فلسفة المنفعة عند محمد عبده

د. حسن أحمد محمد عبد اللطيف

مدرس الفلسفة الإسلامية كلية دار العلوم جامعة المنيا

الملخص:

يتناول هذا البحث فلسفة المنفعة عند محمد عبده (١٨٤٩م- ١٩٠٥م)، حيث يقدّم لنا البحث محاولةً للكشف عن تلك الفكرة الجوهرية التي توجّه كثيرًا من أفكاره وقد أظهر البحث أن المنفعة هي تلك الفكرة المسيطرة؛ وبذلك يُمكن أنّ تُعدُّ فلسفةً ينطلق من خلالها محمد عبده في تدشين فكره التنويري والإصلاحي، وبناءً على ذلك يبيّن هذا البحث، تلك الأسباب التي ساهمت في اعتماد محمد عبده لهذه الفلسفة؛ وذلك من خلال النظر في التراث الإسلامي الذي كان رافدًا ثريًّا له، حيث استقرت فيه المصلحة عند الأصوليين كأحد الأدلة المعتبرة، وكذلك فكرة التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة، وكلاهما فكرتان تترادفان مع فكرة المنفعة، وكانت الحاجة ملحة في ذلك العصر الذي قويت فيه أفكار الحداثة الغربية وجاءت فلسفة المنفعة كأهم الأفكار المؤثرة والمُقنِعة؛ وأوضح هذا البحث تلك العلاقة بين فلسفة المنفعة والعقلانية عند محمد عبده، وكيف أن جهوده في المجال الاجتماعي جاءت متأثرة بفلسفة المنفعة، وكذلك مقولاته في العقيدة والشريعة، والسياسة والأخلاق.

الكلمات المفتاحية: محمد عبده، المنفعة، المصلحة، السياسة، الدين، الأخلاق.

(ISSN: 2536- 9555)

The philosophy of utilitarianism by Muhammad Abduh

Hassan Ahmed Mohammed Abdellatef

Abstract:

This research deals with the philosophy of utility when Muhammad Abdo (1849 AD- 1905 AD), where the research provides us with an attempt to reveal that fundamental idea that guides many of his ideas and the research has shown that utility is that dominant idea, and thus can be considered a philosophy through which Muhammad Abdo launches in the launch of his enlightenment and reform thought, and accordingly this research shows, those reasons that contributed to the adoption of Muhammad Abdo for this philosophy, by looking at the Islamic heritage that was This research explained the relationship between the philosophy of utility and rationality when Muhammad Abdo, and how his efforts in the social field were influenced by the philosophy of utility, as well as his statements in faith, law, politics and ethics.

Keywords: Muhammad Abdo, utility, interest, politics, religion, ethics.

مقدمة

يبني الفلاسفة والمفكرون أبنيتهم الفكرية على أفكار جوهرية تمسك بجميع أفكارهم الأخرى؛ مثل فكرة المثل عن أفلاطون والعلة عند أرسطو، وهذا البحث يحاول الكشف عن تلك الفكرة الجوهرية التي بنى عليها محمد عبده وأسس فكره الإصلاحي، ولذلك رأيت أن أحاول الكشف عن الفلسفة الخفية الكامنة وراء مجموع أفكاره في الدين والسياسة والاجتماع والأخلاق، وقد وجدت أن فلسفة المنفعة– حسب وجهة نظري– هي التي تمسك بكل هذه الأفكار، وتوجهها في أغلب الأحيان، لذلك جاء هذا البحث بعنوان فلسفة المنفعة عند محمد عبده، يحاول فيه الباحث الغوص في إنتاج هذا المفكر الرائد– والذي ما زالت أفكاره تثير الجدل– وذلك حتى يتم الكشف عن تلك الروابط بين فلسفة المنفعة وبنائه الفكري المتعدد النواحي.

أهمية الموضوع:

تتمثل أهمية هذا الموضوع في أنه يكشف لنا تلك الفكرة التي تحكم فكر واحد من رواد الفكر الإسلامي الحديث، وهذه الفكرة وهي المنفعة ترجع إلى الفكر اليوناني القديم ثم دخلت إلى الفكر الإسلامي والغربي، وذلك البحث يظهر تغلل هذه الفكرة في كتابات محمد عبده، ومن ثمّ يساعدنا هذا البحث في تكوين فهم جديد لفكره الإصلاحي.

أسباب اختيار البحث:

ترجع أسباب اختيار هذا البحث إلى:

١. مكانة محمد عبده في الفكر الإسلامي الحديث، وكونه يمثل مدرسة ممتدة ومؤثرة إلى يومنا هذا.
٢. قوة فلسفة المنفعة التي سيطرت على السياسة والتشريع الحديث.

(ISSN: 2536- 9555)

٣. حاجة الدول والمجتمعات العربية للإفادة العملية من بعض أفكار فلسفة المنفعة العامة تلك الفلسفة التي تسعى لتحقيق السعادة لأكبر عدد من الناس.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

١. توضيح أهم ركائز فكر محمد عبده التي أقام عليها مجموع فكره الإصلاحي.
٢. بيان مدى ارتباط فلسفة المنفعة بجميع النواحي الفكرية عند محمد عبده.
٣. محاولة تقييم فلسفة المنفعة.

أسئلة البحث:

يحاول البحث أن يجيب على الأسئلة الآتية:

١. ما المقصود بالمنفعة؟
٢. ما هي الجذور التاريخية لفلسفة المنفعة، وإلى أي مدى تشعبت داخل الفكر الإنساني؟
٣. ما هي الأسباب التي ساهمت في تبني محمد عبده فلسفة المنفعة؟
٤. ما هو مدى توافق فلسفة المنفعة مع عقلانية محمد عبده؟
٥. كيف كانت فلسفة المنفعة أساس الكثير من المقولات الدينية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية عند محمد عبده؟

الدراسات السابقة:

حسب علمي لا توجد دراسة عن فلسفة المنفعة عند محمد عبده، لكن هناك دراسات تناولت جوانب كثيرة عند محمد عبده ولا زالت؛ كونه من رواد الفكر الإسلامي الحديث، كذلك هناك دراسات تناولت فكرة أو فلسفة المنفعة في الفكر الإسلامي والغربي، ولكن كما ذكرت لا توجد دراسة تدور حول فلسفة المنفعة عند محمد عبده، ومن ثم تأتي هذه الدراسة متفردة في موضوعها.

منهج البحث:

اعتمد الباحث على المنهج التحليلي حيث يتم تحليل مقولات محمد عبده لبيان تأثرها بفكرة المنفعة، وكذلك المنهج التاريخي لاستكشاف تاريخ فلسفة المنفعة قديما وحديثا، ويأتي المنهج النقدي أيضا لتقييم فلسفة المنفعة وكذلك مقولات محمد عبده.

خطة البحث:

يأتي هذا البحث في هذه المقدمة وخاتمة وعدة مطالب هي:

- ما المقصود بالمنفعة؟
- فلسفة المنفعة قديمًا وحديثًا
- ما هي أسباب تبني محمد عبده فلسفة المنفعة؟
- المنفعة والعقل عند محمد عبده
- المنفعة والاجتماع عند محمد عبده
- المنفعة والدين عند محمد عبده
- المنفعة والفضيلة عند محمد عبده
- نقد فلسفة المنفعة

ما المقصود بالمنفعة؟

لغةً؛ جاء في (تهذيب اللغة) لأبي منصور الأزهري (ت٣٧٠هـ) "نفع ينفع نفعًا فهو نافع والنفع ضد الضرّ"[١]، أما في كتاب (الفروق) **لأبي هلال العسكري** (ت٣٩٥هـ) فيوضح أن "النفع هو إيجاب اللذة بفعلها أو السبب إليها"[٢]، وهنا يربط العسكري بين المنفعة واللذة وهذا ما نجده عند المدارس الفلسفية قديمًا

---

[١] أبو منصور الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١،ج٣، ص٦.

[٢] أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ١٩٧.

(ISSN: 2536- 9555)

وحديثًا، ولمّا كان هناك ترادف بين المنفعة والخير فإن العسكري يوضح لنا أن هناك فرقًا بين المنفعة والخير؛ فيذكر أن من المعصية ما يكون منفعة لقوله تعالى: {قل فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ} (البقرة:٢١٩) ولا تكون المعصية خيرًا[٣]، أما عند **ابن منظور**(ت٧١١هـ) فيرى أن المنفعة اسم ما انتفع به[٤]، وجاء في كتاب (الكليات) **لأبي البقاء الكفوي**(ت١٠٩٤) "أن ما يتشوّفه الكلّ طبعًا يسمى منفعة"[٥]. ثم جاء في **معجم اللغة العربية المعاصرة** أن "منفعة: ما فيه الخير والصالح والفائدة، وكل ما يُنتَفع به، ومنفعة عامة: ما كانت فوائده مشتركة بين الناس وتصرّح السلطات بإمكانية توفيرها للشعب"[٦].

ومن خلال كل ما سبق نلاحظ أن معنى المنفعة يدور حول اللذّة ومُراد النفس والخير والفائدة والمصلحة.

واصطلاحًا فقد عرّف **المعجم الفلسفي** مذهب المنفعة بأنه" مذهب أخلاقي يُوجِب على الإنسان أن يُقدِم على كل فعل يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس وهو يسوّي بين الخير والنافع ويعتبر المنفعة الخير الأسمى فلا وجود لخير إلا فيما فيه منفعة وهذه المنفعة هي مبعث سعادة الفاعل"[٧]، ويقول– مؤسس مذهب المنفعة العامة– **جيرمي بنتام** (ت١٨٣٢)" المنفعة لفظ معقول

---

[٣] السابق، ص١٩٦.

[٤] ابن منظور: لسان العرب، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ج٨، ص٥٩.

[٥] أبو البقاء الكفوي: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش– محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ص٦٧٠.

[٦] أحمد مختار عبد الحميد عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨، ج٣، ص٢٥٩.

[٧] مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص١٧٩

المعنى وهو خاصية في الشيء يكون بها مجلبة لخير أو مبعدة عن شرّ، والشرّ هو الألم أو سبب الألم- والخير هو اللذة أو سببها- والشيء الموافق لمنفعة شخص أو لفائدته هو الذى يؤدي الى زيادة راحته وسعادته كما أن الذي يوافق منفعة أمة بتمامها هو ما يؤدى الى زيادة راحة أفرادها وسعادتهم"[٨]، وبيّن **(ول ديورانت** ت١٩٨١**)** أن النفعية عند بنتام هي ميزة تحقيق السعادة أو اجتناب الألم والسعادة هي استمرار السرور[٩].

وعند **(حسن حنفي ت٢٠٢١)** نجد أن النفعية مذهب في اللذة الفردية والمنفعة العامة، ويوضح أن النفعية كانت أولًا نظرية تجريبية في المعرفة ثم تحولت إلى مذهب في الأخلاق وعلم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد والقانون والجمال، ويرى أن الوعي القومي البريطاني- وربما وحده دون غيره- هو الذي أفرز المذهب النفعي[١٠]، وقد حدد **(توفيق الطويل ت١٩٩١)** مبدأ النفعية بأنه المبدأ الذي يرى أن الفعل الخيّر هو الذي يحقق أكبر مقدار من اللذة أو السعادة لأكبر عدد من الناس[١١]، ويرى **جون ستواريت مل** (ت١٨٧٣)- المنظر الأكبر لمذهب المنفعة- في كتابه الشهير **(النفعية)** أنّ معنى أنّ المنفعة معيار الأخلاق أن الأفعال تكون خيّرة بقدر ما تحقق من السعادة وتكون سيّئة بقدر إيجادها لنقيض

---

[٨] جيرمي بنتام: أصول الشرائع، ج١، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠١١م، ص١٨

[٩] ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر نابليون، تاريخ الحضارة الأوربية من ١٧٨٩ حتى١٨١٥م، ترجمة د.عبد الرحمن عبدالله الشيخ، المجمع الثقافي، أبو ظبي، دار الجيل، بيروت لبنان، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، الكتاب الثالث ص ١٢٢

[١٠] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع،١٤١١هـ، ١٩٩١م، ص٣٩٩، ٤٠٠

[١١] توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٣ص ٩٨

(ISSN: 2536- 9555)

السعادة، والسعادة هي اللذة وغياب الألم[١٢]، فالنافع عنده هو ما يمكن أن يساهم في السعادة العامة[١٣].

إذن المنفعة تقتضي أن اللذة الحسية هي مبتغى الإنسان فهي التي تحقق له السعادة، والفعل كلما جلب السعادة/ اللذة كان نافعًا/ خيّرًا، وتتحقق المنفعة كلما ازداد عدد المنتفعين؛ وهذا هو ما أضافه النفعيون حديثًا، بينما كانت المنفعة قديمًا فردية لا تُعنى بالمجتمع، ولا شك أن النفعيين منذ أبيقور(ت٢٧٠ ق م) حتى بنتام (ت١٨٣٢م) لم يقصدوا بالمنفعة شيئًا غير اللذة'[١٤]، **فاللذة الحسية هي جوهر النفعية**، حيث إن النفعيين متفقون على أن اللذة هي الخير الأسمى وإن اختلفوا في دلالتها ومقوماتها وطبيعتها[١٥]، يقول بنتام: "إن الطبيعة قد وضعت الإنسان تحت سيطرة سيدين شديدين هما اللذة والألم إليهما وحدهما مرجع ما ينبغي أن يأتيه من أفعال.. إن مبدأ المنفعة يعترف بهذه السيادة ويفترضها أساسًا لهذا المذهب الذي يهدف لتحقيق السعادة عن طريق العقل والقانون"[١٦].

فلسفة المنفعة قديمًا وحديثًا

من المعروف أن فكرة اللذة وكونها المحدد للفعل الإنساني قد بدأت عند **أرسطبس/أريستبوس** (ت٣٥٥ ق م)[١٧] فقد كان يرى أن تحصيل اللذة الراهنة هي

---

[١٢] جون ستيوارت مل: النفعية، ترجمة سعاد شاهري ضرار، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، ص ٣٧

[١٣] جون ستيوارت مل: النفعية، ص٩

[١٤] جون ستيوارت مل: النفعية،ص٣٥ توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة، ص١٤٤

[١٥] توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة، ص٢١–٢٢

[١٦] توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة، ص ٩٩

[١٧] أرسطبس تلميذ سقراط وهو من قورينا بشمال أفريقيا (ليبيا حاليا) ويعد مؤسس المذهب القوريني وقد عده أرسطو من السوفسطائيين (انظر: إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة،٢٠١٢، ص٣٩ وما بعدها)

القاعدة في الحياة، وأنها ضرورة نفسية نخضع لها قسرًا، وأن الاعتراف بذلك خير من إنكاره لتوجيه اللذة إلى الخير وتنظيمها وضبطها[١٨]، وكان **سقراط** (ت٣٩٩ ق م) قد قال إن حياة الإنسان العقلية يجب أن تتجه إلى الحصول على ما هو خير، ولكنه لم يحدد ما هو الخير الحقيقي وماذا يمكن أن يكون وعلى هذا رأى القورينيون[١٩] وعلى رأسهم أرسطبس أن هذا الخير الذي قصده سقراط هو اللذة[٢٠]، كذلك تتضح الرابطة بين مذهب أرسطبس في اللذة ومذهب **بروتاغورس** (ت٤٢٠ق م) في المعرفة الحسية الظاهرية حيث يؤدي قوله إننا لا نستطيع إدراك حقيقة الأشياء أنبيلة هي أم لا وكل ما نعرفه عن الخيرية لا يتعدى معرفة ما هو ملذ[٢١] وقد عرف أرسطبس اللذة بأنها حركة لطيفة[٢٢]، وهو تعريف يتناسب مع نظرية المعرفة الحسية عند بروتاغورس، لذلك يقول **إسماعيل مظهر** (ت١٩٦٢) "الراجح عندي أن نظرية المعرفة كانت الأصل الذي جرّ أرسطبس إلى القول بنظريته في اللذة"[٢٣]، وعلى ذلك اعتقد أرسطبس أن اللذة هي الخير الأقصى ومعيار القيم[٢٤] وأن اللذة المطلقة هي الخير الأوحد ونحن نرغب في المعرفة

---

[١٨] إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ٢٨، ٣٢

[١٩] القورينيون أو القورينائيون جماعة من الفلاسفة جاءت بعد سقراط رائدها هو أرسطبس ونادت هذه المدرسة بأن اللذة الحسية هي الهدف الأول الذي ينبغي أن يسعى إليه الإنسان وظهرت هذه الجماعة في قورنية ببرقة في ليبيا وذلك في القرن أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، انظر إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ٣٧ وما بعدها، توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة ص ٤٤ وما بعدها

[٢٠] إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ٤٥، ٥٤

[٢١] السابق، ص ٥٥

[٢٢] السابق، ص ٦٧، توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة، ص ٤٥

[٢٣] إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ١٤١

[٢٤] توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة، ص ٤٥

(ISSN: 2536- 9555)

والثقافة والفضيلة باعتبارها وسائل لا غايات نصل من طريقها إلى اللذة، وفائدة الفضيلة تنحصر في أنها تمنعنا عن الإفراط في الانفعال الذي هو شهوة، ولما كانت الشهوة عنيفة فهي مؤلمة وعلى هذا يجب أن نتجنبها[٢٥] وهكذا أسس أرسطبس للمذهب القوريني الذي يجعل اللذة هي الخير الذي يُطلب لذاته وتأسست من حينها الهيدونية Hedonism [٢٦]، ويزعم **إسماعيل مظهر** (ت١٩٦٢) أن مذهب **أرسطو** (٣٨٤–٣٢٢ ق م) في حقيقته وجوهره عريق في الهيدونيّة ويسلّم بأن اللذة والألم مبدأ تصدر عنه أفعال النفس المختلفة وأن هذه الأفعال هي ما نسميه الأخلاق[٢٧]، وهذه ملاحظة جيدة وإذا نظرنا في كتاب أرسطو (الأخلاق إلى نيقوماخوس) وجدنا مصداقًا لذلك حيث يرى أرسطو أن اللذة هي الأكثر ملاءمة لنوعنا الإنساني، لذلك يرى أنه باللذة والألم تُقاد تربية الشبيبة كما تضبط الدفة سير السفينة[٢٨]، إن كل الناس حسب قوله يحبون اللذة لأنهم يحبون الحياة لذلك فاللذة ضرورية لإتمام الفعل[٢٩] كما يؤكد أرسطو على أن اللذة يجب أن تخالط السعادة[٣٠] ذلك لأن الإنسان في حاجة إلى رغد خارجي ليكون سعيدًا[٣١]،

---

[٢٥] إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ٦٢

[٢٦] الهيدونية اصطلاح يشمل كل نظريات السلوك التي تتخذ صورة من اللذة أساسًا لدستورها وأول من أُطلق عليهم هذا الاسم هم القورينيون ويقابل الهيدونية الأودومونية Eudomonism وهوالمذهب الفلسفي الذي يقول بأن أفضل الأعمال هو ما آل إلى سعادة الغير. انظر إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ٥٨، ٥٩

[٢٧] إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ١١٢

[٢٨] أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، نقله لعربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٤٣٢هـ. ١٩٢٤م، الجزء الثاني، ص ٣٢٥

[٢٩] أرسطو طاليس: السابق، ص ٣٦٣

[٣٠] أرسطو طاليس: السابق، ص ٣٤٢

[٣١] أرسطو طاليس: السابق، ص ٣٦٣

لكن رغم ذلك فإن اللذة ليست هي الخير الأعلى كما أنه ليست كل لذة مرغوبًا فيها[٣٢] فمن المعرف أن السعادة عند أرسطو هي الخير الأعلى[٣٣]، وهي تتحقق عنده بالتأمل[٣٤]، وقد ذكر إسماعيل مظهر أن الخير الأسمى عند أرسطو هو ما عليه النفس المقُودة بالفضائل[٣٥]، لذلك يتضح أن مذهب أرسطو يعتمد اللذة في توجيه الفعل الإنساني فالبشر تحركهم اللذة للفعل بشكل عام؛ لذلك رأى أنها مع الألم قائدة لتهذيب الصغار، ولكن الرجل الفاضل لا يفكر البتة إلا في أن يحسن الفعل بصرف النظر عن منفعته الخاصة[٣٦]، وعندئذ تتحقق له لذة الفضيلة، فاللذة عند أرسطو أيضًا تأتي نتيجة الفعل[٣٧]، إذن يمكن أن نقول إن اللذة عند أرسطو حاضرة وبقوة تحدد مسار الفعل للبشر عامة وتأتي نتيجة للفعل الفاضل عند الأخيار.

وجاء **أبيقور**(٣٤١-٢٧٠ق م) وأعاد لفكرة اللذة مكانها المحوري كما فعل أرسطبس من قبل، فلم يتصور أبيقور الخير إلا مقترنًا بعنصر حسي[٣٨]، وقد أضاف بجوار اللذات الحسية لذات العقل والروح بل وفضّلها على غيرها[٣٩]، وقد رأى الأبيقوريون أن اللذة الإيجابية والسعادة ليست في مقدور البشر لذلك صار هدفهم تحقيق الطمأنينة التي هي الخلوّ من الألم وتفادي القلق والمتاعب لذلك يجب تقليل الرغبات، وبذلك أصبح الخير الأقصى عند أبيقور هو التحرر من

---

[٣٢] أرسطو طاليس: السابق، ص ٣٣٦

[٣٣] أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول، ص ١٩٢

[٣٤] أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الثاني، ص ٣٦٠

[٣٥] إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ٦٤

[٣٦] أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الثاني، ص ٣٠٢

[٣٧] توفيق الطويل: مذهب المنفعة، ص٣١

[٣٨] توفيق الطويل: السابق، ص٥١

[٣٩] توفيق الطويل: السابق، ص٥٠، ٥٦

(ISSN: 2536- 9555)

الألم[٤٠]، وهنا نذكر أيضًا أن اللذة تحولت عند أبيقور إلى منفعة عندما رأى أنه إذا نتج عن الألم لذة وجب طلبه[٤١]، ولكنها منفعة فردية متطرفة[٤٢]، حتى إنه يرى أنه يجوز مخالفة العدالة إذا كان في ذلك مصلحة[٤٣].

وقد جاء العصر الحديث وانحاز للإنسان ومنفعته قبل كل شيء فقد أضحت المادية هي الخلفية السوداء لكل صور وفلسفات العصر الحديث، وإذا عرفنا أن المادية في الأخلاق هي كل مذهب يحدد هدف السلوك على أساس السعي لتحقيق حالة مرغوب فيها[٤٤]، عرفنا حينها أننا في عصر المنفعة/ اللذة في أجلى صورها، وخاصة إذا عرفنا أن حب الذات (الأنانية) من أسس الفكر الغربي الحديث[٤٥]، تلك الأنانية التي تأسست عليها الرأسمالية الغربية الحديثة والتي اعتمدت المنفعة كأساس لها[٤٦]، وذلك تأكّد بعد ظهور التصنيع الذي ساهم في الاهتمام بفكرة المنفعة[٤٧]، ويُعد **توماس هوبز** (ت١٦٧٩) من أشهر النفعيين الماديين حيث أرجع جميع أفعال الإنسان الفرد إلى حب الذات/ الأنانية، حتى

---

[٤٠] توفيق الطويل: السابق، ص٥٦، ٦٤

[٤١] توفيق الطويل: السابق، ص٥١

[٤٢] توفيق الطويل: السابق، ص ٥٦

[٤٣] توفيق الطويل: السابق، ص ٥٤

[٤٤] فريدريش ألبرت لانجة: تاريخ المادية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة ١٩٩٤م ص ٤١

[٤٥] إ.م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عوت قرني، سلسلة عالم المعرفة (١٦٥)، سبتمبر ١٩٩٢، الكويت ص ٢٤

[٤٦] محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م،ص ٥٩، ٧٤

[٤٧] برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج٢، سلسلة عالم المعرفة (٧٢)، الكويت، ديسمبر١٩٨٥م، ص ١٥٦

أفعال الشفقة والإحسان وعمل الواجب، فكل الأفعال وميول الناس الاجتماعية ترجع لمنافع شخصية[٤٨]، فلا وجود لخير حسب هوبز بعيدًا عن اللذة، والتي ينشدها جميع الناس[٤٩]، وقد تابع **هلفشيوس** (ت١٧٧١) هوبز مؤكدًا على مركزية حب الذات وتابع **جون لوك** (ت١٧٠٤) في المعرفة الحسية، وقد دعا هلفشيوس إلى اعتماد المنفعة العامة أو إسعاد أكبر عدد من الناس كأساس لكل التشريعات والقوانين[٥٠]، وقد أخذ عنه **جيرمي بنتام** (ت١٨٣٢) هذه الفكرة واعترف بذلك، وكان بنتام هو الممثل الأصدق لتجريبية القرن التاسع عشر[٥١]، والذي جعل اللذة والألم يمثلان الدافع والمانع لكل الأفعال فهما السيدان المسيطران على كل إنسان بقوة الطبيعة، وأوجب أن يكونا هما فقط المرجع للسلوك الإنساني لأن ذلك هو طريق السعادة[٥٢]، وقد كان كل من شافتسبري ت ١٧١٣م وهاتشيسون ١٧٤٦م قد عملا على نشر فكرة الصالح العام وقامت فلسفتهما على الغيرية، ولكن بنتام أقام فلسفته النفعية على بواعث فردية ترتد إلى الأثرة وهو ما يلائم التجريبية[٥٣]، وقد كانت فكرة الصالح العام كمعيار أسمى للفضائل والقيم قد تأكدت ردًا على فلسفة هوبز الأنانية[٥٤]، ولذلك قرر بنتام أن المصلحة الذاتية تتطلب من صاحبها أن ينشد تحقيق مصلحة المجموع وأن هذا هو خير طريق يسلكه إلى تحقيق مصلحته الشخصية، بل إن بنتام يؤكد على أن شعور الإنسان

---

[٤٨] الطويل: مذهب المنفعة، ص ٦٠، ٦١

[٤٩] إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ٦٣

[٥٠] ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر نابليون، الكتاب الثالث، ص ١٢٣، انظر أيضا شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، دار مارون عبود، ١٩٨٣، ص٢٤١

[٥١] الطويل: مذهب المنفعة، ص ٨٣

[٥٢] الطويل: السابق، ص ٩٩

[٥٣] الطويل: السابق، ص ٩٠

[٥٤] الطويل: مذهب المنفعة، ص ٨٧

(ISSN: 2536- 9555)

باللذة يزداد حين تتجاوزه إلى غيره من الناس، وبهذا أدخل بنتام الغيرية في تعريف الأنانية وجعل مذهبه يوجب الأفعال التي تشبع ميول جماعة من الناس[٥٥]، وبذلك أقام بنتام الأخلاق والقانون على مبدأ المنفعة[٥٦]، حيث رأى أن المبدأ الهادي للمشرعين يجب أن يكون تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس وأن الاختبار الصحيح لأي قانون مقترح هو مدى نفعه لتحقيق هذه الغاية[٥٧]، حيث إن كل النظم تسعى لتحقيق المسرة وإبعاد الألم، ولكون الربا هو نظام اقتصادي نفعي فقد كتب بنتام كتابه (دفاع عن الربا)[٥٨] ، وبهذا اتضح مبدأ المنفعة وأصبح أساسًا فلسفيًا عند كثير من المفكرين الذين دعوا ليصبح الأساس لكل التشريعات والقوانين.

ويُعدُّ **جون ستيوارت مل** (ت١٨٧٣) المطوّر والمدافع الكبير لمذهب المنفعة العامة فقد تبنى أفكار بنتام ودافع عنها، ويرى حسن حنفي أن جون ستيوارت مل ساهم في تطوير مذهب اللذة الخاصة إلى مذهب المنفعة العامة وصارت المصلحة عنده أساس الخير، وأن الواجب هو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس[٥٩]، وقد ألّف جون ستيوارت مل كتابه المشهور (النفعية) وهو كتاب يدافع عن مذهب المنفعة العامة ويربطها بالسعادة والدين والعقل، وقد جادل **مل** ليؤكد أن النفعية تتوافق مع قاعدة المسيح: افعل للغير ما تودّ أن يفعل بك وأن تحب لجارك ما تحب لنفسك[٦٠]، فالنفعية كما يرى مل نظرية تتوافق مع الدين،

---

[٥٥] الطويل: مذهب المنفعة، ص ١١٠

[٥٦] ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر نابليون، الكتاب الثالث، ص ١٢٢

[٥٧] السابق، ص ١٢١

[٥٨] السابق، ص ١٢٢

[٥٩] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص ٤٠١

[٦٠] جون ستيوارت مل: النفعية، ص ٥٢

فالله يريد السعادة لمخلوقاته وما أوحى به يمثل أعلى المنافع للبشر[٦١]، وقد جادل **مل** أيضًا ليثبت أن التضحية- والتي تمثل الفعل دون سعادة أو لذة- شيء مقبول في مذهب المنفعة بشرط أن تهدف لإسعاد الآخرين[٦٢].

ثمّ يعود **مل** فيرضي الماديين الأنانيين بأن يقول: إننا لسنا ملزمين أخلاقيًا بممارسة فضائل الكرم والإحسان تجاه أي شخص[٦٣]، ولكنه- وخوفًا من ضياع الفضيلة والقيم في مثل هذا المجتمع الذي لا يلتزم أفراده بالكرم والإحسان- يرى أنه من الأصلح أو من الواجب ربط الفضيلة باللذة والرذيلة بالألم لتقوية إرادة الخير[٦٤]، فإذا علم الناس أن التزامهم بالفضائل يكسبهم اللذة والسعادة حرصوا عليها وإذا علموا أن فعلهم للرذائل يؤدي إلى الألم والشقاء انتهوا عنها، فليعمل الناس بالفضيلة ليحصلوا على السعادة ذلك لأن السعادة هي الغاية الوحيدة للفعل البشري[٦٥]، إذن الفضيلة طريق السعادة ويأتي العدل عند **مل** كأسمى الفضائل وخاصة فضيلة العدل والتي تنبني على المنفعة في رأيه فالعدل المبني على المنفعة هو الأكثر قداسة والأكثر إلزامًا من الاخلاق جميعا[٦٦]، بل إن العدل هو اسم للمنافع الاجتماعية الأكثر أهمية والأشد إطلاقا وإلزاما من أية منافع أخرى[٦٧].

هذا ما حدث في القارة الأوروبية التي أقامت النفعية في موقع تأسست عليه الشرائع والقوانين والأخلاق، وقد ظهرت البراجماتية في أمريكا كصورة من صور

---

[٦١] السابق ص ٥٨
[٦٢] السابق ص ٤٩
[٦٣] السابق ص ١٠٠
[٦٤] جون ستيوارت مل: النفعية، ص ٨٥
[٦٥] السابق، ص ٨٣
[٦٦] السابق ص ١١٣
[٦٧] السابق ص ١٢٠

(ISSN: 2536- 9555)

النفعية، ونرى **ويليام جيمس** (ت١٩١٠م) في كتابه (البراجماتية) يقول: "إن البراجماتية تتفق مع النفعية في تأكيدها على الجوانب العملية"[٦٨].

وانتقلت فلسفة النفعية وحب الذات وكون اللذة هي المحرك لأفعال البشر إلى الشرق فهذا **شبلي شميل** (ت١٩١٧) يؤكد على هذه الفكرة أكثر من مرة في كتابه (فلسفة النشوء والارتقاء)– والذي طبع للمرة الأولى عام ١٨٨٥م– بعد أن تبنى ودافع عن الفلسفة المادية التي لا تؤمن إلا بالمادة ولا تقر إلا معرفة الحواس وأن حب الذات هو المحرك لكل أفعال الإنسان[٦٩]، ويقول في نص واضح صريح: "منذ إهلال الطفل إلى آخر نسمة من حياته يتنازعه عاملان متناقضان يولدهما جهازه العصبي وهما اللذة والألم.. ويتردد دائمًا في جميع أعماله بين الإحجام والإقدام لشدة مرهوبة أو لذة مرغوبة"[٧٠].

ما هي أسباب تبنّي محمد عبده فلسفةَ المنفعة؟

لعل الإجابة على هذا السؤال تأتي في إطار ذلك الزمن الذي عايشه محمد عبده، ذلك الزمن الذي أضحت فيه الحداثة الغربية هي التحدي الكبير الذي صدم البلاد العربية والإسلامية، وصار التحدي الأكبر هو تحدي النهضة التي أضحت ضرورة وملحة لمواجهة تحدي الحداثة الآخذة في الانتصار على كل المستويات.

فقد كان الجمود هو الصفة الظاهرة للحياة العربية والإسلامية وبدا التأخر واضحًا في كل المستويات ووصل الانحطاط إلى غايته، ذلك لأنه كما يرى **حسن حنفي** (ت٢٠٢١) في كتابه من (النص إلى الواقع) أنه قد حدث فصل بين العقيدة والمصلحة وتحولت العقائد إلى بدائل عن المصالح وضاعت المصالح،

---

[٦٨] وليم جيمس: البراغماتية، نقله إلى العربية وليد شحادة، دار الفرقد، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى ٢٠١٤، ص٦٠

[٦٩] شبلي شميل: فلسفة النشوء والارتقاء، دار مارون عبود، ١٩٨٣، ص٣٢٦

[٧٠] السابق ص٣٥٦

وانتشر في عقليتنا الفكر اللاهوتي وغاب الإنساني والمصلحي[٧١]، ونتيجة لذلك يرى حنفي أنه ينبغي اختيار المصلحة لا النص[٧٢]، فالإسلام في رأيه هو تطوير للجاهلية وإبقاء على ما لا يعارض العقل والمصلحة[٧٣]، وهذا يعني أن المشكلة مازالت قائمة إلى أيامنا هذه وأن المصلحة/ المنفعة مازالت مغيبة وأنه ينبغي تفعيلها في العقل والواقع العربي والإسلامي، وإن كنت أتحفظ على قول حنفي أنه ينبغي اختيار المصلحة وترك النص، وإنما ما أراه هو أن تكون المصلحة/المنفعة بجوار النص.

إذن فيمكن أن نقول إن هذا العصر الذي كان فيه محمد عبده هو العصر الذي شهد محاولة النهضة العربية والإسلامية وخاصة المصرية بعد أن أيقظت المصريين مدافع نابليون، ثم نبهتم جيوش الإنجليز التي احتلت مصر وراحت تحاول الانتصار ثقافيًا بعد أن انتصرت عسكريًا، جاءت بريطانيا وهي تحمل الثقافة العلمانية بصبغتها المادية النفعية وقد ادّعى **(اللورد كرومر ت١٩١٧)** أن الإنجليز قد جاءوا إلى مصر لمهمة هي تحقيق العدالة والمساواة وتحقيق السعادة لأكبر عدد من الناس[٧٤]، وذلك بحجة أن الأتراك الذين كانوا كبار ملاك الأراضي والموظفين تمتعوا بامتيازات لا تتماشي مع المذهب النفعي وبخاصة في قمعهم للملايين التسعة[٧٥] (عدد المصريين في ذلك الوقت).

---

(٧١) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة (١) المقدمات النظرية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، دار التنوير للطباعة والنشر، ص ٦١-٦٢

(٧٢) حسن حنفي: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ص ١٩٤

(٧٣) حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص ٢٢٤

(٧٤) اللورد كرومر: مصر الحديثة، ج٢، ترجمة صبري محمد حسن، مراجعة وتقديم أحمد زكريا الشلق، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى ٢٠١٥، ص ١٦٧

(٧٥) اللورد كرومر: مصر الحديثة، ج٢، ص ١٦٨

(ISSN: 2536- 9555)

وربما دائما ما يصدق قول **ابن خلدون** (ت٨٠٨هـ) إن المغلوب مولع بتقليد الغالب، حيث نرى محمد عبده ومثل الكثيرين قد أعجب بالثقافة الغربية القوية فراح يتقارب مع أفكارها بعد أن رأى تفوقها وانتصارها الساحق، لذلك كان المنهج العقلي هو المناسب هنا لتحقيق عملية التقارب هذه، وكما يقول **جولد تسهير** (ت١٩٢١) فإن مدرسة محمد عبده كان قد استقر فيها فكرة أن الإسلام الحقيقي هو دين العقل وأنه جاء ليكون دين المستقبل للعالم كافة وبهذا ترتبط دعوى أن شريعة الإسلام هي القانون المطابق لمقتضيات الخير والصلاح الاجتماعي إلى أبعد حد[٧٦]، وهذا ما أكده **(تشارلز آدمس** ت١٩٤٨) من أن حركة محمد عبده قد انطلقت من كون الإسلام دينًا عامًا يناسب البشر جميعًا ويلائم جميع العصور والثقافات[٧٧]، وهذا ما يبينه لنا أحد أتباع هذه المدرسة وهو **(محمد فريد وجدي** ت١٩٥٤) الذي يبني منظومته الفكرية على القول بأن الإسلام هو روح المدنيّة وعين أُمنية النفس البشرية ونهاية ما ترمي إليه القوة العقلية وإن كل رقي يحصل في العالم الإنساني ليس هو إلا تقربًا إلى الديانة المحمدية[٧٨].

فإذا كانت الحضارة الغربية هي آخر ما وصل إليه العقل البشري فهي بذلك تتوافق وتتلاقي مع مبادئ الإسلام وعليه يجب تأويل الإسلام بما يجعله متوافقًا مع الأفكار الغربية الحديثة، لذلك فإنه كما يرى **(جون.ل.إسبوزيتو)**[٧٩] فإن

---

[٧٦] جولد سهير: مذاهب التفسير الإسلامي، الناشر مكتبة الخانجي، مصر، مكتبة المثنى ببغداد، ١٣٧٤هـ، ١٩٥٥م، ترجمة عبد الحليم النجار، ص ٣٩٠

[٧٧] تشارلز آدمس: الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود، تقديم أحمد زكريا الشلق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥، طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ص٤

[٧٨] محمد فريد وجدي: المدنية والإسلام، دار الترقي، مصر، ١٩٠١م، ١٣١٩هـ، ص٧

[٧٩] بالإنجليزية John Esposito: ولد في ١٩ مايو ١٩٤٠ بمقاطعة بروكلين بمدينة نيويورك، وهو أستاذ جامعي في الأديان والشئون الدولية والدراسات الإسلامية بجامعة

المصلحين أمثال الأفغاني ومحمد عبده قد ناقشوا توافق الإسلام مع العلم الحديث وأفضل الأفكار في الغرب، ونادوا بالحاجة إلى قبول الجمع الانتقائي بين الإسلام والفكر الغربي الحديث، وكانوا يرغبون في إعادة تشكيل تراثهم الإسلامي استجابة للتحدي السياسي والعلمي والثقافي الذي يمثله الغرب[٨٠]، وفي الحقيقة فهذا المنهج كان قد سُبق إليه قبل محمد عبده وكما يقول **ألبرت حوراني** (ت١٩٩٣) فإن محمد عبده قد تابع نهج الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني في التوحيد بين بعض المفاهيم الإسلامية وبين بعض الأفكار الحديثة، وعلى هذا النهج انقلبت المصلحة تدريجيًا إلى المنفعة والشورى إلى الديمقراطية البرلمانية والإجماع إلى الرأي العام[٨١].

إذن فإنه نتيجة لهذه اللحظة التاريخية التي ما زالت تغطي تاريخنا الحديث بآثارها المتتابعة قام بعض النهضويين والإصلاحيين بمحاولة التوفيق بين مبادئ الإسلام وأفكار الغرب الحديثة وكان من ذلك أن تمّ التوحيد بين (المصلحة) وهي مصطلح فقهي إسلامي وبين (المنفعة) وهي مصطلح غربي شاع في الأخلاق والقانون والسياسة الغربية، فاستهدفت حركة الإصلاح عند محمد عبده إحياء مفاهيم كانت مهملة في التراث الإسلامي، وقد تم ذلك تحت تأثير الفكر الليبرالي الأوربي، فتم تفسير جديد للمفاهيم الإسلامية وجعلها معادلة للمبادئ الغربية وبذلك أصبحت مصلحة الفقهاء المالكيين ومصلحة ابن تيمية معادلة لمنفعة جون استيوارت

جورج تاون، والمدير المؤسس لمركز الأمير الوليد بن طلال للتفاهم الإسلامي– المسيحي بكلية والش للعلاقات الخارجية

(٨٠) جون.ل. إسبوزيتو: التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، ترجمة قاسم عبده قاسم، دار الشرق، الطبعة الثالثة، ص٨٣

(٨١) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨حتى١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٦م، ص ١٧٩.

(ISSN: 2536- 9555)

مل[٨٢]، وعلى هذا رأى محمد عبده أن المجتمع الأمثل هو الذي يُذعن لأوامر الله ويؤولها تأويلًا عقليًا وفي ضوء المصلحة العامة ويطيعها بجِدٍّ ويحقق وحدته باحترامها[٨٣]. فليس علينا لكي نحقق النهضة المرجوة أن نتخلى عن ديننا ولا عن طاعة ربنا وإنما الواجب هو الخضوع للوحي الإلهي ولكن بعد تأويله في ضوء المنفعة الاجتماعية، فالمطلوب هو الفهم الجديد للنص الديني فهمًا يتناسب مع العصر ويدفع المسلمين لتحقيق منافعهم من تمدين وتراث ووحدة ونهضة عامة، ولكي يحدث ذلك رأى محمد عبده أن على المسلمين اليوم إعادة تأويل شريعتهم وتكييفها وفقًا لمتطلبات الحياة الحديثة ولأجل هذه الغاية استعان بمبدأين: **الأول:** مبدأ المصلحة **والثاني:** مبدأ التلفيق بين المذاهب[٨٤]، وكانت المذاهب الفقهية السنية قد رأت بجوار القياسِ المصلحةَ العامة للمفاضلة بين قياسين متعادلين مثلًا، فلما كان ما يبتغيه الله بشرائعه إنما هو الخير العام تَوجّب أن تكون المصلحة العامة معيارًا لتفضيل تفسير معين دون غيره[٨٥]، ويوضح **إسماعيل مظهر** مركزية المصلحة/ المنفعة في فكر محمد عبده، فيذكر أن المصلحة كانت وفقًا للفكر التقليدي مبدأً ثانويًا أي مبدأ إرشاد في عملية القياس لا بديلًا عن القياس أما عند مدرسة محمد عبده فقد أصبحت المبدأ الإيجابي الحاسم عوضًا عن القياس[٨٦].

ويبين **ألبرت حوراني** أن فكرة المصلحة العامة أو الخير المشترك فكرة فلسفية ظهرت عند **الفارابي (ت٩٥٠م)** وبقيت من بعده والتي كانت تعني أن الأمة تستمد

---

[٨٢] البرت حوراني: السابق ص ٤١٠ وما بعدها

[٨٣] البرت حوراني: السابق ص ١٨٤

[٨٤] البرت حوراني: السابق ص ١٨٧

[٨٥] البرت حوراني: السابق ص ٣٤

[٨٦] إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ٢٨٠

وحدتها من خيرها المشترك، وقد قبِل الفقهاء بذلك رغم رفضهم للفلسفة وتجلى ذلك في رسالة **ابن تيمية** (ت٧٢٨هـ) (السياسة الشرعية)[٨٧] وإنّنا إذا تصفحنا هذه الرسالة وجدناها تقوم على تقديم المصلحة، ونجد ما نصّه أن مدار الشريعة بعد التزام تقوى الله على أن الواجب تحصيل المنافع وتكميلها وتعطيل المفاسد وتفويتها[٨٨]، وقد اعترف **ابن خلدون** (ت٨٠٨هـ) بالدور الجوهري الذي يلعبه الخير العام والشريعة الإلهية في الحفاظ على استقرار الدول[٨٩]، ورأى **خير الدين التونسي** (ت١٨٩٠) أن مبدأ المصلحة يجب أن يكون رائد الحكومة الأول[٩٠].

لقد كان عصر محمد عبده هو عصر التنوير العربي والإسلامي ومن المعروف كما يقول **إسماعيل مظهر** إنه في عصور التنوير القديمة والحديثة تقوى البواعث للدعوة إلى مذهب المنفعة العامة[٩١]، وقد أسعفت مقررات الفقه وأصوله هؤلاء الراغبين في التنوير والنهضة والتوفيق بين الإسلام والحداثة، فقد استقر في التراث الفقهي مصطلح المصلحة أو المصلحة المرسلة التي تعد من أصول التشريع عند المالكية[٩٢]، ولها اعتبار في كل المذاهب الفقهية، وهناك فتاوى للإمام مالك خصصت النص بالمصلحة[٩٣]، وأوجب **نجم الدين الطُّوفي** (ت٧١٦هـ) الحنبلي

---

[٨٧] ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٢

[٨٨] ابن تيمية: السياسة الشرعية، طبع ونشر وزارة الشئون والأوقاف والدعوة والإرشاد الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ، ص ٤٠

[٨٩] البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٦

[٩٠] البرت حوراني: السابق ص ١١٨

[٩١] إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ١٤١

[٩٢] فخر الدين الرازي: المحصول في أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية،١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ج٦ ص ١٦٥

[٩٣] مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي، دار اليسر للطباعة والنشر، مصر، بدون تاريخ ص ٣٧

(ISSN: 2536- 9555)

تقديم المصلحة على النص والإجماع إذا خالفاها ذلك لأن المصلحة في رأيه هي أقوى أدلة الشرع[٩٤]، كما رأى **رشيد رضا** (ت١٩٣٥م) أن ما فعله عمر بن الخطاب من تعطيل الحدود للمصلحة دليل على أن المصلحة تُقدَّم على النص[٩٥]، ولكن علماء الأصول لم يصرحوا بها وربما أنكروها خوفًا من الأمراء الظلمة والدخلاء في الإسلام يريدون هدمه وفئات كثيرة تريد التحلل من الإسلام لكون التصريح بها يفتح لهم أبواب الإفساد في الدين والدنيا فأوصد العلماء هذ الباب سدًا للذريعة رغم أنهم أفتوا بها كثيرًا[٩٦]، ولا يزال العلماء– حديثًا– يؤكدون على ضرورة استعمال المصلحة وخاصة في العصر الحديث بل ينبغي التصريح بها لأنه سيترتب على تجاهلها مفاسد كثيرة؛ منها عزل الشريعة عن الناس، وقفل باب الترقي في وجه الأمة الإسلامية وتهيئة الفرصة للطاعنين على الشريعة الإسلامية بالجمود والتأخر وعدم مسايرة الزمن[٩٧].

ومن ثمّ فقد رأى العلماء قديمًا مثل **(أبو إسحاق الشاطبي** ت٧٩٠هـ) أن وضع الشرائع إنما لصالح العباد في العاجل والآجل معًا[٩٨]، وحديثًا مثل **(محمد الطاهر بن عاشور** ت١٩٧٣م) الذي رأى أن المقصد الأعظم للشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد[٩٩] وأن طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك وأنه إن لم يتبع

---

[٩٤] انظر مجلة المنار: المجلد التاسع، الجزء العاشر، عدد المحرم ١٣٢٤هـ، ٢٤ فبراير ١٩٠٦م، ص ٧٥٣، مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي، ص ٧٤ وما بعدها

[٩٥] انظر مجلة المنار: المجلد التاسع، الجزء العاشر، ص ٧٤٥ وما بعدها

[٩٦] محمد مصطفى شلبي: تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧، ص ٢٧٦

[٩٧] محمد مصطفى شلبي: السابق ص ٣٨٣

[٩٨] مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي، ص ١٠٦

[٩٩] محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١١م، ص ١٠٦

هذا المسلك فقد عطّل الإسلام عن أن يكون دينًا عامًا وباقيًا[١٠٠]، وكذلك **(حسن حنفي)** الذي يدافع عن القاعدة التي تقول إن الشرائع أتت لمصالح العباد فالأمر والنهي والتخيير جميعًا راجعة إلى حفظ المكلف ومصالحه[١٠١].

وهكذا لم يجد الإصلاحيون صعوبة في تبني الأفكار الحديثة وخاصة فلسفة المنفعة لوجود صور لها في التراث الإسلامي مثل المصلحة أو المصالح المرسلة، وكذلك التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة الذي رأى **(الطهطاوي** ت١٨٧٣م**)** أنه موجود عند الفرنسيين أيضًا فذكر في تلخيص الإبريز أن: "الفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقبيح من شأن العقل.. وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده"[١٠٢]، وقد ذكر **(عضد الدين الإيجي** ت٧٥٦هـ**)** أن من معاني الحسن والقبح ملاءمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة"[١٠٣]، أما عند الأشاعرة فقد صرح **(فخر الدين الرازي** ت٦٠٦هـ**)** أن من المقرر ومن الأصول الواضحة أن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع واستدل على ذلك بأدلة من الشرع وأكد أن هذين أصلين نافعين في الشرع[١٠٤]، وهذا أقرب إلى معنى المنفعة بالمعنى العام، وبهذا يتضح أن المنفعة بكل معانيها موجودة بكل وضوح في التراث الإسلامي.

---

[١٠٠] محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٥٠

[١٠١] حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، بنية النص، مركز الكتاب للنشر، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م، ص ٥٨١

[١٠٢] رفاعة رافع الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص ٨٩

[١٠٣] عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص ٣٢٤

[١٠٤] فخر الدين الرازي: المحصول في أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ج٦ ص ٩٧وما بعدها

(ISSN: 2536- 9555)

وإذا نظرنا إلى تعريف المصلحة أيقنّا ذلك التقارب الشديد الذي يساوي الترادف بين المصلحة والمنفعة، فقد قال **نجم الدين الطوفي** عن المصلحة "وأما حدّها بحسب العرف فهي السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع"[١٠٥]، وقد عرّف **عضد الدين الإيجي** (ت٧٥٦هـ) المصلحة بأنها هي اللذة ووسيلتها[١٠٦] أو هي ملاءمة الطبع[١٠٧]، ومن الواضح هنا التوحيد بين اللذة والمصلحة وهو ما نجده أيضا في تعريف المنفعة الذي يوحّد بين اللذة والمنفعة، وفي المعجم الفلسفي جاء أن المصلحة بوجه عام "هي ما يحقق خيرًا للفرد أو للمجتمع ومنه المصلحة الخاصة والمصلحة العامة وهي ذات صلة بمذهب المنفعة"[١٠٨]، وفي كتابه (المصالح المرسلة) يخلص الدكتور (محمد أحمد بوركاب) إلى أن المصلحة المرسلة هي "كل منفعة ملائمة لمقصود الشارع وما تفرع عنه من قواعد كلية ولم يشهد لها نص خاص بالاعتبار أو الإلغاء"[١٠٩].

وعلى ذلك يتأكد ترادف المصلحة الشرعية المعتبره عند الأصوليين والفقهاء والمنفعة، مما جعل الأمر سهلا بالنسبة لمحمد عبده فقد وجد السند القوي له في

---

[١٠٥] انظر مجلة المنار: المجلد التاسع، الجزء العاشر، ص ٧٤٥وما بعدها

[١٠٦] انظر عضد الدين الإيجي: شرح [مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي (المتوفى ٦٤٦هـ)]، تحقيق محمد حسن محمد حسن، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م، ج٣، ص ٤١٤

[١٠٧] محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١١م، ص ١٠٦

[١٠٨] مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص١٨٥.

[١٠٩] محمد أحمد بوركاب: المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ص٥٧٧.

تراثه الغني باعتبار المصلحة والتي تعني المنفعة والفائدة فلم يكن الأمر صعبًا عليه فيبدأ من جديد مثلًا في توجيه الأنظار إلى شرعية المصلحة/ المنفعة، ومن ثم والحال كذلك فقد راح يبرز المنفعة ويجعلها مركزًا قويًا يعتمده في بناء فكره الإصلاحي الهادف لتوجيه الأمة إلى مصالحها الكبرى.

المنفعة والعقل عند محمد عبده

نلاحظ الترابط القوي بين المنفعة والعقل في تعريف أحد رجال المعتزلة وهو أبو علي **الجبائي** (ت٣٠٣هـ) للعقل إذ يعرفه بأنه "هو العلم الصّارف عن القبح الداعي إلى الحسن"[١١٠] ويعرف محمد عبده الحكمة– وهي فضيلة العقل– بأنها "ما يترتب على العمل مما يحفظ نظامًا أو يدفع فسادًا"[١١١]، وهو بذلك يتقارب مع المفهوم الإعتزالي للعقل عند الجبائي، والناظر في فكر محمد عبده يجد واضحًا مكانة العقل وفضله ومحوريته، حيث إن العقل والفكر حسب قوله هما ركن الحياة وأسّ البقاء، وقد أُلهِم الإنسان أن عقله وفكره هما عماد بقائه في هذه الحياة الدنيا[١١٢]، ونلاحظ كذلك أنه يربط بين العقل والمنفعة ربطًا وثيقًا، حيث نجد أن فعالية العقل وبلوغه المستوى الأعلى من الحكمة إنما يعني فيما يعني إدراكه للمنفعة والمضرة بشكل دقيق يلزم منه العمل حسب هذا الإدراك، وهذا ربما يحملنا على أن نقول إن إدراك المنفعة والمضرة يرادف معنى العقل عند محمد عبده[١١٣]، وهو يجعل هذا الإدراك للنافع والضار من خصائص العقل الإنساني والذي ساهم

---

[١١٠] د. محمد صالح محمد السيد: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، ص٩٠

[١١١] محمد عبده: رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الاولى ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، ص ٥٧

[١١٢] محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ٨٦

[١١٣] الأعمال الكاملة، للشيخ الإمام محمد عبده، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، الجزء الأول في تفسير القرآن، ص٤٠٦

(ISSN: 2536- 9555)

في تطور عالم الإنسان إلى درجة عالية من التحضر، ولهذا فإن القرآن الكريم رفع من شأن العقل بحيث ينتهي إليه أمر السعادة والتمييز بين الحق والباطل والضار والنافع[١١٤]، فالله سبحانه خلق الإنسان ووهبه ذلك العقل الذي عليه تنبني سعادة ذلك الإنسان فلا غرو إذن أن يعظّم القرآن الكريم من مكانة العقل، فكان كما قال محمد عبده" لأول مرة يتآخى العقل والدين في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل"[١١٥]، ونتيجة لذلك أدرك المسلمون أن العقل يميز بين النافع والضار وأن عليه تتوقف سعادة ورفاهية الإنسان ومن ثم كما يرى محمد عبده فإن جمهور أهل الدين قد رعى الفلاسفة في أول أمرهم فتركوا للفلاسفة تحصيل لذة عقولهم في السعي للمعرفة وفي سعيهم للكشف عن أسرار الكون مما يرجع بالفائدة والمنفعة في تقوية أركان النظام البشري[١١٦]، وهنا نلاحظ ذلك التقدير الواضح للفلسفة والفلاسفة لدى محمد عبده، ومن المعروف أنه كان له اهتمام كبير بالفلسفة والمنطق تعلّمًا وتعليمًا وقد أورد **عثمان أمين** (ت١٩٧٨م) من الأدلة الكثيرة ما يؤكد به أن محمد عبده كان فيلسوفًا[١١٧]، ولكن كما يذكر محمد عبده فإن الفلاسفة قد أضرّوا بأنفسهم وبصناعة الفلسفة حين زجّوا بأنفسهم فيما كان دائرًا بين الفرق والمذاهب من نزاع وجدال في الدين وهذا الذي جعل علماء الدين يهاجمون الفلاسفة ويشتدون في نقدهم فذهبت مكانتهم بين الناس وذهب ما كان منتظرًا منهم للعالم الإسلامي[١١٨].

---

[١١٤] محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٢٩

[١١٥] محمد عبده: رسالة التوحيد، ص١٩

[١١٦] محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٢٩

[١١٧] انظر عثمان أمين: رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، ص٦٠، وما بعدها

[١١٨] محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٣٠

إذن لمّا كان الفلاسفة هم دعاة العقل وأصحاب الطريقة العقلية ولما كان العقل فيما يعنى إدراك النافع والضار والحسن والقبيح مما يعود بالنفع على الأمة التي يتواجد فيها هؤلاء الفلاسفة فإن المسلمين تركوا للفلاسفة الحرية في بحوثهم العقلية في الكون لينعموا بفوائد بحوثهم النافعة، ولكن دخول الفلاسفة في الجدال الديني وتصريحهم بما يخالف ظواهر النصوص أبغضهم عند الكثيرين.

وبذلك يقرر محمد عبده أن أهل العقل والنظر الصحيح والمزاج المعتدل يمكنهم إداك النافع والضار أو الحسن والقبيح، وهؤلاء لا يختلفون في أن الحسن ما كان أدوم فائدة وإن كان مؤلمًا في الحال، وأن القبيح ما جرّ إلى فساد وإن عظمت لذته في الحاضر[١١٩].

ورغم أن كل الناس متفقون على أن من الأفعال ما هو نافع وضار أو حسن وقبيح؛ إلا إن الكثير منهم لا يميزون بين كثير من المنافع والمضار؛ وذلك راجع إلى ضعف عقولهم وخاصة في الذاكرة والمخيلة والمفكرة وكذلك الأمزجة والأجواء والعشيرة فكل ذلك مؤثر في إدراك الناس لما هو نافع وضار، ولذلك ينتهي محمد عبده إلى أن العقل وحده ليس في استطاعته أن يبلغ بصاحبه سعادته في هذه الحياة ولذلك يحتاج إلى النبيّ[١٢٠].

المنفعة والاجتماع عند محمد عبده

يعتنق محمد عبده تلك الفكرة الأرسطية القديمة وهي أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، حيث إنه في احتياج إلى الآخرين ليسد حاجاته، ومن ثم تأتى فكرة المنفعة هنا تمثل جوهر العلاقات الاجتماعية، وتأتي المنفعة ضمن الحاجات الرئيسة والأولية للإنسان، وتلك الحاجات الأساسية هي الحاجة إلى البقاء والحاجة الى

---

[١١٩] محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٧٥

[١٢٠] محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ٧٥، ٧٦

(ISSN: 2536- 9555)

التمتع بمزايا الحياة والحاجة إلى جلب الرغائب ودفع المكاره[١٢١]، فالمنفعة تتقاسم والبقاء الحاجة الأولية للإنسان وينبني على ذلك البناء الاجتماعي، فالبشر يوفرون لبعضهم البعض الأمان والمنافع، ويصور لنا محمد عبده المجتمع مثل كائن حي يحتاج كل عضو فيه إلى بقية الأعضاء فلابد للإنسان أن يشعر أن بقاءه مرتبط بالكل وأن الكل مثل بعض قواه المسخرة لمنفعته ودرء الضرر الذي يلحقه[١٢٢]، ويجعل محمد عبده المحبةَ عمادًا للسِّلم الاجتماعي وربما كان ذلك خوفًا من الصراع الذي يحدث نتيجة لتضارب المنافع؛ لذلك يجعل المحبة هي الدافع لكل المتحابين على العمل لمصلحة الآخر فالمحبة لازمة لضبط تغوّل لذة الروح ولذة الجسد[١٢٣]، ويرى أستاذنا الدكتور **سيد ميهوب** أن محمد عبده دعا إلى المحبة لتحسين علاقة الإنسان بالأغيار حيث إن الأنانية تُعد مدخلًا إلى تضخيم الأنا ما يعني نفي الآخر معنويًا أو ماديًا ووضعه تحت لافتات مشبوهة، بينما تبقى المحبة مدخلًا إلى عالم التسامح والشعور بالآخرين لا من حيث إنهم وسائل؛ بل من حيث إنهم غايات[١٢٤]، والمحبة بذلك تصبح عن محمد عبده عماد السلم الاجتماعي، فلاشك عنده أن اللذة/ المنفعة داعية للصراع وكذلك هي داعية إلى الإبداع والحيل[١٢٥]، وعلى هذا ونزولًا على الأمر الواقع يؤكد محمد عبده أن معرفه الناس النافع والضار ليس كافيا في التزامهم بذلك بحيث يحرصون على المنفعة العامة ويتجنبون المضار، فذلك لم يتحقق في أي مجتمع بشري أبدا أن كانت

---

[١٢١] السابق ص ٩٠ وما بعدها.

[١٢٢] السابق، ص ٩١.

[١٢٣] السابق، ص٩٣ و٩٥

[١٢٤] د. سيد ميهوب: هؤلاء المثقفون وفكرهم الإصلاحي، محمد عبده، أحمد محمود صبحي، عاطف العراقي، فؤاد زكريا، زكي نجيب محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٩، الطبعة الأولى، ص ١٤

[١٢٥] السابق ص ٩٣

معرفتهم بالضار والنافع داعيةً لالتزامهم الخير وانتهائهم عن الشر، وإنما كان الدين وحده هو الوازع الأكبر حيث إن سلطانه على الناس أقوى من سلطان العقل(١٢٦).

وقد جاء الدين الإسلامي في تشريعاته مراعيًا لمصلحة المجتمع؛ فأباح الله للإنسان أن يتناول ما يشاء من الطبيات ولم يحرم عليه إلا ما كان ضاراً وحدد في ذلك الحدود العامة بما ينطق على مصالح البشر كافة(١٢٧)، بل إن القرآن الكريم نص على أن طاعة الله فيما أمر ونهى مما هو مصلحة البشر وعماد سعادتهم في الدنيا والآخرة(١٢٨)،

ومن أجل هذا كله اكتسب الإسلام السمعة الطيبة ورجب به الكثير وتسارعوا في الدخول فيه، لذلك يرى محمد عبده أن سرعة انتشار الإسلام كان لسهولة تعقله ويسر أحكامه وعدالة شريعته ولأن فطر البشر تطلب دينا وتأخذ منه ما هو أمس بمصالحها وأقرب إلى قلوبها(١٢٩).

المنفعة والدين عند محمد عبده

بعد أن أوضحنا ذلك الترابط بين المنفعة والعقل والاجتماع عند محمد عبده نأتي إلى فلسفته التي تربط بين الدين والمنفعة، وهو قبل ذلك يربط بين الدين والعقل، حيث إن الدين عنده لا يأتي بما يستحيل عند العقل(١٣٠)، فالدين بذلك لا يتناقض والعقل، والعقل كما عرفنا يتقارب مع المنفعة وقد يتساوى معها في كثير من الأحيان، وعلى ذلك فالدين لا يتناقض مع العقل أو المنفعة.

---

(١٢٦) محمد عبده: رسالة التوحيد ص ١١٥

(١٢٧) محمد عبده: رسالة التوحيد ص ١٣٩، وما بعدها

(١٢٨) محمد عبده: رسالة التوحيد ١٤٦

(١٢٩) محمد عبده: رسالة التوحيد ص ١٦٦

(١٣٠) محمد عبده: رسالة التوحيد ص ٢٠

(ISSN: 2536- 9555)

وأول الدين وأساسه هو **العقيدة**، والقارئ لفكر محمد عبده يلاحظ ذلك الربط الوثيق بين العقيدة والمنفعة، وهذا ما أشار إليه (محمد عمارة) حيث أوضح أن الروابط بين العقائد ووظيفتها الاجتماعية في واقع الإنسان يتجلى في رسالة التوحيد[١٣١]، ويكشف لنا **عبدالله العروي** (١٩٣٣-) عن أن النزعة التبريرية والاعتذارية النفعية تسيطر على جُلّ اختيارات محمد عبده في باب العقائد والدين[١٣٢]، وفي يلي نناقش أو نكشف عن مصداق هذه الأحكام الكلية.

كمدخل لمعرفة الله يذكر محمد عبده أن ما يسمى بمنافع الأعضاء التي للحيوان يُدرك من ورائها أن خالقها له صفة العلم والحكمة وأنه لا يمكن للصدفة أن تكون ينبوعًا لهذا النظام الموجود فى الكون[١٣٣]، فالمنافع الموجودة لأعضاء الإنسان والحيوان سبيل لإدراك الخالق العليم سبحانه الذي أتقن كل شيء خلقه وهدى الكل لما فيه نفعه، ويرى محمد عبده أن النظر في الخلق يهدي بالضرورة إلى المنافع الدنيوية ويعرف أنها آثار الخالق المتصف بصفات الكمال[١٣٤]، إذن فإن المنافع الموجودة في كل شيء حولنا هي طريق لمعرفة الله سبحانه والتحقق من جليل صفاته، ذلك لأن نظام الكون ومصالحه العظمى إنما تقررت له بحكم أنه أثر الوجود الواجب الذي هو أكمل الموجودات وأرفعها[١٣٥].

إن صُنع الله مشحون بضروب من الحكم ففيه ما قامت به السموات والأرض وما بينهما وحفظ به نظام الكون بأسره وما صانه عن الفساد وفيه ما استقامت به كل مصلحة موجود خصوصًا الموجودات الحية ولولا هذه البدائع من الحكم ما

---

[١٣١] انظر: رسالة التوحيد، ص ٨

[١٣٢] انظر: العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٣،، ٢٠٠١، ص ٢٩.

[١٣٣] محمد عبده: رسالة التوحيد ص ٤٤

[١٣٤] محمد عبده: رسالة التوحيد ص٥٢

[١٣٥] محمد عبده: رسالة التوحيد ص ٤٦

تيسر لنا الاستدلال على علمه[١٣٦]، ومن أجل هذا يرى محمد عبده أن من معاني الحكمة في حق الله سبحانه رعاية المصلحة[١٣٧].

ومما يستدل به محمد عبده على مجيء اليوم الآخر؛ يوم الثواب والعقاب قوله: إن كل نفس خُلقت مشتاقة إلى لذائذ غير محدودة ولا تقف عند حدّ وهذا الاستعداد لقبول ما لا يتناهى من معلومات وآلام ولذائذ وكمالات لا يصح أن يكون بقاؤه قاصرًا على أيام وسنين معدودات[١٣٨]، فالإنسان لديه رغبات في لذائذ ومنافع لا حدود لها ولا يمكن أن يحققها في هذه الدنيا لضعفه عن ذلك أو لعدم توفرها لديه وكل ذلك يدل على وجود تلك الحياة الأخرى التي تتحقق فيها تلك الرغبات واللذائذ ودونما انقطاع.

أما عن النبوة والرسالة فإن هناك علاقة لا تنفك بينها وبين المنفعة الواضحة، فإن الله يبعث الرسل رحمة منه وهداية للناس ليفي للاجتماع بما يضطر إليه من مصلحة الى أن يبلغ النوع الإنساني أشدّه وتكون الأعلام التي نصبها الرسل كافية في إرشاده فتُختم الرسالة وتُغلق النبوة[١٣٩]، إذن فإن الرسل والأنبياء كانوا يُرشدون البشرية للمصالح العامة التي تحفظ كيان المجتمعات، كذلك فإن من جليل وظائف الأنبياء أنهم يبيّنون للناس ما اختلفت عليه عقولهم وشهواتهم وتنازعته مصالحهم ولذاتهم فيفصلون في تلك المخاصمات بأمر الله الصادع ويؤيدون بما يبلغون عنه ما تقوم به المصالح العامة ولا تفوت به المنافع الخاصة[١٤٠]، ومن فوائدهم الواضحة والتي هي من خاصة وظائفهم أنهم يحملون الناس على تحويل أهوائهم

---

[١٣٦] محمد عبده: رسالة التوحيد ص ٥٧

[١٣٧] محمد عبده: رسالة التوحيد ص٥٩

[١٣٨] محمد عبده: رسالة التوحيد ص٨٧

[١٣٩] محمد عبده: رسالة التوحيد ص ١٠٤

[١٤٠] محمد عبده: رسالة التوحيد ص١١٠

(ISSN: 2536- 9555)

عن اللذائذ الفانية إلى طلب الرغائب السامية[١٤١]، وظهرت هذه الفوائد في الرسالة المحمدية بشكل واضح، فقد شرع الرسول الخاتم للناس أحكامًا تنطبق على مصالحهم وظهرت الفائدة في العمل بها والمحافظة عليها وقام بها العدل وانتظم شمل الجماعة، وعظمت المضرّة عند إهمالها والانحراف عنها[١٤٢]، إذن فإنه مما لا شك أن الرسل يقومون بتعليم الأعمال التي بها مناط السعادة والشقاء[١٤٣]، وأن العقل البشري لذلك محتاج في قيادة قواه إلى معين هو النبي ليصل إلى خير الدنيا والآخرة[١٤٤].

وهنا ربما يصدق قول (العروي) إن محمد عبده يميل إلى تحويل مسائل الاعتقاد العويصة إلى مشكلات اجتماعية مصلحية قابلة للحل على أسس التجربة البديهية كل ذلك رفعًا للخلاف الضار بتحقيق الإصلاح[١٤٥].

وإذا جئنا إلى **الشريعة** أو الأوامر والنواهي العملية؛ وجدناه يقرر أن الغاية من الدين الذي شرعه الله هو هداية الناس إلى الخير في جميع نواحيه[١٤٦]، حيث الهدف الأكبر للدين هو منفعة البشر هكذا يريد أن يقول محمد عبده، ولذلك فإن جوهر الدين عنده هو عمل الخيرات[١٤٧]، أو المنافع، كذلك يجعل أن من أصول شريعة الإسلام الجمع بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة[١٤٨]؛ فالمسلم يسعى في حياته ليحقق مصالحه الدنيوية والأخروية، فتحصل له السعادة الكاملة والدائمة،

---

[١٤١] محمد عبده: رسالة التوحيد ص ١١

[١٤٢] محمد عبده: رسالة التوحيد ص١٣٠

[١٤٣] محمد عبده: رسالة التوحيد ص ١٠٤

[١٤٤] محمد عبده: رسالة التوحيد ص ٧٦، وما بعدها

[١٤٥] العروي: مفهوم العقل، ص ٤٥

[١٤٦] محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ١٥٢

[١٤٧] محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٤، ص ٣٣٢

[١٤٨] محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ٣١٣

فلا شك أن القرآن الكريم جاء لكي يحقق للإنسان سعادة الدارين[١٤٩]، والدليل عل ذلك أنه إذا نظر الإنسان إلى الشرائع وجد أنها تحوي أصل السعادة للأمم فقد أودع الله فيها ما يحقق سعادة المجتمعات؛ من تأديب الأهواء والشهوات، والحث على التعاون، وأودع فيها أصول الفضائل، وأرشد فيها إلى تصحيح الفكر[١٥٠]؛ إذن فإن الشرائع في رأيه تصحح الأفكار وتضبط السلوك وتوحّد الأفراد داخل المجتمع وهذه كلها أصول لجميع المنافع الفردية والعامة.

إن جميع أوامر الدين نافعة لا شك في ذلك وإن خفي وجه النفع في بعضها، ولكن ومما لا شك فيه عند محمد عبده فإن كل ما أمر به الدين نافع ومنفعته ثابتة بالتجربة والدليل[١٥١]، فالدين بذلك مصدر لمنافع جمّة وعظيمة، وليس ذلك مجرد دعوة، وإنما كما أوضح قد ثبت هذا بالتجارب والأدلة؛ فمن جرّب الالتزام بالأوامر حصلت له المنافع، وأيقن بأن الدين مصدر السعادة للإنسان، فإذا قيل إن هناك أمورًا حرّمها الدين وهي تحقق منافع للإنسان فإن محمد عبده يؤكد وبكل ثقة أن الدين لا يمنع لذة إلا إذا كان في إصابتها ضرر على الإنسان الفاعل أو على غيره[١٥٢]، ومن أمثلة ذلك (الربا) الذي يحقق فوائد للمُرابي/الدائِن حيث تزيد ثروته وبدون تعب، ولكن في الجانب الآخر المدِين الذي لا شك تلحق به أضرار كبيرة، ويزيد الربا في الفوارق الاجتماعية مما يؤجج البغضاء في قلوب ونفوس الطبقات الفقيرة وهذا ما أوجد الاضطراب في حياة الغربيين ويمهد دائمًا للثورات[١٥٣]، وكذلك (الخمر) التي تُذهب عقل شاربها فيرتكب الجرائم الشنيعة في حق الآخرين ولذلك كله فإن الإسلام قد أغلق بابين كبيرين للشر والضرر حين حرم الربا

---

[١٤٩] محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٤، ص ٣٧٦
[١٥٠] محمد عبده: رسالة التوحيد ص ١٥٥
[١٥١] محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٤، ص ١١٥
[١٥٢] محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٤، ص ١٤٨
[١٥٣] محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٤، ص ٧٢٧

(ISSN: 2536- 9555)

والخمر[١٥٤]، ويتضح من ذلك أن الدين لا يحرم منفعة أو لذة، إلا إذا كان في إتيانها مضرة واضحة، لا مجال لإنكارها.

واحترامًا للعقل الإنساني فإن الشرع الإسلامي كثيرًا ما يوضح وجه الحُسن في الأوامر، ووجه القبح في النواهي[١٥٥]، وإن كان هناك من الأوامر والفرائض ما لا يخفى وجه الفائدة فيه؛ مثل الزكاة فإن علة فرضها كما هو واضح هي زيادة التحبيب بين الناس و تقوية روح التراحم و وتحقيق الطمأنينة في المجتمع[١٥٦]، وهي تكون بذلك عكس (الربا) الذي يزرع الكراهية والشقاق ويؤذن بدمار المجتمعات، وعلى ذلك فإن العبادات في الإسلام تلائم العقول السليمة كالصلاة، والصوم والحج[١٥٧]، ولا يمنع ذلك أن يكون هناك ما لا يمكن لعقل أن يعرف وجه الفائدة فيه مثل صور العبادات والاحتفالات وبعض الأعمال[١٥٨].

وكان لفلسفة المنفعة أثرها الواضح في تميز الاجتهادات الفقهية عند محمد عبده، فقد كان له موقف مميز في بعض المسائل الفقهية مثل موقفه من مسألة تعدد الزوجات، حيث أكثر الكلام حول مدى الفساد والضرر الذي يقع من وراء تعدد الزوجات في المجتمع المصري ذلك الفساد الذي ينتقل من الأسرة إلى المجتمع وإلى سائر الأمة التي يصعب تربيتها لانتشار تعدد الزوجات فيها، ومن ثمّ دعا علماء الحنفية لإعادة النظر في هذه المسألة قائلًا أنه "إذا ترتّب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله فلا شك في وجوب تغيير الحكم على مقتضيات الحال الحاضرة جريًا على قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"[١٥٩].

---

[١٥٤] محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ١٥٨

[١٥٥] محمد عبده: رسالة التوحيد ص ٧٨

[١٥٦] محمد عبده: رسالة التوحيد ص ١٥٧

[١٥٧] محمد عبده: رسالة التوحيد ص ١٥٢

[١٥٨] محمد عبده: رسالة التوحيد ص ٧٦

[١٥٩] محمد رشيد رضا: تفسير المنار، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٩٠م، ج ٤، ص٢٨٧.

وهنا يمكن أن نقول إنه لمّا كان محمد عبده يربط بين الدين عقيدة وشريعة وبين المنفعة فإنه بذلك يتقارب مع اللاهوتيين النفعيين من أمثال (جون جاي ت١٧٤٥) الذي جعل مقياس الخير والشر هو إرادة الله الذي يريد السعادة للناس وتلك السعادة هي مقدار من اللذات، وكذلك (وليم باليه ت١٨٠٥م) الذي زعم أن الله هو أكبر ممثل للنفعية لأنه يعمل على تحقيق السعادة للناس لذاتها وأن الفضيلة هي فعل الخير للبشرية طاعة لإرادة الله وابتغاء السعادة السرمدية[١٦٠]، وقد ردد هذه الفكرة التي تدعو للتقريب بين النفعية والدين (جون ستيوارت مل) فأكد في كتابه (النفعية) أن الدين يتوافق مع النفعية حيث إن الله يريد السعادة لمخلوقاته وأن ما أوحى به الله يمثل أعلى منافع البشر، وأن النفعية تتوافق مع قاعدة المسيح افعل للغير ما تود أن يفعل بك وأن تحب لجارك ما تحب لنفسك[١٦١].

من الواضح إذن تقارب محمد عبده مع هذا الاتجاه الذي سعى للتقريب بين الدين والمنفعة التي مثلّت فلسفة العصر الحديث وتبعه في ذلك كثيرون مثلّوا مدرسة واضحة المعالم ومن هؤلاء (محمد فريد وجدي) الذي يرى أن من المبادئ الأساسية للإسلام أنه يعترف بخير الإنسان ومصلحته كغاية نهائية للدين ومبدأ للتقدم[١٦٢].

لكن هناك اتجاهات أخرى تتعارض من قريب أو بعيد مع هذه القاعدة التي أرساها محمد عبده ومدرسته فهناك تيارات في أقصى اليمين ترى غاية الدين التعبد لله وأنه لا يصح البحث عن فوائد إنسانية للدين، وكذلك هناك تيارات في أقصى اليسار ترى أن الدين لم يكن أبدًا في صالح الإنسان وخاصة في العصور الحديثة التي ترى الدين حجر عثرة في تقدم الإنسان وعقالًا مشدودًا في رقبته يمنعه عن

---

[١٦٠] توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة ١٩٦، ٢٠١

[١٦١] جون ستيوارت مل: النفعية، ٥٢، ٥٨

[١٦٢] ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص٢٠٠

(ISSN: 2536- 9555)

حريته ورفاهيته، وقد رفض (بورقيبة) تطبيق الشريعة الإسلامية حيث رأى أنه يعرقل العمل في سبيل الخير العام ولذلك رأى جواز إعفاء العمال من الصوم في رمضان حتى لا يؤثر على النمو الاقتصادي في بلد متخلف كتونس[١٦٣].

ولكن رغم ذلك فإن من مشاهير الماديين والعلمانيين في الشرق من أبدى إعجابه بالشريعة الإسلامية كونها شريعة عملية وافية وتراعي مصالح الإنسان المادية فهذا **شبلي شميل** يقول: "خذ مثالًا شريعة القرآن فإنها من بين الشرائع الدينية الشريعة الوحيدة الاجتماعية المستوفاة التي ترمي إلى أغراض دنيوية حقيقية"[١٦٤]، ولكنه يرى أن دخول الفلسفة اليونانية ونظرتها التجريدية غير الواقعية وتأثر العلوم الدينية بها هو ما ساهم في عدم تطور المسلمين ولولا ذلك ما قام في وجههم حائل يصدهم عن الارتقاء إلا ما قد يدخل عليهم من الجمود[١٦٥].

المنفعة والفضيلة عند محمد عبده

من الواضح أن الخير عند كثير من الفلاسفة لا يعني شيئا أكثر من النافع، وهذا يوضح مدى الترابط بين الفضيلة والمنفعة، ونجد ذلك عند المعتزلة حيث يقول القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) "الخير عندنا هو النفع الحسن"[١٦٦]، ومن أشهر من صرح بذلك حديثًا **إسبينوزا** (ت١٦٧٧م) الذي يرى أن الخير هو النافع والشر هو الضار[١٦٧].

---

[١٦٣] ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص٤٣٨

[١٦٤] شبلي شميل: فلسفة النشوء والارتقاء، دار مارون عبود، ١٩٨٣، ص٣٩٦

[١٦٥] شبلي شميل: السابق ص٣٩٧

[١٦٦] القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق د. محمود محمد قاسم.

[١٦٧] انظر زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب للصحافة والنشر، د ت، ص٣٦٣

وهذا ما يردده أيضا محمد عبده حيث يرى أن الخير هو ما فيه نفع[١٦٨] ويصرح في رسالة التوحيد، قائلا: "إن العقل البشري عرف التفريق بين الضار والنافع، وسمى الأول الشر، والثاني الخير"[١٦٩]، وهكذا يبدو الخير أو الفضيلة مترادفة مع المنفعة، ونجد ذلك الترادف بين الخير والمنفعة عند **ابن سينا** (ت٤٢٧هـ) وذلك في كتابه (النجاة) حيث إنه بعد أن دلل على أن واجب الوجود خير محض أوضح أنه خير لمّا كان نافعًا ومفيدًا لكمالات الأشياء[١٧٠].

وإمعانًا في تقوية الصلة بين الفضيلة والمنفعة يزعم محمد عبده أن التمييز بين الضار والنافع هو منبت التمييز بين الرذيلة والفضيلة[١٧١]؛ وحسب هذا الكلام، فإنه يمكن تصور الآتي: إن الإنسان عندما استطاع بعقله أن يميز بين ما يضره وما ينفعه، استطاع أيضا أن يحدد الخير والشر والفضيلة والرذيلة، وبذلك فإنه يمكن القول بأن معرفة المنافع كان تمهيدًا لمعرفة الفضائل، وأوضح محمد عبده أن ذلك التمييز بين الخير/ النافع والشر/ الضار هو من الأوليات العقلية التي لا تحتاج إلى السمع[١٧٢]؛ لذلك فإن ما دعت إليه الأديان من فضائل قد أجمعت على صحته العقول[١٧٣]؛ ذلك لأن حسن الأفعال الاختيارية باعتبار ما تجلبه من النفع وقبحها لما تجرّ إليه من الضرر[١٧٤]، ويعرف محمد عبده الحسن بأنه ما كان

---

[١٦٨] الأعمال الكاملة، ج٤، ص٦٩٩

[١٦٩] رسالة الوحيد، ٧١

[١٧٠] ابن سينا: كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص٢٦٥

[١٧١] رسالة التوحيد، ص٧١

[١٧٢] رسالة التوحيد، ص٧١

[١٧٣] رسالة التوحيد، ص٧١

[١٧٤] الأعمال الكاملة، ج١، ٧٤٥

(ISSN: 2536- 9555)

أدوم فائدة، أما القبيح فهو ما جر إلى فساد[١٧٥] وهذا يتقارب مع قول بنتام: "وما الفضيلة إلا ترك منفعة صغيرة للحصول على منفعة كبيرة، أو ترك منفعة مؤقتة لنوال منفعة دائمة"[١٧٦]، ويتضح أكثر تأثر محمد عبده بالفكر الإعتزالي.

إذن فإن الإنسان في رأي محمد عبده قادر على التمييز بين الحسن من الأفعال/ الفضائل والقبيح منها/ الرذائل وذلك بعقله، وهذا في رأيه مما يختص به الإنسان[١٧٧]، وهذا الإنسان أيضًا قد خلق ولوعًا بالمنفعة، نَفُورًا عن غائلات الضرر[١٧٨]؛ ذلك لكون النفس الإنسانية تُذعن دائمًا لما هو أرجح في شعورها نفعًا[١٧٩].

وإذا قيل إن هناك الكثير من الناس لا يحرصون على عمل الحسن والنافع والخير، وينهمكون في ما هو قبيح وضار وشر فكيف إذن يستقيم ذلك مع ما قرره محمد عبده سابقا؟ ومن أجل أن يدفع محمد عبده ذلك التناقض الواضح، يُرجِع ذلك إلى الأمزجة والأهواء والعشيرة التي تؤثر في قوى الإنسان، وبالتالي تؤثر في سلوكه[١٨٠]، وكذلك يؤكد أن تفاوت البشر في الفهم والعزم هو أساس تفاوتهم في الفضائل وعمل الرذائل[١٨١].

ويتضح أكثر كون المنفعة العامة محددة للفضائل والرذائل الاجتماعية عند محمد عبده، حينما يقرر أن بعض المفسدة العامة تكون سببًا ومبررًا لاستقباح بعض

---

[١٧٥] رسالة التوحيد، ص٧٥

[١٧٦] جيرمي بنتام: أصول الشرائع، ج١، ص٢٩

[١٧٧] رسالة التوحيد، ص٦٩

[١٧٨] الأعمال الكاملة، ج٤، ص١٦

[١٧٩] الأعمال الكاملة، ج٤، ص٦٩٩

[١٨٠] رسالة التوحيد، ص٧٥

[١٨١] رسالة التوحيد، ص٩٣

الملذات؛ مثل تجريم السرقة وتحريم الغدر في العهود وغيرها[١٨٢]، فهذا كله يحقق منافع ولذّات لفاعِله، ولكن لما كان يجلب مفسدة عامة تم النهي عنه، كذلك- أيضًا- هناك أفعال ضارة ومؤلمة في ذاتها، ولكنها في العقل تُعد حسنة مثل مقارعة العدو دفاعًا عن النفس أو القبيلة أو الأمة[١٨٣]، وقد ذكر محمد عبده بإحدى مقالاته بالوقائع المصرية أن الفضائل يجمعها طلب النفع الخاص عن طريق الفائدة العامة[١٨٤]. فالمهم هو المصالح العامة والمنفعة العامة، وهذا ما يوجّه السلوك داخل المجتمع، وهذا يتقارب مع قول **ويل ديورانت** إن جوهر السلوك هو صلاح الجماعة[١٨٥].

إذن فإن المنفعة- عند محمد عبده- تحكم على السلوك وتحدده، وهذا ما نبّه إليه **العروي** الذي يذكر أن محمد عبده لا يحكم فيما يتعلق بالسلوك إلا باعتبار المصلحة[١٨٦].

المنفعة والسياسة عند محمد عبده

لكي تتضح لنا العلاقة الوثيقة بين المنفعة والسياسة علينا أن نقرأ نص **ابن خلدون** في مقدمته الذي يقول فيه: "الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة بحمل الكافة على مقتضى النظرة الشرعية في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها

---

[١٨٢] رسالة التوحيد، ص٧١

[١٨٣] رسالة التوحيد، ص٧٠

[١٨٤] الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٥٢

[١٨٥] ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف بيروت، الطبعة السادسة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، ص٥٥

[١٨٦] العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٣، ٢٠٠١، ص ٤٥

(ISSN: 2536- 9555)

عند الشرع باعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به" [١٨٧]، ويقول أيضًا موضحًا الوظيفة الشرعية للخليفة: "... لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائبًا عنه في القيام بأمر عباده يحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم"[١٨٨].

إذن فإن المنفعة العامة هي المستهدف من قيام الخليفة في الإسلام، وهي بالطبع هدف الحكومات العلمانية وخاصة في العصر الحديث، وكما يقول (خالد محمد خالد) نحن نعيش في عصر ليس للحكومات فيه رسالة سوى تحقيق المنفعة الاجتماعية للشعوب[١٨٩]، وعلى هذا فإن تحقيق المنفعة العامة هو المبرر الوحيد لوجود الحكومات واستمرارها.

وإذا نظرنا في فكر محمد عبده نجده يركز على الأمة أو الشعب أكثر من الخليفة أو الحاكم، فالحاكم فرد واحد ولا يصح أن تترك له مصالح الأمة وحده، بل ينبغي أن تشاركه الأمة في النظر في منافعها العامة، وهو يرثي لحال تلك الأمة التي ليس لها حل ولا عقد ولا تستشار في مصالحها ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية وتكون خاضعة لحاكم واحد إرادته قانون[١٩٠].

وبناءً على ذلك يدعو محمد عبده إلى أنه يجب أن تتفق إرادة أفراد الشعب فيما يخص منافعهم العامة لأن هذا الاتفاق هو سبب القوة والرفاهية في الحياة[١٩١]،

---

[١٨٧] ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، ص ٣٦٥

[١٨٨] ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، ص ٣٧٢

[١٨٩] خالد محمد خالد: من هنا نبدأ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية عشرة، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م ص ١١٠

[١٩٠] انظر العروة الوثقى، عدد الخميس ٢٢ شوال ١٣٠١هـ ١٤ أغسطس ١٨٨٤م، ص١٠٩، رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج٢، ٣٣٥.

[١٩١] انظر السابق ٣٢١

وهو يرد على أولئك الذين يشككون في أهليّة المصريين على المشاركة في الحكم ومشاورة الحاكم، ربما كان هذا صادقًا في الأزمان القديمة ولكن كما يؤكد محمد عبده فإن المصريين صاروا أهلا للشورى بعد الحوادث التي جعلتهم على وعي بالنافع والضار، فإذا أصبح المصريون على وعي بالمنافع والمضار فقد تحقق استبصارهم وتنويرهم فيمكن بذلك أن يستعملوا الشورى ويفيدوا من ثمارها، وقد أوضح محمد عبده فوائد الشورى التي توجب العمل بها وخاصة بعد أن ثبتت منافعها في البلاد الأخرى ولم يكتف محمد عبده بالقول بأن الشورى واجبة شرعًا ولكن أخذ يعدد منافعها وفوائدها[١٩٢].

بهذا ندرك الترابط الوثيق بين السياسة والمنفعة عند محمد عبده؛ وربما يمكنني أن أدّعي أن كل السياسة عنده تقوم على فلسفة المنفعة فأنت تراه ينادي بالشورى لكثرة منافعها ويجعل الشعب أهلًا للشورى لكونه أصبح واعيًا بالنافع والضار؛ إنه– ومرة أخرى– يجعل صلاح الرعية متوقف على قدرتها على التفريق بين النافع والضار[١٩٣]، ولذلك فإن حدث أنّ المصريين صاروا إلى الفوضى والفتن فإن ذلك راجع إلى عدم معرفتهم بالمصالح العامة[١٩٤].

إن الوعي بالمصلحة العامة ومنفعة الأمة ثم العمل لتحقيقها يُعد عند محمد عبده جوهر السياسة الوطنية؛ لذلك فإنه يحكم بأن الغني الذي يبخل بماله عن ضروريات الأمة يعد كافرًا على الحقيقة[١٩٥]، وكأن العمل للمنفعة العامة صار ركنًا من أركان الإسلام، فيصبح أي أمر يتنافى مع المنفعة العامة أو يحقق

---

[١٩٢] الأعمال الكاملة، ج١، ص ٣٨٩، وما بعدها
[١٩٣] الأعمال الكاملة، ج٣، ص ١١٠
[١٩٤] الأعمال الكاملة، ج٣، ص ١١٢
[١٩٥] الأعمال الكاملة، ج٣، ص ١٣٩

(ISSN: 2536- 9555)

مفسدة عامة داخل في باب المحرمات، فكثيرًا من اللذات تستقبح فقط لكونها تؤدي إلى المفسدة العامة[١٩٦].

والحق أن فكرة الخير العام– كما ذكر ابن خلدون– تلعب دورًا أساسيًا في الحفاظ على استقرار الدول[١٩٧].

ثم إن محمد عبده– وعملًا بهذه الفلسفة– يرى أنه لا ينبغي الكلام في الإمامة فيقول: "إن المسلمين ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن وإن الكلام في الإمامة مثار فتنة يخشى ضرّه ولا يرجى نفعه الآن"[١٩٨]. أدرك محمد عبده– أيضًا– هذه الحقيقة ولذلك فقد أعلن أنه يحترم الخلافة العثمانية نتيجة العاطفة الدينية وليس انطلاقًا من مصلحة البلاد[١٩٩].

ويوضح موقف محمد عبده من **(الإنجليز) المحتلين** مدى عمله بفلسفة المنفعة؛ فبالرغم من أنه قال: إنه من المؤلم الذي عدّه العقل حسنًا، مقارعة العدو دفاعًا عن النفس أو القبيلة أو الأمة[٢٠٠]، إلا أنه انتهج الطريق السلمي في التعامل مع هؤلاء الإنجليز المحتلين لبلده بل إنه تعامل معهم كأصدقاء، حيث رأى أنه ما دام ليس في استطاعة المصريين إخراج الإنجليز فعليهم إذن أن يحاولوا الاستفادة منهم[٢٠١]. وربما توافق هذا مع قاعدته في تعريف الحكمة ذلك التعريف الذي يترادف مع المنفعة إلى حد كبير حيث ذكر أن الحكمة هي ما يترتب على العمل مما يحفظ نظاما، أو يدفع فسادا[٢٠٢]، وعلى ذلك أباح محمد عبده التعامل مع

---

[١٩٦] رسالة التوحيد، ص ٧١

[١٩٧] البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٦

[١٩٨] الأعمال الكامة، ج١، ص ٨٦٥

[١٩٩] تشارلز أدمس: الإسلام والتجديد في مصر، ص ٥٩

[٢٠٠] رسالة التوحيد: ص ٧٠

[٢٠١] ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ص ٢٤٠

[٢٠٢] رسالة التوحيد: ص ٥٧

الإنجليز توصلا إلى أعمال مفيدة للشعب[٢٠٣]، فالفائدة والمنفعة هي المعيار الأول في السياسة عند محمد عبده لذلك أوافق (العروي) في قوله: "عندما يفصل محمد عبده في قضية جوهرية أو فرعية، فإنه لا يلتفت إلى نسق المذهب وإنما ينظر فقط إلى المصلحة المترتبة على اختياره"[٢٠٤].

ولكن العاطفة الدينية أحيانا تجعل محمد عبده يتعاطف مع العثمانيين مع أنه لا مصلحة معهم فاحترامه للخلافة العثمانية لا ينبني على المصلحة الوطنية، وإنما ينبني على عاطفة دينية فقط[٢٠٥]، إذن فقد كانت المصلحة مع الإنجليز، وليست مع العثمانيين المسلمين بينما كانت العاطفة، أو المشاعر القلبية مع الخلافة العثمانية.

ولا يخفى على أحد أن دعاية الإنجليز كانت تشوّق المحتلين المقهورين إلى منافع كبيرة تتحقق لهم إن هم تعاونوا مع الاحتلال الإنجليزي؛ فهذا (**اللورد كرومر**)– والمعروف بصداقته لمحمد عبده– يعلن بكل صراحة أن الإنجليز جاءوا إلى مصر بمهمة واضحة وهي تحقيق العدالة والمساواة، وتحقيق السعادة لأكبر عدد من الناس[٢٠٦]، وقام (كرومر) في الوقت نفسه بعمل دعاية مضادة للعثمانيين فهو يؤكد أن الأتراك في مصر تمتعوا بامتيازات لا تتماشى مع المذهب النفعي، وبخاصة في قمعهم للملايين التسعة (عدد المصريين آنذاك)[٢٠٧] وهنا نلاحظ الترابط الوثيق بين فلسفة المنفعة وبصورتها الغربية مع الاحتلال والإمبريالية، حيث نرى الغرب المستعمِر يدّعي أنه يعمل لإسعاد العدد الأكبر من

---

[٢٠٣] الأعمال الكاملة: ج١، ص ٤٨٠

[٢٠٤] العروي: مفهوم العقل، ص٢٩

[٢٠٥] تشارلز أدمس: الإسلام والتجديد في مصر، ص ٥٩

[٢٠٦] اللورد كرومر: مصر الحديثة، ص ١٦٧

[٢٠٧] اللورد كرومر: مصر الحديثة، ص ١٦٨

(ISSN: 2536- 9555)

الناس في كل قطر يغزوه، ويدعي أيضا أن القائمين على الأمر في هذا القطر أو ذاك لا يحققون ذلك المبدأ النفعي، وهو السعادة لأكبر عدد من الناس، وقد آتت هذه الدعاية الغربية أُكلها وترسخ لدى الكتاب الغربيين ذلك المعنى فهذا **جون.ل.إسبوزيتو** يقول: إن الإسلام لعب دورًا أقلّ في التطور الباكر للحركة الوطنية المصرية وحركة القومية العربية، بمعنى أن التحركات الأولى في القومية العربية جاءت ردّ فعل على الحكم العثماني أكثر منها ردًا على الغرب[٢٠٨].

إذن فقد أضحت فكرة المنفعة والمصلحة العامة والخاصة أساس السياسة لدى محمد عبده، سواء تأثر بالفقه الإسلامي، أو تأثر بالثقافة الغربية وخاصة الإنجليزية، فمن المعروف أنه ربما كان الوعي القومي البريطاني وحده ودون غيره هو ما أنتج تلك الفلسفة النفعية بمعناها الحديث[٢٠٩] وتواصل هذا التأثير بعد محمد عبده إلى مدرسته الطويلة الممتدة؛ فهذا **سعد زغلول** السياسي الأكبر في وقته، والتلميذ المعروف لمحمد عبده، قد سار على درب أستاذه في تمسكه بالمبادئ الأساسية للنفعية، فقد رأى سعد زغلول أثناء توليه وزارة العدل أن تحديد العدل إنما يكون على ضوء المصلحة العامة، وأن تحديد المصلحة العامة يكون على ضوء مجموع المصالح الخاصة[٢١٠].

نقد فلسفة المنفعة

هناك اعتراضات وجيهة وجهَها البعض للأفكار المؤسِّسة لفلسفة ومذهب المنفعة؛ فهناك من أكد خطأ المبدأ النفعي القائل بأن الإنسان يعمل للذته فقط، فقد

---

[٢٠٨] جون.ل.إسبوزيتو: التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، ترجمة قاسم عبده قاسم، دار الشروق، ط٢، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، ص ٩٣

[٢٠٩] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ص٣٩٩

[٢١٠] إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ٢٥٩

ذكر **ول ديورانت** (ت١٩٨١) أن بعض الكتاب ذكروا أمثلة كثيرة مثل الحب الرومانسي والأبوي والتضحية بالنفس وتبادل المساعدة كل ذلك لا ينطوي على حسابات واعية بإرضاء الذات أو إشباع رغبات الذات، لذلك يذكر ديورانت أنه قد تم رفض النفعية في بلادها الأصلية حيث أدان المحافظون الإنجليز مبدأ النفعية باعتباره مبدأ غير وطني وغير مسيحي ومادي[٢١١]، وقد رفض **جون لوك** (ت١٧٠٤) أن تكون النفعية نهجًا أخلاقيًا ووضع المثل الأعلى على أساس الطاعة لأوامر الله ونواهيه والتي يكون عليها مدار السعادة والشقاء في الدار الأخرى[٢١٢] وقد أوضح **شلر**(ت١٨٠٥) أن الإنسان لا يقصد اللذة وإنما يقصد القيم في جميع أفعاله[٢١٣].

وبعد التحقيق أوضح **إيرك فروم** (ت ١٩٨٠) أن الأنانية نوع من الشّره الذي هو حفرة لا قرار لها وهي ملازمة للقلق وأنها في العمق كراهية للنفس[٢١٤].

ومن ذلك اعتراض **عبد الرحمن بدوي** (ت٢٠٠٢) على قول النفعيين: إن الإنسان بطبعه يرغب في السعادة حيث يقول: إن كانت هذه حقيقة واقعية طبيعية فكيف تحولونها إذن إلى إلزام فتقولون إن من الواجب على الإنسان أن يطلب السعادة ويعتمد في ذلك على ما قرره هيوم من قبل من أن ما هو كائن لا يمكن تحويله إلى واجب أو إلزام لأنه موجود فعلًا بينما الواجب أو الإلزام يفترض عدم وجود شيء بالفعل ويطالب الإنسان بإيجاده[٢١٥].

---

[٢١١] ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر نابليون، الكتاب الثالث ص ١٢٤

[٢١٢] إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة، ص ٦٣

[٢١٣] الفلسفة المعاصرة في أوربا، ص ١٧١

[٢١٤] إيرك فروم: الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، الطبعة الأولى ١٩٧٢م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ص ٩٨

[٢١٥] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ج٢، ص ٤٧٢

(ISSN: 2536- 9555)

ويوضح **عبد الوهاب المسيري** (ت٢٠٠٨) إشكالية فلسفة المنفعة ويبرز تناقضها وصعوبة تحقيقها لهدفها وهو السعادة لأكبر عدد من الناس من خلال طرحه بعض الأسئلة التي لا إجابة لها عند أصحاب الفلسفة النفعية، حيث يذكر أن فلاسفة النفعية يقولون: "إن الإنسان لكونه مدفوعًا بحب الذات وببحثه الدائب عن السعادة واللذة، سيختار حتمًا ما يراه نافعًا، وما يدخل السعادة على قلبه، وجماع الاختيارات الفردية سيؤدي حتمًا وبشكل آلي تلقائي إلى سيادة نفع الأغلبية وسعادتها"[٢١٦]، وهنا يسائل المسيري هؤلاء قائلًا: "ماذا لو أصر الإنسان الطبيعي المدفوع بالحب الطبيعي للذات على اختيار ما يضر الجماعة؟ وماذا لو اختارت الجماعة ما يضر بها؟ وبالآخرين؟ وعادة ما يحسم الصراع لصالح العنصر المادي الأقوى، وهو دائما المجتمع أو الدولة القوية"[٢١٧]، ويقول أيضا: "بعد أن يعرف الفرد أن تركيزه على مصلحته الضيقة يمكن أن يودي بالمجتمع ككل؛ كيف يمكن أن نقنعه بالفعل الأخلاقي؟ تلك مشكلة لا إجابة عليها"[٢١٨].

إذن فلا شك عند الكثيرين أن بناء الأخلاق وتحديد السلوك بالمنفعة له عواقب وخيمة، فكما يذكر **محمد حسين هيكل** (ت ١٩٥٦) فإن ذلك يؤدي إلى النفاق[٢١٩]، وعند **زكي نجيب محمود** (ت١٩٩٣) فإن بناء الأخلاق على المنفعة وإن كان له فوائد كثيرة فإنه يصبح مدمرًا[٢٢٠] ويرى **فؤاد زكريا** (ت ٢٠١٠) أن مذهب المنفعة تعبير عن الطابع العملي لعصر التصنيع وهو تعبير صادق عن أشد نزعات المجتمع الرأسمالي تطرفًا[٢٢١] .

---

[٢١٦] عبد الوهاب المسيري: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ديسمبر١٩٩٨، الطبعة الأولى ص ٥٣

[٢١٧] السابق: ص ٥٣

[٢١٨] السابق: ص ٦٠

[٢١٩] محمد حسين هيكل، حياة محمد، دار المعارف، الطبعة الرابعة عشرة، ١٩٧٧م، ص٥٣٧

[٢٢٠] زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢١م، ص ١٧١

[٢٢١] فؤاد زكريا: آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٨م، ص ٥٦ وما بعدها

وقد بين النورسي في خطبته الشامية أن من أسباب تأخر المسلمين حصر الهمة في المنفعة الشخصية[٢٢٢]، وبعد أن بيّن النورسي أن المنفعة هي أساس المدنية الغربية ذكر أنها تؤدي إلى التزاحم والصراع نتيجة لقلة الموارد التي لا تفي بحاجات الجميع[٢٢٣] بينما حكمة القرآن الكريم تجعل رضى الله ونيل الفضائل هو الغاية والهدف، بدلاً من المنفعة[٢٢٤].

وقدّم الكثيرون التُهم الكبيرة لفلسفة المنفعة باعتبارها المسؤولة عن الفساد الغربي والعالمي، حيث يرى **محمد باقر الصدر** (ت١٩٨٠) أن آثام الرأسمالية التي روّعت سعادة العالم وهناءه ترجع فقط إلى المصلحة المادية الشخصية التي جُعلت مقياسًا للحياة في النظام الرأسمالي والمبرر المطلق لجميع التصرفات والمعاملات[٢٢٥]، وانتقد الصدر ذلك التفسير المادي للحياة والذي انبنتْ عليه الرأسمالية في الغرب، والذي جعل ميدان الفرد الوحيد في الوجود هو حياته المادية الخاصة وأن غايته الوحيدة هي اللذة المادية وأن حب الذات هو صميم طبيعته[٢٢٦]، ثم جعلوا حب الذات أو اللذة المادية هي المحرك لكل أفعال الإنسان[٢٢٧].

ويحاول محمد باقر الصدر أن يضع حلًا لهذه المشكلة التي جعلت السلوك الإنساني أقرب إلى السلوك الحيواني، حيث يرى أنه إذا أردنا أن نغير السلوك

---

[٢٢٢] سعيد النورسي:كليات رسائل النور، صيقل الإسلام/ الخطبة الشامية، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الطبعة الثالثة، شركة سوزلر للنشر، القاهرة،٢٠٠٢م، ص: ٤٩٢

[٢٢٣] سعيد النورسي: كليات رسائل النور، الكلمات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الطبعة السادسة، شركة سوزلر للنشر، القاهرة،٢٠١١م،- ص: ٤٨٦

[٢٢٤] سعيد النورسي: السابق ص ٤٨٦

[٢٢٥] محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م ص ٧٤

[٢٢٦] السابق: ص ٧٥

[٢٢٧] السابق: ص ٧٦

(ISSN: 2536- 9555)

الإنساني فعلينا أولًا أن نغير مفهوم من مفهوم اللذة والمنفعة عند الإنسان ومن ثم ندخل السلوك المقترح ضمن الإطار العام لغريزة حب الذات[٢٢٨].

ثم يعرض الصدر أسلوب الإسلام في التوفيق بين المصلحة الشخصية ومصلحة المجتمع: أولا: يركز الإسلام على التفسير الحقيقي للحياة باعتبارها مقدمة تمهيدية للحياة الأخروية التي تكون السعادة فيها بمقدار ما يحققه الإنسان من رضا الله سبحانه ومن خلال هذا التفسير يرى الفرد أن خسائره تتحول لمكاسب في الآخرة، ثانيًا: التعهد بتربية أخلاقية تغذّي الإنسان روحيًا وتنمي العواطف والمشاعر الخلقية وعليه يُفضّل الفرد هذه القيم والأخلاق على مصالحه الشخصية[٢٢٩].

وإذا رجعنا إلى محمد عبده فإننا نلاحظ أنه رغم تبنيه فلسفة المنفعة واعتمادها كفكرة جوهرية مؤسسة إلا أنه قد علِم يقينًا أن في ذلك خطورة؛ ومن ثمّ رأيناه يؤكد أن السعي وراء المنفعة الشخصية يؤدي حتمًا إلى التنازع والصراع؛ ولذلك فإنه وتفاديًا لهذا الشر قد دعا إلى شيوع المحبة بين الناس كونها عماد السلم الإجتماعي[٢٣٠] فالمحبة في رأيه هي التي تحمي المجتمع من تلك الصراعات الناشئة عن سعي الجميع وراء منافعهم الشخصية، ولكن يقال له كيف ندعو الناس إلى السعي وراء مصالحهم الشخصية وفق فلسفة المنفعة، ثم نقنعهم بعد ذلك بالمحبة للآخرين الذين يسعون أيضًا لمصالحهم؟ ثم إن المحبة لا يكتسبها الأفراد نتيجة مجرد الدعوة إليها، هيهات فهي تسكن قلوب الناس نتيجة الإحسان المتبادل بينهم، فهي لا تتحقق داخل المجتمع الذي يسعى أفراده إلى منافعهم الشخصية، فلا بد والحال كذلك أن تُحكم المنفعة بالشريعة، فلا يسعى الفرد إلى منفعة أو لذة حرمها الله ورسوله ولا يأتي منفعة تضر بالآخرين، وكل ذلك يستوجب التربية الإيمانية منذ الصغر، وزرع الخوف من الله، والسعي لرضاه أولًا قبل تحقيق المنافع، وحينئذ سيسعى الفرد إلى مصلحته بطبعه، ولكنه سيكون

---

[٢٢٨] السابق: ص ٧٧

[٢٢٩] السابق: ص ٨٥–٨٨

[٢٣٠] محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٩٣ و٩٥

محكومًا بالشريعة التي تُزرع في داخله منذ الصغر؛ فتتحقق بذلك المصالح والمنافع الخاصة والعامة دونما مخالفة للشريعة، ودون إحداث صراع داخل المجتمع.

ولكن رغم ذلك يمكن القول إنه دائما سيكون هناك أناس لا تحركهم إلا المنفعة المادية الحسية، فهذا طبع في كثير من الناس، لا يخفى على أحد، لذلك فإن الإسلام لم يغفل عن هؤلاء ولم يتجاهل قوة المنفعة والذات المادية كمحرك لكثير من البشر، وهذا ما يوضحه قول د. **محمد السيد الجليند:** "الإسلام جعل لكل مستوى من النماذج البشرية ما يناسبه...وهناك نوع من البشر لا تحركهم إلا منافعهم الشخصية؛ فيلجأ الإسلام معهم إلى أسلوب المنفعة باعتبار أنهم ألِفُوا اللذات وطبعوا على جلب المنافع؛ لهذا حرص الإسلام على التشويق في السلوك الحسن، من أجل المكافآت والجزاءات الطيبة، وجعل ذلك مناسبًا لطبيعة هؤلاء ملزمًا لهم بالسعي وراء ما ينفعهم، فقال سبحانه: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ} (محمد:٧)، وقال: {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} (النور:٥٥)، وقال {مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ}(الأنعام:١٦٠)"[٢٣١].

إذن فإن الإسلام لا يتجاهل طبيعة الإنسان؛ التي تهفو إلى اللذة والمنفعة؛ فيبيح له طلب اللذة والمنفعة في حدود المباح وعدم الخروج عن حد الاعتدال، ولكن في الوقت نفسه يندب الإسلام الإنسان إلي الترقي وإلى السمو، فيدعوه إلى عمل الخير للآخرين {وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} (الحج:٧٧) بل يندبه إلى الإيثار {وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ} (الحشر:٩)، فالمسلم الحقّ يعمل لسد حاجات الآخرين وتحقيق ومنافعهم وإسعادهم، لأنه يعلم أن ذلك من شعب الإيمان ومن شروط النجاة في الآخرة.

---

[٢٣١] محمد السيد الجليند: سؤال الهوية هويتنا الإسلامية في مفترق الطرق، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م، ص١٣٩وما بعدها

(ISSN: 2536- 9555)

الخاتمة

في ختام هذا البحث يمكن القول إن هناك بعض النتائج التي تم التوصّل إليها:

١-مفهوم المنفعة له ارتباط واضح بمفرادت كثيرة منها المصلحة واللذة والخير والسعادة.

٢-ساهمت فكرة المصلحة في التراث الفقهي، وكذلك فكرة التحسين والتقبيح العقليّين في التراث المعتزلي في وجود فلسفة المنفعة عند محمد عبده.

٣-كان مما دفع محمد عبده لتبني فلسفة المنفعة تلك الأحوال المتردية في مصر والعالم الإسلامي الذي ضاعت فيه المنافع الخاصة والعامة مقارنة بالعالم الغربي الذي أفاد من فكرة المنفعة.

٤-ساهمت الثقافة الغربية وبشكل قوي في توجيه محمد عبده إلى اعتماد فلسفة المنفعة بعد أن شاعت في البلاد الغربية وتبنتها الدول الإمبريالية وخاصة بريطانيا.

٥-ظهر أن المنفعة تترادف مع العقلانية عند محمد عبده وتنبي عليها.

٦-تبيّن أن فكرة المنفعة متغلغلة في البناء العقدي- (توحيدًا ونبوة ومعادًا)- والتشريعي-(عبادة ومعاملات)- عند محمد عبده.

٧-تأسست السياسة عند محمد عبده على فكرة المنفعة العامة بشكل أكثر وضوحًا.

٨-جاء الفكر الاجتماعي والأخلاقي عند محمد عبده متأثرًا بفكرة المنفعة ومنطلقًا منها في كثير من الأحيان.

٩-ظهرت انتقادات كثيرة لفلسفة المنفعة توضح ضررها وعدم كفايتها وخاصة في الجانب الأخلاقي.

مراجع البحث

١) **إ.م.بوشنسكي**، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عوت قرني، سلسلة عالم المعرفة(١٦٥)، سبتمبر ١٩٩٢، الكويت
٢) **ابن تيمية**، أحمد تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم: السياسة الشرعية، طبع ونشر وزارة الشئون والأوقاف والدعوة والإرشاد الإسلامية بالمملكة العربية السعودية،١٤١٩هـ
٣) **ابن خلدون**، وليُّ الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد: مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م
٤) **ابن سينا**، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي: كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت
٥) **ابن عاشور**، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١١م
٦) **ابن منظور**، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ج٨
٧) **أبو البقاء**، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش– محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة
٨) **أبو منصور**، محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الأزهري الهروي: تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١،ج٣

(ISSN: 2536- 9555)

٩) **أبو هلال**، الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري: الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة
١٠) **آدمس**، تشارلز: الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود، تقديم أحمد زكريا الشلق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥، طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
١١) **أرسطو** طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، نقله لعربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٤٣٢هـ . ١٩٢٤م، الجزء الثاني
١٢) **إسبوزيتو**، جون.ل: التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، ترجمة قاسم عبده قاسم، دار الشروق، ط٢، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م
١٣) **ألبرت** حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨حتى١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٦م
١٤) **أمين**، عثمان: رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة
١٥) **الإيجي**، شرح مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي (ت٦٤٦هـ)، تحقيق محمد حسن محمد حسن، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م
١٦) ------المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت
١٧) **إيرك** فروم: الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،الطبعة الأولى ١٩٧٢م، بيروت
١٨) **بدوي**، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ج٢
١٩) **بنتام**، جيرمي: أصول الشرائع، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الثانية، ج١، ٢٠١١م

٢٠) **بوركاب**، محمد أحمد: المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م

٢١) **الجليند**، محمد السيد: سؤال الهوية هويتنا الإسلامية في مفترق الطرق، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع،٢٠١٢م

٢٢) **حنفي**، حسن: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو، القاهرة

٢٣) -----مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع،١٤١١هـ، ١٩٩١م

٢٤) -----من العقيدة إلى الثورة (١) المقدمات النظرية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، دار التنوير للطباعة والنشر

٢٥) ----- من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، بنية النص، مركز الكتاب للنشر،١٤٢٥هـ . ٢٠٠٥م

٢٦) **خالد محمد خالد** من هنا نبدأ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية عشرة، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م

٢٧) **الرازي**، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: المحصول في أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية،١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ج٦

٢٨) **رسل**، برتراند: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج٢، سلسلة عالم المعرفة(٧٢)،الكويت، ديسمبر ١٩٨٥م

٢٩) **رضا**، محمد رشيد، تفسير المنار، الهيئة العامة المصرية للكتاب،١٩٩٠م،

٣٠) ----- مجلة المنار، المجلد التاسع، الجزء العاشر، عدد المحرم ١٣٢٤هـ، ٢٤فبراير ١٩٠٦م

(ISSN: 2536- 9555)

٣١) -----تاريخ الأستاذ الإمام، دار الفضيلة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م،ج٢

٣٢) **سهير**، جولد: مذاهب التفسير الإسلامي، الناشر مكتبة الخانجي، مصر، مكتبة المثنى ببغداد، ١٣٧٤هـ، ١٩٥٥م، ترجمة عبد الحليم النجار

٣٣) **السيد**، محمد صالح محمد: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،١٩٩٨م

٣٤) **شلبي**، محمد مصطفى: تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر،١٩٤٧

٣٥) **شميل**، شبلي: فلسفة النشوء والارتقاء، دار مارون عبود، ١٩٨٣

٣٦) **الصدر**، محمد باقر: فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م

٣٧) **الطهطاوي**، رفاعة رافع: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة

٣٨) **الطويل**، توفيق: مذهب المنفعة العامة في الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٣

٣٩) **العروي**، عبدالله: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٣، ٢٠٠١

٤٠) **عمر**، أحمد مختار عبد الحميد: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨، ج٣

٤١) **فؤاد** زكريا: آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٨م

٤٢) **القاضي**، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمذاني: المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق د. محمود محمد قاسم.

٤٣) **كرومر**، اللورد إقلين بارنج: مصر الحديثة، ج٢، ترجمة صبري محمد حسن، مراجعة وتقديم أحمد زكريا الشلق، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى ٢٠١٥

٤٤) **لانجة**، فريدريش ألبرت: تاريخ المادية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة ١٩٩٤م

٤٥) **مبارك**، زكي: الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب للصحافة والنشر، د ت

٤٦) **مجمع اللغة العربية** بالقاهرة: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م

٤٧) **محمد عبده**، الأعمال الكاملة، للشيخ الإمام محمد عبده، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى،١٤١٤هـ ١٩٩٣م

٤٨) ------، جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، عدد الخميس ٢٢ شوال ١٣٠١هـ ١٤ أغسطس ١٨٨٤م

٤٩) ----- رسالة التوحيد،، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الاولى ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م

٥٠) **محمود**، زكي نجيب: عن الحرية أتحدث، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢١م

٥١) **المسيري**، عبد الوهاب: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ديسمبر١٩٩٨، الطبعة الأولى

٥٢) **مصطفى** زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي، دار اليسر للطباعة والنشر، مصر، بدون تاريخ

٥٣) **مظهر**، إسماعيل: فلسفة اللذة والألم، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة،٢٠١٢

(ISSN: 2536- 9555)

٥٤) **مل**، جون ستيوارت: النفعية، ترجمة سعاد شاهري ضرار، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م

٥٥) **ميهوب، سيد عبد الستار**، هؤلاء المثقفون وفكرهم الإصلاحي، محمد عبده، أحمد محمود صبحي، عاطف العراقي، فؤاد زكريا، زكي نجيب محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٩، الطبعة الأولى

٥٦) **النورسي**، سعيد: كليات رسائل النور، الكلمات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الطبعة السادسة، شركة سوزلر للنشر، القاهرة،٢٠١١م،

٥٧) ----- كليات رسائل النور، صيقل الإسلام، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الطبعة الثالثة، شركة سوزلر للنشر، القاهرة،٢٠٠٢م

٥٨) **هيكل**، محمد حسين، حياة محمد، دار المعارف، الطبعة الرابعة عشرة، ١٩٧٧م

٥٩) **وجدي**، محمد فريد: المدنية والإسلام، دار الترقي، مصر، ١٩٠١م،١٣١٩هـ

٦٠) **ول** ديورانت: قصة الحضارة، عصر نابليون، تاريخ الحضارة الأوربية من ١٧٨٩ حتى١٨١٥م، الكتاب الثالث، ترجمة د.عبد الرحمن عبدالله الشيخ، المجمع الثقافي، أبو ظبي، دار الجيل، بيروت لبنان،١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م

٦١) **ول** ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف بيروت، الطبعة السادسة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م

٦٢) **وليم** جيمس: البراغماتية، نقله إلى العربية وليد شحادة، دار الفرقد، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى ٢٠١٤.