الجـــزء الثانى

حقوق الإنســان والليبـرالية والغرب

الفصل الثالث

المفاهيم غير الغربية لحقوق الإنسان

لقد أكدت ، وسوف أواصل التأكيد على عالمية حقوق الإنسان . ولكننا يجب أن نكون حذرين من توسيع فكرة العالمية أكثر مما يجب . وفى الحقيقة ، إن الهدف الأساسى لفصول الجزء الثانى من هذا الكتاب ، هو توضيح الخصوصية التاريخية لفكرة وممارسة حقوق الإنسان ، وهى خصوصية تتوافق تماماً مع السمة الأخلاقية والعالمية لحقوق الإنسان على السواء .

إن الحجة القائلة بأن « حقوق الإنسان ليست اكتشافاً غربياً » [Manglapus 1978] هى مظهر شائع فى النقاشات المعاصرة ، حول حقوق الإنسان فى المحافل غير الغربية . على سبيل المثال ، يناقش أدامانتيا بوليس وبيتر شواب Peter Schwab و Adamantia Pollis أن « لدى كل المجتمعات فكرة عامة عن حقوق الإنسان » ، وأن « كل المجتمعات تظهر تاريخياً وعبر تعدد ثقافى مفاهيم عن حقوق الإنسان » [1980 : xiv,15] . ويذهب يوجيندرا خوشالانى Yogindra Khushalani إلى أبعد من ذلك مناقشاً أنه « يمكن إرجاع نشوء مفهوم حقوق الإنسان إلى أصل الجنس البشرى نفسه » ، وأن « كل الفلسفات فى وقتنا الحاضر » ملتزمة بحقوق الإنسان [1983: 404] . ورغم ذلك تخلط مثل هذه الحجج بين حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية ، والتى يعالجها عديد من الكتاب بشكل خاطئ باعتبارهما مفهومين متماثلين [انظر على سبيل المثال بوليس وشواب ، 1980 : 4,8 ؛ ليجيسى Legesse 1980 : 132 ؛ هاركن Harkin 1979 : 15 ؛ وسعيد Said 1978] ويشيرون إلى عالمية تاريخية ومتعددة الثقافات لحقوق الإنسان لا توجد .

وفى الواقع هناك ارتباط نظرى وثيق بين المفهومين ، ولكن هناك مفاهيم كثيرة عن الكرامة الإنسانية لا تنطوى على حقوق الإنسان ، كما أن هناك مجتمعات ومؤسسات تهدف لتحقيق الكرامة الإنسانية باستقلال تام عن فكرة أو ممارسة حقوق الإنسان . إن حقوق الإنسان هى

تلك الحقوق التى تؤول إلى المرء ببساطة لكونه إنسانا (شخصاً) . وكما صاغتها الاتفاقيات الدولية ، فإن حقوق الإنسان ، « تنبع من الكرامة المتأصلة فى الشخصية الإنسانية » . لقد بنى المدخل الى حقوق الإنسان على فهم للكرامة الإنسانية الذى ينظر لكل شخص باعتباره إنساناً متساوياً وله قيمة ، وهب حقوقاً معينة غير قابلة للعدوان عليها (بالمعنى الدقيق لمعنى كلمة ملكية ومطالب/ دعاوى) ويمكن المطالبة بها ضد المجتمع ككل [١] . وإن المفاهيم البديلة عن الكرامة الإنسانية تعادل تحديات موجهة لفكرة حقوق الإنسان .

تمثل حقوق الإنسان مجموعة متميزة من الممارسات الاجتماعية ، مرتبطة بأفكار معينة عن الكرامة الإنسانية ، التى نبعت فى البداية فى الغرب المعاصر كاستجابة للتعبيرات الاجتماعية والسياسية التى أنتجتها الدول الحديثة واقتصاديات السوق الرأسمالية الحديثة . لقد افتقدت أغلب الثقافات والتقاليد السياسية غير الغربية ، كما كان الحال فى الغرب القديم ، ليس فقط تقاليد حقوق الإنسان وإنما الفكرة فى حد ذاتها . وإذا نظرنا باختصار إلى الطرق التى عالجت بها عديد من الثقافات التقليدية و مجتمع حديث غير غربى ، موضوعات نعتبرها من وجهة نظر حقوق الإنسان ، سيبدو واضحاً أن هذه الاهتمامات قد تم التعامل معها بمصطلحات الواجبات التى هى غير مشتقة من حقوق الإنسان ولاعلاقة لها بها . وتقر هذه المجتمعات أن ضمانات اجتماعية معينة ضرورية لتحقيق الكرامة الإنسانية ، كما أن لديها نظماً مفصلة لواجبات الإنسان المصممة بهدف حماية الكرامة الإنسانية . ولكن حقوق الإنسان بعيدة عن هذه الاتجاهات .

وبرغم أن حقوق الإنسان ذات أصول غربية ، وهى بالتالى ذات خصوصيةٌ تاريخية ، فإننى سأناقش بأن حقوق الإنسان لها صلة عالمية معاصرة تقريباً ، فقد منحت الظروف الاجتماعية المعاصرة فكرة وممارسة حقوق الإنسان إمكانية تطبيق واسعة .

١- « حقوق الإنسان » فى الإسلام

« نجد فى كل الأدب العربى المعاصر تقريباً حول هذا الموضوع (أى حقوق الإنسان) قائمة بالحقوق الأساسية المنصوص عليها فى الاتفاقيات والإعلانات الحديثة ، مع محاولة جادة لإرجاعها إلى النصوص القرآنية » [زكريا Zakaria 1986 : 228] . إن الحجة النمطية فى هذه الأدبيات الواسعة أن « الإسلام قد أرسى بعض الحقوق الأساسية العالمية للإنسانية جمعاء ، والتى يجب أن تراعى وتحترم تحت كل الظروف ... إنها حقوق أساسية لكل إنسان بحكم وضعه كبشر » [مودودى Mawdudi 1976 : 10] « لقد كانت الأفكار والمبادىء الأساسية لحقوق الإنسان متضمنة منذ البداية فى القانون الإسلامى » [٢] .

* * * * * * * * * * * * * * *

ويقول خالد م . إسحاق أن « المسلمين مأمورون دوماً بالبحث عن طرق ووسائل ليضمنوا لبعضهم البعض ما نطلق عليه فى طريقة التعبير الحديث « حقوق الإنسان » [32 : 1974] . ففى حين يعترف بعدم إمكانية ترجمة حقوق الإنسان فى لغة المؤلفات الإسلامية المقدسة ، إلا أنه يزعم أنها تقع فى قلب التعاليم الإسلامية . بل ويقدم إسحاق قائمة تحتوى على أربعة عشر حقاً من حقوق الإنسان أقرها ورسخها الإسلام . ولكن حقوق الإنسان المزعومة هذه ثبت أنها مجرد واجبات تقع على عاتق الحكام والأفراد لا أكثر ، وليست حقوقاً تؤول لأى فرد . وفى الحقيقة ، فإن المقاطع القرآنية التى استشهد بها على أنها تنشئ الحق فى حماية الحياة ، ماهى إلا وصايا إلهية تحرم القتل وتعتبر الحياة (النفس) محرم انتهاكها . كما يثبت الحق فى العدالة بأنه واجب الحكام فى إقامة العدالة . كذلك الحق فى الحرية مجرد واجب بعدم الاسترقاق غير العادل . وتظهر الحقوق الاقتصادية باعتبارها واجبات لكسب الرزق ومساعدة المحتاجين . كما أن الحق فى حرية التعبير هو فى الواقع التزم بقول الحقيقة ـ وهو التزام على من يؤول إليه الحق ولكنه ليس حتى التزاماً للآخرين . كما أن المسلمين مأمورون ، بانتظام وبقوة ، على معاملة إخوانهم باحترام وكرامة ، ولكن أسس هذه الوصايا هى أوامر الله التى تقيم هذه الواجبات فقط ، وليس حقوق الإنسان .

و بنفس الطريقة يضع مجيد خدورى خمسة حقوق تؤول إلى الرجال حسب تعاليم الإسلام : الحق فى السلامة الشخصية ، واحترام السمعة الشخصية ، والمساواة، والإخوة والعدالة [78 - 77 : 1946 ؛ قارن المودودى 24 - 17 : 1976 ؛ وتاباندى 1970] . مرة أخرى ، يوضح الدليل البسيط المقدم ، أن الإسلام عالج هذه الموضوعات كلية فى إطار الحق بمعنى : ما هو الصواب ـ أى بوصفها واجبات لا تتلازم مع حقوق . ويدعى خدورى أن « حقوق الإنسان فى الإسلام هى امتيازات يهبها الله ، لأن السلطة فى النهاية تعود لله » [78 - 77 : 1946] . إن ذلك حرفياً غير منسجم : بمعنى أن حقوق الإنسان ليست حقوق إنسان وإنما امتيازات منحها له الله . كما يرى أيضاً : « حقوق الإنسان فى الإسلام ، كما وضعها القانون الإلهى ، هى امتيازات للأشخاص ذوى الوضع القانونى الكامل فقط . وأن الشخص ذا الأهلية القانونية الكاملة هو كل شخص حى وبالغ وحر ومسلم » [79 : 1946] (٣) .

* * * * * * * * * * * * * *

بالمثل يدعى سعيد أنه فى الإسلام « للبشر حقوق معينة وهبها لهم الله » [92 : 1980]. ولكنة يفشل فى تقديم أدلة مباشرة تسند هذا الادعاء ، ويوضح النقاش الذى قدمه انعدام مفهوم حقوق الإنسان فى الإسلام . ويقدم سعيد قائمة بتسعة مبادىء تنظيمية أساسية للنظام السياسى فى الإسلام ، والتى يأخذها بجلاء على أنها حقوق إنسان [68 - 65 : 1979](٤) .

* * * * * * * * * * * * * *

إن السمة الضرورية لحقوق الإنسان فى الإسلام أنها تشكل التزامات ترتبط بالإله ، وتستمد قوتها من هذه العلاقة .

إن حقوق الإنسان توجد فى علاقتها بالالتزامات الإنسانية فقط ، فلدى الأفراد التزامات معينة تجاه الله وتجاه إخوانهم البشر وتجاه الطبيعة ، وكلها تحددها الشريعة . وعندما يلبى الأفراد هذه الالتزامات فإنهم يكتسبون حقوقاً وحريات معينة حددتها الشريعة أيضاً . [سعيد 74 - 63,73 : 1979] .

إن ما يعد مهماً فى الإسلام فى مجال حقوق الإنسان (أى الكرامة الإنسانية) هو الواجب وليس الحقوق . ومهما كانت الحقوق الموجودة فإنها نتيجة لوضع المرء أو عمله ، وليست بسبب الحقيقة البسيطة بأنه إنسان .

فتعاليم الإسلام تقول « على الدولة واجب تعزيز الكرامة الإنسانية وإزالة الظروف التى تعوق جهود الأفراد لتحقيق السعادة » [سعيد 87 : 1980] . وقد يجادل المرء قائلا : « لايوجد جانب من جوانب الحاجات الإنسانية ، إلا وقد وضع الإسلام حلاً له فى مبادئه الأخلاقية والاجتماعية أو الشعائرية » [تاباندى 10 : 1970] . وتعكس المبادىء الاجتماعية والسياسية للإسلام اهتماماً قويًا بالخير والكرامة الإنسانية . ومثل هذا الاهتمام ضرورى فى حد ذاته ، كما أنه شرط ضرورى لأفكار حقوق الإنسان ، ولكنه ليس معادلاً للاهتمام بحقوق الإنسان أو الإقرار بها .

٢ – حقوق الإنسان فى أفريقيا والصين التقليديتين :

« إن المفهوم الأفريقى لحقوق الإنسان كان جانبًا ضروريًا من جوانب الإنسانية الأفريقية » [Asante 69 - 74] . « عادة لايتم تذكر أن المجتمعات الأفريقية التقليدية قد ساندت وبمارست حقوق الإنسان » [Wai 1980 : 116] . وتبرهن مثل هذه التأكيدات ـ كما فى حالة الدعاوى المماثلة حول الإسلام ـ على أنها ليست غير مدعومة فحسب ، وإنما يقوضها الدليل المقدم من أجلها فى الواقع .

ويمضى دونستان واى Dunstan Wai ، صاحب الاقتباس الثانى أعلاه ، قائلاً : « إن السلوك والمعتقدات والمؤسسات والتجارب الأفريقية تتمسك بوجهة النظر القائلة بأن ثمة حقوقاً معينة يجب التمسك بها فى وجه الضروريات المزعومة للدولة » [1980: 116 ؛ قارن Legesse 1980: 125 - 27] . إن هذه الفقرة تخلط بين حقوق الإنسان والحكومة المحدودة ، فهناك عديد من الأسس ، التى تتكون على أساسها الحكومة المحدودة ـ الحق الإلهى ، وحقوق الإنسان ، والحقوق القانونية ، والتصحيحات غير القانونية

مثل توازن القوى ... إلخ . ولايعنى التمتع بحكومة محدودة ، أو الحق فى حكومة محدودة ، أن المرء يعترف بحقوق الإنسان أو يمتلكها .« وليس هناك أى معنى للسخرية من الاهتمام بالحقوق والمؤسسات الديمقراطية والقانون فى السياسات الأفريقية القديمة » [Wai 1980 : 117] . ويمكننا أن نضيف إلى جانب ذلك القول بأن النقاش - بالتحديد - حول حقوق الإنسان ، فى ظل الشكل الذى اتخذته هذه الاهتمامات عديم المعنى . وهو كذلك فى عديد من الحالات ، وحيث إن للأفارقة حقوقاً شخصية ضد حكوماتهم ، فإن هذه الحقوق مبنية ، ليست على إنسانية الإنسان بذاته ، وإنما على معايير ، مثل : العمر والجنس والسلالة أو الإنجاز .

ويجادل اسماروم ليجيسى Asmarom Legesse وفقاً لحجج مماثلة قائلاً : « يشير عديد من الدراسات إلى أن العدالة التوزيعية ، فى المجالين الاقتصادى والسياسى ، هى المبدأ الأخلاقى الأساسى الذى يشترك فيه كل الأفارقة » [1980:127] .إن هذه النقطة صحيحة تماماً ، ولكن ليست لها علاقة هنا . فالعدالة التوزيعية وحقوق الإنسان مفهومان مختلفان تماماً ، ويمكن للمرء أن يؤسس نظرية للعدالة التوزيعية على قاعدة حقوق الإنسان ، ولكن يمكنه أيضاً أن يبنيها على مبدأ آخر بسهولة . فلدى كل من افلاطون وبيرك وبنتهام نظريات عن العدالة التوزيعية ، ورغم ذلك لم يفكر أى منهم فى الإيحاء بأنه يدعو إلى حقوق الإنسان . ومع أن العدالة التوزيعية تمنح كل فرد حقوقه ، فهى - بشكل نموذجى - تشمل احترام حقوق الآخرين . ومالم يعرف حق الفرد على أنه ما يؤول إلى الشخص كإنسان ، فإن الحقوق هنا ليست حقوقاً إنسانية . ففى المجتمعات الأفريقية ، تخصص الحقوق - بشكل نموذجى - على أساس العضوية فى المجتمع أو العائلة أو الوضع أو الإنجاز .

ونرى هنا محاولة للبرهنة - كما فى حقوق الإنسان فى الإسلام - على أن الاختلافات مع الغرب الحديث تقع فى الكلمات المستخدمة . حيث يرى ليجيسى [1980: 124] « تصيغ المجتمعات المختلفة مفاهيمها عن حقوق الإنسان فى لغة ثقافية متنوعة » . وفى الحقيقة ، فإن الاختلافات ليست ببساطة فى اللغة ، بل أيضاً فى المفهوم والممارسات . وبرغم تقييم عديد من الأهداف المتشابهة .. فإن الطرق التى تم بها التقييم لهذه الأهداف والممارسات بهدف تنفيذها مختلفة تماماً . إن الاعتراف بحقوق الإنسان لم يكن طريقة من طرائق أفريقيا القديمة ، وهى حقيقة لها نتائج مهمة وبديهية بالنسبة للممارسة السياسية [قارن Howard 1986 : Chp.2] .

كما أن الأدبيات المتاحة حول الصين متماثلة . فمثلاً ، بعد ملاحظة شونج - شو لو Chung - Shu Lo أن اللغة الصينية افتقدت مصطلح حق إلى أن تمت ترجمة المفهوم الغربى

لهذا المصطلح فى أواخر القرن التاسع عشر ، ورغم ذلك فإن شونج ـ شولو يصر على أن غياب لغة الحقوق « لا يعنى أن الصينيين لم يطالبوا بحقوق أو يتمتعوا بحقوق الإنسان الأساسية » [186 :1949] . ويصاب المرء بالاندهاش كيف تسنى للصينيين محاولة المطالبة بالحقوق ، فى ظل غياب لغة للقيام بهذه المطالبة . ويبدو أن التأكيد على التمتع بالحقوق الأساسية للإنسان غير مقبول أيضاً . هل لدى الصينيين هذه الحقوق ، وهل مارسوها ، وأكدوا عليها ، أم تمتعوا بها فقط ؟ ويشك المرء كثيراً فى أنهم تمتعوا بها ، وفى هذه الحالة يسقط ادعاء لو Lo فى الخلط بين التمتع بمنفعة وحيازة حق . ولا يعنى القول بأن الأفعال التى تنتهك حقوق الإنسان غير مسموح بها لأن لدى الناس حقوق إنسان .

ويدعى لو Lo أن « فكرة حقوق الإنسان تطورت فى وقت مبكر فى الصين » خاصة الحق فى الثورة ، والذى « عبر عنه باستمرار فى التاريخ الصينى » [87 - 186 : 1949] ، ولكن الفقرة التى اقتبسها من النصوص الكلاسيكية ، توضح أن للحاكم فقط « واجبًا تجاه السماء فى الاعتناء بمصالح البشر » . وهكذا لايبرهن حتى الحق الإنسانى المحدد الوحيد ، الذى قدمه على أنه حق على الإطلاق ، حيث يختلف واجب الحاكم تجاه السماء تماماً عن حق الشعب فى مقابل الحاكم . وبشكل مماثل يجادل شاو – شون لينج Shao - Chuan Leng قائلاً « تجيز النظرية الصينية للشعب الانتفاض ضد الحاكم القمعى » [84 : 1980] ، ولكنه أيضاً يعجز عن إيضاح أن هذه الإجازة مبنية على حقوق الإنسان .وبدلا عن ذلك يفترض ببساطة أن الديمقراطية ـ بمعناها الفضفاض جدا ـ يمكن معادلتها بحقوق الإنسان [85 - 82 : 1980] . فمثلاً ، بعد إيضاحه للسمة الصفوية والهرمية للعلاقات الاجتماعية الصينية و الفلسفة السياسية – الاجتماعية الكنفوشية ، يضيف لينج « هناك أيضاً ملامح ديمقراطية فى الحضارة الصينية » ، وهو يأخذ ذلك ليبرهن على وجود حقوق الإنسان .

وبرغم فرض واجبات مفصلة على الحكام ، إلا أن الالتزام ماهو إلا جانب واحد من علاقة مبنية على الحقوق . فالواجب فى حد ذاته لا يوحى حتى بوجود ، ناهيك عن إقامة ، الحقوق من جانب الذين فى مصلحتهم أنه يجب على المرء أن يقوم بعمل ما . فقد عُبر عن المذهب الصينى القديم بشكل كامل تقريباً بلغة واجبات الحكام ، ولكن لو Lo يشير إلى ذلك باعتباره « مدخلاً مختلفاً لمشكلة حقوق الإنسان » [188 : 1949] . وفى الحقيقة ، فهو فى الواقع مدخل بديل لمشكلة الكرامة الإنسانية ، أى مدخل لا يتضمن حقوق الإنسان (٥) .

٣ – الحقوق والواجبات : الاتحاد السوفيتى (سابقاً) وحقوق الإنسان

يشبه مفهوم « حقوق الإنسان » المفصح عنه فى السياسة والممارسة السياسة فى الاتحاد السوفيتى (سابقاً) ، بشكل مدهش ، المفاهيم التقليدية غير الغربية التى لخصت أعلاه . إن

توحد الحقوق والواجبات أمر محورى فى المقاربة السوفيتية . حيث تنص افتتاحية الدستور السوفيتى لعام ١٩٧٧ على أن الاتحاد السوفيتى (سابقاً) « مجتمع الديمقراطية الحقة ، الذى يضمن نظامه السياسى المزج بين الحقوق والحريات الحقيقية للمواطنين ، وواجباتهم ومسئولياتهم تجاه المجتمع » . وتنص المادة ٥٩ من الدستور على « إن ممارسة المواطنين لحقوقهم وحرياتهم لا تنفصل عن أدائهم لواجباتهم » . وتلمح نفس السمة فى التقارير شبه الرسمية « الربط بين الحقوق والواجبات ، هو الصفة الخاصة بالقانون الاشتراكى » [Sawczuk 1979 : 18] . « تكمن أهم سمة من سمات الوضع القانونى للمواطن السوفيتى فى الوحدة العضوية بين حقوقه وواجباته »

[Chkhidvadze 1980 : 18 / قارن . Wieraszewski 1988 : 28] .

إن الربط بين الحقوق والواجبات موضوع نمطى فى نظرية الحقوق . وكما هو مفهوم عادة، فإن حق سعيد فى الموضوع أ فى ارتباطه بسعد يعنى ضمناً أن هناك التزامات مترتبة على سعد تجاه سعيد بخصوص تمتعه بـ أ ؛ أى بلغة أخرى ، إن حق سعيد يستتبع واجب سعد فيما يتعلق بحق الأول فى أ وتمتعه به [قارن ، دونللى ١٩٨٢] . ومع ذلك، ففى المبدأ السوفيتى يرتبط حق سعيد بعدد من الالتزامات الضخمة الموازية من جانبه . فمثلاً، تنص المادة (٤٠) من الدستور السوفيتى أن « لمواطنى الاتحاد السوفيتى (سابقاً) الحق فى العمل .. بما فيه الحق فى اختيار المهنة ، ونوع الوظيفة والعمل » ، ولكن فى المادة (٦٠) يُعد العمل واجباً من واجبات المواطن « إن العمل المخلص فى مجال اختيار الفرد للنشاط المفيد اجتماعيا ، والتقيد بنظم العمل هى واجب وشرف لكل مواطن سوفيتى قادر جسمانياً » . وقد كان الدبلوماسيون السوفيت صريحين وواضحين فى ملاحظتهم أنه « يعتبر واجب الفرد، كما أنه حقه ، العمل لمصلحة المجتمع » [UN Doc . E / 1980/ WG 1/SR.14] . كيف ـ بالرغم من هذا ـ يمكن إدراك الحقوق والواجبات بوصفهما متطابقين ؟

فى بعض الأحيان يشار ـ ليس فقط من جانب السوفيت ـ إلى أن هذه ببساطة طبيعة الحقوق ، إنه جزء من المفهوم المنطقى للحقوق .

إن الحقوق والواجبات وجهان لنفس الصورة . فمن يطالب بالحق فى الحرية عليه أن يحترم حقاً مماثلاً للآخرين يقيد حقه فى الحرية الشخصية لدرجة كبيرة . فإذا فكر فرد ما بأن من حقه أن يُطعم ويُكسى ويحافظ عليه فى صحة جيدة ، وإذا كان له حق فى العمل ، فإن من واجبه أيضًا العمل وفقاً لطاقاته ومهاراته ، وأن يقبل العمل الذى يتطلبه رفاه المجتمع منه . [Hakim 1955 : 3] .

ولكن مثل هذه الواجبات ، التى نعترف بها بالتأكيد ، لا تنبع من امتلاك حقوق - أو بالأحرى - لاتنبع من حقوقه الخاصة . فواجب احترام الحرية الشخصية للآخر مفروض علىّ بواسطة حقه فى الحرية ، وليس بواسطة حقى فى الحرية ، ويجوز أن يكون له هذا الحق باستقلال تام عن حقى ؛ فقد يمتلك الشخص الآخر حق فى الحرية ، دون أن يكون لدىّ مثل هذا الحق . وبالمثل ، يمكن أن يكون لى حق فى العمل أو الرعاية الصحية ، دون أن يترتب علىّ التزام بالعمل لرفاه المجتمع أو المساهمة فيه . إن مجتمعاً كهذا يمنحنى هذه الحقوق دون هذه الواجبات قد يكون مجتمعاً غير عادل وغير أخلاقى ، ولكن هذا موضوع آخر تماماً .

إذا لم يؤد منطق الحقوق إلى جعل الحقوق والواجبات متطابقة ، فإن السبيل الوحيد لتحقيق هذا التطابق هو معاملة كل الحقوق باعتبارها منحًا اجتماعية . فإذا كان المجتمع [أ] يحيل الوظائف [ع] إلى المواطنين [ب] ، مشروطة بأن يتقبل [ب] واجبات موازية أو متبادلة معينة (أى العمل) ، فإن حق [ب] فى العمل [ع] سيكون واجباً فى ذات الوقت . وكنتيجة لهذه المعاملة (الصفقة) سيكون لدى الفرد الحق فى العمل ، مقروناً بواجب فى العمل غير مبنى على حق ، ولدى الدولة واجب مبنى على حق بتوفير الوظائف وحق (تعاقدى ؟) بأن تخضع المواطنين للعمل فى مجال منتج اجتماعياً .

إن مثل هذا التحليل جذاب بشكل خاص ؛ لأنه يعكس المبادىء الفلسفية والأيديولوجية الأساسية للنظام السوفيتى ، فالتركيز واضح على الجانب الاجتماعى ، حيث تلعب الدولة دوراً بارزاً ، ويقيم الفرد بمقدراته الاجتماعية إلى حد كبير . علاوة على ذلك ، يتم التأكيد على الحقوق الموضوعية والملموسة ، التى يتمتع بها الفرد من خلال وساطة الدولة فقط ، بدلاً عن التأكيد على الحقوق الذاتية المجردة أو الشكلية المتأصلة فى الفرد فى حد ذاته . ويشمل نظام متكامل لمثل هذه الحقوق - بالضرورة - الوحدة العضوية بين الحقوق والواجبات ، وسيكون هذا النظام مليئًا بالحقوق . ومع ذلك .. فإن حقوق الإنسان غائبة عنه تماماً ، لأنها ليست منحاً من الدولة أو المجتمع ، سواء مشروطة أم لا ، وإنما هى متأصلة فى كل الجنس البشرى .

إن كل حقوق الإنسان فى الاتحاد السوفيتى (سابقاً) مشروطة بأداء الواجبات . وكما رأينا أعلاه ، فالمادة (٥٩) من الدستور السوفيتى تنص على « إن ممارسة الحقوق والحريات لاتنفصل عن أداء المواطنين لواجباتهم » ، وتمنح المادة (٥٠) حقوقاً مدنية « وفقاً لمصالح الشعب وبهدف تقوية وتطوير النظام الاشتراكى » ، بل إن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية تتوقف على أداء الواجبات الملازمة لها ، وتصادر عند التقصير فى أدائها . فمثلاً ، برغم وضوح الصفة غير المشروطة للحق فى العمل المذكورة فى المادة (٤٠) ، .. فإنه عادة مايحرم المعارضون ونشطاء اليهود من الوظائف فى المجالات المختلفة ، وفقاً للقانون السوفيتى

والممارسة الإدارية ، على أساس أنهم أخفقوا فى أداء واجباتهم الاجتماعية ، وكما عبر عنها بوضوح أحد المعلقين السوفيت قائلاً : « تحدد أهمية وقيمة كل فرد بالطريقة التى يمارس بها حقوقه ، ويؤدى بها واجباته » [Egorov 1979 : 36]

بالطبع لكل حق حدود يحددها القانون [٦] . ولكن امتلاك وممارسة حقوق الإنسان ليست مشروطة بقبول أى من هذه الحدود ، أو بعض من الواجبات الموازية . إن حق الإنسان متأصل فى الفرد ومستقل عن مزاياه أو أدائه لواجباته المدنية . وبالمقابل .. فإن حقوق المواطنين السوفيت هى منح مشروطة من قبل الدولة ، فالرجال والنساء فى الاتحاد السوفيتى (سابقاً) يؤول إليهم عديد من الحقوق ويتمتعون بها ، ولكن ليس « كحقوق إنسان » . إن هناك تماثلاً كبيراً وأساسياً بين حقوق المواطن السوفيتى و حقوق الإنسان المعترف بها دولياً . ورغم ذلك ، لايتمتع المواطن السوفيتى بهذه الحقوق ؛ باعتبارها حقوق إنسان ، ولهذا نتائجه العملية المهمة فى الطريقة التى تعمل بها هذه الحقوق (انظر الفصل الرابع) .

٤ – الفرد والمجتمع وحقوق الإنسان

تمثل الفردية الواسعة فى المقاربة الحديثة / الغربية / لحقوق الإنسان إحدى الفوارق الرئيسية بين المقاربات الحديثة (أو الغربية) والتقليدية (أو غير الغربية) تجاه الكرامة الإنسانية . سوف نعود إلى موضوع الفردانية وحقوق الإنسان فى الفصلين الخامس والثامن ، ولكن من المهم تقديم بعض الملاحظات حول هذا الفرق هنا ، لأن هذا الفرق يتم التشديد عليه دائماً من قبل الكتاب غير الغربيين . فمثلاً كتب اسماروم ليجيسى Asmarom Legesse يقول :

« إن الفرق الحاد بين التقاليد الافريقية والغربية يتعلق بأهمية الفرد الإنسانى . ففى كل الديمقراطيات فى العالم الغربى ، يعتبر الشخص الإنسانى المستودع النهائى للحقوق ؛ حيث يوضع الفرد فعلياً فى موقع مقدس . فهناك اهتمام مستمر بكرامة الفرد وقيمته واستقلاليته الذاتية وملكيته ، ونحن نعتقد بأنه اهتمام مفرط . لو صاغ الأفارقة وحدهم الشرعة الدولية ، ربما وضعوا حقوق المجتمع فوق حقوق الفرد ، وربما استخدموا لغة ثقافية مختلفة تماماً عن اللغة التى صيغت بها هذه الأفكار الآن » [124,129 : 1980] .

ويناقش ليجيسى ، مثل كثيرين ، قائلاً « يجب أن يحتوى أى نظام فكرى يدعى العالمية على عناصر مهمة ضمن نسيجه ، ذات اشتقاق أفريقى وأمريكى لاتينى وأسيوى معترف بها » [123 : 1980] . غير أن الموضوعات هنا تتطلب حجة جوهرية ، لا حجة جغرافية ؛ إضافة إلى أننا بالتأكيد لا نتقبل أى شىء باعتباره صحيحاً أو مفيداً لأنه غربى ببساطة ، وبالتالى

يجب علينا عدم الوقوع فى الخطأ المماثل بافتراض أن كل شىء غير غربى يعنى أنه مفيد ، أو لأنه غربى متميز فهو خاطىء إلى حد ما .

إن حقوق الإنسان يملكها الأفراد ، ويمارسونها أساساً من خلال علاقتهم بالمجتمع ، الممثل عادة فى شخص الدولة . ويجب علينا لاستيعاب المقاربات غير الغربية التى تناولناها أعلاه ، إقامة نظام يحتوى على مجموعة واسعة من الحقوق والواجبات الاجتماعية ، التى تحظى بأولوية على حقوق الفرد . وفى مثل هذه الظروف .. فإن حقوق الإنسان ستكون ، فى أحسن الأحوال ، شكلية فى الممارسة . فمثلاً لو قيل إن فرد معيناً له حق إنسانى أو أنه يتمتع به ، بمعنى جديد أو متسع نوعاً ما لهذا المصطلح ، ففى هذه الظروف ، التى يجب على الفرد أن يؤكد ممارسة هذا الحق أو يطالب به (أى عندما يتعرض هذا الحق لتهديد أو يتم تعديه أو انتهاكه أو إلغائه) ، فإن هذا الحق يكون بلا فائدة لأنه سيتم تجاوزه بسهولة من قبل حقوق المجتمع أو واجبات الأفراد المؤتلفين فى تجمع ما . ويصبح الفرد قادراً على التمتع بهذا الحق وفقاً لتقدير الدولة فقط ، ولكن الدولة لا تنتهك حقوق الفرد بتحريم التمتع بهذه الحقوق .

إن ذلك يبدو مثل منح منفعة وليس امتلاك حق . وسيكون امتلاك مثل هذا الحق الإنسانى بالتحديد مختلفاً عما فهمناه هنا بامتلاك حق من حقوق الإنسان . وفى الواقع ، يبدو أن المقاربة التوفيقية الموصى بها ستؤدى إلى تدمير الفكرة الرئيسية لحقوق الإنسان . إن إدماج مثل هذه المفاهيم والممارسات غير الغربية - فيما يتعلق بحقوق الإنسان - سيقترب من تدميرها أو الحرمان منها ، وبلا ريب هناك تكلفة رئيسية تتحملها حقوق الإنسان ، ربما تكون مبررة أو غير مبررة . فالمجتمع الذى يوازن حقوق الفرد مقابل حقوق المجتمع ، قد يكون - لايكون مفضلاً عن مجتمع ، يعطى أولوية لحقوق الإنسان الفردية . ولكن يجب معالجة هذا الموضوع بشكل أساسى ، فليس كافياً أن نبين الاختلافات الأنثربولوجية والتاريخية .

إن ذلك صحيح بشكل خاص ، لأن الكتاب ، مثل ليجيسى ، يبدو أنهم يبنون تصوراتهم على رؤية اجتماعية كئيبة ، ذات قابلية تطبيق محدودة فى الظروف والطموحات المعاصرة . ويبدو أن النموذج الاجتماعى الذى يتراءى لمخيلتهم ، هو المجتمع الصغير المبنى على جماعات الأسر الممتدة ، ذلك النوع من المجتمع الذى تتسم به المجتمعات التقليدية ، الغربية وغير الغربية على السواء . وعلى الأخص ، يبدو المجتمع اللامركزى نسبياً وغير البيروقراطى والجماعى هو النموذج (قارن هاوارد 1986 : Chap 2) .

فى مثل هذا المجتمع يفتقد الفرد عديداً من - إن لم يكن كل - الحقوق التى تقيم تقييماً رفيعاً فى المجتمع الديمقراطى الليبرالى . فعلى الأقل لدى المرء مكان فى المجتمع ، ونطاق من

العلاقات الشخصية والاجتماعية التى تقدم له الدعم المادى وغير المادى . كما أن لدى المرء نظم حماية اجتماعية متاحة بشكل منتظم لعديد من القيم والمصالح ، التى تحمى فى الغرب من خلال الحقوق الفردية الإنسانية والقانونية . وقد يحاجج البعض بأن إدخال حقوق الإنسان الفردية فى مثل هذا المجتمع قد تقلص من إمكانيات تحقيق حياة كريمة . إن مثل هذا المجتمع يمكن الدفاع عنه أخلاقياً ، وفى عديد من الحالات يكون مجتمعًا جذاباً ، بل يمكن القول بإنه يحمى الكرامة الإنسانية الأساسية .

وقد يرى البعض أن مثل هذا المجتمع يمكن الدفاع عنه فى ظروف الندرة الشديدة فقط (انظر Keenan 1980 : 90 ff) . فإذا أدت محدودية الموارد والشدة البيئية إلى جعل البقاء مهدداً بالخطر ، فإن مصير الفرد الموت سواء بسبب الحوادث أو الأمراض ، إذا لم يوجد مجتمع متماسك تأخذ فيه مصالح المجتمع الأولوية . ويوحى الدليل الأنثربولوجى بأن مثل هذا الحل المجتمعى هو الحل الطبيعى بالتأكيد لعديد من الناس . ولكننا إذا أزلنا ضغط الحاجة ، وإذا أزلنا الحماية والدعم الاجتماعى الذى يتلقاه الفرد من المجتمع التقليدى ، فإن الأشياء تبدو فى ظل ظروف مختلفة . وبالتالى .. يصبح من الصعوبة تبرير الغياب المستمر لحقوق الإنسان ، فى حين مازال يوجد نظام يمكن القول بأنه يحمى الكرامة الإنسانية ويمنحها الأولوية ، بأى معنى مقبول لهذا المصطلح .

لقد أدى التغريب والتحديث والتنمية والتخلف ـ سواء للأحسن أو الأسوأ ، بفعل القوى الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة المسيطرة ، وفى عديد من الأماكن ـ إلى فصل الفرد بشكل كبير عن المجتمع التقليدى الصغير الذى يقدم له الدعم . كما أدت التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى المجتمع التقليدى وتمزقه إلى إزالة الحماية والدعم ، الذى كان « يبرر » أو « يعوض » غياب حقوق الإنسان . فضلاً عن ذلك ، فقد تم اختراق هذه المجتمعات فى عديد من المناطق ، وتحويلها جذرياً أو تمزيقها بواسطة الدولة الحديثة . فاليوم يجبر الفرد ـ فى العالم الثالث ، وبشكل متزايد ـ على حل مشاكله بنفسه فى مواجهة قوى اجتماعية واقتصادية وسياسية قمعية ومعتدية على ما يبدو . ويظهر المجتمع ـ الذى كان يحمى الكرامة الشخصية ويقدم للفرد مكاناً فى العالم ـ الآن فى شكل الدولة والاقتصاد والمدنية الحديثة باعتباره قمعياً وسلطة غريبة تعتدى على كرامة الناس وكرامة أسرهم .

ففى مثل هذه الظروف ، تبدو حقوق الإنسان كرد طبيعى لظروف متغيرة ، وكتطور منطقى وضرورى لوسائل تحقيق الكرامة الإنسانية ، فالفرد بحاجة إلى حقوق فردية ؛ مما يغلق باب إعادة صعود النظام التقليدى غير المرغوب فيه . وفى ظل نفوذ المؤسسات الحديثة وميول الأفراد والمجموعات التى تسيطر عليها ، فليس ثمة أى نوع من أنواع الحقوق الفردية سيفى

بالغرض ، وإنما الفرد بحاجة إلى حقوق ذات قوة أخلاقية ، ونطاق من الحقوق الإنسانية العالمية . وبالمصطلحات الماركسية ، لقد جلبت الثورة البرجوازية الاقتصادية معها الثورة السياسية والحقوق البرجوازية ، كما جلبت الرأسمالية والتصنيع الحقوق الطبيعية أو الإنسانية ، والتى تمثل تقدماً كبيراً فى حماية الكرامة الإنسانية ، فى مثل هذه الظروف .

كذلك شكل تفريد حقوق الإنسان Individualism استجابة لظروف موضوعية ، ولذا يصبح الوقوف ضدها - فى ظل غياب حل بديل للمشاكل الحقيقية لحماية الفرد والكرامة الإنسانية - ضرباً من الخيال أو قصر النظر . ومهما كانت طبيعة الممارسات والأفكار التقليدية .. فإن الاهتمامات والاحتياجات المطلوبة فى مجال الكرامة الإنسانية ، فى العالم الثالث اليوم تتماثل - ولأسباب موضوعية تاريخية - مع ماكان قبل قرن أو قرنين أو ثلاثة قرون فى تلك الأقطار مثل بلجيكا وإنجلترا وفرنسا أو الولايات المتحدة ولذا يجب علينا بالتالى أن نضع جانباً تلك الاسئلة عن أصول المفاهيم والممارسات والمؤسسات ، وأن نركز بدلاً عن ذلك على كيفية تطبيق تلك الأفكار على مشاكل حماية الكرامة الإنسانية وتحقيقها ، التى تواجهنا اليوم .

٥ – ارتباط حقوق الإنسان بالواقع فى العالم الثالث

يطرح فى الأدب المعاصر موضوع حول الأصل الغربى لحقوق الإنسان ، وبأنها غير مناسبة أو عديمة الصلة بمشاكل واحتياجات العالم الثالث المعاصر بسبب هذا الأصل . فمثلاً .. يجادل أدامانتيا بولس وبيترشواب قائلين لأنه فى أغلب الأقطار « قد رفضت حقوق الإنسان كما يعرفها الغرب أو بشكل أكثر صحة ليس لها معنى » ، وأن هذا المفهوم الغربى « لا يمكن تطبيقه » أو « له مصداقية محدودة » أو « لاصلة له بالمجتمع » (13,8,9 : 1980) إن هذه دعاوى قوية . ورغم ذلك ، فإن جزءًا كبيراً منها غير مبرر .

فلمثل هذه العبارات « غير قابل للتطبيق » أو « لاصلة له بالمجتمع » على الأقل ثلاثة تفسيرات مهمة محتملة : إن حقوق الإنسان موضوعياً ليس لها تطبيق ؛ أو أن تطبيقاتها لا يمكن تعرفها ؛ أو أن تطبيق حقوق الإنسان مرفوض أو سيتم رفضه ، والتفسيرات الثلاثة كلها تثير مشاكل جدية .

سيكون تحديد صلة حقوق الإنسان الموضوعية بالمجتمع موضوعاً شائكا ، ولن يبرهن أو يثبت الإيضاح البسيط القائل بأن أغلب الناس ليس لديهم وعى بهذا المفهوم ، أو أنهم تبنوا آليات بديلة لتحقيق الكرامة الإنسانية ، بأن حقوق الإنسان لاصلة لها موضوعياً بالواقع فى القطر المعين . وقد يساعد الإحصاء السكانى فى مثل هذا التحديد (برغم أنه قد لايكون بديهيا) ، ولكنه ليس قاطعاً . كما قد يكون من الضرورى تقديم حجة إيجابية وجوهرية ، ومن المحتمل أن تكون حتى حجة أمبريقية لإثبات عدم القابلية للتطبيق الموضوعى ، ولكننى مدرك

بأنه لم يبذل أى جهد جاد فى اتجاه إنجاز مثل هذه الحجة .

ويثير المعنيان الذاتيان لـ « عدم ارتباط حقوق الإنسان بالواقع » مشاكل مختلفة ؛ فمثلاً .. نحن مجبرين على التساؤل عن ماهية الوزن الذى نعطيه لهذه القرارات والتفضيلات الذاتية . كما اننا بحاجة إلى تحديد من سيتحدث نيابة عن المجتمع وكيفية هذا الحديث ، وهذا مهم خاصة فى ظل التأثيرات السياسية الأساسية لهذه القرارات . وفى إجابتنا عن هذه الأسئلة ، فإننا نواجه بديهيات متنازعة جزئياً على الأقل ؛ إذ نود أن نتعرف صحة الإدعاءات المثارة عن القيم والمؤسسات التقليدية وحقوق الأمم والدول الحديثة فى اختيارها لمصيرها الخاص . وفى ذات الوقت ، نشعر بالحاجة للاحتفاظ بهذه الخيارات ، مقيدة فى إطار حدود مقبولة ، ورفض أى سلوك يدعو لقبول كل شىء . وسوف نعود إلى هذه الإشكالية بتفصيل أكثر فى الفصل السادس ، ولكن من المناسب تقديم بعض التعليقات المختصرة هنا .

لقد توصل لويس السادس عشر إلى أن الحقوق الثورية للإنسان غير مناسبة بالتأكيد . واليوم يبدو أن المؤرخين غير متأكدين أن أغلبية رعايا لويس- خاصة المقيمين خارج باريس - اعترضوا . وفى الماضى القريب ، وجد الإمبراطور بوكاسا والرئيس عيدى أمين أن اهتمامات حقوق الإنسان لاصلة لها بواقع بلديهما ، فى حين وجد بول بوت وخلفاؤه أنها غير مناسبة لاحتياجات ومصالح كمبوديا . وبرغم وجود اتفاق واسع على أن هؤلاء الرجال كانوا ومازالوا مخطئين فى تقديرهم ذلك ، فإن إيضاح أسس مثل هذه التقديرات والاستنتاجات ، ثم تطبيق المبادىء الناجمة عن ذلك فى حالات أقل تطرفاً ، يثير مصاعب جمة .

لاتستند ممارسات عيدى أمين أو بوكاسا إلى مفهوم بديل للكرامة الإنسانية ، بل إنهما حتى ينكران هذا المفهوم . فمثلاً ، لا يتفق قتل أطفال المدارس ، لمجرد اعتراضهم على القواعد المدرسية - كما فعل بوكاسا - مع أى من المفاهيم المقبولة للكرامة الإنسانية جميعها . وبرغم أن دعاوى حقوق الإنسان ستزيد بدرجة كبيرة من قوة إدانة هذه النظم ، فإننا يمكن أن ندين هذه الممارسات بقوة وشكل مناسب ، استناداً إلى مفهوم الكرامة الإنسانية وحده . وتبرز المشاكل عندما نواجه بمفاهيم منافسة وبديلة للكرامة الإنسانية ، مثل تلك التى تناولناها هنا . وفى هذه الحالات ، فإن ما يدعو له بولس وشواب - وعديد من المدافعين الآخرين - هو أقصى درجات التحمل للاختلافات ، مقترنًا بمحاولة حل الخلافات من خلال التسويات ، أو تقديم حل القاسم المشترك الأدنى [Pollis & Schwab 1980 : 1,14-17] . ورغم ذلك ، يبدو أن مقاربات القاسم المشترك الأدنى والتسوية تفترض أن حقوق الإنسان ليست حقوقاً عالمية ، وأن مقاربة حقوق الإنسان ليست الأفضل ، وبالتالى لا تستحق أن تطبق بشكل واسع أو حتى عالمى . ولايبدو أن أياً من هذه الافتراضات بديهى أو صحيح .

فى محاولة تقييم هل حقوق الإنسان هى الطريق الأفضل لمقاربة الكرامة الإنسانية وتنظيم المجتمع أم لا ، فإننا بحاجة للتساؤل عن « أفضل من أجل ماذا ؟ » . إن هذا السؤال يركز على الوسائل دون الغايات ؛ لأن حقوق الإنسان ليست غاية فى حد ذاتها ، وإنما هى وسيلة ، ضمن أشياء أخرى ، لتحقيق الكرامة الإنسانية . ويمكننا مبدئياً على الأقل تقييم جدارتها عملياً ، إذا كانت لها قيمة عملية . وإننى أرى أن حقوق الإنسان فعالة ، بالنسبة لدول العالم الثالث وللأهداف التى حددتها هذه الدول ، وأكثر فعالية من أى مقاربة تقليدية أو استراتيجية حديثة للحقوق غير الإنسانية .

يمكن للمرء أن يجادل (وفقاً للنقاط المثارة أعلاه) ، إذا كان اهتمامنا منصباً على تحقيق الكرامة الإنسانية ، بأن الظروف التى خلقها التحديث تجعل الفرد عرضة للمخاطر فى ظل غياب حقوق الإنسان . أما إذا كان الاهتمام بالتنمية والعدالة الاجتماعية ، فإن هناك قضية قوية يمكن أن تثار ، تقول إن الاعتراف بحقوق الإنسان وحمايتها سوف يؤدى إلى زيادة المشاركة ، وبالتالى إلى التأييد والإنتاجية الشعبية ، وتفتح كذلك خطوطاً للاتصال بين الناس والحكومة (مما يمنح كفاءة ورقابة أكبر ضد الفساد وسوء الإدارة) ، وتحفز أيضاً تقديم الخدمات الأساسية من خلال الاعتراف بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، وتمنح المجموعات المحرومة قنوات منتظمة ومهمة للمطالبة برفع الظلم . أما إذا كان المرء مهتماً بالاستقرار ، فيمكن تقديم حجة أن النظام الذى ينتهك حقوق الإنسان بانتظام ، يولد معارضة تؤدى لزعزعة استقراره . ولا يمكننا ببساطة افتراض أن الاستراتيجيات الأخرى جيدة أو صحيحة لمجرد أن الدعوة إليها عريضة النطاق فقط ، أو لأنها كانت ممارسة على نطاق واسع فيما مضى . فمن الضرورى المضى إلى أبعد من إيضاح الاختلافات فى القيم (وهو مستوى المحاورات الجارية حالياً) لتقييم المزايا النسبية للمقاربات المنافسة .

أما القضية ضد الافتراض الذى بنيت عليه مقاربة القاسم المشترك الأدنى - بالتحديد القول بأن حقوق الإنسان ليست عالمية - سوف تكون إلى حد كبير نمطية . إن الموضوع هنا يتعلق بهل توجد حقوق إنسان أم لا ، حيث إن حقوق إنسان غير عالمية ، تعنى أنها ليست حقوق إنسان كما تم تصورها ، حتى فى تلك الوثائق مثل الشرعة الدولية لحقوق الإنسان . وهكذا تتضمن المقاربة التوفيقية هجر حقوق الإنسان كما فهمناها ، ودون تقديم حجج لهذا الهجران . ولكن حتى لو سلمنا بأن حقوق الإنسان ليست عالمية ، فإن النتيجة الأكثر تأثيراً هى زيادة أهمية الأسئلة المتعلقة بصلتها بالواقع وقيمتها العملية . إن البرهان البسيط بأن حقوق الإنسان ليست عالمية ، لا يوضح أن هناك مقاربة بديلة أو منافسة للكرامة الإنسانية يمكن الدفاع عنها ، بغض النظر عن أنه مفضل . وإذا لم نقبل نوعاً من النسبية القيمية

(مثلاً العاطفية) ، فإننا سنصل فى النهاية إلى عدد من المقاربات المتنافسة التى يمكن ، ويجب تقييمها بشكل مقارن .

إن التباينات بين المقاربة المسماة غربية أو حقوق الإنسان ، والمقاربات الأخرى تجاه الكرامة الإنسانية كبيرة جداً . وفى الحقيقة .. فإنها أضخم مما يعترف به عادة فى الأدب المعاصر . ولكن هذه التباينات لا تستتبع - فى حد ذاتها - الحاجة إلى اتباع مدخل الاقتصاد الحر ، ولاتبرهن على المزايا الضخمة لأى مقاربة معينة ، كما أنها لا تبرهن على نقص المقاربة الغربية لحقوق الإنسان .

وإذا قبلت المقاربة البديلة للكرامة الإنسانية التى ناقشناها من قبل ، باعتبارها مفاهيم شرعية لحقوق الإنسان .. فمن المحتمل أن تنتكس ممارسة حقوق الإنسان . فمثلاً .. سيكون من السهل لنظام قمعى أن يرتدى جبة حقوق الإنسان ، فى حين أنه ينتهكها وبالتالى يعزف على وتر حقوق الإنسان فى آلة قمعية بدلاً عن آلة التحرر . ومن المحتمل ، فى تلك الأقطار التى لديها ممارسة راسخة فى مجال حقوق الإنسان ، أن تزال الأسس المفاهيمية لحقوق الإنسان مما يضعف من هذه الممارسة .

ليس فى مفهوم حقوق الإنسان ما يؤكد على أنها لن - ولا يجب أن - تتغير أو تتطور ، وقد يكون تخفيض أو تقليص مساحة حقوق الإنسان فى الممارسة والنظرية السياسية ، أو حتى إبدالها بمبادىء منظمة مختلفة تماماً من الأمور المرغوب فيها ، ولكن نادراً ما تقدم مثل هذه الحجج اليوم . وبدلاً عن ذلك ، تستخدم حقوق الإنسان كمعادل تقريبى « لمقُاربتنا للكرامة الإنسانية » ، وكذلك يوصف كل شىء جيد ، أو يقيم بشكل عالٍ على أنه حق من حقوق الإنسان . إن درجة تقبلنا لهذه الطرق فى التفكير والحديث ، قد تؤدى إلى القضاء على القيمة المتميزة والمتمايزة لمقاربة حقوق الإنسان . وهكذا يتم الهجوم على حقوق الإنسان من قبل ممارسات ، توصف بأنها « حقوق إنسان » . وإذا فقدنا الفكرة عبر فساد اللغة ، فإننا نواجه موقفاً خطيراً بفقدان الممارسة أيضاً .

٦ - حاشية : الغرب وحقوق الإنسان

لقد تمت الإشارة - هنا - إلى مدخل حقوق الإنسان تجاه الكرامة الإنسانية ، باعتباره غربياً أو حديثاً ، لأنه تطور أولاً فى أوروبا فى أوائل الحقبة الحديثة ، وبتحديد أكثر فى إنجلترا القرن السابع عشر (انظر الفصل الخامس) . ومن المهم التأكيد على أن صفة غربى لا تعنى ضمناً أن الغرب قد أنجز تقدماً أكثر فى مجال تطبيق حقوق الإنسان المعترف بها دولياً ، إذ إن الغرب لم يكن - وظل كذلك - مصدر عديد من مشاكل وانتهاكات حقوق الإنسان فى العالم ،

أو أن التغريب الثقافى ضرورى ، أو أنه بالضرورة يساعد على تحقيق حقوق الإنسان ، أو أن الغرب يستحق ثناءً خاصاً ، أو أنه يجب أن يشعر بفخر خاص لا كتشافه حقوق الإنسان (أو اختراعها أو خلقها) .

وقد أشار روبرت ثورمان Robert Thurman ، فى مؤتمر «حقوق الإنسان من وجهة نظر التعددية الثقافية » ، الذى عقد فى مركز ويلسون Wilson ، إلى أن مثل هذه المحاججات التى قدمتها فى هذا الفصل تشبه تقديم برهان على افتقاد المجتمعات التقليدية والأفريقية لأحزمة الأمان . وبالطبع ليس لدى هذه المجتمعات أحزمة أمان ؛ لأن ليس لديها سيارات ! وفى الحقيقة .. فإن هذه التورية ، بدلاً عن التقليل من شأن حجتى فى الواقع ، قد مست صميم حجتى . لماذا لم توجد حقوق الإنسان فى المجتمعات التقليدية الغربية وغير الغربية ؟ ذلك لأنه ، قبل نشوء اقتصاديات السوق الرأسمالى والدول الحديثة ، لم توجد المشاكل التى تحاول حقوق الإنسان معالجتها ، أو الانتهاكات التى تحاول منعها ، أو أنها لم تفهم بشكل واسع على أنها مشاكل اجتماعية مركزية .

لقد دمر انبثاق اقتصاد السوق القائم على النقود - المبنى إلى حد كبير على حقوق الملكية الخاصة غير المحدودة - الأسس الاجتماعية للمجتمعات التقليدية تدريجيا ، وخلق أفراداً منفصلين ومتمايزين (فى مكان الأشخاص الذين يتم تعريفهم ، من خلال وضعهم فى الهرم الاجتماعى) ، والذين أصبحوا حاملى هذه الحقوق . لقد خلقت الأسواق الحديثة مجموعة جديدة من التهديدات الموجهة ضد الكرامة الإنسانية ، ولهذا كانت أحد المصادر الرئيسية للحاجة إلى حقوق الإنسان والمطالبة بها . وفى ذات الوقت ، خلقت الدولة الحديثة - كفاعل اجتماعى وأداة البرجوازية الجديدة الصاعدة - مؤسسات وممارسات جديدة ، جعلتها قادرة على غزو حياة عددية متزايدة بسرعة من البشر وتهديد كرامتهم من خلال وسائل جديدة ومشئومة . وبكلمات أخرى ، ليس فقط أن السيارات تسير فى طرق غربية ، وإنما تفلت من السيطرة وتتسبب فى تحطيم المجتمع . وكرد فعل لذلك ، بدأ الغربيون فى الاختراع والمطالبة - ليس فقط - بأحزمة الأمان ، وإنما بقوانين تنظيم سلامة المرور ، وتصنيع سيارات جديدة ، وقوانين ضد الترخيص للسائق الفاشل وتدريب السائق وسيارات أجود وطرق أحسن ... إلخ . لقد انبثقت أحزمة الأمان - أى حقوق الإنسان - فى البداية فى الغرب لأن السيارات وجدت فى الغرب أولاً . ولكن بمجرد أن أصبحت السيارات تسير فى طرقات الأجزاء الأخرى من العالم .. فإنها جلبت معها الحاجة لأحزمة الأمان ، وكل بقية الأشياء الأخرى . إن هذه هى جوهرياً حجتى التى أثرتها أعلاه بشأن الصلة العالمية المعاصرة لحقوق الإنسان .

قد تكون الدول والأسواق الحديثة شيئاً جيداً ، وقد لاتكون كذلك . ويمكن تقريع الغرب ،

إذا كانت الأسواق سيئة الى هذه الدرجة ، بدلاً من الثناء عليه لاختراع حقوق الإنسان (أو أنه أجبر على اختراعها) [٧] . فضلاً عن ذلك ، برغم أن الدولة المعاصرة قد تبدو أكثر قوة وتهديداً من سابقاتها ، فقد لا تكون الدول والأسواق الحديثة مظهراً ملزماً لحياة الأجيال القادمة ، وفى هذه الحالة ستبرهن حقوق الإنسان أنها ذات قيمة انتقالية فى النضال ، من أجل الكرامة الإنسانية ، ولكن طالما بقيت مثل هذه التهديدات الموجهة ضد الكرامة الإنسانية ، وأينما كانت ، فإننا على الأرجح فى حاجة لحقوق الإنسان . إن حقوق الإنسان هى أفضل أداة سياسية ـ وأرى أنها الوحيدة الفعالة ـ التى اخترعتها عبقرية الإنسان لحماية الكرامة الفردية ، ضد التهديدات النمطية للمجتمع الحديث .

هوامش الفصل الثالث

١- تذكر العناصر الرئيسية للتحليل المفاهيمى المقدمة فى الفصل الأول . إن حقوق الإنسان هى حقوق - ليست منافع أو واجبات أو امتيازات أو أى ممارسة أخرى .. إنها حقوق كل الأشخاص ببساطة لأنهم بشر . إن امتلاك حق يضع الشخص فى وضع خاص محمى . إن للحقوق أولوية بديهية فوق أى **مبادىء تبريرية** ، مثل المنفعة . إن لمطالب حقوق الإنسان بداهة أولوية حتى على مصالح وحقوق المجتمع والدولة . علاوة على ذلك ، تدرك حقوق الإنسان باعتبارها **جزءاً** طبيعياً من الشخصية الإنسانية ؛ إنها كما أطلق عليها هارت Hart (1955) حقوق عامة ، الحقوق التى تنبع ، ليس من التزام خاص أبعد من العضوية فى قبيلة الجنس البشرى . ولتكون للمرء حقوق الإنسان .. فإنه ليس مطلوباً من المرء أن يكون أى شىء أكثر من كونه إنساناً ، وليس مطلوباً أى شىء آخر بدلاً عن أن يولد إنساناً .

٢ - خطاب السيد مكى ، ممثل عمان فى اللجنة الثالثة للجمعية العامة للأمم المتحدة ، فى ٢٥ أكتوبر ١٩٧٩ ، فى وثيقة الأمم المتحدة رقم A / c . 3 / 34 / SR 27 .

٣ - أفادت إدارة الترجمة لمجمع البحوث الإسلامية من خلال لقاء شخصى مع د . عبد الصبور الكاشف ، بأن هذا الرأى لا يتعارض مع ما جاء فى الإسلام من تأكيد على حقوق الإنسان . كما أوضحت أن الإنسان يكتسب حقوقه فى الإسلام حسب درجة انتمائه إلى عقيدة الإسلام ، ومن ثم فالإسلام - كديانة - يضع تصانيف مميزة للإنسان ، يرتبط بها مدى ما يتمتع به هذا الإنسان من حقوق وما عليه من واجبات ، سواء أكان عضواً ينتمى إلى هذا المجتمع الإسلامى بطريقة مباشرة ، أم عضوا يرتبط بهذا المجتمع الإسلامى بطريقة غير مباشرة كتعاملات حياتية مختلفة .

٤ - يوضح د . عبد الصبور الكاشف أن هذا الرأى لا يتعارض مع ما ورد فى الحقوق التى يتمتع بها الإنسان وقدر الواجبات التى عليه أن يؤديها حسب درجات مسلم بها ، وترتبط

بدرجة اتصاله بالديانة الإسلامية من كونه مسلماً أم ذمياً أم من أهل الكتاب أم مشركاً أم ملحداً أم وثنياً .. فلكل صنف من هذه التقسيمات من الحقوق والواجبات .

قدر يتباين مع بقية التصنيفات الأخرى .. ومن ثم يذهب د عبد الصبور الكاشف إلى أن إغفال الكاتب لمناقشة هذه الجزئية بالتفصيل لا تحمل فى طياتها غمزاً أو انتقاصاً من المفهوم الإسلامى لحقوق الإنسان وواجباته .

٥ – إن هناك تشابهاً مدهشاً بين القيم التقليدية الصينية والأفريقية والإسلامية ، والأفكار الغربية قبل الحديثة عن القانون الطبيعى . فمثلاً ، مناقشة توما الاكوينى Aquinas عن قضية الطغيان مماثلة فعلياً للنظرية الصينية عن شرعية سلطة السماء . انظر أيضاً لأطروحة موازية مؤداها أن أفكار العصور الوسطى المتعلقة بالقانون الطبيعى لا تتضمن اعترافاً بحقوق الإنسان ، انظر Donnelly 1980 - إن الاختلافات التى تهمنا هنا تعكس الاختلافات فى البنية الاجتماعية - المجتمعات التقليدية مقابل الحديثة - بدلاً عن العوامل الجغرافية بالضرورة (بين الشرق والغرب أو الشمال والجنوب) ، وهى نقطة ركز عليها التحليل البنيوى فى الفصل التالى .

٦ – مثلاً ، إن الحق فى حرية التعبير عادة يقيد بقوانين التشهير والقذف ، وبواسطة المتطلبات العامة القائلة بأن الحقوق يجب ألا تمارس بإهمال يهدد الآخرين (مثلاً بالصياح « نار! » فى مسرح مزدحم) .

٧ – علاوة على ذلك ، إذا كانت بعض الأقطار أجبرت أو قهرت للمشاركة فى الأسواق العالمية ، إلى درجة أن الدول القمعية فى دول العالم الثالث هى ميراث الاستعمار والاستعمار الجديد الغربى ، فإن الغرب يجب أن يلام لخلقه الشروط ، التى تتطلب حقوق الإنسان من أجل كفالة تحقيق الكرامة الإنسانية .

الفصل الرابع

الكرامة الإنسانية
وحقوق الإنسان والنظم السياسية

بقلم : رودا إى هاوارد وجاك دونللى

يمكن رؤية خصوصية حقوق الإنسان ، ليس فقط فى مفاهيم الكرامة الإنسانية ، وإنما أيضاً فى النظم الاجتماعية والسياسية المبنية على مثل هذه المفاهيم . عادة مايشار إلى أن حقوق الإنسان الدولية المفصلة فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، وفى الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان تتوافق مع نوعيات كبيرة من النظم السياسية . فمثلاً ، يناقش جرايفراث Graefrath أن المعايير الدولية لحقوق الإنسان « يمكن أن تتكيف مع أى نظام قانونى » (6 : 1983 ؛ قارن بولتجينز Buultjens 1980 ؛ جروس اشبيل 1979؛ خوشالانى 1983 ؛ ماراسيخى 1984 ، موجيكو 1980 ، بوليس 82 ؛ روفين ١٩٨٢ ؛ ستاكهاوس ١٩٨٤ ؛ وييردا ١٩٨٢) . رغم ذلك فإننا نرى أن المعايير الدولية لحقوق الإنسان مبنية على مفهوم جوهرى متميز عن الكرامة الإنسانية ؛ لذا فإنها تتطلب نوعاً خاصاً من النظام الليبرالى ، الذى يمكن أن تكون له مؤسسات فى أشكال متباينة ، ولكن فقط فى داخل إطار ضيق نسبياً للتباين . إن المؤلفين المذكورين أعلاه يخلطون بين حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية .

لقد برزت الكرامة الإنسانية لا ريب بشكل جلى فى الوثائق الدولية لحقوق الإنسان ؛ فقد أعلنت الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان مثلاً أن حقوق الإنسان « تنبع من الكرامة المتأصلة فى الشخص الإنسانى » (1966) . علاوة على ذلك .. فإن أى شكل من النظم السياسية يعكس ضمنياً مفهوماً اجتماعياً معيناً عن الكرامة الإنسانية . وبالرغم من ذلك فإن حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية مفهومان مختلفان تماماً . فمفاهيم الكرامة الإنسانية ـ فى جوانبها

الاجتماعية والسياسية - تعبر عن فهم معين للطبيعة الأخلاقية والقيمة بالنسبة للإنسان ، وعن علاقاته أو علاقاتها (السياسية) مع المجتمع . وعلى العكس من ذلك ، فإن حقوق الإنسان هى الحقوق المتساوية ، التى لايمكن التنازل عنها (بالمعنى القوى للحقوق التى تشكل مطالب قوية ضد الدولة) ، والتى تؤول لكل شخص ببساطة لأنه إنسان . إن حقوق الإنسان هى ممارسة اجتماعية معينة تهدف لتحقيق مفهوم جوهرى متميز عن الكرامة الإنسانية . وتتباين مفاهيم الكرامة الإنسانية عبر المجتمعات بشكل درامى ، وأغلب هذه التباينات لاتتوافق مع قيمة المساواة والاستقلالية التى تشكل أساس حقوق الإنسان . كما أن أغلب النظم ، ومفاهيمها الاجتماعية عن الكرامة الإنسانية ، تنكر بالضرورة فكرة وممارسة حقوق الإنسان على السواء .

ويعتمد تحليلنا - إلى حد كبير - عند فحص العلاقات بين حقوق الإنسان ومفاهيم الكرامة الإنسانية فى نطاق مجموعة واسعة من النظم ، على نوعيات مثالية (« وضع عناصر معينة من الواقع داخل مفهوم محدد منطقياً » [Weber 1946 : 59]) خاصة المفاهيم النموذجية عن الفرد الإنسانى والتزاماته تجاه المجتمع والدولة ومطالبه منها . لقد أوضحنا أولاً الترابطات الفلسفية والبنائية بين المفهوم الليبرالى للكرامة الإنسانية وبين مبدأ وممارسة حقوق الإنسان ، ثم أوضحنا كيف أن أربعة أنواع من النظم الكبرى المعاصرة ، والتى اطلقنا عليها « المجتمعية » تنكر بالضرورة حقوق الإنسان ؛ بسبب التزامها بمفاهيم اجتماعية بديلة عن الكرامة الإنسانية .

وبرغم أن تفسير الليبرالية المتبع هنا يعطى الأساس الفلسفى والبنيوى للمعايير الدولية لحقوق الإنسان ، إلا أن التركيز ليس على النظرية الليبرالية (قارن الفصل الخامس) ، وسوف نناقش ذلك فى سياق آخر من أجل إثبات صحة تفسيرنا . ولكننا هنا ندعى أنه قراءة مقبولة ونموذجية للتقاليد الليبرالية . إن الموضوع هنا هو حقوق الإنسان وليس الليبرالية . وبالتالى ، سيبقى جوهر حجتنا المرتكزة على المتطلبات السياسية والاجتماعية لحقوق الإنسان غير متأثر إلى حد كبير ، حتى لو برهن تعريفنا على أنه مشروط .

ويجب أن نلاحظ أيضاً عدم انخراطنا فى حجج عن محتوى قوائم حقوق الإنسان . وبدلاً عن ذلك ، فإننا نتقبل القائمة المنصوص عليها فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، كما جرت عادة الأعمال الأدبية فى هذا المجال . وبالتحديد فإننا نتجنب تكرار الحجج القديمة حول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية . لقد تبنينا القائمة الكاملة التى نص عليها الاعلان الدولى لحقوق الإنسان مع الحقوق المدنية والساسية والاقتصادية والاجتماعية على قدم المساواة ، وذلك على أسس نظرية (انظر الفصلين الأول والثانى) وعلى ضوء القبول العالمى الرسمى تقريباً للإعلان العالمى .

برغم أن هذين الافتراضين التوضحيين يضيقان مجال تركيزنا ، إلا أن حجتنا ستبقى

ذات أهمية ومثيرة للجدل . إن حقوق الإنسان المعترف بها دولياً تتطلب نظاماً ليبرالياً . وقد يمكن الدفاع عن النظم الأخرى ، ومفاهيمها عن الكرامة الإنسانية ، ممكن على أسس أخلاقية أو سياسية أخرى ، ولكنها لن تصمد أمام الفحص الدقيق فى ظل معايير حقوق الإنسان .

١ – الليبرالية وحقوق الإنسان : ارتباط ضرورى

أ ـ الليبرالية والمساواة والاستقلال الشخصى

فى اتباع واضح لرونالد دوركين [1977 : Chap . 12,1985 : Chap. 8] Ronald Dworkin ، فإننى أرى أن جوهر الليبرالية قد عُبر عنه فى الحق السياسى الأساسى فى الاهتمام والاحترام المتساوى :

« يجب أن تعامل الحكومة أولئك الذين تحكمهم باهتمام ، أى كبشر يتعرضون للمعاناة والإحباط ، ويجب أن تحكمهم باحترام ، أى كبشر يستطيعون تشكيل الأفكار والعمل فقط بها من أجل تخطيط حياتهم . ولا يجب أن تعامل الحكومة الناس بالاهتمام والاحترام فقط ، وإنما بالاهتمام والاحترام المتساوى . كذلك يجب عليها ألا توزع السلع والفرص بشكل غير متساو ، على أساس أن بعض المواطنين يستحقون أكثر لأنهم يستحقون اهتماماً أكبر . كما يجب ألا تقيد الحرية ، على أساس أن مفهوم بعض المواطنين عن الحياة الجيدة .. أنبل أو أرفع مقاماً عن مفاهيم الآخرين » (Dworkin 1977 : 272 : 73) .

يجب أن تعامل الدولة كل شخص باعتباره نداً متساوياً مع الآخرين أخلاقياً وسياسياً ؛ فهى ليست فى حاجة لأن تكفل لكل شخص نصيباً متساوياً من الموارد الاجتماعية ، وإنما يجب أن تعامل الجميع باهتمام واحترام متساو ، وأن يتوافق عدم المساواة فى السلع أو الفرص والناجم ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ، عن القرارات السياسية (يمكن تبرير عدم المساواة بسهولة فى إطار نظام ليبرالى) ـ مع الحق فى الاهتمام والاحترام المتساوى .

تنبع الحرية الشخصية من مبدأ الاحترام المتساوى ، خاصة حرية اختيار نوع الحياة الخاصة واتباعها . وإذا كانت الدولة ستتدخل فى موضوع الأخلاقيات الشخصية ، فإنها بذلك تتعامل مع خطط وقيم حياة البعض باعتبارها أرقى من حياة الآخرين . كما أن المطلوب أيضاً حجم معين من الحرية الاقتصادية ، على الأقل إلى درجة أن تعكس القرارات الخاصة بالاستهلاك والاستثمار والمخاطرة ، قرارات حرة مبنية على القيم الشخصية ، النابعة من مفاهيم الحياة الجيدة المختارة باستقلالية . ولكن الحرية وحدها لا يمكن أن تخدم كقيمة مهيمنة فى الحياة الاجتماعية ، كما لا يمكنها أن تكون الهدف الوحيد للمشاركة السياسية .

ومالم تصحح من قبل مفهوم واسع وإيجابى عن الأشخاص الذين تمارس تجاههم هذه الحرية ، فإن الحرية الفردية تتفسخ بسهولة فى شكل إجازة ، أو تنفصل إلى ذرات اجتماعية . ويجب أن تمارس الحرية فى إطار قيود مبدأ الاهتمام والاحترام المتساوى ، إذا أريد لها أن تعزز الكرامة الإنسانية .

وفى الحقيقة ، تمثل الاستقلالية والمساواة زوجين من المبادئ التوجيهية أكثر من كونهما مجرد تجليات مختلفة عن الالتزام الليبرالى المركزى بالقيمة والكرامة المتساوية لكل وأى شخص . إن لكل إنسان قيمة أخلاقية ، يتساوى فيها مع الآخرين ولا يمكن إنقاصها ، بغض النظر عن نفعه الاجتماعى . وللأفراد كرامتهم وقيمتهم المتأصلة ، بغض النظر عن كينونتهم أو وضعهم ، والتى يجب أن توليها الدولة اهتماماً عملياً ، علاوة على إن لكل شخص الحق فى الاهتمام والاحترام المتساوى . وتتضمن حقوق الإنسان المعايير الدنيا للمعاملة السياسية ، وهذه المعايير ليست مجرد أهداف للسياسة الاجتماعية المرغوب فيها .

إن ذلك يوحى ضمناً بمفهوم معين للعلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة ؛ فالإنسان حيوان اجتماعى ، ولا يمكن تطوير الإمكانية الإنسانية الكامنة - بل حتى الإمكانية الفردية والتعبير عنها - إلا فى سياق اجتماعى . ويتطلب المجتمع تأدية وظائف سياسية معينة ، كما تتطلب المنظمات السياسية الكبيرة وجود الدولة . ورغم ذلك .. فإنه يمكن للدولة أن تشكل تهديداً خطيراً للكرامة الإنسانية وللاهتمام والاحترام المتساوى ، إذا ما حاولت تقوية وجهة نظر معينة عن الحياة الجيدة ، أو ترسيخ الامتيازات غير المتساوية . وبالتالى .. فإن لحقوق الإنسان مرجعية خاصة تجاه الدولة ؛ بهدف جعلها أداة لتحقيق الاهتمام والاحترام المتساوى بدلاً عن تقويضهما .

ويعطى الليبرالى - فى الصراع الحتمى بين الفرد والدولة - أولوية للفرد خاصة فى المجالات التى تحميها حقوق الإنسان . كما أن الفرد لا يعد قابلاً للفصل عن المجتمع والأدوار الاجتماعية بالنسبة لليبرالى فحسب ، بل إنه أيضاً يقيم تقييماً خاصاً كفرد متميز ومتفرد . ومن ثم ، يجب معاملة كل شخص باهتمام واحترام متساو . وينظر للدولة والمجتمع ، بلغة العقود، باعتبارهما منظمات للنمو والازدهار الكامل للإمكانية الإنسانية ، من خلال ممارسة حقوق الإنسان والتمتع بها . والكرامة الإنسانية ، بالنسبة لليبرالى ، مشمولة ، إلى درجة كبيرة ، بتلك النظرة إلى الحياة ، التى يكون فيها كل شخص عضوًا مستقلاً ، ومتساويًا مع الآخرين فى المجتمع ، متمتعاً بكامل حقوق الإنسان .

تأصلت جذور هذه النظرة تجاه الإنسان فى التغيرات البنيوية ، التى بدأت فى البروز فى أوروبا أواخر العصر الوسيط وبدايات العصر الحديث ، واكتسبت قوتها فى القرنين الثامن عشر

والتاسع عشر ، واليوم تعد هى النموذج عبر العالم . إن وجود الفرد الخاص المنفصل عن المجتمع ، يرتبط بشكل وثيق ، ببروز تقسيم جديد أكثر تعقيداً للعمل ، والتغيرات الناجمة عن البنية الطبقية (خاصة صعود البرجوازية وهيمنتها) ، وانبثاق نظرة جديدة عن الفرد فى علاقته بالرب والمجتمع والدولة .

إن هذه التطورات معروفة ولا داعٍ لتكرار ذكرها هنا . لقد أدت التغيرات الاجتماعية للتحديث - خاصة الهجرة والتحضر والتطور التكنولوجى فى إطار اقتصاديات السوق الرأسمالى - إلى استبدال الأخلاقيات الشاملة للمجتمع التقليدى أو الإقطاعى ، بنظام اجتماعى أكثر انقساماً . لقد تم فصل السياسة عن الدين والاقتصاد والقانون (والتى أيضاً فصلت عن بعضها البعض) ، كما تم فصل الأفراد أيضاً عن المجتمع ككل ؛ فلا يمكن بعد الآن إرجاعهم إلى أدوارهم ، أو كجزئيات من المجتمع . وبالاعتراف بالأفراد المستقلين الذين يملكون قيمة وكرامة كأفراد بالتحديد ، تم وضع أساس حقوق الإنسان .

وقد حدث التطور المعروف للدولة الحديثة بالتوازى مع هذه التغيرات فى المجتمع . كما أن الطبقة البرجوازية الصاعدة حديثاً كانت ، فى البداية ، السند الرئيسى للملوك والأمراء الصاعدين حديثاً ، الذين أرادوا تحرير أنفسهم من قيود النظام الإقطاعى القديم . ورغم ذلك .. فإن تنامى سلطة الدولة أصبح يشكل تهديداً متزايداً للمواطن الفرد . وهكذا ... بدأ رجال البرجوازية الأحرار يطالبون بالتحرر الفعلى .

لقد اتخذت هذه المطالب شكل حجج من أجل الحقوق الطبيعية والمساواة الشاملة بين الناس . ففى هذا المجتمع الجديد ذى التحرك الاجتماعى ؛ لا يمكن - نسبياً - التنبؤ فيه بالصعود والسقوط من الطبقة البرجوازية ، فإن مجموعة جديدة من الامتيازات لا يمكن بسهولة ادخارها للصفوة الجديدة بالميلاد ، أو بأى صفة مماثلة أخرى . وبالتالى .. فإنه حتى يستطيع البعض التمتع بهذه الحقوق الجديدة (البرجوازية) ، فلابد من المطالبة بها ، أن تكفل رسمياً على الأقل للجميع ، هكذا تمفصلت حقوق الإنسان كمطلب لجميع الأفراد ضد الدولة بشكل أساسى . لقد وضعت حقوق الإنسان الشكل الأساسى للعلاقة بين الفرد (الجديد والحديث) ، والدولة (الجديدة والحديثة) ، وهى علاقة مبنية على أولوية الفرد البديهية على الدولة ، فى تلك المجالات التى تحميها حقوق الإنسان .

إن حقوق الإنسان سابقة أخلاقياً على المجتمع والدولة وأرقى منهما ، وتقع تحت سيطرة الأفراد الذين يمتلكونها ، ويستطيعون ممارستها ضد الدولة فى الحالات القصوى ؛ مما يعكس المساواة بين جميع الأفراد واستقلاليتهم كذلك ، وحقهم فى السعى لتحقيق مصالح وأهداف

تختلف عن أهداف ومصالح الدولة أو حكامها . والفرد « ملك King » فى تلك المجالات والمجهودات التى تحميها حقوق الإنسان ؛ أى أنه فرد مستقل ، يتساوى مع الآخرين ، وله الحق فى الاحترام والاهتمام المتساوى .

إن هذه القيم والتغيرات الهيكلية تظل ـ فى الواقع ـ غير متحققة بشكل كامل حتى اليوم ، وخلال أغلب الحقبة الحديثة فهى محصورة فى شريحة صغيرة من السكان . ورغم ذلك ، وضع المثل الأعلى وبدأ تحقيقه . وحتى إذا بدأت المطالبة بحقوق الإنسان ، كتكتيك من قبل البرجوازية لحماية مصالحها الطبقية الذاتية .. فإن منطق الحقوق الشخصية العالمية وغير القابلة للتصرف قد تحرر ـ ومنذ أمد بعيد ـ عن هذه الأصول .

فضلاً عن ذلك ، فإنه برغم حدوث هذه العمليات الاجتماعية السياسية لتطور الشخصية الفردية الخاصة وبناء الدولة ، فى أوروبا فى البداية ، إلا أنها أصبحت القاعدة فى كل العالم . وهكذا فقد تمت عولمة الأساس الهيكلى لمجتمع الأفراد المستقلين والمتساويين ، بالرغم من أصله التاريخى الخاص والظرفى . وتشابه البنية الاجتماعية اليوم بشكل متزايد ، الانتشار العالمى تقريباً لفكرة حقوق الإنسان والدعوى الفلسفية القائلة بعالمية حقوق الإنسان ، وبالتالى تبدو حقوق الفرد الإنسانية ـ وبشكل متزايد ـ ليس مجرد مثل أخلاقية ، وإنما كضرورة موضوعية وذاتية على السواء لحماية وتحقيق الكرامة الإنسانية .

ب – الليبرالية وحقوق الإنسانية الدولية :

يمكن اشتقاق القائمة المعيارية لحقوق الإنسان ، المنصوص عليها فى الشرعة الدولية لحقوق الإنسان ببساطة من المفهوم الليبرالى عن الفرد والدولة (قارن الفصل الأول القسم ٤ . ب) . لقد اشتقت وربما تشتق قوائم أخرى من هذه المبادئ ، ولكننا نرى أن التناسب، الذى يصل إلى حد الكمال ، بين الليبرالية والشرعة الدولية ، يعكس الترابط النظرى العميق والضرورى بينها .

فمن أجل معاملة الفرد بالاهتمام والاحترام الواجب ، يجب أولاً الاعتراف بهذا الفرد كشخص معنوى وقانونى ، وهذا يتطلب بدوره حقوقًا شخصية أساسية معينة ، مثل : الحق فى الاعتراف له بالشخصية القانونية ، والحق فى الجنسية (الشرعة الدولية ، المادتان ٦ و ١٥) وهى متطلبات المعاملة السياسية له كشخص . وفى مجال آخر ، يصبح الحق فى الحياة ، والحق فى الحماية من التعرض للاسترقاق والتعذيب والمعاملة اللا إنسانية أو المهينة (المواد ٣ و ٤ و ٥) ضروريين للاعتراف بالشخص واحترامه .

تحمى بعض الحقوق مجال الاستقلالية الشخصية ، مثل : الحق فى حرية التعبير

والضمير ، والدين ، وتكوين الجمعيات (المواد ١٨ و ١٩) . ويهدف الحق فى صيانة الخصوصية (المادة ١٢) - بشكل أكثر وضوحاً - إلى ضمان الأهلية لتحقيق الرؤى الشخصية حول الحياة ، التى يستحقها الفرد البشرى . ويتطلب الاستقلال الشخصى حقوقاً اقتصادية واجتماعية ، مثل الحق فى التعليم (المادة ٢٦) ، والتى تتيح الموارد الذهنية للفرص المدروسة والمهارات الضرورية للعمل على تحقيقها ، والحق فى المشاركة فى الحياة الثقافية للمجتمع (المادة ٢٧) ، والتى تعترف بالأبعاد الاجتماعية والثقافية للتطور الشخصى . كما يعنى الاحترام المتساوى - فى بعده السياسى - الرقابة الديمقراطية على الدولة ، وبالتالى الحق فى المشاركة السياسية ، وحرية التعبير ، والصحافة ، والتجمع وتكوين الجمعيات (المواد ٢٩ و ٢٠ و ٢١) .

كما يتطلب مبدأ الاهتمام والاحترام المتساوى أن تتدخل الحكومة ؛ لتقليل عدد حالات اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية ، التى تنكر القيمة الشخصية المتساوية . ويجب أن تحمى الدولة أولئك الذين يتعرضون للتمييز الاجتماعى والسياسى والاقتصادى ؛ لانتمائهم أو انخراطهم الطبيعى أو الاختيارى فى عضوية مجموعة غير شعبية ، مما يحد من تمتعهم بنصيب عادل من الموارد والفرص الاجتماعية . كذلك فإن الحق فى الحماية المتساوية للقانون ، والحق فى الحماية من التمييز على أساس العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى أو الأصل الاجتماعى أو الملكية أو الميلاد أو الوضع الاجتماعى (المادتين ٢ و ٧) ضروريان لضمان معاملة كل الناس على أساس أنهم بشر متساوون .

وفى المجال الاقتصادى ، لم يكن الارتباط الليبرالى التقليدى بالسوق صدفة ؛ فالسوق يضع ، بعيداً عن كفاءته الاقتصادية ، أقل القيود على الحرية الاقتصادية ، وبالتالى .. فإنه يعظم من الاستقلال الشخصى ، ورغم ذلك يميل توزيع السوق للموارد والفرص إلى عدم العدل بشكل فادح . والليبرالى لا يعترض على اللامساواة فى حد ذاتها ، ولكن مبدأ الاهتمام والاحترام المتساوى يعنى ضمناً مكاناً للرفاه الاقتصادى الأساسى ؛ فلا يمكن السماح باللامساواة المهينة (Shue 1980) . كما أن لدى الدولة مصلحة معقولة فى رد الظلم الناجم عن اللامساواة التى يولدها السوق ، لأن نظام سوق حر لتوزيع الموارد ، هو وليد للفعل الاجتماعى والسياسى ، الذى تسانده بنشاط الدولة ، والذى يحمى ويعزز حقوق الملكية .

إن مكاسب السوق التفاضلية ليست محايدة ؛ فهى تمنح الأفراد المتساوين أخلاقياً مكاسب غير متساوية ، كما يمكن أن تتأثر توزيعاتها جوهرياً بواسطة عوامل ، ليست لها صلة بالأخلاق مثل العرق والجنس والطبقة أو الدين . فضلاً عن ذلك ، ليس لعديد من العبقريات التى يكافئها السوق بغزارة أى دلالة أخلاقية . ويمثل التفاوت الحاصل ، إذا كان يهدد المساواة الأخلاقية أو استقلالية المواطنين الآخرين ، حالة بديهية لتدخل الدولة على الأقل . ويتطلب مبدأ

الاهتمام والاحترام المتساوى من الدولة عملاً إيجابياً لإزالة تفاوتات السوق غير المبررة ، على الأقل إلى درجة ضمان الحد الأدنى من الموارد للجميع من خلال الحقوق الاجتماعية والاقتصادية . ويعنى ذلك بمصطلحات حقوق الإنسان ، مثل الحق فى الغذاء الرعاية الطبية والضمان الاجتماعى (المادتين ٢٢ و ٢٥) .

ولا تستنفد الجهود المبذولة لتخفيف حدة البؤس والحرمان المهين والمزرى نطاق المطالب الاقتصادية لمبدأ الاهتمام والاحترام المتساوى . فمثلاً للحق فى العمل ، (المادة ٢٣) ـ الذى هو بالضرورة حق فى المشاركة الاقتصادية ـ أهمية خاصة ، فمن جانب له قيمة جوهرية عالية (فالعمل يعتبر ضرورياً للحياة الكريمة) ، بالإضافة إلى أن له قيمة عملية ، لمقابلة الاحتياجات المادية الأساسية ، ولمنح أساس اقتصادى مضمون وكريم ، ينطلق منه الفرد لتحقيق قيمه وأهدافه الشخصية . ويمكن أيضاً تبرير الحق المحدود فى الملكية (المادة ١٧) على أسس متشابهة .

أخيراً ، يتطلب التهديد الخاص ، الذى تمثله الدولة الحديثة للاستقلال الشخصى والمساواة ، مجموعة من الحقوق القانونية ، مثل : افتراض البراءة ، والحق فى التقاضى ، والحق فى محاكمة عادلة وعلنية أمام محكمة مستقلة ، والحق فى الحماية من الاعتقال والحبس أو النفى التعسفى (المواد ٨ – ١١) . وبشكل أوسع ، ينعكس التهديد الخاص الذى تمثله الدولة للكرامة ، فى حقيقة أن كل حقوق الإنسان تمارس فى مواجهة الدولة بشكل خاص ، علاوة إلى أنها تمارس ضد كل أنواع الدول ، الديمقراطية وغيرها ، وإذا كانت حكومة ما تعامل مواطنيها باعتبارهم أقل من كونهم بشراً ، فإنه لا يهم كيف أتت هذه الحكومة إلى السلطة . ثمة واجبات اجتماعية تقع على عاتق الفرد (المادة ٢٩) ، ولكن تأديتها لا تعد شرطاً مسبقًا لامتلاك أو ممارسة حقوق الإنسان .

هكذا انتقلنا من المبدأ الليبرالى للاهتمام والاحترام المتساوى إلى القائمة الكاملة لحقوق الإنسان فى الإعلان العالمى . وبالمقابل .. تتطلب هذه الحقوق مجتمعاً ليبرالياً والشخص المثالى الذى يتخيله هذا المجتمع ، وإذا ما طبقت هذه الحقوق .. فإنها سوف تلعب دوراً حاسماً فى خلق هذا المجتمع .

إن هذا المفهوم الليبرالى مختلف تماماً عن المفهوم ، الذى يتمسك به أغلب نقاده ومدافعيه على السواء ، وسوف نناقش أهمية وصحة هذا الوصف بالتفصيل فى الفصل الخامس . كما سنميز بوضوح بين هذا المفهوم ومفهوم ليبرالية الحرية الدنيا أو الدولة الحارسة ، وذلك فى لقسم (جـ) أدناه . ورغم ذلك ، فإن المرجع الذى يحضرنا هنا هو دولة الرفاه الاجتماعى

الديمقراطية فى أوروبا ، مثل النرويج وهولندا [١] . إننا على استعداد لقبول الافتراض القائل بأن الولايات المتحدة ، حتى قبل الرئيس ريجان ، لا تقدم مثل هذا المثل الليبرالى (بل فى الحقيقة هى أبعد من ذلك بكثير) . فعلى سبيل المثال .. لو أن مجتمعاً ما يملك القدرة المادية لتوفير العناية الصحية والمنافع المادية الشاملة ، ولكنه يختار عدم القيام بذلك .. فإنه لا يبدو أنه مجتمع مبنى على أساس الاهتمام والاحترام المتساوى لكل المواطنين ، وتشير الموضوعات العرقية إلى مجال آخر من مجالات النواقص الجسيمة فى سجل الولايات المتحدة . إن انعدام احترام حكومة الولايات المتحدة لمواطنيها ، قد يساعد فى تفسير مساندتها لتلك النظم العميلة البشعة ، مثل نظام بنوشيت فى تشيلى ، فى مقارنة صارخة مع أقطار الديمقراطية الاجتماعية الأوروبية مثلاً .

ولكن لا ينبغى حجب الحجة هنا بالنزاع حول النعوت والصفات . ولنفترض أننا مخطئون ، وأن مثل هذا النظام يجب ألا يطلق عليه ليبرالى ، ودعنا نطلق عليه النظام (س) ، وتظل حجتنا كما هى : أن المعايير الدولية لحقوق الإنسان تتطلب نظاماً يسمى (س) .

جـ – الليبرالية مقابل الدولة الاشتراكية المحافظة أو المعتدلة

فى الواقع ، إن أحسن النظم الليبرالية تقصر عن بلوغ هذا النظام المثالى الذى ناقشناه ، وتستحق سجلات عديد من المجتمعات الليبرالية المعلنة ، فى مجال حقوق الإنسان ، النقد القاسى . فضلاً عن ذلك ، ينظر عديد من الليبراليين المجاهرين إلى الحرية والمساواة باعتبارهما مبادئ متصارعة إلى حد كبير ، بحيث يمكن التضحية بأحدهما من أجل الآخر ، بدلاً عن كونهما بعدين مكملين لمبدأ واحد ، هو مبدأ الاهتمام والاحترام المتساوى . وإحدى الطرق لتحقيق هذه التضحية هو اختيار الحرية وتجاهل المساواة إلى حد كبير ، وبالتالى بناء نظام الحد الأدنى أو الدولة الاشتراكية المحافظة أو المعتدلة [٢] .

يحصر دعاة الدولة الحارسة (مثلاً Nozick 1974) دور الدولة - إلى حد كبير - فى حماية النظام العام والملكية الخاصة . ومن أجل ضمان السلوك الحسن للحارس الليلى (الدولة) ، فإن المطلوب حقوق مدنية وسياسية « سلبية » ، خاصة الحريات المدنية التى ينظر إليها - بشكل ضيق - باعتبارها الحق فى عدم التدخل فى الحياة الخاصة (المفهومة فى أوسع أشكالها) للأفراد . ولكن الدولة الاشتراكية المحافظة أو المعتدلة تحمى حقوق الملكية ، فى حين أنها ترفض بوضوح كل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الأخرى . إن التزام الدولة الاشتراكية المحافظة أو المعتدلة العميق بحماية الملكية الفردية ، فى حين أنها تنكر كل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، يعود إلى عدم التوافق البديهى الذى يقارب التناقض المنطقى بينها ، والمعايير الدولية

لحقوق الإنسان . ولا نرى أى طريق يسمح بإدراج هذا الحق الاقتصادى وحده ، وبشكل مبرر ، فى قائمة حقوق الإنسان للدولة الحارسة .

فالحجج المبنية على الحقوق المعيارية (أى ليس النفعية فقط) من أجل الحق فى الملكية الخاصة فى هذه السياقات ، تستند إلى أهمية النشاط والموارد الاقتصادية الخاصة المضمونة بهدف التمتع بالاستقلال الذاتى الشخصى . ورغم ذلك .. فمن الواضح أن مثل هذه الحجة لا تبرر حقاً فى التراكم الفردى غير المقيد . وثمة نقطة معينة ، لا تسهم عندها الموارد الاقتصادية الاضافية بأى شئ بالمرة فى عملية الاستقلال الشخصى ، كما أنها قبل هذه النقطة تصبح الموارد الحدية متضائلة الصغر، ويمكن إثارة نفس الحجة بالنسبة للحقوق الاجتماعية والاقتصادية الأخرى . وفى الحقيقة .. يمكن إثارة قضية جوهرية قوية جداً ، من خلال الحق فى الغذاء والعمل والرعاية الصحية .

على كل حال .. ستصبح الدولة الاشتراكية المحافظة أو المعتدلة مدمرة لذاتها ، إذا اعترفت بالحقوق المدنية والسياسية المتساوية والعالمية . ويستند الحرمان من المشاركة السياسية عادة إلى الرُغبة فى حماية الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية ، بينما يميل الذين تم استبعادهم فى السابق من المشاركة السياسية إلى استخدام سلطتهم المكتسبة حديثاً ؛ للحصول على نصيب عادل أو - على الأقل - مقبول من الموارد الاجتماعية (قارن Goldstein 1983) . ويشير صعود دولة الرفاه الغربية والضغوط الشعبية عبر العالم الثالث إلى أن تنفيذ الحقوق السياسية المتساوية والعالمية سوف يؤدى إلى تحول فى نظام الدولة الاشتراكية المحافظة أو المعتدلة .

سيكون الطريق الوحيد لتجنب ذلك ، هو تقوية الحق فى الملكية الخاصة على حساب ممارسة حقوق الإنسان الأخرى جميعاً . ومن البديهى أن ذلك غير مبرر ؛ فلم توجد أية نظرية عن الطبيعة أو الكرامة البشرية جعلت هذا الحق أرقى من حقوق الإنسان الأخرى . ورغم ذلك ، فإن تقوية بدرجة أقل للحق فى الملكية ، تتيح إعادة توزيع بعد مستوى معين من التراكم ، سوف تكون غير فعالة . وإذا كانت النقطة التى ستحدث بعدها إعادة التوزيع قد حددت ديمقراطياً ، فإن نظام الدولة الاشتراكية المحافظة أو المعتدلة ستتم إزالته ديمقراطياً بالتأكيد ، أو على الأقل تفكيكه عبر الزمن ، ولكن أى طريق آخر لتحديد هذه النقطة سوف ينكر المساواة فى الحقوق السياسية .

بعبارة أخرى .. فإن الدولة الاشتراكية المحافظة أو المعتدلة ، فى جوهرها ، منتهكة لحقوق الإنسان حتى فى إطار الحدود التى وضعتها لنفسها . ففى الدولة الاشتراكية المحافظة

أو المعتدلة أحل السعى وحيد الجانب محل سعى الليبرالية المزدوج من أجل الاستقلالية والمساواة لتحقيق استقلالية ، فهمت إلى حد كبير على أنها الضمان الاجتماعى لأوسع مجال ممكن للفعل الخاص (الفردى) ، وفى الواقع بغض النظر عن نتائجه الاجتماعية . فبالنسبة لدعاة الدولة الاشتراكية المحافظة أو المعتدلة ، يعبر عن الكرامة الإنسانية بشكل رئيسى فى النتائج غير المتساوية ، التى حققها الفعل الخاص والمتنازع إلى حد كبير . ومن ثم .. فإن الدولة الاشتراكية المحافظة أو المعتدلة ليست الشكل المحض لليبرالية ، والتى قدمت دائماً من قبل نقاد الليبرالية من أنصار الدولة الاشتراكية المحافظة أو المعتدلة واليساريين على السواء . بالعكس .. إنها شكل فاسد ، وتضييق غير متسق داخلياً لليبرالية [٣] ، وغير منسجم أيضاً مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان .

٢ -المساواة والاستقلالية ومجتمعات « النظم المهتمة بالمجتمع »

لقد أوضحنا أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين حقوق الإنسان والنظم الليبرالية ، وبقى أن نوضح أن أنواع النظم الأخرى لا تتوافق مع مطالب حقوق الإنسان ، وهو عمل بدأنا فى إنجازه مع مناقشتنا للدولة الاشتراكية المحافظة أو المعتدلة أعلاه . وسوف ندرس فى هذا القسم أربعة أنواع رئيسية من مجتمعات « النظم المهتمة بالمجتمع » ، والتى تشكل أغلبية النظم غير الليبرالية المعاصرة .

لقد عرفنا مجتمعات « النظم المهتمة بالمجتمع » ؛ باعتبارها تلك المجتمعات التى تعطى أولوية أيديولوجية وعملية للمجتمع (فى بعض الأحيان ممثلاً فى الدولة) على الفرد . ومثل هذه المجتمعات تنظر إلى أعضائها باعتبارهم يستحقون الاهتمام والاحترام ، ولكن شريطة أن يكونوا أعضاء فى المجتمع ، ويقومون بتأدية أدوار مرسومة مسبقًا (مفروضة) . وبالتالى ، لم تكن مفاهيمها عن الكرامة الإنسانية متأصلة فى فكرة حقوق الإنسان . وتقف مجتمعات « النظم المهتمة بالمجتمع » ضد تطبيق حقوق الإنسان وصيانتها ، لأنها تنكر استقلالية الفرد ، والمساواة الأخلاقية التامة بين جميع الأفراد ، وإمكانية الصراع بين مصالح المجتمع والمصالح الشرعية لأى فرد .

أ - المجتمعات التقليدية

تمثل المجتمعات التقليدية مجتمعات مشاعية ، مبنية على الوضع الاجتماعى ، ومحكومة وفقاً للمبادئ والممارسات السائدة التى تحددها التقاليد [٤] . وهى عادة متجانسة عرقياً واثنياً ، كما أنها مجتمعات زراعية وبلا دولة . وتنبع قيمة المرء وحقوقه وواجباته فى المجتمع التقليدى ، وتبقى مرتبطة بالعضوية التفاضلية فى مجتمع معين ، وبامتيازات وواجبات غير متساوية ، مبنية

على الوضع القائم على أساس العمر والجنس والطائفة أو الهرميات التصاعدية الأخرى . إن الفكرة القائلة بحق الفرد فى الاهتمام والاحترام المتساوى ، ومجموعة واسعة من الحقوق الشخصية غير القابلة للتصرف لأنه ببساطة بشر ، هى فكرة غريبة تماماً عن المجتمعات التقليدية (انظر الفصل الثالث) . إن نوعيات معينة من الناس يعرفون (يحددون) على أنهم أشخاص - أى بشر .

لدى أغلب الناس فى المجتمعات التقليدية - على الأقل - بعض الحقوق والامتيازات ، التى تتوقف على التنفيذ المناسب للأدوار الاجتماعية . وبالتالى .. لا تنال هذه الحقوق باعتبارها حقوقًا شخصية شرعية فى مواجهة المجتمع والأفراد الآخرين ، كما لا يعتقد أن ينالها أى شخص خارج المجتمع . وحتى فى إطار الحدود الاجتماعية المعترف بها .. يمكن تعريف بعض الناس على أنهم أجانب (غرباء) ، مثلما هو حال الكفار فى المجتمعات الإسلامية ، أو كغرباء أثنيين فى المجتمعات الافريقية .

إن العلاقة بين الفرد (إذا كان يمكن أن تطلق عليه / عليها هذه الصفة) والمجتمع غير تصادمية بالقطع ؛ فمصالح كل فرد محتواة فى نظام القيم العليا ، المتمثل فى متخذى القرار السياسى والدينى والقانونى ، ومن المفترض أن الفرد والمجتمع لا ينفصلان . كما أنه من المحتمل أن ينظر برعب إلى مجرد فكرة الحقوق الفردية غير القابلة للتنازل ، والتى يتمتع بها الجميع على قدم المساواة فى مواجهة المجتمع ، إذا ما أدركت (Legesse 1980 : 124) .

ينعدم وجود فكرة الفرد المستقل فى المجتمعات التقليدية ؛ فقيمة الشخص ووجوده يحددهما موقعه ودوره فى المجتمع : وخارج المجتمع لا يوجد الفرد ، أو أن وجوده دون قيمة أخلاقية كبيرة . إن كرامة المرء – التى ينظر إليها عادة كصفة من العشيرة أو العمر أو الجنس أو المجموعة المهنية – تأتى أو تقنن من خلال تأدية الفرد للواجبات الفردية المحددة تقليديًا ، بدلاً عن الإبداع الخاص ، أو الكشف عن الوجود الفردى المتميز . ولا يوجد فى المجتمعات التقليدية إنسان بالمعنى الأخلاقى للعلاقة ، وكذلك لا توجد حقوق متساوية وغير قابلة للتصرف وعالمية .

إن أغلب المجتمعات التقليدية هى مجتمعات رق أو طبقات مغلقة ؛ ويخضع القليل منها للحكم الديمقراطى بالمعنى الواسع لهذه الكلمة . وفى العادة تقمع الانحرافات الفردية عن المعايير المجتمعية بشدة ، كما تعامل المرأة والغرباء باعتبارهما كائنات دنيا . ومع ذلك .. يمكن تحقيق نوع معين من الكرامة ، نظرياً ، وفى الممارسة المرتبطة بتأدية مناسبة للأدوار الاجتماعية لأغلب الناس . فضلاً عن ذلك ، تقترن المسئوليات الاجتماعية بالحماية الاجتماعية

والاقتصادية المتبادلة ؛ لأن المجتمعات التقليدية تضمن لأغلب الناس مكاناً محدداً ومأموناً وكريماً فى المجتمع (بالطبع وفقاً لمصطلحاته الخاصة) .

يمكن للمرء بالتالى - على الأقل - أن يدرك وربما حتى أن يبرر سياقياً إنكار المجتمع التقليدى لحقوق الإنسان . وقد يرى البعض أن المفهوم التقليدى عن الكرامة الإنسانية أرقى من المفهوم الليبرالى ؛ فمثلاً .. يمكن المجادلة بأن أغلب الناس تفضل أدواراً اجتماعية منظمة (مقننة) ومأمونة ، ومع إحساس ملازم بالانتماء ، بدلاً عن الاستقلالية والمخاطر المرافقة لها . وقد يكون الأفراد المنتمون للمجتمع التقليدى أحسن حالاً وأكثر نصيباً من عدة أوجه ، عن عامل النسيج فى إنجلترا أواسط القرن التاسع عشر ، أو كوريا الجنوبية اليوم .

ورغم ذلك .. فإن هذه الحجج لا تمت بصلة لحقوق الإنسان ؛ لأن الدفاع عن المجتمع التقليدى يمر عبر رفض مجتمع مبنى على الحقوق الشخصية والعالمية ، المتساوية وغير القابلة للتصرف ، من أجل مجتمع مبنى على الوضع الاجتماعى للفرد . فتفضيل المجتمع التقليدى على الليبرالية معناه رفض مجتمع الأفراد المتساويين ، والمستقلين الذين لديهم حقوق شخصية غير قابلة للتصرف . ومن أجل مجتمع السكان غير المتساويين والمنظمين لأداء أدوار اجتماعية ، والمندمجين فى المجتمع ؛ إذ لا يمكن جمع المجتمع التقليدى وحقوق الإنسان دون عنف تجاه الاثنين . (قارن Howard 1986 : chap 2) .

ب - الشيوعية

نعنى بالشيوعية نموذج النظام القائم على البنية ، والأيديولوجية الرسمية لأقطار الكتلة السوفيتية المعاصرة . إن المظهر الأساسى لهذه المجتمعات أن الحزب الشيوعى / الدولة ملتزم بالتحويل الجذرى والثورى للحياة الاجتماعية والشخصية . والارتباط بين هذه النظم وكتابات ماركس أو التقاليد الماركسية المعترف بها ، هو موضوع لا يمكن التطرق إليه هنا ، كما أننا لسنا بحاجة إلى ذلك ، فمهمتنا هنا هى الحجة التى نقابلها عادة ، والقائلة بأن النظم الشيوعية الموجودة منسجمة تماماً مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان .

ثمة تشابهات مذهلة بين المجتمعات التقليدية والشيوعية ، خاصة فيما يتعلق بإخضاع الفرد للمجتمع (الدولة) ، واستخدام الأدوار الاجتماعية (الطبقة) التى تحدد أهمية وقيمة الفرد ، كما أن بينهما اختلافات مذهلة أيضاً . فمن جانب تمتلك المجتمعات التقليدية - فى الغالب - جهاز دولة بدائيًا ، بينما تجد أن الدولة - فى المجتمعات الشيوعية - هى المؤسسة الاجتماعية المركزية ، رغم الإحالة الأيديولوجية الإجبارية القائلة بزوالها . كذلك .. تتفاوت المجتمعات الشيوعية فى الحجم من عدة ملايين إلى أكثر من مليون نسمة ، بخلاف المجتمعات التقليدية

ذات العلاقات المباشرة عادة . وفضلاً عن ذلك .. فإن المجتمعات الشيوعية تتمتع بتقسيم عمل صناعى معقد ، وتعدد إثنى ، بعكس المجتمعات ذات الانسجام الإثنى المرتبط عامة بروابط الدم الحقيقية أو المتخيلة .

إن ذلك يغير نسيج العلاقات الاجتماعية كلية ، فلا يمكن للدولة الشيوعية أن تكون معادلة وظيفياً للمجتمع التقليدى ، لأنها تبدو بالضرورة كمؤسسة بعيدة ومنفصلة ، وغير قادرة على تقديم الدعم الاجتماعى والنفسى الذى تقدمه المجتمعات التقليدية ذات الروابط المتينة . وبالتالى.. تختلف عملية التصنيف ضمن المجتمع فى المجتمعات الشيوعية تماماً .

ففى المجتمعات التقليدية .. لا يفرق بين الفرد والجماعة بشكل تام ، فى حين تميز المجتمعات الشيوعية بين الأفراد تماماً . لقد أفرز الاقتصاد الحديث - بسبب تقسيم العمل المعقد وتقسيم الأدوار المكثف - أفراداً اقتصاديين ، وبالتالى متميزين اجتماعياً . كما بنيت بيروقراطية الدولة الحديثة ، بحيث تتعامل مع أفراد (مجهولين وغير ثابتين) ، وتصبح المهمة السياسية للنظم الشيوعية بالتالى هى إعادة استيعاب الفرد داخل المجتمع (الدولة) ، وهكذا يجب خلق الدولة / المجتمع سياسياً أولاً ، كما أكده وحدده مشروع التحويل الاجتماعى الثورى . ففى المجتمعات الشيوعية ، يجب جعل الفرد جزءاً من المجتمع ، « لا يمكن أن يوجد صراع بين الفرد والدولة » (Wieraszewski 1988) .

رغم ذلك ، استمر تنظيم الحياة الاقتصادى والاجتماعى الأساسى ، فى ظل الشيوعية ، فى إنتاج وإعادة إنتاج أفراد متمايزين . ويجب بالتالى أن تكرر باستمرار عملية الإدماج وإعادة الإدماج هذه . ولكن إعادة الإدماج غير المتمايز مستحيلة ، كما أن الاحتواء الأيديولوجى - مهما كان مهيمنا - غير كافٍ . وهكذا .. فإن القهر السياسى المباشر هو مظهر الشيوعية الجماعية ، التى تكون عموماً غائبة عن المجتمع التقليدى (بسبب فعالية وسائل الضبط الاجتماعى الأخرى) .

وحيث تكمن مهمة الدولة / الحزب / الطبقة العاملة ، فى تحويل كل جوانب الوجود الاجتماعى ، فإن الحياة الخاصة تخضع للنظم العامة . ومن المفترض كذلك أن تصبح علنية ، تنظمها الدولة ، إذا أريد للثورة أن تنجح ، وهنا لا يتمتع الأفراد المنتمون للبرجوازية أو للطريق الرجعى بالاحترام والاهتمام ، وفى العادة يتم قمعهم ، وعلى أحسن الأحوال يتم تجاهلهم ، كما قال أحد الاكاديميين الألمان الشرقيين « ليست هناك حرية لأعداء الشعب » (Klenner 1984 : 15) ، الذين تم تعريفهم باعتبارهم الدخلاء اجتماعياً . ويؤدى مثل هذا الاعتقاد إلى تحديد وقمع للطبقات الاجتماعية المنبوذة ، وفى

الحالات القصوى إلى « إبادة جماعية » طبقية ، موجهة ضد الكولاك أو الأعداء الطبقيين المماثلين (Kuper 1981 : 99 - 100) .

لقد استبدل الانسجام الإثنى للمجتمع التقليدى بانسجام طبقى إجبارى . إن « الوضع الطبقى » يعنى الالتزام بالمعايير السلوكية التى تحددها الدولة . وكذلك اختزلت المساواة إلى مجرد تماثل اجتماعى ، بدلاً عن كونها حقيقة أخلاقية أساسية لها حرمتها ؛ ففى المجتمعات الشيوعية الناس متساوون ليس بالميلاد أو بالطبيعة ، وإنما فقط بالدرجة التى لا يميز فيها المرء عن رفيقه المواطن الشيوعى ، الذى يشكل مستودع الإنسان الشيوعى الجديد ، وهكذا تولد المجتمعات الشيوعية نوعية متميزة من الأشخاص المتجانسة والاجتماعية (اللافردية) .

ومن المفترض أن تنتهك المجتمعات الشيوعية مجموعة واسعة من الحقوق المدنية والسياسية خلال فترة الانتقال الثورى ، ولا تكون بالضرورة مجرد تجاوزات مؤسفة فى الممارسة . وحتى بعد تحقيق الشيوعية ، ظل الحرمان من الحقوق المدنية والسياسية ضرورياً ؛ للحفاظ على منجزات الثورة ، حيث يتطلب الالتزام ببناء مجتمع وفق رؤية أساسية معينة ، الحرمان أو الإنكار الدائم للحقوق المدنية والسياسية ؛ لأن ممارستها وممارسة الاستقلال الشخصى سيقوض بالتأكيد هذه الرؤية .

علاوة على ذلك ، وبرغم كل ما حققته المجتمعات الشيوعية فى توفير السلع والخدمات الاقتصادية والاجتماعية ، إلا أنها لا تتوافق جذرياً مع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية . ففى المجتمعات الشيوعية ، يتوقف امتلاك الحقوق والتمتع بها على أداء الواجبات الاجتماعية . فمثلاً .. تنص المادة ٥٩ من الدستور السوفيتى لعام ١٩٧٧ على : « لا تنفصل ممارسة الحقوق والحريات عن أداء المواطنين لواجباتهم » (قارن Burlatsky 1982; Egorov 1979 : 39) . وهكذا يرتبط مثلاً الحق فى الحصول على التعليم العالى ، والحق فى اختيار العمل - بشكل وثيق - بالصلات والسلوك السياسى ؛ ففى مثل هذا النظام ، يكفل القليل من الحقوق مهما كان نوعها ، أما حقوق الإنسان - بالمعنى الدقيق لحقوق الأفراد غير القابلة للتصرف ، وعلى قدم المساواة - فإنه غير معترف بها .

ومن المهم التأكيد على الاختلاف بين امتلاك حق من حقوق الإنسان ، والتمتع بموضوع الحق فقط ، فمثلاً يجب التفريق بين أن يكون لديك طعام ، وأن يكون لديك الحق فى الطعام ، أو التحدث بحرية والحق فى حرية التعبير .ففى المجتمعات الشيوعية (وكذا المجتمعات «النظم المهتمة بالمجتمع ») قد يكفل للمرء موضوع بعض الحقوق المعينة (Shue 1980 :75 - 76) ؛ أى يمكن التمتع بالسلع والخدمات والفرص ، غير أنه

لا يتم التمتع بها كحقوق ؛ فالذين يذعنون يحصلون على منافع معينة ، ولكن يمكن للدولة أن تمنح أو تسلب هذه الحقوق حسبما ترى ذلك مناسباً . إن ذلك يصح على الحقوق الاقتصادية والاجتماعة كما هو الحال بالنسبة للحقوق المدنية والسياسية . فلا يحق للفرد هذه المنافع لأنه إنسان ؛ فالمرء لا يملك السيطرة الخاصة التى يمنحها امتلاك الحق ، كما ليس لدعاوى المرء للتمتع بهذه المنافع قوة حقوق الإنسان .

وفى الواقع .. فإن الفرد فى المجتمعات الشيوعية غير مخول لأى شئ من الدولة - أى ليست له حقوق ضدها . « لا توجد حقوق الإنسان خارج إطار الدولة أو ضدها ، فالدولة هى خالقة هذه الحقوق » (Lopatka 1979 : 7 وقارن Weichelt 1979 : 3) . وتكتسب هذه الحقوق من خلال أداء الالتزامات الطبقية ، كما حددتها الدولة (Lieberam 1979 : 14) . وقد لا يفقد الدخلاء الاجتماعيون - مثل ملاك الأراضى أو البرجوازيين - حقوق الملكية السابقة فحسب ، وإنما يفقدون أيضاً كل الحقوق الأخرى .

وهكذا يبنى المجتمع الشيوعى على أساس من الشمولية الاجتماعية ، غير المتوافقة أصلاً مع حقوق الإنسان ، ويأخذ خير المجتمع ، كما حددته الدولة / الحزب ، الأسبقية على ما عداه . وليست لحقوق الفرد قيمة ؛ لأنها من المفترض أن تستجيب للأغراض الاجتماعية المحددة من قبل الدولة ، ولا تعتبر الدولة مهما فعلت مذنبة لانتهاكها لهذه الحقوق . وتمثل النظم الشيوعية حرماناً وإنكاراً كاملاً لحقوق الإنسان ، مهما كانت المنافع والفرص التى ربما ينالها (عرضاً) المواطنون (وهى دون شك ضخمة فى بعض النظم الشيوعية) .

جـ التعاضدية / الادماجية

يمكن تعريف التعاضدية "Corporatisim" ، وهى شكل رئيسى للنظم اليمينية المعاصرة ، باعتبارها :

> نظام لتمثيل المصالح ، تنظم فيه الوحدات المكونة له فى إطار محدود من المراتب الإجبارية غير المتنافسة والمتدرجة هرمياً والمختلفة وظيفياً ، والتى تعترف بها الدولة أو تصرح بها (إن لم تخلقها) ، وتمنحها الاحتكار التمثيلى المتعمد فى إطار المراتب المعنية ، فى مقابل مراعاة ضوابط معينة فى اختيار قيادتهم ، ومفصلة المطالب والتأييد (Schmitter 1974 : 93 - 94) [٥] .

تقدم النظم التعاضدية نفسها على أنها أدوات محايدة للتنظيم والتوسط بين المصالح المتضادة بين العمال ورأس المال ، ومع المجموعات الأخرى ، مثل النساء والشباب ، الذين يتم تنظيمهم وإدماجهم رسمياً فى البنية السياسية ؛ مما يزيل الصراعات البنيوية الأساسية .

ورغم ذلك .. فإننا نجد فى الممارسة السياسية أن الحكم الطبقى موجود بوضوح فى قلب التعاضدية . إن الهدف الأساسى لأيديولوجيتها وبنيتها السياسية هو منع أى صراع طبقى وترسيخ إبقاء التراتب (الهرمية) الاقتصادى .

تعلن الدولة الكرامة المتساوية لجميع فئات المجتمع ، بينما تتراكم السلطة والملكية الخاصة غير المتساوية . ولا يتحتم بالضرورة أن يتم استبعاد العمال والفلاحين من نصيبهم من المنافع الاجتماعية ـ مثلا قد يسمح للنقابات ، التى تسيطر عليها الدولة ، بالسعى لتحقيق بعض التحسينات فى شروط العمل أو مستويات المعيشة ، طالما أن الصراعات الطبقية ممنوعة ـ ولكنهم يستفيدون بشكل غير مقصود أو كأجر جانبى لانتقاء المعارضين الممكنين للتحالف التعاضدى الحاكم . وعلى أحسن الأحوال يتم تجاهل الاهتمام والاحترام المتساوى .

تصون النظم السلطوية ، وهى أحد أشكال التعاضدية ، مجالاً مهماً من مجالات الاستقلال والنشاط الخاص ؛ فمثلاً قد يترك الدين والتعليم كموضوعات خاصة . ولكن هذه الخصوصية ليست إلا مجالاً لعدم المبالاة العامة ، حيث إنها تختلف تماماً عن الاحترام الإيجابى للحق فى الخصوصية وحمايته ، وكذلك عن الحقوق الأخرى المرتبطة به . فالخصوصية فى التفكير والدين والعقيدة غير محمية فى النظم السلطوية حيث يتم تجاهلها ، طالما أنها لم تتدخل فى المساومة التعاضدية الأساسية . وعلى أحسن الأحوال لا يكون الاستقلال الشخصى حقاً وإنما منفعة عارضة .

أما الشكل الفاشى التعاضدية فهو معادٍ جداً للفردية . وتعلن الفاشية عن أيديولوجية رومانتيكية عن الإجماع والانسجام (الصوفى) والارتياح الشخصى فى التكيف مع الأنوار الاجتماعية ، وذلك كرد فعل لما تنظر إليه على أنه فردانية المجتمع الليبرالى المفعمة بالقوة . ويمكن أن تتحقق الكرامة الإنسانية من خلال الاندماج فى النظام الأخلاقى الجامع ، المتمثل فى الدولة الفاشية . ويعتبر أى تحد لهذا النظام ـ مثل الشيوعية ، بما فيها من انحراف فى القيم والمعتقدات الشخصية ـ تهديداً للنسيج الاجتماعى بأكمله .

إن هذه الأيديولوجية القائلة بأولوية الدولة تؤدى فوراً إلى الإرهاب وإلقاء المسئولية على الآخرين . ومن المحتمل أن يكون الحرمان غير العنيف من الحقوق المدنية والسياسية غير كافٍ لمنع النشاط السياسى المستقل ، الذى أعيد تعريفه ليشمل عديداً من جوانب الحياة الشخصية الخاصة . وعلى الأرجح أن يكون الإرهاب المباشر ضرورياً ، وكذلك اختلاف وملاحقة مجموعات الدخلاء وكباش الفداء ، مما يؤدى فى الحالات القصوى إلى الإبادة الجماعية . ولا تسمح فقط مثل هذه الملاحقات للدولة بعزل التوترات الاجتماعية الحقيقية ، التى تعززها الطبيعة الاحتوائية

للمجتمع ، وإنما تعيد من خلال حرمان مجموعات كباش الفداء من حقوقهم ، وتأكيد وحدة الفرد والمجتمع والدولة الفاشية .

ومن وجهة نظر حقوق الإنسان .. تعد الفاشية شكلاً متطرفًا من أشكال التعاضدية ؛ فالفاشية يمكن أن تنتهك عديداً من الحقوق الإضافية ، بينما لا يحتمل أن تحمى التعاضدية السلطوية حقوقاً إضافية .. ولا يمكن القول بثقة إن الحياة مفضلة فى ظل التعاضدية السلطوية بالنسبة للشخص المتوسط ، فمثلاً إذا نجم عن عدم المبالاة العامة حالة من الاغتراب العام ؛ ففى هذه الحالة قد يبدو الشعور بالانتماء الانفعالى الممزوج بالفاشية هو الخيار المفضل لدى المواطن . وعلى كل حال .. فإن عدم المبالاة العامة تجاه أغلبية المجتمع ، من قبل التعاضدية السلطوية ، يشكل بالتأكيد حرمانًا من الاهتمام المتساوى ، فى حين أن الحرمان من العمل السياسى المستقل لا يتفق مع مبدأ الاحترام المتساوى . وتنكر التعاضدية ، مهما كان شكلها ، الكرامة الإنسانية المتأصلة فى الفرد وتحرمه من الاهتمام والاحترام المتساوى ، حتى فى إطار الصفقة التى تحدد هذا النظام .

د . دكتاتورية التنمية

إن ما نسميه دكتاتورية التنمية ، هو أحد أنواع النظم المجتمعية الذى يستحق الملاحظة ؛ ففى دكتاتوريات التنمية تشكل السيطرة على وسائل القهر ، المورد الرئيسى للصفوة الحاكمة ، والتى تُبرَر باسم تحقيق التنمية الاقتصادية السريعة [٦] . فمن السهل تقديم التنمية ، التى نالت هيمنة أيديولوجية ، غير مسبوقة فى العالم الثالث ، باعتبارها المعادل الأخلاقى للحرب ، مما يتطلب إخضاع الفرد للدولة . وهكذا ، يمكن للصفوة القمعية أن تبرر انتهاك مجموعة واسعة من حقوق الإنسان ، خاصة وأن الترابط بين انتهاكات معينة والأهداف التنموية محدد بشكل غير متين على أحسن الأحوال .

ويمكن - إلى حد كبير - تمييز دكتاتورية التنمية عن التعاضدية والشيوعية بواسطة بنيتها الطبقية ؛ حيث يشكل الوضع الاقتصادى الطبقى ، فى دكتاتورية التنمية ، مصدر سلطة أقل مقارنة بالسيطرة على الدولة . وتتكون البرجوازية التنظيمية (Markovitz 1977 : chap . 6) أو البيروقراطية (Shivj 1976 : pt .3) - فى الاقتصاديات المؤممة - من شاغلى المناصب العليا فى الجيش والحكومة والبيروقراطية أو الحزب الحاكم ، وربما توجد أيضاً برجوازية طفيلية تتعايش من علاقاتها الاقتصادية بالدولة . وعادة ما تتحلل دكتاتورية التنمية - التى يسيطر عليها أعضاء من مختلف شرائح هذه الصفوة ، التى ليست لديها موارد إضافية غير القهر للحفاظ على سلطتها - فى سلسلة من الانقلابات والانقلابات المضادة ، أو بمجرد

أن تستقر ، متحولة إلى نوع من أنواع النظم التعاضدية . ويبقى النظام على قمة المجتمع باستخفاف ، بدلاً عن أن يكون تمثيلاً سياسياً عن قوى اقتصادية واجتماعية أساسية عميقة الجذور (قارن Hyden 1983 : chap . 2) .

وحتى عندما يكون التزام النظام حقيقياً تجاه التنمية ، وليس مجرد غطاء لنهب الصفوة (من المحتمل فى هذه الحالة أن تجرى - على الأقل - محاولة تقديم موضوع بعض الحقوق الاقتصادية والاجتماعية) .. فإن الاحتفاظ بالتنمية كهدف اجتماعى مهم ، يؤكد أن الأفراد وحقوقهم سيتم تجاهلها بانتظام ، . وتميل القيمة الممنوحة للخصوصية إلى الانخفاض ، لاحتمال تعارض الأهداف الخاصة مع الأهداف التنموية الوطنية ، ويصبح التكتيك المألوف - لصرف الأنظار عن فشل خطط التنمية - هو تقديم الدخلاء والمخربين الاقتصاديين أو أى مجموعات ككبش فداء ، كما ينظر إلى الكرامة الشخصية التامة باعتبارها سلعة مستقبلية مجردة إلى درجة كبيرة ، يمكن تحقيقها بعد نجاح النضال من أجل التنمية فقط . وعلى العموم .. فإنه من المفترض أن تنتظر الحقوق الفردية - خاصة الحقوق الموجهة ضد الدولة ، التى تعد العنصر الضرورى للتنمية - إلى ما بعد إنجاز التنمية . ومرة أخرى نواجه الاختيار بين حقوق الإنسان والأهداف الاجتماعية الأخرى ، المبنية على فكرة مختلفة تماماً عن الكرامة الإنسانية .

هـ - النظم المهتمة بالمجتمع وحقوق الإنسان

لا تتفق النظم المهتمة بالمجتمع - سواء كانت قصيرة أم بعيدة النظر - مع حقوق الإنسان من النواحى البنيوية والأيديولوجية والفلسفية ؛ حيث تسود النظم المهتمة بالمجتمع نظرة عن الكرامة الإنسانية ، ترى أن الفرد يحقق ذاته كجزء من الجماعة ، من خلال أداء دوره الاجتماعى دون تساؤل أو أن يكون موالياً للدولة ، وهذا المفهوم عن الكرامة الإنسانية لا يتوافق مع حقوق الإنسان .

ومن أهم سمات عدم التوافق هذا ، إنكار القيمة الاجتماعية للاستقلال والخصوصية الشخصية ؛ ففى مثل هذه المجتمعات ، من المفترض أن تضبط الدولة (أو السلطة التقليدية) - كممثل للمجتمع - الحياة العائلية والدين والتعليم وأى جوانب أخرى للحياة ، يمكن أن تكون مستقلة . كما من المفترض إزالة أى مؤسسة تؤثر أو تتحدى النظام الحاكم وأيديولوجيته أو على الأقل تخضع للتنظيم . وعادة ما تعامل معتقدات المرء الذاتية - وبالتأكيد كل سلوكياته - باعتبارها موضوعات شرعية للتنظيم الاجتماعى . وعندما ينكر الاستقلال الشخصى أو يقمع باعتباره تهديداً للمجتمع .. فمن المفترض أن تحرم المساواة الأخلاقية بالضرورة . ويعامل بعض الناس ، خاصة الذين يناسبون الوضع الحاصل ، على أنهم يستحقون الاهتمام والاحترام أكثر من الأخرين ؛ وبالتالى تنتهك حقوق الإنسان الدولية جملة .

كذلك .. فإن حكم القانون واللجوء إلى القضاء لا يتوافق مع هذه النظم ؛ فتحقيق الأهداف الكبرى للمجتمع يفوق « مجرد الإجراءات » ، كما يرفض اللجوء للقضاء لأنه يوحى بأن الأجهزة السياسية التى تمثل المجتمع ككل ، تعامل المواطنين بشكل غير عادل ، وهو احتمال ينفيه الطابع المجتمعى للنظام . كما لا تتوافق مسألة الحماية القانونية المتساوية للمواطنين ، أو بشكل أوسع عدم التمييز ضد المواطنين ، مع هذه النظم المجتمعية ، وفى الحقيقة .. يشكل التمييز الإيجابى ضد المنحرفين الاجتماعيين ضرورة من أجل تحقيق الوحدة سياسياً ، ولا تسبغ الحماية على التباينات بين الأفراد والجماعات (غير تلك المسموح بها رسمياً) ، كما لا تقيم باعتبارها تعبيراً عن الاستقلالية ، وإنما على العكس .. فإنها تقمع أو تهمل فى أحسن الأحوال . وفى النظم المجتمعية .. يتمتع الفرد بحماية القانون ، وبنصيب مضمون من الموارد والفرص الاجتماعية ، إذا كان تحديده الأيديولوجى ضمن الشرائح الرئيسية .

كما أن المشاركة السياسية مقيدة سواء فى جوهرها أو المشاركين فيها ؛ حيث لا يسمح بنقاش الأهداف الاجتماعية والسياسية الأساسية ، لأن هذه الأهداف قد حددتها التقاليد من قبل ، أو حددت بواسطة الأيديولوجية الحاكمة . وبالمثل .. يهيمن على الأمور السياسية صفوة صغيرة يتم اختيارها بالتضعيد ، أو بعضوية الحزب المقيدة ، أو بأية وسيلة أخرى غير ديمقراطية . وحيثما تستخدم أشكال الديمقراطية السياسية (مثلاً الشيوعية) .. فإن السيطرة الحقيقية توجد فى مكان آخر (مثلاً فى حزب الطليعة) .

ورغم ذلك .. فإن النظم المهتمة بالمجتمع تؤدى وظائفها بشكل جيد فى تقديم جوهر الحقوق الاقتصادية ، كما أن بعضها حقق المساواة النسبية فى الظروف المادية والأرضية الأساسية للأمن المادى . ولكن مثل هذه الحقوق الاقتصادية مجرد منافع ، تتوقف على العضوية المسموح بها فى المجتمع السياسى ، وفى أداء الواجبات الاجتماعية . فالمواطنون ليس لديهم حق فى هذه السلع والخدمات ، ولكنهم على الأكثر يلتمسون الحصول عليها ، رغم أنهم يطالبون بها كحقوق ، أما الأمن المادى فهو بالتأكيد لا يقدر بثمن . ومع ذلك ـ فهو فى مثل هذه الحالة ـ غير مضمون فى ظل غياب حقوق الإنسان فى مواجهة الدولة ، لأنه يمكن أن يسلب بنفس اليسر الذى منحت به .

والخلاصة أن النظم المهتمة بالمجتمع تظل قاصرة عن معايير حقوق الإنسان فى كل المجالات . وحيث تظل الليبرالية ملتزمة بالضرورة بحماية وتنفيذ وتعزيز التمتع بمجمل حقوق الإنسان المعترف بها دولياً ، فإن النظم المهتمة بالمجتمع تنتهك بالضرورة حقوق الإنسان فى مجملها .

٣ – الكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان والنظم السياسية

يمكننا أن نستخلص من هذا النقاش دراسة للمفاهيم الاجتماعية حول الكرامة الإنسانية . ويوضح الجدول رقم (٢) موقف النظم الستة من المتغيرات الاجتماعية – السياسية ، التى أوضحناها خلال النقاش أعلاه ، باعتبارها ضرورية للتعريف الاجتماعى للكرامة الإنسانية .

الجدول رقم (٢)

المفاهيم الاجتماعية عن الكرامة الإنسانية

نوع النظام	استقلال مقابل أداء دور أو واجب	صراع مقابل إجماع	قمع الدخلاء	تقدير الخصوصية	المساواة مقابل السلطة التسلسلية
الليبرالى	استقلال ذاتى	صراع	لا	عالى	المساواة
الدولة الاشتراكية المعتدلة	استقلال ذاتى	صراع	لا ؟	عالٍ جداً	هرمى
المجتمعات التقليدية	أدوار	إجماع	نعم	منخفض جداً	هرمى
الشيوعية	أدوار	إجماع	نعم	منخفض جداً	المساواة
الشمولية	أدوار	إجماع	نعم	منخفض	هرمى
التنموية	أدوار	إجماع	نعم؟	منخفض	المساواة

ويبدو على الفور من الأعمدة الأربعة الأولى أن هذه النظم تنقسم إلى قسمين عريضين هما : النظم الفردية (الليبرالية والدولة الاشتراكية المعتدلة) ، ونظم مجتمعية (التقليدية والشيوعية والشمولية والتنموية) .

وليس من المدهش أن ترتبط المتغيرات الأربعة الأولى ـ الاستقلال الذاتى أو أداء الدور الواجب ، الصراع أو الإجماع ، قمع الدخلاء ، تقدير الخصوصية ـ مع بعضها ارتباطاً وثيقاً . إن سلوك المجتمع تجاه الاستقلالية الذاتية مهم بشكل خاص . ويتطلب الالتزام بالاستقلال الشخصى قبول درجة معينة من الصراع الاجتماعى ، وإلى حد كبير يستبعد فرض النماذج الرئيسية للمعتقد والسلوك التى تشكل أساساً لقمع الدخلاء ، تاركة مجالاً رحباً لممارسة النشاط الخاص المقيم . وبالمثل .. يعنى التأكيد على أداء الدور ضمنا مجتمعاً يسوده الإجماع : فالأدوار تحدد بحيث تتيح الإجماع عندما تؤدى كما ينبغى ، ويتم قمع الدخلاء (الذين ليست لديهم أدوار مسموح بها أو مقدرة) ، كما أن الخصوصية الموجودة خارج إطار الأدوار المحددة مسبقاً غير مقدرة اجتماعياً .

ورغم ذلك ، توجد اختلافات جوهرية داخل كل من هذين القسمين ، فالتزام الليبرالية بالاستقلالية الذاتية يوازيه التزام بالمساواة ؛ فبالنسبة لليبرالى تتطلب الكرامة الإنسانية الدمج بين الاستقلال الذاتى والمساواة . إن هذا الالتزام بالمساواة يقوى الميل تجاه عدم قمع الدخلاء أكثر أو على الأقل تعريف جماعات الغرباء بأنهم « غير مواطنين » ، والذين يتم تجاهلهم بدلاً عن قمعهم .

وبالمقارنة ، نجد من يقعون أسفل الهرم الاجتماعى فى الدولة الاشتراكية المعتدلة محرومين من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ؛ كنتيجة للقيمة المتدنية للمساواة والقيمة العالية جداً للخصوصية ، لا سيما النشاط الاقتصادى الخاص . وهكذا يمكن رؤية الطبقات الدنيا باعتبارهم دخلاء مقموعين اقتصادياً بصورة غير مباشرة ، وإذا ماتحدوا هذا الحرمان فإن القمع لا محالة واقع عليهم . فضلاً عن ذلك ـ وحيثما تتقبل الليبرالية حجماً معيناً من الصراع الاجتماعى كنتيجة حتمية للاستقلال الشخصى ، بل وتلطف هذا الصراع بمحاولاتها تحقيق المساواة الاجتماعية والاقتصادية ـ فإن مناصرى الدولة الاشتراكية المعتدلة ينظرون إلى الصراع ؟! الاجتماعى ، وخاصة الاقتصادى ، باعتباره محايداً على أسوأ الفروض ، أو حتى منافسة مرغوب فيها بين أفراد غير متكافئين .

إن هناك أيضاً اختلافات مهمة فيما بين النظم المجتمعية ، مثلاً فى الأسس الجوهرية المستخدمة لتحديد العضوية والأدوار الاجتماعية . ورغم ذلك .. فإن أهم هذه الاختلافات يتعلق بتقدير المساواة والانتماء (عكس الخصوصية) ، كما هو موضح فى الجدول (٣) ، الذى يربط بين المحددات الرئيسية للمفاهيم الاجتماعية عن الكرامة الإنسانية ، وأداء كل نوع من أنواع النظم فى مجال حقوق الإنسان .

ترفض كل النظم المجتمعية الحقوق المدنية والسياسية ، والتى يمكن الاعتراف بها فقط ، عندما يوضع تقدير الاستقلال الذاتى للفرد قبل أداء الدور المناط بالفرد ـ ولكن يقدم كلا النظامين التقليدى والشيوعى ـ الأول هرمى متدرج ، والآخر مبنى على المساواة ـ جوهر بعض الحقوق الاقتصادية والاجتماعية على الأقل للمنتمين ؛ أى أنها تقدم السلع والخدمات والفرص ، ولكن دون أن تقدم السلطة والرقابة أو الأمن النابع من التمتع بهذه المنافع كحقوق ، وبعد ذلك ، تحدد القيمة الموضوعة على المساواة نطاق وتوزيع هذه المنافع . وتلتزم النظم الشيوعية المبنية على المساواة بتقديم هذه المنافع بالتساوى وبكميات كبيرة ومتزايدة . بينما تكفل النظم التقليدية ذات التدرج الهرمى حداً أدنى فقط للجميع (أو على الأقل الجميع ، فيما عدا العبيد والمنبوذين والمجموعات التى تشبه الدخلاء) .

الجدول رقم (٣)

المفاهيم الاجتماعية عن الكرامة الإنسانية وأداء النظم في مجال حقوق الإنسان

نوع النظام	المساواة أم متدرج هرميًا	تقييم الانتماء	الحقوق المدنية والسياسية	الحقوق الاقتصادية والاجتماعية
١ – النظم الفردية				
– الليبرالى	مساواة	وسط	نعم	نعم
– الدولة الاشتراكية المعتدلة	متدرج هرميًا	منخفض جداً	نعم	لا
٢ – النظم المهتمة بالمجتمع				
– التقليدى	متدرج هرميًا	عالٍ جداً	لا	موضوع الحقوق فقط
– الشيوعى	مساواة	عالى	لا	موضوع الحقوق فقط
– الشمولى	متدرج هرميًا	متغير	لا	لا ؟
– التنموى	مساواة	وسط ؟	لا	موضوع الحقوق فقط ؟

وبالنسبة للنظم الشمولية والتنموية - إحداهما هرمى والآخر مبنى على المساواة - فإنها لا تمنح الكثير عموماً . ويحمى النظام الشمولى السلطوى النموذجى مصالح التحالف الحاكم فقط (رغم أن النظام الشمولى الفاشى يقدم بعض المنافع الاقتصادية والاجتماعية فقط للمواطنين جميعاً - لهذا ظهرت « لا » المشكوك فيها فى الجدول رقم ٣) . وتلتزم النظم التنموية - أيديولوجياً - بتقديم موضوعات الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للجميع (المواطنين) ، على الأقل فى المدى البعيد . ولكن لأن التكوين الاجتماعى لهذه النظم يمنع ويستبعد تحقيق هذا الالتزام ، فإن دلالتها العملية تظل موضع شك .

إن ذلك يشير ، إلى متغير مهم على الأقل ، مثل المساواة (أو التدرج الهرمى) هو تقدير الانتماء . إن النظم التقليدية والشيوعية تقدر الانتماء بشكل عالٍ ، ولذلك .. فإنها تقدم أسس الحقوق الاجتماعية والاقتصادية لجميع المواطنين . أما النظم الشمولية والتنموية ، والتى لا تكفل حتى موضوعات الحقوق الاجتماعية والاقتصادية .. فإنها تضع تقديراً أقل على الشعور بالانتماء . وبالمثل .. لا يفسر غياب الحقوق الاقتصادية والاجتماعية فى نظام الدولة

الاشتراكية المعتدلة ، بغياب الالتزام الاجتماعى تجاه المساواة فقط ، وإنما أيضاً بالقيمة الدنيا الممنوحة للانتماء .

ونجد التزاماً حقيقياً بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، وليس موضوعها فقط ، عندما تترافق الاستقلالية والمساواة ونجد تقديراً عالياً معقولاً للانتماء كما فى النظم الليبرالية . ويمكن للنظام من خلال الالتزام بالاستقلال الشخصى أن يحمى الحقوق المدنية والسياسية بهمة . وبعبارة أخرى .. يمكن أن نجد التزاماً سياسياً أساسياً بمجمل حقوق الإنسان المعترف بها دولياً فى النظام الليبرالى فقط . وقد تدعى النظم الاجتماعية الأخرى أن لديها وجهات نظر منافسة فى مجال حقوق الإنسان ، ولكنها لا تملك هذه النظرة ؛ لأنها تبنى وجهة نظرها على أفكار منافسة عن الكرامة الإنسانية ، التى تنكر فى جملتها مركزية الفرد فى المجتمع السياسى وحقوق الرجال والنساء فى التقدم بمطالب ضد الدولة من أجل الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية المتساوية وغير القابلة للعدوان عليها على السواء . والليبرالية فحسب تعتبر نظاماً سياسياً مؤسساً على حقوق الإنسان ، إذا فهمت بوصفها نظاماً قائماً على الحق السياسى فى الاهتمام والاحترام المتساوى .

هوامش الفصل الرابع

١ – هكذا يجوز للمرء أن يجادل بأن «الديمقراطية الاجتماعية » أفضل وصفاً عن « الليبرالية » ، ولن نعترض بالتأكيد على مثل هذه الحجة .

٢ – فى العالم المعاصر، الدولة الاشتراكية المعتدلة هى نموذج نظرى أكثر من كونها نموذجًا عمليًا واقعيًا . وربما تكون المحاولة الوحيدة ، فى السنوات الأخيرة ، لإقامة نظام دولة اشتراكية معتدلة هى محاولات نظام « بنوشيه » و « صبيان شيكاغو » فى تشيلى خلال أواخر السبعينيات ، وهى تجربة تصل إلى حد الكارثة بمعاييرها الذاتية ، وليس المعايير الدولية لحقوق الإنسان .

٣ – إننا نعترف بحرية إمكانية التزام نظام بمجموعة من المبادئ السياسية المتنافرة . ويتحتم أن يحسب هذا التنافر (عدم الانسجام) النظرى الأساسى ، فى ظل ثبات كل الأشياء الأخرى ـ خصوصاً عدم الانسجام مع انحياز طبقى واضح ـ ضد هذا النظام .

٤ – برغم وجود قلة ـ إن وجد ـ من الدول ـ الأمم المعاصرة التى يمكن أن توصف باعتبارها مجتمعًا تقليديًا ، إلا أن هذا الصنف يظل مجرد تاريخ لا أكثر . وهناك عديد من بقايا مثل هذه المجتمعات فى أغلب دول العالم الثالث ، وعديد من المناطق الريفية المغلقة .

٥ – إننا بهذا نستخدم مصطلح " Corporatism " تعاضدى / إدماجى ؛ ليشير إلى ما يطلق أحياناً على نظم « الدولة التعاضدية » فقط . وإن عناصر « التعاضدية » لما يطلق عليه نظم « التعاضدية الاجتماعية » أو « التعاضدية الجديدة » ـ كما فى النمسا ـ تمثل ظاهرة مختلفة . وفى سياق عملنا .. فإن مثل هذه النظم الأخيرة يمكن تصنيفها على أنها ليبرالية .

٦ – لقد خصص الجزء الرابع لنقد شامل لمثل هذه التبريرات .

الفصل الخامس

حقوق الإنسان والليبرالية الغربية

إن استخدام وصف « ليبرالى » للنظام المطلوب من قبل المعاييرالدولية لحقوق الإنسان يوحى بأصل أكثر تحديداً عن الغرب الحديث لفكرة وممارسة حقوق الإنسان ؛ أى التقاليد الليبرالية الغربية الحديثة فى الفكر والممارسة السياسية . ورغم ذلك ، فإن هذه الخصوصية التاريخية يمكن مقارنتها مع كل من الطابع العالمى والاخلاقى لمعايير حقوق الإنسان . إن الاعتقاد السائد بأن المفهوم الليبرالى أو الغربى لحقوق الإنسان ، يستند إلى نظرة اجتماعية لأفراد معزولين إلى حد كبير ، يتمتعون أو يمتلكون حقوقاً للملكية (فقط) ، ويتمتعون كذلك بحقوق وحريات مدنية وسياسية سلبية . وإذا كان هذا المفهوم صحيحاً ، فإنه سيعنى أن التقاليد الليبرالية لا تتوافق جذرياً مع مطالب حقوق الإنسان المعترف بها دولياً . ورغم ذلك فإننى أرى بأن هذا الاعتقاد منحاز ووصف مشوه جداً للتقاليد الليبرالية .

١ – لوك وجذور الليبرالية* :

إن هذا المفهوم « التقليدى أو المفهوم الاشتراكى المعتدل » عن الليبرالية ، هو تقريباً المفهوم السائد وسط نقاد الليبرالية ، بدءاً من سى . بى . ماكفيرسون C.B. Macpherson (1962) فى اليسار إلى ليو شتراوس فى اليمين (1953) Leo Strauss . فمثلا ، يناقش

---

* جون لوك فيلسوف انجليزى ١٦٣٢ - ١٧٠٤ Locke, John. وقد رفض فى « مقالة تتعلق بالادراك الانسانى » ١٦٩٠ المعرفة الذهنية ، مؤسساً المعرفة على تجربة الحواس وتأمل العقل ، برغم إتاحته مكاناً للمعرفة الحدسية « لليقين الرياضى بوجود الله » . أما فى « رسالتين عن الحكومة المدنية » ١٦٩٠ فقد دافع لوك عن الثورة الإنجليزية ١٦٨٨ . وفى مواجهة أفكار هوبز ، تمسك لوك بالحقوق الطبيعية (الحياة والحرية والممتلكات) . وفى معارضة الحق الإلهى ، أسس لوك سلطة الدولة على ميثاق اجتماعى ، يتضمن الحق فى الثورة . لقد كانت لأفكاره أثر عميق على الفكر والحركات الثورية فى القرن الثامن عشر ؛ خاصة فى فرنسا وامريكا الشمالية (المترجم)

أدامانتيا بوليس Adamantia Pollis أن المفهوم الليبرالى لحقوق الإنسان يستند إلى تعريف للشخص ؛ باعتباره " فرداً معزولاً ومستقلاً ذاتيا ... له حقوق طبيعية متأصلة فى المجال المدنى والسياسى " ، وأنه بالنسبة لليبرالى .. فإن " التعظيم الذاتى للفرد ، المعرف باعتباره سلطة من خلال امتلاك الأشياء المادية ، هو جوهر الإنسان والملكية الخاصة ... وحق إنسانى أساسى غير قابل للتعدى عليه " (7,5 : 1982) [١] . وكما قالها أيان شابيرو Ian Shapiro مؤخرا ، " لقد كانت وجهة النظر الليبرالية السلبية عن جوهر الحقوق جزءًا مكملاً للمفهوم الليبرالى عن الحقوق الفردية منذ نشوئها " [٢] ، وإن أغلب الليبراليين كانوا يشاركون فى هذا الفهم [٣] .

وبرغم وجود عنصر حقيقة فى هذا المفهوم التقليدى أو الاشتراكى المعتدل ، إلا أن هناك تياراً بديلاً فى التقاليد الليبرالية يستند إلى وجهة نظر اجتماعية أوسع وأكثر انسجاماً وصقلاً ، ويمكن الدفاع عنها ، وسيكون هذا المفهوم « الراديكالى أو الاشتراكى الديمقراطى » محور تركيزى هنا .

تعود جذور المعالجة الغربية الليبرالية لحقوق الإنسان ، تقليدياً - وبالتحديد - إلى القرن السابع عشر ، وخصوصاً إنجلترا فى القرن السابع عشر . ففى ذلك الوقت (١٨٩٦) ، نشر عمل لوك « رسالتين عن الحكومة Two Treatise of Government » - 1689 ، فقد أصبح مفهوم الحقوق الطبيعية الليبرالى عن السياسة راسخاً فى التيار العام للجدل السياسى فى إنجلترا . ومن أجل تبسيط وتركيز النقاش .. خصص هذا الفصل لقراءة متأنية لعمل لوك المذكور آنفاً (الرسالة الثانية) ، وهو ليس فقط عملاً أوليا ، ويكاد يكون كنسبا فى التقاليد الليبرالية ، وإنما يعد أيضاً مصدراً نمطياً للمفاهيم التقليدية . وإذا استطعنا استخلاص عناصر المفهوم الراديكالى عن الليبرالية حتى فى عمل لوك .. فإننا نقوم بذلك فى مجال يعتبره أغلب النقاد غير واعد بشكل خاص .

بعد تقديم مختصر ، بدأ لوك عمله فى الرسالة الثانية مناقشًا أن الرجال يكونون طبيعياً فى « حالة حرية كاملة » وفى « حالة مساواة » أيضا (8 - 4.1) [٤] ، وإن لكل شخص حقوقًا طبيعية فى الحرية والمساواة [٥] ، ولكن هذه الحالة الطبيعية ليست حالة ترخيص : « إن لحالة الطبيعة هذه قانون الطبيعة الذى يحكمها ، والذى يلزم كل فرد : والمنطق ، الذى هو ذلك القانون ، يعلم كل البشرية .. ونظراً لكون الجميع متساوين ومستقلين ، فلا ينبغى على أى فرد أن يؤذى فرداً آخر فى حياته وصحته وحريته وممتلكاته » (10 - 6.6) .

فكل الناس فى الحالة الطبيعية لهم حق طبيعى فى تنفيذ قانون الطبيعة (Secs.7-11) ، ونتيجة لذلك .. فإن لكل فرد الحق فى حماية حقوقه الطبيعية من خلال المساعدة الذاتية الفردية والجماعية . ولكن الانحياز و " رداءة الطبع ، والعاطفة والانتقام " ، تقود إلى انتهاكات فى

تنفيذ القانون الطبيعى ، وينجم عن هذه الانتهاكات « فوضى واضطراب » ، يولدان رغبة فى تكوين المجتمع المدنى والحكومة " كعلاج للعقبات الناجمة عن حالة الطبيعة " (11-13.2) .

ويتطلب هذا العلاج من كل شخص ، فى علاقته برفاقه ، أن يتنازل قانونياً للسلطة العامة عن حقه الفردى فى تنفيذ قانون الطبيعة ، مما يؤدى إلى خلق قاضٍ عام على الأرض ، فى الواقع ، للفصل فى المنازعات (Secs. 87 - 89) . ورغم ذلك ، فإن هذا التنازل مشروط : فهو يقتصر على الغايات التى تم من أجلها هذا التنازل - وهى بالتحديد حماية الحريات والحقوق الفردية من التعدى عليها وكفالة أكثر فعالية لضمانها .

إذا استخدمنا مصطلحات القرن العشرين .. فإنه يمكننا القول بأن كل البشر ولدوا ، ولديهم حقوق طبيعية أو إنسانية فى الحرية والمساواة . ولكن التمتع بهذه الحقوق فى حالة الطبيعة غير مضمون . ويشكل المجتمع والدولة أداتين لكفالة التمتع الأكثر أمنا بحقوق الإنسان ، وتصبح الحكومة شرعية (فقط) إذا قامت بحماية فعلية لحقوق الإنسان من خلال القانون والممارسة الإيجابيين . ويمثل هذا الالتزام الثلاثى بالمساواة والاستقلال الذاتى والحقوق الطبيعية [٦] - كما سأوضح - جوهر المدخل الليبرالى لحقوق الإنسان منذ لوك حتى يومنا هذا ، وخلافاً لتأكيد المفهوم التقليدى على الفردية الراديكالية ، والملكية الخاصة ، والحقوق المدنية والسياسية السلبية .

٢ - الفرد والمجتمع

تستلزم فكرة حقوق الإنسان نوعاً معيناً من الفردية ، فكل شخص - كفرد إنسانى - له حق خاص فى المعاملة التى تطالب بها حقوق الإنسان . وتثير حقيقة أن الحقوق والدعاوى التى تستند إليها - تحت سيطرة صاحب الحق - بأن هناك عنصراً إضافياً من الفردية أيضاً .

ولكن - بالإضافة إلى كونه فرداً - فإن المرء عضو فى عائلة ومجتمع وتجمعات ومنظمات أخرى ، إضافة إلى كونه مواطناً فى دولة (على الأقل فى العالم المعاصر) . وبالنسبة لعديد من الناس ، تعد تفاصيل مثل هذه العضوية الجماعية مهمة فى تشكيل حياتهم ومعناها ، مثل أهمية الفردية العالمية التى تحميها حقوق الإنسان ، هنا ، مع أن التهمة النمطية الموجهة ضد الليبرالية هى أنها لا تشمل بشكل كافٍ الجانب المجتمعى من الوجود الإنسانى :

" إن الواقع الوحيد الذى تتفهمه الليبرالية هو واقع الفرد " . (Horowitz and Horowitz 1988 : 151) .

" إن مصاعب النظرية الليبرالية - الديمقراطية الحديثة أعمق مما كان يظن ...

لقد احتوت فردية القرن السابع عشر الأصلية على الصعوبة المركزية ، والتى تتمثل فى مفهومها عن الفرد كمالك لشخصه أو مقدراته بالضرورة ، ولا يدين منها بشئ للمجتمع . ولم ينظر للفرد ككل أخلاقى أو كجزء من كل اجتماعى أكبر ، ولكن كمالك لنفسه " . (Macpherson 1962 : 3) [٧] .

إن أشد تهمة توجه إلى الليبرالية ، هى التهمة القائلة بأن نظرية الحقوق الليبرالية أداة فجة للغاية ؛ لضمان حفظ الذات الفردى : " إن الفرد تستنفذه رغبة حفظ الذات فى حالة الطبيعة " (Cobbah 1987 : 314) . وكما يقول شتراوس ، بالنسبة للوك " وقد أصبح الفرد ، الأنا ، مركز وأصل العالم الأخلاقى " و " إن الحق الأكثر أساسية من بين كل الحقوق ، هو بالتالى الحق فى حفظ الذات " (227 , 224 : 1953) . وقد جادل لوك قائلاً إن : " الرجال بمجرد ولادتهم لهم الحق فى حفظ ذواتهم " (2 - 25) ، وكذلك تحدث عن " القانون الأساسى والمقدس ، و الذى لا يمكن تغيره إنه **قانون حفظ الذات** ، الذى من أجله دخلوا المجتمع " (25 - 24-149) ، ولكن حفظ الذات الفردى لا يعد العنصر المركزى الوحيد فى نظرية لوك . وفى الواقع ، لا يظهر حفظ الذات النموذجى بمفرده ، وإنما يظهر مرتبطاً بالحق والواجب فى حفظ كل النوع البشرى [٨] .

إن هناك على الأقل عديداً من الإشارات فى الرسالة الثانية إلى حفظ كل النوع البشرى ، مثلما كانت هناك إشارات إلى حفظ الذات الفردية [٩] . وفى الحقيقة ، يجادل لوك بأن حفظ النوع البشرى كله (أو المجتمع) [١٠] ، هو قانون الطبيعة الأساسى :

" يقضى قانون الطبيعة بحفظ النوع البشرى - إلى الحد الممكن - كما أنه يفضل سلامة البرئ عندما تحول الظروف دون حفظ الجميع (المجتمع) " .

" إن قانون الطبيعة الأول والأساسى ، الذى يحكم حتى البرلمان نفسه ، هو حفظ المجتمع ، وأى شخص موجود بداخله (فى نطاق انسجامه مع المصلحة العامة) " .

" لا يمكن لأى قانون بشرى أن يكون جيداً أو صحيحاً ، إذا كان موجوداً ضد قانون الطبيعة الأساسى القاضى بحفظ النوع البشرى " .

" إذا كان قانون الطبيعة يقضى بحفظ النوع البشرى جميعاً ، إلى الحد الممكن ، فإنه فى حالة عدم توافر ما يكفى لتغطية خسائر المنتصر وتلبية احتياجات الأطفال ، فعلى الأشخاص الذى لديهم خيرات فائضة أن يمنحوا الآخرين ، الذين يطحنهم خطر الموت من الفاقة ، بعضاً من هذه الخيرات " .

لاحظ فى الفقرتين الأولى والأخيرة أن حفظ النوع البشرى يأخذ الأولوية على المطالب الأنانية ، وفى أحسن الأحوال يشكل حفظ الذات الأنانى جزءًا وحيدًا من حجة لوك .

ففى الرسالة الثانية هناك أيضا محور متكرر عن النزعة الاجتماعية الطبيعية ، حتى إذا كانت ثانوية ، مثلاً عن " الحب والحاجة إلى المجتمع " (3-101) . وتحدث لوك عن البشر " يقتسمون كل شئ فى مجتمع واحد من الطبيعة " (16 - 15 - 6) ، ويجادل أن كل شخص « وبقية البشر كلهم يمثلون مجتمعاً واحداً » (6 - 5 - 128) . وفى الحقيقة ، يبدأ الفصل عن « المجتمع السياسى أو المدنى » بدعوى أن « الإنسان وقد خلقه الله كمخلوق فى حد ذاته ، قضى أنه ليس من مصلحته أن يكون وحيداً ؛ لذا وضعه تحت التزامات الضرورة والارتياح والميل القوية حتى تدفعه تجاه المجتمع ، كما حباه أيضاً بالفهم واللغة من أجل استمرار التمتع بالحياة » (5 - 1 - 77) .

بالتأكيد .. إن حفظ الذات يشكل جزءاً مهماً من تفسير لوك حول الطبيعة البشرية وغايات المجتمع على السواء . إن تجنب حالة الحرب - التى تهدد حفظ الذات والآخرين على السواء - هو " أحد الأسباب العظيمة لدفع البشر لوضع أنفسهم فى المجتمع " (21.4) . ولكن ذلك سبب واحد فقط . ولم يمنح لوك حفظ الجميع فقط أهمية مماثلة وإنما - كما سنرى أدناه متخه كذلك للحرية والملكية . وينظر لوك إلى الفرد باعتبار أن لديه مصالح منفصلة عن مصالح المجتمع ، بل إنه يمنح مصالح الفرد أولوية بديهية على مصالح المجتمع فى تلك المجالات ، التى تحميها حقوق الإنسان . ولكن بالنسبة للوك .. فإن الفرد يشكل جزءاً من المجتمع ، ويعده مواطناً فى دولة وعضواً فى مجموعات اجتماعية أخرى خصوصاً الأسرة . ويمكننا أن نناقش مدى موازنة لوك بين الفرد والمجتمع ، ولكنه من الواضح ببساطة أنه لم يضح بالمجتمع من أجل الفرد .

٣ - الملكية الخاصة والدولة

تمنح حقوق الإنسان الفرد حقوقاً غير قابلة للتصرف ، حتى فى مواجهة الدولة والمجتمع ، ولكن طالما لم تكن هذه الحقوق مسرفة ، فليس هناك فساد اجتماعى حول هذه الحقوق . إن ذلك يقودنا إلى العنصر الثانى فى المفهوم التقليدى : الادعاء القائل أن الليبرالية لا تعترف فقط بالحق فى التراكم الفردى غير المقيد وإنما تمنح امتيازاً له . وتمضى هذه الحجة فى القول بأن الليبرالية ملتزمة بالفردية الراديكالية ، المبنية على الملكية ، والتى أطلق عليها ماكفريسون Macpherson بذكاء مصطلح « الفردية التملكية » .

" إن قضية لوك من أجل إقامة الدولة الدستورية المقيدة ، قصد منها - إلى حد كبير - دعم حجته من أجل حق الفرد فى الملكية الخاصة غير المقيدة ، ويرى المدافعون عن الدولة الليبرالية الحديثة أن هذا الحق بمكان القلب من دولتهم " . (Macpherson 1980 : Vii - Viii) . ويجادل ماكفرسون ، بإن الليبراليين ينظرون إلى الحرية الإنسانية ، باعتبارها استقلالاً عن رغبات الآخرين ، فيما عدا إذا كانت تلك العلاقات تقوم على الموافقة المتبادلة

والاختيارية (1962 : esp : 263 - 64) . كما ينظر ماكفرسون للأفراد كمالكين لنواتهم وأشخاصهم ومقدراتهم ، التى لا يدينون بشئ منها للمجتمع . وهكذا يتم صياغة مفهوم العلاقات الاجتماعية ، باعتبارها سلسلة من علاقات السوق الاختيارية بين المالكين الفرديين ، ويظل المجتمع السياسى عبارة عن أداة لحماية الملكية الفردية فقط ، وصيانة الحد الأدنى من النظام المطلوب لنجاح التعامل ضمن علاقات السوق .

إن ماكفرسون محق فيما يتعلق بالهدف الرئيسى ، للفصل المخصص للملكية فى الرسالة الثانية بأنه مخصص لتبرير التراكم الفردى غير المقيد إلى حد كبير (1962 : 199 ff .) . وفضلاً عن ذلك .. فإن يجادل لوك فى نقاط عديدة ، بأن غاية المجتمع المدنى هى حفظ الملكية [١٢] . ولكن الفردية التملكية ماهى إلا جانب واحد من جوانب نظرية لوك ، ولا ينجح دفاع الفردية التملكية عن الملكية إلا فى ظل ظروف تاريخية طارئة ، لم تعد موجودة فى أغلب العالم .

أ – عن الملكية والتراكم :

يبدأ لوك فصله السابع « عن الملكية » متسائلاً عن كيفية تبرير الملكية الخاصة ، إذا كان الرب قد منح الأرض للإنسان مشاعاً (Sec . 25) . وكانت إجابته أن البشر وهبوا الأرض لاستخدامها فى راحتهم وإعالتهم ، ويتطلب الاستخدام الاستيلاء (التملك) بوضوح (Secs. 26 & 35) . وبرغم أن الأرض قد منحت للإنسان مشاعاً ، فإن أرض الشخص هى ملكيته الخاصة لاستقلالها ، وفقاً لما يراه مناسباً لشخصه (حسب الحدود التى وضعها قانون الطبيعة) . « لكل شخص ملكية فى شخصه ذاته ، وبالتالى ليس لأى شخص هذا الحق فى عدا ذلك " . (3 - 27.2) . ويمزج المرء من خلال العمل بين ما يملكه فى شخصه مع المخزون العام للطبيعة ، وهكذا يخلق ملكيته فى ناتج العمل ، ويستبعد الآخرين من ذلك[١٣] . ويجيز القانون الطبيعى مثل هذه الملكية - وهى أساس كل قوانين الملكية الوضعية - ولكنه أيضاً يضع حدوداً لهذه الملكية .

من واجب المرء أن يكدح بشكل منتج (Sec. 32) ، بهدف استغلال خزائن الطبيعة المشاعة من أجل تحسين حياته . إن هناك أيضاً حقًا موازيًا بأن يمتلك المرء ما يستطيع استخدامه فقط [١٤] ، ولكن ليس أكثر . « لقد أعطانا الرب كل شئ بوفرة ، إنه صوت العقل الذى يؤكد الطموح . ولكن إلى أى مدى أعطانا لها ؟ للتمتع بها إلى درجة أن أى شخص يستطيع أن يستغل فيها مزايا الحياة قبل أن تفسد ؛ بحيث يجوز له من خلال عمله أن يخلق فيها ملكية فيها » (9 - 5 . 31) .

لقد أطلقت على حق المرء فى امتلاك ما يستطيع استخدامه فقط « حد الاستخدام » على الملكية ، كما أن « حد الافساد » يمثل الوارد فى الفقرة السابقة يمثل نتيجة لحد الاستخدام ؛

بمعنى أنه إذا فسد شئ .. فإنه لا يمكن استخدامه . إن الحد الثالث على التراكم ، للوك ، قد قدم فى النقاش الأساسى حول العمل الذى يخلق الملكية : " بلا شك إن **العمل** هو ملكية العامل ، وله وحده يعود الحق فيما ارتبط به ، **على الأقل عندما يترك ما هو كافٍ وجيد للآخرين عامة** " (التأكيد إضافة من المؤلف) . ويتكرر حد الاكتفاء هذا - أى « الكافى والجيد » الذى يبقى للآخرين - على الأقل فى خمسة أقسام إضافية من فصل الملكية ، ويؤكد أنه لا يمكن لأحد الشكوى من الضرر الناجم عن ملكية الآخر ؛ لأن هذا الاستخدام من قبل البعض لا يحرم الآخرين من الحد الأدنى للمساواة .

« خذ ما يمكنك استخدامه فقط ، واترك ما هو كافٍ وجيد للآخرين » .. مع هذه الحدود ، فإنه من الصعب أن نرى كيف يمكن للمرء الاعتراض على حقوق الملكية عند لوك . ولكن « إن انجاز لوك المدهش هو تأسيس حقوق الملكية على الحق والقانون الطبيعى ، ومن ثم .. فإنه يزيل كل حدود القانون الطبيعى من حق الملكية » (Macpherson 1962 : 199) . لقد حدث هذا التحول بسبب إدخال النقود : « لكل شخص الحق فى كل ما يستطيع أن يستخدمه ») (9 - 8 - 46 . إلا أن المقايضة لا يمكن أن تكون ضارة ، ولو أن أحد الأشخاص سيأخذ قطعة ذهب فى مقابل شئ مفيد ، فإن ذلك لا يضير أحداً ، ورغم ذلك فإن قطعة الذهب - التى تبادل مقابل مكيال من الذرة - لاتفسد . ويجادل لوك قائلاً حيث إنها لن تفسد .. فإنها يمكن أن تتراكم دون حدود « إن المتجاوز لحدود ملكيته العادلة ليس فى كبر ممتلكاته ، وإنما فى فساد أى شئ غير مستخدم فيها » . ويجادل لوك بأن القبول الضمنى لاستخدام النقود الذى يوحى به قبول مبادلتها ، يتخطى بفعالية حدود القانون الطبيعى حول التراكم الفردى .

لاحظ أن لوك يتحدث هنا عن حد الفساد (التلف) فقط ؛ فلم يأخذ فى الحسبان حدى الاستخدام والكفاية . وإذا وجدت وفرة فى الأرض (والموارد الضرورية الأخرى) - كما فى « العصور الأولى للعالم » - فربما نال كل فرد كل ما يستخدمه ، وترك ما تبقى للآخرين ، وذلك ينبع من تعريف الوفرة . وتوحى إشارات لوك المتكررة إلى الوفرة الموجودة فى أمريكا ، وتوحى حجته بأن « هناك أجزاءً كبيرة من الأرض يمكن اكتشافها والتى .. ظلت بوراً » بأنه يعتقد أن الوفرة مازالت سائدة [١٥] ، على الأقل على الصعيد العالمى [١٦] ، معطياً تبريراً سياقيًا وأمبريقيًا لتركيزه على حد الفساد (التلف) .

يجب علينا فى عالم الندرة الحالى أن ندرس - بوضوح - الحدود الثلاثة للقانون الطبيعى على التراكم ، ويسقط - فى حالات الندرة المادية - الدفاع عن التراكم غير المقيد ، الذى طور فى الرسالة الثانية .

مرة أخرى ، تأمل الخلاصة الحاسمة « إن المتجاوز لحدود ملكيته العادلة ، لا يعد كذلك نتيجة كبر ممتلكاته ، وإنما نتيجة فساد أى شئ غير مستخدم فيها » ، بمعنى أن الحجم وحده ليس دليلاً على التراكم غير العادل ، ولكن وفقاً لحجة لوك نفسه .. فإن انعدام الفساد / التلف وحده ليس دليلاً كافياً للتراكم العادل ، كما يجب علينا أن نسأل هل وضعت الملكية المتراكمة تحت الاستخدام ، وهل ترك للآخرين ما هو كافٍ وجيد .

إن « الاستخدام » فكرة غامضة مراوغة ؛ فمثلاً الذى يعتبر حب الامتلاك المحض هو استخدام ، قد يجعل حد الاستخدام - إلى حد كبير - مجرد شكليات . ولكن بمجرد الوصول إلى مرحلة معينة من الندرة ، فإن التملك الخاص لن يبقى على ما هو كافٍ أو جيد للآخرين . ويجب علينا التركيز على حد الكفاية ، إذا وجب أن نضمن العدالة فى التراكم تحت كل الظروف ، لأنه الحد الوحيد الذى يضمن المساواة فى حدها الأدنى ، ويؤكد أن الآخرين لن يضاروا من التملك الخاص . ويركز حد التلف (الفساد) انتباهنا على عملية التراكم وعلى شخص المراكم ، كما ويحيل حد الكفاية انتباهنا إلى النمط التوزيعى الناجم عن ذلك ، ونتائج التراكم الفردى بالنسبة للآخرين ؛ مما يتطلب منا التساؤل ليس عما إذا كان المراكم قد حصل على ثروته بطريقة عادلة ومنصفة أم لا ، وإنما هل تملكه لهذه الثروة عادل أو منصف بالنسبة للآخرين أم لا .

وعندما يهدد التراكم الخاص غير المقيد حياة الآخرين – كما حدث فى إنجلترا فى بداية التصنيع ، وكما سيحدث اليوم ، حتى فى الغرب الغنى ، دون تدخل الدولة ، مثلما حدث بالضبط لأفقر فقراء إنجلترا فى القرن السابع عشر - فإن لوك يبدو ملتزماً ليس فقط بالسماح بعمل سياسى علاجى ، وإنما يطالب به (أى وضع قيود على التراكم) ، حتى إذا كان هذا التراكم يلبى حاجة حدى الاستخدام والتلف . وتشير مثل هذه الحجج - كما سأوضح أدناه - إلى الدفاع الذى ساقه لوك عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية .

لكن ماذا عن « القبول الضمنى والاختيارى » للنقود ؟! يصر لوك فى هذا المنحى إلى « أن اختراع النقود والقبول الضمنى للناس لوضع القيمة فيها ، أدخل (بالقبول) الممتلكات الضخمة والحق فيها » . ورغم ذلك ، لا يمكن للقبول بأن يلغى حدود القانون الطبيعى : « لا يمكن لأى قانون بشرى أن يكون صحيحاً أو جيداً ، إذا كان موجهاً ضد قانون الطبيعة الأساسى الملزم بحفظ النوع البشرى »(27 - 135.23 ;19 - 12.16 قارن ;32 - 135.30) . وفى ظل شروط الندرة ، لن يترك التراكم غير المقيد ما هو كافٍ ومفيد للآخرين ، كما يتطلب القانون الطبيعى ، ويصبح التراكم بالتالى - فى ظل الندرة الذى يسمح القانون الوضعى به - غير عادل ولا يمكن الإذعان له .

إن ذلك يتركنا مع مشكلة تفسيرية : هل يجب على الليبراليين ، التابعين للوك ، الدفاع عن

الحق فى التراكم غير المقيد ؟ يعتقد النقاد بوضوح ، مثل ماكفرسون ، أنه يجب عليهم الدفاع عن التراكم غير المقيد ؛ فقد دافع عديد من الليبراليين - خلال قرون وليس أجيالاً - عن الحق فى الملكية غير المقيدة وغير المحدودة فى الواقع . ولكن استخدام الحجج اللوكية - من قبل لوك والمدافعين الآخرين عن الملكية الخاصة - ليس حاسماً أكثر من الهجوم أو الدفاع عن الاشتراكية مثلاً استناداً إلى التجربة السوفيتية ، مستخدماً اقتباسات مختارة من ماركس .

إننا لا نستطيع تجاهل الاستخدام الذى وضعت النظرية له ؛ خاصة عندما يمكن تتبع ذلك الاستخدام إلى أصوله النظرية الأصلية (جزئياً على الأقل) . لقد جادل لوك من أجل تراكم لا محدود ، ويمكن لليبراليين المعاصرين أن يضعوا أنفسهم فى إطار تقاليد فكرية وعملية ، تعود إلى لوك على الأقل ، ولكن - كما رأينا - هناك جانب مختلف من حجة لوك . وفضلاً عن ذلك .. فإن هذا الجانب الراديكالى يفصح عن جانب آخر ، مختلف عن التقليد اللوكى ، ويمر عبر بانى Paine ، ويصب فى فكر المنظرين المعاصرين من أمثال راؤولز Rawls ودوركين Dworkin ، الذى تتضمنه دولة الرفاه الديمقراطية الاجتماعية المعاصرة .

إذا كانت رغبتنا تاريخية أو تفسيرية محضة .. فإن علينا التوقف هنا ؛ لإيضاح تيارين متنافسين فى الإرث اللوكى ، نبعا من الرسالة الثانية . ولكن لأن اهتمامنا بلوك هنا كممثل ومصدر للإرث الليبرالى .. لذا يجب علينا الذهاب إلى أبعد من الموضوعات الوصفية والتاريخية ... إلى الموضوعات التحليلية والتفسيرية العميقة ، وربما حتى الأخلاقية ، والتساؤل : هل هناك أسس لاختيار أحد هذين التيارين . إذا استطعنا إيضاح أن أحد تيارى النظرية أكثر توافقاً مع المقدمات النظرية الجوهرية ، فإن هذا التيار يستحق الأولوية التفسيرية . ومن خلال هذا الاختبار ، سوف يمنح التفسير الأفضل للوك (والليبرالية) الأولوية لحدود وقيود التراكم .

تذكر نقطة البداية فى نظرية لوك : الحرية والمساواة الطبيعية لجميع البشر ، فى إطار قانون الطبيعة (الذى يفرض الاحترام لتلك الحرية والمساواة) ، وتذكر أيضاً مفهوم لوك عن المجتمع الشرعى : المجتمع الذى يكفل التمتع بحقوق وامتيازات الطبيعة (التى لا يمكن كفالتها والتمتع بها فى حالة الطبيعة) . إن القيود على حق الفرد فى التراكم مطلوبة بوضوح ، قبل تلك الافتراضات النظرية الجوهرية . وفى عديد من الحالات ، سوف ينتهك التراكم غير المقيد القانون الطبيعى للوك ، ويهدد ليس فقط الحرية والمساواة ، وإنما يهدد كذلك وجود الفقراء المعدمين .

ووفقاً لشروط لوك نفسه .. فإن الحجة التى تنادى بالتراكم غير المقيد صحيحة ، بشرط أن يكون ذلك فى حالات الوفرة فقط . ورغم ذلك فالندرة هى القاعدة ، وبالتالى يصبح دفاع لوك عن التراكم غير المقيد (اللامتناهى) حجة تنطبق على الحقبة الماضية ، فى أحسن

الأحوال فقط . ولا يبرر الفصل الخاص بالملكية حقاً عالمياً فى التراكم غير المقيد . وبالتالى .. فإن الليبراليين ليسوا ملزمين بالدفاع عن مثل هذا الحق ، حتى على الأسس اللوكية نفسها . وفى الحقيقة ، إنهم ملزمون بدحض دعاوى الحق فى تراكم غير مقيد أو غير محدود .

ب – الملكية وغايات الحكومة

برغم أن لوك لا يمنح تفضيلاً للحق فى التراكم غير المقيد ، إلا أنه يؤكد بشكل متكرر أن الغرض من المجتمع والحكومة هو حفظ الملكية . وتوحى مثل هذه الفقرات أنه يعطى أولوية للحق فى ملكية مقيدة أكثر ، وبالتالى ربما فرد تملكى بمعنى محدود لهذا المصطلح . ولكنه يؤكد باستمرار أنه يقصد بكلمة « ملكية » فى هذه السياقات ، حياة وحرية وأراضى الرجال ، وليست أملاكهم فقط :

" إنه ينشد ومستعد للانخراط فى المجتمع مع الآخرين الذين اتحدوا من قبل ، أو لديه النية للاتحاد من أجل الحفظ المتبادل للحياة والحريات والأراضى ، التى أطلقت عليها اسماً عاماً هو الملكية " .

" .. لحفظ ملكيته أى حياته وحريته وأراضيه " .

" أقصد بكلمة الملكية ، كما فى أماكن أخرى ، الملكية التى تعود للرجال فى أشخاصهم ، بالإضافة إلى سلعهم " .

ومن الصحيح أيضاً أن لوك يستخدم كلمة « ملكية » بمعنى الأراضى فقط ، بما فى ذلك أحد النقاشات عن غايات الحكومة ، ولكن ماكفرسون مخطئ فى دعواه بأن « حججه الحاسمة حول تحديد سلطات الحكومة فإنه (المقصود لوك) يستخدم الملكية بالمعنى العام للأراضى والسلع » (198 : 1962) .

يبدأ لوك ، فى الفصل الحادى عشر ، نقاشه الأساسى عن القيود على سلطة الدولة ، مجادلاً بأن الغاية الكبرى للانخراط فى المجتمع هى التمتع السلبى والمضمون بالملكية . وتتمثل الوسائل والإدارة الكبرى لتحقيق تلك الغاية فى الحكومة ، من خلال القوانين الراسخة . وبالتالى . يصبح « إنشاء السلطة التشريعية » " هو القانون الإيجابى الأول والأساسى لكل الثروات العامة ... وحيث إن قانون الطبيعة الأول والأساسى - الذى يجب أن يحكم حتى السلطة التشريعية نفسها - هو حفظ المجتمع وأى شخص موجود بداخله (فى نطاق انسجامه مع المصلحة العامة) " . (لقد رأينا من قبل كيف أن هذا الخط من الجدل يقوض تهمة الفردية الذرية) ، ثم يشرع بعد ذلك فى وضع قائمة حدود السلطة التشريعية ، التى توحى بها غاية حفظ الملكية :

" أولاً إنها غير تعسفية ، ولا يمكن أن تكون تعسفية إطلاقاً على حياة وممتلكات الناس ... إن السلطة التشريعية - فى أقصى مستوياتها - محددة بالمصلحة العامة للمجتمع . إنها سلطة ليست لها غاية غير الحفظ ، وبالتالى ليس لها الحق - بتاتاً - فى تدمير واسترقاق أو تعمد إفقار رعاياها (23 - 19 ,5 - 135.4) "

لاحظ الحضور الواضح هنا للتعريف الثلاثى للحياة : (التدمير) والحريات (الاسترقاق) والأملاك (الإفقار) . وفى هذا القسم أيضاً ، يأخذ قانون الطبيعة الأساسى القاضى بحفظ النوع البشرى مكاناً بارزاً .

يتطلب الحد (القيد) الثانى للوك من السلطة التشريعية أن تحكم " وفقاً للقوانين السارية وسلطات القضاة المعروفة " من أجل ضمانها تأدية واجباتها فى " تحديد الحقوق وحماية الممتلكات للذين يعيشون فيها " ، ودون ذلك " ، سوف تظل سلامتهم وسكينتهم وممتلكاتهم معرضة للمخاطرة ، كما كانت فى ظل حالة الطبيعة " . وتشمل الملكية هنا الأراضى فقط ، ولكنها مرتبطة بشكل واضح بالعناصر الأخرى للتعريف الواسع ، من خلال الإشارة إلى السلام والسكينة . ويقول لوك هنا أيضاً وبوضوح أن هدف الحكومة هو تحديد (كل) حقوق المواطنين ، وليس فقط حماية ممتلكاتهم . وفى القسم التالى يعيد لوك الدعوى المركزية القائلة بأن سبب انخراط الناس فى المجتمع هو من أجل « حماية حياتهم وحرياتهم وممتلكاتهم ؛ ومن خلال قواعد مقررة للحق والملكية لكفالة سلامهم وسكينتهم » [١٨] ، ودون مثل هذه الحماية « فإن حياتهم وممتلكاهم » عرضة للسلطة التعسفية .

وبعد كل هذا فقط .. نصل إلى الفقرات التى ركّز عليها ماكفرسون كلها تقريباً ؛ باعتبارها القيد الثالث على السلطة التشريعية (6 n. 198 : 1962) . « ثالثاً ، لا يمكن للسلطة العليا أن تأخذ من أى انسان أى جزء من ممتلكاته دون موافقته الشخصية » . إن لوك يتحدث هنا بالقطع عن حفظ الأراضى فقط ، ولكن ماكفرسون مخطئ فى دعواه بأن هذه هى الفقرات الحاسمة حول غايات الحكومة ؛ فمن الواضح أنها فقرات ثانوية . ففى كل الفقرات الحاسمة - وحتى فى أغلب الفقرات الصغيرة - فإن الحياة والحريات والأراضى هى المعانى التى ربطها لوك بالملكية ، عندما حددها على أنها غاية الحكومة [١٩] .

ونظراً لأن الأملاك بمعنى الأراضى هى جزء فقط من التعريف الواسع .. فإن قراءة الفقرات النادرة ، التى تعكس أن الأراضى جزء من غايات الحكومة تبدو أكثر ملاءمة . ويشير لوك فى بعض الأحيان للأراضى فقط ، ولكنه فى أحيان أخرى يتحدث عن الحياة فقط (مثلاً 25 - 24 - 149) ، وفى البعض الآخر يتحدث عن الحياة والحريات معاً دون إشارة إلى الأراضى (مثلاً 23 . 66) . ولا يغير هذا التعدد فى حديث لوك من حقيقة أنها أجزاء

فقط من كل واسع ؛ فالأراضى هى جزء فقط من الملكية ، التى خلقت الحكومة لحمايتها ، وهى ملزمة بذلك .

يقدم لوك - كذلك - عدداً من الصياغات البديلة عن غايات السياسة ، التى لها معنى فقط عند التفسير الواسع للملكية كمعادل لكل الحقوق الطبيعية ؛ كما يتضح فى الكلمات الأخيرة فى الفصل الخاص بغايات المجتمع السياسى : « وكل ذلك لا يجب أن يوجه لغاية غير السلام والسلامة والمصلحة العامة للشعب » (21 - 20 .131) . وكما رأينا أعلاه .. فإن لوك يناقش فى عدد من الفقرات أن : « غاية الحكومة هى حفظ الجميع » . وفى نقاشه عن حل الحكومة ، يجادل لوك قائلاً : « حيثما تنعدم إدارة العدالة ، من أجل كفالة حقوق الناس ... فليس هناك بالتأكيد حكومة » .

ولذا .. فإننى اقترح أن قراءة تتماشى مع المفهوم الراديكالى ، مفضلة أكثر على قراءة ماكفرسون الاختزالية . لقد حاول جون لوك بالفعل - وعديد من الليبراليين - إعطاء وضع خاص رفيع للحق فى الملكية . لقد أعطى السجل التاريخى للغرب الليبرالى الديمقراطى - خصوصاً قبل القرن العشرين ، وفى علاقاته بالعالم الثالث خاصة - تأكيداً مغالى فيه لحقوق الفرد فى الملكية . ولكن حتى فى رسالة لوك الثانية .. فإن هناك جانباً آخر للحجة ، له نفس الأهمية على الأقل ، ويمتلك الإرث الليبرالى - حتى فى مصادره فى القرن السابع عشر - أصول نظرية تسمح - بل تتطلب فعلياً - مدخلاً واسعاً وأكثر إنسانية تجاه حقوق الإنسان .

٤ - الحقوق الإيجابية

تمثل الأطروحة القائلة بأن الإرث الليبرالى لا يعترف إلا بالحقوق السلبية فقط (خصوصاً الحقوق المدنية والسياسية) العنصر الثالث فى المفهوم التقليدى . وكما رأينا فى الفصل الثانى ، فقد أوضح هنرى شو أن التمييز بين الحقوق السلبية والإيجابية مصطنع وخاطئ ، وأن لدى كل الحقوق - فى الحقيقة - واجبات إيجابية أو سلبية مرتبطة بها (Shue 1979; 1980 : 41 - 46 , Compare Taylor 1979 & MacCallum 1973) . ومع ذلك ، دعنا نسلم بأنه فى عديد من الأحوال النمطية ، تستلزم حقوق عديدة واجبات مرتبطة بها ، تكون إيجابية ابتداءً أو سلبية ابتداءً .

لقد أعطى الإرث الليبرالى - فى الواقع - تأكيداً كبيراً وراجحاً عادة للحقوق السلبية الأساسية .وحتى اليوم .. نجد أن المدافعين عن الحكم الديمقراطى الليبرالى ، هم الذين يؤكدون - أصلاً - على الحقوق المدنية والسياسية السلبية ؛ أما معظم المقولات النظرية والنظم الاجتماعية الأخرى ..فقد كرست الجزء الأكبر من انتباهها للواجبات والحقوق الإيجابية والحماية .

ويؤكد لوك بشكل خاص على أن حماية الحياة والحريات وأراضى المواطنين تتطلب الامتناع - وهو عمل سلبى - من جانب الحكومة عن أن تدمر أو تسترق أو تفقر المواطنين ، أو تتدخل فى حياتهم الخاصة وحرياتهم أو أراضيهم ، فيما عدا حالات محدودة جداً . وهو عادة ما يعرف الحرية على أنها غياب الاعتماد على إرادة الآخرين (مثلاً 6 - 3 . 4) ، ولكن لديه مفهوم أكثر إيجابية عن الحرية :

" إن الحرية ليست تلك التى حدثنا عنها السير روبرت فلمر ... إنها حرية كل فرد أن يفعل كما يخطط ، وأن يحيا كما يريد ، وألا يتقيد بأية قوانين : ولكن حرية الناس فى ظل الحكومة هى أن يكون هناك قانون سارى تلتزم به ، ويسرى على جميع أفراد ذلك المجتمع ، ويكون قد أصدرته السلطة التشريعية القائمة ... ومثلما حرية الطبيعة .. يجب ألا تتقيد بقيد آخر من قبل قانون الطبيعة " .

إن القانون ، فى مفهومه الصحيح ، ليس قيداً ، مثلما هو توجه للذات الحرة والذكية تجاه مصالحها .. إن غاية القانون ليس إلغاء أو تقييد الحرية ، وإنما صيانتها وتوسيعها " .

إن تعريف لوك يشمل حدود وقيود القانون الطبيعى والمدنى كجزء من الحرية ، وليس قيداً عليها ، وهو لا يشابه تعريف هوبز Hobbes ، الذى يعرف الحرية بمصطلحات سلبية تماماً تقريباً مثل غياب القيد على الحرية . (قارن ff 2 - 6.1) .

يوحى الالتزام الليبرالى تجاه الاستقلال الذاتى ضمناً بدرجة عالية من الحرية من الحتمية الخارجية ؛ حيث تضع ممارسة الحقوق سلطة كبيرة فى يد صاحب الحقوق ، تستخدم عادة لمنع التدخل الخارجى فى الاختيار الفردى . وحيث تتطلب القيم الجوهرية للمساواة والاستقلال حقوقاً إيجابية من أجل تحقيقها - تتطلب مثلاً حماية المساواة الأخلاقية الأساسية للأقليات المحتقرة والمقموعة لفترة طويلة - فإن الليبرالية ليست فقط حرة وإنما ملزمة باحتوائها . ويمكن تفسير الحرية والمساواة بشكل مقبول ، باعتبارها واجبات إيجابية أوسلبية فى الأصل أو بكليهما . ولا تتطلب الحقوق الطبيعية فى الحرية والمساواة تفسيراً سلبياً . وقد أعطى ، حتى لوك ، مكاناً مرموقاً أساساً للحقوق الإيجابية ، وليس للحقوق السلبية ، فى المشاركة السياسية والملكية الفردية .

٥ - الحقوق الاقتصادية والاجتماعية

من الواضح أن الحجة القائلة بأن الليبرالية تعترف فقط بالحقوق المدنية والسياسية ، هى حجة دون أساس . وكذلك من الواضح أن الحق فى الملكية الخاصة هو حق اقتصادى

أو اجتماعى ، وليس حقاً مدنياً وسياسياً . وقد يجيب البعض بأن نقطة الحجة فى المفهوم التقليدى ، هى أن الليبرالية تعترف بحق اقتصادى واجتماعى واحد ، هو الحق فى الملكية ، وإن ذلك يعد وصفًا موفقًا على الأقل للرسالة الثانية للوك ، ولعديد من الليبراليين حتى مدخل القرن التاسع عشر ، ولكن هذه حقيقة تاريخية عارضة ، وليست سمة أصيلة فى الليبرالية .

فالقانون الطبيعى الأساسى القاضى بحفظ كل النوع البشرى ، يتيح الاعتراف بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية . وفى الحقيقة .. يمكن للحق فى الغذاء والحق فى الرعاية الصحية ، أن يخدمان هذه الغاية بشكل جيد ، أكثر من الحق فى الملكية الخاصة (خاصة الحق فى التراكم غير المقيد) . فضلاً عن ذلك .. فإننا إذا اعترفنا بأن للحرية مكونًا إيجابيًا ذا دلالة - أى أن معنى الحرية ليس غياب القيود فقط ، وإنما إتاحة الفرصة الحقيقية لاختيار طريقة الحياة- فمن المحتمل بالتالى أن تصبح الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ضرورية لوضع المتطلبات المادية للحرية ، خاصة بالنسبة للمعدمين . وبالمثل .. فإنه لو تم تفسير المساواة على أنها تحتوى على مكون إيجابى أساسى ، فمن المرجح أيضاً أن يكون للحقوق الاقتصادية والاجتماعية نفس المعنى .

وبشكل أكثر عمومية .. ليس هناك سبب نظرى ، يجعل الليبراليون يقصرون فهمهم للحرية أو المساواة على العلاقات المدنية والسياسية ، مع استبعاد الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية المهمة للفرد والحياة الاجتماعية على السواء . وحتى لوك نفسه لم يقم بذلك كما تبين ثلاثية الحياة والحرية والملكية . وكما رأينا فى نقد الدولة الاشتراكية المعتدلة فى الفصل الرابع ، بمجرد إدخال الحق فى الملكية .. فمن المستحيل استبعاد الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الأخرى .

من المحتمل أن يكون الالتزام بالملكية الخاصة - الذى شكل جزءًا مهمًا من الإرث الليبرالى - قد ارتكز - إلى حد كبير - على حجة من حجج لوك حول الحقوق : إن المرء مالك عمله، وبالتالى فهو المالك الحقيقى لإنتاج عمله (طالما القانون الطبيعى يتيح ذلك) ، كما أنها تعكس اعترافًا بمجال الاستقلال المهم الذى تتيحه الملكية . ويستند التفضيل المرتبط بذلك من أجل آليات السوق على الحد الأدنى من التدخل فى الحرية الشخصية ، الناجمة عن نظم السوق فى الإنتاج والتوزيع ، إلى جانب اعتبارات الكفاءة (التى أصبحت الجزء الجوهرى من الإرث منذ آدم سميث) .

ولكن هذه التفضيلات الليبرالية هى تفضيلات بديهية ، يفترض أنها تفسح الطريق أمام الحقوق والقيم الأساسية للحرية والمساواة . ولن نحصل على نظرية ليبرالية للحقوق ، إذا لم تتم

موازنة الملكية بحقوق الإنسان الأخرى ، وإذا لم يفسح السوق الطريق عند انتهاكه لهذه الحقوق ، وإنما سنحصل على مجرد نظرية حزبية ودفاع فج عن الامتيازات الطبقية [٢٠] . وإذا كانت الحكومة ستصون حفظ ملكيات الجميع ، فإن واجبها أيضاً أن تعمل بالتحديد الآتى : كفالة حق الحياة والحرية ، بالإضافة إلى الأراضى المملوكة بشكل عادل لكل الأفراد ، فقد أكد لوك بأن ذلك يجب أن يتحقق من خلال حماية المواطنين ضد عسف السلطة السياسية . إن ذلك بالتأكيد عمل مهم ، ولكن ليس هناك سبب نظرى ، يمنع من مطالبة الحكومة بحماية الحياة والحرية من التهديدات الأخرى ، بما فيها تهديدات الندرة والحرمان الاقتصادى .

إن ذلك يعنى الاعتراف ضمناً - على الأقل - بالحق فى الغذاء ، والحق فى الرعاية الصحية بلغة حقوق الإنسان . وفى الحقيقة .. يمكن حماية الحياة والحرية - بشكل أفضل - من التهديدات الاقتصادية من خلال الحق فى العمل . كما أن للحق فى العمل أفضلية خاصة ، من وجهة النظر الليبرالية ، فى كفالة الحياة وتقديم أساس مادى للحرية بطريقة ، تضمن بعض الاستقلال والمساواة الاقتصادية فى حدها الأدنى على الأقل .

إننى مدرك تماماً بأننى أذهب بالمبادئ الليبرالية إلى أبعد مما ذهب بها لوك ، ولكن نقطتى هى أن فشل جون لوك فى مواصلة التطوير الخاص بمبادئه ، لا يلزم الليبراليون بتكرار بدائله النظرية الثانوية ، أو تكرار أخطائه ، مثل القول بأنه يجب على أتباع أرسطو المعاصرين الاعتقاد بأن بعض الرجال هم طبيعياً عبيد ، وأن كل النساء منطقياً ناقصات ، أو أن النفعيين المعاصرين ملزمون بقبول تصنيف « بنتهام » الخاص باللذات والآلام ، أو فكرة « ميل » الوضيعة عن القبائل البربرية . إن الليبرالية ليست موضوعاً جامداً لمجموعة من التفاصيل المقبولة ، أفصح عنها فى أعمال لوك أو فى أى أعمال أخرى ؛ فليس فى هذا الإرث شئ مقدس . بل إن جوهر هذا الإرث يوجد - على العكس - فى المبادئ الأساسية ؛ أى فى التزامه بالمساواة والاستقلالية وبحمايته لهذه القيم من خلال حقوق الإنسان .

ويبقى لدى الإرث النظرى مؤسسون أو شخصيات تحمل بذور تطوره ، ولكن طالما بقى هذا الإرث حياً ، ولم يكن مجرد طقساً شكلياً أو موضوع اهتمام أثرياً ، فإنه سيتطور استجابة للتحديات وفرص الأفكار الجديدة ، والظروف المستجدة ، والنقد من الداخل أو الخارج ، والأخطاء السابقة ، والنتائج غير المقصودة للأنشطة السابقة ... إلخ . إن الإرث الجامد هو إرث ميت أو محتضر أو دوغمائى ، كما إن الإصرار على تقييد الليبرالية على كتابات كتبه لوك فحسب ، لن يكون ممارسة للدفاع عنه ، أو أمانة ، أو حتى تفكيراً منطقياً ، وإنما نقش على ضريح الإرث الليبرالى ، أو مساهمة دون تفكير فى طقس تأكيدى لإيمان دوغمائى .

وبالطبع .. فإن القيم الجوهرية والمبادئ الأساسية لأى إرث قابلة لأن يختلف حولها ؛ فمعناها ومحتواها وأثرها المحدد هى موضوعات ، يمكن للناس المنطقيين والمفكرين أن يختلفوا حولها (قارن Gallie 1968) . وفى الحقيقة .. فإن النقاش السياسى فى داخل إرث معين يشكل موضوعاً للجدل حول الفهم المحدد للقيم الجوهرية ، و- فى حالة الإرث الليبرالى - حول المساواة والاستقلالية وحقوق الإنسان . وتتسم الليبرالية - كإرث سياسى حى ، مثل كل الموروثات الأخرى - بتطوير للفهم الذاتى لمعنى وآثار التزاماتها النظرية الأساسية .

٦ – لوك والليبرالية والثورة السياسية البرجوازية

يجب علينا فى نقاشنا حول لوك والليبرالية إرجاع أكثر من مجرد لمحة للسمة الثورية لأفكار الحقوق الطبيعية الليبرالية ؛ إذ كتبت الرسالة الثانية قبل 1688 ، ولكنها أنتجت ؛ أى عرضت على الجمهور إبان الثورة المجيدة* ، كما اختتمت فصولها بالدفاع عن الحق فى الثورة . وقد لا يكون هذا الدفاع هو كل المثير حولها ، فقد أصبح الحق فى الثورة للوك مقيداً بحق المجتمع ، الذى يعنى أغلبية المؤهلين للتصويت . وقد لا تظهر الثورة المجيدة كذلك بمقاييس اليوم على الأقل ، ولكنها خطوة حاسمة فى توحيد الثورة السياسية البرجوازية فى إنجلترا ، التى كانت تغييراً راديكالياً فعلياً من النظام السياسى اليزابيثى ، الذى كان سائداً فى أوائل القرن .

لقد كانت الرسالة الثانية للوك وثيقة ثورية ، عندما ظهرت فى عام ١٦٨٩ ، مهما كانت رصينة ومعتدلة بمعايير اليوم . وقد كانت مثل أغلب الأعمال الثورية قوية جداً فى حججها السلبية الموجهة ضد الحكم التعسفى ، والسلطة المطلقة ، والامتيازات الملكية غير المحدودة ، وواجب الطاعة غير المشروط ، والحق فى التنازل ، والدكتاتورية واغتصاب الممتلكات ... إلخ . لقد استخدم لوك الحقوق الطبيعية - بشكل رئيسى - فى نقد عدم المساواة والامتيازات والقمع فى ظل حكم ستيوارت ، كما أنها منحت لوك نموذجاً غامضاً وعاماً عن صورة المجتمع القادم . إن الرسالة الثانية تعد - إلى حد كبير - عن امتناع الحكومة والمجتمع عن العمل (الانتهاكات) ، أكثر منها إيضاحاً عن كيفية عملها (صيانة الحقوق) .

وتشير السمة الثورية المحددة للرسالة الثانية إلى الحدود التاريخية الخاصة لمشروع لوك ، تلك الحدود الناشئة - إلى حد كبير - من الأهداف المحدودة للثورة السياسية البرجوازية . وقد ألقت هذه الرسالة الضوء بشكل سليم ، على حقيقة أن الليبرالية - فى القرنين السابع عشر

---

* الثورة المجيدة ١٦٨٨ - ١٦٨٩ ، التى اندلعت فى انجلترا ، وأدت إلى خلع جيمس الثانى ، وتنصيب وليم الثالث ومارى الثانية للعرش . ونجم عن ذلك صدور قانون الحقوق Bill of Rights فى عام ١٦٨٩ ، ودشن ذلك صعود سلطة البرلمان وسقوط الحق الإلهى . (المترجم)

والثامن عشر ـ كانت تهدف واقعياً إلى إسقاط حكم الارستقراطية التقليدية ، وإحلال الحكم البرجوازى مكانها ، رغم نواقص المفهوم التقليدى كنظرية عامة لليبرالية . وقد طالبت البرجوازية ـ التى شكلت السند الرئيسى لليبرالية الأولى ـ بالمساواة ببساطة لكل البشر ، فى مواجهة عدم المساواة التقليدى الناجم عن المولد . ومهما كانت المزايا والنواقص الفلسفية لهذه المطالبة .. فإن المطالبة بها بلا شك كانت من مصلحة البرجوازية ، كما أنها طالبت بالحرية السياسية والاقتصادية على السواء فى مواجهة الامتيازات الملكية والارستقراطية وضد النظم الاقتصادية التقليدية والمركانتيلية . وقد كانت هذه المطالب فى مصلحة البرجوازية أيضاً ؛ إذ إنها أكدت مصالح البرجوازية ـ فى مقابل التأكيد التقليدى على الواجب ـ على الفردية المبنية على طبيعة إنسانية عالمية ، فى مقابل التعريفات التقليدية النسبية والمجتمعية للأشخاص ؛ وعلى العمل والتراكم والملكية بدلاً عن أوقات الفراغ والاستعراض والاستهلاك والوضع الاجتماعى ، كما أكدت على القيود الموضوعة على الدولة ، الحقوق المدنية والسياسية للمواطنين ، لقد قدم لوك أغنى وأقوى دفاع عن هذه الحجج فى الإرث الليبرالى قاطبة .

وبالتالى .. فمن المنصف القول بأن الليبرالية كانت فى البداية ثورة البرجوازية ، فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ كما أنه من الإنصاف القول بأن التيار الرئيسى لليبرالية ـ خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ اتجه للتخلى عن سمته الثورية الأولى ، فى النظرية والتطبيق على السواء ، حتى يتوحد فى شكل امتيازات وعدم مساواة ، وقمع من نوع جديد مبنى على الملكية بدلاً عن الميلاد . ولكن الليبرالية ليست مجرد الثورة البرجوازية ، أو بقاياها المتحجرة ، وعلينا تفادى الأخطاء الجينية (الوراثية) فى تفسير إرث نظرى : لا تحدد أصول الإرث النظرى تطوره النهائى بالضرورة ، برغم أنها قد تشترط هذا التطور وتقيده ويمكن استخدام ، المبادئ الأساسية الأصلية المتمثلة فى المساواة والاستقلالية والحقوق الطبيعية ـ بل إنها استخدمت بالفعل ـ من قبل المنظرين والنشطاء ، والسياسيين الليبراليين والراديكاليين ؛ لمهاجمة هذا الشكل الجديد من الحكم واللامساواة الطبقية .

إن ذلك يعنى أن الليبرالية ـ أو على الأقل التيار المتطرف من الليبرالية المشار إليه هنا ـ هو بالضرورة تواصلاً ثورى . إن لوك * أحد الليبراليين المتعددين ، الذين استخدموا حجج حقوق الإنسان للتمرد ضد الظلم والقمع ، واستمروا فى استخدامها طيلة ثلاثة قرون حتى الآن، ومن ثم .. فإنه ليس من قبيل المصادفة أن نقارن اليوم الليبراليين بالمحافظين . لقد كان الليبراليون ـ منذ لوك حتى الآن ـ هم دعاة التغيير السياسى المبنى على الحقوق ، وهكذا تمثل حقوق الإنسان بالنسبة لليبرالى حقوقاً سلبية بمعنى مختلف لهذا المصطلح : استخدم أساساً للمطالبة بأن تفسح الأساليب القديمة ـ مهما كانت مريحة ومتمتعة بقداسة القديم ـ الطريق للمطالب الشرعية للحقوق المتساوية ، وغير القابلة للتصرف لجميع البشر .

إن هذه السمة « السلبية » أو « خارج نطاق القانون » لحقوق الإنسان ، ضرورية بالنسبة لطبيعتها كحقوق إنسان (انظر الفصل الأول) . ففى حين نمتلك حقوق الإنسان لأننا بشر ، فإنها ، مثلها مثل الحقوق الأخرى ، يطالب بها - أى بمعنى أن تستخدم وتوجه ضد منفذ الالتزام - بشكل رئيسى ، عندما يتم انتهاكها أو تواجه خطراً . إن الاستخدام الرئيسى لحقوق الإنسان هو بهدف إحداث تغيير سياسى ، وأن مجرد فكرتها تلزم المدافعين عنها بالانتماء لسياسة التغيير التى تقدم لها النموذج .

وبعد أن أوضحنا وجود المفهوم الراديكالى الليبرالى حتى عند لوك - وربما حتى أولويته - فإننى أعتقد أنه لن يكون هناك خلاف مع إدعاءاتى الواسعة بأن الليبرالية الغربية هى مصدر الفكرة المعاصرة لحقوق الإنسان ، وأن النظم الليبرالية (الراديكالية أو الديمقراطية الاجتماعية) مطلوبة من قبل المعايير الدولية لحقوق الإنسان . ولكن هذا التيار الراديكالى أو الديمقراطى الاجتماعى لليبرالية ليس مجرد مثال نظرى ؛ إذ تم تضمينه فى الممارسة ، فى أغلب الدول الديمقراطية الليبرالية الغربية ، وتمثل النظم الديمقراطية الليبرالية لأوروبا الغربية المكان الوحيد الذى حققت فيه حقوق الإنسان بشكل كامل تقريباً ، مهما كان اهتمامنا سواء بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية أو بالحقوق المدنية والسياسية وخاصة إذا كنا مهتمين بالمجموعتين ذات الاعتماد المتبادل وغير القابلة للتجزئة .

فضلاً عن ذلك .. فإن للتيار الديمقراطى الاجتماعى الليبرالى إرثًا نظريًا متطوراً ، ساند صعود صراع الطبقة العاملة ضد الرأسمالية قبل نصف قرن من ماركس . فقد دعا باينى - مثلاً - فى كتابه « حقوق الرجل - الجزء الثانى » ، إلى إقامة نظام ضمان اجتماعى ترعاه الدولة ، وفى كتابه « العدالة الزراعية » ، طور حجة قوية من أجل مجموعة متنوعة من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية [٢١] . وكان لابد من مرور قرن أو أكثر ؛ حتى يصبح الاقتصاد الوضعى والحقوق الاجتماعية مؤسسين بقوة فى إطار التيار الرئيسى المهيمن فى الممارسة الليبرالية - ولكن النضال من أجل هذه الحقوق كان جزءًا من التيار الراديكالى الليبرالى ، قبل بروز الأحزاب الاشتراكية الثورية فى أواسط القرن الثامن عشر .

---

* هو توماس باينى (١٧٣٧ - ١٨٠٩) ، كاتب سياسى بريطانى ومصدر كراسات راديكالى ، هاجر إلى بنسلفانيا فى عام ١٧٧٤ ، وساند المستعمرات الأمريكية فى نضالها ضد بريطانيا فى كراسته « الحس العام » ١٧٧٦ ، وفى السلسلة التى اصدرها بعنوان « الأزمة » عام ١٧٧٦ - ١٧٨٣ . وعاد إلى بريطانيا فى عام ١٧٨٧ وكتب مؤلفه « حقوق الإنسان » عام ١٧٩١ - ١٧٩٢ كرد على نقد أيدموند بورك للثورة الفرنسية ، ثم هرب إلى فرنسا عام ١٧٩٢ ، وأصبح مواطناً فرنسيًا ، وأصبح ذا مساهمة بارزة فى السياسة الفرنسية . وقد أثار دفاعه عن مذهب الربوبية فى كتابه « عصر المنطق » (١٧٩٤ - ١٧٩٥) عاصفة من الاحتجاج ، وقد عاد إلى الولايات المتحدة عام ١٨٠٢ . (المترجم)

لقد ارتكبت الفظائع باسم الليبرالية (التى فهمت على أنها المتمم السياسى لنظام اقتصادى للتراكم الرأسمالى غير المقيد) ، فى الغرب والعالم الثالث على السواء . ولكن كل النظريات استخدمت بشكل سئ من قبل الدكتاتوريات والطغاة . تأمل مصير الاشتراكية فى ظل حكم ستالين ، أو القيم الأفريقية التقليدية فى ظل حكم نجوما فى غينيا الاستوائية . وفى حالة الليبرالية .. فإن لدينا إرثًا عريقًا فى النظرية والممارسة على السواء ، توج فى دولة الرفاه الاجتماعى الديمقراطية فى عصرنا ، التى تشير إلى أنها ليست مصدر أفكار حقوق الإنسان المعاصرة فقط ، وإنما هى أيضاً نوع النظام السياسى ، القادر على تحقيق هذه الحقوق فى الواقع .

هوامش الفصل الخامس

١ – من أجل شهادات إضافية عن مثل وجهة النظر هذه فى أدبيات حقوق الإنسان ، انظر Somervile 1949: 152; Farer 1985; Renteln 1985: 518; Cobbah 1987: 311 ff. C. Clande 1976 ; 43; Yamane 1987 : 99 قارن أيضاً

٢ – قارن Bay 81 : Chap 1 ; Arblaster 84 : pt. 1 esp. chap . 4 ومن خلال وجهتى نظر مختلفتين Wollin 1980 : Chap 9 & MacIntyre 1981

٣ – يقدم Isaiah Berlin's" Two Concepts & Lliberty عرضاً كلاسيكياً معاصراً عن التأكيد على الحقوق والحريات السلبية . ترتبط وجهة النظر هذه ، فى أدب حقوق الإنسان، خصوصاً بعمل مورس كرانستون (1973) Maurice Cranston ، برغم أن A.I Melden يقدم دفاعاً قوياً (77: Chap 6) . يمثل التيار الليبرالى كتاب مثل von Mises (1985), Hayek (1960), and Nozick (1974) ، من أجل النسخة الشتراوسية انظر : Mansfield 1978, e.g., P. 10 « أن هناك حقين رئيسين فى الديمقراطية الليبرالية .. الأول فى الحصول على الأملاك الخاصة ، والثانى الحق فى حرية التعبير » .

٤ – كل المراجع التى لم نحدد أسماء كتابها ، تعود إلى عمل لوك ، الرسالة الثانية فى طبعة لاسليت (Locke 1967) ، وتحمل رقم القسم والسطر .

٥ – انظر مثلاً 7.1 - 2 ; 54 . 10 - 12 ; 87 . 1 - 4 ff.; 95.1 - 5; 123.1 - 8

٦– قارن Dworkin 1985 : chap 8 . كما يمثل عمل John Rawls المسمى Theory of Justice (1971) أفضل دفاع نظرى معاصر معروف عن الليبرالية ، كما فهمت هنا . وفيما يتعلق بالإشارة الخاصة لحقوق الإنسان ، انظر Shue 1980 و Gewirth 1984 وبرغم أن كلا العملين يقعان فى إطار العالمية الواعية ، بدلاً عن الغربية أو الليبرالية . ولأغراض هذا الفصل المتعلق بالنظرية الغربية الليبرالية لحقوق الإنسان ، فإننى افترض أن الليبرالية هى نظرية مبنية على الحقوق وليس على المنافع . إن تفسيراً

كاملاً عن الليبرالية يحتاج إلى أخذ النظريات النفعية الليبرالية فى الحسبان .

٧ – « إن ما يطلق عليه حقوق الرجل .. ما هى إلا .. حقوق الرجل الأنانى ، الرجل المفصول عن الرجال الآخرين ومن المجتمع » (ماركس ١٩٧٥ : ٣ – ١٦٢) . « إن (الغرب) مغالى فى حماسه للدفاع عن الحريات والحقوق والكرامة الفردية ، وبغض النظر عن أفعال بعض الأفراد فى ممارستهم لهذه الحقوق بطريقة تضر المجتمع » (يمانى ١٩٦٨ : ١٥) . « إن هناك اهتماماً دائماً ، ومن وجهة نظرنا مفسداً ، بكرامة الفرد وقيمته واستقلاله وممتلكاته الشخصية » ليجيسى ١٩٨٠ : ١٢٤ . من أجل مجموعة جيدة من بعض الحجج الأساسية فى النقاش بين الليبرالية ، والمجتمعات الجماعية فى النظرية السياسية المعاصرة فى الولايات المتحدة ، انظر Sandel 1984 .

٨ – انظر; 6 . 19 - 22; 11.11 - 16; sec. 128; 129.1 - 4 ; 135. 10 - 12, 16 - 17 ; 143.1 - 3; 171.12 - 17 .

٩ – من أجل حجج مبنية على حفظ الجميع ، دون إشارة موازية لحفظ الذات ، انظر ...

7.2 - 4; 8.17 - 18; 16.9 -11; 134.5 - 8; 135 - 30 - 32; 159. 17 - 19; 182.6 - 7; 220.5 - 6

١٠ – 171.14 - 15 يعادل لوك بوضوح بين هاتين الصياغتين .

١١ – قارن 23 - 19 . 171 . وحول الواجب الخاص بحفظ الأطفال . انظر أيضاً 11 - 10 . 56 ، 19 - 16 . 60 .

١٢ – انظر مثلاً 8 - 173.6 ; 124.1 - 3; 94.22 - 23; 85.15 - 16; 3 - 1 - 3

١٣ – ولأن العمل يمنح كل القيمة تقريباً لأى منتج (43 - 40 . Secs) .. فإن التملك الفردى فى الواقع يزيد المخزون المتاح فعلياً للبشرية (44 - 37 . Secs) .

١٤ – قارن مثلاً 9 - 7 . 46 و 5 - 3 . 38 و 41 - 39 . 37 مع 1 - 35 و 19 - 10 - 32 Secs

١٥ – لقد تقبلت اعتقاد لوك الواضح فى الوفرة دون نقاش ، كما إن استخدامه الآنى للفعل الماضى عند حديثه عن الوفرة (مثلاً / 39 - 33 - 36 / 12 - 11 - 31) قد يشير - رغم ذلك - إلى أنه بدأ فى رؤية معالم الندرة ، تلوح فى الأفق . وفى هذه الحالة .. فإن افتراض الوفرة فى « فصل الملكية » قد يكون إشكالية إلى حد ما ، وحتى تستحق النقد ، أكثر مما يوحى بذلك سردى .

١٦ – لقد اعترف لوك بوجود الندرة المحلية ، بشكل أكثر وضوحاً فى حجته ضد ضم عامة

الإنجليز ، لأن " البقية ، بعد الضم ، لن تكون جيدة بالنسبة للمتبقين " (9 - 8 - 35) . وقد يتساءل المرء : أيعد الدفاع عن الملكية التى تتطلب من الآخرين الانتقال ، وهو انتقال محفوف بالمآسى وحتى خطير ، إلى امريكا من أجل الحصول على نصيبهم من « الكافى والجيد » مما تبقى هى حقاً ليست اشكالية ، كما ظل لوك يعتقد . لقد تقبلت حجة لوك هنا ، لأن حجتى الرئيسية لا تتطلب قراءة أقل تعاطفاً .

١٧ – انظر أيضاً 21 - 222.14 ;8 - 221.4 ; 17 - 171.15 ;15 - 85.12

١٨ – لاحظ مرة أخرى أن لوك يقول قواعد الحق والملكية . إنه يتحدث هنا ، كما فى عديد من الأماكن الأخرى ، مستخدماً الملكية بالمعنى الضيق لكلمة أراضى ، عند نقاشه غايات الحكومة ، عن الحقوق (أو حق) عموماً والملكية ، وليس مجرد الملكية وحدها .

١٩ – قارن أيضا 17 - 13 . 123 و 8-1 . 173 . يجب علينا كذلك ملاحظة أن مصطلحات ، مثل : الحياة والحريات والأراضى ، تتكرر فى عدد من النقاط خلال العمل (مثلاً 9 - 5 : 209 : 14 . 69 / 32 - 30 . 65 / 30 . 59 / 25 . 57) . إلى جانب صياغات متنوعة مماثلة أو معادلة ، مثل « السلام والحريات والثروات » (17 - 16 - 75) ، و « الحياة والحرية أو الممتلكات » (15 . 135) ، و « الحياة والصحة والحرية أو الممتلكات » (10 - 9 - 6) ، و « الحياة والحرية والصحة والسلع » (25 - 25 . 6) ، و « حياة مريحة وآمنة ويعمها السلام » (7 . 95) و « الشخص والممتلكات » (2 . 123 : 15 . 120) ، و « الحياة والثروات » - 18 . 171) (19 و « الممتلكات أو الأفعال » (10 . 74) . فضلاً عن ذلك .. فإن هناك عدداً من الفقرات التى تربط المجتمع بحفظ الممتلكات ، حيث لم يتم فيها تعريف الممتلكات (مثلاً Sec 199 ، 9 - 5 . 127 ، 23 - 22 . 94 ، 10 . 87 ، 3 - 3.1) ؛ ففى كل هذه الفقرات تقريباً ، يعطى التعريف الواسع للملكية كثيراً من المعنى مثلما هو التعريف الضيق . قارن أيضاً النقاش حول العبد باعتباره غير مؤهل لامتلاك ممتلكات (Sec 173 - 174) والتى ليس لها معنى فيما عدا عند استخدام التعريف العريض .

٢٠ – إن هذه بعدة طرق النقطة النظرية الواسعة ، وبعد النظر الضرورى لنظرية الفردية التملكية : إعطاء الأولوية للحق فى الملكية الخاصة ، هو اختزال للعلاقات الإنسانية إلى علاقات سوق ، وإزالة للروابط الاجتماعية لمصلحة الفردية التنافسية المسيطرة .

٢١ – لنقاش ممتاز للدور الحاسم لباينى Paine فى صعود حركة الطبقة العاملة الإنجليزية ، فى نهاية القرن الثامن عشر ، انظر Thompson 1963 : 86 - 113 .