

# فصل ختامي

## النفعية في الميزان

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

تمهيد :

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

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

### مناقشة الموقف النفى :

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

(١) اللذة كفاية وعبرة للمساكين الإنساني :

إن الإنسان كثيراً ما يرغب في اللذة ، ويندفع إلى أفعال قد تجلب له الألم ؛ إن كل شيء — حتى الألم — يمكن أن يكون هدفاً لرغبة الإنسان . فالماسوشي masochist قد يرغب مخلصاً في إيلاء نفسه .. إنه من غير شك يستمد من ألمه الذي أراده لنفسه لذة — فيما يلاحظ برترند رسل B. Russel من قبل (١) .

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

(١) B. Russell, ibid, p. 807 والماسوشية ضدها السادية sadism

والسادی يجدلذة في إيلاء غيره وإنزال العذاب به .

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

إن اللذة لا تُطلب إلا لتكون أداة لغاية تسمى عليها ،  
ولا ينشدها الإنسان غايةً قصوى لكل فعل يأتيه ، وقد كانت  
الأثرة سريعة الغاية ولكن الحضارة الإنسانية قد قضت أن تقوم  
الأفعال الإنسانية على أساس من البذل والإيثار — وإن لم  
تطمع في إلغاء الأنانية من حياة الإنسان .

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

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

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

عواقب الاندفاع شراً محققاً ، وقد رأينا كيف انتهى الذين استجابوا لهذه الدعوة إلى الزهد حيناً وإلى الانتحار حيناً آخر ! مع أن من الواضح أن التخليص من الحياة هجراً وبأس لا يليق بإنسان سليم يحترم إنسانيته ، أو يجعل حياته مسيرةً لمنطق عقله ، فإن شرط الفضيلة أن يكون صاحبها حياً ، والمثالية الأخلاقية تستبعد التشاؤم وتقضي الحرص على الحياة كشرط لقيام الفضيلة كما قلنا من قبل .

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

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

مذهب اللذة الأخلاقي على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي .  
وقد قيل بحقٍ إن الطريقة الوحيدة للشعور باللذة هو نسيانها  
وليس تركيز الانتباه فيها ، فكما قل تفكيرنا في اللذة ازداد  
شعورنا بها ، وقد كان « سدجويك » على حق حين صرح بأن  
اللذة لا تتحقق — في أكمل صورها هي أقل تقدير — طالما  
جعلها الإنسان هدف تفكيره وملتقى خواطره ، وبمثل هذا كان  
من المستحيل أن يشعر بلذات التفكير والدراسة شعوراً كاملاً  
أولئك الذين يمتازون بحب شديد للاستطلاع يؤدي إلى استبعاد  
الفعل الذي يزاولونه عن مركز اهتمامهم ولو مؤقتاً ... هذا حق  
بوجه عام ، وإن جاز أن يلتمس الإنسان في بعض الأوقات لذاته  
لذاتها ، كحال من يقضى أجازته في مكان قصيٍّ لجرد الاستجمام ،  
أو التماساً للقدرة على احتمال واجباته فيما بعد<sup>(١)</sup> .

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

. D'Arcy, ibid, Part III, Ch. II. (١)

الخلقية ، وقد أسرنا عند مناقشة هوبز إلى المذاهب التي وضعها  
أهلها رداً عليه ووحضاً للأثرة التي مكن لها في مذهبه ، فاللذة  
لا تكفي لقيام مذهب أخلاقي يوجه السلوك الإنساني ويهدي  
صاحبه مسراه السبيل ، بل قد تهدم الأخلاقية وتتفنى عليها ،  
وقد لا يهدو الحق من يقول إن التجربة تشهد بأن الأخلاقية قد  
تقوم في إغراض الإنسان عن لذته لشخصيته ومصالحته الفردية ،  
بمعنى أن الموقف الخلقى ينشأ عندما يعارض العقل مع الهوى ،  
ويتنازع الواجب مع الشهوة ، وتصطدم الغيرية بالأثرة ، ويتمشى  
هذا الموقف مع الأخلاقية يوم تكون الغلبة لنداء العقل ،  
أو صوت الضمير أو نحو ذلك ، فليست اللذة هي التي تجعل  
الأفعال الإنسانية متمشية <sup>مع</sup> الأخلاق ، بل إن الأخلاقية هي  
التي تبيح بعض اللذات أحياناً .

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

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

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

(ب) اللذة كمقياس للمؤلف نظام الخلقية :

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

والناس مختلفون فى تقديرهم للذة ، لأن اللذة ثمرة تجربة فردية ، ومن هنا كان اختلافها باختلاف خبرات الأفراد ، حتى لقد ذهب بعض اللذيين إلى أن السعادة عسيرة المثال ، فتأدى بهم هذا إلى الزهد حينما وإلى الاتعجار حينما آخر .! بل إن

ما سماه النفعيون بأكبر قسط من اللذة لا يمكن أن يكون  
مقياساً لتقدير الأفعال الإنسانية وتقويمها ، لأن هذا المقياس  
يختلف باختلاف الأفراد ، فمن العبث أن تعتبر اللذة مقياساً كلياً  
للسلوك الإنساني .

فنتهي من هذه المناقشة إلى رفض اللذة غايةً وحيدةً  
للسلوك الإنساني ، ومقياساً لتقويم أفعاله ، إنها تدبر عن  
الجانب المظلم الغامض من النفس البشرية ، فكيف تسمى  
بها على العقل — وهو الجانب المشرق الوضاء السامى في الطبيعة  
البشرية . . ؟

ولكن هذه النتيجة لا تمنعنا من الاعتراف بخطر اللذة  
عنصرأ ضرورياً في حياتنا ، ومقوِّماً رئيسياً من مقومات وجودنا ،  
وما من مذهب في الأخلاق يستطيع أن يجهر أو يضر القول بأن  
اعتناقه يحقق لصاحبه الأمل ويحلب له التماسه ؛ ومن هنا ذهب  
أصحاب المذاهب التي تقوم على الإعراض عن الذات ومحاربة  
مباهج الحياة وتمعنها ، إلى أن السلوك الذي تقتضيه مذاهبهم  
يحقق لهم اللذة ويوفر لهم السعادة هكذا زعم الكليبية والروافية ،  
والبوذية ومن ذهب مذهبهم من أصحاب الاتجاهات الفلسفية  
أو العقائد الدينية التي اصطبغت بطابع صوفي .

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

( ح ) الذم الموقفية يهجم عند الهيب المفهيمية و عند الهيب المصديقية :

عرفنا كيف توقفت الأخلاقية في مذاهب التفهيم على نتائج الأفعال الإنسانية ومدى ما تتضمنه من لذة أو ألم ، من منفعة أو ضرر ، فكانت اللذة بهذا هي الخير الأقصى الذي تنتهي عنده رغبات الإنسان ، وبقى علينا أن نزن هذا الموقف في ضوء الموقف الحدسي من الأخلاقية بوجه عام :

يقوم المذهب الحدسي بمناهة الضيق على الحدس باعتباره نوعاً من الإدراك الفطري الذي يتأثر بالوجدان والغريزة ، ولا يسمو إلى مرتبة العقل والتجريد الذي نلاحظه في التفكير النظري ، وقد رأى أتباعه أن خيرية الأفعال وشريتها تقوم في باطن هذه الأفعال ، ولا تتوقف على غايات تهدف إلى تحقيقها ، فالتعاطف الوجداني خير لأن في طبيعته — التي لا تستقيم بغير التضحية — ما يحتم اعتباره خيراً ، والقتل شرٌّ لأن في طبيعته العدوانية ما يحتم اعتباره شراً ... وهلم جرا ، ولا تتوقف خيرية الأفعال ولا شريتها على إرادة الإنسان — ولا حتى إرادة الله كما تتمثل في

الأواسر والنزاهة المتضمنة في الكعب المقدسة ، وتدرك هذه  
الخيرية والشرية بحس فطري مباشر ، يستوى فيه الناس في  
كل زمان ومكان .

أما العقليون <sup>(١)</sup> — وهم حدسيون بالمعنى الواسع — فقد  
اتفقوا مع الحدسيين في التسليم بهذا الحدس المباشر ، ولكنهم لم  
يقنعوا به ، فأضافوا إليه العقل وما ينشأ عنه من استدالات تقوم  
على القوانين العقلية أو تسير بمقتضاها ، وتؤدي بهم هذا إلى رد  
الخيرية إلى العقل ، وتطبيق الواجب على البواعث التي تؤدي  
إليه — وهي التقدير العقلي لمبدأ الواجب كما سنعرف بعد قليل —  
وإذا كان النفعيون يقيمون الأخلاقية على اللذة التي تقترن  
بإشباع الرغبات وإرضاء الميول ، فإن العقليين يرون في قهر النفس  
وإدراك رغباتها وقع مطالبها المثل الأعلى للسلوك الإنساني ، إن الخير  
الأقصى يقوم في النشاط العقلي المحض الذي لا مجال فيه لميول  
أو رغبات ، ولا مكان فيه لمع أو لذات ، ومن هنا كان القانون  
الخالق عند جميع أتباع هذه النزعة عقلياً صرفاً ، لا بمعنى أنه

---

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

لا يُستمد من الحساسية فحسب ، بل بمعنى أن من الممكن إدراكه  
حدسياً ، ودون حاجة إلى تفسير عقلي ، إنه غاية في ذاته ، ومطابقة  
الأفعال الإنسانية لهذا القانون هي الخير الأقصى ، إنه لا يتطلب  
تفسيراً عقلياً لأن هذا التفسير لا يتيسر إلا بإخضاع القانون  
لغايةٍ ما ، أو إخضاع الواجب للخير ، وهذا ما يحرص العقليون  
على إنكاره .

لقد رفض هؤلاء العقليون مذهب المنفعة ، بل أنكروا مذهب  
السعادة الذي ستحدث عنه بعد قليل ، أنكروا أن تكون اللذة  
أو المنفعة أو السعادة غايةً للأخلاقية ، ومعياراً لتقويم الخير  
والشر ، واتفسر هذا نقف عند « كانت » Kant قليلاً :

( د ) بين النفعية وإمام العقليين « كانت » :

رفض « كانت » كل مذهب أخلاقي يقوم على مبادئ  
حسية أو عواطف أخلاقية ، فأنكر السعادة في كل صورها ،  
أنكرها حين بدت في صورة لذة فردية عند أمثال الأبيقورية  
قديمًا ومن ذهب مذهبهم حديثًا ، أو في صورة لذة عامة عند  
أمثال بنتام ومل ، لأنهم جميعاً أقاموا الأخلاقية على الحساسية  
الطبيعية ، بل أنكروا السعادة حتى حين تجلت عند الحدسيين من  
أمثال « شافتسبري » و « هاتشيسون » قائمةً على العواطف

الأخلاقية ، إن هذه المذاهب كلها عسجاء في نظر « كانت » لأنها تقوم على الحساسية الجزئية حيناً ، أو المواظف الأخلاقية حيناً آخر ، فتمثل في إقامة قانون « كُليّ ضروري » وهو ما تتطلبه فلسفة الأخلاق .

عارض « كانت » التجريبيين — من نفعيين ووضعيين — في إقامة الأخلاقية على التجربة الحسية ، ورفض رأيهم في اعتبار الخير مجرد اصطلاح تمارف عليه الناس في زمان معين ومكان محدد ، والنظر إلى الحكم الخلقى على أنه تقرير عن واقع يمكن التثبت من صحته بالتجربة ، والولع باستنتاج مناهج الاستقراء عند دراسة المشكلة الخلقية . . . (١) رفض « كانت » هذا الاتجاه التجريبي ، ورأى مع جمهرة العقليين أن الخير « ضرورة عقلية » إنه يديهي أولي ومن ثم كان تقيضه مستحيل الوقوع ، إنه لا يستمد من التجربة ولكنه يحمى بالاستدلال القياسي ولا يحتاج إلى برهان — شأنه شأن المسلمات الرياضية — إنه يقوم في الفعل الإنسانى ولا يكون قط مجرد صفة تضاف إلى الأفعال الإرادية ، فهو مع سائر القيم موضوعى ثابت وليس مجرد وجدان ذاتى متغير كما تصوره

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

النفسيون وسائر القهجر يبين ، إن الأخلاق عند « كانت » تقتضي القدرة على رفض الأفعال التي تسير إشباع النزعات الطبيعية ، استجابة للعقل ومن غير دافع حسي ، وهذا الأمر يتطلب « حرية الإرادة » التي يقدر بدونها اختيار السلوك الأخلاقي ، وغاية هذه الأخلاقية إنسانية خاصة يفرضها العقل وحده ، ومن ثم أمكن فرضها على كل كائن ناطق ... ويمثل هذا استخفاف العقليون بالأخلاقية التي تصورها النفسيون قائمة على إشباع الرغبات وتحقيق اللذات وميلاب المنافع فردية كانت أو عامة ...

وبهذا كان الواجب عند « كانت » أصراً مطلقاً وليس مشروطاً ، إنه يصدر عن العقل العملي وحده غير متأثر بميل أو هوى أو عاطفة — ما كان منها خسيساً أو نبيلاً . . . إن « كانت » يشك في إمكان قيام فضيلة يكون الباعث عليها ميلاً أو هوى أو مصلحة ، إن خيرية الفعل تتوقف على البواعث التي تدفع إليه وليس على النتائج التي تنجم عنه ، ولا يكفي أن يطابق الفعل في نتائجه وآثاره مبدأ الواجب ، بل ينبغي لكي يكون أخلاقياً أن يصدر عن باعث من احترام عقلي لمبدأ الواجب<sup>(١)</sup> ، ومن أجل هذا أوجب « كانت » على الإنسان ألا يأتي فعلاً

Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, (١)

Eng. Trans. by H. J. Paton, 1947, p. 65 — 7 .

لا يستطيع بإرادته أن يجمله قاعدةً عامةً للناس في كل زمان  
ومكان<sup>(١)</sup> ، وليس في قواعد الأخلاق ما يبيح الاستثناء مهما  
كانت الظروف ... إلى آخر ما هو معروف .

من هنا نرى التباين الملحوظ بين النفعية في أدق صورها  
الحسية ، والواجب في شكله الصوري المحض كما بدا في الأمر  
المطلق عند « كانت » وأمثاله من العقليين ، إن مبدأ « كانت »  
في التماسق الذاتي يقدم لنا صورة بغير مادة ، مجرد صورة للعقل  
مع إغفال كل ما يتصل بمضمون الرغبات الخاصة ، أما النفعية فإنها  
— على عكس هذا — تقدم لنا مادة بغير صورة ، تتناول جميع  
الرغبات كما هي موجودة بالفعل ، وترى أن العدل يقضى بإشباعها  
جميعها بالتساوي ، طالما كان الوجدان اللاذ الذي يقترن بإشباعها  
كلها يتساوى فيها جميعا من حيث الشدة والديمومة .

بهذا يفنل اللذيون والنفسيون عن حقيقة لها خطرها الأخلاقي ،  
ذلك أن الإنسان لا ينشد بالنعل إشباع رغباته ، بل يلتمس  
تحقيق ذاته موحدةً في كل ، وأن قيمة الإشباع تتوقف على نوع  
الإنسان الذي يتلقى هذا الإشباع ، قد يكون الإشباع مجرد إرضاء  
للذة بهيمية ، وقد يكون تحقيقا لسعادة إنسانية ، وقد يكون غبطة

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

وأد الشهوة وإشباعها .

قد يس أو نحو ذلك ، والنظر إلى الإشباع على هذا النحو ، معناه الاهتمام برغباتنا من حيث اتصالها بصورتها لا مادتها ، أى من حيث اتصالها بالعالم - الإنسان - التى تحل فيه ، ولكن اللذين والنفعيين يتجاهلون هذه الصورة ، إنهم يهتمون برغباتنا وإشباعها باعتبارها مجرد أفواه مفقوحة تنشد ما يملأها ويسد حاجتها ، وترى أن لذات إشباع هذه الرغبات مجرد كميات من السكر تُقدّم إليها ، من هنا كانت النفعية مادة بغير صورة (١) .

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

المقلي والمنسب النفسى الحسى ، وسار فيه إلى أقصى أماده ، فيز رأى  
« كانت » فى الخير الأقصى بأنه « الغاية باعتبارها تضحيةً للذات » .  
هذه إشارات موجزة تصور بعض ما قيل فى التضاد القائم  
بين الالذة عند النفهيين والواجب عند العقليين ، وهى تكفى لبيان  
الموقف الذى انحدر إليه النفهيون ، بالقياس إلى السمو الذى بدأ  
فى ذاهب العقليين — مع ما فى هذا السمو الشامخ من نقص  
وقصور منعود إليه فى تعقيبنا الأخير .  
بقى أن نعرف تهاافت الموقف النفسى فى توحيد أهله بين  
الالذة والسعادة :

صانعة النفهيين فى توحيد نفهم بين الالذة والسعادة :

فلما إن جهرة النفهيين قد وحدوا بين الالذة والمنفعة ، متجاهلين  
أن من الالذات ما قد يجلب لصاحبه ضرراً ، وأن من الآلام ما قد  
يحقق نفعاً ! وأنهم وحدوا بين المنفعة والسعادة متجاهلين أن  
التسليم بهذا التوحيد ينتهى بإدخال فلاسفة — من أمثال  
أفلاطون وأرسطو — فى زمرة اللذين والنفهيين ، مع أنهم من  
أشد الأخلاقيين مثقياً للنفعية واستخفافاً بالالذة غايةً للسلوك الإرادى  
ومعياراً لتقويم الأفعال الإنسانية — انظر ص ٢٨ وما بعدها —  
وللتوحيد بين الالذة والسعادة قصة وردت أنباؤها متناثرة فى

ثانياً فصول هذا الكتاب ، يعيننا الآن منها أن السعادة عند  
سقراط وأرسطو قد تحولت إلى لذة عند القورينائية والأبيقورية  
على الترتيب — انظر ص ٤١ — ٤٢ — فاخترنا مدلولي النفيين  
حتى توحدنا وكان بينهما من قبل تفاوت ملحوظ وتباين لا يخفى ،  
وانتصت هذه الالذة الفردية عند القدماء من أمثال الأبيقورية ،  
بالأناية السافرة في مطلع العصر الحديث عند هوبز ومن ذهب  
مذهبه ، ثم تحولت إلى لذة للمجموع عند رواد النفعية التقليدية  
من جرى على أقدامهم لفظ السعادة مرادفاً لمدلول الالذة ، وفي  
غمرة هذا الخلط غفل الكثيرون من قدماء ومحدثين عما فطن إليه  
أرسطو من فروق جوهرية تميز بين مدلول الحادين ، وفي ضوء  
مذهب السعادة عند أرسطو نقف قليلاً لنميز بين الالذة والسعادة ،  
فنكشف بهذا عن خطأ النفوسيين في التوحيد بينهما :

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

إن السعادة ليست إلقاء تاماً للألم ، بل هي كمال يقتضيه  
خلال الألم ، لأن سلوك الإنسان في مذهب السعادة يخضع  
لفكرة الإلزام الخلقى ، فالواجب يصطدم بالرغبة أو الهوى فيتشأ  
الحاجة إلى التوضيح باللذة ، أو الضرورة التي تقتضي معاناة الألم !  
وعنصر الألم في التوضيح لا يقلل قط من السعادة التي تقترن بها .  
إن الأفعال الإنسانية فيما يرى أرسطو لا تكون خيراً لأنها  
تحقق لذة ، بل إنها تقترن باللذة لأنها خير ، ومذهب السعادة  
يخالف مذهب اللذة في أنه لا يوصى بمزاولة الفضيلة ابتغاء ما ينجم  
عنها من متع ولذات ومنافع ، بل يوصى باتباعها لأن هذا هو  
الطريق الوحيد إلى تحقيق السعادة — فيما صرح سقراط ومن  
ذهب مذهبه ، كان طبيعياً — بعد هذا الذي فطن إليه أرسطو  
منذ أكثر من اثنين وعشرين قرناً من الزمان — أن نرى بين  
المحدثين من فلاسفة الأخلاق من أدرك خطأ النفعيين في توحيدهم  
بين اللذة والسعادة ، فميز بين مدلول النفعيين على نحو ما عرفنا  
عند الحديث على الحدسيين من أمثال « كبرلند » و « هاتشيسون »  
و « بطار » ، وإن اختلف مفهومها في مذاهبهم عنه في مذهب  
السعادة عند أرسطو بوجه خاص .

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

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

ومع هذا يوجب أتباع السعادة — دون الحدسيين  
والعقليين — قيام الأداة مقترنة في الذهن بعمل الخير ، إنها علامة  
الخيرية أو مقياسها ، بمعنى أن الفعل لا يكون خيراً بالمعنى الدقيق  
إلا متى طابق الواجب وافترن بالأداة ، ولكنهم شاركوا الحدسيين  
والعقليين في رفض الأداة غايةً عليا للحياة الإنسانية ، ومعياراً أسمى  
للأحكام الخلقية ، وفي القول بأن القانون الخلقى عامٌّ مطلقٌ  
وليس نسبياً متغيراً كما ظن اللذيون والنفسيون<sup>(١)</sup> ، إنه أصلاً  
يستمد سلطته من باطنه وليس من الجزاءات التي فرضها العرف  
أو الدين أو نحوه من سلطات خارجية ، ومعنى هذا أن معيار  
الأخلاقية في مذهب السعادة — وعند الحدسيين والعقليين —  
موضوعيٌّ ثابت وليس ذاتياً نسبياً متغيراً — كما صورته جمهرة

. Cf. Sen, ibid. p. 115 (١)

التجربيين من الأخلاقيين — نفسيين كانوا أو وضعيين .  
و يلاحظ أن مذهب السعادة يتفق — فيما يلاحظ فنت  
Wundt — مع مذهب آخر يطلق على كثير من مذاهب  
الأخلاقيين ، هو مذهب الكمال ، وإن غلب على هذا المذهب  
الاهتمام بتكميل النفس أخلاقياً كأداة لتحقيق الخير في حياة  
البشر (١) .

نرى مما أسلفنا أن مذهب السعادة الأصلي Eudaimonism  
لا يتفق بالذات غايةً للسلوك الإرادي ، أو معياراً للأحكام  
الأخلاقية ، وينشد السعادة التي لا تقوم على إشباع الذات  
الفردية وتحقيق النافع الشخصية ، ويتصل بشقيه — الفردي  
والجماعي — بكمال الحياة الإنسانية غايةً قصوى للسلوك الإرادي ،  
وفي ضوء هذا يبدو نقص المذاهب النفسية .

### (و) مذهب السعادة في مذاهب الفيلسوفيين :

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

---

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

الذي يحمل قيمته في باطنه ويختار لذاته ولا يكون قط وسيلة إلى غاية أبعد منه ، ويقتل في الحكمة باعتبارها فضيلة العقل النظري الذي يميز الإنسان من سائر الكائنات ... الخ .

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

أما الحدسيون <sup>(١)</sup> من المحدثين فقد ميزوا بين مدلول اللذة ومدلول السعادة ، وتجاوزوا نطاق الأنانية إلى مجال الإيثار ، وردوا السعادة إلى طاعة الضمير الذي اختلجوا في أسماؤه واتفقوا في مداوئها ، واعتبروه مدبر الحياة الإنسانية وواضع الأحكام الخلقية ، وإذا كان بطر قد ردّ إلى هذا الضمير السلطة العليا على

---

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

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

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

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

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

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

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

(١)

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

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

---

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

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

(٣) وقد انتهى التصوف الإسلامي إلى نظرية في السعادة التي تتحقق =

(ز) رأينا في سطر السعادة صوغ الرؤى صوفية :

تناول كل مذهب من مذاهب الأخلاقيين السالفة فكرة السعادة من زاوية خاصة ، فأصاب من وجوه ، وأخطأه التوفيق من وجوه أخرى ، والرأى عندنا أن أئمن ما في دنيا الإنسان حياته ، وأئمن ما في حياته سعادته ، ومع ذلك فإن حياتنا لا تبدو على أكل صورها بوضع سعادتنا غاية « مباشرة » لسواكنا !  
إن السعادة التي تقوم في الحكمة قد تلائم المشغولين بالنظر العقلي ، ولكنها لا تناسب سواد الناس ، وقد لا تثير في نفوسهم أدنى غيطة ! ومع هذا فما نظن أن المشغولين بالحكمة يضعون السعادة غاية مباشرة لإقاماتهم العقلية ، وإن كانت سعادتهم تتحقق عَرَضاً أثناء اشتغالهم بالنظر العقلي ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

إن وضع السعادة غاية مباشرة كان في رأينا من بين العوامل التي جرّت جميع اللذنين والنفعيين إلى تصورهما مجرد لذة خالصة

---

== بالفناء في الله ، كما يبدو في مذاهب الاتحاديين والحلويين وأصحاب وحدة الوجود من الصوفية ، كما انتهت الفلسفة الإسلامية إلى نظرية صوفية في السعادة التي تتحقق بالاتصال بالله عن طريق التأمل العقلي بوجه خاص ، ولكننا سنغفل هاتين النظريتين لأن طابعهما الصوفي والميتافيزيقي كاد يطمس طابعهما الأخلاقي .

فردية حيناً وعمامة حيناً آخر ، ولكنها في كل حالاتها تقوم على الأناية السافرة ، وقد ناقشنا هذا التصور في مناسبات مخملنة فيما سلف من فصول هذا الكتاب — انظر مثلاً ص ٤٩ و ٥٧ و ٧٠ — ٧٢ و ١٢٢ وما بعدها و ١٨١ وما بعدها ... الخ .

ومع هذا فإن تصور السعادة عند الحدسيين والمقليين — وهم الذين رفضوا أناية اللذين والنفعيين — لا يخلو من مأخذ :

حقيقة إن السعادة في تصور الحدسيين أسمى منها في تصور النفعيين ، إنها تنشأ عن طاعة الضمير ولا تقوم في مجرد اللذة ، وأسماها تصور الطبيعة البشرية مؤلفة من جانب سلفي ، وجانب علوي أسمى يسيطر على الجانب الأدنى ، ومع ذلك فإن في تصورهم للأخلاقية غموضاً ولبساً ، إن قولهم إن الخيرية قائمة في طبيعة الأفعال الخيرة ، وأنها تدرك بحدس فطري يقيني مباشر ، لا يحل إشكال الأخلاقية ولا يبرر قيامها ، إن الأخلاقية لا تساغ بغير نظر في الطبيعة البشرية في نزوعها إلى الكمال ، ولا تستقيم بغير غاية يضعها العقل هدفاً للسلوك الإرادي ، وتفكير يبرر الأخلاقية ويفسر مقوماتها ؛ ومع أن الضمير الذي ردوا السعادة إلى طاعته ، قد أرادوا به الضمير العام وليس ضمير فرد بعينه ، إلا أن التجربة تشهد بأن أحكام الضمير تختلف باختلاف الأفراد في كل زمان ومكان !

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

والطاحنا في تنقل الخيرية وتفسيرها نظرياً لا يعني أننا نُقر — جملةً وتفصيلاً — تصور العقليين المتزمين الأخلاقية عامةً والسعادة بوجه خاص ، فإنهم كانوا بدورهم ينظرون إلى المبادئ الأخلاقية كما ينظرون إلى المسلمات الرياضية ، من حيث إنها لا تحتاج إلى دليل عقلي !

والسعادة في مذنبهم تكاد تخفى في غمرة الحديث عن الواجب الذي يترد إلى العقل المجرد من كل مادة ، ولا يصدر عن حساسية أو عاطفةٍ بالغاً ما بلغ نبلها وسموها ، وبهذا تتكشَّف

---

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

صوريته الصارخة وساميته السافرة وتزمته الملحوظ ؛ قد يرشد  
الإنسان إلى ما ينبغي أن يمتنع عن فعله ، ولكنه لا يهديه إلى  
ما ينبغي إتباعه من أفعال ، ويرفض العاطفة في كل صورها مصدراً  
للواجب ، ولا يبيح الاستثناء أبداً . . . الخ وهذا تزمت لا يسيغه  
منطق ولا تشهد به تجربة . . . إلى آخر ما أبان عنه النقاد من  
قبل (١) من هنا كان طبيعياً أن تخفى السعادة في مذاهب العقليين  
باعتمادها على الفعل الإرادي أو غاية السلوك الإنساني .

والرأي عندنا أن مذهب السعادة كان — منذ نحو ثلاثة وعشرين  
قرناً من الزمان — أعمق في تصور الأخلاقية وفهم مقوماتها من  
مذاهب المحدثين — نفهمين كانوا أو حدسيين وعقليين !. إن  
الطبيعة البشرية تكاد تكون في نظر الذين والنفهمين حساسية  
صرفاً ، وفي نظر العقليين عقلاً محضاً ، أما مذهب السعادة فإنه  
يرى الطبيعة البشرية عقلاً وحساسة ، وفي انسجامهما — وليس  
في إنكار أحدهما — تقوم الحياة الأخلاقية ، ومع هذا لا يقل  
أتباع السعادة عن الحدسيين والعقليين إلحاحاً في المطالبة بإعلاء نداء  
الضمير أو صوت العقل حتى يقوى على ضبط جميع النزعات الجامحة

---

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

والميول الشاردة والمواطف الفانية ، وسائر ما يتنافى مع سمو النفس  
ونبائها ، إن الطبيعة البشرية لا تستقيم بغير الحساسية ، وليكن هذه  
الحساسية تقوم في مكان أدنى من مكان العقل الذي يكشف عن  
القانون الخلقى ، إن المطالبة بإعدامها ووأد نزعاتها ضلال مبین ،  
إذن فلتتبق حية تزاوّل نشاطها في ظل طاعتها لأوامر العقل ، من  
هنا جاءت قوة المبدأ الذي يقره مذهب السعادة : مُت لى  
تعيش ! يجب أن ترتفع إلى المثل العليا على سُلّم صيغت درجاته  
من أهوائك ونزواتك ، ولتقدّم لذاتك ومهتك قرباناً على مذبح  
سعادتك ، إن الحياة صراع بين الخير والشر ، فهذه طريقك إلى  
السعادة بمحاول التضحية وإنكار الذات ، ولكن هذه التضحية في  
كل حالاتها « وسيلة » لا ترتقى قط إلى مرتبة « الغاية » ، إنها  
تُبشّر « بتحقيق الذات » الذي فيه تقوم السعادة الحقة ، وشقان  
بين هذا وبين القول بانكار الذات ووأد رغباتها وقمع مطالبها  
غاية للحياة الأخلاقية .

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

مع إخضاعها لأواصر العقل ، وشتان بين هذا وبين استئصال هذه الحساسية وقمع رغباتها في مذاهب المترمقين من العقليين ، والمفسفين من الصوفية ، وللمطرفين من الدينيين<sup>(١)</sup> ، ليس بين دوافتنا الطبيعية — في مذهب السعادة الأصيل — ما يستحق أن يُباد ، إن لكل منها مكانه في نظام الحياة الخاقية وتديورها ، من هنا لا تكون اللذة في ذاتها موضع اعتقار ، إنها خيرٌ متى اقترنت بالرغبات التي يبيح العقل إشباعها ، ومن ثم تدوب في اللذات موحدة في كُليِّ هو السعادة .

من هنا أبحنا لأنفسنا أن نقول إن فهم أرسطو للسعادة — منذ أكثر من اثنين وعشرين قرناً — يبدو لنا أدنى إلى الصواب من تصور المحدثين لها ! إنه لم يتصور السعادة لذة خالصة ولا ثورة على اللذة واحتقاراً للحساسية — وهي جزء من طبيعة الإنسان ، ولسكنه يهاجم اللذة حين تُطلب لذاتها — كما كان ينشدها النغميون — لأن اللذة عنده غاية اليهائم ، ومع هذا فهي في الأصل مجرد ميل ، والميول لا تكون خيراً ولا شراً في ذاتها ، إنها تتبع الأفعال الإنسانية التي يمكن أن توصف بأنها خير أو شر ، وتصبح اللذة خيراً حين تقترن بأفعال تسير بمقتضى العقل ، وتصبح شراً حين تقترن بأفعال تتنافى مع نداء العقل ؛ وليس للشهوة

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

في رأى أرسطو حدٌّ تقف عنده ولا تتجاوزه بطبيعتها ، والعقل هو المرشد الأمين الذي يقيم الحدود ويضع الحواجز ، وفي هذا تفرق الفضيلة عن الرذيلة ، فإذا استجاب الإنسان لنداء العقل بإرادته الحرة بلغ السعادة وحقق الفضيلة في أكل صورها ، والسعادة ليست إلا اسماً جديداً يطلقه أرسطو على الخير الأقصى (١) .

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

Cf. Nicomachean Ethics of Aristotle (Peters' Trans.) (١)

في الكتاب الثاني في الفصاين الثاني والسادس خاصة ، وقرأ فيما يتصل بالسعادة الكتابين الأول والعاشر .

حياته قرأنا على مذبح فكرة يدين بها أو عقيدة يؤمن بصوابها ،  
والفيلسوف الذي يتفانى في بحمه عن الحقيقة لذاتها ، وبصرف  
النظر عما يترتب على كشفها من وجوه النفع ... إن السعادة التي  
يحتمل أن تقترن بهذه الأفعال الجميلة تجيء عرضاً ولا تكون في  
الأغلب والأعم غايةً ينتجه إلى تحقيقها هؤلاء عامدين ، فالسعادة  
كاللذة والمنفعة من حيث إنها أضيق من أن تكون مذهباً  
يستوعب جميع الأفعال التي تتضمنها مبادئ الأخلاق ، ومن  
الضلال أن يُعتبر طلبُ السعادة واجباً أخلاقياً ، فإن غاية الإنسان  
تسمو حين تتمثل في أداء واجب تفرضه عليه إنسانيته ، لا بمعنى  
أن يكون هذا الواجب أمراً مطلقاً لا يصدر عن وجدان ...  
إلى آخر ما ذهب إليه المتزمتون من العقليين ، بل الواجب الذي  
يتنافى — في بدء نزاولتنا له — مع نزعاتنا الطبيعية وأهوائنا  
الذاتية ، واسكنه يكاد يصبح بالتهود واليران طبيعةً ثانية ، وهكذا  
ننظر إلى السعادة — مع خطرها في حياتنا — من خلال  
الواجب ، ولا ننظر قط إلى الواجب من خلال السعادة ، بهذا يحقق  
الإنسان وجوده الإنساني الذي يسمو به على سائر الكائنات ،  
ويصبح بحق تاج الخليفة وبطل روايتها م.

