الباب الثاني

مذهب المنفعة العامة

في صورته التجريبية

الفصل الأول : النفعية عند جيرمي بنتام

الفصل الثاني : النفعية عند جون ستورت مل

obeikandl.com

obeikandl.com

الباب الثانى

مذهب المنفعة العامة

فى صورته التجريبية

مهدنا للنفعية فى الباب السالف بعرض صورها ومناقشة مصطلحاتها ، والإبانة عنها فى صورتها الأولى حين كانت لذةً فردية تستند إلى الأنانية الخالصة ، ونريد فى هذا الباب أن نتناولها بعد أن أصبحت التماسا لسعادة المجموع ، وتميزت بخصائص التجريبية التى سادت تفكير القرن الماضى ، نعرض فى الفصل الأول فلسفتها الواقعية كما بدت عند « جيرمى بنتام » ونتحدث عنها فى الفصل الثانى بعد أن خفّتْ حدة واقعيتها وغزتها على يد « جون ستورت مل » عناصر عقلية مقنّعة ؛ فإذا فرغنا من هذا عقبنا بعرض صور من النفعية غزت مجالات الفلسفة عند المحدثين والمعاصرين :

obeikandl.com

الفصل الأول

النفعية عند بنتام

١٧٤٨ — ١٨٣٢

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

تمهيد فى تجريبية القرن التاسع عشر

سادت النزعة التجريبية فلسفة الجزيرة البريطانية منذ عصر النهضة حتى يومنا الحاضر ، واتخذت هذه التجريبية صورا شتى ، حسبنا منها أن نشير إلى صورتها التقليدية التى بدت فى القرن السابع عشر والثامن عشر[1] ، وبلغت ذروتها فى فلسفة هيوم ، لنبين بينها وبين التجريبية الحديثة التى خلقتها فى القرن التاسع عشر ، وتمثلت عند طائفة من الفلاسفة أشهرهم جيرمى بنتام + ١٨٣٢ J. Bentham وجيمس مل + ١٨٣٦ James Mill وجون

---

(١) من فرنسيس بيكون وتوماس هوبز وجون لوك (ق ١٧) إلى باركلى ودافيد هيوم (ق ١٨) .

ستورت مل + ١٨٧٣ J.S. Mill — أساطين النفعية التجريبية التي ستتفرق هـذا الباب — ثم هربرت سپنسر + ١٩٠٣ H. Spencer والسير لسلى ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen — من أعلام النفسية التطورية التي سنتناولها فى فصل من فصول الباب التالى .

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

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

يشغلون وظائف علمية مرموقة ، بل اضطلع بها مفكرون يشتغلون بمهن حرة عملية ، من هنا تغلغلت هذه التجريبية فى كل مجالات التفكير المعاصر ، غزت بنفوذها الآداب والسياسة والأخلاق والقانون والتربية والإصلاح الاجتماعى وغيره من مجالات ، وسيطرت على تيارات الفكر فيها وشكلتها بروحها وتركت عليها طابعها ، بهذا أصابت نفوذا واسع النطاق لم يتهيأ لحركة فلسفية أخرى ، وتمكنت الفلسفة بهذا من أن تتسلل إلى البرلمان وتؤثر فى السياسة ، وتوجه التشريع ، وتسيطر على التربية ، وتقدم حلولا للمشاكل العملية فى شتى ميادين الحياة ، بهذا خلفت عصر التنوير[1] وورثت تقاليده فى الانصراف عن التأمل العقلى المحض إلى التفكير فى خدمة الحياة العملية وحل مشاكلها .

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

---

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

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

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

وغيرها ، وإن تخلفت عن التجريبية التقليدية التي سبقتها في مباحثها الإبستمولوجية[١] .

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

بنتام وروح عصره :

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

---

(١) R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy. (1938), p. 47 — 51 .

إلى جانبها كل نزعة أخرى[1] . وفى بنتام ونفعيته تتمثل هذه الخصائص :

ركز بنتام اهتمامه فى فقه القانون ولم يسم فى ذلك على تفكير عصره ، بل اعترف بأنه مدين فى ذلك المجال لأسلافه من أمثال « هلفتيوس » و « بيكاريا » ، وعن طريق البحث فى القانون انتهى إلى الاهتمام بالأخلاق والسياسة[2] وصرفته نزعته الحسية عن التأمل العقلى المجرد إلى الفلسفة العملية التى تتمثل فى الأخلاق وما يستند إليها من مجالات التفكير — كالسياسة والتشريع والإصلاح الاجتماعى ونحوه ، من هنا تغلغلت فلسفته فى شتى مجالات المعرفة ، وكان تأثيره الغلاب على معاصريه ، فالتف حوله التقدميون من المفكرين الأحرار ، وكان أول نفعى اجتمع حوله المريدون الذين تألفت منهم مدرسة من مدارس التفكير تحمل اسمه ، وتشعبت هذه المدرسة فى شرح مبادئه النفعية وتطبيقها على مشاكل الحياة العملية ، والدعوة للمذهب

---

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

(٢) Bertrand Russell, Hist. of Western Philosophy (1948), p. 801

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

وفى بنتام ونفعيته تمثلت النزعة الحسية التى سادت تفكير العصر ، استغرقه الإعجاب بالعلوم التجريبية ودقتها ، فاستسلم للتجربة الحسية حين استهدف لأخطارها ، وبدا كلفه وحرصه عليها فى الموضوعات التى يتوخى بحثها ، والمناهج التى يصطنعها لدراستها ، وفى مذهبه النفعى أصدق مثال يشهد بنزعته الحسية ، لم يعالج الأخلاق كما تعالج العلوم الصورية — على نحو ما فعل الحدسيون والعقليون من الأخلاقيين ، وإنما حاول أن يدرسها

كما تدرس العلوم الطبيعية التي تمتاز بالدقة والضبط الذى تكفله لها مناهج الاستقراء ومقاييسها ، ولم يتطلع إلى تصوير مثل إنسانى أعلى ، بل هاجم معيارية الأخلاق التقليدية ، وحاول وضع علم رياضى لقياس اللذات ، ووزن الآلام التماسا للدقة والضبط ، وتمشيا مع نزعته الحسية سوّى بين أنواع اللذات ورفض أن يفرق بينها كيفاً ... إلى آخر ما سنراه مما يشهد بنزعته الحسية .

بهذا و بغيره كانت النفعية أصدق تعبير عن تفكير بنتام ، وكان تفكيره أصدق تصوير لروح عصره .

النفعية قبل بنتام :

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

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

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

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

كانت فكرة « الخير العام » عند بيكون غاية تهدف إليها

---

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

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

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

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

---

(١) Sidgwick, op. cit., p. 174 .

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

وتابعه فى هذا التيار تلميذه « هاتشيسون » + ١٧٤٦ F. Hutcheson الذى هذب آراءه وجعلها — فيما يقول سدجويك — مذهبا من أكثر المذاهب الخلقية التى بين أيدينا إحكاما وإتقانا ، وعن طريقه أثرت هذه الآراء فى تفكير « هيوم » + ١٧٧٦ D. Hume واتصلت بمذهب المنفعة العامة ؛ ردّها تشيسون — مع أستاذه شافتسبرى — الحاسة الخلقية

---

(١) ibid .pp .185 ff .

إلى طبيعة الإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا ، ورأيا أن الذوق الخلقى المغروس فى فطرتنا يلزمنا بإتيان كل فعل مفيد للمجتمع ككل ، وأن ما يفيد المجتمع على هذا النحو هو ما ينزع إلى تحقيق « أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس » ؛ استخدم هاتشيسون هذا التعبير الذى أصبح شعار النفعية المتأخرة ؛ ولكن نفعية هاتشيسون وأستاذه تقوم على غيرية تهدف إلى الصالح العام غايةً لها ، وتسمو بالإحسان للغير والمشاركة الوجدانية حتى تغلّب نداءها على صوت الأنانية عند التعارض ، وهو رأى يتفق مع نزعتهما الحدسية الخالصة ؛ أما النفعية عند بنتام ومن ذهب مذهبه فإنها تقوم أصلا على بواعث فردية ترتد إلى الأثرة ، وهو اتجاه يلائم نزعتهم التجريبية ويتسق معها[1] .

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

وفى سنة ١٩٤٠ نشر أول بحث وضعه دافيد هيوم

---

(١) Cf.Wundt. op. cit., p. 163.ff. .

D. Hume عن الأخلاق فى الكتاب الثالث من بحثه فى الطبيعة البشرية Treatise of Human Nature ، وفى عام ١٧٥١ نشر كتابه « بحث فى مبادئ الأخلاق » Inquiry concerning the Principles of Morals وضمنهما وجهتين مختلفتين من النظر ، ولكن كتابه الثانى أقرب إلى التعبير عن رأيه الصحيح ، ويبدو دُنوه من النفعية عندما يعالج البحث فى الباعث الخلقى على الأفعال الإنسانية ، فيرد هذا الباعث فى بحثه الأول إلى الأنانية الخالصة ، وهو موقف سلم به « جاى » وهارتلى وبروان وتكر وباليه وبنتام وجيمس مل ، أما فى كتابه الثانى فقد عرض لدراسة الطبيعة البشرية وصرح بأنها تجمع بين نزعات الغيرية الأصيلة وميول الأثرة السافرة ، واعتبر الإحسان المجرد عن الهوى نزعة طبيعية خالصة ، ومع أنه لم يحسن استخدام المبدأ النفعى الذى سلم به ، إلا أن بعض مؤرخيه قد اعتبروه مؤسس النفعية من بعض وجوهها[1] .

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

---

(١) Cf. Plamenatz, op cit, ch. II.

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

هؤلاء هم أظهر المفكرين الذين بشروا بالنفعية قبل بنتام ، وإن ذهب بعض مؤرخيها خطأً إلى إن جون لوك J. Locke كان بكتابه « بحث فى العقل البشرى » ١٦٩٠ مؤسس النفعية الإنجليزية ، وليس أدل على خطأ هذا من أن لوك لم يؤمن بمبدأ السعادة القصوى ، وإن كان لتجريبيته خطرها الملحوظ فى تطور النفعية[1] .

مصادر مذهبه :

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

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

التى تخرج فيها « اكسفورد » ليصوّت فى انتخاباتها النيابية ، فوجد فى مكتبته على كثب من كليته Queen's College نسخة من كتيب وضعه فى ذلك الوقت « بريستلى » تحت عنوان : « مقال عن الحكومة » ، وفى هذا الكتيب وجد بنتام العبارة السحرية « أعظم قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس » . ويسجل بنتام هذا الحادث الخطير فى حياته بقوله « إنه بهذا الكتيب ، وبهذه العبارة التى تضمنها ، تحددت مبادئى فى الأخلاق — خاصةً وعامة — من هذا الكتيب بل من تلك الصفحة أخذتُ هذه العبارة لفظا ومعنى ، وهى العبارة التى غزت أنحاء العالم المتمدين » هذا ما يقوله بنتام ، ولكن مؤرخيه من أمثال السير لسلى ستيفن L. Stephen وهاليفى Prof. Halévy ومونتاج Dr. Montague متفقون على أن بنتام وجد هذه العبارة عند « بريستلى » ولكنها ليست من وضعه ، إن واضعها الحقيقى هو « فرنسيس هاتشيسون » السالف الذكر[1].

بل إن بنتام نفسه ليعترف فى هذا بفضل داڤيد هيوم D. Hume ١٧٧٦ + فيصرح بأن قراءته لكتابه « بحث

---

(١) cf. J. Plamenatz, The English Utilitarians (1949). p. 47 وقارن B. Russell فى كتابه السالف الذكر ص ٢٠٨ .

فى الطبيعة البشرية » نبهته إلى ما لفكرة المنفعة فى السلوك الإنسانى من خطر ، وأزالت عن عينيه غشاوة طالما حجبت عنها هذه الحقيقة ، وكان فضله بعد هذا فى التمسك بالفكرة وجعلها أساس تفكيره وقوام مذهبه[1].

هذا إلى أن بنتام قد راقه من « هوبز » نظرته إلى طبيعة الإنسان ، فقد صوّرها كما بدت فى حالتها الفطرية الأولى قبل أن تخضع لقانون ، وسار فى مذهبه الواقعى من الإنسان الذى يعمل بوحى من فطرته ، إلى الإنسان الذى يسير بمقتضى قانون ، إن الإنسان عنده شرّير بفطرته ، وليس خيّراً بطبيعته كما ذهب روسو + ١٧٧٨ J. J. Rousseau بعد ذلك ، وما كان لمشرع متخصص فى العقوبات — مثل بنتام — أن يعتقد أن الناس بفطرتهم كرام أخيار ، فإن ميزة الأخلاق تقوم فى قدرتها على أن تردّ إلى حظيرتها قوما ما كانوا ليرتدوا إليها بغير الأخلاق ، والاعتقاد بهذا يستلزم أن تفترض مقدما بديهية تقرر فيها أن الناس بطبيعتهم أنانيون — وهذا ما فعله بنتام ، فجاء مذهبه واقعيا يعبّر عن أخلاق السوقة والدهماء !

---

(١) Cf. R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy (1938), p. 53

وارتد بنتام كذلك إلى نيوتن + J. Newton ١٧٢٧ وكان شديد الإعجاب بآثاره العلمية ، كشف « نيوتن » قانون الجاذبية فاعتقد الكثيرون من معاصريه أنه ختم به علم المادة — علم الطبيعة — وتطلعوا إلى إقامة علم للإنسان ، واعتقد بنتام أن مبدأ المنفعة كفيل بتحقيق هذا الأمل ، إن مبدأ المنفعة ومبدأ الجاذبية متماثلان !

إلى هؤلاء ترتد أصول مذهب بنتام ، في تفكيرهم وُجدت نواته ، ولكن بنتام هو الذي تعهد نموها حتى استقامت مذهبا كاملا .

فضله على النفعية :

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

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

وكان لنشر كتابه الأول قصة ، ذلك أنه كان فى روسيا عام ١٧٨٦ حين أصدر « باليه » Paley كتابه فى مبادىء الفلسفة الخلقية السياسية ، وسنتحدث عنه عندما نعرض للكلام

على النفعية اللاهوتية — فلاحظ أصدقاء بنتام وتلامذته أن الكتاب يعبر عن كثير من الأفكار التى عالجها بنتام من قبل ، فأغروه بالعودة إلى إنجلترا ليمكّن لشهرته بين مواطنيه . وفى عام ١٧٨٩ نشر بنتام « مدخله » الذى كان قد كتبه قبل ذلك بتسعة أعوام[١] — فكان أعظم ما كتب ، وفيه وضع المبادئ التى توخى بها هداية سلوكه فى مقبل أيامه . وكان قد أودع أحد أتباعه مذكرات فنشرها بعد وفاته بعامين تحت عنوان علم الأخلاق أو الواجب (فى جزءين) Deontology وفى هذه الكتب الثلاثة أودع خلاصة مذهبه .

ولكن « چون ستورت مل » يعتقد فى بحث قصير كتبه عن بنتام أن ناشر الكتاب الأخير « بورنج » J. Bowring قد غيّر فى أصول هذا الكتاب كثيرا[٢] .

أو إذا كانت النفعية قد ازدهرت فى إنجلترا بفضل الشهرة

---

(١) Au Inroduction to the Principles of Morals and Legislation انظر طبعة ١٩٤٨ وفيها الكتاب الثانى A Fragment On Government وانظر مقدمة W. Harrison للطبعة .

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

التى تهيأت له بين مواطنيه ، فقد تكفل تلامذته بنشرها فى القارة الأوربية والأمريكية حتى أثناء حياته ، وكان أكبر هؤلاء « ديمونت » Dumont أحد مريديه وأصفيائه ، واستُدعى « ديمونت » إلى روسيا ليضع لها دستورا يقوم على مبادىء بنتام النفعية ، وفى عام ١٨١٧ قام بهذه المهمة لوطنه « جنيف » وفى عام ١٨٢١ استدعى البرلمان البرتغالى بنتام ليضع للبرتغال دستورا شاملا ، وبعد عام أعلن بنتام للعالم استعداده لوضع دستور لأى دولة تحتاج إلى تشريع ، وتكفلت هذه الشهرة الواسعة بإذاعة النفعية والتمكين لمبادئها فى العالم المتمدين طولا وعرضاً .(١)

مكانة اللذة فى مذهبه :

ويقوم هذا المذهب على أساس أن الفعل الخير هو الذى يحقق — أو يحتمل أن يحقق — أكبر مقدار من اللذة (أو السعادة) لأكبر عدد من الناس ، هذا هو مبدأ المنفعة ، وهذه هى غاية الحياة الخلقية التى ينبغى أن يطمح إلى تحقيقها الأفراد والجماعات الإنسانية معا ، ومن ثم تكون أخلاقية الأفعال الإنسانية مرهونة بما يترتب عليها من منافع تحقق السعادة للناس ، وتصبح اللذة هى الخير الوحيد كما يصبح الألم الشر الوحيد فى

(١) Plamenatz, ibid., p. 60 & 63

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

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

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

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

ومن أجل هذا يحذرنا بنتام من أن نتوقع من الآخرين أن يقوموا بعمل غيرىّ لا مصلحة لهم فيه : لا نحلم قط بأن الناس سيحركون خنصر أصابعهم لخدمتك إلا إذا كانت منفعتهم بتصرفهم هذا واضحة أمامهم ، إنهم لم يفعلوا ذلك قط ولن يقدموا على فعله فى مقبل أيامهم طالما كانت طبيعتهم البشرية مصوغة من مادتها الراهنة ، ولكنهم يقبلون على خدمتك مختارين متى كان فى ذلك تحقيق لخدمة أنفسهم ، وما أكثر الفرص التى يمكنهم فيها أن يخدموا أنفسهم من خلال خدمتهم لك — (ج ٢ ص ١٢٣) .

إن بين مذهب بنتام اللذى ومذهب الزهد والتنسك تبايناً ملحوظاً — فيما يقول تلميذه ديمونت — فإن الزهدة والنساك تفزعهم اللذات وتثير فى نفوسهم الروع ، لأنهم يعتبرون كل إشباع لرغبات الحس إجراميا كريها ، فهم يقيمون الأخلاقية على الحرمان ، والفضيلة على إنكار الذات ، أو بعبارة أخرى

تقوم الأخلاق على عكس ما يحقق المنفعة أو يجلب اللذة ؛ ومن ثَمَّ يرفضون عن كل ما يقلل متع الإنسان و يسلبه لذّاته ، و يضيقون بكل ما يؤدى إلى منفعته أو يزيد من سعادته ، أما بنتام فلم يقنع بالدعوة للذة غايةً قصوى للحياة الإنسانية ، وإنما طالب بإشباع الرغبات و إرضائها — لا العمل على تقليلها تمكينا للسعادة كما ذهب أبيقور اللذّى من قبل .

و إذا كان هذا هو مكان اللذة من أفعالنا — حتى ما بدا منها غيريا — فلماذا لا يعترف الإنسان بسلطانها على نفسه ؟ يقول بنتام إن أكبر ما يعوق اعتراف الإنسان بسيادة اللذة والألم وهيمنتهما على سلوكه ، هو تأثره بالعبارات الخلقية التى اخترعها فيلسوف الأخلاق للتعبير عن أفكاره المتعسفة ، : « إن نغمة حديثة هى نغمة معلم الأحداث أو الحاكم ، فهو قوى وحكيم وعارف وفاضل ، أما قراؤه فهم ضعاف وحمقى وجهلة وأراذل ، وصوته هو صوت القوى يستمد قوته من سمو حكمة » ، وطِلّسم الجبروت والكسل والجهل قائم فى كلمة واحدة ، كلمة خداعة ذات سيادة ، من الضرورى أن نكشف عنها القناع فى هذه الصفحات ، إنها كلمة « ينبغى » — « ينبغى » أو « لا ينبغى » وفقا لظروف قولها ، عندما نقول « ينبغى أن تفعل كذا » أو « ينبغى ألا تقدم على

فعل كذا » ، ألا تكون قد فصلت فى كل مسألة فى الأخلاق فصلا حاسما ؟ إذا كان استخدام هـذا اللفظ مسلماً به من كل وجه ، لكان ينبغى أن تختفى كلمة « ينبغى » من قاموس الأخلاق (ح ١ ص ٣١ — ٢) .

وبمثل هذا يهاجم بنتام غير هـذا من مصطلحات الأخلاق التى نفّرت الناس من الاعتراف بسيطرة اللذة والألم عليهم ، وأثرها فى تشكيل السلوك الإنسانى ، فيحمل على لفظ « الإلزام » obligation الذى اشتُق من اللفظ اللاتينى obligo الذى يفيد التقييد ؛ من سلطة المتكلم المتعجرف نبعت هذه الكلمة ، وتجمعت حولها سحابة من ظلمة الغموض والإبهام ، فوضعت المجلدات الكثيرة لتبديدها . « وفى الحق إن من العبث أن نتحدث عن الواجبات ، إن اللفظ نفسه يحمل معنى كريها منفّراً ، وبالغاً ما بلغ حديثنا عنه فلن يصبح قاعدة للسلوك ، إن الإنسان أو الفيلسوف الأخلاقى يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه ، ثم يأخذ فى نثر آراء قاطعة جازمة فى كبرياء حول الواجب والواجبات ، فلماذا لا يعمل بما يقول ؟ لأن كل إنسان يفكر فى مصالحه ، إنه شطر من صميم طبيعته أن يفكر فى مصالحه ، والأخلاق متى أوتى الرشاد وجد من مصلحته أن يبدأ برعاية

مصالحه[1] ! (ج ١ ص ٩ — ١٠) .

وهكذا يقرر بنتام أن اللذة تحتل مكان الصدارة فى حياتنا الأخلاقية ، وتُوجّه مع الألم كل تصرفاتنا ، وأن تأثر الإنسان بالعبارات الأخلاقية الخلابة هو الذى يحول دون اعترافه بأثرهما الغلاب فى سلوكه ، وإلى تصوير اللذة باعتبارها الباعث على السلوك الإنسانى ذهب غيره من النفعيين التجريبيين من أمثال جيمس مل + ١٨٣٦ وجون ستورت مل + ١٨٧٣ .

أنكر بنتام — ومن ذهب مذهبه من النفعيين — كلمة « ينبغى » باعتبارها ذات سلطة على ميول الناس الطبيعية ، ذلك أن فلسفة الأخلاق وظيفتها وضع قواعد لهداية أفعالنا وإحراز أعظم إشباع ممكن لدوافعنا الفطرية ، ومن الممكن أن تتفق لذة المجموع مع لذة الفرد بإدخال الجزاءات الدقيقة ؛ بهذا أقام بنتام مذهبه الأخلاقى فى اللذة على أساس مذهب اللذة السيكولوجى ولم يجد فى هذا أقل تناقض[2] ، وبهذا انتفى التعارض بين ما ينبغى أن يكون وبين ما هو كائن ، إن فيلسوف الأخلاق

(١) ترجمنا النصوص السالفة كلها أو لخصناها من كتاب :
J. Martineau, Types of Ethical Theory, Vol. II, p. 305 - 308
(طبعة ثالثة) وذكرنا فى صلب كلامنا الصفحات والجزء الذى رجع إليه هذا المؤلف .

(٢) Mackenzie, p. 168 - 69 note

لا يقول : ينبغى على الإنسان أن يفعل كذا ، بل يقول : إن من طبيعة الإنسان أن يفعل كذا ، و إذا كان لهذا الإنسان نفع من وراء إقدامه على السرقة ، كان غير مسئول عن ذلك ، إن المسئول عنه هو الإخصائى فى عقاب المجرمين ، هو المشرع الجنائى الذى يسىء تقدير العقوبات ، أو يكافىء الشرطى النزيه بأقل مما يستحق ، أما المجرم فإن مرد شره إلى خطأ ينبغى أن يبرئه منه الأخلاقيون ، والسكير لا يُلامُ على إفراطه فى السكر إلا لأنه يبتاع سكره بثمن باهظ ، وليس الزاهد الذى يفرّط فى حق جسمه بأقل جناية ممن يضر نفسه و يؤذى غيره ؛ ذلك أن الشر هو الشر فى نظر الأخلاق . وفى هذا كله ساير بنتام نزعته الحسية التى أنكر فيها معيارية الأخلاق واعتبرها علما وضعيا .

علم حساب اللذات[1] Hedonistic Calculus :

كان بنتام يريد أن تتوافر فى علم الأخلاق الشروط التى لا يستقيم بدونها العلم بوجه عام ، وأظهر شروط الموضوعات التى يتناولها البحث العلمى خضوعها للقياس ، و إذا كانت اللذة عنده

---

(١) قارن Sidgwick, ibid., p. 240-41 وكذلك Mackenzie, ibid., p. 170 .

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

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

فأما اللذات والآلام المتجانسة فهى التى يمكن أن يقارن بعضها بالبعض لأنها من طبيعة واحدة ، وقد وضع بنتام لقياس هذا الصنف من اللذات سبعة مستويات صنفها بعض مؤرخيها إلى أربع مجموعات هى :

(١) — الشدة Intensity والديمومة duration .

(٢) — التيقن من تحقق اللذة certainty ومدى احتمال تحققها propinquity or remoteness ، فالفعل الذى يحقق الآن لذة يفضل فعلا آخر يحققها فيما بعد .

(٣) — الخصوبة أى ما يحتمل أن يتولد عنها من لذات ، ثم الصفاء ، أى تجردها من الألم .

(٤) — الشمول (أو السعة) extent ويراد به مدى امتدادها إلى عدد الذين يتمتعون بها ، ولفكرة الشمول عنده خطرها الملحوظ فى تكييف مذهبه ، ولهذا نكتفى الآن بالإشارة المقتضبة إليها مرجئين تفصيل الحديث عنها إلى حينه .

بهذا الحساب الذى أسلفناه تتحدد الصفات الذاتية للذات المتجانسة ، وتتحقق غايتنا فى تحويل اللذات إلى كميات تُيَسِّرُ المفاضلةَ بينها .

ولكن من اللذات ما كان متنافراً غير متجانس إذ ليس

من اليسير أن نقارن بين لذة القراءة ولذة الحب ولذة الرياضة ، وغير هذا من لذات لا يسهل تصنيفها إلا على نحو ما يصنف علماء النبات صنوف النباتات ، و إذا كان علماء الطبيعة يلجأون — إذا لم يتيسر لهم قياس ظاهرة قياسا مباشرا — إلى طريقة غير مباشرة لقياسها ، فكذلك ينبغى أن يكون حال فلاسفة الأخلاق مع اللذات المتنافرة التى لا يكون بينها تجانس ، وأصدق مقياس لقياسها هو المال ، نُقدر كل لذة بمبلغ تساويه ، ونقارن بين أثمانها فتسهل المفاضلة بينها ، هذا هو المقياس الذى تحتمله طبيعة هذا الصنف من اللذات ، وكما أنشأ « ليبتنز » Leibnitz + ١٧١٦ حسابا للأفكار الإنسانية أنشأ بنثام حسابا ماليا للأخلاق .

ولكن تقدير اللذات يستوجب — بالإضافة إلى صفاتها الذاتية أو تقويمها ماليًا — تقدير نتائجها الاجتماعية ، كالخوف الذى يصيب أفراد الجماعة بسبب الجريمة ، والمثل السيء الذى يفشو بين الناس ، والاضطراب الاجتماعى الذى ينجم عنه ، والعقاب الذى يحيق بالمجرم فيسبب له ألما ويحمله على احترام القوانين التى توضع لمصلحة الجماعة ... هذه وغيرها مسائل ينبغى أن تُلاحظَ ابتغاء تحقيق المنفعة للمجموع .

بهذا أنشأ بنتام علم الحساب الأخلاق الذى يمكّن الإنسان من تقدير لذاته ، ويُيَسّر له أن يحسن اختيار الأفعال التى يأتيها ، ومن هنا تحقق عامل الاختيار الإرادى فى سلوك الإنسان وبهذا تحققت الأخلاقية بمعناها التقليدى المألوف .

مشكلة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع :

سلب بنتام علم الأخلاق طابعه المعيارى الحقيقى يوم ألغى كلمة « ينبغى » من مفردات الأخلاق ، ثم أقام مذهبه الأخلاقى فى مطالبة الإنسان بأن يعمل على تحقيق منفعة المجموع على أساس من مذهب اللذة السيكولوجى ، الذى يقرر أن الإنسان ينشد بطبيعة لذته فى كل تصرف يأتيه ، فكيف أمكن التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع ؟

سنرى عند الحديث عن مكان البواعث والجزاءات فى مذهب بنتام ، أنه رد الجزاءات إلى التدبير العقلى وجعل للبواعث العقلية السيادة فى مذهبه ، وتمشياً مع هذا الاتجاه رأى — عند البحث فى بواعث الفعل الغيرى — ألا يقنع بردها إلى الأريحية أو الرغبة فى صنع الجميل للآخرين ، بل يرجعها كذلك إلى الرغبة فى إحراز السمعة الطيبة والأمل فى كسب الأصدقاء وامتثال أوامر

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

وبهذا الاستدلال العقلى المعقد توصل بنتام إلى نتيجته التى فسر بها معنى الغيرية ، وقرر فيها أن المصلحة الذاتية تتطلب من صاحبها أن ينشد تحقيق مصلحة المجموع فى غير أثرة ، وأن هذا هو خير طريق يسلكه إلى تحقيق مصلحته الشخصية[1] .

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

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

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

وبهذا الشمول أدخل بنتام الغيرية فى تعريف الأنانية ! وجعل مذهبه يوجب إتيان الأفعال التى تشبع ميول مجموعة من الناس ، لا التى تحقق مصلحة ذاتية مّا ، ومتى استبعدنا عواطف الغيرة والتنافس وغيره من نفوس الناس ، نمت سعادة الإنسان عند شعوره بأن الناس يشاركونه لذّته ، معنى هذا أن فى الناس استعداداً يدفعهم للتعاطف ، ويحمل كلا منهم على أن يشارك غيره وجداناته ، من هنا كانت رغبة الإنسان فى أن يشارك غيره لذّاته طمعاً فى ازدياد شعوره باللذة ، ويقتضى هذا التعاطف أن يعمل الإنسان على نحو آلام غيره وكأنها آلامه ؛ وهكذا افترض بنتام أن الإنسان اجتماعى بطبيعته ، ينطوى على حب وإنسانية ، وهذا هو الذى يفسر لنا ضيق الإنسان بالوحدة أو العزلة ، وميله إلى تحقيق الصالح العام ونحو هذا من ظواهر .

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

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

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

الحكومة — بل إلى إلغائها ! إذ ما حاجتنا إلى الحكومة بعد أن تتفق مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ؟ ستسود حياة الأفراد ومجتمعهم محبة وتعاطف ، ومن ثم تنتهى ضرورة قيام الحكومة[1] ؟

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

أساس الرذيلة في مذهبه :

كانت العلاقة بين أخلاقية الفعل الإرادى والبواعث التى تؤدى إليه ، أو النتائج التى تنجم عنه ، من أعقد المشاكل التى ميزت النفسيين والتجريبيين عامة من الحدسيين والعقليين من

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

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

---

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

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

الأفعال كثيراً ولا قليلا ، وتمشيا مع هذا المنطق رفض النفعيون ما يقوله خصومهم من أن الخير يحمل فى باطنه جزاءه ، وينطوى فى طبيعته على مبرراته ، فأقر بنتام — على عكس هذا — أن الخيرية أو الشرية محتاجة إلى جزاء Sanction . إن الجزاء الطيب يغرى بالفعل الفاضل ، والجزاء السيء يدفع عن ارتكاب الشر ؛ وردّ بنتام هذه الجزاءات إلى أربع[1] : جزاءات بدنية وسياسية (قانونية) واجتماعية عرفية ودينية ، فمرتكب الشر — الذى يسبب للآخرين الأذى — ينال جزاءه من متاعب الجسم أو آلام النفس ، ويحيق به عقاب القانون ، واحتقار المجتمع وعذاب جهنم ، وعلى عكسه يكون حظ الخيّر الذى يحقق لنفسه وللآخرين نفعاً[2] .

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

---

(١) قائمة الجزاءات وعددها يختلف باختلاف كتبه الأخلاقية الثلاثة السالفة الذكر ، ومرجع التصنيف المذكور فى صلب الكلام إلى مدخله .

(٢) The Johnston, Intr. to Ethics, p. 146 ff. وقارن : L. Stephen English Utilitarians, Vol. I., p. 249 - 63 ثم ارجع إلى بنتام نفسه فى كتابه « المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع » طبعة ١٩٤٨ فى الفصلين الثالث والعاشر عن الجزاءات والبواعث .

تكنه الضمائر وتخفيه النفوس ، فحسبه نتائج الفعل وآثاره شاهداً على سلامة الفعل أو شذوذه ؛ ومع هذا أثار موقف بنتام — والنفعيين عامة — ثائرة النقاد ، فلنعقب على مذهبه[١] :

تقدير وصداقته :

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

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

---

(١) قارن بوجه عام R. Le Senne, Traité de Morale Generale طبعة ١٩٤٧ ص ٢١٦ — ٣١ .

— على نحو ما سنعرف عند مناقشة النفعية — وبهذه التجريبية ارتفعت الأخلاق — لأول مرة — على يد بنتام إلى مصاف العلوم الطبيعية الدقيقة ، وكان فى الحساب اللذى ما يشهد بهذا التطور الجديد[١] .

بهذا تحققت النزعة الواقعية فى الأخـــلاق ، وأصبحت الأخلاق لا تهدف إلى خلق أولياء وقديسين ، بل ترمى إلى توجيه النشاط الإنسانى إلى إسعاد المجتمع على قدر الإمكان ، وليس حساب اللذات إلا محاولة لتقدير جهود الإنسان ، وتقويم مدى نجاحها فى تحقيق اللذات أو تفادى الآلام ، تقويما رياضيا يمتاز بالدقة والضبط .

ليست مهمة الفلسفة الخلقية أن تضع مثلاً عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى ، وإنما تقوم مهمتها فى دراسة المجتمع دراسة علمية تُصطنع فيها مناهج المشاهدة والتجربة ، فإن المجتمع قد وُجد قبل أن نشرع فى إصلاحه وإخضاعه لهدْى الأخـلاق ، وقيام المجتمع يتضمن شروط وجوده ، فحسب الإنسان أن يلاحظه كما هو فى الواقع ، وأن يستخلص من ملاحظـاته قوانين النشاط الإنسانى ؛ إن المجتمع طبيعته ، وبهذا الوضع يتحتم أن تنشأ فيه

(١) R. Metz, op. cit., p. 54

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

وخير ما فى هذه الواقعية أن كرامة الفرد فيها مصونة ، إنها لا تنتهى بالفرد إلى أن يفنى فى المجتمع ويذوب فى مطالبه ، ويتقبل صاغراً قوانين الأخلاق التى تفرض عليه من سلطة أخرى ، إن صالح الفرد ليعلو على صالح الجماعة ، بل إن مصلحة المجموع نفسها تقوم على بواعث فردية ، وتستند إلى دوافع ذاتية ، ومنطق المذهب لا يسيغ أن يضحَّى الفرد فى سبيل المجموع دون ثمن يتقاضاه ، إن الإنسان وحده هو الوصى على نفسه ، القيّم على لذته ، المنوط بحراسة سعادته ، وهذا يؤكد استقلال الشعور الفردى ، ويصون للذّات طابعها الاستقلالى ، وإن لم ينته هذا الاستقلال إلى استسلام الفرد لنزواته وأهوائه وإلا استحال قيام علم الأخلاق .

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

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

إذن فقد كان له فضله الملحوظ فى تثبيت التجريبية التى كانت تعانى من ضربات خصومها فى عصره ، ولكن إخلاصه لمذهبه الحسى وغلوه فى نزعته الراقية قد جره إلى مهاوٍ لم يكن فى وسعه أن يتفادى الوقوع فيها ، إذ انتهى إلى إخضاع الأخلاق لمناهج الاستقراء وحدها ، فأنكر على الأخلاقيين أن يتجاوزوا البحث فيما هو كائن إلى دراسة ما ينبغى أن يكون ، وأن يتخطوا النظر فى الواقع الأليم إلى البحث فى المثل الأعلى للسلوك الإنسانى ؛ كان هذا هو موقف « بنتام » فى إنجلترا إبان الثلث الأخير من القرن الماضى ، ولم ينقض ذلك القرن حتى كانت الوضعية الفرنسية قد ثبتت هذا الاتجاه وعكفت له ، هذا ما نراه عند أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية الذين غيروا بجهودهم المشكلة الأخلاقية التقليدية مجالا ومنهجا[1] ، وكانوا فى هذا أوضح من بنتام وأقوى ، وما يقال عنهم ينسحب على بنتام ويقال على جميع المسيين فى موقفهم من الأخلاق ، ما من شك فى أن فلسفة الأخلاق لا تستغنى قط عن دراسة الظواهر الخلقية كما هى فى الواقع ، ولمناهج الاستقراء فى

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

هذا الصدد قيمتها الممتازة ؛ إن هذه الدراسة التجريبية تزودنا بثروة من المعلومات لا يستقيم بغيرها فهمنا للأخلاق ، إذ كثيرا ما نعرف عن طريقها السبب فى نفور بعض الجماعات من سلوك معين ، أو العلة فى سرضاتهم عن سلوك آخر ، ولكن فلسفة الأخلاق لا تقنع بهذه الدراسة التجريبية ، ولا تستقيم بغير التطلع إلى مثل إنسانى أعلى يسير بمقتضاه سلوك الإنسان ، فمن الضلال أن تنتهى بنا دراستنا للواقع — كما انتهت بنتام — إلى مهاجمة الالتزامات والواجبات التى ينبغى أن يقوم بها الإنسان ، أو الاستخفاف بالمثل العليا التى تعبر عن مطامح الإنسان بماهو إنسان

ولكن كيف السبيل إلى هذا مع اعتناق بنتام المذهب الحسى ؟ إن إخلاصه لهذا المذهب قد اقتضاه الاستسلام للتجربة حتى استعبدته التجربة وافتقد القدرة على التحرر من استبدادها واستخدامها لصالح أبحاثه ، هذه مضرة الحسية عند جميع أتباعها ، تصرفهم عن مشاكل الفلسفة الرئيسية فى مجالها الميتافيزيقى والإبستمولوجى ، إلى الانغماس فى زحمة الحياة العملية حتى يفنوا فى ضجيجها !

ويبدو نقص مذهبه الحسى فى تهافت حسابه اللذى الذى أراد أن يُقوّم به اللذات والآلام ، إن إجراء هذا التقويم يقتضى أن تكون اللذة مشعورا بها أو حاضرة فى الذهن ، ولكن قيام

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

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

من هنا أنكر تكميم اللذات الكثيرون من فلاسفة الأخلاق

— من أمثال جرين + ١٨٨٢ وسدجويك + ١٩٠٠ وبرادلى + ١٩٢٤ ومكنزى + ١٩٣٥ [١] وغيرهم من نقاد بنتام ، وإن وجد التكيم من يدافع عنه بعد بنتام — مثل راشدال [٢] + ١٩٢٤ .

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

---

(١) T.H. Green فى كتابه Prolegomena to Ethics و H. Sidgwick فى كتابه : Methods of Ethics و F.H. Bradley فى كتابه Ethical Studies و J.S. Mackenzie فى كتابه : Manual of Ethics

(٢) H. Rashdall فى كتابه Theory of Good and Eirl (2 vols.) انظر ف ١ — ك ٢ من الجزء الثانى عن حساب اللذات .

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

و إلى التفرقة بين اللذات كمًّا وكيفًا ذهب جون ستورت مل ، أشهر دعاة النفعية الحديثة — كما سنعرف فى الفصل التالى .

أما محاولة التوفيق بين منفعة المجموع ومنفعة الفرد فقد رد فيها الغيرية إلى الأثرة ، فشابه فى هذا هوبز وهلفتيوس وغيرهما من أصحاب اللذة الفردية ، ومما أحرانا أن نستعيد ما قاله أوجست كونت + A. Comte ١٨٥٧ فى حملته على هلفتيوس من أن القاعدة التى تقول :

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

الواقع أن الطبيعة البشرية تجمع بين نزعات الأثرة والإيثار ،

---

(١) Sen, op. cit,, p. 71-2

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

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

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

الحالات ، فقد يُسعد الإنسان مجموعة من الناس على حساب سعادته ، ومن ثَم يكون فى إسعاده للآخرين شقاؤه ، ورُب معترض يقول إن الإنسان لا يعبأ بما ينجم عن إسعاده للآخرين من ألم ، فيسعد بتضحيته دون اكتراث لآلامه ، وهذا الاعتراض يقوم على فرضين كلاهما خاطىء :

أولهما أن يوهب الإنسان الميل القوى إلى التعاطف والتشارك الوجدانى ، فيسعد بكمية قليلة من هذا التعاطف لأنه يراها أسمى كيفا أو نوعا من كمية تكبرها من اللذة الشخصية الخالصة ، وهذا ممكن ولكنه لا ينقض ما قلناه من قبل ، لأن تجربة الإنسان فى هذه الحال ألم أو فقدان لذة ، وهو لا يرضى بهذا إلا لأنه يرى أن اللذة القليلة التى لا يزال يشعر بها أسمى نوعا من اللذة التى افتقدها ، و بعبارة أخرى إنه كـكائن ناطق خليقٌ بأن يميز بين اللذات تمييزا كيفيا على غير ما فعل بنتام ، وربما قيل بالإضافة إلى هذا إنه لا يحفل الألم إذ ليس هناك ألم يعبأ به ، إنه قد أصاب فعلا خلال تعاطفه الوجدانى كمية من اللذة أكبر من الـكمية التى كان يحتمل أن يصيبها عن طريق فعله الأنانى ، وهذا الـكلام يقوم على افتراض وجود تعاطف قوى لا يتوافر إلا للقليل من الناس ، فإن لذّات التعاطف فى أكثر الحالات أضعف من

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

وثانى الفرضين أن يقال إن المجتمع يعوض من يسعد الآخرين بالثناء والمديح الذى يخلعه عليه ، مع أن المجتمع كثيراً ما يفوته إظهار هذا الشعور ، ويُعجزه أن يبدى هذه الوحدة فى التفكير وفى الشعور وفى العمل ، تلك الوحدة التى تجعل التضحية بالذات مثار الإعجاب عند جميع أفراده ، فإذا استمع الشاب الثرى لنصيحة المسيح فتخلى للفقراء على كل ممتلكاته وتبع المسيح ، لم يلقَ من الموسرين شكرا على تضحيته ، وفى الكثير من الحالات نجد أن الإنسان الذى يضحى بحياته لصالح المجتمع لا يلقى جزاء أكثر من شعوره الباطنى بالرضا عن سلوكه الخيّر ، وما يناله من تقدير قلة من الناس لرأيهم عنده قيمة ، ولكنه يرضى عن لذة قليلة يصيبها لأنها أسمى نوعا من لذة عظيمة فقدها[1] .

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

(١) ibid, p. 73-5 .

يصيب قلة من الأفراد ، ومقدار ضئيل منها يصيب كثرة من الأفراد ، وجب أن نؤثر الثانى على الأول ، بهذا تسمو مصلحة المجموع على مصلحة الفرد ، ولكن اعتبار اللذة الخير الوحيد ، وجعل اللذة الفردية قوامَ الأخلاقية قد أدى بفيلسوفنا إلى أن يؤثر الفعل الذى يحقق لصاحبه أكبر قسط من اللذة على الفعل الذى يحقق مقداراً ضئيلا من اللذة لعدد كبير من الناس ، ومن أجل هذا استبعد بنتام من شعار مذهبه : « لأكبر عدد من الناس »[1] ! بهذا ارتد أنانيا ينظر إلى مصلحة المجموع من خلال مصلحته .

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

(١) Cf. Mackenzie, p. 176.

الرخاء ؟ يرى بنتام أن التفاوت فى الثروة يقابله تفاوت فى أسباب السعادة ، بمعنى أن الأكثر ما لا أسعد حظا ، ولكن فائض السعادة عند الرجل الغنى لا يتساوى مع فائضه من الغنى ، وتفاوت ملكية المواطنين لا يؤدى إلى زيادة كمية السعادة عند المجموع ، وهذه النتيجة تسلم مباشرةً إلى الشيوعية ، إذا لم يعقها اعتبار آخر ، هو الأخطار التى تنجم عنها ، ليس على الدولة أن تضمن لمواطنيها الرخاء والمساواة فحسب ، بل عليها أن تكفل لهم طمأنينتهم ، وهذه الطمأنينة من غير شك أسمى الخيرات ، لأنها إذا استهدفت للخطر استهدفت له الخيرات الأخرى ، ولكن لا شىء يهدم الطمأنينة أكثر من التمرد على الملكية الخاصة ، ومن هنا ينتهى بنتام إلى النتيجة الهامة التى لم يفصح عنها ، وهى أن « السعادة القصوى » التى يتطلع إليها مذهبه الخلقى و يتعذر تحققها ، لأن توزيع الثروة بالتساوى — وهو شرط ضرورى لتحقيق هذه الغاية — لا يمكن تحقيقه لأنه يجر إلى أخطار سياسية جسيمة[1] . وقد يذكرنا هذا باليأس والتشاؤم الذى لاحظناه عند بعض اللذين من القدماء .

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

(١) Wundt, op. cit., p. 143-44 .

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

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

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

وقد أحسن « مل » صنعاً حين أخذ — في مقاله السالف الذكر — على بنتام ضيق اطلاعه على التراث العقلي الذي خلفه المفكرون السابقون له عن الطبيعة البشرية ، إنه لأرحب أفقا وأقوى طموحا وأسمى نظرة مما تصور بنتام والحسيون معه .

حسبنا هذا تعقيبا على بعض الأفكار التي انفرد بها بنتام ، أما أصول النفعية التي شاركه فيها غيره من النفعيين فسنعرض لمناقشتها في ختام هذا الكتاب .

الفصل الثاني

النفعية عند جون ستورت مل

(١٨٠٦ — ١٨٧٣)

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

جيمس مل ونفعيته :

استمر تيار النفعية التجريبية بعد « بنتام » يجري في أرض مهّدها له « جيمس مل » + ١٨٣٦ وابنه « جون ستورت » أشهر النفعيين طرًّا ؛ التقى جيمس مع بنتام عام ١٨٠٨ وسرعان ما اتصلت بينهما أسباب الود الحميم ، فائتلفا قلبا واتجاها ، وقد عبّر جيمس عن هذه العلاقة في خطاب أرسله إلى بنتام وأعلن فيه أنه أخلص تلامذته وأشدهم حبا له وحماسة لمبادئه ، وأعظمهم إيمانا بالحقائق التي كان لبنتام شرف عرضها ، وهو شرف خالد

باق على الزمن ، بل تخيل فى خطابه أنه عند أستاذه أحب تلامذته وحواريه إلى نفسه[1] ...

بل كان جيمس أقرب إلى الصديق منه إلى التلميذ المطيب إلى نفس أستاذه ، وقد أثر فى بنتام بمقدار ما تأثر به ، بل كان يفضل أستاذه فى اتساق تفكيره المنطقى ، وفى قدرته على عرض آرائه فى صور جذابة تسترعى الأنظار .

كان جيمس يمثل مرحلة الانتقال من مؤسس التجريبية الحديثة « بنتام » إلى أكبر أعلامها فضلا فى التمكين لها « جون ستيورت » ؛ تلقّى القبس من يد أستاذه وسلمه فى أمانة إلى يد ابنه وخليفته ، وكان أعظم من بشروا بأفكار بنتام وأكثرهم حماسة للترويج لها ، وحوله التف أولئك الراديكاليون من الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم أن يجددوا الحياة السياسية الإنجليزية فى ضوء مذهب بنتام ؛ وكان نشاطه ينصب أصلا على الفلسفة الخلقية والدراسات العملية التى تتصل بها كالتاريخ

---

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

وفقه القانون والسياسة والاقتصاد السياسى ، وكان فى كل نشاطه مخلصا المبدأ النفعى الذى أوجب العمل لتحقيق أكبر مقدار من السعادة لأكبر عدد من الناس .

وأعظم وجوه فضله على النفعية أنه سد النقص الذى أغفله مذهب بنثام ، إذ كان اهتمام بنثام بالتطبيق العملى أكثر من اهتمامه بالتدعيم النظرى ، وتبدو خطورة هذا النقص إذا ذكرنا آثار خصومه من أتباع المدرسة الاسكتلندية وما امتازت به هذه الآثار من عمق فى التفكير وصفاء فى النظر العقلى المجرد ، سدّ جيمس هذا النقص بكتابه القيم عن تحليل ظواهر العقل البشرى Analysis of the Phenomena of the Human Mind إذ وضع به الأساس السيكولوجى للمذهب النفعى ؛ قام جيمس بدور الوسيط فأدى للدراسات النظرية نفس الخدمة التى أداها بنثام للدراسات العملية ، فجدد التفكير بروح الفلسفة التجريبية المدعمة[1] .

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

(١) R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy, p. 57-9

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

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

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

---

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

سعادته ، وخالفه فى اعتبار الفعل الخيّر ما يحقق أعظم سعادة ممكنة دون نظر إلى عدد من يصيب هذه السعادة ، بل أوجب على الإنسان أن يعمل على تنمية سعادة الآخرين .

وتابع هيوم فى تفسير الإلزام الخلقى بالالتجاء إلى العواطف الخلقية ، والاعتقاد بأن الناس يستصوبون من الأفعال ما حقق نفعاً ، ويستهجنون منها ما أدى إلى مضرة ، ولكن جيمس يعتقد أن مذهبه يفضل مذهب « هيوم » لأنه يقدم مقياسا موضوعيا للأخلاقية .

ويشابه بنتام فى جوهر مذهبه على نحو ما أشرنا من قبل ، بل تابعه فى تعليق أخلاقية الأفعال الإنسانية على نتائجها وآثارها دون بواعثها ونوايا أصحابها ، وفى النظر إلى الرجل الفاضل على أنه من يحسن تقدير اللذات وحساب الآلام[1] ...

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

---

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

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

ولكن جيمس لم يكن واسع الاطلاع ، بل كان يجهل فلسفة الألمان النظرية جهلا معيبا ، وليس أدل على هذا الجهل الفاضح من إشارته إلى المسكين « كانْت » فى كتابه : نقد العقل النظرى[1] !! وقد كان هذا الجهل بالفلسفة الألمانية سمة مفكرى الجزيرة البريطانية إبان القرن الماضى ، مع استثناء هاملتون وقلة من الأدباء من أمثال كولريدج وكارلايل[2] ، من هنا نفهم نزاع جيمس مل مع كولريدج بصدد المنهج الاستنباطى القبلى[3] ، وضيقه بمذاهب الحدسيين والعقليين .

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

---

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

(٢) انظر B. Russell فى كتابه السالف ص ٨٠٩ .

(٣) Cf. Stephen, Vol. II, p. 85-7 وانظر التباين بينهما ص ٣٧ — ٨ من المصدر نفسه .

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

« جون ستورت مل »

موجز سيرة حياته العقلية والروحية :

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

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

النفسية التي تلقاها عن أبيه وأخلص لها فيما سلف من حياته ، فضاق بنظرية السعادة ونفر من الجبرية الأخلاقية وبرم بطغيان العقل وجبروه على العواطف والانفعالات ، وبدأ يشعر بقيمة الفن وأهمية الشعر وخطر العاطفة ... قرأ ورد زويرث + ١٨٥٠ Wordsworth ثم اتصل بعبقرية جيته Goethe وتعرف إلى الشاعر الرومانتيكي كولريدج + ١٨٣٤ Coleridge واتصلت بينهما أسباب الود ، ثم اطلع على « كارلايل » + ١٨٨١ Carlyle الذي كان قد شرع يكشف لمواطنيه عن عالم ألمانيا الروحي ، فأقبل عليه مرة ونفر منه أخرى ، ولكنه لم يستطع أن يتحرر من تأثيره الذي كان يشتد حيناً ويفتر أحياناً ، بهذه الأزمة الروحية بدأ تحرره المؤقت من سيطرة أبيه ونفوذ فلسفته ، وتجلى هذا التحرر في بحثين نشرهما عام ١٨٣٨ و ١٨٤٠ ، أحدهما عن بنثام ، والثاني عن « كولريدج »[1] .

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

---

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

تنازع التفكير فى عصره ، ويبدو هذا التباين من ناحية فى بنتام ومدرسته التى واصلت اعتناق التقاليد العقلية التى كان يدين بها القرن الثامن عشر ، كما يتمثل من ناحية أخرى فى « كولريدج » الذى تركزت فيه القوى الروحية التى غزت الجزيرة البريطانية فى القرن الماضى ؛ كان مل « بنتاميا » فى نشأته وبيئته وتربيته ، ولكنه أثناء سروره بالأزمة الروحية السالفة أخذ يتحرك بعقله وقلبه نحو العالم الروحى الذى جدّ فى الكشف عنه كولريدج وأتباعه ، وفى هذين المعسكرين تمثلت روح ذلك العصر ، يقول مل إن كل إنجليزى فى عصره لا يمكن أن يبرأ من مشايعة بنتام أو مشايعة كولريدج ، يتمثل فى أولهما الاتجاه التجريبى الابتكارى الإلحادى ، ويبدو فى ثانيهما المذهب الوجودى ونزعة المحافظة والتدين ؛ أى أن مل كان يصور التباين بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، أى بين عصر التنوير الذى يستند إلى العقل ، والعصر الرومانتيكى الذى يقوم على العاطفة ، أو بين روح الجزيرة البريطانية والروح الألمانية ، ولكنه شعر فى نفس الوقت بضرورة التوفيق بين هذين الضدين ، وإزالة التوتر القائم بينهما ، وأحس بهاتف باطنى يدعوه إلى التأليف بينهما ، معتقداً أن من يستطيع أن يسيطر على مقدمات كل منهما ، ويربط بين مناهج كل منهما ،

يهيمن على الفلسفة الإنجليزية كلها فى ذلك العصر !

كان مل يعتبر كولريدج الشارح الإنجليزى للمثالية الألمانية ، وكان من نتيجة تأثره بهذه النزعة الجديدة انصرافه عن فلسفة بنتام فترة من الزمن ، يشهد بهذا بحثه السالف الذكر ، وقد ناقش فيه أستاذه وفنّد أخطاءه وأبان عن قصور مذهبه ، وصرح بأن فلسفته لم تتجاوز سطح المسائل إلى بواطنها ، ولم تتغلغل إلى أعماق دقائقها ، وعلى عكسها كان كولريدج ؛ بل أخذ يتحدث عن الكمال الروحى كغاية للسلوك الإنسانى ، ويطالب بالرغبة فى تحقيق هذا الكمال لذاته دون اهتمام بما يترتب عليه من آثار ؛ بل إن عقل مل قد تفتح فى مثاليه السالفين لتيارات التفكير التى صدرت عن المثالية والرومانتيكية ، حتى لاحظ فى أواخر أيامه أنه أسرف إبان هذه المرحلة من حياته فى الانصراف عن فلسفة بنتام التجريبية ، والفناء فى مثالية كولريدج ورومانتيكيته ، ومع أن هذه الأزمة الروحية قد تركت فى حياته المقبلة بعض آثارها ، فإنه ظل يتمسك بالسعادة غايةً للحياة ومحكاً لقواعد السلوك ، وإن كان قد رأى أن اكتسابها لا يكون بجعلها غاية الإنسان المباشرة ، بل بتركيز الاهتمام فى سعادة الآخرين أو فى ترقية الجنس البشرى — كما سنعرف بعد قليل .

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

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

عن جو الجزيرة البريطانية ؛ ففى الأخلاق أخذ نفعيته من بنتام ، وفى علم النفس استمد نظريته فى المعرفة من فلسفة أبيه ، وفى الاقتصاد السياسى استقى نظرياته عن مالثوس وريكاردو ، وفى الميتافيزيقا والدين عرف لا أدريته عن هؤلاء المفكرين ، ثم أضاف إلى هذا التراث الأصيل تياراً ألمانياً جديداً غزا الجزيرة البريطانية على يد كولريدج وكارلايل ، ومع تأثره الضعيف بهذا التيار الجديد لم يستطع أن يتمثله أو يستوعبه ، بل اتصلت فلسفته بتيار فرنسى تمثل فى وضعية « سان سيمون » وتلميذه « أوجست كونت » ، وكان أيسر على عقله من تيار التفكير الألمانى .

من هنا التقت الوضعية الفرنسية وتجريبية الجزيرة البريطانية فى فلسفة مل ، وكانت مقاومته الصارمة لكل فلسفة لا تقوم على التجربة ، أو لا يمكن التثبت من صحتها بالتجربة ، فناهض الأفكار الفطرية والحقائق الأولية واليقين الحدسى فى المعرفة وفى الأخلاق وفى كل مجال من مجالات التفكير ، وقد توج جهوده فى هذا الصدد بمحاربة مذاهب الفطرة apriorism فى كل صورها ممثلةً فى فلسفة « هملتون » بكتابه « مراجعة فلسفة هملتون »[1] ١٨٦٥ انتهى النزاع بين حدسية المدرسة

(١) The Examination of Sir W. Hamilton Philosophy
وقد نقد فيه مذهب الحدسيين والعقليين كما تصوره .

الإسكتلندية وتجريبية القرن التاسع عشر ، بانتصار الثانية انتصاراً حاسماً ، واختفاء الأولى من الميدان [١] كما أشرنا فى صدر هذا الباب. ولكن مل قد ارتد بنفسيته التجريبية متقدماً متنكراً إلى مذهب العقليين ! تشبع منذ حداثته بالنزعة الحسية كما بدت فى فلسفة بنتام وفى مذهب أبيه جيمس ، ثم اتصل بالعالم الروحى الذى كشفه لأهل الجزيرة البريطانية كولريدج وكارلايل ومن ذهب مذهبهما ، وتأثر به مل وإن لم يستطع أن يتمثل تراثه الضخم ، من هنا غزت مذهبه الحسى عناصر عقلية وخيالية ، فالتقف عند مذهبه النفعى :

مفهوم المنفعة :

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

(١) R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy, p. 62 ff.

(٢) Mill, Utilitarianism, Liberty & Representative Government, (Everyman's Library), (1948), Ch. I.

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

الاعتبارات فيبين الأسس التي تدعونا إلى الأخذ بمبدأ المنفعة[1].

ويقتضي هذا أن يسبق إلى توضيح هذا المبدأ والكشف عن الأسس التي تبرر التسليم بالمنفعة مستوى أخلاقياً .

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

---

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

تعديل على مذهب المنفعة :

فيمَ إذن كانت التعديلات التي أدخلها « مل » على مذهب « بنتام » ؟ إنها خليقة بأن نقف عندها ونتفهم كنهها لأنها أفقدت المذهب واقعيته وخرجت به عن نطاق حسيته ، فما هي هذه التعديلات ؟

١ — إخضاع المنفعة الخاصة للمنفعة العامة :

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

رئيسى من شعار مذهبه وهو تحقيق اللذة « لأكبر عدد من الناس » ، أما « مل » فقد عكس هذه القضية ، لأن مبدأ المنفعة فى مذهبه يقتضى من كل فرد أن ينصف غيره ويخلص فى طلب منافعه إنصافه لنفسه وإخلاصه فى التماس لذّاته ومنافعه الخاصة

إن روح الأخلاق النفعية الكاملة تبدو فى القاعدة الذهبية التى بشر بها عيسى النزارى (عليه السلام) وهى أن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به ، وأن تحب جارك كما تحب نفسك ؛ فى هذه القاعدة يقوم الكمال المثالى للأخلاق النفعية ، ولتحقيق هذا المثال يجب أن تجعل القوانين والنظم الاجتماعية سعادة الفرد أو مصلحته على اتساق وانسجام مع سعادة المجموع أو مصلحته ما أمكن ذلك ، وأن تُسَخِّر التربية والعقيدة بما لهما من تأثير غلّاب على الخلق الإنسانى لإقناع كل فرد بأن يربط بين سعادته الشخصية وصالح المجموع برباط وثيق لا ينفصم ، بحيث يفهم أن قيام سعادته الشخصية لا يتمشى مع السلوك الذى يتعارض مع الخير العام فحسب ، بل يقوم عنده دافع مباشر يحمله على ترقية الخير العام ، بحيث يصبح هذا الدافع من البواعث التى تحمله فى العادة على إتيان أفعاله ، وتملأ العواطف المتصلة بها فراغاً

ملحوظاً فى وجود كل كائن حى شاعر[١] .

وقد فسر مل تحول الأنانية إلى غيرية ، والعواطف الفردية إلى تعاطف وتضحية ، فاصطنع مذهب تداعى المعانى عند داڤيد هارتلى D. Hartley ١٧٥٧ + ؛ إذ كان يرى أن الحياة الفعلية تقوم على تداعى المعانى الذى يرجع إلى قانون التعاقب والتقارب ، ويفسر العواطف العليا بتداعى للعوطف الدنيا ، فمحبة الأم لطفلها مرجعها إلى ما يثيره الطفل من لذة أو ما يدفعه عنها من ألم ، ولكن سرعان ما تتجمع حول فكرة الطفل ذكريات لذيذة بتداعى المعانى حتى تحب الأم طفلها لذاته ، لا لما يترتب على وجوده من لذة ، والبخيل يطلب المال فى أول أمره كوسيلة لغاية ، ثم سرعان ما تصبح الوسيلة غاية فينشده البخيل لذاته ، ومن هنا أمكن القول بأن العواطف المجردة عن الهوى ترشد فى نشأتها إلى عواطف ذاتية ؛ والرغبات الفردية التى تقوم على الأثرة تتحول إلى رغبات غيرية تقوم على التضحية ؛ وهكذا رأى النفعيون أن أفعال الإنسان التى كانت تهدف إلى تحقيق لذة لصاحبها ، قد تحولت بالتدريج عن طريق تداعى المعانى إلى أفعال خيّرة فى ذاتها ، وصرح مل بضرورة تربية الطفل منذ صغره على أساس

---

(١) Mill, ibid, p. 16 .

التوحيد بين منفعة الخاصة ومنفعة المجموع ، وبالتداعي بتعلم بالتدريج طلب النافع لمجرد أنه نافع !

وحّد « مل » بين سعادة الفرد وسعادة المجموع توحيداً أثار ثائرة النقاد — على نحو ما سنعرف عند ما نعرض لمناقشة مذهبه — سلم مع بنثام بأن « الأفعال تكون خيراً بمقدار نزوعها إلى ترقية السعادة ، وخطأً « بمقدار نزوعها إلى تحقيق ما يضاد السعادة » كما صرح في الفصل الثاني من كتابه السالف الذكر ، ولكنه يعود في الفصل الرابع إلى ابتداع أدلة يبرهن بها على مبدأ المنفعة ، وينتقل فيها من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع ، ومن التعبير عما هو كائن إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، وكانت أدلته في هذا الصدد مثاراً لحملات عنيفة من النقد . يقول مل :

إن البرهان الوحيد على أن الشيء مرئي visible هو أن الناس يرونه بالفعل ، والدليل الوحيد على أن الصوت مسموع audible هو أن الناس يسمعونه بالفعل ، ومثل هذا يقال في سائر منابع التجربة عندنا ، وبمثل هذه الطريقة نقول إن الدليل الوحيد الذي يمكن الإدلاء به على أن شيئاً ما مرغوبٌ فيه desirable هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل ، فإذا لم يعترف الناس نظرياً وعملياً « بالغاية » التي تقترحها النظرية النفعية ،

تعذّر إقناع إنسان بهذه الغاية ؛ ليس هناك من سبب يمكننا أن ندلل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه سوى أن كل فرد يرغب فعلا فى سعادته الشخصية كلما اعتقد إمكان الحصول عليها ، وإذا صح هذا كنا قد أثبتنا — بالدليل الذى تحتمله وتتطلبه هذه العبارة — أن السعادة خير فى ذاتها ، وأن سعادة كل فرد خير لذلك الفرد ، وبالتالى أن سعادة المجموع خير لمجموع أفراده ، ومن ثم تكون السعادة إحدى غايات السلوك الإنسانى ومعيار الأخلاقية[1].

وسنرى أن هذه الفقرة كانت مثاراً للنقد الذى كشف عما تضمنته من أخطاء منطقية وسيكولوجية وأخلاقية ، وترى كيف كان تهافت برهنته فى هذا الصدد مضرب الأمثال .

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

---

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

٢ — التضحية في مذهبه :

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

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

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

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

بل إن مل كان واقعيا حين صوّر موقف الإنسان من البشرية ، إذ صرح بأن من الخطأ أن يظن ظانّ أن المبدأ النفعى يدعو الناس إلى عمل ليس فى مقدورهم ، بحجة أن النفعية المنشودة

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

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

---

(١) Ibid., p. 14-17 .

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

٣ — التفرقة الكيفية بين اللذات :

ومن أقوى هذه التعديلات وأشيعها عند مؤرخى المذهب النفعى ، تفرقة مل بين أنواع اللذات .

كانت اللذات عند بنتام من طبيعة واحدة ، وإن اختلفت ديمومةً وشدةً وشمولًا ونحو ذلك مما يمكن تكميمه ، وإذا نحن أغفلنا تكميم اللذات عند بنتام شابهت نظرته إلى الحياة الخلقية نظرة القوريناثية ، وقد ميّز المذهب الأبيقورى بين لذات العقل ولذات الحس ولكنه لم يسم بإحداها على الأخرى سموا واضحا ، وإن رأى أن الأولى أدق وأهدأ ، ومن هنا كان الأرجح عنده ألا تؤدى إلى نتائج أليمة ، ومن ثم كانت أعظم مقدارا ؛ أما « مل » فقد خالف جميع سابقيه من اللذيين فى تفرقته بين

أنواع اللذات ، وبذلك ميز بينها كمًّا وكيفًا[١] .

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

(١) L. Stephen, op. cit., وقارن Johnston, op. cit., p. 170 . Vol. III., p. 304 ff.

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

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

ومن أوتى القوى العليا السامية يدفع لسعادته ثمناً أغلى مما يدفعه الوضيع ، لأنه يرفض كل ما يشين كرامته ، وفى سبيل سعادته يحتمل عناء المتاعب والآلام ، ويرفض أن يضع نفسه فى مرتبة دنيا ، لأن كبرياءه أو أنفته تجعله ينفر من التمتع بالشهوات الرخيصة ، ويكلف بالحرية وينزع إلى الحرص على استقلال شخصيته وصيانة قوته ونحو هذا مما نسميه بالكرامة ، وهى حظٌّ مشتركٌ بين الناس جميعا — وإن تفاوت نصيبهم منها ، وهذه الكرامة عنصر رئيسى فى سعادة الإنسان ، ولا يمكن قط أن يرغب الإنسان فى إتيان ما يتنافى معها من أفعال . فلخيرٌ للمرء أن يكون إنسانا كريما ينتقصه الرضا من أن يكون خنزيراً هانئا ، وأن يكون سقراط معذبا من أن يكون أحمق سعيداً ...

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

القدرة على التمييز بين أنواعها المختلفة[١] .

هكذا خالف « مل » مذهب بنتام فى إخضاع المنفعة الفردية لمطالب المنفعة العامة ، وفى إقرار التضحية بالذات ومتعها فى سبيل المجموع ، وفى التفرقة الكيفية بين اللذات ؛ وسنرجئ مناقشته فى هذه الأمور إلى ما بعد الانتهاء من عرض مذهبه ، ولنتفهم الآن هذه السعادة التى تحدّث عنها « مل » ، ما حقيقتها ؟ وما خصائصها التى تميزها ؟

مميزات السعادة وخصوصيتها فى مذهبه :

كان النافع عند « مل » هو ما يحقق لذةً أو يُبعد ألما ، وهو ما يوفر السعادة بتعبير آخر ، من هنا تحولت اللذة فى مذهبه إلى سعادة ، ولكن هذه السعادة — وهى القاعدة التى يسير بمقتضاها سلوك الإنسان — ليست أعظم مقدار من السعادة يصيب صاحب الفعل وحده ، بل هى أعظم قدر من السعادة كماً وكيفاً له ولمن تربطه بهم علاقات ، وتمشيا مع المبدأ الذى ينشد أعظم قسط من السعادة تكون الغاية القصوى عند المذهب النفعى : تحقيق حياة خلو من الآلام غنية بالمتع كماً وكيفاً ما أمكن

---

(١) Mill, ibid., p. 7-9 .

ذلك ، هذه الحياة هى فى نظر المبدأ النفعى غاية السلوك الإنسانى ، وهى بالضرورة مقياس الأخلاقية ، ويراد تحقيقها للجنس البشرى كله ، بل لكل كائن حاس إن تيسر ذلك .

ورُبّ معترض يقول : إن هذه السعادة — فى أى صورة كانت — لا يمكن أن تكون الغاية التى يضعها العقل للحياة الإنسانية ، ويوجّه إليها سلوك الناس ، لأن مثل هذه السعادة متعذرة المنال ، ومن ثم استحال أن تكون غاية الأخلاقية ، أو هدف السلوك العاقل ، ودحضاً لهذا الاعتراض يصرح «مل» بأن المذهب النفعى لا ينحصر فى طلب السعادة ، بل يشمل اتقاء الألم أو تخفيف أثره ما تيسر ذلك ، فإذا تعذر مطلب السعادة بقى القضاء على الألم أو تقليل وخزاته ؛ وليست السعادة المنشودة حياةً متصلةً من متع ثائرة هائجة ، فإن هذا مستحيل الوقوع ، وإنما هى لحظاتٌ من غبطةٍ قد تدوم ساعاتٍ أو أياما تضىء فيها بالمتع المشرقة ، وليست لهيبا يتلظى بلذاتٍ متصلةٍ دائمة ؛ إلى هذا فطن الفلاسفة الذين بشروا بالسعادة غايةً للحياة الإنسانية ، لم يقولوا إن السعادة التى ينشدونها حياةٌ من غبطةٍ متصلة ، بل قالوا إنها لحظات من الغبطة فى وجودٍ يتألف من قلة من آلام عابرة وكثرةٍ من لذات مختلفة متنوعة ، مع سيادة الشعور الإيجابى .

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

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

يده إلا خضوعه لظروف سيئة تتمثل فيها ألوان من الشرور ، ويصاب فيها بمتاعب جسمانية وأدبية ، فيعانى من الفاقة والمرض وفقدان الأعزاء ونحو هذا من محن قد لا يستطيع أن يتفاداها ، ولكن ما من شك فى أن أكثر هذه الشرور يقبل الزوال ، وإذا ظلت شئون الإنسان فى تحسن قلّت هذه الشرور وتضاءلت فى نهاية الأمر حتى تنحصر فى أضيق نطاق ، فالفقر يسبب للإنسان المتاعب ، ومن هنا وجب أن تتكاتف جهود الحكومة وحزم الأفراد على إزالته ، ينبغى أن تُعبّأ الجهود للقضاء على الأمراض الاجتماعية بالتربية الصالحة والإصلاح الاجتماعى ، فمن الممكن أن يقاوم المرض — وهو عدو فتاك — بالرياضة وتهذيب الأخلاق ، والأمل كبير فى أن ينتهى تقدم العلم فى المستقبل القريب — فيما ظن مل — إلى هزيمة هذا العدو المماثل ، وكل تقدم فى هذا المضمار يخلصنا من بعض ما نحن فيه من آلام قد تودى بنا إلى الهلاك بتقصير حياتنا أو حرماننا من السعادة ، ولا يسير الإصلاح الهوينا إلا لأننا لم نحسن استخدام إرادتنا ومعرفتنا لتحقيق أهدافنا .

ومن واجب كل إنسان أن يتحمل نصيبه فى مجال هذا الجهاد مهما كان ضئيلا ، وإن فى هذه المقاومة لشرور

البشرية لمتعة نبيلة قد لا تصدها متعة أخرى[١] .

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

---

(١) ibid., p. 10-14 .

إرادة الله ، وسيان أن يكون هذا الرأى صحيحا أو باطلا ، فإن النفعيين وغير النفعيين على السواء يستطيعون أن يفيدوا من نصوص الدين — منزلا كان أو غير منزل .

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

إن مجانبة الصدق تضعف ثقتنا بالقضية الإنسانية ، وهي دعامة الرفاهية الاجتماعية في وقتنا الحاضر ، وتعوق المدنية والفضيلة وكل مقوّمات السعادة ، إن عصيان قاعدة يتمثل فيها هذا النفع العظيم من أجل مغنم عاجل ، ليس من مقتضيات المنفعة في شيء ، فإن من يسلب البشرية خيرا من أجل مأرب شخصي ، يكون بعمله هذا ألد عدو للإنسانية ، وإن كان لقاعدة الصدق — مع ما يحوطها من قداسة — استثناءات ، كأن يخفي الطبيب عن مريضه المشرف على الهلاك حقيقة حاله ، وإن وجب عدم التوسع في هذه الاستثناءات حتى لا تجور على القاعدة نفسها[1] .

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

(١) ibid., p. 20 - I .

يتشكل السلوك الإنساني بحيث يخلو من الاستثناء ، فالمذاهب الخلقية تختلف صرامة قواعدها لتكون ملائمة لشتى الظروف والأحوال ؛ بشرط أن يحمل الإنسان تبعة أفعاله[١] .

بمثل هذا كان مل يحدد معنى المنفعة ودلالة مقوماتها ، ويناقش حجة خصومها ويُفند مزاعمهم بصددها .

الإلزام الخلقي والمنفعة :

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

---

(١) ibid, 23 - 4 .

(٢) الفصل الثالث من كتابه السالف الذكر وقارن L. Stephen, op. cit, Vol. III., p. 308 ff. في الجزاءات عند مل .

لأداء الواجب ، ويميز « مل » بينه وبين الجزاءات الخارجية السالفة تمييزاً دقيقاً ، فهذه تتلخص فى الأمل فى الرضا والخوف من الضيق والتكدير وخشية الأقران ورهبة الله ؛ أما الجزاء الباطنى لأداء الواجب فهو شعور بالألم عند عصيان الواجب ، وهو شعور يقوم على تداعيات تصاحبه مرجعها إلى التشارك الوجدانى والحب والخوف خاصة والوجدان الدينى فى مختلف صوره ، وذكريات الطفولة وسائر أحداث حياتنا الماضية ، بل مستمد من تقدير الإنسان لنفسه ورغبته فى تقدير الآخرين ، بل حتى من ذلة النفس أحيانا ؛ ويصرح « مل » بأن هذا التعقد المسرف هو الذى يتأدّى بالناس إلى أن يخلعوا على الإلزام الخلقى طابعاً صوفيا ، قوته الملزمة تقوم فى كتلة من الوجدانات لا بد من كسرها حتى يتيسر للإنسان أن يخالف المستوى الذى بمقتضاه يكون الفعل خيراً أو القول حقا .

لا يعرض « مل » لوصف خيرية الفعل أو صوابه ، بل يصف الانفعال الخاص الذى يشعر به الناس غالباً عندما يفكرون فيما يجب عليهم أن يفعلوه ، فالفعل الخيّر أو الصواب عنده — كما كان عند أبيه وفى رأى بنتام — هو الفعل الذى يعتقد صاحبه أنه يؤدى إلى أسعد حالة ، إن « مل » لا يفترق عن أبيه وعن

بنقام فى وصف الفعل الخيّر ، ولكنه يفترق عنهما فى وصف الشعور بالإلزام الخلقى ، فإذا كانا قد كرسا اهتمامهما بالبحث فى الجزاءات الخارجية التى تغرى بفعل الواجب ، فإن « مل » يشير إليها إشاراتٍ مقتضبةً ثم يقف اهتمامه على الجزاء العاطفى ، إنه لا يقول كلمة واحدة ليوحى بها إلى أن الشعور بالإلزام الخلقى نتيجةٌ تنشأ عن الذكريات الماضية التى تقترن برغبات الناس الشخصية ، فإن التشارك الوجدانى والحب والانفعالات الدينية كالخوف وتقدير النفس ونحوذلك تتعاون على خلق هذا الانفعال الخصيب القوى الذى يعزو له الناس طابعا صوفيا .

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

هى الرغبة فى أن يعيش الإنسان فى وحدة مع سائر أقرانه ، و بعبارة أخرى هى الغريزة الاجتماعية ، ولا يفسر لنا « مل » كيف تربط الغريزة الاجتماعية بين الشعور بالإلزام الخلقى ومبدأ المنفعة ، ولكنه يفترض أن هذا هو الواقع لا محالة ، وأن الأمر أوضح من أن يحتاج إلى إيضاح ، مع أن هذا لا يبدو واضحاً على هذا النحو إلا فى نظر الذين يسلمون بالفلسفة النفسية ، لأن المشتغلين بملاحظة السلوك الإنسانى لا يسهل إقناعهم بذلك ، فهناك كثيرون من علماء الاجتماع يعتقدون أن الغريزة الاجتماعية — أيا ما كانت — تربط العواطف الخلقية بقواعد معينة للسلوك ، وأنها مفيدة للمجتمع ، ولكن هناك قلة من هؤلاء العلماء يُعَرِّفون المفيد بأنه الذى يُسْلِم إلى أقصى سعادة[1] .

معرفة الفضيلة بالسعادة :

بهذا كان مل يفسر الإلزام الخلقى و يتحدث عن الجزاء العاطفى لفعل الواجب ، فإذا اطمأن إلى هذا عقّب بالتدليل على

---

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

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

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

نتائجه — والتفكير فيه على أنه لاذٌ ، شيء واحد .

وخلاصة حجته يمكن إجمالها فيما يلى : لا شيء يثير لذاته رغبة الإنسان إلا السعادة ، ولكن بعض الأشياء — كالفضيلة — كانت فى الأصل موضع رغبة من الناس لأنها من وسائل تحقيق السعادة ، ولكنها كثيراً ما تثير لذاتها رغبة فى الإنسان ، بيد أن رغبة الإنسان فى شيء لذاته ، وليس لما ينجم عنه من نتائج ، تشهد بأنه وجد هذا الشيء لاذا ؛ ومن ثم فإن الفضيلة التى كانت مجرد أداة لتحقيق السعادة قد أصبحت الآن مقوّما من مقوماتها ، وهى أيضاً وسيلة فعالة لها ؛ لأنها جزء من هذه الغاية .

معرفة الصراط الأخلاقية :

فإذا دال مل على المنفعة على هذا النحو اختتم كتابه بفصل معقد عن العلاقة بين العدالة والأخلاقية[1] ، فيفترض أن العدالة فى معناها الأولى — عند اليهود مثلا — قد أريدَ بها مطابقة الفعل للقانون ، أما التفرقة بين الأخلاقية والمشروعية القانونية فهى وليدة مجتمع أكثر تحضراً ، كاليونان والرومان فى مرحلة متقدمة من حياتهم ، ومع أن التفرقة بين القانون والأخلاقية

(١) Mill, op. cit., ch. V.

واضحة جلية فى هـذه الأيام ، إلا أن العلاقة بينهما لم تزل بعد قوية ، فى كليهما يعتبر إلزام الفرد بأداء الواجب جزءاً من هـذا الواجب ، إن الواجب ضريبة يطالَب الإنسان بسدادها كما يطالب بسداد ديونه .

وللعدالة عند مل معنيان : يراد بها فى معناها الضيق الائتمار بأوامر القانون ، وقد يراد بها أن يؤدى الإنسان كل واجباته نحو جميع الذين ينتظرون منه بحق أن يؤدى لهم خيراً ؛ ويتحدث مل عن الواجبات العامة التى لا تكون مجرد حقوق لهؤلاء الأفراد ، كواجب الإحسان الذى نطالب به حتى ولو لم يوجد فرد يستحق صدقتنا قانونا ، وهـذه الواجبات العامة تخرج من نطاق العدالة — التى يوجبها القانون — لأن العنصرين الرئيسيين فى عاطفة العـدالة هما الرغبة فى إيقاع العقوبة بكل من سبّب ضررا ، والاعتقاد بوجود فرد أو مجموعة أفراد نزل بهم الضرر ، إن عاطفة العدالة هى الشعور الطبيعى بأخذ الثأر أو القصاص من هؤلاء الذين يسببون ضرراً لنا أوللمجتمع الذى نعيش فيه ، وهذه العاطفة لا تنطوى على عنصر أخلاقى ، إن الجانب الأخلاقى فيها هو خضوعها الكامل لوجوه التعاطف أوالتشارك الوجدانى الاجتماعى ، لأن الشعور الطبيعى يثير استياءنا من كل من يتصرف إزاءنا

تصرفا سقلقا غير سليم ، فإذا أيده شعور اجتماعى أخلاقى ، كف الإنسان لا محالة عن كل تصرف لا يلائم الخير العام .

إن العدالة عند مل شبيهة بالعدالة عند هيوم فى بواعثها السيكولوجية ، ولكن مل يدين بنظريته لآراء الكسندر بين + ١٩٠٣ A. Bain [1] . وليس لآراء هيوم ، ويبدو هذا المطلع على كتاب « بين » عن الحواس والعقل ، والفصل الذى جعل عنوانه « الانفعالات الأخلاقية أو الحاسة الخلقية » ومع أن مل يشبه هيوم من حيث اهتمامه بدور التعاطف الوجدانى ، إلا أن هيوم يصرح بأن ليس فى الإنسان انفعال قوى يمكنه من السيطرة على حبه لذاته وردّه عادلا ، إذا كان لحب الذات أن يُضبط ، فيجب أن يدور هذا الحب الأنانى حول نفسه ويضع حدودا لنشاطه ، ويتحقق هذا عندما يفكر الإنسان قليلا ويدرك أن أقوى شهواته تشبع بالقهر والكبح خيراً مما تشبع بالحرية والانطلاق ، وحب الذات هو الباعث الأصيل الذى مهّد لقيام العدالة ، أما دور التعاطف فلا يبدو إلا عند ما نريد أن نفسر كيف تحولت العدالة إلى فضيلة ، إنه التعاطف ومصلحة المجموع

---

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

هما اللذان يقودان بنا إلى استحسان منزلة العدالة ، وهذا الاستحسان هو الذي يجعل العدالة فضيلة .

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

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

---

(١) Plamenatz, op. cit., p. 141 ff.

النفسيين ، أو كان له فضل في توكيدها والتمكين لها ، وسنرجئ مناقشة أسس النفسية المشتركة بين النفسيين إلى آخر الكتاب .

مناقشة مذهبه :

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

أما الوحدة التي تجمع بين الضدين السالفي الذكر ، فتبدو

فى أن الطبيعة البشرية عند كليهما تتأثر بالمعرفة وتستجيب لها ، وفى أن نقص الأفعال الإنسانية مرده إلى الفساد الذى ينشأ عن الشهوة ، وبالتروى والتفكير يستطيع الإنسان أن يتدبر أموره ويحرر نفسه من هذا الفساد ، كلا المذهبين المتضادين يؤمن بقيمة العقل متى أعانته الإرادة على مقاومة الإذعان للقوى التلقائية الحيوية ، من هنا بدا طبيعياً أن تلتقى النفعية التجريبية بالنزعة العقلية أو الحدسية على النحو الذى أشرنا إليه[1] .

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

لم يقنع مل بتفرقة بنتام بين اللذات كماً ، وفطن إلى اختلافها بعضها عن البعض الآخر كيفاً ، فكانت هذه لفتةً طيبة لها قيمتها ، وتدارك بها ما فات سابقيه من اللذيين ، ولكن هذه اللفتة التى تحسب فى جانبه كانت سقطةً إذا قيست بمعايير مذهبه ، لأن التفرقة بين « أنواع » اللذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم فى التفرقة بين أنواعها ، إن مذهبه يقرر اللذة

---

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

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

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

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

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

فالقديس أوغسطين + St. Augustine ٤٣٠ أو پسكال + B. Pascal ١٦٦٢ أو غيرهما ممن عاشوا فى حمأة الرذيلة ثم تحولوا بررةً أطهارا ، يستطيعون بفضل تجاربهم أن يصدروا على مختلف أنواع اللذة أحكامًا لها قيمتها ، وهم متفقون على أن أسمى اللذات يقوم فى الاستجابة لنداء الضمير والحرص على تفادى وخزاته ، وتهافت هـذا الرأى يكشفه اختلاف الضمائر عند الناس ، وهو رأىٌ بقره مل ، وكثيراً ما يختلف تقدير الخبراء لقيم اللذات والآلام ، فإذا لجأت فى تقدير ذلك إلى فنان مطبوع يجمع فى حياته بين إشباع شهواته الحسية و إشباع وجداناته الفنية الرفيعة ، ثم إلى قديس خبَر شهوة الحس فى مطلع حياته ، وذاق اللذة التى تقترن بطاعة الضمير فى أواخر أيامه ، وحاولت أن تقف على رأيهما فى لذة الحس ومتعة الروح لوجدتهما على خلاف بيّن ملحوظ ، فبِرأى أيهما نأخذ ؟ و إلى حكم مَن منهما ننصاع ؟ إن القديس لن يتردد فى الاشمئزاز من لذة الحس مهما كانت خبرته السابقة بها ، ولن يتوانى فى اختيار متعة الروح و إيثارها على سائر اللذات ، و إلا لما كان قديسا . وقد يقدر الفنان لذة الحس ، ولكنه بحكم طبيعته الفنية يستغرقه الإعجاب بروائع الفن و يجد فيها لذةً تسمو حتى على اللذة التى تقترن بطاعة الضمير ،

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

بل إن مل فى التجائه إلى حكم المجرب فيصلا بين كيف اللذات ، أخضع حكم الفرد القائم على خبرة شخصية لحكم إنسان آخر مستقل عن خبرة الأول ، بهذا ينتفى الحكم القائم على التجربة الفردية ، وينهض على أساس من برهان العقل ، وبذلك يخرج مل على نزعته التجريبية ويدخل فى زمرة العقليين . !

* * *

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

المذهب يقوم أصلا على المصلحة الشخصية ، ولا يعترف بغير الأنانية مقياساً للأفعال الإنسانية ، ومعياراً للأحكام الخلقية ، ومسايرة هذا المنطق تتنافى مع إخضاع المصلحة الشخصية لمصلحة المجموع ، والتجربة تشهد بأن المصلحتين لا تتفقان فى كل الحالات ، وفى حالة التعارض لا يسمح منطق المذهب بإيثار الصالح العام على صالح الفرد ، فتمسك مل بهذا شىء تحمده له الأخلاق ، ويؤاخذه عليه النقد النزيه الذى يقتضى مل أن يكون متماسكا فى أفكاره غير متناقض مع نفسه .

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

بل إن إقامة المنفعة العامة على أساس من تداعى المعانى ، قد كان مثاراً لنقد النقاد — من أمثال بول لومير[1] . Paul Lemaire — إذ رأى لومير أن التداعى الصناعى لا يُكتب له الدوام ، فما يشب الطفل ويأخذ عقله فى النضج حتى يكشف

---

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

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

فى الحق إن مل قد أفقد المذهب النفعى نزعته الواقعية الحسية ، وهدم الكثير من مقوماته ، ونحا منحى العقليين فى تصوره وإن صبغه بصبغة استقرائية ، ولم يقمه على أسس ميتافيزيقية كما يفعل العقليون ، وقد فعل هذا عن غير قصد وبدون وعى ، وتلك سقطته الكبرى التى تجعل سدجويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick أسمى منه مقاما ، فإن سدجويك قد حاول أن يزيل التعارض بين المذهب النفعى بنزعته التجريبية الواقعية ، وبين مذهب العقليين والحدسيين معاً ، نهض بهذه المحاولة واعياً مدركا ، ورسم خطتها وهو يقصد إلى تحقيقها ، وسيان بعد هذا أن تكون المحاولة قد نجحت أو فشلت ، أخرجته من طائفة النفعيين أو أبقته فى زمرتهم .

وارتداد مل إلى مذهب العقليين مقنّعاً قد مهد للناقد أن يضع بنتام فى موضع أسمى ، لأنه كان أخلص لنزعته الحسية الواقعية من مل ، فساير منطق مذهبه حتى نهايته ، وإذا كان هذا قد أسخط عليه الحدسيين والعقليين ، فقد أرضى عنه الحسيين وخفف من حكم النقد الذى يقتضى التماسك وعدم التناقض .

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

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

فأما عن مغالطاته المنطقية فقد كان يقول : إن البرهان الوحيد على أن الشيء مرئي هو أن الناس يرونه فعلا ... فليس هناك سبب يمكن التدليل به على أن شيئاً ما مرغوبٌ فيه سوى أن الناس يرغبون فيه بالفعل [١] .

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

---

(١) ص ١٤٨ من هذا الفصل .

(٢) في كتابه A Manual of Ethics (1929) الطبعة السادسة ص ١٦٩ .

(٣) يشير مكنزي في هذا الصدد إلى Whately's Logic ص ١١٧ — ١٨ و Davis's Theory of Thought ص ٢٧٠ و Welton's Manual of Logic ج ٢ ص ٢٤٣ [وأعادها بعد تعديل الكتاب إلى Intermediate Logic بالاشتراك مع Monahan] و Jevon's Elementary lessons on logic ص ١٧٥ .

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

ولاحظ « جون ديوى » + ١٩٥٢ J. Dewey (أستاذ الفلسفة في جامعة كاليفورنيا) و « جيمس تفتس » J. Tufts (أستاذ الفلسفة الحالي بجامعة شيكاغو)[1] أن حجة مل السالفة الذكر وفهمه للمرغوب فيه ، شبيهة بحجة Bain لأن هذا يقول

---

(١) في كتابهما Ethics (1936) في الشطر الثاني ف ١١ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ .

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

ويقول مل بعد النص السالف : ليس هناك من سبب يمكن التدليل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه سوى أن كل فرد يرغب فعلا في سعادته الشخصية ... ...[1] . ويعلق

(١) ص ١٤٩ من هذا الفصل .

« مكنزى » على هـذا بقوله : قد يكون من العسير أن نجد من المغالطات الكثيرة فى فقرة قصيرة فى أى كتاب ما نجده منها فى هذه الفقرة ، ففى قول « مل » إن سعادة المجموع خيرٌ لمجموع أفراده مغالطةٌ تُعرفُ فى المنطق باسم « مغالطة غرض التركيب » Fallacy of composition لأن مل يعتبر سعادة المجموع مجموعَ سعادات أفراده ، أى طالما كانت لذاتى خيراً لى ، ولذّاتك خيرًا لك ، ولذّاته خيرًا له ... وهلم جرا ، كانت لذّاتى مضافةً إلى لذّاتك ولذّاته خيرًا لى ولك وله مجتمعين ! ولم يفطن مل إلى أن أنواع اللذات لا يمكن جمعها كما تجمع أفراد الناس . وشبيه برأى مل فى هذا الصدد أن نقول إن الفرقة التى تتألف من مائة جندى طول كل منهم ستة أقدام ، لا بد أن يكون طول هذه الفرقة ستمائة قدم ... ! وكان يمكن أن يكون هـذا صحيحاً لو وقف كل جندى فوق رأس جندى آخر ... ! أى أن حجة مل السالفة الذكر كان يمكن أن تكون صحيحة لو أن عقول الناس جميعاً أمكن أن يندمج بعضها فى بعض وتصبح مجموعاً عقلياً واحداً ، ولكن « مجموع » الأفراد ليس فرداً ، ومن ثَم لا تكون لذاتُه لذاتٍ لأى فرد آخر ، والخير لا يكون إلا خيراً لإنسان بعينه — فيما يلاحظ « برادلى » + ١٩٢٤ F. H. Bradley فى كتابه « دراسات أخلاقية » .

و يعرض « موير هد »[1] المولود عام ١٨٥٥ J. H. Muirhead (الذى كان أستاذ الفلسفة بجامعة برمنجهام) لمناقشة هذا النص نفسه ، و يضيف تشبيهاً استعاره من « كارلايل » فيقول : إن كلام مل شبيهٌ بقول القائل : إن كل خنزير يريد أن يحصل لنفسه على أكبر مقدار من كمية محدودة من غسالة الخنازير ، إذن فكل خنزير يرغب فى الحصول على أكبر مقدار من هذه الغسالة لخنزيرٍ غيره أو لهم جميعاً ... ! و يعقب « موير هد » بالإشارة إلى النفسيين الذين ضاقوا بهذه الحجة فقنعوا بالقول بأن اللذة الفردية مطلب كل إنسان ، ولكن العقل يوجب على صاحبه أن ينشد السعادة للآخرين ... و إن كان « موير هد » لا يدرى ما هذا العقل ؟ ولماذا يكون من واجب الإنسان أن يستجيب لندائه ؟ وواضح أن السؤال مُوَجَّهٌ إلى « سدجويك » ومن جرى مجراه .

وذلك لأن سدجويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick (الذى كان أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج) عند ما عرض لنقد مل فى هذا الصدد[2] ، أشار إلى المغالطة التى تضمنها التعبير « بالمرغوب

---

(١) فى كتابه Elements of Ethics طبعة ثانية ك ٣ ف ١ ص ١١٢ — ١٣ .

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

فيه » على النحو الذى أسلفناه ، ثم عقّب بمناقشة مل فى انتقاله من صالح الفرد إلى صالح المجتمع ، فقال إن مجموع الرغبات الفعلية والتى يتجه كل منها إلى تحقيق جانب من سعادة المجتمع ، ليس معناه وجود رغبة فعلية عند إنسان بعينه لتحقيق السعادة لهذا المجتمع ، وما من شك عند « سدجويك » فى أن مل لا ينازع فى أن الرغبة التى لا وجود لها عند فردٍ مّا يمكن أن توجد عند جملة أفراد مجتمعين ، وما لم توجد — عند الفرد — رغبةٌ فعليةٌ لتحقيق سعادة المجموع فإن القضية التى تقول « إن سعادة المجموع مرغوبٌ فيها » قضيةٌ مقداعية لا يستقيم أمرها على النحو الذى أراده مل ، ومن هذا تظهر بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع فجوةٌ لا يمكن تفاديها إلا بالالتجاء إلى الحدس العقلى الذى سنعرض لتفسيره عند ما نتحدث عن مذهب الغيية الحدسية عند « سدجويك » .

ويشير « داركى »[1] C. F. D'Arcy (عميد جامعة بلفاست) إلى مغالطة غموض التركيب فى حجة المنطيق « مل » ويقول إذا كان كل إنسان ينشد لذته الخاصة لما ترتب على هذا أن يلتمس هذه اللذة لكل إنسان آخر ، بل الأحرى أن يقال

---

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

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

ثم يضيف إلى هذا تعليقاً من « كانت » Kant ١٨٠٤ + على حجة مل خلاصته : أن من الغريب أن قوما أذكياء أمكن أن يظنوا أن الرغبة فى السعادة قانون عملى عام على أساس أن هذه الرغبة عامة فى الناس جميعا ، ومن ثم كانت هذه الرغبة هى القاعدة التى بمقتضاها يحدد كل فرد أفعاله الإرادية وبينما نجد فى بعض الحالات أن قانون الطبيعة العام يجعل كل شىء متناسقاً متوافقاً ، إذ بنا نرى على العكس فى حالة هؤلاء المفكرين أننا إذا جعلنا لهذه القاعدة عمومية القانون نتج عكس الاتساق أو الانسجام السالف تماما ، ومن ثم تهدم القاعدة نفسها وتحطم غرضها وبهذه الطريقة ينشأ نوع من الانسجام أو التوافق الذى يصوره الشاعر ساخراً فى حياة زوجين يميلان إلى الهلاك معا فيقول : ما أروعه من انسجام ، إن ما يريده الزوج تريده زوجته ! أو كما قيل عن كفالة فرنسيس الأول للامبراطور شارل الخامس : إن ما يريده أخى شارل أريده أنا كذلك ! ثم يعقب «داركى» على هذا بالحديث عن سدجويك وكيفية تفاديه لهذه الورطة التى وقع فيها مل .

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

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

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

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

---

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

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

(٣) فى كتابه Problems of Ethics (Rynim, transl. (1939) ف ١ ص ١٨ — ١٩ .

(٤) فى كتابه The English Utilitarians طبعة أولى (١٩٤٩) ص ١٤٠ — ٤١ .

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

بهذا نكتفى إبانةً عن ملاحظاتنا على الأفكار التى انفرد بها « مل » فى مذهبه النفعى ، وسنعود فيما بعد لمناقشة الأسس المشتركة بين النفعيين بوجه عام ، عسى أن نتبين مدى التهافت فى اعتبار اللذة أو المنفعة غاية السلوك الإنسانى ومعيار الأحكام الخلقية ، وبهذا نضع النفعية فى مكانها بين سائر المذاهب ، فيتيسر فهمها فى ضوء التراث العقلى الذى عُرف فى مجالها وكان تأييداً لها أو دحضاً لمقوّماتها .