



مذهب المنفعة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر

عرض ونقد

إعداد الدكتور

أحمد البدوي سالم محمد سالم

مدرس العقيدة والفلسفة

كلية أصول الدين بالزقازيق





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



ملخص البحث

ظهر مذهب المنفعة في الفكر الفلسفي الحديث محاولاً العودة إلى إحياء مبدأ اللذة عند الفلاسفة اليونانيين القورينائيين والأبيقوريين؛ ليكون مجرد تصحيح لفلسفة اللذة، وقد تفرع المذهب النفعي في صورته الحديثة فروعاً شتى، وانتصر له طائفة من الفلاسفة، فظهر في صورته الفردية الأنانية عند "توماس هوبز" **Thomas Hobbes**، ثم انتقل من الفردية إلى المنفعة العامة عند "جيرمي بنتام" **Jeremy Bentham**، والذي أضاف إليها حساب الكم أو ما يسمى بحساب اللذات، وتبعه في ذلك "جيمس مل" **James Mill**، وأضاف إليها تفسيراً سيكولوجياً سماه بمبدأ تداعي المعاني، أو تداعي اللذات، ثم ظهرت المنفعة في صورة تحسينية عند "جون ستيوارت مل" **John Stuart Mill** والذي أضاف إليها حساب الكيف، ثم أخذت المنفعة صورة عملية عند اثنين من الفلاسفة البراجماتيين، هما **وليم جيمس** " **William James** " و"جون ديوي" **John Dewey**، فأصبح من الجائز في منطق هؤلاء النفعيين أن يوضع لحل المشكلة الواحدة مجموعة من المذاهب قد تصدق كلها أو يصدق كثير منها في وقت واحد، متى أفضت هذه الفروض إلى تحقيق منفعة دون اعتراف للحق لذاته أو الباطل لذاته، فأصبحت المنفعة عند الأخيرين منهجاً فلسفياً.

الكلمات المفتاحية: مذهب المنفعة، مذهب اللذة الأناني، القورينائيون، الأبيقوريون، توماس هوبز، جيرمي بنتام، جيمس مل، جون ستيوارت مل، وليم جيمس، جون ديوي.



Utilitarianism in Modern and Contemporary Philosophical Thought: Exposition and Criticism

By: Dr. Ahmed Al- Badawy Salem Mohammed Salem

Lecturer in Creed and Philosophy
Faculty of Usoul Al-deen in Zagazig

Abstract

Utilitarianism in modern philosophical thought has intended to revive the concept of pleasure as followed by the Greek, Cyrenaic and Epicurean philosophers so that it becomes a kind of modification to the modern concept of pleasure. The Modern utilitarian doctrine has included various forms in its modern delineation. It has been attired in the selfish individual cloak as seen with Thomas Hobbes. Then it moves from individuality to public utilitarianism as seen with Jeremy Bentham who adds the quantitative mechanics or what is identified as pleasure mechanics. Then, James Mill followed Bentham and added a kind of psychological interpretation recognized as association of meaning or association of pleasure. After that, utilitarianism appeared in an improved model as seen with John Stuart Mill who added qualitative mechanics. Next, utilitarianism got attired in a practical cloak as seen with two pragmatic philosophers; William James and John Dewy. Thus, it has become possible, in accordance with the logic of those utilitarian philosophers, to find a solution to one problem through a group of partially or wholly credible doctrines at the same time whenever the hypothesis lead to achieve utilitarianism without recognizing the pleasures of truth or falsity. Thus, utilitarianism has become a philosophical approach according to the latter philosophers.

Key words: utilitarianism, the concept of selfish – pleasure, Cyrenaic, Thomas Hobbes, Jeremy Bentham, John Dewey.



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، صلى الله عليه وعلى آله وأتباعه،
ومن سار على هديه إلى يوم الدين، وبعد:

فمذهب المنفعة من المذاهب الأخلاقية الضاربة بجذورها عبر التاريخ، فأصوله تمتد إلى العصر
اليوناني، وقد ظهرت تعاليمه في مدرستين هما القورينائية وهي نسبة إلى مؤسسها أرسطوبس
القورينائي، وكان من تلاميذ سقراط، والمدرسة الثانية الأبيقورية، وهي نسبة إلى مؤسسها
أبيقور، ومن أهم سماتها في الأخلاق أن مؤسسها جعل من اللذة غاية الحياة، وكانت المنفعة
عند المدرستين منفعة شخصية، ثم تجددت تعاليم مذهب المنفعة في العصر الحديث عند
توماس هوبز، وأطلق عليها المنفعة الفردية، وادعى "هوبز" أن الطبيعة الإنسانية طبيعة أنانية
تعمل لمصلحة الذات، وأن المبادئ الأخلاقية عنده بمنزلة وسيلة لتحقيق المنفعة الشخصية،
ولهذا يرى أن الأخلاق توضع وسيلة لتحقيق المنفعة، وليست طبيعة في الإنسان، والفرق بين
"هوبز" و"أرسطوبس" أن "هوبز" يجاوز اللذة الحاضرة ويطلب النظر إلى الخير والشر
الذين ينتجان عنها؛ ولهذا سمي مذهب أرسطوبس بمذهب اللذة الفردية، وسمي مذهب
هوبز بالمنفعة الفردية، وتجمعها صفة الأنانية الشخصية.

ثم انتقل مذهب المنفعة من الصورة الفردية إلى الصورة الجماعية أو العامة على يد "جيرمي
بنثام"، وأضاف للمذهب ما يسمى بحساب اللذات والآلام، وقسم اللذات إلى لذات بسيطة
ومركبة، وكذا الآلام، ووافق على ذلك التقسيم تلميذه "جيمس مل" والد "جون ستيوارت
مل"، وأضاف "جيمس" تفسيرًا سيكولوجيًا فسّر به المنفعة الغيرية، وأطلق عليه مبدأ
تداعي اللذات أو مبدأ تداعي المعاني، ثم جاء دور "جون ستيوارت مل"، فأخذت النفعية

على يديه تعديلاً لحساب اللذات، فجعلها عن طريق الكيف لا الكم - كما قال أستاذه "بتنام" -، وتبنى أيضاً نظرية والده في تفسير المنفعة الغيرية.

ثم أخذت المنفعة صورةً عمليةً جديدةً عند اثنين من الفلاسفة البراجماتيين المعاصرين، وهما "وليم جيمس"، و"جون ديوي"، فأصبح من الجائز في منطق هؤلاء النفعيين أن يوضع لحل المشكلة الواحدة مجموعةً من المذاهب قد تصدق كلها أو يصدق كثيرٌ منها في وقتٍ واحدٍ، متى أفضت هذه الفروض إلى تحقيق منفعة دون اعتراف للحق لذاته أو الباطل لذاته، فأصبحت المنفعة عند الأخيرين منهجاً فلسفياً.

• منهج البحث:

استخدمت في هذا البحث المنهج التكاملي، وذلك لأن مذهب المنفعة ودراسة تطوراته ليست بالأمر الهين، فكان لزاماً أن استخدم عدداً من المناهج العلمية لبحث الموضوع، منها: المنهج التاريخي، والتحليلي، والمقارن، والنقدي.

• مشكلة البحث:

- ١- ما هو تعريف مذهب المنفعة؟، وما هي جذوره؟.
- ٢- ما الفارق بين مذهب المنفعة عند فلاسفة اليونان وفلاسفة العصر الحديث؟.
- ٣- هل كان تفسير المنفعة محلّ اتفاقٍ بين فلاسفة العصر الحديث والمعاصر؟.

• أهداف البحث:

يهدف البحث إلى معالجة المسائل الآتية:

- ١- التعريف بمذهب المنفعة، وبيان أهم صورته.
- ٢- نبذة عن تاريخية مذهب المنفعة.
- ٣- بيان مذهب المنفعة عند "توماس هوبز" و"جيرمي بنتام" و"جيمس مل".

٤- بيان تطور مذهب المنفعة على يد "جون ستيوارت مل".

٥- إسقاط الضوء على مذهب المنفعة في صورته العملية البراجماتية عند "وليم جيمس"

و"جون ديوي".

• خطة البحث.

قمت بترتيب البحث في مقدمة، وتمهيد، وستة مباحث، وخاتمة.

أما المقدمة فتحدثت فيها عن أهمية الموضوع، ومنهج البحث ومشكلته وأهدافه، وخطة البحث.

أما التمهيد فتحدثت فيه عن معنى مذهب المنفعة، ولحظة تاريخية عنه.

المبحث الأول: مذهب المنفعة عند "توماس هوبز".

المبحث الثاني: مذهب المنفعة عند "جيرمي بنتام".

المبحث الثالث: تطور مذهب المنفعة عند "جون ستيوارت مل".

المبحث الرابع: مذهب المنفعة في صورته العملية عند "وليم جيمس".

المبحث الخامس: مذهب المنفعة في صورته العملية عند "جون ديوي".

المبحث السادس: نقد مذهب المنفعة

الخاتمة وتشتمل على: أهم النتائج.

هذا والله - تعالى - أعلى وأعلم وأعز وأجل وأحكم، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين.



تمهيد

أولاً: التعريف بمذهب المنفعة:

إن مصطلح "مذهب المنفعة" يتركب إضافياً من كلمتين، هما: مذهب، والمنفعة، ويتضع معنى التركيب من خلال بيان كل مفردة.

١- تعريف المذهب:

المذهب لغة: "الطريقة، والمعتقد الذي يذهب إليه، وذهب فلان لذهبه أي لمذهبه الذي يذهب إليه"^(١).



والمذهب اصطلاحاً: "المعتقد الذي يذهب إليه"^(٢)، والمذهب عند الفلاسفة: "مجموعة من الآراء والنظريات الفلسفية المرتبطة ببعضها ارتباطاً منطقيّاً حتى صارت ذات وحدة عضوية منسقة ومتناسكة"^(٣).

والمذهب أعم من النظرية، ويغلب على أصحاب المذاهب أن يرجعوا نظرياتهم وآراءهم إلى عدد محدود من المبادئ، من غير أن يطابقوا بينها وبين شروط الواقع مطابقة تامة^(٤).

ومن خصائص المذهب أنه متصل بالعمل، وقد استخدمت اللفظة للدلالة على النسق الفكري المتفق عليه بين أتباعه، فيجتمعون لشرحه، أو للدفاع عنه، فصار للكلمة دلالة على الآراء

(١) ابن منظور، لسان العرب، حرف الذال، مادة ذهب.

(٢) الحنفي، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، طبعة مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م، ص(٧٦٥).

(٣) صليبا، جميل (الدكتور)، المعجم الفلسفي، طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م، (٢/ ٣٦١).

(٤) صليبا، جميل (الدكتور)، المعجم الفلسفي، (٢/ ٣٦١).



والنظريات الفلسفية المرتبطة ببعضها ارتباطاً منطقيّاً أو منهجيّاً، فاستخدمت في الإطلاق على المذهب العقلي، أو المثالي، أو التجريبي، أو النفعي، وغيرها.

تعريف المنفعة:

المنفعة لغة: من مادة نفع، والنافع من أسماء الله - تعالى -: وهو الذي يوصل النفع إلى من يشاء من خلقه، حيث هو خالق النفع والضرر والخير والشر. والنفع: ضد الضرر، يقال: نفعه ينفعه نفعاً ومنفعة؛ وفلان ينتفع بكذا وكذا، ونفعت فلاناً بكذا فانتفع به، ورجل نفوع ونفاع: كثير النفع، وقيل: ينفع الناس ولا يضر. والنفعية والنفاعة والمنفعة: اسم ما انتفع به. ويقال: ما عندهم نفيعة أي منفعة. واستنفعه: طلب نفعه^(١).
والنفع الخير وهو ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه، يقال: نفعني كذا ينفعني نفعاً ونفيعة فهو نافع، وبه سمي، والمنفعة اسم منه^(٢).

تعريف المنفعة اصطلاحاً:

ورد تعريف المنفعة في المعجم الفلسفي، يقال: نفعه نفعاً: أفاده وأوصل إليه خيراً، والمنفعة "Utilité" اسم من النفع، وهي الفائدة التي تترتب على الفعل، قالوا: كل مصلحة أو حكمة تترتب على فعل الفاعل تسمى غاية، من حيث إنها على طرف الفعل ونهايته، وتسمى فائدة من حيث ترتبها عليه، فهما، أي الغاية والفائدة، متحدتان ذاتاً، ومختلفتان اعتباراً. والنفعية "Utilitarisme" مذهب المنفعة، وهي القول: إن المنفعة مبدأ جميع القيم، علمية كانت، أو عملية، ولها في الفلسفة الحديثة ممثلان شهيران، أحدهما "بنثام"، والآخر

(١) ابن منظور، لسان العرب، حرف الذال، مادة ذهب.

(٢) المقري، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٧٨م، ص(١/٧٥٧).

"جون استيوارت مل" (١).

وعرف "لالاند" النافع بأنه: المفيد الصالح، وهو ما تكون قيمته ليست في ذاته، بل كوسيلة لغاية تعتبر صالحة من أية زاوية، ويخصه بتحديد أكثر أنها ما ينفع في الحياة أو في تحقيق السعادة (٢).



والنافع هو ما تتحقق به الغاية المرجوة منه، وهو ما كان مرغوباً فيه لا لذاته، بل لما يجلبه من منفعة، ويقابله الضرر (٣)، وهذا ما قرره "جون استيوارت مل" بقوله: "الأفعال تكون خيرة بقدر ما تتوق لتحقيق السعادة، وتكون سيئة بقدر ما تتوق لإيجاد نقيض السعادة، ويقصد بالسعادة اللذة وغياب الألم، ويقصد بالشقاء الألم والحرمان من السعادة" (٤).

ومذهب اللذة يطلق على مجموعة من النظريات التي تشترك في اعتبار اللذة أسمى غاية للحياة الإنسانية (٥).

وجملة القول من هذه التعريفات يتضح أن مذهب المنفعة يجعل تحقيق المنفعة مبدأً، وتوفير أكبر قسط من السعادة قاعدة، والاتفاق بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة غاية، فالأفعال الصالحة عند النفعيين هي التي توصل إلى السعادة، والأفعال السيئة هي التي توصل إلى الشقاء، ومعنى

(١) صليبا، جميل (الدكتور)، المعجم الفلسفي، (٢/ ٤٩٩).

(٢) خليل، خليل أحمد، و عويدات، أحمد، موسوعة أندريه لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، لبنان، ط الثانية، ٢٠٠١م.

(٣) يعقوبي، محمود، معجم الفلاسفة، طبعة دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠٨م، ص(١٦٧).

(٤) مل، جون استيوارت، النفعية، ص(٣٧).

(٥) الطويل، توفيق (الدكتور)، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، طبعة مكتبة النهضة المصرية، ط الأولى، ١٩٥٣م. ص(٢٢).

السعادة اللذة الخالية من الألم، ومعنى الشقاء الألم الخالي من اللذة، والنافع ما يتوصل به إلى تحقيق غاية معينة، وهو ما له قيمة لا بذاته، بل من جهة ما هو وسيلة لتحقيق غاية مقصودة، والنافع ما يفيد الحياة أو ما يتوصل به إلى الخير والسعادة، أو ما يترتب عليه مصلحة خاصة أو عامة، وهو إما أن يكون أمرًا ماديًا كالحصول على المال، وإما أن يكون أمرًا معنويًا كالكشف عن الحقيقة، إلا أن استعماله في الدلالة على الأمور المادية أغلب^(١).

والمذهب النفعي أحد المذاهب الشهيرة في الأخلاق، ويهدف إلى تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس^(٢)، ومعنى السعادة التي تنادي بها النفعية تحصيل أكبر قدر من اللذات، وتجنب أكبر قدر من الآلام. ووفقًا لذلك فإن معيار الأفعال الخيرة أن تؤدي إلى زيادة المجموع الكلي للذة، ومعيار الأفعال الشريرة أن تؤدي إلى الإقلال من اللذات^(٣).

وكان شعار النفعيين: العمل لتحقيق أكبر قسط من اللذة (أو المنفعة) لأكبر عدد من الناس، فتحول هذا الشعار إلى المطالبة بتوفير أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس، ومن ثم فقد اختلطت اللذة بالمنفعة أولاً، ثم ما لبثت حتى امتزجت بالسعادة فكان الخلط بين دلالات هذه الألفاظ^(٤).

وبعد بيان تعريف مذهب المنفعة يتضح لنا أن جعل اللذة وحدها هي الخير الأقصى محل اتفاق بين أعلام هذا المذهب، فالفعل الإنساني عندهم لا يكون نافعًا إلا إذا حقق أعظم قدر ممكن من اللذة.

(١) صليبا، جميل (الدكتور)، المعجم الفلسفي، (٢/ ٤٥٨).

(٢) الطويل، توفيق، الدكتور، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص(٢٨).

(٣) سدجويك، هنري، المجلد في تاريخ علم الأخلاق، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي، طبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، ١٩٤٩م، ص(٢٩).

(٤) ينظر: إبراهيم، زكريا (الدكتور)، المشكلة الخلقية، طبعة مكتبة مصر، د.ت، ص(١٤٨).

أ- مذهب اللذة السيكولوجي:

ويقرر أصحابه أن الناس ينشدون بالفعل كل ما يحقق لذتهم، فاللذة هي الغرض الأسمى والأقصى لرغبة الانسان، والدوافع السيكولوجية لكل تصرفاتنا لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء الرغبة في اللذة والنفور من الألم، فالناس وفقاً لهذا المذهب ينشدون اللذة بطبيعتهم، فهو نظرية تقرر أن غرض الرغبات الأقصى هو بالفعل اللذة^(١).

ب- مذهب اللذة الأخلاقي:

ويرى أصحاب هذا المذهب أن الناس ينبغي أن ينشدوا لذتهم على الدوام، فاللذة وحدها هي الخير في ذاته، ولا شيء سواها يحمل في ذاته قيمة، وعلى عكسها يحمل الألم أو الشعور به قيمة سلبية قصوى، فهو وحده الشر في ذاته، وعلى هذا الأساس يعتبر أصحاب هذا المذهب نتائج الفعل - اللذة منه والألم - مقياساً للأخلاق، ومعيارها الوحيد، ومن هنا اتصل هذا المذهب بالنظرة الغائية في طبيعة الفعل الخيّر، وهذا من أظهر وجوه الخلاف بينه وبين مذاهب العقلين والحدسيين الذين ردوا الأخلاق إلى بواعث الأفعال ومقاصدها دون نتائجها وآثارها^(٢).

وقد تفرع مذهب اللذة الأخلاقي إلى عدة اتجاهات، من أظهرها:

• مذهب اللذة الفردي أو الأناني:

ويتحقق هذا المذهب فيما ينشده الإنسان بالفعل، فكل ما يلتمسه الإنسان هو لذته الخاصة أو منفعته الشخصية، ومن هؤلاء الفرديين من ذهب إلى أن أقوى اللذات وأحقها بالطلب هي اللذة الحسية العاجلة، ويمثل أصحاب هذا المذهب المدرسة القورنيائية، ومنهم من رأى أن

(١) س، ستيفن، الأخلاق، طبعة أبلتون، نيويورك، الولايات المتحدة الأمريكية، ط الأولى، ١٩٦٠م. ص(٧٦).

(٢) الطويل، توفيق (الدكتور)، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص(٢٣).

أجدر اللذات بالطلب ما اتصف بالدوام والاستمرار، مثل اللذات الروحية والعقلية، ومن هنا كانت السعادة وطمأنينة النفس التي قالت بها المدرسة الأبيقورية قديمًا، ويمثلها في العصر الحديث "توماس هوبز".

• مذهب اللذة العامة، أو مذهب اللذة الاجتماعي.

وقد عرف هذا المذهب بمذهب المنفعة العامة "utilitarianism"، ويمثله "جيرمي بنتام" (1798 - 1832)، و"جون ستيوارت مل": (1806 - 1873)، وغيرهما من أتباع هذا المذهب، ويذهب أصحابه-المخالفون لدعاة اللذة الفردية- إلى أن ما يلتمسه الإنسان بالفعل، وما ينبغي أن ينشده هو لذة البشر جميعًا^(١).

ثانيًا: لمحة تاريخية عن مذهب المنفعة.

إن المتتبع لنشأة مذهب المنفعة يجد أنه يضرب بجذوره في الفلسفة اليونانية، وأنه يرجع إلى مدارس القورينائيين والأبيقوريين.

• المدرسة القورينائية:

ترجع إلى مؤسسها "أرسطوبس القورينائي"^(٢)، وكان من تلاميذ "سقراط"، ورفيقًا لـ"أفلاطون"، ويصنف "أرسطوبس" في طبقات تلاميذ "سقراط" بأنه من صغار السقراطيين، أو أنصاف السقراطيين^(٣). وقد تعرف "أرسطوبس" على تعاليم "بروتاجوراس" في "قورينا"، وتأثر بهذا الفيلسوف

(١) س، ستيفن، الأخلاق، طبعة أبلتون، ص(٧٧).

(٢) ولد "أرسطوبس" في "قورينا"، مدينة في شمال أفريقيا، ثم رحل إلى "أثينا"، وتلمذ لسقراط، وخلاصة مذهبه تحصيل اللذة والخلو من الألم، وهما الغاية الوحيدة عنده في الحياة. أمين، أحمد (الدكتور)، محمود، زكي نجيب (الدكتور)، قصة الفلسفة اليونانية، طبعة ص(١٣٤).

(٣) كرم، يوسف (الدكتور)، قصة الفلسفة اليونانية، طبعة مؤسسة هنداوي، القاهرة، ص(٢٤٩).

السوفسطائي وأقرانه من السوفسطائيين، الذين جعلوا الإنسان مقياسًا لكل شيء^(١)، كما أنهم ردوا القيم إلى الإنسان بحيث لا يفرض عليه قانون أخلاقي لا يصدر عن إرادته، وقالوا بأن اللذة هي الغاية القصوى في الحياة، وينسب تأثر "أرسطيوس" بـ "بروتاجوراس" في مذهبه القائل: "بأن الحواس وحدها هي التي تزودنا بالمعرفة اليقينية"^(٢). ومن ثم فلا بد أن تكون الإحساسات الذاتية هي أساس السلوك العملي، لكن إذا كانت الإحساسات الفردية هي التي تشكل معيار السلوك العملي، فقد اعتقد "أرسطيوس" أنه ينتج من ذلك على نحو طبيعي أن تكون غاية السلوك في الحصول على إحساسات ممتعة^(٣).

لقد أعلن "سقراط" أن الفضيلة هي إحدى الطرق المؤدية إلى السعادة، وذهب إلى أن السعادة هي الباعث على ممارسة الفضيلة، لكنه لم يذهب إلى أن اللذة هي غاية الحياة، غير أن "أرسطيوس" أمسك بجانب من تعاليم "سقراط"، وغض النظر عن بقية التعاليم كلها^(٤).

ويلاحظ من هذا مدى تأثر القورينائية الشديد بتعاليم السوفسطائية، فاللذة عند "أرسطيوس" هي غاية الحياة، لكن أي نوع من اللذة؟، سوف تكون بعد ذلك عند "أبيقور" هي انعدام الألم، اللذة السلبية، تلك هي غاية الحياة، أما عند "أرسطيوس" فهي اللذة الإيجابية الحاضرة، وعلى هذا النحو أضفى القورينائيون قيمة على اللذة البدنية تملو على

(١) ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، طبعة دار الثقافة للنشر، القاهرة، ١٩٨٤م، ٢٠٠٢م، ص(١٣٥).

(٢) ينظر: أمين، أحمد(الدكتور)، محمود، زكي نجيب(الدكتور)، قصة الفلسفة اليونانية، ص(١٣٥).

(٣) كوبلستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، طبعة المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠٢م، (١/١٨٣).

(٤) ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، (١٣٥).

اللذة العقلية بما أنها أكثر شدة وقوة^(١).

إن القورينائيين يتجاهلون تمامًا لذات العقل، لكنهم نوهوا أن مشاعر اللذة الجسدية أكثر عمقًا وشدة، وعلى هذه المشاعر ركزوا انتباههم، ومع هذا فقد أنقذوا من الهوات الدنيا للنزعة الحسية والبهيمية بقولهم: إن الإنسان الحكيم وهو يبحث عن اللذة يجب أن يمارس الحصافة، فاتباع اللذة اتباعًا مطلقًا دون قيود يفرض في الواقع إلى الألم، والألم هو ذلك الذي يجب تجنبه؛ لهذا فإن الحكيم سيظل دائمًا سيد نفسه، وسوف يسيطر على رغباته ويؤجل اللذة الأدنى من أجل لذة أكبر إذا كان هناك المزيد من اللذة والأقل من الألم، والمثال القورينائي للحكيم هو رجل العالم المعتمد أساسًا على اللذة والذي لا تقيده الخرافات، ومع هذا يمارس غايته بحصافة وبصيرة وذكاء^(٢).

وهذا التناقض في تعاليم "أرسطيوس" بين مبدأ اللذة الحاضرة، ومبدأ الحصافة وبعد النظر، أدى إلى التباين في وجهات النظر بين تلاميذه، وهكذا أعلن "تيودورس" الملحد أن الحصافة والعدالة هي أمور خيرة، والأخيرة فقط بسبب المميزات الخارجية للحياة العادلة، وأن أفعال الإشباع لا اعتبار لها، فقناعة الروح هي السعادة الحقة أو المتعة، لكنه ذهب أيضًا إلى أن الرجل الحكيم أو العاقل ينبغي أن لا يضحى بنفسه من أجل وطنه، وأنه قد يسرق، ويرتكب الزنا إذا سمحت له الظروف بذلك، كما أنه أيضًا أنكر وجود أي إله على الإطلاق^(٣).

أما "هيجسياس" وهو من غلاة المدرسة القورينائية ومن آخر معلمها الملقب بـ "الناصح

(١) كوبلستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، طبعة المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠٢م، (١/ ١٨٣).

(٢) ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، (١٤٠).

(٣) كوبلستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، (١/ ١٨٥).

بالموت"، فقد طالب بدوره بعدم الاكتراث بأفعال الإشباع الفردية، لكنه كان مقتنعاً أشد الاقتناع ببؤس الحياة، واستحالة بلوغ السعادة، حتى إنه شدد على المفهوم السلبي للغاية من الحياة: أعني غياب الحزن والألم، فالحكمة عنده تنحصر في اتقاء الألم، ولا يتسنى ذلك إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة، ولكن الطبيعة إذا قهرت على هذا النحو عادت خادمة لا خير فيها، وصارت الحياة معادلة للموت، فما على المتعب من الحياة إلا أن يستشفي بالموت، ولذا لقب بـ "الناصح بالموت"، وقد ألقى "هيجسياس" محاضرات في الإسكندرية أدت إلى انتحار كثير من مستمعيه، وخشي الملك "بظليموس" أن تمتد عدوى الانتحار؛ فنفى "هيجسياس"، وأمر بغلق المدرسة ومنع استمرارها^(١).

ونخلص من هذا أن "أرستيوس" أسس مدرسته القورينائية، وأنه كان حسياً تصويرياً مثل "بروتاجوراس"، وأن الأخلاق عنده قائمة على أساس تصوري أي على الشعور باللذة والألم، وهذا الشعور حركة؛ فإن كانت الحركة خفيفة كان الشعور لذيذاً، وإن كانت عنيفة كان مؤلماً، فاللذة عنده هي الخير الأعظم، وهي مقياس القيم جميعاً، وأن الحرية الحقبة والسعادة الصحيحة عنده تكمن في التخلص من الشهوة باللذة التي ترضيها، أو بالتخلص من الحياة متى لم يعد منها نفع، ولما كانت أفكار المدرسة القورينائية من الخطورة بمكان لم يجد "بظليموس" بداً من إغلاق هذه المدرسة.

(١) ينظر: كرم، يوسف (الدكتور)، قصة الفلسفة اليونانية، ص(٢٥٥).

• المدرسة الأبيقورية^(١):

وهي نسبة إلى مؤسسها "أبيقور"، ومن أهم سماتها في الأخلاق أن مؤسسها جعل من اللذة غاية للحياة، لقد ذهب الأبيقوريون - كما ذهب قبلهم القورينائيون - إلى أن أساس الأخلاق اللذة، واللذة وحدها غاية للإنسان، وهي وحدها الخير. والألم وحده هو الشر الذي يفر منه الإنسان ويتجنبه، والفضيلة ليست لها قيمة ذاتية، إنما قيمتها فيما تشتمل عليه من اللذة، هذا هو أساس نظرية الأخلاق عند "أبيقور".

ولم يعن "أبيقور" باللذة ما عناه القورينائيون من اللذة الوقتية، بل عنى باللذة أوسع معانيها، فيصح أن نرفض لذة عاجلة؛ لأنها تستتبع ألماً أكبر منها، ويصح أن نتحمل ألماً عاجلاً؛ لأنه يستتبع لذة أكبر منه^(٢).

ولم يقصر "أبيقور" نظره على اللذة الجسمية، بل قال إن اللذة العقلية أكبر قيمة من اللذة الجسمية؛ لأن الجسم لا يحس إلا باللذة الحاضرة، أما العقل فيستطيع أن يتلذذ بذكر لذة ماضية، ويأمل في لذة مستقبلية، وكل موجود يصارع من أجل اللذة، وتعتمد السعادة على اللذة: "إننا نؤكد أن اللذة هي البداية، وهي غاية الحياة السعيدة، فلو تعرفنا على ذلك على أنه الخير الأول الفطري فينا، وأنه القاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره، وما ينبغي تجنبه، والمرجع الذي نلجأ إليه؛ كلما اتخذنا من الإحساس معياراً للخير^(٣)".

(١) تنسب المدرسة الأبيقورية إلى مؤسسها "أبيقور"، وهي من مدارس المرحلة الثالثة لتصنيف المدارس اليونانية، فالأولى منها ما قبل "سقراط"، والثانية السقراطية، والثالثة ما بعد "سقراط"، ومن فلاسفتها: "فيلوديموس"، "ولتوتريتيوس". ينظر: الحنفي، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص(٧٦٠).

(٢) ينظر: أمين، أحمد(الدكتور)، / محمود، زكي نجيب(الدكتور)، قصة الفلسفة اليونانية، ص(٣٠٣).

(٣) كويلستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، ٢٠٠٢م، (١ / ٥٤٢).

وعندما جعل "أبيقور" اللذة غاية الحياة، فإنه رتب ذلك على عدة أمور هي:

الأول: أن "أبيقور" لا يقصد لذات اللحظة الراهنة، الفردية الحسية، وإنما اللذة التي تدوم مدى الحياة.

"إن "أبيقور" لا يقصد باللذة - كما يفعل القورينائيون - مجرد لذة اللحظة، سواء كانت مادية أو عقلية، إنه يقصد اللذة التي تدوم حياة كاملة، حياة سعيدة، ومن ثم لا نسمح لأنفسنا أن نكون سجناء أية لذة أو رغبة جزئية، يجب أن نسيطر على شهواتنا، بل يجب أن ننفض عن اللذة إذا كانت ستفضي في النهاية إلى ألم أكبر، وعلينا أن نكون مستعدين لتحمل الألم من أجل لذة قائمة أكبر"^(١).



والثاني: أن تفسير اللذة عند الأبيقوريين يعتمد في الأساس على غياب الألم أكثر من الاعتماد على الإشباع الإيجابي، فالفرار من الألم خير من السعي في تحصيل اللذة، وعدم الألم وهدوء النفس وذهاب الاضطراب من الخوف أفضل من العمل على إيجاد اللذة الإيجابية، وهذه اللذة إنما توجد في طمأنينة النفس، ويلحق "أبيقور" بطمأنينة النفس هذه صحة البدن أيضاً، ولهذا السبب يعد الأبيقوريون اللذات الروحية والعقلية أكثر أهمية من لذات الجسم^(٢).

ثالثاً: أن الأبيقوريين يفضلون اللذة الروحية والعقلية على اللذة الجسمية؛ لأن الجسم لا يشعر

(١) ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، (٢٩٠).

(٢) فاللذة عند الأبيقوريين تميل في تفسيرها إلى التصور السلبي لا الإيجابي، فكل ما يستطيع أن يأمل فيه الإنسان عند الأبيقوريين هو تجنب الألم والعيش على القناعة الهادئة، وعندما يتحدث "أبيقور" عن الاختيار بين اللذات يرفض لذات معينة؛ فإنه يبحث عن دوام اللذة، وعن حضور أو غياب الألم الذي يعقبها، فليس ثمة مجال في الواقع، في أخلاق "أبيقور"، للفرز بين اللذات التي تقوم على اختلاف القيمة الأخلاقية. ينظر: أمين، أحمد (الدكتور)، ومحمود، زكي نجيب (الدكتور)، قصة الفلسفة اليونانية، ص (٣٠٣).

باللذة إلا عند دوامها، وأن لذات الجسم زائلة، بينما الثبات يكون أكثر في اللذات الروحية^(١).

رابعاً: لا تقوم اللذة في مضاعفة الاحتياجات وإشباعها المترتب، فمضاعفة الاحتياجات يجعل تلبيتها أكثر صعوبة، وهذا يعقد الحياة دون أن يضيف إليها السعادة. والرجل الحكيم عند "أبيقور" هو من لا يضاعف رغباته وحاجاته، طالما أن تلك المضاعفة تسبب له مصدرًا للألم، فالحكيم عندئذ من يقلل هذه الحاجات ليصل بها إلى الحد الأدنى.

ويستنتج من هذا: أن الأخلاق عند الأبيقوريين هي أنانية في مقصدها، وتدور حول مركزية الذات؛ وهي بذلك تقوم على اللذة الفردية، وأنها لم تكن عملية على هذه الدرجة من الأنانية التي تبدو عليها.

كما يستنتج أن الأبيقوريين ربطوا السعادة باللذة، لهذا يقول "أبيقور": "نحن نجعل من اللذة مبدأ للسعادة وغايتها، إنه أول خير نعرفه، أول خير مغروز في طبيعتنا، وهو مبدأ كل قراراتنا، وشهواتنا، وإليها نسعى دون انقطاع، وفي كل شيء العاطفة هي القاعدة التي تستخدم في قياس الخير"^(٢).

والأخلاق عند "أبيقور" كانت قائمة على قياس المفاضلة بين اللذات من أجل الموازنة المستمرة بينها، وأن هذه المفاضلة قائمة على القياس الكمي للذات، وأن الحكيم هو الذي يستطيع الموازنة بين اللذات بإدراك قيمتها وما يترتب عنها من نتائج. وبعد هذا التمهيد أنتقل إلى الحديث عن مذهب المنفعة عند "توماس هوبز".

(١) ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، (٢٩٠).

(٢) بدوي، عبد الرحمن (الدكتور)، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط الأولى، ص (٢٤٣).



المبحث الأول

مذهب المنفعة عند توماس هوبز

يعد الفيلسوف الإنجليزي "توماس هوبز" من أهم الفلاسفة الماديين في العصر الحديث^(١)، كما أن مذهبه في المنفعة الفردية كان بمنزلة النبع الذي صدرت عنه اتجاهات الفلسفة الخلقية الحديثة في مرحلتها الأولى^(٢)، ولد "توماس هوبز" في "ويستبورت"، قرب "مالسبوري" إحدى مدن إنجلترا، في ٥ أبريل عام ١٥٨٨م، وقد وضعت أمة مبتسراً قبل مواعده الطبيعي؛ لما أصابها من الهلع والخوف حول شائعات قرب وصول الأسطول الأسباني العظيم المسمى بـ "الأرمادا".



وكان "هوبز" يقول في سيرته الذاتية عن مولده بتلك الطريقة: لقد وضعت أمي توأمين مرة واحدة "أنا والخوف"، وكان يردد باستمرار "إنني لا أخشى الأشباح ولا الأرواح، لكنني أخشى ضربة قوية تهبط على رأسي عندما يعتقد واحد من الأوغاد أنني أختزن في بيتي خمسة

(١) كرم، يوسف (الدكتور)، تاريخ الفلسفة الحديثة، طبعة دار المعارف، القاهرة، ط الخامسة، ١٩٨٦م، ص (٥١).

(٢) أدت آراء "هوبز" النفعية إلى قيام عدد من فلاسفة عصره بالتصدي لها، ثم تبع ذلك فلاسفة من أجيال القرنين التاليين، ولقد كانت هذه الردود أساس الفلسفة الخلقية عند الإنجليز بوجه خاص، والفلسفة الحديثة بوجه عام، فعلى أساس مذهبه الأناني قام المذهب العقلي الحدسي عند معاصريه من "أفلاطوني كامبردج" الذين ضاقوا برد القيم الأخلاقية إلى السلطة الحاكمة، فأكدوا استقلالها عن كل إرادة بشرية أو دينية، وردوا الأخلاق إلى العقل وجعلوه السلطة المشرعة، كما شاركهم في مهاجمة مذهب "هوبز" النفعي طائفة أخرى من فلاسفة القرن الثامن عشر - خارج كامبردج -، وهم دعاة الحاسة الخلقية. ينظر: موسى، نجاح (الدكتور)، المنفعة الفردية عند توماس هوبز، طبعة دار الوفاء بالإسكندرية، ط الأولى، سنة ٢٠٠١م، ص (٥).



جنيهاً أو عشرة"^(١)، وكان دائماً ما يردد أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، فكان الخوف عاملاً أساسياً يلازمه باستمرار، فعاش طوال حياته يخشى الموت، وكل ما يطلبه هو السلامة والأمن ليستمر في حياته^(٢).



التحق "هوبز" بجامعة "أكسفورد" في الخامسة عشرة من عمره، ومكث بها خمس سنوات يتلقى المنطق الأرسطي دون أن يبديه اهتماماً، ثم اتجه إلى مطالعة الآداب القديمة، وبخاصة المؤرخين والشعراء، وعمل في خدمة "فرانسيس بيكون"، ولم ينشر شيئاً في الفلسفة حتى سن الأربعين، ثم سافر إلى "فرنسا"، وأقام بها سنتين (١٩٣١-١٩٢٩) فعرف فيها مبادئ "إقليدس"، ولم يكن درس الرياضيات من قبل، وأعجب بالمنهج القياسي، ثم عاد إلى "باريس" سنة ١٩٣٤، فقبول في الأوساط العلمية الباريسية باعتباره فيلسوفاً مشهوراً، وكان واحداً من الذين عرضت عليهم تأملات "ديكارت"، فكتب عليها اعتراضات تتبين منها فلسفته قبل أن يعرضها عرضاً مرتباً، وقد رد "ديكارت" على هذه الاعتراضات، وقال إنه لو أسهب في رده لأعطها أكثر مما تستحق من قيمة^(٣).

من مؤلفاته: مبادئ القانون الطبيعي والسياسي، ألفه سنة ١٦٤٠م، والهيئة الاجتماعية، والمواطن، والإنسان، والجسم، اللفيثان أو التنين، وهو من أشهر مؤلفاته، توفي سنة ١٦٧٩م. وتوجد بعض المؤثرات التي أحاطت بحياة "هوبز"، وكان لها الأثر الواضح في آرائه، منها:

(١) إمام، عبد الفتاح إمام، (الدكتور)، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، طبعة دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط الأولى، سنة ١٩٨٥م، ص(٢٥٧).

(٢) ينظر: مجاهد، حورية توفيق (الدكتورة)، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، طبعة مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط السادسة، ٢٠١٣م، ص(٣٥٩، ٣٦٠).

(٣) كرم، يوسف (الدكتور)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص(٥١).

أنه ورث الخوف من أمه؛ نظرًا لولادته في فترة الحروب الأهلية في "إنجلترا"، كما أنه تأثر بالحرب وما تبعها من دمار إلى تبنيه ونصرته للسلطة الملكية فاستخدم نظرية العقد الاجتماعي لتأييد الحكم الملكي المطلق^(١).



ومن المؤثرات التي كان لها عظيم الأثر في فكر "هوبز" أنه درس المنطق الأرسطي في "أكسفورد"، إلا إنه سرعان ما اكتشف بعد زيارته للقارة الأوروبية أن المنطق الأرسطي لم يعد له صوت مسموع، وحل محله في القرن السابع عشر الفلسفة الطبيعية، وكانت آراء "جاليليو" قد تبلورت في ذلك العصر، ووجدت صدًى كبيرًا في الأوساط العلمية الأوروبية، كما أن "هوبز" قد استفاد من لقاءه بـ "جاليليو"، فأصبح "هوبز" يرى العالم في حركة كما رآه "جاليليو"، وليس في سكون، فاستفاد "هوبز" من نظرية حركة الأجسام، ونقل تأثره بها إلى القول بحركة الفرد والمجتمع.

كما تأثر "هوبز" بـ "فرانسيس بيكون، حيث عمل "هوبز" في خدمته كاتبًا لسره ومعاونًا له في نقل مؤلفاته إلى اللاتينية^(٢)، فتأثر بمنهجه الاستقرائي حينًا، إلا أنه كان يؤثر المنهج الاستنباطي، فأصبح المنهج المفضل عند "هوبز" ليس اكتشاف القوانين والقواعد التي توفر الأساس المشترك بين الظواهر في المجتمعات المنفصلة، إنما هو مستمد من مناهج الهندسة، التي تبني نتائج على مقدمات، فأعجب "هوبز" باستخدام "ديكارت" للمنهج الرياضي؛ لأنه كان يطبقه في جميع فروع فلسفته، ومنه استطاع الوصول إلى مشكلاتها المختلفة؛ لأنه

(١) ينظر: رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، طبعة المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ص (٨٠).

(٢) كرم، يوسف (الدكتور)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص (٥١).

المنهج الوحيد في نظره المفضي إلى الحقيقة، فقام "هوبز" بتطبيق هذا المنهج في فلسفته^(١).

مذهب المنفعة عند هوبز

يرجع مذهب المنفعة الأناني عند "هوبز" إلى تفسيره للطبيعة البشرية^(٢)، والتي أخضعها للأناية السيكولوجية^(٣)؛ مما جعله ينظر إلى الطبيعة البشرية نظرة تشاؤمية، حيث رأى أن

(١) ديبلو، ستيفن م، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة فريال خليفة، طبعة مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٨، ص(٢٠).

(٢) يرى "هوبز" أن الإنسان في حالة الطبيعة، -وهي الحالة السابقة على تكوين الدولة السياسية-، كان يبحث عن بقائه، وإشباع رغباته الخاصة بالذات الأنانية، مثل المغنم والمجد، ولا وجود حينئذ للأخلاق، والكل واحد الحق الكامل فيما يستطيع الحصول عليه والمحافظة عليه، فلا وجود لمسميات العدل أو الظلم، والنتيجة الحتمية لذلك هي حرب الكل ضد الكل؛ لأن الناس إما أن يكونوا في حالة حرب فعلية بصورة مستمرة، أو أن يكونوا في خوف دائم من أن يهاجم بعضهم بعضاً؛ لأن الحرب لا تكمن فقط في القتال، بل تكمن أيضاً في الحرب الدائم والاستعداد للصراع، وكما أن طبيعة الطقس الممطر العاصف لا تتمثل في وابل من المطر ينزل مرة أو مرتين، بل في استمرار سوء الطقس لعدة أيام، وكذلك الأمر بالنسبة للحرب لا تتمثل في القتال الفعلي، بل في الميل للقتال في جميع الأوقات التي لا يكون فيها العكس مضموناً، فلا يوجد عندئذ معنى للأمان، أو حافزاً على الصناعة. ينظر: رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص(٨١).

(٣) الأناية السيكولوجية: هي القول بأن الناس لا يقدمون قط على فعل فيه مصلحة للآخرين، لأنهم يؤمنون بمجرى واحد هو مصلحتهم، و"هوبز" بهذا التفسير يعبر عن نظرة تشاؤمية للطبيعة البشرية، والسيكولوجية الأناية تذهب إلى أن أفعال الناس تصدر دائماً بدافع من المصلحة الذاتية، وتذهب في صورتها السلبية إلى إنكار أنواع معينة من البواعث الأخلاقية، ومعنى هذا أن الإنسان عندما يسعى إلى إشباع رغباته فقد تتعارض مع رغبات إنسان آخر، أو قد تتعارض مع حسه الأخلاقي، أو معتقده الديني. ينظر: إمام عبد الفتاح (الدكتور)، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، طبعة دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط الأولى، سنة ١٩٨٥م، ص(٢٥١، ٢٥٢).

الأفراد بطبيعتهم مندفعون بنزعة حب البقاء، وأهم في سبيل تحقيق الطمأنينة على الحياة، فإن الفرد يستخدم كافة الأساليب، ويحاول أن يسعى لتحقيق القوة وزيادتها تأميناً لنفسه، وهذه النزعة تظني على كل النزعات الأخرى لدى الفرد، لكنه في سعيه لزيادة قوته يواجه بغيره من الأفراد مندفعين بنفس النزعة، فغريزة حب البقاء والمحافظة على الحياة تدفع الإنسان إلى النضال طوال حياته، وحتى مماته من أجل تحقيقها، ومن ثم يلجأ إلى وسائل لزيادة قوته تأميناً لنفسه.



يقول "هوبز": "قد يبدو غريباً لمن يزن جيداً هذه الأمور أن الطبيعة تفرق بين البشر وتجعلهم قادرين على اجتياح وتدمير بعضهم بعضاً، وقد يرغب بالتالي لأنه لا يثق بهذا الاستنتاج الذي ينطلق من الأهواء في أن يتأكد من الأمر بالتجربة، فلندعه إذن يتأمل نفسه: حين يقوم برحلة فإنه يتسلح ويبحث عن الصحبة الجيدة، وحين يخلد إلى النوم فإنه يقفل أبوابه، وحتى عندما يكون في بيته فإنه يغلق خزائنه، وهذا مع معرفته أن هناك قانوناً وموظفين عموميين مسلحين، ليتقموا لأي أذى قد يلحق به، ما هي إذن نظرتهم إلى أمثاله حين يسافر مسلحاً، وإلى مواطنيه حين يقفل أبوابه، وإلى أطفاله وخدمه حين يغلق خزائنه؟، ألا يتهم بأفعاله هذه الجنس البشري بقدر ما أتهمه أنا بكلماتي؟، لكن أيّاً منا لا يتهم بذلك الطبيعة البشرية. إن رغبات الإنسان وأهواءه الأخرى ليست في حد ذاتها خطايا، كذلك الأمر بالنسبة للأفعال التي قد تنتج عن تلك الأهواء"^(١).

فمسيرة الإنسان عند "هوبز" قائمة على غريزة حب البقاء، "وكانت هذه الغريزة بالإضافة

(١) هوبز، توماس، اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب، وبشرى صعب، طبعة هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ودار الفارابي، الإمارات العربية، ط الأولى، ٢٠١١م، ص(١٣٥).

إلى الحياة الإنسانية كالحركة بالإضافة إلى الطبيعة، من الخطأ الاعتقاد بغريزة اجتماعية تحمل الإنسان على الاجتماع والتعاون، وإنما الأصل أو حال الطبيعة أن الإنسان ذئب للإنسان، وأن الكل في حرب ضد الكل، وأن الحاجة واستشعار القوة يحملان الفرد على الاستئثار بأكثر ما يستطيع الظفر به من خيرات الأرض، وإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة، يشهد بذلك ما نعلمه عن البرابرة وعن المتوحشين، وما نتخذه جميعاً من تدابير الحيلة وأساليب العدوان، وما نراه في علاقات الدول بعضها ببعض، وغاية ما تصنعه الحضارة أن تحجب العدوان بستار "الأدب"، وأن تستبدل بالعنف المادي النميمة والافتراء والانتقام في حدود القانون"^(١).

لذا يرى "هوبز" أن الصراع على القوة يرتبط ويتميز بطبيعة الفرد الأنانية، فالفرد يتميز بأنه جبان وأناي، ويستخدم كافة طاقاته لتحقيق مصالحه، فهو لا يهتم إلا بتحقيق الطمأنينة لنفسه دون النظر لغيره إلا إذا كان بقاؤهم واطمئنانهم ضرورياً لتحقيق بقائه واطمئنانه هو"^(٢).

ويقرر هوبز أن ثلاثة أسباب هي التي تدفع الإنسان للتصارع والنزاع:

الأول: يتمثل في روح الفرد الطائشة، أما الثاني: فهو الشعور بعدم الثقة في النفس. **والثالث:**

محاولة اكتساب السمعة الحسنة بطريقة لا تكون مقبولة.

أما الوسائل فنجد الأول: يقوم على العنف لاستعباد الآخرين والوصول إلى السيادة عليهم، أما الثاني فيستعمل وسائل الحماية الدفاعية عن النفس ولأجل الحفاظ على ممتلكاته، والثالث يستعمل العبارات والكلمات اللغوية المختلفة التي تدل على التملك والخصوصية، من هنا يتضح أن الإنسان في هذه المرحلة يفتقر إلى السلطة العليا"^(٣).

(١) كرم، يوسف (الدكتور)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص(٥٥).

(٢) هوبز، توماس، اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص(٨١).

(٣) اتلوع، أبو بكر (الدكتور)، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي،

ولهذا فالحياة الطبيعية في رأي "هوبز" محكومة برغبات الإنسان، وهي رغبات متجددة ولا يمكن إشباعها مرة واحدة أو في وقت معين، بل إن الإنسان يرغب دائماً أن يكون لديه الطرق التي تحقق رغباته المستقبلية، إما عن طريق القوة أو الخداع والغواية إزاء الأشخاص الآخرين، وذلك حتى لا يرى قوة أخرى تمثل تهديداً لكيانه.



وبالتالي فالإنسان في نظر "هوبز" شرير بفطرته محب لذاته فقط، ويسعى إلى تحقيق مصالحه الشخصية، ويحدد "هوبز" هذا الإنسان بأنه وجد في مجموعة أفراد طبيعيين لا يقوم بينهم أي نظام، وكثيراً ما أكد "هوبز" بأن "الإنسان ذئب للإنسان"، ولهذا كان لا بد من ضرورة الاحتياج إلى الدولة أو التنين "اللفيathan" لتطبيق منهج القوة وإتمام السيطرة على جميع الأفراد^(١).

ومما يترتب على تفسير "هوبز" للأناثية السيكولوجية مذهبه في الخير والشر، فالخير عنده ما كان موضوعه يحقق شهوة الإنسان أو رغبته، والشر هو ما كان موضوع كراهيته أو نفوره، يقول "هوبز": "أينما كان موضوع شهوة الإنسان ورغبته، فإن هذا بعينه ما يطلق عليه المرء من جانبه اسم الخير، وأينما كان موضوع كراهيته أو نفوره فإن هذا بعينه هو يطلق عليه اسم الشر، وأينما كان موضوع احتقاره أو استخفافه فإن هذا بعينه هو يطلق عليه لفظ الخسيس"^(٢).

ولا يدعو "هوبز" إلى طاعة القواعد الأخلاقية لذاتها، بل لما يترتب على طاعتها من منافع

ليبيا، ١٩٩٥م، ص(٨٣).

(١) هوبز، توماس، اللفيathan، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص(٨٣).

(٢) إمام، عبد الفتاح إمام، (الدكتور)، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص(١٦٢).

ذاتية، ومن ثم فإنه يرى أن اتباع الإنسان لقواعد الأخلاق مرهون بمراعاة كافة الناس لها، إذ ليس من العقل في شيء أن أسبق إلى أداء نصيبي في عقد متى ساورني شرك معقول في أن الطرف الثاني لن يقوم بعد ذلك بتعهداته!، ولا يمكن للإنسان أن يتصرف بغير ذلك إلا متى كان في مجتمع يوقع العقاب بكل من لا يقوم بتعهدات العقد، ولا يكون هذا إلا بقيام سلطة عامة لها من القوة والسيطرة ما يلزم الأفراد باتباع قواعد الأخلاق التي تكفل المصلحة المشتركة بينهم^(١).



ويقرر "هوبز" أن حالة الطبيعة لم تتميز فقط بالحق الطبيعي، بل تميزت أيضاً بالقانون الطبيعي، وهو منتهى ما يمكن أن يدركه العقل البشري، حيث إن أحكام قانون الطبيعة لا تخرج عن كونها شيئاً يستنبطه العقل عن طبيعة البشر، ويعطي "هوبز" أهمية كبيرة للعقل الذي يسترشد بقوانين الطبيعة للخروج من حالة الطبيعة بكل ما فيها من سوء، فطبيعة البشر تنطوي على عاملين: أولهما: الرغبة الفطرية في التجمع مع بقية بني جنسه والتعاطف معهم، وثانيهما: الأنانية المتوطنة داخل الإنسان والتي تدفعه للتصارع معهم، فهذان العاملان يقودان الفرد إلى نتيجة هي ضرورة الخروج من هذه الحالة، إلا لحدث الفناء للجنس البشري بسبب الحروب والصراعات.

وعلى هذا الأساس وضع "هوبز" العقد الاجتماعي على نظام طبيعي، وهو يفخر بأنه أقام سلطة الحكام وكذلك حرية المواطنين وواجباتهم على بدهيات الطبيعة البشرية، ولم يعتمد في ذلك على التراث أو النصوص التشريعية الموثقة في أسفار الكتاب المقدس^(٢).

(١) الطويل، توفيق (الدكتور)، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، طبعة مكتبة النهضة المصرية، ط الأولى، ١٩٥٣م، ص(٦٣).

(٢) إمام، عبد الفتاح إمام، (الدكتور)، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص(٣٦٩).

ومن هنا يستتج أن فلسفة "هوبز" الأخلاقية والسياسية تقوم على مذهب اللذة الأناني أو الأنانية السيكولوجية، فالأخلاق عند "هوبز" أخلاق بشرية ثم فردية ثم سياسية، فمجال الأخلاق هو سلوك الفرد، وميدان السياسة هو سلوك الجماعة وتنظيمها، وإنشاء المؤسسات التي تحمي المصالح الفردية، وتحافظ على حقوق المواطنين^(١).



كما يلاحظ أن "هوبز" يتفق في مذهب اللذة مع "أبيقور"، فاللذة عندهما هي مقياس قيمة الفعل، وقد تهادى "هوبز" في تقرير هذا المذهب فأعطى السلطة الحق في تقرير المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية، والدين عنده بالإجمال ظاهرة طبيعية أصلها الشعور بالضعف، وليس الدين فلسفة، ولكنه شريعة، لا تتحمل المناقشة بل تقتضي الطاعة، "إلى هذا الحد من الاستبداد يذهب "هوبز"، وكأنه أراد أن يدعم الحكم المطلق بأن يجعل منه حكم القانون الطبيعي، وهو لم يفعل إلا أنه أحال ما كان واقعاً في بلاده نظرية فلسفية، ولكن الإنجليز لن يتابعوه، ومن "إنجلترا" عبرت الديمقراطية البحر إلى القارة الأوروبية، أما فلسفته فما هي إلا المادية بكل سذاجتها كما عرفت من عهد "ديمقريطس" و"أبيقور"^(٢).

إن أقوى فضل لهذا المذهب -مذهب "هوبز"- أنه كان مثاراً لنقد جيلين من المفكرين الذين أرادوا أن يقيموا الأخلاق على أسس فلسفية، فجاءت مذاهبهم في صورة ردود على مذهب "هوبز" ومغالطاته، ولم يعيش مذهبه الدكتاتوري بعده، بل من وطنه سارت الديمقراطية إلى سائر الدول الأوروبية"^(٣).

(١) ينظر: إمام، عبد الفتاح، (الدكتور)، الأخلاق والسياسة، طبعة دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط الأولى، سنة ١٩٩٣م، ص(٢٧٤).

(٢) كرم، يوسف (الدكتور)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص(٥٧).

(٣) الطويل، توفيق (الدكتور)، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص(٦٨).

ولقد تلقى "هوبز" هجوماً عنيفاً من الفلاسفة لما رأوه من أن مذهبه المادي وتفسيره للذة لم يكن مقنعاً، فالمذهب الأناني ليس صحيحاً بصورة كلية، وأن مقولته بأن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان يكذبها الواقع المشاهد بمدنيته، فالنظرية النفعية الذاتية لا تؤدي إلا إلى تدمير السعادة والرفاهية التي يطمح إليها كل فرد في المجتمع، فالمجتمع الذي ينصرف أفراده بدافع المصلحة الذاتية لا يجني إلا الاضطراب والفوضى، حيث تتضارب المصالح والأهداف الذاتية للأفراد، والإنسان كائن عاقل يتجاوز حدود المصلحة والمنفعة الذاتية بجميع أصنافها؛ لذا فهو يقدم على التضحية بكل ما يملك من مصالح مادية ومعنوية، في سبيل تحقيق المثل الأخلاقية الفاضلة أينما وجدت، ويسعى إلى تجسيد المثل الأخلاقية الفاضلة في كل زمان ومكان.

وأخيراً فإن تبني "هوبز" للمادية جعله يستبعد الدين تماماً من مجال فلسفته، الأمر الذي جعل معاصريه يتهمونه بالإلحاد، وقد وصف "شارل ريبوتام" - وهو قس نرويجي معاصر لـ "هوبز" -؛ وصف كتاب التنين بأنه أفغوان "المسبري" - المدينة التي عاش فيها "هوبز" - ، وأنه التنين الفطيع، والحية الهائلة، والوحش البريطاني البشع، الذي أذاع النظريات اللعينة، ونشر الحكمة المجنونة، رسول الكفر والموت، ذلك الذي يبجل الإله المادي، مجدداً للهرطقات القديمة، غير أن هذه الأوصاف التي ساقها أحد قساوسة القرن السابع عشر هي نفسها الألفاظ التي استخدمها معظم رجال الدين من معاصري "هوبز" في وصف فلسفته، وقد أكد أصدقاء "هوبز" وصفه بالإلحاد في حياته وبعد مماته، فدعاة المذهب النفعي في "إنجلترا" اعتبروا أن ذلك كان نتيجة مترتبة على أفكاره الفلسفية، فدعموا الفكرة وواصلوا تأييدها، ووافقهم في ذلك الموسوعيون الفرنسيون في فرنسا^(١).

(١) إمام، عبد الفتاح إمام، (الدكتور)، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص(٣٩٧).

مذهب المنفعة عند "جيرمي بنتام"

يعد "جيرمي بنتام" من فلاسفة النفعية في مرحلتها الحديثة، وهو فيلسوف أخلاق ومشرع إنجليزي، ولد في ١٥ فبراير سنة ١٧٤٨م في لندن، وكان أبوه مدعيًا عامًا، ولأن "بنتام" كان طفلاً ناضجاً من الناحية العقلية فقد تعلم اللغة اللاتينية وهو في الرابعة من عمره، وتعلم في مدرسة "وستمنستر" ثم في جامعة "أكسفورد"، وقد أراد له أبوه أن يحصل على إجازة في القانون ليصبح محامياً، فبدأ في دراسة القانون عام ١٧٩٣م، في "لندن"، ثم صار محامياً عام ١٧٧٢م، لكنه أثر الجانب النظري من القانون، فلم يمارس مهنة المحاماة، وإنما انكب على فقه القانون، خصوصاً القانون الجنائي، وعلى دراسة النظم السياسية، وكان دائم التساؤل: ما الغرض من وضع هذا القانون أو ذلك؟، وما الهدف من هذا النظام القانوني أو السياسي أو ذلك؟، وهل هذا الهدف مرغوب فيه؟، فإن كان الجواب بالإيجاب، فهل القانون المسنون والنظام الموضوع حالياً يكفلان تحقيق هذا الغرض؟، وبالجمل، ما المنفعة التي يحققها هذا القانون أو ذلك النظام^(١).



وكان من أوائل الكتب التي اشتهر بها "بنتام" كتاب "شذرة عن الحكومة"، أو مقال صغير عن الحكومة، نشره عام ١٧٧٦م، ولم يذكر عليه اسم المؤلف؛ لأنه هاجم فيه محامياً شهيراً يدعى "سير وليم بلاكستون"^(٢)، بسبب تفسيره لفكرة العقد الاجتماعي، وفي سنة ١٧٨٧م

(١) ينظر: كويلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، (٨ / ٢٥).

(٢) "وليم بلاكستون"، فقيه قانوني، وكان ابناً لتاجر لندي، أتاح له ثراؤه أن يعلم ابنه في "أكسفورد"، ثم يرسله إلى "المدل تمبل" ليمارس المحاماة، انتخب عضواً في البرلمان سنة ١٧٦١، ثم عين محامياً عاماً للملكة "شارلوت" سنة ١٧٦٣م، وفي سنة ١٧٧٠ بدأ خدمته قاضياً في محكمة الدعاوى العامة، من أشهر مؤلفاته: "تعليقات على قوانين إنجلترا"، نشره "بلاكستون" عام ١٧٦٥م، في أربعة مجلدات،

نشر "بنثام" كتابًا بعنوان: "دفاع عن الربا" **Defence of usury**، عارض فيه الإدانة اللاهوتية للربا^(١)، وفي سنة ١٧٨٩م أصدر كتابه الشهير "مقدمة إلى مبادئ الأخلاق والتشريع"، ثم نشر بحثًا لكنه لم ينتشر إلا في سنة ١٨١٩م على يد "ديمون"^(٢)، وهو من أحد تلامذته، نشره مع بحث آخر بعنوان: "مغالطات فوضوية"، انتهى "بنثام" من تأليفه سنة ١٧٩١م.



وفي سنة ١٧٩١ نشر بنثام مشروعه للسجن النموذجي أو السجن المرئي تحت عنوان: **Panopticon**^(٣)، واتصل بالجمعية الوطنية (مجلس النواب الفرنسي) ليعرض عليها هذا المشروع، كما عرض أن يتولى الإشراف على تنفيذه مجانًا، لكن الجمعية الوطنية لم تأخذ بفكرة

وبلغ ألفي صحيفة، وقد أثنى عليه القراء، وعدوه أثرًا جليلاً من آثار العلم والحكمة، فكان كل لورد يفتنيه في مكتبته، توفي عام ١٧٨٠م، عن عمر سبعة وخمسين عامًا.

ينظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، طبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ودار الجليل للطبع والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ١٩٨٨م، (٤٢ / ١٢٢).

(١) أتاح "بنثام" في هذا الكتاب للأفراد حق الاختيار في مجال الاقتصاد والسياسة، بأن يكون للفرد الحرية المطلقة في تنفيذ ما يراه، ويوافق منفعته ومصالحته، شريطة ألا يخالف هذا مصالح المجتمع، ينظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، (٤٢ / ١٢٥).

(٢) "اتيني ديمون"، (١٧٥٩ - ١٨٢٩م)، وقد لقب برسول مذهب المنفعة وداعيته؛ نظرًا لتوليه نشر مؤلفات أستاذه "بنثام"، كما أنه أتم الكتب التي لم يكملها "بنثام"، وتكفل بنشرها، فلذا لقب برسول مذهب المنفعة، وكان معلمًا لأولاد "ماركيز لانسدون" الذي تولى رئاسة وزراء إنجلترا من يوليو ١٧٨٢م إلى فبراير ١٧٨٣م؛ مما مكن "ديمون" من نشر مؤلفات "بنثام". ينظر: كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، (٢٧ / ٨).

(٣) عبارة عن سجن دائري، يمكن فيه مراقبة السجناء ومتابعتهم عن طريق غرفة تحكم مركزية، بحيث يستطيع المراقب أن يرى كل سجين في محبسه، دون أن يراه السجناء.

مشروعه، واكتفت بأن منحتة لقب مواطن سنة ١٧٩٢م، كذلك اتصل بالحكومة البريطانية لتنفيذ هذا السجن النموذجي، فلقي ترحاباً في أول الأمر، لكن الحكومة البريطانية ما لبثت أن رفضت هذا المشروع بيد أن البرلمان الانجليزي وافق سنة ١٨١٣م على منحه مبلغاً كبيراً من المال تعويضاً له عما أنفقه من مالٍ عن شروع السجن المرئي^(١).

وفي سنة ١٨٠٢م نشر "ديمون" كتاباً لـ "بنثام" بعنوان: "أبحاث في التشريع"، وقد حقق هذا الكتاب شهرة لـ "بنثام" في "أوربا"، خصوصاً في "فرنسا"، أكثر من بلده "إنجلترا"، وفي سنة ١٨١٠م نشر "جيمس مل" كتاب "عرض تمهيدي لمبررات الإثبات"^(٢).



اهتم "بنثام" بإصلاح النظام الدستوري وتعديل القانون الإنجليزي؛ مما دعاه إلى الكتابة في ذلك، فكتب بحثاً بعنوان: "بحث على طريق السؤال والجواب في إصلاح البرلمان" عام ١٨٠٩م، ثم نشره سنة ١٨١٧م، وفي هذه السنة أيضاً، نشر: "دراسات في تقنين القانون وعن التعليم العام"، وفي سنة ١٨٢٣م نشر بحثاً بعنوان: "المبادئ الموجهة لقانون دستوري"، وفي سنة ١٨٣٠م انتهى من الجزء الأول مع الفصل الأول من الجزء الثاني من كتاب بعنوان: "القانون الدستوري"، وقام تلميذه "ديمون" بنشره كاملاً بعد وفاته، وله سلسلة من الأبحاث في التربية.

توفي "جيرمي بنثام" في ١ يونيو سنة ١٨٣٢م، وكان قد أوصى بالتبرع بجهته للتشريع لصالح البحث العلمي، وما زالت جهته محفوظة إلى الآن في الكلية الجامعية في "لندن"، وقد أنشئت هذه الكلية بفضل مجموعة من الناس على رأسهم "بنثام"، بهدف فتح أبواب التعليم العالي للذين لم يتح لهم الالتحاق بجامعة "كمبردج" و"أكسفورد"، واللذين كانتا

(١) ينظر: كوبلستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، (٨ / ٢٨).

(٢) أصل العنوان المترجم: "Introductory View of the Rationale of Evidence"

تشرطان أن يكون الدراس مؤمناً بتعاليم الكنيسة الإنجليكانية، وغداة موته وقع الملك "قانون الإصلاح التاريخي" الذي جسد كثيرًا من مقترحاته^(١).

مذهب المنفعة عند "جيرمي بنتام":

لم يكن "بنتام" هو المؤسس الحقيقي لمذهب المنفعة في العصر الحديث كما اشتهر على ألسنة كثير من الكتاب، وترجع جذور المنفعة عند "بنتام" إلى تأثيره بكتاب "بحث في الحكم"، أو "مقال في الحكومة"، لـ "جوزيف بريستي"^(٢)، والذي ألفه سنة ١٧٦٨م، فطرات على ذهنه فكرة المنفعة، والتي تعني: "تحقيق أكبر سعادة لأكبر قدر من الناس"، وقد أظن "برستي" في هذا الكتاب في بيان منفعة الأفراد، وأن المعيار الحقيقي لنجاح الدول هو تحقيق السعادة لغالبية أفرادها، ومن القائلين أيضًا بمذهب المنفعة والذين تأثر بهم "بنتام"؛ "فرانسيس هتشسون"^(٣) Francis Hutcheson (١٦٩٤ - ١٧٤٦م)، فاستلهم منه



(١) ينظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، (٤٢ / ١٢٦)، وطرايشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص(٩١).

(٢) "جوزيف بريستي": عالم لاهوت، وكيميائي إنجليزي، ولد في "فيلدهد" سنة ١٧٣٣م، وتوفي في "نورثمبرلند" بولاية "بنسلفانيا" الأمريكية سنة ١٨٠٤م، كان والده كلفانيًا فورث عنه حبه للحرية الدينية، كان متمكنًا من اللغات القديمة والعلوم، التحق بالمدرسة الإكليريكية الكلفانية في "دافنتري"، وأصبح قسًا لبلدة "نيدهام" ماركت سنة ١٧٥٥م، من مؤلفاته "تاريخ الكهرباء"، و"دعائم الدين الطبيعي والمنزل"، و"أبحاث في المادة والروح"، وفي عام ١٧٨٢م، أصدر كتابه "تاريخ فساد المسيحية"، والمجلدات الأولى من التاريخ العام للكنيسة المسيحية، كان "جوزيف" ماديًا في الفلسفة، غير امثالي في الدين. ينظر: طرايشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص(١٨٠، ١٨١).

(٣) "فرانسيس هتشسون" (١٦٩٤ - ١٧٤٦م) فيلسوف أيرلندي، ولد في "أولستر" لعائلة مشيخية اسكتلندية، معروفة بالأباء المؤسسين للتنوير الاسكتلندي، أخذ "هتشسون" أفكاره من "جون لوك"، وكان له تأثير واضح على عديد من مفكري عصر التنوير الأوروبي، من أمثال "ديفيد هيوم" و"آدم سميث"، كما تأثر بأفكاره "جيرمي بنتام"، توفي "فرانسيس هتشسون" في "دبلن" عام

معالم مذهبه النفعي من خلال مؤلفه عن الخير والشر في الأخلاق، عندما "عرف المواطن الصالح بأنه الذي يقدم أقصى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس"^(١).

"لقد اشتق مذهب المنفعة من نظرية أخلاقية ترجع، بوجه خاص، إلى " هتشسون" Hutcheson، الذي كان قد عرضها عام ١٧٢٥م، وترى النظرية باختصار، أن الخير هو اللذة، والشر هو الألم، ومن هنا فإن أفضل حالة يمكن بلوغها هي تلك التي يبلغ فيها تفوق اللذة على الألم أقصى مداها، وقد أخذ "بنثام" بهذا الرأي، وأصبح يعرف باسم مذهب المنفعة"^(٢).

كذلك تحدث "بيكاريا"^(٣) (١٧٣٨ - ١٧٩٤) عن توزيع أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من



١٧٤٦م. ينظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، (٤٢ / ١٢٧).

(١) ديورانت، ول، قصة الحضارة، (٤٢ / ١٢٧).

(٢) راسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة د/ فؤاد زكريا، طبعة سلسلة عالم المعرفة، الكويت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م، (٢ / ١٨٣).

(٣) "سيزار بيكاريا" Cesare Beccaria، من كبار رجال القانون والاقتصاد في "إيطاليا"، وكان ممن تجاوزت شهرتهم حدود بلادهم إلى "أوروبا" والعالم، ولد في "ميلانو"، وكانت وقتها تخضع لسلطة "النمسا"، ثم حصل في العشرين من عمره على الدكتوراه في القانون، ثم اتجه إلى علم الاقتصاد، فكان كتابه الأول عام ١٧٦٢م عن "فوضى الوضع النقدي وعلاجه في ميلانو"، اشترك مع آخرين في تكوين جمعية علمية، وكان من أعضائها صديق له يعمل حامياً لسجون "ميلانو"، وكان هذا يشارك الآخرين خبراته وتجربته عن نظام القمع والعقوبة في عصره، وبتأثيره ألف "بيكاريا" كتابه الثاني "الجرائم والعقوبات" عام ١٧٦٤م، وقام بنشره دون ذكر لمؤلفه، إلا أنه ما لبث أن حقق شهرة واسعة، وتوالت طبعات الكتاب، وترجم إلى الفرنسية ونشر بها عام ١٧٦٦م، وتحمس له "فولتير" وغيره من الموسوعيين، واشتهر المؤلف في أنحاء "أوروبا"، وكان رد فعل الأوساط التقليدية عنيفاً، وقد وضعوه في قائمة الكتب المحظورة، وأدين من قبل محاكم التفتيش في "إسبانيا". ينظر: طرابيشي، جورج، معجم

الناس، وذلك في كتابه بعنوان "في الجرائم والعقوبات"، وكل هذا يدل على أن "بنثام" قد سبقه عدة مفكرين في القرن الثامن عشر قالوا بمبدأ المنفعة^(١).

لقد بنى "بنثام" فلسفته على القاعدة النفعية التي تدعو إلى البحث عن أكبر قدر من السعادة، وهذه القاعدة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم النفس، فكل ما يسعى الناس إلى بلوغه هو في رأي "بنثام" تحصيل أكبر قدر من السعادة لأنفسهم، "وهنا يربط "بنثام" خير الفرد بخير الجماعة، فيقول إن البحث عن لذة الآخرين هو خير وسيلة يمكن أن تعين الفرد نفسه على الوصول إلى أكبر قسط ممكن من اللذة، ومعنى هذا فالمنفعة الشخصية عنده وثيقة الصلة بالمنفعة العامة، ما دام الفرد بالضرورة عاجزاً عن الوصول إلى ما هو نافع له"^(٢).

وكلمة السعادة مساوية في معناها هذا لكلمة اللذة، ومهمة القانون عند "بنثام" ترجع إلى التأكد من عدم مساس أي شخص بحق الآخرين عندما يسعى إلى تحقيق سعادته القصوى، وعلى هذا النحو يتحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

يقول "بنثام": "خلق الإنسان محلاً للذة والألم، وجميع أفكاره راجعة إلى هذين الأمرين، وكل الأعمال منبثقة عنهما، ومن ادعى أنه سلطان لهما عليه فهو جاهل لا يدري ما يقول، لأنك تراه لا يتباعد عن اللذة إلا لنوال اللذة، ولا يتجشم الآلام إلا لتجنب الآلام تلك إحساسات

الفلاسفة، ص(٢٧٩).

(١) يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي أن "جيرمي بنثام" لم يكن أول من اكتشف مبدأ المنفعة، ولا مذهب المنفعة، بل ربما كان آخر من فعل ذلك، ومن الخطأ الفاحش أن يقال إنه مؤسس مذهب المنفعة، فقد سبقه عدة مفكرين في القرن الثامن عشر قالوا بمبدأ المنفعة، وبنفس الصيغة التي صاغها "جيرمي بنثام". ينظر: بدوي، عبد الرحمن (الدكتور)، موسوعة الفلسفة، (١/ ٣٦٤).

(٢) إبراهيم، زكريا (الدكتور)، المشكلة الخلقية، طبعة مكتبة مصر القاهرة، د.ت، ص(١٤٩).

نظرية لا يتسنى لواحد من الناس أن يقاومها، وبحسب الأديب وواضع القانون يجب أن يكن موجهاً إليها، وأصل المنفعة يرجع كل شيء إلى اللذة والألم الناشئين عن تلك الإحساسات"^(١).



والمنفعة عند "بنثام" لفظ لمعنى معقول، وهو خاصية في الشيء يكون بها مجلبة لخير أو مبعدة عن شر، والشر هو الألم أو سبب الألم والخير هو اللذة أو سببها، والشيء الموافق لمنفعة شخص أو لفائدته هو الذي يؤدي إلى زيادة راحته وسعادته، كما أن الذي يوافق منفعة أمة بتمامها هو الذي يؤدي إلى زيادة راحة أفرادها وسعادتهم، والأصل حكم أولي يتخذه الإنسان قاعدة يرجع إليها العقل في جميع أنظاره.

ويرى "بنثام" أن تحقيق معنى المنفعة يأتي في مقابلة اللذائذ بالآلام في جميع الأعمال الفكرية؛ بشرط ألا يضاف إلى تلك المقارنة أمر آخر فمن استحسن فعلاً شخصياً أو عمومياً أو استقبحه باعتبار ما ينشأ عنه من اللذائذ والآلام، فهو قائل بأصل المنفعة، وكذلك من استعمل كلمات مثل عدل وظلم وأدب ومناف للآداب وطيب ورديء، وأراد منها دلالاتها العمومية على شيء من اللذائذ أو الآلام"^(٢).

يقول "بنثام": "وليعرف من الآن أني أستعمل لفظتي لذة وألم في معناهما العرفي، من دون أن آتي لهما بحدود اصطلاحية؛ إذ ليس من غرضي إخراج بعض اللذائذ أو إنكار بعض الآلام... اللذة والألم ما يحس به الناس لذة وألماً فقيرهم وغنيهم، حقيرهم وأميرهم، جاهلهم وعالمهم، والفضيلة ليست خيراً بالنسبة لصاحب مذهب المنفعة إلا لما فيها من اللذة، وكذلك الرذيلة

(١) بنثام، جيرمي، أصول الشرائع، ترجمة أحمد فتحي زغلول، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٨٨١م، ١٣٠٩هـ، (١ / ١٨).

(٢) ينظر: كويلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، (٨ / ٣١).

ليست شرًا عنده إلا لما ينجم عنها من الألم، والخير المعنوي ليس خيرًا إلا لارتباطه بالخير الحسي، والضرر المعنوي ليس كذلك إلا لارتباطه بالضرر الحسي، وأريد من الحسي اللذائذ والآلام النفسية المدركة بالوجدان، كما أريد به الآلام واللذائذ الواردة على الحواس الظاهرة^(١).



لقد عانى "بنثام" لكي يوضح ما يقصده باللذة والألم، فلم تكن لديه نية لأن يحد من مجال معنى هذين اللفظين عن طريق تعريفات تعسفية أو ميتافيزيقية، إنه يعني بهما ما يعنيه من التقدير العام، في اللغة المشتركة^(٢).

وقد جعل "بنثام" أن أصل الميل والنفور مجتمع غالبًا مع أصل المنفعة، فإن الإنسان مفطور على الميل إلى ما ينفعه والنفور مما يضره، فبعض الأعمال تقبح وتحسن عند جميع الناس مع اختلاف أماكنهم^(٣).

ويلاحظ أن "بنثام" قد وضع مذهبه النفعي على أساس سيكولوجي، وهو ما يسمى بمذهب اللذة السيكولوجي، ويعنى به النظرية التي تقول: "إن كل موجود بشري يبحث بطبيعته عن تحصيل اللذة وتجنب الألم"^(٤)، فالناس بطبعهم يطلبون اللذة ويحبتون الألم، شأنهم في ذلك شأن الحيوان، ولكنهم يمتازون على الحيوان بأنهم يتبعون مبدأ النفعية حيثما يعملون العقل، أي إنهم يحكمون بأن الفعل الخير هو الذي يعود بلذة مستمرة، أو الذي يزيد فيه اللذة على الألم، وأن الفعل الشرير هو الذي يعود بألم مستمر، أو الذي يزيد فيه الألم على اللذة، ولا يمنع

(١) بنثام، جيرمي، أصول الشرائع، (١ / ١٨).

(٢) ينظر: كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، (٨ / ٣١).

(٣) ينظر: بنثام، جيرمي، أصول الشرائع، (١ / ١٨).

(٤) كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، (٨ / ٣٠).



من الإقرار بهذا المبدأ سوى الأحكام المتواترة وبنوع خاص العقائد الدينية، فالمطلوب التدليل على أن الأخذ به يعود بأكبر قدر من اللذة أو السعادة التي هي مقصد الكل^(١).

ويصرح "بنثام" في جلاء أن مذهب المنفعة هو المذهب الصواب الذي يجب الأخذ به، حيث يقول: "ومن لم يأخذ بمذهب المنفعة فما الذي يتخذ بديلاً عنه، وكل مذهب لا بد من الخطأ في تطبيقه، وكل قاعدة يجوز التطرف فيها؛ لأن ميزان العمل عند الناس يختلف باختلاف فهمه، فيستحيل وجوده بصفة واحدة عند الجميع، فهل يريدون أن يقيموا مكانه مذهب الفوضويين وعمادها الأهواء!"^(٢).



أنواع اللذائذ والآلام:

يرى "بنثام" أن الإنسان تأتي عليه بعض الإحساسات المتنوعة، وأنه لا يقف عندها ولا يلتفت إليها، فهي تمر عليه كأنه لا يشعر بها، وسبب ذلك يرجع إلى التعود وكثرة المزاولة، فالأشياء التي تعود الإنسان عليها لا تحدث عنده لذة ولا ألم، ولكن اللذة والألم يأتيان - حسب تفسير "بنثام" - من الإحساس بأمر من شأنه أن يلفت الأذهان، والإحساسات التي من هذا القبيل إما بسيطة أو مركبة، فهي عنده بسيطة إذا لم يكن لها جزء قائم بذاته، وهي مركبة إذا أمكن أن تتجزأ إلى جملة لذائذ أو آلام يمتاز بعضها عن بعض، أو إلى لذائذ وآلام معاً، ومعنى الآلام أو اللذائذ المركبة أنها تحدث بسبب واحد، فإذا كان هذا السبب محدثاً بالجملة من اللذائذ البسيطة قيل إنها كلها لذة واحدة مركبة، وضرب لها مثلاً بالإنسان الذي يدخل الملهى فإنه يحصل عنده جملة من اللذائذ بحسب ملكات شعوره، فهو يلتذ بالزينة وانتظامها، وبالموسيقى ونغماتها، وباتفاق ألحان المغنين، وحلي الراقصين، كل هذه لذائذ بسيطة

(١) ينظر: كرم، يوسف (الدكتور)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص(٣٣٢).

(٢) ينظر: بنثام، جيرمي، أصول الشرائع، (١ / ٣١).



تسمى لذة مركبة^(١).

وقد حصر "بنثام" اللذائذ البسيطة في خمسة عشر نوعاً^(٢)، تارة يتحد بعضها ببعض، أو

(١) ينظر: بنثام، جيرمي، أصول الشرائع، (١ / ٣٢).

(٢) فأول هذه اللذائذ: لذائذ الحواس، وهي التي تأتي من المشاهدات الواقعة تحت حواسنا مباشرة بشرط أن لا تقترن بلذة أخرى، كلذة الذوق، ولذة الشم،...

الثانية: لذة الغنى: وهي التي تأتي للإنسان من كونه يملك شيئاً يتيسر له بواسطته الحصول على اللذة أو الراحة، وأعظم مراتبها عند "بنثام" اكتساب المال.

ثالثها: لذة المهارة: ومحلها عند تذليل صعب أو النجاح في استعمال ما فيه الارتياح أو منفعة، وضرب لها مثلاً بلذة عازف الناي، فإنه يلتذ لذة غير التي يجدها في سماع غيره ممن يلعب بتلك الآلة.

رابعها: لذة المحبة: وهي التي تنشأ من يقين المرء بأنه حائز لثقة واحد من الناس.

خامسها: لذة حسن السيرة: ومحلها عند علم المرء بما له في قلوب الناس من المنزلة الرفيعة.

سادسها: لذة السلطان: وهي التي تقوم بنفس من شعر بقوته على استخدام غيره خوفاً منه وطمعاً فيه.

سابعها: لذة التقوى: وهي شعور العابد بأن الله راض عنه أنه يأمل في نوال عطاياه العاجلة والآجلة.

ثامنها: لذة التعطف: وهي التي تحصل للنفس من سعادة من تميل إليه وتسمى لذة الميل، وهي تارة تكون محدودة في عدد معين، وتارة تشمل جميع الإنسانية.

تاسعها: لذة الشهادة: وهي تحصل للإنسان عندما يلاحظ ما يقاسيه عدوه من المشقة والألم، سواء كان إنساناً أو حيواناً، ويسميتها "بنثام" أيضاً بلذة التشفي ولذة النفور، وهي خاصة أو عامة كسابقتها.

عاشرها: لذة الذكاء: وهي التي تحصل من استعمال الملكات الفكرية في حصول أفكار جديدة، والوصول إلى مراتب أرفع في العلوم.

الحادية عشرة: لذة الذاكرة: وهي التي يجسدها الإنسان في نظم القصص حسب ترتيب الأحداث، ورعايته للترتيب عند سرد الأحداث التاريخية.

الثانية عشرة: لذة التخيل: وهي التي تحدث للنفس عند تذكر حادثة ماضية واصطحابها بحوادث مقبولة يختارها المتذكر، ويدخل فيها أيضاً حصول الأفكار الجديدة في الفنون والشعر والرسم.

يمتزج أو يتعدل، بحيث يلزم التأمل وكثرة التجارب للتمييز بين اللذائذ المركبة والبسيطة التي تكونها، مثل مشاهدة الرياض لذة واحدة تتركب من لذة الحواس والتخيل والميل، فالنواظر تلتذ بمشاهدة الأزهار وتنوع الألوان واختلاف أشكال الأشجار، واختلاط الظل بالأضواء، وترتاح الأذن لسماع تغريد الطيور وخرير الماء، وحفيف الأشجار، ويتعطر الشم بما يوصله النسيم إليه من روائح الأزهار، ونقاوة الهواء تروض النفس وتريح الجسم، وتسهل الدورة، فيسرح الفكر في مجال التخيلات، وتميل النفس بأكملها إلى هذا المنظر العجيب، ويمر بالخاطر من سوانح الوفرة والمال ومشاهدة الحيوانات والطيور؛ ما ينسينا أتعاب الحياة ومشاق الوجود.

وقد حصر "بنثام" الآلام البسيطة في أحد عشر نوعاً^(١)، فإذا أصاب المرء كثير من هذه الآلام

الثالثة عشرة: لذة الأمل: وهي تصور لذة مستقبلية يظن المتأمل حدوثها.

الرابعة عشرة: لذة التأليف الفكري وهي التي تحصل عندما يجد الإنسان شيئاً لا لذة فيه، فيقرنه بآخر فيه اللذة، كمن يلعب منفرداً فيتخيل أنه في مسابقة، أو أنه سيصبح محظوظاً بجائزة فيجيد اللعب ليكسب الجائزة.

الخامسة عشرة: لذة التخفيف أو التفريغ وهي التي تأتي من تخفيف الكربة أو زوالها بالمرّة، وهي متنوعة بتنوع الكرب والآلام. ينظر: بنثام، جيرمي، أصول الشرائع، (١/ ٣٢ - ٣٤).

(١) حصر "بنثام" الآلام البسيطة في أحد عشر نوعاً هي:

الأول: ألم الحرمان: وهو الذي يحصل من عدم وجود لذة فقدتها يوجب الغم والكدر، ويتحقق هذا النوع في ثلاث صور: ١- إذا رغب الإنسان في لذة وكان خوفه من عدم حصولها أكبر من أمله في نوالها فهو ألم التوجس. ٢- إذا اشتد أمل في حصول لذة ثم انقطع ذلك الأمل فهو ألم الفجعة. ٣- إذا تلتذ بشيء أو أمن على لذته به لحصوله في يده، ثم فقد ذلك الشيء فهو ألم الحسرة.

الثاني: ألم الحواس: وهو تسعة أنواع؛ ألم الجوع والعطش، وألم الذوق، وألم الشم، وألم اللمس، وهي تأتي من وقوع مادة تحت تلك الحواس من شأنها أن تنتج تأثيراً ينفرها، وألم النظر، وألم السمع، وألم شدة البرد،

البيسطة، وكان سببها واحداً سميت ألماً مركباً كالنفسي والحبس ومصادرة الأموال، هي آلام مركبة يمكن تفصيلها إلى آلام بيسطة بواسطة الحصر في هذا العدد، ويرى "بنثام" أن حصر اللذائذ والآلام على هذا التقسيم على الرغم مما فيه من عقم وصعوبة، إلا أن فائدته كبيرة، وذلك لأن معرفة الآداب والقوانين قائمة على معرفة اللذائذ والآلام، وتلك المعرفة هي الأصل الذي منه يصل الباحثون إلى الأفكار السديدة التي لا شبهة فيها ولا خفاء، وبالجملة يقرر "بنثام" أن بحث الآلام واللذائذ أساس في العلوم كلها، وكلما أمعن النظر في الحصر الذي أوجدناه قويت عنده ملكة التفكير والتدبر.

ويرى "بنثام" أن اللذائذ والآلام تنقسم إلى قسمين، فمنها ما هو متعلق بالغير، ومنها ما هو

وشدة الحر، وألم الأمراض على اختلاف أنواعها، وألم التعب سواء كان فكرياً أو جسدياً.

الثالث: ألم القصور: وهو الذي يأتي من عمل لم ينجح، وعدم القدرة على استعمال آلات الملاذ أو تحصل الاحتياجات.

الرابع: ألم البغض: وهو الذي يلم بالإنسان عندما يتصور أن فلاناً يكرهه، ويخشى أن يناله سوء أو ضرر من تلك الكراهية.

الخامس: ألم سوء السيرة: ويسمى أيضاً بألم فقد الشرف، وهو الذي يلم بالنفس عند العلم بأن الناس يغضون صاحبها، ويعلمون عنه أموراً تحجله وتحط من منزلته.

السادس: ألم التقوى: وهو الذي يصيب المتعبد، عندما يأتي بعمل يغضب معبوده فيخشى سخطه، وإذا بني هذا الخوف على أساس سمي دينياً، وإذا كان غير ذلك سمي وهمياً.

السابع: ألم الشفقة، ويسمى ألم الميل، وهو الذي يحصل للإنسان عندما يقع هو أو محبوبه في شدة، سواء كان هذا المحبوب إنساناً أو حيواناً، فالمرء يذرف الدمع لمصاب الصديق كما يذرف لمصاب نفسه.

الثامن: ألم الحقد: ويسمى بألم النفور، وهو الذي يأتي لسعادة يحققها الخصم أو العدو.

التاسع والعاشر والحادي عشر: آلام الذاكرة والتخيل والخوف، وهي تقابل اللذائذ التي تنشأ عن تلك الأمور. ينظر: بنثام، جيرمي، أصول الشرائع، (١/ ٣٤، ٣٥).

خاص بأنفسنا، فلذائذ التعطف والتشفي وآلامها تكون من قبل القسم الأول، والبقية هي القسم الثاني، كما يلاحظ في تقسيمه للذائذ والآلام أن بعض اللذائذ لا مقابل لها من الآلام، فعلى سبيل المثال لذائذ التجدد لا مقابل لها؛ لأن عدم وجود شيء جديد لا يحدث في النفس أماً، ولذة العشق كذلك، إذ عدم وجود العشق لا ألم فيه ما لم يكن يتحقق فيه فوات رغبة^(١).

أنواع الجزاءات في فلسفة "بنثام":

يرى "بنثام" أن الإرادة تتأثر بالأسباب، وأن الأسباب عبارة عن اللذات أو الآلام، فإن وجد مخلوق لا يمكن التأثير على إرادته بلذة أو ألم فهو خارج عنا، واللذة والألم يعدان من المؤثرات؛ لكونهما يترتبان على مخالفة القانون أو على مطابقة الأعمال لنصوصه، ومن هنا صار قانون إحدى الأمم لا يصلح أن يطبق على أمة أخرى؛ لاختلاف المؤثرات في كل منهما، ولما حصر "بنثام" الخير والشر في أربعة أقسام، وهي: المادي (الجسماني)، والأدبي، والسياسي، والديني، فإنه جعل المؤثرات أربعة كذلك، وأطلق عليها اسم "الجزاءات"، وسماها بهذا الاسم من باب أن لها الحق في تقديم الجزاء لمن يسبب أذى للآخرين أو يلحقه بهم.

وتنقسم هذه الجزاءات عند "بنثام" إلى:

١- الجزاء الطبيعي أو المادي: وهو ناتج عن اللذائذ والآلام التي يناها الإنسان، أو يتوقع

نواها في سير حياته الطبيعي من دون تدخل للإنسان فيها.

٢- المؤثرات الأدبية: وتسمى أيضاً بمؤثرات العموم، أو مؤثرات الرأي العام، أو مؤثرات

الشرف، أو مؤثرات لذائذ الميل وآلامه، وهي اللذائذ والآلام التي يناها المرء أو يتوقع

نواها من الناس لمحبتهم أو كراهيتهم له، أو لميلهم إليه أو نفورهم عنه، فاستعداد الناس

(١) ينظر: بنثام، جيرمي، أصول الشرائع، (١ / ٣٦).

نحوه بالخير أو الشر هو استعداد اختياري محض^(١).

٣- الجزء السياسي أو القانوني: ويتحقق هذا في اللذائذ والآلام التي ينالها الإنسان أو يتوقع نوالها من الحاكم تطبيقاً للقانون، وتسمى أيضاً بالمؤثرات السياسية، أو المؤثرات الشرعية.

٤- المؤثرات الدينية: وهي اللذائذ والآلام التي ينالها الإنسان أو يتوقع نوالها من جهة الدين^(٢).

ويضرب "بنثام" مثلاً لتنوع الجزاء حسب المؤثر بالإنسان الذي احترق منزله، فإن كان الاحترق لإهماله؛ فالألم الذي يصيبه مؤثر أو جزاء طبيعي، وإن كان بأمر من الحاكم فالمؤثر سياسي، وإن كان ببغض من جيرانه، فالمؤثر أدبي، وإن كان لغضب الإله فالجزاء ديني.

ويرى "بنثام" أن تقسيم المؤثرات أو الجزاءات على هذا النحو من فوائده أنها تصلح لبيان الانفعالات النفسانية بياناً واضحاً، وكذا التعرف على قوة المؤثرات على الملكات العقلية، وربما تجتمع هذه الجزاءات بعضها أو جميعها، وعندئذ تكون قد بلغت من قوة التأثير غايتها، وإن تضاربت أضعف أحدها الآخر، وإن تخالفت أحدثت شكاً وتناقضاً في أعمال الإنسان^(٣).

(١) ينظر: بنثام، جيرمي، أصول الشرائع، (١ / ٣٦).

(٢) السابق ذاته.

(٣) السابق، (١ / ٣٧).

• تقدير اللذائذ والآلام عند "بتنام":^(١)

لقد قرر "بتنام" أن الأفعال تكون خيرة بقدر ما تميل إلى زيادة المجموع الكلي للذة، أو تقليل المجموع الكلي للألم، فإن الفاعل الأخلاقي حين يقرر ما إذا كان هذا الفعل خيراً أو شراً، فعليه أن يحسب مقدار اللذة ومقدار الألم اللذين يؤدي إليهما الفعل، وأن يوازن الواحد بالآخر، وقد قدم "بتنام" حساباً للسعادة على النحو التالي، ويسميه بتقدير اللذائذ والآلام أو حساب اللذات والآلام، وأساس هذا الحساب هو أن لذة ما تفوق لذة أخرى، وبالتالي ينبغي تفضيلها عليها، يقول "بتنام": "غاية واضع القانون الوحيدة اجتلاب اللذائذ ودفع الآلام، وحيث إن اللذائذ والآلام هي آلات عملية، ووجب عليه إذن أن يعرف قيمتها وقوتها"^(٢).



فالمقياس الذي وضعه "بتنام" للذات يكون كالآتي: أولاً من جهة صفاتها الذاتية، وهي: الشدة والمدة والثبات وقرب المنال والخصب، "أي: القدرة على إنتاج لذات أخرى"، والنقاء "أي: خلوها من أسباب الألم". وتقاس ثانياً من جهة عواقبها الاجتماعية، وهي: الخوف الذي يستولي على المواطنين من جراء الجريمة، والقدوة السيئة التي تنشرها بينهم، والاضطراب الاجتماعي الذي تسببه، والقصاص الذي ينزل بالمجرم، فإن القصاص عنصر يدخل في حساب الآلام ويعارض لذة الفعل فيميل بالمرء إلى اتباع القوانين التي يراها المشرع نافعة لأكبر عدد، كما أن المكافأة وإقرار المواطنين وثناءهم تحمل على ذلك أيضاً مع ما فيه من

(١) من أجل معرفة اللذات التي يجب تفضيلها على غيرها وضع "بتنام" حساباً سمي بحساب اللذات، وهو يجعل اللذة تابعة لسبعة أبعاد: الشدة، والمدة، والثوق، والقرب، والامتداد، والخصب، والصفاء. فكلما كانت اللذة أشد وأصفى وأخصب، ومدتها أطول، وعدد المشتركين فيها أكبر، والحصول عليها أوكد وأقرب، كان تفضيلها على غيرها أنفع. ينظر: صليبا، جميل (الدكتور)، المعجم الفلسفي، (٢/ ٥٠٠).

(٢) بتنام، جيرمي، أصول الشرائع، (١/ ٣٧).

حرمان، وهذه العواقب مهمة جداً يجب على الفرد مراعاتها؛ لأن منفعة المجموع شاملة للمنافع الفردية، ومن ثم صارت مقدمة عليها؛ ولذا كانت الغاية التي يتعين السعي لتحقيقها عند "بنثام" هي "تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الموجودات البشرية أو أعضاء المجتمع"^(١)، وهذا ما يسميه "بنثام" بالحساب الخلفي لإيجاد الاختيار بين اللذات، ويعتقد "بنثام" أنه قد حول بهذا التقدير علم الأخلاق وعلم التشريع إلى علمين مضبوطين كالرياضيات^(٢).



ووجه حصر تقدير اللذات والآلام سبباً^(٣)؛ أن هذه اللذات والآلام إما أن تتعلق بالفرد أو الجماعة، فإذا نظرنا إلى قيمة اللذة من حيث هي وبالنسبة لفرد واحد من الناس نرى أن تلك القيمة نابعة لأمر أربعة، فاللذة أو الألم لها قيمة بالنسبة لشدها ومكثها والتحقق منها وقربها، لكن لا يكفينا في معرفة اللذة والألم أن نبحت فيها باعتبار أنها منفصلة عن بعضها قائمة بذاتها، إذ يمكن أن يوجد لها نتائج، وتلك النتائج بعينها تكون لذة أو ألم، فإذا أردنا أن نعرف ما ينشأ عن عمل ما من اللذة أو الألم مباشرة وجب أن نزيد على الأمور السابقة أمرين وهما النمو والصفاء، فالنمو في اللذة أن يعقبها لذات أخرى من نوعها، وفي الألم أن تتبعه آلام أخرى من نوعه، والصفاء في اللذة أن لا ينشأ ألم عنها، وفي الألم أن لا ينشأ عنه لذة.

أما إذا أردنا أن نعرف قيمة اللذة والألم بالنسبة لأفراد كثيرين، وجب علينا زيادة أمر سابع وهو انبساط اللذة أو الألم، ويعنى به معرفة عدد الأشخاص الذين تنالهم تلك اللذة أو ذلك الألم، فلأجل أن نعرف قيمة عمل من العمال يلزمنا إذن أن ننظر إلى البيانات التي تقدمت،

(١) كوبلستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، (٨ / ٢٥).

(٢) ينظر: كرم، يوسف (الدكتور)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص (٣٣٢).

(٣) ينظر: كوبلستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، (٨ / ٣٥).

فهي أجزاء النظر العقلي، وبواسطتها يصير التقنين عملية كعمليات الحساب سواء بسواء، فالألم الذي يوقع الشارع أو واضع القانون على المجرم بمنزلة المنصرف، وأما اللذة التي يحصلها فهي بمنزلة المتحصل، وقواعد هذا الحساب واحدة لا تتغير كغيرها^(١).

ومن المآخذ على مذهب المنفعة عند "بنثام" أن مذهبه المنفعة هو بعينه مذهب "أبيقور"، ومعلوم أنه نشأ عن هذا المذهب من المفاصد في الأخلاق، وأنه كان مذهب السفلة الساقطين على الدوام.



ويقرر "بنثام" هذا المآخذ بقوله: "حقاً إن "أبيقور" له اليد السابقة بين المتقدمين في الوصول إلى الأصل الحقيقي في علم الأخلاق، ونسبتهم إلى مذهبه ما نسبوه من الضرر معناها أن السعادة عدو للسعادة؛ لأن صاحب هذا المذهب لم يرد به أن ينسبوه إليه، ومذهبه لا يدور إلا على إطراح كل لذة تضر صاحبها وتضر غيره، وهو في هذا موافق لتلك، وذلك غاية في الدعوة إلى تهذيب الأخلاق والتحلي بمكارم الصفات، وكل ذلك عبارة عن مذهب المنفعة"^(٢).

ومن المآخذ على مذهب المنفعة عند "بنثام" أنه يقضي بأن كل واحد من الناس ينصب نفسه حكماً في منفعته، ومثال ذلك أن الإنسان إذا تعاقد مع غيره، ثم رأى بعد ذلك أن لا منفعة له من هذا العقد عدل عنه، وكان في عدوله مصيباً، وقد قرر بنثام هذا بقوله: "نعم إن من مذهب المنفعة أن يكون المرء حكماً في منفعته، وكذلك يجب أن يكون، ومن لم يدرك منفعة نفسه فهو أقل من الطفل، وما هو إلا جاهل غبي، وما الالتزام الذي توجد به رابطة بين اثنين فأكثر إلا ثمرة لشعور بنيل منفعة كبرى مقابل ترك منفعة صغرى، وليس السبب في التزام

(١) بنثام، جيرمي، أصول الشرائع، (١ / ٣٧).

(٢) ينظر: بنثام، جيرمي، أصول الشرائع، (١ / ٣٠).

الناس بتنفيذ عقودهم، وإن ساء العقد أحدهم منفعة الالتزام الخصوصية، وإنما العلة فيه منفعة العمومية، وكونه قاعدة كلية في قانون البلاد، ولأن شرط الرجل الأمين الصادق العارف بمنافعه أن يفي بوعدته، وأن يقوم بما تعهد به حتى يستحق الثقة وينال رضا معاشريه، على أن العقد لا يقوم بمجرد الالتزام، ودليله وجود عقود فاسدة وأخرى محرمة، وسببه أنها مضرة بالناس، وعلى ذلك فقوة العقد آتية من منفعته"^(١).



ومن المآخذ على مذهب المنفعة عند "بنثام" أنه ذو نزعة تجريبية؛ لأن معيار الأخلاق عنده مرهون بنتائج الأفعال وآثارها وغاياتها، وأنها ليست مرتبطة بالبواعث كما يرى الحسيون والعقليون^(٢)، "إن "بنثام" لا يهتم بالمقاصد والنوايا، فإنه لمن الواضح أن كل اهتمامه موجه نحو النتائج أو الوقائع"^(٣).

كما يلاحظ أنه على الرغم من أن الأصل في مذهب "بنثام" هو الاهتمام بالسعادة العامة أو البحث عن رفاهية المجموع، إلا أنه أسهب في الحديث عن الوسائل المؤدية إلى هذه الغاية، وكأن المقصد الأساسي للفلسفة الأخلاقية هو القيام ببعض العمليات الحسابية من أجل قياس عدد اللذات، ومقدارها، ومدى امتدادها، ودرجة شمولها، وهي ما تعني بعدد المتفعين بها. ولا شك أن هذا الخلط الواضح بين مفهوم الخير ومفهوم المنفعة هو الذي حدا بجماعة النفعيين وعلى رأسهم "بنثام" إلى تحويل الحياة الأخلاقية بأسرها إلى عملية سعي مستمر وراء الوسائل المؤدية إلى المنفعة، وكان من الممكن أن يطلب النافع لذاته، دون التفكير في الغاية التي هو نافع لها، ولعل هذا هو السبب في أن الرجل الحديث قد أصبح مجرد عبد للمنفعة، فهو

(١) ينظر: بنثام، جيرمي، أصول الشرائع، (١/ ٣٠).

(٢) الطويل، توفيق، الفلسفة الخلقية، ص(٢٩٠).

(٣) إبراهيم، زكريا(الدكتور)، المشكلة الخلقية، ص(١٥٠).

يجري وراء اللذات ويسعى وراء المنافع، دون أن يفكر في الغاية التي يلتمسها من وراء تلك المنافع أو اللذات؛ مما جعل إنسان العصر الحديث في بلد منشأ مذهب اللذات مفتقرًا إلى الإحساس بالقيم^(١).



(١) ينظر: هارتمان، نيقولا، الأخلاق، طبعة لندن، ١٩٦٣م، (١/ ١٣٧، ١٣٨).

المبحث الثالث

تطور مذهب المنفعة عند "جون ستيوارت مل"

يُعدُّ الفيلسوف الإنجليزي "جون ستيوارت مل" John Stuart Mill من كبار رواد المذهب النفعي، كما أنه برز في المنطق التجريبي، ومناهج البحث العلمي، والاقتصاد، وقد بناه على أسس فلسفية، وكان من المدافعين عن الحرية الفردية والمساواة والديمقراطية وحقوق المرأة، وهاجم التعصب الديني، وطالب بالتعليم الإلزامي^(١).

ولد "جون ستيوارت مل" في "لندن" في ٢٠ مايو سنة ١٨٠٦ م، وهو الابن الأكبر لـ "جيمس مل"^(٢)، وقد دعاه أبوه "جون ستيوارت" باسم اللورد الذي كان مؤدبًا في

(١) ينظر: كوبلستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، (٨ / ٥٣).

(٢) يعد الفيلسوف والاقتصادي الاسكتلندي "جيمس مل" التلميذ الأول لرائد المذهب النفعي في العصر الحديث "جيرمي بنتام"، ولد "جيمس مل" James Mil في أبريل سنة ١٧٧٣ م، التحق بجامعة "أدنبرة" بالعاصمة الأسكتلندية، ودرس الفلسفة واللاهوت، ثم أعطي ترخيصًا للوعظ عام ١٧٩٨ م، غير أنه لم يستقبل على الإطلاق دعوة من أية أبرشية مشيخية، وذهب إلى "لندن" عام ١٨٠٢ م أملًا أن يكسب عيشه عن طريق الكتابة والتحرير، تزوج عام ١٨٠٥ م، وفي نهاية عام ١٨٠٦ م شرع في العمل في كتابه "تاريخ الهند البريطانية"، بعد أن عمل صحفيًا ومترجمًا، ثم مديرًا لشركة الهند الشرقية، وقد وجه نقدًا لاذعًا لحكومتها في كتابه "تاريخ الهند" الذي دونه في ثلاثة مجلدات عام ١٧١٨ م، قابل "جيمس مل" "بنتام" سنة ١٨٠٨ م، وأصبح تلميذه النجيب، وفي نفس العام قاما بتأسيس منظمة النفعية.

توفي "جيمس مل"، في الثالث والعشرين من يونيو عام ١٨٣٩ م، بعد أن صار من أعلام المذهب النفعي، ومن أشد المدافعين عنه، وقد كرس نفسه لنشر وجهات النظر التي أعتقد أنها صادقة^(٢). ينظر: كوبلستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، (٨ / ٤٣). الطويل، توفيق (الدكتور)، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص (١٣١).



أسرته، وقد حرص الوالد على تزويد ابنه "جون" بتعليم جيد، فبدأ "جون" بتعلم اليونانية وهو في سن الثالثة من عمره، وفي سن الثامنة بدأ في تعلم اللغة اللاتينية، فأكسبته مهارة تعلم اللغات أنه تمكن من قراءة قدر كبير من الأدب اليوناني والروماني وتاريخ "هيرودوت"، وبعض المؤلفات في أصلها اليوناني، إلى جانب المحاورات الست الأولى لأفلاطون، وهو لا يزال في سن مبكر^(١).



وفي سن الثانية عشرة بدأ مرحلة جديدة في التعليم، فبدأ بدراسة الفلسفة وقرأ المنطق في مؤلفات "أرسطو" المنطقية (الأورغانون)، وفي موجز في المنطق لهوبز ودرس الاقتصاد السياسي على صديقي والده؛ "جيرمي بنتام" و"ريكاردو"، فلما بلغ الخامسة عشرة كان قد حصل قدرًا كبيرًا من العلوم، وكان أبوه خلال هذه الدراسة كلها هو المشرف الوحيد على تعليمه، بدلًا من أن يرسله إلى المدرسة، وتعلم "جون" دروسه من أولها إلى آخرها؛ لأنه كان مضطربًا بدوره إلى أن يعلمها لإخوته الصغار، ولم يسمح له والده بأن يحفظ دروسه فحسب، بل كان يعطيه باستمرار مشكلات أصيلة، ولا يشرح له شيئًا لا يستطيع أن يفكر فيه بنفسه. ولم يعطه مطلقًا فرصة لأن يلعب مع أطفال، يقول "جون" عن تلك الفترة: "لم أكن طفلًا قط، ولم أعب الكريكت - لعبة أطفال - في حياتي"^(٢).

سافر "جون" إلى جنوب فرنسا وعاش بها في الفترة من مايو ١٨٢٠ إلى فبراير سنة ١٨٢١م، ونزل أولاً بالقرب من مدينة "تولوز"، ثم انتقل إلى مدينة "مونبلييه"، وسكن في منزل للجنرال "صمويل بنتام" **Sammuel Bentham** شقيق "جيرمي بنتام"، ثم سافر إلى "باريس"، وكان لهذه الرحلة أثرها العميق في اهتمام "جون ستوارت" بالأدب الفرنسي

(١) ينظر: رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص(٤١٥).

(٢) راسل، برتراند، حكمة الغرب، ص(١٨٦).



والعادات الفرنسية، وبحركة الأفكار في "فرنسا" خاصة، والقارة الأوروبية عامة، وعندما عاد إلى منزله في "لندن"، وكان في سن السادسة عشرة، درس القانون الروماني، وقرا أعمال "بنثام"، وحصل من "بنثام" كما يقول في سيرة حياته، على آرائه الفكرية والفلسفية، وعقيدته، ومنه تعلم الاقتصاد، ثم أصبحت فلسفة "بنثام" النفعية بعد ذلك أساس تفكيره، إذ وجد في فكرة المنفعة مفتاح التفسير لكل ظواهر الاقتصاد^(١).



وفي سنة ١٨٢٣م عين "جون ستيوارت" موظفًا في شركة الهند الشرقية التي كان يعمل بها والده، واستمر "جون" في هذه الشركة حتى إلغائها باستيلاء الحكومة البريطانية على شبه القارة الهندية سنة ١٨٥٧م، فبقي "جون" في هذه الشركة من سنة ١٨٢٣ حتى سنة ١٨٥٨م، وعرض عليه إثر ذلك أن يكون عضوًا في مجلس الهند **India Council** الذي أنشئ آنذاك، لكنه رفض هذا العرض، وكان قد وجد في منصبه في الشركة ما يكفل له أسباب العيش الكريم والتفرغ لأعماله الفكرية^(٢).

في عام ١٨٢٣م أيضًا صار "جون" عضوًا في جمعية مذهب المنفعة، وكانت تجتمع في بيت "بنثام" مؤسس المذهب النفعي، وكان "جون" يلقي خطابًا دفاعية عن النفعية في جمعية المناظرات في "لندن"، وكان يكتب مقالاته الفلسفية والدفاعية عن النفعية في مجلة "وستمنستر"، التي كان يحررها "بنثام" ووالده "جيمس مل"^(٣).

وفي سنة ١٨٢٩م قبض عليه؛ لأنه كان يوزع منشورات بين فقراء "لندن" تدعو إلى تحديد

(١) ينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص(٦٣٨).

(٢) راسل، برتراند، حكمة الغرب، ص(١٨٦).

(٣) ينظر: كرم، يوسف (الدكتور)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص(٣٤٢).

النسل، لأنه كان من المؤمنين المتحمسين لنظرية "مالتوس" الذي أُنذر بخطر تزايد السكان في العالم^(١)، وفي سنة ١٨٢٩ مر بأزمة عقلية جعلته يعدل موقفه من مذهب "بنثام" الذي أكد سلطان العقل، فأراد "مل" أن يؤكد إلى جانب ذلك سلطان الانفعال والعاطفة، وقد أسفر عن موقفه الجديد تجاه "بنثام" في مقال كتبه سنة ١٨٣٨ م.



التقى "جون ستيوارت مل" بالسيدة "هاريت تيلر" سنة ١٨٣٠ م، وكانت زوجة لرجل ثري، ثم تزوج بها سنة ١٨٥١، بعد وفاة زوجها بعامين، وكان لها تأثير على عديد من أفكاره خصوصاً أنه اكتسب منها النزعة الاشتراكية، يقول مؤرخو حياته: إن صاحبتة هذه هي التي أوحى إلى "جون ستيوارت مل" بكل ما دخل في نزعته الليبرالية من نزعة اشتراكية، وقد أكد هذا "مل" بقوله: "إن ما في كتاب عن الاقتصاد السياسي من عنصر مجرد وعلمي خالص هو صادر عني، وما فيه من جانب إنساني فهو صادر عنها هي"^(٢). واستمر زواجهما حتى توفيت سنة ١٨٥٨ م، يقول "مل" عن فترة زواجه بـ "هاريت": "طوال سبع سنوات ونصف نعمت بهذه السعادة، سبع سنوات ونصف فقط!"^(٣)، وكان "جون" يقضي الشتاء في المدينة التي توفيت فيها زوجته، ودفنت بها وهي مدينة "أفينون" بجنوب فرنسا، حتى توفي في الثامن من شهر مايو سنة ١٨٧٣ م، ودفن في نفس البيت الذي يملكه في "أفينون"^(٤).

من أهم مؤلفاته: "مبادئ الاقتصاد السياسي"، و"كتاب عن الحرية"، وقد جمع مقالاته

(١) راسل، برتراند، حكمة الغرب، ص(١٨٩).

(٢) راسل، برتراند، حكمة الغرب، ص(١٨٩).

(٣) بدوي، عبد الرحمن (الدكتور)، موسوعة الفلسفة، - (٢ / ٤٥٠).

(٤) ينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص(٦٣٨).

الكبرى في عدة مجلدات بعنوان: "مقالات ومناقشات"، و"كتاب استبعاد النساء"، و"المنطق القياسي والاستقرائي"، و"أوجست كونت والفلسفة الواقعية"، و"محاولات في الدين"، وقد بسط مذهبه النفعي في كتاب "النفعية"^(١).

• المذهب النفعي عند جون ستيوارت مل:

إن المتتبع لتاريخ أعلام المذهب النفعي يجد أنه لم يشب أحد من أعلام هذا المذهب ولم ينافح عنه منذ صغره مثل "جون ستيوارت مل"، فقد تلقى النفعية عن والده، وصار من المنافحين عنها وهو في سن مبكر، فعندما كان في الخامسة عشرة من عمره كان "جون ستيوارت مل" متأهباً للدفاع عن النفعية، وقد تصورهما "مل" أنها تسع جميع المذاهب الأخلاقية السابقة، ظناً منه أنها توفر الغاية العظمى للإنسان وهي سعادته.

وقد سعى "مل" لتطوير مذهب النفعية بعد الأزمة النفسية التي تعرض لها سنة ١٨٢٦م، فقد خرج "مل" بعدها ناقداً لأسس المذهب وقواعده التي وضعها "بنثام"، فتطور فيها بعد نحو اتجاهات أخرى تبعد عن الخط الدقيق للمنفعة، فأصبح ينظر إلى العدالة والقيمة الذاتية للشخصية على أنها قيم أسمى من المنفعة والسعادة بالمعنى الذي وضعه "بنثام"، وقد حاول "جون ستيوارت مل" أن يقيم فلسفته النفعية على أسس تجريبية، وهي:

- ١- أن اللذة هي الشيء الوحيد الذي يعد مرغوباً فيه.
- ٢- أن الدليل الوحيد على أن شيئاً ما "مرغوب" فيه هو كون الناس يرغبون فيه بالفعل.
- ٣- أن سعادة كل شخص تمثل خيراً بالقياس إلى هذا الشخص، وعلى ذلك فإن السعادة العامة خير بالنسبة إلى الجميع.
- ٤- قد يرغب الناس في موضوعات أخرى، ولكنهم لا يرغبون فيها إلا باعتبارها وسيلة

(١) ينظر: كرم، يوسف (الدكتور)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص(٣٤٢).

للسعادة أو اللذة.

٥- إذا لقيت لذة ما من بين لذتين مختلفتين تفضيلاً من جانب أولئك الذين هم على دراية بكلتا اللذتين، فإن من حقنا أن نقول إن هذه اللذة المفضلة أسمى - كيفاً - من اللذة الأخرى^(١).



ويلاحظ أن هذه المبادئ الخمس تتفق تمام الاتفاق مع الروح العامة للنفعية، ودليل ذلك أن "جون ستيوارت مل" يتفق مع "بنتام" في قوله بأن الفعل الخلقى لا يكون خيراً إلا متى حقق أعظم قدر ممكن من اللذة لأكبر عدد ممكن من الناس، وإذا كان "بنتام" رتب اللذات والآلام بحسب المقدار والكم، فإن "ستيوارت مل" نظر إلى الكيف في ترتيب اللذات.

يقول "جون ستيوارت مل": "يمكننا أن نعترف، ويكون ذلك بالاتفاق مع مبدأ النفعية بواقع يتمثل في كون بعض أنواع اللذة مرغوباً فيه أكثر، ويكون أكثر قيمة من البعض الآخر، قد يكون من التخلف أننا نأخذ عند تقديرنا للأشياء الأخرى بعين الاعتبار الكيف والكم، وقد نفترض أن تقديرنا بالنسبة للذات يقتصر على الكم فحسب"^(٢).

ويفسر "جون ستيوارت مل" معنى الاختلاف في الكيف بين اللذات، أو ما يجعل لذة ما أكثر قيمة من لذة أخرى من حيث هي لذة، باستثناء أن تكون أشد؟، فإنه يجيب عن ذلك بإجابة واحدة ممكنة، وهي أننا "إذا وجدنا من بين لذتين واحدة تفضلها تفضيلاً فعلياً أغلب ممن كانت له تجربة بالاثنتين، بقطع النظر عن أي إحساس أو واجب أخلاقي لتفضيلها، فإنها تكون اللذة المرغوب فيها أكثر، فإن كانت واحدة من الاثنتين حسب أولئك الذين تعرفوا

(١) إبراهيم، زكريا (الدكتور)، المشكلة الخلقية، ص (١٥١).

(٢) مل، جون ستيوارت، النفعية، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، طبعة المؤسسة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط الأولى، ٢٠١٢م، ص (٣٩).

بالفعل عليها وضعت في منزلة أقل بكثير من الأخرى التي فضلوها، حتى وإن كانوا على علم بالنسبة العالية والجاذبة لعدم الرضى"^(١).

لقد ذهب الحسيون قبل "جون ستيوارت مل" إلى القول بأن الإنسان لم يكن له في الأصل من سبب للعمل سوى المنفعة أي توخي اللذة، وبخاصة تفادي الألم، ثم عمل ترابط الأفكار عمله، فصارت الأفعال التي كانت وسيلة لخير تعتبر خيرة في ذاتها كما يعتبر البخيل المال غاية وخيراً وهو وسيلة إلى الخير، هذا هو المذهب الحسي المتعارف.

فاستدرك عليهم "جون ستيوارت مل" بأنه ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها، كما اعتقد "بنثام"، وإنما هناك لذات تابعة للكيفية أي لاعتبارات معنوية، فمما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة، وأن حياة الوظائف العليا أشرف من حياة الوظائف الدنيا.

يقول "جون ستيوارت مل": "لا جدال في أن الكائن الذي تكون قدرات التمتع عنده منخفضة لديه فرصة أكبر في إشباع قدراته، لكن الكائن الذي له قدرات عليا سيكون دائماً شاعراً بأن أية سعادة يبحث عنها في عالم مثل عالمنا لا تخلو من العيوب، لكن باستطاعته أن يتحمل عيوبها إذا ما كانت في الأصل محتملة، لكن هذه العيوب لن تجعله يحسد الكائن الذي هو في حقيقة الأمر فاقد الوعي بعيوبها، ولكن فقط لأنه يشعر أنه لمن الأفضل أن تكون إنساناً غير راضٍ من أن تكون خنزيراً راضياً، ومن الأفضل أن تكون سقراطاً غير راضٍ من أن تكون أحق راضياً"^(٢).

(١) السابق ذاته.

(٢) مل، جون ستيوارت، النفعية، ص(٤١).

ويلاحظ أيضًا على آراء "جون ستيوارت مل" النفعية أنه يؤثر المنفعة العامة على منفعته الخاصة، إذ إن النفعية تقتضي الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يجب أن يعملوا له، وهذا الإيثار شرط الحياة الاجتماعية التي هي شرط المنفعة الشخصية، وفي هذا خالف "بنثام" الذي أقام منفعة المجموع على المنفعة الفردية، هذه المنفعة القائمة على مبدأ اللذة الأناني أو السيكولوجي، ومن ثم لم يطلب الأناني بالتخلي عن أنانيته لصالح المجموع، فالمنفعة الفردية عنده هي قوام المصلحة العامة، وتحقيق اللذة لأكبر عدد من الناس لا يتحقق عند "بنثام" إلا إذا تحققت السعادة للفرد أولاً، لكن "جون ستيوارت مل" عكس هذه القضية؛ لأن مبدأ المنفعة عنده يقتضي من كل فرد أن ينصف غيره، ويخلص في طلب منافعه إنصافه لنفسه وإخلاصه في التماس لذاته ومنافعه الخاصة^(١).

وقد فسر "جون ستيوارت" كيفية التغلب على اللذة الأنانية وتحويلها إلى الغيرية أو الجماعية عن طريق تطبيق مبدأ تداعي المعاني الذي قال به والده "جيمس مل"، وذلك لأن الحياة العملية تقوم على تداعي المعاني الذي يرجع إلى قانون التعاقب أو التقارب، ويفسر العواطف العليا بتداعي العواطف الدنيا، وتطبيقاً لهذا المبدأ فسر محبة الأم لطفلها بأن مرجعها إلى ما يثيره الطفل من لذة أو ما يدفعه عنها من ألم، ولكن سرعان ما تتجمع حول فكرة الطفل ذكريات لذيدة بتداعي المعاني حتى تحب الأم طفلها لذاته، لا لما يترتب على وجوده من لذة، وكذا البخيل الذي يطلب المال في أول أمره كوسيلة لغاية، ثم سرعان ما تصبح الوسيلة غاية فينشد البخيل لذاته^(٢).

يقول "جون ستيوارت مل": "إن السعادة التي تمثل المقياس النفعي لما هو خير فيما يتعلق

(١) ينظر: الطويل، توفيق (الدكتور)، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص(١٤٥، ١٤٦).

(٢) ينظر: الطويل، توفيق (الدكتور)، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص(١٤٨).

بالسلوك ليست متمثلة في السعادة الخاصة للفاعل، بل هي متعلقة بسعادة الجميع، فبين أن يختار المرء سعاده الخاصة أو سعادة الآخرين فإن المنفعة تقتضي منه أن يكون محايداً كلاً الحياض"^(١).

وقدر وضع "مل" طرفاً للتقريب بين سعادة الفرد والجماعة عن طريقين:

أولاً: أن تضع القوانين والتوافقات الاجتماعية السعادة، أو كما يمكن أن نسمي ذلك في المجال العملي المنفعة المتعلقة بكل فرد أقرب ما يكون للانسجام مع مصلحة الكل. ثانياً: أن يكون بإمكان التربية والرأي العام اللذين لهما متسع من السلطة على الطبائع البشرية استخدام تلك السلطة، بكيفية تسمح لهما بتحقيق ترابط وثيق بين سعادة الفرد الخاصة ومحبة الخير للجميع في ذهن كل فرد^(٢).

وهكذا سعى جون ستيوارت مل لتصحيح مذهب المنفعة من جهتين:

الأولى: أنه يجب اعتبار الكيف في تقدير اللذات لا الكم فحسب كما ذهب "بنثام".
والثانية: أنه يجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية.

لقد أخذ "مل" على أستاذه "بنثام" أنه قدم الأنانية على الغيرية، فجعل خدمة الآخرين مجرد واسطة لتحقيق المنفعة الشخصية، في حين رأى هو أنه لا بد من خدمة المصلحة العامة قبل المصالح الشخصية، ما دامت قاعدة السلوك الأخلاق هي بالضرورة: أن نفعل نحو الآخرين ما نحب أن يفعلوه نحونا، ومن هنا فقد اعتبر "مل" أن المجموع أسبق على الفرد من الناحية الخلقية، كما أقر مبدأ التضحية حين يكون فيها نفع يعود على أكبر عدد ممكن من الأفراد، وإلى جانب هذا وذلك ذهب "مل" إلى أن معيار الخير ليس هو تحقيق سعادة الفاعل، بل ضمان

(١) مل، جون ستيوارت، النفعية، ص(٥١).

(٢) ينظر: مل، جون ستيوارت، النفعية، ص(٥٢).



أكبر سعادة تعود على المجموع، وهو ما حدا ببعض النقاد إلى تسمية مذهبه في المنفعة باسم مذهب السعادة الجمعية، أو الجماعية^(١).

ويلاحظ أن "جون ستيوارت مل" قد خرج على مذهبه الحسي عند تطبيقه لهذين الأمرين، ففي موضوع تطبيق الكيف في تقدير اللذات يلاحظ أن المذهب الحسي لا يعترف بالكيف، ولا يعترف بقيمة موضوعية للموجودات والوظائف، ولا بمغايرة الوظائف العليا للوظائف الدنيا بالماهية والطبيعية، وإنما الطائفتان عنده من نوع واحد، والاختيار بين اللذات متروك لتقدير المنفعة الحسية ليس غير، والمذهب الحسي يفسر الفضيلة بأنها اتخاذ الوسيلة غاية، أي العمل لا لغاية وصرف النظر عن المنفعة، فيجعل من الفضيلة عملاً غير معقول؛ فيجيء "مل" ويوحد بين الكيفية العليا والمنفعة العامة والفضيلة، فيجعل من الفضيلة عملاً معقولاً مراداً لذاته مع مغايرته للمنفعة الحسية.



وأما قول "مل" بضرورة إخضاع المنفعة الذاتية لتحقيق المنفعة الكلية، فقد أوقعته في مغالطة، وذلك لأن المنفعة الذاتية (الأناية) هي الأصل عند النفعيين، وهي المعيار عند أصحاب المذهب الحسي، فكيف تطالب بإخضاعه للنفع العام؟ وإذا قيل إن المنفعة الخاصة شرط للمنفعة العامة نجد أنها كثيراً ما يتعارضان.

ومن الاعتراضات على مذهب "جون ستيوارت مل" أنه عندما حاول تقديم برهان يثبت المبدأ النفعي القائل: إن اللذة هي ما يسعى إليه الناس بالفعل، ارتكب خطأ فادحاً، لأنه اعتمد على دليل وحيد وهو أن الشيء القابل للرؤية **Visible**، هو أن الناس يرونه بالفعل، وأن الدليل الوحيد على أن الصوت قابل لأن يسمع **audible**، أن الناس يسمعون، ومثل هذا

(١) إبراهيم، زكريا (الدكتور)، المشكلة الخلقية، ص (١٥٢).



يقال عن المصادر الحسية الأخرى لتجربتنا، وبالمثل اعتقد أن الدليل الوحيد الذي يمكن الإتيان به لإثبات أن شيئاً ما مرغوب فيه **desirable**، هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل.

يقول "برتراند راسل" في بيان نقد هذه القاعدة: "وهذه مغالطة مبنية على تشابه لفظي يجنب اختلافاً منطقيًا، فالمرء يقول عن الشيء إنه قابل للرؤية إن كان من الممكن رؤيته، أما في حالة "مرغوب فيه"، فهناك التباس في المعنى، فإن قلت عن شيء إنه مرغوب فيه، قد يكون كل ما أعنيه هو أنني أرغب فيه بالفعل، وحين أتحدث على هذا النحو إلى شخص آخر أفترض بالطبع أن ما يحبه وما لا يحبه يشبهان على وجه الإجمال ما أحبه أنا وما لا أحبه، فإن قلنا بهذا المعنى إن المرغوب فيه يُرغب فيه بالفعل، لكان ذلك كلامًا لا يساوي شيئًا، غير أن هناك معنى آخر نتحدث فيه عن شيء بوصفه مرغوبًا فيه، كما يحدث حين نقول إن الأمانة مرغوب فيها، فما يعنيه هذا بالفعل هو أننا ينبغي أن نكون أمناء، أي إننا نصدر هنا حكمًا أخلاقيًا، وهكذا فإن حجة "مل" باطلة قطعًا؛ لأن تشبيه ما يمكن رؤيته **Visible**، بما هو مرغوب فيه **desirable** (بالمعنى الثاني) هو تشبيه غير صحيح، وهذا ما سبق أن أشار إليه "هيوم" حين قال إننا لا نستطيع أن نستنبط ما ينبغي أن يكون مما هو كائن" (١)(٢).

وقد سمي "جورج مور" (٣) هذه المغالطة بالمغالطة الطبيعية؛ لأن "مل" فسر السعادة بأنها

(١) راسل، برتراند، حكمة الغرب، ص(١٨٨).

(٢) ويقرر "برتراند راسل" في بيان هذه المغالطة أنه من الخطأ تعريف اللذة بأنها ما يرغب فيه بالفعل، فهذا غير صحيح؛ وذلك لأن هناك حالات قد يرغب فيها الإنسان، ولا تربطه بحياته أية علاقة مباشرة سوى وجود هذه الرغبة لديه، فقد يرغب المرء مثلاً في أن يربح حصان معين سباقاً دون أن يراهن عليه بالفعل. ينظر: راسل، برتراند، حكمة الغرب، ص(١٨٨).

(٣) "جورج إدوارد مور" (١٨٧٣ - ١٩٥٨ م)، فيلسوف بريطاني، من رواد الفلسفة الوضعية المنطقية، أثر في كثير من الفلاسفة البريطانيين المعاصرين، ودافع عن نظريات الفطرة السليمة، من مؤلفاته: مبادئ

الشيء الوحيد الذي يكون موضع رغبة، من حيث هي غاية، والثانية أنه لا يمكن أن تخضع الأسئلة التي نسألها عن الغايات القصوى للبرهان المباشر، ويبدأ "مور" في تحليل هاتين القضيتين ليبين أن "مل" قد ارتكب مغالطة في برهان القضية الأولى عن طريق الخلط بين ما هو رغبة، وبين ما هو مرغوب فيه، وهذه مغالطة طبيعية.

أما القضية الثانية فإن برهان "مل" على صحتها كانت محاولة لبيان أن لا شيء مرغوب فيه سوى اللذة وحدها، وهذا القول أيضًا يعتمد على المغالطة الطبيعية من جهة، وعلى مغالطة ربط الوسائل بالغايات من جهة أخرى^(١).

يقول "مور": "إن التفكير بشيء ما على أنه موضع رغبتنا ما لم يكن ذلك من أجل النتائج المترتبة عليه، ولأن ن فكر فيه على أنه شيء يحقق لذة ما هو في الواقع شيء واحد، ولأن نرغب بشيء بعيدًا عن فكرتنا عنه بوصفه شيئًا يحقق لذة ما؛ أمر مستحيل استحالة طبيعية وميتافيزيقية أيضًا"^(٢).

وترتكز هذه المغالطة على الخلط بين الفكرة السارة والتفكير في السرور، أو فيما هو لذة أو سعادة، وقد عارض مور هذا التفسير، وأكد على أنها مغالطة طبيعية لأنه حاول أن يوفق بين اللذة التي هي الموضوع الوحيد للرغبة، وبين تقرير وجود أشياء أخرى مرغوب فيها، فـ "جون ستيوارت مل" يعود ليخلط بين الوسائل والغايات؛ لأنه يفترض أن في الإمكان تعريف الخير بالاستناد إلى ما يرغب فيه الناس بالفعل، وحتى لو سلمنا بأن الناس يرغبون دائمًا فيما هو خير، فإن من الواضح أن هذه الواقعة لا تمثل ما نعنيه بالفعل حين نقول عن أي

الأخلاق، وبعض المشكلات الرئيسية في الفلسفة. طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص(٦٤٤).

(١) ينظر: مور، جورج، مبادئ الأخلاق، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ١٩٩٤م، ص(٧٢).

(٢) مور، جورج، مبادئ الأخلاق، ص(٧٢).

شيء إنه حسن أو خير، هذا إلى أنه ليس في وسعنا مطلقاً أن نستنتج مما يفعله الناس بالفعل، وما ينبغي لهم أن يفعلوه، وإلا لارتكبنا مرة أخرى مغالطة طبيعية^(١).

ومن الانتقادات الموجهة إلى تفسير "جون ستيوارت مل" في قوله: "إن الناس ينشدون اللذة دائماً أبداً"، أنه يقيم مذهبه الأخلاقي في السعادة على أسس سيكولوجية واهية؛ لأنه لو صح ما يقوله "مل" في أن كل فرد لا ينشد في العادة سوى لذته الخاصة، لوجب التسليم بمبدأ اللذة الفردية، ولما كان هناك أي موضع للقول بالمنفعة العامة، أو البحث عن لذة الغير، لكن التجربة شاهدة على أن الناس لا ينشدون اللذة وحدها، بل إنهم قد يقومون بكثير من الأعمال دون أن يضعوا نصب أعينهم تحقيق لذة مباشرة، ولكن "مل" يقرر أن الناس حتى إذا استهدفوا أشياء أخرى غير اللذة، فإنهم لا يطلبون أمثال هذه الأشياء إلا بوصفها وسائل إلى لذات، وهو يضيف إلى ذلك أن الموضوع الذي نطلبه في الأصل كواسطة أو وسيلة تتأدى بنا إلى اللذة، قد يصبح هو نفسه عن طريق الارتباط أو التداعي، موضوعاً غائياً نطلبه لذاته^(٢).

والصواب أن يقال إن الناس يرغبون أولاً في الحصول على بعض الأشياء، ثم تجيء النتائج السارة المترتبة على تحصيلهم لتلك الأشياء، فتدفعهم إلى طلب اللذات المقترنة بأمثال تلك الأشياء، وآية ذلك على سبيل المثال أن الإنسان يبحث عن الطعام حين يشعر بالجوع، ثم يعرف لذة الطعام فيلتمس من بعد تلك اللذة لذاتها، لا لمجرد إشباع حاجاته الغذائية^(٣)!

(١) السابق ذاته.

(٢) ينظر: إبراهيم، زكريا (الدكتور)، المشكلة الخلقية، ص (١٥٣).

(٣) السابق ذاته.

مذهب المنفعة في صورته العملية عند "وليم جيمس"

انتقلت النفعية من القارة الأوروبية إلى القارة الأمريكية، وتزيت بزى جديد في صورة عملية براهجية على الأرض الجديدة، ومثلها في ذلك "وليم جيمس" و"جون ديوي"، وهما من كبار مؤسسي البراهجية، ومن كبار الفلاسفة المعاصرين.



ولد "وليم جيمس" "William James" في ١١ يناير سنة ١٨٤٢م في ولاية "نيويورك" بالولايات المتحدة الأمريكية، لأسرة مثقفة عريقة في الثقافة، وقد اهتم والده بتعليمه اهتمامًا بالغًا، فأرسله إلى المعاهد الخاصة في فرنسا، وإنجلترا وسويسرا، وألمانيا، وكان يتمتع بقدر كبير من الثراء لما ورثه عن والده، مما مكن الابن من السفر والتجوال في كثير من بلدان أوروبا^(١).

درس "وليم جيمس" علم النفس أولاً، ثم الفيزياء، والفلسفة، ثم حصل على الدكتوراه في الطب من جامعة "هارفارد" سنة ١٨٧٠م، ثم عين فيها أستاذًا للفسيولوجيا والتشريح، ثم أستاذًا لعلم النفس عام ١٨٧٦م، ثم أستاذًا للفلسفة عام ١٨٨١م، وشغل كرسي علم النفس سنة ١٨٨٩، وأثمرت هذه الفترة كتابًا أصدره سنة ١٨٩١م تحت عنوان: "الوجيز في علم النفس"، "وقد جعل من السيكلوجيا لأول مرة في أمريكا، فرعًا علميًا مستقلًا"^(٢).

(١) ينظر: رايت، وليم باركلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص(٢٥٠)، وينظر أيضًا: سالم، أحمد البدوي، البراهجية وموقفها من الميتافيزيقا، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات كفر الشيخ، العدد الثاني، ٢٠١٨م، (١/ ١٩٢).

(٢) ينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص(٢٦٧).

عاد "وليم جيمس" مرّة أخرى لتدريس الفلسفة عام ١٨٩٧م، وحظي على درجة أستاذ متميّز فيها عام ١٩٠٧م، فبعد أن أرسى الأسس السيكولوجية لفكره، عكف ينشئ تفرعاته الفلسفية، ففي كتابه "إرادة الاعتقاد، الذي أصدره عام ١٨٩٧م"، قدّم تبريراً نفسياً (سيكولوجياً) لظاهرة "الإيمان"^(١)، ثم تطورت بحوثه المطولة فيما بعد في علم النفس، وفي فلسفة الأديان؛ ليصدر عام ١٩٠٢ "الصور المختلفة للتجربة الدينية"، وقد درس "جيمس" في هذا الكتاب الإيمان الديني، ليس من وجهة نظر "الصحة العلمية" لبعض المذاهب الدينية، بل من وجهة نظر "الصلاحية السيكولوجية"، وبالتالي - "الذرائعية" أو "البراجماتية" - للتجربة الدينية ذاتها؛ فهل هي مفيدة أم لا، للبقاء الإنساني ولا استمرار الحياة، وللخلاص الروحي والاجتماعي؟^(٢).

توفي "وليم جيمس" سنة ١٩١٠م، بـ "نيوهامشير" "New Hampshire"، شمال شرق الولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن ذاعت فلسفته البراجماتية في أمريكا وأوروبا ولقيت اهتماماً بالغاً خارج موطنها الأصلي، وتمت ترجمة كتبه إلى كثير من اللغات^(٣).

• مذهب المنفعة عند وليم جيمس

إذا أردنا أن نبحث عن جذور فلسفة الأخلاق عند البراجماتيين^(٤) نجد أنها امتداد لأفكار

(١) رايت، وليم باركلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص(٢٥١).

(٢) طرايشي، جورج (الدكتور)، معجم الفلاسفة، ص(٢٦٧)، سالم، أحمد البدوي، البراجماتية وموقفها من الميتافيزيقا، (١/ ١٩٣).

(٣) روزنتال، م، و يودين، ب، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط دار الطليعة بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٩٨٧م، ص(١٧٣).

(٤) البراجماتية: اسم مشتق من اللفظ اليوناني براجا "Pragma" وتعني "العمل"، ويفيد الأصل اللغوي للكلمة ما هو عملي، ومن هنا أطلق عليها اسم "الفلسفة العملية"؛ لأنها تجعل من العمل مبدأً

فيلسوف النفعية "جون ستيوارت مل"، الذي تأثر به أشهر رواد البراجماتية "وليم جيمس"، وخير دليل على ذلك أن "وليم جيمس" أهدى إليه كتابه "البراجماتية" قائلاً: "إلى ذكرى "جون ستيوارت مل" الذي كان أول من علمني سعة الأفق البراجماتية، والذي يطيب لخيالي أن يتصوره كقائد لنا لو كان اليوم حياً"^(١).



والنفعيون لا يهتمون بالمقاصد أو النوايا، وإنما صرفوا أنظارهم نحو النتائج، ومن معالم النفعية أيضاً أنها ذات نزعة تجريبية، فجعل النفعيون معيار الأخلاق مرهوناً بنتائج الأفعال وآثارها، وليس مرتبطاً بالبواعث كما يرى الحسيون والعقليون^(٢)، ومن ثم فقد تحولت الحياة الأخلاقية على أيديهم إلى السعي وراء الوسائل المؤدية إلى المنفعة، دون نظر إلى قيمة الغاية التي يسعى نحوها^(٣).

وقد بين "وليم جيمس" صلة البراجماتية بغيرها من الفلسفات، فقال: "إن الفلسفة العملية تتفق مع المذهب الاسمي في أنها تتعلق دائماً بالجزئي، ومع المذهب النفعي في أنها تؤكد دائماً قيمة الجانب العملي، ومع المذهب الوضعي في أنها تحتقر دائماً سائر الحلول اللفظية الخالصة والمسائل غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية المجردة، فالفلسفة العملية هي في صميمها عبارة عن انصراف عن المجرد وتعلق بالشخص، وهي لذلك تريد أن تفسر الواقع بمبادئ

مطلقاً. وعرفها "تشارلز بيرس" بأنها "محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلاً على حدة". ينظر: جيمس، وليم، البراجماتية، ترجمة الدكتور/ محمد العريان، ط دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م، ص(٦٥).

(١) جيمس، وليام، البراجماتية، ص(١٣).

(٢) الطويل، توفيق(الدكتور)، الفلسفة الخلقية، ص(٢٩٠).

(٣) ينظر: إبراهيم، زكريا(الدكتور)، المشكلة الخلقية، ص(١٦٨).

لقد سار البراجماتيون على نفس الدرب الذي نهجه "جون ستيوارت مل" وأستاذه "بنثام" إمام المذهب الأخلاقي النفعي؛ الذي اعتبر علم الأخلاق علماً وضعياً موضوعه وصف سلوك الأفراد في المجتمعات المختلفة، وجعل منهج البحث الأخلاقي استقرائياً تجريبياً^(٢)، وقد انتصر البراجماتيون لمذهب النفعية فأصبح من الجائز في منطقهم أن يوضع لحل المشكلة الواحدة مجموعة من المذاهب قد تصدق كلها أو بعضها في وقت واحد، متى أدت هذه الفروض إلى تحقيق المنفعة بغض النظر عن الاعتراف للحق لذاته، أو الباطل لذاته^(٣).

ويلاحظ أن موقف البراجماتيين - ومنهم "وليم جيمس" - في مجال الأخلاق هو نفسه معيار الحق والباطل أو الصواب والخطأ في مجال المعرفة، فكلها تدور حول تحقيق المنفعة^(٤). وقد أحدث التفسير البراجماتي للأخلاق ثورة في تاريخ الفكر الأمريكي، وعزز ذلك التغيرات والاكتشافات التي جاء بها العلم، فأحدثت البراجماتية ثورة على الأخلاق والعادات، اتسمت بالشك في التقليد والنزوع إلى الفردية والإيمان بأن التماس السعادة واللذة هما أساس معيار الأخلاق، وربطوا الأخلاق بالحياة وظروفها الواقعية وما تحققه من نفع للإنسان.

والأخلاق عند وليام جيمس تشتمل على ثلاثة عناصر رئيسة، هي:

الأول: الإلزام الخلقى.

(١) جيمس، وليام، البراجماتية، ص (٢١).

(٢) الطويل، توفيق (الدكتور)، جون ستيوارت مل، سلسلة نوابع الفكر الغربي، ط دار المعارف بالقاهرة، ص (١٠٠).

(٣) ينظر: الطويل، توفيق (الدكتور)، الفلسفة الخلقية، ص (٢٧٠).

(٤) الطويل، توفيق (الدكتور)، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص (٢٦٣).

الثاني: التفاؤل الخلفي.

الثالث: حرية الإرادة الإنسانية.

ومن مجموع هذه العناصر يتكون رأي "جيمس" في الأخلاق، ويرجع تفسيره للإلزام الخلفي إلى أن ما يعطي الأمر صفة الإلزام والإيجاب هو ما نسميه بالصلاحية الشرعية، ويقرر بأن تلك الصلاحية شيء زائد عن مجرد وجود الطلب كحقيقة واقعية وخارج عنه، ونحن نظن أن تلك الصلاحية تأتيه من الخارج، ويقرر "جيمس" أن دين الإنسانية يتساوى مع الدين الناشئ عن الاعتقاد، فللأخلاق مكان في كلا الحالتين، وذلك لأنه يرى أن مدلول كلمات حسن وقبح وواجب لا تدل على طبائع مطلقة، بقطع النظر عن اعتبار الشخص المعترف، ولكنها موضوعات للشعور والرغبة، وليس لها من مكان في أي وجود مغاير لوجود العقول الحية بالفعل، فكلما وجد مثل هذه العقول ووجدت معها أحكامها بالحسن والقبح ومطالبها التي يلزمها الواحد منها الآخر، وجد عالم خلفي بصفاته الجوهرية.



يقول "جيمس": "إذا ما زالت الموجودات كلها من آلهة ورجال وسما ووكواب، ولم يبق من هذا الكون إلا صخرة واحدة ونفسان تعيشان عليها، فإنه يكون لتلك الصخرة من البناء الخلفي مثل ما يمكن أن يكون لأي عالم يخفيه البقاء والعظمة، قد يكون بناء مفاجئاً لأن سكان الصخرة سيموتون قطعاً، ولكن في أيام حياتهم يكون في العالم ما هو حسن وما هو قبيح، ويكون هناك الزامات ومطالب وآمال، ويكون هناك طاعات ورفض وخيبة آمال وآلام للضمير، ورغبة في أن يعود الانسجام ثانية ورضا للضمير، حينما ترجع هذه الأشياء، وسيكون هناك باختصار حياة خلقية لا يجدد من طاقتها الفعلية إلا قوة اهتمام أحدهما بالآخر"^(١).

(١) جيمس، وليام، إرادة الاعتقاد، (١ / ٩١).

ويقرر "جيمس" أننا على تلك الكرة الأرضية مثل سكان هذه الصخرة فيما يتعلق بالحقائق الحسية، "وسواء أوجد إله في تلك السماء الزرقاء المقبوة علينا أو لم يوجد، فنحن في كلا الحالين نكون لنا جمهورية أخلاقية تحت تلك القبة، وأول تفكير ينشأ عن هذا هو أن للأخلاق مكاناً في عالم يوجد فيه إله أيضاً، فيقدم دين الإنسانية أسساً للأخلاق كما يفعل مذهب التأليه سواء بسواء"^(١).



وعلم الأخلاق عند "جيمس" علم إنساني، وذلك لأنه يرى أن الأخلاق تقوم في عالم به كائنات - لها مطالب ورغبات وإحساسات ومشاعر-، هذه الكائنات هي بنو الإنسان، وبناء على هذا يقرر "جيمس" أن مصدر علم الأخلاق إنساني بحث، وذلك لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الممارس للأخلاق في هذا العالم، ومن ثم قالوا بأن الإنسان هو مصدر الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، فالخير خير بالنسبة له، والشر شر بالنسبة للقياس إليه، ومن ثم أمكن لـ "جيمس" أن يقول: "إن الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم في ذلك العالم، وليس للأشياء من قيمة خلقية إلا باعتبارها هو"^(٢).

ويلاحظ من هذا أن البراهماتيين اتفقوا مع السوفسطائيين في رد القيم إلى الإنسان، ولكنهم خالفوا السوفسطائيين في جعل الجماعة وليس الفرد معياراً لهذه القيم، فقصدوا بهذا التجربة الإنسانية، وهي تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بصبغة اجتماعية^(٣).

وبعد أن قرر "جيمس" أن الإنسان هو الوحيد الخالق لمعايير القيم، جعل مادة بحث الفيلسوف الخلق هي المثل المتحققة في هذا العالم، والتجارب الفعلية التي يعانيها الأفراد

(١) جيمس، وليام، إرادة الاعتقاد، (١/ ٩٢).

(٢) زيدان، محمود (الدكتور)، سلسلة نوايغ الفكر "وليم جيمس"، ص(١٨٢).

(٣) الطويل، توفيق (الدكتور)، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص(٢٦٣).

ويقومون بأدائها، وينتهي من ذلك إلى أن الحسن ما حسنه معظم الناس ورأوه حسناً، وأن القبيح ما ينكره غالب الناس، واتفقوا على أنه قبيح.

والحق عند "جيمس" لا بد أن يكون مفيداً ملائماً مرضياً متلائماً مع غيره من الحقائق، فليست المنفعة الفردية هي محك صدق الفكرة، بل لا بد للفكرة الحقيقية من أن تتلاءم مع غيرها من الأفكار العامة التي تثبت صحتها عملياً^(١).



ولقد أثنى "جيمس" على رأي "بنثام" و"جون ستوارت مل" في تفسير المنفعة بأنها تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس، "إنها قدمت عملاً خالداً بأنها ارتبطت بحالات السرور الجسمية البسيطة وبحالات التخلص من الألم، فإن الارتباط بكثير من السرور البعيد يجعل بلا شك أمانة في عقولنا على الحسن"^(٢).

وبين "وليم جيمس" الطريق المؤدي إلى ظهور القواعد الأخلاقية وبناء الحياة الخلقية للجماعات الإنسانية، وهي ما سماه بالتأثير السيكولوجي في علم الأخلاق، حيث يقول: "إن علم الأخلاق فيما يتعلق بالناحية المعيارية مثل العلوم الطبيعية، في أنه لا يمكن استنباطه كله مرة واحدة من مبادئ ذهنية، بل لا بد أن يخضع للزمن، وأن يكون مستعداً لأن يغير من نتائجه من آن لآخر، والغرض المبدئي في كليهما طبعاً، هو أن الآراء الذائعة حق، وأن القانون المعياري الحق هو ما يعتقد الرأى العام"^(٣).

ويلاحظ من هذا أن "جيمس" يقرر أن الأخلاق قابلة للتغيير مثل العلوم الطبيعية، التي تتغير نتائجها من آن لآخر على مر الزمن، على أساس أن الآراء الذائعة حق، وأن القانون الحق

(١) إبراهيم، زكريا (الدكتور)، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص(٣٩).

(٢) جيمس، وليام، إرادة الاعتقاد، (١ / ٨١).

(٣) جيمس، وليام، إرادة الاعتقاد، ص(١٠١).

هو ما يعتقدُه أغلب الناس، وأنه قابل للتغيير كلما تغير هذا الرأي الأغلبي، وأن الرأي العام قد يتغير بتأثير أحد الأفراد، ويلاحظ أيضًا أن الأحكام والقواعد الأخلاقية تجريبية، وأنها قابلة للتطور مع الزمن، ولا تخضع للثبات، وهو بهذا يسوي بين الأخلاق والطبيعة في أن كلاً منهما خاضع للتجربة الإنسانية، فلا يمكن تكوين فلسفة أخلاقية أو قواعد نظرية للأخلاق عن طريق آخر غير التجربة، وأن الإنسان هو الذي يبني الفلسفة الأخلاقية، والحياة الخلقية للجماعات الإنسانية، ومن هنا يقرر البراهماتيون عدم وجود أحكام أخلاقية مطلقة؛ لأن القول بالأحكام المطلقة ليس له اعتبار في التجربة العملية^(١).

أما العنصر الثاني للأخلاق عند "جيمس" وهو التفاؤل الخلقى **Meliorism**، فإنه مستمد من تفسيره للخير والشر، فالخير عنده عبارة عن إشباع مطالب الإنسان وتحقيق سعادته ورغباته، وأن تحققه لا يكون إلا بالنجاح، وأن الشر ليس أساسياً وعنصرًا من عناصر الكون، ولكنه شيء يمكن التغلب عليه؛ لهذا يعلن "جيمس" أن التفاؤل والتشاؤم شيئان يرجعان إلى الطبيعة الإنسانية، فالإنسان إذا اعتقد بأن العالم خير وسلك في الحياة وفق هذا الاعتقاد، فإن العالم يصبح خيرًا حقًا، وإذا اعتقد بالتشاؤم ورأى العالم شريرًا، وسلك حياته وفق هذا المنطلق، فإن العالم يصبح شرًا حقيقيًا، ومعنى الخيرية عند "جيمس" هو ملاءمة عالمنا لحياة خلقية ودينية ناجحة^(٢).

ويلاحظ أن "جيمس" تأثر بنظرية التطور، وأدخلها في مجال البحث الأخلاقي؛ لذا فإنه يقرر بأنه من المتعذر إيجاد فلسفة أخلاقية بمعناها القديم من أنها شيء مطلق ثابت لا يتغير، ويعارض ذلك بأنه ليس هناك خير مطلق ولا شر مطلق، وأن على الإنسان أن يبحث لتحقيق

(١) ينظر: قنصوة، صلاح (الدكتور)، نظرية القيمة، ص (١٤٠).

(٢) ينظر: جيمس، وليام، العقل والدين، ص (٧٧).

أكبر قدر من السعادة، وتجنب أكبر قدر من الألم، ولا يكون ذلك إلا عن طريق التجربة، وتفسير "جيمس" للخير يقوم على إشباع مطالب الإنسان وتحقيق رغباته، وتحقيق الخير إنما يكون بالنجاح في تجربة من تجاربنا في الحياة.

يقول "جيمس": "كثيراً ما نضطر إلى إتيان أفعال دون أن يكون لدينا مسوغ نظري لذلك، ومعنى هذا أن من حقنا أن نعتنق مبدأ خلقياً أو معتقداً لا يحملنا على اعتناقه تفكيرنا النظري المجرد، بل تدعونا إلى اعتناقه مطالب الحياة ومقتضياتها"^(١).



ولهذا يرى "جيمس" أن الفعل الخير الذي يقوم به الفرد يتحول عند صاحبه إلى سلوك ناجح في حياته، وخيريته - أي الفعل - تتوقف على تقدير صاحبه، ومن هنا ذهب "جيمس" إلى أن الفعل الفاضل هو الذي يشبع عند صاحبه رغبة أو يحقق له منفعة، وبمقدارها تكون هذه النتيجة بمقدار حظه من الخير.

ويستنتج من هذا أن الأخلاق عند "جيمس" من صنع الإنسان، وأنها ليست خاضعة لقوة عليا، وأن التفاؤل أيضاً شيء من صنع الإنسان، وذلك بمكافحة الشر في هذه الحياة، وبذلك تكون الأخلاق عند "جيمس" مرتبطة بتفسير الحقيقة ارتباطاً وثيقاً^(٢).

أما العنصر الثالث الذي تتكون منه الأخلاق عند "جيمس" فهو: "حرية الإرادة"، وقد بناه على أن الإنسان حر مختار في جميع أفعاله، وأنه ليس مجبراً في شيء منها على الإطلاق، فخلق الأفعال الجديدة لا يتحقق إلا عندما يكون الإنسان حر الإرادة^(٣).

(١) ينظر: جيمس، وليام، البراجماتية، ص(٣٠٥).

(٢) ينظر: جيمس، وليام، معنى الحقيقة، ص(١٥٠).

(٣) زيدان، محمود(الدكتور)، سلسلة نوابع الفكر "وليام جيمس"، ص(١٨٧).

والفعل الإرادي عند جيمس يتكون من عنصرين:

الأول: وهو عبارة عن الفكرة التي تكون في عقل فرد ما، وتتحول هذه الفكرة إلى فعل حركي، هذا الفعل الحركي هو الأثر الناتج لسيطرة الفكرة على عقل الفرد. والثاني: عبارة عما ينتج عن الفكرة من حركات جسمية، فهو شيء فسيولوجي يحدث في أساسه، أي إنه يخضع لقوانين فسيولوجية تتعلق بالحوادث العصبية ونحو ذلك. ولذلك يخرج "جيمس" البحث في هذا العنصر من ميدان علم النفس، ويدخله في ميدان الفسيولوجيا، إذ خطوة الحركة أو الفعل ذاته الناجم من قوة الفكرة، هي خطوة لا أثر للعقل فيها وإنما هي خطوة ثانوية.

يقول "جيمس": "الغايات الوحيدة التي تنشأ عن إرادتنا يبدو أنها حركات جسمية، ولذا نبدأ من الحكم بأن الآثار الخارجية المباشرة الوحيدة لإرادتنا هي حركات جسمية، ويجب أن تكون الحركات الإرادية وظائف ثانوية للكائن العضوي لا وظائف أولية"^(١).

ويرى "جيمس" أن البحث في حرية الإرادة قائم على البحث في التفرقة بين الجبر والاختيار، وجوهر المشكلة بين الجبر والاختيار هو الإمكان، وليس له معنى عنده إلا أن الصدفة قائمة، يقول "جيمس": "وإذا قلت: أن للصدفة وجودًا حقيقيًا فلست جادًا في ذلك، لسنا متأكدين من أننا في عالم به صدفة أو ليست به، ولكن يبدو لي أنه كذلك. أنا أريد عالم الصدفة، قل فيها ما تشاء، لكنني أرى أن الصدفة لا تعني أكثر من التعدد، فإذا تشبثت بعالم كامل فإني لا أزال أعتقد أن عالمًا به صدفة أفضل وأحسن من عالم ليست به"^(٢).

(١) جيمس، وليام، إرادة الاعتقاد، ص(١٠٥).

(٢) جيمس، وليام، إرادة الاعتقاد، ص(١٠١).

تعقيب:

بات الآن واضحًا أن "وليم جيمس" أقر بمبدأ المنفعة عند "بنثام" و"جون ستيوارت مل"، وزاد عليها بضرورة إخضاع الفعل الخلقى إلى التجربة العملية، حتى يتبين صدق منفعته من عدمها، لقد أقر "جيمس" بتعريف المنفعة كما هي عند "بنثام" وهي تحقيق السعادة لأكبر عدد من الناس، وللتحقق من السعادة ومن كيفيتها فلا بد من خضوعها للتجربة، كما يلاحظ أن "جيمس" رفض الحق المطلق والخير المطلق، وعارض ذلك بنسبية الخير والشر، فإطلاق الخير والشر على أمر ما متوقف على ما يترتب عليه من نتائج، والخير عنده عبارة عن إشباع مطالب الإنسان وتحقيق سعادته ورغباته، وأن تحققه لا يكون إلا بالنجاح، وأن الشر ليس عنصرًا من عناصر الكون ولكنه شيء يمكن التغلب عليه؛ لهذا يعلن "جيمس" أن التفاؤل والتشاؤم شيان يرجعان إلى الطبيعة الإنسانية.

كذلك يلاحظ أن "جيمس" تأثر بالمذاهب الفلسفية الأخرى خصوصًا مذهب التطور، فنادى بتطور الأخلاق في الجنس البشري، كما يلاحظ تأثر "جيمس" بـ "هوبز" في دعوته لدين الإنسانية القائم على الحق الطبيعي، وتسويته بين الدين الإلهي والدين الإنساني في تصور الإلزام الخلقى.

المبحث الخامس

مذهب المنفعة في صورته العملية عند جون ديوي^(١)

ولد "جون ديوي" "John Dewey" في العاشر من أكتوبر سنة ١٨٥٩م في "برلنجتون" بولاية "فيرمونت" الأمريكية، وبها تلقى تعليمه الأولي، ثم التحق بجامعة "فيرمونت" سنة ١٨٧٥م، وبعد تخرجه صار مدرسًا للكلاسيكيات والعلوم والجبر في مدرسة ثانوية في "بنسلفانيا" من سنة ١٨٧٩م إلى ١٨٨١م، بعدها عاد إلى "برلنجتون" وواصل التدريس، ثم التحق بالدراسات العليا بجامعة "جونز هوبكنز"^(٢)، حيث تعلم على يد المؤسس الأول للبرجماتية "تشارليز بيرس"، أستاذ المنطق في تلك الجامعة^(٣).

إذا كان لـ "جون ديوي" مركزٌ كبيرٌ في تاريخ الفكر المعاصر، فما ذلك لمجرد كونه علمًا من أعلام الفلسفة الأمريكية في القرن العشرين فحسب، بل لأنه قد نجح أيضًا في التأثير على كثير من معاصريه في مضمار الفكر الأمريكي المعاصر، فضلًا عن أنه قد وسع من نطاق الفلسفة البرجماتية، فامتد بها إلى دوائر أخرى لم تخطر لكل من "بيرس" و "جيمس" على بال^(٤)، وقد أطلق عليه "برتراند راسل" أنه الفيلسوف الحي القائل للفلسفة في أمريكا^(٥).

بدأ "ديوي" حياته الفلسفية تحت تأثير المثالية الهيجلية، والنزعة الكانطية الجديدة، وتأثر

(١) ينظر في ترجمته: سالم، أحمد البدوي، البرجماتية وموقفها من الميتافيزيقا، بحث منشور في المجلة العلمية

لكلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات كفر الشيخ، العدد الثاني، ٢٠١٨م، (١/ ١٩٥ - ٢٠٠).

(٢) كوبلستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، (٨/ ٥٠٨).

(٣) راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، (٣/ ٤١١).

(٤) ينظر: إبراهيم، زكريا (الدكتور)، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص(٥٨).

(٥) راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، (٣/ ٤١١).

بنظرية التطور، ودلالة ذلك أن اهتماماته الفلسفية المبكرة قد اتجهت نحو مشكلة المعرفة، "الإبستمولوجيا"، كما أن كثيراً من محاولاته الفلسفية الأولى قد انحصرت في إثارة بعض المشكلات السيكلوجية والمنطقية والميتافيزيقية، خصوصاً ما يتعلق منها بطبيعة الفكر والحكم^(١).



من مؤلفاته: "جون ديوي": "دراسات حول النظرية المنطقية" ١٩٠٣م، "كيف نفكر؟" ١٩١٠م، "الديمقراطية والتربية" ١٩١٦م، و"محاولات في المنطق التجريبي" ١٩١٦م، و"العقل الخالق" ١٩١٨م، و"الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني" ١٩٢٢م، و"البحث عن اليقين" ١٩٢٩م.

توفي "جون ديوي" سنة ١٩٥٢م^(٢).

• مذهب المنفعة عند "جون ديوي":

إن الباحث في تفسير "جون ديوي" للأخلاق يجد أنها لا تختلف عن تفسيره للحقيقة، والتي تعني الخبرة أو الأدوات، والبحث في علم الأخلاق عند "ديوي" لا يختلف عن البحث التجريبي الفيزيائي، فكل منهما يخضع لاتصال البحث، أو ما يسمى بالمدى البعيد في تحصيل المعارف، وهو الجانب المتصل بطبيعة البحث العلمي من حيث إنه ينمي نفسه بنفسه، ويصحح نفسه بنفسه، وكما أن صدق القضية في مجرى التفكير النظري الاستنباطي، وهو ما يعنى في مادة التصورات العقلية عموماً، لا يمكن القطع به قبل الوصول إلى النتائج التي تستحدثها تلك القضية عند قيامها بمهمتها الأدائية^(٣).

(١) ينظر: إبراهيم، زكريا (الدكتور)، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص(٥٨).

(٢) الحاج، كميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص(٢٤٦).

(٣) ينظر: ديوي، جون، المنطق نظرية البحث، ص(٧٤٥).

وقد أثنى ديوي على النفعية وذكر أن هذه النظرية قد تميزت، لأن أصحابها استبدلوا ما هو ممكن الآن بالنظرية الكلاسيكية للغايات بالعديد من المزايا، "لأنها اتجهت إلى البعد عن المفاهيم العامة الغامضة، ونزلت إلى الواقعي والمحدد والمحسوس، وجعلت تبعية القانون للإنجاز الإنساني ولأعماله بدلاً من تبعيته للقوى الخارجية، وأنها أكدت على أن المؤسسات والنظم قد صنعت من أجل الإنسان، ولم يوجد الإنسان من أجل التبعية لها، واهتمت بمسائل الإصلاح، وجعلت الخير الأقصى الخلقي طبيعياً، وإنسانياً، ومرتباً بالخيرات الطبيعية للحياة، وعارضت الساموي والأخلاق العالمية، وغرست فكرة الرفاهية الاجتماعية (السعادة) في الفكر الإنساني واعتبرتها معياراً أقصى، ... ووضعت اللذة وتحقيق أكبر قدر من السعادة في موضع الغاية القصوى المحددة"^(١).

ويلاحظ أن ديوي قد اختصر كثيراً من المسافات لبيان طبيعة النفعية، فبين في جلاء أنها محاربة للدين معارضة له، وأنها استبدلته بالمذهب الطبيعي الإنساني، وأنها وضعت اللذة وتحقيق أكبر قدر من السعادة موضع الغاية القصوى، لذا رأى ضرورة إعادة بنائها حتى تمثل الروح المعاصرة للأخلاق.

وقد استخدم "ديوي" التفسير البراجماتي الواسيلي أو الأداتي أو العملي لتفسير الأخلاق، ومن خلال هذا المنطلق قام بتصحيح لتصور مذهب المنفعة، فمن المؤاخذات التي أخذها عليهم أنهم اتبعوا سيكولوجية باطلة لتفسير المذهب؛ لأنهم استخدموا أداة منفصلة للمعرفة الخلقية، فتفسيرهم السيكولوجي للمنفعة يقوم على أمرين، هما:

أولاً: قولهم بأن المعرفة تنبع من الإحساسات، -بدلاً من أن تنبع من العادات والدوافع-.
ثانياً: أن الحكم على الخير أو الشر في العمل يتوقف على حساب النتائج المبهجة أو المكدره،

(١) ينظر: ديوي، جون، إعادة البناء في الفلسفة، ص(١٥٧).

وذكر "ديوي" أن الرأي الأخير حط من الأخلاق، وخالف الحقائق، "فإذا كانت النتيجة المنطقية لرأى عملي عن المعرفة الأخلاقية أن كل الأخلاق تتعلق بقياس قيمة كل ما هو نافع وعادل وحكيم، وبما يؤدي إليه من نتائج عن طريق الإحساسات السارة أو المؤلمة، إذن لقال أخلاقيو المدرسة القديمة: وبذلك لا تكون لنا أية علاقة بمثل هذا الرأي السخيف؛ إذ إنه يقصره على السخيف من افتراضنا، وتكون النتيجة قسمًا منفصلاً للأخلاق، وأداة منفصلة للمعرفة الخلقية"^(٢).



وخروجًا من هذا المأزق لحساب القيمة قام "ديوي" بتعديل المسار عن طريق ما يسمى بـ"المدادولة الفكرية"، وهي تعني عنده -المدادولة الفكرية-: "تمرين مسرحي (في الخيال) لكثير من مسالك العمل الممكنة، والتي تتعارض مع بعضها البعض، وهي تبدأ من تعويق العمل الكفاء السافر نتيجة الصراع بين عادة سابقة ودافع متحرر حديثًا مما سبقت الإشارة إليه، ثم تجرب كل عادة وكل دافع يتضمنه التوقف المؤقت للعمل السافر، كلُّ في دوره، فالمدادولة الفكرية تجربة للوصول إلى حقيقة المسالك المختلفة لما تستطيع من عمل"^(٣).

ويلاحظ هنا أن "ديوي" يطبق المنهج البراجماتي عن طريق المدادولة الفكرية، فيخضع السلوك للتجربة عن طريق بناء ارتباطات مختلفة لعناصر مختارة من العادات والدوافع؛ لمعرفة ما ينتج عن استخدامها من عمل، وأن هذه المدادولة عملية عقلية مقرها الذهن لا في الحقيقة الخارجية، وعند استمرار التجربة بالمحاولات المبدئية في التفكير، فإن الفكر يسبق النتائج ويتنبأ بها،

(١) ينظر: ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص(١٣٢).

(٢) ينظر: ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص(١٣٢).

(٣) ديوي، جون، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص(١٢٠).

وبذلك يتجنب انتظار أوامر الفشل الواقعي والمآسي الحقيقية، فما تقوم به من عمل حقيقي لا الرجوع فيه، ولا نستطيع أن نمحو نتائجه، أما ما نقوم به من عمل في الخيال فليس أمراً نهائياً أو قطعياً، بل يمكن الرجوع فيه، ثم نسقط كل عادة متضاربة وكل دافع مخالف من الذهن.

ثم يطبق "ديوي" جانب الخبرة في ترجيح الأفكار، فإذا ما عرض النشاط عرضاً مباشراً عن طريق المداولة الفكرية، فإنه يؤدي إلى خبرات معينة، وارتباطات معينة بالبيئة، وإلى أن يجعل من الأشياء والأشخاص في البيئة شركاء له في حركته إلى الأمام، وإلا اعترضته عقبات ولقيته متاعب ربما أدت به إلى طلب الموت (الانتحار)^(١).

ويقرر "ديوي" أن الاختيار في مرحلة التداول الفكري يحدث ساعة أن تجد عادة من العادات، أو أن تجد ترابطاً بين عناصر من العادات والدوافع طريقها مفتوحاً على مصراعيه، فعندئذ تتحرر الطاقة، ويتكون العقل ويتشكل ويتحد، "وما دامت المداولة الفكرية تصور أفواجاً أو صخوراً أو زوابع معوقة كعلامات مميزة للطريق الذي تسلكه الرحلة في التفكير، فإن المداولة الفكرية تستمر في سيرها، ولكن عندما تتحد في انسجام عناصر العمل المختلفة، وعندما لا يجد الخيال تعويلاً مكدرًا، وعندما تكون هناك صورة للبحار المفتوحة، وعندما تكون الأشربة مبسوطة، والرياح مواتية، فإن الرحلة تبدأ بالتأكيد، وهذا التوجيه الحاسم للعمل هو الاختيار"^(٢).

وتطبيقاً للمداولة الفكرية التي قال بها "ديوي" فإنه يرى أن السرور والمقاساة، والألم واللذة، والمستحسن والمستقبح، تلعب دورها في المداولة الفكرية، ولا يكون ذلك عن طريق حساب تقديري للمباهج والمآسي المقبلة كما ذهب "جيرمي بنتام"، ولكن عن طريق ممارسة الموجود

(١) ينظر: ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص(١٣٣).

(٢) ديوي، جون، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص(١٢١).

منها، فاستجابة السرور والحزن، والمرح والكآبة هي استجابة طبيعية للأشياء الموجودة في الخيال ولتلك الموجودة في الحس، فالموافقة والمضايقة تتبعان ظهور أي موضوع في الخيال، كما تتبعان ممارسة الحسية، وبعض الأشياء عندما نفكر فيها تتناسب في حالة النشاط السائدة، فتدرج معها، وبذلك ترحب بها وهي تقبل أو تكون مقبولة، لا على أساس أنها مسألة تقدير، ولكن على أساس أنها حقيقة تمارس^(١).

ويرى "ديوي" أن اللذات والآلام المستقبلية تتأثر بعاملين مستقلين عما يوجد من اختبار ومجهود، فهي تعتمد على حالتنا في لحظة ما في المستقبل، وعلى ما يحيط بذلك من ظروف، وكل منها متغير يتغير مستقلاً عما يوجد من تحليل وعمل، وهما محددان للإحساسات المقبلة أكثر أهمية من أي شيء يمكن تقديره في الوقت الحاضر، وذلك لأن الأشياء التي نتوقع حلواتها مرة المذاق في الواقع، والأشياء التي نبتعد عنها لأننا نكرهها تصبح مقبولة في لحظة أخرى من حياتنا^(٢).

وبناءً على ذلك يقرر "ديوي" أن حساب اللذات والآم لا يمكن حسابها، ولا يمكن إخضاعها للحساب الرياضي كما قال "بنثام"، وأن الإنسان لا يستطيع أبداً أن يحكم على أفراده وأحزانه المستقبلية.

يقول "ديوي": "إن المباهج والآلام المستقبلية - حتى مباحج الفرد و آلامه الخاصة- من الأشياء المائعة التي لا يمكن حسابها، فهي أقل الأشياء استعداداً للإحصاء الرياضي، وكلما سرحنا البصر في المستقبل إلى مسافات بعيدة دخلت مسرات الآخرين في حسابنا، وأصبحت مشكلة تقدير النتائج المستقبلية أمراً مستحيلاً، وأصبحت جميع العناصر أقل تحديداً، ولو استطاع الفرد أن يشكل صورة دقيقة عن الأشياء التي تسبب السرور لمعظم الناس في هذه

(١) ينظر: ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص(١٣٣).

(٢) ينظر: ديوي، جون، إعادة البناء في الفلسفة، ص(١١٤).

اللحظة - وهو عمل في غاية الصعوبة -؛ فإنه لا يمكن أن يتنبأ بالظروف الدقيقة التي تنحرف بالمباهج انحرافاً كبيراً في أوقات مقبلة وفي أماكن بعيدة"^(١).

• علاقة الوسائل بالغايات عند "ديوي":

يرى "ديوي" أن الغايات والمآرب في السلوك هي تلك النتائج التي نتبأ بها، والتي تؤثر في المداولة الفكرية الحاضرة، وتسلم السلوك إلى الراحة في النهاية بأن تمده بمثير مناسب للعمل السافر (الخارجي)، ونتيجة لذلك فسر "ديوي" الغايات بأنها تنبع من العمل وتقوم بوظيفتها فيه، وأنها ليست - كما تقول النظريات السائدة في كثير من الأحيان - أشياء تقع وراء النشاط الذي يتجه بدوره إليها، وهي ليست غايات بمعنى نهايات للعمل على الإطلاق، إذ هي نهايات للمداولة الفكرية، أي نقط تحول في النشاط"^(٢).

ويلاحظ أن كثيراً من النظريات الأخلاقية المتعارضة تتفق في وضع الغايات وراء العمل على الرغم من اختلافها في تفسيرها لماهية الغايات، فالنفعي يقيم اللذة على أنها شيء خارجي - خلفي، على أنها شيء ضروري لإثارة العمل الذي فيه تنتهي.

ويقرر "ديوي" أن الغايات سواء كانت قريبة أو أهدافاً، فهي تنبع من النتائج الطبيعية أو النتائج التي تكشف عنها في البداية، وتعترض طريقتنا ما دام هناك غرض نتعلق به، فالإنسان يجب بعض النتائج ويكره بعضها الآخر، وبذلك فالحصول على مثل هذه النتائج أو تجنبها هو أهداف أو غايات، وتحدد هذه النتائج معنى وقيمة النشاط كما يظهر في المداولة الفكرية.

والغايات عند ديوي غايات نهائية فلا تكون الغاية وسيلة لأخرى بحيث تتساوى عنده كل الحالات التي تتطلب فعلاً أخلاقياً من حيث الدرجة والأهمية، يقول ديوي: "ليس هناك

(١) ديوي، جون، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص(١٢٢).

(٢) ينظر: كويلستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، (٨ / ٥٠٧).

أفضلية لحالة على حالة أخرى، وإذا كانت الحاجة لموقف معين تطالب الاهتمام بالصحة فإن الصحة تعد الغاية القصوى لهذا الموقف والمثل الأعلى، ليس هناك غايات تعد وسائل لغايات أخرى فكل الغايات نهائية وغايات في ذاتها"^(١).

هي نتائج تنتبأ بها تنبع في مجرى النشاط وتستخدم لإمداد النشاط بغناء في المعنى وتوجيه لسيره، وهي ليست بأي حال غايات للعمل، بل هي غايات للمداولة الفكرية تعمل كمحاور موجهة في العمل.



والغايات عند "ديوي" تبرر الوسائل حيث يقول: "عندما ننظر إلى الغايات من الناحية اللفظية على أنها غايات للعمل لا على أنها مثيرات موجهة للاختبار الحاضر، فإنها تتجمد وتنعزل، وليس هناك فرق بين أن تكون الغاية خيرًا طبيعيًا كالصحة أو أن تكون خيرة وأخلاقية كالأمانة، فإذا ما كانت الغاية كاملة شاملة، تتطلب العمل وتبرره كوسيلة لذاتها"^(٢).

ويرى "ديوي" أنه ليس هناك من خطأ في القول بأننا نتغاضى عن موضوع الوسائل، ولكن التحليل يذهب إلى أبعد من ذلك إذا ما وضح أن التغاضي عن الوسائل ما هو إلا تدبير لمواجهة الفشل في ملاحظة هذه الغايات أو النتائج"^(٣).

ويضرب مثلاً بتبرير الغاية للوسيلة "أننا لو سلمنا بأن الكذب سينجي الإنسان -مهما كان لهذا القول من معنى- فمن الصحيح أن الكذب له نتائج أخرى، أي النتائج العادية التي تتبع العبث بالاعتقاد بالخير، مما يؤدي إلى إدانة الكذب، ومن الحمق القصدي أن نرتبط بغاية أو نتيجة واحدة نحجبها، ونسمح لهذا الرأي أن يعرقل إدراكنا لجميع النتائج غير المرغوبة، ويشبه

(١) ينظر: ديوي، جون، إعادة البناء في الفلسفة، ص(١٥٤).

(٢) ينظر: ديوي، جون، إعادة البناء في الفلسفة، ص(١١٢).

(٣) كوبلستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، (٨ / ٥٠٨).

هذا افتراض أنه عندما نضع أصبعًا أمام العين، فإنها تمجج جبلًا بعيدًا في حين أن الأصبع أصغر بكثير من الجبل في الحقيقة، فليس الهدف المفرد هو الذي يبرر الوسائل، فليس هناك شيء اسمه الغاية الوحيدة الهامة"^(١).

وبهذا يبرر "ديوي" الوسائل إذا كانت ستحقق أهدافًا تخدم جماعة.

كما يظهر تأثر "ديوي" بنظرية التطور، وأنه قام بتطبيقه في مجال الأخلاق، حيث يقول: "ولمبدأ التطور دلالة عظيمة من الناحية الأخلاقية"، ويرى أن هذه الدلالة قد أسبغ فهمها؛ لأن الاتجاهات التقليدية قد غيرت من هذا المبدأ، مع أنها في الحقيقة قد هدمته، فلقد ظنوا أن مبدأ التطور معناه إخضاع التغيير الحاضر إخضاعًا تامًّا لهدف مستقبل، ولقد اضطروا إلى تعليم فكرة جامدة لانفع فيها عن التقريب بدلًا من التبشير بنمو حاضر.

والتطور عند ديوي يعني: "استمرار التغيير، وحقيقة أن التغيير قد يتخذ شكل نمو في التعقيد والتفاعل في الوقت الحاضر والمراحل المميزة للتغيير لا نجدها في ازدياد الإنجاز ثباتًا ولكن في تلك المآسي التي يتخلى فيها الثبات الظاهري للعادات عن مكانه للقدرات المتحررة التي لم تقم بوظيفتها من قبل: في أوقات إعادة التكيف وإعادة التوجيه"^(٢).

والتطور عند "ديوي" يعني النمو والتحسين والتقدم، وهو الغاية المنشودة من الأخلاق، والمقصود من النمو التحسن والتقدم؛ فلا تكون الصحة مثلًا من حيث هي غاية ثانية مقررة تقريرًا نهائيًّا هي الخير والهدف، بل الخير والهدف هما التحسن المنشود في الصحة؛ لذا يقرر بأن التطور عملية متصلة مستمرة"^(٣).

(١) ينظر: ديوي، جون، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص(١٢٤).

(٢) ينظر: ديوي، جون، المنطق نظرية البحث، ص(٧٥٠).

(٣) ينظر: ديوي، جون، إعادة البناء في الفلسفة، ص(١٥٥).

تعقيب:

من خلال دراسة مذهب المنفعة عند "ديوي" يتضح أنه فسرها من خلال مذهبه البراجماتي وهو ما يسمى بالخبرة، وأنه قد أثنى عليها وامتدحها لأن أصحابها استبدلوا جعلت تبعية القانون للإنجاز الإنساني ولأعماله بدلاً من تبعيته للقوى الخارجية، وأنها أكدت على أن المؤسسات والنظم قد صنعت من أجل الإنسان، ولم يوجد الإنسان من أجل التبعية لها، وعارضت السماوي والأخلاق العالمية، وغرست فكرة السعادة في الفكر الإنساني واعتبرتها معياراً أقصى.



كما يلاحظ أن ديوي خالف "بنثام" في مذهبه بتقدير اللذات والآلام، واستعاضه بالمداولة الفكرية، وعلى أساسها يكون تقييم الأفكار حسب النتائج المترتبة عليها، كما يظهر في جلاء أن تفسيره للمنفعة قائم على تفسيره للحقيقة، وأنه أوغل في النفعية إيجاباً سافراً، فجعل الغايات مبررات للوسائل، وأن التبرير مترتب على النتيجة المنتظرة منه، فطالما كانت الغاية خدمة الجماعة تصير عندئذ الوسيلة ممدوحة، حتى وإن تعارضت مع غاية فرد من الأفراد، وأن المرء عليه أن يمعن النظر في غاياته مثل الصياد الذي يتفنن في اصطيد فريسته، وعلى إثر ذلك يكون تبرير الوسائل متوقفاً على ما يحققه من نتائج عملية عن طريق تداول الأفكار.

كما تتسم فلسفة الأخلاق عند "جون ديوي" باستخدام منهج العلوم عند التفكير في القيم، فذهب إلى القول بأن الصورة المثلى التي تصور بها فضيلة من الفضائل ينبغي أن تكون بمنزلة فرض عملي يخضع للتجربة العملية، فإن ثبت صدقه على الواقع كان بها، وإلا وجب صياغته مرة أخرى، بحيث يحقق للإنسان حياة يبتغيها، وليست العبرة هنا بكل فرد على حدة، بل بمجموع الأمة أو الإنسانية كلها تماماً كالفروض، لا تتحقق لفرد بعينه وكفى، بل لا بد لها أن تتحقق لمجموعة العلماء المشتغلين بالفرع الذي جاءت تلك

الفروض لتفسير الظواهر التي تقع في مجاله^(١).

ويذكر "ديوي" العوائق التي تقف في سبيل تحقيق الشروط المنطقية التي يتطلبها المنهج العلمي في مجال الأخلاق، وذلك لأن العلة الاجتماعية الخطيرة كثيرًا ما تفسر تفسيرًا خلقيًا، فالمواقف نفسها هي في أعماقها خلقية من حيث أسبابها ونتائجها، وذلك بالمعنى الحقيقي لكلمة "خلقي"، غير أن تحويل المواقف التي هي موضع البحث، إلى مشكلات محددة يمكن تناوّلها تناوّلًا عقليًا، إنما يتطلب صياغة موضوعية عقلية للظروف - التي تتألف منها تلك المواقف -، ومثل هذه الصياغة يتطلب بدوره تجريدًا تامًا للمواقف من نعوت الخبيثة والتقوى، ومن الدوافع التي توصف بالفضيلة أو بالرذيلة^(٢).

ويرى "ديوي" أن أهداف الأخلاق في مجال التربية لها صلة بالنتائج دائمًا، حيث يصنع الإنسان مثله بنفسه، ويبني الحقيقة لنفسه؛ لأنه هو الذي يبحث ويجرب، ومن خلال ذلك تتبين له الحقائق التي تنفعه في حياته، فتكوين الهدف لدى "ديوي" ليس بالعملية السهلة، بل عملية عقلية معقدة تتطلب وجود دافع ورغبة لدى المتعلم، كما يتطلب ملاحظة الظروف والملابسات الموضوعية المحيطة به، ومعرفة لما حدث في الماضي فيما يشبهه هذا الموقف الذي بين يديه، ثم تأتي عملية الربط بين ما لاحظته وبين ما استرجعه ومحاولة ترجمة الهدف إلى خطة وطريق العمل، وتتمايز المجتمعات المدنية عن المجتمعات البدائية في تطبيق السلوك الأخلاقي، والنظر المستمر إلى نتائجه؛ ومن ثم كانت لديهم خبرة أوسع في مجال الأخلاق الناشئة عن كثرة التجربة^(٣).

(١) كوبلستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، (٨ / ٥٠٩).

(٢) ينظر: ديوي، جون، المنطق نظرية البحث، ص (٧٥٢).

(٣) ينظر: المدني، محمد، الأهداف في التربية لرؤية تحليلية من منظور الفلسفة البراجماتية، ط عويدات، لبنان، ص ٨٧، وينظر أيضًا: جديدي، محمد، فلسفة الخبرة، جون ديوي نموذجًا، ط دار المؤسسة الجامعية



المبحث السادس

نقد مذهب المنفعة

من خلال المباحث السابقة تبين أن مذهب المنفعة قد ظهر في العصر الحديث لإحياء مذهب اللذة في نشأته اليونانية، وأن معالم هذا المذهب تتلخص في القول بأن اللذة أو المنفعة هي الخير المرغوب فيه، والألم هو الشر الذي يجب تفاديه، ومن ثم فإن المنفعة عندهم هي مقياس الخيرية، ولكن هناك من أصحاب هذا الاتجاه من ابتغى السعي وراء اللذة أو المنفعة الفردية؛ أمثال الأبيقوريين قديماً و"هوبز" حديثاً، فهم أصحاب مذهب اللذة الفردي أو الأناني، ومنهم من التمس المنفعة العامة ويمثله "بنثام" و"جيمس مل" و"جون ستيوارت مل"؛ حيث طالبوا بتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس، ثم تطور المذهب في صورته الغائية على يد البراجماتيين.

حقاً لقد نشأ مذهب المنفعة في ظروف تاريخية وفي بيئات كانت تموج باضطراب عقدي، لم يقم على إيمان راسخ وأخلاق قوية، وما لبث أن انتقلت أفكاره عبر قنوات الغزو الفكري العديدة، وأفكار هذا المذهب من الخطورة بمكان، فهي تجعل الإنسان أسيراً لتحقيق لذاته ورغباته، وتجعل معتنقيها من أبناء المسلمين متأرجحاً بين أحابيل فلاسفتها، ولعان بريق المذاهب المادية في صورتها البراجماتية البشعة.

"لقد حجبت المنفعة كثيراً من القيم المثالية كالمعرفة، والتذوق، والثقافة، والفن، وغير ذلك، عن أعين الناس، والخطر الأكبر الذي يتهدد المأخوذون بسحر مذهب المنفعة هو الوقوع تحت وهم اللذة، أو خداع السعادة؛ مما قد يدفع بهم نحو الجري -عبثاً- وراء سراب المنفعة، لكي لا يلبث الواحد منهم أن يجد نفسه في خاتمة المطاف أمام تهاويل براق لا تخلف وراءها سوى



الإحساس بالخواء"^(١).

"لقد كفرت أوروبا بالدين والأخلاق، ونبت المجتمع كل مقوماته المستمدة من هذين الاتجاهين، وأصبحت القيم العليا هي القيم المادية النفعية تحدها ميكافيلية صريحة، وأضحى التعامل الاجتماعي قائمًا على رابطة المصلحة وحدها، ممثلة في عقد اجتماعي أو أخلاق تجارية، وكما ترى فلسفة الذرائع البراجماتيزم لم يعد للأخلاق قيمة ذاتية، وإنما يحكم على أي تصرف وتعامل من خلال ما ينجم عنه عمليًا من المصلحة النفعية"^(٢).

إن اللذة في حقيقتها لا تطلب إلا لتكون أداة لغاية تسمو إليها، ولا ينشدها الإنسان غاية قصوى لكل فعل يأتيه، وقد كانت الأثرة شريعة الغابة، ولكن الحضارة الإنسانية قد قضت أن تقوم الأفعال الإنسانية على أساس من البذل والإيثار، وأن إباحة بعض الملذات لا يكون في عرف الأخلاق إلا وسيلة لتحقيق غايات أكرم بالفرد وأبقى بإنسانيته، أو لأنها لا تتعارض مع مطالبه السامية ومثله العليا"^(٣).

وقد حكم الفلاسفة بأن اللذة الحسية لا يمكن أن تعتبر غاية قصوى لجميع أفعالنا الخلقية، كما أنه لا يمكن الأخذ بأي مذهب أخلاقي ينظر إلى اللذة هذه النظرة، للأسباب الآتية:
أولاً: أن اللذات والآلام الحسية بالرغم من تجددتها المستمر لا يمكن أن يكون لها أثر دائم في حياتنا النفسية، وذلك راجع من جهة إلى طبيعة الشعور الوجداني ذاته، ومن جهة أخرى إلى التطور المطرد في الحضارة الإنسانية.

ثانيًا: أن نتائج اللذات الحسية كثيرًا ما تكون مؤلمة.

(١) إبراهيم، زكريا (الدكتور)، المشكلة الخلقية، ص (١٥٩).

(٢) الناصر، محمد، شيوع الأخلاق النفعية في العصر الحديث، مجلة البيان، العددان ٤٣، ٤٤، أكتوبر ١٩٩١م، ص (٥٥).

(٣) ينظر: الطويل، توفيق (الدكتور)، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص (٢٩٩).

ثالثاً: أن حكمتنا على اللذات الحسية حكماً خلقياً قد يكون بإباحتها وعدم رفضها رفضاً باتاً، ولكن إما لأننا نعتبرها وسائل لتحقيق غايات أخرى أشرف منها، أو لأنها لا تتعارض مع مطالب أخرى للحياة تفوقها أهمية وخطراً^(١).

ولهذا يقرر "هارتمان"^(٢) أنه لا بد من استبعاد المنفعة من دائرة القيم الأصيلة، نظراً لأنها لا يمكن أن تعد في ذاتها بمثابة قيمة أولية، أو أصلية، فكل أخلاق لا تريد لنفسها أن تبقى مجرد أحلام مثالية، بل تحرص -بخلاف ذلك- على الارتباط بمشكلات الحياة العملية، لا بد من أن تنطوي على عنصر ما من عناصر النفعية؛ لأنها تجد نفسها مضطرة إلى أن تصبح أخلاق وسائل.

إن الإسلام أنصف في تشريعاته الإنسان، فقد وازن بين تركيبته الجسدية والنفسية، وأشبع حاجاتها في اعتدال وتوازن ليس له نظير، كما أنه راعى الفروق الفردية وأصحاب الاحتياجات الخاصة أيما مراعاة، ونظر إلى المنفعة الدنيوية، وجعلها محاطة بالأحكام التكليفية



(١) ينظر: كولبه، أرفلد، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، طبعة عالم الأدب، بيروت، لبنان، ط الأولى، ٢٠١٦م، ص(٣٣٠).

(٢) يقول هارتمان: "وهذا ما نلاحظه، لا في الأخلاق السقراطية وحدها، بل في العديد من النظريات الأخلاقية الاجتماعية الحديثة أيضاً، ولكن الطابع المميز المضمون لتلك النظريات الأخلاقية لم يتحدد بمقتضى ذلك العنصر النفعي، بل لقد بقي مرتكزاً على القيم الأصيلة التي ارتبط بها كل بناء المنفعة، من حيث هي مجرد وسيلة، وحينما كان التغيير يصيب تلك القيم، أو حينما كانت وجهات النظر إلى تلك القيم، تلقى شيئاً من التعديل، فقد كانت دلالة المنفعة نفسها تتغير هي الأخرى، وعلى كل حال، فسواء أكان الغرض من المنفعة، هو كفالة القانون، أم النظام العام، أم الرفاهية الشخصية، أم التربية والإصلاح الاجتماعي، أم تحسين العلاقات بين الأفراد، أم غير ذلك، فإننا نلاحظ في كل هذه الحالات أن المنفعة تمثل مقولة كلية من مقولات الحياة العملية، بوصفها الصورة التي تشير إلى علاقة الوساطة بالغاية". هارتمان، الأخلاق، ص(١٤٩).

الخمسة: الوجوب، والحرمة، والاستحباب، والكراهة، والإباحة، وعليه فالمنفعة تصح بشروط هي:

١- أن تكون مباحة شرعاً، كما قال -تعالى-: "وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ" (الأعراف: ١٥٧).

٢- أن تدخل على الإنسان من وجه مباح شرعاً، كما قال -تعالى-: "وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (البقرة: ١٨٨).

٣- أن لا تتسبب في ضرر له أو للغير، لحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال -صلى الله عليه وسلم-: "لا ضرر ولا ضرار"^(١).

وإذا ما نظرنا إلى مذهب المنفعة في صورته العملية عند البراجماتيين نجد أن "وليم جيمس" فسر الخير بأنه ما يشبع رغبات الإنسان، ومعنى هذا أن من حق الإنسان أن يعتنق مبدأ خلقياً أو معتقداً دينياً لا يحمله على اعتناقه تفكيره النظري المجرد، بل يدعوه إلى اعتناقه مطالب الحياة ومقتضياتها، كما أنه أقام الدين على التجربة، فحاول أن يثبت أن اعتناق الدين والإيمان بالله حق؛ لأنه يتحول عند المؤمن إلى سلوك ناجح في حياته، فالإيمان يساعد صاحبه على احتمال الكوارث، و يجعله أقدر على الصبر والعمل، بعكس الإلحاد الذي يدفع بصاحبه إلى الانتحار إذا أصابته كارثة^(٢).

(١) أخرجه الدارقطني في كتاب الأفضية، حديث (٨٦) والحاكم في كتاب البيوع، باب النهي عن المحاقلة، والبيهقي (٦ / ٦٩) كتاب الصلح، باب لا ضرر ولا ضرار، قال الحاكم: صحيح الإسناد على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

(٢) ينظر: الطويل، توفيق (الدكتور)، الفلسفة الخلقية، ص (٢٧٦).



ومن النقد الموجه إلى النفعية في صورتها العملية البراجماتية أن "وليم جيمس" جعل من الحق فرضاً عملياً، أي مجرد أداة يختبر بها تصوره السابق، ويرى أن الحقائق تنقسم إلى قديمة وجديدة!

"والصواب الذي يتفق عليه أغلب الفلاسفة، أن الحق يستمد قيمته المطلقة من قيمته الثابتة خارج مقولي الزمان، والمكان، وتراه أيضاً يخلط خلطاً معيماً بين المبادئ والأهداف؛ حيث يصبها في قالب المنفعة، بينما التفكير السليم يقتضي العكس، أي الإيمان بالفكر والعقيدة أولاً عن اقتناع وتثبت بقيمتها الذاتية، ثم السعي بمقتضاها مهما قابلنا في طريقنا من صعوبات، فضلاً عن افتقار المنافع، وهذا هو منهج الأنبياء والرسل -عليهم السلام-"^(١).

ثم جاء دور "جون ديوي" الذي اعتبر الأفكار والمثل العليا والمبادئ مجرد وسائل وذرائع يستعين بها الإنسان، فيتوجه سلوكه إلى حيث تتحقق مطالبه وغاياته، وهو ما يسمى بالأداتية أو فلسفة الخبرة، أو الذرائعية، ويرى بعض النقاد أن مذهب "ديوي" في تفسير الحقائق ينتهي بجعل المبادئ الأخلاقية والمعتقدات الدينية مجرد وهم خادع وضلال باطل، فإن توقف الإيمان بالله -تعالى- على ما يترتب عليه من أثر دون اكتراث بحقيقة الإيمان من الناحية الموضوعية الخالصة، فعلى تفسير "ديوي" فإن هذا الاعتقاد يكون باطلاً لفقدانه النتيجة.

وقد أدرك "برتراند راسل" خطورة هذا القول، فرأى أن قول البراجماتيين: "أن الاعتقاد بالله حق متى حقق للناس السعادة"؛ قول أقرب إلى الإحسان والأريحية منه إلى التفلسف 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 أؤمن بالله، ومن أجل هذا فأنا سعيد، فالسعادة في نظره ليست علة إيمانه، ولم يكن



(١) حلمي، مصطفى (الدكتور)، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، طبعة دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٤م، ص (٨٦).



لموضوع 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. يقول "برتراند راسل": "والفارق الرئيس بينه وبينني هو أنه حكم على الاعتقاد بآثاره، بينما أحكم عليه بعلمه"^(١).

وقد رمى "برتراند راسل" لمعنى جليل لتفسير الحق، وهو أن الماضي لا يمكن أن يتأثر بما تفعل، ولهذا فإن الحق إذا تحدد ما حدث في الماضي كان مسقلاً عن إرادتنا في الحاضر أو في المستقبل، أما إذا كان الحق يتأكد بنتائج المستقبل فإنه بمقدار قدرتنا على تغيير المستقبل يتغير الحق وفقاً لهذا، ولهذا فإن الأخلاق تقوم على بواعثها، ولا تتوقف على آثارها ونتائجها^(٢). وصفوة القول إن النفعيين أرادوا بمذهبهم أن يحققوا السعادة للمجتمع، ولكن هذه السعادة لا تقوم إلا على الصراع بين أفراده لطلب المنفعة الفردية أو اللذة الفردية، واستخف هؤلاء النفعيون بما انتهت إليه العلوم الاجتماعية ومن قبلها التعاليم الدينية من أن الحياة الإنسانية لا تستقيم بغير التضامن والتشارك الوجداني، فاصطنعوا نظريات سيكولوجية وتفسيرات مصطنعة لتبرير الأنانية، فشوهوا بهذا الغاية من الوجود الإنساني، وعجزوا عن استيعاب علاقات وروابط إنسانية لا تستظل بمظلة المنفعة ولا تنطلق من أهدافها، بل على النقيض، نجد أنها تنبعث عن إيمان صادق مثل أعمال البر والإحسان والأخلاق العملية التي تميز بها الإسلام.

(١) راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، (٣/ ٤١٨).

(٢) حلمي، مصطفى (الدكتور)، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص(٨٦).



خاتمة البحث

وفي ختام هذا البحث "مذهب المنفعة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر" توصلت إلى النتائج الآتية:

١- أن المنفعة تعني توفير أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس، فالأفعال الصالحة عند النفعيين هي التي توصل إلى السعادة، والأفعال السيئة هي التي توصل إلى الشقاء.

٢- أن معنى السعادة التي تنادي بها النفعية تحصيل أكبر قدر من اللذات، وتجنب أكبر قدر من الآلام، ووفقاً لذلك فإن معيار الأفعال الخيرة أن تؤدي إلى زيادة المجموع الكلي للذة، ومعيار الأفعال الشريرة أن تؤدي إلى الإقلال من اللذات.

٣- من أهم صور مذهب المنفعة: مذهب اللذة السيكولوجي، ومذهب اللذة الأخلاقي، ومنه تفرع مذهب اللذة الفردي أو الأناني، ومذهب اللذة العامة، أو مذهب اللذة الاجتماعي.

٤- أن مذهب المنفعة يضرب بجذوره إلى الفلسفة اليونانية، ويمثل تلك الفترة المدرسة القورينائية والأبيقورية.

٥- أن "توماس هوبز" من أهم الفلاسفة الماديين في العصر الحديث، وأن مذهبه في المنفعة الفردية كان بمنزلة النبع الذي صدرت عنه اتجاهات الفلسفة الخلقية الحديثة في مرحلتها الأولى.

٦- أن مذهب المنفعة الأناني عند هوبز يرجع إلى تفسيره للطبيعة البشرية، والتي أخضعها للأنانية السيكولوجية؛ مما جعله ينظر إلى الطبيعة البشرية نظرة تشاؤمية، حيث رأى أن الأفراد بطبيعتهم مندفعون بنزعة حب البقاء، فغريزة حب البقاء والمحافظة على الحياة تدفع الإنسان إلى النضال طوال حياته وحتى مماته من أجل تحقيقها، ومن ثم يلجأ إلى وسائل لزيادة قوته تأميناً لنفسه.



٧- أنه يترتب على تفسير "هوبز" للأناية السيكولوجية مذهبه في الخير والشر، فالخير عنده ما كان موضوعه يحقق شهوة الإنسان أو رغبته، والشر هو ما كان موضوع كراهيته أو نفوره.

٨- أن مذهب المنفعة عند "بنثام" له نزعة تجريبية؛ لأن معيار الأخلاق عنده مرهون بنتائج الأفعال وآثارها وغاياتها، وأنه جعل كل واحد من الناس ينصب نفسه حكمًا في منفعته.

٩- أن "بنثام" خلط بين مفهوم الخير ومفهوم المنفعة، فجعل الحياة الأخلاقية بأسرها إلى عملية سعي مستمر وراء الوسائل المؤدية إلى المنفعة، ووضع حسابًا للذات والآلام.

١٠- شهد مذهب المنفعة تطورًا على يد "جون ستيوارت مل"، واستدرك على "بنثام" قوله برجوع اللذة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها، وإنما هناك لذات تابعة للكيفية أي لاعتبارات معنوية، فاستخدم كيف بدلًا من حساب الكم عند "بنثام".

١١- أن مذهب المنفعة في صورته البراجماتية شهد تطورًا عند "وليم جيمس"، فأقر بمبدأ المنفعة عند "بنثام" و"جون ستيوارت مل"، وزاد عليها بضرورة إخضاع الفعل الخلقى إلى التجربة العملية، حتى يتبين صدق منفعته من عدمها.

١٢- أن تفسير "وليم جيمس" للمنفعة يتوقف على ما يترتب على الفعل من نتائج، وهو عين تفسيره للحقيقة البراجماتية.

١٣- أن "جيمس" رفض الحق المطلق والخير المطلق، وعارض ذلك بنسبية الخير والشر، فإطلاق الخير والشر على أمر ما متوقف على ما يترتب عليه من نتائج، والخير عنده عبارة عن إشباع مطالب الإنسان وتحقيق سعادته ورغباته، وأن تحققه لا يكون إلا بالنجاح.

١٤- أن تفسير "جون ديوي" للأخلاق لا يختلف عن تفسيره للحقيقة البراجماتية، والتي تعني الخبرة أو الأداتية، والبحث في علم الأخلاق عند "ديوي" لا يختلف عن البحث التجريبي الفيزيائي، فكل منهما يخضع لاتصال البحث، أو ما يسمى بالمدى البعيد في

تحصيل المعارف.

١٥- أن ديوي قد امتدح النفعية وتبنى أفكارها لأنها لأنها اتجهت إلى البعد عن المفاهيم العامة الغامضة، ونزلت إلى الواقعي والمحدد والمحسوس، وجعلت تبعية القانون للإنجاز الإنساني ولأعماله بدلاً من تبعيته للقوى الخارجية، وأنها أكدت على أن المؤسسات والنظم قد صنعت من أجل الإنسان، ولم يوجد الإنسان من أجل التبعية لها، واهتمت بمسائل الإصلاح، وجعلت الخير الأقصى الخلقي طبيعياً، وإنسانياً، ومرتبباً بالخيرات الطبيعية للحياة، وعارضت السهامي والأخلاق العالمية، وغرست فكرة الرفاهية الاجتماعية السعادة في الفكر الإنساني، ووضعت اللذة وتحقيق أكبر قدر من السعادة في موضع الغاية القصوى المحددة، لذا رأى ضرورة إعادة بنائها حتى تمثل الروح المعاصرة للأخلاق.

١٦- قام "ديوي" بتعديل مسار مذهب المنفعة عند "بنثام" في قوله بحساب إلى مسألة المداولة الفكرية، فأخضع السلوك للتجربة عن طريق بناء ارتباطات مختلفة لعناصر مختارة من العادات والدوافع لمعرفة ما ينتج عن استخدامها من عمل.

١٧- أن المذهب النفعي عند "ديوي" شهد تطرفاً سافراً، فجعل من الغايات والمآرب في السلوك هي تلك النتائج التي تنتبأ بها، والتي تؤثر في المداولة الفكرية الحاضرة، ونتيجة لذلك فسر "ديوي" الغايات بأنها تنبع من العمل وتقوم بوظيفتها فيه.

١٨- أن "جون ديوي" يرى أن التفاوضي عن الوسائل ما هو إلا تدبير لمواجهة الفشل في ملاحظة هذه الغايات أو النتائج، ومن ثم قال بأن الغايات تبرر الوسائل، وأنه يجب مراعاة المصلحة العامة عند البحث عن الوسائل، حتى وإن تعارضت مع المنفعة الفردية.

١٩- أن "جون ديوي" تأثر بنظرية التطور، وجعل منه الغاية المنشودة من الأخلاق، وقصد به التوجه نحو النمو والتحسين والتقدم في المسائل الخلقية، بحيث يقبل المجتمع مستقبلاً

من الآراء ما لم يتقبله في الوقت الحاضر.

٢٠- أن مذهب المنفعة حجب كثيرًا من القيم المثالية كالمعرفة، والتذوق، عن أعين الناس، والخطر الأكبر الذي يتهدد المأخوذون بسحر مذهب المنفعة هو الوقوع تحت وهم اللذة، أو خداع السعادة؛ مما قد يدفع بهم نحو الجري -عبثًا- وراء سراب المنفعة.

٢١- أن اللذة في حقيقتها لا تطلب إلا لتكون أداة لغاية تسمو إليها، ولا ينشدها الإنسان غاية قصوى لكل فعل يأتيه، وقد كانت الأثرة شريعة الغابة، ولكن الحضارة الإنسانية قد قضت أن تقوم الأفعال الإنسانية على أساس من البذل والإيثار، وأن إباحة بعض الملذات لا يكون في عرف الأخلاق إلا وسيلة لتحقيق غايات أكرم بالفرد وأليق بإنسانيته.

٢٢- أن النفعيين أرادوا بمذهبهم أن يحققوا السعادة للمجتمع، ولكن هذه السعادة لا تقوم إلا على الصراع بين أفراده لطلب المنفعة الفردية أو اللذة الفردية، واستخف هؤلاء النفعيون بما انتهت إليه العلوم الاجتماعية ومن قبلها التعاليم الدينية من أن الحياة الإنسانية لا تستقيم بغير التضامن والتشارك الوجداني.

٢٣- أن الإسلام أنصف في تشريعاته الإنسان، فقد وازن بين تركيبته الجسدية والنفسية، وأشبع حاجاتها في اعتدال وتوازن ليس له نظير، كما أنه راعى الفروق الفردية وأصحاب الاحتياجات الخاصة أيها مراعاة، ونظر إلى المنفعة الدنيوية.

- ١- إبراهيم، زكريا (الدكتور)، دراسات في الفلسفة المعاصرة، طبعة مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٨ م.
- ٢- إبراهيم، زكريا (الدكتور)، المشكلة الخلقية، طبعة مكتبة مصر القاهرة، د.ت.
- ٣- إمام عبد الفتاح (الدكتور)، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، طبعة دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط الأولى، سنة ١٩٨٥ م.
- ٤- إمام، عبد الفتاح، (الدكتور)، الأخلاق و السياسة، طبعة دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط الأولى، سنة ١٩٩٣ م.
- ٥- أمين، أحمد (الدكتور)، محمود، زكي نجيب (الدكتور)، قصة الفلسفة اليونانية، طبعة.
- ٦- أنجيوس، ستيفن، قاموس أكسفورد، مطبوعات جامعة أكسفورد، لندن، ٢٠١٥ م.
- ٧- الأهواني، أحمد فؤاد (الدكتور)، جون ديوي، سلسلة نوابغ الفكر، طبعة دار المعارف القاهرة، ط الثالثة، ١٩٨٧ م.
- ٨- بدوي، عبد الرحمن (الدكتور)، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط الأولى.
- ٩- برهيه، إيميل، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة)، ترجمة جورج طرابيشي، طبعة دار الطليعة بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٩٨٧ م.
- ١٠- بنثام، جيرمي، أصول الشرائع، ترجمة أحمد فتحي زغلول، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٨٨١ م، ١٣٠٩ هـ.
- ١١- التلوع، أبو بكر (الدكتور)، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، ١٩٩٥ م.

١٢- جديدي، محمد (الدكتور)، فلسفة الخبرة، جون ديوي نموذجًا، طبعة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، تونس، د.ت.

١٣- جي، شيرستوفير، السير جيمس ماكتوش، طبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٤م.

١٤- جيمس، وليم، معنى الحقيقة، ترجمة أحمد الأنصاري، طبعة المركز القومي للترجمة بالقاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

١٥- جيمس، وليم، البراجماتية، ترجمة الدكتور محمد العريان، طبعة دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م.

١٦- جيمس، وليم، العقل والدين، ترجمة الدكتور/ محمود حب الله، طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٩م.

١٧- جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة الدكتور/ محمد فتحي الشنيطي، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢م.

١٨- الحاج، كميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، طبعة مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط الأولى، سنة ٢٠٠٠م.

١٩- حلمي، مصطفى (الدكتور)، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، طبعة دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٠- الحنفي، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، طبعة مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

٢١- خليل، خليل أحمد، وعويدات، أحمد، موسوعة أندريه لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، لبنان، ط الثانية، ٢٠٠١م.

٢٢- ديلو، ستيفن م، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة فريال

خليفه، طبعة مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٢٣- ديورانت، ول، قصة الحضارة، طبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس،

ودار الجيل للطبع والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.

٢٤- ديورانت، ول، قصة الفلسفة، طبعة مكتبة المعارف بيروت، الطبعة السادسة،

١٩٨٦م.

٢٥- ديوي، جون، إعادة البناء في الفلسفة، ترجمة أحمد الأنصاري، طبعة المركز القومي

للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٢٦- ديوي، جون، البحث عن اليقين، ترجمة الدكتور / أحمد فؤاد الأهواني، طبعة المركز

القومي للترجمة، ٢٠١٥م.

٢٧- ديوي، جون، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة محمد لبيب النجيجي، طبعة

الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٣م.

٢٨- ديوي، جون، المنطق نظرية البحث، ترجمة الدكتور / زكي نجيب محمود، طبعة

المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠م.

٢٩- ديوي، جون، تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين قنديل، طبعة مكتبة الأنجلو، القاهرة،

د.ت.

٣٠- راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي، طبعة

الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠١٢م.

٣١- راسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة د/ فؤاد زكريا، طبعة سلسلة عالم المعرفة،

الكويت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

٣٢- رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، طبعة المجلس

الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.



٣٣- روزنتال، م، و يودين، ب، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط دار الطليعة بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٩٨٧م.

٣٤- زقزوق، محمود حمدي (الدكتور)، تمهيد للفلسفة، طبعة دار المعارف القاهرة، ط الخامسة، ١٩٩٤م.

٣٥- س، ستيفن، الأخلاق، طبعة أبلتون، نيويورك، الولايات المتحدة الأمريكية، ط الأولى، ١٩٦٠م.

٣٦- سالم، أحمد البدوي، البراجماتية وموقفها من الميتافيزيقا، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات كفر الشيخ، العدد الثاني، ٢٠١٨م.

٣٧- ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، طبعة دار الثقافة للنشر، القاهرة، ١٩٨٤م، ٢٠٠٢م.

٣٨- سدجويك، هنري، المجمال في تاريخ علم الاخلاق، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي، طبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، ١٩٤٩م.

٣٩- شاخت، ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود، طبعة وزارة الثقافة، مصر، ١٩٩٧م.

٤٠- شكوك م. بيرنير، فلسفة جاسندي، طبعة إستيان ميكهاليت، باريس، ١٩٨١م.

٤١- الشنيطي، محمد فتحي (الدكتور)، وليم جيمس، طبعة مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٧م.

٤٢- الشنيطي، محمد فتحي، (الدكتور)، البراجماتية لوليم جيمس، مجلة تراث الإنسانية، العدد الثامن، أغسطس ١٩٦٣م.

٤٣- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة

الثالثة، ١٩٨٢م.

٤٤- طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، طبعة دار الطليعة بيروت، لبنان، ط الثالثة، ٢٠٠٦م.

٤٥- الطويل، توفيق (الدكتور)، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، طبعة دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٧م.

٤٦- الطويل، توفيق (الدكتور)، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، طبعة مكتبة النهضة المصرية، ط الأولى، ١٩٥٣م.

٤٧- الطويل، توفيق (الدكتور)، جون ستيوارت مل، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ط دار المعارف بالقاهرة، د.ت.

٤٨- الطويل، توفيق، (الدكتور)، أسس الفلسفة، طبعة مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط الثالثة، د.ت.

٤٩- فهمي، حنا أسعد، تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن، طبعة المطبعة اليوسوفية بالقاهرة، ط الأولى، ١٩٢١م.

٥٠- كرم، يوسف (الدكتور)، تاريخ الفلسفة الحديثة، طبعة دار المعارف، القاهرة، ط الخامسة، ١٩٨٦م.

٥١- كوبلستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، طبعة المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠٢م.

٥٢- كولبه، أزفلد، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، طبعة عالم الأدب، بيروت، لبنان، ط الأولى، ٢٠١٦م.

٥٣- مجاهد، حورية توفيق (الدكتورة)، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، طبعة مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط السادسة، ٢٠١٣م.



٥٤- المقري، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٧٨م.

٥٥- مل، جيمس، تحليل ظاهرة الذهن البشري، طبعة لندن، ١٨٦٩م.

٥٦- مهران، محمد (الدكتور)، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، طبعة دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م.

٥٧- مور، جورج، مبادئ الأخلاق، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ١٩٩٤م.

٥٨- موسى، نجاح (الدكتور)، المنفعة الفردية عند توماس هوبز، طبعة دار الوفاء بالإسكندرية، ط الأولى، سنة ٢٠٠١م.

٥٩- هوبز، توماس، اللفيانان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب، وبشرى صعب، طبعة هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ودار الفارابي، الإمارات العربية، ط الأولى، ٢٠١١م.

٦٠- وهبه، مراد، قصة الفلسفة، طبعة دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٠م.

٦١- يعقوبي، محمود، معجم الفلاسفة، طبعة دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠٨م.





فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	الموضوع
٣٨١٧	مقدمة
٣٨١٧	أهمية الموضوع
٣٨١٨	منهج البحث
٣٨١٨	مشكلة البحث
٣٨١٨	أهداف البحث
٣٨١٩	خطة البحث
٣٨٢٠	تمهيد : وفيه معنى مذهب المنفعة، ولحة تاريخية عنه
٣٨٣٢	المبحث الأول: مذهب المنفعة عند "توماس هوبز".
٣٨٤٢	المبحث الثاني: مذهب المنفعة عند "جيرمي بنتام".
٣٨٦١	المبحث الثالث: تطور مذهب المنفعة عند "جون ستيوارت مل".
٣٨٧٤	المبحث الرابع: مذهب المنفعة في صورته العملية عند "وليم جيمس".
٣٨٨٥	المبحث الخامس: مذهب المنفعة في صورته العملية عند "جون ديوي".
٣٨٩٦	المبحث السادس: نقد مذهب المنفعة
٣٩٠٢	الخاتمة
٣٩٠٦	فهرس المراجع والمصادر
٣٩١٢	فهرس الموضوعات

