البحوث والدراسات

حقوق الإنسان:
كونية المبادئ وإمكان التطبيق

د. منوبي غباش
جامعة تونس

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

All rights reserved © 2019
جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٩

الفهرس:

الملخص ٣

مقدمة ٤

أسس حقوق الإنسان ٧

تأويل حقوق الإنسان ١٥

حقوق الإنسان ومعضلة تحقيقها ٢٣

حقوق الإنسان والديمقراطية ٣٠

ببليوغرافيا ٣٣

الملخّص:

- تطرح حقوق الإنسان إشكاليات متعددة سواء على المستوى النظري المفهومي أو على المستوى العملي التطبيقي، ولعل ذلك هو ما يفسر عدمَ استقرار "المفهوم"، ويفسر الصعوبات التي تحول دون تحققها.
- لعل المشكلة التي تواجهنا للوهلة الأولى عندما نفكر في حقوق الإنسان هي التعارض بين ادعاء الكونية (حقوق للبشر كافة) والسياق الحضاري والتاريخي التي ظهرت فيه (التاريخ والثقافة الغربيّين).
- بالنظر إلى هذه الخصوصية الثقافية اعتبر البعض أن حقوق الإنسان لا أهمية لها لأنها لا تتلاءم مع ثقافات وتقاليد ورؤى سائدة في العالم الغربي.
- قد يذهب النقد الثقافي إلى أبعد من ذلك عندما يؤكد على أن حقوق الإنسان باعتبارها تنتمي إلى الإنسانوية Humanism الغربية، ليست إلا أيديولوجيا لعبت في لحظة ما دور تبرير الاستعمار الحديث.
- ثمة أشكال نقد أخرى وجهت لحقوق الإنسان من داخل الفضاء الثقافي الغربي ذاته. ويكفي أن نذكر النقدَ الذي وجّهه كلٌّ من أدموند بيرك Burke أو بونالد Bon-ald أو برودون Proudhon أو ماركس. Marx
- إن الإشكالية الرئيسة التي حاولنا معالجتها في هذا البحث تتعلق بمعنى حقوق الإنسان وبمدى قابليتها للتحقق: هل إن حقوق الإنسان طبيعية أم تاريخية؟ ما هو التأويل المناسب لها؟ وما هي شروط إمكان تحققها؟
- بغض النظر عن السياق التاريخي والخلفية التاريخية لظهورها، كيف يمكن أن تقبل حقوق الإنسان كمرجعية معيارية كونية أخلاقية وسياسية في عصر الانفتاح والتفاعل بين الهويات الثقافية المختلفة؟
- الأطروحة التي حاولنا تبريرها في هذا البحث تتعلق بكونية حقوق الإنسان وذلك من خلال تأويلها تأويلًا مناسبًا يجعلها قابلة للتحقق. ولقد اتبعنا في بحثنا الخطة التالية:

1) أسس حقوق الإنسان.
2) تأويل حقوق الإنسان.
3) حقوق الإنسان ومعضلة تحقيقها.
4) حقوق الإنسان والديمقراطية.

مقدمة:

تستعمل عبارة "حقوق الإنسان" في سياقات مختلفة وفي خطابات متنوعة دون تحديد أو تدقيق كما لو كانت بديهيةً بحد ذاتها وموضوع اتفاق نهائي، إلا إن العبارة لا تخلو في حقيقة الأمر من التباس، لا فقط بسبب تنوع السياقات التي يستعمل فيها المفهوم، بل بالنظر إلى اختلاف الأطر التاريخية وتنوع المرجعيات الفكرية التي تشكَّل فيها واكتسَبَ دلالاته.

تحيل العبارة، على المستوى الفكري، إلى مرجعيتين أساسيتين هما المرجعية الأنثروبولوجية الفلسفية référence anthropolgico-philosophique والمرجعية السياسية الحقوقية référence politico-juridique. ولذلك فان كل دراسة لمسألة حقوق الإنسان وكل محاولة لفهمها تقتضي أن يؤخذ السياق التاريخي الذي تشكلت فيه واكتسبت فيه دلالاتها في الاعتبار.

لا يعني ذلك أن المقاربة التي سنتوخاها في هذا البحث ستكون مقاربةً تاريخية صرفًا. من نافلة القول: إن للأفكار والمفاهيم تاريخ يمكن تحقيبه ومتابعة مساراته، ولكن الدراسة التاريخية للمفهوم على أهميتها لا تعنينا بشكلٍ مباشر، فما يهمّنا هو مشكل "حقوق الإنسان" باعتباره مشكلًا فلسفيًّا. إن أي محاولة لتحليل المشكل وفهمه لا يمكنها أن تهمل الإطار التاريخي الذي ظهرت فيه وتطورت فكرة حقوق الإنسان.

تمثل حقوق الإنسان اليوم شكلًا من أشكال "المشترك" الكوني، الذي تنصهر فيه الاختلافات الهووية والتنوّعات الثقافية؛ بحيث إنها لم تعد تشكل عواملَ فرقة ونزاع بين الجماعات المختلفة. إنها تطرحُ كشِرعة كونية، كدين علمانيReligion séculière تعطى فيه الأسبقيةُ لحقوق الأفراد بغضِّ النظر عن اختلافاتهم الطبيعية والثقافية.

لقد تمت صياغة نصوص "حقوق الإنسان" بطريقةٍ راعت الاختلافَ والتنوع الذي يميز واقعَ البشر، وراهنت كذلك على وحدة الإنسانية. يمكن القول: إن منطق "حقوق الإنسان" هو منطق الهوية الجامعة للاختلافات أو هو منطق الاختلاف في إطار الهوية.

اقترن تشكّل خطاب حقوق الإنسان بانبجاس الذاتية Subjectivité وظهور الفردانية Individualisme كلحظة فارقة في ما يسميه هيجل بالعصور الحديثة.

قد يصح القول: إن "حقوق الإنسان"، من حيث صلتها بالأنوار التي هي مرحلة في تاريخ الثقافة الأوروبية، لا تعدو أن تكون نتاجًا ثقافيًّا أوروبيًّا، وهو ما يسمح بالتشكيك في دعوى كونيّتها. إذا كانت حقوق الإنسان جزءًا من الثقافة الغربية الحديثة ذات الأصول الدينية والفلسفية المتعارف عليها، فمعنى ذلك أنها متجذّرة في تربة الخصوصية الثقافية. كيف لنا، إذا أخذنا ذلك بعين الاعتبار، أن نسلم بطابعها الكوني؟ كيف للنسبي أن يتحول إلى كوني وكيف للتاريخي أن يصير مطلقًا؟

إن السياق التاريخي لظهور حقوق الإنسان والخلفية الثقافية التي تبلور فيها الخطاب المتعلق بها، من شأنهما أن يمثلا سندًا للموقف الرافض لها ولذاك، الذي يرى فيها مجرّد أيديولوجيا استعملتها البورجوازية الصاعدة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا. نقصد بذلك وجاهة النقد الماركسي.

ما أساس حقوق الإنسان؟ هل هي حقوق طبيعية أم تاريخية؟ إذا نظرنا إلى الإعلانات المختلفة المتعلقة بحقوق الإنسان ("الماغنا كارتا" Magna Carta (١٢١٢)، إعلان الحقوق الصادر عن البرلمان الإنجليزي عقب الثورة الإنجليزية (١٦٨٨)، إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية (١٧٧٦) عن بريطانيا[1]، إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أنتجته الثورة الفرنسية (١٧٨٩)، واعتبرناها "وثائق" ميلاد فكرة حقوق الإنسان، فلعلّنا لا نختلف على اعتبار حقوق الإنسان مُواضعات تاريخية.

معنى ذلك أن فكرة الحق الإنساني لا علاقة لها بالطبيعة ولا بأي مصدر مفارق. إنها نتاج صراعات اجتماعية وسياسية انتهت بالانتقال من نخبوية الحق (حق الأرستقراطية) إلى عموميته (حق الجميع). لكل مواطن حقوق يُفترض أن تجعله في مأمن من انتهاكات السلطة؛ سواء تمثلت في إيذائه بدنيًّا أو في اغتصاب ملكيته، أو في تقييد حركته (اعتبر جون لوك مثلًا أن اعتداء الحاكم على الملكية الفردية يُعدّ انتهاكًا لحق الفرد الطبيعي، وهو فعل إذا طال أغلب أفراد الشعب يوجب ويبرّر الممانعة).

من جانب آخر يمكن أن تفهم فكرة الحق في عبارة حقوق الإنسان باعتبارها تُحيل على مرجعية ما بعد أو ما فوق تاريخيةmétahistorique. يحتاج الحق إلى أساس ثابت يكون سابقًا

(١) لويس دومون، مقالات في الفردانية. منظور أيديولوجي للفردانية الحديثة، ترجمة بدر الدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦، ص. ١٤١.

على تكوّن المجتمع وقيام سلطة القانون. قد يتمثل هذا الأساس في الله (الإرادة الإلهية) أو في الطبيعة (الحق الطبيعي).

منذ مدرسة الحق الطبيعي الإسبانية (دي فتوريا De Vittoria، دي سوتو De soto، ودي مولينا De Molina، فرانشسكو سواريز F. Suarez) ترسخ التوجه الأساسي للفلسفة السياسية الحديثة الذي يشدد على أسبقية الحق الطبيعي على الحق التاريخي (الوضعي).

تحيلنا مسألة حقوق الإنسان على مسار تاريخي لثورات سياسية واجتماعية مختلفة، تشكلت من خلالها فكرة الحقوق والحريات. فقد كانت تلك الثورات صدى أو نتيجة لتيارات فلسفية ومشاريع فكرية جعلت من الحق الذاتي مبدأ التنظيم السياسي الأول.

يمكن أن نذكر، على سبيل المثال، الدور الذي لعبه مفكرون وكتاب مقالات في ظهور إعلانات الحقوق قبل الثورة المجيدة عام ١٦٨٨، وكذلك الدور الذي لعبته فلسفة روسو السياسية في الثورة الفرنسية[٢]. كما كانت دافعًا لظهور نظريات وتصورات جديدة تتعلق بمكانة الفرد وطبيعة السلطة والمشروعية السياسية (أثر الثورة الفرنسية في التنظير الفلسفي السياسي الخاص بالسيادة ومجال الحقوق).

نتج عن اختلاف التجارب الثورية تنوعٌ في الخطابات الفلسفية السياسية المتعلقة بحقوق الإنسان. ويمكن أن نتحدث مع ألان رونو Alain Renaut ولوك فري Luc Ferry عن ثلاثة أصناف من خطابات حقوق الإنسان: خطاب ليبرالي يشدّد على "الحقوق الحريات"، وخطاب اشتراكي يؤكد على "الحقوق الديون"، وخطاب فوضوي ينقدهما معًا؛ لأنه يرى في الدولة والمجتمع مصادر لقمع وإكراه الفرد.

يتعلق الأمر إذًا بتأويلات مختلفة لفكرة حقوق الإنسان. يستند كل تأويل إلى أسس نظرية، ومسلّمات بالنظر إليها يتحدد المعنى الذي يُعطَى للحقوق والمكانة التي تسند للحريات بالنسبة إلى القيم الأخرى.

السؤال الذي يجب أن يُطرح هو المتعلق بالتأويل المناسب لحقوق الإنسان: هل هي حقوق سياسية أم حقوق اجتماعية؟ هل هي حقوق فعلية أم حقوق صورية؟ هل تحدّد الواجبات أم هي نتيجة التزام بأداء الواجبات؟

(٢) لويس دومون، مقالات في الفردانية. منظور أيديولوجي للفردانية الحديثة، ص. ١٤٢-١٤٧.

إذا افترضنا إمكانية التأسيس المزدوج لحقوق الإنسان أي الجمع بين الأساس الطبيعي للحقوق (الحق الطبيعي) والإطار التاريخي؛ فلعل ذلك يُعطي لمرجعية حقوق الإنسان قيمة تتجاوز كونها مجرد مرجعية معيارية من شأنها أن توجه الممارسات.

لا شك في أن "حقوق الإنسان" وكل التشريعات الخاصة بالحقوق (حقوق المرأة، حقوق الطفل، حقوق الشعوب، حقوق المهاجرين، حقوق الأقليات... إلخ) تشكّل اليوم إطارًا أخلاقيًّا ومعياريًّا للتشريع في المستوى المحلي والعالمي، ولكن المشكل الحقيقي هو المتعلق بترجمة الحقوق إلى وقائع وممارسات: ما هي شروط إمكان تحقيق حقوق الإنسان؟

للتفكير في حقوق الإنسان ولتحديد ما إذا كانت فكرة حقوق الإنسان فكرةً متناقضة أم لا، من المفيد أن نفطن منذ البداية أن للمشكل الذي نروم البحث فيه أبعادًا مختلفةً تتعلق بالتأسيس والتأويل والتحقيق: ما هي الأسس النظرية التي تنبني عليها حقوق الإنسان؟ كيف نتأوّل فكرة حقوق الإنسان تأوّلًا يجعلها قابلةً للفهم وللتحقق؟ وكيف يمكن نقل حقوق الإنسان من مستوى المعايير إلى مستوى الوقائع؟

أسس حقوق الإنسان:

لا نجد في الفكر القديم ما يُمكن أن يعتبر إرهاصات حقوق الإنسان؛ وذلك لأن الإنسان لم يكن يتمتع بحقوق بصورة مطلقة، فقد كانت "الحقوق" محدّدَةً بالانتماء إلى طبقة أو جماعة، وناتجة عن المكانة التي يحتلها في تلك الجماعة، فمن ليس مواطنًا في أثينا القديمة مثلًا لم يكن يتمتع بنصيب من الحقوق التي يتمتع بها المواطن.

وفي مرحلة لاحقة، عندما ظهرت تصورات الحق الطبيعي استنادًا إلى الطبيعانية الأرسطية Naturalisme aristotélicien نسب الحق إلى الطبيعة وإلى كل ما فيها. كل ما يوجد في الطبيعة له حق طبيعي، والحق الطبيعي يدلُّ على القواعد التي تخصُّ كل كائن من حيث إن له طبيعةً خاصةً.

يقول إسبينوزا: «أعني بالحق الطبيعي وبالتنظيم الطبيعي مجردَ القواعد التي تتميز بها طبيعة كل فرد، وهي القواعد التي ندرك بها أن كل موجود يتحدد وجوده وسلوكه حتميًّا على نحو معين»[٣].

(٣) إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، القاهرة، ١٩٧١، ص. ٣٧٧.

وحق الطبيعية، حسب إسبينوزا، «يمتدّ بقدر امتداد قدرتها؛ لأن قدرة الطبيعة هي قدرة الله نفسه الذي له حق مطلق على كل شيء». وبما أن قدرة الطبيعة ككل هي جملة قدرات الموجودات الطبيعية «فقد ترتّب على ذلك أن يكون لكل موجود طبيعي حقٌّ مطلق على كل ما يقع تحت قدرته، أي أن حق كل فرد يشمل كل ما يدخل في حدود قدرته الخاصة»[٤]. الحق الطبيعي هو إذًا كل ما يستطيع الكائن فعله من أجل الاستمرار في البقاء والحفاظ على حياته.

في الفكر الحديث ستتغير فكرةُ الحق الطبيعي ليصبح مقتصرًا على الإنسان فحسب، وقد حصل ذلك مع مدرسة الحق الطبيعي وخاصة مع غروسيوس Grotius وبفندورف Pufendorf وهوبز Hobbes على وجه الخصوص[٥]. مع مفكري الحق الطبيعي تم الانفصال عن الأرسطية ليصبح القانون صفة منسوبة للفرد[6].

كذلك برزت "الذاتية القانونية" Subjectivité juridique كأساس فلسفي أول، انبنى عليه مفهوم حقوق الإنسان. لقد أكدت مدرسةُ الحق الطبيعي على أن الكائن الإنساني الفرد يتمتع بحقوق طبيعية يستمدها من طبيعته (الطبيعة الإنسانية المشتركة).

يتضمن قانون الطبيعة قواعدَ تحدد ما يجب فعله وما يجب تجنبه، وقيمًا يُمكن اكتشافها بالعقل تحدد ما هو خير وما هو شر، ما هو ضار وما هو نافع. يتمثل الحق الطبيعي في أن يفعل الفرد كلَّ ما في استطاعته من أجل المحافظة على وجوده؛ وذلك يعني أنه حق يمتد مجاله إلى حيث ما تسمح به قوة الفرد الطبيعية.

يحيل مفهوم الحق الطبيعي إلى حالة الطبيعة حيث ينعدم الحَكَم المحايد، ويكون في وسع كل فرد أن يفعل بحسب ما تسمح به قوته. إن حقًّا مؤسسًا على القوة النسبية والعارضة سيكون بالضرورة نسبيًّا وعارضًا، وسيؤدي ذلك إلى نقيض مضمون الحق الطبيعي. لذلك رأى هوبز أنه لا بدّ من رسم حدود الحق بحسب قانون الطبيعة.

---

(٤) نفس المصدر، ص. ٣٧٧.

(٥) الحق الطبيعيJus naturale عند هوبز هو «الحرية الممنوحة لكل إنسان لاستخدام قواه الخاصة للمحافظة على طبيعته الخاصة، أعني للمحافظة على حياته الخاصة، وبالتالي حريته في أن يفعل أي شيء يكون في تقديره». انظر: إمام عبد الفتاح إمام، هوبز فيلسوف العقلانية، القاهرة ، ١٩٨٥، ص. ٣٢٢.

(6) Luc Ferry et Alain Renaut, Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine, puf, 1984, p. 71.

ثمة صلة وثيقة بين الحق الطبيعي وقانون الطبيعة لدى أغلب الفلاسفة المحدثين، فثمة من قال بترابطهما (هوبز)، وثمة من ذهب إلى المطابقة بينهما (لوك).

يقول هوبز: «ينبغي التمييز بين الحق Jus والقانونLex؛ ذلك لأن الحق يعتمد على الحرية، حرية المرء في أن يفعل فعلًا أو يتمنع عنه، أما القانون الذي يرتبط بواحد منهما دون الآخر (أي بالفعل أو بالامتناع عنه) فهو الذي يحده. إن اختلاف الحق والقانون هو عين الاختلاف بين الحرية والإلزام»[٧].

لقد وظّف فلاسفةُ السياسة المحدثون نظريةَ الحق الطبيعي لبناء تصوراتهم حول تكوّن السلطة السياسية ومشروعيتها، أي علاقة الدولة بالمجتمع والسلطة بالفرد. وجد الناس في حالة الطبيعة حيث يتمتع كل واحد بحقٍّ طبيعي أي الحق في استعمال كل ما يتوفر له من قوة طبيعية ووسائل للحفاظ على بدنه وحياته. ولكن ذلك الحق يجعل من حالة الطبيعة بالضرورة حالةَ عنف وحرب مزرية بسبب انعدام حكم محايد يستطيع أن يحسم الصراعات والنزاعات التي تنشأ بسبب سعي كل واحد إلى تحقيق حقه الطبيعي.

هكذا يتضح للإنسان العاقل أن حالةَ الحرب المعممة تتناقض مع جوهر الحق الطبيعي ذاته (الحفاظ على الذات). يدرك الإنسان بالعقل قانونَ الطبيعة، أي مجموعة القواعد الضرورية والمطلقة التي تتطابق مع الطبيعة وتتلاءم مع الخير الذي يطلبه.

يذهب جون لوك مثلًا إلى أن قانون الطبيعة يتطابق مع حقوق الفرد الطبيعية، وأنه يمكن للنظر العقلي أن يكتشف أن ذلك القانون يقرّ بضرورة حماية حقوق الحياة والحرية والملكية.

انطلاقًا من فكرة الحقوق الطبيعية باعتبارها حقوقًا ذاتية صيغت نظريات العقد الاجتماعي وحدّدت المشروعية السياسية. السلطة السياسية ناتجة عن اتفاق Consent بين أفراد مستقلين يتمتعون بحقوق متأصلة في طبيعتهم.

إن الحق الطبيعي مطابق للقانون الطبيعي (أو على الأقل يدرك ويترجم عمليًّا من خلاله) الذي يتطابق بدوره مع القانون الإلهي الوضعي المعبر عنه في الوحي.

يبيّن العقل لكل فرد أنه من الضروري الخروجُ من حالة الطبيعة وإيجاد شكلٍ آخر للوجود الاجتماعي يتمكن فيه الجميعُ من ترجمة حقوقهم عمليًّا. العقد الاجتماعي هو الحل الوحيد الممكن لمشكل حالة الطبيعة.

(٧) إمام عبد الفتاح إمام، هوبز فيلسوف العقلانية، القاهرة ، ١٩٨٥، ص. ٣٣٩.

يمثل التعاقد إذًا طريقةً للربط بين الحقوق الطبيعية الذاتية وشروط إمكانها السياسية. كذلك يتمُّ نقل الحق من مجال الأخلاق (لا تخلو حالة الطبيعة من حس أخلاقي بالنسبة للوك وروسو) إلى مجال السياسة. بواسطة فعل التعاقد يتحوّل الأفراد إلى أشخاص ذوي حقوق مدنية. وبعبارة أخرى يتحول الحشد Multitude إلى شعبٍ، أي إلى ذات جماعية لها سيادة. هذا هو الشرط الأول حسب لوك فري وألان رونو لظهور حقوق الإنسان.

إن شرط «اعتبار الشعب ذاتًا تتمتع بالسيادة الذي يدخل بموجبه المفهوم القانوني للحق الذاتي ضمن إشكالية ليست أخلاقية ولا دينية وإنما سياسية (...) ليس كافيًا لكي يفسر لنا اختلافَ أنواع حقوق الإنسان»[8].

قد تفسّر فكرة السيادة الشعبية تصورًا معينًا لحقوق الإنسان يركّز على أولوية الحقوق- الديون- أي الحقوق التي يُفترض أن الدولة مدينة بها للمجتمع. الشرط الثاني لتشكّل مفهوم حقوق الإنسان: يتمثل في تبلور العلاقة بين الدولة والمجتمع. كيف ذلك؟

نستطيع أن نتحدث عن صياغتين لنظرية العقد الاجتماعي أدت كل واحدة منهما إلى تصور خاص لطبيعة العلاقة بين المجتمع والسلطة (الدولة):

الأولى: نجدها عند كل من هوبز وروسو، وفيها يعتبر العقد الاجتماعي لحظة تشكّل السلطة "المطلقة" التي تحل محلَّ الإرادات الفردية لتفرض الحق السياسي كبديل للحق الطبيعي الذاتي.

في إطارٍ- هكذا تصور- تتحدد حقوق الأفراد بالنظر إلى حقوق المجتمع أو المصلحة العامة أو بالنظر إلى مقتضيات السلطة. بحسب هذا التصور الدولة مستقلة عن المجتمع ولكنها مستوعبة له وموجهة، وهي التي تحدد مجالات ومدى حقوق الأفراد فيه.

إن أولوية الدولة بالنسبة للمجتمع تعني أن داعي المصلحة العليا للدولة Raison d'État يسبق كلَّ حق شخصي أو جماعي (نتبيّن هنا الإجابة الممكنة عن السؤال المتعلق بمكانة الحقوق والحريات).

الصياغة الثانية للعقد نجدها عند جون لوك John Loke الذي يعتبر رائدَ الفكر الليبرالي. رأى لوك أن السلطة العامة المتكوّنة بموجب اتفاق الأفراد لا يمكن أن تكون مطلقة؛ وذلك لأنها سلطة محدودة منذ البداية.

(8) Luc Ferry et Alain Renaut, Philosophie politique 3., Puf, 1988, p.72.

إن السلطة العامة ناتجة عن اتفاق الأفراد على التخلي عن حقهم الطبيعي في حماية ابدأنهم وحياتهم وأملاكهم بأنفسهم وتفويض ذلك الأمر إلى من يكلف بممارسة السلطة العامة باسمهم ولفائدتهم، أو بالأحرى لفائدة المجموعة السياسية.

إن حماية حقوق الأفراد وحرياتهم ورعاية مصالحهم هي الهدف الأساسي لإقامة السلطة العامة، ولذلك فإن عدمَ القيام بتلك المهمة يفقد الحكومة مشروعيتها ويجعلها عرضة للممانعة[٩].

من نافلة القول: إن نظرية فلسفية تؤكد على أولوية حقوق الأفراد المؤصلة في قانون الطبيعة، تفضي إلى تصور ليبرالي لحقوق الإنسان.

تعني أولوية الحقوق والحريات أنه من الضروري وضعُ حدودٍ للسلطة حتى لا تتعارض مع الأهداف التي من أجلها أُنشئت.

لا تُحَدُّ السلطة فقط عن طريق ابتكار الآليات السياسية مثل انتخاب الممثلين والفصل بين السلطات، بل أيضًا بوضع مصدر مشروعية السلطة خارجها (الحق الطبيعي).

تكون السلطة مشروعة وجديرة بالطاعة عندما تمارس في نطاق مهمتها الأساسية، ألا وهي حماية حقوق الأفراد.

مما لا شك فيه أن حقوق الإنسان هي ابتكارٌ حديث، بل هي أحد أهم إنتاجات الحداثة. ولكن يجب التنبيه إلى أنه لا يمكن التفكير في الحداثة كحركة فكرية ومسارٍ تاريخيٍّ تمثل في الانتقال من التقليد (القدامة) إلى أشكال وجود جديدة وأنماط من التنظيم الاقتصادي والسياسي غير مسبوقة، دون أن نأخذ في الاعتبار مسألة بروز الذاتية[١٠].

يعني رد مفهوم حقوق الإنسان إلى مفهوم الذات، أي إلى الإنسان العاقل والحر، وعمليًّا إلى الفرد المستقل والواعي بحقوقه الطبيعية، عدم اعتبار الحق الطبيعي القديم Jusnaturalisme مرجعيةً لتلك الحقوق.

إن الذاتية (التأسيس الفلسفي لمفهوم الذات الواعية، المستقلة والمشرعة) هي الصياغة النظرية للفردانية. من المؤكد أن حقوق الإنسان باعتبارها نتاج الحداثة قد قامت على تصور جديد للحق يقطع مع تصور الحق القديم المنحدر من أرسطو.

(٩) جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٥٩.

(١٠) لويس دومون، مقالات في الفردانية، ص. ٣٥.

لقد قطعت الحداثة مع الرؤية القديمة للعالم القائمة على فكرة ثنائية الوجود وفكرة تراتب الموجودات. نجد في مركز تلك الرؤية "الحق الطبيعي" الذي يدلُّ على أن الطبيعة هي معيار (مقياس) كل شيء. فما هو عادل juste يحدد من منظور الطبيعة: يتحدّد العادل طبيعيًّا بالمكانة الخاصة بكل شيء في الكون المنظم والمتراتب والمتجه نحو غاية معينة.

تدل فكرة الحق في الفكر القديم على عدم التساويinégalité، فمن الطبيعي أن يكون هناك أقوياء وضعفاء، أسياد وعبيد، حكام ومحكومين. ومن طبيعة الأشياء أيضًا أن يخضع العبيد للأسياد ويستعمل الأسياد عبيدهم استعمالهم لباقي الأشياء. لا يمكن إذًا أن يكون الحق الطبيعي وخاصة في صيغته الأرسطية أساسًا لفكرة حقوق الإنسان التي تتضمن مبدأَ المساواة.

من هذا المنظور اعتبرت حقوق الإنسان، كما قلنا، ابتكارًا حديثًا. وإذا كانت الحداثة موسومة بالتاريخانية historicisme فان حقوق الإنسان- كما رأى كثير من نقادها- ستكون مجرد معايير تاريخية محددة بشروط إنتاجها، وتحققها مرهون بالتأويل الذي يعطى لها وبالوسائل المخصصة لذلك.

يذهب ليو ستروس Léo Strauss في "الحق الطبيعي والتاريخ" (١٩٥٤) إلى أن الطبيعي في الفكر القديم ينبغي أن يفهم باعتباره متعارضًا مع الإنساني أي مع ما هو اصطناعي واتفاقي.

يتعارض الحق الطبيعي مع الحق التاريخي (حقوق الإنسان)، فالأول مطلق وثابت ومتعالٍ، في حين أن الثاني مشروطٌ ومتغيرٌ. وإذا كانت حقوق الإنسان تستند وتحيل على فكرة طبيعة إنسانية واحدة فإن الطبيعة في الفكر القديم تحتوي على طبائع مختلفة.

البشر مختلفون من حيث طباعهم وحقوقهم تبعًا لذلك غير متماثلة. يتحدد حق كل واحد بحسب المكانة التي يستأهلها في نظام الطبيعة (لدى أفلاطون الطبائع المختلفة هي التي تفسر اختلاف وظائف ومراتب الناس في المدينة).

يمكن القول: إن حقوق الإنسان هي نتاج التوجه التاريخاني للحداثة. تعني التاريخانية أن التاريخ هو البوتقة التي تنصهر فيها الظواهر والوقائع والأحداث والتمثّلات والأفكار والتوجهات لتتناغم وتتحد في الوجهة نحو غاية معينة.

بحسب قانون الجدل يتفاعل الواقعي والعقلي، المادي والروحي فتنصهر المتضادات وتذوب التناقضات ليولد الواقع في شكل جديد. يتحول الفكر إلى واقع وينتج الواقع فكرًا جديدًا وهكذا يسيرُ التاريخ قُدُمًا، تستمر حركة التاريخ نحو "الأفضل" وفق حتميّة متعالية.

وفق التصور التاريخاني ليس للقيم والمعايير أفضلية ولا أسبقية على الوقائع والممارسات. ليس للقيم وجود ماهَويّ متعال يجعلها مستقلةً عن الوقائع، بل أنها مواضعات اتفاقية ولّدتها الحاجة العملية لتنظيم الوجود. بحسب هكذا رؤية يكون العادل (ما يتطابق مع الحق) هو ما ثُبّت تاريخيًّا[11].

إن التاريخانية historicisme والوضعانية positivisme تقودان كلاهما إلى الإقرار بنسبية القيم، وإلى التأكيد على الطابع الاتفاقي للمعايير. ألا يؤدي التصور التاريخاني الحديث إلى نفي حقوق الإنسان؟! ماذا يتبقى من حقوق الإنسان إذا ما اختزلت إلى نسق قيمي تاريخي، أي محدد بشروط إمكانه التاريخية ومحكوم بالأهداف العملية التي يراد تحقيقها؟

في مواجهة النزعة الحقوقية النسبية relativisme juridique التي يمكن أن تفضي إلى نفي حقوق الإنسان أو على الأقل اعتبارها منظومة نسبية، ألا تكون العودة إلى "تصور الحق الطبيعي القديم" ضرورية؟

«إذا قبلنا بأن النزعة التاريخية، خاصة في صياغتها العقلانية (التي بلغت أوجهًا مع الهيجلية-الماركسية)، تنفي التباعدَ بين المثالي والواقعي، وبالتالي تجمع نظام القيم مع نظام الوقائع (ما هو عادل هو المكرّس والصحيح تاريخيًّا)، فإن فكرًا حول الحق ينهل من التصورات الكلاسيكية سيجد معنى التعالي؛ لأن المعيار يكمن في التحقق الأفضل الممكن للطبيعة كتوجه. ما هو عادل هنا ليس ما هو موجود بل ما ينبغي أن يوجد»[12].

يدل الحق الطبيعي على ما هو عادل أي ما هو مطلوب لذاته، باعتباره يتطابق مع طبيعة الأشياء. الحكومة الأفضل، على سبيل المثال، هي تلك التي تتناغم أفعالها ومخططاتها مع الطبيعة. بحسب هذا التصور الطبيعة هي المعيار الموضوعي الذي يحدد ما هو الخير وما هو الشر، ما هو النافع وما هو الضار. تسمح العودة إلى مفهوم الحق الطبيعي القديم بإيجاد مرجعية معيارية متعالية يتكئ عليها خطاب حقوق الإنسان.

إن «للعودة إلى تصور الحق الطبيعي القديم فائدةً مزدوجة، فهي تسمح، ضد التاريخانية، بإعادة بناء تعالي العادل (التمييز بين المثالي والواقعي) وضد الوضعانية بترسيخ صلاحية القيم القانونية في الموضوعية»[13].

(11) Luc Ferry et Alain Renaut, Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine, op.cit., p. 51.

(12) Ibid., p. 52.

(13) Ibid., p. 54.

إن من شأن هذا الإسناد أو الإرفاد المعياري (الحق الطبيعي) أن يجعل حقوق الإنسان تقبل كصياغات للحق الطبيعي، فتكون محددة للمشروعية. كما أن موضوعيتها من شأنها أن ترفعها فوق التأويلات أو على الأقل تُقلِّل من درجة الاختلاف في تأويلها.

«تمكّن العودة إلى التعالي الموضوعي للحق الطبيعي القديم من تجنب النفي الحديث لاستقلالية الحق»[14].

ليس الحق مستقلًّا عن شروط وجوده وإقامته التاريخية، ليس مستقلًّا عن صراع الإرادات وعن السلطة وعن القوة وعن التقليد... إلخ. ذلك ما تؤكده النزعة التاريخية وتقره النزعة الوضعية. يفضي التصور التاريخاني والوضعاني إذًا إلى إثبات نسبيّة الحق وبالتالي إلى القبول بإمكانية خرقه وإلغائه. ذلك ما يجعل العودة إلى الحق الطبيعي القديم باعتباره مثلًا أعلى، طريقًا لتثبيت الطابع الكوني لحقوق الإنسان.

تعني كونية حقوق الإنسان أنها مطلقة ولا-تاريخية anhistorique تمامًا مثل الحق الطبيعي. بغض النظر عن اختلاف التصورات التي تناولت علاقة نظرية الحق الطبيعي القديمة ببروز فكرة حقوق الإنسان، فإن الحق الطبيعي الحديث مثل أساسًا فلسفيًّا للمعنى العام لحقوق الإنسان («الفردية الحرة كأساس وحد للسلطة»[15].

رأى مفكرون كثر أن حقوق الإنسان الحديثة فاقدة للأساس المتعالي والموضوعي (الحق الطبيعي)؛ وذلك ما يفسر ضعف وهشاشة الخطاب المتعلق بها. إنها في نظر ليو ستروس «تعبر عن كل ما يرغب فيه الجميع واقعيًّا وبأية طريقة كانت. وهي تكرس المصلحة الخاصة لكل واحد كما يتصورها وكما يمكن أن يتوصل إلى تصورها»[16].

ينتج عن مشكل التأسيس (الطبيعة أم التاريخ؟) انعدام الاتفاق بخصوص مضمون حقوق الإنسان، واختلاف بخصوص صلاحيتها: من هو الإنسان الذي يفترض أن الحقوق تخصه، هل هو الإنسان المفرد أم الإنسان في المطلق؟ هل هو الشعب أم الإنسانية ككل؟ هل لنفس الحقوق (القيم) قيمة متساوية؟ ما هو المعيار الذي يجب أن يستعمل لتحديد أو ترتيب الحقوق

(14) Ibid., p. 57.

(15) Luc Ferry et Alain Renaut, op.cit., p.84.

(16) Léo Strauss, Droit naturel et histoire, Plon, Paris, 1954, p. 197, cité par Ferry et Renaut, op. cit., p. 59.

على مستوى التحقيق؟ وما هي الحقوق الأولية التي يجب أن تُطبَّق قبل غيرها؟ فيم تتمثل الأهمية السياسية لحقوق الإنسان؟ إذا اعتبرنا إقامة النظام السياسي (الدولة) شرطًا ضروريًّا لظهور حقوق الإنسان، فهل يعني ذلك أن تلك الحقوق هي حقوق مواطنة وهل للحقوق السياسية أفضلية أو صلاحية أكثر مقارنة بالحقوق الاجتماعية؟

تحيل هذه الأسئلة على عدم تحدد مفهوم حقوق الإنسان وهو ما يفسر عدم تجانس الخطابات التي تناولته. «من الواضح أن التباسًا حصل في خطاب حقوق الإنسان خلال تاريخه، وهو ما يهدد بتمييع دلالته وبالتالي بإضعاف المرجعية التي تمثلها تلك الحقوق»[17].

تأويل حقوق الإنسان:

أكّد إعلان حقوق الإنسان والمواطن ١٧٨٩ على الحقوق السياسية، وأما إعلان ١٨٤٨ فقد تضمن تأكيدًا على الحقوق الاجتماعية؛ وذلك بسبب الثورة الصناعية وما نتج عنها من تحوّلات اجتماعية[18].

نجد هذا التوجه الاجتماعي أو هذه الصبغة الاجتماعية للحقوق بالرغم من أن إعلان ١٨٤٨ صدر الجمعية الوطنية التي كانت ذات توجه محافظ. لقد تم التأكيد في ديباجة الإعلان على واجبات الدولة تجاه المجتمع: من واجب الدولة توفير أسباب الرعاية لمن هم في وضعية ضعف وهشاشة.

كما طرح موضوع الحق في العمل للنقاش في الجمعية الوطنية الفرنسية وبرز الاختلاف في ما يتعلق بتكريسه كحق دستوري. لا يعني ذلك أن مواد الإعلان قد أحلت الحقوق الاجتماعية محل الحقوق السياسية التي أكد عليها إعلان ١٧٨٩، بل يدل على تشكل الوعي بحدود أو قصور النظرة التي شدّدت على أولويّة الحقوق السياسية. لقد كان ذلك دليلًا على التباس فكرة حقوق الإنسان. من هذا المنطلق يمكن أن نفهم اختلاف التأويلات التي تناولت تلك الفكرة.

من المؤكد أن المعنى الذي يُعطَى لحقوق الإنسان من شأنه أن يحدّد حظوظ تحققها على أرض الواقع. إذا كان تصور حقوق الإنسان يشمل كما يقول هابرماز: «كل من له وجه إنساني»،

(17) Luc Ferry et Alain Renaut, op.cit., p. 31.

(18) Luc Ferry et Alain Renaut, op.cit., p.27.

أي أنه ينطبق على البشر جميعًا بغض النظر عن اختلافاتهم وتنوع الثقافات والهويات التي ينتمون إليها. إذا كان التصور يشمل أفراد النوع الإنساني كافة ("الماصدق" extension) فإن ما يفهم منه (المفهوم compréhension) هو ما يثير إشكالًا عويصًا. ما الدلالة الحقيقية لحقوق الإنسان؟ هل هي حقوق خاصة بالفرد ككائن حر ومستقل أم أنها تخص جماعةً من الناس معتبرة ذاتًا حرة ومستقلة؟ هل هي حقوق مدارها الحرية (حقوق-حريات) أم أن محورها المساواة (حقوق-قدرات)؟

يحيل صِنْفَا الحقوق على تصور معين للدولة ولشكل الحكومة، وبالتالي على تصور معين للمثل الأعلى الديمقراطي. لقد أفرز تاريخ حقوق الإنسان نوعين من الحقوق: حقوق الحريات (بحسب هذا التصور للحقوق يكون المثل الأعلى الديمقراطي هو الضمانات الصورية للحرية). والحقوق-الديون (وبحسب هذا النوع من الحقوق يكون المثل الأعلى الديمقراطي مطابقًا للعدالة الاجتماعية).

لقد تمثلت ترجمة المثل الأعلى الأول تاريخيًّا في الديمقراطية السياسية، وأما المثل الأعلى الثاني فقد تحقق في إطار الديمقراطية الاجتماعية. يكشف التعارض بين تأويلات حقوق الإنسان عن التباس فكرة الديمقراطية.

يفضي عدم تحدّد الفكرة الديمقراطية إلى صعوبة الاتفاق على قيم الديمقراطية[19]. في هذا السياق يذهب هابرماز إلى أن الثورة الأمريكية (١٧٧٦) مثّلت المرجعية التاريخية للنوع الأول من الحقوق، وأما النوع الثاني فمرجعيته الثورة الفرنسية (١٧٨٩).

لعلّنا لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن التأويل الليبرالي للحقوق يجد إرهاصاته في النظرية السياسية الحديثة التي استندت إلى تصور العقد الاجتماعي ومفهوم الحق الطبيعي الحديث[٢٠]. يدل العقد الاجتماعي على اللحظة الصفر للوجود السياسي. إنه يمثل لحظة فاصلة بين الحالة الطبيعية حيث يتحدد الحق الطبيعي بالقوة المتاحة للكائن الإنساني الذي يسعى مثل كل الكائنات الأخرى إلى حماية جسده والمحافظة على وجوده، والحالة المدنية حيث تقام سلطة عمومية وظيفتها الأساسية حماية تلك الحقوق.

---

(19) Ibid., Op. cit., p. 26.

(٢٠) الحق الطبيعي هو ما يتطابق مع طبيعة الفرد، ما يحق لكل واحد أن يطالب به وأن يعمل على تحقيقه. الحق الطبيعي الحديث حق ذاتي يخص الإنسان كذات حرة ومستقلة وقادرة على التعقل. يستطيع الإنسان بواسطة النظر العقلي أن يكتشف مضمون الحق الطبيعي أي الحقوق الأساسية غير القابلة للتنازل.

يفضي تصور الحقوق الطبيعية إلى إنتاج نظام سياسي مداره الحريات الفردية والعامة، وميزته الأساسية أن تكون السلطة العامة فيه محدودة. لقد تم تصور المجتمع المدني بما هو مجال الحقوق والحريات مقابلًا وخصمًا للدولة بما هي الجهة التي تحتكر العنف ولها الحق في الإكراه. الدولة هي بالضرورة أداةُ إكراه وقسر ولكن ليس لها أن تمارس سلطتها خارج الأطر والحدود التي يحددها القانون.

بحسب النظرية السياسية الليبرالية تحدّ السلطةُ السلطةَ (الفصل بين السلطات وتراتبها) ويحدّ المجتمع المدني أيضًا من غلواء السلطة عبر مراقبتها والتصدي لانحرافاتها الممكنة. لا يعتبر انعدام المساواة وتكافؤ الفرص خللًا أو اختلالًا في النظام؛ لأن ذلك يعد نتيجةً حتميةً لاختلاف القدرات والاستعدادات الطبيعية لدى الأفراد. يعتبر عادلًا النظام السياسي الذي يلغي الموانع التي من شأنها أن تحد الحرية أو تلغيها.

رأى جون ستيوارت ميل John Stewart Mill أن الفردية هي وحدها منبع الإبداع والابتكار، وهي على طرف نقيض من المجتمع؛ حيث يهيمن الرأي العام والمحافظة والتقليد. إن ازدهار المجتمعات وتقدم الأمم يقاس في نظره بالمكانة التي تُعطى فيها للفردية[21].

إن شكل الديمقراطية الملائمة للحريات ولأولوية الحقوق-الحريات (حرية التفكير والتعبير، حرية الضمير، حرية التملك، حرية التنقل، حرية العيش... إلخ) هو الديمقراطية السياسية (الليبرالية السياسية).

مصدر السلطة السياسية بحسب المفكرين الذين ينتمون إلى البراديغم الليبرالي هو الشعب بما هو مجموعة الأفراد الذين تجمعهم رابطة سياسية. وهنا يطرح السؤال المتعلق بكيفية تشكل "إرادة عامة" أو "إرادة مشتركة" انطلاقًا من وجود أفراد منفصلين أو مونادات فردية monades individuelles بعبارة ليبنتز Leibniz.

كيف يحصل الاتفاق أو الإجماع انطلاقًا من اختلاف جذري بين الأفراد (رغبات وأهواء ومصالح متعارضة)؟ تمثل "الطبيعة" أو "النظام الطبيعي للأشياء" فكرة أثيرة لدى الليبراليين: يجب أن تترك الأهواء والرغبات المتعارضة لتتوافق من تلقاء ذاتها؛ وذلك لأن النظام لا يفرض من قبل سلطة خارجية بل هو المآل الطبيعي للأشياء وللعلاقات، عندما تترك لذاتها.

(21) John Stuart Mill, De la liberté, trad. Fr. Paris, folio, 1990.

في مجال الاقتصاد اعتبر آدم سميث Adam Smith أن "اليد الخفية" للسوق هي التي تحسم التنافس الحاد بين الفاعلين، وتُفضي إلى إشباع الحاجات التام. ولذلك ليس ثمة حاجة إلى تدخل السلطة السياسية في المجال الاقتصادي إلا ضمن حدود معينة.

تحيل عبارات "اليد الخفية" أو "النظام الطبيعي للأشياء" و"آليات اشتغال السوق" على تصور الحق الطبيعي الذي استندت إليه النظرية السياسية الحديثة، وكذلك فكرة حقوق الإنسان. ما يعنينا هنا هو أن النموذج الليبرالي في بُعده الاقتصادي حافظ على مفهوم الحقوق الطبيعية، وأعاد استعماله بالتركيز على معنى حقوق-الحريات.

لقد نقل الحق الطبيعي الذي يعني التنافس والصراع من أجل الغلبة إلى مجال المجتمع المدني (العلاقات الاقتصادية جزء من المجتمع المدني) بحيث أصبح مطابقًا لحق التملك وما يتصل به من حقوق أخرى، مع إضافة عنصر جديد وهو أن لا يقوم المرء بالقصاص بنفسه، بل يوكل ذلك إلى السلطة العليا.

وظيفة الدولة هي حماية الحقوق الفردية، الفصل بين المختصمين وحسم النزاعات بواسطة القوانين الوضعية. في الفكر الليبرالي نفس النموذج هو الذي يحكم الاقتصاد والسياسة: تمثل الحرية باعتبارها حقًّا طبيعيًّا فرديًّا، قاعدة الليبرالية الاقتصادية ومبدأ الديمقراطية السياسية.

لعل السؤال الذي يجب أن يُطرح بخصوص المقاربة الليبرالية لحقوق الإنسان هو التالي: هل يمكن اختزال حقوق الإنسان إلى مجرد حقوق سياسية؟

إن رهان الحقوق السياسية (الديمقراطية السياسية) هو منع انحراف السلطة نحو التسلط و منع الاستبداد، وهو رهان على غاية من الأهمية؛ وذلك لأنه في حالة تحوّل الحكم إلى طغيان لا مفرّ من انتهاك الحقوق وسلب الحريات وامتهان الكرامة.

لتجنّب كل ذلك لا بد من الحد من السلطة. في مواجهة داعي المصلحة العليا للدولة la raison d'État، دافع الليبراليون عن الحقوق الطبيعية للفرد وقادهم ذلك إلى وضع الحقوق-الحريات بصفة عامة، والحقوق السياسية بصفة خاصة في المقام الأول، بل إنهم جعلوا منها، سواء كانت موجودة أو معدومة، مقياسًا لمشروعية السلطة السياسية.

لا شك في أن ذلك يمثل نقطةَ قوة النموذج الليبرالي: أولوية الحقوق على الواجبات، الحق طبيعي وهو سابق على كل أشكال المنع، مشروعية السلطة تُستمدّ من مرجع منفصل عنها

ومتعال (الحق)، بالرغم من أهمية تصور حقوق الحريات فإنه لا يُمثّل جوهر فكرة الحق. اعتبرت الحقوق الأساسية (الحقوق-الحريات) من منظور نقاد النموذج الليبرالي حقوقًا صورية لا قيمة لها في الواقع.

يقر برودون[٢٢] Proudhon بأهمية حقوق الإنسان؛ فقد مثل ظهورها في نظره إقرارًا بأن الإنسان وحده هو مصدر تلك الحقوق. معها ظهر الحق لأول مرة كحق إنساني أي «الحق في الاحترام». ولكن المشكل الذي يثيره برودون هو: من يحدد الاحترام؟ مصدر الاحترام بالنسبة للمشرع القديم هو الله.

وبما أن الإنسان مخلوق إلهي فإنه جدير بالتكريم. وأما بالنسبة للمحدثين فإن مصدر الاحترام هو مصلحة المجتمع ككل. يجب أن يكون الاحترام متبادلًا لكي يتمكن كل فرد من صيانة حقوقه الذاتية والتمتع بها.

يعتبر برودون أن أساس حقوق الإنسان هو «مبدأ محايث وواقعي» ويتمثل في العدالة الحقيقية باعتبارها ملَكَةً تُميز الإنسان وتجعله متضامنًا مع أعضاء المجموعة التي ينتمي إليها[٢٣].

يقضي هذا المبدأ بالتخلي عن مبدأ الفردانية الذي قامت عليه إعلانات حقوق الإنسان الحديثة[24]. يؤدي مبدأ الفردانية (الأنانية)- وهو المبدأ الذي رفضه ماركس عندما نقد إعلان حقوق الإنسان- إلى تحالف الأفراد والمجموعات وإلى بروز "مصالح الأغلبية" الأمر الذي من شأنه أن يجعل الحكم القائم على الأغلبية العددية (الديمقراطية) ينحرف نحو الاستبداد، عوض الإعلاء من شأن الملكية، وهو ما يعني بالضرورة القبول باللامساواة.

يعتبر برودون حقوق الإنسان الفعلية هي التي تتعلق بالشروط الضرورية للحياة، وليست الحقوق الصورية التي تم التعبير عنها في إعلانات ١٧٨٩ و١٨٤٨. ولكن ما السبيل إلى تحقيق تلك الحقوق الفعلية؟ لا يتعلق الأمر بالنسبة لبرودون «بافتكاك سلطة الدولة كي لا تهتم الحكومة فقط بضمان الحقوق الصورية وتعمل على تكريس الحقوق الاجتماعية. يجب، على العكس

(22) Pierre-Joseph Proudhon, Idée générale de la révolution au XIXe siècle, Paris, Garnier Frères, 1854.

(23) Idid, p. 115.

(24) Idid, p. 116.

من ذلك وباسم الكرامة الإنسانية، إلغاء الدولة وكل مبدأ سلطوي بطريقة تؤدي إلى الفوضى (إلغاء الحكم) Anarchie؛ حيث يكون الوعي الجماعي والخاص كافيًا لحفظ النظام ولضمان كل الحريات [...]. عندما تتطابق الحياة السياسية مع الوجود المنزلي[...] يختفي كل إكراه ويتحقق القانون الاجتماعي من تلقاء نفسه بدون مراقبة وبدون أمر وبشكل عفوي»[25].

لم يرفض برودون حقوقَ الإنسان بصورة مطلقة، ولكنه اعتبر أن الحقوق التي اقترنت بالإعلانات التاريخية المعروفة في عصره ليست إلا حقوقًا جزئية أنانية خاصة بالبورجوازية التي صنعت الثورة وعبرت عن تطلعاتها من خلال تلك الإعلانات.

حقوق الإنسان الفعلية لم توجد بعد وإيجادها يتطلب تعويضَ السياسة بالاقتصاد، وإقامة نظام اجتماعي فدرالي أو تعاوني يقوم على مبدأ التضامن لا على مبدأ الطاعة أو المصلحة.

يشترك ماركس مع برودون في التأويل السلبي لتصور حقوق الإنسان الذي أنتجته الثورة البورجوازية. نقد ماركس حقوق الإنسان بشكل صريح في كتاب "المسألة اليهودية"؛ حيث بيّن أن حقوق الإنسان هي نتاج الثورة البورجوازية وأن ادعاء الكونية الذي يميزها يتناغم تمامًا مع طابعها الأيديولوجي.

إن الحديث عن حقوق كونية تخص الإنسان في المطلق، يخفي الرهانات الطبقية والمصلحية لإعلانات حقوق الإنسان. نبّه صاحب رأس المال إلى الالتباس الملازم لإعلان ١٧٨٩: «من هو هذا الإنسان المتميز عن المواطن؟ إنه ليس إلا عضو المجتمع البورجوازي، يعني الإنسان الأناني، الإنسان المفصول عن الإنسان وعن المتحد؟»[26].

إن الإنسان الذي تتعلق به الحقوق الواردة في إعلانات ١٧٨٩ و١٧٩٣ و١٨٤٨ هو البورجوازي، عضو الطبقة الصاعدة التي أطاحت بالنظام القديم، وتسعى إلى فرض هيمنتها على المجتمع ككل، عبر الاستحواذ على السلطة و عبر التوظيف الأيديولوجي لفكرة الحقوق الطبيعية.

يكشف نقد «حقوق الإنسان المزعومة» أن تلك المبادئ تخصُّ فقط الإنسان من حيث هو بورجوازي، لا من حيث هو مواطن. بين ماركس أن الحرية كحق أساسي محددة في

(25) Proudhon, Lettre de 20 août 1864 (Œuvres, XIII, p. 131) cité par Alain Renaut et Luc Ferry, Philosophie politique 3, Op. cit., p. 118.

(26) Marx, La question juive, Aubier, Paris, 1971, p. 103.

دستور ١٧٩٣ (المادة السادسة) بطريقة سلبية: «الحرية هي الحق في القيام بكل ما لا يضر بالآخرين»[٢٧].

يكشف الفكر النقدي أن «التطبيق العملي لحق الحرية إنما هو حق الملكية الفردية»[٢٨]. لحماية الملكية الفردية لا بدّ من تقييد الحرية وتضييق مجالها؛ بحيث يسمح تحققها بتكريس حق الملكية.

حقوق الإنسان، حسب التأويل الماركسي، هي حقوق الإنسان وليست حقوق المواطن، الإنسان بما هو الفرد البورجوازي، الأناني، غير السياسي، المنفصل عن المجتمع. في «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي يعتبر دستور الثورة البورجوازية «يتعارض الإنسان مع المواطن؛ ذلك لأنه الإنسان في وجوده المباشر المحسوس والفردي، في حين أن الإنسان السياسي ليس إلاّ الإنسان المجرد، المصطنع، الإنسان من حيث هو شخص رمزي معنوي»[٢٩]. المواطن أو الإنسان السياسي الذي يدعي الإعلان أن له حقوقًا لا وجود له فهو محض وهم يصلح للتضليل الأيديولوجي.

ولكن ماركس، في سياق تحليله لثورة ١٨٤٨، عبّر عن تفضيله حقوق-الديون (الحقوق الاجتماعية) باعتبارها الحقوق الفعلية التي استبعدها الإعلان: «الحق في العمل بالمعنى البورجوازي هو تناقضٌ منطقيٌّ، رغبة لا أهمية لها، مثير للشفقة. ولكن وراء الحق في العمل ثمة السلطة على رأس المال، ثمة تملك وسائل الإنتاج وتبعيتها للطبقة العاملة المتشاركة، أي إلغاء نظام الأجرة، رأس المال وعلاقاته المتبادلة»[30].

لا يرفض ماركس إذًا حقوق الإنسان بصورة مطلقة. إن رفضه للحقوق -الحريات doits-libertés باعتبارها صورية، وظيفتها حماية المجتمع البورجوازي وتبرير تناقضاته وصراعاته لا يعني القبول بالحقوق-الديون droits-créances (حق العمل) كما ظهرت في الخطاب البورجوازي (الليبرالي).

لا يفهم النقد الماركسي لخطاب حقوق الإنسان إلا في إطار الرؤية الماركسية للعلاقة بين الدولة والمجتمع. بما أن وظيفة الدولة في النظام الرأسمالي هي حماية مصالح الطبقة البورجوازية

(٢٧) ماركس المسألة اليهودية، ورد في حقوق الإنسان، سلسلة دفاتر فلسفية، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار طوبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٧.

(٢٨) نفس المرجع، ص. ٥٠.

(٢٩) نفس المرجع، ص. ٥٢.

(30) Marx, La lutte des classes en France, « 10-18 », p.112, (cité par Renaut et Ferry, Op. cit., p. 127).

المهيمنة والمستغلة، فإن تشريعاتها ومدونتها الحقوقية لا تخرج عن نطاق تلك الوظيفة. لتحقيق حقوق الإنسان الفعلية لا بد من ثورة أخرى تدمر البنى الاجتماعية والسياسية التي تكرس التبعية والهيمنة والاستغلال.

رفض ماركس حقوق الإنسان واعتبرها جزءًا من الأيديولوجيا البورجوازية الهادفة إلى إخفاء واقع التفاوت الاقتصادي والصراع الاجتماعي، في مجتمع منقسم يعتقد أفراده واهمين أنهم أحرار في حين أنهم تابعون ومستغلون وبلا حقوق.

لا يخلو هذا النقد من وجاهة ودقة، ولكنه وقع في الفخِّ الذي حرص، كما يرى كلود لوفور Claude Lefort، على تجنُّبه وهو فخ الأيديولوجيا[31]. لقد بقي سجين الرواية الأيديولوجية لحقوق الإنسان دون أن يفحص ما تدلُّ عليه على مستوى الممارسة ومدى التغيير الذي أحدثته في الحياة الاجتماعية[32].

الإقرار بأن للبشر جميعًا حقوقًا كونية يجب أن تحترم وأن تكرس بالقوانين، ذلك أمر على غاية من الأهمية. إن الطابع الصوري للحقوق الأساسية لا يعني أنها غير ملائمة لانفتاح الفضاء العمومي الذي تتجاوز أهميته المصالحَ المتعارضة للبورجوازية.

من شأن تلك الحقوق (حق التفكير والتعبير والتجمع... إلخ) أن تساهم في تشكّلِ فضاءٍ عمومي تصاغ فيه المطالب وتتبلور فيه الانتظارات بخصوص العدالة والحرية والديمقراطية الحقيقية، وقد حدث ذلك فعلًا في المجتمعات الأوروبية بعد ماركس.

ليس لنا أن نلوم ماركس؛ لأنه لم ينتبه إلى أهمية الحقوق المدنية والسياسية، فقد كانت مقاربته وليدة عصرها. لعل قيمة مقاربته تكمن في اعتباره أن الحقوق السياسية لا تختزل حقيقة حقوق الإنسان ككل.

إن تأويلي حقوق الإنسان الأساسيين على درجة من التناقض بحيث يبدو من الصعب التأليف بينها، فالتصوُّر الماركسي يعتبر أن الحقوق السياسية والمدنية لا معنى لها في غياب المساواة الفعلية بين المواطنين. في ظل التفاوت الاجتماعي تصبح الحقوق المسماة أساسية مجرد حقوق صورية لا معنى لها بسبب انعدام الشروط المادية لتحققها.

(31) Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », Revue Libre, n°7, 1980.

(32) Alain Renaut et Luc Ferry, Philosophie politique 3, p. 127.

إن الحق في الحرية الذي يفترض أنه حق كوني ليس إلاّ حق المالك (البورجوازي) في أن يفعل وأن يتمتع بملكيته كما يشاء.

يجد التصور الليبرالي لحقوق الإنسان في الديمقراطية السياسية الوسيلة المناسبة لتكريس رؤيته الجزئية للحق: الحرية هي حق أساسي ويجب الحد من السلطة العامة حتى تبقى في إطار الحدود التي رسمت لها من أجل حماية الحرية واستبعاد العوائق التي يمكن أن تحول دون ازدهارها، ولذلك فإن كلَّ تدخّل للدولة في شؤون المجتمع بما في ذلك الشأن الاقتصادي يُعدّ انتهاكًا للحقوق قد يؤول إلى التسلط.

كذلك يستند التأويل الليبرالي لحقوق الإنسان إلى تصوّر معين لعلاقة الدولة بالمجتمع. يتعلق الأمر بمجالين، الأول سمته الهيمنة والنزوع نحو التسلط، والثاني سمته الحرية الفردية وينزع نحو التحرُّر. لقد عبر فلاسفة محدثون ومعاصرون كثر عن علاقة التقابل هذه. وعلى سبيل المثال يمكن أن نذكر بنيامين كونستون Benjamin Constant من القرن التاسع عشر وفون هايك F. Von Hayek الذي ينتمي إلى القرن العشرين. وفي المقابل نجد التأويل الاشتراكي يركز على الحقوق-الديون التي لا يمكن أن تتحقق دون تدخل الدولة. وتكريس الحقوق الاجتماعية يتطلب، إن اقتضى الأمر، التضحية بالحريات الفردية والعامة.

كثيرًا ما تتمُّ العودة إلى روسو؛ للتأكيد على أن حقوق الإنسان هي حقوق المواطن، وبالتالي لا حرية إلا في إطار الدولة. إن الدولة تستوعب المجتمعَ وتوجهه وفق المصلحة العامة.

حقوق الإنسان ومعضلة تحقيقها:

من الصعب أن يوجد اتفاق بخصوص كيفية تحقيق حقوق الإنسان؛ وذلك لأن تلك الحقوق ليست محلَّ إجماع من حيث معناها وقيمتها. رأينا أن معايير حقوق الإنسان قابلة لتأويلات مختلفة بسبب اختلاف المرجعيات التي ينطلق منها المؤول.

إذا اعتبرنا أن الحرية هي القيمة الأساسية والأولية التي من شأنها أن تحدّد القيم الأخرى، فإن حقوق الحريات أي الحقوق مفهومة على أنها حريات فردية وجماعية، ستكون هي حقيقة حقوق الإنسان الأخيرة، وبالتالي يكون تحقّقها مشروطًا بوجود نظام ديمقراطي (ديمقراطية سياسية)، ومشروطًا باستقلال المجتمع المدني عن الدولة؛ بحيث يستطيع مقاومة نزوع السلطة السياسية نحو التسلط والهيمنة.

يعتبر الليبراليون أن تحقيق حقوق الإنسان (حقوق-حريات) لا يتطلب تدخلَ الدولة إلا في مستوى الحد الأدنى اللازم لضمان استمرار النظام العفوي، ولضمان صلاحية العقود ومنع انتهاك الحرية الخاصة. لا يعني ذلك أن تحقق حقوق الإنسان سيحصل بشكل عفوي، وأن الخطر الوحيد الذي يتهدّدها هو التدخّل الحكومي.

إن انتهاك الحريات الأساسية (حرية الفكر والتعبير وحرية الضمير وحرية أسلوب العيش... إلخ.) قد يكون مصدره في أغلب الأحيان جهةً معينة في المجتمع، فئة أو طبقة أو تحالف ذوي المصالح؛ وذلك من خلال منع تجسيدها أو فرض تأويل معين لها، كأن تُمنع آراء من التداول والنشر لأنها لا تتعارض مع الرأي العام أو لا تتلاءم مع ما يُعتبر مقدسًا أو مألوفًا.

في هذه الحالة يجب أن تتدخّل الدولةُ باعتبارها سلطةً حيادية Impartial (لا تدافع عن مصالح فئوية أو طبقية) ولائكية Laïque (لا تتكلم باسم دين أو مذهب ديني معين) وباعتبارها محايدةً أخلاقيًّا (لا تدافع عن منظومة قيمية بعينها، بل تعترف باختلاف، بتنوع، المرجعيات واختلافها، وبأحقيتها جميعًا في ادعاء الصلاحية).

لكي تقوم الدولة بهذا، بدور الحَكَم المحايد، عليها أن تستند إلى تأويل معين لحقوق الإنسان. ولكن ما الذي يؤسس صلاحية ذلك التأويل؟

تُقبل حقوق الإنسان في إطار الديمقراطية الليبرالية باعتبارها معاييرَ كونية للحقوق-الحريات (الحقوق المدنية والسياسية). مِن حق كل مواطن (المواطن هو من يشارك الآخرين الموطن والوطن والحق) أن يتمتع بالحقوق الكونية، وأن يترجمها في أفعال وخيارات وتجارب في نطاق ما تسمح به القوانين الوضعية التي يُفترض أنها غير متناقضة مع جوهر حقوق الإنسان.

لا يمكن القول أن الدولة ليس من مهامها حمايةُ وتكريس وضمان حقوق الإنسان؛ فهي تتدخل من جهة التشريع ومن جهة الممارسة، أي منعُ منعِ تحقق الحقوق. من المؤكد أنه لا إمكانية لتحقق حقوق الإنسان إذا لم تتمّ ترجمتها إلى قوانين وضعية تعمل المؤسسات السياسية وأجهزة الدولة على فرض احترامها والالتزام بها.

لنضرب مثلًا على ذلك: الحق في التعليم، هو حق من الحقوق الأساسية قد يتكفّل المجتمع بضمانه، وقد يتحقّق في إطار مؤسسات الدولة المعدة للغرض. هل يحق لولي الأمر(الأب) أن يُطالب بحقه في أن لا يعلّم ابنه بغضِّ النظر عن الحجج التي يمكن أن يقدمها لتبرير ذلك المطلب؟

من وظيفة الدولة أن تلزم جميع الأولياء بتمكين أبنائهم من الحصول على مستوى معين من التعليم، ومن وظيفتها أيضًا أن تُنشئ المؤسسات اللازمة وتتعهّدها ليتمتع جميع الأطفال بحقّهم في تعليم مناسب؛ بحيث لا يكون التعليم حكرًا على الأغنياء وأصحاب اليسار.

هل يمكن المحاجة هنا، من منظور ليبرالي، بالقول أنه لا يجب على الدولة أن تتدخل لفرض التعليم أو لفرض مضامين ومناهج تعليمية معينة؛ لأن ذلك يُعتبر حدًّا من حريات الأفراد ومنعًا لاختياراتهم المتعلقة بالمرجعية القيمية واختيار أنماط الحياة؟

لا يرى التحرّريون Libertariens، والليبراليون الجدد Néolibéraux حرجًا في الدفاع عن أطروحة "الدولة الدنيا" أو "دولة الحد الأدنى" État minimal التي تنحصر وظيفتُها في حماية السوق وضمان الصلاحية القانونية للعقود.

قد يصحُّ القولُ: إن تكريسَ حقوق الإنسان يتطلب تدخلَ الدولة؛ حتى إن انحصرا في تشريع القوانين وفرض تطبيقها. ماذا يترتّب عن ذلك بخصوص كونيّتها؟ ألا تصبح حقوق الإنسان مجرّد مواضعات اجتماعية (طبيعة المجتمع) واختيارات سياسية (شكل النظام السياسي)؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال بالقول: إن تطبيق حقوق الإنسان يتطلب وجود بُنية اجتماعية ملائمة (مجتمع مدني) وكذلك وجود ديمقراطية سياسية حقيقية.

لا يتناقض التأكيد على الشروط العملية، الاجتماعية والثقافية والسياسية، مع الإقرار بكونيتها. تعني الكونية أن حقوق الإنسان ليست حكرًا على فئة أو جماعة أو طبقة أو شعب أو أنها محددة بانتماء ثقافي معين، بل إنها تخص البشر جميعًا. ولكن الكوني لا يتعارض ضرورة مع الجزئي، مع المحلي أو الوطني.

حقوق الإنسان كونية ولكنها لا تتحقق إلا في المستوى المحلي والوطني، أي في إطار الدولة الوطنية. نصل هنا إلى الفكرة التي يُدافع عنها الاشتراكيون، وهي أنه لا حقوق بدون تدخل الدولة.

يؤكد الاشتراكيون على أن الحقوقَ المدنية والسياسية رغم أهميتها الظاهرة ليست إلاّ حقوقًا صورية، شكلية، ليس فقط لأنها لا تخصُّ جميع أفراد الشعب، بل لأنها تأتي في المقام الثاني بعد الحقوق-القدرات، أي الحقوق الاجتماعية والاقتصادية.

ما قيمة الحرية الفردية مثلًا في غياب القدرات والوسائل الضرورية اللازمة لتحقيقها في مجال الممارسة؟

تبقى الحرية وكل الحقوق الأخرى مجرد مبادئ أو مُثلٍ عليا أو مطالب؛ إذا لم تُترجم إلى أفعال وممارسات في حياة الفرد والمجتمع، وكذلك على المستوى الدولي (حرية التنقل والاستقرار).

لا تتحقق حقوقُ الإنسان بمجرّد إقرارها أو الإعلان عنها، بل لا بدّ من أن توجد مؤسسات دولية (نسبة إلى الدولة) لترجمتها إلى حقوق معترف بها قانونًا. ذلك يعني أن حقوق الإنسان هي، في نهاية الأمر، حقوق مواطنين.

هنا تكمن نقطة الخلاف الأساسية بين الاشتراكيين والليبراليين؛ إذا كان الاشتراكيون يرون في الدولة الوسيلة الوحيدة لتفعيل الحقوق فإن الليبراليين يرون فيها خطرًا يتهدد الحقوق والحريات، ولذلك يجب الحدُّ من سلطتها بواسطة الفصل بين السلطات وبتقوية سلطات أخرى مضادة تنتمي إلى المجتمع المدني.

يجب أن تترجم حقوق الإنسان إلى قوانين تهدف إلى تحقيق العدالة الاجتماعية (توزيع الخيرات والخدمات وفق مبدأ الإنصاف، أي بطريقة تُقلِّل من التفاوت الاجتماعي والاقتصادي الناتج عن تبايُن الاستعدادات واختلاف القدرات الطبيعية والناتجة عن الوجود الاجتماعي. لكي تتحول الحقوق الصورية إلى حقوق فعلية لا بد من أن تُصبح معايير حقوق الإنسان مصدرًا للتشريع ومرجعية موجهة للخطط الحكومية.

قد يجادل البعض بأن تفضيلَ التخطيط الحكومي المركزي Planisme هو الطريق إلى الاستبداد إن لم يكن مظهرُه الأساسي فالاستبداد السياسي لا يعني شيئًا آخرَ غير أن تحتكر الحكومة سلطة القرار (أي إلغاء الديمقراطية أو إفراغها من مضمونها)، وسلطة تشريع وتطبيق القوانين (تنفيذ ما تراه متلائمًا مع حقوق الإنسان).

الحقوق الأساسية بحسب النموذج الاشتراكي هي حقوقٌ اجتماعية أي حقوق-قدرات لا يمكن أن يُوفرها الأفراد بأنفسهم، بل لا بدّ من أن تتكفل الدولةَ بتوفير شروط تحقيقها وضمانها.

قد يتعارض هذا الهدف مع الحقوق-الحريات. عندما تُراهن الدولة على تحقيق العدالة الاجتماعية فإنها ستضطر إلى التضحية بالحريات والحقوق الفردية. لم يكف الليبراليون عن التنبيه إلى هذا الأمر، وهو ما لا ينفيه الاشتراكيون. في نظر هؤلاء ينبغي تحقيقُ المصلحة العامة وإن تطلب ذلك انتهاك الحريات أو إلغاءها. يطرح هنا مشكل طبيعة النموذج الديمقراطي الملائم لحقوق الإنسان.

مـن يحـدّد المصلحـة العامـة؟ إذا كانـت القـرارات في الديمقراطيـة البرلمانيـة مـن صنـع الأغلبيـة، فهـل معنـى ذلـك أن الأغلبيـة هـي دائمًـا عـلى حـق والأقليـة هـي المخطئـة دائمًـا؟

تنـاول روسـو هـذا المشـكل في العقـد الاجتماعـي، عندمـا بـيّن أن "الإرادة العامـة" التـي مـن شـأنها أن تُحـدد المصلحـة العامـة ليسـت هـي "إرادة الـكل"، أي أنهـا ليسـت حاصـل الإرادات الفرديـة بـل هـي شيء آخـر. عندمـا يتـمُّ اسـتبعاد مـا هـو زائـد ومـا هـو ناقـص في الإرادات الجزئيـة يبقـى حاصـل الاختلافـات، وتلـك هـي الإرادة العامـة[33].

يمكـن للأغلبيـة أن تجانـب الصـواب في قراراتهـا، ولذلـك لا يمكـن اعتبارهـا المصـدر النهـائي للقـرار (الديمقراطـي)، ومعنـى ذلـك أن رأي الأقليـة يجـب أن يراعـى ويؤخـذ في الحسـبان. بمـا أن المصلحـة المشـتركة هـي هـدف القـرار السـياسي فسـيكون إهـمال رأي الأقليـة متناقضًـا مـع ذلـك الهـدف.

الإرادة العامـة -يقـول روسـو-: «لا تنظـر إلاّ إلى المصلحـة المشـتركة» والمصلحـة المشـتركة ليسـت مصلحـة الـكل، ولا هـي مجمـوع المصالـح الفرديـة. «الإرادة العامـة ليسـت الإجـماع؛ لأنهـا تسـتبعد الأكـثر والأقـل المتناقضـين، وليسـت هـي الأغلبيـة مـا دامـت الأغلبيـة التـي يمكـن أن تتطابـق مـع إرادة الـكل، هـي حاصـل النقـاط المشـتركة بـين الإرادات الفرديـة وليسـت مجمـوع اختلافـات»[34].

مـن الصعـب اعتبـارُ أحـد تأويـلي حقـوق الإنسـان أقـلَّ أو أكـثر أهميـة مـن الآخـر. بـل إن المفاضلـة تبـدو مسـتحيلةً. لا معنـى لحقوق-الحريـات إذا لم تتوفـر الحقـوقُ الاقتصاديـة والاجتماعيـة، أي إذا لم تـراعَ مقتضيـات العدالـة.

إن أي نـوع مـن الإكـراه اقتصاديًّـا أو اجتماعيًّـا كان هـو انتهـاكٌ للحريـات[35]. ولا قيمـة كذلـك للحقوق-الديـون إذا لم تكـن الحريـات الأساسـية والحقـوق السياسـية متحققـة ومصانـة. قـد يجـادل

(33) « Il y a bien souvent de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé et ce n'est qu'une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale » (Du contrat social, chap. III, liv. II).

(34) Alain Renaut et Luc Ferry, Philosophie politique3, Op. cit., p. 77.

(35) Raymond Aron, Essai sur les libertés, Calmann-Lévy, « coll. Pluriel », 1976, p. 227.

البعض بأن المجتمعات الديمقراطية الليبرالية تمثل مجالًا للتأليف بين الحقوق السياسية باعتبارها حريات والحقوق الاجتماعية باعتبارها قدرات[36].

ثمة من يعتبر أن الليبرالية الاجتماعية هي النظام السياسي الذي يمكن أن يتحقق فيه التأليف بين الحريات الصورية والحريات الحقيقية، بين الحريات والقدرات، بين الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية[37].

ثمة سبب آخر قد يحول دون تحقيق حقوق الإنسان على المستوى العالمي، ألاَ وهو انتماؤها إلى الثقافة الأوروبية الغربية. يتعلق الأمر هنا بالتعارض بين أخلاق حقوق الإنسان باعتبارها مرجعيةً كونية، والسياقات التاريخية والثقافية التي يُفترض أن تتحقق فيها.

رأى البعض أن ادعاء كونية حقوق الإنسان يشي بخصوصيتها باعتبارها نتاجَ الثقافة الغربية الأوروبية. رفض البعض خطاب حقوق الإنسان بحجة أنه خطابٌ ثقافيٌّ غربي، وأنه جزءٌ من أيديولوجيا استعمارية ترمي إلى زعزعة هويات الأمم والشعوب الأخرى، وإضعاف مقوّماتها الروحية بتبني القيم التي يحملها ذلك الخطاب، وخاصة قيم الفردانية واللائكية وحرية المعتقد[٣٨].

يقول ريكور في هذا السياق: «عندما تطبق قاعدةً كوننةuniversalisation (قابلية الكونية) حقوق الإنسان حرفيًّا، فإنها تخلق وضعيات صراعية. آنذاك يصطدم الادعاء الكوني المؤوّل بحسب تقليد، لا يعي نفسه، بالخصوصية المرتبطة بالسياقات التاريخية والجماعاتية لتحقق تلك القواعد نفسها. في أوروبا الغربية نحن شهود على، وفي الغالب فاعلون لتلك الصراعات؛ حيث تتواجه أخلاق حقوق الإنسان وتمجيد الاختلافات الثقافية.

ما لا نراه هو أن ادعاءَ الكونية المقترن بتعاطينا حقوقَ الإنسان هو نفسه مشوب بالخصوصية، وذلك بسبب التعايش الطويل بين تلك الحقوق والثقافات الأوروبية والغربية؛ حيث تمت

(36) Aron, Essai sur les libertés, p. 201.

(37) Raymond Polin, « Quelques principes fondamentaux pour un libéralisme de notre temps », Revue des Sciences morales et politiques, n°2, 1983, pp. 189-208.

(٣٨) يمكن أن نذكّر كدليل على الممانعة الرمزية ضد حقوق الإنسان التي اعتبرت نتاجًا ثقافيًّا غربيًّا بكل ما يحيل إليه الغرب من تاريخ استعماري واحتقار لثقافات الشعوب التي أخضعها بالقوة العسكرية، وهيمن عليها بفرض ثقافته عليها محتقر ثقافاتها الخاصة، ببعض الإعلانات التي ظهرت في القرن العشرين، مثل الإعلان العالمي لحقوق الشعوب عام ١٩٧٤، والإعلان الأفريقي لحقوق الإنسان عام ١٩٨١، وإعلان حقوق الإنسان في الإسلام الذي صدر في القاهرة عام ١٩٨١.

صياغتها للمرة الأولى»[39]. وفي حقيقة الأمر فإن التنبيهَ إلى ارتباط تصوّر الحقوق الكونية بالتاريخ السياسي والتقليد الثقافي الغربيين ليس جديدًا. فقد رأى طوكفيلTocqueville من قبل أن الثورة الفرنسية «كانت في الأساس ظاهرةً دينيّة بوصفها حركةً تَعتبر نفسها مطلقة، وزعمت إعادة تأسيس كل الحياة الإنسانية، بخلاف الثورة الأمريكية؛ حيث بقيت النظرية حبيسةَ مجالها الخاص يستكملها ويدعمها إيمان مسيحي صارم. بل إن من الأهمية بمكان أن نرى أنّ الفرنسيين معتنقي فكرة الإنسان بوصفه فردًا وجدوا العونَ من طهريي العالم الجديد في صياغة الحقوق المجردة للإنسان»[٤٠].

يرى هابرماز أن النقاش حول حقوق الإنسان من منطلقات ثقافية مختلفة يجب أن ينتهي إلى حل وفاقي، من شأنه أن يجعل حقوق الإنسان مرجعيةً كونيةً بحق. من المعروف أنه تم رفض حقوق الإنسان من خارج الفضاء الثقافي الأوروبي، بحجة أنها نتاج ثقافة غربية تولي أهمية للقيم الفردانية فقط، وبالتالي فإنها لا تتلاءم مع الخصوصيات الثقافية والدينية للأمم الأخرى.

وفي مقابل ذلك اعتبر بعض الغربيين أن الثقافات الأخرى تقليدية ولا تتضمن تصورات قانونية وحقوقية مهمة، ولذلك يجب تبني حقوق الإنسان لتعويض ذلك النقص. يتجاوز هابرماز كلا الموقفين ويدعو إلى قراءة أخرى لمرجعية حقوق الإنسان، قراءة تدمج مسارات التفرّد والاشتراك في المفاهيم الأساسية للحق. يجب قبول حقوق الإنسان لا باعتبارها معايير ناتجة عن خلفية ثقافية خاصة بالحضارة الغربية، بل باعتبارها «محاولة للاستجابة للتحديات الخاصة بحداثة اجتماعية هي اليوم معولمة»[41].

---

(39) « Appliquée à la lettre, cette règle d'universalisation crée des situations conflictuelles, dès lors que la prétention universaliste, interprétée par une certaine tradition qui ne s'avoue pas, se heurte au particularisme solidaire des contextes historiques et communautaires d'effectuation de ces mêmes règles. Nous sommes les témoins et souvent les acteurs, en Europe occidentale, de tels conflits où s'affrontent la morale des droits de l'homme et l'apologie des différences culturelles. Ce que nous ne voyons pas, c'est que la prétention d'universalisme attachée à notre profession des droits de l'hommes est elle-même entachée de particularisme, en raison de la longue cohabitation entre ces droits et les cultures européennes et occidentales où ils ont été pour la première fois formulés ». (Ricœur, « Éthique et morale » in Lectures I, au tour du politique, Éditions du Seuil, 1991, p.267-268).

(٤٠) لويس دومون، مقالات في الفردانية، ص. ١٤٧.

(41) Habermas, « Le débat interculturel sur les droits de l'homme », in L'intégration républicaine, trad. fr., Paris, Fayard, 1988, p. 255.

حقوق الإنسان والديمقراطية:

لا أحد يجادل في أن ترجمة حقوق الإنسان إلى وقائع وممارسات وقدرات تتطلب وجود سلطة عمومية تتجاوز إرادات الأفراد وتتعالى على المصالح الجزئية، سلطة تجعل من تلك الحقوق قوانينَ نافذة وقابلة للتطبيق. لم تبتكر البشرية إلى حد الآن شيئًا آخر غير الدولة لتنظيم الوجود الاجتماعي. ومن الناحية التاريخية فقد ظهرت فكرة حقوق الإنسان في اللحظة التي تشكلت فيها الدولة المدنية في استقلال عن السلطة الدينية والمصالح الفئوية والجزئية.

لم يجانب روسو منذ القرن الثامن عشر الصواب عندما اعتبر أن حقوق الإنسان هي حقوق المواطنين، وأن لا حرية خارج إطار الدولة. «بما أن حقوق الإنسان لا يمكن أن تتحقق، بما هي حقوق مدنية مستحَقة، إلا في إطار نظام دولي (من الدولة) فإنها ستكون تابعة لإرادة مشرّع سياسي، ولكن من حيث إنها تشكل في نفس الوقت قاعدة كل مجموعة ديمقراطية. إن المشرع صاحب السيادة نفسه لا يمكنه أن يتصرف في هذه المعايير الأساسية. نتعرف هنا على الصلة الداخلية الموجودة بين دولة القانون والديمقراطية، والتي تفسّر الخاصية غير القابلة للانقسام للحقوق الأساسية الليبرالية والحقوق السياسية»[42].

ثمة توجه بارز في الفكر السياسي ما فتئ يجد صداه لدى ما يمكن أن نسميه "الرأي العام العالمي"، يؤكد على ضرورة توسيع معنى الديمقراطية ليشمل الحقوق والواجبات الاجتماعية. قد يكون مفيدًا أن نذكر في هذا المجال بالإعلانات المتعلقة بالحقوق الاجتماعية التي ظهرت خلال القرن العشرين، مثل "الإعلان الاجتماعي الأوروبي" الصادر سنة ١٩٦٨، والذي تم تنقيحه سنة ١٩٩٦.

ليست تلك الإعلانات في حقيقة الأمر إلاّ تأكيدًا على البعد الاجتماعي للحقوق[٤٣] الوارد في إعلان ١٩٤٨، البعد الذي تمّ تجاهله من قبل الحكومات الليبرالية. لقد قبلت الحكومات الليبرالية الديمقراطية، بعد أن أصبحت الليبرالية الاقتصادية الدين الكوني الوحيد، بفكرة كون الحياة المدنية يجب أن تخضع لقوانين السوق، وأن المجتمع يجب أن ينظّم بطرقٍ تسمح للسوق بالاشتغال

(42) Habermas, « Le débat interculturel sur les droits de l'homme », 245.

(٤٣) تنص المادة ٢٥ من "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" الصادر عن الأمم المتحدة لسنة ١٩٤٨ على أن «لكل شخص الحق في مستوى معيشة كاف لضمان الصحة والرفاه له ولأسرته. ويتضمن ذلك الحق الغذاء والملبس والمسكن والرعاية الطبية والخدمات الاجتماعية الضرورية. وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة أو غير ذلك من أنواع فقدان وسائل العيش نتيجة ظروف خارجة عن إرادته».

حسب قواعده الخاصة. لقد خضعت الحكومات منذ ثلاثة عقود على الأقل لمنطق الفصل بين السياسة والاقتصاد، فقامت بكل شيء من أجل ملائمة الإطار القانوني لمقتضيات السوق[44].

«لم تعد الديمقراطية وسيلةً للإدماج الاجتماعي وأساسًا لبناء هُويّة قومية متجاوزة للطبقات الاجتماعية، كما كانت عمليًّا وأيديولوجيا في القرن الماضي. لقد تحوّلت إلى أداة للإقصاء الاجتماعي وصارت وسيلةً للدفاع عن مصالح مواطنين، أو بالأحرى مصالح جزء منهم، كما يظهر ذلك في التوجّهات الانفصالية والمعادية للأجانب التي ظهرت في المناطق الأكثر غنى في أوروبا.

منذ الخمسينيات تحقّق الاندماج الاجتماعي بواسطة سياسة مواطنيّة إدماجية politique de citoyenneté inclusive سعت إلى توسيع حقوق المواطن وعدد المتمتعين بها. أما اليوم فإن المواطنية الحصرية citoyenneté exclusive (الإقصائية) هي التي يتمّ فرضها»[45].

ومعنى ذلك أن الحقوق لم تعد شاملةً، لم تعد الحقوق للجميع بل لفئات أو شرائح اجتماعية معينة. لقد أصبح بالإمكان معاينة صلاحية التمييز القديم بين "المواطن الفاعل" و"المواطن السلبي"، في ظل انقسام المجتمع إلى من لهم «الحق في الحقوق» و«من لا حصة لهم» بعبارة جاك رونسيير.

لا أحد يشكك اليوم تقريبا في صلاحية الديمقراطية كنظامٍ للتداول على الحكم ومنع الاستبداد السياسي. ولكن ما يتم تجاهله هو أن حقيقة الديمقراطية لا تختزل إلى الحقوق السياسية. حقًّا تتميز الديمقراطية الليبرالية بالمساواة الفعلية بين جميع المواطنين أمام القانون، القانون الذي يضمن، وتلك هي الغاية من وضعه، الحريات للجميع وتساويهم في الوضعيات.

ولكن ما قيمة المساواة أمام القانون وما قيمة حقوق الحريات؛ إذا كان الناس غير متساوين في القدرات وفي الملكيات، أي في الوسائل اللازمة لضمان العيش اللائق؟ إذا ما استعدنا المعنى الحقيقي للديمقراطية: «أن يحكم شعب نفسه بنفسه» أي أن يحدد مصلحته ككيان مستقل (المصلحة العامة) فإنه يمكننا بسهولة أن نقف على فساد الديمقراطية الليبرالية التي تُعتبر اليوم بمثابة دستور كوني.

(44) Vivre en dignité au XXIe siècle. Pauvreté et inégalité dans les sociétés de droits humains: le paradoxe des démocraties, Conseil de l'Europe, Juin 2013, [http://www.book.coe.int]

(45) Vivre en dignité au XXIe siècle. Pauvreté et inégalité dans les sociétés de droits humains, p. 120.

فصلت الأيديولوجيا الليبرالية الاقتصاد عن السياسة بحجة الدفاع عن الحرية والملكية في إطار السوق، بما هو المجال الوحيد المتلائم مع طبيعة البشر. ولكن الفصل ليس حقيقيًّا؛ فقد أصبح الاقتصادُ اليوم سلطةً تواجه السلطة السياسية وتتحكم فيها. في ظل عولمة الاقتصاد صارت الدول أو ما كان يُسمى بالدول الوطنية مجرّد كيانات تابعة لرأس المال العالمي.

يكفي أن نُشير هنا إلى ظاهرة سيطرة رأس المال (المؤسسات المالية والشركات العالمية الكبرى) بالحكومات وتحكمها بالسياسات الاقتصادية والاجتماعية خاصةً بالدول التابعة والدول الفقيرة.

بالرغم من اقتران حقوق الإنسان بفكرة الكونية، فإن ما هو مستقر في مستوى النظرية ليس متحققًا على صعيد الممارسة. الحقوق للبشر جميعًا، ولكن في الواقع تبدو الحقوق حكرًا على بعض الناس. على المستوى الدولي يمكن الحديث عن دول ديمقراطية فيها حقوق المواطنين مضمونة قليلًا أو كثيرًا بحسب التأويل السائد لحقوق الإنسان، أي بحسب الأولوية التي تُعطي لصنف الحقوق ودول أخرى لا يُعترف فيها بمرجعية حقوق الإنسان أصلًا، وحتى إن وجد اعتراف ببعض الحقوق السياسية فإن الحقوق الأخرى يتم غربلتها، فلا يقبل منها إلاّ ما لم يتناقض مع القيم الثقافية والقواعد الدينية السائدة (مثلًا حرية الاعتقاد والضمير، حرية اختيار نمط الحياة). ولكن ما يميز وضعية الحقوق في المستوى العالمي هو أن ثمة فئات وشرائح اجتماعية واسعة مقصيّة من الحقوق، وإن كانت تتمتع نظريا بالحق في الحقوق.

ببليوغرافيا:

■ Vivre en dignité au XXIe siècle. Pauvreté et inégalité dans les sociétés de droits humains: le paradoxe des démocraties, Conseil de l'Europe, Juin 2013, [http://www.book.coe.int]

■ Habermas, « Le débat interculturel sur les droits de l'homme », in L'intégration républicaine, trad. fr., Paris, Fayard, 1988.

■ Paul Ricœur, Lectures I, au tour du politique, Éditions du Seuil, Paris, 1991.

■ Alain Renaut et Luc Ferry, Philosophie politique3, des droits de l'homme à l'idée républicaine, Puf, Paris, 1988.

■ Raymond Aron, Essai sur les libertés, Calmann-Lévy, « coll. Pluriel », 1976.

■ Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », Revue Libre, n°7, 1980.

■ Karl Marx, La question juive, Aubier, Paris, 1971.

■ Léo Strauss, Droit naturel et histoire, Plon, Paris, 1954.

■ P.-j. Proudhon, Œuvres complète, Paris, Rivière, 1921.

■ Pierre-Joseph Proudhon, Idée générale de la révolution au XIXe siècle, Paris, Garnier Frères, 1854.

■ Marx, La question juive, Aubier, Paris, 1971.

■ إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، القاهرة، ١٩٧١.

■ محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، حقوق الإنسان، سلسلة دفاتر فلسفية، دار طوبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٧.

■ جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٥٩.

■ لويس دومون، مقالات في الفردانية. منظور أنثروبولجي للأيديولوجيا الحديثة، ترجمة بدر الدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦.

■ إمام عبد الفتاح إمام، هوبز فيلسوف العقلانية، القاهرة، ١٩٨٥.

مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

All rights reserved © 2019

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٩