جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية

مذكرة

لنيل شهادة الماجستير
في الفلسفة.

المنفعة والحقيقة عند الفلاسفة الإنجليز

- جون ستيوارت مل- أنموذجا

من اعداد الطالب
يعقوب مختار

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
الزاوي حسين	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران2
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مشرفا	جامعة وهران2
امحمدي رياحي رشيدة	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران2
عبداللاوي عبد الله	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران2

الموسم الجامعي
2016./2015

" Résumé :

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

Mots clés : *…… …… …… …… …… ……*

« Title »

Abstract :

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

Key words : *…… …… …… …… …… ……*

"العنوان "

:الملخص

……

……

……

……

……

……

……

.....

.....

مفتاحية كلمات : ....

مقدمة

حين نتحدث عن النفعية عند "مل" فإننا نتحدث عن أرضيتها ممثلة في التجريبية الإنجليزية التي كانت بواكيرها متزامنة مع فجر النهضة ، واستمرت إلى اليوم وفيلسوفنا تكاد تجمع العبارات على أن مذهبه في المنفعة أصدق تعبير عن المخاض الذي عرفه عصره ، متميزا بالسعة و الشمول ، غير منصرف كلية عن الحسي والتأمل العقلي المجرد إلى الفلسفة العملية متمثلة في الأخلاق وما يتصل بها من مجالات المعرفة كالسياسة والتشريع والإصلاح الاجتماعي، و بالتالي يتضح أن الموضوع الذي نحن بصدده يندرج في فلسفة الأخلاق .

إن النفعية مفهوم من المفاهيم التي تصب في جوهر فلسفة الأخلاق ، ويجب اعتبار تصور المنفعة عند "مل" كدافع نحو معالجة الأوضاع القائمة آنذاك بإنجلترا ، ترجم هذه الرغبة في الإصلاح عند رئاسته " للراديكاليين "بعد "بنتام" و الذين أولوا عنايتهم القصوى لمجال التعليم وآمنوا بمعجزته على تغيير الأوضاع ، و مداواة عيوب المجتمع والحد من سلطان الكنيسة وامتيازات الطبقة الحاكمة، ملخصين أن الغاية من مذهبهم الأخلاقي هي السعادة.

مذهب المنفعة ل" مل "تجسيد لتباين منازع التفكير في عصره بانجلترا ، ممثلة في التقاليد

العقلية لعصر الأنوار ، والعصر الرومانتيكي الذي يقوم على العاطفة ،سنرى كيف حاول "مل" التوفيق بين هذين الضدين ، وإزالة التوتر القائم بينهما ليصل إلى مطلب النفعية " أكبر قسط من السعادة لأكبرعدد من الناس "؟ ، ما المطلوب من المنهج عند "مل" ليحول المبادئ النظرية إلى خطط عملية ؟ ، وهل اكتفى بعرض آراء أستاذه أم كان له فضل على

المذهب النفعي جعلته أكثر مواءمة بفضل تعديلاته ؟ أم أن الأخيرة أفقدت المذهب واقعيته و حسيته؟ما الحدود التي خطّها "مل" للمنفعة الفردية ؟وما البراهين التي ساقها للتدليل على وجوب إخضاع المصلحة الفردية لمصلحة المجموع ؟ كيف أعاد الاعتبار لما يسمى بالتضحية ؟ و فيم خالف "مل" سابقيه من النفعيين كلية؟ وما مميزات السعادة ومقوماتها في مذهبه؟ وما العلاقة بينها وبين الفضيلة ؟ ما العلاقة بين الإلزام الخلقي و المنفعة ؟ وما مدى ارتباط العدالة بالأخيرة؟و كيف انتهى هذا الفيلسوف الفذ بفعل فقرات من مجموع مؤلفاته إلى مضرب للأمثال في تهافت براهينه لما تضمنته من مغالطات وأخطاء منطقية وأخلاقية شأن كل عالم ، ثم ما الحقيقة ؟ وكيف تكون الحرية الشخصية شرطا لإقامة الديقراطية الحقة والحكومة التمثيلية ، وغيرها من الإشكالات... و لقد رأينا أن المنهج المناسب لهذا الموضوع هو أولا **المنهج التاريخي** لأننا من خلاله سنسلط الضوء بصورة أكثر وضوحا على فكرة النفعية عند "مل" وكبار النفعيين الذين سبقوه بإرهاصات تلك الفكرة ك "بنتام" "هوبز" و"بيكون" و "هيوم" و "شافيسبيري" و "هانشيسون" وغيرهم **والمنهج التحليلي** لإبرازمعنى المنفعة إلى الانتقادات والمجاوزات

ولمعالجة هذه الإشكالات تصورنا أن يكون بحثنا على الوجه الآتي :

مقدمة

الفصل الأول :

المبحث الأول :ضبط المفاهيم

المبحث الثاني :جينيالوجيا وكرونولوجيا المفهوم

الفصل الثاني من السياقات والمرجعيات إلى دلالة المفهوم

المبحث الأول : السياقات والمرجعيات الكبرى للمدرسة النفعية و"مل"

المبحث الثاني :مفهوم النفعية عند "بنتام"

المبحث الثالث: النفعية عند "مل"

الفصل الثالث :من المنفعة إلى الحقيقة

المبحث الأول: الحقيقة عند "مل" والبراجماتية

المبحث الثاني: النقد و المجاوزة

خاتمة

بطبيعة الحال فقد تناول بالبحث والتأمل العميق هذه الدراسة التي نحن بصددها الكثير وهناك دراسات سابقة لموضوع المنفعة لعل من أهمها فيما هو معلوم عندي كتابات توفيق الطويل عن النفعية بصورة عامة وفيلسوفنا موضع البحث بصورة خاصة .

من الصعوبات الملحوظة أثناء التوجه إلى الموضوع بالبحث اتساع دروبه لكثرة النصوص ذات الصلة بالبحث ، فقد اختلف فلاسفة الأخلاق في طبيعة أساس الأخلاق ، لكن أغلبهم أجمعوا على أن الطبيعة البشرية هي المعلم الذي تنحوا وتبنى عليه القيم الأخلاقية، وأنها لا تكون خيرا إلا إذا جلبت من ورائها خيرا و سعادة للفرد أو المجموع ، من "أبيقور" إلى "جون ستيوارت مل" كلهم حاولوا رسم تلك المعالم ، وفيلسوفنا موضوع الدراسة خطٌأ

من أرجع الأخلاق إلى خارج تلك الطبيعة البشرية، ، وأغفلوا تلك الميول والأهواء والرغبات الركيزة في فطرة الإنسان ، ففي القرن الثامن عشر 18م أسس "بنتام" المذهب النفعي على مبدأ السعادة لأكبرعدد من الأفراد وجعله مبدأ يصلح أساسا للحكومات ، مبدأ يفترض حساب اللذات والمتع التي تقود إلى الانسجام الاجتماعي ، إنها أي النظرية النفعية انجلوسكسونية بامتياز، وتابعه بأمانة وتعديلات تلميذه "جون ستيوارت مل "لكننا سنستفيد كثيرا برؤى "رولز" ونظريته حول النفعية و كيف اقترح بديلا عنها، ففي " نظرية العدالة " يتساءل حول داعي حماسنا لتلك النفعية ؟،أهو المتحقق من مجموع الرغبات، أم تمديد اختيار الفرد إلى اختيار المجموع ؟ ، ثم يتعقب تلك الثغرات التي عجزت النفعية عن سدها في بنيانها، ليجعلنا ذلك نقف على ميدان كلما أطلنا الخوض فيه ازددنا رغبة في الاطلاع لصلته الوثيقة بواقعنا المعاش .

الفصل الأول

من الماهية إلى جينيالوجيا وكرونولوجيا المفهوم

ويشتمل على:

المبحث الأول :ضبط المفاهيم

المبحث الثاني :جينيالوجيا و كرونولوجيا المفهوم

المبحث الأول

شبكة المفاهيم

ويشتمل على سبعة مطالب

المطلب الأول : المنفعـــــة

المطلب الثاني :اللّـــــــــذة

المطلب الثالث : الألـــــــــم

المطلب الرابع :السعـــــــادة

المطلب الخامس :الأنـــــانيـــة

المطلب السادس :الغيريـــــــة

المطلب السابع :الحقيقـــــــة

التمهيد والإشكاليات :

في هذا المبحث سنحاول أن نلقي الضوء على جوانب نستبين بها ما طبيعة المنفعة ؟ وما المراحل التي مر بها استعمال المصطلح ؟ وما الأسباب التي جعلت المنفعة تتبدّى بصورة متدنية و منحطّة أقرب إلى الأخلاق الحيوانية ؟ كما سنستوضح مفاهيم كاللّذة والألم لأنهما من حدود المنفعة ومنشئة لتعاريفها ، مرجعين الاشتقاق إلى الأصل اللاتيني ما أمكننا من المصطلح الإنجليزي أو الفرنسي ، فالمنفعة مذهب أخلاقي غايته سعادة الفاعل فما هي السعادة عند "مل" ؟ و كيف أن السعادة الشخصية في مذهب الأنانية الفردية تفضي إلى غيرية عند "مل" ؟ ثم ما الحقيقة والمنفعة ؟ وكيف تتداعى العلاقة بينهما ليصل أحد المفهومين إلى عتبة المفهوم الآخر ؟

المطلب الأول :

المنفعة:utilitarianism

مشتقة من الأصل اللاتيني **UTILITAS** أي خاصية وميزة للشّيء النافع

لغة: نجد في المعجم الوسيط تحت مادة نفعه«يقول نفعه نفعا أفاده وأوصل إليه خيرا فهو نافع...والمنفعة كل ما ينتفع به»[1].

اصطلاحا:وردت تعاريف كثيرة سنقتصر على ما يوصلنا منها إلى الغرض المرجو من استجلاء معناها .

هي« مذهب أخلاقي يرى أن النافع هو الأساس و المعيار الذي تقاس به جميع الأفعال »[2]

كما ورد في العجم الفلسفي أن «مذهب المنفعة مذهب أخلاقي يوجب على الإنسان أن يقدم على كل فعل يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ،وهو يسوّي بين الخير والنافع ، ويعتبر المنفعة الخير الأسمى ، فلا وجود لخير إلا فيما فيه منفعة»[3]،فالمنفعة مذهب أخلاقي والأخلاق كفلسفة عملية غايتها تحصيل سعادة الفرد، ومن هنا كان مذهب المنفعة منوطا بهذه الغاية التي لها أساس بديهي في المذاهب السابقة عليه،يقول جميل صليبا في المعجم «المنفعة مبدأ جميع القيم علمية كانت أم عملية ، ولها في الفلسفة الحديثة ممثلان شهيران أحدهما "بنتام" والآخر "ستيوارت مل»[4] أما "بنتام" فهو يرى المنفعة علة للّذة ، لا أن تؤتى اللّذة

[1]- أنيس إبراهيم وآخرون ، المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة،ط4،2004،ص942.

[2] -Michel Legrain, Dictinnaire encyclopedique, Larousse ,vuef,Paris, 2002, p1621.

[3]- مدكور إبراهيم ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة،دط ،1983،ص 79.

[4]- صليبا جميل ،المعجم الفلسفي،ج2،دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، دط ،1982،ص499.

لذاتها ،وغايتها تحقيق منفعة الفرد والمجموع ويؤكد على أنها علاقة بين الذات والموضوع ، فترى المنفعة في استنادها إلى الحقيقة الذاتية تستند كذلك إلى الحقيقة الموضوعية ؛الذاتية التي تجعل من الفرد ذاته مرجعا في تقدير سعادته ، والموضوعية التي تجعل من جميع الناس سعداء تحت الظروف نفسها ، وأما "مل" فإضافته على مذهب أستاذه في حساب اللذات الكمي تتمثل في اللذات وتحديدها كيفا «إن جميع الناس يبحثون عن منفعتهم ،أو عن أكبر قسط ممكن من سعادتهم، والعقلاء منهم يفضلون اللذات الشريفة على اللذات الخسيسة » [1]، أما "روزنتال" فيرى أن « النفعية نظرية أخلاقية برجوازية تعتبر فائدة فعل ما معيارا لأخلاقيته،أسسها "بنتام" الذي صاغ مبدأها الأساسي القائل أن السعادة الكبرى لأكبر عدد تتحقق بإرضاء اهتماماتهم الفردية ، ويمكن حساب أخلاقية فعل ما حسابا رياضيا باعتبارها رصيد اللذة والألم الناتج عن هذا الفعل»[2] ، ف "بنتام" يبني سعادة المجموع انطلاقا وعلى سعادة الفرد ، بينما يقيم "مل" وعلى العكس سعادة الفرد على سعادة المجموع كما سنرى.

ولتسمية المذهب قصة يرويها "لالاند" في موسوعته ، فتاريخ استعمال المصطلح هو سنة 1802عندما كتب "بنتام" رسالة إلى "ويلسون" للدّلّ على توجّهه الأخلاقي لعقيدته «سنة 1802 كتب لدومون الذي كان قد استعمل لفظ Benthamiteلدفع هذا التعبير ، واقترح ان يقال Utilitarian في الإنكليزية وUtilitarien بالفرنسية » وهو عند لالاند «مذهب يجعل من النافع أساس كل القيم في مجال المعرفة وكذلك في مجال الفعل » [3] ، يستعرض "لالاند" أسماء كثيرة تحت هذا البنط إما مدعمين للتعاريف أو معلقين عليها ، أو شارحين بالعبارات

[1]- صليبا جميل ،المعجم الفلسفي،ج2، مرجع سابق، ص500.
[2]- روزنتال،الموسوعة الفلسفية ، ترسمير كرم ، دار الطليعة ،لبنان، ط 7،1997،ص56.
[3]- لالاند أندري ، موسوعة لاند الفلسفية ،تر خليل أحمد خليل ،ج3، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ،،ط2،2001،ص1514.

الأوفى مضمونها العام والخاص ك "مل" ، "رنوفييه" ، "هالفي" ، "لاندري" ...الخ ويشير إلى قلة التداول للفظ كمعنى يفيد مذهبا اسمه النفعية أو المنفعة في الفرنسية حيث يستعمل بهذا المعنىUtilitaireأو النفعي الذي يلبس على مستعمله بإفادته العقلية النفعية ويفضل المصطلح كما أورده "بنتام" Utilitarian

و"بنتام" كما يقول بدوي سيقيم نظريته في المنفعة على أساس نفسي هو ميل الإنسان بجبلته إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم والمنفعة «هي كل لذة أو كل سبب في إيجاد لذة ..وينطوي مبدأ المنفعة على مصادرتين ...الفردية ، ومفادها أن كل فرد هو الحاكم الوحيد على لذاته ...الموضوعية وتقول :في الظروف المتساوية تكون اللذة واحدة بالنسبة إلى الجميع »[1] فتصبح السعادة حينئذ تحصيل أكبر قدر من اللّذات ، وتجنّب أكبر قدر ممكن من الآلام،وما يهمّ" بنتام " برأي بدوي «هو الجماعة الإنسانية وسعادتها ، ولهذا وسّع هذه القاعدة وهي أن المقصود هو أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » [2] أما فيلسوفنا موضوع البحث وهو "جون ستيوارت مل" فيرى أننا في حاجة لقول المزيد حول نظرية المنفعة حتى نقدم صورة واضحة للمقياس الأخلاقي الذي وضعته ، متجاوزين الاعتقاد الذي يقتل المنفعة ويبديها كوسيلة وضيعة ونظرية لا قيمة لها إلا بالنسبة للخنازير عند من يدّعون هذا القول فأضحت النفعية من أكثر النظريات التي تعرّضت لسوء الفهم وإثارة الاختلاف حولها ، والحق أن هذه التهمة في نظره قديمة ترجع إلى حقب اليونان ، فالأبيقوريون ظل خصومهم يردّدون هذه التهمة أجلا غير مسمّى غير أنهم يردّون بأنها دعوى غير مثبتة ، وأن الخصوم أنفسهم هم الذين يمثلون الطبيعة الإنسانية بهذا المظهر المتدنّي ، فمجرد عقد المقارنة بين

1- بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة ،ج1 ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،ط1،1984،ص365.
2- المرجع نفسه،ص365.

الطبيعتين الإنسانية والحيوانية تجعل لذاتهما سواء بسواء ، متناسين تميّز الطبيعة الإنسانية بملكات أرقى من الشهوات الحيوانية ، ويشير "مل" في كتابه النفعية إلى أنها تهمة قديمة حديثة ، ومنشأ الخطإ في فهم النفعية هو استخدام اللفظ في معنى ضيق وشائع،وإرجاعه إلى اللذة في أبسط صورها ، لكن من له أدنى إحاطة بالمذهب يدرك «أن كل كاتب من عهد أبيقور Epicure إلى بنتام Benthame ممن تبنى نظرية المنفعة لم يقصد منها شيئا ما مقابلا للذة بل قصد اللذة عينها مع غياب الألم»[1]، إنه كما نرى من تعريفات المنفعة لا مناص من استعمال ألفاظ السعادة ، اللذة ، الألم ، لننشئ تعاريفها السابقة ، ولكي يزداد وضوح المفهوم وجب توضيح هاته الألفاظ

المطلب الثاني :

اللذة : pleasure

مشتقة من الأصل اللاتيني **Placere** أي « ما وافق أذواق شخص ما فخلق لديه لذة»[2]

لغة :«اللذة إدراك الملائم من حيث أنه ملائم ، كطعم الحلاوة عند حاسة الذوق "تعريفات الجرجاني"»[3] ، كما يمكن تعريفها « حالة من الاكتفاء تخلق عند أي شخص الرضا عن نزعة، حاجة ،رغبة ..»[4] وهي كما يقول صليبا من البديهيات لا تعرّف بل تذكر خواصها وشروطها وأسبابها ، أما إذا احتجنا لبرهان فيقول بدوي «إذا كنا في حاجة إلى البرهنة فيكفي ان نشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت،فإنا سنجد قطعا

1- مل جون ستيوارت ، النفعية ،تر سعاد شاهرلي حرار، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2012 ، ص ص35،36.

2 -Michel Legrain, Dictionnaire encyclopedique, Larousse ,op-cit,p1214 .

3 - صليبا جميل،المعجم الفلسفي،ج2، مرجع سابق ، ص282.

4 -op-cit , p1214.

أن الإنسان يرمي دائما إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم »[1]ثم يواصل بدوي وفي معرض حديثه عن الأخلاق الأبيقورية وخواص اللذة وشروطها من أنها ليس المقصود بها اللذة الحسية الصرفة فحسب ، بل الإنسان بامتلاكه ملكة العقل يفاضل ويوازن بين اللذات والآلام ، مراعيا الآثار والنتائج المترتبة عن كل منهما أما "لالاند" فيورد التعريف الآتي «بالمعنى الضيق (لا سيما في الأخلاق):ملذات حسية ، تلهيات ، تسليات ، إنسان مستسلم للذة –عاش في الملذات »[2] ثم لاعتبارات شتى ينتهي إلى استحالة تحديد اللذة ، وفي نفس السياق نجد على الهامش محاولات هاملن لتحديد اللذة ، وتعقيبات "ل.روبان" و "م.مارسال" وانتهاء الأخير بالقول«يفترض باللذة أن تكون معتبرة غير قابلة للتعريف»[3] ، وفيما سيأتي من المباحث مزيد من التفصيل

المطلب الثالث:

الألم : في الإنجليزية **pain**

في الفرنسية **douleur**

مشتقة من الأصل اللاتيني **dolor** ومن معانيه «1-إحساس مزعج، متعب ،....2-عواطف صعبة الاحتمال ؛ كريهة ؛ معاناة نفسية...»[4]

[1]- بدوي عبد الرحمان ،موسوعة الفلسفة ،ج1،دار الكتاب اللبناني ، بيروت ،دط،1982،ص86.
[2]- لالاند أندري ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ترخليل أحمد خليل ، ج2 ، مرجع سابق ، ص989.
[3]- المرجع نفسه ،ص989.
[4] -Michel Legrain, Dictinnaire encyclopedique, Larousse ,op-cit,p493.

لغة: «مصدر ألم يألم ...وهو مقابل للذة ، والألم واللذة هما من الأحوال النفسية الأولية فلا يعرفان ، بل تذكر خواصهما وشروطهما دفعا للالتباس اللفظي »[1]، أما أحسن تعريف فهو كما يقول صليبا الذي يشتمل على «ذكر خواص الألم وأسبابه ، كتعريف أرسطو الذي صححه "هاملتون" و"ستيوارت مل"، فقد جاء في هذا التعريف أن اللذة تنشأ عن الفعل الموافق لطبيعة الكائن الحي ، وأن الألم ينشأ عن الفعل المضاد لطبيعة الفاعل ، فالألم إذن نتيجة فاعلية تزيد على قدرة الفاعل أو تقل عنها »[2] ومن هذا التعريف يخلص إلى التقرير لوجه أن مدلول الألم إلى وقتنا الحاضر لا يزال يشتمل على بعض الغموض ، لأن الاختلاف الحاصل حول أنواع الآلام هل هي جسمانية ونفسانية أم هما من طبيعة واحدة لا يزال قائما ؛فإذا قلنا يختلفان فباعتبار الشروط الخاصة ، كالألم الناتج عن الصداع ووجع الضرس، والألم الناتج عن الفراق ، فالأول إحساس جسماني ، والثاني ممثلا في الناشئ عن الفراق نفساني ، وإذا قلنا هما من طبيعة واحدة جعلنا الألم مقابلا للذة بصورة عامة ، يقول "لالاند " أن الألم «نمط من أنماط الموجدة الرئيسية من المستحيل تحديده ، نظرا لأن مفهومه هو مفهوم حالة نفسية فريدة يمكننا فقط البحث عن شروطها الذهنية أو الفيزيولوجية»[3] وسبب الامتناع عن تحديد الألم يشير "لالاند" إلى الشك في شرعية اعتباره نقيضا للذة ، وهو تعارض يعد سطحيا في نظر الكثيرين من علماء النفس المعاصرين وفيه نظر.

[1]- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، ج1 ، مرجع سابق ، ص123.
[2]- المرجع نفسه ، ص124.
[3]- لالاند أندري ، موسوعة لالاند الفلسفية ،ج1 ، مرجع سابق ، ص300.

المطلب الرابع :

السعادة :في الإنجليزية **happiness**

بالفرنسية **Bonheur**

لفظ مركّب إحدى الشقين ؛" bon "من الأصل اللاتيني " bonus" «ويعني ما هو نوعي ولا يفيد الرّديء»[1]

لغة : يذكرلالاند تحت Bonheurمعان عدة فالمعنى الاشتقاقي للكلمة هو«فرصة مؤاتية كما في Happinessالانجليزية ،وقع مصادفة ، نجح ...حالة رضى تام تستأثر بمجامع الوعي ...إرضاء كل الميول وإشباعها ...سواء بالتوسع أي بالكثرة أم بالتكثف أي بالدرجة ، أم بالأمد أي الديمومة »[2] ويقترح لالاند ترجيح المعنى الأخير،فهو أقرب إلى التداول المفهوم لدى الجميع ، وتم ارتداؤه فلسفيا(أي اصطلاحا) لكن لالاند يقيم فارقا يراه أساسيا بين السعادة والغبطة Beatitudeفالأخيرة مثالية وشريفة ، وهي المتضمنة للديمومة عكس السعادة التي بنظره نفسية ، بشرية ، مبالغ فيها أو مضخمة ، وهو أمر(الخلط بينهما)يقع فيه بنظره أفضل الكتاب ، وإن وافقت السعادة معنى الغبطة ففقط في معنى الفكرة أو بالأحرى مثال السعادة ، لا السعادة النفسية ، الواقعة النفسية شبه الحيوانية غالبا ، هذا المثال في كثير من الأحايين من إنتاج الخيال ، والمحكوم بأن يبقى صعب المنال ، ومثال السعادة والغبطة كدائرتين إحداهما رسمت على عجل والأخرى كالدائرة الرياضية التي لا تنم عن النقص ولا اعوجاج فيها

[1] -Michel Legrain, Dictinnaire encyclopedique, Larousse ,op-cit,p190.

[2]- لالاند أندري ، موسوعة لالاند الفلسفية ،ج1 ، مرجع سابق ، ص ص139،140.

اصطلاحا: يقول ستيوارت مل «نحن نقصد بالسعادة اللذة وغياب الألم »[1] ، أما في المعجم الفلسفي فنجد أنها «مذهب أخلاقي أساسه أن غاية النشاط الإنساني هي السعادة ، و السعادة كمطلب أقصى للإنسان تبدو في صور شتى »[2] فهي في مذهب اللذة الفردية ومذهب المنفعة العامة ذات دلالة واحدة مع اللذة والمنفعة ، وعند الأبيقوريين والرواقية والشكاك هناك اختلاف في مدلولها وإن اتفقوا أن السعادة هي الخير الأسمى فالمذهب اللذي قانونه الأخلاقي نسبي متغير تابع لتغير الأهواء والرغبات ، غير مستند إلى العقل ، أما مذهب السعادة فيستند القانون الأخلاقي فيه إلى العقل ، والأخلاق معيارية قيمية وهو بهذا موضوعي ثابت .

المطلب الخامس :

الأنانية :egoism

مشتقة من الأصل اللاتيني **ego** يعني «الأنا المفكر والعاقل ...» [3]

لغة :هي «الأثرة والادعاء ، أوهي إضافة الأشياء كلها إلى النفس »[4]

اصطلاحا: ترد الأنانية بمعان مختلفة حسب الميدان المعرفي فقد تختلف معانيها في علم ما بعد الطبيعة عن معانيها في علم النفس إلى علم الأخلاق ، وهو المعنى المقصود عندنا «في فلسفة الأخلاق Ethique هي القول أن المنفعة الفردية مبدأ جميع المعاني الأخلاقية ، وغاية

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبيرالية السياسية ، تر إمام عبد الفتاح ،مكتبة مدبولي ، القاهرة ، دط ، 1996، ص 44.
[2]- مدكور إبراهيم ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص176.
[3] -Michel Legrain, Dictinnaire encyclopedique, Larousse ,op-cit ,p519 .
[4]- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ،ج1 ، مرجع سابق ، ص 141.

سلوك الإنسان »[1] ،وهي عبارة كافية لأن نفهم تلك التعديلات التي مارسها"جون ستيوارت مل "على مذهب النفعية ، وكيف تتحول الأنانية إلى غيرية بفعل تداعي المعاني

كما نجدها «الأثرة التي تحمل الفرد على الانشغال بصفة خاصة بملذاته ومنافعه دون الأخذ في حسبانه منافع الآخرين»[2] أما عند "لالاند" فترد الأنانية أولا بمعان مختلفة كذلك حسب الميادين السالفة الذكر ، وفي الأخلاق ترد بمعنيين أولاهما يفيد حصر الحب في الذات بتفريط وإلحاق الأحكام للأشياء انطلاقا من المصلحة الذاتية ، والمعنى الثاني «نظرية تجعل من المصلحة الفردية المبدأ التفسيري للأفكار الأخلاقية ، والمبدأ القائد للسلوك » [3]

سوف لن نجد اختلافات جلية وجديرة بالذكر غير المعنيين الموردين في التعريف ، لذلك سنوجز القول عن أهمية المفهوم في بحثنا والذي يرجع إلى تغيير ملحوظ يورده مؤرخو المنفعة في كون المفهوم أثير حوله كثير من النقاش ، فالمصلحة الفردية مضمون المفهوم ومصلحة المجموع كانتا نقطة الخلاف بين "مل" وأستاذه ، فبينا يرى "بنتام" إقامة مصلحة المجموع على أساس المصلحة الفردية وأن الفردية هي قوام المصلحة العامة ، وفي حالة تعارضهما تقدم المصلحة الفردية ، عكس "مل" القضية ؛ ففي سعي الفرد لفرديته تَوجّب عليه إنصاف غيره لتحقيق منفعته في نفس الوقت ، وتسخر التربية والعقيدة حتى يربّى الفرد على هذا ويصبح على قناعة بأن سعادته تكمن في إتيان السلوك الذي لا يتعارض مع الخير

[1]- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ،ج1 ، مرجع سابق ، ص 141.

[2] - Michel Legrain, Dictinnaire encyclopedique, Larousse op-cit, p 519

[3]- لالاند أندري ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ج1 ، مرجع سابق ، ص330.

العام ، ليس هذا فحسب ، بل يصبح الخير العام (مصلحة الجماعة)هو الدافع الذي يحمله« في العادة على إتيان أفعاله» [1]

المطلب السادس :

الغيرية :Altruism

مشتقة من الأصل اللاتيني **alter** وتعني أنّ «الآخر هو نفسه أنا ، الشخص الذي يحمل عواطف أخوية تحمله على التفكير في مصالح غيره عند الاقتضاء بنفس طريقة التفكير في مصالحه»[2]

لغة :في موسوعة لالاند «بمعنى الإيثار وعكس الأنانية وهي مصطلح ابتكره أ.كونت مقابل أنانية Egoisme، تبناه سبنسر وصار متداولا في اللغة الفلسفية »[3]

اصطلاحا : شأن تقسيمات الأنانية ترد الغيرية إلى معان ؛في علم النفس ، وفي علم الأخلاق فتكون في الأخير «عقيدة أخلاقية معاكسة للإمتاعية (Hedonisme) والأنانية ...الغيرية نظرية الخير التي تضع في منطلقها مصلحة نظرائنا»[4] هذه اللفتة من لالاند إلى أوغست كونت ما فتئ يرددها كل من اطلع على ستيوارت مل وتأثره بوضعية كل من سان سيمون وأوغست كونت مما جعل النفعية تزدهر على يديه ، لأنه بعدما سبق تأثره بفلاسفة المثالية الألمانية في أرض التجريبية انجلترا ممثلة في كولريدج ، كان نزوعه واضحا نحو

[1]- الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ،مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط1،1953،ص146.

[2] -Michel Legrain, Dictinnaire encyclopedique, Larousse ,op-cit,pp51,52 .

[3] - لالاند أندري ، موسوعة لالاند الفلسفية ،ج1 ، مرجع سابق ، ص47.

[4]- المرجع نفسه ، ص47 .

إخضاع المنفعة الفردية لمنفعة المجموع مؤسسا إياها على ما سبق ، ومستأنسا في الوقت ذاته بمذهب هارتلي النفساني في تداعي المعاني ، وسنأتي بشيء من التفصيل لهذا في الفصل الثاني.

المطلب السابع :

الحقيقة Vérity

من الأصل اللاتيني véritas «خاصية ما هو صواب»[1]

لغة :الحقيقة ما أقر في الوضع الأصلي ، والمجاز ما خرج عن أصل الوضع «وحقيقة الشيء خالصه وكنهه ، ومحضه ، وحقيقة الأمر يقين شأنه ...»[2]

أما اصطلاحا : لها «عدة معان : الأول هو مطابقة التصور والحكم للواقع » [3] وفي أطلس الفلسفة قد تختلف تعاريفها حسب ما يتناوله واضعوه من مادة ، فنجد في مناقشات "انسلم" للمستويات الثلاث التي ينتجها الحوار حول الحقيقة من أنها الحقيقة الأزلية ، وهي حقيقة الأشياء القائمة بالتوافق مع الحقيقة الإلهية ، وحقيقة الفكر المتطابق مع الواقع وينتهي إلى تعريف أنسلم « إن الحقيقة هي الصلاح الذي يمكن للعقل وحده أن يدركه »[4] ثم إلى تعريف توما الإكويني «الحقيقة هي التوافق بين الشيء والعقل»[5] ثم إلى الذرائعية مع بيرس الذي يشرح بساطة مبدئه الذرائعي من أنه مبدأ يتحقق من تمثل النتائج العملية عن طريق التجربة

[1] -Michel Legrain, Dictinnaire encyclopedique, Larousse ,op-cit ,p1641.

2-صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، ج1 ، مرجع سابق ، ص 47.

3-المرجع نفسه،ص485.

4-كونزمان بيتر وآخرون ،أطلس الفلسفة ، ترجورج كتورة، المكتبةالشرقية ،بيروت ،ط2،2007 ،ص73.

5-المرجع نفسه،ص ص83،

العملية ، وتلك النتائج المتحصل عليها تشكّل ما نفهمه باسم الحقيقة أما في المعجم الفلسفي فنجدها :

«أ- بوجه عام مطابقة الفكر للواقع

ب- منطقيا ما لا يقبل النقض ولا يحتاج إلى إثبات جديد»[1] وفي موسوعة لالاند «أ- سمة ماهو حقيقي .ب- عبارة صحيحة –ج-ما جرى منه التحقق عمليا –د-بنحو أعم الواقع-ه- الحقيقة ، المشخصنة » [2]

هكذا نجد "لالاند" يؤرخ للمفهوم من اليونان إلى المدرسيين إلى الوقت الحاضر ، ويورد تحت كل معنى نصا داعما له كنصوص "توما" ، "ديكارت" ، "سبينوزا" ، "لايبنز" ، ومقولات السكولائيين ، "برتيلو" ، وغيرهم .

أما عند "بدوي" وتحت مادة "هيدغر" فنجدها بعد عرض ونقد بسيطين من أنها في تاريخية المفهوم تطابق الفكر أو الشيء مع الواقع ، وأن هذه النظرة إلى الحقيقة هي الأساس في النظرات الأخلاقية و التقويمية والعملية ، وهي بنظره أي الحقيقة لا تقوم في إحالة الأشياء أو العقل إلى الواقع ، بل في الإحالة مع الواقع إلى الأفق الوجودي ، فالحقيقة هي «كشف الحجاب الذي يخرج الوجود من النسيان »[3] وماهيتها هي الحرية فلا أحد يملك الحقيقة بل نحن داخلها ونسير على هديها ، إنها «الفعل الديناميكي الذي يجعل الأشياء تنبثق على ضوء يقظة فكرنا ليفهم الوجود »[4]

[1]- مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص74.
[2]- لالاند أندري ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ج2 ، تر خليل أحمد خليل ، مرجع سابق ، ص 1539.
[3]- بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة ، ج2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ،ط1 ،1984 ، ص606.
[4]- المرجع نفسه ، ص606.

المبحث الثاني

جينيالوجيا وكرونولوجيا المفهوم

ويشتمل على ستة مطالب

المطلب الأول : المنفعة في الحضارات الشرقية

المطلب الثاني : عند اليونان

المطلب الثالث: في العصور الوسطى الغربية

المطلب الرابع:في العصور الوسطى الإسلامية

المطلب الخامس: في العصر الحديث

المطلب السادس : في الحقبة المعاصرة

التمهيد و الإشكاليات:

إن النفعية كنظام أخلاقي قد ساد العلاقات الفردية والاجتماعية عبر حقب التاريخ بدءا من الحضارات الشرقية إلى اليونان ثم المرحلة السكولائية فالعصر الحديث ثم أخيرا إلى المرحلة المعاصرة ، ففي الحضارات الشرقية اخترنا نموذج المصريين القدامى ، لأن عبارات المنفعة والسعادة كما سنرى كانت إلى الحدّ الذي يجعل التمييز صعبا والفارق بينها وبين المنفعة العامة في العصر الحديث لا يكاد يبين ، ثم إلى حقب اليونان التي حاولنا من خلالها أن نرى كيف بدأت جذور المفهوم (النفعية) تشق أرض الأخلاق عند أبيقور خاصة و القورينائيين ، فما الذي ميّز أحدهما عن الآخر ؟ ما الذي روعي من اعتبارات في اللذة والألم عند أبيقورحتى جعل "جون ستيوارت مل" يؤرّخ لميلاد المفهوم منه ؟وهل حقيقة أن المذهب اللّذي عند القورينائيين بهيمية صرفة ، قائم على الوجدان وصوت الطبيعة ؟ ثم كان لزاما أن نواصل البحث في العصر المدرسي فوجدنا المفهوم وما يفيده - من سعي الفرد نحو ما يزيد سعادته ولذته ويقلل من شقائه وألمه – يكاد يغيب في هذا العصر القائم على تقديس نصوص الوحي ، والتي تنفي الحاجة إلى اعتبارات الأفراد للنافع والضار و الخير والشر إذ أنها مباحث قررتها من قبل إرادة الله بنص الوحي ، لكن الرواقية والمسيحية المتأخرة التي خرجت من النسق المدرسي الدوغمائي ستختمر أفكارها في العصر الحديث الذي جعل أساس الأخلاق فكرة المسيح القائمة في سعي الفرد نحو خدمة الآخرين ، فكيف تم ذلك ؟ كيف تظهر النفس الإنسانية المجبولة على الأثرة وحب الذات أخلاق الإيثار؟ وكيف ساهمت فكرة التقدم إضافة لما سبق في كشف العلاقة بينهما واعتباره كمبدأ أخلاقي عند كل من "بنتام" و"مل"؟ ثم إلى القرنين 19م و20م أين كانت البراجماتية إحدى ثمار ذلك السعي

الطويل للمذهب النفعي في الانتشار والاعتبار في جميع الميادين من سياسة ، واجتماع وتشريع ....

المطلب الأول:

المنفعة في الحضارات الشرقية:

في الحقيقة كثرة المصادر في هذه المادة من الغزارة بمكان ، هل نتكلم عن الشرقيين الصين أم المصريين القدامى أم بلاد ما بين النهرين ، سنوجز القول باختيار نموذج المصريين القدامى مستهلين بموسوعة تاريخ الحضارات العام الذي يتناول في جزئه الأول الشرق واليونان القديمة لمؤلفيه اندريه أيمار Andre Aymar، وجانين اوبويه Jeunnine Auboyer.

يستصدران الحديث بالقول:«لانعرف تاريخ أي شعب من شعوب الأرض يرجع إلى ما قبل الميلاد بأربعة آلاف سنة ، ويعتري الواحد منا قشعريرة عندما ترقص أمام عينيه أرقام مثل 4242،4245 قبل الميلاد وهو التاريخ الذي يحدده التقويم المصري القديم ، بدءا للتاريخ المصري القديم»[1] وهو للوهلة الأولى بالنظر البسيط تاريخ موغل في القدم بالنسبة لتاريخ الإنسان المتحضر، لعل هذا ما جعل المصريين القدامى ينظرون إلى الشعوب الأخرى نظرة أحط شأنا منهم كما نلحظ ذلك من كلام كهنتهم لبعض الرحالة اليونان عندما

[1]- ايمار اندريه ، تاريخ الحضارات العام ، ترفريد م – غامر ، فؤاد جأبو ريحان ، ج 1 ، منشورات عويدات ، بيروت –باريس،ط2،1986،ص 23.

خاطبوهم قائلين «أنتم اليونان لستم سوى أولاد صغار» [1]

أردنا بهذا الاستهلال توطئة لتاريخية مفهوم المنفعة الذي لم يكن عند الشرقيين يتمظهر إلا من خلال العلوم التطبيقية ؛ فالحاجة العملية إلى علم الفلك ، الطب ، الهندسة ، إلى الزراعة والخروج من مرحلة الصيد والتنقل المستمر إلى مرحلة الزراعة والاستقرار على ضفاف الأنهار أن نبرز أن المنفعة ارتبطت ارتباطا وثيقا بحاجة الإنسان أن ينهج إلى استغلال الطبيعة أحسن استغلال وأمام مهمة صعبة كهذه وجب عليه أن يدرأ عن نفسه «خطر المستنقعات وهجوم الصحراء عن طريق إقامة شبكة من أقنية الصرف والترع اللازمة للسقي ليحقق من هذا كله سيطرته الكاملة على الأرض واستثمار خيراتها الطائلة عن منهجية واصول ...على وجه يعود بالنفع على المجتمع »[2] ونستطيع من خلال ما سبق أن نقيس على النظام السياسي الذي يبنى في الحضارة المصرية على الملك الذي يعتبر محور الوحدة و خالقها وبالإضافة إلى وظيفة الحرب بالدفاع عن حرمة المدينة وحفظ حدودها ، يتولى الملك استتاب النظام وإشاعة العدل وتحقيق الخير والسعادة و المنفعة لأفراد أمته «فقد كان مفهوما من الأساس ومقبولا لدى الجميع أن الإرادة الملكية لا يمكن أن تهدف إلا لسعادة مصر» [3] ويمكن أن نلحظ في كتاب بدايات التفلسف الإنساني لمهدي فضل الله قيام الأخلاق الاجتماعية المصرية على المصير الذي ينتظر الإنسان والذي لا تتلخص النجاة منه يوم المحاكمة الأخروية أمام" رع " أو "أوزريس" سوى في أن يقدّم بين يديه ما هو نافع له ولمجتمعه « أبغض الخطيئة لأجلك ، لم أرتكب أي خطيئة ضد الناس ..لم أسبب بكاء لأحد ،

[1]- ايمار اندريه ، تاريخ الحضارات العام ، ترفريد م – غامر ، فؤاد جأبو ريحان ، ج 1 ، ص42.
[2]- المرجع نفسه ، ص 35.
[3]- المرجع نفسه ، ص 52.

لم أختلس السمع ،لم أثر الصراع ..لم أنطق بالأكاذيب ..لم أستول على ملكي الخاص ..لم أسرق الناس قط ، لم أجبر العملة على أكثر ما عليهم كل يوم ..لم أقتل ولا دفعت أحدا إلى القتل ..أنا المتوفى الذي أطعم الجوعان وسقى العطشان وكسا العريان ,, الذي كان يقول له الذين يرونه :مرحبا مرحبا»[1] فالمتبصر في حيثيات المحاكمة يجد الأخلاق النفعية تنبلج من بين سطورها و كلماتها فالمرء لا يقصر منفعته على نفسه وليس لها أي أثر ما لم يضع في الحسبان مصالح غيره ويقدمها ويوليها عناية قصوى ، ويورد مهدي فضل الله تلك الأخلاق العملية النفعية المبثوثة في عيون الحكم الكهنوتية حتى يضمن المصريون السعادة الدنيوية والأخروية ، أخلاق من ورائها إما منفعة شخصية أو اجتماعية يمكن تمثيلها كالآتي :

صيانة اللسان فائدتها السلامة و السّعادة ، وهفوة اللسان خطرها هلاك الإنسان ، احترام الآخرين تناله بأن :«لا تدخل بيتا دون إذن صاحبه ، امنح المحروم والبائس من خبزك..لا تأكل طعاما وأنت ترى غيرك يقاسي من الجوع فلا تمدّ له يدك بالطعام ، كن متواضعا ،لأن المتواضع ينجح »[2] وهكذا نجد هذه التوصيات تهدف إلى المنفعة الاجتماعية باحترام العادات وتقوية الأواصر الاجتماعية.

ولنعقد مقاربة بين مقولتين ، الأولى ل "ستيوارت مل" يقول فيها عن روح الأخلاق الاجتماعية بأنها تتمثل في شعور المرء واقتناعه بأن سعادته تكمن في إتيان السلوك الذي لا يتعارض مع الخير العام ، بل يصبح الخير العام هو الدافع الذي يحمله «في العادة على إتيان

[1]- فضل الله مهدي ، بدايات التفلسف الإنساني ، دار الطليعة ، بيروت ، ط2، 1994،ص88.
[2] - المرجع نفسه ، ص93.

أفعاله »[1]، والثانية كتبت على قبر أحد الأشراف بمصر قبل الميلاد ب2700 سنة «لقد كنت شخصا يحبه أبوه وتمدحه أمه ، شخصا يحبه كل إخوته ، كنت أعطي الخبز للجائع والملابس للعاري ، وأعبر بمن لا قارب له »[2] فنجد أن الدافع نفسه في الحالين يفيد خدمة الآخرين ومنفعتهم عن قناعة ورضا ، واقعة لازمة للموجود الإنساني يتشاركها شخصان بينهما فاصل من الزمن يزيد عن 4000 سنة ، وإن شئنا تمثلها (الأخلاق النفعية) عند أمير من أمراء الدولة الوسطى فسنقرأ على شاهد قبره افتخاره بما أنجزه للمصلحة العامة ،«لم أسئ إلى فتاة من بنات الفقراء ، لم أظلم أرملة ، لم يحدث أنني طردت فلاحا أو أخرجت راعيا من عمله ، لم يكن هناك بائس من رعاياي ، ولم يجع أحد في عهدي ..أعطيت الأرملة مثل ما أعطيت المرأة ذات البعل ، ولم أميز غنيا على فقير في أي شيء متحته » [3] هذا الذي يبدو لنا فيما نرى تمثيلا للأخلاق النفعية في الحضارة المصرية ، يقول اشفيتسر في فلسفة الحضارة «فلما بحثت في ماهية الحضارة وطبيعتها تبين لي في ختام المطاف أن الحضارة في جوهرها أخلاقية »[4] ولئن استرسلنا في الحديث فسيطول لكن نقتصر على ما سبق ونحن موقنون بقصور العبارة عن المعنى المطلوب .

[1]- الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ، مرجع سابق ، ص146.

[2]- فضل الله مهدي ، بدايات التفلسف الإنساني ، مرجع سابق ، ص100.

[3]- المرجع نفسه ، ص 100.

[4]- اشفيتسر ألبرت ، فلسفة الحضارة ، تر عبد الرحمان بدوي ، دار الأندلس ، بيروت ، دط ،1997،ص03.

المطلب الثاني:

المنفعة عند اليونان:

للنفعية دلالات شتى ومذهبها نبت في صورة لذة تتصل بالسعادة و المنفعة أحيانا كثيرة ، وتقوم على الأنانية طورا ، وعلى الغيرية طورا آخر، ولكن الأخلاقيين النفعيين قد اتفقوا طرّا على أن اللذة هي وحدها الخير الأسمى ، والألم وحده هو الشر الأقصى ، ومن هنا نصدر عن قول مل «إن كل كاتب من عهد أبيقور Epicureإلى بنتام Benthamممن تبنى نظرية المنفعة لم يقصد منها شيئا ما مقابلا للذة بل قصد اللذة عينها مع غياب الألم » [1] فنجد أن "مل" يرجع مذهبه إلى اليونان وإلى أبيقور بصفة خاصة ، ذلك أنه من اطلع على تاريخية المذهب فسيجد ان المذهب اللّذي تحول على يد "ابيقور" الى مذهب في المنفعة لما رأى أن من اللذات ما يجلب ألما فطالب باجتنابها ، ومحك هذا التعديل مراعاة المنفعة في إتيانها بعد أن كانت اللّذة مرغوبة لذاتها فقط كما تجدها عند القورينائيين أتباع أرستبوس (435،356 ق.م) وهو من أنصاف السقراطيين بجعل «هدفه من الحياة الاستمتاع باللذة الحاضرة ، و اجتناب الندم على ما فات و العناء في سبيل المستقبل » [2] ومن هنا قامت الحركة الأخلاقية عند القورينائيين على الوجدان أو صوت الطبيعة ، فالحركة اللطيفة التى نسميها باللذة هي الخير الوحيد ،و الحركة العنيفة التي نسميها بالألم هي الشر الوحيد و اللذات تختلف درجة وديمومة و إن اتفقت كيفا « وقد اتفق القورينائية مع سائر المدارس السقراطية من كلبية و ميغارية و الافلاطونية في الاعتقاد بأن الحكمة أو المعرفة هي خير

[1]- مل جون ستيوارت ،النفعية ، تر سعاد شاهرلي حرار ، مصدر سابق ، ص ص35،36.
[2]- كامل فؤاد وآخرون ، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ، دار النشر القلم ، بيروت ، د ط ،ص 38.

ما يملك الإنسان و أفضل صنوف هذه الحكمة معرفة الخير وعند هذا انتهى الاتفاق بينها»[1]، و المتأمل في ثنايا المذهب اللّذّي القورينائي يستعجل في الحكم عليه بأنه مذهب أقرب إلى الحيوانية ، فاللذات عندهم إنما هي حسية بهيمية قذرة، لكن نظرية الرجل الحكيم بالمذهب و الأقوال المأثورة عن أرستبوس (aristippus) مع صديقته لايس (اسم يكنى به عن الشهوة) جعلت بعض الدارسين- كما يفيد الطويل توفيق – يميزون المذهب عن - الكلبية – التي لها نفس الرؤية اتجاه اللذات الحسية ، أما متأخروا القورينائية من أمثال "ثيوديس " و " وهجياس"Hegesias" فقد نأوا بالمذهب إلى نقيضه عن أسلافهم ، و انقلب المذهب من مذهب يمجد اللذة إلى داع للعزوف عنه ، مشجعا للانتحار حتى لقب "هجياس " ب«الناصح بالموت ، و استجاب له الكثيرون حتى خشي الملك بطليموس الأول استفحال دعوته للانتحار فأمر بنفيه وإغلاق مدرسته».[2]

أما الأبيقورية (نسبة الى أبيقور 342-271 ق.م) فتقوم « على مبدأ اللذة ، كل كائن حي يسعى للذة ويتحاشى الألم و الاضطراب »[3]، غير أن الذي يميز الأبيقورية عن القورينائية هو اعتبارها للذات العقل و الروح إلى جانب اللذات الحسية الصرفة ، هذا من جهة ومن جهة أخرى اعتبار اللذة لذة إذا لم تفض إلى آلام أعظم منها، واعتبار الآلام إذا أفضت إلى لذات أكبر ، فاللذة و الألم تقاسان لا في اللحظة ، إنما بما ستفضي إليه من نتائج ، وما يترتب عنها من آثار و منافع ، وكما قلنا سابقا فالمعيار الذي يوازن به أبيقور هنا هو المنفعة «و من هنا رأينا الحكيم الأبيقوري ينشد نوعا من السعادة المتصلة و الطمأنينة الدائمة ، و لا يقنع

[1]-الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ، مرجع سابق ، ص ص،44.،45 .
[2]- المرجع نفسه ،ص 48.
[3]-كونزمان بيتر و أخرون ، أطلس الفلسفة ،تر جورج كتورة ، مرجع سابق ، ص 59.

بلذة الحس الراهنة »[1] فلابد من مفاضلة لذة على لذة و ألم على ألم ، و لن يستطيع الإنسان الحصول على اللذة الحقيقية إلا بعد هذا التمحيص الذي يخلو« من كل الانفعالات فكأننا سننتهي إلى جعل اللذة الحقيقية هي الخلو من الانفعال »[2]، مراعين وحدة الحياة الإنسانية بلحظاتها ، فقد تعقب لحظة لذة لحظات ألم الحسرة و الندم و العذاب ، فوجب النظر إلى الوحدة ككل لا إلى تلك اللحظة بعينها ، و المذهب الأبيقوري مذهب يقوم على الفردية ، فالفرد ينبغي أن يطلب لذته لذاته ، ويستجمع من الأسباب ما يوصله إلى تحصيلها ، يقول أحمد أمين :« مذهب السعادة الشخصية هو المذهب القائل إن الإنسان ينبغي أن يطلب أكبر لذة لشخصه ،ويجب أن يوجه أعماله للحصول عليها... ومن أكبر زعماء هذا المذهب في العصور القديمة أبيقور، ويرى أن ليست تقاس الأعمال باللّذات و الآلام الوقتية فحسب ، بل الواجب أن يرمي الإنسان بنظره على جميع حياته ، وبحسب ما يستتبعه العمل من لذة و ألم في الحياة»[3] وجون ستيوارت مل يومئ إيماءة لطيفة في معرض بيان ماهية النفعية إلى تلك الدعاوي التي كان يهاجم بها الأبيقوريون نتيجة سوء فهم أو قصد بأن مذهبهم يحط من شأن البشر و يجعلهم و الخنازير سواء في طلب اللذات البهيمية بأننا «لا نجد من ضمن نظرية العيش الأبيقوري مالا تقر بأن لذات الفكر و الأحاسيس و المخيلة و المشاعر الأخلاقية هي ذات قيمة أكبر من اللذات النابعة من الإحساس الخالص ، يجب أن نسلم بأن مهما كان الأمر فإن الكتاب النفعيين بصفة عامة قد رفعوا من شأن اللذات الذهنية بالمقارنة مع اللذات الجسدية»[4] و سنرى امتداد المذهب الابيقوري في اعتباره للفردية يتجلى عند "هوبز "

[1]- الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق، مرجع سابق ، ص 52.
[2]-بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق ، ص86.
[3]-أمين أحمد ، كتاب الأخلاق ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ط3،1931،ص36.
[4]- مل جون ستيوارت ، النفعية ، تر سعاد شاهرلي حرار ، مصدر سابق ، ص 38.

في العصر الحديث.

المطلب الثالث:

المنفعة في العصور الوسطى الغربية:

يتبادر إلى أذهاننا عند سماع العصور الوسطى سيادة اللاهوت على مجالات حياة الإنسان فالوحي هو مصدر الوحيد لمعرفة الخير و الشر ، و النافع و الضار وليس للبشر إزاءه سوى الطاعة و الانصياع لتعليماته لأنها إرادة الله ، و إرادة الله لا يمكن إلا أن تكون خيرة ونافعة و«الله سبحانه هو الذي يحدد الفضيلة و يميز بين الخير و الشر ، بل إن القديس أوغسطين (مات 430 م) يقول بان الفضائل لا تطلب لذاتها و لا من أجل نتائجها النافعة ، بل تطلب لأنها تتمشى مع إ رادة الله »[1] ومن هنا فالمنفعة و اللذة المطلوب توضيحها من قبلنا هي سعي للفرد و تقدير منه هو نفسه للّلاذ و النّافع بيد أن عصر اللّاهوت رتّب الآثار و اللّذائذ على أفعال الإنسان الدنيوية في الأخرة ونعيمها وعقابها ، ومذهب المنفعة على النقيض من هذا فأثار الفعل و نتائجه المرغوبة للفرد إنما تتمثل في دنيا الواقع و الحس ، فلا مجال للحديث عن المنفعة بالمفهوم الأصيل للكلمة ، وإشارة "مل" إلى الرواقية المتأخرة والأخلاق المسيحية في معرض رده عن اتهام مذهب المنفعة بالإلحاد دليل على أن المذهب لاقى العنت في رد التهم التي تجعل منه مبدءا لا يليق إلا بالخنازير غارقا في العبث والتفاهة .

[1]-مهران رشوان محمد ،تطور الفكر الأخلاقي ،دار قباء ، القاهرة 1980،ص 122.

المطلب الرابع:

في العصور الوسطى الإسلامية:

أما عند المسلمين فسنأخذ نموذج "ابن مسكويه" و هو من فلاسفة القرن الرابع للهجرة الذي يقول عن فائدة سن القوانين للرّعية و قيام الحكّام بمراعاتها بأن غايتها إعداد الناس إلى ممارسة المصالح وتوزيع الأعمال ، وسياسة الملك إنما تهدف إلى « طلب المصالح لهم ودفع المكاره عنهم ، وحفظ النظام فيهم ، و بالجملة في كل ما يجلب الخير و يمنع الشر»[1] هذا إذا شئنا مذهب "ابن مسكويه" في السياسة القائمة على جلب المنافع و دفع المضار، أما فيما يخص مفهوم اللذة فقد أشار إليه كثيرا في ثنايا كتابه ، نذكر على سبيل المثال لا الحصر تبيينه للذات البهيمية من اللذات الشريفة تحت عنوان " الخير الفاضل " و نجد تلك المطالب الإنسانية للفرد بعينه من اللذة و المنافع و الخير ، و بنظر "ابن مسكويه" فكل إنسان محب لنفسه لكن لجهله بأفضلية المطالب بعضها من بعض وعدم تمييزه للنافع منها أمكن أن يقع « في ضروب من الخطأ لجهله بالخير الحقيقي ، و كذلك صار بعض الناس يختار لنفسه سيرة اللذة ، و بعضهم سيرة الكرامة و المنافع لأنهم لا يعرفون ما هو أفضل منها وأما من عرف سيرة الخير و علو مرتبته فهولا محالة يختار لنفسه أفضل السير فلا يؤثر اللذات البهيمية ... فإنها عرضية ، منحلة ، لكنه يختار أتم الخيرات ... وهو الخير الذي ينسب إلى جزئه الإلهي »[2] فإذا كان الأمر كذلك ووفق و اهتدى الإنسان إلى الاختيار الأخير نال برأي ابن مسكويه اللذة الحقيقية التي لا تفارقه أبدا ، بل و لا تقتصر حينئذ منفعته على نفسه بل تتعداها إلى

[1]-ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، دار الكتب العلمية، بيروت ،ط 1985،1 ، ص 122.
[2]- المرجع نفسه ، ص122.

أصدقائه و مجتمعه ، و تخرج من دائرة الفردية إلى المجموع ، بل لن ينال السعادة التامة ما لم تتصل منفعته لنفسه بغيره « فمن المحال أن يصل مع الوحدة و التفرد إلى سعادته التامة»[1] و ما أكثر ما نجد في التراث الإسلامي إحالات إلى اليونان و مفكريهم من قبل الفلاسفة المسلمين في معالجتهم لمذهب اللذة مع فوارق لا تكاد تذكر ، و لو استقصينا لذكرنا نموذج أبي بكر الرازي و فخر الدين الرازي و غيرهم ، لكن نكتفي بما سبق إذ يفضى إلى الغرض المطلوب.

المطلب الخامس:

المنفعة في العصر الحديث :

إن فكرة المسيح القائلة بأن الأخلاق هي خدمة الفرد للآخرين قد باتت في القرنين(18//17م) من الأمور المسلم بها ، وبهذا كان للمسيحية الأثر الأبرز بتوجيه العمل نحو الخير المشترك و الخروج به نهائيا من دائرة الأثرة إلى الإيثار، ومن الأنانية إلى الغيرية ، و من الفردية إلى المجموع ، هنا في العصر الحديث نستطيع أن نتكلم عن مذهب المنفعة العامة بشعاره " تحصيل أكبر قدر من السعادة. لأكبر عدد من الناس" دون حاجة منا إلى توكيد ذلك ، فقد انحصرت الفقرات السابقة على العصر الحديث في الصراعات الدامية بين المسيحية و الرواقية المتأخرة، و انبعاث فكرة الإيمان بالتقدم في عصر النهضة التي انكشفت كلها في الأخير عن سؤال « كيف نظهر نوازع الإيثار إلى جانب نوازع الأنانية /

[1]- ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق ،مرجع سابق ، ص123.

وما العلاقة الباطنة القائمة بينهما ؟»[1] إن روح العصر الحديث هي التي اقترحت هذا المسعى و ليس جهد فرد من أفراد ، ديفيد هارتلي (1705-1757م) و نيتريش فون هولباخ (1723-1789م) و في محاولتهما تقرير نزوع الفرد إلى الصالح العام من خلال فردانيته استنبطا ذلك بسلسلة من الاعتبارات النفسية فهارتلي يرى أن الإيثار « هو مقصود بالأثرة الأصيلة بواسطة تأثير التفكير العقلي و هولباخ المفترى عليه كثيرا يرد أصل الإيثار إلى هذه الحقيقة ، وهي أن الفرد إذا فهم مصلحته هو على الوجه الأفضل لتصورها على ارتباط بمصلحة المجتمع ، و لهذا سيوجه نشاطه لصالح المجتمع كما يوجه لصالح نفسه »[2] لكن هذه الاعتبارات لا تقنع "ألبرت اشفيتسر" و إن أبدى موافقته أنه كلما صلح حال الجماعة تضاعف أمل الفرد في السعادة وأن جهود الفرد نحو الجماعة و إن لم تسفر عن أي مكسب ذاتي فلن تضيع سدى إزاء المجتمع ، غير أن الحالين شبيه في الأولى بمن يقتطع نصيبا لا يستحقه من رفاهية المجموع، و في الثانية كمن يجلب البقرة التي يعلفها غيره ويصبح المجتمع شبيها « بالسفينة التي تبحر جيدا و لكنها تغرق »[3] و يرى اشفيتسر البرت (albert schveitzer) الحل في التعديل من وجهة الاشتقاق النفسي للإيثار من الأثرة إلى إنكار الذات عند الفرد ، و إضافة العنصر الروحي إلى جانب العنصر المادي به ممثلا في حاجته إلى تقدير الغير له و الرضا الذاتي عن نفسه ، و نريد مما تقدم توضيح أن فكرة المنفعة و مبدأها تسبق "بنتام" و "مل" آباء النفعية الحقيقية ، ف "بنتام" يدين و يعترف بأن مذهبه في المنفعة يرجع لهؤلاء الاسلاف الذي سبقوه « من امثال هلفتيوس (halvietius) و بيكاريا

[1]- اشفيتسر البرت ، فلسفة الحضارة ، تر عبد الرحمان بدوي ، مرجع سابق ، ص 187.
[2]- المرجع نفسه ، ص 188.
[3]-المرجع نفسه ، ص 189.

(beccaria)» [1] غير أن المنفعة اصطبغت بالنزعة الحسية التجريبية الإنجليزية التي اهتدت إلى فروع المعرفة كلها ، و تسمى المذهب التجريبي حسب الموضوع المعالج فهو نفسه « المذهب الحسي أو الظاهري فيما يتعلق بنظريته في المعرفة ، و مذهب التداعي للدلالة على اتجاهه في علم النفس ، ومذهب اللذة hedonism أو السعادة eudaemonism أو المنفعة ultilitarianism للتعبير عن اتجاهه الأخلاقي .. و مذهب الحريين (الليبرالية leberalism في السياسة)»[2]بل نجد قبل هذا كله إحياء النزعة الأنانية على يد هوبز " hoboes " لكنها أنانية متطرفة إلى أقصاها ، أنكر معها وجود النفس المستقلة عن الجسم و رأى بأن الأفكار حركات في المخ ، حركة إرادية يحركها النزوع نحو الشئ (الشهوة أو اللذة) أو النزوع عنه (النفور) «و الحواس إذا ما أدركت شيئا حدثت حركة تسري من أعضاء الحس إلى القلب ، فيستجيب القلب بنزوع نحو الشهوة و نحو النفور، فإذا أشبعت الشهوة أو النفور شعرنا اللذة ، و إذا حيل بيننا و بين الإشباع سكرنا بالألم »[3] و رأى هوبز بأن الإيثار و الغيرية و مراعاة مصلحة المجموع و إن بدت في ظاهرها هكذا إلا أنها رداء للأنانية و قناع لها ، فأثار "هوبز" بآرائه المتعددة سخط معاصريه و خلفائه من فلاسفة الأخلاق بهذه النزعة الفردية ،أمثال" روسو" و" أفلاطوني كامبردج " ،و "بتلر butler" و « بهذا انهدم مذهب اللذة الأناني و أصبح اتجاه" القورينائية و الابيقورية" قديما و "هوبز" و" جاستندي"...p-Gassendi 1655 و ماندفيل mandville ومن إليهم حديثا قصة تروى...»[4] سوف نشير إلى الأعلام الذين كانوا إرهاصا إلى اكتمال النفعية كمذهب على يد

[1]- الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ، مرجع سابق ، ص 84.
[2]- ميتس رودلف ، الفلسفة الإنجليزية في مئة عام ، تر فؤاد زكريا ، ج1،دار النهضة العربية، مصر،1963،ص 43.
[3]- بدوي عبد الرحمان ،موسوعة الفلسفة ، ج2، مرجع سابق ، ص 56.
[4]- الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ، مرجع سابق ، ص 72.

"بنتام" إشارة موجزة بأسمائهم لأننا سنأتي إليهم بالتفصيل في الفصل الثاني من بحثنا ، بدأ "بنتام" بأفكار ايجابية أضاءت « تفكيره كبرق خاطف عندما قرأ المجلد الثالث من كتاب هيوم " بحث في الطبيعة البشرية " و كما يقول بنتام ذاته ، فقد ارتفعت الغشاوة عن عينيه عندما تكشفت له لأول مرة الأهمية الكبرى لفكرة المنفعة في السلوك البشري»[1] ونخص بالذكر جريمي بنتام لأنه في تاريخ الفلسفة واضع مذهب المنفعة و مؤسسه في الأخلاق بمبادئه و قواعده و اكتماله إلى حين على يديه ، نضيف إلى هؤلاء الذين سبقوا بنتام بفكرة المنفعة "بريستلي priestley" و هو أهمهم لأنه هو الذي أخذ عنه" بنتام"عبارة المذهب من كتيبه " أعظم قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس " و يسجل بنتام هذا الحادث في حياته بقوله « انه بهذا الكتيب ، و بهذه العبارة التي تضمنها تحددت مبادئي في الأخلاق- خاصة وعامة – من هذا الكتيب بل من تلك الصفحة أخذت هذه العبارة لفظا و معنى و هي العبارة التي غزت أنحاء العالم المتمدين »[2] و بقي على كاهل بنتام وضع المنهج الذي يجعل من نظرية المنفعة و مبادئها خططا علمية ، فوضع علم حساب اللذات أملا منه في البلوغ بالنظرية نحو ما بلغ و استكمل نيوتن علم الطبيعة بقانون الجاذبية ، و علم حساب اللذات و تقديرها هو المعيار المفرق للأفعال الإنسانية إلى خيرة و شريرة مراعيا سبع مستويات ، الشدة و الديمومة والتيقن و الاحتمال و الخصوبة و الصفاء و الشمول ، ولبنتام رأي في المصلحة الفردية و المصلحة الجماعية ، خالفه فيه تلميذه ستيوارت مل ،« وسعى إلى

[1]- ميتس رودلف ، الفلسفة الانجليزية في مئة عام ،تر فؤاد زكريا ، ج1 ، مرجع سابق ، ص 50.
[2]- الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ، مرجع سابق، ص93.

الاستغناء عن الأساس النفسي الذي كان باحثوا الأخلاق الانجليز من قبله و من بعده يرونه ضرورة لا غناء عنها »[1] وأخضع العناصر في الحياة الأخلاقية إلى الكم فقط و تماما.

أما "جون ستيوارت مل" فهو و إن اتفق مع أستاذه في اعتناق مبدأ المنفعة كقاعدة لكل سلوك فقد أضفى على المذهب تعديلات سنأتي إليها بالتفصيل في الفصل المقبل نجملها في إخضاع المنفعة الخاصة لمنفعة المجموع ، كذا اعتباره للنفعية في مذهبه مع التفرقة الكيفية بين اللذات و رؤيته للسعادة و مقوماتها مع الإلزام الخلقي و علاقة الفضيلة بالسعادة ...إلخ

المطلب السادس:

في الحقبة المعاصرة :

النفعية في الحقبة المعاصرة تأخذ صورا شتى في نهاية القرن التاسع عشر (19) وبدايات القرن العشرين إلى يومنا الحاضر ، تلك الصور هي جوهر النفعية كالنفعية الحدسية لهنري سد جويك (1838-1900) الذي تمنهجت على يديه النفعية (مناهج الأخلاق 1874)، وفي كتابه الأخير أعلن اعتناقه لمذهب المنفعة «يقول سدجويك عن نفسه (في مقدمة الطبعة السادسة من كتابه مناهج الأخلاق ، التي نشرت بعد وفاته سنة 2001):أول مذهب أخلاقي اعتنقته هو مذهب المنفعة عند مل »[2] لكن سدجويك أدرك التعارض القائم بين مذهب اللذة النفسي والمذهب الأخلاقي للذة ، فالأول يقتضي أن ينشد المرء لذته الخاصة ويكرس اهتمامه وحياته لبلوغها ، بينما يقضي الثاني بعكس ذلك تماما إذ عليه أن يسعى لتحصيل سعادة

[1]- ميتس رودلف ، الفلسفة الانجليزية في مئة عام ،تر فؤاد زكريا ، ج1 ، ص 52.

[2]- بدوي عبد الرحمان ،موسوعة الفلسفة ، ج2 ، مرجع سابق ، ص574.

المجموع ، إنه لا يمكن بحال استنتاج الثاني من الأول حين نود أن نجعل من الإيثار قاعدة تحكم المذهب النفعي ، من هنا رأى سدجويك أن أساس الأخلاق يؤسس على حدس أخلاقي قبلي «مؤداه أننا ينبغي أن نسعى إلى اللذة لأن اللذة هي الخير الوحيد الأسمى ، وكل معرفة أساسية أخرى في الأخلاق إنما تبحث طريقة توزيع اللذة توزيعا أمثل ؛ وهكذا نرى أن الحالات المتشابهة ينبغي أن تعالج معالجة متشابهة وأن "الخير لأي فرد من الأفراد ليس بذي أهمية أكبر ، من وجهة نظر الكون ، من الخير المماثل له بالنسبة إلى أي فرد آخر "»[1] واستخلص سدجويك مما سبق مبدأ الإحسان الذي يلزم كل فرد أخلاقيا بمراعاة الخير الخاص بالأفراد الآخرين بمقدار مراعاته للخير الخاص به ، وأضاف للمبدأ السابق مبدأ الفطنة الذي يقضي تفضيل خير أكبر في المستقبل على أقل في الحاضر ، إنه مع التسليم بعدم عقلانية التضحية بالسعادة الشخصية من أجل غاية أخرى ينشدها مذهب المنفعة العامة وجد سدجويك أن هذه المباينة هي المشكل الأساس في الأخلاق «غير قادر على أن ينكر في إخلاص لا المبدأ الخاص بمذهب الأثرة ولا المبدأ الخاص بالإحسان ، وأن يحل هذه المعضلة بافتراض أن الكون قد نظم تنظيما من شأنه أن الأثرة والإحسان العام لا يكون بينهما تعارض قطّ ، وأننا نستطيع أن نتبع مبدأ الإحسان واثقين من أننا لن نجور بهذا على المبدأ العقلي الخاص بمذهب الأثرة »[2] بناء على رأيه النافذ الصريح في فضائل الآراء المتعارضة ، و أخيرا و أهمها هي النفعية العملية ل ديوي (1859-1952) و بيرس قبله و غيرهم ، فالبرجماتية هي الفلسفة التي أعادت بقوة النفعية و نفثت فيها روح الحياة ، اتجاه جديد ينصرف عن المجرد إلى النافع و المجدي ، يعزى إلى «بيرس s, peirce ,cوشيلر

[1]- كامل فؤاد وآخرون ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مرجع سابق ، ص 256.
[2]- المرجع نفسه ، ص256.

ووليم جيمس ، وإلى الأخير تنسب بعض المعالم العامة التي تميز التفكير الأخلاقي ، وإن كان جون ديوي j, dewey هو الذي فصل في بيان موقف البرجماتزم من الأخلاق ...» [1] فمبدأ العمل عند البرجماتيين هو الذي يتحدد به النافع والصادق ، فآية الحق النجاح وآية الباطل الإخفاق كما شاع عن وليم جيمس ، والبرجماتية من "براغما "اليونانية التي تعني «في الكلام على الأشياء : نافع » [2] وعليه الفعل الأخلاقي يتحدد بمدى استطاعتنا تطبيقه ومشاهدتنا لآثاره العملية ، والبرجماتية «على حد تعبير جيمس "محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلا على حدة " ويؤكد جيمس مرارا أنها "مجرد منهج "هذا المنهج الذي يقوم على ربط صحة الفكر بالمنفعة »[3] فالمنفعة عند البراجماتيين هي المعيار الذي تتحدد به صحة الأفكار من خطئها ، ويعد جون ستيوارت مل من الآباء الحقيقيين للبرجماتية يقول جيمس في مقدمة كتابه البرجماتية «إلى ذكرى جون ستيوارت مل الذي كان أول من علمني سعة الأفق البرجماتية والذي يطيب لخيالي أن يتصوره قائدا لنا لو كان اليوم حيا ..» [4]ولا أدل من هذا على أن البرجماتية امتداد للنفعية من وجوه شتى ، فتلونت كل القضايا التي اعتبرتها البرجماتية بلون من النفعية ، « ويصبح المقصود منها هو المذهب العملي أو المذهب النفعي »[5] وقد نشأت في بدايات القرن العشرين بأمريكا حيث وجدت في الرأسمالية والاقتصاد الحر القائم على مبدأ المنافسة تربة خصبة لتنمو وتزدهر ، وتوصف البرجماتية التي يمثلها بيرس وجيمس و ديوي بأنها كلاسيكية بالنسبة إلى البرجماتيين الجدد ممثلي البرجماتية الجديدة new pragmatism « تيار جديد من أبرز شخصياته كواين

[1]- الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ، مرجع سابق ، ص 260.
[2]- لالاند أندري ، موسوعة لالاند الفلسفية ،ج2، مرجع سابق ، ص1013.
[3]- مهران محمد ، مقدمة في الفلسفة المعاصرة ، دار قباء ، القاهرة ،2004، ص44.
[4]- المرجع نفسه ، ص50.
[5]- محمد سماح رافع ، المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مكتبة مدبولي ، بيروت ط 1، 1973،ص49,

Quine ، وغودمان Goodman بوتنامPutnam وديفدسون Davidsonإضافة إلى رورتي ...» و جدير بالذكر هنا انتقادات رولز للنفعية التي تكمن فائدتها في بيان حججها المتهافتة ، وبرأيه فقد ساد هذا المذهب لفترة طويلة البلاد الأنجلوسكسونية ، يقول رولز « أردت التوصل إلى تصور في العدالة يقيم بديلا نظاميا معقولا عن المذهب النفعي ، الذي ساد بشكل أو بآخر لفترة طويلة في التقليد الأنجلوساكسوني من التفكير السياسي والسبب الرئيس الذي يدفعني لإيجاد مثل هذا البديل هو الضعف كما أعتقد في العقيدة النفعية كأساس للمؤسسات الديمقراطية الدستورية »[1] إذن فالنفعية إلى اليوم لا تزال مذهبا يعتمد عليه في كثير من التصورات السياسية و الأخلاقية و العقدية وهو ما سنبينه في الفصل الأخير من البحث.

[1] ، راولز جون ، نظرية في العدالة ،تر ليلى الطويل ، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب ، ط 1، 2011 ، ص12.

الفصل الثاني

من الإشكاليات و السياقات إلى المرجعيات الكبرى للمدرسة النفعية

ويشتمل على :

المبحث الأول: المرجعيات الكبرى للمدرسة النفعية

المبحث الثاني: النفعية عند "بنتام"

المبحث الثالث: النفعية عند "مل"

المبحث الأول

المرجعيات الكبرى للمدرسة النفعية

التمهيد والإشكاليات

إن أخلاق العصر الحديث وتشريعاته تتجاوز تلك الاعتبارات الشخصية التي كان لطبقة النبلاء والملوك أكبر دور في إقرارها و فرضها ، ففي هذا العصر احتل الصالح العام قمة هرم الاهتمامات ، كما سنرى في هذا المبحث كيف حاول كبار فلاسفة الأخلاق أمثال "بيكون" ، "هوبز" و"جون لوك" هدم ما تبقى من عوائق تحول دون تحقيق ذلك ، فما المحور الذي يحفظ التوازن بين المصلحة العامة والسلطة ؟ لماذا جعل "بيكون" السلطة شرطا لوجود المنفعة الاجتماعية ؟ ما الدليل الذي أقامه "هوبز " الذي يسلّم بالسلطة المطلقة للملك إلى اعتبار سلطة الشعب وجعلها مساوية للملك؟وكيف طالب "لوك" أخيرا السلطة التنفيذية (الملك) بالخضوع غير المشروط للسلطة التشريعية ؟ ثم إلى محاولات "هيوم" في جعل التعاطف أساس الأخلاق لأن اعتباره نابع من الجماعة التي تقيم الفعل تبعا لنتائجه وآثاره على عموم الناس ، وكيف جعل "شافتيسبري" و"هيتشسون" الحس الخلقي أساسا للأخلاق يجعل من الأثرة والإيثار نسقا لنظام يكفل للفرد سعادته ، ويحقق المنفعة العامة في الآن ذاته ؟ كل هذا كما سنرى عبّد ل"بنتام" السبيل للوصول بالمنفعة إلى جعلها مذهبا له قواعد وحدود

النفعية قبل بنتام:

قبل أن نصل إلى المنفعة كمذهب له حدوده و ضوابطه و الذي اكتمل إلى حين على يد "بنتام" الذي يصنفه مؤرخو المذاهب الأخلاقية الفلسفية كمؤسس لمذهب المنفعة تجدنا مدفوعين إلى ذكر الآباء الحقيقيين وواضعي لبناته الأساسة نقصد بذلك "بيكون" ، "هارتلي" ، "هوبز" ، "لوك" ،"هلفيستيوس" ، "شافستبيري" آباء الأخلاق في العصر الحديث الذي تجاوز تماما الأنانية بوصفها حماقة رجعية ، والتي أملتها بإنجلترا روح العصر لا فرد بعينه من الأفراد

أما فرنسيس بيكون f . bacan (1561-1626) « فوضع السياسة و التشريع في أرفع مكان و أوجب أن تقوم الأخلاق على نفس المبدأ الذي يقوم عليه التشريع ، فاحتلت فكرة الصالح العام مكان الصّدارة في البحث الخلقي ... كانت فكرة الخير العام عند بيكون غاية تهدف إليها أفعال الناس »[1] وهي غاية ما فتئ يردّدها بأن الطريق إليها إنما يكون بالعلم ، و صوّر تلك السعادة الكبرى و الخير الجمّ أجمل تصوير بأجمل تعبير في كتابه" the new atlantis" « و عنه يقول" ولز" الكاتب الإنجليزي المعروف " إنه أجمل خدمة أداها بيكون للعلم »[2] أوجز زكي نجيب محمود عند تلخيص قصة الكتاب فكرة الصالح العام بأنّ غاية الحكومة تعرّف الأسباب و الحركات الكامنة في الأشياء ، و اتساع حدود مملكة الإنسان ، وتسخير الطبيعة بالعلم لخير الإنسانية ونفعها ، تلك المدنية التي بها شعب يقوده حكماؤه في رخاء وسلم ...يسود العلم بدل السياسة ، وأن يتربع العالم و الفيلسوف على

[1]- الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ، مرجع سابق ، ص ص ، 87 88.
[2]-محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة،، مطبعة لجنة التأليف ، القاهرة ، دط ،1936 ،ص ص ،82 83 .

عروش الملك و السلطان ، بهذا نستطيع التبيين بوضوح فكرة المنفعة الاجتماعية في أسس السياسة كما يوضح" ديورانت" و ينقل المقطع التالي من الكتاب «..سألت نفسي عن أكثر الأمور نفعا للناس ...و بعد بحث لم أجد عملا يستحق التقدير أكثر من اكتشاف الفنون و الاختراعات و التطورات للرقي بحياة الإنسان »[1] قبل بيكون وظيفة مع السفير الإنجليزي بباريس لكونه مقتنعا بأن الفلسفة لا بدّ أن تنقل إلى تربة خصبة تحولها من الجدل العقيم و الحوار المدرسي إلى التحرر و التحسين و زيادة خير الإنسان وهي التي يسميها "الالاند" بالجمهورية العلمية ، وهكذا بدأ " بيكون" الترقي بالمناصب ، من عضو في مجلس العموم 1548م ، إلى مستشار فوق العادة للتاج بزمن" إليزابيث "، إلى أرقى المناصب القضائية في عهد" جاك الأول" ؛ فمستشار قانوني للتاج1607م ، ثم وكيل عام للنيابة 1613م ، وهكذا إلى منصب قاضي القضاة 1618م ، إلى لقب "البارون" ثم "الفيكونت" سنة 1621م ، لا يتوانى في المرحلة هذه عن مساندة الطغيان و الملكية المطلقة وامتيازاتها ، ثم أفل نجمه وعبثا « وقد مرض و شاخ وأفلس أن يستردّ اعتباره ...و قضى نحبه بعد خمس سنوات »[2] وقف بيكون على النقيض من أخلاق القدامى الذين نظروا إلى الخير الأعظم في الحياة التأملية ، و طمأنينة نفس الفرد ، دون أن يبحثوا عنه بالآخرة و هم على جهل بها ، و نجدها بالمسيحية ، ونسو الخير المشترك وحصروا الفرد في فردانيته « إنّ بيكون يرفض الفردانية القديمة ، ورغبتها في حصر الإنسان ضمن أطر الحياة الخاصة ، بعيدا عن العمل و الحياة العملية »[3] أما " توماس هوبز" (1588-1679) فقد كان صديقا ل "بيكون" و

[1]- ديورانت ويل ، قصة الفلسفة، ترفتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط 6 ،1988، ص 185.
[2]- بريهي اميل ، تاريخ الفلسفة ، تر جورج طرابيشي ،ج4 ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ،ط2، 1993، ص 32.
[3]- المرجع نفسه ، ص 44.

"ديكارت" معاصريه، وأقام نظريته في السياسة و الأخلاق على فكرة أنّ« الدوافع الإنسانية جميعا حالة خاصة لحركة من حركتين جسميتين أساسيتين هما الاشتهاء أو الحركة نحو الأشياء ، والنفور أو الحركة بعيدا عن الأشياء »[1] أما في السياسة فالاستجابة تبدو في النزوع نحو التسلط و النفور من الموت ، فالناس نشدانا لسلامتهم و منفعتهم الاجتماعية تنازلوا بموجب العقد الاجتماعي للدولة في حفظ أمنهم و ممتلكاتهم ، التي هي مهددة في الحالة الطبيعية بمقابل منح السلطة المطلقة للحاكم إزاء هذا الهدف المنشود ، لكن الاضطرابات السياسية و التّذمر من الملكية جعلته يشعر بالخطر على حياته فسافر إلى أوروبا إلى غاية استرداد" تشارلز" الثاني العرش سنة 1651م بعد أن أطاحت ثورة 1648م التي قادها "كروميل" و المعارضة الطهرانية ضد سلفه "تشارلز" الأول و خلعه وإعدامه سنة 1649م ، وبتوضيحنا لدعوى "هوبز" للملكية بالسلطة المطلقة المضمونة بالحق الإلهي يلزم في المقابل بطلان وعدم شرعية كل ثورة ضدها ، غير أنّه مع هذا التسليم ، سلّم بالمقابل بالميثاق الاجتماعي الذي يضع سلطة الشعب مع الملك على قدم المساواة ، إذ أننا «نجد جوهر السياسي ماثلا في نظام مفروض من خارج على جملة أفراد ينتمون إليه ، وهذا النظام مفروض عليهم بوصفه خيرا مشتركا للجماعة ، بوصفه شرط وجودها وبقائها السليمين »[2] ، هذا الميثاق يحد من طغيان الإنسان ضد أخيه الإنسان ، من الأنانية المتطرفة التي يستغل معها كل نافع لبقائه، ومع هذا الحق الذي جبل عليه الإنسان متمثلا في غريزة البقاء تنشب حرب الجميع ضد الجميع ، و الحرب الأهلية خير دليل على ذلك ، ولذا وجب مراعاة المنفعة الاجتماعية التي يقرّها الملك أو السلطة المركزية و يلزم

[1]-كامل فؤاد و أخرون ،الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مرجع سابق ، ص 505.
[2]-بولان ريمون ،الأخلاق والسياسة ،تر عادل العوا ، دار طلاس ، دمشق ، ط2، 1992 ، ص197.

بطاعتها استنادا إلى الميثاق الاجتماعي ، وذهب "هوبز" بحق السلطة إلى حد تقرير المعتقدات الدينية و القواعد الأخلاقية ، و حسم الخلاف فيها إقرارا للنظام ، و الحق أنّ "بيكون" و "هوبز" ناطقان بلسان الحال الاجتماعية ، وهي تصرف الملك المطلق وعدم حدّه سلطته بشيء .

أما "جون لوك" (1632-1704) فسيحيا نفس الاضطرابات السياسية التي عاشها "هوبز" ، و"لوك" من كبار النزعة التجريبية الإنجليزية لكنه خالف "هوبز" في تصويره للإنسان بأنّه خلق ظلوما غشوما ، بل حالته الطبيعية أنه خلق حرا ، وعلاقته بأخيه الإنسان لا تقوم على الظلم و العدوان كما تصورها "هوبز"، بل على المساواة في الحريات و الحقوق ، تبرز المنفعة عند "لوك" في كون الشخص له حق الامتلاك ، والحيازة التي تستحق بالعمل ، وصيانة الأملاك و أن يدع للمجتمع ما يكفيه لأنه من حقوقهم ، فليس من حقك أن تملك كل شيء في حين لا ينتفع غيرك بشيء ويستتبع الملكية بالشروط المذكورة ، الحرية الشخصية فلا سيادة طبيعية لأحد على آخر ، كما لا سيادة ملكية طبيعية مطلقة على المجتمع ، بل بينهما ميثاق و عقد « فأساس الاجتماع الحرية ، والغرض من العقد الاجتماعي صيانة الحقوق الطبيعية ، لامحوها لمصلحة الحاكم كما يزعم " هوبس " »[1] وتظهر المنفعة الاجتماعية في الصورة التي تجعل من الدولة تقرّ « أن لكل أن يستمتع بجميع ما يعترف به للغير من حقوق » [2]مطلب أخلاقي يتعلق بكل فرد بعينه وسياسي لأن السياسة تجعل منه واقعا ملموسا ، ولا يمكن تصور قيام مذهب المنفعة بدون ممارسة سياسية ،و في نظريات "لوك" السياسية التي نجدها مبثوثة في "الحكومة" لا نجد غلو

[1]- كامل فؤاد وآخرون ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مرجع سابق ، ص 151.
[2]- المرجع نفسه ، ص 152.

"هوبز "في منح الملكية ذلك التقديس اللامتناهي ، بل جعل "لوك" من واقع الحرب الأهلية بين "كرمويل" و "تشارلز الأول" خير مثال على غلو السلطة التشريعية "مجلس النواب " وتقريعها في حال تعارضها مع السلطة التنفيذية "الملكة " بحيث يجب أن تخضع الأخيرة للأولى خضوعا غير مشروط عند التعارض « وتبقى بعد ذلك مسألة الطريقة التي يمكن بها أن نقرر متى يكون من الواجب استخدام القوة ضد حاكم مشاكس ، هذه الأمور تقرر عادة في الواقع العملي ، على أساس نجاح القضية موضوع النزاع أو إخفاقها »[1] سيفصّل فيما بعد "مونتيسكيو" مسألة فصل السلطات لكن "لوك" كان كما رأينا قد قدم قبلُ عرضا متكاملا لهذه القضية ، ومن هنا أصبح الشعب هو القاعدة التي تجعل من رأس الهرم ممثلا في السلطة السياسية ثابتا و مستقرا ، أما كيف سيؤثر ذلك على حياة النّاس وحالهم ، فقد أصبح من غير الممكن إقرار نظرية للخير أو السعادة من قبل طاغية غشوم بالقوة دون مراعاة الغير ، و بالمقابل فإن أخلاق المنفعة العامة ستجعل من الشخص « يفعل في النهاية من أجل تحسين حال أقرانه أكثر مما يفعل المصلح المتزمت المتصلب الذي يسعى إلى تحقيق غاية مثالية مهما كانت الوسائل »[2] وعند "رسل" فإن خلفاء "لوك" في المذهب الليبرالي السياسي سيصبحون من دعاة المذهب النفعي الميسر ، أما "ديفيد هيوم" (1711-1776)الذي شاعت عنه عبارة بنتام أن الغشاوة قد سقطت عن عينيه حين قرأ "هيوم" فرأيه في الأخلاق «أن سلوك الإنسان عملي آلي محض ، وليس هنالك ما يسمى بالإرادة الحرة ، فإن عرفت طبيعة إنسان أمكنك أن تتنبأ بتصرفه في كل مواقفه المقبلة ، وهو يزعم أن

[1]- رسل برتراند ، حكمة الغرب ، تر فؤاد زكريا ،ج2 ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1938، ص87.
[2]- ، المرجع نفسه ، ص 90.

الدافع الأساسي لسلوك الإنسان هو اللذة والألم »[1] فبنظره لا يؤثر في الفعل الإرادي غير اللذة والألم ، أشهر كتبه "رسالة في الطبيعة البشرية "، شأنه شأن الفلاسفة الآخرين حاول "هيوم" وضع أساس للأخلاق ، وبرأيه لا يصلح العقل أن يكون أساسا للأخلاق ،لأن العقل عبارة عن إدراكات والإدراكات بدورها تنقسم إلى انطباعات وأفكار ،الانطباعات إحساسات وعواطف وانفعالات ، والأفكار تلك الصور الباهتة للانطباعات ،فالعقل بنظر "هيوم" لا يحركنا إلى الفعل لأنه ملكة نظرية لا تمتّ بصلة إلى الجانب العملي ،إنما يتناول العقل الموضوعات التي تقوم بين فكرة وأخرى (الدليل البرهاني) كما في العلوم الرياضية ، أو أن يكون متصلا بأمر من أمور الواقع ، تحليل لأفكار واستنباط لها بما خبره في دنيا الواقع (مثال كرات البلياردو) وهذا هو الدليل الاستقرائي الاحتمالي ، وهما العمليتان الوحيدتان اللتان تكوّنان العقل «ولا يجوز إطلاق هذه الكلمة على أي حكم لا ينطوي تحت واحدة منهما ...إن العقل وحده عاجز عن حمل الإنسان على السلوك والعمل وبالتالي فهو لا يكفي وحده أن يكون مصدرا للأخلاق ...إن كلا من هاتين العمليتين لا تتضمن بطبيعتها أن يصحبها عمل »[2] ، فالعقل يبحث في تناسق الأفكار بعضها ببعض أو في اتفاقها مع مسائل الواقع، لا ينتج كما لا يمنع فعلا من أفعال الإرادة ، ويقتصر دوره في بيان الطريق للعواطف إلى إشباع ذاتها ، ويستنتج "هيوم" تباعا أن الاعتقادات (وهي أفكار)وحدها لا تستطيع أن تدفعنا إلى فعل من الأفعال ، الأفكار والمعتقدات توصف بأنها معقولة أو غير معقولة ، في حين أن الأفعال والعواطف لا يمكن وصفها بذلك بل هي موجودات حقيقية وليست نسخا كالأفكار ، ومن هنا وجب البحث عن أساس للأخلاق في جانب آخر من

[1]- محمود زكي نجيب ، قصة الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص 246.
[2]- محمود سيد أحمد ، الأخلاق عند هيوم ،دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ،1992، ص39.

الطبيعة الإنسانية ،فما عساه يكون؟ إنه الحاسة الخلقية(المشاعر والعواطف) التي تنطبع بمؤثرات اللذة والألم ، وهي ما يدفع الإنسان إلى العمل ، إنها «غريزة أخلاقية يعتقد "هيوم" بوجودها عند الإنسان ، وهذه الغريزة تحكم على أخلاقية العمل بناء على ما يؤدي إليه من شعور باللذة والألم ، فالفضيلة هي ما يثير في الشخص اللذة »[1] كما أن الرذيلة هي ما أنتجت ألما ، بالحاسة الخلقية يدرك الإنسان ما هو خير وما هو شر كما تدرك العين الألوان والأذن الأصوات ، ولايعني عند "هيوم" أن للخير والشر خاصية مستقلة ، بل تحددهما ردود أفعال الناس ،فكل إنسان يسمي الفعل خيرا لأنه ينتج له لذة ، «ولكن كيف يمكن أن يتفق الناس على قواعد بعينها للسلوك الأخلاقي إذا كان كل فرد يخضع في تصرفاته لما تمليه عليه انفعالاته الفردية وحدها؟»[2] ، وإذا كانت الحاسة الخلقية لا تكفي لدفع الناس لتوحيد اختيارهم للسلوك الأخلاقي فلا بد أن تتدخل العواطف لتقوم بهذا الدور ، لأن هيوم« يحذرنا أن نأخذ كلمة المنفعة بمعناها الفردي ، فإنه يريد بها المنفعة العامة ، فما يعود بالخير على أكبر عدد ممكن من الناس أفضل مما ينفع فردا واحدا فقط»[3] والإنسان بما أنه كائن اجتماعي فهو قادر على مشاركة الآخرين عواطفهم ومصالحهم مندمج في كلية الجماعة ، فيغدو التعاطف هو أساس الأخلاق ينتقل بين الذوات الإنسانية فينشأ الحكم الأخلاقي تبعا لاعتباره من الجماعة حين تكون نتائج الفعل نافعة للعموم.

ثم إن فكرة التقدم و توكيد الحياة الذي انبثق بعد عصر النهضة جعل الأخلاق المسيحية و الرواقية المتأخرة تنزع و تقرّر كما يقول اشفيتسر إلى « أن روح المسيح لم

[1]-محمود زكي نجيب ، قصة الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص247.
[2]-إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة ،دار الوفاء للطباعة والنشر ،الإسكندرية ،2000، ص341.
[3]- المرجع السابق ، ص248.

تهدف إلى إنكار الدنيا بل هدفت إلى تعديلها »[1] ثم إن السؤال المهم ما العلاقة بين ما نحن بصدده و الإيمان بالتقدم ؟ يجيب اشفيتسر عن السؤال ويصله أوثق صلة بموضوعنا حيث يجيب « لما أراد الفكر الأخلاقي في العصر القديم أن يتبين نفسه ، سقط صريع التسليم لأنه حاول أن يحدد الأخلاق بما هو مفيد عقليا و لاذّ للفرد فظّل مغلقا عليه داخل دائرة الأنانية ، ولم يصل أبدا إلى فكرة المنفعة الاجتماعية ، أما الأخلاق الحديثة فمصونة عن هذا المصير»[2] فقد حدث انقلاب في تفكير المسيحية التي رأت أن الأخلاق فعل موجه إلى تحقيق سعادة الآخرين ، هذه الأخلاق بنظر الرواقيين المتأخرين أمثال سكنا ، ابكتاتوس ، وماركوس اورليوس ، هي الأخلاق الممثلة حقا للمسيحية لا كما تمثلت في الأخلاق السكولائية ، بهذه التوطئة نكون قد خلصنا إلى أن هذه الجهود جعلت كل تفكير له أوهى صلة بالعصر السكولائي موضع اتهام و احتقار ، وبدأ فجر النهضة يبدّد تلك الظلمات ، بدأ في أرض انجلترا يتهيأ الجوّ لقيام مذهب المنفعة العامة ، روح العصر الذي ألهم "ديكنز" بأن يحكي عن مأساويته و بؤسه ، عصر الثروة الصناعية و الآلة البخارية ، وعصر النسيج و التسييج من قبل النبلاء للأراضي المشاع الذي كانت مصدر رزق لأهل الأرياف ، فدفعوا إلى المدن الكبيرة لتستوعبهم المصانع الكبيرة ، هذا العصر الذي يعد مثالا في قسوة استغلال هؤلاء العمال إلى أقصى حدود ممكنة ، هو العصر نفسه الذي سيفرض عليه هؤلاء العمال سيرورة الإصلاح بعد أن أصبح هؤلاء هم العصب الذي يدفع بديمومة الحياة الصناعية في المجتمع الصناعي الحديث الذي سيبنى على أعناق و أكتاف هؤلاء العمال ، و هو في الوقت نفسه سيذلل الصعوبات الاجتماعية لهؤلاء و سيغير نظرتهم و تفكيرهم في

[1]- اشفيتسر البرت ، فلسفة الحضارة ، تر عبد الرحمان بدوي ، مرجع سابق ، ص 179.
[2]- المرجع نفسه ، ص 179.

العالم ، ولسوف تكون لهم مطالب اجتماعية و أخرى سياسية كالتمثيل النيابي ، وسوف تصدح حتى تجعل أعظم مفكري انجلترا يولون المسألة أقصى الاهتمامات ، في هذا العصر نجد آدم سميث (1723 - 1790) يؤسس للاقتصاد السياسي في دراسته (ثروة الأمم) فنجد مشكلة تقسيم العمل ، وكيف يصبح العامل يولي هو الآخر العمل أقصى اهتماماته ، نجد ريكاردو Ricardo في القيمة المبنية على العمل ، أما في الميدان الفلسفي فنجد الاهتمام بفكرة المنفعة ، ففي المجتمع الصناعي بدأت تتعقد كثيرا المشكلات الإنسانية « قد تكون هذه الحقائق الأليمة شيئا يدعوا إلى الأسف و لكنها تعد في مبدأ الأمر شيئا لا مفر منه ، على أن عدم الاكتراث الجامد و المتحجر هذا قد تزعزع ..عندما تنبه الكتاب إلى المشكلات التي أدى إليها التصنيع ، وقد أسهمت ثورة 1848 في تنبيه المجتمع إلى هذه الحقائق »[1] تركت تلك الثورة رغم إخفاقها سياسيا ، صدى ظل يردد السخط الاجتماعي للأوضاع القائمة ، شخص مصلحوا العصر الداء فقالوا بضرورة توفير قدر كاف من التعليم ، الذي وإن لم يساهم في إشباع البطون الجائعة عاجلا ، فإنه في الآجل سيرقى بالعقول إلى محاربة أخطر فكرة و هي معقولية الأوضاع المعيشة وكونها لا يمكن أن توجد إلا على الوجه الذي هي عليه ، هذا الفهم المتعلق بالموضوعات يحتاج بالتأكيد إلى قسط من التعليم ، فالفلسفات الدينية ممثلة في أفلاطونية كامبردج ـ الدين الطبيعي (كلارك) ـ نقد الأديان الوضعية هي أشكال ثلاثة للمذهب العقلاني التي ظهرت بإنجلترا في مفتتح القرن 18م، أما أفلاطونية كامبردج فقد كان حاميها بالدرجة الأولى قساوسة كامبردج الذين مجدوا الثقافة الإغريقية بمقابل ازدراء كل ما يمت للعصر السكولائي ، «تلك العقلانية التي ستدحض كل

[1]- رسل برتراند ، حكمة الغرب ،ج 2، مرجع سابق ، ص 157.

نزعة صوفية تحاول أن تتسرب إلى إنجلترا ، ورأوا في العقل نورا طبيعيا ولازمة للدين حتى يجعل من العقائد « قليلة العدد ومفهوم للجميع »[1] . وأعلى عقلانية لهذه المدرسة نجدها في " لوك" الذي كان مشبعا بروح التحرر دفعه إلى جعل العقل حكما في الوحي الإلهي ، لكنه بالمقابل « يدين بالفطرة و الحماسة كما وجدهما عند كودوورث (1617-1688) ، وقد اعتبر "كودوورث" و"هنري مور" ، في نقدهما للآلية متبعين هنا أيضا أفلوطين أن جميع الأجسام حاصلة على الحياة بدرجات مختلفة »[2] . فالطبائع الجبلية اللدنية وقف "لايبنز" منها موقفه المعارض ، أما الدين الطبيعي فخير من مثله من الإنجليز هو "صمويل كلارك" (1675- 1729),قس من لندن من أتباع نيوتن ، محاضر متحمس ضد الإلحاد ،من محاضراته "رسالة وجود الله وصفاته " وهي أساسا رد على "هوبز" و "سبينوزا" و من شايعهما ، ويتطرق إلى معنى الحرية التي لاتتنافى مع الضرورة و القدرة ، جاعلا العقل يقوم مقام الوحي لإقناع الكافرين ، وكتاب نيوتن المبادئ الرياضية للفلسفة ، و مراسلاته مع" لايبنز" تحكي تلك الحماسة المفرطة للانتصار للدين الطبيعي .

أما تيار الفكر الحر فقد كان نحلة ذات نزوع مادي وأخلاقية تتستر وراء نحل عدة ، وبعد ثورة 1866م ، تطورت بقوة . وأبرز زعمائه "تولاند" (1670- 1722) الذي يذم الكهنة المتحالفين مع الحكام لإبقاء الشعوب في الضلال و الظلال ، معارضا دين الكهنة بالمسيحية الأولى الناصرية و الأيونية ، وبالعقل وحده الذي جعله يعتقد بعالم مادي أزلي لا مكان للمصادفة فيه تلك المادية التي سينتصر لها "أرثر كولنز" (1676- 1729) في مقال "في

[1]- بريهي اميل ، تاريخ الفلسفة ، تر جورج طرابيشي ،ج4 ، مرجع سابق ، ص 345.
[2]- المرجع نفسه ، ص 346.

حرية الفكر" ، ويسخر من مبالغات و خوارق الكتاب المقدس ويعده ضربا من الخداع أقرّه في نفوس العامة شرّاح الكتاب المقدس الذين يرون في استخدام الإنسان لملكته مدعاة للسقوط في الزلل و الخطأ و الشرور ، وأردنا بهذا التمهيد البسيط أن نعرض الأشكال الثلاثة للمذهب العقلاني بإنجلترا في بداية القرن 18 م ، ومذهب المنفعة يرجع بوجه خاص إلى نظرية أخلاقية ل "هتشسون" (Hutcheson) (1694- 1774) وقبل أن نتكلم عن "هتشسون" ، نتحدث عن أستاذه "شافتيسبري" (Shaftesbury) (1671- 1718) الذي كان شاهدا على الاختمار الفكري الذي بدأ في نهايات القرن (17م) وتواصل في القرن (18م) ، فرفض أيضا تصور "هوبز" أن الإنسان في أصله محب لذاته فقط ، وأهم كتبه "بحوث في الفضيلة " وفيه ينكر أصالة محبة الذات واعتبارها الميل الأساسي في الإنسان ، فالإنسان بفطرته ذو ميول اجتماعية طبيعية ،بل في الحيوان مثل ذلك « وهي في كل نوع موجهة لخير النوع ،وهي صنع غاية تحقق بها النظام الكلي »[1] ، وكان "شافتسبيري" استقى من أفلاطوني كامبردج ، الجانب الوجداني ، العاطفي و الجمالي ليعتقد بوجود حس خلقي للإنسان ، وهو بفطرته محب للنظام و الجمال وينزع إلى الخير الكلي ، وإلى جانب هذه الانفعالات الطبيعية تكمن انفعالات الأنانية التي في انتشارها شقاء البشرية ، إن الخير الكلي لتتضاءل أمامه مظاهر الفوضى التي مبعثها شرر من شرارات الأنانية ، فقد بدد هوبز بنظره معنى الأخلاق بنظرته وهدم "لوك" أساس (الأخلاق) حين أنكر كل غريزة طبيعية ، وفي نفس الوقت ليس بإمكاننا جميعا أن نقول إن معنى المحبة و العدالة نستمدهما من التجربة أو الدين وحدهما و لا ننكر في الآن ذاته وجود غريزة تربط الإنسان بنوع

[1]- كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ،القاهرة ،ط5 ، ص 158.

الإنسان « فلم يعش الإنسان قط ولا يستطيع أن يعيش متوحدا ، ومن الخطأ المعارضة بين حال الطبيعة و حال الاجتماع ، و إذا ما عدنا إلى أنفسنا وجدنا فيها عواطف لا إرادية هي الإعجاب بالنبل و الخير ، و احتقار الخسّة و الخبث ،وذلك هو الحس الخلقي »[1] هذا الحس يدرك بالبداهة الخير و الشر في الأفعال كما يدرك البصر الألوان ، وإذا هيأت النفس لما جبلت عليه وجدنا الإيثار يترك اغتباطا في النفس عندما تفسح و تحقق للغير السعادة فيتفق الإيثار و الأثرة ، ويكفل اتباعها قيام نظام متناسق في الحياة الفردية و الاجتماعية في الوقت ذاته ، أما "فرانسيس هاتشيسون" (1694-1747) فأحكم كتبه "الفحص عن أصل معنى الجمال و الفضيلة "1725م "وإن اقتصر عمله كما يقول مؤرخوا الفلسفة على شرح آراء أستاذه و التدليل عليها ، «وهو يذهب أن لنا حسا للخير الخلقي ، وأنه مع ذلك لا يغني عن العقل و عن التجربة ، فالعقل يستنبط الوسائل لتحقيق غايات ذلك الحس ، و التجربة تظهرها في معلولات الأفعال و تعلمنا أن خير الأفعال ما عاد بأكبر سعادة على أكبر عدد من الناس »[2] فالعقل و التجربة سندان للحس الأخلاقي ولا يمتّان بنظره بصلة إلى الدين و لا إلى النفع الاجتماعي ، أما أنه لا يرجع للدين فالبرهان عليه اشتمال بعض من لا يعرفون الله ممن نعرفهم على المعاني السامية كالشرف ، وأما أن الحس الخلقي لا يمكن إرجاعه لاعتبار النفع الاجتماعي فبرهاننا عليه احتقارنا للخائن وطنه ولو انتفع بخيانته وطننا و إكبارنا للعدو الكريم ، إذ إننا بالحس الخلقي لا تجدنا نقدر سوى الأفعال النزيهة مهما كان مصدرها ، وعليه فالأخلاق قائمة بذاتها و تستقل عن التجربة و الدين ، كما أن اعتبارنا

[1] _ كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص 158
[2] _ المرجع نفسه ، ص159.

للجزاء الإلهي يجعل أفعالنا تكتسي ثوبي الرجاء أو الخوف من العقاب و ينفي صدورها عن الشعوب بالواجب .

أما أدم سميث (1723- 1790) فقد تتلمذ بجامعة "غلاسكو" على يد "هتشسون" وله كتابان . أولاهما "نظرية العواطف الأخلاقية " 1759 م و"بحث في طبيعة ثروة الأمم و أسبابها "1776م . وهو شهادة ميلاد لعلم الاقتصاد السياسي باعتباره علما قائما على التجربة ، يرى "سميث" في الكتاب الأول «استحالة تعيين الفضيلة في كل حالة جزئية بناء على قوانين ثابتة ، ويرجع هذا التعيين إلى "العطف" أو التعاطف أي انفعالنا بعواطف الغير ، ويستخرج قانون السيرة من قوانين العطف فيلاحظ أن انفعالات الغير تنتقل إلينا بالعدوى ، فلا نراهم يألمون أو يضحكون أو يغضبون إلا ونشاطرهم شعورهم ذلك ، ميل طبيعي غير إرادي يحسه أشدّ الناس أنانية »[1] هكذا يتضامن الناس مع بعضهم البعض بطبيعتهم ، ونسر و نحزن مع الغير ، ونجد العطف مطلوبا لذاته ، وهذا يكفي أساسا للأخلاق لما فيه من الشعور باللذة الطبيعي ، هكذا نجد الأخلاق النفعية مبثوثة في تلك الآراء السالفة ليقوم "بنتام" بوضع قواعد تجعل من نظرية المنفعة تكتسي طابعا تكتسح به جميع الميادين العملية المتصلة مباشرة بالأخلاق كالسياسة والتشريع ...

[1] _ كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص160.

المبحث الثاني

النفعية عند بنتام

ويشتمل على ثلاثة مطالب

المطلب الأول :اللّذة عند بنتام

المطلب الثاني:حساب اللّذات

المطلب الثالث:التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة

التمهيد والإشكاليات:

يعتبر جيريمي بنتام (1748-1832) مِؤسس مذهب المنفعة و الذي اكتمل على يديه ، لكن كما رأينا فقد كانت إرهاصات المذهب قد أينعت ثمرته على يد الأسلاف الذي سبقوا "بنتام" حتى استقى منهم و على الأخص "هتشسون " عبارة المذهب " توفير أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس" و بقيت مهمة وضع قواعد وأحكام ، تؤسس للمذهب وتوضح معالمه فوضع أهم كتبه " المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع" 1789م الذي عالج فيه أهم موضوعات مذهبه:

- اللذة وغاية الحياة الخلقية التي تطمح جماعة و أفراد الإنسانية لتحقيقها

-علم حساب اللذات

- صالح الفرد و المجموع و مشكلة التوفيق بينهما وأساس الأخلاقية

و قد عدّ "رودولف ميتس" "بنتام" من الشخصيات الرئيسة في المذهب التجريبي الحديث ،ومن الذين حملوا لواء التراث التجريبي في أفضل صوره و أعمقها يقول عن بنتام « يمكننا أن نرى فيه الممثل الأول لما نسميه بالمذهب التجريبي المحدث ، وينحصر نشاطه في المحل الأول في ميدان الفلسفة العملية، وذلك أولا في الأخلاق ، ثم في جميع مجالات الدراسة المبنية على الأخلاق،كالسياسة و الإصلاح الاجتماعي و التشريع و الفقه القانوني »[1]وكان بنتام يرفض نظريتي الحقوق الطبيعية و العقد الاجتماعي باعتبارهما مسوغا للسلطة، وباعثا تمثل فيه الحاجات الإنسانية و رأى بالمقابل أن الباعث للإنسان في نيل

[1]- ميتس رودولف ، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ،تر فؤاد زكريا ، ج1 ، مؤسسة سجل العرب ،القاهرة 1967 ص 48

سعادته هو طلب اللذة ، و النفور من الألم ، إن الإجراءات التي أدخلها "بنتام" على المذهب النفعي ليجعل منه مذهبا أخلاقيا كانت محاولة للرقي بنتائجه إلى مستوى العلوم التجريبية ، ووضع قواعد في اعتبار اللذات والآلام ، فما منشؤ الألم واللّذة عنده ؟ وما الذي يوجب اعتبارهما ؟ ما الذي يجعل اللّذة هي الخير الأسمى الوحيد والمرغوب فيه ؟ و هل تقاس اللّذائذ والآلام ؟ وما الاعتبارات المخصصة لهذا المقياس ؟ كيف سعى "بنتام" إلى التوفيق بين المصلحة الشخصية ومصلحة المجموع ؟ ما العلاقة بين المنفعة و الاقتصاد والقوانين و التشريعات ؟ من خلال الإجابة عن هذه الإشكالات سنرى كيف حاول "بنتام" جعل المنفعة أساسا في تقدير جميع عواقب الفعل في مختلف الميادين .

المطلب الأول :

اللذة عند بنتام : إن الإنسان بفطرته يسعى إلى تحقيق اللذة ونيلها ، وتجنب الألم « إن الطبيعة وضعت بني الإنسان تحت سيطرة حاكمين ذوي سيادة هما الألم و اللذة وهما يحكماننا في كل ما نفعل ، وفي كل ما نقول ، وفي كل ما نفكر فيه...»[1] و استنادا على هذا يصبح الخير ممثلا في كل ما تحققه اللذة و الشر منحصرا في كل ما يجلب ألما ، فهذا المبدأ أساسه نفسي ، و به يتحدد ما سنأتي من أفعال و ما ندع ، وإذا كان بنتام رجل قانون وتشريع بالدرجة الأولى ، فإنه أوضح أن هذا المبدأ لا يسوّغ للمجرمين و المنحرفين أفعالهم وأهواءهم إذ « علينا أن نستحسن الأفعال أو نستهجنها وفقا لما تتسم به من اتجاه إلى زيادة أو نقص ما يعود على الأطرف المعنية في هذه الأفعال من سعادة أو نفع أو لذة أو خير ، فإذا كان المجتمع بأسره يتأثر بهذه الأفعال كان علينا أن نضع في اعتبارنا سعادة الجميع »[2] إن مبدأ المنفعة " توفير أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس " ضابط أساس للفرد في سعيه لتحصيل لذته أو منفعته ، إذ لا يعتقد مشرّع متخصص في العقوبات ك "بنتام" أن الفرد بفطرته يسعى لتحقيق خير المجموع ، و يوافق" هوبز" في نظرته إلى طبيعة الإنسان الأنانية ، وأن القانون هو الهدي الذي يجب أن يسير عليه الإنسان ويرتدّ إليه لأن « ميزة الأخلاق تقوم في قدرتها على أن تردّ إلى حظيرتها قوما ما كانوا ليرتدّوا إليها بغير الأخلاق ، و الاعتقاد بهذا يستلزم أن تفترض مقدّما بديهية تقرر فيها أن الناس بطبيعتهم أنانيون – وهذا ما فعله بنتام ، فجاء مذهبه واقعيا يعبر عن أخلاق السوقة و الدهماء »[3] و

[1]- بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة ، ج1 ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط 1 ، 1984 ، ص 864
[2]- كامل فؤاد و آخرون ،الموسوعة الفلسفية المختصرة ، دار القلم ، بيروت ، دط ، ص 131
[3]-الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ، مرجع سابق ، ص 94.

الفرد ناطق بأفعاله بأنه يطلب تحقيق لذاته وهو أقرب لنفسه منه إلى غيره من الجماعة التي يحيا فيها وهو وحده يعرف ويدرك أن لا أحد غيره مطّلع على الأفعال التي تحقق مصلحته يقول في كتابه " المدخل إلى مبادئ الأخلاق « لا تحلم قط بأن الناس سيحركون خنصر أصابعهم لخدمتك إلا إذا كانت منفعتهم بتصرفهم هذا واضحة أمامهم ، إنهم لم يفعلوا ذلك قط و لن يقدموا على فعله في مقبل أيامهم طالما كانت طبيعتهم البشرية مصوغة من مادتها الراهنة ، و لكنهم يقبلون على خدمتك مختارين متى كان في ذلك تحقيق لخدمة أنفسهم »[1] و نستوضح بداهة مدى الفارق البين بين المذهب النفعي و تقريره للذة كأساس له ومذهب الزهد و التنسك الذي يرى في اللذة حطبا لشقاء الإنسانية وتعاستها ، و لكن سؤال بهذا الصدد يطرح نفسه بشدة ونحن قد عرضنا أن اللذة منشؤها نفسي تعرض للإنسان فيسعى لتحقيقها ، و في سعيه هذا وجب عليه أن يضع في حسبانه توافقها مع رغبة المجموع ، هنا رغبة من جهة و إلزام من جهة ، يقول "بنتام" إنه باللّذة و الألم « يتحدد ما سيقدم عليه من تصرفات ، فهما مستوى الصواب و الخطأ» [2] في عبارة" ما سيقدم "لا نجد الأخلاق بتعبيرها الشائع " ما ينبغي أن يكون" بل نجد بها "ما هو كائن بالفعل" أو بتعبير بنتام "ما سيقدم" ، وفي نفس المقولة نجد "صواب" و "خطأ" ، و بالنسبة للنفعيين جميعا الخير الوحيد هو اللّذة، لأنها مطلوبة لذاتها أصيلة في النفس الإنسانية ، فهي خير لذاتها و في ذاتها و بهذا تغدو الخير الوحيد ، ولكن حين يقدم المرء على ما ينبغي فعله وهو الصواب يرتد في كثير من الأحيان لرفض لذّاته الكبرى لأنها مستحيلة ، فالسؤال هنا كما يقرره مابوت « لذة من ؟ و ما الذي يجعل أي فعل صوابا ، هل هذا يفضي إلى أكبر قدر من اللذة بالنسبة لي أم انه

[1]- عن ، د توفيق طويل ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ، مرجع سابق ، ص 100.

[2] -Bentham jeremy , An Introduction to the Principale of Morals and Legislation , Batoche Books , kitcener , 2000 ,p14.

يفضي إلى أكبر قدر من اللذة بالنسبة لأولئك الذين يتأثرون بالفعل الصواب ؟»[1] وهذه الأسئلة تحمل في طياتها بذور التناقض و إن بدت صياغتها التالية معقولة " اللذة الخاصة تملي علي ما سوف أفعله ، و اللذة الجماعية و مطالبها و مصلحتها تملي على ما ينبغي أن أفعله" ، لكن عند "مابوت"" ستؤول القضية لما يلي « بالضرورة إذا سعيت أنا وراء لذتي الخاصة فحسب ، فإنه من المستحيل بالنسبة لي أن أسعى لتحقيق السعادة العامة General Happines وعلى هذا يصبح مستحيلا بالنسبة لي أن أفعل ما ينبغي أن أفعله »[2] فكيف سعى "بنتام" لحل هذه المشكلة .

تكمن المشكلة عند "بنتام" في عدم اعتراف الإنسان بسلطان و سيادة اللذة و الألم على سلوكياته ، وسبب هذا تأثره بالعبارات الأخلاقية التي أوحى له بها فيلسوف الأخلاق ذو الأفكار العالية المتعسفة والذي يرى الآخرين مجرد حمقى و أراذل ينبغي عليهم أن ينقادوا لصوت حكمته ، كلمة" ينبغي " ، " لا ينبغي " ، "الواجبات" مصطلحات يجب أن تمحى من مفردات الأخلاق لأنها تلفها سحب من الإضلال و الإيهام ، إن أي لفظ من هذه الألفاظ « نفسه يحمل معنى كريها منفرا ، وبالغا ما بلغ حديثنا عنه فلن يصبح قاعدة للسلوك ، إن الإنسان أو الفيلسوف الأخلاقي يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه ، ثم يأخذ في نثر آراء قاطعة جازمة في كبرياء حول الواجب و الواجبات ، فلماذا لا يعمل بما يقول ؟ لأن كل إنسان يفكر في مصالحه ، إنه شطر من صميم طبيعته أن يفكر في مصالحه »[3] و الأخلاقي نفسه و آحاد الناس متى تبين من أمره رشدا وجد نفسه يبدأ أولا برعاية مصالحه ، يقول

[1]- ما بوت، مقدمة في الأخلاق ، تر ماهر عبد القادر ،دار النهضة العربية ، بيروت ، 1985، ص 89.
[2]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، تر إمام عبد الفتاح ، مصدر سابق ، ص 89
[3]- الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ، مرجع سابق ، ص 102.

"بنتام" عن مبدأ اللذة الألم و سيادتهما « أن الإنسان يدعي القدرة على رفض سيادتهما ولكنه يبقى في الواقع عبدا لهما في كل حال »[1] ، ولقد أقر أكثر الأخلاقيين بهذا المبدأ (شرعية حب الذات) ،وأنه إلهام من الطبيعة يملي علينا كما يقول "بول هازار"« واجباتنا نحو أبداننا ونحو نفوسنا ...إن حب الهناءة – وهو أقوى من حب الوجود – كان يجب أن إن يكون بالنسبة إلى الأخلاق ، ما كانه الثّقل بالنسبة إلى الميكانيكية ...إنّ القانون الأول هو عناية المرء بنفسه ، أليس كذلك ؟»[2] ففيلسوف الأخلاق يتنزه عن قول " ينبغي " وتراه بنظر "بنتام" يرجع أفعال الإنسان إلى طبيعته الإنسانية فيقول إن من طبيعته فعل كذا ، و بهذا تنتفي المسؤولية عنه حين يجني على غيره ، و تصبح من مسؤولية المشرع الجنائي لأنه أساء تقدير العقوبة ، فالأخلاقي يرد شرور المرء إلى خطأ ينبغي أن يبرئه منه لأنه من إملاء صوت الطبيعة الإنسانية ، و الأخلاق ليست معيارية عند "بنتام" إنما هي علم وضعي ، وبهذا ينتفي التعارض بين ما هو كائن بالفعل و ما ينبغي أن يكون.

المطلب الثاني:

حساب اللذات عند بنتام : انه لا مناص حين نكون بصدد إطلاق أحكام أخلاقية من أن نقيس الآلام و اللذات عند "بنتام" الذي أراد أن يرقى بالأخلاق و يستكملها و يخضعها لمقاييس تفضي إلى الدقة مثلما يفضي البحث العلمي الى نتائج دقيقة و مضبوطة ، ومن هنا وضع "بنتام" علم حساب اللذات و الآلام وتقديرها وخصص للذة مقياسا من سبعة

[1] -Bentham jeremy , An Inodution to the Principles Of Morals and Legislaton , Op . cit , p 14 .

[2]- بول هازار، الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر ، تر محمد غلاب ،دار الحداثة ، بيروت ، ط2، 1985، ص 206.

اعتبارات يمكن بها التمييز بين الأفعال الإنسانية الخيّرة « ولإجراء حساب لكل قرار يتخذ وفقا لقيمة المنفعة »[1] تقاس اللذات أولا من جهة صفاتها الذاتية وهي بنظر "بنتام" «

1- الشدة Intensity

2-الديمومة durration

3-التيقن certainty

4- قرب المنال propinquity

5- الخصوبة Fecundity ...

6- النقاء Purity »[2]

و تقاس من جهة ثانية عواقبها الاجتماعية وهي « الخوف الذي يستولي على المواطنين من جراء الجريمة ، والقدوة السيئة التي تنشرها بينهم ، والاضطراب الاجتماعي الذي تسببه و القصاص الذي ينزل بالمجرم ، فإن القصاص عنصر يدخل في حساب الآلام و يعارض لذة الفعل فيميل بالمرء إلى إتباع القوانين التي يراها المشرع نافعة لأكبر عدد ».[3]

بهذه الاعتبارات الكمية نقيس اللذات و نوازن بينهما فننظر أولا إلى شدة اللذة ومدتها و درجة يقين حصولها ، و أنها قريبة المنال ممكنة التحصيل .. و خصوبتها أي ما يتولد

[1]-اشفيتسر البرت ، فلسفة الحضارة ، تر عبدالرحمان بدوي، مرجع سابق ، ص 195.

[2] -Bentham Jeremy , An Introduction to the Principales Of Morals and Legislation , op . cit , p 31

[3]- كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص 333.

عنها من لذات و صفاؤها ممثلا في خلوها من الآلام و ما يترتب عنها ، ثم أخيرا إلى عواقبها الاجتماعية ابتغاء تحقيق المنفعة للجماعة التي ينتمي إليها .

و بهذا يتيسر للفرد تقدير لذاته و حسابها حتى يحسن اختيار الأفعال بإرادته واضعا في حسابه مصلحة المجموع ، أما عن تحقق هذه الاعتبارات في كل لذات الإنسان المطلوبة بالفعل فقد بسط فلاسفة الأخلاق استحالة تحققها في كل لذة في غالب الأحيان.

المطلب الثالث:

التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة : قد أشرنا في حساب اللذات أن يأخذ المرء في اعتباراته حين يكون بصدد فعل مصلحة المجموع ، فكيف لإنسان ينشد لذّته في كل سلوكياته أن يعمل في الوقت نفسه على مراعاة مصلحة المجموع ، برأي "بنتام" فإن الحديث عنها شكلي إذ بالاعتبارات العقلية و الجزاءات نجد في الأنانية المستنيرة هذه متمثلة في صنع الجميل للآخرين و مراعاته لهم «ألا يقنع بردها إلي الأريحية ...بل يرجعها كذلك إلي الرغبة في إحراز السمعة الطيبة و الأمل في كسب الأصدقاء، و الامتثال أمام الدين ...إن الأنانية في الأصل هي الباعث الوحيد الذي يغري الإنسان بالإقدام على أفعاله أو الإحجام عن إتيانها »[1] و لعلمه يقينا بكمون مصلحته الذاتية في نشدان فعل يرتدي قناع مراعاة الغيرية في السلوك ذاته ، « و جريمي بنتام (1748-1832) معنيا قبل كل شيء بالتشريع ، حيث استمد أفكاره الأساسية من هلفسيوس Helvifius وبيكاريا »[2] و من هنا فالأخلاق عنده قبل كل شيء أساس التشريعات التي تكفل أحسن الأوضاع المعيشية

[1]-الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ، مرجع سابق ، ص 109.
[2]- رسل برتراند ، حكمة الغرب ، ج2 ، مرجع سابق ، ص158 .

للجماعة ، وتجعل الفرد عنصر بناء في صرح الجماعة باستحداث القوانين و التشريعات التي تحقق الغرض ، إذ وجد أن القانون الجنائي وقانون السجون لا يحققان المنفعة المرغوب تحقيقها.

يعرف "بنتام" المنفعة بقوله :« خاصة الشيء التي تجعله ينتج فائدة أو لذة أو خيرا أو سعادة » [1] إذن فهو يصدر في طلبه بإلغاء القوانين التي كانت في عصره - عن مبدأ المنفعة لأنها (القوانين و التشريعات الخاصة بالسجون) لا تجعل المجرم يرتدع عن جريمته و لا تحقق أي منفعة ، كما أن من خصائص اللذة لمراعاة اعتبارها و التي تحقق مصلحة الفرد «اعتبار الغير في تقدير اللذة وبالتالي تأتي أخلاق المنفعة بفكرة الإيثار ، وفي تقدير المنفعة العامة ،لا الخاصة وحدها ، فهي تقرر أن اللذة تفضل بحسب عدد الأشخاص الذين يشاركون فيها ، أي عدد الأشخاص الذين ينفعلون بنفس اللذة و الآلام»[2] أن هذا المقياس إذن يجعل من الفرد يلتذ حين يرى أن أفعاله تمتد منفعتها إلى غيره من الناس ، فينشأ التعاطف الذي يجعل الإنسان يعمل على محو آلام غيره وكأنها آلامه كما نشاهده و نحسه من عموم الناس ، ولأنه جبل على الضيق من الوحدة والتفرد ، ومع تأصل الأنانية به نجده سعيدا ومغتبطا حين يجد مع غيره أرباحه ومغانمه في الوقت الذي يجدون فيه حاجتهم ومنفعتهم ، و"بنتام" كان متأثرا في التوحيد و التوفيق بين مصلحة الفرد و الجماعة برجال الاقتصاد ، هنا تبرز العلاقة بين الاقتصاد والأخلاق ، فإذا كان الاقتصاد هو مجال الإنتاج والتوزيع واستهلاك المنافع والخدمات فالأخلاق هي تفكير فيما يجب أن نفعله على نحو فردي أو جماعي «فالأخلاق الاقتصادية هي نظام قديم جدا ،ففي الفكر

[1] -Bentham Jeremy , An Introduction to the Principale Of Morals and Legislation , Op. cit , p 14

[2] - بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة ، ج1 ، مرجع سابق ، ص 366.

الغربي نجد تعابير تتعلق بالتدبير عند أفلاطون وأرسطو ، كما نجدها في الفكر السكولائي والمثالية الألمانية ، لكن مع النفعية وتحت وطأة نشوء الاقتصاد السياسي فقد بدا أنها ترتبط بها ارتباطا وثيقا في الاقتصاد السياسي الحديث كما نجدها عند سميث وريكاردو»[1] أخلاق المنفعة ممثلة في مبدإ بسيط جدا ، يطالبنا بتوجيه الأفعال الإنسانية الفردية والجماعية بعزم حثيث وإنسانية عميقة وإيثار جذري ، وتجريد أفعالنا وميولنا من الأحكام المسبقة ، ونجعل انشغالنا بصفة خاصة لتحقيق ما يلي"أعظم قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس "لكن الخير الجماعي في الاقتصاد وإن بدا أنه معتبر كما في ميدان الأخلاق فإننا نتبين الفارق في أن الأخلاق ميزت أيضا «الخير الجماعي لكن ليس بالطريقة نفسها في الاقتصاد ، وإن بدا أن هناك تجاذبا خاصا بينهما فلا يعني بتاتا أنها تشاركه النظرية الاقتصادية الجديدة التي تفترض أنه يحق للشخص أن يسعى لتكريس الاهتمام الذاتي ، على العكس إنها تضع مصلحة الجماعة فوق مصلحته الشخصية »[2] ، والمنفعة تتطلب في كل مرة تسخير الوقت لدراسة العواقب المرتبطة بخياراتنا المختلفة الممكنة ، وتقيّم تبعا الفعل لما يعود به من خير على الأفراد المتأثرين بنتائج الفعل ، تلك النتائج التي تفوق أو تكون مساوية لتلك التي ترتبط بأي خيار آخر ، إن التقارب يكمن أساسا في افتراض علم الاقتصاد بلوغ الحد الأقصى بالمستوى المعيشي للفرد إلى المستوى المطلوب ، في حين رأت النفعية أن المصلحة الجماعية هي الطريق إلى ذلك ، هذا التجاذب بين المصلحتين يبرز في المثال الآتي « فالتاجر يفيد من يبع الطيب من منتجاته - إذ يحتفظ بعملائه من ناحية ، ويفيد من ازدياد عددهم من ناحية أخرى ، و العملاء يفيدون بدورهم من ازدهار تجارته وتوسعها ،

[1] -CANTO-SPERBER Monique , Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale, P.U.F, Paris, 1996 ,p459 .
[2] - Ibid ,p460.

لان هذا يمكنه من تقليل مصروفاته و تخفيض أسعاره ، و الحرص على جودة بضائعه ، من هذا اتفقت المصلحتان » [1] فبالنظر نجد صالح التاجر و صالح المشتري يعلو لدى كل منهما وقائم على بواعث فردية ، ونجد الطبيعة الأنانية تجمع بين نزعات التاجر وبقيه أفراد المجتمع ، فلا أنانية موغلة و لا غيرية تطغى على إهمال المصلحة الشخصية ، بل مشاركة وجدانية من إنسان لأخيه ، و لا يستدعي هذا منا ألا نحيط سياج النسيج الاجتماعي بالقانون الذي يحمي وحدة النسيج ، لأن الجزاءات الدينية لا يقيم لها "بنتام" اعتبارا ، متأثرا بنزعته الحسية التجريبية ، فأساس الأخلاق عنده مرتبط بما ينتج عن الفعل من منفعة أو ضرر، خلافا للعقليين الذين يرون الفعل الخير يتحدد بالنية الخيرة و لو نتج عنه خلاف المقصود منه في الأول ، إذ لا عبرة بعد النية الخيرة عند إتيان الفعل بنتائجه وآثاره .

[1]- الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ، مرجع سابق ، ص 111.

المبحث الثالث

النفعية عند جون ستيوارت "مل"

ويشتمل على ثمانية مطالب

المطلب الأول : ماهية المنفعة عند "مل"

المطلب الثاني: التفرقة الكيفية بين اللّذات

المطلب الثالث: خصائص السعادة

المطلب الرابع: التضحية

المطلب الخامس: مصلحة الفرد والمجموع ودحض الاعتراضات

المطلب السادس: الإلزام الخلقي ونظرية المعرفة

المطلب السابع: البرهان الذي يتناسب مع مبدأ المنفعة

المطلب الثامن: ارتباط العدالة بالمنفعة

التمهيد والإشكاليات:

يعتبر "جون ستيوارت مل" التابع المخلص ل"بنتام" والمتحمس لآرائه والمدافع عن المذهب بعد وفاته ، فكانت بعضا من كتبه دحضا للافتراءات والاعتراضات التي غشت المذهب ، فما هي تلك الاعتراضات ؟ وكيف دحض "مل" كل شبهة أو افتراء مزعوم ينسب إلى المذهب ؟ وما الجديد الذي أضفاه "مل" على المذهب ؟وفيم تمثّل ؟ ما هي السعادة ؟ و ما هي التضحية التي نادى بها "مل" وتميّز بها عن سائر فلاسفة المنفعة قبله ؟ ما التمايز الذي يقيمه بين الفرد والمجموع ومصلحة كلّ منهما؟ وكيف يدرأ التعارض بينهما ؟ وسنسعى من خلال هذا المبحث الوصول و من خلال الطرح إلى نقاط الخلاف بينه وبين أستاذه "بنتام" ، ونرى كيف عمل "مل" بالمبدأ نظريا وولج به إلى ما يقتضيه مفهوم المنفعة في مجالات التشريع والعدالة والسياسة .

المطلب الأول :

المنفعة عند "جون ستيوارت مل" وماهيتها:

ترجمة جون ستيوارت مل :(1873/05/08-1806/05/20) ابن "جيمس مل" العالم النفساني الشهير ، صديق " بنتام " و تابعه المخلص ، تلقى "مل" تعليمه الأول عن أبيه و" بنتام " ، وأخذ عن الأخير مذهب المنفعة و تحمّس له حتى عد المؤسّس و المجدّد الثاني لهذا المذهب الأخلاقي ، نهل العلم مبكرا عن طريق نظام هيّأه له أبوه فتعلم اليونانية صغيرا و أطلع على عيون التراث اليوناني ، « وقرأ في عامه الثاني عشر كثيرا مما كتب "فرجيل " ، " هوراس " ليفي" ،" لوقريتوس "، "شيشرون " و اتصل ببعض المؤلفات التي وضعت في العلوم الطبيعية التجريبية ولاسيما ما كان منها في الكيمياء ...» [1]وفي الرابعة عشر من عمره رحل إلى فرنسا فتعلم الفرنسية وزار معاهدها و استمع لعدة محاضرات ودرس بها الرياضيات و الاقتصاد السياسي في هذه السن المبكرة التي اتسمت بالصرامة ، دخل جامعة "كمبردج" ثم التحق في ما بعد بجامعة "ترستي" فألف برفقة أصدقائه جمعية تدين بمذهب النفعي و تبشّر به ، لكن إيمانه هذا تزعزع حين ما اطلع على مثالية الألمان و رومانتيكيتهم ممثلة في ارض انجلترا ب" كولريدج " و "وردزويرث "، فأدرك الحاجة إلى تهذيب العواطف و الرقي بالخيال وأتاح له أن يتحرّر قليلا من سلطان أبيه و أستاذه ، ثم التقى بمحبوبته "هاريت" التي كانت نعم المعينة له بعد زواجهما سنة 1851م في كتابة مقالاته، ووضع مخططات لآرائهما ،« وانتهت هذه الشراكة عام 1858م

[1]- الطويل توفيق ، جون ستيوارت مل ، دار المعارف ، مصر ، د ط ،ص 10.

حين .قضت "هاريت" نحبها في" أفينيون" »[1]فأهدى في صدر كتابه "عن الحرية" عبارات الشكر و الامتنان و العرفان بجميلها في تأليفه ، ذاعت شهرته مع تقدم السنين ، فقد كان الخليفة الأول و الأخير ل "بنتام" و كان ينتمي لحزب الراديكاليين الفلاسفة ، الذي نادي بإلغاء العقوبات الصارمة من القانون الجنائي و توفير الحريات للعمال و المتدّينين ، وأصبح نائبا في مجلس العموم 1865م إلى غاية 1868 م ، فاقترح خلال هذه الثلاث سنين حق التصويت للمرأة و« تمثيل الأقليات في البرلمان و نحو هذا مما يمت إلى وجوه الإصلاح الكبرى ، وكان لفيلسوفنا موضوع البحث دور خطير في إصدار قانون الإصلاح النيابي الثاني ... يعمل كوسيط بين الحكومة و زعماء الراديكاليين الذين نظموا مظاهرة في حديقة "هيد بارك"HYDOPAR" بلندن أقضت مضجع الحكومة » [2] توفي في أفينيون وهو بسن السابعة و الستين سنة 1873 م.

يستهل جون ستيوارت مل كتابه المنفعة عن الجدل القائم في المعرفة الإنسانية و الذي يعتبر دليلا على الوضع المتخلف الذي يسود الفكر النظري فيما يتعلق بالصواب و الخطأ «منذ فجر الفلسفة سؤال الخير الأسمى وهو نفسه السؤال عن أساس الأخلاق اعتبر إشكالا أساسا في الفكر التأملي ، وشغل أشد العقول تأثيرا وفرقهم شيعا ومدارس ينافح بعضهم بعضا ، وبعد أكثر من ألفي سنة لا تزال السجالات نفسها متواصلة»[3]، استمر الخلاف تحت نفس الرايات فلا الفلاسفة ولا الناس بعامة اقتربوا من الإجماع على هذا الموضوع اليوم مما كان على عهد سقراط شابا وهو يصغي إلى الشيخ العجوز " بروتاجوراس" و هو

[1]- كامل فؤاد و آخرون ،الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مرجع سابق ، ص441.
[2]- الطويل توفيق ، جون ستيوارت مل ، مرجع سابق ، ص 56.
[3] -Mill John stuart , L'Utilitarisme , trad Phiippe Folliot ,Université de Québec , Canada , 4e ed ,2008, p6.

يحاجّ عن مذهب المنفعة ضد الأخلاق الشائعة عند من يدعى زعما بالسفسطائي ، و هو أمر بديهي إذ لا نجد حتى في أي علم من العلوم التي تعد أكثر يقينا إجماعا حول المبادئ الأولى للعلم ذاته ، لكن هذا ليس ذو ضرر كبير على صدق نتائج تلك العلوم و يضرب "مل" لذلك مثلا ب« علم الجبر الذي لا يستمد يقينه من العناصر التي عادة ما تعلّم للطلاب ، لأن هذه العناصر كما عرضها أبرز معلميهما مليئة بالأوهام »[1] لكن إن اتفقوا في مثل هذه العلوم على نتائج نظرية ما ، فقد يستحيل بنظر "مل" في العلوم العملية كالأخلاق أو التشريع إذ تتلقى سماتها من الغايات التي تهدف إليها

أما محاولات المدرسة الحدسية و الاستقرائية بافتراض قواعد أخلاقية و مبادئ فانه يندر عندها محاولة رد هذه المبادئ إلى مبدأ أولي أو أساس ملزم ، ف«كل النظريات تدل على أن المبادئ الأخلاقية هي من وضع رجل يعتمد على مواقفه ومشاعره »[2] إذن فوجب عند " مل" وضع مبدأ بالقياس إليه نصدر الحكم على الأفعال الإنسانية إنه "مبدأ المنفعة " الذي يبرر" مل" اعتباره وتقديره بقوله :« و تقديرنا لنظرية المنفعة أو نظرية السعادة وفي تعزيز البرهان الذي يتناسب معها من الواضح أن مثل هذا البرهان لا يمكن أن يكون برهانا بالمعنى العادي أو الشعبي للكلمة ، فالأسئلة التي تثار حول الغايات المطلقة لا تقبل البرهنة المباشرة » [3] إذن مسائل الغايات عند "مل" لا يدلل عليها ، إذ يمكن أن تبرهن على فعل انه خير لأنه وسيلة إلى شيء نجمع على أنه خير لا تفتقر خيريته إلى دليل ، يمكننا البرهنة

[1]- Mill John stuart , L'Utilitarisme , trad Phiippe Folliot,op_cit ,p7 .

[2] - J. J. C ,SMART, Esquisse d'un système de l'éthique utilitariste: le pour et le contre, trad H. Poltier , Labor et Fides, Genève, 1997 ,p10.

[3]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، تر إمام عبد الفتاح ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، .1996، ص 38.

على أن فن الطب خير لأنه يجعل الناس يتمتعون بالصحة ، فالغاية هي الصحة والغاية لا يمكننا البرهنة عليها، فلا يمكننا البرهنة لماذا تكون الصحة خيرا في ذاتها فذلك عند "مل" مما لا يمكن البرهنة عليه ، كما الموسيقى خير يمكن التدليل على خيريته لأنه وسيلة لتحقيق خير وهو الغبطة ، أما لماذا الغبطة (الغاية) خير ؟ فلا يمكن البرهان عليها ،«لكنا لا نستطيع أن نستنتج أن قبولها أو رفضها يعتمد على دافع أعمى ، أو عشوائي ، بل هناك معنى أوسع لكلمة برهان تنطبق عليه هذه المسألة ، على نحو ما تنطبق عليه أية مسألة فلسفية أخرى تكون موضع نزاع فهذه المسألة تقع ضمن إطار ما تعرفه الملكة العقلية »[1] و"مل" يعد أنه سيبين هذه الاعتبارات و الطرق و الأسس العقلية التي يمكن بواسطتها اعتبار نظرية المنفعة مقبولة أو مرفوضة ، ويشترط قبل هذا الفهم السليم لها البرهان الذي يؤكد أنه غير متحقق في الواقع ، وهو العائق الرئيسي الذي يقف دون قبولها شعبيا لذا يستدرك قبل بيان الاعتبارات التي تجعلها مقبولة لا بد من بيان ماهيتها و معانيها و التخلص من التفسيرات الخاطئة الناجمة عن سوء الفهم للنظرية ، وهو ما يستهله في الفصل الثاني من كتابه " النفعية ".

إن التفسيرات الخاطئة ناجمة عن سوء الفهم لاستعمال كلمة المنفعة بمعنى ضيق يقيم تعارضا بين لفظي المنفعة و اللذة ، ويلتمس فيها العذر للمعارضين للمذهب « غير أن أفدح الأخطاء هو الاتهام المعارض الذي يرد كل شيء إلى اللذة ، و هذه تهمة أخرى ضد مذهب المنفعة »[2] فمذهب المنفعة عند" مل " لا يعني اللذة فحسب وإن كان يعني اللذة نفسها فهي مقرونة بالتحرر من الألم ، وهؤلاء بدلا من المقابلة بين ما هو نافع و بين

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 41.
[2]- المصدرنفسه ، ص43.

مصطلحات تعني غير النافع تراهم عند "مل " يخلطون عن جهل – وهم أصحاب كتب قيمة ومشهورة – بينها وبين هذه المصطلحات ، فهم عندما يذكرون كلمة "نفعية " وهم التي لا يفقهونها في شيء يفهمونها رفضا للذة و تجاهلها بل « يرفضون : الجمال ، الزينة أو التسلية أو المتعة ، وهكذا يسيئون استعمال الكلمة عن جهل ، لا فقط في حالات الذم ، بل أحيانا في حالات المديح و كأنها تعبر ضمنيا عن إغراق في العبث و التفاهة ، وهذا الاستعمال المنحرف للمصطلح هو الاستعمال الذي يكتسب منه الجيل الجديد فكرته الوحيدة عنه »[1] إذن أصبح من الضرورة على من انتحل هذه النظرية كمبدأ لكل سلوك إنساني أن يضع ضوابط و أسس يمتنع معها مثل هذا الخلط المقصود أو الناجم عن سوء الفهم ، يعرّف " مل " المنفعة بأنها لا تعني « شيئا يختلف عن اللذة بل هي اللذة نفسها مضافا إليها التخلص من الألم »[2] فهو متفق مع أستاذه "بنتام" في إقرار مبدأ المنفعة غاية لكل سلوك إنساني و المعيار الذي تتحدد و نحكم به على أفعال الإنسان صوابا أو خطا ،غير انه عند " مل " بعد هذا التوضيح فهو يشير إلى أنه غير مقنع بالنسبة لدى كثير من ذوي العقول النيرة ، فضلا على أن اعتبار اللذة هي الخير الأسمى يثير كراهية ونفورا في نفوسهم إلى حدّ وصفه بأنه مبدأ يليق بالخنازير ، و تعرض معتنقوا مذهب المنفعة لمقارنات كتلك التي تعرض بها الأبيقوريون و وصفهم بالخنازير ، غير أن الأبيقوريين بنظر "مل" كانوا « باستمرار يجيبون بأنهم لم يفعلوا ذلك ، بل خصومهم هم من صوروا الطبيعة الإنسانية بشكل مهين »[3] لأنه اتهام يفترض أن الطبيعة الإنسانية وطبيعة الخنازير على حد سواء ، وهي مقارنة منحطّة تماما ، إذ لدى الإنسان ملكات أرقى لا ينكرها إلا جاحد ما إن يعيها

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 44.

[2]- المصدر نفسه ، ص 43 .

[3] - Mill John stuart , L'Utilitarisme , trad Phiippe Folliot , op.cit, p14.

تستحيل معها السعادة دون إشباعها ، و" مل " يعترف بوجود نقص في مذهب المنفعة عند الأبيقوريين و كمبدأ أخلاقي يجب أن يشتمل على بعض العناصر من الرواقية و المسيحية المتأخرة التي تنسب الملذات العليا إلى العقل ، ومن هنا و جب التفريق بين أنواع اللذات ، تفريقا كيفيا يجعل لذة أسمى و أرقى من لذة أخرى حتى نزيل شبهة تساوي الإنسان و الحيوان في منابع اللذة .

المطلب الثاني

التفرقة الكيفية بين اللّذات : يقول " مل " « إذا ما سئلت ما أعني بالاختلاف في الكيف بين اللذات ... فليس عندي سوى جواب واحد ممكن ، هو أن كل من اختبر لذة من بين اللذتين وفضّلها عن اللذة الأخرى ، بغضّ النظر من أي شعور بالإلزام الخلقي في تفضيله، فإن ما يفضّله فيها هو المقدار الأكبر من اللذة » [1] وفي وضع المباشر لأي فعل من الأفعال يجعل لذة أعلى من أخرى رغم علمه بما يفوته من مصلحة عاجلة أو عدم رضا لدليل على تفوق كيفي ، إذ قياسها بالكم فقط يوجب تقديم ملذات الحس الراهنة على ما يرضي ملكاتهم العليا ، وقليل من الموجودات البشرية يرضى أن يتحول إلى حيوان لقاء وعد بالحصول على أكبر قدر من اللّذات الحسية ، ويفوته من اللذات ما يجعله عبدا أو أحمقا أو جاهلا أو وغدا ، وقد يؤثر اللذة المقرونة بالمتاعب على الألم المحفوف بالشهوات ، لأنه مفطور على عدم حب التنازل أو بتعبير "مل" الشعور بالكرامة«ليس ثمة موجود إنساني عاقل يقبل أن يصبح أحمقا ، و لا شخصا متعلما أن يكون إنسانا جاهلا ، ولا إنسانا ذا شعور و ضمير يقبل أن يكون أنانيا و حقيرا ،حتى ولو أنهم اقتنعوا بأن الإنسان الأحمق

[1]- - مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 46.

أو الغبي أو الوغد يرضى بحياته أكثر مما يفعلون هم أنفسهم »[1] وهذا بعض ما يميز "مل " عن أستاذه "بنتام" الذي اقتصر على اعتبار اللذات كلها من طبيعة واحدة ، وجعلها خاضعة للكم فقط عند المفاضلة و الموازنة بينها ، غير أن هذه الملكات التي زوّد بها الإنسان دونها أي ملكات أخرى لتجعله يستسيغ بعض الألم في سبيلها ، فالكبرياء ملكة نجدها في أكثر الأشخاص احتراما لأنفسهم كما لا نعدمها في الأقل احتراما ، ما يهمّنا هو أنها ملكة إنسانية يستشعرها الشخصان معا ، إنها مغروسة في ذات الإنسان بالغا ما بلغ من الوضاعة فتراه يفضلها تعبيرا عن حب الكرامة و الاستقلال بشخصه و أثرته ، أما إذا كان الشخص يمتلكها بقوة هان عنده كل مبذول وسعى إلى تحصيلها ولو كان على حساب سعادته في نظر من هو دونه في تمحيص الرأي وتقليب النظر « من الأفضل أن يكون المرء موجودا إنسانيا غير راض على أن يكون خنزيرا راضيا ، ومن الأفضل أن يكون سقراط غير راض من أن يكون أحمق راضيا ، و إذا كان الأحمق أو الخنزير يختلفان برأيه فذلك يعود إلى أنه لا يعرف سوى وجهة نظره في الموضوع، فالطرف الأخر في المقارنة يعرف الوجهين معا »[2] فالطرف الأخر يدرك الوجهين معا ، بل يدرك أنه قد يضر بصحته مثلا في تعاطيه للمسكرات و المخدرات ، مع إدراكه الوجه الأخر للمقارنة ، وهو أنه بسبيل استمتاعه بحياته ووفرة صحته و حفظ كرامته لابد له من الإقلاع عنها ، شعور يدرك به في المقارنة الوجهين معا و له بعد ذلك أن يقرر هل يستسلم لشهواته إلى حد الإضرار بصحته ؟أم يسعى بسبيل ما يشبع تلك الملكة التي يميز بها ؟مع علمه الكامل بأن الصحة أعظم خيرا ، يرجع " مل " اختيار الإنسان للذات الدنيا إلى نقص في الشخصية ، أما من تحمس بنظره – في

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 46

[2]- المصدر نفسه ، ص 47.

معرض جوابه عن المعترضين- لكل شيء نبيل ثم نكص على عقبيه فانغمس في الكسل و الأنانية بتقدمه بالسن فمردّ ذلك إلى فقده الاستمتاع باللذات العاجلة ، لا أنهم يختارون طواعية الوضع الأدنى للذات ، إذ القدرة على الاستمتاع بالشيء النبيل « يمكن أن تتلف بسبب الإهمال ، وهي تموت بسرعة عند الغالبية العظمى من الشباب ما لم تحفظ فعالية تلك القدرة (ظروفهم التي فرضت عليهم مكانتهم في الحياة) ، وأيضا المجتمع الذي يحيط بهم ، إن الناس يفقدون طموحاتهم وإلهاماتهم العليا بمجرد أنهم يفقدون أذواقهم العقلية فلا يكون لديهم الوقت أو الفرصة لتنميتها »[1] بل قد يعترض بنظر " مل " أحد القراء أنه قد يقصد الاستمتاع باللذات الدنيا مع أن نفس الشخص ظل قادرا زمنا غير يسير على الاستمتاع بالنوعين من اللذات فالجواب هو استحالة الجمع بينهما من جهة ، و من جهة أخرى لا يمكن حتى في حالة عدم اعتبار النتائج الأخلاقية المترتبة عن لذة دنيا، أن ننكر أن أحد اللذتين محبب لشعور الإنسان أكثر من الأخر ، ويتم ذلك من قبل القضاة الأكفاء الذين يتميزون بمعرفة خصائص كليهما ، فما لنا من وسيلة دون حكم الغالبية من جعل لذة أسمى من أخرى سوى القبول العام لحكم من خبر كليهما « ومن يكون الحكم سوى مشاعر المجرّبين ؟ و من ثم فعندما تصرح هذه المشاعر أو هذا الحكم ، بان المشاعر المستمدة من الملكات العليا هي أفضل من حيث النوع بغض النظر عن جانب الشدة – من تلك المرتبطة بالطبيعة الحيوانية و المنعزلة عن الملكات العليا فإنهم جديرون بالاعتبار من هذه الزاوية »[2] ثم يخلص " مل " إلى دواعي وقوفه عند هذه النقطة وإطالته الشرح لها متمثلة في ضرورة إنشاء تصور دقيق لمذهب المنفعة بوصفه موجها للسلوك الإنساني ، لأن مقصد

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 48.
[2]- المصدر نفسه ، ص 49.

المنفعة لا يعني بالضرورة أعظم قدر للسعادة بالنسبة للفاعل ، بل معيار المنفعة يقصد إلى أعظم قدر من السعادة بالنسبة للجميع ، فإذا رأينا و تحققنا أن بعض اللذات العليا مطلوبة لذاتها و اشد نبلا وشككنا في كونها تحقق للفاعل المباشر لها سعادة ، فإننا لا نشك إطلاقا أنها ترجع في الأخير بالخير على الجميع ، و يستلزم أن التربية للخلق النبيل شرط لتبلغ المنفعة غايتها و لو لم يستفد آحاد الناس من نبل الآخرين ،« بل و من نبله هو إلا من حيث أن السعادة ليست سوى نتيجة لهذه المنفعة ، ولكن مجرد التفوه بسخافة من هذا القبيل يجعل تفنيدها لا ضرورة له»[1] إذن فما هي السعادة ؟ ، وما هو مقوماتها في مذهب مل ؟

المطلب الثالث:

خصائص السعادة عند مل : وفقا لمبدأ المنفعة " أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس" تبين بوضوح فيما سبق أن ليس المقصود بتوفير السعادة ، توفيرها لصاحب الفعل وحده ، إنما هو توفيرها لأكبر عدد من الناس ممن تربطه بالمباشر للفعل علاقات ، بل إنه استنادا إلى قاعدة المنفعة يصبح «الفعل الذي استنادا إلى توضيحات القاعدة يهب للفاعل الحقيقي الاحتمال بحصوله على أفضل النتائج»[2] فالسعادة هي الغاية المرغوبة لنا و للآخرين ويتحقق بالمبدأ النفعي حياة خالية من الألم غنية بالمتع كيفا وكما و معيار الكيف عند من خبروه هو المعيار الأخلاقي الذي يعرفه "مل " ب « قواعد و تعاليم السلوك البشري التي يمكن أن تحقق عند تطبيقها ذلك الضرب من الوجود الذي وصفناه في ما سبق إلى أقصى حد ممكن لجميع البشر ... بل لجميع الكائنات الحساسة القادرة على فعل الخير

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 49.

[2] - J. J. C ,SMART, Esquisse d'un système de l'éthique utilitariste: le pour et le contre,op.cit,p46.

بقدر ما تسمح به طبيعة الأشياء » [1] فالسعادة هي غاية السلوك الإنساني و المبدأ النفعي يحقق تلك الغاية التي هي مقياس الأخلاق ، ويراد تحقيقها للبشر و لكل كائن حساس ، لكن " مل " يستدرج نفسه إلى الحديث عن فئة المعارضين التي ترى أنه لا يصح و لا بوجه من الوجوه اعتبار السعادة غاية للسلوك الإنساني بحجة أنها (أي السعادة) متعذرة التحصيل وغير ممكن في استطاعتنا تحقيق ذلك الهدف ، بل يتساءلون بازدراء واضح أي حق مضمون للناس بأن يكونوا سعداء ؟« وهو سؤال يضيف إليه السيد كارليل (Karlyle) بقسوة : بل ومن أين لك الحق حتى في أن توجد لزمن قصير » [2] و يستخلصون تباعا بأن الناس بمقدورهم العيش بدون سعادة ، و النبيل يشعر بهذه الحال لأنه تيقن أن الارتقاء إلى درجة النبل و المعالي لا يكون إلا بإنكار الذات الذي هو رأس الفضائل و شرطها الجوهري ، يورد" مل " هذه الاعتراضات التي يراها متهافتة البنيان إزاء اعتراض أولي يكفي لاجتثاثها من جذورها لو كان لها جذور ، و هو إذا لم تكن السعادة غاية كل سلوك فلا يمكن أن يقال حسب مبدأ المنفعة أن الناس لا يبغون و إن اعتبروا سعادتهم وهما – بأن يتحرروا من الآلام قدر الإمكان ، و هو مطلب يغدو أعظم و أكثر ضرورة إذا أراد أن يعيش البشر ويتجنبوا الانتحار ، لكن الاعتراض باستحالة السعادة كمطلب إنساني ، اعتراض لا يخلو من مبالغة ، و هو نوع من المراوغة الكلامية لأن المعيار النفعي لا يقصد بالسعادة ما قصده المعترضون ، وهو إثارة اللذة يصفه دائمة و شديدة فإنه بالنسبة للنفعي مستحيل بهذا المعنى ، إذ حالة اللذة القصوى لا تلبث إلا لحظات ، بصورة متقطعة ، إنها بريق ممتع و غبطة يدرك المعترضون و الفلاسفة - الذين ذهبوا إلى أن السعادة ليست

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 50.
[2]- المصدر نفسه ، ص 50.

هدفا للحياة - وعيهم الكامل بهذه الحقيقة ، إن السعادة المقصودة بنظر "مل " ليست شهوات تتلظى نارها ، و لا يخبوا أوارها « بل هي لحظات في وجود مركب من لحظات قليلة من الألم العابر مع عدد مختلف من اللذات ، مع أغلبية أكيدة من اللذات النشطة الإيجابية التي تسود و تعلوا اللذات السلبية ، واضعين نصب أعينهم الكل كأساس بدون أن نتوقع من الحياة أكثر من مقدرتنا على العطاء » [1] فإذا كانت الحياة على هذا النحو من التركيب بين اللذات و اعتبار الآخرين في نيلها تحقق مفهوم السعادة ، ومثل هذا الفهم لو ساد بين الناس لحققوا سعادتهم غير أن النظم الاجتماعية التربوية " البائسة " بتعبير " مل " هي العائق بين الناس وحصولهم على مثل هذه السعادة.

ربما يتشكك المعترضون في عدم قناعة الناس بالرضا بالقدر اليسير من السعادة ،لأن مقومات السعادة اثنان ؛ السكينة و الإثارة ففي الحالة الأولى نجد عند من له حظ من الطمأنينة و الهدوء قناعة باليسير من متع الحياة ، وفي الحال الثانية نجدهم مع الإثارة يتحملون قدرا عظيما من الشدائد و الآلام ، و لا ينكر " مل " عدم استحالة وجود هذين الركنين و توفرهما في جميع الناس ، غير أن رذيلة الكسل دعت إلى الركون نحو أحدهما و إهمال الآخر ، فترى من رضي بحال السكينة يقعد عن الإثارة و العكس صحيح ، و يضرب لذلك مثلا بالميسورين من الناس فتراهم قد رضوا بحال السكينة في حالتهم المادية و قعدوا عن إثارة المحبة الاجتماعية والاهتمام بمصالح غيرهم ، و اقتصروا على رعاية مصالحهم الخاصة، تراهم في الأخير « يعانون من تقلص كبير في مسرات الحياة و على أي حال فإن قيمة هذه المسرات تتضاءل عندما يقترب الوقت ويحين الأوان وتنقضي جميع

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 51

الاهتمامات الأنانية بالموت » [1] والعكس صحيح عند من سخّر ثروته في تنمية و تهذيب شعور الاهتمام و تحقيق النافع لأفراد مجتمعه ، تراه عند الموت يهتم بالحياة اهتماما، شبيه شعوره في تلك اللحظات الأخيرة بشعوره المتحمّس في عنفوان الشباب و الصحة ، لأنه لم يحيا لإشباع نزواته فحسب ، والتي يتحقق في تلك اللحظة أنها أقل قدرا مما كان يحيا لأجله و كانت حياته بسببه غنية نبيلة ، إن السبب الرئيس الذي يمنع شعور المرء بالسعادة و بتلك الهبات و النفحات هو إضافة إلى خلق الأنانية الافتقار إلى التربية و الثقافة العقلية ، فالعقل المثقف – يصرّح " مل " أنه لا يقصد به الفيلسوف – يجد بالحياة منابع لا ينضب معينها تدفعه للاهتمام بالآخرين ، لو تأمل الفرد في الطبيعة من حوله لرأى كل نوع مهتم بنوعه ، لو تأمل منجزات الفن وخيالات الشعر ووقائع التاريخ في الماضي و الحاضر لوجد فيها سعادته ومتعه و حافزا يدعوا للإصلاح والتهذيب ، لا يوجد سبب يمنعه من أن يحيا سعيدا سوى نيل قدر من الثقافة العقلية ، كما لا يوجد مبرر أن يحيا حياة أنانية ،« هناك شيء أسمى من هذه الأنانية ، عام بين الناس بما فيه كفاية حتى الآن ، وهو يضفي أهمية وافرة على العناصر التي يعتمد عليها الجنس البشري ، فالعواطف الشخصية الأصلية ، و الاهتمام المخلص بالمصالح العامة ممكنة ولو بدرجات متفاوتة لكل موجود بشري تربى تربية سليمة » [2] فسينشأ عن هذا بنظر "مل " موجود مرغوب فيه للغاية ، بل سوف يحدّ إنسان بهذا المستوى من الثقافة العقلية من شرور الحياة كالفقد والمرض و القسوة ، وهذا لا يكون إلا إذا كان شعور عام بضرورة التخلص من هذه الأنانية التي هي سبب الشرور و التعاسة الإنسانية ، فالفقر يمكن إزالته بتدبير الصالح العام و الحكومة ، يمكن إزالة هذا الفقر

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 52
[2]- المصدر نفسه ، ص 52

المنطوي على الشعور بالحرمان و القسوة ، و ماذا يولّد الفقر من شعور جميل في نفس الفقير ؟ فالحس الجيد للعقل المثقف الذي نهل من المعرفة القدر الذي يسمح بتفتق منابع الحكمة فيه و بالحكومة و تظافر الجهود يمكن إزالة الفقر عن كواهل الكثير من أفراد المجتمع ، بل بمثل هذا الحس يمكن ترويض أكثر الأعداء ضراوة- وهو عند " مل " – المرض - « إذ يمكن تقليص أبعاده بصورة دائمة بواسطة التربية الدينية و الأخلاقية و السيطرة على المؤثرات المؤذية ، في حين أن تقدم العلم يحمل في طياته وعدا للمستقبل بانتصارات مباشرة أكبر على هذا العدو اللدود »[1] و بقدر تخلصنا من هذه الآلام نتحرر من القيود التي تغلّ سعادتنا ، بل من القيود التي تفرضها المصادر الكبرى لتعاسة الإنسان ، ورغم زوالها على نحو بطيء محزن فإن ثمرات هذه الجهود سوف لن تقطف عند " مل " إلا بانقضاء أجيال و تعاقبها لفترة طويلة ، أما لو افتقر البشر للإرادة و المعرفة ، فانه مهما تكن جهود المصلحين من الأفراد وتحمّلهم مغرم نجاة الإنسانية فلسوف تكون ضئيلة و تافهة ، لكنها لا تخلو من إثارة و متعة لا تستبدل إثارتها لقاء مبلغ رخيص من رشوة أو صورة كريهة منفرة من صور الانغماس في الأنانية ، إنها التضحية التي رد "مل" الاعتبار لها و هيأ لها مكانا في الحياة الأخلاقية .

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 53.

المطلب الرابع :

التضحية : يعود "مل"بعد بيانه لأسس السعادة عنده لمناقشة المعترضين لكون السعادة غاية للحياة الإنسانية ، وإمكانية الاستغناء عنها ، إنه بادئ ذي بدء يقرّ بما ذهبوا إليه ويدعّمه بما يشاهد من استغناء تسعة أعشار من البشر طواعية عن سعادتهم ، حتى في بقاع الأرض المتمدنة ، لكن "مل" لا يقيم الدّليل اعتباطا ، إنما ليقرّ أن من هؤلاء المتخلين عن سعادتهم شطر منهم يتخلى عنها إما ابتغاء سعادة يرجوها و يخالها في التخلي عن سعادته الآجلة وهي أعظم و أوفر حظا ، أو يتخلى عنها من أجل شيء يسمو فوق سعادة أفراد مجتمعه أو بعض مما تتطلبه سعادتهم ، وهو بنظر "مل" شيء نبيل إذا اقترن بتلك الغايات ، فالتضحية ليست غاية لذاتها ، فلو قال المعترضون إن التضحية غايتها الفضيلة لا السعادة « فسوف أعود لأسأل ، هل بإمكان البطل الشهيد أن يقوم بتضحية إذا لم يعتقد أنها ستعفي الآخرين من تضحيات مماثلة ؟ هل بإمكانه أن يقوم بهذا الفعل إذا اعتقد أن نبذه لسعادته الشخصية سوف لا يجلب ثمارا إلى زملائه في الإنسانية بل يجعل نصيبهم مثل نصيبه ، ويضعهم أيضا في مأزق الأشخاص الذين ينبذون السعادة »[1] إذ لو اعتقد البطل أو الشهيد أن تضحيته لن تكون ذا نفع لأفراد أمته ، و تعفيهم من التضحية بأنفسهم لكانت تضحيته ضربا من الجنون غير المعقول ، لا تكون التضحية مطلوبة لذاتها (فضيلة) بل تكون مبررة بزيادة السعادة للآخرين من أفراد أمته ، وتيقنه قبل الإقدام عليها أنها ستغير من حظّ الآخرين من بعده ، فلا يعقل بنظر"مل" أنه سيضحي بنفسه لو اعتقد لوهلة أن حظ الآخرين من السعادة لن يتغير بتخليه عن سعادته و تضحيته بنفسه ، وإلا كان حظّه كحظ

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 54 .

الناسك الذي يحيا على رأس جبل يلهم الناس بما في قدرتهم أن يفعلوه ، وما في استطاعتهم القيام به ، لكنه لن يكون مثلا يحتذون به في ما يجب أن يفعلوه ، عند "مل" فإن حالة العالم المفتقر للتنظيم ، تمكّن للمرء أن يخدم الآخرين بالتضحية بسعادته ، وفي مثل هذه الظروف تصبح التضحية أسمى الفضائل ، ويبرّر المفارقة بأنها سوف تتداعى إلى جعل التضحية طريقا إلى السعادة ، في مثل ظروف كهذه « لاشيء يرفع الإنسان فوق ظروف الحياة سوى ذلك الوعي الذي يجعله يشعر أن عليه أن يترك القدر و الحظ يفعلان أسوأ ما بوسعهما ، فليس لديهما القدرة لإخضاعه ، وهذا الإدراك يحرّره فورا من القلق المتزايد بخصوص مساوئ الحياة ، و يمكّنه كبقية الرّواقيين في أسوأ أيام الإمبراطورية الرومانية من بلوغ حالة من الهدوء النفسي أو السكينة النفسية » [1] إنه بهذا الإدراك وضع نصب عينيه غاية شغلته عن لذاته الراهنة ومدى دوامها وشدتها (الكم) إلى نهايتها المرجوّة ، ويطالب "مل" كل من اعتنق مذهب المنفعة أن يدعو إلى أخلاق التضحية و التكريس الذاتي لخدمة سعادة الآخرين ، لأن أخلاق المنفعة تبدو في بعض أزهى صورها ممثلة في الفيلسوف الرواقي أو الفيلسوف المتعالي ، وتعترف بأنه يوجد عند بني الإنسان قدرة على التضحية بأعظم خيراتهم من أجل خير الجميع ،وهي ترفض بشدّة اعتبار التضحية قضية لا تهدف من ورائها لزيادة سعادة وخير الآخرين ، وبهذا جعل "مل" السعادة الشخصية تذوب في المصلحة الجماعية عكس أستاذه بنتام الذي جعل المصلحة الفردية أساس المصلحة الجماعية .

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 55.

المطلب الخامس :

مصلحة الفرد و المجموع ودحض الاعتراضات على النظرية : لا ينفك "مل" وهو بصدد الانتقال من مرحلة بيان الأسس و الاعتبارات التي تجعل من أخلاق المنفعة ومبدئها أساسا للأخلاقية ، من الرجوع إلى تفنيد جميع الاعتراضات التي ترد من المنتقدين على مذهب النفعية ، و لقد أسهب في الفصل الثاني من كتابه النفعية كثيرا حينما عرض للأساس الذي بني عليه المبدأ النفعي ؛ وهو أن صواب السلوك مرتهن بالسعادة التي تشمل في آن : الفاعل و الآخرين وهو شيء « نادرا ما يعترف به خصوم نظرية المنفعة » [1] إن سلوك الفاعل بنظر "مل " يتحدد صوابه بمدى تأثر الآخرين إيجابا به ، وتتطلب منه نظرية المنفعة أن يقف على نحو صارم ونزيه إزاء سعادته من جهة ، وسعادة الآخرين من جهة أخرى ، هذه الأخلاق النفعية تجد مثالها الكامل في القاعدة الذهبية للمسيح "عليه السلام" أحبّ لغيرك ما تحبّ لنفسك ، وعامل الناس كما تحب أن يعاملوك ، وعليه لا تتعارض فائدة الفرد البتة مع فائدة الجماعة التي توهم بالتخلي وهجران الأولى لأنها «تتحول دائما إلى فائدة من يقوم بها . وأن الأنانية التامة تعاقب نفسها بعزلتها لأن التبادل هو هنا مطلق ، فعندما يعمل المرء لغيره ، يعمل لنفسه ، والتزام كل واحد هو التزام الجميع»[2] لقد رأينا قبل كيف جعل "بنتام" الفردية وعن طريق الشمول تلقي بظلالها على الغير كي تبقى الأنانية هي الطابع العام للنظرية ، لكن مع "مل" نرى العكس تماما ، إنه ابتداء يقرّ في ذهن الفاعل بأن سلوكه صواب بقدر ما يصيب به الآخرين من منفعة ، فالمعتبر في غاية سلوك الفرد

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 55.
[2]- بول هازار، الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر ، تر محمد غلاب ، مرجع سابق ، ص 209.

مصلحة المجموع فجعل الأخيرة أساس مصلحة الفرد و المسوّغة لجميع أفعاله و سلوكياته التي يأتيها ،«الفعل الصواب هو الذي من بين الأفعال الممكنة ينتج للفاعل أعلى درجة من السعادة ، ويملك اعتباره في قيمته الجوهرية »[1]وكي تقترب نظرية المنفعة عند "مل" من المثال الذي أقرته المسيحية لا بدّ من أمرين

أولا :يجب على القوانين و التشريعات و النظم الاجتماعية أن تخضع مصلحة الفرد وتضعها إلى أقرب حد ممكن على السواء مع مصلحة الجماعة ، لأن النفعية باعتبار الآثار شكل من أشكال الاهتمام بالسعادة ، لكن تلك التشريعات والقوانين تكمن في أيدي الساسة «وتعالج النفعية كنظام للشخصية الأخلاقية سؤال السياسة ممثلا في مطلبها :في أيدي من تكمن القرارات السياسية التي تعود بالنفع على الناس»[2]

ثانيا : تسخير التربية و الرأي العام اللذين تعلو سلطتهما فوق سلطة الإنسان الشخصي، لإنشاء تلك العلاقة في ذهن الفرد التي تجعل ربط المصلحة الفردية متينة و موثقة الصلة بسعادة المجموع ، بل و تجعل من احترام سعادة ورغبة الجميع سدا ومعيارا يزن به أفعاله ايجابا و سلبا ، و بالتربية و ممارسة هذه السلطة «لا يتمكن فحسب من أن يتصور إمكانية سعادته بصورة مضادة للصالح العام في كل بواعث السلوك المعتاد للفرد ، وحتى تتمكن المشاعر المرتبطة بهذا السلوك من أن تحتل مكانا في الوجود الحساس لكل موجود بشري»[3] وبعد هذا البيان للأخلاق النفعية ومتطلباتها يقيم "مل" استفسارا في قيمة النظريات الأخرى بالنسبة لنظرية المنفعة ، وما هي التطورات التي تنشدها في الإنسان الأكثر اعتبارا

[1] - WILLIAMS Bernard, Critique de l'utilitarisme, trad Hugues POLTIER,Labor et Fides , , Genève, 1997.p80 .

[2]- Ibid ,p73.

[3]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 56.

مما في أخلاق المنفعة ؟ أو ما هي المنابع التي تجعل لأفعال الإنسان عواقب محمودة تشتمل على الرضا النفسي وزيادة الخير و السعادة له و للآخرين ؟ بيد أنه لا يرجع الاعتراض إلى تصور غير واضح عن مذهب المنفعة ، بل من هؤلاء المعترضين من يملك تصورا واضحا عن طبيعة المذهب المجردة ، ويرى هذا أن خطأ المذهب كامن في خطأ المعيار الذي أقامته أساسا للأخلاق ، وأنه غير متحقق الوقوع و لا التطبيق لأنه فوق طاقة البشر ، ويرى البعض قسوة المذهب في الطلب من الأفراد أن يسيروا على هدي وبواعز من مراعاة المصلحة العامة ، لكن مردّ هذا إلى الخلط البيّن بين قاعدة الفعل و الدافع إليه ، إذ لا يكون الدافع أبدا واجب مراعاة مصلحة الجميع ، مع أن الفعل أساسه شخصي ، إنما جميع أفعالنا تصدر بدوافع أخرى ، أو كما مثل "مل" تسع وتسعون في المائة من أفعالنا تتم على الوجه الصحيح دون مراعاة الواجب في عدم إهمال المصلحة العامة ، فالذي ينقذ غريقا يفعل ما هو صواب أخلاقيا ، سواء كان دافعه شخصيا كتلقيه أجرا على ذلك ، أو مراعاة للواجب « ولكن عندما نتكلم عن أفعال صدرت عن الشعور بالواجب فحسب بوصفها طاعة للمبدأ ، فإننا نسيء فهم نمط التفكير النفعي ، ونظن أنه يتضمن أن على الناس أن يضعوا نصب أعينهم شمولية العالم ، أو المجتمع بصورة عامة ، إن الغالبية العظمى من الأفعال الحسنة ليست غايتها منفعة العالم بل منفعة أفراد يتألف منهم خير العالم »[1] ، إن أخلاق المنفعة تقضي بأن مضاعفة السعادة هي غاية الفضيلة ، فالمرء المحسن بطبيعته لا يطلب منه سوى مراعاة المصلحة العامة في ظل ظروف كهذه ، وقد تلجئه ظروف أخرى أن تكون المصلحة الشخصية هي كل ما في استطاعته أن يرعاه ، ومثل هؤلاء الأشخاص هم

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص57.

المعنيون دون سواهم بهذا الموضوع الكبير ، و لا يعقل من هؤلاء أن لا يكونوا على وعي في أن امتناعهم عن الفعل في الحالة الأولى لا يليق به ، وهذا مصدر إلزامه في عدم إتيانه ، وهذا الإدراك للاحترام الذاتي مطلوب في كل نظام أخلاقي ، لأن جميعها يقضي بالامتناع مما يضر المجتمع ، وتكشف هذه الانتقادات عن ادّعاء آخر لا يقل فداحة في الخطأ عن سابقه ، وناجم عن سوء فهم "الصواب" و " الخطأ " ، وهي أن نظرية المنفعة لا تأخذ سوى نتائج الفعل و آثاره ، غير مكترثة بالفاعل الذي هو مصدر الفعل و بصفاته ، وهذا مردّه إلى أن حكمهم على الفعل مرهون بصفات فاعله ، إذ « ليس لهذه الاعتبارات علاقة في تقدير الأفعال ، بل بتقدير الأشخاص ، ولا يوجد أي شيء في نظرية المنفعة يتنافس مع الواقعة التي تقول : أن هناك أشياء أخرى تهمنا في الناس بالإضافة إلى صواب و خطأ أفعالهم » [1] أما الرواقيون فقد أخطأوا بنظر "مل" حين جعلوا الشخص الفاضل هو مصدر الفضائل جميعا و أنه بامتلاكه لفضيلة ما ، امتلك بالضرورة باقيها ، و النفعيون يقرون بأن الفعل الفاضل لا يستلزم بالضرورة الحكم على الشخصية بالأخلاقية و أن كثيرا من الأفعال نلوم فاعلها ترتدّ في الأخير إلى صفات تستحق المدح و الثناء ، وهذا يستلزم عدم الحسم في اعتبار حالة نفسية خيرا ، لأنه قد يكون ميل من الشخص نفسه نحو سلوك سيء ، ولكن في الأخير يسلم "مل" بهذا النقص في النظرية حين تقاس أخلاقية الأفعال بقياس المنفعة ، وهو خطأ لا يختص بالنفعيين بل يشترك فيه أيضا أنصار المذاهب الأخرى ، وليس بدعا بنظره أن تقدم نظرية المنفعة إلى العالم الاختلاف في الرأي حول المشكلات الأخلاقية ، لكنها بالمقابل تقدم نمطا معقولا للبت في هذه الخلافات .

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 58 .

ويستطرد "مل" بعرض صنوف سوء الفهم لنظرية المنفعة و مردّها إلى خطأ ناجم عن الرفض المسبق للنظرية ، لا عن قلة الذكاء لأن بعضا من هؤلاء يتميزون بمواهب فذة ، من هذه الدعاوي اتهام المنفعة بأنها مذهب إلحادي ، وإذا كان من ضرورة لتفنيد هذا الزعم فإن "مل" قد رد نظريته إلى المسيح كما أشرنا آنفا ، وإذا اعتقدنا أن الله يرغب بسعادة مخلوقاته «فإن نظرية المنفعة لا تكون في هذه الحالة نظرية غير إلحادية فحسب ، بل نظرية دينية على نحو عميق أكثر من أي نظرية أخرى » [1] كذا الفيلسوف النفعي إذا اعتقد في الله بما سبق ، استلزم عنده أن غايات الوحي تهدف كلها إلى تحقيق المنفعة للناس جميعا في أعلى مراتبها ، ولا يختلف النفعيون مع غيرهم من الأخلاقيين في أن تعاليم المسيح تقصد إلى إنارة عقول الناس و قلوبهم لكي يكتشفوا على هديها ما هو صواب و خطأ ، ولكنها تعاليم عامة جدّا ، فكانت الحاجة إلى نظرية في الأخلاق يسير على هديها الناس « ليعرفوا عن طريقها إرادة الله ، و سيان أن يكون هذا الرأي صحيحا أو باطلا ، فإن النفعيين و غير النفعيين على السواء يستطيعون أن يفيدوا من نصوص الدين منزلا كان أم غير منزل » [2]

ومن الاعتراضات التي يوردها "مل" على نظرية المنفعة القول إن المنفعة مبدأ لا أخلاقي لاتخاذها اسم "النفع" مستفيدين من دلالتها في الوسط الشعبي ، الذي يجعل الوزير مثلا يضحي بمصالح وطنه ، محافظة على مركزه ومنافعه ، لكن هذا الاعتراض يتداعى إذ وضّح "مل" أن النافع في نظرية المنفعة ، لا يعني ما يوافق هوى الشخص الذي يتضمن الإضرار بالمصلحة العامة ، بل هو بهذا المعنى شر ، ندرك للوهلة الأولى أنه « ليس عملا

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص60.
[2]- الطويل توفيق ، مذهب المنفعة ، العامة في الأخلاق ، مرجع سابق ، ص 163.

مفيدا ، وأن من يعمل على حرمان الإنسانية من الخير ، يقصد إفادة نفسه ، أو إفادة إنسان آخر و يبتليها بالشر بسبب أنهم يثقون فيه بدرجة كبيرة أو قليلة ـ مثل هذا الشخص يلعب دورا لا يقوم به إلا ألدّ أعدائهم »[1] لكنها قاعدة وإن اتفق جميع الأخلاقيين عليها فإنهّا تسمح باستثناءات ، كمراعاة المصلحة الشخصية لمريض بداء خطير تقتضي مصلحته عدم إعلامه بأنه مُشرِف على الهلاك مراعاة لشعوره « فكثيرا ما يكون الكذب مفيدا إذا كان الهدف أن أتجنب موقفا محرجا ، أو أن أحصل على شيء مباشر و نافع لنفسي أو للآخرين »[2] لكن لا ينبغي التوسع في "قاعدة الصدق " على هذا النحو في الاستثناءات حتى لا يعمل انحرافنا عن الحقيقة على نحو غير مقصود على إضعاف الحكم الإنساني الذي يمثل الرّكن الرئيس للمصلحة العامة .

ومن الاعتراضات على مذهب المنفعة القول بأن الفاعل حين يكون بصدد فعل ما لا يملك الوقت الكافي لحساب و تقدير نتائج الفعل على المصلحة العامة ، وهذا شبيه بنظر "مل" بقول القائل استحالة ترشيد سلوكنا في كل حين بتعاليم المسيحية ، فلا وقت في كل مناسبة للفعل لقراءة العهد القديم و الجديد وما إلى ذلك ، و الردّ على الاعتراضات ، بأنه دوما هناك وقت كافٍ ، و المقصود عند "مل " التجربة الإنسانية في الماضي و خبرة بني الإنسان و أخلاقيات الحياة ، بل بمجرد البرهان الذي يقدمه "مل" تتهافت الدعوى من الأساس و يتضح مدى ضعفها وهشاشتها « و كأنّ اللحظة التي يشعر فيها الإنسان بغواية السطو على ممتلكات إنسان آخر ، و الاعتداء على حياته ، هي نفسها اللحظة التي ينبغي عليه أن يدرس فيها و لأول مرة ، ما إذا كانت الجريمة أو السرقة مؤذية لسعادة الإنسان ،

[1]- مل جون ستيوارت ،أسس الليبرالية السياسية ، ص 61.
[2]- المصدر نفسه ، ص 61.

ومع ذلك فإنني لا أعتقد بأنه سيجد السؤال مربكا كثيرا »[1] بل اعتبر "مل" مثل هذا الزعم و الدعوى غريب حقا ، إذ مفاده أن البشرية في حال أخذت بالمنفعة كمعيار للأخلاق ، لا تدري في نفس الوقت ما هو النافع بالتحديد ، ودون أن تسخر جهودها لتلقين شبابها مفهومه و تتأكد أن لسلطان أفكارها سلطان شبيه بسلطة القانون و الرأي العام ، غير أنه بافتراضنا للرأي المضاد نسلم أن البشرية لم تصل بعد إلى تحديد نتائج بعض الأفعال وعواقبها على سعادتهم ، فهي تجري فيها على سنن القواعد الأخلاقية الشائعة إلى أن تنجح في تشريع قواعد أنجح و أحسن « و أنا أعترف ، أو بالأحرى أعتقد جديا بأن مدونة الأخلاق ليست على الإطلاق حقّا إلهيا ، وأنه ما زال على الإنسانية أن تتعلم الكثير عن تأثير الأفعال على السعادة العامة و اللوازمcorrollarias الطبيعية لمبدأ المنفعة ـ كما هي الحال في تعلم كل فن عملي ـ قابلة لإصلاح لا حدّ له »[2] وتقدم العقل البشري كفيل بتحسين وتدارك النقص بصورة مستمرة و هذا ما يراه "مل" لا أن تعتبر المبادئ الأخلاقية معارضة لمبادئ ثانوية ، ويضرب مثلا بأن إخبارنا المسافر عن وجهة المكان الذي يقصده لا يتعارض مع استعماله إشارات و علامات تدل على سبيله الذي يمضي إليه ، كذا السعادة فهي الغاية ، و الأخلاق لا تعترض إنشاء سبيل لبلوغ الغاية ، أو تمتنع عن نصح السالكين بأن يسلكوا اتجاها دون آخر ، إن مثل هذه القضايا العملية لا تحتمل بطبيعتها لغط الكلام الفارغ ، فالبحارة بعد أن هيأوا جميع حساباتهم و حين يطوفون المحيط لا يكترثون بحساب التقويم البحري لأن فنهم غير ذي صلة بعلم الفلك ، كذا الموجودات الإنسانية تمضي إلى بحر الحياة و هم متأكدون من الصواب و الخطأ ، و الحكمة و الحماقة ، و ما دامت بصيرة

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص62 .
[2]- المصدر نفسه ، ص 63.

الإنسان لا يشوبها نقص فإنه يفعل هذا باستمرار دون حاجة منه في البدء إلى مبادئ يهتدي بها في بداية مسيرته ، « فالأخلاق وهي نظرية ممارسة بالدرجة الأولى ، لا يمكن أن تنفصل عن الواقع المعاش الذي تسعى لفهمه ونظمه »[1] أضف إلى أن التجربة الإنسانية أوحت له مبادئ استخلصها من عثراته في طريق الحياة ، أما قولنا بأنه لا وقت لحساب و تقدير نتائج أفعالنا أو استحالة السير على مبادئ فذلك يمثل ذروة السخف في الجدل الفلسفي

بقي من الاعتراضات على النظرية تلك التهمة التي تصدر عن طبيعة أعمال الإنسان المعقدة ، وتلك الأعمال التي يخجل بها الأشخاص ذوو الضمائر في سير حياتهم اليومية ، فهم يقولون بأن الأخلاقي النفعي سيختلق الأعذار لحالته الخاصة من قواعد الأخلاق ، وعندما تلوح له فائدة شخصية و تحت إغواء أنانيته ، فإنه لا يتوانى أن يستثني منفعته الخاصة مخالفا قواعد الأخلاق « ولكن هل المنفعة هي العقيدة الوحيدة التي تزودنا بأعذار لعمل الشر ، وبوسائل لخداع ضمائرنا ؟ إن هذه الأعذار و الوسائل موجودة بوفرة في جميع النظريات التي تعترف بوجود الاعتبارات المتضاربة في ميدان الأخلاق كحقيقة واقعة ، كما أن جميع النظريات التي يأخذ بها الإنسان العاقل تعترف بها أيضا »[2] و ليس ذلك نقصا في أي عقيدة أخلاقية ، إنما هو إقرار و اعتراف بطبيعة الإنسان المعقدة ، فإذا لم تستطع صياغة قواعد كاملة لا تقبل الاستثناء ، فإنه يستحيل وجود تلك القواعد التي تخفف من قسوتها بإعطاء حرية ضمن مسؤولية الفاعل تتكيف مع ظروفه الخاصة ،ويجب

[1]-بولان ريمون ، الأخلاق والسياسة ، تر عادل العوا ، مرجع سابق ، ص 190.
[2]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 64.

بحسب "مل" أن نقر بأن كل عقيدة في بداية نشأتها إنما تقوم على الخداع الذاتي و تضليل الآخرين ، و لا يخلو مذهب من تضارب في الآراء و تعارضها غير أنه بالإمكان التغلب على مثل هذه الصعوبات العملية بالاستناد إلى مقياس أو مبدأ يقيم التعارض ويزيله ، إذا كانت المنفعة كنظرية لقياس الأخلاقية تتعارض في بعض آرائها ، نحتكم إلى مقياسها في تحديد نوع الأفعال ، هذا أفضل مع بعض الصعوبات في تطبيقه من الإدعاء بسلطة القوانين المطلقة في المذاهب الأخرى .

المطلب السادس:

الإلزام الخلقي و نظرية المعرفة : في الفصل الثالث من كتابه " النفعية " يتساءل "مل" عن الجزاء المترتب عن أي مقياس أخلاقي ؟ وما الدافع على إطاعته ؟ ما الذي يجعله ملزما ؟ تلك أسئلة الجواب عنها ضروري و جزء أصيل من الفلسفة الخلقية ، وهذا التساؤل كثيرا ما يشكل اعتراضا على أخلاق المنفعة وكأنه ينطبق على مبدئها فقط ، لأن الأخلاق ترتد إلى العرف وتستمد إلزامها الذاتي منه ، فهو يحيطها بهالة من التقديس ، إضافة الى تكريس التربية و الرأي العام لهذا الإلزام ، أما «عندما يطلب من شخص ما أن يؤمن بأن هذه الأخلاق تستمد إلزامها من مبدأ عام معين لم يحطه العرف بنفس الهالة فإن هذا الطلب يتسم بالمفارقة وتبدى النتائج العرف قوة إلزامية أكبر من النظرية الأصلية »[1] و يبدو أساس النظرية أو مبدؤها متداعي البنيان ، بينما بنيان النظرية الذي يرتكز على هذا الأساس أشد ثباتا ،قد يقول المرء لنفسه إني ملزم بألا أسرق أو أغش تماشيا مع العرف ، لكن لماذا أنا ملزم برعاية مصلحة المجموع ، إذا كانت مصلحتي تبدو لي في شيء آخر ، سوف تظهر

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص67.

هذه الصعوبة دوما في النظرية النفعية حتى تستوعبها شخصية الإنسان التي تصقل بالتربية و يصبح جزءا أصيلا الشعور بالوحدة مع إخوانه في الطبيعة « على نحو ما يكون شعور الرعب من الجريمة عند الشخص الذي تربى تربية حسنة »[1] ومبدأ المنفعة يحتوي على الجزاءات التي تجعله ملزما ، تلك الجزاءات إما خارجية أو باطنية ، أما الخارجية فتتمثل في التقدير من الآخرين – أو الرهبة منهم أو من الله ، أو التعاطف مع إخوانه ، وليس ثمة ما يمنع الأخلاق النفعية أن تكون هذه الدوافع جزءا من أخلاقها ، على شاكلة المذاهب الأخرى ، و الواقع أن هذه الدوافع تشير إلى طلب السعادة العامة بغض النظر عن الالتزام الذي اتخذته أرضية لها ، فإذا كان الدافع دينيا تواصوا فيما بينهم أن يكون سلوكهم وفقا لما يرضي الله ، متضمنا نشر السعادة العامة ، و من اتخذ مبدأ المنفعة معيارا لسلوك الفرد ، استمد الإلزام من المبدأ ذاته ، و سواء في الحالين إذا كان الإلزام ناشئا عن الدافع أو المبدأ فهما يقصدان غاية واحدة ، ومن هنا تفرض أخلاق المنفعة نفسها بقوة لأنها استمدت إلزامها بما هو ناشئ عن الجزاءات الخارجية .

أما الجزاء الباطني فيتمثل في " الضمير الذي يجعلنا نتألم عندما ننتهك الواجب ، و الضمير لا يمكن تجاهله بأي " حال" لأنه ظاهرة « ترافقها ارتباطات نفسية مستمدة من المشاركة الوجدانية ومن الحب... و الخوف ، ومن جميع صور الشعور الديني ، ومن ذكريات الطفولة و كل حياتنا الماضية ..»[2] وهذا التركيب المعقد من الوجدانات هو الذي يخلع على الضمير هذا الطابع الملزم ، و يصاحب الفاعل شعور بالندم عند كسر مقاييس الصواب التي يقتضيها الإلزام للمكونات الجوهرية الأصيلة للضمير، فما الحرج و الحال

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص68.
[2]- المصدرنفسه ، ص69.

هذه عند من اتخذ أخلاق المنفعة ومبدأها معيارا مادامت المشاعر و الوجدانات تتشاركها جميع المذاهب الأخلاقية في التعرف إلى الجزاء الأخلاقي الملزم لقياس الأفعال ، و للجزاء تأثير حتى على من لم يمتلك مثل هذه المشاعر ، لكن هؤلاء لن يطيعوا أي مقياس إلا المبدأ النفعي حينما يعدمون أو يتوقف شعورهم بالإلزام عند موت ضميرهم ،لأنه حسب الأخلاقيين المتعالين ، فإن الضمير أو الجزاء لا يمكن أن يوجد بالعقل ما لم نفترض وجود دوافعه خارج العقل ، ويقرون في نفس الوقت بالسهولة التي يمكن بها إسكات صوت الضمير عند هذه المذاهب ، ويستثني " مل " أصحاب المشاعر الحية الذين جعلوا الجزاءات الخارجية مقياسا ترتد إليه أفعالهم و قناعاتهم ... وبافتراضنا لفطرية الشعور بالواجب يستلزم " مل" عدم استساغة أي سبب يمنعه من أن يكون شعورا يهتم بالآخرين« وإذا كان هنالك أي مبدأ أخلاقي يتصف بالإلزام الخلقي فلابد هو هذا الشعور ، و هكذا تتفق الأخلاق الحدسية مع أخلاق المنفعة ، وسوف لا يوجد أي خلاف آخر بينهما ، وحتى في هذه الحالة»[1] لأن الحدسيين يقرون بوجود إلزامات حدسية تقضي بمراعاة إخواننا من البشر ، هذا الإقرار بالمصدر المتعالي للإلزام الأخلاقي يمنح دعما إضافيا للإلزام الباطني ، وهكذا فإن مبدأ المنفعة يكون قد استفاد من هذا الدعم سلفا ، أما إذا افترضنا أن المشاعر الأخلاقية مكتسبة ، وهذا ما يعتقده " مل " فإنها لن تكون بنظرة أقل طبيعية لهذا السبب ، إن الملكات - كالتفكير ، التكلم ، بناء المدن ، الزراعة - مكتسبة و المشاهد أن المشاعر الخلقية ليست طبيعية لأننا لا نستطيع إيجادها في جميع الموجودات البشرية ، وهذه حقيقة يقرّ بها الجميع ، إنها امتداد لطبيعة الإنسان ، تنبثق منه ، ويمكن له تطويرها بواسطة

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص71.

الجزاءات الخارجية ، حتى يندر ، أن يكون هنالك شيء فيه إضرار بالمصلحة العامة لا يقع تحت الإدراك و فعل هذه المؤثرات ، فإذا لم نجد أساسا طبيعيا للشعور بأخلاق المنفعة ، فإن غرسها بواسطة التربية ، وبتأثير تلك الجزاءات « الذي سيشكل قوة أخلاق المنفعة بمجرد ما تعترف بالسعادة العامة كمعيار للأخلاق ، وهذا الأساس الراسخ هو المشاعر الاجتماعية للجنس البشري، ، أي الرغبة في الإتحاد بإخواننا من البشر ، وهو بالفعل مبدأ قوي في الطبيعة»[1] إن هذه الغريزة الاجتماعية الأصيلة في الإنسان تجعله لا يتصور نفسه منعزلا وحيدا عن الجماعة ، وبالتدريج تصبح الحالة الاجتماعية جزءا لا ينفصم من تصورات الفرد و لمصيره المرتبط بمصير الجماعة ، وبالمقابل يستقر في ذهن أفراد المجتمع مراعاة مصالح الجميع بالتساوي ، و العيش ضمن هذه الشروط ، و مع تطور الحياة يألف الناس على نحو ينكرون فيه كل إضرار بالمصالح الاجتماعية ، لأنهم وعوا تماما - ضمن شروط العيش المشترك وغريزة الاجتماع - أنه إضرار بمصالحهم الفردية في الوقت نفسه .

المطلب السابع

ـ البرهان الذي يتناسب مع مبدأ المنفعة :لقد سبق أن قرّر "مل " أن مسائل الغايات لا يمكن البرهنة عليها ، صفة مشتركة بين جميع المبادئ الأولية ، لكن إذا كانت السعادة هي الغاية المرغوب فيها عند نظرية المنفعة ، فإن الوسائل المؤدية إليها مرغوب فيها بالضرورة ، ومبدأ المنفعة هي الوسائل التي تؤدي إليها تلك الغايات ، فما برهاننا على صدق ما يدعيه من الرقي بالإنسان إلى بلوغ تلك الغاية ، يستهل "مل" براهينه في الفصل

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص72.

الرابع من كتابه " المنفعة " بقوله «إن البرهان الوحيد على أن الشيء مرئي هو أن الناس يرونه بالفعل ، والدليل الوحيد على أن الصوت مسموع هو أن الناس يسمعونه بالفعل و مثل هذا يقال في سائر منابع التجربة عندنا ..»[1] و الدليل على أن شيئا ما مرغوبا هو رغبة الجميع فيه بالفعل ، و النظرية النفعية إذا لم يعترف الناس بها تعذّر بالمقابل إقناعهم بالغاية التي تهدف إليها ، وليس هناك سبب يدعونا إلى إنكار أن مصلحة المجموع أمر مرغوب فيه، سوى أن كل فرد يرغب في سعادته الشخصية ، فإذا أثبتنا أن السعادة خير لذلك الفرد كانت سعادة المجموع خيرا لمجموع أفراده ، ومن البيِّن أن النّاس اصطلحوا بغريزتهم الاجتماعية على أن الفضائل مرغوبة لذاتها فقط من غير ما مصلحة يهدفون إليها من ورائها فأضحت بهذا المفهوم لذة ، ومتى كانت الوسائل مطلوبة من أجل الغاية ، فهي أهل لأن تطلب لذاتها فقط «فالفضيلة حسب النظرية النفعية ، ليست بالطبع و لا في الأصل جزءا من الغاية ، ولكن من الممكن أن تكون كذلك ، وقد أصبحت كذلك عند الذين يحبونها لغير ما غرض وراءها ، وقد رغبوا فيها ، وأحبوها ، لا كوسيلة مؤدية إلى السعادة ، بل كجزء من سعادتهم »[2] و الفضيلة بهذا الاعتبار موضع طلب و رغبة من الإنسان لذاتها بيد أنه في نظرية المنفعة لا يكون المطلوب لذاته إلا الشيء اللاّذ ، فتداعت إلى أن تكون وسيلة من وسائل تحقيق السعادة ومقوّما من مقوماتها لأن "مل" سبق أن قرر أن وسائل تحقيق الغاية تصبح جزءا مرغوبا فيه بالضرورة .

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص77.
[2]- المصدر نفسه ، ص79.

المطلب الثامن:

- إرتباط العدالة بالمنفعة : في الفصل الختامي لكتابه النفعية يعتبر "مل" أنه في جميع مراحل الفكر النظري هناك عقبة عدم تقبّل المنفعة معيارا للصواب و الخطإ ، ونشأ من فكرة العدالة شعور قوي تثيره بسرعة يشبه الغريزة أنها صفة ملازمة للشيء و تكتسي صفة الإطلاق ومتميزة عن النفعية و معارضة لها ، لكن رغم هذا نسلم بأنه في أرض الواقع لا يمكن أن نفصل بين العدالة والنافع على المدى البعيد ، لكن ليس هناك علاقة بين العدالة و أصلها و ما يتعلق بقوتها الإلزامية ، إذ القول إنها غريزة طبيعية لا ينتج عنه أنها معصومة من الخطأ حين تستخدم كمعيار أسمى للسلوك ، و المطلوب كما يقول "مل" «أن نحدد ما إذا كانت الحقيقة الواقعية التي تطابق شعورنا بالعدالة تحتاج إلى كشف خاص كهذا ، وما إذا كانت العدالة أو الظّلم في فعل معين شيئا ملازما لهذا الفعل يتميز عن جميع خصائصه الأخرى ، أو إنها ليست سوى تجميع لهذه الخصائص يظهر تحت وجه خاص »[1] فمن المهمّ عمليا تحديد ما إذا كانت العدالة شعورا كباقي الإحساسات كالذوق و الطعم ، أم أنها صفة لازمة للفعل و موجبة له على وجه معين ، فهي ملزمة للفرد و تصبح من هذا الوجه جانب من جوانب نظرية المنفعة ، مع إدراك الصعوبة في إيجاد الصلة بين المنفعة و العدالة ، ثم يوضح "مل" صفات العدالة أو الظلم لأن العدالة تتضح بصورة جلية بضدها الذي يميزها عن جميع السلوكات المستهجنة ، هذه الصفات **أولا**: احترام الحقوق القانونية

[1]- مل جون ستيوارت ،أسس الليبرالية السياسية ، ص86..

لأي شخص ، يقول «من العدل أن نحترم الحقوق القانونية لأي شخص و من الظلم أن تنتهكها »[1]

ثانيا :الحق الأخلاقي ، ربما حرماننا لشخص من حقوقه كان نتيجة أنها ما كانت في الأصل حقوقا له ، فتختلف بهذا الآراء ، فيرى البعض أن انتهاك القانون على أي صورة كان ، لا يجوز للمواطن انتهاكه استنادا على أساس من نظرية المنفعة لأن القانون شرّع صيانة المصلحة العامة ، ويرى الفريق الثاني إمكانية عصيان قانون ناقص ،وفريق ثالث يجيز عصيان القوانين الجائرة دون غيرها ، فيما يعتقد آخرون أن كلّ قانون غير نافع و مفيد هو قانون ظالم ، فهناك إجماع على أن هناك قوانين ظالمة ، وبهذا يغدو اتخاذها معيارا للعدالة يدين العدالة في الأخير ، لأنها قد تنتهك الحق الأخلاقي لأفراد أو جماعات في شيء يكون لها فيه حقا أخلاقيا .

ثالثا: فكرة الاستحقاق «هناك تسليم عام بأن صفة العدل تلحق بأي فعل عندما يحصل الفرد على ما يستحقه (خيرا أم شرا) ، كما تنسب صفة الظلم لأي فعل عندما ينال المرء خيرا أو يعاني شرا ، لا يستحقه »[2] إن فكرة الاستحقاق تثير السؤال عن مصدره ، فبصورة عامة استحقاق الخير نجم عن أولئك الذين سلك نحوهم سلوكا صالحا ، و العكس صحيح ، فالخير و الشر ليسا هما معيارا العدالة ، إنما بالاعتبارات الناجمة عن متطلباتها فقط .

رابعا: من نواقض العدالة التحيز ، ومعناه المحاباة ، ولا ينظر إلى التحيز أو عدمه كواجب في ذاته ، إنما أداة لواجب آخر و هو العدالة ، لأن الأداة ليست دائما تقع موضع الإدانة ،

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص87.
[2]- المصدر نفسه ،ص88.

في هذا المثال ، لا يكون التحيز سلوكا جديرا باللوم دائما لأن الحالات التي يقع فيها هذا السلوك هي استثناءات و ليست قاعدة «فنحن على الأرجح نلوم الشخص ، بدلا من أن نمدحه ، الذي لا يفضل عائلته أو أقاربه أو أصدقاءه في توزيع المناصب الممتازة ، ويجعل الغرباء يشغلونها ، عندما يكون في استطاعته أن يفعل ذلك دون أن ينتهك أي واجب آخر ، ولا أحد يظن أنه من الظلم أن نفضل شخصا معينا على آخر لأنه صديق أو قريب أو رفيق »[1]، إذن النزاهة إلزامية فيما يتعلق بمجال الحقوق و منح كل ذي حق حقه ، وفي مجال آخر لا تختص إلا بالاستحقاق كاستحقاق المعلم و الحاكم إشرافه على الثواب و العقاب بحكم المركز الذي يشغله « وباختصار النزاهة بوصفها أحد الالتزامات التي تفرضها العدالة قد تعني فحسب ممارسة الاعتبارات التي يفترض أنها تؤثر في الحالة قيد الدراسة ، ومقاومة غواية أية دوافع قد تؤدي إلى سلوك يختلف عمّا تمليه هذه الاعتبارات »[2] ومن العناصر التي تكون مفهوم العدالة وترتبط بالنزاهة ارتباطا وثيقا :

المساواة ،بل إنها بنظر الكثير تشكل ماهية العدالة ، «غير أن فكرة العدالة تختلف في هذه الحالة ، وربما اختلفت أكثر في حالة أخرى باختلاف الأشخاص ، وهي باستمرار في اختلافاتها مع اختلاف فكرتهم عن النفع ، فكل شخص يؤكد أن المساواة هي مسألة عدالة ، فيما عدا تلك الحالات التي يعتقد أن المنفعة فيها تقتضي اللامساواة »[3] فالعدالة في توفير الحماية للأشخاص بالتساوي حق للجميع ، مسلم به حتى في البلدان التي تعتمد نظام الرق ، فمن جهة النظرية يتساوى العبد مع السيد في الحقوق ، و المحكمة التي لا تنفذ القانون تفتقر

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية المصدر نفسه، ص89.
[2]- المصدر نفسه ، ص 90.
[3]- المصدر نفسه ،ص90.

إلى عدالة ، في حين أن جهاز العدالة الذي لا يقر أية حقوق للعبد لا يعد ظالما ، و بالنظر إلى الأشخاص الذين يعتبرون المنفعة امتيازا طبقيا فهم لا يرون الظلم في التفاوت الطبقي و الامتيازات التي تختص بها طبقة دون أخرى ، بل حتى عند الشيوعيين الذين لا يدينون سوى بمبدأ المساواة الدقيق ، هناك إشكالات حول العدالة ، فبعضهم يرى من العدل توزيع الثروة حسب الاحتياج بين الأفراد ، و البعض الآخر يرى العدالة في توزيعها حسب الإنتاج و الاجتهاد ، فهناك التباس في مفهوم العدالة و لكي نتبينه نستلهم «بعض المساعدة في هذا الموقف المحيّر من تاريخ الكلمة على نحو ما تشير إليه الاشتقاقات اللغّوية »[1] تشير بنظر "مل" تلك الاشتقاقات إلى ارتباط بكلمة قانون ، ففي اللاتينية justum ومشتقة من jussum وتعني الشيء المرتب ونجدها في اللفظ اليوناني dikiov مشتقة sikm وتعني دعوى قضائية في الألمانية recht مرادفة للقانون و اشتق منها right بالانجليزية التي تعني الصواب ، أما في الفرنسية فكلمة la justice تعني العدالة المعترف بها في القضاء .

هذه الاشتقاقات دليل على استعمالات اللفظ اليوم تجعلنا متيقنين أن«العنصر الأول في تشكيل فكرة العدالة ، هي الامتثال للقانون»[2] فمن زمن العبرانيين إلى المسيحية نجد القانون مستمد من شريعة الله المنزلة ، لكن ثمة اليونان و الرومان وهما أمتان رأتا أن القوانين منذ الأزل وضعها الإنسان ولا يزال إلى اليوم ، وتقرّ هذه الأمم أن الإنسان كان باستطاعته أن يضع قوانين جائرة ، وأن يفعل بسلطة القانون أشياء لو فعلها الأفراد بغير موافقة القانون عدّت ظالمة ، فالشعور بالظلم لا يرتبط بجميع انتهاكات القانون ، إنما بانتهاك قوانين كانت

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص91.
[2]- المصدر نفسه ،ص 91.

غير موجودة ، أو قوانين تضاد ما ينبغي أن تكون عليه ، ففكرة القانون وترتيباته أصيلة في فكرة العدالة «حتى عندما تكف القوانين عن أن تكون معيارا تقاس به العدالة »[1] و الناس لا ينظرون إلى فكرة العدالة وإلزامها كمقياس في كثير من مجالات لا يستوعبها القانون ولا يرغبون في تنظيمه لها كحياتهم الخاصة ، ومع ذلك فقد يرغبون أن يسلكوا في يومياتهم سلوكا يرضيهم قد يكون عادلا أو ظالما ، لكن يسعدهم عندما يجدون العقاب على أفعال تعدّ انتهاكا لما كان أن ينبغي أن يكون قانونا ، و ينزعجون حينما يساورهم خوف من إعطاء سلطة لا حدّ لها للقضاء فوق الأفراد «عندما نعتقد شخصا ما ملزم أن يسلك على نحو يتفق مع العدالة، فإننا نقول وفقا للمصطلح الدارج ، أن علينا أن نخبره أن يسلك هذا السلوك ، ولا بدّ لنا أن نشعر بالرضا عندما نرى أن الإلزام يرفضه من لديه السلطة لرفضه ، وعندما نجد أن تنفيذ قانون ما ليس مفيدا ، فإننا نأسف لاستحالة مثل هذا التنفيذ »[2] و نعتبر عدم العقوبة أمرا سيئا ، فتتولد بهذا الحال عن تصورنا للعدالة في مثل هذه الوسائل فكرة الإكراه القانوني ، لكن "مل" يطرح سؤالا بهذا الصدد «أي شيء يفرق بين هذا الإلزام (القانون) و الإلزام الأخلاقي بصفة عامة ، إذ الحقيقة أن فكرة الجزاء الجنائي التي هي ماهية القانون لا تدخل في تصور الظلم فحسب ، بل هي جزء من تصور الظلم ومن أي نوع من الخطأ »[3] إن تصورنا عن الخطأ يقذف في روعنا أنه يجب أن يعاقب فاعله بطريق أو بآخر ، فإذا عدمنا العقاب في القانون ، فبواسطة الرأي العام ، فإن لم يكن بالأخير فبتأنيب الضمير ، و هذا الأخير هو معيار التفرقة بين الأخلاق و المنفعة ، إذ الواجب إكراه الفرد على القيام بالواجب مثل إكراهنا له على الوفاء بدين مترتب عليه ، و في إكراهنا له دليل على قدرته

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص92.
[2]- المصدر نفسه ، ص 92.
[3]- المصدر نفسه ، ص 93.

في إتيانه على النحو الذي يرضي المجتمع ، «ومن المناسب أن أذكر إنني أتخلى عن أية منفعة يمكن اشتقاقها لجدلي من فكرة الحق المحسوس أو المطلق ، بوصفه شيئا مستقلا عن المنفعة .أنا أعتبر المنفعة هي النداء الأخلاقي في كافة القضايا الأخلاقية»[1]وقد تقتضي الحكمة عدم إرغامه على الواجب لنفس السبب المذكور ،إذ هو في بعض الاعتبارات ليس ملزما على القيام به رغم كرهنا و احتقارنا لأشياء يأتيها تخضع للعقاب «لكن ليس ثمة شك في أن هذا التمييز يكمن في صميم تصورنا للصواب و الخطأ ، عندما نقول عن سلوك أنه خطأ ...تبعا لما نعتقد أنه ينبغي أو لا ينبغي أن نعاقب الشخص من أجله »[2] فالعدالة في تطورها تدين لهذه العواطف بوجودها ، هذا الشعور الطبيعي في إنزال القصاص أو أخذ الثأر عند من أقام أنانيته مصدرا للفعل الضّار ، وبهذا ف "مل" يرى العنصرين الرئيسيين المكوّنين لشعور العدالة هما الرغبة في معاقبة شخص قام بفعل ضارّ ، والعلم أو الإيمان بأن الأذى قد لحق بفرد أو مجموعة من الأفراد ، و الرغبة الأولى تنشأ تلقائيا من شعورين طبيعيين هما الدفاع عن النفس ، والشعور بالتعاطف ، وهما وجدانات حيوانية عامة ، ويتميز البشر عن الحيوانات الأخرى بخاصيتين : **أولاهما** المشاركة الوجدانية و **ثانيهما** امتلاكه للفكر الذي يوسع أفاق التعاطف فيما بينها ، والتي بها يدرك وحدة المصالح بين المجتمع الذي يعيش فيه ، الذي يعتقد فيه كل فرد فكرة العين بالعين في الرّدّ على الأضرار ، صفة أخلاقية ترجع إلى التعاطف الاجتماعي ،تتحول إلى شعور أخلاقي بواسطة الشعور الاجتماعي الذي ينجده عندما يستغيث به ، هذا الشعور «يعمل في الاتجاه الذي يتفق مع الخير العام ، عندئذ يستاء الأشخاص العدول عن أي ضرر يلحق بالمجتمع ، رغم أن

[1]- مل جون ستيوارت ، عن الحرية ، تر هيثم كامل الزبيدي ، مكتبة الإسكندرية ، القاهرة ، دط ، ص 16.
[2]- المصدر نفسه ، ص 92.

الضرر قد لا يلحق بهم ، وربما لا يستاءون من ضرر يلحق بهم مهما يكن من شدة ألمه ، إلا إذا كان من ذلك النوع الذي يكون للمجتمع مصلحة عامة في قهره »[1] و فكرة العدالة عند "مل" تفترض أمرين

أولاهما : قاعدة للسلوك

ثانيهما : شعور بقبول تلك القواعد

فالأول يتشارك فيه الناس جميعا ، وهو يهدف إلى خيرهم المشترك

والثاني يتمثل في الرغبة في فرض العقاب على من انتهك تلك القواعد ، وفكرة الحق تنشأ عن قوة القانون أو التربية أو الرأي العام ، فإذا انتهك حقّ شخص ما ، نعتبر ذلك زعما مشروعا ناشئا عما سبق ، ويضمن له المجتمع حقه المسلوب ، و العكس حينما لا نعتقد أن طلبه لا ينتمي إليه عن طريق الحق ، فإنه «ليس من واجب المجتمع أن يتخذ الخطوات اللازمة لكي يضمن له هذا الشيء ، وإنما لابد أن نتركه وشأنه بحيث يعتمد على جهوده الشخصية »[2] ، ففي الصورة الأولى وهي امتلاك الفرد للحق يكون له واجب اتجاه المجتمع يتمثل في دفاعه عن امتلاكه لحقه الذي تقتضيه المنفعة لأن المصلحة قد تختص به دون غيره ، ومعيار المنفعة أقوى من معيار العدالة «لأن هناك اختلافا كبيرا في الرأي فيما يتعلق بما هو عادل ، كما أن هناك قدرا كبيرا من النقاش حوله بنفس القدر الذي يوجد به الاختلاف و النقاش حول ما هو نافع ومفيد للمجتمع ، ولن نقول فحسب أن للأمم المختلفة و للأفراد المختلفين تصورات مختلفة عن العدالة ، بل أنه داخل ذهن الفرد الواحد لا يوجد

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص97.
[2]- المصدر نفسه ، ص 99.

للعدالة قاعدة واحدة ، أو مبدأ واحد ..»[1] و يسترشد المرء في اختياراته بالميول الشخصية أو بمعيار خارجي ، ويضرب "مل" الأمثلة الكثيرة حول التصورات المختلفة للعدالة في إنزال العقاب بالظالم ، فهذا يرى العدل في استهداف خيراته ، وآخر يرى العقاب استبدادا و ظلما حين يكون سببه المصلحة الخاصة ، ومعاقبته على الظروف و النشأة التي كانت سببا طبيعيا في إتيانه بما هو ضار للمجتمع ، إذ يرونه ليس مسؤولا عن العوامل الدافعة له لكي يظلم ، صور شتى للعدالة في المسألة الواحدة البسيطة و كل يستند على قواعد من العدالة يسلم الناس بصحتها جميعا كما «يلجأ أتباع "أوين " Owen إلى المبدأ الذي يقول من الظلم معاقبة أي إنسان لا يستطيع تحمل مسؤولية فعله أو لا حول له فيه و لا قوة »[2] و هؤلاء جميعا رضوا بمبدأ من العدالة أو قاعدة دون أخرى ، لها نفس القوة من الإلزام ومحاولا تنفيذ فكرته الخاصة عن العدالة ، دون مراعاة الأخرى سواء بسواء ، وقواعد العدالة في جانبها الإجرائي إنما تتقيد بتنفيذ المبادئ التي قامت عليها ، كمنع الظلم ، الدفاع عن النفس ، إدانة شخص دون محاكمة ، وتناسب العقوبة مع الجرم ، وهذه جميعها «قواعد غايتها منع المبدأ العادل لمعاقبة الشر بالشر ... ولقد بدأ استخدام الجانب الأعظم من هذه القواعد في المحاكم ، ونالت الاعتراف الكامل بها »[3] أما عن فضائل القضاء فهي عند "مل" النزاهة و المساواة و الأخيرة هي أسمى مقياس للعدالة الاجتماعية ، وعدالة التوزيع التي تختص بها المؤسسات التي كانت ثمرة جهود جميع المواطنين و مبدأ المساواة يتضمنه مبدأ "أعظم قدرة من السعادة" التي يظل مجرد مبدأ ما لم نأخذ في اعتبارنا «سعادة شخص معين مفترض أنها تتساوى تماما مع سعادة شخص آخر في مقدارها ...ونعامل الاثنين

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص101.
[2]-المصدر نفسه ،ص 102.
[3]- المصدر نفسه ، ص 108.

معاملة واحدة ، فإذا ما تحققت هذه الشروط استطعنا صياغة شعار بنتام Bentham كشرح تفسيري لمبدأ المنفعة »[1] ، وبهذا يتضح عند "مل" أن العدالة هي لازمة لمتطلبات أخلاقية تصبح مجتمعة في المنزلة الأعلى لميزان المنفعة الاجتماعية ، وتمثل إلزاما يفوق أي إلزام آخر، إلا في حالات جزئية تتطلبها الواجبات الاجتماعية تجبّ قاعدة من قواعدها ، كواجب سرقة الطعام أو الدواء للضرورة لإنقاذ إنسان من الهلاك المحقق، لأن المراد هو فضيلة ، وهذا لا يعني أن العدالة يجب عليها أن تختفي أمام مبدأ أخلاقي آخر «لكنا نقول إن ما هو عادل في الحالات العادية ليس عادلا في حالة جزئية خاصة بسبب ذلك المبدأ الأخلاقي الآخر ، إن هذا التعبير اللغوي المفيد و المناسب يحفظ الطابع السرمدي المنسوب للعدالة ، ويحمينا من الاعتقاد أن هناك ظلما جديرا بالثناء »[2] و هكذا فجميع وجوه العدالة هي أيضا وجوه للمنفعة ، والشيء الوحيد الذي يبديها مضادة للمنفعة هو الشعور بالغيظ المصاحب للعدالة ، وهو أخلاقي لأنه مدين بالاعتبار لمراعاته متطلبات الخير الجماعي ، فإذا زال وهم التضاد أضحت فكرة العدالة تتناسب مع المنافع الاجتماعية بل وضرورية لها.

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ص 109.
[2]- المصدر نفسه ، ص 111.

الفصل الثالث

من المنفعة إلى الحقيقة

ويشتمل على

المبحث الأول: الحقيقة عند "مل"والبرجماتية

المبحث الثاني : نقد وتقييم

المبحث الأول

ويشتمل على

المطلب الأول: الحقيقة عند جون ستيوارت "مل"

المطلب الثاني: البراجماتية والحقيقة

التمهيد والإشكاليات

إن البحث في مفهوم الحقيقة عند "مل" يتطلب قراءة متون كتبه والتمحيص فيها ، فلن تجد في كتاباته المفهوم متميزا في الوضع كعنوان ، أو استهلال ، إنما بين سطور الكتب نجد إما تلميحا أو فحصا ضروريا للمفهوم لتعلقه بالمسألة موضوع المناقشة والتحليل ، لذلك في كتابه "عن الحرية "نجد هذا المفهوم يرد بغزارة ، بينما في كتابه "النفعية " نكاد نعدم المفهوم تلميحا أو تصريحا ، ما الحقيقة عند "مل"؟ وما العلاقة بين الحرية والحقيقة ؟ هل الحقيقة تنعقد بالواحد الفرد المستقل برأيه ؟ أم غياب إجماع الجماعة يجعل منها حقيقة تتلاشى داخل العقول وتفقد الأثر في النفوس ؟وبم تنال الحقيقة ؟ سنرى كيف أن الوصول إلى الحقيقة يجعل من الفرد والجماعة يعيشان ضمن مجتمع يقدس الحقوق وبالمقابل أيضا المسؤوليات ، كما أن محاولات البراجماتية إلقاء صبغة عملية على جميع المعارف بأنواعها ، واعتبارها معيارا لصدق تلك المعارف جعل من مذهب المنفعة يتجدد ويستمر تحت رداء البراجماتية ، بل اعتبر "مل" زعيما مقتدرا ومن الذين وضعوا اللبنات الأولى لهذا الاتجاه الجديد في النظر إلى القضايا والأفكار ، فما الحقيقة عند البراجماتيين ؟ وكيف تحولت إلى منهاج لمعالجة مشكلات الناس وما يعترضهم من مستجدات ؟ وما الفرق بين البراجماتية والوضعية في تقدير المنافع ؟ كما سنأخذ أنموذج "شيلر" ممثلا للبراجماتية الإنجليزية ونتساءل لماذا اعتبر "شيلر" المنفعة علة لوجود الحقيقة ؟ محاولة من الجميع جعلت الحقيقة كشفا متواصلا لا يتوقف ، كما المنفعة أيضا أصلا من الأصول التي قامت عليها البراجماتية

المطلب الأول

الحقيقة عند "مل":

إن منفعة الفرد والمجتمع هو مقياس السلوك في مذهب المنفعة و إن الغاية التي يبتغيها هذا المذهب هو تحقيق السعادة لأكبر عدد من الناس « فالحقيقة التي تقررها الليبرالية ولا تعلوها حقيقة أخرى تكمن في الفائدة و النفع اللذان يعودان إلى الفرد وحده ،إنه مذهب يرى الحق في أن يكون الفرد حرا طليقا من القيود ، وعليه مسؤولية تقصي الحقيقة ، ومسؤولية اتخاذ موقف خاص والدفاع عنه ، هذا في ذات نفسه »[1] وبهذا فالنفعية في شقها الليبرالي السياسي إنما تعني بالحقيقة الحرية الشخصية كما هي عند "مل" وسائر النفعيين ، أما القول بالحتمية فسيجعل الفرد محكوما بقوانين ثابتة ، وسوف يتم تحيين شخصيته الفطرية على مثال محدد فإذا كانت الحتمية على حق ففي هذه الحالة «أنا لست مسؤولا عن أفعالي وقراراتي لأنها نتيجة لازمة عن إرادة غير حرة ،نتاج لازم من التصرفات الفطرية والتأثيرات الخارجية التي سلطت علي طول حياتي فتغدو المسؤولية الأخلاقية والحتمية غير متوافقتين ، إذ الجزاء الأخلاقي يتطلب بالتالي الحرية ،بمعنى أننا لهذا السبب مستثنون من قوانين السببية »[2] في كتابه عن الحرية استعاض" مل" عن مفردة "الحرية" ب " الحقيقة "في معرض دفاعه عنها وبيان أوجه الظلم القضائي كما ورد في تاريخ الصراعات الدينية يقول « الاضطهاد نفسه لم يكن سوى محنة لابد أن تمر بها الحقيقة نفسها ، وهي

[1]- جديدي محمد ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، منشورات الاختلاف ،بيروت ، ط 1،2008 ، 309.

[2] - SCHLICK Moritz, Questions d'éthique , trad Christian Bonnet, P.U.F, Paris, 2000,p 127.

تمر بها بنجاح باستمرار حتى لتبدو العقوبات القانونية ، في نهاية الأمر عاجزة أمام الحقيقة »[1] وهي عنده ثمرة النقاش الحر و تظهر بوضوح بإدراك ما يفكر الخصم فيه إدراكا واضحا ومنصفا «فحرية الكلام و حرية التعبير شرطان ضروريان للنقاش المفتوح ويمكننا القول إن التحرر شرط العقلانية »[2] وبما أن "مل" هو فيلسوف اجتماعي ومصلح سياسي ، فقد عرف عنده دفاعه عن الجماعات و الأقليات المضطهدة والتي أسيئ فهمها ، كتبنيه لخطاب العمال ودفاعه عن التمثيل النيابي والوضع الأمريكي –الأفريقي- في أمريكا الشمالية ، إن طغيان الأغلبية هو نتيجة معاكسة للديمقراطية التي يمكن أن تسلط الأغلبية فيه القهر على الأقليات ما لم تقترن الديمقراطية بحقوق سياسية معينة لحماية الأقليات ، وتطوير المبدأ الذي يجعل مطابقة توقعات المحكومين في غير حاجة لتبريرات الحكومة «هذا هو المبدأ الذي يرى أنه من الضروري التعرف على مصلحة الحكومة والشعب الذي تستمد منه أكثر ثوابتها العملية في الحكومة التمثيلية »[3] إن الحقيقة عند " مل" هي الصراع من أجل المساواة و التحرر ، ولذا فسيكون من الظلم إسكات فئات الأقلية ، فكيف يمكننا درأ هذا الخطر ؟ لا يتم ذلك بنظر"مل" إلا بالحكومة التمثيلية التي يجسدها الدستور نفسه ويقوم بمراقبتها «إن المراقبات من هذا النوع كافية ، ففلسفة الحكومة الدستورية ليست سوى سخافة رسمية »[4] الديمقراطية الحقة هي الديمقراطية الممثلة من قبل الكل ،والمؤسسات

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس الليبرالية السياسية ، مصدرسابق ، ص150.

[2]- سكيريك غنار ، تاريخ الفكر الغربي ، تر حيدر حاج إسماعيل ، منظمة العربية لترجمة ، بيروت ، ط1 ، 2012، ص562.

[3] - AUDARD C., Anthologie historique et critique de l'utilitarisme (vol. 2), Puf, paris , 1999,p 149.

[4]- MILL John Stuart, Considération sur le gouvernement représentatif, trad. Patrick Savidan, Gallimard, Paris, 2009,p 148 .

الشعبية شرط ضروري لإقامة الديمقراطية التمثيلية الحقيقية وإذا تساءل المرء لماذا يغدو نظام كهذا مرغوبا فيه فباستطاعتنا قراءة بعض السطور ل"مل" باهتمام وامتداح في الوقت نفسه «إنها واحدة من الفوائد الرئيسة لحكومة حرة ، هي هذه التربية للعقل والمشاعر التي تجعل من الشعب صفا واحدا عندما يدعون إلى المشاركة في الأفعال التي تؤثر بشكل مباشر على المصالح الكبرى لبلدهم»[1] إنه لا حقيقة بدون حرية ، الراشدون كلهم متساوون سياسيا و قانونيا بصورة مبدئية ، و الحقيقة قد يطالها الاضطهاد ، و النظرية التي تقول بهذا نظرية تبرر الاضطهاد« لأن الاضطهاد لا يمكن أن يوقع أي ضرر بالحقيقة »[2] و لا يمكن بنظر "مل " اتهام النظرية بالعداء المتعمد للحقيقة ، لكننا لا نحمد لها اضطهادها لرجال تدين لهم البشرية في حالات معينة ، كتلك الحالات التي مر بها المسيحيون الأوائل وعدّت في عهد الإصلاح الديني كأعظم هدية وهبت للجنس البشري ، إن من يدعو إلى حقائق جديدة بحسب هذه النظرية التي تدعي التبرير لاضطهاد الحقيقة في بعض الحالات ، وقف موقفا قد يعرض فيه نفسه للهلاك ، ويضرب " مل" مثلا لذلك بتشريع اللوكرانيين Locrians الذي يقضي بأن من يقترح قانونا وجب عليه عرضه على المجلس النيابي ، وينتظر حظه من موافقة المجلس من عدمه ، فإن آل الأمر إلى الحال الثانية لف حبل المشنقة حول عنقه في الحال ، غير أن "مل" يستدرك على القول بأن الحقيقة لا تضطهد ،و بأن التجربة تدحض هذا الزعم « فتاريخ زاخر بالأمثلة الدالة على أن الاضطهاد كثيرا ما يسحق الحقيقة »[3] لكن الفارق هو عدم استطاعته طمسها إلى الأبد ، فقد يؤخر ظهورها

---

[1] - MILL John Stuart, Considération sur le gouvernement représentatif, trad. Patrick Savidan,op .cit,p148.

[2]- مل جون ستيوارت ، أسس الليبرالية السياسية ، ص 150.

[3]- المصدر نفسه، ص 151

قرونا كثيرة كالحقيقة الدينية التي تفجرت ينابيعها قبل " مارتن لوثر " عشرين مرة على الأقل ،وساق "مل" الثورات الدينية التي قامت من أجل الإصلاح الديني ، لكن " مل " سيشير إلى اعتراض البعض عليه بأن الصور التي أوردها من قبيل إنتاج الماضي ، لكنه يراه متجسدا في الاضطهاد القانوني ، بل لا يعدم " مل " الأمثلة على أن القانون يعاقب من يعتنق آراء معينة ، ويسوق الأمثلة على ذلك كحال الجلسات الصيفية لقضاة المحكمة العليا في مقاطعة " كورنول "، وأمثلة أخرى كثيرة ، لكن الحرية القائمة في الشخص الواحد ، و الأشخاص و الجماعة على الرأي الواحد ، يجعل الحقيقة منعقدة بشرط غياب الإجماع ،« فهل من الضروري أن يصر قطاع من البشر على اعتقاد باطل حتى يتسنى للآخرين إدراك الحقيقة ؟... أتريد أن تقول إنه متى أجمع الناس على قبول حقيقة ما- فإن هذه الحقيقة تتلاشى بداخلهم ويزول أثرها في نفوسهم »[1] لقد كان يظن معاصرو " مل " أن البشر ببلوغهم مستوى راقيا من المعرفة يجعلهم يتوحدون شيئا فشيئا نحو الاعتراف بالحقائق الهامة جميعا ، وكيف يتسنى للعقل الاستمرار في الوجود ولمّا يبلغ هذه الغاية ؟ أم هل من المحتم موت ثمار فوزه إذا ما اكتمل نصره ؟ يجيب " مل" أن الحقيقة تنال بالمناقشات والمناظرات حتى تستقرئ جميع الآراء حول الموضوع الواحد ، و تضيق من دائرة الخلاف التي تسقط من محيطها خسارة لا تقدر ، حتى نستوضح الحقيقة بفائدة الإجماع العام ، لكن ذلك الفقد هو ميزة تجعلنا نفقد هذا العون ، فلابد من إيجاد حل بديل تجعل صعوبة المشكلة معروضة « أمام وعي المتعلم كما لو كانت هذه الصعوبة يقوم بعرضها عليه خصم

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس الليبرالية السياسية ، ص170

لدود يسعى بشغفه إلى تحويله إلى مذهبه »[1] ،كما أن "مل" لا يفتح الباب على مصراعيه للتعبير عن جميع الآراء الممكنة لأنها تجعل من الحقيقة طائفية ، وصراعها ليس أخطر أنواع الشرور، إنما الخطر كامن في الإعلان عن نصف الحقيقة ، وهناك أمل في الوصول إلى الحقيقة إذا أحسن الناس الإصغاء إلى طرفي النقاش ، وعلى السلطة بجميع أنواعها تهيئة السبل الكفيلة لضمان الوصول إلى هذه النتيجة القائمة على ذاتية الفرد ، فالفرد «حر عندما يتصرف دون إكراه ، ويغدو مجبرا أو غير حر عندما لا يتصرف بتأثير عوامل خارجية للعمل في اتجاه رغباته الطبيعية »[2] وعلى السلطة المتكونة من مجتمع خليط من مختلف الأطياف والأعراق والنّحل ، أن تحترم هذه المزايا و الرغبات في الإنسان ، وأن تنتهي عن كل ما يعرقل هذه الذاتية ، بل وتمنع كل من يعمل على تحطيمها بمنع أي وصاية عليها ، ، ولو افترضنا وجود شخص واحد ذو رأي مغاير فإن «البشرية كلها لن يكون لها الحق في إسكات ذلك الشخص ، أكثر من حقه هو ، لو أنه امتلك السلطة وأقدم على إسكات البشرية »[3] ، و بابتداء "مل " من قداسة حقوق الفرد التي لا يمكن التعدي عليها أو انتهاكها ، وضع المجتمع ككل ضامنا لأحوال عيش تليق بالأفراد كأشخاص أحرار و مسؤولين .

[1]- مل جون ستيوارت ، أسس الليبرالية السياسية ، ص 171.

[2] - SCHLICK Moritz, Questions d’éthique, trad Christian Bonnet,op.cit,p130.

[3] - مل جون ستيوارت ، عن الحرية ، تر هيثم كامل الزبيدي ، مصدر سابق ، ص23.

المطلب الثاني

البرجماتية والحقيقة :

تجلى مذهب النفعية بشكل واضح في المذهب البرجماتي في القرن التاسع عشر و تأسّس على يد كل من بيرس ، ووليم جيمس ، جون ديوي ، وهو مذهب يرى المنفعة العملية معيارا لصدق المعارف في النواحي العملية .

ويعد "جون ستيوارت مل" من رواد البرجماتية ، تأثرت بأفكاره في إنكار كل فلسفة تأملية ، وكذا المبادئ الأولية التي نادى بها كانط وغيره ، ولا أدل على مدى تأثر مؤسسي البرجماتية من عبارة الإهداء التي وردت في مؤلف جيمس « إلى ذكرى جون ستوارت ميل الذي كان أول من علمني سعة الأفق البرجماتية والذي يطيب لخيالي أن يتصوره كقائد لنا لو كان اليوم حيا » [1]

نشر بيرس Charles Sanders Peirce(1839- 1914) الذي يعد المؤسس للفلسفة البرجماتية بحثه "كيف نجعل أفكارنا واضحة " الذي جعل الأفكار تتحدد بما ينتج عنها من آثار عملية « إننا لا نعرف على وجه التحقيق ما هي الكهرباء في حد ذاتها ، أي أننا لا نملك ماهية عقلية الكهرباء ، وكل معرفتنا بها محصورة فيما تؤديه لنا الكهرباء أو ما تحققه من أغراض عملية »[2] فكل ماهو عقلي لا يفرض شيئا على الخبرة ، إنما بالخبرة وما نلحظه من الآثار تصبح الأفكار العقلية صادقة ومعقولة بالنسبة إلينا وتنال موافقتنا بل وتغدو جزء من

[1] جيمس وليم ، البراجماتية ، تر محمد علي العريان ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة 2008، ص13.
[2] - هويدي يحيى ، قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ،1993،ص134.

عقيدة المجتمع ، لأن المعتقد الحق هو المتحقق في أكبر عدد ممكن من الناس ويمكن تعميمه عليهم «أما المعتقد الذي أومن به أنا وحدي فلا يستحق شرف تسميته بالمعتقد ، لأن ماهية الاعتقاد قائمة في تحقيق السعادة لأكبر عدد من أفراد المجتمع »[1]وهنا مبدأ المنفعة واضح في عبارة بيرس Peirceتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس ، ثم توسع كل من "وليم جيمس" و "جون ديوي"في أفق البرجماتية فجعل جيمس (1842- 1910)الحقيقة هي كل ما يقودنا إلى النجاح في الحياة ، ووسع مجالها فجعل لها منهجا ومبدأ متمثلا في الحق أو الصدق ، والمنهج هو إعادة صياغة مبدأ بيرس "كيف نجعل أفكارنا واضحة "أضاف له تشبيهه للخبرة «بأنها القيمة الفورية cash valueلما نصفه أنه حق ، فالعبارات الصادقة أشبه بالسلعة المطروحة في السوق ، قيمتها ليست في ذاتها ، بل فيما يدفع من ثمن ..ومادامت الفكرة سارية نسلك على أساسها فنحقق بسلوكنا ما نبتغي من نتائج ، فهي فكرة صواب » [2] هذا ما يميز منهج البرجماتية ،ارتباط صدق الأفكار بما تحققه من نجاح عملي في حل المشكلات ، و النجاح و المنفعة في الحكم الصادق الذي ينتفع الإنسان به في حياته العملية ، حيث يرى وليام جيمس أن الإنسان يحبّ أن يشاهد صحة رأي وخطأه في التجربة العملية ، فإن جاءت موافقة للفكرة كانت الفكرة صحيحة وإلا فهي باطلة ، والحقيقة realityأهم المشكلات التي عنت الفلسفة ببحثها غير أن التداخل بينها وبين الحق truth جعل الناس نادرا ما يجتمعون على نفس الشيء في مناقشاتهم التي لا تنتهي في الأخير إلى شيء «فالحق في الفلسفة إنما هو صفة للكلام أي للحكم ، والحقيقة صفة للأشياء وبعبارة

[1]- هويدي يحيى ، قصة الفلسفة الغربية ، مرجع سابق ، ص135.
[2]- كامل فؤاد ،أعلام الفكر الفلسفي المعاصر ، دار الجيل ،بيروت ،ط1،1993،ص109.

أخرى الحقيقة هي الأشياء الموجودة ، وأما الحق فهو رأينا في هذه الأشياء »[1] والفلسفة البرجماتية تقدم لنا معيارا للحقيقة إضافة إلى مبدأ الصدق هو معيار بيرس ،لأن معيار الصدق لا يقدم لنا شيئا عن طبيعة الحقيقة أو صدق القضايا لأنه لا يعبّر عن صدق واقعي بالضرورة ، بالمعيار البرجماتي تتسنى لنا طريقة «هي في الأصل وبصفة أولية طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية التي لولاها وبدونها ، ما كان يمكن لها أن ننتهي »[2] هذا المبدأ الذي ظل مهملا كما يقول جيمس حتى قدّر له أن يبعث على يديه مفاده أن الحكم الصادق يكون صادقا متى دلّت التجربة على أنه مفيد نظريا و عمليا بذلك تعد المنفعة المحك الوحيد لتميز صدق الأحكام من باطلها، وعند بيرس الحقيقة تقاس بمعيار العمل المنتج ، و أن الفكرة خطة للعمل و مشروع له و ليست حقيقة في ذاتها ، وأن عقائدنا هي واقع الأمر قواعد للعمل والأداء ، وإن أصل اختلاف أفكارنا مهما تستّرت فهو ناجم عن عدم اعتبار ما ينجم من فرق عملي ممكن ، و اعتبار الآثار المترتبة عن الموضوع ، وفي نهاية القرن التاسع عشر كان العصر بنظر جيمس قد نضج لتلقي البرجماتية ، ويسوق أمثلة كثيرة لتطبيقها في شتى الميادين ، راجعا بها إلى عصر سقراط الذي يراه من روادها إضافة إلى أرسطو ، لوك ،بركلي ، هيوم ، كل هؤلاء ساهموا «بقسط خطير ذي شأن في خدمة الحقيقة بوساطة البرجماتية »[3] فآية الحق النجاح و آية الباطل الإخفاق لأن الآثار العملية هي المعيار لصدق الفكرة ، كل ما يؤدي إلى النجاح فهو حقيقي ، والحقيقة لا يدّعي أحد نهائيتها ، فبالطريقة البرجماتية لا ننتهي إلى حقيقة لنطمئن إليها ، إنما تضحى ممارسة تجري في نطاق الخبرة ، ولا تغدو حلا بقدر ما ستصبح طريقة لتغيير الواقع ، ويشير جيمس في أنها

[1]- فام يعقوب ، البراجماتزم ،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ،القاهرة ، 1936 ،ص232.
[2]- جيمس وليم ، البراجماتية ، تر محمد علي العريان ، مرجع سابق ، ص63.
[3]- المرجع نفسه ، ص65.

تتفق مع النفعية في التوكيد على النواحي العملية ، وجون ديوي John Dewey (1859-1952)ثالث بناة البرجماتية أصدق وأعمق نفوذا وشهرة ، عبّر عن الروح البرجماتية أصدق تعبير ، وتميز عن سابقيه بتسمية فلسفته ب "الأداتية " والتوسيع من مجالها إلى علم التربية وعلم الجمال ، والنظرية السياسية ، أما الأداتية فهي فلسفة تدور على ثلاث محاور

1)الترابط العضوي الذي يقول بتفاعل وتماسك الأشياء فيما بينها

2)التطور تأثر فيه بداروين ، فظهر هذا التأثر في نظرياته التربوية و الاجتماعية ...

3)التجريبية ؛تراث الأنجلوسكسونية بوجه عام والبرجماتية بوجه خاص ، كان شغل ديوي هو تغيير القيم التي يحيا بها المجتمع ، فالفكر أداة للعمل على النحو الذي يحقق للمجتمعات ما ترغب فيه ، والفلسفة إذا أرادت أن تبقى حية على الدوام فيجب عليها إصلاح نفسها بالانتقال من إثارة مشكلات تصدى لمعالجتها الفلاسفة القدماء ، وتتحول إلى منهاج لمعالجة مشكلات الناس ، ويتم هذا بالعودة إلى التجربة ونبذ المطلقات ، فالأفكار و الاتجاهات و التيارات مهما كان نوعها يمكن قبولها على ضوء هذا المنهج الذي يرى ما يترتب عنها من آثار مفيدة لحياتهم و واقعهم وجعل ديوي مراحل خمسة كخطوات ضرورية لتحديد الموقف «من التجربة نبدأ وإلى التجربة نعود ..هذا هو ملخص نظرية البحث التي عرضها جون ديوي في كتابه العظيم :"المنطق:نظرية البحث "فالصادق عنده هو ما يفيد ، والنتائج تستخدم على أنها اختبارات لا بد منها للدلالة على صدق القضايا »[1] ، فالنتائج وسائل لحل المشكلة ، والبحث معارض عند ديوي ل

[1]- كامل فؤاد ، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر ، مرجع سابق ، ص120.

"الصدق " الذي هو موجود عند المناطقة ، فلا يتحدد بالبحث صدق القضايا ، إنما تتحدد به الشروط التي تجعل النتيجة أداتية وفعالة ، هو تحويل للمواقف ووصول بها إلى الحلول التي تغير من حال الإنسان وتخدمه إزاء ما يعترضه من مشكلات ، وأن أية نظرية تثبت أنها غير مثمرة فهي غير معتبرة ولاتصل بنا إلى الحقيقة التي تتصف بأنها عملية ، غير مثالية ، وثيقة الصلة بالحياة اليومية هذه هي الحقيقة عند البرجماتية ، إنها ما ينتج من آثار عملية أو نافعة عن الشيء ، وهي ليست جامدة ونهائية ، بل هي تنمو مع الزمن وتتطور لأن المشكلات تنمو مع الزمن وتتطور أيضا ، فما كان مفيدا وعمليا في حل المشكلات فهو حقيقة وما عداه فهو زيف وباطل ، أما رائد الحركة البرجماتية بانجلترا فهو " شيلر" «ولكنه لم يكن برجماتيا بعد ، وفي عام 1903أعلن شيلر تمسكه بالبرجماتية التي أطلق عليها اسم"النزعة الإنسانية متبنيا قول "بروتاجوراس" الإنسان مقياس الأشياء جميعا »[1] فالبرجماتية ردت الحقيقة إلى مطامح الإنسان ومطامعه لا كما هي في الواقع ، واتخذت مفهوما أوسع مما لدى الوضعيين الذين رفضوا أي حقيقة وراء الحس والواقع كالقضايا الميتافيزيقية لكن البرجماتية لا تتردد في قبولها متى كان ذلك مفضيا إلى نفع يتحقق للإنسان لأنها «لا تظاهر أو تناصر أو تمثل أية نتائج معينة بذاتها ، وليس لها أية عقائد يقينية أو جزمية أو أية مذاهب أو مبادئ اللهم سوى طريقتها ومنهاجها »[2] مع التأكيد أن نظرتها إلى الحقيقة وتصورها كما يقول بيرس « تصور الحقيقة يجب أن يفهم على أساس طريقة إيجادنا الحقيقة (أي التأييد) ، وإن ذلك التأييد يجب أن يفهم على أنه الإجماع الذي يتوصل إليه الكفوئين من البشر إذا سمح لهم بالعمل

[1]- رشوان محد مهران ، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط2،1989، ص75.
[2]- جيمس وليم ، البرجماتية ، تر محمد علي العريان ، مرجع سابق ، ص75.

في بحث مفتوح وحر ومن دون قيود زمنية »[1] إن البرجماتية تربط الفلسفة بالحياة ربطا وثيقا ، وهي اعتبار للأشياء بما ينشأ عنها من منفعة ، وأضحى الإنسان هو واهب الأشياء حقيقتها من خلال تجاربه معها ، أما بالنسبة إلى شيلر Ferdinand Caning Scott Schiller (1864- 1937) فيقول رودولف ميتس أنه «على أعماله يتوقف مصير البرجماتية الإنجليزية نجاحا وإخفاقا ،فقد ظل طوال جيل كامل يرفع رايتها بلا كلل ، ويدافع عنها ضد أي هجوم ، ويدعو إليها بإصرار...فهو من بين معاصريه من الفلاسفة الإنجليز ، أقدرهم على الجدل »[2] ومرد ذلك الانتصار للبرجماتية تأثره بوليم جيمس في الأخذ بنتائج المذهب في علم النفس والأخلاق والميتافيزيقا ، كما كان للمنطقي الجديد سدجويك ونقده للمنطق الصوري أثر في ذلك ، فتوطد بهذا الاتجاه المنطقي المذهب البرجماتي عند شيلر الذي اتخذ منه ميدانا خاصا له ، وتوصل عن طريقه إلى أن ليس هناك حقائق أزلية فقد أشرنا آنفا إلى أن البرجماتية تقر أن الإنسان هو خالق الحقيقة ،والمنطق الصوري اقتصر على الجانب اللاعيني ، والمتعالي عن كل تفكير عملي ، ومنفصل عن الواقع كما هو فتحول بهذا إلى استدلال «غير ذي جدوى إذ أن أية حجة عينية محال أن تكون صحيحة من الناحية الصورية ، مع أنه لا جدال في أن الأدلة الجيدة كلها في شتى مجالات الفكر لا تحاول قط حتى في أن تدنو من ذلك المثل الأعلى ، ولهذا فبدلا من المنطق الصوري ، قدم لنا شيلر ضربا من التدليل يتصف باهتمامه بالتحقيق التجريبي »[3] فالإنسان ليس منطقيا له أن يظل حبيسا لشيء كان من إبداعات ذهنه ، وهو ليس فقط ذلك المشتغل بمسائل الفكر والنظر ، بل هو في وجوده المكتمل

[1]- غنار سكيربك ، تاريخ الفكر الغربي ، تر حيدر حاج اسماعيل ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ،ط1،2012،ص751.
[2]- ميتس رودولف ، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ، تر فؤاد زكريا ،ج2 ، مرجع سابق ، ص 20 .
[3]- كامل فؤاد وآخرون ،الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مرجع سابق ، ص278.

عواطف ونوازع من الرغبات والأحاسيس والأفعال التي ترمي إلى غايات وأهداف فوجب بحسب شيلر تصحيح « كل ما فعله أولئك الذين تصدوا لمحو الطابع الإنساني من الحقيقة وإزالة الطابع الإنساني من المعرفة ، وعلينا أن نحرر المنطق (والفلسفة عامة) من لعنة النزعة العقلية ، ومن تخريفات الفكر الخالص ، فلا يمكن فصل المنطق عن علم النفس »[1] و من هنا نستخلص أن الحقيقة أمر إنساني محض لا شأن له بالتعميمات المجردة للمنطق الصوري ، وتصبح حقائق عينية فردية تتجاهل جميع الأوجه الأخرى التي تدعي صحة قضاياها دون الرجوع إلى معيار الحقيقة ، في العلم أو في أوجه نشاطات الحياة المختلفة لا اعتبار لقضية لا تحقق من إثارتها غرضا أو منفعة ، فإن حققت ما ذكرنا فهي صحيحة وإلا اعتبرناها باطلة ما لم تكن قابلة للاستخدام أو التطبيق العملي هذا هو معيار الحقيقة (المنفعة) ، ولا يعني هذا ل "شيلر" أن يضع الحقيقة والمنفعة في منزلة واحدة لأن المنفعة علة وجود الحقيقة ،فلا نستطيع إثبات أية حقيقة خالية من أي منفعة ، و لا يعني بالمنفعة معناها المجرد الذي يحيل فقط إلى المنفعة العملية أو المادية ،لأنه يثبت القضايا النظرية ثم يخضعها لاحقا للإثبات النظري بشرطي العملية وخدمة الأغراض البشرية ، وبهذا يتضح أن البرجماتية فهمت الحقيقة مفهوما يجعل منها متغيرة غير ملزمة على نحو مطلق ، فتضحى كشفا متواصلا للحقائق النافعة منطلقة من مشكلة الخطأ التي تقيم البرجماتية بينه وبين الصواب تضادا بينهما«يؤدي بنا أيضا إلى قضاء شبه تام بينهما، فطالما أنه لا توجد حقيقة مطلقة ، فلا يوجد خطأ مطلق ؛ وإنما هناك مراحل ودرجات لهما معا ، بحيث ينتقل كل منهما إلى الآخر ، ويتحول

[1]- ميتس رودولف ، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ، تر فؤاد زكريا ، مرجع سابق ، ص30 .

الواحد إلى الآخر »[1] هذه الفائدة العملية تؤكد أن مذهب المنفعة استمر كأحد الأصول التي قامت عليها البرجماتية ، لكن البرجماتيين الجدد أمثال "رولز " Rawl رأوا في مذهب المنفعة رأيا آخر غير الذي ساد لما يقارب قرنين من الزمان

[1]- ميتس رودولف ، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ، تر فؤاد زكريا ، مرجع سابق ، ص 37.

المبحث الثاني

النقد والمجاوزة

ويشتمل على ثلاثة مطالب :

المطلب الأول :أهم الانتقادات الموجهة للنفعية

المطلب الثاني :"رولز" Rawlsوالبديل عن النفعية

المطلب الثالث :مبادئ العدالة عند رولز

التمهيد والإشكاليات :

كانت النفعية شأنها شأن أي مذهب آخر يعتورها النقص من جوانب عديدة ، فوجهت الانتقادات أول ما وجهت إلى النظرية في بنائها ، ثم بعد ذلك خاصة إلى مبدئها وتطبيقه في مجال العدالة التوزيعية ، فما هي تلك الأخطاء المنطقية التي وقعت فيها النظرية ؟ وما الذي اقترحه " رولز" كبديل عن النفعية ؟ وما هي المبادئ التي ستعالج النقص في نظرية المنفعة ؟وهل حقيقة أهملت النفعية السعادة الشخصية على حساب رفاه المجموع ؟ وكيف يحقق مبدآ المساواة والعدالة في التوزيع ما عجزت عن تحقيقه النفعية ؟

المطلب الأول :

أهم الانتقادات الموجهة للمنفعة

كان بنتام ممثلا لنفعية التجريبية الصريحة صرفته نزعته عن كل ما يمكن ربطه بمذهب العقليين لكن خلفه "مل" لم يسلم من الوقوع في هذا التضاد في محاولته لهدم مذهب الحدسيين و العقليين فلم يقنع "مل" بالتفرقة الكمية بين اللذات وفطن إلي اختلافها كيفا فكانت هذه تداركا منه لما فات سابقيه من النفعيين لكن « هذه اللفتة التي تحسب في جانبه كانت سقطة إذا قيست بمعايير مذهبه ، لأن التفرقة بين أنواع اللذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم في التفرقة بين أنواعها ، إن مذهبه يقرر اللذة معيارا وحيدا للأفعال الإنسانية »[1] ومفاد هذا عدم وجود تفرقة أخرى غير الكم بين اللذات ، أما كيفها فلا يمكن للذة أن تكون أساس لها ، ورد "مل" هذه التفرقة الكيفية إلى من خبروا صنوف اللذات جميعها ، وبهذا تيسر لهم المقارنة بين أنواعها ، فالتجربة شاهدة بصدقها لأن تفضيل لذة على أخرى صدر عن افتراض الخيرية لها لقيمتها و كمالها ، ولأنهم ذاقوا حمأة الرذيلة و كمال الفضيلة فاستطاعوا بفضل تجاربهم أن يتفقوا على أن أسمى اللذات ما كان تلبية لنداء الضمير و الحرص على تفادي توبيخه ، وهذا الرأي متهافت لاختلاف ضمائر الناس ؛ فتقدير إنسان مطبوع بالجمع بين اللذات الحسية واللذات الوجدانية -للذات والآلام – مختلف عن تقدير ورع خبر شهوة الحس زمانا في أول حاله ، ثم ذاق اللذة التي اقترنت بطاعة الضمير في آخر أيامه ، ولو حاولنا الوقوف على رأيهما في اللذات الحسية واللذات

[1]- الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة ، مرجع سابق ، ص 176.

العقلية مع أن كلاهما قد خبرهما لوجدناهما على خلاف واضح ، ومن هنا تبدوا صعوبة في الحسم بين التفرقة لكيف اللذات ، كما أن لجوء "مل " إلى خبرة مجرب فيه إخضاع خبرة شخصية لفرد ما لحكم خبرة أخر مستقلة عن خبرته ، فينتفي بهذا الحكم الذي استند على التجربة الفردية و يؤسس على نوع من البرهان العقلي ، فخرج "مل " بهذا عن تجريبيته ودخل في زمرة العقليين .

في العلاقة بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع أخضع "مل" المصلحة الفردية للمصلحة العامة بل رأى في تضحية الفرد بمصلحته نبلا إذا ابتغى من ورائه سعادة المجموع ولا يخفى أن مذهب المنفعة يقوم على الفردانية في أصله ولا يعترف بالغيرية مقياسا للأفعال الإنسانية ، بل الأنانية هي المقياس و المعيار للأحكام الخلقية ، أما عن التضحية فقد شوهها "مل" إذ جعلها معتبرة إذا كانت أداة لتحقيق غاية أكبر منها ، هي سعادة المجموع ، فهو من جهة رد لها الاعتبار الذي فقدته عنده حينما جعل قيمتها ليست في ذاتها « بل إن إقامة المنفعة العامة على أساس من تداعي المعاني ، قد كان مثارا لنقد النقاد- من امثال بول لومير paul lemaire – إذ رأى لومير أن التداعي الصناعي لا يكتب له الدوام ، فما يشب الطفل و يأخذ عقله في النضج حتى يكشف افتعال هذا التداعي ، ومن ثمة ينهار في ذهنه التوفيق بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة »[1] .

لكن أكبر نقد وجه ل "مل" كان في برهانه على مبدأ المنفعة وكيف انتهى به هذا البرهان إلى أن سعادة المجموع هي معيار الأخلاقية ، و قد أوردنا البرهان كاملا في الفصل الثاني

[1]- الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة ، مرجع سابق ، ص 180.

من البحث ، تضمن البرهان أغاليط منطقية و أخطاء أخلاقية ، أما المغالطتين المنطقتين ، فأولاهما اللعب بالألفاظ متمثلة في كلمات تتشابه شكلا و تختلف معنى ، استخدم "مل" كلمة" مرغوب فيه "أولا بمعنى ما "يمكن أن نرغب فيه" ، ليعيد استخدام نفس اللفظ قاصدا به معنى آخر هو "ما ينبغي أن نرغب فيه" و شتان ما بين المعنيين ، أما المغالطة الثانية فتتمثل في مغالطة الجمع و تعني الحكم على الكلي بما حكمنا به على جزئياته المتألف منها ، و ذلك حين اعتبر سعادة المجموع متآلفة من مجموع سعادة أفراده ، إذ يستحيل جمع أنواع السعادة التي يتمتع بها المجموع مثل ما يجمع به سعادة أفراد الناس

أما الأخطاء الأخلاقية فتتمثل في انتقاله مما هو كائن وهو رغبة الناس في توفير السعادة لأنفسهم إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ؛ و هو أن الناس عليهم أن يعملوا على تحقيق سعادتهم ، هذا الانتقال غير طبيعي لأنه انتقال من وضع واقعي إلى وضع مثالي « مع أن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الوضع الواقعي الأول وليد أهواء الإنسان وميوله وشهواته ، و أن الوضع المثالي الثاني وليد طموح يرقى بصاحبه إلى مستوى أسمى ، و ينزع به إلى ترك الواقع الأليم و التمسك بمثال أعلى يرفع الإنسان عن مراتب الحيوانية ومن هنا قيل إن الأخلاقية تنشأ حين يصطرع العقل مع الهوى و يصطدم الواجب بالشهوة »[1] لقد كانت حملة علماء المنطق و فلاسفة الأخلاق شديدة على حجج "مل" التي ساقها للبرهان على مبدأ المنفعة و بيان تهافتها من غير تفرقة منه بين المرغوب فيه فعلا وما ينبغي أن يرغب فيه الإنسان ، أما في الحقبة المعاصرة فقد كان أهم انتقاد لنظرية المنفعة في شقها السياسي الاجتماعي هو ما خصّ به "جون رولز" النظرية .

[1]- الطويل توفيق ، جون ستيوارت مل ، مرجع سابق ، ص 122 .

المطلب الثاني :

رولز Rawls "البديل عن النفعية "

ولد جون راولز في الولايات المتحدة عام 1921 وتوفي في عام 2002 ، وكان أستاذا في جامعة هارفارد. في عام 1971 كتب أهم كتبه، سماه "نظرية في العدالة". وفي عام 1993 كان له كتاب آخر تحت عنوان" الليبرالية السياسية" ، يعتبر من أهم واضعي هذه النظرية في القرن العشرين.ويشار بداية إلى أن "رولز" ترجم كتابه" نظرية في العدالة" إلى لغات مختلفة و أحدث نقاشا كبيرا لم ينته حتى اليوم، «ويعد برأي النقاد من أهم الكتب التي صدرت لبناء نظرية في العدالة »[1]كما حصل تماما في العالم الأنجلو- ساكسوني وتأثيره الكبير عليه.

يشير "رولز" وفي العديد من المرات أن "نظرية العدالة" بديل لنظرية النفعية utilitarisme التي يرى أنها لا تصلح أساسا للمؤسسات أو الحكومات «والسبب الرئيس الذي يدفعني لإيجاد مثل هذا البديل هو الضعف ، كما أعتقد ، في العقيدة النفعية كأساس للمؤسسات الديمقراطية الدستورية على وجه الخصوص ، لا أعتقد أن المذهب النفعي يستطيع تقديم تفسير مرض للحقوق والحريات الأساسية للمواطنين كأفراد أحرار ومتساوين»[2] و "رولز" في الشكل الأمثل يشرح الهدف من الكتاب ، و هو أن النفعية النظرية المهيمنة بشكل منهجي على الفلسفة الأخلاقية الحديثة،أو في جزء منها ، وهذه

[1]- رولز جون ، نظرية في العدالة ، تر ليلى الطويل ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، دمشق ، 2011، ص 06.
[2]- المرجع نفسه ،ص 13.

النظرية تم تبنيها من قبل كتاب كبار، أمثال "بنتام" و "ستيوارت ميل"، كانوا من أفضل منظري المجتمع ،و مذهبهم الأخلاقي ساد ردحا من الزمن .

إن نظرية النفعية في الأخلاق سيطرت على العالم الأنجلو- سكسوني، لكنها لم تخل من تناقضات كان أهمها، عدم مطابقتها للمشاعر الأخلاقية التي نحصل عليها بالحدس المباشر. خطأ "النفعية" يتكون من أنها أرادت قياس ما يطبق على المجموعة بنفس المنهج الذي يطبق على الفرد ، فالفرد عندها جاهز للتضحية برغباته ، من أجل الحصول على الرضا الشخصي. ،والعكس غير صحيح بالنسبة للمجتمع ، وعند "رولز" المجتمع في الواقع ليس لديه الحق بالتضحية بالعديد من الأفراد في سبيل سعادة الجميع ، النفعية هنا كانت خاطئة من حيث لم تأخذ على محمل الجد الطابع الذي يميز و يفرق بين الأفراد.

قراءة "رولز" تجعلنا نطرح السؤال التالي: ما هو الهدف وراء نظريته، وما العلاقة بينها وبين نظرية المنفعة ؟ طبعا من الصعب الإحاطة بالنقاشات الكبيرة التي أحدثتها النظرية، إن "نظرية العدالة" عند "رولز" بالنسبة للعالم لأنجلو - سكسوني هي الإطار الذي نجد بداخله التفكير الأخلاقي والسياسي.

حاول "رولز" في كتابه العدالة كأنصاف" أن يتساءل : ما العدالة ؟ وكيف نفهم قواعدها التي اختصت بتوزيع الخيرات و المصالح الأساسية، ولكن يجب أن نشير قبل ذلك إلى انه « لا يحاول حل مشكلة العدالة برمتها إنه يعنى أكثر ما يعنى بالمبادئ المسيطرة على توزيع المنافع الاجتماعية توزيعا موائما و على إعطاء الحقوق و الحريات»[1] ، كما أن

[1]- روس جاكلين ، الفكر الأخلاقي المعاصر ،تر عادل العوا ، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت ، ط1 ، 2001 ،ص 96.

نظرية "رولز" في العدالة تقدم كحل بديل عن النفعية ، ففي القرن الثامن عشر أسس "جريمي بنتام" (1748-1832) المذهب النفعي بمبدئه " أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس" الذي كان أساسا للحكومات و افترض حساب اللذات التي تقود إلى الانسجام السياسي و اعتنق جون ستيوارت مل (1806-1877) مبادئ النفعية و رأى في كتابه النفعية أن المصلحة الجماعية عاطفة وجدانية تلبي مجموعة من المصالح المشتركة ، أما المذهب النفعي الذي يعتمده "رولز" فلا يرجع إلى مبدأ النفعية بل إلى مبادئ العدالة ، فهو يرى النفعية التقليدية لا تبالي بسعادة كل فرد لأنها تأخذ سعادة الجميع و رفاهها كما أنها عندما تعنى بتلبية رفاه الجميع تبعد الحرية الشخصية فتبدو كمذهب اختباري ينطلق من الواقع المتمثل في الميول والنزعات الإنسانية، أما"رولز" فيرجع إلى شيء قبلي متمثلا في مبادئ العدالة التي ينطلق منها تفكيره ، فما هي مبادئ العادلة عند "رولز" ؟

المطلب الثالث :

مبادئ العدالة عند راولز :

يقول "رولز" :«العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية.»[1] ويرى أنه مهما كانت النظرية مقتصدة فهي مرفوضة إذا كانت غير صادقة؛ نفس الأمر بالنسبة إلى القوانين والمؤسسات فمهما كانت كفوءة وجيدة التشكيل لابد من إلغائها إذا كانت غير عادلة ، إذ كل شخص له حرمة غير قابلة للانتهاك بالاستناد إلى العدالة بحيث لا يمكن محقها لمصلحة رفاهية المجتمع ، لهذا السبب تنكر العدالة أن فقدان

[1]- رولز جون ، نظرية في العدالة ، تر ليلى الطويل ، مرجع سابق ، ص 29.

حرية بعضهم يمكن تبريره من أجل تحقيق خير أكبر للآخرين ، لا تفرض العدالة تضحيات على بعض الأفراد مقابل منافع يتمتع بها الأكثرية ، لذلك في المجتمع العادل حريات المواطنين المتساوين راسخة ، فالحقوق المصانة بوساطة العدالة لا تخضع للمقايضات السياسية« أو للحسابات التفاضلية للمصالح الاجتماعية ، والشيء الوحيد الذي يبيح لنا الخضوع لنظرية خاطئة هو عدم وجود نظرية أفضل؛وبشكل متناظر، يمكن احتمال اللاعدالة فقط إذا كان هذا ضروريا لتجنب لاعدالة أكبر .ولأنهما أولى فضائل النشاط البشري، فإن الحقيقة والعدالة غير قابلين للمساومة»[1].

تقضي العدالة بالنسبة ل "رولز" حصانة للشخص ، ومثل هذه القضايا معبر عنها بالحدس ، العدالة كما الحقيقة كلاهما غير قابلين للمساومة ، وبما أن المجتمع هو ارتباط بين الأشخاص الذين يعترفون بالعديد من قواعده التي صممت من أجل تحقيق الخير لجميع المشاركين فيه ولكن لديهم في نفس الوقت "صراع" من أجل المصالح ، فالمشكلة بالنسبة لهم ستكون التفاهم على مجموعة من المبادئ التي تلزم بتوزيع صحيح أو عادل للامتيازات و الأعباء ، و على خلاف النفعية التي تبتعد عن الاهتمام بالفرد وتفضل مفهوم الرفاه الجماعي ، يقترح "رولز" مذهبا تعاقديا يختلف على تعاقدية "هوبس" و "روسو" قائما على مبدأين من العدالة ، هذه المبادئ هي مبادئ العدالة الاجتماعية التي تقدم طريقا لتخصيص الحقوق والواجبات في مؤسسات المجتمع ، كما تحدد التوزيع الأنسب لمنافع وأعباء الشراكة الاجتماعية .

[1] - رولز جون ، نظرية في العدالة ، تر ليلى الطويل ، مرجع سابق ، ص30

المبدأ الأول :

مبدأ المساواة في الحرية« أ- لكل شخص الحق ذاته الذي لا يكمن إلغائه في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية الكافية ، وهذه الترسيمة متسقة مع نظام الحريات للجميع ذاته »[1] ، فيتخيل رولز تجمع أشخاص أحرار لاختيار مبادئ لتوزيع خيرات الأساسية المتمثلة في الحريات فهم واعون بحرياتهم و جاهلون « الجهل كله بخيراتهم الفردية الخاصة ولمنزلتهم في التجمع القادم ، يتحدث رولز عن حجاب الجهل »[2] الذي لولاه لما خضع مبدأ العدالة للعقلانية وانحرف شطر النفعية ، و هو مانع من استخدام العدالة من قبل الأشخاص لصالحهم ، فهو يكفل مناقشة منصفة لجميع الأطراف ويحميها من التعسف ، إن مبدأ المساواة يوجب تحديد الحقوق و الواجبات على نحو مساو في الحقوق الأساسية المتساوية للجميع

في كتابه "نظرية العدالة" كان الهدف أخذ مكان داخل الفلسفة الأخلاقية و السياسية ، فالنظرية أقيمت بشكلها النهائي ضد النفعية ، ولكن هذا الدحض لمذهب النفعية التقليدي أسّس على ركن متين وهو أن الثقافة الديمقراطية تتطلب واجبا باتجاه الحريات و الحقوق الأساسية للمواطنين ، وله الأولوية بشكل مطلق ، وهو ما يشرح مفهوم "رولز" للعدالة. وفي الواقع وكما يرى "رولز"، فالنفعية لا تستطيع الأخذ بهذا الواجب لأنه يناقض مبدأها و يقدم قاعدة سيكولوجية لنظريته لإعطاء "معنى للعدالة"،وذلك من أجل أن المبدأين بمقدورهما إحداث تطوير هذا المعنى للعدالة ، ثم إنتاج شروط مجتمع مستقر. "رولز" في

[1]- رولز جون ، العدالة كأنصاف ، تر حيدر حاج إسماعيل ، المنظمة العربية لترجمة ، بيروت ، ط1 ، 2009 ، ص 148.

[2]- روس جاكلين ،الفكر الأخلاقي المعاصر ، تر عادل العوا، مرجع سابق ، ص98.

تركيزه على المفهوم الفلسفي للعدالة يرى أن نظرية العدالة كإنصاف تحاول الأخذ بالحسبان للقناعات التي لها معنى مشترك ، لاسيما فيما يتعلق بأولوية العدالة ، ولكن أولوية العدالة تتطابق أيضا مع أولوية الحريات الأساسية والحقوق التي لا يمكن أن تخضع لمساومة سياسية ولا لحسابات للمصالح الاجتماعية ، إن هذه الأولوية ذاتها تحققها نظرية العقد الاجتماعي في أعلى درجة التجرد.

المبدأ الثاني :

مبدأ العدالة في التوزيع

«ب- يجب أن تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين أولهما يفيد أن اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص ، وثانيهما يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة محققة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذين هم الأقل مركزا (وهذا هو مبدأ الفرق)»[1] ،يطرح هذا المبدأ عدالة التفاوت الاجتماعي حينما تقدم تعويضات للأفراد غير المحظوظين ، لأنه علينا التسليم أنه «لا فرق بين في حقيقة بسيطة وهي أن الأرباح والمصروفات يتحملها غالبا أحدهم دون الآخر »[2] فأفادت المنافع كل فرد من الأفراد الأقل نصيبا ، لأنه لا عدالة في أن يحظى عدد صغير بمنافع تفوق المتوسط ، إذا فعلينا أن نضع مبادئ لتنظيم المجتمع تكون حيادية وتمكن أناسا على اختلاف عقائدهم أن يعيشوا بسلام معا ، لأننا نعيش في زمن لم نعد قادرين فيه على توقع الإجماع على المسائل الفلسفية أو الدينية أو حتى على الهدف من

[1]- رولز جون ، العدالة كإنصاف ، تر حيدر حاج إسماعيل ، مرجع سابق ، ص 148.

[2] - WILLIAMS Bernard, Critique de l'utilitarisme, trad Hugues POLTIER,op -cit,p88.

الحياة « يجب أن يكون لدينا مجتمع قائم على مبادئ يقر جميع المواطنين بعدالتها ، و هكذا فإن فكرة رولز عن العدالة تتعلق بالمؤسسات الأساسية لمجتمع عادل»[1] ، أما فهم العدالة بأنها إنصاف فتعني عند "رولز" المبادئ التي تضمن حرية الفرد و في نفس الوقت لا تؤذي حرية الآخرين و التي تقتضي توزيع الفرص على نحو غير منحاز في المجتمع ، كما يؤكد الحدس الأخلاقي عند رولز أن حساب الرفاهية عند مذهب المنفعة لم يعد يلائم جميع نواحي العدالة كما نفهمها لأنها لم تقدم مفهوما شافيا عن الاحترام الأساسي لشخص وتصل إلى توزيع للموارد لا تكون لمصلحة ذوي مراتب الدنيا في المجتمع ، فاقترح إجراءا مبنيا على فكرة الوضع الأصلي الذي بداية يلغي جميع فوارق العرقية الاجتماعية و الطبيعية ...الخ ، ثم نختار نظام المؤسسات الذي نعتقد بأفضليته لنا ، ونختار بعد ذلك المبادئ التي تقوم عليها هذه المؤسسات متمثلة في :

1-احترم الحرية و الكرامة الشخصية

2- « أ- مبدأ الفرص المتساوية للصعود في المجتمع

ب- نظام اجتماعي لا يتسنى فيه للأغنياء زيادة ثرواتهم على حساب غير الميسورين ، وهذا ضمانا ضد الاستثناء الجذري من موارد المجتمع و التهميش»[2]، وعلى هذا ف "رولز" يعتنق وضعا متوازنا بين العبث الذي يمكن أن يلقي غشاوته على مبدأ المساواة

[1]- غونالر سكيربك ، تاريخ الفكر الغربي ، مرجع سابق ، ص 926.

[2]- المرجع نفسه ، ص927 .

وبين سيادة سوق الحر ، فالمبدأ الثاني يكشف عن فكرة تبادل للمنفعة بين الشركاء الاجتماعيين في قلب المجتمع .

خاتمة :

لقد حاولنا من خلال البحث أن نبين مدى ارتباط مذهب المنفعة بالأوضاع الاجتماعية و الاقتصادية التي كانت تعيشها انجلترا ، ونكشف أن المدرسة النفعية كانت أصدق تعبير عن روح العصر الذي عاش فيه "بنتام" كمؤسس للمذهب و"مل" كمشايع له ومنافح عنه ، فالقرن الثامن عشر مثال عن تباين منازع التفكير بانجلترا و محاولة المثالية أن تجد موضع قدم لها في الأرض الانجليزية بممثليها كولريدج ، وردزويرث ، أكد "مل" على المبدأ القائل بتوفير " أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس " كأساس للأخلاقية ، والذي يصلح في الوقت نفسه مبدأ للحكومات في مباشرة الإصلاحات الكبرى التي ينشدها المجتمع ككل ، إنه مبدأ منصرف عن التأمل إلى دنيا الناس ، يلامس همومهم اليومية وتفكيرهم في المفاهيم الكبرى كالعدالة والمساواة ، وتتعدى آثاره إلى النظام القضائي القائم في القرن الثامن عشر ممثلة في آراء "بنتام" التي كانت أساسا لحركة الإصلاح القانوني في الدستور والتشريع والجنايات وقانون السجون ، وآراء "مل" لا تقل أهمية عن آراء أستاذه إن لم تزد عليها كاقتراحه للحكومة التمثيلية كأساس لديمقراطية حقيقية لا تضطهد فيها الأقليات ، وحق التصويت العام بما في ذلك حق التصويت للمرأة بناء على المساواة بين الجنسين ، وإنشاء الهيئات المدنية أو المؤسسات الشعبية كما يسميها ،وترسيخ مبدأي العدالة والنزاهة في القضاء والسياسة ، والتعليم المجاني ...الخ

إن "مل" بفضل تعديلاته التي أدخلها عل مذهب المنفعة جعل النفعية في أظهر صورها ، غير أنه انفرد بأفكار عن سابقيه ، و انطلاقا من مذهب اللذة السيكولوجي افترض النفعيون

اللذة أساسا ومعيارا للأخلاقية ، راح "مل" في ما رأينا يدخل تعديلاته على هذا المذهب وكان أهمها :

1- إخضاع المنفعة الخاصة للمنفعة العامة وذلك بأن جعل إقناع الفرد ممكنا مع تسخير التربية و العقيدة و بالقوانين والنظم بأن يربط بين سعادته الشخصية وصالح المجموع برباط وثيق لا ينفصم ، فيقوم -فضلا عن فهمه قيام سعادته الشخصية على سعادة المجموع- عنده دافع يجعله حريصا على الخير العام في إتيان أفعاله ، ويرتهن صواب سلوك الفرد بالسعادة التي تشمل في الوقت نفسه الفاعل و الآخرين ، لأن المبدأ النفعي يتطلب منه أن يقف على نحو صارم ونزيه إزاء سعادته من جهة ، وسعادة الآخرين من جهة أخرى ، وجعل أساس مبدئه التعاليم المسيحية وخبرات بني الإنسان وتجاربهم في الماضي وأخلاقيات الحياة .

2- رد الاعتبار للتضحية في مجال الحياة الأخلاقية بأن جعل الإنسان من غير باعث البحث عن السعادة الشخصية ، وبدافع من شيء أسمى منها يقبل طواعية على أسمى فضيلة يمكن أن يزاولها الإنسان وهي التضحية ، و اشترط "مل" أن تكون من أجل سعادة الآخرين ، وتغيير حظوظهم البائسة ، فتغدو بهذه الشروط السالفة أسمى الفضائل ، وتحرر صاحبها من القلق المتزايد من مساوئ حياته وحظوظه من أجل خير الجميع .

3- تفرقته بين اللذات كيفا بعد أن انحصرت في قياسها كمّا ، كما هي عند سلفه "بنتام" في حساب الذات ، وجعل التفرقة الكيفية من أقوى التعديلات التي مارسها على المذهب، فالإنسان ينزع بطبيعته إلى ما يشبع قواه العليا من اللذات ، لأنه مفطور على الاعتزاز

بنفسه و تقدير كرامته ، كما أن مشاعر المجربين صرحت بأن الأحاسيس المستمدة من الملكات العليا أفضل من حيث النوع عن نظيرتها المرتبطة بالطبيعة الحيوانية ، ولأنها لا تكتفي بتحقيق السعادة للفاعل المباشر لها ، بل ترجع في الأخير بالخير على الجميع .

4- جعل سعادة الجميع أساسا للسعادة الشخصية ؛السعادة عند "مل" سلوك يسير بمقتضاه الإنسان وهي قاعدة لجميع ما يأتي من الأفعال ، لكنها لا تختص بالفعل وحده كما هي عند "بنتام" ، بل تكون مرادفة التحقيق عند "مل" ولكل كائن حساس ، وهي الغاية المرغوبة من الأفراد والجماعات التي تتحقق بالمبدأ النفعي وبالنظم التربوية والاجتماعية التي غالبا ما تشكل عائقا بين الناس وحصولهم على سعادتهم .

5- تمييزه الإلزام الخلقي لمبدأ المنفعة بإضافته للجزاءات السياسية ، الاجتماعية ، الدينية ، الجزاء الباطني و هو الضمير، وسواء عنده لو كان الإلزام ناشئا عن الدافع أو المبدأ فهما يقصدان غاية واحدة وهي طلب السعادة العامة بغض النظر عن الالتزام الذي اتخذته النفعية أرضية لها ، وبما أنه يندر أن يكون هنالك شيء فيه إضرار بالمصلحة العامة لا يقع تحت الإدراك وغاب افتراضا أساس طبيعي للشعور بأخلاق المنفعة ، تطلب غرس المؤثرات بواسطة التربية ، وبتأثير تلك الجزاءات لتشكل قوة أخلاق المنفعة التي تقر السعادة العامة كمعيار للأخلاق .

6- تحديده لمعنى العدالة وارتباطها بالمنفعة وقيام مبادئها على التعاطف الوجداني وإلزام الفرد أن يسلك سلوكا لا يتنافى مع الحق العام ، بل رأى "مل" أن الفرد يكره أحيانا على الواجب مثل إكراهنا له على الوفاء بدين مترتب عليه ، وهو متضمن قدرة الفرد على إتيان

الفعل وفق المصلحة العامة للمجتمع ، لأن العدالة تقتضي بالشعور الطبيعي إنزال القصاص أو أخذ الثأر ضد من أقام أنانيته مصدرا للضرر العام ، فجميع وجوه العدالة عند "مل" هي أيضا وجوه للمنفعة .

7- جعل الحقيقة في المذهب اللبرالي السياسي مرادفة للحرية الشخصية ، فلا حقيقة دون حرية بل الحقيقة عنده هي الصراع من أجل المساواة والتحرر، وجعل "مل" الحكومة التمثيلية هي الظل الذي تفيء إليه تلك الأقليات المضطهدة في ظل الأغلبية المتسلطة ، فالديمقراطية الحقة هي الديمقراطية الممثلة من قبل الكل ، لأنه في ظل الظروف العصيبة سيدعى الكل إلى المشاركة صفا واحدا حين تتهدد المخاطر الكبرى بلدهم ، وجعل حرية التعبير عن الرأي وقداسة حقوق الفرد فوق كل اعتبار ومن مسؤولية السلطة تهيئة السبل الكفيلة بضمانها وصيانتها .

تلك هي أهم المحطات التي وقفنا عليها في نظرية المنفعة عند مل" و رأيناه معدلا للنظرية ومنافحا عنها ، وجعلتنا ندرك قيمة المذهب في دفاعه عن الحريات والحقوق مع التسليم بالاعتراضات المنطقية و الأخلاقية التي ساهمت بإثراء النظرية و استمراريتها في ثوبها الجديد مع البرجماتية بعد إضافة التعديلات اللازمة والضرورية خصوصا مع "رولز" في اقتراحاته للبديل عن النفعية .

المصادر والمراجع

المصادر و المراجع

باللغة العربية

المصادر

1- مل جون ستيوارت، النفعية ، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، المنظمة العربية للترجمة ، لبنان ، الطبعة الاولى ، 2012.

2- مل جون ستيوارت ، أسس اللبرالية السياسية ، ترجمة إمام عبد الفتاح وميشيل متياس ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1996.

3- مل جون ستيوارت ، عن الحرية ، ترجمة هيثم كامل الزبيدي ، مكتبة الإسكندرية ، القاهرة .

باللغة الأجنبية .

1- Bentham jeremy , An Introduction to the Principale of Morals and Legislation , Batoche Books , kitcener , 2000 .

2- Mill john Stuart, L'Utilitarisme, traduction et présentation de Georges Tanesse Champs ,Edition Flammarion, 1988 .

3- MILL John Stuart, Considération sur le gouvernement représentatif, traduction de Patrick Savidan,Edition Gallimard , Paris , 2009.

4-Mill John stuart , L'Utilitarisme , traduction de Phiippe Folliot ,Université de Québec , Canada , 4e ed ,2008.

المراجع

1-إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة ،دار الوفاء للطباعة والنشر ،الإسكندرية ، 2000 .

2- ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، دار الكتب العلمية، بيروت ،الطبعة الأولى،1985.

3-اشفيتسر ألبرت ، فلسفة الحضارة ، تر عبد الرحمان بدوي ، دار الأندلس ، بيروت ، 1997،.

4- اندريه ايمار ، تاريخ الحضارات العام ، ترجمة فريد م – غامر ، فؤاد جأبو ريحان ، منشورات عويدات ، بيروت –باريس،الطبعة الثانية،1986.

5- الطويل توفيق ،جون ستيوارت مل ، دار المعارف ، مصر.

6- الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ،مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى،1953.

7- أمين أحمد ، كتاب الأخلاق ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثالثة،1931.

8- بريهي اميل ، تاريخ الفلسفة ، ترجمة جورج طرابيشي ، ج4،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1993.

9- بولان ريمون ،الأخلاق والسياسة ،ترجمة عادل العوا ، دار طلاس ، دمشق ، الطبعة الثانية ، 1992 .

10- بول هازار، الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر ، ترجمة محمد غلاب ،دار الحداثة ، بيروت ، الطبعة الثانية، 1985.

11- جديدي محمد ، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، الطبعة الأولى ، 2008 .

12- ديورانت ويل ، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف ، بيروت ، الطبعة السادسة ،1988.

13- رسل برتراند ، حكمة الغرب ، تر فؤاد زكريا ،ج2 ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1938.

14- روس جاكلين ، الفكر الأخلاقي المعاصر ،ترجمة عادل العوا ، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت ، ط1 ، 2001.

15- رولز جون ، العدالة كإنصاف ، ترجمة حيدر حاج إسماعيل ، المنظمة العربية لترجمة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 2009.

16- رولز جون ، نظرية في العدالة ،ترجمة ليلى الطويل ، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب ، دمشق ، 2011 .

17- غنار سكيربك ،تاريخ الفكر الغربي ، ترجمة حيدر حاج اسماعيل ،المنظمة العربية للترجمة ، لبنان ، الطبعة الأولى، 2012.

18- فام يعقوب ، البراجماتزم ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ،القاهرة ، 1936

19- فضل الله مهدي ، بدايات التفلسف الإنساني ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثانية، 1994.

20- كامل فؤاد ،أعلام الفكر الفلسفي المعاصر ، دار الجيل ،بيروت ،الطبعة الأولى،1993.

21- مابوت، مقدمة في الأخلاق ، تر ماهر عبد القادر ،دار النهضة العربية ، بيروت ،1985.

22- محمد سماح رافع ، المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مكتبة مدبولي ، بيروت ، الطبعة الأولى، 1973.

23- محمد مهران رشوان ، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، 1984.

24- محمد مهران محمد: فلسفة برتراند راسل ، دار المعارف ، مصر، الطبعة الثانية ،1976.

25- محمد مهران ومحمد مدين ، مقدمة في الفلسفة المعاصرة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر،2004.

26- محمود زكي نجيب ، قصة الفلسفة الحديثة ،دار الشروق ، القاهرة،الطبعة الثانية ، 1982.

27- محمود سيد أحمد ، الأخلاق عند هيوم ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ،1992.

28- مهران رشوان محمد ،تطور الفكر الأخلاقي ،دار قباء ، القاهرة ،1980.

29- متس رودلف ، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1963.

30- هويدي يحيى ،قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ،1993.

31- وليم جيمس، البراجماتية ، ترجمة محمد علي العريان ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة 2008.

32- كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ،القاهرة ،الطبعة الخامسة.

باللغة الأجنبية

1-Catherine Audard, Anthologie historique et critique de l'utilitarisme ,Puf,paris, 1999.

2- SCHLICK Moritz, Questions d'éthique, 1930, traduction de Christian Bonnet, P.U.F , Paris, 2000.

3- SMART J. J. C., « Esquisse d'un système de l'éthique utilitariste ». In

L'utilitarisme : le pour et le contre, traduit de l'anglais par Hugues

Poltier , Labor et Fides, Genève, 1997.

4-WILLIAMS Bernard, Critique de l'utilitarisme, traduit de l'anglais par Hugues POLTIER, Labor et Fides , Genève, 1997.

المعاجم والموسوعات

باللغة العربية

1- أنيس إبراهيم وآخرون ، المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة،الطبعة الرابعة،2004 .

2- جميل صليبا ،المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ،1982.

3- عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى ،1984.

4- روزنتال،الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ،لبنان، الطبعة السابعة،1997.

5- كامل فؤاد وآخرون ، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ، دار النشر القلم ، بيروت.

6- كونزمان بيتر ، أطلس الفلسفة ،ترجمة جورج كتورة ، المكتبة الشرقية ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 2007.

7- مدكور إبراهيم ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ،القاهرة ،1983.

8- لالاند أندري ، موسوعة لاند الفلسفية ،ترجمة خليل أحمد خليل ،، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ،،الطبعةالثانية،2001.

باللغة الأجنبية

1-CANTO-SPERBER Monique, Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale ,P.U.F., Paris, 1996.

2-Michel Legrain, Dictinnaire encyclopedique, Larousse ,vuef,Paris, 2002.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	**2 – 5**
الفصل الأول :من الماهية إلى جينيالوجيا وكرونولوجيا المفهوم.....	**6 - 39**
المبحث الأول : ضبط المفاهيم	**7 - 20**
المبحث الثاني: جنيالوجيا وكرونولوجيا المفهوم.....	**21- 39**
الفصل الثاني : من السياقات والمرجعيات إلى دلالة المفهوم.....	**40 - 109**
المبحث الأول : السياقات والمرجعيات الكبرى للمدرسة النفعية	**41 - 55**
المبحث الثاني : مفهوم النفعية عند بنتام..... ..	**56 - 67**
المبحث الثالث :النفعية عند "مل".....	**68 - 106**
الفصل الثالث: من المنفعة إلى الحقيقة.....	**107 -135**
المبحث الأول : الحقيقة عند "مل" والبراجماتية.....	**108- 122**
المبحث الثاني :. النقد والمجاوزة.....	**123 -135**
خاتمة	**136**
قائمة المصادر والمراجع	**142**
الفهرس.....	**151**