

الباب الثالث

صور من النفعية الحديثة

الفصل الأول : النفعية اللاهوتية

الفصل الثاني : النفعية التطورية

الفصل الثالث : النفعية الحديثة

الفصل الرابع : النفعية العملية (البرجماتية)

obeikandi.com

الباب الثالث

صور من النفعية الحديثة

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

ويتألف هذا الباب من خمسة فصول ، نعرض في أولها
للنفعية وقد غزت المجال الديني على يد چون جاي ووليم باليه ،
وتتحدث في ثانيها عن النفعية العلمية وقد اتصلت بمذهب التطور
على يد هربرت سبنسر وليسلي ستيفن ، ونقتبع في ثالثها هذه
النفعية وقد اتصلت بمذاهب الحدسيين والعقليين على يد هنري

سدجويك ، ونساير في رابعها فكرة النفعية وهي تفزو مجال الحياة العملية — هكذا بدت عند أتباع البرجماتزم من الفلاسفة الأمريكيين من أمثال وليم جيمس وچون ديهي .

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

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

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

الفصل الأول

النفعية اللاهوتية

(جاي وپاليه)

مذهب جون جاي — مذهب وليم پاليه — تعقيب

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

مذهب جون جاي (١٦٦٩ — ١٧٤٥) :

يذكر مؤرخو النفعية رائداً من روادها الأول ، قيل إنه صاحب الفضل في وضع أول صيغة محددة للمذهب النفعي (١) ، أرسلها في بحث صغير من ثلاثين صفحة ، فتأثرت بهذه الصيغة مدرسة النفعيين من الإنجليز ، وعلى هديته جرى أتباع النفعية

(١) قارن س ٩٠ من هذا الكتاب .

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

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

(١) عاصره شاعر وقصاص يحمل نفس الاسم .

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

نظريته في الجزاءات ، وهي عنده أربعة صنوف^(١) ، طبيعية واجتماعية وقانونية ودينية ، ولكنه لاحظ أن ليس من بينها ما يضمن اتفاق مصلحة الفرد مع مصلحة المجموع إلا الجزاء الدينى — الجنة والنار يوم الحساب — من هنا كان اهتمامه بهذا الجزاء ، وتبعه في هذا براون وتكر وپاليه وغيرهم من دعاة المنفعة بين علماء اللاهوت ؛ ردّ هؤلاء الباعث على إتيان الأفعال الإنسانية إلى الأثرة ، وانتهوا بهذا الجزاء الإلهى إلى التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ؛ الأنانية مصدر أفعالنا والأوامر الخلقية مشروطة وليست مطلقة ، ذلك لأنها وسيلة إلى تحقيق سعادة الفرد ، ومن أجل هذا رأى « جاي » أن الإلزام الخلقى الذى يوجب على الإنسان التزام الفضيلة مرجعه إلى الله وحده ، إنه وحده القادر على أن يلائم بين سعادة الفرد وسعادة المجموع ، وفي الجزاءات الدينية من ثواب وعقاب ما يكفل تحقيق ذلك .

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

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

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

طريق هذا التداعي في تحقيق أمانى ليست هي اللذة الفردية ،
تقدم هذه الأمانى غاياتٍ قريبةً بينما تقدم اللذة غايةً قصوى تنقضى
عندها سلسلة الأمانى والرغبات ، وبهذه الطريقة تترقى الرغبة
النيرية ، ولا يكون الباعث في كل الحالات أناانياً خالصاً ،
فمنذ ما يتقدم إنسان لمساعدة آخر في محنة ، يكون باعته المباشر
هو الرحمة ، ولا عبرة بأن يقال إن غايته القصوى في نهاية الأمر
أن يحقق لنفسه لذةً أو منفعة .

في هذا البحث القصير استقرت أصول النفعية اللاهوتية ،
ولم يطرأ عليها تعديل جوهري حتى ظهر جون ستورت مل^(١) .
حسبنا هذا عن « جاي » مؤسس النفعية اللاهوتية ، وقد
جري على هديه طائفة من المفكرين اللاهوتيين اعتنقوا مذهبه
وتوسعوا في شرح أصوله وإشاعته بين الناس ، من غير أن
يضيفوا إليه شيئاً جوهرياً ؛ نشر براون J. Brown بعد بحث
« جاي » السالف الذكر بمشرين عاماً كتابه Essays on the
Characteristics of the Earl of Shaftesbury (1751)
وقد أثنى على هذه المقالات جون ستورت مل ؛ ثم نشر « تكرر »
A. Tucker الأجزاء الأربعة الأولى من كتابه « نور الطبيعة »

Edward (تحت عنوان The Light of Nature عام ١٧٦٨) Search (تم تلها ثلاثة أجزاء أخرى نشرت بعد وفاته ؛ وقد أنكر « تكرر » التفرقة الكيفية بين الذات - وهو رأي متضمن في مذهب جاي وغيره - ورفض حساب الذات ورأي وضع قواعد عامة لتحقيق المنافع - وفي هذا تابعه باليه .

مذهب ولیم بالیه ١٧٤٣ - ١٨٠٥ :

في عام ١٧٨٥ نشر ولیم بالیه W. Paley كتابه في « مبادئ الأخلاق والفلسفة السياسية » Principles of Morals and Political Philosophy وقد فصل فيه مذهب المنفعة اللاهوتي ، واعترف بفضل سابقه عليه ، واقترنت مهمة هؤلاء جميعا على تبسيط ما أجمله « جاي » وإشاعته بين الجماهير على نحو ما أشرنا من قبل ؛ وإيضاحا لهذا المذهب آثرنا أن نقف عنده قليلا :

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

الذي طبع عدة صرات ، وقرّر على الطلبة في جامعة « كامبردج »
بضخ سنين^(١) وتكلفت كثيرة مؤلفاته — في اللاهوت خاصة —
بإشاعة نظريته في كثير من الأوساط ؛ وعجل الرأي عنده أن الناس
تستفرقهم أنانية موهلة ، ولكن الله ألطف بعباده من أن
يتخلى عن نصرتهم ، فهو يعمل على تخفيف آلامهم وترقية
سعادتهم ، من هنا كان الله في نظره نفعا !

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

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

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

سعادته الشخصية ، وهو لا يأتي عملاً يحقق به سعادة الغير إلا متى كان في هذا تحقيق لسعادته ، أما الله فإنه يحقق أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس ، وهو وحده أصدق بمثل للنعمة في الوجود ، لأنه يعمل على تحقيق السعادة للناس لذاتها ، لا يريد من وراء ذلك جزاء ولا شكوراً ، إن تحقيق « أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس » لذاته وبصرف النظر عن نتائجه ، موضع رغبة من كائن واحد اتفق أن يكون على كل شيء قديراً ، ومن ثم كان في وسعه أن يدبر ذلك في غير مشقة ، أما مخلوقاته فإنها ترغب في تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس كوسيلة يلبسون بها الخلاص .

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

إمكان استصوابه بمد ذلك للعمل الذي يحقق سعادة الآخرين ،
وفي هذا كان « باليه » نفعيا مخلصا .

ولكنه يمزج هذه النفعية بنزعاته الدينية فيقول إن الفضيلة
هي « فصل الخير للبشرية طاعةً لإرادة الله وابتغاء السعادة
السرمدية » ولكن لماذا نطالب بالتزام الفضيلة ؟ يُلزمنا بهذا
باعث قوي هو توقع الجزاء الأخروي الذي وعد الله به المتقين ،
إن سعادتنا الشخصية هي الباعث على تقيدنا بالفضيلة ، وإرادة
الله هي القاعدة التي بمقتضاها نكون فضلاء ، ومن حظ الإنسان
أنه عاش — وهو الأناني الذي لا أمل في شفائه من أنايته —
عاش في عالم فيه كل ما يثير مخاوفه ، وفيه كل ما يُنال من إله
منعم قوى عادل .

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

لعلنا نستطيع أن نستخلص مما أسلفنا وجوه الشبه والخلاف

بينه وبين بنتام ، يبدو التشابه بينهما في المبادئ النظرية ، وإن كان بنتام لا يتحدث عن الله ، ويرى أن « أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس » مرغوبٌ فيه لذاته لا لأن كائناً قويا يريد ذلك ، أما في المسائل العملية فيبدو بينهما خلاف ، ولعل مرجع هذا إلى أن « باليه » كان رجل دين ، ولو أنه كان ملحداً ، بل حتى لو كان نفعياً خالصاً وليس لذياً أنانياً ، لوصل إلى نفس النتائج التي وصل إليها بنتام^(١) .

حسبنا هذه الإمامة الموجزة عن « باليه » ممثلاً للاتجاه الديني في المذهب النفعي ، إن قيمته وقيمة سلفه « جاي » تقوم في أنهما سبقا النفعيين في محاولة التوفيق بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة ، وأضافا نعيم الآخرة إلى لذات الدنيا ، وصوّرا الله ممثلاً للنفعية العامة في أكمل صورها ، فصبغوا المذهب النفعي بصبغة لاهوتية خالصة ، تجرد منها على يد بنتام ومل — كما عرفنا من قبل .

تهقيب :

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

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

فجماوا التقويم الذي الدقيق أكثر عسراً ؛ وقد حلّ المذهب كل ما صادفه من إشكالات بالارتداد إلى الله ، مع أن الله في المسيحية الأرثوذكسية التي دان بها هؤلاء المفكرون يبدو — فيما يلوح لنا — أسمى من أن يكون نفعياً بالمعنى المبتذل الذي أراده النفعيون . أما عن التوفيق بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، فيبدو لي أن الله كما صورّه الإنجيل هو الذي يقوم بهذا التوفيق ، يقول المسيح في عظته لحوارييه على الجبل : « سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك ، وأما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم ، باركوا لاعنيكم ، أحسنوا إلى مبغضيك ، صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات ، فإنه يشرق شمس على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين ، لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم فأى أجر لكم ؟ أليس العشارون أيضاً يفعلون ذلك ؟ فكونوا أنتم الكاملين كما أن أباكم الذي في السموات هو الكامل » (١) .

ولكن بقي أن نسأل بعد هذا : كيف يستطيع الإنسان مع طبيعته التي صوروها أنانية خالصة أن يلمس مصلحة الخاصة ويطلب مع هذا مصلحة المجموع ؟ إن الجزء الديني وحده لا يكفي ، ويبدو لنا أن من التعتت أن نتصور الطبيعة البشرية

(١) الإصحاح الخامس من إنجيل متى .

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

وقد ردَّ هؤلاء النفعيون من اللاهوتيين مقياس انظرية إلى إرادة الله ، فشابهوا بهذا علماء اللاهوت من المدرسين — أمثال چرسون ودانز سكوت ووليام أوكام وأهل السلف في الإسلام ، وناهضهم أفلاطونيو كامبروج وغيرهم عن ردوا الأخلاقية إلى طبيعة الأفعال ، وجعلوا الإلزام الخلقى باطنياً ينبع من ذات الإنسان ، ولا يُملَى عليها من خارج^(١) ، وبذلك تنتفي فكرة الجزاءات الخارجية ، على اعتبار أن الفضيلة تحمل في باطنها جزاءها ، وتضمن في طبيعتها ما يبرر مزاولتها .

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

الفصل الثامن

النفعية التطورية

هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣)

- الجو العلمي الذي ظهرت فيه النفعية التطورية —
- موازنة بين النفعية التقليدية والنفعية التطورية —
- مذهب هربرت سبنسر — النفعية التطورية في
- الميزان — مناقشة مذهب سبنسر .

الجو العلمي الذي ظهرت فيه النفعية التطورية :

في النصف الثاني من القرن الماضي كانت إنجلترا تفتي
بالتفكير العلمي التجريبي — وإن كانت قد عرفت اتجاه الحدسيين
والعقليين — وفي الوقت الذي نشر فيه جون ستورت مل
+ ١٨٧٣ رسالته عن « مذهب المنفعة العامة » عام ١٨٦١ ،
و بشر فيها بالنفعية التجريبية على النحو الذي أوضحناه في الفصل
الثاني من الباب السالف ، طلع دارون + ١٨٨٢ C. Darwin
على العالم بنظريته في التطور ، إذ نشر عام ١٨٥٩ الجزء الأول

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

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

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

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

موازنة بين النفعية التقليدية والنفعية التطورية :

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

= تذكر القارىء بأن العام الذي مات فيه دارون قدماء فيه جرين
T.H. Green منشى مدرسة المثالية الحديثة في إنجلترا .

من الإشباع أو التمتع أو السعادة أو ما يشبه ذلك فيما يقول
سبنسر ، ولكن نفعية التطور الحديثة قد خالفت النفعية التقليدية
في أنها رفضت المقدمات التي استندت إليها قريبتها ، ونبتت
مناهجها التي اصطنعتها^(١) على نحو ما سنعرف بعد قليل .

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

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

إلى رفاهية الإنسان كان هذا بطبيعة الحال باعثاً على سروره ،
محققاً لذته ، من هنا كانت اللذة هي الشاهد على حيوية الإنسان
وصحته وقوته ، والدليل على نمو الحياة الاجتماعية ، ثم هي الغاية
التي يهدف لتحقيقها الفرد والمجتمع على السواء (١) .

والفضيلة عند « سينسر » حالة يتكيف فيها الفرد مع
مجتمعه تكيفاً كاملاً ، والسلوك الخلقى هو الذى يفيد المجتمع
ويُنمى الحياة الاجتماعية ويقترن باللذة ، وعلى عكسه يكون
السلوك اللاأخلاقى . بهذا تصور « سينسر » اتفاق اللذة مع
الفضيلة ، وإن كان « ليسلى ستيفن » + L. Stephen ١٩٠٤
يفكر إمكان وجود اتفاق مطلق بينهما (٢) كما سنعرف عندما
نعرض لمناقشة هذا المذهب .

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

(١) M.C. Sen, op. cit., p. 201-02

(٢) ibid., p. 66 & note

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

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

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

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

تبلغ الحياة الفردية أوجها طولا وعرضاً ، ونمو الحياة الفردية لا يستقيم بغير التعاون الاجتماعى الذى يحقق لكل فرد غايته ، ومن هنا وجب أن تخضع منفعة الفرد لمنفعة المجتمع إذا تعارضتا . وقانون التطور الاجتماعى هو قانون التطور فى سائر مجالاته ، فالمجتمع الذى يبقى ببنية أجزائه وأعضائه وإخلاصهم فى أداء وظائفهم ، هو أحسن المجتمعات تكيفاً مع بيئته ، إنه النزاع أو النضال من أجل البقاء هو الذى يفسر بقاء المجتمعات التى يتكيف سلوكها مع غاية الأمن الاجتماعى .

وتطبيق هذه النتائج على نظرية اللذة والحكم الخلقى الذى يستند إليها ، ينتهى إلى نتائج لها خطرهما ، فاللذة لا تقوم على بنية الفرد كذرة منفردة ، بل تقوم على التوازن العضوى لفرائز الفرد على اعتبار أن هذا التوازن تحدده علاقة الفرد بمجموعه ، ويتضمن التطور اكتساب غرائز ورغبات جديدة ، ومن ثم فإن السعادة — التى تنشأ عن إشباع الرغبات — قد ترضى الإنسان حيناً ولا ترضيه حيناً آخر ، إن السعادة نفسها تتغير بتطور المجتمع ، وليس فى وسعنا أن نوازن بين مجتمعين فى مرحلتين مختلفتين كما لو كانا آتين تنبجان محصولاً واحداً .

وتختلف النفعية التطورية عن قرينتها التقليدية فى أن

الأخلاقية في نظر الثانية تسميم يقوم على أمثلة تُستمد من التجربة كوسيلة لتحقيق أعظم قسط من اللذة ، أما الأولى فنزعم أنها « عقلية » وتعتبر الأخلاقية شرط « صحة » السكان الحي ، فالأوامر الخلقية التي تحرم السرقة والكذب ونحوه لا يبررها أن التجربة تشهد بأن طاعتها تحقق لنا ونغيرنا أعظم سعادة ، بل يبرر صواب هذه الأوامر أنها ضرورية لحياة الإنسان ونشاطه ، وبهذا تختلف النفعية التطورية مع قرينتها — ظاهريا — في فهم المقياس الذي تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، إنه يقوم في نظر النفعية القديمة في « سعادة » المجتمع ، بينما تراه النفعية التطورية قائما في « صحة » المجتمع .

والواقع أن ليس بين هذين المقياسين تعارض حقيقي ، بل نرى على العكس أن صحة المجتمع لا تكون ذات قيمة إلا من حيث إنها شرط سعادته ، فالخلاف بين المذهبين لا يبدو في الواقع في تصور الغاية القصوى ، بل في الطريقة التي تتبع لتحقيق هذه الغاية ، إن الغاية هي السعادة ، ولكن الحكمة تقتضي أن نحفظ بها بعيدة عن مجال وعينا ، وأن نركز اهتمامنا في الظروف التي تكتنفها ، ويصرح « سبنسر » بأنه يسلم بأن الغاية هي السعادة القصوى ، ولكنه يراها غاية بعيدة وليست غاية قريبة ،

ووظيفة علم الأخلاق عنده أن يستنتج من قوانين الحياة وظروف الوجود نوعَ الأفعال الإنسانية التي تنزع بالضرورة إلى تحقيق السمادة ، ونوعَ الأفعال التي تعوق تحققها ، ونتائج مثل هذا الاستنتاج هي قوانين السلوك^(١) .

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

(١) Muirhead, p. 137-43 وقد كان أكثر اعتماده على

مذهب هيربرت سبنسر :

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

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

وثانى العناصر التي يتألف منها مذهب سبنسر يتمثل في محاولته
تفسير ارتباط فكرة الواجب بأنواع معينة من السلوك ، وإرجاع
هذا الارتباط إلى قوى التطور بوجه خاص أو نظرية الانتخاب

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

وثالث العناصر التي تميز مذهبه يبدو في محاولته التي اضطلع بها ليستبدل بحساب اللذات وإحصاء قيمتها في النفعية التجريبية التقليدية مقياساً أخلاقياً « علمياً » يقوم على فكرة التطور ؛ لم يقنع سبنسر بتقديم تفسير سيكولوجي لمثلنا العليا الأخلاقية عامة ، أو للقواعد الخلقية بالتفصيل ، فهو في كتاباته — ولا سيما ما كان منها في مطالع حياته العلمية — يصور التطور هادياً يرشدنا إلى ما ينبغي أن تكون عليه حياتنا الخلقية ، من هنا كان أظهر ما يميز مذهبه محاولته أن يُجِلَّ مكان النفعية التجريبية نفعية « علمية » ، أي يستغني عنها بالقواعد التي يهديننا إليها التطور ، ومن ثم كانت هذه القواعد شاهداً على الخير ، يستغني بها عن الحساب اللذي التجريبي المباشر للذات والآلام ، وهو الحساب التقويمي الذي تميّزه النفعية التجريبية القديمة^(١) .

فلنفصل في بيان مذهبه قليلاً :

مجل الرأي عنده أن الحياة تلاؤم بين الكائن الحي وبيئته

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

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

التطورية) من ص ٣٧٧ — ٩٧ من هذا الجزء .

وكال الحياة رهنٌ بهذا التلاؤم ، والأحياء كلها في تطور يهدف إلى تحقيق هذا التلاؤم ، والغايات التي تهدف لتحقيقها الأفعال الإنسانية والإرادية إما أن تكون المحافظة على الذات أو على حياة الجنس أو ترقية حياة الجماعة بحيث يعيش الفرد في انسجام مع غيره من أفراد ، ويقابل هذه الغايات عند « سبنسر » أنواع من السلوك الإنساني هي المحافظة على النفس ، والإبقاء على النوع ، والسلوك الذي يهدف إلى ترقية حياة الجماعة ، وهذا النوع الأخير هو مجال علم الأخلاق ، والغرض الأقصى الذي ينفسه الإنسان واعياً هو تحصيل اللذة أو المحافظة عليها ، أو تجنب الألم أو إزالته (١) فغاية الأفعال الإنسانية تحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته ، وكل سلوك يحقق هذه الغاية يكون خيراً ، فإن عجز عن تحقيقها كان شراً ، والفعل الإرادي الذي يحقق هذه الغاية يثير لذة في الفرد والجماعة معاً ، وخيرية الفعل تكون أقرب إلى الكمال كلما أدت إلى تحقيق لذة خلت من الألم ، وقد كان الإنسان في أول أمره يلتمس منفعة الشخصية ، ثم أدرك أن تعاونه مع أقرانه يؤكد مصالحه ويزيد من منافعه ، فامتزجت في تصرفاته الأثرة بالإيثارة

(١) Külpe, Intr. to Philos., p. 238 وقد نقله إلى العربية

الأستاذ الدكتور « أبو العلا عيني » تحت عنوان « المدخل إلى الفلسفة » .

وبمرور الزمن استتُصِرِب العمل لصالح الغيرى ولو خلا من النفع
الدائى أو تمارض مع مصالحه الشخصية ، وسيجىء يوم تتفق فيه
منفعة الفرد ومنفعة المجتمع وينتفى التمارض بينهما ، وتختفى الأثرة
ويسود الإيثار ؛ هذه هي « يُتوبيا » Utopia سبنسر أو مدينته
الفاضلة التى صور فيها السعادة المقبلة فيما سماها نقاده .

ويتميز سبنسر من غيره من أهل التطور بأنه يحدد للسلوك
الإنسانى غايةً قصوى أو مطلقة ، فيسير فى بحثه من أبسط صور
الحياة حتى ينتهى إلى مذهب « غائى » يؤكد فيه أن هذه الغاية
لن تتحقق فى دنيانا الحاضرة ، بل يتحقق فى عالم مقبلٍ ذلك
التلاؤمُ التام والانسجام المطلق بين رغبات الفرد ومطالب بيئته .
ولكن أ كثر دعاة التطور قد رفضوا التسليم بالغاىة المطلقة
فى الأخلاق ، وتباحثوا القول بوجود غاية مطلقة تتحرك نحوها ،
فيرى السير « ليسلى ستيفن » فى كتابه عن علم الأخلاق أن الغاية
التي تتحرك نحوها هى حالة توازن اجتماعى كامل ، وإن لم يصف
هذا التوازن ويحدد دلالته .

ويجعل الأستاذ صمويل السكسندر + 1938 S. Alexander (١)

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

الغاية مثالا أخلاقيا أعلى تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، وهذا المثال أسلوب من السلوك المعدل تمديلا يجعله ملائما للبيئة ، وهو يقوم على الميول المتنازعة المتعارضة ، ولكنه يقر التوازن بينها ، وليست الخيرية إلا هذا التوافق أو الضبط في السكل المتوازن ، وليست الحياة الخلقية في نظر « ألكسندر » و « ستيفن » إلا عملية انتخاب طبيعي أو تنازع بقاء يبقى فيه الأصحح — وهو النوع الذي يكون أكثر توازنا في سلوكه ، وإن لم تكن حرب الانتخاب الطبيعي في الشؤون الإنسانية بين الضماف من الأفراد ، بل تكون ضد مثلهم العليا وأساليبهم في الحياة .

على هذا النحو كان يتحدث أتباع النفعية التطورية عن غاية السلوك الإنساني ومستوى الأحكام الخلقية ، ومكان اللذة من تصرفاتنا ، ومن حديثهم نرى كيف خالفوا النفعيين الأول في فهمهم لطبيعة الإنسان ومكان الفرد من المجتمع ، وكيف اتفقوا جميعا في تصورهم للمثل الأعلى ومكان اللذة في حياتنا الأخلاقية^(١) .

(١) Mackenzie, op. cit., p. 200-02 وقد نصح من يريد

التوسع في مذهب سينسر بقراءة : Sorley's Ethics of Naturalism : Alexander's Moral Order and Progreas Dewe's Outline of Ethics

حسبنا هذه الإمامة الموجزة عن هذا المذهب العلمى الحديث ،
إذ أن من المتعذر أن يقال شيء أتم من هذا وأكمل دون القمراض
للآراء المتنازعة المتضادة — وما أكثرها ، إن فكرة التطور
— التي يقوم عليها هذا المذهب — لم تزل بعد ماثراً للجدل في
تفصيلاتها ، فن الحكمة أن نكتفي بالإمامة الموجزة السالفة ، وأن
نعقب الآن بمناقشة هذا الاتجاه :

الفهمية التطورية في الميراثية :

للمذهب محاسنه وماأخذه ، أدخل المذهب فكرة « الكائن
الاجتماعى الحى » فأكد بهذا أهمية « خير الكل » غايةً أخلاقية
للساوك الإنسانى ، وأبان تاريخياً ومنطقياً عن تهافت الرأى الذى
يجعل علاقة الفرد بالمجتمع آليّة ميكانيكية ، وجعل غاية الكائن
الاجتماعية قائمة في صحته أو حيويته التي تقوم عليها الئذ ، فتأدى
به هذا إلى القول بأن المبادئ الخلقية تتمصل لا محالة بالناية من
أفعالنا ، وأنها ليست مجرد تعميمات تجريبية مستعمدة من نتائج
الأفعال ، واهتم بالظروف الاجتماعية القائمة ، وهى « بيئة
التوازن والنظم والآداب وثمرات العمل والمعرفة العلمية وقواعد
المنطق والرياضة » التي تنمو في ظلها ككائنات بشرية — على

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

ولكن إدماج الالفة في الفضيلة مثلاً أعلى للسلوك الإنساني لا يبدو تصوراً مثالياً مستقبلياً مرجحاً ، إن المذهب يبرهن على أن الالفة على وفاق مع السلوك الأخلاقي آخر الأمر ، ولا يعنيه الوضع الحسالي للأمر ، هل تتفق الالفة الآن مع كل حالات السلوك الطيب ؟ لقد سلم دعاة التطور بالحاجة المناسبة إلى التوضيح الحقيقية بالذات ، ولا تتفق هذه التوضيح مع وجهة النظر التي أسلفنا بيانها ، فإن التصرف السليم قد يكون حتى عند الرجل الفاضل على حساب سعادته الشخصية ، إذ قد يتطلب هذا

القبصر ف تضحية حقيقية غير مصنعة ، وهذا كفيلا أن يكشف خطأ المبدأ الذي يقول إن الادة هي وعدها الخير ، إن جواز التضحية بالذات لا بد أن يقوم على منطق العقل .

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

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

وإذا كان سبنسر قد وفق بين الفضيلة واللذة على النحو
الذي أشرنا إليه فإن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن بينهما
تعارضاً ، لأن العمل الفاضل يتصف عادة بالتجرد عن الهوى ،
يؤديه صاحبه لذاته لا لأنه يحقق لذته ، إن الفضيلة — في رأي
العقليين والحدسيين من الأخلاقيين — تحمل جزاءها في باطنها ،
ويستقيم وجودها بغير حاجة إلى الشعور باللذة ، بل إن لذة
الفضيلة تختفي إذا التمسها الإنسان عند ما يأتي فصلا فاضلا ، بل
كثيراً ما تكون اللذة الناشئة عن مزاوله الفضيلة أقل كماً
من اللذة الناشئة عن مزاوله الرذيلة ، بل قد تبدو الفضيلة في ثوب
خشن أليم ، ولا سيما إذا اضطهرت مع ميول الإنسان وأهوائه ،
ومن ثم كان من الممكن أن يتصرف الإنسان بمقتضى مبادئ
الأخلاق ولو أدى تصرفه إلى إثارة آلامه ، وذلك إنما يكون

مضى كان الباحث على أفعاله هدى العقل أو تقدير الفعل الفاضل
وتقويمه (١).

والواقع أن الرابطة التي تصل بين أفراد المجتمع رابطة
أخلاقية ، وبمقدار قدرة الفرد على إخضاع رغباته الخاصة للصالح
العام تكون قوة المجتمع الذي ينتمى إليه ، ومن هنا قامت قوة
الجماعة على حالة المجتمع الأخلاقية ، مع أن مذهب التطور يقول
إن قانون النجاح في الطبيعة هو النزاع والصراع وإهراق الدم
والتنافس ونحوه ، وطرق النمر والخنزير في حفظ الحياة هي أسى
الطرق ، والمجتمع الناجح هو الذى يبيح قتل العدو والسير على
جثته ، ويبغض السلام والحب ونحوه . حقيقة إن « دارون »
حين هم بتطبيق الانتخاب الطبيعي على المجتمعات المتدينة هاله
الأمر وأسفق من منبة التطبيق ، لأنه كفىل بأن يحول هذه
المجتمعات إلى قطعان من وحوش مفترسة ضارية يصارع بعضها
بعضاً من أجل البقاء ، لهذا صرح دارون بأن التعاطف الوجدانى
وغيره من الغرائز الاجتماعية التي تدفع الفرد إلى مساعدة غيره من
الأفراد ، أسى قيمة من الانتخاب الطبيعي والنزاع من أجل البقاء ،
فسايرة منطق الانتخاب الطبيعي تنتهى بنا إلى هدم المنشآت

. ibid., p. 67-8 (١)

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

بل لقد رأى « سينسر » نفسه أن الإحسان يعارض مع بقاء الأصلح ! إنه يساعد الضعفاء والمعوقين على أن يعيشوا على حساب الأقوياء والأذكياء ، وهي ضريبة لا تقرها عدالة القانون الطبيعي الذي يجعل البقاء للأصلح ! ومقاومة الحكومة لهذا القانون خروج على ما تقتضيه وظيفتها في زيادة اللذة وتقليل الألم !!

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

(١) Sorley, Recent Tendencies in Ethics ص ٣٦ وما بعدها .

وانظر ما كتبناه في هذا الصدد في بحثنا « المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها » ص ٣٩ — ٤١ .

بحياة الفرد ، فالكائن الحي لا يجد في ظل الطبيعة رحمة ، وفي سبيل بناء نوع تفتى ملايين الأفراد ، من السهل أن يقال إن لكل فرد قيمته في نظر نفسه ، ولسكن التطور لا يقدم سبباً يبرر اهتمام الإنسان بمصلحة جاره ، إنه لا يهتم بالصالح العام الذي تقتضيه الأخلاق ، إلا متى افترضنا أنه على الدوام يتضمن الصالح الفردي ، إن المذهب يشجع الفرد على التضحية بمصلحته ليساهم في خير المجتمع ككل ، أما لماذا يفعل الإنسان ذلك فلأن غيره يقوم في خير الكل الذي هو جزء منه ، وبهذا تتحول الأنانية إلى نوع مذهب من الأنانية ! من هذا نرى أن المشكلة التي صادفت الذي تصادف التطوري بدوره ، والطريق الوحيد لتفاديها هو القول بأن الإحسان والشعور بالتماطف ونحو ذلك هو من مميزات الرجل الاجتماعي وجزء من وجوده إنه خير لأنه يتبع هداية مبدأ يهدف إلى تقوية المجتمع الذي يعيش في ظله هذا الإنسان^(١) ...

مناقشة مذهب سبينسر :

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

(١) . D'Arcy, op. cit., p. 251 ff.

وقفنا عند سبنسر لاحظنا أنه أراد أن يدرس السكامل عن طريق المتحرك إلى السكالم ، ولكن علم الأخلاق لا يهتم بالبحث في نشأة المثل العليا وتطورها ، بل يفرض لتحديد لها وطريقة تأثيرها على السلوك الإنساني ، والمثل الأعلى يقوم في النهاية لا في البداية ومن هنا قيل إن « سبنسر » — وغيره من أتباع التطور — وضعوا العربية أمام الحصان — فيما يقول المثل — درس نشأة السلوك مع أن الفرض من البحث الخلقى معرفة الغاية التي تقوم في نهاية التطور ، وجهود الإنسان تتجه من الفاحية الخلقية إلى جعل البيئة ملائمة للمثل الأعلى ، وهذا المثل لا يقوم في البيئة ، بل يقوم في نفوس الذين يعيشون فيها ، والتلاؤم بين الفرد وبيئته يتحقق من غير جهد ، ولكن الذي يقتضى الجهد هو محاولة تعديل البيئة لتبدو على اتساق مع المثل العليا ، ويكون التلاؤم شاقا عندما يضع الإنسان لنفسه غايات يسمي لتحقيقها ، فيعمل على تعديل البيئة أو تعديل نفسه أو تعديلها معا حتى يتلاءم مع مثله العليا ، ولا معنى للتلاؤم الذي يتحدث عنه دعاة التطور ما لم توجد غاية أو مثل أعلى يبحث عنه الإنسان ويُسَيَّر سلوكه بمقتضاه ، وإذا صحَّ هذا وجب البدء بهذه الغاية لا البحث في

عملية التمديل الذي يؤدي إلى القلاؤم والتكليف فيما يزعم
دعاة التطور .

إن التطور الذي يقول به « سينسر » وغيره من أتباع
التطور مجرد وصف عام للمثل الأعلى القائم بالفعل ، إنه مجرد
تاريخ طبيعي لنمو الحياة الأخلاقية ، وهذا يكفي في دراسة المملسكة
الحيوانية ، أما فلسفة الأخلاق فتهم بمعرفة السبب في إثار نوع
من السلوك على غيره من سائر أنواع السلوك ، وليس حلا لهذه
المشكلة أن نقول إن ضربا من السلوك قد نجح في القضاء على
غيره من ضروب السلوك لأن الأول أصلح للبقاء ، وقد سلم بهذا
بعض التسليم « ألكسندر » لأنه اعتبر النجاح هنا هو الطابع
أو الإجازة التي تقترن به خلال التاريخ ، وهو رمز خير يته ،
ولكننا حين نستفسر منه عما يجعل الخير خيرا أى عن المميز
المشترك الذي يجعل للمثل العليا قيمة أخلاقية ، لا نجد عنده
جوابا شافيا ، لأنه يقول إن المميز الذي يجعل السلوك المنتصر
خيرا هو أن مثل هذا السلوك ملائم لظروف البقاء ، وبهذا المميز
يتفاعل المجتمع مع صاحب السلوك من غير احتكاك ينتهي
بانقراضه ، عندئذ يكون المجتمع في توازن مع نفسه ، ولكن
لماذا نريد أن يكون المجتمع في توازن مع نفسه ؟ هذا سؤال
يمكن توجيهه إلى « سينسر » وإلى غيره من التطوريين ،

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

أما إن النفعية التطورية مذهب عقلي يقابل النفعية التجريبية التي سبقته — فيما زعم سينسر وغيره — فذلك هو نفسه الاعتراض الذى وجهه إلى النفعية التطورية خصومها من أمثال سورلى^(٢) + W.R. Sorley ١٩٣٥ و « كورتني » Courteny في كتابه Constructive Ethics وغيرها ممن اعتبروا عقلية هذه التطورية

(١) انظر Mackenzie, op. cit., p. 198-200 وقارن Sidgwick

و كذلك Green, Prolegomena to Ethics

ثم Sorley و Muirhead في كتابيهما السالفي الذكر .

(٢) كان أستاذاً للفلسفة في جامعة كارديف ثم للفلسفة الخلقية بجامعة

أبردين ثم بجامعة كامبردج (بعد سديجويك) .

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

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

تشير إلى الطرق المختلفة التي تسلم إلى هذه القوانين ، فالمنهج التجريبي يراد به طريقة البحث التي تقوم على المشاهدة والاختبار أما منهج الاستنباط العقلي أو الأولي السابق على التجربة فيقوم على قضايا بديهية حقيقية أو مفترضة تستنبط منها حقائق تلزم عنها .

ولكن كلمة تجريبي لها معنى آخر ، إذ تطلق على العلوم التي تعالج البحث في الملل الفاعلية في مقابل العلوم التي تعالج البحث في الملل الغائية ، وبهذا المعنى تعتبر جميع العلوم التي تبحث في الظواهر بما هي كذلك تجريبية ، وأما العلوم التي تعالج هذه الظواهر من حيث هي غاية أو مقصد لنشاط الإنسان فهي علوم عقلية أو غائية ، وتمثل الأولى علم الطبيعة والأحياء بشتى صورهما ، ويمثل الثانية علم الأخلاق والسياسة وفلسفة الفن . وقد غفل عن هذه التفرقة دعاة النفعية التطورية ، افترضوا منذ البداية أن أفعال الإنسان كأفعال الحيوان تحددها الذات والآلام كملل فاعلية لها ، بدلا من أن يقولوا إن هذه الأفعال تحددها غايات الإنسان أو علاها الغائية ، فاختلطت عليهم نتيجة البحث ، ولكنهم في الواقع لم يزالوا بعد تجريبيين ، في الحق إن نظرية التطور حين طبقت على الأخلاق التجريبية وسعت نظرنا لجمال الأخلاق

ولكنها لم تساعد أصحابها على أن يقبُروا من البحث فيما هو كائن إلى البحث فيما ينبغي أن يكون ، أي من مجال العلل الفاعلية إلى مجال العلل الغائية — فيما ذهب سورلي وسدجويك^(١)

هذا عن المنهج الذي توخاه أهل الفهمية التطورية ، أما عن الغاية التي أقروها فقد عرفنا أنهم استعاضوا عن التماس أكبر قسط من اللذة بطلب «الصحة الاجتماعية أو نمو الحياة أو إطالتها» فيما كانوا يقولون ، وبدت هذه الغاية ممثلة في مجتمع تنسجم فيه مطالب الفرد مع مقتضيات بيئته الاجتماعية ، ولكننا إذا سلمنا بإمكان تحقق هذا الانسجام الكامل بين الأفراد بعضهم والبعض الآخر إلى أن تختفي من حياتهم الآلام — حتى ما ينشأ منها عن الواجبات التي تفرضها على الإنسان إنسانيته — لو سلمنا بإمكان تحقق هذا الانسجام لساورنا الشك فيما إذا كانت هذه الحياة تعبر عن المثل الأعلى الذي ينشده الإنسان — بما هو إنسان ؛ إذا كان صحيحاً أن الإنسان يطمح بطبيعته إلى الترقى ، وأن تحقّق طموحه يقتدرن لا محالة بجهود مضمّنية لا سبيل إلى تفاديها ، لتعارض المثل الأعلى الذي يدين به التطور يون مع طبيعة الإنسان بما هو كذلك وفي توحيد « سينسر » بين اللذة والتطور ما يشبه التناقض ،

إنه يقرر في بداية كتابه «مجال علم الأخلاق» Data of Ethics أن الغاية القصوى من الأفعال الإنسانية هي إطالة الحياة — أو الصحة الاجتماعية — ثم يقول إن إطالة الحياة ليست في ذاتها مقياس تطور السلوك ، إذ يجب الاهتمام في هذا الصدد باعتبار كميتها ، وفي الفصل الثاني يقرر أن وجهات النظر عند المتشائمين والمتفائلين تلتقي عند مصادرة واحدة واضحة بذاتها ، تقول إن الحياة خير أو شر بمقدار ما تحقق أو تفشل في تحقيق فيض من الشعور السار أو اللاذ ، فالمتشائم يستخف بالحياة لأن آلامها تربي على لذاتها ، والمتفائل يرضيه الحياة لعكس السبب الذي أسخط المتشائم ، كلاهما يحمل محك حكمه نوع الإحساس الذي يصاحب حياته ، وما من مدرسة تستطيع أن تفيدي اعتبار حالة الشعور المرغوب فيها هدفاً أقصى للأفعال الإنسانية ، وفي هذا ما يتعارض مع الغاية التي حددها قبل ذلك ، وإن كان سجل رأيه مستخلصاً من كتابه السالف يرمي إلى القول بأن اللذة هي الغاية القصوى ، وأن تمام الحياة — طولاً وعرضاً — هو الوسيلة إلى هذه اللذة ، يقول إننا إذا اعتبرنا السلوك المؤدى إلى إطالة الحياة خيراً ، كان مرجع اعتبارنا إلى أن هذا السلوك يفضي إلى اللذة أكثر مما يفضي إلى الألم ، ولكن الواقع أن

العلاقة بين الالذة والحياة علاقة خارجية وليست باالذنية تقوم في طبيعتهما ، إنها نتيجة تكيف خارجي يجرى مصادفة واتفاقا ولا يتعمم أن تصاحب الالذة تطور الحياة .

هذا إلى أن القانون الذي يتحدث عنه « سينسر » وغيره من التطورين بين قانون بيولوجي يتمثل في أثر البيئة في الإنسان ، وفي هذا تنتمي الإرادة أو الاختيار الذي يعتبر من مقومات القانون الأخلاقي ، وإذا كان التطور سينتهي لا محالة إلى الانسجام بين منظمة الفرد ومنظمة المجموع وسيادة الفيرية على الأنانية فليس ثمة من ضرورة لوضع مذهب أخلاقي يطالب الناس بالعمل من أجل غاية سيقفل التطور الطبيعي بتحقيقها ! في الحق إن التنمية التطورية مذهب مُداع لا يستطيع أن يصمد أمام النقد .

الفصل الثالث

الفهمية الحدسية

هنري سدجويك (١٨٣٨ - ١٩٠٠)

الجو العقلي الذي نشأت فيه الفهمية الحدسية —
نقد سدجويك للفهمية التقليدية — كيف أقام الفهمية
الحدسية — مناقشة مذهبه .

الجو العقلي الذي نشأت فيه الفهمية الحدسية :

قلنا إن النصف الأول من القرن الماضي قد شهد نزاعاً بين
الحسين والماديين من أمثال بنقام + ١٨٣٢ وچيمس مل
+ ١٨٣٤ ، وبين الحدسيين والروحيين من أمثال وليم هملتون
+ ١٨٥٦ وكولريديج + ١٨٣٤ ؛ وقد اشتد هذا النزاع حتى
بلغ أوجه في النصف الثاني من ذلك القرن ، فانتصر للنزعة الحسية
جون ستورت مل + ١٨٧٣ وتشارلس دارون + ١٨٨٢
وهربرت سبنسر + ١٩٠٣ ، ونهض بالدعوة للروحانية توماس
هل جرين + ١٨٨٢ وچون هنري نيومان + ١٨٩٠ وچون
سترلنج + ١٩٠٩ ممن تزعموا — في جامعة أكسفورد — الدعوة

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

في هذا الجو عاش هنري سدجويك^(١) + ١٩٠٠ ، فكان طبيعياً — فيما يلوح لنا — أن يكون مذهبه مرحلة انتقال في تاريخ المذهب النفعي ، بدأت النفعية فردية على يد الأبيقورية قديماً وهو بزنوجاسندي حديثاً ، ثم تحولت إلى منفعة « أكبر عدد من الناس » على يد بنقام ، وإن كانت مازالت تقوم عنده على أسس فردية تجعل الأنانية قوام النفعية الجماعية ، بل تضحي بمنفعة الأكثرية إن تعارضت مع منفعة الفرد ؛ ثم تطورت على يد « مل » حتى أصبح من واجب الفرد أن يطلب منفعة غيره بنفس القوة التي يلتمس بها منفعة الخاصة ، بل أيسح للفرد في

(١) كان أستاذاً للفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج .

مذهبه أن يضحى بمصلحته من أجل المجموع ، ودخلت النفسية عناصر عقلية ، تسالت إليها متخفية على نحو ما عرفنا من قبل ، فإذا انتهى « مل » كانت النزعة الحدسية والعقلية قد عرفت طريقها إلى النفسية فاتصلت بها علانيةً وجهرًا على يد سدجويك ، وهكذا تحولت النفسية إلى مذهب عقلي أو غيري في اللذة :

Rationalistic or Altruistic Hedonism

فأهي التصديلات التي أضافها « سدجويك » إلى النفسية التجريبية فكان بها ممثلاً لمرحلة انتقال في تاريخ هذا المذهب ؟

نقد سدجويك للنفسية التقليدية :

لاحظنا أن النفسية التجريبية كانت تقوم على دعامين ، أولاهما هي مذهب اللذة السيكلوجي ، وثانيتها إقامة المنفعة العامة على أساس المنفعة الفردية .

لم يميز أكثر دعاة النفسية التقليدية بين طلب اللذة بدافع من فطرة البشر ، وضرورة طلبها كغاية « ينبغي » أن ينشدها كل إنسان ، فحلاط هو بزومن ذهب مذهبه بين القول بأن الناس بطبيعتهم ينشدون اللذة بالفعل ، وبين القول بأن اللذة غاية ينبغي أن تتجه إلى تحقيقها أفعال الإنسان ، من هنا قام مذهب اللذة الأخلاقي على أساس من مذهب اللذة السيكلوجي ، وقد عرفنا

من نصوص بنتام ومل ما يكفي بياناً لهذا وإيضاحاً لتفسيره^(١) .
هذا إلى أن مصالحة المجموع تقوم على أساس من مصالحة
الفرد فيما ذهب بنتام ، أو لا تتغافى معها على أقل تقدير فيما قرر مل
— مع إباحته تضحية الفرد بذاته من أجل المجموع — ومن أجل
هذا قيل إن التبشير بمذهب المنفعة العامة لم يبعد أصحابه عن اعتناق
الأنانية مذهباً لهم ؛ إن بنتام يؤثر في حساب لذاته الأخلاقي عمق
اللذة وشذتها على شمولها وامتدادها للكثيرين إن تعارضاً ، ويجعل
« مل » سلوك الفرد أداة لتحقيق لذته ، فإذا قال بنير هذا — عند
تفسير التضحية والاستشهاد مثلاً — ناقض بذلك نفسه ، وخرج
على منطقي مذهبه — كما عرفنا من قبل .

وجاء سدجويك فعارض قيام الفضية على هاتين الدعامين ،
وجاء وحضه لها على هذا النحو :
اعترف أولاً باللذة عنصراً ضرورياً لإقامة مذهب أخلاقي
كامل ، لأن الغاية التي يجب أن نقصد إليها ينبغي أن تكون
بحيث ترضى نزعاتنا وتشبع مطالبنا ، حتى إذا مثلنا عن السبب
الذي من أجله نسعى لتحقيق غاية ما ، كان جوابنا الوحيد المعقول
أنها تسد حاجة في طبيعتنا أو تشبع أعظم حاجة من حاجتنا

(١) انظر ص ٩٩ — ١٠٢ و ١٤٤ وما بعدها .

الطبيعية ، لأننا إذا زعمنا أننا نسعى لتحقيق غاية لسبب خارج
عن طبيعتنا — لأننا خاضعون لسلطة عليا — بقي السؤال قائماً ،
وهو لماذا نتأثر بسبب خارج عن طبيعتنا ؟ إن الجواب الوحيد
الذي لا يدع السؤال قائماً هو الجواب الذي يرد الأمر إلى حاجة
قصوى في طبيعتنا ، فإذا سألنا عن الشيء الذي يسد هذه الحاجة
الطبيعية كان الجواب لا محالة هو اللذة .

والواقع أن ما يسد أقصى حاجتنا أو مطالب طبيعتنا يحمل
معها لذة لنا ، وقد يوصف من أجل هذا بأنه لذة ، ولكن هذه
اللذة لا تحوى لذة ! إن لها مضمونها موضوعياً لأن الشيء الذي
يشعرنا باللذة قد يكون لذة فرد آخر ، وقد يقوم في سلامة وطننا
أو أداء ما نتصور أنه واجب وفروض علينا ، مثل هذه أمور
يؤدي تحققها إلى لذات نشعر بها ولكنها ليست في ذاتها لذة ،
ومن هنا كان من الخلط أن نقول إن قولنا : ينبغي أن نبحث
عن اللذات ، شبيه بقولنا : ينبغي أن نبحث عن اللذة ! ويقول
ساديچويك إننا إن خلونا إلى أنفسنا أدركنا أن ليس ثمة شيء
جدير بأن نبحث عنه إلا اللذة ، وما دامت اللذة هي الشيء
الوحيد المرغوب فيه فإن أعظم الأشياء لذة هو أكثرها إثارة لرغبة
الإنسان ، وبذلك تكون اللذة الأقوى مفضلةً على اللذة الأقل في

قوتها ، والتي تمتد أمداً طويلاً تفضل اللذة التي لا تدوم إلا أمداً وجيزاً ، وعند تقدير لذاتنا ينبغي اعتبار الماضي منها والمقبل شبيهاً بالحاضر من اللذات في قيمته ، لأن مجرد الخلاف في الزمن لا يؤدي إلى خلاف في قيمة لذاتنا^(١) .

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

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

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

الخلط بينهما صرده إلى الغموض الذي يلابس لفظ « مرغوب فيه » ولهذا عرض سدجويك^(١) لإزالة هذا اللبس وتفسير هذا التعبير تفسيراً دقيقاً أبان فيه أن « مل » قد أراد « بالمرغوب فيه » desirable ما ينبغى لكل فرد أن يرغب فيه ، أو ما يهدف إلى تحقيقه كل فرد ، وقد أسلفنا الإشارة إلى تعليق سدجويك في هذا الصدد^(٢) .

وكان « مل » يقول مؤكداً إقامة الأخلاقية على أساس من مذهب اللذة السيكلوجي : إن الإنسان لا يرغب في شيء لذاته ، وإنما يرغب فيما يجلب لذة أو يبعد ألماً ، وإيمان النظر في هذا ينتهي بنا إلى القول بأن الرغبة في شيء والشعور بأنه لاذ ، أو النفور من شيء والشعور بأنه مؤلم ، ظاهرتان متلازمتان لا تنفصلان ، أو هما اسمان مختلفان لحقيقة سيكلوجية واحدة .

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

(١) ibid p. 388-89

(٢) الفصل الثاني من الباب السالف .

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

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

إلى تناقض تسليمه بهذا مع منطق مذهبه الذي يقرر أن الرغبة تتبعه على الدوام إلى طلب اللذة ، ومن هنا آثر سدجويك أن يقول إن الرغبة تتبعه إلى غاية موضوعية لا إلى طلب اللذة^(١) .

هكذا أكد سدجويك أن الإنسان إذا كان ينشد اللذة بنطراته ويتجه في كل تصرفاته إلى طلبها بدافع من طبيعته ، لما كان هناك ما يدعو إلى إقامة مذهب أخلاقي يوجب عليه طلب اللذة ، وكان في تحديده لمعنى اللذة ومكانها من تصرفاتنا — على النحو الذي أسلفناه — ما يكفي لدحض إقامة النفعية على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي ، فصحيح بهذا مذهب بنقام وأزال التعارض الذي تركه « مل » بقبوله مذهب اللذة السيكولوجي مع تسليمه عملياً بالانفعية أو الحب المجرد عن كل مصلحة ذاتية ، وإن لم يكن في كل ما أسلفناه ما يشير إلى أن « سدجويك » قد استغنى عن اللذة عنصراً ضرورياً لإقامة أي مذهب أخلاقي كامل .

بقي موقف سدجويك من الملاقة بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، نعرض مناقشته لرأي سابقه في هذا الصدد — على نحو

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

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

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

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

كيف أقسام النفس البشرية :

ومن اقتنع بمسيرة البحث عن الالذة لوحى العقل سلم بالسلوك
الغبرى نظريا وأقر بوجود شيء في باطن أنفسنا يملئ ويأمر بتوسع
من السلوك ، دون اهتمام بالمصلحة الذاتية أو الالذة الفردية ، وبمعنى
آخر يسلم بالضمير أو الواجب الذى يملئ الضمير ، وفي ضوء هذا
يرى الإنسان أنه ينشد لا محالة أكبر قسط من السعادة لأ أكبر
عدد من الناس ، وإذا هو سلم بأن نوعا من السلوك يسير هذى
العقل وأن غيره من أنواع السلوك يتنافى مع إملاء العقل ، انتهى
لا محالة إلى التسليم بأن الفرق بين الخير والشر أو الصواب
والخطأ ، يدرك إدراكاً أولياً حدسياً ولا يعرف عن طريق التجربة
— لاذة كانت أو ألمية ، وأذعن للتسليم بالواجب الأخلاقى
الذى يقتضى التمييز بين « ينبغى » و « لا ينبغى » .

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

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

(١) ibid, Concluding Chapter وضرورة التوفيق بينهما

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

شعر « سدجويك » بالحاجة إلى أساس عقلي يبرر ضرورة
تضحية الفرد بسعادته من أجل الكل الذي يعتبر الفرد جزءاً
منه ، ورأى أن منهج المذهب النفسي عند « مل » لا يستقيم
بغير افتراض حدس خلاق أساسي ، ومن هنا لجأ إلى « كانت »
Kant ، أعجبه صدق مبدئه الرئيسي : اعمل وفق مبدأ أو قاعدة
تستطيع أن تريد جعلها قانوناً عاماً للناس جميعاً ، ومع أنه رفض
فلسفة « كانت » الميتافيزيقية ، فإنه سلم بهذا المبدأ وجعل
صورته : إن ما يكون صواباً (خيراً) لي ، ينبغي أن يكون
صواباً (خيراً) لجميع الناس متى تشابهت الظروف ، ولكنه فطن
إلى أن هذا المبدأ مع صوابه ودلالته العملية لا يكفي لإقامة مذهب
في الواجبات ، أو إخضاع المصلحة الذاتية للواجب ، لأن الأناني
الذي يستوحى عقله قد يعترف بهذا المبدأ ويظل مع هذا أنانياً !
ما من شك في أن العقل يقضي المرء أن يرعى ذاته كما

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

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

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

مع مقدمة الناشر وتعليقاته .

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

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

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

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

ومع هذا نلاحظ أن بنقيام مع تمسكه بالمنفعة الشخصية

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

فى الجزء الذى أضافه للكتاب A.G. Widgery .

(٢) . Sen, op. cit., p. 133-35

نصح الفرد بالأ يقنع بمراعاة لذاته وآلامه الشخصية ، وألا يركز اهتمامه في ذاته حتى ينظر إلى الآخرين كأدوات لتلبية سمادته وتحقيق مصالحه ، وأوجب « مل » أن يعدل الفرد حتى يلتبس لذات الآخرين بنفس الروح التي ينشد بها لذاته الخاصة . . .

أما « سدجويك » فقد سلم — مع مبدأ التبصر — بمبدأي العدالة والأريحية باعتبارهما مبدأين فطريين يدرك صوابهما حدسيا أو عقليا .

كان مذهب اللذة السيكلوجي يقول إن اللذة خير لأن جميع الناس « يرغبون » في تحصيلها ، فقال مذهب اللذة العقلي : ينبغي أن يرغب الناس في تحصيل اللذة حتى ولو لم تكن في الواقع مرغوبا فيها ، إن اللذة غاية الحياة الخلقية وهي الخير الأقصى أو المرغوب فيه ، ولكنها لذة من نوع خاص قد لا تتوافر فيه صفة الكم الذي يبرر عند البعض أفضليتها ، إنها خير الحياة كلها ، لا خير اللذة الحاضرة ، وهي خير المجموع لا خير الفرد ، إنها الخير الأسمى ، ومع أن هذه الغاية حسية إلا أن مبادئ توزيع اللذة — وهي التبصر والمعدل والإحسان — يحدوها العقل ولا تنتهي إليها التجربة ، إنها مبادئ فطرية واضحة بذاتها حسبنا هذا عن مذهبه وانقرف عنده قليلا .

مناقشة مذهبهم :

محاولة التوفيق بين مذهب الحدسيين والعقليين من ناحية ، ومذهب المنفعة العامة بواقعيته وحسينته من ناحية أخرى ، كانت صدى لروح العصر الذي عاش فيه سدجويك ، وظهر فيه أعظم تناقض — شهدته إنجلترا طوال حياتها — بين النزعة الروحية والنزعة المادية ، أو بين اتجاه الحدسيين واتجاه الحدسيين — كما عرفنا في صدر هذا الفصل ، والتقاء الضدين أمرٌ ميسور لأن بينهما وحدةً مشتركة تجمع بينهما — كما قلنا في الفصل الذي عقدناه عن « مل » ، وإذا كانت النزعة العقلية قد دلفت مقتنعةً متناكرةً إلى مذهب الحدسيين على يد « مل » — بغير قصد ولا وعى — فقد أتم سدجويك مزجها واعيًا مدركًا .

ولكن مذهبه لم يسلم من النقد ، وكان طبيعيًا أن يضيق به العقليون والحدسيون من الأخلاقيين ، وكان أظهر ما بدا لهم من مأخذه :

موقفه من اللذة أولاً ، ليس من السهل علينا أن نسلم بأن اللذة هي الخير المطلق ، إذ ليس للذة قيمةٌ في ذاتها ، إنها إحساس

بالقيمة ، والدعوة إلى تحقيق أكبر مقدار من اللذة لأكثر عدد من الناس ، قد بشرت بها كثير من مذاهب الأخلاقيين على نحو ما عرفنا من قبل ، ولكن التعديل الذي أدخله على تفسيرها «سدجويك» جعل من العسير اعتبار مذهبه نفعياً أو لذياً ، لأننا عندما نستفسر عن السبب الذي من أجله تكون غاية الفعل الإرادي «تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس» يجيب سدجويك على ذلك بأن العقل يقتضي أن تكون هذه هي غاية السلوك الإنساني ، بهذا خرج «سدجويك» من الورطة التي وقع فيها بنقام ومل وغيرهما من النفعيين ، ولم يوفقوا إلى النجاة منها بفشلهم في تفسير العلاقة بين المنفعة الفردية ومنفعة المجموع ، على أن سدجويك أنقذ نفسه من هذه الورطة بإجابته السالفة ، إلا أنه تخلى بهذه الإجابة عن موقفه الذي أو النفعي . ! لماذا يجب أن يعمل الإنسان لصالح المجموع وأن يجاهد لتحقيق سعادة الآخرين ؟ لأن هذا هو ما يقتضيه هدى العقل ، لا لأن قانون وجوده كإنسان يوجب ذلك ، لم تعد اللذة قوام الأخلاقية ، إن أساس الأخلاقية قائم في الإنسان نفسه (١)

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

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

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

ثم هل يصلح مذهب اللذة العامة — الذى بشر به سدجويك — لأن يكون مرشداً للإنسان في الحالات الاستثنائية ؟ يبدو أن الجواب بالسلب ؛ بل قد يتنافى المذهب مع الدعوة للتضحية لأنها تتضمن على الدوام فقدان نوع من اللذة من أجل توقع لذة مقبلة غير مؤكدة ، قد يسلمنا هذا وغيره إلى القول بأننا في الحالات القليلة التي يمكننا فيها الالتجاء إلى الفلسفة للاسترشاد بهديها ، نرى فيما يقول جرين أن المذهب الذى يعتبر الخير غاية في ذاته ، أكثر نفعاً وأقل خطراً من مذهب سدجويك في اللذة العامة^(١) وهو الذى يستبر كل خير وسيلةً مؤدية إلى اللذة ، لأن اللذة هي وحدها الخير في ذاته !

حسبنا هذا تعليقا على ما انفرد به سدجويك في مذهبه النفى من خصائص وسنعود إلى مناقشة الجانب المشترك بينه وبين غيره من النفعيين في آخر فصل في هذا الكتاب .

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

الفصل الرابع

النفعية العملية (البرجماتية)

جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢)

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

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية :

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

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

ههههه المذهب بالحياة العملية عامة :

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

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

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

وقد اعتبر جيمس مذهبه العملي نظريةً إستمولوجيةً في
ماهية الحق ، ومنهجاً فلسفياً لإقرار الحقيقة واتفاق الرأي
بصددها (٣) كان أتباع المذهب الصوري أو النزعة المنطقية من

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

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

(٣) انظر في تصوير هذا المذهب كمنهج ونظرية ، وفي شرح =

الرياضيين والمناطقية يرون أن الحق معنى مطلقٌ يقوم مستقلاً عن تجارب الإنسان ، أو صفةٌ عينية تقوم في الموجودات مستقلةً عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده ، فرفض المذهب العملي هذا التصور وأنكر إمكان وجود حقائق موضوعية وقيم مطلقة ، واعتبر الحقيقة اختراعَ شيءٍ جديدٍ وليس اكتشافَ شيءٍ موجودٍ ، ومقياسها يقوم في مدى فهمها في دنيا العمل ، إذ ليس للحياة من هدف إلا العمل المنتج ، من هنا وجب أن يُسخر العقل في تيسير حياة الإنسان وإشباع رغباته وألا يشغل نفسه بالبحث في حقائق الأشياء وطبائع الموجودات إلا متى حقق البحث نفعا ، بل أوجب على الإنسان أن يهتم بوضع الخطط التي تمكننا من السيطرة على الأشياء وتسخيرها لصالح الإنسان ، ويصدق الحكم بمقدار ما تشهد التجربة بفائدته عقلياً وعملياً ، ومن هنا كان معيار الصواب هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل النظري ؛ إن الفكرة الصادقة هي التي تعمل بنجاح في تجاربنا في الحياة ، إذ ليس الحق إلا مجرد حادث يعرض لفكرة فتصبح صحيحةً بما تحقق من عمل ، وشاهد الصدق فيها قدرتها على تمكيننا

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

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

يقول جيمس : « إن التفكير هو أولاً وآخرًا ودائمًا من

أجل العمل » و « الحق ليس إلا التفكير الملائم لغايته ، كما أن
الصواب (الخير) ليس إلا الفعل الملائم في مجال السلوك » .

وإذا كانت الوضعية قد رفضت التسليم بالحقائق المطلقة

والقضايا الميتافيزيقية فإن المذهب العملي لا يتردد في قبولها واعتبارها

صادقة متى كانت مفضية إلى نفع يتحقق في حياة الإنسان !

وإذا مضينا في هذا الجو تيسر لنا استخدام هذا المذهب

منهجا للقضاء على النزاع بين الفلاسفة بصدد الحق ، إننا نلجأ

عند اختبار القضايا المتضادة إلى نتائج العملية في دنيا الواقع ،

فالمفيد منها صائب ، وما لم يترتب عليه نفع في تجاربنا فهو خطأ

— وإن كره أتباع النزعة المنطقية الصورية ! وعن هذا صدر

مذهب الذرائع أو التجريب عند « جون ديوى » فاعتبر المعرفة

بدوره أداة لحل إشكال ، أو خطة للتغلب على صعوبة ،

أو مشروعاً للتخلص من مأزق ، فالمعرفة وظيفة من وظائف

الكائن الحي ، وهي تبدو في صورة فرض يقدم حلاً لمعضلة ،

و بمقدار نجاح الفرض أو إخفاقه في حل الإشكال يكون مبلغ

صدقه أو مدى بطلانه ، ومن هنا سمي مذهبه بمذهب الدرائع ،
وهكذا نرى أن الأفكار وقائع يقدمها العقل ليستكمل بها وقائع
التجربة ، ولهذا وجب أن يختبرها العقل ويختير منها أصلحها
أو أنفها للإنسان ، كما يختير الصانع آلات أو أجهزة يختار من
بينها حراً أنفها لأداء غرضه ، ومن أجل هذا كانت نظريات
العلم فروضاً احتمالية أو ترجحية وليست معرفة يقينية ، وهكذا
انصرف العمليون عن البحث في المبادئ الأولى والعلل البعيدة
إلى النظر في ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها في دنيا التجربة ،
وتركوا النظر إلى العمل ، والماضي إلى المستقبل (١) .

موقف العمليين عامة من الأخلاق :

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

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

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

إن الخير في نظر العمليين هو الحل الموفق لكل ما يعوق اضطراد التقدم الاجتماعي ، والصواب هو الذي يساهم في حل مشكلة تواجه الإنسان ، والقيم في مختلف صورها — خلقية كانت أو منطقية أو جمالية أو اقتصادية ... تعتبر في نظر العمليين — من دعاة البرجماتزم — نسبةً تتوقف على الأغراض التي تهدف لتحقيقها ، إنها مجرد وسائل لتحقيق غايات قيمة في ذاتها ، هي الخيرات بوجه عام ، من هنا تحددت نظرتهم النفعية للقيم الأخلاقية خاصةً ولغيرها من القيم بوجه عام ؛ وشبيهةً بهذا موقفهم من العقيدة الدينية ، لا يعتقد العقليون ديناً إلا متى أخضعوه لنقد النظر العقلي واطمأنوا بعد هذا إلى صوابه ، وكثير من المفكرين يرون أن إيمان الناس بالعقيدة الدينية ، واستمرار قيام هذا الإيمان في نفوسهم ، هو الدليل على صدق هذه العقيدة ولو لم يجد العقل النظري دليلاً منطقياً مساعفاً على صوابها ، أما العمليون — من أهل البرجماتزم — فإنهم يرون أن الدليل على صدق عقيدة دينية ما ، يقوم في وجوه النفع الذي يترتب على الإيمان

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

موقف ولیم جیمس من الدين والأخلاق :

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

وواجبنا الخلق الذي يقضى بأن نتمسك بالحق يقالف من

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

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

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

كان جيمس يهتم بالعقيدة الدينية باعتبارها ظاهرة إنسانية ،

وهو يريد أن يحقق للناس السعادة ، فإذا كان اعتقادهم بوجود الله كفيلاً بتحقيق سعادتهم ، وجب أن يعتقدوا في وجوده ، وإذا أثبتت التجربة أنه يكفل سعادتهم كان هذا الاعتقاد حقاً ، حتى ولو عجز العقل النظري عن أن يقيم الدليل المنطقي على أن هذا الاعتقاد حق (١) .

حسبنا هذا عن موقف جيمس ، فإنه لم يهتم كثيراً بالمشكلة الأخلاقية ، وإنما احتلت هذه المشكلة مكان الصدارة في فلسفة جون ديوى (٢) ومن ذهب مذهبه من أمثال جيمس تفتس (٣) J. J. Tufts وميهد G. H. Mead وغيرها من المعاصرين ، فلنقف عند ديوى قليلاً :

موقف ديوى من الأخلاق :

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

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

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

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

« خلاصة نظرية نقدية في الأخلاق » ١٨٩١ وفيه أبان عن اعتقاده — الذي يفتخر إلى هيجل — في اتفاق مصالح الفرد مع مصالح المجتمع ، وكتابه « دراسة علم الأخلاق » ١٨٩٧ وكتاب « الشروط المنطقية لدراسة الأخلاقية دراسة علمية » (١٩٠٣) وفيه أنكر المحاولة التي قام بها الأخلاقيون منذ أيام الإغريق لاكتشاف غايات خلقية عامة ثابتة لا يحددها زمان ولا مكان وفي كتاب « علم الأخلاق » الذي اشترك في وضعه مع « جيمس تفتس » وكتاب « الطبيعة البشرية والسلوك » ١٩٢٢ ثم في « نظرية التقويم » ١٩٣٩ ^(١) وغير هذا من أبحاث ومقالات .

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

(١) كتبه بالترتيب : Outline of a Critical Theory of Ethich

ثم The Study of Ethics و Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality وكذلك Ethics (الشطر الثاني والأجزاء الأولى من الثالث من وضع ديوي) و Human Nature and Conduct و Theory of Valuation .

غايات الجماعة ومطالب الفرد في الجماعة ، والأخلاق عنده تعتبر الفرد غايةً في ذاته وليس وسيلة إلى تحقيق غاية ، وباهتمامنا بكل فرد نهتم برقاهية الجماعة التي يعيش في ظلها هذا الفرد ، وصالح الفرد من الناس كوحدة اجتماعية هو المقياس الأنفسي للخير والشر ، لأن ما يُغنى حياة الفرد ويخصبها لا بد أن يساهم في إثراء حياة الجماعة وإخصابها ، إن الفردية — فيما يقول ديوي — نتاج اجتماعي ، ولا أحد يقيم بالفردية الصادقة ما لم يكن عضواً في جماعة .

وعلم الأخلاق في رأيه ليس علماً نظرياً مجرداً ، وإنما هو جزء من الحياة مغممٌ لها ، إن ديوي لا تروقه الفلسفة العامة التقليدية لأنها تجعل العقل متفرجاً عاطلاً وظيفته مجرد التأمّل في الحياة ، ويضيق بالفلسفة الخلقية التقليدية لأنها إما أن تجعل علم الأخلاق تحليلاً صورياً بعيداً عن الحياة العملية ، أو ترده في آخر أمره إلى مجموعة من نتائج يُعدها علماءه للناس وهي أبعد ما تكون عن مجرى الحياة ومطالبها ، مع أن الأخلاق النظرية تقوم على النقد والتفكير في غايات إنسانية تغري بالعمل وتدفع إلى النشاط ومن ثم تصبح الفلسفة الخلقية أداة كد وجهاد ونشاط ، وبهذا يصبح من الضلال حصرها في مثل أعلى واحد أو في مجموعة من

المفاهيم الخلقية التي يتوقف بعضها على بعض من الناحية المنطقية بل إن ديوى يرفض - مع جيمس - التسليم بموقف الوضعية المنطقية من الأخلاق ، إذ كان كارناب^(١) R. Carnap وأير^(٢) A. J. Ayer ومن ذهب مذهبهما من أعلام الوضعية المنطقية يستبعدون الأخلاق المعيارية من نطاق العلم ، لأن قواعد الأخلاق ومبادئها ليست قضايا علمية يمكن التثبت من صحتها بالتجربة ، إنها لا تشير إلى شيء موجود بالفعل في عالم الواقع حتى يتيسر التثبت من صحتها بالالتجاء إلى التجربة ، وإنما هي عبارات لا تحمل صدقا ولا كذبا ، لأنها مجرد أواصر في صيغ لفوية مضللة ، أو تعبيرات عن انفعالات نفسية ، ومن هنا تعذر وصف الأحكام الخلقية بالصدق أو بالكذب ، فهي كلام فارغ أشبه ما يكون بثرة الطفل يمبربها عن دوافعه دون التعبير بها عن معانٍ معقولة ، إنها تعبر عن الوجدانات بحروف ، فهي أشبه ما تكون بقول المتألم : أواه^(٣) !

(١) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرسا في جامعة فيينا ثم أستاذا في جامعة براغ ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذا للفلسفة في جامعة شيكاغو منذ عام ١٩٣٦ ولما نزل بعد .

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

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

وكان الأستاذ « دنجل » A. Dingle قد ألقى محاضرة عن العلم والأخلاق ، أمام المجلس البريطاني لشئون الصحة الاجتماعية (نشرتها مجلة Nature ج ١٥٨ الصادر في ١٠/٨/١٩٤٦) قال فيها مؤيداً للوضعية المنطقية : إن المسائل الخلقية لا تكون صادقة إلا خارج نطاق البحث العلمي ، لأن بين العلم والأخلاق حاجزاً منيعاً ، إذ يقوم العلم على العقل والتجربة ، أما علم الأخلاق فإنه لا يستند إلى أساس يبرر قيامه ، وينتهي بنا هذا إلى أن نستفسر عن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق ، ولا يزال الأخلاقيون يواجهون هذه المشكلة : كيف يختار الإنسان بين فعلين ؟ ويقول الأستاذ دنجل في إجابته على هذا السؤال : ليس لدى حلٍّ أقدمه ! بهذا الشك واليأس واجهت التجريبية المنطقية مسائل الأخلاق ، أما البرجماتزم كما صورها « جيمس » و « ديوي » فقد رفضت هذا الرأي اليأس وصمدت لمواجهة الموقف ، يشهد بهذا جيمس في كتابه الذي يوحى عنوانه « إرادة الاعتقاد » بمغزاه في هذا الصدد . يقول إن اعتقاداتنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية موضوعية للحقيقة الموضوعية ، ولكن هذا لا يهم ! إن ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التي تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والانقياع من ورائه متى اعتنقه الإنسان ، فيكون هذا هو الشاهد على صدقه !

وترفض البرجماتزم التسليم برأى التجريبية المنطقية الذي قررت فيه أن الأحكام الخلقية لا تحمل معنى ، لأن جميع الأفكار في نظر العمليين أساس العمل ، وهي صادقة بمقدار ما تنتج من ثمار وما تحقق من منافع ، ولئن كانت البرجماتزم — كغيرها من صور المذاهب الوضعية — تفكر إمكان قيام علم للأخلاق يتضمن مبادئ عامة مطلقة تصدق في كل زمان ومكان ، ويستمد إلى أسس عقلية موضوعية ، إلا أنها توصى بإرادة الاعتقاد فتنتهي بهذا إلى التوكيد الأعمى لكل ما يظن الإنسان أنه يعين على أداء ما يسميه « جيمس » . واجبنا العام نحو كل ما يفيد (١) .

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

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

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

ورفضه لموقف الوضعية المنطقية ليس معناه التسليم بموقف خصوصها من الحدسيين والعقليين من اعتبروا القيم ماهيات تدرك أولياً بالحدس ولا تحمل التعريف ، فإن الذى يعنيننا فى نظر ديوى هو التقويم الذى يتصل بتجربتنا فى الحياة .

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

غايات بعيدة عامة ، بل إن التقويم يدور حول معرفة الوسائل التي لا غنى عنها للعمل الناجح الموفق ، من هنا تتمثل القيمة (أى الخير) بكل ما يُرفى أساليب العمل ويهذب أسباب النشاط ، وبهذا يصبح الخير خُطّة يراد بها تخليص الإنسان من ورطة ، أو إنقاذه من موقف مقلق ، وترتبط قواعد الأخلاق على الدوام بالموانف التي نعالجها ، ومن ثم لا توضع مقدما وتكون عامة مطلقة — كما ذهب الحدسيون والعقليون من فلاسفة الأخلاق — بل تتغير بتغير ظروفها وأحوالها ، ولا تكون المثل العليا أوامر قصوى ، بل تصبح أداة لمواجهة موقف ، أو مشروعا لحل إشكال ، إنها تزودنا بأسباب الخلاص من ورطة أو مأزق ، وبذلك تحقق الخير في حياة الإنسان^(١) .

تعقيب :

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

(١) تارن T. E. Hill, Contemporary Ethical Theories,

S. E. Frost, The Basic Teaching of the (1950) Ch. X. وكذلك

. Great Philosophers, (1942), p. 107 ff.

طيبة نحمدها لمذهب العمليين ، ولا سيما وأن مذاهب المحدثين من الفلاسفة منذ مطلع العصر الحديث تربط بين الفيلسوف والحياة العملية برباط وثيق ، وقد سائر المذهب العملي هذا الاتجاه بل أومن فيه حتى توجّه بطابعه الغلاب .

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

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

إيمانه وجود — وإنما هي ثمرة الإيمان بمعبود لا يشك مؤمن في وجوده ، إن الاعتقاد بوجود الله في نظر المؤمن مستقل عما يحتمل أن يترتب على وجوده من نتائج ، وحين أعتقد أن طه حسين موجود ، لا يكون معنى هذا أن اعتقادي قائم على أساس أن لوجوده نتائج طبيعية (١) .

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

(١) Bertrand Russell, op. cit., p. 846 (في الفصل الذى

عقده على « وليم جيمس » .

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

وينتهي رسل آخر الأمر إلى القول بأنه يخالف ديوى في أن
الأخير يعلق صدق الاعتقاد على نتائجه وآثاره، أما «رسل»
فيعلق قيمة الاعتقاد على علله وأسبابه، إن ديوى يهتم بالمستقبل
الذي يتثبت فيه من قيمة النتائج، أما رسل فيعنيه الماضي الذي
تثوى فيه العلل، من أجل هذا يعتبر الاعتقاد حقا أو يشبه أن
يكون حقا إذا كان على اتصال — مهقدي أحيانا — بعلمه وأسبابه،
إن الماضي لا يمكن أن يتأثر بما تفعل، ولهذا فإن الحق إذا تحدد
بما حدث في الماضي، كان مستقلا عن إرادتنا في الحاضر أو في
المستقبل! أما إذا كان الحق يتأكد بنتائج المستقبل فإنه
بمقدار قدرتنا على تغيير المستقبل يتغير الحق وفقاً لذلك^(١).

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

(١) Ibid., p. 853 في الفصل الذي عقده على «جون ديوى».

عن الذات ، لأن اختلاف الناس على شكل الأرض — أمسطحة
هي أم كروية — لا ينهض دليلاً على أن الأرض ليس لها شكل
ولبادئ الأخلاق قد استلها بصرف النظر عما يحتمل أن يترتب عليها
من نفع أو ضرر ، إنها خطاب موجه إلى البشرية كلها — كبدأ
الواجب في فلسفة كانت Kant — إن أخلاقية الأفعال الإنسانية
تقوم على بواعثها ولا تتوقف على آثارها ونتائجها .

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

وقد أغفل العمليون النظر إلى الأفكار باعتبارها محاولةً لوصفٍ دقيقٍ للعالم المادى الموضوعى ، إنهم يُفعلون — بل يفكرون القول بأن الأفكار انعكاسٌ للحقيقة الموضوعية مستقلة عن العقل ، فالفكرة تنشأ عن العمل وتُخَيَّر به ، ولا تستطيع « البرجماتزم » أن تفسر هذا تفسيراً معقولاً ، إنها لا تستطيع أن تفسر لنا حقيقة الفكرة ولا العمل ولا العلاقة بينهما ، لأنها تفكر موضوعية العالم الذى تعمل فيه التجربة وتنشأ عنه الفكرة^(١) ، وإذا انهار الأساس الإبيستيمولوجى للمذهب تداعى معه الأساس الذى أقاموا عليه مذهبهم الأخلاقى .

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

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

الفصل الخامس

النفعية في القرن العشرين

انتشار النفعية وسيادتها في القرن الماضي —
اضمحلالها في القرن العشرين — أسباب اضمحلال
النفعية في القرن العشرين — أهم اتجاهات النفعيين
والذين وآثارهم في القرن العشرين .

انتشار النفعية وسيادتها في القرن الماضي :

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

سبتمبر عام ١٩٠٣ وليسلى ستيفن بعده بهام ، ورأينا كيف نهضت النفعية الحدسية واسترعت الأنظار بعد أن دعا إليها هنرى سدجويك الذى مات والقرن الماضى يستوفى أنفاسه .

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

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

اضمءها فى القرن العشرين :

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

كانت إنجلترا — فيما عرفنا — مهد النفعية ومثوى دعواتها ،
فلمستمع إلى شهود ثلاثة من أهلها في القرن العشرين .

يقول مكنزي + ١٩٣٥ J. S. Mackenzie في كتابه :
« المدخل إلى الفلسفة الاجتماعية »^(١) أن ليس ثمة ما يمكن أن
يقال عن مذهب المنفعة العامة بعد مئات سدجويك عام ١٩٠٠ ،
إذ لم تعد المنفعة بعده مذهباً سائداً ، فقد توقف نفوذها في التفكير
الأخلاقي ، وإن كانت لاتزال الاتجاه السائد بين مفكري
الاقتصاد .

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

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

(١) أعيد نشره عام ١٩١٧ تحت عنوان المجلد في الفلسفة الاجتماعية

. Outline of Social Philosophy

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

الماضى أعظم مساهمة قدمتها الفلسفة الإنجليزية إلى التراث العقلي
البشرى فى مجال الأخلاق والسياسة ، قد تحطمت حتى لم يعد جزءاً
منها سليماً ، ويزيد الموقف أسى أنها لم تجد وارثاً يلقى تراثها
ويخلفها فى سيادتها على التفكير الأخلاقى والسياسى ، ليس فى
إنجلترا اليوم مذهب يهتم بمثل ما تمهنت به النفعية من سيادة فى
الدوائر العقلية ، إن إنجلترا اليوم تتألف من طوائف صغيرة يتشيع
كل منها النظرية ما - انحدرت إليها فى الأغلب والأعم عن فلسفة
أور بين و ليسوا من الإنجليز - وليس من بين هذه النظريات
نظرية واحدة تهياً لها ما تهياً للنفعية من رواج وانتشار ، إن
الإنجليز اليوم يعتقدون الديمقراطية ويمسكون بالاشتراكية^(١) ،
ولكن الديمقراطية والاشتراكية اللتين تتحدث عنهما إنجلترا
فى عصرنا هذا ، ليستا مذهبين من مذاهب الفلسفة الخلقية
والسياسية ، إن المبادئ التى استمدتاً منها يختلف بعضها عن
البعض اختلافاً بيناً ملحوظاً ، وليس فى إنجلترا كلها مدرسة من
فلاسفة الإنجليز الممتازين يعتقدون مذهباً واحداً ويزودون
المستعدين بأكثر الملاحظات التى تدور على ألسنتهم عند ما يدور

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

بينهم حديث عن الأخلاق والسياسة ، أما النفعيون فقد كانوا في إنجلترا كما كان الساركسيون في ألمانيا منذ بضع عشرات من السنين ، كانوا أرباب التفكير في السياسة والاجتماع ، وقد شاعت أفكارهم وانتشرت على أوسع نطاق ، وإن لقيت من خصوصيتها أسمى حملات ، لقد كان النفعيون في إنجلترا أهل السياسة النظرية ، ولم يكونوا أقل وطنية وحباً لبلادهم من الساركسيين من الألمان (١)

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

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

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

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

أسباب الضمور النفعية في القرن العشرين :

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

وكبار دعائها في إنجلترا وفي طليعتهم توماس هل جرين وإدوارد كيرد + E. Caird ١٩٠٨ وفرنسيس هربرت برادلي^(١) + ١٩٢٤ ممن كانوا يقومون بالتدريس في جامعة أكسفورد ، وإن كانت المثالية قد اتخذت عند الأخير طابعاً مستقلاً عن طابعها عند هيجل .

ومن أظهر هذه الكتب التي قاومت الاتجاه النفسي القديم ومثلت الاتجاه المثالي الجديد في الفلسفة الخلقية : كتاب أصدره عام ١٨٩٢ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة « برمنجهام » جون هنري مويرهيد J. H. Muirhead تحت عنوان « أصول علم الأخلاق »^(٢) وثان أصدره عام ١٨٩٤ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة إدنبره جيمس سث J. Seth تحت عنوان « دراسة في مبادئ الأخلاق »^(٣) . وثالث أصدره — على نمط الكتاب السالف — سين M. C. Sen أستاذ الفلسفة بكلية ريبون Ripon

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

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

(٣) Study of Ethical Principles (الطبعة السابعة عام ١٩٢٦) .

تحت عنوان «أصول الفلسفة الخلقية»^(١) ورابع إصداره عام ١٨٩٥
عجيد جامعة بلفاست داركي C. F. D'Arcy عن «دراسة موجزة
لعلم الأخلاق»^(٢) وخامس إصداره عام ١٨٩٧ استياذ الفلسفة
بجامعة كارديف جون ستورت مكنزي J. S. Mackenzie
تحت عنوان «المجمل في علم الأخلاق»^(٣) بل انتشر الاتجاه
الجديد حتى بلغ فلاسفة أمريكا وبدا عند جون ديوي^(٤)؛ ومن
تاريخ أولى طبعات هذه الكتب نلاحظ أنها تفحدر إلى أواخر
القرن الماضي ، وقد كانت كلها تحمل على الاتجاه الفنى في غير
رفق ولا رحمة .

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

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

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

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

عام ١٩٤٨) .

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

طبعته الأولى كانت عام ١٨٩١ .

الأتجاه التجريبي القديم الذي كان يجهل الفلسفة الألمانية كما أشرنا من قبل (١) .

شاخت النفعية ولكنها لبثت قائمةً هزيلةً ضئيلةً حتى أيامنا الحاضرة ، واستيفاءً للحديث عنها نشير إلى أظهر الفلاسفة المعاصرين الذين ما زالوا ينتصرون لصور هذه النفعية في إنجلترا خاصةً وفي غيرها بوجه عام ، وإن كنا لا نجد في تراثهم النفى من الأصالة والإبداع ما يبرر الوقوف عنده للإسهاب في شرحه أو تفصيل الحديث عن عناصره .

أهم اتجاهات النفعية واللذيين وآثارهم في القرن العشرين :
أما عن نفعية الحدسيين في القرن العشرين فقد بقيت بين تلامذة سدجويك قائمةً في مدرستين — ضئيلتين — تمثل أولاهما « رامبلي اليزابيث كونسطنس جونس E. E. Constance Jones التي كانت معلمة في كامبردج وعضواً في مجلس جامعة برستول (٢) وقد جدت النظرية تحت عنوان : مذهب اللذة

(١) انظر ص ١٣٥ من هذا الكتاب .

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

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

والدرسة الثانية التي دعت للنهية العقلية كان لسانها روبرتسون J. M. Robertson الذي أبان عن مذهبه في كتابه « تاريخ مجمل للأخلاق »^(١) ، والإشارة إلى هاتين المدرستين تكفي ، لأن الفروق بينهما لا تبرر الوقوف عندهما طويلاً ، فحسبنا أن نقول إن أخص ما يميز روبرتسون موقفه من الأنانية المتطرفة ، ورأيه في الإجرام ، فهو لا يلوم الأناني الشاذ في أنانيته إذ لا يدل له في ذلك ! إنه يتصرف في ضوء ما يبدو متمشياً في نظره مع مصلحته ، ولا يكثر إن بدا تصرفه متنافياً مع العمل لصالح الآخرين ، لأنه لا يعبأ بوخزات الضمير !! مع أن استاذَه كان حريصاً على أن يُخضع الأنانية لمنطق العقل .

أما الإجرام عنده فولد ظروف باثولوجية أو ثمرة سوء التربية أو نتيجة ضغط الأحوال التي تكثف الجرم ، ومن هنا تلاشت الإرادة الحرة ، وانهدمت المسؤولية في مذهبه ، بل رأى أن مهمة النهي أن يحمي نفسه والمجتمع من صنوف الأشرار ملتصقاً أحسن السبل لتحقيق ذلك ، أما فيما عدا هذا فقد سابر

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

روبرتسن أستاذة سدجويك في نفيته .
أما عن النفعية التطورية عند سبنسر وستيفن وتوماس
هكسلي + ١٨٩٥ T. Huxley ومن إليهم في أواخر القرن
الماضي فقد وجدت في القرن العشرين أنصارا وإن قلّ عددهم
عما يتوقع القارئ ، وقد رد بعضهم المفهومات الأخلاقية إلى
التطور الكوني واهتم غيرهم بالتطور العضوي ، من أظهر ممثلي
الفريق الأول : ستابلدون Olaf Stapledon في كتابه
« نظرية حديثة في الأخلاق »^(١) وتابع هذا الاتجاه في أمريكا
وودبريدج F. J. Woodbridge .

ومن ممثلي الاتجاه الثاني : بطرس كروپتكين P. Kropotkin
في كتابه « المعونة المتبادلة : عامل التطور » و « علم الأخلاق :
نشأته وتطوره »^(٢) و « وادنجتون » C. H. Waddington
في كتاب « العلم والأخلاق »^(٣) و « جوليان هكسلي » حفيد
توماس السالف الذكر في محاضراته (يونيه ١٩٤٣) المنشورة في

(١) A Modern Theory of Ethics (1929)

(٢) Ethics, Origin & Development. Trans. 1926, وكذلك

Mutual Aid, A Factor of Evolution (1915)

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

بين المؤلف وغيره .

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

أما عن المذاهب اللذية السيكولوجية بوجه عام فقد تمثلت في مذاهب صدرت في القرن العشرين عن فكرة اللذة حيناً وفكرة المحبة حيناً ثانياً وفكرة الرغبة أو المصلحة حيناً ثالثاً ، ودافع عن اللذة « ديورانت دريك » D. Drake في كتابه « مشاكل السلوك »^(٢) وجميس ماكاي J. Mackaye في كتابه « منطق السلوك »^(٣) ومورتس شليك Moritz Schlick (منشئ ندوة فيينا التي ابتدعت الوضعية المنطقية المعاصرة) في كتابه « مشاكل الأخلاق »^(٤) وستيس W. T. Stace في كتابه « معنى الأخلاق »^(٥) وغير هؤلاء كثيرون .

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

(١) Evolution & Ethics, (1947)

(٢) The Problems of Conduct

(٣) The Logic of Conduct

(٤) Problems of Ethics

(٥) Concept of Morals

(٦) Life of Reason

(٧) A Theory of Value

ومن الداعين لمذاهب تقوم على المصلحة : پيرى R. B. Perry
في كتابه « نظرية عامة في القيمة »^(١) وباركر D. H. Parker
في كتابه عن « القيم الإنسانية »^(٢) وغيرها .

ومع أننا نكتفي بذكر أمثلة من دعاة هذه المذاهب ، دين
أن نعهد لإحصاء أسمائهم ، فقد عرضنا على أن نسجل أهم الكتب
التي نشرها هؤلاء الفلاسفة حتى يرجع إليها من أراد أن يلم
بتفاصيل مذاهب اللذيين والنفعيين في الخمسين عاما الأخيرة ،
وقد نلخصها « توماس إنجلش هيل » استياذ الفلسفة في كلية
ما كلاستر بأسريكا في كتاب قيم نشره لأول مرة عام ١٩٥٠
عن « الفلسفة الخلقية المعاصرة »^(٣) وقد آثرنا أن نمر بهذه
المذاهب مسرعين لأنها تكاد تكون مجرد تكرار لمذاهب
النفعيين المشروحة في هذا الكتاب ، وصرد هذا فيما بدا لنا إلى
أن المقالة الألمانية — كما أشرنا من قبل — قد زحفت في أواخر
القرن الماضي إلى إنجلترا^(٤) واجتذبت إليها الطبقة الأولى من

(١) General Theory of Value

(٢) Human Values (1931).

(٣) T. E. Hill, op. cit. (1950) وخاصة في الفصل الثامن من

القسم الثالث ، والفصول ١٢ و١٣ و١٤ من القسم الرابع من هذا الكتاب .

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

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

هذه إشارات مقتضية للاتجاهات النفعية وأسباب اضمحلال نفوذها في القرن العشرين ، ليس فيما ذكرناه عنها ما يبرر الوقوف لناقشتها ، فحسبنا بعد هذا أن نقف قليلاً لنضع النفعية في الميزان ، عسى أن نتبين ما لها من محاسن وما عليها من ما أخذ :

— أواخر القرن الثامن عشر (١٧٨٥ و ٨٧) قد ترجمها إلى الإنجليزية لأول مرة Abbott عام ١٨٣٣ تحت عنوان *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics* (وقد ترجمه H.J. Paton أستاذ الفلسفة الخلقية الحالل بجامعة أكسفورد مرة أخرى عام ١٩٤٧) ثم *Kant's critique of Practical Reason and other works on the Theory of Ethics* وهو يتضمن البحث الأول أيضاً .