

المملكة المغربية  
وزارة التربية الوطنية والتكوين المهني والتعليم  
العالي والبحث العلمي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله  
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز  
- فاس -



مركز دراسات الدكتوراه: الجماليات وعلوم الإنسان  
تكوين الدكتوراه: آليات التفكير والديناميات النفسية والاجتماعية  
تخصص: الفلسفة

# الحاسة الخلقية في التنوير البريطاني - القرن 18 -

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه

تحت إشراف الأستاذ:  
د. محمد آيت حمو

إعداد الطالب:  
- أحمد القسيلي  
- ر.و.ط: 9090769966

السنة الجامعية

2019 - 2018

## الإهداء

إليك، يا أبتى العزيز...

إليك، يا من رحل قبل الأوان...

إليك، يا من ناضل من أجل تدرسي...

إليك، يا من غرس في حب المعرفة...

إليك، يا من أحب العلم والمعرفة، ولم تتاح له فرصة معانقتهما...

فلولاك يا أبتى، لم أكن لأتمم دراستي وتكويني...

إليك أهدي هذا البحث المتواضع.

## شكر و عرفان

أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي المشرف، الدكتور محمد آيت حمو، الرجل الطيب الذي تحمل معاناة متابعتي وتوجيهي منذ البداية، ولولا عطفه وتشجيعه المتواصلين لما أكملت هذا البحث المتواضع.

أتقدم بالشكر الجزيل أيضا لأستاذي الدكتور عز العرب الحكيم بناني، الحكيم الذي استمع إلي في كل لحظة قصدها فيها، وسهل علي طريق إنجاز البحث.

أتقدم بالشكر أيضا إلى أستاذي العلمي حمدان الذي ابتداءً معي الإشراف، لكنه تقاعد قبل إتمام البحث.

أتقدم بالشكر أيضا إلى أستاذي مروان الحميداني الذي وجهني منذ البداية، وسهل علي إنجاز خطوات البحث؛ وأيضا الأستاذ أحمد بوزفور الذي تقبل عناء التصحيح اللغوي للبحث. دون أن أنسى جميع الأساتذة الذين درسوني في كلية الآداب ظهر المهرارز بفاس، سواء في سلك الإجازة أو في سلك الماستر.

وفي الأخير أتقدم بالشكر لعائلي الصغيرة التي تحملت نرفرتي وإهمالي طيلة مدة إنجاز البحث.

شكرا لكم جميعا...

## **Abstract of the dissertation**

This thesis is concerned with ‘moral sense theory’, the theory I think that formed the basic features of the British Enlightenment. And what I show here, is the significance of the concept ‘moral sense’ for two philosophers jointly constitute the ‘moral sense school’ in the eighteenth century British philosophy, I mean (Antony Ashley-Cooper, the third Earl of Shaftesbury) and (Francis Hutcheson). I begin by referring to the historical, philosophical, political, and scientific considerations that led to the appearance of this concept; and showing how this concept about human nature, led to create a new perspective of human, society, reason, religion and the other concepts addressed by the Enlightenment in the eighteenth century. In addition to what I have mentioned above, I show in the first Chapter the argumentation between Egoism and Altruism, and defend the latest perspective as was adopted by ‘moral sense theory’. Next in Chapter 2, I show how the saying that human has a moral sense, has implications on the society and its appearance, and the political power that is suitable to moral human. Chapter 3 is concerned with the relation between moral sense and reason, and how the moral sense is considered as the basis of morality, as for the reason has only a secondary role. Chapter 4, then focuses on the relationship between moral sense and religion and elucidates the precedence of morality on religion, and explains how religion can be harmful to moral sense in some cases, and how support it in others. Finally, I show in the Chapter 5, the result of morality and altruism, on the individual and society, and show how the moral agent can be happy, and the society in which altruism prevails, can also be happy.



## الفصل الأول: الطبيعة البشرية بين الأنانية والغيرية (35- 89)

36 مقدمة الفصل الأول

38 I - الطبيعة البشرية بين الغيرية والأنانية

39 1 - النظرة السلبية حول الطبيعة البشرية

39 1 - 1 - النظرة الكالفينية للطبيعة البشرية

41 1 - 2 - نظرة طوماس هوبز للطبيعة البشرية

43 II - شافنسبري والنظرة الإيجابية للطبيعة البشرية

43 1 - أهم الأحداث المؤثرة في تفكير شافنسبري

45 2 - مفهوم الحاسة الخلقية عند شافنسبري

51 3 - الرد على الاتجاه الأناني

59 4 - منبع السلوك الغيري

62 5 - الأبوة والحاسة الخلقية

64 III - الغيرية عند فرانسيس هاتشيسون

65 1 - فرانسيس هاتشيسون والنظرة الجديدة للأخلاق

68	2 - تأثير جون لوك على هاتشيسون
71	3 - الحواس الداخلية
76	4 - الحاسة الخلقية
79	5 - الحاسة الخلقية والنزوع الخير (Benevolence)
88	<b>خاتمة الفصل الأول</b>
	<b>الفصل الثاني: الحاسة الخلقية والمجتمع (91 - 174)</b>
91	<b>مقدمة الفصل الثاني</b>
93	<b>I - الفضيلة والمجتمع عند شافتسبري</b>
93	1 - الفضيلة أساس وجود المجتمع
96	2 - العقد الاجتماعي
102	3 - طبيعة السلطة السياسية
108	<b>II - الفضيلة والمجتمع عند فرانسيس هاتشيسون</b>
109	1 - الأبعاد الاجتماعية والسياسية لفلسفة هاتشيسون الأخلاقية

112	<b>2 - الرذيلة و المجتمع عند برنارد ماندفيل</b>
113	2 - 1 - الرذيلة أساس المجتمع وسبيل ازدهاره
116	2 - 2 - الإطراء أساس نشوء المجتمع
126	2 - 3 - الرذائل أساس ازدهار المجتمع
129	2 - 4 - رذيلة الترف الأكثر دفعا لازدهار المجتمع
140	2 - 5 - الأفق الفلسفي والأخلاقي لأطروحة ماندفيل
145	<b>3 - الفضيلة أساس المجتمع وسبيل ازدهاره</b>
148	3 - 1 - الحاسة الخلقية ونشوء المجتمع
153	3 - 2 - من الأسرة إلى المجتمع
158	3 - 3 - حالة الطبيعة عند هانتشيسون
161	3 - 4 - الفضيلة أساس ازدهار المجتمع عند هانتشيسون
163	3 - 5 - طبيعة السلطة السياسية عند هانتشيسون
163	3 - 6 - الحرية حق طبيعي
166	3 - 7 - نوع السلطة السياسية الملائمة للكائن الفاضل
172	<b>خاتمة الفصل الثاني</b>



## الفصل الثالث: الحاسة الخلقية بين العقل والعواطف (176 – 240)

- 176 مقدمة الفصل الثالث
- 177 I - موقع الفضيلة في النفس عند كل من أفلاطون وأرسطو
- 177 1 - 1 - أفلاطون
- 181 1 - 2 - أرسطو
- 184 1 - 3 - مدرسة كمبردج الأفلاطونية
- 197 II - موقع الفضيلة في النفس عند شافتمسبري
- 197 1- بروز التيار العاطفي في الأخلاق
- 200 2 - العاطفة أساس الفضيلة
- 202 3 - دور العقل في الممارسة الأخلاقية عند شافتمسبري
- 208 III - موقع الفضيلة عند هاتشيسون
- 210 1 - الإدراكات الأخلاقية واختلافها عن الأفكار الفطرية
- 214 2 - أسبقية العواطف على العقل في المعرفة الأخلاقية

217	3 - دور العقل في الفعل الأخلاقي
223	4 - العقل بين السلبية والإيجابية بخصوص توجيه الفعل الأخلاقي
231	5 - الأخلاق بين الحقيقة الرياضية والحقيقة الجمالية
240	<b>خاتمة الفصل الثالث</b>
<b>الفصل الرابع: الحاسة الخلقية والدين (241 - 282)</b>	
241	<b>مقدمة الفصل الرابع</b>
242	<b>I - أسبقية الأخلاق على الدين</b>
250	<b>II - الحاسة الخلقية والدين</b>
250	1 - الحاسة الخلقية والدين عند شافتمسبري
256	2 - الحاسة الخلقية والدين عند هاتشيسون
267	<b>III - التسامح الديني</b>
266	1 - التسامح الديني عند جون لوك
274	2 - روح الدعابة عند شافتمسبري

280

خاتمة الفصل الرابع

الفصل الخامس: الحاسة الخلقية والسعادة (283 - 329)

284

مقدمة الفصل الخامس

286

I - السعادة والفضيلة عند شافتسبري

286

1 - الرؤية الكلية لكون متناغم وجميل شرط تحقيق السعادة

290

2 - السعادة والغيرية / الأنانية

297

3 - السعادة واللذة العقلية

301

II - الحاسة الخلقية والسعادة عند هاتشيسون

302

1 - الحاسة الخلقية أساس السعادة

305

2 - الرعاية الإلهية ودورها في تحقيق السعادة

312

3 - السعادة والمشاعر الاجتماعية / الأنانية

313

3 - 1 - السعادة عند ماندفيل

321

3 - 2 - المشاعر الاجتماعية والسعادة عند هاتشيسون

324	4 - السعادة والحرية
327	خاتمة الفصل الخامس
329	خاتمة عامة
346	البيبلوغرافيا

## مقدمة عامة

### 1 - قصة اختيار الموضوع ومجاله

#### 1 - قصة اختيار الموضوع

رغم ما يقال عن احتياطات اختيار موضوع الأطروحة، وضرورة التأني والتفكير المطول قبل اتخاذ القرار بغمار البحث فيه، إلا أن الصدف قد تلعب دورها وتغير الرأي في آخر المطاف. فيمكن لآخر كتاب قرأته أو أستاذ صادفته أن يغيرا الرأي، ويحولوا فكر الباحث في اتجاه لم يكن يخطر له على بال، وهذا ما وقع معي بخصوص هذا البحث. فبعد أن اشتغلت على Richard Dawkins في بحث الماجستير، وبعد أن هيأت تقريرا قصد البحث فيه في سلك الدكتوراه وقبل طلبي في كلية بن مسيك بالدار البيضاء، فتح باب التسجيل في كلية الآداب ظهر المهرار بفاس الكلية، فشاءت الصدف أن أتقدم للتسجيل بها بتقرير جديد. في انتظار إعلان النتائج النهائية لكلية بن مسيك، أعدت قراءة كتاب "الطرق إلى الحداثة" لـ (Gertrude Himmelfab)، وقد تأثرت كثيرا بالقسم المخصص للتتوير البريطاني، فأحسست أولا بجهل شبه تام لبعض الفلاسفة المذكورين فيه، رغم أهميتهم في حركة التتوير الأوروبي، وثانيا الوقوف على التعظيم والإطراء الذي حظي به هؤلاء من قبل فلاسفة التتوير الفرنسيين وبالأخص فولتير. بدأ حينها افتراض يسيطر على ذهني، مفاده التميز الواضح لهذه التجربة وتفوقها على كل أشكال تجارب التتوير الأخرى؛ مما كتب

للبريطانيين الريادة في اكتساح جميع الميادين المعرفية والفلسفية، إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر، واستمرار هذه الريادة إلى اليوم، ولولا ذلك لما استطاعت اللغة والثقافة الإنجليزيتين أن تفرضوا نفسيهما على العالم كله الآن.

لم يكن الخوض في هذه التجربة وإنزال هذا الافتراض إلى محك البحث العلمي بالشيء الهين؛ فمن جهة وجدت نفسي أمام قلة الإلمام بالأرضية الفلسفية، ومن جهة أخرى غزارة الإنتاج الفكري للمرحلة وكثرة مبدعيها. وما زاد في تعقيد الأمر هو حركية هذه الأفكار وتداخلها مع جميع المجالات، حيث نجد العلمي يؤثر في الأخلاقي، وهذا الأخير يؤثر في السياسي ويتأثر به، وغيرها من تداخل الأفكار وتلاقحها. والأكثر من هذا هو أن الأفكار كانت تبنى وتتقح في إطار النقاش والجدال، وليس عبر التنظير المعزول عما يجري في الواقع، مما جعل من الصعب التركيز على فيلسوف بعينه.

وسط هذا النسيج الثري من الفلاسفة و الفرضيات والأفكار، كان لا بد من إيجاد خيط ناظم يقود إلى بؤرة التقاء الأفكار وانصهارها، فلم تكن هذه البؤرة من وجهة نظري المتواضعة سوى الطبيعة البشرية بكل تمفصلاتها والإشكالات التي تثيرها. وكأن هذا التنوير بدأ بأسئلة بسيطة، تتعلق بالطبيعة البشرية وما هي عليه في الأصل، من خلال الوقوف على مكامن قوتها وضعفها، تتحدد بعدها المعالجات المقترحة و المؤسسات المناسبة. هنا أنت مباحث ورسائل تسائل الطبيعة البشرية وتحاول فك ألغازها، سواء فيما يخص اكتساب المعارف بكل أنواعها، أو بخصوص المحرك الأساسي لتصرفاتها تجاه القريب والبعيد. إن الوقوف عند هذا

المحرك والتأمل فيه، يضع الإنسان مباشرة في صلب المبحث الأخلاقي وإشكالاته، وكأن القارئ لهذا التوير يحس بأن نعمة طاغية على الجو التويري- البريطاني هي النعمة الأخلاقية، بحيث لا يخلو منها كتاب أو مسودة أو جدال.

## 2 - موضوع الأطروحة وأرضيته

إن الارتقاء في حقل الأخلاق البريطانية للقرن الثامن عشر بكل تشعباته ليس بالأمر الهين، نظرا لتعدد المنطلقات، والفرضيات، والحلول المقترحة؛ والأكثر من هذا هو أن الاختلافات في المنطلق كانت تتجه في بعض الأحيان صوب نفس النتائج والحلول، مما يحتم على الباحث أخذ الهدف النهائي في الحسبان عند التطرق لهذا الاتجاه أو ذلك. ويعود الاختلاف في المنطلق، إلى تعدد التأثيرات والمستجدات العلمية والمنهجية التي يمكن أن تصبغ فكر هذا الفيلسوف أو ذلك، و يمكن حصرها في الأخلاق اليونانية القديمة وبالخصوص الرواقية، والفلسفة التجريبية التي صبغت المبحث الأخلاقي بصبغتها الخاصة، وأخيرا التصورات الدينية ورؤيتها للأخلاق والطبيعة البشرية. أما الاتفاق أو الاختلاف بصدد الهدف النهائي، فقد كان يحدده منطق الجدل ومساره، وأيضا طبيعة الرؤية المستقبلية لمجتمع بشري مستقر وسعيد.

في هذا الإطار الموشوم بتعدد المناهل الفلسفية وتقارع الأفكار والتصورات، ظهرت مدرسة متميزة في المناخ الفكري لبريطانيا القرن الثامن عشر. لقد كان منطلق هذه الأخيرة هو الفلسفة القديمة وبالخصوص الرواقية، لكن هذا لم يمنعها من الانفتاح على مستجدات

الفلسفة الحديثة بكل تشعباتها. فلم يكن من الممكن أن تعالج الأخلاق حينها، مع إغفال التجريبية (Empiricism) وتداعياتها على كل الحقول المعرفية و الفلسفية. بالإضافة إلى تلك النظرة الرواقية التي تجعل الفرد جزءا من كل متناغم، حاولت هذه المدرسة أن تلقح هذه النظرة بتجريبية لوك ونظريته في المعرفة، فألحقت الأخلاق بالإحساس كمصدر لتلقي الأفكار الأخلاقية الأولية. ولكن هذا كله كان بهدف بناء نظرية أخلاقية تثق في الإنسان ونزوعه الخير، عكس النظرة الدينية التي حكمت عليه بالخطيئة الأبدية، ونظرة طوماس هوبز التي رأت فيه مجرد كائن أناني، لا تحركه سوى مصلحته الخاصة.

لمعالجة مبادئ ومنطلقات هذه المدرسة، وتفاعلاتها مع التيارات الفلسفية و الأخلاقية الأخرى، وأيضا النقاش الفلسفي الذي أثارته في مرحلة مهمة من مراحل الفكر البريطاني؛ كان لا بد من اختيار عنوان للأطروحة يمكن أن يلم بكل هذا الفسيفساء الفلسفي وثرائه من جهة، ويضعنا من جهة أخرى أمام أرضية بحث واضحة المعالم والأهداف، وآفاق واعدة للإبداع والتطوير. وبعد تردد بين مجموعة من العناوين، استقر رأبي أخيرا على العنوان التالي:

### الحاسة الخلقية في التنوير البريطاني- القرن الثامن عشر-

أول مفهوم يثير الانتباه في هذا العنوان، هو مفهوم الحاسة الخلقية؛ إنه يستفز القارئ ويجعله يتساءل عن فحوى هذه التسمية وعلاقة الأخلاق بالحاسة والإحساس. لقد اعتاد أغلبنا أن يتحدث عن الأخلاق و مبادئها وأحكامها، كفعل ونتائج الفعل على العلاقات الاجتماعية والإنسانية، من دون أن يتعب نفسه في البحث عن المصدر أو بالأحرى القدرة التي تمكننا من



هذه المبادئ والأحكام. غير أن المستجدات العلمية والفلسفية للقرن الثامن عشر في بريطانيا، فرضت مثل هذه التساؤلات حول المصدر والقدرة أولاً، لتحدد بعدها طبيعة الفعل ونتائجه على المجتمع ودواليب الحكم.

ظهر المفهوم أول مرة في القرن الثامن عشر عند أحد فلاسفة الأخلاق البريطانيين وهو (Antony Ashley-Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury) الذي تتلمذ على يد الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، و سأل إليه في المتن فقط باسم شافتسبري. لقد تراوحت الإشارة إلى هذا المفهوم عنده بين الحاسة الخلقية وحاسة الصواب والخطأ، لكن التسمية الأخيرة كانت هي الغالبة في كل كتاباته. لم يركز شافتسبري على توضيح طبيعة هذا المفهوم، وإنما عالجه في إطار التفاعل مع الفكر التنويري السائد في عصره، والقضايا الهامة التي فرضت نفسها على أغلب المفكرين والفلاسفة.

إن الأهم بخصوص هذا المفهوم عند شافتسبريهو كونه يشير إلى تصور جديد للطبيعة البشرية وللأخلاق، يمكن تلخيصه في مسألة أساسية هي أن الإنسان كائن طيب بالسجية؛ بمعنى آخر، إنه مؤهل طبيعياً بفضل هذه الحاسة الخلقية لكي يحب الآخرين ويعيش معهم، و الأهم لكي يفضل المصلحة العامة على مصالحه الشخصية الضيقة. وعندما نقول بأنه مؤهل طبيعياً، فهذا يعني أنه يحمل ميلاً أولياً لحب الآخرين وتفضيل مصلحتهم، إنه ميل فوري ومباشر، أشبه بالطريقة التي نتلقى بها الانطباعات الحسية الأولية بالنسبة للحواس العادية الأخرى. الفرق الوحيد بين هذه الحواس الخمسة المعروفة والحاسة الخلقية،

هو أن هذه الأخيرة ليس لها عضو فيزيولوجي محدد، لكن يمكن التأكيد على وجودها من خلال آثارها.

إن بناء هذا التصور الجديد بالنسبة لشافيتسبري، لم يكن بناء نظريا معزولا عن ما يجري في الساحة الفكرية والسياسية والفلسفية، وإنما بناء تشكل من خلال الاختلاف والتضاد مع بناءات نظرية أخرى. وكأن القول بمفهوم الحاسة الخلقية وما يستتبعه من نظرة للطبيعة البشرية ومؤسساتها، جاء ليرد مباشرة على تلك الرؤية القاتمة التي ألصقها طوماس هوبز بالإنسان. وعض الانسياق وراء هذا الأخير، وتبني نظرتة التي تعتبر الإنسان مجرد ذئب، دائم التريص بأخيه الإنسان؛ رد مفهوم الحاسة الخلقية بأطروحة معاكسة تماما، تتمثل في كون الإنسان حمامة وديعة، دافعها الأولي هو الحب والعناية. ومن طبيعة الحال، ستعكس الرؤية الأولية للطبيعة البشرية سواء عند هوبز أو عند شافيتسبري، على البناء الفلسفي برمته، وبالخصوص الرؤية للمجتمع، ومؤسساته، و سلطته السياسية.

إذا كان جزء مهم من نظرية الحاسة الخلقية لشافيتسبري، قد تشكل إطار الجدل معانانية هوبز؛ فإن للأطروحة الدينية وبالخصوص الكالفينية، دورا أيضا في نحت هذا المفهوم وتبلور ملامح هاته النظرية. إن المسيحية عموما والكالفينية على وجه التحديد، كانت تعتبر الخطيئة جزء أساسيا من تكوين الإنسان؛ بمعنى آخر، إنها لصيقة به، ولا سبيل للتخلص منها بالمجهود الفردي، وإنما الأمر يستدعي تدخل الكنيسة ورجالها. عكس هذا التصور، يقول شافيتسبري بأن الحالة الأولية للإنسان خيرة، أما ما يلحق به من شرور

وردائل، فما هي إلا حالات فساد طارئة تصيب الحاسة الخلقية نتيجة العادات والتقاليد والدين. فبينما يعتبر الدين عند الكالفينيين مفتاح التخلص من الخطيئة، يعتبر عند شافنيسبري واحدا من الأسباب التي تؤدي إلى الوقوع فيها، وبالخصوص في فترات التعصب والحماسة. لم تكن نظرية الحاسة الخلقية النظرية الوحيدة التي تثق في الإنسان ونزوعه الخير، وإنما وجد إلى جانبها تصور آخر يحمل تقريبا نفس المنطلق، لكنه يختلف معها في الآلية التي بواسطتها يجسد الإنسان الفضيلة. لقد مثل هذا التصور مدرسة كمبريدج الأفلاطونية وأتباعها، الذين اعتبروا الأخلاق بمثابة مبادئ عامة غير قابلة للتبديل والتغيير، مثلها مثل المبادئ الرياضية؛ مما يجعلها توجد عند الكل بدون استثناء، ولا تستطيع أية قوة تغييرها حتى لو كانت القوة الإلهية نفسها. دخل أصحاب المدرستين في جدال طويل عريض حول موقع الفضيلة عند الإنسان، وما إذا كانت تنتمي إلى العقل ومبادئه الصارمة، أم إلى الإحساس المتميز بالفورية و الفجائية. لكنهم في النهاية يتفقون على أن الإنسان ليس أنانيا كما يقول هوبز، ولا خطأ كما يقول الكالفينيون؛ وإنما خير بطبيعته ونزاع إلى حب الآخرين وخدمتهم.

إن ارتكاز مفهوم الحاسة الخلقية على نظرة متفائلة و واثقة في الطبيعة البشرية، وكذا الجدل الذي دخل فيه مع المدارس والتصورات الأخرى، جعلته يبني لنفسه مسارا متشعبا ومتشابكا، يصعب معه أن يموت أو يتحبط بموت صاحبه؛ لذلك جاء من بعد شافنيسبري، من يتبنى المفهوم ويدافع عنه بروح جديدة، أولا بهدف إرسائه على أسس أكثر متانة، وثانيا قصد

الرد علنا للمعارضين والمشككين. بتصور أكثر تماسكا و رؤية أكثر وضوحا، دافع Francis Hutcheson) عن مفهوم الحاسة الخلقية وجعل منه ليس مفتاح الإنسان الفاضل والسعيد فقط، وإنما مفتاح المجتمع المستقر والمزدهر. و مما ساعده في الإحاطة بالمفهوم أكثر وجعله بؤرة نظرية متكاملة حول الإنسان والمجتمع، هو الجدل مع وريثي فكر هوبز، والدافعين بأفكاره إلى حدودها القصوى.

مثل صدور كتاب (الخلية) ل (Bernard Mandeville) دفعة قوية للاتجاه الأناني الذي دشنه هوبز، جاعلا من الطبيعة الشريرة للإنسان - ممارسة الرذيلة - أساس تقدم المجتمع وازدهاره؛ لكنه في نفس الوقت فتح الإمكانية أمام تطوير مفهوم الحاسة الخلقية من قبل فرانسيس هاتشيسون. لقد كرس هذا الأخير الكثير من جهده و وقته لدحض ما جاء في الكتاب، مبينا من جهة تهافت أفكاره بالاعتماد على الملاحظات التجريبية و أحداث التاريخ البشري، ومبرزا من جهة أخرى القوة المنطقية والتفسيرية لنظرية الحاسة الخلقية. بعدها بدأت النظرية الأنانية (Egoism) تخبو شيئا فشيئا، لكن مفهوم الحاسة الخلقية ومعه النظرية الغيرية (Altruism) وجد لنفسه أرضية جديدة مع التنويريين البريطانيين، وبالخصوص مع دافيد هيوم وآدم سميث ولو بمسميات مختلفة.

في هذا الإطار المتسم بالجدل والحوار بين وجهات نظر متباينة للطبيعة البشرية، يجب مقارنة مفهوم الحاسة الخلقية والوقوف على مميزاته وقوته التفسيرية، وليس انطلاقا من تعريف مقتضب. إن المفهوم لا يتخلل فقط البناء الفلسفي لفلاسفة الحس الخلقى، وإنما نجد

ملامحه وآثاره في أغلب الإنتاج الفلسفي البريطاني للقرن الثامن عشر. وباعتباره مفهوما محددًا للطبيعة البشرية في حالتها الأولى، فقد كان من المفروض أن يقدم تفسيرًا أكثر إقناعًا لمجالات اشتغال هذه الطبيعة وطرق تقدمها؛ لذلك نجد للحاسة الخلقية علاقة بأغلب المفاهيم الأساسية التي اشتغل عليها التنوير في القرن الثامن عشر، كالعقل والمجتمع والسلطة السياسية والسعادة غيرها.

ولأن المفهوم تخلل أغلب الكتابات التنويرية في بريطانيا في تلك المرحلة التاريخية، سواء من جهة التنبؤ أو من جهة الاعتراض، ولأنه أيضا تعالق مع أغلب المفاهيم التي اشتغل عليها هذا التنوير، فإن العنوان أتى على الشكل الذي أتى به: **(الحاسة الخلقية فيالتنوير البريطاني - القرن الثامن عشر - )**، حتى يتأتى من خلاله تبيان كيف أن الأخلاق بصفة عامة وهذا المفهوم بصفة خاصة، صبغ التنوير البريطاني بصبغة متميزة عن أشكال التنوير الأخرى التي سادت في أوروبا حينها؛ وكيف أنه كان بمثابة المفتاح في فهم الجدل التنويري البريطاني، و الإمكانيات الفكرية والفلسفية التي جعلها ممكنة، والآفاق التي سار فيها.

## II - أهمية البحث وإشكاليته

### 1 - أهمية البحث

إن علاقة الطالب الباحث في الدكتوراه ببحثه أشبه بعلاقة الأب بابنه، فكل أب يدعي أن ابنه الأحسن والأذكى حتى ولو كان من عتاة المجرمين؛ وبالمثل نجد أي باحث يرى في بحثه فتحة غير مسبوق على المستوى العلمي، وأنه الوحيد الذي تصدى لمثل هذا الموضوع رغم "قلة" المصادر والصعوبة التي تميزه. من جانبي لا أدعي هذا، ولكن ما يمكن بأن يلاحظ محليا وعلى مستوى الفلسفة الحديثة، هو أن أغلب الأطاريح الفلسفية تنتج صوب الفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية؛ لكن على المستوى العالمي وبالخصوص التقليد الإنجليزي، فتكفي نقرة واحدة على الإنترنت لتجد كما هائلا من الأبحاث حول الموضوع، نظرا لأهمية فلسفة الأخلاق البريطانية في القرن الثامن عشر، وعلاقتها الوثيقة بالكثير من الفلسفات والأبحاث التي أتت من بعد.

وما يمكن أن يبرر التعب بالاشتغال حول الموضوع - أو على الأقل جانب مهم منه - هو تشابه السؤال الذي وضعه شافتسبري في بداية القرن الثامن عشر، بالسؤال الذي يفرض نفسه في الساحة الإسلامية الآن. لقد تساءل شافتسبري عن سبب الكم الهائل من الشرور التي يعاني منه المجتمع المسيحي حينها، مع ادعاء هذا الدين امتلاك كل مقومات الأخلاق، أو بالأحرى الادعاء بأنه لا وجود للأخلاق خارج إطار المسيحية. إنهنفس السؤال الذي يرضه أغلب المسلمين الآن وبالخصوص العرب منهم، و تتناقله شبكات التواصل

الاجتماعي كسؤال مستفز يترك نوعا من الحرقه والمرارة. يفيد التساؤل ما يلي: إذا كانت المعطيات والإحصائيات تفيد بأن الشعوب العربية هي أكثر الشعوب تدينا، وأنا نستمتع للقرآن في منازلنا، وفي الشارع، وفي وسائل النقل، و عند الباعة وغيرها، بحيث لا يمر يوم دون أن نستمتع إلى كلام الله، فمن أين أتانا هذا الكم الهائل من الشر، الذي جعل منا أكثر الشعوب كآبة وعنفا و لا تسامحا؟

صحيح إن المرحلة التاريخية تختلف عما نحن عليه الآن، والدين المسيحي ليس هو الدين الإسلامي، لكن لا بد من تشابه بعض الشروط والمعطيات، مما جعلها تحيل تقريبا إلى نفس التناقضات وتضع نفس التساؤلات. ومما يشجع على المضي قدما في هذه المقارنة هو المخرجات التي اقترحتها نظرية الحاسة الخلقية في القرن الثامن عشر، والنتيجة التي خلص إليها التنوير البريطاني بخصوص المشاكل الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والدينية التي فرضت مثل هذه التساؤلات. إن الانطلاق من الإيمان بطيبة الإنسان ونزوعه الخير، كما جاء مع نظرية الحاسة الخلقية، أعاد النظر في الكثير من المفاهيم والتصورات، ومكن من إعادة نسج العلاقات الإنسانية على أسس جديدة. وكأنا أصبحنا أمام صدارة المبادئ الأخلاقية الكونية، نقبل كل ما يقويها ويشجعها، ونرفض كل ما يضعفها أو يفسدها حتى وإن كان الدين نفسه. والأهم من هذا كله هو أن الإيمان بطيبة الإنسان وغيريته، يؤدي في النهاية إلى التصرف معه على هذا الأساس، والعكس صحيح.

إن الحل الذي اقترحته نظرية الحاسة الخلقية حل مغر على جميع المستويات، وخصوصا على مستوى علاقة الحاسة الخلقية بالدين. فقد أعطت الأولوية للحاسة الخلقية وممارسة الفضيلة، وجعلت الدين في مرتبة ثانية، بحيث يقتصر دوره على دعم الفضيلة وتقويتها. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، وإنما أوصت بعدم اللجوء إلى الدين في لحظات الضعف و الأوقات العصيبة، لأن هذا يؤدي إلى التحيز والحماسة و يفضي في النهاية إلى اتخاذ موقف معاد من الآخر، ومن ثمة التأثير سلبيًا على الحاسة الخلقية وممارسة الفضيلة. والجميل في الأمر، أنه في النهاية، أفضت هذه الأطروحة والتوصيات التي تبنتها، إلى نشر ثقافة التسامح، وثقافة التضامن بين جميع شرائح المجتمع، مما أدى إلى انتشار المدارس الخيرية وجميع أشكال التضامن بعيدا عن التمييز الديني والطائفي.

## 2 - إشكالية البحث

يبقى القرن الثامن عشر منبعا لا ينضب بالنسبة للباحث، ففيه يمكن أن نعثر على أهم المذاهب والرؤى الفلسفية، وحتى تلك التي ظهرت فيما بعد، فهناك يمكن أن نجد البذور الجنينية لنشأتها. ويعتبر من أهمل الحقب التاريخية التي مرت منها البشرية، ليس فقط بسبب غزارة إنتاجاته الفكرية وخصوصا العلمية والفلسفية، وإنما أيضا بسبب التحولات العميقة التي حدثت فيه، و نقلت البشرية إلى آفاق لم تكن تخطر على بال. ولأن أوروبا لم تكن كلا منسجما، وإنما بلدانا متفاوتة التقدم على جميع المستويات، فقد كان لكل بلد مميزاته وخصائصه في التعامل مع أفكار التنوير وتجسيدها على أرض الواقع. إلا أن هذا لم يمنع



من تبادل الأفكار والمواقع بين المفكرين والفلاسفة، مما أدى إلى إثراء التجربة عن طريق تلاقح الأفكار وتكاملها.

انطلاقاً من فرضية هذا الاختلاف بين الأقطار الأوروبية في القرن الثامن عشر، واختلاف مداخلها إلى التنوير، تقوم إشكالية هذا البحث. إنه يتطرق إلى مفهوم أبدعه التنوير البريطاني، ويحاول الوقوف على خصائصه وامتداداته وتشابكاته مع المفاهيم الأساسية التي اشتغل عليها التنوير بصفة عامة، وإلى أي حد استطاع أن يصبغ هذا التنوير بصبغة خاصة. و بناء على هذا يمكن أن نضع التساؤلات التالية:

- كيف كان لمفهوم الحاسة الخلقية هذا الأثر الكبير في التنوير البريطاني؟ وإلى أي حد صبغ هذا التنوير بصبغة خاصة، جعلته يتميز عن أشكال التنوير الأخرى؟ وكيف استطاع أن يعيد بناء المفاهيم الأساسية التي اشتغل عليها التنوير عامة، ويمنحها بعداً جديداً؟

وبما أن الأطروحة أنتت على شكل فصول، بحيث تطرق كل فصل إلى علاقة مفهوم الحاسة الخلقية بمفهوم من المفاهيم الأساسية الأخرى مثل العقل والمجتمع...، فيمكن تجزيء هذا الإشكال الرئيسي إلى إشكاليات جزئية ترتبط كل واحدة منها بفصل.

### الفصل الأول: الطبيعة الإنسانية بين الأناية والغيرية

- إذا كان منطلق نظرية الحاسة الخلقية هو الاعتراض على فلسفة هوبز، و على إدانته للطبيعة البشرية، باعتبارها طبيعة أنانية همها الأساسي هو البحث عن مصلحتها

الأناية؛ واعتراضها أيضا على النظرة الدينية للإنسان، باعتباره كائنا خطأ تلازمه الخطيئة في كل الأحوال من دون أن يستطيع الفكك منها؛ فكيف نظرت هذه المدرسة للطبيعة البشرية؟ وكيف استطاعت أن تعيد الثقة في الإنسان وتعتبره كائنا خيرا بالطبيعة، يجب الآخرين ويفضل مصلحتهم على مصلحته؟ وإن كان الأمر كذلك، فكيف بررت الشر الموجود بين بني البشر؟ وإلى أي حد ساعدت هذه النظرة الإيجابية الجديدة في تشجيع الخير ونشره؟

### الفصل الثاني: الحاسة الخلقية والمجتمع

- إن الانطلاق من امتلاك الإنسان لحس خلقي ونزوعه إلى فعل الخير، سيعيد النظر في تصورات المجتمع، وكيفية نشوئه، والسلطة السياسية المناسبة له؛ وبالتأكيد أيضا أن هذه النظرة ستتعارض مع ما جاء به كل من هوبز وماندفيل، من أن الإنسان شرير وعدواني الطبع، ومن ثمة وجب تقييده بقوانين صارمة، وسلطة سياسية مطلقة قادرة على كبح هذه العدوانية. إذن، كيف ردت نظرية الحاسة الخلقية على النظرية الأناية بخصوص المجتمع وأساسه؟ وكيف كانت الحاسة الخلقية هي الدافع الأولي للاجتماع البشري، ابتداء من الأسرة وانتهاء بالدولة؟ وما هو التصور الذي تضعه هذه النظرية للسلطة السياسية، ما دام الإنسان في نظرها أخلاقيا مسالما؟ وإلى أي حد تعتبر الحاسة الخلقية بمثابة الغراء الذي يربط بين أفراد المجتمع، ويقوي الروابط الاجتماعية بين بني البشر؟

## الفصل الثالث: الحاسة الخلقية والعقل

إن القول بامتلاك الإنسان لحاسة خلقية، يضعنا أمام تحدي التساؤل عن القدرة التي تمكن الإنسان من التصرف أخلاقيا، وتجعله يميز بين الخير والشر. وتدفعنا إلى إعادة النظر في الأطروحة العقلية، التي تقول بأن مجال الأخلاق هو العقل، وأن المبادئ الأخلاقية أشبه بالمبادئ الرياضية، سواء من حيث طريقة الاشتغال أو من حيث الكونية. كما أن نقل الأخلاق إلى مجال الإحساس بناء على تأثيرات الفلسفة التجريبية الإنجليزية، يثير مجموعة من التساؤلات حول طبيعة هذه الحاسة، وما إذا كانت شبيهة بالحواس الخمس العادية، أم أنها من طبيعة مغايرة، مما يدعو إلى وضع التساؤلات التالية:

- أين وضعت الفلسفات السابقة على نظرية الحاسة الخلقية الأخلاق والمبادئ الأخلاقية؟ وما الذي دفع هذه النظرية إلى إلحاق الأخلاق بمجال العواطف بدل العقل؟ وهل حصرتها كليا بمجال العواطف، أم أنها أبقت على دور ما للعقل؟ وإلى أي حد كانت هذه النقلة موفقة جداليا، وفعالة عمليا من خلال تشجيع الفضيلة ونشرها؟

## الفصل الرابع: الحاسة الخلقية والدين

تخبرنا التجارب الإنسانية وكتب التاريخ بأن أغلب القيم الأخلاقية المنظمة لحياة الإنسان اليومية، وجدت قبل وجود الديانات التوحيدية المعروفة. لكن هذه الأخيرة عملت ما أمكن على احتكار الأخلاق، وجعلت أية إمكانية للتصرف أخلاقيا خارج إطارها أمرا مشكوكا

فيه، أو بالأحرى مستحيلا. إلا أن الفساد الأخلاقي الذي اتسمت به الجماعات الدينية والمجتمعات المتدينة، أعاد النظر في هذا الادعاء، وعمل على إعادة ترتيب الأولوية بين الديني والأخلاقي. وهذا بالضبط ما قامت به نظرية الحاسة الخلقية، حيث أخرجت الأخلاق الدينية بمجموعة من الأسئلة، وبينت إلى أي حد يمكن للدين أن يدفعنا إلى ارتكاب أكبر الشرور، ونحن واثقون من أننا نتصرف أخلاقيا.

- إذن، كيف أعادت نظرية الحاسة الخلقية ترتيب العلاقة بين الديني والأخلاقي؟ وكيف أصبحت الأخلاق معها تحظى بالأولوية، بينما اقتصر دور الدين على الدعم والتقوية؟ ومتى يكون الدين داعما للفضيلة ومشجعا على ممارستها، ومتى يقوم بالعكس؟ وإلى أي حد يعتبر التسامح الديني وروح الدعابة حسب أنصار مدرسة الحاسة الخلقية، المخرج الوحيد للصراعات الدينية والطائفية بكل تلاوينها؟

### الفصل الخامس: الحاسة الخلقية والسعادة

بما أن السعادة هي أقصى ما يطمح إليه الإنسان في حياته، أو هي غاية الغايات كما قال أرسطو قديما؛ كان لزاما على نظرية الحاسة الخلقية باعتبارها نظرية متكاملة حول الإنسان والمجتمع، أن يكون لها رأي بخصوص السعادة وعلاقتها بالفضيلة. ورغم أن هذه العلاقة قديمة قدم التفكير الفلسفي نفسه، إلا أن نظرية الحاسة الخلقية أضفت عليها صبغة خاصة، من خلال تلقيحها بفلسفة الحداثة والأنوار وتصوراتها الجديدة للإنسان والمجتمع. انطلاقا من هذه النظرة المستجدة لهذه العلاقة، يمكن أن نضع التساؤلات التالية:

- ما هي علاقة الحاسة الخلقية بالسعادة؟ وإلى أي حد تعتبر ممارسة الفضيلة ونسج العلاقات الاجتماعية الودية المدخل الرئيسي للحياة السعيدة؟ وهل تغليب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة شرط ضروري لتحقيق السعادة؟

### 3- فرضيات البحث

إن الإجابة عن هذه التساؤلات، سواء المتعلقة بالبحث كله أو تلك المتعلقة بفصله، لا بد وأن تنطلق من التبنّي لفرضيات محددة، توجه البحث وترسم خطوطه العريضة. وبما أن الأمر يتعلق بفرضيات فلسفية وليس فروضا علمية، يمكن للتجريب المخبري أن يكذبها ويعيد صياغة فروض بديلة، فلا بد أن يذهب البحث في اتجاه تبني الفرضية والدفاع عنها جدليا. ونظرية الحاسة الخلقية باعتبارها نظرية ترتبط أشد الارتباط بالممارسة العملية والواقع الاجتماعي، ولكونها تحمل تصورا جميلا للعلاقات الإنسانية، فإن الباحث لا يعدم الحيلة والمنطق في تبنيها والدفاع عنها. والأهم من هذا، هو أن التطورات التي عرفتتها البشرية في السنوات الأخيرة، تبرز الحاجة إلى مثل هذه النظرية التي تمتلك القدرة على تحسين العلاقات الإنسانية، والدفع بها بعيدا عن التنافس و الصراعات التي أرهقت الإنسان والطبيعة. انطلاقا من هذا التبنّي والإعجاب يمكن صياغة الفرضيات التالية والاشتغال عليها:

إن الأخلاق عامة ونظرية الحاسة الخلقية على وجه التحديد، كان لها الأثر الأبرز في صبغ التنوير البريطاني بصبغة خاصة. حيث عملت هذه النظرية على توجيه هذا

التنوير وجهة خاصة، من خلال الرد المقنع على الأنانيين وكل مشكك في طيبة الإنسان ونزوعه الخير، وأيضاً من خلال بناء تصور عام للإنسان والمجتمع ومؤسساته، بناء على افتراض غيرية الإنسان ونزوعه الخير. والأهم من هذا كله هو أن الثقة في الإنسان وافتراض الخير فيه، شجع في النهاية على فعل الخير ونشر ثقافة التعاون والتسامح. ويمكن تجزيء هذه الفرضية العامة إلى فرضيات جزئية مرتبطة بفصول البحث، حيث تتخذ هذه الفرضيات الشكل التالي:

- إن الإنسان كائن غيري بالطبيعة، أي أنه يمتلك نزوعاً طبيعياً إلى حب الآخرين وخدمة مصلحتهم؛ وما يعتري الحياة الاجتماعية لبني البشر من شرور وكوارث ما هي في الحقيقة إلا فساد طارئ على هذه الطبيعة، وناتج عن عدة عوامل كالعادات والتقاليد وتعارض المصالح والتعصب الديني.

- إن هذا النزوع الطبيعي لدى الإنسان نحو فعل الخير للآخرين والحرص على مصلحتهم وسعادتهم، كان هو الدافع إلى الحياة الاجتماعية ابتداءً بالأسرة وانتهاءً بالدولة؛ ولذلك وجب على المؤسسات السياسية وبالخصوص السلطة السياسية أن تراعي هذه الطبيعة، وتترك الحرية للإنسان حتى يتمكن من ممارسة حقوقه الطبيعية، ويطلق العنان لحاسته الخلقية لكي تمتد لأكبر عدد من الناس.

- بما أن الأخلاق سابقة على الدين، فيجب أن تحظى المبادئ الأخلاقية بالأولوية في كل التعاملات الاجتماعية والإنسانية. إلا أن الدين يمكن أن يقوي الحاسة

الخلقية ويشجع على ممارسة الفضيلة، لكنه في بعض الحالات يمكن أن يدفع بالإنسان إلى ارتكاب أفعال الشرور بدم بارد. ومن ثمة وجب تجنب اللجوء إليه أو تفسيره في مثل هذه الحالات التي تتميز بالضعف والتعصب.

- إن التصرفات الأخلاقية تتميز بالفورية والفجائية، مما يجعلها تقترب أكثر إلى المشاعر والإحساسات، وتبتعد عن العقل وعملياته التي تتميز بالبطء في رد الفعل الذي يعود بالأساس إلى دراسة العواقب وحساب الاحتمالات. وهذا ما يجعل الفرد يدين فعلا ما أو يستحسنه حتى ولو كانت هذه الإدانة أو هذا الاستحسان يتعارض مع مصلحته الشخصية. لكن مع ذلك لا يمكن إلغاء دور العقل كليا من المسألة الأخلاقية، حتى ولو كان هذا الدور ثانويا.

- لا يمكن للأشياء المادية واللذات الحسية في كل الأحوال أن تجلب للإنسان السعادة، وبالخصوص في المرحلة الحالية مع انفتاح الحضارة الإنسانية على إنتاج أشياء لا تكفي حياة الإنسان القصيرة لعددها، فبالأحرى اقتنائها و"الاستمتاع" بها. لذلك يبقى فعل الخير ونسج علاقات اجتماعية ودية، بعيدا عن حسابات المصلحة الشخصية الضيقة هي السبيل الوحيد إلى حياة سعيدة. وبعبارة أخرى، كلما تم إطلاق العنان للحاسة الخلقية لكي تغطي أكبر قدر من الناس، كلما انعكس ذلك إيجابيا على النفس وجعلها أكثر استقرارا وسعادة.

### III - صعوبات البحث وحدوده

إن الإجابة عن هذه التساؤلات والدفاع عن هذه الفرضيات، يقتضي بالدرجة الأولى الوعي بالصعوبات والوقوف عند العقبات التي يمكن أن تعترض البحث، وتعمل على التأثير على منهجيته، وتوجيهه ليسير في وجهة دون أخرى، وليأخذ شكلا محددًا دون آخر. والأهم من كل هذا لكي يقتصر على تغطية مساحة محددة، دون أن يدعي الإلمام بكل مفاصل النظرية وتمفصلاتها مع الفكر التنويري للقرن الثامن عشر، والآفاق الإبداعية التي فتحتها أما هذا الفكر.

#### 1 - صعوبات البحث ومنهجيته

لا يمكن تصور عمل كيف ما كانت طبيعته من دون صعوبات وعوائق، ويعتبر تجاوز هذه الصعوبات وتحدي هذه العوائق من صميم إنجاز العمل نفسه. إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لأي عمل يتوخى الإنسان إنجازه، فإن الأمر يزداد صعوبة عندما يتعلق الأمر بالبحث العملي، لأن الطالب هنا يرتمي في فضاء معرفي شاسع ومتداخل الأطراف، مما يجعل من الصعب التقاط الخيط الناظم للموضوع وتداخلاته.

إن أول صعوبة واجهتها بخصوص هذا البحث هي اللغة الإنجليزية، بحيث أدركت ومن البداية أن الاستمرار فيه وإتمامه دون إتقانها أمرًا مستحيلًا، لذلك عملت ومنذ البداية على القراءة باللغة الإنجليزية. ومع الوقت، وبفضل التسجيل في مسلك الدراسات



الإنجليزية بكلية الآداب بسايس الذي ساعدني كثيرا في امتلاك مفصل اللغة وقواعدها، استطعت أخيرا أن أتجاوز هذه الصعوبة. وقد فتح أمامي تجاوز هذه الصعوبة آفاقا واعدة، حيث انفتحت أمامي إمكانية العثور على أغلب المصادر والمراجع الفلسفية للقرن الثامن عشر باللغة الإنجليزية؛ ورغم وجود اختلاف بين اللغة الإنجليزية للقرن الثامن عشر واللغة الحالية، إلا أنه مع وقت تم إدراك هذا الاختلاف وتجاوزه.

الصعوبة الثانية وتتمثل في تحديد الشكل الذي يمكن أن يتخذه البحث، بحيث ترددت كثيرا في هذا الأمر، ووضعت أمام اختيارات عدة. إن عنوان الأطروحة يشير إلى مفهوم محدد في التنوير البريطاني (الحاسة الخلقية)، ولأن هذا المفهوم تبناه أكثر من فيلسوف في هذه الفترة، و تفاعل مع كتابات فلاسفة آخرين وأثر فيها بشكل كبير؛ فقد أصبحت أمام خيارات عدة. من بين هذه الخيارات تقسيم البحث إلى أبواب بحيث يختص كل باب بفيلسوف محدد، إلا أنني وجدت نفسي سأسقط معه في الكثير من التكرار، فارتأيت أخيرا وبمساعدة الأستاذ المشرف أن أتبع التقليد الإنجليزي وأشتغل على الفصول بدل الأبواب.

إن خيار تقسيم البحث إلى فصول بدلا من الأقسام والأبواب، فرض علي منهجية محددة في الاشتغال. فقد تركزت جهودي على تتبع المفهوم عند هذا الفيلسوف أو ذلك، وأيضا الجو الجدالي الذي فرضه، والتأثير الذي مارسه على النظريات الأخرى مثل النظرية الأنانية والنظرية العقلانية في الأخلاق، لذلك طغى المنهج التحليلي المقارن على البحث. وفي الأخير اتخذ البحث الشكل الذي هو عليه الآن، خمسة فصول، بحيث يتطرق كل فصل

إلى علاقة الحاسة الخلقية بمفهوم محدد من المفاهيم التي اشتغل عليها التنوير البريطاني في القرن الثامن عشر، انطلاقاً من التركيز على المنظرين الأساسيين لنظرية الحاسة الخلقية شافنيسبري وفراسيس هانتشيسون.

## 2 - حدود البحث وآفاقه

يختلف التصور الأولي للبحث كثيراً عما ينتهي إليه الباحث في الأخير، فبينما تتسم الرؤية الأولية بالعمومية والطموح الزائد، تنتهي الرؤية الأخيرة بالتواضع والاعتراف بمحدودية الجهد. وغالباً ما يتمنى الباحث في المراحل الأخيرة، لو أنه سيج الموضوع أكثر، وركز جهده على نقطة محددة بدل الضياع في فضاء معرفي شاسع. لكن في كل الأحوال تبقى تجربة الباحث مع موضوعه ومعاناته معه، تجربة يجب أن تعاش لكي يحس بمرارتها وحلاوتها، وينتهي إلى ما انتهى إليه.

إن هذه التجربة وهذه المعاناة، أرغمتني على حذف أجزاء من التصور الأولي للبحث كلما تقدمت فيه، وانغمست في غنى أفكاره وتمفصلاته. وتبرز حدود الأطروحة فيما أغفلت عنه، سواء بوعي أو بدون وعي. فنظرية الحاسة الخلقية التي بدأت مع شافنيسبري لم تنته مع هانتشيسون، وإنما كان لها في القرن الثامن عشر مؤيدون آخرون ولو بصيغ أخرى. وفي هذا الإطار يمكن الحديث عن نظرية الحاسة الخلقية عند دافيد هيوم، بحيث كان من المفترض التطرق إليه، والوقوف عند فلسفته الأخلاقية؛ لكن نظراً لضيق الوقت، وضرورة إعطاء هذا الفيلسوف العظيم الوقت الكافي لفهم فلسفته الأخلاقية، وتداعياتها في القرن الثامن عشر،

قررت في الأخير أن أشير إليه، لكن دون أن أخصص له حيزا هاما. ونظرا للارتباط الكبير بين نظرية العواطف الأخلاقية لأدم سميث ونظرية الحاسة الخلقية، فقد وظفت كتابه الشهير "نظرية العواطف الأخلاقية"، لكنني لم أقف عند أخلاقه بشكل مستقل.

ولم تمت نظرية الحاسة الخلقية في القرن الثامن عشر، بل ظهرت من جديد مستجدات علمية وفلسفية في القرن العشرين نفضت الغبار عنها، وفتحت إمكانية جعلها مخرجا ناجعا لعموم البشرية وخلافاتها، مثلما كانت الحل للبريطانيين في القرن الثامن عشر بكل طوائفهم. مما يجعل من هذه الأطروحة مجرد بداية لورش كبير، يمكن أن يستمر لسنوات قادمة؛ أو هي كما قال أحد الأساتذة المكونين جزاه الله خيرا، إنها مجرد رخصة سياقة.

# الفصل الأول:

الطبيعة البشرية بين الأنانية

والغيرية

## مقدمة الفصل الأول

يحار الإنسان وهو يراقب سلوك وتصرفات البشر اليومية، يحكم على هذا السلوك بالقطع على أنه سلوك أناني، فيعود في الغد ليرى تصرفا مناقضا لما رآه البارحة فيحكم بعكس ما حكم به سابقا، ويبقى متأرجحا بين حكمين متناقضين فيما يخص طبيعة البشر. عندما نسمع مثلا عن طبيب يعيش بحبوحة الحياة، يترك أسرته وبلده ويذهب متطوعا إلى إفريقيا للمساعدة في علاج الإيبولا، ثم يعود على نعش؛ فلا نتردد بالحكم على أن الإنسان خير الطبيعة والسجية. وعندما نسمع عن طبيب يلتجئ إليه المرضى كآخر أمل بعد الدعاء، طلبا للرحمة والشفاء؛ وبدل معالجتهم يقوم بسرقة أعضائهم وبيعها في غفلة منهم، نقسم أغلظ الأيمان بأن طبيعة الإنسان شريرة إلى أقصى حد. وهناك العديد من الأمثلة اليومية الأخرى التي تزيد الإنسان حيرة وارتباكا.

وفي أية حالة من هذه الحالات، غالبا ما نجد التضرعات والتبريرات لكل سلوك، سواء من قبل الشخص الذي صدر عنه، أو من قبل الدارس للحالة أو المتبني لوجهة نظرها. فالمدافع عن أنانية الإنسان لا يعدم الحيلة في إعطاء السلوك الغيري بعدا أنانيا، باعتباره استثمارا قصد جني منافع في المستقبل، مثل ما هو الحال مع تربية الأطفال وتحمل عناء تربيته، أو هو تصدير للسمعة الحسنة قصد الإيقاع بالضحية، أو ربما رغبة في التخلص من حالة نفسية داخلية، كأن نرى مريضا معدما فنتصدق عليه لكي نطرد الضيق الناتج عن التعاطف التي جلبته لنا رؤية هذه الحالة. وفي الجهة المقابلة نجد المدافع عن غيرية الإنسان يقدم العديد من المبررات تجاه الشرور الناتجة عن تصرفات بني البشر، محاولا إبعادها عن الطبيعة البشرية، وإرجاعها إما إلى العادات والتقاليد السيئة، أو إلى الدين الخاطئ والتعصب الطائفي، أو إلى تعارض المصالح بين الناس.

عندما يعجز الإنسان عن الخروج بحكم قار في هذا الموضوع، يقر بتعدد الموضوع ومن ثم عجزه. وهنا يقرر اللجوء إلى أكبر الفلاسفة الذين اشتغلوا على الموضوع، لعله يجد جوابا شافيا ومقنعا، لكنه يجد الأمر أكثر إرباكا وأكثر حيرة. فكل فيلسوف يقدم وجهة نظره ويدعمها بأكثر الأدلة إقناعا، وبمجرد الانتهاء من قراءة كتاب لفيلسوف يدافع عن أنانية الإنسان وطبيعته الشريرة، تصدر نفس الحكم الذي أصدرته على الطبيب السارق للأعضاء البشرية. أما عندما تنتقل إلى قراءة الطرف الثاني، فإن رأيك سيتغير تدريجيا حتى تجد نفسك تصدر الحكم الثاني، مما يجعل من اتخاذ موقف معين أمرا صعبا. وهذا حال الجدل الفلسفي في القرن الثامن عشر بين فلاسفة الأخلاق البريطانيين، حيث احتد الجدل بين الاتجاه الأناني (Egoism) والاتجاه الغيري (Altruism)، في محاولة لسبر أغوار الطبيعة البشرية ومعرفة المحرك الحقيقي لتصرفاتها. وما سأطرق إليه في هذا الفصل من الأطروحة، هو إلقاء الضوء على هذا الجدل عند فيلسوفين ينتميان لمدرسة الحاسة الخلقية المعروفة بدفاعها عن غيرية الإنسان ونزوعه الطبيعي إلى فعل الخير، في إطار ردهما على الاتجاه الآخر الذي مثله في هذه الفترة كل من طوماس هوبز وبرنارد ماندفيل.

إذا كان الأمر هكذا، مع جانب مهم في الفلسفة البريطانية في القرن الثامن عشر، فهل تمت معالجة الأمر نهائيا؟ بمعنى آخر هل استقر الرأي على الطبيعة البشرية، وتم تحديد طبيعتها إما باعتبارها أنانية، أو باعتبارها غيرية؟ أم أن النقاش استمر وانفتح على حقول فكرية وعلمية أخرى، وبالأخص مع تطور العلوم البيولوجية والبيوعصبية؟ وإذا لم يحسم النقاش نهائيا لطرف ما كأغلب الإشكالات الفلسفية، فهل تبين من خلال هذا الجدل الطرف الأكثر إقناعا وقربا من حقيقة الطبيعة البشرية؟

## 1 - الطبيعة البشرية بين الغيرية والأنانية

لقد مثلت المسألة الأخلاقية الهم الرئيسي للفلسفة منذ نشأتها، وكتب فيها الكثير إلى حدود القرن الثامن عشر، إلا أن المعالجة اختلفت في كل مرحلة من مراحل تطور الفكر الفلسفي. وإذا رجعنا إلى اليونان سنجد أن المسألة ارتكزت بالأساس على تعريف الفضيلة، وكيفية التصرف اجتماعيا حتى يمكن القول عن إنسان ما بأنه فاضل. في هذا الإطار نجد أفلاطون في الجمهورية يتحدث عن الفضائل الرئيسية التي يجب أن تتحلى بها كل فئة من فئات المجتمع، خدمة للدولة ونشدانا لسعادتها<sup>1</sup>. أما أرسطو في كتاب 'الأخلاق إلى نيقوماخوس'، فيحاول أن يحدد طبيعة التصرف الفاضل، من خلال محاولة إيجاد موقع له بين القطبين المتناقضين، الحد الأقصى والحد الأدنى. فنجد الشجاعة مثلا، تتخذ المنطقة الوسطى بين التهور والجبن، وهذا هو الأمر بالنسبة للفضائل الأخرى.

في القرن الثامن عشر، وبالخصوص عند البريطانيين، تغيرت المقاربة للمسألة الأخلاقية جذريا، فلم يعد الأمر يتعلق بتحديد معاني الفضائل الأخلاقية من قبل الشجاعة، والعدالة، والحكمة، وغيرها، وإنما انتقل إلى الطبيعة البشرية نفسها ومحاولة سبر أغوارها، لمعرفة ما إذا كانت خيرة أم شريرة بطبيعتها. بمعنى آخر، هل الإنسان بطبعه نزاع إلى فعل الخير وتفضيل مصلحة الآخرين؛ أم أنه أناني بطبعه، مما يجعله يستخدم الشر لخدمة هذه الأنانية وتقوية فرص المحافظة على الذات وضمان بقائها.

هذه هي الأرضية التي اشتغلت عليها الفلسفة الأخلاقية البريطانية في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، وفي إطار هذا الجدل الأخلاقي أتى شافنيسبري الثالث ليبدلي برأيه في المسألة، وليعطينا نظرة جديدة عن الطبيعة البشرية تتعارض مع ما كان سائدا حينها عند بعض الفلاسفات، وعند بعض الطوائف الدينية.

<sup>1</sup> أنظر الجزء الرابع من كتاب الجمهورية لأفلاطون.

## 1 - النظرة السلبية عن الطبيعة البشرية

سادت في أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر نظرتان سلبيتان عن الطبيعة البشرية. النظرة الأولى مثلتها الكالفينية<sup>2</sup>، والنظرة الثانية مثلتها فلسفة طوماس هوبز وإلى حد ما فلسفة جون لوك. ورغم اختلاف النظرتين من حيث المنطلق، ومن حيث المخرج الذي يقدمانه لتجاوز الفساد المفترض عند بني البشر، إلا أنهما يلتقيان في النظر إلى الطبيعة البشرية، باعتبارها تعاني من عطب ما وجب إصلاحه.

### 1 - 1 - النظرة الكالفينية للطبيعة البشرية

نظرت المسيحية بصفة عامة نظرة سلبية إلى الطبيعة البشرية، لكن الكالفينية تبنت نظرة أكثر تطرفاً حيث فصلت فصلاً مطلقاً بين الله الكامل السيادة، والإنسان العاجز عجزاً مطلقاً أمام سيادة الله وعظمته. والأخطر في هذا النسق اللاهوتي ليس فقط التصاق الخطيئة ببني البشر، وإنما أيضاً عجزهم عن التخلص منها عن طريق مجهودهم الخاص. بمعنى آخر الطبيعة البشرية فاسدة، وليس لها من حل سوى الكنيسة كوسيط للخلاص.

"لا يوجد هناك شك بأن جون كالفن قام بهذه الخطوة على الأقل لسببين. الأول مفاده أن آثار الخطيئة بالنسبة لكالفن أكثر كارثية مما اعتبره مفكرون مسيحيون آخرون. إن الخطيئة لم تفسد فقط الإرادة، ولكن أيضاً العقل. بعد دخول الخطيئة في العالم، أصبحت إمكانية الإنسان محدودة تماماً، ولم يعد باستطاعة أي عقل حتى ولو كان الأكثر حدة وذكاء، أن يطلع على حقيقة أسرار الله وإرادته تجاه البشرية."<sup>3</sup>

<sup>2</sup> الكالفينية: النسق اللاهوتي لجون كالفن (1509 - 1564) وتابعيه، وما يميز هذا النسق هو تأكيده القوي على السيادة المطلقة لله، وفساد الطبيعة البشرية من خلال تأصل الخطيئة فيها، وعدم القدرة على التخلص منها بدون مساعدة الكنيسة.

<sup>3</sup><<There can be no doubt that Calvin made this move for at least two reasons. The first is that for Calvin, the effects of sin are far more drastic than for some other Christian thinkers. Sin has corrupted not only the will, but also the intellect. After the introduction of sin into the world, human possibility is radically limited, and no unaided intellect, not even the sharpest, will be able to penetrate into the mysteries of God's truth and God's current will for humanity>>.



شلت الخطيئة الإرادة والعقل البشريين إن صح التعبير، ولم يعد من إمكانية للتحرر منها بمجهود ذاتي. مما جعل من المستحيل على الإنسان حتى أن يطلع على ما يريده منه الله، ولا كيف يتصرف حتى ينال رضاه، لذلك لم يتبق أمامه من مخرج سوى الكنيسة كي تظهره من هذه الخطيئة.

"إن الكالفينيين يعتقدون بأن البشر فاسدون تماما، لدرجة أنه من المستحيل بالنسبة لهم أن يعودوا إلى حالة الانسجام الأصلية، أي إلى الطبيعة النقية. أحسن ما يمكن أن يأمل الواحد في فعله هنا هو المحاربة المستمرة لمشاعره الفاسدة. حسب الكالفينيين إن نفسنا كتب عليها وبشكل دائم أن تؤوي الفساد والخطيئة. والناس الذين تعايشوا داخليا وإلى حد بعيد مع طبعهم الخاص، يكونون مضللين بشكل كبير، وبالخصوص إن فعلوا ذلك عن وعي بخطيئتهم (وهذا هو الأسوأ)، بحيث لم يعد الوعي بهذه الخطيئة يثيرهم. وبالتالي، فحسب الكالفينية لا يجب أن نسعى لنكون في توافق مع أنفسنا أو أصدقاء أنفسنا، بدلا من ذلك يجب أن يكون هدفنا هو الوعي الكامل بفساد طبيعتنا والإحساس بكره حقيقي تجاهها. إن الكالفينيين لا يمجدون الانسجام الداخلي، ولكن نوعا من الحروب الداخلية والمستمرة ضد الجوانب الفاسدة."<sup>4</sup>

نخلص من هذه الإطالة القصيرة على أفكار جون كالفن، إلى أن الإنسان كتب عليه أن يعيش في مأساة لا أمل في الخروج منها. بمجرد ما دخلت الخطيئة نفسه غيرت

---

R. Ward Holder. "John Calvin". Internet Encyclopedia of Philosophy. ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/>, October 15, 2017.

<sup>4</sup><<The Calvinists believed that humans were so thoroughly corrupted that it was impossible for them ever to bring themselves entirely into harmony with their original, pristine nature. The best one could hope to do was continually fight the good fight against one's own sinful passions. According to the Calvinists, our soul will always harbor corruption and sin. People who are internally reconciled to their own character must, therefore, be profoundly misguided, either unaware of their own sinfulness or (what is worse) so far gone that awareness of their own sin no longer upsets them. According to Calvinism, consequently, we should not seek to be in complete harmony with ourselves or to be our own friend. Our goal, rather, should be to gain a full awareness of sinfulness of our nature and to feel a real hatred of it. It is not internal harmony the Calvinists extol, but a kind of constant internal warfare waged against inevitably sinful aspects>>

B. Gill, Michael. "From Cambridge Platonism to Scottish Sentimentalism." The Journal of Scottish Philosophy, 8(1), 13 -31.

طبيعته وإلى الأبد، فلم يعد بإمكانه تجاهلها، ولا الأمل في التخلص منها. كل ما عليه فعله هو الوعي بهذه الخطيئة التي أفسدت نفسه، والحرب المستمرة ضدها إلى درجة وجوب كرهها، وهو ما يجعل من الإنسان عدوا لنفسه.

بطبيعة الحال لا يمكن لهذه النظرة القائلة أن تبني إنسانا، وبالخصوص إنسان القرن السابع عشر، الذي بدأ العلم يقوي لديه الثقة في الذات، ويفتح عينيه على عوالم لم تكن تخطر له على بال. لذلك سنجد مقاربة أخرى للطبيعة البشرية، تحاول ما أمكن أن تبعدنا عن هذه النظرة الدينية القائلة، وتقربنا أكثر إلى المناولة العلمية، ولا تجعل من أفق المعالجة أفقا مسدودا، وإنما تحاول أن تجد حلا لهذه الطبيعة الشريرة المفترضة.

## 1 - 2 نظرة طوماس هوبز للطبيعة البشرية

إن النظرة السلبية الثانية عن الطبيعة البشرية قبل مجيء شافيتسيري، هي نظرة طوماس هوبز، فرغم أن الهم الأساسي لهذا الأخير كان هو السياسة، وكيفية إقامة سلطة سياسية قوية؛ إلا أن وراء هذا الهم توجد رؤية معينة للطبيعة البشرية، هي التي فرضت نوع الحل السياسي. إن طبيعة السلطة السياسية عند هوبز، نابع من الطبيعة البشرية نفسها، فمادامت هذه الأخيرة تتميز بالنزوع نحو الاعتداء والسيطرة، فيجب أن تقام سلطة سياسية قوية تستحوذ على كل السلط قصد لجم هذه الطبيعة الشريرة.

ينطلق هوبز في معالجته للطبيعة البشرية من خلفيته المادية، مما جعله يقيم تشابها بين حركة المادة و التصرفات البشرية، فإذا كانت الأولى تخضع في حركتها لقانون الفعل ورد الفعل، فإن الثانية أيضا يمكن النظر إليها من هذا المنظور، ما دام الإنسان جزء من الطبيعة. بهذه الطريقة علينا أن ندرس الطبيعة البشرية، لكي نقف بالضبط عند نقط قوتها ونقط ضعفها، و نعرف ما إذا كانت السلوكات العنيفة عندها هي من صميم طبيعتها، أم هي دخيلة كما سنرى عند منظري الحاسة الخلقية.

"هذه البدايات الصغيرة للحركة، داخل جسم الإنسان، قبل أن تتجسد في المشي، والكلام، والضرب، وكل الأفعال المرئية الأخرى، تسمى عادة المسعى. هذا المسعى، عندما يتجه صوب شيء تسبب في حدوثه، يسمى الشهوة أو الرغبة، والاسم الأخير هو المستعمل غالباً، أما بالنسبة لأول فغالبا ما يقيد استعماله بالرغبة في الغذاء، أي الجوع والعطش؛ أما عندما يبتعد هذا المسعى من شيء ما يسمى عموماً النفور. إن هاتين الكلمتين أتتا من اللاتينية، وكلاهما يعينان الحركة، واحدة تفيد الاقتراب والأخرى تفيد الابتعاد.<sup>5</sup>

ينطلق إذن فهم الطبيعة البشرية، من معرفة الرغبات التي يسعى وراءها الناس، والأشياء التي ينفرون منها، وبدراسة سلوك وتصرفات هؤلاء، نجد أن الرغبة التي تستحوذ عليهم أكثر من غيرها هي الرغبة في السلطة، لأنها تمكنهم من جميع الرغبات الأخرى، وتجنبهم كل ما ينفرون منه. و المشكل هو أن السعي وراء السلطة لا يقف عند حدود معينة، وإنما يبقى مستمرا حتى تؤخذ كلها؛ مما يفتح المجال أمام صراعات وعداوات بين بني البشر لا تنتهي إلا بوجود سلطة قوية.

إذا كانت النظرة السلبية الأولى قد اعتبرت الطبيعة البشرية فاسدة منذ أن دخلتها الخطيئة، فإن نظرة هوبز اعتبرت أن الإنسان كائن طبيعي تحركه مجموعة من الرغبات، يمكن إرجاعها إلى أصل واحد يتحكم فيها هو المصلحة الخاصة، المنبثقة عن حفظ الذات وبقائها. وهذا يجعل الإنسان كائنا أنانيا بامتياز، كل مساعيه في الوجود هو خدمة مصلحته

---

<sup>5</sup><<These small beginnings of motion, within the body of man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called ENDEAVOUR. This Endeavour, when it is toward something which causes it, is called APPETITE, or DESIRE; the later, being the general name; and the other, oftentimes restrained to signifies the desire of food, namely Hunger and Thirst. And when the Endeavour is from ward something, it is generally called AVERSION. These words appetite, and aversion we have from the Latines; and they both of them signify the motions, one of approaching, the other of retiring>>.

Hobbes, Thomas. Leviathan. Edited with an introduction by C. B. Macperson. London: Penguin Classics, 1968, P. 119.

الخاصة، حتى وإن تعارضت مع المصلحة العامة؛ مما يجعل المساعي الإنسانية اليومية مصبوغة بمجموعة الإيذاءات و الشرور تجاه بعضهم البعض.

## II - شافتسبري والنظرة الإيجابية للطبيعة البشرية

### 1 - أهم الأحداث التي عاشها شافتسبري وتأثيرها على فكره

رغم ما يقال عن ضرورة عزل حياة الفيلسوف عن أفكاره وإنتاجاته، التي يمكن أن يكون لها تطورها المستقل؛ إلا أن حياة أي فيلسوف، والأحداث التي مر بها، تكون ذات أهمية بقدر تأثيرها على أفكاره وأعماله. من هذا المنظور يمكن التطرق إلى لحظات يمكن اعتبارها مؤثرة إلى حد ما في فلسفة شافتسبري.

عاش " أنطوني أشلي كوبر (إيرل شافتسبري الثالث)<sup>6</sup> Anthony Ashley Cooper the3rd Earl of Shaftesbury" في مرحلة تاريخية جد غنية بالإنتاجات العلمية والفكرية، أبرز ما ميزها هو صدور "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" لإسحاق نيوتن قبل ولادة شافتسبري بسنوات قليلة، وأيضاً انتشار الفلسفة التجريبية التي أغنت النقاش الفلسفي، وأعدت النظر في الكثير من الإشكالات الفلسفية، من أهمها الأخلاق. ازداد شافتسبري سنة 1671 ليخضع لتربية صارمة تحت رعاية جده "إيرل شافتسبري الأول" وتوفي سنة 1713، والحدث الأبرز في هذه الحياة، هو تكليف الفيلسوف الإنجليزي الشهير جون لوك بتربيته، مما سترك أثراً بارزاً على أفكاره و فلسفته، وربما هذا هو السبب في كياسته تجاه انتقاد أفكار أستاذه.

<sup>6</sup> نظراً لكثرة أسماء شافتسبري، ارتأيت أن أذكر هنا اسمه كاملاً، لكن فيما بعد سأكتفي بشافتسبري للإشارة إليه.

"إن الاختلاف، ليس مع توماس هوبز فقط، بل مع لوك أيضا، لم يكن واضحا وبصورة كبيرة. ولم يحدده شافتسبري بوضوح، ربما بدافع الاحترام لـ"لوك" الذي كان لا يزال على قيد الحياة عندما كتب المقال (على الرغم من أنه توفي فور نشره ثانية)<sup>7</sup>."

إذا كانت علاقة شافتسبري بجون لوك تتسم بكثير من المودة والاعتراف بالجميل على المستوى الإنساني، فإنها أيضا تتسم بالكثير من الاختلافات على المستويين الفكري و الفلسفي، ومن بين المواضيع الذي حصل حولها الاختلاف الأفكار الفطرية. فإذا كانت النزعة التجريبية انتهت بلوك إلى القول بأن كل أفكارنا منبعها الحواس، وأن العقل يولد صفحة بيضاء، فإن شافتسبري وبالرغم من أنه يتجنب الخوض في الأفكار الفطرية، إلا أن فلسفته الأخلاقية تتضمن الأفكار الفطرية، سواء في معالجته للحاسة الخلقية، أو عند حديثه عن المجتمع وطبيعته. إلا أن الاختلاف الأهم بينهما هو حول الطبيعة البشرية، بحيث يصنف شافتسبري لوك في خانة القائلين بأنانية الإنسان.

"انتهى شافتسبري أخيرا بعدم الاتفاق مع مجموعة من جوانب فلسفة لوك (مثل الاعتراض على وجود أفكار فطرية، ونظريته عن العقد الاجتماعي، وما فهمه شافتسبري على أنه نزوع أناني في فلسفة لوك)، لكن من الواضح أن تأثير لوك كان حاسما في تطور فلسفة شافتسبري، والاثنتان بقيا صديقين حتى وفاة لوك."<sup>8</sup>

الحدث الثاني الأبرز في حياة شافتسبري هو دخوله البرلمان ومجلس اللوردات، مما يؤكد ملاحظات العديد من الفلاسفة والمؤرخين بخصوص فلاسفة القرن الثامن عشر في بريطانيا، باعتبارهم كانوا مساهمين أو على الأقل مقربين من القرار السياسي. وهذا ما جعل فلسفتهم السياسية أقرب إلى التطبيق والواقعية من أمثالهم في فرنسا.

<sup>7</sup> هيملفارب، غيرترود: الطرق إلى الحداثة، التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي، ترجمة د. محمود سيد أحمد، عالم المعرفة، 367، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، ص. 33.

<sup>8</sup> <<Shaftesbury would eventually come to disagree with many aspects of Locke's philosophy (such as the latter's anti-innatist empiricism, his social contract theory, and what Shaftesbury perceived to be his egoism), but Locke was clearly a crucially important influence on Shaftesbury's philosophical development and the two remained friends until Locke's death>>. "Lord Shaftesbury [Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury]". Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford University. Michael.B.Gill. 2011 Web. 26 November 2014.

"في ذلك التاريخ، بعد إعادة انتخابه في دائرة Poole، أصبح شافتسبري'  
برلمانيا نشطا، واستمر في مهمته سبع سنوات؛ في مجلس العموم من سنة 1695  
إلى 1698، و في مجلس اللوردات بين 1700 و 1702. وقد تزامنت هذه الفترة  
البرلمانية الوجيزة، مع السنوات المضطربة نهاية القرن السابع عشر، عندما كانت  
تناقش بنوع من الحماسة والانفعال الآثار المترتبة عن الثورة المجيدة سواء في  
Westminster أو في أي مكان آخر."<sup>9</sup>

وبالرغم من قصر الحياة التي عاشها شافتسبري (42 سنة)، والمرض الذي  
لازمه طوال حياته، إلا أنه مع ذلك ترك أعمالا ورسائل كان لها الأثر البالغ في تبلور  
الجدال الفلسفي في تلك المرحلة التاريخية المهمة. ونخص بالذكر هنا كتابه الأساسي "بحث  
في الفضيلة أو الاستحقاق" الذي نشر أول مرة على يد أحد أصدقائه سنة 1699 من دون  
إذنه، مما اضطره إلى إعادة كتابته ونشره ثانية سنة 1714. ويعتبر هذا العمل بمثابة الركيزة  
الأساسية لفلسفته الأخلاقية، حيث فيه وضع تصوره للمسألة الأخلاقية، وفيه ورد لأول مرة  
مفهوم الحاسة الخلقية. وقد جمعت فيما بعد كل أعماله في كتاب واحد مكون من ثلاثة أجزاء  
تحت إسم (خصائص البشر، والأعراف، والآراء، والأزمنة).

## 2 - مفهوم الحاسة الخلقية عند شافتسبري

إن كلمة حاسة، هي أول ما يثير الانتباه بخصوص دلالة هذا المفهوم الفلسفي. وما  
تحيل عليه الكلمة على العموم، هو الحواس الخمس التي تستقبل الانطباعات الحسية من  
الخارج، كحاسة الذوق، و حاسة الذوق، وحاسة الشم... الخ، لكن في الحقيقة المفهوم لا  
يقف عند الحواس الخمس المعروفة، بل ينطوي على فكرة كوننا نتوفر على أكثر من خمس

---

<sup>9</sup><<On that date, after his re-election at Poole, Shaftesbury began an active parliamentary career that lasted for seven years; in the Commons from 1695 to 1698 and in the Lords between 1700 and 1702. This brief parliamentary career occurred during the turbulent years at the end of the seventeenth century, when the implications of the Glorious Revolution were being discussed with great passion and energy both at Westminster and elsewhere>>. Term, Hilary. "The Third Earl of Shaftesbury (1671 – 1713): His Politics and Ideas". Diss. University of Oxford, 1981. P. 54.

حواس. وقبل تحديد ما يقصده أصحاب نظرية الحاسة الخلقية بهذا المفهوم، لا بد من تحديد مفهوم الحاسة أولاً، ومعرفة ما إذا كان يشير إلى الحواس العادية، أم يتعداها إلى حواس أخرى ممكنة كحاسة الجمال، والحاسة الخلقية... الخ. ففي إحدى المعاجم الإنجليزية نجد الكلمة تعني:

"هي إحدى القدرات التي تمكن العقل من تلقي المعلومات حول العالم الخارجي، وحول حالة الجسم. فبالإضافة إلى القدرات الخمس التقليدية، كالبصر، والسمع، واللمس، والذوق، والشم، فإن المصطلح يشمل أيضاً الوسائل التي بواسطتها تدرك وضعية الجسم، كالحرارة، والألم، والتوازن.... مثل الإحساس بالسعادة، حاسة الصواب والخطأ...<sup>10</sup>"

إن تعريف الحاسة هنا لا يقتصر على الحواس الخمس العادية، بل يشمل مجموعة من الإحساسات التي لا يمكن إرجاعها إلى عضو فيزيولوجي بعينه مثل العين، والأنف، والأذن، الخ. وبهذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن حاسة الجمال مثلاً، وحاسة السعادة، وحاسة الصواب والخطأ... الخ ويمكن القول عن هذا الإنسان أنه بدون إحساس، وعن آخر العكس. ونفس التعريف تقريباً نجده في المعجم الفرنسي Le Robert:

"القدرة على تجربة الانطباعات الآتية من الأشياء المادية، عن طريق عضو مستقبل خاص. الحواس الخمس التقليدية (البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس)... 3 حاسة ال...: فنقول لديه الحس الإيقاعي، ليس لديه الحس بالسخرية. لديه الحس العملي، لديه حس الدعابة، الحس الأخلاقي، الوعي الأخلاقي...<sup>11</sup>"

<sup>10</sup><<any of the faculties by which the mind receives information about the external world or about the state of the body. In addition to the five traditional faculties of sight, hearing, touch, taste, and smell, the term includes the means by which bodily position, temperature, pain, balance, etc....are perceived.....a sense of happiness, a sense of right and wrong>>. Collins EnglishDictionary.

<sup>11</sup><<Faculté d'éprouver les impressions que font les objets matériels, correspondant à un organe récepteur spécifique..les cinq sens traditionnels (vue, ouïe, odorat, goût, toucher)...3 le sens de... : Elle a le sens du rythme. Tu n'as pas le sens de ridicule. Avoir le sens pratique ; le sens de l'humour. Le sens moral, la conscience morale...>>. Alain Rey. "Le Robert Micro". Deuxième édition. 1998.

إن هذا التعريف تقريبا يتطابق مع التعريف الأول، إلا أنه يتميز عنه في المزيد من التوضيح، فيضع أداة التعريف أمام الحاسة (حاسة ال...)، ليبين لنا تعدد الإحساسات. فكما يمكننا الحديث عن الحواس الخمس، يمكننا أيضا أن نتحدث عن حواس أخرى مثل الجمال، الفكاهة، المرح، الأخلاق...إلخ. لكن من المعروف أن التعريفات المقدمة هنا للحاسة حديثة، وربما لم تكن تعني نفس الشيء في القرن الثامن عشر. فما المقصود بالحاسة الخلقية عند شافتسبري

يصرح شافتسبري منذ البداية بأن همه الأساسي هو تحديد ماهية الفضيلة، وإلى أي حد يمكن القول عن إنسان ما أنه فاضل أو سيء. وما هي الميولات والاستعدادات الأولية تجاه الكائنات الأخرى، التي تجعله ميالا نحو الخير أو نحو الشر. "إن أول غرض لدينا هو رؤية ما إذا كان في استطاعتنا التحديد الواضح، لتلك الصفة التي نعطيها إلى اسم الطيبة أو الفضيلة"<sup>12</sup>

في إطار تحديده للفضيلة، يحاول شافتسبري أن يبرز انتماءها إلى عالم العواطف والانفعالات وليس إلى شيء آخر. ومن هنا أتى اختياره لتسميتها باسم حاسة، سواء كانت الحاسة الخلقية أو حاسة الصواب والخطأ. فمن خلال كتاباته يبدو أنه يساوي بين هذين المفهومين، فبينما استعمل مفهوم حاسة الصواب والخطأ عدة مرات في كتاباته، فلم يستعمل مفهوم الحاسة الخلقية بكثرة إلا في العناوين، وبالخصوص في الجزء الثالث من كتابه الأساسي 'بحث في الفضيلة أو الاستحقاق' عند مناقشته للحالة التي يتم فيها فقدان حاسة الصواب والخطأ؛ أما في المتن فقد استعمله مرة واحدة.

---

<sup>12</sup><<Our first design is, to see if we can clearly determine what that quality is to which we give the name of Goodness, or Virtue>>.Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 2 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 10.



"بالتأكيد لا أحد يجادل بأن شافتسبري يعتبر وجها بارزا في تاريخ أفكار نظرية الحاسة الخلقية. لكن الغريب في الأمر أنه مع ذلك لم يستعمل عبارة 'الحاسة الخلقية' إلا مرة واحدة في كتاباته، في حين أنها وردت عدة مرات في العناوين"<sup>13</sup>

قد يحار الإنسان بخصوص هذا الانتقال من تسمية إلى أخرى، فيعتقد أننا بصدد مفهوميين مختلفين، وأن شافتسبري يقصد شيئين مختلفين. لكن هذه الفرضية ستخلق نوعا من التشويش في استيعاب المفهوم، أو على الأقل لن تساعد على فهم النسق الفلسفي للرجل. ومن ثم يبقى التفسير الممكن لتبادل الأدوار بين هذين المفهوميين، هو كونهما يحيلان على نفس الشيء. أي ذلك الإحساس الطبيعي بما هو خاطئ وما هو صائب، بما هو خير وما هو شرير.

"قد يبدو من الحذقة الإصرار على مصطلح 'حاسة الصواب والخطأ' بالنسبة لشافتسبري، والاحتفاظ بمصطلح 'الحاسة الخلقية' لهاتشيسون وربما هيوم. إن شافتسبري يستعمل لفظ حاسة لوصف تلك الملكة الأخلاقية، وهذا ما يميز هؤلاء الفلاسفة بشكل أساسي عن معاصريهم."<sup>14</sup>

إذن، فسواء استعمل شافتسبري مصطلح الحاسة الخلقية أو استعمل حاسة الصواب والخطأ، فإنه يقصد الشيء نفسه. مما يجعله ينتمي إلى مدرسة الحاسة الخلقية، أو بالأحرى يعتبر مؤسسها. والتي تضم بالإضافة إليه، كل من فرنسيس هاتشيسون وهناك من يضيف دافيد هيوم. وما يميز هذه المدرسة أولا كونها تربط الأخلاق بالعواطف والإحساسات بعيدا عن التحليلات العقلية، وثانيا تعتبرها مسألة طبيعية، موجودة عند كل بني البشر ولو بدرجات. "وبالتالي، فمن المعروف دائما أن الأذى والجريمة متبوعان بالعقاب والاستهجان،

<sup>13</sup><<Certainly nobody would dispute that Shaftesbury is an important figure in the history of moral sense ideas. Oddly enough, however, although the phrase "moral sense" appears several times in headings, he uses it only once in the text of his writings>. Henderson, Robert Samuel. "Moral sense and the ontology of value". Diss. University of Toronto, 1998. P. 13.

<sup>14</sup><<It might appear pedantic to insist on the term "sense of right and wrong" for Shaftesbury and reserve the term "moral sense" for Hutcheson and perhaps Hume. Shaftesbury certainly uses the term "sense" to describe the moral faculty and this similarity is one of the chief distinction between these philosophers and their contemporaries>>. Ibid. P. 15.

بينما السلوك المقابل لهما يكون متبوعا بالثواب والاستحسان من قبل الجميع. من هنا حتى الأشرار يجب أن تكون لديهم حاسة<sup>15</sup>

حسب شافيتسبري لا يمكن الحديث عن إنسان مجرد تجريدا كاملا من الإحساس الخلقي. حتى ولو تصرف ضد هذا الإحساس، فإنه يعرف في قرارة نفسه أنه على خطأ. إن الكل يقابل السلوك الخاطيء وغير العادل بالنفور والاستهجان، ويقابل السلوك الخير والعادل بالمحبة والتعاطف؛ وبالتالي فكل بني البشر يشترك في هذا الإحساس الطبيعي، رغم التباين في الالتزام به.

"إن فحاسة الصواب والخطأ طبيعية بالنسبة لنا كالمودة الطبيعية نفسها، بالإضافة إلى كونها المبدأ الأول في تكويننا وخلقتنا؛ لا يوجد هناك أي رأي نظري أو قناعة أو معتقد يستطيع مباشرة أو فوراً استئصاله أو تدميره. ما هو أصيل وذو طبيعة نقية، لا شيء قادر على إزاحته سوى العادة والعرف المضادتين (طبيعة ثانية). وتعتبر هذه المودة من العواطف الطبيعية التي تستيقظ مبكراً في النفس أو في الجزء الحنون منها، لا شيء باستثناء العقبات والقيود المتكررة لعاطفة مضادة تستطيع أن تؤثر عليها، كأن تقلص منها أو تدمرها كلياً؟"<sup>16</sup>

يمكن أن نستشف من هذا المقطع، ما يقصده شافيتسبري بالضبط بالحاسة الخلقية. فالأمر الأول أنها شيء طبيعي كباقي الاستعدادات الطبيعية التي تولد مع الإنسان، ولا يحتاج إلى التربية أو المجتمع لاكتسابها. بمعنى أدق تنتمي إلى ما هو طبيعي، وليس

<sup>15</sup><<Thus offence and injury are always known as punishable by everyone; and equal behavior, which is therefore called merit, as rewardable and well-deserving from everyone. Of this even the wickedest creature living must have a Sense>>. Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 2 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 10.

<sup>16</sup><<Sense of right and wrong therefore being as natural to us as natural affection itself, and being a first principle in our constitution and make ; there is no speculative opinion, persuasion or belief, which is capable immediately or directly to exclude or destroy it. That which is of original and pure nature, nothing beside contrary habit and custom (a second nature) is able to displace. And this affection being and original one of earliest rise in the soul or affectionate part, nothing beside contrary affection, by frequent check and control, can operate upon it, so as either to diminish it in part, or destroy it in the whole>>.Ibid. P. 20.

إلى ما هو ثقافي. وإذا كان من شبه المستحيل محو ما هو طبيعي، إلا بواسطة ما هو طبيعي، فهذا ينطبق على الحاسة الخلقية. بحيث لا يستطيع أي شيء التأثير عليها واستئصالها، إلا إذا كان هو نفسه طبيعياً وله الصفة المضادة للحاسة الخلقية. الأمر الثاني هو الموقع الذي تنتمي إليه هذه الحاسة في الجسد. هل لها عضو فيزيولوجي مثل باقي الحواس؟ أم أن جميع الحواس تشترك في إنتاجها؟ أم أنها تنتمي إلى النفس؟ أم إلى شيء آخر؟

يجيب شافتسبري بأنها من العواطف التي تستيقظ مبكراً في النفس البشرية، أو في الجانب الحنون منها، وهذا كاف لاستبعاد الطرح الذي يطابق بينها وبين الحواس الأخرى، أي كونها حاسة كباقي الحواس الأخرى. "إن كلمة 'حاسة' في السياق الفلسفي لشافتسبري لا تعني شيئاً مثل الحاسة الفيزيائية. لقد رأينا كيف أن الجيل السابق من الكتاب استعمل مفهوم الحاسة للإحالة إلى الملكة الأخلاقية"<sup>17</sup>

إن الحس الخلقى هنا يشبه الحاسة الفيزيائية، لكنه لا يتطابق معها. يشبهها في كونه فورياً ولا يحتاج إلى إرادة قبلية أو تحليلات عقلية لكي نحس بما نحس به، لكنه يتميز عنها في كونه لا يختص بعضو فيزيولوجي محدد. وقد درج الكتاب السابقون على شافتسبري على استعمال مفاهيم من قبل الحاسة الداخلية، والحاسة التفكيرية.. الخ. فمن المرجح إذن، أن شافتسبري يسميها الحاسة الخلقية، فقط لكون اشتغالها يتشابه إلى حد كبير مع الحواس الخمس العادية، لكنه لا يدعي تطابقها الكامل معها.

"أخلص إلى القول أن مصطلح 'حاسة' مفتوح على مجموعة من التفسيرات، وأنه من الخطأ الافتراض بأن المماثلة القوية وحتى الواعية بينه وبين الحواس الفيزيائية شيء ضروري ومقبول. أتخيل السخرية التي يمكن أن توجه إلى الفيلسوف

<sup>17</sup><<By 'sense' in these contexts Shaftesbury does not mean anything much like a physical sense. We have already seen that writers of the previous generation used sense to refer to the moral faculty>>. Henderson, Robert Samuel. "Moral sense and the ontology of value". Diss. University of Toronto, 1998. P. 44.

الذي ينتقد فكرة حس الدعابة أو فكرة الإحساس بالواجب من منطلق عدم وجود أعضاء فيزيولوجية محددة مقابلة لهذين المفهومين.<sup>18</sup>

إذا لم تكن الحاسة الخلقية مثلها مثل الحواس الأخرى، لها عضو فيزيولوجي بعينه، فستحيل بالضرورة إلى شيء داخلي، أي إلى حاسة داخلية أو إلى النفس كما يقول شافنيسبري، وهذا بطبيعة الحال يفتح الباب أمام تعدد التفسيرات، ويجعل من الصعب تحديد ماهيتها تحديداً دقيقاً. مما يجعل المقاربة تتجه أكثر إلى وظيفتها سواء بالنسبة للشخص ذاته، أو في علاقته بالعالم الخارجي.

### 3 - الرد على الاتجاه الأناني

وجد شافنيسبري نفسه أمام سياق فكري تطغى عليه النظرة السلبية للإنسان، سواء من خلال الإيمان بالتصاق الخطيئة به، أو من خلال اعتباره كائناً أنانياً لا يهتم سوى بحفظ بقائه. لم يؤمن قط بهذه النظرة، ولا بالحجج التي قدمتها؛ فالإنسان بالنسبة إليه كائن طيب نزاع إلى الخير، وما نراه من شرور ليس سوى فساد طراً على الطبيعة البشرية بفعل تدخل التربية والتصورات الدينية الخاطئة. وفي هذا الإطار يبرز أول خلافاته مع أستاذه جون لوك، فهذا الأخير وإن لم يتبن الأنانية كتصور فلسفي يدافع عنه بكل الحجج والأدلة مثل ما فعل طوماس هوبز، إلا أنه يميل إلى هذا الاتجاه. ففي إطار مناقشته لدرجات احتمال صدق القضايا في كتابه الرابع من مجلده "رسالة في الفهم البشري" يقول: "مثلاً، فإن التقارير التاريخية عن الإنسان في كل العصور، وتجربتي الخاصة كما هي سائرة، تؤكد بأن أغلب الناس يفضلون مصلحتهم الخاصة على الصالح العام."<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup><<I conclude that the term 'sense' is open to a variety of interpretations and that it is a mistake to assume that a strong or even conscious analogy with physical sense is necessarily intended. I imagine the ridicule that would be directed at a philosopher who criticized the notion of a sense of humor or a sense of duty on the grounds that there are no organs which correspond to such senses.>>. Ibid. P.43.

<sup>19</sup><<History giving us such an account of men in all ages; and my own experience, as far as I had an opportunity to observe, confirming it, that most men prefer their private advantage, to the

إذا كان هذا ما يقوله جون لوك فإن "طوماس هوبز" أكثر وضوحاً بخصوص هذه المسألة. فينطلق في معالجته للطبيعة البشرية من النظرة السلبية العامة عن الإنسان، وبدل أن ننتظر من هذا الأخير خيراً، فيجب أن نفكر كيف نجعله يمسك عن الاعتداء على الآخرين بواسطة سلطة وقانون صارمين. فالمحرك الأساسي لديه في كل الأحوال هو حفظ ذاته، وتجنب الموت بكل الوسائل. وأن اهتمامه بالآخر أو خدمة مصلحته هو آخر شيء يخطر بباله. حتى الانتقال من حالة الطبيعة القاسية إلى الحالة المدنية والعيش في مجتمع، قد فرضته من وجهة نظره المصلحة الخاصة، وليس شيئاً آخر. فالتهديد المستمر لحياة الفرد وممتلكاته، هو من فرض هذا الانتقال.

" في مثل هذه الظروف لا مكان للعمل الشاق، لأنه لا ضمانات بأن هذا سيسفر عن نتائج؛ وبالتالي لا حراثة للأرض، ولا وجود لملاحة بحرية أو استعمال للمواد الممكن استيرادها عن طريق البحر، ولا بناء لعمارات كبيرة، ..... لا أدب أو تحصيل دراسي، ولا وجود حتى لمجتمع؛ والأسوأ من كل هذا، هو الخوف المستمر وخطر الموت العنيف والمفاجئ، ومن ثم حياة الإنسان وحيداً، وفقيراً، ومقرفاً، وبهيمياً، ومنعزلاً"<sup>20</sup>

عندما يصل "طوماس هوبز" إلى الاستنتاج الأخير يتحدث عن الإنسان بصيغة المفرد. أي أن مصلحة الشخص الفردية تتطلب التنازل عن معظم الحقوق، ومنها حق الدفاع عن النفس، وتسليمها إلى سلطة قوية قصد تفادي حالة الحرب القاتلة. لا يمكن المجازفة بالقول بأن هذه الحقائق عن الإنسان كانت صادقة، ولكنها كانت إلى حد ما جد مقنعة. فالمرحلة تميزت بعنف غير مسبوق، سواء على المستوى الداخلي - الحرب الأهلية- أو على المستوى الخارجي المتميز بالحرب الاستيطانية في أمريكا، وتجارة العبيد التي فتحت

---

public>>. Locke, John. "An Essay Concerning Human Understanding". Edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press. 1975. P. 662.

<sup>20</sup><<In such condition, there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious buildings.... no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short>>. Hobbes, Thomas. Leviathan. Edited with an introduction by C. B. Macperson. London: Penguin Classics, 1968, P. 186.

نقاشا حادا حول مدى مشروعيتها و أخلاقيتها. هذا بالإضافة إلى قوة وتماسك تحليلات "طوماس هوبز" المبنية في الكثير من جوانبها على ملاحظات دقيقة و تفسيرات مقنعة، جعلتها ذات تأثير واسع، وفتحت المجال لنقاش فلسفي حول طبيعة الإنسان سيدوم لحوالي قرن من الزمان.

إن الرد الحاسم على هذه النظرية الأنانية، يتطلب البرهنة على أن الإنسان كائن غيري (altruist)، لا تحركه بالدرجة الأولى مصالحه الشخصية الضيقة، و إنما مصلحة الآخرين و النزوع إلى خدمتهم. وقد استهل "شافتسبري الثالث" رده على أصحاب النظرية الأنانية، والبرهنة على أن الإنسان يمتلك حاسة خلقية تجعله نزاعا إلى الخير، انطلاقا من العودة إلى الفلسفة الأخلاقية القديمة، وبالخصوص مفهوم الغائية. " إن النظام الأخلاقي لشافتسبري لا يمكن فهمه بشكل أفضل إلا بالنظر إلى إعجابه الكبير بفلاسفة الأخلاق القدماء، وعدائه لفلسفة الذريين المادية"<sup>21</sup>. من هنا جاء انتقاده النظرة الأحادية للإنسان، فلا يجب معالجة الفضيلة والمصلحة العامة انطلاقا من رؤية الإنسان في تفرد وفي عزلة، وإنما انطلاقا من الرؤية الشاملة، و بالخصوص النظرة الغائية.

" عندما نتأمل في تكوين أي شيء عادي سواء كان منتما إلى الطبيعة أو إلى

الفنون، فلا يجب أن نتعجب إذا وجدنا أنفسنا في حيرة، إذا حاولنا إعطاء تفسير لهذا

الشيء كجزء خاص منعزل من دون إمام واسع بالكل."<sup>22</sup>

عند معالجة شيء ما، سواء كان منتما إلى الطبيعة أو إلى الفنون، يجب أن لا

ننظر إليه من خلال عزله عن باقي الأشياء التي له علاقة بها. فهذه الطريقة تجعلنا متقلبين

---

<sup>21</sup><< Shaftesbury's system of ethics can be best understood in terms of his admiration for the moralists of antiquity and his animus against the materialist philosophy of the atomists>>. Ashley Cooper, Anthony [Third Earl of Shaftesbury]. "An Inquiry Concerning Virtue, or Merit". Ed. With an Introduction by Walford, David. Manchester: Manchester University Press. 1977. P. XIII. Print.

<sup>22</sup><<When we reflect on any ordinary frame or constitution either of art or nature ; and consider how hard it is to give the least account of a particular part, without a competent knowledge of the whole : we need not wonder to find ourselves at a loss in many things relating to the constitution and frame of nature herself>>.Ibid. P. 7.

في رأينا وغير قادرين على الخروج برأي قار عنه؛ ولا يمكن تجاوز هذه الحيرة، إلا بمقاربة الشيء انطلاقا من علاقته مع الكل.

وإذا كانت الفضيلة هي ما يهمننا هنا، فإن "شافتسبري الثالث" قد استبعد وجودها، أو بالأحرى اعتبرها نسبية، في ظل النظرة التجزيئية للأشياء. فلا يمكن أن نحكم حكما مطلقا على تصرف ما على أنه خير أو شرير، أناني أو غيري، إلا في إطار نظرة شمولية للنسق ككل. فبعد أن يتحدث بتفصيل في كتابه 'بحث في الفضيلة أو الاستحقاق' عن ارتباط كل العناصر في هذا الكون بعضها ببعض، يصل في الأخير إلى الاستنتاج التالي:

" وهكذا لا يمكننا القول عن أي كائن، بأنه شرير كليا وإطلاقا؛ إلا إذا كان بإمكاننا الإبراز والتأكيد على أن ما نسميه شريرا ليس خيرا في مكان آخر، أو في نسق آخر، أو في نظام آخر كيفما كان."<sup>23</sup>

من هذا المنظور يتطلب الحكم الأخلاقي أولا أن نأخذ بعين الاعتبار النظام الكوني ككل، أي أن كل مخلوق في هذا الكون هو بالضرورة مرتبط بمجموعة من العلاقات مع كل المخلوقات الأخرى. وبالتالي فالحكم أخلاقيا على شخص منعزل، مع تجاهل ارتباطاته وعلاقاته مع باقي المكونات، لن يكون حكما موضوعيا. " إن شافتسبري يتوقع من القارئ أن يوافق الرأي، على أن استعمال لغة تقييمية تجاه مخلوق وحيد ومعزول، سيكون على الأقل شيء محير"<sup>24</sup>

وقبل إعطاء حكم نهائي عن الإنسان في إطار هذا الرؤية الشمولية، تجدر الإشارة أولا إلى التمييز بين الخير والفضيلة، باعتبار أن فهم الخير، ضروري لمقاربة مفهوم الفضيلة

<sup>23</sup><<So that we cannot say of any being, that it is wholly and absolutely ill, unless we can positively show and ascertain, that what we call ill is no where good besides, in any other system, or with respect to any order or economy whatsoever>>.Ashley Cooper, Anthony [Third Earl of Shaftesbury]. "An Inquiry Concerning Virtue, or Merit". Ed. With an Introduction by Walford, David. Manchester: Manchester University Press. 1977. P. 11. Print.

<sup>24</sup><<Shaftesbury expects the reader to agree that the use of certain evaluative language in relation to an isolated, solitary creature would be at least puzzling>>. Samuel Henderson. "Moral Sense and the ontology of value". Diss. University of Toronto, 1998. P. 28.

عند شافيتسبري. إن الخير مرتبط بكل المخلوقات الحساسة، بينما الفضيلة مقتصرة على الإنسان فحسب." ولكن لننتقل الآن مما يعتبر مجرد خير، والذي يوجد في متناول وفي مستطاع كل المخلوقات الحساسة، إلى ما يسمى بالفضيلة أو الاستحقاق، والتي هي من اختصاص الإنسان فقط"<sup>25</sup>

فانطلاقاً من ضرورة اعتبار الرؤية النسقية المذكورة أعلاه، لا يمكن اعتبار مخلوق ما خيراً إلا إذا كان مساهماً بشكل أو بآخر، في خير ورفاهية النظام الذي هو جزء منه. وبما أن هذا النظام بدوره مرتبط بالكون كله، فإن هذا المخلوق سيكون بالضرورة مساهماً في خير النظام أو النسق عامة.

" على العموم، عندما تتماشى الانفعالات والعواطف مع خير ومصلحة العموم أو خير النوع، كما هو مشار أعلاه، فإن الطبع طبيعي و خير كلياً. وإذا كان هناك أي حساب آخر، أو ضعف، أو أي استخدام للكفاء عكس هذا الهدف أو هذه النهاية الرئيسية، يكون الطبع بالتالي شريراً وفساداً."<sup>26</sup>

إن الكائن الخير هو الذي يدخل في علاقة انسجام وتكامل مع الكل، وتكون كل أفعاله وأعماله متجهة بالدرجة الأولى لخدمة هذا الكل. و رغم اعترافه بصعوبة الحكم على مخلوق ما باعتباره شريراً، إلا أنه يمكن القول بأن كل مخلوق لا يخدم بالدرجة الأولى هذا الانسجام والتكامل، فيمكن اعتباره شريراً.

إذا كان هذا هو الحال بالنسبة لجميع المخلوقات الحساسة، فما الحال بالنسبة للإنسان؟ إن ما يميز الإنسان هنا كما سبق الإشارة هو الفضيلة، أي أنه الكائن الوحيد

---

<sup>25</sup><<But to proceed from what is esteemed mere goodness, and lies within the reach and capacity of all sensible creatures, to that which is called virtue or merit, and is allowed to man only>>. Ashley Cooper, Anthony [Third Earl of Shaftesbury]. "An Inquiry Concerning Virtue, or Merit ". Ed. With an Introduction by Walford, David. Manchester: Manchester University Press. 1977. P. 16.

<sup>26</sup><<When in general, all the affections or passions are suited to the public good, or good of the species, as above mentioned; then is the natural temper entirely good, or if there be any one super-numeracy, or weak, or any wise- disserviceable or contrary to that main end; then is the natural temper, and consequently the creature himself, is some measure corrupt and ill>>. Ibid., P.15.



الذي يمكن أن نحكم عليه باعتباره فاضلا. وهذا راجع إلى كونه لا يتعامل مع الأشياء الخارجية فقط من خلال الحواس، وإنما له قدرات ذاتية أخرى تتمثل في التفكير في هذه الأشياء ومن ثم التعبير عن الأحاسيس والمشاعر تجاهها.

" بالنسبة لمخلوق قادر على تكوين أفكار عامة عن الأشياء، فإنه لا يشعر فقط بهذه الأشياء الخارجية التي تمنح نفسها لنا عبر الحواس، ولكنه يضع هذا الشعور نفسه موضع تفكير فنجد أنفسنا بصدد مشاعر من قبيل الشفقة، و الحنان، والعرفان بالجميل، أو عكسها. وهكذا فبواسطة هذه الإحساسات المفكر فيها، يبرز نوع آخر من الشعور والانفعال تجاه ما سبق وأحسنا، لتصبح الآن موضوع ميل أو نفور.<sup>27</sup>

يبدو تأثر شافنبري هنا بجون لوك واضحا، ففي إطار حديث هذا الأخير عن المعرفة البشرية، ميز بين عمليتين رئيسيتين: العملية الأولى ويسمياها (Sensation) وهي عملية تتم بواسطة الحواس، بحيث تزودنا هذه الأخيرة بالانطباعات الحسية الأولية، وهي عبارة عن أفكار بسيطة؛ أما العملية الثانية ويسمياها (Reflecion) فتنتمل في التفكير في الانطباعات الحسية الأولية. بناء على هذا التمييز الذي وضعه لوك بين العمليتين، ميز شافنبري بين الخير بصفة عامة، والفضيلة التي نجدها فقط عند الإنسان.

" أقول إن هذين المصدرين، يعني الأشياء المادية الخارجية، كموضوعات للإحساس (Sensation)؛ والعمليات التي يقوم بها ذهننا داخليا، كموضوعات للتفكير (Reflecion)، إنهما بالنسبة إلي، المصدران الوحيدان لكل أفكارنا.<sup>28</sup>

<sup>27</sup><<In a creature capable of forming general notions of things, not only the outward beings which offer themselves to the sense, are the objects of the affection; but the very actions themselves, and the affections of pity, kindness, gratitude, and their contraries, being brought into the mind by reflection, become objects. So that, by means of this reflected sense, there arises another kind of affection towards those very affections themselves, which have been already felt, and are now become the subject of a new liking or dislike>>. Ibid., P. 16.

<sup>28</sup><<These two, I say, viz. external, material things, as the objects of SENSATION; and the operations of our own minds within, as the objects of REFLECTION, are, to me, the only originals, from whence all our ideas take their beginnings>>. Locke, John. "An Essay Concerning Human Understanding". Edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press. 1975. P.105.

بعد التمييز بين الخير الذي نجده عند المخلوقات الأخرى، والفضيلة التي لا يمكن الحديث عنها إلا عند الإنسان؛ انتقل شافتسبري إلى تعريف السلوك الفاضل، وتمييزه عن الرذيلة. والحكم الأخير في هذه المسألة، يتحدد بما إذا كان الإنسان ينزع إلى خدمة الجماعة المنتمي إليها في أفق خدمة النظام ككل، أم بالعكس هو نزاع إلى التحايل على أفرادها من أجل مصلحته الخاصة.

إن الإنسان لم يوجد في هذا الكون عبثاً حسب شافتسبري، وإنما وجد قصد تحقيق غاية ما، تتجاوز إلى حد ما مجرد الحفاظ على ذاته و مصلحته الخاصة. وقد انتقد كثيراً كل الذين يقارون الطبيعة البشرية، من دون الأخذ بعين الاعتبار الغاية من وجود البشر ككل. " لقد انتقد الفلاسفة الذين يبحثون الكائنات البشرية، دون وضع النتائج المتوصل إليها في السياق الغائي. مقارنة إياهم بواحد يفحص الأجزاء المنفردة لساعة، من دون أن يضع في حسبانها الغرض الذي من أجله صممت تلك الساعة"<sup>29</sup>

لا يمكن إعطاء قيمة لأجزاء الساعة منفردة، فقيمتها تتمثل في تعاضدها لنحصل على ساعة تحسب لنا الوقت؛ والشيء نفسه يقال عن الإنسان، لا يمكن تقييمه في انفصاله الآخرين وعن الغاية التي وجد من أجلها. وغاية الإنسان في هذا الوجود هو الفضيلة، أي خدمة الآخرين والسهر على مصلحتهم. وعند النظر إليه من هذا المنظور الأخير، يصعب الحكم عليه نهائياً، لأنه ربما بخطئه تجاه فئة قليلة، قد يكون خدم فئة أعظم من الأولى. " من المستحيل افتراض وجود مخلوق حساس سيئ أصلياً وطبيعياً؛ بحيث من الوهلة الأولى

---

<sup>29</sup><<He criticized philosophers who examined human beings without placing their findings within a teleological context, comparing them to someone who examines the individuals part of a watch without taking into account the purpose for which the watch was designed>>. Gill, Michael B., "Lord Shaftesbury [Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury]", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/shaftesbury/>>. 3th March 2015.

التي يحتك فيها بالأشياء الحساسة، لا تظهر عنده أية ميول خيرة تجاه نوعه، ولا أساس لديه، سواء للشفقة، أو الحب، أو العطف، أو المودة الاجتماعية<sup>30</sup>

ورغم أن طبيعة الإنسان الخيرة هذه قد تضعف، ويصيبها الوهن من جراء تأثير العادات والتقاليد المنحرفة، إلا أن سماتها الرئيسية تبقى مع ذلك، لأنها طبيعية و منغرسه في الذات البشرية. وهذا موضوع آخر للخلاف بين شافنبري و أستاذه جون لوك، لأن هذا الأخير يرجع الفضيلة إلى مجرد الأعراف والعادات والتقاليد.

"إن الأخلاق، والعدالة، والإنصاف، تعتمد كلها على القانون والإرادة... وبالتالي لاشيء صحيح أو خاطئ، فاضل أو رذيل في حد ذاته؛ كما أنه لا وجود لأي أثر أو فكرة عن هذا مطبوعة طبيعيا في الذهن البشري، إن التجربة والتعليم الشفهي علمانا كل شيء. إنني أفترض أنه شيء شبيه بالطريقة التي تتعلم بها الطيور بناء أعشاشها، وكيفية الطيران في اللحظة التي يصبح لديها الريش الكامل."<sup>31</sup>

فالنزوع إلى الخير ليس طبيعيا وحقيقيا فقط، وإنما أبديا أيضا، وليس شيئا تابعا للإرادة والاعتقاد والتعاقد الاجتماعي، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو ما أدرانا بأن السلوك الذي يتبدى لنا و كأنه غيري، لا تحركه دوافع أنانية. ومن هذا المنظور يرد أصحاب الاتجاه الأناني، من خلال تأكيدهم على أن كل التصرفات التي تبدو لنا غيرية و تخدم مصلحة الآخرين، هي في حقيقة الأمر أنانية لأنها تخدم صاحبها على المدى البعيد.

<sup>30</sup> <<It is impossible to suppose a mere sensible creature originally so ill-constituted, and unnatural, as that from the moment he comes to be tried by sensible objects, he showed have no one good passion towards his kind, no foundation either of pity, love, kindness, or social affection>>. Ashley Cooper, Anthony [Third Earl of Shaftesbury]. "An Inquiry Concerning Virtue, or Merit ". Ed. With an Introduction by Walford, David. Manchester: Manchester University Press. 1977. P. 25.

<sup>31</sup> Locke, John. "An Essay Concerning Human Understanding ". Edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press. 1975.

#### 4 - منبع السلوك الغيري

بتطور النقاش بين الاتجاهين، وصل إلى نقطة مركزية مفادها ضرورة معرفة الدافع أو المحرك الكامن وراء سلوك ما، لتحديد طبيعة هذا السلوك، و من ثم إدراجه إما في خانة السلوك الأناني أو العكس. فأصحاب التوجه الأناني يجزمون بأن كل تصرفات البشر أنانية، تحركها المصلحة الشخصية، وعندما نحكم عليها بالعكس، ففقط لأننا لا نعرف الدافع الحقيقي وراءها. عند طوماس هوبز مثلا كل تصرف هو عبارة عن عملية أخذ وعطاء، فعندما أتنازل عن شيء أو حق، فإنني بالضرورة، أنتظر مقابلا، إن لم يكن في اللحظة نفسها فعلى المدى البعيد. " لا أحد يعطي شيئا، إلا ويستهدف من ورائه الخير لنفسه؛ فيما أن الهدية طوعية واختيارية، فكل الأعمال التطوعية ترمي في النهاية إلى خير صاحبها"<sup>32</sup>.

فالتصرفات التي نحكم عليها عادة بأنها تعبر عن غيرية الإنسان، هي في واقع الأمر ليست إلا استثمارا سنجنيه، إن لم يكن في المستقبل القريب فعلى الأقل في الجنة. وبذلك تكون كل التصرفات البشرية، محكومة بالأنانية. رغم أن الأنانية تفسر العديد من أفعال التطوع والصدقات، إلا أنه من الصعب جدا تقبل هذه النظرة القائمة عن الإنسان، وإن كانت تحظى بنوع من المصادقية.

" لم يكن البعض راضيا بإبراز المزايا الطبيعية للاستقامة أو الفضيلة. إنهم بالأحرى قللوا من قيمتها قصد المضي قدما في إعطاء أساس آخر لها. لقد جعلوا من الفضيلة شيئا أشبه بالارتزاق، وتكلموا كثيرا عن الاستفادة الكامنة وراءها، بحيث يصعب على المرء إيجاد هذه الاستفادة في الفضيلة"<sup>33</sup>

<sup>32</sup><<For no man gives, but with intention of good to himself; because gift is voluntary; and of all voluntary acts, the object is to every man his own good>>. Ibid, P. 209.

<sup>33</sup>Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 61.

صحيح أن بعض التصرفات التي تبدو لنا غيرية سنجدها أنانية في نهاية المطاف إن فحسناها جيدا، لكن يسهل التمييز بين السلوك الغيري الأصيل و التصنع أو الإيثار الاستثماري إن صح القول.

" يمكننا إلى حد ما اختلاق الصدق و الشجاعة و الكرم، لكننا نعرف جيدا الفرق بين أن نكون حقا صادقين وشجعانا وكرماء، وأن نعمل فقط من أجل إثارة انتباه الآخرين. هنا قال 'Adam Smith' نبدأ في الاستماع إلى المشاهد المحايد الذي يوجد بداخلنا، بعبارة أخرى نبدأ في الإنصات لصوت وعينا.<sup>34</sup>

بالإضافة إلى سهولة كشف التصرفات الأصيلة من التي تستهدف إثارة إعجاب الآخرين، توجد تصرفات أخرى من المستحيل تفسيرها فقط من جانب النظرية الأنانية، بالخصوص التصرفات التي تكون فيها حياة الشخص على المحك. فكيف مثلا لشخص أن يخدم مصلحته عن طريق المقامرة بحياته من أجل إنقاذ شخص آخر، حتى أنه قد يكون لم يسبق له التعرف عليه من قبل. حيث لا يخلو الواقع من مثل هذه الحوادث، في جميع المناطق وعند جميع الشعوب. و هذا دليل على وجود شيء آخر يحرك الأفراد لتقديم المساعدة للآخرين، غير حب الظهور وتقوية حظوظ نجاحهم وشهرتهم.

"يحزن الطفل لمجرد سماع طفل آخر يبكي، فنقترح عليه أمه اقتسام الألعاب معه. ويكشر المشاهد عندما يجرح بطل الفيلم، بينما يبتهج لرؤيته ينتصر. المرأة تحزن عند رؤية قط صغير مهجور، أو كلب رجله مريضة، بينما تبتسم أمام طفل غريب. الأشخاص الذين يتطوعون بدمائهم للآخرين يشعرون بالرضا عن أنفسهم، بينما الآخرون الذين طلب منهم ذلك ورفضوا يحسون بالذنب."<sup>35</sup>

<sup>34</sup><<Nous pouvons jusqu'à un certain point feindre l'honnêteté, le courage ou la générosité, mais nous connaissons la différence entre être vraiment honnête, brave et généreux, et faire comme si afin d'impressionner les autres. C'est là, disait Smith, que nous commençons à entendre la voix du spectateur impartial que nous avons en nous-mêmes ; autrement dit, nous commençons à entendre la voix de notre conscience>>.Quinn Wilson, James. Le sens Moral. Traduit par René Guyonnet. Paris : Commentaire /Plan, 1993. P. 60.

<sup>35</sup><<Un enfant a de la peine en entendant un autre enfant pleurer ; sa mère lui suggère de partager ses jouets avec lui. Un spectateur grimace en voyant le héros d'un film blessé, exulte

يقدم الفيلسوف الأمريكي 'James.Q.Wilson' في كتابه 'الحاسة الخلقية' مجموعة من الأدلة سواء من الواقع المعيش، أو من الدراسات المنجزة على الأطفال والراشدين، على أن الأنانية ليست هي دائما المحدد في التصرفات البشرية. "معظم التجارب التي أنجزت في المختبرات تشير إلى أن الأشخاص المتأثرين، يفضلون اقتراح المساعدة بدل التملص"<sup>36</sup>. أما فيما يخص التعاطف مع الآخرين ومشاركتهم آلامهم و أحزانهم، فنجد آدم سميث ينتقد بشدة أصحاب المذهب الأناني وتفسيرهم للسلوك البشري انطلاقا من بوصلة حب الذات فقط.

" هؤلاء المغرمون باستنتاج كل عواطفنا من حب الذات، يظنون أنهم لا يجانبون الصواب إذا عالجوا مسألة اللذة والألم انطلاقا من مبادئهم تلك....لكن اللذة والألم نحس بهما فوراً وتلقائياً،....ولا يبدو أن أي منهما خاضع لاعتبارات حب الذات."<sup>37</sup>

وقد علق على هذا الموقف قرنين من الزمان بعد صدور نظرية العواطف الأخلاقية أحد الفلاسفة بالقول: "إنني مندهش لرؤية إلى أي حد قد أكدت بعض الأبحاث العلمية المعاصرة رؤية Adam Smith ما قبل- العلمية"<sup>38</sup>. إن الجدل بين الطرفين قد تشعب وانفتح على مواضيع متعددة وعلى إعطاء أمثلة من هنا وهناك، من خلال تدعيم المواقف بالدراسات والأبحاث العلمية والمخبرية إن وجدت. ويمكن اعتبار قضية الأبوة والاهتمام بالأطفال من القضايا التي تركز فيها النقاش سواء في القرن الثامن عشر أو حديثا.

---

quand il triomphe. Une femme s'attriste à la vue d'un petit chat abandonné ou d'un chien qui a mal à la patte, sourit devant le bébé d'une inconnue. Des gens qui viennent de donner leur sang se sentent bien dans leur peau ; d'autres, à qui on l'a demandé mais qui ont refusé, se sentent coupables>>. Ibid. P. 55.

<sup>36</sup><<La plupart des tests effectués en laboratoire indiquent que les gens émus préfèrent proposer leur aide que de s'enfuir>>.Ibid. P. 63.

<sup>37</sup><<Those who are fond of deducing all our sentiments from certain refinements of self-love, think themselves at no loss to account, according to their own principles....But both the pleasure and the pain are always felt so instantaneously....that it seems evident that neither of them can be derived from any such self-interested considerations>>.Smith, Adam. The theory of moral sentiments. Edited by Sàvio Marcelo Soares. Sao Paulo: Metalibri@yahoo.com, 2005. P. 9.

<sup>38</sup><<Je suis impressionné de voir à quel point les recherches de certains scientifiques modernes confirment la vision 'préscientifique' de Smith>>.Quinn Wilson, James. Le sens Moral. Traduit par René Guyonnet. Paris: Commentaire /Plan, 1993. P.61.

## 5- الأبوة والحاسة الخلقية

عندما يمر الإنسان بجانب ولد يقود أباه المسن العاجز إلى المستشفى أو إلى الحديقة، بينما يرى أو يسمع عن مسن آخر مات حتى تفسخت جثته وحيدا في شقته؛ يتذكر أهمية إنجاب الأطفال وفضلهم على الآباء في المستقبل. لكن لن يبقى الواحد منا على هذا الرأي عندما يسمع عن حالات أخرى معاكسة، بحيث تحمل الأب مشاق التربية لسنوات لكنه لم يجاز على عمله، بل بالعكس تعرض للهجران وربما لسوء المعاملة في شيخوخته من قبل أبنائه.

في هذا الإطار يتساءل المرء عن الهدف من تحمل عناء إنجاب الأطفال وتربيتهم. هل الأمر يتعلق باستثمار للمستقبل، حيث العجز والمرض وقلة الحيلة؟ أم هو مجرد نزوع عاطفي طبيعي تجاه الأطفال؟ وبعبارة أوضح تتماشى مع ما تدافع عنه الأطروحة، هل هو نزوع أناني محركه الأساسي المصلحة الخاصة؟ أم هو نزوع غيري يستهدف خدمة الآخر؟ وبالإضافة إلى هذه التساؤلات تضاف تساؤلات أخرى متعلقة بالتغيرات التي طرأت على الأسرة والإنجاب موازاة، مع التقدم الحضاري وظهور مؤسسات التقاعد ووسائل التحكم في الحمل.

إن الاتجاه الأناني لا يبدو مختلفا في هذه النقطة، فإنجاب الأطفال وتحمل عناء تربيتهم، هو مجرد استثمار من قبل الآباء قصد المساعدة على أعباء الحياة في المستقبل، أو تقوية شوكة الأسرة و القبيلة قصد الدفاع عن النفس تجاه الأطراف الأخرى. وفي هذا الإطار ينظر طوماس هوبز إلى العلاقة بين الآباء والأبناء من منظور التعاقد. وهذا ما يؤكد عليه أيضا كل من (Jon Pke ،Negel Warburton وDerek Matravers) في دراسة جماعية لفلسفة هوبز، بالقول أن الأم في الوضع الطبيعي هي من تمتلك الحق تجاه طفلها وليس الأب، فكل امرأة تلد طفلا إلا وتصبح أمه، وسيدته في نفس الوقت، وهي من يقرر في

مسألة الاعتناء به أو التخلي عنه. وفي حالة ما قررت تربيته، فعليه أن يتعهد بإطاعة أوامرها عندما يصبح راشدا<sup>39</sup>.

العلاقة هنا بين الآباء والأبناء تبدو جافة، تخلو من العواطف والمشاعر و الأحاسيس التي غالبا ما نجدها بين الآباء والأبناء. فحتى لو رد الأبناء الجميل، فليس بالضرورة من منطلق الحب والمودة، وإنما انطلاقا من تعاقد تم بينهم، فمقابل الاهتمام الذي تلقوه في الصغر، عليهم أن يردوا بخدمة الآباء وإطاعة أوامرهم. لا تبدو هذه النظرة مقنعة، لذلك رد عليها شافيتسبري بنظرة أخرى تقول العكس.

"فيما يتعلق بالعواطف والانفعالات الخاصة بأي مخلوق، سبق ووضحنا امتلاكه لميل ثابت تجاه مصلحة النوع. وقد تمت البرهنة على هذا من خلال المودة الطبيعية المتجلية في العطف الأبوي، والحماس تجاه الأجيال القادمة، والاهتمام بتكاثر وتغذية الصغار، وحب الزمالة والرفقة، والشفقة، وتبادل العون والمساعدة وغيرها من التصرفات المماثلة."<sup>40</sup>

يرد شافيتسبري على النظرة الهوبزية القائمة بخصوص تربية الأطفال، من المنظور الغيري، الذي يرى المسألة بشكل مغاير. فليس الدافع هنا من وراء تربية الأطفال و تحمل مشقة تربيتهم هو انتظار رد الجميل، وإنما هو نزوع طبيعي سواء في الإنسان أو أي مخلوق آخر تجاه نوعه، ومن ثم العمل على تقوية هذا النوع وانتشاره.

"من المسلم به إذن، وجود مثل هذه العاطفة أو الميل تجاه النوع...والإ كيف تمكنت الأنواع من البقاء؟ أو ما الذي يعنيه هذا الميل الطبيعي المزروع في المخلوقات

<sup>39</sup> Warburton, Nigel., Pike, Jon., and Matravers, Derek. Reading political philosophy Machiavelli to Mill. London: Routledge, 2000. P. 129.

<sup>40</sup> <<It has been already shown, that in the passions and affections of particular creatures, there is a constant relation to the interest of a species, or common nature. This has been demonstrated in the case of natural affection, parental kindness, zeal for posterity, concern for the propagation and nurture of the young, Love of fellowship and company, compassion, mutual succor, and the rest of the kind>>. Ashley Cooper, Anthony [Third Earl of Shaftesbury]. "An Inquiry Concerning Virtue, or Merit ". Ed. With an Introduction by Walford, David. Manchester: Manchester University Press. 1977. P. 48.



والذي بواسطته حافظت على ذريتها وتدعم نوعها رغم العديد من الصعوبات والمخاطر.<sup>41</sup>

إن النظرة الأنانية لا تقوم على أساس متين في هذه المسألة، لأن الأمر وإن بدا كاستثمار و بالخصوص ضمن التجمعات البشرية التي كانت تشكو من قلة العدد، إلا أنه ليس استثمارا مضمونا في كل الأحوال، فأغلب الآباء لا يستفيدون من أولادهم.

" إذا كانت المعايير الاجتماعية موجّهة فقط لتلبية امتيازات الأفراد، ستكون قلة الأطفال واضحة وجلية في عالمنا الحالي. سيعتبر الكثير منا أن إنجاب الأطفال وتربيتهم يمثل أخطارا كبيرة وعبء ثقيلًا بهدف تعويض غير مضمون، ومن ثم يقررون عدم فعل هذا.<sup>42</sup>

رغم ما يلاحظ في الوقت الحاضر من نزوع إلى عدم الإنجاب أو الزواج أصلا، نظرا لوجود إمكانيات العيش بدونهما، إلا أنه لا يمكن الاقتناع بتفسير الأنانية لمسألة إنجاب الأولاد وتحمل أعباء تربيتهم. فيبقى ذلك الحب نحو النوع واستمراره واضحا عند الكل، وحتى الذين رفضوا الزواج وإنجاب الأطفال، نجدهم كلما كبروا في السن زادت لديهم مشاعر الحب والحنين تجاه الأطفال.

### III - الغيرية عند فرانسيس هاتشيسون

جاء شافيسيري بأفكار فلسفية أخلاقية، تقوم على الافتراض القائل بأن الإنسان يمتلك حاسة خلقية، تجعله نزاعا إلى فعل الخير ومحبة الآخرين. وبذلك يكون قد وضع الأسس الأولى لنظرية أخلاقية جديدة، تقطع مع النظرة الدينية الكالفينية التي تلتصق الخطيئة

<sup>41</sup><<There being allowed therefore in a creature such affections as these towards the common nature, or system of the kind.....How else should the species be preserved? Or what would signify that implanted natural affection, by which a creature through so many difficulties and hazards preserves its offspring, and supports its kinds?>>. Ibid. P. 49.

<sup>42</sup><<Si les normes sociales étaient uniquement destinées à satisfaire les préférences des gens, il y aurait nettement moins d'enfants dans notre monde actuel. Beaucoup se seraient aperçus qu'élever des enfants représente de grands risques et un énorme fardeau pour une récompense incertaine, et auraient décidé de ne pas en faire>>.Quinn Wilson, James. Le sens Moral. Traduit par René Guyonnet. Paris : Commentaire /Plan, 1993. P. 40.

بالإنسان وتقول باستحالة الفكك منها؛ وأيضاً ترد على النظرة الأنانية لهوبز الذي نظر إلى الإنسان باعتباره كائناً أنانياً، لا تحركه سوى أنانيته الذاتية، مما يجعله يسعى لتحقيقها على حساب المصلحة العامة.

ورغم أن أفكار شافيتسبري كانت غنية من حيث الجدة والنوعية، إلا أنه لم يبلورها في نسق فلسفي متكامل، تبرز معه ملامح النظرية الفلسفية الأخلاقية متكاملة، ويدافع عنها تجاه النقاد والخصوم، وهذا بالتحديد ما سيقوم به فرانسيس هاتشيسون. إذا كانت حياة شافيتسبري غنية من حيث المشاركة في النقاش الأخلاقي المتشعب الذي كان دائراً في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، و أيضاً من خلال المشاركة في القرار السياسي، والقرب من دوائر الحكم؛ فإن حياة فرانسيس هاتشيسون والمرحلة التي أتى فيها لا تقل أهمية عن الظروف التي عاشها صديقه وملهمه.

## 1 - فرانسيس هاتشيسون والنظرة الجديدة للأخلاق

ازداد فرانسيس هاتشيسون من أبوين اسكتلنديين بايرلندا سنة 1694 وتوفي سنة 1729. اشتغل كأستاذ للفلسفة الأخلاقية بجامعة غلاسكو (Glasgow) لمدة لا تقل عن ست عشرة سنة. قبل مرحلة التدريس وخلالها التقى بكم هائل من الأفكار الفلسفية والأخلاقية التي كانت رائجة حينها، ووقف على الجدل الأخلاقي الحاد بين مجموعة من النظريات والاتجاهات، وبالخصوص بين الأنانيين والغيريين.

"كان هاتشيسون محظوظاً بوجوده حيث كان سنة 1720، لقد كانت دبلن في هذا الوقت مكاناً ثقافياً خصباً، يعج بمجموعة مزدهرة من الشباب المنخرطين في النقاش الفلسفي. ومع أن قليلاً من هؤلاء الرجال ترك آثاراً ثابتة في تاريخ الأفكار، فقد كانوا في طليعة العديد من الحركات الفكرية في أيامهم تلك. وهكذا وجد هاتشيسون نفسه بسرعة منغمساً في نقاشات فلسفية مثل الربوبية، والديكارتية، وتجريبية جون لوك وباركلي، وأنانية هوبز وماندويل. لكن الموضوع الذي ربما كان له الطنين الأكبر

في أذن المجتمع الفكري لدبلن سنة 1720، هو فلسفة أنطوني أشلي كوبر، الإيرل الثالث لشفافسبري<sup>43</sup>

في ظل هذا الكم الهائل من الأفكار والاتجاهات الفلسفية التي وجد هانتشيسون نفسه منخرطاً فيها، يمكن الحديث عن ثلاثة اتجاهات أساسية في الأخلاق. أولاً هناك الكالفينية وأنانية طوماس هوبز، وهو اتجاه يدين الطبيعة البشرية، سواء من خلال الخطيئة أو من خلال الأنانية. وثانياً الاتجاه التجريبي الذي مثله جون لوك، الذي قارب الطبيعة البشرية من منظور جديد، يركز بالأساس على الملاحظة. وأخيراً الاتجاه الغيري الذي تبناه فلاسفة من مدرسة كمبردج الأفلاطونية، ووضع أسسه شافسبري الثالث. عن طريق التفاعل مع هذه الاتجاهات الفلسفية، عالج هانتشيسون المسألة الأخلاقية، ورسم لنفسه خطاً فلسفياً متميزاً، سواء من خلال التصدي لرؤى معينة، أو من خلال تبني أفكار بعينها وإغنائها والدفع بها إلى حدودها القصوى.

"من خلال التركيز على سؤال الطبيعة البشرية، أعتقد أننا سنحظى برؤية واضحة لمعظم الملامح الهامة للتغيرات التي حدثت في المشهد الفلسفي في الفترة المبكرة من العصر الحديث. مثل هذا التركيز سيوضح لنا بروز الحرية الدينية والاستعمال المتزايد للملاحظة التجريبية في دراسة الأخلاق والطبيعة البشرية. وهذا سيكشف لنا عن ثورة كوبرنيكية في الفلسفة الأخلاقية، أي الانتقال من التفكير في

---

<sup>43</sup><<Hutcheson was lucky to be where he was in the 1720s. Dublin was at that time an intellectually very fertile place with a thriving community of philosophically engaged young men. Few of these men left a lasting mark on the history of ideas, but they were in the vanguard of many of the movements of their day. Thus, Hutcheson quickly became immersed in discussion of such topics as Deism, Cartesianism, the empiricism of Locke and Berkley, and the egoism of Hobbes and Mandeville. But the subject that probably had the most buzz within Dublin's intellectual community of the 1720s was the philosophy of Anthony Ashley Cooper, the third Earl of Shaftesbury>>

B. Gill, Michael. The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 139.

الأخلاق كمعيار منفصل تقاس عليه الطبيعة البشرية ككل، إلى التفكير في الأخلاق نفسها كجزء من الطبيعة البشرية.<sup>44</sup>

استفاد فرانسيس هاتشيسون وساهم بدوره أيضا من هذه النظرة الجديدة إلى الأخلاق، أولا من خلال القطع مع النظرة الدينية التي كانت تعتبر الأخلاق معايير خارجية جاهزة، وما على البشر سوى محاولة موازنة حياتهم طبقا لهذه المعايير. وثانيا من خلال تبني النظرة التجريبية التي تقوم على الملاحظة، مستفيدا في ذلك من فلسفة جون لوك، ومن كتابات طوماس هوبز أيضا. فإذا كان هذا الأخير انطلق من نظرة مادية للطبيعة البشرية واستنتج أن كل ما يحركها الأنانية المنبثقة عن حفظ البقاء، فإن هاتشيسون اعتمد الملاحظة التجريبية ليبرهن على العكس، أي أن الإنسان كائن غيري.

عرض فرانسيس هاتشيسون فلسفته في أربعة كتب، بعضها قدم فيه الملامح العامة لفلسفته، والبعض الآخر جاء كرد على خصومه الأنانيين والعقلانيين الذين يطالبون بإخضاع الأخلاق إلى مبادئ عقلانية، من منطلق أن الأخلاق لا تختلف في شيء عن الرياضيات. أهم هذه الكتب هو "بحث في أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة في مبحثين" (An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises)، عالج في المبحث الأول الجمال موضعا كيفية الحصول على أفكارنا الجمالية، أما في المبحث الثاني فقد قدم فيه تصوره للطبيعة البشرية، وامتلاكها للحاسة الخلقية التي تمكنها من الحكم الأخلاقي. الكتاب الثاني لهاتشيسون نشر سنة 1728، وجاء تحت عنوان "مقال في طبيعة وإدارة العواطف والمشاعر" (An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections)، الجزء الثاني من هذا الكتاب جاء تحت عنوان

---

<sup>44</sup>By focusing on the Human Nature question, I believe, we will gain a particularly clear view of some of the most important features of the changing philosophical landscape of the early modern period. Such a focus will elucidate the rise of religious liberty and the increased use of empirical observation in accounts of morality and human nature. It will reveal a Copernican Revolution in moral philosophy, a shift from thinking of morality as a standard against which human nature as a whole can be measured to thinking of morality as itself a part of human nature>>Ibid. P. 2.

"توضيحات حول الحاسة الخلقية" (Illustrations on the moral sense)، فأصبح يشار إلى الكتاب فيما بعد (Illustrations). وقد تميز هذا الكتاب بالدفاع المستميت لهاتشيسون عن العاطفية في الأخلاق، والرد على العقلانيين في مراسلات مع Gilbert Burnet.

وبينما كان هاتشيسون يدرس في جامعة غلاسكو، نشر كتاب "مقدمة قصيرة للفلسفة الأخلاقية في ثلاثة كتب" (A short introduction to moral philosophy in three books). أما آخر كتاب نشر لهاتشيسون فهو "نسق الفلسفة الأخلاقية" (A System of Moral Philosophy)، لكن الكتابين الأولين هما الأهم بالنسبة لفلسفة هاتشيسون، لأنهما كانا أكثر اتساقا ويحتويان التصور الكامل لنظرية الحاسة الخلقية والفلسفة الأخلاقية عموما. أما الكتابان الأخيران فقد احتويا على محاضرات موجهة للطلاب و توضيحات لما قدم في الكتابين الأولين.

## 2 - تأثير جون لوك على هاتشيسون

يعتبر جون لوك من بين الفلاسفة الأكثر تأثيرا في الأزمنة الحديثة، ليس في مجال بعينه، وإنما تقريبا في جميع المجالات. إن نظريته الإستمولوجية الجديدة، أحدثت ثورة في المعرفة البشرية وكيفية تحصيلها؛ ولم تقتصر ارتداداتها على حقل معرفي بعينه، وإنما طالت تقريبا جميع المعارف، مثل الدين والسياسة والأخلاق.

تكمن أهمية لوك في تقويضه للنموذج السكولائي القديم للمعرفة والعلوم، من خلال إدخال عنصر التجربة ورفضه للأفكار الفطرية. بعد صدور كتابه الشهير "مقال في الفهم البشري" و تأثيره الكبير على المشتغلين بالفلسفة، أصبح من الصعب تجاوز أفكاره الجديدة، والنظر إلى الأخلاق وكأن الكتاب لم يصدر. إن اعتبار كل معارفنا آتية من التجربة، وضع تحديا جديدا على المقاربة الأخلاقية، من خلال البحث عن المبادئ الأخلاقية خارج إطار الأفكار الفطرية، وهذا بالضبط ما قام به فرانسيس هاشيسون.

"إن نظرية هاتشيسون في الإدراك تبدأ مع أفكار جون لوك. بالنسبة لهذا الأخير جميع مواد العقل والمعرفة تأتي من التجربة، وتعتبر حواسنا الخطوة الأولى تجاه المعرفة، والمدخل لكل موادها. وفقا لذلك حدد هاتشيسون حواس مختلفة نتلقى بواسطتها مجموعة من الإدراكات، ويؤكد كذلك على أننا نحصل على مواد معرفتنا الجمالية والأخلاقية عن طريق نوع من الإدراك."<sup>45</sup>

كل أفكارنا ومعارفنا تبدأ بالإدراك الحسي حسب جون لوك، إما كأفكار بسيطة نتلقاها بواسطة حواسنا الخمس، أو كأفكار مركبة من الأفكار البسيطة، وهذه العملية الأخيرة يسميها لوك ب(reflection)، و لا يمكن أن نجد أية فكرة خارجة عن هاتين العمليتين. هنا قام فرانسيس هاتشيسون بتوسيع مجال الحواس، من مجرد حواس خارجية أي الحواس الخمس المعروفة، إلى حواس داخلية وهي المسئولة عن أفكارنا الجمالية والأخلاقية. وبذلك تكون كل أفكارنا الجمالية و الأخلاقية ناتجة عن إدراك حسي، كما جاء مع الفلسفة التجريبية لجون لوك. "إن هاتشيسون يعني أن الشكل والتناسق لا يمكن أن يدركا بواسطة الحواس العادية، ولكن بواسطة حاسة خاصة. وبالتالي قام بتوسيع مفهوم التجربة خارج حدود الحواس الخمس العادية"<sup>46</sup>

رغم التأثير القوي الذي مارسه فلسفة جون لوك على هاتشيسون، إلا أن هذا الأخير نهل أيضا من منابع أخرى، وبالخصوص فلسفة شافتسبري. لأن الغرض الأهم عنده لم يكن

---

<sup>45</sup><<Hutcheson's theory of perception starts with the ideas of John Locke. For Locke all materials of reason and knowledge come "from experience" and our senses are "the first step and degree towards knowledge, and the inlet of all materials of it. Hutcheson accordingly defines different senses as the powers "of receiving...different perceptions" and maintains that we also acquire the material for our aesthetic and ethical knowledge by some sort of perception>>

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. xi.

<sup>46</sup><<Hutcheson implies that form and uniformity cannot be perceived by the normal senses but by a special sense only. Therefore he expands the notion of experience beyond the confines of the ordinary five senses>>

Ibid. P. xii.

تبيان مصداقية الفلسفة التجريبية أو الدفاع عنها، بقدر ما كان استخدام مفاهيمها قصد الرد على الاتجاه العقلاني في الأخلاق وأنانية هوبز وبرنارد ماندفيل بالتحديد.

"إن القول بأن هاتشيسون اختار أن يقدم نظريته الأخلاقية في إطار تجريبي، لا يعني بالطبع، القول بعدم وجود أي شيء في فلسفته خارج هذه الخلفية. إن تحليله للترغبات، ودحضه لهوبز، والكثير من فهمه للعلاقة بين الطبيعة البشرية والأخلاق، كانت مستقلة عن نظرية الأفكار، على الرغم من أن هاتشيسون غالباً ما كان يقدمها من منظور هذه النظرية."<sup>47</sup>

رغم أخذ هاتشيسون نظرية الإدراك عن لوك، إلا أننا سنجد الكثير من الاختلافات بينهما، سواء فيما يخص عقلانية المبادئ الأخلاقية أو حول الطبيعة البشرية وما إذا كانت أنانية أو غيرية. فغالباً ما يصنف لوك ضمن الاتجاه الأول، وهذا ما يريد التصدي له هاتشيسون.

"عنى جون لوك بالحب الفكرتين البسيطتين للذة والألم. إن الحب بالنسبة إليه هو تلك اللذة الذاتية التي يحدثها شيء ما، وهي متطابقة مع حب الذات. هذا التحديد للحب متوافق فقط مع النسق الأناني. وهذا ما أراد أن يتجنبه هاتشيسون من خلال التمييز بين شكلين من الخير والشر، الخير والشر الطبيعيين والأخلاقين."<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup><<To say that Hutcheson has chosen to imbed his moral theory in an empiricist framework is not, of course, to say that there is nothing of interest in Hutcheson's philosophy which can be judged separately from this background. His analysis of desires, his refutation of Hobbes, and much of his understanding of the relation between human nature and morality, for example, are independent of the theory of ideas, although Hutcheson often presents them in the terms of that theory>>

D. Bishop, John. "The Moral Philosophy of Francis Hutcheson". Diss. The University of Edinburgh, 1979. P. 8.

<sup>48</sup><<Locke had defined love by the simple ideas of pleasure and pain. Love for him is the subjective pleasure of something and is identical with self-love. This definition of love is compatible only with the selfish system. Hutcheson wants to avoid just that. Therefore he distinguishes two versions of "good" and "evil" that is, natural and moral good or evil>>

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. xiv.

إن الانطلاق من الفلسفة التجريبية لجون لوك ونظريته في الإدراك، لم يمنع هاتشيسون من الاختلاف مع هذا الأخير؛ لأن هدفه الأسمى كان فلسفة أخلاقية تركز على ما جاء به شافتسبري، لكن في نفس الوقت تكون أكثر اتساقاً وإقناعاً حتى تتمكن من دحض الاتجاه الأناني لطوماس هوبز وبرنارد ماندفيل. لذلك وسع مفهوم الحواس ليشمل الحواس الداخلية، حتى تكون أفكارنا ناتجة عن إدراك حسي، واختص الأخلاق بحاسة خلقية تمكننا من إدراك الأفكار الأخلاقية والتمييز بين الخير والشر.

### 3 - الحواس الداخلية

رغم أن أول من استعمل مفهوم الحاسة الخلقية هو شافتسبري، إلا أن هذا الاستعمال يختلف كثيراً عن نظيره عند هاتشيسون. كما سبقت الإشارة، إن شافتسبري لم يستعمله في المتن إلا مرة واحدة، وغالبا ما كان يستعمل بدله حاسة الصواب والخطأ، لأن الهم الأساسي عند شافتسبري كان الرد على الأطروحة التي تتهم الطبيعة البشرية، وتعتبرها إما شريرة أو أنانية، لذلك لم يتعمق في البحث في طبيعة تلك القدرة الأخلاقية التي سماها الحاسة الخلقية أو حاسة الصواب والخطأ.

"لكن موقف شافتسبري تجاه هذه النتيجة كان أكثر عرضية من هاتشيسون. إن شافتسبري كان مهتما بدحض الجواب السلبي لهوبز والكالفينيين، ولا يبدو أنه كان مهتما كثيراً بما إذا كان الجواب الإيجابي الذي أكد عليه، ينطوي على أفكار فطرية أم حاسة خلقية. في الواقع، يبدو لي أن شافتسبري اختار الحاسة الخلقية، ليس بالضرورة لأنه اعتبر حجج لوك حول عدم وجود أفكار فطرية متينة، ولكن ببساطة لأنه أراد أن يبين وجهة نظره حول الجواب الإيجابي، دون أن يدخل نفسه في جدال مبهم وتفاصيل أكاديمية."<sup>49</sup>

<sup>49</sup><<But Shaftesbury's attitude toward this result was considerably more casual than Hutcheson's. Shaftesbury was concerned to refute the Negative Answers of Hobbes and the Calvinists, but he did not seem to care very much about whether the Positive Answer he affirmed involved innate ideas or a moral sense. Indeed, it seems to me that



كان هم شافتسبري الأساسي هو وضع مكان للجواب الإيجابي<sup>50</sup>، أمام سيادة الجواب السلبي سواء المتبنى من قبل الكالفينية أو من قبل طوماس هوبز؛ أما هم هاتشيسون فكان إتمام ما بدأه شافتسبري من خلال وضع أسس النظرية وجعلها أكثر قبولا واتساقا، انطلاقا مما توصلت إليه النظرية التجريبية عند جون لوك.

"هاتشيسون ألزم نفسه بالقول بأن أي مصدر للفعل أو الاهتمام هو مواز للحاسة، لان أصل التمييزات الأخلاقية في نظرية هاتشيسون هو حاسة بالمعنى القوي وليس فقط بالمعنى الضعيف والمجازي. هاتشيسون دفع لمساواة أصل التمييزات الأخلاقية مع الحواس الخارجية جزئيا على الأقل من خلال موافقته على هجوم لوك على الأفكار الفطرية. هاتشيسون لم يرد أن تختلط المبادئ الداخلية التي تتأسس عليها الأخلاق مع الأفكار الفطرية التي رفضها لوك. لقد أتعب نفسه لجعل تلك المبادئ الداخلية غير عقلانية، وأتعب نفسه كثيرا قصد المماثلة بينها وبين الحواس الخارجية."<sup>51</sup>

يمكن القول بأن شافتسبري انطلق من مجابته للجواب السلبي وبالاعتماد على مجموعة من الإشارات قبله التي كانت تتحدث عن الإحساس الداخلي أو الحاسة الداخلية،

---

**Shaftesbury opted for a moral sense not necessarily because he thought Locke's anti-innatist arguments were sound but simply because he wanted to make his point about the Positive Answer without getting bogged down in abstruse, academic details>>**

B. Gill, Michael. The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 178.

<sup>50</sup>الجواب الإيجابي حسب **Michael B. Gill** هو القول بأن الطبيعة البشرية خيرة وغير أنانية وهذا ما جاءت به نظرية الحاسة الخلقية، أما الجواب السلبي فيتمثل في القول بأن الخطيئة لصيقة بالطبيعة البشرية كما كان عند الكالفينيين، أو أنها أنانية كما جاء مع هوبز.

<sup>51</sup><<Hutcheson committed himself to holding that every source of motive and concern is equally a sense because the origin of moral distinctions in Hutcheson's theory was a sense in a strong, strict way and not merely in a weakly metaphorical way. Hutcheson was driven to equate the origin of our moral distinctions to the external senses at least partly by his accedence to Locke's attack on innate ideas. Hutcheson did not want the internal principles on which morality is based to be mistaken for the innate ideas that Locke had discredited. He took pains, therefore, to make it clear that the internal principles in question were non-rational, or sensory. He took pains to assimilate them to the external senses>>Ibid. P. 177 – 178.

بينما أخذ هاتشيسون تجريبيية لوك على محمل الجد وانطلق منها في مقارنته للحاسة الخلقية، لذلك جاء حديثه عن هذه الأخيرة بالمعنى القوي وليس فقط بالمعنى المجازي. وقد اضطره هذا الموقف فيما بعد للدفاع بقوة ضد الأفكار الفطرية، و بالخصوص ضد الاتجاه العقلاني في الأخلاق.

نقطة انطلاق هاتشيسون في البرهنة على وجود حواس داخلية هي الفلسفة الجمالية، وهي بمثابة مقدمة للفلسفة الأخلاقية؛ إن تمكن من إقناعنا بوجود حاسة جمالية، يكون من السهل الحديث حينها عن حاسة خلقية، وهذا راجع إلى التشابه بين المجالين، ما دام الحكم الجمالي يكون فورياً ومباشراً بالارتكاز على خواص توجد في الشيء، ونفس الأمر بالنسبة للحكم الأخلاقي، حيث نستحسن فعلاً ما أو نستهجنه بطريقة مباشرة وفورية.

"إن الجمال هو إدراكنا أو معرفتنا لهذه الخاصية الموضوعية، وتماشياً مع التعريف المقدم للحاسة كقوة لإدراك الخواص الموضوعية، يفترض وجود حاسة خاصة بالجمال. وهذه الأخيرة ليست سوى واحدة من مجموعة من "الحواس الداخلية" التي تتضمن "الأذن الجيدة" و "حاسة الانسجام".<sup>52</sup>

بعد أن يستدل هاتشيسون في مبحثه الأول على وجود حواس داخلية منها حاسة الجمال، ويؤكد أيضاً على أن اللذة الناتجة عنها ضرورية ومباشرة ولا علاقة لها بالمصلحة الخاصة، وهذا ما سينطبق أيضاً على الحكم الجمالي فيما بعد؛ ينتقل إلى التساؤل عن طبيعة الجمال، أو بالأحرى الخاصية أو الخواص الموجودة في شيء ما، لتجمل منه شيئاً جميلاً. يختزل هذه الخواص في عبارة قصيرة هي "uniformity amidst variety" أي ذلك الاتساق الذي يتخلل الكثرة.

---

<sup>52</sup><<Beauty is our perception or knowledge of this objective quality, and in accord with his definition of 'sense' as the power of perceiving these objective qualities; he assumes a special sense of beauty. This sense is but one of a group of "internal senses" which include among others the "good ear" or "sense of harmony">>

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. xii.

"يبدو أن الأشكال التي تثير فينا الأفكار الجمالية هي تلك التي تنطوي على الاتساق وسط التنوع. هناك العديد من الإدراكات التي تعتبر متناغمة انطلاقاً من اعتبارات أخرى، مثل العظمة، والجدّة، والقداسة وأشياء أخرى، والتي يمكن الرجوع إليها فيما بعد، ولكن، وبالأسلوب الرياضي، فما نعتبره جميلاً في الأشياء، يبدو أنه تلك النسبة من التركيب بين الوحدة والتنوع."<sup>53</sup>

الملاحظ هنا هو التشابه بين الحواس الخارجية والحواس الداخلية فيما يخص اكتساب المعرفة، فكما تثير أشياء العالم الخارجي الحواس العادية لدينا من خلال توليد انطباعات حسية لدينا، كأن نكتسب مثلاً فكرة الأبيض والأسود وغيرها بالاعتماد على حاسة البصر؛ كذلك تثير الأشكال الخارجية حاسة الجمال لدينا، مما يجعلنا نحكم على هذا الشكل بأنه جميل، لأنه ينطوي على الانسجام والتعدد. والنقطة الأخرى التي تجعل هذه المعرفة الأخيرة مشابهة للأولى هي كونها معرفة بكل ما تحمله الكلمة من معنى، رغم أنها لا تنطوي على حاسة متميزة مثل الحواس الخارجية.

"على الرغم من أن هذه الحاسة الداخلية يمكن أن تتأثر بالمعرفة والتجربة، فإنه لا يمكن التحكم فيها بواسطة الوعي لأنها لا إرادية. وإبعاد الجماليات عن الحقائق المنطقية والرياضية لا يجعلها أقل واقعية وأهمية كلذة تحس انطلاقاً من تقدير تجريبي الجمال والانسجام. إن الحواس الداخلية تشتمل أيضاً على الحاسة الخلقية التي سماها شافتسبري وطورها بعناية هاتشيسون."<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup><<The figures which excite in us the ideas of beauty, seem to be those in which there is Uniformity amidst Variety. There are many conceptions of objects which are agreeable upon other accounts, such as grandeur, novelty, sanctity, and some others, which shall be mentioned hereafter. But what we call beautiful in objects, to speak in the mathematical style, seems to be in a compound ratio of uniformity and variety>>

Ibid. P. 28 – 29.

<sup>54</sup><<Though this internal sense can be influenced by knowledge and experience it is not consciously controlled and is involuntary. Moving aesthetics away from logic and mathematical truths does not make it any less real and important for our pleasure as felt in the appreciation and experience of beauty and harmony. The internal senses also include the moral sense, so called by Shaftesbury and developed thoroughly by Hutcheson>>

ما يمكن استنتاجه من حديث هاتشيسون عن الحواس الداخلية والحاسة الجمالية، هو الثبات على الأرضية التجريبية التي دشنها جون لوك. فإذا كانت كل أفكارنا حسب هذا الأخير آتية عن طريق التجربة من خلال الانطباعات الحسية التي تثيرها فينا أشياء العالم الخارجي أو عن طريق التركيب بين الأفكار البسيطة الأولية، فإن أفكارنا الجمالية أيضا حسب هاتشيسون هي عبارة عن معرفة تجريبية أساسها الحاسة الجمالية، وهذا كله توطئة لمقاربة المسألة الأخلاقية على الأرضية التجريبية لجون لوك. فالى أي حد كانت أطروحة هاتشيسون عن الحاسة الخلقية مقنعة؟ و ما الذي أضافه إلى تصور سلفه شافتسبري؟ وكيف جادل التصور الأناني الذي اكتسب أرضية جديدة مع برنارد ماندفيل؟

#### 4 - الحاسة الخلقية

من أوجه الاختلاف بين شافتسبري وهاتشيسون حول مفهوم الحاسة الخلقية، أن الأول لم يقم نفسه في تدقيقات وتوضيحات حول المفهوم. و كان هدفه الأساسي هو إيجاد أرضية جديدة للمسألة الأخلاقية، تقوم على العواطف وتدافع عن طيبة الإنسان وغيريته. أما بخصوص طبيعتها، فقد خلص إلى أنها من العواطف التي تستيقظ مبكرا في النفس البشرية، أو في الجانب الحنون منها على الأقل.

أما هاتشيسون فقد انطلق من الأرضية التجريبية للوك كما سبقت الإشارة، و انخرط في حوار مع العقلانيين مما فرض عليه التعمق أكثر في المفهوم ومحاولة إيجاد مخرج لحاسة ليس لها عضو فيزيولوجي محدد. وأول شيء ركز عليه هاتشيسون بهذا الخصوص هو التمييز القاطع بين الحاسة الداخلية والأفكار الفطرية، محاولا في كل مرة تذكيرنا بعدم الخلط بينهما.

---

"Naturalistic Epistemology," by Chase B. Wrenn, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/>, November 17, 2017.

"ولكن اتركنا نوضح المسألة هنا للجميع. "إن الحاسة الداخلية مثل ما هو الأمر بالنسبة للحاسة الخارجية، لا تفترض الأفكار الفطرية، أو مبدأ المعرفة. كلاهما قوتان طبيعيتان للإدراك، أو نزوع للعقل نحو تلقي بعض الأفكار الضرورية جراء حضور الأشياء".<sup>55</sup>

إن إبعاد الأفكار الفطرية عن الحاسة الخلقية، يعني إبعاد الأفكار الأخلاقية عن العقل وجعلها أقرب إلى الإدراكات الحسية، وهذا سيدخل هانتشيسون في جدال طويل عريض مع العقلانيين الذين يعتبرون أن المبادئ الأخلاقية مبادئ عقلية، وهو موضوع سيعالج في فصل لاحق. لكن الحديث عن الإحساس الداخلي دون التورط في الإصرار على تميزه عن الأفكار الفطرية شيء، والحديث عنه في إطار هذا التمييز، و باعتباره شبيها كلياً بالإدراك الحسي الخارجي شيء آخر. في إطار حديثه عن الحواس الخارجية، ينتقل إلى الإحساس ليقول عنه ما يلي: "كل الحواس العادية لها أعضاؤها المتميزة، ما عدا الإحساس والذي يبدو إلى حد ما منتشرا في الجسم كله"<sup>56</sup>

إن هذا الإصرار على جعل الأفكار الأخلاقية غير فطرية وشبيهة بالإدراكات الحسية الأخرى، هو الوصول إلى القول بأنها تفرض نفسها علينا فرضاً، وأنها مباشرة لا تخضع لحسابات العقل ومن ثمة لا تخضع لحسابات المصلحة.

"إن هذه الأفكار التي تثار في العقل بحضور الأشياء الخارجية، وتأثيرها فينا تسمى الإحساسات. بحيث نجد الذهن في هذه الحالات سلبياً، أي ليس لديه سلطة

---

<sup>55</sup><<But let it be observed here once for all, "That an internal sense no more presupposes an innate idea, or principle of knowledge, than the external." Both are natural powers of perception, or determinations of the mind to receive necessarily certain ideas from the presence of objects>>

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. 67.

<sup>56</sup><<All the several senses seem to have their distinct organs, except feeling, which is in some degree diffused over the whole body>>,Ibid. P. 20.

مباشرة لمنع الإدراك أو الفكرة، أو تغييرها، ما دامت أجسامنا في وضعية مناسبة  
للتصرف حسب تأثير الأشياء الخارجية.<sup>57</sup>

لا تخرج الأفكار الأخلاقية عن هذا الإطار ما دامت هي أيضا خاضعة  
للإحساس ولو كان داخليا، فلا يمكننا مثلا إلا الحكم باستحسان تصرف ما واستهجان آخر  
انطلاقا من حاستنا الخلقية. ومثلما تثير فينا الأشياء الخارجية انطباعات حسية معينة،  
فكذلك تثير فينا التصرفات البشرية ردود أفعال معينة تجعلنا نستهنج التصرف أو نستحسنه  
بطريقة مباشرة وفورية.

"هذا سيكون واضحا على ما يبدو انطلاقا من أفكارنا حول الشر الذي يصيبنا  
من كائن عقلائي. إذا لم تكن لدينا حاسة خلقية سنتلقى بنفس الهدوء ورباطة الجأش  
اعتداء، أو ضربة، أو إهانة من قبل جار، أو غش من قبل شريك أو وصي، مثلما  
نتلقى ضربة ناتجة عن سقوط عريضة، أو سقوط طوبة قرميد على رؤوسنا. هل من  
الممكن أن يكون لنا نفس المشاعر تجاه الحدثين، هل يمكن أن يكون لدينا نفس  
الإحساس تجاه النذالة والغش والقسوة، مثل ما هو الأمر بالنسبة لانفجار، أو تعفن، أو  
فيضان.<sup>58</sup>

إن الفرق بين رد الفعل تجاه الشر الطبيعي، مثل سقوط عارضة على رؤوسنا أو  
الأضرار التي تصيبنا جراء فيضان وغيره، ورد الفعل تجاه الشر الأخلاقي الناتج عن  
التصرفات البشرية المقصودة، يجعلنا نتأكد من وجود حاسة خلقية نميز بواسطتها بين الخير

---

<sup>57</sup><<Those ideas which are raised in the mind upon the presence of external objects, and their acting upon our bodies, are called sensations. We find that the mind in such cases is passive, and has not power directly to prevent the perception or idea, or to vary it at its reception, as long as we continue our bodies in a state fit to be acted upon by the external object>>,Ibid. P. 19.

<sup>58</sup><<This perhaps will be equally evident from our ideas of evil, done to us designedly by a rational agent. Our senses of natural good and evil would make us receive, with equal serenity and composure, an assault, a buffet, an affront from a neighbor, a cheat from a partner, or trustee, as we would an equal damage from the fall of a beam, a tile, or a tempest; and we should have the same affections and sentiments of both. Villainy, treachery, cruelty, would be as meekly resented as a blast, or mildew, or an overflowing stream>>, Ibid. P. 90.

والشر. لكن الانطلاق من الأرضية الفلسفية لجون لوك والإقرار بوجود الحاسة الخلقية، يثير الكثير من المشاكل النظرية على مستوى الأفكار الأخلاقية وطبيعتها، فنجد أنفسنا أمام مجموعة من الأسئلة من قبل: ما طبيعة الأفكار الأخلاقية التي تنتجها الحاسة الخلقية؟ بمعنى آخر هل هي أفكار متجهة نحو المصلحة الذاتية، أم أنها متجهة إلى خدمة المصلحة العامة؟ هل تعتبر الأفكار الأخلاقية أفكارا بسيطة مثل الأفكار البسيطة التي نحصل عليها بواسطة الحواس العادية، أم أنها أفكار من الدرجة الثانية، أي أفكار ناتجة عن التفكير؟ وما علاقة هذه الأفكار بالعقل والعمليات العقلية؟

ستتم الإجابة عن التساؤل الأول المتعلق بعلاقة الحاسة الخلقية والمصلحة العامة. أما الأسئلة الأخرى المتعلقة بطبيعة الأفكار الأخلاقية وعلاقتها بالعمليات العقلية، فيمكن تأجيلها إلى الفصل الخاص بالحاسة الخلقية والعقل. لكن قبل ذلك يمكن الإشارة إلى أن طبيعة الحاسة الخلقية عند هاتشيسون تبقى غامضة إلى حد ما.

"بينما يعتبر النزوع إلى الخير هو أساس الخير الأخلاقي، فإن الحاسة الخلقية هي منبع الأفكار الأخلاقية، أي الاستحسان والاستهجان. إن هاتشيسون يعترف بأن الحاسة الخلقية هي "حاسة سرية". هذا يعني بأن وجود مثل هذه الحاسة لا يعني التعرف عليها مباشرة، مما يستدعي حججا غير مباشرة. على أساس نظريته في الإدراك يبرهن على وجود إدراكات أخلاقية متميزة ويخلص في الأخير إلى أنه يجب أن تكون هناك حاسة متميزة."<sup>59</sup>

يمكن أن نخلص إلى أن هاتشيسون يسلم بأنه لا وجود لأفكار قبلية في العقل البشري، وأن كل أفكارنا آتية من الإدراكات الحسية. وبما أننا نمتلك أفكارا أخلاقية متميزة

---

<sup>59</sup><<While benevolence is the foundation of the moral good, the moral sense is the source of moral ideas, of approbation and disapprobation. Hutcheson concedes that the moral sense is a "secret sense". That means the existence of such a sense is not immediately known and calls for an indirect proof. On the basis of his theory of perception he demonstrates that there are distinct moral perceptions and concludes that there must be a distinct sense>>, Ibid. P. xv.

غير خاضعة للحسابات العقلية، بمعنى أننا بمجرد ما نرى سلوكا ما، نستهنه أو نستحسنه بشكل فوري ومباشر من دون تفكير، فإن هذا يدفعنا إلى القول بوجود حاسة خلقية تعتبر هي مصدر هذه الأفكار الأخلاقية. أما بخصوص طبيعة هذه الحاسة، فإن هاتشيسون دفع إلى الكثير من التوضيحات في إطار رده على العقلانيين، ولم يكن دائما موفقا في ذلك. لكن الشيء الوحيد الذي ظل هاتشيسون متناسقا بصدده هو النزوع الخير لهذه الحاسة.

## 5 - الحاسة الخلقية والنزوع الخير (Benevolence)

لم ينته الجدل بين الأنانية والغيرية برود شافنسبري على طوماس هوبز، وإبرازه لدور الحاسة الخلقية في تفسير التصرفات البشرية. فقد كان لكلا الفيلسوفين وريث طور نظرية أستاذة ودفع بها إلى أقصى حدودها. وفي هذا الإطار أتى فرانسيس هاتشيسون ليدافع عن أفكار سلفه شافنسبري ضد كتاب "خلية النحل" لبرنارد ماندفيل الذي ارتكز بدوره على أفكار طوماس هوبز حول الطبيعة البشرية.

بالنسبة لهوبز فإن الإنسان أناني بالدرجة الأولى، وهو دائم البحث عن مصلحته الخاصة، انطلاقا من نزعه الطبيعية المتمثلة في حب البقاء. لذلك تبقى كل أنشطته متوجهة نحو ذاته، سواء من خلال البحث عن إشباع رغباته، أو من خلال تجنب الآلام التي يمكن أن تعترضه. وفي إطار مساعيه هاته فهو معرض للتصادم مع الآخرين، مما يفتح المجال أمام حروب وصراعات لا تنتهي، ما دام نزوع الإنسان نحو السلطة كضامن لمزيد من خدمة الذات غير محدودة. وكان المخرج الوحيد الذي اقترحه هوبز للخروج من حالة "حرب الكل ضد الكل" هاته كما سماها، هو الرضوخ لدولة قوية تستحوذ على كل السلطات. هذه الرؤية للطبيعة البشرية لم تنته مع هوبز، وإنما أصبحت تيارا فكريا فرض نفسه بقوة في التنوير البريطاني، وفي هذا الإطار جاء برنارد ماندفيل ليدافع عن هذه الأفكار ويرد على غيرية شافنسبري.



"بالإضافة إلى ذلك، فإن هوبز وماندفيل كانا في نفس التيار الفكري. فمن الممكن أيضا أن شبه ماندفيل بهوبز ليس راجعا بشكل كبير إلى التأثير المباشر، بقدر ما هو ناتج عن تأثير تيار فكري سبق وأن دشنه هوبز.<sup>60</sup>

ما أخذه ماندفيل عن هوبز هو هذه الأنانية التي تميز الكائن البشري، وإذا كان هذا الأخير قد اعتبرها مهددة للوجود البشري إن لم توجد سلطة قوية تلجمها وتوجهها، فإن برنارد ماندفيل قد رأى فيها الركيزة الأساسية لمجتمع ناجح ومزدهر. إن الطبيعة البشرية أنانية، مما يدفعها إلى ممارسة الرذائل بشتى أنواعها قصد خدمة مصلحتها الخاصة، وكل السلوكات الغيرية التي نلاحظها في المجتمع، يوجد وراءها دافع أناني غير مباشر.

"السمة الرئيسية الثانية لسيكولوجيا ماندفيل، وتعتبر مهمة مثلها مثل معاداته للعقلانية، هي إصراره على أن الإنسان أناني كليا، بحيث كل الصفات التي تبدو غيرية، هي في الحقيقة مجرد شكل من الأنانية مقنع وغير مباشر.<sup>61</sup>

إن هذا التيار الفكري المتمثل في الطرح الأناني، لم يكن مجرد استمرارية لأفكار طوماس هوبز، ولكن أيضا هجوم على الطرح الغيري المتمثل في نظرية الحاسة الخلقية التي وضع ركانزها الأولى شافنتسبري. فكثير من الآراء التي وردت في كتابه "خلية النحل" كانت عبارة عن ردود على أفكار شافنتسبري الغيرية. "أحد الجوانب المهمة الأخرى ل'الخلية' والتي يجب أخذها بعين الاعتبار هنا، هو علاقة ماندفيل بشافنتسبري. في الكتاب جزأيه استعمل

---

<sup>60</sup><<Hobbes and Mandeville, besides, were both in the same current of speculation, and it is therefore always possible that Mandeville's resemblances to Hobbes were due not so much to immediate influence as to the effect of a stream of thought which Hobbes had done so much to direct>>

Mandeville, Bernard. The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefit, 2 Vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. KAYE. Indianapolis: Liberty Fund, 1998. Vol. 1. P. 49.

<sup>61</sup><<A second main trait of Mandeville's psychology, as important as his anti-rationalism, was his insistence that man is completely egoistic, that all his apparently altruistic qualities are really merely an indirect and disguised form of selfishness>>

Ibid. P. 42.

ماندفيل شافتسبري كنوع من "المثال المرعب"، كصورة مصغرة تحيل إلى كل شيء لا يتفق معه.<sup>62</sup>

في الحقيقة نسج الاثنان نسقين من التفكير متعارضين تماما، بحيث لا نجد تقريبا أية نقطة تقاطع بينهما. فقد حدد الاختلاف حول نقطة البداية - الطبيعة البشرية الأولية - كل مسار تفكيرهما، وجعلهما يسيران في اتجاهين متعارضين. فالقول مثلا بأنانية الإنسان دفع بماندفيل إلى تصور عن المجتمع وازدهاره، مخالف تماما لما جاء عند شافتسبري الذي انطلق من القول بطيبة الإنسان وغيريته. وهكذا كان الأمر بالنسبة للسعادة وغيرها من المفاهيم الأساسية التي اشتغل عليها التنوير البريطاني في القرن الثامن عشر.

ومتلما تبنى ماندفيل أفكار هوبز الأنانية وطورها ليهاجم بها شافتسبري، فأیضا تبنى هاتشيسون أفكار شافتسبري عن الحاسة الخلقية، ورد بها على ماندفيل. بحيث لم يرغب هاجس ماندفيل وأفكاره 'الشيطنانية' كما كان يرمز إليها حينها، عن جل كتابات هاتشيسون، إن لم نقل بأن أغلب مجهوده الفكري، تركز للرد على أفكاره ودحضها.

"تقرأ في الطبعة الأولى [بحث في أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة] بأن هاتشيسون أراد أن يدافع عن أفكار شافتسبري ضد كاتب "خلية النحل"، أي برنارد ماندفيل. يعكس الاسمان التعارض بين النسق الغيري والنسق الأناني. الموقف الأول يجادل بأن الإنسان يمتلك طبيعيا مبادئ أخلاقية، والثاني يقول بأن هذه المبادئ ليست سوى ابتكار سياسي ذي منفعة اجتماعية، ويتأسس على حب الذات أو المنفعة الذاتية."<sup>63</sup>

<sup>62</sup><<One other important aspect of the Fable will be considered here – and that is the relation of Mandeville to Shaftesbury. In both parts of the book Mandeville used Shaftesbury as a sort of ‘horrible example’, the epitome of everything with which he disagreed>>, Ibid. P. 36.

<sup>63</sup><<In the first edition we read that Hutcheson wants to defend Shaftesbury’s ideas against the author of the *Fable of the Bees*, that is, Mandeville. The two names reflect the clash between the “benevolent” and the “selfish” system. The first position argues

إن كان الإنسان حسب ماندفيل يحركه فقط دافع حب الذات، فإن المحرك الأساسي لدى هانتشيسون هو النزوع إلى الخير (benevolence)، بمعنى أن الإنسان بطبيعته يحب الخير للآخرين ويسعى إلى خدمة مصلحتهم، ويبقى هذا النزوع مجردا عن أية مصلحة ذاتية سواء أكانت مباشرة أو غير مباشرة. وفي هذا يحاول الرد على ماندفيل الذي يقول بأن كل التصرفات التي تبدو غيرية، إن بحثنا فيها جيدا سنجد وراءها منفعة ذاتية خفية. "من الواضح أننا نمتلك حاسة سرية تحدد استحساننا للأفعال من دون الرجوع إلى المصلحة الذاتية، وإلا كنا سنفضل دائما الجانب المحظوظ دون الأخذ في الاعتبار الفضيلة، ونفترض أنفسنا متورطين معه."<sup>64</sup>

إن التصرفات الأنانية بالنسبة لماندفيل لا تقتصر على الربح المادي المباشر، وإنما يمكن أن تظهر بأشكال عدة. فيمكن للإنسان أن يتبرع بماله، أو يغامر بحياته قصد إنقاذ آخر، إلى آخره من الأفعال التي تبدو غيرية، لكن إن تمحصنا في هذه الأفعال فنجد محركها الأساسي أنانيا بالدرجة الأولى، مثل حب الإطراء والتمجيد الفخر وغيرها من الاعترافات بالجميل التي ترفع من قيمة الإنسان وسط الجماعة، وتفتح أمامه الآفاق نحو مزيد من الاستفادة في المستقبل. "كل الفضائل التي نراها، سواء كانت مكتسبة أو بسيطة، هي بالأساس أنانية، إما أنها تهدف إلى تحقيق إشباع دافع أناني طبيعي، أو تهدف إلى تحقيق عاطفة الفخر الأنانية."<sup>65</sup>

---

**that men have by nature moral principles, the second that these principles are but a political invention that is socially useful and based only on self-love or self-interest>>**

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. xiii.

<sup>64</sup><<It is plain we have some secret sense which determines our approbation without regard to self-interest; otherwise we should always favor the fortunate side without regard to virtue, and suppose ourselves engaged with that party>>

Ibid. P. 92.

<sup>65</sup><<Al apparent virtue, therefore, educated or naïve, is fundamentally selfish, being either the satisfaction of a natural, and hence selfish impulse, or of the selfish passion of pride>>

Mandeville, Bernard. The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefit, 2 Vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. KAYE. Indianapolis: Liberty Fund, 1998. Vol. 1. P. 32.

يعترف هاتشيسون بأن للمصلحة الخاصة دورا في التصرفات البشرية، لكن ليست هذه المصلحة هي الدافع الأولي للفعل البشري، وإلا انتفت الأخلاق نهائيا. وقد يقع تعارض بين المصلحتين، لكن يبقى شيء في داخلنا يوبخنا إن تصرفنا انطلاقا من المصلحة الذاتية وحدها وهمشنا المصلحة العامة.

"إن هذه الحاسة الخلقية، سواء بالنسبة لأفعالنا أو أفعال الآخرين، لديها هذا الشيء المشترك مع الحواس الأخرى، و مهما غالبت المصلحة الذاتية رغبتنا في الفضيلة، لن تستطيع التغلب على عاطفتنا وإدراكنا لجماليتها"<sup>66</sup>

يبقى إذن الإحساس الداخلي هو الفيصل في تحديد السلوك الخير من السلوك الأناني، فكلما أحسنا داخليا أننا غلبنا مصلحتنا الذاتية على المصلحة العامة، كان السلوك لا أخلاقيا، وكلما أحسنا أننا انطلقنا من المصلحة العامة، ولو صادف أن خدمنا المصلحة الذاتية معها، فإن السلوك يكون فاضلا. ويشكل الرضا عن الذات من عدمه، الفيصل في الحكم على ما إذا كنا غلبنا جانب الفضيلة أم المصلحة الذاتية.

لذلك مهما تطور الجدل بين الاتجاهين، ومهما كانت قوة الحجج المقدمة من قبل الاتجاه الأناني، والأمثلة الصادمة عن أنانية الإنسان وقسوته، فإنه لا يمكن إنكار وجود نزوع لدى الإنسان نحو خير بني جلدته. صحيح أن هذا النزوع يتجه أكثر إلى المعارف المقربين، لكنه يمكن أن ينتشر ليعم البشرية جمعا. قد يفسر هذا النزوع اجتماعيا، باعتبار الإنسان كائنا اجتماعيا؛ أي أن العيش ضمن مجتمع قد غرس فيه عبر السنين هذه العواطف والمشاعر الغيرية (الحاسة الخلقية) تجاه الآخرين " إن الأطفال اجتماعيون بالطبع، إنهم يتعلمون داخل الأسرة كيف يوسعون هذا النزوع الاجتماعي ليشمل الكرم. و هذا يتطلب تعليمات ونماذج من قبل الآباء والأقارب الآخرين، و حتى الرفاق. لكن الدافع الأصلي لا

---

<sup>66</sup><<This moral sense, either of our own actions, or of those of others, has this in common with our senses, that however our desire of virtue may be counterbalanced by interest, our sentiment or perception of its beauty cannot>> , Ibid. P. 95.

يتطلب أية تعليمات<sup>67</sup>، وقد يكون هذا الميل بيولوجيا تطوريا، بمعنى أن الاصطفاء الطبيعي انتقى الأفراد الذين يميلون إلى التعاطف مع الآخرين ومساعدتهم.

" إذا كان 'Sharles Darwin' وأتباعه على حق، وهذا ما أعتقده، فإن الحاسة الخلقية كانت لها القدرة على التكيف والتطور، وإلا كان الاصطفاء الطبيعي قد سار ضد الأفراد الذين يمتلكون مثل هذه الصفات التي لا فائدة منها، كالتعاطف والتحكم في الذات والحس بالعدالة، وعزز في المقابل الصفات الأخرى مثل القسوة الشديدة، والإشباع الفوري للشهوات، ورفض اقتسام الأشياء مع الآخرين<sup>68</sup>.

فما يمكن أن نخلص إليه هنا، هو وجود هذا الإحساس تجاه الآخرين والاهتمام بمصلحتهم وسعادتهم، إلى جانب الاهتمام بالذات والمصلحة الشخصية، ولو كان هناك اختلاف عن مصدره وأصله. كما أن المسألة لا تبدو قطعية، بمعنى إما أن الإنسان أناني بشكل مطلق، بحيث كل تصرفاته تفسر من هذا المنظور، أو العكس. فلا يختلف اثنان على أن الإنسان يسعى دائما إلى تحقيق رغباته والحفاظ على ذاته؛ ولكن في ظل هذا المسعى، يوجد ميل كذلك إلى خدمة الآخرين وحب الخير لهم. بمعنى أدق المسألة هي في الموازنة بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة، لأن الحفاظ على الذات وخدمتها إلى حد ما، يدخل أيضا في الصالح العام، وهذا ما ركز عليه شافنبري وأكد عليه هاتشيسون فيما بعد.

" وبالتالي فالميل تجاه المصلحة الذاتية يصبح ضروريا وأساسيا. فلا مخلوق يمكن أن يكون خيرا أو فاضلا، إلا إذا امتلك مثل هذا التعلق بالذات، لأنه من المستحيل

<sup>67</sup><<Children are by nature sociable; in the family they learn to extend sociability into generosity. This extension requires the instruction and examples of parents, other kin, and other playmates; but the original impulse requires no impulsion>>.Ibid. P. 4.

<sup>68</sup><<Si Charles Darwin et ses disciples ont raison, et je le pense, le sens moral a dû avoir une faculté d'adaptation ; sinon, la sélection naturelle aurait joué contre des individus qui avaient des qualités aussi inutiles que la compassion, la maîtrise de soi ou le sens de la justice, et en faveur de ceux qui avaient des tendances opposées, telles qu'une cruauté impitoyable, une préférence pour les gratifications immédiates ou le refus de partager>>.Quinn Wilson, James. Le sens Moral. Traduit par René Guyonnet. Paris : Commentaire /Plan, 1993. P. 47.

الحفاظ على الصالح العام وصالح النسق ككل من دونه. ومن ثم أي واحد لديه حب تجاه نفسه فوق الحد المعقول، فمن الممكن اعتباره ناقصا ورذيلًا.<sup>69</sup>

وفي الجهة المقابلة لا يمكن إنكار ميل الإنسان نحو خير الآخرين وسعادتهم، وإن كان هذا الميل ضئيلا وفي حاجة دائما إلى التحفيز والتشجيع. وربما خير دليل على هذا هو الرد المفحم لـ 'شافتسبري' على غريمه 'طوماس هوبز'.

" لقد فعل ما بوسعه لكي يوضح لنا..... أن لا شيء طبيعيا فينا يمكن أن يوجهنا لحب أي شيء أبعد من أنفسنا. على الرغم من حبه لهذه الحقائق العظيمة والثوابت الرئيسية كما تصورها، فإن هذا المسعى جعل منه أكثر الرجال كدحا من أجل تأليف منظومة معرفية وسياسية من أجلنا، متحديا باستمرار أعلى المخاطر المتمثل في الاستشهاد، ودائما من أجل خلاصنا"<sup>70</sup>.

لقد كرس طوماس هوبز حياته كلها لإيجاد نسق سياسي يخرج بريطانيا من الفوضى والحرب الأهلية، ويجعل البشرية كلها إن طبقتة تعيش في سلام دائم. ولنا أن نتساءل مثلما فعل شافتسبري ما الدافع الذي جعله يقوم بكل هذا المجهود، متجاوزا المضايقات والمخاطر؟ إن لم يكن ذلك النزوع الدافئ نحو البشر وحب الخير لهم. إن القول، أو بالأحرى اليقين بأن هناك جانبا خيرا طبيعيا فينا، يجعلنا نكافح من أجل تقويته وتوسيع

<sup>69</sup><<And thus the affections towards private good become necessary and essential to goodness. For though no creature can be called good, or virtuous, merely for possessing these affections; yet since it is impossible that the public good, or good of the system, can be preserved without them; it follows that a creature really wanting in them, is in reality wanting in some degree to goodness and natural rectitude; and may thus be esteemed vicious and defective>>. Ashley Cooper, Anthony [Third Earl of Shaftesbury]. "An Inquiry Concerning Virtue, or Merit". Ed. With an Introduction by Walford, David. Manchester: Manchester University Press. 1977. P. 56.

<sup>70</sup><<He did his utmost to chew us ..... that there was nothing which by nature inclined us either way; nothing which naturally drew us to the love of what without, or beyond ourselves: though the love of such great truths and sovereign maxims as he imagined these to be, made him the most laborious of all men in composing systems of this kind of our use; and forced him, notwithstanding his natural fear, to run continually the highest risk of being a martyr for our deliverance>>. Ashley Cooper, Anthony (Third Earl of Shaftesbury). Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 1. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 43.

مداه على حساب الجانب الآخر، ومادام لا يمكننا إنكار دور العادات والتقاليد والدين في هذا المجال، فإما أنها توجهنا نحو حب الآخر ومساعدته، أو تقوي فينا الكراهية والرفض له.

"القول بأن البشر لهم حاسة خلقية، ليس معناه أنهم خيرون كلياً بالفطرة. إن الحاسة الخلقية عليها أن تتنافس مع الميولات الطبيعية الأخرى، كالرغبة في البقاء، والرغبة في مراكمة الممتلكات، والرغبة في خوض المغامرات الجنسية والطموح للسلطة؛ بشكل مختصر عليها أن تتنافس مع المصلحة الشخصية في معناها الضيق. نتيجة هذه المواجهة تعتمد على شخصيات الأفراد، والظروف التي يتواجدون فيها والميولات الثقافية والسياسية للعصر الذي يعيشون فيه. لكن مع القول بأن الحاسة الخلقية موجودة وأن طبيعة البشر خيرة بالقوة."<sup>71</sup>

من هنا فالحاسة الخلقية تتأثر بالتقاليد والعادات والدين ونوع القيم التي تسود في كل مرحلة من مراحل التاريخ البشري. فمرة تضمحل إلى أن تقترب من الانطفاء ومرة تزدهر وتتوسع لتتجاوز الأقارب لتشمل الجنس البشري كله. أما عن حجمها الطبيعي الأولي في النفس البشرية، فلا يسعنا إلا أن نعبر عنه بهذا المقطع الرائع للفيلسوف الأخلاقي المعاصر 'James.Q.Wilson'.

"إن الحاسة الخلقية للبشر ليست منارة كبيرة، تشع ملقياً ضوءاً حاداً على كل ما يدخل في نطاقها. بل هي بالأحرى لهب شمعة صغيرة، تصدر عنها رؤية غير واضحة وظلال متعددة، تضطرب وتوشك على الانطفاء أمام قوة رياح السلطة

---

<sup>71</sup><<Dire que les hommes ont un sens moral n'est pas dire qu'ils ont la bonté infuse. Le sens moral doit rivaliser avec les autres sens naturels – le désir de survivre, d'accumuler des possessions, d'avoir des aventures sexuelles ou du pouvoir -, bref avec l'intérêt personnel au sens étroit. L'issue de cet affrontement dépend du caractère des gens, des circonstances dans lesquelles ils se trouvent et des tendances politiques et culturelles de l'époque. Mais dire que le sens moral existe est dire que les hommes sont, par nature potentiellement bons>>.Quinn Wilson, James. Le sens Moral. Traduit par René Guyonnet. Paris : Commentaire /Plan, 1993. P. 33.

والعواطف، والجشع و الإيديولوجيا. ولكن احتضانها بيدنا وتقريبها أكثر من القلب يجعلها تبدد الظلام وتدفع القلب.<sup>72</sup>

رغم أن هذا الجدل حول الطبيعة البشرية رجح كفة نظرية الحاسة الخلقية، واعتبر الأصوات الأخرى في التنوير البريطاني وبالخصوص آراء ماندفيل، مجرد حالات شاردة؛ إلا أن الجدل لم يتوقف، وإنما فتح لنفسه مجالات أخرى. إن الانطلاق من نظرة أولية - أنانية أو غيرية - حول الطبيعة البشرية، يقتضي بالضرورة بناء تصور فلسفي متكامل انطلاقا من هذه المسلمة. بمعنى آخر إن النظرة الأولية ستعكس على معالجة المجتمع و أساسه والسلطة السياسية، وهذا ما سيتم التطرق إليه بالتفصيل في الفصل الموالي.

---

<sup>72</sup><<Mankind's moral sense is not a strong beacon light, radiating outward to illuminate in sharp outline all that it touches. It is, rather, a small candle flame, casting vague and multiple shadows, flickering and sputtering in the strong winds of power and passion, greed and ideology. But brought close the heart and cupped in one's hands, it dispels the darkness and warms the soul>>.Quinn Wilson, James. " The moral Sens". American Political Science Review. Vol. 87, No. 1 March 1993. P. 9.



## خاتمة الفصل الأول

رغم أن المعالجة الفلسفية للمسألة الأخلاقية قديمة قدم التفكير الفلسفي نفسه، إلا أن هذه المعالجة اختلفت بحسب تطور الفكر البشري، والواقع الاجتماعي، والمرحلة التاريخية. وبنهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، فرضت الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية في بريطانيا شكلا خاصا من التنوير، ورغم أنه اشتغل على المفاهيم الأساسية التي عالجها التنوير عامة، إلا أنه ركز بالأساس على المسألة الأخلاقية. و مثلما نبهت الحرب الأهلية إلى ضرورة الالتفات إلى الطبيعة البشرية قصد دراستها وسبر أغوارها؛ فكذلك قدمت الفلسفة التجريبية مع جون لوك أدوات جديدة للمعالجة، تمثلت في المقاربة التجريبية و رفض الأفكار الفطرية، مما أعطى نفسا جديدا للتفكير الفلسفي عامة، وللرؤية الأخلاقية خاصة.

في هذا السياق السياسي والفكري أتى شافيتسبري مرتكزا على الفلسفة القديمة، وبالخصوص الرواقية منها، لكنه أيضا منفتحا على ما جد على الساحة الفلسفية منذ بداية الحداثة، ليقارب المسألة الأخلاقية من منظور جديد. المقاربة الجديدة لهذا الأخير ارتكزت على رفض النظرة السلبية عن الطبيعة البشرية التي كرستها المسيحية عموما والكالفينية على وجه التحديد، وأيضاً على مواجهة أفكار هوبز التي رأت في الإنسان مجرد كائن أناني يسعى لتحقيق مصلحته الذاتية بشتى الوسائل. إن هذا الرفض ارتكز عند شافيتسبري على القول بامتلاك الإنسان لحاسة خلقية، تجعله ينزع إلى خدمة مصلحة الآخرين، مما جعل منه أول منظر لمدرسة الحاسة الخلقية. وبما أن همه الأساسي كان هو الرد على الكالفينية وأنانية هوبز، فإنه لم يعط المفهوم أهمية كبرى، مركزا فقط على كون الأخلاق منغرسه في الطبيعة البشرية وبالأخص في الجانب الحنون منها على حد قوله.

مثلت الأنانية تيارا فكريا استمر مع برنارد ماندفيل، حيث هاجم هذا الأخير أفكار شافنيسبري الأخلاقية، وحاول في كتابه المثير للجدل حينها 'خلية النحل' دحض كل حججه حول نزوع الإنسان إلى الخير و غيريته؛ وإرجاع كل تصرفات البشر إلى الدوافع الأنانية، من خلال إرجاع كل التصرفات التي تبدو غيرية إلى حب الذات، سواء بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة كحب المجد والفخر وغيرها من الصفات التي تعود بالنفع في المستقبل . في هذا الإطار أتى فرانسيس هاتشيسون متسلحا بتجريبية جون لوك، ليرد على برنارد ماندفيل، معتبرا أن الإنسان يمتلك مجموعة من الحواس الداخلية غير الحواس الخارجية المعروفة. ومن بين الحواس الداخلية هناك الحاسة الخلقية التي تمكنا من التمييزات الأخلاقية. وتعتبر الحاسة الخلقية في نظره مباشرة وفورية لا تخضع لحسابات المصلحة الذاتية، بل تدفعنا بالعكس إلى تفضيل المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

إن النقاش حول الطبيعة البشرية، وما إذا كانت هذه الأخيرة خيرة بالطبيعة أم أنانية، لم ينحصر في المجال الأخلاقي، بل امتد ليشمل أغلب المفاهيم التي اشتغل عليها التنوير في القرن الثامن عشر. لأن الاختلاف حول هذه الطبيعة يؤدي بالضرورة إلى الاختلاف حول المجتمع السلطة السياسية وغيرها من المؤسسات التي توطر الوجود البشري. وهكذا أدى القول بالطبيعة الشريرة والأنانية للإنسان، إلى بناء تصور معين عن المجتمع وازدهاره من قبل طوماس هوبز وبرنارد ماندفيل، يختلف كلياً عن تصور منظري الحاسة الخلقية الذين آمنوا بطبيعة الإنسان و غيريته. وما سيعالجه الفصل المقبل هو هذا الاختلاف بين التصورين حول أساس المجتمع، وسبل ازدهاره، وطبيعة السلطة السياسية التي يجب أن تحكمه.

# الفصل الثاني:

الحاسة الخلقية والمجتمع

## مقدمة الفصل الثاني

لا يمر يوم تقريبا إلا و نسمع شكاوى الناس من بعضهم البعض، وكيف يعمل هؤلاء على اختلاق المضايقات، والعمل ما أمكن على تنغيص الحياة وجعلها أكثر تعاسة. لكن رغم هذه المضايقات والمنغصات، تستمر الحياة الاجتماعية بمساوئها ومباهجها. وإن اقترحنا على أي واحد من هؤلاء المشتكين من الناس و الحياة الاجتماعية، الاستغناء عن الآخرين واختيار العزلة كأسلوب حياة، يرمقنا بنظرة تتم عن مجموعة من التساؤلات التي لا تخرج في الغالب عن إطارين اثنين. فإما أنه لا يستطيع ذلك، لأن الحياة الاجتماعية ضرورة بقائية لا يمكن الاستغناء عنها؛ وإما أنها ضرورة عاطفية ووجدانية، أي أن الواحد حتى وإن ضمن كل مستلزمات الحياة، فإنه لا يستطيع الاستغناء عن الآخرين.

لقد حظي هذا الموضوع باهتمام الفلسفة منذ نشأتها، حيث نجد أغلب الفلاسفة القدماء قد تناولوه بشكل أو بآخر. وجاءت أغلب الروى تقول بأن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع، أي أنه يحمل معه بشكل مسبق نزوعا نحو الحياة الاجتماعية، وهذا ما أكد عليه أرسطو في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، وفيما بعد المؤرخ العربي ابن خلدون. إلا أن مقارنة الموضوع قبل الحداثة، ليست هي نفسها فيما بعد. فمع بزوغ الحداثة وفكر الأنوار، لم نعد أمام نفس مفهوم المجتمع وتقسيماته، ولا أمام نفس مفهوم الفرد وقيوده. مما فرض مقارنة جديدة للمجتمع وعلاقته بالفرد والفضيلة.

من بين المعطيات الجديدة التي فرضت نفسها على معالجة العلاقة بين الأخلاق والمجتمع مع نهاية القرن السابع عشر، التشكيك في دور الدين وقدرته على الحفاظ على النسيج الاجتماعي. فقد أصبح هذا الأخير عامل تفرقة وإشعال للصراعات الطائفية، مما حتم البحث عن عامل يتجاوز الاختلافات الدينية والمذهبية، ويساعد أكثر على توطيد اللحمة

الاجتماعية. ولم يكن هذا العامل سوى الأخلاق، باعتبار أن كل البشر تقريبا يتفقون على مبادئ أخلاقية محددة، تتجاوز العرق والدين والطائفة.

إلا أن التركيز على الأخلاق كضامن للتلاحم الاجتماعي، لم يكن يحظى بنفس الأهمية ونفس الرؤية من قبل فلاسفة الأنوار في بريطانيا. حيث أصبحت علاقة الأخلاق بالمجتمع من المسائل الأكثر إثارة للجدل، لما تتطوي عليه من سجالات واختلافات في وجهات النظر. و أول نقطة اختلاف برزت إلى السطح، هي مسألة الأسبقية بين الأخلاق والمجتمع، بمعنى آخر، ما إذا كان المجتمع هو من لقن الناس المبادئ الأخلاقية أم أن طبيعة الإنسان وحسه الأخلاقي الطبيعي، هو الذي دفعهم إلى اختيار الحياة الاجتماعية. إن مسألة الأسبقية هاته أفرزت مقاربتين مختلفتين كلياً. فإرجاع الأخلاق إلى المجتمع، يؤدي إلى القول باختلافها باختلاف المجتمعات، ومن ثم صعوبة ردم الهوة بين هذه الأخيرة؛ أما القول بأسبقية الأخلاق على وجود المجتمعات، فيؤدي إلى نظرة مخالفة تماماً، حيث تشترك البشرية جمعاء في نفس الحس الأخلاقي، ولو اختلفت في بعض الأشكال الثقافية كاللغة والدين وبعض التقاليد والعادات.

وبالعودة إلى ما تدافع عنه الأطروحة، فإن أصحاب مدرسة الحاسة الخلقية يتبنون وجهة النظر التي تقول بطبيعية الأخلاق، وأسبقيتها على كل الأشكال الثقافية الناتجة عن المجتمع، لأن كل الناس من كل المجتمعات والأديان يمتلكون حاسة خلقية، ومن ثم لديهم تقريبا نفس القيم والمعايير الأخلاقية. أما الأنانيون فيعتبرون بأن الأخلاق وليدة المجتمع، بمعنى أن القائمين على المجتمع والسلطة السياسية، هم من حدد السلوك الفاضل من السلوك الرذيل. إذن، ما علاقة الأخلاق بالمجتمع؟ وهل طبيعة الإنسان وحسه الخلق هو من دفع الإنسان إلى اختيار الحياة الاجتماعية، أم أن المجتمع هو من لقن المبادئ الأخلاقية للحفاظ على النظام والسلم داخل التجمعات البشرية؟ ومن كان الدافع وراء تقدم المجتمع

وازدهاره، هل هو المبادئ الأخلاقية النبيلة كما يقول أصحاب نظرية الحاسة الخلقية، أم أن ممارسة الرذيلة بكل أنواعها هي التي كانت وراء تقدم المجمع وتطوره؟

## 1 - الفضيلة والمجتمع عند شافتسبري

### 1 - الفضيلة أساس وجود المجتمع

إن شافتسبري باعتباره مؤسس مدرسة الحاسة الخلقية لم يعالج هذه المسألة بشكل مستفيض مثل هانتشيسون، إلا أنه أشار إليها في كثير من المرات، وتعتبر هذه الإشارات كافية لكي نستشف موقفه من علاقة الأخلاق بالمجتمع، وبالخصوص أسبقية الأخلاق على الدين. إن نقطة انطلاق شافتسبري في معالجة الأمر هي الفرد وليس المجتمع، وذلك لمعرفة مدى استعداد هذا الأخير طبيعياً للعيش ضمن المجتمع.

" نفهم عادات ودراسات البشر ضمن التجمعات، فمن الضروري دراسة الإنسان على وجه التحديد، وتعرف هذا المخلوق كما هو في نفسه، قبل أن ننظر إليه في إطار الشراكة، أو في علاقته بالدولة، أو في انضمامه إلى أية مدينة أو مجتمع. ليس هناك شيء أكثر اعتيادية من النظر إلى الإنسان في حالته الكنفدرالية وعلاقته الوطنية، باعتبار أنه ينتمي إلى هذا المجتمع أو ذاك سواء بالولادة أو التجنس."<sup>73</sup>

الإنسان كما هو في نفسه حسب شافتسبري مهياً للعيش ضمن نظام أو نسق يبدأ بجماعته الضيقة، ثم كل بني جنسه، لينتهي إلى النظام في شموليته. بل ويمكن القول أنه لا يمكن النظر إليه إلا في إطار هذا النظام، أو النسق الذي ينتمي إليه. و نوعية العلاقة التي تجمعها بالمجتمع، أو بالأحرى بالنسق في كليته، هي التي تجعل منه فاضلاً أو شريراً.

<sup>73</sup><<For to understand the manners and constitutions of men in common, it is necessary to study man in particular, and know the creature as he is in himself, before we consider him in company, as he is interested in the state, or joined to any city or community. Nothing is more familiar than to reason concerning Man in his confederate state and national relation; as he stand engaged to this or that society by birth or naturalization>>.

Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 2 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 72.

إن الرؤية الشمولية إلى العالم كمنظومة متكاملة ومنسجمة، كل عنصر فيها يتأثر ويؤثر في العناصر الأخرى، يجعل من الصعب إن لم نقل من المستحيل عزل عنصر واحد ودراسته لوحده. والمقصود بقول شافتسبري (دراسة الإنسان على وجه التحديد، وتعرف هذا المخلوق كما هو في نفسه) هو الوقوف على الاستعداد الفطري لدى الإنسان للعيش ضمن المجتمع، لأنه في كل كتاباته، لا يعزل أبدا الإنسان وأفعاله عن المجتمع وعن المحيط الأكثر شمولية، إلا بطريقة منهجية لكي يبين مدى استعداد الفرد طبيعيا وجزئيا للانضمام إلى الجماعة وخدمة أفرها.

"قناعته بأن جميع جوانب السلوك والإبداع البشريين لهما آثار سياسية، وبالخصوص فيما يتعلق بالأخلاق والفن، أعطى لمعانا سياسيا لكثير من أعماله. هناك قناعة تنبع من رؤيته للعالم باعتباره متناغما بالأساس. هذا شجعه على التفكير في جميع الأنشطة البشرية باعتبارها معتمدة على بعضها البعض. وتغيير في عنصر أساسي من الكل، يمكن أن يؤدي إلى تأثير عميق على النظام بأكمله."<sup>74</sup>

من هذا المنظور كل أفعال الإنسان وتصرفاته لها بعد اجتماعي - سياسي، لأنه جزء من كل، أو بالأحرى إنه وجد من أجل الكل. وما امتلاكه للحس الخلفي، إلا بقصد خدمة الآخرين، وخدمة النظام على أحسن وجه. وهذا ما جعل شافتسبري أقرب إلى المقاربة الأرسطية التي تعتبر الإنسان اجتماعيا بالطبع، منه إلى المقاربة التعاقدية الحديثة.

هناك الكثير من أوجه التقارب بين شافتسبري وأرسطو بخصوص هذه المسألة، رغم المسافة الزمنية والفكرية الفاصلة بينهما. يعتبر أرسطو الإنسان كائنا اجتماعيا بالطبع، لأنه

---

<sup>74</sup><<His conviction that all aspects of human behavior and creativity have political implications, particularly with regard to morality and art, gives a political gloss to much of his work. It was a conviction which stemmed from his view of the world as essentially harmonious. This encouraged him to think of all human activities as being dependant on each other. A change in a constituent part of the whole could have a profound effect on the entire system>>

. John Cunliffe, Christopher. "The third earl of Shaftesbury (1671 - 1713): his politics and ideas" Diss. University of Oxford, 1981. P. 216.

لا يستطيع توفير حاجياته والدفاع عن نفسه بشكل منفرد، مما اضطره إلى الحياة الاجتماعية كضرورة وليس كاختيار. يقول في كتابه 'الأخلاق إلى نيقوماخوس':

"...بتطبيق هذا المصطلح لا يجب النظر إلى الإنسان كفرد يعيش حياة منعزلة، ولكن يجب أيضا أن نأخذ بعين الاعتبار آباءه، وأطفاله، وزوجه، وباختصار أصدقاءه ومواطنيه على العموم، بما أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع."<sup>75</sup>

السياق الذي أتى فيه هذا المقطع، هو مناقشة مفهوم السعادة كغاية نهائية. وباعتبارها غاية نهائية، فمن طبيعة الحال لا ينقصها شيء آخر، إنها مكتفية بذاتها. ولن تتحقق بالنسبة للإنسان إلا وهو في الحالة الاجتماعية، باعتبارها الحالة الطبيعية للإنسان. ورأي شافنسبري لا يحيد كثيرا عن هذا الرأي، فهو كذلك يعتبر أن الإنسان يولد مزودا بحس اجتماعي طبيعي.

"إن الشعور بالصالح العام والمصلحة المشتركة، وحب المجتمع، والمودة الطبيعية، والإنسانية، واللفظ، أو نوع المدنية الذي ينبثق من حس سليم تجاه الحقوق المشتركة للبشرية والمساواة الطبيعية بين أفرادها، يوجد بين جميع أبناء النوع الواحد."<sup>76</sup>

كل المقومات الأساسية للعيش المشترك، موجودة عند الفرد بشكل مسبق، وهي الدافع الأول والأخير لقيام المجتمعات. فالإنسان لم ينتبه فجأة إلى ضرورة تأسيس مجتمع والتعاقد على قواعده، كما تقول نظرية العقد الاجتماعي، وإنما خلق بنزوع فطري للعيش ضمن

---

<sup>75</sup><<In applying this term we do not regard a man as an individual leading a solitary life, but we also take account of parents, children, wife, and in short, friends and fellow-citizens generally, since man is naturally a social being>>.

Aristotle. The Nicomachean Ethics. Trans. F.H, Peters. London: Oxford University Press. P. 14.

<sup>76</sup><<A sense of public good and the common interest, love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness, or the sort of civility that rights of mankind and the natural equality there is among those of the same species>>.

Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 1 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 47.



مجتمع، ولا يمكنه أن يتواجد خارجه. وبذلك كان شافتسبري في هذه المسألة أقرب إلى أفكار القدماء منه إلى أفكار فلاسفة القرن السابع عشر والثامن عشر كهوبز ولوك.

"لقد رفض نظرية المعرفة التجريبية التي وضعت من قبل كل من فرانسيس باكون، وطوماس هوبز وجون لوك. بدلا من ذلك استلهم أفكاره من مجموعة واسعة من الآداب والفلسفات الكلاسيكية، ككتابات أفلاطون، وأرسطو، والرواقيين، وهوراس والأفلاطونيين الجدد وورثتهم في القرن السابع عشر أفلاطوني كامبردج. ما يعتبر ذا أهمية خاصة هو أنه في خضم نقاش أفكاره السياسية قبل بوجهة نظر أرسطو التي تعتبر الإنسان كائن اجتماعيا وغيريا، في مواجهة النظريات الأنانية السائدة."<sup>77</sup>

إن اختلاف أصحاب مدرسة الحاسة الخلقية مع الاتجاه الأناني، وبالخصوص مع هوبز، كان اختلافا عميقا، يغطي تقريبا كل المنطلقات والتصورات. وإذا كان هؤلاء قد عارضوا التصور الأرسطي الذي جعل من الإنسان كائنا اجتماعيا بالطبع، فإن شافتسبري عاد إليه، وإلى كل القدماء الآخرين لكي يقوض أسس هذا الاتجاه، وليبرهن على أن غيرية الإنسان هي التي جعلت منه كائنا اجتماعيا، وليس خوفه من الفوضى وحرب الكل ضد الكل كما يقول هوبز.

## 2 - العقد الاجتماعي

إن اختلاف النظرة إلى الطبيعة الأولية للإنسان، يستتبع بالضرورة الاختلاف في النظر إلى كيفية نشوء التجمعات البشرية، والمؤسسات المرتبطة بها. فإذا كان الإنسان خيرا

---

<sup>77</sup><<He rejected the empiricist theory of knowledge developed by Bacon, Hobbes, and Locke. Instead he drew his inspiration from a wide range of classical philosophy and literature; the writing of Plato and Aristotle, the Stoics, Horace, the Neoplatonists, and their seventeenth-century successors, the Cambridge Platonists. Of particular importance in a discussion of his political thought is his acceptance, in the face of fashionable egoistic theories, of Aristotle's view that man is by nature a sociable and altruistic being >>.

John Cunliffe, Christopher. "The third earl of Shaftesbury (1671 – 1713): his politics and ideas" Diss. University of Oxford, 1981. P. 222.

بالطبيعة و اجتماعيا بالغريزة، فهل يحتاج إلى وقفة تأملية في لحظة من لحظات تطوره، لكي يقرر ما إذا كان سيعيش في مجتمع، أو يستمر في نمط حياته المعتادة؟

إن منطلق شافيتسبري الذي يعتبر الإنسان خيرا بالطبيعة، سيضعه في تعارض ليس فقط مع الاتجاه الأناني، وإنما مع جون لوك أيضا. فإذا كان الاختلاف بين هوبز ولوك يتمحور حول طبيعة العقد الاجتماعي، والمفاهيم المرتبطة به كحالة الطبيعة وغيرها، فإن خلاف شافيتسبري مع التيارين معا، يدور حول نقض هذه المفاهيم من الأساس.

يعتبر طوماس هوبز الإنسان عدوانيا بالفطرة، ومصدر هذه العدوانية هو الحفاظ على ذاته، و القلق على الذات يؤدي في غالب الأحيان إلى المبادرة بالعدوان على الآخرين، ومحاولة إخضاعهم للسيطرة كخطوة استباقية، مما يشعل حربا لن تتوقف إلا بتعاقد بين أطراف المجتمع.

"فما دام الناس يعيشون بدون قوة مشتركة تجعلهم في رهبة دائمة، فهذا يجعلهم في الحالة المسماة حالة الحرب، وهي حرب كل واحد ضد الآخر. ولأن الحرب لا تتمثل فقط في المعركة أو القتال، ولكن أيضا في تلك الفترة الزمنية التي يكون فيها الناس على استعداد للدخول في معركة؛ لذا فالعنصر الزمني في العبارة 'عندما نكون في حرب' مثل العنصر الزمني في العبارة 'عندما يكون الطقس سيئا'. فما يجعل من الطقس سيئا ليس زخة مطرية أو اثنتين، وإنما الميل إلى هطول الأمطار خلال عدة أيام، ونفس الشيء في الحرب، فما يمثل الحرب ليس القتال الحالي وإنما التأهب للقتال طيلة تلك المدة الزمنية التي لا ضمان فيها للسلم. كل الأوقات الأخرى هي أوقات سلام."<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup><<This makes it obvious that for as long as men lives without a common power to keep them all in awe, they are in the condition known as 'war'; and it is a war of every man against every man. For war does not consist just in battle or the act of fighting, but in a period of time during which it is well enough known that people are willing to join in battle. So the temporal element in the notion of 'when there is war' is like the temporal element in 'when there is bad weather'. What constitutes bad weather is not a rain-shower or two but an inclination to rain through many days together; similarly, what

هناك فرق كبير بين أن يكون الإنسان دائم التأهب للدخول في معركة مع الآخرين، وأن يكون ممتلكا لحاسة خلقية، تجعله ميالا دائما للعيش ضمن المجموعة والمحافظة على مصالحها. ففي الحالة الأولى الإنسان أناني بالطبع، وهو بذلك يكون في حالة حرب مستمرة كما يقول هوبز، تجعل الحياة صعبة أو بالأحرى مستحيلة، مما يستوجب الانتقال إلى الحالة المدنية، حيث يأمن كل طرف شر الطرف الآخر، هذا الانتقال لا يتم إلا من خلال التعاقد، أي التنازل عن أغلب الحقوق لصالح الحاكم. أما في الحالة الثانية، فالإنسان غيري يجب الآخرين، ويحب التواجد معهم؛ لذلك فلا وجود لحالة الحرب، ولا حاجة لشيء اسمه العقد الاجتماعي. من هذا المنطلق يشكك شافنيسبري سواء في العقد الاجتماعي، أو في حالة الطبيعة.

"من السخافة القول بأن هناك إلزاما مفروضا على الإنسان للتصرف اجتماعيا، أو بأمانة، في ظل حكومة؛ بينما الأمر ليس كذلك فيما يسمى عادة حالة الطبيعة. ولكي نتحدث بلغة الفلسفة الحديثة: 'في ظل المجتمع القائم على الاتفاق؛ الأمر يتطلب أن يضع الإنسان كل حقوقه الفردية الخاصة في يد الأغلبية، أو كما يجب أن تحدد الأغلبية ذلك، والأمر هنا حر، وبواسطة تعهد'. تبعا لهذه الحالة فإن التعهد نفسه قد تم في حالة الطبيعة. وما يجعل التعهد إلزاميا في حالة الطبيعة، يجب أن يجعل كذلك كل الأفعال الإنسانية الأخرى، كواجبنا الحقيقي، والجزء الخاص المنوط بنا طبيعيا. وبالتالي، فالإيمان، والعدالة، والإخلاص، والفضيلة، يجب أن توجد مبكرا مثل حالة الطبيعة، أو أنها لم يسبق أن وجدت على الإطلاق."<sup>79</sup>

---

constitutes war is not actual fighting but a known disposition to fight during a time when there is no assurance to the contrary. All other time is peace>>

Hobbes, Thomas. Leviathan. Edited with an introduction by C. B. Macperson. London: Penguin Classics, 1968, P. 185-186.

<sup>79</sup><<It is ridiculous to say, there is any obligation on man to act sociably, or honestly, in a formed government ; and not in that which is commonly called the State of Nature. For, to speak in the fashionable language of our modern philosophy: "society being founded on a compact; the surrender made of every man's private unlimited right, into the hands of the majority, or such as the majority should appoint, was of free choice, and by a promise". Now the promise itself was made in the State of Nate: and that which could make a promise obligatory in the State of Nature, must make all other acts of humanity

ففي الافتراض الأول، الإنسان لا يكتسب المقومات الأساسية للعيش في المجتمع إلا بعد الالتزام والتعاقد على العيش ضمنه. فمثلا مفهوم العدالة لا معنى له في الحالة الطبيعية، وإنما اكتسب معناه الحقيقي بعد التعاقد بين أطراف المجتمع. أما في الافتراض الثاني، فالمقومات الأساسية للعيش في المجتمع كالعدالة، والشفقة، والتعاون، والفضيلة.. الخ، إما أن توجد قبل ما يسمى التعاقد الاجتماعي أو لن توجد أبدا، لأن هذه المقومات هي من جعل الإنسان كائنا اجتماعيا، وليس شيئا اسمه التعاقد. من هنا اعتبر شافيتسبري الحديث عن شيء اسمه العقد الاجتماعي والحالة الطبيعية، هو افتراض بعيد عن الطبيعة الحقيقية للإنسان.

"لم يكن شافيتسبري مهتما بفكرة ما قبل المجتمع (حالة الطبيعة)، أو بفكرة (العصر الذهبي). لقد رأى بأن الحكومة والمجتمع يتضمنان بعضهما البعض، وأن الفضيلة تشكل خير المجتمع ورفاهيته حيث وضع الإنسان بالطبيعة."<sup>80</sup>

إن الرابط الأساسي للمجتمع حسب شافيتسبري ليس التعاقد، وإنما الفضيلة. وباعتبار هذه الأخيرة شيئا طبيعيا، فإن المجتمع الناتج عنها طبيعي أيضا، ولا يحتاج إلى تعاقد في وقت من أوقات تطور البشر. وإذا كان اختلاف شافيتسبري مع هوبز حول العقد الاجتماعي هو اختلاف منبعه الرؤية المختلفة لكل منهما إلى الحالة الطبيعية الأولية للبشر، فإن اختلافه مع أستاذه لوك، يختلف لأن هذا الأخير وإن كان يقول بالعقد الاجتماعي، فإن تصوره يختلف سواء لمفهوم العقد الاجتماعي أو لحالة ما قبله.

---

**as much as our real duty, and natural part. Thus faith, justice, honesty, and virtue, must have been as early as the State of Nature, or they could never have been at all>>.**

Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Vol. 1 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 47.

<sup>80</sup><<**He was not interested in the idea of a pre-social 'State of Nature' or of a 'golden age'. He saw government and society as necessarily implying each other and 'virtue' as consisting of the welfare of the community in which man has been placed by nature>>**

. John Cunliffe, Christopher. "The third earl of Shaftesbury (1671 – 1713): his politics and ideas" Diss. University of Oxford, 1981. P. 230.

"لفهم السلطة السياسية بشكل صحيح، واشتقاقها من أصلها، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الحالة الطبيعية التي كان يوجد فيها البشر من قبل؛ وهي حالة من الحرية الكاملة في إدارة أعمالهم والتخلص من ممتلكاتهم و من الأشخاص، كما يرون ذلك مناسبا في حدود قانون الطبيعة، ودون طلب الإذن من أحد أو تبعية لإرادة أي رجل آخر."<sup>81</sup>

إن المنطلق عند لوك هو القول بوجود حالة الطبيعة، لكن هذه الحالة ليست حالة حرب الكل ضد الكل كما يقول هوبز، بل هي حالة يسودها قانون يسميه قانون الطبيعة. وفي ظل هذه الحالة يعيش الإنسان متحررا من التعامل مع الآخرين، يتصرف وفق خطته الخاصة، لكن في إطار قانون الطبيعة.

" إنها حالة من المساواة، حيث السلطة والقضاء متبادلان، لا أحد لديه الحق فيهما أكثر من الآخر. ليس هناك شيء أكثر وضوحا من أن المخلوقات من نفس النوع والرتبة، يخلقون ولهم الحق في مزايا الطبيعة بدون تمييز، واستخدام نفس القدرات يجب أن يكون أيضا على قدم المساواة بين بعضهم، بدون تبعية أو إخضاع، إلا إذا أراد سيدهم ورئيسهم كلهم، بإعلان واضح وصريح أن يضع واحدا فوق الآخر، وأن يمنحه تفويضا صريحا بحق السيادة والسلطة "<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup><<To understand political power aright, and derive it from its original, we must consider what estate all men are naturally in, and that is a state of perfect freedom to order their actions, and dispose of their possessions and persons as they think fit, within the bounds of the law of Nature, without asking leave or depending upon the will of any other man>>.

Locke, John. Two Treatises of Government. London: 1823, P. 106.

<sup>82</sup><<A state also of equality, wherein all the power and jurisdiction is reciprocal, no one having more than another, there being nothing more evident than that creatures of the same species and rank, promiscuously born to all the same advantages of Nature, and the use of the same faculties, should also be equal one amongst another, without subordination or subjection, unless the lord and master of them all should, by any manifest declaration of his will, set one above another, and confer on him, by an evident and clear appointment, an undoubted right to dominion and sovereignty.>>

Ibid. P. 106.

الملاحظ أن حالة الطبيعة هنا، ليست بتلك الحالة المرعبة التي وصفها بها هوبز. فهي حالة من السكينة والحقوق المتساوية في خيارات الطبيعة. إن الكل خاضع لقانون الطبيعة، يعرف أنه إن اعتدى على حقوق الآخرين سيصبح عدواً للكل. ورغم أن هذه الحالة يمكن حسب لوك أن تتحول إلى حرب بسبب الاعتداءات على الملكية، فإنها تبقى مع ذلك حالة تتوفر فيها المقومات الأساسية للمجتمع، وليست حالة لا أخلاقية كما عند هوبز.

"لكن بالرغم من أنها حالة من الحرية، مع ذلك فإنها ليست حالة من الفسق. ورغم أن الإنسان في هذه الحالة، لديه الحرية الكاملة للتخلص من ذاته أو من ممتلكاته، فمع ذلك ليس لديه الحرية في تدمير ذاته، أو أي مخلوق تحت تصرفه؛ ما عدا عندما يكون استخدامهما أنبل من مجرد الاحتفاظ بهما. لحالة الطبيعة قانون طبيعي يحكم حيث لا وجود لمسئول مشترك على الأرض يتم اللجوء إليه، وهذا ما يجعل منها حالة حرب. كما أن العوز لهذا المسئول يمنح الإنسان الحق في الحرب ضد المعتدي، رغم وجوده في مجتمع وضمن مواظنيه."<sup>83</sup>

نستنتج مما سبق أن شافيتسبري لا يوافق على نظرية العقد الاجتماعي، التي تجعل التعاقد أساساً لقيام المجتمعات. فالحالة البشرية ليست بتلك القتامة التي تجعل الإنسان عدواً لأخيه الإنسان، مما يستدعي التعاقد والاتفاق على العيش ضمن مجتمع. إن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع كما يقول القدماء<sup>84</sup>، لأنه خلق مزوداً بإحساس خلقي يجعله يهتم بأقاربه وعموم بني جنسه. وإذا كان شافيتسبري يختلف كلياً مع هوبز، فإنه مع ذلك يتفق مع لوك

---

<sup>83</sup><<But though this be a State of liberty, yet it is not a state of license ; though man in that state have uncontrollable liberty to dispose of his person or possessions ; yet he has not liberty to destroy himself, or so much as any creature in his possession, but where some nobler use than its bare preservation calls for it. The State of Nature has a law of Nature to govern where there is no common superior on earth to appeal to for relief, is the state of war; and it is the want of such an appeal gives a man the right of war even against an aggressor, though he be in society and fellow-subject>>.

Ibid. P. 113.

<sup>84</sup> انظر، كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو.

حول الطبيعة البشرية في حالة الطبيعة، ما دامت لا تخلو حسب هذا الأخير من القيم الأخلاقية.

"حسب لوك، فإن حالة الطبيعة ليست حالة أفراد كما هو الأمر عند هوبز. بل هي مأهولة من قبل الأمهات والآباء مع أطفالهم أو أسرهم، حيث يسميها 'المجتمع الزوجي'. هذه المجتمعات تقوم على اتفاق طوعي لرعاية الأطفال معا. إنها مجتمعات أخلاقية لكنها ليست سياسية"<sup>85</sup>

### 3 - طبيعة السلطة السياسية

تختلف الرؤية إلى السلطة السياسية، حسب المنطلق النظري للفيلسوف وحسب المرحلة السياسية التي عاشها، وكذا مدى انخراطه أو على الأقل قربه من القرار السياسي. وما يميز الكتابات السياسية البريطانية في القرن الثامن عشر هو النقطة الأخيرة، أي قرب أصحابها من القرار السياسي؛ ومن ثم اكتساب كتاباتهم نوعا من الواقعية السياسية، والمرونة في التعامل مع الوقائع والأحداث. وشافيتسبري لا يحدد عن هذا التقليد، فقد كان مشاركا فعليا في الحياة السياسية، سواء من خلال عضويته في مجلس العموم البريطاني ومجلس اللوردات، أو من خلال أفكاره و آرائه السياسية.

ينحدر شافيتسبري من عائلة عريقة في ما يتعلق بالمشاركة في الحياة السياسية البريطانية في القرن السابع عشر، وتماشيا مع هذا التقليد انتخب هو أيضا عضوا في مجلس العموم ومجلس اللوردات. ورغم قصر المدة التي قضاها كبرلماني، إلا أنها كانت كافية لتجسد آرائه الفلسفية، ورؤيته لطبيعة السلطة السياسية.

---

<sup>85</sup><<According to Locke, the State of Nature is not a condition of individuals, as it is for Hobbes. Rather it is populated by mothers and fathers with their children, or families – what he calls ‘conjugal society’. These societies are based on the voluntary agreements to care for children together, and they are moral but not political>>.

Celeste Friend."Social contract". Internet Encyclopedia of Philosophy. ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/>, 12 February 2017.

"في ذلك التاريخ، بعد إعادة انتخابه في بول، بدأ شافتسبري حياة برلمانية نشطة استمرت لسبع سنوات؛ في مجلس العموم ابتداء من 1695 حتى 1698 وفي مجلس اللوردات بين 1700 و 1702. هذه السيرة البرلمانية الوجيهة حدثت خلال السنوات المضطربة في نهاية القرن السابع عشر، عندما كانت آثار الثورة المجيدة تناقش بكثير من الانفعال والحيوية سواء في ويستمانستر أو أي مكان آخر."<sup>86</sup>

وللتذكير فإن شافتسبري لا يقيم الفرد أخلاقيا، إلا في إطار سلوكه الاجتماعي، وعلاقته بالمحيطين به، صعودا حتى النسق الذي يشمل كل بني البشر، ومن ثم فجميع جوانب السلوك البشري لها أبعاد سياسية. إلا أن طبيعة السلطة السياسية لا بد وأن تتماشى مع الرؤية الأخلاقية للإنسان، مادامت هذه الأخيرة هي المحرك الرئيسي لكل أفكار شافتسبري.

"الانشغال بالأساس الأخلاقي للسياسة، الذي كان يقلق شافتسبري لبقية حياته، كانت قد ظهرت تعبيراته في أوائل العشرينيات من عمره. فدخوله الحياة البرلمانية سنة 1695 أعطاه الفرصة ليختبر أفكاره النظرية في عالم سياسي قاس أواخر القرن السابع عشر."<sup>87</sup>

لقد امتزجت الرؤية الفلسفية لشافتسبري بالتجربة السياسية، لتعطينا تصورا عما يجب أن تكون عليه السلطة السياسية. فإذا عدنا إلى المنطلق الفلسفي، يعتبر الإنسان خيرا بالطبيعة، ومن ثم لا يحتاج إلى تلك القوة الجبارة (التتين) لكي تقوم سلوكه الحيواني، وترغمه

<sup>86</sup> <<On that date, after his re-election at Poole, Shaftesbury began an active parliamentary career that lasted for seven years; in the Commons from 1695 to 1698 and in the Lords between 1700 and 1702. This brief parliamentary career occurred during the turbulent years at the end of the seventeenth century, when the implications of the Glorious Revolution were being discussed with great passion and energy both at Westminster and elsewhere>>

. John Cunliffe, Christopher. "The third earl of Shaftesbury (1671 – 1713): his politics and ideas" Diss. University of Oxford, 1981. P. 54.

<sup>87</sup> <<The preoccupation with the moral basis of politics, which was to concern Shaftesbury for the rest of his life, had been given expression by his early twenties. His introduction to parliamentary life in 1695 gave him the opportunity to test his theoretical ideas in the ruthless world of late- seventeenth-century politics>>.

Ibid., P. 52.



على العيش ضمن مجتمع. يمكن القول أن دور السلطة السياسية هنا وعلاقتها بالمواطن ستكون أشبه بدور الدين وعلاقته بالفضيلة لدى الإنسان. فإذا كان الدين مجرد داعم للفضيلة ومقو لها، حتى يزداد الفرد نبلا وخدمة للآخرين؛ فإن دور السلطة السياسية أيضا هو ملء ذلك الفراغ الذي تنتج عنه بعض التجاوزات المضرة بالفضيلة ونقاوتها. لذلك نجد شافنبري كلما تطرق للسياسة والسلطة السياسية، ذكر معها الأخلاق والفضيلة. من هذا المنظور لا يجب فقط أن تتسم السلطة السياسية بالمرونة والانفتاح على المواطنين واهتماماتهم، ولكن أيضا يجب أن يتسم أصحابها بأعلى درجة من الالتزام الأخلاقي. ومن هنا معارضته الشديدة لأي سلطة مطلقة، كما كان الأمر بالنسبة لهوبز.

"إن الروح العامة لا يمكن أن تأتي إلا من الشعور الاجتماعي، أو من الإحساس بالشراكة مع باقي البشر. و الآن لا يوجد أي أحد غير شريك في هذا الإحساس أو في هذه العاطفة المشتركة، كأولئك الذين بالكاد يعرفون المساواة، ولا يعتبرون أنفسهم خاضعين لأي قانون سواء كان للزمالة أو للمجتمع. بهذه الطريقة فإن الأخلاق والحكم الرشيد يسيران جنبا إلى جنب. فليس هناك حب حقيقي للفضيلة دون معرفة الخير العام. وحيث توجد السلطة المطلقة، لا يوجد شعب. أولئك الذين يعيشون في ظل الطغيان وتعلموا كيف يعجبون بسلطته كسلطة مقدسة وإلهية، هم منحرفون في دينهم كما في أخلاقهم."<sup>88</sup>

إن نظام الطاغية لا يتماشى مع الطبيعة الخيرة للبشر، ويعبر ليس فقط عن فساد ولا أخلاقية الحاكم، وإنما أيضا عن الفساد الديني والأخلاقي للمحكومين. لذلك نجد

---

<sup>88</sup><<A public spirit can only come from a social feeling, or a sense of partnership with human kind, Now , there are none so far from being 'partners' in this sense or sharers in this common affection, as those who scarcely know an equal and don't regard themselves as subject to any law of fellowship or community. That is how morality and good government go together. There is no real love of virtue without the knowledge of public good. And where absolute power is, there is no public. Those who live under a tyranny, and have learned to admire its power as sacred and divine, are debauched as much in their religion as in their morals>>.

Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 1 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 48.

شافتسبري قد انحاز إلى جانب البرلمان والأصوات المطالبة بتقليص سلطات الملك، ومراقبتها؛ عكس الاتجاه الآخر الذي يدافع عن تركيز السلطات في يد واحدة، خوفا من تجدد الصراع والفوضى الذي عرفته بريطانيا قبل الثورة المجيدة. والأكثر من هذا أنه اعتبر الحكم المطلق مدمرا للأخلاق والحرية " لقد اعتبر شافتسبري الحكم الملكي المطلق مدمرا للحرية والأخلاق"<sup>89</sup>

وهنا نقطة الالتقاء الأخرى مع أستاذه جون لوك، الذي كان واضحا هو الآخر في رفضه للاستبداد، ومطالبته بتوزيع السلطات والمشاركة في القرار السياسي، بين المؤسسة الملكية والبرلمان. حتى أنه رفض السلطة الأبوية التي تستمر إلى مرحلة ما بعد النضج، ففي نظره الاستبداد يلغي التعاقد كليا، ويعيد الأطراف إلى حالة الحرب الأولية.

" ثالثا، فإن السلطة الاستبدادية سلطة مطلقة، تتمثل في تعسفية الواحد على الآخر، في أن يسلب حياته متى شاء؛ وهذه سلطة لا تمنحها الطبيعة، لأن هذه الأخيرة لا تميز بين فرد وآخر، ومن ثم لا اتفاق من هذا القبيل يمكن أن يتم. و بما أن الإنسان لا يملك هذه السلطة التعسفية تجاه حياته، فإنه لا يمكنه منحها لرجل آخر، والتي بأخذها يضع المعتدي نفسه في حالة الحرب مع الطرف الآخر"<sup>90</sup>

إن المرحلة التي عاش فيها جون لوك وشافتسبري ليست هي نفس مرحلة هوبز، فقد كانت بريطانيا قد تجاوزت مرحلة الخوف من عودة الحرب الأهلية، وأصبح اقتسام السلطة بين الملكية والبرلمان أمرا واقعا. وهذا زاد من نسبة الجرأة في انتقاد نواقص السلطة السياسية

<sup>89</sup><<Shaftesbury considered absolute monarchy to be subversive of both liberty and morality>>.

John Cunliffe, Christopher. "The third earl of Shaftesbury (1671 – 1713): his politics and ideas" Diss. University of Oxford, 1981. P. 232.

<sup>90</sup><<Thirdly, despotic power is an absolute, arbitrary one man has over another, to take away his life whenever he pleases; and this is a power which neither Nature gives, for it has made no such distinction between one man and another, nor compact can convey. For man, not having such an arbitrary power over his own life, cannot give another man such a power over it, which the aggressor makes of his own life when he puts himself into the state of war with another>>.

Locke, John. Two Treatises of Government. London: 1823, P. 181.

ونزوات أصحابها، حتى تتلاءم مع تطلعات المجتمع البريطاني الواعدة في كل المجالات. إلى درجة أنه أصبح من حق الشعب أن يثور على الحاكم إن خرج عن إطار التعاقد الذي يجمعه به.

"إن لوك يستطيع أن يتخيل بسهولة الشروط التي تجعل من التعاقد مع الحكومة أمراً ملغياً، ويصبح من حق الناس مقاومة سلطة الحكومة المدنية، كسلطة الملك. عندما تتحول السلطة التنفيذية إلى حكم استبدادي، مثلما يصبح عليه الأمر عندما يتم حل السلطة التشريعية، ومن ثم نكران حق الشعب في تشريع القوانين التي تصلح لحفظ ذاته؛ فإن المستبد هنا يضع نفسه في حالة الحرب مع الشعب، ويصبح لهذا الأخير الحق في الدفاع عن نفسه، كالذي كان عنده في أول الأمر، وممكنه من إنشاء التعاقد."<sup>91</sup>

رغم أن الدافع الأولي لهذه الآراء الفلسفية والسياسية، وبالخصوص بالنسبة لشافتسبري كان الهم الأخلاقي؛ إلا أن تطورها المنطقي، وتفتيحها بخبرة الممارسة السياسية أصبح له صدى واسع، سواء داخل بريطانيا أو خارجها. فداخليا، تم الدفع في اتجاه مزيد من تخليق الحياة السياسية، ونشر ثقافة المشاركة والتداول بدل الاستئثار والإقصاء، أما على المستوى الخارجي، فقد كان له وقع كبير، وبالخصوص على الآباء المؤسسين في أمريكا. فلا أحد ينكر فضل جون لوك ومنظري مدرسة الحاسة الخلقية على الدستور والديمقراطية الأمريكيتين " إن حجج لوك حول العقد الاجتماعي، وآراءه حول حق المواطنين في الثورة على ملكهم،

---

<sup>91</sup><<Locke, can easily imagine the conditions under which the compact with government is destroyed and men are justified in resisting the authority of a civil government, such as king. When the executive power of a government devolves into tyranny, such as by dissolving the legislature and therefore denying the people the ability to make laws for their own preservation, then the resulting tyrant puts himself into a State of War with the people, and they then have the same right to self-defense as they had before making a compact to establish society in the first place>>.

Celeste Friend."Social contract". Internet Encyclopedia of Philosophy. ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/>, 15 February 2017.

كانت ذات آثار كبيرة على الثورات الديمقراطية التي تلت، وبالخصوص على طوماس جيفرسون والآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأمريكية<sup>92</sup>

ويبقى التنوير البريطاني تجربة متميزة في تاريخ الفكر البشري؛ فرغم وجود الكثير من نقاط الالتقاء مع أشكال التنوير الأخرى التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر، إلا أن هذا لم يمنع من وجود رؤى متميزة في التعامل مع المفاهيم والمواضيع الذي شغلت هذا التنوير. ومن بين أبرز هذه التمايزات التركيز على الجانب الأخلاقي واعتباره تقريبا أساس كل المفاهيم الأخرى التي اشتغل عليها التنوير البريطاني، ومن ضمنها مفهوم السياسة.

" بالنسبة لنا نحن البريطانيين، نشكر السماء على توفرنا على فكرة جيدة عن الحكومة، انتقلت إلينا من أسلافنا. لدينا أفكار الجمهور والدستور، وعن كيفية تنظيم الهيئتين التشريعية والتنفيذية، نفهم الوزن والقياس في هذه المسائل، ويمكننا التفكير بشكل سليم حول توازنات القوة والملكية. والثوابت التي نستمدّها من تفكيرنا مثلها مثل الاستنتاجات الرياضية. إن المعرفة المتزايدة لدينا تظهر لنا كل يوم أكثر وأكثر، ما هو الحس السليم في السياسة، وهذا لا بد وأن يقودنا لفهم حس مشابه فيما يخص الأخلاق، والتي تعتبر أساس السياسة.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup><<Lock's arguments for the social contract, and for the right of citizens to revolt against their King were enormously influential on the democratic revolutions that followed, especially on Thomas Jefferson, and the founders of the United States>>.

Ibid.

<sup>93</sup><<As for us Britons, thank heaven, we have a better sense of government passed down to us from our ancestors. We have the notions of a public and a constitution; and how a legislature and executive should be structured. We understand weight and measure in these matters, and can reason soundly about the balance of power and property. The maxims we draw from our reasoning are as evident as conclusions in mathematics. Our increasing knowledge shows us every day, more and more, what common sense is in politics: and this is bound to lead us to understand a like sense in morals, which is the foundation of politics>>.

Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 1 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 48-49.

ما يمكن أن نستنتجه مما سبق، أن منطلق شافيتسبري في مقارنة أساس المجتمع والسلطة السياسية، كان الهم الأخلاقي. فقله بأن الإنسان يمتلك حاسة خلقية، جعله يميل إلى قول القدماء، ويعتبره كائنا اجتماعيا بالطبع؛ و لا يحتاج إلى وقفة تأملية في مرحلة من مراحل تطوره، ليختار العيش في مجتمع بناء على التعاقد كما قال فلاسفة العقد الاجتماعي. أما بخصوص السلطة السياسية وطبيعتها، فكان من بين المشاركين فيها والمنتقدين لتركيزها في يد واجدة. فانطلاقا من منظوره الإيجابي للإنسان، فإن السلطة السياسية الأنسب له هي التي تتيح له المشاركة واقتسام الأدوار، وليس السلطة المطلقة التي تعتبره أنانيا وشريرا بالفطرة. ومن ثم تكون الأخلاق سابقة على وجود المجتمع، وأداة للوحدة بدل التفريق. لقد كان لهذه الآراء وما تلاها، وقع كبير على السلطة والمجتمع البريطانيين، والعالم أجمع، باعتبارها تجربة متميزة.

## II- الفضيلة والمجتمع عند فرنسيس هاتشيسون

يعتبر شافيتسبري الملهم الأولي لأفكار مدرسة الحاسة الخلقية، وقد خلقت هذه الأفكار جدالا عميقا وسط الفلاسفة والمفكرين، وبالخصوص تلك التي لها علاقة بالمجتمع والسلطة السياسية. وما زاد من حدة النقاش، هو ذلك الفرز بين اتجاهين متعارضين من حيث المنطلق والنتيجة، الاتجاه الأناني الذي يمثله هوبز والاتجاه الغيري الذي أصبح يمثله شافيتسبري. وبعد مجيء هاتشيسون أصبح هذا الفرز أكثر وضوحا وحدة، وانضاف لكل طرف أعضاء جدد طوروا الفكرة ودافعوا عنها بكل قوة. وهكذا سيصبح على هاتشيسون ليس فقط مجادلة هوبز، وإنما مجادلة أتباع له كذلك دفعوا بفكرته السيئة عن الإنسان إلى أقصاها، وأبرزهم Bernard Mandeville.

وإذا كانت أفكار شافيتسبري عن المجتمع، متفرقة هنا وهناك في كتاباته، بحيث يجد المرء صعوبة في الوقوف عليها، والخروج بموقف صريح؛ فإن فرنسيس هاتشيسون باعتباره

المنظر الفعلي لمدرسة الحاسة الخلقية، لا بد وأن يستوفي الموضوع حقه، وبملاً الفراغات التي تركها سلفه هنا وهناك. لذلك نجد يتطرق إلى الموضوع تقريبا في كل كتاباته، بفعل السياق الذي يفرضه الحديث عن الحاسة الخلقية. فالقول بأن الإنسان كائن غيري، يستتبع التطرق إلى محيطه الذي تقع عليه هذه الغيرية، سواء المحيط الضيق المتمثل في الأسرة والأقارب، أو المحيط الأوسع المتمثل في المجتمع، لذلك نجد قد خصص جزءا مهما من أحد كتبه للتطرق إلى أساس المجتمع البشري، وما إذا كان ناتجا عن الطبيعة الاجتماعية الخيرة للبشر، كما قال القدماء، أم أنه نتيجة لوعي الإنسان باستحالة تحقيق مصالحه الأنانية خارج المجتمع.

## 1 - الأبعاد الاجتماعية والسياسية لفلسفة هاتشيسون الأخلاقية

إن النظرة الأخلاقية لمدرسة الحاسة الخلقية تقمنا مباشرة في الميدان الاجتماعي-السياسي. فمن يدافع بإصرار عن غيرية الإنسان، وطبيعته الخيرة؛ فبالتأكيد هدفه سيكون أبعد من مجرد إضفاء الطابع الخير على بني البشر. بل الأفق كان هو التركيز على تقوية التلاحم والتعاطف بين الناس، بغاية سعادتهم داخل مجتمع متماسك، وتحت سلطة سياسية تحظى بالقبول من طرف الأغلبية إن لم نقل الكل. لذلك نجد كتابات منظري هذه المدرسة يطغى عليها التفاؤل بخصوص العلاقات الاجتماعية بين الناس، وتتنظر إلى الخلافات والأحقاد والحروب، كحالات ثانوية ناتجة عن عوامل غير متصلة في النفس البشرية، مثل الدين والعادات والتقاليد والحماس المفرط... الخ.

يمكن أن نستشف البعد السياسي لفلسفة هاتشيسون الأخلاقية، من كتابه الأول (بحث في أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة). صحيح إن الكتاب يناقش أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة، ولكن المرء وهو يقرأ الكتاب يحس، وكأن الهدف الأساسي منه هو التأكيد على الطابعين الاجتماعي و السياسي للإنسان، ما دام يولد بإحساس يجعله يضع نصب

أعينه بشكل مباشر وبدون حسابات، سعادة الآخرين، ابتداء بأسرته وأقربائه وانتهاء بأفراد مجتمعه. لذلك نجد أغلب كتاباته تبدأ بما هو أخلاقي، لتنتهي بما هو اجتماعي - سياسي.

"سابقا وفي هذا العمل المبكر، قام هاتشيسون بتفصيل بعض أفكاره السياسية.

رغم أن المهمة الرئيسية لهذا الكتاب (Inquiry) كانت فحص أسس فلسفته الجمالية

والأخلاقية. وقد قام بهذا العمل في مبحثين، الأول عالج مبادئ الجمال، والآخر عالج

مبادئ الأخلاق، وإلى حد ما تداعياتها السياسية.<sup>94</sup>

لقد كان هاتشيسون على وعي منذ البداية، بالآفاق الاجتماعية والسياسية لنظريته حول الحاسة الخلقية. لذلك أتت أفكاره السياسية في آخر مبحثه الأخلاقي، كإلزامية طبيعية للمقاربة الأخلاقية. فلا يمكن من الناحية المنطقية، أن يدافع عن أطروحة أن المحرك الأساسي للطبيعة البشرية، هو نزوعه إلى خير الآخرين وسعادتهم، وفي نفس الوقت يقول بأن الإنسان لا يلجأ إلى المجتمع والدولة، إلا لكي يلبي رغباته، التي تستحيل تلبيتها خارج المجتمع كما قال هوبز. بمعنى آخر، إذا كان القصد من الفلسفة الأخلاقية، حسب هاتشيسون هو تشجيع ذلك الدافع الغيري المتجذر في الإنسان طبيعياً، فإن الهدف سيكون هو سعادة الآخرين، وبذلك نقذف مباشرة إلى المجتمع والدولة.

وبالنظر إلى المعاناة التي عاناها البريطانيون من الحرب الأهلية في القرن السابع عشر، والحل المخيف والمقيد لكل الحريات، الذي قدمه هوبز؛ يمكن المجازفة بالقول إن الهدف كان منذ البداية بالنسبة لأصحاب نظرية الحاسة الخلقية، وبالخصوص هاتشيسون هو الهاجس الاجتماعي - السياسي، ثم أتت بعد ذلك النظرية الأخلاقية التي تعطي حلولا

---

<sup>94</sup><<Already in this early work, Hutcheson detailed some of his political ideas. However, his main task was examining the foundations of his aesthetic, and moral philosophy. This was done in two treatises, one dealing with the principles of aesthetics, the other with those of ethics and, to some extent, their political consequences>>.

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. X.

مقبولة سواء للمجتمع من خلال تقوية الروابط الاجتماعية وتشجيعها، أو للدولة من خلال القول بنظرية سياسية توازن بين الحريات الأساسية للمواطن، وهيبة الدولة.

"وبالتالي، فعندما أقول بأن الناس يمتلكون حاسة خلقية، فلا أتمنى أن أفهم على أنني أقول بأن لديهم معرفة حدسية بالقواعد الأخلاقية. إن القواعد الأخلاقية في الغالب محط تنازع وصراع، لكن العملية التي من خلالها يحل الناس هذه النزاعات أو يسوون هذه الصراعات، تعود بهم وراء إلى العواطف التي تتراءى لهم ذات قيمة واضحة حدسيا. هذه العواطف تشكل الغراء الأساسي للمجتمع، غراء ذو قوة لاصقة، يمكن القول بأنها غير كاملة، ولكنها كافية لتفسير النظام الاجتماعي إلى حد ما. إن فلاسفة التنوير الاسكتلندي، وعلى الخصوص كتابات فرانسيس هاتشيسون سنة 1741، ودافيد هيوم سنة 1740، وآدم سميث سنة 1759، فحصت بعناية ودقة الأسباب التي تجعل بعض المشاعر تفرض نفسها علينا باعتبارها تستحق الثناء."<sup>95</sup>

يعتبر James Q. Wilson من المدافعين المعاصرين عن نظرية الحاسة الخلقية وعن أفكار أصحابها في القرن الثامن عشر، مقدا قراءة جديدة تستند على ما جد في علم البيولوجيا، والعلوم الإنسانية. حيث نشر كتابا في 1993 تحت عنوان 'الحاسة الخلقية'. وفيه يقف عند الأبعاد الاجتماعية لنظرية الحاسة الخلقية. إن هذه النظرية الأخلاقية، تتأسس على العواطف، وهذه الأخيرة تعتبر حسب منظري الحاسة الخلقية في القرن الثامن عشر، الغراء أو اللحمة التي يقوم عليها المجتمع من جهة، والتي تمكنا من تفسيره من جهة ثانية.

---

<sup>95</sup><<Hence, when I say that people have a moral sense, I do not wish to be understood as saying that they have an intuitive knowledge of moral rules. Moral rules are often disputed and usually in conflict, but the process by which people resolve those disputes or settle those conflicts, leads them back to sentiments that seem to them to have a worth that is intuitively obvious. These sentiments constitute the fundamental glue of society, a glue with adhesive power that is imperfect but sufficient to explain social order to some degree. The philosophers of the Scottish Enlightenment, in particular Francis Hutcheson writing in 1741, David Hume in 1740, and Adam Smith in 1759, explored with care and subtlety the reasons why certain sentiments commend themselves to us as worthy>>  
Q. Welson, James. "The moral Sense". American Political Science Review. Vol . 87, No.1 March 1993.



يمكن أن نستنتج من خلال ما سبق أن فلسفة هاتشيسون، رغم أنها ركزت على الجانب الأخلاقي، إلا أن الهدف الرئيسي كان هو تقديم نظرة جديدة للمعضلة الاجتماعية، تختلف عن نظرة هوبز المفزعة للطبيعة البشرية، والتي لا حل لها إلا بحكومة مطلقة، تمتلك جميع السلطات، بما فيها حق تفسير النصوص الدينية؛ وتختلف أيضا عن النظرة الدينية، التي تعتبر الخطيئة لصيقة بالإنسان، ولا أمل في التخلص منها وصلاح أحواله الاجتماعية، إلا عن طريق الكنيسة وقساوستها. وبذلك يكون قد أسس لرؤية جديدة، تضع الثقة في الإنسان من جديد، باعتباره كائنا غريبا، يحب الخير للآخرين قبل نفسه، وإلا لما كانت الحياة الاجتماعية، طريقه الوحيدة للبقاء، ومن ثمة يستحق حكومة سياسية تنظر إليه نظرة إيجابية، وتمكنه من جميع حقوقه المدنية والسياسية.

## 2 - الرذيلة و المجتمع عند برنارد ماندفيل

لقد أتى فرانسيس هاتشيسون ووجد النقاش في أوجه حول أساس الاجتماع البشري، وكيفية نشوء المجتمع، فكان لا بد وأن يدلي برأيه في هذا الموضوع، خصوصا وأنه يتبنى نظرة تختلف كليا عن رؤية أصحاب نظرية العقد الاجتماعي. لقد انطلق فرانسيس هاتشيسون مما توقف عنده سلفه شافتسبري، محاولا إتمام أفكاره حول المجتمع وأساسه، حتى يكون للنظرية رؤية واضحة في هذه القضية تتسجم مع الرؤية الأولية للإنسان وجوهره الغيري.

"لقد كان هاتشيسون محظوظا في أن يكون حيث كان سنة 1720. لقد كانت دبلن في هذا الوقت مكانا جد خصب فكريا، حيث ازدهرت جماعة فلسفية مكونة من رجال في مقتبل العمر. قليل من هؤلاء الرجال تركوا علامات بارزة في تاريخ الأفكار، ولكن كانوا حينها في مقدمة عدة حركات فكرية. وبالتالي، فهاتشيسون أصبح بسرعة منغمسا في النقاش حول مواضيع من قبل الربوبية، والديكارتية، وتجريبية كل من جون لوك وباركلي، بالإضافة إلى أنانية كل من هوبز وماندفيل. لكن الموضوع الذي من

المحتمل كان له وقع كبير في الجماعة الفكرية لدبلن سنة 1720، هو فلسفة أنطوني  
أشلي كوبر، الإيرل الثالث لشافتسبري.<sup>96</sup>

لقد عاش فرانسيس هاتشيسون في مكان وزمان غنيين بالأفكار والنقاشات الفلسفية، وكان لهذا الجدل الفضل الكبير في تشكل أفكاره ونحتها. فمن جهة، نجد أفكار الأنانيين، وبالخصوص ماندفيل، الذي هاجم أفكار شافتسبري، ومن جهة أخرى نجد التجريبية التي قدمت منها جديدا، يركز بالأساس على الملاحظة وتتبع الظاهرة، عوض التنظير الحر. في هذه الوضعية وجد هاتشيسون نفسه مجبرا على الدفاع عن آراء صاحبه شافتسبري الاجتماعية، متوسلا في ذلك الأفكار التجريبية، وكل الأفكار الفلسفية، التي كانت تزخر بها دبلن.

## 2-1 - الرذيلة أساس المجتمع والسبيل الوحيد لازدهاره.

لقد أحدث كتاب "التنين" لطوماس هوبز في النصف الثاني من القرن السابع عشر نقاشا واسعا، بسبب الآراء التي احتواها، وبالخصوص النظرة المتشائمة للطبيعة البشرية، وما يترتب عنها من مقارنة اجتماعية - سياسية. وفي أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر بدأ تلطيف هذه النظرة إلى حد ما، سواء بسبب ظهور آراء مغايرة تماما لما أتى به هوبز، أو من خلال إعادة النظرة في العقد الاجتماعي، عن طريق فلاسفة أكثر انفتاحا وإيمانا بطيبة الإنسان ونزوعه الاجتماعي مثل جون لوك وجون جاك روسو، مما فتح

---

<sup>96</sup><<Hutcheson was lucky to be where he was in the 1720s. Dublin was at that time an intellectually very fertile place with a thriving community of philosophically engaged young men. Few of these men left a lasting mark on the history of ideas, but there were in the vanguard of many of the movements of their day. Thus, Hutcheson quickly became immersed in discussion of such topics as Deism, Cartesianism, the empiricism of Locke and Berkely, and the egoism of Hobbes and Mandeville. But the subject that probably had the most buzz within Dublin's intellectual community of the 1720s was the philosophy of Antony Ashley Cooper, the third Earl of Shaftesbury>>.

B. Gill, Michael. The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 139.

المجال أكثر داخل هذا العقد للحرية والمشاركة السياسيتين. وما زاد في انحسار النظرة الهوبزية، هو انتهاء الحرب الأهلية في بريطانيا، و استقرار الأوضاع السياسية إلى حد ما. في هذه المرحلة بالذات التي بدأ النظر فيها إلى آراء طوماس هوبز باعتبارها شاذة، لأنها بالغت في رسم صورة شريرة عن الإنسان وركزت على حيوانيته، ظهر برنارد ماندفيل، الوريث الشرعي لهذه الأفكار والدافع بها إلى أقصى مداها. لم يتبن برنارد ماندفيل آراء أستاذه هوبز الاجتماعية فحسب، وإنما حاول الدفاع عنها باستماتة، محاولا تقويض الأسس التي قامت عليها نظرة شافتسبري الغيرية.

"واحد من الجوانب المهمة الأخرى لكتاب 'الخلية' التي سيتم أخذه بعين الاعتبار هنا، هو العلاقة بين ماندفيل وشافتسبري. في كل أجزاء الكتاب يستعمل ماندفيل شافتسبري ك 'مثال مروع'، مثال مصغر لكل شيء يختلف معه...ماندفيل على ما يبدو بدأ يصبح أكثر وعيا بالآثار المترتبة على موقفه، من خلال ربطها بأنساق أخرى أكثر اكتمالا مثلما وضح ذلك في كتاب 'الخلية'، وبحلول سنة 1723، عندما بدأ هجومه المنظم على كتاب شافتسبري (*The Characteristics*)، أدرك أن "أي نسقين لا يستطيعان أن يكونا أكثر تعارضا مثل ما هو الأمر بين نسق شافتسبري ونسقه" على حد تعبيره.<sup>97</sup>

لا يوجد نسقان معرفيان أكثر تعارضا من تعارض النظرة الغيرية للإنسان عند شافتسبري، والنظرة الأنانية لماندفيل، لأن الأول ينطلق من الكل ليحكم على الجزء، بينما الثاني ينطلق من الجزء ليصل إلى الكل. لقد تأثر شافتسبري كثيرا بالنظرة الرواقية إلى

---

<sup>97</sup><<One other important aspect of the *Fable* will be considered here – and that is the relation of Mandeville to Shaftesbury. In both parts of the book Mandeville used Shaftesbury as a sort of 'horrible example', the epitome of everything with which he disagreed...Mandeville, apparently, grew more and more conscious of the implications of his own position, relating it to other systems more fully as he expanded the *Fable*, and by 1723, when he began his systematic attack on the *Characteristics*, has realized that, as he put it, 'two systems cannot be more opposite than his Lordship's and mine'>>

Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefit*, 2 Vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. KAYE. Indianapolis: Liberty Fund, 1998. Vol. 1. P. 36 – 37.

الكون، معتبرا هذا الأخير كلا منسجما، خيرا وجميلا. وعليه لا يجب النظر إلى الأفراد والحوادث بمعزل عن هذا الكل، إلى درجة أنه أنكر وجود شر مطلق في حد ذاته. واعتبر أن الطبيعة الغيرية للإنسان تجعله يميل إلى المصلحة العامة، وبذلك يحقق أيضا مصلحته الخاصة، لأنهما متوافقان. أما برنارد ماندفيل فينطلق من الفرد وملاحظة تصرفاته، ليظهر الكل بعد ذلك كلازمة منطقية لهذه التصرفات. وما يحرك الفرد هو المصلحة الذاتية الضيقة، لكن اتباع هذه المصلحة يؤدي بالضرورة إلى خدمة الآخرين وازدهار المجتمع. ومن ثمة نجد أنفسنا بصدد وجهتي نظر متناقضتين حول المجتمع وأساسه "هناك فرق أساسي، بالنسبة للتصور الكامل لماندفيل حول ميلاد وطبيعة المجتمع فقد تحدد انطلاقا من الإيمان بالأناية المطلقة للطبيعة البشرية، وأما بالنسبة لشافتسبري فانطلاقا من إيمانه بغيرية هذه الطبيعة"<sup>98</sup>

بالنسبة لوجهة نظر شافتسبري حول المجتمع، فقد تم عرضها في السابق، وما ذكره هنا سوى للتذكير بالجدل الأخلاقي القوي الذي ساد في بريطانيا في القرن الثامن عشر، وتبيان كيف كان تبنى الآراء والأفكار عن طريق مقارعتها بأخرى. أما بخصوص رؤية برنارد ماندفيل، فقد كانت متناسقة ومقنعة إلى حد بعيد، مما حدا بالكثير حينها إلى التحذير منه ومن كتاباته 'الشيطنانية'، وتمت محاكمته مرتين بتهمة الإزعاج العام. فكيف إذن عالج ماندفيل مسألة المجتمع ونشوءه؟ وكيف رأى في الرذائل الفردية مفتاحا لنشوء المجتمع وازدهاره؟ وإلى أي حد كانت أفكاره مقنعة، مما أجبر أكبر منظري الحاسة الخلقية (فرانسيس هاتشيسون) على الرد؟ وهل كان رد هذا الأخير حاسما، بحيث انطفت و انكشفت أفكار الأول وطالها النسيان، أم أن النقاش طال وتشعب ليقترح مجالات أخرى كالتجارة والاقتصاد؟

---

<sup>98</sup><<This is a fundamental distinction, for Mandeville's whole conception of the rise and nature of society was determined by belief in the essential egoism of human nature, and Shaftesbury's by his faith in the actuality of altruism>>.Ibid. P. 37.

## 2 - 2 الإطراء أساس نشوء المجتمع وازدهاره

ما يوحي به عنوان الكتاب الأساسي لماندفيل 'خلية النحل'، هو أن الهم الأساسي لصاحبنا كان هو تفسير المجتمع وآلياته، انطلاقاً من الرذائل الفردية. لقد استعمل تعبيراً رمزياً يشبه من خلاله المجتمع بخلية النحل، فكل نحلة داخل الخلية، تقوم بمهمة محددة، ليس إتباعاً لقواعد أخلاقية محددة، وإنما انطلاقاً من غريزتها الأنانية للبقاء، والنتيجة تكون خلية مزدهرة (العسل). هذا هو حال المجتمع، كل فرد يتبع مصالحه الخاصة، لكن في سعيه نحو هذه المصالح، يخدم من حيث لا يدري مصلحة الكل. وبما أن الخلية لا يمكن أن تنشأ صدفة، فكذلك المجتمع، لا بد وأن تكون هناك دوافع فردية أنانية، هي التي جعلت الإنسان ينتقل إلى الحياة الاجتماعية.

إن ماندفيل لا يتطرق إلى حالة الطبيعة بشكل مفصل مثل هوبز، لكنه يشير في إطار حديثه عن كيفية نشوء المجتمع، إلى تلك المرحلة ومميزاتها. كان الإنسان قبل الانتقال إلى الحياة الاجتماعية، يعيش حياة بربرية أشبه بالحياة الحيوانية، حياة يشوبها الصراع من أجل تأمين الذات وبقائها، مثلما جاء عند هوبز. لكن الفارق الوحيد بينهما هو أن هذا الأخير، لم يضيف أي حكم قيمي على الإنسان في هذه المرحلة، لأن هذه الأحكام لم تظهر في نظره إلا بعد ظهور المجتمع ومؤسساته، حيث حدد الحكام السلوك الخير من الشرير طبقاً لتماشيه مع الحياة الاجتماعية. بينما نجد أن ماندفيل اعتبر الإنسان كائناً شريراً حتى في حالته الطبيعية.

"لكن وسط هذا التشابه بينهما، هناك اختلاف مهم. فهوبز يعتبر أن الرغبات والانفعالات البشرية ليست خطيئة في حد ذاتها وأيضاً الأفعال المنبثقة من هذه الانفعالات، ولم تصبح كذلك إلا بعد أن عرف الإنسان القانون الذي يمنعها... أما ماندفيل عندما ربط الأخلاقيات بالعادات، فلم يقل بأن أصالة الفضيلة والرذيلة تعتمد

فقط على رأي الناس فيهما. بالنسبة لماندفيل الإنسان في 'حالة الطبيعة' كان شريراً،  
وكانه غير قابل للانعتاق من انحلاله الأول.<sup>99</sup>

في هذه النقطة يقترب ماندفيل من التصور الكالفييني من حيث نقطة البدء، لكنه يختلف معه كلياً من حيث المقاربة ومن حيث النتيجة. فالكالفيينية تعتبر بأن الخطيئة لصيقة بالإنسان، ولا فرصة له للتخلص منها ذاتياً، والمخرج الوحيد لذلك، هو توسل مساعدة الكنيسة. أما ماندفيل فكان مادياً صرفاً في مقارنته للطبيعة البشرية، ولم يعتبر الطابع الأولي 'الشرير' للإنسان عيباً يجب الشفاء منه، بل سلم بهذه الطبيعة، ورأى فيها المهماز الرئيسي لذلك الانتقال من البربرية إلى الحياة الاجتماعية، وبعدها فتحت آفاق التقدم والازدهار داخل الحياة الجديدة.

"ولكي لا أترك أي ظل لأي اعتراض ممكن بدون إجابة، فإنني مصمم على الإسهاب في بعض الأشياء التي لم أعالجها بالقدر الكافي حتى الآن. لكي أقنع القارئ، بأن الصفات الجيدة والودية للإنسان ليست هي من جعله أرفع من الحيوانات الأخرى؛ و علاوة على ذلك، فإنه سيكون من المستحيل تماماً الرقي بأي تجمعات بشرية إلى مستوى دولة كثيفة السكان غنية ومزدهرة، أو الحفاظ عليها بعد هذا الرقي في هذه  
الوضعية، بدون مساعدة ما نسميه الشر سواء الطبيعي أو الأخلاقي.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup><<But in the midst of this similarity there was a very important difference, Hobbes maintained that the desires, and other passions of men, are in themselves no sin. No more are the actions, that proceed from those passions, till they know a law that forbids them...Mandeville, however, when identifying current moralities with custom, did not say that genuine virtue and vice are thus dependent, but only that men's opinions of them are. To Mandeville men in 'the State of Nature' were wicked, as being unredeemed from their primal degeneracy>>

Ibid. P. 49.

<sup>100</sup><<But to leave not least shadow of an objection that might be made unanswered, I design to expatiate on some things which hitherto I have but slightly touched upon, in order to convince the reader, not only that the good and amiable qualities of man are not those that make him beyond other animals a sociable creature; but moreover that it would be utterly impossible, either to raise any multitudes into a populous, rich and flourishing nation, or when so raised, to keep and maintain them in that condition, without the assistance of what we call evil both natural and moral>>

يبقى الشر إذن حسب ماندفيل هو العامل الرئيسي في تفوق الإنسان على باقي الكائنات الأخرى، وتجاوزه للمرحلة الحيوانية، وهو بعدها العامل الرئيسي أيضا في تقدم الأمم وازدهارها. فلنر كيف ساهم هذا العامل في تخطي الوضعية الحيوانية، لنتطرق فيما بعد للجانب الثاني من المسألة.

"كل الحيوانات غير العاقلة مهتمة فقط بإرضاء نفسها، وتتبع طبيعيا منحي ميولاتها دون أن تأخذ بعين الاعتبار الخير أو الضرر المترتب عن هذا الإرضاء تجاه الآخرين. هذا هو السبب، الذي جعل هذه المخلوقات تتكيف و تعيش بسلام في حالة الطبيعة الوحشية، وبأعداد كبيرة، حيث كان الفهم جد متواضع، والرغبات قليلة بحيث يتأتى إرضاؤها. وبالتالي، فلا يوجد هناك نوع من الحيوانات أقل قدرة على الاتفاق لمدة طويلة وبأعداد كبيرة، بدون كبح الحكومة، مثل ما هو الأمر بالنسبة للإنسان. وإذا كانت هذه هي صفاته، بغض النظر عما إذا كانت جيدة أو قبيحة، فإنني لا أعرف مخلوقا سبق وعاش حياة اجتماعية باستثناء الإنسان. ورغم كونه كائنا استثنائيا من حيث الأنانية والعناد، بالإضافة إلى كونه حيوانا مأكرا، فمع ذلك يمكن إخضاعه لقوة عليا، لكن من المستحيل جعله طيعا بالقوة وحدها، والحصول على كل الإمكانيات التي باستطاعته القيام بها."<sup>101</sup>

يقوم افتراض ماندفيل على كون الإنسان ينتمي إلى المملكة الحيوانية، وتصرفاته تحركها رغباته الأنانية، لكن الاختلاف يكمن في كونه الكائن الوحيد الذي استطاع أن يعيش

Ibid. 209.

<sup>101</sup><<All untaught animals are only solicitous of pleasing themselves, and naturally follow the bent of their own inclinations, without considering the good or harm that from their being pleased will accrue to other. This is the reason, that in the wild State of Nature those creatures are fittest to live peaceably together in great numbers, that discover the least understanding, and have the fewest appetites to gratify; and consequently no species of animals is, without the curb of government, less capable of agreeing long together in multitudes than that of man; yet such are his qualities, whether good or bad, I shall not determine, that no creature besides himself can ever made sociable: But being an extraordinary selfish and headstrong, as well as cunning animal, however he may be subdued by superior strength, it is impossible by force alone to make him tractable, and receive the improvements he is capable of>>. Ibid. P. 77.

في تجمعات كبيرة، رغم أنانيته ومكره المفرطين. وهذا لا يمكن تفسيره فقط بما جاء به هوبز، أي الخضوع القسري لسلطة جبارة، لكون الإنسان أكثر عنادا ولا يمكن إخضاعه بالقوة فقط.

رغم هذه الخصال المتمثلة في الأنانية والمكر والعناد، فهناك جانب هش في هذا المخلوق الاستثنائي، تم الاعتماد عليه لتليين طباعه، وجعله طيعا للحياة الاجتماعية. فقد لاحظ بعض الحكماء الذين كانت لهم مكانة في التجمعات البشرية الأولى، أن الإنسان ضعيف أمام الإطراء (Flattery)، بحيث يمكن حثه من خلاله على القيام بأعمال تكون ضد طبيعته الأنانية، ويمكن أيضا كبحه عن القيام بأخرى خوفا من الاحتقار. وبهذه الطريقة بدأ تطويع الإنسان لينضبط اجتماعيا، ويرضخ للحياة الاجتماعية.

"لقد فحصوا [الحكماء] كل جوانب قوة وضعف طبيعتنا، ولاحظوا عدم وجود أي واحد همجي إلى درجة أن لا يسحره الإطراء، أو حقير إلى درجة تحمل الاحتقار بدم بارد؛ فاستنتجوا بشكل صحيح، أن الإطراء يجب أن يكون الحجة الأكثر قوة التي يمكن استعمالها بخصوص الطبيعة البشرية. وباستعمال هذه الأداة الساحرة، قاموا بتمجيد طبيعتنا وإعلاء مكانتها تجاه الحيوانات الأخرى، وأضافوا ثناء لا محدودا على عجائب حصافتنا وشساعة فهمنا، وخصوا عقلايتنا بآلاف المدائح، وبهذه الطريقة استطعنا أن نقوم بأنبل الإنجازات."<sup>102</sup>

بواسطة حيلة الإطراء إذن، وتمجيد عقلانية الإنسان، وسمو مكانته تجاه الكائنات الأخرى، بدأ تليين الطبيعة البشرية، وجعلها تدريجيا تقلص من أنانيته ومكرها، لكي يتأتى لها العيش ضمن مجتمع. وشيئا فشيئا بدأ يتم الفرز بين الذين ينضبطون للمهمات

---

<sup>102</sup> <<They thoroughly examined all the strength and frailties of our nature, and observing that none were either so savage as not to be charmed with praise, or so despicable as patiently to bear contempt, justly concluded, that flattery must be the most powerful argument that could be used to human creatures. Making use of this bewitching engine, they extolled the Excellency of our nature above other animals, and setting forth with unbounded praises the wonders of our sagacity and vastness of understanding, bestowed a thousand encomiums on the rationality of our souls, by the help of which we were capable of performing the most noble achievements>>. Ibid. P. 77.



الاجتماعية فيتم مدحهم أكثر، ويتم احتقار الآخرين الذين ينزعون إلى الطبيعة الحيوانية. وبهذه الطريقة الذكية، بدأ مشوار تلقين السلوك الاجتماعي تدريجياً، موازاة مع تطور المجتمع وتوسعه. فكلما ازداد عدد أفراد المجتمع وازدهر اقتصادياً، ازدادت الحاجة أكثر للابتعاد عن السلوك الحيواني، واكتساب السلوك الاجتماعي، وبهذه العملية، بدأت تظهر كل مرة، قيم اجتماعية جديدة. لكن الأمر ليكون مجدياً أكثر، لم يتوقف عند حد الإطراء والاحتقار، وإنما أصبح يرفق بإعلاء المكانة وإظهار الامتيازات التي يمكن أن يحصل عليها المنتصرون للسلوك الاجتماعي، في حين يتم احتقار الفئة الثانية وتبيان عواقب تفضيلها للمصلحة الأنانية.

"الشيء الرئيسي، إذن، الذي جاهد من أجله الحكماء وواضعو القانون بهدف تأسيس المجتمع، هو محاولة إقناع الناس الذي هم تحت سيطرتهم، أنه من مصلحة أي فرد التغلب على رغباته عوض التساهل معها، وأحسن له بكثير أن يضع نصب عينيه المصلحة العامة عوض مصلحته الشخصية. وكانت هذه المهمة دائماً صعبة، لذا لم تدخر حكمة أو فصاحة لم تجرب من أجل تحقيقها، وبذل الفلاسفة والأخلاقيون عبر كل العصور، أقصى جهدهم من أجل إثبات هذه الحقيقة المؤكدة والمفيدة جداً."<sup>103</sup>

إن تفسير ظهور التصرفات الاجتماعية والأخلاقية عند ماندفيل، أشبه بالتفسير الذي قدمته النظرية السلوكية<sup>104</sup> ل Burrhus Frederic Skinner في القرن العشرين بخصوص اكتساب المعارف. تقوم هذه النظرية على مبدأ التعزيز، الذي يعتبر قطب الرحي

---

<sup>103</sup><<The chief thing, therefore, which lawgivers and other wise men, that have labored for the establishment of society, have endeavored, has been to make the people they were to govern, believe, that it was more beneficial for everybody to conquer than indulge his appetites, and much better to mind the public than what seemed his private interest. As this has always been a very difficult task, so no wit or eloquence has been left untried to compass it; and the moralists and philosophers of all ages employed their utmost skill to prove the truth of so useful an assertion>>.

Ibid. P. 77.

<sup>104</sup>النظرية السلوكية هي نظرية تفسر السلوك البشري، من خلال تحليل سلوكيات الفرد التي يكتسبها من محيطه. وتفترض هذه المدرسة بأن السلوك الإنساني يمكن بحثه بشكل علمي دون اللجوء إلى الحالات العقلية الداخلية، فهي تعمل على مراقبة السلوك للتحقيق في العمليات النفسية والعقلية، وتفترض أيضاً أن السلوك، هو الموضوع الوحيد المناسب في علم النفس، مما يجعل منها علماً طبيعياً كالفيزياء والكيمياء.

في اكتساب السلوكات والمعارف، حيث يتكرر و يترسخ السلوك الإيجابي عند شخص ما بفضل التعزيز الإيجابي، وينحو السلوك السلبي إلى الضمور بفعل التعزيز السلبي. فالتلميذ مثلا تتم ترسيخ التعلمات لديه من خلال التشجيع، سواء أكان ماديا أو رمزيا، كما يتم رده عن السلوكات السلبية من خلال العقاب. ونفس الشيء يقال عن انتقال الإنسان من الطبيعة الحيوانية نحو تعلم الحياة الاجتماعية، حيث كان يتم تشجيع السلوكات التي تميل إلى تفضيل المصلحة الجماعية، بينما يتم ردع السلوكات الأنانية من خلال التعزيز السلبي.

"لقد كان هذا (أو على الأقل قد يكون) الطريقة التي تكسرت بها بربرية البشر، وبالتالي فمن الواضح أن البذور الجنينية الأولى للأخلاق، وضعت من قبل السياسيين المهرة، لجعل الإنسان طيعا ومفيدا لبعضه البعض. وكانت بالأساس حيلة تجعل الإنسان الطموح، يحكم أعدادا كبيرة من الناس بأمن وسهولة كبيرتين، ويجني منهم المزيد من المنافع. ما إن وضع أساس السياسة هذا لأول مرة، حتى أصبح من المستحيل الاستمرار طويلا في الحالة البربرية. حتى أولئك الذين كانوا يسعون فقط لإرضاء رغباتهم، وكان يتم تجاوزهم باستمرار من قبل المنافسين الذين لهم نفس الطابع، لا يمكن إلا أن يلاحظوا في الأخير، أنه كلما قاموا بفحص ميولاتهم، أو على الأقل اتبعوها بمزيد من الحذر، فإنهم يتجنبون بذلك الكثير من المشاكل، وغالبا ما يفلتون من الكثير من المصائب، والتي غالبا ما تلازم السعي الحثيث وراء المتعة"<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup><<This was (or at least might have been) the manner after which savage man was broke; from whence it is evident, that the first rudiments of morality, broached by skilful politicians, to render men useful to each other as well as tractable, were chiefly contrived that the ambitious might reap the more benefit from, and govern vast numbers of them with the greater ease and security. This foundation of politics being once laid, it is impossible that man should long remain uncivilized: For even those who only strove to gratify their appetites, being continually crossed by others of the same stamp, could not observe, that whenever they checked their inclinations or but followed them with more circumspection, they avoided a world of troubles, and often escaped many of the calamities that generally attended the too eager pursuit after pleasures>>. Ibid. P. 79.

لقد تجلت براعة السياسيين والحكماء ، في جعل الإنسان يدرك أن مصلحته الخاصة تتمثل في التخلي عن ميولاته الغريزية، والتركيز على المصلحة العامة. ثم بدأت هذه الحقيقة تتضح أكثر، مع مرور الوقت، عندما بدأ المفضلون للمصلحة العامة يرتقون اجتماعيا، من خلال القيام بأدوار اجتماعية، تعود عليهم بمنافع مادية، بينما الميالون إلى الغريزة الطبيعية، يتقهقرون في السلم الاجتماعي، ويتعرضون للنبذ و التهميش. في هذه المرحلة بالذات أعلنت الحرب على الغريزة الطبيعية، وأصبح من المستحيل العودة إلى الوراء، مما فتح أمام الإنسان عهدا جديدا، عهد الحياة الاجتماعية.

"لتحديد مكافأة المجد بشكل أكثر وضوحا، فإن أقصى ما يمكن أن يقال عنه، هو أنه ينطوي على سعادة فائقة، وهذا ما يجعل الإنسان الواعي بإنجاز عمل نبيل، يتلذذ ذاتيا، بينما هو يفكر في التصنيفات التي ينتظرها من الآخرين."<sup>106</sup>

إن هذا التفسير الذي قدمه ماندفيل لظهور المجتمع، قد تجاوز كتابات هوبز وغطى تلك الثغرات التي تركها هذا الأخير، وبالخصوص تلك المتعلقة بكيفية الانتقال من حالة الطبيعية إلى الحالة المدنية. فقد اعتبر أن العنف وحده غير كاف لتليين البشر وإرغامهم على تفضيل الحياة الاجتماعية، وإنما الفضل في هذا التحول يرجع بالدرجة الأولى إلى الأنانية، التي لا تتمثل فقط في محاولة إشباع رغبات الذات، بدون مراعاة مصلحة الآخرين، وإنما أيضا في السعي لإشباعها بالإطراء واعتراف الآخرين. وبذلك تكون الحياة الاجتماعية، وما تتطلبه من نكران للذات تجاه المصلحة العامة، ليست سوى قناع، يخفي ورائه غرور الناس وكبرياءهم.

"إن الدكتور ماندفيل يعتبر أن كل ما يفعل انطلاقا من الإحساس باللياقة، من النظرة إلى ما هو جدير بالثناء والإطراء، إنما يفعل انطلاقا من الرغبة في تلقي الإطراء

<sup>106</sup><<To define then the reward of glory in the amplest manner, the most that can be said of it, is, that it consists in a superlative felicity which a man, who is conscious of having performed a noble action, enjoys in self-love, whilst he is thinking on the applause he expects of others>>. Ibid. P. 82.

والمُدح، أو الغرور كما يسميه. لقد لاحظ بأنه من الطبيعي أن يهتم الإنسان بسعادته أكثر من الاهتمام بسعادة الآخرين، ومن المستحيل في عمقه، أن يفضل نجاحهم على نجاحه. ومتى بدا لنا الأمر غير ذلك، علينا أن نكون متأكدين بأنه يخدعنا، وأنه في الحقيقة يتصرف انطلاقاً من نفس الدوافع الأنانية مثل باقي الأوقات. من بين رغباته الأنانية، يعتبر الغرور أقواها، ودائماً ما يطرى بسهولة وبيتهج كثيراً بتصفيقات من هم حوله.<sup>107</sup>

في سياق انتقاده للأنساق الأخلاقية الفاسقة، كما يسميها، يلخص لنا آدم سميث هنا رؤية ماندفيل للإنسان بصفة عامة، وللسلوك الذي يبدو لنا غريباً في الوهلة الأولى بصفة خاصة. ولكنه يعترف في موقع آخر بدهاء الرجل وفصاحته، ومن ثمة قدرته على الإقناع، مما جعله يخصص حيزاً هاماً لانتقاده في كتاب 'نظرية العواطف الأخلاقية'، خوفاً من تأثير آرائه على الناس وتغلبها على النظريات الأخلاقية، التي تعتبر الإنسان كائناً غريباً.

"مع ذلك يوجد هناك نسق آخر، ويبدو أنه يستبعد كلياً التمييز بين الخير والشر، كما أن ميل الإنسان من هذا المنظور خبيث بالكامل؛ أعنى نسق الدكتور ماندفيل. وعلى الرغم من أن مفاهيم هذا الكاتب تقريباً خاطئة، إلا أنه يوجد مع ذلك بعض المظاهر في الطبيعة البشرية، حين ينظر إليها بطريقة معينة يبدو للوهلة الأولى أنها تؤيد هذا المنظور. إن وصف هذه المظاهر والمبالغة فيها بحيوية و فكاوية، رغم

---

<sup>107</sup><<Dr Mandeville considers whatever is done from a sense of propriety, from a regard to what is commendable and praiseworthy, as being done from a love of praise and commendation, or, as he calls it, from vanity. Men he observes, is naturally much more interested in his own happiness than in that of others, and it is impossible that, in his heart, he can never really prefer their prosperity to his own. Whenever he appears to do so, we may be assured that he imposes upon us, and that he is then acting from the same selfish motives as at all other times. Among his other selfish passions, vanity is one of the strongest, and he is always easily flattered and greatly delighted with the applauses of those about him>>.

Smith, Adam. The theory of moral sentiments. With a biographical and critical memoir of the author, by Dugald Stewart. London: Bohn's Standard Library. P. 452.

غلظة وفضافة طريقة الدكتور ماندفيل، أضفى على تعاليمه جو من الحقيقة والأرجحية،  
مما جعلها قادرة على فرض نفسها على عديمي الخبرة<sup>108</sup>

كل الأنساق الأخلاقية الأخرى على عيوبها مقبولة إلى حد ما حسب آدم سميث،  
لأنها كلها تفترض الخير في الإنسان، ومن ثمة كل نسق يرى بطريقته الخاصة، كيفية  
استثمار هذا الخير في خدمة المجتمع وتقويته. إلا أن الأمر يختلف مع نسق برنارد  
ماندفيل، لأنه أتى برؤية مخالفة تماما لكل من سبقه، معتبرا أن المنطلق الأول للإنسان هو  
الخبث، وما زاد من خطورة هذا الرجل، هو منهجه في مقارنة الطبيعة البشرية، وطريقته في  
الكتابة.

فبهذه الرؤية المبتكرة وجه ماندفيل ضربة قوية إلى آراء شافنبري، التي رأت في  
النزوع الاجتماعي للبشر، دليلا قويا على أنه يمتلك حاسة خلقية، تجعله يفضل مصلحة  
الآخرين على مصلحته الخاصة. وما جعل أيضا أطروحته هاته تمتلك قوة إقناعية كبيرة، هو  
ابتعاده عن التفسيرات الميتافيزيقية المعتادة، والارتكاز فقط على الملاحظات، سواء أكانت  
تلك الملاحظات اليومية، أو تلك التي يمكن أن تستشف من تاريخ الشعوب، للتوقف عند  
المحرك الأساسي للشخصيات التاريخية. لقد اقتنع بالتجريبية كنظرية ومنهج، و لا يعترف  
بأية معرفة إلا إذا كان منبعها الأول هو الحواس، مما دفع إلى مقارنة الظاهرة الإنسانية،  
مثلا تقارب المواضيع الأخرى.

---

<sup>108</sup> <<There is, however, another system which seems to take away altogether the distinction between vice and virtue, and of which the tendency is, upon that account, wholly pernicious; I mean the system of Dr Mandeville. Though the notions of this author are in almost every respect erroneous, there are, however some appearances in human nature, which, when viewed in a certain manner, seem at first sight to favor them. These, described and exaggerated by the lively and humorous, though coarse and rustic eloquence of Dr Mandeville, have thrown upon his doctrines an air of truth and probability which is very apt to impose upon the unskillful>>. Ibid. P. 451.

"ماندفيل كان بالأساس تجريبيا، وتجريبيا قويا، حيث تجنب كل ما يتعالى على التجربة البشرية. لقد قال: "...كل معارفنا تأتي بعديا، فمن غير الحكمة أن نفكر بطريقة أخرى غير تلك التي ننطلق فيها من الوقائع". سيعترف بالوحي رسميا، لكن بطريقة تبين بأنه يفعل ذلك فقط من أجل تجنب المشاكل مع السلطات، لكن بعد ذلك تنكر لهذا الاعتراف عبر رفضه لوجود ولو حالة واحدة لإنسان يلاءم حياته وفق الوحي. إذا ما ووجه بسؤال من قبل: أليست الفضيلة، والشرف، والإحسان قيما ذات قداسة متعالية؟ فبالأكيد سيجيب بلا، لأن جذورها في نظره تنغرس في الطبيعة البشرية والرغبة، وإنها أقرب إلى قوى الطبيعة كما هو الشأن بالنسبة لزراعة نبات الخزامي. إنه يعتقد أن أولئك الذين فهموا الإنسان جيدا، يتعاملون معه على ما هو عليه، الحيوان الأكثر كمالا".<sup>109</sup>

انطلاق ماندفيل من التجريبية من جهة، واقتناعه بكون الإنسان ينتمي إلى الفصيلة الحيوانية من جهة ثانية؛ جعله لا ينظر إلى الإنسان لا تشاؤميا مثل هوبز، ولا تفاؤليا مثل شافنيسبري، وإنما يقبل به كما هو، حيوان بلغ مراتب عليا من الكمال، لا تهمة إلا مصلحته الذاتية، ومن ثمة ما من عمل يبقى أمام الدارس سوى تتبع النتائج المترتبة عن هذه الأناية. ورغم النظرة السلبية التي يضيفها الناس على السلوك الأناي، إلا أنه يعتبر بنظره المحرك الأساسي لقيام المجتمع وازدهاره. وعوض المخرج الذي أعطانا إياه هوبز، والمتمثل في

---

<sup>109</sup><<Mandeville was fundamentally an empiricist, and an intense one. He shrinks from what transcends human experiences: "...all our knowledge comes *à posteriori*, it is imprudent to reason otherwise than from facts", he says. He will admit revelation, formally, but in such a way as to suggest that he does so only to avoid trouble with the authorities; and he then proceeds to negate the admission by denying the existence of even one instance of a man according his life with revelation. Virtue? Honor? Charity? Are not these of a transcendent sanctity? Certainly not, he would answer if thus asked; they have their roots in human nature and desire, and are as relatives to the forces of nature as is the cultivation of a tulip. Those who best understand man, he believes, take him for what he is, "the most perfect of animals">>.

Mandeville, Bernard. The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefit, 2 Vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. KAYE. Indianapolis: Liberty Fund, 1998. Vol. 1. P. 27.

سلطة قوية يتم بواسطتها لجم الطبيعة الأنانية للبشر، فإن المخرج الذي أتى به ماندفيل، هو ترك السلوك الأناني لحاله باعتباره أساس التقدم والازدهار المستمرين.

"إن الإنسان كما قال ماندفيل، آلية لتصريف المشاعر الأنانية، لكن لحسن الحظ، أن هذه المشاعر رغم أنها تبدو للوهلة الأولى كتهديد بالفوضى، إلا أنها جد مركبة ومرتبطة، بحيث أنها تحت تأثير المجتمع، كل تنافرها هذا يصب في المصلحة العامة. هذا الترتيب المعقد للغاية، ليس نتيجة مجهود متعمد بشكل مسبق، ولكنه رد الفعل الآلي للإنسان في المجتمع."<sup>110</sup>

نخلص مع ماندفيل إلى أن المحرك الأساسي للإنسان هو مصلحته الأنانية، وهذا ما كان عليه الحال في حالة الطبيعة، لكن رغم ذلك فإنه ليس بتلك الوحشية التي لا يؤثر فيه الإطراء والاستهجان. وهذا ما تفتن إليه الحكماء والسياسيون، مما دفعهم إلى تشجيع السلوك الاجتماعي وتعزيزه مع استهجان السلوك الأناني وإدانته. بهذه الطريقة بدأ مشوار تليين الطبيعة البشرية وإدخالها في قالب الاجتماعي، وبالخصوص عندما بدأ يترافق السلوك الاجتماعي مع رفع المكانة وحصد الامتيازات. لكن رغم دخول الإنسان في الحياة الاجتماعية وقطعه مع الحالة السابقة، إلا أن النزوع الأناني لديه بقي هو المنطلق في كل حركة وتصرف.

### 2 - 3 - الرذائل أساس ازدهار المجتمع

لقد تبين مما سبق أن الإنسان رغم ما يتميز به من أنانية وشر طبيعيين، باعتباره كائن ذا طبيعة حيوانية، لا يهمله بالدرجة الأولى إلا بقاؤه، إلا أنه يتوفر أيضا على جانب

---

<sup>110</sup><<Man, said Mandeville, is a mechanism of interacting selfish passions. Fortunately, however, these passions, although, at first sight, their dominion might seem to threaten anarchy, are so composed and arranged that under the influence of society their apparent discords harmonize to the public good. This immensely complicated adjustment is not the effect of premeditated effort, but is the automatic reaction of man in society>>. Ibid. P. 58.

هش. يتمثل هذا الجانب بحسب ماندفيل في حب الإنسان للإطراء وتجنبه للتوبيخ، وقد استثمر الحكماء الأوائل والسياسيون هذا الجانب، لتلبيين طبيعة البشر وجعلها قابلة للانخراط في الحياة الاجتماعية. ودفعت بذلك أنانية الإنسان ونرجسيته، إلى تفضيل الإطراء وتصفيقات الآخرين، على الجري الأعمى وراء المتع الذاتية؛ مما خلق فرزا اجتماعيا جديدا، تمثل في رقي الفئة التي تفضل المصلحة العامة اجتماعيا، بينما تهتمش الفئة الأخرى وتنبذ. وبعد تشكل الملامح الأولى للمجتمع، لم تتوقف أنانية البشر أو تتلاش، وإنما بقيت كما هي عليه، لكنها ساهمت بدور جديد في المجتمع الجديد. فكيف إذن تؤدي الرذائل الفردية إلى المنافع العامة؟ ولماذا تعتبر هذه الرذائل أساس ازدهار المجتمعات وتقدمها؟ وكيف يؤدي تجريد الإنسان من أنانيته ورذائله، إلى تجريد المجتمع من مقومات ازدهاره وتوسعه؟

لقد جاء العنوان الكامل لكتاب ماندفيل المثير للجدل على الشكل التالي: 'خلية النحل أو رذائل خاصة، منافع عامة'، بمعنى أن أساس الخلية المزدهرة والمنتجة للعسل، هو الرذائل الفردية. إن الأنانية الصرفة هي منطلق كل نحلة داخل الخلية، لكن النتيجة هي خلية قوية ومنتجة للعسل. ونفس الأمر يقال عن المجتمع البشري، فالرذائل الفردية الناتجة عن حب الذات وتفضيلها على المصلحة العامة، هي أساس ازدهاره وتقدمه.

"بالنسبة للهدف الرئيسي للخلية، (كما تم تداوله باختصار في الأخلاق) هو تبيان استحالة التمتع بأروع وسائل الراحة في الحياة، والتي نصادفها في وطن مجتهد قوي وغني، وفي نفس الوقت نسعد بكل الفضائل والبراءة التي نتصور وجودهما في العصر الذهبي. من هنا تتكشف حماقة ولا معقولية هؤلاء الذين يرغبون في أن يصبحوا أناسا مزدهرين وأغنياء، وشبهين بشكل مدهش إلى المنافع المترتبة عن هذا الرفاه، ومع ذلك دائما يتهافتون ويصرخون ضد هذه الرذائل والإزعاجات. فمنذ بداية العالم إلى



اليوم، كانت هذه الرذائل غير منفصلة عن كل المملكات والدول التي اشتهرت دائما  
بالقوة والرفاه والتهديب في نفس الوقت.<sup>111</sup>

شيئان اثنان لا يمكن الجمع بينهما عند ماندفيل داخل المجتمع الواحد، هما الرفاه  
الاجتماعي والفضائل الأخلاقية. فإما علينا أن نختار مجتمعا مجتهدا و مزدهرا، أو نختار  
مجتمعا 'فاضلا'. لأن مفتاح الكد والاجتهاد هو الغيرة والحسد وغيرها من الرذائل الفردية  
المحركة للهمم، أما المجتمع 'الفاضل' كما نتصوره، فإنه يخلو من هذه الرذائل، ومن ثم يخلو  
من كل الدوافع الحقيقية التي تكمن وراء الكد والاجتهاد. لذلك كل من يتمتع أو يريد التمتع  
بوسائل الرفاه الاجتماعي، و يصرخ ضد الرذائل المصاحبة له، فإنه يمارس النفاق فقط، لأنه  
يعلم جيدا، بأن تجريد المجتمع من رذائله، يعني تجريده من كل مقومات ازدهاره.

"بعد هذا سأوضح أن تلك الرذائل الكبيرة لكل شخص معين، قد أصبحت عن  
طريق تدبير ماهر، خادمة للسعادة الدنيوية للكُل. وفي الأخير، لتحديد العواقب التي  
ستنتج بالضرورة عن الاستقامة العامة، والفضيلة، والاعتدال الوطني، والبراءة،  
والقناعة؛ فإنني أثبت بأن البشرية إذا ما استطاعت أن تشفى من العيوب الطبيعية  
المتهمة بها، فإنها ستكف عن أن تصبح قادرة على الارتقاء إلى مثل تلك المجتمعات  
السياسية الكبيرة والقوية، كما كان الأمر بالنسبة لعدة أمم وملكيات ازدهرت منذ بدء  
الخليقة."<sup>112</sup>

<sup>111</sup><<For the main design of the Fable, (as it is briefly explained in the moral) is to show the impossibility of enjoying all the most elegant comforts of life that are to be met with in an industrious, wealthy and powerful nation, and at the same time be blessed with all the virtue and innocence that can be wished for in a Golden age; from thence to expose the unreasonableness and folly of those, that desirous of being an opulent and flourishing people, and wonderfully greedy after all the benefits they can receive as such, are yet always murmuring at and exclaiming against those vices and inconveniences, that from the beginning of the world to this present day, have been inseparable from all kingdoms and states that ever were famed for strength, riches, and politeness, at the same time>>. Ibid. P. 62 – 63.

<sup>112</sup><<After that I show that those very vices of every particular person by skilful management were made subservient to the grandeur and worldly happiness of the whole. Lastly, by setting what of necessity must be the consequence of general honesty and virtue, and national temperance, innocence and content, I demonstrate that if

لا داعي للصراخ والنواح ضد الرذائل الفردية، لأنها طبيعية بالدرجة الأولى، وما هو طبيعي يجب أن نتقبله برحابة صدر؛ وثانياً لأنها في إطار المجتمع، تتلمس طريقاً يؤدي في النهاية إلى ازدهار الكل وسعادته. وبالتالي يمكن القول مع ماندفيل بأن من يريد أن 'يشفي' البشر من رذائلهم، كمن يريد استئصال عضو طبيعي من جسم كائن حي، ظناً منه أنه يفعل معروفاً، في حين أنه يحدث إعاقة مستدامة، ستؤدي عاجلاً أم آجلاً إلى نفوق هذا الكائن. وبالمثل فإذا ما جردنا الإنسان من رذائله، فكل ما سنحصل عليه هو الخمول والكسل، وبالتعبير الرمزي لماندفيل، خلية مقفرة، لا نحل ولا عسل.

## 2-4 - رذيلة الترف الأكثر دفعا لازدهار المجتمع

كل الرذائل البشرية حسب ماندفيل لها دور في تحريك عجلة الاقتصاد ونمو المجتمع، لكن لبعضها دور ريادي في هذا المجال، ومنها رذيلة الترف أو الإسراف (Luxury). فالترف من منظور ماندفيل كان عبر التاريخ بمثابة الحافز إلى الكد والاجتهاد، من أجل الحصول على أشياء تجعل الإنسان متميزاً عن باقي الأفراد. ورغم صعوبة تحديد الترف تحديداً دقيقاً كما سنرى فيما بعد، إلا أنه لا بد من إعطائه ولو تعريفاً أولياً، يمكننا من متابعة المفهوم والجدال الذي دار حوله. يعرف الترف في معجم لالاند الفرنسي بأنه "تمط حياة يتميز بكثرة الإنفاق، قصد الحصول على السلع غير الضرورية".

فالترف، إذن، هو سلوك استهلاكي متجه إلى أشياء ليست ضرورية للحياة، وليس فقط يمكن الاستغناء عنها دون أن يؤثر ذلك على حياتنا، بل يمكن أن تكون لها آثار سلبية على هذه الحياة. إذا كان الأمر هكذا بالنسبة للترف، فكيف نظر إليه الفلاسفة والأخلاقيون السابقون على ماندفيل؟ وما تداعياته السلبية على الحياة الاجتماعية، التي جعلتهم يرفضونه

---

mankind could be cured of the failings they are naturally guilty of, they would cease to be capable of being raised into such vast, potent and polite societies, as they have been under the several great commonwealths and monarchies that have flourished since the creation>>. Ibid. P. 63.

ويدينونه؟ وما المنظور الجديد الذي قارب به ماندفيل هذا المفهوم في القرن الثامن عشر؟ وما تداعياته الإيجابية على ازدهار المجتمع، الذي حولته إلى قيمة إيجابية، بعدما أدين طيلة تاريخ الفلسفة؟ وكيف جاء الرد على ذلك من قبل فلاسفة الحس الأخلاقي؟

لم يكن النقاش حول الترف وليد القرن الثامن عشر، بل قديم قدم التفكير الفلسفي نفسه، ويرجع بالدرجة الأولى إلى فلسفة سقراط، حيث نجده في كتاب الجمهورية وفي إطار حوار مع جلوكون، يبرز مساوئ الترف و آثاره السلبية على الأفراد والمدينة.

"رد سقراط بحسم أن نظرة جلوكون ستنتج عنها "مدينة في دولة محمومة"، لكنه تقبل بأن "العديد لن يكونوا راضين بأجور بسيطة، وطرق بسيطة في الحياة". بعد ذلك يصف كل المهن الجديدة التي سنكون في حاجة إليها لتلبية رغبات هذه المدينة المحمومة، مدينة ستتطلب بشكل مستمر "التوسع والامتلاء بالأشياء غير الضرورية". وهذه إشارة إلى المزيد من الأطباء لمعالجة الأمراض الناتجة عن مدينة مترفة بسبب الغذاء الزائد عن الحاجة وقلة التمارين الرياضية، وستحتاج المدينة أيضا إلى مزيد من الأرض لتلبية الحاجيات، مما سيضطرها للدخول في حروب بسبب الطمع، لأنها لا يمكن أن تعيش في حدود إمكانياتها. إن المدينة المترفة تعاني الكثير من النزاعات، سواء الداخلية أو الخارجية، على النقيض من الانسجام المتولد عن التحكم في الرغبات والذي يميز الشخص المثالي والمدينة المثالية."<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup><<Socrates retorts that Glaucon's vision would be "a city in a state of fever", but he accepts that "many will not be content with simple fare and simple ways". He then describes all the new professions that will be needed to satisfy this "fevered" city, a city that constantly demands to "be extended and filled up with superfluities". There is reference to the need for a surplus of doctors to treat all the diseases of the luxurious city on account of the diet and the lack of exercise! Most especially, the city will need more land to satisfy all its wants and thus will need to go to war because of its covetousness. It cannot live within its means. The luxurious city is beset by conflict, both within and without, in contrast to the harmony engendered by properly limited desire that characterizes the ideal person and the ideal city>>.

Clautier, David. The vice of Luxury: Economic Excess in a Consumer Age. Washington, Dc: Georgetown University Press, December 2015. P. 26 - 27.

يلخص لنا هذا التعليق على كلام سقراط في الجمهورية، النظرة السلبية التي كانت تغطي على الترف، والتي ترجع بالأساس إلى دوره في إفساد طبيعة الأشخاص، حتى أنهم لن يعودوا قادرين على القيام بالدور المنوط بهم في المدينة على أحسن وجه. ولن يقتصر الأمر على الأفراد، بل يطال المدينة بأكملها، لأنها ستجد نفسها متورطة في مجموعة من الصراعات الداخلية، ومنخرطة في مجموعة من الحروب الخارجية، قصد توفير المزيد من الأرض والحاجيات لتلبية حمى الترف لدى مواطنيها. وإذا كان الأمر هكذا بالنسبة لسقراط، فإن الأمر لا يختلف كثيرا مع أرسطو، فهو أيضا انتقد الإسراف من منظوره العام للفضيلة، و المتمثل في الاعتدال أو الوسطية في كل شيء.

"وضح أرسطو بأن المسرفين هم عادة 'منغمسون في الملذات، لأنهم ينفقون باستهتار ويهدرون المال على انغماسهم هذا، ويميلون نحوه لأنهم لا يستطيعون العيش وفق ما هو نبيل'. الإسراف ينتهي في النهاية بالتعقيد. ببساطة، إن الشخص الحقيير أو البخيل يهتم كثيرا بالثروة، أما المسرف فإنه متهور في عطائه ومستخف في 'قبضه'، وهذا يؤدي بالطبع إلى المشكلة المتمثلة في أن الواحد لا يستطيع أن يكون مسرفا لمدة طويلة، ومن هنا فالإسراف يتحول 'للاخذ بتهور ومن أي مصدر كان'. الإسراف يؤدي في النهاية إلى الصراع الاجتماعي."<sup>114</sup>

إن سلوك الإسراف من المنظور الأرسطي مدان نظريا إن صح القول، وقبل أي اهتمام بالنتائج المترتبة عنه. فإذا كانت الفضيلة توسطا واعتدالا في كل شيء، أي أخذ تلك المنطقة الوسطى بين الإفراط والتفريط، كوجود الشجاعة مثلا بين التهور والجبن، فإن الإسراف إفراط، ومن ثم يعتبر رذيلة قبل أن نأخذ بعين الاعتبار النتائج المترتبة عنه. هذا

<sup>114</sup><< Aristotle explains that prodigals are usually "self-indulgent, for they spend lightly and waste money on their indulgences, and incline toward pleasures because they do not live with a view to what is noble." Prodigality turns out to be complex. The mean or miserly person simply cares too much for wealth; the prodigal is careless in his giving and is neglectful of "taking". This, of course, leads to the problem that one cannot be prodigal for long, so prodigality then turns to "taking recklessly and from any source". Prodigality leads eventually to social conflict>>. Ibid. P. 28.

من جهة ما هو نظري، أما من جهة الواقع، فإن مآل الإسراف هو الإفلاس والصراعات الاجتماعية، لأن اهتمام المسرف يكون مركزا على الإنفاق وإشباع الملذات أكثر من الاهتمام بتحصيل الثروة، مما يؤدي إلى استنزاف الموارد، و البحث عن المزيد من المال بكل الطرق لإنفاقها، مما يفتح المجال للصراعات الاجتماعية.

يمكن أن نستنتج بأن الإسراف اعتبر سلوكا مقيتا منذ القدم، ولم تتم إدانته من قبل الفلسفة وحدها، بل أدانه الكل، سواء كانوا أخلاقيين أو رجال دين أو غيرهم، حتى اعتبر السبب الرئيسي في انهيار الدول والإمبراطوريات. لما له من آثار سلبية سواء على الأفراد، من خلال تغير وتفسخ طباعهم واتجاهها أكثر نحو التمتع بالملذات الحسية على حساب الجد والعمل، أو على المجتمع، من خلال ازدياد الطلب على الموارد، مما يستدعي فتح جبهات حروب لتلبية حاجات المسرفين.

"إن خط انتقادات الإسراف باعتباره تخريبيا بالدرجة الأولى لازدهار الفرد والمجتمع، يمكن أن نجده عبر الكتابات القديمة، سواء في التراث اليوناني - الروماني، أو في التراث اليهودي... والأكثر من هذا، هو أننا نجد العديد ممن يعتبر السعي وراء الإسراف العلامة الدالة على انحدار الجمهورية وتفقرها، وبقيت انتقاداتهم هاته مقبولة (ولو أنه لم يكن يأخذ بها دائما) إلى حد كبير في القرن الثامن عشر.<sup>115</sup>

لم يقتصر الأمر إذن على الفكر الفلسفي اليوناني في إصدار حكم سلبي على الترف، وإنما بقي الأمر هكذا عند الحضارات التي تلت الحضارة اليونانية، إلى حدود القرن الثامن عشر. وحتى في ظل هذا القرن كانت لا زالت تلك النظرة سائدة، ومن غيرها هو برنارد

---

<sup>115</sup><< This line of criticism of luxury as fundamentally disruptive for both individual and social flourishing can be found throughout ancient literature, both Greco-Roman and Jewish... More influentially, many cite the pursuit of luxury as the mark of the decline of the Republic, and their critiques remained accepted (if not always heeded) well into the eighteenth century>>. Ibid. P. 27 – 28.

ماندفيل. لقد كان هذا الأخير السباق إلى رد الاعتبار إلى الترف، وإعطائه قيمة إيجابية، تتمثل في عكس ما كان الأقدمون ينسبون إليه.

"في عصر النهضة، أثير اهتمام جديد حول مفهوم الترف. وبدون الدخول عميقا في النقاشات التي لا تعد ولا تحصى لهذه المرحلة، سنتطرق إلى بعض اللاعبين الأساسيين في المرحلة الثانية من تطور النقاش حول الترف. لقد كان برنارد ماندفيل أول من قارب مفهوم الترف من الجانب الإيجابي. في كتابه " خلية النحل"، قدم الدليل على الآثار الإيجابية للترف على رفاهية المجتمع. الفكرة المركزية للخلية هي أن الناس لا يستطيعون التمتع بملذات الحياة الناتجة عن مجتمع صناعي، وفي نفس الوقت الخضوع للوصفات الأخلاقية الصارمة التي تدين هذه الملذات. إن المصلحة العامة تخدمها أحسن الخصائص الأنانية لأناس يعيشون في ترف، بالمقارنة مع أولئك الذين يعيشون في اعتدال وشرف. غنى الحياة وراحتها تكمن في صنع وسائل الترف والتجارة فيها."<sup>116</sup>

لقد كان برنارد ماندفيل أول من نظر إلى الترف من المنظور الإيجابي، واعتبره ذا نفع كبير على المجتمع. و ربما تغير هذه النظرة وتقبلها من قبل البعض، يعود بالأساس إلى التطورات التي رافقت القرن الثامن عشر. فقد عرفت بريطانيا في أوائل هذا القرن تطورا صناعيا وتجاريا مهما، حيث بدأ التبادل التجاري مع الهند والمستعمرات الجديدة في أمريكا يدخل مراحل متقدمة، مما جعل الناس تتلمس أثر التجارة في المواد التي تدخل في قائمة

---

<sup>116</sup><<During the Renaissance, a renewed attention was aroused concerning the luxury concept. Without entering too deeply into the innumerable discussions of that period, we situate a few main players in the second development of the luxury debate. Bernard Mandeville was the first to approach the concept of luxury from a positive side. In his *Fable of the Bees*, he substantiates the positive effects of luxury on the welfare of a society. The central idea of the fable is that people cannot enjoy both the pleasures of life coming from the industrialized society while at the same time obeying the rigid moral prescriptions that condemn this enjoyment. The public interest is served better with the selfish characteristics of people living in luxury compared to the sober and honest ones. The richness and the comfort of life are generated in the fabrication and the trade of luxuries>>.

Mortelmans, Dimitri. "Signs values in processes of distinction: The concept of luxury." *Semiotica*. Volume 2005, Issue 157, Pages 497 – 520.

الإسراف على تحريك الاقتصاد وازدهاره. ورغم أن الأغلبية كانت ترفض هذا السلوك انطلاقاً من الأساس الأخلاقي، إلا أن ماندفيل كانت له الجرأة الكافية لكي يعارض الكل ويعترف بالدور الإيجابي للترف.

إن الترف من المنظور الجديد قيمة إيجابية، بفضلها تتوسع التجارة، وتخلق مناصب شغل جديدة. وما دامت الرذيلة الفردية تصبح منفعة عامة من المنظور العام لماندفيل، فإن الترف وإن كان تأثيره سلبياً على المسرف، فإن تأثيره إيجابي على باقي أفراد المجتمع، لأنه يخلق حراكاً اقتصادياً يستفيد منه الكل.

"تلك الخطيئة النبيلة، في حين أن الترف

يشغل مليون فقير

والفخر البغيض مليون آخر

الحسد نفسه، والغرور

كانا وزيرين للتجارة

حماقتهما المحبوبة، وتقلباتهما

في النظام الغذائي، الأثاث واللباس

تلك الرذيلة البغيضة والمثيرة للسخرية، صنعت

العجلة التي تحرك التجارة.<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup><<That noble sin ; whilst luxury  
Employed a million of the poor,  
And odious pride a million more:  
Envy itself, and vanity,  
Were ministers of industry;  
Their darling folly, fickleness,  
In diet, furniture and dress  
That strange ridiculous vice, was made  
The very wheel that turned the trade>>.

يلخص هذا المقطع من الأبيات الشعرية لماندفيل، الانعكاس الإيجابي للذائل الفردية على المجتمع. فبسببها تزدهر التجارة، ويجد ملايين الفقراء شغلا. ولذا، بدل الخجل من هذه الذائل وإدانتها، يجب الاعتراف بدورها المحوري في تحريك عجلة التجارة والاقتصاد.

"عندما أتكلم هكذا بشرف عن هذه الرذيلة، وأتعامل معها بكثير من الرقة والإيجابية، فإن المحرك الذي يدفعني إلى ذلك هو المصلحة العامة، وهي التي تجعلني أسمى عكسها بأسماء قبيحة. بينما البخيل لا يفعل الخير لنفسه، ويعتبر ضارا للكل، باستثناء ورثته، فإن المسرف بركة على المجتمع، ولا يضر أحدا غير نفسه."<sup>118</sup>

بالنسبة لماندفيل إذا انطلقنا من المصلحة العامة، فإنه لا بد وأن نبدل نظرتنا القديمة إلى الترف، ونعتبره سلوكا خيرا، لما له من انعكاس إيجابي على المجتمع، وأن ضرره يقتصر على المترف فقط، في حين أن الكل يستفيد منه، ويكون بمثابة الحافز لمزيد من البحث عن الموارد واستكشافها. ويعطي ماندفيل أمثلة عديدة من الواقع تزي وجهه نظره، وتبرز إلى أي حد يشغل الترف العديد من الناس، وأن مصيرهم سيكون البطالة، إذا ما أنصتنا إلى صراخ المنافقين.

"الترف، الذي أدعوه بالخطيئة النبيلة، ليس ذلك المفهوم المرافق للجشع، و الذي يجعل الناس متلهفين لابتزاز الآخرين بشكل غير عادل، ولكن تلك الرذيلة اللطيفة، المقبولة، التي تجعل المداخن تدخن، وجميع التجار يبتسمون. أعني الترف غير المرتبط بالناس المشهورين والشهوانيين. أن تكون واسع المعرفة، تمقت الأفكار الحقيرة حول الربح، ولا تسرف إلا فيما يجد الآخرون مجتمعين صعوبة كبيرة في الحصول

---

Mandeville, Bernard. The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefit, 2 Vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. KAYE. Indianapolis: Liberty Fund, 1998. Vol. 1. P. 69.

<sup>118</sup><<When I speak thus honorably of this vice, and treat it with so much tenderness and good manners as I do, I have the same thing at heart that made me give so many ill names to the reverse of it, viz. the interest of the public; for as the avaricious does no good to himself, and is injurious to all the world besides, except his heir; so the prodigal is blessing to the whole society, and injuries nobody but himself>>.

Ibid. P. 106.



عليه، فهؤلاء يتساهلون مع رغباتهم على نفقتهم الخاصة، وبسبب الحجم الكبير لرحابة روحهم، تتم إدانتهم باحتقار أكثر مما ينبغي ما يثمنه معظم الناس.<sup>119</sup>

يميز ماندفيل هنا بين الفهم السوقي للترف، والذي يتلخص في الانغماس في الشهوات بدون اعتدال، مما يؤدي إلى البحث عن المال بكل الطرق، وتكون نتيجته الاعتداء على ممتلكات الآخرين وابتزازهم؛ وبين الترف الذي تمارسه فئة محددة، وهي فئة مثقفة أولاً، وثانياً فهي فئة مجتهدة تنفق من عرق جبينها، وثالثاً فإنها تسرف في مواد لا يطالها الآخرون مجتمعين.

إن تحديد معنى الترف بما تمارسه هذه الفئة، يعتبر المفصل في فهم أطروحة ماندفيل ومعالجته للعلاقة بين الترف وازدهار المجتمع. الترف هنا يعني الحصول على مواد نادرة، لا يتأتى الحصول عليها إلا لأولئك الذين يبحثون دائماً عن الجديد والمفتقد، مما يعين على خلق تجارة جديدة، واستكشاف مناطق جديدة، وتشغيل أناس جدد. بعد فترة من توسع التجارة، سيتم استجلاب المنتج الجديد وإدخاله إلى موائد الكثيرين، ومن ثمة لن يعود ترفاً. وهذا ما يجعل هذا المفهوم في نظر ماندفيل مفهوماً جدالياً، يستحيل معه الخروج بالإجماع عن ما هو ضروري وما هو مترف.

"إن غرضي مما قلته حتى الآن، هو فقط أن أوضح أنه إذا أطلقنا اسم ترف، على كل ما هو غير ضروري للمحافظة على حياة الإنسان، فإنه لن يكون هناك ترف بالمرة. فإذا كانت رغبات الإنسان لا تعد ولا تحصى، إذاً، فلا حدود لما يمكن أن يشبع هذه الرغبات، وما يمكن اعتباره زائداً بالنسبة لفئة اجتماعية من الناس، سينظر إليه

---

<sup>119</sup><<The prodigality, I call a noble sin, is not that which has avarice for its companion, and makes men unreasonably profuse to some of what they unjustly extort from others, but that agreeable good-natured vice that makes the chimney smoke, and all the tradesmen smile; I mean the unmixed prodigality of heedless and voluptuous men, that being educated in plenty, abhor the vile thoughts of lucre, and lavish away only what others took pains to scrape together; such as indulge their inclinations at their own expense, and from the excessive largeness of a diffusive soul, are made guilty of despising too much what most people overvalue>>. Ibid. P. 105 – 106.

باعتباره ضروريا من قبل فئة اجتماعية أعلى. ليس العالم أو خبرة الناس هم من يستطيع إنتاج الشيء الغريب والنفيس، وإنما هذا السيد الكريم أو ذاك، وإذا كان يسليه ويسهل أموره، فسيعتبره من ضروريات الحياة، طبعا، ليس لحياة أي كان، ولكن لحياته الخاصة هو.<sup>120</sup>

الترف مفهوم نسبي إذا، فما يعتبر ترفا بالنسبة لإنسان بسيط، يعتبر ضرورة بالنسبة لإنسان مثقف، وما يعتبر ترفا لطبقة اجتماعية، يعتبر ضرورة بالنسبة لطبقة اجتماعية أعلى في السلم الاجتماعي. هذا إذا تكلمنا عن المجتمع الواحد، في مرحلة من مراحل تطوره. أما إذا عدنا إلى الوراء، فإن الأمر يبدو أكثر وضوحا. بتدحرجنا إلى الوراء حسب ماندفيل، سنلاحظ أن ما كان ترفا في مرحلة ما من مراحل تطور البشرية، أصبح ضرورة في مرحلة لاحقة، وما كان يملكه الأسياد والملوك فقط في مرحلة ما، أصبح يوجد عند الكل بدون استثناء في مرحلة لاحقة.

"إذا تتبعنا أصل الدول الأكثر ازدهارا، سنجد في البدايات البعيدة لكل مجتمع، أن الناس الأكثر غنى والأجدر اعتبارا حينها، كانوا محرومين من العديد من وسائل الراحة التي يتمتع بها الآن التعساء الأكثر تواضعا وحقارة: وهكذا فإن العديد من الأشياء التي كان ينظر إليها سابقا باعتبارها من اختراع الترف، هي الآن متاحة حتى لأولئك الأكثر بؤسا وفقرا، لدرجة أنها أصبحت مواضيع للإحسان العام، وبإل أصبحت من الأشياء الأكثر ضرورية، ونظن بأن لا أحد يعيرها أي اهتمام."<sup>121</sup>

<sup>120</sup><<By what I have said hitherto I would only show, that if once we depart from calling everything luxury that is not absolutely necessary to keep a man alive, that then there is no luxury at all; for if the wants of men are innumerable, then what ought to supply them has no bounds; what is called superfluous to some degree of people, will be thought requisite to those of higher quality; and neither the world nor the skill of man can produce anything so curious or extravagant, but some most gracious sovereign or other, if it either eases or diverts him, will reckon it among the necessities of life; not meaning everybody's life, but that of his sacred person>>. Ibid. P. 108.

<sup>121</sup><<If we trace the most flourishing nations in their origin, we shall find that in the remote beginnings of every society, the richest and most considerable men among them were a great while destitute of a great many comforts of life that are now enjoyed by the meanest and most humble wretches: So many things which were once looked upon as

يكون الترف من هذا المنظور، السبب الرئيسي في حث عليّة القوم على التميز من خلال الحصول على أشياء جديدة ونادرة، لكنه يؤدي في النهاية إلى تحسين وضعية الكل مع مرور الوقت، ونقل نمط استهلاك المجتمع من مرحلة إلى أخرى، وكل مرحلة جديدة تتميز عن سابقتها بوفرة المواد أكثر، وباستهلاك أكثر، وبتجارة أوسع، وببيد عاملة أكبر، ومن ثمة، برفاهية أكبر.

وإن كانت رذيلة الترف هي رأس الحربة في الدفع بالمجتمع إلى الأمام، إلا أن ماندفيل لا يهمل دور بعض الرذائل الأخرى، في تطور المجتمع وازدهاره. فلكل منها دور، يقوم بالأساس على استجماع القوى وحث الهمم، من أجل الكد والعمل. فرذيلة الحسد مثلا، التي التصقت بها تلك النظرة السلبية منذ القدم، لأن الحاسد ينظر إلى نعمة الآخرين، بعين غير راضية، ولا يتمنى فقط زوال هذه النعمة، وإنما أيضا يتمنى إنزال الأذى بأصحابها، حتى لا يسعدوا بما يمتلكون. إلا أن لهذه الرذيلة حسب ماندفيل جوانب إيجابية أيضا على الفرد والأسر والمجتمع بصفة عامة.

"الدراسة طبيعة هذا الشعور، ومعرفة أنه ينطوي على ما قلته، علينا فقط أن نلاحظ بأن الرسام الحاسد، يبذل كل ما في وسعه، لا ليتساوى فقط مع المحسود، وإنما لكي يتجاوزه، وحينها فقط ينجلي كربه، ويذهب غضبه، وإذا كان يكرهه من قبل، فإنه الآن مبتهج ليصبح صديقا له، إذا تنازل الأخير وقبل. أيضا النساء المتزوجات المتهمات بهذه الرذيلة - وفي الحقيقة قليل منهن غير ذلك - دائما ما يحاولن إثارة نفس العاطفة في أزواجهن. فحيثما سادت رذيلتا الحسد والمنافسة، أبقّت المزيد من الناس داخل الحدود، وعالجت الكثير من الأزواج من الكسل، وإدمان الكحول، ومسالك أخرى للشر، أكثر مما فعله إلقاء العظات منذ زمن الرسل"<sup>122</sup>

---

the invention of luxury, are now allowed even to those that are so miserably poor as to become the objects of public charity, nay counted so necessary, that we think no human creature ought to want them>>. Ibid. P. 1.

<sup>122</sup><<To learn the nature of this passion, and that it consists in what I have named, we are but to observe that, if a painter by exerting himself comes not only to equal, but to

إن الحسد هنا لا يقف عند تلك الحالة من الضيق والحنق لدى الحاسد، لأن الآخر يمتلك صفات أو أشياء لا توجد عنده؛ وإنما يتجاوزها، ليصبح محفزا للكدر والاجتهاد، بغية الوصول إلى مرتبة المحسود، أو الحصول على الأشياء التي يمتلكها. بمعنى أدق، أصبح الحسد قوة محفزة إيجابية. وبمجرد ما يصل الحاسد إلى مرتبة المحسود، تنطفئ نار الغيرة والحسد، وربما يصبحان أصدقاء، لتنتقل النظرة الحاسدة إلى من هم أعلى في السلم الاجتماعي. ربما هذا ما يفسر لنا الصراع الدموي على السلطة على مستوى أعلى هرم في الدولة. فالتاريخ مليء بالأحداث المأساوية بين الملوك وأبنائهم، وإخوتهم، على كرسي الحكم. بالرغم أن الأمراء من أبناء الملوك، وإخوتهم، يعيشون في بحبوحة الحياة، دون توابع القرارات السياسية، وغيرها من مشاكل الحكم، إلا أن أعينهم دائما تكون مركزة على الخطوة الموالية، أي كرسي الحكم باعتباره سقف الطموح.

هذه هي حقيقة الطبيعة البشرية حسب ماندفيل، فالمنطلق دائما هو حفظ الذات وحبها، وما يترتب عن هذا المنطلق هو مجموعة من السلوكيات ذات الطبيعة الأنانية، من غيرة، وحسد، وجشع، وغيرها من القيم المصنفة في خانة الرذائل. والإقرار بما هو موجود في هذه الطبيعة، ليس التشجيع عليه، وإنما دراسة الطبيعة البشرية كما هي، بدون نفاق ومواربة.

"واحد من أعظم الأسباب التي تجعل عددا قليلا من الناس فقط يفهمون أنفسهم، هو أن معظم الكتاب دائما ما يدرسون الناس ما ينبغي عليهم أن يكونوه، ونادرا ما يصدعون رؤوسهم بالقول لهم ما هم عليه في الحقيقة. أما بالنسبة لي، ومن دون أية مجاملة تجاه القارئ المهذب، أو تجاه نفسي، أعتقد أن الإنسان (إلى جانب الجلد، واللحم، والعظام، وكل ما هو واضح للعين) مركب من المشاعر المختلفة، وكل

---

exceed the man he envied, his sorrow is gone and all his anger disarmed; and if he hated him before, he is now glad to be friends with him, if the other will condescend to it. Married women, who are guilty of this vice, which few are not, are always endeavoring to raise the same passion in their spouses; and where they have prevailed, envy and emulation have kept more men in bounds, and reformed more ill husbands from sloth, from drinking and other evil courses, than all the sermons that have been preached since the time of the apostles>>. Ibid. P. 121.

منها، عندما يتم استفزازها، وإثارتها، فإنها تسيطر عليه وتحكمه، سواء أراد ذلك أم لم يرد. وإظهار أن هذه الخصائص التي ندعي كلنا، أننا نخجل منها، هي الدعامة الأساسية لمجتمع مزدهر، هو ما يتطرق إليه موضوع القصيدة المذكورة أعلاه.<sup>123</sup>

عكس الكتاب السابقين الذين اقتصروا في مقاربتهم الأخلاقية، على ما ينبغي أن يكون، فإن ماندفيل وانطلاقاً من الملاحظات، تجرأ على دراسة الطبيعة البشرية كما هي في الحقيقة، والإقرار بذلك، وهذا ما جر عليه العديد من الانتقادات. فكأنه قام بتشريح الطبيعة البشرية، ووقف على ما يراه الآخرون عيوباً وأمراضاً، في حين رآها هو خصائص طبيعية لها دور إيجابي على المجتمع البشري وازدهاره. وكأن لسان حاله يقول، اتركوا الإنسان 'بعيوبه' الطبيعة وشجعوها، إن أردتم التقدم إلى الأمام.

ورغم ما تتصف به أفكاره من جدة وجرأة، إلا أن هناك شيئاً آخر في هذه الطبيعة البشرية التي يتحدث عنها، يمنعنا من أن نذهب مع أطروحته إلى مداها الأقصى. فالإي حد إذن، يمكننا أن نتفق مع ماندفيل في دفاعه عن الرذائل الفردية، كأساس للمنافع العامة؟ وهل إعجابنا بأسلوبه وجرأته، يجعلنا نذهب معه إلى أقصى استنتاجاته؟ أم أننا سنعيد النظر في هذا الإعجاب، بمجرد ما نتبين الأفق المنطقي لهذه الأفكار؟

## 2 - 5 - الأفق الفلسفي والأخلاقي لأطروحة ماندفيل

في إطار الحديث عن نظرة ماندفيل حول المجتمع وازدهاره، لا يغيب عن الذهن بأن الفصل مخصص لعلاقة الحاسة الخلقية بالمجتمع عند أصحاب نظرية الحاسة الخلقية، لكن

---

<sup>123</sup><<One of the greatest reasons why so few people understand themselves, is, that most writers are always teaching men what they should be, and hardly ever trouble their heads with telling them what they really are. As for my part, without any compliment to the courteous reader, or myself, I believe man(besides skin, flesh, bones, &c. that are obvious to the eye) to be a compound of various passions, that all of them, as they are provoked and come uppermost, govern him by turns, whether he will or not. To show, that these qualifications, which we all pretend to be ashamed of, are the great support of a flourishing society, has been the subject of the foregoing poem>>. Ibid. P. 76.

بما أن هذا الأخير شكل تحديا كبيرا للنظرية، وكاد أن يزعزع الكثير من الأسس التي قامت عليها، فقد كان لزاما التطرق بشيء من التفصيل لأطروحته، هذا من جهة؛ أما من جهة أخرى، فإن تحديد علاقة الحاسة الخلقية بالمجتمع عند هاتشيسون، كان في جزء كبير منه ردا على ماندفيل و محاولة لدحض أطروحته.

لم تقتصر أطروحة ماندفيل على وصف الطبيعة البشرية بصفة عامة و الوقوف على الشرور الكامنة فيها، وتبيان حماقة كل من يحاول علاج هذه الشرور، لأنه سيجرد بذلك المجتمع من قوته وأسباب ازدهاره؛ وإنما ذهب بهذه الأطروحة إلى مداها الأقصى، من خلال دعوة المجتمع والدولة، إلى عدم التدخل في بعض الحالات الإنسانية، وترك بعض الفئات في بؤسها وشقائها، وذلك لفائدة المجتمع وازدهاره. مما جعل من الصعب حتى على القارئ العادي أن يوافق الرأي، فبالأحرى أصحاب نظرية الحاسة الخلقية.

"انطلاقا مما قيل، يبدو أنه من الواضح، في بلد حر حيث يحضر استخدام العبيد، لضمان الثروة لابد من وجود العديد من الفقراء الأشقياء، فبالإضافة إلى كونهم المعين الذي لا ينضب لتزويد الأساطيل والجيوش بالرجال؛ فبدونهم أيضا لن يكون هناك استمتاع، ولا منتج ذو قيمة من أي بلد كان. لجعل المجتمع سعيدا والناس لينين تحت الظروف الأكثر تقشفا، فمن المطلوب أن يبقى العديد منهم جاهلا وفقيرا. فالمعرفة تضاعف رغباتنا وتوسعها، وكلما رغب إنسان في أشياء أقل، كلما تم توفير ضرورياته بسهولة."<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup><<From what has been said it is manifest, that in a free nation where slaves are not allowed of, the surest wealth consists in a multitude of laborious poor; for besides that they are the never-failing nursery of fleets and armies; without them there could be no enjoyment, and no product of any country could be valuable. To make the society happy and people easy under the meanest circumstances, it is requisite that great numbers of them should be ignorant as well as poor. Knowledge both enlarges and multiplies our desires, and the fewer things a man wishes for, the more easily his necessities may be supplied>>. Ibid. P. 191.

لم يعد الأمر مقتصرًا عند ماندفيل، على وصف الطبيعة البشرية كما هي، ومن دون نفاق كما صرح هو، وإنما انتقلنا إلى توصيات تنبه إلى خطورة الاهتمام بالفقراء وتعليمهم أكثر من اللازم، حتى لا تتوسع رغباتهم، ويفقد المجتمع معينه الأساسي من العمالة الرخيصة والمطواعة. فبينما رأيناها يشجع الفئة المحظوظة على الإسراف واستقدام المواد النادرة، لما في ذلك من نفع للمجتمع وازدهاره؛ نراه هنا يوصي بتقليص ما أمكن من ضروريات الفئات الفقيرة، والعمل على تركها جاهلة، من خلال اقتصار تعليمها على ما يفيد شغلها، أو حرمانها بالمرّة. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، وإنما نستشف من كلامه، نبرة دونية و احتقارية لهذه الفئة، باعتبارها كسولة وتميل إلى الشهوات أكثر، فعمل جاهدا على تبيان خطر فائض القوت اليومي على قوة عملها، وعلى تطور المجتمع وازدهاره.

"كل الناس، عندما لا يتم حثهم للعمل بواسطة الكبرياء أو الجشع، كما لاحظ ذلك جيدا السيد William Temple، يميلون للراحة والاستمتاع، أكثر من ميلهم للكد والاجتهاد، وأولئك الذين يحصلون على عيشهم بالعمل اليومي، نادرا ما تثيرهم هاتان العاطفتان. وهكذا، فلا يوجد هناك شيء لجعلهم يكونوا نافعين، سوى احتياجاتهم الخاصة. ومن الحكمة تخفيف هذه الاحتياجات، لكن من حماقة علاجها. إذن، إن الشيء الوحيد، الذي يستطيع جعل الإنسان العامل مجتهدا، هو قدر معتدل من المال؛ لأن القليل جدا منه، سيثبط همته أو يجعله يائسا، والكثير منه سيجعله وقحا وكسولا."<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup><<All men, as sir William Temple observes very well, are more prone to ease and pleasure than they are to labor, when they are not prompted to it by pride or avarice, and those that get their living by their daily labor, are seldom powerfully influenced by either: So that they have nothing to stir them up to be serviceable but their wants, which it is prudence to relieve, but folly to cure. The only thing then that can render the laboring man industrious, is a moderate quantity of money; for as too little will, according as his temper is, either dispirit or make him desperate, so too much will make him insolent and lazy>>.

Ibid. P. 147.

إذا كان الكبرياء والجشع هما الدافعين الأساسيين للعمل، بالنسبة لجميع البشر، فإن هذه الفئة قليلا ما تتحرك بإثارتها. وتبقى الطريقة الوحيدة لإبقائها متأهبة للعمل، ودائما رهن إشارة المشغلين، هو تركها فقيرة، لا تفكر إلا في القوت اليومي. بمعنى آخر، يجب العمل ما أمكن لتبقى هذه الفئة فقيرة دائما، وإلا فقد المجتمع خزانة من اليد العاملة، وأما الترف الذي بنى عليه أطروحته حول ازدهار المجتمع، فلا يقتصر إلا على فئة معينة، وليس على الكل.

"لقد سبق و وضعت ثوابت لا يجب أبدا تخطيها، وهو أن الفقير يجب أن يبقى مشدودا إلى العمل، وأنه من الحصافة تخفيف احتياجاته، لكن من الحماقة علاجها بالكامل. فالعمالة الرخيصة ضرورية لتوسع الزراعة وصيد الأسماك، قصد توفير المتطلبات. لقد اعتبرت الجهل عنصرا ضروريا لتنوع المجتمع: وانطلاقا من وعيي بهذا التنوع، فمن الواضح أنني لم أكن أبدا أتصور بأن الترف وجد ليكون عاما، على كل أجزاء المملكة."<sup>126</sup>

ولم يقتصر الأمر على ترك الفئة العاملة فقيرة، قصد توفير العمالة الرخيصة؛ وإنما تخطاه لاستهجان أي عمل خيري، قد يخفف فاقة المحتاجين والامهم.

"جعل المجتمع سعيدا، يجب أن يكون هناك تفاوت كبير بين الجزء النشط فيه والجزء غير النشط. وحيثما تم تجاهل الهبات والعطايا، فإنها ستصبح في القريب العاجل كثيرة وضارة بالدولة. إن الإحسان، حينما يصبح زائدا عن الحد، فغالبا ما ينتهي بالفشل وذلك من خلال رفع نسبة الكسل والخمول في المجتمع، و يدمر الصناعة، وإنه ليس جيدا إلا بالنسبة لسلالة ذكر النحل."<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup><<I have laid down as maxims never to be departed from, that the poor should be kept strictly to work, and that it was prudence to relieve their wants, but folly to cure them; that agriculture and fishery should promoted in all their branches in order to render provisions, and consequently labor cheap. I have named ignorance as a necessary ingredient in the mixture of society: from all which it is manifest that I could never have imagined, that luxury was to be made general through every part of a kingdom>>.

Ibid. P. 172.

<sup>127</sup><<There ought to be a vast disproportion between the active and inactive part of the society to make it happy, and where this is not regarded the multitude of gifts and endowments may soon be excessive and detrimental to a nation. Charity, where it is too



رغم أن ماندفيل يدين هنا الإحسان الزائد عن حد معين، إلا أنه على العموم يأخذ منه موقفا سلبيا، لما له من أضرار على حركية المجتمع وازدهاره. إنه يشجع الكسل والإتكالية، وكلما انتشر بشكل أوسع، كلما ارتفعت أعداد الأيدي الممدودة، وتقلصت الأيدي العاملة، وهذا يشكل أكبر ضرر على توسع الاقتصاد وازدهار المجتمع. ولا يقتصر ضرر الإحسان على اقتصاد المجتمع وحده، وإنما يتخطاه إلى تدمير الفضيلة والدين معا، فلا يمكن في نظره تقبل فكرة التغاضي عن الخطايا، عن طريق التصدق على الفقراء<sup>128</sup>. ولنا أن نتصور تأثير هذه الفكرة على رجل غني، فقد يؤدي به الأمر إلى ارتكاب أفزع السيئات، مادام يستطيع أن يمحوها بواسطة التصدق على الفقراء.

على العموم، فقد كانت نظرة ماندفيل إلى الفئات الفقيرة نظرة دونية، لا تنطوي على أي شفقة أو تعاطف. ورغم أن التصنيف الطبقي لم يكن قد ظهر بعد في عصره، وكان من العادي أن ينظر إلى الفقراء بهذه النظرة الدونية، لأن أغلب البلدان كانت ما زالت عندها تجارة العبيد شيئا عاديا، فبالأحرى التعاطف مع البؤس والفقير، إلا أنه كان من الصعب تقبل هذه الآراء في جملتها، و اتخاذها منطلقا لرؤية مستقبلية للمجتمع وازدهاره.

"إن ميل ماندفيل للاعتداء على المدارس الخيرية، وهجومه على ما سماه "التبجيل الجميل للفقراء"، يمكن أن يكون له وقع على القارئ الحالي، باعتباره سلوكا وحشيا بشكل لا يصدق. لكن هذا فقط لأن بحثه يحاكم من وجهة نظر إنسانية، نادرا ما وجدت في وقته. انظر من المنظور التاريخي، ولن تجد أي شيء قاس فوق العادة في موقف ماندفيل. إن العصر لم يكن مهتما بجعل العامل مرتاحا، ولكن بجعل عمله رخيصا و وافرا."<sup>129</sup>

---

extensive, seldom fails of promoting sloth and idleness, and is good for little in the commonwealth but to breed drones and destroy industry>>. Ibid. P. 181.

<sup>128</sup>Ibid. See, P. 178.

<sup>129</sup><<The gusto of Mandeville's assault on the charity-schools, and his incidental attack on what he termed the 'the pretty reverence for the poor', is apt to impress the modern reader as almost incredibly brutal. But that is because Essay is judged from a humanitarian point of view which hardly existed in Mandeville's time. Seen in historical

هذا ما انتهت إليه النظرة الأنانية للطبيعة البشرية عند ماندفيل، وهذا ما انتهت إليه مقارنته لأساس المجتمع البشري، التي تقول بأن الرذائل الفردية كانت الدافع الأقوى لتكثّل البشر ضمن تجمعات بشرية، والعنصر الأساسي الذي يمكن التعويل عليه من أجل تقدمها وازدهارها. ورغم النظرة الثاقبة التي أتى بها، والجرأة العالية التي تميز بها في حديثه عن الطبيعة البشرية، إلا أن هذا لا يعنى أن الكل أعجب بجرأته وانساق وراء أفكاره. ففي ذلك العصر الذي لم يكن يهيمه البائس والفقير، وجدت آراء أخرى مبنية على مقارنة معاكسة تماما لماندفيل، كانت حينها تطالب بإلغاء العبودية وإنصاف الفئات الفقيرة، لأن الطبيعة البشرية لا يمكن أن ترى البؤس وترضى عنه، وأهمها آراء هاتشيسون المنتقد الأساسي لماندفيل.

### 3 - الفضيلة أساس المجتمع والسبيل الوحيد لازدهاره

ربما ما جعل برنارد ماندفيل يتعرض للنسيان رغم لمعان أفكاره، ونظرته العارية من التزلف والنفاق إلى الطبيعة البشرية، هو سهولة دحض أفكاره انطلاقا من المرحلة الراهنة. لا أحد ينكر الآن، خطورة تلك الرذائل البشرية مثل الترف والجشع وغيرها، ليس على البشر فقط، وإنما على الطبيعة بأكملها. فلم يعد الترف حاليا تلك الدعامة الأساسية التي تفتح آفاقا جديدة للتجارة وازدهار المجتمع، وإنما أصبح يشكل خطرا على استنزاف الموارد، وتدمير البيئة. ورغم أن المعطيات الاقتصادية والاجتماعية، في القرن الثامن عشر، كانت بعيدة كل البعد عما هو عليه الأمر الآن لتثير مثل هذا النقاش، إلا أن النظرة الثاقبة لبعض الفلاسفة من قبل وحينها، ألمحت إلى مخاطر نظرة ماندفيل الأخلاقية والاقتصادية. وفي هذا الإطار نجد أفلاطون قبل القرن الثامن عشر بكثير، ينبه إلى مخاطر الترف على المجتمع واستقراره، نظرا لما يثيره من صراعات، سواء كانت داخلية أو خارجية.

---

perspective, there is nothing unusually harsh in Mandeville's position. The age was not interested in making the laborer comfortable, but in making his work cheap and plentiful>>. Ibid. P. 36.

"إن انتقاد الترف ليس هامشيا وإنما أساسيا في حجج أفلاطون. إنه يظهر كثيرا عبر الحوار... بالنسبة لأفلاطون، إن المدينة تعكس النفس الإنسانية في تقسيمها الثلاثي. وانتشار الترف في المدينة يعكس سيطرة حقيرة للجسد على العقل والروح - وهذا مضر سواء للحياة التأملية، أو لحياة المحارب المثالية - مثل النفس المضطربة، فإن المدينة المضطربة تتجه في الأخير ليس إلى الانتصار وإنما إلى الخراب."<sup>130</sup>

إن الترف هنا هو بمثابة تغليب جانب من النفس البشرية على الجانب الآخر، ومثلها يفعل في المجتمع، حيث يؤدي إلى الإخلال ببعض الأدوار التي تعتبر أساسية في بقاء المدينة وازدهارها. إن الاعتياد على الترف من قبل سكان المدينة، يعني خلق تنافسية شرسة على بعض المواد، ومن ثمة خلق حرف جديدة و مهن جديدة لتلبية هذه الحاجيات. وغالبا ما يؤدي هذا حسب أفلاطون إلى صراعات داخلية وخارجية، لتأمين الطلب على المواد التي تدخل في خانة الترف، مما يؤدي في النهاية إلى تدمير المدينة.

"بعد ذلك يصف كل المهن الجديدة التي سنحتاج إليها لتلبية رغبات هذه المدينة المحمومة، التي تطالب باستمرار ب "التوسع والامتلاء بالأشياء غير الضرورية". سيقترض الأمر الحاجة لمزيد من الأطباء لمعالجة أمراض المدينة المترفة، بسبب الغذاء الزائد عن الحاجة، وقلة التمارين، وبالأخص مزيدا من الأرض لتلبية احتياجات المدينة، مما يستدعي الحرب بسبب هذا الطمع، لأنها لا تستطيع العيش في حدود إمكانياتها. إن المدينة المترفة تعاني الكثير من النزاعات داخليا وخارجيا، على عكس

---

<sup>130</sup><<The critique of luxury is not peripheral but central to Plato's entire argument. It appears and reappears throughout the dialogue...In Plato; the city reflects the human soul in its tripartite division. Luxury in the city reflects a base dominance of the body over the mind and the spirit - it is harmful both to the contemplative life and to the next-best warrior life. Like the disordered soul, the disordered city is eventually not headed to triumph but ruin>>.

Clautier, David. The vice of Luxury: Economic Excess in a Consumer Age. Washington, Dc: Georgetown University Press, December 2015. P. 27.

الانسجام المتولد عن الرغبات المتوازنة التي تميز الإنسان المثالي، والمدينة  
المثالية.<sup>131</sup>

هذه هي نتيجة المجتمع المترف، من المنظور الأفلاطوني. وكأن أفلاطون هنا كان يتحدث عما سيقع في أوروبا بالتحديد مع توسع التجارة العالمية وقيام الثورة الصناعية، وما تلاها من استعمار للبلدان المتخلفة، بحثا عن مزيد من المواد الأولية لتلبية حاجيات الصناعة المحلية، والآثار الكارثية التي خلفتها الحروب على المستعمرات وحروب التحرر الوطني. ورغم أن ماندفيل جعل الترف حكرا على فئة اجتماعية دون الفئات الأخرى، إلا أنه مع الوقت، و في إطار حمى الاستهلاك، قال بأن ما كان ترفا عند الفئة المحظوظة في وقت معين، سيصبح شيئا ضروريا عند الفئات الدنيا في وقت لاحق، مما يعني أنه في الأخير سيصبح ثقافة تسيطر على الكل.

لا يمكن الادعاء بأن انتقادات هاتشيسون لأطروحة ماندفيل، بنيت على آراء أفلاطون، لأن منطلق هاتشيسون يختلف جذريا عن منطلق أفلاطون؛ ومع ذلك فلا يعدم الاحتمال بأن تكون الآراء الأفلاطونية قد ساهمت في تقوية هذه الانتقادات، ما دام أصحاب مدرسة الحاسة الخلقية كانوا من المعجبين والناهلين من الفلسفة القديمة، وبالخصوص الأفلاطونية.

---

<sup>131</sup> <<He then describes all the new professions that will be needed to satisfy this “fevered” city, a city that constantly demands to “be extended and filled up with superfluties”. There is reference to the need for a surplus of doctors to treat all the diseases of the luxurious city on account of the diet and the lack of exercise! Most especially, the city will need more land to satisfy all its wants and thus will need to go to war because of its covetousness. It cannot live within its means. The luxurious city is beset by conflict, both within and without, in contrast to the harmony engendered by properly limited desire that characterizes the ideal person and the ideal city>>.

Clautier, David. The vice of Luxury: Economic Excess in a Consumer Age. Washington, Dc: Georgetown University Press, December 2015. P. 26 - 27.

### 3 - 1 - الحاسة الخلقية ونشوء المجتمع البشري

قامت رؤية فرانسيس هاتشيسون لنشوء المجتمع البشري وازدهاره، على أساس الدفاع عن آراء شافتسبري، في مواجهة أفكار برنارد ماندفيل. فقد كان هذا الأخير مقنعا إلى حد بعيد كما سبقت الإشارة إلى ذلك، مما جعل من دحض أفكاره المهمة الأولى، بعدها يتم إتمام بناء أطروحة شافتسبري حول المجتمع البشري.

انطلاقا من إيمانه بغيرية الإنسان وحسه الأخلاقي، انتهى شافتسبري إلى بناء نظرية حول المجتمع البشري تتماشى وهذا الإيمان. فقد كان حب الآخرين هو الدافع الأول للعيش ضمن مجتمع، وليس إرادة التخلص من حالة الحرب الدائمة كما قال هوبز. ولأن الإنسان خير بالطبيعة، فإنه يستحق أن يعيش في ظل سلطة سياسية متفتحة على الحريات والحقوق المدنية، وكل نزوع من قبلها نحو الاستبداد وتركيز السلطات في يد واحدة، يجب أن يقابل بمعارضتها والثورة عليها. من هذه الأرضية انطلق هاتشيسون لينتم ما بدأه المنظر الأول لنظرية الحاسة الخلقية. فإلى أي حد إذن، كان هاتشيسون مقنعا في انتقاد آراء برنارد ماندفيل المقوضة لنظرية شافتسبري؟ وما الجديد الذي أضافه لكتابات صاحبه؟ وما الآفاق التي فتحتها أمام النظرية من خلال هذه الإضافات؟

لقد أتت أفكار هاتشيسون عن نشوء المجتمع والوسائل التي تعمل على تقويته وازدهاره، متفرقة في كل كتبه، بحيث كان يتطرق إليه كلما فرض الموضوع نفسه على المعالجة الفلسفية. فنجد في كتابه الشهير Inquiry يشير إلى الأساس الأولي للمجتمع بناء على افتراض الحاسة الخلقية، وليس شيئا آخر. فإذا كانت الأسرة الصغيرة (مؤسسة الزواج) هي أول لبنة في المجتمع، فإن تفسير قيامها وتماسكها يرتكز على شيء أبعد من طلب المتعة الجنسية أو الرغبة في الحفاظ على النوع.

"قد نتصور بأن الجنسين يقتربان من أجل الرغبة فقط، أو من أجل اللذة

الجنسية، مثل ما تفعل البهائم؛ لكن كم ستكون الحياة مملة ولا طعم لها، إذا كان هذا

فقط ما يوجد في الزواج؟ من سيكون لديه حينها التصميم الكافي لتحمل أعباء الأسرة وتربية الأولاد؟ أو من سيختار إخضاع نفسه لعاطفة الحنو تجاه الذرية، انطلاقاً من الدافع العام لفعل الخير، مع أنه يستطيع بسهولة توقع المشاكل التي سيواجهها؟ هذا الميل بين الجنسين إذن، يتأسس على شيء أقوى، وأكثر فعالية وابتهاجا، من الإغراء أو مجرد الرغبة في اللذة الجنسية<sup>132</sup>

إن الميل الطبيعي نحو تكوين أسرة، لا نجد تفسيره في الرغبة الجنسية، أو في الرغبة في حفظ بقاء النوع كما نتصور. فلو اقتصر الأمر على هاتين الرغبتين لما تزوج أحد، لأنه يعرف تبعات الزواج من اهتمام بالأولاد وإطعامهم وغيرها من متاعب التربية، وهو تعب قد يستغرق الحياة بأكملها. فتفسير قيام هذه المؤسسة إذن، يقع أبعد من مجرد الرغبات الحسية، وإلا لكان الأمر يخبو بتحقيقها.

"هذا يثير توقعات أعظم المتع الأخلاقية، إلى جانب المتع الحسية؛ وآلاف مشاعر الكرم والعواطف الإنسانية، التي تجعلنا تواقين لمجتمع نتصوره كبيراً تتخلله متع أخلاقية لا توصف: حيث لا شيء عبثي، وكل خدمة تبدو تافهة، تكون دليلاً على هذا الحب الكبير والتقدير المتبادلين، مع الإحساس بنشوة الامتنان وتبادل المنفعة، بالإضافة إلى الالتزام الأكثر متانة. وحيث الحصافة والطبيعة الخيرة تؤثران في الجانبين، فيمكن لهذا المجتمع أن يجيب عن كل التوقعات."<sup>133</sup>

<sup>132</sup><<The sexes might have been engaged to concurrence, as we imagine the brutes are, by desire only, or by a love of sensual pleasure. But how dull and insipid had life been, were there no more in marriage? Who would have had resolution enough to bear all the cares of a family, and education of children? Or who, from the general motive of benevolence alone, would have chosen to subject himself to natural affection toward an offspring, when he could so easily foresee what troubles it might occasion?

This inclination therefore of the sexes, is founded on something stronger, and more efficacious and joyful, than the solicitations of uneasiness, or the bare desire of sensible pleasure>>.

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. 170 – 171.

<sup>133</sup><<This raises an expectation of the greatest moral pleasures along with the sensible, and a thousand tender sentiments of humanity and generosity; and makes us impatient for a society which we imagine big with unspeakable moral pleasures: where nothing is indifferent, and every trifling service, being an evidence of this strong love of esteem, is

الدافع إلى الارتباط بزوجة وإنجاب أولاد، يعود إذن إلى ميل أخلاقي وعواطف إنسانية جياشة، تجعلنا نتصور مجتمعا كبيرا تتحقق فيه كل إنسانيتنا، ونتمتع فيه أيضا بكل الروابط الأخلاقية المتبادلة، التي طبعنا عليها، وجعلت منا بشرا؛ وإن كانت الرغبة الجنسية موجودة ومصاحبة لهذا الميل، فإنها تقوي الميل الأول وتدعمه وليست سابقة عليه. ومثلما خلقت الطبيعة فينا الميل إلى الجنس الآخر بهدف الغرض المذكور أعلاه، فكذلك خلقت فينا ميلا للاهتمام بالأولاد وتحمل متاعب تربيتهم.

"يجب أن نكون قد لا حظنا أيضا، بأن مسارا طويلا من العناية المتعبة، يعتبر جد ضروري للحفاظ على الذرية وتربيتها، ولهذا الغرض غرست فينا الطبيعة هذا الحنو الأبوي الرقيق والدائم، مادامت مساعدة الأبوين المتبادلة ضرورية."<sup>134</sup>

نفس التصور تقريبا نجده عند الفيلسوف آدم سميث. رغم بعض الاختلافات مع هانتشيسون، وبالخصوص حول طبيعة الحاسة الخلقية، إلا أنه يعتبر أيضا أن اهتمام الآباء بالأبناء يعود بالدرجة الأولى إلى ميل غرسته فينا الطبيعة، قصد الحفاظ على النوع، مضيفا أن هذا الحنو غالبا ما يكون زائدا عن اللازم، لذا وجب التحكم فيه حتى لا يعود بنتائج عكسية، وحتى يبقى مجالا للاهتمام بالآخرين مثل الآباء وباقي الأقرباء. لذلك نجد الوصايا والكتب الدينية دائما ما توصي بالاهتمام بالوالدين، في حين لا تفعل بالنسبة للأبناء.

"فيما يخص العواطف العائلية، فإن بعضها معرض أكثر للاستهجان بسبب الإفراط، والآخر بسبب التقدير. إن الطبيعة ولغرض حكيم، جعلت في أغلب الناس، وربما فيهم كلهم، حنانا تجاه الأبناء أقوى بكثير من حنان الأبناء تجاه الوالدين،

---

mutually received with the rapture and gratitude of the greatest benefit, and of the most substantial obligation. And where prudence and good nature influence both sides, this society may answer all their expectations>>. Ibid. P. 171.

<sup>134</sup> <<We must also have observed that a long series of careful and troublesome attendance is absolutely necessary for preserving and educating the offspring; and for this purpose nature has implanted that tender and most lasting parental affection in both parents, as their joint assistance is highly necessary>>.

Hutcheson, Francis. A system of moral philosophy, in three books. Vol 2. Edited and prefixed some account of the life, writings, and character of the author, by the reverend William Leechman and, D.D. Professor of divinity in the same University. London: P. 151.

فاستمرار الذرية وانتشارها يعتمد بالأساس على النوع الأول وليس على الأخير. ففي الحالات العادية، فإن وجود الطفل والحفاظ عليه يعتمد بالدرجة الأولى على اهتمام الأبوين. ونادرا ما نجد وجود الأبوين والاهتمام بهما يعتمد على الأبناء. ومن أجل هذا الغرض جعلت الطبيعة العاطفة الأولى أقوى، فعموما لا يوجد جدل حول وجودها، وإنما حول اعتدالها. ونادرا ما نجد الأخلاقيين أنفسهم يعلموننا كيفية إطلاق العنان لها، ولكن كيفية كبح دلالنا وارتباطنا الشديد بالأبناء، وتفضيلنا المفطورين عليه لأطفالنا أكثر من الناس الآخرين.<sup>135</sup>

هذه العاطفة المتجه نحو الذرية لا تتوقف عند مرحلة معينة، أي عندما يصبح المولود قادرا على إعالة نفسه، كما هو الأمر بالنسبة للحيوانات الأخرى، وإنما تستمر طوال الحياة. ليس هذا وحسب، وإنما لا تتوقف هذه العاطفة عند المولود فقط، وإنما تمتد إلى ذريته أيضا، وهذا ما يجعل الدائرة تتسع لتشمل عددا كبيرا من الأفراد تربطهم عاطفة أخلاقية قوية.

"بالنسبة للإنسان كما الحيوان، توجد عاطفة قوية تجاه الذرية، واهتمام بالغ بسعادتهم والحفاظ عليهم. وتستمر هذه العاطفة عند الإنسان طوال الحياة، بحيث يستمر الآباء في تقديم العون لذريتهم بشكل دائم. كما أنها لا تقتصر على الأبناء، بل تنزل إلى الأحفاد، وأبناء الأحفاد، وبنفس الدرجة تقريبا. أما بالنسبة للحيوان فإنها تقتصر على المرحلة التي يكون فيها الصغير في الحاجة إلى المساعدة فقط، وتتوقف

---

<sup>135</sup><<Of those domestic affections, however, some are most apt to offend by their excess and others by their defect. Nature, for the wisest purposes, has rendered in most men, perhaps in all men, parental tenderness a much stronger affection than filial piety. The continuance and propagation of the species depend altogether upon the former, and not upon the latter. In ordinary cases, the existence and preservation of the child depend altogether upon the care of the parents. Those of the parents seldom depend upon that of the child. Nature, therefore, has rendered the former affection so strong, that it generally requires not to be excited, but to be moderated; and moralists seldom endeavor to teach us how to indulge, but to generally how to restrain our fondness, our excessive attachment, the unjust preference which we are disposed to give to our own children above those of other people>>.

Smith, Adam. The theory of moral sentiments. With a biographical and critical memoir of the author, by Dugald Stewart. London: Bohn's Standard Library. P. 199.



حين يستطيع الاهتمام بنفسه. كل هذا يوحي بوجود تصميم مسبق من قبل خالق الطبيعة<sup>136</sup>

نخلص مع هاتشيسون إذا، إلى أن الدافع إلى الزواج وتكوين أسرة، وتحمل أعباء الأبناء وتربيتهم، يجد تفسيره أبعد من مجرد طلب المتعة الجنسية. فلولا تلك العاطفة الخلقية التي تدفعنا إلى هذا، لما غامر أي واحد منا بتكريس حياته كلها لخدمة أطفال قد لا يستفيد أبدا منهم مستقبلا. وما دام الأمر على هذا النحو فيما يخص الأسرة، فكيف يمكن تفسير العلاقات الأخرى مثل الصداقة وغيرها؟.

"وبنفس الطريقة فنحن ميالون للصداقات والتعارف، ليس انطلاقا من مخاوفنا تجاه تحقيق الضروريات، أو انطلاقا من المكاسب الذاتية، ولكن انطلاقا من مجموعة من مشاعر المحبة، واللفظ، وغيرها من الصفات الأخلاقية المتوفرة في أولئك الذين نتحدث معهم."<sup>137</sup>

فما يدفعنا إلى الصداقة، ونسج علاقات مع الآخرين، ليس الخوف من عدم تحقيق ضروريات الحياة بمفردنا كما يقول بعض الفلاسفة، أو المصلحة الخاصة الضيقة كما جاء

---

<sup>136</sup><<Toward offspring there is in man, as in other animals, a peculiar strong affection, and a tender solicitude for their preservation and happiness. In mankind this affection continues during life, as parents may always do some good to their posterity. It descends to grandchildren, and their children, almost undiminished. In the brutes it is found where the young need assistance; where they don't, it is not found. It lasts till the young can support themselves, and then generally ceases. All this carries with it manifest evidences of design in the Author of Nature>>.

Hutcheson, Francis. A system of moral philosophy, in three books. Vol 1. Edited and prefixed some account of the life, writings, and character of the author, by the reverend William Leechman and, D.D. Professor of divinity in the same University. London: P. 33 – 34.

<sup>137</sup><<In the same manner we are determined to common friendships and acquaintances, not by the sullen apprehensions of our necessities, or prospects of interest; but by an incredible variety of little agreeable, engaging evidences of love, good-nature, and other morally amiable qualities in those we converse with. And among the rest, none of the least considerable is an inclination to cheerfulness, a delight to raise mirth in others, which procures a secret approbation and gratitude toward the person who puts us in such agreeable, innocent good-natured, and easy state of mind, as we are conscious of while we enjoy pleasant conversation, enlivened by moderate laughter>>.

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. 172.

عند هوبز وماندفيل، بحيث تكون العلاقة محسوبة انطلاقاً من الربح والخسارة، وإنما الأمر يتعلق بمحبة مغروسة فينا تجاه الآخرين، و طبع أخلاقي يجعلنا نحبههم ونميل إليهم بغض النظر، عن ما نكسبه ونخسره من هذه العلاقات، ولأن التواجد معهم يخلق لدينا نوعاً من المرح والبهجة البعيدتين كلياً عن المصالح الأنانية.

### 3 - 2 - من الأسرة إلى المجتمع

إن الإنسان إذا ما قورن بالحيوانات الأخرى، فإن الضعف الذي يتميز به يتمثل في طول مرحلة الحضانة، التي تتطلب فترة طويلة من الرعاية و الاهتمام، بينما معظم الحيوانات تولد وهي تامة النمو، مما يتيح لها التحرك والبحث عن الطعام بمجرد الولادة. هذا الضعف هو ما حتم على الإنسان أن يكون اجتماعياً، كي يستطيع البقاء.

"إذا اعتبرنا الإنسان منذ ولادته، سنرى بأنه نوع ضعيف وأقل قدرة على البقاء بدون مساعدة الآخرين، بالمقارنة مع الأنواع الأخرى، ويستمر لفترة طويلة في حالة العجز هاته. فالحيوانات من مختلف الأنواع الأخرى تصل إلى قوتها الكاملة، والاستخدام الأمثل لكل قدراتها في غضون أشهر قليلة، والقلة قليلة منها فقط تحتاج إلى أكثر من أربعة أو خمسة أشهر لتصل إلى مرحلة النضج. أما الإنسان فيحتاج إلى أحد عشر أو اثنا عشر عاماً قبل أن يصل إلى مرحلة الاعتماد على نفسه في البقاء، وهذا حتى في المجتمعات المتقدمة، وفي البيئة المثلى التي تم تطهيرها من كل الوحوش المفترسة."<sup>138</sup>

<sup>138</sup><<Consider mankind from their birth, you see a species at first weaker and less capable of subsisting, without the aid of the adult, than any other; and continuing longer in this infirm state. Animals of several other kinds attain to their full vigor and the perfect use of all their powers in a few months; and few require more than four or five years to their maturity. Ten or twelve years are necessary to mankind before they can obtain subsistence by their own art or labor, even in civilized societies, and in the finest climates after they have been cleared of all beasts of prey>>.

Hutcheson, Francis. A system of moral philosophy, in three books. Vol 1. Edited and prefixed some account of the life, writings, and character of the author, by the reverend William Leechman and, D.D. Professor of divinity in the same University. London: P. 2 – 3.

إن الضعف المميز للنوع الإنساني حسب هاتشيسون هو ما جعل منه كائنا اجتماعيا بالطبيعة و حتم عليه التعاون والحياة الاجتماعية، وإلا تعرض للهلاك من قبل الحيوانات الأخرى. ورغم أن هذا رأي موجود عند فلاسفة اليونان وابن خلدون بالخصوص، إلا أن هاتشيسون عالج الموضوع من زاوية مخالفة شيئا ما لتلك التي ناوله بها السابقون. فإذا عدنا إلى ابن خلدون، سنجد أنه يعطينا تفسيرات تتشابه إلى حد كبير مع التي يقدمها هاتشيسون، لكن المنطلق يختلف بالتأكيد.

"إن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم (الإنسان مدني بالطبع)، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران. وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته، ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ. وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار...

وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه، لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القدر بينها، جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان... ولا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه، وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته، لما ركب الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته، ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك.. فإن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراد الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العمل".<sup>139</sup>

<sup>139</sup> ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة الثانية 2000، ص 46 - 47.

الفكرة التي تجمع بين الرأيين هي أن الإنسان اجتماعي بالطبع، لأنه لا يستطيع توفير حاجياته الأساسية بشكل منعزل، وأيضاً لا يستطيع الدفاع عن نفسه تجاه الكائنات الأخرى التي تفوقه قوة وتسليحاً. إلا أن ابن خلدون يرجع هذا الميل نحو الاجتماع إلى الله الذي جعل الإنسان على هذه الشاكلة، بينما هاتشيسون وإن كان يلجأ في كثير من المرات إلى خالق الطبيعة، إلا أنه، وهنا بالتحديد، يرجع هذا الميل الاجتماعي إلى حاسة داخلية، تجعلنا نحب الآخرين ونميل إلى حمايتهم وتفضيل سعادتهم، وبفضلها اعتبر الإنسان كائناً اجتماعياً، وليس غريزة البقاء وحدها.

"نادراً ما ينكر الواحد وجود دافع طبيعي لدى الناس للتجمع مع زملائهم، باعتباره مبدأً فورياً.. فمبادئهم الأخرى، كالفضول، والتواصل، والرغبة في العمل، وحاسة الشرف، والتعاطف، والنزوع إلى فعل الخير، والابتهاج، والقدرة الأخلاقية، كل هذه العواطف كان من الممكن أن تكون ذات فعالية قليلة جداً أو منعدمة، إن عاش الناس في العزلة. وهكذا دفعت بهم هذه العواطف إلى الصيد جماعة، حتى من دون دافع فوري نهائي، أو إحساس بالعجز."<sup>140</sup>

كل هذه العواطف الطبيعية التي ذكرها هنا هاتشيسون وبالخصوص القدرة الأخلاقية، هي من دفعت بالإنسان إلى العيش في تجمعات، قبل الوعي بالعجز على البقاء بشكل منفرد، كما قال ابن خلدون. و من جهة أخرى ليست الحاجة إلى الآخرين، والطمع في مساعدتهم هو من دفع الناس إلى التجمع كما جاء عند هوبز وماندفيل. بإيجاز، الإنسان كائن عاطفي، ولن يستطيع تصريف هذه العواطف، إلا في إطار الحياة الاجتماعية.

---

<sup>140</sup><<One can scarce deny to mankind a natural impulse to society with their fellows, as in immediate principle...Their other principles, their curiosity, communicativeness, desire of action; their sense of honor, their compassion, benevolence, gaiety, and the moral faculty, could have little or no exercise in solitude, and therefore might lead them to haunt together, even without an immediate or ultimate impulse, or a sense of indigence>>

Hutcheson, Francis. A system of moral philosophy, in three books. Vol 1. Edited and prefixed some account of the life, writings, and character of the author, by the reverend William Leechman and, D.D. Professor of divinity in the same University. London: P.34.

وعندما كبرت التجمعات البشرية، أصبح من اللازم أن تظهر مجموعة من المشاكل الجديدة، التي تتطلب حلولاً مبتكرة. بالإضافة إلى النزاعات الفردية، هناك المشاكل الناتجة عن كثرة الآراء حول الحسم في وضعية ما، وهو ما تطلب مع الوقت الحسم في هذه الآراء من قبل أشخاص، يختارون على أساس الثقة الزائدة فيهم، نظراً للمميزات التي يتمتعون بها، مثل الصلاح، والطيبة، والحس الأخلاقي، وغيرها. وهكذا بدأت توزع الأدوار، وتظهر البذور الجنينية للمؤسسات السياسية.

"عندما كثر عدد الذين يعيشون مجتمعين، فمن الطبيعي أن من سيدبر أمرهم، هو الأكثر صلاحاً، وحذراً، وشجاعة. ستظهر الخلافات، وتبرز إلى السطح المشاكل التي يمكن أن تنتج عن تدبير الأمور بالقوة. وسرعان ما سيلاحظون خطر تشتت المشورة، سواء حول تحسين وضعيتهم، أو حول مسائل الدفاع المشترك، على الرغم من اتفاقهم حول الغاية النهائية. والأكثر احتراماً بينهم سيتم اختياره كحكم من بينهم، ويدير الكل في المسائل التي تتعلق بمصلحتهم العامة، ونظراً لما تتطلبه الحصافة والتعقل، فإن القوانين والمؤسسات السياسية تظهر للوجود."<sup>141</sup>

هنا يظهر الفرق الكبير بين برناند مانديفيل وفرانسيس هاتشيسون، بخصوص ظهور البوادر الأولى للمؤسسات الاجتماعية. فبينما فسر الأول الدور الريادي لبعض الأشخاص في خدمة الجماعة، انطلاقاً من المصلحة الذاتية والمتمثلة في حب الإطراء؛ نجد الثاني يعتبر أن الدافع الأولي هو النزعة إلى خدمة الآخرين، ومن يصل إلى الدرجة القصوى من نكران الذات والحصافة، يختار من قبل الآخرين لتدبير شؤونهم. المحرك بالنسبة للاتجاه الأول هو الأنائية، والمحرك بالنسبة للثاني هو الغيرية، وبعد توسع المجتمع وظهور

---

<sup>141</sup><<When many were thus associated, the superior goodness, prudence, or courage of some, would naturally procure them. Controversies would arise; the mischief of deciding them by violence would soon appear. They soon see the danger of divided counsels, either about improving their condition, or common defense; though all agreed in the general end. The most esteemed would soon be chosen arbitrators by their controversies, and directors of the whole body in matters concerning their common interest; and, as their prudence suggested, laws and political institutions would be established>>. Ibid. P, 34 – 35.

المؤسسات السياسية، تتوثق الروابط بين الأفراد، وتبرز إلى السطح مصالح جديدة، يستدعي الأمر المحافظة عليها وتكريسها، ومن ثمة يصبح حب الوطن من صميم الذات الجماعية. وهذا ما يوافق عليه "دافيد هيوم" فيما بعد، سواء من خلال تأكيده على أن العواطف الأخلاقية طبيعية، واتجاهها الأساسي هو خدمة المجتمع وسعادته؛ أو من حيث انتقاده لوجهة نظر ماندفيل التي ترجع الاندماج في المجتمع إلى إبداع السياسيين لفكرتي الإطار والعار.

"إن الكثير من الفضائل الطبيعية لها هذا الميل نحو مصلحة المجتمع، فلا أحد يمكن أن يشك في أن الوداعة، والإحسان، والكرم، والرأفة، والاعتدال، والإنصاف، كلها تمثل الجانب الأكبر من الصفات الأخلاقية، وعادة ما تهيمن على الفضائل الاجتماعية، لتمييز ميل الناس نحو خير المجتمع. وهذا بعيد جدا عما يقوله بعض الفلاسفة، من أن التميزات الأخلاقية ناتجة عن البراعة والتربية، عن طريق محاولة بعض السياسيين المهرة كبح العواطف العنيفة للناس، وجعلهم يخدمون المصلحة العامة، من خلال فكرتي الشرف والعار؛ إلا أن هذا النسق الفكري غير متوافق مع التجربة."<sup>142</sup>

الملاحظ عند هانتشيسون هو أن رابطة الغيرية، أو النزوع إلى خير الآخرين، هي الدافع الأولي لنشوء المجتمع، وهي أيضا العاطفة المصاحبة لهذا النشوء وتوسعه. وقبل أن نتعرف الملامح الأساسية للمجتمع مع هانتشيسون وسبل ازدهاره، لا بأس أن نعرض معه على ما يسمى بالحالة الطبيعية، التي شكلت محور اهتمام أغلب فلاسفة القرن الثامن عشر. وقد سبق و رأينا مع مؤسس مدرسة الحاسة الخلقية شافتسبري، كيفية معالجة الموضوع، وكيف

---

<sup>142</sup><<That many of the natural virtues have this tendency to the good of society, no one can doubt of. Meekness, beneficence, charity, generosity, clemency, moderation, equity, bear the greatest figure among the moral qualities, and are commonly denominated the social virtues, to mark their tendency to the good of society. This goes so far, that some philosophers have presented all moral distinctions as the effect of artifice and education, when skilful politicians endeavored to restrain the turbulent passions of men, and make them operate to the public good, by the notion of honor and shame. This system, however, is not consistent with experience >>.

Hume, David. A Treatise of Human Nature. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L. A. Selby – Bigge, M. A. (Oxford: Clarendon Press, 1896). P. 383.

اختلف مع الاتجاه الأناني، نظرا لانطلاقه من كون الإنسان غيريا وليس أنانيا. إذن، ما الإضافة التي أضافها هاتشيسون للموضوع؟ وما هي رؤيته للتجمعات البشرية قبل بروز الدولة والمؤسسات؟

### 3 - 3 - حالة الطبيعة عند هاتشيسون

معالجة هاتشيسون للموضوع انطلقت أساسا من دحض موقف كل من طوماس هوبز وبنارد ماندفيل. لقد صور هذا الاتجاه حالة الطبيعة بحالة الفوضى وحرب الكل ضد الكل، مما دفع بالإنسان إلى البحث عن صيغة أخرى قصد تجاوز هذه الحالة البائسة، وهي صيغة العقد الاجتماعي. وقد اختلف فلاسفة العقد الاجتماعي حول طبيعة العقد، وطبيعة السلطة السياسية الناتجة عنه، حسب المنطلقات النظرية والظروف السياسية التي كان يعيشها كل بلد. أما هاتشيسون، مثل سلفه شافتسبري، له وجهة نظر مخالفة لهؤلاء، ناتجة عن الاختلاف في النظرة إلى الطبيعة البشرية. لذلك يريد أولا أن يحدد ما نعيه بالحالة، حتى يمكننا التمييز بين الحالات الطارئة والحالة التي تدوم لفترة طويلة من الزمن.

"عندما نتحدث عن مختلف الحالات التي مر منها الإنسان، فبالحالة لا نعني أية حالة عابرة قد يكون الإنسان مر بها لوقت قصير، ولا أي التزام يجوز أن يكون خضع له لفترة أو فترتين عابرتين، لكن، "حالة دائمة تتضمن سلسلة طويلة من الظروف والحقوق". أما الظروف التي يمكن أن يتعرض لها الإنسان كالمرض والصحة، والجمال والتشوه، أو أية ملبسات أخرى فتدخل ضمن فنون أخرى، ولا تدخل ضمن حديثنا هنا. فالحالات الأخلاقية للناس دائما تتضمن سلسلة من الحقوق والالتزامات الأخلاقية.<sup>143</sup>

<sup>143</sup> <<When we speak of the different states of men, by a state we do not mean any transient condition a man may be in for a little time, nor any obligation he may be under to one or two transient acts, but "a permanent condition including a long series of rights and conditions." The conditions men may be in as sickness or health, beauty or deformity, or any other circumstances which are considered in the other arts, are foreign to our

يقوم هاتشيسون بهذا التمييز بين الحالات العرضية التي تحدث فيها أعمال عنف وفوضى، والحالة التي تدوم لفترة زمنية طويلة. هذه الأخيرة هي موضع حديث هاتشيسون، لأنها تكون بشكل من الأشكال مؤطرة باتفاقات وأعراف ولو ضمنية، ولا يمكن أن تكون أبداً بتلك البشاعة التي وصفها بها طوماس هوبز وبرنارد ماندفيل.

"إن النظام الكامل للعقل، وبالخصوص قدرتنا الأخلاقية، تظهر أننا خاضعون لروابط الإحسان والإنسانية تجاه الكل، وأيضاً لعدة علاقات خاصة أخرى، تجاه الزملاء، نلتزمنا بالعديد من الخدمات من نوع أسمى، عكس ما يمكن أن يدعيه البعض: ولا حاجة لنا هنا لبراهين أخرى تؤكد بأن الحالة التي تأسست من قبل الطبيعة، أبعد ما تكون عن حالة الحرب والعداوة، إنها حالة حيث الكل خاضع للإحساس الطبيعي لقلوبنا، وكذا للعديد من عواطف المودة الأخرى، كالبراءة والإحسان تجاه الكل. وأن هذه الحرب هي من بين الحالات العرضية التي تنشأ فقط عن بعض الأضرار، عندما نعاكس نحن أو زملائنا الأوامر الطبيعية داخلنا."<sup>144</sup>

الحاسة الخلقية هي المؤطر الحقيقي للعلاقات الإنسانية ككل، ومنها تقيض العواطف الأخلاقية النبيلة الأخرى، مثل الإحسان، والتعاطف وغيرها. وإن كانت هذه الحاسة، تخص الأقربين مثل أفراد الأسرة والزملاء، بالتزامات وعواطف أقوى، إلا أنها من القوة بحيث تصل إلى كل بني البشر. وبذلك يستحيل أن يكون الإنسان قد عاش في مرحلة ما حالة من العداوة والقتال الدائمين.

---

purpose. The moral states of men always include a series of moral obligations, and rights>>. Ibid. P, 280.

<sup>144</sup><<The whole system of the mind, especially our moral faculty, shows that we are under natural bonds of beneficence and humanity toward all, and under many more special ties to some of our fellows, binding us to many services of an higher kind, than what the rest can claim: nor need we other proofs here that this first state founded by nature is so far from being that of war and enmity, that it is a state where we are obliged by the natural feelings of our hearts, and by many tender affections, to innocence and beneficence toward all: and that war is one of the accidental states arising solely from injury, when we or some of our fellows have counteracted the dictates of their nature>>. Ibid. P., 281.



صحيح أنه في هذه الحالة التي تميزت بغياب قوانين مكتوبة، كانت تحصل اعتداءات، لكنها اعتداءات ناتجة عن انزياح الإنسان عن فطرته الطبيعية، وتبقى حالات وفترات عرضية، وليست حالة تستمر لمدة زمنية طويلة، بحيث يمكن الجزم معها بأن طبيعة الإنسان مجبولة على الاعتداء والعنف، إلى درجة اعتبار الإنسان ذنباً لأخيه الإنسان. وحتى في الحالة الراهنة، المتميزة بوجود المؤسسات والقوانين، نجد مثل هذه الحالات العرضية في الحياة البشرية، لأن الإنسان كائن طبيعي قد تضعف حاسته الأخلاقية، فيصبح حينها خاضعاً لشهواته ورغباته، وتقوده إلى محاولة تحقيقها على حساب الآخرين.

"صحيح أن رغبات الفرد وشهوات الإنسان تقوده بشكل متكرر إلى عنف متبادل، ولكن قوانين هذه الحالة لا تشتق من هذه المبادئ وحدها. فهناك قوى أعلى في الإنسان مهياة للسيطرة عليها، وبالخصوص القدرة الأخلاقية التي تبين لنا حقوق والتزامات هذه الحالة، كما تظهر لنا إلى أي حد يمكن التساهل مع رغباتنا وشهواتنا لتتوافق مع الاستحسان الداخلي لأنفسنا، و متى يكون هذا التساهل محط الندم، والاشمئزاز، والخجل."<sup>145</sup>

يتبين من خلال ما سبق بأن فرانسيس هانتشيسون لا يتفق مع أصحاب نظرية العقد الاجتماعي حول ما يسمى بحالة الطبيعة، باعتبارها حالة تتسم بالفوضى والحروب المستمرة. قد تتخلل هذه المرحلة في نظره بعض الاعتداءات والنزاعات، لكنها تبقى حالات طارئة، ولا ترقى إلى مرتبة الحالة الدائمة. لأن الإنسان حينها كان موجهاً بالحس الأخلاقي، الذي يدفعه إلى السيطرة على رغباته وشهواته، وتقديم المساعدة لأقربائه وعشيرته.

---

<sup>145</sup><<It is true that the natural passions and appetites of men will frequently lead them into mutual injuries. But then the laws of this state are not derived from these principles alone. There are superior powers naturally fitted to control them, particularly that moral faculty which points out the rights and obligations of this state, and shows how far any appetite or passion can be indulged consistently with the inward approbation of our souls, and what indulgences must be matter of remorse, self-abhorrence, and shame>>. Ibid. P, 281 – 282.

### 3 - 4 - الفضيحة أساس ازدهار المجتمع عند هاتشيسون

لقد كان الاختلاف بين الاتجاه الأناني والاتجاه الغيري في القرن الثامن عشر، اختلافًا شموليًا، بحيث يستحيل أن نجد هاتين نقطتين في نقطة ما. وبعد أن بين ماندفيل القيمة الإيجابية لبعض الرذائل الأخلاقية وبالخصوص الترف، في تطور المجتمع وازدهاره؛ كان لزامًا على هاتشيسون أن يرد بالعكس تماشيًا مع نظريته الغيرية.

إن ارتفاع البشرية حسب هاتشيسون ماديًا وعلميًا، لا بد وأن يصاحبه ارتفاع على المستوى الأخلاقي والإنساني. لأن أساس اللحمة الاجتماعية في الأصل هي الحاسة الخلقية، وكلما توسعت هذه الأخيرة لتشمل أكبر عدد من الناس، كلما توسع المجتمع وتقلصت النزاعات، ومن ثمة خلقت الأجواء الإيجابية للتقدم والازدهار. "إن التجمعات الكبيرة قد تزيد من توسيع وسائل تمتعنا، وتعطي الفرصة لممارسة أكثر شمولية وابتهاجًا لقدراتنا المختلفة. فيتم تبادل الاختراعات، والتجارب، والفنون العامة؛ وتزداد المعرفة، وتصبح العواطف الاجتماعية أكثر انتشارًا"<sup>146</sup>

عكس ماندفيل، الذي رأى في الرذائل البشرية، وبالخصوص الترف، الأساس لكل ازدهار وتقدم، فإن هاتشيسون يعتبر أن توسع المجتمعات البشرية وكبرها، يسير جنبًا إلى جنب مع انتشار العواطف الاجتماعية، وتغطيتها لأكبر عدد من الناس. وهو رأي لا يوافق عليه آدم سميث فحسب، وإنما يعتبر أن العواطف الأخلاقية، شرط أساسي لتطور المجتمع وازدهاره.

---

<sup>146</sup><<Larger associations may further enlarge our means of enjoyment, and give more extensive and delightful exercise to our powers of every kind. The inventions, experience, and arts of multitudes are communicated; knowledge is increased, and social affections more diffused. Larger societies have force to execute greater designs of more lasting and extensive advantage>>.

Hutcheson, Francis. A system of moral philosophy, in three books. Vol 1. Edited and prefixed some account of the life, writings, and character of the author, by the reverend William Leechman and, D.D. Professor of divinity in the same University. London: P.289.

"ومن ثمة فإن الإنسان، الذي يستطيع البقاء فقط ضمن مجتمع، تم تجهيزه من قبل الطبيعة لهذه الحالة التي خلق من أجلها. كل أعضاء المجتمع البشري هم في حاجة إلى المساعدة المتبادلة، وهم معرضون أيضا للاعتداء على بعضهم البعض. عندما تكون المساعدة اللازمة متبادلة انطلاقا من الحب، والامتنان، والصدقة، والاحترام، فإن المجتمع يزدهر ويصبح سعيدا. جميع أعضاء المجتمع على اختلافهم، مرتبطون فيما بينهم بروابط مقبولة من قبل الحب والمودة، وهم منقادون لهدف مشترك يتمثل في تبادل المساعي الحميدة."<sup>147</sup>

رغم بعض الاختلافات بين آدم سميث وفرانسيس هانتشيسون حول بعض القضايا، وبالخصوص حول القدرة الأخلاقية؛ فبينما يسميها الأخير الحاسة الخلقية، يعرفها الأول بالتعاطف (Sympathy). إلا أنهم يتفقون في الاختلاف مع الاتجاه الأناني، وفي اعتبار العواطف الأخلاقية مهما كانت تسميتها، هي أساس الاجتماع البشري، وهي السبيل الوحيد لازدهاره. وفي هذا الإطار يعتقد آدم سميث أن الإنسان خلق من أجل الحياة الاجتماعية، وبذلك خلق مزودا لهذه الحياة بمجموعة من العواطف كالحب، والعرفان بالجميل، وغيرها من العواطف الأخلاقية. وكلما تقوت هذه العواطف، وانتشرت لتعم عددا كبيرا من الأشخاص كلما ازدهر المجتمع وتقوى.

إن هذا الرأي له ما يبرره، إذا ما تأملنا العلاقة بين العواطف الأخلاقية وتطور المجتمعات البشرية عبر التاريخ. فكثير من الظواهر الاجتماعية التي كانت تعتبر شيئا عاديا في المجتمعات القديمة، حرمتها القوانين و الموائيق الدولية الآن، وينظر إليها باعتبارها

---

<sup>147</sup><<It is thus that man, who can subsist only in society, was fitted by nature to that situation for which he was made. All the members of human society stand in need of each other's assistance, and are likewise exposed to mutual injuries. Where the necessary assistance is reciprocally afforded from love, from gratitude, from friendship, and esteem, the society flourishes and is happy. All the different members of it are bound together by the agreeable bands of love and affection, and are, as it were, drawn to one common centre of mutual good offices>>.

Smith, Adam. The theory of moral sentiments. With a biographical and critical memoir of the author, by Dugald Stewart. London: Bohn's Standard Library. P. 124.

إجراما في حق البشرية. وخير مثال على هذا نظام الرق والعبودية، ووضعية المرأة. صحيح أن العالم لم يخل من الشر، لكنه يسير تدريجيا نحو احتوائه، والتقليل منه.

### 3 - 5 - طبيعة السلطة السياسية عند هاتشيسون

لقد سبق القول عند الحديث عن شافنتسبري، أن الرؤية إلى السلطة السياسية في القرن الثامن عشر عند البريطانيين، كانت خاضعة للنظرة التي يحملها هذا الفيلسوف أو ذاك إلى طبيعة الإنسان الأولية. فبينما نظر الاتجاه الأناني للإنسان ككائن أناني، لا تحركه سوى مصالحه الخاصة، مما يستوجب إخضاعه لسلطة سياسية مطلقة، كما جاء عند هوبز؛ نجد شافنتسبري يعالج القضية بشكل مختلف تماما. انطلاقا من رؤيته التفاؤلية لبني البشر، التي تقول بأن الإنسان كائن غيري، تهمة بالدرجة الأولى مصلحة الآخرين، وانطلاقا أيضا من انخراطه في الصراع بين البرلمان والملك، ومشاركته في القرار السياسي؛ عارض بشدة تركيز السلطة السياسية في يد واحدة، وكان من المدافعين أيضا عن تخليق الحياة السياسية، ما دامت الأخلاق في نظره أساس السياسة.

إذا كان هذا هو رأي مؤسس نظرية الحاسة الخلقية فيما يخص السلطة السياسية، فإن خلفه هاتشيسون، قد حاول ما أمكن تطوير هذه الأفكار، كما هو الشأن مع الأفكار الأخرى، كالحاسة الخلقية والدين، والحاسة الخلقية والمجتمع، وغيرها من المواضيع التي ناقشها شافنتسبري وطورها فرانسيس هاتشيسون. إذن، كيف عالج فرانسيس هاتشيسون طبيعة السلطة السياسية؟ وما هي الإضافات التي أضافها لأفكار سلفه شافنتسبري؟ وهل هناك من اختلافات بينهما في هذه القضية، أم أنهما يتفقان على طول الخط؟

### 3 - 6 - الحرية حق طبيعي

تعتبر العلاقة بين الحرية والسياسة، الركيزة الأساسية للحكم وتدبير الشأن العام. وقد عرفت هذه العلاقة عملية شد وجذب طيلة التاريخ السياسي البشري. ولا يكتب لأي تدبير

سياسي النجاح، إلا إذا عرف كيف يدير هذه العلاقة، تبعا للظروف والحيثيات الاجتماعية، والسياسية وغيرها. وإذا كانت بعض المراحل تقتضي التقليل من حيز الحرية قصد مواجهة ظروف ما، فإن مراحل أخرى تستدعي تزكية الحرية وتوسيع مجالاتها.

في إطار هذه العلاقة المتوترة بين الحرية والسياسة، جاء الاختلاف بين الاتجاه الأناني، والاتجاه الغيري، في بريطانيا القرن الثامن عشر. فبينما رأى طوماس هوبز في السياسة مجرد آلة ضخمة لتقييد حرية الإنسان والسيطرة على جموحه؛ نجد هاتشيسون يرى استحالة الكلام عن الإنسان دون الحرية في ممارسة قدراته الطبيعية، وذلك تماشيا مع منطلقه الأخلاقي، والمتمثل في أن الإنسان كائن غيري، ولا يمكن أن يمارس هذه الغيرية إلا إذا كان حرا.

"إن المشكل السياسي ينبثق مباشرة من قلب الفلسفة الأخلاقية لهاتشيسون. فما دامت الفضيلة هي أرقى أشكال السعادة، والفضيلة تتأسس على النزعة إلى الخير، وهذه الأخيرة بدورها تقوم على الإرادة؛ فهذا يعني أن الناس الذين يستطيعون ممارسة إرادتهم بشكل مستقل (بعبارة أخرى، الذين هم أحرار بالمعنى السياسي) هم فقط من يمكن أن يكونوا سعداء. وبالتالي فالحرية تصبح هنا فكرة سياسية مركزية. وفي الوقت نفسه، فالحرية يمكن أن تخلق العديد من المصاعب: يجوز أن لا يتبع الناس خطى الفضيلة."<sup>148</sup>

من القدرات الطبيعية الملازمة للإنسان نزوعه إلى الخير، ولا يمكن لهذا أن يتحقق، إلا إذا كانت إرادة المرء حرة. ففضاء الحرية ضروري لممارسة هذه الفضيلة، وجعلها تبتغي سعادة الكل، مادام اتجاهها الأول والأخير هو الآخرون، ولو بدرجات متفاوتة. وبذلك تكون

<sup>148</sup> <<The political problem emerges right from the center of Hutcheson's moral philosophy. Since virtue is the highest form of happiness, and virtue is based on benevolence and benevolence in turn on the will, then only people who can exert their will autonomously (in other words, who are free in a political sense) can be happy. Liberty therefore becomes a central political idea. At the same time, liberty can provide difficulties: it may happen that people do not follow the path of virtue>>.

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. XVII

الممارسة السياسية مرتبطة أشد الارتباط بالحرية، ولو تطلب الأمر في بعض الأحيان ممارسة نوع من الرقابة عليها، إذا انزاحت عن هدفها الأسمى والمتمثل في إتباع خطى الفضيلة.

يقسم هاتشيسون الحقوق إلى نوعين حسب درجة أهميتها للمجتمع وخدمته. فهناك الحقوق الكاملة التي لا يمكن المساس بها إلا إذا تطلبت مصلحة المجتمع ذلك، والحقوق غير الكاملة. و دفاع هاتشيسون عن الحرية، نابع من كونها تعتبر من الحقوق الكاملة، والتي تدخل ضمن خانة الحقوق الطبيعية مثل، حق التصرف في الجسد، وحق التملك، وغيرها من الحقوق الضرورية. والحرية تدخل ضمن هذه الحقوق نظرا لأهميتها بالنسبة للمجتمع، ومساهمتها في تقدمه وتطوره.

"...هذه تسمى بالحقوق الكاملة؛ مثلما لكل شخص بريء الحق في اسم جيد، في صحة وسلامة جسده، في الاحتفاظ بما يحصل عليه بجهده الخاص، في أن يتصرف تبعا لاختياره في حدود قانون الطبيعة: هذه الحقوق نسميها الحرية الطبيعية، وتدخل ضمنها حرية الضمير والتي ليست فقط ضرورية وإنما فرع غير قابل للمصادرة. هذه الحقوق يجب أن تضمن لكل الناس، عندما لا تقتضي أية مصلحة عامة حصرها. لا يمكن للمجتمع أن يستمر إلا إذا قدست هذه الحقوق. ولا يستطيع أي فرد أن يكون سعيدا، وحقوقه هاته مغتصبة بشكل غير شرعي."<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup><<...these are called perfect rights; such as every innocent man has to his life; to a good name; to the integrity and soundness of his body; to the acquisitions of his honest industry; to act according to his own choice within the limits of the law of nature: this rights we call natural liberty, of which liberty of conscience is not only an essential but an unalienable branch. These rights should be maintained to all men, when no more general interest of mankind requires any abridgement of them. Society cannot subsist unless these rights are sacred. No individual can be happy where such rights of his are promiscuously violated>>.

Hutcheson, Francis. A system of moral philosophy, in three books. Vol 1. Edited and prefixed some account of the life, writings, and character of the author, by the reverend William Leechman and, D.D. Professor of divinity in the same University. London: P. 257 – 258.

عكس ماندفيل، الذي طالب بحرية ممارسة بعض الرذائل مثل الترف عند فئة بعينها، لأنها تساهم في تقدم وازدهار المجتمع؛ بينما أوصى بتقييد فئة أخرى، عن طريق تركها فقيرة ما أمكن، حتى تبقى اليد العاملة متاحة. نجد هاتشيسون يعتبر أن الحفاظ على المجتمع وضمن استمراريته، رهين بالمحافظة على هذه الحقوق الطبيعية ومنها الحرية، عند الكل بدون استثناء، لأن التكوين الإنساني يستلزم ذلك، و ثانيا لأن حاسته الخلقية لا يمكن أن تكون فعالة إلا مع وجود هذه الحقوق.

### 3 - 7 - نوع السلطة السياسية الملائمة للكائن الفاضل

غالبا ما يأتي تصور السلطة السياسية، تبعا للتصور الذي نحمله عن البشر. والتصور السيئ عن الناس، والمتمثل في نزوعهم إلى العدوان والشر، هو ما جعل طوماس هوبز يبني نظرية سياسية تدافع عن تقييد الحريات، والسلطة المطلقة. أما تصور هاتشيسون لطبيعة البشر - كائن غيري - ، فجعله يبدع نظرية سياسية معاكسة تماما لما دافع عنه هوبز، لذلك عارض بقوة الاستبداد والسلطة المطلقة.

"...هذا يستتبع "بأن كل قوة البشر، أو السلطة، يجب أن تتكون من الحق

المنقول إلى شخص ما أو مجلس، للتخلص من الحقوق القابلة للتحويل، وبالتالي، لا

يمكن أن تكون هناك حكومة مطلقة". فأينما كان هناك اعتداء على الحقوق غير القابلة

للتحويل، يجب أن يبرز الحق الكامل في المقاومة.<sup>150</sup>

ينظر هاتشيسون هنا إلى السلطة السياسية، انطلاقا من الحقوق القابلة للتحويل، والحقوق الطبيعية التي لا يجب الاعتداء عليها تحت أي ظرف. وأية مصادرة لهذا النوع

---

<sup>150</sup> <<...it follows "That all human power, or authority, must consist in a right transferred to any person or council, to dispose of the alienable rights to others; and that consequently, there can be no government so absolute, as to have been an external right to do or command everything." For wherever any invasion is made upon unalienable rights, there must arise either perfect, or external right to resistance>>

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. 192 – 193.

الأخير من الحقوق، يستتبعه فقدان شرعية السلطة، والحق في مقاومتها، لأن هذه الحقوق ومن بينها الحرية، كما سبق القول، تعتبر ضرورية للصالح العام، واغتصابها يجعل الحياة البشرية تعيسة إلى أقصى الحدود.

"إن الحقوق المسماة كاملة، هي من الضرورة بمكان بالنسبة للخير العام، بحيث يؤدي اغتصابها الكلي إلى جعل الحياة البشرية غير محتملة؛ وفي الواقع تجعل من هؤلاء الذين اغتصبت حقوقهم بؤساء. وعلى العكس تماما، فإن الوفاء بهذه الحقوق في كل حالة يؤدي إلى الصالح العام، إما بشكل مباشر، أو من خلال تعزيز مصلحة طرف ما."<sup>151</sup>

رغم أن الصالح العام يبقى هو المنطلق، سواء بالنسبة لطوماس هوبز أو بالنسبة لفرنسيس هانتشيسون، إلا أن الرؤية لهذا الصالح تختلف كلياً. فالصالح العام بالنسبة للأول، يقتضي تقييد الحريات والخضوع لسلطة مطلقة، بينما الصالح العام بالنسبة للثاني يقتضي المحافظة على الحقوق الضرورية للأفراد، ومن بينها الحرية، ومقاومة أية سلطة تنزع نحو الاستبداد والحكم المطلق. ولتحقيق هذا الهدف، لا بد من إنشاء حكومة مدنية، لأنها من جهة الأقرب إلى الطبيعة البشرية من حيث امتلاكها لحس أخلاقي، ومن جهة أخرى الأقرب إلى تحقيق سعادة البشر ورخائهم "إنني أقول، أن هذه المزايا تظهر بما فيه الكفاية حقوق الرجال في إنشاء حكومة مدنية، وإخضاع حقوقهم القابلة للتحويل لتصرف حكامهم، تحت القيود التي تتطلبها حصافتهم"<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup><<The rights called perfect, are of such necessity to the public good, that the universal violation of them would make human life intolerable; and it actually makes those miserable, whose rights are thus violated. On the contrary, to fulfill these rights in every instance tends to the public good, either directly, or by promoting the innocent advantage of a part>>. Ibid. P. 183.

<sup>152</sup><<...these advantages, I say, sufficiently show the rights men have to constitute Civil Government, and to subject their alienable rights to the disposal of their governors, under such limitations as their prudence suggests>>. Ibid. P. 189.



صحيح أن السباق إلى القول بضرورة إنشاء حكومة مدنية، كان جون لوك ولم يكن هانتشيسون؛ لكن هذا الأخير عالج الموضوع من منطلق الطبيعة البشرية ذات الصبغة الأخلاقية، وليس من منظور العقد الاجتماعي كما فعل الأول. بالنسبة لجون لوك إن كل الناس لهم الحق في الحرية والملكية، ولكن من دون حكومة لن يستطيعوا الحفاظ على هذه الحقوق، ولذلك كان عليهم التعاقد مع حكومة مدنية يطيعون أوامرها، مقابل حماية حياتهم، وحريرتهم، وملكيتهم. ويبقى لهم الحق في فسخ هذا التعاقد، إن لم تعمل هذه الحكومة جيدا على حماية هذه الحقوق.

"وبالتالي فمن الواضح أن الملكية المطلقة، والتي يعتبرها البعض الحكومة الوحيدة في العالم، غير متسقة مع المجتمع المدني في الواقع، وعليه لا يمكن أن تكون شكلا من أشكال الحكم المدني بالمرّة. و غاية المجتمع المدني هي تجنب وعلاج تلك المضايقات التي تعود إلى حالة الطبيعة، والتي تتبع بالضرورة من كون كل واحد ينصب نفسه قاضيا. وتجنب هذه المضايقات يتم من خلال إنشاء سلطة معروفة، يمكن أن يستنجد بها أي فرد من أفراد المجتمع تعرض لاعتداء، وتتصدى للخلافات التي تنشأ بينهم، كما تجب إطاعة هذه السلطة من قبل كل الأفراد من دون استثناء. حيثما وجد أشخاص لا يتوفرون على مثل هذه السلطة للاستنجد بها، ولتقرر في الخلافات بينهم، فإنهم ما زالوا يعيشون في حالة الطبيعة. وهذا ينطبق أيضا على كل أمير مستبد ومن هم تحت سيطرته."<sup>153</sup>

<sup>153</sup><<And hence it is evident that absolute monarchy, which by some men is counted for the only government in the world, is indeed inconsistent with civil society, and so can be not form of civil government at all. For the end of civil society being to avoid and remedy those inconveniences of the state of nature which necessarily follow from every men's being judge in his own case, by setting up a known authority to which everyone of that society may appeal upon any injury received, or controversy that may arise, and which everyone of the society ought to obey. Wherever any persons are who have not such an authority to appeal to, and decide any difference between them there, those persons are still in the state of nature. And so is every absolute prince in respect of those who are under his dominion>>.

Locke, John. Two Treatises of Government. London: 1823, P. 143.

لقد سبق التطرق إلى رؤية جون لوك للعقد الاجتماعي عند الحديث عن شافيتسبري، وتبيان الفرق بين العقد الذي نادى به والعقد الذي تبناه طوماس هوبز. وما يمكن إضافته هنا هو التصور الذي يعطيه للسلطة السياسية بناء على هذا العقد، والذي يتوافق إلى حد كبير مع التصور الذي جاء به فرانسيس هاتشيسون. جون لوك هنا يدافع عن السلطة المدنية، باعتبارها السلطة القادرة على حل مشاكل الناس وخلافهم، لأنها الوحيدة الكفيلة بثقة المواطنين، من خلال إطاعة أصحابها والمثول لأوامرهم، وبعبارة أخرى إنها القادرة على إخراج الناس من حالة الطبيعة. أما السلطة المطلقة، وبالخصوص الملكية، فإنها بعيدة كل البعد عن تحقيق هذا الهدف، والعيش في كنفها لا يختلف في شيء عن العيش في الحالة السابقة على المجتمع المدني، أي حالة الطبيعة. وهذا ما يقول به أيضا فرانسيس هاتشيسون، وربما هذا التوافق على نشدان السلطة المدنية، وكره الحكومة المطلقة، راجع بالأساس إلى المآسي التي تسببت فيه الملكية المطلقة في بريطانيا في القرن السابع عشر. "من خصائص السلطة الاستبدادية، كونها، "تسعى فقط إلى مصلحة الحاكمين، من دون مراعاة أية مصلحة للمحكومين. السلطة الاستبدادية بهذا المعنى، لا تتوافق بشكل مباشر مع مفهوم الحكومة المدنية"<sup>154</sup>

وبذلك بدأت أفكار منظري الحاسة الخلقية هاته، وقبلها أفكار جون لوك، في إزاحة الأفكار السياسية التقليدية، التي كانت تستمد شرعيتها من ما هو إلهي، مما يجعل معارضة الحاكم، أشبه بالاعتراض على حكم الله. و عوض ذلك، بدأت الأفكار الجديدة عن الحرية، و الحكومة المدنية، والبرلمان وغيرها من الأفكار السياسية الجديدة، تعمل على تفويض السلطة المطلقة، وتفتح المجال نحو ملكية دستورية، تقتسم الحكم مع برلمان منتخب، يمارس سلطة تشريعية حقيقية، وليس ديكورا تابعا للسلطة الملكية. ويبقى جذر هذه الأفكار السياسية كما

---

<sup>154</sup><<The characteristics of despotic power, is this, "that it is solely intended for the good of the governors, without any tacit trust of consulting the good of the governed. Despotic government, in this sense, is directly inconsistent with the notion of civil government">>  
Ibid. P. 194.

سبقت الإشارة، هو المسألة الأخلاقية. لأن الإنسان باعتباره كائنا أخلاقيا، لا يمكنه ممارسة الفضيلة إلا في إطار الحرية، لذلك نجد أغلب فلاسفة الأخلاق في تلك المرحلة، يعارضون السلطة المطلقة، وبالخصوص الملكية، وينشدون الممارسة البرلمانية، واقتسام السلطة. وفي هذا الإطار نجد آدم سميث في كتابه 'نظرية العواطف الأخلاقية' يتفق مع هانتشيسون على طول الخط، فيما يخص مساوئ الملكية المطلقة وفسادها.

"بناء على هذا الأمر، فإن كل السياسيين من الملوك والأمراء، يعتبرون إلى حد بعيد الأكثر خطورة، لأن هذا النوع من الغطرسة شيء مألوف لديهم تماما. إنهم بدون شك ينعمون بذلك التفوق الهائل لآرائهم. وعندما يتعطف مثل هؤلاء الملوك الإصلاحيين، بتأمل دستور البلاد المتعلق بحكومتهم، فنادرا ما يرون أي شيء خاطئ فيه، مثلما يرون العوائق التي قد تتعارض في بعض الأحيان مع تنفيذ إرادتهم. إنهم ينظرون إلى المبدأ المقدس لأفلاطون بازدراء، ويعتبرون أن الدولة قد جعلت من أجلهم، وليس هم من جعلوا من أجل الدولة. وبالتالي فإن الهدف الأكبر لإصلاحاتهم، هو إزالة هذه العوائق - الحد من سلطة النبلاء - عن طريق إزالة امتيازات المدن والمحافظات، وجعل أعظم الأفراد وأعظم القوانين ضعيفة وغير ذات أهمية، بحيث تصبح غير قادرة على معارضة أوامرهم."<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup><<It is upon this account that of all political speculators sovereign princes are by far the most dangerous. This arrogance is perfectly familiar to them. They entertain no doubt of the immense superiority of their own judgment. When such imperial and royal reformers, therefore, condescend to contemplate the constitution of the country which is committed to their government, they seldom see anything so wrong in it as the obstructions which it may sometimes oppose to the execution of their own will. They hold in contempt the divine maxim of Plato, and consider the state as made for themselves, not themselves for the state. The great object of their reformation, therefore, is to remove those obstructions - to reduce the authority of the nobility - to take away the privileges of cities and provinces, and to render both the greatest individuals and the greatest orders of the state as incapable of opposing their commands as the weakest and most insignificant>>.

Smith, Adam. The theory of moral sentiments. With a biographical and critical memoir of the author, by Dugald Stewart. London: Bohn's Standard Library. P. 343 - 344.

من خلال الحديث عن أخلاق وخصال رجال الدولة، يتطرق آدم سميث إلى الملوك والأمراء بالتخصيص، لكونهم أكثر تمنعا من الأفكار الإصلاحية. ولأنهم يعتبرون أنفسهم فوق أية محاسبة ومساءلة، فغالبا ما يقاربون الإصلاح انطلاقا مما يتماشى مع مصالحهم وأهوائهم، وليس مصالح الشعب المعبر عنها في البرلمان. وقد كانت هذه الأفكار سواء لهاتشيسون أو آدم سميث من بعده، تعكس الصراع الطويل بين الملكية البريطانية والبرلمان، وما تلاه من سحب للصلاحيات وإعطائها للبرلمان. وقد ترتب عن هذا الصراع نتائج جد مهمة، سواء على مستوى الداخل البريطاني، أو على المستوى الخارجي، نظرا للآثار الكبيرة لهذه الأفكار على التطور الديمقراطي في أمريكا الفتية.

"إن فلسفة هاتشيسون أصبحت جزءا من الأفكار التي شكلت السياسة الأمريكية. لقد تم استيراد كتبه إلى أمريكا في القرن الثامن عشر، وفلسفته كانت جد رائجة بين تلامذته والزائرين لاسكتلندا حينها - من بينهم كان بنيامين فرانكلين. كما أصبحت أفكاره أيضا جزءا من المنهاج الاستعماري."<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup><<Hutcheson's philosophy became part of the ideas that formed the American polity. In the eighteenth century his books were imported to America and his philosophy was well known through his students and learned visitors to Scotland – among them was Benjamin Franklin in 1759. Hutcheson's ideas even became part of the colonial curriculum>>.

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. X.

## خاتمة الفصل الثاني

نخلص إلى أن مفهوم المجتمع احتل مكانة خاصة بين التنويريين البريطانيين في القرن الثامن عشر، حيث عالجه كل فيلسوف من منطلقه النظري. ورغم وجود اختلافات كبيرة بين هؤلاء بخصوص أساس هذا المجتمع، والدوافع الأولى لنشأته، ومحركات تطوره وازدهاره، والسلطة السياسية الملائمة لأفراده؛ إلا أن هدفهم تقريبا كان واحدا، وهو البحث عن أساس اجتماعي قوي، و سلطة سياسية لها من القوة والشرعية ما يجعلها قادرة على تدبير الاختلافات والمحافظة على السلم الاجتماعي، وأيضا القدرة على السير بالمجتمع نحو مزيد من التقدم والازدهار.

ويمكن التمييز بين اتجاهين رئيسيين بهذا الخصوص، أولهما الاتجاه الأناني الذي ابتدأه طوماس هوبز، الذي رأى في الإنسان مجرد كائن أناني تحركه غرائزه البقائية. فالإنسان من منظوره ليس كائنا اجتماعيا بالطبع كما جاء مع اليونان، وإنما عيشه في المجتمع اقتضى التعاقد و التخلي عن أغلب الحقوق لسلطة سياسية قوية، و قدرة على كبح الاندفاعات الغريزية لبني البشر. و قد سايره في مسألة العقد الاجتماعي هاته جون لوك، إلا أنه اختلف معه حول الكثير من الأمور من بينها وضعية الإنسان في حالة الطبيعة، والسلطة السياسية المنشودة. فبينما رأى هوبز في حالة الطبيعة مجرد حالة من الفوضى وحرب الكل ضد الكل، اعتبرها لوك حالة اجتماعية و أخلاقية، فقط كونها تتميز بغياب السلطة السياسية؛ وأيضا طالب بسلطة سياسية غير مطلقة، وإنما تضمن حقوق المواطنين بما فيها التمرد عليها إن أخلت بالتزاماتها.

أما الاتجاه الثاني الذي مثله شافتسبري، فقد أتى بمنطلق مضاد تماما لما جاء به هوبز، فالإنسان بالنسبة إليه كائن يمتلك حسا أخلاقيا، يدفعه طبيعيا إلى الاجتماع مع الآخرين وتفضيل مصلحتهم. لذلك نجده يميل إلى آراء أرسطو التي تقول بأن الإنسان كائن

اجتماعي بالطبع، ويرفض القبول بحالة الطبيعة والعقد الاجتماعي. ولأن الإنسان في نظره نزاع إلى حب الآخرين وخدمتهم، فإن طبيعته لا تتوافق مع سلطة سياسية مطلقة، لأن هذه الأخيرة تحد من قدرته الأخلاقية والاجتماعية، لذلك يعتبر السلطة المطلقة مدمرة للدين والفضيلة، والخاضعين لها فاسدين دينيا وأخلاقيا؛ وما أعطى لآرائه السياسية قيمة ولمعانا، هو تنقيحها بالممارسة السياسية التي انخرط فيها مبكرا.

ولأن المرحلة تميزت بغنى النقاشات الفلسفية والسياسية من خلال ظهور مناصرين لهذا الطرف أو ذاك، فقد تعزز الاتجاه الأثاني بظهور برنارد ماندفيل كمدافع عن آراء هوبز ودفع بها إلى أقصى حدودها. فإذا كان منطلق شافيتسبري هو الفضيلة، فإن منطلق ماندفيل هو الرذيلة، فهذه الأخيرة هي المميز الأساسي لبني البشر سواء في حالة الطبيعة أو في الحالة المدنية. إلا أن الحكماء والسياسيين تفتنوا إلى أن الإنسان ضعيف أمام الإطراء، فاستغلوا هذا الضعف لتليين الطبيعة البشرية وجعلها اجتماعية، وبالخصوص عندما ترافقت بنيل الامتيازات الاجتماعية. وبعد قيام المجتمع أصبحت الرذائل الفردية وبالخصوص الترف من بين العوامل الأكثر دفعا لتقدم المجتمع وازدهاره، فبفضله تطورت التجارة وفتحت العديد من أورش الشغل. وانطلاقا من تشبيه المجتمع بخلية النحل، فأية محاولة لتجريد الإنسان من رذائله الخاصة، هو بمثابة تجريد المجتمع من مقومات تقدمه وازدهاره.

لم تبق أفكار ماندفيل في حدود وصف الطبيعة البشرية والوقوف عند رذائلها، وإنما أدى تطورها المنطقي إلى إعطاء توصيات بعدم التدخل إيجابيا لصالح الفئات الفقيرة. وبذلك حذر ماندفيل من تعليم هذه الفئات والتصدق عليها، لأن ذلك سيشجع الكسل ويحرم الصناعة والتجارة من العمالة الرخيصة. لم تكن هذه الرؤية لتحظى بموافقة أغلب فلاسفة التنوير حينها، مما أدى إلى إدانة هذه الأفكار واعتبارها ذات أصل شيطاني. وفي هذا الإطار جاءت انتقادات هاتشيسون لماندفيل ومحاولة تقويض آرائه، بالارتكاز على أفكار شافيتسبري وتطويرها. فجاء منطلقه متضادا تماما مع ماندفيل، معتبرا أن الدافع الأولي

للاجتماع البشري هو الدافع الأخلاقي وليس شيئاً آخر، ابتداءً بأصغر مؤسسة اجتماعية (الأسرة) إلى أكبرها (المجتمع). ولم تكن الرذائل هي التي ساعدت على تطور المجتمع وازدهاره وإنما الفضائل الأخلاقية؛ فالملاحظ أن تطور المجتمع يسير جنباً إلى جنب مع انتشار الفضيلة، وهذا أكد عليه آدم سميث فيما بعد.

اختلف أيضاً هانتشيسون مع الأنانيين في طبيعة السلطة السياسية، انطلاقاً من تمييزه بين الحقوق القابلة للتحويل والحقوق الطبيعية التي لا يجب الاعتداء عليها تحت أي مبرر. فجاءت رؤيته السياسية أقرب إلى رؤية جون لوك التي تقلص من سلطات الحاكم، وتعطي هامشاً مهماً من الحريات للمواطنين، وقد أصبحت هذه الأفكار جزءاً من الأفكار التي شكلت السياسات الديمقراطية عبر العالم، وبالخصوص السياسة الأمريكية.

## الفصل الثالث:

الحاسة الخلقية بين العقل والعواطف



## مقدمة الفصل الثالث

لقد جرت العادة بالحكم على فعل ما أو شخص ما على أنه أخلاقي أو غير أخلاقي، من دون أن نغير الاهتمام إلى القدرة التي بواسطتها يسلك هذا الشخص طريق الخير أو طريق الشر. إننا لا نتعب أنفسنا في البحث حول ما إذا كان تصرفه عقلانيا، أي نابعا من حسابات دقيقة حول ما سيقع، والنتيجة التي ستترتب عن الفعل؛ أم أن الأمر انفعالي بالدرجة الأولى، و خال من أية حسابات. والأكثر من هذا لا يمكننا في أغلب الحالات التمييز الدقيق بين السلوك العقلاني والسلوك العاطفي. ومن غير الممكن أيضا الحكم بشكل مطلق على السلوك العقلاني بأنه سلوك خير، و على السلوك العاطفي كسلوك شرير، أو العكس.

لقد تراوح الفكر الفلسفي الأخلاقي بين هذين القطبين. مرة نجده يميل نحو العقل باعتباره الأجدر لقيادتنا نحو التصرفات الأخلاقية الملائمة، والأضمن للحيلولة دون إتباع العواطف والأهواء، ومرة نجده ينحاز إلى العواطف والانفعالات لما تتميز به من فجائية وتعبير دقيق عن السريرة، بعيدا عن الحسابات العقلانية الجافة. ورغم أن الاتجاه الأخير لم يتبلور كنظرية فلسفية مكتملة إلا في القرن الثامن عشر مع التنوير البريطاني، إلا أن إرهاباته و بواده وجدت قبل ذلك بكثير.

في هذا الفصل سأتطرق إلى موقع الفضيلة عند أصحاب مدرسة الحاسة الخلقية، هل تنتمي إلى العقل والمبادئ المسبقة كما يقول كانط، أم مجالها العواطف والانفعالات. ورغم الاختلاف البين بين أصحاب هذه المدرسة، حول دور كل من العقل والعواطف في خدمة الفضيلة والسلوك الخير، إلا أنهم على العموم انحازوا إلى الجانب العاطفي - الانفعالي. وبذلك يمكن أن نتساءل معهم: هل الفضيلة تابعة للعقل والحسابات الدقيقة؟ أم أنها هي الدافع والحافز الأولي لكل الحسابات والتحليلات العقلية؟ وما هو الشيء الجديد، أو السياق

المستجد الذي فتح إمكانية ربط الفضيلة بالعواطف بدل العقل؟ وهل إحقاق الفضيلة بالعقل يخدمها أكثر ويجعل الإنسان أكثر أريحية وخدمة للآخرين؟

## 1 - موقع الفضيلة في النفس عند كل من أفلاطون وأرسطو.

إن الرجوع إلى موقف هذين العظميين من موقع الفضيلة في النفس البشرية، لهو ضروري باعتبار أن ظهور مدرسة الحاسة الخلقية جاء نتيجة نقاش فلسفي مع مدرسة تبنت وجهة نظر الأفلاطونية في الأخلاق في أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر 'مدرسة كميرج الأفلاطونية' هذا من جهة؛ أما من جهة أخرى فلإبراز جرأة أصحاب هذه المدرسة في الخروج عن الخط الذي رسمته الفلسفة القديمة، وتبيان مدى إقناع أصحابها، سواء في الرد على التيار العقلاني عامة، أو مدى صلابة الحجج المقدمة للإقناع بوجهة نظرهم العاطفية. مما جعل من الأفضل الوقوف عند أفلاطون وأرسطو، حتى يتوضح موقف منظري هذه المدرسة من المسألة أكثر.

### 1-1 أفلاطون

إن الهم الأساسي الذي حرك أفلاطون في مناقشة الأمر ليس الفرد وقدراته المتعددة، وإنما الدولة، أو بالأحرى الدولة الفاضلة. وبهذا نجده في الكتاب الرابع من الجمهورية، يبدأ بمناقشة الأجزاء المكونة للدولة، والعلاقة التي يجب أن تكون بين هذه الأجزاء حتى تحافظ الدولة على تناسقها وانسجامها<sup>157</sup>؛ وفهم هذه العلاقة ضروري، من أجل فهم القدرات المعرفية للنفس البشرية، ومن ثم تمييز القدرة المسؤولة عن الفضيلة.

للدولة حسب أفلاطون ثلاثة مكونات أساسية. فئة الحكام، وفئة الحراس، وأخيراً الفئة الثالثة التي تضم المزارعين والحرفيين، وباقي شرائح المجتمع التي يغلب عليها الطابع الانفعالي. والعدالة، تتمثل في أن تحظى كل فئة من هذه الفئات الثلاث، بقدر كاف من

<sup>157</sup>أفلاطون: الجمهورية، الكتاب الرابع، ترجمة فؤاد زكرياء، مراجعة عن الأصل اليوناني الدكتور سليم سالم، ص 116.

السعادة، لا يزيد ولا ينقص عما هي مؤهلة له طبيعياً. بمعنى آخر، لا يجب أن نوفر لفئة أكثر مما تستحق من السعادة، لأن هذا يخل بدورها في الدولة، ومن ثم يخل بتوازن وانسجام الدولة ككل. ورغم أن الهدف النهائي والأخير هو جلب أكبر قدر من السعادة للدولة بأسرها، وليس سعادة الأفراد أو الفئات؛ إلا أنه لا بد من تحقيق الحد الكافي من السعادة لكل فئة، حتى تقوم بالمهمة المنوطة بها في الدولة على أحسن وجه. ودور التنظير وقيادة الدولة، يعود طبعاً إلى فئة الحكماء، وهي الفئة المتميزة بالتحكم في الانفعالات والشهوات والرغبات.

"وعلى ذلك، فالدولة التي تبنى وفقاً لمبادئ طبيعية، إنما تدين بكل ما لديها من حكمة إلى أقل الفئات عدداً فيها، وإلى أصغر هيئاتها حجماً، وإلى المعرفة التي تتصف بها هذه الفئة، وليس من أحد يحظى بنصيب من هذا العلم الذي يستحق وحده إسم الحكمة سوى هذه الفئة التي هي بطبيعتها أصغر الفئات."<sup>158</sup>

إن سعادة الدولة وانسجامها، رهين بسيطرة هذه الفئة المفكرة وتحكمها في الفئات الأخرى. وأي محاولة لانتزاع السيطرة منها، أو حتى مشاركتها فيها، يعتبر بمثابة عيب كبير، يعود وبالاً على الدولة بأسرها. لأن هذه الفئة، هي الوحيدة المؤهلة طبيعياً وتربوياً أن تقود الدولة.

"والآن، فإذا وجهت نظرك إلى دولتنا الجديدة، فسترى فيها إحدى الحالتين السابقتين متحققة. وستعرف بأنها تستحق اسم المسيطرة على ذاتها، ما دام الاعتدال والسيطرة على الذات يوجدان حيث يسيطر الجزء الأفضل على الجزء الأخس... أما الرغبات البسيطة المعتدلة، التي تتأثر بالحكمة وتسترشد بالعقل وبالرأي السديد، فلا تتمثل إلا في قلة من الناس، هم أولئك الذين جمعوا بين جمال الطبع وجمال التربية والتطبع."<sup>159</sup>

<sup>158</sup> المرجع نفسه، ص. 128.

<sup>159</sup> المرجع نفسه، ص. 131.

بعد أن يحدد أفلاطون الأجزاء المكونة للدولة، والحدود الواجب رسمها بين هذه الأجزاء، حتى يقوم كل جزء بالدور المنوط به طبيعياً؛ ينتقل إلى المطابقة بينها وبين الإنسان، ما دام هذا الأخير هو من تستمد منه الدولة صفاتها "ينبغي أن نسلم بأن نفس العناصر والصفات التي تظهر في الدولة، تتمثل في كل فرد منها أيضاً. ذلك لأن الدولة لا تستمد هذه الصفات إلا منا"<sup>160</sup>

إن الإقرار بالتطابق بين الأجزاء المكونة للدولة، والقدرات المكونة للنفس البشرية، يؤدي أيضاً إلى المماثلة في العلاقات بين الأجزاء. وفي هذا الإطار يعتبر أفلاطون أن العلاقات بين الأجزاء المكونة للنفس البشرية تعكس العلاقات بين الأجزاء المكونة للمجتمع. لكنه يقر بصعوبة تحديد كيفية اشتغال هذه الأجزاء، و ما إذا كانت تشتغل بشكل انفرادي، أم بشكل تكاملي، أم بطريقة أخرى غير معروفة.

"وإنما الصعوبة في تحديد ما إذا كان المبدأ الذي يتحكم في هذه الأنواع الثلاثة من التجارب واحداً أم أن هناك مبادئ ثلاثة يؤدي كل منها وظيفته الخاصة؟ فهل نحن نكتسب المعرفة بمبدأ معين، ونغضب بمبدأ آخر، ونبحث عن لذة الطعام والجنس وما يماثلهما من المتع عن طريق مبدأ ثالث، أم أن النفس كلها تمارس عملها في كل عمل تؤديه؟ إنه لمن الصعب أن نقدم إجابة مرضية عن هذا السؤال."<sup>161</sup>

إن صعوبة تحديد علاقة الاشتغال بين هذه الأجزاء، لا يلغي الاعتراف بوجودها. وبذلك يصل أفلاطون إلى القول بأن النفس البشرية تنقسمها ثلاثة قدرات: العقل، والغضب، والشهوة. العقل يطابق فئة الحكام في الدولة، والغضب يطابق فئة الحراس في الدولة، وأخيراً الشهوة والانفعالات و تطابق الفئة الثالثة. ومثلما يجب أن تقاد الدولة من قبل فئة الحكماء، على النفس البشرية أن تقاد أيضاً بالعقل لكي لا تنجر وراء الانفعالات والشهوات.

<sup>160</sup>المرجع نفسه، ص. 137.

<sup>161</sup>المرجع نفسه، ص. 137.

"ألسنا نلاحظ في مناسبات عديدة أن المرء عندما ينقاد لانفعالاته رغما عن عقله، يلوم نفسه، ويثور ضد هذا الجزء من نفسه الذي تغلب عليه، وأن الغضب في هذا النوع من الصراع ينحاز إلى جانب العقل؟ ولكنني لا أظن أنك لمست في نفسك، أو في الآخرين، حالات ينحاز فيها الغضب إلى جانب الانفعال بعد أن يكون العقل قد قرر أن ذلك خطأ."162

إذن، فعندما تتجر النفس البشرية وراء العواطف والانفعالات، يقرر الطرف الثاني (الغضب) خطأ هذه الزلة، ويتدخل لصاح العقل وإعادة أخذه زمام المبادرة. لأن هذا الانجرار هو سبب كل الرذائل، والالتزام بالعقل وقيادته هو سبب كل الفضائل.

"أليس الظلم بالضرورة تنافرا بين هذه الأجزاء الثلاثة، وفوضى وتعديا من كل واحد على وظائف الآخرين، وثورة من جزء معين على الكل، بحيث يزعم السيطرة على النفس، على الرغم مما تقضي به الطبيعة التي جعلت منه مطيعا للجزء الأمر بطبيعته؟ أظن أن الفوضى بين الأجزاء هي مبعث الظلم والتهور والجبن والجهل، وباختصار كل الرذائل"163

نخلص من هذا كله إلى أن النفس البشرية مماثلة للدولة، وكما نقاد الدولة فقط من قبل فئة الحكماء، دون تعد على هذا الدور من قبل الفئات الأخرى؛ على النفس البشرية أن تقاد بالعقل وحده، بعيدا عن تدخل الشهوة أو الغضب أو أي عواطف يمكن أن تدخل تحتها. وأي تدخل من هذا النوع يؤدي إلى السقوط في الرذائل بكل أنواعها، بينما ترك القيادة للعقل وحده هو ممارسة الفضيلة. مما يستدعي القول بأن أفلاطون جعل الفضيلة رهينة الممارسة العقلية، مستبعدا العواطف والانفعالات ليس فقط لأنها تتزاحم العقل في مجاله الخاص، وإنما أيضا لأن تدخلها يؤدي إلى الوقوع في الرذائل.

162 المرجع نفسه. ص، 143

163 المرجع نفسه. ص، 149

## 1-2 أرسطو

إن الإطار الذي يتحدث فيه أرسطو عن الفضيلة وموقعها سواء بالنسبة للنفس أو العقل في كتابه 'الأخلاق إلى نيقوماخوس'، هو التحري عن ماهية أسمى الخيرات، والقدرات التي تتولد عنها هذه الخيرات. يفرق أرسطو بين الخير النسبي إن جاز القول، أي الخير المؤدي إلى خير أعظم منه؛ والخير الأسمى أو النهائي، الذي يعتبر الغاية النهائية لكل الخيرات الأخرى. إن الخير الأول هو مجرد وسيلة بينما الخير الأخير غاية. وتعتبر السعادة باتفاق معظم الناس هي الخير النهائي، وأسمى الغايات حسب أرسطو<sup>164</sup>، رغم الاختلاف الكبير حول ماهية هذه السعادة، وحول القدرة أو القدرات التي تمكننا من الوصول إليها. هنا يدخل أرسطو في تحديد أنواع القدرات التي يمتلكها الإنسان، ويحدد تلك التي يشترك فيها مع الكائنات الأخرى، والتي يختص بها هو وحده؛ وبناء على تقسيم القدرات هذا، يترتب نوع الفضيلة وموقعها بالنسبة لهذه القدرات.

"لكن كل هذه النصائح والتوبيخات والتحذيرات، تثبت بأن الجانب اللاعقلاني نفسه، قابل للعقلنة بطريقة ما، ومن ثم نود أن نقول بأن هذا الجزء أيضا له حصة من العقل. الجزء العقلي أيضا سيكون مكون من جزعين: واحد عقلاني بالمعنى الدقيق للكلمة بما أنه يمتلك العقل نفسه، والآخر عقلاني بما أنه ينصت إلى العقل مثلما ينصت الإنسان إلى أبيه. الآن بناء على تقسيم القدرات هذا ينبني تقسيم الفضيلة، لأننا نتكلم عن الفضائل العقلية، والفضائل الأخلاقية. فنقول عن الحكمة والفهم والحذر فضائل عقلية، ونقول عن السخاء والاعتدال فضائل أو امتيازات أخلاقية. عندما نكون بصدد الكلام عن الصفات الأخلاقية لأحد ما لا نقول بأنه حكيم أو ذكي، وإنما أنه لطيف أو معتدل. ولكن نمتدح الإنسان الحكيم أيضا، لعادته العقلية أو لقدرته المدربة، وتلك القدرة الماهرة والمدربة هي ما نطلق عليه الفضيلة أو الامتياز."<sup>165</sup>

<sup>164</sup>Aristotle. The Nicomachean Ethics. Trans. F.H, Peters. London: Oxford University Press. P. 27.

<sup>165</sup><<But all advice and all rebuke and exhortation testify that the irrational part is in some way amenable to reason. If then we like to say that this part, too, has a share of

إن النفس حسب أرسطو تتضمن جانبين، جانب عقلائي وجانب غير عقلائي. أما الجانب اللاعقلاني فيتضمن قدرتين: القدرة الأولى هي التي نتقاسمها مع الكائنات الأخرى، ويسمىها القدرة المغذية. أما القدرة الثانية فهي المتعلقة بالرغبة والشهوة، والتي يمكن اعتبارها إلى حد ما مرتبطة بالعقل، ما دام هذا الأخير يخضعها في أغلب الأحيان إلى منطقها الخاص. أما الجانب العقلائي فيضم القدرة العقلية والتي تهمننا أكثر، مادامت هي من يتضمن الفضيلة. ويمكن الحديث بصدق هذه الأخيرة عن فضيلتين: الفضيلة العقلية وهي المتعلقة بحسن استخدام العقل، كالحكمة، والتبصر، والفهم... الخ، والفضيلة الأخلاقية المتعلقة باللفظ، والسخاء، والشجاعة... الخ، و على العموم الاعتدال في كل شيء.

صحيح أن أرسطو هنا ميز بين الفضيلة الأخلاقية والفضيلة العقلية، لكنه تمييز في التسمية فقط. إن الفضيلة الأخلاقية لا تنتمي إلى الجانب العقلي فقط، وإنما يمكن اعتبارها أسمى درجات الممارسة العقلية. حيث نجده يقول في الأخير أن القدرة العقلية الماهرة والمدرية هي الفضيلة أو الامتياز. فإذا كانت الفضيلة حسب أرسطو ذات علاقة وثيقة بالعقل من جهة، فلنر مدى ابتعادها عن العواطف والانفعالات من جهة أخرى.

إن علاقة الفضيلة الأخلاقية بالعواطف والانفعالات، مترتبة عن علاقتها باللذة والألم. لأن اللذة هي ما يدفعنا في غالب الأحيان إلى فعل ما هو غير فاضل، وكذلك فالألم هو الذي يمنعنا من فعل ما هو نبيل وفاضل "هناك سبب آخر يجعل الفضيلة ذات صلة وثيقة

---

reason, the rational part also will have two divisions: one rational in the strict sense as possessing reason itself, the other rational as listening to reason as a man listens to his father. Now, on this division of the faculties is based the division of excellence; for we speak of intellectual excellences and of moral excellences; wisdom and understanding and prudence we call intellectual, liberality and temperance we call moral virtues or excellences. When we are speaking of a man's moral character we do not say that he is wise or intelligent, but that he is gentle or temperate. But we praise the wise man, too, for his habit of mind or trained faculty; and a habit or trained faculty that is praiseworthy is what we call an excellence or virtue>>.Ibid. p. 33.

باللذة والألم، هي صلتها بالأفعال والعواطف والانفعالات، فما من عاطفة إلا وكانت مصاحبة باللذة أو الألم<sup>166</sup>

إن نوع الصلة تعني أن العواطف والانفعالات هي ما يبعدنا عن الفضيلة، وليس ما يقربنا منها. فالعاطفة المرتبطة باللذة تحثنا على الإقبال عليها والاستمتاع بها، بدون مراعاة الاعتدال والوسطية، ونفس الشيء يقال عن العاطفة المرتبطة بالألم، حيث تدفعنا إلى تجنب هذا الألم الذي غالبا ما يرتبط بتحقيق الأشياء الفاضلة والعظيمة. ومن ثم ابتعاد الفضيلة عن العواطف والانفعالات، واقتربها أكثر من العقل ورسانته.

"الفضيلة إذا، هي عادة أو قدرة مدربة وخاصيتها المتميزة تكمن في الاعتدال، أو مراعاة الشخص المعنى للتوسط، على النحو الذي يحدده العقل. فبواسطة العقل يستطيع الإنسان الحصيف أن يحدد هذا التوسط. أولا، إنها اعتدال لكونها تتموضع في الوسط أو المنتصف بين رذيلتين، واحدة في جانب الإفراط، والثانية في جانب التفريط. وثانيا، فبينما الرذائل تقع إما قبل أو بعد التوسط المناسب سواء بالنسبة للإحساس أو العقل، فإن الاعتدال يختار الوسط أو الكمية المعتدلة."<sup>167</sup>

يمكن أن نخرج بثلاثة استنتاجات أساسية من الأخلاق الأرسطية، وبالأخص كتابه 'الأخلاق إلى نيقوماخوس'. أولا، إن الفضيلة نوعان: الفضيلة المؤدية إلى فضيلة أرفع منها، والفضيلة الأسمى أو فضيلة الفضائل. وهذه الأخيرة يمكن أن نخترلها في السعادة، رغم التباين الكبير في تحديد فحواها، والقدرات النفسية التي تمكننا من تحصيلها. ثانيا، إن

<sup>166</sup><<Another reason why virtue has to do with pleasure and pain, is that it has to do with actions and passions or affections ; but every affection and every act is accompanied by pleasure or pain>>. Ibid. P. 39.

<sup>167</sup><<Virtue, then, is a habit or trained faculty of choice, the characteristic of which lies in moderation or observance of the mean relatively to the persons concerned, as determined by reason, i.e. by the reason by which the prudent man would determine it. And it is a moderation, firstly, inasmuch as it comes in the middle or mean between two vices, one on the side of excess, the other on the side of defect; and secondly, inasmuch as, while the vices fall short or exceed the due measure in feeling and in action, it finds and chooses the mean, middling, or moderate amount>>. Ibid. P. 46 – 47.



الفضيلة اعتدال وتوسط، أي إنها تلك القدرة على أن تكون معتدلا في كل شيء، بحيث تختار دائما الوسط بين الرذيلتين اللتين توجدان على كل طرف، أي الإفراط والتفريط، رغم صعوبة تحديد هذا الوسط بالضبط، باعتراف أرسطو نفسه. ثالثا، وهو الأهم بالنسبة لهذا المبحث، إذا كانت العواطف هي التي تدفع نحو الرذيلة، سواء من خلال المغالاة في سلوك ما، أو من خلال التجرد التام منه، فإن العقل هو من يساعد على تحديد نقطة الاعتدال والوسطية "لقد قلنا أعلاه أن ما علينا اختياره ليس الكثير جدا ولا القليل جدا، ولكن 'الوسط'، وهذا 'الوسط' هو ما يحدده 'العقل الصحيح'"<sup>168</sup>

إذا العقل وحده هو القادر على اقتياد الإنسان إلى الفضيلة المتواجدة في نقطة الوسط بين الرذيلتين المتواجدتين عند الطرفين، أي الحد الأقصى والحد الأدنى. وعلى العكس من ذلك، فالعواطف هي التي تدفع الفرد للتصرف بعيدا عن هذا الوسط سواء في اتجاه الحد الأدنى، أو في اتجاه الحد الأقصى.

### 1 - 3 - مدرسة كمبردج الأفلاطونية<sup>169</sup> (Cambridge Platonists)

لا يمكن استيعاب تصور مدرسة الحاسة الخلقية للفضيلة، وموقعها في النفس البشرية، أو بالأحرى الوقوف عند القدرة المسؤولة عنها، دون الرجوع إلى مدرسة كمبردج الأفلاطونية، نظرا للدور الذي لعبته في التنوير البريطاني بعامة و التفكير الأخلاقي بخاصة، في أواخر القرن السابع عشر و بداية القرن الثامن عشر. حيث يعود تبلور نظرية الحاسة الأخلاقية في جزء كبير منه، إلى الجدل مع رواد هذه المدرسة، سواء من خلال الاتفاق معهم على أشياء، أو من خلال الاختلاف معهم على أشياء أخرى.

<sup>168</sup><<We said above that what we should choose is neither too much no too little, but 'the mean', and that 'the mean is what 'right reason' prescribes>>. Ibid. p. 180.

<sup>169</sup>مجموعة من المفكرين اللاهوتيين الذين درسوا في جامعة كمبردج من سنة 1640م إلى غاية 1660م من أبرزهم ( Benjamin Whichcote, John Smith, Ralph Cudworth, and Henry More).

من ضمن نقط الالتقاء مواجهتهم للتصور الكاليفيني<sup>170</sup> الذي يجعل الخطيئة لصيقة بالإنسان، ويعتبره عاجز عن التخلص منها بمعزل عن مساعدة خارجية (الكنيسة). نقطة الاتفاق الثانية هي اختلافهم مع تصور هوبز الأخلاقي، الذي ينطلق من أنانية الإنسان، ويربط الأخلاق بوجود سلطة تحدد الصحيح والخاطئ.

لكن الاختلاف تركز بالأساس حول دور العقل والأفكار الفطرية في المسألة الأخلاقية. فبعكس مدرسة كمبرج الأفلاطونية، فإن أصحاب مدرسة الحاسة الخلقية ركزوا على الجانب العاطفي، ووضعوا الجانب العقلاني جانبا أو على الأقل وضعه في مرتبة ثانية.

إن رواد هذه المدرسة كانوا عبارة عن مجموعة من اللاهوتيين والفلاسفة في جامعة كمبرج. من أبرز مميزات فلسفتهم، ارتكازها بالدرجة الأولى على الفلسفة القديمة، وبالخصوص أفلاطون وأفلوطين. لكن هذا لم يمنعهم من مواكبة كل مستجدات الفلسفة الحديثة، محاولين المواءمة بين التصورين قصد الخروج بنظرة مبتكرة للمسألة الأخلاقية على وجه التحديد.

"إن تسمية 'أفلاطونية' كانت مناسبة، بقدر ما كان جميعهم يمثلون فلسفة كل من أفلاطون وأفلوطين على أعلى مستوى. مع ذلك فإنهم اعتمدوا على مجموعة واسعة من المنابع الفلسفية إضافة إلى الأفلاطونية. من بين الفلاسفة القدماء، كانوا على دراية تامة بأرسطو والرواقية. ولكنهم أيضا كانوا على إمام كبير بالتطورات الجديدة في الفلسفة والعلوم مع ديكارت، وهوبز، واسبينوزا، وفرنسيس بيكون، وبويل Boyle والدائرة الملكية."<sup>171</sup>

<sup>170</sup> نسبة إلى John Calvin (1509 – 1564)، واحد من قادة الإصلاح البروتستانتي. من أهم ما يميز هذا المذهب هو تأصل الخطيئة لدى الإنسان من جهة، وعدم القدرة على التخلص بمجهود فردي من جهة أخرى.

<sup>171</sup> <<In so far they all held the philosophy of Plato and Plotinus in high regard, the designation 'Platonist' is apt. However, they drew on a wide range of philosophical sources besides Platonism. Among ancient philosophers, they were well acquainted with Aristotle and with Stoicism. But they were also very much abreast of new developments

إن المزوجة بين نوع من الفلسفة القديمة والتطورات الفلسفية والعلمية المعاصرة لهم، أعطت صبغة خاصة لفلسفتهم الأخلاقية. فبعكس الكالفينيين الذين اعتبروا أن الخطيئة متأصلة في الذات البشرية، ولا أمل في التخلص منها إلا بمساعدة الكنيسة؛ ذهب أفلاطونيو كمبردج إلى التأكيد على أن المبادئ الأخلاقية موجودة عند الكل و بشكل مسبق في العقل البشري، ومن ثمة قدرته الذاتية على التصرف أخلاقيا بدون مساعدة الكنيسة وابتزازها. ورغم أن بينهم من لمح إلى دور العاطفة في الأخلاق، إلا أن المحدد الأخير عندهم يبقى هو العقل.

يعتبر Ralph Cudworth (1617 - 1688) من أبرز ممثلي مدرسة كمبردج الأفلاطونية والأكثر تأثيرا على نظرية الحاسة الخلقية، لكونه انطلق من نظرية فلسفية لاهوتية، اعتبرت المبادئ الأخلاقية حقائق عقلية ثابتة. لقد تصدى في كتاباته للمادية الإلحادية وفلسفة هوبز، من خلال تبيان أن الله كامل الحكمة والخير، والعالم يعكس كماله وحكمة خالقه. ومن ثم فالعالم معقول ومنظم بشكل أفضل ولا مجال لأية صدفة أو اعتباطية أو حتى إرادة إلهية قابلة للتغير فيما يخص الحقائق العلمية أو الأخلاقية.

"من المؤكد الآن أنه إذا كانت طبائع وجواهر كل الأشياء، كما هي موجودة على هذا النحو أو ذلك، تعتمد بالأساس على إرادة الله الاعتباطية؛ فلا يمكن الحديث حينها عن شيء مثل العلم والبرهنة العقلية، ولا عن حقائق رياضية أو ميتافيزيقية، والأمر نفسه بالنسبة للحقائق الإيمانية التي ندافع عنها بحماس وتعصب، ما دام الله هو من يحدد صحة هذا الشيء أو ذلك لوقت محدد أو لفترة طويلة."<sup>172</sup>

---

of philosophy and science- with Descartes, Hobbes and Spinoza as well as Bacon, Boyle and the Royal Society>>.

Hutton, Sarah, "The Cambridge Platonists", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/cambridge-platonists/>>. July 3, 2016.

<sup>172</sup><<Now it is certain that if the natures and essences of all things, as to their being such or such, do depend upon a will of God that is essentially arbitrary, there can be no such thing as science or demonstration, nor the truth of any mathematical or metaphysical proposition be known by any otherwise, than by a certain enthusiastic or fanatic faith

نقطة انطلاق Cudworth إذن هي الاتفاق على وجود حقائق علمية أبدية لا يمكن لأية إرادة أن تغيرها أو تعبت بها ولو كانت إلهية. وقد حددت هذه النظرة اللاهوتية العامة مقارنته للمسألة الأخلاقية ومبادئها. لذلك جاء عنوان كتابه الأساسي على شكل: ' بحث حول أبدية الأخلاق وعدم قابليتها للتغير' يبين فيه أن المبادئ الأخلاقية مثل الحقائق العلمية الأخرى تتسم بالأبدية وعدم القابلية للتغير.

"إن هذا الفهم اللاإرادي [غير الحر أمام الحقائق العلمية والمبادئ الأخلاقية] هو بمثابة أساس الإبيستيمولوجيا والأخلاق، بما أن حكمة الله وخيرته هما الضامنان للحقيقة والمبادئ الأخلاقية. وبالعكس، فإن أية فلسفة تتأسس على مفهوم حرية الألوهية لن يكون لها أية أرضية صلبة للحقيقة والأخلاق، لأنها ستعتمد على عشوائية إرادة الله الذي يستطيع بأمر اعتباطي جعل كلام فارغ صادقاً والخاطئ صحيحاً."<sup>173</sup>

إذا كانت المبادئ الأخلاقية موجودة بشكل مسبق، ولا يستطيع حتى الله نفسه تغييرها أو إدخال أي تعديل عليها، فكيف السبيل للوصول إليها؟ أو بعبارة أخرى ما هي القدرة البشرية الخاصة التي تمكننا من معرفة هذه المبادئ؟

يعالج Cudworth المسألة في كتابه المعنون 'A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality'. حيث يحاول دحض تصورات بعض الفلاسفة الذي يرون

---

and persuasion thereupon, that God would have such a thing to be true or false at such a time or for so long>>.

Cudworth, Ralph. A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. Ed. Sarah Hutton. Cambridge University Press. 1996. P. 25.

<sup>173</sup><<This anti-voluntarist understanding of God's attributes is also the foundation of epistemology and ethics, since God's wisdom and goodness are the guarantors of truth and moral principles. By contrast, a philosophy founded on a voluntaristic conception of the deity would have no ground of certainty or of morality because it would depend on the arbitrary will of God who could, by arbitrary fiat, decree non-sense to be true and wrong to be right>>.

Hutton, Sarah, "The Cambridge Platonists", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/cambridge-platonists/>>. July 3, 2016.

في المبادئ الأخلاقية مجرد حقائق نسبية تتغير بتغير الوقت والعادات والتقاليد. ثم انطلق إلى تعريف الإحساس ودوره في المعرفة بصفة عامة، والمعرفة الأخلاقية بصفة خاصة، مبينا عدم قدرته على إعطائنا معرفة حقيقية وتامة.

"سأبدأ بالإحساس لأظهر طبيعته، وبأنه ليس بمعرفة. أولاً، فمن المسلم به من قبل الكل، أن الإحساس هو العاطفة. وبدون جدال، فإن بداية كل إحساس هو عاطفة في جسد الشخص الذي يحس، وأن هذه العاطفة الجسدية، ليست شيئاً آخر سوى حركة محلية تؤثر على الأعصاب انطلاقاً من الأشياء الخارجية، ثم تنقل إلى الدماغ، حيث تحدث كل الإحساسات."<sup>174</sup>

يمكن الخروج باستنتاجين من هذا المقطع. فأولاً، تم ربط الإحساس بالعاطفة، فلا يوجد إحساس بدون عاطفة. بمعنى آخر إن الدافع الأولي لكل إحساس هو عبارة عن عاطفة. وثانياً، إن هذا الإحساس ليس بمعرفة إطلاقاً - وهنا سنرى الاختلاف مع شافيتسبري وباقي منظري مدرسة الحاسة الخلقية، لأنهم اعتبروا ذلك الدافع الأولي للتصرف هو بمثابة المحدد الأساسي لكل عمل أخلاقي- إذا كان الإحساس أو العاطفة حسب الرجل ليس بمعرفة، فكيف السبيل لتحصيل المعرفة العلمية والمبادئ الأخلاقية؟ "لمعرفة وفهم شيء ليس أمامنا سوى توقع داخلي للعقل، باعتباره فطرياً ومحلياً. ومما هو مألوف لديه، هو أخذ معرفة بنفسه. وهذا ما سأتكلم عنه فيما بعد"<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup><<I shall begin with sense, to show what it is, and that it is not knowledge. First therefore it is acknowledged by all, that sense is passion. And there is in all sensation without dispute, first a passion in the body of the sentient, which bodily passion is nothing else but local motion impressed upon the nerves from the objects without, and thence propagated and communicated to the brain, where all sensation is made>>.

Cudworth, Ralph. A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. Ed. Sarah Hutton. Cambridge University Press. 1996. P. 49.

<sup>175</sup><<For to know and understand a thing is nothing else but by some inward anticipation of the mind, that is native and domestic, and so familiar to it, to take acquaintance with it; of which I shall speak more afterward>>. Ibid. P. 57.

إذا أردنا معرفة وفهم شيء ما، فليس لنا من وسيلة سوى العقل. لأن الرجل أفلاطوني التوجه ويعتبر العقل سابقا على العالم المادي، ومن ثم فالحقائق كلها موجودة بشكل مسبق عن الإحساس والعالم الفيزيائي. إن الإنسان هنا وكأنه يحاول بعقله الاتصال بالعقل الإلهي، لكي يتوصل إلى الحقائق العلمية والمبادئ الأخلاقية. فبعكس جون لوك الذي يعتبر الانطباعات الحسية هي الخطوة الأولى في أية معرفة، باعتبارها تزودنا بالأفكار البسيطة التي تمكنا بدورها من الانتقال إلى الأفكار المركبة عن طريق الربط بينها، فإن Cudworth يعتبر المعرفة بمثابة عملية فكرية، تتوخى الإمساك ببذور الحقائق الأبدية الموجودة مسبقا في كل عقل.

"ومن هنا سنجد أن كل ملكات الفهم، ليست فقط مزودة بأشكال وأفكار لفهم كل الأشياء، مما يمكن بالتالي من استيعاب كل المفاهيم الواضحة لبعضنا البعض، والتي تمت طباعتها كلها دفعة واحدة بواسطة بذور المعرفة العالمية، ولكن لها أيضا نفس الأفكار عن نفس الأشياء."<sup>176</sup>

جميع العقول مزودة بشكل مسبق ببذور المعرفة الكونية، مما يجعلها تحمل نفس الأفكار عن نفس الأشياء. لكن المشكل الذي يطرح نفسه هنا، هو أننا لا نجد دائما نفس الأشخاص يحملون نفس الأفكار. فإذا كانت الحقائق أبدية وموجودة مسبقا، فكيف تبرز هذه الاختلافات حول فهم وتحديد الأشياء؟

وكما سبقت الإشارة، فإن أصحاب مدرسة كمبردج لم ينغلقوا على الفكر القديم وحده، بل انفتحوا أيضا على العلم الحديث والفلسفة الحديثة. لذلك فصاحبنا هنا يستدعي الديكارتية

---

<sup>176</sup><<And from hence it comes to pass, that all understandings are not only constantly furnished with forms and ideas to conceive all things by, and thereby enabled to understand all the clear conceptions of one another, being printed all over at once with the seeds of universal knowledge, but also have exactly the same ideas of the same things>>. Ibid. P. 131.

والقدرة الإلهية لتجاوز صعوبة التمييز بين الحقائق الأبدية التي يتفق عليها الكل، والأفكار التي يتوهم صاحبها أنها حقيقية تنتمي إلى مستودع الحقائق الأبدية، بينما هي مجرد أوهام.

"على الرغم من أن الفكر الإلهي الأبدى يعتبر النموذج الأصلي للحقيقة، فإننا لا نستطيع مشاورته حول ما إذا كانت تصوراتنا متناسقة معه. لذا أجب بأن معيار المعرفة الحق لا يقتضي منا أن ننظر إلى أي مكان خارج عقولنا، سواء من خلال الارتفاع إلى أعلى، أو التعمق إلى أسفل، ولكن يكمن فقط في معرفتنا ومفاهيمنا نفسها. لأن كيان الحقيقة النظرية ليس شيئاً آخر سوى الوضوح التام، وكل ما هو متصور بوضوح فهو كيان حقيقي. لكن ما هو خاطئ، فإن القدرة الإلهية نفسها لا يمكن أن تجعله واضحاً ومفهوماً بشكل متميز لأن الكذب لا كيان له، والتصور الواضح هو بمثابة كيان. والقدرة الكلية لا تستطيع أن تجعل كياناً ما ليس بكيان." <sup>177</sup>

الحقائق موجودة داخل العقل وليس خارجه، وهي مستمدة من العقل الإلهي الكلي، وهناك ضمانتان لعدم الخلط بين الحقائق الكلية والأفكار الوهمية التي تدعي الصحة والكلية. فهناك أولاً الضمانة الديكارتية المتمثلة في الوضوح والتمييز، والتي تعتبر أن كل ما هو واضح ومتميز بحد ذاته، ولا يحتاج إلى توضيح مثل الحقائق الرياضية، فهو صحيح وحقيقي. أما الضمانة الإلهية فتتمثل في استحالة أن تجعل القدرة الكلية ما هو صحيح وحقيقي مجرد وهم والعكس.

نخلص مع Cudworth إلى أن المبادئ الأخلاقية هي بمثابة حقائق أبدية موجودة في العقل الإلهي، ولا يمكن التوصل إليها إلا من خلال البحث والتقصي في أفكارنا وتصوراتنا.

---

<sup>177</sup><<And though the eternal divine intellect be the archetypal rule of truth, we cannot consult that neither to see whether our conceptions be commensurate with it. I answer therefore, that the criterion of true knowledge is not to be looked for any where abroad without our minds, neither in the height above, nor in the depth beneath, but only in our knowledge and conceptions themselves. For the entity of all theoretical truth is nothing else but clear intelligibility, and whatever is clearly conceived is an entity and truth. But that which is false, divine power itself cannot make it to be clearly and distinctly understood because falsehood is a non-entity, and a clear conception is an entity. And omnipotence itself cannot make a non-entity to be entity>>. Ibid. P. 138.

وما علينا لتجاوز الاختلاف حول بعض الأحكام الأخلاقية، إلا فحص هذه الأخيرة وتبيان ما إذا كانت تتميز بالوضوح والتميز. بهذه الطريقة فقط يمكن أن نتحدث عن الأخلاق، أو ننفي وجودها على الإطلاق.

"إن التوقعات الأخلاقية لا تنبع فقط من الصور الفكرية والأفكار النظرية للعقل، أو من بعض القواعد والقضايا المطبوعة اعتباطيا في النفس مثل ما يطبع على كتاب، ولكن أيضا من مبدأ آخر أكثر عمقا وحيوية، من كائنات فكرية لديها تحديد طبيعي مسبق لفعل أشياء وتجنب أخرى، والتي لا يمكنها أن تكون كذلك لو كانت مجرد أشياء سلبية. لذلك فما دامت طبيعة الأخلاق لا يمكن أن تفهم من دون بعض الإلمام بطبيعة النفس، أعتقد أنه من الملائم هنا أخذ الفرصة لتعبيد الطريق لخطابنا الموالي عبر إظهار أن النفس ليست مجرد متقبل سلبي للأشياء، ولا تحتوي على أي مبدأ فطري فعال من تلقاء نفسها، لأنه بناء على هذه الفرضية لا يمكن أن يوجد شيء اسمه الأخلاق."<sup>178</sup>

إن إلغاء الأفكار الفطرية والمبادئ المسبقة المطبوعة في الذهن البشري، يلغي كل إمكانية للمعرفة وللأخلاق بالخصوص. وهذا يجعل من هذه الأخيرة مطابقة للرياضيات، فكما لا يمكن لاثنتين أن يختلفا على حقيقة أن مجموع زوايا المثلث تساوي مئة وثمانين درجة، فذلك لا يمكنهما أن يختلفا على حقيقة أن قتل النفس بدون مبرر مقبول هو عمل شائن. مما يجعل قضايا الأخلاق تتطابق مع قضايا الرياضيات.

---

<sup>178</sup><<Not that the anticipations of morality springs merely from intellectual forms and notional ideas of the mind, or from certain rules or propositions arbitrarily printed upon the soul as upon a book, but from some other more inward and vital principle, in intellectual beings as such, whereby they have a natural determination in them to do some things and to avoid others, which could not be, if they were mere naked passive things. Wherefore since the nature of morality cannot be understood, without some knowledge of the nature of the soul, I thought it seasonable and requisite here to take this occasion offered and to prepare the way to our following discourse by showing in general that the soul is not a mere passive and receptive thing, which has no innate active principle of its own, because upon this hypothesis there could be no such thing as morality>>.Ibid.



" إن Cudworth يخبرنا منذ الفصل الأول أن هدف كتابه 'بحث حول أبدية الأخلاق وعدم قابليتها للتغير'، هو إظهار أنه إذا كانت توجد أخلاق، فيجب أن توجد بشكل ضروري. بعبارة أخرى إن 'بحث حول أبدية الأخلاق وعدم قابليتها للتغير'، يسعى إلى إثبات أن الأخلاق ستكون حقيقية إذا، و فقط إذا، كانت مقولات الأخلاق – الخير والشر، والعدل والظالم، والفاضل والرذيل – أبدية وغير قابلة للتغير مثل مقولات المنطق والرياضيات. وهكذا، فإذا ما كنا نعتقد أن الأخلاق تستند فقط على وقائع طارئة، علينا حينها أن نستنتج أن الأخلاق غير موجودة."<sup>179</sup>

إذا فالأمر واضح فيما يخص كتاب 'بحث حول أبدية الأخلاق وعدم قابليتها للتغير'، بمعنى أن المبادئ الأخلاقية إما أن تكون موجودة بشكل ضروري ومنعزل عن الذوات، مثلها مثل القضايا الرياضية، أو لا وجود لها على الإطلاق. وكما أن العقل هو الأداة الوحيدة التي تمكننا من المعرفة الرياضية، فهو أيضا الأداة الوحيدة التي بواسطتها نتمكن من معرفة المبادئ الأخلاقية، وهذا ما اصطلح عليه في تاريخ الفلسفة بالعقلانية الأخلاقية (Moral Rationalism). ونظرا للتأثير الكبير الذي مارسه Cudworth على شافيتسبري، ومن ثم تحديد خط جديد في الفلسفة الأخلاقية في القرن الثامن عشر، يتحتم التأكد من طبيعة هذه العقلانية. هل كانت خطأ أصيلا في كل كتابات الرجل؟، أم أن الأمر اقتصر فقط على كتاب 'بحث حول أبدية الأخلاق وعدم قابليتها للتغير'، لهدف غير إثبات أن الأخلاق تنتمي إلى العقل وليس إلى العواطف؟

---

<sup>179</sup><<Cudworth tells us in the first chapter that the goal of *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* is to show that if morality exists at all, it must exist necessarily. *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* seeks to establish, in other words, that morality will be real if and only if the moral categories – of good and evil, just and unjust, virtuous and vicious – are as 'eternal and immutable' as the categories of logic and mathematics. So if what we think of as morality turns out to be based on merely contingent facts, then we will have to conclude that morality does not exist>>.

B. Gill, Micheal. "Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth". *HumeStudies*. Volume 30, Number 1(April 2004): 149- 181.

إن الإجابة عن هذه التساؤلات تكتسي أهمية كبرى، نظرا لكونها ستلقي الضوء على الهدف من استدعاء العقلانية مرة، واستدعاء العواطف مرة أخرى. مما يمكن من تلمس العذر لهذا التآرجح بين العقلانية الأخلاقية (Moral Rationalism) والعاطفية الأخلاقية (Moral Sentimentalism) سواء الذي ظهر في القرن السابع عشر مع Cudworth، أو بعد ذلك في القرن الثامن عشر مع مؤسس نظرية الحاسة الخلقية شافتسبري.

إن Cudworth لا يتبع نفس المنهجية في بعض مواضعه وهو يتدخل في الجدل الديني - لا يميز Cudworth بين الدين والأخلاق، بل يعتبرهما يهتمان بنفس الموضوع - الذي كان سائدا حينها، حيث نجده يركز أكثر على الجانب الداخلي في الإنسان وليس على الحقائق الأبدية وغير القابلة للتغيير. فالدين لا يمكن اختزاله في بعض الطقوس الخارجية التي تقوم بها هذه الطائفة، أو في بعض الثوابت التي تعتبر ضرورية عند الأخرى، وبذلك يكون الصراع الديني في أغلبه مجرد مضيعة للوقت والأرواح. لأن جوهر التدين الحقيقي يكمن في الحس الداخلي للإنسان وليس في المظاهر الخارجية.

" إن هدف Cudworth الأساسي في موعظتيه هو التمييز بين ما هو أساسي في الدين وما هو غير أساسي، لقد أظهر بأن الأساسي هو الجانب "الداخلي" في الدين، والذي يتعلق ب"القلب"، أما الجانب غير الأساسي فهو الجزء "الخارجي" الذي يتعلق ب"الرأس".

إن الجانب الداخلي للدين الذي يتأسس على القلب، الذي دافع عنه Cudworth في موعظتيه يتألف كليا من "قانون الحب" والذي حاول جاهدا التأكيد على أن هذا القانون ليس أمرا خارجيا ولكنه روح الفعل الداخلي. إنه مبدأ "دافئ" و"متوهج" للقلب الذي "ينشط ويثير... كل أداءاتنا الخارجية"<sup>180</sup>

<sup>180</sup><<So Cudworth's main goal in both sermons was to distinguish between what is essential to religion and what is inessential. He argues that the essential is the "inward" part of religion, which concerns the "heart", and that the inessential is the "outward" part, which concerns the "head".

بعدها حاول جاهدا في الكتاب السابق فصل الحقائق العلمية والمبادئ الأخلاقية عن كل ما هو شخصي وإصاقتها بالكوني والأبدي، نجده يركز على الجانب الداخلي في الإنسان وما يتميز به من إثارة ودفء. وهذا بالأساس ما ركز عليه أصحاب مدرسة الحاسة الخلقية في معالجتهم للأخلاق، في مقابل الحسابات العقلية الجافة. إن التفسير الأكثر ترجيحاً لهذا التأرجح بين العقلانية الأخلاقية والعاطفية الدينية، هو ما ذهب إليه الفيلسوف الأمريكي المختص في دراسة أخلاق المرحلة Michael B.Gill، حيث اعتبر أن الهدف حينها لم يكن الالتزام بخط معين - مع مدرسة كمبريدج الأخلاقية لم يكن قد تحدد بشكل واضح التمييز بين العاطفية الأخلاقية والعقلانية الأخلاقية - وإنما الهدف الأساسي هو مقارعة تيارات بعينها، مما حتم تبديل المواقع حسب التيار المطلوب مجابته.

"أعتقد أننا يمكن أن نكون أكثر ثقة بالقول إن الاختلاق بين 'بحث حول أبنية الأخلاق وعدم قابليتها للتغير' و'الموعظتين'، يرجع في جزء منه على الأقل إلى حقيقة أن مواقف Cudworth كانت تتحدد إلى حد بعيد بمن هو معارض له، أكثر بمن هو في جانبه. لقد كان Cudworth في بعض الأحيان كاتباً مجادلاً، ففي الغالب كان هدفه هو دحض وجهات نظر محددة متبناة من قبل معاصريه. في محاولته إظهار خطأ وجهة نظر ما، كان في بعض الأحيان يميل بعيداً في هذا الاتجاه، وفي محاولته إظهار خطأ وجهة نظر أخرى كان يميل بعيداً في الاتجاه الآخر. والوجهة التي كان ينتهي عندها عندما يهاجم وجهة نظر ما، كانت في بعض الأحيان جد مختلفة عن الوجهة التي ينتهي عندها عندما بمواجهته لوجهة النظر الأخرى"<sup>181</sup>

---

This heard-based inward religion Cudworth argues for in the sermons consists entirely of the "law of love". And Cudworth takes pains to emphasize that this "law" is not an external command but an internal spirit of action. It is a "kindling" and "warming" principle of the heart which "enlivens and quickens ... all our outward performances">>. Ibid. P. 149 – 181.

<sup>181</sup><<I think we can be more confident in saying that the difference between the Sermons and Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality is due at least in part to the fact that Cudworth's positions were defined as much by he was opposed to as by what he was in favor of. Cudworth was at times a polemic writer. He often had as his goal the refutation of specific views held by his contemporaries. In his attempt to show that one

إذا كان Cudworth قد واجه في كتاب 'بحث حول أبدية الأخلاق وعدم قابليتها للتغير' أفكار جون كالفن وطوماس هوبز كما سبقت القول، فإنه يحاول هنا سحب البساط من تحت أقدام تيار آخر في القرن الثامن عشر، يقف عقبة أمام القدرة الفردية في الوصول إلى الحقائق، ويعيق تحررها من سلطة النصوص الجاهزة. إنه التيار السكولائي (Scholasticism) كنظام لاهوتي وفلسفي يحتكر تفسير النصوص الدينية بناء على القياس الأرسطي. وقد كان هذا التيار لا يزال يستأثر بالتعليم الأكاديمي في بعض الجامعات، مما استدعى مجابهته من خلال ربط الدين الحقيقي بالجانب الداخلي للإنسان، حتى يتأتى رفض الجدل العقلي العقيم الذي يمارسه علماء اللاهوت ويتم التحرر من سلطة الكنيسة.

"تجد بعد ذلك أن Cudworth يشوه سمعة الإيمان المذهبي والتأمل السكولائي، لأنه يظن أن هذه الأشياء ليس لها ارتباط ضروري بالروح المحركة لتصرفات الفرد. مثل هذه الأشياء تحتل الرأس وليس القلب، والقلب وحده من يعتبر ضروريا للدين الحقيقي."<sup>182</sup>

رغم الالتصاق الشديد بين الأخلاق والدين عند هؤلاء الكتاب، فإنه يمكن القول إن الأخلاق بقيت عندهم مرتبطة أشد الارتباط بالعقل، ومبادئها ترقى إلى درجة الحقائق الرياضية كما سبقت الإشارة. أما عندما تعلق الأمر بالدين فإن Cudworth مال إلى الجانب العاطفي لغرض سد الطريق على المذهب المذكور سالفا، قصد تعبيد الطريق أمام الفرد للمزيد من التحرر بناء على القدرة الفردية، بعيدا عن أية وصاية مؤسسية.

---

view was mistaken, Cudworth was sometimes inclined to travel quite far in one direction. In his attempt to show that another view was mistaken, he was sometimes inclined to travel quite far in another direction. And the destination he arrived at when attacking one view was sometimes rather different from the destination he arrived at when attacking another>>. Ibid. P. 149 – 181.

<sup>182</sup> <<We find, then, that Cudworth denigrates doctrinal "belief" and scholastic "speculation" because he thinks such things have no necessary connection to the motivating spirit of one's actions. Such things occupy the head and not the heart, but it is only the heart that is essential to true religion>>. Ibid. P. 149 – 181.

قد يبدو هذا التآرجح غريبا عن الكتابة الفلسفية ومن ثم يعترض على فكر الرجل كله، لكن الكتابة الفلسفية في بعض الأحيان لا يكون همها هو المحافظة على الاتساق المنطقي والرؤية الموحدة للأمر، وإنما هدم وتقويض مذاهب بعينها تقف عقبة أمام التطور الجيني لأفكار جديدة تعد بالكثير. تبني هذا المنظور لا يمكننا فقط من إنصاف رواد مدرسة كمبردج الأخلاقية، وإنما أيضا من فهمهم وتتبع خيط تأثيرهم الكبير على مدرسة الحاسة الخلقية، ما دام بعض رواد هذه الأخيرة عرفوا أيضا بالمزوجة في بعض الأحيان بين العقل والعواطف فيما يخص الفلسفة الأخلاقية، وبالخصوص مؤسس المدرسة شافتسبري.

"ما هو تأثير مدرسة كمبردج الأفلاطونية على العاطفية الاسكتلندية؟ يبدو من الممكن الإجابة عن هذا السؤال بكلمة واحدة: شافتسبري. فالشيء الواضح غير قابل للإنكار هو أن Whichcote، و Cudworth، و More مارسوا تأثيرا مباشرا وقويا على شافتسبري. وما هو واضح أيضا ولا يمكن إنكاره، هو أن هذا الأخير مارس تأثيرا مباشرا وقويا على فرنسيس هاتشيسون، ودافيد هيوم، وآدم سميث الذين لم يرتبطوا بشكل وثيق بكتابات مدرسة كمبردج الأفلاطونية، لكن فكرهم مع ذلك مدين لهذه الكتابات من خلال وساطة شافتسبري."<sup>183</sup>

من خلال هذه الإطلالة القصيرة على مدرسة كمبردج الأفلاطونية، يمكن أن نستنتج

ما يلي:

- إن هذه المدرسة قد زوجت بين فلسفتي أفلاطون وأفلوطين القديمتين، وما كان

قد نشر حينها من الفلسفة الحديثة.

---

<sup>183</sup><<What was the influence of Cambridge Platonism on Scottish sentimentalism? It might seem that we can answer this question with a single word: Shaftesbury. It is clear and undeniable that Whichcote, Cudworth, and More exerted a direct and powerful influence on Shaftesbury. It is clear and undeniable that Shaftesbury exerted a direct and powerful influence on Hutcheson, Hume, and Smith were not intimately engaged with the Cambridge Platonist writings, their thought was nonetheless indebted to those writings through the mediation of Shaftesbury>>.

B. Gill, Michael. "From Cambridge Platonism to Scottish Sentimentalism". *The Journal of Scottish Philosophy*. 8(1): 13 – 31.

-إن بؤرة اهتمام هذه المدرسة هو الفلسفة الأخلاقية، ومعالجتها من المنظور الأفلاطوني، أي اعتبار العقل هو أساس الفلسفة الأخلاقية.

-إن الهدف الرئيسي للمدرسة هو جعل المبادئ الأخلاقية حقائق أبدية مثلها مثل الرياضيات لا يمكن الاختلاف بصدها، ويمكن الوصول إليها بناء على القدرة الذاتية للفرد. وبذلك تكون قد ردت على ادعاءات طوماس هوبز بنسبية الأخلاق، وعلى الكالفينية التي تشترط اللجوء إلى الكنيسة كضرورة للتخلص من الشر الملتصق بالإنسان.

-إن الجدل مع السكولائيين دفع Cudworth إلى التركيز على الجانب الداخلي الدافئ في الإنسان فيما يخص الدين الحق.

-إن ذلك الجانب الدافئ والمتوهج داخل الإنسان، هو على الأرجح ما التقطه شافيتسبري، ليجعل منه أساس الأخلاق وليس الدين كما جاء عند Cudworth.

## II - موقع الفضيلة في النفس عند شافيتسبري

### 1 - بروز التيار العاطفي في الأخلاق

لقد بقي التقليد اليوناني الذي يربط الفضيلة بالعقل ومبادئه، سائدا لمدة طويلة، تمتد من كتابات أفلاطون وأرسطو حتى القرن الثامن عشر. فطيلة هذه الفترة، لم يكن ينظر إلى العواطف إلا كانهجالات تؤثر سلبيا على الاستقامة الأخلاقية. ومن ثم كان العقل وحده من يختص بتحديد الفضيلة، تحديدا يقوم على الحسابات العقلية والمنطقية الدقيقتين.

"عندما يتعلق الأمر بهذه الأسئلة الأساسية حول أساس الأخلاق، من قبل، كيف نستطيع التمييز بين الرذيلة والفضيلة؟ لماذا علينا أن نكون أخلاقيين؟ فإن تاريخ الفلسفة الغربية يثق في المقام الأول في القدرة العقلية للإنسان لتحديد الفضيلة الأخلاقية على أعلى مستوى ممكن، ليقوم قانونه الأخلاقي أو لكي يطبق بدقة مبدأ أعظم قدر من السعادة. لكن بجانب هذا النموذج العقلاني في الفلسفة الأخلاقية

الغربية، يوجد أيضا تقليد من التفكير مقتنع بأن الأخلاق جد مرتبطة أو متجذرة، تتاليا، في العواطف والانفعالات. هذا التقليد بدأ مع شافتسبري الثالث، الذي سلم أولا بوجود حاسة خلقية، وشيئا فشيئا استطاع إثارة انتباه أخلاقي الحداثة والبيولوجيين التطوريين على حد سواء. والذين حاولوا إحياء العاطفية الأخلاقية والربط بينها وبين الأبحاث الجديدة، ليفضوا بها نحو حقول معرفية جديدة كالسيكولوجيا، وعلم الأعصاب والبيولوجيا.<sup>184</sup>

لقد بدأ هذا التقليد - ربط الأخلاق بالعواطف والانفعالات - كما سبقت الإشارة في الفصول السابقة مع مدرسة الحاسة الخلقية، وتحديدًا مع شافتسبري. أما بخصوص الفلسفات السابقة عليه، فكلها تقريبا أجمعت على العقل باعتباره القدرة الوحيدة المسئولة عن ممارسة الفضيلة، وتوجيهها الوجهة الصحيحة. لكن رغم ذلك، فإن دافيد هيوم يرى في كتابه الأخلاقي "بحث في مبادئ الأخلاق" نغمة عاطفية في الفلسفة الأخلاقية القديمة "رغم أن الفلاسفة القدماء، دائما ما يؤكدون على مطابقة الفضيلة للعقل، إلا أنه يبدو أنهم يعتبرون أن الأخلاق تشتق وجودها من الذوق والعواطف"<sup>185</sup>

إن الحاسة الخلقية عند شافتسبري تشبه إلى حد ما الحواس الأخرى العادية، لكنها لا تتطابق معها. تشبهها في كونها تلقائية، فورية، ولا تحتاج إلى إرادة قبلية أو تحليلات عقلية

---

<sup>184</sup><<How can we distinguish between vice and virtue? Why be moral? When it comes to these core-questions of the foundation of morality the Western history of philosophy primarily trusted in man's faculty of reason to determine the highest possible ethical virtue,...But next to this rationalistic paradigm in western moral philosophy there exists also a tradition of thinking convinced that morality is closely related to or rooted in, respectively, sentiments and emotions. This tradition, starting with Anthony Ashley – Cooper, the 3<sup>rd</sup> Earl of Shaftesbury, who first postulated a "moral sense", is increasingly gaining attention of modern ethicists and evolutionist biologists alike who try revive moral sentimentalism and interrelate it with recent research results in the fields of psychology, neurology and biology>>.Luisa Frick, Marie. "Moral Sentimentalism its contribution to the discussion on the foundation of ethics and its constraints". News and Views Vol. 2No. 3(27) Winter 2010. P.74.

<sup>185</sup><<The ancient philosophers, though they often affirm, that virtue is nothing but conformity to reason, yet, in general, seem to consider morals as deriving their existence from taste and sentiment>>.

Hume, David. Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Moral [1777]. Ed. L. A. Selby-Bigge, M. A. 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: Clarendon Press, 1992). P. 105.

لكي نحس بما نحس به، لكنها تتميز عنها في كونها لا ترتبط بعضو فيزيولوجي محدد. لكن إلى أي حد ترتبط هذه الحاسة بالعواطف والانفعالات، وتبتعد عن التحليلات العقلية؟ بصيغة أخرى هل تبتعد كلياً عن العقل وحساباته، أم أنها تتأرجح بين العقل والعواطف؟

يمكن القول إن بواذر الشك في القدرة الكلية للعقل، والتعويل عليه في فهم كل شيء، قد بدأت مع جون لوك، وإن كان سياق نقده للعقل ومحدوديته، قد جاء في إطار نقده للقياس المنطقي، وتماشياً مع أطروحته حول التجريبية والأفكار البسيطة.

"إن العقل رغم أنه يخترق أعماق الأرض والبحر، ويرفع تفكيرنا إلى مرتبة النجوم، ويقودنا عبر هذا المدى الواسع وعبر هذه الأماكن الفسيحة في هذا الكون العظيم. ما زال يصل إلى أقل بكثير من المدى الحقيقي لما يمكن أن تكون عليه الأشياء، وحتى الأشياء المجسمة. إنه يؤدي بنا إلى الفشل في مناسبات عدة"<sup>186</sup>

لقد خصص جون لوك فصلاً خاصاً بالعقل في كتابه الرابع من مؤلفه 'رسالة في الفهم البشري'، ليقف عند تعدد معاني العقل في اللغة الإنجليزية، ومستوياته المتعددة. وما يهمننا هنا هو زحزحة تلك الثقة العمياء في العقل، عبر تقسيمه إلى مستويات قد تتحدر إلى مستوى الرأي الذي يكون محتملاً وليس يقينياً. لكنه يبدو صارماً في المبحث الأخلاقي، حيث يعتبره مجالاً خاصاً بالعقل، إلى درجة المطابقة بين الأخلاق والرياضيات.

"هذا يعطيني الثقة للدفع قدماً بهذا التخمين، الذي اقترحته في الفصل الثالث، أي أن الأخلاق قابلة للبرهنة مثلها مثل الرياضيات. فبالنسبة للأفكار التي تدور حولها الأخلاق، كلها ذات جواهر حقيقية، و هكذا أظن أن لديها ارتباطات وتوافقات قابلة للاكتشاف، إلى درجة أننا نستطيع إيجاد طبيعتها وعلاقاتها، وأيضاً امتلاك حقائق عامة

<sup>186</sup><<Reason, though it penetrates into the depths of the sea and earth, elevates our thoughts as high as the stars, and leads us through the vast spaces, and larges rooms of this mighty fabric, yet it comes far short of the real extent of even corporal being; and There are many instances wherein it fails us>>.

Locke, John. "An Essay Concerning Human Understanding". Edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press. 1975. P. 681.



بصددها. ولا أشك، أنه إذا ما اتبعنا الطريقة الصحيحة، فإن الجزء الأكبر من الأخلاق ستتم البرهنة عليه بوضوح، بحيث لن يبقى أي سبب آخر للشك في قضاياها، مثلما لا نشك في القضايا الرياضية المبرهن عليها"<sup>187</sup>

إن الفلسفة الأخلاقية لمدرسة الحاسة الخلقية تشكلت بشكل كبير في إطار الحوار مع كتابات لوك التجريبية، وبذلك كان أساس الأخلاق من بين المواضيع الأساسية التي اختلف حولها شافنيسبري مع أستاذه جون لوك. فبالإضافة إلى كون هذا الأخير ربط الأخلاق بالتجربة والتعليم الشفهي، وهو ما يتناقض مع تصور الأخلاق عند شافنيسبري الذي يعتبرها طبيعية منغرس في النفس البشرية؛ فإن لوك يجعل المبحث الأخلاقي من اختصاص العقل وحده، ويطابق بينه وبين الرياضيات كما رأينا، وهذه نقطة اختلاف أخرى مع تلميذه شافنيسبري.

## 2 - العاطفة أساس الفضيلة

عندما يعالج شافنيسبري المسألة الأخلاقية في كل كتاباته، فإنه لا يتقصى عن تلك المبادئ الأخلاقية التي يتوجب على الفرد اتباعها بكل دقة، بقدر ما كان همه الأساسي هو الوصول إلى ذلك الميل الطبيعي الأولي المحدد لسلوك الإنسان. وانطلاقا من تحديد اتجاه هذا الميل، يتم الحكم أخلاقيا على سلوكات الأفراد؛ وليس انطلاقا من مدى تطبيق الفرد لقاعدة أخلاقية ما.

---

<sup>187</sup><<This give the confidence to advance that conjecture, which I suggest, Chap. 3. Viz. That Morality is capable of demonstration, as well as Mathematics. For the ideas that ethics are conversant about, being all real essences, and such as, I imagine, have a discoverable connection and agreement one with another; so far as we can find their habitudes and relations, so far we shall be possessed of certain, real, and general truths: and I doubt not, but if a right method were taken, a great part of Morality might be made out with that clearness, that could leave, to a considering, man, no more reason to doubt, than he could have to doubt of the truth of propositions in Mathematics, which have been demonstrated>>.Ibid. P. 643 – 644.

"وهكذا فبالنسبة لمخلوق عاقل، ما لم يتصرف انطلاقاً من عاطفة، فلا يمكن أن نجعل من هذا الفعل خيراً أو شريراً. إذ لا يمكن الحكم أخلاقياً إلا على أولئك الذين يكون المحرك الفوري والمباشر لعواطفهم وميولاتهم، هو خير أو شر النسق الذين ينتمون إليه. وبالتالي، فبواسطة العاطفة فقط يمكن تقييم سلوك ما باعتباره خيراً أو شريراً، طبيعياً أو غير طبيعي. ومن ثمة فعملنا سيكون هو فحص أي العواطف هي خيرة وطبيعية، وتلك الشريرة وغير الطبيعية."<sup>188</sup>

في هذه الفقرة لشافتسبري، يتطلب الحكم الأخلاقي شرطين أساسيين. الشرط الأول وهو الفعل انطلاقاً من عاطفة ما. بمعنى آخر عندما أقوم بفعل ما، لا يكون المحرك الأولي هو تطبيق قاعدة أخلاقية أو مبدأ ما، متوافق عليهما من قبل الكل؛ وإنما المحرك هو عاطفة أو مودة أو ميل، سمه كما شئت، المهم هو أنه طبيعي ومتعلق بالمشاعر والانفعالات. أما الشرط الثاني فهو الوجهة التي يستهدفها هذا الفعل، فإذا كان يستهدف خدمة النسق الذي ينتمي إليه صاحب الفعل، اعتبر هذا الأخير أخلاقياً وطبيعياً، أما إذا كان يستهدف شيئاً آخر مثل الأنانية الزائدة عن الحد المعقول، فإن العمل شرير وغير طبيعي.

أطلق شافتسبري على تلك العاطفة التي تعتبر أساس الأخلاق حاسة الصواب والخطأ، على الرغم من أنه لا يؤكد على اللفظ أو يعطيه أهمية كبرى، إلا أنه يعتبر أن هذه الحاسة طبيعية بالنسبة لنا مثل الميول الطبيعية نفسها، وهو مبدأ أول في تكويننا، بحيث لا يوجد هناك أي اعتقاد نظري قادر بشكل فوري ومباشر على اقتلعه أو تقويضه.

"حاسة الصواب والخطأ طبيعية بالنسبة لنا مثل المودة الطبيعية نفسها، ولكونها المبدأ الأول في تكويننا، فإنه لا يوجد رأي فكري، أو إقناع، أو معتقد، قادر بشكل فوري

<sup>188</sup><<So that in a sensible creature, that which is not done through any affection at all, makes neither Good or Ill in the nature of that creature; who then only supposed Good, when the Good or Ill of the system to which he has relation, is the immediate object of some passion or affection moving him. Since it is therefore by affection merely that a creature is esteemed good or ill, natural or unnatural; our business will be, to examine which are the good and natural, and which the ill and unnatural affections>>.

Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 2 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 12.

أو مباشر على استبعاده أو تدميره. فما هو أصلي ونقي، لاشيء يستطيع إزاحته غير  
العادة والعرف. <sup>189</sup>

إذا كان Cudworth كما رأينا سابقا، قد اعتبر أن المبادئ الأخلاقية موجودة بشكل مسبق في العقل الإلهي، وبذورها موجودة في كل عقل إنساني وكل ما يتطلبه الأمر لبلوغها هو التفكير العقلي، مثلما نعمل للوصول إلى الحقائق الرياضية؛ فإن شافيتسبري سار تقريبا على نفس المنوال يبحث أولا عن الأصل الذي تتبع منه الأخلاق، لكنه رده إلى تلك العاطفة الأولية (الحاسة الخلقية) التي تتوفر عند الكل، ويستحيل محوها أو تدميرها تحت أية ظروف، مع إضافة شرط توجيهها إلى النسق الذي ينتمي إليه الفرد. فانطلاق الأول إذا من العقل جعله يدخل في خانة العقلانية الأخلاقية، وانطلاق الثاني من حاسة عاطفية هو ما يجعله يكون أول مؤسس لما أصبح يسمى بالعاطفية الأخلاقية.

ففيما يخص الاتجاه الأول يمكن القول بأن وجهة نظره مفهومه ومقبولة إلى حد بعيد، ما دام أن المبدأ عقلي مثله مثل المعادلات الرياضية، و بمجرد ما يستوعبه الفرد وينضبط له تنتهي المسألة. لكن بالنسبة للتصور الثاني لا تزال هناك صعوبة كبيرة في تقبل الأمر. فهل بمجرد أن ينطلق هذا الإحساس العاطفي الأولي ينتهي الأمر، ونقول عن الفرد أنه تصرف بشكل أخلاقي؟ أم أن هذا الإحساس العاطفي الأولي لا يعدو أن يكون مرحلة أولية في التصرف الأخلاقي، ويتطلب الأمر خطوات أخرى تقتضي تدخل العقل بالضرورة؟

### 3 - دور العقل في الممارسة الأخلاقية عند شافيتسبري

إن اعتبار شافيتسبري مؤسس المدرسة العاطفية في الأخلاق، لا يعني أنه أغفل دور العقل كليا، وأرجع كل شيء إلى العاطفة. فكتابات لا تخلو من إشارات قوية إلى العقل ودوره

<sup>189</sup><<Sense of Right and Wrong therefore being as natural to us as natural affection itself, and being a first principle in our constitution and make; there is no speculative opinion, persuasion or belief, which is capable immediately or directly to exclude or destroy it. That which is of original and pure nature, nothing beside contrary habit and custom (a second nature) is able to displace>>. Ibid. P. 20.

سواء على المستوى العام، أو على مستوى الممارسة الأخلاقية. لا بل نجده في بداية كتابه الأساسي 'بحث في الفضيلة أو الاستحقاق'، يميز بين الخير بصفة عامة وبين الفضيلة والاستحقاق الخاصتين بالإنسان، من خلال التمييز بين الكائنات الحساسة والكائنات العقلية.

"لكن لننتقل مما نثمنه باعتباره مجرد خير، ويقع في متناول وقدرة كل المخلوقات الحساسة، إلى ما يسمى بالفضيلة أو الاستحقاق، التي توجد في متناول الإنسان فقط. بالنسبة لمخلوق قادر على تشكيل مفاهيم عامة عن الأشياء، ليس فقط للكائنات الخارجية التي تمنح نفسها للإحساس باعتبارها مواضيع للعاطفة؛ ولكن هذه العمليات نفسها، والعواطف من قبل الشفقة، واللطف، والامتنان والمشاعر المناقضة لها تمثل أمام العقل عن طريق التفكير لتصبح مواضيع. وهكذا فبواسطة هذا الإحساس المنعكس ينشأ نوع آخر من العواطف تجاه هذه العواطف نفسها، التي تم الإحساس بها من قبل، وتصبح بدورها موضوع حب وكره جديدين."<sup>190</sup>

إننا هنا أمام درجتين من الإحساس إن صح التعبير. الأولى خاصة بالمخلوقات الحساسة فقط كما يسميها شافنيسبري، أي التي لا تمتلك خاصية التفكير، والتي لا يمكن الحديث بصددتها إلا عن الطيبة أو الصلاح (Goodness). أما الدرجة الثانية الخاصة بالإنسان باعتباره كائناً مفكراً، فإنها إحساس عن الإحساس الأول، أي تفكير في الإحساسات الأولية، لتصبح بدورها موضوع تقييم أخلاقي. وكأننا بالضبط أمام ما جاء به جون لوك - أستاذ شافنيسبري الشخصي - فيما يخص عملية تلقي الذهن البشري للمعرفة وطريقة

---

<sup>190</sup><<But to proceed from what is esteemed mere goodness, and lies within the reach and capacity of all sensible creatures, to that which is called virtue or merit, and is allowed to man only.

In a creature capable of forming general notions of things, not only the outward beings which offer themselves to the sense, are the objects of the affection; but the very actions themselves, and the affections of pity, kindness, gratitude, and their contraries, being brought into the mind by reflection, become objects. So that, by means of this reflected sense, there arises another kind of affection towards those very affections themselves, which have been already felt, and are now become the subject of a new liking or dislike>>.

Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 2 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 14.

اشتغاله، حيث ميز بين الأفكار البسيطة والأفكار المركبة، الأولى هي المادة الأولى لكل معرفتنا - نتلقاها عبر الحواس - والأفكار المركبة وهي بمثابة عمليات للمقارنة والجمع والترتيب... الخ للأفكار البسيطة عن طريق التفكير (reflection)<sup>191</sup>. فقط الأول فصل العمليتين من خلال الفصل بين الإنسان والكائنات الأخرى، والأخير من خلال الفصل بين عمليتين للذهن البشري.

إن الكائنات غير العاقلة مزودة فقط بذلك الاندفاع الأولي نحو خدمة بني جنسها، ومن ثم تخدم النسق الكوني كله مما يجعلها خيرة، ولكن الإنسان لا يكتفي بذلك الإحساس الأولي، وإنما يستقدمه ليمثل أمام التفكير العقلي، لنصبح أمام تقييم أخلاقي جديد خاص بالإنسان هو ما يطلق عليه الفضيلة أو الاستحقاق، وهذا التقييم الأخير هو عملية عقلية بالأساس.

انطلاقاً مما سبق يمكن القول إن مقارنة شافيتسبري للأخلاق تبدأ بالعاطفية وتمر إلى العقلانية. الدافع الأولي للتصرف ينبع من حاسة خلقية يمتلكها الإنسان، وهذه مجرد عملية أولية في السلوك الأخلاقي، تليها عملية ثانية تتمثل في التوجيه العقلي لهذا الاندفاع الأولي.

"إن العقل باعتباره ملاحظاً أو منصتاً للعقول الأخرى، لا يمكن أن يكون من دون عين وأذن، لكي يتبين التناسب ويميز الصوت، ويتفحص أية عاطفة أو فكرة تمثل أمامه. لا شيء يمكن أن يفلت من لومه. إنه يحس بالناعم والفظ، باللطيف والمزعج في العواطف، ويكتشف الفاسد والنزيه، المنسجم والمتنافر بمصادقية وواقعية مثلما يحصل في الأرقام الموسيقية، أو في أشكال و تمثلات الأشياء الخارجية المعقولة."<sup>192</sup>

<sup>191</sup>Locke, John. "An Essay Concerning Human Understanding". Edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. Niddich. Oxford: Oxford University Press. 1975. P. 119.

<sup>192</sup><<The mind, which is spectator or auditor of other minds, cannot be without its eye and ear; so as to discern proportion, distinguish sound, and scan each sentiment or thought which comes before it. It can let nothing escape its censure. It feels the soft and harsh, the agreeable and disagreeable, in the affections; and finds a foul and fair, a harmonious and a dissonant, as really and truly here, as in any musical numbers, or in the outward forms or representations of sensible things>>.

تبدو ضرورة العقل واضحة من خلال الاقتباس أعلاه، فهو من يقوم بتفحص وتدقيق العاطفة الأولية لتبيان مدى خدمتها للمصلحة العامة من مدى انحيازها للمصلحة الخاصة. لا يكفي أن يمتلك الإنسان حاسة خلقية لنقول عنه فاضل، بل لا بد أن يستتبع هذا عملا ومعرفة عقليتين لتوجيهها في الاتجاه الصحيح. إذا كان العقل عند جون لوك يتلقى الانطباعات الأولية عن أشياء العالم الخارجي عن طريق الحواس، ثم يقوم بعملية التفكير حولها؛ فإن العقل هنا بنفس الطريقة يتلقى العواطف الأخلاقية الأولية، ليقوم بتفحصها قصد تقويمها. مع فارق، أن الأول لا يعترف بأية أفكار فطرية مسبقة، بينما الأخير وإن كان قد تجنب الدفاع الصريح عن الأفكار الفطرية، إلا أنه دافع عن حس أخلاقي مسبق لدى الإنسان.

"الآن مثل ما يقع مع أشياء العالم الحسي، فإن الأنواع والصور والأجسام، والألوان والأصوات تتحرك على الدوام أمام أعيننا، وتؤثر على حواسنا حتى عندما نكون نياما. هذا ما يحصل أيضا عندما يتعلق الأمر بعالم الأخلاق والعقل، فإن أشكال وصور الأشياء لا تقل تأثيرا وضغطا على العقل في كل اللحظات، وحتى عندما تغيب الأشياء الحقيقية نفسها."<sup>193</sup>

بعد ما توضح جليا دور العقل عند شافنيسبري في معالجة المسألة الأخلاقية من خلال النظر في العواطف الأخلاقية، قصد التوجيه والتقويم، فهل ينتهي الأمر عند هذا الحد، أم هناك خطوات أخرى تلي هذه العملية؟ بمعنى آخر، هل تكون الكلمة الأخيرة للعقل، أم يستلزم الأمر الرجوع إلى القلب ثانية للتأشير كمرحلة أخيرة؟

---

Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 2 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 14.

<sup>193</sup><<Now as in the sensible kind of objects, the species or images of bodies, colors, and sounds, are perpetually moving before our eyes, and acting on our senses, even when we sleep; so in the moral and intellectual kind, the forms and images of things are no less active and incumbent on the mind, at all seasons, and even when the real objects themselves are absent>>. Ibid. P. 15.

"وهكذا فإن العديد من الحركات، والميول، والعواطف، والاستعدادات، ومن ثمة مختلف التصرفات والمواقف في مختلف مناحي الحياة، تمثل أمام العقل من زوايا ومنظورات مختلفة، حيث يميز بسهولة الخير أو الشر الموجه تجاه النوع أو العامة. من هنا تتبع ممارسة أو محاكمة جديدة للقلب، تحبذ بحق وعلى نحو صحيح ما هو عادل وصحيح، وتنبذ ما هو عكس ذلك؛ وإن كان القلب فاسدا سيحبذ ما هو فاسد وينبذ ما هو خير وذو قيمة."<sup>194</sup>

يبدو بشكل جلي أن المسألة تبدأ من الحس الداخلي أو القلب، لتمر إلى العقل في مرحلة ثانية ليتفحص العواطف قصد التمييز بين الاندفاعات الخيرة والشريرة، لتعود إلى القلب كمرحلة أخيرة قصد استحسان السلوك الخير واستهجان السلوك الشرير، هذا إن كانت السجية خيرة، أما إن كانت شريرة فإنها تفعل العكس أي تستهجن الخير وتستحسن الشر. مع العلم وكما سبق القول في الفصل الأول، فإن الإنسان يولد مزودا بحاسة خلقية تخدم الخير العام، ولكن ما قد يفسدها هو التقاليد والعادات والدين الخاطيء.

إن رغم اعتبار شافيتسبري مؤسس المدرسة العاطفية في الأخلاق، إلا أنه لم يكن عاطفيا كلياً، بل مزج بين العاطفة والعقل في معالجة المسألة الأخلاقية. وهكذا نجده يبدأ من جهة لينتهي عند أخرى، محاولاً تبرير هذا الانتقال من خلال إبراز تداخل العاطفة والعقل في الأحكام الأخلاقية.

"لقد قدم شافيتسبري خليطاً - ربما في النهاية خليطاً غير متجانس - من الأفكار العقلانية والعاطفية. فيمكن اعتبار أن ما قامت به العاطفية الاسكتلندية هو

---

<sup>194</sup> <<Thus the several motions, inclinations, passions, dispositions, and consequent carriage and behavior of creatures in the various parts of life, being in several views or perspectives represented to the mind, which readily discerns the good and ill towards the species or public; there arises a new trial or exercise of the heart: which must either rightly and soundly affect what is just and right, and disaffect what is contrary; or, corruptly affect what is ill, disaffect, what is worthy and good>>. Ibid. P. 15.

توضيح وتوسيع الحركة الأخلاقية بعيدا عن عقلانية مدرسة كمبريدج، اتجاه ابتدأه شافتسبري بطريقة مفككة وغير مترابطة. «195

رغم أن شافتسبري لم يلتزم بخط واحد في معالجته للقضية الأخلاقية، إلا أنه لم يصرح في أي من كتاباته بإلغاء دور العقل كلياً من هذا المجال. بل كل ما دافع عنه هو عدم التعويل على العقل فقط في الأحكام الأخلاقية، محاولاً إبراز دور العواطف والانفعالات في هذا المجال لأول مرة في تاريخ الفلسفة، وإدخالها كلاعب أساسي إلى جانب العقل، عكس ما كان رائجاً سواء قديماً أو عند مدرسة كمبريدج. وانطلاقاً من هذه التجربة الجديدة، بدأ التخلي عن قداسة العقل وعن التعويل عليه في كل شيء، مقابل الإفصاح لجانب آخر من الإنسان يتميز بالدفء والتوهج.

"كنت دائماً أول من يمثل في أية مناسبة، وفيما يخص المسائل الدينية، كنت دائماً وقبل أي شخص آخر على مسافة بعيدة من الفسق والمذهب الخاطيء. لم تكن لدي الجرأة أبداً لصدمة رؤسائي المثقفين والروحانيين. كنت أبعد من الاعتماد على فهمي: ولم أكن ذلك الذي يمجّد العقل فوق الإيمان، أو يصر كثيراً على ما يدعوّه الناس العقائديون بالبرهنة، والتجروء على معارضة الأسرار الدينية المقدسة... باختصار، أنتم أيها العقلانيون، الذين يقودكم العقل في كل شيء، تزعمون معرفة كل الأشياء، بينما تعتقدون في القليل أو لا شيء: فمن جانبنا لا نعرف شيئاً، بينما نعتقد في كل شيء". «196

---

<sup>195</sup><<Shaftesbury offered a mélange – perhaps an ultimately incoherent mélange – of rationalist and sentimentalist ideas. So one might hold that what the Scottish sentimentalists did was clarify and extend the moral movement away from the rationalism of the Cambridge Platonists, a movement that Shaftesbury initiated in only a desultory or confused manner>>.

B. Gill, Michael. "From Cambridge Platonism to Scottish Sentimentalism". *The Journal of Scottish Philosophy*. 8(1): 13 – 31.

<sup>196</sup><<I was always the first to comply on any occasion; and for matters of religion, was further from profaneness and erroneous doctrine than anyone. I could never have the sufficiency to shock my spiritual and learned superiors. I was the furthest from leaning to my own understanding: nor I was one who exalted reason above faith, or insisted much upon what the dogmatically men call demonstration, and dare oppose to the



تبدو زحزحة الثقة العمياء في العقل واضحة في هذا المقطع لشافتسبري، وهذا من مميزات التنوير البريطاني واختلافه عن نظيره الفرنسي. فهذا التنوير لا ينكر دور العقل، ولكن لا يعطيه السلطة المطلقة في كل شيء، مما ترك المجال للجوانب الإنسانية الأخرى، مثل الدين والأحاسيس وغيرها، لكي تلعب دورا مهما في الحفاظ على تماسك المجتمع، وتجنب المعارك الجانبية.

لقد كان شافتسبري أول من دشن هذا الاتجاه المزحج للدور المركزي للعقل على مستوى الأخلاق، فبعد أن كان ينظر إليها كمبادئ عقلية شبيهة بالمبادئ والمعادلات الرياضية الجافة، سواء عند القدماء أو مدرسة كمبريدج، لا حظنا كيف فتحها شافتسبري على العواطف والانفعالات التي تمثل الجانب الدافئ والمبهج في الإنسان. ولكن إن كان هذا الأخير باعتباره مؤسس العاطفية في الأخلاق، قد انتهى إلى المزج بين العقل والعواطف في معالجة المسألة الأخلاقية، مزج اعتبره الكثيرون ممن بعده غير موفق، فهل سار أصحاب مدرسة الحاسة الخلقية من بعده على نفس الخطى؟ أم أنهم ذهبوا بالفكرة إلى أبعد حد، حيث اعتبروا العواطف وحدها من يتكفل بالمسألة الأخلاقية؟ بعبارة أخرى هل نجد نفس الازدواجية عند فرنسيس هاتشيسون؟ أم أنه تميز عن شافتسبري في المسألة كما تميز عنه في المسائل السالفة؟

### III - موقع الفضيلة عند فرنسيس هاتشيسون

يحتل فرنسيس هاتشيسون مرتبة هامة في تطور الفكر الفلسفي الإنجليزي بصفة عامة والفكر الأخلاقي بصفة خاصة، نظرا للتأثير الكبير الذي مارسه على أبرز فلاسفة القرن الثامن عشر من قبل دافيد هيوم وأدم وسميث، وأيضا باعتباره المبلور الحقيقي لفكرة

---

**sacred mysteries of religion...In short, you who are rationalists, and walk by reason in everything, pretend to know all things, whilst you believe little or nothing: we for our parts know nothing, and believe all>>>**

Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 2 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 80.

الحاسة الخلقية في إطار نظرية فلسفية قائمة بذاتها. فبالنسبة للمؤسس شافنيسبري، كانت النظرية عبارة عن أفكار ربما لم تعالج بالعمق الكافي، وأيضا لم يكن قد مر الوقت الكافي لكي تفحص و تنتقد من قبل الفلاسفة المعارضين. بعبارة أخرى لم يكن حينها قد تبلور بشكل واضح خطان متعارضان للنظر إلى المسألة الأخلاقية، خط يتمثل في العقلانية التي تختزل الأخلاق في المبادئ العقلية، وخط يتمثل في العاطفية، حيث يرجع الجزء الأكبر من الأخلاق إلى الإحساس والمشاعر. وهكذا وجد فرانسيس هاتشيسون نفسه مجبرا على الدفاع عن أفكار سلفه أمام الانتقادات الموجهة إلى فكرة غيرية الإنسان (Altruism) تجاه مدافعين جدد عن أفكار طوماس هوبز مثل Bernard Mandeville، وأيضا للدفاع عن فكرة الأصل العاطفي للأخلاق تجاه العقلانيين.

إن نقطة انطلاق فرانسيس هاتشيسون في معالجة أساس الأخلاق هي الفلسفة التجريبية. لقد ارتكز بشكل كبير على ما كان قد توصل إليه جون لوك حول المعرفة البشرية، وكيفية نشوء أفكارنا حول العالم الخارجي. إن بداية أية معرفة من وجهة نظر هذا الأخير تتم عن طريق الحواس، فبواسطة هذه الأخيرة ندرك العالم الخارجي، ونكون أفكارنا حوله. وإذا كان الأمر واضح بالنسبة لخاصيات الأشياء ولونها وما إلى ذلك من الأفكار البسيطة حول العالم الخارجي، فإن الأمر يبدو أكثر تعقيدا فيما يخص الأفكار الأخلاقية، وهنا تطلب الأمر من فرانسيس هاتشيسون إبداعا نظريا يقيه على الأرضية التجريبية لجون لوك ويخرجه في نفس الوقت عن التصور العقلاني لأساس الأخلاق. فمن أي منظور إذن عالج فرانسيس هاتشيسون مسألة أساس الأخلاق؟ وكيف وفق بين كونية الأفكار الأخلاقية وعدم فطريتها؟ بمعنى آخر كيف يمكن القول بأن الأفكار الأخلاقية موجودة عند الكل من دون أن تكون أفكارا فطرية مسبقة؟ وكيف يمكن إرجاعها إلى حاسة داخلية بدل العقل؟

## 1 - الإدراكات الأخلاقية واختلافها عن الأفكار الفطرية

لقد تميز القرن الثامن عشر في بريطانيا بنجاح العلم التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة، مما فرض فلسفة جديدة تمثلت في الفلسفة التجريبية (Empiricism) أعادت النظر في مجموعة من المفاهيم والمسلمات من بينها الأفكار الفطرية. في هذا السياق العلمي والفلسفي أتت فلسفة فرنسيس هاتشيسون الأخلاقية، لتدافع عن أفكار شافنبري وتكملها في إطار نظرة متكاملة ومنسجمة إلى حد ما.

ابتدأ هاتشيسون أبحاثه عن الجمال والأخلاق انطلاقاً من الأرضية التجريبية كما سبقت الإشارة، فقد كانت خطوة الملاحظة كمرحلة أولية في أية معرفة قد اكتسبت قدراً من الموضوعية، و لم يعد بالإمكان إغفالها أو استبدالها بخطوات أخرى. وهكذا نجده في مجمل كتاباته حول الأفكار الجمالية والأفكار الأخلاقية، ينطلق بشكل كبير من الملاحظات والإدراكات الحسية المباشرة.

"لقد فصل فرنسيس هاتشيسون بعض أفكاره السياسية بشكل مسبق في كتابه المبكر [بحث عن أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة]. ومع ذلك فإن مهمته الرئيسية كانت فحص أسس فلسفته الجمالية والأخلاقية والسياسية. وقد تم القيام بهذا في بحثين مستقلين، واحد عالج فيه مبادئ الجمال، والآخر مبادئ الأخلاق، وإلى حد ما نتائج كل هذا على الحقل السياسي. لقد كانت بنية الحجاج متشابهة في بحثيه: (1) إن مصدر أفكارنا يوجد في الإدراكات، ويتم تلقي هذه الأخيرة بواسطة الحواس: (2) من أجل الإدراكات المختلفة لدينا حواس مختلفة: (3) تتأسس الإدراكات على بعض الخصائص الموجودة في الأشياء المدركة"<sup>197</sup>

<sup>197</sup><<Already in this early work, Hutcheson detailed some of his political ideas. However, his main task was examining the foundations of his aesthetic, moral, and political philosophy. This was done in two treatises, one dealing with the principles of aesthetics, the other with those of ethics and, to some extent, their political consequences. In both treatises, the structure of the argument is similar: (1) Our ideas have their origin in our perceptions and are received by senses. (2) For different perceptions we have different senses. (3) Perceptions are founded in certain qualities of the objects perceived>>

في هذا الكتاب الأساسي "بحث عن أصل أفكارنا حول الجمال والفضيلة" يضع هاتشيسون أسس فلسفته الجمالية والأخلاقية انطلاقاً من نتائج فلسفة جون لوك. وبناء عليه فإن جميع إدراكاتنا الجمالية والأخلاقية تبدأ من الانطباعات الحسية التي تمكننا منها الحواس. لكن يبقى السؤال المطروح هو ما هي الحاسة التي تمكننا من تلقي الانطباعات الأخلاقية؟ أو بعبارة أخرى، إذا كانت الحواس الخمس المعروفة تمكننا من معرفة اللون والحجم وما إلى ذلك من خواص الأشياء، فما هي الحاسة التي تجعلنا ندرك العواطف الأخلاقية؟

للإجابة عن هذا السؤال يلجأ هاتشيسون فقط إلى توسيع مجال الحواس، ليضيف أخرى إلى الحواس الخمسة العادية. فهناك الحاسة الجمالية والحاسة الأخلاقية، فإذا كانت الأولى تمكننا من معرفة الجميل والقبيح، فالثانية تمكننا من التمييز بين السلوك الخير والسلوك الشرير.

"إن نظرية هاتشيسون في الإدراك تبدأ من أفكار جون لوك. فبالنسبة للوك فإن جميع مواد المعرفة والعقل تأتي من التجربة، وأن حواسنا هي أول خطوة نحو المعرفة، والمدخل الأساسي لكل أدواتها. وهاتشيسون وفقاً لذلك يحدد مجموعة من الحواس المختلفة كقدرات لتلقي الإدراكات المختلفة، ويؤكد على أننا أيضاً نحصل على المعرفتين الجمالية والأخلاقية عبر نوع من الإدراك"<sup>198</sup>

إن التماهي مع نظرية لوك فيما يخص المعرفة الأخلاقية، أي القول بأننا نحصل على المعرفة الأخلاقية عن طريق الإدراك الحسي، وليس انطلاقاً من أفكار فطرية منغرسنة

---

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. x- xi.

<sup>198</sup><<Hutcheson's theory of perception starts with the ideas of John Locke. For Locke all materials of reason and knowledge come from experience and our senses are the first step and degree towards knowledge, and the inlet of all the materials of it. Hutcheson accordingly defines different senses as the powers of receiving different perceptions, and maintains that we also acquires for our aesthetic and ethical knowledge by some sort of perception>>

Ibid. P. xi.

فينا بشكل مسبق كما يقول العقلانيون، تطلب من هاتشيسون افتراض حاسة أخلاقية تعمل بشكل مشابه للحواس الأخرى وإن انعدم عضو فيزيولوجي خاص بها.

"بينما يعتبر النزوع إلى الخير أساس الخير الأخلاقي، فإن الحاسة الخلقية هي منبع الأفكار الأخلاقية، أي منبع الاستحسان والاستهجان. و اعتراف هاتشيسون بأن الحاسة الخلقية هي حاسة خفية، يعني أن وجودها ليس معروفاً بشكل مباشر، مما يستدعي دلائل غير مباشرة على هذا الوجود. وعلى أساس نظريته في الإدراك هاته، يبرهن على أن هناك إدراكات أخلاقية متميزة و من ثمة يخلص إلى ضرورة وجود حاسة متميزة."<sup>199</sup>

الخطوة الأولى إذن في كل معرفة أخلاقية بالنسبة لهاتشيسون هي الإحساس. فانطلاقاً من الحاسة الخلقية التي يصعب تحديدها، باعتبارها حاسة داخلية تختلف عن الحواس العادية الأخرى نتمكن من إدراك ما هو أخلاقي. وهذا في حد ذاته يبعد أي فرضية عن وجود أفكار أخلاقية فطرية موجودة في عقولنا بشكل مسبق، رغم أنه يجعل الأخلاق من صميم الطبيعة البشرية. وهذا وجه آخر من أوجه الاختلاف بينه وبين لوك. فبينما يرجع الأول الأخلاق إلى العرف والعادة، يرى الثاني أنها طبيعية ومنغرسه في النفس البشرية. فكيف تكون الأخلاق إذن بعيدة كل البعد عن الأفكار الفطرية، وتكون في نفس الوقت طبيعية وموجودة عند الكل؟

إن طبيعية الأخلاق عند هاتشيسون من طبيعية الحواس نفسها. فكما يمكن للجميع و على الفور الإحساس بالبرودة أو الحرارة بواسطة حاسة اللمس، يمكنهم أيضاً استحسان أو استهجان تصرف ما انطلاقاً من الحاسة الخلقية. والفرق الوحيد بين الحاستين، هو أن

---

<sup>199</sup><<While benevolence is the foundation of moral good, the moral sense is the source of moral ideas, of approbation and disapprobation. Hutcheson concedes that the moral sense is a "secret sense". That means the existence of such a sense is not immediately known and calls for an indirect proof. On the basis of his theory of perception he demonstrates that there are distinct moral perception and concludes that there must be a distinct sense>>.Ibid. P. xv.

الأولى لها عضو فيزيولوجي خاص بها بينما الأخرى داخلية، لكن الإدراكات الأخلاقية الخاصة بها تبرهن على وجودها. ومن ثمة تكون أفكارنا الأخلاقية آتية عن طريق الحس "كل أفكارنا، أو مواد فهمنا وأحكامنا نحصل عليها عن طريق القدرات الفورية للإدراك سواء الداخلي أو الخارجي، والذي يمكن أن نسميه الحس، وبسببه أيضا نكتسب خبرة اللذة والألم"<sup>200</sup>

إن القول بأن كل معرفتنا آتية عن طريق الإحساس، يجعلنا نستبعد أية أفكار فطرية سابقة عن التجربة الحسية. ولهذا ينبهنا فرانسيس هاتشيسون إلى عدم الخلط بين الحاسة الخلقية باعتبارها حاسة داخلية والأفكار الفطرية.

"ولكن ليكن الأمر واضحا هنا وللجميع. 'إن الحاسة الداخلية لا تفترض أبدا أفكارا فطرية، أو مبدأ للمعرفة، عكس الحاسة الخارجية'. كلاهما قدرتان للإدراك أو استعداد العقل ليتلقى بالضرورة بعض الأفكار من وجود الأشياء الخارجية. إن الحاسة الداخلية عبارة عن قوة منفصلة لتلقي الأفكار الجمالية من كل الأشياء التي تتضمن الانتظام مع وجود الكثرة."<sup>201</sup>

يؤكد هاتشيسون في هذا المقطع على عدم الخلط بين الحاسة الداخلية والأفكار الفطرية. فالقول بالحاسة الداخلية سواء كانت الحاسة الجمالية أو الحاسة الأخلاقية، لا يعني بالضرورة وجود أفكار فطرية مسبقة عن الجمال والأخلاق. وهذا واضح في كل كتابات

---

<sup>200</sup> <<Toues no idées, ou les matériaux de notre entendement ou jugement, sont reçus par quelques pouvoir immédiats de la perception interne ou externe que nous pouvons nommer sens ; du fait de ceux-ci également nous éprouvons plaisir et douleur>>

Hutcheson, Francis. Epistémologie de la morale : Illustrations sur le sens moral (1728), Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson (1725), Réflexions sur le rire et Remarques sur la Fable des Abeilles (1725 – 1726). Introduction et traduction Olivier Abiteboul. Paris : L'Harmattan, 2010. P. 70.

<sup>201</sup> <<But let it be observed here once for all. "That an internal sense no more presupposes an innate idea, or principle of knowledge, than the external". Both are natural powers of perception, or determinations of the mind to receive necessarily certain ideas from the presence of objects. The internal sense is, a passive power of receiving ideas of beauty from all objects in which there is uniformity amidst variety>>

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. 67.

أصحاب مدرسة الحاسة الخلقية، نظرا لارتكازهم بالدرجة الأولى على أفكار التجريبية الإنجليزية، وبالخصوص جون لوك. فإذا كان شافتسبري قد تجنب الحديث في كل كتاباته عن الأفكار الفطرية، فإن هاتشيسون كان واضحا في هذه النقطة، وحذر من أي خلط بينها وبين ما يدعوه بالحس الداخلي. ومن طبيعة الحال أن يؤدي رفض الأفكار الفطرية، إلى اتخاذ مسافة معينة من العقل سواء فيما يتعلق بالمعرفة بصفة عامة، أو المعرفة الأخلاقية بصفة خاصة. ومن هنا يمكن أن نضع التساؤلات التالية: إذا كان شافتسبري قد أعطى دورا ثانويا للعقل فيما يخص المعرفة الأخلاقية، فما هو الدور الذي أناطه به هاتشيسون؟ و إذا كانت كل أفكارنا الأخلاقية حسب هذا الأخير آتية عن طريق الإدراك انطلاقا من حاسة داخلية، فما هو دور العقل في هذا المجال؟

## 2 - أسبقية العواطف على العقل في المعرفة الأخلاقية

من أبرز مميزات التنوير البريطاني، التشكيك في قدرة العقل المطلقة على الإلمام بكل القضايا، وبالخصوص تلك المتعلقة بالأخلاق وما هو اجتماعي، نظرا لما يتطلبه هذا المجال من ابتعاد عن الحسابات العقلانية الضيقة التي تنزع في غالب الأحيان إلى الأنانية، عوض التركيز على الآخرين وتفضيل المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

في هذا الصدد نجد هاتشيسون لا يسير على خطى سابقه من التنويريين البريطانيين فقط، وإنما دخل في جدال طويل مع العقلانيين لإقناعهم باستبعاد الأخلاق من مجال العقل، وإحاقها بمجال العواطف والانفعالات. محاولا في البداية تكسير تلك الثقة العمياء في العقل، والتنبيه إلى عدم إعطائه الريادة في قيادتنا، لأن ذلك قد يضر بنا أكثر ما يخدم مصلحتنا.

"على الرغم من امتلاكنا لهذا العقل العظيم، الذي نتباهى به أمام باقي

الحيوانات؛ فإن عملياته تبقى جد بطيئة، و مليئة بالشك والتردد، لكي يقودنا عند

الضرورة، سواء لحفظ ذاتنا من دون الحواس الخارجية، أو لتوجيه أفعالنا نحو خير الكل من دون الحاسة الخلقية.<sup>202</sup>

لا يجب التعويل على العمليات العقلية وحدها في حفظ البقاء، لأن هذه العمليات تتطلب الوقت الكافي لإجرائها، كما يتخللها في أغلب الأحيان نوع من الشك، وبالخصوص عندما تتساوى الاحتمالات. ومن ثمة نجد الإنسان يستعمل حواسه بالدرجة الأولى، عندما يكون بقاءه على المحك، لأنها تتسم بالفجائية والفورية في ردة الفعل، مما يجعله يتصرف في اللحظة المناسبة. ونفس الشيء يقال عن التصرفات الاجتماعية، حيث تمكنه الحاسة الخلقية من ردة الفعل الفورية والمباشرة، والتي غالبا ما تنطلق من نزعة خيرة تستهدف بالدرجة الأولى المصلحة العامة وليس المصلحة الخاصة.

يمكن هنا أن نمثل ما يقوله هاتشيسون بخصوص أسبقية الحواس، بردة فعل الإنسان في بعض الحالات التي يكون فيها معرضا للخطر. فعند السقوط مثلا، لا يفكر الإنسان في العضو الذي سيتضرر ويقوم بإجراءات لتفادي أخطر الأضرار، وإنما بطريقة لا شعورية يدفع بيديه لتجنب السقوط على رأسه. ونفس الشيء يقال فيما يخص المواقف التي تتطلب التصرف الأخلاقي، حيث تدفعه الحاسة الخلقية إلى التصرف بشكل فجائي ومباشر لتفضيل المصلحة العامة قبل أية حسابات عقلية.

"لقد جرد هاتشيسون العقل عمليا من لعب أي دور كيفما كان فيما يتعلق بأصل ودلالة المفاهيم الأخلاقية. لقد حدد دوره فقط في معرفة الحقائق التجريبية. بالنسبة إليه فإن العقل لا يدفعنا إلى إتباع هذه الغاية أو تلك، ولا يبين لنا ضرورة إتباع غاية محددة. ولكنه باعتباره معرفة حقة، يلعب دورا هاما في النظرية العامة للتبرير. تبقى إذن الحاسة الخلقية هي الأساس، فهذه الأخيرة تمكن من الربط بين الوصفي

---

<sup>202</sup><<Notwithstanding the mighty reason we boast of above other animals, its processes are too slow, too full of doubt and hesitation, to serve us in every exigency, either for our own preservation, without the external senses, or to direct our actions for the good of the whole, without this moral sense>>.Ibid. P. 180.



والمعياري. إن الاستحسان من قبل الحاسة الخلقية هو أساس تبرير الأفعال الأخلاقية.

203»

إذا كان العقل ليس هو نقطة الانطلاق في المعرفة التجريبية، وإنما الإدراك الحسي كما سبقت الإشارة؛ فإن نقطة الانطلاق أو الأصل في الفعل الأخلاقي أيضاً، ليس العقل، وإنما الحاسة الخلقية. وبذلك يكون هاتشيسون قد دفع بفكرة سلفه شافتسبري إلى أقصى مداها، في إعطاء الأسبقية للعواطف في إثارة الفعل الأخلاقي.

«إن نظرية هاتشيسون لا تقوم على أساس معرفي، فالاستحسان من قبل الحاسة الخلقية لا يعود إلى ما هو معرفي، أو وصفي. إنه يفترض بالأحرى المتعة الخاصة أو الألم الذي نحسه بواسطة الحاسة الخلقية. إن هذه الأخيرة تستحسن لطف الدافع أو الميل، والمبدأ الذي بواسطته يعتبر هذا اللطف فاضلاً ليس بديهية عقلية، ولا تعميماً تجريبياً. إن نظرية هاتشيسون إذن ليست أبداً نظرية معرفية.»<sup>204</sup>

يمكن أن نخلص مع هاتشيسون إلى أن الدافع الأولي للفعل الأخلاقي لا علاقة له بما هو عقلي - معرفي، وإنما متعلق بالحاسة الخلقية كعاطفة نابعة من ميل نحو حب الآخرين وخدمتهم. ولكن يبقى التساؤل المطروح هو ما إذا كانت العملية برمتها عاطفية، أم

<sup>203</sup> <<Hutcheson a donc virtuellement retiré à la raison la capacité de jouer un rôle quelconque dans l'origine et la signification des concepts moraux. Il limite le rôle de la raison à la connaissance des vérités empiriques. Selon lui, la raison ne nous pousse ni à poursuivre une fin plutôt qu'une autre, ni ne nous montre que nous devrions poursuivre une fin donnée. Toutefois la raison prise comme connaissance factuelle joue un rôle important dans la théorie générale de la justification. Reste que c'est bien le sens moral qui est le plus fondamental. Le sens moral permet de faire le lien entre le descriptif et le normatif. L'approbation par le sens moral est ainsi la base de la justification morale des actions>>.

Hutcheson, Francis. Epistémologie de la morale : Illustrations sur le sens moral (1728), Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson (1725), Réflexions sur le rire et Remarques sur la Fable des Abeilles (1725 - 1726). Introduction et traduction Olivier Abiteboul. Paris : L'Harmattan, 2010. P. 9.

<sup>204</sup> <<La théorie de Hutcheson n'est donc pas fondée de façon cognitive. L'approbation par le sens moral ne revient pas à connaître, ni à décrire. Elle suppose plutôt le plaisir singulier ou la souffrance ressenties par le sens moral. Le sens moral approuve la bienveillance du motif ou de la tendance. Mais le principe selon lequel la bienveillance est vertueux n'est pas une évidence de la raison, ni une généralisation empirique. La théorie de Hutcheson est donc bien non-cognitive>>.Ibid. P. 10.

أنها تستعين بالعقل في مرحلة ما. بمعنى آخر هل الفعل الأخلاقي عاطفي مئة بالمئة، أم أن العقل لا بد وأن يتدخل في النهاية لكي يتم العملية ويوجهها؟

### 3 - دور العقل في الفعل الأخلاقي

لقد كان شافيتسبري أول من أدخل العواطف في مجال الأخلاق، انطلاقاً من فرضية الحاسة الخلقية. ولم يهمل العقل كلياً، وإنما ترك له مجالاً ثانوياً إلى حد ما، ويتمثل في توجيه الميولات الأولية وجعلها، ما أمكن، تصب في المصلحة العامة، بدل الأنانية الزائدة عن الحد. وقد تلقف هاتشيسون الفكرة ودفع بها إلى الأمام بمزيد من التدقيق والتوضيح، لكن دون إعطاء العقل نفس الدور الذي أعطاه إياه سلفه، و دون تحييده تماماً من مجال الأخلاق.

"بالنسبة لهاتشيسون إذن، وعكس العقلانيين، فإن الاتفاقات والاختلافات الأخلاقية هي اتفاقات واختلافات تتعلق بمواقف أخلاقية من طبيعة خاصة، وليست ذات علاقة بالاعتقاد والمعرفة. ولكن هناك دور حقيقي للعقل، ويتجلى في قدرته على تصحيح الحاسة الخلقية. وهذا ما يضيف نوعاً من الموضوعية على نظريته في التبرير. إنها إذن غير معرفية، مع أنها ذات مرجعية عقلية كما هو الأمر بالنسبة للعقلانيين."<sup>205</sup>

رغم إخراج الأخلاق من إطار الاعتقاد والمعرفة، واعتبارها ذات طبيعة خاصة، إلا أنه لا يمكن إلغاء دور العقل كلياً من هذا المجال. ودوره حسب هاتشيسون يتمثل في تصحيح وتقويم الحاسة الخلقية - في بعض الأحيان يكون ضاراً ويزيحها عن هدفها

<sup>205</sup><<Pour Hutcheson, donc, contrairement aux rationalistes, les accords ou désaccords éthiques sont des accords ou des désaccords concernant des attitudes morales spécifiques ; ils ne concernent en rien la croyance ou la connaissance. Mais il ya un véritable rôle de la raison, capable de corriger le sens moral. Ce qui laisse une place à l'objectivité dans sa théorie de la justification : il est donc non-cognitivist tout en faisant référence à la raison comme les rationalistes>>.Ibid. P. 10.

الطبيعي - مما يضيف على الأخلاق نوعا من الموضوعية، ويخرجها من مجال الذاتية  
الصرف. لكن متى يتدخل العقل بالضبط؟ هل أثناء الفعل الأخلاقي، أم بعده؟ بمعنى آخر،  
هل يتدخل العقل بعد الإدراك الأخلاقي الأولي الناتج عن الحاسة الخلقية؟ أم أن تدخله يأتي  
بعد انتهاء الفعل؟

للإجابة عن هذه التساؤلات ينبغي أولا الرجوع إلى جون لوك لمعرفة طريقة اكتسابنا  
المعرفة، وأيضا لمعرفة المرحلة التي ننقل فيها من المعرفة الحسية الصرفة، أي الأفكار  
البسيطة على حد قوله، إلى المرحلة الأكثر تقدما، والتي تتمثل في العمليات الداخلية  
للعقل (Reflection).

"أولا إن حواسنا في تعاملها مع الأشياء الحسية، ترسل إلى العقل عدة إدراكات  
متميزة عن هذه الأشياء، وحسب الطرق المختلفة التي تثير بها هذه الأشياء الحواس:  
وهكذا نحصل على مختلف الأفكار، كالأصفر، والأبيض، والساخن، والبارد، والناعم،  
والخشن، والمر، والحلو، وكل ما نطلق عليه الخاصيات المحسوسة. وعندما أقول أن  
الحواس ترسل إلى العقل، أعني أنها انطلاقا من الأشياء الخارجية ترسل إلى العقل ما  
يولد فيه هذه الإدراكات. هذا المصدر العظيم لأغلب أفكارنا، والذي يعتمد كليا على  
حواسنا، وبواسطتها تستمد وتنقل إلى العقل، أسميها الحساسة.<sup>206</sup>

إن المصدر الأساسي لأفكارنا حسب جون لوك هو هذه الإدراكات الحسية، والتي  
تتولد في ذهننا انطلاقا من أشياء العالم الخارجي. وهذا لا يعني حسب فيلسوفنا أن هذه  
الأشياء ترسل الفكرة رأسا إلى الذهن عبر الحواس، وإنما عبر الحواس التي تتوفر عليها،

<sup>206</sup><<First, our senses, conversant about particular sensible objects, do convey into the  
mind, several distinct perceptions of things, according to those various ways, wherein  
those objects do affect them : And thus we come by those ideas, we have yellow, white,  
heat, cold, soft, hard, bitter, sweet, and all those which we call sensible qualities, which  
when I say the senses convey into the mind, I mean, they from external objects convey  
into the mind what produces there those perceptions. This great source, of most of the  
ideas we have, depending wholly upon our senses, and derived by them to the  
understanding, I call SENSATION>>

Locke, John. "An Essay Concerning Human Understanding ". Edited with an introduction, critical apparatus and  
glossary by Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press. 1975. P. 105.

ترسل إلينا أشياء العالم الخارجي شيئاً ما يولد داخلنا هذه الإدراكات. هل هذا هو المنبع الوحيد للمعرفة حسب جون لوك؟ الجواب بالنفي، إنه المنبع الأساسي الذي يزودنا بالأفكار البسيطة (Simple ideas)، لكنه ليس الوحيد. فإذا كان هذا المنبع (Sensation) له علاقة بأشياء العالم الخارجي والحواس، بالإضافة إلى الذهن، فإن المنبع الثاني مستقل إلى حد ما عن العالم الخارجي والحواس، إنه تعامل العقل مع أفكار المنبع الأول.

ثانياً، إن المنبع الآخر والذي بواسطته تزود التجربة الفهم بالأفكار، هو إدراك عمليات ذهننا الداخلية. إن هذا المنبع ينتج أفكاراً غير مستوحاة من الأشياء الخارجية، مثل أفكار الإدراك، والتفكير، والشك، والاعتقاد، والاستنتاج، والمعرفة، والإرادة، وكل الأفعال الأخرى الخاصة بالعقل، والتي نكون واعين بها ونلاحظها داخل ذواتنا، ويحصل فهمنا من خلال هذه العمليات على أفكار مختلفة عن تلك التي يحصل عليها عن طريق إثارة أشياء العالم الخارجي لحواسنا. كل إنسان لديه هذا المنبع في داخله، وعلى الرغم من عدم وجود حاسة خاصة بهذا النوع من المعرفة لتتعامل مع الأشياء الخارجية، فإنها مع ذلك تشبهها، ومن الممكن تسميتها بالحاسة الداخلية. ولكن بما أنني أطلقت على المنبع الأول اسم الحساسية، فسأسمي هذا المنبع الثاني التفكير (Reflection)، والأفكار التي يزودنا بها هذا المنبع الأخير، هي فقط تلك التي يحصل عليها العقل عن طريق التفكير في عملياته الخاصة.<sup>207</sup>

---

<sup>207</sup><<Secondly, the other fountain, from which experience furnishes the understanding with ideas, is the perception of the operations of our own minds within us, as it is employed about the ideas it has got; which operations, when the soul comes to reflect on, and consider, do furnish the understanding with another set of ideas, which could not be had from things without: and such are, perception, thinking, doubting, believing, reasoning, knowing, willing, and all the different acting of our own minds; which we being conscious of, and observing in ourselves, do from these receive into our understandings, as distinct ideas, as we do from bodies affecting our senses. This source of ideas, every man has wholly in himself: and though it be not sense, as having nothing to do with external objects, yet it is very like it, and might properly enough be called internal sense. But as I call other sensation, so I call this reflection, the ideas it affords being such only, as the mind gets by reflecting on its own operations within itself>>  
Ibid. 105.

إن المنبع الثاني حسب جون لوك، هو العمليات الذاتية التي يقوم بها العقل في "استقلال" عن العالم الخارجي. فهو من جهة لا يتلقى هذه الأفكار عن طريق ردود الأفعال تجاه مثيرات العالم الخارجي، ومن جهة أخرى، فإنه يتعامل ذاتيا مع أفكار منبعها العالم الخارجي. إنها العمليات الذاتية للعقل من قبل، المقارنة، والدحض، والشك، والمقابلة بين الأفكار... الخ من العمليات الخاصة بالعقل. إن هذين المنبعين، يعني الحساسية والتفكير، هما المصدران الوحيدان لجميع أفكارنا.

إن معالجة المسألة الأخلاقية على أرضية الفلسفة التجريبية لجون لوك، يقتضي أولا الانطلاق من حاسة تزودنا بالأفكار البسيطة، بعدها ننتقل إلى المرحلة الأكثر تعقيدا، وهي العمليات الذاتية للعقل. وبهذا يكون فرنسيس هاتشيسون قد استبعد العقل من المرحلة الأساسية الأولى، التي نعتمد فيها كليا على الحاسة، وترك إمكانية تدخل العقل في المسألة الأخلاقية للمرحلة الثانية أو بالأحرى المنبع الثاني حسب جون لوك، أي التفكير.

"إن حواسنا الخارجية تزود العقل في وقت مبكر ببعض الإدراكات حول اللذة والألم، ومع هذه الإدراكات يظهر بشكر مباشر وفوري نزوع ثابت وطبيعي للرغبة في هذه ورفض تلك، لتعقب كل ما يبدو أنه سبب أو مناسبة لحصول اللذة، وتجنب كل ما يسبب الألم. هذه على الأرجح هي الأفكار الأولى للخير والشر الطبيعيين، وللسعادة والتعاسة أيضا."<sup>208</sup>

من خلال ردود أفعالنا تجاه مثيرات العالم الخارجي بواسطة حواسنا العادية (الحواس الخمس)، نتعرف الأشياء التي تجلب لنا اللذة وتلك التي تجلب لنا الألم، و هذه المعرفة

---

<sup>208</sup><<Our external senses soon introduce to the mind some perceptions of pleasure and pain: and along with these perceptions there immediately appears a natural constant determination to desire the once and repel the other; to pursue whatever appears to be the cause or occasion of pleasure, and to shun the causes of pain. These are probably our first notions of natural good or evil, of happiness or misery>>

Hutcheson, Francis. A system of moral philosophy, in three books. Vol 1. Edited and prefixed some account of the life, writings, and character of the author, by the reverend William Leechman and, D.D. Professor of divinity in the same University. London: P. 4.

المبكرة هي من يحدد حكمنا تجاه هذه الأشياء، وتجعلنا نصف الأولى بالخيرة ونبحث عنها، وتجعلنا نصف الثانية بالشريرة ونتجنبها. ورغم أن الأمر يتعلق هنا بالخير الطبيعي فقط، أي الخير الذي نتشارك الحكم عليه مع الحيوانات، إلا أن التأكيد من قبل هاتشيسون على أن منطلقه هو الإحساس، ليس إلا خطوة أولى للقول بأن الخير الأخلاقي الخاص بالكائن العاقل فقط، منطلقه الأساسي أيضا هو الحاسة الخلقية في تفاعلها مع مختلف المواقف. وإذا كان أساس الخير والشر الطبيعيين هو اللذة والألم، فإن أساس الخير والشر الأخلاقيين هو الحب والكراهية.

"إن الحب والكراهية هما العاطفتان الأكثر أهمية في الأخلاق، أما الباقي فكله يبقى مجرد تعديلات لهاتين العاطفتين الأصليتين. وعندما نتحدث هنا عن الحب تجاه كائن عقلائي، فإننا لا ندخل ضمنه الحب بين الجنسين، والذي يكون مجرد رغبة في اللذة عندما لا تصاحبه مشاعر إنسانية أخرى، ومن ثم لا يمكن اعتباره فضيلة. والحب تجاه الكائنات العقلانية، ينقسم إلى قسمين: حب اللطف أو الاحترام، وحب الخير للآخرين. أما الكراهية فتتقسم إلى كره الازدراء، وكره الخبث."<sup>209</sup>

إن الأخلاق كلها حسب هاتشيسون يمكن إرجاعها إلى الحب والكراهية، وهما عاطفتان أوليتان تشتق منهما جميع المشاعر الأخلاقية الأخرى. فكل المشاعر الجميلة والإيجابية مثل السخاء، والعطف، والكرم، والاعتدال وغيرها يمكن إرجاعها إلى الحب، بينما يمكن إرجاع جميع المشاعر السلبية من بغض، وحسد، وخبث، وتكبر وغيرها إلى الكراهية. ويمكن اعتبار هاتين العاطفتين بمثابة الأفكار البسيطة الأولية التي نحصل عليها انطلاقا

---

<sup>209</sup><<The affections which are of most importance in morals, are love and hatred: all the rest seem but different modifications of these two original affections. Now in discoursing of love toward rational agents, we need not be cautioned not to include that love between the sexes, which, when no other affections accompany it, are only desire of pleasure, and is never counted a virtue. Love toward rational agents, is subdivided into love of complacence or esteem, and love of benevolence: and hatred is subdivided into hatred of displicence or contempt, and hatred of malice. Concerning each of these separately we shall consider, "whether they can be influenced by motives of self-interest">>

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and

من الحاسة الخلقية، على غرار الأفكار البسيطة التي نحصل عليها بواسطة الحواس الخمس عند جون لوك.

"فاليقظة تدل على فكرة بسيطة جديدة، تجد أصلها في الحاسة كما يقول هاتشيسون، والكلمات مثل (الاستحسان) يبدو أنها تدل أيضا على أفكار بسيطة. هنا ظهرت لأول مرة في الفلسفة البريطانية فرضية تقول بأن بعض الأفكار الأخلاقية هي أفكار بسيطة. وهذه الحجة مثلت السلاح الأقوى ضد العقلانيين."<sup>210</sup>

إن، فالأفكار الأخلاقية الأولية هي أفكار بسيطة، ناتجة عن تفاعل حاستنا الداخلية مع المواقف الخارجية، وإن تدخل العقل - بمعنى عمله على الأفكار البسيطة - فسيكون للربط وإنشاء علاقات بين هذه الأفكار. وهي نفس المرحلة بالنسبة للمعرفة التجريبية، عند جون لوك. فلا يمكن للعقل أن يحدد الخير والشر، أو يعطي رؤية للمسألة الأخلاقية بشكل مسبق عن الإدراكات الأخلاقية الأولية ذات الطابع العاطفي، ونقول العاطفي هنا نظرا لأساسها الحسي الشعوري "ولكن لا ينبغي لنا أن نستنتج أن هناك عملا منطقيًا سابقا على الحاسة الخلقية يحدد لنا المنظور الذي يخدم الصالح العام، مثلما لا يمكننا في الحالة الأولى، أن نستنتج أننا ندرك الامتداد، والشكل واللون، والمذاق بشكل مسبق على الحواس"<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup><<La convenance dénote une nouvelle idée simple, qui prend sa source dans le sens. Comme dit Hutcheson. Les mots come <<approbation>> semblent dénoter des idées simples>>. Ici apparaît pour la première fois dans la philosophie britannique l'hypothèse selon laquelle certaines idées morales sont simples. Cet argument constitue une arme contre les rationalistes>>

Hutcheson, Francis. Epistémologie de la morale : Illustrations sur le sens moral (1728), Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson (1725), Réflexions sur le rire et Remarques sur la Fable des Abeilles (1725 – 1726). Introduction et traduction Olivier Abiteboul. Paris : L'Harmattan, 2010. P. 14.

<sup>211</sup><<Mais nous ne devons pas en conclure que c'est un quelconque raisonnement préalable au sens moral qui nous détermine à approuver la perspective d'ouvrir en vue du bien public, pas plus que nous ne pouvons, dans le premier cas, conclure que nous percevons l'extension, la forme, la couleur, le goût, préalablement au sens>>

Ibid. p. 70.

بعد تحديد أسبقية الحاسة الخلقية في تزويدنا بالمعرفة الأخلاقية، أو بعبارة أدق بالأفكار البسيطة الأولية عن الأخلاق، ننتقل إلى العملية الثانية والمتمثلة في الربط بين هذه الأفكار وربما توجيهها نحو وجهة دون أخرى. لكن يبقى السؤال المطروح هنا هو هل هذه العملية المنطقية الأخيرة تكون في صالح الإحساس العاطفي الأولي؟ أم أنها يمكن أن توجهه في الاتجاه المعاكس؟ بمعنى آخر، بما أن هاتشيسون يعتبر الإنسان خيرا بالطبيعة، فإن هذا الإحساس الأولي سيكون بطبيعة الحال خيرا، فهل يمكن للعقل أن يفسده باستنتاجاته المنطقية؟ أم أنه لا بد وأن يسايره ويقويه؟ وإذا كان الإحساس الأولي في الغالب خيرا، والاستنتاج المنطقي فقط يسايره ويقويه، فما سبب الاختلاف في الأحكام الأخلاقية؟ هل العملية الأولي؟ أم الثانية؟

#### 4- العقل بين السلبية والإيجابية بخصوص توجيه الفعل الأخلاقي

رغم أن شافتسبري هو من أدخل العواطف إلى المجال الأخلاقي، إلا أنه بقي عقلانيا أكثر منه عاطفيا. وكانت المسألة لم تتخذ منا جداليا أعمق لكي نتبين نقط القوة والضعف، في النظرة الجديدة التي اقترحها. أما بمجيء هاتشيسون فقد كانت القضية أخذت وقتا من النقاش والجدال، مما جعل الصراع يشتد بين الأثانيين والغيريين من جهة، وبين العقلانيين والعاطفيين من جهة أخرى. في هذا الجو المتمسم بالردود القوية وتبادل الرسائل جاءت نظرة هاتشيسون لدور العقل تجاه الإحساسات العاطفية الأولى.

تطرق هاتشيسون للموضوع بشكل مفصل في كتابه " **An Essay on the nature**

**and conduct of the passions and affections with illustrations on the moral**

**sense** " حيث حدد طبيعة الأخلاق في علاقتها بالعقل والمنطق، والمراحل التي يتدخل

فيها ولمصلحة من يكون هذا التدخل، وكذا خطورة التسرع في هذا التدخل على الإحساس

الغيري الأول. وقبل القيام بأية خطوة في هذا الاتجاه يقترح هاتشيسون التمييز بين عمليتين

للعقل.



ينطلق هاتشيسون من أرسطو وضرورة التمييز بين الغاية النهائية للأفعال الإنسانية، والأهداف الوسطية المؤدية في الأخير إلى تلك الغاية. إن أي فعل حسب هذا الأخير، سيكون الهدف منه هو تحقيق غرض ما، وهذا الغرض بدوره يسير في اتجاه غرض أعلى درجة من الأول، وهكذا حتى نصل إلى الغاية الأسمى أو الهدف النهائي، لأن سلسلة الأفعال لا يمكن أن تسير في اتجاه لانهائي، بل لا بد في الأخير من وجود خير أسمى تتجه نحوه كل الأفعال<sup>212</sup>.

إذا كان أرسطو انطلق في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" واضعا نصب أعينه نقطة النهاية، أي النقطة التي تتجه نحوها كل الأفعال، والتي سماها بغاية الغايات أو الغاية الأسمى، ثم وضع كيف يجب أن تصب الأهداف الوسطية في النهاية في هذه الغاية؛ فإن هاتشيسون وضع نصب عينيه نقطة البداية أي الدافع الأولي للخير للبشر، ثم انطلق ليعالج كيف يجب أن يظل هذا السهم محافظا على اتجاهه الأولي، وإن تدخلت المعقولة، فسيكون هدف هذا التدخل هو الحؤول دون انحراف السهم بعد انطلاقه الأولي.

"دعنا نفترض ولمرة واحدة بأن العواطف، والغرائز والرغبات مغروسة في طبيعتنا بشكل مسبق، وسنفهم بسهولة الدوافع المثيرة للأفعال: يعني " تلك الحقائق التي تبين هذه الدوافع باعتبارها تقود نحو نوع من الهدف النهائي، أو نحو أعظم غاية من هذا النوع كلما كان الأمر بمستطاعتنا". يتصرف بمعقولة، من يأخذ بعين الاعتبار مختلف الحثيات التي في مستطاعه، ويكون رأيا صحيحا بخصوص اتجاهاتها، وبعد ذلك يختار الفعل الذي يمكنه من الحصول على أعلى درجة من ذلك، ذلك الذي تنحاز إليه ميوله، مع أقل درجات تلك الأشياء التي تجعل ميوله الطبيعية نافرة."<sup>213</sup>

<sup>212</sup>See, "The Nicomachean Ethics" of Aristotle.

<sup>213</sup><<Let us once suppose affections, instincts or desires previously implanted in our nature: and we shall easily understand the exciting reasons for actions, viz. "these truths which show them to be conductive toward some ultimate end or toward the greatest end of that kind in our power". He acts reasonably, who considers the various actions in his power, and forms true opinions of their tendencies; and then chooses to do that which will obtain the highest degrees of that, to which the instincts of his nature incline him,

إن المعقولية في الأخلاق إذن، تكمن في المحافظة على اتجاه الميل الطبيعي الغيري لدى الإنسان، ومحاولة عدم التأثر ما أمكن ببعض المواقف المنفرة التي تجعلنا نغير من اتجاه هذا الميل الطبيعي نحو التحيز أكثر تجاه المصلحة الخاصة. لكن يبقى استخدام العقل هنا مثل استخدامه في أي مجال آخر يمكن أن يكون حاسما في إيجاد الاتجاه الصحيح، ويمكن أن يكون ضارا أكثر منه نافعا. وما دام هاتشيسون قد شكك في قدرة العقل على قيادتنا دائما نحو الأفضل، فإن دوره هنا أيضا ممكن أن يكون ضارا بالحاسة الخلقية.

"يجوز أن نرتكب بعض الأخطاء، فنحكم على أن بعض الأفعال تتجه نحو الخير العام، في حين إن الأمر ليس صحيحا، أو بغباء غير مقصود قد نركز اهتمامنا على بعض الآثار الخيرة الجزئية، ونغفل الكثير من العواقب الضارة التي قد توازن الخير المرتقب. قد يكون عقلنا ناقصا جدا في مهامه، من خلال إعطائنا تمثلات جزئية عن ميل الأفعال، أما هذه الحاسة فمثلها مثل باقي الحواس، على الرغم من أنها تعاكس من قبل دوافع المصلحة الخارجية، والتي تعتبر أقوى منها، إلا أنها لا تتوقف عن الاشتغال، ولها القوة الكافية لتجعلنا قلقين وغير راضين عن أنفسنا، مثلما تجعلنا حاسة الذوق نشمئز ونكره شرب الدواء المقرف، لكن من أجل مصلحتنا نجبر أنفسنا على بلعه."<sup>214</sup>

لقد كان هاتشيسون واضحا هنا، فتدخل العقل يأتي لكي يميز بين تلك الأفعال المرحلية التي تخدم الغاية النهائية، وتلك التي تكون خيرة جزئيا، لكنها على المدى البعيد لا

---

with the smallest degrees of those things to which the affections in his nature make him averse>>

Hutcheson, Francis. An Essay on the nature and conduct of the passions and affections: with illustrations on the moral sense. Edited and with introduction by Aaron Garrett. Indianapolis: Liberty Fund. P. 143.

<sup>214</sup><<We may perhaps commit mistakes, in judging that actions tend to the public good, which do not; or be so stupidly inadvertent, that while our attention is fixed on some partial good effects, we may quite overlook many evil consequences which counter-balance the good. Our reason may be very deficient in its office, by giving us partial representations of the tendency of actions; but it still some apparent species of benevolence which commands our approbation. And this sense, like our other senses, though counter-acted from motives of external advantage, which are stronger than it, ceases not to operate, but has strength enough to make us uneasy and dissatisfied with ourselves; even as the sense of tasting makes us loath, and dislike the nauseous potion which we may force ourselves, from interest, to swallow>>

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. 137.

تخدم الصالح العام. وهنا قد يخطئ العقل ويساير الأفعال الجانبية، مما ينتج عنه الانزياح عن العاطفة الخيرة الأولى. و في ظل هذا الوضع يخبرنا ذلك الحس الداخلي بعدم الرضا عن النفس، وكأنه يدق ناقوس الخطر بأن شيئاً ما ليس صحيحاً، مثلما لا تتذوق حاسة الذوق الدواء المقرف، حتى ولو كان من مصلحتنا بلعه.

هنا نلاحظ بعض الفرق بين شافيتسبري وهاتشيسون، فبينما الأول يركز على دور العقل في التفحص والتأكد من اتجاه الميولات العاطفية الأولى نحو الصالح العام، نرى الثاني يرجع السبب في انزياحها عن اتجاهها الأول، للحسابات العقلية الخاطئة وسوء التقدير.

"إن الناس منحوا العقل ليقدروا به اتجاهات أفعالهم، لأنه لا يجوز أن يتبعوا بسذاجة ما يبدو لهم لأول وهلة أنه الصالح العام، ما دام أن هناك مظاهر خداعة. وإنه لمن الغريب القول بأن العقل في متناول كل البشر، فعلى الرغم من أن كل الغباء والآراء السخيفة التي نراها في عدة أمكنة، وأيضا الممارسات المنافية للعقل والمؤسسة على هذه الآراء، يمكن أن تبدو وكأنها حجة ضد أي حاسة خلقية، في حين أن حقيقة التصرف السيئ لا تعود إلى اعوجاج في الحاسة الخلقية، وإنما إلى الآراء والأحكام الخاطئة."<sup>215</sup>

صحيح أن الناس منحوا العقل لكي يقدروا به أمورهم اليومية، إلا أن المشكلة تكمن في هذا التقدير. فليس كل الناس مؤهلين جيدا للقيام بالحسابات العقلية الصحيحة لمعرفة أي من أفعالهم يخدم الاتجاه الصحيح لحاستهم الخلقية، وأي منها يسير في الاتجاه المعاكس. ومما يزيد من تعقيد الأمور، المغريات الكثيرة التي تدفعنا إلى إتباع اتجاه ما لما يتضمنه من خير عاجل، وتصوره لنا كأنه الخير النهائي. من هذا المنطلق يمكن القول إن أعدل شيء

---

<sup>215</sup><<Men have reason given them, to judge of the tendencies of their actions, that they may not stupidly follow the first appearance of public good; but it is still some appearance of good which they pursue. And it is strange, that reason is universally allowed to men, notwithstanding all the stupid, ridiculous opinions received in many places, and yet absurd practices, founded upon those very opinions, shall seem an argument against any moral sense; although the bad conduct is not owing to any irregularity in the moral sense, but to a wrong judgment or opinion>>. Ibid. P. 141.

قسمة بين الناس ليس هو العقل كما يقول ديكارت، وإنما هو الحس الخلفي. الكل يشترك في هذا الإحساس العاطفي الأولي المتجه إلى محبة الآخرين وللمصلحة العامة، لكن يمكن لمجموعة من العوامل أن تغير اتجاهه، ومن بين هذه العوامل الحسابات العقلية الخاطئة.

"على العموم، فإن إحساسنا الخلفي يمشي بالضبط وفق آرائنا، ومن ثم فالممارسات الخاطئة التي تسود العالم، تعتبر أفضل حجة على أن الناس ليس لديهم عقل، وليس أنهم يفتقدون لحس خلفي بجمال الأفعال."<sup>216</sup>

إن أي إنسان بسبب تاريخه الشخصي، وتكوينه الخاص، يمتلك مجموعة من الآراء حول ذاته، وحول المجتمع، و حول كيفية خدمة هذا المجتمع. وتوجيه الحس الخلفي، يخضع عموماً لهاته الآراء التي كونتها هذه الشخصية أو تلك. وفي الأخير، إذا كانت الآراء صائبة فإن الحس الخلفي سيواصل توجهه الأولي المتمثل في خدمة الصالح العام، أما إذا كانت الآراء خاطئة فإنها ستفسد الحس الخلفي وتغير اتجاهه. وبالتالي، يكون سبب التصرفات الأخلاقية الخاطئة التي تسود حياتنا اليومية، هو العقل وتكوينه لآراء خاطئة، وليس الحاسة الخلفية.

لقد بقيت العلاقة بين الحس الخلفي الأولي ذي الطبيعة العاطفية، والآراء ذات الصبغة العقلية، علاقة غامضة إلى حد ما، مما جذب على هاتشيسون الكثير من الانتقادات، خصوصاً من قبل العقلانيين. إن المزوجة بين العاطفي والعقلي في الأخلاق، قد فتح آفاقاً فلسفية واعدة، لكنه أيضاً، خلق مشاكل فلسفية وإبستمولوجية جمة، مما استدعى مجموعة من الأسئلة المحرجة لأصحاب نظرية الحاسة الخلفية من بينها السؤال الأساسي التالي: ما فائدة الحاسة الخلفية إذا لم تكن قادرة على حثنا على الفعل الصحيح دائماً؟ وإذا كان تدخل العقل ضرورياً، ألا يكون القرار قراره في البداية والنهاية؟.

<sup>216</sup><<Our sense of virtue, generally leads us exactly enough according to our opinions; and therefore the absurd practices which prevails in the world, are much better arguments that men have no reason, than that they have no moral sense of beauty in actions>>.Ibid. p. 141.

في هذا الإطار الجدالي الذي ساد في بريطانيا في القرن الثامن عشر، نجد Gilbert Burnet أحد أبرز ممثلي الاتجاه العقلاني في الأخلاق، يرد على هاتشيسون في بعض المراسلات، مبينا تهافت أطروحته حول الحاسة الخلقية، وبالخصوص حول دور العقل في الأخلاق.

"..وانني أبتهج كثيرا لمشروعه، حتى إنني أخشى أنه بدون دراسة ولا ثقافة، فإن الحس الخلقى البسيط الذي يرى كاتب "المبحث" بحق أنه مغروس في الإنسان، يستمر مختبئا في الصدر، دون أن يمارس فعله في إطار مسار ثابت ومنتظم من الإنتاجات المفيدة والتمتعة. أين يكمن العيب إذن، إن كان من المؤكد أنه يختم في صدورهم ويحثهم داخليا، ولكنه أبدا لا يتدفق بالشكل الكافي، لكي يكون له تأثير دائم وثابت على أفعالهم خارجيا. يستطيع أن يعدل حكمهم عندما يكونون على خطأ، ولكن ليس لديه القوة الكافية لكي يفرض نفسه عليهم، بحيث يثبتهم دائما في الاتجاه الصحيح، ما لم يتخذوا العناء والوقت الكافيين لكي يحكموا بهدوء، ويشعروا بثقل حجج العقل والأسباب التي تؤسس لهذا الحكم."<sup>217</sup>

حسب Gilbert Burnet حتى ولو آمنا بوجود مثل هذا الحس الخلقى لدى الإنسان، واعتبرناه مغروسا في طبيعتنا، فإننا لا يمكن الاطمئنان إليه في أحكامنا الأخلاقية، ما دام لا يفرض نفسه دائما، ويتخذ مسارا ثابتا. إننا في الأخلاق نقيم الأفعال، والحس الخلقى مهما

---

<sup>217</sup><<...Et je me réjouis d'autant plus de son projet que je crains fort que, sans étude ni culture, le simple sens moral de la vertu, dont l'auteur de la *Recherche* très justement observe qu'il est implanté en l'homme, continuerait de demeurer caché dans leur poitrine sans jamais s'exercer dans aucun cours constant et régulier d'utiles et agréables productions. A défaut de quoi, il peut bien certes fermenter en eux et les irriter intérieurement, mais il ne jaillira jamais suffisamment haut pour avoir la moindre influence durable et uniforme sur leurs actions extérieurement. Il pourra leur rendre le jugement quand ils sont dans l'erreur, mais il n'aura guère assez de force pour s'imposer à eux au point de les maintenir toujours dans le vrai, à moins qu'ils ne prennent un peu de temps et de peine pour en juger froidement et qu'ils ne consentent à ressentir le poids des arguments et des raisons qui le fondent>>

Hutcheson, Francis. Epistémologie de la morale : Illustrations sur le sens moral (1728), Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson (1725), Réflexions sur le rire et Remarques sur la Fable des Abeilles (1725 – 1726). Introduction et traduction Olivier Abiteboul. Paris : L'Harmattan, 2010. P. 145.

بقي منيرا داخليا، ولم يفرض نفسه خارجيا، يبقى وجوده كعدمه. والأكثر من هذا، أنه يبقى دائما في حاجة إلى الهدوء، بمعنى التخلص من العواطف الجياشة، والركون إلى الحجج العقلية المقنعة. وهذه نقطة ضعف أخرى للعاطفية الأخلاقية، ألا وهي ارتكانها إلى العواطف، وهذه الأخيرة معروفة بالهيجان أغلب الأحيان، ومن ثم التأثير السلبي على القرارات الفردية بصفة عامة، والأحكام الأخلاقية بصفة خاصة "يبدو لي أنه أساس غير متين، حتى نغامر بأنفسنا في محيط عاصف وصاخب من العواطف، والمصالح والانفعالات"<sup>218</sup>

صحيح إن العواطف الجياشة تؤثر سلبا على تصرفات بني البشر، لكن هاتشيسون عندما يتحدث عن الإحساس العاطفي كأساس للأخلاق، فإنه لا يقصد به تلك العواطف الهائجة، والتي تؤثر سلبا ليس على التصرفات فقط، وإنما أيضا على الأحكام العقلية. إنما يقصد تلك العاطفة الأولية الهادئة، التي تنظر بإيجابية إلى الناس، وتفضل مصلحتهم العامة على المصلحة الذاتية الضيقة، أما الانفعال والحماسة الزائدتان فيفسدان كل شيء حتى الدين، كما جاء عند شافتسبري. وحسب هاتشيسون مهما توارى العقلانيون وراء الاستدلالات العقلية فيما يخص الأخلاق، فإنهم لابد وأن يرجعوا في الأخير إلى الإحساس.

"إن Burnet يعترف بأن الأفعال العقلانية، ملائمة، ومنصفة... الخ، من دون أن يأخذ بعين الاعتبار مصلحة الفاعل؛ وإذن فإنها معقولة بالنسبة للمصلحة العامة. فمن أجل أي سبب إذن، يجب أن تؤخذ المصلحة العامة في الحسبان؟ ما الذي تعنيه كلمة "يجب" هاته؟ هل يعني أن أخذ المصلحة العامة في الاعتبار تعتبر من مصلحة الفاعل، أم أنه سيجازى على ذلك في الآخرة؟ لا، إنها ملائمة قبل كل هذا. ملائمة لأية غاية؟ للمصلحة العامة أم للمصلحة الخاصة؟ للمصلحة العامة بالتأكيد، فما دامت ملائمة فإنها تخدم مصلحة الكل. ثانية، ملائمة لأية غاية؟ ليس للمصلحة الخاصة،

<sup>218</sup><<Il me parut être un fondement trop incertain que de m'aventurer sur l'océan orageux et tempétueux des passions, des intérêts et des affections>>.Ibid. P. 146.

وإنما للمصلحة العامة. لماذا علي أن أخذ بعين الاعتبار الصالح العام في تصرفاتي؟ من أجل أي سبب؟ طيب، لأنه ملائم للصالح العام الذي أتصرف وفقه. تجنبنا للدوران في هذه الحلقة المفرغة، يجب علينا أن نذهب بعيدا حتى نعرف بأنها تنبع من قبل سيد الطبيعة، والذي يجعلنا نستحسن العواطف العامة التي تأخذ بعين الاعتبار مصلحة الآخرين. وهكذا يبقى لدينا من المساحة ما يكفي لاستخدام عقولنا من أجل إنتاج أكبر قدر من الصالح العام، ولكي يؤكد لدينا الحس العام من خلال دوافع المصلحة الذاتية، ومن ثم يبرهن في هذا المنحى إلى أي حد إنه عقلاني. إنني سأسبغ الفهم كثيرا بBurnet، وأنا أحكم على رسالته، إذا لم يكن حماسه من أجل الصبغة العقلانية للفضيلة، لا ينبع من حاسة خلقية جد حية ومن عاطفة جد نبيلة.<sup>219</sup>

إن الارتكان إلى العقل وحده في الأخلاق حسب هاتشيسون يخلق مجموعة من الصعوبات، وأكثرها جاء في رده هذا على Burnet. فمن وجهة النظر المنطقية، لا يمكن اعتبار إعطاء الأسبقية للصالح العام، أكثر معقولة من إعطائه للمصلحة الخاصة، حتى وإن كان تفضيل الصالح العام يعتبر أكثر خدمة للمصلحة الخاصة. إننا إن لم نفترض حسا خلقيا يستهدف المصلحة العامة، وسابقا على أية حسابات عقلية، فإننا لن نخرج من هذه

---

<sup>219</sup><<Burnet reconnaît que les actions sont raisonnables, adéquates, justes, etc., sans prise en considérations de l'intérêt de l'agent ; elles sont raisonnables, donc, en considération des intérêts publics. Or pour quelle raison l'intérêt devrait-il être pris en considération ? Que signifie ce <<devrait>> ? Est-ce à dire que cette prise en considérations du public est de l'intérêt de l'agent ou qu'elle recevra récompense de la Divinité ? Non, elle est adéquate avant cela même. Adéquate ! A quelle fin ? Au bien public ou au bien privé ? Au bien public, assurément, parce qu'il est adéquat que soit produit l'avantage de l'ensemble. Derechef, adéquat à quelle fin ? Non au bien privé mais au bien public. Pourquoi, dans mes actions, devrais-je prendre en considération le bien public ? Pour quelle raison ? Eh bien, il est adéquat au bien public que j'agisse de la sorte. Dans ce cercle, nous devons courir jusqu'à ce que nous reconnaissons qu'elles naissent d'une détermination, par l'auteur de la nature, qui nécessite nos esprits approuvent les affections publiques et que soit pris en compte le bien d'autrui. Et alors nous avons assez de place pour que notre raison nous dirige dans ce cours d'actions qui produira le plus grand bien, et le plus étendu, en notre pouvoir, et pour qu'elle confirme notre esprit public par des motifs d'intérêt personnel et pour qu'elle démontre, dans ce sens-là, à quel point il est raisonnable. Je me méprends grandement sur Burnet, à en juger d'après sa lettre, si son zèle pour le caractère raisonnable de la vertu ne découle pas d'un sens moral très vif et d'une très noble affection>>.Ibid. P.106 \_ 161.

الدوامه حسب هاتشيسون. ولكي يطوي الموضوع لجأ أخيراً إلى الذات الإلهية الخيرة كسبب لهذا النزوع الطبيعي الخير في البشرية.

لقد استمر هذا الجدل الأخلاقي بين التيار العقلاني والتيار العاطفي طيلة القرن الثامن عشر. حيث اعتبر التيار الأول ربط الأخلاق بالعواطف مغامرة غير محسوبة العواقب، لما تتميز به العواطف والانفعالات من تغير سواء في الطبع أو في الحدة. ومن ثمة وجب الارتكاز إلى أساس أكثر متانة، حتى تبقى الأخلاق تتمتع بمصداقية أكثر العلوم دقة. بينما رأى التيار الثاني بأن العواطف هي الأكثر ضماناً لتقوية اللحمة الاجتماعية، لما تتميز به من دفء وحنو عكس الحسابات العقلية الجافة. وفي هذا الإطار دافع التيار العقلاني، على أطروحة مشابهة الأخلاق للرياضيات وكونية حقائقها، بينما رأى العاطفيون بأن الأخلاق أقرب إلى الجمال منها إلى الرياضيات.

## 5 - الأخلاق بين الحقيقة الرياضية والحقيقة الجمالية

لم تكن المشابهة بين الأخلاق والرياضيات وليدة القرن الثامن عشر، بل ترجع إلى الفلسفة اليونانية، وبالخصوص أفلاطون. فقد سبق لهذا الأخير أن أعلى من مرتبتها، واعتبرها العلم الأقرب إلى الخير، أو بمعنى آخر العلم الضروري من أجل معاينة الخير في ذاته. وارتقاؤها لهذه المرتبة ناتج عن ابتعادها عن ما هو ملموس - اقتصار العقل على النظر العقلي المجرد - و هي نفس طريقة تعرف الخير في ذاته<sup>220</sup>.

غير أن الموضوع في القرن الثامن عشر، اتخذ منحا جدالياً أكثر عمقا. فقد كان على منظري الحاسة الخلقية الذين ألقوا الأخلاق بالعواطف، وهمشوا نوعاً ما دور العقل، أن يجدوا لها شبيهاً على غرار مشابهة العقلانيين بين الرياضيات والأخلاق. فلم يكن أمامهم من

<sup>220</sup> انظر جمهورية أفلاطون، الكتاب السابع.



خيار سوى تشبيهها بالجمال، لما هذا الأخير من فورية في الإحساس مثله مثل مقاربتهم للأخلاق.

إن منطلق العقلانيين، هو جعل المبادئ الأخلاقية ذات صبغة يقينية، يتفق عليها الكل، مثلها مثل المعادلات الرياضية. وبذلك نتخلص في نظرهم من كل ما يجعل الأخلاق تتأثر بما هو محلي، مثل العادات والتقاليد وغيرها، وننقلها بالتالي إلى مستوى الكوني. بالإضافة إلى إبعادها عن الميدان العاطفي الذي يخضع للكثير من التغيرات والتقلبات.

"لقد جادل العقلانيون مثلاً، بأن المعايير الأخلاقية مطلقة وكونية، بينما العواطف جد نسبية حتى نؤسس عليها هذه المعايير. العقلانيون جادلوا أيضاً بأن الواحد لا يستطيع التحكم في عواطفه الذي يختبرها، ومن ثم فإن النظريات العاطفية لا تستطيع تفسير الثناء التي نضفيه على الفضيلة واللوم الذي نضفيه على الرذيلة."<sup>221</sup>

لا مجال في نظر العقلانيين يتصف بالكونية والإطلاقية مثل الرياضيات، إنها العلم الأمثل الذي يجب أن نتخذه نموذجاً في مقاربتنا للمسألة الأخلاقية، ومما يساعدنا على هذا الشبه الكبير بين الموضوعين. فمثلاً نتفق على صدق المعادلات الرياضية، بغض النظر عن الجنس والتقاليد والعادات والتجربة العاطفية، نستحسن أيضاً السلوك الأخلاقي الفاضل، ونستهجن الرذيل "إنه لمن البديهي أن اثنين زائد اثنين يساوي أربعة، وأيضاً لمن البديهي بأنه من الخطأ قتل إنسان بريء بدون أي سبب أو أي استفزاز يذكر. إن بداهة هاتين القضيتين تؤسس لمشابهة الأخلاق بالرياضيات عند العقلانيين"<sup>222</sup>

<sup>221</sup> <<The rationalists argued, for instance, that moral standards are absolute and universal but that sentiments are too relative to grounds such standards; the rationalists also argued that because one cannot control the sentiments one experiences, sentimental theories cannot account for the praise we bestow on virtue and the blame we level at vice>>

B. Gill, Michael." Moral Rationalism VS. Moral Sentimentalism: Is Morality like Math or Beauty? ". *Philosophy Compass* 2/1(2007): 16-30, 10.1111/j. 1747-9991. 2006. 00052.Y.

<sup>222</sup> <<It is self-evident that two plus two equals four. Also self-evident is that it is wrong to kill an innocent person without any reason or provocation at all. The self-evidence of

إننا حسب العقلانيين، لا يمكن أن نختلف تحت أي ظرف على المعادلة الرياضية اثنان زائد اثنان تساوي أربعة، والأمر نفسه بالنسبة للمعادلة الثانية. فلا يمكن أن نحلل قتل البريء أو نبرره، تحت أي ظرف من الظروف، أو طبقاً لأية عادات أو تقاليد، أو تماشياً مع أي دين. مثلما تتجاوز الحقيقة الرياضية كل هذه المعطيات، فإن الحقيقة الأخلاقية تتجاوزها أيضاً، وتفتح المجال لأخلاق كونية، تتخلص من كل المعوقات المحلية. فمن وجهة نظر العقلانيين هاته، حتى الله لا يمكن أن يغير هذه القوانين ويعديلها.

"لقد بدا من الواضح أن الرياضيات كانت ضرورية، بحيث لا يستطيع لا الله ولا الحاكم أن يجعل اثنين زائد اثنين تساوي خمسة. والأخلاق بما أنها كانت بديهية بنفس بداهة الرياضيات، كان من اللازم أن تأخذ نفس منزلة الرياضيات. ومن ثمة فالأخلاق كان لابد أن تكون ضرورية، ومستقلة عن إرادة الله والحاكم أيضاً".<sup>223</sup>

لقد كان هدف العقلانيين كما تبين هو سحب ملف الأخلاق من أية قوة كانت، حتى ولو كان الله، وجعلها علماً يتصف بالضرورة العقلية مثله مثل الرياضيات. بذلك يستطيعون الرد سواء على طوماس هوبز الذي ربط الأخلاق كما بينا في السابق، بوجود سلطة قوية تجيز وتحرم، أو الرد على الكالفينيين الذين يربطون الأخلاق بالدين، ويعتبرون أن الإنسان شرير في العمق، لذلك يحتاج إلى الكنيسة لإيجاد الخلاص. ويمكن القول، أنهم يتفقون في الهدف مع العاطفيين وإن اختلفوا معهم في المنهج، لأن هؤلاء أنفسهم وإن ركزوا على

---

**these two propositions lies at the base of the rationalists' mathematics-morality analogy>>**

B. Gill, Michael." Moral Rationalism VS. Moral Sentimentalism: Is Morality like Math or Beauty?". **Philosophy Compass** 2/1(2007): 16-30, 10.1111/j. 1747-9991. 2006. 00052.Y.

<sup>223</sup><<It was obvious that mathematics was necessary, that not even God or sovereign could have made two plus two equal five. And morality, because it was self-evident in the same way mathematics was, had to have the same modal status as mathematics. So morality had to be necessary, independent of the will of God or sovereign, as well>>

B. Gill, Michael." Moral Rationalism VS. Moral Sentimentalism: Is Morality like Math or Beauty?". **Philosophy Compass** 2/1(2007): 16-30, 10.1111/j. 1747-9991. 2006. 00052.Y.

العواطف في المسألة الأخلاقية، إلا أن الهدف كان هو سحب البساط من تحت أرجل الأنانيين والكالفينيين.

في إطار الرد على العقلانيين أصحاب نظرية الحاسة الخلقية وبالأخص فرنسيس هاتشيسون، تشابها من نوع آخر، إنه التشابه بين الأخلاق والجمال. فالكتاب *An inquiry into the original of our ideas of Beauty* (الأخلاقي الأساسي لهذا الأخير) يبدأ ببحث الجمال أولاً، ثم ينتقل إلى الأخلاق ثانية. وفي كلا الموضوعين، أي الموضوع الجمالي والموضوع الأخلاقي، يعتمد هاتشيسون على الإحساس الداخلي، في الحكم على الفاضل والجميل.

تتعلق مقارنة الجمال في المبحث الأول من هذا الكتاب، من افتراض حاسة داخلية تحكم بشكل تلقائي وفوري على شيء ما بأنه جميل. ورغم أن هذه الحاسة التي يسميها الحاسة الجمالية، لا يمكن ربطها بعضو فيزيولوجي محدد، مثل باقي الأعضاء الحسية الخمسة الأخرى، إلا أن وجودها يبقى واضحاً من خلال الأفكار الجمالية التي تحدثها في ذهننا، والتي بالتأكيد تختلف عن أفكار الحواس الخمس العادية.

"سوف يظهر لنا سبب آخر فيما بعد، لكي نسمي هذه القدرة على تلقي الأفكار الجمالية، بحاسة داخلية. من هنا، وفي بعض الحالات حيث لا تكون حواسنا الخارجية هي المعنية، نميز نوعاً من الجمال يشبه إلى حد كبير، ذلك الذي نلاحظه في الأشياء المحسوسة، ومصحوباً أيضاً بنفس اللذة: مثل الجمال الذي نلاحظه في النظريات، أو في الحقائق الكونية، وفي الأسباب العامة، وفي بعض المبادئ العامة للفعل."<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup><<There will appear another reason perhaps afterwards, for calling this power of perceiving the ideas of beauty, an internal sense, from this, that in some other affairs, where our external senses are not much concerned, we discern a sort of beauty, very like, in many respects, to that observed in sensible objects, and accompanied with like pleasure: Such is that beauty perceived in theorems, or universal truths, in general causes, and in some extensive principles of action>>

Hutcheson, Francis. *An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise*. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. 24.

يقدم صاحبنا هنا الأدلة، التي تثبت وجود هذه الحاسة الجمالية، واختلافها عن الحواس العادية الأخرى، من خلال حكمها على جمالية مواضيع تتخطى الحواس الخارجية. وهي نفس الطريقة التي يقارب بها المبحث الأخلاقي، سواء في افتراض حاسة أخلاقية داخلية، أو في محاولة تبرير وجودها من خلال المواضيع الأخلاقية التي تختص بها. ومن هنا يتم تهريب المبحثين من المجال العقلي الخالص، وإعطاء دور كبير للإحساس والعواطف الداخلية، في معرفتهما.

إن التركيز على الطابع العاطفي والفوري في المبحثين، يعود في جزء كبير منه إلى الرد على الاتجاه الأناني، الذي ربط مبحث الأخلاق بأنانية الذات، حيث نجد هذه الأخيرة هي المحدد الأول والأخير في كل حكم أخلاقي. وهنا جاء تلمس موضوع الجمال، للرد على الأنانيين من خلال المشابهة بين الحكم الأخلاقي والحكم الجمالي. فمثلما نحكم جماليا على موضوع معين، لنقل منظر جميل، فهذا لا يعني أننا لنا مصلحة ذاتية في ذلك، إنه جميل رغما عنا وعن مصلحتنا الذاتية، ونفس الشيء، فعندما نحكم على إنسان في العصور الغابرة بأنه كان فاضلا، فهذا بعيد كل البعد عن أية مصلحة خاصة لدينا تجاهه.

"واحدة من أشد الحالات وضوحا لاستعمال العاطفيين التشابه بين الجمال والأخلاق، هي بغرض مهاجمة النظريات الأنانية لكل من ThomasHobbes، وPufendorf، وCumberland، وMandeville. هذه النظريات الأنانية على الأقل كما فهمها أحيانا العاطفيون، تعتبر أن المحرك الأول للبشر دائما هو الأنانية الشخصية، ومن ثمة فسعادتهم الخاصة هي المرجع وراء أي تفكير، أو قول، أو فعل.

225»

---

<sup>225</sup><<One of the most conspicuous uses to which the sentimentalists put the beauty morality analogy was to attack the egoist theories of Hobbes, Pufendorf, Cumberland, and Mandeville. These egoist theories, at least as the sentimentalists sometimes construed them, held that all humans are always ultimately motivated by self-interest, that concern for one's own happiness is the underlying reason for everything one thinks, says, and does>>

إن نقطة قوة العاطفيين في تشبيه الأخلاق بالجمال، هي ربطها بذلك المحرك الداخلي الذي يضيف عليها نوعا من الدفاء والعاطفة الجياشة، عكس العقلانيين، الذين يجعلون الأخلاق شبيهة بمعادلات رياضية صورية لا تحرك عواطفنا وإنسانيتنا. بالإضافة إلى هذا، فإنهم لا يلغون العقل نهائيا من العملية، وإنما يعطونه دورا مكملا للجانب العاطفي.

لكن لهذه المشابهة بين الأخلاق والجمال عيوبها، ففي الواقع اليومي لا يمكن أن نحصل على إجماع بخصوص حكم جمالي، فما يعتبر جميلا بالنسبة لإنسان، قد لا يثير حتى اهتمام آخر. فلو أخذنا مثال لوحة فنية، لوجدنا مهتما بالفن ينبهر بروعة جمالها، بينما لا تساوي شيئا عند عامل همه الوحيد البحث عن لقمة العيش. وهكذا فمثلا تقدم لنا هذه المشابهة بين الأخلاق والجمال قوة تبريرية، فإنها تبرز نقط ضعف واضحة. فالحكم الجمالي ربما يتغير من لحظة لأخرى، طبقا للظروف والحالة النفسية، وقد يصبح هذا هو مصير الحكم الأخلاقي، الذي من المفروض أن يكون حكما قارا. ومن ثمة فالإنسان مثلا الذي تعرض للأذى غير المبرر من إنسان ما، فهذا أكيد سيؤثر على نظرتة للإنسان وحكمه عليه، وهنا خطورة ربط الأخلاق بالعواطف والانفعالات.

إن العاطفيين يعون هذه المنزلاقات التي تجابه موقفهم، لذلك حاولوا منذ البداية التمييز بين العاطفة الطبيعية الهادئة، والعواطف القوية الناتجة عن الغضب والانفعال، أو الحماسة كما سماها شافيتسبري. فلقد حذر هذا الأخير من عواقب هذا النوع الأخير، وخطرها ليس على الأخلاق فقط، وإنما على الدين أيضا. فالحس الأخلاقي الأولي، هو ذلك النزوع الطبيعي نحو حب الآخرين، غير الملوث بأي إثارة أو انفعال، مثله مثل الحكم على جمالية منظر ما، بعيدا عن أية صلة ذات مصلحة خاصة بذلك المنظر. انطلاقا من هذا التفريق بين الغضب والانفعالات، وبين العاطفة الأولية الهادئة يردون على انتقادات العقلانيين.

"تبقى العاطفة جوهرية بالنسبة للأخلاق والجماليات معا، فبالنسبة للعاطفيين، فإن العواطف التي تعتبر جوهرية، هي فقط التي نجرب عندما نقارب موضوع التقييم بدون تفكير مسبق، وبطريقة غير متحيزة. والعاطفة التي يجربها الشخص بهذه الطريقة، لن تتغير كما تشير إلى ذلك انتقادات العقلانيين. إن العواطف غير المتحيزة، وغير المفكر فيها بشكل مسبق، بعيدة كل البعد عن تلك التقلبات اللحظية للمزاج. إنها تتميز بالثبات والاستقرار الذي تفتقر إليه الانفعالات اللحظية، مما يؤهلها لكي تصبح أساس الأحكام الأخلاقية."<sup>226</sup>

العاطفة التي تصلح كأساس للحكم الأخلاقي حسب التيار العاطفي، هي تلك الفجائية والفورية، السابقة على كل حسابات المصلحة الخاصة، والبعيدة كل البعد عن الإثارة وردود الفعل. وهذا ما يجعلها شبيهة بذلك الإعجاب بجمالية منظر ما، أو بفعل ما، ونحن بعيدون كل البعد، عن أية استفادة من إصدار ذلك الحكم عليه.

وتبقى للتيار العقلاني نقط قوته في تشبيه الأخلاق بالرياضيات، وأيضا نقط ضعفه، ونفس الأمر بالنسبة للتيار العاطفي. إلا أن ما يمكن أن يحسب لهذا التيار الأخير، هو أنه أدخل بعدا جديدا في مقارنة المبحث الأخلاقي في القرن الثامن عشر، بحيث أعطاه قوة دفع جديدة أعادت إليه بريقه من جديد، وأضفت مزيد من الجمالية على الفعل الفاضل. وبالإضافة إلى هذا، حاول التيار العاطفي أن يستفيد ما أمكن من مزايا كل من العواطف والعقل، من خلال إعطاء الريادة الأولية للعواطف، ودور إتمام المهمة إلى العقل.

---

<sup>226</sup><<Sentiment remains essential to both morals and aesthetics, according to the sentimentalists, it is just that the sentiments that are essential are those experienced when one is considering the object of evaluation in an informed, reflective, and unbiased way. And the sentiment a person experiences when she considers something in an informed, reflective, unbiased way will not vary in the way the rationalist criticism implies. Informed, reflective, unbiased sentiments are insulated from the moment-to-moment vicissitudes of mood. They have a constancy, a fixity, that immediate, unreflective emotional responses lack and that qualifies them to serve as the basis of moral judgment>>

B. Gill, Michael." Moral Rationalism VS. Moral Sentimentalism: Is Morality like Math or Beauty?". *Philosophy Compass* 2/1(2007): 16-30, 10.1111/j. 1747-9991. 2006. 00052.Y.

## خاتمة الفصل الثالث

لقد اعتمد الفلاسفة منذ أفلاطون في مقاربتهم للمسألة الأخلاقية على العقل، باعتباره الجزء الأضمن في النفس البشرية على إعطاء أحكام ثابتة في هذا الموضوع، وكذا إبعاده من مجال العواطف والانفعالات المعروفة بالتغير والتقلب. وانطلاقاً من المشابهة بين الأجزاء المكونة للدولة وأجزاء النفس البشرية، نجد أفلاطون يعتبر أن النفس البشرية تنقسم إلى ثلاث قدرات هي: العقل، والغضب، والشهوة؛ ومثلما تترك قيادة المدينة للطبقة الحكيمة (العاقلة)، تترك القيادة أيضاً للعقل وحده في ممارسة الفضيلة. وتقريباً على نفس الخطى سار أرسطو الذي اعتبر أن الفضيلة تنتمي إلى الجانب العقلي فقط، وأما العواطف والانفعالات فهي المسؤولة عن الرذائل وإبعاد الإنسان عن ممارسة الفضيلة.

لكن في القرن الثامن عشر برز اتجاه جديد في الأخلاق، يرتكز بالدرجة الأولى على العواطف والانفعالات. لقد تبلور هذا الاتجاه من خلال الجدل مع العقلانيين، وبالأخص مدرسة كمبريدج الأفلاطونية التي جعل أصحابها من المبادئ الأخلاقية حقائق ثابتة وأبدية مثلها مثل الحقائق الرياضية، بحيث لا تستطيع حتى القدرة الإلهية تغييرها. لكن مواقفهم كانت تتغير حسب طبيعة الخصم الذي يواجهونه (الأنانيون والكالفينيون)، ولذلك عند حديثهم عن الدين ركزوا على الحس الداخلي للإنسان، واعتبروه بمثابة الجوهر الحقيقي لأي تدين. في إطار الجدل إذن مع هؤلاء وفلاسفة آخرون، تأسس تقليد جديد في الأخلاق، يرتكز على العواطف والانفعالات بدل العقل.

لقد كان شافيتسبري هو من بدأ هذا التقليد الجديد في الفلسفة الأخلاقية، بالانطلاق من فرضية الحاسة الخلقية. إن نقطة البداية بالنسبة إليه هي ذلك الدافع العاطفي الأولي، الذي يمكننا من استحسان الفعل أو استهجانته. لكن العملية لا تبقى محصورة في إطار العواطف فقط، وإنما يتدخل العقل لتوجيه هذا الاندفاع الأولي، بحيث يقوم بتفحص وتدقيق العاطفة

الأولية للوقوف على مدى اتجاهها نحو الصالح العام. وبانتهاء الفعل يقوم الإحساس الداخلي بالتأشير عليه، فإذا أحس الإنسان داخليا بالرضا عما فعله يكون الفعل فاضلا، أما إذا أحس بعدم الرضا من خلال تفضيل الذات أكثر على المصلحة العامة يكون الفعل رذيلا. وبذلك يكون شافنيسبري قد زلج بين العواطف والحسابات العقلية فيما يخص الأفعال الأخلاقية.

بدأ هاتشيسون معالجته للقضية انطلاقا من الفلسفة التجريبية لجون لوك، وأيضا مما وصل إليه شافنيسبري مؤسس العاطفية الأخلاقية، مؤكدا على أن الحاسة الخلقية تدفعنا إلى التصرف بشكل فجائي ومباشر لتفضيل المصلحة العامة قبل أية حسابات عقلية، وبالمعنى التجريبي للوك هي من يزودنا بالأفكار البسيطة الأولية عن الأخلاق. أما دور العقل فيتمثل في الربط بين هذه الأفكار وتوجيهها نحو وجهة المصلحة العامة، ويرجع هاتشيسون سبب التصرفات الأخلاقية الخاطئة إلى هذه العملية الأخيرة. إن هذه الازدواجية جرت على هاتشيسون الكثير من الانتقادات التي لم يكن أمامه من خيار سوى التفاعل معها، وتوضيح وجهة نظره أكثر.

إن إعطاء الأولوية للعواطف في مجال الأخلاق له ما يبرره، فهو أولا ينطلق من تشبيه الأخلاق بالجمال ويربطها بذلك المحرك الداخلي الذي يضفي عليها نوعا من الدفء والعاطفة الجياشة، عكس العقل الذي يتسم بالبرودة. وثانيا لأن إدخال العاطفة لا يمكن أن يفهم إلا في إطار الجدل الذي كان سائدا في القرن الثامن عشر، والمتمثل في الرد على الأنانيين والكالفينيين الذين أدانوا الطبيعة البشرية، سواء من خلال القول بأنها أنانية أو من خلال الادعاء بالتصاق الخطيئة بها. فجاء الرد من العاطفيين الذين جعلوا من الإنسان خيرا بالطبيعة، وقادرا على ممارسة الفضيلة بدون تدخل الدين والكنيسة، وهنا التقوا مع العقلانيين رغم الاختلاف في المنطلق والمنهج.



# الفصل الرابع:

## الحاسة الخلقية والدين

## مقدمة الفصل الرابع

يحار الإنسان وهو يتأمل العلاقة التي تربط بين الفضيلة والدين، وبالخصوص في وطننا العربي. فما يجري من ويلات وحروب ونزاعات تبدو وكأنها كلها بغطاء ديني، سواء من هذا الطرف أو ذاك. فمن يسافر من أقصى المغرب إلى مشرقه ليلتحق بفيالق المتطرفين، يسافر وهو على يقين تام من أنه ذاهب في مهمة دينية وأخلاقية، يفرضها عليه الواجب الديني والواجب الأخلاقي؛ ومن ثم كل ما يصدر عنه ليس مبررا فقط، وإنما مهمة تحظى برضا إلهي وثواب في الآخرة. فنجدهم في وسائل الإعلام يتفاخرون بقطع الرؤوس وسلب الممتلكات وحرق الجثث، وهم راضون عن أنفسهم، مبتهلون، متيقنون من أخلاقية أفعالهم وتصرفاتهم. و نفس الشيء بالنسبة للطرف الآخر، سواء كان ميليشيا أو نظاما طاغيا، نجده يقتل ويبيد شعبا بأكمله، وهو على يقين تام من صواب وأخلاقية أفعاله، ومن أراد مبررا فسيأتيه بترسانة من الأحاديث والمواعظ التي تزكي طرحه، ابتداء من ضرورة إطاعة ولي الأمر، حتى حرية تصرف الحاكم المطلقة في أفراد شعبه. فكل طرف إذن يصنع فعله بصبغة دينية وأخلاقية في نفس الوقت. لاشعوريا لا يؤمن أي طرف بإمكانية الفصل بين الديني والأخلاقي، ولا يقدم على ما يفعله، إلا بعد أن يخرج الآخر من الدين الحق، ويعتبره منتما إلى فئة ضالة أو كافرا ملحدا يستحق ما يفعل به.

إذن تبدو علاقة الدين بالأخلاق بديهية، إلى درجة أن البعض لا يمكن أن يتصور الفضيلة والخير بمعزل عن الدين، ولا يعتقد أن الملحد قادر على مراعاة إحساس الآخرين، وأن يعطف و يشفق على الضعيف، وهو يعرف أنه لن يجازى على هذا الفعل لا الآن، ولا في الدار الآخرة. ولكن ألا تثوي وراء هذه النظرة لعلاقة الدين بالأخلاق نظرة إلى الإنسان، باعتباره مخلوقا في حاجة دائما إلى رادع من نوع ما، لكي يتصرف في وفاق مع المجتمع والدولة سواء كان هذا الرادع في هذه الدار (الدولة ومؤسساتها)، أو في الدار الآخرة (الثواب والعقاب)؟ أليس هذا ما أكده وأصر عليه طوماس هوبز، باعتبار أن الإنسان أناني الطبيعة

والسجية ومن ثم وجب وجود مؤسسات قوية، لتفادي الفوضى وحرب الكل ضد الكل؟ بمعنى آخر ألا تتماشى النظرة الدينية للأخلاق مع النزعة الأنانية؟

لكن في المقابل، ألا نجد مبادئ أخلاقية متفقا عليها من قبل الكل، بغض النظر عن التنوع الديني لدى بني البشر. فنجد داخل الدولة الواحدة، العديد من الديانات والطوائف الدينية، لكن الناس منسجمون فيها ومتفقون على مبادئ أخلاقية وقواعد قانونية تتجاوز النظرة الدينية الضيقة. ألم يحن الوقت في ظل تحول العالم إلى مجتمع مصغر، بفضل سهولة التواصل والسفر وترابط المصالح، إلى تجاوز النظرة الدينية المفرقة والتركيز على المبادئ الأخلاقية الموحدة.

رغم أن هذه التساؤلات تبدو كأنها تتطرق إلى مشاكل المرحلة الحاضرة، إلا أنها استحضرت بشكل كبير في القرن الثامن عشر من قبل فلاسفة التنوير البريطاني. فقد عالج فلاسفة الحاسة الخلقية المسألة من منظور السجية الخيرة للإنسان. فبما أن هذا الأخير لديه حس خلقي أولي يجعل منه خيرا بالطبيعة، فإن الدين يأتي فقط لكي يكمل ويقوي هذه السجية الخيرة، لكن التعصب والطائفية يمكن أيضا أن تفسد هذه السجية وتزيحها عن وجهتها الأولى. إذا كيف نظر أصحاب مدرسة الحاسة الخلقية إلى الدين؟ ولماذا ركزوا على الفضيلة، وأعطوا للدين دورا ثانويا في فلسفتهم؟ وكيف فتح هذا الموقف المجال أمام التعايش والتسامح الديني؟

### أ- أسبقية الأخلاق على الدين

إن الموضوع قديم ويرجع إلى الفلسفة اليونانية، وبالخصوص إلى ما يسمى 'Euthephro dilemma'. حيث التقى سقراط Euthephro في ساحة المحكمة، وتجادبا الحديث حول ماهية المقدس. وتطور النقاش ليصل إلى علاقته بالآلهة، فأصبحنا أمام المعضلة التالية: هل المقدس مقدس لأن الآلهة صنفته و حكمت عليه بذلك، أم أن المقدس

مقدس لأن الآلهة وافقت عليه وزكته. بمعنى آخر هل الخير محدد من قبل الدين، بحيث صنف الأديان ما هو خير وما هو شر، أم أن الأديان جاءت لتعزز وتركي الخير الذي كان موجودا ومعروفا أصلا؟ ونفس الشيء ينطبق على الشر.

وفي القرن الثامن عشر وجدنا أنفسنا أمام النقاش نفسه، لكن مع استحضار مجموعة من المستجدات والمتغيرات. لقد فرض واقع الحرب الأهلية في بريطانيا وتعدد الطوائف الدينية، وبروز النزعات الإلحادية التطرق لإشكالية علاقة الدين بالأخلاق. وأول من واجه هذا الإشكال بنوع من التفصيل هم منظرو مدرسة الحاسة الخلقية، حيث نجد شافنسبري باعتباره المؤسس لهذه المدرسة يبدأ كتابه الأساسي بمعالجة هذه العلاقة. إذن ما هي النظرة التي كانت سائدة عن هذه العلاقة عند السابقين لشافنسبري؟ وكيف عالج هذا الأخير علاقة الدين بالحاسة الخلقية؟ وإلى أي حد كان مقتنعا بتأكيده على أسبقية الحاسة الخلقية، وبإمكانية الفضيلة بدون الدين؟

يمكن القول إن النظر إلى التدين عند السابقين على شافنسبري كان أساسيا لردع الناس عن ارتكاب الشر، ومن ثم المحافظة على النظام الاجتماعي. فرغم ما يقال عن تجريبية جون لوك وعقلانيته، فإنه في موضوع الدين يبدو أكثر واقعية وبراجماتية.

"إذن، إذا كان للإنسان أمل فقط في هذه الحياة، إذا كانت هذه هي الحياة الوحيدة التي بإمكاننا الاستمتاع فيها بأي شيء؛ فليس من الغريب واللاعقلاني أن نجد الإنسان يبحث عن سعادته هنا، عن طريق تفادي كل ما يعيق هذه السعادة، ويبحث عن ما يبهرجه ويسعده؛ وفي هذا الإطار ليس مفاجئا أن نجد اختلافا وتباينا في فهم السعادة وطرق تحقيقها. إذا لم تكن هناك إمكانية للوجود بعد القبر، فإن النتيجة المنطقية ستكون على الشكل التالي: هيا بنا نأكل ونشرب! هيا بنا نستمتع بما يبهرجنا ! لأننا غدا سنموت"<sup>227</sup>

<sup>227</sup> « If therefore Men in this life only have hope; if in this life they can only enjoy, it is not strange, nor unreasonable, that they should seek their happiness by avoiding all things, that

بطبيعة الحال، سنصاب بالرعب بمجرد ما نفترض بأن كل الناس انتهوا إلى هذه الحقيقة في لحظة معينة؛ لهذا ننظر إلى الدين كشيء ضروري للبشر، رغم الاختلاف في النظر إلى منبعه، أو غايته، أو علاقته بالطبيعة البشرية، وبالخصوص بالأخلاق. و نجد تقريبا كل فلاسفة بريطانيا في القرن الثامن عشر، ينظرون إلى الدين تلك النظرة النفعية المساعدة على المزيد من الاستقرار وال ضبط، وليس تلك النظرة الاستثنائية التي نجدها عند بعض فلاسفة التنوير الفرنسي و التي تجعل من الدين أس الشرور. فهذا طوماس هوبز رغم ماديته ونزعتة العلمية المعروفة، فإنه لم يتنكر للدين، ولم ير فيه عقبة في وجه تطور المجتمع وتوره، بل اعتبره شيئا ضروريا لاستقرار الاجتماعي؛ والبذور الأولية للدين في نظره ظهرت من أجل هذا الغرض.

" بالنسبة لهذه البذور فقد تم زرعها من قبل نوعين من الرجال، أولئك الذين غدوا وطوروا هذه البذور اعتمادا على براعتهم وعبقريتهم الخاصة، وأولئك الذين تلقوا الأوامر والتوجيهات من الله؛ ولكن النوعين معا فعلوا هذا بغرض جعل الخاضعين لسيطرتهم أكثر طاعة وإذعانا للقوانين، وللسلام، وللإحسان، وللمجتمع المدني"<sup>228</sup>

إلا أن الاختلاف هنا يتمثل في أن أصحاب التوجه الأناني نظروا إلى الدين من المنظور الردعي، بمعنى أنه يساعد على ترويض الطبيعة الشريرة للإنسان، بينما الدين عند أصحاب المدرسة الخلقية عامل أساسي و مساعد على تقوية الجانب الخير فيه، لما يتضمنه من وعد ووعد في الآخرة. لكن البعض منهم اشترط، عدم فتح المجال أمام الكل لتفسيره والإفتاء انطلاقا من فهم معين له، وعيا منهم بخطورة هذا على التماسك و السلم

---

disease theme here, and by pursuing all that delight them; wherein it will be no wonder to find variety and difference. For if there be no prospect beyond the grave, the inference is certainly right, let us eat and drink, let us enjoy what we delight in, for tomorrow we shall die.>>.Locke, John. "An Essay Concerning Human Understanding". Edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press. 1975. P.269.

<sup>228</sup>>>>For these seeds have received culture from two sorts of men. One sort have been they, that have nourished, and ordered them, according to their own invention. The other, have done it, by Gods commandment, and direction: but both sorts have done it, with a purpose to make those men that relied on them, the more apt to Obedience, Laws, Peace, Charity, and civil Society.>>>Hobbes, Thomas. Leviathan. Edited with an introduction by C. B. Macperson. London: Penguin Classics, 1968, P. 173.

الاجتماعيين، ومن ثم فهذه مهمة تضاف إلى مهام السلطة السياسية الحاكمة. هذا بالإضافة إلى ترك المجال مفتوحاً أمام تعدد الديانات والطوائف الدينية، وعدم ادعاء الحقيقة في هذا المجال، واعتبار الإيمان والخلص قضية فردية، لا دخل لأي طرف آخر فيها.

" وإذا زعم أي إنسان أنه ينبغي استخدام السيف والنار لإجبار الناس على اعتناق عقائد معينة، الانتماء إلى عبادات وطقوس معينة بغض النظر عن الجانب الأخلاقي، وإذا حاول أي إنسان أن يحول الآخرين إلى عقيدته وأن يجبرهم على الاعتراف بما لا يؤمنون به بدعوى أن عقيدتهم كاذبة، وأن طقوسهم لا يسمح بها العهد الجديد؛ إذا حدث ذلك فمن المؤكد أن مثل هذا الإنسان ينشد تجمعا ضخماً يشاركه نفس العقيدة"<sup>229</sup>.

لقد انطلق أصحاب الاتجاه الأناني وبالخصوص طوماس هوبز، في تحليلهم للطبيعة البشرية من أن البشر مروا من مرحلة الحالة الطبيعية، التي لم يكن فيها معنى لا للخير ولا للشر، وبذلك يكون الدين - سواء الديانات السماوية أو الديانات الأخرى - قد أتى للمساعدة على الانتقال إلى العيش ضمن المدنية، عن طريق الضبط سواء بالترهيب أو الترغيب. ومن طبيعة الحال سيختلف رأي أصحاب مدرسة الحاسة الخلقية عن هذا الرأي، ما داموا قد جعلوا الإنسان خيراً بالطبيعة. فمن غير المقبول ربط أخلاقه بالدين الذي ظهر في مرحلة متأخرة من التاريخ البشري؛ هذا من جهة، أما من جهة أخرى فالاختلاف في الدين أو داخل الدين نفسه واضح وجلي، مما سيؤدي إلى الاختلاف في الحاسة الخلقية، وهذا ما لا يتفق عليه أصحاب هذه المدرسة. إذن ليس السؤال هو عن علاقة الدين بالحاسة الخلقية عند هؤلاء، بل السؤال حول الأسبقية ومن يدعم الآخر.

نظر شافنيسبري كمؤسس لمدرسة الحاسة الخلقية لعلاقة الفضيلة بالدين من خلال وضع سؤال جد مهم أثناء تقديمه لكتاب صديق له، سؤال لازال حارقاً إلى اليوم

لوك، جون: رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة، ط1، (المجلس الأعلى للثقافة، مكتبة الإسكندرية 1999)، ص22.

وبالخصوص لدى المجتمعات الإسلامية. يتساءل شافتسبري عن أسباب وجود هذا الكم الهائل من الشرور والمعاصي في المجتمعات المسيحية، مع الاعتقاد بأن المسيحية دين أخلاقي بامتياز. فيضع جوابا يتجاوز المسيحية ونظرتها الخاطئة إلى بني البشر.

"في بداية تقديمه [كتاب المواعظ ل Whichcote]، وضع شافتسبري سؤالاً: لماذا يوجد هناك الكثير من الأعمال اللاأخلاقية في الأمم المسيحية، بينما المسيحية نفسها دين أخلاقي بامتياز؟ والمتهم الذي حدده شافتسبري كسبب لهذا الفساد الأخلاقي في الأمم المسيحية هو الجواب السلبي. بسبب الاقتناع بالإفادة التي تقول بأن الخطيئة متأصلة في الطبيعة البشرية، فإن الناس في الأمم المسيحية بدأت تعامل بعضها البعض ككائنات شريرة، وبفعل ذلك أصبحوا هم أنفسهم أشراراً. إن الإيمان بأن الناس أشرار، يتحول ليصبح ممارسة لتحقيق وحي إلهي.<sup>230</sup>

إن سبب هذه الشرور في المجتمعات المسيحية رغم سيادة الدين وطغيانه على كل الحياة اليومية للمسيحي في نظر شافتسبري، هو النظرة المسيحية نفسها إلى الإنسان، حيث تعتبر الخطيئة شيئاً متأصلاً فيه ويصعب عليه الفكك منها. وعن طريق استبطان هذه النظرة السلبية عن الآخرين واعتبارهم غير فاضلين، نتصرف نحن أنفسنا بشكل غير فاضل. ولتجاوز هذه النظرة المدمرة للفضيلة، تبنى شافتسبري الجواب الإيجابي الذي ينظر إلى الإنسان ككائن خير بالطبيعة، وابتدأ فلسفته الأخلاقية بمعالجة علاقة الفضيلة بالدين.

---

<sup>230</sup><<At the beginning of his preface, Shaftesbury poses a question: why is there so much immorality in Christian nations when Christianity is itself a perfectly moral religion? And the culprit Shaftesbury identifies – the cause of immorality in Christian nations – is the Negative Answer. Inundated by statements of the inherent wickedness of human nature, people in Christian nations begin to treat each other as wicked beings, and in so doing become wicked themselves. The belief that people are wicked turns out to be a self-fulfilling prophecy>>

B. Gill, Michael. The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 79.

لقد افتتح 'إيرل شافتسبري' كتابه الأساسي 'بحث في الفضيلة أو الاستحقاق'، بالتطرق لموضوع الدين وعلاقته بالفضيلة. بعد ذلك انتقل إلى تفسير أو بالأحرى تعريف ماهية الفضيلة، ليتبين علاقتها بالدين والإلحاد.

" هذا أعطى الفرصة للبحث في ماهية الأمانة والفضيلة، و بأية طريقة تتأثر بالدين. إلى أي حد يعني الدين بالضرورة الفضيلة؛ وهل من الحقيقي أنه يستحيل على الملحد أن يكون فاضلا، أو يمتلك أي درجة من الأمانة والاستحقاق؟"<sup>231</sup>

إن فهم حقيقة الارتباط بين الحاسة الخلقية والدين عند 'شافتسبري'، لا يتم إلا عبر الفهم الجيد لمعنى أو لماهية الفضيلة، لذلك لم يكن افتتاح كتابه الأساسي بدراسة هذه العلاقة مسألة اعتباطية. فالفضيلة عند 'شافتسبري' تتمثل في ذلك الانسجام مع النسق أو النظام الذي ينتمي إليه الفرد. بمعنى آخر يتم تحديد الإنسان الفاضل انطلاقا من درجة ميولاته واختياراته للمصلحة العامة على حساب المصلحة الخاصة؛ فكلما انحاز أكثر إلى خدمة المجتمع وإعطاء الأسبقية للصالح العام على حساب مصلحته الشخصية، كلما كان فاضلا والعكس. إذا تغلبت المصلحة الشخصية على الصالح العام مال نحو الأناية ومن ثم الرذيلة، وإذا تغلب الصالح العام لديه على المصلحة الشخصية مال نحو الفضيلة والاستحقاق.

" وهكذا فالمخلوقات العقلانية تقتسم الفضيلة بدرجات مختلفة، تسمى عقلانية ولكنها تبقى في درجة أدنى من هذا العقل السليم والراسخ الذي وحده يمكن أن يشكل

<sup>231</sup> « This has given occasion to enquire, "What Honesty or Virtue is, Considered by itself; and in what manner it is influenced by Religion: How far Religion necessarily implies Virtue; and whether it be a true Saying, That it is impossible for an Atheist to be Virtuous, or share any real degree of Honesty, or Merit" » >>.Ashley Cooper, Anthony [Third Earl of Shaftesbury]. "An Inquiry Concerning Virtue, or Merit ". Ed. With an Introduction by Walford, David. Manchester: Manchester University Press. 1977. P. 2.



إرادة وقرارا حازمين وثابتين، وعاطفة عادلة. وهكذا نجد الفضيلة والرذيلة متداخلتين بأشكال مختلفة، ويتبادلان السيطرة على مختلف الشخصيات البشرية<sup>232</sup>.

إن الإنسان من هذا المنظور مزود بقسط من الفضيلة من جهة، ونزاع إلى خدمة مصلحته الشخصية من جهة أخرى. وفي هذا الإطار يمكن للدين أن يقوي الجانب الخير في الإنسان ويدعمه. بمعنى آخر إن الإنسان يمتلك مسبقا نزوعا طبيعيا للخير ومحبة الآخرين، ودور الدين هو تقوية هذا الجانب الخير لكي لا يميل الفرد نحو الشر والرذيلة. " باختصار، كما يبدو من الصعب أن نعلن أن إنسانا ما ملحد تماما، يبدو من الصعب أيضا الإعلان أن إنسانا ما يعتبر فاسدا وشريرا بشكل مطلق.... ليس هناك أكثر صوابا من الصيغة المعروفة: من الصعب إيجاد رجل سيء كليا، أو إيجاد رجل خير كليا"<sup>233</sup>.

إن هذه الصيغة التي انطلق منها ' شافيتسبري الثالث'، تتمتع بقدر كبير من المعقولية والمصادقية، بحيث يستحيل أن نجد إنسانا شريرا بالمطلق، أو خيرا بالمطلق. فحتى عتاة المجرمين نجد عندهم نوعا من التعاون والمساعدة ولو كانت موجهة فقط نحو أفراد عصابتهم، أو نجدهم غالبا في أواخر العمر، يعبرون عن ندمهم عما اقترفوه ويحاولون التكفير عن ذلك. إن هذه النظرة تركز على الجانب الخير والمشرق في الإنسان، عكس 'طوماس هوبز' الذي لا يرى في الإنسان إلا جانبه القاسي والمظلم.

" ما وراء حروبنا، وجرائمنا، وحسدنا، وتعصبنا، واضطهادنا، وتكبرنا وممارستنا للزنى؛ بعبارات أخرى وراء كل هذا الضعف البشري الذي يشكل خطيئتنا الأصلية، تختفي الرغبة ليس فقط في تلقي المدح وإنما أيضا في أن نستحقه،

<sup>232</sup> « Thus is virtue shared in different degrees by rational creatures , such at least as are called rational; but who come short of that sound and well-established reason, which alone can constitute a just affection, a uniform and steady will and resolution. And thus vice and virtue are found variously mixed, and alternately prevalent in the several characters of Mankind»>>Ibid, P. 22-23.

<sup>233</sup> « In short : As it seems hard to pronounce of any man, 'that he is absolutely an atheist' so it appears altogether as hard to pronounce of any man, 'that he is absolutely corrupt or vicious' ....Nothing is more just than a known saying, 'that it is hard to find a man wholly ill, as wholly good'>>Ibid, P. 23.

الإرادة ليس فقط في القيام بالأعمال الجيدة ولكن أيضا القيام بها بشرف، وليس فقط دافع الربح وإنما أيضا الإحساس بالشرف. وهكذا، من أجل تنمية هذا الجانب الخير من طبيعتنا، يجب فهم المنابع والقوى التي تهدده<sup>234</sup>.

إذن الجانب الخير موجود، ولكن هناك أيضا الإجراءات المهددة لإضعافه وتغليب الجانب الشرير عليه. وهنا يأتي دور الدين كعامل مقوي ومعزز لهذا الجانب. لأنه بدون هذا الجانب الخير يستحيل حتى الحكم على الله بأنه خير ويريد الخير لعباده.

" بالنسبة لمن يعتقد بوجود إله، و من خلال مظاهره الرسمية يبدو أنه يعتبره خيرا وعادلا، عليه أن يقبل بوجود معايير من قبل العدالة واللاعذالة، والحقيقة والكذب، والخطأ والصواب بمعزل عن الله، والتي من خلالها يعلن أو يصرح بأن الله عادل، وصادق، وحقاني<sup>235</sup>.

لكن مع تسليمنا بوجود جانب خير في طبيعتنا الأصلية، بمعزل عن الدين، يبرز التساؤل التالي: كيف يعمل الدين على تقوية هذا الجانب الخير فينا؟ وهل يقتصر دوره على هذا أم يتعداه ليعزز الجانب الشرير أيضا؟ بمعنى آخر ألا نجد الدين في بعض الأحيان هداما للأخلاق الإنسانية الكونية؟ ألم ترتكب أكبر الشرور في تاريخ البشرية، من غزو ونهب و سلب وسبي للنساء باسم الدين؟

---

<sup>234</sup><< Sous no guerres, nos crimes, nos envies, nos fanatismes, nos persécutions, nos snobismes et nos adultères ; sous, en d'autres termes, toutes les faiblesses humaines qui constituent notre péché original, se cachent le désir non seulement de recevoir des éloges mais de les mériter, la volonté non seulement de faire de bonnes affaires mais de les faire honnêtement, et non seulement le goût du profit mais aussi le sens de l'honneur. Cependant, pour cultiver le meilleur côté de notre nature, il faut comprendre ses sources et les forces qui le menacent >>.Quinn Wilson, James. Le sens Moral. Traduit par René Guyonnet. Paris : Commentaire /Plan, 1993. P. 17.

<sup>235</sup><< For whoever thinks there is a God, and pretends formally to believe that he is just and good, must suppose that there is independently such a thing as Justice and Injustice, Truth and Falsehood, Right and Wrong; according to which he pronounces that God is just, righteous, and true.>>Ashley Cooper, Anthony [Third Earl of Shaftesbury]. "An Inquiry Concerning Virtue, or Merit ". Ed. With an Introduction by Walford, David. Manchester: Manchester University Press. 1977. P. 30.

## II - الحاسة الخلقية والدين

### 1 - شافيتسبري وعلاقة الدين بالحاسة الخلقية

إذا كان منطلق شافيتسبري هو الطبيعة الخيرة للإنسان والسابقة على التفكير الديني بكل أشكاله، فإن دور الدين هنا هو تقوية هذا الجانب الخير. لكنه مع ذلك يعترف، بأن الدين يمكن أن يخدم الاتجاه الآخر في بعض الأحيان. فيمكن أن يدعم الخير وينشر القيم الإيجابية كالكرم، والإحسان، والشفقة، وغيرها، ويمكن في المقابل أن يثير الجانب السيئ في الإنسان ويجعله يرتكب الشر وهو مرتاح الضمير.

إن أصحاب الاتجاه الأناني وبالخصوص 'طوماس هوبز' رغم أنهم نظروا إلى الدين كما سبق ورأينا، كعامل مساعد على الاستقرار الاجتماعي؛ إلا أنهم لم يعولوا عليه كثيرا في ردع البشر، لأنه لا يوجد أصلا جانب خير يمكن أن يدعم أو يقوى. وإن كان هناك من رادع أساسي فهو القانون والسلطة القوية، التي يجب أن يعيشوا ضمنها كحل لحالة الحرب البئيسة. وربما الدليل القوي على عدم التعويل على الدين في هذا المجال، هو فساد رجال الدين أنفسهم. حيث نجد 'طوماس هوبز' في حديثه عن استمرار نجاح الدين والكنيسة بعد توقف المعجزات، يعزو في بعض المرات هذا النجاح ليس إلى أخلاقية رجال الدين، وإنما إلى لا أخلاقيتهم.

"...جانب كبير من هذا النجاح، يمكن أن يعزى إلى الاحتقار الذي جلبه الكهنة الوثنيون إلى أنفسهم في ذلك الوقت، من خلال القذارة، والجشع، والتلاعب بالأمرء. كذلك فإن دين الكنيسة الرومانية أبطل في إنجلترا إلى حد ما للسبب نفسه، وأيضا العديد من الأجزاء الأخرى من العالم المسيحي؛ حتى أن فشل الفضيلة عند رجال الدين جعل الإيمان يفشل عند الناس"<sup>236</sup>.

<sup>236</sup><<...a great part of that success, may reasonably be attributed, to the contempt, into which the Priests of the Gentiles of that time, had brought themselves, by their uncleanness, avarice, and juggling between Princes. Also the Religion of the Church of Rome, was partly, for the same

إذا كان الأمر هكذا بالنسبة للآمرين على الشؤون الدينية كالكهنة والقساوسة ورجال الدين عموماً، فما الذي يمكن قوله بالنسبة للناس العاديين. بمعنى آخر إذا كان الدين لا يجعل حتى رجال الدين أنفسهم فاضلين، فهل يمكن التعويل عليه في نشر الفضيلة. يمكن القول مع هذا الاتجاه، بأنه صالح للجماهير العادية قصد ضبطها و التحكم فيها؛ وهذا ما سيؤكد عليه ماندفيل فيما بعد بالقول إن الدين لا نجده إلا عند غير المتعلمين، ولذلك يبقى صالحاً للتحكم فيهم. أما شافنبري فينطلق من أن الفضيلة طبيعية بالنسبة إلى البشر، وما هو طبيعي لا يمكن أن يفسد أو يتلف بأي حال من الأحوال. و فساد الدين الذي نراه عند البعض، ليس ناتجاً عن الدين نفسه، وإنما عن تصور خاطئ للدين.

" لا يوجد هناك شيء أكثر يقينية من هذا، " لا نزوع طبيعياً يمكن معارضته، ولا نزوع غير طبيعي يمكن تزكيته، بدون المساس إلى حد ما بكل الميولات والعواطف الطبيعية". يجب أن يستتبع، "بأن التشوه الداخلي يتعاظم بتشجيع من العواطف والميولات اللاطبيعية، وفي هاته الحالة نكون أكثر عرضة للتفكير الخاطئ، أو لمبادئ الشرف الخاطئة، أو للدين الخاطئ أو للخرافة"<sup>237</sup>.

بهذا المعنى لا يمكن للدين أن يتعارض مع الحاسة الخلقية، وإن وجدنا أنفسنا في هذه الحالة فلا يجب أن نتعب أنفسنا بالبحث في المكان الخاطئ، بل يجب مراجعة أفكارنا حول الدين. بمعنى آخر نكون في هذه الحالة بصدد الاعتقاد في الدين الخاطئ، أو التفسير الخاطئ للدين. وفي كلتا الحالتين نكون قد عارضنا الميل الطبيعي نحو الفضيلة، وشجعنا

---

cause abolished in England, and many other parts of Christendom; insomuch, as the failing of virtue in the Pastors, makes Faith fail in the people.>>Hobbes, Thomas. Leviathan. Edited with an introduction by C. B. Macperson. London: Penguin Classics, 1968, P. 181 – 182.

<sup>237</sup> <<For there being nothing more certain than this, "that no natural affection can be contradicted, nor no unnatural one advanced, without a prejudice in some degree to all natural affection in general:" it must follow, "That inward deformity growing greater, by the encouragement of unnatural affection; there must be so much the more subject for dissatisfactory reflection, the more any false principle of honor, any false religion, or superstition prevails.>>. Ashley Cooper, Anthony [Third Earl of Shaftesbury]. "An Inquiry Concerning Virtue, or Merit ". Ed. With an Introduction by Walford, David. Manchester: Manchester University Press. 1977. P. 77.

الجانب السيئ في أنفسنا. لكن ما الذي يقودنا إلى تبني الدين الخاطئ أو التفسير الخاطئ للدين؟

لا شيء أكثر ضرراً بالحاسة الخلقية من التعصب الأعمى والحماسة. وإذا كان التعصب لأي شيء يضر بالتفكير السليم وينتج عنه إصدار أحكام متحيزة؛ فإن التعصب الديني يكون ضرره أكبر، لأنه بالإضافة إلى ما سبق، يضر بالفضيلة ويجعلنا نرتكب المعاصي ونحن في رضا تام عن أنفسنا. " وهكذا يا سيدي، فبالإضافة إلى الرعب المتعلق بالخوف، هناك الكثير من حالات الرعب لدى البشر. والدين يعتبر أيضاً مرعباً عندما تثيره الحماسة من أي نوع كانت، وغالبا ما يحدث هذا في المناسبات المؤلمة<sup>238</sup>

بهذا المعنى ليس الدين سيئاً بالنسبة للفضيلة، وإنما في بعض الحالات، المزاج العام للناس هو الذي يضطرهم للتوظيف السيئ للدين، وخاصة في الحروب والمنازعات، والمناسبات الأليمة. وهذا ما أثار انتباه معظم الفلاسفة البريطانيين، واضطروهم إلى نشدان التسامح ومحاربة التعصب والحماسة المفرطة. في هذا الإطار خصص 'شافتسبري الثالث' رسالة شبيهة برسالة التسامح لجون لوك ينتقد فيها الحماسة، و يبين ضررها على كل من الدين والحاسة الخلقية. وبالتالي فإن غابت الحماسة، كان الدين في خدمة الحاسة الخلقية، وإن حضرت كان له التأثير العكسي، مما يستدعي اجتناب التفسيرات الدينية في المناسبات الصعبة، وبالخصوص في المنازعات والحروب.

" الطريقة الحزينة التي سبق وتعلمنا فيها الدين، جعلتنا غير مؤهلين للتفكير فيه بمزاج جيد. فغالبا ما نلجأ إليه في الشدائد، أو عند اعتلال الصحة، أو تحت ضغط

<sup>238</sup><<Thus, my lord, there are many panics in mankind, besides merely that of fear. And thus is religion also panic; when enthusiasm of any kind gets up; as oft, on melancholy occasions, it will>>.Ashley Cooper, Anthony (Third Earl of Shaftesbury). Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 18.

المصائب واضطراب العقل، أو تعكر المزاج. رغم أنه، في هذا الساعات العصبية  
والحالكة حقيقة، لا نكون، مؤهلين للتفكير فيه<sup>239</sup>.

إن الأمر أشبه بمفارقة، نلجأ إلى الدين في الأوقات العصبية، لكننا في تلك الأوقات  
بالضبط نسيء تفسيره واستخدامه. وللخروج من هذا المأزق، أو بالأحرى للإحاطة جيدا  
بالدور الحقيقي للدين في هذا المجال، لا بد من النظر إلى المسألة من زاوية غيابه. بمعنى  
آخر، إلى أي حد يمكن اعتبار الملحد فاضلا؟ ومن هو أحرص على فعل الخير وتجنب  
الشر الملحد أم المتدين؟

إن كلمة أو لقب ملحد تنطوي مسبقا في الثقافة العامة على القبح والسلبية، ومن ثم  
يصعب إقناع أي كان بأن الملحد يمكن أن يكون فاضلا، أو له حس أخلاقي. حتى عندما  
نجد إنسانا خيرا وفاضلا لكنه لا يهتم بالدين أو لا يمارس الطقوس الدينية، نجد الحكم عليه  
متذبذبا أو مبتورا. نجد الحكم الصادر بحقه على الشكل التالي: إنه إنسان خير لكنه لا.....  
حبذا لو أكمل عمله بالتعبد... ومن أدرانا أنه إذا تدين فسدت حاسته الخلقية ! لقد تنبه  
'شافتسبري الثالث' إلى هذه المسألة وهو يناقش الحاسة الخلقية عند الملحد، مشيرا إلى  
الصعوبة والحرَج عند الكتابة في الموضوع.

" كنت أتمنى لو كان لدينا السبب الكافي للتباهي في قضية الدين. ولكن بما أنه  
ليس من المستحيل الكتابة بشكل سيء حتى في القضايا المفضلة، فإنني أميل للاعتقاد  
بأن قضية عظيمة مثل الدين معرضة لهذا الخطر كباقي القضايا؛ بما أن الذين يكتبون  
من موقع الدفاع عنه، هم عامة الأكثر عرضة لاستعمال القليل من الاحتياط، والأقل  
خوفا من أي نقد أو لوم شخصيين<sup>240</sup>.

<sup>239</sup><< The melancholy way in which we have been taught religion, makes us unapt to think of it in good humor. It is in adversity chiefly, or in ill health, under affliction, or disturbance of mind, or discomposure of temper, that we have recourse to it. Though in reality we are never so unfit to think of it as at such a heavy and dark hour>>. Ibid, P. 24.

<sup>240</sup><<I could wish that in the cause of religion we had reason to boast as much. But since it is not impossible to write ill even in the best of causes, I am inclined to think this great one of religion may have run at least an equal hazard with any other; since they who write in defense of it, are

إن الدين هنا أشبه بعضا سحرية، فمن أحسن استخدامها استحوذ على عقول وحتى أصوات الناس، ومن تجاهلها تجاهله الناس، أما من عاداه أو أراد فقط أن ينظر إليه من منظور عقلائي نقدي، فعليه أن يخاف على نفسه. لذلك نجد في وطننا العربي بالخصوص، كل من أراد أن يجيش الجماهير يطلق على نفسه إسلامي، وكل من أراد أن تتجح تجارته يحاول إبراز علامة التعبد في جبهته. أما لب أو جوهر هذا التدين، أي المعاملات الأخلاقية، فتوضع في المرتبة الثانية، أو تهمش نهائيا؛ في حين أنه من المنطقي النظر أولا إلى المعاملات الأخلاقية وليس إلى درجة التدين. ومن هنا كان إصرار شافنيسبري ليس فقط على أولوية وأسبقية الأخلاق، وإنما أيضا على إمكانية انفصالها عن الدين، بمعنى إمكانية الأخلاقي في غياب الديني.

" بالنسبة للإلحاد، فإنه لا يستطيع التأثير إطلاقا على وضع الأسس لمعايير الصواب والخطأ. مع ذلك، يمكن للإنسان تحت تأثير العادات أو الممارسات الخاطئة، المؤيدة من قبل الإلحاد أن تؤدي مع الوقت إلى فقدان الحاسة الخلقية"<sup>241</sup>.

انطلاقا من قول 'شافنيسبري'، فإن بعض العادات السيئة التي تلقى التزكية والتشجيع من قبل الناس، هي التي تشكل خطرا على الحاسة الخلقية لدى الإنسان.

" فيما يخص الحالة الثانية، أي التصور الخاطئ أو الزائف للحق والباطل، هذا يمكن أن ينتج فقط عن العادات والتربية، و في تعارض مع الطبيعة؛ كما هو الحال في

---

apt generally to use so much the less caution, as they are more exempt from the fear of censure or criticism in their own person.>>. Ashley Cooper, Anthony (Third Earl of Shaftesbury). Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times Vol.2. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 98.

<sup>241</sup><<As to atheism, it does not seem that it can directly have any effect at all towards the setting up a false species of right or wrong. For notwithstanding a man may through custom, or by licentiousness of practice, favored by atheism, come in time to lose much of his natural moral sense.>>. Ashley Cooper, Anthony [Third Earl of Shaftesbury]. "An Inquiry Concerning Virtue, or Merit". Ed. With an Introduction by Walford, David. Manchester: Manchester University Press. 1977. P. 27 – 28.

تلك البلدان التي ينظر فيها إلى بعض الأفعال الخاطئة والبعيضة، على أنها تستحق التشجيع والتشريف، وذلك انطلاقاً من العادات أو بإيعاز من المؤسسات السياسية<sup>242</sup>.

إن الإلحاد حسب شافتسبري إذن، ليس هو المسؤول عن إفساد الحاسة الخلقية وإنما العادات السيئة والدين الفاسد. " يوضح 'شافتسبري' أن الإلحاد كما هو متداول، أي ك رأي، ليس هو الذي يمكن أن يجرد الإنسان من حاسة التمييز بين الخير والشر، وإنما من يقوم بهذا هو الحياة الماجنة، ويشكل أفضل الدين الفاسد"<sup>243</sup>.

الاستنتاج الذي يمكن أن نصل إليه من هذه المعالجة لعلاقة الفضيلة بالدين عند شافتسبري، هو أن الطبيعة الأولية للإنسان تتجسد في الحفاظ على بقائه من خلال تأمين مصلحته الشخصية، لكنه في نفس الوقت محب للآخرين وتواق إلى خدمتهم ومراعاة مصالحهم، لذلك فهو مزود طبيعياً بحاسة خلقية لهذا الغرض. ولكي لا يغالي الإنسان في التركيز على مصالحه الشخصية ويميل أكثر نحو الأنانية و القسوة تجاه بني جلدته، يأتي دور الدين ليقوي الجانب الأول ويزكيه، حفاظاً على هذا التوازن بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة. لكن هنا يبرز إشكال آخر يتمثل في أن هذا العامل المقوي للفضيلة (الدين)، إن أسيء فهمه و تفسيره والتعصب له، وبالخصوص أثناء المراحل العصبية، سيكون له دور عكسي، أي سيكون مدمراً للفضيلة ومشجعاً على ارتكاب أكبر الشرور. ولأن هذا الموضوع كان جذاباً في القرن الثامن عشر، نظراً للصراعات الدينية وبداية تقلص دور الكنيسة، بالإضافة إلى انتشار التفكير العلمي والأخلاق العلمانية، فقد استمر الفلاسفة في معالجته. وفي هذا السياق أتى هانتشيسون كفيلسوف للحس الخلقى، ليقول كلمته في هذا

---

<sup>242</sup><<As to the second case, viz. The wrong sense or false imagination of right and wrong, this can proceed only from the force of custom and education in opposition to nature; as may be noted in those countries where, according to custom and politic institution, certain actions naturally foul and odious are repeatedly viewed with applause, and honor ascribed to them.>>.Ibid. P. 27.

<sup>243</sup><<Shaftesbury explique que ce n'est pas l'athéisme en tant que tel, c'est – à – dire comme opinion, qui peut faire perdre à un homme son sens du bien et du mal, mais une vie licencieuse et, mieux encore, une religion corrompue. >>. Jaffro, Laurent. Le sens moral : Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. P. 23.



الموضوع، ويكمل ما بدأه صديقه في هذا المجال. إذن، كيف نظر هانتشيسون إلى علاقة الحاسة الخلقية بالدين؟ وما هي الإضافات التي قدمها إلى ما قدمه زميله شافتسبري؟ وما هي أوجه الاختلاف بينهما في هذا الموضوع؟ وكيف قوت آراؤهما حول هذا الموضوع، فرص التعدد الطائفي والتسامح الديني؟

## 2 - الدين والحاسة الخلقية عند هانتشيسون

أحدثت فلسفة شافتسبري الأخلاقية، بتركيزها على الحس الأخلاقي الطبيعي للإنسان، إمكانية لوجود أخلاق مستقلة عن الدين. ومثلما أخذ هانتشيسون الكثير عن شافتسبري ودافع عن أفكاره تجاه هجوم ماندفيل، أخذ أيضا على عاتقه إتمام معالجة علاقة الدين بالأخلاق، ومن ثمة التأسيس لأخلاق علمانية. وهذا لم يكن ليحصل لولا تدخل معطيات جديدة في هذه المرحلة التاريخية، من بينها بروز نوع من الحرية الدينية، وأيضا النزوع إلى دراسة الطبيعة البشرية انطلاقا من النظرة التجريبية القائمة على الملاحظة.

"ربما الأهم من ذلك، سيساعدنا على تفسير ميلاد الأخلاق العلمانية - الأفكار الأخلاقية المستقلة كليا عن الدين والالتزام اللاهوتي. ففي سنة 1600، كان تقريبا كل الفلاسفة الناطقين بالإنجليزية منحصرين داخل الإطار المسيحي. لكن مع 1700، كان بعض الفلاسفة قد بدؤوا في إنشاء مواقع أخلاقية تفتقر إلى أية أدوات مسيحية بارزة، رغم أنها لم تخرج عن الإطار الديني. ومع 1750، كان قد بدأ بعض الفلاسفة يقدمون خطابات حول الأخلاق ليست فقط متحررة من المسيحية، ولكن من الاعتقاد في الله أيضا." 244

---

<sup>244</sup><<And, perhaps most significantly, it will help explain the birth of modern secular ethics - of ethical thought that is entirely independent of religious and theological commitment. In 1600, almost all English-speaking moral philosophy was completely embedded in a Christian framework. But by 1700, some philosophers had begun to develop moral positions that, while still fundamentally theistic, lacked any distinctively Christian elements. And by 1750, still other philosophers had begun to advance accounts of morality that were disengaged not only from Christianity but also from belief in God>>

يمكن القول أنه مع بداية القرن الثامن عشر، كانت قد بدأت الأخلاق تستقل شيئاً فشيئاً عن الدين، وتأخذ لنفسها مساراً يتجاوز الإطار الديني الضيق. وهذا بفضل المقاربات المختلفة التي استقادت من المناهج الجديدة وبالخصوص التجريبية، ودفعت بالأخلاق إلى مجال أقرب إلى العلم والكونية. وفي هذا الإطار تطور الاتجاه العقلاني في الأخلاق، الذي رأى في الأخلاق مبادئ عقلية مثلها مثل المبادئ الرياضية، تتجاوز الدين الذي يطبعه التنوع والاختلاف؛ وأيضاً تصور مدرسة الحاسة الخلقية، الذي اعتبر الأخلاق طبيعية ومنغرسه في الطبيعة البشرية قبل مجيء الأديان. ومما ساعد على هذه المقاربات الجديدة، مقت الناسللتصورات المترتبة عن الدين والأخلاق، وامتعاضهم من التفسيرات التي كانت تقدمها الكنيسة لكليهما. "أخاف أننا بمعالجتنا الحمقاء للفلسفة وأيضاً للدين، جعلنا منهما شيئاً صارماً وأخرقاً، بحيث لا يستطيع الرجل النبيه أن يحب الدين بسهولة، أما أولئك الذين هم غرباء عنه، فنادر ما يستطيعون تحمل سماعه أو وصفه"<sup>245</sup>

في ظل تلك السيطرة للدين التي كانت تطغى على الحياة اليومية للناس، وتدخل الكنيسة في كل صغيرة وكبيرة؛ كان من اللازم على أي فيلسوف من أي اتجاه كان، أن يدلي برأيه في هذه القضية. وفي هذا الإطار أعطى طوماس هوبز تصوراً للدين يتماشى مع تصوره الأناني للطبيعة البشرية. بالرغم من أن الدين في نظره يمكن أن يساعد في بعض الأحيان في ردع البشر، إلا أنه لا يمكن التعويل عليه كثيراً، بل التركيز يجب أن ينصب على القانون والسلطة السياسية القوية. أما برنارد ماندفيل باعتباره الوريث الشرعي لأفكار هوبز والمحاور الرئيسي لأفكار شافتسبري، فلم يخرج كثيراً عن هذا التصور، وبقيت الأخلاق بالنسبة إليه بعيدة كل البعد عن الدين، إنها اختراع من قبل السياسيين قصد تطويع الناس

---

B. Gill, Michael. The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 2.

<sup>245</sup><<I doubt we have made philosophy, as well as religion, by our foolish management of it, so austere and ungainly o form, that gentleman cannot easily bring himself to like it; and those who are strangers to it, can scarcely bear to hear our description of it>>

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. 9-10

والسيطرة عليهم. وبما أنه حاول بكل السبل تقويض أفكار شافتسبري، فإن هاتشيسون هو الآخر ركز أعظم جهده للدفاع عن تصورات الحاسة الخلقية، ومحاولة دحض أفكار ماندفيل، مما فتح المجال أمام جدال واختلاف في الرأي، حول كل المواضيع تقريبا ومنها علاقة الفضيلة بالدين.

"يمكن الاعتراض بالقول، إنه لم يوجد قط مجتمع متمدن قبل أن يوافق الجزء الأكبر منه على الخضوع لسيادة دين ما أو سلطة سياسية، وبالتالي فإن مفهومي الخير والشر، والتمييز بين الفضيلة والرذيلة، لم يكن أبدا مجرد اختراع من قبل السياسيين، ولكن الأثر المباشر للدين. قبل أن أجيب على هذا الاعتراض، علي أن أكرر ما قلته سابقا في كتاب 'بحث في أصل الفضيلة الأخلاقية'، بحيث لم أتحدث لا عن اليهود ولا عن المسيحيين، ولكن عن الإنسان في حالة الطبيعة وجهله التام بالدين الحقيقي. وبعدها أكدت على أن الخرافات الوثنية لكل الشعوب الأخرى، والآراء المضحكة التي كونوها عن الكائن الأعلى، كانت غير قادرة على حث الإنسان على الفضيلة، ولا تعتبر خيرا بالنسبة لأي شيء سوى كونها تسلية للجماهير الفظة والجاهلة"<sup>246</sup>

يرد هنا ماندفيل على منتقدي قوله الذي يرى بأن الأخلاق هي مجرد حيلة من السياسيين الحذقين، لكي يدفعوا المواطنين إلى الطاعة. ورغم أنه يحاول هنا أن يتجنب الحديث عن اليهودية والمسيحية، من خلال التركيز على الديانات الأخرى، إلا أنه و في

---

<sup>246</sup><<It shall be objected, that no society was ever any ways civilized before the major part had agreed upon some worship or other of an over-ruling power, and consequently that the notions of good and evil, and the distinction between virtue and vice, were never the contrivance of politicians, but the pure effect of religion. Before I answer this objection, I must repeat what I have said already, that in this *Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, I speak neither of Jews or Christians, but man in his State of Nature and Ignorance of the true deity; and then I affirm, that the idolatrous superstitions of all other nations, and the pitiful notions they had of the supreme being, were incapable of exciting man to virtue, and good for nothing but to awe and amuse a rude and unthinking multitude>>

Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefit*, 2 Vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. KAYE. Indianapolis: Liberty Fund, 1998. Vol. 1. P. 80.

أماكن أخرى يتحدث عن الدين بصفة عامة، ولا يعتبره أداة لممارسة الفضيلة، لا بل ونجده يؤكد على أن السياسة هي من عملت على كبح الغرائز والنزوات وليس الدين.

"من الواضح إذن أنه لم يكن أي دين وثني أو خرافة، هما من دفع الإنسان أول مرة لمقاومة رغباته وإخضاع ميولاته، ولكن التدبير البارع للسياسيين الحذرين. وكلما اقتربنا أكثر وبحثنا في الطبيعة البشرية، كلما أصبحنا مقتنعين بأن الفضائل الأخلاقية هي نتاج السياسة حيث الإطراء يولد الكبرياء"<sup>247</sup>

إن أساس الفضائل الأخلاقية حسب ماندفيل هي من تدبير السياسيين، حين لاحظوا هشاشة النفس البشرية أمام الإطراء والتوبيخ؛ وبذلك عملوا على تشجيع كل التصرفات التي تكبح الرغبات والإعلاء من قيمة أصحابها، كما عملوا أيضا على استهجان وإدانة كل تصرف أناني يضر بالجماعة. بهذه الطريقة الذكية تغلب السياسيون على الجانب الغريزي في الإنسان، وغرسوا الفضائل الأخلاقية في المجتمع. "التصرفات الصالحة لا علاقة لها بالفضيلة أو الدين، فهذان عوض إطفاء الرغبات يعملان على تأجيلها"<sup>248</sup>

إن عدم التعويل على الدين في غرس الفضيلة حسب ماندفيل له ما يبرره، فقد كان الكل واعيا بالاختلاف بين الديانات والتنوع الطائفي داخل كل دين. و ما يمكن أن نجده عند دين فضيلة أخلاقية، قد يعتبره دين آخر رذيلة لا تغتفر، مثلما هو الأمر مثلا بالنسبة لتعدد الزوجات وزواج المتعة وشرب الخمر وغيرها من الأمور التي تختلف عليها الأديان. وبذلك تكون السلطة السياسية وما تفرضه من قوانين، هي الضامن الوحيد لردع الناس وتهيئتهم للتعايش مع بعضهم البعض.

<sup>247</sup> <<It is visible then that it was not any heathen religion or other idolatrous superstition, that first put man upon crossing his appetites and subduing his dearest inclinations, but the skilful management of wary politicians; and the nearer we search into human nature, the more we shall be convinced, that the moral virtues are the political offspring which flattery begot upon pride>>.Ibid. P. 80.

<sup>248</sup> <<Good manners have nothing to do with virtue or religion; instead of extinguishing, they rather inflame the passions>>.Ibid. P. 92.

"أين هو الدين الأفضل؟ إنه السؤال الذي سبب الكثير من الأذى أكثر من كل الأسئلة الأخرى؟ ضع هذا السؤال على بكين وعلى إسطنبول وعلى روما، وستحصل على ثلاث إجابات مختلفة إلى أبعد حد...وابحث في مختلف الطوائف التي انقسمت عن كل دين من هذه الأديان. أين هي الكنيسة الصحيحة من بين كل كنائس المسيح؟ كل واحدة منها ستقول أنا."<sup>249</sup>

وحتى إن تجاوزنا التعدد الديني والطائفي وتداعياتهما على ممارسة الفضيلة، فإن ماندفيل لا يرى لا في الدين ولا في الفضيلة أداة لقيام مجتمع مزدهر ينافس باقي المجتمعات. إنهما في نظره يتناقضان مع الطبيعة البشرية التي تقوم على الأنانية، حيث لا وجود لمثل هذه الميولات التي تشجع على الغيرية ونكران الذات. والدفع بالطبيعة الإنسانية للتصرف عكس ميولاتها الطبيعية، يعرقل مسارها ويكبح جهودها نحو التقدم والازدهار. وخير مثال على ذلك هو الترف الذي يعتبر رذيلة في نظر الدين المسيحي، في حين يعتبر الركيزة الأساسية لتقدم المجتمع وازدهاره. إن هذه الرذيلة هي التي تدفع الناس حسب ماندفيل إلى الجد والاجتهاد، من أجل الحصول على أشياء لا يمتلكها الآخرون، مما يؤدي إلى خلق العديد من فرص الشغل، وبالتالي ازدهار الحرف والتجارة.

"لقد وافق على أن السلوك يكون فاضلا فقط إذا انبثق من الامتثال للنزاهة إلى مبادئ أخلاقية، وبعد ذلك برهن على عدم وجود مثل هذا الميل في هذا العالم. سلم بأن الدولة القائمة على الأنانية فاسدة وأن الترف يتناقض مع الدين المسيحي، وبعدها انتقل إلى القول بأن كل المجتمعات يجب أن تقوم على الأنانية، ولا يمكن لأية دولة أن تصبح عظيمة بدون الترف."<sup>250</sup>

<sup>249</sup> <<Which is the best religion? Is a question that has caused more mischief than all other questions? Ask it at Peking, at Constantinople, and at Rome, and you will receive three distinct answers extremely different from one another...but enquire of the several sects they are divided into. Which is the true Church of Christ? And all of them will tell you it is theirs>>.Ibid. P. 212.

<sup>250</sup> <<He agreed that only such behavior is virtuous as proceeds from dispassionate obedience to a moral code; and then he demonstrated that there can be no such conduct in this world. He admitted that a state based on selfishness is corrupt and that luxury is

نخلص من قول ماندفيل الذي كان المحاور و المجادل الرئيسي لفلاسفة الحاسة الخلقية، أن الدين لم يكن أبدا أساس الفضيلة. فهذه الأخيرة هي من اختراع السياسيين من أجل إخضاع الناس وتطويعهم للعيش في المجتمع، والامتثال للسلطة السياسية. وقد تم ذلك من خلال اكتشاف السياسيين لضعف الإنسان أمام الإطراء والتوبيخ، فعملوا على تشجيع التصرفات الغيرية واستهجان الميولات الأنانية. إلا أن هذا في نظره يقلص من حظوظ المجتمع في التقدم والازدهار، لأن الرذائل البشرية وبالخصوص الترف، هي الركيزة الأساسية لازدهار المجتمع وتقدمه، وبذلك يكون الدين من خلال إدانته لهذه الرذائل بمثابة عائق أمام هذا التقدم.

إن النسق الأناني لماندفيل كان متعارضا على طول الخط مع النسق الغيري لهاتشيسون، إلا أنه وفي هذه النقطة بالذات، أي علاقة الدين بالفضيلة، كان هناك نوع من الاتفاق في الفصل بينهما على الأقل، وإن اختلفا في معالجة التأثير على بعضهما البعض. في هذا الإطار ارتكز هاتشيسون على أفكار صديقه شافتسبري، وقد كان من المنطقي أن لا يجعل أخلاقه تركز على الدين، ما دام يدافع عن أطروحة امتلاك الإنسان لحاسة خلقية. ومن ثمة يكون في استطاعة أي إنسان، كيفما كان دينه أو مذهبه أو حتى من دون دين امتلاك هذه الحاسة والتصرف بفضيلة.

لم يتكلم هاتشيسون كثيرا حول الواجب والخلص الدينيين في أعماله المبكرة. لكن من الواضح أنه رأى بأن الأخلاق على الأقل، يمكن لأي شخص أن يصل إليها. فلم يكن يظن بأن البشر يحتاجون إلى المسيح أو الكتاب المقدس لفهم واستيعاب الفضيلة. وهذا لأن هاتشيسون كان يعتبر أن الأخلاق بالنسبة لأي كان تقوم على حاسته أو

---

contrary the Christian religion, and then he proceeded to show that all society must be based on selfishness and that no state can be great without luxury>>.Ibid. P. 54.

حاستها الخلقية، وأن الواحد سيمتلك نفس الحاسة الخلقية سواء بمساعدة المسيح  
والكتاب المقدس أو بدونهما.<sup>251</sup>

إن قول هاتشيسون هذا يعني أن الحاسة الخلقية كونية، نجدها عند الجميع، سواء  
كانوا على هذا الدين أو ذلك، أو لم يكونوا متدينين بالمرّة، وطبيعتها هي تفضيل المصلحة  
العامة وخدمتها، أي أنها متجهة دائماً نحو الآخرين. صحيح أن هاتشيسون يقر بأنها تميل  
أكثر نحو خدمة المقربين المعروفين لدينا، كالأُسرة و العشيّرة ثم الوطن؛ لكنه يؤكد أيضاً  
على أن الفضيلة الأعظم تتجلى في توسيع مجال الحاسة الخلقية لتشمل البشرية كلها،  
بمعنى تجاوز الاختلافات الدينية والعرقية والطائفية وكل ما يفرق بين بني البشر.

"لكي نوضح إلى أي حد يتفق الناس على وضعنا أساساً كونياً لهذه الحاسة  
الخلقية التي تعني النزوع إلى الخير عند الكل، يكفي القول إننا عندما نسأل عن سبب  
استحسان أي فعل، فإننا نرد دوماً بأنه مفيد بالنسبة للعموم، وليس بالنسبة للفاعل  
نفسه"<sup>252</sup>

إن استقلالية الحاسة الخلقية عن الدين، لا يعني أن هذا الأخير ليس له دخل في  
الأخلاق والتأثير عليها. فيمكن للدين أن يلعب دوراً إيجابياً، كما يمكن أن يحدث العكس  
مثلما رأينا مع شافيتسبري. ولذلك نجد هاتشيسون أيضاً ينبه إلى ضرر الطائفية والتعصب  
على الحاسة الخلقية وفعاليتها وتقليص مداها.

---

<sup>251</sup><<Hutcheson did not say much about specifically religious duty and salvation in his early works. But it is clear that he thought that morality, at least, is internally accessible to every person. He did not think human beings needed Christ or the Bible in order to understand and realize virtue. This is because Hutcheson thought that morality for a person is based on the deliverances of his or her own moral sense. And one will possess the same moral sense whether or not one has the benefit of Christ or the Bible>>

B. Gill, Michael. The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 172.

<sup>252</sup><<To show how far mankind agree in that which we have made the universal foundation of this moral sense, viz. Benevolence, we have observed already, that when we are asked the reason of our approbation of any action, we perpetually allege its usefulness to the public, and not to the actor himself>>

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. 136.

"مؤخرا لاحظ مؤلف بارع بحق، أن الطوائف والأحزاب والجماعات البشرية في التجمعات الكبيرة، كلها تتأثر بالروح العامة: إن بعض الأفكار الكريمة حول الخير العام، وبعض الميولات الأخوية القوية، تحث الناس داخل نفس الجماعة على التصرف بطريقة أكثر نكرانا للذات، والميل إلى تبادل المساعدة وتقديم يد العون: كما أن كل النزاعات بين مختلف الطوائف والجماعات، وحتى الأكثر عنفا منها، كانت متأثرة بتلك الروح الجماعية المحدودة داخل نسق ضيق معين."<sup>253</sup>

يشير هانتشيسون هنا إلى شافتسبري وآرائه في هذه القضية، ويزكيها. إن التخندق داخل جماعة معينة سواء كانت دينية طائفية أو حزبا سياسيا أو أية جماعات أخرى، يجعل أفراد هذه الجماعة يركزون على التصرف الغيري داخل جماعتهم فقط ويستثنون الجماعات الأخرى. كما أن هذا التحزب يؤدي في غالب الأحيان إلى تخطيء الآخر، وتبني نظرة سلبية عنه، مما يؤدي في آخر المطاف إلى مختلف الحروب والصراعات. إن نفس الرأي نجده فيما بعد عند آدم سميث في كتابه 'نظرية العواطف الأخلاقية'، حيث اعتبر التعصب والحزبية من المسائل الأكثر إفسادا للعواطف الأخلاقية. "من بين المسائل التي تفسد العواطف الأخلاقية، كان دائما التحزب والتعصب إلى حد بعيد هما الأعظم"<sup>254</sup>

إذا كان التعصب والطائفية مضرتين بالحاسة الخلقية، لأنهما يدفعان بالفرد نحو التركيز على جماعة محددة واستثناء الباقي، فإن للدين أيضا دورا إيجابيا. فرغم امتلاك الإنسان للحاسة الخلقية، إلا أنه يخضع في بعض الأحيان لرغبات شديدة قد تتعارض بشدة مع المصلحة العامة، مما يجعله يفضل مصلحته الخاصة على حساب الصالح العام. وهنا

---

<sup>253</sup><<A late ingenious author justly observes, that the various sects, parties, factions, cabals of mankind in larger societies, are all influenced by public spirit: That some generous notions of public good, some strong friendly dispositions, raise them at first, and excite men of the same faction or cabal to the most disinterested mutual succor and aid: That all the contentions of the different faction, and even the fiercest was against each other, are influenced by a sociable public spirit in a limited system>>.Ibid. P. 142.

<sup>254</sup><<Of all the corrupters of moral sentiments, faction and fanaticism have always been by far the greatest>>

Smith, Adam. The theory of moral sentiments. Edited by Sàvio Marcelo Soares. Sao Paulo: [Metallibri@yahoo.com](mailto:Metallibri@yahoo.com), 2005. P. 219 – 220.



يأتي دور تلك القوة المذكورة والمحفزة لفعل الخير، مما يدفع بالإنسان في الأخير إلى الميل نحو تفضيل المصلحة، العامة وتوسيع مدى نزوعه الخيري ليتجاوز محيطة الضيق.

"إن تأملنا المستمر لمثل هذه الطبيعة المحبوبة والممتازة [الله]، قد تدفعنا في الأخير إلى إصلاح وتحسين مزاجنا. إن تخيلنا بأن الله لديه هذه الإدراكات لما هو مستحسن و الكره تجاه الأفعال التي نكرها نحن، حينها سيحثنا حبا له على فعل ما يستحسنه و تجنب ما يدينه. لا نستطيع أن ننكر أن تكرار الأحداث المستهجنة يعتبر مقلقا لأية طبيعة، وملاحظة الأفعال المستحسنة تعتبر مبهجة."<sup>255</sup>

إن الإيمان بالله محب للأعمال الخيرة و مستهجن للأعمال غير الفاضلة، يقوي الحس الخلقي ويجعل الإنسان يميل أكثر إلى خدمة الصالح العام. ولأن هناك الكثير ممن لم تتح لهم الفرصة لمعرفة الله، سواء عن طريق العقل أو عن طريق الوحي؛ فإن هذا لا يعني أنهم لا يمكن أن يكونوا فاضلين. إن الفضيلة متاحة أمام الجميع، بناء على الحاسة الخلقية المنغرس في الطبيعة البشرية، و دور الله يقتصر فقط على تغليب كفتها في بعض الأحيان.

"إذا كان هناك بالفعل فكرة فطرية عن الله مطبوعة في ذهننا، بحيث لا يوجد شخص إلا ويتوفر عليها، أو إذا كنا مهئين لتلقي هذه الفكرة بالضرورة، وبمجرد ما يطلق علينا كائنات أخلاقية: هنا لا يمكن عذر أي جاهل بهذه الفكرة، مما يعني أن الإلحاد شيء طارئ علينا، سواء عبر تأثير بعض التصورات أو بسبب نقص في العواطف الطبيعية. لكن إذا كانت فكرة الله غير مطبوعة في ذهننا، ولا تقدم نفسها قبل أي

---

<sup>255</sup><<Our frequent contemplation of such an amiable excellent nature, might indeed tend to reform or improve our temper. If we imagine that the deity has such perceptions of approbation or dislike toward actions as we have ourselves, then indeed our love to him would directly excite us to do whatever he approves, and shun what he condemns. We can scarce avoid imagining, that the frequent recurring of events disapproved, must be uneasy to any nature, and that the observing approved actions must be delightful>>

Hutcheson, Francis. An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections: With Illustrations ON the Moral Sense. Edited and with an Introduction by Aaron Garret. Indianapolis: Liberty Fund, 2002. P. 190.

تفكير، ولا تقدمها لنا التقاليد في كل مكان، فإن الافتقار إليها، لا يمكن اعتباره جريمة  
تحت أي ظرف.<sup>256</sup>

إن الأمر البديهي عند هاتشيسون هو أن فكرة الله غير فطرية، لأنه لا وجود لهذه الأفكار، سواء كانت عن الله أو عن أشياء أخرى. والأمر الثاني هو أن هذه الفكرة لا تقدمها التقاليد بالنسبة لكل بني البشر أين ما وجدوا؛ ومن ثمة لا يمكن لوم من لا يحمل هذه الفكرة من خلال تجريده من الفضيلة. وينتهي إلى فكرة شافنسبري التي تقول بأنه لولا فكرتنا المسبقة عن الخير، لما استطعنا الحكم على فعل ما بأنه خير أو شرير. "إذا لم يكن هناك أية فضيلة أو دافع للحب في المخلوقات، فإنه من العبث الجدل حول ما إذا كانت الفضيلة تتعلق بالذات الإلهية أو أي شيء آخر، ما داموا يفترضون أن لا أحد يمتلكها على الإطلاق"<sup>257</sup>

يمكن القول في الأخير إن هاتشيسون لم يخرج عن الإطار العام الذي رسمه شافنسبري لعلاقة الحاسة الخلقية بالدين، فالإنسان في نظره مزود طبيعياً بالحاسة الخلقية التي تمكنه من التمييز بين الخير والشر، وهذه الأخيرة يمكن أن تتأثر بالإيمان الديني. وكلما تحمس الإنسان لدين معين أو طائفة معينة كلما أثر ذلك سلباً على حاسته الخلقية، من خلال تركيزه على هذه الفئة، ونصب العداء للفئات الأخرى، مما يفتح المجال للحروب والصراعات. لكن الدين أيضاً يمكن أن يساعد الحاسة الخلقية من خلال تحفيزها لتجاوز التجمعات الضيقة، وتوسيع مداها لتشمل البشرية كلها كما كان ذلك ممكناً. ولكي يتحقق

---

<sup>256</sup><<If there really were an innate idea of a deity so imprinted, that no person could be without it; or if we are so disposed, as necessarily to receive this idea, as soon as we can be called moral agents: then no ignorance of a deity can be innocent; all atheism must be affected, or an opinion formed, either through evil affection, or want of good affection below innocence. But if the idea of a deity be neither imprinted, nor offer itself even previously to any reflection, nor be universally excited by tradition, the bare want of it, where there has been no tradition or reflection, cannot be called criminal upon any scheme>>.Ibid. P. 196.

<sup>257</sup><<If there be no virtue or cause of love in creatures, it is vain for them to debate wherein their virtue consists, whether in regard toward deity, or in anything else, since they are supposed to have none at all>>.Ibid. P, 204.

هذا الأمر الأخير، لا بد من التعامل مع الدين والطوائف الدينية على أساس التعايش والتسامح، مما يضعنا أمام مجموعة من التساؤلات:

إذا كان من المستحيل القضاء على الاختلافات الدينية والطائفية، فما الطريقة الصحيحة للتعامل معها؟ أو بتعبير آخر، ما السبيل إلى جعل الدين يخدم الفضيلة والمصلحة العامة للناس، بدل جعله شرارة لشعل الحروب والاقتتال سواء داخل المجتمع الواحد أو بين الدول؟

## II - التسامح الديني

### 1 - التسامح الديني عند جون لوك

إذا تأملنا الصراعات الدينية على مر التاريخ، سنجد بداياتها تتمثل في اختلاف وجهات النظر حول مواضيع محددة أو رؤيا محددة - في أغلب الأحيان يكون محركها الخفي غير ديني - لتنتهي بالدمار والخراب والسبي، وكل المآسي التي يمكن تصورها. شيء وحيد لا تقود إليه هذه الصراعات، هو تسليم طرف بوجهة الطرف الآخر. بمعنى آخر يبقى المشكل المسبب للصراع على حاله، ويخسر الطرفان الكثير من الدماء، و المقدرات التي كان من المفروض أن تستخدم في تقدم الإنسان ونشدها رفاهيتها. ولم يسمع عن طائفة دينية سلّمت بوجهة نظر طائفة أخرى عن اقتناع. فليأت كل فقهاء السنة في العالم الإسلامي، مزودين بكل 'الأدلة' و'الحجج' لكي يقنعوا الطائفة الشيعية بعدم صواب رأيها، فلن يرحلوا قيد أنملة عن موقفها، والعكس صحيح. ولو كان الأمر بهذه السهولة لكانت هذه الخلافات حلت من زمان، وسلم الإنسان من شرور الحروب الدينية التي قتلت عبر التاريخ أكثر مما قتلتها الحروب الأخرى جميعها على حد قول Richard Dawkins<sup>258</sup>.

<sup>258</sup> Dawkins, Richard. The God Delusion. London: Bantam Press, 2006. P. 239.

لقد توصلت أغلب الشعوب المتحضرة إلى هذه النتيجة، بعد حروب دامت لمئات أو قُل لآلاف السنين. وِعوض النظر إلى الدين كحقيقة مطلقة يمكن إقناع الطرف الآخر بها، أصبح ينظر إليه ك'حقيقة' خاصة بطائفة معينة أو مجتمع معين. لهذه الطائفة، أو لهذا المجتمع الحق في ممارسة الطقوس التي يريد، لكن دون أن يفرضها على غيره أو يفرض الغير عليه طقوسه. ودون النظر أيضا إلى الآخر المختلف دينيا على أنه خاطئ أو كافر أو مرتد. المسألة حلت بهذه البساطة، في إطار ما يسمى بالتسامح الديني. بل والأجمل من ذلك هو أنه في إطار هذه التسوية، أصبح كل طرف يبرز الجانب المشرق والخير في دينه أو عقيدته، الجانب الذي يدعو إلى الأخوة و المحبة بين جميع بني البشر كيف ما كانت جنسيتهم وديانتهم. ليصبح التعدد الديني والطائفي رحمة وخدمة للإنسان بعد أن كان شؤما وخرابا. وكأننا هنا أمام إزاحة للجانب السلبي للدين، ليترك المجال أمام الجانب الخير والطبيعي للإنسان، على رأي أصحاب المدرسة الخلقية.

إن هذا الأمر، أو بالأحرى هذه التسوية لم تأت فجأة، أو عن طريق نصيحة رجل دين، وإنما بعد حروب ومآس عدة. والأكثر من هذا جهود العديد من المفكرين وبالخصوص الفلاسفة، في تبيان لا جدوى الصراع الديني، وضرورة التسامح من أجل التعايش بين جميع الأعراق والطوائف.

ورغم أن مفهوم التسامح مفهوم قديم قدم التعدد الثقافي والديني، إلا أن النقاش تركز حوله أكثر في القرن الثامن عشر كباقي المفاهيم الأساسية من قبل الحرية، والعقل، والمجتمع، وغيرها التي نقلت المجتمعات الأوروبية من حالة الصراعات والتطاحنات إلى حالة التقدم والاستقرار. "في سياق الصراعات الدينية - السياسية التي عرفت أوروبا عقب الإصلاح الديني، أصبح مفهوم التسامح من بين المفاهيم المركزية الطاغية على الخطابات

السياسية والفلسفية، مع أن تاريخه يعود وراء إلى العصور القديمة<sup>259</sup>. لهذا نجد العديد من الكتيبات والرسائل عن التسامح تنتشر في أوروبا، وبالخصوص في بريطانيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

"بتميزه بالصراعات الدينية المريرة، فإن القرن السابع عشر أنتج العديد من النظريات حول التسامح، من بينها النماذج الكلاسيكية: رسالة في اللاهوت والسياسة (1670) لـ 'Barush deSpinoza' وتعليق فلسفي (1686) لـ 'Pierre Bayle' ورسالة في التسامح (1689) لـ 'John Locke'،<sup>260</sup>.

إذا عدنا إلى طوماس هوبز، نجده يدعو في تلك المرحلة المعروفة بالصراعات الدينية والسياسية، إلى التوحد وراء دين الدولة وعدم الخروج عنه. فالاختلاف عن الدين الرسمي، يضعف سلطة الدولة ويفتح المجال أمام مجموعة من الاجتهادات والآراء التي تتحول فيما بعد من مجرد مشاحنات لفظية، إلى صراعات مسلحة تعيد المجتمع إلى نقطة الصفر، أي حالة الحرب. ومن ثم فالحق في إقرار المذاهب 'الحقة'، والتصورات 'الصائبة' هو من اختصاص الحاكم. " إذا، يعود الحق إلى من يمتلك السلطة السياسية، في أن يكون قاضيا أو يعين كل قضاة الرأي والمذاهب، كشيء ضروري للسلم، وبالتالي تجنب الخلاف والحرب"<sup>261</sup>. عكس هذا الرأي الراض لتعدد الرؤى والمذاهب، نجد جون لوك لا يدعو فقط للاختلاف والتعدد، بل يعتبرهما أيضا شيئا صحيا بالنسبة للسلم والتعايش الاجتماعيين.

<sup>259</sup> <<In the course of religions – political conflicts throughout Europe that followed the Reformation, toleration became one of the central concepts of political – philosophical discourse, yet its history reaches much further back into antiquity>>. Forst, Rainer, "Toleration", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/toleration/>>. 30 June, 2015.

<sup>260</sup> <<Marked by bitter religious conflicts, the 17th century brought forth a number of toleration theories, among them three paradigmatic classics : Barush de Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), Pierre Bayle's *commentaire philosophique* (1686) and John Locke's *A Letter Concerning Toleration* (1689)>>. Ibid. 2 July, 2015.

<sup>261</sup> <<It belongs therefore to him that has the sovereign power, to be judge or constitute all judges of opinions and doctrines, as a thing necessary to peace, thereby to prevent discord and civil war>>. Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edited with an introduction by C. B. Macperson. London: Penguin Classics, 1968, P. 233.

وبذلك نجد هم كل هؤلاء الفلاسفة هو الشقاق الديني السائد حينها، والبحث عن طريق مثلي للتعامل معه. وإذا من المستحيل تخلي أي طرف عن اعتقاده وتبني الاعتقاد الآخر؛ فمن العبث الاستمرار في هذه المشاحنات التي لن تخدم أي طرف، بل تدمر كل شيء.

"وتأسيسا على ذلك فلا الأفراد ولا الكنائس ولا الدولة لديها أي مبرر للاعتداء على الحقوق المدنية والخيرات الدنيوية بدعوى الدين، أما الذين لا يرون هذا الرأي فإن عليهم أن يتأملوا أنفسهم وهي تزرع، في البشرية بذور النزاع والحرب، وتثير الكراهية والنهب والسلب بلا حدود. فلا السلام ولا الأمان، ولا الصداقة بين الناس ممكنة ومصانة طالما ساد الرأي القائل بأن الهيمنة مؤسسة على اللطف الإلهي وأن الدين لا ينتشر إلا بقوة السلاح"<sup>262</sup>.

وهل المتحمس لدين ما، والمدافع عنه بقوة السلاح أكثر يقينية فيما يخص معتقداته، من الطرف الآخر؛ وإن كان كذلك، هل يحتاج إلى قوة السلاح أصلا. "فأين هو الرجل الذي ليس لديه أدنى شك في الحقائق التي يتبناها، أو في عدم صحة آراء كل من يتهمهم؛ أو يستطيع القول بأنه فحص بعق كل آرائه أو آراء الناس الآخرين؟"<sup>263</sup>. وحتى لو افترضنا بأن دينا ما أو طائفة ما، تمتلك من مقومات 'الحقيقة' والمصادقية أكثر مما تمتلكه الديانات والطوائف الأخرى، فهل من السهل أن تتخلى هذه الأخيرة عن المعتقدات التي كبرت عليها وتشربتها منذ الصغر. والأدهى من ذلك، هل يكون هذا التبديل للمعتقد في مصلحتها، خصوصا إذا أتى عن طريق الإكراه من أطراف أخرى، والتي غالبا ما تكون أقوى و لها غاية أو هدف أبعد من أن يكون مجرد فرض المعتقد 'الصحيح'.

<sup>262</sup> لوك جون: رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة، ط1، (المجلس الأعلى للثقافة، مكتبة الإسكندرية: 1999)،

ص35 .

<sup>263</sup> <<For where is the man, that has incontestable evidence of the truth of all that he holds, or of the falsehood of all he condemns ; or can say, that he has examined to the bottom, all his own, or other men's opinions?>>. Locke, John. "An Essay Concerning Human Understanding". Edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press. 1975. P. 660.

"إذا كان واحدا ممن يأخذ آراؤه على محمل الثقة، كيف نستطيع أن نتصور أن عليه أن يتخلى عن تلك المعتقدات التي وطدها في ذهنه كل من الوقت والتقاليد، وأصبح يعتبرها بديهية وبقينا لا يرقى إليه الشك؛ أو يعتبرها انطباعات مأخوذة عن الله نفسه، أو من الرجال المرسلين من قبله؟ كيف لنا إذن أن نتوقع بأن هذه الآراء المرسخة في الذهن، عليها أن تستسلم لحجج أو قوة الغريب أو الخصم، وبالخصوص إذا كان هناك شك فيما يخص المصلحة أو الهدف وراء هذا الطموح، و هذا ما لا يفشل في إيجاد الطرف الضعيف والخاضع لسوء المعاملة"<sup>264</sup>.

النتيجة التي يمكن أن نخلص إليها مع جون لوك هي استحالة إقناع أي طرف بتغيير معتقده، قصد تبني معتقد آخر سواء، ب'الإقناع' أو بالإكراه. ولن يتبقى أمامنا إلا مخرج آخر بدل هذا الطريق، قصد الحفاظ على السلم والتعايش الاجتماعيين، ومن ثم الالتفات إلى المستقبل بدل مضيعة الوقت والأرواح في هذا الجدل العقيم، الذي إن لم يأت بالكوارث فلن يأتي بأي شيء مفيد: على الحاكم أو السلطة الحاكمة من هذا المنظور أن تهتم بالشؤون المدنية للمواطنين، وتترك الأمور الدينية لهم وحدهم لأن كل واحد يعرف طريقه الخاصة إلى الخلاص. "معرفة الحاكم بالطريق الضيق الوحيد المؤدي إلى الجنة ليست أفضل من معرفة المواطنين، ولهذا فليس في إمكاني أن أتخذ من الحاكم مرشدا لي. فأغلب الظن أنه جاهل بمعرفة الطريق مثل جهلي، ثم هو بكل تأكيد أقل اهتماما بخلاصي مني أنا"<sup>265</sup>. فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للحاكم، فكيف لطرف آخر كيفما كان أن يفرض علي طريقتي في الخلاص. طريقتي في الخلاص أو خلاصي حتى شيء لا يهمه، بل ما يهمه هو وغيره هو

---

<sup>38</sup><<And if he be one who takes his opinions upon trust, how can we imagine that he should renounce those tenets, which time and custom have so settled in his mind, that he thinks them self-evident, and of an unquestionable certainty, or which he takes to be impressions he has received from God Himself, or from mend sent by Him ? How can we expect, I say, that opinions thus settled, should be given up to the arguments or authority of a stranger, or adversary; especially if there be any suspicion of interest, or design, as there never fails to be where men find themselves ill treated?>>. Ibid. P. 660.

<sup>39</sup>لوك جون: رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة، ط1، (المجلس الأعلى للثقافة، مكتبة الإسكندرية: 1999) ص

أن أعيش معه في مجتمع واحد، محترماً للقوانين والأعراف، مما يضمن أنني لن أتعدى على حقوقه وحقوق الآخرين.

"هذه الأسباب وحدها، بالإضافة إلى أسباب أخرى عديدة كافية للتدليل على أن سلطة الحكم المدني تتعلق بالخيرات المدنية للبشر، وتقوم على حماية الأشياء المتعلقة بهذا العالم ولا تمت بأية صلة إلى العالم الآخر."<sup>266</sup>

إن هذه الرؤية للأمور الدينية تتماشى مع الإيمان الحقيقي، فلا إيمان لمن يمارس طقوساً محددة، فقط خوفاً من الحاكم أو من بطش طائفة أخرى. إنه كمن يجامل حاكماً ما أو طاغية خوفاً أو طمعاً، لكن بمجرد ما تضعف قبضة هذا الأخير ويتزلزل حكمه، يبدل موقعه بمائة وثمانين درجة. أما إذا كان مؤمناً ومقتنعاً بسداد رأي هذا الحاكم وصلاحيته، فإنه يبقى إلى جانبه إلى آخر لحظة، وربما حتى وإن تنازل الحاكم يبقى هو مصمماً على رأيه. فلا شيء يقوي الإيمان أكثر من الحرية، ولا شيء يضعفه ويقتله أكثر من الإكراه والإجبار.

"إن البروتستانتى الأنسانى 'SebastianCastellio' (1554) هاجم الممارسات اللامتسامحة لكل من الكاثوليكى والكالفينى، وجادل من أجل حرية الضمير والعقل كشرطين مسبقين لأي إيمان حقيقى. لقد تشكلت في هذه المرحلة العناصر الحاسمة لخطاب التسامح المبكر: فمن جهة التمييز بين سلطة الكنيسة والضمير الدينى الفردى، والفصل بين الدين والسلطة المدنية من جهة أخرى."<sup>267</sup>

<sup>266</sup> نفسه، ص. 27.

<sup>267</sup> <<The protestant humanist Sebastian Castellio (1554) attacks the intolerance of both Catholic and Calvinist practices and argues for the freedom of conscience and reason as prerequisites of true faith. In this period, decisive elements of early modern toleration discourse were formed: the distinction between church authority and individual religions conscience on the one hand and the separation of religions and secular authority on the other>>. Forst, Rainer, "Toleration", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/toleration/>>. 30 June, 2015.



فلا إيمان حقيقي إلا في إطار حرية المعتقد والتسامح، ومن ثم ضرورة ترك الحرية للمواطن في تبني الاعتقاد الذي يفتتح به و يراه منا سبا له. إن آراء لوك هاته، حول الدولة المدنية وفصل الدين عن الدولة، تعتبر ثورية حينها، لما لها من آثار بارزة على التطور الديمقراطي، وصياغة الدساتير الديمقراطية سواء في أوروبا أو خارجها. "تعتبر هذه الفلسفة في الواقع أساس الديمقراطية الحديثة، والحجر الأساس للدستور الأميركي. إن عبارة 'الفصل بين الكنيسة والدولة' قد صكت من قبل Thomas Jefferson الذي تأثر إلى حد كبير بكتابات جون لوك"<sup>268</sup>. لكن أ لهذا التسامح حدود من وجهة نظر جون لوك أم أن الأمر يتعلق بالحرية المطلقة؟ بمعنى آخر أيمن استثناء أطراف ما من نعمة التسامح هاته؟ وإن كان الأمر كذلك، فلماذا؟ وما الداعي؟

إن هم جون لوك في هذا الإطار أقرب أو بالأحرى مماثل لهم طوماس هوبز، أي الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي وتفادي الحرب الأهلية. فإذا كانت كل الطوائف الدينية، مهما اختلفت وتعددت آراؤها تؤمن بنوع من الألوهية، وهذا يخولها رؤية ما للكون، ونسقا أخلاقيا يجعلها في كل الأحوال تحافظ على تماسك المجتمع، وتخاف عقاب الآخرة. إلا أن الأمر يختلف مع فئة الملحدين، لأن هذه الأخيرة بتجردها من الاعتقاد الديني، يستتبع حسبه تجردها من بعض القواعد الأخلاقية التي تعتبر ضرورية لأي بناء اجتماعي.

"المفارقة هي أن معتقداته الدينية الورعة أدت به إلى استثناء الملحدين من

نعمة وعطف المجتمع. لقد اعتقد لوك بوجود ارتباط متميز وغير قابل للفصل بين الدين

---

<sup>268</sup> <<This philosophy is in fact the basis for modern democracy and a cornerstone of the American constitution. The term 'separation of church and state' was coined by Thomas Jefferson, who was greatly influenced by Locke's writings>>.Broers, A. (2009). "John Locke On Equality, Toleration, and the Atheist Exception." *Student Pulse*, 1(12). Retrieved from <http://www.studentpulse.com/a?id=75>. 4 juil. 15.

والأخلاق. فبدون القبول بإله أو أي كائن أعلى كلي الوجود كأساس للحقيقة، فإن أخلاقنا ستكون في أحسن الأحوال موضع تساؤل.<sup>269</sup>

بالإضافة إلى عدم طبيعية الأفكار الأخلاقية، هذا موضوع آخر للخلاف بين جون لوك وأقطاب مدرسة الحاسة الخلقية. فكما سبق القول، فإن شافيتسيري يرفض ربط الأخلاق بالدين، ويعتبرها ليس فقط منفصلة عنه، وإنما أيضا سابقة عليه، ودوره يقتصر فقط على تدعيمها وتقويتها. لكن هذا الإصرار هنا على الارتباط بين المجالين يقود فقط إلى الحرص على المجتمع ومن ثم التصدي لكل ما يتهدهه.

"لذا نرى الاستثناءات ليست مقتصرة على الملحدين فقط، ولكن على أي شيء يمكن اعتباره غير مقبول. أفترض أن لوك كان يشبه الإلحاد بأية جريمة عادية. فلا يمكن أن نتسامح مثلا مع السرقة أو العنف، ولا نود أن نتسامح مع التحريض على مثل هذه السلوكات. بدلا من ذلك فإننا ندافع عن الدين والأخلاق. وآراء غير المؤمنين ينظر إليها كأراء متعارضة مع التعاليم الاجتماعية، أي محرضة على الجريمة."<sup>270</sup>

يمكن أن نستنتج من هذه التعليقات أن عدم توسيع مفهوم التسامح ليشمل الإلحاد والملحدين عند لوك ليس الهدف منه التدخل في الحياة الفردية لهؤلاء، أو إرغامهم على تبني معتقد بعينه، وإنما المحرك هو الخوف على المجتمع من التفسخ نتيجة هذه الآراء التي ترى أن الرادع الأوحده هو العقوبات المدنية.

---

<sup>269</sup><<The irony is that it is his devout religious beliefs that led him to the exclusion of atheists from societal favor. Locke believed that there is a distinct and inseparable connection between religion and morality. Without the acceptance of God, or any supreme and omnipotent being, as a basic truth, one's morals and ethics were questionable at best>>. Broers, A. (2009). "John Locke On Equality, Toleration, and the Atheist Exception." *Student Pulse*, 1(12). Retrieved from <http://www.studentpulse.com/a?id=75>. 4 July, 2015.

<sup>268</sup><<So we see that the exceptions are not limited to atheism, but to anything deemed unacceptable. I suppose Locke would liken atheism to a standard crime; we do not tolerate theft, or violence, nor would we tolerate the inciting such behavior. Instead we advocate religion, morality and ethics, and the views of non-believers are seen as contrary to societal teachings; therefore as treacherous as the provocation of crime>>. Ibid. 4 July 2015.

"الرجال كذلك، يحتاجون إلى عقاب معروف عن الأفعال الخاطئة تجاه المجتمع، أي نظام العقوبات، ولكن أكثر من هذا عليهم أن يخافوا من عواقب الأفعال اللاأخلاقية التي لم يعاقبوا عليها، أو التي لم يتمكن القانون أو الدولة من اكتشافها. الناس ذوو الاعتقادات الدينية يخافون الحياة الأخرى، أما الملحدون فلا يخافون شيئاً وراء العواقب المحتملة في هذه الدنيا."<sup>271</sup>

لا يبدو أن موضوعاً من قبيل علاقة الدين بالأخلاق، قابل للحسم والإغلاق نهائياً. لأنه في كل يوم، وفي كل صراع مهما كان بسيطاً، نجد أنفسنا مقمحين مجدداً في هذه المفارقة التي لا يبدو أنها ستجد حلاً. ولأن الموضوع يخضع في معالجته غالباً للمنطق النظري لكل فيلسوف، فقد نظر إليه فلاسفة الحس الخلقى انطلاقاً من رؤيتهم الطبيعية للطبيعة البشرية، وانطلاقاً من العلاقة التي أقاموها بين الفضيلة والدين. إذن، ما الذي أضافه فلاسفة الحس الخلقى لمفهوم التسامح الذي عالجه جون لوك بتوسع؟ وما هي النواقص عند لوك التي استدعت هذه الإضافات؟

## 2 - روح الدعابة عند شافيتسبري

بهذه الطريقة تكون أفكار جون لوك ورسالته الشهيرة، قد مهدتا الطريق لقبول الاختلاف ونشر ثقافة التسامح، مما أدى إلى خلق مناخ فكري همه الأول والأخير هو تجاوز الجدل العقيم، والتركيز على ما يمكن أن ينعف الناس، ويدفع بعجلة التقدم إلى الأمام. وبذلك عمل أغلب فلاسفة التنوير البريطانيين في هذه المرحلة على التفرغ أكثر إلى الأشياء الإيجابية في الطبيعة البشرية، ودفعها أكثر إلى توسيع مجال هذه الإيجابيات لتعم أكثر عدد ممكن من الناس، بغض النظر عن الدين أو الطائفة أو العرق.

<sup>271</sup> <<Men likewise, require known punishment for wrong doings with society. i.e. the penal system; but furthermore they must fear consequences for immoral actions which are not punished, or not found out by the state. People with religion fear the afterlife; atheists fear nothing beyond the present potential consequences>>.Ibid. 4 July, 2015.

أخذ شافيتسبري الكثير عن أستاذه جون لوك، واختلف معه في الكثير من الأمور أيضا. ورغم أن لوك كان واضحا في إدانته للطائفية ونشدانه للتسامح، مما يجعل من الصعب الاختلاف معه والمزايدة عليه في هذه القضية، إلا أنه ومع ذلك توجد بعض الإضافات التي دعمت بها نظرية الحاسة الخلقية هذا المفهوم. وهذا ناتج عن طبيعة النظرية ومنطلقها، المتمثل في امتلاك الإنسان للحس الخلقى. هذا الحس الطبيعي إن لم تعقه بعض الرغبات وبالخصوص المرتبطة بالمصلحة الذاتية الضيقة، يمتد ليحب الناس وينشد سعادتهم كيفما كانوا وأينما وجدوا. ومن بين العوائق التي تعترض الحاسة الخلقية وتفسد طبيعتها النقية، التعصب الديني والطائفية، لذلك ينبهنا شافيتسبري إلى خطرهما في بعض الأحيان.

"إذا قيل بخصوص هذه القضية المطروحة أمامنا، أن التعلق والإخلاص الدينيين هما العلاج الكافي والمناسب. سنجيب: بحسب طريقة إثبات ذلك، فإذا كانت هذه الطريقة من ذلك النوع اللطيف والمبهج، تكون حينها من نوع العاطفة الطبيعية نفسها؛ وإذا كانت كئيبة وباعثة على الرعب، إذا كانت تجلب معها عواطف تتعارض مع الإنسانية، والكرم، والشجاعة، وحرية التفكير، فلن نربح شيئا من ورائها، وسيكون حينها الدواء أسوء من الداء ذاته."<sup>272</sup>

يرد هنا شافيتسبري على الرأي القائل بأن الدين هو العلاج الأمثل لنوع من فساد الحاسة الخلقية - المتمثل في التحيز لطرف أكثر من اللازم - بالموافقة المشروطة بنوع الدين المنشود. ولأننا أمام تعدد ديني وطائفي لا يمكن إغفاله، فإن معيار الدين الذي يمكن أن يحقق هذا الهدف، هو الحاسة الخلقية نفسها. بمعنى آخر، إذا كان هذا الدين طيبا

---

<sup>272</sup><<If it be said perhaps, that in the case before us, religious affections or devotion is a sufficient and proper remedy; we answer, that it is according as the kind may happily prove. For if it be of the pleasant and cheerful sort, it is of the very kind of natural affection itself: if it be of the dismal or fearful sort; if it brings along with it any affection opposite to manhood, generosity, courage, or free-thought; there will be nothing gained by this application; and the remedy will, in the issue, be undoubtedly found worse than the disease>>

Ashley Cooper, Anthony (Third Earl of Shaftesbury). Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times Vol.2. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 47.

ومبهجا، أي قادرا على تفتيح خاطر وجعل الإنسان يتجاوز حالة الانقباض والتحيز، فهنا يمكن أن يشفي المزاج السيئ ويعيد الحاسة الخلقية إلى حالتها الطبيعية؛ أما إذا كان دينا يتعارض مع المشاعر الجميلة التي تتميز بها الحاسة الخلقية، فحينها يزيد الأمر سوءا.

يحمل شافتسبري حالة اللاتسامح التي انتشرت بين الأديان والطوائف، وعملت بالتالي على إفساد الحاسة الخلقية؛ إلى النظرة الدينية التي سادت على مر القرون، والتي تميزت بالتجهم والعبوس. وعملت هذه النظرة على تهميش الحياة الدنيوية والتركيز على الحياة الأخروية، بمبرر أن الأولى عابرة وتافهة في حين أن الثانية هي الحقيقية والدائمة.

"ولكن نوعا جديد من الحكمة فرض نفسه، حكمة وسعت مجالها إلى عالم آخر، واعتبرت الحياة المستقبلية والسعيدة هي غير الحياة الحاضرة، وجعلتنا نقفز خارج حدود الطبيعة البشرية. ومن أجل محبة فوق الطبيعة، علمتنا كيف نعذب بعضنا البعض بإخلاص. لقد قوت البغض الذي لا يمكن لأية مصلحة دنيوية أن تفعله أبدا، وألزمنا بكره طبيعي إلى الأبد."<sup>273</sup>

إن هذه النظرة المتشائمة للحياة الدنيوية دفعتنا إلى احتقارها، والنظر إلى كل شيء يتعلق بها على أنه لا يستحق، مما أثر على نفسيتنا وجعلها أكثر تعصبا. وأدى إلى فساد المزاج، و عوض مجازاة الحاسة الخلقية ونزوعها الخير، بدأنا نكره بعضنا البعض وندخل في عداوات وصراعات لا تنتهي، قصد الفوز بالحياة الأبدية. والعلاج الأمثل لفساد المزاج هذا هو روح الدعابة (Good Humor) كما يسميه شافتسبري.

"فضلت خوض كل المغامرات مع الدين، عوض التخلص من التفكير فيه عن طريق تجنب الموضوع. إن كل ما أدعيه، هو التفكير فيه بروح الدعابة: مما يؤدي إلى

---

<sup>273</sup><<But a new sort of policy, which extends itself to another world, and considers the future lives and happiness of men rather than the present, has made us leap the bounds of natural humanity; and out of a supernatural charity, has taught us the way of plaguing one another most devoutly. It has raised an antipathy which no temporal interest could ever do; and entailed upon us a natural hatred to all eternity>>

Ashley Cooper, Anthony (Third Earl of Shaftesbury). Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times Vol.1. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 19.

قطع نصف الطريق نحو التفكير فيه بشكل صحيح، وهذا ما سأعمل جاهدا على إثباته.  
إن روح الدعابة ليست فقط الضامن الأفضل ضد التعصب، ولكن أيضا الأساس الأمثل  
للتقوى والدين الصحيح.<sup>274</sup>

إن الحل الأمثل لتجنب التعصب الديني حسب شافنيسبري، هو التعامل مع الدين  
بروح الدعابة. ورغم أن المفهوم يلفه شيء من الغموض عكس مفهوم التسامح عند جون  
لوك، إلا أن ما يمكن أن يستشف منه، هو عدم التعامل مع فحوى النصوص الدينية وكأنها  
حقائق مطلقة. لأن هذه النظرة الضيقة تدفعنا إلى محاولة الالتزام حرفيا بهذه النصوص،  
ولوم كل من يخالفها أو يتجاهلها، وبالخصوص في مراحل الضعف والضيقة. لذلك أكد  
شافنيسبري في العديد من المرات، على عدم تفسير الدين، أو اللجوء إليه في اللحظات  
العصيبة.

إن التعامل مع الدين يتطلب تهيئة الروح جيدا، فقبل أن نحاكم أي شخص آخر، أو  
طائفة أخرى، يجب أولا أن نحاكم أنفسنا. بمعنى، أن نسألها هل هي بالفعل مؤهلة للحكم  
على الآخرين، و هل تتمتع بالرزانة اللازمة لهذا الأمر، و هل هي هادئة ونزيهة، وهل هي  
متحررة من أي انحياز أو أحكام مسبقة تجاه الأطراف الأخرى. كل هذا يجب أن يتحقق في  
ذاتنا قبل أي كلام في الدين، مما يجعلنا نقرأه في استرخاء، وبروح من التسلية والمرح.

"هذه هي المعرفة الأولى والحكم المسبق: 'فهم أنفسنا، ومعرفة الروح التي نحن  
عليها'. بعد ذلك يمكن أن نحكم على روح الآخرين، ودراسة شخصيتهم، وإثبات صحة  
شهادتهم بناء على قوة عقلهم. بهذه الطريقة يمكن أن نزود أنفسنا ببعض المضادات

---

<sup>274</sup><<I had rather stand all adventures with religion, than endeavor to get rid of the thoughts of it by diversion. All I contend for, is to think of it in a right humor: and that this goes more than half-way towards thinking rightly of it, is what I shall endeavor to demonstrate. Good humor is not only the best security against enthusiasm, but the best foundation of piety and true religion>>.Ibid. P. 20.

تجاه التعصب. و ما أجروا على قوله هو أن أحسن طريقة لفعل ذلك، هي الحفاظ على روح الدعابة. وإلا سيتحول الدواء نفسه إلى مرض.<sup>275</sup>

لم تتوقف معالجة هذا الموضوع مع جون لوك وشافيتسبري، وإنما استمر التطرق إليه، وإعطاء رأي فيه، من قبل أغلب الفلاسفة الذين أتوا من بعدهما. فالموضوع كان حينها يحظى بأهمية خاصة، باعتباره يؤسس لحياة اجتماعية وسياسية سليمة، تقوم على الحرية الدينية، واحترام الرأي المخالف، دون أن يؤثر ذلك على وحدة الوطن و الحياة المشتركة. وفي هذا الإطار نجد آدم سميث يتدخل في الموضوع، ويعتبر أن العداوة بين الأحزاب والطوائف أكثر حدة ودواما من العداوة بين الدول.

"إن حدة عداوة الطوائف، سواء كانت مدنية أو دينية، غالبا ما تكون أكثر ضراوة من العداوة بين الدول، والتصرفات تجاه بعضها البعض تبقى دائما أكثر شناعة...و من بين الأشياء التي تفسد العواطف الأخلاقية، الطائفية والتعصب الأعظم وإلى حد بعيد.<sup>276</sup>

لا يقتصر دور التعصب على إشعال نار الحقد والحروب بين الأديان والطوائف، وإنما كنتيجة لذلك، يصبح من أقوى العوامل التي تعمل على إفساد العواطف الأخلاقية. ولأن بريطانيا عانت كثيرا من ويلات هذا الشر، فقد تمت محاولة تقويض أسسه من قبل أغلب التنويريين البريطانيين في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، من خلال التركيز على الجانب الأخلاقي في الإنسان، وإعطاء الدين ذلك الدور الثانوي الداعم للفضيلة.

---

<sup>275</sup><<This is the first knowledge and previous judgment: "To understand ourselves, and know what spirit we are of". Afterwards we may judge the spirit in others, consider what their personal merit is, and prove the validity of their testimony by the solidity of their brain. By this means we may prepare ourselves with some antidote against enthusiasm. And this is what I have dared affirm is best performed by keeping to Good Humor. For otherwise the remedy itself my turn to the disease>>.Ibid. P. 31.

<sup>276</sup><<The animosity of hostile factions, whether civil or ecclesiastical, is often sill more furious than that of hostile nations, and their conduct towards one another is often still more atrocious...Of all the corrupters of moral sentiments, therefore, faction and fanaticism have always been by far the greatest>>

Smith, Adam. The theory of moral sentiments. Edited by Sàvio Marcelo Soares. Sao Paulo: Metalibri@yahoo.com, 2005. P. 219 – 220.

يمكن أن نخلص مع شافيتسبري إلى القول بأن الحل الأمثل لتجنب التعصب الديني والصراعات الطائفية، هو أولاً الموقف من الدين بصفة عامة. فإذا كان هذا الدين يتمشى مع الحاسة الخلقية لدى الإنسان، بمعنى أن هدفه الأساسي هو الخير لبني البشر من دون تحيز أو تمييز، فإنه دين صحيح؛ أما إذا كان يدعو إلى التحيز إلى فئة ويفضلها على الفئات الأخرى فاتحاً المجال للحروب والصراعات، حينها نكون متأكدين بأننا بصدد الدين الخاطئ. وثانياً، لا يجب أن نتقرب من تفسير النصوص الدينية والحكم على الآخرين، إلا بعد أن نهى أنفسنا جيداً لذلك، ويكون عبر محاكمة روحنا والتساؤل عن مزاجنا، حتى نتأكد من أنه هادئ ونزيه، والأهم تتخلله روح الدعابة.



## خاتمة الفصل الرابع

نخلص مما سبق إلى أن العلاقة بين الدين والأخلاق، من بين أقدم القضايا التي فرضت نفسها على التفكير الفلسفي منذ نشأته مع اليونان. فقد ظهرت مجموعة من الأديان، ووجدت أمامها مجموعة من المبادئ الأخلاقية والتشريعات القانونية، مما حتم عليها التعامل معها سواء بالتركية أو بالرفض. وفي هذا الإطار برزت إلى السطح إشكالية علاقة الأخلاق بالدين، وأثيرت العديد من التساؤلات حول الأسبقية، لمن يجب إعطاء الأولوية هل للأخلاق أم للدين، والدور الذي يلعبه الدين تجاه المبادئ الأخلاقية المتفق عليها من طرف الكل، وغيرها من الأسئلة المرتبطة بهذه الإشكالية.

ومع مطلع القرن السابع عشر، وبعد تراجع دور الكنيسة وفسح المجال أمام التفكير العقلاني، أثير الموضوع مجددا تحت ضغط مجموعة من المعطيات الاجتماعية والسياسية والفكرية الجديدة. فبعد أن كرهت الكنيسة الدين للناس، وضاقت ذرعهم من الصراعات الدينية والطائفية التي لم تجلب سوى الكراهية و الخراب، بدأ التفكير جديا في تقزيم دور الدين والتركيز إما على السلطة السياسية القوية، أو على الأخلاق التي لا تثير مثل هذه الخلافات والتطاحنات.

وبما أن الهم الأكبر لطوماس هوبز كان هو الخروج من الحرب الأهلية ووضع ركائز الاستقرار السياسي، فقد نظر إلى الدين تلك النظرة النفعية المساعدة على هذا الاستقرار. فقد اعتبر أن الدين شيء ضروري للاستقرار الاجتماعي، وبذوره الأولى ظهرت لهذا الغرض. إلا أنه لم يعول عليه كثيرا في هذا الاستقرار، بالنظر إلى أن رجال الدين أنفسهم هم الأكثر فسادا من غيرهم. لهذا اعتبر دوره ثانويا فقط، أما الدور الأكبر فهو للسلطة السياسية القوية، المسيطرة على جميع مفاصل الحياة بما فيها الشأن الديني نفسه.

أما موقف شافسبري باعتباره مؤسس نظرية الحاسة الخلقية، فقد جاء متماشيا مع نظرتة الإيجابية للطبيعة البشرية. إن الإنسان بصفة عامة يمتلك هذه الحاسة الخلقية، مما يجعله يميل إلى حب الآخرين وابتغاء سعادتهم، إلا أن هذه الحاسة قد تضعف أمام مغريات الرغبات والمصالح الخاصة الضيقة. وهنا يمكن أن يتدخل الدين لكي يقويها، ويثبتها في اتجاهها الصحيح. لكن مثلما يمكن للدين أن يلعب دورا إيجابيا تجاه الحاسة الخلقية، فإنه أيضا يمكن أن يلعب دورا سلبيا من خلال تشجيع الرذيلة تجاه دين آخر أو طائفة أخرى. وغالبا ما يتم هذا التدخل السلبي للدين في حالات التعصب والتخندق الطائفي، أي أثناء الحروب الأهلية والاضطرابات الاجتماعية، وغيرها من الأوضاع المتميزة بعدم الاستقرار. لهذا يوصي شافسبري بعدم اللجوء إلى الدين أو تفسيره في مثل هذه المناسبات الأليمة، لأننا حينها نقرأه بمزاج مضطرب، كما أننا نلتمس منه الأعذار لما نفعله أو نريد فعله بالأطراف الأخرى. وبخلاصة، إن غاب التعصب كان الدين في صالح الحاسة الخلقية، وإن حضر كان العكس.

لم يختلف كثيرا موقف هانتشيسون عن ما جاء به شافسبري، فالحاسة الخلقية بالنسبة إليه توجد عند الجميع مسيحيين وغير مسيحيين، أو حتى غير متدينين. وكلما تجاوزت هذه الحاسة الإطارين الديني والطائفي الضيقين، كلما كانت الفضيلة أعظم. لذلك نجد أغلب التنويريين البريطانيين في هذه المرحلة، بحثوا عن مخرج للتعدد الديني والطائفي، مادام تغيير المعتقد مستحيلا سواء بالقوة أو الإقناع.

لم يكن هناك اختلاف كبير حول المخرج الذي اهتدى إليه الفلاسفة والمفكرون حينها، فأغلب جهودهم انصبت على نبذ التعصب، وإرساء ثقافة التسامح الديني. فقد اقترح جون لوك في رسالته أن يبقى الدين منحصرا في إطار علاقة الفرد بمخلصه، في حين تتكفل الدولة بالشؤون السياسية و المدنية. وبذلك يصبح التعدد والاختلاف رحمة، بعد أن كان سببا في الكثير من الحروب والصراعات. أما شافسبري فقد نبه إلى أن التعاليم الدينية يجب أن

تكون متماشية مع طيبوبة الحاسة الخلقية، وإلا سنكون حينها بصدد الدين الخاطيء. مركزا على رفض النظرة المتجهمة والعبوسة التي اعتدنا ربطها بالدين، مقترحا روح الدعابة باعتبارها الضامن الأفضل لتجنب التعصب وأساس الدين الصحيح.

لقد مكنت المعالجة الفلسفية للدين في القرن الثامن عشر، سواء من قبل فلاسفة الحاسة الخلقية أو من قبل غيرهم، من نبذ الخلافات التي لا طائل من ورائها، والتفرغ لمسائل أكثر إلحاحية ومنفعة بالنسبة للإنسان الأوروبي، مما فتح المجال نحو تطور الدولة الديمقراطية التي تقوم على أساس التعاقد مع المواطن، وتهدف إلى خدمة راحته وسعادته.

# الفصل الخامس:

الحاسة الخلقية والسعادة

## مقدمة الفصل الخامس

أي متأمل في النشاط اليومي للإنسان، سيلاحظ بأنه تعب لا يتوقف؛ يبدأ من الصباح الباكر حتى المساء المتأخر، وقد تجد من يقطع ساعات من نومه وراحته، قصد العمل أكثر. وإن باغت أحدا بالسؤال التالي: لماذا كل هذا التعب؟ سيرتبك لبرهة، ثم يستدرك بأن الهدف هو الحصول على المزيد من الأشياء المادية، قصد الاستمتاع أكثر بملذات الحياة. وإن ووجه بسؤال آخر من قبل: ولماذا أشياء أخرى، وملذات أخرى أكثر، مادمت تستطيع العيش بما هو متوفر لك الآن؟ سيجيب بأن هذا لا يكفي لتحقيق كل ما أربو إليه. وإن سألت مرة أخرى عن ما يربو إليه، سيجيب بأنها الحياة السعيدة. لكن ما إن تسأله عن معنى الحياة السعيدة، و تتوغل في الأسئلة الإشكالية المتعلقة بها، حتى يرتبك مرة ثانية، ويشير بعدم التأكد.

إن هذا الارتباك الذي يبدو على الإنسان العادي حين نسأله عن معنى السعادة، لا يختلف كثيرا عن النظرة المتشككة التي تعلقو محيا المثقف أو حتى الفيلسوف، مادام المفهوم ينطوي على صعوبات جمة، مما يجعله أقرب إلى السراب منه إلى شيء واقعي ملموس. وأيضا لكثرة العوامل التي تتدخل فيه، بدءا من الحظ والعوامل التي لا دخل للفرد فيها، وانتهاء بالوعي بالطريق الأمثل لبلوغ السعادة. فعلى سبيل المثال لا يمكن مقارنة درجة سعادة من أتى إلى هذه الدنيا عليلا فقيرا، بمن ولد في صحة جيدة وفي فمه ملعقة من ذهب كما يقال، رغم أن هناك من لا يستبعد سعادة الأول، وتعاسة الثاني. ولهذا اختلف الفلاسفة عبر التاريخ حول هذا المفهوم، و الطرق المؤدية إلى تحقيقه، فهناك من ربطه بتحقيق الملذات الحسية، وهناك من ألحقه باللذة العقلية وممارسة الفضيلة، وهناك من قال باستحالة تحقيقه في هذه الدنيا، وأرجع أمره إلى الحياة الأخروية.

وكما أعيد النظر في أغلب المفاهيم الفلسفية في القرن الثامن عشر، بناء على التطور العلمي والنظرة الفلسفية الجديدة للإنسان والعالم، فقد تمت مقارنة المفهوم مقارنة جديدة وبالخصوص من لدن فلاسفة التنوير البريطاني في القرن الثامن عشر. ولأن الأطروحة تتطرق لهذه التجربة الفلسفية، والمعالجة المتميزة لأبرز المفاهيم التي اشتغل عليها التنوير بصفة عامة؛ فإن تحقيق الحد الأدنى من جودة العمل على ما أظن، لا يمكن أن يتم إلا بالتطرق لهذا المفهوم. ليس فقط لأن مفهوم السعادة يعتبر من أبرز المفاهيم التي اشتغل عليها التفكير الفلسفي منذ القدم؛ ولكن لأنه يكتسي أيضا أهمية خاصة في التنوير البريطاني، وبالخصوص لدى مدرسة الحاسة الخلقية، نظرا لعلاقته الوثيقة بمجال الأخلاق، وجعله المكافأة الجميلة لحياة فاضلة، كل ما تتسم به هو حب الآخرين وتفضيل المصلحة العامة على أية مصلحة ذاتية ضيقة.

وما سأقوم به في هذا الفصل هو إبراز كيفية معالجة أصحاب نظرية الحاسة الخلقية لهذا المفهوم، تماشيا مع نظرتهم الغيرية للإنسان؛ التي جعلت معالجتهم هاته أقرب إلى القدماء الذين ربطوا السعادة بممارسة الفضيلة، وفي تعارض تام مع التيار الأناني، والمذاهب التي تجعل من اللذات الحسية سبيلا لتحقيق السعادة. إذن، كيف يمكن النظر إلى مفهوم السعادة في تغييره بتغير المنطلقات والنظريات الفلسفية؟ وكيف تم تحديده من لدن منظري مدرسة الحاسة الخلقية؟ وما علاقته بالمفاهيم الأساسية الأخرى كاللذة والعقل، والمجتمع، وبالخصوص الفضيلة والجمال عند هؤلاء؟ وما هي الإضافات الجديدة التي قدموها لهذا المفهوم، بناء على التطورات العلمية، و نظرتهم الجديدة للإنسان والمجتمع؟ وإلى أي حد كان اشتراطهم لتحقيق السعادة بتغليب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة موفقا؟

## 1 - السعادة والفضيلة عند شافيتسبري

إذا كان أي متن فلسفي، هو عبارة عن إعادة قراءة لتاريخ الأفكار الفلسفية، وتبيان مواطن القوة والضعف فيها، بناء على المستجدات العلمية والفكرية والفلسفية، و اعتمادا على الإبداعات الخاصة بكل فيلسوف؛ فإنه لا فائدة من أي متن كيفما كانت عظمته، إذا لم يقدم حولا أفضل للمشاكل الإنسانية المستجدة، ورؤية واضحة لحياة أكثر صلاحا و جودة. و شافيتسبري لا يحدد عن هذه القاعدة، فقد أبدع الرجل منظورا جديدا، حاول من خلاله، إقناع القارئ برؤية مبتكرة للحياة السعيدة، تقترب كثيرا من المنظور القديم الذي ربط بين السعادة والفضيلة، وتبتعد به كثيرا عن المنظورين الحسي والأناني.

ولأن السعادة هي بمثابة تلك الحالة التي يحس فيها الإنسان برضا تام، لا ينقصه أي شيء، ولا يعكر مزاجه شيء؛ فإن صاحبنا جعل إمكانية تحققها تتمثل فقط من خلال الانسجام والتناغم التامين مع الكل، الذي يبدو منظما وجميلا، إذا ما نظر إليه تلك النظرة الشمولية. ولن يتأتى لنا هذا الانسجام، إلا بواسطة إطلاق العنان لطبعنا الخير، قصد التماهي مع الطبيعة والمجتمع.

### 1 - الرؤية الكلية لكون متناغم وجميل شرط تحقيق السعادة.

رغم الحرية التي يمتلكها الإنسان في الاستقلال ولو جزئيا عن الآخرين، إلا أنه يستحيل عزله عنهم عزلا تاما، أو النظر إليه بمعزل عن الطبيعة والكون عامة. و بذلك يبقى تفاعله الخارجي مع المحيطين الطبيعي والاجتماعي ضرورة، سواء من أجل بقائه، أو من أجل تحقيق طموحه في حياة أفضل. وعدم الوعي بهذه العلاقة المتداخلة والمتشعبة، يؤثر سلبا على حياة الفرد وسعادته، لذلك نجد شافيتسبري يعتبر النظرة الكلية إلى كون متناغم وجميل، من المقدمات الضرورية لحياة سعيدة. وهي نظرة قديمة، ترجع إلى الفلسفة الرواقية؛ ومن المعروف تاريخيا أن شافيتسبري تأثر بها كثيرا، وصبغت أفكارها الكثير من

فلسفته "لقد امتص شافتسبري أفكار العديد من الفلاسفة، حدثيين وقدماء، وارتباطه بالرواقية على وجه الخصوص، كان على الأقل أكثر قوة مثل ارتباطه بمدرسة كمبرج الأفلطونية"<sup>277</sup>

رغم أن شافتسبري لم يحصر نفسه داخل حدود الفلسفة الرواقية، فإنها أمدته وفي هذا الموضوع بالخصوص، برؤية للسعادة تتماشى مع منطلقه الفلسفي، الذي يعتبر الإنسان كائنا غيريا واجتماعيا، وليس كائنا أنانيا منعزلا. و هو منطلق يجعل الإنسان يعي أنه لا يوجد وحده في الكون، وإنما يتواجد مع أشخاص آخرين، وأنواع أخرى، وأشياء مادية كثيرة، والكل يتعاقد ليشكل كلا منسجما، متناغما وجميلا. و يعتبر استبطان هذه الخلفية ضروريا لجعلنا متفائلين خيرا، مركزين فقط على الدور المنوط بنا ضمن هذا الكل، غير ناظرين إلى الأشياء والأحداث من حولنا وكأنها تستهدف راحتنا وسعادتنا.

"في هذا السياق، تشرح محادثات أبيكتات أحد أشهر موضوعات الرواقيين موضوعا لم أحدثك عنه لأن عناصر فهمه أصبحت الآن فقط بمتناولك: الحياة الصحيحة هي تلك التي ليس فيها لا آمال ولا مخاوف، هي إذا الحياة المتصالحة مع ما هو موجود، أو هي الوجود الذي يقبل العالم كما هو. أنت تفهم جيدا أن هذا التصالح لا يمكن أن يحصل خارج التسليم بأن العالم إلهي، متناغم وجيد"<sup>278</sup>

توجد علاقة وثيقة بين رؤيتنا للأشياء والكون من حولنا و بين حالتنا الداخلية، أو بعبارة أدق، بين الانسجام الخارجي والانسجام الداخلي. وبذلك يستحيل على الإنسان أن يتمتع بالهدوء والسكينة أو الحياة الصحيحة كما جاء عند الرواقيين، مع الرؤية السوداوية للكون، التي تقترض أن الشر هو الغالب، والنشوه والقبح هما الميزتان الرئيسيتان للأشياء

---

<sup>277</sup><<Shaftesbury soaked up the thought of many philosophers, modern and ancient, and his attachment to Stoicism, in particular, was at least as strong as his attachment to Cambridge Platonism>>

B. Gill, Michael. The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 78.

<sup>278</sup>قيري لوك: تعلم الحياة، ترجمة سعيد الولي، أبو ظبي للثقافة والتراث، ص 83.



والأحداث. هذه النظرة تنعكس مباشرة على الحالة النفسية الداخلية للفرد، فتجعله مكتئبا وغير راض عن كل ما يوجد حوله، معتقدا أن مهمته في هذه الحياة هي طرد هذا الشر، وتعديل هذا التشوه؛ وهي مهمة فوق طاقته، مما يجعل حياته تعيسة إلى أقصى الدرجات.

"في الحقيقة لا شيء يمكن أن يكون أكثر سوداوية، من الاعتقاد بأننا نعيش في كون مشئت، حيث يمكن توقع العديد من الشرور، وحيث لا يوجد شيء جيد وجميل يقدم نفسه، لا شيء يمكن أن يرضينا عند التأمل، أو يثير عاطفة باستثناء الازدراء والكراهية، أو النفور. مثل هذه النظرة بقدر ما تكدر الطبع بدرجات، فإنها لا تجعلنا فقط أقل إحساسا بحب الفضيلة، ولكنها أيضا تساعد في إضعاف وإتلاف مبدأ الفضيلة ذاته، يعني، العاطفة الطيبة والطبيعية." <sup>279</sup>

هذه النظرة السلبية عن الكون تشكل خطرا حسب شافنيسبري على العاطفة الأخلاقية الطيبة لدينا، لأنها تؤثر عليها بشكل سلبي، وتجعلها تسير في الاتجاه المعاكس لطبيعتها الأصلية. والعكس يحصل عندما ننبنى نظرة إيجابية حول العالم الخارجي، نظرة يبدو معها كل شيء منظما ومرتبنا على أحسن وجه.

"وهذا أيضا شيء مؤكد، فالإعجاب بالنظام، وحببه، والانسجام والتناسب من أي نوع كانا؛ كل هذا يحسن من الطبع، ويفيد المودة الاجتماعية، ويساعد الفضيلة بشكل كبير، والفضيلة التي تعتبر في حد ذاتها حب النظام والجمال في المجتمع. إن مظهر النظام البادي على أتفه المواضيع في العالم، يؤثر إيجابيا على العقل، ويوجه المودة تجاهه. ولكن إذا كان نظام العالم نفسه يبدو مضبوطا وجميلا، فإن الإعجاب واحترام

---

<sup>279</sup><<Nothing indeed can be more melancholy, than the thought of living in a distracted universe, from whence many ills may be suspected, and where there is nothing good or lovely which presents itself, nothing which can satisfy in contemplation, or raise any passion besides that of contempt, hatred, or dislike. Such an opinion as this may be degrees embitter the temper, and not only make the love of virtue to be less felt, but help to impair and ruin the very principle of virtue, viz. natural and kind affection>>

Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 2 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 30.

النظام يكون أكثر، والعاطفة الراقية أو حب الجمال، باعتبارها مفيدة جدا للفضيلة، يجب أن تكون أكثر تحسنا من خلال تمرسها في مثل هذه المواضيع الوافرة والرائعة.<sup>280</sup>

إن إضفاء الانسجام والتناغم على العالم الخارجي حسب شافيتسبري، ينعكس بشكل مباشر على ممارسة الفضيلة. إنه يهدئ الطبع و يهيئ المناخ الملائم للحاسة الخلقية لكي تأخذ مسارها الطبيعي، من خلال نشر الخير والغيرية بين أفراد العائلة، والأصدقاء، والبشرية بصفة عامة؛ مما يفتح المجال لحياة اجتماعية منظمة وجميلة، وهذا في حد ذاته، هو مفتاح السعادة الوحيد.

"ألا يمكن أن نعتبر السعادة هي ذلك التمتع الذاتي الذي ينتج عن اتساق الحياة والتصرفات، عن انسجام العواطف و التحرر من التوبيخ الخجل، ووعي بالجدارة والاستحقاق مع كل البشر، ومع مجتمعنا، وبلدنا، وأصدقائنا: أي كل ما يوجد في الفضيلة وحدها."<sup>281</sup>

يمكن أن نستنتج مما سبق، أن شافيتسبري انطلق في مقارنته لمفهوم السعادة من النظرة الرواقية، التي تعتبر الكون منظما ومنسجما بشكل جميل، نظرا لأهمية هذه النظرة على الانسجام الداخلي، وممارسة الفضيلة. بحيث لا تشتغل هذه الأخيرة بشكل جيد، إلا مع هذه النظرة الإيجابية للكون، مما يجعلها تضيي انسجاما من نوع آخر على العلاقات بين الأفراد والجماعات. والعكس يقع حين يتبنى الفرد تلك النظرة السلبية، التي تتمثل في إضفاء

---

<sup>280</sup><<This too is certain ; that the admiration of and love of order, harmony and proportion, in whatever kind, is naturally improving to the temper, advantageous to social affection, and highly assistant to virtue; which is itself no other than the love of order and beauty in society. In the meanest subjects of the world, the appearance of order gains upon the mind, and draws the affection towards it. But if the order of the world itself appears just and beautiful; the admiration and esteem of order must run higher, and the elegant passion or love of beauty, which is so advantageous to virtue, must be the more improved by its exercise in so ample and magnificent subject>>

Ibid. P. 32.

<sup>281</sup><<May we not esteemas happiness, that self-enjoyment which arises from a consistency of life and manners, a harmony of affections, a freedom from the reproach of shame or guilt, and a consciousness of worth and merit with all mankind, our society, country, and friends: all which is founded in virtue only?>>.Ibid. P. 162.

الفضى والقبح على الكون، مما يستتبع حالة نفسية تشاؤمية، تفسد السجية الخيرة للفرد وعلاقاته الاجتماعية.

تحظى مقارنة شافيتسبري هاته، بالكثير من المصادقية، نظرا لما يلاحظ من تأثير سلبي قوي للنظرة السلبية للكون وجماليتها، على الحالة النفسية للفرد وانعكاسها على سكينته وعلاقاته الاجتماعية. وخير دليل على ذلك، الحالة النفسية للمتطرفين عامة، الذين يعتقدون بأن لا شيء جميل في هذه الدنيا، و الشر هو الطاغي عليها، باعتبار أن الكل انزاح عن الطريق الصحيح؛ فتعلو وجوههم طوال الوقت، نظرة ازدرائية وسحنة عبوسة، تعكس الغيظ والكره الدفينين في قلوبهم. إلا أنه و رغم ما للنظرة التفاؤلية للكون وجماليتها على حالة الفرد الداخلية وسعادته، إلا أنها ليست العامل الوحيد، فهناك عوامل عدة أخرى وأهمها نوع السلوك الجالب للسعادة، أهو السلوك الأناني أم السلوك الغيري

## 2 - السعادة والغيرية / الأنانية

تبقى النظرة التفاؤلية للكون بالنسبة لشافيتسبري، المتمثلة في اعتباره كلا متناسقا وجميلا، مجرد شرط أولي للحياة السعيدة، وليس كل شيء. لأن هذا الشرط يبقى فقط كخطوة تمهيدية تحقق انطبعا إيجابيا لدى الفرد، وتجعله يقوم بتصريف سلوكات تضي بدورها نوعا من الانسجام و الجمالية على العلاقات الإنسانية داخل المجتمع. وما دامت التفاهمات البشرية، وأغلب المؤسسات الاجتماعية تركز بشكل كبير على هذه السلوكات المتبادلة بين الأطراف ، فإن اتجاهها و نوعيتها يبقيان المحددين الرئيسيين في تحقيق الانسجام الأخير. وفي هذا الإطار يبرز الاختلاف بين السلوك الأناني المتجه دائما نحو الذات، والسلوك الغيري المتجه نحو الآخرين ومصالحهم، واختيار نوع بعينه هو ما يقربنا من السكينة والسعادة. إذن، ما هو السلوك الطبيعي الأصل بالنسبة للإنسان، أهو السلوك الغيري أم السلوك الأناني؟ وكيف نظر كل من الاتجاهين، الأناني والغيري إلى السعادة؟ وكيف يمكن

لممارسة الفضيلة باعتبارها التصرف الطبيعي، أن تجعلنا نحظى بالقبول والمحبة من قبل الآخرين، مما يفتح الإمكانية لجعلنا سعداء عكس التركيز على الذات وأنانيتها؟

رغم أن هوبز لم يتطرق بشكل مستفيض إلى مفهوم السعادة، فإنه عرج على معالجته في كتابه الأساسي (التنين)، من خلال نظريته المادية إلى الأشياء وحتى الإنسان. و لم يكن هدفه وهو يبحث في الطبيعة البشرية، هو الحكم الأبدي على شقاء الإنسان ما دام شريرا بطبعه، بل بالعكس، هو تجاوز تصورات الفلسفة القديمة، التي فشلت في تقديم حلول ناجعة لتحسين الحياة البشرية. وسبب ذلك يعود بالأساس إلى كونها كانت خاطئة المنطلق، حيث تصورت هدفا نهائيا للبشرية، ثم قامت بالبحث عن كيفية الوصول إليه. في حين يجب تبنى العكس، أي بحث الطبيعة البشرية من خلال الملاحظات المادية، للوقوف على نقط قوتها وضعفها، قصد تحسين وضعها والرقى بسعادتها.

"السعادة هي الشيء الذي يبحث عنه كل الجنس البشري. في هذا يسلم هوبز بأن القدماء كانوا على حق. لكن خطأهم تجلى في سوء فهم طبيعة السعادة، مما أدى إلى فشلهم في وضعها على أساس علمي. وأجزم على أن هذه هي الاهتمامات الرئيسية لكتابه التنين، والانطلاق منها يساعدنا في فهم الغرض الأكبر من العمل."<sup>282</sup>

الأساس العلمي الذي يعتمده طوماس هوبز، ويقطع من خلاله مع القدماء، هو الاعتماد على الملاحظات المادية لتصرفات البشر، والتي تقود إلى الجزم بأن هم الإنسان الأساسي، هو الحفاظ على البقاء. ولن يتحقق هذا الهدف بشكل موثوق، إلا من خلال السعي الحثيث وراء السلطة، فهي الوحيدة التي تضمن له تفوقا على الآخرين وإخضاعهم

---

<sup>282</sup><<Happiness is something that all human beings seek. In this, Hobbes admits, the ancients were correct. Where the ancients went wrong was in misunderstanding the nature of happiness and in failing to put it on a scientific footing. These, I contend, are central concerns of *Leviathan* that helps us to understand the larger purpose of the work>>.

Rutherford, Donald. "In the pursuit of Happiness: Hobbes's new sciences of Ethics". University of California, San Diego. Vol. 31, Nos. 1&2, spring and fall 2003. 369 – 393.

لسيطرته، بالإضافة إلى الاستفادة ما أمكن من الأشياء المادية، لذلك تبقى السلطة هي المحرك الأساسي للبشر، ويبقى التحكم في الصراعات حولها، الهدف الأساسي لأية فلسفة.

"الهم الأساسي وراء فلسفة هوبز الأخلاقية، هو الاعتقاد بأن نفس مزايا العلم تنتظرنا في الحقل الاجتماعي-السياسي، إذا ما اتبعنا منهجه. و بخصوص هذا الحقل، كتب هوبز يقول(منفعة الفلسفة المدنية والأخلاقية يمكن تقييمها، ليس بالاعتماد أكثر على السلع التي يمكن الحصول عليها بواسطة هذه العلوم، كما بالبوئس الذي سيصيبنا في حالة عدم معرفتها...بل بأسباب الحرب الأهلية، بمعنى أن الناس بدونها لا يمكن أن يتعرفوا أسباب الحرب و أسباب السلام)."<sup>283</sup>

يمكن من وجهة نظر هوبز الحصول على منافع في الميدان السياسي-الاجتماعي شبيهة بتلك التي يقدمها لنا العلم الطبيعي، فقط يجب في هذا الميدان تجاوز المقاربة القديمة، بالمقاربة العلمية. حيث ستمكننا هذه الأخيرة من معرفة الأسباب التي توجد وراء الحروب الأهلية بين بني البشر، لئتم تجاوزها، وفتح إمكانية حياة اجتماعية أفضل. إذا كانت هذه هي نتيجة تطبيق منهجية العلم الطبيعي على المجتمع، فما الذي انتهى إليه هوبز فيما يخص تطبيق هذه المنهجية على الفرد وسعادته؟ أو بعبارة أدق، كيف أدى تطبيق هذا المنهج إلى نظرة مخالفة للسعادة عن تلك التي قدمها القدماء؟

تطرق هوبز لمفهوم السعادة في الفصل الثالث عشر من كتابه التتين الذي جاء تحت عنوان (The natural condition of mankind as concerning their happiness and misery) وقد حاول هنا النظر إلى التصرفات البشرية ودوافعها مثلما ينظر إلى الأشياء المادية. وإخضاع الدوافع المحركة للبشر للدراسة العلمية، يعني النظر إليها من

<sup>283</sup> <<The fundamental inspiration of Hobbes's moral philosophy is that these same advantages await us in the social-political realm, if we pursue the same method of science. In this realm, he writes, "the utility of moral and civil philosophy is to be estimated, not so much by the commodities we have by knowing these sciences, as by the calamities we receive from not knowing them...The causes, therefore, of civil war, is that men knew not the causes neither of war nor peace">>.Ibid. P. 369 – 393.

خلال مفهوم الحركة، الذي يعتبر الركيزة الأساسية في دراسة الأجسام الأخرى. وإذا نظرنا إلى التصرفات البشرية، سنجد أن المحرك الأساسي هو الانفعالات، التي يمكن إرجاعها إلى انفعالين رئيسيين، هما الميل تجاه شيء ما والنفور من شيء ما.

"يمكن التمييز بين الميل والنفور فقط من خلال اتجاه الحركة، تجاه شيء ما أو ابتعادا منه. وهوبز يعتبر أن كل الانفعالات الأخرى يمكن تفسيرها من خلال هذين الانفعالين، اللذين يختلف اسمهما لاعتبارات متنوعة. وبالتالي، فنقطة البداية لأخلاق هوبز هي نظرية تتماشى مع ماديته: الانفعالات ليست شيئا آخر، سوى حركات المادة."<sup>284</sup>

بمعرفة الدافع الأولي للتصرفات البشرية، يعني النفور والميل، يمكن الوقوف بعدها على مفهوم السعادة. وهذه الأخيرة من هذا المنظور الجديد ليست حالة قارة كما جاء عند الفلاسفة اليونان، وإنما هي سيرورة من تجنب الأشياء التي ننفر منها، والحصول على الأشياء التي نرغب فيها.

"إن النجاح المستمر في الحصول على تلك الأشياء التي يرغب فيها الإنسان من وقت لآخر، يعني الازدهار المستمر، وهو ما يطلق عليه الإنسان اسم السعادة؛ أعني السعادة في هذه الحياة. لأنه لا يوجد شيء اسمه السكينة العقلية الدائمة، بينما نحن نعيش في هذه الدنيا، لأن الحياة نفسها ليست سوى حركة، ولا يمكنها أبدا أن تستمر بدون الرغبة، ولا بدون الخوف، ولا من دون إحساس."<sup>285</sup>

<sup>284</sup><<Appetite and aversion are distinguished solely by the direction of motion, toward or away from an object; and Hobbes maintains that all other passions can be explained in terms of these two, whose names are "for diverse considerations diversified". Thus the starting point for Hobbes's ethics is a theory that is consistent with his materialism: passions are nothing more than motions of matter>>. Ibid. P. 369 – 393.

<sup>285</sup><<Continual Success in obtaining those things which a man from time to time desires, that is to say, continual prospering, is that men call Felicity; I mean the Felicity of this life. For there is no such thing as perpetual tranquility of mind while we live here; because life itself is but motion, and can never be without desire, nor without fear, no more than without sense>>. Thomas Hobbes Leviathan.

ليست السعادة من منظور هوبز إذن، هي تلك الغاية النهائية، التي تتمثل في الحالة العقلية الساكنة، بل هي نجاح مستمر في الحصول على الأشياء التي نرغب فيها من وقت لآخر، وتجنب الأشياء التي ننفر منها، فبمجرد ما تتحقق رغبة ، تظهر أخرى في الأفق، وهكذا يبقى المفهوم مرتبطاً بحركة دائمة ما دام الإنسان على قيد الحياة. بهذه النظرة الجديدة ضرب هوبز كل التصورات القديمة للسعادة على اختلاف مشاربها، ما دامت تبحث عن حالة قارة ما.

"كل من الرواقيين والأبيقوريين يربطون السعادة أو Eudaimonia بالوصول في هذه الحياة إلى تلك الحالة السيكولوجية المتميزة بعدم الإزعاج أو السكينة. بالنسبة للرواقيين مثل هذه الحالة هي تلك التي نتخلص فيها من مجموعة من الانفعالات مثل الرغبة، واللذة، والحزن، والخوف؛ وبالنسبة للأبيقوريين هي تلك الحالة التي نتخلص فيها من كل الانفعالات غير الضرورية أو التي لا أساس لها، ونترك فقط تلك التي لا غنى عنها ويسهل تحقيقها. وجواب طوماس هوبز على المدرستين (وبالخصوص الرواقية) هو أن مثل هذه الحالة يستحيل الوصول إليها، لأن "الحياة نفسها هي مجرد حركة، ولا يمكنها أن تكون أبداً من دون رغبة، أو من دون خوف"<sup>286</sup>

بتقويض هوبز لوجود تلك الحالة القارة التي ارتكز عليها القدماء في وصفهم للسعادة، يكون قد صعب المأمورية على شافسبري في إرجاع ذلك البريق الذي أعطي للسعادة من قبل القدماء، وبالخصوص النظرة الرواقية التي مثلت دائماً منطلقه الأساسي. وإذا كانت مادية هوبز جعلته ينطلق من الملاحظة في تحديد التصرفات البشرية، فإن شافسبري يبدأ

---

<sup>286</sup><<Both Stoics and Epicureans associate happiness, or eudaimonia, with the attainment in this life of a psychological state of "undisturbedness", or tranquility. For the Stoics such a state is one in which we have eliminated passions such as desire, pleasure, sadness, and fear; for the Epicureans, the state is one in which we have eliminated all groundless or unnecessary passions, leaving only those that are unavoidable but easily satisfied. Hobbes's response to both ancient schools (but especially the Stoics) is that such a state is impossible to attain, for "life itself is but motion, and can never be without desire, nor without fear">>.

Rutherford, Donald. "In the pursuit of Happiness: Hobbes's new sciences of Ethics".

معالجته للأمر من المبدأ الأول المحدد للتصرف البشري، أو التصرف الطبيعي كما يسميه. والمقصود بالتصرف الطبيعي أو المودة الطبيعية، هي تلك السجية الأولى للإنسان، قبل أن تؤثر عليها العادات السيئة والدين الخاطيء؛ مما يجعلنا نتصرف بشكل غيري تجاه الأقارب والأصدقاء والمجتمع عامة.

"وهكذا يتضح إلى أي حد تعتبر المودة الطبيعية غالبية على تصرفاتنا، وإلى أي حد هي ملتصقة بنا ومنغرسه في طبيعتنا، وكيف هي منسوجة مع عواطفنا الأخرى، وكيف تعتبر أساسية بالنسبة لهذا الدافع المنتظم وسير العواطف، التي تعتمد عليها بشكل مباشر سعادتنا ومتعتنا الذاتية."<sup>287</sup>

إذا كانت المودة الطبيعية منغرسه فينا، فإنه من المؤكد أن التصرف وفقها سيكون في مصلحتنا، حتى ولو بدا لنا العكس في بعض الأحيان. وبذلك يكون السلوك الغيري هو الطريق المؤدي إلى السعادة، أما السلوك الأناني وإن بدا لنا أنه يفضل الذات، ويعتبر مصلحتها المحدد الأول في أي تصرف، إلا أنه مع الوقت يتبين أنه يؤدي إلى شقاء الذات وتعاستها.

"1. (أن يكون لديك عواطف طيبة وكريمة، وبالقوة الكافية، تجاه خير العامة، يعني أنك تتوفر على القدرة والوسائل الأساسية للمتعة الذاتية)، و، (أن تفتقر لهذا، يعني بالتأكيد البؤس والشقاء)."<sup>288</sup>

يتعامل شافيتسبري مع هذه الحقائق كمعادلات رياضية، لذلك يضعها بشكل تقريرى بين قوسين. و بالتالى، يكون الإنسان من منظوره قادرا إلى حد ما على تحقيق السعادة، ما

---

<sup>287</sup><<Thus it may appear, how much natural affection is predominant; how it is inwardly joined to us, and implanted in our natures; how interwoven with our other passions; and how essential to that regular motion and course of our affections, on which our happiness and self-enjoyment so immediately depend>>

Ibid. P. 55.

<sup>288</sup><<I. "That to have the natural, kindly, or generous affections strong and powerful towards the good of the public, is to have the chief means and power of self-enjoyment". And, " that to want them, is certain misery and ill">>.Ibid. P. 41.



دام يتصرف وفقا للمودة الطبيعية؛ أما الإنسان من المنظور الأناني فإنه يعاكسها، مما يجعل حياته محكومة بالتعاسة والشقاء. ففي الحالة الأولى يكون المحدد الأول والأخير، هو الآخر، الذي تعتمد عليه الذات كثيرا قصد تحقيق ذلك التناغم الذي يعتبر ضروريا للحياة السعيدة؛ أما في الحالة الثانية، فنقطة الانطلاق هي الذات التي تدخل في سيرورة من متابعة الرغبات وتجنب الآلام، سيرورة لا تنتهي إلا بانتهاء الحياة نفسها. ولا يمكن للرأي الأخير أن يكون صائبا في حديثه عن السعادة، لأنه يعزل الذات تماما عن الآخرين، ويركز فقط على أنانية الذات المفرطة، وهذا يجلب الشقاء وليس السعادة.

"إذن، إذا كانت هذه المشاعر الأنانية، بالإضافة إلى الشر الذي تسببه، تعتبر الوسائل التي نفقد من خلالها عواطفنا الطبيعية، ومن ثمة (من خلال ما تمت البرهنة عليه من قبل) فمن الواضح، "ستكون بالتأكيد الوسائل التي تحرمنا من العامل الرئيس من التمتع بالحياة، وتربي فينا تلك المشاعر البغيضة وغير الطبيعية، والطبع المتوحش، التي تؤدي إلى أعظم أشكال البؤس، والحياة الأكثر بؤسا."<sup>289</sup>

إذا كانت نتيجة الأنانية المفرطة هي التعاسة في أقصى أشكالها، فإن الغيرية هي المفتاح الحقيقي للسعادة، لأن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع، ولا يمكنه أن يتمتع باللحظات الجميلة، من دون مشاركتها مع الآخرين.

"كيف أن الجزء الأكبر من السعادة ينبع من التأثيرات الأولى [المشاعر الاجتماعية]، وهذا ما يمكن إدراكه من قبل من لم يفسد طبعه كثيرا. فكم من المتع تعود في مجملها إلى مشاركة الآخرين الرضا والفرح، التي نحصل عليها من خلال الرفقة والصدقة، مع ذوي المزاج السعيد، ومن خلال تلك العلاقات السعيدة التي تتبع من

<sup>289</sup><<Now if these selfish passions, besides what other ill they are the occasion of, are withal the certain means of losing us our natural affections; then (by what has been proved before) it is evident, "That they must be the certain means of losing us the chief enjoyment of life, and raising in us those horrid and unnatural passions, and the savageness of temper, which makes the greatest of miseries, and the most wretched state of life">>.

Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 2 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 64.

الملامح والإيماءات والصوت، حتى مع الكائنات غير البشرية، حيث يمكن تمييزها بسهولة. إن هذه المتع الوجدانية سهلة التسلل إلى نفسيتنا، وتنتشر بشكل واسع في حياتنا، إلى حد أنه من النادر أن نحصل على إرضاء رغبة ما، لا تشكل هذه المتع الجزء الجوهرى منها.<sup>290</sup>

يرفض شافيتسبري الربط بين السعادة والملاذات الخاصة بالذات، ويجعلها رهينة بالعواطف الاجتماعية التي تربطنا بالآخرين، لأن العلاقة الطيبة مع الآخرين هي ما يخلق نوعا من الرضا والتناغم الذاتيين، وهذا ما يفنقه من يركز على المتع الفردية، مما يجعله بعيدا عن الحياة السعيدة، وإن تآتى له تحقيق جميع المتع الحسية. وهذا الرأى يقترب أكثر من رأى بعض القدماء الذين جعلوا من اللذة العقلية الأساس الفعلى للسعادة، بينما اللذات الحسية لا يمكن الاعتماد عليها في تحقيق السعادة، لأنها سريعة الزوال وغالبا ما تصاب الذات بالملل من كثرة تكرارها. إذن، كيف وفق شافيتسبري بين التركيز على العواطف الطبيعية واللذة العقلية في تحقيق السعادة؟ أم أن العواطف الطبيعية عنده، هي اللذة العقلية نفسها؟

### 3 - السعادة واللذة العقلية

رغم اتفاق أغلب فلاسفة ما قبل الحدائة على أن الهدف النهائى من الحياة هو السعادة، إلا أنهم اختلفوا حول كيفية تحقيق هذا الهدف. فنجد اتجاها يركز على الفضيلة ويزدري اللذة الحسية، وهذا ما قال به أفلاطون و أرسطو والرواقيون، ونجد اتجاها ثانيا يعتبر

---

<sup>290</sup><<How considerable a part of Happiness arises from the former effects, will be easily apprehended by one how is not exceedingly ill natured. It will be considered how many the pleasures are, of sharing contentment and delight with others; of receiving it in fellowship and company, and gathering it, in a manner, from the pleased and happy states of those around us, from accounts and relations of such happiness, from the very countenances, gestures, voices and sounds, even of creatures foreign to our kind, whose signs of joy and contentment we can anyway discern. So insinuating are these pleasures of sympathy, and so widely diffused through our whole lives, that there is hardly such a thing as satisfaction or contentment, of which they make not an essential part>>

Ashley Cooper, Anthony Third Earl of Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 2 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001, P. 44.

اللذة الحسية هي أساس الحياة السعيدة، مثلما جاء عند الأبيقوريين. وكما ماثل الفريق الأول بين الفضيلة واللذة العقلية، فعل شافتسبري أيضا. فاللذة العقلية هي الفضيلة نفسها بالنسبة إليه، أو هي نابعة منها.

"والآن، فإن المتع الذهنية هي في الواقع إما المشاعر الطبيعية نفسها في إطار عملياتها المباشرة، أو أنها تنبع منها مباشرة، ولا توجد بطريقة مفصلة عنها أبدا."<sup>291</sup>

لا يمكن الفصل بين المشاعر الطبيعية بالنسبة لشافتسبري والمتع الذهنية، فإما أنهما يمثلان الشيء نفسه، وإما أن الأخيرة تنتج عن الأولى. والمشاعر الطبيعية هنا ليست سوى النزوع الخير الموجود في الإنسان، بمعنى آخر، هي الفضيلة نفسها. وبما أن الملذات التي يمكن للإنسان أن يتمتع بها، هي إما حسية أو ذهنية، فإن الأولى لا يمكن أن تحقق السعادة، لأنها لا تنتهي عند حاسة ما أو متعة ما. فبمجرد ما نحصل على لذة حسية نظن أنها هي ما ينقصنا لكون سعداء، حتى تظهر في الأفق لذة حسية أخرى، مما يجعل الحياة سيرورة من البحث عن الملذات الحسية والملل منها. وهذا هو الرأي الذي قال به طوماس هوبز: إن السعادة سيرورة مستمرة من الحصول على أشياء، وتجاوزها للحصول على أخرى. لكن الوعي بالتغير، تغير العمر والتفكير وغيرها من العوامل التي تؤثر في تغير الطبع الإنساني مع الوقت، يجعلنا ننتيقن بأن السعادة لا يمكن أن تتوقف على الملذات الحسية.

"أعترف بأنني قلت، بأن كل الإشباعات الدنيوية متقلبة. الأشياء التي تقدمها، لا تحتفظ أبدا بحالة قارة: والخير نفسه، مهما يكن، لا يخرج عن الحظ والمزاج. ولهذا فما يوفره الحظ، يبده الوقت. إن العمر، وتغير المزاج، والأفكار الجديدة، والانفعال المختلف، والارتباطات الجديدة، والمنعرجات الجديدة في الحياة، أقل هذه الأشياء تعتبر حاسمة، ووحدها كافية لتدمير أية متعة. رغم أن الشيء يبقى نفسه، فإن النكهة تتغير،

<sup>291</sup> <<Now the mental enjoyments are either actually the very natural affections themselves in their immediate operation: Or they wholly in a manner proceed from them, and are no other than their effects>>.Ibid. P. 42.

ولحظة التمتع تتلاشى. ولكني سأتعجب أكثر إن استطعت أن تقول لي أي شيء في الحياة ليس ذو طبيعة متغيرة، وليس معرضا للمصير المعروف وهو الشبح والاشمئزاز.<sup>292</sup>

إن الوعي بتغير الطبع الإنساني مع الوقت، والافتتاح بأن كل اللذات الحسية مهما كانت طبيعتها، لا يمكنها أن تبقى في نفس المرتبة التي وضعتها فيها الذات أول مرة، يجعل الإنسان يبحث عن السعادة في اللذة الذهنية، لأن هذه الأخيرة ليست مثلها مثل الحواس، يصيبها الملل و الاشمئزاز من الأشياء المرغوبة.

"يمكن أن نبحت أولاً، في معنى ما نطلق عليه اللذات أو الإشباعات، من حيث أن السعادة عموماً تتركز عليها. إنها (حسب التمييز المتعارف عليه) إما لذات وإشباع الجسد، أو الذهن...وما هو معروف أن اللذات الذهنية أرفع من البدنية، مما يستتبع، "مهما كان ما يحدث في أي كائن عاقل من سيلان مستقر من المتع أو اللذات الذهنية، فهذا يعتبر أكثر أهمية لسعادته، من تلك التي تستطيع أن تحدث لديه سلسلة من المتع الحسية، أو لذات الجسد."<sup>293</sup>

---

<sup>292</sup><<I own, said I, that all I know of worldly satisfaction is inconstant. The things which give it are never at a stay: and the good itself, whatever it is, depends no less on humor than on fortune. For that which chance may often spare, time will not. Age, change of temper, other thoughts, a different passion, new engagements, a new turn of life, or conversation, the least of these are fatal, and alone sufficient to destroy enjoyment. Though the object be the same, the relish changes, and the short lived good expires. But I should wonder much if you could tell me anything in life, which was not of as changeable a nature, and subject to the same common fate of satiety and disgust>>

Ibid. P. 86 – 87.

<sup>293</sup><<We may inquire, first, what those are, which we call pleasures or satisfactions; from whence happiness is generally computed. They are (according to the common distinction) satisfactions and pleasures either of the body, or of the mind...The pleasures of the mind being allowed, therefore, superior, to those of the body; it follows, "That whatever can create in any intelligent being a constant flowing series or train of mental enjoyments, or pleasures of the mind, is more considerable to his happiness, than that which can create to him a like constant course or train of sensual enjoyments, or pleasures of the body">>.Ibid. P. 41 – 42.

تعتبر اللذات العقلية وليس اللذات الحسية حسب شافتسبري أساس سعادة الفرد، ومثلما يمكن التمييز بين عدة لذات حسية، يمكن أيضا أن نميز اللذة أو اللذات العقلية التي تعتبر أهم بالنسبة لسعادة الفرد. وهذه الأخيرة لا تخرج عن نطاق تلك التي ترتبط أكثر بتوثيق العلاقات مع الآخرين، وتبتعد ما أمكن عن الذات.

"العواطف الخاصة التي تنتج المتع الذهنية هي "الكرم وفعل الخير". لقد جادل شافتسبري بأنه يمكننا أن نكون متأكدين بأن عملية مثل هذه العواطف تسر بشكل مباشر إلى حد أبعد بكثير من الأكل، والشرب، والجنس، مادام خير الإنسان وكرمه هما جوهر الحب والصدقة، وعلى الواحد فقط أن يجرب الحب والصدقة ليدرك بأنهما أكثر إبهاجا من مجرد الإحساسات الجسدية."<sup>294</sup>

لقد ابتداء شافتسبري أطروحته الأساسية حول الطبيعة البشرية، باعتبار هذه الأخيرة ذات أساس طيب، تجعل الحياة ميلا نحو الآخرين والتعاطف معهم، مما أدى بالإنسان إلى العيش في مجتمع بدل الانعزال. وإذا كان الأمر هكذا، فلا يمكن لنهاية من اتبع طبيعته الأولى، إلا أن تكون سعيدة، وبالنسبة لمن جانب هذه الطبيعة الخيرة الأولى و اتبع أهواءه الأنانية فقط فمآله الشقاء، لأنه انزاح عن الملذات الحقيقية التي تحقق السعادة.

لا يمكن في الأخير إنكار رجحان وجهة نظر شافتسبري، لكن في نفس الوقت لا يمكن إغفال قوة المنطق الداخلي التي تتمتع بها وجهة نظر الأخرى. ولأن المنطلق عند التيار الأناني هو أنانية الذات، كما جاء عند طوماس هوبز، والتي تجعل الحياة معارك مستمرة من أجل حفظ البقاء، فإنه يبدو من المستبعد تصور حالة قارة في مثل هذه الحياة،

---

<sup>294</sup><<The particular affections that produce the mental enjoyments are "Benignity and Goodness". We can be sure that the operation of these affections is immediately pleasurable to an extent far superior to eating, drinking, and sex, Shaftsbury argues, since being benign and good is the essence of love and friendship, and one has only to experience love and friendship to realize that they are much more pleasurable than mere bodily sensation>>

B. Gill, Michael. The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 121.

تبدو فيها الذات سعيدة و مكتفية بذاتها، لكن لا يمكن نفي وجود لحظات سعادة تختلف من شخص لآخر ومن وقت لآخر.

## II - الحاسة الخلقية والسعادة عند هاتشيسون

لقد تبين من خلال ما سبق أن شافتسبري عالج مفهوم السعادة بالانطلاق من النظرة الرواقية، ومن خلال التقاطع مع النظرة الأنانية لهوبز. فانتهى إلى أن السعادة تتطلب أولاً، تبني النظرة الإيجابية إلى الكون، أي اعتباره كونا منظما، جميلا ومنسجما؛ ثم التصرف انطلاقا من المودة الطبيعية المنغرسه فينا، والتي تتيح لنا التصرف غيريا تجاه الآخرين، مما يضفي انسجاما وتناغما على العلاقات الاجتماعية، التي تعتبر أساسية للحياة السعيدة. وهذا التناغم الأخير ينتج لذة عقلية، أو هو نفسه اللذة العقلية القصوى التي تعتبر الركيزة الأساسية للحياة السعيدة، عكس اللذات الحسية التي تتغير بتغير الظروف وتغير الأنواق فيطالها الملل والاشمئزاز، و يجعلها بعيدة كل البعد عن تحقيق الحياة السعيدة.

مثلما كان الأمر بالنسبة للمفاهيم الأخرى، فلم ينزح هاتشيسون كثيرا عن المعالجة التي قدمها شافتسبري للسعادة، لكنه أغناها وفتح أمامها آفاقا جديدة. فإذا كانت فلسفة الرجل تركز على الحاسة الخلقية، باعتبارها القدرة الرئيسية لدى الإنسان، والمحور الرئيسي التي يقوم عليه تماسك المجتمع وتناغمه، فلا يمكن تصور حياة سعيدة من دون هذه القدرة. لذلك يستدعي النسق الفلسفي للرجل و ترابط الأفكار الفلسفية لديه، أن تقترن السعادة بالحاسة الخلقية والسلوك الغيري. إذن كيف تعتبر الحاسة الخلقية الأساس الطبيعي لكل حياة سعيدة؟ وكيف تقترن هذه الحاسة بالعبادة الإلهية، والدين الصحيح؟ وكيف يمثل الابتعاد عن السلوك الغيري، واختيار السلوك الأناني الطريق المؤدي إلى الشقاء؟ وهل يجب التركيز فيما يخص السعادة على السعادة الشخصية، أم على سعادة أكبر عدد من الناس؟

## 1 - الحاسة الخلقية أساس السعادة

لقد سبقت الإشارة في الفصول السابقة بأن هانتشيسون يميز بين نوعين من الحواس، الحواس العادية المعروفة، والحواس الداخلية مثل حاسة الجمال والحاسة الخلقية، والتي تمكننا من تمييز الأفكار الجمالية والأفكار الأخلاقية. و أرفع هذه الحواس كلها هي الحاسة الخلقية، لأنها تمثل تلك القدرة الأرفع التي تحدد نوع التصرفات المقبولة، وتنظم ذلك التعارض بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة.

من هذا المنظور للحواس والقدرات الخاصة بالإنسان، لا يمكن للسعادة أن تتحقق دون أن تكون زمام المبادرة للقدرة الأرفع عند الإنسان، وهي القدرة الأخلاقية. فالفضل يعود إليها في التنسيق بين الملذات والمتع، لاختيار الأكثر قوة والأكثر استدامة بالنسبة للإنسان. وفي المقابل، إذا كان من غير الممكن تجنب بعض الآلام في الحياة، فالفضل يعود إليها أيضا في اختيار الآلام الضرورية للسعادة، و تجنب الآلام الأكثر شدة واستدامة.

"هنا أيضا تعرض القدرة الأخلاقية الكثير من سلطتها. فبما أن العديد من الميول الضيقة الهدف غالبا ما تتداخل وتتعارض فيما بينها، أو بعضها يكون غير متساوق مع الميول الأكثر اتساعا نحو المجتمع، أو البشرية ككل؛ فإن حاستنا الخلقية ومن خلال قوتها واستحسانها الدافئ للمشاعر الأكثر شمولية، تنبهنا للميول التي يجب أن تسود، وتؤكد على الميل النبيل بالاعتماد على رغبتنا الطبيعية في التميز الأخلاقي."<sup>295</sup>

---

<sup>295</sup><<Here too the moral faculty displays much of its power. As the several narrower affections may often interfere and oppose each other, or some of them be inconsistent with more extensive affections to whole societies, or to mankind; our moral sense by its stronger and warmer approbation of the more extensive, both points out the affection which should prevail, and confirms this nobler affection by our natural desire of moral excellence>>.

Hutcheson, Francis. A system of moral philosophy, in three books. Vol 1. Edited and prefixed some account of the life, writings, and character of the author, by the reverend William Leechman and, D.D. Professor of divinity in the same University. London: P. 101.

تتخلل الحياة الإنسانية حسب هاتشيسون العديد من اللذات والعديد من الآلام، حتى أن الإنسان قد يضيع بين اختيار هاته وتجنب تلك، نظرا لتداخلها وتعارضها في أغلب الأحيان. فيحار الإنسان بخصوص تلك التي تخدم سعادته الحقيقية، من تلك التي يبدو أنها لذة آنية، في حين أنها تتعارض مع الهدف النهائي. في هذه الحالة تتدخل الحاسة الخلقية باعتبارها القدرة الأرفع لدى الإنسان، لتوجه ميولاته نحو خير الآخرين، سواء أكانوا الأقرباء، أو المجتمع، أو البشرية كافة، و في هذا التوجه الأخير فقط تتمثل المتعة الأكثر بهجة واستدامة أو ما يسمى بالسعادة.

"والآن، إذا لم يكن هناك حاسة خلقية، فلا وجود للسعادة في النزوع إلى الخير، ولن نتصرف حينها من أي مبدأ آخر سوى حب الذات؛ فبالتأكيد لم يكن لتوجد لذة في الحواس الخارجية يمكن التمتع بها لوحدها، من دون مصادفة مشاكل وعواقب اجتماعية. لكن مزيجا من اللذات الأخلاقية من قبيل بعض مظاهر الصداقة، والحب، ومشاركة اللذة مع الآخرين، هو ما يجعل اللذات رفيعة ويعطيها نكهة مغرية ويحفظها من أن تصبح مقرفة وغير ذات طعم. وهذا التصور المتحيز لبعض التصورات الأخلاقية، وللنزعة إلى الخير، بخصوص الأفعال التي تنطوي على الكثير من القساوة واللاإنسانية و ذات النتائج المدمرة على الآخرين، هو ما أبقى على الرذيلة في حدود معينة من دون أي اعتبارات أخرى."<sup>296</sup>

من دون الحاسة الخلقية، سيتصرف الإنسان انطلاقا من حب الذات فقط. وفي هذه الحالة، لن يتبع سوى لذاته الحسية، وهذا ما لا يمكن أن يستمر من دون أن يجر استياء

---

<sup>296</sup><<Now were there no moral sense, no happiness in benevolence, and did we act from no other principle than self-love; sure there is no pleasure of the external senses, which we could not enjoy alone, with less trouble and expense than in society. But a mixture of the moral pleasures is what gives the alluring relish; it is some appearance of friendship, of love, of communicating pleasure to others, which preserves the pleasures of the luxurious from being nauseous and insipid. And this partial imagination of some good moral qualities, some benevolence, in actions which have many cruel, inhuman, and destructive consequences toward others, is what has kept vice more in countenance than any other consideration>>

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. 167.



الآخرين والمجتمع بصفة عامة، بالإضافة إلى كون النزوع الأخلاقي هو ما يجعل اللذات الحسية نفسها ذات طعم معين، لأنه يشركها مع الآخرين ويجعلها مقبولة من قبلهم، كما أنه يحفظها من أن تصبح مملة ومقرفة. وبذلك تصبح الحاسة الخلقية ضرورية لاستمتاع أفضل بالذات الحسية، من خلال أخذ المجتمع في الاعتبار، مما يضيف على السلوك بعدا أخلاقيا، يجعل الذات بعيدة عن الشعور بالندم والاشمئزاز، وهي الحالة الوحيدة التي يمكن أن نحكم فيها على الفرد بأنه سعيد، والعكس صحيح.

"... فإن هذه الحاسة الداخلية، أو الحدس تجاه خير الآخرين، إما سيؤثر على أفعالنا، أو يجعلنا مضطربين للغاية وغير راضين بالمرّة؛ وسنكون واعين حينها بأننا نوجد في حالة منحنى وشقية، حتى من دون أخذ أي قانون في الاعتبار مهما كان، أو فقدان أية امتيازات خارجية مهما كانت، أو أضرار وشيكة الوقوع."<sup>297</sup>

تلعب الحاسة الخلقية هنا الدور المفصلي في سكينة وسعادة الشخص، فإما أن يتبع ذلك الحدس الداخلي الذي يدعو إلى مراعاة خير الآخرين وسعادتهم، وهنا تكون المجازاة هي السكينة والسعادة؛ أو يفضل المصلحة الخاصة الضيقة وينغمس في اللذات الحسية، وهنا يحكم على نفسه بالشقاء، بغض النظر عن التزامه بالقوانين، وعن ما يريحه ويفقده بانسياقه وراء هذا الخيار. لأن التمتع بالذات الحسية محدود، فلا يستطيع الفرد أن يستمر في التلذذ بها لفترة طويلة، دون أن يصيبه الملل والاشمئزاز؛ بينما إطلاق العنان للحس الخلقى، يجعلنا ننسج علاقات اجتماعية طيبة مع الآخرين، ويجعلنا مقبولين في المجتمع، مما يضيف على النفسية حالة من البهجة والفرح غير محدودتين، والأهم أنها لا تليها مرحلة للشعور بالندم والاشمئزاز كما هو الحال بالنسبة للذات الحسية.

---

<sup>297</sup> ... this internal sense, and instinct toward benevolence, will either influence our actions, or else make us very uneasy and dissatisfied; and we shall be conscious that we are in a base unhappy state, even without considering any law whatsoever, or any external advantages lost, or disadvantages impending from its sanctions>>>

Ibid. P. 177 – 178.

"إن تكوين طبيعتنا هذا، غير قادر على التمتع الطويل بالحواس الخارجية، يبين لنا بأنه يجب أن تكون هناك لذات أخرى مستدامة، من دون أن تكون خاضعة لتلك التقطعات المضجرة، وتلك الذكريات المقرفة."<sup>298</sup>

نستنتج مما سبق أن هاتشيسون اعتبر الحاسة الخلقية أرقى القدرات الإنسانية، ومن ثمة لا يمكن للإنسان أن يكون سعيدا من دون أن يكون لهاته القدرة القول الفصل في كل أمورنا. وبما أنه لا يمكن إغفال اللذات الحسية، فيجب الوعي بمحدودية التمتع بها، نظرا للملل والاشمئزاز الذين يصيبا الذات جراء الإفراط في هذا التمتع. بينما الحاسة الخلقية هي القدرة الوحيدة التي يمكن أن تمنحنا بهجة دائمة دون ندم أو اشمئزاز، وبذلك تكون المفتاح الوحيد للسعادة. لكن يبقى السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هنا، هل تكفي الحاسة الخلقية وحدها لتحقيق حياة سعيدة؟ أم أن هذه الأخيرة محدودة بدورها، بحيث لا يمكن أن تغطي إلا عددا محدودا من الأفراد داخل المجتمع، فبالأحرى البشرية كلها، مما يفترض رؤية كونية تطمئن النفس، وتجعلنا لا نقلق على الباقي؟

## 2 - الرعاية الإلهية ودورها في السعادة

إذا كان شافنيسبري قد انطلق في معالجته لمفهوم السعادة من المنظور الرواقي، الذي يعتبر الكون كلا منسجما ومتناغما، كشرط أساسي لسكينة النفس وسعادتها؛ فإن هاتشيسون تقريبا ذهب في نفس الاتجاه، لكن بالاعتماد على خيرية الله وتدبيره الحكيم للكون، وليس على الفلسفة الرواقية.

قد تكون الحاسة الخلقية هي أساس تصرفات الفرد، مما يجعله يعتدل في اللذات الحسية، ويميل أكثر نحو خير المحيطين به؛ لكن مخيلة الإنسان وتفكيره غير محدودين بحدود العلاقات الاجتماعية التي ينسجها، أو بحدود الوطن الذي يعيش فيه. لذلك ينتج لديه

<sup>298</sup><<This frame of our nature, so incapable of long enjoyments of the external senses, points out to us, 'That there must be some other more durable pleasure, without such tedious interruptions, and nauseous reflections'>>.Ibid. P. 164.

قلق عندما يتفكر في الأحداث المأساوية التي تعيشها بعض الشعوب أو الجماعات الأخرى، مما ينغص عليه اللحظات السعيدة. في هذا الإطار يجعل هاتشيسون من الثقة في خيرية الله ورعايته الكونية، الحل الأمثل لهذا القلق غير المبرر. "...لقد أسهنا طويلا في هذا الجانب، والأجدر هو توضيح الأدلة عوض عرضها بالكامل، لأن التأكيد على خيرية الله هو الأساس الأكبر لسعادتنا والركيزة الأساسية للفضيلة"<sup>299</sup>

إن الثقة في خيرية الله، تجعلنا متأكدين من أن الأمور التي تتجاوز مقدرتنا، كلها في رعايته، ولا يمكن في كل الأحوال أن تروم هذه الرعاية شقاء الإنسان وتعاسته، لأن الخير لا يصدر عنه إلا ما هو خير، وكلما اقتنعنا بهذه النظرة، كلما تخلصنا من القلق الذي يعترينا تجاه من ليس في مقدورنا مساعدتهم، مما ينعكس إيجابيا على سكينة النفس وسعادتها.

"فمن الواضح أن تلك الميولات الحقودة لا يجب أن تدرك على أنها أصيلة في ذلك العقل [العقل الإلهي] الذي يعتبر كلي القدرة، ومنبع كل شيء، والمخلص لكل: لكن الأصل فيه هو حسن النية، والميل لنقل السعادة يجب أن يكون هو ترتيبه للكون، والجوهر الدائم غير قابل للتغيير والتبديل."<sup>300</sup>

لا يقتصر الأمر بالنسبة لهاتشيسون على الانعكاس الإيجابي على سعادة الإنسان، بل إن هذه الثقة في الله وتدبيره الجيد للكون، تجعلنا نقوم بما هو منوط بنا على أحسن وجه. لأنها تعطينا القوة اللازمة لمواجهة المصاعب والمآسي التي تواجهنا في الحياة، من خلال الوعي بأن ما يصيبنا ما هو إلا شر أقل لا بد منه من أجل سعادة أعظم.

---

<sup>299</sup><<We have dwelt long on this head, rather pointing out the sources of evidence than displaying it fully, because the ascertaining the goodness of God is the grand foundation of our happiness and the main pillar of virtue>>

Hutcheson, Francis. A system of moral philosophy, in three books. Vol 1. Edited and prefixed some account of the life, writings, and character of the author, by the reverend William Leechman and, D.D. Professor of divinity in the same University. London: P. 204.

<sup>300</sup><<It is evident therefore that malevolent dispositions cannot be conceived as original in that Mind which is omnipotent, the source of all, and the sovereign disposer of all: but original good-will, and propensity to communicate happiness must be its essential permanent immutable disposition>>.Ibid. P. 177.

"إن قلوبنا ستأخذ في الاعتبار استحسانه [الله]، وأهدافنا ستتحقق عندما نقوم بالدور المنوط بنا بأمانة وبامتنان تجاه خالقنا العظيم، تاركين الآخرين يتصرفون تجاهنا كما يحبون. أما الأخطاء، والعيوب، والاستفزازات، والافتراءات، والإهانات، أو نكران الجميل من قبل الآخرين، فسوف ننظر إليها كمسائل عرضت علينا من قبل الرعاية الإلهية، قصد ممارسة الفضائل الذي وهبنا الله إياها، والتي بواسطتها يمكن أن نجعل ذاتنا أكثر استحسانا لدى عينه الثاقبة، وللحس الداخلي لقلوبنا، أكثر من الفضائل السهلة حيث لا يوجد شيء يثبطها أو يعارضها."<sup>301</sup>

لا تساعد الثقة في الرعاية الإلهية في مواجهة صعوبات الحياة فقط، وإنما تجعل حاستنا الخلقية أكثر فاعلية، مما يقربنا أكثر من الله. لأنه بمواجهة الشدائد تعرف طينة الإنسان، فإن اغتاض وتمرد على الترتيب الإلهي، تكون حينها قد سيطرت عليه الانفعالات السلبية مثل الغضب، ونكران الجميل وغيرها، وإن صبر وثابر على التحكم في النفس، تكون حينها الكلمة الأخيرة للحاسة الخلقية، ويكون في هذه اللحظة أكثر تقربا من الله، لأنه لم يتخل عن نزوعه الخيري مهما اعترضته من مصاعب وآلام. وفي هذه الحالة الأخيرة، يكون قد استمر في القيام بما هو منوط به على أحسن وجه، متجاهلا العوائق والعراقيل. وهو الرأي نفسه الذي تبناه فيما بعد آدم سميث، حيث نبه إلى خطورة تضرع الإنسان بالاهتمام بالسعادة الكونية - وهي مهمة الله وليس الإنسان - وإغفال الدور البسيط المنوط به، والمتمثل في سعادته وسعادة أسرته وأقاربه وبلده.

"مع ذلك، فإن إدارة النظام العظيم للكون، والاهتمام بالسعادة الشاملة لكل الكائنات العقلية والحساسة، هي مهمة الله، وليست مهمة الإنسان. أما هذا الأخير فأسند إليه قسم جد متواضع، ولكنه أكثر تناسبا مع محدودية فهمه وتواضع قدراته -

<sup>301</sup><<Our hearts will chiefly regard his approbation, our aims shall be obtained when we act the part assigned us faithfully and gratefully to our great Creator, let others act as they please toward us. The mistakes, imperfections, provocations, calumnies, injuries, or ingratitude of others we shall look upon as matters of presented to us by providence for the exercise of the virtues God has endued with us, by which we may more approve ourselves to this penetrating eye, and to the inward sense of our own hearts, than by the easier offices of virtue where it has nothing to discourage or oppose it>>.Ibid. P. 216 – 217.

الاهتمام بسعادته، ويسعادة أسرته وأصدقائه ويلده: إن اهتمامه بالتأمل فيما هو أكثر  
سموا من هذا، لا يعطيه أبداً أي مبرر لإهمال الجزء المتواضع الخاص به.<sup>302</sup>

هكذا يضع كل من فرانسيس هاتشيسون وآدم سميث الإنسان أمام مسؤوليته، والمتمثلة  
في تغطية المدى التي تصله حاسته الخلقية، أي الذات والأقارب والبلد. وأي تملص من هذه  
المسؤولية تحت مبررات الاهتمام بما هو أنبل غير مقبول أخلاقياً. تبدو وجهة النظر هاته  
مقنعة إلى حد ما، وبالفعل تضيي نوعاً من السكينة على النفس؛ لكن عند التأمل في  
الأحداث التي تعترض البشر، والمصائر المختلفة لكل منهم، فإننا نتساءل عن كيفية تبرير  
مصادفة البعض لشور عظيمة، بينما البعض الآخر ينعم في الخيرات في غياب أي  
منغصات. على هذا الاعتراض يرد هاتشيسون بالقول التالي:

"في الختام، إذا كان من الوجاهة لإله خير أن يخلق نظاماً للمخلوقات تتمثل  
متعها الأساسية في قوة ونشاط المشاعر الطيبة واللذة الأخلاقية، يجب أن يكون حينها  
مراتب مختلفة لهذه الكائنات؛ أي أن يكون العالم محكوماً بموجب قوانين عالمية، ومن  
ثمة فالكثير من الشرور الخاصة، الطبيعية والأخلاقية، يجب أن يكون مسموحاً به.<sup>303</sup>

لا يمكن تصور عالم خال من الشر حسب هاتشيسون، وإلا سنكون حينها نتكلم عن  
الجنة، وليس عن عالمنا الأرضي. إن الحياة كما نعرفها تتطلب وجود الشر، كأساس

---

<sup>302</sup><<The administration of the great system of the universe, however, the care of the universal happiness of all rational and sensible beings, is the business of God, and not of man. To man is allotted a much humbler department, but one much more suitable to the weakness of his powers, and to the narrowness of his comprehension – the care of his own happiness, of that his family, his friends, his country: that he is occupied in contemplating the more sublime, can never be an excuse for his neglecting the more humble department>>.

Smith, Adam. The theory of moral sentiments. With a biographical and critical memoir of the author, by Dugald Stewart. London: Bohn's Standard Library. P. 348.

<sup>303</sup><<In fine, if it was worthy of a good God to create an order of beings whose chief enjoyments should consist in the vigor and activity of kind affections, and moral pleasures, there must be different orders of beings; the world must be governed by general laws universally obtaining; and many particular evils, natural and moral, must be permitted>>.

Hutcheson, Francis. A system of moral philosophy, in three books. Vol 1. Edited and prefixed some account of the life, writings, and character of the author, by the reverend William Leechman and, D.D. Professor of divinity in the same University. London: P. 188.

للتمييز الأخلاقي، بمعنى أننا لن نستطيع الحكم على الإرادة الأخلاقية، إلا بوجود شرور تحاول إزاحة هذه الإرادة عن طريقها، سواء كانت شرورا طبيعية، مثل الأحداث الطبيعية التي تعترض الشخص، أو الشرور الأخلاقية، كالتي يكون الآخرون هم السبب فيها عن قصد. والأكثر من هذا، فبدون وجود الشر لن يكون هناك خير، أي لن يكون هناك معيار نقيم من خلاله العمل الخير من العمل الشرير. ومن ثمة لا يجب التهويل من هذا الوجود، وإنما التعامل معه كضرورة لوجود خير أعظم. وإذا تأملنا الوقائع، سنجد أن الخير هو الغالب، بينما الشر، يطغى في مراحل محدودة، والمتشائمون وحدهم من يهول من وجوده وسيادته.

"بخصوص هذه النقاشات، إن البعض يسرد كل الشرور وأنواع البؤس التي صادفها، أو رآها، أو سمع عنها: مثل الحروب، وجرائم القتل، وأعمال القرصنة، والاعتقالات، ونهب المدن وتدميرها، والإعدام العسكري، والمجازر، والحملات الصليبية، والإيمان بقدسية محاكم التفتيش، كل الاحتيالات والنذالة المكتشفة في المحاكم، كل أنواع الفساد، والبهتان، وأشكال التخفي، والجحود، والتفجيرات الغادرة، والافتراءات، وجميع أنواع الفواحش، كما لو كانت هذه هي الأعمال الطبيعية لبني البشر، أو كما أن قسما عريضا منهم هذه هي مهمتهم التي تفرضها عليهم طبيعتهم الخاصة. إن السجون، والمستشفيات، وإقامات الجناة والمرضى، لم تكن أبداً بذلك الازدحام التي تعرفه المدن التي تحتويها، إنها نادرا ما مثلت جزء بسيط من الألف من أية دولة."<sup>304</sup>

يتطرق هنا هاتشيسون إلى النظرة المتشائمة التي يحملها البعض، فيتحدثون عن سيادة الشر في هذا العالم من خلال سرد كل أنواعه، مركزين على الجانب السلبي في

<sup>304</sup><<In this debates some recite all the wickedness and misery they have seen, read, or heard related: wars, murders, piracies, assassinations, sacking of cities, ravaging of countries, military executions, massacres, crusades, acts of faith in the holy inquisition: all the frauds and villainies detected in course of justice: all the corruption, falsehood, dissimulation, ingratitude, treacherous undermining, and calumny, and lewdness, in palaces; as if these were the common employments of mankind; or as if a large portion of mankind were concerned in such things by their stations. Prisons, and hospitals, the abodes of the criminal and diseased, were never so populous as the cities where they stand: they scarce ever contained the thousandth part of any state>>.Ibid. P. 194 – 195.

الإنسان فقط، دون النظر إلى الجانب المملوء من الكأس، فيرد عليهم بأن الشر لا يمثل إلا نسبة مئوية قليلة من التصرفات البشرية. إذا نظرنا الكوارث والحروب، وكل أشكال الشرور الأخرى، سواء كانت طبيعية أو أخلاقية، فنادرا ما تحدث، أما الحالة الغالبة، فهي السلام والتعايش بين بني البشر. والمشكلة هي أننا غالبا ما نتذكر المآسي والأحزان، ولا نتذكر اللحظات السعيدة.

"بينما يروي لنا التاريخ، الحروب والمذابح، وكل أنواع التحريض، وفساد ومؤامرات المحاكم؛ نجده صامتا بخصوص تلك الأعداد الكبيرة جدا التي كانت تعيش في الظل بأمان، و انخرطت في بطريقة بريئة وفاضلة في كل الأعمال الطبيعية والمسرات البشرية"<sup>305</sup>

تتشابه هنا الحالة الفردية مع الحالة الجماعية، فالفرد غالبا عند العودة إلى تاريخه الشخصي، يتذكر فقط الإساءات التي تعرض لها، والمصاعب التي واجهته؛ وحتى في علاقاته مع الآخرين، يتغاضى عن كل اللحظات السعيدة التي قضاها معهم، ويسترجع فقط اللحظة التي اختلف معهم فيها. هذا هو الأمر أيضا بالنسبة للتاريخ، فلا تحكي لنا كتبه سوى الحروب والمجازر، والكوارث الطبيعية مثل الطاعون والجفاف وغيرها من الأحداث المأساوية، ونادرا ما نجدها تتطرق إلى لحظات الرخاء والاستقرار والتآخي بين الشعوب. طريقة كتابة التاريخ هاته حسب هاتشيسون، وطريقة الرجوع إليه، هي ما يجعلنا نعتقد بأن الشر هو الغالب والخير استثناء. و عوض هذه النظرة التشاؤمية، يجب الثقة في خيرية الله، الذي جعل الخير هو السائد، أما الشر فوجوده مرتبط فقط بخدمة خير أعظم و سعادة أعظم، وبالتالي فكل من اتبع خطوات الفضيلة، سيكون سعيدا، سواء في هذه الدار أو في الدار الآخرة.

<sup>305</sup><<while histories relate wars, seditions, massacres, and the corruptions and intrigues of courts, they are silent about those vastly superior numbers who in safe obscurity, are virtuously or innocently employed in the natural business and enjoyments of mankind>>.Ibid. P. 196.

"فوق ذلك فإن الهدف الحقيقي للفضيلة هو تنمية الصالح العام، وليس إرضاء الذات بأفكار راقية عن فضيلتها، كل إنسان خير يجب أن يرغب في إشغال ذهنه بتلك الدوافع التي يمكن أن تزيد من حثه على الأعمال النبيلة، وتجعله ثابتا وحازما أمام كل الصعوبات. يجب عليه أن يتوق إلى الاقتناع الأقوى والمتمثل في أن الفضيلة هي مصلحته الحقيقية. وأن الله سيجازيه من خلال جعل الفاضل سعيدا، سواء في هذه الحياة أو في الحياة الأخرى."<sup>306</sup>

نخلص مع هاتشيسون إلى أن الثقة في خيرية الله، و حسن تدبيره الجيد للكون، يعتبر مسألة أساسية للحياة السعيدة؛ لأننا حينها سنركز على الخير وتقويته بيننا، في حين سننظر إلى الشر باعتباره جزءا ضروريا من هذا الوجود، وجزءا ضروريا لتحديد مراتب الخير أيضا. وما يجعل البعض يركز على سيادة الشر، هو التحويل الذي يقوم به بعض المتشائمين، حيث يعمدون إلى تذكر الشر فقط، سواء كان الشر الطبيعي أو الشر الأخلاقي، بينما يتناسون فترات السلام والهناء والتعائش. وحتى التاريخ نجده يسير في هذا المنحى التشاؤمي، بحيث لا يذكر لنا إلا الأحداث المأساوية، دون المرور بلحظات السلام والازدهار. و بذلك يكون تبني النظرة التفاؤلية لتدبير الكون أساسيا للسعادة، فهو ما يجعلنا لا نقلق على الأشياء التي تتجاوز قدرتنا على التصرف، مما ينعكس إيجابيا على نفسيتنا، ويقودنا إلى القيام بما هو منوط بنا على أحسن وجه، فتكون النتيجة هي الحياة السعيدة، سواء في هذه الحياة أو في الحياة الأخرى.

---

<sup>306</sup><<Yet as the true aim of virtue to promote the public good, and not the pleasing one's self with high notions of his own virtue; every good man must desire to present to his mind all these motives which can further prompt him to good offices, and make him steady and resolute against all difficulties. He must desire the firmest persuasion that virtue is his truest interest; that God will espouse his cause by making the virtuous happy either in this life, or the next>>.Ibid. P. 248.



### 3 - السعادة والمشاعر الاجتماعية / المشاعر الأنانية

أولى خطوات الحياة السعيدة هي الإيمان بالنزوع الخير لدى الإنسان، مادام تكوينه ينطوي على حاسة خلقية، تدفعه لتفضيل سعادة الكل على المصلحة الشخصية. أما الخطوة الثانية فتتمثل في الإيمان بخيرية الله وتدبيره الجيد للكون، مما يجعلنا نؤمن بسيادة الخير في هذا العالم، غير متأثرين بالشور السائدة فيه، لأنها تبقى شرورا نسبية تخدم خيرا أعظم، وقليلة جدا بالمقارنة مع الخيرات. بعد هاتين الخطوتين تبقى الخطوة الثالثة وهي إطلاق العنان لمشاعرنا الاجتماعية، لتصل إلى أكبر قدر من الناس، مما يضيف بهجة وسكينة على النفس، عكس الأنانية التي تعود علينا بالندم والحياة التعيسة.

و رغم اعتراف هاتشيسون بتعدد وجهات النظر حول السعادة وطرق تحصيلها، إلا أنه ركز على اتجاهين متعارضين بخصوص هذه المسألة، اتجاه يمثله أصحاب المذهب الأناني، واتجاه يمثله أصحاب المذهب الغيري. فما لا يجب أن يغيب عن الذهن عند التطرق لهاتشيسون ومفهوم السعادة لديه، هو التأثير شافتسبري والدفاع عن أفكاره من جهة، و هاجسه القوي المتمثل في الرد على أنانية ماندفيل من جهة ثانية. فقد كان هذا الأخير الموجه الأساسي لفلسفة الرجل، بحيث حاول دحض أفكاره بشتى الطرق.

"إن علاقة هاتشيسون بماندفيل كثيرة الشبه بعلاقة شافتسبري بهوبز. لقد مثل هوبز بعبعا بالنسبة لشافتسبري، لأنه مثل نموذج الجواب السلبي الذي اعتبره شافتسبري لعنة. وبالمثل، فإن ماندفيل الذي كان مدينا بالكثير لهوبز، مثل بعبعا أيضا لهاتشيسون، الذي بدوره كان مدينا بالكثير لشافتسبري. وإذا كان سبب تفكير هاتشيسون هو إنجاز مهمة ملحة جدا تمثلت في هزيمة ماندفيل، فإن سبب تفكير شافتسبري أيضا كان هو إنجاز مهمة ملحة جدا متمثلة في هزيمة هوبز: إن هاتشيسون وشافتسبري كلاهما كانا يعتبران الجواب السلبي مكتفيا بذاته."<sup>307</sup>

<sup>307</sup> <<Hutcheson's relationship to Mandeville was thus very similar to Shaftesbury's relationship to Hobbes. Hobbes was Shaftesbury's bete noire, the exemplar of the

تتشابه كثيرا الحثيات التي تفلسف فيها كل من شافتسبري وهاشيسون، لأن كليهما يدافعان عن نفس النظرية (نظرية الحاسة الخلقية)، وكل واحد منهما وجد أمامه منافسا قويا، يدافع عن نقيض نظريتهما. فإذا كان هوبز قد سبق ونفى وجود القواعد الأخلاقية قبل وجود سلطة تفرض ما يجب أن يكون وما يجب ألا يكون، فإن ماندفيل أخذ منه الكثير وطور نظريته الأنانية معتبرا ليس فقط أن الرذيلة متأصلة في الجنس البشري، ولكنها أيضا هي سبب ازدهار وتقدم الأمم. ونفس الشيء يقال عن شافتسبري وهاشيسون، فقد أخذ الأخير عن الأول نظرية الحاسة الخلقية، لكنه وجد نفسه مضطرا إلى الرد على ماندفيل الذي سد ضربات قوية إلى هاته النظرية، قبل القيام بأي تطوير لها. وهذا ما يجعل معالجة أي مفهوم فلسفي عند طرف ما، متعلقا بالمعالجة التي قام بها الطرف الآخر. فكيف إذن عالج برنارد ماندفيل مسألة السعادة؟ وما هي معايير الحياة السعيدة عند النظرية الأنانية؟

### 3 - 1 - السعادة عند ماندفيل

إن المحور المركزي التي تدور حوله فلسفة ماندفيل هو الأنانية، ومفادها أن الإنسان أناني بالطبع، ما يهمه بالدرجة الأولى هو مصلحته الشخصية. وهذه الأخيرة هي المحرك الرئيسي لكل أنشطته وتصرفاته، ومهما تبدى لنا من سلوك غيري عنده، فيجب أن نكون متأكدين أن الدافع الخفي وراءه هو هذه المصلحة. وبالتالي لا يمكن النظر إلى السعادة إلا من هذا الجانب الأناني لدى الإنسان، ومن هذا السعي الحثيث لدى الذات لتحقيق مصالحها. وعندما يكون هم الذات الأول والأخير هو تحقيق المصلحة الخاصة، فإنها يمكن

---

egoistic Negative Answer that Shaftesbury found anathema. And similarly, Mandeville, who was explicitly indebted to Hobbes, was bete noire to Hutcheson, who was explicitly indebted to Shaftesbury. Hutcheson's reason for thinking it so urgent to defeat Mandeville, moreover, was the same as Shaftesbury's reason for thinking it so urgent to defeat Hobbes: Hutcheson and Shaftesbury both thought the egoistic Negative Answer was self-fulfilling>>

B. Gill, Michael. The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 143.

أن تتعارض في هذا المسعى مع المصلحة العامة، مما يفتح المجال إلى ارتكاب الشرور والردائل، لذلك يحدد الإنسان من منظور ماندفيل باعتباره كائناً رذيلاً.

ينطلق ماندفيل في معالجته لمفهوم السعادة من هذين المعطيين، الأنانية وممارسة الرذيلة. فالأنانية تدفعه إلى البحث عن سعادته الخاصة، بدون أخذ سعادة الآخرين في الاعتبار. والرذيلة كما سنرى، هي السبيل المؤدي ليس إلى السعادة الشخصية فقط، وإنما إلى ازدهار وسعادة المجتمع بأكمله.

"كما رأى هاتشيسون ذلك، فإن ماندفيل قد قدم شكلاً غير مقتنع من الأنانية، ووفقاً لذلك، كل البشر تحركهم المصلحة الشخصية، وبشكل حصري. كل واحد حسب هذه القراءة لماندفيل، يهتم بسعادته و فقط سعادته. كلنا أنانيون، بكل ما تحمله الكلمة من معنى."<sup>308</sup>

لقد سبق التطرق إلى علاقة الرذائل الخاصة بالمنفعة العامة عند ماندفيل، في الفصل الخاص بالحاسة الخلقية والمجتمع. والفكرة الرئيسية حول الموضوع تتمثل في أن السعي الحثيث لدى الإنسان لتحقيق مصلحته الشخصية، يؤدي به من حيث لا يدري إلى تحقيق المصلحة العامة. ويقدم لنا ماندفيل بهذا الخصوص أمثلة عدة عن الرذائل الشخصية مثل الإسراف والحسد وغيرها، والتي تدفع بالإنسان إلى الكد والاجتهاد، مما يعود بالنفع على المجتمع.

"وهكذا وضع ماندفيل الخطوط العريضة للطرق المؤدية إلى السعادة، لكن دائماً مع الشرط القائل بأن هذه السعادة تتأسس على الشر؛ بحيث إذا كان ذلك ممكناً [مستحيل في نظره]، فمن الأحسن التخلي عنها. بهذه الطريقة تمكن من المحافظة

<sup>308</sup> <<As Hutcheson saw it, Mandeville advanced an unqualified form of egoism, according to which all humans are always motivated exclusively by self-interest. Everyone, according to this reading of Mandeville, cares about his or her own happiness and only about his or her own happiness. We are all selfish, through and through>>.

Ibid. P. 142.

على تماسك قوله القائم على أن المنافع العامة، تقوم ويجب أن تكون قائمة على الرذائل الخاصة.<sup>309</sup>

هناك إمكانية لتحقيق السعادة، لكنها سعادة قائمة على الشرور الفردية، وهي الطريقة الوحيدة، ولا يوجد غيرها؛ لأن هذه هي الطبيعة البشرية، فقد فطرت على المنافسة والحب في تجاوز الوضعية الراهنة، لكن من حسن حظنا أن هذه الرذائل تؤدي إلى السعادة سواء الفردية أو الجماعية.

"...وهكذا فإن من يبحث في طبيعة الإنسان، بمعزل عن الفنون والتربية، سيلاحظ بأن ما يجعله حيوانا اجتماعيا، لا يتمثل في رغبته في المصاحبة، أو الطبيعة الخيرة، أو الشفقة، أو الدماثة، أو غيرها من المنن الأخرى ذات الطبيعة الخارجية؛ ولكنها تلك الصفات الحقيرة الأكثر بغضا، والأكثر إلحاحية لتأهيله لإتمام أعظم الإنجازات الضرورية للسعادة والازدهار.<sup>310</sup>

إن، كل ما نراه من تقدم وازدهار للمجتمع وسعادة أفراد، هو ناتج عن الرذائل الفردية، وكل من يقول بالعكس، فإنه مجرد منافق. لأن النظرية المقابلة التي تركز على ممارسة الفضيلة فيما يخص تحقيق السعادة، هي مجرد كلام نظري لا علاقة له مع الواقع.

"ولكن من الناحية الأخرى، فالجزء الأكبر من الفلاسفة القدماء والأخلاقيين الأجلاء، وبالخصوص الرواقيين، لم يكونوا ليسمحوا بجعل أي شيء خيرا حقيقيا، إذا كان قابلا لأن يأخذه الآخرون منهم. بحكمة أخذوا في الاعتبار عدم استقرار الثروة،

<sup>309</sup><<So Mandeville outlined methods by which to achieve national happiness, but always with the proviso that all this happiness is wicked; that, if it were only possible, it would be better to abandon it. In this way, he managed to maintain with consistency that public benefits are and must be based on private vices>>

Mandeville, Bernard. The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefit, 2 Vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. KAYE. Indianapolis: Liberty Fund, 1998. Vol. 1. P. 26.

<sup>310</sup><<...so they that examine into the nature of man, abstract from art and education, may observe, that what renders him a sociable animal, consists not in his desire of company, good-nature, pity, affability, and other graces of a fair outside; but that his vilest and most hateful qualities are the most necessary accomplishments to fit him for the largest, and, according to the world, the happiest and most flourishing>>.Ibid. P. 62.

وعطف الأمراء، وتفاهة الشرف، والتصفيق الشعبي، وكل الممتلكات الأرضية، ومن ثمة وضعوا السعادة الحقيقية في صفاء وهدوء عقل قانع ومتحرر من كل إثم وطموح...جوابي هو، ولأنني لا أحكم على أشياء باعتبارها لذات، فقط لأن أناس يعتبرونها هكذا، ولكن انطلاقاً من كيفية تلذذهم بها، فكيف يمكن أن أعتقد بأن البهجة الرئيسية لرجل تكمن في العقل، بينما أراه دائماً منهمكاً في السعي وراء اللذات المعاكسة لها.<sup>311</sup>

ينتقد ماندفيل الفلاسفة الرواقيين وأتباعهم الحاليين الذين يعتبرون بأن السعادة الحقيقية لا تكمن في اللذات الحسية والأشياء المادية، وإنما في سكينة النفس وصفاء الذهن. فيجيب عليهم بأن الملاحظة اليومية، تخبرنا بأن من يقول بهذا الرأي يسعى في الواقع وراء اللذات الحسية، و لا يجد لذة في غيرها، بينما على مستوى التنظير يقول بالعكس. وربما من لم تسمح له ظروفه بالاستمتاع باللذات الحسية، يعوض عن نفسه بهذا الرأي، لكن بمجرد ما تتاح له الفرصة يقبل عليها بنهم.

"من يخطب في ازدياء الثراء وتفاهة المتع الأرضية، وهو يرتدي ثياباً رثة، لأنه لا يتوفر على أخرى غيرها، و يستغني عن قبعة المزيّنة ما أن يعطيه شخص ما واحدة أحسن منها، يشرب الجعة الصغيرة في بيته بوجه مشمئز، لكنه يقفز على كأس النبيذ إذا استطاع الحصول عليه في الخارج، وبالقليل من الشهية يقبل على مائدته الرديئة، لكن يقبل بجشع حيث يستطيع إرضاء ذوقه، يعبر عن فرح غير مألوف في دعوة إلى عشاء مترف، هذا هو من يجب احتقاره، ليس لأنه فقير، ولكن لأنه لا يعرف كيف

<sup>311</sup> <<But on the other side, most of the ancient philosophers and grave moralists, especially the Stoics, would not allow anything to be a real good that was liable to be taken from them by others. They wisely considered the instability of fortune, and the favor of princes; the vanity of honor, and popular applause, the precariousness of riches, and all earthly possessions; and therefore placed true happiness in the calm serenity of a contented mind free from guilt and ambition...My answer is, because I don't call things pleasures which men say are best, but such as they seem to be most pleased with; how I can believe that a man's chief delight is in the embellishments of the mind, when I see him ever employed about and daily pursue the pleasures that are contrary to them?>>. Ibid. P. 127 – 128.

يكون كذلك مع هذه القناعة والعفة التي يعظ الآخريين بها، وهكذا يكتشف أن ميولاته متعارضة مع مذهبه.<sup>312</sup>

يعتبر ازدياء الثراء والذات الحسية المصاحبة له حسب مانديفيل، مجرد نفاق وضحك على الناس. فعلى المستوى النظري، يمكن أن نقول بهذا الرأي وندافع عنه بعدد من الحجج، لكن على مستوى الواقع يصعب تطبيقه. فكل الملاحظات تؤكد أن الكل يقبل بتلذذ على الأشياء الطيبة، وينفر من الأشياء القذرة. وفي ظل هذا الواقع، ما على القائمين على الدولة، إذا أرادوا أن يجعلوا المجتمع سعيدا، إلا أن يبقوا على الأغلبية الفقيرة محدودة المعرفة بخصوص مغريات الحياة ولذاتها. "جعل المجتمع سعيدا والناس طيعين تحت أقسى الظروف، فمن الأحسن أن يبقى الجزء الأكبر منهم جاهلا وفقيرا. إن المعرفة توسع الرغبات وتعددها، وكلما بقي الواحد في حدود السعي نحو أشياء بسيطة، كلما تم توفير حاجياته الضرورية بسهولة"<sup>313</sup>

تقتضي السعادة المجتمعية من منظور مانديفيل الإبقاء على الأغلبية العظمى من الناس، محدودي المعرفة بملذات الحياة ومسراتها، مما يجعلهم قانعين بما لديهم، غير طامعين في ما هو أكثر، مادام أنه لا يمكن للإنسان أن يسعى إلى شيء لا يعرفه. هذا بالإضافة إلى الإبقاء عليهم جهلاء، لأن المعرفة توسع خيال الإنسان، ومن ثمة تجعل

---

<sup>312</sup><<He that harangues on the contempt of riches, and the vanity of earthly enjoyments, in a rusty threadbare gown, because he has no other, and would wear his old greasy hat no longer if anybody would give him a better; that drinks small beer at home with a heavy countenance, but leaps at a glass of wine if he can catch it abroad; that with little appetite feeds upon his own coarse mess, but falls to greedily where he can please his palate, and express an uncommon joy at an invitation to a splendid dinner: it's he that is despised, not because he is poor, but because he knows not how to be so with that content and resignation which he preaches to others, and so discovers his inclinations to be contrary to his doctrine>>.Ibid. 130.

<sup>313</sup><<To make the society happy and people easy under the meanest circumstances, it is requisite that great numbers of them should be ignorant as well as poor. Knowledge both enlarges and multiplies our desires, and the fewer things a man wishes for, the more easily his necessities may be supplied>>.Ibid. P. 191.

رغباته كثيرة ونوعية، وهذا لا يجعله فقط تعيسا إن لم يستطع تحقيقها، ولكن تجعل من الصعب أيضا السيطرة عليه.

"إن رفاهية وسعادة كل دولة ومملكة، تتطلب أن تبقى معرفة الفئة الفقيرة في حدود عملها، ولا يجب أبدا أن تمتد (كما بالنسبة للأشياء المرئية) خارج ما له علاقة بحرفتها. كلما عرف الراعي والحارث أو أي ريفي عن العالم والأشياء الغريبة عن شغلها، كلما ذهب إليه غير راض ويغير همة."<sup>314</sup>

من هذا المنظور للسعادة، شن ماندفيل حملة عنيفة ضد المدارس الخيرية التي تعتنى بأبناء الفقراء وتدرسهم، لأنها لا تخدم على المدى البعيد، لا سعادة الفرد ولا سعادة المجتمع. فالابن الفقير يتعلم أشياء تتجاوز حدود عمله المستقبلي، مما يجعله غير راض عن أية وضعية يتم وضعه فيها، مما يجعله شقيا؛ أما على مستوى المجتمع فالعملية مدمرة لأنها تشجع على الكسل والاعتماد على الآخرين، فنصبح بصدد مجتمع مليء بالعاطلين والمجرمين، بدل مجتمع يقوم على العمل والإنتاج.

"هناك مشكل أساسي آخر بالنسبة للمدارس الخيرية، إنه الشقاء، إضافة طبعا إلى البطالة ونتيجتها المتمثلة في الإقصاء الاجتماعي. بالنسبة إلى نمط التربية التي تقدمه هذه المدارس، فإن أطفال الفقراء يصبحون واعين بوجود عالم آخر، حيث الأجور الهزيلة، والجمعة الجيدة، والملابس البسيطة غير كافية. إن ادعاء ماندفيل بأن الناس الفقراء يجب أن يظلوا جهلاء يقوم على واقع مفاده أن "من المستحيل على أي مخلوق أن يعرف رغبة لا يحمل عنها أية فكرة مسبقة."<sup>315</sup>

<sup>314</sup><<The welfare and felicity therefore of every state and kingdom, require that the knowledge of the working poor should be confined within the verge of their occupations, and never extended (as to things visible) beyond what relates to their calling. The more a shepherd, a plowman or any other peasant knows of the world, and the things that are foreign to his labor or employment, the less fit he'll be to go through the fatigues and hardships of it with cheerfulness and content>>.Ibid. P. 192.

<sup>315</sup><<Another major problem for Charity Schools, in addition to unemployment and its consequent social exclusion, was unhappiness. Given the kind of education provided, the children of the poor became aware of the existence of "another world" in which low

حسب هذا القول فإن المدارس الخيرية تفتح أعين أطفال الفقراء على رغبات تجعلهم مستقبلاً تعساء، لأن فقرهم وظروفهم الاجتماعية بصفة عامة، لن تمكنهم من تحقيق هذه الرغبات. إنها نظرة يمكن أن تستقيم مع أطروحته حول ازدهار المجتمع، بحيث يتطلب هذا الازدهار وجود فئة عريضة من الشعب تقدم عمالة رخيصة، وهي راضية عن ذلك؛ لكن من الصعب أن نقول إن الجهل والفقر، يجعل هذه الفئة سعيدة، إذا لم تعرف شيئاً عن رغبات وعلوم الفئة الغنية.

"لقد أصر [ماندفيل] على أن الجهل يضمن نوعاً من السعادة فقط وسط غير المتعلمين، ومن ثم يصورهم بطريقة كثيرة الشبه بفكرة الهمجي الذي يعيش في حالة الطبيعة. مع ذلك فإن محاولته لإثبات أن الناس الجهلاء والفقراء الملتزمين بالعمل الشاق يستطيعون العيش في سعادة، غير مقنعة ويعتريها العديد من التناقضات."<sup>316</sup>

يمكن أن نفتتح إلى حد ما بهذا الرأي، إذا افترضنا أن هذه الفئة ستبقى معزولة في عالمها الخاص بصفة دائمة، وهذا شيء مستحيل؛ فحتى لو افترضنا أن هذه الفئة وبالخصوص الأطفال لم يتعلموا أكثر مما يحتاجون له في عملهم، ولم يطلعوا في المدارس على عالم آخر أحسن من عالمهم البئيس، ألن يشتغلوا بعدها داخل المجتمع ويلتقوا بالفئة الغنية ويروا رغباتها، وكيف تعيش؟ وكأنا أمام النظرة الرواقية من جديد، لكن هذه المرة تنطبق فقط على الفئة الفقيرة غير العارفة بوجود رغبات أخرى غير رغباتها البسيطة.

---

wages, good beer, and simple clothes are not enough. Mandeville's claim that poor people should be kept ignorant rests on the fact that "it is impossible, that any creature should know the want of what it can have no idea of">>.

Pongiglione, Francesca. "Mandeville on charity schools: happiness, social order and the psychology of poverty." Erasmus Journal for Philosophy and Economics. Volume 9, Issue 1, Spring 2016, PP. 82 – 100.

<sup>316</sup><<He insisted that such ignorance guarantees a form of happiness that is possible only among the uneducated, and subsequently portrayed them in a way that closely resembles his idea of a savage in the state of nature. However, his attempt to prove that poor and ignorant people bound to hard work can be happy is not convincing and suffers from many inconsistencies>>.

Pongiglione, Francesca. "Mandeville on charity schools: happiness, social order and the psychology of poverty." Erasmus Journal for Philosophy and Economics. Volume 9, Issue 1, Spring 2016, PP. 82 – 100..



"وبالتالي، فبينما الرواقي إنسان حكيم، فإن العامل الفقير جاهل، وبينما الرواقي واع بوضعه، فإن العامل الفقير يجب أن يبعد ما أمكن عن هذا الوعي، وبينما الرواقي يتحكم في رغباته، فإن العامل الفقير له القليل منها، ولكنه لا يتحكم فيها. ضرورة إرضاء القليل من تلك الرغبات هو ما يجعل منه عاملاً مثابراً. إن الرواقي متفوق على الآخرين، أما العامل الفقير فيحتاج إلى البقاء في المرتبة الأدنى. يمكن القول إذن أن زعم ماندفيل حول سعادة الفقراء غير مقنع."<sup>317</sup>

نخلص مما سبق إلى أن ماندفيل انطلق في مقارنته لمفهوم السعادة من انتقاده للنظرية القديمة وبالخصوص الرواقية، وأيضاً في إطار رده على حاملي هذه الأفكار حينها، أي غريمه شافنيسبري، معتبراً أن الأنانية هي المحرك الأساسي للطبيعة البشرية وليست الفضيلة. إن ملاحظة التصرفات البشرية تبين أن من الممكن على المستوى النظري ادعاء أن الفضيلة يمكن أن تجلب سكينه النفس وشفاء الذهن، باعتبارهما أساس أية حياة سعيدة، لكن على مستوى الممارسات اليومية، نلاحظ أن كل أصحاب هذا الادعاء لا يجدون لذة وسعادة إلا في اللذات الحسية. وقد دفع هذا الرأي بماندفييل إلى دعوة غريبة تمثلت في المطالبة بعدم تعليم أبناء الفقراء، كي لا تتفتح أعينهم على عالم آخر غير عالم البئيس، حتى لا يتعرفوا على لذات حسية أخرى و يبقوا سعداء بما لديهم، ولا يتطلعوا إلى عالم و حياة أفضل.

وإذا كان من الصعب تقبل وجهة النظر هذه الآن، فإنها لم تقبل أيضاً حينها من قبل معاصري ماندفيل، وبالخصوص من قبل مدرسة الحاسة الخلقية النقيض الأساسي للأنانية. وفي هذا الإطار جاء رد هاتشيسون على أطروحة ماندفيل حول السعادة، معتبراً أن أساس

---

<sup>317</sup><<Thus, while the stoic is a wise man, the working poor is ignorant; while the stoic has knowledge on his side, the working poor has to be kept away from it at all costs; while the stoic commands his passions, the working poor has fewer passions, but does not command them – the necessity to satisfy at least some of them is what makes him work hard. The Stoic is superior to others, the working poor needs to be inferior. It would thus be stated that Mandeville's claim that poor people are happy does not hold>>.Ibid.

الحياة السعيدة، لا تكمن في التصرف الأناني واللذات الحسية، وإنما في ممارسة الفضيلة من خلال مشاركة الآخرين لحظات فرحهم.

### 3 - 2 - المشاعر الاجتماعية والسعادة عند هاتشيسون

نقطة انطلاق هاتشيسون هي أن الإنسان لا يمتلك فقط الحواس الخارجية، وإنما له حواس داخلية أيضا، وهذه الأخيرة هي التي تلعب الدور الأكبر في حياة الإنسان وسعادته. والقول بأننا يمكن أن نحقق السعادة انطلاقا من أنانيتنا الذاتية، قول يمكن أن يكون له معنى إذا كان الإنسان مقتصرًا على حواسه الخارجية، ويعيش بشكل منعزل؛ ولكن ما دمنا نعيش في مجتمع فيستحيل أن نحقق السعادة بمعزل عن هؤلاء القريبين منا. لأن الحواس الداخلية، وبالخصوص الحاسة الخلقية تدخلنا في علاقات مع الآخرين، نحزن لحزنهم ونفرح لفرحهم، وبذلك تبقى اللذات الحسية لا شيء أمام اللذات العاطفية.

"إن اللذات من النوع العاطفي النابعة من نجاح الآخرين، متناسبة مع قوة العواطف الطيبة التي نكنها لهم. إن طبيعتنا حساسة جدا تجاه هذه العواطف، وبالخصوص النوع القوي منها المتجه نحو الذرية، والآباء، والأقارب، والمحسنين أو الشخصيات البارزة؛ وأيضا تجاه الجماعات، والطوائف والبلد. إنها توفر الجزء الأكبر من السعادة أو الشقاء في الحياة."<sup>318</sup>

لدينا عواطف اجتماعية قوية تجاه العديد من الأقارب، مما يجعل حظهم في الدنيا وظروفهم الاجتماعية، تتعكس على حالتنا الداخلية مباشرة. فلا يمكن أن ننعم بالسعادة الشخصية بينما هؤلاء، يعيشون في حالة بائسة. وخير مثال على ذلك طريقة التعامل مع

<sup>318</sup> <<Pleasures of the sympathetic kind arising from the fortunes of others are proportioned to the strength of the kind affections we have for them. Our nature is exceedingly susceptible of these affections; especially the stronger sorts of them toward off springs, parents, kinsmen, benefactors, or eminently worthy characters; towards sects, parties, countries. They furnish the far greater part of the business, and of the happiness or misery of life>>.

Hutcheson, Francis. A system of moral philosophy, in three books. Vol 1. Edited and prefixed some account of the life, writings, and character of the author, by the reverend William Leechman and, D.D. Professor of divinity in the same University. London: P. 129.

أطفالنا، بحيث يحظون بالأولوية في التغذية والعناية والتطبيب قبل أنفسنا، هذا لأن سعادتهم جزء من سعادتنا، مما يعني أن الإنسان لا تهمة سعادته الشخصية فقط كما قال ماندفيل.

"إن ماندفيل مفكر ساحر، وتفسيره للطبيعة البشرية أكثر دقة ونفاذاً باعتراف أعظم معاصريه... لكن، كما رأى هاتشيسون ذلك، قدم شكلاً غير تام من الأنانية، وحسب نظريته كل البشر تحركهم حصرياً المصلحة الخاصة. كل واحد حسب هذه القراءة لماندفيل، يهتم بسعادته و فقط سعادته، إننا أنانيون من البداية إلى النهاية."<sup>319</sup>

إن الانطلاق من الأنانية، وإتباع السعادة الشخصية يعني البحث عن كل ما يرضي الذات بمعزل عن العواطف والمشاعر الاجتماعية، مما يجعل الإنسان يبحث فقط عن اللذات الحسية، لكن المفارقة أن اللذات الحسية بدون الآخرين، لن تكون كاملة. فبمجرد ما نفكر في الثروة كما قال هاتشيسون، لا نفكر فيها بمعزل عن أقاربنا وأحبائنا، بل يكون تفكيرنا مصاحباً لهم، وكيفية اقتسامها معهم.

"دعونا نفحص مشاعرنا عن سعادة الآخرين في الحياة المشتركة بنفس الطريقة. إن الثروة واللذات الخارجية ليست ذات تأثير قليل على خيائنا، ولكن ألا تصاحب نظرتنا هذه عن السعادة التي يمكن أن تجلبها الثروة، نية في القيام بالعديد من المساعي الحميدة تجاه من هم أعزاء علينا، على الأقل عائلتنا وأقاربنا؟ ألا توجد دائماً أفكار عن بعض المتع الأخلاقية في المجتمع مصاحبة لفكرتنا عن سعادة اللذات الخارجية، تبادل المتع مع الآخرين، شيء من الحب، والصدقة، والاحترام، والعرفان بالجميل؟ من يزعم أنه يستطيع تذوق هذه المتع بدون المجتمع."<sup>320</sup>

<sup>319</sup><<Mandeville is a fascinating thinker, and his account of human nature is more nuanced and penetrating than most of his contemporaries gave him credit for...As Hutcheson saw it, Mandeville advanced an unqualified form of egoism, according to which all humans are always motivated exclusively by self-interest. Everyone, according to this reading of Mandeville, cares about his or her own happiness and only about his or her happiness. We are all selfish, through and through>>

B. Gill, Michael. The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 142.

<sup>320</sup><<Let us in the same manner examine our sentiments of the happiness of others in common life. Wealth and external pleasures bear no small bulk in our imaginations; but

إذن، تبقى المشاعر الاجتماعية هي الغالبة فيما يخص السعادة، وحتى اللذات الحسية لا يمكننا النظر إليها كذلك إلا إذا كانت مقنسة مع الآخرين. فكيف يمكن الحكم على سعادة شخص مثلا، بينما أبنائه وأقاربه أو حتى أبناء وطنه يعيشون في بؤس مطلق. لا يمكن تصور وجود شخص يستطيع ذلك، وإلا كان مسخا وليس إنسانا. وبذلك تبقى المشاعر الاجتماعية والأخلاقية هي الركيزة الأساسية في الحياة السعيدة.

"بما أن هذه المتع الاجتماعية والأخلاقية هي الأسمى؛ فإن هذا الذوق، وهذه العواطف، وهذا المسار من الأفعال الذي يتجه نحو جلب مسار ثابت من المتع، ويؤمننا مما يعاكسها، يجب أن يكون الوسيلة الطبيعية للسعادة الرئيسية، والواقى من الشقاء العميق."<sup>321</sup>

نخلص مع هاتشيسون إلى أن قوة المشاعر الاجتماعية، لها الدور المركزي في سعادة وهناء الإنسان. لأنه لا يمكن للإنسان أن يرضي حواسه الخارجية، بدون حواسه الداخلية، ونحن نعلم بأن هذه الأخيرة هي الأقوى. وحتى اللذات الحسية، لا يمكن التفكير فيها بدون التفكير في اقتسامها مع من هم أعزاء لنا، مما يجعل للمتعة الاجتماعية والأخلاقية اليد العليا في السعادة.

---

does there not always accompany this opinion of happiness in wealth, some supposed beneficent intention of doing good offices to persons dear to us, at least to our families, or kinsmen? And in our imagined happiness from external pleasures, are not some ideas always included of some moral enjoyments of society, some communication of pleasure, something of love, of friendship, of esteem, of gratitude? Who pretended to a taste of these pleasures without society? >>

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. 166.

<sup>321</sup><<Since then these social and moral enjoyments are the highest; that taste, those affections, and that course of action which tends to procure a constant train of such enjoyments, and secure us from their contraries, must be the natural means of the chief happiness, and preservatives from the deepest misery>>.Ibid. P. 152.

#### 4 - السعادة والحرية

غالبا ما ينظر الآن إلى علاقة السعادة بالحرية كشيء بديهي، إلا أن الأمر لم يكن كذلك في كل مراحل تاريخ الفلسفة، فقد تأثرت هذه العلاقة كباقي المفاهيم الفلسفية، بالسياق التاريخي و طريقة التفكير الخاصة بكل مرحلة. ففي الفلسفة القديمة وبالخصوص الرواقية، غالبا ما كان ينظر إلى السعادة كشيء منفصل عن الحرية، بحيث يمكن حتى للعبد أن يكون سعيدا، ما دامت السعادة تركز بالأساس على السكينة الداخلية للفرد، بالإضافة إلى القيام بالدور المنوط به، في هذا الكون المنسجم والمتناغم. لكن الأمر تغير مع الحداثة، حيث برز مفهوم الحرية إلى الواجهة كمفهوم مركزي، لذلك نجد فرانسيس هاتشيسون في القرن الثامن عشر يجعل من الحرية الشرط الأساسي للحياة السعيدة.

لقد تم التطرق إلى الحرية في علاقتها بالسلطة السياسية عند هاتشيسون في فصل "الحاسة الخلقية والمجتمع"، ورأينا كيف أن الرجل دافع عن الحرية السياسية والسلطة المدنية. والحرية في نظره تعتبر من الحقوق الطبيعية التي لا يمكن المساس بها، وإن تم ذلك من قبل أية سلطة استبدادية، يصبح من حق المواطنين مقاومة هذه السلطة والإطاحة بها، لأن الحرية هنا ليست ترفا وإنما حق طبيعي، أي أنها من صميم التكوين البشري، وأي اعتداء على هذا الحق، يشوه هذا التكوين ويجعله عاجزا عن ممارسة الدور المنوط به في المجتمع والحياة بأكملها.

أما بالنسبة لعلاقة الحرية بالسعادة، فهي علاقة لا يمكن استيعابها من دون الرجوع إلى الأصل في الإنسان، أي الفضيلة. فما دام الإنسان نزاعا إلى الخير بطبيعته، والالتزام بهذا النزوع الغيري هو أساس السعادة، ويقوم في نفس الوقت على الإرادة الحرة، فمن ثمة لا يمكن الحديث عن أية سعادة من دون الحرية.

"إن المشكل السياسي ينبثق مباشرة من قلب الفلسفة الأخلاقية لهاتشيسون.

فمادامت الفضيلة هي أرقى أشكال السعادة، والفضيلة تتأسس على النزوع إلى الخير،

وهذه الأخير بدوره يقوم على الإرادة؛ فهذا يعني أن الناس الذين يستطيعون ممارسة إرادتهم بشكل مستقل (بعبارة أخرى، الذين هم أحرار بالمعنى السياسي) هم فقط من يمكن أن يكونوا سعداء. وبالتالي فالحرية تصبح هنا فكرة سياسية مركزية. وفي نفس الوقت فإن الحرية يمكن أن تخلق الكثير من المشاكل: يمكن أن لا يتبع الناس خطوات الفضيلة.<sup>322</sup>

لا يمكن الفصل بين السعادة والحرية من هذا المنظور، لأن الفضيلة هي أساس السعادة، والفضيلة بدورها تقوم على الإرادة الحرية، ومن ثمة لا يمكن أن يكون سعيدا إلا من كان حرا. لكن في نفس الوقت يمكن أن تخلق هذه الحرية الكثير من المشاكل، فمن الممكن أن يختار بعض الناس المصلحة الشخصية الضيقة، ولا يتبعون طريق الفضيلة. في هذه الحالة تجب الموازنة بين الحرية والسعادة، ولا يسمح في كل الأحوال بمصادرة كل حقوق المواطنين، لأننا سنكون حينها بصدد حكومة استبدادية، وهذا ما يرفضه هاتشيسون بشكل واضح، ويدعو إلى مقاومته بكل الوسائل.

"لكي تكون مقبولة، فالحرية وقيودها يجب أن تكونا في توازن مع السعادة. و إذا تكلفت الحكومة بكل حقوق الشعب وتجاهلت "الخير العام للدولة" تماما، يسمى هذا بالاستبداد. وبالنسبة لهاتشيسون تعتبر "الحكومة الاستبدادية" متعارضة تماما مع فكرة الحكومة المدنية. مع الاستبداد، فإن الحرية والسعادة معا يوجدان على المحك. وفي مثل هذه الحالة، فإن هاتشيسون يدافع عن الحق في المقاومة."<sup>323</sup>

<sup>322</sup> <<The political problem emerges right from the center of Hutcheson's moral philosophy. Since virtue is the highest form of happiness, and virtue is based on benevolence and benevolence in turn on the will, then only people who can exert their will autonomously (in other words, who are free in a political sense) can be happy. Liberty therefore becomes a central political idea. At the same time, liberty can provide difficulties: it may happen that people do not follow the path of virtue>>.

Hutcheson, Francis. An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. P. XVII.

<sup>323</sup> <<To be acceptable, liberty and its restriction must be in balance with happiness. If a government assumes all rights from its people and neglects the "public good of state" altogether, it is called despotism. For Hutcheson a "Despotic Government" is directly inconsistent with his idea of civil government. With despotism, liberty and happiness are at stake. In such cases, Hutcheson advocates a right of resistance>>.Ibid. P. XVIII.

في ظل اغتصاب الحقوق الأساسية ومن ضمنها الحرية، تسود حالة من عدم الاستقرار، لأن الأغلبية العظمى من الشعب تظن بأن الأقلية المتمثلة في الحكومة تقيد حريتها وتخضعها بالقوة. وفي هذا الجو المتسم بعدم الثقة، من المستحيل أن نجد طرفاً سعيداً، سواء كان مهضوم الحقوق، أو الهاضم لها، لأن الكل متحسب ومتوجس من الآخر.

"لا الشخص ولا الدولة يمكن أن يكونا سعداء، عندما يعتقدون بأن حقوقهم المهمة غير مضمونة تجاه قسوة الحكومة، وجشعها، وطموحها، ونزواتها. ولا أي قاض يمكن أن يكون آمناً، أو فعالاً بخصوص غايات دستوره، عندما يكون هناك مخاوف دائمة من التمرد."<sup>324</sup>

عززت هذه الرؤية الجديدة لعلاقة الحرية بالسعادة، تصور مدرسة الحاسة الخلقية للسلطة السياسية، فلم يعد الأمر يتعلق فقط بضمان الحقوق الأساسية للمواطنين، كشرط أساسي لأي استقرار سياسي، وإنما تعداه ليشرط سعادة الحكام أنفسهم بسعادة مواطنيهم، مادام يستحيل على أي حاكم أن ينعم بالسعادة وهو دائم التوجس والخوف من تمرد شعبه. وعض البقاء على التفكير القديم والمتمثل في البحث عن كيفية إخضاع المواطنين بالقوة كما جاء عند هوبز، أصبح التفكير ينصب على كيفية إبداع نظام سياسي، يوازي بين الحرية والمصلحة العامة للدولة، ويتراضى عليه الكل. وفي هذا الإطار نجد أفكار هاتشيسون هي من ساهمت بشكل كبير في تأسيس أكبر الديمقراطيات العالمية (النظام الأمريكي)، وليس أفكار طوماس هوبز أو برنارد ماندفيل.

---

<sup>324</sup><<No person or state can be happy, where they do not think their important rights are secured from the cruelty, avarice, ambition, or caprice of their governments. Nor can any magistracy be safe, or effectual for the ends of its constitution, where there are frequent terrors of insurrections>>.Ibid. P. 195.

## خاتمة الفصل الخامس

بما أن مدرسة الحاسة الخلقية قد قدمت نظرة متكاملة عن الطبيعة البشرية، انطلاقاً من مفهوم الحاسة الخلقية، فكان لا بد وأن تقدم تصوراً للسعادة بناء على هذا المفهوم، مادامت السعادة هي مبتغى أي فرد أو مجتمع. إن ربط الحياة السعيدة بممارسة الفضيلة مسألة قديمة، تعود بالدرجة الأولى إلى بعض فلاسفة اليونان، والجدل الذي خاضه ضد المدافعين عن اللذات الحسية. وقد استندت مدرسة الحاسة الخلقية على هؤلاء، وبالخصوص الرواقيين، في مقارنة مفهوم السعادة، محاولة بذلك إبعاده ما أمكن، عن السلوك الأناني و اللذات الحسية، وتقريبه أكثر، نحو خدمة الآخرين والحياة الفاضلة.

إن أول خطوة في تحقيق الحياة السعيدة هي الإيمان بكون جميل ومنتاغم عند شافنيسبري، أو الاعتماد على خيرية الله، وتدبيره الحكيم للكون كما جاء مع هاتشيسون. لهذه النظرة الأثر الكبير على الحالة النفسية الداخلية للفرد، حيث يصبح مطمئناً على أن الأمور تسير بشكل جيد ونحو نهاية جيدة، ما يضيف نوعاً من السكينة على النفس، ويجعلها تركز على ما هو منوط بها. في هذه الحالة تشتغل الحاسة الخلقية بشكل جيد، ويدفعها هذا الانطباع الإيجابي إلى تصريف سلوكات غيرية، تضيء بدورها مزيداً من الانسجام والجمالية على العلاقات الإنسانية داخل المجتمع.

بالإضافة إلى الاعتماد على الفلسفة القديمة وبالخصوص الرواقية، فإن مفهوم السعادة عند مدرسة الحاسة الخلقية، تبلور أيضاً من خلال الرد على التصور الذي تبناه الاتجاه الأناني بهذا الخصوص. فانطلاقاً من رؤيته المادية للكون، وتوسيع مجال هذه الرؤية لتشمل الإنسان أيضاً، رأى هوبز في السلوكات البشرية مجرد حركات شبيهة بحركات المادة. ومن هذا المنظور فالسعادة لا يمكن فصلها عن حركة الانفعالات البشرية، التي يمكن



اختزالها في الميل نحو شيء ما، أو النفور من شيء ما؛ ما يجعل السعادة في نظره نجاح مستمر، في الحصول على الأشياء التي نرغب فيها، وتجنب الأشياء التي ننفر منها.

لقد ضرب التصور الأناني ذلك المفهوم البراق للسعادة، المتمثل في تلك الحالة العقلية الساكنة، وجعله مجرد سعي مستمر وراء أشياء وتجنب أخرى. لكن مدرسة الحاسة الخلقية برهنت على محدودية هذا التصور، وقصوره في معالجة المفهوم. فالملاذات الحسية والحصول على أشياء وتجنب أخرى، لا يمكن أن يحقق السعادة، لأن تغير العمر والتفكير يؤثر في الطبع الإنساني، ويجعل الواحد يشمئز مما كان يرغب فيه سابقاً، أو يتمتع بما كان يتجنبه. بالإضافة إلى هذا، فإن الحواس العادية يصيبها الملل من أية متعة، فينعكس الأمر على الفرد ويجعله يحس بالندم والتعاسة.

إن الحاسة الوحيدة التي لا يصيبها الملل، ولا يلي عملياتها، أي إحساس بالندم أو القرف، هي الحاسة الخلقية. فكلما أخذت هذه الأخيرة زمام المبادرة، تم التركيز على اللذة العقلية، وتنظيم الذات الحسية، بحيث لا يتم التمتع بها بشكل أفضل، إلا من خلال مشاركتها مع الآخرين. وتبقى لذات الحاسة الخلقية لذات مستدامة، غير خاضعة لتلك التقطعات المضجرة، ولا لتلك الذكريات المقرفة، لأنها تتطوي على عواطف طيبة وكريمة تجاه العامة، مما يضيف على الذات نوعاً من الطمأنينة والسكينة أو ما يسمى بالسعادة.

## خاتمة عامة

لعل ما ميز التنوير البريطاني عن بقية أشكال التنوير الأخرى، هو تركزه حول الطبيعة البشرية. فقد حاول الفلاسفة من كل الاتجاهات أن يسبروا أغوار هذه الطبيعة، ويقفوا عند دوافعها وميولاتها الأولية. وفي هذا السياق أتت فلسفة طوماس هوبز، لتعلن أن الدوافع العنيفة متجذرة في الطبيعة البشرية، لأن الإنسان كائن أناني بالدرجة الأولى، لا تهمة سوى مصلحته الخاصة التي يمكن اختزالها في حفظ البقاء. وبما أن هذا الميل الأناني طبيعي ويستحيل التخلص منه، فالسبيل الوحيد لاتقاء شر البشر هو وجود سلطة قوية، تسيطر على مجمل مفاصل الحياة السياسية، والدينية، والفكرية، وهذا هو موضوع كتابه الأشهر "Leviathan".

إن الأحكام التي أصدرها هوبز في حق الطبيعة البشرية، والآراء التي وردت حولها، كانت قاسية جدا في حق الإنسان؛ ولم تغفل الجوانب الطيبة والخيرة فيه، وإنما فسرتها من المنظور الأناني، بحيث يكون وراء كل سلوك غيري دافع أناني خفي. لم يكن ليقبل بهذه النظرة القاتمة حينها إلا القليل، وإن كانت تتقاطع بشكل كبير مع النظرة الدينية التي تقول، بأن معدن الإنسان الحقيقي يتمثل في الخطيئة. هنا تقدمت نظرية الحاسة الخلقية للرد على هذه النظرة السلبية حول الطبيعة البشرية، كما تمثلت في الأنانية مع هوبز، و في الخطيئة مع الدين، و الكالفينية على وجه التحديد. لقد تمثل هذا الرد في القول بأن الإنسان يمتلك

حاسة خلقية، تدفعه إلى حب الآخرين وتفضيل مصلحتهم، أما الأنانية والخطيئة التي يتحدث عنهما هؤلاء، فترجع أسبابها إلى عوامل لاحقة.

يعتبر شافنبري الثالث أول القائلين بامتلاك الإنسان للحاسة الخلقية، والمدافعين عن طيبة الإنسان وغيريته؛ متأثرا بمنبعين أساسيين في فلسفته الأخلاقية، هما الفلسفة الرواقية وتجريبية جون لوك. لقد أخذ من الرواقية تلك النظرة الكلية للأمور، التي تجعل من الصعب الحكم على سلوك ما، باعتباره خيرا أو شريرا منعزل عن النظام الكلي للأشياء. أما التجريبية فدفعت به، إلى إرجاع الأخلاق إلى مجال العواطف والانفعالات التي تتسم بالدفء والحميمية، بدل العقل ومبادئه الجافة.

إن القول بامتلاك الإنسان لحاسة خلقية، سواء من قبل مؤسس النظرية شافنبري، أو من قبل مطورها فرانسيس هاتشيسون، استتبع إعادة النظر في مجموع الأنشطة المؤثرة للحياة البشرية، ومحاولة تفسيرها انطلاقا من هذا الطرح الأخلاقي. فإذا كان هوبز، ومن بعده برنارد ماندفيل، قد انتهيا إلى اقتراح مخرجات تحاول لجم هذه الطبيعة الإنسانية الشريرة؛ فإن أنصار الحاسة الخلقية انطلقوا من فرضية طيبوبة الإنسان وغيريته، وانتهوا إلى اقتراحات، تتماشى مع هذا النزوع الخير وتقويته. لقد فرض هذا المنطلق على فلاسفة الحاسة الخلقية إعادة النظر في الطبيعة البشرية، و القدرة الأكثر تحكما فيها (العقل أم العواطف)، وطبيعة المؤسسات التي تناسبها، و كيفية حمايتها من التأثيرات السلبية للتعصب الديني، والسبل الكفيلة بجعلها سعيدة. ومن هنا برز توجهان رئيسيان في الأخلاق البريطانية، يختلفان تقريبا

في كل شيء؛ الاتجاه الأناني (Egoism) الذي مثله كل من طوماس هوبز وبرنارد ماندفيل، والاتجاه الغيري (Altruism) الذي مثله أصحاب نظرية الحاسة الخلقية، و أبرزهم شافنيسبري وفرانسييس هاتشيسون.

إن نقطة انطلاق نظرية هوبز، هي النزوع الطبيعي للإنسان إلى حفظ بقائه، ولتحقيق هذا المسعى يعمل بكل الوسائل من أجل امتلاك السلطة؛ ولا يقتنع في مسعاه هذا بأقل من امتلاك السلطة الكاملة. ورغم أن المنطلق هنا يبدو سياسيا، إلا أن أساسه أخلاقيا، بمعنى أن الإنسان يتصرف دائما انطلاقا من حب الذات، وخدمة مصلحته الخاصة. وبذلك فكل التصرفات التي نلاحظها عند بني البشر، هي عبارة عن أخذ وعطاء، وما نسميه خير أو إحسان، هو مجرد تنازل مرحلي، في أفق جني أرباح تتجاوز بكثير ما تنازل عنه الإنسان، أو تصدق به. إنه بعبارة أخرى، استثمار قد يكون الهدف منه جني أرباح في المستقبل القريب أو البعيد، أو حتى في الدار الآخرة بالنسبة للمؤمنين.

بعد رد شافنيسبري على هوبز، ومحاولة تقويض نظريته الأنانية، ظهر برنارد ماندفيل ليدافع عن ما جاء به هوبز، ويذهب به إلى حدوده القصوى. ليس الإنسان أنانيا فقط في نظر ماندفيل، وإنما شريرا أيضا، لأن طبيعته تقوم على ممارسة الرذائل بشتى أنواعها. أما ما نسميه بالفضائل، فهي مجرد دوافع أنانية، يمكن اختزالها في طلب الاعتراف الذي يمكن رده إلى عاطفتي الإطراء والتمجيد. لم يقف ماندفيل عند إبراز الطبيعة الأنانية للإنسان ونزوعه لممارسة الرذيلة فقط، وإنما توقف عند هذه الرذائل وأبرز دورها المحوري في تقدم

المجتمعات البشرية وازدهارها؛ محذرا في نفس الوقت من أية محاولة لتجريد الناس منها، لأن ذلك سيؤدي في النهاية إلى سلبهم كل مقومات التقدم والازدهار.

إذا كان أغلب الفلاسفة والمفكرين البريطانيين قد عارضوا حينها النظرية الأنانية، وأدانوا كتاب "الخلية" لبرنارد ماندفيل؛ فإن نظرية الحاسة الخلقية لم تكف بالإدانة، وإنما حاولت تقويض النظرية من الأساس، من خلال الانطلاق من أفكار شافيتسبري، وبلورتها في إطار نظرية متكاملة. فبينما كان هم شافيتسبري الأساسي هو استبدال النظرة السلبية عن الطبيعة البشرية بالنظرة الإيجابية؛ نجد هاتشيسون وبالاعتماد على تجريبية لوك، يبرهن على وجود حاسة خلقية لدى الإنسان، هي المسؤولة في الغالب على تصرفاته وأفعاله.

إن الحاسة الخلقية حسب هاتشيسون، هي مصدر استحساننا للفعل الخير، واستهجاننا للفعل الشرير، و ميلها الأولي دائما ما يتجه نحو الآخرين والمصلحة العامة عموما. ورغم أنه لا يلغي المصلحة الخاصة، إلا أنه لا يعتبرها المحدد الوحيد للسلوك البشري، بل تعمل الحاسة الخلقية دائما على التوفيق بينها وبين المصلحة العامة. ويبقى ذلك الإحساس الداخلي هو الفيصل في تحديد السلوك الخير من السلوك الأناني، فكلما أحسنا بتغليب مصلحتنا الذاتية على المصلحة العامة، شعرنا داخليا بعدم الرضا، فيكون السلوك حينها لا أخلاقيا؛ وكلما أحسنا أننا غلبنا المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، نحس داخليا بالرضا عن أنفسنا، فيكون السلوك حينها فاضلا. ويشكل بذلك الرضا الداخلي عن الذات، من عدمه، الفيصل الحاسم في الحكم على أخلاقية سلوك ما من عدمه.

ومثل الإحساسات العادية الأخرى، فإن الحاسة الخلقية يمكن أن تتأثر بالعادات والتقاليد والدين وغيرها من المؤثرات التي تفعل فعلها في الكائن البشري، ما يجعلها تتحرف عن ميلها الأولي الخير. لكن هذا لا يمكن أن يجتثها كلياً، ويقضي عليها، بحيث يبقى دائماً وجود إحساس داخلي تجاه الآخرين، والاهتمام بمصلحتهم وسعادتهم، إلى جانب الاهتمام بالذات والمصلحة الشخصية.

أدى التطور المنطقي للأفكار الفلسفية حول الطبيعة البشرية، إلى معالجة الحقل الاجتماعي، سواء من خلال الوقوف على حالته الأولية وكيفية نشوئه، أو من خلال النظرة الفلسفية لما يجب أن يكون عليه حاضراً ومستقبلاً. وكان الهدف من هذا كله، هو البحث عن أساس اجتماعي قوي، وسلطة سياسية تمتلك من القوة والشرعية، ما يجعلها قادرة على تدبير الاختلافات والمحافظة على السلم الاجتماعي، وأيضاً القدرة على السير بالمجتمع نحو مزيد من التقدم والازدهار.

أفضى القول بأنانية الإنسان وطبيعته العدوانية لدى هوبز، إلى رؤية قائمة للمجتمع، قبل حصول ما يسمى بالعقد الاجتماعي. حيث تميزت هذه المرحلة بحالة الحرب المستمرة، ونزوع الإنسان الدائم نحو السيطرة على الآخرين. ولتجنب هذه الحالة البئيسة، اقترح هوبز التخلي عن أغلب الحقوق المدنية والسياسية لسلطة سياسية قوية، تمتلك من القوة ما يجعلها قادرة على كبح الاندفاعات العدوانية لبني البشر. أما بالنسبة لبرنارد ماندفيل، فممارسة الرذيلة لصيقة بالطبيعة الإنسانية، وتعتبر جزءاً أساسياً من تكوينها. وبما أن حب الإطراء

يدخل في هذا التكوين، فقد تفتن إليه الحكماء قديما، واعتمدوا عليه في تليين الطبيعة البشرية، وجعلوه بمثابة المدخل الرئيسي إلى الحياة الاجتماعية.

بمجرد الدخول في الحياة الاجتماعية، أصبح للردائل الدور المركزي في تقدم المجتمع، والسير به إلى الأمام. فالحسد، والغيرة، وحب التميز، وغيرها من الردائل هي ما يدفع الإنسان إلى الجد والاجتهاد؛ وأية محاولة لتجريد الإنسان منها، هي بمثابة تجريده من مقومات التقدم والازدهار. بفضلها، تفتح أسواق جديدة، ويتم جلب واقتناء أشياء نادرة للتميز بها أمام الآخرين، ما يؤدي إلى ازدهار التجارة وخلق مناصب جديدة. إلا أن هذه المقاربة الأنانية، وصلت إلى الأفق الضيق، سواء مع هوبز، أو مع ماندفيل. فالأول انتهى إلى الدفاع عن سلطة مطلقة، بيد شخص أو مجموعة من الأشخاص \_ علما أن الإنسان أناني حسب ولا يبحث سوى عن مصلحته \_ ما يجعل مصير المجتمع بأكمله تحت حفنة من الأفراد توظف طاقاته و قدراته لصالحها. أما الثاني فقادته منطق أفكاره، إلى إعطاء توصيات بإطلاق العنان لجميع الردائل، والتحذير من مساعدة الفقراء أو تعليمهم، لأن هذا في نظره، سيفتح أعينهم على رغبات تجعلهم غير راضين عن وضعهم، ما يجرد المجتمع من القوة العاملة الرخيصة التي تعتبر الأساس لازدهار المجتمع وتقدمه.

لقد كان من الصعب القبول بهذه الرؤية للمجتمع من قبل أغلب فلاسفة التنوير حينها، ما أدى إلى إدانتها، وبالخصوص أفكار ماندفيل التي اعتبرت ذات أصل شيطاني. ومن هذا المنطلق جاءت انتقادات هاتشيسون لماندفيل ومحاولة تقويض آراءه، معتبرا أن

الدافع الأولي للاجتماع البشري هو الدافع الأخلاقي وليس شيئاً آخر، ابتداءً بأصغر مؤسسة اجتماعية (الأسرة)، إلى أكبرها (المجتمع). ولم تكن الرذائل هي التي ساعدت على تطور المجتمع وازدهاره، وإنما الفضائل الأخلاقية؛ مؤكداً على أن تطور المجتمع يسير جنباً إلى جنب مع انتشار الفضيلة، وهذا ما أكد عليه آدم سميث فيما بعد.

حصل الاختلاف أيضاً حول طبيعة السلطة السياسية، انطلاقاً من التمييز بين الحقوق القابلة للتحويل، والحقوق الطبيعية التي لا يجب الاعتداء عليها تحت أي مبرر. فجاءت رؤية هانتشيسون السياسية أقرب إلى رؤية جون لوك التي تقلص من سلطات الحاكم، وتعطي هامشاً مهماً من الحريات للمواطنين. وقد أصبحت هذه الأفكار فيما بعد، جزءاً من الأفكار الأساسية التي شكلت السياسات الديمقراطية عبر العالم، وبالخصوص السياسة الأمريكية.

إن الاختلاف بين الأنانيين والغيريين في المنطق (الطبيعة البشرية)، تلاه الاختلاف أيضاً حول القدرة التي يميز بواسطتها الإنسان بين السلوك الخير و الشرير، أو بعبارة أخرى القدرة، التي تمكننا من الحكم الأخلاقي. فإذا كان الأنانيون قد ساروا على منوال القدماء، واعتبروا العقل هو الوحيد المسؤول في المجال الأخلاقي؛ فإن مدرسة الحاسة الخلقية فضلت جانب العواطف والإحساس، من خلال افتراض حس داخلي، يشتغل بطريقة مشابهة للحواس الخارجية المعروفة. وبذلك تبلور تقليد جديد في الأخلاق البريطانية، يعطي الأولوية للعواطف والانفعالات، بينما يحتل العقل دوراً ثانوياً.



ابتدأ شافتسبري هذا التقليد الجديد، ليتم تطويره من قبل هانتشيسون، بالاستناد على تجريبية جون لوك، وانتقاداته المتكررة للعقل. ولأن كل أفكارنا الأولية آتية من الحواس كما جاء مع لوك، فإن الأفكار الأخلاقية البسيطة مصدرها الحاسة الخلقية. وطريقة اشتغال هذه الأخيرة شبيهة بطريقة اشتغال الحواس العادية، بحيث تمكننا من استحسان أو استهجان الفعل، قبل أية حسابات عقلية. أما دور العقل فيتمثل في الربط بين هذه الأفكار البسيطة، وفي بعض الحالات إعادة توجيهها لتتماشى مع المصلحة العامة.

إن ربط الأخلاق بمجال الإحساس، له ما يبرره عند نظرية الحاسة الخلقية، فهو مجال يتسم بالدفع والعواطف الجياشة، التي تميل غالبا إلى حب الآخرين و تفضيل مصلحتهم. عكس العقل الذي يتسم بالجفاف والبرودة، وتدفعه حساباته الخاصة في الغالب نحو تفضيل المصلحة الخاصة والدفاع عنها. لكن هذا لا يلغي دور العقل كليا بالنسبة لهذه المدرسة، وإنما تدخله يبقى ضروريا للربط بين الأفكار الأخلاقية البسيطة، وأحيانا توجيهها. لكن الكلمة الأخيرة تعود للحاسة الخلقية في الحكم على أي فعل أخلاقي؛ و بالتالي، تبقى هي الفيصل الحاسم الذي يمكن أن ينقذنا من الأفعال الخاطئة التي ترتكب سواء بدافع الحسابات الخاصة، أو بدافع التمييز الديني والطائفي.

يمكن القول بأن علاقة الأخلاق بالدين، أو بالأحرى فك الارتباط بينهما إلى حد ما، كان من بين أولويات نظرية الحاسة الخلقية؛ وخير دليل على ذلك، هو بدء شافتسبري لكتابه الأساسي "بحث في الفضيلة أو الاستحقاق" بمعالجة هذه العلاقة. فقد كان لابد من إيجاد

مخرج للصراعات الدينية والطائفية، سواء في بريطانيا أو في أوروبا عامة، نظرا لما غرسته من أحقاد، وخلفته من حروب ومآسي. وفي هذا الإطار نظر هوبز إلى الدين تلك النظرة النفعية، التي تساعد على الاستقرار الاجتماعي. أما المخرج الذي قدمه للصراعات الطائفية والمذهبية، فهو إضافة الشأن الديني إلى السلطة السياسية، بحيث تكون هي الجهة الوحيدة التي تمتك حق تأويله وتفسيره.

أما المعالجة التي قدمتها نظرية الحاسة الخلقية لهذه العلاقة، فقد دشنها شافيتسبري بتساؤل يفضح فيه نفاق ولا أخلاقية رجال الدين أنفسهم، فاتحا المجال لأخلاق علمانية تتجاوز الكنيسة وتعاليمها. فالمبادئ الأخلاقية أو بالأحرى الحاسة الخلقية في نظره، موجودة عند الكل قبل وجود الدين، وبواسطتها استطاع الحكم على وجود إله خير وعادل. إلا أن الدين ورغم دوره الثانوي في المسألة الأخلاقية، فيمكن أن يلعب دورا إيجابيا في تقوية الحاسة الخلقية، كما يمكن له أيضا أن يحرفها عن اتجاهها الصحيح. لذلك يوصي شافيتسبري بعدم اللجوء إلى الدين أو تفسيره في حالات الضعف والغضب، لأنه في هذه الحالات بالضبط، يفسد الحاسة الخلقية، ويدفع الإنسان إلى ارتكاب الجرائم باسمه. أما في الحالات الأخرى التي تتميز بالهدوء والثقة في النفس، فإن الدين غالبا ما يقوي الحاسة الخلقية، التي تتجاوز بدورها النصوص الجامدة وتدعو إلى التسامح.

وإذا كان من المستحيل إقناع أصحاب دين معين أو طائفة معينة، بوجهة نظر الدين الآخر أو الطائفة الأخرى، فيبقى المخرج الوحيد هو التسامح الديني. وهذا الأخير يقوم على

الحاسة الخلقية الموجودة عند الكل، سواء كان متدينا أم لا. وكلما أحسنا أن الحاسة الخلقية تتعارض مع الدين، أو بعبارة أخرى يدعونا الدين إلى ممارسة أعمال نحس داخليا بأنها لا أخلاقية، فلنكن متأكدين حينها أننا بصدد الدين الخاطيء. وبذلك نتجاوز الحاسة الخلقية الإطارين الديني والطائفي وتفتح على الجميع، وكلما توسع مجالها ليشمل الكل، كلما كانت الفضيلة أعظم، وأدخلت البهجة والسعادة على صاحبها.

وبما أن السعادة هي غاية الغايات كما قال أرسطو، فكان لا بد من التطرق إليها من قبل نظرية الحاسة الخلقية، انطلاقا من تصورهما المتكامل عن الطبيعة البشرية. أول خطوة في تحقيق السعادة سواء الفردية أو الجماعية، هي الإيمان بانسجام وتناغم الكون حسب شافيتسبري، والثقة في خيرية الله وحسن تدبيره للكون حسب هاتشيسون. أهمية هذه الخطوة تكمن في إضفاء نوع من الطمأنينة والسكينة على النفس، مما يجعلها تطلق العنان للحاسة الخلقية لكي تزيد من هذا الانسجام، من خلال حب الآخرين وتفضيل مصلحتهم على المصلحة الخاصة الضيقة، وكل هذا ينعكس إيجابيا على العلاقات الاجتماعية والتلاحم بين أفرادها.

لا يمكن أن تتحقق السعادة في نظر مدرسة الحاسة الخلقية، بالاعتماد على الحواس الخارجية فقط (الاستمتاع بالذات الحسية)، فالحاسة الحاسة الخلقية هي الحاسة الوحيدة التي يمكن أن تجعلنا سعداء؛ فكلما أطلقنا العنان لها، كلما زاد الإحساس بالآخرين ومشاركتهم أحزانهم وأفراحهم، وتوطدت علاقات الحب والصدقة، وأحس الإنسان أكثر بالبهجة والسرور.

فالفضيلة، إذن، هي المفتاح الرئيسي للحياة السعيدة، لكنها تبقى مشروطة بحرية الإرادة، فالمواطن الحر، وحده يمكن أن يكون سعيدا. كما أنه يستحيل على أي حاكم حسب هاتشيسون أن ينعم بالسعادة وهو دائم التوجس والخوف من تمرد شعبه. وهنا عوض البقاء على التفكير القديم، المتمثل في البحث عن كيفية إخضاع المواطنين بالقوة كما جاء مع هوبز، أصبح التفكير ينصب على كيفية إبداع نظام سياسي يترضى عليه الكل، و يوازي بين الحرية الفردية والمصلحة العامة. وعلى عكس أفكار الاتجاه الأناني التي تم تجاوزها وطالها النسيان؛ انتشرت أفكار مدرسة الحاسة الخلقية، وبالخصوص أفكار فرانسيس هاتشيسون، وساهمت بشكل كبير في تأسيس أولى الديمقراطيات العالمية وأقواها.

إن مفهوم الحاسة الخلقية، وإن كان قد ظهر أول مرة مع شافتبيري، إلا أنه أصبح فيما بعد مدرسة أخلاقية متميزة، لها منطلقاتها الخاصة، وآلياتها التفسيرية، وكذا رؤيتها الفلسفية المتفردة. وبمجرد ما تم إبداع المفهوم، واتخذ تلك القوة الجدالية والتفسيرية، حتى دخل في حوار طويل عريض مع منظومات فلسفية، تختلف معه في المنطلق والرؤية. وفي إطار هذا الحوار، اكتسب المفهوم المزيد من القوة الجدالية، و تنبأه مجموعة من الفلاسفة اللاحقين على شافتبيري، حتى أن هذه المدرسة - الحاسة الخلقية - أصبحت في الأخير مجرد فرع من تقليد فلسفي كبير يسمى العاطفية الأخلاقية.

إن الحوار مع هذه المدارس (الأنانية والعقلانية...)، هو ما شكل النظرية وأعطاهما الصفة التي أصبحت عليها مع فرانسيس هاتشيسون. وبما أن النظرية تطورت فيما بعد مع

دافيد هيوم وأدم سميث و فلاسفة آخرين خارج بريطانيا، وعادت بقوة إلى الساحة الفلسفية في القرنين الأخيرين، سواء انطلاقا من الخلفية الفلسفية البحتة، أو انطلاقا من البيولوجيا التطورية؛ فكان من الصعب التطرق لكل فلاسفة المدرسة، والإلمام بهذا الفسيفساء الفلسفي كله.

وبدل التيه هنا وهناك، تم التركيز على متن الفيلسوفين الرئيسيين للمدرسة، شافيتسبري وهاتشيسون، مع الإشارة إلى الأفكار الداعمة لهما من قبل دافيد هيوم وأدم سميث، الذين دافعا عن النظرية وفتحوا أمامها أبعادا جديدة. أما على مستوى علاقة مفهوم الحاسة الخلقية، بالمفاهيم الأساسية التي اشتغل عليها التنوير البريطاني في القرن الثامن عشر، فقد اكتفيت بخمسة مفاهيم أساسية رأيت فيها قطب الرحى التي دارت حولها النظرية، وتبلورت من خلالها؛ أما عن المفاهيم الأخرى فقد تم تضمينها في الفصول الخمسة، دون أن يخصص لها فصول خاصة بها، مثل الحرية والجمال.

رغم أن نظرية الحاسة الخلقية تعود إلى القرن الثامن عشر، إلا أنها مع ذلك ما تزال تحظى بالاهتمام، لما تتطوي عليه من أفكار قابلة للتطوير وقوة تفسيرية واضحة المعالم. ومن هنا أتت هذه الثقة في النظرية، وقدرتها على معالجة أوضاع راهنة على غرار ما قامت به في الماضي. تستمد هذه الثقة مشروعيتها أولا من الحاجة الملحة إلى القرن الثامن عشر، للفصل في مجموعة من الإشكالات التي لازالت عالقة لدينا. لقد كان للإنتاج الفكري والفلسفي لهذا القرن، الأثر الكبير على المجتمعات الغربية، حيث مكنها من تخطي أغلب

معيقات التقدم، من خلال خلخلة التصورات القديمة، وإعادة ترتيب الأولويات، بحيث تم لجم قوى معينة، وإطلاق العنان لأخرى؛ وأيضاً إعادة ترتيب العلاقة بين المفاهيم الأساسية التي اشتغل عليها التنوير، من قبل العقل، والدين، والسياسة، والأخلاق وغيرها. وأظن أن هذه الخلخلة وإعادة ترتيب الأولويات هاته، والتنوير بصفة عامة؛ لم ينزل إلى قاع المجتمعات العربية بعد.

ومن بين المسائل التي لا زالت عالقة في مجتمعاتنا، هي العلاقة بين الدين وأغلب المفاهيم الأساسية الأخرى. لا زال الدين يطغى على كل مناحي الحياة، ويقحم نفسه في كل صغيرة وكبيرة، محاولاً إيجاد مرجعية دينية لكل شيء إيجابي، وإبعاد نفسه عن كل ما هو سلبي، مما يؤدي إلى هدر الطاقات، والجهد، والوقت. ورغم أن المجتمعات العربية هي الأكثر تديناً، فإنها أيضاً الأكثر تخلفاً، والأكثر انحطاطاً على المستوى الأخلاقي. تعمل هذه "المفارقة" على شل التفكير، وزرع الحيرة في النفوس، ولا تجد من مخرج لها سوى الادعاء بأن الإسلام طبق في الغرب، بينما نحن نحتفظ بالاسم فقط. وهنا يزداد التدين، والالتزام الحرفي بالطقوس؛ فتزداد الهوة مع الغرب اتساعاً، وتصبح "المفارقة" أكثر استعصاءً.

أما على مستوى مركزية الدين في الحياة اليومية، أظن أنه يوجد نوع من التشابه بين بريطانيا أوائل القرن الثامن عشر، والوضع الذي نعيشه كعرب ومسلمين حالياً. فقد أدت تلك المركزية بشافنيسبري حينها، إلى وضع سؤال مستفز على الكنيسة، ورجال الدين، والمجتمع بأكمله، يقول: إذا كان صحيح أن الأخلاق لا يمكن فصلها عن الدين، أو بالأحرى لا يمكن

تصورها خارج الإطار الديني، فمن أين أتى هذا الشر كله؟ وهو نفس السؤال الذي يفرض نفسه على مجتمعاتنا الراهنة. وللإجابة عن السؤال، اختط شافيتسبري مساراً فلسفياً جديداً، يفصل من خلاله بين الديني والأخلاقي. فالحس الخلقي موجود عند الكل، سواء كان ينتمي إلى هذه الطائفة أو تلك، أو ينتمي إلى هذا الدين أو ذاك، أو سواء كان متديناً أو ملحداً. مما فتح الإمكانية أمام أخلاق علمانية، وإمكانية للتعايش ليس بين الطوائف والأديان فقط، وإنما بين بني البشر عموماً.

بالإضافة إلى كوننا في أمس الحاجة إلى هذا النوع من الأخلاق، للتصالح مع أنفسنا ومع العالم، عبر الكف عن محاكمته انطلاقاً من منظومتنا الدينية؛ فإن الجميل في نظرية الحاسة الخلقية هو طابعها الكوني. الكل يمتلك الحاسة الخلقية، ويبقى دور ما هو محلي سواء أكان عادات، أو تقاليد، أو دين، هو تقوية هذه الحاسة، وجعلها تمتد لتشمل أكبر عدد ممكن من الأفراد. وفي هذا يؤكد فرانسيس هاتشيسون على أنه كلما امتدت حاستنا الخلقية، لتتجاوز الأبناء والأقارب وأبناء الوطن، كلما كانت الفضيلة أعظم. وكأنه تنبأ بهذه اللحظة الفاصلة في التاريخ البشري (العولمة)، حيث إمكانية الالتقاء بالناس من جميع البلدان، ومن مختلف الطوائف والديانات. وفي هذا لن نتفعلنا سوى أخلاق كونية تتجاوز المحلي، وتتبنى معايير أخلاقية كونية يتفق عليها الكل.

النقطة الجميلة الأخرى في نظرية الحاسة الخلقية، هو أن الثقة في الطبيعة البشرية، يليها بالضرورة نزوع نحو فعل الخير. إن القول بأن الإنسان خير بطبعه، يدفع بهذا الأخير

إلى فعل الخير، مما يجعلها نظرية للفعل أيضا. عكس الأنانية التي تجعل من البحث عن المصلحة الخاصة أمرا طبيعيا، مما يدفع الإنسان إلى العمل على تحقيقها ولو على حساب المصلحة العامة؛ فإن نظرية الحاسة الخلقية، تعتبر الأمر الطبيعي هو خدمة المصلحة العامة، مما يدفع بالفرد، إلى أخذ هذه المصلحة في الاعتبار قبل أي فعل.

بالإضافة إلى هذا كله، فإن نظرية الحاسة الخلقية قد ربطت السعادة بالعلاقات الاجتماعية الطيبة، وابتعدت بها عن الاستهلاك واللذات الحسية. إذا كانت السعادة من المنظور الأناني هي مجرد جري مستمر وراء الحصول على أشياء وتجاوزها للحصول على أخرى، مما يشجع على الاستهلاك، إلى درجة اقتناء أشياء يمكن أن لا تستعمل أبدا، ويدفع بالمنافسة الشرسة إلى الحروب واستنزاف الطبيعة؛ فإن نظرية الحاسة الخلقية، ركزت على الأخلاق، واعتبرت الحاسة الخلقية هي الوحيدة التي لا يمكن أن يصيبها الملل أو القرف، وإشباع هذه الحاسة من خلال نسج العلاقات الاجتماعية الطيبة، هو الكفيل بتحقيق السعادة.

والأهم من هذا كله، فإن نظرية الحاسة الخلقية، لم تكن مجرد نظرية فلسفية، فرضت شروط معينة ظهورها في مرحلة تاريخية ما، ثم تم تجاوزها علميا وفكريا وفلسفيا. بالعكس فإن النباش في النظرية عاد بقوة مؤخرا، ومن خلال مرجعيات مختلفة. فعلى المستوى الفلسفي صدر للفيلسوف والقانوني الأمريكي James Q. Wilson سنة 1993 كتاب تحت اسم "الحاسة الخلقية"، يدافع فيه عن النظرية وآفاقها التفسيرية والعملية. وقبلها بقليل ومن منظور البيولوجيا التطورية عالج البريطاني الشهير Richard Dawkins في كتابه "الجين الأناني"



- صدر سنة 1976 - مسألة الأنانية، انطلاقاً من المنظور الجيني (النظرية التطورية المتمركزة حول الجين)، ووصل إلى نتيجة مفادها، أنه حتى ولو كنا أنانيين بيولوجياً، فيجب أن نعلم أننا الغيرية، وإلا فمصير البشرية سيكون الخراب. هذا بالإضافة إلى مجموعة من الدراسات البيولوجية - التطورية التي تدافع عن الغيرية، وتعتبرها شيء لصيق بالطبيعة البشرية، لأنها كانت عبارة عن آلية من آليات بقاء الإنسان، واستمرار نوعه.

ولأن النظرية ماتزال في حاجة إلى المزيد من التمهيص والتدقيق، فالمطلوب مستقبلاً هو القيام بمسح شامل للمرحلة التاريخية التي اشتغلت عليها، والتطرق بتعمق للفلاسفة الذين تم تهميشهم في هذه الأطروحة، أو إعطاؤهم حيزاً أكبر منه بكثير في الواقع، وبالخصوص "دافيد هيوم" و"آدم سميث". هذا بالإضافة إلى تتبع مسار نظرية الحاسة الخلقية، والأخلاق البريطانية عامة، في القرنين التاسع عشر والعشرين، والوقوف على المسار النفعي الذي آلت إليه مع Jeremy Bentham وغيره من الفلاسفة الأمريكيين.

أما الأمر الثاني والأهم في اعتقادي، هو محاولة الإجابة عن السؤال التالي: من أين أتت القيم الأخلاقية؟ فقول مدرسة الحاسة الخلقية أنها لصيقة بالطبيعة البشرية، وأن هدفها هو خدمة المصلحة العامة، يبقى جواباً ناقصاً، مع العلم أن هذه المدرسة أتت قبل ظهور نظرية التطور، سواء في صورتها الكلاسيكية مع ريتشارد داروين، أو في صيغتها الحالية مع ريتشارد داوكينز وغيره. وبالتالي فمحاولة الإجابة عن السؤال أعلاه، ستبنى التفسير السوسيوبيولوجي للسلوك الغيري، وذلك بالاعتماد على الأبحاث الأخيرة، المتعلقة بالبيولوجيا

التطورية، والسلوك الحيواني، والسيكولوجيا وعلم الأعصاب. و المبتغى هو الوقوف على ما إذا كانت نظرية التطور الجديدة، توفر التفسير الأمثل للقيم الأخلاقية، ما يجعل من الفلسفة الأخلاقية مجرد فرع من التاريخ الطبيعي.

## الببيلوغرافيا

### المراجع باللغة العربية

- (1) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكرياء، مراجعة عن الأصل اليوناني الدكتور سليم سالم.
- (2) بن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، تحقيق درويش الجويدي. بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة الثانية 2000.
- (3) جون لوك: رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة، ط1، (المجلس الأعلى للثقافة، مكتبة الإسكندرية: 1999).
- (4) لوك، فيري: تعلم الحياة، ترجمة سعيد الولي، أبو ظبي للثقافة والتراث.
- (5) هيملفارب، غيرترود: الطرق إلى الحداثة: التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي، ترجمة: د. محمود سيد أحمد. عالم المعرفة، 367، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب).

## المراجع باللغة الفرنسية

1) Francis, Hutcheson. Epistémologie de la morale : Illustrations sur le sens moral (1728), Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson (1725), Réflexions sur le rire et Remarques sur la Fable des Abeilles (1725 – 1726). Introduction et traduction Olivier Abiteboul. Paris : L'Harmattan, 2010.

2) James, Quinn Wilson. Le sens Moral. Traduit par René Guyonnet. Paris : Commentaire /Plan, 1993.

3) Laurent, Jaffro. Le sens moral : Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

## المراجع والمصادر باللغة الإنجليزية

- 1) – Francis, Hutcheson. A system of moral philosophy, in three books. Vol 2. Edited and prefixed some account of the life, writings, and character of the author, by the revered William Leechman and, D.D. Professor of divinity in the same University. London.
- 2) – James Q. Welton. The moral Sense. American Political Science Review. Vol . 87, No.1 March 1993.
- 3) – John, Locke. Two Treatises of Government. London: 1823.
- 4) - Richard, Dawkins. The God Delusion. London: Bantam Press, 2006.
- 5) Adam, Smith. The theory of moral sentiments. Edited by Sàvio Marcelo Soares. Sao Paulo: [Metallibri@yahoo.com](mailto:Metallibri@yahoo.com), 2005.
- 6) Adam, Smith. The theory of moral sentiments. With a biographical and critical memoir of the author, by Dugald Stewart. London: Bohn's Standard Library.
- 7) Anthony, Ashley Cooper, [Third Earl of Shaftesbury]. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 2 [1737]. Foreword by Douglas Den Uyl. United States of America: Liberty Fund, 2001.
- 8) Anthony, Ashley Cooper, [Third Earl of Shaftesbury]. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit . Ed. With

an Introduction by Walford, David. Manchester: Manchester University Press. 1977.

9) Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Trans. F.H, Peters. London: Oxford University Press.

10) Bernard, Mandeville. *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefit*, 2 Vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. KAYE. Indianapolis: Liberty Fund, 1998. Vol. 1.

11) David, Hume. *A Treatise of Human Nature*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L. A. Selby – Bigge, M. A. (Oxford: Clarendon Press, 1896).

12) David, Hume. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* [1777]. Ed. L. A. Selby – Bigge, M. A. 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: Clarendon Press, 1902).

13) Francis, Hutcheson. *An Essay on the nature and conduct of the passions and affections: with illustrations on the moral sense*. Edited and with introduction by Aaron Garrett. Indianapolis: Liberty Fund.

14) Francis, Hutcheson. *An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatise*. Edited and with an Introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008.

15) John, Locke. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H.Nidditch. Oxford: University Press. 1975.

Michael B. Gill. *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

16) Nigel, Warburton. Pike, Jon and Matravers, Derek. *Reading political philosophy Machiavelli to Mill*. London: Routledge, 2000.

17) Ralph, Cudworth. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*. Ed. Sarah Hutton. Cambridge University Press. 1996.

18) Thomas, Hobbes. *Leviathan*. Edited with an introduction by C. B. Macperson. London: Penguin Classics, 1968.

## الأطروحات والمقالات والموسوعات

1) Anthony Ashley Cooper, [3rd Earl of Shaftesbury]. ]". Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford University. Michael.B.Gill. 2011 Web. 26 November 2014.

2) A, Broers. "John Locke On Equality, Toleration, and the Atheist Exception." *Student Pulse*, 1(12). Retrieved from <http://www.studentpulse.com/a?id=75>. 4 juil. 15.

3) Alain Rey. ‘Le Robert Micro’. Deuxième édition. 1998

4) Celeste Friend." Social contract". Internet Encyclopedia of Philosophy. ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/>, 12 February 2017.

5) "Naturalistic Epistemology," by Chase B. Wrenn, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/>, November 17, 2017.

6) Christopher, John Cunliffe. “The third earl of Shaftesbury (1671 – 1713): his politics and ideas” Diss. University of Oxford, 1981. P. 216.

7) David, Clautier. *The vice of Luxury: Economic Excess in a Consumer Age*. Washington, Dc: Georgetown University Press, December 2015. P. 26 - 27.

8) Dimitri, Mortelmans. “Signs values in processes of distinction: The concept of luxury.” *Semiotica*. Volume 2005, Issue 157, Pages 497 – 520.



9) Donald, Rutherford. "In the pursuit of Happiness: Hobbes's new sciences of Ethics".

10) Franesca, Pongiglione. "'Mandeville on charity schools: happiness, social order and the psychology of poverty.'" *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*. Volume 9, Issue 1, Spring 2016, PP. 82 – 100.

11) John, D. Bishop. "The Moral Philosophy of Francis Hutcheson". Diss. The University of Edinburgh, 1979. P. 8.

12) Hilary, Term. "The Third Earl of Shaftesbury (1671 – 1713): His Politics and Ideas". Diss. University of Oxford, 1981.

13) – James Q. Wilson. "The moral sens". *American Political Science Review*. Vol. 87, No. 1 March 1993.

14) Marie, Luisa. "Moral Sentimentalism its contribution to the discussion on the foundation of ethics and its constraints". *News and Views* Vol. 2No. 3(27) Winter 2010.

15) Michael B. Gill. "Lord Shaftesbury [Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury]", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/shaftesbury/>>. 3th March 2015.

16) Michael B. Gill. "Moral Rationalism VS. Moral Sentimentalism: Is Morality like Math or Beauty?". **Philosophy Compass** 2/1(2007): 16-30, 10.1111/j. 1747-9991. 2006. 00052.Y

17) Michael, B. Gill. "From Cambridge Platonism to Scottish Sentimentalism." *The Journal of Scottish Philosophy*, 8(1), 13 -31.

18) Micheal B. Gill. "Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth". **Hume Studies**. Volume 30, Number 1(April 2004): 149- 181.

19) MichealB. Gill, Michael. "From Cambridge Platonism to Scottish Sentimentalism". **The Journal of Scottish Philosophy**. 8(1): 13 – 31.

20) Rainer, Forst. "Toleration", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/toleration>>. 30 June, 2015.

21) Robert Samuel, Henderson. "Moral sense and the ontology of value". Diss. University of Toronto, 1998.

22) Sarah, Hutton. "The Cambridge Platonists". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/cambridge-platonists/>>. July 3, 2016.

23) Ward Holder. R “John Calvin”. Internet Encyclopedia of Philosophy. ISSN 2161 0002, <http://www.iep.utm.edu/>, October 15, 2017.