناحية غرض الرغبة والنفور عند الفرد على التعاقب ، أي أنهما يتغيران بتغير الأفراد ويختلفان باختلاف ظروفهم ؛ ثم إن الحاكم السياسي — من ناحية أخرى — هو الذي يقرر الخير والشر لمواطنيه .

وقد أثار هذا الوجه من المذهب معاصري هو بز وخلفاءه على
السواء ، فاتفق هؤلاء جميعاً على أن يفسروا الأخلاقية تفسيراً مضاداً
يهدمون به مذهبه ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .
وهكذا بدا الإنسان في مذهب هو بز همجياً شريراً غير
مدنى بالطبع ، أنانياً يؤثر مصلحته على كل اعتبار ، نفوراً من
الاجتماع بغيره من الناس ، ولكن مصلحته اقتضت أن يتنازل
عن جزء من حريته لتحقيق مصالح أخرى يحققها اجتماعه بغيره
من البشر ، ومن ضرورات الاجتماع التهادن والتعاون والسلام ،
ومن هنا كان "العقد الاجتماعي" عنده ، قوامه الأثرة التي تقر
التضحية بخير عاجل في سبيل خير أجل يكبره ، ولا سبيل إلى
احترام هذا التعاقد إلا عن طريق حاكم مستبد مطلق تجتمع في
يده كل السلطات ، ويخضع لأوامره جميع المواطنين^(١) ، فحسبنا
هذا بياناً لمذهب هو بز ، ولنعقب عليه بكلمة خاطفة عسى أن
يضح مدى الحق أو الباطل في مذهبه .

تعقيب :

كان هو بز مؤدباً للأمير الذي تولى عرش إنجلترا باسم شارل
الثاني عام ١٦٦٠ ، وكانت إنجلترا في ثورة على حق الملك المقدس

(١) Sidgwick, ibid., p. 163 ff.

في خلافة الله على أرضه ، ودكت الثورة عرش الملكية وأنشأت
على أنقاضها جمهورية يتزعمها « كرمول » وفي سورة المطالبة
بالحرية والديمقراطية وضع هو بز فلسفته السياسية التي ضمنها مذهبه
الأخلاقي ، كانت في جملتها رداً على الاضطراب السياسي الاجتماعي
الذي تعانيه بلاده ، فصور الدولة تنيناً عظيماً^(١) تتلاشى معه إرادة
الأفراد وتمحي ضمائرهم . إنه لا يعترف بدعوى القائلين بأن الملكية
أمانة إلهية ترتفع فوق كل جدل ، ولكنه يراها ضرورة اجتماعية
لا مفر منها لكل مجتمع يطمح في الأمن والاستقرار ؛ من أجل
هذا يقيمها على الاستبداد ويضع في يد صاحبها من القوة والسيطرة
ما يمكنه من إشاعة الأمن وتحقيق الخير لمواطنيه ، وبهذا يأمن
المجتمع همجية أفراده ونفورهم الطبيعي بعضهم من بعض ، ويتقى
شرم الذي تدفعهم إليه فطرة طبيعتهم . . . ومعنى هذا كله أن
هو بز قد فلسف أحوال بلاده وعالج اضطرابها بمذهبه الأخلاقي ،
فكان مذهبه في اللذة الفردية صدى حالة عارضة صرت بوطنه .
وإذا كان « سدجويك » يرى في هذا المذهب « أصالة وقوة
واتساقاً واضحاً » فإننا نرى قيمته تاريخية أكثر منها قيمة علمية !
وقد كانت حالة بلاده عرضاً طارئاً لم يلبث أن زال ، وكان كذلك

(١) عنوان أشهر كتبه : Leviathan (1650) أي التين .

مذهبه الذي إذا اعتبرت شيعته بعد هوبز إن أقوى فضل لهذا المذهب أنه كان مثاراً لنقد جيلين من المفكرين الذين أرادوا أن يقيموا الأخلاق على أسس فلسفية فجاءت مذاهبهم في صورة ردود على مذهب هوبز ومغالطاته ، ولم يعش مذهبه الدكتاتوري بعده ، بل من وطنه سارت الديمقراطية إلى سائر الدول الأوربية ، ولما كانت فكرته عن العقد الاجتماعي مرتبطة بمذهبه في اللفة الفردية رأينا أن نقف عندها قليلاً :

حاول هوبز أن يوفق بين فكرته في الحكم المطلق ونظريته في العقد الاجتماعي ، ولم يجعلها استبدادية دينية أساسها حق إلهي مقدس ، ولا شعبية دنيوية على النحو الذي بدا عند روسو + ١٧٧٣ J.J. Rousseau فيما بعد ؛ إنهما يتفقان في نظرية العقد الاجتماعي ويختلفان فيما عدا ذلك ، فالإنسان عند هوبز همجي أناني شرير بطبعه ، ينفر بفطرته من الاجتماع بغيره من الناس ، والتعاقد إنما جاء من رغبة كل فرد في أن يأمن على نفسه من شر أخيه ، أي لكي يحتفظ بحياته ويحقق منفعه ، أما « روسو » فقد رأى أن الإنسان بطبيعته أليف ودود ، إنه خير بفطرته ، والتعاقد إنما جاء من رغبة الأفراد في توحيد جهودهم للعمل لصالح الإنسانية ، وغاية هذا التعاقد التسوية بين الأفراد

في الحقوق والواجبات ، ومن هنا كانت ديمقراطية الحكومة
وحق الناس في التمرد عليها إن أفسدت الحكم ولم تحقق الغاية
المرجوة من وجودها ، وقد سبقه جون لوك في القول بقيام الدولة
على أساس من التعاقد الاجتماعي بين الأفراد لصون حياتهم
وحماية أملاكهم ، والشعب ممثلاً في أغليبيته هو صاحب الرأي في
حكومته ؛ كما أن سبينوزا + Spinoza ١٦٧٧ قد كتب يؤيد
الديمقراطية في نفس الوقت الذي أيد فيه هوبز الدكتاتورية
المطلقة ، وجاء روسو بعد ذلك فأكمل الجهود المباركة التي بدأها
سبينوزا ، وإن كان هذا قد وافق هوبز في أن الإنسان نفور بطبعه
من الاجتماع بغيره من الناس .

إن الإنسان شرير بطبعه وليس خيراً على نحو ما ظن
روسو ، ولكنه تآزر مع غيره من الأفراد بغية التعاون لدفع
الخطر ... إلى آخر ما يراه « سبينوزا » في هذا الصدد .

وهكذا نرى حين نضع « هوبز » في مكانه بين أصحاب
الفكر السياسي من معاصريه وخلفائه أنه استمد نظريته
السياسية - التي ضمنها مذهبه الأخلاقي - من أحوال بلاده
وصداها في نفسه ، ومن هنا كانت قيمة مذهبه الأخلاقي تاريخية
وليست علمية ، وتداعت وفقاً لذلك فكرته عن اللذة التي تستند

إلى الأنانية الخالصة ، واختفى أنصار مذهبه أو كادوا^(١) .
ويشهد بقيمته التاريخية انشغال مفكرى الأخلاق إبان
جيلين بالرد على وجهات النظر التي تضمنها مذهبه ، حتى قيل
بحق إنه كان نقطة بدء صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية
الحديثة ؛ على أساس مذهب هوبز قام المذهب العقلي الحدسي
عند معاصريه من أفلاطوني كامبردج ، ضاقوا برهن الأخلاقية
بإرادة الحاكم فأكدوا استقلالها عن كل إرادة بشرية أو إلهية ،
وألحوا في إقرار اليقين الأخلاقي الصادر عن الحدس ، وساءم
مكان الأنانية من مذهب هوبز ، فردّوا الأخلاقية إلى العقل
وجعلوه السلطة التشريعية في مجال الأخلاق .

وشارك هؤلاء في مهاجمة هوبز وتفنيد أخطائه طائفة من
الفلاسفة في القرن الثامن عشر خارج كامبردج هم دعاة « الحاسة
الخلقية » ، فقرروا أن في الإنسان بطبيعته شعوراً فطرياً نحو
الجماعة ، وأدخلوا الإيثار باعتماداً على السلوك الأخلاقي ، وفصلوا بين
الأخلاقية وإرادة الحاكم السياسي لأنهم ردوها إلى طبيعة الفعل

(١) من الباحثين من رفض اعتبار « ماندفيل » Mandville بل حتى
« هلفتيوس » من دعاة مذهب اللذة الأناني — انظر Mackenzie p. 171

الإرادي ، وردَّ آدم سميث + A. Smith ١٧٩٠ وشو بنهاور + Schopenhauer ١٨٦٠ بواعث الفعل الخلقى إلى المشاركة الوجدانية وتعاطف الإنسان مع غيره ضيقاً وسروراً ؛ وظهرت فكرة الإيثار مع الأثرة جنباً إلى جنب ، أو طمست هذه الأثانية وأخفت معالمها عند بعض الأخلاقيين .

وأكد بطر + Bishop Butler ١٧٥٢ أن في الطبيعة البشرية — بالإضافة إلى جانبها الحيوانى الشهوانى — جانباً عقلياً فطرياً يتمثل فيما نسميه بالضمير Conscience ، وظيفته أن يميز بين الخير والشر ، وأن يصدر على أفعال صاحبه وتصرفات الآخرين أحكاماً موضوعية لا تقوم على الهوى ولا تستند إلى الأثرة .

وتطلع أصحاب المنفعة العامة إلى الصالح العام وحاولوا أن يتجاوزوا هذه الالذة الفردية إلى مصلحة المجموع ؛ وجاء « كانت » + Kant ١٨٠٤ ، فلم يقنع بهذه المذاهب كلها وردَّ الأخلاقية إلى العقل العملى الذى يدبر حياة الإنسان ، وأقر الواجب « أمراً مطلقاً » Categorical Imperative يستمد قيمته من ذاته ، ولا تتوقف أخلاقية على ما ينجم عنه من نتائج — لاذة أو أليمة ، نافعة أو ضارة .

بهذا وبغيره خفت صوت الأثرة وغلبه صوت الإيثارة ،
واخفت اللذة غايةً عليا لحياة الإنسان ، وسمت فكرة الواجب
واحتلت مكانها في فلسفة الأخلاق ، وأخذ الإنسان يعرف قيمة
حياته كإنسان ، تسيّر سلوكه مبادئ عليا تصدر عن أسمی جانب
في طبيعته ، ولا تخضع حياته الخلقية لنزوة طارئة أو هوى مفاجيء
أولذة مغرية أو أنانية ملحة ؛ بهذا انهدم مذهب اللذة الأثاني ،
وأصبح اتجاه القورينائية والأبيقورية قديما وهوبز وجاسندي
+ ١٦٥٥ P. Gassendi وماندفيل Mandville ومن إليهم
حديثا قصة تروى عبرة وعظة — أو هكذا ينبغي أن تكون
نظرتنا إلى هذه المذاهب ، بهذا تسمو قيمة الحياة الإنسانية وتفترق
عن شريعة الغابة .

بل إن من الباحثين من رأى أن هوبز مع غلوه في لذيقته
يمكن أن يشار الشك في دعوته إلى الأنانية ؛ ذلك أنه رأى أن
سعادة الإنسان هي الباعث الوحيد الذي يغريه بإتيان أفعاله ، فتعخلى
بهذا عن توحيد بين السعادة واللذة ، لأن السعادة عنده لا تقوم
في راحة العقل القانع ، بل تقوم في اتصال الأمانى عند الإنسان
بحيث لا تتحقق له رغبة حتى تنشأ عنده رغبة أخرى^(١) بل لقد

(١) G. C. Robertson, Hobbes (ed. W. knight), p. 136

انتهى هوبز في آخر أمره إلى الاعتراف بقانون العقل الذي يتطلع إلى صالح المجموع ، ومع أن أفعال الناس تختلف — ويجب أن تختلف — باختلاف الظروف ، إلا أن قوانين الطبيعة ثابتة أبدية ، إن الظلم والكنود والغطرسة ونحوها لا يمكن تبريرها أمام محكمة الضمير ، لأنها تُفضي إلى الحرب ، ولا يمكن أن تكون الحرب أداة لحفظ الحياة ، وأن يكون السلام أداةً لفنائها... (١)

من هنا كان شك الباحثين في اعتبار هوبز من دعاة اللذة الفردية ! ولكن الواقع أن روح مذهبه تؤكد هذا الاتجاه الأناني بما لا يدع مجالاً لشك ، وما نظن أننا في حاجة لتأييد هذا الرأي بعد الذي أسلفناه ، وحسبنا أن نذكر أن مذهبه يدور حول حفظ الحياة وتحقيق الذات ، والإنسان عنده أناني يؤثر مصلحته على كل اعتبار ، ومصلحته هي التي تدفعه إلى التغلب على نفوره الطبيعي من الناس ، فيجتمع بهم تحقيقاً لمصالحه وإشباعاً لذاته ، والعقد الاجتماعي عنده يقوم على الأثرة الخالصة ، والحكم الاستبدادي مرده إلى أنانية الإنسان التي تستوعب طبيعته وتحتاج إلى من يكبح جماحها... إلى آخر هذا الذي عرفناه من

. ibid., p. 142 (١)

قبل ، وفي هذا وغيره مما سلف ما يكفي لاعتبار هوبز داعية من
دعاة اللذة الفردية لا محالة .

حسبنا هذا تعقيباً على اللذين من أتباع الأنانية الفردية ،
فإننا سنعود في آخر الكتاب لمناقشة اللذة غرضاً أقصى لرغبات
الإنسان ، ومعياراً أسمى لأحكامه الخلقية ، وسنرى مدى ما في
هذا الاتجاه من زيف وبطلان ، ولنض الآن إلى الحديث عن
اللذة كما بدت في النفعية التجريبية عند أشهر أعلامها . ثم ننتقل
بعد ذلك في مظانها من مجالات الفلسفة الحديثة .

الباب الثاني

مذهب المنفعة العامة

الباب الثاني

مذهب المنفعة العامة

في صورته التجريبية

الفصل الأول : النفعية عند جيرمي بنتام

الفصل الثاني : النفعية عند جون ستورزت مل

فقل ، وفي هذا وقوله ما سلف ما يمكن لا اعتبار هو بر داعية من
دعاة اللغة القردية لا محالة .

حينما حذا تاليا على الذين من أنواع الأماية القردية ،
فإننا سمعوه في أكثر الكتيب لغة اللغة فرمنا أقسى لغيات

في كتاب

الربيع ، وسبق في كتابنا من زيف وغلل ، ونخص الآن إلى الحديث عن
هذا الأثر من زيف وغلل ، ونخص الآن إلى الحديث عن

هذا الأثر من زيف وغلل ، ونخص الآن إلى الحديث عن
هذا الأثر من زيف وغلل ، ونخص الآن إلى الحديث عن
هذا الأثر من زيف وغلل ، ونخص الآن إلى الحديث عن

وله في كتابنا من زيف وغلل ، ونخص الآن إلى الحديث عن

وله في كتابنا من زيف وغلل ، ونخص الآن إلى الحديث عن

مكتبة
الجامعة
القردية
بدمشق

الباب الثاني

مذهب المنفعة العامة

في صورته التجريدية

مهدنا للنفعية في الباب السالف بعرض صورها ومناقشة مصطلحاتها، والإبانة عنها في صورتها الأولى حين كانت لذة فردية تستند إلى الأنانية الخالصة، ونريد في هذا الباب أن تتناولها بعد أن أصبحت التماسا لسعادة المجموع، وتميزت بخصائص التجريدية التي سادت تفكير القرن الماضي، نعرض في الفصل الأول فلسفتها الواقعية كما بدت عند « جيرمي بنتام » ونتحدث عنها في الفصل الثاني بعد أن خفّت حدة واقعيتها وغزتها على يد « جون ستورت مل » عناصر عقلية مقنّعة؛ فإذا فرغنا من هذا عقبنا بعرض صور من النفعية غزت مجالات الفلسفة عند المحدثين والمعاصرين :

الفصل الأول

النفعية عند بنتام

١٧٤٨ — ١٨٣٢

تمهيد في تجريبية القرن التاسع عشر — بنتام وروح
عصره — النفعية قبل بنتام — مصادر مذهبه — فضله
على النفعية — مكان اللذة في مذهبه — علم حساب
الذات — مشكلة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع
— أساس الأخلاقية في مذهبه — تقدير ومناقشة .

تمهيد في تجريبية القرن التاسع عشر :

سادت النزعة التجريبية فلسفة الجزيرة البريطانية منذ عصر
النهضة حتى يومنا الحاضر ، واتخذت هذه التجريبية صوراً شتى ،
حسبنا منها أن نشير إلى صورتها التقليدية التي بدت في القرن
السابع عشر والثامن عشر^(١) ، وبلغت ذروتها في فلسفة هيوم ، لتمييز
بينها وبين التجريبية الحديثة التي خلقتها في القرن التاسع عشر ،
وتمثلت عند طائفة من الفلاسفة أشهرهم جيرمي بنتام + ١٨٣٢
J. Bentham و جيمس مل + ١٨٣٦ James Mill وجون

(١) من فرنسيس بيكون وتوماس هوبز وجون لوك (ق ١٧)

إلى باركلي ودافيد هيوم (ق ١٨) .

ستورت مل + J.S. Mill ١٨٧٣ — أساطين النفعية التجريبية
التي تستغرق هذا الباب — ثم هربرت سبنسر + ١٩٠٣
H. Spencer والسيرلسلي ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen — من
أعلام النفعية التطورية التي سنتناولها في فصل من فصول
الباب التالي .

توقفت التجريبية القديمة إثر حملة شنّها على « هيوم » عام
١٧٦٤ توماس ريد + ١٧٩٦ T. Reid والمدرسة الاسكتلندية
من ورائه ، لم تصمد هذه التجريبية لضغط هذه الحملة ، ولم تُفَقِّم
من ضربتها حتى زودها بنتام بفيض جديد من الأفكار أعانها
على أن تصمد للنزاع حتى جاء جون ستورت مل وردّ للمدرسة
الاسكتلندية ضربتها بحملة شنّها عام ١٨٦٥ على السير ولیم هملتون «
+ ١٨٥٦ W. Hamilton فاكتسح المدرسة الاسكتلندية من
الميدان ، وكان انتصاره بعد قرن من الزمان انتقاما لهزيمة هيوم
أمام « ريد » عندئذ ثبتت دعائم التجريبية مرة أخرى وأثبتت
أنها أقوى المذاهب الفلسفية المعاصرة وأصلحها للبقاء .

ويعنيها من خصائص هذه التجريبية الحديثة شعبيتها ، لم
تقم على أكتاف العلماء والإحصائيين — كما كان حال المذاهب
الفلسفية المعاصرة — ولم ينهض بها أساتذة في الجامعات أو مفكرون

يشغلون وظائف علمية صرموقة ، بل اضطلع بها مفكرون يشتغلون
بمهن حرة عملية ، من هنا تغلغت هذه التجربة بيدية في كل مجالات
التفكير المعاصر ، غزت بنفوذها الآداب والسياسة والأخلاق
والقانون والتربية والإصلاح الاجتماعي وغيره من مجالات ،
وسيطرت على تيارات الفكر فيها وشكلتها بروحها وتركت عليها
طابعها ، بهذا أصابت نفوذا واسع النطاق لم يتبها حركة فلسفية
أخرى ، وتمكنت الفلسفة بهذا من أن تتسلل إلى البرلمان وتؤثر
في السياسة ، وتوجه التشريع ، وتسيطر على التربية ، وتقدم
حلولاً للمشاكل العملية في شتى ميادين الحياة ، بهذا خلفت عصر
التنوير^(١) وورثت تقاليدَه في الانصراف عن التأمل العقلي المحض
إلى التفكير في خدمة الحياة العملية وحل مشاكلها .

ولكن الواقع أن التجربة بيدية التقليدية حين انحدرت إلى
القرن التاسع عشر ، كانت قد استنفدت الكثير من إمكانياتها
النظرية ، كادت تحتفي الأصالة والإبداع من آثار أهلها ، حقيقة
إنهم لم يكونوا مجرد نقلة أو مقلدين ، إنهم لم يعيشوا على استهلاك

(١) أخص ما يميز عصر التنوير سيطرة العقل على الحياة الإنسانية ،
وإضاءة عقل الفرد وضميره بنور المعرفة ، ويمتد عادة من بداية القرن السابع
عشر إلى بداية القرن التاسع عشر ، بدأ في إنجلترا بتجريبية بيكون
وهوبز ولوك .

ما تلقوه من أسلافهم من تراث ، لقد ورثوا رأس المال ولكنهم
أحسنوا استغلاله ، وقد خلفوا وراءهم قيماً جديدة لها خطرها في
الحياة ، وكان فضلهم غامراً في إخصاب التجربة وتنظيم المناهج
وفتح آفاق جديدة للبحث ، ولكن غلو هذه التجريبية في
الاهتمام بمادة التجربة قد عرضها لخطر جسيم ، إن الوضع
الصحيح يقتضى أن تسيطر الفلسفة على التجربة وتستغلها لصالح
البحث ، فإذا استسلمت الفلسفة للتجربة وخضعت لسلطانها
استهدفت للإجذاب ؛ من هنا رأينا فلسفة هؤلاء التجريبيين قد
انحرفت بهم عن المشاكل الفلسفية الرئيسية ، فاستخفوا بالبحث
النظري الخالص ، ووقفوا من المشاكل الميتافيزيقية موقفاً سلبياً
محضاً ، ونقلوا نظرية المعرفة إلى مجال علم النفس ، وحولوا المنطق
إلى مناهج تجريبية ...

إن التجريبية الحديثة حركة تمتاز بالشمول والسعة أكثر
مما تمتاز بالدقة والعمق ، غزت بالبحث مبادئ جديدة ، وإليها
ندين بالمنطق التجريبي ومناهج البحث وامتدادها إلى معالجة
المشاكل العملية في مجال الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية

وغيرها ، وإن تخلفت عن التجريبية التقليدية التي سبقتها في
مباحثها الإستمولوجية^(١) .

حسبنا هذا عن خصائص التجريبية التي سادت التيارات
العقلية في القرن التاسع عشر ، وسنرى في ضوءها مذهب المنفعة
العامة كما بدا عند بنتام ومل ، فيه تمثلت هذه الخصائص
وتجسست ، وكان بنتام بوجه خاص أصدق معبر عن هذه
الخصائص .

بنتام وروح عصره :

من الفلاسفة من يسبق عصره فيعيش بأفكاره غريبا
بين معاصريه ، ومنهم من يجمع في تفكيره أظهر خصائص
الزمن الذي يعيش فيه ، ويحسن التعبير عنها والترويج
لها فيعيش أليفا بين معاصريه ، وقد كان بنتام من الصنف
الأخير ، وكان مذهبه في المنفعة أصدق تعبير عن روح
عصره ؛ وتميزت فلسفة العصر بالسعة والشمول ، فالتسعت آفاق
بحثها ، وتغلغت في شتى مجالات المعرفة ، واصطبغت بالترعة
الحسية التجريبية التي سادت تفكير العصر حتى تضاءلت

R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy. (١)

إلى جانبها كل نزعة أخرى^(١). وفي بنتام ونفعيته تتمثل هذه الخصائص:

ركز بنتام اهتمامه في فقه القانون ولم يسم في ذلك على تفكير عصره ، بل اعترف بأنه مدين في ذلك المجال لأسلافه من أمثال « هلقتيوس » و « بيكاريا » ، وعن طريق البحث في القانون انتهى إلى الاهتمام بالأخلاق والسياسة^(٢) وصرفته نزعة الحسية عن التأمل العقلي المجرد إلى الفلسفة العملية التي تتمثل في الأخلاق وما يستند إليها من مجالات التفكير — كالسياسة والتشريع والإصلاح الاجتماعي ونحوه ، من هنا تغلغت فلسفته في شتى مجالات المعرفة ، وكان تأثيره الغلاب على معاصريه ، فالتفت حوله التقدميون من المفكرين الأحرار ، وكان أول نفعي اجتمع حوله المريدون الذين تألفت منهم مدرسة من مدارس التفكير تحمل اسمه ، ونشطت هذه المدرسة في شرح مبادئه النفعية وتطبيقها على مشا كل الحياة العملية ، والدعوة للمذهب

(١) عاصرت بنتام حركة روحية انحدرت عن الألمان وروج لها من الأدباء « كولريدج » + ١٨٣٤ وتزعة حدسية مثلها وليم هملتون + ١٨٥٦ وجيمس ما كنتوش + ١٨٣٢ (من المدرسة الإسكتلندية) ولكنهما حركتان ضعيفتان إذا قيسنا بتجريبية هذه الفترة .

(٢) Bertrand Russell, Hist. of Western Philosophy

وإشاعته في العالم المتمدن يمينا ويسارا ، بل تحولت أفكاره إلى برنامج سياسي يلتفت حوله جماعة الراديكاليين من الفلاسفة الذين مهدوا لظهور مذهب التطور عند دارون ومذهب الاشتراكية — وبفضل تلامذته كان لأفكاره دويها تحت قبة البرلمان ، وإن كان بنقام لم يواجه الجماهير ولم يتزعم الحركة الراديكالية إلا في سن الستين لأنه كان حيا مسرفاً في الحياء ، ولكنه استطاع أن يطبق مبادئه النفعية على أعوص المشاكل السياسية والقانونية والإدارية بدقة ومهارة لا نجد لها عند أحد النفعيين نظيرا ، وبفضل ما أوتيته من قدرة على التعبير ، ومهارة في وضع المناهج الكفيلة بدقة التطبيق كان مؤسس النفعية الحديثة غير منازع .

وفي بنتمام ونفعيته تمثلت النزعة الحسية التي سادت تفكير العصر ، استغرقه الإعجاب بالعلوم التجريبية ودقتها ، فاستسلم للتجربة الحسية حين استهدف لأخطارها ، وبدا كأنه وحرصه عليها في الموضوعات التي يتوخى بحثها ، والمناهج التي يصطنعها لدراستها ، وفي مذهبه النفعي أصدق مثال يشهد بنزعة الحسية ، لم يعالج الأخلاق كما تعالج العلوم الصورية — على نحو ما فعل الحدسيون والعقليون من الأخلاقيين ، وإنما حاول أن يدرسها

كما تدرس العلوم الطبيعية التي تمتاز بالدقة والضبط الذي تكفله لها مناهج الاستقراء ومقاييسها ، ولم يتطلع إلى تصوير مثل إنسانى أعلى ، بل هاجم معيارية الأخلاق التقليدية ، وحاول وضع علم رياضى لقياس الذات ووزن الآلام التماسا للدقة والضبط ، وتمشيا مع نزعة الحسية سوّى بين أنواع الذات ورفض أن يفرق بينها كينفاً ... إلى آخر ما سنراه مما يشهد بنزعة الحسية . بهذا وبغيره كانت النفعية أصدق تعبير عن تفكير بنتام ، وكان تفكيره أصدق تصوير لروح عصره .

النفعية قبل بنتام :

بشر بالنفعية الكثيرون من أسلافه ، بل تلقى عن بعضهم رسالتها ، حتى صيغة مذهبه « أكبر قسط من السعادة لأ أكبر عدد من الناس » قد استعارها بنتام من سابقه ! إن هذا لا يطعن في الجهد الذى بذله ، ولا يحط من قيمة التراث الذى خلفه ، ولكنه يشهد بأن بنتام كان صدى عصره وابن بيئته .

ولكن كيف تطورت « الفردية » التى كانت طابع مذهب اللذة الأنانى فأصبحت رغبةً فى تحقيق مصلحة المجموع ؟ لعلمنا لاحظنا من تعقيبنا على « هوبز » أن الطابع الفردى فى فلسفة

اللذة عند القدماء قد استمر قائماً حتى مطلع العصر الحديث، وأن
هوبز + ١٦٧٩ قد أثار معاصريه وخلفاءه من فلاسفة الأخلاق
بنزعة الفردية الأصيلة، ودعوته إلى الأنانية السافرة، وكان من
أثر هذا الغلو أن أخذت تظهر الدعوة للانصراف عن الأثرة إلى
العقل مدبراً للحياة الخلقية، ووضح الاتجاه إلى فكرة التعاطف
الذي يدفع صاحبه إلى مشاركة غيره وجدانياً في مسراته وأحزانه،
وتأكدت فكرة الصالح العام معياراً أسمى للفضائل والقيم، وبهذا
تهيأ الجو لقيام مذهب المنفعة العامة عند بنتام ومل (أباً وابناً)^(١).

بل أخذ هذا الجو يتكشف قبل توماس هوبز، إذ بدأ
بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon فوضع السياسة والتشريع في أرفع
مكان، وأوجب أن تقوم الأخلاق على نفس المبدأ الذي يقوم
عليه التشريع، فاحتلت فكرة الصالح العام مكان الصدارة
في البحث الخلقى، ولكن بيبكون ترك فكرته يعوزها التحديد
الذي أضفاه عليها بنتام^(٢) بعد قرنين من الزمان.

كانت فكرة «الخير العام» عند بيبكون غاية تهدف إليها

(١) الأب هو جيمس مل + ١٨٣٦ James Mill، والابن هو
جون ستورت مل + ١٨٧٣ John Stuart Mill وقد تتلمذ عليهما
معاً — وهؤلاء الثلاثة هم أعلام النفعية التجريبية الحقيقية.

(٢) W. Wundt, Ethics, Vol. II., p. 143

أفعال الناس ، ثم جاء « كمبرلند » + Cumberland ١٧١٨ فكان - في رأى البعض - أول رائد حقيقى لمذهب المنفعة العامة ، لأنه كان أول من أكد « الخير العام للجميع » غايةً علياً ومعياراً أسمى تتقرر بمقتضاه جميع القواعد والفضائل ، وطالب كل إنسان عاقل بأن يقوم بخدمة غيره من الكائنات الأخرى حتى تتحقق سعادة الفرد والمجموع معاً ، وبهذا أضفى « الخير العام » قانون الأخلاق الأسمى^(١) .

وجاء « شافتسبرى » + Shaftesbury ١٧١٣ فرفض أن يتصور الإنسان فرداً منعزلاً عن غيره من الناس ، وأوجب النظر إليه من خلال علاقته بمجموع يؤلف هو جزءاً منه ، ومن ثم أنكر رأى « هوبز » الذى ذهب فيه إلى أن الإنسان الخير يسارع إلى نشر الفساد بين أقرانه متى ترك من غير رقابة حكومية ، وصرح « شافتسبرى » بأن الرجل الخير هو الذى تتزن دوافعه وميوله بحيث يعمل على ترقية الخير للمجموع ، فلا تقوم خيريته على أفعاله الخارجية من نتائج نافعة ، إن الخير عنده هو الذى تنزع ميوله ووجداناته من ذاتها وبغير إكراه خارجي إلى العمل على تنمية خير المجتمع الإنسانى أو سعادته ، بشرط ألا تطغى الدوافع

(١) Sidgwick, op. cit., p. 174

التي تنزع إلى المحافظة على الفرد ، فإذا وُجد التوازن بين بواعث
الواجب ودوافع حب الذات ، سعد الفرد وتحققت الخيرية ،
وكان مقياس الأخلاقية قائما في النزوع إلى تنمية الخير العام للجنس
البشري ؛ وهذه الوجدانات الاجتماعية المجردة عن الهوى ، النزاعة
إلى خدمة الآخرين ، تحتل في الحياة الإنسانية مكانا ممتازا ،
وتوافرها يحقق التمتع الذاتي ، والافتقار إليها شقاء و بلاء مؤكد ؛
وفي مذهبه في الحاسة الخلقية Moral Sense يقرر أن الإنسان
يجب الخير لذاته أو لجماله ، لا لما يترتب على إتيانه من لذات
أو منافع ، وينفر من الشر لذاته أو لقبحه ، لا لما ينجم عن ارتكابه
من مضار أو متاعب ، ذلك لأنه كان يوحد في فلسفته بين الخيرية
والجمال^(١) .

وتابعه في هذا التيار تلميذه « هاتشيسون » + ١٧٤٦ هاتشيسون

F. Hutcheson الذي هذب آراءه وجعلها - فيما يقول

سدجويك - مذهبا من أكثر المذاهب الخلقية التي بين أيدينا

إحكاما وإتقانا ، وعن طريقه أثرت هذه الآراء في تفكير

« هيوم » + ١٧٧٦ D. Hume واتصلت بمذهب المنفعة

العامة ؛ ردهاتشيسون - مع أستاذه شافيسبري - الحاسة الخلقية

إلى طبيعة الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً ، ورأياً أن الذوق الخلقى
المغروس في فطرتنا يلزمنا بإتيان كل فعل مفيد للمجتمع ككل ،
وأن ما يفيد المجتمع على هذا النحو هو ما ينزع إلى تحقيق « أكبر
قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس » ؛ استخدم هاتشيسون
هذا التعبير الذي أصبح شعار النفعية المتأخرة ؛ ولكن نفعية
هاتشيسون وأستاذه تقوم على غيرية تهدف إلى الصالح العام غايةً
لها ، وتسمو بالإحسان للغير والمشاركة الوجدانية حتى تقلب نداءها
على صوت الأنانية عند التعارض ، وهو رأى يتفق مع نزعتيها
الخدسية الخالصة ؛ أما النفعية عند بنتام ومن ذهب مذهبه فإنها
تقوم أصلاً على بواعث فردية ترتد إلى الأثرة ، وهو اتجاه يلائم
نزعتهم التجريبية ويتسق معها (١) .

بل ظهر في عام ١٧٣١ مقال وضعه جون جاي J. Gay
عن مبدأ الفضيلة أو الأخلاقية الرئيسي ، فاعتبره البعض أوضح
تعبير عن الموقف النفعي في عصره ، وعلى هذيه كتب بروان
Brown وتكر Tucker وپاليه Paley وغيرهم من ممثلي النفعية
اللاهوتية ، وسنعود للحديث عنها فيما بعد .

وفي سنة ١٧٤٠ نشر أول بحث وضعه دافيد هيوم

(١) Cf. Wundt. op. cit., p. 163. ff. (١)

D. Hume عن الأخلاق في الكتاب الثالث من بحثه في الطبيعة البشرية *Treatise of Human Nature* ، وفي عام ١٧٥١ نشر كتابه « بحث في مبادئ الأخلاق » *Inquiry concerning the Principles of Morals* وضمنهما وجهتين مختلفتين من النظر ، ولكن كتابه الثاني أقرب إلى التعبير عن رأيه الصحيح ، ويبدو دونه من النفعية عندما يعالج البحث في الباعث الخلقى على الأفعال الإنسانية ، فيرد هذا الباعث في بحثه الأول إلى الأنانية الخالصة ، وهو موقف سلم به « جاي » وهارتلي وبروان وتكر وباليه وبنتام وجيمس مل ، أما في كتابه الثاني فقد عرض لدراسة الطبيعة البشرية وصرح بأنها تجمع بين نزعات الغيرية الأصيلة وميول الأثرة السافرة ، واعتبر الإحسان المجرد عن الهوى نزعة طبيعية خالصة ، ومع أنه لم يحسن استخدام المبدأ النفعي الذي سلم به ، إلا أن بعض مؤرخيه قد اعتبروه مؤسس النفعية من بعض وجوهها^(١) .

دافيد هارتلي

وبين الكتابين السالفين نشر دافيد هارتلي *D. Hartley* بحثاً تحت عنوان : « مشاهدات على الإنسان » (١٧٤٩) هذب فيه نظرية تداعى المعانى ، وكان يوجب أن يسترشد السلوك

(١) . Cf. Plamenatz, op cit, ch. II.

الإنسانى بالكتاب المقدس لا بالنتائج التى تترتب على أفعال
الإنسان ، ولكنه سلم بمبدأ المنفعة ، وسبق بنتام فى إثارة البحث
فى حساب اللذات ، كما سبق مل إلى التفرقة بين أنواع اللذات
كثيفاً ، ومن هنا كانت قيمته فى تاريخ النفعية .
هؤلاء هم أظهر المفكرين الذين بشروا بالنفعية قبل بنتام ،
وإن ذهب بعض مؤرخيها خطأً إلى إن چون لوك J. Locke
كان بكتابه « بحث فى العقل البشرى » ١٦٩٠ مؤسس النفعية
الإنجليزية ، وليس أدل على خطأ هذا من أن لوك لم يؤمن بمبدأ
السعادة القصوى ، وإن كان لتجربتيته خطرهما الملحوظ فى تطور
النفعية^(١) .

مصادر مذهبه :

ومن مؤرخى « بنتام » من يرى انه بدأ حياته العقلية
بمجموعة قليلة من الأفكار ، أخذ أغلبها من « دافيد هيوم »
وبعضها من « هلقتيوس » + C. A. Helvétius و « بيكاريا »
Beccaria و « بريستلى » Priestley ، فقد زار بنتام الجامعة

(١) قارن فى هذا مادة Utilitarianism فى Encyclopedia of
Religion & Ethics مجلد ١٢ طبعة ١٩٢١ وكذلك : Albee, Hist. of
English Utilitarianism.

التي تخرج فيها « اكسفورد » ليصوت في انتخاباتها النيابية ،
فوجد في مكتبته على كُتب من كليته Queen's College نسخة
من كتيب وضعه في ذلك الوقت « بريستلي » تحت عنوان :
« مقال عن الحكومة » ، وفي هذا الكتيب وجد بنقاص العبارة
السحرية « أعظم قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس » .
ويسجل بنقاص هذا الحادث الخطير في حياته بقوله « إنه بهذا
الكتيب ، وبهذه العبارة التي تضمنها ، تحددت مبادئ في
الأخلاق — خاصةً وعامةً — من هذا الكتيب بل من تلك
الصفحة أخذت هذه العبارة لفظاً ومعنى ، وهي العبارة التي غزت
أنحاء العالم المتقدمين « هذا ما يقوله بنقاص ، ولكن مؤرخيه من
أمثال السير لسلي ستيفن L. Stephen وهاليفي Prof. Halévy
ومونتاج Dr. Montague متفقون على أن بنقاص وجد هذه
العبارة عند « بريستلي » ولكنها ليست من وضعه ، إن
واضعها الحقيقي هو « فرنسيس هاتشيسون » السالف الذكر^(١) .
بل إن بنقاص نفسه ليعترف في هذا بفضل داويد هيوم
+ ١٧٧٦ D. Hume فيصرح بأن قراءته لكتابه « بحث

cf. J. Plamenatz, The English Utilitarians (1949). (١)

p. 47 وقرن B. Russell في كتابه السالف الذكر ص ٨٠٢ .

في الطبيعة البشرية « نهته إلى ما لفكرة المنفعة في السلوك
الإنساني من خطر ، وأزالت عن عينيه غشاوة طالما حجبت عنها
هذه الحقيقة ، وكان فضله بعد هذا في التمسك بالفكرة وجعلها
أساس تفكيره وقوام مذهبه (١) .

هذا إلى أن بنتام قد راقه من « هوبز » نظرتة إلى طبيعة
الإنسان ، فقد صورها كما بدت في حالتها الفطرية الأولى قبل أن
تخضع لقانون ، وسار في مذهبه الواقعي من الإنسان الذي يعمل
بوحى من فطرته ، إلى الإنسان الذي يسير بمقتضى قانون ، إن
الإنسان عنده شرير بفطرته ، وليس خيراً بطبيعته كما ذهب
روسو + J. J. Rousseau ١٧٧٨ بعد ذلك ، وما كان لمشرع
متخصص في العقوبات — مثل بنتام — أن يعتقد أن الناس
بفطرتهم كرام أخيار ، فإن ميزة الأخلاق تقوم في قدرتها على أن
ترد إلى حظيرتها قوما ما كانوا ليرتدوا إليها بغير الأخلاق ،
والاعتقاد بهذا يستلزم أن تفترض مقدما بديهية تقرر فيها أن
الناس بطبيعتهم أنانيون — وهذا ما فعله بنتام ، فجاء مذهبه
واقعياً يعبر عن أخلاق السوق والدعاه !

Cf. R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy (١)

(1938), p. 53

وارتد بنتام كذلك إلى نيوتن + ١٧٢٧ J. Newton وكان شديد الإعجاب بآثاره العلمية ، كشف « نيوتن » قانون الجاذبية فاعتقد الكثيرون من معاصريه أنه ختم به علم المادة — علم الطبيعة — وتطلعوا إلى إقامة علم للإنسان ، واعتقد بنتام أن مبدأ المنفعة كفيلا بتحقيق هذا الأمل ، إن مبدأ المنفعة ومبدأ الجاذبية متماثلان ! إلى هؤلاء ترد أصول مذهب بنتام ، في تفكيرهم ووجدت نواته ، ولكن بنتام هو الذي تعهد نموها حتى استقامت مذهبا كاملا .

فضد على النفعية :

إذا كنا نتبع عناصر مذهبه إلى أصولها الأولى عند سابقيه ، فليس معنى هذا أننا نسلبه فضله على تدعيم المذهب ونشره ، إنه أول رائد حدد معالمه وأوضح صراحله ، ومع أنه استعار مبادئه من سابقيه ، فإن فضله بعد هذا غامر ، كانت مهمته أن يضع المناهج التي تحول المبادئ النظرية إلى خطط عملية ، يقول « لسلي ستيفن » إن بنتام كان يعتقد أن الفرق بين العلم الذي أراد أن يضعه ليحدد الطرق التي يقيس بها تطبيق المبادئ النفعية ، وبين العبارة العامة التي استعارها عن غيره وهي : « أكبر مقدار من

السعادة لأكبر عدد من الناس» كالتفرق بين العبارات التي ذهب فيها أصحابها إلى أن الكواكب السيارة تنجذب نحو الشمس ، وبين قانون الجاذبية الذي يقول إن الأجرام السماوية يجذب بعضها بعضها بنسبة أحجامها طردا ومربع المسافة بينها عكسا ؛ من هنا كانت مهمة بنتام أن يكتشف إلى أي حد وبأية طريقة يستطيع الإنسان أن يقيس الذات قياسا كيميا مضبوطا — بالإضافة إلى فضله في نقد النظم القائمة ومقترحاته بصدد إصلاحها — كان بنتام — بعلم الحساب الأخلاقي الذي سنتحدث عنه بعد — يريد أن يستكمل علم الإنسان على نحو ما استكمل « نيوتن » علم الطبيعة بقانون الجاذبية ! وقد أبان عن أصول مذهبه وقواعده في ثلاثة كتب : المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع — من جزين (١٧٨٩) والثاني — وإن كان قد نشر قبل الكتاب الأول بثلاثة عشر عاما — هو « نبذة عن الحكومة » حمل فيه على مقدمة « بلاكستون » Blackston للتعليقات ، والثالث هو علم الواجب وسنعود إلى الحديث عنه بعد قليل . وكان لنشر كتابه الأول قصة ، ذلك أنه كان في روسيا عام ١٧٨٦ حين أصدر « پاليه » Paley كتابه في مبادئ الفلسفة الخلقية السياسية ، وسنتحدث عنه عند ما نعرض للكلام

على النفعية اللاهوتية — فلاحظ أصدقاء بنقام وتلامذته أن
الكتاب يعبر عن كثير من الأفكار التي عاجلها بنقام من قبل ،
فأغروه بالعودة إلى إنجلترا ليتمكن لشهرته بين مواطنيه . وفي
عام ١٧٨٩ نشر بنقام « مدخله » الذي كان قد كتبه قبل ذلك
بتسعة أعوام^(١) — فكان أعظم ما كتب ، وفيه وضع المبادئ
التي توخى بها هداية سلوكه في مقبل أيامه . وكان قد أودع
أحد أتباعه مذكراتٍ فنشرها بعد وفاته بعامين تحت عنوان علم
الأخلاق أو الواجب (في جزئين) Deontology وفي هذه
الكتاب الثلاثة أودع خلاصة مذهبه .

ولكن « چون ستورت مل » يعتقد في بحث قصير كتبه
عن بنقام أن ناشر الكتاب الأخير « بورنج » J. Bowring قد
غير في أصول هذا الكتاب كثيرا^(٢) .

وإذا كانت النفعية قد ازدهرت في إنجلترا بفضل الشهرة

(١) An Introduction to the Principles of Morals and

Legislation انظر طبعة ١٩٤٨ وفيها الكتاب الثاني

Government وانظر مقدمة W. Harrison للطبعة .

(٢) عنوان المقال Essay on Bentham وقد نشر أول مرة في

« مجلة لندن ووستمنستر » ثم أعيد نشره في الجزء الأول من

Dissertations . and Discussions .

التي تهيأت له بين مواطنيه ، فقد تكفل تلامذته بنشرها في القارة الأوروبية والأمريكية حتى أثناء حياته ، وكان أكبر هؤلاء « ديمونت » Dumont أحد صريديه وأصفيائه ، واستدعى « ديمونت » إلى روسيا ليضع لها دستوراً يقوم على مبادئ « بنقام النفعية » ، وفي عام ١٨١٧ قام بهذه المهمة لوطنه « جنيف » وفي عام ١٨٢١ استدعى البرلمان البرتغالي بنقام ليضع للبرتغال دستوراً شاملاً ، وبعد عام أعلن بنقام للعالم استعدادة لوضع دستور لأي دولة تحتاج إلى تشريع ، وتكفلت هذه الشهرة الواسعة بإذاعة النفعية والتمكين لمبادئها في العالم المتمدين طولاً وعرضاً. (١)

ظان اللذة في مذهبه :

ويقوم هذا المذهب على أساس أن الفعل الخير هو الذي يحقق — أو يحتمل أن يحقق — أكبر مقدار من اللذة (أو السعادة) لأكثر عدد من الناس ، هذا هو مبدأ المنفعة ، وهذه هي غاية الحياة الخلقية التي ينبغي أن يطمح إلى تحقيقها الأفراد والجماعات الإنسانية معاً ، ومن ثم تكون أخلاقية الأفعال الإنسانية صر هونة بما يترتب عليها من منافع تحقق السعادة للناس ، وتصبح اللذة هي الخير الوحيد كما يصبح الألم الشر الوحيد في

(١) Plamenatz, ibid., p. 60 & 63

حياة الإنسان ، ويتحول علم الأخلاق إلى علم حساب لتقدير ما ينجم عن الأفعال من لذات وآلام .

أساس اللذة عند بنتام — ومن جرى مجراه من النفعيين —
فردى أنانى ، يقول في مطلع الجزء الثانى من مدخله السالف الذكر : إن الطبيعة قد وضعت الإنسان تحت سيطرة سيدين شديدين هما اللذة والألم ، إليهما وحدهما مرجع ما ينبغى أن يأتيه من أفعال ، وبهما يتحدد ما سيقدم عليه من تصرفات ، فهما مستوى الصواب والخطأ ، وبعرشهما ترتبط سلسلة العلة والمعلول ، يتحركان فى كل ما تقوم به من أفعال ، وما يطوف بخواطرنا من أفكار ، وكل جهد نبذله للتحرر من سيادتهما لا ينتهى بغير إثبات هذه السيادة وتوكيدها . وصفوة القول أن الإنسان قد يدعى القدرة على رفض سيادتهما ، ولكنه يبقى فى الواقع عبداً لها فى كل حال ؛ إن مبدأ المنفعة يعترف بهذه السيادة ويفترضها أساساً لهذا المذهب الذى يهدف إلى تحقيق السعادة عن طريق العقل والقانون .

ويعود بنتام إلى تفسير موقفه من اللذة فى كتابه السالف عن علم الواجب أو علم الأخلاق ، وفيه يصرح (ج ١ ص ١٧ - ٨) بأن الغاية فى مجال الحياة الخلقية هى السعادة : إن غاية كل كائن

ناطق أن يحقق لنفسه أعظم مقدار من السعادة ، فكل امرئ
أقرب إلى نفسه منه إلى غيره من البشر ، وليس في وسع أحد أن
يقدر له آلامه ولذاته ، فنفسه لا بد أن تكون بالضرورة أول
ما يعنيه ، ولا بد أن تكون مصلحته أول ما يشغل باله .

ومن أجل هذا يحذرنا بنقام من أن نتوقع من الآخرين أن
يقوموا بعمل غيري لا مصلحة لهم فيه : لا نحلم قط بأن الناس
سيحركون خنصر أصابعهم لخدمتك إلا إذا كانت منفعتهم
بقصر فهم هذا واضحة أمامهم ، إنهم لم يفعلوا ذلك قط ولن يقدموا
على فعله في مقبل أيامهم طالما كانت طبيعتهم البشرية مصوغة
من مادتها الراهنة ، ولكمهم يقبلون على خدمتك مختارين
متى كان في ذلك تحقيق لخدمة أنفسهم ، وما أكثر الفرص
التي يمكنهم فيها أن يخدموا أنفسهم من خلال خدمتهم لك —
(ج ٢ ص ١٣٣) ج.

إن بين مذهب بنقام الذي ومذهب الزهد والتنسك
تبايناً ملحوظاً — فيما يقول تلميذه ديمونت — فإن الزهدة
والنساك تفرغهم اللذات وتشير في نفوسهم الروع ، لأنهم يعتبرون
كل إشباع لرغبات الحس إحرامياً كريهاً ، فهم يقيمون الأخلاقية
على الحرمان ، والفضيلة على إنكار الذات ، أو بعبارة أخرى

تقوم الأخلاق على عكس ما يحقق المنفعة أو يجلب اللذة ؛ ومن ثمَّ يرضون عن كل ما يقلل متع الإنسان ويسلبه لذاته ، ويضيقون بكل ما يؤدي إلى منفعته أو يزيد من سعادته ، أما بنقام فلم يقنع بالدعوة للذة غايةً قصوى للحياة الإنسانية ، وإنما طالب بإشباع الرغبات وإرضائها — لا العمل على تقليلها تمكيناً للسعادة كما ذهب أبيقور اللذي من قبل .

وإذا كان هذا هو مكان اللذة من أفعالنا — حتى ما بدا منها غيريا — فلماذا لا يعترف الإنسان بسلطانها على نفسه ؟ يقول بنقام إن أكبر ما يعوق اعتراف الإنسان بسيادة اللذة والألم وهيمتهما على سلوكه ، هو تأثره بالعبارات الخلقية التي اخترعها فيلسوف الأخلاق للتعبير عن أفكاره المتعسفة ، : « إن نعمة حديثة هي نعمة معلم الأحداث أو الحاكم ، فهو قوى وحكيم وعارف وفاضل ، أما قراؤه فهم ضعاف وحمقى وجهلة وأراذل ، وصوته هو صوت القوى يستمد قوته من سمو حكمة » « وطلسم الجبروت والكسل والجهل قائم في كلمة واحدة ، كلمة خداعة ذات سيادة ، من الضروري أن نكشف عنها القناع في هذه الصفحات ، إنها كلمة « ينبغي » — « ينبغي » أو « لا ينبغي » وفقاً لظروف قولها ، عندما نقول « ينبغي أن تفعل كذا » أو « ينبغي ألا تقدم على

فعل كذا» ، ألا تكون قد فصلت في كل مسألة في الأخلاق
فصلاً حاسماً ؟ إذا كان استخدام هذا اللفظ مسالماً به من كل
وجه ، لكان ينبغي أن تختفي كلمة « ينبغي » من قاموس الأخلاق
(ح ١ ص ٣١ — ٢) .

وبمثل هذا يهاجم بنجام غير هذا من مصطلحات الأخلاق
التي نفرت الناس من الاعتراف بسيطرة اللذة والألم عليهم ،
وأثرهما في تشكيل السلوك الإنساني ، فيحمل على لفظ « الإلزام »
obligation الذي اشتق من اللفظ اللاتيني obligo الذي يفيد
التقييد ؛ من سلطة المتكلم المتمجرف نبتت هذه الكلمة ،
وتجمعت حولها سحابة من ظلمة الغموض والإبهام ، فوضعت
المجلدات الكثيرة لتبديدها . « وفي الحق إن من العبث أن
نتحدث عن الواجبات ، إن اللفظ نفسه يحمل معنى كريها
منقراً ، وبالغاً ما بلغ حديثنا عنه فلن يصبح قاعدة للسلوك ، إن
الإنسان أو الفيلسوف الأخلاقي يستكين إلى مقعد صريح يطمئن
إليه ، ثم يأخذ في نثر آراء قاطعة جازمة في كبرياء حول الواجب
والواجبات ، فلماذا لا يعمل بما يقول ؟ لأن كل إنسان يفكر في
مصالحه ، إنه شطر من صميم طبيعته أن يفكر في مصالحه ،
والأخلاقي متى أوتى الرشاد وجد من مصلحته أن يبدأ برعاية

مصالحه^(١) ! (ج ١ ص ٩ - ١٠) .

وهكذا يقرر بنتام أن اللذة تحتمل مكان الصدارة في حياتنا الأخلاقية ، وتوجه مع الألم كل تصرفاتنا ، وأن تأثير الإنسان بالعبارة الأخلاقية الخلابه هو الذي يحول دون اعترافه بأثرهما الغلاب في سلوكه ، وإلى تصوير اللذة باعتبارها الباعث على السلوك الإنساني ذهب غيره من النفعيين التجريبيين من أمثال جيمس مل + ١٨٣٦ وچون ستورت مل + ١٨٧٣ .

— أنكر بنتام — ومن ذهب مذهبه من النفعيين — كلمة « ينبغي » باعتبارها ذات سلطة على ميول الناس الطبيعية ، ذلك أن فلسفة الأخلاق وظيفتها وضع قواعد لهداية أفعالنا وإحراز أعظم إشباع ممكن لدوافعنا الفطرية ، ومن الممكن أن تتفق لذة المجموع مع لذة الفرد بإدخال الجزءات الدقيقة ؛ بهذا أقام بنتام مذهبه الأخلاقي في اللذة على أساس مذهب اللذة السيكولوجي ولم يجد في هذا أقل تناقض^(٢) ، وبهذا انتفى التعارض بين ما ينبغي أن يكون وبين ما هو كائن ، إن فيلسوف الأخلاق

(١) ترجمنا النصوص السالفة كلها أو لخصناها عن كتاب :

J. Martineau, Types of Ethical Theory, Vol. II, p. 305 - 308
(طبعة ثالثة) وذكرنا في صلب كلامنا الصفحات والجزء الذي رجع إليه
هذا المؤلف .

(٢) Mackenzie, p. 168 - 69 note

لا يقول : ينبغي على الإنسان أن يفعل كذا ، بل يقول : إن من طبيعة الإنسان أن يفعل كذا ، وإذا كان لهذا الإنسان نفع من وراء إقدامه على السرقة ، كان غير مستؤل عن ذلك ، إن المستؤل عنه هو الإخصائي في عقاب المجرمين ، هو المشرع الجنائي الذي يسيء تقدير العقوبات ، أو يكافيء الشرطي النزيه بأقل مما يستحق ، أما المجرم فإن مرد شره إلى خطأ ينبغي أن يبرئه منه الأخلاقيون ، والسكير لا يُلامُّ على إفراطه في السكر إلا لأنه يتتبع سكره بثمان باهظ ، وليس الزاهد الذي يقرط في حق جسمه بأقل جناية ممن يضر نفسه ويؤذي غيره ، ذلك أن الشر هو الشر في نظر الأخلاق . وفي هذا كله سائر بنتام نزعتيه الحسية التي أنكر فيها معيارية الأخلاق واعتبرها علما وضعيا .

علم حساب اللذات ^(١) Hedonistic Calculus :

كان بنتام يريد أن تتوافر في علم الأخلاق الشروط التي لا يستقيم بدونها العلم بوجه عام ، وأظهر شروط الموضوعات التي يتناولها البحث العلمي خضوعها للقياس ، وإذا كانت اللذة عنده

(١) قارن Sidgwick, ibid., p. 240-41 وكذلك Mackenzie,

. ibid., p. 170

غاية الحياة الخلقية والباعث الوحيد على إتيان الأفعال الخيرة فكيف نخضعها للبحث العلمي؟ أى كيف نخضعها للقياس، وأى المقاييس يلائم طبيعتها؟ لا يكفي أن تكون الأخلاق بحثاً يهدف إلى الإكثار من اللذة والإقلال من الألم في حياة الإنسان ما أمكن ذلك، وهل يكفي علماء الطبيعة بأن يقولوا إن ظواهر الطبيعة منظمة مضطربة الوقوع؟ ومن الخطأ أن يقال إن الإحساسات لا تخضع للقياس، فإن بنقاهم لا يهتم بكيفية اللذات والآلام، ولا يعنيه كل ما يجرى في الضمير، إنما يعنيه الفعل الذى تبدو فيه العلاقات التى يصنع بها الناس أفعالهم، وقد أخضع علماء الطبيعة الظواهر الطبيعية فى كل صورها لمقاييسهم فكشفوا بهذا عن كنوز ثمينة من الحقائق، فليحتذ فلاسفة الأخلاق مثالمهم وليحاولوا إخضاع الموضوعات الأخلاقية لمقاييس تسلم إلى الدقة والضبط الذى تمتاز به الدراسات العلمية.

من هنا اهتم بنقاهم بوضع علم حساب لقياس اللذات وتقديرها ومعرفة مدى ما يحققه الفعل الإنسانى منها، فأصبح هذا الحساب عنده معياراً للفاضلة بين الأفعال الإنسانية والفرقة بين خيريتها وشريتها؛ ولكن اللذات منها المتجانس ومنها المتنافر، ولكل منهما مقاييسه:

فأما اللذات والآلام المتجانسة فهي التي يمكن أن يقارن بعضها ببعض لأنها من طبيعة واحدة ، وقد وضع بنقام لقياس هذا الصنف من اللذات سبعة مستويات صنفها بعض مؤرخيها إلى أربع مجموعات هي :

١ - الشدة Intensity والديمومة duration .

٢ - التيقن من تحقق اللذة certainty ومدى احتمال

تحققها propinquity or remoteness ، فالفعل الذي يحقق الآن لذة يفضل فعلاً آخر يحققها فيما بعد .

٣ - الخصوصية أى ما يحتمل أن يتولد عنها من لذات ،

ثم الصفاء ، أى تجردها من الألم .

٤ - الشمول (أو السعة) extent ويراد به مدى امتدادها

إلى عدد الذين يتمتعون بها ، ولفكرة الشمول عنده خطرهما

الملحوظ في تكييف مذهبه ، ولهذا نكتفى الآن بالإشارة المقتضبة

إليها مرجئين تفصيل الحديث عنها إلى حينه .

بهذا الحساب الذى أسلفناه يتحدد الصفات الذاتية للذات

المتجانسة ، وتتحقق غايتنا في تحويل اللذات إلى كميات تُدَسَّرُ

المفاضلة بينها .

ولكن من اللذات ما كان متنافراً غير متجانس إذ ليس

من اليسير أن نقارن بين لذة القراءة ولذة الحب ولذة الرياضة ،
وغير هذا من لذات لا يسهل تصنيفها إلا على نحو ما يصنف علماء
النبات صنوف النباتات ، وإذا كان علماء الطبيعة يلجأون — إذا
لم يتيسر لهم قياس ظاهرة قياساً مباشراً — إلى طريقة غير مباشرة
لقياسها ، فكذلك ينبغي أن يكون حال فلاسفة الأخلاق مع
اللذات المتنافرة التي لا يكون بينها تجانس ، وأصدق مقياس
لقياسها هو المال ، نُقدر كل لذة بمبلغ تساويه ، ونقارن بين
أثمانها فتسهل المقاضلة بينها ، هذا هو المقياس الذي تحتمله طبيعة
هذا الصنف من اللذات ، وكما أنشأ « ليبنتز » Leibnitz
+ ١٧١٦ حساباً للأفكار الإنسانية أنشأ بنقاه حساباً مالياً
للأخلاق .

ولكن تقدير اللذات يستوجب — بالإضافة إلى صفاتها
الذاتية أو تقويمها مالياً — تقدير نتائجها الاجتماعية ، كالخوف
الذي يصيب أفراد الجماعة بسبب الجريمة ، والمثل السيء الذي
يفشو بين الناس ، والاضطراب الاجتماعي الذي ينجم عنه ،
والعقاب الذي يحيق بالمجرم فيسبب له ألماً ويحمله على احترام
القوانين التي توضع لمصلحة الجماعة ... هذه وغيرها مسائل ينبغي
أن تُلاحظ ابتغاء تحقيق المنفعة للمجموع .

بهذا أنشأ بنقام علم الحساب الأخلاقي الذي يمكن الإنسان من تقدير لذاته ، ويُيسر له أن يحسن اختيار الأفعال التي يأتيها ، ومن هنا تحقق عامل الاختيار الإرادي في سلوك الإنسان وبهذا تحققت الأخلاقية بمعناها التقليدي المؤلف .

مشكلة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع :

سلب بنقام علم الأخلاق طابعه المعياري الحقيقي يوم ألغى كلمة « ينبغي » من مفردات الأخلاق ، ثم أقام مذهبه الأخلاقي في مطالبة الإنسان بأن يعمل على تحقيق منفعة المجموع على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي ، الذي يقرر أن الإنسان ينشد بطبيعة لذته في كل تصرف يأتيه ، فكيف أمكن التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع ؟

سنرى عند الحديث عن مكان البواعث والجزئات في مذهب بنقام ، أنه رد الجزئات إلى التدبير العقلي وجعل للبواعث العقلية السيادة في مذهبه ، وتمشياً مع هذا الاتجاه رأى — عند البحث في بواعث الفعل الغيري — ألا يقنع بردها إلى الأريحية أو الرغبة في صنع الجميل للآخرين ، بل يرجعها كذلك إلى الرغبة في إحراز السمعة الطيبة والأمل في كسب الأصدقاء وامتثال أوامر

الدين ، ويعرض لتعليل إشارنا للصالح العام على مصلحتنا الشخصية فيقول مع هوبز ولوك + ١٧٠٤ J. Locke إن الأنانية في الأصل هي الباعث الوحيد الذي يغري الإنسان بالإقدام على أفعاله أو الإحجام عن إتيانها ، ولكن التروى والتبصر قد علمه أن مصلحته تقتضى أن « يظهر » أمام الناس بمظهر الذى لا يحفل بمصلحته الشخصية ولا يقيم لها وزنا ، ولكن مجرد اليتظاهر قد ينكشف للناس فيبدو صاحبه وكأنه محتمل ! من هنا خطر له أن من مصلحته أن يكون بالفعل غيرياً فى تصرفاته ، فيتمسك بالخلق الذى كان فى أول الأمر يتظاهر به ، وتفسير الغيرية altruism على هذا النحو يذكركنا بنظريات ماندفيل Mandeville وهلثيوس ومن إليهما .

وبهذا الاستدلال العقلى المعقد توصل بنتام إلى نتيجته التى فسر بها معنى الغيرية ، وقرر فيها أن المصلحة الذاتية تتطلب من صاحبها أن ينشد تحقيق مصلحة المجموع فى غير أثرة ، وأن هذا هو خير طريق يسلكه إلى تحقيق مصلحته الشخصية^(١) .

ويبدو نزوع بنتام إلى العمل لصالح المجموع فى وضعه « الشمول » فى حسابه الأخلاقى بين الموازين التى تمكن من

(١) W. Wundt, ibid., Vol. II. p. 146

اختيار الفعل الخير ، فهو يقرر أن شعور الإنسان باللذة يزداد حين تتجاوزه إلى غيره من الناس .

وبهذا الشمول أدخل بنتمام الغيرية في تعريف الأنانية ! وجعل مذهبه يوجب إتيان الأفعال التي تشبع ميول مجموعة من الناس ، لا التي تحقق مصلحة ذاتية ما ، ومتى استبعدنا عواطف الغيرة والتنافس وغيره من نفوس الناس ، نمت سعادة الإنسان عند شعوره بأن الناس يشاركونه لذته ، معنى هذا أن في الناس استعداداً يدفعهم للتعاطف ، ويحمل كلا منهم على أن يشارك غيره وجداناته ، من هنا كانت رغبة الإنسان في أن يشارك غيره لذاته طمعاً في ازدياد شعوره باللذة ، ويتقضى هذا التعاطف أن يعمل الإنسان على محو آلام غيره وكأنها آلامه ؛ وهكذا افترض بنتمام أن الإنسان اجتماعي بطبيعته ، ينطوي على حب وإنسانية ، وهذا هو الذي يفسر لنا ضيق الإنسان بالوحدة أو العزلة ، وميله إلى تحقيق الصالح العام ونحو هذا من ظواهر .

لم يجد بنتمام مشقة في التوفيق بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، ذلك لأنه وحد بينهما وأزال احتمال تعارضهما في بعض المناسبات ، وكان متأثراً في هذا التوحيد بينهما برجال الاقتصاد الذين يعتقدون في توازن السوق الحرة ، فالتاجر يفيد من بيع

الطيب من منتجاته ، إذ يحتفظ بعملائه من ناحية ، ويفيد من
ازدياد عددهم من ناحية أخرى ، وعملاؤه يفيدون بدورهم من
ازدهار تجارته وتوسعها ، لأن هذا يمكنه من تقليل مصروفاته
وتخفيض أسعاره ، والحرص على جودة بضائعه ، من هنا اتفقت
المصلحتان ؛ أثر في بنقاص قانون العرض والطلب وغيره من
القوانين التي يتحدث عنها الاقتصاديون من أمثال آدم سميث
+ ١٧٩٠ ممن اهتموا بأفعال الفرد أكثر من اهتمامهم بالتعاون
بين الأفراد .

بل إن فكرة الشمول (أو السعة) في حساب بنقاص متأثرة
من غير شك بفكرة المشاركة الوجدانية Sympathy عند
آدم سميث ، إن القول بانتشار المنافع من طبيعة القول بانتشار
الوجدانات ، والأصل في المنفعة أنها نتيجة تنشأ عن حادث
وتكون نافعة - كالمال . ولكن الشمول البنقاصي قد رد
النتيجة إلى عدد المنتفعين ؛ بهذا لم تعد المنفعة نتيجة تنشأ عن
علة ، بل أضحت إرضاء لميل ينتشر بالعدوى الوجدانية ، ومن
هنا يصبح من واجب كل إنسان أن يسعى لتحقيق منفعة
الجموع ، وبالرجوع إلى المثل الذي ساقه بنقاص للتدليل على
وحدة منفعة التاجر ومنفعة عملائه ، قد نتهى إلى تضيق عمل

الحكومة - بل إلى إلغائها ! إذ ما حاجتنا إلى الحكومة بعد
أن تتفق مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ؟ ستسود حياة
الأفراد ومجتمعهم محبةً وتعاطف ، ومن ثم تنتهي ضرورة قيام
الحكومة^(١) ؟

هكذا وفق بنتام بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ،
ومشكلة التوفيق بين المصلحتين قد حيرت النفعيين ؛ ورطوا
أنفسهم حين ربطوا بين مصلحة المجموع ومصلحة الفرد ،
وزادوا ورطتهم حين أقاموا نفعيتهم الأخلاقية على أساس من
مذهب اللذة السيكولوجي ، وسنعود إلى هذه المشكلة في تعقيبنا
على بنتام ثم في عرضنا لمذهب مل وفي مناقشتنا لهافيتيه .

أساس الأخلاقية في مذهب :

كانت العلاقة بين أخلاقية الفعل الإرادي والبواعث التي
تؤدي إليه ، أو النتائج التي تنجم عنه ، من أعقد المشاكل التي
ميزت النفعيين والتجريديين عامة من الحدسيين والعقليين من

(١) حتى مع اقتران هذا الأمل تظل حاجتنا إلى وجود الحكومة
قائمة ، لأن وظيفة الحكومة لا تقتصر على حفظ الأمن وترقية مستوى
المجموع في داخل البلاد ، بل تتجاوز هذا إلى صد العدوان الخارجي
كما نعرف .

ناحية أخرى^(١). وفي تصور بنتام لأخلاقية الفعل تتمثل النزعة التجريبية في فهم الأخلاقية ، إذ استخف بالبواعث بمقدار اهتمامه بالنتائج والآثار ، فهو يرى أن الباعث هو الرغبة في إشباع اللذة أو تحاشي الألم ، أما المقصد (عنده) فيراد به النتائج التي يتوقع الإنسان أن تنشأ عن إتيان الفعل^(٢). ثم يعقب بنتام فيقرر بأن الباعث في ذاته لا يكون خيراً ولا شراً ، لأن الباعث الواحد قد يفضي إلى نتائج طيبة وقد ينتهي بنتائج سيئة ، إن الفيلسوف الأخلاقي كالمشرع من حيث اهتمامه بخيرية النتائج وشريتها ؛ لا تضاف اخيرية ولا الشرية للبواعث في ذاتها ، وإن كانت توحى بنوع النتائج المتوقعة ، وإذا كان العقليون يرون أن النية resolution هي التي تحدد خيرية الفعل أو شريته ، ولا عبرة بعد هذا بنتائجه وآثاره ، فإن بنتام — والنفعيين من ورائه — يقيمون أخلاقية الفعل على ما يترتب عليه من لذة أو ألم ، من منفعة أو ضرر ؛ أما البواعث فإنها لا تغير من طبيعة

(١) توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق

ص ٤٥ وما بعدها .

(٢) يكثر بنتام من التمييز بين المصطلحات المتشابهة من باعث motive

ومقصد intention وميل disposition ونزوع tendency وغير ذلك حسبنا ما ذكرنا في صلب الكلام .

الأفعال كثيراً ولا قليلاً ، وتمشياً مع هذا المنطق رفض النفعيون ما يقوله خصومهم من أن الخير يحمل في باطنه جزاءه ، وينطوي في طبيعته على مبرراته ، فأقر بنتام — على عكس هذا — أن الخيرية أو الشرية محتاجة إلى جزاء Sanction . إن الجزاء الطيب يفرى بالفعل الفاضل ، والجزاء السيء يدفع عن ارتكاب الشر ؛ وردّ بنتام هذه الجزاءات إلى أربع^(١) : جزاءات بدنية وسياسية (قانونية) واجتماعية عرفية ودينية ، فترتكب الشر — الذي يسبب للآخرين الأذى — ينال جزاءه من مقاعب الجسم أو آلام النفس ، ويحقيق به عقاب القانون ، واحتقار المجتمع وعذاب جهنم ، وعلى عكسه يكون حظ الخير الذي يحقق لنفسه وللآخرين نفعاً^(٢) .

هذا موقف يسائر تجريبية بنتام واهتمامه بالتشريع ، فإن الفيلسوف التجريبي لا يروقه تعليق فلسفته على النوايا والبواعث وما يدخل في بابها ، والمشرع لا يطالب القضاة بالكشف عما

(١) قائمة الجزاءات وعددها يختلف باختلاف كتبه الأخلاقية الثلاثة السالفة الذكر ، ومرجع التصنيف المذكور في صلب الكلام إلى مدخله .
(٢) The Johnston, Intr. to Ethics, p. 146 ff. وقارن :
L. Stephen English Utilitarians, Vol. I., p. 249-63 ثم ارجع إلى بنتام نفسه في كتابه « المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع » طبعة ١٩٤٨ في الفصلين الثالث والعاشر عن الجزاءات والبواعث .

تكنه الضمائر وتحقيه النفوس ، فحسبه نتائج الفعل وآثاره شاهداً على سلامة الفعل أو شذوذه ؛ ومع هذا أثار موقف بنتام — والنفعيين عامة — نائرة النقد ، فلنعقب على مذهبه (١) :

تقرير ومناقشة :

كان بنتام معبراً عن روح عصره وممثلاً للتجريبية التي سادت تفكيره — كما أشرنا من قبل ، وقد تكفل بنفوذه وشعبيته من نشر النفعية ومدى نفوذها إلى شتى مجالات التفكير في عصره ، بهذا هجرت الفلسفة برجها العاجي واتصلت بالحياة اليومية وسخرت جهودها لحل مشاكلها .

وكان « توماس ريد » قد شن حملته على « هيوم » وحطم قوائم التجريبية في عصره ، ولكن التجريبية قد أخذت تسترد نشاطها على يد بنتام بعد بضع سنين ، وأخلص بنتام لنزعته الحسية وأخضع تفكيره لمنطقها ، وبدا هذا أوضح ما يكون في مذهبه النفعي ، حشد لتأييده ثروة من التجارب والخبرات ، وأخضع دراساته لمنهجه الاستقرائي المحض ، وفيه يتمثل التباين بين تجريبية النفعيين وحداسية معاصريهم من أتباع المدرسة الاسكتلندية ،

(١) قارن بوجه عام R. Le Senne, Traité de Morale Generale

طبعة ١٩٤٧ ص ٢١٦ — ٣١ .

— على نحو ما سنعرف عند مناقشة النفعية — وبهذه التجربة يومية
ارتفعت الأخلاق — لأول مرة — على يد بنتام إلى مصاف
العلوم الطبيعية الدقيقة ، وكان في الحساب الذي ما يشهد بهذا
التطور الجديد^(١) .

بهذا تحققت النزعة الواقعية في الأخلاق ، وأصبحت
الأخلاق لا تهدف إلى خلق أولياء وقديسين ، بل ترمى إلى
توجيه النشاط الإنساني إلى إسعاد المجتمع على قدر الإمكان ،
وليس حساب الذات إلا محاولة لتقدير جهود الإنسان ، وتقويم
مدى نجاحها في تحقيق الذات أو تفادي الآلام ، تقويما رياضيا
يمتاز بالدقة والضببط .

ليست مهمة الفلسفة الخلقية أن نضع مثلاً عليا يسير بمقتضاها
السلوك الإنساني ، وإنما تقوم مهمتها في دراسة المجتمع دراسة
علمية تُصطبغ فيها مناهج المشاهدة والتجربة ، فإن المجتمع قد
وُجد قبل أن نشرع في إصلاحه وإخضاعه لهذى الأخلاق ،
وقيام المجتمع يتضمن شروط وجوده ، فحسب الإنسان أن يلاحظه
كما هو في الواقع ، وأن يستخلص من ملاحظاته قوانين النشاط
الإنساني ؛ إن للمجتمع طبيعته ، وبهذا الوضع يقوّم أن تنشأ فيه

قوانين الأخلاق ، وما من قوة تستطيع أن تمنع وجودها ، أراد
بنتقام بهذا أن يكون « نيوتن » الأخلاق .

[وخير ما في هذه الواقعة أن كرامة الفرد فيها مصونة ، إنها
لا تنتهي بالفرد إلى أن ينفى في المجتمع ويذوب في مطالبه ،
ويتقبل صاغراً قوانين الأخلاق التي تفرض عليه من سلطة
أخرى ، إن صالح الفرد ليعلو على صالح الجماعة ، بل إن مصلحة
المجموع نفسها تقوم على بواعث فردية ، وتستند إلى دوافع ذاتية ،
ومنطق المذهب لا يسيغ أن يضحى الفرد في سبيل المجموع دون
ثمن يتقاضاه ، إن الإنسان وحده هو الوصي على نفسه ، القيم على
لذته ، المنوط بحراسة سعادته ، وهذا يؤكّد استقلال الشعور
الفردى ، ويصون للذات طابعها الاستقلالى ، وإن لم ينه هذا
الاستقلال إلى استسلام الفرد لنزواته وأهوائه وإلا استحال قيام
علم الأخلاق .]

بهذا امتاز مذهب بنتقام عن مذهب هوبز ، فقد سلب
الأخير الفرد حريته واستقلال ذاته ، لأن مرجع الإلزام الخلقى
عنده إلى الدولة أو إلى حاكمها السياسى ، وعلى الفرد أن يستجيب
لهذه السلطة راضياً أو كارهاً ؛ بل حاول بنتقام أن يسط من
أنانية هوبز حتى تستوعب مبدأ الغيرية ، وتشمل فكرة

الإحسان للغير ، وإن كانت لنا على هذه المحاولة ملاحظة تأتي
بعد قليل .

إذن فقد كان له فضله الملحوظ في تثبيت التجريبية التي
كانت تعاني من ضربات خصومها في عصره ، ولكن إخلاصه
لمذهبه الحسي وغلوّه في نزعة الواقعية قد جره إلى مهاوٍ لم يكن
في وسعه أن يتفادى الوقوع فيها ، إذ انتهى إلى إخضاع الأخلاق
لمناهج الاستقراء وحدها ، فأنكر على الأخلاقيين أن يتجاوزوا
البحث فيما هو كائن إلى دراسة ما ينبغي أن يكون ، وأن يتخطوا

نهر

النظر في الواقع الأليم إلى البحث في المثل الأعلى للسلوك الإنساني ؛
كان هذا هو موقف « بنتام » في إنجلترا إبان الثلث الأخير من
القرن الماضي ، ولم ينقض ذلك القرن حتى كانت الوضعية الفرنسية
قد ثبتت هذا الاتجاه ومكنت له ، هذا ما نراه عند أتباع المدرسة
الاجتماعية الفرنسية الذين غيروا بجهودهم المشكلة الأخلاقية التقليدية
مجالا ومنهجاً^(١) ، وكانوا في هذا أوضح من بنتام وأقوى ، وما يقال
عنهم ينسحب على بنتام ويقال على جميع الحسيين في موقفهم من
الأخلاق ، ما من شك في أن فلسفة الأخلاق لا تستغنى قط عن
دراسة الظواهر الخلقية كما هي في الواقع ، ولمناهج الاستقراء في

عبر
Cassan

٤

(١) أكبر ممثلها دور كايم + ١٩١٧ وليفى برول + ١٩٣٩ .

هذا الصدد قيمتها الممتازة ، إن هذه الدراسة التجريبية تزودنا
بثروة من المعلومات لا يستقيم بغيرها فهمنا للأخلاق ، إذ كثيرا
ما نعرف عن طريقها السبب في نفور بعض الجماعات من سلوك
معين ، أو العلة في مرضاتهم عن سلوك آخر ، ولكن فلسفة
الأخلاق لا تقنع بهذه الدراسة التجريبية ، ولا تستقيم بغير التطلع
إلى مثل إنساني أعلى يسير بمقتضاه سلوك الإنسان ، فمن الضلال
أن تنتهي بنا دراستنا للواقع — كما انتهت بنتام — إلى مهاجمة
الالتزامات والواجبات التي ينبغي أن يقوم بها الإنسان ، أو
الاستخفاف بالمثل العليا التي تعبر عن مطامح الإنسان بما هو إنسان .
ولكن كيف السبيل إلى هذا مع اعتناق بنتام للمذهب
الحسي ؟ إن إخلاصه لهذا المذهب قد اقتضاه الاستسلام للتجربة
حتى استعبدته التجربة وافتقد القدرة على التحرر من استبدادها
واستخدامها لصالح أبحاثه ، هذه مصرة الحسية عند جميع أتباعها ،
تصرفهم عن مشاكل الفلسفة الرئيسية في مجالها الميتافيزيقي
والإستمولوجي ، إلى الانغماس في زحمة الحياة العملية حتى يفنوا
في ضجيجها !

ويبدو نقص مذهبه الحسي في تهافت حسابه الذي الذي
أراد أن يُقَوِّم به اللذات والآلام ، إن إجراء هذا التقويم يقتضي
أن تكون اللذة مشعورا بها أو حاضرة في الذهن ، ولكن قيام

الإنسان بتطبيق الموازين التي تضمنها الحساب اللذي السالف
الذكر يفقده الشعور بها ، أو يضعف إحساسه بوقعها ، ومن ثم
لا يكون القياس دقيقاً ؛ بل إن القيم الذاتية للذات لا يمكن أن
تخضع للقياس الرياضي ، إذ كيف يتسنى لنا أن نحول شدة اللذة
وعمقها أو صفاءها إلى أرقام دقيقة ؟ ثم إن مقارنة لذة بأخرى من
نوعها وطبيعتها أمر عسير ، وأشد منه عسراً أن تكون الموازنة بين
لذتين من طبيعتين مختلفتين ، كأن نوازن بين لذة حسية وأخرى
عقلية أو فنية .

وتحويل قيم اللذات المتنافرة إلى مال ليس بالأمر الهين
اليسير ، إذ كيف يقيس لنا أن نحول لذة الإحسان إلى فقير ،
أو العطف على مريض ، إلى قيمة نقدية دقيقة ؟ إن تحويل
الكيفيات إلى كميات ممكن في الظواهر الطبيعية ، ولكنه
مستحيل أو يكاد يكون ضابطه مستحيلاً في المشاعر والوجدانات ،
من هنا فشلت محاولته — كما فشلت محاولات سبينوزا + ١٦٧٧
وليبنتز + ١٧١٦ في رد الأخلاق إلى دقة الرياضة ، إن ظواهر
الأخلاق تختلف عن النسق الرياضي من حيث اتصالها بالإنسان
في دنيا الواقع ، وعن الظواهر الطبيعية من حيث تغير مجراها
بتدخل الإرادة البشرية .

من هنا أنكر تكيم اللذات الكثيرون من فلاسفة الأخلاق

— من أمثال جريرين + ١٨٨٢ وسدجويك + ١٩٠٠ وبراډلى
+ ١٩٢٤ ومكترى + ١٩٣٥^(١) وغيرهم من نقاد بنتام ، وإن
وجد التكيم من يدافع عنه بعد بنتام — مثل راشډال^(٢)
+ ١٩٢٤ .

وقد فطن أرسطو قديما إلى ما فات بنتام حديثا ، من أن
الذات تختلف كيفا إلى جانب تفاوتها كما ، وهو رأى يتفق وفهم
الناس لطبيعة الذات ، إذ قرر أرسطو في دراساته السيكلوجية
أن الأفعال الإنسانية التي تختلف نوعا لا يمكن إلا أن تقتزن بلذات
تختلف كيفا ، فعمل القوى العقلية يخالف عمل الحواس في كيفه ،
بل تختلف أنواع كل منهما عن أنواع الأخرى ، ومن ثم تختلف
الذات التي تنشأ عنها ، فالإنسان يتوخى التعمق في فهم مسألة
متى كان في التعمق لذة عقلية ، ولو تساوت الذات كيفا لكانت
كلها خليفة بأن تزيد من وجوه النشاط الإنساني بغير تمييز ،
ولكن التجربة تشهد ببطلان ذلك ، فإن عمل قوة من قوى
النفس يعوقه شعور الإنسان بلذة قوة أخرى ، فعاشق الحكيم

(١) T.H. Green في كتابه Prolegomena to Ethics و H.

Sidgwick في كتابه Methods of Ethics و F.H. Bradley في كتابه
Ethical Studies و J.S. Mackenzie في كتابه Manual of Ethics

(٢) H. Rashdall في كتابه Theory of Good and Eirl

(2 vols.) انظر ف ١ — ك ٢ من الجزء الثاني عن حساب الذات .

لا يستطيع أن ينصت إلى مناقشة أثناء استماعه إلى لاعب ماهر على الكمان ، طالما كانت لذته من اللعب على الكمان أقوى من لذته من المناقشة ، أى أن لذة الكمان تعوق عمل العقل^(١) .

وإلى التفرقة بين اللذات كمًّا وكيِّفًا ذهب جون ستورت مل ، أشهر دعاة النفعية الحديثة — كما سنعرف في الفصل التالي .

أما محاولة التوفيق بين منفعة المجموع ومنفعة الفرد فقد رد فيها الغيرية إلى الأثرة ، فشابه في هذا هوبز وهلقتيوس وغيرها من أصحاب اللذة الفردية ، وما أحرانا أن نستعيد ما قاله أوجست كونت + ١٨٥٧ A. Comte في حملته على هلقتيوس من أن القاعدة التي تقول :

« إن عمل الفرد من أجل غيره خير طريقة يحقق بها مصلحته » قاعدة مشثومة ، ومن الضلال أن يقال للناس : اصغوا إلى صوت أنايتكم فإن هذا كفيل بأن يجعلكم غيريين تلتمسون مصلحة الآخرين ، وتنشدون سعادة المجموع ، كأنما أراد أتباع هذه الفكرة أن يفضحوا الناس بالابتعاد عن اتباع الفضيلة حتى يكونوا فضلاء !

الواقع أن الطبيعة البشرية تجمع بين نزعات الأثرة والإيثار ،

ومن الخطأ ردها إلى الأنانية الموغلة وحدها أو الغيرية الطاغية وحدها ، وعن النزاع بين هاتين النزعتين ينشأ الموقف الخلقى ؛ وتبدو آثار الغيرية الأصيلة في فطرة البشر جلية في السلوك الذى يقوم على مشاركة الإنسان لغيره وجدانيا ، وعطفه على المحتاج وإشفاقه على المريض ... من غير أن يريد من وراء هذا جزاء ولا شكورا ، وإن كان بين علماء النفس من يرد هذا التعاطف إلى أن الإنسان يتصور نفسه في الوضع المحزن الذى يستدعى إشفاقه ويستثير عطفه !

ولكن بنتام ينظر إلى هذا التعاطف الوجدانى من خلال الأثرة فلا يعنيه منه إلا أنه يزيد شعور الإنسان بلذته — على النحو الذى أشرنا إليه من قبل — ولكن الواقع أن الطبيعة البشرية أرحب من أن تكون مجرد نزوع أنانى موغل ، إن حب الذات فيها يقترن بالنزوع الغيرى والتشارك الوجدانى ، والنزاع بينهما هو الذى يحدد لنا الأخلاقية في سلوك الإنسان .

ثم ما هذا الشمول الذى أدخل به « بنتام » الغيرية في تعريف الأنانية ؟ لقد وقع بنتام في خطأ سيكولوجى حين اعتبر الشمول — أى امتداد اللذة للآخرين — من بين المقاييس التى تقوم بها الذات تقويما كليا ، أى أن شعور الإنسان باللذة يزداد بمقدار عدد من تصيبهم من ناس ، ولكن هذا غير صحيح في كل

الحالات ، فقد يُسعد الإنسان مجموعة من الناس على حساب
سعادته ، ومن ثم يكون في إبعاده للآخرين شقاؤه ، ورُب معترض
يقول إن الإنسان لا يهبط بما ينبجم عن إبعاده للآخرين من ألم ،
فيسعد بتضحيقه دون اكتراث لآلامه ، وهذا الاعتراض يقوم
على فرضين كلاهما خاطيء :

سفسس . أولهما أن يوهب الإنسان الميل القوي إلى التعاطف والتشارك
الوجداني ، فيسعد بكمية قليلة من هذا التعاطف لأنه يراها أسمى
كيفاً أو نوعاً من كمية تكبرها من اللذة الشخصية الخالصة ، وهذا
ممكن ولكنه لا ينقض ما قلناه من قبل ، لأن تجربة الإنسان
في هذه الحال ألم أو فقدان لذة ، وهو لا يرضى بهذا إلا لأنه يرى
أن اللذة القليلة التي لا يزال يشعر بها أسمى نوعاً من اللذة التي
افتقدها ، وبعبارة أخرى إنه ككائن ناطق خليق بأن يميز بين
الذات تمييزاً كيفياً على غير ما فعل بنتام ، ورُبما قيل بالإضافة إلى
هذا إنه لا يحفل الألم إذ ليس هناك ألم يعبأ به ، إنه قد أصاب
فعلاً خلال تعاطفه الوجداني كمية من اللذة أكبر من الكمية التي
كان يحتمل أن يصيبها عن طريق فعله الأناني ، وهذا الكلام
يقوم على افتراض وجود تعاطف قوي لا يتوافر إلا للقليل من
الناس ، فإن لذات التعاطف في أكثر الحالات أضعف من

مشاعر حب الذات ، ومن ثم يجوز القول بأن مجموع لذات الآخرين يكلف الفرد لذته .

وثانى الفرضين أن يقال إن المجتمع يعوض من يسعد الآخرين بالثناء والمدح الذى يخلعه عليه ، مع أن المجتمع كثيراً ما يفوته إظهار هذا الشعور ، ويُعجزه أن يبدى هذه الوحدة فى التفكير وفى الشعور وفى العمل ، تلك الوحدة التى تجعل التضحية باللذات مثار الإعجاب عند جميع أفرادها ، فإذا استمع الشاب الثرى لنصيحة المسيح فتخلى للفقراء على كل ممتلكاته وتبع المسيح ، لم يلق من المومنين شكراً على تضحيته ، وفى الكثير من الحالات نجد أن الإنسان الذى يضحى بحياته لصالح المجتمع لا يلقى جزاء أكثر من شعوره الباطنى بالرضا عن سلوكه الخير ، وما يناله من تقدير قلة من الناس لرأيهم عنده قيمة ، ولكنه يرضى عن لذة قليلة يصيبها لأنها أسمى نوعاً من لذة عظيمة فقدتها^(١) .

بل الواقع أن بنتمام قد جبّ فكرة الشمول بفكرة الشدة أو القوة معياراً فى حساب اللذات ، كان شعار المذهب : تحقيق أكبر مقدار من السعادة « لأ كبر عدد من الناس » فاستبعد بنتمام فى أعوامه الأخيرة الجملة الأخيرة من هذا الشعار ! إذ كان معنى هذا الشعار أننا إذا خيرنا بين مقدار عظيم من السعادة

(١) . ibid, p. 73-5

يصيب قلة من الأفراد ، ومقدار ضئيل منها يصيب كثرة من الأفراد ، وجب أن نؤثر الثاني على الأول ، بهذا تسمو مصلحة المجموع على مصلحة الفرد ، ولكن اعتبار اللذة الخير الوحيد ، وجعل اللذة الفردية قوام الأخلاقية قد أدى بفيلسوفنا إلى أن يؤثر الفعل الذي يحقق لصاحبه أكبر قسط من اللذة على الفعل الذي يحقق مقدارا ضئيلا من اللذة لعدد كبير من الناس ، ومن أجل هذا استبعد بنقام من شعار مذهبه : « لأ أكبر عدد من الناس »^(١) ! بهذا ارتد أنانيا ينظر إلى مصلحة المجموع من خلال مصلحته .

بل إن بنقام ينتهي من حديثه عن المال إلى ما يوحى بأن السعادة القصوى التي يتطلبها مذهبه عسيرة التحقيق ! إنه يرى الثروة تحتمل من جميع المتع مكان الصدارة ، لأنها تهيب للإنسان أسباب اللذات الأخرى ، ولهذا أوجب على المشرع ألا يقنع بكفالة الطمأنينة والمساواة بين المواطنين ، بل عليه — بالإضافة إلى هذا — أن يكفل لهم الرخاء ، ومع ما تهيب للمال من صدارة في مجال الخيرات لا يعتبر المال خيرا في ذاته ، إنه خير بمقدار ما يحقق للإنسان من متع ولذات ، فهل الأفضل أن تنعم قلة من الناس بوفرة من الرخاء ، أم تسعد كثرة من الناس بفضلة من

(١) Cf. Mackenzie, p. 176.

الرخاء؟ يرى بنتام أن التفاوت في الثروة يقابله تفاوت في أسباب السعادة، بمعنى أن الأكثر مالا أسعد حظا، ولكن فائض السعادة عند الرجل الغني لا يتساوى مع فائضه من الغنى، وتفاوت ملكية المواطنين لا يؤدي إلى زيادة كمية السعادة عند المجموع، وهذه النتيجة تسلم مباشرة إلى الشيوعية، إذا لم يعقها اعتبار آخر، هو الأخطار التي تنجم عنها، ليس على الدولة أن تضمن لمواطنيها الرخاء والمساواة فحسب، بل عليها أن تكفل لهم طمأنينتهم، وهذه الطمأنينة من غير شك أسمى الخيرات، لأنها إذا استهدفت للخطر استهدفت له الخيرات الأخرى، ولكن لا شيء يهدم الطمأنينة أكثر من التمرد على الملكية الخاصة، ومن هنا ينتهي بنتام إلى النتيجة الهامة التي لم يفصح عنها، وهي أن «السعادة القصوى» التي يتطلع إليها مذهب الخلق ويتعذر تحققها، لأن توزيع الثروة بالتساوي — وهو شرط ضروري لتحقيق هذه الغاية — لا يمكن تحقيقه لأنه يجر إلى أخطار سياسية جسيمة^(١). وقد يذكرنا هذا باليأس والتشاؤم الذي لاحظناه عند بعض اللذين من القدماء.

بقي أن نعقب موجزين على موقفه من أخلاقية الأفعال الإنسانية وتعليقها على نتائجها وآثارها، دون بواعثها ونوايا أصحابها،

(١) Wundt, op. cit., p. 143-44

وربط هذه الأخلاقية بالجزاءات السالفة الذكر ، والواقع أن هذا الموقف الذي وقفه بنتام والتجريديون من ورائه يؤدي إلى الخلط بين العدالة والأخلاقية ، إن القاضي لا يستطيع أن يكشف في ضمير المجرم عن بواعث إجرامه ، من هنا كان اهتمام الشرعيين بنتائج الأفعال دون بواعثها — وإن كان للقاضي أن يجعل من الباعث عاملاً في تقدير العقوبة ، أما الأخلاق فإنها تتجاوز ما تقتضيه العدالة إلى استفتاء الضمير والكشف عن بواعث الأفعال عند أصحابها ، ولكن بنتام كان مشرعاً قبل أن يكون فيلسوف أخلاق ، وإخلاصه للنزعة الواقعية جرّه إلى إغفال الضمير مدبراً للأفعال الإنسانية ، ومرجعاً للأحكام الخلقية ، وقد سايرت الجماعات البدائية في أحكامها التقويمية منطق التجريبيين في تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها ، كان مقياس الخيرية عندها هو مصلحة القبيلة ، كما تمثّل المقياس عند رجال القانون في مصلحة الجماعة التي شرع القانون لصيانة سلامتها ، أما فلسفة الأخلاق فإنها تطمع في جعل الإلزام الخلقى باطنياً ذاتياً وليس خارجياً .

على أن الجزاءات التي اهتم بها بنتام هي نفسها الجزاءات التي وصفها من قبل « جاي » وغيره من اللاهوتيين ، ولكن وجه الخلاف بينهما يقوم في اهتمام رجال اللاهوت بالجزاءات

الدينية ليبرهنوا بها على الاتساق بين مصلحة الفرد ومصلحة
المجموع — كما سنعرف بعد — أما بِنْتِام فقد كان — كمصلح
سياسي أكثر منه فيلسوفا نظريا — يحاول أن يصلح النظم
والقوانين القائمة في عصره ، فوجد أن نظام العقوبات هو الذي
يحتّم على الفرد — الأناي بطبعه — أن يعمل لمصلحة المجموع ،
أما الجزاءات الدينية فإنه لم يكثر لها كثيراً ، بل صرح بأنه
لا يعرف شيئاً عن طبيعة نعيم الآخرة أو جحيمها — لذاتها
وآلامها — لأنها لا تخضع لمشاهداته ، فسائر بهذا نزعتة الحسية
الواضحة .

وقد أحسن « مل » صنفاً حين أخذ — في مقاله السالف
الذكر — على بِنْتِام ضيق اطلاعه على التراث العقلي الذي خلفه
المفكرون السابقون له عن الطبيعة البشرية ، إنه لأرحب أفقا
وأقوى طموحا وأسمى نظرة مما تصور بِنْتِام والحسيون معه .
حسبنا هذا تعقيبا على بعض الأفكار التي انفرد بها بِنْتِام ،
أما أصول النفعية التي شاركه فيها غيره من النفعيين فنعرض
لمناقشتها في ختام هذا الكتاب .

الفصل الثامن

النفعية عند جون ستورت مل

(١٨٠٦ - ١٨٧٣)

جيمس مل ونفعية — جون ستورت مل : من سيرة حياته العقلية والروحية — علاجه للنفعية — فضله على مذهب المنفعة : (١) إخضاع المنفعة الخاصة للمنفعة العامة (٢) التضحية في مذهبه (٣) التفرقة الكيفية بين الذات — مميزات السعادة ومقوماتها في مذهبه — الإلزام الخلق والمنفعة — علاقة الفضيلة بالسعادة — علاقة العدالة بالأخلاقية — مناقشة مذهبه .

جيمس مل ونفعية

استقر تيار النفعية التجريبية بعد « بنقام » يجرى في أرض مهدا له « جيمس مل » + ١٨٣٦ وابنه « جون ستورت » أشهر النفعيين طراً ؛ التقى جيمس مع بنقام عام ١٨٠٨ وسرعان ما اتصلت بينهما أسباب الود الحميم ، فأنقلا قلبا وأتجاها ، وقد عبّر جيمس عن هذه العلاقة في خطاب أرسله إلى بنقام وأعلن فيه أنه أخلص تلامذته وأشدّهم حباً له وحماسة لمبادئه ، وأعظمهم إيماناً بالحقائق التي كان لبنقام شرف عرضها ، وهو شرف خالد

باقٍ على الزمن ، بل تخيل في خطابه أنه عند أستاذه أحب تلامذته
وحواريه إلى نفسه (١) ...

بل كان جيمس أقرب إلى الصديق منه إلى التلميذ الحبيب
إلى نفس أستاذه ، وقد أثر في بنقام بمقدار ما تأثر به ، بل كان
يفضل أستاذه في اتساق تفكيره المنطقي ، وفي قدرته على عرض
آرائه في صور جذابة تسترعى الأنظار .

كان جيمس يمثل مرحلة الانتقال من مؤسس التجربة
الحديثة « بنقام » إلى أكبر أعلامها فضلا في التمكين لها
« جون ستورت » ؛ تلقى القبس من يد أستاذه وسلمه في أمانة
إلى يد ابنه وخليفته ، وكان أعظم من بشروا بأفكار بنقام
وأكثرهم حماسة للترويج لها ، وحوله القف أوائك الراديكاليون
من الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم أن يجددوا الحياة السياسية
الإنجليزية في ضوء مذهب بنقام ؛ وكان نشاطه ينصب أصلا
على الفلسفة الخلقية والدراسات العملية التي تتصل بها كالتاريخ

(١) كتب الخطاب في ١٩ سبتمبر ١٨١٤ ونشره Bain في كتابه عن
جيمس مل ص ١٣٦ وما بعدها ونقلنا نحن هذه الفقرة منه عن : Leslie
Stephen, The English Utilitarians ج ٢ (عن جيمس مل) ص ٧
(وقد أعطاه بنقام بيتا — كان يملكه من قبل ملتون — وأعانه ماليا حين
كان يكتب تاريخ الهند) .

وفقه القانون والسياسة والاقتصاد السياسي ، وكان في كل نشاطه مخلصاً للمبدأ النفعي الذي أوجب العمل لتحقيق أكبر مقدار من السعادة لأكثر عدد من الناس .

وأعظم وجوه فضله على النفعية أنه سد النقص الذي أغفله مذهب بنتام ، إذ كان اهتمام بنتام بالتطبيق العملي أكثر من اهتمامه بالتدعيم النظري ، وتبدو خطورة هذا النقص إذا ذكرنا آثار خصوصه من أتباع المدرسة الاسكتلندية وما امتازت به هذه الآثار من عمق في التفكير وصفاء في النظر العقلي المجرد ، سدّ جيمس هذا النقص بكتابه القيم عن تحليل ظواهر العقل البشري *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* إذ وضع به الأساس السيكولوجي للمذهب النفعي ؛ قام جيمس بدور الوسيط فأدى للدراسات النظرية نفس الخدمة التي أداها بنتام للدراسات العملية ، فجدد التفكير بروح الفلسفة التجريبية القديمة^(١) .

وقد أودع مذهبه الأخلاقي في الفصول التسعة الأخيرة من الجزء الثاني من كتابه السالف الذكر ، ثم في كتابه *Fragment on Mackintosh* ، ومذهبه في الأخلاق جزء من محاولته

R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy, (١)

تفسير ظواهر العقل عن طريق تداعي الإحساسات والأفكار ،
وقد تابع أستاذه في النظر إلى اللذة على أنها الخير الوحيد ،
وإلى الألم على أنه الشر الوحيد ، وإن كان قد تابع أبيقور في
إيثار اللذة المعتدلة ، وخالف بنتام بفرق بين أنواع اللذات وآثر
متع العقل على لذات الحس ، واعتبر العفة أسمى الفضائل ، وهاجم
اهتمام المحدثين بالوجدان ، وقاوم — مع جمهرة أتباع المدرسة
النفعية — كل صور المذهب الرومانتيكي ، أو العاطفي^(١) .

وصرح جيمس بأن الإنسان متى ترك لنفسه التمس لذته ،
ولكن التجربة علمته أن يعيش على اتفاق مع أقرانه ، وعلمت
أقرانه أن يأتوا من الأفعال ما يحقق منفعة ، وأن يتجنبوا منها
ما يجلب مضرة ، وأكدت للجميع أن من يحسن إلى الناس
ويخدم مصالحهم يحقق بهذا مصلحته ، ومن يسئ إليهم ويقاوم
رغباتهم يجلب لنفسه المتاعب ، ومرد الخير والشر إلى الثواب
والعقاب ، أو إلى ما يخلعه الناس على أفعال الإنسان من مدح
أو قدح .

وقد استعار جيمس عناصر مذهبه من هوبز وهيوم وأضافها
إلى تراث بنتام ، وافق هوبز في أن الإنسان بطبيعته ينشد

(١) B. Russell, Hist. of Western Philos., 804

سعادته ، وخالفه في اعتبار الفعل الخير ما يحقق أعظم سعادة
ممكنة دون نظر إلى عدد من يصيب هذه السعادة ، بل أوجب
على الإنسان أن يعمل على تنمية سعادة الآخرين .
وتابع هيوم في تفسير الإلزام الخلقى بالالتجاء إلى العواطف
الخلقية ، والاعتقاد بأن الناس يستصوبون من الأفعال ما حقق
نفعاً ، ويستهبجون منها ما أدى إلى مضرة ، ولكن جيمس
يعتقد أن مذهبه يفضل مذهب « هيوم » لأنه يقدم مقياساً
موضوعياً للأخلاقية .

وشابهه بنقام في جوهر مذهبه على نحو ما أشرنا من قبل ،
بل تابعه في تعليق أخلاقية الأفعال الإنسانية على نتائجها وآثارها
دون بواعثها ونوايا أصحابها ، وفي النظر إلى الرجل الفاضل على أنه
من يحسن تقدير اللذات وحساب الآلام^(١) . . .

وشرح جيمس نظريته السياسية في مقال عن الحكومة
نشرته دائرة المعارف البريطانية في طبعتها التي صدرت عام
١٨٢٠ ؛ وقد رأى أن غاية الحكومة — كغاية كل سلوك
أخلاقي — تقوم في تنمية السعادة الإنسانية ، وأوجب على

(١) L. Stephen, ibid., وكذلك Plamenatz, op. cit, ch. VI.

Ch. VII Sec. III عن الأخلاق عند جيمس مل ص ٣١٢ — ٣٧ .

الحكومة أن تعالج الآلام واللذات بحيث تحقق السعادة القصوى لمواطنيها بأن تضمن لكل فرد أكبر قدر ممكن من نتائج عمله ، وكان يعتقد أن السياسة يمكن أن تدير بمقتضى العقل ، وأن آراء الناس يجب أن تخضع لمنطق الحجة .

ولكن جيمس لم يكن واسع الاطلاع ، بل كان يجهل فلسفة الألمان النظرية جهلا معيبا ، وليس أدل على هذا الجهل الفاضح من إشارته إلى المسكين « كانت » في كتابه : نقد العقل النظري^(١) !! وقد كان هذا الجهل بالفلسفة الألمانية سمة مفكرى الجزيرة البريطانية إبان القرن المياضى ، مع استثناء هاملتون وقلة من الأدباء من أمثال كولريدج وكارلايل^(٢) ، من هنا نفهم نزاع جيمس مل مع كولريدج بصدد المنهج الاستنباطى القبلى^(٣) ، وضيقة بمذاهب الحدسيين والعقليين .

حسبنا هذا عن جيمس مل ، فإن فى مذهب أستاذة السالف الذكر ، ومذهب ابنه فيما يلى من حديثنا ، ما يغنيننا عن الإسهاب والتفصيل ، ولا بأس من أن نتخطى صفار النفعيين الذين

(١) قارن L. Stephen فى كتابه السالف ج ٢ ص ٣٤ .

(٢) انظر B. Russell فى كتابه السالف ص ٨٠١ .

(٣) Cf. Stephen, Vol. II, p. 85-7 وانظر التباين بينهما

عاصروا الأب وابنه كالكأضى جون أوستن + ١٨٥٩ J. Austin
والمؤرخ جورج جروت G. Grote تلميذ بنتام وصديق مل ،
وجون هرشل + ١٨٧١ J. Herschel ووليم هرشل + ١٨٦٦
وغيرهم ممن كان لهم بعض الفضل على مذهب المنفعة العامة ،
ولنشرع فى الحديث عن أشهر النفعيين :

جون ستورٲ مل

من سيرة حياته العقلية والروحية :

] فى فلسفة مل بلغت التجريبية الحديثة — فى القرن التاسع
عشر — ذروتها ، كما بلغت التجريبية التقليدية السابقة أوجها
فى فلسفة هيوم ، وتميزت فلسفته بخصائص تجريبية عصره ،
خرجت من برجاها العاجى واتصلت برجل الشارع ، وتجاوزت
صفوة المثقفين إلى جمهرة المستنيرين . [

تعهد تربلته منذ صغره والده جيمس ، فتشبع بالنفعية وهو
لا يزال حدثاً ، وأنشأ جمعية « النفعى » وهو لما يزل فى السادسة
عشرة من عمره (١٨٢٣ — ٢٦) وسرعان ما أصبح هذا الاسم
شعار المذهب ورمزه ، وفى سن العشرين أصابته أزمة روحية كان
لها خطرهما فى حياته المقبلة ، بل تمرد حيناً من الزمن على التعاليم

النفعية التي تلقاها عن أبيه وأخلص لها فيما سلف من حياته ،
فضاق بنظرية السعادة ونفر من الجبرية الأخلاقية وبرم بطغيان
العقل وجوره على العواطف والانفعالات ، وبدأ يشعر بقيمة
الفن وأهمية الشعر وخطر العاطفة ... قرأ وِرْدزُوِيْرث + ١٨٥٠
Wordsworth ثم اتصل بعقريته جيته Goethe وتعرف إلى
الشاعر الرومانتيكي كولريديج + ١٨٣٤ Coleridge واتصلت
بينهما أسباب الود ، ثم اطلع على « كارلايل » + ١٨٨١
Carlyle الذي كان قد شرع يكشف لمواطنيه عن عالم ألمانيا
الروحي ، فأقبل عليه مرة ونفر منه أخرى ، ولكنه لم يستطع أن
يتحرر من تأثيره الذي كان يشتد حيناً ويفتر أحياناً ، بهذه الأزمة
الروحية بدأ تحرره المؤقت من سيطرة أبيه ونفوذ فلسفته ، وتجلي
هذا التحرر في بحثين نشرهما عام ١٨٣٨ و ١٨٤٠ ، أحدهما عن
بنقام ، والثاني عن « كولريديج »^(١) .

ولهذين المقالين خطرهما الملحوظ في التعبير عن روح ذلك
العصر ، وبهما كان مل في طليعة الذين كشفوا عن التباين الذي

(١) نشرها في Westminster Review ثم ظهر عام ١٨٥٩ في
الجزء الأول من Dissertations & Discussions وأشرنا للمقال الأول
في هامش ص ٩٧ من كتابنا هذا ، وقارن فيما يتصل بموقفه من كولريديج
. L. Stephen, op. cit., Vol. II., p. 376 ff.

تفازع التفكير في عصره ، ويبدو هذا التباين من ناحية في بنقام
ومدرسته التي واصلت اعتناق التقاليد العقلية التي كان يدين بها
القرن الثامن عشر ، كما يتمثل من ناحية أخرى في « كولريديج »
الذي تركزت فيه القوى الروحية التي غزت الجزيرة البريطانية
في القرن الماضي ؛ كان مل « بنتاميا » في نشأته وبيئته وتربيته ،
ولكنه أثناء مروره بالأزمة الروحية السالفة أخذ يتحرك بعقله
وقلبه نحو العالم الروحي الذي جدّ في الكشف عنه كولريديج
وأتباعه ، وفي هذين المعسكرين تمثلت روح ذلك العصر ، يقول
مل إن كل إنجليزي في عصره لا يمكن أن يبرأ من مشايعة بنقام
أو مقابفة كولريديج ، يتمثل في أولها الاتجاه التجريبي الابتكاري
الإلحادي ، ويبدو في ثانيهما المذهب الوجودي ونزعة المحافظة
والتهدين ؛ أي أن مل كان يصور التباين بين القرنين الثامن عشر
والتاسع عشر ، أي بين عصر التنوير الذي يستند إلى العقل ،
والعصر الرومانتيكي الذي يقوم على العاطفة ، أو بين روح الجزيرة
البريطانية والروح الألمانية ، ولكنه شعر في نفس الوقت بضرورة
التوفيق بين هذين الضدين ، وإزالة التوتر القائم بينهما ، وأحس
بهاتف باطنى يدعو إلى التآليف بينهما ، معتقداً أن من يستطيع
أن يسيطر على مقدمات كل منهما، ويربط بين مناهج كل منهما،

يهيمن على الفلسفة الإنجليزية كلها في ذلك العصر !
كان مل يعتبر كولريدج الشارح الإنجليزي للمثالية الألمانية ،
وكان من نتيجة تأثره بهذه النزعة الجديدة انصرفه عن فلسفة
بنقام فترة من الزمن ، يشهد بهذا بحمته السالف الذكر ، وقد
ناقش فيه أستاذه وقد أخطاه وأبان عن قصور مذهبه ، وصرح
بأن فلسفته لم تتجاوز سطح المسائل إلى بواطنها ، ولم تغفل إلى
أعمق دقائقها ، وعلى عكسها كان كولريدج ؛ بل أخذ يتحدث
عن الكمال الروحي كغاية للسلوك الإنساني ، ويطلب بالرغبة في
تحقيق هذا الكمال لذاته دون اهتمام بما يترتب عليه من آثار ؛
بل إن عقله قد تفتح في مقالیه السالفين لتيارات التفكير التي
صدرت عن المثالية والرومانتيكية ، حتى لاحظ في أواخر أيامه
أنه أسرف إبان هذه المرحلة من حياته في الانصراف عن فلسفة
بنقام التجريبية ، والفناء في مثالية كولريدج ورومانتيكته ، ومع
أن هذه الأزمة الروحية قد تركت في حياته المقبلة بعض آثارها ،
فإنه ظل يتمسك بالسعادة غاية للحياة ومحكاً لقواعد السلوك ،
وإن كان قد رأى أن اكتسابها لا يكون بجعلها غاية الإنسان
المباشرة ، بل بتركيز الاهتمام في سعادة الآخرين أو في ترقية
الجنس البشري — كما سنعرف بعد قليل .

ارتد مل بعد أزمته السالفة إلى نزعته الحسية ، وتقديره
للتجريبية التي تخلفت عن القرن الثامن عشر ، ومع أن كولريدج
وكارلايل وأتباعهما قد قدموه إلى عالم التفكير الألماني ، فإنه لم
يحاول قط أن يستوعب مذاهب الفلسفة الألمانية ، وكانت
معرفته سطحية بشعر جيته ونظريات بستالوتزي + ١٨٢٧
Pestalozzi في التربية ، بل قيل إنه كان يستمد علمه بالحركة
الفلسفية الألمانية (من كانت + ١٨٠٤ إلى هيجل + ١٨٣١)
مما كان يدور بين معارفه وأصدقائه ! ومن هنا جاءت مقاومته
للفلسفة الألمانية في أكثر كتاباته ، إذ كانت الفلسفة الألمانية
في نظره كتاباً أغلق بسبعة أختام ، ولم يجد في نفسه أقل رغبة
في اكتشاف الأسرار التي يتضمنها هذا الكتاب المغلق ! ومع
ذلك فإنه لم يتحرر كل التحرر من تأثير كولريدج وإن لم ينجح
في التوفيق بين اتجاهه واتجاه التجريبية المضاد .

من هنا نستطيع أن نقول إن الحركة الفعمية قد ازدهرت
على يديه ، وإن لم تنجح كثيراً في غزو بلاد جديدة ، لقد بعث
فيها مل حيويةً ونشاطاً ، لم يهبها أصالةً وإبداعاً ، ولكنه مع
احتفاظه بأسسها القديمة حول تيارها وزاده قوة وجرياناً ؛ إن
تأثره بالتيارات الفكرية الدخيلة لم يغير من تفكيره الذي صدر

عن جو الجزيرة البريطانية ؛ ففي الأخلاق أخذ نفعيته من بنيتام ،
وفي علم النفس استمد نظريته في المعرفة من فلسفة أيبه ، وفي
الاقتصاد السياسي استقى نظرياته عن مالثوس وريكاردو ، وفي
الميتافيزيقا والدين عرف لا أدريته عن هؤلاء المفكرين ، ثم
أضاف إلى هذا التراث الأصيل تياراً ألمانياً جديداً غزا الجزيرة
البريطانية على يد كولريدج وكارلايل ، ومع تأثره الضعيف بهذا
التيار الجديد لم يستطع أن يتمثله أو يستوعبه ، بل اتصلت فلسفته
بتيار فرنسي تمثل في وضعية « سان سيمون » وتلميذه « أوجست
كونت » ، وكان أيسر على عقله من تيار التفكير الألماني .
من هنا التقت الوضعية الفرنسية وتجريبية الجزيرة البريطانية
في فلسفة مل ، وكانت مقاومته الصارمة لكل فلسفة لا تقوم
على التجربة ، أو لا يمكن التثبت من صحتها بالتجربة ، فناهض
الأفكار الفطرية والحقائق الأولية واليقين الحدسي في المعرفة
وفي الأخلاق وفي كل مجال من مجالات التفكير ، وقد توج
جهوده في هذا الصدد بمحاربة مذاهب الفطرة apriorism في كل
صورها ممثلة في فلسفة « هملتون » ، وبكتابه « مراجعة فلسفة
هملتون » ^(١) ١٨٦٥ انتهى النزاع بين حدسية المدرسة

The Examination of Sir W. Hamilton Philosophy (١)

وقد نقد فيه مذهب الحدسيين والعقليين كما تصوره .

الإسكتلندية وتجريبية القرن التاسع عشر، بانتصار الثانية انتصاراً حاسماً، واختفاء الأولى من الميدان^(١) كما أشرنا في صدر هذا الباب. ولكن مل قد ارتد بنفعيته التجريبية مقنعاً متنكراً إلى مذهب العقلين! تشبع منذ حدائمه بالزعة الحسية كما بدت في فلسفة بنتام وفي مذهب أيه جيمس، ثم اتصل بالعالم الروحي الذي كشفه لأهل الجزيرة البريطانية كولريدج وكارلايل ومن ذهب مذهبهما، وتأثر به مل وإن لم يستطع أن يتمثل تراثه الضخم، من هنا غزت مذهبه الحسي عناصر عقلية وخيالية، فلنقف عند مذهبه النفعي:

علم المنفعة:

يقول في مطلع كتابه عن «مذهب المنفعة العامة»^(٢) إن الخير الأقصى — وهو أساس الأخلاقية — كان مثاراً للجدل منذ أيام سقراط الشاب وپروتاغوراس الشيخ، وتشعب الباحثون إزاء هذه المشكلة فرقاً ومدارس دون أن تلتقي عندهم وجهات النظر، إن اتفاق الباحثين على نتائج البحث ممكن في العلوم

(١) R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy,

p. 62 ff.

(٢) Mill, Utilitarianism, Liberty & Representative

Government, (Everyman's Library), (1948), Ch. I.

النظرية مستحيل بالإضافة إلى العلوم العملية — كالأخلاق
والتشريع — ذلك لأن الإنسان يأتي أفعاله من أجل غاية يهدف
إليها ، والقاعدة التي يسير الفعل بمقتضاها يجب أن تستمد كل
طابعها وصورتها من هذه الغاية التي تخضع لها ، ومن هنا وجب
البدء بوضع غاية لتقدير أفعال الإنسان ، وترتيب الوسائل المؤدية
إليها ، فبالقياس إلى هذه الغاية يصدر الحكم الخلقى على الأفعال
الإنسانية . وقد قرر « مل » مبدأ المنفعة — أو السعادة العظمى
كما يسميه بنتام — خيراً أقصى ، وصرح بأن مسائل الغايات
القصوى لا تخضع للبرهان المباشر ، إن الفعل الخير يمكن التبدل
على خيريته بالبرهنة على أنه وسيلة إلى تحقيق خير لا تحتاج خيريته
إلى برهان ، فالدليل على أن الطب خير هو أنه يقود الناس إلى
الصحة ، والبرهان على أن فن الموسيقى خير هو أنها تثير في النفس
لذة وتفيض عليها غبطة ، أما لماذا تكون الصحة أو المتعة خيراً
في ذاتها فذلك ما لا يناله البرهان ، ولكن هذا لا يعنى أن الغايات
القصوى تدرك بالحدس أو تقوم على دافع أعمى أو اختيار تعسفى ،
بل إن ما يبرر التمسك بهذه الغاية هو أن يتهيأ للعقل من
الاعتبارات ما يدعوه للتمسك بها ، ومن ثم يعرض مل لبيان هذه

الاعتبارات فيبين الأسس التي تدعوننا إلى الأخذ بمبدأ المنفعة^(١).
ويقتضى هذا أن يسبق إلى توضيح هذا المبدأ والكشف عن
الأسس التي تبرر التسليم بالمنفعة مستوياً أخلاقياً .

— اتفق مل مع بنتام في إقرار مبدأ المنفعة غايةً لكل سلوك
أخلاقي ، وفي تعليق أخلاقية الأفعال الإنسانية على مدى ما تحقق
من منافع أو تدفع من مضار ، بل كان أخلص من بنتام في المطالبة
بمنفعة المجموع أو سعادة أكبر عدد ممكن من الناس ، وصرح
بأن من الخطأ أن يظن ظان أن المنفعة تعني شيئاً غير اللذة ،
فجميع النفعيين من أبيقور قديماً إلى بنتام حديثاً لم يقصدوا بالمنفعة
شيئاً غير اللذة ، بل أرادوا بها اللذة والخلو من الألم ، فالأفعال
الإنسانية خيرٌ بمقدار ما تحقق من لذة وتقي من ألم ، وتكون شراً
بعكس ذلك ، وقيام اللذة والتجرد من الألم غاية كل كائن حي ،
وهكذا اعتبر المذهب النفعي اللذة الغاية الوحيدة التي تهدف
ليتحقيقها غاية الإنسان ، والمستوى الذي تقاس به أفعال الإنسان
والمقياس الذي تصدر بمقتضاه أحكامنا الخلقية .

(١) سنعود إلى الحديث عن هذه الاعتبارات متفرقة في ثنايا هذا
البحث ، وقد سردنا مل في الفصل الثاني (من كتابه سالف الذكر) الذي
تناول فيه « حقيقة المنفعة » .

فقد على مذهب المنفعة :

فيم إذن كانت التعديلات التي أدخلها « مل » على مذهب « بنتام »؟ إنها خليقة بأن نقف عندها ونفهم كتبها لأنها أقدمت المذهب واقعيته وخرجت به عن نطاق حسيته ، فما هي هذه التعديلات ؟

١ — إفضاع المنفعة الخاصة للمنفعة العامة :

حين عالج بنتام مشكلة الانتقال من المنفعة الخاصة إلى المنفعة العامة ، أقام منفعة المجموع على أساس المنفعة الفردية ، وكان مخلصاً في أن يقيم مذهبه الأخلاقي على أساس مذهب اللذة السيكولوجي ، ومن ثم لم يطالب الأناني بالتخلي عن أنانيته لصالح المجموع ، بل أراد أن يوسع معنى الأنانية حتى تذوب في الغيرية وتقلشى في العمل لصالح الآخرين ، بشرط ألا ينتهي العمل من أجل المجموع بالقضاء على مصلحة الفرد ، فالمنفعة الفردية هي قوام المصلحة العامة ، بل إنه حين عرض لموقف الفرد حين يختار بين فعل يحقق لذاته لذة عميقة خصبة ، وفعل يحقق للكثيرين كمية ضئيلة من اللذة ، آثر العمق والشدة على الشمول الذي يحقق اللذة للكثيرين ، فكانه استغنى بهذا عن شطر

رئيسي من شعار مذهبه وهو تحقيق اللذة « لأ كبر عدد من
الناس » ، أما « مل » فقد عكس هذه القضية ، لأن مبدأ المنفعة
في مذهبه يقتضي من كل فرد أن ينصف غيره ويخلص في طلب
منافعه إنصافه لنفسه وإخلاصه في التماس لذاته ومنافعه الخاصة ،
إن روح الأخلاق النفعية الكاملة تبدو في القاعدة الذهبية التي
بشر بها عيسى النزارى (عليه السلام) وهي أن تعامل الناس
بما تحب أن يعاملوك به ، وأن تحب جارك كما تحب نفسك ؛ في
هذه القاعدة يقوم الكمال المثالي للأخلاق النفعية ، ولتحقيق هذا
المثال يجب أن تجعل القوانين والنظم الاجتماعية سعادة الفرد
أو مصلحته على اتساق وانسجام مع سعادة المجموع أو مصلحته
ما أمكن ذلك ، وأن تُسَخَّرَ التربية والعقيدة بما لهما من تأثير
غلاب على الخلق الإنساني لإقناع كل فرد بأن يربط بين سعادته
الشخصية وصالح المجموع برباط وثيق لا ينفصم ، بحيث يفهم أن
قيام سعادته الشخصية لا يتمشى مع السلوك الذي يتعارض مع
الخير العام فحسب ، بل يقوم عنده دافع مباشر يحمله على ترقية
الخير العام ، بحيث يصبح هذا الدافع من البواعث التي تحمله
في العادة على إتيان أفعاله ، وتملاً العواطف المتصلة بها فراغاً

ملحوظاً في وجود كل كائن حي شاعر^(١) .
وقد فسر مل تحول الأنانية إلى غيرية ، والعواطف الفردية
إلى تعاطف وتضحية ، فاصطنع مذهب تداعي المعاني عند دافيد
هارتلي + ١٧٥٧ D. Hartley ؛ إذ كان يرى أن الحياة الفعلية
تقوم على تداعي المعاني الذي يرجع إلى قانون التعاقب والتقارب ،
ويفسر العواطف العليا بتداعي للعواطف الدنيا ، فحجة الأم لطفلها
مرجعها إلى ما يثيره الطفل من لذة أو ما يدفعه عنها من ألم ،
ولكن سرعان ما تتجمع حول فكرة الطفل ذكريات لذيدة
بتداعي المعاني حتى تحب الأم طفلها لذاته ، لا لما يترتب على وجوده
من لذة ، والبخيل يطلب المال في أول أمره كوسيلة لغاية ، ثم
سرعان ما تصبح الوسيلة غاية فينشده البخيل لذاته ، ومن هنا
أمكن القول بأن العواطف المجردة عن الهوى ترشد في نشأتها ^{مرشد}
إلى عواطف ذاتية ؛ والرغبات الفردية التي تقوم على الأثرة تتحول
إلى رغبات غيرية تقوم على التضحية ؛ وهكذا رأى النفعيون أن
أفعال الإنسان التي كانت تهدف إلى تحقيق لذة لصاحبها ، قد
تحولت بالتدريج عن طريق تداعي المعاني إلى أفعال خيرة في
ذاتها ، وصرح مل بضرورة تربية الطفل منذ صغره على أساس

. Mill, ibid, p. 16 (١)

التوحيديين منفعتهم الخاصة ومنفعة المجموع ، وبالتداعي يتعلم
بالتدريج طلب النافع لمجرد أنه نافع !
وحد « مل » بين سعادة الفرد وسعادة المجموع توحيداً
أثار ثائرة النقاد — على نحو ما سنعرف عند ما نعرض لمناقشة
مذهبه — سلم مع بنقاهم بأن « الأفعال تكون خيراً بمقدار نزوعها
إلى ترقية السعادة ، وخطأً » بمقدار نزوعها إلى تحقيق ما يضاد
السعادة » كما صرح في الفصل الثاني من كتابه السالف الذكر ،
ولكنه يعود في الفصل الرابع إلى ابتداء أدلة يبرهن بها على مبدأ
المنفعة ، وينتقل فيها من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع ، ومن
التعبير عما هو كائن إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، وكانت أدلته
في هذا الصدد مثاراً لجملة غنيمة من النقد . يقول مل :
إن البرهان الوحيد على أن الشيء مرئي visible هو أن
الناس يرونه بالفعل ، والدليل الوحيد على أن الصوت مسموع
audible هو أن الناس يسمعونه بالفعل ، ومثل هذا يقال في
سائر منابع التجربة عندنا ، وبمثل هذه الطريقة نقول إن الدليل
الوحيد الذي يمكن الإدلاء به على أن شيئاً ما مرغوب فيه
desirable هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل ، فإذا لم يعترف
الناس نظرياً وعملياً « بالغاية » التي تقترحها النظرية المنفعية ،

تَعَدَّرَ إقناع إنسان بهذه الغاية ؛ ليس هناك من إسبب يمكننا أن ندلل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه سوى أن كل فرد يرغب فعلاً في سعادته الشخصية كما اعتقد إمكان الحصول عليها ، وإذا صح هذا كنا قد أثبتنا — بالدليل الذي تحمله وتتطلبه هذه العبارة — أن السعادة خير في ذاتها ، وأن سعادة كل فرد خير لذلك الفرد ، وبالتالي أن سعادة المجموع خير لمجموع أفراده ، ومن ثم تكون السعادة إحدى غايات السلوك الإنساني ومعيار الأخلاقية^(١) .

وسنرى أن هذه الفقرة كانت مشاراً للنقد الذي كشف عما تضمنته من أخطاء منطقية وسيكولوجية وأخلاقية ، ونرى كيف كان تهافت برهنه في هذا الصدد مضرب الأمثال .

على هذا النحو انتقل مل من توكيد منفعة الفرد ، إلى إقرار منفعة المجموع ، ومضى في سبيله فحمد تضحية الفرد بذاته من أجل المجموع ، فأقر بهذا تضحية المنفعة الخاصة في سبيل المنفعة العامة ، فلنقف قليلاً لتفسير موقفه في هذا الصدد : ✓

(١) Mill, Utilitarianism, Ch. IV., p. 32-3

٢ - التضحية في مذهبه :

كان بنتام لا يقر تضحية الفرد بمنفعته في سبيل منفعة الآخرين ، إلا إذا نجمت عن هذه التضحية منفعة لصاحبها تكبر تضحيته ، أما مل فقد رد للتضحية اعتبارها ، وهياً لها مكاناً تحمله في مجال الحياة الأخلاقية ، إذ رد على الذين رأوا في اعتراضهم على النفعية أن في وسع الإنسان أن يتعلم كيف يأتي أفعاله بغير باعث من طلب السعادة ، فقال إن هذا ممكن لا ريب فيه ، بل صرح بأن هذا ما يفعله البطل أو الشهيد طواعيةً واختياراً ، من أجل شيء يسمو في نظره على سعادته الشخصية ، ولكن ما حقيقة هذا الشيء الذي يرتفع عنده حتى على سعادته ؟ إنه من غير شك سعادة الآخرين أو بعض مقتضيات هذه السعادة ، من النبيل أن يتنازل الإنسان تماماً عن نصيبه من السعادة الشخصية أو يتنازل عن الفرص التي تحقق له السعادة ، ولكن هذه التضحية ينبغي أن تكون أداة لتحقيق غاية ، ولا تكون غاية في ذاتها ، فإذا قيل إن غايتها تحقيق الفضيلة وليس السعادة ، قلنا إن البطل أو الشهيد ما كان ليقدم على التضحية بنفسه إذا لم يكن على يقين من أن تضحيته ستوفر على الآخرين الإقدام على مثل هذه التضحية ، ما كان يمكن لمثل هذا البطل أو الشهيد أن يقدم على التضحية

لو خطر له أنه لن يحقق بها نفعاً لأقرانه ، أو ظن أنها تجعل نصيبهم من السعادة كمنصبيه ، ينبذون سعادتهم من غير عمن يتفاضونه ؛ طوبى لأولئك الذين يستطيعون أن يرفضوا التمتع بما قدّر لهم في حياتهم من لذات ، متى كان في رفضهم مساهمة في تنمية كمية السعادة للبشرية ، أما أولئك الذين ينبذون سعادتهم الشخصية من أجل غاية أخرى ، أو يصرخون بأنهم يفعلون ذلك — فإنهم لا يستحقون من الإعجاب إلا ما يستحقه الناسك الزاهد ، إنه يمكن أن يكون شاهداً على ما يستطيع الإنسان أن يأتيه من أفعال جسام ، ولا يكون قط مثلاً لما يجب أن يفعلوه .

ويصرح مل بأن تضحية الفرد بذاته تضحية مطلقة من أجل سعادة الآخرين لا تكون إلا في عالم غارق في الاضطراب ، وطالما كان عالمنا على هذه الحال من النقص ، فإن مل يقر بأن الاستعداد لإتيان مثل هذه التضحية هو أسمى فضيلة يمكن أن يزاوها الإنسان ، بل يضيف إلى هذا أن العالم طالما كان في مثل هذه الحال من النقص ، فإن القدرة الواعية على التصرف بغير باعث من تحقيق السعادة ، ترفع الإنسان فوق حروف الزمن ، إذ تشعره ، هذه القدرة الواعية — بأن القدر بالغة ما بلغت محنه ، وأن الحظ بالغاً ما بلغ سوءه ، لا يستطيع

أن يمتد إلى هذا الإنسان ، ولا أن يعكس صفوه ؛ إن الإنسان متى شعر بقدرته على التضحية بذاته ابتغاء سعادة الآخرين ، حرر نفسه من ضغط القلق الذي ينشأ في نفسه خوفاً من محن الحياة وكوارث الزمن ، وشعر — كما شعر الكثيرون من الرواقية أثناء الامبراطورية الرومانية — بالقدرة على أن يستمد من الهدوء والسكينة منابع الرضا النفسي ما أمكن ذلك ، من غير أن يشغل نفسه بمدى ديمومته أو غايته التي لا مفر منها ؛ إن الأخلاق النفعية تعترف بأن في الإنسان قدرةً على تضحية خيره الأسمى في سبيل خير الآخرين ، ولكنها ترفض التسليم بأن التضحية في ذاتها خير ، لأن التضحية التي لا تزيد — أو لا تتجه إلى زيادة مقدار السعادة العامة — سعادة المجموع — عبث وضلال مبين ؛ إن إنكار الذات الوحيد الذي ترحب به النفعية ، هو الذي يوجه إلى تحقيق السعادة العامة — أو تيسير بعض أسبابها للآخرين ، أي للجنس البشري مجتمعا أو للأفراد في الحدود التي تفرضها مصالح الجنس البشري المشتركة .

بل إن مل كان واقعيا حين صور موقف الإنسان من البشرية ، إذ صرح بأن من الخطأ أن يظن ظاناً أن المبدأ النفعي يدعو الناس إلى عمل ليس في مقدورهم ، بحجة أن النفعية المنشودة

تستوعب العالم كله ، وتتطلع إلى المجتمع الإنساني بغير تحديد ،
فقرر أن أكثر الافعال الخيرة لا تهدف إلى تحقيق المنفعة للعالم
بأجمعه ، بل ترمى إلى منفعة أفراد يتألف منها خير العالم ، إن
زيادة السعادة هي غرض الفضيلة عند النفعيين ، وأمام الناس
— مع استثناء واحد في الألف — فرص تمكنهم من خدمة
المجتمع ، أما في غير هذه الحالة فواجب كل إنسان يقتضى أن
يهتم بصالحه الخاص و بصالح قلة من الناس معه (١) .

بهذا كان يتحدث مل عن العلاقة بين سعادة الفرد وسعادة
المجموع ، أقام بنتام الثانية على الأولى ، ولم يتصور كيف يمكن
أن تتحقق سعادة المجموع على أساس من تضحية الفرد بسعادته
الشخصية ، فجعل الأناية تتسع حتى تشمل الغيرية ، أما مل فقد
عكس آيته ، إذ أوجب على الفرد أن يسعى لتحقيق منفعة المجموع
بنفس الروح التي يسعى بها لتحقيق منفعته الشخصية ؛ بل غالى
فأقر تضحية الفرد بسعادته أو حياته متى كانت من أجل سعادة
الآخرين ، فاحترم مصلحة المجموع حتى رفعها فوق مصلحة
الأفراد ، الكل في مذهبه يسبق الأفراد التي يتألف منها هذا
الكل ، ومع أن قيمة التضحية في نظره ليست في ذاتها بل

(١) biid., p. 14-17

في أنها وسيلة لتحقيق سعادة المجموع ، إلا أنها قد استردت على يده
مكانها في الحياة الخلقية ؛ وهكذا نرى أن بنتام نظر إلى المجموع
من خلال مطالب الفرد ، أما مل فقد نظر إلى الفرد من خلال
المجموع ، وبهذا كان إخضاع المنفعة الفردية للمنفعة العامة من
أظهر التعديلات التي أدخلها مل على مذهب بنتام .

٣ — التفرقة الكيفية بين اللذات :

ومن أقوى هذه التعديلات وأشيعها عند مؤرخي المذهب
النفعي ، تفرقة مل بين أنواع اللذات .

كانت اللذات عند بنتام من طبيعة واحدة ، وإن اختلفت
ديمومةً وشدةً وشمولاً ونحو ذلك مما يمكن تكميته ، وإذا نحن
أغفلنا تكيم اللذات عند بنتام شابهت نظره إلى الحياة الخلقية
نظرة القورينائية ، وقد ميز المذهب الأبيقوري بين لذات العقل
ولذات الحس ولكنه لم يسم بإحدهما على الأخرى سموا واضحا ،
وإن رأى أن الأولى أدق وأهدأ ، ومن هنا كان الأرجح عنده
ألا تؤدي إلى نتائج أليمة ، ومن ثم كانت أعظم مقدارا ؛
أما « مل » فقد خالف جميع سابقيه من اللذين في تفرقته بين

أنواع اللذات ، وبذلك ميز بينها كما وكيفا^(١) .

ويعرض « مل » لهؤلاء الذين يثير المذهب النفعي في نفوسهم ضيقا حتى زعموا أن القول « بأن الحياة ليس لها غاية أسمى من اللذة » نظرية لا تلائم إلا الخنازير ، وأشار إلى ما يلقاه المحدثون من دعاة النفعية من حملات مفكرى الألمان والفرنسيين والإنجليز ، وعقب بأن الأبيقورية كانوا إذا هوجموا من أجل مذهبهم قالوا لخصومهم : إنكم أنتم — ولسنا نحن — الذين تنظرون إلى الطبيعة البشرية نظرة شائنة ، لأنكم تفترضون أن الطبيعة البشرية لا تقوى على تذوق لذات أسمى من اللذات البهيمية ، ولو صح هذا الاتهام لتساوت منابع اللذة عند الإنسان والخنزير ، وكانت القاعدة التي تسير بمقتضاها حياة أحدهما صالحة لأن تكون قاعدة حياة الآخر ! إن لذة البهائم لا ترضى تصور الإنسان لمعنى السعادة ، والنفعية عامة تفترض في الإنسان قوَى عليا سامية — هي القوَى العقلية — تنزع إلى ما يشبعها من لذات ، وتسمو بمتع العقل والوجدان والخيال حتى ترفعها على لذات الحس بفضل ما يتوافر فيها من عناصر الدوام والثبات ،

L. Stephen, op. cit., وJohnston, op. cit., p. 170 (١)

. Vol. III., p. 304 ff

وبرئها من العناء الذي يمكن أن يحتمله صاحبها ... وغير ذلك من مميزات ، وبهذا يقرر المذهب النفعي أن الناس أكثر شغفاً وتقديراً لبعض « أنواع » اللذات منهم لبعضها الآخر ، ومن السخف — فيما يقول مل — أن يميز الناس بين الأشياء جميعها بتقدير كمها وكيفيها ، فإذا عرضوا لتقويم اللذات وتقديرها فنعوا بافتراض أنها لا تختلف إلا من ناحية الكم .

ويقول « مل » إنه لو سئل عما يقصده بكيف اللذات ، أو عن عملٍ يجعل لذةً أئمن وأسمى من أخرى ، لأجاب على الفور بأن من يختبر نوعين مختلفين من هذه اللذات — عقليةً وحسيةً مثلاً — لا يتردد — من غير دافع من إلزام خلقى — في أن يؤثر اللذة التي تكون أكثر إثارةً لشوق الإنسان ورغبته ، وقد يؤثر اللذة التي تقتزن بالمتاعب ، والذي قدّر له أن يختبر أنواع اللذات ويقدر قيمها هو وحده الذي يستطيع أن يفرق بينها كيفياً ؛ وقلّ من الناس من يرضى أن يكون حيواناً وضيعاً ، وأن يقنع بطلب اللذة البهيمية ، إن العاقل لا يقبل أن يكون معيها ، والمتعلم لا يسره أن يكون أمياً جاهلاً ، وصاحب الضمير لا يرضى أن يكون أنانياً وضيعاً ، حتى ولو اقتنع هؤلاء بأن حظ الوضيع من السعادة أكبر من حظ الإنسان المهذب النبيل ...

ومن أوتي القوى العليا السامية يدفع لسعادته ثمناً أغلى مما يدفعه الوضيع ، لأنه يرفض كل ما يشين كرامته ، وفي سبيل سعادته يحتمل عناء المتاعب والآلام ، ويرفض أن يضع نفسه في مرتبة دنيا ، لأن كبرياءه أو أنفته تجعله ينفرد من التمتع بالشهوات الرخيصة ، ويكلف بالحرية وينزع إلى الحرص على استقلال شخصيته وصيانة قوته ونحو هذا مما نسميه بالكرامة ، وهي حظٌّ مشتركٌ بين الناس جميعاً — وإن تفاوت نصيبهم منها ، وهذه الكرامة عنصر رئيسي في سعادة الإنسان ، ولا يمكن قط أن يرغب الإنسان في إتيان ما يتنافى معها من أفعال ، فلخيرٌ للمرء أن يكون إنساناً كريماً ينقصه الرضا من أن يكون خنزيراً هائثاً ، وأن يكون سقراطاً معذباً من أن يكون أحق سعيدياً ...

إن الإنسان لينزع بطبيعته إلى ما يشبع قواه العليا من لذات ، وإن لم يمنع هذا من أن يستسلم الذين يتذوقون اللذات العليا لإغراء اللذات الحسية الدنيا ، وأن يستجيبوا لندائها مدعنين ، مع تقديرهم للذات العليا وإدراكهم لقيمتها ، فإن الناس يستسلمون للشهوة الحسية إلى حد الإضرار بصحتهم ، مع علمهم الكامل بأن الصحة أعظم خيراً ، ولكن الذي يعكف على إشباع لذاته الدنيا هو الذي لم يتذوق سواها ، أو الذي افتقد

القدرة على التمييز بين أنواعها المختلفة^(١).
هكذا خالف « مل » مذهب بنتام في إخضاع المنفعة الفردية
لمطالب المنفعة العامة ، وفي إقرار التضحية بالذات ومتعتها في سبيل
المجموع ، وفي التفرقة الكيفية بين اللذات ؛ وسنرجى مناقشته
في هذه الأمور إلى ما بعد الانتهاء من عرض مذهبه ، ولنقفهم
الآن هذه السعادة التي تحدث عنها « مل » ، ما حقيقتها ؟ وما
خصائصها التي تميزها ؟

مميزات السعادة وفقوماتها في مذهب :

تعلم

كان النافع عند « مل » هو ما يحقق لذة أو يُبعد ألماً ،
وهو ما يوفر السعادة بتعبير آخر ، من هنا تحولت اللذة في مذهبه
إلى سعادة ، ولكن هذه السعادة — وهي القاعدة التي يسير
بمقتضاها سلوك الإنسان — ليست أعظم مقدار من السعادة
يصيب صاحب الفعل وحده ، بل هي أعظم قدر من السعادة كما
وكيفاً له ولن تربطه بهم علاقات ، وتمشياً مع المبدأ الذي ينشد
أعظم قسط من السعادة تكون الغاية القصوى عند المذهب
النفعي : تحقيق حياة خلوٍ من الآلام غنية بالمتع كما وكيفاً ما أمكن

(١) Mill, ibid., p. 7-9

ذلك ، هذه الحياة هي في نظر المبدأ النفعي غاية السلوك الإنساني ،
وهي بالضرورة مقياس الأخلاقية ، ويراد تحقيقها للجنس البشري
كله ، بل لكل كائن حاس إن تيسر ذلك .

ورُبَّ معترض يقول : إن هذه السعادة — في أي صورة
كانت — لا يمكن أن تكون الغاية التي يضعها العقل للحياة
الإنسانية ، ويوجّه إليها سلوك الناس ، لأن مثل هذه السعادة
متعذرة المنال ، ومن ثم استحال أن تكون غاية الأخلاقية ،
أو هدف السلوك العاقل ، ودحضاً لهذا الاعتراض يصرح « مل »
بأن المذهب النفعي لا ينحصر في طلب السعادة ، بل يشمل اتقاء
الأم أو تخفيف أثره ما تيسر ذلك ، فإذا تعذر مطلب السعادة
بقي القضاء على الألم أو تقليل وخزاته ، وليست السعادة المنشودة
حياةً متصلةً من متع نائرة هائجة ، فإن هذا مستحيل الوقوع ،
وإنما هي لحظات من غبطة قد تدوم ساعاتٍ أو أياماً تضيء فيها
بالمع المشرقة ، وليست لهيباً يتلظى بلذاتٍ متصلةٍ دائمة ؛ إلى
هذا فطن الفلاسفة الذين بشروا بالسعادة غايةً للحياة الإنسانية ،
لم يقولوا إن السعادة التي ينشدونها حياةً من غبطةٍ متصلة ، بل
قالوا إنها لحظات من الغبطة في وجودٍ يتألف من قلة من الآلام
عابرة وكثرة من لذاتٍ مختلفة متنوعة ، مع سيادة الشعور الإيجابي .

بالمتعة على الشعور السلبي بالخلو من الألم ، وبشرط ألا يتوقع
الإنسان من الحياة أكثر من أنها خليقة بأن تمنح أهلها هذه
الهبات ، إن مثل هذا الوجود الذي يتألف على النحو الذي
أسلفناه كان خليقاً بأن يُعتبر سعادةً عند هؤلاء الذين قدّر لهم أن
يفوزوا به ، وكثيرون هم أولئك الذين تمتعوا بمثل هذه السعادة
في الكثير من مراحل حياتهم ، وما يعوق تحققها للكثيرين
إلا التربية الفاسدة والنظم الاجتماعية السيئة .

وأكبر العوامل التي تجعل الحياة شاقة غير مرضية هو
تمسك الفرد بأنانيته ، وافتقاره إلى التهذيب العقلي ، ولا يقصد
بالعقل المثقف عقل الفيلسوف ، بل يراد به أي عقل يتمثل المعرفة
وتتفتح فيه بنايعة ، ويتعلم كيف يهذب مواهبه ويُبنى قواه ،
عندئذ يهتدى إلى منابع السعادة فيجد لذة عظيمة في كل
ما يحيط به من آثار الفن ومشاهد الطبيعة وأخيلة الشعراء وأحداث
التاريخ ، وأساليب الحياة الإنسانية في ماضيها وحاضرها وآمال
أصحابها في مستقبل أيامهم ... وفي مثل هذا العالم الحافل بكل
ما يثير اللذة ويفرّج بالتمتع ويدعو للإصلاح والتهذيب ، يصبح
كل امرئ أهلاً لهذه الحياة السعيدة التي يشتهيها كل الناس ،
ولا يعوق الإنسان عن التمتع بمراتب السعادة التي تكون في متناول

يده إلا خضوعه لظروف سيئة تتمثل فيها ألوان من الشرور ،
ويصاب فيها بمقاعب جسمانية وأدبية ، فيعاني من الفاقة والمرض
وفقدان الأجزاء ونحو هذا من محن قد لا يستطيع أن يتفادها ،
ولكن ما من شك في أن أكثر هذه الشرور يقبل الزوال ،
وإذا ظلت شئون الإنسان في تحسن قلت هذه الشرور وتضاءلت
في نهاية الأمر حتى تنحصر في أضيق نطاق ، فالفقر يسبب للإنسان
المقاعب ، ومن هنا وجب أن تكاتف جهود الحكومة وحزم
الأفراد على إزالته ، ينبغي أن تُعبأ الجهود للقضاء على الأمراض
الاجتماعية بالتربية الصالحة والإصلاح الاجتماعي ، فمن الممكن أن
يقاوم المرض — وهو عدو فتاك — بالرياضة وتهذيب الأخلاق ،
والأمل كبير في أن ينتهي تقدم العلم في المستقبل القريب — فيما
ظن مل — إلى هزيمة هذا العدو العملاق ، وكل تقدم في هذا
المضمار يخلصنا من بعض ما نحن فيه من آلام قد تؤدي بنا إلى
الهلاك بتقصير حياتنا أو حرماننا من السعادة ، ولا يسير الإصلاح
الموينا إلا لأننا لم نحسن استخدام إرادتنا ومعرفتنا لتحقيق أهدافنا .
ومن واجب كل إنسان أن يتحمل نصيبه في مجال
هذا الجهاد مهما كان ضئيلا ، وإن في هذه المقاومة لشرور

صغرى

البشرية لمصلحة نبيلة قد لا تعدلها متعة أخرى^(١).
كان خصوم النفعية يقولون إنها مذهب إلحادى لا يدين بوجود الله ، ولكن مل قد ردّ روح الأخلاق النفعية إلى المسيح على ما أشرنا من قبل ، وقال إننا إذا كنا نعتقد بحق أن الله يريد حقا وفوق كل شيء أن يحقق السعادة للناس ، وأن هذه السعادة كانت عنده غاية خلقهم لكانت النفعية التي يدعوها مل نظرية إلهية ، بل لكانت — أكثر من هذا — أعظم المذاهب تمسكا بالدين ، ولو أراد أصحاب الاعتراض السالف أن يقولوا إن المذهب النفعى لا يعترف بأن إرادة الله هي القانون الأسمى للأخلاق ، ردّ مل بقوله إن النفعى الذي يعتقد في خيرية الله الكاملة وحكمته القامة ، لا يجد مناصا من الاعتقاد بأن ما يوحى به الله في مجال الأخلاق ، ينتهى لا محالة بتحقيق مطالب المنفعة في أقصى مراتبها ، بل رأى البعض — بالإضافة إلى النفعيين — أن الوحى المسيحى قد قصد به تزويد العقول والقلوب بروح تمكنهم من معرفة الخير غلا أو الصواب وتقريرهم باتباعه أنى كان ، من غير أن يحدثهم هذا الوحى عن ماهيته إلا بطريقة عامة جدا ، ومن ثم كانت حاجتنا إلى نظرية في الأخلاق يهتدى الناس بهديها ليعرفوا عن طريقها

(١) . ibid., p. 10-14

إرادة الله ، وسيان أن يكون هذا الرأي صحيحاً أو باطلاً ، فإن
النفعيين وغير النفعيين على السواء يستطيعون أن يفيدوا من
نصوص الدين — منزلاً كان أو غير منزل .

وقيل إن هذه النفعية مذهب يتنافى مع مقتضيات الأخلاق ،
لأنها ما يلائم الإنسان ويوافقها ، فهي قضاء مآرب وجرم مغام ،
وقد استغل أصحاب هذا الاتهام دلالة هذا اللفظ في إظهار التباين بينه
وبين « المبدأ » الذي تهتم بوضعه فلسفة الأخلاق ، وحقيقة إن
لفظ الملائم للفرد الموافق لمصلحته expedient يضاد الحق في
معناه ، وعندئذ يعنى ما يتفق مع مصلحة الفرد الذاتية ، كتضحية
الوزير بمصلحة وطنه في سبيل احتفاظه بمركزه في الوزارة ، وقد
يحمل اللفظ معنى أفضل من هذا حين يدل على ما يلائم غرضاً
مباشراً سريعاً ، أو ما يحقق غاية مؤقتة ، أو حين يدل على عصيان
قاعدة تحقق مراعاتها فائدة لصاحبها ، وبهذا المعنى يكون الموافق
أو الملائم لا يعنى النافع — بمعناه في مذهب المنفعة العامة — بل
يقترع عن الضار ، إذ يصبح من الملائم لأغراضنا أن نكذب
لنتخلص من مأزق مؤقت أو لنحقق نفعاً سريعاً لنا أو لغيرنا ،
مع أن من البين أن من أنفع الأشياء أن نغرس في نفوسنا الشعور
الدقيق بالصدق ، وأن إضعاف هذا الشعور من أضر الأشياء .

إن مجانبة الصدق تضعف ثقافتنا بالقضية الإنسانية ، وهي دعامة الرفاهية الاجتماعية في وقتنا الحاضر ، وتعوق المدنية والفضيلة وكل مقومات السعادة ، إن عصيان قاعدة يتمثل فيها هذا النفع العظيم من أجل منعم عاجل ، ليس من مقتضيات المنفعة في شيء ، فإن من يسلب البشرية خيراً من أجل مأرب شخصي ، يكون بعمله هذا ألد عدو للإنسانية ، وإن كان لقاعدة الصدق — مع ما يحوطها من قداسة — استثناءات ، كأن يخفي الطبيب عن مريضه المشرف على الهلاك حقيقة حاله ، وإن وجب عدم التوسع في هذه الاستثناءات حتى لا تجور على القاعدة نفسها^(١) .

وتمشياً مع الاعتراض السالف قيل إن النفعي يستثنى حالته الخاصة من قواعد الأخلاق ، وتحت إغراء أنانيته يرى منفعته في خرق القاعدة الخلقية أكبر من منفعته عند اتباعها ، ولكن النفعية ليست — فيما يقول مل — النظرية الوحيدة التي تزورنا بالأعذار التي نعمل بها عند ارتكاب شر ، أو تيسر لنا خداع ضمائرنا عند الضرورة ، إن الخطأ لا يصدر عن النظريات الخلقية بل عن طبيعة الأعمال الإنسانية المعقدة ، وليس من الممكن أن

(١) . ibid., p. 20 - I

يتشكل السلوك الإنساني بحيث يخلو من الاستثناء ، فالمذاهب الخلقية تحنف صرامة قواعدها لتكون ملائمة لشتى الظروف والأحوال ، بشرط أن يحمل الإنسان تبعه أفعاله^(١) .
يمثل هذا كان مل يحدد معنى المنفعة ودلالة مقوماتها ، ويناقش حمة خصومها ويُفقد مزاعمهم بصددها .

الإلزام الخلقى والمنفعة :

كانت نظرية « مل » في اللذة نظرية في الغاية القصوى من السلوك الإنساني ، وتمثلت له هذه الغاية في حياة تخلو من الآلام وتحفل بالمتع ما أمكن ذلك ؛ وما فسر « مل » طبيعة الحياة الخيرة على النحو الذي أسلفناه حتى مضى إلى تحديد الإلزام الخلقى ، والكشف عن الجزء الأقصى لمبدأ المنفعة^(٢) ؛ كان بنتام — على ما عرفنا — قد رهن خيرية الأفعال الإنسانية بالجزاءات التي تفرى بإتيانها ، وقد عرفنا كيف صنفها إلى جزاءات بدنية وسياسية واجتماعية ودينية ، وجاء « مل » فأضاف إليها جزءاً باطنياً هو الضمير ، وهذا هو الجزء الباطني

(١) . iibid, 23 - 4

(٢) الفصل الثالث من كتابه السالف الذكر وقارن L. Stephen,

op. cit, Vol. III., p. 308 ff. في الجزاءات عند مل .

لأداء الواجب ، ويميز « مل » بينه وبين الجزاءات الخارجية
السالفة تمييزاً دقيقاً ، فهذه تلتخص في الأمل في الرضا والخوف
من الضيق والتكدر وخشية الأقران ورهبة الله ؛ أما الجزاء
الباطني لأداء الواجب فهو شعور بالألم عند عصيان الواجب ،
وهو شعور يقوم على تداعيات تصاحبه مرجعها إلى التشارك
الوجداني والحب والخوف خاصة والوجدان الديني في مختلف
صوره ، وذكريات الطفولة وسائر أحداث حياتنا الماضية ، بل
مستمد من تقدير الإنسان لنفسه ورغبته في تقدير الآخرين ، بل
حتى من ذلة النفس أحياناً ؛ ويصرح « مل » بأن هذا التعقد
المسرف هو الذي يتأدى بالناس إلى أن يخلعوا على الإلزام الخلق
طابعاً صوفياً ، قوته الملزمة تقوم في كتلة من الوجدانات لا بد من
كسرها حتى يتيسر للإنسان أن يخالف المستوى الذي بمقتضاه
يكون الفعل خيراً أو القول حقاً .

لا يعرض « مل » لوصف خيرية الفعل أو صوابه ، بل
يصف الانفعال الخاص الذي يشعر به الناس غالباً عند ما يفكرون
فيما يجب عليهم أن يفعلوه ، فالفعل الخير أو الصواب عنده —
كما كان عند أبيه وفي رأى بنقام — هو الفعل الذي يعتقد صاحبه
أنه يؤدي إلى أسعد حالة ، إن « مل » لا يفترق عن أبيه وعن

بنظام في وصف الفعل الخير ، ولكنه يفترق عنهما في وصف
الشعور بالإلزام الخلقى ، فإذا كانا قد كرسا اهتمامهما بالبحث
في الجزاءات الخارجية التي تغرى بفعل الواجب ، فإن « مل »
يشير إليها إشارات مقتضية ثم يقف اهتمامه على الجزاء العاطفى ،
إنه لا يقول كلمة واحدة ليوحى بها إلى أن الشعور بالإلزام الخلقى
نتيجة تنشأ عن الذكريات الماضية التي تقترن برغبات الناس
الشخصية ، فإن التشارك الوجدانى والحب والانفعالات الدينية
كالخوف وتقدير النفس ونحو ذلك تتعاون على خلق هذا الانفعال
الخصيب القوى الذى يعزوله الناس طابعا صوفيا .

ويحاول « مل » أن يفسر شعور الإنسان بالإلزام الخلقى
الذى يحمله على التصرف طبقاً لمبدأ « أقصى سعادة » ، فيسلم
بإمكان تعليم الضمير وتوجيهه إلى أى اتجاه ، ليس ثمة ما يمنع
تعليم هذا الضمير بحيث يستشعر الخجل في موقف ما ، أو يرى
نفسه في هذا الموقف نفسه ملزماً أخلاقياً باتباعه ، ولكنه يرى
مع ذلك أن فى العقل الإنسانى نزوعاً طبيعياً إلى ربط الشعور
بالإلزام الخلقى بالأفعال التى تؤدى بأصحابها إلى السعادة القصوى ،
ويرى من ناحية أخرى أن هناك عاطفة طبيعية قوية تُقوى
ارتباط الشعور بالإلزام الخلقى بمبدأ المنفعة ، وهذه العاطفة القوية

هي الرغبة في أن يعيش الإنسان في وحدة مع سائر أقرانه ، و بعبارة أخرى هي الغريزة الاجتماعية ، ولا يفسر لنا « مل » كيف تربط الغريزة الاجتماعية بين الشعور بالإلزام الخلقى ومبدأ المنفعة ، ولكنه يفترض أن هذا هو الواقع لا محالة ، وأن الأمر أوضح من أن يحتاج إلى إيضاح ، مع أن هذا لا يبدو واضحاً على هذا النحو إلا في نظر الذين يسمون بالفلسفة النفعية ، لأن المشتغلين بملاحظة السلوك الإنساني لا يسهل إقناعهم بذلك ، فهناك كثيرون من علماء الاجتماع يعتقدون أن الغريزة الاجتماعية — أي ما كانت — تربط العواطف الخلقية بقواعد معينة للسلوك ، وأنها مفيدة للمجتمع ، ولكن هناك قلة من هؤلاء العلماء يُعرفون المقيد بأنه الذي يُسلم إلى أقصى سعادة^(١) .

معرفة النفعية بالسعادة :

بهذا كان مل يفسر الإلزام الخلقى ويتحدث عن الجزاء العاطفي لفعل الواجب ، فإذا اطمأن إلى هذا عقب بالتدليل على

(١) J. Plamenatz, English Utilitarians (1949), p. 138 - 140

وقارن ما كتبه عن الجزاءات بين بنتام ومل : Machkenzie, p. 393-96

في الطبعة الثالثة و Johnston op. cit., p. 146 ff. و Muirhead, op.

Sidgwick, cit., p. 101 - 04., وقد نصح بالاطلاع في هذا الصدد على

Fowler, Progressive Methods of Ethics, BK. II., ch. V.

. Morality, chs. I., II

مبدأ المنفعة على النحو الذي أسلفناه ، ثم مضى بعد هذا التبدليل
فبين السبب الذي من أجله كانت السعادة « إحدى » غايات
السلوك ولم تكن غاية غاياته ، فردّ هذا إلى أن الكثير من الأشياء
— وليست السعادة وحدها — موضع رغبة من الناس فعلا ،
لأن هذه الأشياء وسائل لتحقيق الغاية القصوى ، وهي السعادة
التي ينشدها الناس لذاتها ، فإن النفعيين فيما يصرح مل لا يقنعون
بوضع الفضيلة على رأس الأشياء التي تستبرخيرا من حيث هي
وسيلة مؤدية إلى تحقيق الغاية القصوى ، ولكنهم يعترفون
— كحقيقة سيكولوجية — بإمكان أن تكون الفضيلة عند الفرد
خيراً في ذاتها دون نظر إلى غاية تقوم وراءها ، ويرون أن العقل
لا يكون في وضع ملائم للمنفعة مسلم إلى سعادة المجموع إلا إذا
أحب الفضيلة بهذا الاعتبار .

والواقع أن الفضيلة متى كانت بهذا الاعتبار موضع حب
من الإنسان ، أضحت جزءاً من سعادته ، ويفسر مل ذلك بقوله
إنه يعتقد أن الرغبة في شيء واكتشاف أنه لاذ ، والنفور منه
والاعتقاد بأنه أليم ، ظاهرتان لا تنفصلان ، أو هما بالأحرى
مظهران لظاهرة واحدة ، أو هما بتعبير أدق حالتان مختلفتان
لحقيقة واحدة ، فاعتبار الشيء مرغوباً فيه — لذاته لا من أجل

نتائج — والتفكير فيه على أنه لا ذ ، شيء واحد .
وخلاصة حجته يمكن إجمالها فيما يلي : لا شيء يثير لذاته
رغبة الإنسان إلا السعادة ، ولكن بعض الأشياء — كالفضيلة —
كانت في الأصل موضع رغبة من الناس لأنها من وسائل تحقيق
السعادة ، ولكنها كثيراً ما تثير لذاتها رغبة في الإنسان ، بيد أن
رغبة الإنسان في شيء لذاته ، وليس لما ينجم عنه من نتائج ،
تشهد بأنه وجد هذا الشيء لاذا ، ومن ثم فإن الفضيلة التي
كانت مجرد أداة لتحقيق السعادة قد أصبحت الآن مقوماً من
مقوماتها ، وهي أيضاً وسيلة فعالة لها ، لأنها جزء من هذه الغاية .

علاقة العدالة الأخلاقية : (السبريتكيزم)

فإذا دلل على المنفعة على هذا النحو اختتم كتابه بفصل
معقد عن العلاقة بين العدالة والأخلاقية^(١) ، فيفترض أن العدالة
في معناها الأوّلي — عند اليهود مثلاً — قد أريد بها مطابقة
الفعل للقانون ، أما التفرقة بين الأخلاقية والمشروعية القانونية
فهي وليدة مجتمع أكثر تحضراً ، كاليونان والرومان في مرحلة
متقدمة من حياتهم ، ومع أن التفرقة بين القانون والأخلاقية

Mill, op. cit., ch. V. (١)

واضحة جلية في هذه الأيام ، إلا أن العلاقة بينهما لم تزل بعد قوية ، في كليهما يعتبر إلتزام الفرد بأداء الواجب جزءاً من هذا الواجب ، إن الواجب ضريبةٌ يطالب الإنسان بسدادها كما يطالب بسداد ديونه .

وللعادلة عند مل معنيان : يراد بها في معناها الضيق الإلتزام بأوامر القانون ، وقد يراد بها أن يؤدي الإنسان كل واجباته نحو جميع الذين ينتظرون منه بحق أن يؤدي لهم خيراً ؛ ويتحدث مل عن الواجبات العامة التي لا تكون مجرد حقوق لهؤلاء الأفراد ، كواجب الإحسان الذي نطالب به حتى ولو لم يوجد فرد يستحق صدقتنا قانوناً ، وهذه الواجبات العامة تخرج من نطاق العدالة — التي يوجبها القانون — لأن العنصرين الرئيسيين في عاطفة العدالة هما الرغبة في إيقاع العقوبة بكل من سبب ضرراً ، والاعتقاد بوجود فرد أو مجموعة أفراد نزل بهم الضرر ، إن عاطفة العدالة هي الشعور الطبيعي بأخذ الثأر أو القصاص من هؤلاء الذين يسببون ضرراً لنا أو للمجتمع الذي نعيش فيه ، وهذه العاطفة لا تنطوي على عنصر أخلاقي ، إن الجانب الأخلاقي فيها هو خضوعها الكامل لوجوه التعاطف أو التشارك الوجداني الاجتماعي ، لأن الشعور الطبيعي يثير استياءنا من كل من يتصرف إزاءنا

تصرفاً مقلقاً غير مريح ، فإذا أیده شعور اجتماعی أخلاقی ، كف الإنسان لا محالة عن كل تصرف لا یلائم الخیر العام .

إن العدالة عند مل شبيهة بالعدالة عند هیوم فی بواعثها السيكولوجية ، ولسكن مل یدین بنظريته لآراء الكسندر بين + A. Bain ١٩٠٣^(١) . وليس لآراء هیوم ، ويبدو هذا المطلاع على كتاب « بين » عن الحواس والعقل ، والفصل الذي جعل عنوانه « الانفعالات الأخلاقية أو الحاسة الخلقية » ومع أن مل يشبه هیوم من حيث اهتمامه بدور التعاطف الوجداني ، إلا أن هیوم یصرح بأن ليس فی الإنسان انفعال قوى يمكنه من السيطرة على حبه لذاته وردّه عادلاً ، إذا كان لحب الذات أن یضبط ، فيجب أن یدور هذا الحب الأناني حول نفسه ويضع حدوداً لنشاطه ، ويتحقق هذا عندما يفكر الإنسان قليلاً ويدرك أن أقوى شهواته تشبع بالقهر والكبح خيراً مما تشبع بالحرية والانطلاق ، وحب الذات هو الباعث الأصيل الذي مهّد لقيام العدالة ، أما دور التعاطف فلا يبدو إلا عندما نريد أن نفسر كيف تحولت العدالة إلى فضيلة ، إنه التعاطف ومصالحة المجموع

(١) اسكتلندی الأصل (مثل جيمس ومل وجون ستورت مل) وكان أستاذ المنطق فی جامعة أبردين باسكتلنده .

هما الذات يتجهان بنا إلى استحسان مزاولة العدالة ، وهذا الاستحسان هو الذي يجعل العدالة فضيلة .

أما مل فإنه يهتم بالتعاطف الوجداني أكثر من ذلك ، فالعدالة عنده ليست شيئاً غير طبيعي ينشأ عن التفكير في حب الذات ، ثم يحولها التعاطف بعد إلى فضيلة ، إن العدالة تدين لهذا التعاطف بوجودها ، وليس بجلالها الخلقى فحسب ، إنها الشعور الطبيعي بالقصاص الذي لا يمليه العقل وحده ، بل التعاطف الوجداني بالرغبة في أخذ الثأر لكل من أصابته مضرة ، بهذا يربط مل في نشأة العدالة بين وجداناتنا التي تترد إلى الأنانية ، ومشاعرنا التي لا ترجع إلى حب الذات ، لأن دور العقل يقوم في تعليمنا أننا بدفاعنا عن الآخرين نذود عن أنفسنا ، فالعدالة ثمرة عاملين كلاهما طبيعي : غريزة المحافظة على الذات ووجدان التعاطف ، ودور العقل — أو التفكير فيما يسميه هيوم — هو أن يضيق هذين العاملين ، ويعترف بعض مؤرخيه بأن أفكاره لا تخلو من غموض^(١)

حسبنا هذا عرضاً لمذهب مل في المنفعة العامة ، ولنعقب على هذا بكلمة نناقش فيها الأفكار الرئيسية التي انفرد بها بين

. Plamenatz, op. cit., p. 141 ff. (١)

النفعيين ، أو كان له فضل في توكيدها والتمكين لها ، وسنرجي مناقشة أسس النفعية المشتركة بين النفعيين إلى آخر الكتاب .

مناقشة مذهب :

مثل بنتمام النزعة الحسية الواقعية أصدق تمثيل ، وصرفته هذه النزعة عن كل ما يمكن أن يربطه بمذهب العقلين والحدسيين ، فكان بهذا يمثل النفعية التجريبية الصحيحة ورائدها الأول ؛ ولكن الضدين كثيراً ما يلتقيان ، إن بينهما مبدأً مشتركاً يكشف عنه النظر العقلي الذي يتدبر المسائل ويكشف أسرارها ، ومن هنا أمكن رفع التضاد القائم بين مذهب العقلين ومذهب الحسين ، ومع اختلاف المنهج الذي يصطنعه كل منهما التقت النفعية التجريبية الواقعية مقننة بمذهب العقلين على يد جون ستورت مل الذي كان حريصاً على أن يهدم بتجريبية مذهب العقلين والحدسيين ، والتقت هذه النفعية التجريبية مرة أخرى بمذهب الحدسيين على يد سدجويك الذي حاول واعياً إدماج المذهبين ليستخرج منهما مذهباً واحداً على نحو ما سنعرف عندما نتحدث عن النفعية الحدسية .

أما الوحدة التي تجمع بين الضدين السالفي الذكر ، فتبدو

في أن الطبيعة البشرية عند كليهما تتأثر بالمعرفة وتستجيب لها ،
وفي أن نقص الأفعال الإنسانية مرده إلى الفساد الذي ينشأ عن
الشهوة ، وبالتروى والتفكير يستطيع الإنسان أن يتدبر أموره
ويحرر نفسه من هذا الفساد ، كلا المذهبين المتضادين يؤمن بقيمة
العقل متى أعانته الإرادة على مقاومة الإذعان للقوى القلقائية
الحيوية ، من هنا بدا طبيعياً أن تلتقى النفعية التجريبية بالزرعة
العقلية أو الحدسية على النحو الذي أشرنا إليه (١) .

واستعراض التعديلات التي أدخلها مل على مذهب بنقام
يشهد بصدق ما نقول ، فلنعرض موجزين أظهر الأفكار التي
انفرد بها مل ونعقب بمناقشتها ، مرجئين مناقشة أسس المذهب
النفعي المشتركة بين أتباعه إلى آخر الكتاب :

لم يقنع مل بتفرقة بنقام بين الذات كماً ، وفطن إلى اختلافها
بعضها عن البعض الآخر كينفاً ، فكانت هذه لفظة طيبة لها
قيمتها ، وتدارك بها ما فات سابقه من اللذين ، ولكن هذه
اللفظة التي تحسب في جانبه كانت سقطت إذا قيست بمعايير مذهبه ،
لأن التفرقة بين « أنواع » الذات تتضمن القول بوجود مقياس
غير اللذة يستخدم في التفرقة بين أنواعها ، إن مذهبه يقرر اللذة

للتفرقة بين الذات

معياراً وحيداً للأفعال الإنسانية ، ومن ثم لا يكون بين اللذات
خلاف إلا من ناحية الكم ، فالانتقال إلى الحديث عن كيفيةها
لا يمكن أن تكون اللذة أساسه ؛ إن المذهب الذي يقوم على
مصادرة ، هي أن اللذة هي الخير الوحيد ، وواضح أن اللذات بما
هي لذات لا تسمح بتفرقة كيفية ، لأن هذه التفرقة تتنافى مع
المصادرة السالفة ، ولا تتماشى مع منطق المذهب الاستقرائي في
الأخلاق^(١) .

ومن هنا قيل إن نظرة مل إلى كيف اللذات لا تتماشى
مع منطق مذهبه الذي ، وإن كانت التجربة تشهد بصدقها ،
لأن إشار لذة على أخرى لا يكون إلا بافتراض أن خيريتها
مرهونة بقيمة أو كمال موضوعي ، وإذا كان بنتام قد أقام مذهبه
على أولية رياضية تقول إن كمية ما أكبر من كمية أخرى ، فإن
مل قد هدم أساس النفعية الرياضية حين لجأ إلى التفرقة بين
كيف اللذات .

وقد رد مل هذه التفرقة الكيفية إلى أهل الخبرة عن ذاقوا
مختلف صنوف اللذات ، فيسّر لهم هذا أن يقارنوا بين أنواعها ،

(١) M. C. Sen, Elements of Moral Philos., p. 133-5

قالقديس أوغسطين + St. Augustine ٤٣٠ أو بسكال +
B. Pascal ١٦٦٢ أو غيرها ممن عاشوا في حمأة الرذيلة ثم تحولوا
بررة أطهارا ، يستطيعون بفضل تجاربهم أن يصدروا على مختلف
أنواع اللذة أحكاماً لها قيمتها ، وهم متفقون على أن أسمى اللذات
يقوم في الاستجابة لنداء الضمير والحرص على تفادي وخزاته ،
وتهافت هذا الرأي يكشفه اختلاف الضمائر عند الناس ، وهو
رأى يقره مل ، وكثيراً ما يختلف تقدير الخبراء لقيم اللذات
والآلام ، فإذا لجأت في تقدير ذلك إلى فنان مطبوع يجمع في
حياته بين إشباع شهواته الحسية وإشباع وجداناته الفنية الرفيعة ،
ثم إلى قديس خبر شهوة الحس في مطلع حياته ، وذاق اللذة التي
تقترن بطاعة الضمير في أواخر أيامه ، وحاولت أن تقف
على رأيهما في لذة الحس ومقمة الروح لوجدتهما على خلاف
بين ملحوظ ، فبرأى أيهما نأخذ؟ وإلى حكم من منهما نفضاع؟
إن القديس لن يتردد في الاشمئزاز من لذة الحس مهما كانت
خبرته السابقة بها ، ولن يتوانى في اختيار مقمة الروح وإيثارها
على سائر اللذات ، وإلا لما كان قديسا . وقد يقدر الفنان لذة
الحس ، ولكنه بحكم طبيعته الفنية يستغرقه الإعجاب بروائع الفن
ويجد فيها لذة تسمى حتى على اللذة التي تقترن بطاعة الضمير ،

وهو لا يكون فنا ما لم يكن هذا نزوعه! في الحق إن الحكم على أنواع الذات يختلف باختلاف مستوى أصحابه روحيا وثقافيا واجتماعيا وحضاريا... ومن هنا كانت الصعوبة في التفرقة الحاسمة بين كيف الذات .

بل إن مل في التجائه إلى حكم المجرب فيصلا بين كيف الذات ، أخضع حكم الفرد القائم على خبرة شخصية لحكم إنسان آخر مستقل عن خبرة الأول ، بهذا ينتفي الحكم القائم على التجربة الفردية ، وينهض على أساس من برهان العقل ، وبذلك يخرج مل على نزعة التجريدية ويدخل في زمرة العقليين . !

* * *

صنفه فرد وجموع

أما عن موقف مل من العلاقة بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع فقد عرفنا أنه أخضع الأولى للثانية حتى طالب الفرد بأن يسوى بين جهده في تحقيق المصلحة العامة وسعيه لتحقيق مصالحته الشخصية ، ورأى أن من النبل أن يضحى الفرد بسعادته أو حياته ابتغاء سعادة المجموع ، ولا قيام للمنفعة الشخصية إلا في حياة اجتماعية ، ولا قيام للحياة الاجتماعية إلا بالغيرية والتضحية ، وفي هذا أيضاً خرج مل على منطق مذهب الحسي ، لأن هذا

المذهب يقوم أصلاً على المصلحة الشخصية ، ولا يعترف بغير
الأناية مقياساً للأفعال الإنسانية ، ومعياراً للأحكام الخلقية ،
ومسيرة هذا المنطق تتنافى مع إخضاع المصلحة الشخصية لمصلحة
المجموع ، والتجربة تشهد بأن المصلحتين لا تتفقان في كل
الحالات ، وفي حالة التعارض لا يسمح منطق المذهب بإثبات
الصالح العام على صالح الفرد ، فتمسكُ مل بهذا شيء تحمده له
الأخلاق ، ويؤاخذ عليه النقد النزيه الذي يقتضى مل أن يكون
متأسكاً في أفكاره غير متناقض مع نفسه .

ولئن كان مل قد رد للتوضيحية قيمتها ، إلا أنه جعلها أداة
لتحقيق غاية أكبر منها ، هي تحقيق السعادة للآخرين ، قيمتها
ليست في ذاتها ، وهذا تشويه للتوضيحية ، كما تتصورها فلسفة
الأخلاق التقليدية — فيما يقول لوسين R. Le Senne .

بل إن إقامة المنفعة العامة على أساس من تداعى المعانى ،
قد كانت مثاراً لنقد النقاد — من أمثال بول لومير^(١) .
Paul Lemaire — إذ رأى لومير أن التداعى الصناعى لا يكتب
له الدوام ، فما يشب الطفل ويأخذ عقله في النضج حتى يكشف

(١) هو الذى ترجم كتاب مل فى مذهب المنفعة العامة تحت عنوان :
De Utilitarisme مع مقدمة وتحليل وملاحظات .

افتعال هذا التداعي ، ومن ثم ينهار في ذهنه التوفيق بين المنفعة
الخاصة والمنفعة العامة .

في الحق إن مل قد أفقد المذهب النفعي نزعته الواقعية

الحسية ، وهدم الكثير من مقوماته ، ونحأ منحي العقلين في صورته

وإن صبغه بصبغة استقرائية ، ولم يقمه على أسس ميتافيزيقية

كما يفعل العقليون ، وقد فعل هذا عن غير قصد وبدون وعي ،

وتلك سقطته الكبرى التي تجعل سدجويك + ١٩٠٠

H. Sidgwick أسى منه مقاما ، فإن سدجويك قد حاول أن

يزيل التعارض بين المذهب النفعي بنزعته التجريبية الواقعية ،

وبين مذهب العقلين والحدسيين معاً ، نهض بهذه المحاولة واعياً

مدركاً ، ورسم خطتها وهو يقصد إلى تحقيقها ، وسيان بعد هذا

أن تكون المحاولة قد نجحت أو فشلت ، أخرجته من طائفة

النفعيين أو أبقته في زميرهم .

وارتداد مل إلى مذهب العقلين مقنعاً قد مهد للناقد أن

يضع بنقام في موضع أسى ، لأنه كان أخلص لنزعته الحسية

الواقعية من مل ، فسائر منطق مذهبه حتى نهايته ، وإذا كان

هذا قد أسخط عليه الحدسيين والعقلين ، فقد أرضى عنه الحسين

وخفف من حكم النقد الذي يقتضى التماسك وعدم التناقض .

وقد كان حين يتحدث عن الشرور التي تعوق التمتع
بالسعادة يعلق على العلم الكثير من الآمال الحسان ، ساير في هذا
روح عصره الذي كان يحسن الظن بالعلم ويعتقد أن في تقدمه
الخلاص من متاعب البشرية ، وإذا كان جان چاك
روسو + ١٧٧٨ J. J. Rousseau قد هاجم من قبل هذه
الروح وغالى في حملته حتى رد للعلم كل ما تعانیه البشرية من
متاعب ، فإن القرن العشرين قد أنصف العلم في غير غلو ، إذ رأى
أن سعادة الناس أو شقاءهم ليس مرهونا بنظريات العلم ، بقدر
ما هو مرهون بطريقة تطبيقها ، إن نظرية تفجير القنبلة الذرية
يمكن استغلالها لصالح البشرية كما يمكن أن تستخدم في تدميرها .

ولكن أكبر سقطات مل كان في تدليله على مبدأ المنفعة ،
كيف وثب من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع ؛ وكيف انتقل
من التعبير عما هو كائن إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ؛ حفلت
برهنته بالمغالطات المنطقية والأخطاء السيكولوجية والأخلاقية التي
جعلته ماثراً لجملة شديدة من النقد ، وحسبنا أن نلخص في هذا
الصدد نقد مجموعة من هؤلاء النقاد ، وسنقتبس بعض ما قاله
في نقده أظهر أساتذة الفلسفة في جامعات الجزيرة البريطانية
وأمریکا وأوربا بوجه عام :

فأما عن مغالطاته المنطقية فقد كان يقول : إن البرهان الوحيد على أن الشيء مرئي هو أن الناس يرونه فعلاً ... فليس هناك سبب يمكن التذليل به على أن شيئاً ما مرغوب فيه سوى أن الناس يرغبون فيه بالفعل^(١).

يقول « مكنزي »^(٢) + ١٩٣٥ J. S. Mackenzie (أستاذ الفلسفة بجامعة كارديف) إن المناطقة قد اتخذوا الفقرة السالفة شاهداً يوضحون به مغالطة اللعب بالألفاظ ، Fallacy of figure of speech^(٣) وهي نوع من السفسطة يظهر في كلمات تتشابه في الشكل أو البناء فيفترض تشابهها في المعنى ، ذلك أن مل قد اقترح لفظ مرغوب فيه desirable مماثلاً لكلمة مرئي visible أو مسموع audible ، مع أن اللفظين الأخيرين يراد بهما « يمكن رؤيته » و « يمكن سماعه » أما مرغوب فيه فلا يراد بها عادة ما « يمكن أن يرغب فيه »

(١) ص ١٤٨ من هذا الفصل .

(٢) في كتابه (1929) A Manual of Ethics الطبعة السادسة

ص ١٦٩ .

(٣) يشير مكنزي في هذا الصدد إلى Whately's Logic ص ١١٧

— ١٨ و Davis's Theory of Thought ص ٢٧٠ و Welton's

Manual of Logic ج ٢ ص ٢٤٣ [وأعادها بعد تعديل الكتاب إلى

Intermediate Logic بالاشتراك مع Monahan] و Jevon's Elementary

lessons on logic ص ١٧٥ .

فما من شيء إلا ويمكن أن يرغب فيه الإنسان؛ إن ما يراد في العادة بهذا التعبير هو « ما ينبغي أن يرغب فيه الإنسان ». فإذا قال اللذيون إن اللذة هي الشيء الوحيد المرغوب فيه، قصدوا بهذا التعبير أنها الشيء الوحيد الذي ينبغي أن نرغب فيه، ولكن بناء الكلمة desirable قد ضلل الكثيرين من المفكرين حتى ظنوا أن المراد بالتعبير هو أن اللذة هي الشيء الذي يمكن أن يرغب فيه الناس، وبهذا خلط هؤلاء بين مذهب اللذة الخلقى الذى يقرر أن الناس ينبغي أن ينشدوا اللذة، وبين مذهب اللذة السيكولوجى الذى يقرر أن الناس بالفعل ينشدون بطبيعتهم تحقيق لذاتهم، وهكذا نشأ الخلط بين المذهبين — عند مل وغيره — نتيجة لغموض التعبير « مرغوب فيه » — فيما يلاحظ « سدجويك ».

ولاحظ « جون ديوى » + ١٩٥٢ J. Dewey (أستاذ الفلسفة في جامعة كاليفورنيا) و « جيمس تفتس » J. Tufts (أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة شيكاغو)^(١) أن حجة مل السالفة الذكر وفهمه للمرغوب فيه، شبيهة بحجة Bain لأن هذا يقول

(١) في كتابهما Ethics (1936) فى الشطر الثانى ف ١١ ص ٢٠٥

بدوره : ليس ثمة برهان يمكن التدليل به على أن السعادة هي الغاية
المناسبة لكل نشاط إنساني ... إنها الغرض الأقصى أو الأخير
الذي يمكن اختبار صحته بالقياس إلى ما يصدره الجنس البشري
من أحكام فردية ؛ ثم يشير المؤلفان إلى برهان مل وإلى الغموض
الذي يلابس التعبير ، قائلين إن السعادة يمكن أن تكون خيراً ،
ولكن السعادة واللذة ليستا شيئاً واحداً ، ثم المقطع الأخير able
يحمل معنيين مختلفين باختلاف الكلمات التي تنتهي به ،
فقد يدل على ما يمكن رؤيته في لفظ visible ونحوها ، أو على
ما يجب — في نظر المحايد — أن يرغب فيه الإنسان كما نلاحظ
في التعبيرات : « ما يجب أن يتمتع به أو يحبه أو يرغب فيه
الإنسان » enjoyable, lovable, desirable ونحو ذلك ،
ومن هنا كان الفرق بين مُتَمَتِّع به enjoyed وما يجب أن يتمتع
به الإنسان enjoyable ، ومثل هذا يقال فيما يشبه هاتين
الكلمتين من ألقاظ .

ويقول مل بعد النص السالف : ليس هناك من سبب يمكن
التدليل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه سوى أن
كل فرد يرغب فعلاً في سعادته الشخصية ... (١) . وعلق

(١) ص ١٤٩ من هذا الفصل .

« مكنزي » على هذا بقوله : قد يكون من العسير أن نجد من المغالطات الكثيرة في فقرة قصيرة في أي كتاب ما نجده منها في هذه الفقرة ، ففي قول « مل » إن سعادة المجموع خيرٌ لمجموع أفرادهِ مغالطةٌ تُعرفُ في المنطق باسم « مغالطة غموض التركيب » Fallacy of composition لأن مل يعتبر سعادة المجموع مجموع سعادات أفرادهِ ، أي طالما كانت لذاتي خيراً لي ، ولذاتك خيراً لك ، ولذاته خيراً له ... وهلم جرا ، كانت لذاتي مضافةً إلى لذاتك ولذاته خيراً لي ولك وله مجتمعين ! ولم يفتن مل إلى أن أنواع اللذات لا يمكن جمعها كما تجمع أفراد الناس . وشبهه برأى مل في هذا الصدد أن نقول إن الفرقة التي تتألف من مائة جندي طول كل منهم ستة أقدام ، لا بد أن يكون طول هذه الفرقة ستمائة قدم ... ! وكان يمكن أن يكون هذا صحيحاً لو وقف كل جندي فوق رأس جندي آخر ... ! أي أن حجة مل السالفة الذكر كان يمكن أن تكون صحيحة لو أن عقول الناس جميعاً أمكن أن يندمج بعضها في بعض وتصبح مجموعاً عقلياً واحداً ، ولكن « مجموع » الأفراد ليس فرداً ، ومن ثم لا تكون لذاته لذات لأي فرد آخر ، وانخير لا يكون إلا خيراً للإنسان بعينه — فيما يلاحظ « برادلي » + ١٩٢٤ F. H. Bradley في كتابه « دراسات أخلاقية » .

ويعرض «مويرهد»^(١) المولود عام ١٨٥٥ J. H. Muirhead
(الذي كان أستاذ الفلسفة بجامعة برمنجهام) لمناقشة هذا النص
نفسه ، ويضيف تشبيهاً استعاره من «كارلايل» فيقول : إن
كلام مل شبيه بقول القائل : إن كل خنزير يريد أن يحصل
لنفسه على أكبر مقدار من كمية محدودة من غسالة الخنازير ،
إذن فكل خنزير يرغب في الحصول على أكبر مقدار من
هذه الغسالة لخنزير غيره أو لهم جميعاً ... ! ويعقب «مويرهد»
بالإشارة إلى النفعيين الذين ضاقوا بهذه الحجة فقتعوا بالقول بأن
اللذة الفردية مطلب كل إنسان ، ولكن العقل يوجب على
صاحبه أن ينشد السعادة للآخرين ... وإن كان «مويرهد»
لا يدري ما هذا العقل ؟ ولماذا يكون من واجب الإنسان أن
يستجيب لندائه ؟ وواضح أن السؤال موجهٌ إلى «سدجويك»
ومن جرى مجراه .

وذلك لأن سدجويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick (الذي
كان أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج) عند ما عرض لنقد مل
في هذا الصدد^(٢) ، أشار إلى المغالطة التي تضمنها التعبير «بالمغروب

(١) في كتابه Elements of Ethics طبعة ثانية ك ٣ ف ١

ص ١١٢ — ١٣ .

(٢) Methods of Ethics (1922) ك ٣ ف ١٣ ص ٣٨٧ — ٨٩

فيه « على النحو الذي أسلفناه ، ثم عقب بمناقشة مل في انتقاله من صالح الفرد إلى صالح المجتمع ، فقال إن مجموع الرغبات الفعلية والتي يتجه كل منها إلى تحقيق جانب من سعادة المجتمع ، ليس معناه وجود رغبة فعلية عند إنسان بعينه لتحقيق السعادة لهذا المجتمع ، وما من شك عند « سدجويك » في أن مل لا ينازع في أن الرغبة التي لا وجود لها عند فردٍ ما يمكن أن توجد عند جملة أفراد مجتمعين ، وما لم توجد — عند الفرد — رغبة فعلية لتحقيق سعادة المجموع فإن القضية التي تقول « إن سعادة المجموع مرغوبٌ فيها » قضيةٌ متداعية لا يستقيم أمرها على النحو الذي أراده مل ، ومن هذا تظهر بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع فجوة لا يمكن تفاديها إلا بالالتجاء إلى الحدس العقلي الذي سنعرض لتفسيره عندما نتحدث عن مذهب النفعية الحدسية عند « سدجويك » .

ويشير « داركي »^(١) C. F. D'Arcy (عميد جامعة بلفاست) إلى مغالطة غموض التركيب في حجة المنطيق « مل » ويقول إذا كان كل إنسان ينشد لذته الخاصة لما ترتب على هذا أن يلتمس هذه اللذة لكل إنسان آخر ، بل الأحرى أن يقال

(١) في كتابه A Short Study of Ethics طبعة ثانية في الشطر الثالث ف ٣ ص ٢٤٤ — ٤٥ .

إن أسباب اللذة محدودة ، ومن ثم فإن كل فرد يريد أن يحصل
منها لنفسه أكبر قدر ممكن ، وألا يترك منها الآخرين شيئاً .

ثم يضيف إلى هذا تعليقاً من « كانت » + Kant ١٨٠٤
على حجة مل خلاصته : أن من الغريب أن قوماً أذكياً يمكن
أن يظنوا أن الرغبة في السعادة قانون عملي عام على أساس أن هذه
الرغبة عامة في الناس جميعاً ، ومن ثم كانت هذه الرغبة هي القاعدة
التي بمقتضاها يحدد كل فرد أفعاله الإرادية و بينما نجد في بعض
الحالات أن قانون الطبيعة العام يجعل كل شيء متناسقاً متوافقاً ،
إذ بنا نرى على العكس في حالة هؤلاء المفكرين أننا إذا جعلنا
لهذه القاعدة عمومية القانون نتج عكس الاتساق أو الانسجام
السالف تماماً ، ومن ثم تهدم القاعدة نفسها وتحطم غرضها وبهذه
الطريقة ينشأ نوع من الانسجام أو التوافق الذي يصوره الشاعر
ساخرأ في حياة زوجين يميلان إلى الملاك معا فيقول : ما أروع
من انسجام ، إن ما يريد الزوج تريده زوجته ! أو كما قيل عن
كفالة فرنسيس الأول للامبراطور شارل الخامس : إن ما يريد
أخي شارل أريده أنا كذلك ! ثم يعقب « داركي » على هذا بالحديث
عن سدجويك وكيفية تفاديه لهذه الورطة التي وقع فيها مل .

ومن كبار الفلاسفة الذين اشتركوا في الحملة على « مل »

من أجل فقرته السالفة : « مور » المولود عام ١٨٧٣ G. E. Moore

(كان منذ عام ١٩٢٥ أستاذ الفلسفة بجامعة كامبردج ^(١) و برترند
رصل المولود عام ١٨٧٢ Bertrand Russell (كامبردج) ^(٢)
وشليك + ١٩٣٦ M. Schlick منشئ ندوة فينا التي أنشأت
مذهب الوضعية المنطقية ^(٣) والكاتب الذي أرخ للنفعيين من
الإنجليز على نحو ما عرفنا من قبل « بلامناتز » J. Plamenatz ^(٤)
وغير هؤلاء كثيرون .

بهذا وبغيره كانت حملة علماء المنطق وفلاسفة الأخلاق على
تهافت مل في حججه السالفة التي انتقل فيها من مذهب اللذة
السيكولوجي إلى مذهب اللذة الأخلاقي — من غير أن يفرق
بين المرغوب فيه فعلاً وما ينبغي أن يرغب فيه الإنسان ، هذه
الحجة التي عبّر فيها أيضاً من صالح الفرد إلى صالح المجموع ،
ووحّد بين طلب الإنسان لسعادته والتماسه سعادة الآخرين .

وحسبنا أن نشير إلى أن التوفيق بين الفرد ومصلحة المجموع
كان مثار اهتمام الكثيرين من المفكرين ، ولم ينفرد به النفعيون

(١) في كتابه Principia Ethica (1903) ص ٦٦ وما بعدها .

(٢) في كتابه Hist. of Western Philosophy, (1948) ص ٨٠٦ .

(٣) في كتابه Problems of Ethics (Rynim, transl. (1939) ف ١

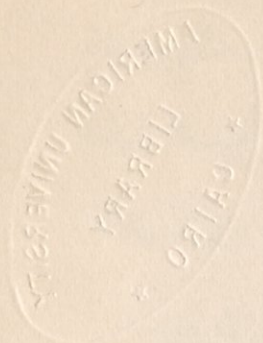
ص ١٨ — ١٩ .

(٤) في كتابه The English Utilitarians طبعة أولى (١٩٤٩)

ص ١٤٠ — ٤١ .

وخدمهم ، وقد انتهى أتباع مذهب التطور إلى أن الإنسانية ستصل
في يوم ما إلى حالة ينتفي فيها التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة
المجموع ، بقيام توافق وانسجام بين مطالب الفرد ومطالب
المجتمع الذي يعيش فيه ، وسيتكفل قانون بقاء الأصلح بإزالة
النزاع بين مطالب كل منهما ؛ وسنزيد هذا بياناً في الفصل الذي
نعقده على النفعية التطورية في الباب التالي ؛ وإلى ما يشبه هذا
ذهب هاتشيسون + ١٧٤٦ من أتباع الحاسة الخلقية ، وأكد
أدم سميث + ١٧٩٠ أن الإنسان بفطرته ينزع إلى مشاركة
الآخرين أحزانهم ومسراتهم ... وإلى ما يقرب من هذا المعنى
ذهب الكثيرون من المفكرين ؛ فحسبنا ما أسلفنا في بيان
تهافت النفعية في هذا الصدد ، فإن آراء النقاد السالفة لم تدع
مجالاً لاستزيد .

بهذا نكتفي إبانةً عن ملاحظتنا على الأفكار التي انفرد
بها « مل » في مذهبه النفعي ، وسنعود فيما بعد لمناقشة الأسس
المشتركة بين النفعيين بوجه عام ، عسى أن نتبين مدى التهافت
في اعتبار اللذة أو المنفعة غاية السلوك الإنساني ومعيار الأحكام
الخلقية ، وبهذا نضع النفعية في مكانها بين سائر المذاهب ،
فيمتسر فهمها في ضوء التراث العقلي الذي عُرف في مجالها وكان
تأييداً لها أو دحضاً لمقوماتها .



الباب الثالث

صَوْرٌ مِنَ النِّفْعِيَّةِ الْحَدِيثَةِ

الفصل الأول : النفعية اللاهوتية

الفصل الثاني : النفعية التطورية

الفصل الثالث : النفعية الحدسية

الفصل الرابع : النفعية العملية (البرجماتية)



والذي تضمن أربع مذهب التطور إلى أن الإنسانية متصل
بما يتصل فيها التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة
الجماعة توافق والسياسم بين مطالب الفرد ومطالب

المطلب الثالث

الذي يبين في هذا المطلب كل منهما: المطلب الثالث في التصل الذي
مقدم على الطبيعة التطور في المطلب الثاني وإلى ما يشبه هذا
تعبير الفيلسوفين في ١٧٤٦ من أربع الحاسة الخفية ، وأكد
أنه سميت في ١٧٤٦ أن الإنسان بطوره يترجم إلى مشاركة
الأخرين أسرارهم المطلب الثالث فيمقتضاها ، المطلب الثالث للمنى
تعبير الفيلسوفين من التفكير في المطلب الثاني ما أسفنا في بيان
تبعات النسبة و المطلب الثالث ، المطلب الثالث المطلب الثالث
على الاستزاد . المطلب الثالث فيمقتضاها : المطلب الثالث المطلب الثالث

(المطلب الثالث) فيمقتضاها : المطلب الثالث المطلب الثالث المطلب الثالث
بها المطلب الثالث في المطلب الثالث ، المطلب الثالث المطلب الثالث المطلب الثالث
المشاركة بين الفيلسوفين بوجه عام ، المطلب الثالث المطلب الثالث المطلب الثالث
في اعتبار المطلب الثالث أو النسبة ثابة المطلب الثالث المطلب الثالث المطلب الثالث
الطبيعة ، المطلب الثالث المطلب الثالث المطلب الثالث المطلب الثالث المطلب الثالث ،
فيلسوف فيها في المطلب الثالث المطلب الثالث المطلب الثالث المطلب الثالث المطلب الثالث
تأييداً لها أو دحضاً لقومها .

الباب الثالث

صور من النفعية الحديثة

مهدنا في الباب الأول بالحديث عن مقدمات النفعية عامة ،
ومذهب اللذة الأناني بوجه خاص ، وعقبنا في الباب السالف
بدراسة النفعية الأصيلة في صورتها التجريبية كما بدت عند أشهر
أعلامها ؛ ونريد في هذا الباب أن نرى كيف تغلغلت النفعية
في مجالات من التفكير ليست نفعية في طبيعتها ، وغزت بسطانها
أرضاً ليست من تربتها ، ولم تقنع بمزاولة نشاطها في حدود
الأخلاق والتشريع — على النحو الذي رأيناه في النفعية
التجريبية في الباب السالف .

ويتألف هذا الباب من خمسة فصول ، نعرض في أولها
للنفعية وقد غزت المجال الديني على يد جون جاي ووليم پاليه ،
ونتحدث في ثانيها عن النفعية العلمية وقد اتصلت بمذهب التطور
على يد هربرت سبنسر ووليسلي ستيفن ، ونقتبع في ثالثها هذه
النفعية وقد اتصلت بمذاهب الحدسيين والعقليين على يد هنري

سدجويك ، ونساير في رابعها فكرة النفعية وهي تغزو مجال
الحياة العملية — هكذا بدت عند أتباع البرجماتزم من الفلاسفة
الأمريكيين من أمثال وليم جيمس وچون ديوى .

ونعرض في خامسها النفعية في القرن العشرين ، فنتحدث
في إيجاز عن أهم تياراتها وأظهر آثارها^(١) .

وإذا انتهينا من هذا الباب عقبنا بفصل ختامي نفتححه
بكلمة عن مصير النفعية في أيامنا الحاضرة ، ثم نعقب بوضع
النفعية في الميزان ، نعرض ما لها وما عليها ، ونعرف مكانها بين
مذاهب الفلسفة الخلقية بوجه عام ، عسى أن نرى من هذا مواطن
القوة ومواضع الضعف في مقومات : النفعية .

(١) في ص ١٩١ سقطت الإشارة إلى الفصل الخامس في هذا الباب
فأثرنا التنوييه .

الفصل الأول

النفعية اللاهوتية

(جاي وپاليه)

مذهب چون جاي — مذهب وليم پاليه — تعقيب

نعرض في هذا الفصل القصير إلى علمين من أعلام النفعية اللاهوتية ، عاشا في القرن الثامن عشر فسبقا أعلام النفعية التجريبية الأصيلة ، ولكننا آثرنا إرجاء الحديث عنهما إلى هذا الباب الذي أفردناه لغزوات الفكرة النفعية لمختلف مجالات التفكير ، وسنرى الآن كيف اتصلت النفعية بالدين عند بعض علماء اللاهوت .

مذهب جون جاي (١٦٦٩ — ١٧٤٥) :

يذكر مؤرخو النفعية رائداً من روادها الأول ، قيل إنه صاحب الفضل في وضع أول صيغة محددة للمذهب النفعي^(١) ، أرسلها في بحث صغير من ثلاثين صفحة ، فتأثرت بهذه الصيغة مدرسة النفعيين من الإنجليز ، وعلى هديه جرى أتباع النفعية

(١) قارن ص ٩٠ من هذا الكتاب .

اللاهوتية جميعاً ، ذلك هو جون جاي^(١) J. Gay في مقدمته
المعروفة في تاريخ النفعية^(٢) . وليست نظريات النفعيين من
اللاهوتيين إلا تبسيطاً لما أجمله جاي في بحثه القصير .

عرض « جاي » في بحثه السالف إلى مقياس الفضيلة ، أى
إلى المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها ، وتحديث
عن « الباعث » على الأفعال الإنسانية ومكانه من الحياة الأخلاقية ،
وتناول نظرية تداعى المعانى التى أقام على أساسها مذهبه فى
الأخلاق ؛ رد مقياس الخيرية والشرية إلى إرادة الله ، والله يريد
لا محالة أن يحقق السعادة للناس ، ومن أجل هذا كانت السعادة
مقياس إرادة الله ، وليست السعادة إلا مقداراً من اللذات ؛
والباعث على الفعل الإرادى عنده يرتد فى الأصل إلى الأنانية ،
لأن رغبات الفرد تلتقى عند الأمل فى تحقيق اللذة ، من هنا واجه
« جاي » المشكلة التى صادفها النفعيون من بعده ، وهى ضرورة
البرهنة على اتفاق المصلحة الشخصية مع مصلحة المجموع ؛ إن
كل فرد ينشد لذته ، فكيف اتفق أن ينشد — مع هذا —
تحقيق اللذة لغيره من الناس ؟ وقدّم « جاي » لحل هذا الإشكال

(١) عاصره شاعر وقصاص يحمل نفس الاسم .

(٢) Preliminary Dissertation : Concerning the Funda-

-mental Principle of Virtue or Morality-

نظريته في الجزاءات ، وهي عنده أربعة صنوف^(٣) ، طبيعية واجتماعية وقانونية ودينية ، ولكنه لاحظ أن ليس من بينها ما يضمن اتفاق مصلحة الفرد مع مصلحة المجموع إلا الجزاء الديني — الجنة والنار يوم الحساب — من هنا كان اهتمامه بهذا الجزاء ، وتبعه في هذا براون وتكر وپاليه وغيرهم من دعاة المنفعة بين علماء اللاهوت ؛ ردّ هؤلاء الباعث على إتيان الأفعال الإنسانية إلى الأثرة ، وانتهوا بهذا الجزاء الإلهي إلى التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ؛ الأنانية مصدر أفعالنا والأوامر الخلقية مشروطة وليست مطلقة ، ذلك لأنها وسيلة إلى تحقيق سعادة الفرد ، ومن أجل هذا رأى « جاي » أن الإلزام الخلقى الذي يوجب على الإنسان التزام الفضيلة مرجعه إلى الله وحده ، إنه وحده القادر على أن يلائم بين سعادة الفرد وسعادة المجموع ، وفي الجزاءات الدينية من ثواب وعقاب ما يكفل تحقيق ذلك .

عرض « جاي » في الشطر الأخير من بحثه القصير إلى علاقة الأخلاق بعلم النفس ، فوجد أن الأسس السيكولوجية للأخلاق مردها إلى تداعي المعاني^(٢) ، فقد يرغب الإنسان عن

(١) قارن ما ذكرناه عن الجزاءات عند بنتام في الفصل الأول من الباب السالف (ص ١١٤) .

(٢) كان لبحثه القصير في هذا الصدد أثره في مؤسس مذهب التداعي في علم النفس دافيد هارتلي D. Hartley .

طريق هذا التداعي في تحقيق أمانى ليست هي اللذة الفردية ،
تقدم هذه الأمانى غاياتٍ قريبةً بينما تقدم اللذة غايةً قصوى تنتهى
عندها سلسلة الأمانى والرغبات ، وبهذه الطريقة تترقى الرغبة
الغيرية ، ولا يكون الباعث في كل الحالات أنانياً خالصاً ،
فعند ما يتقدم إنسان لمساعدة آخر في محنة ، يكون باعته المباشر
هو الرحمة ، ولا عبرة بأن يقال إن غايته القصوى في نهاية الأمر
أن يحقق لنفسه لذةً أو منفعة .

في هذا البحث القصير استقرت أصول النفعية اللاهوتية ،
ولم يطرأ عليها تعديل جوهرى حتى ظهر چون ستورت مل^(١) .
حسبنا هذا عن « جاى » مؤسس النفعية اللاهوتية ، وقد
جرى على هديه طائفة من المفكرين اللاهوتيين اعتنقوا مذهبه
وتوسعوا في شرح أصوله وإشاعته بين الناس ، من غير أن
يضيفوا إليه شيئاً جوهرياً ؛ نشر براون J. Brown بعد بحث
« جاى » السالف الذكر بعشرين عاماً كتابه Essays on the
Characteristics of the Earl of Shaftesbury (1751)
وقد أثنى على هذه المقالات چون ستورت مل ؛ ثم نشر « تكرر »
A. Tucker الأجزاء الأربعة الأولى من كتابه « نور الطبيعة »

(١) فارن Encyc. of Religion & Ethics, art. Utilitarianism

Edward (تحت عنوان The Light of Nature عام ١٧٦٨) Search) ثم تلتها ثلاثة أجزاء أخرى نشرت بعد وفاته ؛ وقد أنكر « تکر » التفرقة الكيفية بين اللذات — وهو رأيٌ متضمنٌ في مذهب جاي وغيره — ورفض حساب اللذات ورأى وضع قواعد عامة لتحقيق المنافع — وفي هذا تابعه پاليه .

مذهب ولیم پاليه ١٧٤٣ — ١٨٠٥ :

في عام ١٧٨٥ نشر ولیم پاليه W. Paley كتابه في « مبادئ الأخلاق والفلسفة السياسية » Principles of Morals and Political Philosophy وقد فصل فيه مذهب المنفعة اللاهوتي ، واعترف بفضل سابقه عليه ، واقتصرت مهمة هؤلاء جميعا على تبسيط ما أجمله « جاي » وإشاعته بين الجماهير على نحو ما أشرنا من قبل ؛ وإيضاحا لهذا المذهب آثرنا أن نقف عنده قليلا :

استطارت شهرة پاليه قبل أن يعرف مؤسس النفعية الحقيقية « بنتام » وكان تأثيره في حياته واسع النطاق ، دافع عن النفعية في كتابه السالف الذكر « مبادئ الأخلاق والفلسفة السياسية »

الذي طبع عدة مرات ، وقرر على الطلبة في جامعة « كامبردج »
بضع سنين^(١) وتكفلت كثرة مؤلفاته — في اللاهوت خاصة —
بإشاعة نظريته في كثير من الأوساط ؛ ومجمل الرأي عنده أن الناس
تستغرقهم أنانية موهلة ، ولكن الله ألطف بعباده من أن
يتخلى عن نصرتهم ، فهو يعمل على تخفيف آلامهم وترقية
سعادتهم ، من هنا كان الله في نظره نفعيا !

ويعتبر باليه تلميذ « هوبز » من حيث اعتناقه لمذهب اللذة
الفردية ، ولكن بنتام وچيمس مل كانا من دعاة هذا المذهب ،
ومع ذلك فهما من أتباع مذهب المنفعة العامة ، وكان لا بد أن
تواجهه مشكلة التوفيق بين سعادة الفرد وسعادة المجموع — كما
واجهت غيره من النفعيين — فسأم باليه بنصيبه في هذه المحاولة ،
ولكن الأخلاقية عنده تتردد إلى الأنانية ، والإحسان إلى الغير
مرجعه في نظره إلى الهوى ، ومن هنا كان ضعف محاولته ،
فلنقف عندها قليلا :

إن الله هو الذي يوفق بين الأثرة والإيثار ، إن الإنسان
لا يعمل إلا لإشباع أنانيته ، وكل رغباته موجهة إلى تحقيق

(١) أما بنتام فكان في جامعة أكسفورد وإن كان تلامذته من
جامعة لندن ، ونشر مدخله بعد نشر مبادئ باليه ببضع سنين . (انظر
ص ٩٦ من هذا الكتاب) .

سعادته الشخصية ، وهو لا يأتي عملاً يحقق به سعادة الغير إلا متى كان في هذا تحقيق لسعادته ، أما الله فإنه يحقق أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس ، وهو وحده أصدق ممثل للنفعية في الوجود ، لأنه يعمل على تحقيق السعادة للناس لذاتها ، لا يريد من وراء ذلك جزاءً ولا شكوراً ، إن تحقيق « أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس » لذاته وبصرف النظر عن نتائجها ، موضع رغبة من كائن واحد اتفق أن يكون على كل شيء قديراً ، ومن ثم كان في وسعه أن يدبر ذلك في غير مشقة ، أما مخلوقاته فإنها ترغب في تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس كوسيلة يلقمسون بها الخلاص .

يقول في كتابه السالف الذكر : إن علم الأخلاق يعلمنا واجباتنا ومبررات أفعالنا ، وحين لاحظ الناس أن سلوك الآخرين نافع لهم ، استصوبوا هذا النوع من السلوك ، ثم حاولوا اتباعه مع بقاء مصالحهم الشخصية قائمة في نفوسهم ، فالنافع معناه المفضى إلى السعادة ، وليست السعادة إلا زيادة اللذة على الألم ، واللذات لا يختلف بعضها عن البعض إلا في مدى الاستمرار ، وبلغ العمق ، ومن هنا نرى أن الإنسان وإن كان قد نزع في أول أمره إلى تحقيق سعادته ، فإن هذا النزوع عنده لا يستبعد

إمكان استصوابه بعد ذلك للفعل الذي يحقق سعادة الآخرين ،
وفي هذا كان « باليه » نفعيا مخلصا .

ولكنه يمزج هذه النفعية بنزعاته الدينية فيقول إن الفضيلة
هي « فعل الخير للبشرية طاعة لإرادة الله وابتغاء السعادة
السرمدية » ولكن لماذا نطالب بالتزام الفضيلة ؟ يلزمنا بهذا
باعث قوى هو توقع الجزاء الأخروي الذي وعد الله به المتقين ،
إن سعادتنا الشخصية هي الباعث على تقيدها بالفضيلة ، وإرادة
الله هي القاعدة التي بمقتضاها نكون فضلاء ، ومن حظ الإنسان
أنه عاش — وهو الأناني الذي لا أمل في شفائه من أنانيته —
عاش في عالم فيه كل ما يثير مخاوفه ، وفيه كل ما يُنال من إله
منعم قوى عادل .

ويبدو « باليه » نفعيا مخلصا في نقده لفكرة العقد الاجتماعي
والحقوق الطبيعية ، وفي ضوء مبادئه النفعية يؤكد نظام الحياة
النيابية الذي كان قائما قبل مرسوم الإصلاح العظيم ، وقوانين
العقوبات القديمة التي كانت تقضى في إنجلترا بشنق سارق العنزة
على نحو ما يُشنق القاتل ، ويرى أن التفاوت في الثروة من صالح
المجتمع ، وأن الاستقرار الديني أمر مرغوب فيه .
لعلنا نستطيع أن نستخلص مما أسلفنا وجوه الشبه والخلاف

بينه وبين بنتام ، يبدو التشابه بينهما في المبادئ النظرية ، وإن كان بنتام لا يتحدث عن الله ، ويرى أن « أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس » مرغوب فيه لذاته لا لأن كائناً قويا يريد ذلك ، أما في المسائل العملية فيبدو بينهما خلاف ، ولعل مرجع هذا إلى أن « باليه » كان رجل دين ، ولو أنه كان ملحداً ، بل حتى لو كان نفعياً خالصاً وليس لذياً أنانياً ، لوصل إلى نفس النتائج التي وصل إليها بنتام^(١) .

حسبنا هذه الإمامة الموجزة عن « باليه » ممثلاً للاتجاه الديني في المذهب النفعي ، إن قيمته وقيمة سلفه « جاي » تقوم في أنهما سبقا النفعيين في محاولة التوفيق بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة ، وأضافا نعيم الآخرة إلى لذات الدنيا ، وصوّرا الله ممثلاً للنفعية العامة في أكمل صورها ، فصبغوا المذهب النفعي بصبغة لاهوتية خالصة ، تجرد منها على يد بنتام ومل — كما عرفنا من قبل .

تعقيب :

ليست النفعية اللاهوتية بوجه عام إلا تعقيداً لحساب اللذات وتقويمها ، فقد أضاف أصحابها إلى اللذات الدنيوية لذاتٍ أُخرى ،

(١) قارن Plamenatz, p. 51 ff وكذلك W. Paley's Principles of Moral and Political Philosophy.

فجعلوا التقويم الذى الدقيق أكثر عسراً ؛ وقد حلّ المذهب كل ما صادفه من إشكالات بالارتداد إلى الله ، مع أن الله فى المسيحية الأرثوذكسية التى دان بها هؤلاء المفكرون يبدو — فيما يلوح لنا — أسمى من أن يكون نفعياً بالمعنى المبتذل الذى أراده النفعيون . أما عن التوفيق بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، فيبدو لى أن الله كما صورّه الإنجيل هو الذى يقوم بهذا التوفيق ، يقول المسيح فى عظيمة حواريه على الجبل : « سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك ، وأما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم ، باركوا لاعنيكم ، أحسنوا إلى مبغضيك ، صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم لئلا تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات ، فإنه يشرق شمس على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين ، لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم فأى أجر لكم ؟ أليس العشارون أيضاً يفعلون ذلك ؟ فكونوا أنتم الكاملين كما أن أبائكم الذى فى السموات هو الكامل » (١) .

ولكن بقى أن نسأل بعد هذا : كيف يستطيع الإنسان مع طبيعته التى صوروها أنانية خالصة أن يلتمس مصلحة الخاصة ويطلب مع هذا مصلحة المجموع ؟ إن الجزء الدينى وحده لا يكفى ، ويبدو لنا أن من التعتت أن نتصور الطبيعة البشرية

(١) الإصحاح الخامس من إنجيل متى .

أنانية خالصة موغلة ، حتى إذا عرضنا إلى تفسير الغيرية في أفعال
الإنسان بحثنا عن أسبابها خارج طبيعة الإنسان ! إن الطبيعة
البشرية في رأينا أرحب من أن تكون مجرد أثر موغلة ، إنها
تجمع بين الأثرة والإيثار ، وتمتزج فيها نزعات الأنانية بنزعات
الغيرية ، من هنا يتيسر التوفيق بين التماس المصلحة الفردية
وطلب المصلحة العامة ، ولا حاجة بنا بعد هذا إلى تفسير يخرجنا
عن حدود الطبيعة البشرية نفسها

وقد ردَّ هؤلاء النفعيون من اللاهوتيين مقياس الخيرية إلى
إرادة الله ، فشابهاوا بهذا علماء اللاهوت من المدرسين — أمثال
چرسون ودانز سكوت ووليام أوكام وأهل السلف في الإسلام ،
وناهضهم أفلاطونيو كامبردج وغيرهم ممن ردوا الأخلاقية إلى
طبيعة الأفعال ، وجعلوا الإلزام الخلقى باطنياً ينبع من ذات
الإنسان ، ولا يُملَى عليها من خارج^(١) ، وبذلك تنتمي فكرة
الجزاء الخارجية ، على اعتبار أن الفضيلة تحمّل في باطنها
جزءها ، وتضمن في طبيعتها ما يبرر مزاولتها .

(١) انظر توفيق الطويل في كتابه أسس الفلسفة ص ٢٢٠ وما
بعدها .

الفصل الثامن

النفعية التطورية

هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣)

- الجو العلمي الذي ظهرت فيه النفعية التطورية —
- موازنة بين النفعية التقليدية والنفعية التطورية —
- مذهب هربرت سبنسر — النفعية التطورية في الميزان — مناقشة مذهب سبنسر .

الجو العلمي الذي ظهرت فيه النفعية التطورية :

في النصف الثاني من القرن الماضي كانت انجلترا تغلي بالتفكير العلمي التجريبي — وإن كانت قد عرفت اتجاه الحدسيين والعقليين — وفي الوقت الذي نشر فيه جون ستورت مل + ١٨٧٣ رسالته عن « مذهب المنفعة العامة » عام ١٨٦١ ، وبشر فيها بالنفعية التجريبية على النحو الذي أوضحناه في الفصل الثاني من الباب السالف ، طلع دارون + ١٨٨٢ C. Darwin على العالم بنظريته في التطور ، إذ نشر عام ١٨٥٩ الجزء الأول

من كتابه « أصل الأنواع »^(١) بشر في نظريته بردّ النشوء الآلى إلى التنازع على البقاء وبقاء الأصلح وأثر الوراثة؛ واعتنق هيربرت سبنسر + ١٩٠٣ نظرية التطور وأخذ في تطبيقها على مختلف مجالات المعرفة البشرية وفي مقدمتها الأخلاق، فبشر بالنفعية التطورية (العلمية) في كتابه « مجال علم الأخلاق » The Data of Ethics الذى نشره مستقلا لأول مرة عام ١٨٧٩ ثم عام ١٨٧٩ ثم عاد فجعله الشطر الأول من الجزء الأول من كتابه « مبادئ علم الأخلاق » Principles of Ethics الذى نشره بين عامى ١٨٩٢ و ٩٣، وإن كان قد عالج الأخلاق قبل ذلك فى كتابه Social Statics الذى صدر عام ١٨٥١ (أى قبل ظهور كتاب دارون فى أصل الأنواع بثمانية أعوام)؛ وفى ضوء هذا الاتجاه العلمى بشر بالنفعية التطورية السير ليسلى ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen فى كتابه « علم الأخلاق » Science of Ethics الذى صدر عام ١٨٨٢ فى نفس العام الذى مات فيه دارون^(٢).

(١) فى يولييه من عام ١٨٥٨ قرأ أمام « جماعة لينوس » بلندن مقالا له ومقالا كتبه والاس A.R. Wallace وبقراءة هذين المقالين نشأت نظرية النشوء بالانتخاب الطبيعى (قارن : توفيق الطويل فى كتابه : النزاع بين الدين والفلسفة ص ٢٣٨ وما بعدها) .

(٢) عرفت انجلترا فى ذلك الوقت حركة مثالية جديدة ، ولبيان هذا =

بدأت النفعية التجريبية (التقليدية) عند انتقام ومل سطحية
حجة في نظر أتباع التطور من مفكرى ذلك العصر ، فأرادوا أن
يستبدلوا بها مذهباً علمياً في النفعية يقوم على نظرية التطور التي
كانت أحدث وأقوى فتوحات العلم الطبيعي في ذلك الوقت ،
ولتوكيد الخلاف بين هذين المذهبين النفعيين صرح سبنسر بأن
النفعية التي يدعو إليها نفعية عقلية تضاد النفعية التجريبية
التقليدية ، واستيفاءً لبيان هذا الخلاف نقف عند الموازنة بين
هذين المذهبين قايلاً :

موازنة بين النفعية التقليدية والنفعية التطورية :

اعتنق النفعية في أواخر القرن الماضي طائفة من دعاة نظرية
التطور البيولوجي على نحو ما أشرنا منذ حين ، وعلى يد هؤلاء
اتخذ المذهب النفعي طابعاً جديداً ، لم تختلف النفعية التطورية
الجديدة عن النفعية الأصيلة في تصور الغاية التي يهدف إليها
سلوك الإنسان ، ولا فهم المستوى الذي تقاس به خيرية الأفعال
وشريتها ، إذ ليس ثمة مدرسة من المفكرين تستطيع أن تفادى
اعتبار الهدف الأقصى للأفعال الإنسانية تحقيق حالة وجدانية

= نذكر القارىء بأن العام الذي مات فيه دارون قدماء فيه جرين
T.H. Green منشىء مدرسة المثالية الحديثة في إنجلترا .

من الإشباع أو التمتع أو السعادة أو ما يشبه ذلك فيما يقول
سبنسر، ولكن نفعية التطور الحديثة قد خالفت النفعية التقليدية
في أنها رفضت المقدمات التي استندت إليها قريبتها، ونبذت
مناهجها التي اصطنتها^(١) على نحو ما سنعرف بعد قليل.

إن فكرة اللذة في النفعية التطورية أعمق منها في النفعية
التقليدية، فقد طبقت الأولى القواعد البيولوجية على دراسة
الحياة الخلقية، ونظرت إلى الحياة باعتبارها «تكييفاً متصلًا بين
العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية» أي بين الفرد وبيئته،
ورأت أن تكييف تركيب الأعضاء ووظائفها مع البيئة التي يعيش
فيها الكائن، يتم بالتدريج بمقتضى قوانين حفظ الذات والتغاير
والانتخاب الطبيعي والوراثة، ومزاولة هذه الوظائف التي تفيد
الكائن تقترن في الكائنات الحساسة بلذة، ومن هنا كانت اللذة
آية الحياة السليمة البريئة من الضعف والمرض، أو هي التكييف
الصحيح مع البيئة؛ وبتطبيق هذه الأفكار على الحياة الخلقية
نجد أن هذه الحياة يمكن أن توصف بأنها تلاؤم الفرد مع بيئته
الاجتماعية، بحيث ينمو اتفاق مصالحه مع مصالح المجتمع الذي
يعيش فيه حتى ينتفي التعارض بينهما، فإذا أفضى السلوك الخلقى

Muirhead, Elements of Ethics, p. 136 (١)

إلى رفاهية الإنسان كان هذا بطبيعة الحال باعتماداً على سروره ،
محققاً لذته ، من هنا كانت اللذة هي الشاهد على حيوية الإنسان
وصحته وقوته ، والدليل على نمو الحياة الاجتماعية ، ثم هي الغاية
التي يهدف لتحقيقها الفرد والمجتمع على السواء^(١) .

والفضيلة عند « سبنسر » حالةٌ يتكيف فيها الفرد مع
مجتمعه تكيفاً كاملاً ، والسلوك الخلقى هو الذى يفيد المجتمع
ويُنمى الحياة الاجتماعية ويقترن باللذة ، وعلى عكسه يكون
السلوك اللاأخلاقى . بهذا تصور « سبنسر » اتفاق اللذة مع
الفضيلة ، وإن كان « ليسلى ستيفنز + ١٩٠٤ L. Stephen
ينكر إمكان وجود اتفاق مطلق بينهما^(٢) كما سنعرف عندما
نعرض لمناقشة هذا المذهب .

رفضت النفعية التطورية نظرة النفعية التقليدية إلى طبيعة
الإنسان وعلاقة الفرد ببيئته الاجتماعية ؛ كان المجتمع — فى نظر
النفعية القديمة — مجموع أفراد تلاقوا آلياً كما تتلاقى الجواهر
الفردة أو الذرات فى مادة غير حية ، ولكن كيف تلاقى ذرات
(أفراد) المجتمع ؟ للإجابة على هذا السؤال لجأت النفعية القديمة

(١) M.C. Sen, op. cit., p. 201 - 02

(٢) ibid., p. 66 & note

إلى خرافة « العقد الاجتماعي » الذي افترض أن الناس عاشوا في
عزلة في بداية أمرهم ، ثم اتحدوا في مجتمع حفظا لحياتهم وتحقيقاً
لمصالحهم وصيانةً لحقوقهم ... اعتبرت النفعية الأصلية للمجتمع
مجموع وحدات متجانسة ، ورأت أن السعادة نوع من العملة
العاطفية يمكن جمعها وتوزيعها بمقادير لها قيمتها المحدودة مستقلةً
عن ذوق الفرد وتقديره ، ومتى كان في الوسع توزيع السعادة كما
توزع قطع العملة النقدية ، كانت مهمتنا أن نعمل على تحقيق أعظم
قسط من اللذة أو ننفادي أكبر مقدار من الألم ، بل اعتبرت
المجتمع جسماً ساكناً ، إن الذرات (أفراد المجتمع) ثابتة
نسبياً ، حقيقة إنها تختلف باختلاف ظروف المولد والتربية ،
ولكن هذه التغيرات عرضية وفردية ، أما مجموع الذرات
فواحد لا يتغير !

على مثل هذه المقدمات الخاطئة شرع جمهرة النفعيين القدامى
يقيمون مذهبهم - وإن فطن چون ستورت مل إلى الكثير
من هذه الأخطاء - وكان على النفعية العلمية (التطورية) أن
تصحح هذا الوضع ، فرأى جمهرة أتباعها أن العلم يستبدل بهذه
النظرية الذرية في طبيعة الإنسان وسعادته نظرية عضوية علمية ،
إن استقراء التاريخ يشهد بأن الفرد لا يكون إلا في مجتمع ما ،

بل إن علاقته بمجتمعه تحدد حقيقته ، إن صلة الفرد بالمجتمع ليست مجرد صلة خارجية وآلية ، بل هي صلة باطنية عضوية ، إن مقومات شخصيته وقواه العقلية والبدنية قد تلقاها عن حالة مجتمعه السالفة ، إن غرائزه ورغباته — وهي منابع أفعاله وبواعثها — تفترض مجال إشباعها مجتمعا عائليا أو قبليا منظما ، وما كان في وسع الفرد أن يتلقى تربيته أو تعليما إلا عن طريق النظم الاجتماعية من لغة وأسرة ومدرسة ومقجر ... إن حياتها تستمد مقوماتها من علاقته ببيئته الاجتماعية ، بهذا استبعدت هذه النظرية « العلمية » خرافة العقد الاجتماعي أساسا لتفسير الظواهر الخلقية والسياسية ... إلى مثل هذا ذهب الكثيرون من أتباع النفعية التطورية .

ولا يقنع هؤلاء بأن يعتبروا المجتمع كائنا حيا ، بمعنى أن صورة الحياة الفردية تحددها علاقة الفرد بالكل ، كما أن أعضاء الجسم تحددها علاقتها بالبدن ، بل يرون أن المجتمع كائن حي بمعنى أنه — كسائر الكائنات الحية — ينمو ويتطور عن طريق تأثره بالبيئة ، وهذا النمو عملية تغاير (تفرقة) وتكامل في وقت واحد ، وتزداد البيئة تعقداً ، وتعظم حاجة الأفراد بعضهم إلى بعض ، ويبلغ التطور حده — فيما يقول سبنسر — عند ما

تبلغ الحياة الفردية أوجها طويلا وعرضاً ، ونمو الحياة الفردية لا يستقيم بغير التعاون الاجتماعي الذي يحقق لكل فرد غايته ، ومن هنا وجب أن تخضع منفعة الفرد لمنفعة المجتمع إذا تعارضتا . وقانون التطور الاجتماعي هو قانون التطور في سائر مجالاته ، فالمجتمع الذي يبقى بينيه أجزائه وأعضائه وإخلاصهم في أداء وظائفهم ، هو أحسن المجتمعات تكيفاً مع بيئته ، إنه النزاع أو النضال من أجل البقاء هو الذي يفسر بقاء المجتمعات التي يتكيف سلوكها مع غاية الأمن الاجتماعي .

وتطبيق هذه النتائج على نظرية اللذة والحكم الخلقى الذي يستند إليها ، ينتهي إلى نتائج لها خطرها ، فاللذة لا تقوم على بنية الفرد كذرة منعزلة ، بل تقوم على التوازن العضوى لغرائز الفرد على اعتبار أن هذا التوازن تحدده علاقة الفرد بمجموعه ، ويتضمن التطور اكتساب غرائز ورغبات جديدة ، ومن ثم فإن السعادة — التي تنشأ عن إشباع الرغبات — قد ترضى الإنسان حيناً ولا ترضيه حيناً آخر ، إن السعادة نفسها تتغير بتطور المجتمع ، وليس في وسعنا أن نوازن بين مجتمعين في مرحلتين مختلفتين كما لو كانا آلتين تنتجان محصولاً واحداً .

وتختلف النفعية التطورية عن قرينتها التقليدية في أن

الأخلاقية في نظر الثانية تعميم يقوم على أمثلة تستمد من التجربة كوسيلة لتحقيق أعظم قسط من اللذة ، أما الأولى فتزعم أنها « عقلية » وتعتبر الأخلاقية شرط « صحة » السكان الحي ، فالأوامر الخلقية التي تحرم السرقة والكذب ونحوه لا يبررها أن التجربة تشهد بأن طاعتها تحقق لنا وغيرنا أعظم سعادة ، بل يبرر صواب هذه الأوامر أنها ضرورية لحياة الإنسان ونشاطه ، وبهذا تختلف النفعية التطورية مع قرينتها — ظاهريا — في فهم المقياس الذي تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، إنه يقوم في نظر النفعية القديمة في « سعادة » المجتمع ، بينما تراه النفعية التطورية قائما في « صحة » المجتمع .

والواقع أن ليس بين هذين المقياسين تعارض حقيقي ، بل نرى على العكس أن صحة المجتمع لا تكون ذات قيمة إلا من حيث إنها شرط سعادته ، فالخلاف بين المذهبين لا يبدو في الواقع في تصور الغاية القصوى ، بل في الطريقة التي تتبع لتحقيق هذه الغاية ، إن الغاية هي السعادة ، ولكن الحكمة تقتضي أن نحفظ بها بعيدة عن مجال وعينا ، وأن نركز اهتمامنا في الظروف التي تكثفها ، ويصرح « سبنسر » بأنه يسلم بأن الغاية هي السعادة القصوى ، ولكنه يراها غاية بعيدة وليست غاية قريبة ،

ووظيفة علم الأخلاق عنده أن يستنتج من قوانين الحياة وظروف الوجود نوعَ الأفعال الإنسانية التي تنزع بالضرورة إلى تحقيق السعادة ، ونوعَ الأفعال التي تعوق تحققها ، ونتائج مثل هذا الاستنتاج هي قوانين السلوك^(١) .

والنظر إلى الحياة الخلقية باعتبارها عملية نمو أو تطور ، ومحاولة تطبيق هذه الفكرة على الحياة الخلقية أمرٌ قديم وإن لم يظهر واضحاً إلا في العصور الحديثة ، يعيننا من تطبيق التطور على الأخلاق القول بأن الحياة تتطور بالتدريج إلى غاية أو مثل أعلى قد يبلغه الإنسان وقد يقصر دون بلوغه ، وقيمة حياته رهناً بمتابعة هذا المثال الأقصى ومحاولة إدراكه ، وقد لاحظ «سبنسر» أن التطور قد ساعد على تفسير الظواهر البيولوجية فتطرق من هذا إلى استخدامه في تفسير التاريخ والجمال والنفس والأخلاق وسائر فروع المعرفة البشرية ، وكان بجهوده في تطبيق التطور على الأخلاق أظهر المفكرين الذين وضعوا النفعية التطورية ، ولهذا رأينا أن نقف قليلاً عند الجانب الذي يعيننا الآن من مذهبه :

(١) Muirhead, p. 137-43 وقد كانت أكثر اعتماده على

L. Stephen's Science of Ethics

مذهب هربرت سبنسر :

من الممكن أن نقول إن مذهب سبنسر + ١٩٠٣
H. Spencer يتألف من ثلاثة عناصر رئيسية :

أولها يبدو في محاولة أراد بها أن يرد فكرة الواجب إلى
الخوف الوراثي الذي ينشأ عن ضيق الفرد بنقد المجتمع أو عقاب
القانون أو عذاب النار أو تبرم السلف ، ومن الواضح أن رد
الإلزام الخلقى إلى الجزاءات الاجتماعية والسياسية والدينية كان
نظرية جميع الشكاك من الأخلاقيين منذ عهد « ثراسيما كوس »
Thrasymachus إلى أيام ماندفيل Mandville ، ولكن سبنسر
أضاف إليها القول بأن فكرة الواجب مفروض فيها أنها انطبعت
على شعور الفرد بالوراثة والتقليد ، ورأى مع هذا أن أحكامنا التي
نقوم بها أفعال الإنسان مردها إلى العقل ، وبهذا رفض النظرية
التي تجعل فكرة الواجب أو الخير ذاتية صادرة عن عواطف
الفرد وميوله .

وثاني العناصر التي يتألف منها مذهبه يتمثل في محاولته
تفسير ارتباط فكرة الواجب بأنواع معينة من السلوك ، وإرجاع
هذا الارتباط إلى قوى التطور بوجه خاص أو نظرية الانتخاب

الطبيعي إلى حد أن الفرد يعتبر القواعد الخلقية مبادئ واضحة بذاتها أو أولية قبلية سابقة على التجربة .
وثالث العناصر التي تميز مذهبه يبدو في محاولته التي اضطلع بها ليستبدل بحساب اللذات وإحصاء قيمتها في النفعية التجريبية التقليدية مقياساً أخلاقياً « علمياً » يقوم على فكرة التطور ؛ لم يقنع سبنسر بتقديم تفسير سيكولوجي لمثلنا العليا الأخلاقية عامة ، أو للقواعد الخلقية بالتفصيل ، فهو في كتاباته — ولا سيما ما كان منها في مطلع حياته العلمية — يصور التطور هادياً يرشدنا إلى ما ينبغي أن تكون عليه حياتنا الخلقية ، من هنا كان أظهر ما يميز مذهبه محاولته أن يُجِلَّ مكان النفعية التجريبية نفعية « علمية » ، أي يستغني عنها بالقواعد التي يهديننا إليها التطور ، ومن ثم كانت هذه القواعد شاهداً على الخير ، يستغني بها عن الحساب الذي التجريبي المباشر للذات والآلام ، وهو الحساب التقويمي الذي تبذره النفعية التجريبية القديمة^(١) .
فلننقل في بيان مذهبه قليلاً :
مجمل الرأي عنده أن الحياة تلاؤم بين الكائن الحي وبيئته .

(١) H. Rashdall, The Theory of Good and Evil, (1924), (١) vol. II., p. 365 ff. وقد فصل في الحديث عن النفعية العلمية (أي التطورية) من ص ٣٧٧ — ٩٧ من هذا الجزء .

وكمال الحياة رهن بهذا التلاؤم ، والأحياء كلها في تطور يهدف إلى تحقيق هذا التلاؤم ، والغايات التي تهدف لتحقيقها الأفعال الإنسانية والإرادية إما أن تكون المحافظة على الذات أو على حياة الجنس أو ترقية حياة الجماعة بحيث يعيش الفرد في انسجام مع غيره من أفراد ، ويقابل هذه الغايات عند « سينسر » أنواع من السلوك الإنساني هي المحافظة على النفس ، والإبقاء على النوع ، والسلوك الذي يهدف إلى ترقية حياة الجماعة ، وهذا النوع الأخير هو مجال علم الأخلاق ، والغرض الأقصى الذي ينشده الإنسان واعياً هو تحصيل اللذة أو المحافظة عليها ، أو تجنب الألم أو إزالته^(١) فغاية الأفعال الإنسانية تحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته ، وكل سلوك يحقق هذه الغاية يكون خيراً ، فإن عجز عن تحقيقها كان شراً ، والفعل الإرادي الذي يحقق هذه الغاية يثير لذة في الفرد والجماعة معاً ، وخيرية الفعل تكون أقرب إلى الكمال كلما أدت إلى تحقيق لذة خلت من الألم ، وقد كان الإنسان في أول أمره ياتمس منفعة الشخصية ، ثم أدرك أن تعاونه مع أقرانه يؤكد مصالحه ويزيد من منافعه ، فامتزجت في تصرفاته الأثرة بالإنثار

(١) Külpe, Intr. to Philos., p. 238 وقد نقله إلى العربية

الأستاذ الدكتور « أبو العلافيني » تحت عنوان « المدخل إلى الفلسفة » .

وبمرور الزمن استتصوب العمل لصالح الغيرى ولو خلا من النفع
الذاتى أو تعارض مع مصالحه الشخصية ، وسيجىء يوم تتفق فيه
منفعة الفرد ومنفعة المجتمع وينتفى التعارض بينهما ، وتختفى الأثرة
ويسود الإيثار؛ هذه هي « يُتوبيا » Utopia سبنسر أو مدينته
الفاضلة التى صور فيها السعادة المقبلة فيما سماها نقاده .

ويتميز سبنسر من غيره من أهل التطور بأنه يحدد للسلوك
الإنسانى غايةً قصوى أو مطلقة ، فيسير فى بحثه من أبسط صور
الحياة حتى ينتهى إلى مذهب « غائى » يؤكد فيه أن هذه الغاية
لن تتحقق فى دنيانا الحاضرة ، بل يتحقق فى عالم مقبلٍ ذلك
التلاؤم التام والانسجام المطلق بين رغبات الفرد ومطالب بيئته .
ولكن أكثر دعاة التطور قد رفضوا التسليم بالغائية المطلقة
فى الأخلاق ، وتحاشوا القول بوجود غاية مطلقة تتحرك نحوها ،
فيرى السير « ليسلى ستيفن » فى كتابه عن علم الأخلاق أن الغاية
التي تتحرك نحوها هي حالة توازن اجتماعى كامل ، وإن لم يصف
هذا التوازن ويحدد دلالاته .

ويجعل الأستاذ صمويل الكسندر + ١٩٣٨ S. Alexander (١)

(١) فى كتابه المذكور فى الهامش التالى . وقد كان أستاذاً للفلسفة
بجامعة مانشستر .

الغاية مثلا أخلاقيا أعلى تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، وهذا المثال أسلوب من السلوك المعدل تعديلا يجعله ملائما للبيئة ، وهو يقوم على الميول المتنازعة المتعارضة ، ولكنه يقر التوازن بينها ، وليست الخيرية إلا هذا التوافق أو الضبط في الكل المتوازن ، وليست الحياة الخلقية في نظر « ألكسندر » و « ستيفن » إلا عملية انتخاب طبيعي أو تنازع بقاء يبقى فيه الأصلح — وهو النوع الذي يكون أكثر توازنا في سلوكه ، وإن لم تكن حرب الانتخاب الطبيعي في الشؤون الإنسانية بين الضعاف من الأفراد ، بل تكون ضد مثلهم العليا وأساليبهم في الحياة .

على هذا النحو كان يتحدث أتباع النفعية التطورية عن غاية السلوك الإنساني ومستوى الأحكام الخلقية ، ومكان اللذة من تصرفاتنا ، ومن حديثهم نرى كيف خالفوا النفعيين الأول في فهمهم لطبيعة الإنسان ومكان الفرد من المجتمع ، وكيف اتفقوا جميعا في تصورهم للمثل الأعلى ومكان اللذة في حياتنا الأخلاقية^(١) .

(١) Mackenzie, op. cit., p. 200-02 وقد نصح من يريد

التوسع في مذهب سبنسر بقراءة : Sorley's Ethics of Naturalism :
Alexander's Moral Order and Progreas Dewe's Outline
of Ethics

حسبنا هذه الإمامة الموجزة عن هذا المذهب العلمى الحديث ،
إذ أن من المتعذر أن يقال شىء أتم من هذا وأكمل دون التعرض
للآراء المتنازعة المتضادة — وما أكثرها ، إن فكرة التطور
— التى يقوم عليها هذا المذهب — لم تنزل بعد ماثراً للجدل فى
تفصيلاتها ، فمن الحكمة أن نكتفى بالإمامة الموجزة السالفة ، وأن
نعقب الآن بمناقشة هذا الاتهام :

التفهم النظرية فى الميراث :

للمذهب محاسنه وماأخذه ، أدخل المذهب فكرة « الكائن
الاجتماعى الحى » فأكد بهذا أهمية « خير الكل » غاية أخلاقية
للسلوك الإنسانى ، وأبان تاريخياً ومنطقياً عن تهافت الرأى الذى
يجعل علاقة الفرد بالمجتمع آلية ميكانيكية ، وجعل غاية الكائن
الاجتماعية قائمة فى صحته أو حيويته التى تقوم عليها اللذة ، فتأدى
به هذا إلى القول بأن المبادئ الخلقية تتصل لا محالة بالغاية من
أفعالنا ، وأنها ليست مجرد تعميمات تجريبية مستمدة من نتائج
الأفعال ، واهتم بالظروف الاجتماعية القائمة ، وهى « بيئة
القوانين والنظم والآداب وثمرات العمل والمعرفة العلمية وقواعد
المنطق والرياضة » التى تنمو فى ظلها ككائنات بشرية — على

غير ما كان حال أجدادنا — فتأدى به هذا الاهتمام بهذه البيئة إلى اكتشاف واجباتنا المادية ، ومع أنه بالغ في أهمية التغيرات التي تطرأ على الظروف الخارجية والمادية ، فإن هذا قد يمكنه من بيان قيمة هذه التغيرات كعامل في التقدم الأخلاقي ، ومع أن هذه التغيرات لا تنشأ عنها مثلنا الخلقية العليا فإنها تهيئ الفرصة لقيامها ، إذ أن المثل تبقى حية بالافتداء بالمصلحين والشهداء في ظروفٍ تختلف معها كل الاختلاف ، فيستخدم هؤلاء تلك التغيرات أداة قوية لإحداث التقدم في المجتمع على أوسع نطاق^(١) .

ولكن إدماج اللذة في الفضيلة مثلاً أعلى للسلوك الإنساني لا يبدو تصوراً مثالياً مستقبلياً مرجحاً ، إن المذهب يبرهن على أن اللذة على وفاق مع السلوك الأخلاقي آخر الأمر ، ولا يعنيه الوضع الحالي للأمور ، هل تتفق اللذة الآن مع كل حالات السلوك الطيب ؟ لقد سلم دعاة التطور بالحاجة الماسة إلى التوضيحية الحقيقية بالذات ، ولا تتفق هذه التوضيحية مع وجهة النظر التي أسلفنا بيانها ، فإن التصرف السليم قد يكون حتى عند الرجل الفاضل على حساب سعادته الشخصية ، إذ قد يتطلب هذا

(١) Sen, op. cit., p. 205-06

التصرف تضحية حقيقية غير مصطنعة ، وهذا كفيل بأن يكشف خطأ المبدأ الذي يقول إن اللذة هي وحدها الخير ، إن جواز التضحية بالذات لا بد أن يقوم على منطق العقل .

وتخلط التطورية النفعية بين الخير بمعناه البيولوجي والخير بمعناه الأخلاقي ، إن الكائن العضوي يحقق غايته بغير حاجة إلى عقل أو إرادة ، ولكن الإنسان الذي يطمح في إخضاع سلوكه لمبادئ الأخلاق لا يستطيع أن يحقق مثله الأعلى إلا في ضوء العقل الدراك والإرادة الحرة ، فإن الفضيلة تُكتسب إرادياً ولا تكفي فيها الوراثة ، وتحقيق في دنيانا الحاضرة لا في عالم مقبل نحلم به ، وتقوم على هدى العقل ولا تكون مجرد مسابقة لمطالب الجسم وشهواته — فيما قال أرسطو قديماً — وقد قيل بحق إن نظرية دارون لا تستطيع أن تفسر في وضوح ظاهرة الضمير الذي يُخضع مبدأ التنازع ويحول دون تحققه ، يقول هكسلي + ١٨٩٥ T. H. Huxley إن التقدم الأخلاقي لا يقوم على تقليد النظام الكوني ، بل يقوم في مصارعته ، فزائلة الفضيلة تقتضي عكس ما يقتضيه النجاح في النضال الكوني من أجل البقاء ، فإذا تطلب هذا النجاح توكيد الذات اقتضت مبادئ الأخلاق كبح النفس وقمع أهوائها ، وإذا اقتضى النضال الكوني

تقهر المنافسين تطلبت الأخلاق احترامهم بل اقتضت معاونتهم ،
لأنها لا تحرص على بقاء الأصلح بقدر ما تحرص على الإبقاء على
أكبر عدد يمكن أن يعيش ، إنها ترفض نظرية التطور التي
تقوم على الصراع والنزال فيما يقرر هكسلي^(١) .

وإذا كان سبنسر قد وفق بين الفضيلة واللذة على النحو
الذي أشرنا إليه فإن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن بينهما
تعارضاً ، لأن العمل الفاضل يتصف عادة بالتجرد عن الهوى ،
يؤديه صاحبه لذاته لا لأنه يحقق لذته ، إن الفضيلة — في رأى
العقليين والحدسيين من الأخلاقيين — تحمل جزاءها في باطنها ،
ويستقيم وجودها بغير حاجة إلى الشعور باللذة ، بل إن لذة
الفضيلة تخفي إذا التمسها الإنسان عند ما يأتي فعلاً فاضلاً ، بل
كثيراً ما تكون اللذة الناشئة عن مزاوله الفضيلة أقل كمّاً
من اللذة الناشئة عن مزاوله الرذيلة ، بل قد تبدو الفضيلة في ثوب
خشن أليم ، ولا سيما إذا اضطرت مع ميول الإنسان وأهوائه ،
ومن ثم كان من الممكن أن يتصرف الإنسان بمقتضى مبادئ
الأخلاق ولو أدى تصرفه إلى إثارة آلامه ، وذلك إنما يكون

(١) ibid, p. 202-03

متى كان الباعث على أفعاله هَدَى العقل أو تقدير الفعل الفاضل
وتقويمه^(١).

والواقع أن الرابطة التي تصل بين أفراد المجتمع رابطة
أخلاقية ، وبمقدار قدرة الفرد على إخضاع رغباته الخاصة للصالح
العام تكون قوة المجتمع الذي ينتمى إليه ، ومن هنا قامت قوة
الجماعة على حالة المجتمع الأخلاقية ، مع أن مذهب التطور يقول
إن قانون النجاح في الطبيعة هو النزاع والصراع وإهراق الدم
والتنافس ونحوه ، وطرق النمر والخنزير في حفظ الحياة هي اسمي
الطرق ، والمجتمع الناجح هو الذي يبيح قتل العدو والسير على
جثته ، ويبغض السلام والحب ونحوه . حقيقة إن « دارون »
حين همّ بتطبيق الانتخاب الطبيعي على المجتمعات المتمدينة هاله
الأمر وأشفق من مغبة التطبيق ، لأنه كفيل بأن يحول هذه
المجتمعات إلى قطعان من وحوش مفترسة ضارية يصارع بعضها
بعضاً من أجل البقاء ، لهذا صرح دارون بأن التعاطف الوجداني
وغيره من الغرائز الاجتماعية التي تدفع الفرد إلى مساعدة غيره من
الأفراد ، اسمي قيمة من الانتخاب الطبيعي والنزاع من أجل البقاء ،
فسايرة منطق الانتخاب الطبيعي تنتهي بنا إلى هدم المنشئات

. ibid., p. 67-8 (١)

التي يحفظ بها البشر حياة الضعاف والمرضى من الهلاك ، وهذا عند « دارون » إفسادٌ لأنبل جزء في طبيعة البشر ، ولكن هذه النتيجة التي أشفق منها دارون ومن جرى مجراه ، قد رحب بها غيره من أشياع التطور ، هذا هو الموقف الجريء الذي وقفه نيتشه + ١٩٠٠ Nietzsche ومن ذهب مذهبه^(١) .

بل لقد رأى « سبنسر » نفسه أن الإحسان يتعارض مع بقاء الأصلح ! إنه يساعد الضعفاء والمعوقين على أن يعيشوا على حساب الأقوياء والأذكياء ، وهي ضريبة لا تقرها عدالة القانون الطبيعي الذي يجعل البقاء للأصلح ! ومقاومة الحكومة لهذا القانون خروج على ما تقتضيه وظيفتها في زيادة اللذة وتقليل الألم !!

وهذه النتيجة تكشف عن سخف نظرية التطور ، لأن معناها أن الطبيعة في حرب مع نفسها ! وأن الخير شخصي لا محالة ؛ والوصف التطوري لحقائق الأخلاق لا يصلح أساساً لنظرية في علم الأخلاق ، إن الطبيعة حريصة على حياة النوع غير مبالية

(١) Sorley, Recent Tendencies in Ethics ص ٣٦ وما بعدها

وانظر ما كتبناه في هذا الصدد في بحثنا « المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها » ص ٣٩ — ٤١ .

بحياة الفرد ، فالكائن الحي لا يجد في ظل الطبيعة رحمة ، وفي سبيل بناء نوع تغنى ملايين الأفراد ، من السهل أن يقال إن لكل فرد قيمته في نظر نفسه ، ولكن التطور لا يقدم سبباً يبرر اهتمام الإنسان بمصلحة جاره ، إنه لا يهتم بالصالح العام الذي تقتضيه الأخلاق ، إلا متى افترضنا أنه على الدوام يتضمن الصالح الفردي ، إن المذهب يشجع الفرد على التضحية بمصلحته ليساهم في خير المجتمع ككل ، أما لماذا يفعل الإنسان ذلك فلأن خيره يقوم في خير الكل الذي هو جزء منه ، وبهذا تتحول الأنانية إلى نوع مهذب من الأنانية ! من هذا نرى أن المشكلة التي صادفت الذي تصادف التطوري بدوره ، والطريق الوحيد لتفاديها هو القول بأن الإحسان والشعور بالتعاطف ونحو ذلك هو من مميزات الرجل الاجتماعي وجزء من وجوده إنه خير لأنه يتبع هداية مبدأ يهدف إلى تقوية المجتمع الذي يعيش في ظله هذا الإنسان^(١) ...

مناقشة مذهب سبنسر :

إن ما قلناه الآن ينسحب على مذهبه ، ومع هذا نريد أن نخصه بكلمة تنسحب بدورها على التطوريين بوجه عام ، وإذا

(١) . D'Arej, op. cit., p. 251 ff.

وقفنا عند سبنسر لاحظنا أنه أراد أن يدرس الكامل عن طريق
المتحرك إلى الكمال ، ولكن علم الأخلاق لا يهتم بالبحث في
نشأة المثل العليا وتطورها ، بل يعرض لتحديد وطريقة تأثيرها
على السلوك الإنساني ، والمثل الأعلى يقوم في النهاية لا في البداية
ومن هنا قيل إن « سبنسر » — وغيره من أتباع التطور —
وضعوا العربية أمام الحصان — فيما يقول المثل — درس نشأة
السلوك مع أن الغرض من البحث الخلقى معرفة الغاية التي تقوم
في نهاية التطور ، وجهود الإنسان تتجه من الفاحية الخلقية إلى
جعل البيئة ملائمة للمثل الأعلى ، وهذا المثل لا يقوم في البيئة ،
بل يقوم في نفوس الذين يعيشون فيها ، والتلاؤم بين الفرد وبيئته
يتحقق من غير جهد ، ولكن الذي يقتضى الجهد هو محاولة
تعديل البيئة لتتبدو على اتساقٍ مع المثل العليا ، ويكون التلاؤم
شاقا عندما يضع الإنسان لنفسه غايات يسعى لتحقيقها ، فيعمل
على تعديل البيئة أو تعديل نفسه أو تعديلها معا حتى يتلاءما
مع مثله العليا ، ولا معنى للتلاؤم الذي يتحدث عنه دعاة التطور
ما لم توجد غاية أو مثل أعلى يبحث عنه الإنسان ويُسَيَّر سلوكه
بمقتضاه ، وإذا صحَّ هذا وجب البدء بهذه الغاية لا البحث في

عملية التعديل الذي يؤوى إلى التلاؤم والتكيف فيما يزعم
دعاة التطور .

إن التطور الذي يقول به « سبنسر » وغيره من أتباع
التطور مجرد وصف عام للمثل الأعلى القائم بالفعل ، إنه مجرد
تاريخ طبيعي لنمو الحياة الأخلاقية ، وهذا يكفي في دراسة المملكة
الحيوانية ، أما فلسفة الأخلاق فتهتم بمعرفة السبب في إثارة نوع
من السلوك على غيره من سائر أنواع السلوك ، وليس حلاله هذه
المشكلة أن نقول إن ضرباً من السلوك قد نجح في القضاء على
غيره من ضروب السلوك لأن الأول أصلح للبقاء ، وقد سلم بهذا
بعض التسليم « ألكسندر » لأنه اعتبر النجاح هنا هو الطابع
أو الإجازة التي تقترن به خلال التاريخ ، وهو رمز خيريته ،
ولكننا حين نستفسر منه عما يجعل الخير خيراً أى عن المميز
المشترك الذي يجعل للمثل العليا قيمة أخلاقية ، لا تجد عنده
جواباً شافياً ، لأنه يقول إن المميز الذي يجعل السلوك المنتصر
خيراً هو أن مثل هذا السلوك ملائم لظروف البقاء ، وبهذا المميز
يتفاعل المجتمع مع صاحب السلوك من غير احتكاك ينتهي
بانفراضه ، عندئذ يكون المجتمع في توازن مع نفسه ، ولكن
لماذا نريد أن يكون المجتمع في توازن مع نفسه ؟ هذا سؤال
يمكن توجيهه إلى « سبنسر » وإلى غيره من التطوريين ،

وإجاباتهم جميعاً تدخل في نطاق التاريخ لا في مجال الدراسات الأخلاقية ، إنهم يحدثوننا عن كيفية تطور الحياة الأخلاقية ، ولكن لماذا اخترنا هذه الحياة ؟ لماذا لا نحاول هدم توازن المجتمع مع نفسه دون العمل على إقامته ؟ هذه وجهة من النظر أحسن التعبير عنها نقاد النفعية التطورية ، والجواب الصحيح يقتضى تفسير الحياة الخلقية — لا بعرض تاريخها وتبع تطورها ، بل بتحديد الغاية التي تقوم في نهاية التطور ، إن المثل الأعلى هو الذي يفسر عملية التطور وليست عملية التطور هي التي تفسره ، ذلك مبدأ تفسير الحياة الخلقية فيما ذهب جمهور الأخلاقيين من خصوم التطور مطبقاً على الأخلاق^(١) .

أما إن النفعية التطورية مذهب عقلي يقابل النفعية التجريبية التي سبقته — فيما زعم سبنسر وغيره — فذلك هو نفسه الاعتراض الذي وجهه إلى النفعية التطورية خصومها من أمثال سورلي^(٢) + W.R. Sorley ١٩٣٥ و « كورتني » Courteny في كتابه Constructive Ethics وغيرها ممن اعتبروا عقلية هذه التطورية

(١) انظر Mackenzie, op. cit., p. 198-200 وقارن Sidgwick Methods of Ethics وكذلك Green, Prolegomena to Ethics ثم Sorley و Muirhead في كتابيهما السالتي الذكر .
(٢) كان أستاذاً للفلسفة في جامعة كارديف ثم للفلسفة الخلقية بجامعة أبردين ثم بجامعة كامبردج (بعد سدجويك) .

تجريبية كالنفعية التي سبقتها تماما ، ويحاول « سينسر » أن يفسر قيام تطوريته على أسس عقلية فيشير إلى أن العلم حين يترقى يصبح أوليا *à priori* أو عقليا *rational* ، ويميز « سينسر » بين العلم الطبيعي والعلم النظري الأولى فيسوق علم الفلك مثلا ، إذ كان في مراحل الأولى لا يزيد على مجموعة من المشاهدات الخاصة بمواضع الشمس والكواكب وحركاتها ، وعن هذه المشاهدات كان يتوصل العلماء من حين إلى حين عن طريق التنبؤ التجريبي إلى أن بعض الأجرام السماوية تكون في مواضع معينة في أوقات معينة ؛ أما علم الفلك الحديث فيتألف من نتائج يستنبطها العلماء من قانون الجاذبية ، وهذه النتائج ترىنا كيف أن الأجرام السماوية يتحتم وجودها في مواضع معينة في أوقات معينة ؛ فالعلاقة بين علم الفلك القديم ، وعلم الفلك الحديث تشبه — في نظر سينسر — العلاقة التي تقوم بين الأخلاق النفعية القديمة وعلم الأخلاق الذي يتصوره أهل التطور ، وهذه التفرقة ليست غريبة على المشيغلين بعلم المنطق الذين يعرفون الفرق بين التعميم التجريبي والاستنباط العقلي .

وواضح أن هذه التفرقة تكون في مجال العلوم الطبيعية التي تعالج وضع قوانين العلاقة العلية بين الظواهر الطبيعية ، فإنها

تشير إلى الطرق المختلفة التي تسلم إلى هذه القوانين ، فالمنهج التجريبي يراد به طريقة البحث التي تقوم على المشاهدة والاختبار أما منهج الاستنباط العقلي أو الأولى السابق على التجربة فيقوم على قضايا بديهية حقيقية أو مفترضة تستنبط منها حقائق تلزم عنها .

ولكن كلمة تجريبي لها معنى آخر ، إذ تطلق على العلوم التي تعالج البحث في العلل الفاعلية في مقابل العلوم التي تعالج البحث في العلل الغائية ، وبهذا المعنى تعتبر جميع العلوم التي تبحث في الظواهر بما هي كذلك تجريبية ، وأما العلوم التي تعالج هذه الظواهر من حيث هي غاية أو مقصد لنشاط الإنسان فهي علوم عقلية أو غائية ، وتمثل الأولى علم الطبيعة والأحياء بشقي صورهما ، ويمثل الثانية علم الأخلاق والسياسة وفلسفة الفن . وقد غفل عن هذه التفرقة دعاة النفعية التطورية ، افترضوا منذ البداية أن أفعال الإنسان كأفعال الحيوان تحددها اللذات والآلام كعمل فاعلية لها ، بدلا من أن يقولوا إن هذه الأفعال تحددها غايات الإنسان أو عللها الغائية ، فاختلطت عليهم نتيجة البحث ، ولكنهم في الواقع لم يزالوا بعد تجريبيين ، في الحق إن نظرية التطور حين طبقت على الأخلاق التجريبية وسعت نظرنا لمجال الأخلاق

ولسكنها لم تساعد أصحابها على أن يعبروا من البحث فيما هو كائن إلى البحث فيما ينبغي أن يكون ، أى من مجال العلل الفاعلية إلى مجال العلل الغائية — فيما ذهب سورلى وسدجويك^(١)

هذا عن المنهج الذى توخاه أهل النفعية التطورية ، أما عن الغاية التى أقروها فقد عرفنا أنهم استعاضوا عن التماس أكبر قسط من اللذة بطلب «الصحة الاجتماعية أو نمو الحياة أو إطالتها» فيما كانوا يقولون ، وبدت هذه الغاية ممثلة فى مجتمع تنسجم فيه مطالب الفرد مع مقتضيات بيئته الاجتماعية ، ولكننا إذا سلمنا بإمكان تحقق هذا الانسجام الكامل بين الأفراد بعضهم والبعض الآخر إلى أن تختفى من حياتهم الآلام — حتى ما ينشأ منها عن الواجبات التى تفرضها على الإنسان إنسانيته — لو سلمنا بإمكان تحقق هذا الانسجام لساورنا الشك فيما إذا كانت هذه الحياة تعبر عن المثل الأعلى الذى ينشده الإنسان — بما هو إنسان ؛ إذا كان صحيحاً أن الإنسان يطمح بطبيعته إلى الترقى ، وأن تحقق طموحه يقتضى لا محالة بجهود مضمّنة لاسبيل إلى تفاديها ، لتعارض المثل الأعلى الذى يدين به التطوريون مع طبيعة الإنسان بما هو كذلك وفى توحيد «سبنسر» بين اللذة والتطور ما يشبه التناقض ،

Muirhead, op. cit. p. 152 ff. (١)

إنه يقرر في بداية كتابه «مجال علم الأخلاق» Data of Ethics أن الغاية القصوى من الأفعال الإنسانية هي إطالة الحياة — أو الصحة الاجتماعية — ثم يقول إن إطالة الحياة ليست في ذاتها مقياس تطور السلوك ، إذ يجب الاهتمام في هذا الصدد باعتبار كميتها ، وفي الفصل الثاني يقرر أن وجهات النظر عند المتشائمين والمتفائلين تلتقي عند مصادرة واحدة واضحة بذاتها ، تقول إن الحياة خير أو شر بمقدار ما تحقق أو تفشل في تحقيق فيض من الشعور السار أو اللاذ ، فالمتشائم يستخف بالحياة لأن آلامها تربي على لذاتها ، والمتفائل ترضيه الحياة لعكس السبب الذي أسخط المتشائم ، كلاهما يجعل محك حكمه نوع الإحساس الذي يصاحب حياته ، وما من مدرسة تستطيع أن تيفادي اعتبار حالة الشعور المرغوب فيها هدفاً أقصى للأفعال الإنسانية ، وفي هذا ما يتعارض مع الغاية التي حددها قبل ذلك ، وإن كان مجمل رأيه مستخلصاً من كتابه السالف يرمى إلى القول بأن اللذة هي الغاية القصوى ، وأن تمام الحياة — طولا وعرضا — هو الوسيلة إلى هذه اللذة ، يقول إننا إذا اعتبرنا السلوك المؤدى إلى إطالة الحياة خيراً ، كان مرجع اعتبارنا إلى أن هذا السلوك يفضي إلى اللذة أكثر مما يفضي إلى الألم ، ولكن الواقع أن

العلاقة بين اللذة والحياة علاقة خارجية وليست باطنية تقوم في طبيعتهما ، إنها نتيجة تكيفٍ خارجي يجيء مصادفةً واتفاقاً ولا يتحتم أن تصاحب اللذة تطور الحياة .

هذا إلى أن القانون الذي يتحدث عنه « مپنسر » وغيره من التطوريين بين قانون بيولوجي يتمثل في أثر البيئة في الإنسان ، وفي هذا تنفي الإرادة أو الاختيار الذي يعتبر من مقومات القانون الأخلاقي ، وإذا كان التطور سينتهي لا محالة إلى الانسجام بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع وسيادة الغيرية على الأنانية فليس ثمة من ضرورة لوضع مذهب أخلاقي يطالب الناس بالعمل من أجل غاية سيتكفل التطور الطبيعي بتحقيقها ! في الحق إن النفعية التطورية مذهب مُتداعٍ لا يستطيع أن يصمد أمام النقد .

الفصل الثالث

النفعية الحدسية

هنرى سد جويك (١٨٣٨ - ١٩٠٠)

الجو العقلى الذى نشأت فيه النفعية الحدسية —
تقد سد جويك للنفعية التقليدية — كيف أقام النفعية
الحدسية — مناقشة مذهبه .

الجو العقلى الذى نشأت فيه النفعية الحدسية :

قلنا إن النصف الأول من القرن الماضى قد شهد نزاعاً بين
الحسين والماديين من أمثال بنتام + ١٨٣٢ و جيمس مل
+ ١٨٣٤ ، وبين الحدسيين والروحيين من أمثال وليم هملتون
+ ١٨٥٦ وكولريدج + ١٨٣٤ ؛ وقد اشتد هذا النزاع حتى
بلغ أوجه في النصف الثانى من ذلك القرن ، فانتصر للنزعة الحسية
جون ستورت مل + ١٨٧٣ وتشارلس دارون + ١٨٨٢
وهربرت سبنسر + ١٩٠٣ ، ونهض بالدعوة للروحية توماس
هل جرين + ١٨٨٢ و جون هنرى نيومان + ١٨٩٠ و جون
سترلنج + ١٩٠٩ ممن تزعموا - فى جامعة أكسفورد - الدعوة

إلى الفلسفة الهيجيلية التي كانت قد عبرت مع فلسفة كانت Kant من ألمانيا إلى الجزيرة البريطانية ؛ وكان « جرین » أقوى هؤلاء تأثيراً في فلسفة الأخلاق ، فإن كتابه « المدخل إلى الأخلاق » Prolegomena to Ethics — وهو الذي نشره برادلي بعد وفاته بعام — كان فاصلاً في الأخلاق الإنجليزية بين عهدين ، إذ تأثر به وجرى على نهجه الكثيرون من فلاسفة الإنجليز ، وكان لهذا التيار — فيما نعتقد — أثره الملحوظ في تحويل مجرى النفعية أيام « مل » وفي التقريب بينها وبين مذاهب الحدسيين والعقليين عند « سدجويك » ومن جرى مجراه .

في هذا الجو عاش هنري سدجويك^(١) + ١٩٠٠ ، فكان طبيعياً — فيما يلوح لنا — أن يكون مذهبه مرحلة انتقال في تاريخ المذهب النفعي ، بدأت النفعية فردية على يد الأبيقورية قديماً وهو بزو جاسندي حديثاً ، ثم تحولت إلى منفعة « أكبر عدد من الناس » على يد بنتام ، وإن كانت مازالت تقوم عنده على أسس فردية تجعل الأنانية قوام النفعية الجماعية ، بل تضحي بمنفعة الكثرة إن تعارضت مع منفعة الفرد ؛ ثم تطورت على يد « مل » حتى أصبح من واجب الفرد أن يطلب منفعة غيره بنفس القوة التي يلتمس بها منفعة الخاصة ، بل أيسح للفرد في

(١) كان أستاذاً للفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج .

مذهبه أن يضحى بمصلحته من أجل المجموع ، ودخلت النفعية عناصر عقلية ، تسالت إليها متخفية على نحو ما عرفنا من قبل ، فإذا انتهى « مل » كانت النزعة الحدسية والعقلية قد عرفت طريقها إلى النفعية فاتصلت بها علانيةً وجهرًا على يد سدجويك ، وهكذا تحولت النفعية إلى مذهب عقلي أو غيري في اللذة :

Rationalistic or Altruistic Hedonism

فما هي التعديلات التي أضافها « سدجويك » إلى النفعية التجريبية فكان بها ممثلاً لمرحلة انتقال في تاريخ هذا المذهب ؟

نقر سدجويك للنفعية التقليدية :

لاحظنا أن النفعية التجريبية كانت تقوم على دعامين ، أولهما هي مذهب اللذة السيكلوجي ، وثانيتهما إقامة المنفعة العامة على أساس المنفعة الفردية .

لم يميزاً كثر دعاة النفعية التقليدية بين طلب اللذة بدافع من فطرة البشر ، وضرورة طلبها كغاية « ينبغي » أن ينشدها كل إنسان ، فخلط هوبز ومن ذهب مذهبه بين القول بأن الناس بطبيعتهم ينشدون اللذة بالفعل ، وبين القول بأن اللذة غاية ينبغي أن تتجه إلى تحقيقها أفعال الإنسان ، من هنا قام مذهب اللذة الأخلاقي على أساس من مذهب اللذة السيكلوجي ، وقد عرفنا

من نصوص بنتام ومل ما يكفي بياناً لهذا وإيضاحاً لتفسيره^(١).
هذا إلى أن مصلحة المجموع تقوم على أساس من مصلحة
الفرد فيما ذهب بنتام، أو لا تتنافى معها على أقل تقدير فيما قرر مل
— مع إباحته تضحية الفرد بلذته من أجل المجموع — ومن أجل
هذا قيل إن التبشير بمذهب المنفعة العامة لم يبعد أصحابه عن اعتناق
الأنانية مذهباً لهم؛ إن بنتام يؤثر في حساب لذاته الأخلاقي عمق
اللذة وشدتها على شمولها وامتدادها للكثيرين إن تعارضاً! ويجعل
« مل » سلوك الفرد أداة لتحقيق لذته، فإذا قال بغير هذا — عند
تفسير التضحية والاستشهاد مثلاً — ناقض بذلك نفسه، وخرج
على منطق مذهبه — كما عرفنا من قبل.

وجاء سدجويك فعارض قيام النفعية على هاتين الدعامين،
وجاء دحضه لهما على هذا النحو:

اعترف أولاً باللذة عنصراً ضرورياً لإقامة مذهب أخلاقي
كامل، لأن الغاية التي يجب أن نقصد إليها ينبغي أن تكون
بحيث ترضى نزعاتنا وتشبع مطالبنا، حتى إذا سئلتنا عن السبب
الذي من أجله نسعى لتحقيق غاية ما، كان جوابنا الوحيد المعقول
أنها تسد حاجة في طبيعتنا أو تشبع أعظم حاجة من حاجتنا

(١) انظر ص ٩٩ — ١٠٢ و ١٤٤ وما بعدها.

الطبيعية ، لأننا إذا زعمنا أننا نسعى لتحقيق غاية لسبب خارج
عن طبيعتنا — لأننا خاضعون لسلطة عليا — بقى السؤال قائما ،
وهو لماذا يتأثر بسبب خارج عن طبيعتنا ؟ إن الجواب الوحيد
الذي لا يدع السؤال قائما هو الجواب الذي يرد الأمر إلى حاجة
قصوى في طبيعتنا ، فإذا سئلنا عن الشيء الذي يسد هذه الحاجة
الطبيعية كان الجواب لا محالة هو اللذة .

والواقع أن ما يسد أقصى حاجتنا أو مطالب طبيعتنا يحمل
معه لذة لنا ، وقد يوصف من أجل هذا بأنه لذة ، ولكن هذه
اللذة لا تحوى لذة ! إن لها مضمونا موضوعيا لأن الشيء الذي
يشعرنا باللذة قد يكون لذة فرد آخر ، وقد يقوم في سلامة وطفنا
أو أداء ما يتصور أنه واجب مفروض علينا ، مثل هذه أمور
يؤدي تحققها إلى لذات نشعر بها ولكنها ليست في ذاتها لذة ،
ومن هنا كان من الخلط أن نقول إن قولنا : ينبغي أن نبحث
عن اللذات ، شبيه بقولنا : ينبغي أن نبحث عن اللذة ؛ ويقول
سدجويك إننا إن خلونا إلى أنفسنا أدركنا أن ليس ثمة شيء
جدير بأن نبحث عنه إلا اللذة ، وما دامت اللذة هي الشيء
الوحيد المرغوب فيه فإن أعظم الأشياء لذة هو أكثرها إثارة لرغبة
الإنسان ، وبذلك تكون اللذة الأقوى مفضلة على اللذة الأقل في

قوتها ، والتي تمتد أمداً طويلاً تفضل اللذة التي لا تدوم إلا أمداً
وجيزاً ، وعند تقدير لذاتنا ينبغي اعتبار الماضي منها والمقبل شبيهاً
بالحاضر من اللذات في قيمته ، لأن مجرد الخلاف في الزمن
لا يؤدي إلى خلاف في قيمة لذاتنا^(١) .

ولكن « سدجويك » رفض إقامة الأخلاقية على أساس
من نزوع الإنسان بفطرته إلى طلب لذته^(٢) ، وصرح بأن مذهب
اللذة الخلقى قلما يتفق مع مذهب اللذة السيكولوجى — في صورته
المقطرفة على أقل تقدير — لأننا إذا كنا بالفعل ننشد على الدوام
بطبيعتنا أعظم قسط من اللذة ، لما كان هناك ما يبرر القول بأنه ينبغي
أن ننشد اللذة ! ولكن من التناقض أن نقول « ينبغي » أن نعمل
على تحقيق لذة الآخرين إلا إذا اتفقت مع لذتنا ولم يكن بينهما
تعارض ؛ ولو أننا فسرنا مذهب اللذة السيكولوجى بأنه يقرر أننا
ننشد على الدوام لذة من نوع ما ، لأمكن تفسير مذهب اللذة
الأخلاقى بأنه يعلمنا كيف ينبغي أن نلتمس أعظم قسط من اللذة
لنا ولغيرنا من الناس ، ولكننا لا نجد على أى حال — فيما يقول
سدجويك — أية علاقة ضرورية تربط بين المذهبين ، ولكن

(١) H. Sidgwick, Methods of Ethics (1930), p. 400 ff.

(٢) ibid, p. 39 ff. عن (اللذة والرغبة) .

الخلط بينهما مرده إلى الغموض الذي يلابس لفظ « مرغوب فيه » ولهذا عرض سدجويك^(١) لإزالة هذا اللبس وتفسير هذا التعبير تفسيراً دقيقاً أبان فيه أن « مل » قد أراد « بالمرغوب فيه » desirable ما ينبغي لكل فرد أن يرغب فيه ، أو ما يهدف إلى تحقيقه كل فرد ، وقد أسلفنا الإشارة إلى تعليق سدجويك في هذا الصدد^(٢) .

وكان « مل » يقول مؤكداً إقامة الأخلاقية على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي : إن الإنسان لا يرغب في شيء لذاته ، وإنما يرغب فيما يجلب لذة أو يبعد ألماً ، وإمعان النظر في هذا ينتهي بنا إلى القول بأن الرغبة في شيء والشعور بأنه لاذ ، أو النفور من شيء والشعور بأنه مؤلم ، ظاهرتان متلازمتان لا تنفصلان ، أو هما اسمان مختلفان لحقيقة سيكولوجية واحدة .

وعلق سدجويك على هذا في الفصل الرابع من الكتاب الأول من كتابه « مناهج الأخلاق » بقوله إن اضطراب التفكير في هذا الموضوع مرده إلى الغموض الذي يلابس لفظ « اللذة » ومن أجل هذا أخذ في إزالة هذا اللبس وتحديد المعنى

(١) ibid p. 388-89

(٢) الفصل الثاني من الباب السالف .

تحديداً يزلزل مذهب اللذة السيكولوجي ، إذ رأى أننا حين
نقول إن إنسانا يقوم بفعل من أجل لذته الشخصية ، نغني أنه
اختيار هذا الفعل وآثره على غيره ، وبهذا يتحدد اتجاه إرادته ،
والقول بأن كلمة « لاذ » يراد بها ما يؤثر على اختيار الإنسان
ويجذب إليه إرادته كلامٌ يحتمل الجدل ، لأن من تحصيل
الحاصل أن نقول إننا نرغب فيما هو لاذ ، أو أننا نرغب في
شيء لأنه « يبدو لاذاً » لأن معنى هذا ببساطة أننا نرغب فيه
لأننا نرغب فيه ! إذ أن قولنا « يبدو لاذاً » يفيد معنى « مرغوبٌ
فيه منا » ! ولكننا إذا فهمنا معنى اللذة فهماً أدق من هذا وجدنا
أن ما نرغب فيه ليس على الدوام هو اللذة ، فقد نرغب عن
الفعل الذي يحقق اللذة إلى فعل خلوٍ من اللذة ! وإذا قلنا إن
اللذة يراد بها الشعور السار الذي يقترن بإشباع حاجاتنا ، لاحظنا
أن هذه اللذة ليست موضوع رغباتنا في كل الحالات ، لأن
ما نرغب فيه — فيما يقول سدچويك — هو غاية موضوعية
objective end وليس لذةً تقترن به ، بل حتى في الحالات التي
نرغب فيها في تحصيل لذة ، تلاحظ أن خير طريقة توفر لنا هذه
اللذة هو أن ننساها ! إننا إن فكرنا في اللذة نفسها افترقنا
الشعور بها ، في حين أننا إذا اتجهنا برغباتنا إلى تحقيق غايات

موضوعية جاز أن نشعر باللذة وقد تجلت فجأة ! ويستشهد
سدجويك على صحة هذا بمباراة بين معسكرين تقترن بالنضال
الذي يهدف للاقتصار ، قد لا يكون بين المتبارين قبل بدء
المباراة من يرغب في النصر لذاته وللمجرد أنه نصر ، إنه لا يرغب
في النصر قبل بدء المباراة ولكنه يرغب في لذة الكفاح من
أجل النصر ، ولتكمال هذه اللذة تتملكه في العادة رغبة مؤقتة
في كسب المباراة ، وهذه الرغبة التي قد لا يكون لها وجود في
بداية الأمر ، تتأثر بالمباراة نفسها إلى حد كبير ... والحصول على
المقعة الكاملة يقتضى درجة معينة من عدم الاكتراث باللذة ،
إن الدافع إلى اللذة إذا اشتد في نفس الإنسان هدم هدفه — وهو
اللذة ! وهذا ما يمكن أن نسميه بالتناقض الظاهري لمذهب اللذة ،
إن صاحب المزاج الأبيقوري الذي يجمع كل أهدافه حول لذته
الشخصية لا يتذوق أقصى حد هذه اللذة ، لأن إلحاح شوقه
إليها وتركيز اهتمامه بها يحول دون الشعور الكامل بمقعتها ،
وليس هذا بمقصود على اللذات البهيمية ، ولكنه يبدو أوضح في
لذاتنا العقلية والروحية ، وقد لاحظ « مل » نفسه هذا التناقض
الظاهري في مذهبه ، وأدرك بعض الإدراك أن الحصول على
اللذة قد يقتضى طلب شيء غير اللذة ، ولكنه لم يفتن فيما يلوح

إلى تناقض تسليمه بهذا مع منطق مذهبه الذي يقرر أن الرغبة تتجه على الدوام إلى طلب اللذة ، ومن هنا آثر سدجويك أن يقول إن الرغبة تتجه إلى غاية موضوعية لا إلى طلب اللذة^(١) .

هكذا أكد سدجويك أن الإنسان إذا كان ينشد اللذة بفطرته ويتجه في كل تصرفاته إلى طلبها بدافع من طبيعته ، لما كان هناك ما يدعو إلى إقامة مذهب أخلاقي يوجب عليه طلب اللذة ، وكان في تحديده لمعنى اللذة ومكانها من تصرفاتنا — على النحو الذي أسلفناه — ما يكفي لدحض إقامة النفعية على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي ، فصحيح بهذا مذهب بنتام وأزال التعارض الذي تركه « مل » بقبوله مذهب اللذة السيكولوجي مع تسليمه عملياً بالغيرية أو الحب المجرد عن كل مصلحة ذاتية ، وإن لم يكن في كل ما أسلفنا ما يشير إلى أن « سدجويك » قد استغنى عن اللذة عنصراً ضرورياً لإقامة أي مذهب أخلاقي كامل .

بقي موقف سدجويك من العلاقة بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، نعرض مناقشته لرأى سابقه في هذا الصدد — على نحو

(١) Methods of Ethics, BK.I., ch. IV. وقارن مقدمتنا لترجمة كتاب سدجويك « المجلد في تاريخ علم الأخلاق » ج ١ ص ٣٠ — ١ .

ما فعلنا في موقفه من العلاقة بين مذهب اللذة الأخلاقي ومذهب اللذة السيكلوجي — ثم نعقب على هذا ببيان الجانب الإيجابي من مذهبه لنرى كيف أقام النفعية على أسس حدسية — توطئة لمناقشة مذهبه :

أقر سدجويك اللذة غايةً للسلوك الأخلاقي ، ولكنه حوّلها إلى منفعة المجموع من ناحية ، وأقامها على أسس حدسية من ناحية أخرى ، ورأى أن من المستحيل على العقل أن يسلم بالقاعدة التي تقول : على كل فرد أن يتبع لذته الخاصة ولو أدى هذا إلى إنقاص لذة الجميع ، إن القاعدة المعقولة التي ينبغي أن يسير السلوك بمقتضاها تقول إن على كل فرد أن يعمل على تحقيق أكبر قسط من اللذة يصيب المجموع ، فإذا تعارضت لذة الفرد مع لذة المجموع كان عليه — تمسكاً مع هدى العقل — أن يضحي بلذته في سبيل المجموع ، وبهذا يرتد الأناني إلى العقل ويعمل بمقتضى أوامره ، إنه لا يستفتى طبيعته وإنما يلجأ إلى هدى العقل ويعمل بمقتضاه ، وإذا أقام أتباع اللذة الفردية موقفهم على أساس عقلي تأدى بهم هذا إلى القول بأن غاية السلوك الإنساني تحقيق أكبر مقدار من اللذة للمجموع كله .

كيف أقام النفعية الحديثة :

ومن اقتنع بمسيرة البحث عن اللذة لوحى العقل سلم بالسلوك
الغبرى نظريا وأقر بوجود شيء في باطن أنفسنا يميل ويأمر بنوع
من السلوك ، دون اهتمام بالمصلحة الذاتية أو اللذة الفردية ، وبمعنى
آخر يسلم بالضمير أو الواجب الذى يمليه الضمير ، وفي ضوء هذا
يرى الإنسان أنه ينشد لا محالة أكبر قسط من السعادة لأ أكبر
عدد من الناس ، وإذا هو سلم بأن نوعا من السلوك يساير هذى
العقل وأن غيره من أنواع السلوك يتنافى مع إملاء العقل ، انتهى
لا محالة إلى التسليم بأن الفرق بين الخير والشر أو الصواب
والخطأ ، يدرك إدراكا أوليا حدسيا ولا يعرف عن طريق التجربة
— لاذة كانت أو ألمية ، وأذعن للتسليم بالواجب الأخلاقى
الذى يقتضى التمييز بين « ينبغى » و « لا ينبغى » .

رأى « سدجويك » أن اللذة هى الشيء الوحيد الذى
يرغب فيه الإنسان لذاته ، ومن ثم كانت على الدوام هدف
اختياره ، وفي اختيار اللذة يأمرنا العقل بأن نكون على الحياد ،
بمعنى أن نختار أعظم لذة ممكنة التحقيق ، وأن نسوى بين لذات
المستقبل ولذات الحاضر ، وبين لذاتنا ولذات الآخرين ، وربما

قيل إن « سدجويك » بهذا قد انصرف عن مذهب اللذة
الأناني وأيد مذهب اللذة العامة باعتباره المذهب اللذي الوحيد
الذي يساير منطق العقل ، ولكن الذي نستطيع أن نستنبطه من
مذهبه هو أن خيرنا يقوم في لذتنا ، ثم نكتشف بعد هذا عن طريق
العقل أن لذات الآخرين ينبغي أن يسوى بينها وبين لذتنا ،
وهذا الاكتشاف لا ينفى رأيه الأول في أن خيرنا يقوم في لذتنا ،
وبهذا تكون لذتنا هي الخير الأقصى ، ومن أجل هذا يرى
« سدجويك » أن هناك تناقضاً معيناً أو ثنائية في أوامر العقل ،
فنحن مضطرون إلى البحث عن أقصى لذة لنا ، ومع ذلك فنحن
مطالبون بالبحث عن أعظم لذة لمجموع الكائنات الحساسة ،
وقد تتعارض هاتان الغايتان ، يقع تناقض بين أمرين مختلفين
للعقل ، وقد أشار « سدجويك » إلى هذا التعارض واعتبره ثنائية
العقل العملي^(١) ، وهذه وجهة من النظر لم تصادف قبولا حتى
عند تلميذه « جيزايكي » Gizycki ، ورأى « ما كنزي » أننا
إذا مضينا في هذا التناقض أبعد من ذلك وجدنا تعارضاً قائماً بين
البحث عن لذتنا في اللحظة الحاضرة ، والبحث عنها طوال الحياة

(١) ibid, Concluding Chapter ضرورة التوفيق بينهما

إذ يبدو أن الأولى أكثر إثارة لرغبة الإنسان ، ومن ثم نرى
— تمشياً مع قاعدة سدجويك — أننا مضطرون للبحث عن
أعظم قسط من اللذة في اللحظة الحاضرة ، كما تنشد أعظم مقدار
منها يصيبنا طوال الحياة^(١) .

شعر « سدجويك » بالحاجة إلى أساس عقلي يبرر ضرورة
تضحية الفرد بسعادته من أجل الكل الذي يعتبر الفرد جزءاً
منه ، ورأى أن منهج المذهب النفعي عند « مل » لا يستقيم
بغير افتراض حدس خلقى أساسى ، ومن هنا لجأ إلى « كانت »
Kant ، أعجبه صدق مبدئه الرئيسى : اعمل وفق مبدأ أو قاعدة
تستطيع أن تريد جعلها قانوناً عاماً للناس جميعاً ، ومع أنه رفض
فلسفة « كانت » الميتافيزيقية ، فإنه سلم بهذا المبدأ وجعل
صورته : إن ما يكون صواباً (خيراً) لى ، ينبغى أن يكون
صواباً (خيراً) لجميع الناس متى تشابهت الظروف ، ولكنه فطن
إلى أن هذا المبدأ مع صوابه ودلالته العملية لا يكفي لإقامة مذهب
فى الواجبات ، أو إخضاع المصلحة الذاتية للواجب ، لأن الأناى
الذى يستوحى عقله قد يعترف بهذا المبدأ ويظل مع هذا أناانيا !
ما من شك فى أن العقل يقتضى المرء أن يرعى ذاته كما

(١) Mackenzie, p. 175

يقضييه أن يرعى مصلحة الآخرين ، وقد لاحظ سدجويك أن
« بطر + ١٧٥٢ Bishop Butler قد صرح بأن المصلحة
الخاصة أو السعادة الشخصية واجبٌ على الإنسان أن يؤديه ،
وأن حب الذات المعقول هو أحد المبدئين اللذين تتألف منهما
طبيعة الإنسان ، وقد سلم بطر بثنائية الملكة الحاكمة — وهي
الضمير — وآثر سدجويك أن يسميها بثنائية العقل العملي —
على نحو ما أشرنا من قبل ، والسلطة التي اهتم بها « بطر » قد
بدت في نظر « سدجويك » سلطنة العقل ، وتحت تأثير « بطر »
تخلى « سدجويك » عن مذهب اللذة السيكولوجي ، وشعر
بضرورة الاعتراف بوجود دافع مجردٍ عن الهوى يحمل الإنسان
على إتيان أفعاله ، هو دافع لا يتجه بالإنسان إلى تحقيق لذته ،
لأنه يمتاز بالنزاهة والحياد^(١) .

وقد رأى « سدجويك » عند إعادة النظر في علاقته
بالمذهب الحدسي ، أنه حدسيٌّ إلى حد الاعتراف بأن القاعدة
العلوية التي توجه الإنسان إلى تحقيق سعادة المجموع ، يجب أن
تقوم على حدس خلق أسامي ، وعندما أراد أن يقيم مذهبه في
المنفعة العامة احتج إلى بديهية أولية axiom تقول إن الإنسان

Cf. Butler's Three Sermons on Human Nature (1934) (١)

مع مقدمة الناشر وتعليقاته .

العاقل مطالبٌ بأن يقصد بتصرفاته إلى سعادة المجموع ، وقد
وجد هذه الأولوية في كتابات الحدسيين الأول من الإنجليز —
من أمثال هنرى مور + ١٦٨٧ H. More وصمويل كلارك
+ ١٧٢٩ S. Clarke ، ولكنه لم يعض مع المقترفين من
الحدسيين إلى حد التسليم بضمير الرجل البسيط على النحو الذى
ذهب إليه بطر .

وكان القانون الوحيد الذى أراد اعتباره قانوناً عاماً ، هو أن
الناس يجب أن يتجهوا بأفعالهم وتصرفاتهم إلى ترقية سعادة
المجموع ، ومن هنا اعتبر سدجويك نفعياً على أسس حدسية ،
وكانت الأوليات أو المبادئ الواضحة بذاتها التى سلم بها آخر الأمر
هى : مبدأ التبصر (المقضى فى مذهب الأناية العقلية) ومبدأ
العدالة أو الإنصاف والقسط ومبدأ الأريحية العقلية أو الإحسان
(وهو الأساس المنطقي لمذهبه فى المنفعة العامة) وبداله أن الفهم
المشترك بين الناس يبدو كمجموعة قواعد تتجه إلى ترقية السعادة
العامة من غير مبادئ واضحة بذاتها إلا تلك التى تسكون على
اتساق كامل مع النفعية العامة ، أما التعارض بين مذهب النفعيين
ومذهب الحدسيين فمردده فيما يبدو إلى سوء الفهم ، وتأدى به منطق
مذهبه إلى مذهب التآليه Theism ، ومن هنا كان اتفاهه مع بطر

« وكانت » وقد انتهت به معاودة البحث في منهج النفعية إلى تبين سوءاتها ، فلاحظ أن الاهتداء بالحساب النفعي يسلم في كثير من الحالات إلى الضلال ، ولهذا كان كلفا بالاسترشاد بالفهم المشترك بين الناس والاهتداء بميلهم إلى تنمية السعادة العامة^(١) .

من هذا نرى أن تقدير قيمة الفعل الأخلاقية — وهو مبدأ القبصر — يتطلب الاستعانة بمبدأين فطريين لا يقومان على أسس لذية ، أي لا يُستمدان من تجربة اللذة والألم ، هما مبدأ العدالة ومبدأ الأريحية الذي يقضى بصنع الجميل للآخرين ، ولكن الأصل في المذهب اللذي أنه لا يعترف بوجود قوة فطرية في الإنسان تُمكنه من إدراك المبادئ الخلقية بالحدس ، وتيسر له إثارة فعل على آخر ، لأن هذا هو موقف العقليين والحدسيين من الأخلاقيين — أما اللذيون والنفعيون فيعتقدون أن من المستحيل تقدير قيمة الأفعال من الناحية الأخلاقية بغير الرجوع إلى نتائجها ومعرفة مدى ما تثيره من لذة أو ألم^(٢) .

ومع هذا نلاحظ أن بنيتهم مع تمسكه بالمنفعة الشخصية

(١) Sidgwick's. History (١٩٣٩) ص ٢٩٩ — ٣٠١

في الجزء الذي أضافه للكتاب A.G. Widgery .

(٢) . Sen, op. cit., p. 133-35

نصح الفرد بالأيقن بمراعاة لذاته وآلامه الشخصية ، وألا يركز اهتمامه في ذاته حتى ينظر إلى الآخرين كأدوات لتنمية سعادته وتحقيق مصالحه ، وأوجب « مل » أن يعدل الفرد حتى يلتمس لذات الآخرين بنفس الروح التي ينشد بها لذاته الخاصة . . . أما « سدجويك » فقد سلم — مع مبدأ التبصر — بمبدأي العدالة والأريحية باعتبارهما مبدأين فطريين يدرك صوابهما حدسيا أو عقليا .

كان مذهب اللذة السيكولوجي يقول إن اللذة خير لأن جميع الناس « يرغبون » في تحصيلها ، فقال مذهب اللذة العقلي : ينبغي أن يرغب الناس في تحصيل اللذة حتى ولو لم تكن في الواقع مرغوبا فيها ، إن اللذة غاية الحياة الخلقية وهي الخير الأقصى أو المرغوب فيه ، ولكنها لذة من نوع خاص قد لا تتوافر فيه صفة الحكم الذي يبرر عند البعض أفضليتها ، إنها خير الحياة كلها ، لا خير اللذة الحاضرة ، وهي خير المجموع لا خير الفرد ، إنها الخير الأسمى ، ومع أن هذه الغاية حسية إلا أن مبادئ توزيع اللذة — وهي التبصر والعدل والإحسان — يحددها العقل ولا تنتهي إليها التجربة ، إنها مبادئ فطرية واضحة بذاتها حسبنا هذا عن مذهبه ولنقف عنده قليلا .

مناقشة مذهب :

محاولة التوفيق بين مذهب الحدسيين والعقليين من ناحية ،
ومذهب المنفعة العامة بواقعيته وحسيته من ناحية أخرى ، كانت
صدى لروح العصر الذي عاش فيه سدجويك ، وظهر فيه أعظم
تعارض — شهدته إنجلترا طوال حياتها — بين النزعة الروحية
والنزعة المادية ، أو بين اتجاه الحدسيين واتجاه الحسينيين — كما
عرفنا في صدر هذا الفصل ، والتقاء الضدين أمرٌ ميسور لأن
بينهما وحدةً مشتركة تجمع بينهما — كما قلنا في الفصل الذي
عقدناه عن « مل » ، وإذا كانت النزعة العقلية قد دلفت
مقنعةً متناكرةً إلى مذهب الحسينيين على يد « مل » — بغير
قصد ولا وعي — فقد أتم سدجويك مزجها واعياً مدركاً .

ولكن مذهبه لم يسلم من النقد ، وكان طبيعياً أن يضيق به
العقليون والحسيون من الأخلاقيين ، وكان أظهر ما بدا لهم
من مأخذه :

موقفه من اللذة أولاً ، ليس من السهل علينا أن نسلم بأن
اللذة هي الخير المطلق ، إذ ليس للذة قيمةٌ في ذاتها ، إنها إحساس

بالقيمة ، والدعوة إلى تحقيق أكبر مقدار من اللذة لأكثر عدد من الناس ، قد بشرت بها كثير من مذاهب الأخلاقيين على نحو ما عرفنا من قبل ، ولكن التعديل الذي أدخله على تفسيرها «سدجويك» جعل من العسير اعتبار مذهبه نفعياً أو لذياً ، لأننا عندما نستفسر عن السبب الذي من أجله تكون غاية الفعل الإرادي «تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس» يجيب سدجويك على ذلك بأن العقل يقتضي أن تكون هذه هي غاية السلوك الإنساني ، بهذا خرج «سدجويك» من الورطة التي وقع فيها بنقام ومل وغيرهما من النفعيين ، ولم يوفقوا إلى النجاة منها بفشلهم في تفسير العلاقة بين المنفعة الفردية ومنفعة المجموع ، على أن سدجويك أنقذ نفسه من هذه الورطة بإجابته السالفة ، إلا أنه تخلى بهذه الإجابة عن موقفه اللذي أو النفعي . ! لماذا يجب أن يعمل الإنسان لصالح المجموع وأن يجاهد لتحقيق سعادة الآخرين ؟ لأن هذا هو ما يقتضيه هدى العقل ، لا لأن قانون وجوده كإنسان يوجب ذلك ، لم تعد اللذة قوام الأخلاقية ، إن أساس الأخلاقية قائم في الإنسان نفسه^(١)

وقد كان طبيعياً أن يعرض جريرين + ١٨٨٢ T.H. Green

(١) D'Arcy, op. cit., p. 245-46

— منشىء المثالية الجديدة عند الإنجليز — لنقد سدجويك في موقفه من الخير الأقصى ، إذ كان من رأيه أن الكمال الإنسانى والخير الأقصى شىء واحد ، هو « حالة شعورية مرغوب فيها ، وإن لم تكن مجرد حالة من اللذة ، أما « سدجويك » فقد كان — كما عرفنا — يرى أن اللذة هى الشعور الذى ينبغى أن يرغب فيه الإنسان ، ومذهبه فى اللذة العامة يقوم على أن العقل يرى أن الخير الأقصى هو اللذة أو هو هذا الشعور المرغوب فيه ، فاللذة عنده هى التى يقضى العقل بأن تكون ماثراً لرغبة الإنسان ، وإذا صح هذا كان مجمل نظريته : أن العقل يرى أن الخير الأقصى هو الشعور الذى يقضى العقل بأن ينشده الإنسان ! هذا هو الدور المنطقي فى نظرية سدجويك ، العقل يحدد فكرة الغاية ، وهذه الغاية يجب أن تكون بحيث ترضى العقل ! هذا تحصيل حاصل ، وقد يمكن تفاديه إذا عرفت الغاية بأنها لذة الكائنات الحساسة ، ولكن ما مبررات الظن بأن هذه الغاية سترضى العقل ؟ إن اللذة هى الشعور الذى ينبغى أن يرغب فيه الإنسان الناطق لنفسه ، إذا كانت حالة شعورية يطمئنها الإنسان ، لاستحالة أن تكون لذة ؛ ويرى جرير أن الإنسان الناطق إذا التمس غايةً ما ، وجب أن تكون تحقيقاً لذاته ولذوات الآخرين ، ومن ثم فإن

فإن كمال الإنسان أو خيره الأقصى يصبح حياةً شاعرة ينبغي أن تكون مشاركاً لرغبة الإنسان ، إنها حياةٌ لأذة ولكن الإنسان لا يطلبها باعتبارها لذة .

ثم هل يصلح مذهب اللذة العامة — الذي بشر به سدجويك — لأن يكون مرشداً للإنسان في الحالات الاستثنائية ؟ يبدو أن الجواب بالسلب ؛ بل قد يتنافى المذهب مع الدعوة للتضحية لأنها تتضمن على الدوام فقدان نوع من اللذة من أجل توقع لذة مقبلة غير مؤكدة ، قد يسلمنا هذا وغيره إلى القول بأننا في الحالات القليلة التي يمكننا فيها الالتجاء إلى الفلسفة للاسترشاد بهديها ، نرى فيما يقول جرين أن المذهب الذي يعتبر الخير غاية في ذاته ، أكثر نفعاً وأقل خطراً من مذهب سدجويك في اللذة العامة^(١) وهو الذي يعتبر كل خير وسيلةً مؤدية إلى اللذة ، لأن اللذة هي وحدها الخير في ذاته !

حسبنا هذا تعليقا على ما انفرد به سدجويك في مذهبه النفعي من خصائص وسنعود إلى مناقشة الجانب المشترك بينه وبين غيره من النفعيين في آخر فصل في هذا الكتاب .

(١) T.H. Green, Prolegomena to Ethics, 460-85 (الطبعة

الرابعة) .

الفصل الرابع

النفعية العملية (البرجماتية)

جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢)

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية — علاقة
هذا المذهب بالحياة عامة — موقف العاملين عامة
من الأخلاق — موقف وليم جيمس من الدين
والأخلاق — موقف جون ديوى من الأخلاق —
تعقيب .

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية :

كانت أظهر صور النفعية فى أواخر القرن الماضى نفعية
الحدسيين كما بدت عند هنرى سدجويك + ١٩٠٠ ، ونفعية
التطوريين كما تمثلت عند هربرت سبنسر + ١٩٠٣ ، وفى
النصف الأول من قرننا العشرين تفرعت النفعية وجرت فى
قنوات شتى أضعفت تيارها كما سنعرف فى الفصل التالى ، ولكن
فرعاً من هذه النفعية المعاصرة قد انتصر له طائفة من الفلاسفة
الأمريكيين بوجه خاص ، عرفوا كيف ينفثون فيه القوة والحياة ،
هذا الاتجاه الجديد فى النفعية قد سائر التطورية فى التماس العمل

المثمر ، والانصراف عن العلم المجرد إلى المنفعة المجدية ، وخالفها في اعتبار المعاني العقلية تعبيراً عن مطالب الكائن الحي غايته حفظ حياته ومساعدته على التطور إلى السكالم ، كما خالف الحدسيين والعقليين في اعتبار هذه المعاني مبادئ كلية ضرورية ؛ وإذا كان التطوريون من أمثال سبنسر قد ردوا هذه المطالب إلى أثر البيئة في الكائن الحي ، فقد عكست هذه النفعية المعاصرة هذه الآفة وردت البيئة إلى أثر مطالب الكائن الحي ومطامحه ؛ وكانت الغاية التي تختفي وراء هذا كله هي المنفعة المثمرة ، ومن ثم كانت نظريات العلم في نظر العمليين مجرد فروض واحتمالات ، معيار الصدق فيها هو مدى ما يحققه الغرض من وجوه النفع العملي ، ومن هنا جاز في منطق هذه النفعية أن يوضع لحل المشكلة الواحدة مجموعة من المذاهب قد تصدق كلها أو يصدق الكثير منها في وقت واحد متى أفضت هذه الفروض إلى تحقيق منفعة ، أما الحق لذاته والباطل لذاته — بصرف النظر عما يترتب عليهما من وجوه النفع أو الضرر — فحديث خرافة !

عروفة المذهب بالحياة العملية عامة :

تجلت هذه النفعية الموهلة في المذهب العملي « البرجماتزم » في أمريكا بوجه خاص ، وتعزى الخصائص التي تميز هذا المذهب

إلى بيرس + ١٩١٤ C. S. Peirce وشيلر + ١٩٣٧
W. James (١) ووليم جيمس + ١٩١٠ (١)
وإلى الأخير تنسب بعض المعالم العامة التي تميز التفكير الأخلاقي
وإن كان جون ديوي + ١٩٥٢ (٢) J. Dewey هو الذي فصل
في بيان موقف البرجماتزم من الأخلاق كما سنعرف بعد قليل .

بل كان وليم جيمس شديد الإعجاب بسلفه « جون ستورت
مل » أكبر أعلام النفعية التقليدية ، حتى أهدى كتابه
« البرجماتزم » إلى ذكرى مل الذي أخذ عنه وضوح العقل
البرجماتي لأول مرة ، وتخيل أنه لو كان حياً إلى عهده لكان قائد
هذه الحركة العملية !

وقد اعتبر جيمس مذهبه العملي نظريةً إستمولوجيةً في
ماهية الحق ، ومنهجاً فلسفياً لإقرار الحقيقة واتفق الرأي
بصددها (٣) كان أتباع المذهب الصوري أو النزعة المنطقية من

(١) W. James Pragmatism, A New name for some old ways of thinking ، وهو مترجم إلى الفرنسية مع مقدمة
للفيلسوف برجسون Bergson ومع ذلك يعترف جيمس في تمهيد كتابه
بأنه لا يجب اسم « البرجماتزم » ولكن أوان تغييره قد فات !
(٢) لها أنصار أظهروهم شيلر في الجزيرة البريطانية ولورى Le Roy
في فرنسا وبابيني Papini في إيطاليا ... ولكنها لم تعد جذورها وتمكن
لنفسها إلا في الولايات المتحدة .

(٣) انظر في تصوير هذا المذهب كمنهج ونظرية ، وفي شرح =

الرياضيين والمناطق يرون أن الحق معنى مطلق يقوم مستقلاً عن تجارب الإنسان ، أو صفة عينية تقوم في الموجودات مستقلة عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده ، فرفض المذهب العملي هذا التصور وأنكر إمكان وجود حقائق موضوعية وقيم مطلقة ، واعتبر الحقيقة اختراع شيء جديد وليس اكتشاف شيء موجود ، ومقياسها يقوم في مدى نفعها في دنيا العمل ، إذ ليس للحياة من هدف إلا العمل المنتج ، من هنا وجب أن يُسخر العقل في تيسير حياة الإنسان وإشباع رغباته وألا يشغل نفسه بالبحث في حقائق الأشياء وطبائع الموجودات إلا متى حقق البحث نفعاً ، بل أوجب على الإنسان أن يهتم بوضع الخطط التي تمكننا من السيطرة على الأشياء وتسخيرها لصالح الإنسان ، ويصدق الحكم بمقدار ما تشهد التجربة بفائدته عقلياً وعملياً ، ومن هنا كان معيار الصواب هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل النظري ؛ إن الفكرة الصادقة هي التي تعمل بنجاح في تجاربنا في الحياة ، إذ ليس الحق إلا مجرد حادث يعرض لفكرة فتصبح صحيحة بما تحقق من عمل ، وشاهد الصدق فيها قدرتها على تمكيننا

= دلالاته ومفراه كتاب جيمس السالف الذكر في المحاضرة الثانية : « ماذا يعني مذهب البرجماتزم » (ص ٤٣ - ٨١) من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٤٣ .

من السيطرة على الأشياء ، إن الفكرة خطة للعمل أو مشروع له ،
ومحك الصواب والخطأ هو القيمة الفورية في تجارب الحياة .

يقول جيمس : « إن التفكير هو أولاً وآخرأ ودائماً من
أجل العمل » و « الحق ليس إلا التفكير الملائم لغايته ، كما أن
الصواب (الخير) ليس إلا الفعل الملائم في مجال السلوك » .

وإذا كانت الوضعية قد رفضت التسليم بالحقائق المطلقة
والقضايا الميتافيزيقية فإن المذهب العملي لا يتردد في قبولها واعتبارها
صادقة متى كانت مُفضية إلى نفع يتحقق في حياة الإنسان !

وإذا مضينا في هذا الجو تيسر لنا استخدام هذا المذهب
منهجاً للقضاء على النزاع بين الفلاسفة بصدد الحق ، إننا نلجأ
عند اختبار القضايا المتضادة إلى نتائجها العملية في دنيا الواقع ،
فالفيد منها صائب ، وما لم يترتب عليه نفع في تجاربنا فهو خطأ
— وإن كره أتباع النزعة المنطقية الصورية ! وعن هذا صدر
مذهب الذرائع أو التجريب عند « جون ديوي » فاعتبر المعرفة
بدوره أداة لحل إشكال ، أو خطة للتغلب على صعوبة ،
أو مشروعاً للتخلص من مأزق ، فالمعرفة وظيفة من وظائف
الكائن الحي ، وهي تبدو في صورة فرض يقدم حلاً لمعضلة ،
وبمقدار نجاح الفرض أو إخفاقه في حل الإشكال يكون مبلغ

نكته

صدقه أو مدى بطلانه ، ومن هنا سمي مذهبه بمذهب الذرائع ،
وهكذا نرى أن الأفكار وقائع يقدمها العقل ليستكمل بها وقائع
التجربة ، ولهذا وجب أن يختبرها العقل ويختير منها أصلحها
أو أنفعها للإنسان ، كما يختير الصانع آلات أو أجهزة يختار من
بينها حراً أنفعها لأداء غرضه ، ومن أجل هذا كانت نظريات
العلم فروضاً احتمالية أو ترجحية وليست معرفة يقينية ، وهكذا
انصرف العمليون عن البحث في المبادئ الأولى والعلل البعيدة
إلى النظر في ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها في دنيا التجربة ،
وتركوا النظر إلى العمل ، والماضي إلى المستقبل ^(١) .

موقف العمليين عامة من الأخلاق :

وفي ضوء هذا الجو العقلي المشبع بالنفعية الخالصة صدر موقف
العمليين من الأخلاق ، فيمقاس الخيرية والشرية في مجال الأخلاق
هو نفسه معيار الحق والباطل أو الصواب والخطأ في مجال المعرفة ،
هو منفعة الإنسان ، وقد اتفق العمليون مع السوفسطائية في رد القيم
إلى الإنسان ، ولكنهم خالفوا السوفسطائية في جعل الإنسان
وليس الفرد معيار هذه القيم ، فقصدوا بهذا التجربة الإنسانية ،
وهي تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بصبغة اجتماعية .

(١) توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ١٨٥ وما بعدها .

هذا إلى أن العمليين قد صنّفوا المنافع فكان منها العليا ومنها الدنيا ، وفي ضوء هذه التفرقة — ميزوا بين قيم الأفعال وفق اختلافها فيما يترتب عليها من وجوه النفع .

إن الخير في نظر العمليين هو الحل الموفق لكل ما يعوق اضطراد التقدم الاجتماعي ، والصواب هو الذي يساهم في حل مشكلة تواجه الإنسان ، والقيم في مختلف صورها — خلقية كانت أو منطقية أو جمالية أو اقتصادية ... تعتبر في نظر العمليين — من دعاة البرجماتزم — نسبةً تتوقف على الأغراض التي تهدف لتحقيقها ، إنها مجرد وسائل لتحقيق غايات قيمة في ذاتها ، هي الخيرات بوجه عام ، من هنا تحددت نظرتهم النفعية للقيم الأخلاقية خاصةً ولغيرها من القيم بوجه عام ؛ وشبيهٌ بهذا موقفهم من العقيدة الدينية ، لا يعتقد العقليون ديناً إلا متى أخضعوه لنقد النظر العقلي واطمأنوا بعد هذا إلى صوابه ، وكثير من المفكرين يرون أن إيمان الناس بالعقيدة الدينية ، واستمرار قيام هذا الإيمان في نفوسهم ، هو الدليل على صدق هذه العقيدة ولو لم يجد العقل النظري دليلاً منطقياً مساعداً على صوابها ، أما العمليون — من أهل البرجماتزم — فإنهم يرون أن الدليل على صدق عقيدة دينية ما ، يقوم في وجوه النفع الذي يترتب على الإيمان

بها ، إن التجربة التي تكشف عن المنفعة أو عدمها ، هي محك
الصدق والزيف ، ومقياس الحق والباطل ، ومعيار الخير والشر .

موقف وليم جيمس من الدين والأخلاق :

وقد نشر وليم جيمس كتابه « إرادة الاعتقاد » عام ١٨٨٦
ثم نشر كتابه عن « مذهب البرجماتزم » عام ١٩٠٧ وفيه فصل
ما أجمله في كتابه الأول ؛ صرح في « إرادة الاعتقاد » بأن
ماهية الخير تقوم في مجرد إشباع المطالب الإنسانية ، وتحقق الخير
إنما يكون بالنجاح في تجربة من تجار بنا في الحياة ، ويرى جيمس
أننا كثيراً ما نضطر في حياتنا إلى إتيان أعمال لا يكون لدينا
أساس نظري يبررها ، بل إننا حين لا نأتي عملاً يجيء توقفتنا
عن العمل نتيجةً لحكم نصدره — وقد لا يجد له العقل النظري
مبرراً — وفي هذا الباب تدخل المسائل الدينية فما يقول جيمس ،
فإن من حقنا أن نعتنق عقيدة لا يحملنا على اعتناقها تفكيرنا
النظري المجرد ، وقد سبق إلى هذا الرأي جان چاك روسو^(١)
وإن كان في تفسيره عند جيمس طرافة .

وواجبنا الخلق الذي يقضى بأن نتمسك بالحق يقالف من

(١) هاجم روسو العقل وكل ثمراته من علم وفلسفة وفن ، فكان
طبيعياً أن يقيم الدين على غير العقل .

قاعدتين متعادلتين هما : « اتبع الحق » و « تجنب الباطل »
ولكن الفيلسوف الشاك يكتفى بتجنب الباطل فيفوته الاعتقاد
بمقائيق هامة يعتقد في صحتها الرجل الأقل حذرا ، هب أنى لقيت
رجلا غربياً في قطار فقلت لنفسى : أتري أن هذا الرجل هو
على ما هو ؟ فإذا قلت ما يقوله الشاك في هذا الصدد ، وهو أنى
لا أدري إن كان تكهني صحيحاً أو غير صحيح ، كنت على التحقيق
قد منعت نفسى من أن أعرف أى معلومات صحيحة عن اسم هذا
الرجل ، أما إذا رأيت أن أعقد بأن هذا هو اسمه ، لكنت
أمامى فرصة يحتمل أن يتحقق فيها أنى كنت على صواب فيما
اعتقدت ، فالشاك - فيما يقول جيمس - يخاف أن يُخدع
أو يُضلل أو يغرر به ، وعن طريق هذا الخوف يفقد العلم بمقائيق
هامة ، ويضيف جيمس مستفسراً : أى دليل يمكن تقديمه على
أن الخداع الإنسان « بالأمل » فى أن يعرف حقاً ، أسوأ بكثير
من الخداعه عن طريق « الخوف » ؟ .

من هنا كان اعتناق الإنسان لدين على أمل أن يكون حقاً
(أى مفيداً نافعاً) أفضل من رفض اعتناقه مخافة أن يكون
زائفاً باطلاً .

كان جيمس يهتم بالعميقة الدينية باعتبارها ظاهرة إنسانية ،

وهو يريد أن يحقق للناس السعادة ، فإذا كان اعتقادهم بوجود الله كفيلاً بتحقيق سعادتهم ، وجب أن يعتقدوا في وجوده ، وإذا أثبتت التجربة أنه يكفل سعادتهم كان هذا الاعتقاد حقاً ، حتى ولو عجز العقل النظري عن أن يقيم الدليل المنطقي على أن هذا الاعتقاد حق^(١) .

حسبنا هذا عن موقف جيمس ، فإنه لم يهتم كثيراً بالمشكلة الأخلاقية ، وإنما احتلت هذه المشكلة مكان الصدارة في فلسفة جون ديوى^(٢) ومن ذهب مذهبه من أمثال جيمس تفتس^(٣) J. J. Tufts وميد G. H. Mead وغيرها من المعاصرين ، فلنقف عند ديوى قليلاً :

موقف جون ديوى من الأخلاق :

أبان « ديوى » عن مذهبه الأخلاقي البرجماتي في سلسلة من الكتب وضع بعضها في صدر حياته الفلسفية ، أظهرها

(١) فان Bertrand Russell, op. cit., p. 842-3 & 852 .

(٢) ولد عام ١٨٥٩ ومات في يونيه من عام ١٩٥٢ وكان أستاذ الفلسفة بجامعة كاليفورنيا .

(٣) ولد عام ١٨٨٢ ولا يزال — فيما نعلم — أستاذاً للفلسفة بجامعة شيكاغو .

« خلاصة نظرية نقدية في الأخلاق » ١٨٩١ وفيه أبان عن اعتقاده — الذي ينفحدر إلى هيغل — في اتفاق مصالح الفرد مع مصالح المجتمع ، وكتابه « دراسة علم الأخلاق » ١٨٩٧ وكتاب « الشروط المنطقية لدراسة الأخلاقية دراسة علمية » (١٩٠٣) وفيه أنكر المحاولة التي قام بها الأخلاقيون منذ أيام الإغريق لاكتشاف غايات خلقية عامة ثابتة لا يحددها زمان ولا مكان وفي كتاب « علم الأخلاق » الذي اشترك في وضعه مع « جيمس تفتس » وكتاب « الطبيعة البشرية والسلوك » ١٩٢٢ ثم في « نظرية التقويم » ١٩٣٩^(١) وغير هذا من أبحاث ومقالات .

صرح « ديوي » بأن مهمة العقل ليست التوصل إلى المعارف أو كشف الحقائق ، إنه أداة لترقية الحياة ، والتفكير وظيفته خدمة الإنسان ، إنه خطة لمواجهة إشكال ؛ وفي فلسفته خاصة تأكدت قيمة الفئات الاجتماعية والفردية للأفعال الإنسانية باعتبارها مقياس الخير والشر ، ومعيار الصواب والخطأ ؛ إن الخير هو الذي يخدم

(١) كتبه بالترتيب : Outline of a Critical Theory of Ethich
ثم The Study of Ethics و Logical Conditions of a Scientific
Treatment of Morality وكذلك Ethics (الشطر الثاني والأجزاء
الأولى من الثالث من وضع ديوي) و Human Nature and Conduct
و Theory of Valuation .

غايات الجماعة ومطالب الفرد في الجماعة ، والأخلاق عنده تعتبر الفرد غايةً في ذاته وليس وسيلة إلى تحقيق غاية ، وباهتمامنا بكل فرد نهتم برهاية الجماعة التي يعيش في ظلها هذا الفرد ، وصالح الفرد من الناس كوحدة اجتماعية هو المقياس الأقصى للخير والشر ، لأن ما يُغنى حياة الفرد ويخصبها لا بد أن يساهم في إزراء حياة الجماعة وإخصابها ، إن الفردية — فيما يقول ديوي — نتاج اجتماعي ، ولا أحد يتميز بالفردية الصادقة ما لم يكن عضواً في جماعة .

وعلم الأخلاق في رأيه ليس علماً نظرياً مجرداً ، وإنما هو جزء من الحياة متممٌ لها ، إن ديوي لا تروقه الفلسفة العامة التقليدية لأنها تجعل العقل متفرجاً عاطلاً وظيفته مجرد التأمّل في الحياة ، ويضيق بالفلسفة الخلقية التقليدية لأنها إما أن تجعل علم الأخلاق تحليلاً صورياً بعيداً عن الحياة العملية ، أو ترده في آخر أمره إلى مجموعة من نتایج يُعدها علماءؤه للناس وهي أبعد ما تكون عن مجرى الحياة ومطالبها ، مع أن الأخلاق النظرية تقوم على النقد والتفكير في غايات إنسانية تغري بالعمل وتدفع إلى النشاط ومن ثم تصبح الفلسفة الخلقية أداة كد وجهاد ونشاط ، وبهذا يصبح من الضلال حصرها في مَثَل أعلى واحد أو في مجموعة من

المفاهيم الخلقية التي يتوقف بعضها على بعض من الناحية المنطقية
بل إن ديوى يرفض - مع جيمس - التسليم بموقف
الوضعية المنطقية من الأخلاق ، إذ كان كارناب^(١) R. Carnap
وأير^(٢) A. J. Ayer ومن ذهب مذهبهما من أعلام الوضعية
المنطقية يستبعدون الأخلاق المعيارية من نطاق العلم ، لأن قواعد
الأخلاق ومبادئها ليست قضايا علمية يمكن التثبت من صحتها
بالتجربة ، إنها لا تشير إلى شيء موجود بالفعل في عالم الواقع
حتى يقيس التثبت من صحتها بالالتجاء إلى التجربة ، وإنما هي
عبارات لا تحتمل صدقا ولا كذبا ، لأنها مجرد أوامر في صيغ
لغوية مضللة ، أو تعبيرات عن انفعالات نفسية ، ومن هنا تعذر
وصف الأحكام الخلقية بالصدق أو بالكذب ، فهي كلام فارغ
أشبه ما يكون بثررة الطفل يعبر بها عن دوافعه دون التعبير بها
عن معان معقولة ، إنها تعبر عن الوجدانات بحروف ، فهي
أشبه ما تكون بقول المتألم : أواه^(٣) !؟

(١) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرسا في جامعة فيننا ثم أستاذا في جامعة
براغ ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذا للفلسفة في جامعة شيكاغو منذ عام
١٩٣٦ ولما نزل بعد .

(٢) أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة لندن (University College)
وهو الذى يتزعم الآن التبشير بالوضعية المنطقية فى إنجلترا .

(٣) A.J. Ayer, Language, Truth and Logic, ch. VI.

وكان الأستاذ « دنجل » A. Dingle قد ألقى محاضرة عن العلم والأخلاق ، أمام المجلس البريطاني لشئون الصحة الاجتماعية (نشرتها مجلة Nature ج ١٥٨ الصادر في ١٠/٨/١٩٤٦) قال فيها مؤيداً للوضعية المنطقية : إن المسائل الخلقية لا تكون صادقة إلا خارج نطاق البحث العلمي ، لأن بين العلم والأخلاق حاجزاً منيعاً ، إذ يقوم العلم على العقل والتجربة ، أما علم الأخلاق فإنه لا يستند إلى أساس يبرر قيامه ، وينتهي بنا هذا إلى أن نستفسر عن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق ، ولا يزال الأخلاقيون يواجهون هذه المشكلة : كيف يختار الإنسان بين فعلين ؟ ويقول الأستاذ دنجل في إجابته على هذا السؤال : ليس لدى حلٍّ أقدمه ! بهذا الشك واليأس واجهت التجريبية المنطقية مسائل الأخلاق ، أما البرجماتزم كما صورها « جيمس » و « ديوي » فقد رفضت هذا الرأي اليأس وصمدت لمواجهة الموقف ، يشهد بهذا جيمس في كتابه الذي يوحى عنوانه « إرادة الاعتقاد » بمغزاه في هذا الصدد . يقول إن اعتقاداتنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية موضوعية للحقيقة الموضوعية ، ولكن هذا لا يهم ! إن ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التي تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان ، فيكون هذا هو الشاهد على صدقه !

وترفض البرجماتزم التسليم برأى التجريبية المنطقية الذي
قررت فيه أن الأحكام الخلقية لا تحمل معنى ، لأن جميع الأفكار
في نظر العمليين أساسٌ للعمل ، وهي صادقة بمقدار ما تنتج من
ثمار وما تحقق من منافع ، واثن كانت البرجماتزم — كغيرها من
صور المذاهب الوضعية — تنكر إمكان قيام علم للأخلاق يتضمن
مبادئ عامة مطلقاً تصدق في كل زمان ومكان ، ويستند إلى
أسس عقلية موضوعية ، إلا أنها توصى بإرادة الاعتقاد فتنتهي
بهذا إلى التوكيد الأعمى لكل ما يظن الإنسان أنه يعين على
أداء ما يسميه « جيمس » . واجبنا العام نحو كل ما يفيد^(١) .

ويسير « ديوى » في هذا التيار نفسه ، فيرد خيرية الاعتقاد
أو شريكه إلى النشاط الذي يبعثه فيمن يدين به ، ومن ثم تتوقف
خيرية المعتقدات على ما يترتب على التمسك بها من نتائج ، إنها
أحداث في الماضي ، لا تكون خيراً ولا شراً بالقياس إلى وجود
هذه الأحداث أو عدم وجودها ، وإنما تحدّد خيريتها أو شريرتها
آثار الإيمان بها في حياة الإنسان .

M. Cornfortk, In Defence of Philos., Against Posi- (١)

tivism and Pragmatism, (1950), p. 251-53. وانظر توفيق الطويل

« العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق » ص ٥٩ وما بعدها .

ورأى « ديوى » فى معرض رفضه لموقف الوضعية المنطقية من الأخلاق ، أننا إذا سلمنا جدلاً بأن التعبير عن القيم مجرد أفعال أو تعبير عن أمر ، ما حال هذا التسليم دون النظر فى هذه القيم (الخيرات) لمعرفة ظروفها ، وللإلمام بنتائجها وآثارها فى الحياة الإنسانية ، إن هذا وحده هو المهم !

ورفضه لموقف الوضعية المنطقية ليس معناه التسليم بموقف خصوصيتها من الحدسيين والعقليين ممن اعتبروا القيم ماهيات تدرك أولياً بالحدس ولا تحمل التعريف ، فإن الذى يعنيننا فى نظر ديوى هو التقويم الذى يتصل بتجربتنا فى الحياة .

ولا تروق ديوى مذاهب الأخلاقيين الذين يردون الأخلاقية إلى إشباع رغبة شخصية أو تحقيق مصلحة فردية ، وإن كان يرى أن القيم تظهر على الدوام متصلةً برغبة أو مصلحة ، إلا أن الخير عنده لا يقوم فى إشباع رغبة مباشرة ، بل يقوم فى حل الموقف كله ، ولا يكفى أن يشبع الدافع الحاضر وحده ، بل لا بد فيه من أن يشبع الحافز على رغباتنا التى ننتهى إليها آخر المطاف ، ومن هنا استوعب الخير الحاضر والمستقبل معاً ، وهذا التقويم بأحكامه التى تعبر « عما ينبغى أن يكون » يتصل بالواقع اتصالاً وثيقاً ، وينصب على الغايات عن طريق الوسائل المؤدية إليها ، ابتغاء منفعة الإنسان ، ومن الضلال أن تعتمد الأخلاق إلى وضع

غايات بعيدة عامة ، بل إن التقويم يدور حول معرفة الوسائل التي لا غنى عنها للعمل الناجح الموفق ، من هنا تتمصل القيمة (أى الخير) بكل ما يُرَقى أساليب العمل ويهذب أسباب النشاط ، وبهذا يصبح الخير خُطَّةً يراد بها تخليص الإنسان من ورطة ، أو إنقاذه من موقف مقلق ، وترتبط قواعد الأخلاق على الدوام بالمواقف التي نعالجها ، ومن ثم لا توضع مقدما وتكون عامة مطلقة — كما ذهب الحدسيون والعقليون من فلاسفة الأخلاق — بل تتغير بتغير ظروفها وأحوالها ، ولا تكون المثل العليا أو امر قصوى ، بل تصبح أداة لمواجهة موقف ، أو مشروعا لحل إشكال ، إنها تزوّدنا بأسباب الخلاص من ورطة أو مأزق ، وبذلك تحقق الخير في حياة الإنسان^(١).

مقيب :

ذهب العمليون إلى أن المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية متى ثبتت منفعتها في دنيا الواقع ، فسيان بعد هذا أن تصمد لنقد العقل الحض أو تنهار أمامه ، إن قيمتها مصنونة طالما أثبتت التجربة منفعتها في حياتنا الدنيا ، هذا الاهتمام بدنيا الواقع لفتة

(١) تارن T. E. Hill, Contemporary Ethical Theories,

وذلك (1950) Ch. X. S. E. Frost, The Basic Teaching of the

Great Philosophers, (1942), p. 107 ff.

طيبة نحمدها لمذهب العمليين ، ولا سيما وأن مذاهب المحدثين من الفلاسفة منذ مطلع العصر الحديث تربط بين التفلسف والحياة العملية برباط وثيق ، وقد سائر المذهب العملي هذا الاتجاه بل أمعن فيه حتى توجّه بطابعه الغلاب .

ولكن بعض النقاد يرون أن هذا المذهب ينتهي بحمل المبادئ الأخلاقية والمعتقدات الدينية مجرد وهم خادع وضلال باطل ، فإن الاعتقاد بالله إذا كان مرجعه إلى تقدير أثره في دنيا الواقع ، دون اكتراث بحقيقة الإيمان من الناحية الموضوعية الخالصة ، كان هذا الاعتقاد احتمالا وضلالا ، وقد عرض برترند رسل — شيخ الفلاسفة المعاصرين في إنجلترا — لنقد هذا الموقف فرأى أن قول العمليين إن « الاعتقاد بالله حق متى حقق للناس السعادة » قول أقرب إلى الإحسان والأريحية منه إلى التفلسف الصحيح ، إن هذا الرأي لا يقنع مؤمناً مخلصاً في إيمانه ، لأن هذا المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى وجود موضوع لعبادته وإيمانه ، إنه لا يقول : إني إذا آمنت بالله سعدت ؛ ولكنه يقول : إني أومن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد ، فالسعادة في نظره ليست علة إيمانه — ولولم يكن لموضوع

(١) توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ١٩٧ — ٩٨ وكذلك

إيمانه وجود — وإنما هي ثمرة الإيمان بمعبود لا يشك مؤمن في وجوده ، إن الاعتقاد بوجود الله في نظر المؤمن مستيقظ عما يحتمل أن يترتب على وجوده من نتائج ، وحين أعتقد أن طه حسين موجود ، لا يكون معنى هذا أن اعتقادي قائم على أساس أن لوجوده نتائج طيبة^(١) X

ويعود « رسل » إلى مناقشة ديوى في موقفه الذى أسلفنا بيانه فيقول : هب أن إنسانا قال لى : هل شربت قهوة في فطورك هذا الصباح ؟ يستعين الرجل العادى على الإجابة على هذا السؤال بمحاولة أن يتذكر ما حدث ، أما إذا كان من أتباع « ديوى » فإنه يترث حتى يتصور أولا أنه يعتقد أنه شرب القهوة في فطوره ، ثم يرى ما يترتب على هذا الاعتقاد من نتائج — إن كانت له نتائج — ثم يعود فيتصور أنه يعتقد أنه لم يتناول قهوة في فطوره ، ثم يرى ما يترتب على هذا الاعتقاد الجديد من نتائج — إن كانت له نتائج — ثم يأخذ بعد هذا في الموازنة بين هاتين المجموعتين من النتائج ليرى أى الاعتقاد أدعى إلى الرضا وأجلب للاطمئنان ! وإلا اعترف بأنه لا يستطيع أن يجيب على هذا السؤال !

(١) Bertrand Russell, op. cit., p. 846 (في الفصل الذى

عقده على « وليم جيمس » .

هل كيف له أن يعرف نتائج اعتقاده بأنه شرب القهوة في
فطوره؟ إذا قال إن النتائج هي كذا وكذا... وجب أن يعرف
مدى خيريتها أو شريرتها أن يختبرها بدورها عن طريق ما يحتمل
أن يترتب عليها من نتائج! وإذا تيسر ذلك، كيف يحكم بأن
نتائج اعتقادٍ منهما أدعى من نتائج الاعتقاد الآخر إلى الرضا
والاطمئنان؟

وينتهي رسل آخر الأمر إلى القول بأنه يخالف ديوى في أن
الأخير يعلق صدق الاعتقاد على نتائجه وآثاره، أما «رسل»
فيعلق قيمة الاعتقاد على علله وأسبابه، إن ديوى يهتم بالمستقبل
الذي يتثبت فيه من قيمة النتائج، أما رسل فيعنيه الماضي الذي
تشوَى فيه العلل، من أجل هذا يعتبر الاعتقاد حقاً أو يشبهه أن
يكون حقاً إذا كان على اتصال — معقداً أحياناً — بعلمه وأسبابه،
إن الماضي لا يمكن أن يتأثر بما تفعل، ولهذا فإن الحق إذا تحدد
بما حدث في الماضي، كان مستقلاً عن إرادتنا في الحاضر أو في
المستقبل! أما إذا كان الحق يتأكد بنتائج المستقبل فإنه
بمقدار قدرتنا على تغيير المستقبل يتغير الحق وفقاً لذلك^(١).

(الرأى عندنا أن الخير — كالحق — مستقل عن الإنسان،
ومن ثم لا يختلف باختلاف العواطف والميول وسائر ما يصدر

(١) *ibid.*, p. 853 في الفصل الذي عقده على «جون ديوى».

عن الذات ، لأن اختلاف الناس على شكل الأرض — أمسطحة
هي أم كروية — لا ينهض دليلاً على أن الأرض ليس لها شكل !
ولبادئ الأخلاق قداستها بصرف النظر عما يحتمل أن يترتب عليها
من نفع أو ضرر ، إنها خطاب موجهٌ إلى البشرية كلها — كبدا
الواجب في فلسفة كانت Kant — إن أخلاقية الأفعال الإنسانية
تقوم على بواعثها ولا تتوقف على آثارها ونتائجها .

ولكن بعض المفكرين يرى أن فضل المذهب العملي على
الفلسفة يشهد به توكيده للعلاقة بين النظر والعمل ، ومساهمته
— مع غيره من مذاهب التجريبيين — في المطالبة بوضوح
التفكير ، ودراسة المسائل دراسة علمية ، وذلك بإلحاح أصحاب
هذه المذاهب في ضرورة اختبار الأفكار بمحك التجربة والعمل ،
ولكن خصوم هذا المذهب يقولون إنه لا يؤكد وحدة النظر
والعمل إلا لكي يدل على أن الأفكار ليست إلا مجرد وسائل
وأدوات ، وأن الحق هو التحقق من منفعة الفكرة بالتجربة ،
وأن النظرية في نظر العلم مجرد أداة للسيطرة على الطبيعة ، إلى
حد أن العلماء لا يجدون غضاضة في أن يفسروا الظاهرة الواحدة
بعده نظريات ، وإلحاح العمليين في اختبار الأفكار بمحك
التجربة ، ينتهي بتحويل الإنكار إلى مجرد « قواعد للعمل » .

وقد أغفل العمليون النظر إلى الأفكار باعتبارها محاولةً
لوصفٍ دقيقٍ للعالم المادى الموضوعى ، إنهم يُفعلون — بل
يفكرون القول بأن الأفكار انعكاسٌ للحقيقة الموضوعية مستقلةً
عن العقل ، فالفكرة تنشأ عن العمل وتُخَيَّر به ، ولا تستطيع
« البرجماتزم » أن تفسر هذا تفسيراً معقولاً ، إنها لا تستطيع
أن تفسر لنا حقيقة الفكرة ولا العمل ولا العلاقة بينهما ، لأنها
تفكر موضوعية العالم الذى تعمل فيه التجربة وتنشأ عنه
الفكرة^(١) ، وإذا انهار الأساس الإيستيمولوجى للمذهب تداعى
معه الأساس الذى أقاموا عليه مذهبهم الأخلاقى .

ومع هذا فإننا نرى أننا إن تجاوزنا عن نقد المذهب فلسفياً
وجدنا أن الناس كلما يخضعون للمبادئ التى تُسَيِّر سلوكهم لحك
النقد ومنطق العقل ، وأن من الممكن أن يستريحوا لأثر المعتقد
الدينى أو المبدأ الخلقى فى حياتهم ، من غير حاجة إلى النظر العقلى
المحض ، وإذا تعذر عليهم أن يتفعلوا معتقداتهم الدينية أو أن
يعنوا النظر فى مبادئهم الخلقية ، كان حسبهم أن يعتنقوها
محاكاةً وتقليداً ؛ وهذا كلام يقال على الكثرة الغالبة من
الناس ، ولا ينسحب على الصفوة الممتازة من المستنيرين — كما
قلنا فى كتابنا عن « أسس الفلسفة » .

(١) Cf. Cornforth, op. cit., p. 236-38

الفصل الخامس

النفعية في القرن العشرين

انتشار النفعية وسيادتها في القرن الماضي —
اضمحلالها في القرن العشرين — أسباب اضمحلال
النفعية في القرن العشرين — أهم اتجاهات النفعيين
والذين وآثارهم في القرن العشرين .

انتشار النفعية وسيادتها في القرن الماضي :

عرفنا من فصولنا السابقة كيف نبتت النفعية في صورة لذة
فردية عند الأبيقورية قديماً وهوبز ومن ذهب مذهبه في مطلع
العصر الحديث ، ورأينا كيف تحولت اللذة الفردية إلى منفعة
للمجموع عند بعض الفلاسفة إبان القرن الثامن عشر على وجه
التحقيق ، وكيف ازدهرت هذه النفعية وسيطرت على التفكير
— الإنجليزي خاصة — إبان القرن التاسع عشر ، وتعييننا السلطان
الذي تهيأ للنفعية التجريبية حتى مات مل عام ١٨٧٣ ، وإن
استمرت قائمة حتى مستهل القرن العشرين على يد تلامذته من
أمثال الكسندر بين الذي مات عام ١٩٠٣ ، وعرفنا كيف احتلت
النفعية التطورية مكان الصدارة في الفلسفة الإنجليزية حتى مات

سپنسر عام ١٩٠٣ وليسلى ستيفن بعده بعام ، ورأينا كيف نهضت النفعية الحدسية واسترعت الأنظار بعد أن دعا إليها هنرى سدجويك الذى مات والقرن الماضى يستوفى أنفاسه . وهكذا أقبل القرن العشرون وقد بلغت النفعية أوجها ، وتغلغت فى شتى مجالات المعرفة البشرية وهيمنت على تفكير أهلها ، فماذا كان مصير هذا التراث النفعى فى الخمسين عاما التى انقضت من قرننا العشرين ؟

أغفلنا الإشارة إلى النفعية العملية البرجماتية التى نهض بالدعوة إليها فلاسفة أمريكا بوجه خاص ، لأن أكبر أعلامها « جون ديوى » قد مات فى صيف عام ١٩٥٢ ، ولما يزل كبار دعائها - من أمثال جيمس تفتس وجورج هربرت ميد - أحياء يرزقون - فيما نعلم -

اضمحلها فى القرن العشرين :

ولكن مأساة النفعية فى القرن العشرين أنها افتقدت النفوذ الذى كان قد تهيأ لها فى القرن الماضى ، وانحسر سلطانها عن أكثر مجالات المعرفة التى كانت قد غزتها من قبل ، ولم نجد بين الفلاسفة المعاصرين - مع استثناء دعاة البرجماتزم فى أمريكا - نصيراً من طراز بنتام ومل وسپنسر وسدجويك .

كانت إنجلترا — فيما عرفنا — مهد النفعية ومثوى دعائها ،
فلنستمع إلى شهود ثلاثة من أهلها في القرن العشرين .
يقول مكنزي + ١٩٣٥ J. S. Mackenzie في كتابه :
« المدخل إلى الفلسفة الاجتماعية »^(١) أن ليس ثمة ما يمكن أن
يقال عن مذهب المنفعة العامة بعد مآت سدجويك عام ١٩٠٠ ،
إذ لم تعد المنفعة بعده مذهباً سائداً ، فقد توقف نفوذها في التفكير
الأخلاقي ، وإن كانت لا تزال الاتجاه السائد بين مفكري
الاقتصاد .

وتحدث « ألبى » E. Albee في كتابه « تاريخ النفعية
الإنجليزية »^(٢) عن كتاب سدجويك « مفاهيم علم الأخلاق »
فصرح بأنه آخر تعبير عن النفعية التقليدية ، وإن كانت نفعية
تختلف عن كل ما سبقها — وما عاصرها — من صور النفعية
المعروفة .

بل صور الموقف السالف الذكر أحسن تصوير « جون
پلامناتز » في كتابه السالف الذي نشره لأول مرة عام ١٩٤٩
عن النفعيين من الإنجليز فقال : إن النفعية التي كانت إلى القرن

(١) أعيد نشره عام ١٩١٧ تحت عنوان المجلد في الفلسفة الاجتماعية

. Outline of Social Philosophy

(٢) Hist. of English Utilitarianism طبعة عام ١٩٠٢ .

الماضي أعظم مساهمة قدمتها الفلسفة الإنجليزية إلى التراث العقلي
البشرى في مجال الأخلاق والسياسة ، قد تحطمت حتى لم يعد جزء
منها سليماً ! ويزيد الموقف أسى أنها لم تجد وارثاً يتلقى تراثها
ويخلفها في سيادتها على التفكير الأخلاقي والسياسى ، ليس في
انجلترا اليوم مذهب يتمتع بمثل ما تمتعت به النفعية من سيادة في
الدوائر العقلية ، إن انجلترا اليوم تتألف من طوائف صغيرة يتشيع
كل منها لنظرية ما - انحدرت إليها في الأغلب والأعم عن فلاسفة
أوربيين وليسوا من الإنجليز - وليس من بين هذه النظريات
نظرية واحدة تهياً لها ما تهياً للنفعية من رواج وانتشار ، إن
الإنجليز اليوم يعتقدون الديمقراطية ويمسكون بالاشتراكية^(١) ،
ولكن الديمقراطية والاشتراكية اللتين تتحدث عنهما انجلترا
في عصرنا هذا ، ليستا مذهبين من مذاهب الفلسفة الخلقية
والسياسية ، إن المبادئ التي استمدتا منها يختلف بعضها عن
البعض اختلافاً بيناً ملحوظاً ، وليس في انجلترا كلها مدرسة من
فلاسفة الإنجليز الممتازين يعتقدون مذهباً واحداً ويزودون
المستنيرين بأكثر الملاحظات التي تدور على ألسنتهم عند ما يدور

(١) في الوقت الذي صدر فيه ذلك الكتاب (عام ١٩٤٩) كان
العمال يتولون حكم انجلترا ، ولكن الواقع أن حزب المحافظين كان قويا ،
حتى أنه عاد إلى الحكم بعد ذلك ، وهو خصيم الاشتراكية العمالية كما نعرف .

بينهم حديث عن الأخلاق والسياسة ، أما النفعيون فقد كانوا في إنجلترا كما كان الماركسيون في ألمانيا منذ بضع عشرات من السنين ، كانوا أرباب التفكير في السياسة والاجتماع ، وقد شاعت أفكارهم وانتشرت على أوسع نطاق ، وإن لقيت من خصومها أقسى حملات ، لقد كان النفعيون في إنجلترا أهل السياسة النظرية ، ولم يكونوا أقل وطنية وحباً لبلادهم من الماركسيين من الألمان (١)

هذا هو المصير الذي لقيته النفعية في وقتنا الحاضر في إنجلترا التي اتفق المؤرخون على أنها كانت أخصب تربة في الأرض لإنبات النفعية ، وأصلح أجواء الدنيا لنموها ، وهذه هي شهادة شهود ثلاثة من أهلها .

وليس هذا هو حال الفلسفة الخلقية عامة إبان القرن العشرين ، فإن بعض مذاهب المعاصرين يقف مع أحسن المذاهب التي سبقته في صف واحد — فيما يقول « هل » في مطلع كتابه الذي أصدره عام ١٩٥٠ عن الفلسفة الخلقية المعاصرة (٢) .

(١) Plamenatz, The English Utilitarians, (1949), p. 145

(٢) T.E. Hill, Contemporary Ethical Theories, (1950), p. I

أسباب اضمحلال النفعية في القرون العشرين :

أما لماذا اضمحلت الفلسفة النفعية في القرن العشرين وافترقت نفوذها وانحسر سلطانها؟ فرد ذلك — فيما يلوح لنا — إلى ظهور مثالية جديدة في جامعة أكسفورد ، اجتذبت إليها أنصاراً من الطبقة الأولى بين فلاسفة الإنجليز ، نجحوا في التبشير بها والتمكين لسلطانها في بلادهم ؛ تزعم هذه الحركة توماس هل جرين ، أستاذ الفلسفة الخلقية في جامعة أكسفورد ، وقد مات عام ١٨٨٢ ، ونشر برادلي في العام التالي لوفاته كتابه القيم « المدخل إلى علم الأخلاق » Prolegomena to Ethics ؛ تأثر جرين بالمثالية التي أنشأها « كانت » وهذبها « هيجل » ، وسرعان ما تحول بعده تيار الفلسفة الخلقية عند فلاسفة الإنجليز ، انصرف عن اتجاه الحسين والتجريبيين — الذين صدرت مذاهب النفعية عن فلسفتهم الحسية — إلى هذا الاتجاه المثالي الجديد الذي ناهض النفعية والوضعية واللاأدرية التي عرفت في إنجلترا إبان ذلك الوقت ، وصدرت بعد مقدمة « جرين » مجموعة من كتب في الفلسفة الخلقية وضعها أساتذة فلسفة في مختلف جامعات الجزيرة البريطانية ، وكلها تهاجم النفعية التجريبية في كل صورها ، وتعترف بدينها لفلسفة « كانت » و « هيجل » في ألمانيا ،

وكبار دعائها في إنجلترا وفي طليعتهم توماس هل جرين وإدوارد
كيرد + E. Caird ١٩٠٨ وفرنسيس هربرت برادلي^(١) +
١٩٢٤ ممن كانوا يقومون بالتدريس في جامعة أكسفورد، وإن
كانت المثالية قد اتخذت عند الأخير طابعاً مستقلاً عن طابعها
عند هيجل.

ومن أظهر هذه الكتب التي قاومت الاتجاه النفعي القديم
ومثلت الاتجاه المثالي الجديد في الفلسفة الخلقية: كتاب أصدره
عام ١٨٩٢ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة «برمنجهام» جون
هنري مويرهيد J. H. Muirhead تحت عنوان «أصول
علم الأخلاق»^(٢) وثان أصدره عام ١٨٩٤ أستاذ الفلسفة الخلقية
بجامعة إدنبره جيمس سث J. Seth تحت عنوان «دراسة في
مبادئ الأخلاق»^(٣). وثالث أصدره — على نمط الكتاب
السالف — سين M. C. Sen أستاذ الفلسفة بكلية ريبون Ripon

(١) نشر كتابه «دراسات أخلاقية» عام ١٨٧٧ وهاجم فيه
النفعية، وعبر فيه عن مثاليته مبكراً، نشره بعد مقدمة جرين لفلسفة هيوم
وترجمه والاس لمنطق هيجل، وقبيل أول كتاب نشره Caird عن «كانت»
وكل هذه الكتب تعبر عن النزعة المثالية الجديدة في إنجلترا.

(٢) Elements of Ethics الطبعة الرابعة كانت عام ١٩٣٤.

(٣) Study of Ethical Principles (الطبعة السابعة عام ١٩٢٦).

تحت عنوان «أصول الفلسفة الخلقية»^(١) ورابع أصدره عام ١٨٩٥
عميد جامعة بلفاست داركي C. F. D'Arcy عن «دراسة موجزة
لعلم الأخلاق»^(٢) وخامس أصدره عام ١٨٩٧ أسـيـاذ الفلسفة
بجامعة كارديف جون ستورت مكنزي J. S. Mackenzie
تحت عنوان «المجمل في علم الأخلاق»^(٣) بل انتشر الاتجاه
الجديد حتى بلغ فلاسفة أمريكا وبدا عند جون ديوي^(٤)؛ ومن
تاريخ أولى طبعات هذه الكتب نلاحظ أنها تفحدر إلى أواخر
القرن الماضي ، وقد كانت كلها تحمل على الاتجاه النفى في غير
رفق ولا رحمة .

كان طبيعياً بعد ظهور هذا الاتجاه الجديد وانتشاره بين
المشغلين بالفلسفة في إنجلترا أساتذة وطلابا ، أن يضعف نفوذ
النفعية الحسية ، ويخفت صوتها في القرن العشرين ، ولا سيما وأن
الاتجاه الجديد المطعم بفلسفة الألمان كان أغنى وأخصب من

(١) Elements of Moral Philosophy طبعته الثانية عام ١٩٠٤ .

(٢) Short Study of Ethics (الطبعة الثانية كانت عام ١٩٠١) .

(٣) Manual of Ethics (الطبعة السادسة عام ١٩٢٩ وأعيدت

عام ١٩٤٨) .

(٤) Outline of a Critical Theory of Ethics في كتابه

طبعته الأولى كانت عام ١٨٩١ .

الاتجاه التجريبي القديم الذي كان يجهل الفلسفة الألمانية كما أشرنا
من قبل^(١).

شاخت النفعية ولكنها لبثت قائمة هزيلة ضعيفة حتى أيامنا
الحاضرة ، واستيفاء للحديث عنها نشير إلى أظهر الفلاسفة
المعاصرين الذين مازالوا ينتصرون لصور هذه النفعية في إنجلترا
خاصة وفي غيرها بوجه عام ، وإن كنا لا نجد في تراهم النفعي
من الأصالة والإبداع ما يبرر الوقوف عنده للإسهاب في شرحه
أو تفصيل الحديث عن عناصره .

أهم اتجاهات النفعيين والذريبيين وآثارهم في القرن العشرين :

أما عن نفعية الحدسيين في القرن العشرين فقد بقيت بين
تلامذة سدجويك قائمة في مدرستين — ضعيفتين — تمثل
أولاهما « رامبلي اليزابيث كونستانس جونس E. E. Constance
Jones التي كانت معلمة في كامبردج وعضواً في مجلس جامعة
برستول^(٢) وقد جددت النظرية تحت عنوان : مذهب اللذة

(١) انظر ص ١٣٥ من هذا الكتاب .

(٢) من مؤلفاتها : Primer of Logic ، و New Law of Thought ،
وغير ذلك ، وهي التي كتبت مقال H. Sidgwick في المجلد ١١ من
Encyc. of Religion & Ethics (صدر عام ١٩٢٠) .

العقلي Rational Hedonism وفندت ما وُجّه إلى المذهب من ملاحظات واعتراضات .

والمدرسة الثانية التي دعت للنفعية العقلية كان لسانها روبرتسون J. M. Robertson الذي أبان عن مذهبه في كتابه « تاريخ مجمل للأخلاق »^(١) ، والإشارة إلى هاتين المدرستين تكفي ، لأن الفروق بينهما لا تبرر الوقوف عندهما طويلاً ، فحسبنا أن نقول إن أخص ما يميز روبرتسون موقفه من الأنانية المتطرفة ، ورأيه في الإجرام ، فهو لا يلوم الأناني الشاذ في أنانيته إذ لا يدلّه في ذلك ! إنه يتصرف في ضوء ما يبدو ممشياً في نظره مع مصلحته ، ولا يكثر إن بدا تصرفه متنافياً مع العمل لصالح الآخرين ، لأنه لا يعبأ بوخزات الضمير !! مع أن أستاذه كان حريصاً على أن يُخضع الأنانية لمنطق العقل .

أما الإجرام عنده فوليد ظروف بائولوجية أو ثمرة سوء التربية أو نتيجة ضغط الأحوال التي تكثف الجرم ، ومن هنا تلاشت الإرادة الحرة ، وانهدمت المسؤولية في مذهبه ، بل رأى أن مهمة النفعي أن يحمي نفسه والمجتمع من صنوف الأشرار ملبساً أحسن السبل لتحقيق ذلك ، أما فيما عدا هذا فقد سائر

(١) Short Hist. of Morals وقد نشر عام ١٩٢٠ .

روبرتسن أستاذه سدجويك في نفعيته .
أما عن النفعية التطورية عند سبنسر وستيفن وتوماس
هكسلي + ١٨٩٥ T. Huxley ومن إليهم في أواخر القرن
الماضي فقد وجدت في القرن العشرين أنصارا وإن قلّ عديدهم
عما يتوقع القارئ ، وقد رد بعضهم المفهومات الأخلاقية إلى
التطور الكوني واهتم غيرهم بالتطور العضوي ، من أظهر ممثلي
الفريق الأول : ستابلدون Olaf Stapledon في كتابه
« نظرية حديثة في الأخلاق »^(١) وتابع هذا الاتجاه في أمريكا
وودبريدج F. J. Woodbridge .

ومن ممثلي الاتجاه الثاني : بطرس كروپتكين P. Kropotkin
في كتابه « المعونة المتبادلة : عامل التطور » و « علم الأخلاق :
نشأته وتطوره »^(٢) و « وادنجتون » C. H. Waddington
في كتاب « العلم والأخلاق »^(٣) و « جوليان هكسلي » حفيد
توماس السالف الذكّر في محاضراته (يونيو ١٩٤٣) المنشورة في

(١) A Modern Theory of Ethics (1929)

(٢) Ethics, Origin & Development. Trans. 1926, وكذلك

Mutual Aid, A Factor of Evolution (1915)

(٣) Science & Ethics (1942) فيه مقال كتبه وادنجتون ومناقشة

بين المؤلف وغيره .

كتاب : توماس وچوليان هكسلي « التطور والأخلاق »^(١)
وغيرهم من دعاة التطور .

أما عن المذاهب اللذية السيكولوجية بوجه عام فقد تمثلت
في مذاهب صدرت في القرن العشرين عن فكرة اللذة حينما
وفكرة المحبة حينما ثانياً وفكرة الرغبة أو المصلحة حينما ثالثاً ،
ودافع عن اللذة « ديورانت دريك » D. Drake في كتابه
« مشاكل السلوك »^(٢) و« جيمس ما كاي J. Mackaye في كتابه
« منطق السلوك »^(٣) و« موريس شليك Moritz Schlick (منشئ
ندوة فيينا التي ابتدعت الوضعية المنطقية المعاصرة) في كتابه
« مشاكل الأخلاق »^(٤) و« ستيس W. T. Stace في كتابه
« معنى الأخلاق »^(٥) وغير هؤلاء كثيرون .

ومن أظهر القائلين بنظريات المحبة جورج سنطايانا
G. Santayana في كتابه « حياة العقل »^(٦) - أجزاء ،
و« جون ريد » J. R. Reid في كتابه « نظرية في القيمة »^(٧)
وغيرها .

(١) Evolution & Ethics, (1947)

(٢) The Problems of Conduct

(٣) The Logic of Conduct

(٤) Problems of Ethics (٤) (٥) Concept of Morals

(٦) Life of Reason (٦) (٧) A Theory of Value

ومن الداعين لمذاهب تقوم على المصلحة : پيرى R. B. Perry
في كتابه « نظرية عامة في القيمة »^(١) وپاركر D. H. Parker
في كتابه عن « القيم الإنسانية »^(٢) وغيرها .
ومع أننا نكتفي بذكر أمثلة من دعاة هذه المذاهب ، دون
أن نعد لإحصاء أسمائهم ، فقد حرصنا على أن نسجل أهم الكتب
التي نشرها هؤلاء الفلاسفة حتى يرجع إليها من أراد أن يلم
بتفاصيل مذاهب اللذين والنفعيين في الخمسين عاما الأخيرة ،
وقد لخصها « توماس إنجلش هيل » أستاذ الفلسفة في كلية
ماكلستر بأمریکا في كتاب قيم نشره لأول مرة عام ١٩٥٠
عن « الفلسفة الخلقية المعاصرة »^(٣) وقد آثرنا أن نمر بهذه
المذاهب مسرعين لأنها تكاد تكون مجرد تكرار لمذاهب
النفعيين المشروحة في هذا الكتاب ، ومرد هذا قيا بدا لنا إلى
أن المثالية الألمانية — كما أشرنا من قبل — قد زحفت في أواخر
القرن الماضي إلى إنجلترا^(٤) واجتذبت إليها الطبقة الأولى من

(١) General Theory of Value

(٢) Human Values (1931).

(٣) T. E. Hill, op. cit. (1950) وخاصة في الفصل الثامن من

القسم الثالث ، والفصول ١٢ و١٣ و١٤ من القسم الرابع من هذا الكتاب .

(٤) الواضح أن أبحاث « كانت » الأخلاقية التي نشرت بالألمانية =

فلاسفتها الممتازين ، حتى إذا أخذت إنجلترا تسترد نزعتها التجريبية
الأصيلة كان فلاسفتها قد أخذوا ينصرفون عن النفعية أو
يشيرون الشك في فلسفة الأخلاق بوجه عام ، يشهد بهذا موقف
الوضعية المنطقية المعاصرة من قضايا الأخلاق (والجمال والمنطق)
ومبادئها .

هذه إشارات مقتضية للاتجاهات النفعية وأسباب اضمحلال
نفوذها في القرن العشرين ، ليس فيما ذكرناه عنها ما يبرر الوقوف
لمناقشتها ، فحسبنا بعد هذا أن نقف قليلاً لنضع النفعية في الميزان ،
عسى أن نتبين ما لها من محاسن وما عليها من مأخذ :

= أواخر القرن الثامن عشر (١٧٨٥ و ٨٧) قد ترجمها إلى الإنجليزية لأول
مرة Abbott عام ١٨٣٣ تحت عنوان Fundamental Principles of the
Metaphysics of Ethics (وقد ترجمه H.J. Paton أستاذ الفلسفة الخلقية
الحالي بجامعة أكسفورد مرة أخرى عام ١٩٤٧) ثم Kant's critique
of Practical Reason and other works on the Theory of Ethics
وهو يتضمن البحث الأول أيضاً .

فصل ختامي

النفعية في الميزان

تمهيد — مناقشة الموقف النفعي : (١) اللذة
كغاية للسلوك الإنساني — (ب) اللذة كمعيار
للأحكام الخلقية — (ج) الأخلاقية بين مذاهب
النفعيين ومذاهب الحدسيين — (د) بين النفعيين
وإمام العقليين « كانت » — (هـ) مناقشة النفعيين
في توحيدهم بين اللذة والسعادة — (و) مكان
السعادة في مذاهب الأخلاقيين — (ز) رأينا في
مكان السعادة من الأخلاقية .

تمهيد :

عرضنا النفعية في أظهور صورها كما عُرِفَت عند أشهر أتباعها ،
وعقبنا على كل داعية من أهلها بمناقشة الأفكار التي انفرد بها ،
ووزن الآراء التي أضافها إلى التراث الذي سبقه ، وبقى علينا
أن نناقش النفعية في صورتها العامة المشتركة بين جمهرة النفعيين ،
نحاول أن نضعها في مكانها من سائر المذاهب الأخلاقية المعروفة ،
وأن نعيد النظر إلى مشاكلها العامة في ضوء ما عرف عنها عند
مدارس الأخلاقيين .

ويقتضى وزن المذهب النفعي أن نعرض لمناقشة أهله في تصورهم للذة غرضاً لرغبات الإنسان وهدفاً لسلوكه ، ثم معياراً لتقويم أفعاله الإرادية ومقياساً لأحكامه الخلقية ، فإذا تداعت اللذة غايةً للسلوك ومعياراً للأحكام ، وضح تهاافت الموقف النفعي في قيامه على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي من ناحية ، وفي توحيد أهله بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع من ناحية أخرى ، كما يقتضى تقويم المذهب النفعي مناقشة أهله في توحيدهم بين اللذة والسعادة ، والتعقيب بالإشارة إلى الأخلاقية في تصور المذهب العقلي الذي رفض موقف هذين المذهبين معاً ، فإذا أبنا موجزين عن أظهر الخصائص التي تميز هذا المذهب ، وضحت قيمة المذهب النفعي ومكان السعادة في كبرى المذاهب في فلسفة الأخلاق .

مناقشة الموقف النفعي :

يقوم مذهب المنفعة على أساس أن اللذة هي الغرض الوحيد الذي تهدف إليه رغبات الإنسان ، وأنها مستوى الأفعال الإنسانية ومعيار الأحكام الخلقية ، وكلا الأمرين لا يصمد للنقد ، ومن هنا كان تداعي النفعية يتداعي الأسس التي قامت عليها :

(١) اللذة كفاية وصبرة للسلوك الإنساني :

إن الإنسان كثيراً ما يرغب في اللذة ، ويندفع إلى أفعال قد تجلب له ألماً ؛ إن كل شيء — حتى الألم — يمكن أن يكون هدفاً لرغبة الإنسان . فالماسوشي masochist قد يرغب مخلصاً في إيلام نفسه .. ! إنه من غير شك يستمد من ألمه الذي أراده لنفسه لذة — فيما يلاحظ برترند رسل B. Russel من قبل^(١) .

بل تؤكد نظرية دارون + Darwin ١٨٨٢ أن الإنسان البدائي كثيراً ما كانت تسيطر عليه دوافع غريزية وميول فطرية تهدف لحفظ حياته وصيانة نوعه ، فتحمله على أن يأتي أفعالا لا يعرف أنها تثير لذته ، كالاتصال الجنسي حين يقع لأول مرة ، أو رضاعة الطفل لندي أمه في بداية الأمر ، لم تكن اللذة ولا توقعها هو الدافع إلى إتيان مثل هذه الأفعال ، وإنما دفع إلى إتيانها ميل فطري لم يجبي اكتساباً ، بل إن بعض الميول الفطرية قد تؤذي صاحبها وتسبب له ألماً مُمضاً أو خطراً جسيماً ، فغريزة الأمومة كثيراً ما تدفع أنثى الحيوان — عامةً — إلى احتمال

(١) B. Russell, *ibid*, p. 807 والماسوشية ضدها السادية Sadism

والسادی يجد لذة في إيلام غيره وإنزال العذاب به .

المتاعب الأليمة في سبيل صغارها ، وقد يضحي الفرد بلذاته بل بحياته في سبيل المجموع ، أو من أجل مبدأ يعتقد أنه عقيدة يدين بها ، فإن زعم أصحاب مذهب اللذة السيكولوجي أن مرجع هذا إلى رغبة المضحي في اكتساب الشهرة بعد الموت — كما يبدو هذا في حال المؤلف الذي يوصى بنشر مؤلفاته بعد مماته — قلنا إن الكثيرين من أمثال هؤلاء الشهداء ملحدون لا يؤمنون باليوم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب — فيما لاحظ راشدال Rashdall من قبل ، واللذة التي يجدها الشهيد في تضحيته ليست الباعث على استشهاده ولا الغاية من تضحياته ، إنه يضحي من أجل مبدأ أو فكرة ، وتقرن اللذة بتضحيته ولا تكون قط باعثاً عليها ، ولا غاية تهدف التضحية إلى تحقيقها .

إن اللذة لا تُطلب إلا لتكون أداة لغاية تسمى عليها ، ولا ينشدها الإنسان غايةً قصوى لكل فعل يأتيه ، وقد كانت الأثرة شريعة الغابة ولكن الحضارة الإنسانية قد قضت أن تقوم الأفعال الإنسانية على أساس من البذل والإيثار — وإن لم تطمع في إلغاء الأنانية من حياة الإنسان .

✓ وقد لاحظنا أن النفعيين — من بنقام إلى مل — لم يميزوا في وضوح بين مذهب اللذة الفردية بأنانيته ، ومذهب اللذة

العامّة بغير يقته ، فربطوا بينهما — كلٌّ منهم بطريقته — ولكن
الدراسات السيكولوجية قد أثبتت تهافت هذا الزعم ، وانتهت إلى
التفرقة بين أفعال الإنسان التي تصدر عن دوافع فطرية خالصة ،
وبين تصرفاته التي تجرى بمقتضى مبدأ أو قانون ، ورأى علماء
النفس في مباحثهم في سيكولوجيا الشعوب أن أحكام الناس التي
قوّم بها الأفعال الإنسانية قد ظهرت في أول أمرها في صورة
أفكار دينية وتقاليد اجتماعية قديمة قدم الحياة الاجتماعية ،
وخضع الفرد للدين والعرف منذ فجر التاريخ ، فسارت أفعاله
يأملاء سلطة خارج ذاته ، ثم تطور الأمر حتى ضاق الإنسان
بكل سلطة تملئ عليه قواعد سلوكه ، فلبجأ إلى باطن نفسه وراح
يستمد منها قواعد تصرفاته ، فكان الضمير أو العقل أو نحوه مدبر
الحياة الإنسانية وواضع معايير الأحكام الخلقية ، وغايات الأفعال
الإرادية ، وقد رأينا في مواضع متفرقة تهافت النفعيين في توحيدهم
بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع (مثلا ص ١٢٢ — ٢٦
و ١٨١ — ٢٩٠) .

ولو أن اللذة كانت الغاية القصوى من وجودنا لكان
علينا أن ننشدها في كل مظانها ، وأن نلتبس المزيد منها ما استطعنا
إلى ذلك سبيلا ، ولو فعلنا هذا لنجمت عنه آلام ، وكانت

عواقب الاندفاع شراً محتمقا ، وقد رأينا كيف انتهى الذين
استجابوا لهذه الدعوة إلى الزهد حيناً وإلى الانتحار حيناً آخر !
مع أن من الواضح أن التخلص من الحياة عجزاً وياساً لا يليق
بإنسان سليم يحترم إنسانيته ، أو يجعل حياته مسيرةً لمنطق عقله ،
فإن شرط الفضيلة أن يكون صاحبها حياً ، والمثالية الأخلاقية
تستبعد التشاؤم وتقضي الحرص على الحياة كشرط لقيام الفضيلة
كما قلنا من قبل .

والواقع أن إباحة بعض اللذات لا يكون في عرف الأخلاق
إلا وسيلةً لتحقيق غايات أكرم بالفرد وأليق بإنسانيته ، أو لأنها
لا تقعارض — على الأقل — مع مطالبه السامية ومثله العليا .

وإذا كنا نبحث بالفعل عن أعظم لذة لنا ، لما كان هناك
معنى لقولنا : ينبغي أن نبحث عن أعظم لذة لنا — إلا إذا
اتفقت هذه اللذة مع لذتنا الخاصة — فيما يقول سدجويك —
إن من الخطأ السافر أن « نوحّد » بين الأخلاقية التي تصور
ما ينبغي أن يكون ، وبين الواقع الذي يعبر عما هو كائن —
وإن جاز أن يستند المثل الأعلى إلى الواقع — بل إن التجربة
لتشهد بأن إشباع ميولنا ورغباتنا كثيراً ما يتنافى مع مبدأ الواجب
و بصطدم مع أبسط قواعد الأخلاق التقليدية ، ومن هنا تعذر إقامة

مذهب اللذة الأخلاقي على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي .
وقد قيل بحقٍ إن الطريقة الوحيدة للشعور باللذة هو نسيانها
وليس تركيز الانتباه فيها ، فكما قل تفكيرنا في اللذة ازداد
شعورنا بها ، وقد كان « سدجويك » على حق حين صرح بأن
اللذة لا تتحقق — في أكمل صورها على أقل تقدير — طالما
جعلها الإنسان هدف تفكيره وملتقى خواطره ، وبمثل هذا كان
من المستحيل أن يشعر بلذات التفكير والدراسة شعوراً كاملاً
أولئك الذين يمتازون بحب شديد للاستطلاع يؤدي إلى استبعاد
الفعل الذي يزاوونه عن مركز اهتمامهم ولو مؤقتاً ... هذا حق
بوجه عام ، وإن جاز أن يلمس الإنسان في بعض الأوقات لذاته
لذاتها ، كحال من يقضى أجازته في مكان قصيٍّ لمجرد الاستجمام ،
أو التماساً للقدرة على احتمال واجباته فيما بعد ^(١) .

من هنا ضاق الكثيرون من الأخلاقيين بإقامة الأخلاقية
على وجدان اللذة ، وأخذوا على أصحاب هذا الاتجاه قصور
نظرتهم وغفلتهم عن أثر العوامل الطبيعية الأخرى في توجيه
السلوك الإنساني ، ومكفوا للغيرية والمشاركة الوجدانية والضمير
والعقل ونحو ذلك من عوامل احتلت على يدهم مكانها في الحياة

. D'Arcy, ibid, Part III, Ch. II. (١)

الخلقية ، وقد أشرنا عند مناقشة هوبز إلى المذاهب التي وضعها أهلها رداً عليه ودخضاً للأثرة التي مكن لها في مذهبه ، فاللذة لا تكفي لقيام مذهب أخلاقي يوجه السلوك الإنساني ويهدهى صاحبه سواء السبيل ، بل قد تهذم الأخلاقية وتقضى عليها ، وقد لا يعدو الحق من يقول إن التجربة تشهد بأن الأخلاقية قد تقوم في إعراض الإنسان عن لذته لشخصيته ومصالحته الفردية ، بمعنى أن الموقف الخلقى ينشأ عندما يعارض العقل مع الهوى ، ويتنازع الواجب مع الشهوة ، وتصطدم الغيرية بالأثرة ، ويتمشى هذا الموقف مع الأخلاقية يوم تكون الغلبة لنداء العقل ، أو صوت الضمير أو نحو ذلك ، فليست اللذة هي التي تجعل الأفعال الإنسانية متمشية من الأخلاق ، بل إن الأخلاقية هي التي تبيح بعض الذات أحياناً .

إذن فموضوع الرغبة عند الإنسان المستنير هو في الأرجح ما يحقق أهدافه العليا وغاياته السامية ، وقد يحقر الإنسان مباحج الحياة ومتمها ويعيش في كد وجهاد لكي يقيت أسرته أو يشارك في تقدم العلم ، وقد لا تقترن هذه الأفعال بلذة ما ، بمعنى أن الإنسان قد ينهض بها اعتقاداً منه بأنه يقوم بواجب تفرضه عليه إنسانيته ، والقول بأننا نرعب في شيء مجرد ما يترتب عليه من

لذة ، يشبه قولنا — فيما يقول وليم جيمس في الجزء الثاني من كتابه « أصول علم النفس » ص ٥٥٨ — إن الباخرة لا تستطيع الإبحار بغير أن تستهلك فخما — وهو مسألة عرضية — وإذن فليس في وسع باخرة أن تبخر إلا بدافع واحد هو استهلاك الفحم !! ومن ثم لا يكون استهلاك الفحم عرضاً ملازماً للإبحار ، بل يصبح الغاية من إبحار السفينة ..! ومثل هذا يقال في رأى الذين اعتبروا اللذة غاية السلوك الإنساني^(١) .

] وصفوة القول أن النفعيين قد أرادوا بمذهبهم أن يحققوا السعادة للمجتمع ، ولكن هذه السعادة تقوم على صراع بين أفراد قوامه طلب للمنفعة الشخصية أو اللذة الفردية ، واستخف هؤلاء النفعيون بما انتهت إليه العلوم الاجتماعية التي لم تكن قد ظهرت إلى عهدهم من أن الحياة الاجتماعية لا تستقيم بغير التضامن والتشارك الوجداني وغيره مما يقوم مع الأنانية وقد يسبقها ، حقيقة إنهم فطنوا إلى هذه العوامل وحاولوا تأويلها في ضوء مذهبهم ، ولكنهم أحالوها إلى ظواهر مصطنعة متكلفة غريبة عن طبيعة الإنسان ، يقبلها الأفراد ابتغاء منافع شخصية أولئذ فردية ، فشوّها بهذا جلالها وابتذلوا مفهومها ، وتجاوزوا بهذا التأويل حقيقةً فيما لاحظ « لوسين » Le Senne .

(١) Ch. Johnston, ibid, p. 171 — 77

(ب) اللذة كمعيار الأمطام الخلقية :

أما إن اللذة مقياس الأفعال الإنسانية ومعيار الأحكام الخلقية فمثار للنقد ، لأن المفاضلة بين اللذات لا تكون إلا بمقتضى قاعدة عليا لا يمكن أن تكون هي اللذة ، وفي هذا ما يكفي لهدم الأساس الثاني للمذهب النفعي ، وقد أشرنا إلى إن تفرقة « مل » بين كيف اللذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم في التفرقة بين أنواعها ، مع أن مذهبه اللذي يقرر اللذة معياراً وحيداً لخيرية الأفعال الإنسانية أو شريرتها ، ومن ثم لا تختلف اللذات إلا من ناحية الكم وحده ، وقلنا إن انتقاله إلى الحديث عن كيفها لا يمكن أن تكون اللذة أساسه ، إن المذهب النفعي يقوم على مصادرة مفادها أن اللذة هي الخير الوحيد ، ومن البين أن اللذات بما هي لذات لا تسمح بالتفرقة الكيفية ، لأن هذه التفرقة تتنافى مع المصادرة السالفة ولا تيمشى على منطق المذهب الاستقرائي في الأخلاق (ص ١٧٥ - ١٧٦) .

والناس مختلفون في تقديرهم للذة ، لأن اللذة ثمرة تجربة فردية ، ومن هنا كان اختلافها باختلاف خبرات الأفراد ، حتى لقد ذهب بعض اللذيين إلى أن السعادة عسيرة المثال ، فتأدى بهم هذا إلى الزهد حيناً وإلى الانتحار حيناً آخر !! بل إن

ما سماه النفعيون بأكبر قسط من اللذة لا يمكن أن يكون مقياساً لتقدير الأفعال الإنسانية وتقويمها ، لأن هذا المقياس يختلف باختلاف الأفراد ، فمن العبث أن تعتبر اللذة معياراً كلياً للسلوك الإنساني .

فنتهي من هذه المناقشة إلى رفض اللذة غايةً وحيدةً لسلوك الإنسان ، ومعياراً لتقويم أفعاله ، إنها تعبر عن الجانب المظلم الغامض من النفس البشرية ، فكيف تسمو بها على العقل — وهو الجانب المشرق الوضاء السامي في الطبيعة البشرية . . ؟

ولكن هذه النتيجة لا تمنعنا من الاعتراف بخطر اللذة عنصراً ضرورياً في حياتنا ، ومقوماً رئيسياً من مقومات وجودنا ، وما من مذهب في الأخلاق يستطيع أن يجهر أو يُضمر القول بأن اعتناقه يحقق لصاحبه الألم ويوجب له التعاسة ؛ ومن هنا ذهب أصحاب المذاهب التي تقوم على الإعراض عن اللذات ومحاربة مباحج الحياة ومتعها ، إلى أن السلوك الذي تقتضيه مذاهبهم يحقق لهم اللذة ويوفر لهم السعادة ! هكذا زعم الكليبية والرواقية ، والبوذية ومن ذهب مذاهبهم من أصحاب الاتجاهات الفلسفية أو العقائد الدينية التي اصطفت بطابع صوفي .

ويزداد تهافت النفعية وضوحاً ، عند ما نوازن بين موقف أتباعها وموقف العقليين من الأخلاقية بوجه عام :

(ح) الأخلاقية بين مذهب النفعيين ومذهب المحرسيين :

عرفنا كيف توقفت الأخلاقية في مذاهب النفعيين على نتائج الأفعال الإنسانية ومدى ما تتضمنه من لذة أو ألم ، من منفعة أو ضرر ، فكانت اللذة بهذا هي الخير الأقصى الذي تنتهي عنده رغبات الإنسان ، وبقى علينا أن نزن هذا الموقف في ضوء الموقف الحدسي من الأخلاقية بوجه عام :

يقوم المذهب الحدسي بمعناه الضيق على الحدس باعتباره نوعاً من الإدراك الفطري الذي يتأثر بالوجدان والغريزة ، ولا يسمو إلى مرتبة العقل والتجريد الذي نلاحظه في التفكير النظري ، وقد رأى أتباعه أن خيرية الأفعال وشريتها تقوم في باطن هذه الأفعال ، ولا تتوقف على غايات تهدف إلى تحقيقها ، فالتعاطف الوجداني خيرٌ لأن في طبيعته — التي لا تستقيم بغير التضحية — ما يحتم اعتباره خيراً ، والقتل شرٌّ لأن في طبيعته العدوانية ما يحتم اعتباره شراً ... وهلم جرا ، ولا تتوقف خيرية الأفعال ولا شريتها على إرادة الإنسان — ولا حتى إرادة الله كما تتمثل في

الأوامر والنواهي المتضمنة في الكتب المقدسة ، وتدرك هذه
الخيرية والشرية بحدس فطري مباشر ، يستوى فيه الناس في
كل زمان ومكان .

أما العقليون^(١) — وهم حدسيون بالمعنى الواسع — فقد
اتفقوا مع الحدسيين في التسليم بهذا الحدس المباشر ، ولكنهم لم
يقنعوا به ، فأضافوا إليه العقل وما ينشأ عنه من استدالات تقوم
على القوانين العقلية أو تسير بمقتضاها ، وتأدى بهم هذا إلى رد
الخيرية إلى العقل ، وتعليق الواجب على البواعث التي تؤدي
إليه — وهي التقدير العقلي لمبدأ الواجب كما سنعرف بعد قليل —
وإذا كان النفعيون يقيمون الأخلاقية على اللذة التي تقترن

بإشباع الرغبات وإرضاء الميول ، فإن العقليين يرون في قهر النفس
وواد رغباتها وقع مطالبها المثل الأعلى للسلوك الإنساني ، إن الخير
الأقصى يقوم في النشاط العقلي المحض الذي لا مجال فيه لميول
أو رغبات ، ولا مكان فيه لمتع أو لذات ، ومن هنا كان القانون
الخالق عند جميع أتباع هذه النزعة عقلياً صرفاً ، لا بمعنى أنه

(١) يوصف النفعيون أحياناً بأنهم عقليون — بالمعنى العادي وليس
بالمعنى الفلسفي ، لأنهم يعلقون حيرة الأعمال على نتائجها اللذة ، ويدعون
تقدير هذه النتائج للعقل ، وشتان بين هذا المعنى وبين معنى العقليين التقليدي
في الفلسفة وفروعها — انظر المعنى التقليدي في كتابنا : « أسس الفلسفة »
في الفصل الثالث من الكتاب الثالث ، ولا سيما ص ١٤٩ وما بعدها .

لا يُستمد من الحساسية فحسب ، بل بمعنى أن من الممكن إدراكه
حدسيا ، ودون حاجة إلى تفسير عقلي ، إنه غاية في ذاته ، ومطابقة
الأفعال الإنسانية لهذا القانون هي الخير الأقصى ، إنه لا يتطلب
تفسيرا عقليا لأن هذا التفسير لا يتيسر إلا بإخضاع القانون
لغاية مّا ، أو إخضاع الواجب للخير ، وهذا ما يحرص العقليون
على إنكاره .

لقد رفض هؤلاء العقليون مذهب المنفعة ، بل أنكروا مذهب
السعادة الذي سنتحدث عنه بعد قليل ، أنكروا أن تكون اللذة
أو المنفعة أو السعادة غاية للأخلاقية ، ومعياراً لتقويم الخير
والشر ، ولتفسير هذا نقف عند « كانت » Kant قليلا :

(د) بين النفعيين وإمام العقليين « كانت » :

رفض « كانت » كل مذهب أخلاقي يقوم على مبادئ
حسية أو عواطف أخلاقية ، فأنكر السعادة في كل صورها ،
أنكرها حين بدت في صورة لذة فردية عند أمثال الأبيقورية
قديمًا ومن ذهب مذهبهم حديثًا ، أو في صورة لذة عامة عند
أمثال بنقام ومل ، لأنهم جميعاً أقاموا الأخلاقية على الحساسية
الطبيعية ، بل أنكروا السعادة حتى حين تجلت عند الحدسيين من
أمثال « شافيسبري » و « هاتشيسون » قائمةً على العواطف

الأخلاقية ، إن هذه المذاهب كلها عرجاء في نظر « كانت » لأنها تقوم على الحساسية الجزئية حيناً ، أو العواطف الأخلاقية حيناً آخر ، فيتفشل في إقامة قانون^١ « كُليّ ضروري » وهو ما تتطلبه فلسفة الأخلاق .

عارض « كانت » التجريبيين — من نفعيين ووضعيين — في إقامة الأخلاقية على التجربة الحسية ، ورفض رأيهم في اعتبار الخير مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس في زمان معين ومكان محدد ، والنظر إلى الحكم الخلقى على أنه تقرير^١ عن واقع يمكن التثبت من صحته بالتجربة ، والولع باصطناع مناهج الاستقراء عند دراسة المشكلة الخلقية ...^(١) رفض « كانت » هذا الاتجاه التجريبي ، ورأى مع جبهة العقليين أن الخير « ضرورة عقلية » إنه بديهى أولى ومن ثم كان نقيضه مستحيل الوقوع ، إنه لا يُستمد من التجربة ولكنه يحىء بالاستدلال القياسى ولا يحتاج إلى برهان — شأنه شأن المسلمات الرياضية — إنه يقوم في الفعل الإنسانى ولا يكون قط مجرد صفة تضاف إلى الأفعال الإرادية ، فهو مع سائر القيم موضوعى ثابت وليس مجرد وجدان ذاتى متغير كما تصوره

(١) قارن في هذه الموازنة : توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون في الأخلاق فلسفة .

النفعيون وسائر التجريبيين ، إن الأخلاق عند « كانت » تقتضى القدرة على رفض الأفعال التى تسير إشباع النزعات الطبيعية ، استجابةً للعقل ومن غير دافع حسي ، وهذا الأمر يتطلب « حرية الإرادة » التى يتعذر بدونها اختيار السلوك الأخلاقى ، وغاية هذه الأخلاقية إنسانية خالصة يفرضها العقل وحده ، ومن ثم أمكن فرضها على كل كائن ناطق ... وبمثل هذا استخف العقليون بالأخلاقية التى تصورها النفعيون قائمةً على إشباع الرغبات وتحقيق اللذات وجلب المنافع فرديةً كانت أو عامة ...

وبهذا كان الواجب عند « كانت » أمراً مطلقاً وليس مشروطاً ، إنه يصدر عن العقل العملى وحده غير متأثر بميل أو هوى أو عاطفة — ما كان منها خسيساً أو نبيلاً ... ! إن « كانت » يشك فى إمكان قيام فضيلة يكون الباعث عليها ميلاً أو هوى أو مصلحة ، إن خيرية الفعل تتوقف على البواعث التى تدفع إليه وليس على النتائج التى تنجم عنه ، ولا يكفى أن يطابق الفعل فى نتائجه وآثاره مبدأ الواجب ، بل ينبغى لسكى يكون أخلاقياً أن يصدر عن باعث من احترام عقلى لمبدأ الواجب^(١) ، ومن أجل هذا أوجب « كانت » على الإنسان ألا يأتى فعلاً

Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, (١)

Eng. Trans. by H. J. Paton, 1947, p. 65 — 7 .

لا يستطيع بإرادته أن يجعله قاعدةً عامةً للناس في كل زمان
ومكان^(١) ، وليس في قواعد الأخلاق ما يبيح الاستثناء مهما
كانت الظروف... إلى آخر ما هو معروف .

من هنا نرى التباين الملحوظ بين النفعية في أدق صورها
الحسية ، والواجب في شكله الصوري المحض كما بدا في الأمر
المطلق عند « كانت » وأمثاله من العقليين ، إن مبدأ « كانت »
في التناسق الذاتي يقدم لنا صورة بغير مادة ، مجرد صورة للعقل
مع إغفال كل ما يتصل بمضمون الرغبات الخاصة ، أما النفعية فإنها
— على عكس هذا — تقدم لنا مادة بغير صورة ، تتناول جميع
الرغبات كما هي موجودة بالفعل ، وترى أن العدل يقضى بإشباعها
جميعاً بالتساوي ، طالما كان الوجدان اللاذ الذي يقترن بإشباعها
كلها يتساوى فيها جميعاً من حيث الشدة والديمومة .

بهذا يغفل اللذيون والنفعيون عن حقيقة لها خطرها الأخلاقي ،
ذلك أن الإنسان لا ينشد بالفعل إشباع رغباته ، بل يلتمس
تحقيق ذاته موحدةً في كل ، وأن قيمة الإشباع تتوقف على نوع
الإنسان الذي يتلقى هذا الإشباع ، قد يكون الإشباع مجرد إرضاء
للذة بهيمية ، وقد يكون تحقيقاً لسعادة إنسانية ، وقد يكون غبطة

(١) ibid, p. 69-71 وقارن : توفيق الطويل : المثل الأعلى بين

وأد الشهوة وإشباعها .

قد يس أو نحو ذلك ، والنظر إلى الإشباع على هذا النحو ، معناه الاهتمام برغباتنا من حيث اتصالها بصورتها لا مادتها ، أى من حيث اتصالها بالعالم — الإنسان — التى تحمل فيه ، ولكن اللذين والنفعيين يتجاهلون هذه الصورة ، إنهم يهتمون برغباتنا وإشباعها باعتبارها مجرد أفواه مفتوحة تنشد ما يملأها ويسد حاجتها ، وترى أن لذات إشباع هذه الرغبات مجرد كميات من السكر تُقدّم إليها ، من هنا كانت النفعية مادة بغير صورة^(١) .

وقد أكد المؤرخون قيام هذا التباين بين اللذة والواجب ، فرأى « برادلى » + ١٩٢٤ (فى كتابه دراسات أخلاقية ف ٤) أن مذهب « كانت » يتميز بأنه « أداء الواجب لذاته أى من أجل الواجب » أما المذهب النفعى فإنه يتميز بأنه « طلبُ اللذة لذاتها أى من أجل اللذة » وذهب چورن ديوى فى كتابه « خلاصة علم الأخلاق » إلى أن المذهب الكانتي لا يزودنا إلا بأخلاق صورية خالصة ، فهو نظرية تحاول أن تجد الخير لا فى الإرادة نفسها ، بل فى الإرادة بغض النظر عن أية غاية يمكن للإنسان تحقيقها بإرادته ، وقد وصف « مويرهيد » المذهب الكانتي بمثل هذه الأوصاف ، مشيراً إلى برادلى وديوى ، ولكنه مضى فيما أشار إليه برادلى من تباين بين المذهب الكانتي

(١) Mackenzie, ibid. p. 183

العقلي والمذنب النفى الحسى ، وسار فيه إلى أقصى أماده ، فيزرأى
« كانت » فى الخير الأقصى بأنه « الغاية باعتبارها تضحية للذات » .
هذه إشارات موجزة تصور بعض ما قيل فى التضاد القائم
بين اللذة عند النفعيين والواجب عند العقليين ، وهى تكفى لبيان
الموقف الذى انحدر إليه النفعيون ، بالقياس إلى السمو الذى بدأ
فى مذاهب العقليين — مع ما فى هذا السمو الشامخ من نقص
وقصور سنعود إليه فى تعقيبنا الأخير .
بقى أن نعرف تهافت الموقف النفى فى توحيد أهله بين
اللذة والسعادة :

مناقشة النفعيين فى توحيدهم بين اللذة والسعادة :

قلنا إن جمهرة النفعيين قد وحدوا بين اللذة والمنفعة ، متجاهلين
أن من اللذات ما قد يجلب لصاحبه ضرراً ، وأن من الآلام ما قد
يحقق نفعاً ! وأنهم وحدوا بين المنفعة والسعادة متجاهلين أن
التسليم بهذا التوحيد ينتهى بإدخال فلاسفة — من أمثال
أفلاطون وأرسطو — فى زمرة اللذيين والنفعيين ، مع أنهم من
أشد الأخلاقيين مقبلاً للنفعية واستخفافاً باللذة غايةً للسلوك الإرادى
ومعياراً لتقويم الأفعال الإنسانية — انظر ص ٢٨ وما بعدها —
وللتوحيد بين اللذة والسعادة قصة وردت أنبأؤها متناثرة فى

تفايا فصول هذا الكتاب ، يعيننا الآن منها أن السعادة عند
سقراط وأرسطو قد تحولت إلى لذة عند القور يفائية والأبيقورية
على الترتيب - انظر ص ٤١ - ٤٢ - فاختلط مدلول اللفظين
حتى توحدوا وكان بينهما من قبل تفاوت ملحوظ وتباين لا يخفى ،
واتصلت هذه اللذة الفردية عند القدماء من أمثال الأبيقورية ،
بالأناية السافرة في مطلع العصر الحديث عند هوبز ومن ذهب
مذهبه ، ثم تحولت إلى لذة للمجموع عند رواد النفعية التقليدية
ممن جرى على أقلامهم لفظ السعادة مرادفاً لمدلول اللذة ، وفي
غمرة هذا الخلط غفل الكثيرون من قدماء ومحدثين عما فطن إليه
أرسطو من فروق جوهرية تميز بين مدلول الحدين ، وفي ضوء
مذهب السعادة عند أرسطو نقف قليلاً لتمييز بين اللذة والسعادة ،
فنكشف بهذا عن خطأ النفعيين في التوحيد بينهما :

إن اللذة مجرد وجدان سار يقترن بإشباع الرغبات الشخصية ،
أما السعادة فهي هذا الوجدان حين ينشأ عن تحقق الذات موحدة
في كل بصرف النظر عن المنافع الشخصية والرغبات الذاتية ، بل
برغم الألم الذي قد ينشأ عن الامتناع عن إشباعها ، أو الفشل
في إرضائها ! قد تقتضى الأخلاقية التضحية باللذات والمنافع حتى
لينشأ عنها ألم نبيل لا يتنافى مع قيام السعادة !

إن السعادة ليست إلغاء تاماً للألم ، بل هي كمال يتحقق
خلال الألم ، لأن سلوك الإنسان في مذهب السعادة يخضع
لفكرة الإلزام الخلقى ، فالواجب يصطدم بالرغبة أو الهوى فيتشأ
الحاجة إلى التضحية باللذة ، أو الضرورة التى تقتضى معاناة الألم !
وعنصر الألم فى التضحية لا يقلل قط من السعادة التى تقترن بها .
إن الأفعال الإنسانية فيما يرى أرسطو لا تكون خيراً لأنها
تحقق لذة ، بل إنها تقترن باللذة لأنها خير ، ومذهب السعادة
يخالف مذهب اللذة فى أنه لا يوصى بمزاولة الفضيلة ابتغاء ما ينجم
عنها من متع و لذات ومنافع ، بل يوصى باتباعها لأن هذا هو
الطريق الوحيد إلى تحقيق السعادة — فيما صرح سقراط ومن
ذهب مذهبه ، كان طبيعياً — بعد هذا الذى فطن إليه أرسطو
منذ أكثر من اثنين وعشرين قرناً من الزمان — أن نرى بين
المحدثين من فلاسفة الأخلاق من أدرك خطأ النفعيين فى توحيدهم
بين اللذة والسعادة ، فميز بين مدلول اللفظين على نحو ما عرفنا
عند الحديث على الحدسيين من أمثال « كبرلند » و « هاتشيسون »
و « بطلر » ، وإن اختلف مفهومها فى مذاهبهم عنه فى مذهب
السعادة عند أرسطو بوجه خاص .

ويبدو مذهب السعادة الأصيل (القديم) على تضاد مع
مذهب اللذة واتفاق مع مذاهب العقلين فى الكثير من الحالات ،

يبدو هذا في أن الإلزام الخلقى الحقيقى لا مكان له فى مذاهب
النفعيين ، مع أن مكانه ملحوظ عند أتباع مذهب السعادة
والحدسيين والعقليين على السواء ، فهؤلاء على اتفاق فى مطالبة
التاجر بالتزام الأمانة لذاتها ، وسيان بعد هذا أن تؤدى أمانته
إلى ربح أو خسارة ! إنهم يجرمون عليه أن يتخذ أحداً من
الناس « أداة » لىتمية ثروته أو تحقيق رغباته أو تعظيم نفسه ،
ومثل هذا ينسحب على غير التاجر من البشر .

ومع هذا يوجب أتباع السعادة — دون الحدسيين
والعقليين — قيام اللذة مقترنة فى الذهن بعمل الخير ، إنها علامة
الخيرية أو مقياسها ، بمعنى أن الفعل لا يكون خيراً بالمعنى الدقيق
إلا متى طابق الواجب واقترن باللذة ، ولكنهم شاركوا الحدسيين
والعقليين فى رفض اللذة غايةً عليا للحياة الإنسانية ، ومعياراً أسمى
للأحكام الخلقية ، وفى القول بأن القانون الخلقى عامٌّ مطلقٌ
وليس نسبياً متغيراً كما ظن اللذيون والنفعيون^(١) ، إنه أصلاً
يستمد سلطته من باطنه وليس من الجزاءات التى فرضها العرف
أو الدين أو نحوه من سلطات خارجية ، ومعنى هذا أن معيار
الأخلاقية فى مذهب السعادة — وعند الحدسيين والعقليين —
موضوعى ثابت وليس ذاتياً نسبياً متغيراً — كما صورته جمهرة

. Cf. Sen, *ibid.* p. 115 (١)

التجريبيين من الأخلاقيين — نفعيين كانوا أو وضعيين .
ويلاحظ أن مذهب السعادة يتفق — فيما يلاحظ فنت
Wundt — مع مذهب آخر يطلق على كثير من مذاهب
الأخلاقيين ، هو مذهب الكمال ، وإن غلب على هذا المذهب
الاهتمام بتكميل النفس أخلاقياً كأداة لتحقيق الخير في حياة
البشر (١) .

نرى مما أسلفنا أن مذهب السعادة الأصلي Eudaemonism
لا يقنع باللذة غايةً للسلوك الإرادي ، أو معياراً للأحكام
الأخلاقية ، وينشد السعادة التي لا تقوم على إشباع الذات
الفردية وتحقيق المنافع الشخصية ، ويتصل بشقيه — الفردي
والجماعي — بكمال الحياة الإنسانية غايةً فصولاً للسلوك الإرادي ،
وفي ضوء هذا يبدو نقص المذاهب النفعية .

(و) مظهر السعادة في مذاهب الأفلاطونيين :

عرفنا أن السعادة قد اتخذت عند القائلين بها صوراً شتى ،
فكانت عند أرسطو ومن ذهب مذهبه هي الخير الأقصى ، وهو

(١) فإذا سلطنا بالتوحيد بين السعادة والكمال كان « لينتز »
ومدرسته من أتباع مذهب السعادة ، وإن اختلف المذهبان في أن مذهب
السعادة — عند القدماء — ينشد سعادة الفرد ، ومذهب الكمال
— عند المحدثين — يلمس سعادة المجموع .

الذي يحمل قيمته في باطنه ويُختار لذاته ولا يكون قط وسيلةً إلى غايةٍ أبعد منه ، ويقمثل في الحكمة باعتبارها فضيلة العقل النظرى الذى يميز الإنسان من سائر الكائنات ... الخ .

وكانت السعادة عند أتباع مذهب اللذة الأنانى — قدماء ومحدثين — مجرد لذة فردية يلتبسها صاحبها باعتبارها الشيء الوحيد الذى يُعتبر خيراً فى ذاته ، كما كانت عند أصحاب مذهب المنفعة العامة من المحدثين أعظم مقدار من اللذة يصيب أكبر عدد من الناس — ومنهم صاحب الفعل نفسه ، ومن هنا كانت الأنانية فى هذا المذهب أساس العمل لصالح المجموع .

أما الحدسيون^(١) من المحدثين فقد ميزوا بين مدلول اللذة ومدلول السعادة ، وتجاوزوا نطاق الأنانية إلى مجال الإيثارة ، وردوا السعادة إلى طاعة الضمير الذى اختلفوا فى أسمائه وانفقوا فى مدلولها ، واعتبروه مدبر الحياة الإنسانية وواضع الأحكام الخلقية ، وإذا كان بطر قد ردّ إلى هذا الضمير السلطة العليا على

(١) تارن فى الموازنة بين الحدسيين والتجريبين (الغائبين) من الأخلاقيين : توفيق الطويل فى كتابه « أسس الفلسفة » ١٩٥٢ ب ٤ ف ٣ ولا سيما ص ٢٢٩ وما بعدها . وقد كتب G. E. M. Joad المتوفى هذا العام (١٩٥٣) فى الموازنة بين المذهب الحدسى والنفعى عدة فصول فى كتابه :

. (طبعة ١٩٤٨) Guide to the philos. of Morals & Politics

الجانب الحاس في الطبيعة البشرية ، فإن شاقسبري قد جعل السلوك الخلقى وليد انسجام تام بين شعور الفرد بأنانيته وشعوره الإيثارى نحو الجماعة ، وإن لم يتناف هذا مع رد السعادة إلى طاعة الضمير الذى سماه بالحاسة الخلقية .

أما العقليون من المحدثين فقد رفضوا مفهوم السعادة عند جميع المذيين والنفعيين والقائلين بمذهب السعادة الأصيل ، رفضوا أن تكون اللذة أو المنفعة أو السعادة فى أية صورة من صورها باعتماداً على الفعل الإرادى أو غايةً للسلوك الإنسانى ، واعتبروا الواجب أمراً مطلقاً يتنافى مع نزعاتنا الطبيعية وميولنا الفطرية ، وأقاموا الأخلاقية على قهر النفس وواد مطالبها وقمع رغباتها ، وبهذا باعدوا بين القانون الخلقى والتجربة مصدرأله ، فبرروا بهذا اعتبار هذا القانون صادقاً صادقاً مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان . وقد يوحى هذا — وما أسلفناه عن المذهب العقلى — بأن العقليين — دون سائر الأخلاقيين — قد استبعدوا السعادة من مذهبهم الأخلاقى ، وهذا غير صحيح ، فلتقف قليلاً لتفسير هذا الموقف عند « كانت » باعتبارها إمام العقليين المتزمين :

إن « كانت » لم يستبعد السعادة من حسابها ، إنه لا يضع السعادة غايةً مباشرة للأفعال الفاضلة : كما فعل اللذيون والنفعيون وأتباع السعادة جميعاً ، ولكنه يراها متضمنةً لا محالة فى أى

مذهب أخلاقي عن الخير الإنساني الأقصى — شأنها في ذلك شأن
الفضيلة وإن كانت السعادة في مرتبة أدنى — بل يصرح « كانت »
بأننا إذا لم نجد من الأسباب ما يبرر الاعتقاد بأن السعادة والفضيلة
تقومان في نهاية الأمر متحدتين متصلتين ، انهدم الأساس
الذي تقوم عليه الأخلاقية ، أي أن الهدف الأقصى الذي ينشد
الإنسان الفاضل تحقيقه هو العمل بمقتضى قانون العقل ، وهو
قانون الاتساق الصوري عند « كانت » فمن واجبه ألا ينشد
الفضيلة من أجل السعادة ، بل عليه أن يطلب الفضيلة من أجل
الواجب ، ومع أن « كانت » يعتقد أن الرجل الفاضل وإن كان
لا يقصد مباشرةً إلى تحقيق السعادة ، إلا أن الخير الكامل هو
الذي يتضمن السعادة والفضيلة معا ، فإذا لم ينته الأمر بتوحيدهما
في سمط واحد ، انهارت الأخلاقية كما أشرنا منذ حين ، من هنا
كان من الخطأ أن يقال إن نزعة العقلية الصارمة في الأخلاق
تعارض مع سعادة الإنسان ، بل من المتعذر أن يقال إن ثمة
مدرسة من مدارس الأخلاقيين قد ذهبت إلى مثل هذا الرأي ،
وإذا كان بنتام قد أقام مذهبه — كما عرفنا — مقابلاً لمبدأ
التقشف والزهد والحرمان ، فإن هذا المبدأ لا يقال على مذهب
« كانت » وإن جاز إطلاقه على نزعة المتطرفين من الكليبيين ،

(١)
بل إن بنتام نفسه لا يشير في هذا الصدد إلا إلى طائفة الجانسنست
و بعض رجال السلاهوت ، والمعروف أن الرواقية أنفسهم — وقد
ساير « كانت » نزعهم — لا يعتبرون التضيحة بالسعادة خيرا في
ذاتها ، بل إن الرواقية والأبيقورية — فيما لاحظ « كانت » نفسه —
قد كانا على اتفاق في التوحيد بين الفضيلة والسعادة ، والخلاف
بين الفريقين يقوم في أن الأبيقورية قد اعتبروا التماس السعادة
فضيلة ، بينما ذهب الرواقية على عكس هذا إلى أن التماس
الفضيلة سعادة^(٢) .

من هذه الإشارات الخاطفة نرى أن مذاهب الأخلافيين
على اختلاف صورها وتباين نزعاتها لم تخلُ من فكرة السعادة
التي تمثلت في صورٍ شتى بدت صريحة أو مستترة^(٣) ، فأى هذه
الاتجاهات أدنى إلى الصواب . . ؟

(١) أتباع جانسن + ١٦٣٨ C. Jansen وقد أدانت الكنيسة
هذا المذهب الديني .

(٢) عرض Mackenzie مذهب « كانت » في الغاية الأخلاقية في
فصل « المستوى كسعادة » ص ١٨٩ وما بعدها من الطبعة السادسة ،
ولكن هذا الجزء يبدو في الطبعة الثالثة ملحقا بالفصل السابق (المستوى
باعتباره قانونا) ص ٢٠٣ وما بعدها وفيها إضافات حذفت في الطبعة السادسة
وقد رجعنا إلى الطبعة الأخيرة في إشاراتنا لهذا المؤلف إلا في بضع هوامش
حرصنا فيها على أن ننص على الطبعة الثالثة .

(٣) وقد انتهى التصوف الإسلامي إلى نظرية في السعادة التي تتحقق =

(ز) رأينا في مطار السعادة من الأهمية :

تناول كل مذهب من مذاهب الأخلاقيين السالفة فكرة السعادة من زاوية خاصة ، فأصاب من وجوه ، وأخطأه التوفيق من وجوه أخرى ، والرأى عندنا أن أئمن ما في دنيا الإنسان حياته ، وأئمن ما في حياته سعادته ، ومع ذلك فإن حياتنا لا تبدو على أكمل صورها بوضع سعادتنا غاية « مباشرة » لسلوكننا !

إن السعادة التي تقوم في الحكمة قد تلائم المشتغلين بالنظر العقلي ، ولكنها لا تناسب سواد الناس ، وقد لا تثير في نفوسهم أدنى غيطة ! ومع هذا فما نظن أن المشتغلين بالحكمة يضعون السعادة غاية مباشرة لآملاتهم العقلية ، وإن كانت سعادتهم تتحقق عرّضا أثناء اشتغالهم بالنظر العقلي ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

إن وضع السعادة غاية مباشرة كان في رأينا من بين العوامل التي جرّت جميع اللذيين والنفعميين إلى تصورهما مجرد لذة خالصة

== بالفناء في الله ، كما يبدو في مذاهب الاتحاديين والحوالين وأصحاب وحدة الوجود من الصوفية ، كما انتهت الفلسفة الإسلامية إلى نظرية صوفية في السعادة التي تتحقق بالاتصال بالله عن طريق التأمل العقلي بوجه خاص ، ولكننا سنغفل هاتين النظريتين لأن طابعهما الصوفي والميتافيزيقي كاد يطمس طابعهما الأخلاقي .

فردية حيناً وعامة حيناً آخر ، ولكنها في كل حالاتها تقوم على
الأنانية السافرة ، وقد ناقشنا هذا التصور في مناسبات مختلفة فيما
سلف من فصول هذا الكتاب — انظر مثلاً ص ٤٩ و ٥٧
و ٧٠ — ٧٢ و ١٢٢ وما بعدها و ١٨١ وما بعدها ... الخ .
ومع هذا فإن تصور السعادة عند الحدسيين والعقليين — وهم
الذين رفضوا أنانية اللذين والنفعميين — لا يخلو من مأخذ :
حقيقة إن السعادة في تصور الحدسيين أسمى منها في تصور
النفعميين ، إنها تنشأ عن طاعة الضمير ولا تقوم في مجرد اللذة ،
وأساسها تصور الطبيعة البشرية مؤلفة من جانب سُفليّ ، وجانبٍ
عُلويّ أسمى يسيطر على الجانب الأدنى ، ومع ذلك فإن في تصورهم
للأخلاقية غموضاً ولبساً ، إن قولهم إن الخيرية قائمة في طبيعة
الأفعال الخيرة ، وأنها تدرك بحدس فطري يقيني مباشر ، لا يحل
إشكال الأخلاقية ولا يبرر قيامها ، إن الأخلاقية لا تساغ بغير
نظر في الطبيعة البشرية في نزوعها إلى السكّال ، ولا تستقيم بغير
غاية يضعها العقل هدفاً للسلوك الإرادي ، وتفكيرٍ يبرر الأخلاقية
ويفسر مقوماتها ؛ ومع أن الضمير الذي ردوا السعادة إلى طاعته ،
قد أرادوا به الضمير العام وليس ضمير فرد بعينه ، إلا أن
التجربة تشهد بأن أحكام الضمير تختلف باختلاف الأفراد في كل
زمان ومكان !

وحسبنا إبانةً عن سطحية الحدسيين أن نشير إلى أن المتطرفين منهم — تمشياً مع أساس النزعة الحدسية التي ترى أن إدراك الخيرية والشرية فطريٌّ في الناس جميعاً — قد صرحوا بأن دراسة المبادئ الخلقية دراسة نظرية لا يمكن أن تؤدي بأصحابها إلى الكشف عن خير أو حق لم يكن معروفاً من قبل ، ومن ثم اعتبروا الدراسات العلمية في الأخلاق ومبادئها مجرد ترف عقلي ... ! Intellectual luxury^(١) .

والحائنا في تعقل الخيرية وتفسيرها نظرياً لا يعني أننا نُقر — جملةً وتفصيلاً — تصور العقليين المتزمطين الأخلاقية عامةً والسعادة بوجه خاص ، فإنهم كانوا بدورهم ينظرون إلى المبادئ الأخلاقية كما ينظرون إلى المسلمات الرياضية ، من حيث إنها لا تحتاج إلى دليل عقلي !

والسعادة في مذهبهم تكاد تختفي في غمرة الحديث عن الواجب الذي يرتد إلى العقل المجرد من كل مادة ، ولا يصدر عن حساسية أو عاطفةٍ بالغاً ما بلغ نبلها وسموها ، وبهذا تتكشّف

(١) وإن ذهب جمهور الحدسيين المعتدلين إلى أن الضمير يمكن — إلى حد ما — أن يعلم ، وأن المبادئ الخلقية قد يصطدم بعضها مع بعض ، ومن ثم تمس الحاجة إلى « التفكير » لمعالجة هذا النزاع ، ومن هنا عرفوا « الإفتاء » casuistry في الأخلاق .

صوريته الصارخة وسلميته السافرة وتزمته الملحوظ ؛ قد يرشد
الإنسان إلى ما ينبغي أن يمتنع عن فعله ، ولكنه لا يهديه إلى
ما ينبغي إتيانه من أفعال ، ويرفض العاطفة في كل صورها مصدراً
للواجب ، ولا يبيح الاستثناء أبداً الخ وهذا تزمت لا يسيغه
منطق ولا تشهد به تجربة ... إلى آخر ما أبان عنه النقاد من
قبل^(١) من هنا كان طبيعياً أن تختفي السعادة في مذاهب العقليين
باعتمادها على الفعل الإرادي أو غاية السلوك الإنساني .

والرأي عندنا أن مذهب السعادة كان — منذ نحو ثلاثة وعشرين
قرناً من الزمان — أعمق في تصور الأخلاقية وفهم مقوماتها من
مذاهب المحدثين — نفعيين كانوا أو حدسيين وعقليين !! إن
الطبيعة البشرية تكاد تكون في نظر اللذين والنفعيين حساسية
صرفاً ، وفي نظر العقليين عقلاً محضاً ، أما مذهب السعادة فإنه
يرى الطبيعة البشرية عقلاً وحساسية ، وفي انسجامهما — وليس
في إنكار أحدهما — تقوم الحياة الأخلاقية ، ومع هذا لا يقل
اتباع السعادة عن الحدسيين والعقليين إلحاحاً في المطالبة بإعلاء نداء
الضمير أو صوت العقل حتى يقوى على ضبط جميع النزعات الجامحة

(١) من أظهر هؤلاء Dewey في « خلاصة علم الأخلاق »
و Bradley في « دراسات أخلاقية » و Muirhead في « أصول علم
الأخلاق » و Adamson في فلسفة « كانت » و Makenzie في جملة في
الأخلاق » وغيرهم كثيرون .

والميل الشاردة والعواطف الفانية ، وسائر ما يتنافى مع سمو النفس
ونبلها ، إن الطبيعة البشرية لا تستقيم بغير الحساسية ، ولكن هذه
الحساسية تقوم في مكان أدنى من مكان العقل الذي يكشف عن
القانون الخلقى ، إن المطالبة بإعدامها ووأد نزعاتها ضلال مبین ،
إذن فلتتبق حية تزاوّل نشاطها في ظل طاعتها لأوامر العقل ، من
من هنا جاءت قوة المبدأ الذي يقره مذهب السعادة : مُت لِسكى
تعيش ! يجب أن ترتفع إلى المثل العليا على سُلّم صيغت درجاته
من أهوائك ونزواتك ، ولتقدّم لذاتك وميمك قرباناً على مذبح
سعادتك ، إن الحياة صراع بين الخير والشر ، فمهذّ طريقك إلى
السعادة بمعاول التضحية وإنكار الذات ، ولكن هذه التضحية في
كل حالاتها « وسيلة » لا ترتقى قط إلى مرتبة « الغاية » ، إنها
تُبشّر « بتحقيق الذات » الذي فيه تقوم السعادة الحقة ، وشقان
بين هذا وبين القول بانكار الذات ووأد رغباتها وقع مطالبها
غايةً للحياة الأخلاقية .

من هنا نرى أن فكرة القانون الخلقى أعمق في مذهب
السعادة منها في مذاهب العقليين جميعاً ، إنه ينظر إلى هذا القانون
من حيث علاقته بوجودنا الإنسانى كله ، ولا يرى في الحساسية
شراً يجب استئصاله ، بل يراها مجلّى الجسم ومظهر نشاطه ، من
هنا أوجب الإبقاء عليها وأبطل العمل على إماتتها وقتل نزعاتها

مع إخضاعها لأوامر العقل ، وشتان بين هذا وبين استئصال
هذه الحساسية وقع رغباتها في مذاهب المتزمتين من العقليين ،
والمعسفين من الصوفية ، والمتطرفين من الدينيين ^(١) ، ليس بين
دوافعنا الطبيعية — في مذهب السعادة الأصيل — ما يستحق
أن يُباد ، إن لكل منها مكانه في نظام الحياة الخلفية وتديرها ،
من هنا لا تكون اللذة في ذاتها موضع احتقار ، إنها خير متى
اقتربت بالرغبات التي يديح العقل إشباعها ، ومن ثم تذوب في
الذات موحدة في كُليِّ هو السعادة .

من هنا أبجنا لأنفسنا أن نقول إن فهم أرسطو للسعادة
— منذ أكثر من اثنين وعشرين قرناً — يبدو لنا أدنى إلى
الصواب من تصور المحدثين لها ! إنه لم يتصور السعادة لذة خالصة
ولا ثورة على اللذة واحتقاراً للحساسية — وهي جزء من طبيعة
الإنسان ، ولكنه يهاجم اللذة حين تطلب لذاتها — كما كان
ينشدها النفعيون — لأن اللذة عنده غاية اليها ثم ، ومع هذا فهي
في الأصل مجرد ميل ، والميل لا تكون خيراً ولا شراً في ذاتها ،
إنها تتبع الأفعال الإنسانية التي يمكن أن توصف بأنها خيراً أو شراً ،
وتصبح اللذة خيراً حين تقترن بأفعال تسير بمقتضى العقل ، وتصبح
شراً حين تقترن بأفعال تتنافى مع نداء العقل ؛ وليس للشهوة

(١) قارن توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها .

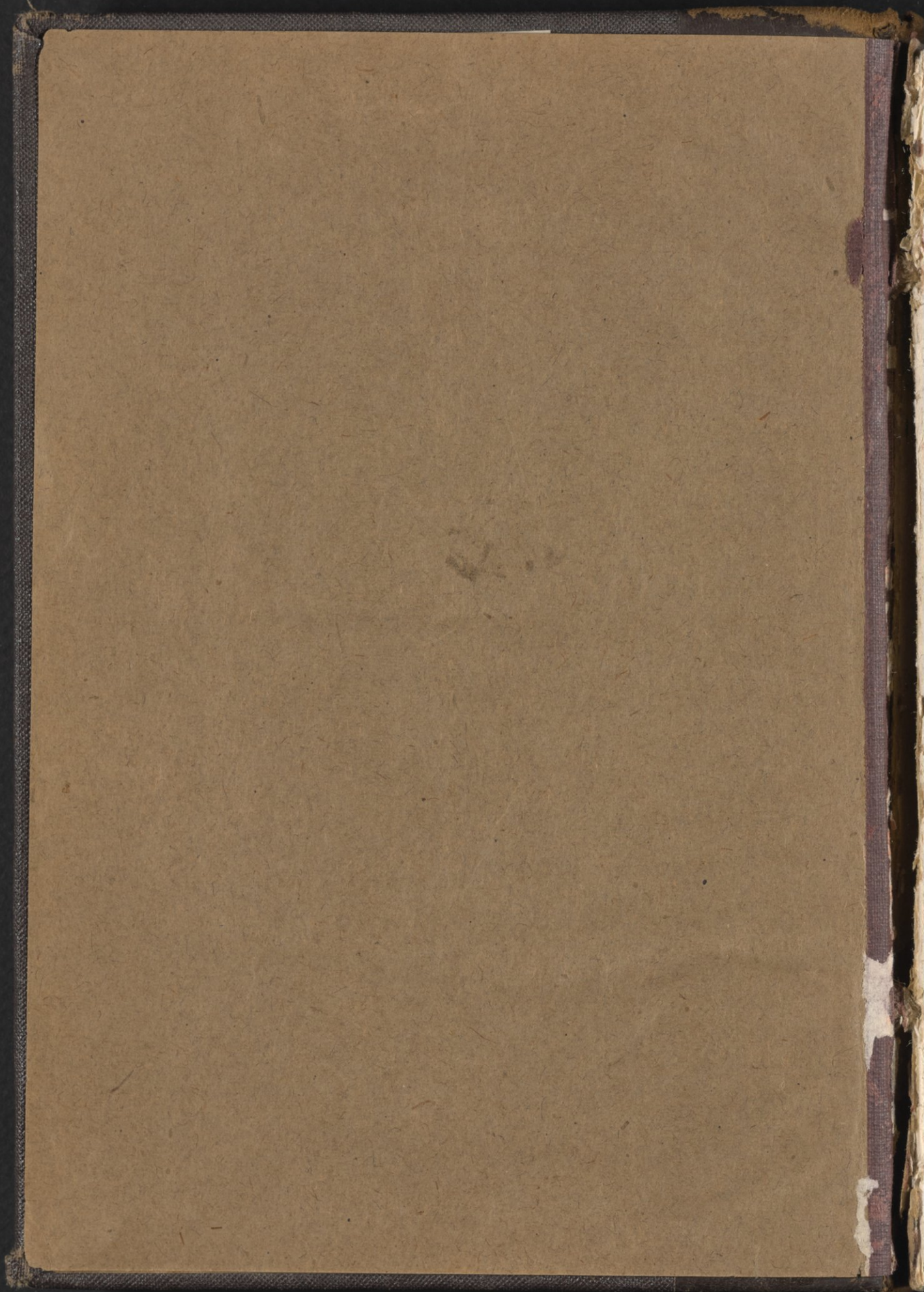
في رأى أرسطو حدٌ تقف عنده ولا تتجاوزها بطبيعتها ، والعقل هو المرشد الأمين الذى يقيم الحدود ويضع الحواجز ، وفي هذا تفرق الفضيلة عن الرذيلة ، فإذا استجاب الإنسان لنداء العقل بارادته الحرة بلغ السعادة وحقق الفضيلة في أكمل صورها ، والسعادة ليست إلا اسماً جديداً يطلقه أرسطو على الخير الأقصى^(١) .

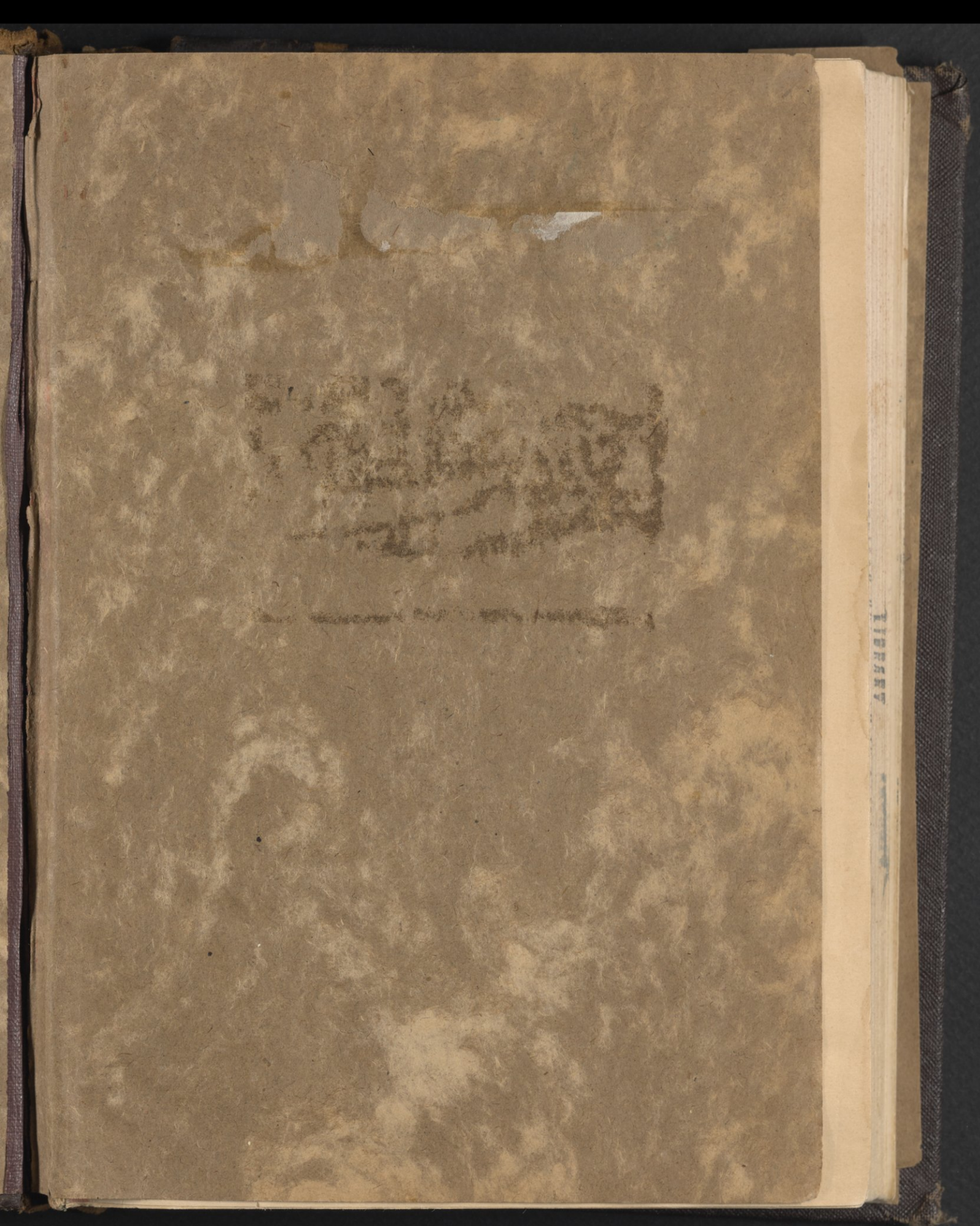
بمثل هذا تفادى أرسطو كثيراً من أخطاء المحدثين من الأخلاقيين — نفعيين كانوا أو عقليين ، ومع هذا نرى أن أكبر مأخذه — التي شابه فيها النفعيين — أنه جعل السعادة غايةً تُختار لذاتها ، ولا تكون قط وسيلة إلى غاية أبعد منها ، إن السعادة — بمعناها الأخلاقي عندنا — نتيجةٌ عرضيةٌ تصاحب حياة الإنسان أو أفعاله التي تجرى وفق غايةٍ يضعها عقلٌ دراك ، وتوجهه إلى تحقيقها إرادة حرة ، ومع اعترافنا بأن حياة الإنسان لا تستقيم على أكمل وجوهها بغير السعادة ، فإن هذه السعادة نتيجةٌ وليست غايةً عليا تُطلب لذاتها ، وكم من أفعال لها جلالها الأخلاقي لا يأتيها أصحابها رغبةً في تحقيق السعادة لأنفسهم أو لغيرهم من الناس ، يبدو هذا في عمل المربية التي تخلص في تنشئة أطفالها على أحسن وجه ، والشهيد الذى يهب

(١) Cf. Nicomachean Ethics of Aristotle (Peters' Trans.)

في الكتاب الثانى فى الفصلين الثانى والسادس خاصة ، وقرأ فيما يتصل بالسعادة الكتابين الأول والعاشر .

حياته قراباناً على مذهب فكرة يدين بها أو عقيدة يؤمن بصوابها ،
والفيلسوف الذي يتفانى في بحثه عن الحقيقة لذاتها ، وبصرف
النظر عما يترتب على كشفها من وجوه النفع ... إن السعادة التي
يحمل أن تقترن بهذه الأفعال الجليلة تجيء عرضاً ولا تكون في
الأغلب والأعم غايةً يتجه إلى تحقيقها هؤلاء عامدين ، فالسعادة
كاللذة والمنفعة من حيث إنها أضيق من أن تكون مذهباً
يستوعب جميع الأفعال التي تقتضيها مبادئ الأخلاق ، ومن
الضلال أن يُعتبر طلبُ السعادة واجباً أخلاقياً ، فإن غاية الإنسان
تسمو حين تتمثل في أداء واجب تفرضه عليه إنسانيته ، لا بمعنى
أن يكون هذا الواجب أمراً مطلقاً لا يصدر عن وجدان ...
إلى آخر ما ذهب إليه المتزمتون من العقليين ، بل الواجب الذي
يتفانى — في بدء مزاولتنا له — مع نزعاتنا الطبيعية وأهوائنا
الذاتية ، ولكنه يكاد يصبح بالعودة والمران طبيعةً ثانية ، وهكذا
ننظر إلى السعادة — مع خطرها في حياتنا — من خلال
الواجب ، ولا ننظر قط إلى الواجب من خلال السعادة ، بهذا يحقق
الإنسان وجوده الإنساني الذي يسمو به على سائر الكائنات ،
ويصبح بحق تاج الخليفة وبطل روايتها ؟







FROM THE
LIBRARY OF
THE
AMERICAN UNIVERSITY
IN
CAIRO

من مكتبة
الجامعة الامريكية بالقاهرة

