فصل ختامي

النفعية في الميزان

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

تمهيد :

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

ويقتضى وزن المذهب النفعى أن نعرض لمناقشة أهله فى تصورهم للذة غرضاً لرغبات الإنسان وهدفاً لسلوكه ، ثم معياراً لتقويم أفعاله الإرادية ومقياساً لأحكامه الخلقية ، فإذا تداعت اللذة غايةً للسلوك ومعياراً للأحكام ، وضح تهافت الموقف النفعى فى قيامه على أساس من مذهب اللذة السيكولوجى من ناحية ، وفى توحيد أهله بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع من ناحية أخرى ، كما يقتضى تقويم المذهب النفعى مناقشة أهله فى توحيدهم بين اللذة والسعادة ، والتعقيب بالإشارة إلى الأخلاقية فى تصور المذهب العقلى الذى رفض موقف هذين المذهبين معا ، فإذا أبنّا موجزين عن أظهر الخصائص التى تميز هذا المذهب ، وضحت قيمة المذهب النفعى ومكان السعادة فى كبرى المذاهب فى فلسفة الأخلاق .

مناقشة الموقف النفعى :

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

(١) اللذة كغاية وعمدة للسلوك الإنساني :

إن الإنسان كثيراً ما يرغب في اللذة ، ويندفع إلى أفعال قد تجلب له ألماً ؛ إن كل شيء — حتى الألم — يمكن أن يكون هدفاً لرغبة الإنسان . فالماسوشي masochist قد يرغب مخلصاً في إيلام نفسه .. ! إنه من غير شك يستمد من ألمه الذي أراده لنفسه لذة — فيما يلاحظ برتراند رسل B. Russel من قبل [1] .

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

---

(١) B. Russell, ibid, p. 807 والماسوشية ضدها السادية Sadism والسادي يجد لذة في إيلام غيره وإنزال العذاب به .

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

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

وقد لاحظنا أن النفعيين — من بنتام إلى مل — لم يميزوا فى وضوح بين مذهب اللذة الفردية بأنانيته ، ومذهب اللذة

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

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

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

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

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

مذهب اللذة الأخلاق على أساس من مذهب اللذة السيكولوجى .

وقد قيل بحق إن الطريقة الوحيدة للشعور باللذة هو نسيانها وليس تركيز الانتباه فيها ، فكلما قل تفكيرنا فى اللذة ازداد شعورنا بها ، وقد كان « سدجويك » على حق حين صرح بأن اللذة لا تتحقق — فى أكمل صورها على أقل تقدير — طالما جعلها الإنسان هدف تفكيره وملتقى خواطره ، وبمثل هذا كان من المستحيل أن يشعر بلذات التفكير والدراسة شعوراً كاملا أولئك الذين يمتازون بحب شديد للاستطلاع يؤدى إلى استبعاد الفعل الذى يزاولونه عن مركز اهتمامهم ولو مؤقتاً ... هذا حق بوجه عام ، وإن جاز أن يلتمس الإنسان فى بعض الأوقات لذّاته لذاتها ، كحال من يقضى أجازته فى مكان قصىّ لمجرد الاستجمام ، أو التماسا للقدرة على احتمال واجباته فيما بعد[1] .

من هنا ضاق الكثيرون من الأخلاقيين بإقامة الأخلاقية على وجدان اللذة ، وأخذوا على أصحاب هذا الاتجاه قصور نظرتهم وغفلتهم عن أثر العوامل الطبيعية الأخرى فى توجيه السلوك الإنسانى ، ومكنوا للغيرية والمشاركة الوجدانية والضمير والعقل ونحو ذلك من عوامل احتلت على يدهم مكانها فى الحياة

(١) D'Arcy, ibid, Part III, Ch. II.

الخلقية ، وقد أشرنا عند مناقشة هوبز إلى المذاهب التي وضعها أصحابها رداً عليه ودحضاً للأثرة التي تكمن لها في مذهبه ، فاللذة لا تكفي لقيام مذهب أخلاقي يوجه السلوك الإنساني ويهدي صاحبه سواء السبيل ، بل قد تهدم الأخلاقية وتقضي عليها ، وقد لا يعدو الحق من يقول إن التجربة تشهد بأن الأخلاقية قد تقوم في إعراض الإنسان عن لذته لشخصيته ومصلحته الفردية ، بمعنى أن الموقف الخلقي ينشأ عند ما يتعارض العقل مع الهوى ، ويتنازع الواجب مع الشهوة ، وتصطدم الغيرية بالأثرة ، ويتمشى هذا الموقف مع الأخلاقية يوم تكون الغلبة لنداء العقل ، أو صوت الضمير أو نحو ذلك ، فليست اللذة هي التي تجعل الأفعال الإنسانية متمشية مع الأخلاق ، بل إن الأخلاقية هي التي تبيح بعض اللذات أحياناً .

إذن فموضوع الرغبة عند الإنسان المستنير هو في الأرجح ما يحقق أهدافه العليا وغاياته السامية ، وقد يحتقر الإنسان مباهج الحياة ومتعها ويعيش في كد وجهاد لكي يقيت أسرته أو يشارك في تقدم العلم ، وقد لا تقترن هذه الأفعال بلذة ما ، بمعنى أن الإنسان قد ينهض بها اعتقادا منه بأنه يقوم بواجب تفرضه عليه إنسانيته ، والقول بأننا نرغب في شيء لمجرد ما يترتب عليه من

لذة » يشبه قولنا — فيما يقول وليم جيمس فى الجزء الثانى من كتابه « أصول علم النفس » ص ٥٥٨ — إن الباخرة لا تستطيع الإبحار بغير أن تستهلك فحما — وهو مسألة عرضية — وإذن فليس فى وسع باخرة أن تبحر إلا بدافع واحد هو استهلاك الفحم !! ومن ثم لا يكون استهلاك الفحم عرضا ملازماً للإبحار ، بل يصبح الغاية من إبحار السفينة .. ! ومثل هذا يقال فى رأى الذين اعتبروا اللذة غاية السلوك الإنسانى (١) .

وصفوة القول أن النفعيين قد أرادوا بمذهبهم أن يحققوا السعادة للمجتمع ، ولكن هذه السعادة تقوم على صراع بين أفراد قوامه طلب المنفعة الشخصية أو اللذة الفردية ، واستخف هؤلاء النفعيون بما انتهت إليه العلوم الاجتماعية التى لم تكن قد ظهرت إلى عهدهم من أن الحياة الاجتماعية لا تستقيم بغير التضامن والتشارك الوجدانى وغيره مما يقوم مع الأنانية وقد يسبقها ، حقيقة إنهم فطنوا إلى هذه العوامل وحاولوا تأويلها فى ضوء مذهبهم ، ولكنهم أحالوها إلى ظواهر مصطنعة متكلفة غريبة عن طبيعة الإنسان ، يقبلها الأفراد ابتغاء منافع شخصية أو لذات فردية ، فشوّهوا بهذا جلالها وابتذلوا مفهومها ، وتجاوزوا بهذا التأويل حقيقتها فيما لاحظ « لوسين » Le Senne .

(١) Ch. Johnston, ibid, p. 171 — 77 .

(ب) اللذة كمعيار للأحكام الخلقية :

أما إن اللذة مقياس الأفعال الإنسانية ومعيار الأحكام الخلقية فشار للنقد ، لأن المفاضلة بين اللذات لا تكون إلا بمقتضى قاعدة عليا لا يمكن أن تكون هي اللذة ، وفي هذا ما يكفي لهدم الأساس الثاني للمذهب النفعي ، وقد أشرنا إلى إن تفرقة « مل » بين كيف اللذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم في التفرقة بين أنواعها ، مع أن مذهبه اللذي يقرر اللذة معياراً وحيداً لخيرية الأفعال الإنسانية أو شريتها ، ومن ثم لا تختلف اللذات إلا من ناحية الكم وحده ، وقلنا إن انتقاله إلى الحديث عن كيفها لا يمكن أن تكون اللذة أساسه ، إن المذهب النفعي يقوم على مصادرة مفادها أن اللذة هي الخير الوحيد ، ومن البيّن أن اللذات بما هي لذات لا تسمح بالتفرقة الكيفية ، لأن هذه التفرقة تتنافى مع المصادرة السالفة ولا تتمشى على منطق المذهب الاستقرائي في الأخلاق (ص ١٧٥ — ١٧٦) .

والناس مختلفون في تقديرهم للذة ، لأن اللذة ثمرة تجربة فردية ، ومن هنا كان اختلافها باختلاف خبرات الأفراد ، حتى لقد ذهب بعض اللذيين إلى أن السعادة عسيرة المنال ، فتأدى بهم هـذا إلى الزهد حينا و إلى الانتحار حينا آخر ..! بل إن

ما سماه الفضيون بأكبر قسط من اللذة لا يمكن أن يكون مقياساً لتقدير الأفعال الإنسانية وتقويمها ، لأن هذا المعيار يختلف باختلاف الأفراد ، فمن العبث أن تعتبر اللذة معياراً كليا للسلوك الإنساني .

ننتهي من هذه المناقشة إلى رفض اللذة غايةً وحيدةً لسلوك الإنسان ، ومعيارا لتقويم أفعاله ، إنها تعبر عن الجانب المظلم الغامض من النفس البشرية ، فكيف نسمو بها على العقل — وهو الجانب المشرق الوضاء السامي في الطبيعة البشرية . . ؟

ولكن هذه النتيجة لا تمنعنا من الاعتراف بخطر اللذة عنصراً ضروريا في حياتنا ، ومُقوّما رئيسياً من مقومات وجودنا ، وما من مذهب في الأخلاق يستطيع أن يجهر أو يُضمر القول بأن اعتناقه يحقق لصاحبه الألم ويجلب له التعاسة ؛ ومن هنا ذهب أصحاب المذاهب التي تقوم على الإعراض عن اللذات ومحاربة مباهج الحياة ومتعها ، إلى أن السلوك الذي تقتضيه مذاهبهم يحقق لهم اللذة ويوفر لهم السعادة ! هكذا زعم الكلبية والرواقية ، والبوذية ومن ذهب مذهبهم من أصحاب الاتجاهات الفلسفية أو العقائد الدينية التي اصطبغت بطابع صوفي .

ويزداد تهافت النفعية وضوحا ، عند ما نوازن بين موقف أتباعها وموقف العقليين من الأخلاقية بوجه عام :

(ح) الفروق بين مذاهب النفعيين ومذاهب العقليين :

عرفنا كيف توقفت الأخلاقية فى مذاهب النفعيين على نتائج الأفعال الإنسانية ومدى ما تتضمنه من لذة أو ألم ، من منفعة أو ضرر ، فكانت اللذة بهذا هى الخير الأقصى الذى تنتهى عنده رغبات الإنسان ، وبقى علينا أن نزن هذا الموقف فى ضوء الموقف الحدسى من الأخلاقية بوجه عام :

يقوم المذهب الحدسى بمعناه الضيق على الحدس باعتباره نوعا من الإدراك الفطرى الذى يتأثر بالوجدان والغريزة ، ولا يسمو إلى مرتبة التعقل والتجريد الذى نلحظه فى التفكير النظرى ، وقد رأى أتباعه أن خيرية الأفعال وشريتها تقوم فى باطن هذه الأفعال ، ولا تتوقف على غايات تهدف إلى تحقيقها ، فالتعاطف الوجدانى خير لأن فى طبيعته — التى لا تستقيم بغير التضحية — ما يحتم اعتباره خيراً ، والقتل شر لأن فى طبيعته العدوانية ما يحتم اعتباره شراً ... وهلم جرا ، ولا تتوقف خيرية الأفعال ولا شريتها على إرادة الإنسان — ولا حتى إرادة الله كما تتمثل فى

الأوامر والنواهي المتضمنة في الكتب المقدسة ، وتدرك هذه الخيرية والشرية بحدس فطري مباشر ، يستوي فيه الناس في كل زمان ومكان .

أما العقليون[1] — وهم حدسيون بالمعنى الواسع — فقد اتفقوا مع الحدسيين في التسليم بهذا الحدس المباشر ، ولكنهم لم يقنعوا به ، فأضافوا إليه العقل وما ينشأ عنه من استدلالات تقوم على القوانين العقلية أو تسير بمقتضاها ، وتأدي بهم هذا إلى رد الخيرية إلى العقل ، وتعليق الواجب على البواعث التي تؤدي إليه — وهي التقدير العقلي لمبدأ الواجب كما سنعرف بعد قليل — وإذا كان النفعيون يقيمون الأخلاقية على اللذة التي تقترن بإشباع الرغبات وإرضاء الميول ، فإن العقليين يرون في قهر النفس ووأد رغباتها وقمع مطالبها المثل الأعلى للسلوك الإنساني ، إن الخير الأقصى يقوم في النشاط العقلي المحض الذي لا مجال فيه لميول أو رغبات ، ولا مكان فيه لمتع أو لذات ، ومن هنا كان القانون الخلقي عند جميع أتباع هذه النزعة عقليا صرفاً ، لا بمعنى أنه

(١) يوصف النفعيون أحياناً بأنهم عقليون — بالمعنى العادي وليس بالمعنى الفلسفي ، لأنهم يعلقون خيرية الأفعال على نتائجها اللاذة ، ويدعون تقدير هذه النتائج للعقل ، وشتان بين هذا المعنى وبين معنى العقليين التقليدي في الفلسفة وفروعها — انظر المعنى التقليدي في كتابنا : « أسس الفلسفة » في الفصل الثالث من الكتاب الثالث ، ولا سيما ص ١٤٩ وما بعدها .

لا يستمد من الحساسية فحسب ، بل بمعنى أن من الممكن إدراكه حدسيا ، ودون حاجة إلى تفسير عقلى ، إنه غاية فى ذاته ، ومطابقة الأفعال الإنسانية لهذا القانون هى الخير الأقصى ، إنه لا يتطلب تفسيراً عقليا لأن هذا التفسير لا يتيسر إلا بإخضاع القانون لغايةٍ مّا ، أو إخضاع الواجب للخير ، وهذا ما يحرص العقليون على إنكاره .

لقد رفض هؤلاء العقليون مذهب المنفعة ، بل أنكروا مذهب السعادة الذى سنتحدث عنه بعد قليل ، أنكروا أن تكون اللذة أو المنفعة أو السعادة غايةً للأخلاقية ، ومعياراً لتقويم الخير والشر ، ولتفسير هذا نقف عند « كانْت » Kant قليلا :

(٤) بين التفسيين و إمام العقليين « كانْت » :

رفض « كانْت » كل مذهب أخلاق يقوم على مبادئ حسية أو عواطف أخلاقية ، فأنكر السعادة فى كل صورها ، أنكرها حين بدت فى صورة لذةٍ فردية عند أمثال الأبيقورية قديما ومن ذهب مذهبهم حديثاً ، أو فى صورة لذةٍ عامةٍ عند أمثال بنتام ومل ، لأنهم جميعاً أقاموا الأخلاقية على الحساسية الطبيعية ، بل أنكر السعادة حتى حين تجلت عند الحدسيين من أمثال « شافتسبرى » و « هاتشيسون » قائمةً على العواطف

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

عارض « كانت » التجريبيين — من فضيين ووضعيين — في إقامة الأخلاقية على التجربة الحسية ، ورفض رأيهم في اعتبار الخير مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس في زمان معين ومكان محدد ، والنظر إلى الحكم الخلقي على أنه تقرير عن واقع يمكن التثبت من صحته بالتجربة ، والولع باستطلاع مناهج الاستقراء عند دراسة المشكلة الخلقية . . .[1] رفض « كانت » هذا الاتجاه التجريبي ، ورأى مع جمهرة العقليين أن الخير « ضرورة عقلية » إنه بديهي أولي ومن ثم كان نقيضه مستحيل الوقوع ، إنه لا يُستمد من التجربة ولكنه يجيء بالاستدلال القياسي ولا يحتاج إلى برهان — شأنه شأن المسلمات الرياضية — إنه يقوم في الفعل الإنساني ولا يكون قط مجرد صفة تضاف إلى الأفعال الإرادية ، فهو مع سائر القيم موضوعي ثابت وليس مجرد وجدان ذاتي متغير كما تصوره

---

(١) قارن في هذه الموازنة : توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون في الأخلاق فلسفة .

النفعيون وسائر التجريبيين ، إن الأخلاق عند « كانت » تقتضى القدرة على رفض الأفعال التى تساير إشباع النزعات الطبيعية ، استجابةً للعقل ودون غير دافع حسى ، وهذا الأمر يتطلب « حرية الإرادة » التى يتعذر بدونها اختيار السلوك الأخلاقى ، وغاية هذه الأخلاقية إنسانية خالصة يفرضها العقل وحده ، ومن ثم أمكن فرضها على كل كائن ناطق ... وبمثل هذا استغنى العقليون بالأخلاقية التى تصورها النفعيون قائمة على إشباع الرغبات وتحقيق اللذات وبجلب المنافع فردية كانت أو عامة ...

وبهذا كان الواجب عند « كانت » أمراً مطلقا وليس مشروطا ، إنه يصدر عن العقل العملى وحده غير متأثر بميل أو هوى أو عاطفة — ما كان منها خسيسا أو نبيلا . . ! إن « كانت » يشك فى إمكان قيام فضيلة يكون الباعث عليها ميلا أو هوى أو مصلحة ، إن خيرية الفعل تتوقف على البواعث التى تدفع إليه وليس على النتائج التى تنجم عنه ، ولا يكفى أن يطابق الفعل فى نتائجه وآثاره مبدأ الواجب ، بل ينبغى لكى يكون أخلاقيا أن يصدر عن باعث من احترام عقلى لمبدأ الواجب[1] ، ومن أجل هذا أوجب « كانت » على الإنسان ألا يأتى فعلا

(١) Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Eng. Trans. by H. J. Paton,1947, p. 65 — 7 .

لا يستطيع بإرادته أن يجعله قاعدةً عامةً للناس فى كل زمان ومكان[1] » وليس فى قواعد الأخلاق ما يبيح الاستثناء مهما كانت الظروف ا... إلى آخر ما هو معروف .

من هنا نرى التباين الملحوظ بين النفعية فى أدق صورها الحسية ، والواجب فى شكله الصورى المحض كما بدا فى الأمر المطلق عند « كانت » وأمثاله من العقليين ، إن مبدأ « كانت » فى التناسق الذاتى يقدم لنا صورة بغير مادة ، مجرد صورة للعقل مع إغفال كل مايتصل بمضمون الرغبات الخاصة ، أما النفعية فإنها — على عكس هذا — تقدم لنا مادة بغير صورة ، تتناول جميع الرغبات كما هى موجودة بالفعل ، وترى أن العدل يقضى بإشباعها جميعا بالتساوى ، طالما كان الوجدان اللاذ الذى يقترن بإشباعها كلها يتساوى فيها جميعا من حيث الشدة والديمومة .

بهذا يغفل اللذيون والنفعيون عن حقيقة لها خطرها الأخلاق ، ذلك أن الإنسان لا ينشد بالفعل إشباع رغباته ، بل يلتمس تحقيق ذاته موحدةً فى كل ، وأن قيمة الإشباع تتوقف على نوع الإنسان الذى يتلقى هذا الإشباع ، قد يكون الإشباع مجرد إرضاء للذة بهيمية ، وقد يكون تحقيقا لسعادة إنسانية ، وقد يكون غبطة

---

(١) ibid, p. 69-71 وقارن : توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها .

قديس أو نحو ذلك ، والنظر إلى الإشباع على هذا النحو ، معناه الاهتمام برغباتنا من حيث اتصالها بصورتها لا مادتها ، أى من حيث اتصالها بالعالم — الإنسان — التى تحل فيه ، ولكن اللذيين والنفعيين يتجاهلون هذه الصورة ، إنهم يهتمون برغباتنا و إشباعها باعتبارها مجرد أفواه مفتوحة تنشد ما يملأها و يسد حاجتها ، وترى أن لذات إشباع هذه الرغبات مجرد كميات من السكر تُقدَّم إليها ، من هنا كانت النفعية مادة بغير صورة[1] .

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

---

(١) Mackenzie, ibid. p. 183 .

العقل والمذهب النفعي الحسي ، وسار فيه إلى أقصى آماده ، فميز رأي «كانت» في الخير الأقصى بأنه «الغاية باعتبارها تضحيةً للذات» .

هذه إشارات موجزة تصور بعض ما قيل في التضاد القائم بين اللذة عند النفعيين والواجب عند العقليين ، وهي تكفي لبيان الموقف الذي انحدر إليه النفعيون ، بالقياس إلى السمو الذي بدا في مذاهب العقليين — مع ما في هذا السمو الشامخ من نقص وقصور سنعود إليه في تعقيبنا الأخير .

بقي أن نعرف تهافت الموقف النفعي في توحيد أهله بين اللذة والسعادة :

مناقشة النفعيين في توهمهم تضم بين اللذة والسعادة :

قلنا إن جمهرة النفعيين قد وحّدوا بين اللذة والمنفعة ، متجاهلين أن من اللذات ما قد يجلب لصاحبه ضرراً ، وأن من الآلام ما قد يحقق نفعاً ! وأنهم وحّدوا بين المنفعة والسعادة متجاهلين أن التسليم بهذا التوحيد ينتهي بإدخال فلاسفة — من أمثال أفلاطون وأرسطو — في زمرة اللذيين والنفعيين ، مع أنهم من أشد الأخلاقيين مقتاً للنفعية واستخفافاً باللذة غايةً للسلوك الإرادي ومعياراً لتقويم الأفعال الإنسانية — انظر ص ٢٨ وما بعدها —

وللتوحيد بين اللذة والسعادة قصةٌ وردت أنباؤها متناثرةً في

ثنايا فصول هذا الكتاب ، يعنينا الآن منها أن السعادة عند سقراط وأرسطو قد تحولت إلى لذة عند القوريناثية والأبيقورية على الترتيب — انظر ص ٤١ — ٤٢ — فاختلط مدلولا اللفظين حتى توحدا وكان بينهما من قبل تفاوتٌ ملحوظٌ وتباينٌ لا يخفى ، واتصلت هذه اللذة الفردية عند القدماء من أمثال الأبيقورية ، بالأنانية السافرة في مطلع العصر الحديث عند هوبز ومن ذهب مذهبه ، ثم تحولت إلى لذة المجموع عند رواد النفعية التقليدية ممن جرى على أقلامهم لفظ السعادة مرادفا لمدلول اللذة ، وفي غمرة هذا الخلط غفل الكثيرون من قدماء ومحدثين عما فطن إليه أرسطو من فروق جوهرية تميز بين مدلول الحدين ، وفي ضوء مذهب السعادة عند أرسطو نقف قليلا لنميز بين اللذة والسعادة ، فنكشف بهذا عن خطأ النفعيين في التوحيد بينهما :

إن اللذة مجرد وجدان سار يقترن بإشباع الرغبات الشخصية ، أما السعادة فهي هذا الوجدان حين ينشأ عن تحقق الذات مُوَحَّدةً في كل بصرف النظر عن المنافع الشخصية والرغبات الذاتية ، بل برغم الألم الذي قد ينشأ عن الامتناع عن إشباعها ، أو الفشل في إرضائها ! قد تقتضي الأخلاقية التضحية باللذات والمنافع حتى لينشأ عنها ألم نبيل لا يتنافى مع قيام السعادة !

إن السعادة ليست إلغاء تاما للألم ، بل هى كمال يتحقق خلال الألم ، لأن سلوك الإنسان فى مذهب السعادة يخضع لفكرة الإلزام الخلقى ، فالواجب يصطدم بالرغبة أو الهوى فتنشأ الحاجة إلى التضحية باللذة ، أو الضرورة التى تقتضى معاناة الألم ! وعنصر الألم فى التضحية لا يقلل قط من السعادة التى تقترن بها .

إن الأفعال الإنسانية فيما يرى أرسطو لا تكون خيراً لأنها تحقق لذة ، بل إنها تقترن باللذة لأنها خير ، ومذهب السعادة يخالف مذهب اللذة فى أنه لا يوصى بمزاولة الفضيلة ابتغاء ما ينجم عنها من متع ولذات ومنافع ، بل يوصى باتّباعها لأن هذا هو الطريق الوحيد إلى تحقيق السعادة — فيما صرح سقراط ومن ذهب مذهبه ، كان طبيعيا — بعد هذا الذى فطن إليه أرسطو منذ أكثر من اثنين وعشرين قرناً من الزمان — أن نرى بين المحدثين من فلاسفة الأخلاق من أدرك خطأ النفعيين فى توحيدهم بين اللذة والسعادة ، فميّز بين مدلول اللفظين على نحو ما عرفنا عند الحديث على الحدسيين من أمثال « كمبرلند » و « هاتشيسون » و « بطلر » ، وإن اختلف مفهومها فى مذاهبهم عنه فى مذهب السعادة عند أرسطو بوجه خاص .

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

يبدو هذا فى أن الإلزام الخلقى الحقيقى لا مكان له فى مذاهب النفعيين ، مع أن مكانه ملحوظ عند أتباع مذهب السعادة والحدسيين والعقليين على السواء ، فهؤلاء على اتفاق فى مطالبة الفاجر بالتزام الأمانة لذاتها ، وسيان بعد هذا أن تؤدى أمانته إلى ربح أو خسارة ! إنهم يحرمون عليه أن يتخذ أحداً من الناس « أداة » لتنمية ثروته أو تحقيق رغباته أو تعظيم نفسه ، ومثل هذا ينسحب على غير الفاجر من البشر .

ومع هذا يوجب أتباع السعادة — دون الحدسيين والعقليين — قيام اللذة مقترنةً فى الذهن بعمل الخير ، إنها علامة الخيرية أو مقياسها ، بمعنى أن الفعل لا يكون خيراً بالمعنى الدقيق إلا متى طابق الواجب واقترن باللذة ، ولكنهم شاركوا الحدسيين والعقليين فى رفض اللذة غايةً عليا للحياة الإنسانية ، ومعياراً أسمى للأحكام الخلقية ، وفى القول بأن القانون الخلقى عامٌّ مطلقٌ وليس نسبياً متغيراً كما ظن اللذيون والنفعيون[1] ، إنه أصلا يستمد سلطته من باطنه وليس من الجزاءات التى فرضها العرف أو الدين أو نحوه من سلطات خارجية ، ومعنى هذا أن معيار الأخلاقية فى مذهب السعادة — وعند الحدسيين والعقليين — موضوعىٌّ ثابت وليس ذاتيا نسبيا متغيراً — كما صوره جمهرة

(١) Cf. Sen, ibid. p. 115 .

التجريبيين من الأخلاقيين — نفسيين كانوا أو وضعيين .

ويلاحظ أن مذهب السعادة يتفق — فيما يلاحظ فنت Wundt — مع مذهب آخر يطلق على كثير من مذاهب الأخلاقيين ، هو مذهب الكمال ، وإن غلب على هذا المذهب الاهتمام بتكميل النفس أخلاقيا كأداة لتحقيق الخير فى حياة البشر (١) .

ترى مما أسلفنا أن مذهب السعادة الأصلى Eudaemonism لا ينفع باللذة غاية للسلوك الإرادى ، أو معيارا للأحكام الأخلاقية ، وينشد السعادة التى لا تقوم على إشباع اللذات الفردية وتحقيق المنافع الشخصية ، ويتصل بشقيه — الفردى والجماعى — بكمال الحياة الإنسانية غاية قصوى للسلوك الإرادى ، وفى ضوء هذا يبدو نقص المذاهب النفسية .

(و) مثل السعادة فى مذاهب المثاليين :

عرفنا أن السعادة قد اتخذت عند القائلين بها صوراً شتى ، فكانت عند أرسطو ومن ذهب مذهبه هى الخير الأقصى ، وهو

---

(١) فإذا سلمنا بالتوحيد بين السعادة والكمال كان « ليبنتز » ومدرسته من أتباع مذهب السعادة ، وإن اختلف المذهبان فى أن مذهب السعادة — عند القدماء — ينشد سعادة الفرد ، ومذهب الكمال — عند المحدثين — يلتمس سعادة المجموع .

الذى يحمل قيمته فى باطنه و يُختار لذاته ولا يكون قط وسيلةً إلى غايةٍ أبعد منه ، و يتمثل فى الملكة باعتبارها فضيلة العقل النظرى الذى يميز الإنسان من سائر الكائنات ... الخ .

وكانت السعادة عند أتباع مذهب اللذة الأنانى — قدماء ومحدثين — مجرد لذة فردية يلتمسها صاحبها باعتبارها الشىء الوحيد الذى يُعتبر خيراً فى ذاته ، كما كانت عند أصحاب مذهب المنفعة العامة من المحدثين أعظم مقدار من اللذة يصيب أكبر عدد من الناس — ومنهم صاحب العمل نفسه . ومن هنا كانت الأنانية فى هذا المذهب أساس العمل لصالح المجموع .

أما الحدسيون[1] من المحدثين فقد ميزوا بين مدلول اللذة ومدلول السعادة ، وتجاوزوا نطاق الأنانية إلى مجال الإيثار ، وردوا السعادة إلى طاعة الضمير الذى اختلفوا فى أسمائه واتفقوا فى مدلولها ، واعتبروه مدبر الحياة الإنسانية وواضع الأحكام الخلقية ، و إذا كان بطلر قد ردّ إلى هذا الضمير السلطة العليا على

---

(١) قارن فى الموازنة بين الحدسيين والتجريبيين (الغائيين) من الأخلاقيين : توفيق الطويل فى كتابه « أسس الفلسفة » ١٩٥٢ ب ٤ ف ٣ ولا سيما ص ٢٢٩ وما بعدها . وقد كتب G. E. M. Joad المتوفى هذا العام (١٩٥٣) فى الموازنة بين المذهب الحدسى والنفعى عدة فصول فى كتابه :

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

الجانب الحاس فى الطبيعة البشرية ، فإن شافتسبرى قد جعل السلوك الخلقى وليد انسجام تام بين شعور الفرد بأنانيته وشعوره الإيثارى نحو الجماعة ، وإن لم يتنافَ هذا مع رد السعادة إلى طاعة الضمير الذى سماه بالحاسة الخلقية .

أما العقليون من المحدثين فقد رفضوا مفهوم السعادة عند جميع اللذيين والنفعيين والقائلين بمذهب السعادة الأصيل ، رفضوا أن تكون اللذة أو المنفعة أو السعادة فى أية صورة من صورها باعثاً على الفعل الإرادى أو غايةً للسلوك الإنسانى ، واعتبروا الواجب أمراً مطلقاً يتنافى مع نزعاتنا الطبيعية وميولنا الفطرية ، وأقاموا الأخلاقية على قهر النفس ووأد مطالبها وقمع رغباتها ، وبهذا باعدوا بين القانون الخلقى والتجربة مصدراً له ، فبرروا بهذا اعتبار هذا القانون صادقا صدقا مطلقا لا يحده زمان ولا مكان .

وقد يوحى هذا — وما أسلفناه عن المذهب العقلى — بأن العقليين — دون سائر الأخلاقيين — قد استبعدوا السعادة من مذهبهم الأخلاقى ، وهذا غير صحيح ، فلنقف قليلا لتفسير هذا الموقف عند « كانت » باعتباره إمام العقليين المتزمتين :

إن « كانت » لم يستبعد السعادة من حسابه ، إنه لا يضع السعادة غايةً مباشرة للأفعال الفاضلة : كما فعل اللذيون والنفعيون وأتباع السعادة جميعا ، ولكنه يراها متضمنة لا محالة فى أى

مذهب أخلاقى عن الخير الإنسانى الأقصى — شأنها فى ذلك شأن الفضيلة و إن كانت السعادة فى مرتبة أدنى — بل يصرح « كانت » بأننا إذا لم نجد من الأسباب ما يبرر الاعتقاد بأن السعادة والفضيلة تقومان فى نهاية الأمر متحدتين متصلتين ، انهدم الأساس الذى تقوم عليه الأخلاقية ، أى أن الهدف الأقصى الذى ينشد الإنسان الفاضل تحقيقه هو العمل بمقتضى قانون العقل ، وهو قانون الاتساق الصورى عند « كانت » فمن واجبه ألا ينشد الفضيلة من أجل السعادة ، بل عليه أن يطلب الفضيلة من أجل الواجب ، ومع أن « كانت » يعتقد أن الرجل الفاضل و إن كان لا يقصد مباشرةً إلى تحقيق السعادة ، إلا أن الخير الكامل هو الذى يتضمن السعادة والفضيلة معا ، فإذا لم ينته الأمر بتوحدهما فى نمط واحد ، انهارت الأخلاقية كما أشرنا منذ حين ، من هنا كان من الخطأ أن يقال إن نزعته العقلية الصارمة فى الأخلاق تتعارض مع سعادة الإنسان ، بل من المتعذر أن يقال إن ثمة مدرسة من مدارس الأخلاقيين قد ذهبت إلى مثل هذا الرأى ، و إذا كان بنتام قد أقام مذهبه — كما عرفنا — مقابلا لمبدأ التقشف والزهد والحرمان ، فإن هذا المبدأ لا يقال على مذهب « كانت » و إن جاز إطلاقه على نزعة المتطرفين من الكلبيين ،

بل إن بنتام نفسه لا يشير فى هذا الصدد إلا إلى طائفة الجانسنست (١) و بعض رجال اللاهوت ، والمعروف أن الرواقية أنفسهم — وقد سار « كانت » نزعتهم — لا يعتبرون التضحية بالسعادة خيرا فى ذاتها ، بل إن الرواقية والأبيقورية — فيما لاحظ « كانت » نفسه — قد كانا على اتفاق فى التوحيد بين الفضيلة والسعادة ، والخلاف بين الفريقين يقوم فى أن الأبيقورية قد اعتبروا التماس السعادة فضيلة ، بينما ذهب الرواقية على عكس هذا إلى أن التماس الفضيلة سعادة(٢) .

من هذه الإشارات الخاطفة نرى أن مذاهب الأخلاقيين على اختلاف صورها وتباين نزعاتها لم تخل من فكرة السعادة التى تمثلت فى صور شتى بدت صريحة أو مستترة(٣) ، فأى هذه الاتجاهات أدنى إلى الصواب . . ؟

---

(١) أتباع جانسن + C. Jansen ١٦٣٨ وقد أدانت الكنيسة هذا المذهب الدينى .

(٢) عرض Mackenzie مذهب « كانت » فى الغاية الأخلاقية فى فصل « المستوى كسعادة » ص ١٨٩ وما بعدها من الطبعة السادسة ، ولكن هذا الجزء يبدو فى الطبعة الثالثة ملحقا بالفصل السابق (المستوى باعتباره قانونا) ص ٢٠٣ وما بعدها وفيها إضافات حذفت فى الطبعة السادسة وقد رجعنا إلى الطبعة الأخيرة فى إشاراتنا لهذا المؤلف إلا فى بضع هوامش حرصنا فيها على أن ننص على الطبعة الثالثة .

(٣) وقد انتهى التصوف الإسلامى إلى نظرية فى السعادة التى تتحقق =

(ز) رأينا في سعادة الصوفية :

تناول كل مذهب من مذاهب الأخلاقيين السالفة فكرة السعادة من زاوية خاصة ، فأصاب من وجوه ، وأخطأه التوفيق من وجوه أخرى ، والرأى عندنا أن أثمن ما فى دنيا الإنسان حياته ، وأثمن ما فى حياته سعادته ، ومع ذلك فإن حياتنا لا تبدو على أكمل صورها بوضع سعادتنا غايةً « مباشرةً » لسلوكنا !

إن السعادة التى تقوم فى الحكمة قد تلائم المشتغلين بالنظر العقلى ، ولكنها لا تناسب سواد الناس ، وقد لا تثير فى نفوسهم أدنى غبطة ! ومع هذا فما نظن أن المشتغلين بالحكمة يضعون السعادة غايةً مباشرةً لتأملاتهم العقلية ، وإن كانت سعادتهم تتحقق عَرَضا أثناء اشتغالهم بالنظر العقلى ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

إن وضع السعادة غايةً مباشرةً كان فى رأينا من بين العوامل التى جَرّت جميع اللذيين والنفعيين إلى تصورها مجردَ لذةٍ خالصة

= بالفناء فى الله ، كما يبدو فى مذاهب الاتحاديين والحلوليين وأصحاب وحدة الوجود من الصوفية ، كما انتهت الفلسفة الإسلامية إلى نظرية صوفية فى السعادة التى تتحقق بالاتصال بالله عن طريق التأمل العقلى بوجه خاص ، ولكنا سنغفل هاتين النظريتين لأن طابعهما الصوفى والميتافيزيقى كاد يطمس طابعهما الأخلاقى .

فردية حيناً وعامة حينا آخر ، ولكنها فى كل حالاتها تقوم على الأنانية السافرة ، وقد ناقشنا هذا التصور فى مناسبات مختلفة فيما سلف من فصول هـذا الكتاب — انظر مثلا ص ٤٩ و ٥٧ و ٧٠ — ٧٢ و ١٢٢ وما بعدها و ١٨١ وما بعدها ... الخ .

ومع هذا فإن تصور السعادة عند الحدسيين والعقليين — وهم الذين رفضوا أنانية اللذيين والنفعيين — لا يخلو من مآخذ :

حقيقةً إن السعادة فى تصور الحدسيين أسمى منها فى تصور النفعيين ، إنها تنشأ عن طاعة الضمير ولا تقوم فى مجرد اللذة ، وأساسها تصور الطبيعة البشرية مؤلفةً من جانب سُفلىّ ، وجانب عُلوىّ أسمى يسيطر على الجانب الأدنى ، ومع ذلك فإن فى تصورهم الأخلاقية غموضا ولبْسًا ، إن قولهم إن الخيرية قائمة فى طبيعة الأفعال الخيرة ، وأنها تدرَك بحدس فطرى يقينى مباشر ، لا يحل إشكال الأخلاقية ولا يبرر قيامها ، إن الأخلاقية لا تساغ بغير نظر فى الطبيعة البشرية فى نزوعها إلى الكمال ، ولا تستقيم بغير غايةٍ يضعها العقل هدفا للسلوك الإرادى ، وتفكيرٍ يبرر الأخلاقية ويفسر مقوماتها ؛ ومع أن الضمير الذى ردوا السعادة إلى طاعته ، قد أرادوا به الضمير العام وليس ضمير فرد بعينه ، إلا أن التجربة تشهد بأن أحكام الضمير تختلف باختلاف الأفراد فى كل زمان ومكان !

وحسبنا إبانةً عن سطحية الحدسيين أن نشير إلى أن المفطرين منهم — تمشياً مع أساس النزعة الحدسية التي ترى أن إدراك الخيرية والشرية فطريٌّ في الناس جميعا — قد صرحوا بأن دراسة المبادئ الخلقية دراسة نظرية لا يمكن أن تؤدي بأصحابها إلى الكشف عن خير أو حق لم يكن معروفا من قبل ، ومن ثم اعتبروا الدراسات العلمية في الأخلاق ومبادئها مجرد ترف عقلي ... ! Intellectual luxury (١) .

وإلماحنا في تعقل الخيرية وتفسيرها نظريا لا يعني أننا نُقر — جملةً وتفصيلا — تصور العقليين المتزمتين الأخلاقية عامةً والسعادة بوجه خاص ، فإنهم كانوا بدورهم ينظرون إلى المبادئ الأخلاقية كما ينظرون إلى المسلمات الرياضية ، من حيث إنها لا تحتاج إلى دليل عقلي !

والسعادة في مذهبهم تكاد تختفي في غمرة الحديث عن الواجب الذي يرتد إلى العقل المجرد من كل مادة ، ولا يصدر عن حساسية أو عاطفة بالغاً ما بلغ نبلها وسموها ، وبهذا تتكشف

---

(١) وإن ذهب جمهرة الحدسيين المعتدلين إلى أن الضمير يمكن — إلى حد ما — أن يعلم ، وأن المبادئ الخلقية قد يصطدم بعضها مع بعض ، ومن ثم تمس الحاجة إلى « التفكير » لمعالجة هذا النزاع ، ومن هنا عرفوا « الإفتاء » casuistry في الأخلاق .

صوريته الصارخة وسلبيته السافرة وتزمته الملحوظ ؛ قد يُرشد الإنسانَ إلى ما ينبغى أن يمتنع عن فعله ، ولكنه لا يهديه إلى ما ينبغى إتيانه من أفعال ، ويرفض العاطفة فى كل صورها مصدراً للواجب ، ولا يبيح الاستثناء أبداً ..... الخ وهذا تزمت لا يسيغه منطق ولا تشهد به تجربة ... إلى آخر ما أبان عنه النقاد من قبل (١) من هنا كان طبيعيا أن تختفى السعادة فى مذاهب العقليين باعثا على الفعل الإرادى أو غايةً للسلوك الإنسانى .

والرأى عندنا أن مذهب السعادة كان — منذ نحو ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان — أعمق فى تصور الأخلاقية وفهم مقوماتها من مذاهب المحدثين — نفعيين كانوا أو حدسيين وعقليين !! . إن الطبيعة البشرية تكاد تكون فى نظر اللذيين والنفعيين حساسيةً صرفاً ، وفى نظر العقليين عقلا محضا ، أما مذهب السعادة فإنه يرى الطبيعة البشرية عقلا وحساسية ، وفى انسجامهما — وليس فى إنكار أحدهما — تقوم الحياة الأخلاقية ، ومع هذا لا يقلّ أتباع السعادة عن الحدسيين والعقليين إلحاحاً فى المطالبة بإعلاء نداء الضمير أو صوت العقل حتى يقوى على ضبط جميع النزعات الجامحة

---

(١) من أظهر هؤلاء Dewey فى « خلاصة علم الأخلاق » و Bradley فى « دراسات أخلاقية » و Muirhead فى « أصول علم الأخلاق » و Adamson فى فلسفة « كانت » و Makenzie فى جمله فى الأخلاق » وغيرهم كثيرون .

والميول الشاردة والعواطف الفانية ، وسائر ما يتنافى مع سمو النفس ونبلها ، إن الطبيعة البشرية لا تستقيم بغير الحساسية ، ولكن هذه الحساسية تقوم فى مكان أدنى من مكان العقل الذى يكشف عن القانون الخلقى ، إن المطالبة بإعدامها ووأد نزعاتها ضلال مبين ، إذن فلتبق حية تزاول نشاطها فى ظل طاعتها لأوامر العقل ، من هنا جاءت قوة المبدأ الذى يقرره مذهب السعادة : مُتْ لكى تعيش ! يجب أن ترتفع إلى المُثُل العليا على سُلَّم صيغت درجاته من أهوائك ونزواتك ، ولتقدِّمْ لذاتك ومتعك قرباناً على مذبح سعادتك ، إن الحياة صراع بين الخير والشر ، فمهِّدْ طريقك إلى السعادة بمحاولة التضحية و إنكار الذات ، ولكن هذه التضحية فى كل حالاتها « وسيلة » لا ترتقى قط إلى مرتبة « الغاية » ، إنها تُبَشِّر « بتحقق الذات » الذى فيه تقوم السعادة الحقة ، وشتان بين هذا و بين القول بإنكار الذات ووأد رغباتها وقمع مطالبها غايةً للحياة الأخلاقية .

من هنا نرى أن فكرة القانون الخلقى أعمق فى مذهب السعادة منها فى مذاهب العقليين جميعاً ، إنه ينظر إلى هذا القانون من حيث علاقته بوجودنا الإنسانى كله ، ولا يرى فى الحساسية شراً يجب استئصاله ، بل يراها مجلى الجسم ومظهر نشاطه ، من هنا أوجب الإبقاء عليها وأبطل العمل على إماتتها وقتل نزعاتها

مع إخضاعها لأوامر العقل ، وشتان بين هذا و بين استئصال هذه الحساسية وقمع رغباتها فى مذاهب المتزمتين من العقليين ، والمتصوفين من الصوفية ، والمتطرفين من الدينيين[1] ، ليس بين دوافعنا الطبيعية — فى مذهب السعادة الأصيل — ما يستحق أن يُباد ، إن لكل منها مكانه فى نظام الحياة الخلقية وتدبيرها ، من هنا لا تكون اللذة فى ذاتها موضع احتقار ، إنها خيرٌ متى اقترنت بالرغبات التى يبيح العقل إشباعها ، ومن ثم تذوب فى اللذات مُوَحّدةً فى كُلٍّ هو السعادة .

من هنا أبحنا لأنفسنا أن نقول إن فهم أرسطو للسعادة — منذ أكثر من اثنين وعشرين قرنا — يبدو لنا أدنى إلى الصواب من تصور المحدثين لها ! إنه لم يتصور السعادة لذةً خالصة ولا ثورةً على اللذة واحتقارًا للحساسية — وهى جزء من طبيعة الإنسان ، ولكنه يهاجم اللذة حين تُطلب لذاتها — كما كان ينشدها النفعيون — لأن اللذة عنده غاية البهائم ، ومع هذا فهى فى الأصل مجرد ميل ، والميول لا تكون خيراً ولا شرا فى ذاتها ، إنها تتبع الأفعال الإنسانية التى يمكن أن توصف بأنها خير أو شر ، وتصبح اللذة خيراً حين تقترن بأفعال تسير بمقتضى العقل ، وتصبح شرا حين تقترن بأفعال تتنافى مع نداء العقل ؛ وليس للشهوة

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

فى رأى أرسطو حدٌّ تقف عنده ولا تتجاوزه بطبيعتها ، والعقل هو المرشد الأمين الذى يقيم الحدود ويضع الحواجز ، وفى هـذا تفترق الفضيلة عن الرذيلة ، فإذا استجاب الإنسان لنداء العقل بارادته الحرة بلغ السعادة وحقق الفضيلة فى أكمل صورها ، والسعادة ليست إلا اسما جديداً يطلقه أرسطو على الخير الأقصى (١) .

بمثل هذا تفادى أرسطو كثيراً من أخطاء المحدثين من الأخلاقيين — نفعيين كانوا أو عقليين ، ومع هذا نرى أن أكبر مآخذه — التى شابه فيها النفعيين — أنه جعل السعادة غايةً تُختار لذاتها ، ولا تكون قط وسيلة إلى غاية أبعد منها ، إن السعادة — بمعناها الأخلاقى عندنا — نتيجةٌ عرضيةٌ تصاحب حياة الإنسان أو أفعاله التى تجرى وفق غايةٍ يضعها عقلٌ درّاك ، وتتجه إلى تحقيقها إرادة حرة ، ومع اعترافنا بأن حياة الإنسان لا تستقيم على أكمل وجوهها بغير السعادة ، فإن هذه السعادة نتيجةٌ وليست غايةً عليا تُطلب لذاتها ، وكم من أفعال لها جلالها الأخلاقى لا يأتيها أصحابها رغبةً فى تحقيق السعادة لأنفسهم أو لغيرهم من الناس ، يبدو هـذا فى عمل المربية التى تخلص فى تنشئة أطفالها على أحسن وجه ، والشهيد الذى يهب

---

(١) Cf. Nicomachean Ethics of Aristotle (Peters' Trans.) فى الكتاب الثانى فى الفصلين الثانى والسادس خاصة ، واقرأ فيما يتصل بالسعادة الكتابين الأول والعاشر .

حياته قربانًا على مذبح فكرة يدين بها أو عقيدة يؤمن بصوابها ، والفيلسوف الذي يتفانى في بحثه عن الحقيقة لذاتها ، وبصرف النظر عما يترتب على كشفها من وجوه النفع ... إن السعادة التي يحتمل أن تقترن بهذه الأفعال الجليلة تجيء عرضًا ولا تكون في الأغلب والأعم غايةً يتجه إلى تحقيقها هؤلاء عامدين ، فالسعادة كاللذة والمنفعة من حيث إنها أضيق من أن تكون مذهبًا يستوعب جميع الأفعال التي تقتضيها مبادئ الأخلاق ، ومن الضلال أن يُعتبر طلبُ السعادة واجبًا أخلاقيًا ، فإن غاية الإنسان تسمو حين تتمثل في أداء واجب تفرضه عليه إنسانيته ، لا بمعنى أن يكون هذا الواجب أمرًا مطلقًا لا يصدر عن وجدان . . . . . إلى آخر ما ذهب إليه المتزمتون من العقليين ، بل الواجب الذي يتنافى — في بدء محاولتنا له — مع نزعاتنا الطبيعية وأهوائنا الذاتية ، ولكنه يكاد يصبح بالتعود والمران طبيعةً ثانية ! وهكذا ننظر إلى السعادة — مع خطرها في حياتنا — من خلال الواجب ، ولا ننظر قط إلى الواجب من خلال السعادة ، بهذا يحقق الإنسان وجوده الإنساني الذي يسمو به على سائر الكائنات ، ويصبح بحقٍ تاجَ الخليقة وبطل روايتها ؟