الباب الثالث

صور من النفعية الحديثة

الفصل الأول : النفعية اللاهوتية

الفصل الثانى : النفعية التطورية

الفصل الثالث : النفعية الحدسية

الفصل الرابع : النفعية العملية (البرجماتية)

الباب الثالث

صور من النفعية الحديثة

مهدنا فى الباب الأول بالحديث عن مقدمات النفعية عامة ، ومذهب اللذة الأنانى بوجه خاص ، وعقبنا فى الباب السالف بدراسة النفعية الأصيلة فى صورتها التجريبية كما بدت عند أشهر أعلامها ؛ ونريد فى هـذا الباب أن نرى كيف تغلغلت النفعية فى مجالات من التفكير ليست نفعيةً فى طبيعتها ، وغزت بسلطانها أرضاً ليست من تربتها ، ولم تقنع بمزاولة نشاطها فى حدود الأخلاق والتشريع — على النحو الذى رأيناه فى النفعيـة التجريبية فى الباب السالف .

ويتألف هذا الباب من خمسة فصول ، نعرض فى أولها للنفعية وقد غزت المجال الدينى على يد جون جاى ووليم باليه ، ونتحدث فى ثانيها عن النفعية العلمية وقد اتصلت بمذهب التطور على يد هربرت سپنسر وليسلى ستيفن ، ونتتبع فى ثالثها هـذه النفعية وقد اتصلت بمذاهب الحدسيين والعقليين على يد هنرى

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

ونعرض فى خامسها النفعية فى القرن العشرين ، فنتحدث فى إيجاز عن أهم تياراتها وأظهر آثارها[1] .

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

---

(١) فى س ١٩١ سقطت الإشارة إلى الفصل الخامس فى هذا الباب فآثرنا التنويه .

الفصل الأول

النفعية اللاهوتية

(جاى وباليه)

مذهب جون جاى — مذهب وليم باليه — تعقيب

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

مذهب جون جاى (١٦٦٩ — ١٧٤٥) :

يذكر مؤرخو النفعية رائداً من روادها الأوَل ، قيل إنه صاحب الفضل فى وضْع أول صيغة محددة للمذهب النفعى[1] ، أرسلها فى بحث صغير من ثلاثين صفحة ، فتأثرت بهذه الصيغة مدرسة النفعيين من الإنجليز ، وعلى هديه جرى أتباع النفعية

---

(١) قارن ص ٩٠ من هذا الكتاب .

اللاهوتية جميعاً ، ذلك هوچون جاى[1] J. Gay فى مقدمته المعروفة فى تاريخ النفعية[2]. وليست نظريات النفعيين من اللاهوتيين إلا تبسيطاً لما أجمله جاى فى بحثه القصير .

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

---

(١) عاصره شاعر وقصاص يحمل نفس الاسم .

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

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

عرض « جاى » فى الشطر الأخير من بحثه القصير إلى علاقة الأخلاق بعلم النفس ، فوجد أن الأسس السيكولوجية للأخلاق مردها إلى تداعى المعانى[٢] ، فقد يرغب الإنسان عن

---

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

(٢) كان لبحثه القصير فى هذا الصدد أثره فى مؤسس مذهب التداعى فى علم النفس داڤيد هارتلى D. Hartley .

طريق هـذا التداعى فى تحقيق أمانى ليست هى اللذة الفردية ، تُقدم هذه الأمانى غاياتٍ قريبةً بينما تقدم اللذة غايةً قصوى تنتهى عندها سلسلة الأمانى والرغبات ، وبهذه الطريقة تترق الرغبة الغيرية ، ولا يكون الباعث فى كل الحالات أنانيا خالصا ، فعند ما يتقدم إنسان لمساعدة آخر فى محنة ، يكون باعثه المباشر هو الرحمة ، ولا عبرة بأن يقال إن غايته القصوى فى نهاية الأمر أن يحقق لنفسه لذةً أو منفعة .

فى هذا البحث القصير استقرت أصول النفعية اللاهوتية ، ولم يطرأ عليها تعديل جوهرى حتى ظهر جون ستورت مل[1] .

حسبنا هذا عن « جاى » مؤسس النفعية اللاهوتية ، وقد جرى على هديه طائفة من المفكرين اللاهوتيين اعتنقوا مذهبه وتوسعوا فى شرح أصوله وإشاعته بين الناس ، من غير أن يضيفوا إليه شيئا جوهريا ؛ نشر براون J. Brown بعد بحث «جاى» السالف الذكر بعشرين عاما كتابه Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury (1751) وقد أثنى على هذه المقالات جون ستورت مل ؛ ثم نشر «تكر» A. Tucker الأجزاء الأربعة الأولى من كتابه « نور الطبيعة »

---

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

The Light of Nature عام ١٧٦٨ (تحت عنوان Edward Search) ثم تلتها ثلاثة أجزاء أخرى نشرت بعد وفاته ؛ وقد أنكر « تكر » التفرقة الكيفية بين اللذات — وهو رأىٌ متضمنٌ فى مذهب جاى وغيره — ورفض حساب اللذات ورأى وضع قواعد عامة لتحقيق المنافع — وفى هذا تابعه باليه .

مذهب وليم باليه ١٧٤٣ — ١٨٠٥ :

فى عام ١٧٨٥ نشر وليم باليه W. Paley كتابه فى « مبادئ الأخلاق والفلسفة السياسية » Principles of Morals and Political Philosophy وقد فصّل فيه مذهب المنفعة اللاهوتى ، واعترف بفضل سابقيه عليه ، واقتصرت مهمة هؤلاء جميعا على تبسيط ما أجمله « جاى » و إشاعته بين الجماهير على نحو ما أشرنا من قبل ؛ و إيضاحا لهذا المذهب آثرنا أن نقف عنده قليلا :

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

الذى طبع عدة مرات ، وقُرر على الطلبة فى جامعة « كامبردج » بضع سنين [1] وتكفلت كثرة مؤلفاته — فى اللاهوت خاصة — بإشاعة نظريته فى كثير من الأوساط ؛ ومجمل الرأى عنده أن الناس تستغرقهم أنانية موغلة ، ولكن الله ألطف بعباده من أن يتخلى عن نصرتهم ، فهو يعمل على تخفيف آلامهم وترقية سعادتهم ، من هنا كان الله فى نظره نفعيا !

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

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

---

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

سعادته الشخصية ، وهو لا يأتى عملا يحقق به سعادة الغير إلا متى كان فى هذا تحقيق لسعادته ، أما الله فإنه يحقق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس ، وهو وحده أصدق ممثل للنفعية فى الوجود ، لأنه يعمل على تحقيق السعادة للناس لذاتها ، لا يريد من وراء ذلك جزاء ولا شكوراً ، إن تحقيق « أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس » لِذَاته وبصرف النظر عن نتائجه ، موضع رغبة من كائن واحد اتفق أن يكون على كل شىء قديراً ، ومن ثم كان فى وسعه أن يدبر ذلك فى غير مشقة ، أما مخلوقاته فإنها ترغب فى تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس كوسيلة يلتمسون بها الخلاص .

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

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

ولكنه يمزج هذه النفعية بنزعاته الدينية فيقول إن الفضيلة هى « فعل الخير للبشرية طاعةً لإرادة الله وابتغاء السعادة السرمدية » ولكن لماذا نطالَب بالتزام الفضيلة ؟ يُلزِمنا بهذا باعثٌ قوى هو توقع الجزاء الأُخروى الذى وعد الله به المتقين ، إن سعادتنا الشخصية هى الباعث على تقيدنا بالفضيلة ، وإرادة الله هى القاعدة التى بمقتضاها نكون فضلاء ، ومن حظ الإنسان أنه عاش — وهو الأنانى الذى لا أمل فى شفائه من أنانيته — عاش فى عالم فيه كل ما يثير مخاوفه ، وفيه كل ما يُنال من إله منعم قوى عادل .

ويبدو « باليه » نفعيا مخلصا فى نقده لفكرة العقد الاجتماعى والحقوق الطبيعية ، وفى ضوء مبادئه النفعية يؤكد نظام الحياة النيابية الذى كان قائما قبل مرسوم الإصلاح العظيم ، وقوانين العقوبات القديمة التى كانت تقضى فى إنجلترا بشنق سارق العنزة على نحو ما يُشنق القاتل ، ويرى أن التفاوت فى الثروة من صالح المجتمع ، وأن الاستقرار الدينى أمرٌ مرغوب فيه .

لعلنا نستطيع أن نستخلص مما أسلفنا وجوه الشبه والخلاف

بينه و بين بنتام ، يبدو التشابه بينهما فى المبادئ النظرية ، و إن كان بنتام لا يتحدث عن الله ، و يرى أن « أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس » مرغوبٌ فيه لِذَاته لا لأن كائناً قويا يريد ذلك ، أما فى المسائل العملية فيبدو بينهما خلاف ، ولعل مرجع هذا إلى أن « پاليه » كان رجل دين ، ولو أنه كان ملحداً ، بل حتى لو كان نفعيا خالصا وليس لَذِّيًّا أنانيا ، لوصل إلى نفس النتائج التى وصل إليها بنتام[1] .

حسبنا هذه الإلمامة الموجزة عن « پاليه » ممثلا للاتجاه الدينى فى المذهب النفعى ، إن قيمته وقيمة سلفه « جاى » تقوم فى أنهما سبقا النفعيين فى محاولة التوفيق بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة ، وأضافا نعيم الآخرة إلى لذّات الدنيا ، وصوّرا الله ممثلا للنفعية العامة فى أكمل صورها ، فصبغا المذهب النفعى بصبغة لاهوتية خالصة ، تجرد منها على يد بنتام ومل — كما عرفنا من قبل .

تعقيب :

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

(١) قارن Plamenatz, p. 51 ff وكذلك W. Paley's Principles of Moral sand PoliticalPhilosophy.

فجعلوا التقويم اللذى الدقيق أكثر عسراً ؛ وقد حلّ المذهب كل ما صادفه من إشكالات بالارتداد إلى الله ، مع أن الله فى المسيحية الأرثوذكسية التى دان بها هؤلاء المفكرون يبدو — فيما يلوح لنا — أسمى من أن يكون نفعياً بالمعنى المبتذل الذى أراده النفعيون .

أما عن التوفيق بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، فيبدو لى أن الله كما صوّره الإنجيل هو الذى يقوم بهذا التوفيق ، يقول المسيح فى عظته لحواريه على الجبل : « سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك ، وأما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم ، باركوا لاعنيكم ، أحسنوا إلى مبغضيكم ، صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم لكى تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات ، فإنه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين ، لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم فأى أجر لكم ؟ أليس العشارون أيضاً يفعلون ذلك ؟ فكونوا أنتم الكاملين كما أن أباكم الذى فى السموات هو الكامل »[1] .

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

---

(١) الإصحاح الخامس من إنجيل متى .

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

وقد ردَّ هؤلاء النفعيون من اللاهوتيين مقياس الخيرية إلى إرادة الله ، فشابهوا بهذا علماء اللاهوت من المدرسيين — أمثال جرسون ودانز سكوت ووليام أوكام وأهل السلف فى الإسلام ، وناهضهم أفلاطونيو كامبردج وغيرهم ممن ردوا الأخلاقية إلى طبيعة الأفعال ، وجعلوا الإلزام الخلقى باطنياً ينبع من ذات الإنسان ، ولا يُملَى عليها من خارج[1] ، وبذلك تنتفى فكرة الجزاءات الخارجية ، على اعتبار أن الفضيلة تحمل فى باطنها جزاءها ، وتتضمن فى طبيعتها ما يبرر مزاولتها .

---

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

الفصل الثانى

النفعية التطورية

هربرت سپنسر (١٨٢٠ — ١٩٠٣)

الجو العلمى الذى ظهرت فيه النفعية التطورية — موازنة بين النفعية التقليدية والنفعية التطورية — مذهب هربرت سپنسر — النفعية التطورية فى الميزان — مناقشة مذهب سپنسر .

الجو العلمى الذى ظهرت فيه النفعية التطورية :

فى النصف الثانى من القرن الماضى كانت انجلترا تغلى بالتفكير العلمى التجريبى — وإن كانت قد عرفت اتجاه الحدسيين والعقليين — وفى الوقت الذى نشر فيه جون ستورت مل + ١٨٧٣ رسالته عن « مذهب المنفعة العامة » عام ١٨٦١ ، و بشر فيها بالنفعية التجريبية على النحو الذى أوضحناه فى الفصل الثانى من الباب السالف ، طلع دارون + ١٨٨٢ C. Darwin على العالم بنظريته فى التطور ، إذ نشر عام ١٨٥٩ الجزء الأول

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

---

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

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

بدت النفسية التجريبية (التقليدية) عند ينتام ومل سطحية نجمة فى نظر أتباع التطور من مفكرى ذلك العصر ، فأرادوا أن يستبدلوا بها مذهباً علمياً فى النفسية يقوم على نظرية التطور التى كانت أحدث وأقوى فتوحات العلم الطبيعى فى ذلك الوقت ، ولتوكيد الخلاف بين هذين المذهبين النفسيين صرح سبنسر بأن النفسية التى يدعو إليها نفسية عقليـة تضاد النفسية التجريبية التقليدية ، واستيفاء لبيان هذا الخلاف نقف عند الموازنة بين هذين المذهبين قليلا :

موازنة بين النفسية التقليدية والنفسية التطورية :

اعتنق النفسية فى أواخر القرن الماضى طائفة من دعاة نظرية التطور البيولوجى على نحو ما أشرنا منذ حين ، وعلى يد هؤلاء اتخذ المذهب النفسى طابعاً جديداً ، لم تختلف النفسية التطورية الجديدة عن النفسية الأصيلة فى تصور الغاية التى يهدف إليها سلوك الإنسان ، ولا فهم المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها ، إذ ليس ثمة مدرسة من المفكرين تستطيع أن تتفادى اعتبار الهدف الأقصى للأفعال الإنسانية تحقيق حالة وجدانية

= نذكر القارئ بأن العام الذى مات فيه دارون قد مات فيه جرين T.H. Green منشئ مدرسة المثالية الحديثة فى انجلترا .

من الإشباع أو التمتع أو السعادة أو ما يشبه ذلك فيما يقول سپنسر ، ولكن نفسية التطور الحديثة قد خالفت النفسية التقليدية في أنها رفضت المقدمات التي استندت إليها قرينتها ، ونبذت مناهجها التي اصطنعتها[1] على نحو ما سنعرف بعد قليل .

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

---

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

إلى رفاهية الإنسان كان هذا بطبيعة الحال باعثاً على سروره ، محققاً لذّته ، من هنا كانت اللذة هي الشاهد على حيوية الإنسان وصحته وقوّته ، والدليل على نمو الحياة الاجتماعية ، ثم هي الغاية التي يهدف لتحقيقها الفرد والمجتمع على السواء[1] .

والفضيلة عند « سپنسر » حالةٌ يتكيف فيها الفرد مع مجتمعه تكيفاً كاملا ، والسلوك الخلقي هو الذي يفيد المجتمع ويُنمّي الحياة الاجتماعية ويقترن باللذة ، وعلى عكسه يكون السلوك اللاأخلاقي . بهذا تصور « سپنسر » اتفاق اللذة مع الفضيلة ، وإن كان « ليسلي ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen ينكر إمكان وجود اتفاق مطلق بينهما[2] كما سنعرف عندما نعرض لمناقشة هذا المذهب .

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

---

(١) M.C. Sen, op. cit., p. 201-02 .

(٢) ibid., p. 66 & note .

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

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

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

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

تبلغ الحياة الفردية أوْجَها طولا وعرضاً ، ونمو الحياة الفردية لا يستقيم بغير التعاون الاجتماعى الذى يحقق لكل فرد غايته ، ومن هنا وجب أن تخضع منفعة الفرد لمنفعة المجتمع إذا تعارضتا .

وقانون التطور الاجتماعى هو قانون التطور فى سائر مجالاته ، فالمجتمع الذى يبقى ببنيه أجزائه وأعضائه وإخلاصهم فى أداء وظائفهم ، هو أحسن المجتمعات تكيفاً مع بيئته ، إنه النزاع أو النضال من أجل البقاء هو الذى يفسر بقاء المجتمعات التى يتكيف سلوكها مع غاية الأمن الاجتماعى .

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

وتختلف النفعية التطورية عن قرينتها التقليدية فى أن

الأخلاقية فى نظر الثانية تعميم يقوم على أمثلة تُستمد من التجربة كوسيلة لتحقيق أعظم قسط من اللذة ، أما الأولى فتزعم أنها « عقلية » وتعتبر الأخلاقية شرط « صحة » الكائن الحى ، فالأوامر الخلقية التى تحرم السرقة والكذب ونحوه لا يبررها أن التجربة تشهد بأن طاعتها تحقق لنا ولغيرنا أعظم سعادة ، بل يبرر صوابَ هذه الأوامر أنها ضرورية لحياة الإنسان ونشاطه ، وبهذا تختلف النفعية التطورية مع قرينتها — ظاهريا — فى فهم المقياس الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها ، إنه يقوم فى نظر النفعية القديمة فى « سعادة » المجتمع ، بينما تراه النفعية التطورية قائما فى « صحة » المجتمع .

والواقع أن ليس بين هذين المقياسين تعارض حقيقى ، بل نرى على العكس أن صحة المجتمع لا تكون ذات قيمة إلا من حيث إنها شرط سعادته ، فالخلاف بين المذهبين لا يبدو فى الواقع فى تصور الغاية القصوى ، بل فى الطريقة التى تُتبع لتحقيق هذه الغاية ، إن الغاية هى السعادة ، ولكن الحكمة تقتضى أن نحتفظ بها بعيدةً عن مجال وعينا ، وأن نركز اهتمامنا فى الظروف التى تكتنفها ، ويصرح « سبنسر » بأنه يسلم بأن الغاية هى السعادة القصوى ، ولكنه يراها غايةً بعيدة وليست غايةً قريبة ،

ووظيفة علم الأخلاق عنده أن يستنتج من قوانين الحياة وظروف الوجود نوعَ الأفعال الإنسانية التي تنزع بالضرورة إلى تحقيق السعادة ، ونوعَ الأفعال التي تعوق تحققها ، ونتائج مثل هذا الاستنتاج هي قوانين السلوك[1] .

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

---

(١) Muirhead, p. 137-43 وقد كان أكثر اعتماده على L. Stephen's Science of Ethics .

مذهب هربرت سبنسر :

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

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

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

الطبيعى إلى حد أن الفرد يعتبر القواعد الخلقية مبادئ واضحة بذاتها أو أولية قبلية سابقة على التجربة .

وثالث العناصر التى تميز مذهبه يبدو فى محاولته التى اضطلع بها ليستبدل بحساب اللذات و إحصاء قيمتها فى النفعية التجريبية التقليدية مقياساً أخلاقياً « عليا » يقوم على فكرة التطور ؛ لم يقنع سپنسر بتقديم تفسير سيكولوجى لمثلنا العليا الأخلاقية عامة ، أو للقواعد الخلقية بالتفصيل ، فهو فى كتاباته — ولاسيما ما كان منها فى مطلع حياته العلمية — يصور التطور هاديا يرشدنا إلى ما ينبغى أن تكون عليه حياتنا الخلقية ، من هنا كان أظهر ما يميز مذهبه محاولته أن يُحل مكان النفعية التجريبية نفعيةً « علمية » ، أى يستغنى عنها بالقواعد التى يهدينا إليها التطور ، ومن ثم كانت هذه القواعد شاهداً على الخير ، يستغنى بها عن الحساب اللذى التجريبى المباشر للذات والآلام ، وهو الحساب التقويمى الذى تبذته النفعية التجريبية القديمة[1] .

فلنفصل فى بيان مذهبه قليلا :

مجمل الرأى عنده أن الحياة تلاؤم بين الكائن الحى و بيئته

---

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

وكمال الحياة رهنٌ بهذا التلاؤم ، والأحياء كلها فى تطور يهدف إلى تحقيق هذا التلاؤم ، والغايات التى تهدف لتحقيقها الأفعال الإنسانية والإرادية إما أن تكون المحافظة على الذات أو على حياة الجنس أو ترقية حياة الجماعة بحيث يعيش الفرد فى انسجام مع غيره من أفراد ، ويقابل هذه الغايات عند « سپنسر » أنواع من السلوك الإنسانى هى المحافظة على النفس ، والإبقاء على النوع ، والسلوك الذى يهدف إلى ترقية حياة الجماعة ، وهذا النوع الأخير هو مجال علم الأخلاق ، والغرض الأقصى الذى ينشده الإنسان واعيا هو تحصيل اللذة أو المحافظة عليها ، أو تجنب الألم أو إزالته[1] فغاية الأفعال الإنسانية تحقيق الانسجام بين الفرد و بيئته ، وكل سلوك يحقق هذه الغاية يكون خيراً ، فإن عجز عن تحقيقها كان شراً ، والفعل الإرادى الذى يحقق هذه الغاية يثير لذة فى الفرد والجماعة معا ، وخيرية الفعل تكون أقرب إلى الكمال كلما أدت إلى تحقيق لذة خلت من الألم ، وقد كان الإنسان فى أول أمره يلتمس منفعته الشخصية ، ثم أدرك أن تعاونه مع أقرانه يؤكد مصالحه ويزيد من منافعه ، فامتزجت فى تصرفاته الأثرة بالإيثار

---

(١) Külpe, Intr. to Philos., p. 238 وقد نقله إلى العربية الأستاذ الدكتور « أبو العلا عفيفى » تحت عنوان « المدخل إلى الفلسفة » .

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

ويتميز سپنسر من غيره من أهل التطور بأنه يحدد للسلوك الإنسانى غايةً قصوى أو مطلقة ، فيسير فى بحثه من أبسط صور الحياة حتى ينتهى إلى مذهب « غائى » يؤكد فيه أن هذه الغاية لن تتحقق فى دنيانا الحاضرة ، بل يتحقق فى عالم مقبلٍ ذلك التلاؤمُ التام والانسجام المطلق بين رغبات الفرد ومطالب بيئته .

ولكن أكثر دعاة التطور قد رفضوا التسليم بالغائية المطلقة فى الأخلاق ، وتحاشوا القول بوجود غاية مطلقة تتحرك نحوها ، فيرى السير « ليسلى ستيفن » فى كتابه عن علم الأخلاق أن الغاية التى تتحرك نحوها هى حالة توازنٍ اجتماعى كامل ، وإن لم يصف هذا التوازن ويحدد دلالته .

ويجعل الأستاذ صمويل السكسندر ١٩٣٨+ S. Alexander[1]

---

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

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

على هذا النحو كان يتحدث أتباع النفعية التطورية عن غاية السلوك الإنسانى ومستوى الأحكام الخلقية ، ومكان اللذة من تصرفاتنا ، ومن حديثهم نرى كيف خالفوا النفعيين الأول فى فهمهم لطبيعة الإنسان ومكان الفرد من المجتمع ، وكيف اتفقوا جميعا فى تصورهم للمثل الأعلى ومكان اللذة فى حياتنا الأخلاقية[1] .

---

(١) Mackenzie, op. cit., p. 200-02 وقد نصح من يريد التوسع فى مذهب سپنسر بقراءة : Sorley's Ethics of Naturalism Alexander's Moral Order and Progreas Dewe's Outine of Ethics

حسبنا هذه الإلمامة الموجزة عن هذا المذهب العلمى الحديث ، إذ أن من المتعذر أن يقال شيء أتم من هذا وأكمل دون التعرض للآراء المتنازعة المتضادة — وما أكثرها ، إن فكرة التطور — التى يقوم عليها هذا المذهب — لم تزل بعد مثاراً للجدل فى تفصيلاتها ، فمن الحكمة أن نكتفى بالإلمامة الموجزة السالفة ، وأن نعقب الآن بمناقشة هذا الاتجاه :

القيمة التطورية فى الميزان :

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

غير ما كان حال أجدادنا — فتأدى به هذا الاهتمام بهذه البيئة إلى اكتشاف واجباتنا المادية ، ومع أنه بالغ فى أهمية التغيرات التى تطرأ على الظروف الخارجية والمادية ، فإن هذا قد مكنه من بيان قيمة هذه التغيرات كعامل فى التقدم الأخلاقى ، ومع أن هذه التغيرات لا تنشأ عنها مُثلنا الخلقية العليا فإنها تهيئ الفرصة لقيامها ، إذ أن المُثُل تبقى حية بالاقتداء بالمصلحين والشهداء فى ظروف تختلف معها كل الاختلاف ، فيستخدم هؤلاء تلك التغيرات أداةً قوية لإحداث التقدم فى المجتمع على أوسع نطاق (١) .

ولكن إدماج اللذة فى الفضيلة مثلا أعلى للسلوك الإنسانى لا يبدو تصوراً مثاليا لمستقبلٍ مرجُوّ ، إن المذهب يبرهن على أن اللذة على وفاق مع السلوك الأخلاقى آخر الأمر ، ولا يعنيه الوضع الحالى للأمور ، هل تتفق اللذة الآن مع كل حالات السلوك الطيب ؟ لقد سلم دعاة التطور بالحاجة الماسة إلى التضحية الحقيقية بالذات ، ولا تتفق هذه التضحية مع وجهة النظر التى أسلفنا بيانها ، فإن التصرف السليم قد يكون حتى عند الرجل الفاضل على حساب سعادته الشخصية ، إذ قد يتطلب هذا

---

(١) Sen, op. cit., p. 205-06

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

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

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

وإذا كان سپنسر قد وفق بين الفضيلة واللذة على النحو الذى أشرنا إليه فإن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن بينهما تعارضاً ، لأن العمل الفاضل يتصف عادة بالتجرد عن الهوى ، يؤديه صاحبه لذاته لا لأنه يحقق لذّته ، إن الفضيلة — فى رأى العقليين والحدسيين من الأخلاقيين — تحمل جزاءها فى باطنها ، ويستقيم وجودها بغير حاجة إلى الشعور باللذة ، بل إن لذة الفضيلة تختفى إذا التمسها الإنسان عند ما يأتى فعلا فاضلا ، بل كثيراً ما تكون اللذة الناشئة عن مزاولة الفضيلة أقل كمًّا من اللذة الناشئة عن مزاولة الرذيلة ، بل قد تبدو الفضيلة فى ثوب خشن أليم ، ولا سيما إذا اصطرعت مع ميول الإنسان وأهوائه ، ومن ثم كان من الممكن أن يتصرف الإنسان بمقتضى مبادئ الأخلاق ولو أدى تصرفه إلى إثارة آلامه ، وذلك إنما يكون

---

(١) ibid,p. 202-03

متى كان الباعث على أفعاله هَدْى العقل أو تقدير الفعل الفاضل وتقويمه[1].

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

---

(١) ibid., p. 67-8 .

التى يحفظ بها البشر حياة الضعاف والمرضى من الهلاك ، وهذا عند « دارون » إفسادٌ لأنبل جزء فى طبيعة البشر ، ولكن هذه النتيجة التى أشفق منها دارون ومن جرى مجراه ، قد رحب بها غيره من أشياع التطور ، هذا هو الموقف الجرئ الذى وقفه نيتشه Nietzsche ١٩٠٠ + ومن ذهب مذهبه[١] .

بل لقد رأى « سپنسر » نفسه أن الإحسان يتعارض مع بقاء الأصلح ! إنه يساعد الضعفاء والمعتوهين على أن يعيشوا على حساب الأقوياء والأذكياء ، وهى ضريبةٌ لا تقرها عدالة القانون الطبيعى الذى يجعل البقاء للأصلح ! ومقاومة الحكومة لهذا القانون خروج على ما تقتضيه وظيفتها فى زيادة اللذة وتقليل الألم ! !

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

---

(١) Sorley, Recent Tendencies in Ethics ص ٣٦ وما بعدها وانظر ما كتبناه فى هذا الصدد فى بحثنا « المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها » ص ٣٩ — ٤١ .

بحياة الفرد ، فالكائن الحي لا يجد في ظل الطبيعة رحمة ، وفي سبيل بناء نوع تفنى ملايين الأفراد ، من السهل أن يقال إن لكل فرد قيمته في نظر نفسه ، ولكن التطور لا يقدم سبباً يبرر اهتمام الإنسان بمصلحة جاره ، إنه لا يهتم بالصالح العام الذي تقتضيه الأخلاق ، إلا متى افترضنا أنه على الدوام يتضمن الصالح الفردي ، إن المذهب يشجع الفرد على التضحية بمصلحته ليساهم في خير المجتمع ككل ، أما لماذا يفعل الإنسان ذلك فلأن خيره يقوم في خير الكل الذي هو جزء منه ، وبهذا تتحول الأنانية إلى نوع مهذب من الأنانية ! من هذا نرى أن المشكلة التي صادفت اللذي تصادف التطوري بدوره ، والطريق الوحيد لتفاديها هو القول بأن الإحسان والشعور بالتعاطف ونحو ذلك هو من مميزات الرجل الاجتماعي وجزء من وجوده إنه خير لأنه يتبع هداية مبدأ يهدف إلى تقوية المجتمع الذي يعيش في ظله هذا الإنسان[1] ...

مناقشة مذهب سبنسر :

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

---

(١) D'Arey, op. cit., p. 251 ff.

وقفنا عند سپنسر لاحظنا أنه أراد أن يدرس الكامل عن طريق المتحرك إلى الكمال ، ولكن علم الأخلاق لا يهتم بالبحث فى نشأة المثل العليا وتطورها ، بل يعرض لتحديدها وطريقة تأثيرها على السلوك الإنسانى ، والمثل الأعلى يقوم فى النهاية لا فى البداية

ومن هنا قيل إن « سپنسر » — وغيره من أتباع التطور — وضعوا العربة أمام الحصان — فيما يقول المثل — درس نشأة السلوك مع أن الغرض من البحث الخلقى معرفة الغاية التى تقوم فى نهاية التطور ، وجهود الإنسان تتّجه من الناحية الخلقية إلى جعل البيئة ملائمة للمثل الأعلى ، وهذا المثال لا يقوم فى البيئة ، بل يقوم فى نفوس الذين يعيشون فيها ، والتلاؤم بين الفرد و بيئته يتحقق من غير جهد ، ولكن الذى يقتضى الجهد هو محاولة تعديل البيئة لتبدو على اتّساق مع المثل العليا ، ويكون التلاؤم شاقا عندما يضع الإنسان لنفسه غايات يسعى لتحقيقها ، فيعمل على تعديل البيئة أو تعديل نفسه أو تعديلهما معا حتى يتلاءما مع مثله العليا ، ولا معنى للتلاؤم الذى يتحدث عنه دعاة التطور ما لم توجد غاية أو مثل أعلى يبحث عنه الإنسان و يُسيّر سلوكه بمقتضاه ، و إذا صحّ هذا وجب البدء بهذه الغاية لا البحث فى

عملية التعديل الذى يؤدى إلى التلاؤم والتكيف فيما يزعم دعاة التطور .

إن التطور الذى يقول به « سپنسر » وغيره من أتباع التطور مجرد وصف عام للمثل الأعلى القائم بالفعل ، إنه مجرد تاريخ طبيعى لنمو الحياة الأخلاقية ، وهذا يكفى فى دراسة المملكة الحيوانية ، أما فلسفة الأخلاق فتهتم بمعرفة السبب فى إيثار نوع من السلوك على غيره من سائر أنواع السلوك ، وليس حلا لهذه المشكلة أن نقول إن ضربا من السلوك قد نجح فى القضاء على غيره من ضروب السلوك لأن الأول أصلح للبقاء ، وقد سلم بهذا بعض التسليم « ألكسندر » لأنه اعتبر النجاح هنا هو الطابع أو الإجازة التى تقترن به خلال التاريخ ، وهو رمز خيريته ، ولكننا حين نستفسر منه عما يجعل الخير خيراً أى عن المميز المشترك الذى يجعل للمثل العليا قيمةً أخلاقية ، لا نجد عنده جوابا شافياً ، لأنه يقول إن المميز الذى يجعل السلوك المنتصر خيراً هو أن مثل هذا السلوك ملائم لظروف البقاء ، وبهذا المميز يتفاعل المجتمع مع صاحب السلوك من غير احتكاك ينتهى بانقراضه ، عندئذ يكون المجتمع فى توازن مع نفسه ، ولكن لماذا نريد أن يكون المجتمع فى توازن مع نفسه ؟ هذا سؤال يمكن توجيهه إلى « سپنسر » وإلى غيره من التطوريين ،

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

أما إن النفعية التطورية مذهب عقلى يقابل النفعية التجريبية التى سبقته — فيما زعم سپنسر وغيره — فذلك هو نفسه الاعتراض الذى وجهه إلى النفعية التطورية خصومها من أمثال سورلى (٢) + W.R. Sorley ١٩٣٥ و « كورتنى » Courteny فى كتابه Constructive Ethics وغيرهما ممن اعتبروا عقلية هذه التطورية

---

(١) انظر Mackenzie, op. cit., p. 198-200 وقارن Sidgwick, Methods of Ethics وكذلك Green, Prolegomena to Ethics ثم Sorley و Muirhead فى كتابيهما السالفى الذكر .

(٢) كان أستاذا للفلسفة فى جامعة كارديف ثم للفلسفة الخلقية بجامعة أبردين ثم بجامعة كامبردج (بعد سدجويك) .

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

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

تشير إلى الطرق المختلفة التى تسلم إلى هـذه القوانين ، فالمنهج التجريبى يراد به طريقة البحث التى تقوم على المشاهدة والاختبار أما منهج الاستنباط العقلى أو الأولى السابق على التجـربة فيقوم على قضايا بديهية حقيقية أو مفترضة تستنبط منها حقائق تلزم عنها .

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

ولكنها لم تساعد أصحابها على أن يعتبروا من البحث فيما هو كائن إلى البحث فيما ينبغي أن يكون ، أي من مجال العلل الفاعلية إلى مجال العلل الغائية — فيما ذهب سورلى وسدجويك[1]

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

---

(١) Muirhead, op. cit. p. 152 ff.

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

العلاقة بين اللذة والحياة علاقة خارجية وليست باطنية تقوم في طبيعتهما ، إنها نتيجة تكيف خارجي يجيء مصادفة واتفاقا ولا يتحتم أن تصاحب اللذة تطور الحياة .

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

الفصل الثالث

النفعية الحدسية

هنرى سدجويك (١٨٣٨ — ١٩٠٠)

الجو العقلى الذى نشأت فيه النفعية الحدسية — نقد سدجويك للنفعية التقليدية — كيف أقام النفعية الحدسية — مناقشة مذهبه .

الجو العقلى الذى نشأت فيه النفعية الحدسية :

قلنا إن النصف الأول من القرن الماضى قد شهد نزاعاً بين الحسيين والماديين من أمثال بنثام + ١٨٣٢ وچيمس مل + ١٨٣٤ ، وبين الحدسيين والروحيين من أمثال وليم هملتون + ١٨٥٦ وكولريدج + ١٨٣٤ ؛ وقد اشتد هذا النزاع حتى بلغ أوْجه فى النصف الثانى من ذلك القرن ، فانتصر للنزعة الحسية چون ستورت مل + ١٨٧٣ وتشارلس دارون + ١٨٨٢ وهربرت سپنسر + ١٩٠٣ ، ونهض بالدعوة للروحية توماس هِل جرين + ١٨٨٢ وچون هنرى نيومان + ١٨٩٠ وچون سترلنج + ١٩٠٩ ممن تزعموا — فى جامعة أكسفورد — الدعوة

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

في هذا الجو عاش هنري سدجويك[1] + ١٩٠٠ ، فكان طبيعياً — فيما يلوح لنا — أن يكون مذهبه مرحلة انتقال في تاريخ المذهب النفعي ، بدأت النفعية فردية على يد الأبيقورية قديماً وهوبز وجاسندى حديثاً ، ثم تحولت إلى منفعة « أكبر عدد من الناس » على يد بنتام ، وإن كانت مازالت تقوم عنده على أسس فردية تجعل الأنانية قوام النفعية الجماعية ، بل تضحى بمنفعة الكثرة إن تعارضت مع منفعة الفرد ؛ ثم تطورت على يد « مل » حتى أصبح من واجب الفرد أن يطلب منفعة غيره بنفس القوة التي يلتمس بها منفعته الخاصة ، بل أبيح للفرد في

(١) كان أستاذا للفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج .

مذهبه أن يضحي بمصلحته من أجل المجموع ، ودخلت النفعية عناصرُ عقلية ، تسللت إليها متخفية على نحو ما عرفنا من قبل ، فإذا انتهى « مل » كانت النزعة الحدسية والعقلية قد عرفت طريقها إلى النفعية فاتصلت بها علانيةً وجهراً على يد سدجويك ، وهكذا تحولت النفعية إلى مذهب عقلي أو غيريّ في اللذة : Rationalistic or Altruistic Hedonism

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

نقد سدجويك للنفعية التقليدية :

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

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

من نصوص بنتام ومل ما يكفي بياناً لهذا وإيضاحاً لتفسيره[1].

هذا إلى أن مصلحة المجموع تقوم على أساس من مصلحة الفرد فيما ذهب بنتام، أو لا تتنافى معها على أقل تقدير فيما قرر مل — مع إباحته تضحية الفرد بلذته من أجل المجموع — ومن أجل هذا قيل إن التبشير بمذهب المنفعة العامة لم يبعد أصحابه عن اعتناق الأنانية مذهباً لهم؛ إن بنتام يؤثر في حساب لذاته الأخلاق عمق اللذة وشدتها على شمولها وامتدادها للكثيرين إن تعارضا! ويجعل «مل» سلوك الفرد أداةً لتحقيق لذته، فإذا قال بغير هذا — عند تفسير التضحية والاستشهاد مثلا — ناقض بذلك نفسه، وخرج على منطق مذهبه — كما عرفنا من قبل.

وجاء سدجويك فعارض قيام الغيرية على هاتين الدعامتين، وجاء دحضه لها على هذا النحو:

اعترف أولا باللذة عنصراً ضروريا لإقامة مذهب أخلاق كامل، لأن الغاية التي يجب أن نقصد إليها ينبغي أن تكون بحيث ترضي نزعاتنا وتشبع مطالبنا، حتى إذا سئلنا عن السبب الذي من أجله نسعى لتحقيق غاية مّا، كان جوابنا الوحيد المعقول أنها تسد حاجة في طبيعتنا أو تشبع أعظم حاجة من حاجاتنا

(١) انظر ص ٩٩ — ١٠٢ و ١٤٤ وما بعدها.

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

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

قوتها ، والتي تمتد أمداً طويلا تفضل اللذة التي لا تدوم إلا أمداً وجيزاً ، وعند تقدير لذاتنا ينبغي اعتبار الماضي منها والمقبل شبيها بالحاضر من اللذات في قيمته ، لأن مجرد الخلاف في الزمن لا يؤدي إلى خلاف في قيمة لذاتنا[١] .

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

---

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

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

الخلط بينهما مرده إلى الغموض الذى يلابس لفظ « مرغوب فيه » ولهذا عرض سدجويك[1] لإزالة هذا اللبس وتفسير هذا التعبير تفسيراً دقيقاً أبان فيه أن «مل» قد أراد « بالمرغوب فيه » desirable ما ينبغى لكل فرد أن يرغب فيه ، أو ما يهدف إلى تحقيقه كل فرد ، وقد أسلفنا الإشارة إلى تعليق سدجويك فى هذا الصدد[2] .

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

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

---

(١) ibid p. 388-89

(٢) الفصل الثانى من الباب السالف .

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

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

إلى تناقض تسليمه بهذا مع منطق مذهبه الذى يقرر أن الرغبة تتجه على الدوام إلى طلب اللذة ، ومن هنا آثر سدجويك أن يقول إن الرغبة تتجه إلى غاية موضوعية لا إلى طلب اللذة[1] .

هكذا أكد سدجويك أن الإنسان إذا كان ينشد اللذة بفطرته ويتجه فى كل تصرفاته إلى طلبها بدافع من طبيعته ، لما كان هناك ما يدعو إلى إقامة مذهب أخلاقى يوجب عليه طلب اللذة ، وكان فى تحديده لمعنى اللذة ومكانها من تصرفاتنا — على النحو الذى أسلفناه — ما يكفى لدحض إقامة النفعية على أساس من مذهب اللذة السيكولوچى ، فصحح بهذا مذهب بنثام وأزال التعارض الذى تركه «مل» بقبوله مذهب اللذة السيكولوچى مع تسليمه عملياً بالغيرية أو الحب المجرد عن كل مصلحة ذاتية ، وإن لم يكن فى كل ما أسلفنا ما يشير إلى أن « سدجويك » قد استغنى عن اللذة عنصراً ضروريا لإقامة أى مذهب أخلاقى كامل .

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

---

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

ما فعلنا فى موقفه من العلاقة بين مذهب اللذة الأخلاقى ومذهب اللذة السيكولوجى — ثم نعقب على هذا ببيان الجانب الإيجابى من مذهبه لنرى كيف أقام النفعية على أسس حدسية — توطئةً لمناقشة مذهبه :

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

كيف أقاصم النفعية الحسية :

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

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

قيل إن « سدجويك » بهذا قد انصرف عن مذهب اللذة الأنانى وأيد مذهب اللذة العامة باعتباره المذهب اللذى الوحيد الذى يساير منطق العقل ، ولكن الذى نستطيع أن نستنبطه من مذهبه هو أن خيرنا يقوم فى لذتنا ، ثم نكتشف بعد هذا عن طريق العقل أن لذات الآخرين ينبغى أن يُسوّى بينها و بين لذاتنا ، وهذا الاكتشاف لا ينفى رأيه الأول فى أن خيرنا يقوم فى لذتنا ، و بهذا تكون لذتنا هى الخير الأقصى ، ومن أجل هذا يرى « سدجويك » أن هناك تناقضاً معيناً أو ثنائية فى أوامر العقل ، فنحن مضطرون إلى البحث عن أقصى لذة لنا ، ومع ذلك فنحن مطالبون بالبحث عن أعظم لذة لمجموع الكائنات الحساسة ، وقد تتعارض هاتان الغايتان ، يقع تناقض بين أمرين مختلفين للعقل ، وقد أشار « سدجويك » إلى هذا التعارض واعتبره ثنائية العقل العملى[1] ، وهذه وجهة من النظر لم تصادف قبولا حتى عند تلميذه « جيزايكى » Gizycki ، ورأى « ما كنزى » أننا إذا مضينا فى هذا التناقض أبعد من ذلك وجدنا تعارضاً قائماً بين البحث عن لذتنا فى اللحظة الحاضرة ، والبحث عنها طوال الحياة

---

(١) ibid, Concluding Chapter وضرورة التوفيق بينهما ص ٥٠٧ — ٥٠٩ .

إذ يبدو أن الأولى أكثر إثارةً لرغبة الإنسان ، ومن ثم نرى — تمشيا مع قاعدة سدجويك — أننا مضطرون للبحث عن أعظم قسط من اللذة فى اللحظة الحاضرة ، كما ننشد أعظم مقدار منها يصيبنا طوال الحياة[1] .

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

ما من شك فى أن العقل يقتضى المرء أن يرعى ذاته كما

---

(١) Mackenzie, p. 175 .

يقتضيه أن يرعى مصلحة الآخرين ، وقد لاحظ سدجويك أن « بطلر + Bishop Butler ١٧٥٢ قد صرح بأن المصلحة الخاصة أو السعادة الشخصية واجبٌ على الإنسان أن يؤديه ، وأن حب الذات المعقول هو أحد المبدأين اللذين تتألف منهما طبيعة الإنسان ، وقد سلم بطلر بثنائية الملكة الحاكمة — وهي الضمير — وآثر سدجويك أن يسميها بثنائية العقل العملي — على نحو ما أشرنا من قبل ، والسلطة التي اهتم بها « بطلر » قد بدت في نظر « سدجويك » سلطة العقل ، وتحت تأثير « بطلر » تخلى « سدجويك » عن مذهب اللذة السيكولوجي ، وشعر بضرورة الاعتراف بوجود دافع مجردٍ عن الهوى يحمل الإنسان على إتيان أفعاله ، هو دافع لا يتجه بالإنسان إلى تحقيق لذته ، لأنه يمتاز بالنزاهة والحياد[1] .

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

(١) Cf. Butler's Three Sermons on Human Nature (1934) مع مقدمة الناشر وتعليقاته .

العاقل مطالَبٌ بأن يقصد بتصرفاته إلى سعادة المجموع ، وقد وجد هذه الأولية فى كتابات الحدسيين الأُوَل من الإنجليز — من أمثال هنرى مور H. More ١٦٨٧ + وصمويل كلارك S. Clarke ١٧٢٩ + ، ولكنه لم يمض مع المتطرفين من الحدسيين إلى حد التسليم بضمير الرجل البسيط على النحو الذى ذهب إليه بطلر .

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

« وكانت » وقد انتهت به محاولة البحث فى منهج النفعية إلى تبين سوءاتها ، فلاحظ أن الاهتداء بالحساب النفعى يسلم فى كثير من الحالات إلى الضلال ، ولهذا كان كلفا بالاسترشاد بالفهم المشترك بين الناس والاهتداء بميلهم إلى تنمية السعادة العامة[١] .

من هذا نرى أن تقدير قيمة الفعل الأخلاقية — وهو مبدأ القبصر — يتطلب الاستعانة بمبدأين فطريين لا يقومان على أسس لذية ، أى لا يستمدان من تجربة اللذة والألم ، هما مبدأ العدالة ومبدأ الأريحية الذى يقضى بصنع الجميل للآخرين ، ولكن الأصل فى المذهب الذى أنه لا يعترف بوجود قوة فطرية فى الإنسان تمكّنه من إدراك المبادئ الخلقية بالحدس ، وتيسّر له إيثار فعل على آخر ، لأن هذا هو موقف العقليين والحدسيين من الأخلاقيين — أما اللذيون والنفعيون فيعتقدون أن من المستحيل تقدير قيمة الأفعال من الناحية الأخلاقية بغير الرجوع إلى نتائجها ومعرفة مدى ما تثيره من لذة أو ألم[٢] .

ومع هذا نلاحظ أن بنثام مع تمسكه بالمنفعة الشخصية

---

(١) Sidgwick's. History (١٩٣٩) ص ٢٩٩ — ٣٠١ فى الجزء الذى أضافه للكتاب A.G. Widgery .

(٢) Sen, op. cit., p. 133-35 .

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

كان مذهب اللذة السيكولوجى يقول إن اللذة خير لأن جميع الناس « يرغبون » فى تحصيلها ، فقال مذهب اللذة العقلى : ينبغى أن يرغب الناس فى تحصيل اللذة حتى ولو لم تكن فى الواقع مرغوباً فيها ؛ إن اللذة غاية الحياة الخلقية وهى الخير الأقصى أو المرغوب فيه ، ولكنها لذة من نوع خاص قد لا تتوافر فيه صفة الكم الذى يبرر عند البعض أفضليتها ، إنها خير الحياة كلها ، لا خير اللذة الحاضرة ، وهى خير المجموع لا خير الفرد ، إنها الخير الأسمى ، ومع أن هذه الغاية حسية إلا أن مبادئ توزيع اللذة — وهى التبصر والعدل والإحسان — يحددها العقل ولا تنتهى إليها التجربة ، إنها مبادئ فطرية واضحة بذاتها

حسبنا هذا عن مذهبه ولنقف عنده قليلا .

مناقضة مذهبه :

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

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

موقفه من اللذة أولا ، ليس من السهل علينا أن نسلم بأن اللذة هى الخير المطلق ، إذ ليس للذة قيمةٌ فى ذاتها ، إنها إحساس

---

(١) ibid, p. 200 .

بالقيمة ، والدعوة إلى تحقيق أكبر مقدار من اللذة لأكبر عدد من الناس ، قد بشرت بها كثير من مذاهب الأخلاقيين على نحو ما عرفنا من قبل ، ولكن التعديل الذى أدخله على تفسيرها «سدجويك» جعل من السير اعتبار مذهبه نفعيا أو لذّيا ، لأننا عندما نستفسر عن السبب الذى من أجله تكون غاية الفعل الإرادى «تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس» يجيب سدجويك على ذلك بأن العقل يقتضى أن تكون هذه هى غاية السلوك الإنسانى ، بهذا خرج « سدجويك » من الورطة التى وقع فيها بنثام ومل وغيرهما من النفعيين ، ولم يوفقوا إلى النجاة منها بفشلهم فى تفسير العلاقة بين المنفعة الفردية ومنفعة المجموع ، على أن سدجويك أنقذ نفسه من هذه الورطة بإجابته السالفة ، إلا أنه تخلى بهذه الإجابة عن موقفه اللذى أو النفعى . ! لماذا يجب أن يعمل الإنسان لصالح المجموع وأن يجاهد لتحقيق سعادة الآخرين ؟ لأن هذا هو ما يقتضيه هدْى العقل ، لا لأن قانون وجوده كإنسان يوجب ذلك ، لم تعد اللذة قوام الأخلاقية ، إن أساس الأخلاقية قائم فى الإنسان نفسه[1]

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

---

(١) D'Arcy, op. cit., p. 245-46 .

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

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

ثم هل يصلح مذهب اللذة العامة — الذى بشر به سدجويك — لأن يكون مرشداً للإنسان فى الحالات الاستثنائية ؟ يبدو أن الجواب بالسلب ؛ بل قد يتنافى المذهب مع الدعوة للتضحية لأنها تتضمن على الدوام فقدان نوع من اللذة من أجل توقع لذة مقبلة غير مؤكدة ، قد يسلمنا هذا وغيره إلى القول بأننا فى الحالات القليلة التى يمكننا فيها الالتجاء إلى الفلسفة للاسترشاد بهديها ، نرى فيما يقول جرين أن المذهب الذى يعتبر الخير غاية فى ذاته ، أكثر نفعاً وأقل خطراً من مذهب سدجويك فى اللذة العامة[1] وهو الذى يعتبر كل خير وسيلةً مؤدية إلى اللذة ، لأن اللذة هى وحدها الخير فى ذاته !

حسبنا هذا تعليقاً على ما انفرد به سدجويك فى مذهبه النفعى من خصائص وسنعود إلى مناقشة الجانب المشترك بينه و بين غيره من النفعيين فى آخر فصل فى هذا الكتاب .

---

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

الفصل الرابع

النفعية العملية (البرجماتية)

جون ديوى (١٨٥٩ — ١٩٥٢)

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

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية :

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

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

عموفة المذهب بالحياة العملية عامة :

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

إلى بيرس C. S. Peirce ١٩١٤ + وشيلر F.C.S. Schiller ١٩٣٧ + وليم جيمس W. James [١] ١٩١٠ + جون ديوى J. Dewey [٢] ١٩٥٢ هو الذى فصّل فى بيان موقف البرجماتزم من الأخلاق كما سنعرف بعد قليل .

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

وقد اعتبر جيمس مذهبه العملى نظريةً إبستمولوجيةً فى ماهية الحق ، ومنهجاً فلسفياً لإقرار الحقيقة واتفاق الرأى بصددها [٣] كان أتباع المذهب الصورى أو النزعة المنطقية من

---

(١) W. James Pragmatism, A New name for some old ways of thinking ، وهو مترجم إلى الفرنسية مع مقدمة للفيلسوف برجسون Bergson ومع ذلك يعترف جيمس فى تمهيد كتابه بأنه لا يحب اسم « البرجماتزم » ولكن أوان تغييره قد فات !

(٢) لها أنصار أظهرهم شيلر فى الجزيرة البريطانية ولورى Le Roy فى فرنسا وپاپينى Papini فى إيطاليا ... ولكنها لم تمد جذورها وتمكن لنفسها إلا فى الولايات المتحدة .

(٣) انظر فى تصوير هذا المذهب كمنهج ونظرية ، وفى شرح =

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

= دلالته ومغزاه كتاب جيمس السالف الذكر فى المحاضرة الثانية : « ماذا يعنى مذهب البرجماتزم » (ص ٤٣ — ٨١) من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٤٣ .

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

يقول جيمس : « إن التفكير هو أولا وآخراً ودائما من أجل العمل » و « الحق ليس إلا التفكير الملائم لغايته ، كما أن الصواب (الخير) ليس إلا الفعل الملائم فى مجال السلوك » .

وإذا كانت الوضعية قد رفضت التسليم بالحقائق المطلقة والقضايا الميتافيزيقية فان المذهب العملى لا يتردد فى قبولها واعتبارها صادقة متى كانت مُفْضية إلى نفع يتحقق فى حياة الإنسان !

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

صدقه أو مدى بطلانه ، ومن هنا سمى مذهبه بمذهب الذرائع ، وهكذا نرى أن الأفكار وقائع يقدمها العقل ليستكمل بها وقائع التجربة ، ولهذا وجب أن يختبرها العقل ويتخير منها أصلحها أو أنفعها للإنسان ، كما يتخير الصانع آلات أو أجهزة يختار من بينها حراً أنفعها لأداء غرضه ، ومن أجل هذا كانت نظريات العلم فروضاً احتمالية أو ترجيحية وليست معرفة يقينية ، وهكذا انصرف العمليون عن البحث فى المبادىء الأولى والعلل البعيدة إلى النظر فى ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها فى دنيا التجربة ، وتركوا النظر إلى العمل ، والماضى إلى المستقبل[1] .

موقف العمليين عامة من الأفكار :

وفى ضوء هذا الجو العقلى المشبع بالنفعية الخالصة صدر موقف العمليين من الأخلاق ، فمقياس الخيرية والشرية فى مجال الأخلاق هو نفسه معيار الحق والباطل أو الصواب والخطأ فى مجال المعرفة ، هو منفعة الإنسان ، وقد اتفق العمليون مع السوفسطائية فى رد القيم إلى الإنسان ، ولكنهم خالفوا السوفسطائية فى جعل الإنسان وليس الفرد معيارَ هذه القيم ، فقصدوا بهذا التجربةَ الإنسانية ، وهى تجربة تصطبغ فى نهاية المطاف بصبغة اجتماعية .

---

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

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

إن الخير فى نظر العمليين هو الحل الموفق لكل ما يعوق اضطراد التقدم الاجتماعى ، والصواب هو الذى يساهم فى حل مشكلة تواجه الإنسان ، والقيم فى مختلف صورها — خلقية كانت أو منطقية أو جمالية أو اقتصادية ... تعتبر فى نظر العمليين — من دعاة البرجماتزم — نسبيةً تتوقف على الأغراض التى تهدف لتحقيقها ، إنها مجرد وسائل لتحقيق غايات قيمةٍ فى ذاتها ، هى الخيرات بوجه عام ؛ من هنا تحددت نظرتهم النفعية للقيم الأخلاقية خاصةً ولغيرها من القيم بوجه عام ؛ وشبيهٌ بهـذا موقفهم من العقيدة الدينية ، لا يعتنق العقليون ديناً إلا متى أخضعوه لنقد النظر العقلى واطمأنوا بعد هذا إلى صوابه ، وكثير من المفكرين يرون أن إيمان الناس بالعقيدة الدينية ، واستمرار قيام هذا الإيمان فى نفوسهم ، هو الدليل على صدق هـذه العقيدة ولو لم يجد العقل النظرى دليلا منطقياً مسانداً على صوابها ، أما العمليون — من أهـل البرجماتزم — فإنهم يرون أن الدليل على صدق عقيدة دينيةٍ مّا ، يقوم فى وجوه النفع الذى يترتب على الإيمان

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

موقف وليم جيمس من الدين والأخلاق :

وقد نشر وليم جيمس كتابه « إرادة الاعتقاد » عام ١٨٨٦ ثم نشر كتابه عن « مذهب البرجماتزم » عام ١٩٠٧ وفيه فصّل ما أجمله في كتابه الأول ؛ صرح في « إرادة الاعتقاد » بأن ماهية الخير تقوم في مجرد إشباع المطالب الإنسانية ، وتحققُ الخير إنما يكون بالنجاح في تجربة من تجارِبنا في الحياة ، ويرى جيمس أننا كثيراً ما نضطر في حياتنا إلى إتيان أعمال لا يكون لدينا أساس نظري يبررها ، بل إننا حين لا نأتي عملا يجيء توقفنا عن العمل نتيجةً لحكم نصدره — وقد لا يجد له العقل النظري مبررا — وفي هذا الباب تدخل المسائل الدينية فيما يقول جيمس ، فإن من حقنا أن نعتنق عقيدةً لا يحملنا على اعتناقها تفكيرنا النظري المجرد ، وقد سبق إلى هذا الرأي جان جاك روسو[1] وإن كان في تفسيره عند جيمس طرافة .

وواجبنا الخلقي الذي يقضي بأن نتمسك بالحق يتألف من

---

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

قاعدتين متعادلتين هما : « اتبع الحق » و « تجنب الباطل » ولكن الفيلسوف الشاك يكتفى بتجنب الباطل فيقوته الاعتقاد بحقائق هامة يعتقد فى صحتها الرجل الأقل حذرا ؛ هب أنى لقيت رجلا غريباً فى قطار فقلت لنفسى : أترى أن هذا الرجل هو على ماهر ؟ فإذا قلت ما يقوله الشاك فى هذا الصدد ، وهو أنى لا أدرى إن كان تكهنى صحيحاً أو غير صحيح ، كنت على التحقيق قد منعت نفسى من أن أعرف أى معلومات صحيحة عن اسم هذا الرجل ، أما إذا رأيت أن أعتقد بأن هذا هو اسمه ، لكانت أمامى فرصة يحتمل أن يتحقق فيها أنى كنت على صواب فيما اعتقدت ، فالشاك — فيما يقول جيمس — يخاف أن يُخدع أو يُضلّل أو يغرّر به ، وعن طريق هذا الخوف يفقد العلم بحقائق هامة ، ويضيف جيمس مستفسراً : أى دليل يمكن تقديمه على أن انخداع الإنسان « بالأمل » فى أن يعرف حقاً ، أسوأ بكثير من انخداعه عن طريق « الخوف » ؟ .

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

كان جيمس يهتم بالعقيدة الدينية باعتبارها ظاهرة إنسانية ،

وهو يريد أن يحقق للناس السعادة ، فإذا كان اعتقادهم بوجود الله كفيلا بتحقيق سعادتهم ، وجب أن يعتقدوا فى وجوده ، وإذا أثبتت التجربة أنه يكفل سعادتهم كان هذا الاعتقاد حقاً ، حتى ولو عجز العقل النظرى عن أن يقيم الدليل المنطقى على أن هذا الاعتقاد حق[١] .

حسبنا هذا عن موقف جيمس ، فإنه لم يهتم كثيراً بالمشكلة الأخلاقية ، وإنما احتلت هذه المشكلة مكان الصدارة فى فلسفة جون ديوى[٢] ومن ذهب مذهبه من أمثال جيمس تفتس[٣] J. J. Tufts وميد G. H. Mead وغيرهما من المعاصرين ، فلنقف عند ديوى قليلا :

موقف جون ديوى من الأخلاق :

أبان « ديوى » عن مذهبه الأخلاقى البرجماتى فى سلسلة من الكتب وضع بعضها فى صدر حياته الفلسفية ، أظهرها

---

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

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

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

« خلاصة نظرية نقدية فى الأخلاق » ١٨٩١ وفيه أبان عن اعتقاده — الذى يتحدر إلى هيجل — فى اتفاق مصالح الفرد مع مصالح المجتمع ، وكتابه « دراسة علم الأخلاق » ١٨٩٧ وكتاب « الشروط المنطقية لدراسة الأخلاقية دراسة علمية » (١٩٠٣) وفيه أنكر المحاولة التى قام بها الأخلاقيون منذ أيام الإغريق لاكتشاف غايات خلقية عامة ثابتة لا يحدها زمان ولا مكان وفى كتاب « علم الأخلاق » الذى اشترك فى وضعه مع « جيمس تفتس » وكتاب « الطبيعة البشرية والسلوك » ١٩٢٢ ثم فى « نظرية التقويم » ١٩٣٩ [1] وغير هذا من أبحاث ومقالات .

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

---

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

غايات الجماعة ومطالب الفرد فى الجماعة ، والأخلاق عنده تعتبر الفرد غايةً فى ذاته وليس وسيلة إلى تحقيق غاية ، و باهتمامنا بكل فردٍ نهتم برفاهية الجماعة التى يعيش فى ظلها هذا الفرد ، وصالح الفرد من الناس كوحدة اجتماعية هو المقياس الأقصى للخير والشر ، لأن ما يُغنى حياة الفرد ويخصبها لابد أن يساهم فى إثراء حياة الجماعة و إخصابها ، إن الفردية — فيما يقول ديوى — نتاج اجتماعى ، ولا أحد يتميز بالفردية الصادقة ما لم يكن عضواً فى جماعة .

وعلم الأخلاق فى رأيه ليس علماً نظريا مجرداً ، وإنما هو جزء من الحياة متمم لها ، إن ديوى لا تروقه الفلسفة العامة التقليدية لأنها تجعل العقل متفرجا عاطلا وظيفته مجرد التأمل فى الحياة ، ويضيق بالفلسفة الخلقية التقليدية لأنها إما أن تجعل علم الأخلاق تحليلا صوريا بعيداً عن الحياة العملية ، أو ترده فى آخر أمره إلى مجموعة من نتائج يُعِدها علماؤه للناس وهى أبعد ماتكون عن مجرى الحياة ومطالبها ، مع أن الأخلاق النظرية تقوم على النقد والتفكير فى غايات إنسانية تغرى بالعمل وتدفع إلى النشاط ومن ثم تصبح الفلسفة الخلقية أداة كد وجهاد ونشاط ، وبهذا يصبح من الضلال حصرها فى مَثَل أعلى واحد أو فى مجموعة من

المفهومات الخلقية التي يتوقف بعضها على بعض من الناحية المنطقية

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

---

(١) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرساً في جامعة ڤينا ثم أستاذاً في جامعة براغ ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذاً للفلسفة في جامعة شيكاغو منذ عام ١٩٣٦ ولما يزل بعد .

(٢) أستاذ الفلسفة الحالي بجامعة لندن (University College) وهو الذي يتزعم الآن التبشير بالوضعية المنطقية في انجلترا .

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

وكان الأستاذ « دنجل » A. Dingle قد ألقى محاضرة عن العلم والأخلاق ، أمام المجلس البريطاني لشئون الصحة الاجتماعية (نشرتها مجلة Nature ج ١٥٨ الصادر في ١٠/٨/١٩٤٦) قال فيها مؤيداً الوضعية المنطقية : إن المسائل الخلقية لا تكون صادقة إلا خارج نطاق البحث العلمي ، لأن بين العلم والأخلاق حاجزاً منيعاً ، إذ يقوم العلم على العقل والتجربة ، أما علم الأخلاق فإنه لا يستند إلى أساس يبرر قيامه ، وينتهي بنا هذا إلى أن نستفسر عن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق ، ولا يزال الأخلاقيون يواجهون هذه المشكلة : كيف يختار الإنسان بين فعلين ؟ ويقول الأستاذ دنجل في إجابته على هذا السؤال : ليس لديّ حلّ أقدمه !

بهذا الشك واليأس واجهت التجريبية المنطقية مسائل الأخلاق ، أما البرجماتزم كما صورها « جيمس » و « ديوي » فقد رفضت هذا الرأي اليائس وصمدت لمواجهة الموقف ، يشهد بهذا جيمس في كتابه الذي يوحي عنوانه « إرادة الاعتقاد » بمغزاه في هذا الصدد . يقول إن اعتقاداتنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية موضوعية للحقيقة الموضوعية ، ولكن هذا لا يهم ! إن ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التي تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان ، فيكون هذا هو الشاهد على صدقه !

وترفض البرجماتزم التسليم برأى التجريبية المنطقية الذى قررت فيه أن الأحكام الخلقية لاتحمل معنى ، لأن جميع الأفكار فى نظر العمليين أساسٌ للعمل ، وهى صادقة بمقدار ما تنتج من ثمار وما تحقق من منافع ، ولئن كانت البرجماتزم — كغيرها من صور المذاهب الوضعية — تفكر إمكان قيام علم للأخلاق يتضمن مبادئ عامةً مطلقة تصدق فى كل زمان ومكان ، ويستند إلى أسس عقلية موضوعية ، إلا أنها توصى بإرادة الاعتقاد فتنتهى بهذا إلى التوكيد الأعمى لكل ما يظن الإنسان أنه يعين على أداء ما يسميه « جيمس » . واجبنا العام نحو كل ما يفيد[1] .

ويسير « ديوى » فى هذا التيار نفسه ، فيرد خيرية الاعتقاد أو شريته إلى النشاط الذى يبعثه فيمن يدين به ، ومن ثم تتوقف خيرية المعتقدات على ما يترتب على التمسك بها من نتائج ، إنها أحداث فى الماضى ، لا تكون خيراً ولا شراً بالقياس إلى وجود هذه الأحداث أو عدم وجودها ، وإنما تحدّدُ خيريتَها أو شريتَها آثار الإيمان بها فى حياة الإنسان .

---

(١) M. Cornfortk, In Defence of Philos., Against Positivism and Pragmatism, (1950), p. 251-53 وانظر توفيق الطويل « العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق » ص ٥٩ وما بعدها .

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

ورفضه لموقف الوضعية المنطقية ليس معناه التسليم بموقف خصومها من الحدسيين والعقليين ممن اعتبروا القيم ماهياتٍ تدرك أوّليًا بالحدس ولا تحتمل التعريف ، فإن الذى يعنينا فى نظر ديوى هو التقويم الذى يتصل بتجربتنا فى الحياة .

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

غايات بعيدة عامة ، بل إن التقويم يدور حول معرفة الوسائل التي لا غنى عنها للعمل الناجح الموفق ، من هنا تتصل القيمة (أي الخير) بكل ما يُرقّى أساليب العمل ويهذب أسباب النشاط ، وبهذا يصبح الخير خُطةً يراد بها تخليص الإنسان من ورطة ، أو إنقاذه من موقف مقلق ، وترتبط قواعد الأخلاق على الدوام بالمواقف التي نعالجها ، ومن ثم لا توضع مقدما وتكون عامة مطلقة — كما ذهب الحدسيون والعقليون من فلاسفة الأخلاق — بل تتغير بتغير ظروفها وأحوالها ، ولا تكون المثل العليا أوامر قصوى ، بل تصبح أداةً لمواجهة موقف ، أو مشروعا لحل إشكال ، إنها تزودنا بأسباب الخلاص من ورطة أو مأزق ، وبذلك تحقق الخير في حياة الإنسان[1] .

تعقيب :

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

---

(١) قارن T. E. Hill, Contemporary Ethical Theories, (1950) Ch. X. وكذلك S. E. Frost, The Basic Teaching of the Great Philosophers, (1942), p. 107 ff.

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

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

---

(١) توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ١٩٧ — ٩٨ وكذلك ص ٩١ — ٩٣ .

إيمانه بوجود — وإنما هى ثمرة الإيمان بمعبود لا يشك مؤمن فى وجوده ، إن الاعتقاد بوجود الله فى نظر المؤمن مستقل عما يحتمل أن يترتب على وجوده من نتائج ، وحين أعتقد أن طه حسين موجود ، لا يكون معنى هذا أن اعتقادى قائم على أساس أن لوجوده نتائج طيبة[1] .

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

---

(١) Bertrand Russell, op. cit., p. 846 (فى الفصل الذى عقده على « وليم جيمس » .

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

وينتهى رسل آخر الأمر إلى القول بأنه يخالف ديوى فى أن الأخير يعلق صدق الاعتقاد على نتائجه وآثاره ، أما « رسل » فيعلق قيمة الاعتقاد على علله وأسبابه ، إن ديوى يهتم بالمستقبل الذى يثبت فيه من قيمة النتائج ، أما رسل فيعنيه الماضى الذى تَثْوَى فيه العلل ، من أجل هذا يعتبر الاعتقاد حقا أو يشبه أن يكون حقا إذا كان على اتصال — معقّدٍ أحيانا — بعلله وأسبابه ، إن الماضى لا يمكن أن يتأثر بما تفعل ، ولهذا فإن الحق إذا تحدد بما حدث فى الماضى ، كان مستقلا عن إرادتنا فى الحاضر أو فى المستقبل ! أما إذا كان الحق يتأكد بنتائج المستقبل فإنه بمقدار قدرتنا على تغيير المستقبل يتغير الحق وفقاً لذلك[1] .

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

(١) ibid., p. 853 فى الفصل الذى عقده على « جون ديوى » .

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

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

وقد أغفل العمليون النظر إلى الأفكار باعتبارها محاولةً لوصفٍ دقيقٍ للعالَم المادى الموضوعى ، إنهم يُغفلون — بل ينكرون القول بأن الأفكار انعكاسٌ للحقيقة الموضوعية مستقلةً عن العقل ، فالفكرة تنشأ عن العمل وتُختبر به ، ولا تستطيع « البرجماتزم » أن تفسر هذا تفسيراً معقولا ، إنها لا تستطيع أن تفسر لنا حقيقة الفكرة ولا العمل ولا العلاقة بينهما ، لأنها تفكر موضوعية العالم الذى تعمل فيه التجربة وتنشأ عنه الفكرة[1] ، وإذا انهار الأساس الإبستمولوجى المذهب تداعى معه الأساس الذى أقاموا عليه مذهبهم الأخلاقى .

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

---

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

الفصل الخامس

النفعية فى القرن العشرين

انتشار النفعية وسيادتها فى القرن الماضى — اضمحلالها فى القرن العشرين — أسباب اضمحلال النفعية فى القرن العشرين — أهم اتجاهات النفعيين واللذيين وآثارهم فى القرن العشرين .

انتشار النفعية وسيادتها فى القرن الماضى :

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

سبنسر عام ١٩٠٣ وليسلى ستيفن بعده بعام ، ورأينا كيف نهضت النفعية الحديثة واسترعت الأنظار بعد أن دعا إليها هنري سدجويك الذى مات والقرن الماضى يستوفى أنفاسه .

وهكذا أقبل القرن العشرون وقد بلغت النفعية أوجها ، وتغلغلت فى شتى مجالات المعرفة البشرية وهيمنت على تفكير أهلها ، فماذا كان مصير هذا التراث النفعى فى الخمسين عاما التى انقضت من قرننا العشرين ؟

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

اضمحلالها فى القرن العشرين :

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

كانت انجلترا — فيما عرفنا — مهد النفعية ومثوى دعاتها ، فلنستمع إلى شهود ثلاثة من أهلها فى القرن العشرين .

يقول مكنزى + ١٩٣٥ J. S. Mackenzie فى كتابه : « المدخل إلى الفلسفة الاجتماعية »[١] أن ليس ثمة ما يمكن أن يقال عن مذهب المنفعة العامة بعد مات سدجويك عام ١٩٠٠ ، إذ لم تعد المنفعة بعده مذهباً سائداً ، فقد توقف نفوذها فى التفكير الأخلاقى ، وإن كانت لا تزال الاتجاه السائد بين مفكرى الاقتصاد .

وتحدث « ألبى » E . Albee فى كتابه « تاريخ النفعية الإنجليزية »[٢] عن كتاب سدجويك « مناهج علم الأخلاق » فصرح بأنه آخر تعبير عن النفعية التقليدية ، وإن كانت نفعيةً تختلف عن كل ما سبقها — وما عاصرها — من صور النفعية المعروفة .

بل صوّر الموقف السالف الذكر أحسن تصوير « جون بلامناتز » فى كتابه السالف الذى نشره لأول مرة عام ١٩٤٩ عن النفعيين من الإنجليز فقال : إن النفعية التى كانت إلى القرن

---

(١) أعيد نشره عام ١٩١٧ تحت عنوان المجمل فى الفلسفة الاجتماعية Outline of Social Philosophy .

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

الماضى أعظم مساهمة قدمتها الفلسفة الإنجليزية إلى التراث العقلى البشرى فى مجال الأخلاق والسياسة ، قد تحطمت حتى لم يعد جزء منها سليما ! ويزيد الموقف أسى أنها لم تجد وارثاً يتلقى تراثها ويخلفها فى سيادتها على التفكير الأخلاقى والسياسى ، ليس فى انجلترا اليوم مذهب يتمتع بمثل ما تمتعت به النفعية من سيادة فى الدوائر العقلية ، إن انجلترا اليوم تتألف من طوائف صغيرة يتشيع كل منها لنظرية ما — انحدرت إليها فى الأغلب والأعم عن فلاسفة أور بيين وليسوا من الإنجليز — وليس من بين هذه النظريات نظرية واحدة تهيأ لها ما تهيأ للنفعية من رواج وانتشار ، إن الإنجليز اليوم يعتنقون الديمقراطية ويتمسكون بالاشتراكية[1] ، ولكن الديمقراطية والاشتراكية اللتين تتحدث عنهما انجلترا فى عصرنا هذا ، ليستا مذهبين من مذاهب الفلسفة الخلقية والسياسية ، إن المبادئ التى استُمِدّتا منها يختلف بعضها عن البعض اختلافا بيّناً ملحوظا ، وليس فى انجلترا كلها مدرسة من فلاسفة الإنجليز الممتازين يعتنقون مذهباً واحداً ويزوّدون المستنيرين بأكثر الملاحظات التى تدور على ألسنتهم عند ما يدور

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

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

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

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

---

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

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

أسباب اضمحلال النفعية في القرن العشرين :

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

وكبار دعاتها فى انجلترا وفى طليعتهم توماس هل جرين و إدوارد كيرد + E. Caird ١٩٠٨ وفرنسيس هربرت برادلى[١] + ١٩٢٤ ممن كانوا يقومون بالتدريس فى جامعة اكسفورد ، و إن كانت المثالية قد اتخذت عند الأخير طابعاً مستقلا عن طابعها عند هيجل .

ومن أظهر هذه الكتب التى قاومت الاتجاه النفعى القديم ومثلت الاتجاه المثالى الجديد فى الفلسفة الخلقية : كتاب أصدره عام ١٨٩٢ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة « برمنجهام » جون هنرى موير هيد J. H. Muirhead تحت عنوان « أصول علم الأخلاق »[٢] وثان أصدره عام ١٨٩٤ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة إدنبره جيمس سث J. Seth تحت عنوان « دراسة فى مبادئ الأخلاق[٣] . وثالث أصدره — على نمط الكتاب السالف — سين M. C. Sen أستاذ الفلسفة بكلية ريبون Ripon

---

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

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

(٣) Study of Ethical Principles (الطبعة السابعة عام١٩٢٦) .

تحت عنوان «أصول الفلسفة الخلقية»[١] ورابع أصدره عام ١٨٩٥ عميد جامعة بلفاست داركى C. F. D'Arcy عن «دراسة موجزة لعلم الأخلاق»[٢] وخامس أصدره عام ١٨٩٧ أستاذ الفلسفة بجامعة كارديف جون ستورت مكنزى J. S. Mackenzie تحت عنوان «المجمل فى علم الأخلاق»[٣] بل انتشر الاتجاه الجديد حتى بلغ فلاسفة أمريكا وبدا عند جون ديوى[٤]؛ ومن تاريخ أولى طبعات هذه الكتب نلاحظ أنها تنحدر إلى أواخر القرن الماضى، وقد كانت كلها تحمل على الاتجاه النفعى فى غير رفق ولا رحمة.

كان طبيعياً بعد ظهور هذا الاتجاه الجديد وانتشاره بين المشتغلين بالفلسفة فى انجلترا أساتذةً وطلابا، أن يضعف نفوذ النفعية الحسية، ويخفت صوتها فى القرن العشرين، ولا سيما وأن الاتجاه الجديد المطعم بفلسفة الألمان كان أغنى وأخصب من

---

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

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

(٣) Manual of Ethics (الطبعة السادسة عام ١٩٢٩ وأعيدت عام ١٩٤٨).

(٤) فى كتابه Outline of a Critical Theory of Ethics طبعته الأولى كانت عام ١٨٩١.

الاتجاه التجريبي القديم الذي كان يجهل الفلسفة الألمانية كما أشرنا من قبل[١] .

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

أهم اتجاهات النفعيين واللذيين وآثارهم في القرن العشرين :

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

---

(١) انظر ص ١٣٥ من هذا الكتاب .

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

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

والمدرسة الثانية التى دعت للنفعية العقلية كان لسانها روبرتسون J. M. Robertson الذى أبان عن مذهبه فى كتابه « تاريخ مجمل للأخلاق »[1] ، والإشارة إلى هاتين المدرستين تكفى ، لأن الفروق بينهما لا تبرر الوقوف عندها طويلا ، فحسبنا أن نقول إن أخص ما يميز روبرتسون موقفه من الأنانية المتطرفة ، ورأيه فى الإجرام ، فهو لا يلوم الأنانى الشاذ فى أنانيته إذ لا يد له فى ذلك ! إنه يتصرف فى ضوء ما يبدو متمشياً فى نظره مع مصلحته ، ولا يكترث إن بدا تصرفه متنافياً مع العمل لصالح الآخرين ، لأنه لا يعبأ بوخزات الضمير !! مع أن أستاذه كان حريصا على أن يُخضع الأنانية لمنطق العقل .

أما الإجرام عنده فوليد ظروف پاثولوچية أو ثمرة سوء التربية أو نتيجة ضغط الأحوال التى تكتنف المجرم ، ومن هنا تلاشت الإرادة الحرة ، وانهدمت المسئولية فى مذهبه ، بل رأى أن مهمة النفعى أن يحمى نفسه والمجتمع من صنوف الأشرار ملتمساً أحسن السبل لتحقيق ذلك ، أما فيما عدا هذا فقد ساير

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

رو برتسن أستاذه سدجويك فى نفعيته .

أما عن النفعية التطورية عند سپنسر وستيفن وتوماس هكسلى + ١٨٩٥ T. Huxley ومن إليهم فى أواخر القرن الماضى فقد وجدت فى القرن العشرين أنصارا وإن قلّ عديدهم عما يتوقع القارئ ، وقد رد بعضهم المفهومات الأخلاقية إلى التطور الكونى واهتم غيرهم بالتطور العضوى ، من أظهر ممثلى الفريق الأول : ستابلدون Olaf Stapledon فى كتابه « نظرية حديثة فى الأخلاق »[1] وتابع هذا الاتجاه فى أمريكا وودبريدج F. J. Woodbridge .

ومن ممثلى الاتجاه الثانى : بطرس كروپتكين P. Kropotkin فى كتابه « المعونة المتبادلة : عامل التطور » و « علم الأخلاق : نشأته وتطوره[2] » و « وادنجتون C. H. Waddington » فى كتاب « العلم والأخلاق »[3] و « چوليان هكسلى » حفيد توماس السالف الذكر فى محاضرته (يونيه ١٩٤٣) المنشورة فى

---

(١) A Modern Theory of Ethics (1929) .

(٢) Ethics, Origin & Development. Trans. 1926, وكذلك Mutual Aid, A Factor of Evolution (1915)

(٣) Scince & Ethics (1942) فيه مقال كتبه وادنجتون ومناقشة بين المؤلف وغيره .

كتاب : توماس وچوليان هكسلى « التطور والأخلاق »[١] وغيرهم من دعاة التطور .

أما عن المذاهب اللذية السيكولوچية بوجه عام فقد تمثلت فى مذاهب صدرت فى القرن العشرين عن فكرة اللذة حينا وفكرة المحبة حينا ثانيا وفكرة الرغبة أو المصلحة حينا ثالثا ، ودافع عن اللذة « ديورانت دريك » D. Drake فى كتابه « مشاكل السلوك »[٢] وچيمس ماكاى J. Mackaye فى كتابه « منطق السلوك »[٣] وموريتس شليك Moritz Schlick (منشئ ندوة ڤينا التى ابتدعت الوضعية المنطقية المعاصرة) فى كتابه « مشاكل الأخلاق »[٤] وستيس W. T. Stace فى كتابه « معنى الأخلاق »[٥] وغير هؤلاء كثيرون .

ومن أظهر القائلين بنظريات المحبة جورج سنتايانا G. Santayana فى كتابه « حياة العقل »[٦] — ٥ أجزاء ، و « چون ريد » J. R. Reid فى كتابه « نظرية فى القيمة »[٧] وغيرهما .

---

(١) Evolution & Ethics, (1947) .

(٢) The Problems of Cnoduct .

(٣) The Logic of Conduct .

(٤) Problems of Ethics .

(٥) Concept of Morals .

(٦) Life of Reason .

(٧) A Theory of Value .

ومن الداعين لمذاهب تقوم على المصلحة : بيري R. B. Perry في كتابه « نظرية عامة في القيمة[١] » وباركر D. H. Parker في كتابه عن « القيم الإنسانية »[٢] وغيرهما .

ومع أننا نكتفي بذكر أمثلة من دعاة هذه المذاهب ، دون أن نعمد لإحصاء أسمائهم ، فقد حرصنا على أن نسجل أهم الكتب التي نشرها هؤلاء الفلاسفة حتى يرجع إليها من أراد أن يلم بتفاصيل مذاهب اللذيين والنفعيين في الخمسين عاما الأخيرة ، وقد لخصها « توماس إنجلش هِل » أستاذ الفلسفة في كلية ماكلاستر بأمريكا في كتاب قيم نشره لأول مرة عام ١٩٥٠ عن « الفلسفة الخلقية المعاصرة[٣] » وقد آثرنا أن نمر بهذه المذاهب مسرعين لأنها تكاد تكون مجرد تكرار لمذاهب النفعيين المشروحة في هذا الكتاب ، ومرد هذا فيما بدا لنا إلى أن المثالية الألمانية — كما أشرنا من قبل — قد زحفت في أواخر القرن الماضي إلى إنجلترا[٤] واجتذبت إليها الطبقة الأولى من

---

(١) General Theory of Value .

(٢) Human Values (1931). .

(٣) T. E. Hill, op. cit. (1950) وخاصة في الفصل الثامن من القسم الثالث ، والفصول ١٢ و١٣ و١٤ من القسم الرابع من هذا الكتاب .

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

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

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

= أواخر القرن الثامن عشر (١٧٨٥ و٨٧) قد ترجمها إلى الإنجليزية لأول مرة Abbott عام ١٨٣٣ تحت عنوان Fundamental Principles of the Metaph ysics of Ethics (وقد ترجمه H.J. Paton أستاذ الفلسفة الخلقية الحالى بجامعة أكسفورد مرة أخرى عام ١٩٤٧) ثم Kant's critique of Practical Reason and other works on the Theory of Ethics وهو يتضمن البحث الأول أيضاً .