

# الباب الثاني

مذهب المنفعة العامة

في صورته التجريبية

الفصل الأول : النفعية عند جيرمي بنتام

الفصل الثاني : النفعية عند جون ستورنت مل



# الباب الثاني

## مذهب المنفعة العامة

### في صورته التجريدية

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



# الفصل الأول

النفسية عند بنتام

١٧٤٨ — ١٨٣٢

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

تمهيد في تجريبية القرن التاسع عشر :

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

(١) من فرانسيس بيكون وتوماس هوبز و جون لوك ( ق ١٧ )

إلى باركلي ودافيد هيوم ( ق ١٨ ) .

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

توقفت التجريبية القديمة إثر حملة شنّها على « هيوم » عام  
١٧٩٤ توماس ريد + T. Reid ١٧٩٦ والمدرسة الاسكتلندية  
من ورائه ، لم تصمد هذه التجريبية لضغط هذه الحملة ، ولم تُفك  
من ضربتها حتى زودها بتمام بفيض جديد من الأفكار أعانها  
على أن تصمد للنزاع حتى جاء جون ستورت مل وردّ للمدرسة  
الاسكتلندية ضربتها بحملة شنّها عام ١٨٦٥ على السير وليم هاملتون «  
+ W. Hamilton ١٨٥٦ فاكتسح المدرسة الاسكتلندية من  
الميدان ، وكان انتصاره بعد قرن من الزمان انتقاما لهزيمة هيوم  
أمام « ريد » عندئذ ثبتت دعائم التجريبية مرة أخرى وأثبتت  
أنها أقوى المذاهب الفلسفية المعاصرة وأصلحها للبقاء .

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

يشغلون وظائف علمية مرموقة ، بل اضطلع بها مفكرون يشغلون  
بهم حرية عملية ، من هنا تفلطت هذه التجريبية في كل مجالات  
التفكير المعاصر ، غزت بنفوذها الآداب والسياسة والأخلاق  
والقانون والتربية والإصلاح الاجتماعي وغيره من مجالات ،  
وسيطرت على تيارات الفكر فيها وشكلتها بروحها وتركت عليها  
طابعها ، بهذا أصابت نفوذا واسع النطاق لم يتهيأ لحركة فلسفية  
أخرى ، وتمكنت الفلسفة بهذا من أن تتسلل إلى البرلمان وتؤثر  
في السياسة ، وتوجه التشريع ، وتسيطر على التربية ، وتقدم  
محاولاً للمشاكل العملية في شتى ميادين الحياة ، بهذا خلفت عصر  
التنوير<sup>(١)</sup> وورثت تقاليدَه في الانصراف عن التأمل العقلي المحض  
إلى التفكير في خدمة الحياة العملية وحل مشاكلها .

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

---

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

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

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

وغيرها ، وإن تخلفت عن التجريبية التقليدية التي سبقتها في  
مباحثها الإستمولوجية<sup>(١)</sup> .

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

### بنتام وروح عصره :

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

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

إلى جانبها كل نزعة أخرى<sup>(١)</sup>. وفي بنتام وندميتها تتمثل هذه الخصائص:

ركز بنتام اهتمامه في فقه القانون ولم يسم في ذلك على تفكير عصره، بل اعترف بأنه مدين في ذلك المجال لأسلافه من أمثال « هلفتيوس » و « بيكاريا »، وعن طريق البحث في القانون انتهى إلى الاهتمام بالأخلاق والسياسة<sup>(٢)</sup> وصرفته نزعته 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 تفرقت فلسفته في شتى مجالات المعرفة، وكان تأثيره الغالب على معاصريه، فألفت حوله التقدميون من المفكرين الأحرار، وكان أول نفعي اجتمع حوله المريدون الذين تألفت منهم مدرسة من مدارس التفكير تحمل اسمه، وتوسعت هذه المدرسة في شرح مبادئه النفسية وتطبيقها على مشاكل الحياة العملية، والدعوة للمذهب

---

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

(٢) Bertrand Russell, Hist. of Western Philosophy

وإشاعته في العالم المتمددين يمينا ويسارا ، بل تحولت أفكاره إلى برنامج سياسي يلقف حوله جماعة الراويكاليين من الفلاسفة الذين مهدوا لظهور مذهب التطور عند داروين ومذهب الاشتراكية — وبفضل تلامذته كان لأفكاره دورها تحت قبة البرلمان ، وإن كان بنقام لم يواجه الجماهير ولم يتزعم الحركة الراديكالية إلا في سن الستين لأنه كان حبيبا مسرفا في الطياف ، ولكنه استطاع أن يطبق مبادئه النفعية على أعوص المشاكل 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 النفعية الحديثة غير منازع .

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

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

### النفسية قبل بنتام :

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

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

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

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

كانت فكرة « الخير العام » عند بيكون غاية تهدف إليها

(١) الأب هو جيمس مل + ١٨٤٦ James Mill، والابن هو

جون ستورت مل + ١٨٧٣ John Steuart Mill وقد تتلمذ عليهما معاً — وهؤلاء الثلاثة هم أعلام النفعية التجريبية الحقيقيون.

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

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

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

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

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 المنفعة

العامة ؛ ودّهاتشيسون — مع أسقازده شافيتسبري — الحاسة الخلقية

إلى طبيعة الإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا ، ورأيا أن النوق الخلقى  
المفروس في فطرتنا يلزمنا بإتيان كل فعل مفيد للمجتمع ككل ،  
وأن ما يفيد المجتمع على هذا النحو هو ما ينزع إلى تحقيق « أكبر  
قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس » ؛ استخدم هاتشيسون  
هذا التعبير الذي أصبح شعار النفعية المتأخرة ؛ ولكن نفعية  
هاتشيسون وأستفاذه تقوم على غيرية تهدف إلى الصالح العام غاية  
طما ، وتسمو بالإحسان للخير والمشاركة الوجدانية حتى تغلب نداءها  
على صوت الأنانية عند التعارض ، وهو رأى يتفق مع نزعتيها  
الجدسية الخالصة ؛ أما النفعية عند بنتام ومن ذهب مذهبه فإنها  
تقوم أصلا على بواعث فردية تترد إلى الأثرة ، وهو اتجاه يلائم  
نزعتهم التجريبية ويتسق معها (١) .

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

وفي سنة ١٨٤٠ نشر أول بحث وضعه دافيد هيوم

D. Hume عن الأخلاق في الكتاب الثالث من بحثه في الطبيعة البشرية *Treatise of Human Nature* ، وفي عام ١٧٥١ نشر كتابه « بحث في مبادئ الأخلاق » *Inquiry concerning the Principles of Morals* وضمنهما وجهتين مختلفتين من النظر ، ولكن كتابه الثاني أقرب إلى التعبير عن رأيه الصحيح ، و يبدو دونه من النفعية عندما يعالج البحث في الباعث الخلقى على الأفعال الإنسانية ، فيرد هذا الباعث في بحثه الأول إلى الأناية الخالصة ، وهو موقف سلم به « جاي » وهارتلى وبروان وتكر وباليه وبنتام وجيمس مل ، أما في كتابه الثاني فقد عرض لدراسة الطبيعة البشرية وصرح بأنها تجمع بين نزعات الفيرية 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<sup>(١)</sup> .

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

. Cf. Plamenatz, op cit, ch. II. (١)

الإنسانى بالكتاب المقدس لا بالنتائج التى تترتب على أفعال  
الإنسان ، ولكنه سلم بمبدأ المنفعة ، وسبق بنظام فى إثارة البحث  
فى حساب اللذات ، كما سبق مل إلى التفرقة بين أنواع اللذات  
كثيراً ، ومن هنا كانت قيمته فى تاريخ النفعية .

هؤلاء هم أظهروا المفكرين الذين بشروا بالنفعية قبل بنقام ،  
وإن ذهب بعض مؤرخيها خطأً إلى إن چون لوك J. Locke  
كان بكتابه « بحث فى العقل البشرى » ١٦٩٠ مؤسس النفعية  
الإنجليزية ، وليس أداء على خطأ هذا من أن لوك لم يؤمن بمبدأ  
السعادة القصوى ، وإن كان لتجربته خطرهما الملحوظ فى تطور  
النفعية (١) .

### مصادر مؤلفهم :

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

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

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

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

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

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

هذا إلى أن بنتام قد راقه من « هوبز » نظرتة إلى طبيعة  
الإنسان ، فقد صورها كما بدت في حالتها الفطرية الأولى قبل أن  
تخضع لقانون ، وسار في مذهبه الواقعي من الإنسان الذي يعمل  
بوحى من 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 لمشرع  
متخصص في المقوبات — مثل بنتام — أن يعتقد أن الناس  
بفطرتهم كرام أخيار ، فإن ميزة الأخلاق تقوم في قدرتها على أن  
ترد إلى حظيرتها قوما ما كانوا ليرتدوا إليها بغير الأخلاق ،  
والاعتقاد بهذا يستلزم أن تفترض مقدما بديهية تقر فيها أن  
الناس بطبيعتهم أنانيون — وهذا ما فعله بنتام ، فجاء مذهبه  
واقعياً يعبر عن أخلاق السوق والدهاء !

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

(1938), p. 53

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

### فصل على النفعية :

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

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

وكان لنشر كتابه الأول قصة ، ذلك أنه كان في روسيا عام ١٧٨٦ حين أصدر « پاليه » Paley كتابه في مبادئ الفللفة الخلقية السياسية ، وسنتحدث عنه عندما نعرض للكلام

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

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

أو إذا 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 وانظر مقدمة W. Harrison للطبعة .

(٢) عنوان المقال Essay on Bentham وقد نشر أول مرة في « مجلة لندن ووستمنستر » ثم أعيد نشره في الجزء الأول من Dissertations . aud Discussions .

التي تهيات له بين مواطنيه ، فقد تكفل تلامذته بنشرها في القارة الأوروبية والأمريكية حتى أثناء حياته ، وكان أكبر هؤلاء « ديمونت » Dumont أحد مسريديه وأصفيائه ، واستدعى « ديمونت » إلى روسيا ليضع لها دستورا يقوم على مبادئ بنتام النفعية ، وفي عام ١٨١٧ قام بهذه المهمة لوطنه « جنيف » وفي عام ١٨٢١ استدعى البرلمان البرتغالي بنتام ليضع للبرتغال دستورا شاملا ، وبعد عام أعلن بنتام للعالم استعدادة لوضع دستور لأي دولة تحتاج إلى تشريع ، وتكفلت هذه الشهرة الواسعة بإذاعة النفعية والتسكين لمبادئها في العالم المتمددين طولا وعرضا (١).

### مطابرة اللذة في مذهبه :

ويقوم هذا المذهب على أساس أن الفعل الخير هو الذي يحقق — أو يحتمل أن يحقق — أكبر مقدار من اللذة (أو السعادة) لأكثر عدد من الناس ، هذا هو مبدأ المنفعة ، وهذه هي غاية الحياة الخلقية التي ينبغي أن يطمح إلى تحقيقها الأفراد والجماعات الإنسانية 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

حياة الإنسان ، ويتحول علم الأخلاق إلى علم حساب لتقدير ما ينبجم 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 ينبغي أن يأتيه  
من أفعال ، وبهما يتحدد ما سيقدم عليه من تصرفات ، فهما  
مستوى الصواب والخطأ ، و بهر شهما ترتبط سلسلة العلة والمعلول ،  
يتحكما في كل ما تقوم به من أفعال ، وما يطوف بخواطرنا  
من أفكار ، وكل جهد نبذله للمحرر من سيادتهما لا ينتهي بغير  
إثبات هذه السيادة وتوكيدها . و صفوة القول أن الإنسان قد  
يدعى القدرة على رفض سيادتهما ، ولكنه يبقى في الواقع عبداً  
لهما في كل حال ؛ إن مبدأ المنفعة يعترف بهذه السيادة ويفترضها  
أساساً لهذا المذهب الذي يهدف إلى تحقيق السعادة عن طريق  
العقل والقانون .

و يعود بنتام إلى تفسير موقفه من اللذة في كتابه السالف  
عن علم الواجب أو علم الأخلاق ، وفيه يصرح ( ج ١ ص ١٧ - ١٨ )  
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 ولداته ، فنفسه لا بد أن تكون بالضرورة أول ما يعنيه ، ولا بد أن تكون مصلحته أول ما يشغل باله .

ومن أجل هذا يحذرنا بنقام من أن نتوقع من الآخرين أن يقوموا بعمل غيري لا مصلحة لهم فيه : لا تحلم قط بأن الناس سيحركون شخصاً أصابهم نخدمتك إلا إذا كانت منفعتهم بتصرفهم هذا واضحة أمامهم ، إنهم لم يفعلوا ذلك قط وإن يقدموا على فعله في مستقبل أيامهم طالما كانت طبيعتهم البشرية مصوغة من مادتها الراهنة ، ولكنهم يقبلون على خدمتك مختارين متى كان في ذلك تحقيق نخدمه أنفسهم ، وما أكثر الفرص التي يمكنهم فيها أن يخدموا أنفسهم من خلال خدمتهم لك — (ج ٢ ص ١٣٣) .

إن بين مذهب بنقام 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 كريهاً ، فهم يقيمون الأخلاقية على الحرمان ، والفضيلة على إنكار الذات ، أو بعبارة أخرى

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

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

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

وبمثل هذا يهاجم بنتام غير هذا من مصطلحات الأخلاق  
التي نفرت 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  
القييد ؛ من سلطة المتكلم المتعجرف فبقت هذه الكلمة ،  
وتجمعت حولها سحابة من ظلمة الغموض والإبهام ، فوضعت  
المجلدات الكثيرة لتبديدها . « وفي الحق إن من العبث أن  
نتحدث عن الواجبات ، إن اللفظ نفسه يحمل معنى كريها  
منقراً ، وبالغاً ما بلغ حديثنا عنه فلن يصبح قاعدة للسلوك ، إن  
الإنسان أو الفيلسوف الأخلاقي يستكين إلى مقعد مريح يطمئن  
إليه ، ثم يأخذ في نثر آراء فاطمة جازمة في كبرياء حول الواجب  
والواجبات ، فلماذا لا يعمل بما يقول ؟ لأن كل إنسان يفكر في  
مصالحه ، إنه شطر من صميم طبيعته أن يفكر في مصالحه ،  
والأخلاقي متى أوتي الرشاد وجسد من مصلحته أن يبدأ برعاية

مصالحه<sup>(١)</sup> ! (ج ١ ص ٩ — ١٠) .

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

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

(١) ترجمنا النصوص السالفة كلها أو لخصنا بعضها من كتاب :

J. Martineau, Types of Ethical Theory, Vol. II, p. 305 - 308

(طبعة ثالثة) وذكرنا في صلب كلامنا الصفحات والجزء الذي رجع إليه هذا المؤلف .

(٢) Mackenzie, p. 168 - 69 note

لا يقول : ينبغي على الإنسان أن يفعل كذا ، بل يقول : إن من طبيعة الإنسان أن يفعل كذا ، وإذا كان لهذا الإنسان نفع من وراء إقدامه على السرقة ، كان غير مسئول عن ذلك ، إن المسئول عنه هو الإخصائي في عقاب المجرمين ، هو المشرع الجنائي الذي يسمى تقدير العقوبات ، أو يكافيء الشرطي النزيه بأقل مما يستحق ، أما المجرم فإن سره إلى خطأ ينبغي أن يبرئه منه الأخلاقيون ، والسكر لا يُبلاَمُ على إفراطه في السكر إلا لأنه يتبع سكره بطن باهظ ، وليس الزاهد الذي يقرط في حق جسمه بأقل جناية ممن يضر نفسه ويؤذي غيره ، ذلك أن الشر هو الشر في نظر الأخلاق . وفي هذا كله سائر بنتاج نزعة الحسية التي أنكر فيها معيارية الأخلاق واعتبرها علما وضعيا .

علم حساب اللذات <sup>(١)</sup> : Hedonistic Calculus

كان بنتاج 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 عقده

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

. *ibid.*, p. 170

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

من هنا اهتم بنيتهم بوضع علم حساب لقياس الذات وتقديرها  
ومعرفة مدى ما يحققه الفعل الإنساني منها ، فأصبح هذا الحساب  
عنده معيارا للمفاضلة بين الأفعال الإنسانية والتفرقة بين خيريتها  
وشريتها ؛ ولكن الذات منها المتجانس ومنها المتنافر ، ولكل  
منهما مقاييسه :

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

١— الشدة Intensity والديمومة duration .

٢— التيقن من تحقق اللذة certainty ومدى احتمال تحققها propinquity or remoteness ، فالعمل الذي يحقق الآن لذة يفضل <sup>عند</sup> فعلاً آخر يحققها فيما بعد .

٣— الخصوصية أي ما يحتمل أن يولد عنها من لذات ، ثم الصفاء ، أي تجردها من الألم .

٤— الشمول (أو السعة) extent ويراد به مدى امتدادها إلى عدد الذين يهتمون بها ، ولفكرة الشمول عنده خطرهما الملحوظ في تكليف مذهبها ، ولهذا نكتفي الآن بالإشارة المقتضبة إليها مرجئين تفصيل الحديث عنها إلى حينه .

بهذا الحساب الذي أسلفناه تتحدد الصفات الذاتية للذات المتجانسة ، وتتحقق غايتنا في تحويل اللذات إلى كميات تيسر المقاضلة بينها .

ولكن من اللذات ما كان متنافراً غير متجانس إذ ليس

من اليسير أن نقارن بين لذة القراءة ولذة الحسب ولذة الرياضة ،  
وغير هذا من لذات لا يسهل تصنيفها إلا هلى نحو ما يصنف علماء  
النبات صنوف النباتات ، وإذا كان علماء الطبيعة يلجأون — إذا  
لم يقيسر لهم قياس ظاهرة قياساً مباشراً — إلى طريقة غير مباشرة  
لقياسها ، فكذلك ينبغي أن يكون حال فلاسفة الأخلاق مع  
الذات المتنافرة التي لا يكون بينها تجانس ، وأصدق مقياس  
لقياسها هو المال ، نُقدر كل لذة بمبلغ تساويه ، ونقارن بين  
أثمانها فتسهل المقاضلة بينها ، هذا هو المقياس الذي تحتمله طبيعة  
هذا الصنف من الذات ، وكما أنشأ « لايبتز » Leibnitz  
+ ١٧١٦ حساباً للأفكار الإنسانية أنشأ بنظام 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 ،  
والعقاب الذي يحمق بالمجرم فيسبب له ألماً ويحمله على احترام  
القوانين التي توضع لمصلحة الجماعة ... هذه وغيرها مسائل ينبغي  
أن تلاحظ ابتغاء تحقيق المنفعة للمجموع .

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

### مسألة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع :

سلب بنظام علم الأخلاق طابعه المعياري الحقيقي يوم أننى 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 الغيري — ألا يقنع بردها إلى الأريحية أو الرغبة في صنع الجميل للآخرين ، بل يرجعها كذلك إلى الرغبة في إحراز السمعة الطيبة والأمل في كسب الأصدقاء وامتثال أوامر

الدين ، ويعرض لتحميل إيثارنا للصالح العام على مصلحتنا الشخصية فيقول مع هوبز ولوك + J. Locke ١٧٠٤ إن الأنانية في الأصل هي الباعث الوحيد الذي يفرض 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 ! 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 وهلفتيوس ومن إليهما .

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

ويبدو نزوع بنتام إلى العمل لصالح المجموع في وضعه « الشمول » في حساب الأخلاق بين الموازين التى تمكن من

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

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

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

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

بل إن فكرة الشمول ( أو السعة ) في حساب بنظام 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 البنظامي قد رد  
النتيجة إلى عدد المنفعين ؛ بهذا لم تعد المنفعة نتيجة تنشأ عن  
علة ، بل أصبحت إرضاء لميل يفتشر بالهدوى الوجدانية ، ومن  
هنا يصبح من واجب كل إنسان أن يسعى لتحقيق منفعة  
المجموع ، وبالرجوع إلى المثل الذي ساقه بنظام للتدليل على  
وحدة منفعة التاجر ومنفعة عامله ، قد انتهى إلى توضيق عمل

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

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

### أساس التوفيق في مذهب :

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

---

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

ناحية أخرى<sup>(١)</sup> . وفي تصور بنتام لأخلاقية الفعل تتمثل النزعة التجريبية في فهم الأخلاقية ، إذ استخف بالباعث بمقدار اهتمامه بالنتائج والآثار ، فهو يرى أن الباعث هو الرغبة في إشباع اللذة أو تماشى الألم ، أما المقصد (عنده) فيراد به النتائج التي يتوقع الإنسان أن تنشأ عن إتيان الفعل<sup>(٢)</sup> . ثم يعقب بنتام فيقرر بأن الباعث في ذاته لا يكون خيراً ولا شراً ، لأن الباعث الواحد قد يفضي إلى نتائج طيبة وقد ينتهي بنتائج سيئة ، إن الفيلسوف الأخلاقي كما شرع من حيث اهتمامه بخيرية النتائج وشريتها ؛ لا تضاف اخيرية ولا الشرية للباعث 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 بنيتام — والنفسيين من ورائه — يقيمون أخلاقية الفعل على ما يترتب عليه من لذة أو ألم ، من منفعة أو ضرر ؛ أما البواعث فإنها لا تغير من طبيعة

(١) توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق ص ٤٥ وما بعدها .

(٢) يكثر بنتام من التمييز بين المصطلحات المتشابهة من باعث motive ومقصد intention وميل disposition ونزوع tendency وغير ذلك فحسبنا ما ذكرنا في صلب الكلام .

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

هذا موقف يسائر تجريبية بنقام واهتمامه بالتشريع ، فإن الفيلسوف التجريبي لا يروقه تعليق فلسفته على الفوائا<sup>المنه</sup> والبواعث وما يدخل في بابها ، والمشرع لا يطالب القضاة بالكشف عما

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

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

تفسير ومناقشة :

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

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

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

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

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

ليست مهمة الفلسفة الخلقية أن تضع مثلاً علياً 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 لهدي الأخلاق ، وقيام المجتمع يتضمن شروط وجوده ، فحسب الإنسان أن يلاحظه كما هو في الواقع ، وأن يستخلص من ملاحظاته قوانين النشاط الإنساني ؛ إن المجتمع طبيعته ، وبهذا الوضع يتحتم أن تنشأ فيه

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

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

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

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

إذن فقد كان له فضله الملحوظ في تثبيت التجربة بيئية التي  
كانت تعاني من ضربات خصوصها في عصره ، واسكن إخلاصه  
لمذهبه الحسى وغاؤه في نزعة الواقعية قد جره إلى مهاوٍ لم يكن  
في وسعه أن يفنّدى 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 للسلوك الإنساني ؛  
كان هذا هو موقف « بنتام » في إنجلترا إبان الثلث الأخير من  
القرن الماضي ، ولم ينقض ذلك القرن حتى كانت الوضعية الفرنسية  
قد ثبتت هذا الاتجاه وسكنت له ، هذا ما نراه عند أتباع المدرسة  
الاجتماعية الفرنسية الذين غيروا بجهودهم المشكلة الأخلاقية التقليدية  
مجالات ونهجها<sup>(١)</sup> ، وكانوا في هذا أوضح من بنتام وأقوى ، وما يقال  
عنهم ينسحب على بنتام ويقال على جميع السمينين في موقفهم من  
الأخلاق ، ما من شك في أن فلسفة الأخلاق لا تستغنى قط عن  
دراسة الظواهر الخلقية كما هي في الواقع ، ولمناهج الاستقراء في

(١) أكبر مجلداتها دور كايم + ١٩١٧ وليشى برون + ١٩٣٩ .

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

ويبدو نقص مذهب الحسي في تهافت حسابة الذي الذي  
أراد أن يُقوّم به الذات والآلام ، إن إجراء هذا القويم 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 يضعف إحساسه بوقعها ، ومن ثم  
لا يكون القياس دقيقاً ؛ بل إن القيم الذاتية للذات لا يمكن أن  
تخضع للقياس الرياضي ، إذ كيف يتسنى لنا أن نحول شدة اللذة  
وعمتها أو صفاءها إلى أرقام دقيقة ؟ ثم إن مقارنة لذة بأخرى من  
نوعها وطبيعتها أمر عسير ، وأشد منه عسراً أن تكون الموازنة بين  
لذتين من طبيعتين مختلفتين ، كأن نوازن بين لذة حسية وأخرى  
عقلية أو فنية .

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

من هنا أنكر تكيم الذات الكثيرون من فلاسفة الأخلاق

— من أمثال جرين + ١٨٨٢ وسدجويك + ١٩٠٠ و برادلي  
+ ١٩٢٤ ومكزى + ١٩٣٥<sup>(١)</sup> وغيرهم من نقاد بنقام ، وإن  
وجد التكميم من يدافع عنه بعد بنقام — مثل راشدال<sup>(٢)</sup>  
+ ١٩٢٤ .

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

---

(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 — ك ٢ من الجزء الثاني عن حساب الذات .

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

وإلى التفرقة بين الذات كميًا وكيفيًا ذهب جون ستورت مل ، أشهر دعاة النفعية الحديثة — كما سنعرف في الفصل التالي .

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

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

الواقع أن الطبيعة البشرية تجمع بين نزعات الأثرة والإيثار ،

ومن الخطأ ردها إلى الأنانية الموهلة وحدها أو النيرية الطاغية وحدها ، وعن النزاع بين هاتين النزعتين ينشأ الموقف الخلقى ؛ وتبدو آثار الغيرية 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 العاطف إلى أن الإنسان يتصور نفسه في الوضع الحزن الذى يستدعى إشفاقه ويستثير عطفه !

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

ثم ما هذا الشمول الذى أدخل به « بنتام » النيرية في تعريف الأنانية ؟ لقد وقع بنتام في خطأ سيكولوجى حين اعتبر الشمول — أى امتداد اللذة للآخرين — من بين المقاييس التى تقوم بها الذات تقويميا كليا ، أى أن شعور الإنسان باللذة يزداد بمقدار عدد من تصيبيهم 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 يعبأ بما ينجم عن إسماعه للآخرين من ألم ، فيسعد بتضحيته دون اكتراث لآلامه ، وهذا الاعتراض يقوم على فرضين كلاهما خاطيء :

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

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

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

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

يصيب قلة من الأفراد ، ومقدار ضئيل منها يصيب كثرة من الأفراد ، وجب أن نؤثر الثاني على الأول ، بهذا تسمو مصلحة المجموع على مصلحة الفرد ، ولسكن 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 بنقام من شعار مذهبه : « لأ أكبر عدد من الناس »<sup>(١)</sup> ! بهذا ارتد أنانياً ينظر إلى مصلحة المجموع من خلال مصلحته .

بل إن بنقام ينتهي من حديثه عن المال إلى ما يوحى بأن السعادة القصوى التي يقطلبها مذهبه عسيرة التحقيق ! إنه يرى الثروة تحتمل من جميع المتع مكان الصدارة ، لأنها تهيب للإنسان أسباب اللذات الأخرى ، ولهذا أوجب على المشرع ألا يقنع بكفالة الطمانينة والمساواة بين المواطنين ، بل عليه — بالإضافة إلى هذا — أن يكفل لهم الرخاء ، ومع ما تهيباً للمال من صدارة في مجال الخيرات لا يعتبر المال 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

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

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

(١) Wundt, op. cit., p. 143-44

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

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

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

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

## الفصل الثاني

### النفعية عند جون ستورت مل

( ١٨٠٦ - ١٨٧٣ )

جيمس مل ونفسيته — جون ستورت مل : من سيرة حياته العقلية والروحية — علاجه للتنمية — فضله على مذهب النفعة : (١) إخضاع النفعة الخاصة للنفعة العامة (٢) التضحية في مذهبه (٣) التفرقة الكيفية بين الذات — مميزات السعادة ومقوماتها في مذهبه — الإلزام الخلقى والنفعة — علاقة النفعية بالسعادة — علاقة المسدالة بالأخلاقية — مناقشة مذهبه .

### جيمس مل ونفسيته :

استقر تيار النفعية التجريبية بعد « بنقام » يجرى في أرض مريدها له « جيمس مل » + ١٨٣٦ وابنه « جون ستورت » أشهر النفعيين طرًا ؛ التقى جيمس مع بنقام عام ١٨٠٨ وسرعان ما اتصلت بينهما أسباب الود الحميم ، فاثقلها قلبا واتجاها ، وقد عبر جيمس عن هذه العلاقة في خطاب أرسله إلى بنقام وأعلن فيه أنه أخلص تلامذته وأشدهم حبا له وحماسة لمبادئه ، وأعظمهم إيمانا بالحقائق التي كان لبنقام شرف عرضها ، وهو شرف خالد

بقي على الزمن ، بل تحمّل في خطابه أنه عند أسفاده أحب تلامذته  
وحوار يبه إلى نفسه (١) ...

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

كان جيمس يمثل مرحلة الانتقال من مؤسس التجربة العلمية  
الجديدة « بنّام » إلى أكبر أعلامها فضلاً في التمكن لها  
« جون ستورت » ؛ تآقّ القبس من يد أسفاده وسلمه في أمانة  
إلى يد ابنه وخليفته ، وكان أعظم من بشروا بأفكار بنّام  
وأكثرهم حماسة للترويج لها ، وحواله التّفّ أوائلك الراديكاليون  
من الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم أن يجددوا الحياة السياسية  
الإنجليزية في ضوء مذهب بنّام ؛ وكان نشاطه ينصبّ أصلاً  
على الفلسفة الخلقية والدراسات العملية التي تنصل بها كالتاريخ

---

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

وقفه التانون والسياسة والاقتصاد السياسي ، وكان في كل نشاطه  
مخلصاً المبدأ النفسي الذي أوجب العمل لتحقيق أكبر مقدار من  
المعاداة لأ أكبر عدد من الناس .

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

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

تفسير ظواهر العقل عن طريق تداعي الإحساسات والأفكار ،  
وقد تابع أستاذه في النظر إلى اللذة على أنها الخير الوحيد ،  
وإلى الألم على أنه الشر الوحيد ، وإن كان قد تابع أبيقور في  
إيثار اللذة المعتدلة ، وخالف بنتام ففرّق بين أنواع الذات وآثر  
مقع العقل على لذات الحس ، واعتبر الفئة أسمى الفضائل ، وهاجم  
اهتمام المحدثين بالوجدان ، وقاوم — مع جبهة أتباع المدرسة  
النفعية — كل صور المذهب الرومانتيكي ، أو العاطفي <sup>(١)</sup> .  
وصرح جيمس بأن الإنسان متى ترك لنفسه التمس لذته ،  
ولكن التجربة علمته أن يعيش على اتفاق مع أقرانه ، وعلمت  
أقرانه أن يأتوا من الأفعال ما يحقق منفعة ، وأن يتجنبوا منها  
ما يجلب مضرة ، وأكدت للجميع أن من يحسن إلى الناس  
ويخدم مصالحهم يحقق بهذا مصلحته ، ومن يسعى إليهم ويتقوّم  
رغباتهم يجلب لنفسه المتاع ، وصرده الخير والشر إلى الثواب  
والعقاب ، أو إلى ما يخافه 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

سعادته ، وخالته في اعتبار النفس الخير ما يحقق أعظم سعادة  
ممكنة دون نظر إلى عدد من يصيب هذه السعادة ، بل أوجب  
على الإنسان أن يعمل على تنمية سعادة الآخرين .

وتابع هيوم في تفسير الإلزام الخلقى بالالتجاء إلى التعواطف  
الخلقية ، والاعتقاد بأن الناس يتصورون من الأفعال ما حقق  
نفعاً ، ويستهبون منها ما أدى إلى مضرة ، ولكن جيمس  
يعتقد أن مذهبه يفضل مذهب « هيوم » لأنه يقدم مقياساً  
موضوعياً للأخلاقية .

وشابه بنقام في جوهر مذهبه على نحو ما أشرنا من قبل ،  
بل تابعه في تعليق أخلاقية الأفعال الإنسانية على نتائجها وآثارها  
دون بواشئها ونوايا أصحابها ، وفي النظر إلى الرجل الناضل على أنه  
من يحسن تقدير الذات وحساب الآلام<sup>(١)</sup> ...

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

(١) L. Stephen, ibid., وكذلك Plamenatz, op. cit, ch. VI.  
Ch. VII Sec. III عن الأخلاق عند جيمس مل ص ٣١٢ — ٣٧ .

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

ولسكن جيمس لم يكن واسع الاطلاع ، بل كان يجهل فلسفة الألمان النظرية جهلاً معيباً ، وليس أدل على هذا الجهل الفاضح من إشارته إلى المسكين « كانت » في كتابه : نقد العقل النظري<sup>(١)</sup> !! وقد كان هذا الجهل بالفلسفة الألمانية سمة مفكرى الجزيرة البريطانية إبان القرن الماضى ، مع استثناء هاملاقون وقلة من الأدباء من أمثال كولريدج وكارلايل<sup>(٢)</sup> ، من هنا نفهم نزاع جيمس مل مع كولريدج بصدد المنهج الاستنباطى القبلى<sup>(٣)</sup> ، ووضيعة بمذاهب الحدسيين والعقليين .

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

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

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

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

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

### « چون ستورْت مل »

مع 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 برجها العاجي واتصلت برجل الشارع ، وتجاوزت  
صفوة المثقفين إلى جمهرة المستفيدين .

تعهد تربيته منذ صغره والده جيمس ، فتشبع بالنفعية وهو  
لا يزال حدثاً ، وأنشأ جمعية « النفعي » 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 حيفاً من الزمن على التعاليم

الذميمة التي تلقاها عن أبيه وأخلص لها فيما سلف من حياته ،  
فضائق بنظرية السعادة ونفر من الجبرية الأخلاقية وبرم بطاخيان  
العقل وجبره على العواطف والالانفعالات ، وبدأ يشعر بقيمة  
الفن وأهمية الشعر وخطر الساطنة ... قرأ وردزويرث + ١٨٥٠  
Wordsworth ثم اتصل ببثورية جيته Goethe وتعرف إلى  
الشاعر الرومانتيكي كولريديج + ١٨٣٤ Coleridge واتصلت  
بينهما أسباب الود ، ثم اطلع على « كارلايل » + ١٨٨١  
Carlyle الذي كان قد شرع يكشف لمواطنيه عن عالم ألمانيا  
الروحي ، فأقبل عليه مرة ونفر منه أخرى ، ولكنه لم يستطع أن  
يتحرر من تأثيره الذي كان يشتد حيناً ويفترأحياناً ، بهذه الأزمة  
الروحانية بدأ تحرره المؤقت من سيطرة أبيه ونفوذ فلسفته ، وتجلي  
هذا التحرر في بمئين نشرها 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 طبيعة الذين كشفوا عن التباين الذي

---

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

تفازع التفكير في عصره ، ويبدو هذا التباين من ناحية في بنقام  
ومدرسته التي واصلت اعتناق التقاليد العقلية التي كان يدين بها  
القرن الثامن عشر ، كما يمثل من ناحية أخرى في « كولريديج »  
الذي تركت فيه القوى الروحية التي غزت الجزيرة البريطانية  
في القرن الماضي ؛ كان مل « بنقاميا » في نشأته وبيئته وتربته ،  
ولكنه أثناء مسوره بالأزمة الروحية السالفة أخذ يتحرك بعقله  
وقلبه نحو العالم الروحي الذي جد في الكشف عنه كولريديج  
وأتباعه ، وفي هذين المسكرين تمثلت روح ذلك العصر ، يقول  
مل إن كل إنجليزي في عصره لا يمكن أن يبرأ من مشايخة بنقام  
أو مشايخة كولريديج ، يمثل في أولها الاتجاه التجريبي الابتكاري  
الإطهادي ، ويبدو في ثانيهما المذهب الوجودي ونزعة المحافظة  
والتيدين ؛ أي أن مل كان يصور التباين بين القرنين الثامن عشر  
والثاسع عشر ، أي بين عصر التنوير الذي يستند إلى العقل ،  
والعصر الرومانتيكي الذي يقوم على العاطفة ، أو بين روح الجزيرة  
البريطانية والروح الألمانية ، ولكنه شعر في نفس الوقت بضرورة  
التوفيق بين هذين الضدين ، وإزالة التوتر القائم بينهما ، وأحس  
بها نف باطني يدعو إلى التأليف بينهما ، معتقداً أن من يستطيع  
أن يسيطر على مقدمات كل منهما ، ويربط بين مناهج كل منهما ،

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

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

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

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

The Examination of Sir W. Hamilton Philosophy (١)

وقد نقد فيه مذهب الحدسيين والمقلين كما تصوره .

الإسكتلندية وتجريدية القرن التاسع عشر، بانتصار الثانية انتصاراً حاسماً، واختفاء الأول من الميدان<sup>(١)</sup> كما أشرنا في صدر هذا الباب إلى ما كان مل قد ارتد بنفسه إلى التجريدية متنبهاً متكرراً إلى مذهب العقوليين ! تشجع منذ أحداثه بالزعة الحسية كما بدأت 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 يتمثل تراثه الضخم، من هنا غزت مذهبه الحسي عناصر عقلية ونحوية، المنقفة عند مذهبه الفهمي :

عالمه للفهمية :

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

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

p. 62 ff.

Mill, Utilitarianism, Liberty & Representative (٢)

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

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

الاعتبارات فمبين الأسس التي تدعونا إلى الأخذ بمبدأ المنفعة<sup>(١)</sup> .  
ويقضى هذا أن يسبق إلى توضيح هذا المبدأ والكشف عن  
الأسس التي تبرر التسليم بالمنفعة مستوي أخلاقياً .

اتفق مل مع بنتام في إقرار مبدأ المنفعة غايةً لكل سلوك  
أخلاقي ، وفي تطبيق أخلاقية الأفعال الإنسانية على مدى ما تحقق  
من منافع أو تدفع من مضار ، بل كان أخلص من بنتام في المطالبة  
بمنفعة المجموع أو سعادة أكبر عدد ممكن من الناس ، وصرح  
بأن من الخطأ أن يظن ظان أن المنفعة تعني شيئاً غير اللذة ،  
فجميع 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 وتقي من ألم ، وتكون شراً  
بعكس ذلك ، وقيام اللذة والتجرد من الألم غاية كل كائن حي ،  
وهكذا اعتبر المذهب النفهي اللذة العناية الوحييدة التي تهدف  
لتحقيقها غاية الإنسان ، والمستوى الذي تقاس به أفعال الإنسان  
والمقياس الذي تصدر بمقتضاه أحكامنا الأخلاقية .

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

ففسد على مذهب المنفعة :

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

١ — إفتضاع المنفعة الخاصة للمنفعة العامة :

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

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

ملحوظاً في وجود كل كائن حي شاعر<sup>(١)</sup>.

وقد فسر مل تحول الأنانية إلى غيرية ، والعواطف الفردية إلى تعاطف وتضحية ، فاصطنع مذهب تداعي المعاني عند وايفيد هارتلي + D. Hartley ١٧٥٧ ؛ إذ كان يرى أن الحياة الفعلية تقوم على تداعي المعاني الذي يرجع إلى قانون التعاقب والتقارب ، ويفسر العواطف العليا بتداعي للعواطف الدنيا ، فحبة الأم لطفلها مرجعها إلى ما يشيره الطفل من لذة أو ما يدفعه عنها من ألم ، ولكن سرعان ما تتجمع حول فكرة الطفل ذكريات للذيذة بتداعي المعاني حتى تحب الأم طفلها لذاته ، لا لما يترتب على وجوده من لذة ، والبخيل يطلب المال في أول أمره كوسيلة لغاية ، ثم سرعان ما تصبح الوسيلة غاية 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 ؛ وهكذا رأى النفعيون أن أفعال الإنسان التي كانت تهدف إلى تحقيق لذة لصاحبها ، قد تحولت بالتدريج عن طريق تداعي المعاني إلى أفعال خيرة في ذاتها ، وصرح مل بضرورة تربية الطفل منذ صغره على أساس

التوحيديين منفعته الخاصة ومنفعة المجموع ، وبالتداعي يتعلم

بالتدريج طلب النافع لجرد أنه نافع ا

وحدد « مل » بين سعادة الفرد وسعادة المجموع توحيداً

أثار ثائرة القناد — على نحو ما ستعرف عند ما نعرض لمناقشة

مذهبه — سلم مع بنفام 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 ابتداع أدلة يبرهن بها على مبدأ

المنفعة ، وينتقل فيها من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع ، ومن

التعبير عما هو كائن إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، وكانت أدلته

في هذا الصدد مآزاً لجملة حقيقات 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 ،

تَعَدُّرُ إقناع إنسان بهذه الغاية ؛ ليس هناك من سبب يمكننا أن ندلل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه سوى أن كل فرد يرغب فعلاً في سعادته الشخصية كلما اشتهد إمكان الحصول عليها ، وإذا صح هذا كنا قد أثبتنا — بالبراهين التي تحتملها وتتطلبه هذه العبارة — أن السعادة خير في ذاتها ، وأن سعادة كل فرد خير لذلك الفرد ، وبالتالي أن سعادة المجموع خير لمجموع أفراده ، ومن ثم تكون السعادة إحدى غايات السلوك الإنساني ومعيار الأخلاقية<sup>(١)</sup> .

وسنرى أن هذه النقطة كانت سبباً للنقد الذي كشف عما تضمنته من أخطاء منطقية وميكرواوجية وأخلاقية ، ونرى كيف كان تهافت برهنته في هذا الصدد مضرِب الأمتال .

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

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

٢ — التضحية في منزهة :

كان بنيتام لا يقر تضحية الفرد بمنفعته في سبيل منفعة الآخرين ، إلا إذا نجت عن هذه التضحية منفعة لصاحبها تكبر تضحيته ، أما مل فقد رد للتضحية اعتبارها ، وهياً لها مكاناً تحوله في مجال الحياة الأخلاقية ، إذ رد على الذين رأوا في اعتراضهم على النفعية أن في وسع الإنسان أن يتعلم كيف يأتي أفعاله بغير باعث من طلب السعادة ، فقال إن هذا ممكن لا ريب فيه ، بل صرح بأن هذا ما يفعله البطل أو الشهيد طواعيةً واختياراً ، من أجل شيء يسره 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 النبل 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 ليقدّم على التضحية بنفسه إذا لم يكن على يقين من أن تضحيته ستوفر على الآخرين الإقدام على مثل هذه التضحية ، ما كان يمكن لمثل هذا البطل أو الشهيد أن يقدم على التضحية

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

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

أن يمتد إلى هذا الإنسان ، ولأن يعكس صفوه ؛ إن الإنسان متى شعر بقدرته على التضحية بذاته ابتغاء بمعادة 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 النفسى ما أمكن ذلك ، من غير أن يشغل نفسه بمدى ديمومته أو غايته التي لا مفر منها ؛ إن الأخلاق النفسية 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 تنبجح إلى زيادة مقدار السعادة العامة — بمعادة المجموع — عبث وضلال مبين ؛ إن إنكار الذات الوحيد الذي ترحب به النفسية ، هو الذي يوجّه إلى تحقيق السعادة العامة — أو تيسير بعض أسبابها للآخرين ، أى للجنس البشرى مجتمعا أو للأفراد في الحدود التي تفرضها مصالح الجنس البشرى المشتركة .

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

تستوعب العالم كله ، وتتطلع إلى المجتمع الإنساني بغير تحديد ،  
فقرر أن أكثر الافعال الخيرية لا تهدف إلى تحقيق المنفعة للعالم  
بأجمعه ، بل ترمى إلى منفعة أفراد يتألف منها خير العالم ، إن  
زيادة السعادة هي غرض التفضيلة عند التفضيليين ، وأمام الناس  
— مع استثناء واحد في الألف — فرص تمسكهم من خدمة  
المجتمع ، أما في غير هذه الحالة فواجب كل إنسان يقتضى أن  
يهتم بمصالحه الخاصة وبصالح قلة من الناس معه (١) .

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

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

### ٣ — التفرقة الكيفية بين اللذات :

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

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

أنواع اللذات ، وبذلك ميز بينها كما وكيفاً<sup>(١)</sup> .

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

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

. Vol. III., p. 304 ff

وبرئها من المراء الذي يمكن أن يحتمله صاحبها ... وغير ذلك من مميزات ، وبهذا يقرر المذهب النفسي أن الناس أكثر شفهاً وتقديراً لبعض « أنواع » اللذات منهم لبعضها الآخر ، ومن السخف — فيما يقول مل — أن يميز الناس بين الأشياء جيمها بتقدير كها وكيفها ، فإذا عرضوا لتقويم اللذات وتقديرها فنفوا بافتراض أنها لا تختلف إلا من ناحية الكم .

ويقول « مل » إنه لو سئل عما يقصده بكيف اللذات ، أو عن عمل يجعل لذة أئمن وأسمى من أخرى ، لأجاب على الفور بأن من يختبر نوعين مختلفين من هذه اللذات — عقلية وحسية مثلاً — لا يتردد — من غير دافع من إلزام خلقي — في أن يؤثر اللذة التي تكون أكثر إثارة لشوق الإنسان ورغبته ، وقد يؤثر اللذة التي تقترن بالمقاعب ، والذي قدّر له أن ينسب أنواع اللذات ويقدر قيمها هو وحده الذي يستطيع أن يفرق بينها كيفاً ؛ وقل من الناس من يرضى أن يكون حيواناً وضيعاً ، وأن يقنع بطلب اللذة البهيمية ، إن العاقل لا يقبل أن يكون معيها ، والمتعلم لا يسره أن يكون أمتياً جاهلاً ، وصاحب الضمير لا يرضى أن يكون أنانياً وضيعاً ، حتى ولو اقتنع هؤلاء بأن حظ الوضيع من السعادة أكبر من حظ الإنسان المهذب النبيل ...

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

إن الإنسان لينزع بطبيعته إلى ما يشبع قواء 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 ، ولكن الذي يكف على إشباع لذاته الدنيا هو الذي لم يتذوق سواها ، أو الذي أفقده

القدرة على التمييز بين أنواعها المختلفة<sup>(١)</sup>.

هكذا خالف « مل » مذهب بنتام في إخضاع المنفعة الفردية لطالب المنفعة العامة ، وفي إقرار التضحية بالذات وامتعتها في سبيل الجموع ، وفي التفرقة الكيفية بين اللذات ؛ ومنرجي مناقشته في هذه الأمور إلى ما بعد الانتهاء من عرض مذهبه ، ولنتفهم الآن هذه السعادة التي تحدث عنها « مل » ، ما حقيقتها ؟ وما خصائصها التي تميزها ؟

مميزات السعادة ومفوماتها في مذهب :

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

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

ورُبَّ معترض يقول : إن هذه السعادة — في أي صورة  
كانت — لا يمكن أن تكون الغاية التي يرضعها العقل للحياة  
الإنسانية ، ويوجّه إليها سلوك الناس ، لأن مثل هذه السعادة  
مقتدرة المنال ، ومن ثم استحال أن تكون غاية الأخلاقية ،  
أو هدف السلوك العاقل ، ودحضاً لهذا الاعتراض يصرح «مل»  
بأن المذهب النفسي لا ينفحص في طلب السعادة ، بل يشمل اتقاء  
الألم أو تخفيف أثره ما تيسر ذلك ، فإذا تعذر مطلب السعادة  
بقي القضاء على الألم أو تقليل وخزاته ، وليست السعادة المنشودة  
حياة متصلة من متع نائرة هائجة ، فإن هذا مستحيل الوقوع ،  
وإنما هي لحظات من غبطة قد تدوم ساعات أو أياما تضيء فيها  
بالمع المشرقة ، وليست لهيبا يلقى بلذات متصلة دائمة ؛ إلى  
هذا فطن الفلاسفة الذين بشروا بالسعادة غاية للحياة الإنسانية ،  
لم يقولوا إن السعادة التي يندشونها حياة من غبطة متصلة ، بل  
قالوا إنها لحظات من الغبطة في وجود يتألف من قلة من آلام  
عابرة وكثرة من لذات مختلفة متنوعة ، مع سيادة الشعور الإيجابي .

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

وأكبر العوامل التى تجعل الحياة شاقة غير مرضية هو  
تمسك الفرد بأنانيته ، وافتراره إلى التهذيب العقلى ، ولا يقصد  
بالعقل المثقف عقل الفيلسوف ، بل يراد به أى عقل يتضمن المعرفة  
وتتفتح فيه ينابيعها ، ويتعلم كيف يهذب مواهبه ويُقى قواه ،  
عندئذ يهتدى إلى منابع السعادة فيجد لذة عظيمة فى كل  
ما يحيط به من آثار الفن ومشاهد الطبيعة وأخيلة الشعراء وأحداث  
التاريخ ، وأساليب الحياة الإنسانية فى ماضيها وحاضرها وآمال  
أصحابها فى مستقبل أيامهم ... وفى مثل هذا العالم الحافل بكل  
ما يثير اللذة ويفرى بالتمتع ويدعو للإصلاح والتهذيب ، يصبح  
كل امرئ أهلاً لهذه الحياة السعيدة التى يشتهيها كل الناس ،  
ولا يعوق الإنسان عن التمتع بمراتب السعادة التى تكوّن فى متناول

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

البشرية لمحة نبيلة قد لا تملأها مقعة أخرى (١).

كان خصوم النفعية يقولون إنها مذهب إلخاى لا يدن بوجود الله ، ولكن مل قد ردّ روح الأخلاق النفعية إلى المسيح على ما أشرنا من قبل ، وقال إننا إذا كنا نعتقد بحق أن الله يريد حقا وفوق كل شىء أن يحقق السعادة للناس ، وأن هذه السعادة كانت عنده غاية خالقهم لسكانت النفعية التى يدعو لها مل نظرية إلهية ، بل لسكانت — أكثر من هذا — أعظم المذاهب تمسكا بالدين ، ولو أراد أصحاب الاعتراض السالف أن يقولوا إن المذهب النفعى لا يعترف بأن إرادة الله هى القانون الأسمى للأخلاق ، ردّ مل بقوله إن النفعى الذى يعتقد فى خيرية الله الكاملة وحكمته التامة ، لا يجد مناصا من الاعتقاد بأن ما يوحى به الله فى مجال الأخلاق ، ينتهى لا محالة بتمحقيق مطالب المنفعة فى أقصى صراتها ، بل رأى البعض — بالإضافة إلى النفعيين — أن الوحى المسيحى قد قصد به تزويد العقول والقلوب بروح تمكنهم من معرفة الخير أو الصواب وتُفريهم باتباعه أنى كان ، من غير أن يحدشهم هذا الوحى عن ماهيته إلا بطريقة عامة جدا ، ومن ثم كانت حاجتنا إلى نظرية فى الأخلاق يهتدى الناس بهديها ليعرفوا عن طريقها

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

وقيل إن هذه النفعية مذهب يتنافى مع مقتضيات الأخلاق ،  
لأنها ما يلائم الإنسان ويوافق ، فهي قضاء ما رب وجر مغام ،  
وقد استغل أصحاب هذا الاتهام دلالة هذا اللفظ في إظهار التباين بينه  
وبين « المبدأ » الذي تهتم بوضعه فلسفة الأخلاق ، وحقيقة إن  
لفظ الملائم للفرد الموافق لمصلحته expedient يضاد الحق في  
معناه ، وعندئذ 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 مزاياها فائدة لصاحبها ، وبهذا المعنى يكون الموافق  
أو الملائم لا يعني النافع — بمعناه في مذهب النفعية العامة — بل  
يتفرع عن الضار ، إذ يصبح من الملائم لأغراضنا أن نكذب  
لنتخلص من مأزق مؤقت ، أو لنحقق نفعاً سريعاً لنا أو لغيرنا ،  
مع أن من البين أن من أنفع الأشياء أن نفرس في نفوسنا الشعور  
الدقيق بالصدق ، وأن إضفاف هذا الشعور من أضر الأشياء .

إن مجانية الصدق تضعف ثقافتنا بالقضية الإنسانية ، وهي دعامة  
الرفاهية الاجتماعية في وقتنا الحاضر ، وتغرق المدنية والفضيلة وكل  
مقومات السعادة ، إن عصيان قاعدة يتمثل فيها هذا النفع العظيم  
من أجل مقم 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 يخفي الطبيب عن  
مريضه المشرف على الهلاك حقيقة حاله ، وإن وجب عدم  
التوسع في هذه الاستثناءات حتى لا تجور على القاعدة نفسها (١) .

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

يتشكل السلوك الإنساني بحيث يخلو من الاستثناء ، فالمذاهب  
الانطوائية تختلف صرامة قواعدها لتكون ملائمة لشيء الظروف  
والأحوال ؛ بشرط أن يحمل الإنسان تبعه أفعاله<sup>(١)</sup> .  
بمثل هذا كان مل يحدد معنى المنفعة ودلالة مقوماتها ،  
ويناقش جملة خصومها ويُفند مزاعمهم بحدودها .

### الإلزام الخلقى والمنفعة :

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

(١) . ibid, 23-4

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

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

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

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

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

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

هي الرغبة في أن يعيش الإنسان في وحدة مع سائر أقرانه ، و بعبارة أخرى هي الفريضة الاجتماعية ، ولا يفسر لنا « مل » كيف تربط الفريضة 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 المشتغلين بملاحظة السلوك الإنساني لا يسهل إقناعهم بذلك ، فهناك كثيرون من علماء الاجتماع يعتقدون أن الفريضة الاجتماعية — أي ما كانت — تربط العواطف الخلقية بقواعد معينة للسلوك ، وأنها مفيدة للمجتمع ، ولكن هناك قلة من هؤلاء العلماء يُعرِّفون المفيد بأنه الذي يُسَلِّم إلى أقصى سعادة<sup>(١)</sup> .

### عرفت النفعية بالسعادة :

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

(١) J. Plamenatz, English Utilitarians (1949), p. 138 - 140  
وقارن ما كتبه عن الجزاءات بين بنتام ومل : Machkenzie, p. 393-96  
في الطبعة الثالثة و Johnston op. cit., p. 146 ff. و Muirhead, op. cit., p. 101-04.,  
وقد نصح بالاطلاع في هذا الصدد على Sidgwick, Fowler, Progressive Methods of Ethics, BK. II., ch. V.  
. Morality, chs. I., II

مبدأ المنفعة على النحو الذي أسلفناه ، ثم مضى بعد هذا التبدليل  
فبين السبب الذي من أجله كانت السعادة « إحدى » غايات  
السلوك ولم تكن غاية غاياته ، فردّ هذا إلى أن الكثير من الأشياء  
— وليست السعادة وحدها — موضع رغبة من الناس فملا ،  
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 تسير خيرا من حيث هي  
وسيلة مؤدية إلى تحقيق الغاية القصوى ، ولكنهم يعترفون  
— حقيقة سيكولوجية — بإمكان أن تكون الفضيلة عند الفرد  
خيراً في ذاتها دون نظر إلى غاية تقوم وراءها ، ويرون أن العقل  
لا يكون في وضع ملائم للمنفعة مسلم إلى سعادة المجموع إلا إذا  
أحب الفضيلة بهذا الاعتبار .

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



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

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

تصرفا سقلقا غير سريح ، فاذا ايدته شعور اجتماعي اخلاقي ، كف  
الإنسان لا محالة عن كل تصرف لا يلائم الخير العام .

إن العدالة عند مل شبيهة بالعدالة عند هيوم في بواعثها  
السيكولوجية ، ولسكن مل يدين بنظر يته لآراء الكسندر بين  
+ A. Bain ١٩٠٣<sup>(١)</sup> . وليس لآراء هيوم ، ويبدو هذا اللطلم  
على كتاب « بين » عن الحواس والعقل ، والفصل الذي جعل  
عنوانه « الانفعالات الأخلاقية أو الحاسة الخلقية » ومع أن مل  
يشبه هيوم من حيث اهتمامه بدور التعاطف الوجداني ، إلا أن  
هيوم يصرح بأن ليس في الإنسان انفعال قوي يمكنه من السيطرة  
على حبه لذاته وردّه عادلا ، إذا كان الحب الذات أن يُضبط ،  
فيجب أن يدور هذا الحب الأناني حول نفسه ويضع حدودا  
لنشاطه ، ويتحقق هذا عندما يفكر الإنسان قليلا ويدرك أن  
أقوى شهواته تشبع بالقهر والسكبح خيرا مما تشبع بالحرية  
والانطلاق ، وحب الذات هو الباعث الأصيل الذي مهّد لقيام  
العدالة ، أما دور التعاطف فلا يبدو إلا عندما نريد أن نفسر  
كيف تحولت العدالة إلى فضيلة ، إنه التعاطف ومصاحبة المجموع

---

(١) اسكتلندي الأصل ( مثل جيمس ومل وجون ستورث مل )  
وكان أستاذ المنطق في جامعة أبردين باسكتلنده .

ها الذات يتجهان بنا إلى استحسان منزلة العدالة ، وهذا الاستحسان هو الذي يحمل العدالة فضيلة .

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

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

. Plamenatz, op. cit., p. 141 ff. (١)

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

مناقشة مناهجهم :

مثل بنطاق 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 التام بين مذهب العقليين ومذهب الحدسيين ، ومع اختلاف المنهج الذي يهبط منه كل منهما التقت النفعية التجريبية الواقعية مقننة بمذهب العقليين على يد جون ستورث مل الذي كان حريصاً على أن يهدم بتجريبية مذهب العقليين والحدسيين ، والتقت هذه النفعية التجريبية مرة أخرى بمذهب الحدسيين على يد سدجويك الذي حاول واعياً إدماج المذهبين ليستخرج منهما مذهباً واحداً على نحو ما سنعرف عندما نتحدث عن النفعية الحدسية .

أما الوحدة التي تجمع بين الضدين السالفي الذكر ، فتبدو

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

واعتراض التعديلات التي أدخلوها مل على مذهب بنتام  
يشهد بصدق ما نقول ، فلنعرض موجزين أظهر الأفكار التي  
انفرد بها مل وناقشها بمناقشتها ، مرجئين مناقشة أسس المذهب  
الفهني المشتركة بين أتباعه إلى آخر الكتاب :

لم يقنع مل بفرقة بنتام بين الذات كما ، وفضن إلى اختلافها  
بعضها عن البعض الآخر كينفاً ، فكانت هذه لفئةً طيبة لها  
قيمتها ، وتدارك بها ما فات سابقه من اللذين ، ولكن هذه  
الفئة التي تحسب في جانبها كانت سقطت إذا قيست بمعايير مذهبه ،  
لأن التفرقة بين « أنواع » الذات تتضمن القول بوجود مقياس  
غير اللذة يستخدم في التفرقة بين أنواعها ، إن مذهبه يقرر اللذة

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

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

ومن هنا قيل إن نظرة مل إلى كيف اللذات لا تتماشى  
مع منطق مذهبه الذى ، وإن كانت التجربة تشهد بصدقها ،  
لأن إشار لذة على أخرى لا يكون إلا بافتراض أن خيريتها  
مرهونة بقيمة 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 الفعمية الرياضى حين لجأ إلى التفرقة بين  
كيف اللذات .

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

قالقديس أوغسطين + St. Augustine ٤٣٠ أو پسكال +  
B. Pascal ١٦٦٣ أو غيرهما ممن عاشوا في حمأة الرذيلة ثم تحولوا  
بررةً أطهارا ، يستطيعون بفضل تجاربهم أن يصدروا على مختلف  
أنواع اللذة أحكاماً لها قيمتها ، وهم متفقون على أن أسمى اللذات  
يقوم في الاستجابة لفداء الضمير والحرص على تفادي وخزاته ،  
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 خبر شهوة الحس في مطلع حياته ، وذاق اللذة التي  
تقترب بطاعة الضمير في أواخر أيامه ، وحاولت أن تقف  
على رأيهما في لذة الحس ومقمة الروح لوجدتهما على خلاف  
بين ملحوظ ، فبرأى أيهما نأخذ؟ وإلى حكم من منهما نفضاع؟  
إن القديس لن يتردد في الاشمئزاز من لذة الحس مهما كانت  
خبرته السابقة بها ، ولن يتوانى في اختيار مقمة الروح وإشارها  
على سائر اللذات ، وإلا لما كان قديسا . وقد يقدر الفنان لذة  
الحس ، ولكنه يحكم طبيعته الفنية يستفرقه الإعجاب بروائع الفن  
ويجد فيها لذة تسمو حتى على اللذة التي تقترب بطاعة الضمير ،

وهو لا يكون فنانا ما لم يكن هذا نزوعه افي الحق إن الحكم على  
أنواع الادات يختلف باختلاف مستوى أصحابه روحيا وثقافيا  
واجتماعيا وحضاريا ... ومن هنا كانت الصعوبة في التفريق  
الحاسمة بين كيف الادات .

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

\* \* \*

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

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

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

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

---

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

De Utilitarisme مع مقدمة وتحليل وملاحظات .

افتيحال هذا التداعى ، ومن ثم ينهار فى ذهنه التوفيق بين المنفعة  
الخاصة والمنفعة العامة .

فى الحق إن مل قد أفقد المذهب النفى نزعتة الواقعية  
الحسية ، وهدم الكثير من مقوماته ، ونحنا منحنى العقليين فى تصور  
وإن صبغه بصبغة استقرائية ، ولم يقمه على أسس ميتافيزيقية  
كما يفعل العقليون ، وقد فعل هذا عن غير قصد وبدون وعى ،  
وتلك سقطته الكبرى التى تجعل سدجويك + ١٩٠٠  
H. Sidgwick أسى منه مقاما ، فإن سدجويك قد حاول أن  
يزيل التعارض بين المذهب النفى بنزعتة التجريبية الواقعية ،  
وبين مذهب العقليين والحسنيين معاً ، نهض بهذه المحاولة واعياً  
مدركاً ، ورسم خططها وهو يقصد إلى تحقيقها ، وسيان بعد هذا  
أن تكون المحاولة قد نجحت أو فشلت ، أخرجته من طائفة  
النفعيين أو أبقته فى زميرتهم .

وارتداد مل إلى مذهب العقليين مقنناً قد مهد للناقد أن  
يضع بنقام فى موضع أسى ، لأنه كان أخلص لنزعتة الحسية  
الواقعية من مل ، فسائر منطق مذهبه حتى نهايته ، وإذا كان  
هذا قد أسخط عليه الحسنيين والعقليين ، فقد أرضى عنه الحسنيين  
وخفف من حكم النقد الذى يقتضى التماسك وعدم التناقض .

وقد كان حين يتحدث عن الشرور التي تموق التمتع  
بالسعادة يوافق على العلم الكثير من الآمال الحسان ، ساير في هذا  
روح عصره الذي كان يحسن الظن بالعلم ويعتقد أن في تقدمه  
انخلاص 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 تمنى به 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 مثاراً لجملة شديدة من النقد ، وحسبنا أن نلخص في هذا  
الصدد نقد مجموعة من هؤلاء النقاد ، وسنقتبس بعض ما قاله  
في نقده أظهر أساتذة الفلسفة في جامعات الجزيرة البريطانية  
وأمریکا وأوربا بوجه عام :

فأما من مغالطاته المنطقية فقد كان يقول : إن البرهان الوحيد على أن الشيء صرئ هو أن الناس يرونه فملا ... فليس هناك سبب يمكن التبدليل به على أن شيئاً ما مرغوب فيه سوى أن الناس يرغبون فيه بالفعل (١)

يقول « مكنزي » (٢) + ١٩٣٥ J. S. Mackenzie ( أستاذ الفلسفة بجامعة كارديف ) إن المناطقة قد اتخذوا الفقرة السالفة شاهداً يوضحون به مغالطة اللعب بالألفاظ ، Fallacy of figure of speech (٣) وهي نوع من السفسة يظهر في كلمات تتشابه في الشكل أو البناء فيفترض تشابهها في المعنى ، ذلك أن مل قد اقترح لفظ مرغوب فيه desirable مماثلاً لكلمة صرئ 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 ضل الكثرين 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 الذي يقرر أن الناس ينبغي أن ينشدوا اللذة ، وبين مذهب اللذة السيكولوجي الذي يقرر أن الناس بالفعل ينشدون بطبيعتهم تحقيق لذاتهم ، وهكذا نشأ الخلط بين المذهبين — عند مل وغيره — نتيجة لغموض التعبير « سرغوب فيه » — فيما يلاحظ « سدجويك » .

ولاحظ « جون ديوي » + ١٩٥٢ J. Dewey ( أستاذ الفلسفة في جامعة كاليفورنيا ) و « جيمس تفتس » J. Tufts ( أستاذ الفلسفة الخالي بجامعة شيكاغو )<sup>(١)</sup> أن حجة مل السالفة الذكر وفهمه المرغوب فيه ، شبيهة بحجة Bain لأن هذا يقول

---

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

بدوره : ليس ثمة برهان يمكن التدايل به على أن السعادة هي الغاية  
المناسبة لكل نشاط إنساني ... إنها الفرض الأفضى أو الأخير  
الذي يمكن اختباره صحته بالقياس إلى ما يصدره الجنس البشري  
من أحكام فردية ؛ ثم يشير المؤلفان إلى برهان مل و إلى النموذج  
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 ،  
فقد يدل على ما يمكن رؤيته في لفظ *visible* ونحوها ، أو على  
ما يجب — في نظر المحايد — أن يرغب فيه الإنسان كما نلاحظ  
في التعبيرات : « ما يجب أن يتمتع به أو يحبه أو يرغب فيه  
الإنسان » *enjoyable, lovable, desirable* ونحو ذلك ،  
ومن هنا كان الفرق بين *enjoyed* به *enjoyed* وما يجب أن يتمتع  
به الإنسان *enjoyable* ، ومثل هذا يقال فيما يشبه هاتين  
الكلمتين من ألفاظ .

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

(١) ص ١٤٩ من هذا الفصل .

« مكزى » على هذا بقواه : قد يكون من العسير أن نجد من  
المفالطات السكثيرة في فقرة قصيرة في أى كتاب ما نجده منها في  
هذه الفقرة ، ففي قول « مل » إن سعادة المجموع خيرٌ لمجموع  
أفراده مقالطة تُعرف في المنطق باسم « مخالطة غرض التركيب » .  
Fallacy of composition لأن مل يعتبر سعادة المجموع  
مجموع سعادات أفراده ، أى طالما كانت لذاتى خيراً لى ، ولذاتك  
خيراً لك ، ولذاته خيراً له ... وهم جراً ، كانت لذاتى مضافةً  
إلى لذاتك ولذاته خيراً لى ولك وله مجتمعين ! ولم يفتن مل  
إلى أن أنواع اللذات لا يمكن جمعها كما تجمع أفراد الناس .  
وشبيه برأى مل فى هذا الصدد أن نقول إن الفرقة التى  
تتألف من مائة جندى طول كل منهم ستة أقدام ، لا بد أن  
يكون طول هذه الفرقة ستمائة قدم ... ! وكان يمكن أن يكون  
هذا صحيحاً لو وقف كل جندى فوق رأس جندى آخر ... !  
أى أن حجة مل السالفة الذكر كان يمكن أن تكون صحيحة  
لو أن عقول الناس جميعاً أمكن أن يندمج بعضها فى بعض وتصبح  
مجموعاً عقلياً واحداً ، ولكن « مجموع » الأفراد ليس فرداً ،  
ومن ثم لا تكون لذاته لذات لأى فرد آخر ، والخير لا يكون  
إلا خيراً لإنسان بعينه — فيما يلاحظ « برادلى » + ١٩٢٤  
F. H. Bradley فى كتابه « دراسات أخلاقية » .

و يعرض « مويرهد »<sup>(١)</sup> المولود عام ١٨٥٥ J. H. Muirhead  
(الذي كان أستاذ الفلسفة بجامعة برمنجهام) لمناقشة هذا النص  
نفسه ، ويضيف تشبيهاً استعاره من « كارلايل » فيقول : إن  
كلام مل شبيهة 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 لخنزيرٍ غيره أو لهم جميعاً ... ! ويعقب « مويرهد »  
بالإشارة إلى النفعيين الذين ضاقوا بهذه الحججة فقتنعوا بالقول بأن  
اللذة الفردية مطلب كل إنسان ، ولكن العقل يوجب على  
صاحبه أن ينشد السعادة للآخرين ١٠٠ وإن كان « مويرهد »  
لا يدري ما هذا العقل ؟ ولماذا يكون من واجب الإنسان أن  
يستجيب لفدائه ؟ وواضح أن السؤال مُوجَّهٌ إلى « سدجويك »  
ومن جرى مجراه .

وذلك لأن سدجويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick (الذي  
كان أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج) عندما عرض لنقد مل  
في هذا الصدد<sup>(٢)</sup> ، أشار إلى المغالطة التي تضمنها التعبير « بالمرغوب

---

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

س ١١٢ — ١٣ .

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

فيه « على النحو الذي أسلفناه ، ثم عقب بمناقشة مل في انتقاله من صالح الفرد إلى صالح المجتمع ، فقال إن مجموع الرغبات الفعلية والتي يتبعه كل منها إلى تحقيق جانب من سعادة المجتمع ، ليس معناه وجود رغبة فعلية عند إنسان بهينه لتحقيق السعادة لهذا المجتمع ، وما من شك عند « سدجويك » في أن مل لا ينازع في أن الرغبة التي لا وجود لها عند فرد 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 مقدماتية لا يستقيم أسرها على النحو الذي أراده مل ، ومن هذا تظاهر بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع فجوة لا يمكن تفتادها إلا بالالتجاء إلى الحدس العقلي الذي سنعرض لتفسيره عند ما نتحدث عن مذهب النفعية الحدسية عند « سدجويك » .

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

---

(١) في كتابه A Short Study of Ethics طبعة ثانية في الشطر

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

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

ومن كبار الفلاسفة الذين اشتركوا في الحملة على « مل »

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

(كان منذ عام ١٩٢٥ أستاذ الفلسفة بجامعة كامبريدج<sup>(١)</sup> وبرتند  
رسل المولود عام ١٨٧٢ Bertrand Russell (كامبريدج)<sup>(٢)</sup>  
وشليك + ١٩٣٦ M. Schlick منشى ندوة فينا التي أنشأت  
مذهب الوضعية المنطقية<sup>(٣)</sup> والكاتب الذي أرخ للنفعيين من  
الإنجليز على نحو ما عرفنا من قبل «پلامناتز» J. Plamenatz<sup>(٤)</sup>  
وغير هؤلاء كثيرون .

بهذا وبغيره كانت حملة علماء المنطق وفلاسفة الأخلاق على  
تهافت مل في حجته السالفة التي انتقل فيها من مذهب اللذة  
السيكولوجى إلى مذهب اللذة الأخلاقى — من غير أن يفرق  
بين المرغوب فيه فعلا وما ينبغى أن يرغب فيه الإنسان ، هذه  
الحجة التي عبّر فيها أيضاً من صالح الفرد إلى صالح المجموع ،  
ووحّد بين طلب الإنسان لسعادة، والتماسه سعادة الآخرين .

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

---

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

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

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

ص ١٨ — ١٩ .

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

ص ١٤٠ — ٤١ .

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

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