الجـــزء الثالـث

حقوق الإنســان والنسبية الثقافية

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل السادس

النسبية الثقافية وحقوق الإنسان العالمية

إن نسبية الثقافة حقيقة لا يمكن دحضها ؛ فالقواعد الأخلاقية والمؤسسات الاجتماعية تقيم الدليل الواضح والمدهش على التنوع الثقافي والتاريخي . وتتمسك نظرية النسبية الثقافية بأن بعض هذا التنوع على الأقل لا يمكن نقده بشكل شرعي من قبل الدخلاء . ولكن إذا كانت حقوق الإنسان هي حقوق لكل البشر ، فإنها تبدو قطعاً عالمية . إذن كيف يمكن التوفيق بين دعاوى النسبية الثقافية وعالمية حقوق الإنسان ؟ إنني أدافع عن معالجة لهذا الوضع تتمسك بالعالمية الأساسية لحقوق الإنسان ، وفي ذات الوقت تتفق مع الخصوصية التاريخية والثقافية لحقوق الإنسان المذكورة أعلاه .

١ – تعريف النسبية الثقافية

ترى النسبية الثقافية ، في أكثر أشكالها تطرفاً ، أن الثقافة هي المصدر الوحيد لصحة أي حق أو حكم أخلاقي ، وقد أطلقنا عليها تسمية **النسبية الثقافية الراديكالية** . في حين ترى العالمية الراديكالية أن الثقافة لا صلة لها بصحة الحقوق والأحكام الأخلاقية ، ذات الصحة العالمية . ويمكن تقسيم السلسلة التي حددتها هاتان النقطتان المتطرفتان ـ أي المواقف التي تتضمن خليطاً متنوعاً من النسبية والعالمية ـ إلى ما يمكن أن نطلق عليه الواقعية الثقافية القوية والنسبية الثقافية الضعيفة .

ترى النسبية الثقافية القوية أن الثقافة هي المصدر الرئيسي لصحة أي حق أو حكم أخلاقي . ورغم ذلك ، فإن معايير حقوق الإنسان العالمية تعمل كمانع للتجاوزات الممكنة للنسبية . وتتقبل النسبية الثقافية القوية ـ عند حدها الأقصى ، الذي يكاد يصل إلى

النسبية الراديكالية ـ بعض الحقوق الأساسية ذات التطبيق العالمى فعلياً ، ولكنها تسمح بنطاق واسع لتنوع أغلب الحقوق ؛ بحيث يمكن لمجموعتين أن تتداخلا مع بعضهما البعض بشكل طفيف يمكن تبريره [١] .

وترى النسبية الثقافية الضعيفة أن الثقافة ربما تكون مصدراً مهماً لصحة حق أو حكم أخلاقى . وهنا يتم الافتراض الأولى بالعالمية ، ولكنها تخدم نسبية الطبيعة البشرية والمجتمعات والحقوق ، باعتبارها مانعا للتجاوزات الممكنة للعالمية . وتعترف النسبية الثقافية الضعيفة ـ عند حدها الأقصى والذى يكاد يصل إلى العالمية الراديكالية ـ بمجموعة شاملة من حقوق الإنسان العالمية لأول وهلة ، ولكنها تسمح بتنوع واستثناءات عرضية ومحلية محدودة جداً .

علينا أن نكون حذرين بعدم استخدام المقاييس الكمية للنسبية ؛ بل يجب أن نضمن الأحكام النوعية عن دلالة التنوع الثقافى المختلفة . وبشكل عام .. يجب أن نميز بين ثلاث مستويات هرمية تتضمن النسبية الثقافية فى جوهر قوائم حقوق الإنسان ، وفى تفسير الحقوق الفردية ، وفى الشكل الذى تم به تنفيذ حقوق معينة . وكلما هبطنا إلى أسفل الهرم ، فإننا نحدد ونفسر المستوى الأعلى (بالمعنى العادى للكلمة) ، ويحدد نطاق التنوع المسموح به فى مستوى معين المستوى الأعلى التالى . مثلاً ، إن تفسير حق معين يحدده منطقياً موضوع هذا الحق ، وحتى مدى تنوع موضوع الحق إنما تحدده فكرة الطبيعة والكرامة الإنسانية التى اشتقت منها قائمة الحقوق . وسوف أدافع أساساً عن موقف النسبية الثقافية الضعيفة ، الذى يسمح بالانحراف عن المعايير العالمية لحقوق الإنسان [٢] على مستوى الشكل أساساً .

٢ – النسبية والعالمية : توتر ضرورى

ليست هناك حاجة لتأكيد مخاطر الإمبريالية الأخلاقية ، التى توحى بها العالمية الراديكالية ضمناً ، كما أنها عرضة لاعتراضات أخلاقية أخرى . وتعمل الأحكام الأخلاقية ـ بما فيها حقوق الإنسان ـ فى إطار مجتمع أخلاقى . وتتطلب العالمية الراديكالية تدرجًا هرميًا جامدًا للمجتمعات الأخلاقية المتنوعة ، التى ينتمى إليها الأفراد والجماعات . ويجب على المنتمى للعالمية الراديكالية أن يمنح أولوية مطلقة لمطالب المجتمع الأخلاقى العالمية على مطالب المجتمعات الأخلاقية الأخرى الدنيا ؛ بهدف المحافظة على العالمية الكاملة لحقوق الإنسان .

إن هذا النفى التام للاستقلالية الذاتية الأخلاقية على المستوى القومى وتحت القومى ، وتقرير المصير الوطنى والمحلى غير مقبول . وحتى لو برهنت الأمة أنها فى مرحلة انتقالية مقدرة فى تطور المجتمع الأخلاقى الإنسانى ، فليس هناك منطق أو سبب أخلاقى حتمى ، يجعل الناس لا تقبلها أو تختارها كشكل رئيسى للتنظيم الاجتماعى وموضع التزام أخلاقى

وسياسى مهم خارج العائلة ، ويمكن استنباط حجج مماثلة للمجتمعات الأخرى ، التى لا تتضمن كل الجنس البشرى .

وبمجرد سماحنا بالصحة الأخلاقية لهذه الالتزامات ، فإننا ملزمون بقبول أنواع معينة من التنوع الأخلاقى الجوهرى على الأقل ، بما فيه التنوع فى ممارسات حقوق الإنسان . فقد تؤسس مثل هذه « الوطنية » الأخلاقية على أساس أسباب سياسية ، مثل : عدم القدرة على الاتفاق حول هيكل منظمة تتجاوز القومية ، أو الخوف من خلق آلية للدكتاتورية العالمية . ويمكن أيضاً تقديم الأسباب الأخلاقية بشكل مباشر أكثر ، مثل : مزايا التنوع الدولى الذى يقدمه الالتزام القوى بالعادات الوطنية أو المحلية . والأهم من ذلك ، إنها ترتكز على فكرة تقرير المصير . ولكن مهما كانت التبريرات .. فإن خيارات معينة لمثل هذه المجتمعات الأخلاقية تدعو إلى الاحترام من الدخلاء ـ وليس بالضرورة القبول دون نقد أو محاكاة ، وإنما تتحملهم فى بعض الحالات على الأقل .

وإذا كان من غير الممكن الدفاع بحق عن العالمية الراديكالية – على الأقل فيما يتعلق بأية قائمة أساسية لحقوق الإنسان ، مثل تلك التى قدمت فى الشرعة الدولية والاتفاقات الدولية ـ فإن التفسير الضعيف الذى تقدمه النسبية الثقافية لحقوق الإنسان يبدو مليئًا بالتناقضات المنطقية لأول وهلة . وإذا كانت حقوق الإنسان مبنية على الطبيعة البشرية ، وعلى الحقيقة البسيطة أن المرء كائن بشرى .. فسوف يثور بالتالى السؤال : كيف يمكن لحقوق الإنسان أن تكون نسبية أساساً ؟

إن الإجابة السهلة هى أن الطبيعة البشرية نفسها نسبية ثقافياً (قارن الفصل الأول ، القسم ٣) . إن هناك شعورًا بأن ذلك صحيح حتى بيولوجياً ؛ فمثلاً إذا تم اختيار شركاء الزواج على أساس التفضيل الثقافى المتعلق بالطول والوزن ولون الشعر والبشرة أو الصفات الجسدية الأخرى .. فإن « مستودع » الجينات فى مجتمع ما ، يمكن تغييره بطرق تعادل الآليات الطبيعية للاختيار . والأهم من ذلك .. أنه يمكن للثقافة أن تؤثر بدرجة كبيرة على وجود عدد من الجوانب الطبيعية الصعبة التحديد الكمى أو التعبير عنها ، مثل : تشجيع أو تثبيط تطور أو استمرارية عدد من سمات وأنماط شخصية معينة .

إن آثار الثقافة فى تشكيل الأفراد عملية منتظمة ، وقد تؤدى إلى سيادة أنواع اجتماعية معينة فى الثقافات المختلفة . هناك اختلافات محددة ـ على سبيل المثال ـ ومهمة بين الطبيعة الشكلية للمرأة فى الغرب الحديث ، وفى المجتمعات الإسلامية التقليدية . وفى كل حالة محددة .. تكون الطبيعة البشرية ـ تلك الطبيعة المتحققة للبشر الحقيقيين ـ اجتماعية ، كما أنها تكون نتاج الطبيعة .

وسواء أدركنا هذه العملية باعتبارها تتضمن تبايناً ثقافياً حول جوهر غير متغير ، أو باعتبارها تبايناً ثقافياً فى إطار فسيولوجى ثابت إلى حد كبير .. فإن هناك جانباً اجتماعياً للطبيعة البشرية ، لا يمكن انكاره إذا تم التعبير عن هذه الطبيعة . إن الطبيعة البشرية هى نطاق من الاحتمالات المتغيرة ، فى استجابتها الجزئية للثقافة ، وفى نطاق حدود نفسية معينة ؛ فهى مشروع وفرد واكتشاف اجتماعى مثلما هى محددة . وحتى إذا ثبت أن كل السلوك وراثى فى النهاية .. فإن التعبير عن هذه المنحة الوراثية فى السلوك البشرى - التى يطلق عليها الطبيعة البشرية - إنما هى محددة ثقافياً إلى حد كبير .

ولا يسمح التغير الثقافى للطبيعة البشرية بإفساح مجال مهم للتباين ، متعدد الثقافات فى مجال حقوق الإنسان فقط ، وإنما يتطلبه أيضاً (انظر الفصل الأول) [٣] . ولكن إذا استندت كل الحقوق إلى القواعد الاجتماعية المحددة ثقافياً فقط ، كما ترى النسبية الثقافية الراديكالية ، فلن تكون هناك حقوق إنسان ، أى لن توجد حقوق يمتلكها الفرد لكونه بشراً . إن هذا النفى لحقوق الإنسان منسجم تماماً ، كما أنه مورس بشكل واسع ، ورغم ذلك .. فإنه لا يمكن الدفاع عنه اليوم أخلاقياً (قارن الفصلين الثالث والرابع) .

ويتمسك أقوى شكل من النسبية الثقافية الراديكالية بأنه ليس لمفهوم « الإنسان » أى دلالة أخلاقية ، لأنه لا صلة بين مجرد كون المرء بشراً ووضعه الأخلاقى كفرد . ولم يعرف عديد من المجتمعات غير الحديثة الإنسان كفئة وصفية ، وإنما بالعكس عرفت الأشخاص بوضعهم الاجتماعى أو من خلال عضويتهم فى الجماعة . فأسماء عديد من الثقافات مثلاً تعنى « الشعب » (مثلا الهوبى وارايوهاو) ، وقد عرفتهم أساطير أصولهم باعتبارهم متميزين عن الدخلاء ، الذين هم ، إلى حد ما « ليسوا بشراً » . وبالمثل قسم الأغريق القدماء العالم إلى قسمين : الهيلينيين والبرابرة .

ورغم ذلك .. فإن وجهة النظر هذه مرفوضة عالمياً تقريباً فى العالم المعاصر . فنظام العبودية ونظام الطوائف على سبيل المثال ، اللذان ينفيان ضمناً وجود إنسانية مشتركة ذات دلالة أخلاقية - موضع إدانة عالمية تقريباً حتى فى أكثر المجتمعات الطبقية جموداً . وبالمثل .. تمت إزالة التمايزات الأخلاقية بين أبناء الوطن والدخلاء بشكل جاد ، من خلال تزايد حركة الأفراد ، كذلك الالتزام المتطلع بفكرة المجتمع الإنسانى الأخلاقى العالمى . والأكثر إدهاشاً الإجماع الواضح المتعدد الثقافات حول عدد من الممارسات ، التى لا يمكن تبريرها من قبل حتى أكثر التقاليد العتيقة ، وبالتأكيد أى عرف جديد . فمثلاً .. يبدو أن منع التعذيب ، وكذلك المطالبة بإجراءات عدالة منصفة فى فرض وتنفيذ العقوبات القانونية تلقى قبولاً من قبل كل الثقافات باعتبارها ملزمة ، رغم الاختلافات العميقة فى تحديد المعانى العملية والأساسية

لهذه الأفكار . كما أن هناك إجماعًا متعدد الثقافات حول عديد من القيم ؛ التى تبحث اليوم ، بهدف حمايتها من خلال حقوق الإنسان ، خاصة عندما تكون هذه القيم معبرًا عنها من خلال مصطلحات عامة نسبياً . وتشكل الحياة ، والنظام الاجتماعى ، والعائلة ، والحماية من الحكم التعسفى ، وتحريم المعاملة اللا إنسانية أو المهينة ، وكفالة مكان فى حياة المجتمع ، والحصول على نصيب عادل من وسائل المعيشة تطلعات أخلاقية أساسية فى كل الثقافات تقريباً .

قد يجيب الراديكالى النسبى بأن هذا الإجماع ليس ذا علاقة بما نحن بصدده هنا . وهذا صحيح منطقياً ؛ لأن الإجماع المتعدد الثقافات لا يستتبع - بالضرورة - أية قوة إضافية للحكم الأخلاقى . ولكن أغلب الناس يعتقدون أن مثل هذا الإجماع يضيف قوة للحكم ، وبالتالى فإن هذا النوع من الراديكالية النسبية - رغم صحتها منطقياً - إلا أنها أخلاقياً لا تخلو من خلل . ويبدو فى الواقع أن هناك نظيراً أخلاقيًا للقانون الدولى التقليدى لا زال يعمل ، وأن ثمة ممارسة ما مطلوبة من كل أعضاء المجتمع ، إذا كانت عالمية تقريباً ، وينظر إليها عموماً على أنها ملزمة . وإذا كان هناك مجتمع أخلاقى مركزى ضعيف .. فإنه سيفرض حدوداً أساسية على النطاق المسموح به للتباين الأخلاقى - الثقافى .

لاحظ أننى جادلت بأن هناك عدداً محدوداً من القيم الأخلاقية الثقافية الصحيحة على الأقل ، وهذا يترك المجال مفتوحاً أمام إمكانية نفى نسبى ثقافى راديكالى لحقوق الإنسان . ومثل هذه الحجة يمكن أن تثبت أنه بينما كانت هناك أحكام أو قيم أخلاقية عالمية ، فإن حقوق الإنسان بالمعنى المحدد لهذا المصطلح (أى الحقوق غير القابلة للتصرف التى تعود إلى الجميع بالتساوى ، والتى تستند إليها مطالب خاصة قوية ، يمكن إثارتها ضد الدولة أو المجتمع) هى فقط إحدى الآليات الكثيرة ، التى يمكن الدفاع عنها ، لحماية الكرامة الإنسانية ، والتى تعد على أية حال - فكرة محددة ثقافياً إلى حد كبير .

يمكن تقديم حجج مقبولة لتبرير آليات بديلة لكفالة الكرامة الإنسانية ، مثل القانون الطبيعى الذى يفرض التزامات أخلاقية عبر ثقافية لا ترتبط بالحقوق (قارن دونللى ١٩٨٠) . وفى الواقع قدمت القليل من الدول ، إن وجدت ، مثل هذه الحجج ؛ ففى العالم الأول والثانى والثالث جميعاً ، يعلن عن التزام عالمى تقريباً بحقوق الإنسان ، حتى فى البلدان التى تلقى فيها الممارسة ظلالاً من الشك على هذه الالتزامات . وحتى لو كانت هذه الإعلانات مجرد موضة خطابية .. فإن مثل هذه الموضة الأخلاقية الدولية المنتشرة ، لابد أن يكون فيها بعض من أساس موضوعى .

وهذا الأساس الموضوعى يتمثل فى الضرر الأخلاقى الذى تمثله الدولة الحديثة ، فعادة ما يواجه

الحكام التقليديون حدوداً أخلاقية جوهرية على سلطاتهم السياسية ، كما تقيد أكثر القيود العرفية المستقلة تماماً عن حقوق الإنسان ، والضعف التكنولوجي والإداري النسبي للدولة التقليدية ، وكذلك المؤسسات السياسية غير الخاضعة للدولة ، وإساءة استخدام السلطة التعسفي . ففي مثل هذا العالم .. يمكن اعتبار حقوق الأفراد غير القابلة للتنازل التي يواجه بها الدولة والمجتمع مجرد حقوق اختيارية (لأن الكرامة الأساسية تكفلها آليات بديلة) ، إن لم تعتبر خطيرة قطعياً بالنسبة للممارسات الراسخة ، التي حققت مفهوماً ثقافياً عن الكرامة الإنسانية .

إن مثل هذا العالم موجود اليوم في عدد صغير نسبياً من المناطق المعزولة . وتعمل الدولة الحديثة - خاصة في العالم الثالث - ليس بشكل متحرر نسبياً من القيود الأخلاقية للعادات ، وإنما كذلك بمقدرة إدراية وتكنولوجية أكبر ، وهي بذلك تمثل تهديداً خطيراً للكرامة الإنسانية الأساسية ، سواء عرفت هذه الكرامة بالمصطلحات التقليدية أو الحديثة . وفي مثل هذه الحالات .. تبدو بعض حقوق الإنسان المعينة ضرورية وليست اختيارية . وفي الأحوال المعاصرة .. تبدو النسبية الراديكالية أو غير المقيدة غير مناسبة ، كما هي الحالة بالنسبة للعالمية غير المقيدة . فالمطلوب إذاً نوع من الموقف الوسط [٤] .

٣ - تنويعات من النسبية الثقافية

أ - الأحكام الداخلية مقابل الأحكام الخارجية

يمكن أن نطلق اسم الحكم الداخلي على التيار الذي يطرح السؤال القائل هل يمكن الدفاع عن الممارسة في إطار القيم الأساسية للمجتمع ، بينما تطبق الأحكام الخارجية معايير التقييم (المعدلة حسب ما يتناسب مع الحجج النسبية) . إن الممارسات التي تهم في النقاش عن النسبية الثقافية وحقوق الإنسان ، هي تلك الممارسات التي يمكن الدفاع عنها داخلياً ، ولكنها غير مقبولة من قبل المعايير الخارجية .

ويرتبط التمييز بين التقييمات الداخلية والخارجية تقريباً بالتمايز بين النسبية الثقافية القوية والضعيفة ويوضحه أكثر ؛ فكلما كانت النسبية الثقافية قوية ، اعتمد المرء على التقييمات الداخلية . كما أنها تساعد على توضيح المأزق ، الذي نواجهه في حكمنا على الممارسات المحددة ثقافياً ، والمنقسمة بين مطالب النسبية والعالمية .

ويبدو أن احترام المجتمعات المستقلة أخلاقياً يتطلب أحكاماً داخلية ، ولكن الاعتماد على هذه الأحكام وحدها يجهض المسئوليات الأخلاقية للمرء كعضو في المجتمع الأخلاقي المركزي . كما قد تتطلب عضوية المرء في مجتمعه الأخلاقي الوطني أو المحلي (نوعاً مغايراً من) الأحكام الخارجية ، فضلاً عن أن الأحكام الأخلاقية (على الأقل كما هي

مفهومة فى الغرب) بطبيعتها عالمية ، أو أنها على الأقل أخذت سمة العالمية ، حتى لو أدركنا أن القيم الأخلاقية والأحكام الخاصة على الأقل جزئياً محددة تاريخياً وظرفية .

شكل رقم (١)

أنواع الصراعات حول الممارسات النسبية ثقافياً

الحكم الداخلى على الممارسة		غير مهمة أخلاقياً	مهمة جداً أخلاقياً
الحكم الخارجى على الممارسة	غير مهمة أخلاقياً	الحالـــة ١	الحالـــة ٢
	مهمة جداً أخلاقياً	الحالـــة ٣	الحالـــة ٤

إن الاختيار بين التقييمات الداخلية والخارجية هو نفسه اختيار أخلاقى . هل يجب علينا التغاضى عن حكم خارجى لأن للممارسة وضعًا مستقرًا لفترة طويلة فى إطار إرث ثقافى آخر ؟ يجب أن تعتمد إجابتنا عن هذا السؤال على الأهمية الأخلاقية للممارسة ، من وجهتى النظر الخارجية والداخلية على السواء ، وعلى طبيعة الحكم الداخلى .

يمكننا تحديد أربع حجج تقييمية ، كما هى موضحة فى الشكل رقم (١) أعلاه . فالحالة (١) (غير مهمة أخلاقياً سواء داخلياً وخارجياً) غير مهمة ، سواء احتفظ المرء أو لم يحتفظ بإدانته الخارجية الأولية ؛ لأنها غير مهمة نسبياً لأى شخص آخر . وربما تعالج الحالة (٢) (خارجياً غير مهمة وداخلياً مهمة جداً) من خلال رفض تنفيذ الحكم الخارجى السلبى . ومع تقدير حساسية الحكم الخارجى ومخاطر الغطرسة الثقافية ، فإن الإصرار على حكم خارجى سلبى يشعر المرء بأنه غير مهم نسبياً ، بينما يعتبر الموضوع مهم جداً داخلياً ـ على أحسن الأحوال ـ غير حساس . وبنفس المعيار تمثل الحالة (٣) الحالة المثلى لتحقيق حكم خارجى حتى فى وجه المعارضة الداخلية ؛ لأن للموضوع دلالة أخلاقية كبيرة للمقيم الخارجى ، ولها فى نفس الوقت أهمية ضئيلة بالنسبة للمقيم الداخلى ، فمن الأرجح أن يكون الضغط الخارجى فعالاً وأن يواجه معارضة أقل ، طالما كانت الحجة ضد الممارسة مبنية على شئ من البراعة والوعى الثقافى .

أما الحالة (٤) فهى الأصعب فى المعالجة ؛ لأن الممارسة ذات أهمية أخلاقية كبيرة لكلا الجانبين . ولكن حتى ـ فى هذه الحالة ـ ربما تكون لدينا أسباب وجيهة لتنفيذ حكم خارجى سلبى ؛ ولنأخذ مثلاً الرق ، وحيث يتفق أغلب الناس أنه مهما كان قدم ممارسة الرق وكونها

راسخة جداً ، فإن قبول المرء لاستعباد البشر ـ باسم النسبية الثقافية ـ إنما لا يعكس الحساسية الأخلاقية فقط ، وإنما يعكس التبلد الأخلاقى ، فبعض الممارسات المسموح بها لدى بعض الثقافات ، مثل : التضحية الإنسانية والمحاكمة من خلال التعذيب وقتل المرأة ، هى مدانة بحق من قبل كل المراقبين الخارجيين .

إن أساس مثل هذه الأحكام هو العالمية المتأصلة فى المبادئ الأخلاقية الأساسية ، على الأقل كما هى مفهومة فى الغرب . فنحن لا نعتقد أن المبادئ الأخلاقية هى لنا وحدنا ، ووحدنا فقط ، ويبدو ذلك أكثر وضوحاً فى الكانطية والنظريات الأخلاقية الأخرى لعلم الأخلاق ، كما يصح ذلك على النظرية النفعية التى لا تقل عن مثيلاتها ، مثل مبدأ المنفعة الذى قدمه بنتهام وميل Bentham and Mill كمبدأ أخلاقى عالمى . وبالطبع .. فإن نظريات الطبيعة البشرية ، أو نظريات حقوق الإنسان هى أيضاً ذات طبيعة أساسية عالمية ، فبالنسبة لكثير منا ، تعد الأخلاق أساسًا عالمية ، كلما كانت تدعو إلى المساواة .

علاوة على ذلك .. فإن مبادئنا الأخلاقية هى مبادئنا الأخلاقية ، وبالتالى .. فإنها تتطلب امتثالنا . إن رفض العمل وفقًا لمبادئنا الخاصة ؛ لأن الآخرين يرفضونها ، يعنى الاخفاق فى إعطاء الوزن المناسب لمعتقداتنا الأخلاقية الخاصة ، على الأقل فى حالة المبادئ الأخلاقية المركزية مثل المساواة بين جميع البشر وحماية الأبرياء . وبعد ذلك لا يهم إن كان فرد آخر أو حتى ثقافة بأكملها تؤمن بشئ مختلف ؛ ففى نقطة معينة علينا القول بأن هذه المعتقدات المضادة خاطئة . قد تشكل الأحكام الخارجية السلبية قضية ، ولكنها فى بعض الحالات على الأقل ، لا تبدو مسموحًا بها فحسب ، وإنما مطلوبة أيضاً .

ب – النسبية فى تنفيذ حقوق الإنسان

إن التمييز المرسوم بين التباين فى الجوهر والتفسير والشكل ، هو جانب مهم فى تقييم حجج النسبية الثقافية . ومن المحتمل أن يسمح حتى أضعف تيارات النسبية الثقافية ـ أى ذلك التيار العالمى القوى نسبياً ـ بتباين كبير فى الشكل الذى تنفذ فى إطاره الحقوق . فمثلاً : هل يمكن النظر للمساعدة القانونية المجانية المطلوبة ، من قبل الحق فى الحماية المتساوية للقانون باعتبارها خارج النطاق الشرعى للمعايير العالمية . ومن المرجح أن تنشأ خلافات مهمة بين النسبية القوية والضعيفة ، عندما تتحركان فى اتجاه مستويات التفسير والجوهر .

وقد يكون من الصعب رسم التمييز فى التباين بين الشكل والتفسير بدقة ، ولكنه واضح وضرورى . فمثلاً ..إذا نظرنا إلى حق معين ، مثل الحق فى المشاركة السياسية ، فإننا عند تحديدنا أكثر لهذا الحق ، يمكننا البدء بالتمييز بين أشكال المشاركة الانتخابية عن الأشكال

غير الانتخابية . ويمكننا التمييز - فى إطار هذه المشاركة - بين الانتخابات المبنية على التصويت العام لكل البالغين ، وتلك الانتخابات المبنية على التصويت المحدود حسب الجنس أو الدخل أو أى معايير أخرى ؛ أى التمييز بين الانتخابات ، التى يكون التصويت فيها حقاً ، وأنتخابات يكون التصويت فيها امتيازاً أو حتى واجباً ... التمييز بين انتخابات تهدف إلى تحديد رغبة الشعب ، وأنتخابات تخدم تعبئة المساندة الشعبية لسياسات الحكومة بشكل رئيسى . ومن الواضح أن هذه التباينات فى التفسير تختلف نوعياً عن موضوعات الشكل ، مثل : متى تجرى الانتخابات أو تعقد الاجتماعات المدنية أو الاستفتاءات أو تجمعات شيوخ القرية أو كيفية الدعوة إليها .

مثل كل المفاهيم القابلة للجدل بالضرورة .. فإن بعض حقوق الإنسان المعينة ، حولها اتفاق جوهرى فى المعنى ولكنه عام ، مقترن بنزاع حول التفسير ، لا يقل أهمية . ويبدو أنه لا يمكن تسويته (Gallie 1968) . وفى مثل هذه الحالات .. تقدم الثقافة آلية مقبولة ، ويمكن الدفاع عنها لاختيار التفسيرات (والأشكال) . ومع ذلك .. فإن هناك قيوداً قوية على النطاق المقبول لهذا التباين ، ورغم ذلك فإن كل التفسيرات لا يمكن اعتبارها مقبولة ، أو الدفاع عنها بدرجة متساوية ، فهى تفسيرات وليس منظمات حرة أو افتراضات جزافية ؛ فمثلاً يثير معنى الحق فى المشاركة السياسية الجدل ، ولكن نطاق هذا الجدل يحدده جوهر هذا المفهوم ؛ فتلك الانتخابات التى يسمح فيها للناس باختيار حاكم دكتاتور مطلق مدى الحياة (صوت واحد رجل واحد ولمرة واحدة) كما رسمتها سخرية غرب أفريقيا ، هى ببساطة تفسير لا يمكن الدفاع عنه . وفضلاً عن ذلك ، فإنه حتى التفسيرات الصحيحة تخضع منطقياً للنقد الخارجى ، أكثر من خضوعها للتباين فى الشكل .

قد تكون التباينات فى الشكل والتفسير مطلوبة لاعتبارات الندرة ؛ فالتنفيذ السياسى الفعال لكل حقوق الإنسان يستهلك فى الواقع موارد . فمثلاً .. هناك تكاليف مباشرة ضخمة ، وأخرى غير مباشرة ، مثل : تحويل الموارد خلال إجراء الانتخابات ، أو أثناء تشغيل نظام قانونى وفقاً لمبادئ العدالة ، أو تقديم التعليم أو الرعاية الصحية للجميع ، وكذلك حماية المواطنين من المعاملة التعسفية أو اللا إنسانية أو المهينة من قبل موظفى الدولة . وقد تتطلب القيود المادية قرارات صعبة تتعلق بالأولويات ، وعادة ما تكون هذه القرارات مرتبطة بالثقافة .

وعندما توضع هذه الأولويات .. فإن التأكيد الخاص على حق ما ، أو عدم التأكيد عليه (أو على مجموعة حقوق) ينقلنا إلى حافة النوع الثالث من أنواع النسبية ، أو بالتحديد إلى التباينات فى الجوهر ، ويجب عدم قبول هذه الاختلافات الجوهرية فى قوائم حقوق الإنسان .

وتظل الحقوق التى تتباين فى الشكل والتفسير عالمية بدرجة مهمة ، إذا كانت قائمة الحقوق الأساسية تتسم بطابع عالمى كبير . وقد تجد قائمة ذات عالمية ضعيفة ، حتى فى وسط التنوع الأساسى الضخم - فإذا كان هناك مركز مشترك كبير مثلاً ، وبه اختلافات قليلة نسبياً حول « الأطراف » ، أو إذا كان هناك تناسق إحصائى قوى مع وجود نقاط بعيدة عن المركز ، ولكن يظللها الميل العام . إننى غير مطمئن لدرجة النسبية التى تشير إليها ضمناً هذه الفكرة الموسعة للعالمية ، إلا أن هناك بعض التباينات ، التى قد تصبح قابلة للدفاع عنها .

وهناك اعتبار آخر مهم ، هو مدى تجميع الحقوق المضمنة فى القائمة ؛ فعلى مستوى هذه التقسيمات العريضة كالحقوق المدنية والسياسة والاقتصادية والاجتماعية ، فإن هناك اتفاقًا واسعًا بأن العالمية مطلوبة ؛ ذلك أن أى قائمة تستحق الدفاع ، يجب أن تشتمل على حقوق من كل هذه التقسيمات . وبرغم ذلك .. فإنه كلما بدأنا فى تحليل هذه التقسيمات إلى حقوق مفردة ، فإن النطاق المسموح به للنسبية يتسع ، لأن التحليل عملية تفسيرية بالمعنى الواسع لهذه الكلمة .

فمثلاً ..إذا اخذنا الحق فى العمل المعترف به دولياً تقريباً ، عند تناول الحقوق الاقتصادية المفردة .. فإنه يمكن تفسير هذا الحق على أنه الحق فى البحث عن وظيفة ، وأن يتم التعويض عن البطالة ، أو يتم تعيين الشخص ، أو حتى الحق فى التوظيف المناسب وفقاً لرغبات وكفاءة الشخص . ورغم ذلك .. فإن هناك حقوقاً معينة - والمحددة على هذا المستوى - مفقودة فى بعض قوائم حقوق الإنسان التى يمكن الدفاع عنها ، بما فيها معظم القوائم التى تعترف بالحق فى العمل . ومن المحتمل أن يتدخل التحليل الإضافى لهذه التقسيمات - مثل : تحديد طول وحجم إعانة البطالة ، أو نطاق التدريب المهنى ، أو إتاحة فرص إعادة التدريب - فى عالم من التباينات فى الشكل ، حيث يكون طلب العالمية غير مناسب .

وهكذا .. رأينا مرة أخرى - وبتفاصيل أكبر - بأننا لا نواجه اختياراً أو عدم اختيار بين النسبية الثقافية وحقوق الإنسان العالمية ، وإنما بالعكس أننا بحاجة لدمج العالمية مع الخصوصية ، وبالتالى قبول نسبية معينة محدودة بالنسبة لحقوق الإنسان العالمية .

٤ – الثقافة والنسبية :

علينا دراسة الأساس الثقافى للنسبية الثقافية ، خاصة وأن عديداً من الحجج المعاصرة ضد المعايير العالمية لحقوق الإنسان يسعى للتعبير عن إعجابه بالنسبية الثقافية ، دون أن يكون لها فى الواقع أساس ثقافى كلية .

تعتمد الحجج النمطية للنسبية الثقافية على نماذج ، مثل : القرية الأفريقية قبل

الاستعمار ، والقبائل الأمريكية الأصلية ، والنظام الاجتماعى الإسلامى القديم . ولكننا رأينا أن حقوق الإنسان غريبة على هذه المجتمعات ، التى استخدمت آليات أخرى لحماية وتحقيق الكرامة الإنسانية . لقد ناقشت فى الفصلين الثالث والرابع ، أنه حيثما تزدهر تقاليد ثقافية ومجتمع للسكان الأصليين .. فإن حجج النسبية الثقافية تقدم دفاعاً قوياً ضد التدخل الخارجى ، بما فيه من تمزقات ، يمكن أن تحدث بسبب إدخال حقوق الإنسان العالمية .

ورغم ذلك .. فإن مثل هذه المجتمعات هى الاستثناء وليس القاعدة ؛ فهى مثلاً ليست مجتمعات الأحياء الشعبية الفقيرة ، التى تسكنها نسبة مضطردة من السكان فى أغلب دول العالم الثالث [٥] ؛ فأغلب المناطق الريفية فى هذا العالم قد اخترقت ، وتم إفساد الثقافة المحلية بواسطة الممارسات والمؤسسات الأجنبية ، بما فيها الدولة الحديثة ، والاقتصاد النقدى التداولى ، والقيم ، والمنتجات ، والممارسات الغربية . ففى العالم الثالث اليوم .. نرى استمرارية الثقافة التقليدية فى وجه الاقتحام الحديث ، أو حتى تطور ثقافات أو قيم توفيقية بشكل طبيعى ، وإنما نرى تمزقًا ثقافيًاغربيًا ، أو تبنيًا متحمسًا للممارسات والقيم الحديثة (قارن Howard 1986 : Chap 2) . وبلغة أخرى .. فإن الثقافة التقليدية المقدمة لتبرير النسبية الثقافية لم تعد موجودة الآن ، ولكن الدفاع المجتمعى عن الممارسات التقليدية لا يمكن عادة توسيعه ؛ ليشمل الأمم الحديثة والنظم الوطنية المعاصرة .

علينا إذاً أن ننتبه ، ونحن نعترف بالدعاوى الشرعية لتقرير المصير والنسبية الثقافية ، بالتلاعب الساخر بماضٍ ثقافى محتضر أو ضائع أو حتى صوفى . ويجب ألا تضللنا الشكاوى عن عدم ملاءمة حقوق الإنسان الغربية ، التى تقول بها النظم القمعية التى ترتبط ممارستها ، على أحسن الأحوال ، وبشكل أكثر غموضاً من منظور الثقافة المحلية .. فإن الخطاب البلاغى للمجتمع عادة ما يرتدى معطف النهب الفاسد ، والصفوة المتفرنجة أو المنقطعة الجذور .

وعادة ما تصنع حجج النسبية الثقافية ، من قبل الصفوة الاقتصادية والسياسية ، التى تخلت لفترة طويلة عن الثقافة التقليدية . وبينما يمثل ذلك جهداً أساسياً رائعاً للاحتفاظ أو لاستعادة القيم التقليدية العزيزة ، فمن السخرية أن نرى الصفوة المتفرنجة تحذر من القيم والممارسات التى اعتنقتها ، من قبيل الأبوية الخطيرة على أحسن الفروض . ففى تنزانيا مثلاً ، تم تحقيق العودة إلى القرية ، الذى من المفترض أن يعكس المفاهيم الأفريقية التقليدية ، بالقوة فقط فى وجه معارضة صريحة ، عنيفة أحياناً من قبل السكان . وحتى مثل هذا الإخلاص نادر لسوء الحظ .

تشمل حجج النسبية الثقافية عادة تدخل الصفوة الحضرية ، التى تثنى ببلاغة على أمجاد حياة القرية ، الحياة التى جاهدوا هم - أنفسهم - وأباؤهم أو أجدادهم للهرب منها ،

وليست لديهم أدنى رغبة فى العودة إليها . وكذلك يشجب موظفو الحكومة الفردية المتعفنة القيم، بينما الغربية يملأون جيوبهم بعوائد الفساد الخطير ، ويقودون العربات الفارهة المستوردة ، ويخططون لقضاء إجازاتهم فى أوروبا وأمريكا . كما يشدو القادة بمدائح عن المجتمعات التقليدية ، بينما يسيطرون على السلطة التعسفية المنافية للقيم التقليدية ، ويتبعون سياسات تنموية تقوض بانتظام المجتمعات التقليدية ، ويستبدلون القادة التقليديين بالشلل الفاسدة والحزبيين المأجورين الموالين لهم . إن مثل هذا التخريب الساخر للتقاليد يحدث فى كل مكان ، ودعنى أقدم بعض الأمثلة من أفريقيا ؛ حيث درج بعض القادة على اللجوء لاختيار عناصر معينة من الثقافة الأفريقية التقليدية لتخدير الجماهير . وبرغم كل ما يقال ، فإن ذلك له علاقة واهية بالعودة إلى التقاليد الأفريقية الإيجابية وأبعادها الصحيحة (All Africa Council 1976 : 45) .

ففى ملاوى .. يستخدم الرئيس هاستنجس كاموزو باندا « المحاكم التقليدية » ، للتعامل مع المعارضين السياسيين خارج إطار النظام القانونى العادى . فبعد اختطاف أورتون وفيرا سيروا ـ مثلاً ـ من زامبيا ، قدما للمحاكمة أمام محكمة تقليدية ، مكونة من خمسة قضاة ، وثلاثة زعماء قبليين عينهم باندا مباشرة ، ولم يسمح بحضور وكلاء دفاع ، وكان الاستئناف الوحيد الممكن هو الذى يقدم إلى باندا شخصياً ، بينما كان هناك ممثل اتهام . إن مثل هذه الاجراءات ليس لها ارتباط ـ ولو ضئيل ـ بالممارسات التقليدية السليمة . وفى زائير ، أنشأ الرئيس موبوتو ، ممارسة السالونجو (salongo) ، وهى شكل من أشكال العمل الجماعى المشاع ، الذى له أساس تقليدى مفترض . وفى الحقيقة .. فإنه يعد إحياءً للممارسات الاستعمارية الخاصة بالسخرة (Callaghy 1980: 490) .وفى النيجر ، تم إحياء سامارياس (samarias ، وهى منظمة تقليدية للشباب ، ولكن ليس بسبب احترام الثقافة التقليدية ، وإنما « لإحلال المنظمات الحزبية ؛ بهدف تعبئة الطاقات الشبابية بعيداً عن السياسة » African) Contemporary Record 14 (1981 - 52) : B 490 - 91) . وكذلك أطلق ماكياس نجوما، رئيس غينيا الاستوائية ـ والذى يرجح أنه أكثر الحكام شراسة فى أفريقيا المستقلة ـ على نفسه لقب « المعلم الأكبر للتعليم الشعبى والعلوم والثقافة التقليدية » وهو عنوان يبدو مضحكاً ، إن لم يكن الموقف تراجيدياً .

ويمكن رؤية سخرية عديد من دعاوى النسبية الثقافية ، فى حقيقة أنها مخصصة للاستهلاك الأجنبى إلى حد كبير ، فنفس الصفوة التى تثير الثقافة ـ كدفاع ضد النقد الخارجى ، المبنى على حقوق الإنسان العالمية ـ عادة ما تقمع العادات المحلية غير المريحة لهم بلا حرج ، سواء كانت من جانب الأغلبية أو الأقلية . وبالتأكيد .. فإن الوحدة الوطنية تتطلب تضحيات جمة بالعادات المحلية ، ولكن فقدان الحساسية الثقافية المحلية التى يظهرها عديد من

الصفوة الوطنية ـ التى تدعو بقوة إلى النسبية الثقافية العالمية ـ يوحى بدرجة عالية من الأنانية والمصالح الذاتية .

فضلاً عن ذلك ، فإن عديداً من الممارسات المألوفة والمؤسفة مثل الاختفاء ، والاعتقال والحبس التعسفيين ، أو التعذيب ليست لها أساس ثقافى بالمرة ؛ إذ لا يمكن أن تنسب ممارسات عيدى أمين ، أو بول بوت ، أو فرق الموت فى السلفادور إلى الثقافة المحلية . فى الوقت الذى أصبحت فيه هذه الأسماء مرادفة للبربرية الحديثة . ولهذا فإن هذه الممارسات ليست تعبيراً عن التقاليد الثقافية الراسخة ، بالدرجة التى لا تعبر فيها الانتخابات المغشوشة والديكتاوريات العسكرية أو سوء التغذية الناجمة ، عن توجيه الحوافز الحكومية لإنتاج المحاصيل النقدية بدلاً عن المحاصيل الغذائية .. لا تعبر عن بعض الانتهاكات الواسعة الانتشار المرتكبة ضد حقوق الإنسان المعترف بها عالمياً ، وإنما تعبر ـ فى الواقع ـ عن انتهاك القيم الثقافية المحلية .

ففى الثقافات التقليدية – على الأقل تلك التى قد تجيز تبرير الانحراف عن المعايير الدولية لحقوق الإنسان ـ لا تكون الشعوب ضحية لقرارات الحكام الجزافية ، الذين تكون دعواهم الرئيسية للاستيلاء على السلطة ، هى سيطرتهم على الأدوات الحديثة للقوة والإدارة . ففى الثقافات التقليدية ، تمنح العادات والممارسات الجماعية لكل شخص مكاناً فى المجتمع ودرجة معينة من الكرامة والحماية . وعلاوة على ذلك .. فإن هناك عادة روابط متبادلة بين الحكام والمحكومين ، وبين الأغنياء والفقراء . إن أغلب انتهاكات حقوق الإنسان ـ فى دول العالم الثالث ـ منافية لمثل هذه التقاليد الثقافية ، كما أنها منافية للمفاهيم الغربية لحقوق الإنسان . وفى الحقيقة .. فإن هذه الممارسات والقيم الثقافية التقليدية الصحيحة يمكن أن تشكل مانعاً مهماً لانتهاكات السلطة التعسفية . كما أن الثقافات الأفريقية مثلاً هى عادة دستورية قوية جداً ، تضع حدوداً عرفية أساسية على الحكام . وكما تقول حكمة باسوثوية Basotho . « إن الزعيم زعيم بواسطة الناس » . ولا تعد هذه الموانع التقليدية مصدر لدعاة حقوق الإنسان يمكن اقتباسها فحسب ، وإنما قد نوقش بأن انتهاك الحدود التقليدية قد برز كأحد أهم العوامل فى انهيار بعض الأنظمة مؤخراً (Le Vine 1980 : 672) .

أخيراً .. فإن هناك قيوداً أساسية لحقوق الإنسان ، حتى على صعيد الممارسات الثقافية الراسخة جداً ، مع أنه من الصعب تحديد هذه الممارسات ، أو الدفاع عن جزء معين من ماهيتها . لقد مورس ـ مثلاً ـ التمييز على أساس الجنس أو العرق أو الاثنية أو الدين بشكل واسع ، ولكنه لا يمكن الدفاع عنه اليوم . وبالمثل .. فإن عمق التقاليد اللاسامية فى الغرب لا يعد دفاعاً عن الاحتفاظ بهذه الممارسة ، وذلك لا يعنى القول بأن بعض الاختلافات الثقافية المعينة

لا يمكن أن تبرر حتى انحرافات أساسية عن المعايير العالمية لحقوق الإنسان . ولكن إذا كانت النسبية الثقافية ستكفل تقرير المصير المحلى ، بدلاً عن المعطف الدكتاتورى .. فإننا يجب أن نصر على أساس ثقافى صحيح وقوى ، وأن نصر أيضاً على وجود آليات بديلة لضمان الكرامة الإنسانية الأساسية ، قبل أن نبرر التنازلات الثقافية عن حقوق الإنسان العالمية .

٥ – تقييم دعاوى النسبية الثقافية

يمثل الإجماع المعيارى الدولى حول حقوق الإنسان قضية بديهية قوية ، من أجل عالمية قوية نسبياً - أى من أجل نسبية ثقافية ضعيفة . وحتى إذا كان هذا الإجماع هو اجتماع الرذيلة والفضيلة .. فإنه يكشف عن الأفكار المشتركة الواسعة عن « الفضيلة » ، التى تشكل أساس الموقف الأخلاقى العالمى الذى يجرب مظاهر القبول - على الأقل - حتى من قبل الفاسدين والساخرين . علاوة على ذلك - كما ناقشت أعلاه - فإن حقوق الإنسان تبدو ، فى ظروف المجتمع الحديث ، آلية مناسبة بشكل خاص لحماية الكرامة الإنسانية ؛ حيث تنزع الدولة والاقتصاد الحديث - والقيم الحديثة المرتبطة بهما - إلى خلق مجتمعات من الأفراد المستقلين نسبياً ، الذين يفتقدون المكان والحماية التى يوفرها المجتمع التقليدى . ويواجه الناس اليوم بشكل خاص - بغض النظر عن درجة الاستقلالية النسبية للأفراد - الدولة الحديثة التى تهددهم؛ خصوصاً الصدمة العنيفة للاقتصاد الحديث المتغير باستمرار ؛ فالحقوق التى يتمتع بها الجميع ضد الدول - تلك الحقوق التى تحد من نطاق شرعية أفعالها ، وتتطلب حماية إيجابية ضد عدد معين من الطوارئ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، التى يمكن التنبوء بها - تبدو استجابة طبيعية وضرورية ضد التهديدات الحديثة للكرامة الإنسانية والقيم الإنسانية الأساسية التقليدية والحديثة على السواء .

وإذا كانت هذه الحجج صحيحة ، وأن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان يمثل استجابة فى حدها الأدنى لالتقاء وتقارب القيم الإنسانية لثقافات متعددة ، وللتهديدات الخاصة للكرامة الإنسانية التى تضعها المؤسسات الحديثة .. فإن هذه المجموعة من الحقوق لديها مطلب قوى للعالمية النسبية . وبلغة أخرى .. يمكننا أن نفترض أن هذه الحقوق يمكن تطبيقها على النطاق العالمى ، رغم أن هذا الافتراض يمكن تجاوزه فى حالات خاصة من قبل حجج ثقافية محددة ، وهذا ما أطلقت عليه النسبية الثقافية الضعيفة .

عادة ما تصاغ الحقوق ، ونصب أعيننا انتهاكات أساسية معينة ، أو تهديدات نمطية للكرامة الإنسانية (الفصل الأول) . وبالتالى .. فإن الطريقة السهلة ؛ للتغلب على افتراض العالمية ، هو إيضاح أن الانتهاك المتوقع ليس نموذجياً فى ذلك المجتمع ، أو أن موضوع الحق مكفول من خلال آلية بديلة . وعلى المرء - للتغلب على افتراض العالمية - توضيح أن

النظرة الثقافية الأساسية ، سواء عن الطبيعة البشرية أو المجتمع ، يمكن الدفاع عنها ، كما أنها لا تتوافق أخلاقيًا مع تنفيذ الحق الإنسانى العالمى موضوع النقاش .

إن مثل هذا الاختبار نادر الحدوث هذه الأيام ، فمن الصعب ـ مثلاً ـ تخيل الحجج الثقافية ضد الاعتراف بالحقوق الشخصية المنصوص عليها فى المواد ٣ - ١١ ، والتى تعترف بالحق فى الحياة والحرية والأمان الشخصى ، وكفالة الشخصية القانونية ، والحماية من الرق والاعتقال والحبس أو النفى التعسفى ، والحماية من المعاملة غير الإنسانية أو المهينة . وهذه الحقوق ترتبط بوضوح بالمتطلبات الأساسية المتعددة الثقافات للكرامة الإنسانية ، كما أنها مصاغة بشكل كافٍ فى مصطلحات عامة ، بحيث يجب الاعتراف بأى شكل من المنظمات الاجتماعية المعاصرة ، التى يمكن الدفاع عنها (ربما ليس بالضرورة كحقوق غير قابلة للتصرف) . إننى أخاطر بأن أعلن أن أية مفاهيم عن الطبيعة أو المجتمع الإنسانى لا تتوافق مع مثل هذه الحقوق ، سوف تكون غير قابلة للدفاع عنها قطعاً .

ربما تكون الحقوق المدنية ، مثل : حرية الضمير ، وحرية التعبير ، وحرية تكوين النقابات ـ إلى حد ما نسبية أكثر ـ لأنها تفترض وجود أفراد مستقلين نسبياً ويمكن تقييمهم إيجابيًا ، وربما يكون تطبيقها مشكوكًا فيه ، فى ظل مجتمعات تقليدية قوية وناهضة . ورغم ذلك .. فإنه مثل هذه المجتمعات ، فمن النادر أن تكون هذه الحقوق موضوع جدال . فإذا كانت الممارسات التقليدية مبنية فعلاً على المفاهيم المقبولة ثقافياً عن الكرامة الإنسانية وحمايتها .. فإن أعضاء مثل هذا المجتمع ، لن تكون لديهم الرغبة أو الحاجة للمطالبة بمثل هذه الحقوق المدنية . وتبدو هذه الحقوق ـ فى أكثر الحالات المعاصرة نموذجية ، التى يواجه فيها الفرد المستقل نسبياً الدولة ـ مطلوبة عالمياً ؛ لأنه من الصعب أن أتصور مفهومًا حديثًا ـ يمكن الدفاع عنه عن الكرامة الإنسانية ـ لا يشمل أغلب هذه الحقوق ، ويمكن كذلك إثارة حجة مثيلة بالنسبة للحقوق الاقتصادية والاجتماعية المتضمنة فى الشرعة الدولية .

تعدد الشرعة الدولية بعض الحقوق التى ينظر إليها ـ على أحسن الأحوال ـ كتفسيرات خاضعة لنسبية ثقافية كبرى . فمثلاً .. يعكس حق الموافقة الحرة والكاملة للزوجين الراغبين فى الزواج تفسيراً ثقافياً محدداً للزواج ، له أصل حديث نسبياً ، وهو ليس بأى حال من الأحوال عالمى اليوم ، حتى فى الغرب . لاحظ أن هذا الحق (الفقرة ٢ من المادة ١٦) ثانوى بالنسبة للحق فى الزواج ، أو تكوين أسرة ، والتى تحظى بإجماع ثقافى تعددى قوى حولها . فضلاً عن ذلك .. فإنها تقدم بعض العادات التقليدية ، مثل : مهر العروس ، وحماية بديلة للمرأة ، وشكلاً من أشكال المشروطية غير المباشرة للزواج ، والتى تعالج بعضاً من اهتمامات المادة (١٦) الفقرة (٢) الأساسية على الأقل .

وعندما نناقش العهود الدولية لحقوق الإنسان الأكثر تفصيلاً .. فإن عدداً من الحقوق المنصوص عليها ، يصل إلى درجة التحديد على مستوى الشكل ؛ فمثلاً المادة ١٠ (٢) (ب) من العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ، يتطلب فصل المتهمين الأحداث . وفى معظم الثقافات لا توجد حتى فكرة الحدث المجرم . وبالمثل .. فإن مؤسسات الإصلاح المذكورة فى المادة (١٠) (٣) ، هى مؤسسات محددة ثقافياً .

وأخيراً .. يجب ملاحظة أن أقوى تيارات النسبية الثقافية تواجه مشكلة عويصة بشكل خاص ، حيث تتصادم الثقافات ، أو تقع داخلها تحولات عميقة ، كما هو الحال فى العالم الثالث . وعند تقييمنا للممارسات العرفية التى تتضمن انحرافات ـ قد تكون مبررة من نواحٍ أخرى ـ عن حقوق الإنسان العالمية البديهية أو تفسيراتها ، فإننا عادة نواجه قضية الأفراد والمجموعات الحديثة الرافضة للممارسات التقليدية . هل يجب علينا إعطاء الأولوية لفكرة تقرير المصير للمجتمع والسماح ، بإنفاذ الممارسات العرفية ضد المنحرفين الحديثين ، حتى إذا كان ذلك إنتهاكاً لحقوق الإنسان العالمية ؟ أم يجب أن يسود تقرير المصير الفردى ، وبالتالى فرض مطالب حقوق الإنسان العالمية حيال المجتمع التقليدى ؟ سوف نعود إلى هذا الموضوع فى الفصل الثامن ، ولكن قبل ذلك سوف نقدم بعض التعليقات المختصرة .

فى أحد النقاشات الراهنة حول حقوق المرأة فى أفريقيا .. اقترحت رودا هوارد استراتيجية توفيقية جذابة وواسعة التطبيق (1984 b : 66 - 68) ؛ فقد ناقشت هوارد ـ على أسس عملية وأخلاقية ـ قضية التحريم المباشر لممارسة مثل خطبة الطفل وتوارث الأرامل ، ولكنها أيضاً جادلت بقوة من أجل سن قوانين وطنية تسمح للنساء (وللأسرة المكونة من بنات) بالانفصال عن الممارسات التقليدية . وأينما أصبح ذلك عملياً .. فإن كفالة الحق فى الانفصال عن الممارسات التقليدية ، والانحياز لحقوق الإنسان العالمية أو تفسيرات بديلة لحقوق الإنسان ، تبدو مثالية ؛ لأنها تسمح للفرد باختيار ثقافته أو شروطه ، التى سيشارك بها فى الثقافة التقليدية .

وقد لا تتقبل الممارسات المتصارعة التصالح ؛ فمثلاً الحق فى الملكية الفردية لوسائل الإنتاج لا يتوافق مع إعالة حياة مجتمع القرية ، التى تمتلك فيها العائلات حقوق استعمال فقط على الأراضى المملوكة مشاعاً ؛ فالسماح للأفراد بالانفصال وتملك أراضيهم بالكامل سوف يدمر النظام التقليدى . والحرية الأقل درامية ، هى حرية الدين الكاملة بما فيها حق التخلى عن الدين (الردة) ، والتى لا تتوافق مع بعض وجهات النظر الإسلامية التقليدية الراسخة . ولكن حتى مثل هذه الصراعات يمكن حلها أحياناً ، أو تقليلها ، من خلال الفصل المادى والقانونى بين مؤيدى القيم القديمة والحديثة . وبرغم أن هذا الفصل قد يكون صعباً ـ فى ظل تفسيرات

القطاعات الريفية والحضرية مثلاً ـ ولكنه ممكن ، خاصة فيما يتعلق بالممارسات غير المهمة بالنسبة للحفاظ على الكرامة الضرورية ، لكلتا الثقافتين على السواء .

ورغم ذلك ، يجب أحياناً الاختيار بين الممارسات أو المفاهيم المتنافسة لحقوق الإنسان . إن مثل هذه القضايا سوف تخرجنا من العالم ، الذى يمكن أن تفيدنا فيه الخطوط التوجيهية العامة ، ولحسن الحظ .. فإن هذه القضايا تشكل الاستثناء على القاعدة . وأعتقد أننا يمكن أن نصر بشكل مبرر من أجل بعض أشكال النسبية الثقافية الضعيفة ؛ أى من أجل عالمية قوية . وقد يكون من الضرورى السماح بتباين ثقافى محدود فى الشكل والتفسير لبعض حقوق الإنسان ، إلا أنه يجب علينا الإصرار على طابعها الأخلاقى العالمى الأساسى . إن حقوق الإنسان ، إذا استخدمنا لغة مفارقة لوصفها ، هى عالمية نسبياً .

obeikandl.com

هوامش الفصل السادس

١ – إن هذه الحجة مماثلة لحجة الإجماع العملى حول الحقوق الأساسية ، التى نوقشت واستبعدت فى الفصل الثانى القسم ٢ : أ .

٢ – من الآن ولاحقاً ، سأهتم بوجهات نظر النسبيين الثقافيين ، المطبقة على حقوق الإنسان ، مع أن لحجتى انطباقًا واسعًا على الأنواع الأخرى من الحجج النسبية أيضاً .

٣ – إننى أرى بأنه كل هذه التباينات غير مبررة أخلاقياً ، وإنما بالعكس ، ربما يكون بعضها فقط مبرراً .

٤ – إن هذه الحجة مصطنعة أمبريقيًا ووظيفيًا عن قصد . وقد يود البعض إقامة حجة أكثر طموحاً عن عالمية حقوق الإنسان ، ولكن فى هذا الكتاب .. فإننى أحصر نفسى فى إطار أفق تاريخى محدود جداً (دون التخلى عن الفكرة المعيارية عن عالمية حقوق الإنسان) .

٥ – لقد حصرت نفسى ـ فيما يلى ـ على حجج النسبية ، التى تقال نيابة عن الممارسات فى العالم الثالث ؛ لأن هذه الممارسات هى التى تقدم ـ من أجلها ـ تبريرات الانحراف عن المعايير الدولية لحقوق الإنسان ، بشكل عادى جداً .

الفصل السابع

حقوق الإنسان والقيم الثقافية : نظام الطوائف فى الهند

يمثل نظام الطوائف فى الهند نموذجًا مذهلاً بالذات للتباين الملفت بين الممارسات المحلية وحقوق الإنسان العالمية . ويستخدم هذا الفصل نموذج الطوائف فى الهند ، للربط بين الحجة المقدمة فى الفصل الثالث القائلة بأن حقوق الإنسان غريبة عن المجتمعات التقليدية ، والمدخل العام المقترح لمعالجة الصراعات بين المعايير العالمية لحقوق الإنسان والممارسات الثقافية المحلية المعروضة فى الفصل السادس ، بهدف توضيحها وتوسيعها أكثر .

يمثل الهنود سبع سكان العالم تقريباً ، ويعد سكان الهند أكبر من سكان الولايات المتحدة وأوروبا الغربية مجتمعتين ، أو أمريكا اللاتينية وأفريقيا معاً ، وقد يكون تنوع الشعوب الهندية أكثر لفتاً للنظر عن عددهم . فالهند مهد أكبر ديانتين فى العالم (الهندوكية والبوذية) ، وبها مسلمون أكثر من أية دولة فى الشرق الأوسط أو شمال أفريقيا ، كما أن بها عديداً من الديانات الأخرى ذات الأهمية المحلية أو الاقليمية ، (مثل السيخ فى البنجاب) . كما أن الاختلافات بين المدينة والريف (حيث يقطن ثلاثة أرباع الهنود) أيضاً ملفتة للنظر ، وينقسم اقتصاد الهند إلى قسمين : اقتصاد صناعى حديث مزدهر نسبياً يستند إلى ظهر اقتصاد زراعى تقليدى إلى حد كبير . وعلاوة على ذلك .. فإن هذا التنوع المعاصر ينافس تاريخًا طويلاً ومعقداً وغنياً ومتفاوتًا ، حيث قام الغزاة ، من الآريانيين إلى البريطانيين ، بحقن المجتمع دورياً بعناصر جديدة رئيسية ، أُستوعبت تدريجياً من قبل ثقافة أكثر تعقيداً .

وبالتالى .. فإن الحديث عن الهند يتطلب اختزال هذا التنوع المعقد إلى نسب معقولة ، باختيار مكان واحد أو جزء واحد ليمثل الكل ، رغم أنه قد يكون غير شامل . وقد اتبعت الخيار الثانى باختيار الهندوكية باعتبارها مكمن القيم الهندية التقليدية .

١ - حقوق الإنسان والمجتمع الهندى التقليدى :

إن النزعة السائدة فى المؤلفات الأدبية هى النقاش بأن أفكار حقوق الإنسان موجودة فى كل المجتمعات وكل الأوقات ، ولكن الهند هى الاستثناء الجزئى لهذه النزعة . فمثلاً ، فى أشهر مقالين حول الهندوكية وحقوق الإنسان ، ينكر كانا ميترا Kana Mitra 1982 ورومیلا ثابار Romila Thapar (1966) وجود مفهوم حقوق الإنسان فى الهند الهندوكية (قارن , Puntambekar 1949 : 196 Coomaraswamy 1982 : 50) . ولكن عدداً مدهشاً من المؤلفين يجادلون بأن أفكار حقوق الإنسان موجودة فى الأفكار والممارسات الهندية التقليدية (الهندوكية) . ويدعى يوجندرا خوشالانى Yougindra Khushalani أن : « لدى الحضارة الهندوكية نظام متطور جداً ، كفل للإنسان الحقوق المدنية والسياسية ، بالإضافة للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية » (408 : 1983) . وتحدث رالف بولتجينس Ralph Bultjens عن « وجهات النظر التقليدية المتعددة الأبعاد عن حقوق الإنسان » ، فى الهند . وحين خصص ماكس ستاكهاوس Max Stackhause فصلين من مؤلفه « العقائد والمجتمع وحقوق الإنسان ١٩٨٤ » للهندوكية ، مسلماً بأن هناك مفهوماً هندوكياً عن حقوق الإنسان . كما تحدث س. ك. ساكسينا S.K Saksena - مع أنه لم يستخدم لغة حقوق الإنسان بوضوح - عن « الهندوكية ، مع مبدئها الأساسى عن تكافؤ الفرص » ويجادل بأن المجتمع الهندى قبل الإقطاعى كان مبنياً على « معايير للمساواة وحرية الفرد كفرد » . (1967 : 367, 360 - 61)

وفى الحقيقة ، وبرغم أن الهياكل والنظرة الاجتماعية ، التى تشكل أساساً للكرامة الإنسانية فى الهند التقليدية - كما فى المجتمعات التقليدية الأخرى - ليست مبنية على حقوق الإنسان ، وإنما على الواجبات الاجتماعية ، والوضع فى النظام الهرمى للمجتمع : « لقد بنى الهنود هياكلهم الاجتماعية على الواجبات والالتزامات ، وليس على الحقوق » [١] ؛ فالأشخاص ينظر إليهم أولاً كحاملى واجبات بطبيعتهم ، وليس كأصحاب حقوق ، ومهما كان نوع الحق العائد إلى الشخص .. فإنه يستند إلى وضع المرء أو أدائه لالتزاماته فى المجتمع [٢] ، ذلك أنه فى المجتمع الهندى (الهندوكى) التقليدى : « لا تحدد واجبات وحقوق الناس وفقا لإنسانيتهم وإنما وفقاً لطبقة أو عمر أو جنس معين » (ميترا Mitra 1982 : 79) ، بينما يجعل

نظام الطوائف من النظام الهرمى الذى شب اليه الأفراد غاية فى الجمود لدرجة أنه بالنسبة لكل الرغبات والأهداف ، فإن التزامات وحقوق الفرد تحدد بالميلاد تقريباً [٣] .

٢ – الطائفية والوضع الاجتماعى والنقاء

تعد الطائفية المؤسسة الأساسية للمجتمع الهندى التقليدى .

" يمكن تعريف الطائفة على أنها مجموعة صغيرة ومحددة من الأشخاص ، تتسم بالتزاوج الداخلى بين أعضاء الطائفة ، وبالعضوية الوراثية ، ولها أسلوبها المعين فى الحياة ، الذى يشمل فى بعض الأحيان ممارسة مهنة معينة كتقليد موروث ، والتى ترتبط عادة بوضع طقسى متميز فى نظام هرمى متدرج " (Beteille 1965 : 46) .

يقسم نظام الطوائف كل المجتمع إلى عدد كبير من المجموعات الوراثية ، تتميز عن بعضها البعض وترتبط بثلاث سمات : الأولى ، الانفصال فى قضايا الزواج والاتصال ، سواء مباشرة أو بشكل غير مباشر (الطعام) ، والثانية : تقسيم العمل ، لكل مجموعة ، سواء نظرياً أو بالتقاليد ، مهنة معينة التى لا يمكن لأعضاء الجماعة تركها إلا فى حدود معينة فقط ؛ وأخيراً النظام الطبقى الذى يرتب المجموعات إلى عليا أو سفلى بالنسبة لبعضها (يقدم : Dumont 1980[21] ملخصاً لـ Bouglé) .

إن العناصر الفردية لنظام الطوائف سمة مشتركة مع المجتمعات الأخرى : فلكل المجتمعات نظم طبقية اجتماعية ، مع ميل المجموعات المختلفة للانفصال عن بعضها البعض ، وكذلك كان التخصص المهنى المتوارث هو الوضع الطبيعى ، حتى فى الغرب وحتى وقت قريب . ولكن الجمع بين هذه العناصر الثلاثة المتمثلة فى الانفصال والتقسيم والطبقية فى الكثافة التى تتسم بها الهند ، هو السبب الرئيسى الذى يجعل من نظام الطوائف موضوعاً متميزاً - إلى حد كبير - فى جنوب آسيا : (Hulton 1963 : 46, Dumont 1980 : 215 - 16, Bouylé 1971 : 11 ff) ، كما أن تقسيم المجتمع إلى عدد كبير جداً من المجموعات ، تتسم بالتزاوج الداخلى بين أعضاء الطائفة ، التى تظل منفصلة عن بعضها البعض بقواعد وقوانين صارمة ومفصلة الشعائرى عن النقاء الطقسى ، هى سمة للهند الهندوكية .

إن أقدم تقسيم هندى يعترف بأربع طوائف أو ألوان هى : البراهمة والكوشتيريا والفايشيا والشودراء وهى ترمز إلى الأبيض والأحمر والأصفر والأسود ، والتى تقابل شرائح (الكهنوت) الأربع : رجال الدين والمحاربين / الحكام ، ومالكى الأرض / التجار ، والطبقات المستعبدة ، وتأتى طبقة الشاندالاس أى المنبوذين بعد هذه الطبقات . من غير الواضح إن كان هذا التقسيم الرباعى (أو الخماسى) يصف بدقة المجتمع الهندى [٤] أم لا . ولكن بعد القرن

الثالث أو الرابع الميلادى ، وجد نظام تقسيم طائفى أكثر تعقيداً ، مبنى على الجاتى Jati ، وهى مجموعة من أصل واحد ، ترتبط تقليدياً بمهنة معينة . ويوجد اليوم « عديد من الطوائف ومن المستحيل تحديد عددها بالضبط » (٥) .

ويتم حفظ الحدود بين الطوائف من خلال قواعد النقاء الشعائرى المختارة بعناية والمفصلة : وينظر إلى الاتصال مع الطوائف الدنيا ، وفى بعض الأحيان مجرد رؤيتهم ، على أنه يؤدى إلى التلوث ؛ كما يعتبر الاختلاط بهم ، خاصة فى الزواج أو تناول الوجبات ، عملاً نجساً بشكل خاص . « فالوساوس المتعلقة بالنقاء هى المرتكز أو حجر الأساس ، لكل البناء الهندوكى ، ... وترتب الأجزاء وتبقى فى مكانها فقط من خلال مشاعر الاحترام الورع والخوف المقدس » (Bouglé 1971..25) . إن الخوف من التلوث قوى إلى درجة أنه لا يفصل فقط الطوائف عن بعضها البعض ، بل ينفر كل طائفة من الأخرى (Dumont 1980 ; Bouylé 1971) .

وليس فى هذا السرد ما يهدف إلى الإيحاء بتجاهل موضوع السلطة والطبقات ، دعك من أن النقاء هو العلة الأساسية (قارن Dumont 1980 : app.B, Borgstorm 1977, Greenwood 1975) . ورغم ذلك .. فقد تطابق النقاء والثروة والسلطة بشكل تقليدى إلى حد كبير . ويعطى النقاء مدخلاً أوضح للمنطق الفلسفى والثقافى لنظام الطوائف ، ويسمح لنا بمعالجة الممارسة الطائفية وفقاً لمنطقها الخاص للتبرير الذاتى . فضلاً عن ذلك ، سواء تبنينا فكرة ماكس ڤيبر عن الشرعية ، أو مفهوم غرامشى عن الهيمنة .. فإن البنية الأيديولوجية للتبرير لابد أن تكون الجزء المركزى فى تحليل مثل هذه البنية الاجتماعية العتيقة والراسخة . رغم ذلك ، فإننى أحاول الربط فعلاً بين مفهوم النقاء وقضايا السلطة مباشرة من خلال دراسة القيم التقليدية كما هى متجسدة ، وكما أنها جزءلا يتجزأ من الممارسة الفعلية فى الهند ، التى يهيمن عليها الهندوس .

٣ – علم وجود الطائفة :

فى العالم الهندوكى التقليدى ، هناك واحدة هى البراهما ، أى المطلق . « إن الهندوكية ديانة توحيدية ... تعتقد فى حقيقة أو وجود روحى واحد مطلق ، يكشف عن نفسه فى هذا العالم والعوالم الأخرى ، ويتمثل فى الأماكن الأخرى فى الكون وما وراء الكون ، وهو يسكن كل كائن حى » (Chatterjee 1950 : 7) ورغم ذلك .. فإن الوجود المادى يشوه معرفة المرء بهذه الحقيقة . وتمثل الهندوكية : « نمط حياة متميزاً يتعلق بشكل أساسى بتطوير .. الإنسان المثالى الواعى ذاتياً » (Organ 1975 : 75) . وبتحقيق هذا الوعى ، يتحقق الاتحاد الكامل والنهائى فى الحقيقة الإلهية .

إن شئ مخلوق من ثلاثة عناصر gunas ، ثلاثة مواد جذرية هى : ساتفا Sattva وراجاس Rajas وتاماس Tamas . وتمثل الساتفا مادة النقاء ، وتوجد فى العقل وتمنح المعرفة الحقيقية عن كل الواقع ، باعتبارها تجليات البراهما أو المطلق ، ويرمز لها باللون الأبيض . أما راجاس فهى مادة القوة (الرجولة) ، وتسكن فى الحياة نفسها وترتبط بالأنا والخبث ، ويرمز لها باللون الأحمر . وتمثل التاماس العتمة وتسكن فى الجسد ، وتؤدى إلى الجهل ، ويرمز لها باللون الأسود . وتتكون كل الأشياء من هذه المواد الثلاثة ـ الآلهة والإنسان والشياطين والحيوانات والنباتات والجمادات – ولكن بنسب متفاوتة : فالساتفا تسود فى الآلهة ، والراجاس تهيمن فى الشياطين والحيوانات ، والتاماس تسود فى النباتات والجمادات [٦] . ويتكرر النظام الكونى على مستوى المجتمع الإنسانى ، خالقاً تماثلاً أساسياً بينه وبين النظام الاجتماعى (Hiebert 1982 : 291) . وكما وصفها ديفيس (11 ,6 : 1976) :

" ينظر الهندوس إلى الطبيعى والثقافى باعتبارهما مظاهر لا ثنائية ، فكل منهما متأصل فى الآخر ؛ لا ينفصل عنه ؛ وكل منهما انعكاس .. وتحقق للآخر .

إن الكون كله مرتب ترتيباً غير متساوٍ ؛ فكل أشكال الحياة فى الكون محددة بواسطة نفس المواد الجذرية الأساسية (gun) ، ومن خلال الشفرة السلوكية أو الدهارما المناسبة لهذه المواد . ويصدق نفس الشئ على المجتمع الإنسانى بشكل كبير ؛ إذ ينظر لجميع الأشخاص باعتبارهم ينتمون إلى عدد من مجموعات الولادة (جاتى jati) المرتبة فى شكل سلسلة من الرتب . وتحدد هذه المجموعات وفقاً للطبيعة الفيزيائية الداخلية ، ولشفرة السلوك المناسبة لتلك الطبيعة ، والتى ينظر إليها على أنها مقياس مزدوج للمرتبة " .

إن تحديد الوضع فى هذا النظام الاجتماعى ، أو فى نظام الطوائف ، يتم بواسطة الميلاد ، والذى لا يعد صدفة أو حقيقة جزافية للطبيعة وإنما انعكاس للعدالة والنظام الأخلاقى وذلك وفقاً لنظرية الهندوس عن التناسخ . " يولد المرء حيث ينتمى بسبب أفعاله خلال عديد من حالات التناسخ " (Organ 1974 : 194) " إن الجسد أو العائلة التى يولد فيها المرء ، والمجتمع الذى يعيش فيه ، والوضع الذى يشغله فى حياته ، تحدد كلها من خلال سلوكه وأخلاقه الماضية " (Chatterjee 1950: 78) . إن إعادة الولادة هى آلية ضرورية فى قانون كارما Karma ، أو بمعنى آخر العقاب والثواب على أفعال المرء [٧] .

وبالتالى تصبح طبقية الطائفة " تعبيراً عن العدالة السرية " (Bougle 1971: 76) . " ففى ظل مجتمع عادل ومستقر ، يفترض وجود ارتباط بين سجايا الشخص ووضعه الاجتماعى " (Beteille 1983 : 10) . ولا ينظر إلى تقسيمات الطائفة طبقيتها على أنها موضوع

تقاليد اجتماعية وإنما باعتبارها جزءاً من نسيج الكون ، فالطائفة مبنية على التمايز الطبيعى وليس العمل الاجتماعى ؛ وتبريرها انتولوجى وميتافيزيقى وليس وظيفياً ، كما أن البنية الهرمية التراتبية نفسها ، ووضع كل شخص فيها على السواء ، يقوم على نظام طبيعى قضى به أمر إلهى .

هكذا .. تختلف جذرياً أفكار الطبيعة البشرية فى المجتمع الهندى التقليدى عنها فى الفكر الغربى الحديث . ففى الهند التقليدية ، لا ينظر للطبيعة البشرية على أنها ملك مشترك لكل البشر، بل على العكس .. فإن مصطلح " الطبيعة البشرية " " إذا استخدمناه - دون الدخول فى فوضوية واسعة - يختلف من شخص لآخر ، أو من مجموعة إلى أخرى . ففى الفكر الهندى تشكل الطائفة نماذج من المجتمع البشرى " (Kolenda 1978 : 150 ، قارن Zimmer 1951 : 152) .

إن ذلك يساعد على تفسير الدور المركزى للتزاوج الداخلى بين أعضاء الطائفة الواحدة (قارن Dumont 1952 : 1980 الفصل 5 وماندلباوم 1970 الفصل 6) . ويبدو أن التزاوج بين الطوائف يعد أمراً غير طبيعى ، وتحالفًا غير مقدس بالمعنى الحرفى . ويعتقد أن تمازج الأجناس (عن طريق الزواج) يمكن أن يؤدى إلى إنجاب أوغاد ، أو على الأقل أطفال أقل نقاءً من أبائهم [٨] . فمثلاً ، يعتقد أن المنبوذين (الشاندالاس) بدأوا كأطفال من امرأة براهمية ورجل من الشودرا . وربما لا نبالغ اذ قلنا أن سيادة رجال البراهمة ترجع « فقط إلى هيبة دمائهم » (Bougle 1971: 56 ، قارن Manu 1886 : 11.85) .

يضع المولد والدم الحدود العليا للنقاء ، وحتى بالنسبة للذين ولدوا وهم أنقياء (نسبياً) .. فإنه يمكن للتلوث أن يتسرب بسهولة عبر أعمالهم ، بل إن المواليد الأكثر نقاءً يبقون عرضة لإغراءات الأنانية والرغبات الجسدية ، ويظل حتى الأكثر ارتياباً عرضة للانتهاك من قبل الآخرين . وحتى مجرد الاتصال بالأقل نقاءً يمكن أن يتسبب فى التلوث ؛ حيث يعتبر عدم النقاء مرض معدٍ .

كذلك تستخدم الطوائف والنقاء كأساس لتقسيم عمل متخصص وظيفياً ، كما هو ملاحظ فى الارتباط المتواتر بين الطائفة وأسماء المهن . فكل شئ مرتبط بالجسد ، خاصة مع فضلاته ، فهو ملوث ؛ ولهذا تأتى الرتب الدنيا للغسالين والكناسين (جامعى القمامة) . وفى الحقيقة ، يعد العمل اليدوى فى أى شكل من أشكاله نوعًا حقيراً من النشاط ، وهكذا يأتى الحرفيون والعمال الزراعيون ، بعد أولئك الذين لا يعتمدون على العمل مثل البراهمة ومن ثم تصبح المهنة ونمط الحياة والميلاد أجزاء من نظام اجتماعى طبقى للنقاء ، تقوى بعضها البعض .

لقد طور المجتمع الهندى التقليدى - بشكل لا يصدق - بنية متنوعة ومعقدة الطوائف ، وذات

شرائح فرعية ، وبعاطفة جياشة تجاه التمايزات الأكثر حدة . فمثلاً .. نجد درجات معقدة وسط الحرف ؛ فبعض الحرفيين يتمتعون بوضع عالٍ نسبياً (مثلاً يدعى الصاغة بأنهم براهمة فى بعض المناطق "Beteille 1965 : 88") ، بينمانجد آخرين يحتلون أسفل الهرم الاجتماعى أو قربه (خاصة دباغى الجلود ، والمنبوذين بسبب الأهمية الدينية الخاصة للبقر) . وبالمثل فى الزراعة ؛ حيث تحظى العمليات الزراعية بوضع أو نقاء شعائرى تفاضلى ؛ فالحرث يعد عملاً مهيناً بشكل خاص ، وقد يرتبط ذلك جزئياً بسبب أنه يتضمن قتل الحشرات والأشكال الدنيا للحياة ، التى لها قيمة أخلاقية دينية ؛ باعتبارها أشكالاً جسدية ولدت بداخلها أرواح .

وتعطى « العدالة السرية » للطائفة ، تلك الرابطة اللصيقة بين نوع الحياة التى يحياها المرء ، وقيمته الطبيعية والتقوية المتبادلة بينهما ، وعدم المساواة الاجتماعية .. تعطى دلالة أخلاقية خاصة ، حيث لوضع المرء واجبات شفرة سلوكية (الدرهما) ، يعتقد أنها تتناسب تماماً مع طبيعته ، وأن أداءه المرء لهذه الواجبات ـ مهما كانت ـ يمنحه مكانة فى المجتمع وكرامة شخصية معينة . وتؤكد الـ « بهاجفاديجيتا » Bhagavadgita و قوانين مانو Laws of Manu أنه من الأجدر أن يؤدى المرء واجباته بشكل سئ ، وحتى يموت وهو يقوم بأدائها عن أداء واجبات شخص آخر بشكل جيد . وسوف يثاب المرء على أدائه الجيد لواجباته فى الحياة الأخرى .

وفى الواقع .. شكل « التنجيس الموروث » (Kolenda 1978 : 65) لأعضاء الطوائف الدنيا الحقيقة الاجتماعية الأساسية ، ولكن الطوائف تؤكد أن كل شخص يعامل وفقاً لثوابه ، وبالتالى يمكنه تحقيق نوع من الكرامة فى هذا السياق مما يمكن من تخفيف اللامساواة والرفض الجماعى للطبقية الاجتماعية والشعائرية جزئياً ، من خلال حقيقة أن الكل مرتبطون مع بعضهم البعض فى نظام اجتماعى وطبيعى ممفصل بشكل معقد ، وكل مجموعة محددة جزئياً فى علاقتها بالآخرين وتتطلب وجودهم كذلك ؛ فمثلاً البراهمة .. لا يمكنهم البقاء على قيد الحياة ، دون خدمات الطبقات الأخرى .

يمثل نظام الطوائف فى الهند شكلاً متطرفًا من التضامن العضوى لدوركايم ، ذلك التضامن الاجتماعى ، المبنى من خلال تجميع الجماعات الاجتماعية المختلفة نوعياً . ويقدم البراهما أو المطلق ، ذلك التوحد الإلهى لكل الوجود ، نقطة مرجعية وجودية وميتافيزيقية ، يتطلع إليها كل الوجود (الواقع) (إلى درجة أنها واعية ذاتياً) . وبالمثل .. لاتمثل طائفة البراهمة نقطة مرجعية اجتماعية فقط ـ قد يقاس النقاء فى خطوطه العامة بواسطة طبيعة ونطاق الاتصال المسموح به للطائفة مع البراهمة ـ وإنماتمثل النقطة التى تتجه إليها كل الهياكل الاجتماعية ، وتتجمع حولها فى النهاية .

٤ – المرونة والحركية والمساواة :

يمثل نظم الطوائف فى الهند التقليدية هيكلاً اجتماعيًا جامداً بشكل غريب ، ولكنها غير ساكنة . ويتضمن انتشار الطوائف ـ الذى يحدث بشكل أساسى من خلال انشطار الطوائف الموجودة ـ تغيراً ملحوظاً ، توحى به التباينات الإقليمية ، ليس فقط فى التفاصيل المحددة ، وإنما كذلك فى الوسائل الأساسية ، مثل : ندرة الطوائف الوسيطة بين البراهمة والشودرا فى جنوبى الهند ، والانفتاح تجاه التغيرات الثورية .

ولأن النقاء يستند إلى ترافق الميلاد والعمل ، فإن التحرك إلى أسفل يصبح إمكانية حقيقية ؛ فهناك مثلاً مجموعات ولادة « البراهمة المتدهورين » ، الذين تجتنبهم أغلب الطوائف الأخرى . رغم ذلك فإن التحرك إلى أعلى يشكل معضلة . ومن الممكن أن يثاب الفرد عن سجية خاصة ، من خلال أداء واجباته بتفانٍ ، أو أن يصبح ناسك دينيًا ؛ بإعادة ميلاده فى طائفة أعلى . ولكن ليست هناك طريقة للفرد فى أن يتحرك إلى طائفة أعلى فى عمر واحد [٩] ؛ فالتحرك الفردى إلى أعلى ـ فيما عدا الاستثناء الجزئى فى حالة الزواج المختلط ـ مستحيل واقعياً [١٠] .

كما أن تحرك المجموعة إلى أعلى مستحيل نظرياً ، ولكنه فى الواقع كان تحرك الطائفة إلى أعلى ، خاصة الصعود المحلى لمجموعة ولادة جاتى ثرية وقوية ، رغم ندرته إلا أنه ظاهرة حقيقية عبر التاريخ الهندى .إن المبدأ المثالى السائد هو الثبات الاجتماعى ، بينما يكون التنافس الاجتماعى هو المبدأ الواقعى السائد بين أولئك الواقعين قرب بعضهم البعض فى المرتبة » [١١] .

يقدم ديفيد مندولباوم تحليلاً شاملاً عن عملية تحرك جماعات الولادة (الجاتى Jati) إلى أعلى . وعادة ما تقلب أسطورة أصل جماعة الولادة (الجاتى) حتى تدعى العضوية فى **فارنا** أعلى . وهذه تقدم نموذجاً سلوكياً جديداً للجماعة ، ويشير سرينيفاس لعملية تغيير نمط الحياة بـ « سانسكرنتيزايشن Sanskritizatrion . وبالإضافة لذلك .. تعدل الاتصالات الاجتماعية ، حتى تعكس الوضع الجديد المتطلع إليه ، ويمكن أن تحاول جماعة الولادة (الجاتى) تلقائياً أن تقطع اتصالها بالجماعات التى تعتقد أنها أدنى منها . ومع ذلك ، فالأهم هو القبول فى الجماعة المرجعية الجديدة : فى النهاية ، يجب قبول أطفال المرء كشركاء زواج ، وإلا فشل هذا التحرك .

إن بناء التحالفات وعلاقات العميل ـ الراعى ـ مثلاً من خلال تسليف النقود أو شراء الخدمات خلال فترة طويلة من الزمن ، مهم فى هذا السياق . وبالمثل .. فإن الحصول على خدمات البراهمة أو حتى الطبقات العليا الأدنى منهم ، واكتساب اعترافهم الضمنى ، يعد خطوة حاسمة عادة . ولنجاح التحرك .. إلى مرتبة أعلى .. فإن الثروة ضرورية ولكنها

" ليست وحدها ... ضماناً لهذا التحرك إلى مرتبة أعلى . ويجب على أعضاء جماعة الولادة (الجاتى) أن يستخدموها (الثروة) بشكل جيد ؛ بحيث يتم رفع مرتبة جماعة الولادة (الجاتى) بالنسبة لأطفالهم " (Mandelbaum 1970 : 473) . وبالمثل يمكن لعضو جماعة الولادة (الجاتى) الثرى أن يحاول تحقيق " مساواة بين سلطات جماعة الولادة (الجاتى) الدنيوية وموارده المالية " . وببعض الحظ ، ومهارة سياسية معقولة .. يمكن لجماعة الولادة أن ترفع من وضعها خلال عدد من الأجيال (١٢) .

ورغم ذلك .. فإن هذه التغيرات تتضمن إعادة ترتيبات موضعية صغيرة نسبياً للأجزاء فقط : إنهم لا يمسون نظام الطوائف . وتستند الطائفة الصاعدة فى دعواها - بشكل تام تقريباً - إلى الأيديولوجيا التقليدية ، وبمجرد أن تنجح فى الصعود .. فإنها تتبنى نمط حياة وضعها الجديد ، وتدافع عن ثبات التقسيمات الطائفية ، وهذا هو النموذج الكلاسيكى للحفاظ على النظام من خلال الانتقاء الاختيارى . ويمكن أن يكون المجتمع الهندى التقليدى مرناً بشكل ملحوظ حول التفاصيل ، ولكنه جامد كلية حول الهياكل الأساسية .

وحتى الحركات الدينية التى بدأت معادية للهندوكية - سواء فى عمومياتها أو فى تياراتها البراهمية « المعيارية » - وقعت ضحية لإعادة الاستيعاب . ويناقش ماندلباوم Mandelbaum أحد الأنماط الشائعة : يصبح القائد الكريزمى (الشعبى) الذى يدرس أفكاراً متميزة عن النقاء الشخصى - إلى حد كبير - عن أفكار الطائفة والطقوس ، ويصبح قائداً لحركة اجتماعية ، التى يعاد استيعابها بعد ذلك فى المجتمع السائد ، باعتبارها طائفة جديدة (قارن ماندلباوم 1970 ، الفصل 28 ، وقارن هوتون Hutton 1963) . وهذا النمط شائع ؛ بحيث إن الشكوى النمطية حول هذه الحركات الدينية Bhakti « يبدو أن وظيفتها - تاريخياً - تقوية النظام الاجتماعى القائم ، من خلال توجيه السخط تجاه أشكال سلبية ، بدلا عن إحداث تغيير هيكلى » ؛ إذ إن كيفية دعوتها إلى المساواة روحياً ليست مهمة ، وإنما المهم « أنها تنحو لأن تكون منظمة وعاملة ضمن النظام الاجتماعى - الثقافى القائم » ، وتقبل النظم الطبقية الموجودة فى سياقات دنيوية » (Ishwaran 1980 : 74 - 75) .

ويمكن أيضاً ملاحظة القدرة الاستيعابية لمجتمع الطوائف الهندوكى ، فى اختراق مفاهيم وممارسات الطائفية فى الديانات السابقة ، مثل الإسلام والمسيحية (ماندلباوم 70 الفصل ٢٩ ، ٣٠ وبومونت 80 - 8 - 202) . والحقيقة الأكثر إثارة هى أن البوذية ، وهى ديانة ، بدأت فى الهند وتدعو للمساواة الجذرية ، قد انتهت ، ولم تستطع تحدى نظام الطوائف بشكل جدى . وفى الحقيقة .. فإننا قد نجد نظاماً طائفياً بوذياً فى بعض مناطق جنوبى نيبال (Greenwood 1975 : 50 - 52) .

ورغم ذلك ..لا يجب التقليل من المعارضة الدينية لعدم المساواة الناجمة عن الطوائف ، أو التقليل من السخط الاجتماعى الذى ازدهرت فيه هذه المعارضة . « تولد الأطروحة الرئيسية للطائفة ، و تقسيماتها القمعية ، نقيضها على المستوى الأيديولوجى ، ويثار بإصرار موضوع المساواة فى عدد من الحركات الدينية المتعاقبة ، التى تعود إلى بدايات التاريخ المكتوب » (Beteille 1979 : 534) . ويبدو إن هناك على الأقل بعض المصادر الدينية للإصلاح فى إطار الهند الهندوكية التقليدية (قارن ميترا 82 : جاوتام 82) ؛ فيوّحى مذهب التناسخ - مثلاً - بوجود جوهر إلهى فى كل شخص ، وهو مذهب يمكن تحويله ؛ بحيث يتوافق مع فكرة حقوق الإنسان . ويقترح أورجان أنه ينبغى قراءة فكرة الفارناس Varnas ببساطة ؛ باعتبارها اعترافًا مناسباً بالاختلاف الأخلاقى ، وضرورة تركيز جهود الإصلاح على جعله من الممكن التحرك عبر كل الدائرة ، وأن يصبح الشخص براهمة خلال **فترة حياة واحدة** (2 - 102 : 1975) . لقد رأى عديد من المصلحين - بما فيهم غاندى - مشروع فارنا Varna ذا الأبعاد الأربعة ؛ باعتبارها علاجاً لنظام الطوائف المبنى على جماعات الولادة Jati . كما قدم سوامي نيخيلانندرا Swami Nikhilanandra -ضمن عديدين - الروحانية الهندوكية ؛ باعتبارها علاجاً لعديد من أمراض الحداثة ، ويمكن تقديم الأمثلة المتعددة عن ذلك .

وبكلمات أخرى .. فإن هناك مصادر ثقافية تقليدية مهمة ، يمكن أن تستند إليها الهند فى صراعها المعاصر من أجل حقوق الإنسان ، ولكن هذه المصادر تقع على حافة تقاليد ، يهيمن عليها بشكل ملحوظ نظام للطوائف ، سهل التكيف مع المتغيرات ، ولكى ممارسة حقوق الإنسان فى الهند انفصالاً جذريا عن التقاليد .

٥ – الطائفة والنسبية الثقافية :

إن عدم التوافق الجذرى بين الطائفة وحقوق الإنسان بديهى . وقد لاحظنا من قبل الأولوية الاجتماعية للواجبات على الحقوق فى الهند . وتشترك الهند مع المجتمعات التقليدية الأخرى ، فى أنها ذات إتجاه جماعى مخالف للفردية المتأصلة ، التى ترى أى شخص مالكاً لحقوق طبيعية وغير قابلة للتصرف ، تأخذ عادة الأولوية على مطالب المجتمع والدولة . « إن المجتمع الهندوكى منظم حول مفهوم الدهارما (واجبات موقع/ وضع الفرد) ، بطريقة مماثلة تقريبًا للمجتمع الحديث المنظم حول للفرد » (Dumont 1970 : 140) .

ربما الأكثر أهمية الفرق بين الدعوة إلى المساواة فى حقوق الإنسان ، واتجاه الوضع الاجتماعى فى نظام الطوائف ، الذى يعكس فهماً مختلفًا تماماً عن الدلالة الأخلاقية النابعة من كون المرء إنساناً . وإذا اقتبسنا من العهود الدولية لحقوق الإنسان مرة أخرى .. فإن حقوق الإنسان « تنبع من الكرامة المتأصلة فى الشخص الإنسانى » ، فلكل شخص كرامة وقيمة

متأصلة فيه تنبع ببساطة من كونه بشراً ، وبالتالى لكل شخص نفس الكرامة الإنسانية ؛ لأن حقوق الإنسان تضع الجميع على قدم المساواة . ولا يقل أهمية ، أن يتم التمييز جذرياً بين كرامة وقيمة الإنسان عن قيمة وكرامة المخلوقات الأخرى ؛ فحقوق الإنسان تختلف جذرياً عن حقوق كل المخلوقات الأخرى .

وبالمقابل ينكر نظام الطوائف ، القيمة المتساوية لجميع البشر ؛ لأنها ترسم تمايزات أخلاقية نوعية حادة بين البشر فى الطوائف المختلفة ، ولكنها لاتميز - بحدة - البشر عن المخلوقات الأخرى ؛ فالروح الإنسانية لاتختلف جذرياً عن أرواح الوحوش أو حتى النباتات ؛ فهى إلى حد ما تناسخ أكثر تطوراً (واعى ذاتياً) . وفى الحقيقة .. فهناك عديد من الأوجه ، التى يكون فيها الفارق بين الطوائف العليا والسفلى أكبر عن الفوارق بين الطوائف السفلى والحيوانات . فمثلاً .. يصف قانون مانو Manu Law نفس الكفارة سواء قام أحد البراهمة بقتل قط أو نمس أو ضفدع أو كلب أو بومة أو غراب أو منبوذ ، ويعطى اهتماماً لجريمة قتل بقرة أكثر من قتل منبوذ . « فالموت ، دون توقع ثواب ، من أجل البراهمة والبقر » سوف يؤمن السعادة للمنبوذين . وفى الحياة الأخرى « يدخل قاتل أحد البراهمة رحم كلب أو خنزير أو حجش أو جمل أو بقرة أو ماعز أو حمل أو غزال أو حائر أو منبوذ » . وحتى نأخذ مثالاً حديثاً .. أورد بيتيلى أنه فى القرية التى أجرى حولها الدراسة ، وجد أن البراهمة لايدرجون الآخرين المنتمين لطوائف أخرى فى إحصائهم لسكان القرية ، كما أن الطوائف الهندوكية غير البراهمة لايحصون المنبوذين بالمثل .

تمثل فكرة حقوق الإنسان ، فى ظل فهم الهندوكى التقليدى عن معنى أن يكون المرء إنساناً ، ازدراء أخلاقى وإساءة وهجوماً على النظام والعدالة الطبيعيين . ويجب أن تكون الطائفة التعبير الاجتماعى الرئيسى عن هذا الفهم للطبيعة البشرية ... النقيض الدائم لحقوق الإنسان .

يمكن أن يشير أحد المدافعين عن الطوائف إلى أنه يجب أن أوضح لماذا لم أحل هذا الصراع بالتخلى عن حقوق الإنسان ، باعتبارها غزواً أجنبياً ؟ . وبرغم أن حقوق الإنسان تدعى أنها عالمية ، إلا أن هذا الادعاء لايقدم سبباً واحداً لاولئك الذين ينتمون إلى ثقافات أخرى لقبولها . وعلينا .. بالتالى التوقف لدراسة دعاوى النسبية الثقافية المضادة ، مستخدمين الحجة العامة ، المقدمة فى الفصل السادس فى حالة الطوائف .

لقد رفضت كل الحكومات الهندية منذ الاستقلال نظام الطوائف ، كما لقد نص الدستور الهندى بوضوح على عدم قانونية النبذ (المنبوذية) - التى تمثل أكثر مشاكل حقوق الإنسان جدية والنابعة من نظام الطوائف ، التى تتضمن أفدح استغلال للخمس الأدنى من المجتمع

الهندى ، أفقر الفقراء فى قطر شديد الفقر . وعلاوة على ذلك .. اتبعت الحكومة الهندية المركزية وحكومات الولايات كل على حدة ـ ومنذ مدة ـ برامج علاجية كفاحية نسبياً قانونية واجتماعية واقتصادية متنوعة . ورغم ذلك .. فإن هذه السياسات الحكومية ، يمكن القول بأنها تمثل جهود صفوة متفرنجة فقط . وفى الحقيقة .. فإن استمرارية التزاوج الداخلى بين أعضاء الطائفة وأنماط الإذعان الاجتماعى المبنية على الطائفة ـ خاصة فى الريف حيث يقطن أغلب الهنود ـ ربما توحى أن نظام الطوائف يعكس بشكل جيد قيماً شعبية عن حقوق الإنسان . ولكن حتى لو قبلنا ذلك باعتباره صحيحاً .. فإن هناك أسباباً معقولة ، لإثارة حجج حقوق الإنسان العالمية ضد الطوائف .

لقد ميز الفصل السادس بين الأحكام الداخلية المبنية على معايير المجتمع ، موضوع البحث ، والأحكام الخارجية المبنية على معايير الأجنبى الذى يجرى التقييم . كما رأينا من قبل أن أحكام حقوق الإنسان الخارجية على الطائفة سلبية فى كل الأحوال . هل يجب علينا هجر هذه الأحكام بسبب أن الطائفة لها تاريخ طويل ، وأنها عميقة الجذور فى تربة المجتمع الهندى وحسب ؟ وإذا كانت انتهاكات الحقوق متأصلة فى الممارسة وذات أهمية خارجية كبيرة .. فقد يكون من المناسب إثارة تقييم خارجى سلبى عن ممارسة ثقافية مهمة وراسخة منذ القدم . وبالطبع .. يجب أن نكون يقظين حول الأحكام الأخلاقية الخارجية المناقضة لمبادئ أخلاقية داخلية مهمة ، ولكنه عندما تصنف مجموعة كبيرة من الناس ، وتعامل على أنها أقل من البشر ، كما هو الحاصل فى نظام الطوائف .. فإننا تجاوزنا حدود الاحترام المعقول للتنوع وتقرير المصير .

وفى حالة الهند .. فإن مخاطر الإمبريالية الأخلاقية التى تكمن خلف التقييم الخارجى قد اختزلت بشكل كبير ، بواسطة الإجماع العالمى القوى متعدد الثقافات ، حول تعذر الدفاع عن نظام الطوائف ؛ لأن الحكم الخارجى ببساطة ليس غربياً ، وإنما هو حكم واسع مشترك عبر العالم الثالث أيضاً . فضلاً عن أن الطائفة تقف موقف الإدانة الخارجية ، ليس على أساس تفسير لحقوق الإنسان مثير للجدل ، أو حتى انتهاك بعض الحقوق ؛ فالطوائف الهندية تنتهك واقعياً كل حقوق الإنسان المعترف بها دولياً ، فى ظل كل التفسيرات المقبولة لهذه الحقوق [١٣] . إن هذا الإجماع الدولى لايجد مساندة داخلية عظيمة ، فى سياسات الحكومة الهندية فحسب ، وإنما يجدها أيضاً ضمن النشاط السياسى لضحايا الطوائف .

إن الطائفة لم تعد مهيمنة ، كما أنها لم تعد مقبولة باعتبارها شرعية ، خاصة بواسطة أولئك الواقعين فى أسفل سلم النظام ، الذين ينظرون ـ بتزايد ـ إلى أنفسهم كضحايا للقمع والاستغلال . وفى مثل هذه الحالات .. يجب الرفض القاطع لحجج النسبية الثقافية الموجهة

ضد معايير حقوق الإنسان الدولية باعتبارها مضللة على أحسن الأحوال ، أو ذريعة أيديولوجية للطائفة / الطبقة العليا على أسوأ الاحوال . وربما من الضرورى - وحتى المرغوب فيه - أن نأخذ فى أعتبارنا سلوك وممارسات الطوائف المستمرة ، عند تطبيق حقوق الإنسان المعترف بها دولياً فى الهند . إلا أنه يجب أن نصر على أن يفسح نظام الطوائف - والهيمنة المبنية على الطائفة - المجال لمطالب حقوق الإنسان ، حيث إن ضحايا نظام الطوائف يطالبون بها بشكل متزايد فى الهند المعاصرة .

٦ - الطوائف والصراع المعاصر من أجل حقوق الإنسان :

إن السرد السابق للقيم الهندية التقليدية ليس ذو أهمية تاريخية فحسب ؛ وإنما تظل السلوكيات والممارسات المغروسة فى أفكار ومؤسسات نظام الطوائف ذات أهمية مركزية ، فى الصراع من أجل حقوق الإنسان فى الهند المعاصرة ، خاصة فى الريف . ولكن نظام الطوائف ، وتلك الأفكار والممارسات المهيمنة المعقدة للطائفة ، قد اضمحلا بشكل كبير .

وبرغم أن الطوائف مازالت ذات ارتباطات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثيقة ، خاصة بالنسبة للمنبوذين الريفيين .. إلا أن التطابق التقليدى بين الطائفة والطبقة والسلطة يخضع بشكل متزايد للهجوم ، بصورة غير مباشرة من خلال عمليات التحديث الاقتصادى والديمقراطية السياسية ، وبصورة مباشرة من خلال الفعل السياسى بواسطة المنبوذين والمجتمعات المتخلفة أو المقموعة وبالنيابة عنهم . وفى الحقيقة .. يمكن النظر من عدة زوايا للصراع من أجل حقوق الإنسان ، الذى تقوده الطوائف الهندية الدنيا ، باعتباره صراعاً ضد المجهودات المتزايدة العنف للطوائف ، والطبقات ، والصفوة السياسية المهيمنة للمحافظة على الترابط التقليدى بين الطائفة والطبقة والسلطة .

لقد كان التحدى الرئيسى لنظام الطوائف - وسيظل - التغيير الاقتصادى ؛ ففى الريف .. أضعف تطور الاقتصاد النقدى - ومعه تزايد فرص التحرك إلى أعلى ، بواسطة فك الارتباط بين الثروة والوضع الاجتماعى التقليدى - السلطة النسبية لطائفة البراهمة ، وغير جذرياً من طبيعة علاقات العميل - الزبون التقليدية [١٤] . وفى المدن .. خلقت الوظائف الجديدة (التى تملأ على أساس الكفاءة أو المؤهلات على الأقل) ، والأنماط السكنية الجديدة ، والفرص التعليمية الضخمة ، والاختلاط بين أناس مجهولى الأسماء فى الشوارع ووسائل النقل ، وفى المكاتب الحكومية ، وكلها قد خلقت فرصاً مهمة على الأقل لبعض الأفراد ؛ للهرب من أعباء الطائفة .

لقد دعمت مثل هذه الميول وقوتها التدخلات المباشرة للحكومة المركزية وحكومات الولايات ؛

فقد تم حظر النبذ فى المادة ١٧ من الدستور ، وكذلك فى قانون حماية الحقوق المدنية (الذى صدر فى ١٩٧٦ ، بدلاً عن قانون جرائم النبذ لعام ١٩٥٥) ، والذى أعطى سنداً قانونياً خاصاً وإنفاذاً لهذا الحظر . كما حرم بواسطة الدستور والقوانين اللاحقة على السواء عمل السخرة ، وأطلقت كذلك برامج جسورة نسبياً مماثلة لما يطلق عليه فى الولايات المتحدة « برامج العمل الإيجابى » ، الذى يحجز المواقع فى المؤسسات التعليمية ، والوظائف فى القطاع العام ـ حتى فى مقاعد الهيئات التشريعية لصالح المنبوذين ـ والطوائف ، والقبائل ، والطبقات المجدولة ، والطبقات المتخلفة الأخرى [١٥] . كما أن الإجراءات الخاصة المتخذة لصالح هذه المجموعات المضطهدة ، هى أيضاً سمة عادية للتنمية الاقتصادية وبرامج الخدمات الاجتماعية ، وكذلك يهدف الإصلاح الزارعى ، وإجراءات الحد الأدنى للأجور إلى صالح الطوائف الدنيا . إن كفاءة مثل هذه التدخلات السياسية ، وجرأة موظفى الدولة على تنفيذ القانون خاضعة للتساؤل والنقاش ، ولكن الميل العام هو تعجيل إزالة نظام الطوائف .

لقد ساعدت مؤسسات وممارسات الديمقراطية السياسية ـ والتى يحتمل أن تكون مغروسة بعمق فى الهند ـ كما هو الحال فى الأقطار الأخرى فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية أو أوروبا الجنوبية ، فى إضعاف نظام الطوائف . ففى مجالس القرى والمؤسسات السياسية المحلية الأخرى ، لدى الطوائف الهندوكية غير البراهمية ـ سلطة مهيمنة ؛ بسبب سلطتهم الاقتصادية والعددية والسياسية ، وعادة لايمارس ممثلو المنبوذين سلطة أساسية ، إلا أن مجرد وجودهم له دلالة اجتماعية ونفسية . كما أن القوة الانتخابية للمجموعات غير البراهمية على مستوى الدولة ـ أو على مستوى الولايات ـ قد كانت مصدراً مهماً للسلطة والتغيير الاجتماعى ، خاصة عندما تلعب المنح والخدمات الحكومية دوراً متزايد النطاق فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الريفية والحضرية على السواء . لقد منح النشاط الانتخابى والسياسى المحلى مهارات ، ومعرفة سياسية ، ونماذج لتنظيم وتقوية روابط الطوائف ومجموعات الضغط السياسية الشعبية .

ولكن بينما يضمحل نظام الطوائف .. فإن الطائفة لا زالت تحتفظ بأهمية مركزية فى العلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية . فمثلاً .. تمعن فى هذه التقييمات المقتبسة عشوائياً من عديد من المؤلفات الأدبية :

" لايعنى الانحلال النسبى لسمات معينة من نظام الطوائف ، أن الطوائف قد فقدت هويتها " (Chauna 1979 : 11)

" لقد استمر هيكل المجموعة الوراثية برغم أن وظائفه اختلفت ... إن السمة المستمرة للمجتمع الهندى وحجر أساسه هى الطائفة " Kolenda 1978 : 151

" إن للانقسام الأفقي . وسط الطوائف المتنافسة حول السلطة والموارد التي تم تقديرها في القرية ، عديداً من سمات الصراع الطبقي ، ولكنه لم يصبح منفصلاً عن وضع الطائفة ... ، حيث تتداخل الطائفة والطبقة ، وتظلان مرتبطتين مع بعضها البعض في ريف الهند ، إلى درجة مذهلة " Sharma 1985 : 70

" تصنف وحدات القرى ، التي تتم فيها عمليات التزاوج الداخلي على أنها طائفة منفصلة ومجموعة مرجعية لأغراض **التواصل** " Atal 1968 : 246 .

" إن الطائفة قد أدينت عالمياً تقريباً ، ولكن أثرها الفعلي على المجتمع قد كان جلياً " Gupta 1984 : 175

" لقد تفاديت **الموضوعات** الساخنة في النقاش : هل الطائفة في طريقها للاضمحلال أم أنها تجد أسساً وتبريرات جديدة . ومن الممكن الإجابة ببلى عن كلا السؤالين ، معتمداً على وجهة نظر المرء " Bhatt 1975 : 199

يبدو أن الصراع السياسي يتبع انقسامات الطائفة بشكل لصيق ، ولا يتبع الانقسامات الطبقية Beteille 1965 : 207 .

يمكن الجدال بأن المنبوذين والطوائف الأخرى السفلى في المناطق الريفية ، مازالوا يتعرضون للأذى على الأقل بشكل مماثل ، بالمنافع العائدة عليهم من التغيرات الحادثة في علاقات الإنتاج الريفية وأشكال هيمنة الصفوة السياسية . يرى ميشي Michie أن انحلال العلاقات التقليدية للراعي- العميل في الهند ، قد كانت مرتبطة بتزايد بتركز الموارد ، وإنكار منافع العميل التقليدية ، دون أن تقوم الحكومة أو السوق بشغل هذا الفراغ . ونتيجة لذلك ، أصبح الذين لايملكون أرضاً بالتحديد مستبعدين وخاضعين لقمع أكثر .

إن هذا بالأخص صحيحاً ، إذا أخذنا التجاهل الواسع الانتشار والفاضح للبرامج الوقائية كبرنامج الحد الأدنى للأجور الريفية . ولم يستطع بريمان Breman - في رحلته مع مكتب العمل الحكومي في جنوب جوجارات - أن يجد عاملاً واحداً يكسب الحد الأدنى القانوني ؛ وقد حسب الأجر غير المدفوع ، فوجده مساوياً لما يتراوح من - الدخل السنوي للعامل . ولكن في عامي ١٩٨٣ و ١٩٨٤ وجد من حوالي أكثر من ٢٧٫٠٠٠ سبعة وعشرين ألف حالة خضعت للتفتيش (كلها في الواقع تمثل انتهاكًا للقانون) أن ٨٣ حالة فقط (٠٫٠٣٪) تم التحقيق فيها ، وقدمت للمحاكمة (Breman 1985 : 1047) . وعندما سأل بيرمان الموظفين المسئولين .. فقد اتضح أنه ليس لديهم الاهتمام الكافي لمعاقبة المستخدمين المخطئين . وفي الحقيقة .. ادعى رئيس المكتب المحلي في دفاعه ، أنه لايملك السلطة للعمل لأن الإنفاذ العنيف للقانون ، قد يقابل بعنف من قبل مالكي الأرض ضد هؤلاء الموظفين .

إن تصاعد العنف الريفى الخاص - عادة مع تواطوء وتحالف أو المساندة النشطة للبوليس - مثبط وتطور حديث نسبياً ؛ إذ فقدت الأشكال التقليدية للضبط الاجتماعى الريفية ، خاصة نظام الطوائف ، كفاءتها ، كما لقد درجت الصفوة الريفية بتزايد - لشعورها بالتحدى والتهديد بواسطة التغيير الاقتصادى وسياسات الحكومة ، وتنامى دفاع المجموعات المعدمة عن حقوقها ، إلى العمل على تجاوز التقسيمات التقليدية وسطها ؛ بهدف الحفاظ على جبهة موحدة ضد الطوائف السفلى ، خاصة الذين لا يملكون أرضاً (الذين تمثل فيهم طائفة المنبوذين بشكل غير متناسب) . كما أن المجموعات المسيطرة قد اتجهت بتزايد نحو العنف الفاضح ، ضد المجموعات المعدمة ؛ للاحتفاظ بهم تحت السيطرة : « يسيطر مالكو الأراضى على المعدمين بالتخويف ، وعندما يفشل التخويف .. فإنهم يلجأون إلى الإرهاب الواضح » .

لقد تم تسيير حملات الرعب - فى بيهار - ضد المزارعين الذين حاولوا تنظيم أنفسهم لحماية حقوقهم ومصالحهم . كما استخدم ملاك الأراضى ثلاثة جيوش خاصة : البوهامى سينا (استخدمها ملاك أراضى كورمى) ، والبرامها سى سينا ولوريك سينا (جادافس) - بالتعاون مع عصابات النهب المحلية ، وعادة بالتحالف مع السلطات المحلية . وتعانى جوجارات من مشكلة مماثلة هى « حراس المزارع » ، والذين يتم تأجيرهم عادة من عصابات المدن ، بواسطة ملاك الأراضى المحليين ؛ للحفاظ على النظام وسط الطوائف السفلى . وفى المناطق الأخرى ، هناك منظمات مماثلة ، وحتى حيث العنف أقل تنظيماً .. فإنها سمة عادية للعلاقات الاقتصادية والسياسية الريفية [١٦] . وبالطبع .. فإن مثل هذا العنف الطائفى / الطبقى ، هو الدليل الوحيد المرئى والدرامى للصراع المكثف ، والمتعدد الأوجه من أجل حقوق الإنسان .

من الأرجح أن يترك ترافق القمع الاقتصادى والسياسى الأكثر شبهاً بالقمع الطبقى - على المدينين القصير والمتوسط - أغلب الضحايا التقليديين لنظام الطوائف فى وضع أسوأ [١٧] . لقد زادت التغيرات الاقتصادية والديموغرافية والقانونية والسياسية الفرص الاجتماعية والاقتصادية المتاحة لبعض الأفراد أعضاء المجموعات ، ذات الوضع الأدنى تقليدياً بشكل ضخم . ولقد فتحت هذه التغيرات فرصًا جديدة للعمل السياسى من أجل تحسين أوضاعهم إلا أن الهوية الطائفية تبقى واقعًا اجتماعيًا مركزيًا ؛ لقد قوبل صراع المجموعات المقموعة تقليدياً بمعارضة قوية من الصفوة الجديدة والقديمة على السواء ، وظلت المجموعات الموجودة تقليدياً فى قاع السلم الطبقى الاجتماعى أيضاً فى القاع .

إن الصراع ضد الطوائف وميراثها يبقى فى بؤرة الصراع من أجل حقوق الإنسان فى الهند ، ولكننا يجب أن نكون حذرين حتى لا نساوى بين الاثنين ؛ خاصة إلى درجة أن الطائفة والطبقة والسلطة السياسية أصبحت أسسًا منفصلة للهيمنة . ولن يكون الصراع ضد الطائفية

ـ وهو صراع شاق ومتواصل ـ نهاية للنضال من أجل حقوق الإنسان فى الهند ، وربما لا يكون المرحلة الحاسمة . فمثلاً سوف يكون تحرير العمال الزراعيين المنبوذين المعدمين من وصمة النبذ انتصاراً كبيراً ، وانفكاكاً حاسماً من ممارسة تقليدية قمعية فاضحة ... تحريرهم بشكل حقيقى وليس قانونياً فقط ؛ بحيث لا يعرفون أنفسهم ، أو يتم تعريفهم من قبل الأخرين ، على أنهم منبوذون . وما لم يستطع هؤلاء العمال الحصول على ملكية الأرض ، وعلى أجر عادل وظروف عمل جيدة ، أو على عمل حضرى أو صناعى كريم ؛ أو تنظيم أنفسهم اقتصاديا وسياسياً ، دون خوف أو وجل من العنف والقمع الرسمى وغير الرسمى ؛ ومالم يكن لدى أطفالهم أمل حقيقى فى مستقبل أفضل .. فإن حقوقهم الإنسانية ستنتهك ـ بأشكال جديدة ، ولكنها بالتأكيد ستنتهك . إن القمع الطبقى يختلف عن قمع الطائفة ، ولكنه قمع .

إن السؤال الحقيقى بالنسبة لحقوق الإنسان ليس هو : هل ستستبدل سيطرة الطائفة ، وإنما السؤال هو ما الذى سيحل محلها ؟ . وبرغم أن نظام الطوائف ، فى شكله التقليدى ، مازال قوياً ، إلا أنه فى طريقه إلى الاضمحلال . إن هذا التقدم المهم يجب متابعته أكثر بكل السرعة والطاقة الممكنة ، ولكن إسقاط نظام الطوائف ليس كافياً أكثر من اسقاط الإمبريالية . يجب أن يقيم الصراع ضد الطوائف ، بقياس مدى ابتعاد الهند عن نظام الطوائف ، وإلى أى مدى اقتربت تجاه إعمال حقوق الإنسان ـ وهما اتجاهين مهمين للتغيير الاجتماعى ، وربما يكونان مترابطين ، ولكنهما متباينان إلى أبعد درجة .

هوامش الفصل السابع

١ - Saksena 1967 : 372,

قارن Pandeya 1986 : 271; Gautam 1982: 175-76;

Mitra 1982 : 78-79 Thapar 1966 : 35 .

٢ - تذكر أن التركيز على الواجبات لا يكون معادلاً غير مباشر للتركيز على الحقوق . فمثلاً .. يناقش ميترا ، فى اشارة خاصة إلى الهند ، قائلاً " من الممكن صياغة أفكار عن الحقوق على أساس أفكار عن الواجبات " (79 : 1982) . إن مثل وجهات النظر هذه تسئ تفسير الارتباط بين الحقوق والالتزامات ، انظر الفصل الثالث القسم ٣ .

٣ - بالطبع يتفاعل الميلاد ، بما فيه النوع ، والاختلافات الأخرى بين الطوائف مع تقسيم الحقوق والواجبات على أساس الجنس (النوع) والذى لا يقل قمعية . إن الوضع الأساسى قد لخص بشكل ممتاز فى قوانين مانو (488 - 147 .5) : " لا يجب على البنت والمرأة الشابة أو حتى المسنة أن تفعل شئ باستقلال - حتى فى داخل منزلها . بل يجب أن تخضع الأنثى فى طفولتها لأبيها وصباها لزوجها ، وعندما يتوفى زوجها يجب أن تخضع لأولادها ؛ أى يجب ألا تصبح المرأة مستقلة أبداً " إن هذا الموضوع خارج نطاق عملى هنا ، ولكن من أجل مقدمة لبعض الموضوعات هنا ، انظر مثلاً :

Srinivas 1977 , Richman & Fisher 1980, Sharma 1985 .

٤ - قارن Bouglé 1971 : 25-26, 124; Chakravarti 1985 ,

Gupta 1980 ; 256; Houtart & Lemercinier 1980 : 39 - 46 ,

Senart 1975 : 115 ff .

انظر أيضاً Chakravarti 1981 : 131 , Chethimattan 1971 : 35-36

Organ 1974 : 195; Saksena 1967 : 362 .

٥ – Beteille 1969 : 230 . يقدم هوتون Hutton تقديراً تقريبياً بأكثر من ثلاثة آلاف (1963 : 67) . ففي إحدى قرى تاميلاند ، وجد بيتلى اثنى عشر قسماً متميزاً ، ذات تزاوج داخلي ، داخل مجتمع براهمي مكون من ٩٢ أسرة ، بالإضافة إلى ٢٤ قسماً رئيسيًا ، وعديد من التقسيمات الفرعية وسط ١٦٨ أسرة هندوكية غير براهمية (1965 : 73, 80ff .. & Table 3) ، ووجد شارما ١٦ طائفة منفصلة فى قرية ، بها ١٤٤ أسرة فقط (1985 : 68 & Table 7) .

٦ – Davis 1976 : 8-9; Zimmer 1951 : 295 - 97, Mahadevan 1967 : 162; Manu 12 - 24 - 50; Bhagavadgita 14 : 5 - 20 .

٧ – O'Flaherty 1980; Herman 1976 : 251 ff;
Das gupta 1969 : 53 ff; Manu 12 - 52 - 82 , Sinari 1970 : 14 ff .

يقدم Keyes & Daniel 1983 سلسلة من الدراسات الانثروبولوجية المعاصرة عن صيرورة وارتباط هذه الأفكار بالثقافة الشعبية فى جنوب آسيا .

٨ – يعتمد تدنى المرتبة على نوع الزواج ، سواء كان زواج رجل من طبقة عليا لأمرأة من طبقة سفلى وفى هذه الحالة .. فإن الأطفال الناجمين عن هذا الزواج سيكون وضعهم وسطًا بين طبقتى الوالدين ، أو نوع الزواج الآخر فهو زواج امرأة من طبقة عليا لرجل من طبقة سفلى وفى هذه الحالة .. فإن الأطفال يكتسبون وضعاً أقل من وضع طبقة والدهم (Davis 1976 : 18 -19 & tables 4, 5; Dumont 1980 : 116 - 18 126-28, 301 ; Compare Manu 10-6-73) .

إن لزواج رجل من طبقة عليا لامرأة من طبقة سفلى أساسه الاجتماعى فى ممارسات ، مثل : قتل الأطفال ، وإحراق الأرامل ، وتحريم زواج الأرملة ، مما يقلل من عدد الشركاء الإناث فى الزواج . إن هذا هو أحد الأمثلة عن أهمية الأسئلة المطروحة ، عن وضع ودور النوع (الجنس) المذكور فى الهامش ٣ أعلاه .

٩ – إن المدخل الأقرب هو الاحترام الخاص ، وحتى التبجيل المؤقت ، الممنوح للمعلم الروحى والزهاد ، الذين ينحدرون من مولد متواضع . ولكن برغم أن الفرد يستطيع أن يضع نفسه

خارج الدلالات الدنيوية لنظام الطوائف ، إلا أنه لا يستطيع أن يصعد خلال عمر واحد إلى طبقة أعلى ، حتى من خلال ميزات روحية خاصة .

١٠ – قد يحاول المرء « الاجتياز » من خلال الانتقال إلى قرية أخرى ، ولكن حتى إذا تم تخطى مرحلة الشك الأساس حول الدخلاء ، فعلى الأرجح أن يكتشف المرء عند زواج أطفاله ، لأن المعلومات الوراثية الضرورية المطلوبة لقبول شركاء الزواج ، قد لا يمكن تلفيقها بنجاح . إن صعوبة الاجتياز إلى طبقة أعلى - حتى فى السنوات الأخيرة - توضحها القصة ، التى أوردها بيتيلى (1965) Beteille . عن بالا Palla (منبوذ) ، استطاع فى أوائل الخمسينيات أن يتجاوز خلال ثلاث أو أربع سنوات باعتباره بادايشى Padayachi (طبقة أعلى) ولكن تم اكتشافه « ليس هناك حاجة للقول أنه تعرض للضرب .. وكان عليه أن يهرب من القرية ، تاركاً وراءه معظم ممتلكاته » (p . 81) .

١١ – Mandelbaum 1970 : 430

قارن Bougle 1971 : 57 - 58; Hutton 1963 : 50 - 52 , 122

١٢ – لقد حققت نتائج مماثلة ، من خلال الفصل بين المهن والهجرة والتحالف ، مع مجموعة حاكمة جديدة ، والتجارة ، ومن خلال العمل السياسى المباشر ، بالإضافة إلى المشاركة فى حركات الإصلاح الدينى والأديان الجديدة . انظر مثلاً :

Mandelbaum 1970 : 480 - 84, 488 - 93, Chap 28 ff ;

Kolenda 1978 : 95 - 104 ; Srinivas 1977 : 277 .

١٣ – تمثل الطائفة قضية سهلة بالنسبة للذين يهتمون بإيجاد تفسير عالمى نسبياً لحقوق الإنسان . وبالنسبة للحجج التى تتعامل مع القضايا الصعبة ، فى إطار أفريقيا ، انظر Howard 1984 a & 1984 b .

١٤ – إن المستفيدين الرئيسيين من هذه التغييرات ، هم عادة من الشودرا Shudra وفياشيا Vaishya . وعادة ما ينتهى المنبوذون كضحايا للإنتاج الزراعى الحديث والنقدى ، وللممارسات المطلوبة لفرض هذه العلاقات الاقتصادية الجديدة .

١٥ – " الطوائف المجدولة " ، هى مجموعات هندوكية من الطوائف السفلى ، معترف بها رسمياً ومؤهلة لبرامج حفظ النوع والبرامج الإيجابية الأخرى . أما " القبائل المجدولة " فهى مجموعات قبلية ، معترف بها ، تسكن فى المناطق الجبلية فى الأجزاء الشمالية من الهند بصفة رئيسية . كما أن " الطبقات المتخلفة " ، هى أيضاً شرائح معترف بها

ومحمـية رسمـياً ، و تجد سـرداً أكثر شمولاً لهذه الإجراءات القانونية والسياسية فى Galanter 1984 ، وربمـا الأكثر إدهاشاً هو حجـز مقـاعد فـى الهيئـات التشريعية . ففـى انتخابـات عـام ١٩٨٠ .. تـم حجـز ٧٩ مقعـداً مـن جملـة ٥٤٢ مقعـداً ، مخصصة فى « لوك سابا » Lok Sabba (المجلس التشريعى الأدنى) أى حوالى ١٥ ٪ ، للطوائف المجدولة ، وحوالى ٣٨ مقعداً إضافياً (٧ ٪) قد حجزت للقبائل المجدولة . وفى انتخابات الدولة فى عام ١٩٨٠ ، فقد حجزت حوالـى ٥٤٢ و ٣١٥ مقعداً (من جملة ٣٨٢١) . (Commissioner for Scheduled Castes 1981 : 38 - 39)

١٦ – انظر مثلاً : Anon . 1986 a; Anon. 1986; Commissioner 1981 : 148 - 57 ; Das 1986 , Dutta 1986 ; Joshi 1982 ; " K.B." 1985; Shatrunga 1985; Sinha 1985 .

لقد أصبح العنف الحضرى مظهراً مألوفاً للسياسة . كما أنه من المرجح - إلى جانب تصـاعد الأصوليـة الهندوكيـة والشوفونيـة الاجتماعيـة - أن يكـون لـه جانب " مجتمعى " (دينى) ، وهى موضوعات خارج نطاق عملى الحالى .

١٧ – تقع هذه الأعباء بقسوة على نساء الطوائف السفلى ، بالإضافة إلى أنهن ضحايا الاستغلال الجنسى ، والميل المزعج لتنامى الاعتداء الجنسى الرسمى وغير الرسمى ؛ فمثـلاً يفصـل شـارما Sharma الاستغلال الثلاثى الواقع على النساء من الطوائف الدنيا فـى الريف الهنـدى : يقمعهـن أزواجهـن ، ويستغـللنَّ جنسيـاً مـن المخدم ، من مـالكـى الأراضى ومسلفى النقود ، ويتم أيضاً استغلالهن كعمال بواسطة الرأسماليين الزارعيين . (1985 : 83 - 84)

obeikandl.com

الفصل الثامن

حقوق الإنسان وحقوق الجماعة والحقوق الثقافية

عادة ما يناقش النسبيون الثقافيون أن التوجه الجماعى للمجتمعات غير الغربية ، يتطلب إخضاع حقوق الفرد لحقوق ومصالح أو احتياجات المجتمع ؛ أى أن الأولوية البديهية لحقوق الإنسان على الأسباب الأخرى للتصرف لا تصلح فى حالة حقوق الإنسان ، فى ظل المجتمعات ذات التوجه الجماعى . ولذا .. يرون أنه يجب على المجتمعات غير الغربية ألا تعطى مكاناً مركزياً لحقوق الفرد ؛ لأنها لا تستطيع ذلك أو أنها ليست بحاجة لذلك على الأقل . من غير المدهش أن أرفض هذه الحجة النسبية أيضاً ، وذلك لاقتناعى بأن عمليات بناء الدولة والتحديث الاقتصادى قد خلقت أفراداً ، فى حاجة إلى حقوق الإنسان ، وأن فردية حقوق الإنسان ليست بحاجة لأن تكون تملكية أو متنافرة الاجزاء ، إذا كانت ستتحقق على أرض الواقع .

١ – حقوق الإنسان وحقوق الشعوب :

قبل أن نناقش العلاقة بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع والجماعات الاجتماعية الأخرى ، التى هى أقل عداوة عادة عما يفترض ، أود أن أعالج نقداً مزعجاً بشكل خاص ضد حقوق الإنسان : تلك الحجج القائلة بأن بعض حقوق المجتمع هى حقوق إنسان .

أ – هل هناك جيل ثالث من حقوق الإنسان الجماعية ؟

تقدم عادة هذه الحقوق الجماعية للمجتمع أو الشعوب ؛ باعتبارها الجيل الثالث لحقوق الإنسان (Vasak 1984) ، فكما أن هناك الجيل الأول للحقوق المدنية والسياسية (المبنية على فكرة الحرية ، والتى تقدم الحماية ضد انتهاكات الدولة الموجهة ضد الأشخاص) ، وقد لحق بها الجيل الثانى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية (المبنية على أساس المساواة ، التى تكفل الحصول الإيجابى على السلع والخدمات والفرص الاجتماعية والاقتصادية الضرورية) ، وبالمثل

تشير الحجة الحالية إلى الجيل الثالث لحقوق الإنسان (المبنى على أساس الأخوة ، الذى يتطلب أشكالاً جديدة من التعاون الدولى) ، وهى مطلوبة من أجل تجاوز عدم التكافوء الدولى ، الذى أحبط تحقيق الجيلين الأولين للحقوق ، خاصة فى العالم الثالث ؛ حيث تم النص على حق الانسان فى التنمية ، فى إعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٨٦ [١] . وتشمل الحقوق الأخرى فى الجيل الثالث التى يذكرها دعاة الجيل الثالث : الحق فى السلام ، والحق فى بيئة صحية سليمة ، والحق فى الاشتراك فى استغلال الإرث المشترك للبشرية ، والحق فى الاتصال ، والحق فى المساعدة الإنسانية (قارن Marks 1981: 441 - 51) .

رغم ذلك .. فإن استعارة فكرة الأجيال مزعجة ؛ لأن الأجيال البيولوچية تنجب ، وبالتالى يسبق أحدها الآخر ، مما يوحى بأن الحقوق المدنية والسياسية يجب أن تقام قبل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، والتى يجب أن تسبق حقوق التضامن (الجماعية) . وحتى المقارنة باستخدام استعارة الأجيال التكنولوجية تعتبر أكثر إزعاجًا : ، ومعناها أن يحل جيل من التكنولوجيا محل جيل سابق ويجعله عتيقاً . إن ذلك يوحى بأن الحقوق التضامنية ، يجب أن تحل محل الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية القائمة من قبل ، وكلتا القراءتين تتحدى الفكرة الواسعة القبول عن الاعتماد المتبادل بين كل حقوق الإنسان التى نوقشت فى الفصل الثانى .

كذلك يثير مصدر هذه الحقوق المزعومة مشاكل جدية : « إن فكرة التضامن .. هى السمة الرئيسية لحقوق الجيل الثالث » (Marks 1981 : 441) . ولكن التضامن لا يمكنه أن يخدم كمصدر لحقوق الإنسان كما فهمناها على الاقل ، وإذا اقتبسنا من العهود الدولية مرة أخرى .. فإن حقوق الإنسان « تنبع من الكرامة الإنسانية المتأصلة فى الشخص الإنسانى » حيث تنبع كل الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بوضوح من فكرة الكرامة ، المتأصلة فى الشخص الإنسانى . وليس المرء بحاجة إلى أكثر من أن يكون إنساناً أو يولد إنساناً ، حتى يمتلك حقوق الإنسان ، ذلك أن كون الشخص بشراً يعود عليه بحقوق الإنسان .

ولكن التضامن علاقة بين اشخاص أو جماعات ، وتمنح منافع على اساس العضوية فى مجتمع معين . وبذلك فإن أية حقوق تنبع من التضامن ليست حقوقاً إنسانية . وإذا كانت هذه تشكل الجيل الثالث لحقوق الإنسان ، فانها لايمكن أن تنبع من التضامن ، مالم يعاد تعريف حقوق الإنسان بشكل جذرى . وإذا كانت هناك حقوق تضامن .. فلن تكون حقوق إنسان ، ذلك إننا لا نجد فى هذه الحقوق الجديدة المزعومة مجرد اختلاف فى الموضوع فقط ، مماثل للاختلاف بين الحقوق المدنية / السياسية والاقتصادية / الاجتماعية ،وإنما نرى اختلافًا نوعيًا جذريًا فى أنواع الحقوق .

وتنبع مشاكل إضافية من حقيقة أن هذه الحقوق هى حقوق جماعات ، خاصة الشعوب والدول (مثل ما ورد فى Abi - Saab 1980 : 163 - 64 و Sanson 1980 : 195) أو على الأقل للأفراد والجماعات (مثل ما ورد فى Mibaye 1980 : 74 - 75 ; Alston 1981:108) . إن ذلك ببساطة لا يتسق مع فكرة حقوق الإنسان ، إلا إذا أعدنا تعريفها مرة أخرى . إن حقوق الإنسان تنبع ، كما فهمناها هنا – من وجهة نظر ، ترى الشخص باعتباره فرداً منفصلاً ، وتعود عليه بحقوق غير قابلة للعدوان عليها يواجه بها المجتمع بشكل أساسى ، خاصة الدولة . وفى إطار المنطقة التى تحددت بواسطة هذه الحقوق .. تصبح لدى الفرد ـ بالتالى ـ أولوية بديهية على الأهداف والمصالح الاجتماعية .

وتمثل فكرة حقوق الإنسان الجماعية انحرافاً أساسيًا من حيث المفهوم ، أو مربكًا على أحسن الأحوال . وتمتلك الجماعات ـ بما فيها الأمم ـ حقوقاً متنوعة ، ولكنها ليست حقوقًا إنسانية . ومهما كانت أهميتها النسبية ، فإن حقوق الإنسان (الفردية) وحقوق الشعوب (الجماعية) نوعان مختلفان تماماً من أنواع الحقوق ، ويجب أن نميز بينهما . إن هناك قيوداً اجتماعية شرعية على ممارسة كل حقوق الفرد ، كما إن لدى المجتمع حقوقًا معينة ، أو على الأقل مسئوليات ، تقيد شرعياً ممارسة عديد من حقوق الإنسان ؛ ويجب أن يوازن المجتمع المنظم جيدا بين حقوق الفرد (ضد المجتمع) وواجباته (تجاه المجتمع) . هكذا لاحظ الإعلان العالمى ـ بوضوح حقوق الانسان بعد ان سرد الحقوق ـ وجود وأهمية واجبات الفرد تجاه المجتمع (المادة ٢٩) .

ورغم ذلك .. فإن حقوق الإنسان تشير إلى جانب واحد فقط من جوانب هذا التوازن بين الحقوق والواجبات . يجب ان **توزن** حقوق الإنسان فى مواجهة الاحتياجات الاجتماعية ، ولكن لايجب خلطها أو دمجها معها ؛ إذ لا معنى لمحاولة النظر لواجبات الفرد تجاه المجتمع ، باعتبارها حقوقًا جماعية . كما أنه لا معنى لمحاولة اختزال كل الواجبات الاجتماعية إلى التزامات مرتبطة بحقوق الفرد . فالحقوق والواجبات كلهما مهمة ، وعادة ما يرتبطان مع بعضهما البعض ، ولكنهما مختلفان تماماً .

وعلى أية حال ، فإن الخطر الحقيقى فى معظم الأمكنة اليوم لا يكمن فى التأكيد المشدد على حقوق الفرد ؛ ففى معظم الأقطار تنال حقوق الفرد حماية ضعيفة جداً . ويمكن أن يؤدى الإرباك المفاهيمي الكامن فى فكرة الحقوق الجماعية إلى التأكيد المشدد الإضافى على الواجبات الاجتماعية . وفى معظم الأحوال تستخدم المناشدات إلى حقوق الشعب الجماعية بواسطة النظم القمعية والطاغية ، من أجل تجاهل أو قمع رغبات أو إنكار حقوق الشعوب الحقيقية والملموسة . ويبدو عادة أن ادعاء حقوق الشعوب أو الجماهير ليس له غرض ، سوى تبرير إنكار

أغلب الحقوق المحددة لمعظم الناس (سواء كانت حقوق إنسانية أم غيرها) . وتصبح مخاطر الانتهاك السياسى أقوى ، خاصة عندما تكون الهيئة الجماعية التى ستملك حقوق الإنسان فى الجيل الثالث هى الدولة . فمثلاً الإدعاء بأن للدولة حقًا فى التنمية ليس من قبل دول الكتلة السوفيتية فحسب - التى رأينا أنها فى الفصلين الثالث والرابع تميل إلى النظر إلى حقوق الإنسان ، باعتبارها منحًا تعتمد على ظروف معينة تمنحها الدولة ، وإنما أيضاً بواسطة عدد من دول العالم الثالث ، وكذلك عند المدير السابق لإدارة حقوق الإنسان فى الأمم المتحدة ، وعدد من المعلقين الأكاديميين [٢] .

إن هناك مشاكل لا يمكن تجاوزها فى مفهوم الدعوى القائلة بأن للدول « حقوق إنسان » . وحتى لو سمحنا بوجود حقوق جماعية للشعوب ، والمجتمعات والعائلات .. فإنه علينا أن نضع حداً عند الدولة ؛ لأنها كيانات قانونية وإقليمية مصطنعة . ويجب أن نضع حدا هنا لأن التهديد الحقيقى الذى يمثله ما يسمى بحقوق الدول ، هو وضعها ضد حقوق المواطنين الأفراد ؛ مما سيحول حقوق الإنسان من آلية لتحرير الإنسان إلى أداة جديدة **وقاسية بشكل خاص** للقمع والهيمنة . إن الإعتراف بحق إنسانى للدولة فى السلام والتنمية وما شابه ذلك ، سوف تعوض مقدرة ضحايا القمع للتقدم بدعاوى فعلية ، ترتكز على حقوق الإنسان ضد حكوماتهم .

علاوة على ذلك .. فإن المنادين بهذه الحقوق الجديدة غامضين ؛ فحقوق الإنسان التقليدية ، المدنية / والسياسية والاقتصادية / والاجتماعية ، توجه بشكل أساسى ضد الدولة التى ينتمى إليها الشخص . ولكن حقوق الجيل الثالث مثل الحق فى التنمية يدعى أنها موجهة ضد كل فرد وضد كل الجماعات (International Dimensions 1979 : pars . 94 - 114) . ومن جانب آخر .. فإنها توحى بأنها ليست موجهة ضد شخص محدد ، ولكنها من الجانب الآخر - وباعتبار أنها موجهة ضد كل العالم - فإنها تقدم أساساً مريحًا للنظم القمعية لتحويل اللوم من فشل هذه النظم وتحميلها على الآخرين .

بالإضافة لذلك .. يمكن أن تستخدم السمة الكبرى ، وغير المحددة لأهداف السلام والتنمية ، والحقوق الأخرى فى الجيل الثالث لتغطية عدد ضخم من الخطايا الرسمية . فمثلاً .. كانت التنمية هى العذر النمطى للنظم القمعية عبر العالم الثالث لقيامها بأكثر انتهاكات حقوق الإنسان انتظاماً ووحشية . وحتى حق الشعوب فى السلام أو التنمية يمثل مخاطر مماثلة ، بسبب دور الدولة شبه الكلى ؛ باعتبارها الممثل المعترف به قانونيا للشعب فى العالم المعاصر .

وتشكل حقوق الشعوب خطورة خاصة ، عندما تقدم باعتبارها شروطًا ضرورية لتحقيق

حقوق الإنسان الأخرى . فمثلاً ، يناقش أبى صعب أن « أرضاء الحقوق الجماعية شرط ضرورى ، وشرط سابق لتحقق الحقوق الفردية » وأن الحق فى التنمية على الأخص « هو شرط ضرورى سابق ولتحقيق الحقوق الفردية الاجتماعية والاقتصادية » (172 , 171 : 1980) . ويمكن استخدام مثل هذه الحجج ببساطة ، بواسطة النظم القمعية لتبرير الإنكار المؤقت لحقوق الإنسان المعترف بها دولياً ؛ من أجل اتباع سياسات يدعى أنها تهدف لتحقيق حقوق الإنسان الجماعية . ومرة أخرى .. فإن ذلك يحول حقوق الإنسان إلى أداة قمعية بدلاً من أداة تحرير .

ب – حقوق الشعوب وحقوق الفرد

ورغم ذلك تعترف الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان بحق الشعوب فى تقرير المصير :

المادة الأولى (١) لكافة الشعوب الحق فى تقرير المصير ، ولها بموجب هذا الحق ، أن تقرر كيانها السياسى بحرية وأن تواصل تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بحرية كذلك .

(٢) ولجميع الشعوب تحقيقاً لغاياتها الخاصة ، أن تتصرف بحرية فى ثرواتها ومواردها الطبيعية ، ولا يجوز بحال من الأحوال حرمان شعب ما من وسائله المعيشية الخاصة .

وعلاوة على ذلك .. يتقدم الحق فى التنمية بإطراد ، من خلال عملية التقنين القانونى الدولى ، على أنه حق معترف به دولياً بواسطة عدد من الدول وفقهاء القانون الدولى . وبالتالى .. فإنه مهما كانت مزايا الحجج المقدمة أعلاه ضد حقوق الإنسان الجماعية .. فمن الواضح أن لغة حقوق الشعوب موجودة وراسخة .

ولكن إذا كنا سنتحدث عن حقوق الجيل الثالث الجماعية ، التضامنية ، أو حقوق الشعوب باعتبارها حقوق إنسان ، فلابد أن تفسر على أنها حقوق أفراد ، يعملون باعتبارهم أعضاءً فى المجموعات الاجتماعية . ولأغراض التوضيح .. دعنا نتناول الحق فى تقرير المصير ، الحق الوحيد للشعوب ، الراسخ الذى لا لبس فيه . وتماشياً مع حجتى المتعلقة بتطور قوائم حقوق الإنسان ، استجابة للتهديدات الجديدة الموجهة ضد الكرامة الإنسانية .. يمكننا أن نرى هذا الحق كاستجابة معقولة موجهة ضد الإمبريالية ، التى تحرم الضحايا عادة من التمتع بحقوقهم الإنسانية الكاملة . إن التهديد الذى تضعه الإمبريالية للكرامة الإنسانية ، هو تهديد أجنبى الأصل ، ويؤثر على حقوق شعوب بأكملها . وبالتالى ، تم التأكيد على البعد الجماعى للحق فى تقرير المصير ، وصيغ باعتباره حقًا من حقوق الشعوب .

ورغم ذلك ..فإن هذا البعد الجماعى يرتبط بشكل وثيق ببعض حقوق الفرد الراسخةجداً ؛ فمثلاً .. يمكن أن ينظر إلى حق الشعوب فى تقرير كيانها السياسى وطريق تنميتها ، باعتباره تعبيراً جماعياً عن الحق فى المشاركة السياسية ، والذى يتم نفيه بانتظام فى ظل الحكم

الإمبريالى لشعوب بأكملها . وبالمثل .. يمكن النظر إلى حق الشعوب فى ثرواتها ومواردها الطبيعية باعتباره ضماناً لعدم خضوع الوسائل المادية لإشباع أوسع الحقوق للنهب المستمر بواسطة الدول والمؤسسات الأجنبية . وفى الحقيقة .. فإننى أرى الحق فى تقرير المصير - حتى فى بعده الجماعى - هو بالضرورة للأفراد الذين يعملون مع بعضهم البعض (جماعياً) .

ما الذى يتضمنه احترام الحق فى تقرير المصير ؟ يتضمن - تقريباً - احترام كل حقوق الإنسان الأخرى ؛ خاصة الحق فى المشاركة السياسية ، والحق فى حرية التعبير والصحافة والتجمع وتكوين الجمعيات . فإذا تم احترام كل هذه الحقوق .. فمن الصعب تصور إمكانية إنكار الحق فى تقرير المصير . وعلى العكس من ذلك .. يحدث إنكار الحق فى تقرير المصير بشكل رئيسى ، من خلال إنكار هذه الحقوق الفردية (ومن المحتمل أن له نتائج معبرة أكثر لأغلب حقوق الفرد الأخرى) . إن ما يمكن تحقيقه من خلال الحق فى تقرير المصير ، يمكن تحقيقه بواسطة ممارسة حقوق الإنسان الأخرى .

ورغم ذلك .. فإن أقل المشاكل التى يمكن أن يثيرها الحق فى تقرير المصير ؛ وفقًا للتصور المألوف اليوم ، هو أن يكون فائضاً عن الحاجة . وبداهة يمكن أن تحرم الشعوب من تقرير مصيرها بواسطة **الرفقاء** الوطنيين ، بالإضافة إلى الأجانب . علاوة على ذلك ، تبدو الشعوب فى داخل أو عبر الحدود الوطنية (مثل الأيبو فى نيجيريا ، والصوماليين فى القرن الأفريقى) لهم نفس هذا الحق . إلا أن الممارسة السياسية المعاصرة ، تقيد الحق فى تقرير المصير - إلى حد كبير - على الشعوب التى كانت - أو مازالت - خاضعة للهيمنة الغربية الإمبريالية (Pomerance 1982 ; Buchheit 1978) . فمثلاً قد ينظر إلى الأكراد فى العراق وإيران ، والتاميل فى سيرلانكا ، والاريتريون فى أثيوبيا عالميا ، باعتبارهم لا يستحقون حق تقرير المصير .

وفى الواقع .. تم التعامل مع الحق فى تقرير المصير المعترف به دولياً ، برغم سعته الظاهرة ، وباعتباره حقًا ضيقًا جداً . إن خوف الدول من الانفصال والحكومات من الثورات قد ترافقا ؛ مما أدى إلى تقييد الحق فى تقرير المصير ، وقصره على الحق فى السيادة لتلك الدول (والمستعمرات) الموجودة حالياً .. وليس ذلك مدهشاً ، فى ظل انبثاق الحق فى تقرير المصير ، كجزء من النضال ضد الإمبريالية الغربية فقط . ولكن كما رأينا أعلاه .. فإن ربط حقوق الإنسان بحقوق الدول خطير جداً [٣] .

يجب رؤية حقوق الشعوب الأخرى فى إطار نفس الضوء ، حتى إذا تم وضعها ضمن مفاهيم حقوق الإنسان . فهى على أحسن الأحوال .. تلخص الأبعاد الجماعية للنضال ضد الانتهاكات الواسعة والمنتظمة لحقوق الإنسان ، المعترف بها دولياً أصلاً ، أو الحيلولة دون

تحقيقها ، وهى بذلك حشو مفاهيمى وسياسى على أحسن الأحوال . فمثلاً .. أجد صعوبة فى تخيل الأفراد والدول أو المنظمات ، التى لا يدفعها الحق فى الغذاء والعناية الصحية والضمان الاجتماعى والتعليم أو العمل ، ولكن يدفعها الاستناد إلى فكرة مجردة وواسعة عن الحق الجماعى فى التنمية . إن الحقوق الجماعية تقدم القليل من الدوافع الجديدة ، فى النضال من أجل الكرامة الإنسانية [٤] ، ولكنها تقدم أيضاً دعماً إضافيًا فكرياً ، أو على الأقل أيديولوجياً لقوى القمع . وعندما تجمع هذه المخاطر العملية مع الصعوبات المفاهيمية ، التى تطرحها فكرة الحقوق الجماعية .. فقد يبدو أن السبيل الوحيد المعقول هو رفضها .

وبالنسبة للحديث عن الفردية المفرطة .. فإن المشكلة فى العالم اليوم ، ليست حول حقوق الفرد الكثيرة ، بل حول حقوق الفرد التى لا تحترم بما فيه الكفاية . فلدى الدول والمجتمعات دعاوى متنوعة على الأفراد ، ولدى الدول الحديثة قوة ضخمة لإخضاع الأفراد ، وسحق عقولهم ، بالإضافة إلى أجسادهم ، إذا لزم الأمر . إن حقوق الإنسان - والحقوق القانونية الموازية لها - تقع ضمن المصادر القليلة المتاحة للأفراد لمواجهة الدولة الحديثة ، ودائمًا ما يرجح الميزان ضد الفرد . إن النتيجة المحتملة الوحيدة للدعوة من أجل الحقوق الجماعية - ناهيك عن - حقوق الدول - هى تقوية قوى القمع .

إننا كل يوم نشاهد الأفراد الذين يسحقهم المجتمع ، ولكننا نادراً مانرى مجتمعاً تمزقه ممارسة الفرد لحقوقه . وعادة ماتربط الفوضى والتحلل الاجتماعى بانتهاك الحقوق الإنسانية للفرد ، بواسطة الدولة أو أية شريحة منظمة فى المجتمع . إن حقوق الإنسان مصدر فكرى وأخلاقى نادر وقيم فى النضال ؛ لتصحيح الميزان بين المجتمع (والدولة) والفرد ، ومالم نحافظ على سمتهما المتميزة ، نتشبث بسمتها باعتبارها حقوقًا للفرد .. فإن دورها الإيجابى فى النضال من أجل الكرامة الإنسانية قد يتعرض للخطر .

٢ - حقوق الجماعة فى إطار حقوق الإنسان

بعد أن ناقشنا مواجهة الحقوق الجماعية بأقوى الحجج .. علىّ أن أصر على أن هناك حقوقًا جماعية ، ولكنها ليست حقوق إنسان جماعية ، وأن هناك عددًا من حقوق الإنسان تمارس بواسطة الأفراد كأعضاء فى جماعة مشتركة .

أ - الأفراد كأعضاء فى جماعة

إن نطاق المجموعات التى لديها حقوق واسع جداً - مثل : الأسر ، والنوادى الخاصة ، والجمعيات المهنية ، والمنظمات الخيرية ، ومؤسسات الأعمال ، والأقليات العرقية ، والمجموعات الأثنية ، والمجتمعات الدينية ، والشعوب والدول . وفى أى نقاش حول حقوق الإنسان ، على

الأرجح أن تكون حقوق الجماعة للعائلة والأقليات العرقية والأثنية والمجتمعات الدينية وللشعوب ذات أهمية خاصة ، وعادة ما ينظر الأفراد لهويتهم الشخصية من خلال عضويتهم فى هذه الجماعات .. ومن ثم ، فإن حياة ذات معنى وكرامة لهؤلاء الأفراد ، ترتبط بشكل وثيق بعضويتهم واشتراكهم فى هذه الجماعات .

وحتى فى الغرب الحديث .. حيث يبدو أن الفردية قد وصلت الى ذروة تطورها التاريخى ، فإن قليلاً من الناس يعرفون أنفسهم كأفراد فقط ؛ لأن الفرد المعزول هوالاستثناء وليس القاعدة ، فمازال عديد من الغربيين يعرفون أنفسهم كجزء من العائلة . وبالنسبة للعديدين تعد العائلة أهم محور للهوية الشخصية ، كما أن عديداً من الأفراد يعرفون أنفسهم إلى حد كبير من خلال ديانتهم ، وظل الحال هكذا لفترة طويلة فى مجتمعات أوروبا الكاثوليكية ، وكذلك ، فى الولايات المتحدة ؛ حيث رأينا مؤخراً صعود البروتستانت الإنجيليين ، الذين يؤكدون بشدة على الرابطة بين دينهم وهويتهم الشخصية . ويرى عديد من السود أن جنسهم (عرقهم) مظهر مهم للهوية الذاتية ، ولتعريفهم بواسطة الآخرين فى المجتمع ، وهذا القول يصدق على عديد من الأقليات الأثنية الأخرى . كذلك يلعب نوع الجنس دوراً مماثلاً لعديد من النساء ، وبرغم كونهن أغلبية عددية وسط السكان ، إلا أنهن أقلية تعانى من التميز ضدها فى مواقع السلطة . ولدى أغلب الغربيين على الأقل حاسة ضعيفة بالعزة الوطنية ، التى فى بعض الحالات عنصر مهم فى هويتهم الذاتية .. إلخ . وفى خارج الغرب .. تعتبر الهوية الذاتية للجماعة بشكل واسع هى المسيطرة بالنسبة لعديد من الناس ، إن لم يكن اغلبهم .

إن ميل الأفراد لممارسة حقوقهم الإنسانية بصورة أكبر ـ كأعضاء فى الجماعة ـ وبصورة أقل ـ كأفراد منفصلين ـ يرتبط بدرجة تعريفهم لأنفسهم وعيشهم لحياتهم ، كجزء من الجماعات المشتركة . وفى الحقيقة .. فإن عديداً من حقوق الإنسان ـ إذا ما تركنا جانباً كونها أصلاً معادية لحقوق الجماعات ـ تحمى بوضوح حقوق الأفراد كأعضاء فى الجماعة ، خاصة فى حالة العائلات أو حمايتهم ضد التمييز على أساس هذه العضوية . والأكثر أهمية .. أنه يمكن استخدام عديد من حقوق الإنسان بواسطة الذين لديهم انتماء قوى لجماعة للدفاع ، أو حتى تقوية هذه الجماعة . فمثلاً .. لقد كان الحق فى حرية التعبير ، والحق فى تكوين الجمعيات ، والحق فى اعتناق الدين ضرورياً للمورمون* والأميش* فى الولايات المتحدة .

إن ذلك لا يعنى الإيحاء بأن حقوق الجماعة وحقوق الفرد ليست متناقضة على الدوام .

* المورمون طائفة دينية أمريكية مسيحية ، تتبع لكنيسة السيد المسيح لقديسى العهد الجديد ، أنشأها جوزيف سميث عام ١٨٣٠ فى ولاية نيويورك .

* الاميش طائفة دينية مسيحية محافظة ، تتبع تعاليم القديس يعقوب أمان (نهاية القرن السابع عشر الميلادى) ، وهو قديس سويسرى ، يعيش أتباعه فى أمريكا الشمالية منذ ١٦٨٣ . (المترجم)

وعادة ما تثور الصراعات إثر الجهود لإنفاذ أولوية الهوية الجماعية على حساب الهوية الفردية ، ضد أولئك الذين يعارضون أو يهربون من الجماعة . فمثلاً .. حرمت عديد من المجتمعات النساء من الوجود أو الهوية خارج إطار الأسرة (التى يهيمن عليها الذكور) . وهناك عديد من الطوائف الدينية ، تمتد فى الولايات المتحدة ، من الأميش واليهود الهاسديك وأمة الإسلام والكنيسة ، تقيد وتنظم بحزم الاتصال بالأشخاص خارج إطار الجماعة . وربما يقدم نظام الطوائف الهندى أكثر الأمثلة تطرفاً للتحديد القمعى لهوية الشخص ، من خلال عضويته فى الجماعة . وفى هذه الحالات .. فإننا نواجه مأزقاً ، يتمثل فى إن ممارسة عديد من حقوق الإنسان الفردية ، قد يجرف أو يحول أو حتى يدمر الجماعة ، وبالتالى .. علينا الاختيار بين الحقوق الفردية وحقوق الجماعة .

تعرف حقوق الإنسان الأشخاص كأفراد ، وتعطى أولوية عليا لدعاوى الأفراد ضد المجتمع والجماعات الاجتماعية الأخرى . كما إن درجة ممارسة الأفراد لحقوقهم الإنسانية بطرق لا تتوافق مع الممارسات الاجتماعية المبنية على تعريف الأشخاص كأعضاء فى الجماعة ، قد تؤدى - على الأرجح - إلى تهديد سلامة الجماعة ، وتمثل حماية حقوق الفرد فى مثل هذه الحالات تهديداً لوجود الجماعة نفسها .

وحتى فى مثل هذه الحالات .. فإنه يجب إعطاء الأولوية لحقوق الفرد ، كما أنه من الأرجح أن يكون انحلال أو تحول الجماعة الناجم عن الممارسة الحرة لأعضائها لحقوقهم الإنسانية ، نتيجة مقبولة أخلاقياً وسياسياً ، بل ومرغوب فيها . فمثلاً .. إذا اختار الأميش الاحتفاظ بنمط حياتهم المتميز ، فمن الأرجح أن تتم صيانة مجتمعاتهم الاجتماعية - الدينية ، وإن لم يختاروا ذلك .. فإن مصيرهم سيكون مثل مصير الشاكير Shakers الذين أوشكوا على الانقراض ؛ لأنهم لم يستطيعوا تجديد عضويتهم . إن هناك خسارة حقيقية عندما يندثر مجتمع ما ، ولكن إذا اختار أعضاؤه بحرية طريقة حياة أخرى ؛ فإن علينا قبول هذه الخسارة . إن البديل الوحيد لذلك ، هو إجبار البعض على أن يكونوا أعضاء فى جماعة ، يرون أن عضويتها تحديد قمعى لوجودهم وهويتهم ، وليست تحقيقاً مبدعاً لذواتهم (٥) .

عندما يأتى تنفيذ عضوية الجماعة من خارجها - كما فى نظام الطوائف فى الهند أو فى نظام التفرقة العنصرية فى جنوب أفريقيا مثلاً - فإنه من اليسير نسبياً طرح حجة أولوية حقوق الفرد الإنسانية المتساوية وغير القابلة للتصرف . أما عندما يأتى تنفيذ عضوية الجماعة من داخلها .. فإن القضية تصبح إلى حد ما معقدة ، ولكن يجب الاعتراف هنا أيضاً بالأولوية البديهية لحقوق الفرد . إن القضية المتعلقة بهذه الأولوية تبدو أكثر وضوحاً ، لو أننا تمعنا فيها باعتبارها موضوعًا لحماية المعارضين من الضغوط القمعية المفروضة عليهم من الخارج فعلى

سبيل المثال .. عُرف عن جماعة الكنيسة الموحدة والجماعات الدينية الأخرى أنها تمارس ضغطاً نفسياً شديداً ، العنف الجسماني أحياناً ، ضد أعضائها الذين يحاولون التخلى عن الكنيسة . كما يمارس فى الاتحاد السوفيتي وعديد من الدول الأخرى الاضطهاد والاعتقال والسجن والتعذيب ضد المعارضين ؛ لأنهم ببساطة يعتنقون أو يدعون علناً لمعتقدات مخالفة لتلك الأفكار والمعتقدات المصدق بها رسمياً ، وفى معظم هذه الحالات لا يسمح للمعارضين بمغادرة البلد .إن مثل هذا القمع للمعارضة السلمية ـ حتى إذا مورس بواسطة جماعة ما ضد أعضائها ـ هو الذى تحرمه حقوق الإنسان المعترف بها دولياً .

وإذا سلمنا بأن حقوق الإنسان الفردية ـ مثل الحق فى حرية التعبير والصحافة والدين وتكوين الجمعيات ـ سوف تؤدى إلى تدمير أو تحويل الجماعة جذرياً ـ فإن حقوق الإنسان التى أدافع عنها هنا تقول ما هو أقسى من ذلك للجماعة ، تقول أنه إذا كانت الجماعة ستستمر فقط من خلال الإنكار المنتظم لحقوق الإنسان لأعضائها .. فإنها لا تستحق احترامنا .

ب – حقوق شعوب السكان الأصليين وحقوق الإنسان

تثير حقوق الجماعة لشعوب السكان الأصليين صعوبات خاصة ؛ حيث لا يأتى التهديد الرئيسى لبقاء الجماعة من التخلى الداخلى عن الجماعة ، أو من المعارضة ، وإنما من الضغط والهجوم الخارجى . ومن الجائز أن يكون تبسيطاً مخلاً القول بأن الفرد لا وجود له فى المجتمعات التقليدية إلا أن الأشخاص فى المجتمعات التقليدية لا يتم تعريفهم باعتبارهم أفراد بشكل رئيسى ، ويجب أن نكون حذرين بألا نفترض أن المجتمعات التقليدية موجودة ، فى حين أنها أفسحت الطريق لخلفائها المحدثين أو التوفيقيين ، ولكن حيثما وجدت هذه المجتمعات .. فإن حقوق الإنسان تثير مشاكل أخلاقية وسياسية خطيرة .

يمكن أن تكون لممارسة الحقوق الإنسانية والحقوق الفردية الأخرى بواسطة الدخلاء ـ الذين ـ يتصلون بهذه الجماعات التقليدية أو الأصلية ـ آثار درامية وحتى مدمرة . لقد حولت البعثات التبشيرية الدينية والتجار المتجولون والمعلمون الدخلاء والعاملون الصحيون ـ وعدد لا يستهان به من الأفراد الحديثين نمط حياة معظم المجتمعات التقليدية فى العالم . ولكن طالما أن هذه القوى الخارجية جاءت وقدمت سلعًا وأفكارًا وتكنولوجيا جديدة ولم تفرضها .. فإن التغيرات الناجمة عن ذلك تمثل الخيارات الحرة لأعضاء الجماعة ، التى يجب أن تحظى باحترامنا ، إن لم يكن تعاوننا .

لقد غيرت هذه الخيارات ، وسوف تغير هذه المجتمعات . ولأغلب هذه التغيرات ثمنها ، وقد يبدو أن الثمن يفوق المنافع أحياناً ، ورغم ذلك .. فإنها تكاليف وخيارات علينا أن نتقبلها ، لأن الذين يتحملون الثمن قد اختاروا ذلك بحرية [٦] . إن البديل لذلك هو الأبوية المخيفة ، حيث نحرم

الآخرين حقوقاً نسلم بها ، على أساس أنها غير صالحة لهم .

إن أكثر الاعتداءات خطورة على السكان الأصليين والمجتمعات التقليدية لم تأت من خلال ممارسة حقوق الإنسان ، سواء بواسطة أعضاء الجماعة أو الدخلاء ، وإنما أتت من تدمير الأساس المادى لطريقة حياة المجتمع بواسطة القادمين من الخارج . لقد كان لإدخال نظام حقوق الملكية الخاصة على الأرض أهمية خاصة فى اغتصاب أراضى المجتمعات المحلية بواسطة الدخلاء (إن كان ذلك قد حدث على نطاق واسع فى أمريكا الشمالية فى القرن التاسع عشر .. فإنه يحدث اليوم فى حوض الأمازون البرازيلى) ، عادة فى ارتباط بفرض الحكم الأجنبى بالقوة . إن الدولة الحديثة وجزئها الاقتصادى المكمل لها - أى حقوق الملكية الكاملة غير القابلة للتصرف فى الأرض ، وليس حقوق الإنسان - هى التى فرضت أخطر تهديد للمجتمعات التقليدية ، وللحقوق الجماعية لشعوب السكان الأصليين .

تكفل حقوق الإنسان للفرد استقلالية الفرد فى اختيار نمط حياته . وفى حالة الأشخاص الذين يعرفون انفسهم ليس كأشخاص ، وإنما كأعضاء فى المجتمع التقليدى .. فإن هذا الخيار لنمط الحياة يجب أن يكفل ، ويمكن أن يحدث ذلك بشكل معقول ، تحت مسمى حقوق إنسان للفرد . إن تقرير المصير الحقيقى لشعوب السكان الأصليين ، ممكن فى إطار سياق اجتماعى أوسع لحقوق الفرد الإنسانية المعترف بها دولياً ، طالما أن هذه الشعوب قد منحت الفرص لتشكيل وصيانة والتأثير على تطور مؤسسات المجتمع ، وذلك هو بالضبط ما تجاهد حقوق الإنسان المعترف بها دولياً لضمانه وكفالته .

لقد حاولت تجنب معالجة أكثر الحالات تعقيداً ، وذلك بالتركيز على الأقليات الصغيرة فى المجتمع التى لديها إلى حد ما ثقافة سائدة ومنسجمة ، وتمثل لبنان نموذجاً تراجيدياً فى هذا المنحى . كذلك .. فإن مطالب الجماعات بحقوقها حتى وسط الأقليات الصغيرة جداً - مثل المتحدثين بالفرنسية فى كندا والباسك فى إسبانيا - يمكن أن تثير مشاكل سياسية شديدة الصعوبة . كما أن أفريقيا جنوب الصحراء تزخر بنماذج المشاكل السياسية الخطيرة جداً ، الناجمة عن الجماعات المتنافسة ، ورغم ذلك - وحتى فى هذه الحالات - فإنه يبدو أن استراتيجية التسامح وحتى حماية التنوع واحترام الاستقلالية المذكورة أعلاه ، يمكن أن تعطى عدداً من الوسائل للحلول السلمية للمطالب المتنافسة .

قد يكون الحل المنسجم للصراع بين حقوق الفرد والجماعة فى بعض الأحيان مستحيلاً سياسياً [٧] ، ورغم ذلك ، فإنه ممكن - نظرياً وعملياً - خاصة إذا استمر الأفراد واقعياً فى النظر لهويتهم ؛ باعتبارها مرتبطة جذرياً بالجماعة ، وإذا اختاروا أن يشكلوا حياتهم الخاصة مع رفاقهم وفقاً لفهمهم ورغباتهم المشتركة . وفى مثل هذه الحالات فإن مدخل حقوق الإنسان ،

يمثل وسيلة معقولة على الأقل ، وأعتقد أنها الأحسن ، ليس لحماية الفرد فقط وإنما لحماية حقوق الجماعة أيضاً .

٣ – الحقوق الثقافية والهوية الثقافية :

لقد أشار النقاش أعلاه عن حقوق الجماعة ضمناً إلى الحقوق الثقافية ، برغم أن العادة جرت على أن تنال الحقوق الثقافية انتباهاً أقل عن الأقسام الرئيسية الأخرى لحقوق الإنسان المعترف بها دولياً ، وربما الأكثر إدهاشاً فى الميل العام لتجاهل « والثقافية » فى النقاشات عن الانقسام الثنائى بين الحقوق المدنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .ورغم ذلك .. فإن التفسير الكامل لحقوق الجماعة يتطلب ـ فى سياق حقوق الفرد الإنسانية ـ اهتماماً صريحاً بقضية حقوق الإنسان الثقافية .

أ ٠ تعريف الحقوق الثقافية :

يبدو أن هناك أساساً سياسيًا للاهتمام الهزيل نسبياً بالحقوق الثقافية ، فقد حاولت قلة من النظم ضبط المشاركة فى الحياة الثقافية للمجتمع ، باستثناء كجزء من برنامج واسع للضبط الشمولى للحياة الاجتماعية ، أو فى ارتباطه بالهجوم السياسى على الحريات المدنية والحقوق السياسية . وبالتالى .. فإنه نادراً ما كانت الحقوق الثقافية ـ فى جوهرها ـ موضع جدل سياسى حاد ومن ثم لم تمنح اعتباراً كبيراً مثل الحقوق الخلافية . وحتى عندما تكون هذه الحقوق خاضعة للجدل .. فإن الذين تتعرض حقوقهم للهجوم هم عادة الأضعف سياسياً ، وبالتالى أقل قدرة على الإصرار على أهمية هذه الحقوق . إضافة لذلك ، ففى عديد من الأقطار لم ينظر على أنه واجب الدولة القيام بمجهودات نشطة إيجابية لأجل الحقوق الثقافية ، بخلاف عديد من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية [٨] .

ربما يكون جزء من الإشكالية مصطلح ثقافة نفسه ؛ فمن حيث المعنى الأنثربولوجى « علم الاجناس » ؛ فللمصطلح معنى عريض ، يمكن أن يطلق على كل حقوقنا الإنسانية ؛ لأنها تستند إلى ثقافتنا ، وتشير إلى وحدات محددة ثقافياً ، مثل : المحاكم ، والسجون ، والصحافة ، والدين ، والتعليم ، وحتى الأفراد حاملى الحقوق . ولعله من ضيق الأفق ، أن ننظر إلى الثقافة بمعنى الفن ، حتى لو أضفنا الثقافة الشعبية أو الجماهيرية لثقافة الصفوة أو إلى الفن الراقى ، أو إذا نظرنا إليها بمعنى حديثنا عن شخص يتم تثقيفه . وفى الحقيقة .. فإنه من غير المعتاد التفكير بلغة حقوق الإنسان فى عديد من الأشياء المرتبطة بالفن أو الأشياء التى يتم تثقيفها .

تشير الحقوق الثقافية إلى نمط حياة المجتمع ، لا إلى الجوانب التى تنظمها التقسيمات الأخرى لحقوق الإنسان . وهكذا نجد أن الحقوق الثقافية قسم زائد عن الحاجة وهى رغم ذلك قسم مهم ، لأن نمط حياة المجتمع المتميزة يمتلك قيمة مهمة ، على الأقل بالنسبة لأعضائه ،

وكما أننا ننظر للمشاركة فى الثقافة باعتبارها ضرورة من أجل حياة كريمة .

لقد ذكر الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، والاتفاقيات الدولية عدداً من الحقوق الثقافية ؛ فالمادة (٢٧) من الإعلان العالمى تعترف بـ « الحق فى المشاركة الحرة فى الحياة الثقافية للمجتمع » . وتنص المادة (١٥) من الاتفاق الدولى الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، بحق كل شخص فى « المشاركة فى الحياة الثقافية » ، وواجب الدول أطراف الاتفاق باتخاذ الخطوات « الضرورية للحفاظ على وتنمية ونشر العلم والثقافة » . علاوة على ذلك .. فإن المادة (١٣) تمنح الأباء الحرية فى إرسال أطفالهم إلى المدارس الاخرى ، التى لم تنشئها الدولة ، ويمكن أن يكون ذلك أداة مهمة بالنسبة لثقافات الأقليات والجماعات الاخرى ؛ للحفاظ على هويتها الثقافية . وتؤكد المادة (٢٧) من الاتفاق الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لأعضاء جماعات الأقليات : « حق التمتع بثقافتهم الخاصة ، أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائره ، أو استخدام لغتهم ، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين فى جماعتهم » . فضلاً عن ذلك ـ كما رأينا أعلاه ـ فإنه يمكن استخدام عديد من حقوق الإنسان الأخرى ، خاصة الحق فى حرية التعبير والصحافة والتجمع والدين والمشاركة السياسية وعدم التمييز والحماية المتساوية للقانون ، بفعالية لحماية الحقوق الثقافية للأقليات ، وحتى الجماعات التى تشكل أغلبية .

إن الحقوق الثقافية تشير ـ بالضرورة ـ إلى حقوق أعضاء المجتمعات ، خاصة مجتمعات الأقليات ، للحفاظ على ثقافتهم المتميزة . وبهذا المعنى .. فإن الحقوق الثقافية واسعة الانتشار . وفى أغلب أقطار العالم الثالث توجد ثقافة أقليات أو ثقافات سائدة سابقاً ، ولكنها اليوم مهددة . كما إن هذا الموضوع مهم فى عديد من أقطار العالم الأول والثانى ، مثل : الهنود والأنوت والميتس فى كندا ، والأمريكان الأصليين وشيكانوس والكوبيين فى الولايات المتحدة ؛ والبريطانيون فى فرنسا ؛ الويلزيون بإنجلترا ؛ والأرمن والاستونيون والكازاك والأوزبك فى الاتحاد السوفيتى . وفى الحالات الخطيرة ـ كما هى حال هنود الأمازون ـ فإن الحقوق الثقافية تصبح مسألة حياة أو موت .

ب – الثقافة والأفراد والجماعات :

يمثل الأفراد وأعضاء المجتمعات موضوعات لحقوق الإنسان ، فقد يحملون حقوق الإنسان كأفراد منفصلين ، وكأعضاء فى المجتمع . وتستند فكرتى احترام وانتهاك حقوق الإنسان إلى فكرة الفرد ، كجزء من مجتمع ومؤسسة اجتماعية أكبر . ولكن برغم ذلك .. تشير أغلب حقوق الإنسان أساساً بشكل صحيح للفرد المنفصل عن المجتمع ، وهى تقيم على أنها دعاوى ضد المجتمع . مع أن الحقوق الثقافية تشير أساساً إلى الأفراد باعتبارهم أعضاء فى المجتمع . علاوة على ذلك .. فإنه بينما يكون المجتمع السياسى هو فى حين أن المجتمع المشار إليه من

قبل أغلب حقوق الإنسان ـ بالأخص المجتمع السياسى فى الدولة ـ فإن الحقوق الثقافية تشير إلى المجتمعات الثقافية ، الأصغر من الدولة والموجودة فى إطارها (التى ينظر منها للفرد والمجتمع الثقافى باعتبارهم منفصلين) . إن للحقوق الثقافية أهمية خاصة ؛ لأنها تحمى الأفراد فى المجتمعات الثقافية من الدولة ومجتمع الاغلبية ، وتقدم كل حقوق الإنسان حماية ضد تدخل الدولة فى مجالات ضرورية لحياة إنسانية كاملة الكرامة ، كما أن الحقوق الثقافية تحمى تلك الجوانب الضرورية من الكرامة الشخصية ، المبنية على العضوية فى المجتمع الثقافى ، كما هو الحال بالنسبة للحقوق السياسية والاقتصادية ، التى تحمى تلك الجوانب المبنية على العضوية فى المجتمعين السياسى والاقتصادى .

إن كل حقوق الإنسان تحمى الأفراد فى اختيارهم لنمط حياتهم ، فى إطار حدود معينة . كما أن بعض حقوق الإنسان يركز على المعايير الدنيا المطلوبة لاتباع أى نمط مستقل للحياة . وتؤكد حقوق أخرى على فكرة عدم السماح للدولة بفرض مفهوم أساسى معين عن معنى الحياة الجيدة ، وتمثل الحريات المدنية هذا التأكيد بوضوح أكثر . وتلتمس الحقوق الثقافية حماية ـ أو بالعكس السماح للموجودين فى المجتمع بالدفاع عن ـ نمط حياة ضد تدخلات المجتمعات الأخرى ؛ خاصة الدولة . ولكن قد تتطلب الحقوق الثقافية ما هو أكثر من مجرد عدم التمييز ، أو على الأقل سياسة عدم تمييز نشطة وإيجابية ، كما أنها قد تتطلب حماية نمط حياة لايقتصر على كفالة المساواة الشكلية ، وإنما يهدف إلى سياسات دعم خاصة . وفى الحقيقة .. يجوز أن تكون عملية جعل المساواة الشكلية متجانسة ، أكثر التهديدات خطورة بالنسبة للحقوق الثقافية .

فى مثال بسيط نسبياً ، كالأقليات الإسبانية فى الولايات المتحدة ؛ حيث تعد اللغة أهم سمة من سمات ثقافتهم ، ولذلك يمكن النظر للتعليم ثنائى اللغة ، على أنه موضوع من موضوعات الحقوق الثقافية .. نجد أن حماية هذه الحقوق تطلبت جهوداً إيجابية ضخمة من جانب مدارس المناطق ، وعادة فى مواجهة مقاومة مجتمعات الأغلبية . لقد كانت المدارس العامة ـ فى أجيال أخرى وبالنسبة لجماعات أخرى ـ الآلية الرئيسية التى فقد بواسطتها أطفال المهاجرين تميزهم الثقافى وخاصة اللغوى ، كما أن التعليم الناطق بلغتين يجعل المدارس أداة للحفاظ على الاختلافات الثقافية وليس تجاوزها . إن فكرة الحقوق الثقافية لا تجيز فقط هذا التغيير ، وإنما تتطلبه لجعل وظيفة المدارس العامة الأمريكية اجتماعية .

لقد ناقش الكثيرون بأن التعليم ثنائى اللغة ليس فى مصلحة أطفال الأقلية الإسبانية . وحتى لو كان ذلك صحيحاً .. فإنها ذلك لن يقلل من قوة حجج الحقوق الثقافية . إن الموضوع هو مسألة اختيار ثقافى ، لا أحكام خارجية عما هو المفيد بالنسبة للآخرين . فللثقافة قيمتها التى لا يسهل تحديدها كمياً ، ولكنها ليست أقل أهمية من تكاليف الحقوق الاقتصادية

والاجتماعية للتعليم ثنائى اللغة . وطالما أن المجتمعات الإسبانية مستعدة لتحمل تكاليف المحافظة على هويتها الثقافية المتميزة .. فإن الحقوق الثقافية تقضى بحماية هذا الاختيار .

إن عملية اختيار نمط حياة ، يقترن بسلبيات اجتماعية واقتصادية ، أكثر انتشاراً مما يبدو لأول وهلة ، وتمتد إلى أبعد من ساحة الحقوق الثقافية . ويقدم الدين عدداً من الأمثلة المعروفة ، التى اختار فيها الأفراد تحديد حياتهم إلى حد كبير ، فى إطار عضويتهم فى مجتمع دينى ، ومع سلبيات اقتصادية واضحة وكبيرة . لقد تحركت الجماعات السياسية المتطرفة - خاصة اليساريين الراديكاليين - إلى مجتمعات محرومة اقتصادياً ، حددتها الانتماءات السياسية إلى حد كبير .

ينظر عديد من الناس لسماتهم الطبيعية أو المكتسبة كضرورة للتعريف بأنفسهم وتحديد حياتهم ، وتضع هذه الخيارات التعريفية شخصاً ما فى مجتمع متميز ، كما أن الحقوق الثقافية تحمى اختيارات أولئك الذين ينظرون إلى أنفسهم ، وبشكل مهم كجزء من المجتمعات المشتركة الثقافية ، وكحقوق إنسان .. فإنها تحمى هذه الاختيارات بطريقة متميزة .

يجوز ممارسة الحرية الدينية - مثلاً - بطريقة تؤكد الجماعة ، ورغم ذلك .. فإنه عادة ما ينظر لذلك على أنه اهتمام بحماية حرية الفرد الدينية من الجماعات الدينية الأخرى . وهكذا ، تشمل المادة (١٨) من الإعلان العالمى للحقوق الإنسانية الحق فى « حرية تغيير دينه أو معتقده » . وبالمقابل .. تعطى الحقوق الثقافية تشديداً أكبر على الجانب الجماعى . وفضلاً عن ذلك .. يعد الدين فكرة محددة نسبياً ، كما أن العضوية فى مجتمعات الانتماء الأخرى تحدد عادة بشكل ضيق نسبياً . وبالمقابل .. فإن الثقافة أكثر اتساعاً وفضفاضة ، وهى بالتالى ليست أساساً مهماً ومختلفاً لتحديد عضوية الجماعة ، وإنما تختلف بشكل كبير وبطرق مهمة نظرياً .

٢ - هل هناك حق فى الهوية الثقافية ؟

قد توحى السمة الخاصة للثقافة - بجانب القيمة التى وضعناها على التنوع الإنسانى (وكذا التنوع الثقافى) - بالرغبة فى الاعتراف بالحق فى الهوية الثقافية ، وتناقش مثل هذه الفكرة اليوم فى دوائر اليونسكو [٩] . ولكن حتى لو تجاهلنا الأبعاد الجماعية لحقوق الإنسان فى الحق المزعوم فى الهوية الثقافية ، فاننى أرى بأن الاعتراف بهذه الحق فكرة غير صائبة .

ما هو شكل الحق فى هوية ثقافة وماذا يعنى ؟ بمعنى إيجابى وقوى .. فإنه يعنى الحق فى امتلاك هوية ثقافية ، وبهذا المعنى ، فهو حق سخيف أو أكثر من ذلك ؛ فليس لدى الناس الحق فى الهوية الثقافية بنفس الطريقة ، التى يملكون فيها الحق فى الجنسية أو التأمين الاجتماعى مثلاً ؛ لأن الهوية الثقافية ليست شيئاً يمكن تقديمه للأفراد بواسطة الدولة

أو بواسطة أى جماعة أخرى ، كما أنه ليس سلعة ولا خدمة ولا وضع يمكن منحه للناس . فالهوية الثقافية ـ من حيث أنها ذات قيمة خاصة ـ فإنها شئ يكتسبه الأفراد أثناء حياتهم . وفى الحقيقة ، عندما تهب الدولة الأفراد هوية ثقافية .. فإنها عادة تقصد بذلك التمييز ضد هؤلاء الأفراد ، كما هو الحال فى سياسات جنوب أفريقيا تجاه السكان الوطنيين (١٠) .

بالتأكيد يمكن أن تتعرض الهوية الثقافية للهجوم من قبل الدولة أو الجماعات الأخرى أو المؤسسات ، مما يؤدى إلى إهانة خطيرة للكرامة الإنسانية . وتعد حماية استقلال الهوية الثقافية المختارة ، من هذا الهجوم هدفاً نبيلاً ، ولكنه لا يتطلب الاعتراف بحق جديد فى الهوية الثقافية .

كيف يمكن أن يحدث هذا الهجوم ؟ سوف يتضمن الهجوم ـ تقريباً ـ تمييزًا على أساس أحد الأسباب المحرمة من قبل « العرق واللون والجنس واللغة والدين والرأى السياسى ، أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى ، أو الثروة أو الميلاد ، أو أى وضع آخر » . كما أنه من المحتمل أن يتضمن الحرمان من الحماية المتساوية للقانون ، وكذلك انتهاك الحق فى حرية الفكر والضمير والدين والتعبير والصحافة والتجمع وتكوين الجمعيات ، بالإضافة إلى انتهاك الحقوق الثقافية المعترف بها صراحة فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان . إن السبيل لحماية الهوية الثقافية ، يأتى عبر حماية الحقوق المدنية والسياسية والثقافية القائمة من قبل ، وبشكل أكثر تحديداً .. سوف تكتسب الهوية الثقافية أفضل حماية ، عندما يسمح لأعضاء الجماعات المتميزة ثقافياً المشاركة فى ثقافتهم ، سراً وعلناً على السواء ، ونقلها لأطفالهم دون خوف من التمييز والانتقام أو الهجوم عليهم من قبل الدولة أو الجماعات الأخرى . وبكلمات أخرى .. فإن الهوية الثقافية تحميها أصلاً حقوق الإنسان المعترف بها دولياً .

قد يناقش المرء ـ كرد فعل لذلك ـ بالقول بأن الحق فى الهوية الثقافية موجود ضمناً فى الحقوق المعترف بها دولياً ، وأنه يستحق اليوم أن يذكر صراحة . ولكن لا شئ يمكن إنجازه بالحق فى الهوية الثقافية ، بالحقوق المعترف بها أصلاً ؛ فلدى المرء الحق فى المشاركة فى الحياة الثقافية ، وفى الاختيار الحر لمعتقداته وآرائه . كما أن ثقافات الأقليات ـ الذين على الأرجح أن تكون هويتهم الثقافية عرضة للهجوم ـ محمية بشكل خاص أصلاً . وتسمح الحقوق المدنية والسياسية الأخرى بالقيام بعمل عام ، لمصلحة الممارسات الثقافية المتميزة . ولدى الدول التزام سابق بالحفاظ على تنمية الثقافة (١١) ، كما أن الحق فى الهوية الثقافية قد تضيف طبقة جديدة من الحماس ، ولكنه بالكاد يشكل منفعة رئيسية .

رغم ذلك .. فإن هناك أنواعاً من التكاليف ، تبدأ بتكلفة تكاثر حقوق الإنسان ، فقد

احتوت الاتفاقيات الدولية أكثر من ثلاثين مادة رئيسية ، تمثل على الأقل ضعف أو ثلاثة أضعاف الحقوق المنفصلة . وإذا استمر النظر لحقوق الإنسان باعتبارها حقوقًا أخلاقية سامية .. فإننا بحاجة إلى تقليص عددها إلى الحد الممكن . وبالتأكيد .. فإنه كلما تغيرت الأحوال ، تغيرت كذلك التهديدات المعيارية الموجهة ضد الكرامة الإنسانية ، وأصبحنا بالتالى فى حاجة إلى الاعتراف بحقوق جديدة ، ولكن الإكثار غير الضرورى لحقوق الإنسان يحمل مخاطر التقليل من قيمة فكرة حقوق الإنسان نفسها ، والإضعاف الحاد بالتالى لكل حقوق الإنسان (قارن Alston 1984) . سوف يكون للاعتراف بالحق فى الهوية الثقافية بمفرده ، أثر ضئيل أو منعدم ، ولكن يجب أن نظل حذرين من المخاطر الكامنة فى الاعتراف بحقوق الإنسان الجديدة ، التى ليست هناك حاجة واضحة أو ملحة لها .

يجب علينا أن نسأل كيف تستخدم الدول مثل هذا الحق فى الهوية الثقافية ؟ يمكن أن يستخدم هذا الحق فى جنوب أفريقيا لتبرير الفصل العنصرى ، وفى الاتحاد السوفيتى كتبرير لتحديد اليهود فى بطاقاتهم الشخصية وفى السجلات الرسمية ، بطريقة تمييزية . وكذلك من المؤكد أنه يستخدم فى عديد من الدول كتبرير لانتهاك حقوق الإنسان الأخرى . أننى لا أود أن أوحى بأن دعاة الحق فى هوية ثقافية لديهم فكرة هذه الاستخدامات ، ولكن مثل هذه الاستخدامات سهلة التوقع . وفى ظل غياب الاستخدامات الفورية الإيجابية الواضحة .. فإن ذلك يبدو أكثر من كافٍ لمنع الاعتراف بهذا الحق .

ونكرر أن حماية الهوية الثقافية ـ طالما كانت اختياراً حراً للفرد ـ فإنها هدف قيم ، كما أنها هدف يرتبط بشكل وثيق بحماية وممارسة حقوق الإنسان . ولكن ليس كل شئ جيد ـ أو حتى أى شئ مرتبط بحقوق الإنسان ـ هو فى ذاته حق إنسانى ؛ لأننا لسنا بحاجة لحق إنسانى فى الهوية الثقافية .

إن المشكلة التى تواجهنا ليس بسبب نقص فى قوائم حقوق الإنسان ، ولكن لأن الدول تنتهك بانتظام حقوق الإنسان المعترف بها دولياً .ومن ثم .. يجب أن يتركز انتباهنا وجهدنا على تنفيذ وحماية الحقوق الإنسانية المعترف بها أصلاً ، وليس استحضار حقوق جديدة ذات منفعة مشكوك فيها . وإذا كنا نريد حماية الهوية الثقافية .. فإننا بحاجة لعمل ممتاز بحماية الحقوق الثقافية والمدنية والسياسية ، والحقوق الأخرى المعترف بها فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية . وكما هو الحال .. فإننا لسنا بحاجة إلى حق جديد فى التنمية ، وإنما بحاجة إلى العمل الفعال لإنجاز الحق فى الغذاء والرعاية الصحية والعمل و .. إلخ . لا يكمن سبب مشاكل حقوق الإنسان المعاصرة فى عدم اكتمال المعايير الدولية الآمرة لحقوق الإنسان ، أوعدم الحساسية الثقافية لهذه المعايير ، بل بالعكس إنها تنبع من الانحرافات عن هذه المعايير .

هوامش الفصل الثامن

١ – قرار الجمعية العامة رقم 41 / 128 . مازال تقرير الأمين العام للأمم المتحدة المعنون (الأبعاد الدولية لعام ١٩٧٩) يمثل تقريباً النقاش الشامل لمصادر وأبعاد هذا الحق الإنسانى (المزعوم) . انظر أيضاً Alston 1988 . من أجل حجة موسعة ضد الحق فى التنمية ، من النواحى القانونية والأخلاقية والسياسية ، انظر Donnelly 1985 b . إن النقاش الحالى يعتمد بشكل كبير على الحجج ، التى طورت بتفاصيل فى عملنا هذا .

٢ – انظر مثلاً :

UN documents E/CN. 4/1984/SR . 16 par. 83 ;

C/CN. 4/AC. 39 / 5; E/CN. 4 / 1984 / SR. 18 par. 64 ;

E/CN. 4 /1983 / SR. 17 par . 65 ; E/CN. 4/ 1983/ SR. 18 par. 46 ;

E/CN. 4 /1983/ SR. 19 par. 76 ; E/CN. 4 /SR. 1483 par. 58;

E/CN. 4 /AC. 34/ WP . 12 par . 5,21 , 24; Graefrath 1982 ;

Haquani 1980 : 31 ; Sanson 1980 : 195

قارن أيضاً Brietzke 1985 : 565

٣ – بالنسبة للبيانات الرسمية الحديثة التى تتحدث عن الحق فى تقرير المصير ، باعتباره حقًا إنسانيًا للدول ، انظر :

UN . documents number E/CN. 4/1987 / SR. 10, pp7

(Ukraine) & 10 (Cuba) ; ibid., SR. 11, pp 13 (USSR)

and 14 (Morocco); and ibid., SR. 14, p.5 (Argentina)

٤ – كان من الممكن شن النضال ضد الاستعمار باستخدام - وفى الواقع استخدمت إلى حد كبير - حجج الحرمان من الحقوق الفردية ؛ خاصة الحق فى المشاركة السياسية الديمقراطية ، وحريات التعبير والصحافة والتجمع وتكوين الجمعيات .

openkandil.com

٥ – فى الواقع ، هناك بديل أو على الأقل طريقة لفعل شئ الاكتفاء بالتفرج على المجتمع ، وهو يتلاشى . يمكن الحماية الفعالة لبعض المجتمعات من غزو الثقافات المسيطرة ، أو يمكن استنباط برامج اجتماعية ترعاها الدولة ، وتشجع (دون إجبارهم) الأعضاء على البقاء ضمن مجتمعهم .

٦ – بتحديد أكثر ، لقد اتخذوا خيارات سينجم عنها تحمل التكلفة . وحتى لو لم يدركوا هذه التكلفة .. فإنه يمكن تبرير جهود تعليمية معينة أو الجهود الأخرى ، من خلال حجة مبنية على « الموافقة الواعية » .

٧ – إننى أشعر بالارتباك لقول أى شئ بمعايير نظرية عامة حول كيفية تقدمنا فى مثل هذه القضايا كما أننى أميل للاستمرار فى إيلاء أولوية عليا للحقوق الفردية ، ولكن إذا كانت هذه الاستراتيجية ستخلق اضطراباً سياسياً بحيث تهدد كل حقوق الإنسان .. فإن بعض التجاوزات **المحدودة** على ممارسة **بعض** حقوق الفرد الإنسانية **يجوز** تبريرها .

٨ – إن الاستثناء الرئيسى لقاعدة الصمت السياسى النسبى فيما يتعلق بالحقوق الثقافية ، هو فى حالة ثقافات الأقلية ـ مثل : متحدثى اللغة الفرنسية فى كندا ، أو متحدثى الإنجليزية فى الكاميرون ـ وبشكل أكثر خصوصية ثقافات الأقليات التقليدية التى أصبحت جزءاً من المجتمعات الحديثة أو فى طور التحديث . كما تميل بعض المجتمعات التى لا توجد فيها ثقافة أغلبية واضحة ، مثل لبنان وبلجيكا ، إلى أن تكون أيضاً استثناء .

٩ – لقد كانت مثلاً موضوعاً مركزياً لأحد المؤتمرات ، الذى عقد بمناسبة الذكرى الأربعين للإعلان العالمى لحقوق الإنسان بواسطة لجنة اليونسكو الهولندية ، فى ميدلبرج ، فى يونيو ١٩٨٨ .

١٠ – نرى هنا مرة أخرى مخاطر التعريفات المفروضة من الخارج عن عضوية الجماعة ، والتى تؤكد مرة أخرى أهمية إتاحة الفرصة لعضوية الجماعة ، على عكس الاختيار الحر للأفراد .

١١ – إن ذلك يصدق بالتحديد على الدول الأطراف فى الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فقط ، ولكن إصدار اتفاقية جديدة بشأن الحق فى الهوية الثقافية سوف يجتذب القليل من الأطراف ، التى لم تكن عضواً فى الاتفاقية أصلاً .