الشيء شر، كما يبدو، إن كان يشكّل اعتداءً على حقوق الآخرين ـ أو حتى على حق النفس ـ.

فيطرح السؤال نفسه: متى يشكّل الشيء اعتداء على حقوق الآخرين؟

ما من شك أنني قد أعتدي على حقوق الآخرين قصدت ذلك قصداً أولياً أو لم أقصده ـ فليس القصد الأولي هو المعيار.

دعني أفترض أن حرية التعبير عن رأيي هي حق وخير ما دامت لا تتعدى على حقوق الآخرين ـ فما الذي يشكّل مثل هذا الاعتداء حتى أكون قد اعتديت على حق غيري؟

ـ لا أظننا مقتنعين باستعمال المسّ بالشعور كمقياس في هذا الوضع.

ـ لا أظننا مقتنعين باستعمال التمييز بين الهدف والوسيلة كمقياس في هذا الوضع.

لا أستطيع القول: أكون قد اعتديت على حقه حينما أنزلت به شراً. إذ إنني قد سبق وقلت إن الشر هو الاعتداء على حقه.

أظن أن الإجابة عن هذا السؤال العويص تتّضح حينما تتوضّح حقوقه. فإن كنت أعرف ما هي حقوقه، سوف أكون أعرف أيضاً ما هو الشيء الذي يشكّل اعتداء عليها.

إن كنت أعرف ما هو الحق، سوف أكون أعرف أيضاً ما هو الشر.

بيت القصيد: مهما حاولت، فإنني لا أستطيع أن أُحدّد الحرية الحقّة، كحرية التعبير عن الرأي الحقّة، ما دمت لم أُحدِّد بعد ما هو الحق. فإن كانت الحرية حقّة أي خيراً ما دامت لا تتعدّى على حقوق الغير، فلن أستطيع الجزم بأي حرية هي تلك الحرية الحقّة ما دمت لم أجزم بعد ما هي حقوق الغير.

* * *



# المبحث الخامس

تساءلنا عن الحرية، وعن حقوق الآخرين وتتبّعنا معاً أحد التفرّعات وهو المسّ بالشعور فقط، لنجد أن الأصل في البحث يبقى تحديد معالم خريطة الأنا والغير، حرية وحقاً.

لا أعرف إن كان السؤال: «ما هي حقوق غيري؟» مغلقاً أم لا.

فإنني كما أشعر أن الحرية هي حق من حقوق الإنسان، أشعر أيضاً بأن ثمة أشياء أخرى هي من حقه.

(أعترف أنني لم أصل بعد إلى الجزم في مسألة أساس هذا الشعور، وأساس معنى القول بأن الحرية هي من حقي الطبيعي).

أعترف ابتداءً أنه إن كانت الحرية هي من حقّي الطبيعي كإنسان فهي أيضاً من حق غيري من الناس. فإذ هذا هكذا، فإن انتقاصي من حرية غيري الحقّة يشكّل اعتداءً على حقوقهم.

ولكن ثمة مشكلة هنا، فإنني حدّدت حريتي الحقّة بالقول إنها الحرية التي لا تتعدى على حقوق الآخرين. ثم ابتدأت هنا بالقول إن أحد حقوق الآخرين هي حريتهم الحقّة، فهي حريتهم التي لا تتعدّى على حقوقي. فأكون بمثابة من قال: حريتي الحقّة هي التي لا تتعدّى على حرية غيري الحقّة.

ولكن، ما هي حرية غيري الحقّة؟

أكون لا أعمل حقاً إن اعتديت على حقوق الآخرين.

نعم، ولكن ما هي حقوق الآخرين؟

حريتي هي انعدام القيود الوضعية عليّ، أي هي إزالتها إن وُجدت، وتثبيت عدمها إن لم توجد. وحريتي الحقّة هي انعدام تلك القيود بشكل لا يسمح لي بالاعتداء على حقوق غيري، مثلاً على حريتهم الحقّة.

حريتي الحقّة هي التي لا تسمح لي بالاعتداء على حرية غيري الحقّة. ولكن حرية غيري الحقّة هي التي لا تسمح لهم بالاعتداء على حريتي الحقّة.

بالاستبدال الصحيح تصبح حريتي الحقّة كالآتي: حريتي الحقّة هي التي لا تسمح لي بالاعتداء على ذلك الشيء الذي لا يسمح لغيري بالاعتداء عليها.

فلنفترض أن ذلك الشيء هو قانون ما. هذا القانون لا يسمح لغيري بالاعتداء على حريتي، ويكون هو نفسه ما يمنعني عن الاعتداء على حرية غيري.

فلنفترض أن ذلك الشيء هو حائط منيع: فهو يمنع الآخرين من الاعتداء عليّ ويمنعني في الوقت نفسه من الاعتداء عليهم.

هذا الحائط يمثّل الحق. فحريتي الحقّة هي تلك التي أمارسها على جانبي هذا من الحائط، وحرية غيري الحقّة هي تلك التي يمارسونها على جانبهم ذاك.

من الواضح أن ثمّة حائطاً ما موجود، ولكن ليس من الواضح أين يقع هذا الحائط.

مثلاً: ليس من الواضح إن كان المسّ بشعور الآخرين يمثّل اعتداءً على حقوقهم.

قد يُقال: من الواضح أن هنالك بعض الأشياء التي هي شرور، كالفتك بالصغار والكذب والسرقة، إلخ. ولكنها شرور بمعنى أنها تمثّل اعتداءات على حقوق الآخرين. فلكي نتبيّن ما هي حقوق الآخرين علينا أن نتبيّن ما هي الشرور.

ولكن ليس واضحاً ما هي تلك الشرور. فلقد همّ سيدنا إبراهيم بقتل ابنه بأمر من ربه، ولو لم يكن قراره هذا خيراً لما جازاه الله. ثم قد كانت التضحيات بالأولاد في العهود الماضية منتشرة، وتعتبر خيراً لأنها كانت وسيلة للتقرُّب من الإله.





والسرقة قد تعتبر خيراً أيضاً، فإنها قد تكون كسرقة روبن هود مثلاً لشريف شيروود وأعوانه.

والكذب قد يكون خيراً، كالكذب الأبيض.

قد لا نعرف ـ أو قد نختلف ـ فيما إذا كان هذا العمل بالذات هو عمل خير أو شر، ولكننا مع ذلك نعرف ما هو العمل الخير والعمل الشر ـ وإن لم نكن نعرف ذلك، لما قلنا عن الكذب الأبيض إنه خير، وعن سرقة المظلوم للظالم إنها خير وعن التضحية بالابن إنها خير ـ.

وكذلك نعرف أن ثمة حائطاً ما موجود، ولكن قد نختلف في شأن مكان وجوده.

قد أعرف أن الاعتداء على حقوق الآخرين شر، ولكنني قد أختلف معهم في شأن ما هي حقوقهم.

مثلاً قد أقرّ بأن الاعتداء على حقوق الأعداء شر، ثم أختلف معهم بعد ذلك في مسألة أي حقوق هي حقوقهم.

أعرف أن الحائط الذي يحصّنني يجب أيضاً أن يحصّن غيري، إنه يحصّنني ليس لكوني سري نسيبه، ولكن لكوني إنساناً.

ولكنني قد يلتبس عليّ ما هو من حقي وما هو تفضيلي أو ما هو مزاجي.

مثلاً قد أكون على خطأ إن اعتقدت أن المسّ بشعوري يكون اعتداءً على حقوقي، ثم قد أكون أعتقد ذلك فقط لأنني لا أحب أن يُمسّ بشعوري.

فإن حاولت تبيُّن ذلك الحائط الذي يحصّنني في سبيل معرفة ما يحصّن غيري، فقد أخطىء في محاولتي لعدم مقدرتي على التمييز بين ما هو من حقي فعلاً وما أستمزجه لنفسي ـ ومن الواضح أن ليس كل ما أستمزجه لنفسي هو من حقي ـ لكنه ليس واضحاً ما هو الشيء بالفعل الذي من حقي وما هو الشيء بالفعل الذي أستمزجه لنفسي ـ.

«يحب المؤمن لنفسه ما يحبّ لغيره»، أو «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».

نعم، لكن هل ما يحبّه لنفسه هو من حقه؟ أعتقد أن مدخل الإجابة هو في هذا

الحديث الشريف: أن يكون مقياس الحق فيما يحبّه هو استعداده لحبّ ذلك لغيره. فإن أحبه لنفسه فقط يكون أنانياً وذاتياً، وأما إن أحبه للآخرين يكون إنسانياً أي يرتكز إلى قاعدة ما هو خير للإنسان.

قد يُقال: لماذا هذا الافتراض العقيم بوجود حائط ما، أو عن بوجود شيء هو حق طبيعي ـ خاصة حينما لا نعرف ما هو، وما يتركه في متناول يديّ وما يخرجه عن كونه لي؟

قد يُقال، مع تراسيمكس في «جمهورية أفلاطون»: إن الحق هو القوة ـ الشيء الذي هو من حقي هو الشيء الذي أستطيع الاستيلاء عليه ومن ثم الاحتفاظ به.

تكون فلسطين من حق إسرائيل والإسرائيليين ما دامت عندهم القوة للحفاظ عليها.

تكون ثروتي وحصيلة جهدي من حقي حتى أن يأتي جيش الطاغية فيستولي عليها، فتصبح حينئذ من حقه.

نقول: كن قوياً خشية أن يأكل الناس حقوقك. هل تصبح حقوقك لهم حين يأكلونها؟

هل ينتقل الحق من يد إلى يد كما ينتقل المُلك؟

إن تنازلت لك عن حقي في شيء، فيصبح ذلك الشيء من حقك، فالحق في شأن هذا الشيء كان لي ثم انتقل إليك، فهو انتقل بانتقال المُلك.

ينتقل مُلك هذا البيت مني إليك إن بعته لك. ولكنه هل ينتقل إليك إن دخلت داري يوماً ما فطردتني منها؟

ما معنى أن هذا البيت لي أو لك؟ إن كان معناه أنني أسكن فيه وأستعمله فهو لك حينما تطردني منه وتبدأ أنت بالسكن فيه وباستعماله. فقد كان البيت مُلكي ثم أصبح مُلكك بدون أن أكون قد بعته لك أو تنازلت لك عنه.

يكون الشيء من حقي ما دمت لم أُنازَع فيه ولم يُنتزع مني.

تكون الزعامة أو القيادة مثلاً من حق الذئب الأقوى في الفصيلة، فإن اشتدّ عود ذئب آخر فقاتله وتغلّب عليه، تصبح الزعامة من حق الذئب الجديد، ولا يحق لغيره من الذئاب أن ينازعوه في الحكم ما دام لا يمكن لأحدهم التغلّب عليه.





إن تنازعت قبيلتان في نبع للماء ليس هو مُلك أحد أصلاً فتغلّبت إحداهما على الأخرى وفرضت سيطرتها على ذلك النبع فيصبح ذلك النبع من حقّها.

لا توجد وثيقة في داخل النبع تقول: «أنا مُلك قبيلة كذا».

إن تنازعت دولتان في مصدر للمياه كان في حوزة إحداهما: قد تقول الأخرى إن ذلك المصدر من حقّها لأنه كان مُلكاً لها قبل كذا من السنين. ولكن كيف كان مُلكاً لها أصلاً؟ فلقد تقاتل الناس فيما قبل وهزمت مجموعة منهم الأخرى فأعلنت أن هذا المصدر من حقها، أي لها.

وإن لم يحدث أن تنازع الناس في الماضي، فمجرّد ما حدث هو أن مجموعة ما من الناس وجدت نبعاً ما من المياه فاستقرّت حوله، فتوالت الأيام وتثبّت حق تلك المجموعة في ذلك النبع.

تكون الحقوق التاريخية كحقوق الذئاب، ثم تتطور الأمور وتُعقد الاتفاقيات فتكون الحقوق الوضعية هي التي تحمينا من قانون الغاب ـ نكون كمن يميّز هنا بين الشرعية التاريخية والشرعية الدولية.

لكن يتساءل المرء، هل هنالك ثمة حقوق ليست تاريخية وليست وضعية؟

نحن نتكلّم على الحقوق الطبيعية. ومن البديهي أن نميل إلى الاعتقاد أن هذه الحقوق تختلف عن الحقوق التاريخية، التي هي حقوق الذئاب. ثم نتكلّم أيضاً على الحقوق الوضعية، وقد ننتقد أيضاً هذه الحقوق على أساس أنها لا تتوافق والحقوق الطبيعية كما نراها أو نعتقدها.

على سبيل المثال: قد نقول عن نبع الماء إنه ليس من حق قبيلة دون أخرى، وبغض النظر عمّن هو الأقوى منهما، بل هو من حقهما جميعاً، ومرجعنا في قولنا ذلك هو معيار ما من القيم الأخلاقية.

وعلى سبيل المثال أيضاً، قد نقول عن حقوق وضعية ما أنها لا توفي المواطنين حقوقهم الطبيعية، فتلك الحقوق مثلاً لا تتضمن حق المرأة في العمل السياسي، ولدى المرأة حق في أن تشارك الرجل في أعماله السياسية، مثلاً بأن تُدلي بصوتها في الانتخابات وأن ترشّح نفسها للمناصب السياسية، إلخ.

في كلتا الحالتين، نحن نرجع إلى معايير خلقية هي ليست بالضرورة تحقيقات أو مكاسب تاريخية من جهة، وليست هي قوانين معمولاً بها من جهة أخرى.

كما أننا لا نكون واقعيين إن نحن حاولنا تجريد الإنسان من التاريخ، فإننا لا نكون واقعيين أيضاً إن نحن حاولنا تجريد التاريخ من الإنسان.

ولا نكون واقعيين إن حاولنا تجريد الإنسان من قلبه وعواطفه.

فنحن عرضة للتألّم مثلاً، بغض النظر عن الحدث الذي نتألّم لأجله.

أرى الأطفال يموتون جوعاً في بقعة ما من الأرض فأتألّم لأجلهم.

أرى جندياً منهمكاً بضرب طالب أمامي فأتألّم لعقمي.

حتى لو افترضنا أن هنالك مَن يخدم الشيطان الذي هو، على سبيل الافتراض أيضاً، تجسيد للشر، فإن الذي يخدمه يفعل ذلك لخير ما، بحسب رأيه.

التمييز بين الخير والشر والجمال والقباحة، وكل هذه الأشياء غير الملموسة، هو تمييز صاحب الإنسان طوال حياته، كتمييزه للأشياء الأخرى.

يقول بياجيه(*) مثلاً إن للطفل معايير أخلاقية «موضوعية»، كأن كسر ثلاث زجاجات أسوأ من كسر واحدة بغض النظر عن العواطف الذاتية التي قد تكمن وراء ذلك الكسر ـ وبغض النظر عمّا إذا كان ذلك الكسر نتيجة إهمال أو تعمّد.

سوف نقول إن الطفل لا يستطيع التمييز بين عمل ما هو مثال للخير وعمل آخر هو مثال للشر. ولكننا لن نقول إن الطفل لا يميِّز بين الخير والشر ـ فهو يميِّز بينهما إلا أنه يختلف معنا في مسألة أي شيء هو خير وأي شيء هو شر.

كأننا جميعاً نقرّ بأن ثمة حائطاً ما موجود، ثم نختلف في مكان وجوده.

ثم قد لا يكون في الإمكان بتاتاً تحديد مكان وجوده بشكل متجرِّد من الأوضاع التاريخية المتغيِّرة.

(وقد تكون هذه الضبابية في شأنه إحدى إيجابياته).

(*) عالم النفس السويسري جان بياجيه (توفي ١٩٨٠) وأبحاثه في الفلسفة وعلم النفس، خاصة تلك المتعلقة منها بالنمو الذهني لدى الطفل غزيرة، بدءاً من العشرينات في هذا القرن. لكن الفلاسفة والمنظّرين يختلفون فيما بينهم حول «موضوعية» الأوصاف الأخلاقية، ويختلفون تحديداً حول وجود حسّ طبيعي يُدرك تلك الصفات على غرار إدراك الصفات المادية كاللون مثلاً. وقد يراجع القارىء المهتمّ بهذا الموضوع النقاشات خلال هذا القرن التي بدأت مع مقالات الفيلسوف البريطاني G.E. Moore (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨) في هذا المضمار وخاصة ما أسماه بـ «المغالطة الطبيعية».





لا أقول إننا نحدِّده بأنه ما نعتقده أنه هو الحائط الوضعي أو الحائط التاريخي. ولكنني أقول إن مشاعر الناس في مجتمع ما وفي زمن ما قد تحدِّد مكان وجوده بالقياس إلى الحائط الوضعي والتاريخي. (وهنا تكمن إيجابية عدم تحدّده بشكل مطلق).

أختلف مع الإنسان البدائي حول ما أعتقده خيراً وما أعتقده شراً. ثم أتفق معه حول الخير والشر.

وأختلف مع غيري من الناس في مجتمعي الذي أعيش به حول ما أعتقده حقاً طبيعياً، أي حول ما يحقّ لي حتى إن لم أكن قوياً إلى درجة الاستيلاء عليه، أو إن لم أكن بحيث تمنعني الحقوق الوضعية تملّكه. ولكن لن أختلف معهم في أن ثمة أشياء تحقّ لي ـ ولهم ـ فقط لكوني إنساناً.

في زمن ما وفي مجتمع ما أجد نفسي محصَّناً بحقوق وضعية معيّنة وحقوق تاريخية معيّنة. ثم أنظر إلى ما وراء هذه الحقوق، وأبدأ بالمطالبة بحقوق أخرى. مُطالبتي بالحقوق الأخرى هذه لها تفسيرها الاجتماعي ـ المطالبة ببعض الحريات في بعض المجتمعات معقولة، والمطالبة بغيرها ليس معقولاً، كالمطالبة على سبيل المثال بحق المرأة في «التصويت البرلماني في عصر الجاهلية ـ، فنستطيع القول إن هذه المطالبة هي جزء من البناء الفكري أو الثقافي لأرضية اجتماعية/ اقتصادية معيّنة. لكن ما أُطالب به يكون مع ذلك شيئاً أقول عنه إنه من حقي كإنسان يعيش في ذلك المجتمع. فأنا أستند في مطالبتي هذه إلى مقاييس خلقية، أو إلى حقوق أقول عنها إنها طبيعية.

أكون في هذه الحالة قد حدّدت مكان وجود ذلك الحائط الطبيعي ويكون تحديدي هذا له علاقة وثيقة بالزمن والمجتمع الذي أعيش فيه.

فما أقوله الآن هو: لدى الإنسان قوة للتمييز بين الخير والشر والحق والظلم والجمال والقباحة كما لديه قوة للتمييز بين الرجل والمرأة، والفضاء والعتمة. ثم يقع الاختلاف، إن وقع، بين النوعين من التمييز، في خصوص الأمثلة، فما يُقرّه أحدنا بأنه مثال للخير قد يظنّه الآخر مثالاً للشر.

هذا التمييز الفطري عند الإنسان، والمشترك فيه بين الحق والظلم، هو نفسه الدلالة على أن ثمة حائطاً ما موجود. أما الاختلاف في خصوص الأمثلة، فيدلّ على عدم وجود هذا الحائط في مكان معيّن بشكل مستقل عن منظار المجتمع.

كأن مكانه يتغيَّر من زمن إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر وحتى من شخص إلى آخر.

ثم قد تمتزج الحقوق الوضعية مع التاريخية مع الطبيعية: فإن كان ما كنت قد طالبت به كحق طبيعي قد استطعت الحصول عليه من طريق القوة، ثم ثبّته في أطر قوانين وضعية، فهو لن تزول عنه الصفة بالضرورة أنه طبيعي. فيكون ما هو طبيعي قد أصبح أيضاً تاريخياً ووضعياً.

وقد يصدق العكس أيضاً، وذلك بأن تكون لي حقوق تاريخية أو وضعية وأبدأ بالنظر إليها عند نقطة معينة على أنها حقوق طبيعية، بمعنى أنه لا يحق لأحد ما أن يسلبها مني، أكان ذلك الأحد مَن هو أقوى مني أم السلطة الحكومية التي كانت قد منحتني ذلك الحق من طريق وضع قانون ما، أم لا.

* * *



## المبحث السادس

لا نستطيع أن نجرِّد الإنسان من عقله. وعقل الإنسان يميِّز بين الحق والظلم أو الباطل كما يميِّز بين الفضاء والعتمة، فكلا التمييزين طبيعي.

مع ذلك، فالرجل والمرأة مختلفان طبيعياً عن بعضهما، ونحن نشعر أن ثمّة مرجعاً طبيعياً لفضّ الخلاف فيما إذ كان هذا الذي أمامنا هو رجل أو امرأة.

أما في أمثلة الخير والشر فقد لا يكون هناك مثل هذا المرجع الطبيعي. فلو حلّلنا عملاً كيميائياً ما أو ما شابه فإننا لن نستطيع أن نجد صفة هي صفة الخير أو صفة الشر في ذلك العمل.

تحديدنا للمرأة أو الرجل هو تحديد صفاتهما، ففي خصوص أي إنسان أمامنا نستطيع تحليل ذلك الشيء لنرى إن كان يتحلّى بصفة المرأة أو بصفة الرجل.

هل توجد مثل هذه الصفات في الخير أو الشر؟

كنا قد حدّدنا الخير والشر بشكل مجرّد، أي جرَّدنا الخير من شيء ما هو مثل له. ولو لم نفعل ذلك لما استطعنا أن نفسِّر اختلاف الناس فيما يعتقدونه خيراً أو شراً.

لكن تجريدنا له تضمّن رفع صفتَي الخير والشر كصفتين طبيعيتين في الأشياء.

أو قد يكون لم يتضمَّن ذلك: فلننظر مرة أخرى في الخير الذي وصفنا الحرية به.

قلنا إن الحق الطبيعي هو خير لَمن هو حق له. فإن كانت الحرية حقاً طبيعياً