

الدكتور توفيق الطويل

أستاذ فلسفة بكلية الآداب
جامعة القاهرة

مذهب المنفعة العامة
في فلسفة الأخلاق

مقدمة المنشور والطبع
مكتبة النهضة المصرية
١٩٥٩ م ١٣٨٠ هـ القاهرة

اهداءات. ٢٠٠٤

سرة ١ / سند احمد سولي الجوهري
طنطا

الدكتور توفيق الطويل

أستاذ فلسفة بكلية الآداب

جامعة القاهرة

مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة المحققين المصرية
١٩٦٤ م / ١٩٤٤ هـ

الطبعة الأولى : نوفمبر ١٩٥٣

القاهرة

مكتبة دار الكتب والوثائق القومية

١٩٥٣

إلى وحيدى حُسام

ما مَسَّنِي ضَرْبٌ وَلَا أَصَابَنِي ضَيْقٌ ، إِلَّا وَجَدْتُ فِي
براعةِ قَسَمِكَ وَصَفَاءِ حَبِكَ ، مَا يَرُدُّنِي إِلَى الْعِلْمَتَانِ
النَّفْسِ ، وَيُشَبِّحُ الرِّضَا فِي كَيْفَانِي طَوْلًا وَحَرْمَانًا ...
فإِلَيْكَ أهدِي هذا الجُهدَ ، أثرًا من فضلك ، نَضِجَ
فِي ظِلِّ حَبِكَ ؟

من أحدث كتب المؤلف

أسس الفلسفة : يمهّد بدراسة الفلسفة مجالا ومنهجيا ، ثم يتناول
مشاكلها الرئيسية الثلاث : الأنطولوجيا أو مبحث الوجود ،
والإيستمولوجيا أو نظرية المعرفة ، والأكسيولوجيا أو فلسفة
القيم (الحق والخير والجمال) ثم يعقب بياب عن الفلسفة
الإسلامية : تصوقاً 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 سيدجويك H. Sidgwick

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

منهـب المنفعة العامة

والمؤلف مجموعة أخرى من المؤلفات في مجالات فلسفية شتى .

فهرس تحليل للكتاب

صفحة

إهداء الكتاب	٣
أحدث كتب المؤلف	٤
فهرس تحليل للكتاب	٨-٥
مقدمة الكتاب	١١-٩
تصويبات	١٢
مبجم في ترجمة أم للمصطلحات والمسائل	١٦-١٣

الباب الأول : في مقدمات التسمية

٧٤-١٧

مجل الباب الأول

١٩

الفصل الأول : لحة إلى الجوا التسمى

ملاحظات عامة

٤٠-٢١

من سور للذهب الذي ٢١-٢ : منذهب الةة السيكولوجي
٢٧ - ٣ : من سور منذهب الةة الأخلاق ٢٣ - ٤ :
منذهب الةة العامة ٢٤ - ٥ : فروع المنذهب التسمى ٢٥ -
٨ : الةة بين الةة والنشمة والسادة ٢٨ - ٣٣ : الةة
بين الةة والسادة ٣٣ - ٤ : موازنة بين منذهب الةة
ومنذهب السادة ٣٤ - ٦ : النزاع بين التسمى والجلسين
٣٦ - ٩ : تسمية للذهب التسمى ٣٩ - ٤٠

الفصل الثاني : منذهب الةة الأناى

٧٤-٤١

تعميد في لعأة للذهب ٤١ - ٣ : (١) منذهب القورنثائية
٤٤ - ٨ : تطيب ٤٨ - ٩ : (٢) منذهب الأيقورية

من أحدث كتب المؤلف

أسس الفلسفة : يهد بدراسة الفلسفة مجالا ومنهاجا ، ثم يتناول
مشاكلها الرئيسية الثلاث : الأنطولوجيا أو مبحث الوجود ،
والإيستيمولوجيا أو نظرية للمعرفة ، والأكسيولوجيا أو فلسفة
القيم (الحق والخير والجمال) ثم يعقب بياب 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 التحليلية بجامعة كبرديج ، ودرس فيه مذاهب
الأخلاقين منذ نشأت فلسفة الأخلاق حتى القرن
المشرين — الترجمة والتعليق بالاشتراك مع الزميل الدكتور
عبد الحميد حمدي .

مذهب المنفعة العامة

والمؤلف مجموعة أخرى من المؤلفات في مجالات فلسفية شتى .

فهرس تحليل للكتاب

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

الباب الأول : في مقدمات النفية

١٩ مجمل الباب الأول

الفصل الأول : لحة إلى الجو النفى

٤٠-٢١ ملاحظات عامة

- من صور للذهب الذى ٢١-٢ : مذهب اللذة السيكولوجى
٢٢ - ٣ : من صور مذهب اللذة الأخلاقى ٢٣ - ٤ :
مذهب اللذة العامة ٢٤ - ٥ : فروع للذهب النفى ٢٥ -
٨ : العلاقة بين اللذة واللطفة والسعادة ٢٨ - ٣٣ : الفرقة
بين اللذة والسعادة ٣٣ - ٤ : عوازلة بين مذهب اللذة
ومذهب السعادة ٣٤ - ٦ : التزاع بين التعمين والحتميين
٣٦ - ٩ : تسمية للذهب النفى ٣٦ - ٤٠

٧٤-٤١ الفصل الثانى : مذهب اللذة الأتاقى

- تهيد في لعاء للذهب ٤١ - ٣ : (١) مذهب اللوريناثية
٤٤ - ٨ : تحليل ٤٨ - ٩ : (٢) مذهب الأيقورية

منحة

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

الباب الثاني : مذهب المنفعة العامة

١٩٠ — ٧٥ في صورته التجريبية

٧٧ مجل الباب الثاني

الفصل الأول : النفية عند بنتام

١٢٩ — ٧٩ (١٨٣٢ — ١٧٤٨)

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

الفصل الثاني : النفية عند جون ستورت مل

١٩٠ — ١٣٠ (١٨٧٣ — ١٨٠٦)

جيس مل وقيمه ١٣٠ — ٣٦ : جون ستورت مل :
من سيرة حياته الطفلة والروحية ١٣٦ — ١٤٢ : علاجه
لنفية ١٤٢ — ٤٤ : فضله على مذهب المنفعة ١٤٥ :
(١) إخضاع المنفعة الخاصة للمنفعة العامة ١٤٥ — ٤٩ :
(٢) التضحية في مذهبه ١٥٠ — ٥٤ : (٣) الطريقة الكيفية
بين الذات ١٥٤ — ٥٨ : سميات السعادة ومقوماتها في

ملحة

مذهبه ١٥٨ — ٦٥ : الإلزام الخلق والنسبة ١٦٥ — ٦٨ :
علاقة الفضيلة بالسعادة ١٦٨ — ١٧٠ : علاقة السعادة
بالأخلاق ١٧٠ — ٧٤ : مناقشة مذهبه ١٧٤ — ١٩٠

الباب الثالث : صَوْرٌ من النغمية الحديثة ١٩١—٢٢٣

بمجل الباب الثالث ١٩٣

الفصل الأول : النغمية اللاهوتية

(جاي وباليه) ١٩٥—٢٠٦

مذهب جون جاي ١٩٥ — ٩٩ : مذهب وليم باليه ١٩٩
٢٠٣ : تعقيب ٢٠٣ — ٢٠٦

الفصل الثاني : النغمية التطورية

(سينسر ١٨٢٠—١٩٠٣) ٢٠٦—٢٣٥

الجو العلمى الذى ظهرت فيه النغمية التطورية ٢٠٦ — ٢٠٨ :
موازنة بين النغمية التقليدية والنغمية التطورية ٢٠٨ — ٢١٥ :
مذهب هربرت سينسر ٢١٦ — ٢٢١ : النغمية التطورية في
الميزان ٢٢١ — ٢٧ : مناقشة مذهب سينسر ٢٢٧ — ٢٣٥

الفصل الثالث : النغمية الهندسية

(هنرى سدجويك ١٨٣٨ — ١٩٠٠) ٢٣٦—٢٥٧

الجو العقلى الذى نشأت فيه النغمية الهندسية ٢٣٦ — ٣٨ :
لقد سدجويك للنغمية التقليدية ٢٣٨ — ٤٦ : كيف أقام
النغمية الهندسية ٢٤٧ — ٢٥٣ — مناقشة مذهبه ٢٥٤

سبعة

الفصل الرابع : التنمية العملية (البرجماتية)

(جون ديوى ١٨٥٩ — ١٩٥٢) ٢٥٨ — ٢٧٩

الجو التي ظهرت فيه التنمية العملية ٢٥٨ — ٥٩ : علاقة
هذا للذهب بالحياة العامة ٢٥٩ — ٦٣ : موقف المعلمين
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 : التنمية في القرن العشرين . ٢٨٠ — ٢٩٣

انتشار التنمية وسيادتها في القرن للماضي ٢٨٠ — ٨١ :
انحطاطها في القرن العشرين ٢٨١ — ٨٤ : أسباب
انحطاطها في القرن العشرين ٢٨٥ — ٨٨ : أم اتجاهات
التعمين والذين وآثارهم في القرن العشرين ٢٨٨ — ٢٩٣

فصل ختامى : التنمية في الميزان ٢٩٤ — ٣٢٨

تجهيد ٢٩٤ — ٩٥ : مناقشة الوقت التمسى ٢٩٥ (ا) الذمة
كقاية لسلوك الإنسانى ٢٩٦ — ٣٠٢ : (ب) الذمة كقياس
للأحكام الحلقية ٣٠٣ — (ج) الأخلاقية بين مذاهب التعمين
ومذاهب المتسعين ٣٠٥ — ٣٠٧ (د) بين التعمين وإمام
العلمين « كانت » ٣٠٧ — ٣١٢ (هـ) مناقشة التعمين في
توحيدهم بين الفنة والسادة ٣١٢ — ٣١٦ (و) مكان السادة
في مذاهب الأخلاقيين ٣١٦ — ٣٢٠ (ز) رأينا في مكان
السادة من الأخلاقية ٣٢١ — ٣٢٨

مقدمة الكتاب

تُرَدُّ مذاهب الأخلاق الكبرى في الفلسفة الخلقية الحديثة إلى اتجاهين واضحين للعالم : حتى تجريبي ، وحذسي عقلي ، يبدو أولهما في أقوى صورته ممثلاً في مذهب المنفعة في شق اتجاهاته — عند فلاسفة الجزيرة البريطانية بوجه خاص — وهو المذهب الذي اعتبره جمهوره مؤرخيه أعظم مساهمة قدمها للتراث العقلي الإنساني. فلاسفة هذه الجزيرة في شق مراحل حياتها ، وينسبُ 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 المذهب النقي في مختلف صورته عرضاً ومناقشة — في ضوء كبرى المذاهب الأخلاقية المعروفة — أما مذهب المدرسة الاجتماعية فقد أجهلنا عرضَه في مقدمة ترجمتنا

العربية لكتاب الجمل في تاريخ علم الأخلاق ، وسعود
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 مستقلٌ في مناقشة الموضوع بوجه عام ، عرضنا في الباب
الأول مقدمات النغمية عامة ومذهب اللذة الأناني بوجه خاص ؛
وقد تطورت هذه الأنانية الفردية إلى منغمة عامة تناولناها بالتفصيل
— في الباب الثاني — كما بدت في صورتها التجريبية عند أشهر
أعلامها : جيرى بنتام ، وجون ستيوارت مل ؛ ودرسنا في الباب
الثالث أظهر صور النغمية وقد غرّزت شتى مجالات المعرفة البشرية
الحديثة ، فرضناها كما بدت في النغمية اللاهوتية عند «جاي»
و «باليه» ، وعقبنا عليها بدراسة النغمية التطورية عند «هربرت
سبنسر» ، وتسللنا منها إلى معالجة النغمية الحدسية العقلية عند
« هنرى سديريك » ثم مضينا بعدها إلى البحث في النغمية
البرجماتية العملية عند « جون ديوي » ، وعقبنا على هذا بفصل
تحدثنا فيه عن مآل النغمية في القرن العشرين .

وحرصنا على أن نختتم كل فصل من فصول الكتاب بكلمة نقاش فيها الأفكار التي ميزت المذهب الذي نعالجه في ذلك الفصل ، ثم عقبنا على الفصول التسعة بفصل عاشر ناقشنا فيه الأسس المشتركة بين مذاهب النعميين جميعاً ، ووزَّنا موقفها من كبرى المشاكل التي عرضتْ لحلها ، مستعينين في الإبانة عن تهاافتها ، بما بدا لنا حقاً في مذاهب خصومها ، وفي الفهرس التحليل الذي نشرناه قبيل هذه المقدمة بحمل النقط التي عالجناها ، وفي فصول الكتاب نفسه تفصيل ما أجهلنا الإشارة إليه ، وقد أضفنا في مستهل الكتاب مُتَّجِعاً يتضمن ترجمتنا لأهم ما ورد في صفحاته من مصطلحات ومساائل .

وبعد ، فحسبنا الآن أن نقول إن العربية قد خَلَّتْ - فيما نعلم - من بحث يتناول مجال هذا الكتاب ، وأن نضيف إلى هذا أن الفلاسفة الخلقية لم تظهر من جهود الباحثين بالعربية والناطقين إليها إلا بأقل نصيب - إن جاز القول بأن لها من هذا النشاط الملمحوظ في هذه السنين نصيباً يستحق الذكر من هنا سَمَّتْ الحاجة إلى كتابنا التالي « أسس علم الأخلاق » ، فإلى لقاء نرجو أن يكون قريباً ما

تصويبات

- ص ٨٥ آخر سطر اقرأ : الحدسيون العقليون من
» ١٠٣ هامش (١) » : ترجنا بعض النصوص السالفة
ونقصنا بعضها الآخر من ...
» ١٨٥ آخر سطر » : تُعرف في المنطق باسم مغالطة الجمع
Fallacy of Composition ويراد
بها الحكم على الجزىء بما يُحكم به
على مجموعة الجزئيات .
» ١٩١ سقطت الإشارة إلى الفصل الخامس عن « النغمية في
القرن العشرين » .
» ٢٣٢ ص ٣ و ٤ اقرأ : أما منهج الاستنباط العقلى فيبدأ
بأفكار أولية وقضايا بديهية... الخ .

معجم في ترجمة أهم المصطلحات والمذاهب والمسائل الواردة في الكتاب

Absolute (opp. relative)	الطلق (ضد النسبي)
Accident (substance)	العرض (ضد الجوهر)
Agnosticism (opp. Gnosticism)	مذهب الأحرية (ضد مذهب العرفان أو التنومية)
Altruism (opp. Egoism)	مذهب النيرة أو الإيثار (ضد مذهب الأنانية أو الأثرة)
Apathia	العلمائنة السلبية (عند الرواقية)
Apriori (opp. a posteriori)	أولى ، بديهي ، قبل ، سابق على التجربة (ضد بديهي أو مكتسب بالتجربة)
Apriorism = intuitionism = Nativism	مذهب القطرة أو الحدس
Asceticism	مذهب الزهد أو التمسك
Ataraxia	العلمائنة السلبية (عند الأبيقورية)
Axiomism (opp. monadism)	مذهب الجوهر الفرد (ضد مذهب القدرات الروحية)
Axioms	أوليات أو بديهيات
Benthamism (opp. asceticism)	مذهب اللذة عند بنتام (ضد مذهب الزهد)
Calculus (hedonistic)	علم حساب اللذات (عند بنتام)
Chemistry	الإتهاء (تطبيق الأحكام السكلية على الحالات الجزئية)
Categorical imperative	امطر imperative
Causes: efficient (opp. final)	العلل : الفاعلية (ضدما الفائية)
Communism	الشيوعية
Criterion : Standard	مقياس : مستوى
Cynicism	مذهب السكبيين
Cyrenaica	الفرورينائية

Determinism (opp. libertarianism)	مذهب الجبر (مقابل مذهب الاختيار)
Disinterestedness = impartiality	التزاهة أو عدم المحاباة
Dogmatism (opp. Scepticism)	مذهب التيقن أو الاعتقادين (ضد مذهب الشك)
Dualism	مذهب الثنائية أو الثنوية أو الأثنائية
Duration	الديمومة
Empiricism (opp. Intellectualism or rationalism)	للذهب التجريبي أو التجريبية (ضد المذهب العقلي)
End (purpose), Supreme, highest, ultimate	غاية (غرض) عليا، عسى
Epicureanism	مذهب الأبيقورية أو المذهب الأبيقوري
Essence	ماهية أو كنهه (خصائص ذاتية)
Eudaemonism	مذهب السعادة
Evolutionism	مذهب التطور
Fallacy of composition (opp. F. of division)	مغالطة الجمع (عندما مغالطة الضرب)
Fallacy of figure of speech	مغالطة التشبيه
Feelings	وجدانات
Formalism = Logicism	للذهب الصوري — التزعة الصورية أو المنطقية
General (opp. particular)	كلى (ضد جزئى)
Good (ultimate, absolute, Supreme, highest)	الحير (الأسمى أو للطلق أو الأسمى) انظر Summum bonum
Happiness (general)	السعادة العامة أو سعادة الجميع
Hedonism (psychological-ethical)	مذهب الفذة السيكولوجى — الأخلاق
egoistic or individualistic Hed.	مذهب الفذة الفردى أو الأناى
(Universalistic hed. = utilitarianism)	مذهب الفذة العامة أو المنفعة العامة
Ideas, innate (opp. acquired)	أفكار فطرية (ضد مكتسبة بالتجربة)
Ideal = Ultimate value	المثل الأعلى
Idealism	الثنائية التصورية أو المذهب المثالى
Neo-idealism	الثنائية الجديدة

Imperative, categorical (opp. hypothetical or Conditional)	الأمر المطلق (ضد المفروض أو المفيد)
Imperturbability	طمأنينة النفس
Impulse	انظر motive — دافع سيكولوجي
Individualism (opp. universalism)	المذهب الفردي أو الفردية (يعادل مذهب الجماعة)
Instrumentalism, operationalism, or experimentalism	مذهب القرائع (في فلسفة جون ديوى)
Integration	تكامل
Intuitionism or intuitionism	مذهب الحدس (يعتمد الواسع يشمل المذهب العقل في الأخلاق)
Judgment (factual opp. value)	أحكام والقيمة (ضد هوية)
Materialism (opp. immaterialism)	للمادة أو المذهب المادي ، ضد اللامادية
Motive	الباغت (الحلق)
Mysticism = sufism	التصوف أو مذهب الصوفية
Objectivity (opp. subjectivity)	موضوعية أو عينية (ضد ذاتية)
Obligation	الإلزام
Ontology	مبحث الوجود
Originality	الأسالة أو الإبداع
Passion	الهوى أو الشهوة
Perfectionism	مذهب السكمال
Pleasure	الذنة
Positivism (logical)	الوضعية المنطقية
Postulates	للسلمات أو القضايا للعلمة
Pragmatism	المذهب العمل أو البرجماتزم
Psychology (ethic)	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 (ضدما 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 للمذهب للمادي)
Stoicism	مذهب الرواقية أو للمذهب الرواق
Struggle for existence	التنازع من أجل البقاء
Substance (opp. accident)	جوهر (ضد عرض)
Summum bonum	(اقلر 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 Suppresed opp. Self-assertion.	إنكار الذات أو قمعها وانهاؤها (ضد تأكيد الذات أو إقرارها)
Tautology	تحصيل حاصل
Teleology	الغائية
Ultimate	الأقصى
Universal	عام
Universally valid	صالح صدق مطلقاً (في كل زمان ومكان)
Utilitarianism = universalistic hedonism	مذهب المنفعة العامة
Value (intrinsic opp. extrinsic or instrumental)	قيمة باطنية غائية (ضدما قيمة خارجية)

الباب الأول

في مقدمات النفعية

الفصل الأول : لمحة إلى الجو النفعي

الفصل الثاني : منح اللذة الأتاني

الباب الاول

في مقدمات النفعية

تَبَت المذهب النفعي في صورة لغة مختلط بالسعادة وتمتزج بالنعمة ، وتقوم على الأناية حيناً وعلى التورية في بعض صورها أحياناً ، ولهذا آثرنا أن نعهد بباب تقناول في فصله الأول دلالات النفعية كما بدت في شتى مذاهبها ، وتُزِيل فيه اللبس الذي اكتنف مصطلحاتها ، ثم نقب 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 بمتبوع النفعية في غزواتها لبعض مجالات الفلسفة عند المحدثين والمعاصرين .

الفصل الأول

لمحة إلى الجو النغمي

ملاحظات عامة

من صور المذهب النغمي — من صور مذهب اللذة
الأخلاقي — فروع المذهب النغمي — العلاقة بين اللذة
وللنغمة والسعادة — التفرقة بين اللذة والسعادة — موازنة
بين مذهب اللذة ومذهب السعادة — النزاع بين النغميين
والحمسين — تسمية المذهب النغمي .

من صور المذهب النغمي :

من العسير أن نجمل خصائص المذهب النغمي « المشتركة »
بين أعلامه ، لأن اتفاقهم على مجملها لم يمنع اختلافهم في فهمها
وتحديد تفاصيلها ، فالأدباء 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 أيسرها ، ولكنها مع بساطتها قد أثارت من وجوه الخلاف
عند معتقبيها ألواناً شتى ، وتبدو هذه الوجوه من الخلاف في صور

للذهب الذى وفروع المذهب النفسى مما ؛ تمسك بالذنة جميع
النفسيين ، ولكنهم اختلفوا فى فهمهم لدلالاتها ، وتصورهم
لقومياتها ، وتحديد مقاييسها ، ونظرتهم لطبيعتها .

فذهب الذنة يطلق على مجموعة من النظريات تشترك فى
اعتبار الذنة أسى غاية للحياة الإنسانية ، ويبدو فى عدة صور
أظهرها (١) :

مذهب الذنة السيكولوجى Psychological Hedonism :

ويرى أصحابه أن الناس ينشدون بالتسل كل ما يحقق لنتهم
الذنة هى القرض الأقصى لرغبة الإنسان ، والدوافع السيكولوجية
لكل تصرفاتنا لا يمكن تفسيرها إلا بالرغبة فى الذنة والنفور من الألم .

مذهب الذنة الأخلاقى Ethical Hedonism :

ويرى أصحابه أن الناس « ينبغي » أن ينشدوا على الدوام
لنتهم ، الذنة وحدها هى الخير فى ذاته ، ولا شىء سواها يحمل
فى ذاته قيمته ، وعلى عكسها يحمل الألم أو الشعور الألم قيمة

(١) استقينا التصنيف وحده من : M.C. Sen, Elements of
Moral Philosophy, p. 192 ff. وكذلك J.S. Mackenzie,
of Ethics (1929), p. 167-69 وقد أشار لى أن صاحب هذه الأسماء
هو H. Sidgwick فى كتابه Methods of Ethics

سلبية قصوى ، فهو وحده الشرف في ذاته ؛ والغُلَس من الذين
يرون أن الذات لا تختلف كيناً ، أو أن الخلاف بينها لا يؤثر
— إن وُجد — في القيم الذاتية الباطنية intrinsic لختلف الحالات
اللاذنة ، لأن هذه القيم لا تختلف فيما بينها إلا قوةً وديمومة .
إن أول المذهبين الساتين يقرر حقيقة : هي أن الناس
بطبيعتهم ينشدون لغتهم ، فهو نظرية تقرر أن فرض الرغبات
الأنسى هو بالفعل اللذة ، أما للذهب الثاني فنظرية في القيمة ،
أى في السبب الذى من أجله ينبغي أن يُفضل عمل على غيره ،
ومن هنا اتصل هذا للذهب بالنظرة النائية في طبيعة الفعل الخير ،
وهو في كل حالاته يعتبر نتائج الفعل — لاذنة أو ألمية — مقياس
الأخلاقية ومصارها الأوحى ، وهذا من أظهر وجوه الخلاف بينه
وبين مذاهب العقليين والحديسين ممن ردوا الأخلاقية إلى بواش
الأفعال ومقاصدها دون نتائجها وآثارها .

مع صور مذهب اللذة الزمهرى :

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 يلتزمه هو لذته الخاصة أو منفعة الشخصية ؛ إلى هذا ذهب توماس هوبز + ١٦٧٩^(١) T. Hobbes ومن جرى مجراه من أمثال جاسندي + ١٦٥٥ Gassendi وهلفتيوس + ١٧٧١ H.C. Helvetius حديثا .

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

مذهب اللذة العامة . Universalistic H :

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

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

الكائنات الحساسة ، واشتهر هذا للذهب بمذهب للنفعة العامة
Utilitarianism الذى تمثل عند بنتام + ١٨٣٢ J. Bentham
وجون ستورت مل + ١٨٧٣ J. S. Mill وغيرها من أقطاب
النفعية — وهو يشق فروع موضوع هذا الكتاب .

فروع المذهب النفى :

ويتحلى هذا للمذهب النفى فى صور شق أظهرها^(١) :

مذهب المنفعة اللاهوتى Theological Utilitarianism :

كما بدأ عند جاي + ١٧٤٥ J. Gay وباليه + ١٨٠٥ W. Paley
وغيرهما ممن جعلوا الله يمثل النفعية فى أكل 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 السياسى Political كما وضعه بنتلي Bentley

(١) جئنا هذه الفروع بعد أن كانت متناثرة فى الكثير من مصادرنا
التي يراها القارىء فى هوامش المصنفات .

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

ومذهب المنفعة التجريبي Empirical كما تمثل عند بنفام ومل - وقد أوردنا له الباب الثانى من هذا الكتاب .

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

ومذهب المنفعة الحدسي أو العقلى Intutional or Rational Utilitarianism كأبدا عند سدجويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick وغيره ممن أقاموا النفعية على أسس حدسية .

ومذهب المنفعة المثالى Ideal U. عند مور المولود عام ١٨٧٣ G. E. Moore وراشدال + ١٩٧٤ H. Rashdall وليرد المولود عام ١٨٨٧ J. Laird وغيرهم من المعاصرين الذين جعلوا الخير أهم من اللذة التى تمسك بها الخالص من الذين والنفعيين .

ومذهب المنفعة السلى Pragmatic الذى يمثل اتصال النفعية بفلسفة القيم عند الاختيار بين أو دعاء للصحة فى أمريكا ، وينسب خاصة فى المذهب العملى (البرجماتزم) كما يمثله وليم جيمس +

١٩١٠ W. James و جون ديري + ١٩٥٢ J. Dewey دويري
المولود عام ١٨٧٦ R.B. Perry .

ومع أن النفعية قد ازدهرت وآنت أكلها في إنجلترا ثم في
أمريكا إلا أنها اتصلت بالقارة الأوربية واجتذبت من فلاسفتها
أمثال هلفتيوس + ١٧٧١ الفرنسي وبيكاريا + ١٧٩٤
C. de Beccaria الإيطالي وفون جيزايكي Von Glzycki
الألماني .

اتسعت النفعية حتى شملت هذه المجموعة الضخمة من
مذاهب الفلاسفة — أخلاقيين كانوا أو غير أخلاقيين — بل
أكد « بنجام » أننا إذا استبعدنا القو والميث من نظريات
خصوم النفعية ما بقي منها إلا ما يصدق مع مذهب النفي ! وإلى
مثل هذا ذهب المتطرفون من النفعيين .

ومع هذه السيطرة التي تهيأت للنفعية على الفكر
الإنجليزي خاصة والأمريكي والأوربي عامة — فإن تاريخها
يشهد بأنها لقيت من معارضة خصومها أكثر مما لقيت من
تأييد دعائها .. !

ومن الطبيعي ألا نسوي في دراستنا للنفعية بين المذاهب التي
كانت الصق بها وأقدر على التعبير عنها ، والمذاهب التي اتصلت

بها أو اقتربت منها أو نُسِبت إليها تجوّزا ؛ ستقف عند المذاهب
النفسية الأصيلة ونطيل الوقوف ، ونمر بغيرها مسرعين أو مكثفين
بالإشارة إلى أظهر معالمها وأدناها اتصالا بالمذهب النفسي الأصيل .

المعرفة 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 المروعة ، فتحولت المنفعة الفردية بحددها إلى منفعة
للمجموع ، وسرعان ما جرى لفظ « السعادة » على أقلام
النفسيين . إن النافع هو ما يحقق لذة أو يبعد ألما ، أو هو ما يوفر
السعادة بتعبير آخر ، كان شعار النفسيين : « أعمل لتحقيق أكبر
قسط من اللذة (أو المنفعة) لأ أكبر عدد من الناس » ، فتحول
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 اللذتين ما نراه في تصنيف « نيت »
للمذاهب بما لناية ، انظر :

W. Wundt, Ethics, Vol. II. (Ethical Systems) Eng. Trans.,
P. 168 ff.

ولهذا وجب أن نتفقد 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 ، فصحلت اللذة بهذا إلى منفعة ، واستمر هذا قائماً عند جمهرة المحدثين ، وإن حول بعضهم أناية هذه الفردية إلى نوع من « العيرية » altruism ، وميز بين كيف اللذات ولم يقنع بالفرقة بينها كماً .

ويبدو لنا أن بين اللذة والمنفعة علاقة خصوص وعوم متبادلة ، التوحيد بينهما لا يصدق دوماً ، بل إن من اللذات ما قد يجلب ضرراً ، ومن المنافع ما يجرب ألماً — كالسواء للـ .
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 اللاذعة ما قد ينتهي بالنعاسة ، ومن الأشياء النافعة — كالاختراعات الحديثة — ما لا يحقق السعادة .

بل إن هذا التوحيد قد أدى إلى أن يدخل في زمرة الذين

والنفسيين من هم أشد الفلاسفة مقتا للنعمة واستخفاها بالذة
مسياراً للأخلاقية ، فلنقف هنا قليلاً :

غاية الأخلاقية عند « بنقام » و « مل » هي السعادة ،
وكذلك الحال عند أفلاطون + ٣٤٨ ق. م . ومع ذلك فإن
من انطلمأ اليقين أن يحشر أفلاطون في زمرة النعميين . ولو أنه
أدرك « مل » لاحترق نظريته ورآها شبيهة بنظرية السوفسطائية
التي وحدت بين القضية ولذة الفرد ، وإن كان « مل » يتجاوز
لذة الفرد إلى لذة الجماعة . إن أفلاطون يرفض النظريتين معا لأن
كلاهما تقيم الأخلاقية على الوجدان وليس على العقل ، وتضع
غاية الأخلاقية خارج الأخلاقية نفسها ، ويكفي هذا ليكون
أفلاطون على خلاف بين مع « مل » كما كانت بالفعل مع
السوفسطائية . ولا عيرة بعد هذا باتفاق أفلاطون مع النعميين في
اعتبار السعادة غاية الأخلاقية .

إن ما يسميه « مل » بالسعادة خليق بأن يسميه أفلاطون
بالذة ، والحكيم عنده يزاول العفة في حياته فينصرف عن الذة
ويجرد من علائق جسمه ما استطاع إلى ذلك سبيلا — فيما
تعرف من محاوره فيدون — وإذا كان قد عاد بعد هذا فلأن
في حديثه عن الذة في محاوره فيلايوس فإن الذة هنا ليست

حسية ، ثم إنها تتضمن النبطة بالحسكة والفضيلة ؛ أما السعادة فإنها تقترن عنده بالمعالة التي تتحقق بخضوع القوة الشهوانية للفضيلة ، واستسلام القوة التضيئية للعقل ، ولا عبرة بمد هذا بما يصيب العادل السعيد من محن وبلايا . إن حياته قد تحفل بالمصائب وتخلو من اللذات ، ومع هذا يظل سعيداً بسدائه ، إن السعادة عند أفلاطون اسم جديد للخير الأقصى^(١) .

وشبه بهذا في كثير من الوجوه يمكن أن يقال في أرسطو + ٣٢٢ ق . م وموقفه من النعمة ، إذ اعتبر الخير الأقصى سعادة ، ورأى أن العمل الخلقى يقترن عادةً بوجودان من اللذة الذاتية ، فشابه المحدثين من النعميين في أن السعادة عندهم تتضمن وجودان اللذة ، ولكن بينهما فارقاً ملحوظاً ، إن العمل الخلقى عند أرسطو لا يكون خيراً لأنه يحقق متعة ، بل إنه يحقق متعة لأنه خير ، النعمة الحديثة تقول إن اللذة أساس القيمة الخلقية ، وأرسطو يقول إنها نتيجة تنشأ عن القيمة ، إن السعادة عنده اسم جديد يطلق على الخير الإسمى^(٢) وهو يتميز بأنه غاية مختار لثباتها ،

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

س ٢٢٠ — ٢١ (1950) .

Cf. Ibid., 315 (٢)

وبأنه يكفي وحده لتحقيق السعادة^(١) ، وتمثل السعادة في كل
فصل يطابق أشرف فضيلة في الإنسان وهي فضيلة العقل النظري
— الذى به يتميز من النبات والحيوان — فالسعادة تتحقق
بالتأمل العقلى وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان ، وإن كان
أرسطو قد أقر بقيمة اللذة وصرح بأن الفاضل هو الذى يستشعر
اللذة عند إتيان الأفعال الفاضلة ، وتقترن اللذة بالأفعال الفاضلة ،
وهي علامة تشهد بمدى استمداد الإنسان لفضيلة ، ولا يفكر
أرسطو — كما أنكر للزمتون من العقلين — الخيرات الطبيعية ،
بل صرح بأن السعادة تقوم في استخدام الخيرات الطبيعية على
أحسن وجه^(٢) ، فإذا كان أرسطو قد شابه النصفين المحدثين في
وضع السعادة غاية للأخلاقية ، فإنه يخالفهم في فهم طبيعتها ،
وتصور دلالتها ، ومن هنا تمطر إدخاله في زمرة النصفين .

وشبه بهذا يمكن أن ينسحب على الأخلاقيين الذين اعتبروا
السعادة غاية الحياة المطلقة — وما أكثرهم ! وهل ثمة أخلاق
يستطيع أن يزعم أن مذهبه يقضى بمقتضيه إلى التمام ؟ ولكن

(١) قد يذكرنا هنا بحول سينيوزا : إن السعادة ليست جزء
الفضيلة ، ولكنها الفضيلة نفسها .

(٢) Sen, p. 9-11

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

الفرق 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 تم إخضاع 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) فاون مثلا J. Sels, A Study of Ethical Principles

خامس طبعة من ٢٠٩ - ١٠ .

أو استبعادها عند الضرورة حتى ينشأ إشباع كامل يقتن بشعور
الإنسان بأنه كل ما يجب أن يكون ا
إن اللذة تبقى ما بقي الفعل الذي أدى إليها ، ولا يشربها
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 التضحية
بالذات الشخصية فتنشأ الألم ، وعنصر الألم في التضحية 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) .

موازنة بين مذهب اللذة ومذهب السعادة :

تزيد ما أسلفناه وضوحاً بالحديث عن التضاد القائم بين
مذهب اللذة Hedonism ومذهب السعادة Eudae monism ،
يضعان ظاهرياً في اعتبار السعادة وحدها خيراً أقصى ، ويختلفان
فصلاً في أمور نجمالها موجزين فيما يلي :

. Cf. Sen, p. 68 ff. (١)

القانون الخلقى عند جمهرة أتباع السعادة عام مطلق وهو عند
الذين نسي 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 قاتية ، بل إن
إحسان هذا الممثل 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 إحصارات
عقلية تفرى بالسلوك الخير من غير إكراه ؛ هذا إلى أن مستوى
الأخلاقية عند أتباع السعادة موضوعي ثابت ، وعند الذين
نسي متغير . . . إلى آخر ما يمكن ذكره شاهداً على اتصال
مذهب السعادة بمذاهب العقليين ، وارتباط مذهب الذة بمذاهب
التجريبيين .

. Ibid, p. 130 (١)

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

حسبنا هذا في التفرقة بين اللذة والسعادة ، إن فيه ما يكفي لتدليل على أن النفعيين كانت تموزم الدقة في فهمهم لدلالة السعادة حين استخدموها بمعنى اللذة ، واعتبروها غاية الحياة الأخلاقية ، ولتعمق بكلمة نشير فيها إلى كبرى المشاكل التى طالجها النفعيون فكأوا بها مسبرين عن الاتجاه التجريبي في الأخلاق .

النزاع بين النفعيين والمدريين :

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

. ibid, p. 15 (١)

العليا ideals ونوع للقياس أو المستوى criterion or Standard الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها^(١) .

فأما الحدسيون فقد رأوا أن للثل العليا روحية في نشأتها ،
والتغير عندهم ضرورة يقتضيها العقل ، وهو يدرك بالحدس كما
تدرك الأوليات الرياضية axioms — وهى عند أصحابها واضحة
بذاتها صادقة بالضرورة ومن ثم كانت في غير حاجة إلى برهان
أوتأييد ، والعقل يدركها بطبيعته ويستنبط منها بالاستدلال القياسى
نتائجها التى تازم عنها ، ومعنى هذا أن الإنسان يولد مزودا بقواعد
عملية خلقية لا تجيشه اكتسابا ، وهى ثابتة دائمة مطلقة من حيث
إنها عامة في الناس لا يحددها زمان ولا مكان ، وواضح من هذا
أن منهج البحث عند هؤلاء الحدسيين استنباطى 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 ينجم عنها من لنة أو ألم .

وعلى عكس هؤلاء كان موقف النقصيين من هاتين المشكلتين ،
إن للثل العليا يمكن تنبئها والارتداد بها إلى التجربة مصدراً لها ،

W. R. Sorley Recent Tendencies in Ethics, p. 1 ff. (١)

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 في القواعد الخلقية التي اعتبروها فطرية يولد الإنسان مزوداً بها ولا تبيثه اكتساباً ؛ وواضح من هذا أن منهج البحث الخلقى عندهم تجريبي ولا يمكن أن يكون استنباطياً .

وكذلك كان موقفهم من للقياس أو للمستوى الذي تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، إن الأحكام الخلقية مرهونة بما يترتب على الأفعال الإنسانية من نتائج وآثار ، فهي خير بمقدار ما تحقق من لذة ، وشرّ بمقدار ما تجلب من ألم ، ومن هنا وضع الفارق بين الحدسيين والنقيين في تصور الأخلاقية في اتصالها بالبراعث والمقاسد — فيما يقول الحدسيون — أو ارتباطها بالنتائج والآثار — فيما ذهب النقيون — وهو فارق ملحوظ بين اتجاه الحدسيين والعقليين من ناحية ، والتجريبيين والنائيين من الأخلاقيين من ناحية أخرى^(١) .

(١) لارن : توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق
ص ٤٠ وما بعدها .

ولكن كيف تلتقى التسميوت الاسم التقليدي لمذهبهم

“Utilitarianism” .. ؟

تسمية المذهب النفعي :

قلنا إن اللفة قد تحولت على يد أبيقور وخلفائه إلى مفعلة ،
ونضيف إلى هذا أن « مل » فيما يظهر كان صاحب الفضل في
إشاعة الاسم التقليدي لهذا المذهب ، إذ قيل إنه عثر على اللفظ
في روايات « جولد » — حوايات الأبرشية — كما يصرح بذلك
في « سيرة حياته » Autobiography ولم يكن أول من استخدمه
بهذا المعنى كما زعم ، فقد استخدمه « بنتام » عام ١٧٨١ وأكد
بعد أنه الاسم الوحيد الذي يلائم مذهبهم ، وأشار هالفي M. Halvéy
في كتابه عن « تطور النظرية النفعية » إلى وجود هذا اللفظ في بحث
وضعه « أوستنس » J. Austens ونشره عام ١٨١١ عن الحسن
والحماسية ، ولكن « مل » قد استخدم اللفظ للدلالة على جمعية
صغيرة ألفتها في شتاء عام ١٨٢٢ / ٢٣ ، ومن هنا اعتقد خطأ أنه
أول من استخدم اللفظ بمعناه للأولف (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 أضع الغايات ، أغفل الاسم في الدراسات العلمية
الحديثة ، ولسكنه بقى للدلالة على اسم المدرسة التي تدبر بالنعمية ،
أما الاسم الجديد فقد أشرنا إليه في تصنيف مذاهب الله عند
« سيدجويك » Sidgwick — ونعني بمذهب اللذة العامة^(١) .

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

الفصل الثاني

مذهب اللذة الأناني

- تمهيد في نشأة المذهب — (١) مذهب الفوريثانية —
تعليل — (٢) مذهب الأيقورية — تعليل —
(٣) مذهب توماس هوبز — تعليل

تمهيد في نشأة المذهب :

نبعت المنفعة في صورة لذة فردية تستند إلى الأنانية الخالصة ،
وتمثلت عند طائفة من الحسنيين الذين أخلصوا لمتعلق نزعهم
الحسية نظرياً وعملياً ، وكانوا أجراً من استعجاب لنداء الشهوة
واستسلم لوحى اللحظة التي يعيش فيها ، من غير اكتراث بإسلاء
عقل أو صوت ضمير ، وجعلوا من هذا مذهباً فلسفياً ارتدوا به إلى
رجل عاش بفكره وسلوكه مثلاً أهلى يسترشد به طلاب للهادي
والمثل ا

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

بالحق وتثبت بالبساطة فقصروا اهتمامهم على الدعوة للفضيلة بعد أن تمثلوها في حياة الزهد والحرمان ؛ وافتن القورينائية Cyrenaics بأحاديث أستاذهم عن السعادة التي اعتبرها الباحث على مزاولة الفضيلة ، وسرعان ما تحوالت هذه السعادة في نظرم إلى إقبال على الذات الحسية المأجلة ، ومحاربة لحياة الزهد والحرمان ؛ وشبه 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 مذهب « الطبيعة الناعقة » وأهبطهم إشادته بدور العقل في حياة الناس ، فأخذوا العقل في مذهب الأخلاق مرشدهم الأمين ، ومجدوا من إملاءاته حتى يخذلوا بها نار الأهواء والشهوات ، فخاروا الذات وطالبوا بالزهد والحرمان ، وجعلوا شعارهم : عِشْ عَلَى وفاق الطبيعة — أى العقل ، واهتم الأبيقورية Epicureans بدور اللذة ومكان السعادة من مذهب ، إن اللذة في ذاتها ليست شراً ، وإن كان الإسراف في طلبها مضر ، إنها ترشد الإنسان إلى أفضل الخيرة وتقتن بها ؛ أما السعادة فإنها غاية الحياة التصوي ، يبلتها الفيلسوف عن طريق الاستغراق في التأمل العقلي ، إنها تسير أشرف فضيلة تميز

الإنسان من سائر الكائنات ، وهي قضية النظر العقل ...
وسرعان ما تحول هذا الجانب من مذهبه إلى مذهب في اللة
عند الأبيقورية .

يمتدنا من هذه الحركات الأربع مذهباً التورينائية
والأبيقورية ، فيها نبت اللة 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 النفسية على يد توماس
هوبز + ١٦٧٩ T. Hobbes ومن ذهب مذهبه ، وفي هؤلاء
جميعاً يمثل مذهب اللة الأناني أصدق تمثيل ، فلعرض
مذاهبهم في هذا الصدد موجزين :

١ - مذهب القورينائية

اتصل « أرسطيوس » + ٣٦٦ ق. م Aristippus منشىء القورينائية بالسوفسطائية قبل أن يتقدم على سقراط ، ومن هنا كان تأثره بنظريةهم في الأخلاق والدين معاً ؛ اللذة عنده هي الخير الأقصى ، وهي غاية الحياة الإنسانية ومقياس القيم ومقياس الأحكام الخلقية ؛ وقد كان^(١) « پروتاغوراس » + 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 ومقول) فتأبسه في هذا « أرسطيوس » وتأدى به هذا إلى إقامة الأخلاقية على وجدان الشعور والألم ، فالحركة الطيبة التي نسميها باللذة هي الخير الوحيد ، والحركة العنيفة التي نسميها بالألم هي الشر الوحيد ، والذات تنفق كيفاً ولكنها تختلف درجةً وديمومةً ؛ وقد اتفق القورينائية مع سائر المدارس السقراطية --- من كلبية وميخارية وأفلاطونية --- في

(١) H. Sidgwick, Outline of Hist. of Ethics (1899) p. 323

« 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) ألا حاجة بنا إلى البحث النظري لاكتشاف الخير ومعرفة الفضيلة ، فالأخلاقية تقوم على وجدان اللذة والألم ، وكل ما ينطوي عليه سلوكنا من جمال سرّة الإيجاب به إلى أنه « نافع » أو مؤثر إلى خير ، ومن هنا انتهى إلى القول بأن الخير لا يمكن أن يكون إلا لذة تنشدها جميع الكائنات الحساسة مساقةً بدوافعها الطبيعية ، بينما تنفر هذه الكائنات من ضدها — وهو الألم .

واعتبر الفوريين 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 من التمتع باللذة إلا من وضع العرف ، ومن هنا وجب تحطيم هذه القيود للمصطنعة ومزاولة الذات من غير عائق ، بشرط ألا تتعلق بها أو تفكر في مستقبلها ، لأن هذا كفيل بأن يثير في النفس قلقاً ، إن إلتاح الشهوة لا سبيل إلى الخلاص منه إلا

(١) Semi - Socratics هم الكلية والفوريين والليبارية — أما

أنطالون فهو السقراطي الكبير .

بإشباعها ، أو بالتخلص من الحياة إن عز ذلك أ
وآلت للدرسة بعده إلى ابنه « أريتيه » Arété ثم إلى
ابنها « أرسطيوس الصغير » وواصلت اعتناقها لذمة الحسية وإسرافها
في الإلحاد ، واعتُبر أهلها — كما اعتبرا للذيون عامة — أحرار
فكر ، وكان لهم فضل في تحطيم بقايا العقيدة الوثنية بين المستعربين ،
وفي حديث « نيودورس » وإروميروس 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 أكل وجهه ولا يزال التاريخ يحفظ
سيرته مع صديقه المستهرة « 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 شهواته ، إنه يسيطر عليها وإن استجاب لها مختارا ؛ إن
الذمة أداة للاستمتاع ، فإذا سئمت وجب اغتنامها ، وإن راحت
فلا تدم ولا أسف على ما فات .

حقيقة إن القورينائية قد استفرقتهم لذات الحس العاجلة ،
ولكن نظرية في الرجل الحكيم عند بعضهم قد أتقنتهم من
وهدة الحسية البهيمية القنطرة ، فالحكيم عند جمهورهم هو الذي

يمتاز بالتبصر والعقل وُبعد النظر ، والاستخراق في طلب الحق .
قد يفضى إلى الألم والخسران ، وهو ما ينبغي أن يتفاداه الحكيم ،
إفنى فالحكيم هو الذى يظل سيد نفسه فيضبط رغباته وقد يرجي^١
للخ منى حتى حقق له هذا لذة أكبر أو الما أقل^(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
وضبطة الإنسان برغامية وطنه ... واتمى هذا إلى أن يقول
« أنيسريس » Anniceris إن الحكيم من نهي 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
يعرفوا عن فلسفة اللذة ، فشر للتأخرون من القورينائية بأنهم
مضطرون إلى تغيير فكرتهم الرئيسية ، فعرف « تيودوروس »
الخير بأنه البهجة التي تتوقف على سزاولة الحكمة باعتبارها

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

متميزة عن مجرد اللذة^(١) ، وصرح « هجسياس » Hegesias متشائماً بأن السعادة متميزة المثال ، وأن التجربة تشهد بأن آلام الحياة أقوى من لذاتها ، وأن السعادة يتهدد بتحققها ، 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 سلبية قوامها الهرب من الشعور بالألم ... بهذا تحول طلب اللذة إلى عزوف عن اللذة ، ومن ضاق بالحياة كان عليه أن يتخلص من آلامها بالانتحار افسى من أجل هذا : « الناصح بالموت » واستجاب له الكثيرون حتى خشي الملك بطليموس الأول استفعال دعوته للانتحار فأمر بنفيه وإغلاق مدرسته^(٢) ا

تفتيب

حسبنا في التفتيب على هذا أن نشير موجزين إلى أن مذهبه أقرب في جوهره إلى اتجاه السوفسطائية منه إلى مذهب سقراط ، إن سقراط لم يوصِ بمزاولة القضية ابتداء ما يندجم عنها

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

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 انخراطاته لا لما يترتب عليه من مقام .

إن الحياة قيمتها مرهونة بنهايتها ، وإذا كان الإنسان يشارك سائر الكائنات في خصائص وبتنوعها في أخرى ، وجب أن تكون غايته ملائمة للجانب الذي يميز طبيعته وبه يكون إنسانا ، من هنا تنتهي إلى رفض إشباع الفذة الحسية أو إرضاء الشهوة البهيمية غايةً عليا ينشدها الإنسان ، أما التخلص من الحياة فمجزئ 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 تنعدم الحياة لا توجد الفضيلة .

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

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 يتعدى الزمن ، من هنا كانت المدارس التي أعقبت أرسطو إذا عرضت للميتافيزيقا والمنطق والطبيعة لم تدرسها قناتها ، بل لأنها تمهد للأخلاق !

وسببنا من عملي هذا الاتجاه في ذلك العصر « أبيقور » + ٢٧٠ ق . م لأنه يمثل اللذة الفردية التي تمنينا 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 ، فشم على يده لذات الحس ولذات العقل والروح جميعا ، وتمشيا مع مذهبه للمادى في تفسير الوجود أقر اللذة الحسية ومكن لها ، وصرح بأن الإنسان كالحوان من حيث إنه ينشد اللذة منساقا بفطرته

دون تدخل من عقله أو ثقافته ، وما يستطيع العقل أن يتصور
خيراً إلا وكان مقترناً على الدوام بمنصرح حسى ، فالإنسان يلتمس
اللذة بطبيعته ، ويسخر العقل لتهيئة الوسائل لتحقيقها ، وكل لذة
خير ما لم تقترن بالألم فتصبح من أجل ذلك شراً ، أو وسيلة سيئة
للسعادة ، وإذا نجحت عن الألم لذة وجب طلبه ، وبهذا احتمال
« مذهب اللذة » إلى « مذهب في المنفعة » ، يرى للتل الأهل
في طلب أكبر قسط من اللذات والمنافع يبقى مدى الحياة .

وهكذا أصبح الإنسان لا يرضى لذة إلا من أجل نتائجها
الآلئية ، ولا يختار ألماً إلا متى كان وسيلة لتحقيق لذة أعظم ،
وأكد « أبيقور » أنه لا يقصد باللذة إلا ما يقصده الرجل
البسيط السوى حين يتحدث عن متعه الحسية ، لأن استبعاد
نداء الشهوة من فكرة اللذة يسلبها مغزاها ، ولكنه يرى أن
الحكيم هو الذى يعمل على ضبط نزواته ، 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 الجسدى 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 الحسى

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 الحكم الأبيقورى ينشد نوما من السعادة المتصلة والطمأنينة الدائمة ، ولا يفتح بلذة الحس الراهنة . وإذن فأسى الذات عنده ما كان عقليا ، 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 خطأ على أنه لذة ، ومرّد هذا الخطأ عنده إلى إحراك خاطيء illusion يتولد عن التباين القائم بين الحالتين ، أما أبيقور فيرى أن إشباع الحاجة يحدد الوجدان اللاذ الهادئ بالحياة التي لا يهيجها ألم ولا يثيرها قلق ، وإذا كان أرسطوبوس والقورينائية من ورائه قد اتسموا اللذة الحاضرة وأشفقوا من التقيد بالمستقبل فطالبوا بالتححرر من عبوديته ، فإن أبيقور يصرح بأن التححرر من المستقبل عبودية للحاضر ، وأن حرية الإنسان لا تقوم إلا في التماس غاية تكون هدفاً للحياة كلما حرص أبيقور في كل هذا على تحصيل اللذة ، والذات عنده إيجابية تتمثل في متع الحس ، وسلبية تتمثل في الذات الباطنية التي تبدو في الخلو من الانفعال ، هذه هي الطمأنينة السلبية

أو الأتركسيا Ataraxia للمروفة عند الأبيقورية ، أو الأباتيا 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 مكاناً ، وإن كان للذات الحسية مكانها الأول عند الأبيقورية على ما أشرنا من قبل .

ومهمة الفلسفة أن تزود صاحبها بطمأنينة النفس وهدوء العقل وتحرره من الخواف ، 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 بلم الطبيعيات وبه يتحرر الناس من شر الخرافات وشقاء الأوهام . وقد وجد أبيقور الخلاص في مذهب الجواهر الفرد Atomism عنده ديموقريطس « + ٣٦١ ق . م وهو الذي يفسر الكون بطريقة آلية خالصة ، ومن ثم تكون الآلهة عديمة الجدوى مع أن أبيقور يسلّم بوجودها وظهور أطيافها في أحلام اليقظة والندام على السواء ، ولكنه لا يرى مبرراً للخوف من غضبها وانتقامها لأنها مقدسة خالدة ، وما يجوز لئلاها أن يهيجها الغضب

أو يحسها الرضا أو يسبب لغيره ألماً ؛ فإذا زال الخوف من شيء يقب للموت ، بقي الخوف من الموت نفسه . ومرد هذا عند أبيقور إلى خطأ في التفكير ، فنحن نخاف ملاقات الموت مع أن هذا التلاقق 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 منفته الشخصية .

بل إن مسامرة المنطق النفعي تأدت به إلى تشويه الفضائل التقليدية باسم المنفعة الذاتية ، فالحرص على العفة والاقتصاد في التمتع بالذات الطبيعية مرجعه إلى الخوف مما يترتب على الإسراف في التمتع من قلق وألم ، وبالمنفعة ينظم الحكيم الأبيقوري شهواته فلا تعطى الذات الدنيا على العليا ، والسدالة — كغيرها من الفضائل — ليست خيراً في ذاتها ، إنها مجرد تماقذ لا تقاوم الأذى المتبادل ، فإذا لم يوجد هذا التماقذ أو كان في وجوده مضرةً جاز

للإنسان الخروج على مبدأ العدالة أو عصيان القانون وهو آمن من عذاب ضميره ، إذ لماذا يطالب الحكيم بتنفيذ هذا الجماد متى منحت له فرصة الجور والمدوان وكان هذا في مصلحته ؟^{١٩} والصدقة لا تقوم إلا على المنفعة المتبادلة ، وإن كان الحكيم قد يضحى بحياته في ظرفٍ ما من أجل صديق ، ومع ذلك فالصدقة كثيرها 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 المأدبة محاكاةً للألمة في راحتها الأبدية بعيداً عن تلاقى الجواهر القردة اطلاقاً — أي هذا القى نسميه دنيانا الحاضرة .

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

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

تلاحظ مما أسلفنا أن الأخلاق عند الأبيقورية قد تجملت 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 وتعاضد 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 التمدد يجعل إشباعها متعذراً ، إنه يعتقد الحياة ولا يضيف إلى سعادتنا شيئاً ، فن الحكمة أن تقلل 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 والبشاشة 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 للطرفة ، ويتطلع إلى هذا النبل من خلال الذات^(١) .

. Stace, W.T. *ibid*, p. 358 ff. (١)

تعقيب :

حسبنا في التعقيب على ما أسلفنا أن نقول إن المذهب الأبيقورى في اللذة الفردية حسى في أكثر مقوماته ، وفيه توافرت سواءت المذاهب الحسية في مجال الأخلاق بوجه خاص ، فقد التمس اللذة واعتبرها معيار التقييم ، حوّلها إلى منقمة شخصية ذاتية وتغهم الفضائل للمروفة في ضوئها ، أى في ضوء أنانيته فأحالها إلى رذائل ، وأنكر وجود خير في ذاته فيسره هذا أن يحمل الفضائل أداة لإشباع رغبته وتحقيق مصالحه ، وما لهذا وجدت الأخلاق .

ويتميز للمذهب الأبيقورى بظاهرة شاركة فيها معاصروه من الرواقية والشكاك ، وهى 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 أتركيا وأباتيا ، من أجل هذا آثروا أن يقطعوا صلّتهم بالعالم ويتمدوا عن زحمة الدنيا وضجة مشاغلها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، ذلك أدعى إلى تفادى الانفعال الذى يعكر صفو النفس ويقضى على سعادة الإنسان ، هذه النقطة أقرب ما تكون إلى أخلاق التناك والصوفية ، وليست أخلاق الرجل الذى يلتمس سعادته

في الكفاح ، ويمجد ذاته في تحقيق مثله العليا التي تتطلب جهاداً
سريراً وصبراً طويلاً ، وحقيقة أننا لا نميل إلى مذهب نيتشة
+ Nietzsche ١٩٠٠ في حياته ، ولا نرحب بدعوته التي تصور
فيها مثله الأعلى قائماً في إرادة القوة Will to be mighty وقهر
للنفسين والسير على جشهم في غير رفق ولا رحمة ...

لا نرحب بهذه الدعوة التي تردنا إلى ما يشبه حياة الغابة ،
ومع هذا فإننا نقدر دعوته إلى الاعتزاز بالقوة ، واحتقار الضعف
وحب الصراحة وكراهية الكذب والنفاق والخداع وأنصاف
الحلول ونحو هذا مما لا نفي 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 نزعتنا الأخلاقية^(١) ، بيد أن ضيقنا بالجانب السلبي
في الأخلاق الأبيقورية يكاد لا يقل عن نفورنا من قسوة الفردية
للسرقة في مذهب نيتشة .

هذا إلى أن الذة الفردية تقضي على فكرة الواجب — على
النحو الذي أشرنا إليه في تعقينا على المذهب القوريتاني .

(١) تولى الطويل : مثل الأعلى بين وأد الفهوة وإشباعها من

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

٣ - مذهب توماس هوبز

سار هوبز + 1679 T. Hobbes في النزعة الحسية
المادية إلى أقصى آماها ، فأنكر الروح ولواحقها ، ولم يعترف
بوجود النفس مستقلة عن الجسم ، واعتبر إحساسات الإنسان
وأخيه مجرد « مظاهر » لحركات في أجزاء جسمه الداخلية ،
وسرد السواطف والوجدانات إلى اللذة والألم ، ومرجع هذين إلى
الدورة الدموية ، فكل إحساس يحرك الدم يثير في الإنسان
لذة ، فإن عاق دورة الدم آثار ألما ، ومرجع تصرفات الإنسان
إلى غريزة حب البقاء ، وجميع الدوافع الإنسانية ترى في نظره
إلى حب الذات ، وأم ما في نظريته في السيكولوجيا الأخلاقية
أن شهوات كل إنسان وورغباته تنبجعه بطبيعتها إلى حفظ حياته
أو إلى هذا التماذي في حفظ الحياة تماذيا يشربه وكأه لذة ، وهذا
يتضمن الحرب من الألم ، ولا يميز هوبز بين طلب اللذة الغريزية
باعتباره حالة سيكولوجية واقعية ، وبين طلب اللذة للتصود
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 ا والحرص على أداء الواجب
مرجه 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 متوقفة ا ليست التبرية Altruism في حقيقة
أمرها إلا أنانية مقنعة ا والناس إذا لم يلتمسوا اللذة الراحة رغبوا
في اكتساب القوة أداة لإدراك اللذة اللبلة ، فيستثمرون بهجة
مردها إلى مساواة القوة التي تدفعهم إلى ما نسميه فضلا خيرا ،
ومبول الناس الاجتماعية ترجع إلى الرغبة في تحقيق منفعة شخصية
يتالما المرء من الآخرين أو عن طريقهم ، أو ترد إلى الرغبة في
اكتساب الشهرة أو المجد ؛ والإنسان ينفر بطبعه من الاجتماع
بغيره من الناس ، ولكنه بفطرته محتاج إلى التعاون للتبادل ؛
والخوف للتبادل 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
ودلائها على رأيه في أقرانه من الناس ، فهو فيما يقول هو بز « إذا
هم برحة سلح نفسه ، وإذا أسلم فنوم عينيه أغلق أبوابه ، وحتى
إذا استقر في بيته أقبل دواليبه ، وهو يفعل هذا كله مع علمه بأن
هناك قوانين وحراسا على الأمن مزودين بالسلاح ليثأروا من كل

أذى يمسّه ١٠٠٠ ، الإنسان ذئب حيال أخيه الإنسان ، إذا تهيأت له القوة اعتدى على من دونه واستحوذ على غير ما يملك ، فإن أهورته القوة اصطنع الحيلة لبلوغ مآربه ، كان هذا حاله حين كان هجيا ولم يزل هذا حاله متمدينا ، إن للدنية لم تفعل أكثر من أنها حجبت المدوان بسطار من الأدب ، وأحلت النجاسة أو القصاص في ظل القساون مكان استخدام العنف ومعالجة الأمور بالفظظة ١٠٠٠

إذن فما الذي ينبى أن يفعله هذا الإنسان حتى يأمن على نفسه ويطمئن إلى مصالحه ؟ إنه أنانى 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 ينبى أن يحققها سلوكه ؛ إن غاية الأفعال الإنسانية تحددها طبيعة الإنسان ولا يعاها 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 يلتبس الإنسان الأمان من أجل مصلحته الذاتية ، ومن هنا وجب أن نلتبس السلام فإن عز السبيل وجب تحقيقه عن طريق القتال ، إنه تماقذ بين الناس غاية تحقيق

مصالحهم الشخصية ، والتوصل إلى ذلك قد يعنى الإنسان عن
بعض حقوقه الطبيعية أو يتنازل عن منفعة عاجلة في سبيل منفعة
أجلة تكبرها ، ويضطر إلى أن يكون صادقا أميناً متسامحا عادلا
باراً ليهوده ، ينأى بنفسه عن سب الآخرين وتحقيرهم أو الزهو
والعظيمة عليهم ... وغير هذا مما يتلخص في هذه القاعدة :
لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به .

ولكن هو بئز 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
ساورنى شك معقول في أن الطرف الثانى لن يقوم بعد ذلك
بجهداته ، ولا يمكن للإنسان أن يتصرف بنهر ذلك إلا متى كان
في مجتمع يوقع العقاب بكل من لا يقوم بجهداته في العقد ،
ولا يكون هذا إلا بقيام « سلطة عامة » لها من القوة والسيطرة
ما يُلزم 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

القواعد الأخلاقية لصالح الآخرين ، وبذلك « يجعل نفسه فريسة لغيره » .

أو أن يكون متمسكاً بحيث يرفض اتباع هذه القواعد معطمثانه التام إلى أن الآخرين سيتبعونها ، وهو بهذا لا يلتبس السلام ولكنه ينشد القتال .

وقد عاش الناس قبل قيام الحكومات في حالة من الحمجية لا مكان فيها لحق أو باطل ، لعدالة أو ظلم ، وهي حالة حرب يتحضر فيها كل فرد للعدوان على جاره ، إنها حالة خلو من القواعد الأخلاقية تتمثل فيها التماسه والشقاء ، ومن أجل هذا كان أول واجب عليه حسب الذات القائم على العقل أن يخرج الإنسان منها إلى حالة السلم الذي يتها 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 بالاقتصاب عن طريق القوة التي تمسكن 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 ويقبها 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 .

من هذا نرى أن مذهب هوبز يقوم نظرياً على مبدأ الأثرة ، وخلاصته أن من الطبيعي ومن ثم يكون من المقبول ألا يقصد سلوك الإنسان إلا لحفظ حياته وتحقيق لذاته ، بينما تقوم الأخلاق الاجتماعية على القوانين والنظم التي تضعها السلطة السياسية ، وبهذا يؤكد للمذهب نسبة الخير والشر بمعيين ، 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 هوبز وخلقائه على
السواء ، فاتفق هؤلاء جميعاً على أن يفسروا الأخلاقية تفسيراً مضاداً
يهدمون به مذهبه ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .
وهكذا بدا للإنسان في مذهب هوبز هجياً شريعياً 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 آجل 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 هوبز ، ولنعقب عليه بكلمة خاطفة عسى أن
يضح مدى الحق أو الباطل في مذهبه .

تفتيب :

كان هوبز مؤدياً 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 يترجمها « كرمول » وفي سورة المطالبة بالحرية والديمقراطية وضع هوبز فلسفته السياسية التي ضمنها مذهبه الأخلاقي ، كانت في جملتها رداً على الاضطراب السياسي الاجتماعي الذي تعانيه بلاده ، فصور الدولة تيناً عظيماً^(١) تتلاشى معه إرادة الأفراد وتسمى ضمائرهم . إنه لا يعترف بدعوى القائلين بأن الملكية أمانة إلهية ترتفع فوق كل جدل ، ولكنه يراها ضرورة اجتماعية لا مفر منها لسكل مجتمع يطمح في الأمن والاستقرار ؛ من أجل هذا يقبها على الاستبداد ويضع في يد صاحبها من القوة والسيطرة ما يمكنه من إشاعة الأمن وتحقيق الخير لمواطنيه ، وبهذا يأمن المجتمع هجبة أفراده وتفورهم الطبيعي بعضهم من بعض ، ويتق شرم الذي تدفعهم إليه فطرة طبيعتهم . . . ومعنى هذا كله أن هوبز قد فلسف أحوال بلاده وطالج اضطرابها بمذهبه الأخلاقي ، فكان مذهبه في اللذة الفردية صدى حالة عارضة مرت بوطنه . وإذا كان « سدجويك » يرى في هذا للذهب « أصالة وقوة واتساقاً وانحما » 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 التنين .

مذهبه الذى إذا اعتبرت شيخته بد هويز إن أقوى فضل لهذا للذهب أنه كان مثاراً لتقد جيلين من المفكرين الذين أرادوا أن يقيموا الأخلاق على أسس فلسفية فجاءت مذاهبهم فى صورة ردود على مذهب هويز ومغالطاته ، ولم يمش مذهب الدكتورى بعده ، بل من وطنه سارت الديمقراطية إلى سائر الدول الأوربية ، ولما كانت فكرته عن العقد الاجتماعى مرتبطة بمذهبه فى اللغة الفردية رأينا أن نقف عندها قليلا :

حاول هويز أن يوفق بين فكرته فى الحكم المطلق ونظريته فى العقد الاجتماعى ، ولم يحطها استبدادية دينية أساسها حق إلهى مقدس ، ولا شعبية دنيوية على النحو الذى بدأ عند روسو + ١٧٧٣ J.J. Rousseau فيما بعد ؛ إنهما يختلفان فى نظرية العقد الاجتماعى ويختلفان فيما عدا ذلك ، فالإنسان عند هويز همجى أنانى شرير بطبعه ، يفر بفطرته من الاجتماع يئره من الناس ، والتماقد إنما جاء من رغبة كل فرد فى أن يأمن على نفسه من شر أخيه ، أى لئى يحفظ بحياته ويحقق منافعه ، أما « روسو » فقد رأى أن الإنسان بطبيعته أليف ودود ، إنه خير بفطرته ، والتماقد إنما جاء من رغبة الأفراد فى توحيد جهودهم للعمل لصالح الإنسانية ، وغاية هذا التماقد 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 يمثل في أغليته هو صاحب الرأي في
حكومته ؛ كما أن سبينوزا + Spinoza ١٦٧٧ قد كتب يؤيد
الديمقراطية في نفس الوقت الذي أيد فيه هوبز الدكتاتورية
للطلق ، 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 بنية 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 مذهب الأخلاقى — من أحوال بلاده
وصداها في نفسه ، ومن هنا كانت قيمة مذهب الأخلاقى 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 انطوقية الحديثة ؛ على أساس مذهب هوبز قام للمذهب العقلى الحدسى عند معاصريه من أفلاطونى كامبردج ، ضاقوا برهن الأخلاقية بإرادة الحاكم فأكدوا استقلالها عن كل إرادة بشرية أو إلهية ، وألحوا فى إقرار اليقين الأخلاقى الصادر عن الحدس ، وساءم مكان الأنانية من مذهب هوبز ، فردوا الأخلاقية إلى العقل وجعلوه السلطة المشرعة فى مجال الأخلاق .

وشارك هؤلاء فى مهاجمة هوبز وتنفيذ أخطائه طائفة من الفلاسفة فى القرن الثامن عشر خارج كامبردج هم دعاة « الحاسة الخلقية » ، قرروا أن فى الإنسان بطبيعته شعوراً فطرياً نحو الجماعة ، وأدخلوا الأثر باعتباراً على السلوك الأخلاقى ، وفصلوا بين الأخلاقية وإرادة الحاكم السياسى لأنهم رجعوا إلى طبيعة الفعل

(١) من الباحثين من رفض اعتبار « ماتفيل » Mandville بل حتى « مانتوس » من دعاة مذهب الذة الأنانى — انظر Mackenzie p. 171 .
note

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

وأكد بطر + Bishop Butler ١٧٥٢ أن في الطبيعة
البشرية — بالإضافة إلى جانبها الحيوانى الشهوانى — جانباً
عقلانياً فطرياً يتمثل فيما نسميه بالضمير Conscience ، وظنفته
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
يجاوزوا هذه اللذة الفردية إلى مصلحة المجموع ؛ وجاء « كانت »
+ Kant ١٨٠٤ ، فلم يقنع بهذه المذاهب كلها وردّ الأخلاقية
إلى العقل العملى الذى يدبر حياة الإنسان ، وأقر الواجب « أمراً
مطلقاً » Categorical Imperative يستمد قيمته من ذاته ، ولا
تتوقف أخلاقية على ما ينبج عنه من نتائج — لاذة أو ألجبة ،
نافعة أو ضارة .

بهذا وبنيره خفت صوت الأثره وقلبه صوت الإيثارة ،
واخضعت اللذة غايةً عليا لحياة الإنسان ، وسمت فكرة الواجب
واحتلت مكانها في فلسفة الأخلاق ، وأخذ الإنسان يعرف قيمة
حياته كإنسان ، تسيروا لوكه مبادئ عليا تصدر عن أسس جانب
في طبيعته ، ولا تخضع حياته انطلقية لنزوة طارئة أو هوى مفاجيء
أولئذ مغرية أو أنانية مُلحة ؛ بهذا انهدم مذهب اللذة الأمانى ،
وأصبح اتجاه القورينائية والأبيقورية قديما وهوبز وجاسندي
+ ١٦٥٥ P. Gassendi وماندڤيل Mandville ومن إليهم
حديثا قصة تروى عبرة وعظة — أو هكذا ينبغي أن تكون
نظرتنا إلى هذه اللذاهب ، بهذا تسمو قيمة الحياة الإنسانية وتفترق
عن شريعة الغابة .

بل إن من الباحثين من رأى أن هوبز مع غُلُوه في لذيته
يمكن أن يشار الشك في دعوته إلى الأنانية ؛ ذلك أنه رأى أن
سعادة الإنسان هي الباعث الوحيد الذى يفرجه بإتيان أفعاله ، فتغلب
بهذا عن توحيد بين السعادة واللذة ، لأن السعادة عنده لا تقوم
في راحة العقل القانع ، بل تقوم في اتصال الأمانى عند الإنسان
بمحيط لا يتحقق 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 يتطوع
إلى صالح المجموع ، ومع أن أفعال الناس تختلف — ويجب أن
تختلف — باختلاف الظروف ، إلا أن قوانين الطبيعة ثابتة
أبدية ، إن الظلم والكنود والظنرة ونحوها لا يمكن تبريرها
أمام محكمة الضمير ، لأنها تُفضي إلى الحرب ، ولا يمكن أن تكون
الحرب أداة لحفظ الحياة ، وأن يكون السلام أداة 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 للشك ، وما نظن أننا في حاجة لتأييد هذا الرأي
بمداد أسلافنا ، وحسبنا أن تذكر 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 ، فيجمع بهم تحقيقاً لمصلحته وإشباعاً لذاته ،
والمقد الاجتماعي عنده يقوم على الأثرة الخالصة ، والحكم
الاستبدادي سرده إلى أنانية الإنسان التي تستوعب طبيعته
وتحتاج إلى من يكبح جماحها ... إلى آخر هذا الذي عرفناه من

(١) . ibid., p. 142

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

حسبنا هذا تعقياً على الذين من أتباع الأناية الفردية ، فإننا سنعود في آخر الكتاب لمناقشة الذة عرضاً أقصى لرقبات الإنسان ، ومعياراً أسمى لأحكامه الخلقية ، وسنرى مدى ما في هذا الاتجاه من زيف وبطلان ، ولنمض الآن إلى الحديث عن الذة كما بدت في النعية التجريبية عند أشهر أعلامها . ثم تتبعها بعد ذلك في مظاهرها من مجالات الفلسفة الحديثة .

الباب الثاني

مذهب المنفعة العامة

في صورته التجريبية

الفصل الأول : النفعية عند جيري بتام

الفصل الثاني : النفعية عند جون ستورنت مل

الباب الثاني

مذهب المنفعة العامة

في صورته التجريبية

هدنا النغمة في الباب السالف بمرض صورها ومناقشة مصطلحاتها، والإيانة عنها في صورتها الأولى حين كانت قنة فردية تستند إلى الأنانية الخالصة، ونريد في هذا الباب أن تناولها بعد أن أصبحت التماسا لسعادة المجموع، وتميزت بخصائص التجريبية التي سادت تفكير القرن للماضي، نعرض في الفصل الأول فلسفتها الواقعية كما بدت عند « جيرمي بنتام » وتتحدث عنها في الفصل الثاني بعد أن نخت حدة واقعيها وغزتها على يد « جون ستورت مل » عناصر عقلية مقننة؛ فإذا فرغنا من هذا عقبنا بمرض صور من النغمة غزت مجالات الفلسفة عند المحدثين والمعاصرين :

الفضل الأول

النفعية عند بنتام

١٧٤٨ — ١٨٣٢

تهديد في تجريبية القرن التاسع عشر — بنتام وروح
عصره — النفعية قبل بنتام — مصادر مذهبه — فضله
على النفعية — مكان اللغة في مذهبه — علم حساب
الذات — مشكلة التوليف بين صالح الفرد وسالم الجميع
— أساس الأخلاقية في مذهبه — تقدير ومناقشة . .

تمهيد في تجريبية القرن التاسع عشر :

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

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

إلى باركلي ودانيد هيوم (ق ١٨) .

ستورت مل + J.S. Mill ١٨٧٣ — أساطين النفية التجريبية
التي تستهترق هذا الباب — ثم هربرت سبنسر + ١٩٠٣
H. Spencer والسيرلسي ستينين + ١٩٠٤ L. Stephen — من
أعلام النفية التطورية التي سنتناولها في فصل من فصول
الباب التالي .

توقفت التجريبية القديمة إثر حملة شنّها على « هيوم » عام
١٧٦٤ توماس ريد + T. Reid ١٧٩٦ وللدرسة الاسكتلندية
من وراءه ، لم تصمد هذه التجريبية لضغط هذه الحملة ، ولم تُنقِ
من ضربتها حتى زودها بتنام فيض جديد من الأفكار أعانها
على أن تصمد للنزاع حتى جاء جون ستورت مل وردّ للدرسة
الاسكتلندية ضربتها بحملة شنّها عام ١٨٦٥ على السير ولیم همبتون «
+ W. Hamilton ١٨٥٦ فأكتسح للدرسة الاسكتلندية من
الميدان ، وكان اتجاره بعد قرن من الزمان انتقاما لمزيمه هيوم
أمام « ريد » عندئذ ثبت دعائم التجريبية مرة أخرى وأثبتت
أنها أقوى للذاهب الفلسفية المعاصرة وأصلحها لبقاء .

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

يشغلون وظائف عظيمة مرموقة ، بل اضطلع بها مفكرون يشتغلون
بمهن حرة عملية ، من هنا تعلقنت هذه التجريبية في كل مجالات
التفكير للمعاصر ، فزت بنفوذها الآداب والسياسة والأخلاق
والقانون والتربية والإصلاح الاجتماعي وغيره من مجالات ،
وسيطرت على تيارات الفكر فيها وشكلتها بروحها وتركت عليها
طابعها ، بهذا أصابت نفوذاً واسع النطاق لم يتبهاً لحركة فلسفية
أخرى ، وتمسكت الفلسفة بهذا من أن تنسلل إلى البرلمان وتؤثر
في السياسة ، وتوجه التشريع ، وتسيطر على التربية ، وتقدم
حلولاً للمشاكل العملية في شتى ميادين الحياة ، بهذا خلفت عصر
التنوير^(١) وورثت تقاليد في الانصراف عن التأمل العقل المحض
إلى التفكير في خدمة الحياة العملية وحل مشاكلها .

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

(١) أخس ما يميز عصر التنوير سيطرة العقل على الحياة الإنسانية ،
وإنشاء عقل الفرد وضميره بنور المعرفة ، وبعده طاعة من بداية القرن السابع
عشر لك بداية القرن التاسع عشر ، بدأ في انجهاً تجريبية يكون
وهويز ولوك .

ما تلقوه من أسلافهم من تراث ، لقد ورثوا رأس المال ولكنهم أحسنوا استغلاله ، وقد خلقوا وراءهم قيماً جديدة لما خطر لها في الحياة ، وكان فضاهم غاسراً في إخصاب التجربة وتنظيم المناهج وفتح آفاق جديدة للبحث ، ولكن غلوة هذه التجريبية في الاهتمام بمادة التجربة قد عرضها تلطر جسيم ، إن الوضع الصحيح يقتضى أن تسيطر الفلسفة على التجربة وتستغلها لصالح البحث ، فإذا استسلمت الفلسفة للتجربة وخضعت لسلطانها استهدفت للإجداب ؛ من هنا رأينا فلسفة هؤلاء التجريبيين قد انحرفت بهم عن للشاكل الفلسفية الرئيسية ، فاستغفروا بالبحث النظرى الخالص ، ووقفوا من للشاكل الليتافيزيقية موقفاً سلبياً محضاً ، ونقلوا نظرية المعرفة إلى مجال علم النفس ، وسعولوا المنطق إلى مناهج تجريبية ...

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

وغيرها ، وإن تخلصت عن التجريبية التقليدية التي سبقها في
مباحثها الإستمولوجية^(١) .

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

بنتام وروح عصره :

من الفلاسفة من سبق عصره فيعيش بأفكاره غريبا
بين معاصريه ، ومنهم من يجمع في تفكيره أظهر خصائص
الزمن الذي يعيش فيه ، ويمسح التمييز عنها والترويج
لها فيعيش أليقا بين معاصريه ، وقد كان بنتام من الصنف
الأخير ، وكان مذهبه في النعمة أصدق تعبير عن روح
عصره ؛ وتميزت فلسفة العصر بالسعة والشمول ، فانتست آفاق
بحثها ، وتغلقت في شتى مجالات المعرفة ، واصطبغت بالزرعة
الحسية التجريبية التي سادت تفكير العصر حتى تضادلت

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

. (1968), p. 47 — 51

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

ركز بنتام اهتمامه في فقه القانون ولم يسمُ في ذلك على
تفكير عصره ، بل اعترف بأنه مدين في ذلك المجال لأسلافه
من أمثال « هلتثيوس » 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
مفاسريه ، فالتفت حوله التذمبون من المفكرين الأحرار ، وكان
أول نفعي اجتمع حوله للريدون الذين تألفت منهم مدرسة من
مدارس التفكير تحمل اسمه ، ونشطت هذه المدرسة في شرح مبادئه
الذمبية وتطبيقها على مشا كل الحياة العملية ، والدعوة للمذهب

(١) عاصرت بنتام حركة روحية انهدرت عن الألمان وروج لها من
الأدياء « سكولريج » + ١٨٣٤ ونزعة حدسية مثلها ولم
هلتون + ١٨٥٦ وجيس ما كنتوش + ١٨٣٢ (من المدرسة
الإسكتلندية) ولكنها حركتان ضعيفتان إذا قيسا بجمهورية هذه الفترة .
Bertrand Russell, Hist. of Western Philosophy (٢) :

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

وفي بنجام ونفسيته تمثلت النزعة الحسية التي سادت تفكير العصر ، استغرقه الإعجاب بالعلوم التجريبية ودقتها ، فاستسلم للتجربة الحسية حين استهدف لأخطارها ، وبدا كلفه وحرصه عليها في الموضوعات التي يتوخى بحشها ، والمناهج التي بصطنعها لدراستها ، وفي مذهبه النفسي أصدق مثال يشهد بنزعه الحسية ، لم يعالج الأخلاق كما تعالج العلوم الصورية — على نحو ما فعل الحدسيون والمقلدون 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 متوى بين أنواع الذات ورفض أن يفرق بينها كئيفاً ... إلى آخر ما منراه مما يشهد بنزعة الحسية . بهذا وبغيره كانت النفسية 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 يطمئن فى الجهد الذى بذله ، ولا يحط من قيمة التراث الذى خلقه ، ولكنه يشهد بأن بنتام كان صدق عصره وابن بيته .

ولسكن كيف تطورت « الفردية » التى كانت طابع مذهب اللذة الأنانى فأصبحت رغبة فى تحقيق مصلحة المجموع ؟ لعلنا لاحفلنا من تعقيباتنا على « هوبز » أن الطابع الفردى فى فلسفة

الذرة عند القدماء قد استمر قائماً حتى مطلع العصر الحديث ، وأن هوبز + ١٦٧٩ قد أثار معاصريه وخلفائه من فلاسفة الأخلاق بنزعه الفردية الأصيلة ، ودعوته إلى الأناية السافرة ، وكان من أثر هذا الفكر أن أخذت تظهر الدعوة للانصراف من الأثرة إلى العقل مدبراً للحياة الخلقية ، ووضع الاتجاه إلى فكرة التماطف الذي يدفع صاحبه إلى مشاركة غيره وجدانياً في مسراته وأحزانه ، وتما كدت فكرة الصالح العام معياراً أسى 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 + ١٦٣٦ F. Bacon فوضع السياسة والتشريع في أرفع مكان ، وأوجب أن تقوم الأخلاق على نفس اللبداً الذي يقوم عليه التشريع ، فاحتلت فكرة الصالح العام مكان الصدارة في البحث الخلقى ، ولكن بيكون ترك فكرته يعوزها الحديد الذي أضفاه عليها بنتام^(٢) بعد قرنين من الزمان . كانت فكرة « الخير العام » عند بيكون غاية تهدف إليها

(١) الأب هو جيمس مل + ١٨٣٦ James Mill ، والابن هو جون ستورتن مل + ١٨٧٣ John Stuart Mill وقد تجلد عليهما ساً — وهؤلاء الثلاثة هم أعلام التنمية التجريبية للقيميون .
(٢) W. Wandt, Ethics, Vol. II., p. 143 .

أفعال الناس ، ثم جاء « كبرلند » + Cumberland ١٧١٨ فكان — في رأى البعض — أول رائد حقيقى لمذهب للنفعة العامة ، لأنه كان أول من أكد « الخير العام للجميع » غايةً عليا ومقياراً أسى تتقرر بمقتضاه جميع القواعد والفضائل ، وطالب كل إنسان عاقل بأن يقوم بخدمة غيره من الكائنات الأخرى حتى تتحقق سعادة الفرد والمجموع معاً ، وبهذا أخى « الخير العام » قانون الأخلاق الأسى^(١) .

وجاء « شافتسبرى » + Shaftesbury ١٧١٣ فرفض أن يتصور الإنسان فرداً منزلاً 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 تنزن 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 تطفى 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 قائماً في النزوع إلى تنمية الخير العام للجنس البشري ؛ وهذه الوجدانات الاجتماعية المجردة عن الهوى ، النزاعة إلى خدمة الآخرين ، تحتل في الحياة الإنسانية مكاناً ممتازاً ، وتوافرها يحقق التمتع الذاتي ، والانفجار إليها شقاء وبلاء 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 ، ويتفر من الشر لذاته أو لقبه ، لا لما ينجم عن ارتكابه من مضار أو متاعب ، ذلك لأنه كان يوجد في فلسفته بين الخيرية والجمال (١) .

وتابعه في هذا التيار تلميذه « هاتشيسون » + ١٧٤٦ 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 للنفعة العامة ؛ رد هاتشيسون — مع أسجاده شاقسيري — الحاسة الخلقية

(١) . ibid . pp . 185 ff .

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

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

وفي سنة ١٩٤٠ نشر أول بحث وضعه دافيد هيوم

(١) Cf. Wundt. op. cit., p. 168. ff.

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* وضمهما وجهتين مختلفتين من النظر ، ولكن كتابه الثاني أقرب إلى التفسير عن رأيه الصحيح ، ويبدو دتوه من النفعية عندما يعالج البحث في الباعث الخلقى على الأفعال الإنسانية ، فيرد هذا الباعث في بحثه الأول إلى الأناية الخالصة ، وهو موقف سلم به « جاى » وهارتلى وبروان وتكر وباليه وبنتام وجيمس مل ، أما في كتابه الثاني فقد عرض لدراسة الطبيعة البشرية وصرح بأنها تجمع بين نزعات النيرية الأصيلة وميول الأثرة السافرة ، واعتبر الإحسان المجرد عن الهوى نزعة طبيعية خالصة ، ومع أنه لم يحسن استخدام المبدأ النفعى الذى سلم به ، إلا أن بعض مؤرخيه قد اعتبروه مؤسس النفعية من بعض وجوهها^(١) .

وبين الكتابين السالفين نشر دافيد هارتلى *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 بالتأخرى التى تترتب على أفعال الإنسان ، ولكنه سلم مبدأ للنفعة ، وسبق بنتام فى إثارة البحث فى حساب اللذات ، كما سبق مل إلى التفرقة بين أنواع اللذات كئيفاً ، ومن هنا كانت قيمته فى تاريخ النفعية .

هؤلاء هم أشهر المفكرين الذين بشروا بالنفعية قبل بنتام ، وإن ذهب بعض مؤرخيها خطأ إلى إن جون لوك J. Locke كان يكتابه « بحث فى العقل البشرى » ١٦٩٠ مؤسس النفعية الإنجليزية ، وليس أدل على خطأ هذا من أن لوك لم يؤمن بمبدأ السعادة القصوى ، وإن كان لتجربته 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 « هلفتيوس » + C. A. Helvétius و « بيكاريا » Beccaria و « بريستلى » Priestley ، فقد زار بنتام الجامعة

(١) تارن فى هذا مادة Utilitarianism فى Encyclopedia of Religion & Ethics جلد ١٢ طبعه ١٩٢١ وكذلك : Abee, Hist. of English Utilitarianism.

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

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

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

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

هذا إلى أن بنجام 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
بروح من فطرتة ، إلى الإنسان الذي يسير بمقتضى قانون ، إن
الإنسان عنده شرير بفطرتة ، وليس خيراً بطبيعته كما ذهب
روسو + J. J. Rousseau ١٧٧٨ بعد ذلك ، وما كان لشرح
متخصص في العقوبات — مثل بنجام — أن يعتقد أن الناس
بنطرتهم كرام أخيار ، فإن ميزة الأخلاق تقوم في قدرتها على أن
ترد إلى حظيرتها قوما ما كانوا ليرتدوا إليها بنير الأخلاق ،
والاعتقاد بهذا يستلزم أن تقترض مقدما بديهية تقر فيها أن
للناس بطبيعتهم أغانيون — وهذا ما فعله بنجام ، فجاء مذهبه
واقعياً يسبر عن أخلاق السوق والرهاء .

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

(1933), p. 58

وارتد بنقام 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 — وتطلّموا إلى إقامة علم للإنسان ، واعتقد بنقام أن مبدأ المنفعة كفيل بتحقيق هذا الأمل ، إن مبدأ المنفعة ومبدأ الجاذبية متماثلان ، إلى هؤلاء ترتد أصول مذهب بنقام ، في تفكيرهم ووجدت نواته ، ولكن بنقام هو الذي تعهد نموها حتى استقامت مذهبها كاملا .

فصله على التسمية :

إذا كنا نتبع عناصر مذهبنا إلى أصولها الأولى عند سابقيه ، فليس معنى هذا أننا نسلبه فضلهم على تدعيم المذهب ونشره ، إنه أول رائد حدد معالمه وأوضح مساره ، ومع أنه استعار مبادئه من سابقيه ، فإن فضلهم بعد هذا فاسر ، كانت مهمته أن يضع المناهج التي تمحو المبادئ النظرية إلى خطط عملية ، يقول « لسلي ستينغ » إن بنقام كان يعتقد أن الفرق بين العلم الذي أراد أن يضمه ليحدد الطرق التي ييسر بها تطبيق المبادئ التسمية ، وبين العبارة العامة التي استعارها عن غيره وهي : « أكبر مقدار من

السادة 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 بعضا بنسبة أحجامها طردا ومربع المسافة بينها عكسا ؛ من هنا كانت مهمة بنطام أن يكتشف إلى أي حد وبأية طريقة يستطيع الإنسان أن يقيس الذات قياسا كيا مضبوطا — بالإضافة إلى فضله في نقد النظم القائمة ومقترحاته بصدده إصلاحها — كان بنطام — بعلم الحساب الأخلاق الذي ستحدث 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 : للدخول إلى مبادئ الأخلاق والتشريع — من جيزين (١٧٨٩) والثاني — وإن كان قد نشر قبل الكتاب الأول بثلاثة عشر عاما — هو « نبذة عن الحكومة » حمل فيه على مقدمة « بلاكتون » Blackston لتعليقات ، والثالث هو علم الواجب ومنتعود إلى الحديث عنه بعد قليل .

وكان لنشر كتابه الأول قصة ، ذلك أنه كان في روسيا عام ١٧٨٦ حين أصدر « باليه » Paiey كتابه في مبادئ الفللفة الخلقية السياسية ، ومنتحدث عنه عندما تعرض للكلام

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

ولكن « جون ستورت مل » يعتقد في بحث قصير كتبه عن بنتام أن ناشر الكتاب الأخير « بورنج » J. Bowring قد غيّر 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 A Fragment On Government والنظر مقدمة W. Harrison لطبعة .

(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 تكمل تلامذته بنشرها في القارة الأوروبية والأمريكية حتى أثناء حياته ، وكان أكبر هؤلاء « ديمونت » Dumont أحد مريديه وأصفيائه، واستدعى « ديمونت » إلى روسيا ليضع لها دستورا يقوم على مبادئ بنجام الفضية ، وفي عام ١٨١٧ قام بهذه المهمة لوطنه « جنيف » وفي عام ١٨٢١ استدعى البرلمان البرتغالي بنجام ليضع للبرتغال دستورا شاملا ، وبعد عام أعلن بنجام للعالم استعداده لوضع دستور لأي دولة تحتاج إلى تشريع ، وتكفلت هذه الشهرة الواسعة بإذاعة الفضية والتمسكين لمبادئها في العالم للتمدين طولاً وعرضاً .^(١)

مفاد اللذة في مذهبه :

ويقوم هذا للمذهب 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 معا ، ومن ثم تكون أخلاقية الأفعال الإنسانية مرهونة بما يترتب عليها من منافع تحقق السعادة للناس ، وتصبح اللذة هي الخير الوحيد كما يصبح الألم الشر الوحيد في

Plamenatz, *ibid.*, p. 60 & 68 (١)

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

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

ويسود بنتام إلى تفسير موقفه من اللذة في كتابه السالف عن علم الواجب أو علم الأخلاق ، وفيه يصرح (ج ١ ص ١٧ - ٨) بأن الغاية في مجال الحياة الخلقية هي 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 وقلباته ، ففمنه لا بد أن تكون بالضرورة أول ما يسيه ، ولا بد أن تكون مصلحته أول ما يشغل باله .

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

إن بين مذهب بنتام الذي ومذهب الزهد والنسك تبايناً ملحوظاً — فيما يقول تلميذه ديمونت — فإن الزهدة والنسك تفرغهم الذات وتثير في نفوسهم الروع ، لأنهم يعتبرون كل إشباع لرغبات الحس إجرامياً كريها ، فهم يقيمون الأخلاقية على الحرمان ، والفضيلة على إنكار الذات ، أو بعبارة أخرى

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

وإذا كان هذا هو مكان اللذة من أفعالنا — حتى ما بدأ منها خبيراً — فلماذا لا يعترف الإنسان بسلطانها على نفسه ؟ يقول بنجام إن أكبر ما يعوق اعتراف الإنسان بسيادة اللذة والألم وهما على سلوكه ، هو تأثره بالصبرات الخلقية التي اخترعها فيلسوف الأخلاق للتعبير عن أفكاره المتسفة ، : « إن نعمة حديثة هي نعمة معلم الأحداث أو الحاكم ، فهو قوى وحكيم وطارف وفاضل ، أما قراؤه فهم ضعاف وحقى وجاهلة 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 الصنمات ، إنها كلمة « يبنى » — « يبنى » أو « لا يبنى » وفقاً لظروف قولها ، عندما نقول « يبنى أن تفعل كذا » أو « يبنى ألا تقدم على

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

ويمثل هذا يهاجم بنّام قور هذا من مصطلحات الأخلاق
التي نفّرت الناس من الاعتراف بسيطرة اللذة والألم عليهم ،
وأثرها في تشكيل السلوك الإنساني ، فيحمل على لفظ « الإلزام »
obligation الذي اشتق من اللفظ اللاتيني obligo الذي يفيد
التقييد ؛ من سلطة الحكم المتجرف نبتت هذه الكلمة ،
وتجمعت حولها سحابة من ظلمة النعوض والإيهام ، فوضعت
المجلدات الكثيرة لتبديدها . « وفي الحق إن من العبث أن
تتحدث عن الواجبات ، إن اللفظ نفسه يحمل معنى كريهاً
منقراً ، وبالغاً ما بلغ حديثنا عنه قلن يصبح قاعدة للسلوك ، إن
الإنسان أو الفيلسوف الأخلاقي يستكين إلى مقعد مريح 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 ،
والأخلاق متى أوتى الرشاد وجد من مصلحته أن يبدأ برعاية

مصالحه^(١) ! (ج ١ ص ٩ — ١٠) .

وهكذا يقرر بنتام أن اللذة تحتل مكان الصدارة في حياتنا الأخلاقية ، وتوجه مع الألم كل تصرفاتنا ، وأن تأثر الإنسان بالعبارة الأخلاقية الخلابة هو الذي يحول دون اعترافه بأثرها الخلاب في سلوكه ، وإلى تصوير اللذة باعتبارها الباحث على السلوك الإنساني ذهب غيره من النفسانيين التجريبيين من أمثال جيمس مل + ١٨٣٦ وجون ستورت مل + ١٨٧٣ .

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

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

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

Mackenzie, p. 168-69 note (٢)

لا يقول : ينبئ 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 مسئول عن ذلك ، إن المسئول عنه هو الإحصائي في عقاب المجرمين ، هو للشرع الجنائي الذي يسوء تقدير العقوبات ، أو يكافئ الشرطي التزبه بأقل مما يستحق ، أما المجرم فإن سره إلى خطأ ينبئ أن يبرئه منه الأخلاقيون ، والسكر لا يُلامُّ على إفراطه في السكر إلا لأنه يتتبع سكره بطن باهظ ، وليس الزاهد الذي يفرط في حق جسمه بأقل جناية ممن يضر نفسه ويؤذي غيره ، فلك أن الشر هو الشر في نظر الأخلاق . وفي هذا كله ماير يتنام نزعته الحسية التي أنكر فيها معيارية الأخلاق واعتبرها علما وضعيا .

علم حساب اللذات ^(١) Hedonistic Calculus :

كان يتنام 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 عند

(١) فرن 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 للمقاييس بلائهم طبيعتها ؟ لا يكفى أن تكون الأخلاق بحثاً يهدف إلى الإكثار من اللذة والإقلال من الألم في حياة الإنسان ما أمكن ذلك ، وهل يكفى علماء الطبيعة بأن يقولوا إن ظواهر الطبيعة منظمة مضطربة الوقوع ؟ ومن الخطأ أن يقال إن الإحساسات لا تخضع للقياس ، فإن بنجام لا يهتم بكيفية الذات والآلام ، ولا يهتم كل ما يجرى في الضمير ، إنما يهتم الفعل الذى تبدو فيه العلاقات التى يصنع بها الناس أفعالهم ، وقد أخضع علماء الطبيعة الظواهر الطبيعية فى كل صورها لمقاييسهم فكتشفوا بهذا عن كنوز ثمينة من الحقائق ، فليحتذ فلاسفة الأخلاق مثالم وليحاولوا إخضاع الموضوعات الأخلاقية لمقاييس تسلم إلى الدقة والضبط الذى تمتاز به الدراسات العلمية .

من هنا اهتم بنجام بوضع علم حساب لقياس الذات وتقديرها ومعرفة مدى ما يحققه الفعل الإنسانى منها ، فأصبح هذا الحساب عنده مقياساً للمفاضلة بين الأفعال الإنسانية والفرقة بين خيريتها وشريرتها ؛ ولكن الذات منها المجهانس ومنها للبتافر ، ولكل منهما مقاييسه :

فأما اللذات والألام المتجانسة فهي التي يمكن أن يقارن بعضها ببعض لأنها من طبيعة واحدة ، وقد وضع بنجام 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 ، فالعمل الذي يحقق الآن لذة يفضل فضلاً آخر يحققها فيما بعد .
 - ٣ — الخصوصية أي ما يحتمل أن يتولد عنها من لذات ، ثم الصفاء ، أي تجردها من الألم .
 - ٤ — الشمول (أو السعة) extent ويراد به مدى امتدادها إلى عدد الذين يتمتعون بها ، وتفكرة الشمول عند خطرها للمحوظ في تكيف مذهبه ، ولهذا نكتفي الآن بالإشارة للفتضة إليها مرجعين تفصيل الحديث عنها إلى حينه .
- بهذا الحساب الذي أسلفناه تبعد الصفات الذاتية للذات المتجانسة ، وتتحقق غايتنا في تحويل اللذات إلى كيانات تُبَيِّنُ المفاضلة بينها .

ولكن من اللذات ما كان متجانساً 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 يلبأون — إذا
لم يتيسر لهم قياس ظاهرة قياساً مباشراً — إلى طريقة غير مباشرة
لقياسها ، فكذلك ينبغي أن يكون حال فلاسفة الأخلاق مع
الذات المتسافرة التي لا يكون بينها تجانس ، وأصدق مقياس
لقياسها هو المال ، تُقدر كل لذة بمبلغ تساويه ، ونقارن بين
أثمانها فتسهل المقاضلة بينها ، هذا هو للمقياس الذي تحتمله طبيعة
هذا الصنف من الذات ، وكما أنشأ « ليبنز » Leibnitz
+ ١٧١٦ حساباً للأفكار الإنسانية أنشأ بنقام حساباً مالياً
للأخلاق .

ولكن تقدير الذات 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 ،
والمقاب الذي يحمق بالمجرم فيسبب له ألماً ويحمله على احترام
القوانين التي توضع لمصلحة الجماعة ... هذه وغيرها مسائل ينبغي
أن تُلاحظَ اهتماماً بتحقيق النفع للمجموع .

بهذا أنشأ بنظام 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 للمؤلف .

مشكلة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع :

سلب بنظام علم الأخلاق طابعه للمياري الحقيقي يوم أنى 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 بنظام ، أنه رد الجزئات إلى التدبير العقلي وجعل للبواعث العقلية السيادة في مذهبه ، وتمشياً مع هذا الاتجاه رأى — عند البحث في بواعث الفعل النعري — ألا يتنعم بردها إلى الأريحية أو الرغبة في صنع الجليل للآخرين ، بل يرجعها كذلك إلى الرغبة في إحراز السمعة الطيبة والأمل في كسب الأصدقاء وامتنال أوامر

الدين ، ويعرض لتعليل إشارتنا للصالح العام على مصلحتنا الشخصية فيقول مع هوبز ولوك + ١٧٠٤ J. Locke إن الأناية في الأصل هي الباعث الوحيد الذي يفرى 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 وزناً ، ولكن مجرد التظاهر قد ينكشف للناس فيبدو صاحبه وكأنه محتمل أن من هنا خطر له أن من مصلحته أن يكون بالفعل غيرياً في تصرفاته ، فيتمسك بالخلق الذى كان في أول الأمر يتظاهر به ، وتفسير الغيرية altruism على هذا النحو يذكّرنا بنظريات ماندفيل Mandeville وهلشتيوس ومن إليهما .

وبهذا الاستدلال العقلى المعقد توصل بنتام إلى نتيجة التى فسر بها معنى النيرية ، وقرر فيها أن المصلحة الذاتية تتطلب من صاحبها أن ينشد تحقيق مصلحة الجموع في غير أثرة ، وأن هذا هو خير طريق يسلكه إلى تحقيق مصلحه الشخصية^(١) .

ويبدو نزوع بنتام إلى العمل لصالح الجموع في وضعه « الشمول » في حسابة الأخلاقى بين اللوازين التى تمكن من

(١) W. Wundt, *ibid.*, Vol. II. p. 146 .

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

وبهذا الشمول أدخل بنيتام الغيرية في تعريف الأنايية ١ وجعل منعبه يوجب إتيان الأفعال التي تشبع ميول مجموعة من الناس ، لا التي تحقق مصلحة ذاتية تآ ، ومق استبعادنا مواطن الغيرية والتنافس وغيره من نفوس الناس ، نمت سعادة الإنسان عند شعوره بأن الناس يشاركونه لذته ، معنى هذا أن في الناس استناداً يدفعهم للتعاطف ، ويحمل كلا منهم على أن يشارك غيره وجداناته ، من هنا كانت رغبة الإنسان في أن يشارك غيره لذاته طبعاً في ازدياد شعوره بالذمة ، وينتفض هذا التعاطف أن يعمل الإنسان على نحو آلام غيره وكأنها آلامه ؛ وهكذا اقتضى بنيتام أن الإنسان اجتماعي بطبيعته ، يتطوى على حب وإنسانية ، وهذا هو الذي يفسر لنا ضيق الإنسان بالوحدة أو العزلة ، ويميله إلى تحقيق الصالح العام ونحو هذا من غلواهم .

لم يجسد بنيتام مشقة في التوفيق بين للنفعة الفردية والنفعة العامة ، ذلك لأنه وخذ بينهما وأزال احتمال تعارضهما في بعض المناسبات ، وكان متأثراً في هذا التوحيد بينهما برجال الاقتصاد الذين يعتمدون في توازن السوق الحرة ، فالتاجر يفيد من بيع

الطيب من منتجياته ، إذ يحفظ بسلامته من ناحية ، ويفيد من
ازدياد عددهم من ناحية أخرى ، وعلاوة يفيدون بدورهم من
ازدهار تجارتهم وتوسعها ، لأن هذا يمكنه من تقليل مصروفاته
وتخفيض أسعاره ، والحرص على جودة بضائمه ، من هنا اتفقت
المصلحتان ؛ أثر في بنام قانون العرض والطلب وغيره من
القوانين التي يتحدث عنها الاقتصاديون من أمثال آدم سميث
+ ١٧٩٠ عن اهتماموا بأفعال الفرد أكثر من اهتمامهم بالتعاون
بين الأفراد .

بل إن فكرة الشمول (أو السمة) في حساب بنام 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 البناني قد رد
النتيجة إلى عدد المنتفعين ؛ بهذا لم تمد المنفعة نتيجة تنشأ عن
علة ، بل أضحى إرضاء لميل ينتشر بالمصدوى الوجدانية ، ومن
هنا يصبح من واجب كل إنسان أن يسعى لتحقيق منفعة
المجموع ، وبالرجوع إلى المثل الذي ساقه بنام للتدليل على
وحدة منفعة التاجر ومنفعة عملائه ، قد انتهى إلى تضيق عمل

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

هكذا وفق بنجامين بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ،
ومشكلة التوفيق بين المصلحتين قد حيرت النفوس ؛ ورتلوا
أنفسهم حين رتلوا بين مصلحة المجموع ومصلحة الفرد ،
وزادوا ورتلهم حين أقاموا نفوسهم الأخلاقية على أساس من
مذهب الفذة السيكولوجي ، وسعود إلى هذه للمشكلة في تعقينا
على بنجامين ثم في عرضنا لمذهب مل وفي مناقشتنا لتناقضه .

أساس الأخلاقية في مذهب :

كانت العلاقة بين أخلاقية الفعل الإرادي والبواعث التي
تؤدي إليه ، أو النتائج التي تنجم عنه ، من أعقد المشاكل التي
ميزت النفوس والتجريبين عامة من الحنسيين والعقليين من

(١) حق مع التراض هذا الأمل نظل حاجتنا إلى وجود الحكومة
عامة ، لأن وظيفة الحكومة لا تقتصر على حفظ الأمن وترقية مستوى
المجموع في داخل البلاد ، بل تتجاوز هذا إلى سد العدوان الخارجي
كما نعرف .

لأحية أخرى^(١) . وفي تصور بنتام لأخلاقية الفعل تمثل النزعة
التجريبية في فهم الأخلاقية ، إذ استغف بالهواث بمقدار
اهتمامه بالتأثير والآثار ، فهو يرى أن الباحث هو الرغبة في إشباع
الذمة أو تماشى الألم ، أما المقصد (عنده) فيراد به النتائج التي
يترجم الإنسان أن تنشأ عن إتيان الفعل^(٢) . ثم يقب بنتام
فيقرر بأن الباحث في ذاته لا يكون خيراً ولا شراً ، لأن الباحث
الواحد قد يفضي إلى نتائج طيبة وقد ينتهي بنتائج سيئة ، إن
الفيلسوف الأخلاق كالمشرع من حيث اهتمامه بخيرية النتائج
وشريتها ؛ لا تضاف الخيرية ولا الشرية للهواث في ذاتها ،
وإن كانت توحى بنوع النتائج المتوقعة ، وإذا كان العقليون
يرون أن النية resolution هي التي تحدد خيرية الفعل أو شرية ،
ولا عبرة بعد هذا بنتائجه وآثاره ، فإن بنتام — والنفسيين من
ورائه — يقيسون أخلاقية الفعل على ما يقرب عليه من لغة
أو ألم ، من منفعة أو ضرر ؛ أما الهواث فإنها لا تغير من طبيعة

(١) توفيق الطويل : العقليون والتجربيون 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
لحسن ما ذكرنا في سلب الكلام .

الأفعال كثيراً ولا قليلاً ، وتمشياً مع هذا المنطق رفض النفسيون ما يقوله خصومهم من أن الخير يحمل في باطنه جزاءه ، وينطوي في طبيعته على مبرراته ، فأقر بنقائمه — على عكس هذا — أن الخيرية أو الشرية محتاجة إلى جزاء Sanction . إن الجزاء الطيب يفرى بالفعل الفاضل ، والجزاء السيء يدفع عن ارتكاب الشر ؛ وردّ بنقائم هذه الجزاءات إلى أربع^(١) : جزاءات بدنية وسياسية (قانونية) واجتماعية عرفية ودينية ، فرتكب الشر — الذي يسبب للآخرين الأذى — ينال جزاءه من متاعب 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 بنقائم واهتمامه بالتشريع ، فإن الفيلسوف التجريبي لا يروقه تعليق فلسفته على النوايا والبواعث وما يدخل في بابها ، وللشرع لا يطالب القضاة بالكشف عما

(١) قائمة الجزاءات وعددها يختلف باختلاف كتبه الأخلاقية الكلاسيكية السابقة الذكر ، ومرجع التصنيف المذكور في صلب الكلام إلى منخله .
(٢) The Johnston, Intr. to Ethics, p. 148 ff. وكرت : L. Stephen English Utilitarians, Vol. I., p. 249-63 ثم أرجع إلى بنقائم نفسه في كتابه « للنقل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع » طبعة ١٩٤٨ في الفصلين الثالث والعاشر عن الجزاءات والبواعث .

تكنه الضمائر وتمتحيه النفوس ، فحسبه تتأرجح الفعل وآثاره شاهداً على سلامة الفعل أو شذوذه ؛ ومع هذا أثار موقف بنتام — والنفسيين عامة — نائرة النقاد ، فلنلقب على مذهبه (١) :

تقرير ومناقشة :

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

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

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

— على نحو ما سنعرف عند مناقشة النضية — وبهذه الهجريية 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 ، وتقوم مدى نجاحها في تحقيق الذات أو تقادى الآلام ، تقويما رياضيا يمتاز بالدقة والضبط .

ليست مهمة الفلسفة الخلقية أن نضع مثلاً عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنساني ، وإنما تقوم مهمتها في دراسة المجتمع دراسة علمية تُصطنع فيها مناهج المشاهدة والتجربة ، فإن المجتمع قد وُجد قبل أن نشرع في إصلاحه وإخضاعه لهذا 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 يحتم أن تنشأ فيه

(١) R. Metz, op. cit., p. 54

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

وخير ما في هذه الواقعية أن كرامة الفرد فيها مصنونة ، إنها
لا تنتهي بالفرد إلى أن يفتى 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 يسبح أن يضحى الفرد في سبيل المجموع دون
من يتقاضاه ، إن الإنسان وحده هو الوصي على نفسه ، القيم على
لذته ، المتوط بحراسة سعادته ، وهذا يؤكد استقلال الشعور
الفردى ، ويصون لذات طامها الاستقلالى ، وإن لم ينته هذا
الاستقلال إلى استسلام الفرد لتزواته وأهوائه وإلا استحال قيام
علم الأخلاق .

بهذا امتاز مذهب بنتام 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 بنتام أن يبسط من
أناية هوبز حتى تسعوب مبدأ النفيرية ، وتشمل فكرة

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

إذن فقد كان له فضله للمحوظ في تثبيت التجريبية التي كانت تعاني من ضربات خصوصها في عصره ، ولكن إخلاصه لمذهبه الحسي وقلوه 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 النظر في الواقع الأليم إلى البحث في المثل الأعلى لسلوك الإنسان ؛ 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 ومكثت له ، هذا ما نراه عند أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية الذين غيروا بجهودهم المشكلة الأخلاقية التقليدية مجالاً 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 تستغني قط عن دراسة الظواهر الخلقية كما هي في الواقع ، ولمناهج الاستقراء في

(١) أكبر ممثلها دوركايم + ١٩١٧ وليفى برونه + ١٩٢٩ .

هذا السند قيمتها المتأخرة ، إن هذه الدراسة التجريبية تزودنا
بمعرفة من المعلومات لا يستقيم بنيرها فهنا للأخلاق ، إذ كثيرا
ما نعرف عن طريقها السبب في ظهور بعض الجماعات من سلوك
معين ، أو العلة في مرضاتهم عن سلوك آخر ، ولكن فلسفة
الأخلاق لا تنفع بهذه الدراسة التجريبية ، ولا تستقيم بنير التطلع
إلى مثل إنسان أعلى يسير بمقتضاء سلوك الإنسان ، فمن الضلال
أن تنهى بنا دراستنا للواقع — كما انتهت بيتام — 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 بنام المذهب
الحسي ؟ إن إخلاصه لهذا المذهب قد اقتضاه الاستسلام للتجربة
حق استبدته التجربة وانتقد القدرة على التحرر من استبدادها
واستخدامها لصالح أبحاثه ، هذه مضررة الحسية عند جميع أتباعها ،
تصرفهم عن مشاكل الفلسفة الرئيسية في مجالها الميتافيزيقى
والإيستمولوجى ، إلى الانغماس في زحمة الحياة السلية حتى يفنوا
في ضجيجها ا

ويبدو نقص مذهب الحسي في تهافت حسابها الذى الذى
أراد أن يقوم به الذات والآلام ، إن إجراء هذا التقويم يقتضى
أن تكون اللذة مشعورا بها أو حاضرة في الذهن ، ولكن قيام

الإنسان بتطبيق الموازين التي تضمنها الحساب الذي السالف
الذكر يفقده الشعور بها ، أو يضيف إحساسه بوقتها ، ومن ثم
لا يكون القياس دقيقاً ؛ بل إن القيم الذاتية للذات لا يمكن أن
تخضع لقياس الرياضي ، إذ كيف يتسنى لنا أن نحول شدة اللذة
وعنفها أو صفاءها إلى أرقام دقيقة ؟ ثم إن مقارنة لذة بأخرى من
نوعها وطبيعتها أمر هسير ، وأشد منه عسرا أن تكون للوازنة بين
لذتين من طبيعتين مختلفتين ، كأن نوازن بين لذة حسية وأخرى
عقلية أو فنية .

وتحويل قيم الذات للتنافرة إلى مال ليس بالأمر المهيمن
اليسير ، إذ كيف يتيسر لنا أن نحول لذة الإحسان إلى فقير ،
أو العطف على مريض ، إلى قيمة نقدية دقيقة ؟ إن تحويل
الكيفيات إلى كميات يمكن في الظواهر الطبيعية ، ولكنه
مستحيل أو يكاد يكون ضبعه مستحيلا في للشاعر والوجدانات ،
من هنا فشلت محاولته — كما فشلت محاولات سبينوزا + ١٦٧٧
وليبنتز + ١٧١٦ في رد الأخلاق إلى دقة الرياضة ، إن ظواهر
الأخلاق تختلف من النسق الرياضي من حيث اتصالها بالإنسان
في دنيا الواقع ، وعن الظواهر الطبيعية من حيث تغير مجراها
بدخل الإرادة البشرية .

من هنا أنكر تكيم الذات الكثيرون من فلاسفة الأخلاق

— من أمثال جريرن + ١٨٨٢ وسدجويك + ١٩٠٠ وبراڤلى + ١٩٢٤ ومكزى + ١٩٣٥^(١) وغيرهم من نقاد بنتام ، وإن وجد التكيم من يدافع عنه بعد بنتام — مثل راشدال^(٢) + ١٩٢٤ .

وقد فطن أرسطو قديماً إلى ما فات بنتام حديثاً ، من أن الذات تختلف كثيراً إلى جانب تفاوتها كما ، وهو رأى يتفق وفهم الناس لطبيعة الذات ، إذ قرر أرسطو في دراساته السيكولوجية أن الأنسال الإنسانية التى تختلف نوعاً لا يمكن إلا أن تقترن بذات تختلف كيفاً ، فعمل القوى العقلية يخالف عمل الحواس في كيفه ، بل تختلف أنواع كل منهما عن أنواع الأخرى ، ومن ثم تختلف الذات التى تنشأ عنها ، فالإنسان يتوخى التسقى في فهم مسألة متى كان في التسقى لذة عقلية ، ولو تساوت الذات كيفاً لكانت كلها خليفة بأن تزيد من وجوه النشاط الإنساني بغير تمييز ، ولكن التجربة تشهد ببطان ذلك ، فإن عمل قوة من قوى النفس يعوقه شعور الإنسان بلذة قوة أخرى ، فمأشق السكان

(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 Evil (2 vols.) انظر ف ١ — ٢ من الجزء الثانى عن حساب الذات .

لا يستطيع أن ينصت إلى مناقشة أثناء استماعه إلى لاعب ماهر على الكمان ، طالما كانت لفته من اللعب على الكمان أقوى من لفته من المناقشة ، أي أن لفة الكمان تنوق عمل العقل^(١) .

وإلى التفرقة بين الذات كماً وكثيلاً ذهب جون ستورتن مل ، أشهر دعاة النفسية الحديثة — كما سنعرف في الفصل التالي . أما محاولة التوفيق بين منفعة المجموع ومنفعة الفرد فقد رد فيها الغيرية إلى الأثرة ، فشابه في هذا هوبز وهلنتيوس وغيرهما من أصحاب اللذة الفردية ، وما أحرانا أن نستعيد ما قاله أوجست كونت + ١٨٥٧ A. Comte في حلقته على هلنتيوس من أن القاعدة التي تقول :

« إن عمل الفرد من أجل غيره خير طريقة يحقق بها مصلحته » قاعدة مشثومة ، ومن الضلال أن يقال للناس : اصفوا إلى صوت أنانيكم فإن هذا كفيل بأن يخطكم غيرين تلمسون مصلحة الآخرين ، وتتشدون سعادة المجموع ، كأنما أراد أتباع هذه الفكرة أن ينصحوا الناس بالاجتماع عن أتباع الفضيلة حتى يكونوا فضلاء .

الواقع أن الطبيعة البشرية تجمع بين نزعات الأثرة والإيثار ،

(١) Sen, op. cit., p. 71-2

ومن الخطأ ردها إلى الأنانية الموهلة وحدها أو النيرية الطاغية وحدها ، وعن النزاع بين هاتين النزعتين ينشأ الموقف الخلقى ؛ وتبدو آثار النيرية الأصيلة في فطرة البشر جليلة 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 النيرى والتشارك الوجدانى ، والنزاع بينهما هو الذى يحدد لنا الأخلاقية في سلوك الإنسان .

ثم ما هذا الشمول الذى أدخل به « بنتام » النيرية في تعريف الأنانية ؟ لقد وقع بنتام في خطأ سيكولوجى حين اعتبر الشمول — أى امتداد اللذة للآخرين — من بين المقاييس التى تقوم بها الذات تقويما كيا ، 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 إسماعه للآخرين شقاؤه ، ورُب معترض يقول إن الإنسان لا يسبأ بما ينجم عن إسماعه للآخرين من ألم ، فيسعد بعضهم دون أكثرات لآلامه ، وهذا الاعتراض يقوم على فرضين كلاهما خاطيء :

أولها أن يوجب الإنسان الميل القوي إلى التعاطف والتشارك الوجداني ، فيسعد بكية قليلة من هذا التعاطف لأنه يراها أسى كيفا أو نوحا من كية تكبرها من اللذة الشخصية الخالصة ، وهذا ممكن ولكنه لا يتقضى 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 أسى نوعا من اللذة التي افتقدها ، وبسبارة أخرى إنه ككائن ناطق خالق بأن يميز بين اللذات تمييزا كيفيا على غير ما فعل بنتمام ، ور بما قيل بالإضافة إلى هذا إنه لا يحفل الألم إذ ليس هناك ألم يمبأ به ، إنه قد أصاب فعلا خلال تعاطفه الوجداني كية من اللذة أكبر من السكية 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

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

وثانى القرضين أن يقال إن المجتمع يعوض من بسد الآخرين بالثناء والمدح الذى يخله عليه ، مع أن المجتمع كثيراً ما يقوته إظهار هذا الشعور ، ويُعجزه أن يبدي هذه الوحدة فى الضكير وفى الشعور وفى العمل ، تلك الوحدة التى تجعل التضحية بالذات مشار الإيجاب عند جميع أفرادها ، فإذا استمع الشاب الثرى لنصيحة المسيح فتمخلى للفقراء على كل ممتلكاته وتبع المسيح ، لم يلقَ من الموسرين شكراً على تضحيته ، وفى الكثير من الحالات نجد أن الإنسان الذى يضحي بحياته لصالح المجتمع لا يلقى جزاء أكثر من شعوره الباطنى بالرضا عن سلوكه الخير ، وما يناله من تقدير قلة من الناس لأبيهم عنده قيمة ، ولكنه يرضى عن لذة قليلة يصيبها لأنها أسهى نوعاً من لذة عظيمة قدما^(١) .

بل الواقع أن بنقام قد جبّ فكرة الشمول بفكرة الشدة أو القوة مقياراً فى حساب الذات ، كان شعار للنهب : تحقيق أكبر مقدار من السعادة « لأ أكبر عدد من الناس » فاستبد بنقام فى أهوامه الأخيرة الجملة الأخيرة من هذا الشعار إذ كان معنى هذا الشعار أننا إذا خيرنا بين مقدار عظيم من السعادة

(١) Ibid, p. 78-5

يصيب قلة من الأفراد ، ومقدار ضئيل منها يصيب كثرة من الأفراد ، وجب أن تؤثر 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 مقداراً ضئيلاً من اللذة لعدد كبير من الناس ، ومن أجل هذا استبعد بنتام من شعار مذهب : « لا أكبر عدد من الناس »^(١) ، بهذا ارتد أنانياً ينظر إلى مصلحة المجموع من خلال مصلحته .

بل إن بنتام ينهى من حديثه عن المال إلى ما يوحى بأن السادة القسوى التي يتطلبها مذهب عبادة التحقيق إنه يرى الثروة تحتل من جميع المتع مكان الصدارة ، لأنها تهيء للإنسان أسباب اللذات الأخرى ، ولهذا أوجب على الشرع ألا يقنع بكفالة الطمانينة والمساواة بين المواطنين ، بل عليه — بالإضافة إلى هذا — أن يكفل لهم الرخاء ، ومع ما تهيأ للمال من صدارة في مجال الخيرات لا يعتبر للمال خيراً 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

. Cf. Mackenzie, p. 176. (١)

الرخاء ؟ يرى بنتام أن التفاوت في الثروة يقابله تفاوت في أسباب السعادة ، بمعنى أن الأكثر ما لا أسعد حظا ، ولكن فائض السعادة عند الرجل القنى لا يتساوى مع فائضه من القنى ، وتفاوت ملكية المواطنين لا يؤدي إلى زيادة كمية السعادة عند المجموع ، وهذه النتيجة تسلم مباشرة إلى الشيوعية ، إذا لم يبقها 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 ينتمى بنجام إلى النتيجة الهامة التي لم ينصح عنها ، وهي أن « السعادة القصوى » التي يتطلع إليها مذهب الخلق ويتعذر تحققها ، لأن توزيع الثروة بالتساوى — 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 الذين من القداماء .

بقى أن نقب موجزين على موقفه من أخلاقية الأنسال الإنسانية وتعليقها على نتائجها وآثارها ، دون براعها ونوايا أصحابها ،

(١) Wundt, op. cit., p. 143-44

وربط هذه الأخلاقية بالجزاءات السالفة الذكر ، والواقع أن هذا للوقف الذي وقفه بنتام والتجريبيون من ورائه يؤدي إلى الخلط بين العدالة والأخلاقية ، إن القاضى لا يستطيع أن يكشف في ضمير المجرم عن بواعث إجرامه ، من هنا كان اهتمام الشرعيين بنتائج الأفعال دون بواعثها — وإن كان للقاضى 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 للفرقة الواقعية جرّاه إلى إغفال الضمير مديراً للأفعال الإنسانية ، ومرجعاً للأحكام الخلقية ، وقد سارت الجماعات الهدائية في أحكامها التقويمية منطلق التجريبيين في تطبيق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها ، كان مقياس الظهيرة عندها هو مصلحة القبيلة ، كما تمثّل المقياس عند رجال القانون في مصلحة الجماعة التي شرع القانون لصيانة سلامتها ، أما فلسفة الأخلاق فإنها تطمح في جعل الإلزام الخلقى باطنياً ذاتياً وليس خارجياً .

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

الدينية ليبرهتوا بها على الاتساق بين مصلحة الفرد ومصلحة
الجموع — كما سنعرف بعد — أما بنتام فقد كان — كصالح
سياسي أكثر منه فيلسوفا نظريا — يحاول أن يصلح النظم
والتوانين القائمة في عصره ، فوجد أن نظام العقوبات هو الذي
يتم على الفرد — الأناي بطبيعته — أن يعمل لمصلحة الجموع ،
أما الجزاءات الدينية فإنه لم يكثر لها كثيرا ، بل صرح بأنه
لا يعرف شيئا عن طبيعة نعيم الآخرة أو جحيمها — لذاتها
وآلامها — لأنها لا تخضع لمشاهداته ، فسأير بهذا نزعتة الحسية
الواضحة .

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

الفصل الثاني

النفعية عند جون ستورْت مل

(١٨٠٦ — ١٨٧٣)

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

جيمس مل وقيّمته :

استمر تيار النفعية التجريبية بعد « بنتام » يجرى في أرض مهدها له « جيمس مل » + ١٨٣٦ وابنه « جون ستورْت » أشهر النفعيين طرّاً ؛ التقى جيمس مع بنتام عام ١٨٠٨ وسرعان ما اتصلت بينهما أسباب الود الحميم ، فاتفقا قلباً وأتجاها ، وقد عبّر جيمس عن هذه العلاقة في خطاب أرسله إلى بنتام وأعلن فيه أنه أخلص تلامذته وأشدّهم حباً له وحماسة لمبادئه ، وأعظمهم إيماناً بالحقائق التي كان لبنتام شرف عرضها ، وهو شرف خالد

بقي 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 بنتام 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 التجريبية
الحديثة « بنتام » إلى أكبر أعلامها فضلا في التمكن لما
« جون ستورت » ؛ تلقى القابس من يد أستاذه وسلمه في أمانة
إلى يد ابنه وخليفته ، وكان أعظم من بشروا بأفكار بنتام
وأكثرهم حماسة للترويج لها ، وحواله الهفة أولئك الراديكاليون
من الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم أن يجددوا الحياة السياسية
الإنجليزية في ضوء مذهب بنتام ؛ وكان نشاطه ينصب أصلا
على الفلسفة الخلقية والدراسات العملية التي تتصل بها كالتاريخ

(١) كتب الخطاب في ١٩ سبتمبر ١٨١٤ ولعمره Bain في كتابه من
جيمس مل س ١٣٦ وما بعدها وقلنا نحن هذه الفقرة منه من : Leslie
Stephen, The English Utilitarians ج ٢ (عن جيمس مل) س ٧
(وقد أخطأ بنتام بيتا — كان يملكه من قبل مهنون — وأماه ماليا حين
كان يكتب تاريخ الهند) .

وقفة القانون والسياسة والاقتصاد السياسي ، وكان في كل نشاطه مخلصاً للمبدأ النفى الذى أوجب العمل لتحقيق أكبر مقدار من السعادة لأكثر عدد من الناس .

وأعظم وجوه فضله على النفى أنه سد النقص الذى أخفاه مذهب بنتام ، إذ كان اهتمام بنتام بالتطبيق العملى أكثر من اهتمامه بالتدعيم النظرى ، وتبدو خطورة هذا النقص إذا ذكرنا آثار خصومه من أتباع المدرسة الاسكتلندية وما امتازت به هذه الآثار من حق في التفكير وصفاء في النظر العقلى المجرد ، سدّ جيمس هذا النقص بكتابه القيم عن تحليل ظواهر العقل البشرى *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* إذ وضع به الأساس السيكولوجى للمذهب النفى ؛ قام جيمس بدور الوسيط فأدى للدراسات النظرية نفس الخدمة التى أداها بنتام للدراسات العملية ، فجدد التفكير بروح الفلسفة التجريبية القديمة^(١) .

وقد أودع مذهب الأخلاق في الفصول التسعة الأخيرة من الجزء الثانى 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
إشارة اللذة للمتعة ، وخالف بنتام فترقق بين أنواع اللذات وآثر
متع العقل على لذات الحس ، واعتبر العفة أسمى الفضائل ، وهاجم
اهتمام المحدثين بالوجدان ، وقاوم - - مع جبهة أتباع المدرسة
النفسية - كل صور للذهب الرومانتيكي ، أو العاطفي^(١) .

ومرح جيمس بأن الإنسان متى ترك لنفسه الحس لذته ،
ولسكن التجربة علمته أن يعيش على اتفاق مع أقرانه ، وعلقت
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 يسوء إليهم ويقاوم
رغباتهم يجلب لنفسه للتعب ، 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

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

سعادته ، وخالفه في اعتبار الفمّل الخيّر ما يحقّق أعظم سعادة
ممكّنة 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 المواقف
الخلقية ، والاعتقاد بأنّ الناس ينتصرون من الأفعال ما حقّق
نفساً ، ويستهبّون منها ما أدى إلى مضرّة ، ولكن جيمس
يعتقد أن مذهبه يفضل مذهب « هيوم » لأنّه يقدم مقياساً
موضوعياً للأخلاقية .

وشابه بنقام في جوهر مذهب على نمو ما أشرنا من قبل ،
بل تابعه في تطبيق أخلاقية الأفعال الإنسانية على نتائجها وآثارها
دون بواعثها ونوايا أصحابها ، وفي النظر إلى الرجل العاضل على أنّه
من يحسن تقدير الذات وحساب الآلام^(١) ...

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

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

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

الحكومة أن تعالج الآلام والذات بحيث تحقق السعادة القصوى
للمواطنين بأن تضمن لكل فرد أكبر قدر ممكن من إنتاج عمله ،
وكان يعتقد أن السياسة يمكن أن تسير بمقتضى العقل ، وأن آراء
الناس يجب أن تخضع لمنطق الحقيقة .

ولكن جيمس لم يكن واسع الاطلاع ، بل كان يجهل
فلسفة الألمان النظرية جهلامياً ، وليس أدل على هذا الجهل
القاضح من إشارته إلى للسكين « كانت » في كتابه : نقد العقل
النظري^(١) !! وقد كان هذا الجهل بالفلسفة الألمانية سمة مفكرى
الجزيرة البريطانية إبان القرن للماضى ، مع استثناء هاملتون وقلة
من الأدباء من أمثال كولريدج وكارلايل^(٢) ، من هنا نشأ نزاع
جيمس مل مع كولريدج بصدده المنهج الاستنباطى القبطى^(٣) ،
وضيقه بمذاهب الحدسيين والعقليين .

حسبنا هذا عن جيمس مل ، فإن في مذهب أساقفه السالف
الذكر ، ومذهب ابنه فيما يلي من حديثنا ، ما يقينا عن الإسهاب
والتفصيل ، ولا بأس من أن نتخطى صغار التفهيم الذين

(١) لارن L. Stephen في كتابه السالف ج ٢ ص ٣٤ .

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

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

ص ٣٧ — ٨ من المصدر نفسه .

عاصروا الأب وابنه كالفاضي جون أوستن + ١٨٥٩ J. Austin
وللؤرخ جورج جروت G. Grote تلميذ بنقام وصديق مل ،
وجون هرشل + ١٨٧١ J. Herschel ووليم هرشل + ١٨٦٦
وغيرهم ممن كان لهم بعض الفضل على مذهب المنفعة العامة ،
ولنشرع في الحديث عن أشهر النفسين :

جون ستورْت مل

من سيرة حياته العقلية والروحية :

في فلسفة مل بلغت التجريبية الحديثة — في القرن التاسع
عشر — ذروتها ، كما بلغت التجريبية التقليدية السابقة أوجها
في فلسفة هيوم ، وتميزت فلسفته بخصائص تجريبية عصره ،
خرجت من برجا الماجي واتصلت برجل الشارع ، وتجاوزت
صفوة المثقفين إلى جبهة المستعيرين .

تعهد تربيته منذ صغره والله جيمس ، فتشبع بالنفسية وهو
لا يزال حدثاً ، وأنشأ جمعية « النفى » وهو لما يزل في السادسة
عشرة من عمره (١٨٢٣ — ٢٦) وسرعان ما أصبح هذا الاسم
شعار المذهب ورمزه ، وفي سن العشرين أصابته أزمة روحية كان
لها خطرها في حياته المقبلة ، بل تمرد حياً من الزمن على التعاليم

النعمة التي تلقاها عن أبيه وأخلص لها فيما سلف من حياته ،
فضاق بفكرية السعادة وفر من الجبرية الأخلاقية وبرم بطغيان
النقل وجبره على المواطف والانفعالات ، وبدأ يشعر بقيمة
الفن وأهمية الشعر وخطر العاطفة ... قرأ وِرْد زُوِيْرْت + ١٨٥٠
Wordsworth ثم اتصل بعقيدة 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 وفر منه أخرى ، ولكنه لم يستطع أن
يتحرر من تأثيره الذي كان يشتد حيناً ويفترأ حيناً ، بهذه الأزمة
الروحية بدأ تحرره المؤقت من سيطرة أبيه ونفوذ فلسفته ، وتبلى
هذا التحرر في بحثين نشرهما عام ١٨٣٨ و ١٨٤٠ ، أحدهما عن
بنتمام ، 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) نشرهما في Westminster Review ثم ظهر عام ١٨٥٩ في
الجزء الأول من Dissertations & Discussions وأشارنا للمقال الأول
في حاشي ص ٩٧ من كتابنا هذا ، ولارن فيما يصل بمواقفه من كولريديج
. L. Stephen, op. cit., Vol. II., p. 378 ff.

تنازع التفكير في عصره ، ويبدو هذا التباين من ناحية في بنجام
ومدرسته التي واصلت اعتناق العقائد العقلية التي كان يدين بها
القرن الثامن عشر ، كما يمثل من ناحية أخرى في « كولريديج »
الذي تركت فيه القوى الروحية التي غزت الجزيرة البريطانية
في القرن الماضي ؛ كان مل « بنقاميا » في نشأته وبيئته وتربيته ،
ولكنه أثناء سروره بالأزمة الروحية السالفة أخذ يتحرك بعقله
وقلبه نحو العالم الروحي الذي جدّ في الكشف عنه كولريديج
وأتباعه ، وفي هذين المسكرين تمثلت روح ذلك العصر ، يقول
مل إن كل إنجليزي في عصره لا يمكن أن يبرأ من مشايمة بنجام
أو متابعة كولريديج ، يمثل في أولها الاتجاه التجريبي الابتكاري
الإلحادى ، ويبدو في ثانيهما المذهب الوجودى ونزعة المحافظة
والتدين ؛ أى أن مل كان يصور التباين بين القرنين الثامن عشر
والتاسع عشر ، أى بين عصر التنوير الذى يستند إلى العقل ،
والعصر الرومانتيكى الذى 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 التأليف بينهما ، معتقداً أن من يستطيع
أن يسيطر على مقدمات كل منهما، ويربط بين مناهج كل منهما ،

يعمن على الفلسفة الإنجليزية كلها في ذلك العصر ا
كان مل يعتبر كولريديج الشارح الإنجليزي للمثالية الألمانية ،
وكان من نتيجة تأثره بهذه النزعة الجديدة انصرفه عن فلسفة
بنتام فترة من الزمن ، يشهد بهذا بحته السالف الذكر ، وقد
ناقش فيه أستاذه وقتئذ أخطائه وأبان عن قصور مذهبه ، وصرح
بأن فلسفته لم تتجاوز سطح المسائل إلى بواطنها ، ولم تتغلغل إلى
أعمق دقائقها ، وعلى عكسها كان كولريديج ؛ 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 تمتع في مقالته الساتين لتيارات التفكير التي
صدرت عن المثالية والرومانتيكية ، حتى لاحظ في أواخر أيامه
أنه أسرف إبان هذه المرحلة من حياته في الانصراف عن فلسفة
بنتام التجريبية ، والقناء في مثالية كولريديج ورومانتيكيته ، 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 بمثلها غاية الإنسان
المباشرة ، بل بتركيز الاهتمام في سعادة الآخرين أو في ترقية
الجنس البشري — كما سنعرف بعد قليل .

ارتد مل بعد أزمته السالفة إلى نزعة الحسية ، وتقديره للتجريبية التي تخلفت عن القرن الثامن عشر ، ومع أن كولريديج وكارلايل وأتباعهما قد قدموا إلى عالم التفكير الألماني ، فإنه لم يحاول قط أن يستوعب مذاهب الفلسفة الألمانية ، وكانت معرفته سطحية بشرحيته 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 لفلسفة الألمانية في أكثر كتاباته ، إذ كانت الفلسفة الألمانية في نظره كتاباً أغلق بسببه أختام ، ولم يجد في نفسه أقل رغبة في اكتشاف الأسرار التي يتضمنها هذا الكتاب للعالم ومع ذلك فإنه لم يتحرر كل التحرر من تأثير كولريديج وإن لم ينجح في التوفيق بين اتجاهيه واتجاه التجريبية للمضاد .

من هنا نستطيع أن نقول إن الحركة النفسية قد ازدهرت على يديه ، وإن لم تنجح كثيراً في غزو بلاد جديدة ، لقد بحث فيها مل حيوية ونشاطاً ، لم يهبها أصالة وإبداعاً ، ولكنه مع احتفاظه بأسسها القديمة حول تيارها وزاده قوة وجرياناً ؛ إن تأثيره بالتيارات الفكرية المخيلة لم يغير من تفكيره الذي صدر

عن جو الجزيرة البريطانية ؛ ففي الأخلاق أخذ سميته من بنجام ،
وفي علم النفس استمد نظريته في المعرفة من فلسفة آييه ، وفي
الاقتصاد السياسي استقى نظرياته عن مalthus وريكاردو ، وفي
المتافيزيقا والدين عرف لا أدريته عن هؤلاء المفكرين ، ثم
أضاف إلى هذا التراث الأصيل تياراً ألمانياً جديداً غزا الجزيرة
البريطانية على يد كورليدج وكارلايل ، ومع تأثره الضعيف بهذا
التيار الجديد لم يستطع أن يتسلكه أو يستوعبه ، بل انصلت فلسفته
بتيار فرنسي تمثل في وضعية « مان سيون » وتلفظه « 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 ، فهاض
الأفكار القطرية والحقائق الأولية واليقين الحدسي في المعرفة
وفي الأخلاق وفي كل مجال من مجالات التفكير ، وقد توج
جهوده في هذا الصدد بمحاربة مذاهب القطرية apriorism في كل
صورها ممثلة في فلسفة « هاملتون » ، وبكتابه « مراجعة فلسفة
هاملتون »^(١) ١٨٦٥ انتهى النزاع بين حدسية المدرسة

The Examination of Sir W. Hamilton Philosophy (١)

وقد تعد فيه مذهب الحدسيين والعقليين كما تصوره .

الإسكتلندية وتجريبية القرن التاسع عشر، بانتصار الثانية انتصاراً حاسماً، واختفاء الأولى من الديدان^(١) كما أشرنا في صدر هذا الباب. ولكن مل قد ارتد بنفسيته التجريبية مقتماً متكرراً إلى مذهب العقليين ا تشبع منذ حداثة بالزعة الحسية كما بدت في فلسفة بنتام وفي مذهب أبيه جيمس، ثم اتصل بالعالم الروحي الذي كشفه لأهل الجزيرة البريطانية كولريدج وكارلايل ومن ذهب مذهبهما، وتأثر به مل وإن لم يستطع أن يمثل تراثه الضخم، من هنا فزت مذهب الحسي عناصر عقلية دنيوية، فلنتفك عند مذهب النفى :

هزيم للنفعية :

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 تلتقى عندهم وجهات النظر، إن اتفاق الباحثين على نتائج البحث يمكن في العلوم

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

p. 62 ff.

Mill, Utilitarianism, Liberty & Representative (٧)

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

النظرية مستحيل بالإضافة إلى العلوم العملية — كأخلاق
والتشريع — ذلك لأن الإنسان يأتي أفعاله من أجل غاية يهدف
إليها ، والقاعدة التي يسير الفعل بمقتضاها يجب أن تستمد كل
مطالبها وصورتها من هذه الغاية التي تخضع لها ، ومن هنا وجب
البدء بوضع غاية لتدبير أفعال الإنسان ، وترتيب الوسائل المؤدية
إليها ، فبالقياس إلى هذه الغاية يصدر الحكم المطلق على الأفعال
الإنسانية . وقد قرر « مل » مبدأ المنفعة — أو السعادة العظمى
كما يسميه بنتام — خيراً أسمى ، وصرح بأن مسائل النيات
التقصوى لا تخضع للبرهان المباشر ، إن الفعل الخير يمكن التبدليل
على خيريته بالبرهنة على أنه وسيلة إلى تحقيق خير لا يحتاج 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 المنة خيراً
في ذاتها فذلك ما لا يناه البرهان ، ولكن هذا لا يعني أن النيات
التقصوى تدرك بالحدس أو تقوم على دافع أسمى أو اختيار تصني ،
بل إن ما يبرر التمسك بهذه الغاية هو أن يتبها للعقل من
الاعتبارات ما يدعو للتمسك بها ، ومن ثم يعرض مل لبيان هذه

الاعتبارات فيبين الأسس التي تدعونا إلى الأخذ بمبدأ المنفعة^(١) .
ويقضى هذا أن يسبق إلى توضيح هذا المبدأ والكشف عن
الأسس التي تبرر التسليم بالمنفعة مستوى 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 يقنن ظاناً أن المنفعة تعنى شيئاً غير اللذة ،
فجميع النفسانيين 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 وتقى من ألم ، وتكون شراً
بمكس ذلك ، وقيام اللذة والتجرد من الألم غاية كل كائن حي ،
وهكذا اعتبر المذهب النفسي اللذة النسيابة الوحيدة التي تهدف
لتحقيقها 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 » .

قصد على مذهب المنفعة :

فيم إذن كانت التعديلات التي أدخلها « مل » على مذهب « بنتام » ؟ إنها خليقة بأن تقف عندها وتتفهم كتبها لأنها أقدمت للذهب واقبيته وخرجت به عن نطاق حقيقته ، فإلى هذه التعديلات ؟

١ — إغضاع 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 مذهب الأخلاق على أساس مذهب اللذة السيكولوجي ، ومن ثم لم يطالب الأناي بالتخلي عن أنانيته لصالح المجموع ، بل أراد أن يوسع معنى الأنانية حتى تدوب في الغيرية وتقتلشى في العمل لصالح الآخرين ، بشرط ألا يقتضى 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 لفئة عميقة خصبة ، وفعل يحقق للكثيرين كمية ضئيلة من اللذة ، آثر العمق والشدة على الشمول الذي يحقق اللذة للكثيرين ، فكأنه استغنى بهنا عن شطر

رئيسي من شعار مذهبه وهو تحقيق اللذة « لا كبر عدد من الناس » ، أما « مل » فقد عكس هذه القضية ، لأن مبدأ المنفعة في مذهبه يقتضى من كل فرد أن ينصف غيره ويخلص في طلب منافعه إنصافه لنفسه وإخلاصه في التماس لذاته ومنافعه الخاصة ، إن روح الأخلاق النفسية الكاملة تبدو في القاعدة الذهبية التي بشر بها هيسى النزاري (عليه السلام) وهي أن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به ، وأن تحب جارك كما تحب نفسك ؛ في هذه القاعدة يقوم الكمال للتالي للأخلاق النفسية ، ولتحقيق هذا المثال يجب أن تجمل القوانين والنظم الاجتماعية سعادة الفرد أو مصلحته على اتساق وانسجام مع سعادة المجموع أو مصلحته . ما أمكن ذلك ، وأن تُسخر التربية والعقيدة بما لها من تأثير غلاب على انطلق الإنسانى لإقناع كل فرد بأن يربط بين سعادته الشخصية ومصلحة 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 البواهب التي تمهله في العادة على إثبات أفضاله ، وتعلأ الواطف المصلحة بها فراغلة .

ملحوظاً في وجود كل كائن حي شاعر^(١) .

وقد فسر مل تحول الأنانية إلى غيرية ، والمواطف الفردية إلى تماطف وتضحية ، فاصطنع مذهب تداعي الماني عند دافيد هارتلي - D. Hartley ١٧٥٧ ؛ إذ كان يرى أن الحياة العقلية تقوم على تداعي للماني الذي يرجع إلى قانون التماقب والتقارب ، ويفسر العواطف العليا بتداعي للمواطف الدنيا ، فحبة الأم لطفلها مرجحها إلى ما يثيرة الطفل من لذة أو ما يدفعه عنها من ألم ، ولكن سرعان ما تتجمع حول فكرة الطفل ذكريات لذينة بتداعي للماني 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 فينشد البخيل لذاته ، ومن هنا أمكن القول بأن العواطف المجردة عن الهوى ترشد في نشأتها إلى عواطف ذاتية ؛ والرغبات الفردية التي تقوم على الأثرة تتحول إلى رغبات غيرية تقوم على التضحية ؛ ومكثراً رأى النفعيون أن أفعال الإنسان التي كانت تهدف إلى تحقيق لذة لصاحبها ، قد تحولت بالتدريج عن طريق تداعي للماني إلى أفعال خيرة في ذاتها ، وصرح مل بضرورة تربية الطفل منذ صغره على أساس

. Mill, *Ibid*, p. 16 (١)

التوحيديين متفعمته الخاصة ومتفعمه المجموع ، وبالتداعي يتعلم
بالتدرج طلب النافع لمجرد أنه نافع !

وحّد « مل » بين سعادة الفرد وسعادة المجموع توحيداً
أثار ثائرة النقاد — على نحو ما سنعرف عند ما نعرض لمناقشة
مذهبه — سلم مع بنجام 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
التصوير عما هو كائن إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، وكانت أدلته
في هذا الصدد مثاراً لمجالات هنيئة 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 النفسية ،

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

وسنرى أن هذه الفقرة كانت مثاراً للنقد الذي كشف عما تضمنته من أخطاء منطقية وسيكولوجية وأخلاقية ، ونرى كيف كان تهافت برهنته 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 للنفعة العامة ، فلنقف قليلاً لتفسير موقفه في هذا الصدد :

(١) Mill, Utilitarianism, Ch. IV., p. 32-8

٢ - التضحية في مذهب :

كان بنجام 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 التضحية أن في وسع الإنسان أن يتعلم كيف يأتي أفضاله 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 يسع 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 التبل 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 يقدم 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 فعماً لأقرانه ، أو ظن أنها تجعل نصيبهم من السعادة كمنصبيه ، يبنذون سعادتهم من غير ثمن يتقاضونه ؛ طوبى لأولئك الذين يستطيعون أن يرفضوا التمتع بما قدر لهم في حياتهم من لفاذات ، متى كان في رفضهم مساهمة في تنمية كمية السعادة لبقشرية ، أما أولئك الذين يبنذون سعادتهم الشخصية من أجل غاية أخرى ، أو يصرحون بأنهم يفعلون ذلك — فإنهم لا يستحقون من الإيجاب 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 ، وظالماً كان عالماً على هذه الحال من النقص ، فإن مل يقر بأن الاستعداد لإتيان مثل هذه التضحية هو أسى فضيلة يمكن أن يزاوها الإنسان ، بل يضيف إلى هذا أن العالم ظالماً كان في مثل هذه الحال من النقص ، فإن القدرة الواعية على التصرف بغير باعث من تحقيق السعادة ، ترفع الإنسان فوق صروف الزمن ، إذ تشمره ، هذه القدرة الواعية — بأن القدر بالفة ما بلغت محته ، وأن الحظ بالفا ما بلغ سوءه ، لا يستطيع

أن يعتمد إلى هذا الإنسان ، ولأن يكر صفوه ؛ إن الإنسان متى شعر بقدرته على التضحية بذاته إهتداء 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 قدرة على تضحية خيره الأسمى في سبيل خير الآخرين ، ولكنها ترفض التسليم بأن التضحية في ذاتها خير ، لأن التضحية التي لا تزيد — أو لا تنبج إلى زيادة مقدار السعادة العامة — سعادة المجموع — عبث وضلال مبهين ؛ 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 واقفيا حين صور موقف الإنسان من البشرية ، إذ صرح بأن من انحطأ أن يظن ظان أن المبدأ النفسي يدهو الناس إلى عمل ليس في مقدورهم ، بحجة أن النفعية المنشودة

تستوعب العالم كله ، وتتطلع إلى المجتمع الإنساني بشير تحديد ،
قرر 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 النعميين ، وأمام الناس
— مع استثناء واحد في الآف — 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 بنظام الثانية على الأولى ، ولم يتصور كيف يمكن
أن تتحقق سعادة المجموع على أساس من تضحية الفرد بسعادته
الشخصية ، فجعل الأناية تنسح حتى تشمل التيرية ، أما مل فقد
عكس آيته ، إذاً واجب على الفرد أن يسعى لتحقيق منفعة المجموع
بنفس الروح التي يسعى بها لتحقيق منفته الشخصية ؛ بل غالباً
فأقر تضحية الفرد بسعادته أو حياته متى كانت من أجل سعادة
الآخرين ، فأحترم مصلحة المجموع حتى رفضها فوق مصلحة
الأفراد ، الكل في مذهبه يسبق الأفراد التي يتألف منها هذا
الكل ، ومع أن قيمة التضحية في نظره ليست في ذاتها بل

. Ibid., p. 14-17 (١)

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

٣ — التفرقة الكيفية بين الفئات :

ومن أقوى هذه التعديلات وأشيعها عند مؤرخي المذهب
النفسي ، تفرقة مل بين أنواع الذات .

كانت الذات عند بتنام من طبيعة واحدة ، وإن اختلفت
ديمومةً وشدةً وشمولاً ونحو ذلك مما يمكن تكميمه ، وإذا نحن
أفضلنا تكميم الذات عند بتنام شابهت نظرتنا إلى الحياة الخلقية
نظرة القورينائية ، وقد ميز المذهب الأبيقوري بين لذات العقل
ولذات الحس ولكنه لم يسم بإحدهما على الأخرى سموا وانحما ،
وإن رأى أن الأولى أدق وأهدأ ، ومن هنا كان الأرجح عنده
ألا تؤدي إلى نتائج أليمة ، ومن ثم كانت أعظم مقداراً ؛
أما « مل » فقد خالف جميع سابقيه من الذين في تفرقة بين

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

ويعرض « مل » لهؤلاء الذين يميلون للذهب النفسى في نفوسهم ضيقا حتى زعموا أن القول « بأن الحياة ليس لها غاية أسى 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 هوجوا من أجل مذهبهم قالوا لخصومهم : إنكم أنتم — ولستنا نحن — الذين تنظرون إلى الطبيعة البشرية نظرة شائنة ، لأنكم تفترضون أن الطبيعة البشرية لا تقوى على تذوق لذات أسى من الذات البهيمية ، ولو صح هذا الاتهام لتساوت منابع اللذة عند الإنسان والخنازير ، وكانت القاعدة التى تسير بمقتضاها حياة أحدهما صالحة لأن تكون قاعدة حياة الآخر ! إن لغة البهايم لا ترضى تصور الإنسان لمعنى السعادة ، والنفعية عامة تفترض فى الإنسان قوى عليا سامية — هى القوى العقلية — تنزع إلى ما يشبهها من لذات ، وتسمى بجمع العقل والوجدان والخيال حتى ترفضها على لذات الحس بفضل ما يتوافر فيها من عناصر الدوام والثبات ،

L. Stephen, op. cit., ولارن, Johnston, op. cit., p. 170 (١)

. Vol. III., p. 804 ff

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

ويقول « مل » إنه لو مثل عما يقصده بكثيف اللذات ، أو عن عمل يجعل لذة آمن وأسمى من أخرى ، لأجاب على التور بأن من يختبر نوعين مختلفين من هذه اللذات — عقلية وحسية مثلاً — لا يتردد — من غير دافع من إلزام خلقى — فى أن يؤثر اللذة التى تكون أكثر إثارة لشوق الإنسان ورغبته ، وقد يؤثر اللذة التى تقترن بالمغائب ، والذى قدّر له أن يختبر أنواع اللذات ويقدر قيمها هو وحده الذى يستطيع أن يفرق بينها كثيفاً ؛ وقل من الناس من يرضى أن يكون حيواناً وضيعاً ، وأن يقنع بطلب اللذة البهيمية ، إن العاقل لا يقبل أن يكون مضمواً ، 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 للذهب النبيل ...

ومن أوثق 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 ينفر من التمتع بالشهوات الرخيصة ، ويكلف بالحرية وينزع إلى الحرص على استقلال شخصيته وصيانة قوته ونمو 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 إثبات ما يتناقى معها من أفعال ، فلتخيرُ للمرء أن يكون إنساناً كريماً ينقصه الرضا من أن يكون خنزيراً هائلاً ، وأن يكون سقراطاً معذباً من أن يكون أحق سعيداً ...

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 لذاتها مذعنين ، مع تقديرهم للذات العليا وإدراكهم لقيمتها ، فإن الناس يستسلمون للشهوة الحسية إلى حد الإضرار بصحتهم ، مع علمهم الكامل بأن الصحة أعظم خيراً ، ولسكن 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 وامتعا في سبيل الجموع ، وفي التفرقة الكيفية بين الذات ؛ وسرجه مناقشته في هذه الأمور إلى ما بعد الانتهاء من عرض مذهبه ، ولتفهيم الآن هذه السعادة التي تحدث عنها « مل » ، ما حقيقتها ؟ وما خصائصها التي تميزها ؟

مميزات السعادة ومقوماتها في مذهب :

كان النافع عند « مل » هو ما يحقق لذة أو يُبعد ألاماً ، 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 وكثيلاً له ولن تربطه بهم علاقات ، وتمشياً مع اللبداً الذي ينشد أعظم قسط من السعادة تكون الناية القصوى عند للذهب النفعي : تحقيق حياة خلو من الآلام غنية بالمتع كما وكثيلاً ما أمكن

(١) Mill, *ibid.*, p. 7-9

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

ورُبَّ معترض يقول : إن هذه السعادة — في أى صورة
كانت — لا يمكن أن تكون الغاية التى يضعها العقل للحياة
الإنسانية ، ويوجه إليها سلوك الناس ، لأن مثل هذه السعادة
ممتددة للنال ، ومن ثم استحالة أن تكون غاية الأخلاقية ،
أو هدف السلوك العاقل ، ودخفاً لهذا الاعتراض يصرح «مل»
بأن للذهب النفسى لا ينحصر في طلب السعادة ، بل يشمل اتقاء
الألم أو تخفيف أثره ما تيسر ذلك ، فإذا تندر مطلب السعادة .
بقى القضاء على الألم أو تقليل ونزواته ، وليست السعادة للنشودة .
حياة متصلة من متع نائرة هائجة ، فإن هذا مستحيل الوقوع ،
وإنما هي لحظات من غبطة قد تدوم ساعاتٍ أو أياماً تضىء فيها
بالمع المشرقة ، وليست لها يطفى بلذات متصلة دائمة ؛ إلى
هذا فعلى الملاسفة الذين بشروا بالسعادة غايةً للحياة الإنسانية ،
لم يقولوا إن السعادة التى ينشدونها حياةً من غبطة متصلة ، بل
قالوا إنها لحظات من النبطة فى وجودٍ يجأف من قلة من آلام .
طائرة وكثرة من لذات مخففة متنوعة ، مع سيادة الشعور الإيجابى .

بالمهمة على الشعور السلبي بانملو من الألم ، وبشرط ألا يتوقع الإنسان من الحياة أكثر من أنها خليفة بأن تمتع أهلها هذه الهبات ، إن مثل هذا الوجود الذي يتألف على النحو الذي أسلفناه كان خليقاً بأن يُعتبر سعادةً عند هؤلاء الذين قدّر لم 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 ، وانفقاره إلى التهذيب العقلي ، ولا يقصد بالعقل للتقف عقل الفيلسوف ، بل يراد به أي عقل يتمثل للمعرفة وتفتح فيه ينابيعها ، 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 الشراء وأحداث التاريخ ، وأساليب الحياة الإنسانية في ماضيها وحاضرها وآمال أصحابها في مستقبل أيامهم ... وفي مثل هذا العالم الحافل بكل ما يثير الذة ويفرغ بالتمتع ويدعو للإصلاح والتهذيب ، يصبح كل امرئ أهلاً لهذه الحياة السعيدة التي يشتهيها كل الناس ، ولا يعوق الإنسان عن التمتع بمرابع السعادة التي تكون في متناول

يده إلا خضوعه لظروف سيئة تتمثل فيها ألوان من الشرور ،
ويصاب فيها بمتاعب جسمانية وأدبية ، فيعاني من الفاقة والمرض
وفقدان الأعضاء ونحو هذا من عن 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
المتاعب ، ومن هنا وجب أن تتكاتف جهود الحكومة وحزم
الأفراد على إزالته ، ينبى أن تُعبأ الجهود للقضاء على الأمراض
الاجتماعية بالتربية الصالحة والإصلاح الاجتماعى ، فمن الممكن أن
يقاوم المرض — وهو عدو فتاك — بالرياضة وتهذيب الأخلاق ،
والأمل كبير في أن ينتهى تقدم العلم في المستقبل القريب — فيما
ظن مل — إلى هزيمة هذا العدو العملاق ، وكل تقدم في هذا
الضمار يخلصنا من بعض ما نحن فيه من آلام قد تودى بنا إلى
الملاك بتقصير حياتنا أو حرماننا من السعادة ، ولا يسير الإصلاح
الحويننا 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

البشرية لمتعة 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 نتصدّ بمحق أن الله يريد حقا وفوق كل شيء أن يحقق السعادة للفاس ، وأن هذه السعادة كانت عنده غاية خاتمهم لكانت النفعية التي يدعو لها مل نظرية إلهية ، بل لكانت — أكثر من هذا — أعظم للذاهب 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 الذى يعتقد في خيرية الله الكاملة وحكمته التامة ، 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 النعميين — أن الوحى للمسيح قد قصد به تزويد العقول والقلوب بروح تمسكهم من معرفة الخير أو الصواب وتقرّيبهم باتباعه أنى كان ، من غير أن يحدّثهم 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
التفسيين وغير التفسيين على السواء يستطيعون أن يفيدوا من
نصوص الدين - منزلاً كان أو غير منزل .

وقيل إن هذه النفعية مذهب يتناقى مع مقتضيات الأخلاق ،
إنها ما يلائم الإنسان ويوافقها ، فهي قضاء مأرب وجرّ مقام ،
وقد استغل أصحاب هذا الاتهام دلالة هذا اللفظ في إظهار التباين بينه
وبين « المبدأ » الذي تهتم بوضعه فلسفة الأخلاق ، وحقيقة إن
لفظ اللائم للفرد الموافق لمصلحته expedient يضاد الحق في
معناه ، وعندئذ يعني 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 مراماتها فائدة لصاحبها ، وبهذا المعنى يكون الموافق
أو اللائم لا يعني النافع - بمعناه في مذهب للنفعة العامة - بل
ينفرد عن الضار ، إذ يصبح من اللائم لأغراضنا أن تكذب
لتخلص من مأزق مؤقت أو لتحقيق نفعاً سريعاً لنا أو لغيرنا ،
مع أن من البين أن من أضع الأشياء أن تترس في نفوسنا الشعور
الدقيق بالصدق ، وأن إضفاف هذا الشعور من أضر الأشياء .

إن مجانية الصدق تضف تقبنا بالقضية الإنسانية ، وهي دعامة الرضاية الاجتماعية في وقتنا الحاضر ، وتموق المدنية والفضيلة وكل مقومات السعادة ، إن عصيان قاعدة يمثل فيها هذا النفع العظيم من أجل منعم عاجل ، ليس من مقتضيات المنفعة في شيء ، فإن من يسلب البشرية خيراً من أجل مآرب شخصي ، يكون بعمله هذا ألد عدو للإنسانية ، وإن كان لقاعدة الصدق — مع ما يحوطها من قداسة — استثناءات ، كأن يخفى 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 النفي يستثنى حالته الخاصة من قواعد الأخلاق ، وتحت إغراء أناجيه يرى منفعته في خرق القاعدة الخلقية أكبر من منفعته عند أتباعها ، ولكن النفسية ليست — فيما يقول مل — النظرية الوحيدة التي تزودنا بالأعذار التي تتعلل بها عند ارتكاب شر ، أو تُيسر لنا خداع ضمائرنا عند الضرورة ، إن الخطأ لا يصدر عن النظريات الخلقية بل عن طبيعة الأعمال الإنسانية المعقدة ، وليس من الممكن أن

. ibid., p. 20-1 (١)

يتشكل السلوك الإنساني بحيث يخلو من الاستثناء ، فالذاهب
الخلقية تحتف صرامة قواعدها لتكون ملائمة لثق الظروف
والأحوال ، بشرط أن يحمل الإنسان تهمة أفعاله^(١) .
يمثل هذا كان مل يحدد معنى المنفعة ودلالة مقوماتها ،
ويناقش حجة خصومها ويُقند مزاعمهم بسددها .

الولزام 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 الذى أسلفناه حتى مضى إلى تحديد الإلزام
الخلقى ، والكشف عن الجزاء الأقصى لمبدأ المنفعة^(٢) ؛ كان
بنجام — على ما عرفنا — قد رهن خيرية الأفعال الإنسانية
بالجزاءات التى تغرى بإتيانها ، وقد عرفنا كيف صنفها إلى
جزاءات بدنية وسياسية واجتماعية ودينية ، وجاء « مل »
فأضاف إليها جزاءاً باطنياً هو الضمير ، هذا هو الجزاء الباطنى

(١) . *ibid*, 23-4

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

. *op. cit*, Vol. III, p: 308 ff.

لأداء الواجب ، ويميز « مل » بين الجزاءات الخارجية
السالفة تمييزاً دقيقاً ، فهذه تتلخص 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
حق من قلة النفس أحياناً ؛ ويصرح « مل » بأن هذا التقدر
المسرف هو الذي يتأذى 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 يقفناه
يكون الفعل خيراً أو القول حقاً .

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

بنظام في وصف الفعل الخبير ، ولكنه يفترق هنيها في وصف
الشعور بالإلزام الخلقى ، فإذا كانا قد كررنا اهتمامهما بالبحث
في الجزاءات الخارجية التي تنمى بفعل الواجب ، فإن « مل »
يشير إليها إشارات مقتضبة ثم يقف اهتمامه على الجزاء العاطفي ،
إذ لا يقول كلمة واحدة ليوحى بها إلى أن الشعور بالإلزام الخلقى
نتيجة تنشأ عن الذكريات للماضية التي تقترن برغبات الناس
الشخصية ، فإن التشارك الوجداني والحب والانفعالات الدينية
كالخوف وتقدير النفس ونحو ذلك تتعاون على خلق هذا الانفعال
الخصيب القوي الذي يعزله الناس طابعا صوفيا .

ويحاول « مل » أن يفسر شعور الإنسان بالإلزام الخلقى
الذي يحمله على التصرف طبقاً لمبدأ « أقصى سعادة » ، فيسلم
بإمكان تعليم الضمير وتوجيهه إلى أي 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 في العقل الإنساني نزوعاً طبيعياً إلى ربط الشعور
بالإلزام الخلقى بالأفعال التي تؤدي بأصحابها إلى السعادة القصوى ،
ويرى من ناحية أخرى أن هناك عاطفة طبيعية قوية تُقوى
ارتباط الشعور بالإلزام الخلقى بمبدأ للنفس ، وهذه العاطفة القوية

هي الرغبة في أن يعيش الإنسان في وحدة مع سائر أقرانه ، وبعبارة 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 يسلمون بالفلسفة النفعية ، لأن للشككيتين 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 للجموع ، ولكن هناك قلة من هؤلاء العلماء يُعترفون المفيد بأنه الذي يُسْم إلى أقصى سعادة^(١) .

معرفة النفعية بالسعادة :

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

(١) J. Plamenatz, *English Utilitarians* (1949), p. 188 - 140

وقارن ما كتبه من الجزاءات بين بنجام ومل : Machkenzie, p. 398-96 في الطبيعة الثالثة و Johnston op. cit., p. 146 ff. و Millhead, op. cit., p. 101 - 04., وقد نصح بالأطلاع في هذا المسدد على Sidgwick, *Methods of Ethics*, BK. II. ch. V. و خاصة Fowler, *Progressive* . Morality, chs. I, II

مبدأ للنفس 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 ينشدّها الناس لذاتها ، فإن النعميين فيما يصرح مل لا يقنعون
بوضع الفضيلة على رأس الأشياء التي تعتبر خيرا من حيث هي
وسيلة مؤدية إلى تحقيق الغاية القصوى ، ولكنهم يعترفون
— كحقيقة سيكولوجية — بإمكان أن تكون الفضيلة عند الفرد
خيرا في ذاتها دون نظر إلى غاية تقوم وراءها ، ويرون أن العقل
لا يكون في وضع ملائم للتمتع مستم إلى سعادة المجموع إلا إذا
أحب الفضيلة بهذا الاعتبار .

والواقع أن الفضيلة متى كانت بهذا الاعتبار موضع حب
من الإنسان ، أضحت جزءا من سعاده ، 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 مرغوبا فيه — لذاته لا من أجل

نتائجها — والتفكير فيه على أنه لا ذن ، شيء واحد .
وخلاصة حجة 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 لا ذن ، ومن ثم فإن الفضيلة التي
كانت مجرد أداة لتحقيق السعادة قد أصبحت الآن مقومة من
مقوماتها ، وهي أيضاً وسيلة فساة لها ، لأنها جزء من هذه الغاية .

عقوبة العمدلة الأخلاقية :

فإذا دلل مل على المنفعة على هذا النحو اختتم كتابه بفصل
مقدّم عن العلاقة بين العمدلة والأخلاقية^(١) ، فيفترض أن العمدلة
في معناها الأولي — عند اليهود مثلاً — قد أريدَ بها مطابقة
الفصل للقانون ، أما الفارقة بين الأخلاقية والمشروعية القانونية
فهي وليدة مجتمع أكثر تحضراً ، كاليونان والرومان في مرحلة
متقدمة من حياتهم ، ومع أن الفارقة بين القانون والأخلاقية

(١) Mill, op. cit., ch. V.

وأنه جلية في هذه الأيام ، إلا أن الملاقة بينهما لم تزل بعد قوية ، في كليهما يعتبر إزام الفرد بأداء الواجب جزءاً من هذا الواجب ، إن الواجب ضريبة يطالب الإنسان بسدادها كما يطالب بسداد ديونه .

وللمدالة عند مل معنيان : يراد بها في معناها الضيق الامتار بأوامر القانون ، وقد يراد بها أن يؤدي الإنسان كل واجباته نحو جميع الذين ينتظرون منه بحق أن يؤدي لم 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 المدالة — التي يوجبها القانون — لأن العنصرين الرئيسيين في عاطفة المدالة هما الرغبة في إيقاع العقوبة بكل من سبب ضرراً ، والاعتقاد بوجود فرد أو مجموعة أفراد تزل بهم الضرر ، إن عاطفة المدالة هي الشعور الطبيعي بأخذ الثأر أو القصاص من هؤلاء الذين يسببون ضرراً لنا أو للمجتمع الذي نعيش فيه ، وهذه العاطفة لا تنعوى على عنصر أخلاقي ، إن الجانب الأخلاقي فيها هو خضوعها الكامل لوجوه التعاطف أو التشارك الوجداني الاجتماعي ، لأن الشعور الطبيعي يثير استيادنا من كل من يتصرف إزاءنا

تصرفاً مقلداً غير سريع ، فإذا أيدته شهور اجتماعي أخلاقى ، كف
الإنسان لا محالة عن كل تصرف لا يلائم الخير العام .

إن العدالة عند مل شبيهة بالعدالة عند هيوم فى بواعثها
السيكولوجية ، ولكن مل يدين بنظريته لأراء الكسندر بين
+ A. Bain ١٩٠٣^(١) . وليس لأراء هيوم ، ويبدو هذا المطلاع
على كتاب « بين » عن الحواس والنقل ، والفصل الذى جعل
عنوانه « الاتصالات الأخلاقية أو الحاسة الخلقية » ومع أن مل
يشبه هيوم من حيث اهتمامه بدور التعاطف الوجدانى ، إلا أن
هيوم يصرح بأن ليس فى الإنسان افعال قوى يمكنه من السيطرة
على حبه لذاته وردّه عادلاً ، إذا كان يحب الذات أن يُضبط ،
فيجب أن يدور هذا الحب الأناي حول نفسه ويضع حدوداً
لنشاطه ، ويتحقق هذا عندما ينكر الإنسان قليلاً ويدرك أن
أقوى شهواته تشبع بالقهر والكبح خيراً مما تشبع بالحرية
والانطلاق ، وحب الذات هو الباعث الأصيل الذى مهد لقيام
العدالة ، أما دور التعاطف فلا يبدو إلا عند ما نريد أن نفسر
كيف تحولت العدالة إلى فضيلة ، إنه التعاطف ومصالحة المجموع

(١) اسكتلندى الأصل (مثل جيمس ومل وجون ستورتن مل)
وكان أستاذاً للتعلق فى جامعة أبردين باسكتلندة .

ها الذات يتجهان بنا إلى استحصان متزاولة العدالة ، وهذا الاستحصان 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 تدبر لهذا التعاطف بوجودها ، وليس بجلاها الخلقى فحسب ، إنها الشعور الطبيعي بالتقصص الذي لا يملئ العقل وحده ، بل التعاطف الوجداني بالرغبة في أخذ الثأر لكل من أصابه 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 بدافعنا 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 يضيء هذين العاملين ، ويعترف بعض مؤرخيه بأن أفكاره لا تخلو من غموض^(١) .

حسبنا هذا عرضاً لمذهب مل في المنفعة العامة ، ولتعقب حل هذا بكلمة تناقش فيها الأفكار الرئيسية التي انفرد بها بين

(١) . Plamenatz, op. cit., p. 141 ff.

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

مناقشة مذهب :

مثل بنفام النزعة الحسية الواقعية أصدق تمثيل ، وصرفته هذه النزعة عن كل ما يمكن أن يربطه بمذهب العقليين 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 العقليين ومذهب الحدسيين ، ومع اختلاف المنهج الذي يصطنعه كل منهما التفتت النفعية التجريبية الواقعية مقتنعة بمذهب العقليين على يد جون ستورث مل الذي كان حريصاً على أن يهدم بتجريبيته مذهب العقليين والحدسيين ، والتفتت هذه النفعية التجريبية مرة أخرى بمذهب الحدسيين على يد سدجويك الذي حاول واعياً إدماج للذهبيين ليستخرج منهما مذهباً واحداً على نحو ما ستعرف عندما نتحدث عن النفعية الحدسية .

أما الوحدة التي تجمع بين الضدين السابقين 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 أعاتته الإرادة على مقاومة الإذعان للقوى التلقائية
الحوية ، من هنا بدأ طبيعياً أن تلتقى النعمية التجريبية بالزعة
العقلية أو الحدسية على النحو الذي أشرنا إليه ^(١) .

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

لم يقنع مل بفرقة بنجام بين الذات كماً ، وفضل إلى اختلافها
بعضها عن البعض الآخر كثيراً ، فكانت هذه نتيجة طيبة لها
قيمتها ، وتدارك بها ما فات سابقه من اللذين ، ولكن هذه
القيمة التي تحسب في جانبه كانت مقطعة إذا قيست بمعايير مذهبه ،
لأن الفرقة بين « أنواع » الذات تتضمن القول بوجود مقياس
غير الذة يستخدم في الفرقة بين أنواعها ، إن مذهبه يقرر الذة

(١) رن R. Le Senne, Traité de Morale Générale, p. 216

معياراً وحيداً للأفعال الإنسانية ، ومن ثم لا يكون بين الذات
خلاف إلا من ناحية السكم ، فالانتقال إلى الحديث عن كيفية
لا يمكن أن تكون المذة أساسه ؛ إن للذهب الذى يقوم على
مصادرة ، هي أن المذة هي الخير الوحيد ، وواضح أن المذات بما
هي لذات لا تسمح بفرقة كيفية ، لأن هذه الفرقة تتناقض مع
المصادرة السالفة ، ولا تتماشى مع منطق للذهب الاستقرائى فى
الأخلاق^(١) .

ومن هنا قيل إن نظرة مل إلى كيف الذات لا تتماشى
مع منطق مذهبه الذى ، وإن كانت التجريبية تشهد بصدقها ،
لأن إشارته على أخرى لا يكون إلا بافتراض^(٢) أن خيريتها
سهوثة بقبية أو كمال موضوعى ، وإذا كان بنقام قد أقام مذهبه
على أولية رياضية تقول إن كمية ما أكبر من كمية أخرى ، فإن
مل قد هدم أساس النفعية الرياضى حين لجأ إلى الفرقة بين
كيف الذات .

وقد رد مل هذه الفرقة الكيفية إلى أهل الخبرة من ذاقوا
مختلف صنوف الذات ، فيستر لم هذا أن يقارنوا بين أنواعها ،

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

القديس أوغسطين + St. Augustine ٤٣٠ أو بـسكال +
B. Pascal ١٦٦٢ أو غيرها من عاشوا في حياة الرذيلة ثم تحولوا
بررةً أظهاراً ، يستطيعون بفضل تجاربهم أن يصندوا على مختلف
أنواع اللذة أحكاماً لها قيمتها ، وهم متفقون على أن أسى اللذات
يقوم في الاستجابة لنداء الضمير والحرس على تقادى وخرابته ،
وتهافت هذا الرأي يكشفه اختلاف الضمائر عند الناس ، وهو
رأى بقره 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 خبير شهوة الحس في مطلع حياته ، وذاق اللذة التي
تقترن بطاعة الضمير في أواخر أيامه ، وحاولت أن تقف
على رأيهما في لذة الحس ومتعة الروح لوجدتهما على خلاف
بين ملحوظ ، فبرأى أيهما تأخذ ؟ وإلى حكم من منهما تنصاع ؟
إن القديس لن يتردد في الاشتزاز من لذة الحس مهما كانت
خبرته السابقة بها ، ولن يتوانى في اختيار متعة الروح وإيثارها
على سائر اللذات ، وإلا لما كان قديساً . وقد يقدر الفنان لذة
الحس ، ولسكنه بحكم طبيعته الفنية يستفرقه الإعجاب بروائع الفن
ويجد فيها لذة تسمى حق على اللذة التي تقترن بطاعة الضمير ،

وهو لا يكون فناً ما لم يكن هذا نزوعه ! في الحق إن الحكم على أنواع الذات يختلف باختلاف مستوى أصحابه روحياً وثقافياً واجتماعياً وحضارياً ... ومن هنا كانت الصعوبة في التفرقة الحاسمة بين كيف الذات .

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

* * *

أما عن موقف مل من الملاقة بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع فقد عرفنا أنه أخضع الأولى للثانية حتى طالب الفرد بأن يسوى بين جهده في تحقيق المصلحة العامة وسميه لتحقيق مصلحته الشخصية ، ورأى أن من الذبل أن يضحى الفرد بسعادته أو حياته ابتغاء سعادة المجموع ، ولا قيام للمنفعة الشخصية إلا في حياة اجتماعية ، ولا قيام للحياة الاجتماعية إلا بالتيرية والتضحية ، وفي هذا أيضاً خرج مل على منطق مذهبه الحسى ، لأن هذا

للذهب يقوم أصلاً على المصلحة الشخصية ، ولا يعترف بخير
الأنانية 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 للذهب بإثارة
الصالح العام على صالح الفرد ، فتمسككُ مل بهذا شيء تمسكه له
الأخلاق ، ويؤاخذة عليه النقد النزيه الذي يقتضى مل أن يكون
متأسكاً في أفكاره غير متناقض مع نفسه .

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

بل إن إقامة المنفعة العامة على أساس من تداعي الماني ،
قد كانت مثاراً لنقد النقاد — من أمثال بول لومير^(١) .
Paul Lemaire — إذ رأى لومير أن التداعي الصناعي لا يُكتب
له الدوام ، فإشب العطل ويأخذ عقله في النضج حتى يكشف

(١) هو الذي ترجم كتاب مل في مذهب المنفعة العامة تحت عنوان :

De Utilitarisme مع مقدمة وتحليل وملاحظات .

انتهال هذا النداءى ، ومن ثم ينهار في ذهنه التوفيق بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة .

في الحق إن مل قد أقعد المذهب النفى بزعمه الواقعية الحسية ، وهدم الكثير من مقوماته ، ونحما مدعى العقليين في تصويره وإن صبغه بصبغة استقرائية ، ولم يقم على أسس ميتافيزيقية كما يفصل العقليون ، وقد فصل هذا عن غير قصد وبدون وعى ، وتلك سقطته الكبرى التى تجسّل سدجويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick أسى منه مقاما ، فإن سدجويك قد حاول أن يزيل التعارض بين المذهب النفى بزعمه التجريبيّة الواقعية ، وبين مذهب العقليين والحسنيين 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 النفيين أو أبقته في زميرهم .

وارتداد مل إلى مذهب العقليين مقنماً قد مهّد لناقد أن يضع بنجام في موضع أسى ، لأنه كان أخلص لزعمه الحسية الواقعية من مل ، فسائر منطلق مذهبه حتى نهايته ، وإذا كان هذا قد أسخط عليه الحسنيين والعقليين ، فقد أَرْضى عنه الحسنيين ونخف من حكم النقد الذى 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
إخلاص من متاعب البشرية ، وإذا كانت جان چاك
روسو + ١٧٧٨ J. J. Rousseau قد هاجم من قبل هذه
الروح وغالى في حملته حتى رد للعلم كل ما تمناه 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 مثارا لجملة شديدة من النقد ، وحسبنا أن نلخص في هذا
العقد نقد مجموعة من هؤلاء النقاد ، وستقتبس بعض ما قاله
في نقده أظهر أساتذة الفلسفة في جامعات الجزيرة البريطانية
وأمریکا وأوربا بوجه عام :

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

يقول « مكنزي »^(٢) + J. S. Mackenzie ١٩٣٥ (أستاذ الفلسفة بجامعة كارديف) إن المغالطة قد اتخذوا الفقرة السالفة شاهداً يوضحون به مغالطة اللبس بالألفاظ ، Fallacy of figure of speech^(٣) وهي نوع من السفطة 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 A Manual of Ethics (1929) 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 المادة بهذا التعبير هو « ما ينبغي أن يرغب فيه الإنسان ». فإذا قال الذين 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 اللذيين — عند مل وغيره — نتيجة لتموض التعبير « مرغوب فيه » — فإي يلاحظ « سدجويك » .

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

(١) في كتابهما (Ethics (1936) في الصغر الثاني ف ١١ ص ٢٠٥

بدوره : ليس ثمة برهان يمكن التذليل 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 التموض
الذي يلابس التعبير ، قائلين إن السعادة يمكن أن تكون خيراً ،
ولكن السعادة واللذة ليستا شيئاً واحداً ، ثم المقطع الأخير *able*
يحمل معنيين مختلفان باختلاف الكلمات التي تنتهي به ،
قد 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 *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
التذليل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه سوى أن
كل فرد يرغب فعلاً في سعادته الشخصية ... (١) . ويعلق

(١) ص ١٤٩ من هذا الفصل .

« مكنزي » على هذا بقوله : قد يكون من الصير أن نجد من
للمغالطات الكثيرة في فقرة قصيرة في أى كتاب ما نجده منها في
هذه الفقرة ، ففي قول « مل » إن سعادة المجموع خيرٌ للمجموع
أفراده مغالطة تُعرف في المنطق باسم « مغالطة غموض التركيب »
Fallacy of composition لأن مل يعتبر سعادة المجموع
مجموع سعادات أفراده ، أى طالما كانت لذاتى خيراً لى ، ولذاتك
خيراً لك ، ولذاتك خيراً له ... وهلم جرا ، كانت لذاتى مضافة
إلى لذاتك ولذاتك خيراً لى ولك وله مجتمعين ا ولم يفتن مل
إلى أن أنواع اللذات لا يمكن جمعها كما تجمع أفراد الناس .
وشبهه برأى مل في هذا الصدد أن تقول إن الفرقة التى
تتألف من مائة جندي طول كل منهم سعة أقدام ، لا بد أن
يكون طول هذه الفرقة ستائة قدم ... ا وكان يمكن أن يكون
هذا صحيحاً لو وقف كل جندي فوق رأس جندي آخر ... ا
أى 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 فرحاً ،
ومن ثم لا تكون لذاته لذات لى فرد آخر ، والتلويح لا يكون
إلا خيراً للإنسان بسببه — فيما يلاحظ « برادلى » + ١٩٢٤
F. H. Bradley في كتابه « دراسات أخلاقية » .

ويعرض «مويرهد»^(١) للولود عام ١٨٥٥ J. H. Muirhead (الذي كان أستاذ الفلسفة بجامعة برمنجهام) لمناقشة هذا النص نفسه ، ويضيف تشبيهاً استمارة 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 لم جميعاً ١٠٠٠ ويعقب «مويرهد» بالإشارة إلى النفسين الذين ضاقوا بهذه الحجة قنعوا بالقول بأن اللذة الفردية مطلب كل إنسان ، ولكن العقل يوجب على صاحبه أن ينشد السعادة للآخرين ... وإن كان «مويرهد» لا يدرى ما هذا العقل ؟ ولماذا يكون من واجب الإنسان أن يستجيب لدعائه ؟ وواضح أن السؤال مُوجَّهٌ 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 المناقطة التي تضمنها التمييز «بالمرغوب

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

ص ١١٢ — ١٣ .

(٢) Methods of Ethics (1922) ٣ ف ١٣ ص ٢٨٧ — ٨٩

فيه « على النحو الذى أسلفناه ، ثم عقب بمناقشة مل فى 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 » فى أن مل لا ينازع فى 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 أسرها على النحو الذى أراده مل ، ومن هذا تظهر بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع فجوة لا يمكن تفاديها إلا بالاتجاه إلى الحدس العقلى الذى سنعرض لتفسيره عند ما نتحدث عن مذهب النفعية الحدسية عند « سدجويك » .

ويشير « داركى »^(١) C. P. D'Arcy (عميد جامعة بلفاست) إلى مناقلة غموض التركيب فى حجة المنطق « 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) فى كتابه A Short Study of Ethics طبعة ثانية فى النظر

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

ثم يضيف إلى هذا تعليقا من « كانت » + Kant ١٨٠٤ .
على حجة مل خلاصته : أن من الغريب أن قوما أذكيا أمكن أن يظنوا أن الرغبة في السعادة قانون عملي عام على أساس أن هذه الرغبة عامة في الناس جميعا ، ومن ثم كانت هذه الرغبة هي القاعدة التي بعقضاها يحدد كل فرد أفعاله الإرادية وبينما نجد في بعض الحالات أن قانون الطبيعة العام يحمل كل شيء متناسقا متوافقا ، إذ بنا نرى على العكس في حالة هؤلاء المفكرين أننا إذا جعلنا لهذه القاعدة عمومية القانون نتج عكس الاتساق أو الانسجام السالف تماما ، ومن ثم تهدم القاعدة نفسها وتحطم فرضها وبهذه الطريقة ينشأ نوع من الانسجام أو التوافق الذي يصوره الشاعر ساخراً في حياة زوجين يميلان إلى الملاك مما فيقول : ما أروعه من انسجام ، إن ما يريد الزوج تريده زوجته ! أو كما قيل عن كفالة فرنسيس الأول للامبراطور شارل الخامس : إن ما يريد أخى شارل أريده أنا كذلك ! ثم يقب « داركن » على هذا بالحديث عن سدجويك وكيفية تفاديه لهذه الورطة التي وقع فيها مل .

ومن كبار الفلاسفة الذين اشتركوا في الحجة على « مل » من أجل فقرته السالفة : « مور » المولود عام ١٨٧٣ G. E. Moore

(كان منذ عام ١٩٢٥ أستاذ الفلسفة بجامعة كامبردج^(١) وبرتند رسل للولود عام ١٨٧٢ Bertrand Russell (كامبردج)^(٢) وشليك + ١٩٣٦ M. Schlick منشى ندوة فينا التي أنشأت مذهب الوضعية المنطقية^(٣) والكاتب الذي أرخ للنفسين 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 حجة السائلة التي انتقل فيها من مذهب اللذة السيكولوجي إلى مذهب اللذة الأخلاقي — من غير أن يفرق بين المرغوب فيه فعلا وما ينبغي أن يرغب فيه الإنسان ، هذه الحجة التي عثر فيها أيضاً من صالح الفرد إلى صالح المجموع ، ووجد بين طلب الإنسان لسعادته والتمناه سعادة الآخرين .

وحسبنا أن نشير إلى أن التوفيق بين الفرد ومصصلحة المجموع كان مثار اهتمام الكثيرين من المفكرين ، ولم يفرد به النفسيون

(١) في كتابه Principia Ethica (1908) ص ٦٦ وما بعدها .

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

(٣) في كتابه Problems of Ethics (Rynin, transl. (1989) ص ١٨٠

ص ١٨ — ١٩ .

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

ص ١٤٠ — ٤١ .

وخدم ، وقد انتهى أتباع مذهب التطور إلى أن الإنسانية ستصل في يوم ما إلى حالة ينتفي فيها التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الجسموع ، بقيام توافق وانسجام بين مطالب الفرد ومطالب المجتمع الذي يعيش فيه ، وسيتكفل قانون بقاء الأصالح بإزالة النزاع بين مطالب كل منهما ؛ وسنزيد هذا بياناً في الفصل الذي نلقده على النعمية التطورية في الباب التالي ؛ وإلى ما يشبه هذا ذهب هانشيسون + ١٧٤٦ من أتباع الحاسة الخلقية ، وأكد آدم 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 النعمية في هذا الصدد ، فإن آراء النقاد السالفة لم تدع مجالاً لمستزبد .

بهذا نكتفي إبانة عن ملاحظتنا على الأفكار التي افترد بها « مل » في مذهبه النعمي ، وسنعود فيما بعد لمناقشة الأسس المشتركة بين النعميين بوجه عام ، عسى أن نتيين مدى التهافت في اعتبار اللذة أو المنفعة غاية السلوك الإنساني ومعيار الأحكام الخلقية ، وهذا نضع النعمية في مكانها بين سائر المذاهب ، فيتيسر فهمها في ضوء التراث العقلي الذي حُرّف في مجالها وكان تأييداً لها أو دحضاً لمقوماتها .

الباب الثالث

صور من النفعية الحديثة

الفصل الأول : النفعية اللاهوتية

الفصل الثاني : النفعية التطورية

الفصل الثالث : النفعية الخدمية

الفصل الرابع : النفعية العملية (البرجماتية)

الباب الثالث

صور من النفعية الحديثة

مهدنا في الباب الأول بالحديث عن مقدمات النفعية عامة ،
ومذهب الفذة الأناي بوجه خاص ، وعقبنا في الباب السالف
بدراسة النفعية الأصيلة في صورتها التجريبية كما بدت عند أشهر
أعلامها ؛ ونريد في هذا الباب أن نرى كيف تطلعت النفعية
في مجالات من التفكير ليست نفعية في طبيعتها ، وغزت بسلطانها
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 باليه ،
وتتحدث في ثانيها عن النفعية العملية وقد اتصلت بمذهب التطور
على يد هربرت سبنسر وليسلي ستيفن ، وتتبع في ثالثها هذه
النفعية وقد اتصلت بمذاهب الحدسيين والعقليين على يد هنري

سدجويك ، ونساير في رابعا فكرة النفسية وهي تنزو مجال
الحياة الصلية — هكذا بدت عند أتباع البرجهازم من الفلاسفة
الأسريكيين من أمثال وليم جيمس وجون ديوى .

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

وإذا اتينا من هذا الباب عقبنا بفصل ختامى نتبعه
بكلمة عن مصير النفسية في أيامنا الحاضرة ، ثم نعقب بوضع
النفسية في الليزان ، نعرض ما لها وما عليها ، ونعرف مكانها بين
مذاهب الفلسفة الخلقية بوجه عام ، عسى أن نرى من هذا مواطن
القوة ومواضع الضعف في مقومات : النفسية .

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

الفصل الأول

النفعية اللاهوتية

(جاي وباليه)

مذهب جون جاي — مذهب وليم باليه — تعيب

نعرض في هذا الفصل التصوير إلى علمين من أعلام النفعية اللاهوتية، عاشا في القرن الثامن عشر فسبقا أعلام النفعية التجريبية الأصيلة، ولسكنا آثرنا إرجاء الحديث عنهما إلى هذا الباب الذي أفردناه لتزوات 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) تارن ص ٩٠ من هذا الكتاب.

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

عرض « جاي » في بحثه السالف إلى مقياس الفضيلة ، أى
إلى المستوى الذى تقاس به خيرية الأعمال وشريرتها ، وتحديث
عن « الباعث » على الأعمال الإنسانية ومكانه من الحياة الأخلاقية ،
وتناول نظرية تداعى المعانى التى أقام على أساسها مذهبه فى
الأخلاق ؛ رد مقياس انطورية 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 لنيره من الناس ؟ وقدم « جاي » حل هذا الإشكال

(١) حاصره شاعر وفلاس يحمل نفس الاسم .

(٢) Preliminary Dissertation : Concerning the Funda-
-mental Principle of Virtue or Morality

نظريته في الجزاءات ، وهي عنده أربعة مشرف^(١) ، طبيعية واجتماعية وقانونية ودينية ، ولكنه لاحظ أن ليس من بينها ما يضمن اتفاق مصلحة الفرد مع مصلحة المجموع إلا الجزاء الذي — الجنة والنار يوم الحساب — من هنا كان اهتمامه بهذا الجزاء ، وتبعم في هذا براون وتكر وباليه وغيرهم من دعاة المنفعة بين علماء اللاهوت ؛ ردّ هؤلاء الباحث على إثبات الأفعال الإنسانية إلى الأثرة ، واتفوا بهذا الجزاء الإلهي إلى التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ؛ الأناية 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 سردها إلى تداعي المعاني^(٢) ، فقد يرغب الإنسان عن

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

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

طريق هذا التداعي في تحقيق أمانى ليست هي اللذة الفردية ،
تقدم هذه الأمانى غاياتٍ قريبةً بينما تقدم اللذة غايةً قصوى تنتهي
عندها سلسلة الأمانى والرغبات ، وبهذه الطريقة تترق الرغبة
الغيرية ، ولا يكون الباعث في كل الحالات أنانياً خالصاً ،
فمنذ 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 جون 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 بشريين عما كتبه Essays on the
Characteristics of the Earl of Shaftesbury (1751)
وقد أثنى على هذه المقالات جون ستورت مل ؛ ثم نشر « تكرر »
A. Tucker الأجزاء الأربعة الأولى من كتابه « نور الطبيعة »

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

Edward (تحت عنوان The Light of Nature عام ١٧٦٨) ثم تلتها ثلاثة أجزاء أخرى نشرت بعد وفاته ؛ وقد أفكر « تكرر » الفارقة الكيفية بين الذات — وهو رأي متضمن في مذهب جاي وغيره — ورفض حساب الذات ورأي وضع قواعد عامة لتحقيق للنافع — وفي هذا تابعه باليه .

مذهب وليم باليه ١٧٤٣ — ١٨٠٥ :

في عام ١٧٨٥ نشر وليم باليه 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 أجده « جاي » وإشاعته بين الجماهير على نحو ما أشرنا من قبل ؛ وإيضاحا لهذا المذهب آثرنا أن نقف عند قليلا :

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

الذى 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 موهنة ، ولكن الله ألطف بعباده من أن
يتغلى عن نصرتهم ، فهو يعمل على تخفيف آلامهم وترقية
سعادتهم ، من هنا كان الله في نظره نسياً

ويعتبر ياليه تلميذ « هوبز » من حيث اعتناقه لمذهب الازفة
الفردية ، ولكن بنقام وجيمس مل كانا من دعاة هذا المذهب ،
ومع ذلك فهما من أتباع مذهب المنفعة العامة ، وكان لا بد أن
تواجه مشكلة التوفيق بين سعادة الفرد وسعادة المجموع — كما
واجهت غيره من النقيضين — فسام ياليه بتصديه في هذه المحاولة ،
ولكن الأخلاقية عنده تتردد إلى الأنانية ، والإحسان إلى الغير
مرجعه في نظره إلى الهوى ، ومن هنا كان ضعف محاولته ،
فلتقف عندها قليلاً :

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

(١) أما بنقام فكان في جامعة أ كسفورد وإن كان تلامذته من
جامعة لندن ، ونظر مصلحه بعد نصر مباهى ياليه 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 أصلي ممثل للنعمة في الوجود ، لأنه يعمل على تحقيق السعادة للناس لذاتها ، لا يريد من وراء ذلك جزاء ولا شكوراً ، إن تحقيق « أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس » لذاته وبصرف النظر عن نتائجه ، 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 ترفض في تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس كوسيلة يلتصقون بها الخلاص .

يقول في كتابه السالف الذكر : إن علم الأخلاق يعلمنا واجباتنا ومبررات أفعالنا ، ونحن لاحظنا الناس أن سلوك الآخرين نافع لهم ، استقصوا هذا النوع من السلوك ، ثم حاولوا اتباعه مع بقاء مصلحتهم الشخصية قائمة في نفوسهم ، فالنافع معناه التفتي 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 للنعل الذي يحقق سعادة الآخرين ،
وفي هذا كان « باليه » نفعيا مخلصا .

ولكنه يمزج هذه النفسية بنزعاته الدينية فيقول إن الفضيلة
هي « فصل الخير للبشرية طاعة لإرادة الله وإبتناء السعادة
السرمدية » ولكن لماذا نطالب بالتزام الفضيلة ؟ يُلزمنا بهذا
باعتق قوى هو توقع الجزاء الأخروي الذي وعد الله به المتقين ،
إن سعادتنا الشخصية هي الباعث على تقيدنا بالفضيلة ، وإرادة
الله هي القاعدة التي بمقتضاها نكون فضلاء ، ومن حفظ 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
منهم قوى عادل .

ويبدو « باليه » نفعيا مخلصا في نقده لفكرة المقد الاجتماعي
والحقوق الطبيعية ، وفي ضوء مبادئه النفسية يؤكد نظام الحياة
التيامية الذي كان قائما قبل مرسوم الإصلاح العظيم ، وقوانين
المقوبات القديمة التي كانت تقضى في إنجلترا بشنق سارق العنزة
على نحو ما يُشنق القاتل ، ويرى أن التفاوت في الثروة من صالح
الاجتمع ، وأن الاستقرار الديني أمر مرغوب فيه .

لعلنا نستطيع أن نستخلص مما أسلفنا وجوه الشبه والتخلاف

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 رجلاً دينياً ، ولو أنه كان ملحداً ، بل حتى لو كان نفعياً خالصاً وليس لذياً أنانياً ، لوصل إلى نفس النتائج التي وصل إليها بنتام^(١) .

حسبنا هذه الإلمامة الموجزة عن « باليه » ممثلاً للاتجاه الديني في المذهب النفعي ، إن قيمته وقيمة سلته « جاي » تقوم في أنهما سبقا النفعيين في محاولة التوفيق بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة ، وأيضاً نعيم الآخرة إلى لذات الدنيا ، وصورة الله ممثلاً للنفعية العامة في أكل صورها ، فصبغنا المذهب النفعي بصبغة لاهوتية خالصة ، مجرد منها على يد بنتام ومل — كما عرفنا من قبل .

تعقيب :

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

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

فجملوا الضويم الذي الدقيق أكثر عسراً ؛ وقد حلّ للذهب كل ما صادفه من إشكالات بالارتداد إلى الله ، مع أن الله في المسيحية الأرثوذكسية التي دان بها هؤلاء المفكرون يبدو — فيما يلوح لنا — أسمى من أن يكون نوعياً بالمعنى للبئذل الذي أراده التفسير . أما عن التوفيق بين النعمة القردية والمنفعة العامة ، فيبدو لي أن الله كما صورته الإنجيل هو الذي يقوم بهذا التوفيق ، يقول المسيح في عظته لحوارييه على الجبل : « سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك ، وأما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم ، باركوا لاعينكم ، أحسنوا إلى مبغضيك ، صلوا لأجل الذين يبغضون إليكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في 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 أباكم الذي في السموات هو الكامل » (١) .

ولكن بقي أن نسأل بعد هذا : كيف يستطيع الإنسان مع طبيعته التي صوروها أنانية خالصة أن يلتبس مصلحته الخاصة ويطلب مع هذا مصلحة الجموع ؟ إن الجزء الديني وحده لا يكفي ، ويبدو لنا أن من التفت أن تتصور الطبيعة البشرية

(١) الإصحاح الخامس من إنجيل متى .

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

وقد ردّ هؤلاء النفعيون من اللاهوتيين مقياس النورية إلى
إرادة الله ، فشابهوا بهذا علماء اللاهوت من المدرسين — أمثال
جرسون ودانز سكوت ووليام أوكام وأهل السلف في الإسلام ،
وناهضهم أفلاطونيو كامبردج وغيرهم عن ردوا الأخلاقية إلى
طبيعة الأفعال ، وجعلوا الإلزام الخلقى باطنياً ينبع من ذات
الإنسان ، ولا يُعَلَى عليها من خارج^(١) ، وبذلك تنتفي فكرة
الجزئات الخارجية ، على اعتبار أن الفضيلة تحمل في باطنها
جزءها ، وتتضمن في طبيعتها ما يبرر مزاولتها .

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

الفصل الثاني

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 إنجلترا تعلى
بالتفكير العلمي التجريبي — وإن كانت قد عرفت اتجاه الخلدسيين
والمقلين — وفي الوقت الذي نشر فيه جون ستورت على
+ ١٨٧٣ رسالته عن « مذهب المنفعة العامة » عام ١٨٦١ ،
و بشر 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 برذ النشوء الآلى، إلى التنازع على البقاء وبقاء الأصح وأثر الوراثة؛ واعتنق هيربرت سبنسر + ١٩٠٣ نظرية التطور وأخذ في تطبيقها على مختلف مجالات المعرفة البشرية وفي مقدمتها الأخلاق، فبشر بالانتمية التطورية (العملية) 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 في كتابه Social Statics الذى صدر عام ١٨٥١ (أى قبل ظهور كتاب دارون في أصل الأنواع بثمانية أعوام)؛ وفي ضوء هذا الاتجاه العلمى بشر بالانتمية التطورية السير ليسلى ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen في كتابه « علم الأخلاق » Science of Ethics الذى صدر عام ١٨٨٢ في نفس العام الذى مات فيه دارون^(٢).

(١) في يولي من عام ١٨٥٨ قرأ أمام « جامعة ليفيوس » بلندن مقالا له ومقالا كتبه والاس A.R. Wallace وبمراة هذين اللغتين لغات نظرية النشوء بالانتخاب العليبي (فارن : توفيق الطويل في كتابه : النزاع بين الدين والفلسفة ص ٢٣٨ وما بعدها) .

(٢) عرفت إنجلترا في ذلك الوقت حركة مثالية جديدة، وليان هذا

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

موازنة بين النفية التقليدية والنفية التطورية :

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

== تذكر القارىء بأن العام الذى مات فيه دارون قد مات فيه جرين
T.H. Green ملحقاً مدرسة المثالية الحديثة في إنجلترا .

من الإشباع أو التمتع أو السعادة أو ما يشبه ذلك فيما يقول سينسر، ولكن نغمة التطور الحديثة قد خالفت النغمة التقليدية في أنها رفضت المقدمات التي استندت إليها قريبتها، ونهذت منهاجها التي اصطفتها^(١) على نحو ما سنعرف بعد قليل.

إن فكرة اللذة في النغمة التطورية أعمق منها في النغمة التقليدية، فقد طبقت الأولى القواعد البيولوجية على دراسة الحياة الخلقية، ونظرت إلى الحياة باعتبارها « تكيفاً متصلًا بين العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية » أي بين الفرد وبيئته، ورأت أن تكيف تركيب الأعضاء ووظائفها مع البيئة التي يعيش فيها الكائن، يتم بالتدريج بمقتضى قوانين حفظ الذات والتضارير 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 التكيف 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 ينتفى التعارض بينهما، فإذا أفصى السلوك الخلقى

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

إلى رفاة الإنسان كان هذا بطبيعة الحال باعثاً على سروره ،
محققاً لذته ، من هنا كانت الذة 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 « سينسر » حالة يتكيف فيها الفرد مع
مجتمعه تكيفاً كاملاً ، والسلوك الخلق هو الذي يفيد المجتمع
ويُنمى الحياة الاجتماعية ويقترن بالذة ، وعلى عكسه يكون
السلوك اللا أخلاق . بهذا تصور « سينسر » اتفاق الذة مع
الفضيلة ، وإن كان « ليسلى ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen
ينكر إمكان وجود اتفاق مطلق بينهما ^(٢) كما سنعرف عندما
نعرض لمناقشة هذا المذهب .

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

. M.C. Sen, op. cit., p. 201 - 02 (١)

. ibid., p. 66 & note (٢)

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

على مثل هذه المقدمات الخاطئة شرع جبهة النفسين القدامى يقيمون مذهبهم — وإن فطن چون ستورت مل إلى الكثير من هذه الأخطاء — وكان على النفعية العلمية (التطورية) أن تصحح هذا الوضع ، فرأى جبهة أتباعها أن العلم يستبدل بهذه النظرية الندرية في طبيعة الإنسان وسعادته نظرية عضوية علمية ، إن استقراء التاريخ ليشهد 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 قَبليا منظما ، وما كان في وسع الفرد أن يتلقى تربيةً أو تعليما إلا عن طريق النظم الاجتماعية من لثة وأسرة ومدرسة ومتجر ... إن حياتها تستمد مقوماتها من علاقته ببيئته الاجتماعية ، بهذا استمدت هذه النظرية « العلمية » خرافة العقد الاجتماعي أساسا لتفسير الفواهر 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 تباير (تفرقة) وتكامل في وقت واحد ، وتزداد البيئة تعقداً ، وتعظم حاجة الأفراد بعضهم إلى بعض ، ويبلغ التطور حده — فيما يقول سينسر — عندما

تبلغ الحياة الفردية أوجها طولا وعرضا ، 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 بينه أجزاءه وأعضائه وإخلاصهم في أداء وظائفهم ، هو أحسن المجتمعات تكييفا 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 ، ينتهى إلى نتائج لها خطرها ، فاللذة لا تقوم على بنية الفرد كذرة منزلة ، بل تقوم على التوازن العضوى لثرائز الفرد على اعتبار أن هذا التوازن تحدده علاقة الفرد بمجمعه ، ويتضمن التطور اكتساب غرائز ورغبات جديدة ، ومن ثم فإن السعادة — التي تنشأ عن إشباع الرغبات — قد ترضى الإنسان حينما ولا ترضيه حينما آخر ، إن السعادة نفسها تتغير بتطور المجتمع ، وليس في وسعنا أن نوازن بين مجتمعين في مرحلتين مختلفتين كما لو كانا آلتين تنتجان محصولا واحداً .

وتختلف النفعية التطورية عن قريبتها التقليدية في أن

الأخلاقية في نظر الثانية تعميم يقوم على أمثلة تُستمد من التجربة كوسيلة لتحقيق أعظم قسط من اللذة ، أما الأولى فنزعم أنها « عقلية » وتعتبر الأخلاقية شرط « صحة » الكائن الحي ، فالأوامر الخلقية التي تحرم السرقة والكذب ونحوه لا يبررها أن التجربة تشهد بأن طاعتها تحقق لنا ولنغيرنا أعظم سعادة ، بل يبرر صواب هذه الأوامر أنها ضرورية لحياة الإنسان ونشاطه ، وبهذا تختلف النسبة التطورية مع قرينتها — ظاهرياً — في فهم المقياس الذي تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، إنه يقوم في نظر النسبة القديمة في « سعادة » المجتمع ، بينما تراه النسبة التطورية قائماً 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 ، فالتغلاف بين المذهبين لا يبدو في الواقع في تصور الغاية القصوى ، بل في الطريقة التي تُتبع لتحقيق هذه الغاية ، إن الغاية هي السعادة ، ولكن الحكمة تقتضي أن نحفظ بها بعيدة عن مجال وهينا ، وأن نركز اهتمامنا في الظروف التي تكثفها ، ويصرح « سبنسر » بأنه يسلم بأن الغاية هي السعادة القصوى ، ولكنه يراها غايةً بعيدة وليست غايةً قريبة ،

ووظيفة علم الأخلاق عنده أن يستنتج من قوانين الحياة وظروف الوجود نوعَ الأعمال الإنسانية التي تنزع بالضرورة إلى تحقيق السعادة ، ونوعَ الأعمال التي تعوق تحقيقها ، وتتأخر 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 ، يعني من تطبيق التطور على الأخلاق القول بأن الحياة تتطور بالتدرج إلى غاية أو مثل أعلى قد يبلغه الإنسان وقد يقصر دون بلوغه ، وقيمة حياته رهناً بمحاولة 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 ، وكانت يجهوده في تطبيق التطور على الأخلاق أظهر للفكرين الذين وضعوا النفسية التطورية ، ولهذا رأينا أن نقف قليلاً عند الجانب الذي يعنينا الآن من مذهبه :

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

• L. Stephen's Science of Ethics

مذهب هربرت سبنسر :

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

أولها يدور في محاولة أراد بها أن يرد فكرة الواجب إلى
الخوف الوراثي الذي ينشأ عن ضيق الفرد بقصد 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 « ثراسيا كوس »
Thrasymachus إلى أيام ماندفيل Mandville ، ولكن سبنسر
أضاف إليها القول بأن فكرة الواجب مفروض فيها أنها انطبقت
على شعور الفرد بالوراثة والتقليد ، ورأى مع هذا أن أحكامنا التي
تقوم 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 الذات وإحصاء قيمتها في النغمة التجريبية.
التقليدية مقياساً أخلاقياً « علياً » يقوم على فكرة التطور ؛ لم
يقنع سبنسر بتقديم تفسير سيكولوجي مثلنا العليا الأخلاقية عامة ،
أو لقواعد 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
مذهب محاولته أن يُجمل مكان النغمة التجريبية نغمة « عليية » ،
أي يستغنى عنها بالقواعد التي يهديننا إليها التطور ، ومن ثم كانت
هذه القواعد شاهداً على الخير ، يستغنى بها عن الحساب الذي
التجريبي المباشر للذات والآلام ، وهو الحساب التقويمي الذي
تَبَيَّنَت النغمة التجريبية القديمة^(١) .

فلنفصل في بيان مذهب قليلا :

بجمل الرأي عنده أن الحياة تلاؤم بين السكان الحي وبيئته

H. Rashdall, The Theory of Good and Evil, (1924), (١)

vol. II, p. 365 ff. وقد فصل في الحديث عن النغمة العلمية (أي .

التطورية) من ص ٣٧٧ — ١٧ من هنا الجزء .

وكمال الحياة رهن بهذا التلاؤم ، والأشياء 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 « سبنسر » 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 ، والعمل 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 بالإيثارة

(١) Kälpe, Intr. to Philos., p. 238 وقد نقله لنا المربية الأستاذ الدكتور « أبو الملائق » تحت عنوان « المدخل إلى الفلسفة » .

وبمرور الزمن استتُصوب 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 قاده .

ويتميز سبنسر من غيره من أهل التطور بأنه يحدد للسلوك الإنسانى غايةً قصوى أو مطلقة ، فيسير فى بحته 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 التلاؤمُ التام والانسجام المطلق بين رغبات الفرد ومطالب بيئته . ولكن أ كثر دعاة التطور قد رفضوا التسليم بالغائية المطلقة فى الأخلاق ، وتماشوا القول بوجود غاية مطلقة تتحرك نحوها ، فىرى السير « ليسلى ستيفن » فى كتابه عن علم الأخلاق أن الغاية التى تتحرك نحوها هى حالة توازن اجتماعى كامل ، وإن لم يصف هذا التوازن ويحدد دلالاته .

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

(١) فى كتابه المذكور فى العاشر التالى . وقد كان أستاذاً لعلغة بجامعة مانستر .

الغاية مثالا أخلاقيا أعلى تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، وهذا المثال أسلوب من السلوك المعدل تعديلا يحميه ملائمة للبيئة ، وهو يقوم على الميول المتنازعة للتعاضد ، ولكنه يقر التوازن بينها ، وليست الخيرية إلا هذا التوافق أو الضبط في الكل التوازن ، وليست الحياة الخلقية في نظر « ألكسندر » و « ستيفن » إلا عملية انتخاب طبيعي أو تنازع بقاء يبقى فيه الأصلح — وهو النوع القوي 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 النغمية التطورية عن غاية السلوك الإنساني ومستوى الأحكام الخلقية ، ومكان اللذة من تصرفاتنا ، ومن حديثهم نرى كيف خالفوا النغميين 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 منهج سينسر براءة : Sorley's Ethics of Naturalism : Alexander's Moral Order and Progress Dewe's Outline of Ethics

حسبنا هذه الإلمامة للوجيزة عن هذا المذهب المسمى الحديث ،
إذ أن من التعمد أن يقال شيء أم من هذا وأكل دون الفرض
للأراء المتنازعة للزيادة — وما أكثرها ، إن فكرة التطور
— التي يقوم عليها هذا المذهب — لم تزل بيد مشاراً للجدل في
تفصيلاتها ، فن الحكمة أن نكتفي بالإلمامة للوجيزة السابقة ، وأن
نقرب الآن بمناقشة هذا الاتهام :

«التفعية التطورية في الميزان» :

للمذهب محاسنه وماأخذه ، أدخل المذهب فكرة « الكائن
الاجتماعي الحي » فأكد بهذا أهمية « خير الكل » غاية أخلاقية
للسوك الإنساني ، وأهان تاريخنا ومنطقنا عن تهافت الرأي الذي
يحمل علاقة الفرد بالمجتمع آلية ميكانيكية ، وجعل غاية الكائن
الاجتماعية قائمة في صحته أو حيويته التي تقوم عليها الازدهار ، 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 ، وهي « بيئة
القوانين والنظم والآداب وثمرات العمل والمعرفة العلمية وقواعد
المنطق والرياضة » التي تنمو في ظلها ككائنات بشرية — على

غير ما كان حال أجدادنا — فعادى به هذا الاهتمام بهذه البيئـة إلى اكتشاف واجباتنا المادية ، ومع أنه بالغ في أهمية التغيرات التي تطرأ على الظروف الخارجية والمادية ، فإن هذا قد مكنته 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 بالمصالحين 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 لسلوك الإنسان لا يبسـدو تصوراً متالياً مستقبلياً مرجحاً ، إن المذهب يبرهن على أن اللذة على وفاق مع السلوك الأخلاق آخر الأمر ، ولا يعنيه الوضع الحالي للأمور ، هل تنفق اللذة الآن مع كل حالات السلوك الطيب ؟ لقد سلم دعاة التطور بالحاجة الماسة إلى التضحية الحقيقية بالذات ، ولا تنفق هذه التضحية مع وجهة النظر التي أسلفنا بيانها ، فإن التصرف السليم قد يكون حق عند الرجل الفاضل على حساب سعادته الشخصية ، إذ قد يتطلب هذا

(١) Sen, op. cit., p. 205-08

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

وتخلط التطورية النفسية بين الخير بمعناه البيولوجى والخير بمعناه الأخلاقى ، إن الكائن العضوى يحقق غاياته بتبر حاجة إلى عقل أو إرادة ، ولكن الإنسان الذى يطمح فى إخضاع سلوكه لمبادئ الأخلاق لا يستطيع أن يحقق مثله الأعلى إلا فى ضوء العقل المرزك والإرادة الحرة ، فإن الفضيلة تُكتسب إرادياً ولا تكفى فيها الوراثة ، وتحقق فى دنيانا الحاضرة لاف عالم مقبل نحلم به ، وتقوم على هدى العقل ولا تكون مجرد مسابقة لمطالب الجسم وشهواته — فبا قال أرسطو قديماً — وقد قيل بحق إن نظرية دارون لا تستطيع أن تفسر فى وضوح ظاهرة الضمير الذى يُخضع مبدأ التنازع ويحول دون تحققه ، يقول هكسلى + ١٨٩٥ T. H. Huxley إن التقدم الأخلاقى لا يقوم على تقليد النظام الكونى ، بل يقوم فى مصارحته ، فزارة الفضيلة تقتضى عكس ما يقتضيه النجاح فى النضال الكونى من أجل البقاء ، فإذا تطلب هذا النجاح توكيد الذات اقتضت مبادئ الأخلاق كبح النفس وقمع أهوائها ، وإذا اقتضى النضال الكونى

تقهر المنافسين تطلبت الأخلاق احترامهم بل اقتضت معاوتهم ،
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 بالبعيد عن الهوى ،
يؤديه صاحبه لذاته لا لأنه يحقق لذته ، إن الفضيلة — في رأى
المقلين والحدسيين من الأخلاقيين — تحمل جزاءها في باطنها ،
ويستقيم وجودها بغير حاجة إلى الشعور باللذة ، بل إن لذة
الفضيلة تختفي إذا التمسها الإنسان عند ما يأتي فعلاً قاصلاً ، بل
كثيراً ما تكون اللذة الناشئة عن مزاولته الفضيلة أقل كما
من اللذة الناشئة عن مزاولته 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

مق كان الباعث على أفعاله هذى العقل أو تقدير القمل الفاضل
وتقويته^(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 اسمى
الطرق ، والمجتمع الناجح هو الذى يبيح قتل المدو والسير على
جثته ، ويبغض السلام والحب ونحوه . حقيقة إن « دارون »
حين هم بتطبيق الانتخاب الطبيعى على المجتمعات المتديفة هاله
الأسر وأشفق من مغبة التطبيق ، لأنه كفىل بأن يحول هذه
المجتمعات إلى قطعان من وحوش مفترسة ضارية يصارع بعضها
بعضا من أجل البقاء ، لهذا صرح دارون بأن التعاطف الوجدانى
وغيره من الفرائز الاجتماعية التي تدفع الفرد إلى مساعدة غيره من
الأفراد ، اسمى قيسة من الانتخاب الطبيعى والنزاع من أجل البقاء ،
فسايرة منطلق الانتخاب الطبيعى تنتهى بنا إلى هدم للنشئات

. ibld., p. 67-8 (١)

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

بل لقد رأى « سينسر » نفسه أن الإحسان يعارض مع بقاء الأصلح ! إنه يساعد الضعفاء والمتهوين 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 « النمل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها » ص ٣٩ — ٤١ .

بحياة الفرد ، فالكائن الحي لا يجد في ظل الطبيعة راحة ، وفي سبيل بناء نوع تفتى 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 للذهب يشجع الفرد على التضحية بمصلحته ليسام في خير المجتمع ككل ، أما لماذا يفعل الإنسان ذلك فلأن خيره يقوم في غير الشكل الذي هو جزء منه ، وبهذا تتحول الأناية إلى نوع مهذب من الأناية ! من هذا نرى أن المشكلة التي صادفت الذي تصادف التطوري بدوره ، والطريق الوحيد لتفاديها هو القول بأن الإحسان والشعور بالتعاطف ونحو ذلك هو من سمات الرجل الاجتماعي وجزء من وجوده إنه خير لأنه يتبع هداية مبدأ يهدف إلى تقوية المجتمع الذي يعيش في ظله هذا الإنسان^(١) ...

مناقشة مذهب سينسر :

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

(١) . D'Arcy, op. cit., p. 251 ff.

وقدنا 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 لتحديداتها 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 انطلق معرفة الغاية التي تقوم
في نهاية التطور ، وجهود الإنسان تتجه من الناحية الخلقية إلى
جعل البيئة ملائمة للمثل الأعلى ، وهذا المثل لا يقوم في البيئة ،
بل يقوم في نفوس الذين يعيشون فيها ، والتلاؤم بين الفرد وبيئته
يتمتعق من غير جهد ، ولكن الذي يقتضى الجهد هو محاولة
تعديل البيئة لتبدو على اتساق مع المثل العليا ، ويكون التلاؤم
شاقا عندما يضع الإنسان لنفسه غايات يسعى لتحقيقها ، فيعمل
على تعديل البيئة أو تعديل نفسه أو تعديلها معا حتى يتلاءم
مع مثله العليا ، ولا معنى للتلاؤم الذي يتحدث عنه دعاة التطور
ما لم توجد غاية أو مثل أعلى يبحث عنه الإنسان ويسير سلوكه
بمقتضاه ، وإذا صحَّ هذا وجب البدء بهذه الغاية لا البحث في

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

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

واجاباتهم جميعاً تدخل في نطاق التاريخ لا في مجال الدراسات الأخلاقية ، إنهم يحدوثونا 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 بمرض تاريخيها 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 سينسر وغيره — فذلك هو نفسه الاعتراض الذي وجهه إلى النفعية التطورية خصوصاً 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 ولارن Sidgwick

Method 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

أيردين ثم بجامعة كامبردج (بعد سنجويك) .

تجريبية كالنفسية التي سبقتها تماما ، ويجادل « سبنسر » أن
يفسر قيام تطوريته على أسس عقلية فيشير إلى أن العلم حين
يترقى يصبح أوليا *a priori* أو عقليا *rational* ، ويميز « سبنسر »
بين العلم الطبيعي والعم النظري الأولي 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 ترينا كيف
أن الأجرام السماوية يتحتم وجودها في مواضع معينة في أوقات
بمعينة ؛ فالملاقة بين علم الفلك القديم ، وعلم الفلك الحديث تشبه
— في نظر سبنسر — الملاقة التي تقوم بين الأخلاق النفسية
القديمة وعلم الأخلاق الذي يتصوره أهل التطور ، وهذه الفارقة
ليست غريبة على المشتغلين بعلم اللغويات الذين يعرفون الفرق بين
التعصب التجريبي والاستنباط العقلي .

وواضح أن هذه الفارقة تكون في مجال العلوم الطبيعية التي
تعالج وضع قوانين الملاقة العملية 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 الأولي السابق على التجريبية 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 الملل الفاعلية في مقابل العلوم التي تعالج البحث في الملل النائية ، 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 فائية ، وتمثل الأولى علم الطبيعة والأحياء بشقي صورهما ، ويمثل الثانية علم الأخلاق والسياسة وفلسفة الفن . وقد قفل عن هذه الصفة دعاة النفعية التطورية ، افترضوا منذ البداية أن أفعال الإنسان كأفعال الحيوان تحددها الذات والآلام كمثل فاعلية لها ، بدلا من أن يقولوا إن هذه الأفعال تحددها غايات الإنسان أو غايات النائية ، فاختلطت عليهم نتيجة البحث ، ولكنهم في الواقع لم يزالوا بد تجريبيين ، في الحق إن نظرية التطور حين طبقت على الأخلاق التجريبية وسعت نظرتنا لجمال الأخلاق

ولكنها لم تساعد أصحابها على أن يتفكروا من البحث فيما هو كائن إلى البحث فيما ينبغي أن يكون ، أى من مجال الملل الفاعلية إلى مجال الملل الناتية — فإنا ذهب سورلى وسدجويك^(١)

هذا عن النهج 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 ، وبلت 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 تخفى 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 اللذات الأسمى الذى ينشده الإنسان — بما هو إنسان ؛ إذا كان صحيحاً أن الإنسان يطمح بطبيعته إلى الترقى ، وأن تحقق طموحه يقترن لا محالة بجهود مفضية لاسبيل إلى تقاديبها ، لتعارض اللذات الأسمى الذى يدين به سورلى وسدجويك^(١) مع ما يشبه التناقض ،

Muirhead, op. cit p. 162 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 كيتها ، 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
لعمرك السبب الذي أسخط المتشائم ، كلاهما يجعل محك حكمه
نوع الإحساس الذي يصاحب حياته ، وما من مدرسة تستطيع
أن تنهذى 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 يرمي إلى القول
بأن اللذة هي الغاية القصوى ، وأن تمام الحياة — طويلاً وعرضاً —
هو الوسيلة إلى هذه اللذة ، يقول إننا إذا اعتبرنا السلوك المؤدى
إلى إطالة الحياة خيراً ، كان مرجع اعتبارنا إلى أن هذا السلوك
يفضى إلى اللذة أكثر مما يفضى إلى الألم ، ولكن الواقع أن

العلاقة بين اللذة والحياة علاقة خارجية وليست باطنية تقوم في طبيعتها ، إنها نتيجة تكيف خارجي يجرى مصادفة واتفاقا ولا يتعزم أن تصاحب اللذة تطور الحياة .

هذا إلى أن القانون الذي يتحدث عنه « سينسر » وغيره من التطوريين 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 النفسية التطورية مذهب مُتَدَاعٍ لا يستطيع أن يصمد أمام النقد .

الفصل الثالث

النفعية الحسنية

هنرى سد جويك (١٨٣٨ - ١٩٠٠)

الجو العقلى الذى نعتت فيه النفعية الحسنية —
قد سد جويك للنفعية التقليدية — كيف ألام النفعية
الحسنية — مناقحة مذهبه .

الجو العقلى الذى نعتت فيه النفعية الحسنية :

قلنا إن النصف الأول من القرن الماضى قد شهد نزاعاً بين
الحسين والسادين من أمثال بنقام + ١٨٣٢ وچيمس مل
+ ١٨٣٤ ، وبين الحسنيين والروحيين من أمثال وليم هلمتون
+ ١٨٥٦ وكولريديج + ١٨٣٤ ؛ وقد اشتد هذا النزاع حتى
بلغ أوجه في النصف الثانى من ذلك القرن ، فاقصر النزعة الحسنية
جون ستورت مل + ١٨٧٣ وتشارلس دارون + ١٨٨٢
وهربرت سبنسر + ١٩٠٣ ، ونهض بالدعوة للروحية توماس
هل جرين + ١٨٨٢ وچون هنرى نيومان + ١٨٩٠ وچون
سترنج + ١٩٠٩ عن تزعموا — في جامعة أكسفورد — الدعوة

إلى الفلسفة الميخيلية التي كانت قد هيرت مع فلسفة كانت Kant من ألمانيا إلى الجزيرة البريطانية ؛ وكان « جرين » 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 وجري على نهجه الكثيرون من فلاسفة الإنجليز ، وكان لهذا التيار — فيما نعتقد — أثره للمحوظ في تحويل مجرى النفعية أيام « مل » وفي التقريب بينها وبين مذاهب الحدسيين والمقلين عند « سدجويك » ومن جرى مجراه .

في هذا الجوعاش هنري سدجويك^(١) + ١٩٠٠ ، فكان طبيعياً — فيما يلوح لنا — أن يكون مذهب مرحلة انتقال في تاريخ المذهب النفسي ، بدأت النفعية فردية على يد الأبيقورية قديماً وهو بز وجاستدي حديثاً ، ثم تحولت إلى منفعة « أكبر عدد من الناس » على يد بنتام ، وإن كانت مازالت تقوم عنده على أسس فردية تجعل الأناية 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 يلتبس بها منفعة الخاصة ، بل أبيع للفرد في

(١) كان أستاذاً للفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج .

مذهبه أن يضحي بمصلحته من أجل المجموع ، ودخلت النفسية عناصر عقلية ، تسلت إليها متخفية على نحو ما عرفنا من قبل ، فإذا انتهى « مل » كانت النزعة الحدسية والعقلية قد عرفت طريقها إلى النفسية فالتصفت بها علانيةً وجهرًا هلى يد سدجويك ، وهكذا تحولت النفسية إلى مذهب عقلى أو غيرى فى اللذة :

Rationalistic or Altruistic Hedonism

فأهى التعديلات التى أضافها « سدجويك » إلى النفسية التجريبية فكان بها ممثلا لمرحلة انتقال فى تاريخ هذا المذهب ؟

نقد سدجويك للنفسية التقليدية :

لاحظنا أن النفسية التجريبية كانت تقوم على دعامتين ، أولاهما هى مذهب اللذة السيكلوجى ، وثانيتها إقامة المنفعة العامة على أساس المنفعة الفردية .

لم يميزا كثر دعاة النفسية التقليدية بين طلب اللذة بدافع من فطرة البشر ، وضرورة طلبها كناية « ينبى » أن يشدها كل إنسان ، فخلط هوبز ومن ذهب مذهبه بين القول بأن الناس بطبيعتهم يشدون اللذة بالفعل ، وبين القول بأن اللذة غاية ينبى أن تتجه إلى تحقيقها أفعال الإنسان ، من هنا قام مذهب اللذة الأخلاقى على أساس من مذهب اللذة السيكلوجى ، 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 لم ؛ إن بنتام يؤثر في حساب لذاته الأخلاق عمق
الآفة وشدتها على شمولها وامتدادها للكثيرين إن تعارضاً ويجعل
« مل » سلوك الفرد أداة لتحقيق لذته ، فإذا قل بشير هذا — عند
تفسير التضحية والاستشهاد مثلاً — ناقض بذلك نفسه ، وخرج
على منطلق مذهب — كما عرفنا من قبل .

وجاء سدجويك فعارض قيام النفعية على هاتين النقطتين ،
وجاء دحضه لها على هذا النحو :

اعترف أولاً بالآفة عنصراً ضرورياً لإقامة مذهب أخلاق
كامل ، لأن الغاية التي يجب أن نقصد إليها ينبغي أن تكون
بمحيط ترضى نزعاتنا وتشبع مطالبنا ، حتى إذا مثلنا عن السبب
الذي من أجله نسعى لتحقيق غاية ما ، كان جوابنا الوحيد المقبول
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 — يبقى السؤال قائما ،
وهو لماذا تتأثر 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
معهُ 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 وطننا
أو أداء ما نتصور 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

هوتها ، والتي تمتد أمداً طويلاً تفضل الذة التي لا تدوم إلا أمداً وجيزاً ، وعند تقدير لذاتنا ينبنى اعتبار الماضي منها والمقبل شيها بالحاضر من الذات 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 بنظرته إلى طلب لذته^(٢) ، وصرح بأن مذهب الذة الخلقى قلما يتفق مع مذهب الذة السيكولوجى — في صورته للمتطرفة على أقل تقدير — لأننا إذا كنا بالنسب نشد على الدوام بطبيعتنا أعظم قسط من الذة ، لما كان هناك ما يبرر القول بأنه ينبنى أن نشد الذة ! ولكن من التناقض أن نقول « ينبنى » أن نسل على تحقيق لذة الآخرين إلا إذا اتفقت مع لذتنا ولم يكن بينهما تعارض ؛ ولو أننا فسرنا مذهب الذة السيكولوجى بأنه يقرر أننا نشد على الدوام لذة من نوع ما ، لأمكن تفسير مذهب الذة الأخلاقى بأنه يطعن كيف ينبنى أن نلتبس أعظم قسط من الذة لنا ولغيرنا من الناس ، ولكننا لا نجد على أى حال — فيما يقول سدجويك — أية علاقة ضرورية تربط بين المذهبين ، ولكن

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

. *ibid*, p. 39 ff. (٢) من (الذة والرغبة) .

الخلط بينهما سرده إلى التموض الذى 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 ينبى 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 السيكولوجى : إن الإنسان لا يرغب فى شيء لذاته ، وإنما يرغب فيما يجلب لذة أو يبعد ألماً ، وإسان النظر فى هذا ينتهى بنا إلى القول بأن الرغبة فى شيء والشعور بأنه لاذ ، أو الشعور من شيء والشعور بأنه مؤلم ، ظاهرتان متلازمتان لا تفصلان ، أو هما اسمان مختلفان لحقيقة سيكولوجية واحدة .

وهلق سدجويك على هذا فى الفصل الرابع من الكتاب الأول من كتابه « مناهج الأخلاق » بقوله إن اضطراب التفكير فى هذا الموضوع سرده إلى التموض الذى يلابس لفظ « اللذة » ومن أجل هذا أخذ فى إزالة هذا اللبس وتحديد المعنى

(١) Ibid p. 388-89

(٢) الفصل الثانى من الباب السالف .

تحميداً يزلزل مذهب اللذة السيكولوجي ، إذ رأى أننا حين نقول إن إنساناً يقوم بفعل من أجل لذته الشخصية ، نغني أنه اختار 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 « بيدولاذاً » لأن معنى هذا ببساطة أننا نرغب فيه لأننا نرغب فيه إذ أن قولنا « بيدولاذاً » 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 رغباننا في كل الحالات ، لأن ما نرغب فيه — فيما يقول سدجويك — هو غاية موضوعية objective end وليس لذة 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 افقدنا الشعور بها ، في حين أننا إذا اتجهنا برغباننا إلى تحقيق غايات

موضوعية جاز أن نشر باللذة وقد تجلت فجأة ! ويستشهد سدجويك على صحة هذا بمباراة بين معسكرين تقترن بالنضال الذي يهدف للاقتصار ، قد لا يكون بين اللقبارين قبل بدء المباراة من يرغب في النصر لذاته ولجرد أنه نصر ، إنه لا يرغب في النصر قبل بدء المباراة ولكنه يرغب في لذة الكفاح من أجل النصر ، ولتكامل هذه اللذة تملكه 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 المتعة 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 لهذه اللذة ، لأن إلحاح شوقه إليها وتركيز اهتمامه بها يحول دون الشعور الكامل بمتعها ، وليس هذا بمقصود على الذات البهيمية ، ولكنه يبدو أوضح في ذاتنا 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 معنى اللذة ومكانها من تصرفاتنا — على النحو الذي أسلفناه — ما يكفي لدحض إقامة الفعية على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي ، فصحح بهذا مذهب بنقام وأزال التعارض الذي تركه «مل» بقبوله مذهب اللذة السيكولوجي مع تسليمه عملياً بالنظرية أو الحب المجرد عن كل مصلحة ذاتية ، وإن لم يكن في كل ما أسلفناه ما يشير إلى أن «سدجويك» قد استغنى عن اللذة عنصراً ضرورياً لإقامة أي مذهب أخلاقي كامل .

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

(١) Methods of Ethics, BK.I., ch. IV. وفارن مقدمتنا لترجمة

كتاب سدجويك «المجمل في تاريخ علم الأخلاق» ج ١ ص ٣٠ — ١٠

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

أفرد سديجويك اللذة غايةً للسلوك الأخلاقي ، ولكنه حولها إلى منفعة المجموع من ناحية ، وأقامها على أسس حديثة من ناحية أخرى ، ورأى أن من السهل على العقل أن يسلم بالقاعدة التي تقول : على كل فرد أن يتبع لذته الخاصة ولو أدى هذا إلى إقصاء لذة الجميع ، إن القاعدة المقوية التي ينهى 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 الأناي إلى العقل ويعمل بمقتضى أوامره ، إنه لا يستغنى طبيعته وإنما يلجأ إلى هدى العقل ويعمل بمقتضاه ، وإذا أقام أتباع اللذة الفردية موقفهم على أساس عقلى تأدى بهم هذا إلى القول بأن غاية السلوك الإنساني تحقيق أكبر مقدار من اللذة للمجموع كله .

كيف أقام النفعية الحديثة :

ومن أجمع بمسيرة البحث عن اللذة لوحى العقل سلم بالسلوك
التغيري نظرياً وأقر بوجود شيء في باطن أنفسنا يحل ويأمر بنوع
من السلوك ، دون اهتمام بالمصلحة الذاتية أو اللذة الفردية ، ويعنى
آخر يسلم بالضمير أو الواجب الذي يحل عليه الضمير ، وفي ضوء هذا
يرى الإنسان أنه ينشد لا محالة أكبر قسط من السعادة لأ أكبر
عدد من الناس ، وإذا هو سلم بأن نوعاً من السلوك يساير هذى
العقل وأن غيره من أنواع السلوك يتناقى مع إملاء العقل ، انتهى
لا محالة إلى التسليم بأن الفرق بين الخير والشر أو الصواب
والخطأ ، يدرك إدراكاً أولياً حدسياً ولا يعرف عن طريق التجربة
— لاذة كانت أو ألمية ، وأذهن للتسليم بالواجب الأخلاقي
الذى يقتضى التمييز بين « يبنى » و « لا يبنى » .

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 ،
يعنى أن نختار أعظم لذة بمكنة التحقيق ، وأن نسوى بين لذات
المستقبل ولذات الحاضر ، وبين لذاتنا ولذات الآخرين ، وربما

قيل إن « سدجويك » بهذا قد انصرف عن مذهب اللة الأنانى وأيد مذهب اللة العامة باعتباره المذهب الذى الوحيد الذى يسير منطق العقل ، ولكن الذى نستطيع أن نستنبطه من مذهب هو أن خيرنا يقوم فى لذتنا ، ثم نكتشف بعد هذا عن طريق العقل أن لذات الآخرين يبنى أن يُسمى بينها وبين لذتنا ، وهذا الاكتشاف لا يبنى رأيه الأول فى أن خيرنا يقوم فى لذتنا ، وبهذا تكون لذتنا هى الخير الأقصى ، ومن أجل هذا يرى « سدجويك » أن هناك تناقضاً معيناً أو ثنائية فى أوامر العقل ، فنحن مضطرون إلى البحث عن أقصى لذة لنا ، ومع ذلك فنحن مطالبون بالبحث عن أعظم لذة لمجموع الكائنات الحساسة ، وقد تمارض هاتان الناحيتان ، يقع تناقض بين أمرين مختلفين للعقل ، وقد أشار « سدجويك » إلى هذا التمارض واعتبره ثنائية العقل السلى^(١) ، وهذه وجهة من النظر لم تصادف قبولاً حتى عند تلميذه « جيرايكى » Gizycki ، ورأى « ما كزى » أننا إذا مضينا فى هذا التناقض أبعد من ذلك وجدنا تعارضاً قائماً بين البحث عن لذتنا فى اللحظة الحاضرة ، والبحث عنها طوال الحياة

(١) Ibid, Concluding Chapter (١) وضرورة التوفيق بينها

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

شرح « سدجويك » بالحاجة إلى أساس عقل يبرر ضرورة
تضحية الفرد بسعادته من أجل الشكل الذي يعتبر الفرد جزءاً
منه ، ورأى أن منهج للذهب النقي عند « مل » لا يستقيم
بغير افتراض حدس خلق أساسي ، ومن هنا لجأ إلى « كانت »
Kant ، أهيمه صدق مبدئه الرئيسي : *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) لي ، ينبغي أن يكون
صواباً (خيراً) لجميع الناس متى تشابهت الظروف ، ولكنه فطن
إلى أن هذا المبدأ مع صوابه ودلالته العملية لا يكفي لإقامة مذهب
في الواجبات ، أو إخضاع المصلحة الذاتية للواجب ، لأن الأناي
الذي يستوحى عقله قد يعترف بهذا المبدأ ويظل مع هذا أنانياً
ما من شك في أن العقل يقتضي للره أن يعنى ذاته كما

. Mackenzie, p. 175 (١)

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

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

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

مع مقدمة الناشر وتعليقاته .

المائل مطالب بأن يقصد بتصرفاته إلى سعادة المجموع ، وقد وجد هذه الأولوية في كتابات الحدسيين الأول من الإنجليز — من أمثال هنري مور + ١٦٨٧ H. More وصمويل كلارك + ١٧٢٩ S. Clarke ، ولكنه لم يعض مع المتطرفين من الحدسيين إلى حد التسليم بضمير الرجل البسيط على النحو الذي ذهب إليه بطلر .

وكان القانون الوحيد الذي أراد اختياره قانوناً عاماً ، هو أن الناس يجب أن يتجهوا بأنفسهم وتصرفاتهم إلى ترقية سعادة المجموع ، ومن هنا اعتبر سدجويك نفعياً على أسس حدسية ، وكانت الأوليات أو المبادئ الواضحة بذاتها التي سلم بها آخر الأمر هي : مبدأ التبصر (للتحسين في مذهب الأمانية العقلية) ومبدأ العدالة أو الإنصاف والتوسط ومبدأ الأريحية العقلية أو الإحسان (وهو الأساس المنطقي لمذهبه في المنفعة العامة) وبدا له أن الفهم المشترك بين الناس يبدو كجموعة قواعد تتجه إلى ترقية السعادة العامة من غير مبادئ واضحة بذاتها إلا تلك التي تكون على اتساق كامل مع النفعية العامة ، أما التضارب بين مذهب النفعيين ومذهب الحدسيين فرده فيما يبدو إلى سوء الفهم ، وتأدى به منطق مذهبه إلى مذهب التأليه Theism ، ومن هنا كان اتفاقه مع بطلر

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

من هذا نرى أن تقدير قيمة الفعل الأخلاقية — وهو مبدأ التبصر — يتطلب الاستمانة بمبدأين فطريين لا يقومان على أسس لذية ، أى لا يُستمدان من تجربة اللذة والألم ، هما مبدأ العدالة ومبدأ الأريحية الذى يقضى بصنع الجليل للآخرين ، ولكن الأصل فى للذهب الذى أنه لا يعترف بوجود قوة فطرية فى الإنسان تُسكته من إدراك المبادئ الخلقية بالحدس ، وتيسر له إيثار فعل على آخر ، لأن هذا هو موقف العقليين والحدسيين من الأخلاقيين — أما الذين والنفسيون فيعتقدون أن من المستحيل تقدير قيمة الأفعال من الناحية الأخلاقية بنير الرجوع إلى نتائجها ومعرفة مدى ما تثيره من لذة أو ألم^(٢) .

ومع هذا نلاحظ أن بنجام مع تمسك بالمنفعة الشخصية

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

فى الجزء الذى أضانه لكاتب A.G. Widgery .

(٢) . Sen, op. cit., p. 138-36

نصح الفرد بالأيقظ بمراعاة لذاته وآلامه الشخصية ، والألا يركز اهتمامه في ذاته حتى ينظر إلى الآخرين كأدوات لتنمية سعادته وتحقيق مصالحه ، وأوجب « مل » أن يعادل الفرد حتى يلتبس 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 السك 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 — يحدوها العقل ولا تنتهي إليها التجربة ، إنها مبادئ فطرية واضحة بذاتها حسبنا هذا عن مذهبه ولتقف عنده قليلا .

مناقشة مذهب :

محاولة التوفيق بين مذهب الحدسيين والمقلين من ناحية «
ومذهب المنفعة العامة بواقعيته وحسيته من ناحية أخرى ، كانت
صدى لروح العصر الذي عاش فيه سدجويك ، وظهر فيه أعظم
تعارض — شهادته إجملاً طوال حياته — بين النزعة الروحية
والنزعة المادية ، أو بين اتجاه الحدسيين واتجاه الحسين — 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 دلت
مقنعة متفكرة إلى مذهب الحسين على يد « مل » — بغير
قصد ولا وعي — فقد أتى سدجويك مزجها واعياً مدركاً .

ولكن مذهب 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 ، والدهوة 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 المسير اعتبار مذهب تفسيرا أو لثيا ، 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 يقتضى أن تكون هذه هي غاية السلوك الإنساني ، بهذا خرج «سدجويك» من الورطة التي وقع فيها بنقام ومل وغيرهما من النسيين ، ولم يوقفوا 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 الذي أو النفي . ! لماذا يجب أن يعمل الإنسان لصالح المجموع وأن يجاهد لتحقيق سعادة الآخرين ؟ لأن هذا هو ما يقتضيه هذى 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 جرين + ١٨٨٢ T.H. Green

(١) D'Arcy, op. cit., p. 245-46

— منشىء للثالية الجديدة عند الإنجليز — لقد سدجويك في موقفه من الخير الأقصى ، إذ كان من رأيه أن السكالم 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 ينبى 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 مثاراً 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 المنطقى فى نظرية سدجويك ، العقل يحدد فكرة الناية ، وهذه الناية يجب أن تكون بحيث ترضى العقل ، هذا تحصيل حاصل ، وقد يمكن تضاديه إذا عرفت الناية بأنها لذة السكائنات الحساسة ، ولكن ما مبررات الظن بأن هذه الناية سترضى العقل ؟ إن اللذة هى الشعور الذى ينبى أن يرغب فيه الإنسان الناطق لنفسه ، إذا كانت حالة شعورية يجمتها الإنسان ، لاستحبال أن تكون لذة ؛ ويرى جرين أن الإنسان الناطق إذا تمس غايةً ما ، وجب أن تكون تحقيقاً لذاته ولذوات الآخرين ، ومن ثم فإن

فإن كمال الإنسان أو خيره الأقصى يصبح حياة شاعرة ينبئ أن تكون مثاراً لرغبة الإنسان ، إنها حياة لاذة ولكن الإنسان لا يطلبها باعتبارها لذة .

ثم هل يصلح مذهب اللذة العامة — الذى 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 التى يمكننا فيها الالتجاء إلى الفلسفة للاسترشاد بهديها ، نرى فيما يقول جرين أن المذهب الذى يعبر انظر غاية في ذاته ، أكثر نقماً وأقل خطراً من مذهب سدجويك في اللذة العامة^(١) وهو الذى يعتبر كل خير وسيلة مؤدية إلى اللذة ، لأن اللذة هي وحدها الخير في ذاته !

حسبنا هذا تعليقاً على ما انفرد به سدجويك في مذهب النفع من خصائص وستمود إلى مناقشة الجانب المشترك بينه وبين غيره من النفعيين في آخر فصل في هذا الكتاب .

(١) T.H. Green, Prolegomena to Ethics, 460-86 (الطبعة

الرابعة) .

الفصل الرابع

النفعية العملية (البرجماتية)

جون ديوى (١٨٥٩ — ١٩٥٢)

الجور الذي ظهرت فيه النفعية الصلبة — علاقة
هذا المذهب بالحياة عامة — موقف العمليين عامة
من الأخلاق — موقف وليم جيمس من الدين
والأخلاق — موقف جون ديوى من الأخلاق —
تقيب .

الجور الذي ظهرت فيه النفعية العملية :

كانت أظهر صور النفعية في أواخر القرن للماضى نفعية
الحديسين كما بدت عند هنرى سدجويك + ١٩٠٠ ، ونفعية
التطوريين كما تمثلت عند هربرت سبنسر + ١٩٠٣ ، وفي
النصف الأول من قرنا العشرين تفرعت النفعية وجرت في
قنوات شتى أضعت تيارها كما ستعرف في الفصل التالى ، ولكن
فرعاً من هذه النفعية للماصرة قد اتصرت له طائفة من الفلاسفة
الأمريكيين بوجه خاص ، عرفوا كيف يتفنون فيه القوة والحياة ،
هذا الاتجاه الجديد في النفعية قد سار التطورية في التماس العمل

للثمر ، والانصراف عن العلم الجرد إلى المنفعة المجدية ، وخالفتها في اعتبار الماني العقلية تعبيراً عن مطالب الكائن الحي غاية حفظ حياته ومساعدته على التطور إلى السكال ، كما خالف الحدسيين والعقليين في اعتبار هذه للماني مبادئ كلية ضرورية ؛ وإذا كان التطوريون من أمثال سبنسر قد ردوا هذه المطالب إلى أثر البيئة في الكائن الحي ، فقد عكست هذه النفسية للماصرة هذه الآلية وردت البيئة إلى أثر مطالب الكائن الحي ومطامحه ؛ وكانت الغاية التي تحتفي وراء هذا كله هي المنفعة للثمرة ، ومن ثم كانت نظريات العلم في نظر العمليين مجرد فروض واحتمالات ، مقياس الصدق فيها هو مدى ما يحققه الفرض من وجوه النفع العملي ، ومن هنا جاز في منطلق هذه النفسية 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 !

عمدة المذهب بالحياة العملية هامة :

تجلت هذه النفسية الموقفة في المذهب العملي « البرجائزم » في أمريكا بوجه خاص ، وتميز الخصائص التي تميز هذا المذهب

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

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

وقد اعتبر جيمس مذهبه العملي نظرية إستمولوجية في
ماهية الحق ، ومنهجاً فلسفياً لإقرار الحقيقة واتفاق 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
لفيلسوف برجسون Bergson ومع ذلك يعترف جيمس في تمهيد كتابه
بأنه لا يجب اسم « البرجماتزم » ولكن أوان تغييره قد فات !
(٢) لما أصدر أظهرم هيلر في الجزيرة البريطانية ولوري Le Roy
في فرنسا وبابيني Papini في إيطاليا ... ولكنها لم تعد جذورها وتمسك
لنفسها إلا في الولايات المتحدة .

(٣) انظر في تصور هذا المذهب كتبه ونظريته ، وفي شرح =

الرياضيين والمناطقية يرون أن الحق معنى مطلق يقوم مستقلاً عن تجارب الإنسان ، أو صفةً عينية تقوم في الموجودات مستقلةً عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده ، فرفض المذهب العملي هذا التصور وأنكر إمكان وجود حقائق موضوعية وقيم مطلقة ، واعتبر الحقيقة اختراعاً شياً جديداً وليس اكتشافاً شياً موجوداً ، ومقياسها يقوم في مدى نعمها 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 نفعا ، 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 لتسكرة فتصبح صحيحةً بما تحقق من عمل ، وشاهد الصدق فيها قدرتها على تمكيننا

== دلالته ومغزاه كتاب جيس السالف الذكر في المحاضرة الثانية : « ماذا بين 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 مفضية إلى نفع يتحقق في حياة الإنسان |

وإذا مضينا في هذا الجو تيسر لنا استخدام هذا المذهب
منهجا 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 الدرائع أو التجريب عند « جون ديوى » فاعتبر المعرفة
يدوره أداة لحل إشكال ، أو خطة للتغلب على صعوبة ،
أو مشروعاً للتخلص من مأزق ، فالمعرفة وظيفية من وظائف
الكاين الحي ، وهي تبدو في صورة فرض يقدم حلاً لمعضلة ،
وبمقدار نجاح الفرض أو إخفاقه في حل الإشكال يكون مبلغ

حقيقته أو مدى بطلانه ، ومن هنا سمي مذهبهم بمذهب القرائع ، وهكذا نرى أن الأفكار وقائع يقدمها العقل ليستكمل بها وقائع التجربة ، ولهذا وجب أن يتخيرها العقل ويتخير منها أصلها أو أنفعها للإنسان ، كما يتخير 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 العميقة إلى النظر في ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها في دنيا التجربة ، وتركوا النظر إلى العسل ، والماضي إلى المستقبل^(١) .

موقف العمليين عامة من المؤلفين :

وفي ضوء هذا الجو العقلي المشبع بالنفعية الخالصة صدر موقف العمليين من الأخلاق ، فيقاس الخير والشرية في مجال الأخلاق هو نفسه معيار الحق والباطل أو العوالب والخلط 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 التمييز في نظر العمليين هو الحل الموفق لكل ما يعوق اضطراب التقدم الاجتماعي ، والصواب هو الذي يساهم في حل مشكلة تواجه الإنسان ، والقيم في مختلف صورها — خلقية كانت أو منطقية أو جمالية أو اقتصادية ... تعبر في نظر العمليين — من دعاة البرجماتزم — نسبةً تتوقف على الأغراض التي تهدف لتحقيقها ، إنها مجرد وسائل لتحقيق غايات قيمة في ذاتها ، هي التغيرات بوجه عام ، من هنا تحدت نظرتهم النفسية لقيم الأخلاقية خاصةً ولنيرها من القيم بوجه عام ؛ وشبيهٌ بهذا موقفهم من العقيدة الدينية ، لا يمتنع القليون ديناً إلا متى أخضموه لتقد النظر العقلي واطمأنوا بد 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 مسافاً على صوابها ، أما الصليون — 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 اللبنة أو عديمها ، هي محك الصدق والزيف ، ومقياس الحق والباطل ، ومقياس الخير والشر .

موقف وليم جيمس من الدين والأخلاق :

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

وواجهنا الخلق الذي يقضى بأن تملك بالحق يتألف من

(١) هاجم روسو الظل 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
بحقائق هامة يعتقد في صحتها الرجل الأقل حذراً ، هب أنى لقيت
رجلاً غريباً في قطار فقلت لنفسى : أترى أن هذا الرجل هو
على ما هو ؟ فإذا قلت ما يقوله الشاك في هذا الصدد ، وهو أنى
لا أدري إن كان تكهنى صحيحاً أو غير صحيح ، كنت على التحقيق
قد منعت نفسى من أن أعرف أى معلومات صحيحة عن اسم هذا
الرجل ، أما إذا رأيت أن أعتقد 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 بحقائق
هامة ، ويضيف جيمس مستضراً : أى دليل يمكن تقديمه على
أن انخداع الإنسان « بالأمل » فى أن يعرف حقاً ، أسوأ بكثير
من انخداعه عن طريق « الخوف » ؟ .

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

كان جيمس يهتم بالقييدة 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 فنتس^(٣) J. J. Tufts وميسد G. H. Mead وغيرها من المعاصرين ، فلنقف عند ديوى قليلاً :

موقف جون ديوى من الأخلاق :

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

(١) فرن Bertrand Russell, op. cit., p. 849-8 & 852 .

(٢) ولد عام ١٨٥٩ ومات في يونيو 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 يندحر 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 « جيس نفيس » 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 النتائج 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 (العلم 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 برضاية الجماعة التي يعيش في ظلها هذا الفرد ، وصالح الفرد من الناس كوحدة اجتماعية هو المقياس الأقصى للخير والشر ، لأن ما يُعنى حياة الفرد ويخصبها لا بد أن يساهم في إثراء حياة الجماعة وإخصابها ، إن الفردية — فيا يقول ديوى — 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 ديوى لا تروقه الفلسفة العامة التقليدية لأنها تجعل العقل متفرجاً عاطلاً وظيفته مجرد التأمل في الحياة ، ويضيق بالفلسفة الخلقية التقليدية لأنها إما أن تجعل علم الأخلاق تحليلاً صورياً بعيداً عن الحياة العملية ، أو ترده في آخر أسره إلى مجموعة من نتائج يُعدها علماءه للناس وهي أبعد ما تكون عن مجرى الحياة ومطالبها ، مع أن الأخلاق النظرية تقوم على النقد والتفكير في غايات إنسانية تنرى بالعمل وتدفع إلى النشاط ومن ثم تصبح الفلسفة الخلقية أداة كد وجهاد ونشاط ، وبهذا يصبح من الضلال حصرها في مثل أعلى واحد أو في مجموعة من

للمفاهيم الخلقية التي يتوقف بعضها على بعض من الناحية المنطقية بل إن ديوى يرفض - مع جيمس - التسليم بموقف الوضعية المنطقية من الأخلاق ، إذ كان كاراب^(١) R. Carnap وأير^(٢) A. J. Ayer ومن ذهب مذهبيهما 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 يتيسر التثبت من صحتها بالالتجاء إلى التجربة ، وإنما هي عبارات لا تحمل صدقا ولا كذبا ، لأنها مجرد أوامر في صيغ لنوعية مضللة ، أو تصيرات عن انفعالات نفسية ، ومن هنا تعذر وصف الأحكام الخلقية بالصدق أو بالكذب ، فهي كلام فارغ أشبه ما يكون بثرة الطفيل يعبر بها عن دوافعه دون التعبير بها عن معان معقولة ، إنها تعبر عن الوجدانات بحروف ، فهي أشبه ما تكون بقول الناظم : أوام^(٣) ١٩

(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 بزل بعد .

(٢) أستاذ الفلسفة الحلال بجامعة لندن (University College) وهو الذي يترجم الآن التبشير بالوضعية المنطقية في إنجلترا .
(٣) A.J. Ayer, Language, Truth and Logic, ch. VI. (٣)

وكان الأستاذ « دنجل » A. Dingle قد ألقى محاضرة عن العلم والأخلاق ، أمام المجلس البريطاني لثئون الصحة الاجتماعية (نشرتها مجلة Nature ج ١٥٨ الصادر في ١٠/٨/١٩٤٦) قال فيها مؤيداً الوضعية المنطقية : إن المسائل الخلقية لا تكون صادقة إلا خارج نطاق البحث العلمي ، لأن بين العلم والأخلاق حاجزاً متيناً ، إذ يقوم العلم على العقل والتجربة ، أما علم الأخلاق فإنه لا يستند إلى أساس يبرر قيامه ، وينتهي بنا هذا إلى أن نستغسر عن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق ، ولا يزال الأخلاقيون يواجهون هذه المشكلة : كيف يختار الإنسان بين فئتين ؟ ويقول الأستاذ دنجل في إجابته على هذا السؤال : ليس لدى حل أقدمه ! بهذا الشك واليأس واجهت التجريبية للمنطقية مسائل الأخلاق ، أما البرجائزم كما صورها « جيمس » و « ديوى » فقد رفضت هذا الرأي اليائس وصمدت لمواجهة الموقف ، يشهد بهذا جيمس في كتابه الذي يوحى عنوانه « إرادة الاعتقاد » بمنزاه 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 للمنطقية 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 ، ولئن كانت البرجماتزم — كغيرها من صور اللذاهب الوضعية — تفكر إمكان قيام علم للأخلاق يتضمن مبادئ عامة مطلقاً تصدق في كل زمان ومكان ، ويستند إلى أسس عقلية موضوعية ، إلا أنها توصي بإرادة الاعتقاد فتنتهي بهذا إلى التوكيد الأهمي لسكل ما يظن الإنسان أنه يعين على أداء ما يسميه « جهيمس » . واجبتنا 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 .

(١) M. Cornfortik, In Defence of Philos., Against Post-ivism and Pragmatism, (1950), p. 251-58
« العمليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق » ، ص ٩٠ وما بعدها .

ورأى « ديوى » في معرض رفضه لموقف الوضعية المنطقية من الأخلاق ، أننا إذا سلمنا جدلاً بأن التمييز من القيم مجرد انفعال أو تسيير عن أمر ، ما حال هذا التسليم دون النظر في هذه القيم (انظروا) لمعرفة ظروفها ، والإلمام بنتائجها وآثارها في الحياة الإنسانية ، إن هذا وحده هو المهم !

ورفضه لموقف الوضعية المنطقية ليس معناه التسليم بموقف خصوصها من الحدسيين والعقليين ممن اعتبروا القيم ماهيات تترك أولياً بالحدس ولا تحمل التعريف ، فإن الذى يسمينا في نظر ديوى هو التقويم الذى يتصل بعجربتنا في 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 متصلة برغبة أو مصلحة ، إلا أن التغير عنده لا يقوم في إشباع رغبة مباشرة ، بل يقوم في حل للموقف كله ، ولا يكفي أن يشبع الدافع الحاضر وحده ، بل لا بد فيه من أن يشبع الحافز على رغباتنا التى تنتهى إليها آخر اللطاف ، ومن هنا استوعب التغير الحاضر والمستقبل معاً ، وهذا التقويم بأحكامه التى تعبر « عما ينبئ أن يكون » يتصل بالواقع اتصالاً وثيقاً ، وينصب على الغايات عن طريق الوسائل المؤدية إليها ، ابتغاء منفعة الإنسان ، ومن الضلال أن تعدد الأخلاق إلى وضع

غايات بعيدة عامة ، بل إن التعميم يدور حول معرفة الوسائل التي لا غنى عنها للعمل الناجح الموفق ، من هنا تتصل القيمة (أى الخير) بكل ما يرتقى 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 الخدسيون والمقلدون من فلاسفة الأخلاق— بل تتغير بتغير ظروفها وأحوالها ، ولا تكون للمثل العليا أوامر قصوى ، بل تصبح أداة لمواجهة موقف ، أو مشروعا لحل إشكال ، إنها تزودنا بأسباب التخلص من ورطة أو مأزق ، وبذلك تحقق الخير في حياة الإنسان^(١).

تعقيب :

ذهب المسلمون إلى أن للبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية متى ثبتت منفعتها في دنيا الواقع ، لبيان بعد هذا أن تصمد لتقد النقل الحضر أو تنهار أمامه ، إن قيمتها مصنونة ظالما أثبتت التجربة منفعتها في حياتنا الدنيا ، هذا الاهتمام بدنيا الواقع لفتة

(١) ت. إ. هيل، Contemporary Ethical Theories، لارن

S. E. Frost، The Basic Teaching of the وكذا (1960) Ch. X.

، Great Philosophers، (1949)، p. 107 ff.

طيبة نحمدها للذهب السليبيين ، ولا سيما وأن مذاهب المحدثين من الفلاسفة منذ مطلع العصر الحديث تربط بين الفيلسوف والحياة العملية برباط وثيق ، وقد سار للذهب السليبي هذا الاتجاه بل آمن فيه حتى توجّه بطائمه الغلاب .

ولكن بعض النقاد يرون أن هذا المنهج ينحى بجمل للهادئ الأخلاقية والمعتقدات الدينية مجرد وهم خادع وضلال باطل ، فإن الاعتقاد بالله إذا كان مرجعه إلى تقدير أثره في دنيا الواقع ، دون اكتشاف بحقيقة الإيمان من الناحية الموضوعية الخالصة ، كان هذا الاعتقاد احتيالا وضلالا ، وقد عرض برترند رسل — شيخ الفلاسفة للمعاصرين في إنجلترا — لتقد هذا الموقف فرأى أن قول السليبيين إن « الاعتقاد بالله حق متى حقق للناس السعادة » قول أقرب إلى الإحسان والأريحية منه إلى الفيلسوف الصحيح ، إن هذا الرأي لا يقنع مؤمنا مخلصا في إيمانه ، لأن هذا المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى وجود موضوع لسيادته وإيمانه ، إنه لا يقول : إني إذا آمنت بالله سعدت ؛ ولكنه يقول : إني أومن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد ، فالسعادة في نظره ليست هبة إيمانه — ولو لم يكن لموضوع

(١) توفيق الطويل : أسس الفيلسفة ص ١٦٧ — ٩٨ وكذلك

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

ويعود « رسل » إلى مناقشة ديوى في موقفه الذي أسلفنا بيانه فيقول : هب أن إنسانا قال لي : هل شربت قهوة في فطورك هذا الصباح ؟ يستعين الرجل العادي على الإجابة على هذا السؤال بمحاولة أن يتذكر ما حدث ، أما إذا كان من أتباع « ديوى » فإنه يترتب 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 اللطمئنان ! وإلا اعترف بأنه لا يستطيع أن يجيب على هذا السؤال !

(١) Bertrand Russell, op. cit., p. 848 (في الفصل الذى

حلده على « وليم جيمس » .

بل كيف له أن يعرف نتائج اعتقاده بأنه شرب القهوة في
فطوره؟ إذا قال إن النتائج هي كذا وكذا .. ويجب أن يعرف
مدى خيريتها أو شريتها أن يختبرها بدورها عن طريق ما يحتمل
أن يترتب عليها من نتائج، وإذا تيسر ذلك، كيف يحكم بأن
نتائج اعتقاده منها أدهى من نتائج الاعتقاد الآخر إلى الرضا
والاطمئنان؟

وينتهي رسل الأمر إلى القول بأنه يخالف ديوى في أن
الأخير يطلق صدق الاعتقاد على نتائجه وآثاره، أما «رسل»
فيعلق قيمة الاعتقاد على علته وأسبابه، إن ديوى يهتم بالمستقبل
الذي يتثبت فيه من قيمة النتائج، أما رسل فيمنيه الماضي الذي
تشوى فيه الملل، من أجل هذا يعتبر الاعتقاد حقا أو يشبه أن
يكون حقا إذا كان على اتصال — مقدر أحيانا — بعلة وأسبابه،
إن للماضي لا يمكن أن يتأثر بما تفعل، ولهذا فإن الحق إذا تحدد
بما حدث في الماضي، كان مستقلا 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).

الرأي عندنا أن الخير — كالحق — مستقل عن الإنسان،
ومن ثم لا يختلف باختلاف العواطف والليول وسائر ما يصدر

(١) Ibid., p. 868 في الفصل الذي عنده على «جون ديوى».

من الذات ، لأن اختلاف الناس على شكل الأرض — أسطحة
هي أم كروية — لا ينهض دليلاً على أن الأرض ليس لها شكل
ولبادئ الأخلاق قدامتها بصرف النظر عما يحتمل أن يترتب عليها
من نفع أو ضرر ، إنها خطاب موجه إلى البشرية كلها — كبدأ
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 ، وسماحه
— 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 يحدون غضاضة في أن ينسروا الظاهرة الواحدة
بعدة نظريات ، وإلحاح العمليين في اختبار الأفكار بمحك
التجربة ، ينتهي بتحويل الأفكار إلى مجرد « قواعد للعمل » .

وقد أغفل الصليون النظر إلى الأفكار باعتبارها محاولة
لوصف دقيق للعالم المادي الموضوعي ، إنهم يُنفلون — بل
ينكرون القول بأن الأفكار انعكاسٌ للحقيقة الموضوعية مستقلة
عن العقل ، فالفكرة تنشأ عن العمل وتُغير به ، ولا نستطيع
« البرجماتزم » أن تفسر هذا تفسيراً مقبولاً ، إنها لا تستطيع
أن تفسر لنا حقيقة الفكرة ولا العمل ولا العلاقة بينهما ، لأنها
تفكر موضوعية العالم الذي تعمل فيه التجربة وتنشأ عنه
الفكرة^(١) ، وإذا انهار الأساس الإيستيمولوجي للمذهب تداعى
مع الأساس الذي أقاموا عليه مذهبهم الأخلاقي .

ومع هذا فإننا نرى أننا إن تجاوزنا عن نقد للذهب فلسفياً
وجدنا أن الناس قلما يمتنعون للمبادئ التي تُسير سلوكهم لحك
النقد ومنطق العقل ، وأن من الممكن أن يسرعوا لأثر المعتقد
الديني أو للبدا الخلقى في حياتهم ، من غير حاجة إلى النظر العقلي
الحض ، وإذا تعذر عليهم أن يحقوا معتقداتهم الدينية أو أن
يحتموا النظر في مبادئهم الخلقية ، كان حسيهم أن يعتقدوها
محاكاةً وتقليداً ؛ وهذا كلام يقال على الكثرة الغالبة من
الناس ، ولا ينسحب على الصفة الممتازة من المستبشرين — كما
قلنا في كتابنا عن « أسس الفلسفة » .

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

الفصل الخامس

النفعية في القرن العشرين

انتشار النفعية وسيادتها في القرن الماضي —
اضطلالها في القرن العشرين — أسباب اضطلاله
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 فذة
فردية عند الأبيقورية قديماً وهوبز ومن ذهب مذهبه في مطلع
العصر الحديث ، ورأينا كيف تحولت الفذة 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 ، وتبيننا السلطان
الذي تهيأ للنفعية التجريبية حتى مات مل عام ١٨٧٣ ، وإن
استمرت قائمة حتى مستهل القرن العشرين على يد تلامذته من
أمثال الكسندريين الذي مات عام ١٩٠٣ ، وعرفنا كيف احتلت
النفعية التطورية مكان الصدارة في الفلسفة الإنجليزية حتى مات

سبتمبر عام ١٩٠٣ وليسلى ستيفن بعده بهام ، ورأينا كيف نهضت النعمية الخدمية واسترعت الأنظار بعد أن دها إليها هنرى سدجويك الذى مات والقرن الماضى يستوفى أنفاسه . وهكذا أقبل القرن العشرون وقد بلغت النعمية أوجها ، وتغلقت فى شتى مجالات المعرفة البشرية وهيمت على تفكير أهلها ، فماذا كان مصير هذا التراث النفسى فى الخمسين عاما التى انقضت من قرنا العشرين ؟

أغفلنا الإشارة إلى النعمية العملية البرجمانية التى نهض بالدهوة إليها فلاسفة أمريكا بوجه خاص ، لأن أكبر أعلامها « جون ديوى » قد مات فى صيف عام ١٩٥٢ ، ولما يزل كبار دعاةها — من أمثال جيمس تفتس وجورج هربرت ميد — أحياء يرزقون — فيا نعلم —

انحسارها فى القرن العشرين :

ولسكن مأساة النعمية 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 وسبنسر وسدجويك .

كانت أنجلترا — فيا عرفنا — مهد النفعية ومشوى دعايتها ،
فلنستمع إلى شهود ثلاثة من أهلها في القرن العشرين .
يقول مكنزى + ١٩٣٥ J. S. Mackenzie في كتابه :
« المدخل إلى الفلسفة الاجتماعية »^(١) أن ليس ثمة ما يمكن أن
يقال عن مذهب المنفعة العامة بعد مئات سدجويك عام ١٩٠٠ ،
إذ لم تعد المنفعة بدهم 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
المروفة .

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

(١) أعيد نشره عام ١٩١٧ تحت عنوان الجدل 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 للوقوف أمسى أنها لم تجد وارثاً يخلق تراثها
ويخلفها في سيادتها على التفكير الأخلاقي والسياسى ، ليس في
إنجلترا اليوم مذهب يتمتع بمثل ما تمتعت به النفعية من سيادة في
المواثر العقلية ، إن إنجلترا اليوم تتألف من طوائف صغيرة بتشييع
كل منها لنظرية ما - انحدرت إليها في الأقطب والأمم عن فلاسفة
أوربيين ولبسوا من الإنجليز - وليس من بين هذه النظريات
نظرية واحدة تهباً لها ما تهباً للنفعية من رواج وانتشار ، إن
الإنجليز اليوم يعتقدون الديمقراطية ويعسكون بالاشتراكية^(١) ،
ولكن الديمقراطية والاشتراكية اللتين تتحدث عنهما إنجلترا
في عصرنا هذا ، ليستا مذهبين من مذاهب الفلسفة الخلقية
والسياسية ، إن للمبادئ التي استُبدتاً منها يختلف بعضها عن
البعض اختلافاً يبنياً ملحوظاً ، وليس في إنجلترا كلها مدرسة من
فلاسفة الإنجليز المتنازين يعتقدون مذهباً واحداً ويزودون
للسندين بأكثر الملاحظات التي تدور على ألسنتهم عندما يدور

(١) في الوقت الذى صدر فيه ذلك الكتاب (عام ١٩٤٩) كان
العالم يمولون حكم إنجلترا ، ولكن الواقع أن حزب المحافظين كان قويا ،
حتى أنه عاد إلى الحكم بعد ذلك ، وهو خصم الاشتراكية العالية كما نعرف .

بينهم حديث عن الأخلاق والسياسة ، أما النفعيون فقد كانوا في إنجلترا كما كان للماركسيون في ألمانيا منذ بضع عشرات من السنين ، كانوا أرباب التفكير في السياسة والاجتماع ، وقد شاعت أفكارهم وانتشرت على أوسع نطاق ، وإن لقيت من خصوصها أفسى 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 المورخون على أنها كانت أنحصب 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 للعاصرين يقف مع أحسن للمذاهب 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. 146

(٢) Y.E. Hill, Contemporary Ethical Theories, (1950), p. 1

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 والتحكين 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 بصدده 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 وضما 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 طبيعتهم توماس هل جرين وإدوارد كيرد + E. Caird ١٩٠٨ وفرنسيس هربرت برادلي^(١) + ١٩٢٤ من كانوا يقومون بالتدريس في جامعة أكسفورد ، وإن كانت المثالية قد أخذت عند الأخير طابعا مستقلا عن طابعا عند هيغل .

ومن أظهر هذه الكتب التي قاومت الاتجاه النفس القديم ومثلت الاتجاه المثالي الجديد في الفلسفة الخلقية : كتاب أصدره عام ١٨٩٢ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة « برمنجهام » جون هنري مورهد J. H. Muirhead تحت عنوان « أصول علم الأخلاق »^(٢) وثان أصدره عام ١٨٩٤ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة إدنبره جيمس ست 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 المثالية ، وعبر فيه عن مثاليته مبكرا ، نشره بعد مقدمة جرين لفلسفة هيوم وترجمه والاس لنتلي هيغل ، وليل أول كتاب نشره Caird عن « كانت » وكل هذه الكتب تعبر عن التزعة 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 بلغاست داركي C. F. D'Arcy عن «دراسة موجزة
لعلم الأخلاق»^(٢) وخامس أصدره عام ١٨٩٧ أسستاذ الفلسفة
بجامعة كاردينف جون ستورت مكزى J. S. Mackenzie
تحت عنوان «المجلد في علم الأخلاق»^(٣) بل انتشر الاتجاه
الجديد حتى بلغ فلاسفة أمريكا وبدأ عند جون ديوى^(٤) ؛ ومن
تاريخ أولى طبعات هذه الكتب نلاحظ أنها تنحدر إلى أواخر
القرن الماضي ، وقد كانت كلها تحمل على الاتجاه النهي في غير
رفق ولا رحمة .

كان طبيعياً بعد ظهور هذا الاتجاه الجديد وانتشاره بين
المشغولين بالفلسفة في إنجلترا أساتذة وطلابا ، أن يضمف نفوذ
النقبة الحسية ، ويحقت صوتها في القرن العشرين ، ولا سيما وأن
الاتجاه الجديد المعلم بفلسفة الألمان كان أفضى 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 ١٩٤٩) .

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

طبعته الأولى كانت عام ١٨٩١ .

الاتجاه التجريبي القديم الذي كان يجمل 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 ما زالوا ينتصرون لصور هذه النفعية في إنجلترا خاصة وفي غيرها بوجه عام ، وإن كنا لا نجد في تراثهم النفسى من الأصالة والإبداع ما يبرر الوقوف عنده للإسهاب في شرحه أو تفصيل الحديث عن عناصره .

أهم اتجاهات النفعية والنزيبين وآثارهم في القرن العشرين :
أما عن نفعية الحدسيين في القرن العشرين فقد بقيت بين تلامذة سدجويك قائمة في مدرستين — ضميفتين — تمثل أولاهما رامبلى اليزاييث 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) القروس ١٣٥ من هذا الكتاب .

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

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

والمدرسة الثانية التي دعت للتنمية العقلية كان لسانها روبرتسون J. M. Robertson الذي أبان عن مذهبه في كتابه « تاريخ مجل للأخلاق »^(١) ، والإشارة إلى هاتين المدرستين تكفي ، لأن الفروق بينهما لا تبرر الوقوف عندهما طويلاً ، فحسبنا أن نقول إن أحسن ما يميز روبرتسون موقفه من الأنانية المفرطة ، ورأيه في الإجرام ، فهو لا يلوم الأنان الشاذ في أنانيته إذ لا يد له في ذلك إله يصرف في ضوء ما يبدو متمشياً في نظره مع مصلحته ، ولا يكثرث إن بدا تصرفه متنافياً مع المصلح الآخرين ، لأنه لا يعبأ بوخزات الضمير !! مع أن أساتذته 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 المسئولية في مذهبه ، بل رأى أن مهمة النفعي أن يحس نفسه والمجتمع من صنوف الأشرار ملتصقاً 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
للاذى قد وجدت في القرن العشرين أنصارا وإن قلّ عديدهم
عما يتوقع للقارئ ، وقد رد بعضهم المفهومات الأخلاقية إلى
التطور الكوني واهتم فيرم بالتطور المضموى ، من أظهر ممثلى
الفريق الأول : ستابلدون Olaf Stapledon في كتابه
« نظرية حديثة في الأخلاق »^(١) وتابع هذا الاتجاه في أمريكا
وردبريدج F. J. Woodbridge .

ومن ممثلى الاتجاه الثانى : بطرس كروپوتكين P. Kropotkin
في كتابه « اللعونة المتبادلة : عامل التطور » و « علم الأخلاق :
نشأته وتطوره »^(٢) و « وادنجتون » C. H. Waddington
في كتاب « العلم والأخلاق »^(٣) و « جوليان هكسلي » حفيد
توماس السائف المذكور في محاضراته (يونيو ١٩٤٣) المنشورة في

(١) A Modern Theory of Ethics (1929)

(٢) Ethics, Origin & Development Trans. 19٢6، وكذلك

Mutual Aid, A Factor of Evolution (1915)

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

بين المؤلف وغيره .

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

أما عن للذاهب اللذية السيكولوجية بوجه عام فقد تمثلت في مذاهب صدرت في القرن العشرين عن فكرة اللذة حينما وفكرة المحبة حينما تانيا وفكرة الرغبة أو للصلحة حينما ثالثا ، ودافع عن اللذة « ديورانت دريك » D. Drake في كتابه « مشاكل السلوك »^(٢) وجيمس ما كاي J. Mackaye في كتابه « منطق السلوك »^(٣) وموريس شليك Moritz Schlick (منشئ ندوة فينا التي ابتدعت الوضعية للنطقية الماصرة) في كتابه « مشاكل الأخلاق »^(٤) وستيس W.T. Stace في كتابه « معنى الأخلاق »^(٥) وغير هؤلاء كثيرون .

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

. Evolution & Ethics, (1947) (١)

. The Problems of Conduct (٢)

. The Logic of Conduct (٣)

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

. A Theory of Value (٥) . Life of Reason (٦)

ومن الداعين لمذاهب تقوم على المصلحة : پیری 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 نعدد لإحصاء أسمائهم ، فقد حرصنا على أن نسجل أهم الكتب
التي نشرها هؤلاء الفلاسفة حتى يرجع إليها من أراد أن يلم
بتفاصيل مذاهب الذين والنفسين في المحسن عاما الأخيرة ،
وقد نلصها « توماس إنجلش هيل » أستاذ الفلسفة في كلية
ماكلستر بأسريكا 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
النفسين للشروحة في هذا الكتاب ، وسرد هذا فيما بدأ لنا إلى
أن التالية 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 و ١٣ و ١٤ من القسم الرابع من هذا الكتاب .

(٤) الواضح أن أممات « كانت » الأخلاقية التي لعزت بالألمانية

فلاسفتها المتنازين ، حتى إذا أخذت إنجلترا تسترد نزعتها التعبيرية
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
لناقشتها ، فحسبنا بعد هذا أن نقف قليلاً لنضع النفعية في الميزان ،
عسى أن نتبين ما لها من محاسن وما عليها من مآخذ :

== 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 (ولد ترجمه H.J. Paton أستاذ الفلسفة الخلقية
المال 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 ختامى

النفعية في الميزان

تمهيد — مناقشة للوظف النفى : (ا) اللذة
كفاية لسلوك الإنسان — (ب) اللذة كعيار
للأحكام الخفية — (ج) الأخلاقية بين مذاهب
النفعيين ومذاهب الهندسيين — (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 أظهر صورها كما عرفت عند أشهر أتباعها ،
وعقبنا على كل داعية من أهلها بمناقشة الأفكار التي انفرد بها ،
ووزن الآراء التي أضافها إلى التراث الذي سبقه ، وبقي 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 النفى أن نعرض لمناقشة أهله في تصورهم للذة عرضاً لرغبات الإنسان وهدفاً لسلوكه ، ثم مقياراً لتقويم أعماله الإرادية ومقياساً لأحكامه الخلقية ، فإذا تداعت الذة غايةً لسلوك ومقياراً للأحكام ، وضع تهاافت الموقف النفى في قيامه على أساس من مذهب الذة السيكولوجى من ناحية ، وفي توحيد أهله بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع من ناحية أخرى ، كما يقتضى تقويم المذهب النفى مناقشة أهله في توحيدهم بين الذة والسعادة ، والتعقيب بالإشارة إلى الأخلاقية في تصور المذهب القلى الذى رفض موقف هذين المذهبين معا ، فإذا أبنا موجزين عن أظهر الخصائص التى تميز هذا المذهب ، وضحت قيمة المذهب النفى ومكان السعادة في كبرى للمذاهب في فلسفة الأخلاق .

مناقشة الموقف النفى :

يقوم مذهب المنفعة على أساس أن الذة هى الغرض الوحيد الذى تهدف إليه رغبات الإنسان ، وأنها مستوى الأفعال الإنسانية ومقيار الأحكام الخلقية ، وكلا الأمرين لا يصعد للنقد ، ومن هنا كان تداعى النفعية يتداعى الأسس التى قامت عليها :

(١) اللذة كغاية وهيدة للسلوك الإنساني :

إن الإنسان كثيراً ما يرغب في اللذة ، ويدفع إلى أفعال قد تجلب له ألماً ؛ إن كل شيء — حتى الألم — يمكن أن يكون هدفاً لرغبة الإنسان . فالماسوشي masochist قد يرغب مخلصاً في إيذاء نفسه .. لأنه 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 نوحه ، فتجعله على أن يأتي أفعالا لا يعرف أنها شير لذته ، كالاتصال الجنسي حين يقع لأول مرة ، أو رضاعة الطفل لئدى أمه في بداية الأمر ، لم تكن اللذة ولا توقعها هو الدافع إلى إتيان مثل هذه الأفعال ، وإنما دفع إلى إتيانها ميل فطري لم يسمى " اكتساباً ، بل إن بعض الميول الفطرية قد تؤدي صاحبها وتسبب له ألماً مِمِّضاً أو خطراً جسدياً ، فغريزة الأمومة كثيراً ما تدفع أنثى الحيوان — عامةً — إلى احتمال

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

والسادية يمد لذة في إيذاء غيره وإتزال العذاب به .

المتأهب الألفية في سبيل صفارها ، وقد يضحى الفرد بلذاته بل بحياته
في سبيل المجموع ، أو من أجل مبدأ يعتقد أو عقيدة يدين بها ،
فإن زعم أصحاب مذهب اللذة السيكولوجي أن مرجع هذا إلى
رغبة المضحى 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 استشهاد ولا الغاية من تضحيته ، إنه يضحى 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 شريسة الغاية ولكن الحضارة الإنسانية قد قضت أن تقوم
الأفعال الإنسانية على أساس من البذل والإيثار — وإن لم
تطمح في إنماء الأناية من حياة الإنسان .

وقد لاحظنا أن النعميين — من يتوهم إلى مل — لم يميزوا
في وضوح بين مذهب اللذة الفردية بأنايته ، ومذهب اللذة

الغامة بغيريته ، فربطوا بينهما — كل* منهم بطريقته — ولكن الدراسات السيكولوجية قد أثبتت تهاقت هذا الزعم ، وانتهت إلى التفرقة بين أفعال الإنسان التي تصدر عن دوافع فطرية خالصة ، وبين تصرفاته التي تجري بمقتضى مبدأ أو قانون ، ورأى علماء النفس في مباحثهم في سيكولوجيا الشعوب أن أحكام الناس التي قَوِّمَ 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 بإملاء سلطة خارج ذاته ، ثم تطور الأمر حتى ضاق الإنسان بكل سلطة تمل عليه قواعد ملوكه ، فلبأ إلى باطن نفسه وراح يستمد منها قواعد تصرفاته ، فكان الضمير أو العقل أو نحوه مديراً للحياة الإنسانية وواضع معايير الأحكام الخلقية ، وغايات الأفعال الإرادية ، وقد رأينا في مواضع متفرقة تهاقت النفسيين 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 نشدها في كل مقلنا ، وأن نلتصق المزيد منها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، ولو فعلنا هذا لنجحت عنه آلام ، وكانت

عواقب الاندفاع شراً محققاً ، وقد رأينا كيف انتهى الدين
استجابوا لهذه الدعوة إلى الزهد حيناً وإلى الاتسار حيناً آخراً
مع أن من الواضح أن التخلص من الحياة مجزئاً وبأس لا يليق
بإنسان سليم يحترم إنسانيته ، أو يجعل حياته مسابقة لمنطق عقله ،
فإن شرط الفضيلة أن يكون صاحبها حياً ، والثالية 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 وسيلة لتحقيق غايات أكرم بالفرد وأليق بإنسانيته ، أو لأنها
لا تتعارض — 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 « نوحده » بين الأخلاقية التي تصور
ما ينبغي أن يكون ، وبين الواقع الذي يبرعما 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 يصطدم مع أبسط قواعد الأخلاق التقليدية ، ومن هنا تعدد إجابة

مذهب اللذة الأخلاقى على أساس من مذهب اللذة السيكولوجى .
وقد قيل بحق إن الطريقة الوحيدة للشعور باللذة هو نسيانها
وليس تركيز الانتباه فيها ، فكما قل تفكيرنا فى اللذة ازداد
شعورنا بها ، وقد كان « سدجويك » على حق حين صرح بأن
اللذة لا تتحقق — فى أكل 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 يودى إلى استبعاد
الفعل الذى يزاوونه عن مركز اهتمامهم ولو مؤقتاً ... هذا حق
بوجه عام ، وإن جاز أن يلتبس الإنسان فى بعض الأوقات لذاته
لذاتها ، كحال من يقضى أجازته فى مكان قصي لجرد 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 فى توجيه
السلوك الإنسانى ، ومكنوا للغيرة وللشاركة الوجدانية والضمير
والعقل ونحو ذلك من عوامل احتلت على يدهم مكانها فى الحياة

. D'Arcy, Ibid, Part III, Ch. II. (١)

الخلقية ، وقد أشرنا عند مناقشة هوبز إلى للذاهب التي وضعها
أهلها رداً عليه وخصاً للأثرة التي مكن لها في مذهبه ، فالذة
لا تكفي لقيام مذهب أخلاق يوجه السلوك الإنساني ويهدي
صاحبه سواء السبيل ، بل قد تهدم الأخلاقية وتقضى عليها ،
وقد لا يعدو الحق من يقول إن التجربة تشهد بأن الأخلاقية قد
تقوم في إعراض الإنسان عن لذته لشخصيته ومصلحته الفردية ،
بمعنى أن الموقف الخلقى ينشأ عندما يتعارض العقل مع الهوى ،
ويتنازع الواجب مع الشهوة ، وتصطدم التجربة بالأثرة ، ويتمشى
هذا الموقف مع الأخلاقية يوم تكون الغلبة لنداء العقل ،
أو صوت الضمير أو نحو ذلك ، فليست الذة هي التي تجعل
الأفعال الإنسانية متمشية من الأخلاق ، بل إن الأخلاقية هي
التي تبيح بعض الذات أحياناً .

إذن فموضوع الرقبة عند الإنسان للتدبير هو في الأرجح
ما يحقق أهدافه العليا وغاياته السامية ، وقد يحتمل الإنسان مباحج
الحياة ومعها ويعيش في كد وجهاد لكي يقبض 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 نرهب في شيء مجرد ما يقرب عليه من

قده ، يشبه قولنا — فيما يقول ولیم جیمس في الجزء الثاني من كتابه « أصول علم النفس » ص ٥٥٨ — إن الباخرة لا تستطيع الإبحار بنير أن تستهلك فخا — وهو مسألة عرضية — وإذن فليس في وسع باخرة أن تبهر إلا بدافع واحد هو استهلاك الفحم !! ومن ثم لا يكون استهلاك الفحم عرضاً ملازماً للإبحار ، بل يصبح الناية من إبحار السفينة ..! ومثل هذا يقال في رأى الذين اعتبروا اللفة غاية السلوك الإنساني^(١) .

وصفة القول أن النعميين قد أرادوا بمذهبهم أن يحققوا السعادة للجميع ، ولكن هذه السعادة تقوم على صراع بين أفراد قوامه طلب للنفعة الشخصية أو اللفة الفردية ، واستغف هؤلاء النعميون بما اتهمت إليه العلوم الاجتماعية التي لم تكن قد ظهرت إلى هدم من أن الحياة الاجتماعية لا تستقيم بنير التضامن والتشارك الوجداني وغيره مما يقوم مع الأنانية وقد يسبقها ، حقيقة إنهم فعلوا إلى هذه العوامل وحاولوا تأويلها في ضوء مذهبهم ، ولكنهم أحالوها إلى ظواهر مصطنعة متكلفة غريبة عن طبيعة الإنسان ، يقبلها الأفراد ابتغاء منافع شخصية أو لذات فردية ، فشوهوا بهذا جلالها واجدلوها مقهورها ، وتجاوزوا بهذا التأويل حقيقتها فيما لاحظ « لوسين » Le Senne .

(١) Ch. Johnston, *ibid*, p. 171 — 77

(ب) اللذة كمياد الأوطام الخلقية :

أما إن اللذة مقياس الأفعال الإنسانية ومقياس الأحكام الخلقية فنار نقد ، لأن للفاضلة بين الذات لا تكون إلا بمقتضى قاعدة عليا لا يمكن أن تكون هي اللذة ، وفي هذا ما يكفي لعدم الأساس الثاني للمذهب النفي ، وقد أشرنا إلى إن تفرقة « مل » بين كيف الذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم في التفرقة بين أنواعها ، مع أن مذهب اللذي يقرر اللذة مقياراً وحيداً لغيرية الأفعال الإنسانية أو شريرتها ، ومن ثم لا تختلف الذات إلا من ناحية الكم وحده ، وقلنا إن انتقاله إلى الحديث عن كيفها لا يمكن أن تكون اللذة أساسه ، إن للمذهب النفي يقوم على مصادرة مفادها أن اللذة هي الخير الوحيد ، ومن البين أن الذات بما هي لذات لا تسمح بالتفرقة الكيفية ، لأن هذه التفرقة تتناقى مع المصادرة السالفة ولا تتشى على منطق للمذهب 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 الذين إلى أن السعادة عسيرة المثال ، فتأدى بهم هذا إلى الزهد حيناً وإلى الاتجار حيناً آخر . بل إن

ما سماه النصفون بأكبر قسط من اللذة لا يمكن أن يكون مقياراً لتقدير الأعمال الإنسانية وتقويمها ، لأن هذا المقياس يختلف باختلاف الأفراد ، فمن العبث أن تعدد اللذة مقياراً كلياً لسلوك الإنسان .

نتهي من هذه المناقشة إلى رفض اللذة غايةً وسهدةً لسلوك الإنسان ، ومقياراً لتقويم أفعاله ، إنها تعبر عن الجانب المظلم النامض من النفس البشرية ، فكيف نسو بها على العقل — وهو الجانب المشرق الوضاه السامى فى الطبيعة البشرية . . ؟

ولكن هذه النتيجة لا تمنعنا من الاعتراف بخطر اللذة عنصراً ضرورياً فى حياتنا ، ومقوماً رئيسياً من مقومات وجودنا ، وما من مذهب فى الأخلاق يستطيع أن يجهر أو يضر القول بأن اعتناقه يحقق لصاحبه الألم ويحلب له التماسه ؟ ومن هنا ذهب أصحاب المذاهب التى تقوم على الإعراض عن اللذات ومحاربة مباحج الحياة ومتمها ، إلى أن السلوك الذى تقتضيه مذاهبهم يحقق لهم اللذة ويوفر لهم السعادة ! هكذا زعم الكليية والرواقية ، والبوذية ومن ذهب مذهبهم من أصحاب الاتجاهات الفلسفية أو العقائد الدينية التى اصطليغت بطابع صوفى .

ويزداد تهاقت النفسية وضوحاً ، عند ما نوازن بين موقف أتباعها وموقف العقليين من الأخلاقية بوجه عام :

(٢٠) أو فخرية بين مذهب النفوسيين ومذهب المحسنيين :

عرفنا كيف توقفت الأخلاقية في مذهب التعمين على تهاج الأفعال الإنسانية ومدى ما تتضمنه من قوة 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 المحسني من الأخلاقية بوجه عام :

يقوم المذهب المحسني بمنته الضيق على الحدس باعتباره نوعاً من الإدراك الفطري الذي يتأثر بالوجدان والغريزة ، ولا يسمو إلى مرتبة العقل والتجريد الذي نلاحظه في التفكير الفطري ، وقد رأى أتباعه أن خيرية الأفعال وشرورها تقوم في باطن هذه الأفعال ، ولا تتوقف على غايات تهدف إلى تحقيقها ، فالعاطف الوجداني خير لأن في طبيعته — التي لا تسبقه بغير التضحية — ما يحتم اعتباره خيراً ، والقتل شر لأن في طبيعته العدوانية ما يحتم اعتباره شراً ... وعلم جراً ، ولا تتوقف خيرية الأفعال ولا شرورها على إرادة الإنسان — ولا حتى إرادة الله كما تتمثل في

الأواسر والنواهي للتضمنة في الكتب المقدسة ، وتترك هذه النظرية والشريعة بحسب 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 استدلالات تقوم على القوانين العقلية أو تسير بمقتضاها ، وتأدى بهم هذا إلى رد النظرية إلى العقل ، وتعليق الواجب على البواض التي تؤدي إليه — وهي التقدير العقلي لمبدأ الواجب كما سنعرف بعد قليل — وإذا كان النفعيون يقيمون الأخلاقية على اللذة التي تقرت 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 الخلقى عند جميع أتباع هذه النزعة عقلياً صرفاً ، لا بمعنى أنه

(١) يوصف النفعيون أحياناً بأنهم عقليون — بالمعنى المادى وليس بالمعنى الفلسفى ، لأنهم يعلقون حيرة الأفعال على نتائجها اللذذة ، ويدعون بتقدير هذه النتائج للعقل ، وهناك بين هذا المعنى وبين معنى العقليين التقليدي في الفلسفة وفروعها — انظر للمعنى التقليدى في كتابنا : « أسس الفلسفة » في الفصل الثالث من الكتاب الثالث ، ولا سيما ص ١٤٩ وما بعدها .

لا يُستمد من الحساسية لحسب ، بل بمعنى أن من الممكن إخراجك
حسبها ، ودون حاجة إلى تفسير عقلي ، إنه غاية في ذاته ، ومطابقة
الأفعال الإنسانية لهذا القانون هي الخير الأنسي ، إنه لا يتطلب
تفسيرا عقليا لأن هذا التفسير لا يتيسر إلا بإخضاع القانون
لغاية ما ، أو إخضاع الواجب للخير ، وهذا ما يحرص العقليون
على إنكاره .

قد رفض هؤلاء العقليون مذهب المنفعة ، بل أنكروا مذهب
السعادة الذي نتحدث عنه بمد قليل ، أنكروا أن تكون الذة
أو المنفعة أو السعادة غاية للأخلاقية ، ومياراً لتقويم الخير
والشر ، ولتفسير هذا نقف عند « كانت » Kant قليلا :

(د) بين النفعيين وإمام العقليين « كانت » :

رفض « كانت » كل مذهب أخلاق يقوم على مبادئ
حسية أو مواطن أخلاقية ، فأنكر السعادة في كل صورها ،
أنكرها حين بدت في صورة لذة فردية عند أمثال الأبيقورية
قديميا ومن ذهب مذهبهم حديثا ، أو في صورة لذة عامة عند
أمثال بنتام ومل ، لأنهم جميعا أقاموا الأخلاقية على الحساسية
الطبيعية ، بل أنكروا السعادة حتى حين تجلت عند الحدسيين من
أمثال « شاقسبري » و « هاتشيسون » قائمة على المواطن

الأخلاقية ، إن هذه المذاهب كلها عرجاء في نظر « كانت » لأنها تقوم على الحساسية الجزئية حيناً ، أو العواطف الأخلاقية حيناً آخر ، فضلل في إقامة قانون « كَلِّ ضروري » وهو ما تتطلبه فلسفة الأخلاق .

عارض « كانت » التجريبيين — من نصيين 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 تقريرٌ عن واقع يمكن التثبت من صحته بالتجربة ، والولع باصطناع مناهج الاستقراء عند دراسة للمشكلة الخلقية . . . (١) رفض « كانت » هذا الاتجاه التجريبي ، ورأى مع جبهة العقليين أن الخير « ضرورة عقلية » إنه بديهى أذلى ومن ثم كان نقيضه مستحيل الوقوع ، إنه لا يُستمد من التجربة ولكنه يجيء 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 لا ثابت وليس مجرد وجدان ذاتى متغير كما تصوره

(١) فاردن في هذه الموازلة : تولى الطويل : العليون والتجريبيون

النفسيون وسائر التجريبيين ، إن الأخلاق عند « كانت » تقتضى القدرة على رفض الأفعال التي تسير إشباع النزعات الطبيعية ، استجابة للعقل ومن غير دافع حسي ، وهذا الأمر يتطلب « حرية الإرادة » التي يعتمد بدونها اختيار السلوك الأخلاقي ، وغاية هذه الأخلاقية إنسانية خالصة يفرضها العقل وحده ، ومن ثم أمكن فرضها على كل كائن ناطق ... وبمثل هذا استخف العقليون بالأخلاقية التي تصورها النفسيون قائمة على إشباع الرغبات وتحقيق اللذات وجلب المنافع فردية كانت أو عامة ...

وبهذا كان الواجب عند « كانت » أمراً مطلقاً وليس مشروطاً ، إنه يصدر عن العقل العملي وحده غير متأثر بعيل أو هوى أو عاطفة — ما كان منها خيباً أو نبيلاً ... إن « كانت » يشك في إمكان قيام فضيلة يكون الباعث عليها ميلاً أو هوى أو مصلحة ، إن خيرية العقل تتوقف على البواعث التي تدفع إليه وليس على النتائج التي تنجم عنه ، ولا يكفي أن يطابق العقل في نتائجه وآثاره مبدأ الواجب ، بل ينبغي لكي يكون أخلاقياً أن يصدر عن باعث من احترام عقلي لمبدأ الواجب^(١) ، ومن أجل هذا أوجب « كانت » على الإنسان ألا يأتي فعلاً

Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, (١)

Eng. Trans. by H. J. Paton, 1947, p. 65 — 7 .

لا يستطيع بإرادته أن يجعله قاعدة عامة 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 النفسية في أدق صورها
الحسية ، والواجب في شكله الصوري المحض كما بدأ في الأمر
المطلق عند « كانت » وأمثاله من العقليين ، إن مبدأ « كانت »
في التماسق الذاتي يقدم لنا صورة بنير مادة ، مجرد صورة للعقل
مع إغفال كل ما يتصل بمضمون الرغبات الخاصة ، أما النفسية فإنها
— على عكس هذا — تقدم لنا مادة بنير صورة ، تتناول جميع
الرغبات كما هي موجودة بالفعل ، وترى أن العدل يقضى بإشباعها
جميعا بالتساوي ، طالما كان الوجدان اللاذ الذي يقترن بإشباعها
كلها يتساوى فيها جميعا من حيث الشدة والديمومة .

بهذا يدخل اللذيون والنفسيون عن حقيقة لها خطرها الأخلاقي ،
ذلك أن الإنسان لا ينشد بالفعل إشباع رغباته ، بل يلتمس
تحقيق ذاته موحدة في كل ، وأن قيمة الإشباع تتوقف على نوع
الإنسان الذي يفتق هذا الإشباع ، قد يكون الإشباع مجرد إرضاء
لذة بهيمية ، وقد يكون تحقيقا لسعادة إنسانية ، وقد يكون غبطة

(١) Ibid, p. 69-71 وهران : توفيق الطويل : التل الأعلى بين

وآد الشهوة وإشباعها .

هديس 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 الذين والنفسين 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 بتير صورة^(١) .

وقد أكد المؤرخون قيام هذا التباين بين اللذة والواجب ، فرأى « برادلى » + ١٩٢٤ (في كتابه دراسات أخلاقية ف ٤) أن مذهب « كانت » يتميز بأنه « أداء الواجب لذاته أى من أجل الواجب » أما المذهب النفى فإنه يتميز بأنه « طلبُ اللذة لذاتها أى من أجل اللذة » وذهب جون ديوى في كتابه « خلاصة علم الأخلاق » إلى أن للمذهب الكانتى لا يزودنا إلا بأخلاق صورية خالصة ، فهو نظرية تحاول أن تبعد الخير لافى الإرادة نفسها ، بل فى الإرادة بغض النظر عن أية غاية يمكن للإنسان تحقيقها بإرادته ، وقد وصف « مورهد » المذهب الكانتى بمثل هذه الأوصاف ، مشيراً إلى برادلى وديوى ، ولكنه مضى فيما أشار إليه برادلى من تباين بين للمذهب الكانتى

. Mackenzie, ibid. p. 189 (١)

العقل والذنب النفسى الحسى ، وسار فيه إلى أقصى آماده ، فيزرى
« كانت » في الخير الأقصى بأنه « الغاية باعتبارها تضحية للذات » .
هذه إشارات موجزة تصور بعض ما قيل في التضاد القائم
بين اللذة عند النعميين والواجب عند العقليين ، وهى تكفى لبيان
للموقف الذى انحدر إليه النعميون ، بالقياس إلى السمو الذى بدأ
في مذاهب العقليين — مع ما فى هذا السمو الشامخ من نقص
وقصور سنعود إليه فى تمقينا الأخير .
بقى أن نعرف تهاقت الموقف النفسى فى توحيد أهله بين
اللذة والسعادة :

مناقشة النعميين فى توحيدهم بين اللذة والسعادة :

قلنا إن جبهة النعميين 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 الذين والنعميين ، مع أنهم من
أشد الأخلاقيين مقياً لنفسية واستخفافاً باللذة غاية لسلوك الإرادى
ومعياراً لتقويم الأفعال الإنسانية — انظر ص ٢٨ وما بعدها —
وللتوحيد بين اللذة والسعادة قصة وردت أنهاؤها متناثرة فى

ثانياً فصول هذا الكتاب ، يعيدنا الآن منها أن السعادة عند سقراط وأرسطو قد تحولت إلى لذة عند القورينائية والأبيقورية على الترتيب — انظر ص ٤١ — ٤٢ — فاختلط مدلول الفيلسوفين حتى توحدوا وكان بينهما من قبل تفاوت ملحوظ وتباين لا يخفى ، وانصلت هذه الالفة القردية عند القدماء من أمثال الأبيقورية ، بالأناية الساقرة في مطلع العصر الحديث عند هوبز ومن ذهب مذهبه ، ثم تحولت إلى لذة للمجموع عند رواد النفعية التقليدية من جرى على أقدامهم لفظ السعادة مرادفاً لمدلول الالذة ، وفي خمرة 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 الالذة والسعادة ، فنكشف بهذا عن خطأ البنفسيين في التوحيد بينهما :

إن الالذة 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 القسرة في إرضائها ، قد تقتضى الأخلاقية التوضيحية بالذات والمنافع حتى لينشأ عنها ألم نبيل لا يتنافى مع قيام السعادة !

إن السعادة ليست إلقاء تاماً للألم ، بل هي كمال يتحقق
خلال الألم ، لأن سلوك الإنسان في مذهب السعادة يخضع
لفكرة الإلزام الخلقى ، فالواجب يصطدم بالرغبة أو الهوى فتنشأ
الحاجة إلى التضحية باللذة ، أو الضرورة التي تقتضى معاناة الألم ،
وعنصر الألم في التضحية لا يقلل قط من السعادة التي تقترن بها .
إن الأفصال الإنسانية فيما يرى أرسطو لا تكون خيراً لأنها
تحقق لذة ، بل إنها تقترن باللذة لأنها خير ، ومذهب السعادة
يخالف مذهب اللذة في أنه لا يوصى بمزاولة الفضيلة ابتغاء ما يندم
عنها من متع ولذات ومتافع ، بل يوصى باتباعها لأن هذا هو
الطريق الوحيد إلى تحقيق السعادة — فإنا 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 النفسين في توحيدهم
بين اللذة والسعادة ، فيتر بين مدلول التقنين على نحو ما عرفنا
عند الحديث على الحنسيين من أمثال « كبرلند » و « هاتشيسون »
و « بطلر » ، وإن اختلف مفهومها في مذاهبهم عنه في مذهب
السعادة عند أرسطو بوجه خاص .

ويبدو مذهب السعادة الأصيل (القديم) على تضاد مع
مذهب اللذة واتفاق مع مذاهب العقليين في الكثير من الحالات ،

يبطل هذا في أن الإلزام المطلق الحقيقي لا مكان له في مذاهب
النفسيين ، مع أن مكانه ملحوظ عند أتباع مذهب السعادة
والخديسين والعقليين على السواء ، فهؤلاء على اتفاق في مطالبة
التاجر بالقيام بالأمانة لذاتها ، وسيان بعد هذا أن تؤدي أمانته
إلى ربح أو خسارة ، إنهم يحرمون عليه أن يتخذ أحداً من
الناس « أداة » لتنمية ثروته أو تحقيق رغباته أو تعظيم نفسه ،
ومثل هذا ينسحب على غير التاجر من البشر .

ومع هذا يوجب أتباع السعادة — دون الخديسين
والعقليين — قيام الالفة مقترنة في الذهن بعمل الخير ، إنها علامة
الخيرية أو مقياسها ، بمعنى أن الفعل لا يكون خيراً بالمعنى الدقيق
إلا متى طابق الواجب واقترن بالالفة ، ولكنهم شاركوا الخديسين
والعقليين في رفض الالفة غاية غلبها للحياة الإنسانية ، ومعياراً أسهي
للأحكام المطلقة ، وفي القول بأن القانون المطلق عام مطلق
وليس نسبياً مشتركاً كما ظن الذين والنفسيون^(١) ، إنه أصلاً
يستمد سلطته من باطنه وليس من الجزاءات التي فرضها العرف
أو الدين أو نموه من سلطات خارجية ، ومعنى هذا أن معيار
الأخلاقية في مذهب السعادة — وعند الخديسين والعقليين —
موضوعي ثابت وليس ذاتياً نسبياً متغيراً — كما صورته جمهرة

. Cf. Sen, *ibid.* p. 115 (١)

الصعريين من الأخلاقيين — نفسيين كانوا أو وضميين .
ويلاحظ أن مذهب السعادة يفتق — فيما يلاحظ فنت
Wundt — مع مذهب آخر يطلق على كثير من مذاهب
الأخلاقيين ، هو مذهب الكمال ، وإن قلب على هذا المذهب
الاهتمام بكميل النفس أخلاقياً كأداة لتحقيق الخير في حياة
البشر^(١) .

نرى مما أسلفنا أن مذهب السعادة الأصلي Eudaemonism
لا يقنع باللذة غاية للسلوك الإرادي ، أو معياراً للأحكام
الأخلاقية ، وينشد السعادة التي لا تقوم على إشباع الذات
الفردية وتحقيق النافع الشخصية ، ويتصل بشقيه — الفردي
والجماعي — بكمال الحياة الإنسانية غايةً فصولاً للسلوك الإرادي ،
وفي ضوء هذا يبدو نقص المذاهب النفعية .

(و) مذهب السعادة في مذاهب الأفرونتيين :

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 « ليتز »
ومدرسته من أتباع مذهب السعادة ، وإن اختلفت المذاهب في أن مذهب
السعادة — عند القدماء — ينشد سعادة الفرد ، ومذهب الكمال
— عند المحدثين — يتنس سعادة المجموع .

الذي يحمل قيمته في باطنه ويُختار لذاته ولا يكون قط وسيلة إلى غاية أبعد منه ، ويمثل في الحكمة باعتبارها فضيلة العقل النظري الذي يميز الإنسان من سائر الكائنات ... الخ .

وكانت السعادة عند أتباع مذهب اللذة الأناني — قديما ومحدثين — مجرد لذة فردية يلتمسها صاحبها باعتبارها الشيء الوحيد الذي يُعتبر خيرا في ذاته ، كما كانت عند أصحاب مذهب للنسفة السامة من المحدثين أعظم مقدار من اللذة يصيب أكبر عدد من الناس — ومنهم صاحب العقل نفسه ، ومن هنا كانت الأنانية في هذا المذهب أساس العمل لصالح المجموع .

أما الحدسيون^(١) من المحدثين فقد ميزوا بين مدلول اللذة ومدلول السعادة ، وتجاوزوا نطاق الأنانية إلى مجال الإيثار ، ورددوا السعادة إلى طاعة الضمير الذي اختلفوا في أسمائه واتفقوا في مدلولها ، واعتبروه مدبر الحياة الإنسانية وواضع الأحكام الخلقية ، وإذا كان بطلان قدره إلى هذا الضمير السلطة العليا على

(١) تارن في الموازنة بين الحدسيين والتجريبيين (الثانيين) من الأخلاقيين : توفيق الطويل في كتابه « أسس الفلسفة » ١٩٥٢ به ٤ ف ٣ ولا سيما ص ٢٢٩ وما بعدها . وقد كتب G. E. M. Joad للتوفيق هذا العام (١٩٥٣) في الموازنة بين المذهب الحدسي والنفسى عدة فصول في كتابه :

. (طبعة ١٩٤٨) Guide to the philos. of Morals & Politics

الجانب الحاس في الطبيعة البشرية ، فإن شائتسبرى قد جعل السلوك انطلق وليسد انسجام تام بين شعور الفرد بأنانيته وشعوره الايثارى نحو الجماعة ، وإن لم يتناقف هذا مع رد السعادة إلى طاعة الضمير الذى سماه بالحاسة الخلقية .

أما العقليون من المحدثين فقد رفضوا مفهوم السعادة عند جميع اللذين والنفسيين والقائلين بمذهب السعادة الأصيل ، رفضوا أن تكون الذة أو المنفعة أو السعادة فى أية صورة من صورها باعثاً على الفعل الإرادى أو غايةً لسلوك الإنسانى ، واعتبروا الواجب أسراً مطلقاً يتناقف مع نزواتنا الطبيعية وميولنا القمطرية ، وأقاموا الأخلاقية على قهر النفس وواد مطالبها وقمع رغباتها ، وبهذا باعدوا بين القانون الخلقى والتجربة مصدرأ له ، فبرروا بهذا اعتبار هذا القانون صادقاً صدقاً 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 » باعتباره إمام العقليين للترمدين :

إن « كانت » لم يستبعد السعادة من حسابها ، إنه لا يضع السعادة غايةً مباشرة للأفعال القاضية : كأفعل اللذين والنفسيين وأتباع السعادة جميعاً ، ولسكنه يراها متضمنة 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 » فن واجب 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 مباشرة إلى تحقيق السعادة ، إلا أن الخير الكامل هو
الذي يتضمن السعادة والفضيلة معا ، فإذا لم ينته الأمر بقوّحدهما
في سبط 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 اللئيم أن يقال إن نعمة
مدرسة من مدارس الأخلاقيين قد ذهبت إلى مثل هذا الرأي ،
وإذا كان بنعام قد أقام مذهبه — كما عرفنا — مقابلا لمبدأ
التقشف والزهد والحرمان ، فإن هذا للمبدأ لا يقال على مذهب
« كانت » وإن جاز إطلاقه على نزعة المتطرفين من السكبيين ،

(١) بل إن بنتمام نفسه لا يشير في هذا الصدد إلا إلى طائفة الجاهانست و بعض رجال السلاهوت ، والمعروف أن الرواقية أنفسهم — وقد سائر « كانت » نزعهم — لا يعتبرون التضيحة بالسعادة خيرا في ذاتها ، بل إن الرواقية والأبيقورية — فيما لاحظ « كانت » نفسه — قد كانا على اتفاق في التوحيد بين التضيحة والسعادة ، والخلاف بين الفريقين يقوم في أن الأبيقورية قد اعتبروا التماس السعادة فضيلة ، بينما ذهب الرواقية على عكس هذا إلى أن التماس التضيحة سعادة^(٢) .

من هذه الإشارات الخاطفة نرى أن مذاهب الأخلافيين على اختلاف صورها وتباين نزعاتها لم تغفل من فكرة السعادة التي تمثلت في صور شتى بدت صريحة أو مستترة^(٣) ، فأى هذه الاتجاهات أدنى إلى الصواب . . ؟

(١) أتياع جانسن + ١٦٣٨ C. Jansen وقد أدات الكتبية هذا المذهب الحق .

(٢) عرض Mackenzie مذهب « كانت » في الناية الأخلاقية في فصل « المستوى كسادة » ص ١٨٩ وما بعدها من الطبعة السادسة ، ولكن هذا الجزء يدور في الطبعة الثالثة ملحقا بالفصل السابق (المستوى باعتباره قانونا) ص ٢٠٣ وما بعدها وفيها إضافات حدثت في الطبعة السادسة وقد رجنا إلى الطبعة الأخيرة في إشارتنا لهذا المؤلف إلا في بضع حوامش حرصنا فيها على أن نعرض على الطبعة الثالثة .

(٣) وقد انتهى الصوف الإسلامي إلى نظرية في السعادة التي تضمنت

(ز) رأينا في سائر السعادة من المؤتمرية :

تناول كل مذهب من مذاهب الأخلاقيين السالفة فكرة السعادة من زاوية خاصة ، فأصاب من وجوه ، وأخطأ التوفيق من وجوه أخرى ، والرأى عندنا أن أئمن ما في دنيا الإنسان حياته ، وأئمن ما في حياته سعاده ، ومع ذلك فإن حياتنا لا تبدو على اكل صورها بوضع سعادتنا غاية « مباشرة » لسوكتنا ا إن السعادة التي تقوم في الحكمة قد تلائم المشتغلين بالنظر العقلي ، ولكنها لا تناسب سواد الناس ، وقد لا تثير في نفوسهم أدنى غبطة ا ومع هذا فما نظن أن المشتغلين بالحكمة يضعون السعادة غاية مباشرة لتأملاتهم العقلية ، وإن كانت سعادتهم تتحقق عَرَضا أثناء اشتغالهم بالنظر العقلي ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

إن وضع السعادة غاية مباشرة كان في رأينا من بين العوامل التي جرت جميع الذين والنفهم إلى تصورهما مجردة لذة خالصة

بالتناء في افة ، كما يبدو في مذاهب الانحاديين والحوليين وأصحاب وحدة الوجود من الصوفية ، كما انتهت الفلسفة الإسلامية إلى نظرية صوفية في السعادة التي تتحقق بالاتصال بالله عن طريق التأمل العقلي بوجه خاص ، ولسكتنا مستغل هاتين النظريتين لأن طاهما الصوفى وللتأمل العقلي كاد يطس طاهما الأخلاق .

فردية حيناً وعامة حيناً آخر ، ولسكنها في كل حالاتها تقوم على
الأناية 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 الحذسيين والعقليين — وم
الذين رفضوا أناية اللذين والنفسيين — لا يخلو من مأخذ :

حقيقة إن السعادة في تصور الحذسيين أسمى منها في تصور
النفسيين ، إنها تنشأ عن طاعة الضمير ولا تقوم في مجرد اللذة ،
وأساسها تصور الطبيعة البشرية مؤتمنة من جانب سُقلى ، وجانب
هُلوى أسمى يسيطر على الجانب الأدنى ، ومع ذلك فإن في تصورهم
للأخلاقية غموضاً ولبساً ، إن قولهم إن الخيرية قائمة في طبيعة
الأفعال الخيرة ، وأنها تدرك بحس قطري يقينى مباشر ، لا يحمل
إشكال الأخلاقية ولا يبرر قيامها ، إن الأخلاقية لا تساغ بنظر
نظر في الطبيعة البشرية في نزوعها إلى الكمال ، ولا تستقيم بنظر
غاية يرضى العقل هدفاً للسلوك الإرادى ، وتفكير يبرر الأخلاقية
ويفسر مقوماتها ؛ ومع أن الضمير الذى 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 إبانة عن سطحية الحدسيين أن نشير إلى أن المتطرفين منهم — تمشياً مع أساس النزعة الحدسية التي ترى أن إدراك التجربة والشريعة فطرياً في الناس جميعاً — قد صرحوا بأن دراسة المبادئ الحقيقية 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) .

والحاشا في تغل النظرية وتفسيرها نظرياً لا ينبغي أننا نُقر — بجملة وتفصيلاً — تصور العقليين المتزمعين للأخلاقية عامة والسعادة بوجه خاص ، فإنهم كانوا بدورهم ينظرون إلى المبادئ الأخلاقية كما ينظرون إلى السلطات الرياضية ، من حيث إنها لا تحتاج إلى دليل عقلي !

والسعادة في مذهبهم تكاد تختفي في شجرة الحديث عن الواجب الذي يرتد إلى العقل المجرد من كل مادة ، ولا يصدر عن حساسية أو عاطفةٍ بالنأ ما بلغ نبلها وسموها ، وبهذا تتكشّف

(١) وإن ذهب جمهور الحدسيين المتدينين إلى أن الضمير يمكن — إلى حد ما — أن يعلم ، وأن المبادئ الحقيقية قد يصطدم بعضها مع بعض ، ومن ثم تبرز الحاجة إلى « التفكير » لمعالجة هذا النزاع ، ومن هنا عرفوا « الإنشاء » « casuistry » في الأخلاق .

صوريته الصارخة وسليته السافرة وتزمته الملحوظ ؛ قد يرشد الإنسان إلى ما ينبغي أن يمتنع من فعله ، ولكنه لا يهديه إلى ما ينبغي إنيائه من أفعال ، ويرفض العاطفة في كل صورها مصدراً للواجب ، ولا يبيح الاستثناء أبداً الخ وهذا تزمت لا يسبقه منطق ولا تشهد به تجربة ... إلى آخر ما أهان عنه النقاد من قبل^(١) من هنا كان طبيعياً أن تمتحن السعادة في مذاهب العقليين باعتبارها على الفعل الإرادي أو غايةً للسلوك 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 حنسيين وعقليين . إن الطبيعة البشرية تكاد تكون في نظر اللذين والنفعيين حساسيةً صرفاً ، وفي نظر العقليين عقلاً محضاً ، أما مذهب السعادة فإنه يرى الطبيعة البشرية عقلاً وحساسيةً ، وفي انسجامهما — وليس في إنكار أحدهما — تقوم الحياة الأخلاقية ، ومع هذا لا يقلّ اتباع السعادة عن الحنسيين 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 Mackenzie في عمله في الأخلاق وغيرهم كثيرون .

والميل الشاردة والمواطف النابية ، وسائر ما يتنافى مع سمو النفس
ونبلها ، إن الطبيعة البشرية لا تستقيم بنير الحساسية ، ولكن هذه
الحساسية تقوم في مكان أدنى من مكان العقل الذي يكشف عن
القانون الخلقى ، إن المطالبة بإعدامها ووأد زرعها ضلال مبین ،
إذن فلتتبع حية تزاوّل نشاطها في ظل طاعتها لأوامر العقل ، من
من هنا جاءت قوة للهدأ الذي يقره مذهب السعادة : مُتّ لسكى
تعيش ا يجب أن ترتفع إلى المثل العليا على سُلّم صيغت درجاته
من أهوائك ونزواتك ، ولتقدّم لذاتك ومتمك قرباناً على مذهب
سعادتك ، إن الحياة صراع بين الخير والشر ، فخذ طريقك إلى
السعادة بمحاول 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 ، وشتان
بين هذا وبين القول بانكار الذات ووأد رغباتها وقع مطالبها
غاية 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 إيماتها وقتل زرعها

مع إخضاعها لأواسر العقل ، وشتان بين هذا وبين استئصال
هذه الحساسية وقع رغباتها في مذاهب المتزمتين من العقليين ،
والمصنفين من الصوفية ، والتطرفين من الدينيين^(١) ، ليس بين
دوافعنا الطبيعية — في مذهب السعادة الأصيل — ما يستحق
أن يُباد ، إن لكل منها مكانه في نظام الحياة الخلفية وتديورها ،
من هنا لا تكون اللذة في ذاتها موضع احتقار ، إنها خير متى
اقتربت بالرغبات التي يبيع العقل إشباعها ، ومن ثم تدوب في
اللذات موحدة في كَلِّ هو السعادة .

من هنا أبحنا لأنفسنا أن نقول إن فهم أرسطو للسعادة
— منذ أكثر من اثنين وعشرين قرناً — يبدو لنا أدنى إلى
الصواب من تصور المحدثين لها لأنه لم يتصور السعادة لذة خالصة
ولا توبة على اللذة واحتقاراً للحساسية — وهي جزء من طبيعة
الإنسان ، ولكنه يهاجم اللذة حين يُطالب لذاتها — كما كان
يفسدها الزمعيون — لأن اللذة عنده غابة اليهاثم ، ومع هذا فهي
في الأصل مجرد ميل ، والميل لا تكون خيراً ولا شراً في ذاتها ،
إنها تتبع الأفعال الإنسانية التي يمكن أن توصف بأنها خير أو شر ،
وتصبح اللذة خيراً حين تقترن بأفعال تسير بمقتضى العقل ، وتصبح
شراً حين تقترن بأفعال تتنافى مع نداء العقل ؛ وليس للشهوة

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

في رأى أرسطو حدٌ تقف عنده ولا تتجاوزه بطبيعتها ، والمقل هو للرشد الأمين الذى يقيم الحدود ويضع الحواجز ، وفي هذا تفرق الفضيحة عن الرذيلة ، فإذا استجاب الإنسان لنداء العقل بإرادته الحرة بلغ السعادة وحقق الفضيحة في أكل صورها ، والسعادة ليست إلا اسماً جديداً يطلقه أرسطو على الخير الأسمى (١) .

بمثل هذا تفادى أرسطو كثيراً من أخطاء المحدثين من الأخلاقيين — تقمين كانوا أو عقليين ، ومع هذا نرى أن أكبر مأخذ — التى شابه فيها النقيين — أنه جعل السعادة غايةً تُختار لذاتها ، ولا تكون قط وسيلة إلى غاية أسمى منها ، إن السعادة — بمعناها الأخلاقى عندنا — نتيجة عرضية تصاحب حياة الإنسان أو أفعاله التى تجرى وفق غاية يضعها عقلٌ ذراك ، وتوجه إلى تحقيقها إرادة حرة ، ومع اعترافنا بأن حياة الإنسان لا تستقيم على أكل وجوهها بغير السعادة ، فإن هذه السعادة نتيجة وليست غايةً هلياً تُطلب لذاتها ، وكَم من أفعال لها جلالها الأخلاقى لا يأتى أصحابها رغبةً في تحقيق السعادة لأنفسهم أو لغيرهم من الناس ، يبدو هذا في عمل المربية التى تخلص في تنشئة أطفالها على أحسن وجه ، والشهيد الذى يهب

Q. Nicomachean Ethics of Aristotle (Peters' Trans.) (١)

في الكتاب الثانى في الفصلين الثمانى والسادس خاصة ، وانظر أيضاً فصل
بالسعادة الكتابين الأول والعاشر .

حياته قرباناً على مذهب فكرة يدين بها أو عقيدة يؤمن بصوابها ،
والفيلسوف الذي يتفانى في مجته عن الحقيقة لذاتها ، وبصرف
النظر عما يترتب على كشفها من وجوه النفع ... إن السعادة التي
يحتمل أن تقترن بهذه الأفعال الجليلة تهيء عرضاً ولا تكون في
الأغلب والأعم غايةً يتجه إلى تحقيقها هؤلاء عامدين ، فالسعادة
كاللذة والمنفعة من حيث إنها أضيقت من أن تكون مذهباً
يستوعب جميع الأفعال التي تقتضيها مبادئ الأخلاق ، ومن
الضلال أن يُعتبر طلب السعادة واجباً أخلاقياً ، فإن غاية الإنسان
نمو 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
يتنافى — في بدء مزاوتنا له — مع نزعاتنا الطبيعية وأهوائنا
الذاتية ، ولكنه يكاد يصبح بالجمود والمران طبيعة ثانية ، وهكذا
ننظر إلى السعادة — مع خطرهما 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 نتاج الخليفة وبطل روايتها ما

القاهرة
مكتبة المتحف المصري
١٩٥٣

Bibliotheca Alexandrina



0450941

المنهج في قورشا

To: www.al-mostafa.com