



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

أوراق نماء (١٣٥)

حقوق الإنسان والعقيدة:

دين علماني عالمي الانتشار؟

هنري فيرون

ترجمة: أحمد محمد بكر موسى

كاتب وباحث مصري

www.nama-center.com

الآراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز

حقوق الإنسان والعقيدة: دين علماني عالمي الانتشار؟^١

هنري فيرون^٢ Henri Féron

ترجمة: أحمد محمد بكر موسى

كاتب وباحث مصري

ملخص:

بينما من المفترض أن تمثل حقوق الإنسان مذهباً أخلاقياً علمانياً، يمكن استخلاص أوجه شبه مدهشة لحقوق الإنسان مع الدين. ولعل أكثر ما يلفت النظر هو إدراك أن حقوق الإنسان تستند واقعياً إلى عقيدة (١)، وهو ما تم الاعتراف به بالفعل عند إصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ولهذا الاستناد على عقيدة آثار عميقة بالنسبة لطريقة فهمنا وترويجنا لحقوق الإنسان، لأن هذا الاستناد يضع الحقوق في وضع مأزق معرفي وجهاً لوجه مع نظم أخلاقية ثقافية، دينية، أو أيديولوجية أخرى. ينوي هذا المقال مقارنة مذهب حقوق الإنسان بالدين وذلك لتحديد التهديدات المحتملة لمصادقيتها على المدى الطويل، وكيفية التعامل مع تلك التهديدات. ويبين المقال بصفة خاصة لماذا يحاطر النشر القسري للحقوق بالانحطاط إلى شكل من أشكال الأصولية المتناقضة ذاتياً. وفي الختام يدعو المقال إلى العودة إلى قيم التسامح والاحترام المتبادل التي تمثلها الحقوق في الواقع.

كلمات مفتاحية:

أساس حقوق الإنسان؛ السيادة وحقوق الإنسان؛ الدين وحقوق الإنسان؛ عالمية حقوق الإنسان؛ النسبية الثقافية.

^١ "HUMAN RIGHTS AND FAITH: A 'WORLD-WIDE SECULAR RELIGION?', Ethics & Global Politics, Volume 7 (2014).

^٢ طالب دكتوراه في القانون الدولي في جامعة تسينغها في الصين. وهو حاصل على ماجستير في القانون من كلية القانون، فضلاً عن درجة ليسانس الحقوق في القانون الفرنسي والإنجليزي.

مقدمة:

"لا حرية بدون أخلاق، ولا أخلاق بدون عقيدة"

(إليكسيس دي توكيفيل)

أسس الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نفسه على 'عقيدة' في حقوق الإنسان الأساسية.^١ ولم يكن اختيار كلمة عقيدة مصادفة. فقد قررت لجنة اليونسكو الخاصة بالمبادئ الفلسفية لحقوق الإنسان أثناء الصياغة أنه لا يوجد إجماع عميق على الأساس النظري لحقوق الإنسان.^٢ وقد وضع الفيلسوف الفرنسي "جاك ماريتان" Jacques Maritain الذي شارك بفعالية في اللجنة "نعم، اتفقنا على الحقوق، ولكن بشرط ألا يسألنا أحد لماذا".^٣ لذلك كان استدعاء 'عقيدة' مشتركة هو الطريقة الوحيدة لتماسك الإعلان. وهكذا لم تكن النتيجة بريفة، خاصة عندما تستخدم لشيء مشحون أخلاقياً كحقوق الإنسان. ونتيجة لذلك، ألا يشير إسناد حقوق الإنسان إلى عقيدة إلى أنها مشابهة إلى حد ما للدين؟ يقترح هذا المقال تبني هذا التشبيه (٢) الديني كأداة تحليلية تستطيع تسليط ضوءاً جديداً تماماً على التحديات التي تواجه حقوق الإنسان في النظرية والتطبيق.

تعريف الدين:

بأي معنى تعد حقوق الإنسان ديناً بخلاف جاذبيتها للعقيدة؟^(٣) فعندما مجد "إيلي ويسل" Elie Wiesel الحائز على جائزة نوبل للسلام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بوصفه 'النص المقدس' لـ 'دين علماني عالمي الانتشار'،^٤ فهو بالتأكيد لم يقصد الدين بمعنى 'الاعتقاد في كائنات روحية'.^٥ وبالمثل لم تكن "نادين غورديمر" Nadine Gordimer الحائزة على جائزة نوبل في الآداب تشير إلى قوى فوق طبيعية حين وصفت الإعلان بأنه 'عقيدة بشرية'.^٦ كان مقصدهم بالأحرى مثل مقصد واضعوا إعلان حقوق الإنسان والمواطن ١٧٨٩، عندما أعلنوا 'حقوق الإنسان الطبيعية، غير القابلة للتصرف، والمقدسة' (التشديد مضاف).^٧ والمقصود أن حقوق الإنسان من المفترض ألا تكون محلاً للنقد، ألا تنتهك، وأن السلطة التي وهبتها تلوعلى الزمن. وعليه فإننا حين نقارن حقوق الإنسان بالدين هنا، فإن ذلك يكون بالمعنى الذي أعطاه عالم الاجتماع الفرنسي "إيميل دوركايم" Emile Durkheim للدين: نسق موحد للمعتقدات والممارسات المتعلقة بأشياء مقدسة. أي أشياء معزولة ومحرمة - توحيد جميع الملتزمين بها في مجتمع أخلاقي واحد.^٨

مجتمع حقوق الإنسان الأخلاقي:

هناك عدد من الأدلة التاريخية تشير إلى أن حقوق الإنسان هي في الواقع نسق قيمي يهدف إلى توحيد الجنس البشري في 'مجتمع أخلاقي'، وتوسع هذه الأدلة مقارنة حقوق الإنسان بالدين.

وعلى سبيل المثال فإن إحياء حقوق الإنسان عبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان يهدف إلى توحيد الليبراليين والاشتراكيين أخلاقياً بواسطة ترسيخ دعمهم المشترك للقيم المعادية للفاشية. وبالرغم من أن اقتزان الديباجة بـ 'تناسي حقوق الإنسان وازدراقتها' و'الأعمال الممجية التي آذت الضمير الإنساني'^٩ يؤخذ أحياناً كإشارة إلى إبادة اليهود فقد وضع "صامويل موين" Samuel Moyn أنه تم إغفال ذكر المحرقة فعلياً أثناء مداوات الجمعية العامة.^{١٠} وبدلاً من ذلك، يظهر هذا الارتباط أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تمت صياغته في المقام الأول كرفض للإيديولوجية الفاشية. وربما ما كانت الدول الاشتراكية تشارك في الصياغة إن لم تر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كحشد أخلاقي ضد الفاشية.^{١١} وبالرغم من فشل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في جذب أصوات البلدان الاشتراكية لأسباب سياسية وإيديولوجية،^{١٢} فإن إقراره عدداً من حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية بجانب الحقوق المدنية والسياسية يبين أن الكتاب حاولوا تضمين القيم الاشتراكية والليبرالية معاً في محاولة لجذب المعسكرين إلى مجتمع أخلاقي واحد.^{١٣}

وكذلك يمكن تفسير إحياء حقوق الإنسان خلال السبعينيات بالشوق إلى مجموعة من القيم الأخلاقية الأذنوية (٤) التي تستطيع توحيد مجتمع أخلاقي واسع خلفها. وبالرغم من إصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام ١٩٤٨، ظلت حقوق الإنسان في الواقع هامشية جداً في العقود القليلة التي تلت الحرب، وابتعدت عن الساحة بسبب الحرب الباردة وعمليات إنهاء الاستعمار.^{١٤} وكما لاحظ "موين" فإن التقدم المفاجئ الحقيقي لحقوق الإنسان جاء حوالي العام ١٩٧٧، حين انتُخب الرئيس الأمريكي "جيمي كارتر" على أساس برنامج يقوم على حقوق الإنسان، حصلت منظمة العفو الدولية على جائزة نوبل للسلام، ووردت عبارة 'حقوق الإنسان' في صحيفة نيويورك تايمز خمسة أمثال ورودها في أي عام سابق في تاريخ نشرها.^{١٥} ويبين "موين" أن الفصيل كان هو الشعور العام بأن البيوتوبيات الأخرى قد فشلت و فقدت مصداقيتها بسبب تجاوزات أبطالها أثناء الحرب الباردة: 'ظهرت حقوق الإنسان تاريخياً كاليوتوبيا الأخيرة. يوتوبيا أصبحت قوية وبارزة بسبب انهيار الرؤى الأخرى'.^{١٦} وكان نشطاء حقوق الإنسان يحاولون ترويج مجموعة من القيم الأخلاقية يمكن قبولها من الجميع، أيًا كانت الإيديولوجية التي قد يشعر المرء بخيانتها.

باختصار، إن تطور حقوق الإنسان في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية يظهر هذه الحقوق كنسق قيمى يهدف إلى توحيد الجنس البشرى في مجتمع أخلاقي واحد. وبناءً عليه يوجد دليل لحمل حقوق الإنسان على محمل 'دين' عالمي (٥) بالمعنى الدوركامبي.

فائدة التشبيه الديني:

ماذا عساه يكون الغرض من تصوير حقوق الإنسان كدين؟ يساعد التشبيه على تحديد التهديدات المحتملة لمصادقية تلك الحقوق، خصوصاً في سياق بثها إلى الثقافات غير الغربية. وعلى وجه الخصوص بين التشبيه كيف يعد الإصرار على أن حقوق الإنسان هي 'الإله الحقيقي الوحيد' إستراتيجية انقسامية جداً على المدى الطويل.

بالطبع، لا يشكل طموح نشطاء حقوق الإنسان إلى نشر حقوق الإنسان في جميع أنحاء العالم مشكلة قائمة بذاتها. وإنما تنشأ التوترات من النزعة 'الأصولية' نحو تقديم حقوق الإنسان على أنها الأخلاق الشرعية الوحيدة. ألا يكون الناشط الذي ينشر حقوق الإنسان بصفقتها الأخلاق الشرعية الوحيدة مستقطباً كالمبشر الذي يبشر بأن إلهه هو الإله الحقيقي الوحيد؟ فهذا الصنف من التبشير قد يقنع البعض في المدى القصير، وأما على المدى الطويل سوف يغضب أولئك ذوي المعتقدات المختلفة، وخصوصاً عندما يكونوا محلاً للإشهار والفضح كوسيلة للانصياع. فبدلاً من التبشير عن طريق الإذلال، يمكن القول بأن الأكثر فعالية هو الهداية عن طريق المثال، بواسطة ممارسة ما يبشر به المرء. وبعد كل شيء لا معنى للتبشير بالتسامح عبر الإذلال كما لا يبشر بالحب عبر الحرب.

وكما يمكننا أن نرى، يوجه التشبيه الديني بسهولة إلى حل، وذلك عبر تحديد المشكلة بدقة. فمشكلة حسنة الصياغة هي مشكلة نصف محلولة بالفعل.

مناقشة الأسس:

هل من غير المناسب مقارنة حقوق الإنسان بالدين نظراً إلى أنها من المفترض أن تكون مذهباً علمائياً ذي أسس عقلانية تجعل حقوق الإنسان تعلوا على العقيدة؟

المسعى الرئيسي لنظرية الحقوق الطبيعية . النظرية التي تُستنتج منها حقوق الإنسان . هو تأسيس وجود الحقوق وحجيتها باستقلال عن أي عقيدة أو اتفاق من جانبنا، كما لو كانت جزءًا من علم أخلاقي دقيق عالمي وأبدي. هذا المفهوم شبه العلمي للحقوق يوجد بشكل ملحوظ في جذر محاولات تحديد كمية احترام الحقوق المدنية والسياسية من خلال مؤشرات مختلفة، مثل الحرية في المؤشر العالمي الذي تصدره المنظمة غير الحكومية فريدام هاوس. ومع ذلك يتمثل الضعف الكبير للمقاربة الطبيعية في عدم قدرتها على إثبات وجود الحقوق وأحجيتها طبقًا للمنهج العلمي، أي عبر إثبات فرضية متماسكة منطقيًا بطريقة عقلية عن طريق التجارب القابلة للتكرار. وحتى المحاولات العلمية الأقل دقة لتوطيد الأسس النفسية لحقوق الإنسان . كما حاول "روبن كار" "Robin Kar". خلصت إلى نتيجة مفادها أن الوعي بحقوق الإنسان يستمد من التنشئة وليس من الطبيعة.^{١٧}

وبدون تجارب لإثبات صحة الفرضيات، ركز منظرو الأسس العلمانية لحقوق الإنسان على صياغة تبريرات عقلانية معقدة أكثر فأكثر لإثبات وجود هذه الحقوق وحجيتها. تُسند هذه الفرضيات غالبًا إلى مفهوم الفيلسوف البروسي "إيمانويل كانط" "Immanuel Kant" للكرامة البشرية وقد قيل إن النظرية الحديثة للحقوق بكاملها قد قامت على أكتاف "كانط" الجبارة.^{١٨} وطبقًا للصيغة الثانية للأمر المطلق (٦) "لكانط"، فإن الإرادة الحرة والتفكير العقلاني تهبان كل كائن بشري كرامة فطرية يأمرنا العقل باحترامها.^{١٩} ثم ربط الطبيعيون حقوق الإنسان بالكرامة لتبرير وجود تلك الحقوق وحجيتها.^{٢٠}

وكما أشار الفقيه الأمريكي "مايكل بيرري" "Michael Perry"، فإن هذه التبريرات المجردة تبقى خلافية بين الطبيعيين وغير الطبيعيين على حد سواء.^{٢١} وشكك "بيرري" بوجه خاص في نظريات الكرامة كتفسير كاف لحجية الحقوق.^{٢٢} وهو يستنتج أن من غير الواضح أن الكرامة تنتج 'حلا علمانيًا مرضيًا' للمشكلة، 'حتى لو كان المرء يرفض أي حل إيماني باعتباره غير قابل للتصديق'.^{٢٣} وبشكل متناسق فقد جادل علماء مثل "مايكل فريمان" "Michael Freeman" بأنه لا يوجد سبب حاسم لتفضيل التفسيرات العلمانية لحقوق الإنسان على التفسيرات الدينية.^{٢٤} وتتعقد الأمور أكثر بالنسبة للطبيعيين، فالتطورات الحديثة في علوم الأعصاب تضع افتراض "كانط" الرئيسي وهبنا إرادة حرة موضع شك، فالمخ يتخذ قرارات لا نصبح واعين بها إلا بعد فترة تصل إلى عدة ثوان.^{٢٥} فبلا إرادة حرة، ما معنى إعلان حرية الفكر أوحق التصويت؟

وبينما نوقف مناقشة الأسس، لا نستطيع حقوق الإنسان ادعاء القوة المقنعة شبه العلمية التي أراد الطبيعيون منحها لها. وعلى أكثر تقدير هم يستطيعون ادعاء التماسك العقلاني الداخلي الذي هو سمة الأيديولوجيات والأديان، مسوغين التشبيه الديني.

محظور بلا داع:

حتى بالرغم من أن حقوق الإنسان لا تستطيع الاعتماد على دليل خارجي لوجودها وحجيتها وبذلك فهي تستند إلى عقيدة، أينبغي علينا تجنب التشبيه الديني من أجل الحفاظ على مظهر حقوق الإنسان؟ هذا ما يقترحه "مايكل إيجناتيف" Michael Ignatieff، عالم كندي وشخصية عامة معروف بكتاباتة في حقوق الإنسان. أبدى "إيجناتيف" قلقه من إمكانية أن يقلل التشبيه الديني من القبول العالمي لحقوق الإنسان.^{٢٦} ولكن مادام هونفسه يعترف بأن حقوق الإنسان تتأسس واقعياً على عقيدة،^{٢٧} فيجب علينا تفسير موقفه من التشبيه الديني كنوع من التابوشأن حقيقة مزعجة. ويتضح قلقه من التشبيه الديني من صعوبة التوفيق بين قوله: حقوق الإنسان 'مادة علمانية لعقيدة'،^{٢٨} وبين قوله: ستفهم حقوق الإنسان بطريقة خاطئة إذا وصفت بأنها 'دين علماني' أو 'عقيدة'.^{٢٩}

لا يوجد دليل ميتافيزيقي مقنع لتحويل التشبيه الديني إلى تابو. وما شعر "إيجناتيف" بالقلق تجاهه هوفي الحقيقة محاولات مجموعات مسيحية الاستيلاء على حقوق الإنسان لأنفسهم. وهويستشهد على سبيل المثال ب"ماكس ستاكهاوس" MAX Stackhouse وهولاهوتي من الولايات المتحدة يزعم أن حقوق الإنسان لا يمكن تأسيسها إلا على فكرة الرب.^{٣٠} وهذا ما جعل "إيجناتيف" يبذل جهداً كبيراً في محاولة تأسيس تلك الحقوق على ما يطلب أن يكون أنسنة علمانية 'لا تأسيسية' (٧). ومن المفارقة أن "إيجناتيف" في السطر التالي مباشرة ينتهي إلى تأسيس أنسنته على نوع آخر من العقيدة الأخلاقية، وهي 'فكرة التبادلية الأخلاقية (٨)'.^{٣١}

لا يبرر القلق من 'استيلاء' مجموعات مسيحية على حقوق الإنسان كل تلك التناقضات الذاتية. نحن نكون في وضع أفضل حال القبول بأن فكرة حقوق الإنسان تقوم على عقيدة وهي بذلك فكرة 'غير قابلة لاستبعاد دينيتها' (٩) حسب تعبير "بيرري".^{٣٢} ولكن هذا لا يعني أن من الضروري القبول - كما يخشى "إيجناتيف" - بأن حقوق الإنسان لا يمكن تأسيسها إلا على العقيدة المسيحية. فتلك الحقوق يمكن تأسيسها جيداً على الإيمان الإنساني بحرية إرادة البشر وقداستهم، وجد إله أم لا يوجد.

لا يوجد دليل ميتافيزيقي مقنع لتحويل التشبيه الديني إلى تابو، ليس هذا فحسب ولكن لا يوجد دليل عملي أيضاً. قد يكون اعتماد حقوق الإنسان على عقيدة اعتراف بأننا لا نستطيع الوصول إلى إجماع بشأن الأسس الميتافيزيقية لحقوق الإنسان. ولكن

هذه الحاجة لا تمنعنا من الاتفاق على قائمة من الحقوق كمبادئ عملية للعمل، كما اقترح "ماريتان"^{٣٣} ومن ثم سيكون كل شخص حر في تبرير تلك المبادئ المشتركة طبقاً لمعتقداته الخاصة العميقة.^{٣٤} وبشر هذا بما دعاه "جون راولز" لاحقاً 'الإجماع المتداخل' (١٠)^{٣٥} على المبادئ المشتركة للعدالة والأخلاق (باستثناء إجماع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي لم يبن على العقل بقدر ما بني على الرعب المشترك،^{٣٦} كما سنرى).

في النهاية، لا يُبرز التابولا على أسس ميتافيزيقية ولا على أسس عملية. فالتشبيه الديني هو تصوير أكثر صدقاً ودقةً لطبيعة حقوق الإنسان.

بنية (١١):

سوف تبين هذه الدراسة صواب التشبيه الديني عند مناقشة التوترات بين نظرية حقوق الإنسان وتطبيق هذه الحقوق، مع تركيز خاص على علاقة حقوق الإنسان بالنظم الأخلاقية الثقافية، الدينية، والإيديولوجية الأخرى. وسوف ندرس بالتفصيل أولاً لماذا تعد حقوق الإنسان مستندة على عقيدة بواسطة استعراض تاريخ نشأتها. ثم نتقل لمناقشة آثار هذا الاعتماد بالنسبة لانتشارها العالمي.

أسس الحقوق الطبيعية:

من العقل إلى في هذا القسم ناقش الملبسات التاريخية التي أدت إلى إعلان حقوق الإنسان كعقيدة أخلاقية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، رغم أن الطموح الأصلي لنظرية الحقوق الطبيعية هو التفكير فيها بوصفها علم أخلاقي.

نبين أولاً أن الصراع الديني الناجم عن الإصلاح البروتستانتي كان واحدًا من أقدم وأشد العوامل الحاسمة في تطور نظريات الحقوق الطبيعية الحديثة. وبقدر ما كانت مستندة إلى العقل أكثر من استنادها إلى الله، استجابت نظريات الحقوق الطبيعية للحاجة إلى قواعد أخلاقية مشتركة لتفادي النزاع اللاهوتي. ثم نستعرض الأسباب التي أدت إلى اضمحلال أهمية حقوق الإنسان، مشيرين إلى حية أمل فكرية على نطاق واسع من العقلانية الأخلاقية للتنوير أثناء القرن التاسع عشر. وبهذه الطريقة سنكون قادرين على فهم لماذا كان من المستحيل - بحلول وقت الولادة الجديدة لحقوق الإنسان عبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام ١٩٤٨ - الاتفاق على الأسس العقلانية، ولماذا تأسست حقوق الإنسان على عقيدة مشتركة بدلاً من هذه الأسس.

علم أخلاقي:

يرجع نجاح الحقوق الطبيعية وشعبيتها في الحداثة المبكرة إلى حد كبير إلى صورتها كعلم أخلاقي. وسمحت عقلانيتها وأدنويتها لتلك النظريات بتجاوز الصراعات الدينية التي مزقت أوروبا منذ انهيار الاحتكار الأخلاقي الكاثوليكي. وقد اندلعت التوترات الدينية منذ القرن السادس عشر مع صعود البروتستانتية، مؤدية إلى أكثر من قرن من الحروب الدينية، سواء الأهلية والدولية. وحتى بعد أن بلغت ذروتها في حرب الثلاثين عامًا (١٦١٨ - ١٦٤٨)، ظلت التحالفات السياسية في أوروبا تتشكل بواسطة عامل طائفي قوي، على الأقل حتى الثورة الفرنسية (١٧٨٩ - ١٧٩٩). ومن وجهة نظر لاهوتية، تمثلت المشكلة في أن كل طائفة اتبعت تفسير سماوي متشدد للمسيحية يتهم الطوائف الأخرى بالزندقة، وهي تهمة كانت تعاقب بالحرمان الكنسي والموت في الكاثوليكية في العصور الوسطى.^{٣٧} وهذا التشدد جعل الحوار مستحيلًا تقريبًا، وبالتالي تصعيد النزاع المسلح. واستلزم تحقيق التعايش السلمي في هذه الظروف قواعد أخلاقية تنتصب فوق النزاع اللاهوتي، لكي يمكن قبولها من جانب جميع الطوائف المعنية.

ونشير إلى أن الجاذبية الجوهرية لنظريات الحقوق الطبيعية حدثت لأنها استجابت لهذه الحاجة، بما أنه نودي بها من أجل الاستيحاء من العقل وليس الله.

وكدليل داعم لهذا الادعاء، نلفت الانتباه إلى حقيقة أن "هوجوغروتوس" "Hugo Grotius"، "توماس هوبز" Thomas Hobbes، "جون لوك" "John Locke"، و"جان جاك روسو" "Jean-Jacques Rousseau" - وهم منظروالحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعي الأكثر بروزًا. قد وقعوا ضحايا الاضطهاد الديني السياسي وبذلك كانت لديهم دواعٍ شخصية عميقة لابتكار نظريات أخلاقية تعلوا على الخلاف الديني. فقد فر "غرتيوس" بحياته بشق النفس بسبب آراءه حول الفصل بين الكنيسة والدولة، ونفى "هوبز" و"لوك" نفسيهما لأسباب ترتبط بالحرب الأهلية الإنجليزية (التي جعلت الملكيين الكاثوليك في وجه البرلمانيين البروتستانت)، ومُنِع "جان جاك روسو" من فرنسا وجنيف، حيث أُحرقت كتبه التي اعتبرت متسامحة دينيًا جدًا.

وكدليل إضافي، يمكن الإشارة إلى أن معظم شخصيات التنوير البارزة المرتبطة بالحقوق الطبيعية صاروا مشهورين إما لدفاعهم القوي عن التسامح الديني (خصوصًا لوك^{٣٨}) وإما لدعمهم للربوبية (١٢). والربوبية 'دين طبيعي' مظهر من الرموز التي تقسم الكاثوليك والبروتستانت، دين يسمح للشخص بالتبشير بالتسامح دون الظهور كملحد (بالرغم من أن اللامبالاة القوية للفروق بين الأديان اعتُبرت أحيانًا كهرطقة). ولاقت الربوبية رواجًا بصفة خاصة في فرنسا وأمريكا، مغرية من بين آخرين "مونتسكيو" "Montesquieu"،^{٣٩} "فولتير" "Voltaire"،^{٤٠} "رسو"،^{٤١} "روبسبير" "Robespierre"،^{٤٢} "جيفرسون" "Jefferson"،^{٤٣}

"فرانكلين" "Franklin"،^{٤٤} "باين" "Paine"،^{٤٥} وحتى - طبقا للبعض . واشنطنون Washington.^{٤٦} ويحتوي الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن ١٩٨٧ على ذكر مباشر للربوبية، تمثل في الثناء على 'الكائن الأسمى'.^{٤٧}

وهكذا يمكننا استنتاج وجود ارتباط قوي بين تطور خطاب الحقوق والتصوير التحديفي للحياد الديني المشار إليه سابقا.

كيف استجاب الطبيعيون لتحدي استنباط قواعد أخلاقية تعلوا على الخلاف اللاهوتي؟

فعلى سبيل المثال، تستمد القواعد الأخلاقية المسيحية وجودها وحجيتها أساسًا من الاعتقاد في الأمر الإلهي والعقاب الإلهي على التوالي. وهذا يعني أن النظرية الأخلاقية المسيحية، رغم أنها تقدم محتوى ثريًا، إلا أن مداها محصور في أولئك الذين يؤمنون فعليًا بالفرضية البديهية لهذه النظرية، التي تتمثل في الدجما المسيحية. ولا تستطيع هذه النظرية الوصول بشكل فعال إلى أولئك الذين لا يؤمنون بأن الله وضع تلك القواعد وسوف يعاقب الذين لا يتبعونها. هدف الطبيعيين إذا هو اكتشاف القواعد ذات النطاق العالمي التي يجب على أي شخص الاتفاق معها بغض النظر عن العقيدة. القواعد المستندة على فرضية الحقائق الأخلاقية ذاتية الوضوح المستمدة من العقل. ولكن هل توجد هذه الحقائق، وهل نستطيع العثور على عدد كاف منها لخلق محتوى أخلاقي ثري؟

كان "هوغو غرتيوس" رائدًا في هذا المجال، إذ وضع قواعد القانون الدولي التي من المفترض أن تكون عقلانية وأدوية بما يكفي لأن تقدر على أن تظل قائمة حتى لو كان الله غير موجود.^{٤٨} ويرر ذلك بالإشارة إلى أن تلك القواعد تستمد وجودها وحجيتها من مبادئ عقلانية المحافظة على الذات القومية التي توصف بأنها أساسية بقدر ما لا يقدر أحد على معارضتها 'دون الإساءة لنفسه' (١٣).^{٤٩} كانت مقاربة "غرتيوس" ناجحة جدًا في تأسيس إجماع أخلاقي عبر الطوائف الدينية ما جعله يذكر اليوم بوصفه 'أبوالقانون الدولي الحديث'.^{٥٠}

وجدد "توماس هوبز" في هذه الأدوية وطبقها على المجال الداخلي. وعلى غرار "غرتيوس"، استعمل "هوبز" مبدأ حفظ النفس الطبيعي في أساس منطقة. وافترض أن الرجال قد قرروا. مهددين بحالة الطبيعة حيث تندلع حرب الكل ضد الكل.^{٥١} تحسين فرصهم في البقاء عن طريق التنازل بمحض إرادتهم عن بعض حريتهم الأصلية للدخول في اتفاق ملزم لحماية بعضهم بعضا.^{٥٢} وزعم "هوبز" أن هذا الاتفاق هو أصل المجتمع، بالإضافة إلى أن هذا الاتفاق يبرر القانون والقواعد الأخلاقية التي تحكم المجتمع.^{٥٣} وبهذه الطريقة سمحت نظرية العقد الاجتماعي لـ "هوبز" بإنتاج محتوى أخلاقي ثري من فرضية أدوية، وسمحت بتبرير أشكال معينة من الحكومة.

أضاف "جون لوك" لاحقاً كثيراً من الحقائق ذاتية الوضوح البديهية إلى أساس العقد الاجتماعي لتوسيع المحتوى الأخلاقي. وقامت فكرته على التبدليل على أن العقد الاجتماعي لم يستند إلى حفظ الذات، ولكن على فرضية الحقوق الطبيعية في الحياة، الحرية، والملكية.^{٤٥} بالطبع كانت هذه فرضيات ملحة أكثر، وكان من الصعب التوفيق بين تورط "لوك" في تجارة العبيد وبين الحقوق الطبيعية في الحرية والملكية.^{٤٦} ومع ذلك لم يكن هدف "لوك" الدقة العلمية بقدر ما كان استنكاراً فعالاً خطايا للحكم الملكي المطلق.^{٤٦} واستطاع "لوك" عن طريق جمع تلك الفرضيات إدانة ما قد أيده "هوبز"، وربما يكون هذا هو سبب الصدى الجيد الذي وجده هذا المنطق عند "توماس جيفرسون" "Thomas Jefferson" والماركيز "دي لافاييت" Marquis de Lafayette" عندما صاغوا إعلانات بلدهم.

ولاحقاً اتبعت جميع نظريات حقوق الإنسان العلمانية تقريباً نفس النمط من التفكير، مضاعفة عدد الحقوق الطبيعية التي كانت بمثابة الأساس العقلاني لأخلاق عالمية. وفي هذه الظروف لم تكن سوى مسألة وقت قبل أن يبدأ المتشككون في التساؤل عما إذا كانت قائمة الحقوق المتوسعة باستمرار مستتبطة فعلاً من حقائق 'بديهية'.

خبية الأمل الكبيرة

إضافة المزيد والمزيد مما يسمى 'حقائق بديهية' لزيادة المحتوى الأخلاقي لنظريات الحقوق الطبيعية كان لا بد له في النهاية أن يؤثر على مصداقية هذه النظريات وأن يعرض امتدادها العالمي للخطر. وسنعرض هنا لارتباط بالفقدان المتزايد لمصداقية الطبعانية والعقلانية الأخلاقية أثناء القرن التاسع عشر، ونوضح لماذا جعل هذا الفقدان من المستحيل إصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان باسم العقل.

إن مصداقية الحقوق الطبيعية كانت ملتبسة من البداية، وساءت هذه المصداقية حال إعلان 'حقائق' جديدة أكثر وأكثر. وبعيداً عن مشكلة العبودية، تعرضت فكرة وجود حق طبيعي في الملكية الخاصة لهجوم شديد أثناء القرن التاسع عشر، وكان الهجوم الأكثر بروزاً عن طريق السياسي الفرنسي "بيير جوزيف برودون" "Pierre-Joseph Proudhon" الذي زعم أن 'الملكية سرقة'.^{٤٧} وقد يكون "توماس جيفرسون" توقع هذه المشكلات، وربما لأن الأمريكيين الأصليين لم يعرفوا مفهوم الملكية الخاصة بالمعنى الغربي، فإنه وضع الحق في البحث عن السعادة محل حق الملكية في إعلان الاستقلال الأمريكي.^{٤٨} وحتى بديهية الحق في البحث عن السعادة شكك فيها لاحقاً، فعلى سبيل المثال يقول الفيلسوف الألماني "فريدريك نيتشه" Friedrich

"Nietzsche": "إذا كان لديك 'لماذا' في الحياة، فإنك تستطيع تحمل أي 'كيف' (١٤). الإنسان لا يسعى إلى السعادة، الإنجليزي فقط هومن يفعل ذلك".^{٥٩}

عاجلاً أو آجلاً كان لابد للتضخم المتسارع للحقوق الطبيعية المدعومة بالحماس الثوري للقرن الثامن عشر أن يصطدم بحائط الشككية. وتباهى إعلان حقوق الإنسان والمواطن ١٧٨٩ ليس فقط بثلاث مواد حماسية، ولكن بسبعة عشرة مادة حماسية،^{٦٠} وضعف هذا العدد بعد أربع سنوات فقط مع إقرار إعلان ١٧٩٣.^{٦١} وبين رد الفعل الثرميدوري (١٥) - الذي أدى إلى إعدام اليعاقبة الراديكاليين الذين صاغوا هذا الإعلان.^{٦٢} أنه لم يكن كافيًا إعلان بديهية القواعد الأخلاقية لكي تحوز هذه القواعد الاعتراف ببديهيتهها عالميًا. وفسرت الاستعادة الأوربية (١٦) الأمر مرة أخرى بعد نحو أكثر من عشرين عامًا، حين أعادت التغييرات السياسية في الأقاليم التي فتحها "نابليون" إلى الحالة السابقة.^{٦٣} ونظراً لأن اليعقوبي السابق قد برر فتوحاته بدعوى نشر حقوق الإنسان،^{٦٤} فإن الاستعادة تشير إلى أن إعلانات 'الحقائق البديهية'. مثل التاريخ. يكتبها المنتصرون.

ربما يكون الفيلسوف الإنجليزي "جيرمي بنتام" "Jeremy Bentham" هو صاحب المحادلة الأكثر شهرة بأن 'الحقائق البديهية' صُممت لا اكتشفت. وانشغاله طوال حياته بالدفاع عن قضايا مثل المساواة بين الجنسين^{٦٥} وإلغاء العبودية وعقوبة الإعدام^{٦٦} يبين أنه لم يكن يوجه سهام نقده إلى الحقوق الطبيعية ذاتها، وإنما إلى أسسها الفلسفية. والمشكلة من وجهة نظر بنتام تمثلت في أن الطبيعانيين مدانين ب'التفكير الرغبوي' (١٧)، خالطين بين الرغبة في الحقوق الطبيعية وبين وجودها الفعلي، محاولين أن يستحضروا من عدم حقوقاً لا يمكن أن تنبع إلا من قانون موضوع (على سبيل المثال وثائق الحقوق الإنجليزية أو الأمريكية).^{٦٧} وبالنسبة لبنتام كواحد من مدرسة الوضعية القانونية، فإن فكرة الحقوق الطبيعية واللاتقادية لا يمكن إلا أن يُستهزأ بها بوصفها 'هراء على طوالات'.^{٦٨}

كانت شكية بنتام في الحقيقة سمة خيبة أمل القرن التاسع عشر في اليقينية الأخلاقية التي قدمتها الطبيعانية والعقلانية الأخلاقية. وللمفارقة كان "كانط". وهورسول عظيم للعقل. هومن أضعف الثقة بأكثر قوة في العقيدة العقلانية الأخلاقية (وبالتبعية في العقيدة الطبيعانية العلمانية) التي ترى أن المعرفة الأخلاقية يمكن اكتشافها بالعقل. وأثبت في كتابه 'نقد العقل المحض' أن للعقل النظري المحض حدوده، وأن تكهنات العقل المحض المسلم بها غير قادرة على تحصيل معرفة بشأن ثلاث مطلقات غير مشروطة: خلود الروح، حقيقة العالم المادي، ووجود الله.^{٦٩} وجادل "كانط" في كتابه اللاحق 'نقد العقل العملي' بأن الأخلاق لا يمكن أن

يكون لها معنى بدون الله (منوها بحرية الإرادة وبالتالي المسؤولية الأخلاقية) أو الخلود (للدافع).^{٧٠} وبالتالي استنتج "كانط" أننا مضطرون لقبول تلك المطلقات باعتبارها 'مسلمات العقل العملي المحض'، ووصفها بـ 'فرضيات ضرورية ... التي تعد ذاتية، ولكنها مع ذلك حقيقية ولا مشروطة'.^{٧١} بعبارة أخرى، يقدم "كانط" الأخلاق مستندة بالضرورة إلى عقيدة أخلاقية، كمقابل للمعرفة الأخلاقية (مع أنه يصر على تسميتها 'عقيدة عقلانية محضة').^{٧٢} في النهاية، أضعفت مثالية "كانط" المتعالية الثقة في العقلانية الأخلاقية وتحدت الطبعانية العلمانية عن طريق جعل الأخلاق تستند إلى الإيمان بالله والخلود.

وفي منعطف إضافي للمفارقة، أصبح نقض "كانط" للحجج العقلانية لوجود الله أكثر قوة من حجته للضرورة العملية للعقيدة الأخلاقية، ملقياً الحضارة الغربية في شك أخلاقي عميق. واتهمنا "نيتشة" بعبادة رب قتييل.^{٧٣} وأشار الكاتب الروسي "فيودور دوستويفسكي" "Fyodor Dostoyevsky" إلى أنه بدون الإله يصبح كل شيء مباح.^{٧٤} ولخص الكاتب الفرنسي "أناتول فرانس" "Anatole France" نتائج القانون الطبيعي فيما يتعلق باعتماد الأخلاق على عقيدة: "يكاد يكون من المستحيل منهجياً تأسيس قانون طبيعي أخلاقي. ليس للطبيعية مبادئ، فهي لا تمدنا بسبب للإيمان بأن حياة الإنسان يجب احترامها. الطبيعة - في لامبالاتها. لا تفرق بين الخير والشر."^{٧٥}

وحتى حقائق أخلاق "كانط" الأبدية والنهائية المفترضة يُستهزأ بها على نحو متزايد على أنها دمجانية وغير علمية.

أشار الفيلسوف الألماني "آرثر شوبنهاور" "Arthur Schopenhauer". من بين الانتقادات العديدة التي وجهها إلى "كانط". إلى أن العقل العملي لا يؤدي حتماً إلى الفضيلة، وعلى العكس من المحتمل جداً أن يؤدي إلى اللاأخلاقية الميكافيلية، المعنية بالمصلحة الذاتية فقط.^{٧٦} (ويكون هذا في الواقع حين يأخذنا العقل إلى حقل الاقتصاد). وأضاف "شوبنهاور" أن المطلقات اللامشروطة التي تمثل أساس أخلاق "كانط". الله، العالم، والروح. لم يُبرهن على عالميتها وهي تُشتق من التراث اليهودي المسيحي أكثر من اشتقاقها من العقل.^{٧٧}

ومن جانبه، سخر الاشتراكي الألماني "فردريك إنجلز" "Friedrich Engels" من الزعم أننا نستطيع اكتشاف الحقائق النهائية والأبدية في الأخلاق في حين لدينا مثل هذه الصعوبة في إثبات هذه الحقائق النهائية والأبدية في العلوم الصعبة (١٨)، وفي حين يجعلنا كل اكتشاف نواجه مشكلات ذات أبعاد كونية أكثر من أي وقت مضى.^{٧٨} وبالنسبة لمادي تاريخي "إنجلز"، فإن أية

قواعد أخلاقية توصف بأنها نهائية وأبدية هي في الواقع قواعد الطبقة الاجتماعية الاقتصادية الحاكمة، وبالتالي فإن هذه القواعد لا تبسط تأثيرها على غير أعضاء هذه الطبقة.^{٧٩}

وبناءً على ذلك هددت هذه الانتقادات نظريات الكرامة الإنسانية التي حاولت إنقاذ الحقوق الطبيعية عن طريق تأسيسها على المثالية الكانطية بدلاً من العقلانية الأخلاقية.

وكما يمكننا أن نرى، كشف مفكروالقرن التاسع عشر أن لدى الطبيعيين إشكالية في إثبات القانون الطبيعي بقدر ما لدى المسيحيين من إشكالية في إثبات وجود الله. وذلك لأن من الواضح عدم وجود وسيلة لإثبات وجود الحقوق الطبيعية وحجيتها طبقاً للمنهج العلمي، أي، عبر فرضية متماسكة منطقياً تُثبت بالتجارب القابلة للتكرار. والحجة العقلانية الوحيدة التي يمكن أن تدعيها نظريات الحقوق الطبيعية هي . كما لاحظنا أعلاه . التماسك الداخلي لإيديولوجية أودين ذوي المسلمات البديهيّة.

ونتيجة لذلك، عندما جدد التدمير العبي للحرّب العالميّة الثانية الحاجة إلى أخلاق عالمية . ولولحكمة الحكومة النازية فحسب . لم تكن مفاجأة كبيرة أن فشل الطبيعيّون وغير الطبيعيّين في إيجاد أساس نظري مشترك لهذه الأخلاق.^{٨٠} والشيء الوحيد الذي استطاعوا الاتفاق عليه هو الحاجة إلى عقيدة أساسية، ثابتة، يقينية، ودجمائية في القيم التي تستطيع منع الأعمال الممجية التي آذت الضمير الإنساني^{٨١} من الحدوث مرة أخرى. وتبرر كل مدرسة فكرية هذا التوفيق العملي طبقاً لمعتقداتها الذاتية الخاصة^{٨٢} . وهي ما سنطلق عليها عقائد عمودية(١٩) . منجزين إجماعاً متداخلاً، ولد من الرعب المشترك من الحرب.

حقوق الإنسان وتنازع القيم: دجماً ضد دجماً:

رأينا في القسم السابق أن حقوق الإنسان تستند إلى عقيدة مشتركة. ولكن ما هي الآثار المترتبة على ذلك؟ في هذا القسم، سنثبت أن التشبيه بالدين يستطيع مساعدتنا على تحديد التهديدات لمصداقية الحقوق ومواجهتها، وخصوصاً فيما يتعلق بعلاقة الحقوق بالنظم الأخرى للقيم الأخلاقية.

ويظل مذهب حقوق الإنسان قيماً حتى لو اعتمد على إجماع متداخل يستند على العقائد العمودية لكل طرف راض. ويشير الفيلسوف الألماني "يورجن هابرماس" "Jurgen Habermas" إلى أن حقوق الإنسان قد أصبحت لغة أخلاقية لا غنى عنها، ويؤكد على: "بالرغم من الأصول الأوربية لحقوق الإنسان... تتشكل الآن في آسيا، إفريقيا، أمريكا الجنوبية اللغة الوحيدة التي من

خلالها يستطيع معارضو وضحايا الأنظمة القاتلة والحروب المدنية رفع أصواتهم ضد العنف، القمع، والاضطهاد، ضد الأضرار الموجهة لكرامتهم الإنسانية".^{٨٣}

من الواضح أن الاستناد إلى عقيدة لا يبطل مفعول وظيفة اللغة العامية أو الفصيحة لحقوق الإنسان. غير أنه يكيف العلاقة التي تستطيع تلك الحقوق امتلاكها تجاه العقائد الأخلاقية الأخرى. وهذا يقودنا إلى السؤال عما إذا كانت حقوق الإنسان تستطيع ادعاء أولوية عندما تتعارض مع قيم غير الطبيعيين، وعلى سبيل المثال القيم المسيحية والإسلامية. وكما سنرى الآن، فإن الجواب القصير هو أنها لا تستطيع فعل ذلك على أرضية معرفية، وهذا زج الطبيعيين في مأزق بين الاعتدال والأصولية في تعزيز حقوق الإنسان.

مأزق معرفي:

بالنسبة للطبيعيين. الذين يدأون تعليهم من افتراض أن لحقوق الإنسان حجية عالمية لعلم أخلاقي. ينبغي أن يكون لتلك الحقوق بحكم تعريفها أولوية على القيم الأخرى في حالة التعارض. لكن في غياب الدليل العلمي على وجود وحجية هذه الحقوق، يجب علينا وصف هذا الاستنتاج كمرتكز على عقيدة (أورأي) كمقابل للمعرفة. وكما رأينا أعلاه، أثبت "كانط" أن الاستدلال العقلاني يجب أن يرتكز في النهاية على المسلمات التي لا يمكن إثباتها عن طريق العقل النظري المحض، وأشار "شوبنهاور" إلى أن الأخلاق الكانطية ذاتها تستند في النهاية على مسلمات غير مثبتة هي الله، الحرية، والخلود. وهذا يقودنا إلى استنتاج أن نظريات الحقوق الطبيعية الحديثة. التي تستند أساسا إلى المفهوم الكانطي للكرامة الإنسانية. لا يمكن أن تقوم باستقلال عن الإيمان بمسلمات دجمائية، غير مثبتة، ولا نقاش فيها تبرر وجود الحقوق وحجيتها. وبافتراض أن غير الطبيعيين أيضا لا يستطيعون الإثبات العلمي لوجود وحجية قيمهم الخاصة، فإننا نواجه مأزقا معرفيا، دجما ضد دجما.

يعني المأزق المعرفي أن إعطاء أولوية لحقوق الإنسان لأجل ادعاء الطبيعيين أن هذه الحقوق عالمية هو استدلال دائري (٢٠) بنفس طريق ادعاء الأولوية لدين لأجل ادعاءه أن يتبع وحي من الله الحق الواحد. وهذا يوضح الصعوبات التي واجهت الطبيعيين عند إقناع أولئك الذين يؤمنون بنظم أخلاقية ثقافية، دينية، أو أيديولوجية أخرى. وتوفر الأديان التوحيدية على وجه الخصوص دراسة حالة واضحة يمكن استقراءها عن طريق التشابه.

وإذا أخذنا الإسلام بعين الاعتبار. بالعودة إلى العام ١٩٤٧، رفضت المملكة العربية السعودية اعتماد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لاسيما بسبب الاعتراضات على صياغة المادة ١٨ (حرية الدين).^{٨٤} من المهم ملاحظة أن لدى الإسلام تراث من التسامح الديني، وأن الشريعة تقبل مبدأ السماح لغير المسلمين (على الأقل أهل الكتاب) بممارسة دينهم الخاص.^{٨٥} ومع ذلك، ما يسبب التعارض هو الاعتقاد الليبرالي بوجوب أن يكون لكل شخص الحق في التحول إلى أي دين من أي دين آخر. ويسمح الإسلام بتحول غير المسلمين إلى الإسلام، لكنه يمنع المسلمين من التخلي عنه^{٨٦} لأن المرتد يتحدى عملياً الحقيقة السماوية للدين. وكذلك يشكل الاعتقاد الليبرالي بوجوب الفصل بين الكنيسة والدولة إشكالية أكيدة للتوفيق مع الإسلام.^{٨٧} فإذا كان المسلمون على حق في أنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. كما تقول الشهادة. فحينئذ توجد أسباب قوية لاعتبار أن لأشكال الحكومة الثيوقراطية التي تعزز شأن المسلم أولوية أخلاقية على الأشكال الليبرالية والعلمانية التي تظل غير مبال بها. وعلى سبيل المثال، هذه هي الحجة التي تقف خلف إنشاء جمهورية إيران الإسلامية. وكما نرى، نظراً لأنه ليس للإسلام ولا لمذهب حقوق الإنسان يد عليا معرفية واضحة، فجوهر المسألة هو أي من الاثنین 'يُعتقد' أنه يقدم الحقائق الأكثر أساسية (أي بديهية)، النقطة النهائية للمرجع الأخلاقي، القاعدة النهائية. واتضح أن الدول الإسلامية أعضاء منظمة المؤتمر الإسلامي وضعوا ثقتهم في الإسلام وذلك بإخضاع الحقوق للشريعة في إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام (المواد ٢٤ و٢٥).^{٨٨}

وبالرغم من أن الإسلام ومذهب حقوق الإنسان كلاهما شموليان (٢١) وينكران أن القواعد الأخلاقية مسألة اختيار، إلا أن غياب حجة معرفية حاسمة يجبرنا على 'فكرة إيمان' (٢٢) لصالح أخلاق الإسلام وأخلاق مذهب حقوق الإنسان. آمليين اختيار الصواب منهما.

الأصولية الطبيعية:

نتيجة أخرى للمأزق المعرفي هي أنه يلقي الطبيعيين في معضلة تواجه أي دين شمولي. فإما أن يتحمل الطبيعيون إهانة أن أجزاء كبيرة من البشرية لا يؤمنون بحقوق الإنسان كنقطة نهائية للمرجع الأخلاقي. وإما أن يقرروا فرض عالمية حقوق الإنسان، مكرهين الناس على هذا الإيمان إذا لزم الأمر. يؤدي الطريق المعتدل واقعياً إلى إنكار أن هذه الحقوق عالمية ومطلقة، ويسمح بالتعايش السلمي مع النظم الاعتقادية الأخرى. ويتبع الطريق الأصولي ادعاء العالمية إلى نهايته المنطقية ويؤدي إلى التعارض مع النظم الاعتقادية الأخرى، ويفرغ حريتي الفكر والدين من مضمونهما. واتباع نموذج إجماع متداخل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

الطريق المعتدل. ولكن مع نهاية الحرب الباردة وانحياز منافس الغرب الإيديولوجي الأكثر قوة (٢٣)، أصبح أصوليو حقوق الإنسان . أمثال "توماس فرانك" الرئيس السابق للجمعية الأمريكية للقانون الدولي . صاحبين أكثر وأكثر بشأن فرض عقيدتهم بقوة السلاح.^{٨٩}

وتضع المهجمة الأصولية العنيفة ضغطاً كبيراً على صيغة الإجماع المتداخل، لأنها تجعل الحقوق الطبيعية تبدو كتهديد للعقائد العمودية التي يركز عليها هذا الإجماع. وتعطي علاقة الطبيعيين بالكاثوليك مثلاً معبراً للتوترات التي قد تنطلق إذا تدمر الإجماع.

كانت الكاثوليكية في الأصل معارضة لمذهب الحقوق الطبيعية، فلأن كلاهما يدعي أنه يمثل النقطة النهائية للمرجعية الأخلاقية فإنهما يبدوان متنافرين بوضوح. وبناءً على ذلك أدان البابا "بيوس" السادس في العام ١٧٩١ إعلان حقوق الإنسان والمواطن وأعتبره 'مناقضا للدين والمجتمع'.^{٩٠} ثم سعى الثوار الفرنسيون العلمانيون إلى كسر سلطة الكنيسة في فرنسا عن طريق حملة واسعة لاجتثاث التنصير.^{٩١} وغالبا ما يخرج القمع عن نطاق السيطرة، وشجب بعض المؤرخين السحق الوحشي لانتفاضة الكاثوليك في فيندي معتبرينها إبادة جماعية.^{٩٢} كما غزت الجيوش الثورية الفرنسية الفاتيكان، ومات البابا "بيوس" السادس في أسرهم في أغسطس ١٧٩٩.^{٩٣} وأخيراً قعت الكنيسة الضعيفة بتسوية سياسية مؤتية للدولة الفرنسية من خلال المعاهدة البابوية في العام ١٨٠١.^{٩٤} ومع ذلك، لم يكن من غير المألوف بالنسبة للمسيحيين تصوير "نابليون" . وريث الثورة . كمعاد للمسيح.^{٩٥} وبعد هزيمة "نابليون"، ردت استعادة البروبون (٢٤) للكنيسة الكثير من امتيازاتها السابقة في فرنسا وأدت إلى موجة من القتل الانتقامي من قبل الكاثوليك.^{٩٦} وأضحت الكنيسة متحدية مرة أخرى، وفي العام ١٨٣٢ أتهم البابا "جريجوري" السادس عشر مذهب حقوق الإنسان بأنه 'الهديان التام'.^{٩٧}

وعندما قررت البابوية أن مذاهب الحقوق الطبيعية أقل تهديداً للكاثوليكية من الفاشية^{٩٨} والشيوعية^{٩٩} عندئذ فقط وفقت نفسها جزئياً مع حديث الحقوق، معلنة في المنشور البابوي 'السلام على الأرض' (١٩٦٣) أن لكل شخص حقوق وواجبات عالمية، مصنونة، وغير قابلة للتصرف تتبع من طبيعتهم كبشر.^{١٠٠} ومع ذلك ليس معنى هذا أن الكنيسة الكاثوليكية اعترفت بالعقل كمصدر أكثر أساسية للحقيقة من الله. فقد اقتبس منشور 'السلام على الأرض' من القديس "توما الأكويني" لتوضيح أن العقل البشري يستمد من القانون الإلهي، وبالتالي فإن المصدر النهائي للحقيقة يكون وسيظل هو الله.^{١٠١} وبمعنى آخر، رأى الكرسي

الرسولي حقيقة الله أكثر بديهية من حقوق الإنسان، وبالتالي احتفظ الكرسي الرسولي لنفسه بحق تصحيح تفسيرات الحقوق التي يعتبرها غير شرعية من المنظور الكاثوليكي.^{١٠٢} وأكد ذلك الدستور الرعوي 'فرح ورجاء' الذي أعلنه البابا "بولس" السادس في العام ١٩٦٥، إذ نادى بحقوق الإنسان ولكنه أصر على أنها مشروطة باحترام القانون الإلهي.^{١٠٣}

وليس من غير المتصور أن تسحب الكنيسة دعمها مرة أخرى وتعتبر الطبيعانية العلمانية قد أصبحت تهديداً خطيراً جداً. وعلى سبيل المثال، تفاعلت الكنيسة في العام ٢٠٠٧ بقوة شديدة مع تغير في الموقف الحيادي لمنظمة العفو الدولية بشأن الإجهاض إلى داعم له في حالات معينة، واعتبرت الكنيسة التغير خيانة لرسالة المنظمة، وقطعت جميع الدعم المالي عن المنظمة، وطلبت من الكاثوليك قطع العلاقات معها.^{١٠٤} وعندما رد الطبيعانيون الأصوليون بالتشهير والفضح العلني لموقف الكنيسة بشأن وسائل منع الحمل، الإجهاض، الحقوق الواسعة للمثليين (مثل زواج المثليين)،^{١٠٥} وضع هذا ضغطاً أكثر على الدعم الكاثوليكي للإجماع المتداخل.

وبشكل أعم، في كل مرة يستخدم الطبيعانيون الأصوليون أساليب قسرية مثل حملات التشهير والفضح ضد نظم أخلاقية ثقافية، دينية، أو أيديولوجية أخرى، فإنهم يقلصون دعم العقائد العمودية للإجماع المتداخل حول الحقوق الطبيعية. وليس من الواضح ما إذا كانت هذه الأساليب القسرية تخدم قضية حقوق الإنسان حقاً. فبسبب الإخضاع عن طريق الإهانة، قد يأتي يوماً ينهار فيه الإجماع وتتوقف حقوق الإنسان عن أن تكون قضية ذات أهمية عالمية.

الخصوصية الثقافية:

يبرر العديد من الطبيعانيين الأصوليين تشيهرهم الذي لا يلين بحجة أن المبادئ العلمانية للحقوق الطبيعية غير ثقافية. خالية من الانحياز الثقافي. وبذلك فهي شرعية عالمياً أكثر من النظم الأخلاقية الخاصة ثقافياً. وهذا الرأي شائع بين قادة الرأي المهتمين بحقوق الإنسان في الغرب، أمثال "توماس فرانك"^{١٠٦} "Thomas Franck" أو "مايكل ايجناتيف"^{١٠٧}.

ومع ذلك، يكشف أصل كلمة 'علماني' في حد ذاته مدى تناقض ادعاء أن القيم التي يفترض أنها عالمية يمكن أن تكون غير ثقافية. فقد جاءت كلمة 'علماني' لتعني 'لا ديني' أو 'محايد دينياً' لأن معناها الأصلي يتمثل في الأعراف المنتمية إلى عصر أوزمن (الزمني) عكس الحقائق الخالدة للدين (الروحي). ودراسة أصل الكلمة أوضح في اللغة الفرنسية، حيث تعني siècle عصر وتعني

séculaire طول العمر. بينما الادعاء بأن حقوق الإنسان عالمية وبالتالي فهي لا تعاني استثناء على المستوى العالمي يتضمن الخلود والإطلاقية التي تستعمل للمطابقة مع الروحي. وعلى ذلك، فادعاء أن حقوق الإنسان علمانية ليس له معنى اشتقافي أوجودي. وكذلك ادعاء القيم العالمية، الأبدية، المطلقة يكمن بالضرورة بعيداً عن الدنيوي والزمني، وعاجلاً أو آجلاً ستعارض هذه القيم مع قيم أخرى سبق إعلانها. فعلى سبيل المثال، إعلان حق مطلق للإنسان للتصرف في جسده الخاص يؤدي للتعارض مع القيمة المطلقة المسيحية لقدسية الحياة في حالة الإجهاض. فالسمح بالإجهاض إنكار لإطلاقية قدسية الحياة، بينما منع الإجهاض إنكار لإطلاقية حق الإنسان في التصرف في جسده الخاص. ولا يوجد أمر وسط أخلاقي هنا. الطفل الذي لم يولد أما يعيش وإما يموت. وسواء أكانت النتيجة مناهضة الإجهاض أو تأييد الإجهاض، فإنه لا يمكن الزعم أن هذه النتيجة محايدة أو غير ثقافية.

وجرت بعض المحاولات الهامة لإثبات أن حقوق الإنسان غير ثقافية عن طريق إظهار قيم عالمية مشتركة مع الثقافات غير الغربية، مثل التسامح الديني ونزاهة القضاء.^{١٠٨} ولكن بالرغم من أن العثور على مفاهيم مشتركة لا يمكن إنكاره، لا تستطيع هذه المفاهيم واقعيًا إثبات أن تلك الحقوق غير ثقافية. فمذهب حقوق الإنسان أكبر من مجرد مجموع أجزائه (٢٥): فما يهم هو الخصوصية الثقافية للبنية المفهومية ككل.^{١٠٩} وكما لاحظ "جاك دونللي" "Jack donnelly" باحث حقوق الإنسان فليس المهم الإيمان الشائع نسبياً بقيمة الإنسان وإنما الإيمان المحدد جداً بحقوق الإنسان.^{١١٠} وأضاف أنثروبولوجيون، أن تلك الحقوق ليست بالضرورة قابلة للتطبيق على مستوى العالم على هذا النحو.^{١١١}

فإذا نظرنا على سبيل المثال إلى أن مذهب حقوق الإنسان يؤكد على الذات، إذ يشدد على حقوق ورغبات الشخص. تنكشف الخصوصية الثقافية لهذا التأكيد عن طريق مقارنة الرؤى الكونية التقشفية مثل البوذية، التي تُعلم من خلال 'حقائقها النبيلة الأربع' أن التأكيد على الذات هو مصدر للمعاناة، وأنه عن طريق إنكار الذات نحقق التنوير.

وفي مثال إضافي آخر، دعنا نشير إلى أن مذهب حقوق الإنسان يسعى إلى مساواة الضعيف بالقوي. هذه المسلمة المساواتية. مهما كانت استحقاقاتها. ليست غير ثقافية. وهي تختلف خصوصاً مع الرؤى النخبوية للعدالة الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، حذر "نيشنة" من أن المجتمعات التي تركز على الضعيف بدلاً من القوي تتبع تعاليم 'عدمية' مسيحية (كمقابل لبطولية العصور

القديمة)، في حين العدالة الحقيقية . بحسب نيثشة . تتمثل أفضل في الحكمة القائلة 'المساواة للمتساويين؛ والتفاوت للمتفاوتين' ١١٢.

ولنعط مثالا آخر، نستطيع ملاحظة أن حقوق الإنسان قانونية (٢٦) أيضا، إذ تفترض أن إعطاء الحقوق وفرضها بالقوة عبر نظام قضائي يتضمن وسيلة فعالة للهندسة الاجتماعية (٢٧). وتتعارض هذه المقدمة، على سبيل المثال، مع التعاليم الكونفوشيوسية، التي ترى أن المجتمعات التي تركز على القانون يكون مواطنوها أقل فضيلة: "إذا كان الناس منقادين بالقوانين، وكانت العقوبات هي الوسيلة لالتماس انتظامهم، فإنهم سيحاولون تفادي العقوبات، ولن يكون لديهم إحساس بالعار. أما إذا كانوا منقادين بالفضيلة، وكانت قواعد الاستقامة هي وسيلة التماس انتظامهم، فسيكون لديهم إحساس بالعار، وفوق ذلك سيكونون صالحين". ١١٣.

وبالرغم من أن هذه القائمة من الأمثلة ليست شاملة، نستطيع أن نرى أن مذهب حقوق الإنسان يركز على عدد من المسلمات ذات الخصوصية الثقافية، التي تكشف أن القيم المطلقة التي يؤكد عليها هذا المذهب بعيدة عن كونها غير ثقافية. ونظرًا لأن مذهب حقوق الإنسان دجماتي معرفيًا ومخصوص ثقافيًا، فإن هناك مجالاً للقول إن الطبيعيين الأصوليين الذين يفرضون معتقداتهم على الآخرين لا يرسخون بقدر ما يهدمون مثل التسامح والاستقلالية الأخلاقية التي من المفترض أن تمثلها حقوق الإنسان.

خاتمة:

سنترك للقارئ تقرير ما إذا كان يقبل مقارنة حقوق الإنسان بالدين. ويتوقف هذا جوهريًا على ما إذا كان المرء يتفق أولاً مع تعريف "دوركاهم" للدين.

وبغض النظر عن دلالات الألفاظ، فقد بين هذا المقال أن مذاهب الحقوق الطبيعية، بالرغم من أنها صممت في جزء كبير منها للتعالى على النزاع الديني، فإنها أنفسها تعتمد على الإيمان بمسلمات تبرر وجود هذه الحقوق وحجيتها، ولا تختلف هذه المذاهب عن الدين بالمعنى المعرفي. ويسلط هذا الفهم ضوءًا جديدًا على النزاعات مع النظم الأخلاقية الثقافية، الدينية، والإيديولوجية

الأخرى. وأظهرنا هذه النزاعات كماآزق معرفية، مشابجة لتلك التي تواجه الأديان التوحيدية أوالرؤى الكونية العالمية الأخرى. وتبرز نتيجة مهمة هي أن الطبيعيين يواجهون حتمًا نفس المعضلة بين الاعتدال والأصولية كما تواجه الأديان والرؤى الكونية.

من هنا يبدو تشبيه حقوق الإنسان بالدين منطقيًا على الأقل كتجربة فكرية (٢٨)، كمنظور تحليلي يكشف بوضوح لماذا تعد الطبيعية الأصولية تهديد قويا لعلاقة السلمية والدعم المتبادل مع الأديان والرؤى الكونية الأخرى. وما نخاطر به هو بقاء الإجماع المتداخل الذي يجعل الحقوق الطبيعية نظرية أخلاقية مهمة عالميا. وللمفارقة، في نفس الوقت الذي تدعي فيه الأصولية الطبيعية تتبع إطلاقية الحقوق إلى نهايتها المنطقية، نجد اشتباكها القسري يجوف عمليًا التسامح والاستقلالية الأخلاقية التي من المفترض أن تمثلها الحقوق.

في حقيقة الأمر إن نشدان المطلق في حقوق الإنسان يجعلنا نحول هذه الحقوق حتما إلى دين، وإلى مصدر للنزاع مع العقائد الأخرى. وبالبرجماتية، الاعتدال، والتوافق لا غير نستطيع جعل حقوق الإنسان تحتضن الإنسانية جمعاء وبالتالي ضمان السلام على الأرض.

هوامش المترجم:

- ١- العقيدة تطلق على كل تصديق قام لا يقبل التشكيك من دون أن يكون له صفة عقلية أو منطقية، فهي عبارة عن تبلور وجداني متمركز حول شيء أو شخص أو فكرة مجردة، وللعقيدة مدلول نفسي أكثر مما لها مدلول منطقي، للمزيد انظر، يوسف ميخائيل أسعد - سيكولوجية الاعتقاد والفكر (القاهرة، دار نخبضة مصر، ١٩٩٠) ص ٢٢٦.
- ٢- لكلمة analogy الكثير من الاستعمالات مثل التمثيل، التناظر، القياس، التشابه الجزئي وغيرها، ولكنني اخترت معنى التشبيه لأنه يتلاءم أكثر مع طبيعة هذه الدراسة التي تنتهج المقاربة نظراً لأن دراسة الأبعاد النفسية لحقوق الإنسان ما زالت في بداياتها العلمية.
- ٣- يقصد بخلاف استدعائها التفكير الاعتقادي اللانقدي، وسينتقل الكاتب من الحديث عن هذا النوع من التفكير الذي يقع ضمن علم النفس الديني، إلى التركيز على علم الاجتماع الديني كما سنرى.
- ٤- سترد كلمة أدنوية مراراً في هذا المقال ويقصد بها الكاتب الحد الأدنى من الأخلاق أو الكمية القليلة منها التي تسمح للجميع بالاتفاق عليها، أو ما يمكن تسميته القاسم المشترك الأدنى بين الشعوب.
- ٥- يقصد دين مفتوح لجميع البشر بغض النظر عن الجنس أو الخلفية الاجتماعية أو ما إلى ذلك، وذلك بخلاف الأديان المغلقة التي هي حكر على جنس معين.
- ٦- وهذه الصيغة هي الأمر اللامشروط بمعاملة البشر كغاية في حد ذاتهم، وعدم معاملتهم كوسائل على الإطلاق.
- ٧- اللاتأسيسية هي نزعة ترفض الأساس المطلق في الموضوعات المعرفية، وفي موضوع حقوق الإنسان مثلاً فهي ترفض إسناد الحقوق إلى أساس فلسفي مثل القانون الطبيعي أو غير ذلك، وترى أن عناء البحث عن الأسس لا طائل منه.
- ٨- التبادلية الأخلاقية هي عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به، أو أحب لأخيك ما تحب لنفسك، وهي دعوة أطلقها الفلاسفة منذ القدم وكذلك نادى بها الأديان. وهي قاعدة يقبلها جميع البشر بغض النظر عن الخصوصية الثقافية، لذلك يرى بعض العلماء أنها صالحة لتكون أساساً لحقوق الإنسان.

٩- يقصد بيري أنه بدون الإيمان بقدسية الإنسان، فإننا لا نستطيع بأية طريقة إثبات تملك الإنسان للحقوق، فإذا استبعدنا هذا الإيمان نكون قد نقضنا حقوق الإنسان من أساسها.

١٠- الإجماع المتداخل مصطلح صاغه الفيلسوف "جون راولز"، ومعناه أن المجتمعات التي تتكون من طوائف ذات نظم دينية وأخلاقية متنوعة يمكنها تشكيل مجتمع مشترك عادل، عن طريق الاتفاق فيما بينها على مبادئ عامة، حتى لو اضطرت الطوائف إلى بعض التنازلات من أجل إقامة المجتمع العادل.

١١- سيتحدث الكاتب عن بنية حقوق الإنسان أي العلاقات القائمة بين الأجزاء المترابطة لحقوق الإنسان، وسيستخدم الكاتب نظرية الجشطالت التي سنوضحها لاحقاً.

١٢- الربوبية هي مذهب فكري لا ديني وفلسفة تؤمن بوجود خالق عظيم خلق الكون وبأن هذه الحقيقة يمكن الوصول إليها باستخدام العقل ومراقبة العالم الطبيعي وحده دون الحاجة إلى أي دين. ويميل معظم الربوبين إلى رفض فكرة التدخل الإلهي في الشؤون الإنسانية كالمعجزات والوحي. وتختلف الربوبية في= إيمانها بالإله عن المسيحية واليهودية والإسلام وباقي الديانات التي تستند على المعجزات والوحي حيث يرفض الربوبيون فكرة أن الإله كشف نفسه للإنسانية عن طريق كتب مقدسة. ويرى الربوبيون أنه لا بد من وجود خالق للكون والإنسان فيختلفون بذلك عن الملحدن بينما يتفقون معهم في اللادينية. www.ar.wikipedia.org

١٣- عبارة "أنطوني باغدان" (هامش ٤٩ مؤلف) وهي مقتبسة جزئياً من "غرتيوس"، ولكن عبارة "غرتيوس" أقوى، ففي حين نسب "باغدان" الإساءة للنفس *to himself*، نسب "غرتيوس" الإساءة للبصيرة أو ملكة الحكم *to his judgment* وهذا أدق.

١٤- بمعنى أن الإنسان الذي يجد معنى أو هدفاً لحياته يستطيع تحمل مشاق الحياة مهما كانت.

١٥- ثرميدور هو أحد شهور السنة طبقاً لتقويم الثورة الفرنسية، وردة الفعل التي تنسب إليه هي انتفاضة ضد فترة الإرهاب التي حدثت بعد الثورة الفرنسية، وأعدم في هذه الانتفاضة "روبيسير" وعدد كبير آخر من قيادات الثورة، وتلت هذه الانتفاضة فترة خمول ثوري، وذلك مثلما يحدث مع أغلب الثورات.

١٦- تشير الاستعادة الأوربية إلى عودة العديد من النظم الملكية في أوروبا بعد هزيمة "نابليون" في العام ١٨١٤.

١٧- عندما تكون لدى الفرد رغبة في الوصول إلى نتيجة معينة، فإن تلك الرغبة تكون عاملاً حاسماً يعمل على الحصول على الأدلة التي تصل إلى تلك النتيجة فقط. وكثيراً ما يقوم الفرد بتأويل الوقائع على نحو ما يرغب فيه، ولا يلتزم التفكير الرغبي بالحدود المنطقية، ويشوه الأمور في عقولنا فنراها حسب ما نريد لا حسب ما هي عليه في الواقع. انظر: "إسماعيل إبراهيم علي"، التفكير الناقد بين النظرية والتطبيق (عمان، دار الشروق، ٢٠٠٩) ص ٧٦.

١٨- تطلق العلوم الصعبة على العلوم الطبيعية مثل الكيمياء، الفيزياء، والأحياء، وهي تقابل ما يطلق عليه العلوم السهلة وهي العلوم الاجتماعية مثل الاجتماع، علم النفس، والعلوم السياسية.

١٩- يقصد بعمودية أنها عقائد متساوية في القيمة تتميز بالندية وليست عقائد هرمية يعلو بعضها بعضاً.

٢٠- الاستدلال الدائري استدلال فاسد وصورته: الافتراض ١ صحيح لأن الافتراض ٢ صحيح، والافتراض ٢ صحيح لأن الافتراض ١ صحيح. وهكذا نكون في دائرة مغلقة. ومثال ذلك: الله موجود، وما دليلك؟ القرآن قال ذلك، ولماذا ينبغي علينا الإيمان بالقرآن؟ لأنه من عند الله.

٢١- يعني بشموليين أنهما يتدخلان في جميع مناحي الحياة مثل السياسة، الاقتصاد، الاجتماع الخ.

٢٢- فقرة الإيمان أوفقرة الثقة تعني إيمان الشخص بشيء بدون دليل تجريبي، أوإقدام الشخص على خطوة بدون التحقق من تبعاتها.

٢٣- يقصد الاتحاد السوفييتي السابق.

٢٤- هي الفترة التي استعادت فيها أسرة "البربون" الحكم الملكي في فرنسا، وهي تمتد من سقوط "نابليون" في العام ١٨١٤ حتى ثورة يوليو في العام ١٨٣٠.

٢٥- يعود الفضل لمدرسة الجشطالت في اكتشاف قوانين الإدراك، ومنها قانون (الكل أكبر من مجموع أجزائه)، وقد بينت أن الحقيقة الرئيسية في المدرك الحسي تكمن في شكله وبنائه العام ليس في أجزائه التي يتكون منها فمثلاً حينما ينظر الفرد إلى صورة فإنه يدركها ككل أو كوحدة ذات معنى. أي أن الفرد لا يدرك الجزئيات المنفصلة المكونة للصورة ولكنه يدرك الصورة في أطار كلي متكامل، ثم بعد ذلك يدرك الجزئيات المفردة المكونة للصورة كاللون والشكل والحجم. والكاتب حين يستعمل هنا قاعدة "الكل أكبر من مجموع أجزائه" فإنه يدعو للنظر إلى مذهب حقوق الإنسان كوحدة واحدة وليس النظر إلى مكوناته على انفراد.

٢٦- "القانونية" نظرية ترى أن الإنسان أناني وقصير النظر، وأن التناغم الاجتماعي لن يتحقق إلا عبر دولة قوية تلزم الناس بالانضباط والطاعة، وذلك عن طريق القوانين التي تعاقب المخالفين.

٢٧- "الهندسة الاجتماعية" هي ذلك العلم الذي يستعين بالنظريات الاجتماعية في مواجهة مشكلات المجتمع وتنظيم البناء الاجتماعي بطريقة تتلاءم مع طموحات الأفراد وأهدافهم. وهي تهتدي بقيم المجتمع وإيديولوجيته في استثمار الموارد والمعطيات من أجل إشباع الحاجات بأنواعها المختلفة.

٢٨- التجربة الفكرية هي تجربة متخيلة تستخدم لإثبات أو تفنيد فكرة ما نظرياً، أو هي سياق متخيل للأحداث يستخدم للتحقق من آثار عمل معين وتستخدم خصوصاً في الفلسفة والفيزياء النظرية.

هوامش المؤلف:

- 1- United Nations General Assembly, *Universal Declaration of Human Rights*, G.A. Res. 217A (III), U.N. Doc. A/810, Preamble (1948), <http://www.un.org/en/documents/udhr/>
- 2- UNESCO, *Human Rights: Comments and Interpretations*, U.N Doc. UNESCO/PHS/3 (rev.) (1948), <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001550/155042eb.pdf>
- 3- Ibid., I.
- 4- Quoted in Michael Ignatieff, 'Human Rights as Politics and Human Rights as Idolatry', *Tanner Lectures on Human Values* 22 (2001): 320.
- 5- The definition of religion as a belief in spiritual beings—now largely disqualified because it fails to include non-theistic religions such as Buddhism—follows Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, tome 1 (London: John Murray, 1871), 424.
- 6- Quoted in Ignatieff, 'Human Rights as Politics and Human Rights as Idolatry', 320.
- 7- French National Constituent Assembly, *Declaration of the Rights of Man and the Citizen*, Preamble (1789), http://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp
- 8- Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: Presses Universitaires de France, 5th ed., 2003), 65.
- 9- *Universal Declaration of Human Rights*, Preamble §2.
- 10- Samuel Moyn, *Human Rights and the Uses of History* (London: Verso, 2014), 82.
- 11- Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2000), 23.
- 12- Ibid.

13- *Universal Declaration of Human Rights*, art. 22–6.

14- Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History* (Cambridge, MA: Harvard University Belknap Press, 2010), 44–83.

15- Ibid., 4.

16- Ibid., 4.

17- Robin Kar, ‘The Psychological Foundations of Human Rights’, in *The Oxford Handbook on International Human Rights Law*, ed. Dinah Shelton (Oxford: Oxford University Press, 2013), 104–143.

18- Michael Rosen, *Dignity: Its History and Meaning* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), 19.

19- Immanuel Kant, *Grundwerk zur Metaphysik der Moral* (1785). See also Robert Johnson, ‘Kant’s Moral Philosophy’, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), ed. Edward N. Zalta, section 6, <http://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/#HumFor>

20- See e.g. World Conference on Human Rights, *Vienna Declaration and Programme of Action* (1993), Preamble §2, <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/Vienna.aspx>

21- Michael Perry, ‘The Morality of Human Rights’, *San Diego Law Review* 50 (2013): 790–4.

22- Ibid.

23- Ibid.

24- Michael Freeman, ‘The Problem of Secularism in Human Rights Theory’, *Human Rights Quarterly* 26 (2004): 375–400.

- 25- Kerri Smith, 'Neuroscience vs Philosophy: Taking Aim at Free Will', *Nature* 477 (2011): 23–5.
- 26- Ignatieff, 'Human Rights as Politics and Human Rights as Idolatry', 320.
- 27- Ibid., 337–47.
- 28- Ibid., 337.
- 29- Ibid., 320.
- 30- Ibid., 341 (quoting Max Stackhouse).
- 31- Ibid., 345.
- 32- Ibid., 340 (quoting Michael Perry).
- 33- Jacques Maritain, 'Introduction', in *Human Rights: Comments and Interpretations*, ed. UNESCO, I–IX, <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001550/155042eb.pdf>
- 34- Ibid.
- 35- John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Belknap Press, revised ed., 1999), 340.
- 36- On the greater role of sentiment over reason in the promotion of human rights, see also: Richard Rorty, 'Human Rights, Rationality and Sentimentality', in *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, eds. Stephen Shule and Susan Hurley (Oxford: Oxford University Press, 1993), 111–134.
- 37- See Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (1274), Part II–II, Question 11, Article 3.
- 38- John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (1689) (Indianapolis: Hackett Publishing, 1983).

- 39- Montesquieu, *Lettres Persanes* (1721) (Paris: Gallimard, 1973).
- 40- Voltaire, *Traité sur la Tolérance* (1763) (Paris: Garnier Flammarion, 1993); Id., *Dictionnaire philosophique* (1764) (Paris: Gallimard, 1994).
- 41- Jean-Jacques Rousseau, *Emile, ou De l'Éducation* (1762) (Paris: Garnier, 1961).
- 42- Alphonse Aulard, *Le culte de la raison et le culte de l'Être suprême* (1793–1794). *Essai historique* (Paris: Félix Alcan, 1892).
- 43- David L. Holmes, *The Faiths of the Founding Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- 44- Ibid.
- 45- Thomas Paine, *The Age of Reason* (1807) (New York: Citadel Press, 1974).
- 46- Holmes, *The Faiths of the Founding Fathers*.
- 47- *Declaration of the Rights of Man and the Citizen*, Preamble (1789), http://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp
- 48- Hugo Grotius, *De Iure Belli ac Pacis* (1625), Prolegomena §11.
- 49- See Anthony Pagden, 'Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy', *Political Theory* 31 (2003): 179.
- 50- See e.g. Hamilton Vreeland, *Hugo Grotius: The Father of the Modern Science of International Law* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Library, 2009).
- 51- Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), Part I, ch. XIII, <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-c.html#CHAPTERXIII>
- 52- Ibid., ch. XIV.

53- Ibid., ch. XIV–XV.

54- John Locke, *Two Treatises of Government* (1689), Book II, ch. VII, s. 87,
<http://www.lonang.com/exlibris/locke/loc-207.htm>

55- David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 118–20; and James Farr, “‘So Vile and Miserable an Estate’—The Problem of Slavery in Locke’s Political Thought’, *Political Theory* 14 (1986): 263–89.

56- John Locke, *Two Treatises of Government* (1689), Preface,
<http://www.lonang.com/exlibris/locke/loc-001.htm>

57- Pierre-Joseph Proudhon, *Qu’est-ce que la propriété? ou Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement* (1840) (Paris: Garnier Flammarion, 1966).

58- Continental Congress of the Thirteen Colonies, *Declaration of Independence* (1776), §2,
http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html

59- Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung* (Leipzig: Verlag von C.G. Neumann, 1889), s. 12.

60- *Declaration of the Rights of Man and the Citizen* (1789).

61- Marie-Jean Hérault de Seychelles and Louis Antoine Léon de Saint-Just, *Declaration of the Rights of Man and the Citizen* (1793),
<http://www.columbia.edu/~iw6/docs/dec1793.html>

62- Françoise Brunel, *Thermidor, la chute de Robespierre* (Paris: Complexe, 1989).

63- Georges-Henri Soutou, ‘Was There a European Order in the Twentieth Century? From the Concert of Europe to the End of the Cold War’, *Contemporary European History* 9, no. 3 (2000): 330.

64- Moyn, *Human Rights and the Uses of History*, 14.

- 65- Miriam Williford, 'Bentham on the Rights of Women', *Journal of the History of Ideas* 36 (1975): 167.
- 66- Hugo Bedau, 'Bentham's Utilitarian Critique of the Death Penalty', *The Journal of Criminal Law and Criminology* 74 (1983): 1033-65.
- 67- Jeremy Bentham, 'Anarchical Fallacies: Being an Examination of the Declaration of Rights Issued During the French Revolution', in '*Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke, and Marx on the Rights of Man*', ed. Jeremy Waldron (London: Methuen, 1987), 192-6.
- 68- Ibid., 197-8.
- 69- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (1787). On this, see William Turner, 'Philosophy of Immanuel Kant', in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton, 1910), vol. 8, at 'Critique of Pure Reason', <http://www.newadvent.org/cathen/08603a.htm>
- 70- On this, see Lawrence Pasternack and Philip Rossi, 'Kant's Philosophy of Religion', in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), ed. Edward N. Zalta, section 3.6, <http://plato.stanford.edu/entries/kant-religion/#PraPos>
- 71- Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (1788), Thomas Kingsmill Abbot translation, Preface §25, <http://www.gutenberg.org/cache/epub/5683/pg5683.html>
- 72- Ibid, Book 2, Chapter 2, §44. See also Pasternack and Rossi, 'Kant's Philosophy of Religion', section 3.4, <http://plato.stanford.edu/entries/kant-religion/#MorRatFai>
- 73- Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* (Leipzig: Verlag von E.W. Fritsch, 1887), s. 125.
- 74- Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov* (New York: Bantam Classics, Andrew MacAndrew translation, 1984), Part 4, Book 11, ch. 4 ('If there's no God and no life beyond the grave, doesn't that mean that men will be allowed to do whatever they want?').

75- Anatole France, *La Révolte des Anges* (Paris: Calmann-Lévy, 1914), ch. XXVII.

76- Arthur Schopenhauer, *Die Welt as Wille und Vorstellung*, vol. 1 (Leipzig: Brockhaus, 1859), 628.

77- Ibid., 593.

78- Friedrich Engels, *Anti-Dühring. Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* (Moscow: Progress Publishers, Emil Burns translation, 1947), Chapter 9,
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1877/anti-duhring/ch07.htm>

79- Ibid.

80- UNESCO, *Human Rights: Comments and Interpretations*.

81- *Universal Declaration of Human Rights*, Preamble §2.

82- Ibid., II-IV.

83- Jürgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity* (Cambridge: Polity, 2002), 153.

84- Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights*, 24.

85- See Abdullahi A. An-Na'im, 'Islamic Foundations of Religious Human Rights', in *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*, eds. Johan van der Vyver and John Witte, Jr. (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1996), 352.

86- Ibid.

87- Ibid., 349.

88- Organization of the Islamic Conference, *Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (1990), <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html>

- 89- Thomas M. Franck, 'Are Rights Human Universal?', *Foreign Affairs* 80 (2001): 204.
- 90- As quoted in Alain de Benoist, 'Au-delà des Droits de l'Homme: Défendre les libertés', *Krisis* (2004), http://alaindebenoist.com/pdf/au-dela_des_droits_de_l_homme.pdf
- 91- Michel Vovelle, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II* (Paris: Hachette, 1976); and Michel Vovelle, 1793, *la Révolution contre l'Église: de la raison à l'être suprême* (Paris: Complexe, 1988).
- 92- Reynald Secher, *A French Genocide: The Vendée* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003).
- 93- Michael Ott, 'Pope Pius VI', in *The Catholic Encyclopedia*, vol. 12 (New York: Robert Appleton Company, 1911), <http://www.newadvent.org/cathen/12131a.htm>
- 94- Georges Goyau, 'The French Concordat of 1801', in *The Catholic Encyclopedia*, vol. 4 (New York: Robert Appleton, 1908), <http://www.newadvent.org/cathen/04204a.htm>
- 95- See e.g. *Abbé Baruel, Abrégé des Mémoires pour servir à l'histoire des Jacobins* (1798); James Girtin, *Buonaparte. The Monstrous Beast* [contemporary caricature at http://www.napoleon.org/fr/hors_serie/caricatures/caricatures3.htm#71]; and see also Janet M. Hartley, 'Napoleon in Russia: Saviour or Anti-Christ?', *History Today* 41 (1991), <http://www.historytoday.com/janet-hartley/napoleon-russia-saviour-or-anti-christ>
- 96- François Furet, *Revolutionary France: 1770-1880* (Hoboken: Wiley Blackwell, 1995).
- 97- As quoted in de Benoist, 'Au-delà des Droits de l'Homme'.
- 98- Pope Pius XI, Encyclical *Mit Brennender Sorge* (1937), http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge_en.html

- 99- Pope Pius XI, Encyclical *Divini Redemptoris* (1937),
http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19031937_divini-redemptoris_en.html
- 100- Pope John XXIII, Encyclical *Pacem in Terris* (1963), §10,
http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html
- 101- Ibid., §38.
- 102- François Vallançon, 'Les droits de l'homme: analyse et critique', in *La Nef* 91 (1999), 20-27. Quoted by de Benoist, *supra* n. 89.
- 103- Pope Paul VI, *Gaudium et Spes* (1965), §41,
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html
- 104- 'Vatican Urges End to Amnesty Aid', *BBC News*, June 14, 2007,
<http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/6750887.stm>; Henry Macdonald, 'Amnesty Faces Ban in Northern Ireland's Catholic Schools', *The Guardian*, September 18, 2007,
<http://www.theguardian.com/uk/2007/sep/18/northernireland.schools>
- 105- Nicole Winfield, 'UN Report Denounces Vatican for Sex Abuse and Stands on Contraception, Abortion and Homosexuality', *Huffington Post*, February 5, 2014,
http://www.huffingtonpost.com/2014/02/05/un-report-denounces-vatican_n_4728975.html
- 106- Franck, 'Are Human Rights Universal?', 202.
- 107- Michael Ignatieff, 'The Attack on Human Rights', *Foreign Affairs* 80 (2001): 107.
- 108- See Jack Donnelly, 'Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights', *American Political Science Review* 76 (1982): 303-16.

- 109- See e.g. Adamantia Pollis and Peter Schwab, 'Human Rights: A Western Construct of Limited Applicability', in *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, eds. Adamantia Pollis and Peter Schwab (New York: Praeger, 1979), 2-4.
- 110- Donnelly, 'Human Rights and Human Dignity', 303.
- 111- The Executive Board of the American Anthropological Association, 'Statement on Human Rights', *American Anthropologist, New Series* 49 (1947): 539-43.
- 112- Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, s. 48.
- 113- Confucius, *The Analects* (James Legge Translation), Chapter II, Para.3.