

الباب الأول

صناعة الحقوق

الفصل الأول

مغالطة حقوق الإنسان

مغالطة "مفهوم" حقوق الإنسان تتبدى في أن السؤالين الأكثر عمومية المختص بهما الخطاب في هذه الدراسة هما :

كيف أصبحت حقوق الإنسان متشابكة مع علاقات السلطة؟

كيف يمكن تغيير طبيعة ذلك التشابك كيما تخدم حقوق الإنسان الأغلبية العالمية بصورة أفضل ؟

و للإجابة على هذين السؤالين ، سوف أربط - بمعنى تحليلي - و بالفعل سأستطرد - قصة حقوق الإنسان بالقصة الأوسع للتغير الاجتماعي . و لهذا السبب سوف أقوم بالتركيز - وإن ليس كثيرا - على تاريخ فكرة حقوق الإنسان ، و بالمثل على المصادر الاجتماعية لتلك الفكرة ، و بالأخص على الأنشطة الاجتماعية المتجسدة أو المشكلات التي من أجل حلها و تسهيلها تم تطوير تلك الحقوق ، بالإضافة إلى التركيز على الأشكال القانونية المادية المتساوية التي تمت من خلالها هذه الحقوق ، و ضمت إلى مستحقيها في مجموعة متنوعة من المجتمعات . هذا أولا لأنه لكي تتم تنمية البداية المبكرة حول العلاقات بين أنظمة حقوق الإنسان و إزاحة السلطة فإن وجود الحقوق ، و الأكثر أهمية ، وجود أي فعالية حمائية عملية لها ، يمثل قمة جبل الجليد الاجتماعي . و ما أعنيه بذلك ، بدلا من المعنى القانوني المحدود و الهام مع ذلك ، أن الحقوق ليست ذاتية التوالد و لا ذاتية الفرض و الإلزام . لكنها تلخص و تجسد و تعتمد على طبيعة مجموعة أوسع من العلاقات الاجتماعية و المتنامية فيما بينها من أجل آية فعالية حمائية قد تكون لهذه الحقوق ، و هكذا فالحقوق المصنفة الآن على أنها حقوق الإنسان قد نتجت أولا من مجموعات إقليمية

من العلاقات الاجتماعية كوسيلة لفرض إطار جديد من النظام الاجتماعي في منطقة معينة من الحياة الاجتماعية . و بمعنى آخر ، بالنسبة لي كعالم اجتماع ، أن الحقوق ، وحتى حقوق الإنسان ، ليست بشيء له خصوصية لكنها ببساطة مجموعة فرعية من مجموعة أكبر من العلاقات الاجتماعية التي تنتج و تفرض توقعات سلوكية . مجموعة فرعية يميزها شكلها القانوني وتركيزها يكون على منع استقلال السلطة ، بمعنى أن هناك الكثير "من الشمول" في الحقوق أكثر مما هو في "القانون" بمفرده ، و هكذا للحقوق أن تعمل أكثر مما هو مطلوب للقانون ذاته ، و لذا فمثل تلك الحقوق لا تحتل كل ذلك العبء ولا حتى الكثير منه لضمان أن الآمال الاجتماعية المتعلقة بها قد وفيت ، و لكنها ببساطة وسائل أخرى لمنع الانتهاك أو توزيع الألقاب " و المكانات " و حقيقة يعد وجود هذه الحقوق — غالبا — علامة لنوع من التقاطع الاجتماعي سواء كان مرحبا به أم لا ، و في آن وجودها يشير إلى إما أن تلك الآمال قد تغيرت أو أن وسائل ضمان — موجودة مسبقا أم لا — الوفاء بتلك الآمال لم تعد تعمل بفاعلية . أو لم توجد بعد . و الفكرة العامة قد صيغت جيدا بواسطة " آلسدير ماكلن تاير " بصورة تتعلق مباشرة بهذه الدراسة القائمة [لقد ورث المجتمع الأوروبي التقليدي من اليونان "الإغريق" و المسيحية قاموسا أخلاقيا لكي تحكم من خلاله على سلوك ما بأنه صالح ، فأنت تحكم عليه بأنه سلوك الإنسان الصالح و لكي تحكم على الإنسان بأنه صالح ، فأنت تحكم عليه بأنه يظهر السلوك الطبيعي "الفضائل" التي تمكنه من دور محدد في إطار نوع معين من الحياة الاجتماعية . لكن التحول في الأشكال التقليدية للحياة الاجتماعية التي كانت قد أثمرها صعود مذهب الفردانية ، و الذي تبنته جزئيا العقيدة البروتستنتية و الرأسمالية ، قد جعل واقع الحياة الاجتماعية مختلفا جدا عن المعايير التي يتضمنها قاموس المفردات التقليدي حتى أن جميع الروابط بين معنى الواجب و السعادة تحطمت تدريجيا ، و كان الناتج إعادة

تعريف المعايير الأخلاقية • إذ لم تعد السعادة محددة في إطار مفاهيم الإشباع التي يمكن فهمها في ضوء المعايير التي تحكم شكلا ما من أشكال الحياة الاجتماعية • إذ يتم تعريفها في إطار علم النفس الفردي • و طالما أن مثل علم النفس هذا لم يوجد بعد ، يجب علينا إبداعه • و من هنا فإن كل أجهزة العواطف و الشهية و الميول و المبادئ تعد "مثل الحقوق" التي توجد في فكر كل فيلسوف أخلاقي من القرن الثامن عشر •

["ماكلن تاير ١٩٦٧" ص ١٦١]

و بنفس هذه الطريقة فإن غياب الحقوق لا يشير بالضرورة إلى أن هذه الحقوق مطلوبة طالما قد لا يكون هناك مثل هذه التقاطعات "الاجتماعية" ، و حتى لو كان هناك ، فلربما لا تكون من النوع الذي يمكن تثبيته بواسطة إما الابتكار القانوني أو الإلزام القانوني لإيجاد مجموعة من العلاقات الاجتماعية ، و إذا لم تكن هناك — على سبيل المثال — حرية في الحياة اليومية ، فإن أي قدر من تشريعات حقوق الإنسان لن يستطيع أن يدفعها للوجود مع استنتاج أن آية وسائل أخرى تستهدف تحقيق الحماية المرغوبة و / أو توزيع الاستحقاقات المطلوبة يجب أن يتم البحث عنها •

و اعتمادا على هذا المفهوم الأساسي ، ربما يستطيع الفرد أن يفترض أن عالم الاجتماع قد يجادل في أن كل مجتمع سوف يستعرض مستوى حماية حقوق الإنسان التي يستحقها ، (فالمجتمعات الصالحة) سوف تستعرض مستويات عليا من الحماية في حين أن (المجتمعات السيئة) سوف تستعرض مستويات دنيا من الحماية • و هناك بالتأكيد نسبة كبيرة من الحقيقة في مثل ذلك الفرض ، لكن لسوء الحظ أو لحسنه فإن هذه الأمور لا تبدو بمثل هذه البساطة • و ما يجعلها غير بسيطة هو حقيقة أن مظاهر عدم المساواة المستبطنة حتى في (الجماعات الصالحة) بدرجات متفاوتة أيضا ، تؤثر في غطاء هذه الحقوق و محتوى القيمة و الشكل القانوني لخطاب الحقوق الخاص بهذه المجتمعات • و النتيجة

هي أن — في غياب الثقافة الديمقراطية الراسخة "أي في ظل الظروف العادية" المتروكة لآلياتها الخاصة — كل مجتمع سوف يميل إلى إنتاج نظام لحقوق الإنسان يلائمه ، خاصة أنه في إطار هذا المعنى يتدخل بنسبة ضئيلة ممكنة مع الإزاحة المتزايدة للسلطة . وهكذا فرغم أن أنظمة حقوق الإنسان توفر حماية للأطراف الضعيفة في مجموعات العلاقات الاجتماعية ، إلا أن هناك دائما أنماطا من الحماية المتوافرة أقل انفصالا "تقاطعا" مع الحالة القائمة عن الآخرين ، وهذه الأنظمة الأقل انفصاما هي تلك التي تميل إلى أن تصبح قائمة بالفعل . ولكي نأخذ مثالين متطرفين من الولايات المتحدة و هو إزاحة السلطة الاقتصادية التي تكون غير مساوية لبقية أشكال السلطة مع النتيجة التي تؤكد أن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية تكون في أدنى الدرجات بالمقارنة مع الحقوق السياسية والمدنية ، وفي المقابل ، في الصين تكون إزاحة السلطة السياسية أكثر في عدم التساوي عن الأشكال الأخرى مع استنتاج أن الحقوق السياسية والمدنية تكون في أدنى الدرجات بالمقارنة مع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، أو كانت حتى الآن . وما يجعل الأشياء ليست بسيطة اليوم هو بالتأكيد حقيقة أن الدول لا تترك وحدها كلياتها ولكن يحكم عليها بواسطة المستوى الدولي الممثل في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان واتفاقياته المتعلقة . وهذا المعيار يمثل طرفا لمعيار آخر ، لكنه في هذه المرة جبلا جليديا اجتماعيا ، على أية حال ، ولتركيب الأمور أكثر عاكسين هذه المرة الإزاحة العالمية للسلطة ، فإن هذا المعيار مبدئيا مستوحى من النموذج الأمريكي بدلا من أن يكون كونيا في الحقيقة بمعنى أنه ليس منتجا عالميا خالصا .

لو أن لدى المرء شكوكا بشأن استقلال نظامنا الحالي لحقوق الإنسان على أساس تراتبي ، و لكي نكون أكثر تحديدا على أساس النموذج الأمريكي ، فإن على الإنسان أن يعرف أمرين ، الأول : صورة المجتمع "الصالح" أو "الصالح بما فيه الكفاية" التي أبرزها الإعلان العالمي

لحقوق الإنسان و الذي كان يتمثل مع النموذج السائد في الولايات المتحدة الأمريكية حينما تم تبني النموذج المثالي السائد وقتها و في قليل من المجتمعات الغربية كذلك بدلا من النموذج الذي مثلته الصين . ثانيا : إن إعلان حقوق الإنسان لا يتحدث عن المساواة الموروثة للكائنات البشرية كأفراد و لكن عن "الكرامة الموروثة" و قد كان واضحا في ذهني أن عديدا من العبيد كانوا لا يكرمون فقط و لكن عوملوا بكرامة أيضا .

[هيندس و هيرست عام ١٩٧٧ ص ١١٦]

و هكذا فإن المادة الثانية تحدد أنواع الأشخاص الذين يقدم لهم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فرص الحماية المتساوية مثل : أناس يتميزون بالجنس أو اللون أو السلالة البشرية أو العقيدة أو السياسة أو آية آراء أخرى ، أو الأصل الاجتماعي أو الوطني أو الملكية أو الميلاد أو الحالات الأخرى . و بمعنى آخر عكس العبودية المنوعة بوضوح في "المادة ٤" فإن التراتيبات القائمة على مثل تلك الحالات تعد مقبولة بحسب ، موضحة فقط أن الأنواع الأخرى الفرعية لا تعاني الانتهاكات الضخمة المنصوص عليها في إعلان حقوق الإنسان . و علاوة على ذلك فإن الانتهاك الذي يحمي الإعلان العالمي أي إنسان منه غالبا ما ينشأ من التعسف أو من طبيعة غير محرمة قانونا لفعل تقوم به الدولة "في المفهوم الأصلي" بدلا من أن يكون ناشئا من طبيعة الفعل نفسه . و هذا يكون حتى في حالة التعذيب "مادة ٥" التي يعتمد تعريفها — كما أوضحه طلال أسد سنة ١٩٩٦ — على التمييز بين "المعانة الضرورية" و "المعانة غير الضرورية" ذلك المفهوم الذي نما في المواقع الاستعمارية و التي أبرزت الألم المفروض بشكل مباشر على أنه أكثر مقننا عن آية معانة أخرى و على سبيل المثال ، العنف الاقتصادي الذي تسببه التنمية .

[باكسي سنة ٢٠٠٢ ص ١١٢ ، راجاجوبال سنة ٢٠٠٣ ص ١٨٢]

و هكذا بالرغم من أن "المادة ٣" تعلن (لكل فرد الحق في الحياة ، و الحرية ، و الأمن الشخصي) فإن كثيراً من المواد التالية توضح أن الدولة قد تحرم أي فرد من تلك الحقوق ، موضحة أن ذلك — فقط — لا يتم بشكل تعسفي أو باستخدام الألم المفروض مباشرة — و بمعنى آخر أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا يقلل بآية حال اللامساواة في السلطة بين الدولة و المواطن ولكنها بدلا من ذلك — باسم الصيغة المحدودة للتبادلية التي لخصناها بمصطلح "كرامة الإنسان" — تضع بعض القيود على النتائج الممكنة لمثل تلك اللامساواة وذلك بالإصرار على أن الدولة بالإضافة إلى جميع المواطنين يجب أن يخضعوا لحكم القانون و القيود الوحيدة الأخرى على النتائج الممكنة لعدم المساواة بين الدولة و المواطن و المعينة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي القيود المثلة بحق المرء في المشاركة في حكومة وطنه "المادة ٢١" ، و الحق في البحث عن و التمتع بأن يجد ملجأ من الإدعاء الجنائي في دول أخرى "المادة ١٤" كما توضح سوزان ماركس سنة ٢٠٠٠ ، و "المادة ٢١" قد تم تفسيرها بصورة تقليدية بأضييق وسيلة ممكنة و أكثرها رسمية كي ما تشير إلى ما هو أقل قليلا من اعتباره طريقة لاختيار الزعامات ، و "المادة ١٤" تؤكد الطبيعة المحدودة لكل القيود الأخرى على الدولة و ذلك بالسماح بالهروب "أي اللجوء السياسي" باعتباره الوسيلة الوحيدة المعتمد عليها لحماية الذات و تضع كل الأعباء "خاصة النفسية منها" لهذا المقياس المطلق على عاتق الفرد ، ما لم تقم الدولة المستضيفة — كما يجب — بتوفير بعض المساعدة ، و أخيرا و بالمثل حتى العدد الصغير من الحقوق الاجتماعية و الاقتصادية التي يشملها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى الأمن الاجتماعي و العمل و الحماية من البطالة ، و عدم التمييز في الوظائف ، و عائد عادل و مقبول ، و عضوية النقابات المهنية ، و الراحة و وقت الفراغ ، و التعليم ، مقصود بها الحد من أو تحسين آثار اللامساواة الاجتماعية و الاقتصادية بدلا من اتخاذ إجراء ما بشأن تلك الأشكال من عدم المساواة .

و من النتائج النابعة من التأثير الأمريكي على خطاب حقوق الإنسان العالمي ما يبدو حالياً أنه من غير المتوقع أن تحاسب الولايات المتحدة الأمريكية رسمياً على معايير غير نابعة منها . و هكذا برغم أن الولايات المتحدة تعد في مركز النظام العالمي و سائدة عليه بطرق عديدة إلا أنها سوف تستمر وحدها معتمدة على آلياتها الخاصة في مجال حقوق الإنسان ، و إحدى النتائج المتعارضة الأخرى هي أن كثيراً من بقية العالم يجد نفسه واقعاً في حبال دائرة مفرغة ، فمن جانب ، كلما كانت المجتمعات أكثر اختلافاً بالمقارنة بالولايات المتحدة كلما بدى اعتبارها أدنى مرتبة في حماية حقوق الإنسان بصورة متزايدة . و في الجانب الآخر حيث لا يهم مدى تبني النظام الأمريكي بشكل حميمي ، لا يبدو إن تلك المجتمعات ستصبح متداخلة بعمق و بصورة كافية في الأنظمة الاجتماعية للمجتمعات غير الأمريكية كي تمثل وسيلة فعالة لمواجهة الانتهاك داخلها ، و هكذا لو ظلت الأمور على ما هي عليه ، فإن النتيجة الخالصة — بالنظر للمستقبل — لا تعد مشجعة لأن مستويات انتهاك حقوق الإنسان في الولايات المتحدة بالإضافة لبقية بلدان العالم سوف تستمر — على أفضل تقدير — عند مستوياتها الحالية أو قد تميل للزيادة . و كتوجه اجتماعي لسؤالي بشأن كيف أصبحت حقوق الإنسان متشابكة مع علاقات السلطة ، يقودنا عندئذ إلى استعراض "الذات المتأمركة" أو- بصورة أكثر اتساعاً - الأقلمة الغربية ، حيث يفترض وجود مذهب الكونية المتعالية ، و ذلك لأن أي توجه اجتماعي يرفض فصل الحقوق عن الحياة الاجتماعية ككل ، و بخاصة مسائل السلطة و نتيجة لذلك تصر على عرقلة دعاوى المساواة المقامة باسم حقوق الإنسان سواء ' إقليمياً ' أو دولياً ، كما يشير التوجه الاجتماعي إلى إجابة مزدوجة المعايير عن سؤالي بشأن كيفية تغيير طبيعة ذلك التشابك "بين حقوق الإنسان و علاقات السلطة" كي ما يمكن لحقوق الإنسان أن تخدم الأغلبية العالمة . ففي تلك الحالة لن نجد كثيراً من ذلك لأن ما افترضنا أنها قيم عالمية

انجلت عن كونها تعصب عرقي ، لولا السبب الأعرق في أن الظهور التاريخي لنفس فكرة قداسة البشر التي تعتمد عليها حقوق الإنسان — حتى لو لم تكن قد اشتقت منها مباشرة — كانت متماهية مع ظهور ما نشير إليه عموماً باللامساواة البنيوية ، بمعنى ظهور أشكال عدم المساواة البعيدة عما ينسب للأشخاص وإنما تلك المستقاة من أجواء المؤسسات الاقتصادية والسياسية والثقافية . وسابقاً على ظهور مثل تلك الحالات من عدم المساواة ، وفي إطار ما كان يشار إليها بشكل متعدد على أنها مجتمعات قبلية ، بلا دولة ، وبدائية على المشاع ، أي مجتمعات الإنسان الأول chthonic ، كانت هناك أفعال قليلة — هذا إذا كانت موجودة أصلاً — يمكن للمرء اعتبارها — اليوم — كانتهاكات لحقوق الإنسان . هذا حدث لأن الاعتماد المتبادل بين أعضاء الجماعة ، والغياب المرتبط بهذا الاعتماد لأي شيء مثل الدولة وفكرة الملكية ، قد جعل من تواجد كل عضو فيها ضروري بصورة متساوية بالنسبة لبقاء الجماعة ولهذا يكون الشخص له قيمة متساوية برغم / أو كونه أفضل ، وبسبب الغياب الناشئ لآية فكرة عن مفهوم الفردية ، وحينما ننظر للأمر بشكل اجتماعي فإن حقوق الإنسان السائدة بالاتفاق حالياً يجب أن تستثير في الفكر الغربي :

ليس الإشباع فقط ودعك أيضاً من الزهو ولكن تستثير بدلاً من ذلك الشك وإحساس عميق بالتواضع الثقافي ، أي لو أن شخصاً ما بحث عن أخلاقيات عالمية فعالة وعملية تحد من الانتهاك بشكل دولي وتحيط بكل الحكمة الأخلاقية للأجناس البشرية ككل أفضل من أن تقوم بتعميم هذه الأخلاق ببساطة من أجناس فرعية كالتي ظهرت حديثاً ويمكن أن ندعوها "الإنسان الأمريكي النموذج" . والأكثر خصوصية أن الشك والتواضع ملانمان لأننا — من خلال الفهم الاجتماعي لحقوق الإنسان — لا بد بصورة ما أن ننأى بأنفسنا عن الأسطورة المريحة المتعلقة بأن الحقوق تعد جزءاً من ميراثنا البدائي إن بدلا

من ذلك يجب أن نتفق مع الحقيقة الأقل راحة بأن اللحظة الحاسمة في نمو فكرة قداسة الإنسان و سلطة انتهاك تلك الشخصية المقدسة بصورة قانونية "أي باسم الدولة" كانت متشابهة كما هي في كل مكان ، و تلك التي على أساسها بالتحديد نشأت التضحية البشرية الأضحية البشرية (القربان) و حقوق الإنسان :

و هكذا لو أن امرؤا أراد تحديد الأصل الثاني لفكرة أنه سيكون من المفيد اجتماعيا تعيين و تأسيس مجموعة من حقوق الإنسان غير القابلة للانتهاك ، فإن المجموعة المرشحة لذلك بصورة أكثر منطقية — وبدلا من عقد اجتماعي مندوب و خيالي — هي متوافرة الآن . و لتعميق هذه النقطة ، فإن تلك المجموعة الأكثر معقولة هي تلك التي تمثلها كل جهود الإيمان الصادق الحقيقية و الواضحة — عالميا — لإعادة الإنسان الفرد مقدسا كما كان و هو ما يحدث عندما يقرر بعض "البشر الأقوياء" تنظيم قتل الأفراد بالإضافة إلى إسعاد أو إرضاء الآلهة بالتضحية بإنسان بريء إلا أنه أقل قوة كبديل لأضحية مرشحة لذلك و أكثر وضوحا هي بالتحديد "الملك" . و قد أعادت الأضحية البشرية حياة الإنسان الفرد مقدسة كتقدمة "أو قربان ملائم للرب" ، لكن في نفس الوقت طمست حقيقة أن اللامساواة الاجتماعية التي جعلت تلك التضحية ممكنة قد تقدست أيضا (كسبب يستحق عناية الآلهة) . و قد قدمت ضرورة الأضحية — و بالطبع تم المرور بها — كأساس لبدأ التبادلية الذي افترض فيه أن يحكم الحياة الاجتماعية ، أي أن الضحية "الأضحية" اعتقدت أنها — هي أو هو — تدين بحياتها للآلهة لذا بدى من الطبيعي و الصحيح أن تعود تلك الحياة إلى الآلهة حينما يبسود أن تلك الآلهة تستحق أو تحتاج تلك الحياة [أجامين ١٩٩٨ ، باتي ١٩٧٣ ، كارتر ٢٠٠٣ ، هوبرت و ماوس ١٩٧٩ ، جيرارد ١٩٧٩-١٩٩٤].

و سواء كان هناك نوع من الربط المباشر بينها أو لم يكن ، فمن الممكن أن نجد حلقة وصل مناظرة و واضحة بين حقوق الإنسان و الأضحية البشرية . هكذا و لكي نتوقع اتجاه النقاش ، فمثلما منحت الأضحية البشرية القداسة لكل من الإنسان الفرد و اللامساواة التي جعلت التضحية ممكنة ، نجد التضحيات التي تطلبها رأس المال الطارئ قد منحت القداسة لبعض مظاهر حياة الفرد كهبة من الله ، و الحقوق الطبيعية و أيضا كمظاهر عدم المساواة التي جعلت لنفس رأس المال هذا وجودا ممكنا ، و بمعنى أن كلا من الحقوق الطبيعية و الأضحية البشرية تعد أمثلة بعدم التساوي عوضا أن تكون أمثلة للتبادل المتساوي . و بالمثل ففي الحالتين ، كان قبول الأضحيات البشرية "القرايين البشرية" لمصيرهم المحتوم محصلة لمشاركتهم في الأنشطة الحياتية الاعتيادية و كعمققات مجتمعاتهم . و الأكثر تحديدا في حالة "الحقوق الطبيعية" ، فإن ما تم إضفاء القداسة عليه لم يكن كل الشخص الفرد و إنما بعضا من مظاهر حياته ، مثل حرية تملك وسائل الإنتاج ، و حرية العمل ، و إجراء العقود ، بالإضافة إلى علاقات الإنتاج الرأسمالية بالطبع ، و لم تكن التضحية — مرة أخرى — بكلية الكائن البشري و إنما ببعض من مظاهر حياته مثل قوة العمل و بالتالي بآية تطلعات للأمن الاقتصادي . إذن فالحقوق الطبيعية تمثل — كالطقوس المرتبطة بالقرابان البشري — تأكيدا لسلطة الدولة و ليس علاجا لها مع استنتاج أن الحماية أو / و الدعم المأمول من هذه الحقوق يتم مقابل ثمن . و هذه الرؤيا — رغم ندرة تبيانها — كانت كامنة لفترة طويلة في علم الاجتماع كما أوضحته إشارات كارل ماركس — المسموح بها — للأضحية البشرية ، عندما تحدث عن مصير العاطلين في ظل الرأسمالية في كتابه رأس المال الجزء الأول ، و في صيغة أكثر إمعانا ، نجدها حاضرة في مجموع فهم ماركس بأن الحقوق تحل في الواقع لأن "السلع لا يمكن أن تصطبغ نفسها إلى السوق" و تطوير جورج لوكاكس لمفهوم ماركس (من فيبر) عن "نقل

الملكية" ليعطينا وصفا لعملية "المدة" أي ما يحدث لقوة العمل حينما تجلب إلى السوق بواسطة أصحابها المفترضين حقا .

[العامل ٠٠٠ هو الضحية ٠٠ وقد أبعد عن قوة عمله ٠ - و ٠٠ ببيع هذا وهو سلعته الوحيدة ، "العامل" يتكامل معها "ونفسه لأن سلعته غير قابلة للانفصال عن وجوده الجسماني الفيزيقي" في عملية متخصصة تمت عقلنتها و ميكنتها ، ووجدها قائمة بالفعل ، مكتملة ، وقادرة على أداء وظيفتها بدونه ، وهو داخلها ليس أكثر من مجرد صفر أختزل إلى كمية مجردة ، أداة معقلنة و مميكنة ٠٠]

[لوكاكس ١٩٢٢ ص ١٦٥-١٦٦]

علاوة على أن لوكاكس ، متابعا ماركس بدقة في هذا المثال ، يستمر في إبراز التضحية بقوة العمل على أنها غالبا ما تقدم وتخير لا كفرض إجباري وإنما كمطلب بناءا على نفس مبدأ التعامل النفعي المتبادل ، باعتباره يحكم — على سبيل الفرض — المجتمع ، لذا يبدو فقط صحيحا أن عليهم مبادلة جزء من نفوسهم أيضا وفي إطار تركيبة ، أقل مباشرة ، مرة أخرى — تستثير صور بلاغة الأضحية البشرية — يرسم ماركس (١٨٧٨) منظورا شبيها من أقاليم يغلفها الضباب في العالم التدين ويشير لتلك الرحلة من العملية بأنها أثر للعقيدة الفيتيشية . على السلع المعاصرة .

إلى هذا المدى بينما يندمج خطابنا المعاصر لحقوق الإنسان في المجموعة الأصلية للحقوق المدنية ، يظل شكل الأضحية البشرية قائما كوسيلة لتلخيص وتشكيل طريقة فهمنا لطبيعة حقوق الإنسان ، وفوق ذلك ، رغم أن خطابنا المعاصر يقدر مصفوفة أكبر من خصائص الإنسان ومطالباته وفي هذه الحالة وليس من خلالها ، كسلوك تفكيري عن القتل الجماعي للأبرياء على أيدي النازي — بذلك يستمر في إخفاء أهمية بعض مظاهر اللامساواة — خاصة اللامساواة الاقتصادية التي جعلت من النازية واقعا ممكنا . وهذا

ليس بسبب أن خطاب حقوق الإنسان — ببساطة — استمرار لخطاب الحقوق السهلة الواضحة التي فيها يكون امتياز الملكية الخاصة غائما بسبب مبدأ التبادلية الواضح للسوق . ولكن أيضا بسبب تطعيم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بفهم ما لأسباب الفاشية التي تبرز العوامل المدنية والسياسية وليس الاقتصادية والاجتماعية (مورسوك ١٩٩٩ — الفصل الأول) و من أجل فهم بديل راجع (بولانتزاس ١٩٧٤) وباختصار — بالنسبة لي — فإن التضحية البشرية تمثل الشكل الأصلي المبكر لما يمكن أن نسميه "مغالطة حقوق الإنسان" ، إذ أن المقصود من حقوق الإنسان حماية الضحايا المحتملين بإعلان أن بعضا من مظاهر حياتهم مقدسة ولكنها تسهم في استمرار إمكانية حدوث الانتهاك و ذلك بحماية بعض الأنشطة التي تستثير ذلك الانتهاك وهكذا فخطاب حقوق الإنسان لم يبن على أساس قيمة التبادلية ، ولكن — بني بدلا — من ذلك — على أساس سيادة قيمة السلطة الذاتية على قيمة التبادلية مع استنتاج أنه لا يتوجه بخطابه نحو الأسباب العميقة لذلك الانتهاك ، لكن يقترح — ببساطة — بعض أساليب تدبير و تقليل طبيعته و مداه .

يتبع تحديد مكانة دراسة حقوق الإنسان ثلاث نتائج ، من خلال الإطار الذي تمثله بواسطة الشكل المزدوج للتضحية البشرية ، أولا أن أي تاريخ لحقوق الإنسان يصدر من ذلك الإطار سوف يبدو أقل إيجابية — بصورة ملحوظة — عن ذلك الذي صدر من خلال إطار عقد عرفي اجتماعي ، مادامت ستكون مسألة خسارة ، و نقص و امتياز بالإضافة لكونها مسألة مكسب و معرفة و عدالة . ثانيا أن احترام حقوق الإنسان لا يمكن أن ينتج في نهاية عدم المساواة حيث أن حقوق الإنسان كفكرة — دعك من الممارسة المنظمة — تكون ممكنة بسبب اللامساواة الكامنة في وجود الدولة و وجود الرأسمالية . و من هنا لو أراد المرء أن يمنح — بدلا — من أن يحد و يتدبر ببساطة — أمر انتهاكات

حقوق الإنسان ، فسوف يتطلب ذلك إستراتيجية أوسع وأكثر اختلافاً بالفعل طالما أن تلك المظاهر في اللامساواة هي التي سوف نتوجه إليها . ثالثاً أن الاختلافات بين أنظمة الحقوق الناشئة بسبب مستوى ونوع الانتهاكات المسموح بها داخل مجتمعات بعينها أو عالمياً مفهوم منها أن تتفاير ليس فقط منع مستوى السلطة الذاتية المصرح بها للأفراد ، كما يتناولها الكثير من الاجتماعييين — ولكن مع التوازن بين هذه السلطة الذاتية و أشكال ودرجات التبادلية أيضاً التي تعد جزءاً من حزمة تعويضات الدولة لتوليها السلطة على الحياة و الموت .

التبادلية ، و السلطة الذاتية ، و حقوق الإنسان :

ان تمايز تلك النتائج سوف يصبح واضحاً كلما تقدمت الدراسة ، يقال انه من الضروري عند هذه النقطة أن نتمعن قليلاً في النتيجة الثالثة ، فبالنسبة لعقلي الوضعي القانوني — وليس من أي معنى آخر— نجد أن الحقوق ببساطة " أهداف ذات سياسة محددة اجتماعياً " (هيرست ١٩٧٩ ، ص ١٠٤) والذي يعني أن وجودها لا يتطلب تبريراً بقدر ما يتطلب شرحاً ، ولهذا السبب ربما تبدو أخلاق القانون الطبيعي لدى "إمانويل كانط" منطلقاً غير ملائم لي كي ما أبدأ جدليتي الجهورية . و على أية حال يعتقد أن أفكار كانط بعامية — أو على الأقل أصبحت — الأساس لدى " الأهداف ذات السياسة المحددة اجتماعياً " المعنية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، كلاهما — هكذا — و بسبب تمايزهما الاجتماعي العملي و لأسباب نظرية ، استقيت إحساسي بأهمية التوازن بين السلطة الذاتية و التبادلية ليس فقط من إعادة التدبر في حقوق الإنسان عبر شكل الأضحية البشرية و لكن من إعادة تقدير مفاهيم كانط حول مبدأي الجمهورية و الكونية .

و باتجاه قائمة دراستي المعاد بناؤها فيما يتعلق بحقوق الإنسان فإن الأثر النظري الذي أسمى إليه حاسم و ناجح ، فاليوم يقدم كانط على أنه داعم غير مؤهل أي " خارج الخطاب " بالطبع بالنسبة للفهم المتعارف عليه لحقوق الإنسان ، و حقيقة أنه من الشائع أن مفهومه عن السلطة الذاتية للفرد يعاين نفس جوهر تلك الحقوق . إذ بالنسبة لكانط تشير السلطة الذاتية إلى قدرة الإنسان الفرد على الانعكاس على العالم و على هذا الأساس يقرر كيف يتصرف . و امتلاك تلك المقدرة — و بصورة هامة — و فرادتها في الطبيعة يحدد جوهر كلا مما نمنيه بما هو إنساني و بالأخلاقيات التي يشيعها المذهب الجمهوري من أجل تحقيقه . و هكذا حتى في ظل شكل عالي التطور من الفكر الجمهوري حيث تستدعي نظرية العقد الاجتماعي تراضيا عاما ، و حيث تقوم الحرية و سيادة الشعب و حكم القانون ، و فقط المواطن " الفعال " — أي من نوي الأملاك الخالصة و ليس من الرحالة أو المعلمين المخصوصين أو النساء أو عوائل الدولة على سبيل المثال ، هو المقدر له امتلاك السلطة الذاتية الضرورية لتأهيله كناخب . غير أن بقية المواطنين (وهم الرحالة و النساء و... إلخ) لهم الحق أن يتوقعوا من إخوانهم " الفعالين " أن يدركوا الالتزامات المتبادلة نحو أولئك الذين يخدمونهم أو يعتمدون عليهم و ذلك بدفع الضرائب — على سبيل المثال — . " حيث " أن الإرادة العامة للناس قد توحدت لتكوين مجتمع يجب أن يحفظ نفسه بثبات ، و عند هذه النهاية ، يخضع المجتمع نفسه للسلطة الداخلة للدولة و ذلك لكي يبقى على هؤلاء الذين لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك بأنفسهم (كانط ١٧٩٧- طبعة معادة عام ١٩٩٧ ص ١٦٣ في إشاري) .

و الأكثر من ذلك ، فإنه على المستوى الدولي ، يلعب مبدأ التبادلية دورا أكبر ، و ذلك لكونه في قلب مذهب الكونية التي يبسطها كانط كي ما يحدد الأساس الذي تتعايش على هديه الدول و الجمهوريون و غيرهم معا بسلام بدلا من الانخراط في الحرب و الغزو .

و هذه الكونية قد تاصلت في المعرفة التي تقول أنه " في الأصل ليست هناك ملكية فردية معزولة بشكل جماعي .

..... أن الفكرة العقلانية... للمجتمع الدولي المسالم " مالم يكن محبوبا بالضبط "..... ليست مبدءا خيريا للأخلاق... لكنه مبدأ للحق . (فكل الشعوب أعضاء — أصلا — في مجتمع يحيا على الأرض ، لكن هذا ليس مجتمع شرعي لتملك واستخدام الأرض . و لا مجتمع للملكية ككل وإنما هو مجتمع للنفع المتبادل " تجاري " و كل عضو فيه له بالتبعية علاقات ثابتة مع جميع الأعضاء الآخرين... و هذا الحق إلى هذا المدى الذي يوفر المجال لجميع الأمم كي تتوحد من أجل إيجاد قوانين دولية معينة لتنظيم الالتقاء الذي ربما يحدث فيما بينهم ، قد يمكن تسمية ذلك الحق بأنه حق كوني (مرجع سابق ص ١٧١) .

إن كانت نفسه — و بعكس العديد من قرائه الحاليين مثل (هيلد١٩٩٧ ، ٢٠٠٤ ص ١٧٠ — إيجناتيف ٢٠٠١) الذين يبدون اعتقادهم في المبدأ الكوني على أنه نص عالمي بالسلطة الذاتية — كان واعيا جدا بالأهمية المستمرة للتبادلية و بالتالي بالاختلافات و من هنا التوتر السائد بين أخلاق المبدأ الجمهوري ، و ينصحنا بشدة ضد الثورة السياسية بغض النظر عن كونها اقتصادية و لكن في الجانب المقابل يرفض بشدة و بصورة مساوية الحركة الاستعمارية و يصبر على أن آية موثيق كونية " يجب ألا تستقي ببساطة من خبرة أولئك الذين ترعرعوا جيدا في ظلالها " (كانط ١٧٩٧ — و أعيد طباعته في أشاي ١٩٩٧ ص ١٧٣) و من خلال قراءتي و مدفوعا بكتاب جون راولز (١٩٩٩) ، تطرح مقولة كانط في كتاب " قانون الشعوب " أن أي عنصر دستوري كوني مثل ذلك المتمثل في حقوق الإنسان ، لا يمكن أن يستقي ببساطة من مبدأ السلطة الذاتية ، و لكن يجب أيضا أن يقر بالتراث اللاجمهوري من هنا يجد مساحة لمبدأ التبادلية . باختصار بالنسبة لكانط فالسبب في كون

التبادلية وأشكالها و التوازن بينها وبين السلطة الذاتية مسألة هامة ، هو أن التبادلية تعد الحالة الأكثر أهمية في القابلية الاجتماعية سواء قوميا أو دوليا ولذا فهي مطلب أولي و آني للسلطة الذاتية للفرد و قيد عليها (من أجل إعادة اكتشاف هذا الفهم الاجتماعي راجع ما يلي ص ٤٧ ، ١٢٨ إلى ١٣٤) إن الوضوح العملي لمبدأ الكونية الكانطية هي إنه يعين ما يبحث عنه المرء في آية أخلاق عالمية مفترضة ، و من هنا تأتي أهمية ما يفهمه المرء كما هو . و هكذا فمن قراءتي على الأقل ، لا بد للإنسان أن يحكم على أي نظام قائم أو مقترح لحقوق الإنسان وفقا لخصوبته أو بكونه خليط من العناصر التي تميل إلى السلطة الذاتية أو التبادلية التي يحتويها ، إذ يفترض الخليط غير المتوازن مسافة تبعده عن نموذج المثالي المخصوص و بالتالي مزيدا من خطر انتهاك هذه الحقوق ، في حين أن خليطا متوازنا يفترض الاقتراب من ذلك النموذج . إنه إذن الطبيعة غير المتوازنة لنظام حقوق الإنسان الحالي (عناصر تميل للسلطة الذاتية بما يفوق تلك التي تميل للتبادلية كلاهما في إطار التمايز و الكمية) و هذا دفعني — على الإطلاق — ألا أحكم عليه معتمدا على متغير رفيع من مبدأ التبادلية فقط و إنما أن أحكم عليه باعتباره يجسد إقصاء لمفهوم السلطة الذاتية أيضا (جلندون ١٩٩٦ — جوتمان ٢٠٠١) .

يقال أن قراءاتي المبكرة لإعلان حقوق الإنسان ربما بدت سلبية بصورة زائدة و قد كانت كذلك . و بطرح امتداد مظاهر اللامساواة التي يبحث الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن تبعاتها لأداء دورها و ثورة القوى البنيوية العالمية — التي يمكن تلخيصها في كلمتي الدولة و الرأسمالية — والتي أثمرت مظاهر اللامساواة هذه ، من الملاحظ أنه حتى الحماية الخفيفة و الغير مفيدة المبينة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد تكون متوافرة على الإطلاق . و هكذا لدينا كل الأسباب لتكون شاكرين لهذه الحدود المفروضة على سلطاتهم التي أقرها أولئك البشر الذين أعادوا لحياة الإنسان قدسيتهما بالتضحية ببعض أفرادهم . و

بالطبع فإننا نحن الذين كان من المحتمل أن نصبح من بين تلك الضحايا القربانية ، وهذا سبب أكبر لنكون ممتنين لهؤلاء الذين — عبر آلاف عديدة من السنين و بطرق مختلفة في أماكن متفرقة من العالم — استحدثوا قصصا موحية مثل ما يتعلق بصلب المسيح و يوم القيامة بالإضافة إلى الطقوس القربانية البديلة مثل (قداس التناول) ، التي أضفت القداسة على حياة الإنسان لكن دون الحاجة لأن يموت أحد من البشر . (اشاي ١٩٩٧ الفصل الأول) و في النهاية ، نحن في الغرب المعاصر لدينا سبب خاص لأن نكون ممتنين لأولئك الذين — خلال المائتي سنة الماضية أو حول ذلك — قاوموا سلطة الدولة و رأس المال و بهذا الفعل حولنا دعوى القداسة إلى مظاهر حمائية محددة و ملموسة ضمتها المواثيق الوطنية و الهيئات القضائية و القانونية ، و الاتفاقيات و المعاهدات و المواثيق الدولية للأمم المتحدة و غالبا فوق ذلك و بصورة واضحة فيما تتضمنه الترتيبات العملية للحكومات و الجيوش و قوات الشرطة و أصحاب الأعمال .

إلا أنني قمت بالتركيز على الجانب السلبي و ذلك لأسباب ثلاثة رئيسية ، أولها ، أنه يوضح الاختلاف الناشئ عن النظر لحقوق الإنسان من وجهة اجتماعية ، ثانيها ، أنه لا يتم بصورة كافية غالبا — (و للأسباب التي ذكرها ستا نلي كوهين ٢٠٠٠) مع النتيجة التي تؤكد أن الإنكار أو / و الرضاء يسودان حيث يجب أن توجد الرغبة و الغضب في قلوبنا .(أنظر الآتي ص ١٣٤) و ثالثها : أن ذلك يطرح ما يجب فعله لو أريد لحقوق الإنسان أن تتحول إلى نمط فعال للحماية و للدعم داخل محيطها المحدد من الاهتمامات .

و كي ما نتمعن أكثر في السبب الأخير ، تتضمن وجهة نظري الكبيرة — بشأن نظم حقوق الإنسان التي تميل لإتباع مقاومة أقل في علاقتها بالتخلص من السلطة (أنظر ص ٥ ، الآتي : أولا ، آخذين في الاعتبار متغيرات أثر خطاب حقوق الإنسان على اختلافات

البنية الاجتماعية ، سوف يبرز أي نظام كوني سليم لحقوق الإنسان فراغا و ضعفا في أنظمة وطنية معينة • ثانيا ، و حيث أن إعادة زرع الحقوق الناقصة ببساطة من مكان لآخر ، لا تبدو فعالة بسبب المعادل المكافئ اجتماعيا لبدأ " رفض العضو " في جراحة زرع الأعضاء البشرية ، فإن أولئك المكلفين بمهمة تنمية و فرض حقوق الإنسان سيلزمهم أن يكونوا مبدعين في اكتشاف أساليب لاستخدام الموارد المحدودة القائمة لملء تلك الفراغات بطرق تكون راسخة في اهتمامات المجتمع (راجع وودي ويس ٢٠٠٣ لمزيد من معرفة فروض أخرى لكيفية التنفيذ) و هكذا ، كمثال ، بالرغم من أن العمال الأمريكيون يفتقرون إلى الحقوق الاقتصادية بوضوح بالمقارنة لنظرائهم من اليابانيين ، لكن يبدو أنهم يتوقعون أن يشهدوا تنظيما أفضل و مساومة أعلى بشأن الحقوق أكثر قبولا من منحهم عملا ذا نمط ياباني مدى الحياة كوسيلة للتعرف على احتياجاتهم •

و إجمالا ، فإن قصة حقوق الإنسان لن نقدمها هنا بالأسلوب التقليدي المتعارف عليه كاتجاه مفترض و موروث لتاريخ نمو فكرة ما من الأزمنة القديمة عبر نصوص من مثل الميثاق العظيم magna carta (١٢١٥) الإعلان الإنجليزي للحقوق (١٦٨٨) و مقالة لوك الثانية عن " الحكومة المدنية " (١٦٨٩) و قانون " مثول الشخص بذاته " Habeas corpus (١٦٩٢) ثم إعلان حقوق الإنسان مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩) و الأمريكية (١٧٩١) حتى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨) • لكن القصة - بدلا من ذلك - سوف تروى كمظهر من قصة أكبر حول التغير الاجتماعي و استبدال مظاهر العنف و اللامساواة القديمة بأخرى جديدة ، كمادة للتكنولوجيا الشرعية و التي تطورت في إطار محتوى تلك التغييرات الأكثر عمومية و الأكثر حسية ، شاملة الاستبدال التدريجي - و آمل أن يكون مؤقتا - لبدأ التبادلية بمبدأ السلطة الذاتية في قلب الخطاب القائم • و كما سيبدو واضحا بسرعة ، فإن سرد القصة بذلك الأسلوب ، لن يحول فقط تمايز النصوص التي تم تأكيدها من العرض التقليدي و خلال المناسبات الزمنية لدى

تأثيرها ، و لكن يغير كذلك في معنى المشروع كله • و هكذا كي ما نقوم بالتبسيط ، بينما يقوم العرض التقليدي بتقديم الفصل الأول من القصة مبتدءا بالحرية و منتهيا بالملكية الخاصة ، فإن العرض الاجتماعي يقلب ذلك الترتيب و الأكثر عمومية أنه بينما يقدم التحليل الاجتماعي الحقوق كدفاع ضد السلطة ببساطة ، يقوم العرض الاجتماعي بتقديم الحقوق على أنها نتائج للسلطة كذلك •

هناك نتيجة واحدة لتلك الاختلافات التحليلية ، أن عديدا من النصوص — خاصة المبكرة منها — و المتمركزة بقلب السرد التقليدي — بدت هامة ليس بأهميتها كمصدر للإلهام و الرؤى • و لكن كعملية عقلانية لما بعد الحقائق *Post factum* للكثير مما يأتي بعد ذلك بعيدا عن كونها مجموعة من التطورات النابعة من الإلهام • و يمدنا الميثاق الإنجليزي العظيم *Magna carta* بمثال أكثر وضوحا ، في أنه لم يصبح نصا متميزا في تاريخ حقوق الإنسان حتى استدعاه السير إدوارد كوك — منتهزا الفرصة — كتبرير للظهور المفاجئ لحق الملكية في حينه في بدايات القرن السابع عشر (أنظر ص ٣٥) ، و حينما ننظر إلى الحقوق من الناحية الاجتماعية عندئذ لا يشير خطاب الحقوق إلى مجموعة من المبادئ المتعالية و الإلهامية قادتنا إلى المجتمع الصالح ، و إنما يشير بدلا من ذلك إلى مجموعة من الوسائل العملية لحماية الذات و الحماية الاجتماعية التي — بالرغم من الأصل المشكوك فيه إلى حد ما — كان لها أحيانا فعالية كبيرة في بعض الأماكن في حماية بعض الأفراد • و الطريق السليم للوصول إلى حقوق الإنسان لا يكون بتبجيله ولا بإهماله و لكن بصورة عملية — و مع توجه لفهم كيف عملت تلك الحقوق من أجل البعض — ربما يمكن دفعها الآن للعمل من أجل الجميع •