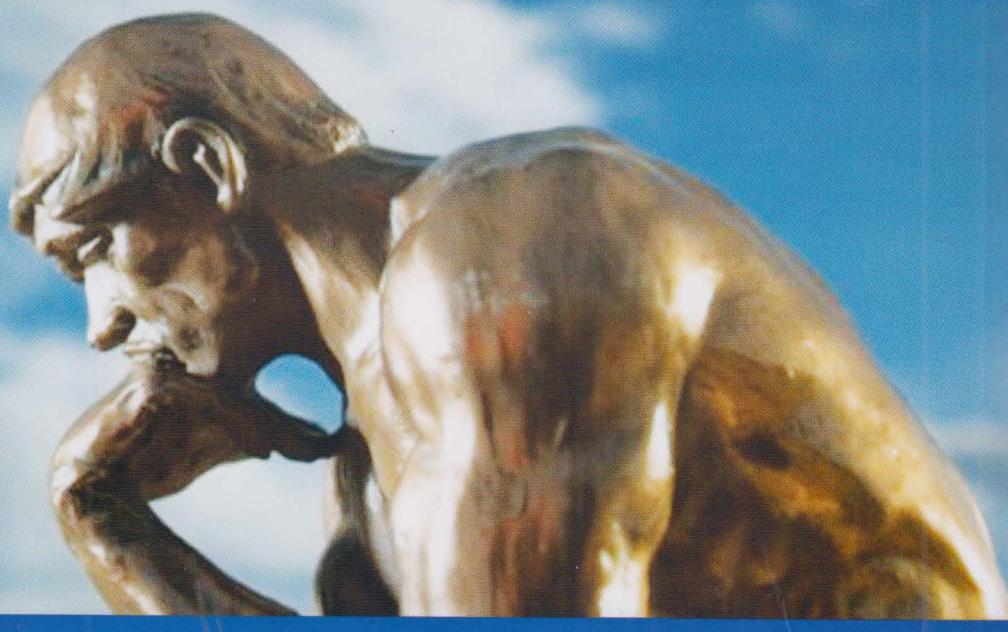


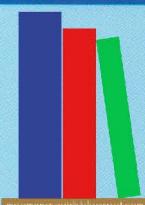
مارك غوديل

الاستسلام للمثالية أنثروبولوجيا حقوق الإنسان

ترجمة : د. هناء خليف غني



مكتبة
مؤمن قريش



info@mu'minqariyah.blogspot.com

للمزيد من المعلومات

مقاربات فكرية

عبد الله
ت مقارنة
يات مقارنة
ت مقارنة
يات مقارنة

الاستسلام للمثالية

أنثروبولوجيا حقوق الإنسان

طبع في لبنان

الاستسلام للمثلية

أنثروبولوجيا حقوق الإنسان

مارك غوديل

ترجمة
د. هناء خليف غني

منشورات الاختلاف
Editions El-khtilif



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الطبعة الأولى

م 1436 - 2015 م

ردمك 978-614-02-1193-3

جميع الحقوق محفوظة



دار ومكتبة عدنان

طبع - نشر - توزيع

بغداد - شارع المتنبي

بناءة المكتبة البغدادية

079017853386 - 07707900655

07901312029 - 07813515055

منشورات الاختلاف Editions ELkhitlef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elkhitlef@gmail.com

منشورات ضفاف DIFAF PUBLISHING

هاتف الرياض: +966509337722

هاتف بيروت: +9613223227

editions. difaf@gmail.com

مكتبة مؤمن قريش

لو وضع إيمان أيقون طائب في كفة ميزان وإيمان هذا المحقق
في كفة الآخر ليرمح إيمانه
(الإمام الصادق (ع))

moamenquraish.blogspot.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو الكترونية أو
ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقرؤة أو أية
وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطى من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

المحتويات

مقدمة المترجم.....	7
تمهيد: ظاهرية حقوق الإنسان على ارتفاع خمسة وثلاثين ألف قدم	11
الفصل الأول: مقدمة حقوق الإنسان معنونة المزاج مفاهيم وتصورات	19
الفصل الثاني: أن تفقد أهميتك علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان تاريخ مثير للفضول.....	41
الفصل الثالث: في مواجهة النسبية فلسفة المعضلة وسياساتها وقوتها	83
الفصل الرابع: الثقافة في منتصف الطريق حقوق الإنسان تدخل عبر الباب الخلفي	125
الفصل الخامس: حقوق الإنسان بمحاذاة كرمة العنبر اثنوغرافياً للمعايير العابرة للقوميات	167
الفصل السادس: حقوق حرة علم الأنثروبولوجي وبروز حقوق الإنسان النيليليرالية	199
Bibliography	241.....

مقدمة المترجم

مقدمة المترجم

بعد مفهوم حقوق الإنسان (Human Rights) من المفاهيم شائعة الاستخدام في الأدبيات السياسية الحديثة وفي الخطاب السياسي المعاصر عموماً. وتعد قضية حقوق الإنسان من أهم القضايا المطروحة حالياً على الساحة السياسية في المستويات المحلية والعالمية. فعلى المستوى العالمي، وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، ظهرت الحاجة للسلم العالمي وضرورة خلق توازن دولي، فضلاً عن سعي عدد من الشعوب إلى تحقيق استقلالها وبناء الدولة الوطنية، فظهرت هيئات ومنظمات المجتمع الدولي المعنية بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، والتي انبعثت عنها العديد من المعاهدات والاتفاقيات الدولية في شتى مجالات الحقوق الإنسانية، التي كان من أهمها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام 1948.

أن حقوق الإنسان هي حقوق متأصلة في البشر جمِيعاً مهماً كانت جنسيتهم، أو مكان إقامتهم، أو نوع جنسهم، أو أصلهم الوطني أو العرقي، أو لونهم، أو دينهم، أو لغتهم، أو أي وضع آخر. وللبشر الحق في الحصول على حقوقهم الإنسانية على قدم المساواة وبدون تمييز. وجميع هذه الحقوق متراقبة ومتآزرة وغير قابلة للتجزئة.

ويشكل الاعتراف بحقوق الإنسان في الوقت الحاضر دليلاً علىوعي الشعوب ومؤشرًا على رقي نظام الحكم فيها، حتى باتت التقارير التي تصدرها المنظمات الأقليمية والدولية عن وضع حقوق الإنسان في أي دولة من الدول ملفات قد تتضمن في ثناياها التأييد أو الاتهام للنظام السياسي الموجود في تلك الدولة، بحيث بدأت الأنظمة السياسية تتسابق من أجل تحسين صورتها لتبدو محترمة لحقوق الإنسان فيها.

ويسلط كتاب (الاستسلام للمثالية: الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان) الضوء على الدور الذي أضطلع به علم الأنثروبولوجيا في التأسيس لمفهوم حقوق الإنسان ومحاولات تطويره. وعلى الرغم من أن بعض الكتابات الغربية تحاول تأكيد "عالمية حقوق الإنسان"، تؤكد دراسات أخرى ولا سيما في إطار علم الأنثروبولوجيا على نسبة المفهوم وحدوده الثقافية مؤكدة أهمية النظر في رؤية الحضارات الأخرى للإنسان وحقوقه انطلاقاً من الفلسفة التي تسود الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة، وهي التأكيد على التباين والتعددية في الثقافات والخصوصيات الحضارية لكل منطقة.

إن ما يتعرض له الإنسان في العديد من دول العالم ولا سيما العراق من انتهاكات مؤلمة لحقوقه في العيش الإنساني الكريم وفي حرياته الأساسية هو ما شجعني على ترجمة (الاستسلام للمثالية: الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان) - وهو الكتاب الرابع في سلسلة الكتب التي أنوي بعد التوكل على الله ترجمتها إلى اللغة العربية، وكلي أمل في أن تُسهم ترجمتي لهذا الكتاب في زيادة الوعي بأهمية العناية بقضايا حقوق الإنسان في مجتمعنا وترسيخ مكانتها بوصفها مجموعة متميزة من الممارسات الاجتماعية المرتبطة بأفكار معينة عن الكرامة الإنسانية.

مُهِيد

**ظاهرية حقوق الإنسان
على ارتفاع خمسة وثلاثين ألف قدم**

تمهيد

ظاهرية حقوق الإنسان على ارتفاع خمسة وثلاثين ألف قدم

ثمة تجارب تدهشك بقدرها على التحول من تجارب مقلقة مُحيرة إلى آخرى مؤثرة وعميقة؛ تجارب تجعلك تدرك أن أنظمة الأفكار والقيم والإحالات التي بالكاد تحكمت من تحديد مكناها المعرفية لم تعدّ مناسبة بعد اليوم. وما سأرويه لكم في الصفحات القليلة التالية هو أحدى هذه التجارب. وبينما كنت منشغلاً في إلقاء سلسلة من المحاضرات في عددٍ من الجامعات الأوروبية، التي ظنت أنها ستضفي على أفكار الكتاب الحالى ومحاوره اللمسات النقدية الأخيرة قبل تسليمه إلى دار النشر، الفيت نفسي وافقاً في صفى طوبلٍ في انتظار الصعود على متن أحدى الطائرات النفاثة الصغيرة في مطار هيثرو اللندنـي. ولكوني دقيق الملاحظة بالفطرة، حمنت أن غالبية المسافرين معى في هذه الرحلة المتجهة إلى عاصمة الدغارك، كوبنهاغن، هم من رجال الأعمال ربما لأنشغالهم المستمر بالحديث - بلغات لم أميز بعضاً منها - في هواتفهم الخلوية. حينها، تسائلت في داخلي: "ياترى، ماذا سيكون رأيهم بموضوع الكتاب الذى أتوى نشره؟" في واقع الأمر، رغبت لوهلة في التحدث إلى بعضهم حول ذلك، ولكني تراجعت! فما فائدة الحديث مع مسافرين عابرين غير مكتربين، كما يدو لي، بما يجري في العالم من حولهم.

تذكرت لبرهه وداع مضيفي ليلة البارحة، وحديثه معى، وامنياته لي بالتفوق في رحلتي، وفكرت كثيراً في أثناء وقوفي في صف الانتظار لتسليم أوراق سفري إلى وكيل شركة لوفانسا للسفر في هذا التناقض اللافت بين صخب

الرحلات الجوية اليومية في المطارات الدولية ورتابة الحياة الأكاديمية التي أحياها.

وفجأةً، وبينما نحن في وسط هذا المشهد الصباغي الريتيب الذي لم يكن يعكر صفوه سوى كثرة زين الهواتف الخلوية وقدوم المسافرين ورواحهم، باغتننا من احدى زوايا المكان - أصوات لم نستطع تحديد مصدرها في بادئ الأمر، فأخرجتنا مما كنا فيه من سكونٍ وأنظارٍ. وشيئاً فشيئاً تعللت هذه الأصوات وتداخلت، وبدتْ مصراة على متابعة المسير صوب المكان الذي يقف فيه أسياد العالم المنتظرین لتضرهم كما الصاعقة. وهدوء وخفةٍ، أنزلقت الهواتف الخلوية باحثة لها عن مخبأ في أحد الجيوب الداخلية أو الحقائب، وأستدارت الرؤوس واجهةً صوب الصوت الذي صرنا نسمعه بوضوحٍ أكبر. لم يكن صوتاً عالياً بقدر ما كان صوتاً متقطعاً ومتشنجاً ومتزجاً بصرخات بعض الأطفال الصغار وتوصلاهم. ولم يمر وقت طويل حتى تحولت صالة الانتظار إلى موقعٍ لحدثٍ مهمٍ آخر، في الأقل بالنسبة لي. لقد علمني طول أشتغالِي في حقل الإثنوغرافيا أهمية توظيف حواسِي الخمس لاستكشاف الأشياء من حولي وجمع البيانات عنها. وبالطبع لم أكن الوحيد الذي يفعل ذلك، إذ أدرك استমولوجيو العصر الحديث، أمثال ديفيد هيوم، أهمية توظيف حواسِهم في عملية تدوين الملاحظات الإثنوغرافية متعددة الأوجه والمضامين قبل وقت طويـل من ذلك.

وكعادتي، هيأت نفسي لاستقبال الحدث الأكثر غرابةً ولفتاً للانتباه في غضون الثوانِ القليلة التالية بعد أن بلغت أنفي رواح التراب والأرياف، والأهم المخوف والهلع. فمن موععي في صف الانتظار، شاهدت صفاً طويلاً من الرجال والنساء والأطفال الأفارقة. كان الأطفال أكبر سنًا - أغلبيتهم في سن المراهقة - يحملون الأصغر سنًا منهم، على حين يحمل بعض الصبية الصغار الأطفال الرضع. وقدرت أن العدد الكلي لأفراد المجموعة التي سارت قبالتنا حتى صعدوا الطائرة هو أربعون. وعلى الرغم من عنابي متابعة أفراد المجموعة فرداً فرداً، استأثرت أحدي النساء بانتباهي وتفكيرِي. كانت المرأة في العقد الرابع من عمرها - على ما أظن - وتدلل نظارات قراءة من عنقها، وكانت تتصرف كما لو أنها زعيمة المجموعة،

و كانت منشغلة على الدوام بالحديث إلى موظفي المطار وأفراد بجموعتها الآخرين . واسترعى انتباهي أمراً آخر في ما يتصل بهذه المرأة ، بعد تسليمها حزمة من الأوراق الشبوانية - على ما أظن - إلى مسؤول بوابة المدرج ، لاحظت عدم تدقيق الموظفين المسؤولين البطاقات الالكترونية الخاصة بأفراد المجموعة . بل أنهما - أي الموظفين - فعلوا ما هو أعجب من ذلك ، إذ أكتفوا بالتحسي جانباً للسماح لأفراد المجموعة ، الذين بدت عليهم علامات الإهانة والتعب واضحةً ، بالمرور .

ومثلما حمنت ، صاحت الساعة التي استغرقتها الرحلة الجوية إلى كوبنهاجن بكاء بعض أفراد المجموعة وصراخهم وتحركاتهم المفاجئة في مرات الطائرة الضيقة . وبقدر ما يتعلق الأمر بي ، كان ما شهدته في هذه الرحلة كافياً لجعلني أدرك ضرورة إعادة النظر لا في إشتغالاتي النقدية في مجال حقوق الإنسان فحسب ، بل في محمل التراماتي الأخلاقية وطموحاتي التحليلية . ولحسن الحظ ، فقد تنبهت ، في الوقت المناسب ، إلى ضرورة قيامي بذلك بأسلوب يجعلني أقر بالطابع المبدئي والبسيط لهذه الإشتغالات وفي الوقت نفسه حاجتها إلى المزيد من البحث والتقصي .

في واقع الأمر ، شعرت أن الحظ قد حالفني مرتين في هذه الرحلة . مرة ، حينما شهدت هذا الحدث الذي جعلني أعبد النظر في محمل إشتغالاتي الأكاديمية ، ومرة أخرى حينما جلست بجانب زعيمة المجموعة التي أحيرتني أن عددهم الكلي هو ثلات وأربعون لاجئاً حاولوا من أحد معسكرات اللاجئين في دولة زامبيا الأفريقية التي منحتهم فرصة استثنائية نادرة لترحيلهم وإعادة توطينهم - طبقاً لبرنامج التنمية البشرية - في إحدى دول أوروبا الغربية التي تحتل المراتب الأولى في مجال ضمان الحقوق السياسية والاجتماعية لمواطنيها . وقد علمت في ما بعد موافقة الحكومة الدنماركية المحافظة الحاكمة آنذاك ، التي تمكنت ، بفضل رفضها تبني السياسات العرقية المناهضة للهجرة ، من المحافظة على موقعها البارز ضمن الديمقراطيات الغربية المتقدمة ، على قبول اللاجئين الافارقة حسراً بسبب فداحة ما تعرضوا له من ظلمٍ وانتهاكٍ لحقوقهم الإنسانية ، انتهاءً أقمع أشد المتعصبين لـ (دنماركية الدنمارك) في حزب الشعب الدنماركي . بعد يد المساعدة هؤلاء اللاجئين .

في واقع الأمر، كان ما حدث في هذه الرحلة يعني، بالنسبة لي في الأقل، أنَّ الاِسْوَا بين تخيلاتي - المختلفة عن تخيلات اللاجئين الأفارقة رغم كونها ليست أقلَّ أهمية أو عمقاً - قد تحقق. أدركت أنَّ الشيَّخ ذا العينين الشاحبتين الحزيتين الذي بدا لي غارقاً في بحر ذكرياته عن وطنه الأم، وإلى جانبه الأطفال الصغار الذين ما برحوا ينظرون نحوِي بعزمٍ من الذهول والخوف مما يتطلَّبُهم بعد انتهاء رحلتهم الجوية الثانية (بعد رحلتهم الأولى التي جلبتهم من مدينة لوساكا في زامبيا إلى لندن)، والفتاة الشابة التي ما أفقكت ترمق الأطفال الصغار بصحبتها بنظرةٍ صارمةٍ متشددَةٍ كما لو أنها تود إخباري أنها المسؤولة الرئيسة عنهم حالياً، قد أطلوا جميعاً بروُسهم من آتون المعاناة الإنسانية التي لطالما سمعت عنها، ولكنَّي لم أحربها قط. عندها، تدافعت الأسئلة في رأسي عن هؤلاء وأمثالهم. ياترى هل أُجبر هذا الشيَّخ على مشاهدة ابنائه يقتلون وبناته يُختطفنَ أو يُغتصبنَ؟ وهل سقط أباء هؤلاء الأطفال الخائفين وأمهاتهم ضحايا نوبات حنون الحرب الأهلية المستمرة في جمهورية الكونغو الديمقراطية؟ وماذا عن تلك الفتاة الشابة، التي لم أستطع منع نفسي من النظر إليها، ما قصتها؟ وما حل بوالديها؟ وفي حضم تساؤلاتي هذه، بزرت حقيقة واحدة أمامي هي تمثيل هؤلاء الناجين التعبير الأساسي للمعاناة وضياع الكرامة الإنسانية. ويبقى السؤال الأهم الذي أهتمكوا جميعاً في البحث عن إجابة عنه (ترى ما الذي يخبئه قادم الأيام لهم؟). فلعل الفتاة تجد، في موطنها الجديد، وسيلة تخلصها من شبح المجازر، ولعل الأطفال يكبرون ويألفون حيالهم الجديدة؟ ولعل ولعل، من يدري؟

وبينما كانت الطائرة التي تقل اللاجئين في طريقها إلى الهبوط في مدرج مطار مدينة كوبنهاجن، بدأ الناقد في داخلي بالتلملل معلناً رغبته في الخروج ولو للحظات معدودة. ولمعرفتي بحجم التناقضات الهائلة التي تعيشها المجتمعات المعاصرة في دول أوروبا الغربية، كونت فكرة بسيطة عما يتطلَّب هؤلاء اللاجئين، ولا سيما كبار السن منهم، في بلدان المهاجر، فسنواتهم القادمة ستتعجَّل بشتى أنواع الصراعات والمحن والمصاعب المتعلقة بتعلم اللغة، والتكييف مع الصدمات الثقافية والنفسية، والبحث عن فرص عمل مناسبة، ورما الشعور بالحنين لأسلوب الحياة الذي ألغوه في بلدانهم الأم. وعلى شاكلة أقرانهم في بلدان المهاجر الأخرى، تبدو فرص نجاح

الأطفال الأفارقة في التكيف في بيئتهم الحاضنة الجديدة أفضل من كبار السن. إذ سيتلقون تعليمهم في إحدى المدارس العامة المنتشرة في المناطق التي تختضن النسبة الأكبر من المهاجرين؛ وبسرعة وسلامة سيعملون التحدث باللغة الدنماركية العامة، ويكتسبون متعة كبيرة المزايا وأنواع الحمايات التي توفرها دولة عصرية عضوة في الاتحاد الأوروبي مثل الدنمارك. ولكنهم لن يكونوا قط أفارقة بالكامل أو أوروبيين بالكامل. بل أوروبيين مهجعين - نصف أفارقة ونصف أوروبيين. ولهذا السبب، وغيره، يُرجح أن لا يحظى هؤلاء المهاجرون قط بالترحيب في أوساط بعض السكان المحليين المتعصبين والمستائين. غير أن الفرص المتاحة لهم في موطنهم الجديد تُعدّ وافرة نسبياً، والأهم أفهم لن يضطروا بعد اليوم إلى الإختباء في إحدى القرى النائية خوفاً من مهاجمة التمردين لقراهم واعتدائهم على ابائهم أو عيالهم أو أحواهم.

وعلى الرغم من إنشغالي بالإعداد لمحاضري التالية المعنية بمناقشة حقوق الإنسان على وفق المنظور الأنثربولوجي، داهمني ذكريات لقائي هؤلاء اللاجئين الناجين مثل موجة وجودية عابثة قلب الأمور في مسيرتي الأكademie - وفي نظرتي إلى الحياة نفسها - رأساً على عقب. أقول ذلك لأنني أعتقد جازماً أن القيمة المعيارية لأفراد هذه المجموعة الأفريقية لا تقل عن قيمة الطيارين الذين نقلوهم من موطنهم الأصلي إلى مناطق توطينهم الحالية، وعن قيمتي أنا شخصياً، وقيمة التمردين الجنود الذين - في اللحظة نفسها التي تراودني فيها هذه الأفكار - يتحولون في إحدى غابات الكونغو الشرقية، وعن قيمة رئيس الجامعة الفنلندية التي سألقي فيها محاضري التالية، وعن قيمة الفائز بجائزة نobel للسلام الذي توفق أن يكون فنلندياً، وعن قيمة أي شخص عاش وسيعيش في عالمنا هذا. هذه هي ظاهرية حقوق الإنسان، وهذا هو بعد التجاريسي الفعلي الذي يقع خارج حدود السياقين المفاهيمي والعملي، وبعيداً عن كل الأحادي الفكرية التي ما أنفكت تجذب انتباه الباحثين في حقل حقوق الإنسان، وعن كافة التحديات البيروقراطية والمؤسسية التي تشغل بالمسؤولين المعينين بتحقيق الأوجه المختلفة لنظام حقوق الإنسان العالمي وتستنزف طاقاتهم.

وفي الختام، أود تبليه القارئ، إلى ضرورة قراءة فصول الكتاب التالية بتأنيٍ وتدبرٍ في ضوء هذه الظاهرة. وينبغي لنا جميعاً التحلي بالشجاعة اللازمة لخوض غمار الإشتغالات النقدية المعنية بمسائلة الطموحات الكانطية المحدثة (نسبة إلى الفيلسوف والمفكر عمانوئيل كانط) الكامنة في قلب مشروع حقوق الإنسان الذي بنته دول العالم في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وبقدر ما يتعلّق الأمر بي، ما زالت صورة تلك الفتاة الجميلة الخائفة التي أضطررت إلى الفرار من موطنها حاملةً العالم على كتفيها مائلةً في ذهني، تأبى أن تغادره. وهذه الفتاة، تحديداً، أهدي هذا الجهد المتواضع.

الفصل الأول

مقدمة

حقوق الإنسان معندة المزاج

مفاهيم وتصورات

في ختام مقالته القيمة والمعبرة عن العلاقة بين حقوق الإنسان والفقير، وضع جون غلدهيل (John Gledhill) تصوراً لما أصبح في السنوات القلائل الأخيرة التعبير الأنثروبولوجي الأسمى للتواضع النظري. فبعد سلسلة من الإشتغالات والمحاولات النقدية التي أثرت في تصوراتنا عن الدور الذي يتضطلع به منظمات المجتمع المدني في تعزيز مفاهيم حقوق الإنسان ومارسالها في دول العالم النامي، افرح غلدهيل إطاراً جديداً (ديالكتيكيأ) لتبیان الدور الذي تلعبه القوى المهيمنة والقوى المضادة لها في تشكيل ملامح حقوق الإنسان في داخل الأنظمة القانونية والأخلاقية العابرة للقوميات. وفضلاً عن ذلك، بدا غلدهيل، في دراسته، مصمماً على تأكيد آرائه السابقة بشأن تمثيل رؤية أنثوني غدنز (Anthony Gliddens) التقدمية ظاهرياً عن الذاتية الحديثة (نظام حقيقة) يمتنع عن منح السلطة للناشطين الاجتماعيين الذين يبدون، بالنظر إلى تجربتهم الحياتية المعاشرة، بأمس الحاجة إلى الحماية التي يوفّرها إطار [أخلاقي أو قانوني] فاعل ما. وأردف غلدهيل مبيناً ان الأنثروبولوجيين ليسوا ((فلسفه اجتماعيين أو سياسيين)).... بل أن دورهم الرئيس يتمثل في ((مراقبة آليات.... إعلان مشاريع التنمية عن نفسها في الممارسة العملية))(2003: 225).

وعلى شاكلة غلدهيل، بدا جون باون (John Bowen)، في مستهل دراسته عن التداخل بين البنية القانونية والدينية والدستورية، والخطابات السياسية في اندونيسيا - وبعد تأكيدِه غياب العلاقة بين الوضع في هذا البلد وأغلبية النظريات السياسية والاجتماعية المعروفة - بدا واضحاً في تأكيدِه أن غايته ليست ((عرض نسخة بديلة أو منافسة للنظرية السياسية، أو مخطط لإعادة بناء المجتمع أنطلاقاً من المبادئ، [الإنسانية والمجتمعية] التأسيسية الأولى)). بل أن جل ما يسعى إليه هو تقديم وصف أنثروبولوجي لهذا المقطع التحليلي الذي أسهم في تشكيل تصوراتنا عن اندونيسيا المعاصرة. وفضلاً عن ذلك، أبدى باون اهتماماً كبيراً بدراسة الأساليب التي يوظفها المواطنون للتفكير بظاهرة تعددية القيم في أثناء إدارتهم

شُؤونهم ومشاغلهم الحياتية اليومية (2003: 12). وعلى الرغم من عرضه وتناوله جملة من الأفكار التي تكاد تؤلف إحدى النظريات المبتكرة للهوية السياسية والقانونية المعاصرة التي تجعل من (التعددية القيمية) الأساس الذي يستند إليه المجتمع السياسي، عاد غلدهل فذكرنا بضرورة تفادي الخلط بين مضمون دراسته والمحاولات المبذولة لوضع ((رؤى منهجية ومبدئية للآليات التي ينبغي اعتمادها في تنظيم (بعض) المجتمعات)), مؤكداً أن دراسته لا تدعو كونها ((تحليل وصفي لبعض الموضوعات والظروف والمؤسسات التي يتعامل معها الأفراد في موقف اجتماعي معين))(267). وفي ختام دراسته، خلص باون إلى أستنتاج مفاده تمثيل دراسته ((رؤى أنثروبولوجية متواضعة للطبيعة المعتدلة والمعقوله التي تتصف بها الأساليب التي يوظفها المواطنون للتعامل مع ظاهرة تعديدية القيم في تصريف شؤونهم الحياتية المختلفة؛ رؤية قد تُسهم في ظهور نسخٍ جديدة من النظرية السياسية))(268).

وبكلمات أخرى، ثمة غايتان يرمي باون إلى تحقيقهما في دراسته للتعددية المعيارية والمواطنة في اندونيسيا هما تسلیط الضوء على مناهي الاختلاف الصارحة ((بين النظرية السياسية الليبرالية والإستعلام العلمي الاجتماعي المقارن)) - في ضوء إصرار الأولى - أي النظرية - على تقديم رؤية للحياة الاجتماعية والسياسية نابعة من المبادئ التأسيسية الأولى، ومحاولة الإستعلام العلمي توثيق الحياة السياسية والاجتماعية بكافة تفاصيلها وتنويعها بأسلوب دقيق ومتواضع؛ وفي الوقت نفسه محاولة التأثير في عملية إنتاج نسخٍ جديدة من النظرية السياسية)). غير أن أنثروبولوجيا التحليل المنطقي العام الذي عنيّ باون بتناوله تحض عن وضع حزمة من المبادئ النظرية العامة التي تُلقى الضوء على بعض السيرورات المتماثلة في المجتمعات الأخرى التي يغلب عليها طابع التععددية والتنوع. والسؤال الذي يعلق نفسه في هذه المرحلة من الدراسة هو (هل ينبغي لنا التسلیم بالرأي القائل ان مظاهر التحليل المنطقي العام المهيمنة الأربعية التي أسهب باون في الحديث عنها وحددها بـ (1) المثال السابق، (2) والمبدأ، و(3) البراغماتية، و(4) التحليل المنطقي الميتامياري، لا توجد إلا في اندونيسيا؟)(258)⁽¹⁾.

في واقع الأمر، لا أعتقد أن من المناسب إلقاء اللوم على غلدهل وباؤن لتحفظهما وترددما النظريين إذا أحذنا بنظر الاعتبار بروز تيارين رئيسيين في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية والأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية منذ أواسط ثمانينيات القرن العشرين فصاعداً. ففي حين مال التيار الأول - الذي ما أنفك برية يخبو منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين - بحماسٍ وقوءة إلى تبني سلسلة من التأثيرات الاجتماعية والنظرية النقدية القارية غالباً [نسبة إلى قارة أوروبا] حيث لا تكون النظرية الاجتماعية، بالضرورة، منبثقه من تطبيق المناهج العلمية التي وضعت للكشف عن مسببات الأشياء، بل أنها، بالأحرى، ترتبط أرتباطاً هشاً وعايراً، وربما إشكالياً، بumarasat الحياه اليوميه المتتنوعه؛ اهتم التيار الثاني، الذي تحدث عنه كل من غلدهل وباؤن، بطريقة نابضة بالحياة، بمراجعة وإعادة اكتشاف مزايا الرواية العلمية الفريدة التي وضعها علم الأنثروبولوجي. مما ان الأنثروبولوجين لا يشعرون أفهم قد حققوا أهدافهم إلا عندما يتمكنون من تقليم ((رؤيه وافية ومتكمالة للموضوعات والمؤسسات والظروف التي يعيشها الأفراد/الفواعل)). والمقصود بـ ((رؤيه الواقية)) هنا، في أبسط أشكالها، هو ((الملاحظة والتوثيق الدقيقين)); وتحقيق 'رؤيه' أفضل كتلك التي قدمتها دراسة باون، التي من شأنها الإسهام في تأطير الأحداث الملاحظة والتفاعلات الاجتماعية في ما يتصل بسلسلة السياسات الثقافية والتاريخية الحاضنة. ييد ان هذه الرؤية نفسها قد تتضخم وتكتسب خصائص جديدة تجعلها غير أنثروبولوجية؛ ويحدث ذلك تحديداً عندما تلجم هذه الرؤية للتعيم الذي يدفعها إلى تجاوز نطاق الدراسة المعمقة لزمان ومكان محددين، وبالتالي تتجه إلى أما بلوغ (نظام الحقيقة)(غلدهل) وأما تبلور إلى بحثٍ مكثفي عن (المبادئ التأسيسية الأولى)(باون).

وهنا تحديداً تكمن المشكلة. أن رفض العديد من الأنثروبولوجيين للدراسة الشكلية وبعض جوانب النظرية الاجتماعية لا يعني، بحسب باون، ان هذا النوع من الدراسة والنظرية لم يُعد يدرس أو يُصاغ بأسلوبٍ (هيكلٍ منظم) عبر توظيف أنظمة الأفكار المتحدرة في رؤية نظرية مبسطة لحمل الممارسات القانونية والسياسية والاجتماعية. وفي واقع الأمر، ليس ثمة ما يمنعنا، من الناحيتين العملية

والمنطقية، من التعاطي مع النظرية الاجتماعية بهذه الطريقة حتى لو كان الهدف منها تمرير منظومات أفكار محددة بشأن الحياة الاجتماعية عبر بوتقة التجربة اليومية المعاشرة. بمعنى أن النقد الانثروبولوجي للنظرية السياسية الليبرالية والقانونية بذراعه إدعائها وصف (المبادئ التأسيسية الأولى) لا يمثل، في جوهره، نقداً للأسلوب الذي وظفه المنظرون أمثال ول كيميلكا (Will Kymlicka)، وجوزيف راز (Joseph Raz)، وجون رولز (John Rawls)، في محاولتهم تحديد طبيعة الأنظمة الرامية إلى تفسير العلاقة بين الموضوع/الفرد ومنظومة القيم الاجتماعية. ويتلخص الجانب الذي يحاول هذا النقد تبيانه في تأكيده أن الغاية من توظيف حزمة النظريات هذه لم يكن تأصيلها فقط - ناهيك عن اشتغالها - من أنواع التحارب والخبرات المختلفة المؤثرة في حياة الإنسان أمثال الخبرات القانونية والسياسية والدينية والأخلاقية. وهذا، لا نحصل، رغم الجهد الذي نبذله، سوى على مجموعة من التفسيرات "الدسمة" فلسفياً، وفي الوقت نفسه "الواهية" ظاهراً على الحياة الاجتماعية، أو، في أحسن الحالات، على مجموعة من الأفكار العامة التي، رغم أهميتها، ما زالت بدائية على نحو يجعلنا نشعر بالإحباط. أنها، بكلمات أخرى، النظرية الاجتماعية التي لا تجرأ على الكشف عن وجهها.

وهذا التقسيم الثنائي هو قطعاً تقسيم خاطئٌ. إذ ليس ثمة سببٌ يفسر ظاهرة إضطرار الأنثروبولوجيين وغيرهم من المعينين بهم الممارسات الاجتماعية المعاصرة، بأسلوب يتجاوز نطاق الحالة الدراسية المجردة أو الاستمرار في جمع المعلومات غير المرتبطة غالباً عن غرائب الحياة البشرية، إلى ((أما ملاحظة هذا البحر التلاطم من الأنظمة والقواعد والمناهج النظرية وتسجيل المعلومات عنها بأمانة ودقة؛ وأما الغرق في أعماقه)). وتکاليف هذا الاختيار الخاطئ لم تكن فقط تکاليف أكاديمية أو جوهرية في المقام الأول. وما لا شك فيه التأثير العميق الذي تمارسه الأفكار والمنظومات المتعددة في كافة المستويات الاجتماعية والأقليمية. وهذه الأفكار، ولا سيما تلك التي تزعم التأثير في الميادين الاقتصادية والقانونية والثقافية الرئيسية، تغدو مُيسنة على نحوٍ سريعٍ. وفضلاً عن تمثيلها منتجات مثالية للتطورات والتاريخ الفكرية المهمة، يلاحظ إمكانية تعقب التأثير الذي تمارسه

أنظمة الأفكار هذه في الناس والمجتمعات والمؤسسات ضمن المسارات التاريخية الأشمل. ومن نافلة القول تفوق بعض الأساليب المتبعة في تنظيم عمل الجوانب القانونية والاجتماعية والسياسية على غيرها لجهة فاعليتها وطبيعة النتائج التي تتمحض عنها. وعلى شاكلة غيرها من الأنظمة، تعبر أنظمة الأفكار عن - وفي الوقت نفسه تُشكل - إصطلاحات أوسع تُوزع في ضمنها المعارف والشروط والرسام السياسي، وغيرها من أنواع الموارد على نحو غير متساوٍ (أونغ وكوليير 2005).

وأود في هذا السياق إبراد أحد الأمثلة الدالة، إذ تمثل حزمة النظريات السياسية الليبرالية والقانونية التي ما برح باون يتحدث عنها ويستعين بها - على الرغم من مناحي الاختلاف الواضحة في ما بينها - جملة من الفرضيات الموحدة بشأن طبيعة الحوادث والأشياء حولنا - ومنها الحوادث الأشياء الاجتماعية - وأنواع المعارف المتعلقة بالأشياء التي تُعدَّ مشروعة⁽²⁾. وهذا الطيف الواسع من النظريات، أو بالأحرى نظام الأفكار، هو نظام مؤسس للإطار الوحيد المسموح به الذي يتكتشف داخله عن مجموعة متكاملة من السيرورات الاجتماعية والسياسية المهيمنة حالياً - من توسيع منظمة الاتحاد الأوروبي وترسخ مكانتها، مروراً بتعزيز البنية القضائية الأن听话 في مراحل ما بعد الصراع، إلى انتشار مفاهيم حقوق الإنسان فضلاً عن شيوخ غاذج الممارسات المعيارية المستندة إلى هذه المفاهيم. ولكن، إذا كان باون محقاً في تأكيده ان نظام الأفكار المعتمد حالياً هو نظام قاصر - وبالتالي، يتعرّض الإلادة منه في دراسة الأوضاع في اندونيسيا المعاصرة- لا في هذا السياق القانوني أو السياسي أو ذاك، أو في ضوء مجموعة الظروف التاريخية هذه أو تلك التي مرت بها الدولة؛ بل لعلة ما في النظام نفسه، فإن حضور هذه الأفكار وتأثيرها في عمل المؤسسات السياسية الدولية والعابرة للقوميات وشبكات علاقات الإنتاج الاقتصادية في اندونيسيا، أو حتى في التحليل الأكاديمي لظروف البلاد لا يعكس فقر حزمة الأفكار النظرية هذه وعدم كفايتها بقدر ما يعكس القوة التي تتمتع بها.

غير ان البديل - المتمثل في تطوير حملة من الأفكار الفاعلة المعنية بدراسة الأزمان والأماكن في سياقات محددة شكلياً، والتي ترتبط أرتباطاً وثيقاً بنطاقِ

واسع من أنماط الممارسات القانونية والاجتماعية والسياسية القابلة للملاحظة - يعكس نوعاً مختلفاً من السلطة، نوع يتصل بالقدرة على تقييد نطاق الأفكار ووضعها في أنماط خطابية مقبولة ومُتحيلة سلفاً مع الأخذ بنظر الاعتبار قدرة هذه الأنماط على التحول. وإذا كان باون قد برهن على صحة الرؤية الاجتماعية القائلة ان مبدأ التعددية القيمية السائد في اندونيسيا يمثل في نفسه قيمة تُعدّ الأساس التجريسي والمعياري للمجتمع السياسي المستدام؛ فإن هذه الحقيقة نفسها تُسهم في قلب تاريخ النظرية السياسية المهيمنة، كما تطورت في غضون القرون الثلاثة المنصرمة، رأساً على عقب. وعلى الرغم من إلحاحه عن الإشارة إلى ذلك، يمثل تحليل باون لحالة اندونيسيا تحدياً واضحاً لعددٍ من الطروحات النقristية الشعبية - المؤثرة في بعض الدوائر السياسية والأكاديمية - بشأن النظرية الاجتماعية والسياسية التأسيسية التي تُدين بالفضل في فاعليتها إلى البراغماتية ووريتها البراغماتية الحديثة أو النيوبراغماتية.

ويذكرني ما قيل أعلاه بظاهره نقد النظرية السياسية الليبرالية التأسيسية والقانونية - بما فيها نظرية حقوق الإنسان - التي حمل لواءها المفكر والفيلسوف ريجارد رورتي (Richard Rorty) وبعض مفسريه الأوروبيين أمثال زيمونت بومان (Zygmunt Bauman). ففي مقالته المعروفة (حقوق الإنسان والعقلانية والعاطفة)(1993)، كان رورتي واضحاً في تأكيده عدم وجود نظرية تأسيسية يمكن الإستناد إليها كونها الإطار الحاضن الأمثل للممارسة الأخلاقية والسياسية. وفضلاً عن ذلك، ضمن المقال تأكيداً آخر بينَ فيه رورتي أن المهدِّف الرئيس، الذي ينبغي للمفكرين أو السياسيين أو أي شخصٍ آخر في موقع يؤهله التأثير في حياة الآخرين السعي لتحقيقه، هو تعزيز التلاحم عبر الحدود الثقافية والوطنية والتاريخية.

في واقع الأمر، قد يكون رورتي محقاً في مقولاته هذه، وبالمثل قد تكون الفرضية القائلة أنه ((ليس ثمة شيء يتصل بالخيار الأخلاقي بمقدوره فصل الجنس البشري عن الحيوانات)) أو، وهذا ما أود إضافته، فصل مجموعة بشرية ما عن مجموعة أخرى، صحيحة وعملية تماماً. ييد أن هذه الفرضية (في حال ثبت

صحتها) لن تنفعنا بشيء في دراستنا لمبدأ (التعددية القيمية) في اندونيسيا، ولا سيما عندما يكتسب هذا المبدأ طابعاً تأسيسياً بالمعنى التقليدي (لا الميتافيزيقي) للكلمة، وحينما يغدو هذا الطابع التأسيسي الأساس الذي تستند إليه مشروعية هذا المبدأ أو - بحسب رورتي - فاعليته.

وإذا كان مبدأ التععددية القيمية قد تطور إلى (ميتا-قيمة)، أو إطار معياري يستلزم أو يتيح إمكانية التعايش المشترك بين القيم المتعددة أو أنظمة القيم القانونية والسياسية، وفي حالتنا هذه تحديداً، القيم الدينية، إذن، ثمة (مبدأ أولي رئيس) واحد في الأقل ينبغي فهم الوضع في اندونيسيا المعاصرة في ضوئه. والأهم في ما يتصل بدراستنا الحالية، لجهة ضرورة إدراكه، هو حقيقة أن باحثاً ومحلاً بمحضه باون لم ينشأ هذا المبدأ الأولى بمجرد وصفه للبيانات الإثنوغرافية والتاريخية الحاضنة له، أو تحديده شكلياً بأسلوب يمنحه مقداراً معيناً من البنية من طريق وضعه في سياق محدد متصل بالمبادئ الأصلية الأخرى المشابهة له - أو المختلفة في حالات أخرى - أو ربما تقسم الظروفات حول أهميته عبر الثقافة.

من جانبي، أميل إلى الاعتقاد أن (المبدأ الأولى) والنظرية الاجتماعية التي تقف وراءه يمثل، في جوهره، إحدى حقائق الحياة الأخلاقية والقانونية والدينية في اندونيسيا. غير أن ذلك لا يعني أن هذا المبدأ هو أما مبدأ عالمي موضوعياً (معنى انطواهه على طابع تفسيري وحضوره في الأزمان والأماكن كافة) وأما تأسيسي انطولوجيًّا (حيات ملكان أو مجموعة بشرية محددة، كما في اندونيسيا والأماكن الأخرى). وهذا، بدوره يتيح فرصة تحول هذا المبدأ - التعددية القيمية - يوماً ما إلى مبدأ (عالمي محلياً) - بمعنى أن طابعه المعتالي الذاتي هو بالضبط ما يجعله مبدأً جذاباً ومنظماً للفواعل/الأفراد، والمؤسسات، والأحزاب السياسية، والزعماء الدينيين. وبكلمات أخرى، تثل كل من التأسيسية العالمية في ذاتيهما افكاراً وظروفات تحلى بأهمية خاصة في مجال الممارسة الاجتماعية؛ وبقدر عالم الأنثروبولوجي (أو الباحث أو الناقد الثقافي) تقدم خدمة لا تُقدر بشمن من طريق إنخاذها أهميتها وسلطتها موضوعات للإستعلام النقدي والإشغال البحثي.

والكتاب الحالي يمثل، في أحد مستوياته الجوهرية، نقاشاً عميقاً ومفصلاً لذلك النوع من الإشتغال النقدي بموضوع حقوق الإنسان الذي يجمع بين التحريري والمفاهيمي بأسلوب يضمن تقاديم التعارض المتشنج بين النظرية الاجتماعية والسياسية الاستدلالية من جانبٍ والحالات الدراسية المتजدرة قصدياً والمعدة بعناية ودقة من جانبٍ آخر. ويمكن تقليل هذه المقاربة بوصفها (أنثروبولوجيا حقوق الإنسان)، وأود، في هذه المرحلة، الحديث عن مسألة مهمة تتعلق برفضي إتخاذ طروحات هذا الكتاب وفرضياته وسيلة للحصول على ((الامتياز ما بين المعرفى على الرغم من استنادي في وضعها وتطويرها إلى جملة من التواريخ الفكرية والمعرفية العامة)). وفي واقع الأمر، قد يتواجه البعض حين يدركون إمكانية تشكيل علم الأنثروبولوجي جزءاً من الأساس المعنى بتقديم مقاربة بدائلة لحقوق الإنسان، ولاسيما في ضوء تهميش هذا العلم واقتائه عن غالبية التطورات المهمة التي شهدتها حقل حقوق الإنسان منذ أربعينيات القرن العشرين. وقصة التهميش هذه التي تشكل نافذة نطل من خلالها على التيارات السياسية والفكرية التي أثرت في بروز منظومات حقوق الإنسان الدولية والعابرة للقوميات هي محور الفصل الثاني. والمسار التاريخي الذي تستعرضه فصول الكتاب الحالي يتكشف عن خزین هائلٍ من الإمكانيات والاحتمالات، وهو يعني على تقديم أساليب مبتكرة بدائلة يُسهم بواسطتها علم الأنثروبولوجيا حقوق الإنسان في توسيع آفاق البحث والتحليل والفعل السياسي في المستقبل.

وثمة تطوران رئيسيان يُعدان بمثابة مسوغٍ يبرر طرحنا لموضوع أنثروبولوجيا حقوق الإنسان في هذه المرحلة تحديداً. إذ كشفت السنوات العشرون الأخيرة الشيء الكثير بشأن مفاهيم حقوق الإنسان المعاصرة ومارساتها. فعلى الرغم من نهاية حقبة الحرب الباردة، وهو حدثٌ رئيسٌ لأغراض الكتاب الحالي، وتعاقب التطورات الاقتصادية والسياسية التي لعبت دوراً في ترسیخ التأثير الذي تمارسهُ قوى العولمة الموجودة سلفاً، والمتمثلة في انتشار أنماط الإنتاج الرأسمالية من طريق الشركات متعددة الجنسيات، وبروز القوى والجماعات والبرامج السياسية العابرة للقوميات، برغم كل ذلك، بقيت نظريات حقوق الإنسان ومارساتها ساكنة بلا حراك.

وَمَا تُحدِّر الإشارة لِهُ أَن النَّظُريَاتُ الْقَانُونِيَّةُ السِّياسِيَّةُ الْلِّيبرَالِيَّةُ الْغَرْبِيَّةُ الَّتِي
شَكَّلَتُ الْأَسَاسَ لِلإعلانِ الْعَالَمِيِّ لِحُقُوقِ الْإِنْسَانِ فِي 1948 فَضْلًا عَنْ أَغْلِبِيَّةِ
الشَّرِيعَاتِ اللاحِقةِ مَا زَالَتُ تُشكِّلُ الْمَصْدَرَ الْفَكَرِيَّ الرَّئِيسِ الَّذِي تَسْتَندُ إِلَيْهِ
مَفَاهِيمُ حُقُوقِ الْإِنْسَانِ وَمَارِسَاهَا عَلَى الرَّغْمِ مِنَ الدُورِ الَّذِي لَعِبَهُ ذَلِكُ فِي بَرُوزِ
سَلْسَلَةِ مِنْ بُؤُرِ التَّوتُرِ وَالْأَخْتِلَافِ فِي وَجْهَاتِ النَّظرِ، وَلَا سيَّما بَعْدَ بِزُوْغِ نَجْمِ
حُقُوقِ الْإِنْسَانِ الْلِّيبرَالِيَّةِ الْمُدْهَنَةِ، الَّتِي تُشكِّلُ محَورَ الفَصلِ السَّادِسِ مِنَ الْكِتَابِ
الْحَالِيِّ. وَهُنَّ لَوْ تَمْكَنُوا، بِالاستِنادِ إِلَى بَعْضِ الْفَرَضِيَّاتِ السِّياسِيَّةِ الْمُبَسَّطَةِ، مِنَ القُولِ
أَنَّ اللَّجْنَةَ التَّابِعَةَ لِلأَمْمِ الْمُتَحَدَّةِ الَّتِي تَولَّتْ مَسْؤُلِيَّةَ إِعْدَادِ قَانُونِ حُقُوقِ الْإِنْسَانِ
الْعَالَمِيِّ، كَانَتْ مُضطَرَّةً، بِالنَّظَرِ إِلَى شُوَّلِيَّةِ الْمَوْضُوعِ، إِلَى الْاِخْتِيَارِ بَيْنِ وَجْهَاتِ نَظرِ
فَلْسِفِيَّةِ عَالَمِيَّةِ مُتَضَارِبَةٍ، فَإِنَّ السَّبَبَ الَّذِي دَفَعَ الْجَهَاتَ الْمُعْنَيَّةَ بِحُقُوقِ الْإِنْسَانِ إِلَى
الْاسْتِمرَارِ فِي الاعْتِمَادِ عَلَى نُوْعٍ مُحَدِّدٍ مِنَ النَّظُريَاتِ الْقَانُونِيَّةِ وَالسِّياسِيَّةِ الْلِّيبرَالِيَّةِ
(وَحَالِيًّا الْلِّيبرَالِيَّةِ الْمُدْهَنَةِ)، فِي وَقْتٍ لَمْ يَعُدْ فِيهِ الْخِيَارُ السِّياسِيُّ ضَرُورِيًّا، يَبْدُو أَقْلَى
وَضُوْحًا.

أهـا لـمـعـضـلـةـ مـعـقـدـةـ حـقـاـ أـوـلـاـ بـلـجـهـةـ تـعـدـ جـوـانـبـهاـ وـتـداـخـلـهـاـ مـعـ أـكـثـرـ مـنـ مـحـالـ،ـ وـثـانـيـاـ فـيـ ظـلـ حـقـيقـةـ انـ (ـالـمـجـتمـعـ الدـولـيـ)ـ الـذـيـ صـادـقـ عـلـىـ الإـعلـانـ العـالـمـيـ لـحـقـوقـ الـإـنـسـانـ كـانـ يـعـنـ تـحـتـ وـطـأـ جـمـلةـ مـنـ الـقـيـودـ الزـمـانـيـ وـالـمـكـانـيـ وـالـاستـعـمـارـيـ بـلـجـهـةـ تـحدـيدـ مـنـطـلـقـاتـهـ وـتـوجـهـاتـهـ،ـ فـضـلـاـ عـنـ عـمـلـهـ فـيـ مـرـحـلـةـ تـارـيخـيـةـ كـانـ فـيـهـاـ التـنـوعـ الـأـخـلـاقـيـ وـالـسـيـاسـيـ وـالـقـانـونـيـ أـمـاـ غـيرـ مـعـرـفـ،ـ أـوـ،ـ بـالـأـحـرـىـ،ـ مـعـرـفـ لـدـىـ بـحـمـوـعـةـ صـغـيرـةـ مـنـ الـبـاحـثـينـ الـمـغـمـورـينـ نـسـبيـاـ أـوـ الـمـسـؤـولـينـ الـاسـتـعـمـارـيـنـ الـذـيـنـ تـضـطـرـهـمـ مـصـالـحـهـمـ إـلـىـ إـنـكـارـ هـذـاـ التـنـوعـ،ـ وـقـعـهـ،ـ بـلـ وـحـىـ مـحاـولةـ القـضـاءـ عـلـيـهـ.

إن ما يعنيه ذلك هو أن نظرية حقوق الإنسان المعاصرة هي نظرية غير وظيفية في جوهرها - ولا سيما في حال عدم تمثيل هذه النظرية ممارسة تتطوّي على معنىٍ موحدٍ في أطر إحالة دولية واسعة - ورغمًا ثُمَّ مثل مجموعة متشابكة من الأفكار والفرضيات الفلسفية حول الطبيعة البشرية وأوضاع الفرد الانطولوجية (الوجودية) وإمكانات تنظيم الجماعات بفضل المنطق الذي يبقى متخدلاًً وراسخاً حتى في الحالات التي تكون فيها سياقات ظهوره قد تفككت.

وَمِنْهُ سبب آخر يجعل صدور هذا الكتاب في هذا الوقت تحديداً أمراً مناسباً. إذ شهدت ثمانينيات القرن العشرين اهتماماً متزايداً من جانب الأنثروبولوجيين بحقوق الإنسان في عددٍ من المستويات المختلفة، يتصدرها السياسي، ثم الأنثوغرافي وحالياً المفاهيمي. وفي ما يتصل بهذا المستوى تحديداً، يلاحظ تجذر الأفكار المطروحة في هذا الكتاب في هذه المرحلة المتأخرة من علاقة الأنثروبولوجيا بحقوق الإنسان، إذ يؤلف العدد المتزايد من الدراسات الأنثوغرافية عن حقوق الإنسان قواعد بيانات ما برحت تتسع حول الآليات التي أصبحت هذه الحقوق موجهاً عابرة للقارارات ومهيمنة على نحو متزايد. وهذا تحديداً ما يجعلها أدلةً فاعلةً ومصدراً يسهم في تطوير الأدوات النقدية الالازمة لفهم العلاقة بين حقوق الإنسان والممارسة الأخلاقية المحلية. وبغية فهم هذه العلاقة، سأحاول في الفصل الثاني تحديد الأسباب التي دفعت علماء الأنثروبولوجي إلى إعادة توجيه دفة جهودهم نحو دراسة حقوق الإنسان بعد عقودٍ من التحابل والاتهام. وأرى من الأهمية يمكن أن في هذه المرحلة الإشارة إلى أمرين مهمين هما (أولاً) الطابع المعقد للسرديات المعنية بمناقشة هذه العلاقة بسبب شروع علماء الأنثروبولوجي في دراسة حقوق الإنسان في المستوى السياسي في ظل غياب واضح للأطر النظرية الحقيقة الداعمة لهم في حقلهم المعرفي نفسه؛ و(ثانياً) التحول الأخير الذي شهدته حقل حقوق الإنسان من تمثيله محض ممارسة محلية ودولية إلى موضوع لإستعلام الأنثوغرافي والمعرفي بعامة، تحولٌ يُعد بمثابة استجابة ورد فعل جزئي على التطور الذي شهدته خطاب حقوق الإنسان بعد نهاية حقبة الحرب الباردة.

مقالات وتدخلات:

بغية منح القارئ احساساً قوياً بما ينبغي له توقعه في فصول هذا الكتاب، أرى من المناسب الحديث عن مضمون هذه الفصول بصفتها سلسلة من الدراسات النقدية المترابطة. وهذا في ذاته إشارة تفيد أن محاولي تقديم رؤية دقيقة ومفصلة عن أنثروبولوجيا حقوق الإنسان تستند أساساً إلى حملة من التدخلات الثاقبة والمتفردة المصحوبة بإقرارٍ واضحٍ من جانبي أن الغرض الذي تخدمه هذه

التدخلات ليس تقديم مسوحات ميدانية شاملة للحقل ولا إرهاق كاهل القارئ بخدمات تعريفية للموضوعات والقضايا المختلفة التي تعود بالفائدة على العاملين في مطاحن الكتب والمطبوعات (يذكرني ذلك بالأديب والمَربُّ الفرنسي ميشيل إيكيم ذو مونتيبي أكثر منه بعالم الأنثروبولوجيا البريطاني سير جيمس فريزر). وفي واقع الأمر، لا تدعى دراسات الكتاب تشكيلاً إضافة كبيرة لنظرية حقوق الإنسان الكبيرة. وكما سيلاحظ القارئ، تتلخص الفكرة الرئيسية التي تتدخّل فيها في صفحات الكتاب في أن فهمنا لنظرية حقوق الإنسان ومارستها في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية قد تأثرت كثيراً جراء هيمنة هذه النظريات والإطار المعرفي الذي تحسّد.

والمهدّف الرئيس من كتابة فصول الكتاب الحالي الستة هو جمع سلسلة الأفكار المطروحة فيها التي تشكّل مجتمعة المقاربة الأنثروبولوجية لحقوق الإنسان؛ مقاربة متقدمة في - وفي الوقت نفسه غير مُقيّدة بـ - التناول الأنثوغرافي الحديث لممارسات حقوق الإنسان الذي أصبح ممكناً بفضل التطورات التي شهدتها حقل حقوق الإنسان في أعقاب مرحلة الحرب الباردة. وما تحدّر الإشارة له التوجّه الأدوائي والتفسيري الذي ميز معالجتي للموضوعات والأفكار والدراسات التحليلية التي تضمنتها فصول الكتاب. وبغية جعل مداخلاتي وتعليقاتي الشخصية تتميز بأكبر قدر ممكن من المباشرية والفائدة، سأحاول تحبّب إثقال كاهل القارئ بالسجالات التناصية المطولة، وقوائم الأقتباسات المملة، أو سلاسل التطورات الفكرية الطويلة. وللإطلاع على المراجع التي اعتمدت في تعزيز طروحات الكتاب بالمعلومات النظرية والأنثوغرافية الالازمة، يمكن للقارئ مراجعة قائمة المصادر المُدرجَة في نهاية. وهذا لا يعني إيجامي عن محاولة وضع هذه المداخلات في مواضعها الصحيحة في ما يتصل بعناحي التشابه والاختلاف القائمة بين دراسات حقوق الإنسان المعاصرة. وقد أخترت، بدقة وعناية، موقع هذه المداخلات ضمن ما يمكن عدّه تعبيراً واحداً عن مشروع أكبر غايته مراجعة الأسس التي قامت عليها دراسات حقوق الإنسان ومدى إمكانية الإفاده من نظريات علم الأنثروبولوجي في إثرائها وتطورها.

حقوق الإنسان معتدلة المزاج:

إذا كانت فصول الكتاب الحالي، مجتمعةً، تؤلف مقاربة انثروبولوجية لحقوق الإنسان؛ مقاربة تتفق مع المقاربـات النظرية والسياسية والأخلاقية الشائعة حالياً في بعض جوانبها، وتحتـلـف عنها أحـتـلـافـاً جـذـرـياً في جوانبها الأـخـرـ، إذـنـ، أـرىـ منـ المناسبـ والمـفـيدـ إـيـرـادـ نـيـدةـ مـوجـزةـ عنـ أـهـمـ الـأـفـكـارـ وـالـطـرـوـحـاتـ الـتـيـ تـاـواـلـهـاـ الـكـتـابـ.ـ وـبـالـطـبعـ،ـ لـيـسـ الـمـدـفـ منـ هـذـهـ الـمـقـدـمـةـ الـمـوجـزةـ تـقـلـمـ عـرـضـ كـامـلـ لـهـذـهـ الـأـفـكـارـ وـالـطـرـوـحـاتـ،ـ بـلـ اـنـ الـغـاـيـةـ الرـئـيـسـةـ مـنـهـاـ هـيـ تـعـرـيفـ الـقـارـىـءـ بـإـشـغـالـاتـ الـكـتـابـ وـمـحاـورـهـ الـأـبـرـزـ.

في واقع الأمر، ثمة جانبان يميزان الكتاب الحالي هما: أولاً، تأكيده تمثيل انثروبولوجيا حقوق الإنسان مشروعـاً لوضع مقاربة شاملة وجوهرية لـهـذـهـ الحقوقـ،ـ وـفـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ،ـ وـبـطـرـيـقـةـ ماـ،ـ تـقـدـيمـهـ بـوـصـفـهـ مـثـلـاًـ عـلـىـ مـقـارـبـةـ كـهـذـهـ (ـبـصـرـفـ النـظـرـ عـنـ حـدـاثـتـهـ).ـ وـكـمـاـ هوـ وـاـضـعـ منـ فـصـولـ الـكـتـابـ،ـ فـقـدـ تـشـكـلـتـ نـظـرـيـةـ حـقـوقـ الـإـنـسـانـ الـمـعاـصـرـ وـمـارـسـاـقـاـ منـ الـمـقـابـلـ لـلـمـقـارـبـةـ التـرـكـيـيـةـ،ـ أوـ ماـ يـمـكـنـ تـسـمـيـتـهـ بـالـبـارـادـيـيـ/ـالـوـسـائـطـيـ.ـ وـقـدـ أـسـهـمـتـ بـعـضـ الـفـنـاتـ الـمـيـزـةـ الـخـاصـةـ بـالـمـعـنـىـ،ـ وـالـعـرـفـ،ـ وـالـخـبـرـةـ فـيـ أـمـاـ الـتـعـيـمـ عـلـىـ الـمـعـضـلـاتـ الـمـخـتـلـفـةـ الـتـيـ مـاـ زـالـتـ تـشـكـلـ مـحـورـ مـشـرـوـعـ حـقـوقـ الـإـنـسـانـ فـيـ مـرـحـلـةـ ماـ بـعـدـ الـحـرـبـ الـعـالـمـيـ الثـانـيـ،ـ وـأـمـاـ تـجـاهـلـهـاـ.ـ وـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ ذـلـكـ،ـ لـمـ تـسـفـرـ الـمـقـارـبـةـ الـأـنـثـرـوـبـوـلـوـجـيـةـ التـرـكـيـيـةـ لـحـقـوقـ الـإـنـسـانـ عـنـ حـلـولـ مـبـتـكـرـةـ وـمـحدـدـةـ لـهـذـهـ الـمـعـضـلـاتـ.ـ وـقـدـ أـظـهـرـتـ الـمـقـارـبـاتـ الـأـثـنـوـغـرـافـيـةـ الـحـدـيـثـةـ لـمـارـسـاتـ حـقـوقـ الـإـنـسـانـ،ـ فـيـ مـاـ أـظـهـرـتـهـ،ـ اـنـ الـمـشـكـلـاتـ الـتـيـ مـاـ بـرـحـتـ تـقـضـ مـضـاجـعـ الـعـاـمـلـيـنـ فـيـ حـقـلـ حـقـوقـ الـإـنـسـانـ،ـ هـيـ مـشـكـلـاتـ وـجـودـيـةـ فـيـ جـوـهـرـهـاـ،ـ وـتـمـثـلـ الـمـحـصـلـةـ الـمـحـتـومـةـ لـأـكـثـرـ الـجـهـودـ الـمـعاـصـرـةـ الـمـبـذـولـةـ جـديـةـ وـرـصـانـةـ لـلـتـوـصـلـ إـلـىـ رـؤـيـةـ ماـ؛ـ رـؤـيـةـ تـبـشـقـ مـباـشـرـةـ مـاـ أـصـطـلـحـ الـمـؤـرـخـ الـفـكـرـيـ أـشـعـياـ بـرـلـنـ (Isaiah Berlin)ـ عـلـىـ تـسـمـيـتـهـ (ـمـتـأـثـرـاًـ فـيـ ذـلـكـ بـالـفـيـلـيـسـوـفـ عـمـانـوـئـيلـ كـانـتـ)ـ بـ ((ـضـلـعـ الـإـنـسـانـيـةـ الـمـعـوـجـ))ـ(1990).

ثـانـيـاًـ،ـ وـعـلـىـ شـاـكـلـةـ الـجـزـءـ الـأـكـبـرـ مـنـ عـلـمـ الـأـنـثـرـوـبـوـلـوـجـيـ الـمـعاـصـرـ،ـ تـسـلـطـ انـثـرـوـبـوـلـوـجـيـاـ حـقـوقـ الـإـنـسـانـ الضـوءـ عـلـىـ فـائـدـةـ الـإـنـخـراـطـ فـيـ مـنـاقـشـةـ الـتـارـيـخـ الـفـكـرـيـ

والنقدى بحدور هذه الحقوق ومراحل نشوئها المختلفة. ويتعلق الأمر، في حالتنا هذه، بالمرحلة التي عان فيها علم الأنثروبولوجى بوصفه فرعاً معرفياً من التهميش والإقصاء عن التطورات الرئيسية التي شهدتها نظريات حقوق الإنسان وممارساتها في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وهذا النوع من التحقيق الإستعادى (المعنى بدراسة أحداث الماضي والتأمل فيها) الذى تحدث عنه المفكر资料人 (الفرنسي، ميشيل فوكو (1972)، في كتابة (حفلات المعرفة) لا يمثل مشروعًا لإعادة تأسيس الماضي على أساس أكثر صلابةً ومصداقيةً، بصرف النظر عن أهمية الإقرار بما حدث في ذلك الزمان أو المكان تحديداً (وهو الموضوع الذي يمثل نوعاً من الدراسة التاريخية الوصفية التي تتمتع بأهمية بالغة في حقل حقوق الإنسان).

وعوضاً عن ذلك، لم يهتم سوى جزءٌ صغيرٌ من التاريخ النبدي والفكري لمشروع حقوق الإنسان في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، بالأساليب التي يمكن بوساطتها لمعاني حقوق الإنسان - أو ربما لا يمكنها بسبب هيمنة الباراديمات - ان توحد. وبكلمات أخرى، الاهتمام بما أسماه فوكو ((ظروف الوجود)) (فوكو 1972: 117) الملزمة للجهود الحثيثة التي بذلها المجتمع الدولي للتعايش مع نتائج ما وصفه كل من كلينمان، وداس، ولوك (1997) بـ (المعاناة الاجتماعية)، وربما النجاح في تجاوزها.

وإذا كانت ثمة إمكانية لوصف مقاربة حقوق الإنسان التي حاولت تطويرها في فصول الكتاب بالمقاربة الأنثروبولوجية، فإن ذلك لا يعني وجود إجماع عام في حقل الأنثروبولوجيا المعاصرة على الأفكار والمناقشات المطروحة فيه. وأود التأكيد، في معرض تناولي لمشكلات الثقافة في حقل حقوق الإنسان، على الدور البارز الذي أضطلع به الأنثروبولوجيون في زيادة التعقيد الذي يتصل به مفهوم (الثقافة)، وكذلك التعتم على انتشار ما يمكن تسميته بـ (الثقافة في العالم) في الممارسة العملية. ونقصد "الثقافة في العالم" الأساليب التي تتبعها الجماعات، وما زالت، في تعريف نفسها ذاتياً بأسلوب يعكس رؤية وجودية إقصائية غير موحدة. إن الدعوة إلى مراجعة مفهوم (الثقافة في العالم) - على الرغم من مضامينه غير الكوزموبيتالية (غير المنفتحة على العالم) والمنفرة، هي دعوة لإدراك أهمية فهم

حقوق الإنسان في ضوء ما وصفته سالي أنغل ميري (Sally Engle Melly) (2006أ، 2006ب) بـ"العامي"، الذي يضم تلك المواقع التي تشكل فيها النظرية الأخلاقية والممارسة الاجتماعية عناصرًا تكوينية قابلة للتبادل. وأن جعل حقوق الإنسان تحتل موقع الصدارة في (العامي) ينطوي على فكرة أخرى مفادها ضرورة التنتظير للمفاهيم الخاصة بحقوق الإنسان (التي يختلف تفسير مفاهيمها وممارساتها من مجتمعٍ لآخر ومن جماعة لآخر)، ثم العمل على شرعيتها بما يضمن تجذرها في الممارسات الاجتماعية؛ في تلك الأحداث اليومية العادية (والتحويلية في الوقت نفسه) لما أصطلح دي سيرتو (1984) على تسميته بـ ((مارسات الحياة اليومية)).

وهذا، بالطبع، لا يعني إنكار أهمية المؤسسات القانونية والسياسية، سواء الدولية منها أم المحلية، في مجال تطبيق مفاهيم حقوق الإنسان، وإصدار الأحكام القضائية، وإلزام الأطراف المعنية بها. بل المقصود به إعادة ترتيب الأولويات في هذا الحق، والإعتراف بضرورته استناده في مفاهيمه وممارساته - هذا في حال أردنا تأسيس نظام لحقوق الإنسان دائم وفاعل ومشروع وعاابر للقوميات (أو، ربما، ما بعد فومي - يُنظر الفصل الخامس للإطلاع على المزيد) - إلى مجالات استعمالات العالمي [أو اليومي] التي تعكس قدرًا معيناً من الأنماط العابرة للثقافات أو شكلاً من أشكال الإشتغال المعياري (يُنظر لهذا الشأن كوان، ودمبور وولسن 2001؛ غوديل وميري 2007).

وفضلاً عن ذلك، يقودنا التاريخ الفكري النقدي لمشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب إلى التشكيك بالرؤية الطوباوية [المثالية] التي هيمنت على البنية الخطابية لـ"حقوق الإنسان"، والأهم، الاقتصادات السياسية لهذه الحقوق، التي أشغلت العديد، ولاسيما الباحثين ما بعد الاستعماريين، في دراستها همةً وحماسً (للمزيد، يُنظر أنغي 2005؛ باكسي 2002؛ موتوا 2002؛ وراجاغوبال 2003).

وبرغم ذلك، توفر انثروبولوجيا حقوق الإنسان مقاييسًا ما لكل من الدعم النظري والتجريبي لذلك النوع من التفاؤل الكوزميتمي الذي طبع بطبعه

وجهة النظر العالمية لأفراد النخبة الرؤيوين الذين أخذوا على عاتقهم بناء إطار دائم للسلام على أنقاض الأحداث المروعة التي شهدتها العالم في منتصف القرن العشرين.

وهذا لا يعني تمثيل الأنثروبولوجيا حقوق الإنسان دعوة لتبني أما كوزمبيتالية من نوع خاص (آيه، 2005)، أو كوزمبيتالية عامة (هومي باهـا 2001)؛ أو خاصة بالأقليات (بركترج وآخرون 2002)، أو خاصة بالعناصر المحلية (بيولسي 2005؛ غوديل 2006 د)، أو ربما أنواع أخرى لا يسعنا المجال لذكرها. وخلافاً للصور النمطية والكاريكاتورية الشائعة عن الأنثروبولوجيا المعاصرة بوصفها مرتعة للنسبة الساذجة، والبنائية الاجتماعية والأخلاقية، ونوعاً من العدمية القاربة، وثبتت الدراسات الأنثوغرافية الحديثة عن ممارسات حقوق الإنسان كل من السلطة والمضامين عبر الثقافية لما يمكن وصفه بالكوزمبيتالية الناشئة، التي تعكس احساساً متبادلاً بالتضمين ضمن فئات هوياته أوسع تكنت، في حالات معينة، من مقاربة المثال الهيروفليطي (ينظر نوسboom 1997).

ويناقش الكتاب فكرة رئيسة تدعو إلى التمييز بين عالمية حقوق الإنسان وشواليتها؛ وهو تمثيل متحضر نظرياً تبلور من العدد المتزايد من قواعد البيانات والمعلومات حول حقوق الإنسان في جوانبها العملية والممارساتية. ومعنى عالمية حقوق الإنسان المضامين والإدعاءات والأبعاد الكامنة في قلب فكرة حقوق الإنسان الحديثة. ففضل اشتراكهم في الخصائص الإنسانية نفس التي يمكن التفكير فيها بصيغ التشابه البايولوجي المترافق بالصفات الأخلاقية، يؤكّد مفهوم العالمية هذا على التمايز أو التشابه القائم بين أفراد الجنس البشري في الأزمان جميعاً. ويلاحظ انطواء هذه (الإنسانية المشتركة) على مضمون معيارية قيمة؛ وهذه المضامين تأخذ شكلاً محدداً، هو الحقوق. أما شمولية حقوق الإنسان فتعني، خلافاً لعلميتها، الحضور الخطابي المعقد لهذه المضامين والإدعاءات كما يتم التعامل معها في سياق الممارسات القانونية، والأخلاقية، والسياسية القائمة. وبغية توضيح المقصود بحديثنا هذا، سنتحدث عما قامت به إحدى منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات في بوليفيا في أمريكا الجنوبية. وبعد أن قدمت المنظمة فكرة حقوق

الإنسان إلى السكان في بعض المناطق الريفية، قام زعماء هذه المناطق بتبني الإدعاءات العالمية المترابطة بهذه الفكرة، ليوظفوها في ما بعد في صراعاتهم الاجتماعية المتواصلة. هذا ما نقصده بشمولية حقوق الإنسان (يُنظر غوديل 2009).

وبطريقة ما، تمثل عملية فهم حقوق الإنسان، التي تحرى بالإستناد إلى الممارسات التي تدور حول - أو تتأثر بـ - مجموعة محددة من الإدعاءات العالمية، والتي يقدورها جعل فكرة حقوق الإنسان مشرمة وفعالة، في جزء منها، محاولة لتطويق المشكلات الفلسفية المستعصية التي استأثرت بالجزء الأكبر من المناوشات في دراسات حقوق الإنسان التي اهتمت بالإجابة عن الأسئلة التالية: ما مصادر (أو المصادر المحتملة لـ) حقوق الإنسان؟ وما الآليات الالازمة (أو كيف يمكن) لشرعنة هذه الحقوق؟ وما السبيل الأمثل لربط حقوق الإنسان - نظرياً لا مارسانياً - بالمفاهيم المعيارية الأخرى؟ وما دور الدولة (أو الدور الذي ينبغي لها الاضطلاع به) فيما يتصل بتفعيل منظومة حقوق الإنسان؟ وما طبيعة العلاقة - من الناحية النظرية - بين نظام حقوق الإنسان الدولي والأطراف أو الجهات الناشطة العابرة للقرارات في حقل حقوق الإنسان التي برزت في غضون السنوات العشرين الأخيرة؟ وغيرها من الأسئلة.

وهذا لا يعني إنكار أهمية هذه المشكلات في ذاها بمعزل عن صلتها بحقوق الإنسان. غير أن أثنوغرافيا حقوق الإنسان في عالم اليوم قد أظهرت على نحو لا يقبل الشك في غضون السنوات الخمس عشرة الماضية أن مفاهيم حقوق الإنسان وممارساتها تنطوي على معنى وأهمية يتجاوزان ما يمكن قوله، مفاهيمياً عنها، على وفق الصيغ المحدودة والمحردة التي ترسمها العديد من ابستمولوجيات (معرفيات) حقوق الإنسان السائدة اليوم.

وكما بين الباحث القانوني وعالم الأنثروبولوجيا الدولي آنيليز ريلز (Annelise Riles) (2006) (أن ما يحتاج إليه الباحثون والممارسوون في حقل حقوق الإنسان، أكثر من أي شيء آخر، هو أحساسٌ أعمق بالتواضع). ولكن، لا ينبغي لهذا التواضع أن يكون من ذلك النوع الذي يقود إلى الإسلام والختنوع

في مواجهة المعاناة البشرية العميقة. بل ينبغي له ان يُمثل رغبةً عميقةً بضمانته تفعيل الدور الذي تضطلع به المنطقيات الأخلاقية، وبين السلطة الخطابية، والأجهزة المؤسساتية الخاصة بحقوق الإنسان في عالم اليوم المُبتلى بالانقسام والتمزق. وفضلاً عن ذلك، ينبغي للطموحات الموحدة والجاذبة نحو المركز ان تتواصل في نوعٍ من التوتر الدائم مع الخاصية الطاردة من المركز التي تتصف بها العلاقات البشرية، والناتجة عن التعددية الجوهرية ل مجتمعاتنا البشرية القلقة والمنهكة. ولهذا، يلاحظ التأرجح الدائم لرقص الساعة الذي أخذ أشكالاً عدّة وحدث بطريقتين مختلفتين وتوصل لقرن طوال، كما وصفته ماري بيدكت دمبور (Marie- Benedicte Dembour 2001) بين ادعاءات حقوق الإنسان الجاذبة نحو المركز والواقع الطارد من المركز الذي يقف في مواجهة هذه الادعاءات.

وبعد أن برهنت التواريخ الفكرية الأوروبية الغربية على أهميتها ودورها المخوري في تطوير فكرة حقوق الإنسان الحديثة، بالإمكان القول - متبوعين في ذلك عالم الأنثروبولوجي ثوماس هيلاند أركس (Thomas Hylland Eriksen) الذي تأثر، في كتاباته بالfilosof blagari الأصل - الفرنسي الجنسية، ترفتان تودورف، أن ما تحتاجه حقوق الإنسان أكثر من أي شيء آخر هو التوازن الإنساني وتقدير ومراعاة أعمق للخصوصية ودرجة من الخيال التنويرية. وقد وصف أركسن (مقتبساً ما قاله تودورف) هذا التوازن بـ ((الإنسانية معتدلة المزاج)) (2001: 143)، وهي رؤية عالمية تضع ابناء الجنس البشري - الذين ينبغي النظر إليهم بصيغة التعدد لا بالصيغة العالمية الشاملة - في المركز على الرغم من اتفاق هذه الرؤية مع وجهة نظر الشاعر الإيرلندي وليم بولتر ييتس (William Butler Yeats) القائلة بعدم قدرة هذا المركز على المحافظة على ثبات موقعه، في الأقل لمدة ليست بالقصيرة. والكتاب الحالي، في جوهره، محاولة لتقليل فكرة حقوق الإنسان؛ فكرة لطفتها مشاعر التواضع، وذلك النوع من التقدير لحقيقة التعددية المشتّبة، والرغبة يجعل مألفه الممارسة الاجتماعية مصدرًا لإلهام الأخلاقي.

خطة الكتاب:

يتناول الفصل الثاني السياق التاريخي لما سأطّرّه من أفكار ومناقشات في فصول الكتاب التالية، ويركز على وجه الخصوص، على التاريخ المثير للفضول لعلاقة علم الأنثروبولوجي واهتمامه بحقوق الإنسان - أو أحياناً تجاهله لها - في غضون الخمسين عاماً الماضية. أن سردي لهذا التاريخ لا يكشف الكثير عن تطور مفهوم حقوق الإنسان بقدر ما يمكنه عن أثر ما بين معرفتي محدد. ويخدم هذا السرد التاريخي هدفاً آخر هو التأسيس لمقاربة بديلة لحقوق الإنسان، مقاربة ستأخذ حصتها من النقاش في الفصول التالية، والفصلان الثالث والرابع مُكرسان كلاهما لمناقشة ما بات يعرف على نطاقٍ واسعٍ بالإسهامين الأكثرين أهمية لاستغلالات هذا العلم وجهوده في إثراء السجالات والطروحات المعنية بحقوق الإنسان، وهو الجهد البخنية والتنظيرية المعنية بمناقشة مشكلة النسبية، والمحاولات المبذولة، في الآونة الأخيرة، لتوظيف الأبحاث الخاصة بسيرورات حقوق الإنسان بغية التأثير في طرائق فهمها للثقافة. إن إلقاء نظرة جديدة وفاحصة على مشكلة النسبية ومعانٍ الثقافة المعاصرة فيما يتصل بعمارات حقوق الإنسان يجعلنا ندرك جملة من الأمور، أهمها لأغراض دراستنا الحالية استمرار المعينين بحقوق الإنسان في مناقشة هذين الموضوعين وعدم قدرتهم على التوصل إلى إيجابيات قاطعة بشأنهما. وتسمم فصول الكتاب التالية في إعادة النظر في عمليات تحليل هذه الموضوعات وجعلها جزءاً أكثر أهمية من الفكرة العامة التي يطرحها الكتاب حول حقوق الإنسان.

ويحاول الفصلان الخامس والسادس التحقيق بعيداً عما يُعدُّ الموضوعات الأنثروبولوجية الأكثر تقليدية في داخل مجتمع حقوق الإنسان الكبير وصولاً إلى أطر تحليلية أوسع وأكثر شمولية، ويفوكد الفصل الخامس قدرة الأنثروبولوجيا حقوق الإنسان على الإسهام بفاعلية في تعزيز فهمنا لأبعاد حقوق الإنسان العابرة للقوميات ومضامينها من ناحية، ومن ناحية أخرى، فهمنا للطريقة التي أصبحت بها هذه الحقوق أحد المتجهات الفاعلة والقوية ضمن عالم الأنظمة المعيارية، والتي على الرغم من كونها غير عالمية، أو "معولمة"، ما زالت تتكتشف عن مضامين وتأثيرات تتجاوز حدود الدولة القومية.

ويتناول الفصل السادس حلقة الوصل القائمة بين علم الأنثروبولوجي وبروز (أو إعادة تقدم) ما بات يُعرف بحقوق الإنسان ((الليبرالية المحدثة)) التي تتضمن طبقة الحقوق المتشكلة في المستوى الجماعي (أي المستويات العرقية والأقليات اللغوية، والأمم الكبرى، والشعوب الأصلية)، فضلاً عن الجماعات الأخرى المرشحة لبلوغ المكانة التي تؤهلهم التمتع بحقوق الإنسان، بما في ذلك التمتع بحقوق التنمية الاجتماعية والاقتصادية. كما سأحاول في هذا الفصل تسلیط الضوء على وجهة النظر التي تؤكد الدور الحوري الذي أضطلع به علم الأنثروبولوجي في شرعنة حقوق الإنسان الليبرالية المحدثة. والغاية من تناولي لهذا الجانب هو معرفة هل يُعدّ هذا الدور دليلاً على قدرة علم الأنثروبولوجي الكامنة على تطوير نظرية حقوق الإنسان وممارساتها عموماً أم لا؟

وختاماً، يمثل الفصل الأخير مراجعة مشرة للأفكار والمصادر الرئيسية التي طرحتها الكتاب لا بوصفها بدليلاً عن الإنخراط الكامل في مناقشة هذه الأفكار وأثرائها كما تطورت في مراحل زمنية مختلفة وبطرائق مختلفة، بل لمنع القراء احساساً كلياً بكل من طروحات الكتاب الطموح ومناهي القصور الملزمة لها.

هوامش الفصل الأول

1. للمزيد من التفاصيل والنقاشات القيمة عن دراسة باون التي تناول فيها الخطاب القانوني بوصفه شكلاً من أشكال التحليل المنطقي الاجتماعي، تنظر مقالتي "احتياز الحدود: اثربولوجيات القانون الجديدة"، في مجلة الأنثربولوجيا الأمريكية (2005 ب).
2. في كتابه المعنون (الليبرالية ما بعد الكولونيالية)(2002)، لخص الفيلسوف السياسي دنكان ايفيسون (Duncan Ivison) جوهر هذه الخزمة بالأسلوب التالي: "لها ثلاثة قيم ليبرالية مميزة: إن الأفراد والشعوب متزاون على نحوٍ جوهري؛ وأنهم أحرار؛ وأن الترتيبات الاجتماعية والسياسية ينبغي أن تنظم بطريقة تضمن رفاهية الأفراد والجماعات بالطريقة التي يتصورونها عنها"(5). وتشكل هذه القيم مجتمعة" ما أصطلح ايفيسون على تسميته بـ"المؤشر الليبرالي" الذي ينشط في العالم بغية رسم الحدود الخاصة بـ"بنية الخبرة الأخلاقية"(21).

الفصل الثاني

أن تفقد أهميتك

علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان

تاريخ مثير للفضول

ثمة سببان، في الأقل، يوجبان دراسة العلاقة المتباينة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان؛ يتصل أولهما بدور هذه الدراسة في تسليط الضوء على بعض الجوانب والإشكاليات الرئيسة ذات الصلة ببروز مشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ وثانيهما، بالطائق التي جعلت بعض المقارب السيسية والفلسفية لحقوق الإنسان أقوى من البدائل الأخرى وأشد منها فاعلية. وفي واقع الأمر، ثمة مفارقة لافتة في حقيقة أن النظمتين القانوني والأخلاقي اللذين وضعوا للحد من التأكيد العنيف على القوة غير المشروعة ضمن منظومة العلاقات الدولية قد أصبحا نفسيهما يُعرفان بواسطة الأشكال المميزة لهذه القوة. ومن المؤمل أن تُسهم دراستنا لموضوع إقصاء علم الأنثروبولوجي عن المراحل المبكرة والتوكينية لمشروع حقوق الإنسان في الكشف عن الآلية التي أضحت ها هنا التحول في الوظيفة ممكناً. وعلى الرغم من أن موضوع الإقصاء هذا عن المراحل التأسيسية الحاسمة لنظام حقوق الإنسان لم يحظ بالعناية الكافية في أوساط مجتمعات حقوق الإنسان ولا في داخل المؤسسات الأكاديمية، ترك هذا الموضوع، وما زال، أثراً بالغاً في مسيرة الحقول المعرفيين. وكما هو معروف، فقد ترسخت مكانة علم الأنثروبولوجي في منتصف القرن العشرين تقربياً، بوصفه المصدر الأبرز والأهم للخبرات العلمية الخاصة بالعديد من الجوانب التجريبية للثقافة والمجتمع بدءاً من القانون إلى أنظمة القرابة ومن الدين إلى الأخلاق.

وبرغم ذلك، وفي اللحظة نفسها التي بلغ فيها علم الأنثروبولوجي بوصفه فرعاً معرفياً قمة مشروعيته وثقته بنفسه، حُرم هذا العلم من الإسهام المثير في تعميق فهمنا لما يُعدّ، ولا يزال، الحقيقة العابرة للثقافات المفترضة الأهم: ان أفراد الجنس البشري متشابهون؛ وأن هذا التشابه الجوهرى في ما بينهم يستلزم اطاراً معيارياً محدداً. وبذا الأمر، آنذاك، كما لو ان كل ما نعرفه - أو نعتقد أنها نعرفه - عن تطور الإنسان بوصفه نوعاً بايولوجياً يتضمن إسهامات من كافة الحقول

المعرفة الأخرى بأسثناء علم الأنثروبولوجيا البيايلوجية الذي، على الرغم من إقصائه، ما زال مصراً على تقديم خبراته ومعارفه التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بالمشكلات المطروحة في هذين الحقلين المعرفيين. ولهذا، نعتقد أن دراستنا لتاريخ علاقة علم الأنثروبولوجي بمشرع حقوق الإنسان من شأنها مساعدتنا في فهم أسباب وأيات تطور هذه الحقوق بالشكل الذي تطورت عليه، وبالتالي، فهم الطرائق التي يُرجع ان تحدث بوساطتها عملية التطور هذه في مالو سُمع للتبصّرات والمعارف الأنثروبولوجية بالنهوض بدورٍ أكبر.

غير أن دراسة هذا التاريخ الفكري والسياسي لعلاقة هذين الحقلين المعرفيين لا تمثل محض دراسة استعادية قيمة فحسب، بل أنها تمثل، في جزء منها في الأقل، مراجعة ضرورية للأفكار التي طرحتها في الكتاب الحالي بشأن الرواية الخاصة بمنظومة حقوق الإنسان المعاصرة التي أعيد تشكيل أجزائها. ومثلاً بيّنت في الفصل الأول، تمثل أحدى الفرضيات الأساسية في الكتاب الحالي في إمكانية، بل وحتمية، توظيف أشكال المعرفة الأنثروبولوجية والإشتغالات العملية بوصفها جزءاً محورياً من مشروع أوسع لتحديد معنى حقوق الإنسان وإمكاناتها المفاهيمية الكامنة. وتكمّن المسوغات التي تبرر اعتماد هذه الفرضية في أمرين هما ظاهرة الغياب التاريخي لعلم الأنثروبولوجي عن عملية تطور حقوق الإنسان المعاصرة؛ والمحاولات الأخيرة التي بذلها عددٌ من الأنثروبولوجيين فضلاً عن العاملين الآخرين في هذا الحقل المعرفي لتفعيل الدور الذي يضطلع به حقلهم في تطوير حقل حقوق الإنسان بوصفه موضوعاً للدراسة وفي الوقت نفسه وسيلة مناسبة لممارسة السياسات التحررية. وعلى الرغم من نجاح البعض في الربط بين بعض جوانب هذا التاريخ (للمزيد، انظر أنفل 2001؛ غوديل 2006 ب؛ 2006 د؛ ميسر 1993؛ ولسن ومتتشل 2003)، يُعدّ هذا الفصل بمثابة محاولة لتقديم دراسة نقدية متکاملة لهذا الموضوع.

وإذا كان انخراط علم الأنثروبولوجي العام يمثل شرطاً مسبقاً ضروريًا لتطوير حقل حقوق الإنسان المعاصر، فإن السبب في المصادقة على صحة هذه المقوله يعود، في جزء منه، إلى التزام هذا العلم بوصفه فرعاً معرفياً، بالدراسة المنهجية

والمقارنة للعمارات الاجتماعية، وبضمها العمارات المعيارية. وعلى الرغم من ذلك، وكما بيّنت مسبقاً، لا يدور هذا الكتاب حول علم الأنثروبولوجي في نفسه. بل إن الغاية من دراسة حقوق الإنسان في ضوء التاريخ المضطرب لعلم الأنثروبولوجي هي الكشف عن إمكانات هذه الدراسة العميقه وفي الوقت نفسه مناحي القصور الرئيسية فيها. وليس بالضرورة أن يحدث ذلك ضمن حقل الأنثروبولوجي نفسه، بل ضمن منظومة حقوق الإنسان التي أعيد تشكيلها كذلك.

تاريخ مثير للفضول:

في العام 1947، سعت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، برئاسة إليانور روزفلت (Eleanor Roosevelt)، إلى طلب المشورة بخصوص بعض الفقرات فيما سيصبح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 1948. وقد طلبت المشورة بطرائق عدّة وعبر قنوات مؤسسيّة متعددة، أهمها على الاطلاق المنظمة الدوليّة للتربية والعلوم والثقافة المعروفة اختصاراً باليونسكو. وقد طلبت المنظمة المشورة بشأن الإعلان المقترن لحقوق الإنسان من عددٍ من المؤسسات الأكاديمية، والثقافية وكذلك الأفراد⁽¹⁾.

وعلى الرغم من ان المناخ الكولونيالي العام الذي تأسست في ظلّه منظمة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية جعل المحاولات التي بذلتْ وقتذاك لتحقيق إجماع عالمي على الإعلان بين هنالها العاملة أمراً مثالياً في أفضل الفروض، كان الهدف من الجهود الحثيثة التي بذلتها منظمة اليونسكو قبل تبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (المعروف اختصاراً بـ UDHR) هو قياس تنوّع الآراء العالمية بشأن ما يصفه يوهانس مورسنك (Yohannes Morsink) بـ (الاندفاع العدوانى) نحو التوصل إلى ((إجماع دولي بشأن حقوق الإنسان)) (1999: 12)⁽²⁾.

وهكذا، أصبحى القول أن الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية (AAA) هي إحدى هذه المؤسسات التي طلبت منها منظمة اليونسكو إبداء الرأي في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من المقولات التقليدية التي يرددھا المتمون إلى حقل

الأثربولوجي (للمرزيد، ينظر ميسر 1993). ويعود السبب في ذلك إلى نشر مجلة (الأثربولوجيا الأمريكية)، التي تُعدّ اللسان الناطق باسم الجمعية الأثربولوجية الأمريكية، مقالة بعنوان ((بيان بشأن حقوق الإنسان)) في صفحتها الرئيسة، وذلك في تشرين الأول/الثاني، عدد 4، مجلد 49، 1947؛ للإطلاع على نص البيان الكامل، ينظر الملحق رقم 1). وما يلفت الانتباه في هذا البيان الملاحظة التي تصدرنه والتي تُشير إلى قيام الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية الأثربولوجية الأمريكية بتقديم مسودة البيان إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة. ولهذا، ليس مستغرب ظهور هذا البيان في عام 1947، أو لجوء منظمة اليونسكو، ظاهرياً إلى الاستعانة بالجمعية الأثربولوجيا الأمريكية طلباً للمشورة بشأن الإعلان العالمي المقترن حقوق الإنسان⁽³⁾. وبحلول أواسط القرن العشرين، تمكنت التيارات الأثربولوجية الرئيسة الثلاثة مجتمعة - قد يدو اختيار مفردة "مدارس" بدلاً من "تيارات" تسمية مبالغ بها في ذلك الوقت - من تدعيم موقفها وترسيخ مكانتها بوصفها أحد المصادر المهمة للمعارف العلمية المعنية بـ "التنوع" وفي الوقت نفسه "الوحدة" اللذين يميزان الثقافة والمجتمع البشريين⁽⁴⁾.

بيد أن الأدلة العملية تشير إلى كون الجزء الأكبر من الحكمة التقليدية حول بيان حقوق الإنسان خاطئاً. فهناك، في سبيل المثال لا الحصر، التساؤلات الخاصة بطبيعة العلاقة الفعلية بين منظمة اليونسكو، ولجنة حقوق الإنسان، والجمعية الأثربولوجية الأمريكية. وكما ذكرت في أعلاه، فقد طلب من الجمعية بوصفها مثلاً عن علم الأثربولوجي - إبداء النصح والمشورة بشأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ وهذا بالضبط ما فعلته الجمعية عبر واحدٍ أو أكثر من اعضائها في عام 1947. واعقب ذلك مباشرة نشر (بيان حقوق الإنسان) الذي أعدته الجمعية في مجلة (الأثربولوجيا الأمريكية)، وفي الوقت نفسه قيام الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية الأثربولوجية الأمريكية بتقديمه إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة.

وعلى الرغم من ذلك، وطبقاً لدائرة السجلات الأثربولوجية الوطنية الأمريكية⁽⁵⁾، ليس ثمة وثيقة رسمية تؤكد تقديم منظمة اليونسكو بطلبٍ إلى الجمعية

الأثنروبولوجية الأمريكية تطلب فيها النص و المشورة بشأن الإعلان العالمي المقترن بحقوق الإنسان. وبدلاً من ذلك، يبدو أن منظمة اليونسكو قد أتصلت بعالم الأنثروبولوجيا الأمريكي، ملقيل جان هيرسكونيفيتز (Jean Herskovits 1895-1963) (Melville) بصفته رئيساً للجنة التعاون الأنثروبولوجية الأمريكية التابعة لمجلس البحث القومي (NRC)، وهو المنصب الذي باشر العمل به في 1945. وكان هيرسكونيفيتز أحد أعضاء الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية ورئيساً لقسم الأنثروبولوجي في جامعة نورث وسترن في ذلك الوقت؛ وقد تتلمذ على يد فرانز بواس في جامعة كولومبيا حيث نال درجة الدكتوراه في علم الأنثروبولوجي في عام 1923. وعلى الرغم من أن بحوث هيرسكونيفيتز ومؤلفاته تقدمان صورة نظرية وسياسية أكثر تعقيداً مما كان متوقعاً، ليس ثمة شك في أن توجهه نحو دراسة الثقافة والمجتمع قد تأثر كثيراً بسعة أطلاعه وتمرسه في ما يُعرف بالخصوصية التاريخية الأمريكية؛ وهي المقاربة الأنثروبولوجية التي طورها بواس والتي ترکز على دراسة آليات تطور تقاليد ثقافية معينة ضمن سياقاتها التاريخية (يُنظر للمزيد ستوكنغ 1989).

وبفضل عنایتهم الشديدة -الاتنوغرافية في طبيعتها- وتركيزهم على دراسة ثقافات معينة ضمن مساراها التاريخية الفريدة، أصبح علماء الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية مفتردين ببرؤية مميزة فيما يتصل بالظواهر الاجتماعية. وثمة جانبان في هذه الرؤية يرتبطان ارتباطاً مباشرأً بتاريخ علاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان. وأول هذين الجانبين هو الدور الذي أضطاعت به الدراسة المفصلة لثقافات معينة ضمن التاريخ البشري في الكشف عن الطرائق التي عُدّت فيها ابعاداً معينة من الثقافة أمثال القانون، والسياسة، والدين، والأخلاق ناتجاً لعملية تطور مت茅وقة تاريخياً؛ عملية لا يمكن فهمها بصيغة عامة أو من طريق استعمال الفئات التحليلية العالمية. ويرجح وجود ((أنماط الثقافة))، مثلما وصفتها روث بيدكت، إحدى مridesات بواس؛ غير أن هذه الأنماط لم تكن سوى خطوط عامة تقريبية، وطرائق لوصف الحقيقة القائلة إن الثقافات جميعاً هي في واقع الأمر ثقافات قد ظهرت كلًّا بطريقته الخاصة. ومحنوي هذه الأنماط أو المظاهر التي تجعل ثقافة معينة

ثقافة "بابانية" في سبيل المثال، لا ثقافة "نرويجية" يُعدّ نتاجاً لنطاقٍ كاملٍ من الاحتمالات التاريخية التي لا يمكن إعادة إنتاجها قط ولا التبوء بهاً في دراستنا للأزمان والأماكن الأخرى.

ولم يكن الأمر يتطلب سوى خطوة قصيرة واحدة للانتقال من هذه المقاربة التحريرية في جوهرها إلى مقاربة أخرى أكثر معيارية: فإذا كانت كل ثقافة فريدة في نفسها بجهة تمثيلها نتاجاً لسياق تاريخي محدد ومبني على الظروف العامة، إذن ليس بالإمكان تقييم الثقافات أو قياسها بالاستناد إلى حزمة من المقاييس التي يمكن إيجاد مسوغ لها بطريقة لا تُشكل، في نفسها، جزءاً من تراث ثقافي بعينه أو جزءاً من عملية التفاعل والتداخل بين التقاليد الثقافية. وهذا المضمون المعياري للخصوصية التاريخية الأمريكية هو ما يُعرف على نطاقٍ واسعٍ بـ ((النسبة الثقافية)). وعلى الرغم من تكريسي فصلاً كاملاً، هو الفصل الثالث، لمناقشة محضلة النسبة الثقافية وعلاقتها بحقوق الإنسان، من الأهمية بمكان في هذه المرحلة ملاحظة صعوبة فهم طبيعة رد الفعل الذي أبداه هيرسکوفیتس حينما فكر في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلا بعد وضعه ضمن هذا التراث النظري والأخلاقي الأوسع في الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية.

أما ثانٍ هذين الجانبين فيتصل بكل من بعد السياسي الذي يميز الخصوصية التاريخية الأمريكية وطبيعة علم الأنثروبولوجي الذي يمارسه، ويعمل على وقفه أتباع بواس ومربيدوه. وعلى الرغم من إيمان بواس الراسخ أن علم الأنثروبولوجي هو العلم المختص بدراسة ((الجنس البشري)), فإنه يؤمن، بالقدر نفسه، أن هذا العلم يؤدي وظيفة اجتماعية قيمة لجهة توثيقه ثراء الثقافات التي أما كانت واقعة ضحية لمحاطر التدمير والأنقراض، وأما لإساعته فهم الآخرين لها، وأما وقعت ضحية للأمررين كليهما⁽⁶⁾. وكان علم الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكي - وبدرجة أقل منه علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطاني والفرنسي - معنىً على نحوٍ خاصٍ بدراسة أوضاع ما يمكن وصفه حالياً بالجماعات المهمشة أو الثانوية. وهذا الاهتمام من جانب علم الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكي كان نتاجاً للإملاءات الاستropolوجية (المعرفية) والسياسية ضمن علم الأنثروبولوجي الأمريكي العام ومن

قبل بعض علماء الأنثروبولوجي⁽⁷⁾. وهذا، وعندما اتصلت منظمة اليونسكو هيرسكوفيتس بوساطة لجنة التعاون الأنثروبولوجي الدولي التابعة لمجلس البحث القومي، أنعم هيرسكوفيتس النظر في الطرائق التي قد يُسهم بوساطتها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في التأثير في التقاليد الثقافية والوضع السياسي لتلك الجماعات السكانية البعيدة، على ما يبدو، عن شبكة القوى السياسية، والقانونية، والاجتماعية التي تقف وراء الباعث "العدواني" الذي يدعو لإقامة نظام دولي لحقوق الإنسان.

وعلى الرغم من ان السبب الرئيس الذي دعا منظمة اليونسكو إلى الاتصال بـ هيرسکوفیتس هو رئاسته للجنة التعاون الأنثربولوجية التابعة لمجلس البحث القومي، والتي تهدف إلى تعزيز آواصر العلاقة والتعاون بعلم الأنثربولوجى العام (المعنى بتوظيف المعرف الأنثربولوجية في السжалات العامة القيمة)⁽⁸⁾، من الأهمية يمكن، تاريخياً، الإقرار ان هذه اللجنة التابعة لمجلس البحث القومي قد عملت بوصفها إحدى جهات الجمعية الأنثربولوجية الأمريكية، أو في الأقل حرصت على تنسيق جهودها ونشاطاتها مع الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية⁽⁹⁾. وما تحدى الاشارة له أن أغلبية اعضاء اللجنة التابعة لمجلس البحث القومي في أواسط اربعينيات القرن العشرين كانوا أعضاء في الجمعية الأنثربولوجية الامريكية كذلك، (في 1946، العام الذي سبق تقليم هيرسکوفیتس مسودة بيان حقوق الإنسان)⁽¹⁰⁾، ومنهم الرئيس السابق للجمعية، روبرت لاوي(Robert Lowie) الذي ترأسها في 1935، وإحدى الرئيسيات اللاحقات، فرديكا دى لاغونا (Frederica do Laguna) التي تولت رئاسة الجمعية في 1967.

وبرغم ذلك لم تكن الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، طبقاً لما تذكره السجلات الوثائقية، الجهة الأولى التي خاطبتها منظمة اليونسكو، بل إن اللجنة التي ترأسها هيرسكوفيتيس والتابعة لمجلس البحث القومي هي الجهة التي طلبت منها المنظمة تقديم المشورة والرأي الأنثروبولوجي بشأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان⁽¹¹⁾. وهكذا شرع هيرسكوفيتيس بالإعداد لبيانه الخاص بحقوق الإنسان في مطلع العام 1947؛ وكانت الخطوة التي أخذنها هي التشاور مع بعض من قيادي

الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بشأن أهداف البيان ومسوغات كتابته. وبحلول شهر حزيران عام 1947، كان هيرسكونيفيس قد أرسل سلفاً مسودة البيان إلى منظمة اليونسكو بالنيابة عن نفسه ولجنة الأنثروبولوجي التابعة لمجلس البحث القومي. وتزامن ذلك مع قيام رالف بيلز (Ralph Beals)، أحد أعضاء الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بالكتابة إلى رئيسها آنذاك، كلайд كي مابن كلاكهون (Clyde Kay Maben Klukhohn) (1905-1960) مشفوعة بالتوصية بتبني الهيئة التنفيذية لبيان (حقوق الإنسان) الصادر عن هيرسكونيفيس ونشره في الصفحة الأولى في العدد القادم من مجلة (الأنثروبولوجيا الأمريكية)⁽¹²⁾. ولتأكيد الأهمية التي تواليها الهيئة التنفيذية لهذا البيان، أوصى بيلز بضرورة أن تتولى الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية إعادة طبع الف نسخة أخرى منه (بأغلفة خاصة) للتعریف به وتأكيد علاقته بحقوق الإنسان.

وعلى الرغم من نشر البيان في مجلة (الأنثروبولوجيا الأمريكية) في آخر 1947 مع ملاحظة تفيد تقديمِه إلى منظمة اليونسكو، يعتقد البعض بإمكانية النظر إلى هذين الأمرَيْن بوصفهما مصادقة، فعلية على ما فعله هيرسكونيفيس سلفاً قبل ستة أشهر تقريباً⁽¹³⁾. وعلى الرغم من شعور هيرسكونيفيس بالسعادة لقرار الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية إعادة طبع بيان حقوق الإنسان، ليس ثمة ما يدل، عملياً، على قيام أعضاء لجنة حقوق الإنسان بمناقشة البيان أو التطرق إليه في اجتماعاتها ومداولتها. وفضلاً عن ذلك، وعلى الرغم من تشكيل الجمعية منظمة أصغر بكثير وأقل تمثيلاً في أواسط القرن العشرين، واصلت الجمعية عملها بموجب نظامها الداخلي الديمقراطي، إذ كان أعضاؤها يملكون الحق في التصويت على المشاريع والمبادرات المقترحة⁽¹⁴⁾. وما يلفت الانتباه عدم عرض بيان حقوق الإنسان على الأعضاء للتصويت عليه؛ وباستثناء المراسلات التي تمت بين عددٍ من أعضاء الجمعية رفيعي المستوى، ليس ثمة ما يدل على معرفة أعضاء الجمعية بمضمون البيان حتى نشره في المجلة.

وهذا يجذب الانتباه إلى جانب آخر من جوانب سوء الفهم الذي احاط بالعلاقة بين علم الأنثروبولوجيا الأمريكية - بوصفه ممثلاً لأنثروبولوجيا بعامة -

وحقوق الإنسان. ففي دراسته التاريخية، المميزة في جوانبها الأخرى، عن ((بدايات، وأهداف، وإعداد مسودات)) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أسلهم تركيز مورسنك على الدور الذي اضطلع به بيان حقوق الإنسان الذي أعلنته الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية في خلق - انطباع خاطئ - وربما شائه - عن التأثير الذي مارسه هذا البيان، وبالتالي علم الأنثروبولوجي نفسه، في ظهور منظومة حقوق الإنسان في مرحلة ما الحرب العالمية الثانية. وفي الواقع الأمر، استهل مورسنك دراسته بشرح مفصل لمضمون البيان الملح فيه إلى اعتقاده أن لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة كانت عازمة على المضي في عملها على الرغم من الأعترافات والانتقادات التي تضمنها البيان. وطبقاً لمورسنك، فقد أستلمت ((لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة مذكرة تفصيلية من الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية في عام 1947 (1999: x)). وبعد مراجعته أحزاء مختلفة من البيان، لاحظ مورسنك أن معدّي مسودة الإعلان العالمي قد مضوا قدماً في عملهم على الرغم من هذه التحذيرات ((1999: x)). ولكن، وكما أوضحت الدراسة التاريخية المفصلة التي أعدّها مورسنك عن عملية كتابة مسودة الإعلان، يُرجح أن البيان - حتى في حال تسلم أعضاء لجنة حقوق الإنسان له بطريقة تقنية ما - أما بالنيابة عن مجلس البحث القومي، وأما فيما بعد بالنيابة عن الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية - لم يلعب دوراً أساسياً يُذكر في عملية الإعداد لكتابة مسودة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وقدم مورسنك في دراسته تحليلاً للمراحل السبع التي أستغرقتها عملية إعداد مسودة الإعلان، ثم تبني الجمعية العامة الثالثة التابعة للأمم المتحدة له في كانون الأول عام 1948. وكان الأعضاء السبعة عشر في لجنة حقوق الإنسان من الدول الأعضاء في الأمم المتحدة حصراً. وقد شُكّلت لجنة إعداد مسودة الإعلان المؤلفة من ثمانية أعضاء من مجموعة السبعة عشر عضواً نفسها. وارتآى مورسنك تقسيم الأعضاء الذين لعبوا دوراً رئيساً في إعداد المسودة على مجموعتين هما (المجموعة المركبة الرئيسة) و(مجموعة معدّي المسودة المساعدة). وتتألف المجموعة الأولى من ستة أعضاء فحسب، هم على التوالي الكندي جون ب. هفري (JOHN

P.HVMPHREY أستاذ القانون وأول مسؤول عن مشروع حقوق الإنسان التابع لسكرتارية الأمم المتحدة⁽¹⁵⁾؛ والمحامي الدولي والدبلوماسي الفرنسي رينيه كاسن (Rene Cassin)؛ والباحث الصيني الحاصل على دكتوراه في العلوم التربوية من جامعة كولومبيا، بنغ - شون تشانغ (Pang - Chan Chang)؛ واستاذ الفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت الحائز على درجة الدكتوراه من جامعة هارفرد، تشارلز حبيب مالك (Charles Habit Malik)؛ والقاضي العسكري التشيلي والأستاذ السابق لما يمكن تسميته بالعلوم العسكرية⁽¹⁶⁾، هرنان سانتا كروز (Hernan Santa Cruz)؛ والمحامي الروسي الذي عمل سفيراً للاتحاد السوفيتي في بلجيكا في أثناء إعداد مسودة الإعلان العالمي، الكسي بافلوف (Alexie p. Pavlov)، وأخيراً اليانور روزفلت (Eleanor Roosevelt)، سيدة أمريكا الأولى السابقة ورئيسة كل من الهيئة ولجنة إعداد المسودة⁽¹⁷⁾. ومن بين هذه المجموعة الصغيرة كان هفرى هو المبادر إلى تقديم أول مسودة أساسية للإعلان العالمي.

أن انعام النظر في التركيبة المهنية للمؤرثين عن إعداد المسودة الرئيسة هذه ستساعدنا في فهم السبب في ظهور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بالشكل الذي ظهر عليه. إذ تتألف المجموعة من ثلاثة من المختصين بالقانون، وأستاذى فلسفة وعلوم تربية (درس وعمل كلاهما في المؤسسات الأمريكية)، وإحدى سليلات العائلة الأمريكية الحاكمة. وبالنظر إلى أن هفرى، المحرك المحوري الرئيس والشخصية الأبرز في مجموعة معدى مسودة الإعلان المركبة، كان يشغل كرسى غيل للقانون الرومانى في جامعة مكغيل في أثناء تكليفه بالعمل في الأمم المتحدة، ليس بمستغرب عدم ابراده لبيان حقوق الإنسان الذي تولى اعداده ونشره كل من مجلس البحث القومي والجمعية الأثنروبولوجية الأمريكية - والذي، كما سلاحظ في أدناه - يعبر عن وجهة نظر ورؤى للعالم تعارض على نحو جذري تقريباً مع وجهة النظر المتضمنة في الإعلان العالمي، في قائمة المصادر التي أستند إليها (أو غيره من أعضاء المجموعة) في أثناء كتابة مسودة الإعلان العالمي (ولو ب مجرد دحض محتوى البيان وإنكار ادعائه).

وعلى فرض تسليمنا بالرأى القائل ان الدور الذي أضطلع به بيان حقوق الإنسان كان محدوداً - أو أنه، على الأرجح، لم يلعب دوراً قط - في المداولات

الخاصة بإعداد مسودة الإعلان العالمي، فإن موقع البيان ودوره المفترض لم يسلما من سوء الفهم والتفسير حتى في أوساط الأنثروبولوجيين أنفسهم. وفيما عدا كتاباتي الأخيرة حول العلاقة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان (يُنظر غوديل 2006ب، 2006د، 2009ب)، ثمة محاولات جادتان آخرتان لتوصيف تاريخ هذه العلاقة، قام بهما عالم الأنثروبولوجي الن ميسر (1993)، وأستاذة القانون كارن أنغل (2001). والجانب الملفت للأنتباه في هذين المؤلفين تجاهلهما كلّيهما الحديث عما اعتقاد أنه الأنطباع الخاطئ الذي ساد بشأن الظروف التي احاطت بعملية إنتاج كتابة البيان، والأهم تأثير البيان نفسه في علماء الأنثروبولوجي الذين كان يمكن لهم - لو أتيحت لهم الفرصة - المشاركة بفاعلية أكبر في تطوير نظرية حقوق الإنسان ومارسها في المرحلة التي تلت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وعلى الرغم من اعتمادهما على برامج مختلفة ومقاربتهمما قضايا حقوق الإنسان على وفق وجهات نظر مختلفة، نزع كل من ميسر وأنغل نحو قراءة التاريخ المبكر لعلاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان على وفق المعطيات التي أسفروا عنها تارихهما الأكثر حداة. إذ تحدثت أنغل، في سبيل المثال، عن شعور علماء الانثروبولوجي بـ((الخرج والارتباك)) منذ صدور البيان في 1947 (536: 2001). وكانت أكثر صراحةً في حديثها عن تأثير البيان في الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية نفسها. وحول ذلك، قالت أن البيان ((كان سبباً في شعور الجمعية الانثروبولوجية الأمريكية بالكثير من الخروج والارتباك، بل وحتى الخجل في غضون السنوات الخمسين الماضية. وفي الواقع الأمر، يلاحظ كثرة أستعمال مفردتيّ ((الارتباك والخرج) عند الحديث عن البيان))(541).

وتمثل المشكلة التي أود تنبئه القارئ إليها في أنه باستثناء التعليقات القصيرة الثلاثة على البيان التي أعقبت نشره بقليل (بارنيت 1948؛ ستیوارد 1948؛ بینیت 1949)، يلاحظ اختفاء كل من البيان؛ والأهم حقوق الإنسان، من شاشة الرادار الأنثروبولوجي لمدة اربعين عاماً تقريباً. وبكلمات أخرى، من الصعوبة يمكن إثبات أن بيان حقوق الإنسان قد سبب شعوراً واسعاً النطاق بالخجل والارتباك

بعد نشره. وفي واقع الأمر، كان الفتور واللامبالاة أهم ما يميز ردود الأفعال حياله سواء في المرحلة التي أعقبت نشره مباشرةً أم العقود التالية التي شهدت بروز منظومة حقوق الإنسان الدولية، وفي نهاية المطاف، الحقوق العابرة للقوميات. كيف ولماذا حدث ذلك؟ هذا ما ستتناوله في مباحث الفصل التالية. وبرغم ذلك، تبقى حقيقة أن علم الأنثروبولوجي الأمريكي، ناهيك عن الحقل المعرفي الأُمّ، لم يلعب دوراً يذكر في تطوير نظرية حقوق الإنسان أو مارسَاها المؤسساتية في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية، مائلة للبيان لا يمكن لأحدٍ إنكارها.

بيان حقوق الإنسان الذي أعده ملفيل هيرسكوفيتس:

لقد تحدثت سلفاً عن الأخطاء الكثيرة المتضمنة في الحكمة التقليدية الخاصة ببيان حقوق الإنسان، ناهيك عن ما شاب العلاقة المبكرة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان من سوء فهم وتفسير، سواء في ما يتصل بالتفاصيل التي احاطت بأصل البيان، أم في تأثيره في كل من علم الأنثروبولوجي والشخصيات الرئيسية التي نهضت بدورٍ بارزٍ في المراحل المبكرة لتطوير منظومة الحقوق في سنوات ما بعد الحرب، أم في التعريم المزعوم الذي أسهم نشر البيان في القائه على العلاقة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان في العقود التي تلت هذه السنوات التكوينية المبكرة من عمر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ولكن ماذا عن البيان في نفسه؟ فبصرف النظر عن التفاصيل التي احاطت بعملية كتابته ونشره والتأثير المختتم الذي مارسه، ماذا عن مضمونه؟ لسوء الحظ، تعرض البيان، حتى في هذه الجوانب المحورية، إلى إساءة فهم عميقه. إذ تُعد الطريقة الأكثر شيوعاً التي فسر المعنيون بحقوق الإنسان بوساطتها مضمون البيان، ولاسيما الباحثين الذين أعادوا كتابة التاريخ المبكر لعلاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان بغية ترسيم الحدود الفاصلة بينهما، مثلاً نموذجياً عن النسبة الثقافية التي فقدت عقلها؛ أنها إساءة فهم وسوء تفسير لا يمكن تبريرهما سيما في ضوء الأحداث التي أسفرت عن تأسيس الأمم المتحدة، والإندفاعة (العدوانية) لإنشاء نظام سياسي وقانوني دولي مبني على حقوق الإنسان العالمية.

في السياق نفسه كتب الشاعر برلين في دراسته العديدة التي تناول فيها طبقة الاتلنجنسيا الروسية [طبقة المفكرين] في القرن التاسع عشر أن أهم ما يميز مجموعات الشباب الساحط والمتذمِّر الذي سيحمل راية الثورة والتغيير فيما بعد هو ميلهم إلى استعارة الأفكار من دول أوروبا الغربية، ثم حملها إلى أقصى حدودها العبية والعنفية. وهذه بالضبط هي الطريقة التي يوصف بها بيان حقوق الإنسان الذي أعدَه هيرسكوفيتز في غالب الأحيان. صحيح، أن الجميع يشهد له بحسن النوايا؛ وصحيح أن الغاية من تطوير النسبيَّة الثقافية هو إتخاذها حاجزاً فكريأً بوجه الحركة الكولونيالية، والعرقية، وجميع الأنظمة الأخرى التي تسعى إلى قمع شرائح شعبية معينة وفي الوقت نفسه الإعلاء من شأن شرائح أخرى؛ وصحيح إن مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا يمكن فهمها بعزل عن المصالح السياسية والاقتصادية المترنة براحتل نشوئها وتطورها، كل ذلك صحيح؛ ولكن ماذا عن النازيين⁽¹⁸⁾؟ كيف تمكَّن الأنثروبولوجيون من توظيف خبرائهم ومعارفهم لخماربة النازيين في أثناء الحرب (في واقع الأمر، أشتراك عددٌ كبيرٌ من الأنثروبولوجيين في مقاومة النازيين، كلٌّ حسب موقعه وصفته المهنية)، على حين يفتقرُون الأساس الأخلاقي الشرعي الذي يسمح لهم القيام بذلك؟ ألا ينبغي تجاهل الانتقادات التي وجهت إلى بيان حقوق الإنسان بوصفها أمّا سوء تطبيق لبعض أفكار البيان الخاصة بالتنوع الثقافي، وأمّا لانظروائهما على منطقٍ مغلوبٍ، وأمّا لتضمنها الأمرين كليهما؟

ويبدو أنَّ البيان الذي أعدَه هيرسكوفيتز (ثمَّ البيان الذي نشرته الجمعية الأنثروبولوجية) أكثر تعقيداً وثراءً مما توحِي به الأفكار العامة المغلوطة عنه. إذ يحتوي البيان على ثلاثة نقوذات متميزة للإعلان العالمي المقترن بحقوق الإنسان. وبالإمكان تقسيم هذه النقوذات على ثلاثة أنواع هي: النقوذات الاستمولوجية (المعرفية) والتجريبية، والأخلاقية. إذ لاحظ هيرسكوفيتز انه بما أن لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة كانت مهتمة بجمع الآراء عن حقوق الإنسان من منظورات ومقاربات معرفية متباينة، كان لزاماً عليه دراسة فكرة حقوق الإنسان العالمية بوصفه عالماً. وبما أن ((العلوم التي تعامل مع الثقافة البشرية)) (الجمعية

الأثربولوجية الأمريكية 1947: 539) لم تكن قد طورت مناهج لتقدير القائمة المقترنة بحقوق الإنسان في ضوء علاقة الأخيرة وموقعها في شبكة الأنظمة القانونية والأخلاقية العديدة القائمة في العالم، والتي يبدو البعض منها متعارضاً مع بعض الفقرات الواردة في قائمة الحقوق التي وضعتها اللجنة، لم يتمكن علم الأثربولوجي من توفير الأدوات الضرورية للبرهنة على - أو دحض - مصاديقه العلمية. وعلى الرغم من تحاشي هيرسكوفيتز ذكر الفيلسوف البريطاني جيريمي بنشام (Jeremy Bentham) (1748 - 1831) بالأسم في معرض حديثه عن العائق الاستموليوجي الذي وقف حائلاً دون مصادقة علم الأثربولوجى الكاملة على حقوق الإنسان، ألمح هيرسكوفيتز إلى نقد أقدم بكثير، نقد مقتربن برفض بنشام النفي للحقوق الطبيعية⁽¹⁹⁾.

غير أن هيرسكوفيتز ناقش جانبي المشكلة كليهما، مفترضاً، إمكانية توظيف الأدلة الأثربولوجية للبرهنة على صحة (أو عدم صحة) الإعلان المقترن بحقوق الإنسان. وكما بينَ على نحو واضح ومعقول: في غضون الخمسين عاماً الماضية، دأب الأثربولوجيون في أبحاثهم ودراساتهم التي أجروها في أوساط الشعوب التي تعيش في أنحاء العالم كافة، في توثيق الطرائق المتنوعة التي اعتمدها البشر لحل مشكلات تأمين المعيشة، والحياة الاجتماعية، والتنظيم السياسي للحياة الجماعية، وبلغ حالة من الانسجام والت協同 مع الكون، وإشاعة الميل الجمالية. ويتحقق أفراد الجنس البشري جميعهم بهذه الأهداف. غير أنه ليس ثمة أثنان منهم يفعلن ذلك بالطريقة نفسها، بل أن بعضهم يستعملون وسائل تختلف اختلافاً جذرياً عن أحدهما الآخر (الجمعية الأثربولوجية الأمريكية 1947: 540).

وقد عُدَّ هذا القول تعبيراً صارماً ودوغمائياً عن النسبة الثقافية الساعية لضممان كل شيء، باستثناء ضمان أن هيرسكوفيتز سيرفض فكرة حقوق الإنسان العالمية. غير أن ما تعرض للتجاهل في هذه المرحلة هو ما بُرِزَ بعد ذلك بقليل. فالمشكلة الحقيقة، طبقاً لهرسكوفيتز تكمن في أن المقتراحات الخاصة بحقوق الإنسان (التي قدمت لحد الآن)، ولأسباب سياسية واقتصادية، قد وضِعَت لتحقيق

الأهداف الخاطئة، وأستندت إلى مجموعة خاطئة من الفرضيات. وبحسب ما قاله هيرسكوفيتس، فقد وضعت ((تعاريف الحرية، والمفاهيم الخاصة بطبيعة حقوق الإنسان، وأمثالها، في حدود ضيقة [تلائم مصالح الأطراف التي وضعتها- المترجمة]. في مقابل ذلك، تعرضت المقترنات البديلة لأنتقاد قاسٍ وعنيفٍ؛ وقُمعت في الواقع التي أريد فيها التحكم بالشعوب غير الأوروبية. وقد أصر معدو المقترنات على تجاهل مناحي التشابه الجوهرية بين الثقافات، على نحو ثابت)) (540). وبكلمات أخرى، يبدو هيرسكوفيتس، هنا، ميلاً إلى تأكيد حقيقة أن السؤال التجريسي الخاص بتحديد طبيعة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يمكن أن يحظى بالقبولية والشرعية عبر الثقافات، والذي يعبر عن - وفي الوقت نفسه يُشرِّف - مناحي التشابه الجوهرية هذه ما زال مطروحاً لم يُحسَّم بعد. ويلاحظ أن مقترنات العام 1947 الانكليزية التي اضحت فيما بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم تلق بالاً لمناحي التشابه هذه التي لم يحدد هيرسكوفيتس طبيعتها - ولهذا نزعـت نحو رفضها وتجاهلها.

وفي الختام، طرح هيرسكوفيتس، وربما هذا هو الأهم، عدداً من الاعتراضات والانتقادات الأخلاقية على الأقتراح الخاص بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تقدمت به الأمم المتحدة. وقد تعرض هذا الانتقاد، أكثر من أي شيء آخر، إلى التجاهل في أثناء الحملة اللاحقة لإهمال الجهود التي بذلها هيرسكوفيتس بوصفه المكافئ الأنثروبولوجي لأحد أولئك الثوريين الروس الذي عجز عن تطبيق مبادئه المجردة على أرض الواقع والوصول لها إلى نتائجها المنطقية وفي الوقت نفسه العبثية.

وبصرف النظر عن جوهر النقود الأخلاقية التي تضمنها بيان حقوق الإنسان، تشير هذه النقود مجتمعةً إلى حقيقة أساسية تخص البيان لم يجرِ الانتباه لها من قبل، هي تمثيله فعلاً دالاً على الشجاعة الأخلاقية والفكريـة. تخيل معي أيها القارئ السيـاق العام الذي شكل الحاضنة الرئيسـة للإعلان العالمي؛ إذ أسهمت محـاكمات نورمبرـغ فضلاً عن الأحداث الأخرى في الكشف عن فظائع الهولوكوست وأعمال العنف التي شهدتها أجزاء واسعة من العالم في الحرب العالمية الثانية⁽²⁰⁾؛ وتزامـن ذلك مع توصل القوى الدوليـة الرئيسـة إلى إتفـاق عام بشأن نظام

قانوني وسياسي دولي يستند إلى أحد مقتراحات حقوق الإنسان المطروحة؛ وخلف كل ذلك مسارعة العديد من الباحثين، والخبراء، والقادة السياسيين والشخصيات العامة المؤثرة إلى عرض خدماتهم رغبةً منهم في الإسهام في إنشاء هذا النظام القانوني السياسي الجديد.

وبرغم كل ذلك، عقد هيرسكوفيتس (ومن بعده الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية) العزم على الانشقاق. فبدلاً من العمل بوصفه أداءً لمناهضة الفاشية وكافة أشكال القمع المستعملة ضد الضعفاء، سينزع إعلان حقوق الإنسان، في نهاية المطاف، وبصرف النظر عن سلامته مقاصده، نحو تحقيق العكس؛ إذ سيغدو منهجاً يستعمل ((لتنفيذ خطط الاستغلال الاقتصادي و.... وحرمان ملايين البشر في أنحاء العالم، ولاسيما في المناطق التي لم يكن التوسع الأوروبي والأمريكي فيها يعني [سلفاً] الاستغلال الفعلي للسكان، من حقهم الطبيعي في إدارة شؤونهم)) (الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية 1947: 540). ولم يكن هذا الشعور بالقلق حيال طبيعة الإعلان مستقبلياً فحسب، إذ أستند هيرسكوفيتس إلى التاريخ في طرحه لفكرة القائلة أن إعلانات حقوق الإنسان هي عادةً أغطية قانونية لستمكين جماعة بشرية ما من قمع جماعة أخرى. مثال على ذلك ((كان يمكن للأمريكيين الذين كانوا هم أنفسهم مالكي عبيد أن يكتبوا إعلان الاستقلال الأمريكي أو قانون الحقوق الأمريكي)); وبالتالي، لا يمكن للثورة الفرنسية التي نادت بحقوق الإنسان ان تكتسب الشرعية الالزامية الا عندما يتسع نطاق هذه الحقوق لتشمل ((المستعمرات الفرنسية التي تعتمد نظام إستملاك العبيد)) (542).

وبصرف النظر عن الإجماع الدولي المتضامن، والأهداف المعلنة لما يعتقد أنه لجنة حقوق إنسان متنوعة وممثلة (وعلى نحوٍ أعم، الأمم المتحدة)، وبصرف النظر عن الطبيعة الديمقراطيّة لميثاق حقوق الإنسان، رفض هيرسكوفيتس ان يرى في الإعلان المقترن لحقوق الإنسان أي شيء آخر خلاً بمجموعة من التموحات والتطلعات التي وضعت ((على وفق مقاييس ثقافة واحدة فحسب))⁽²¹⁾ (543). وبين هيرسكوفيتس ان ((اعلاناً محدوداً كهذا من شأنه إقصاء أكثر منه إفاده مجموعات كبيرة من الناس - بسبب - لا على الرغم من - ادعاءاته بالعالمية)).

وفصول الكتاب التالية معنية، بدرجات متباعدة، بمناقشة أفكار هيرسكوفيسن بأسلوب إستعادي. وسنكتشف في معرض تسليطنا الضوء على المقاربات البديلة لحقوق الإنسان أن اعتراضاته كانت محددة وثاقبة في آن معاً. ولكن سأعود الآن، ولأسباب عملية، إلى مناقشة علاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان.

سنوات الشتات:

بعد العام 1948، بُرِز نظام حقوق الإنسان الدولي على نحو متعرّض واعتُرِضَت سبيله صعوبات عدّة. ويُعود ذلك في جزء منه إلى املاءات عام الحرب الباردة ثنائي القطبين الذي فرض مجموعة كاملة من المعوقات السياسية والإيديولوجية، والثقافية على ما يمثل رؤى متعارضة للشّرّفون الدوليّة. وهكذا، وعلى الرغم من تعبير اليانور روزفلت عن أملها في إمكانية ترجمة فكرة حقوق الإنسان على أرض الواقع وعلى طول ما أسمته ((الكروم المثير للفضول)) الواقع خلف أسوار الدول والإيديولوجيات القمعية، للوصول إلى الشّرائح السكانيّة الأكثر حاجةً إلى الامتيازات وأنواع الحماية التي توفرها الحقوق، لم يكن تحقيق حلمها بالأمر الهين، ولذا كان لابد أن يؤجل (كوري 1998). في أثناء ذلك، كان الأنثروبولوجيون يشاركون بفاعلية في تطوير المؤسسات والنظم المعرفية في مرحلة ما بعد الحرب بأستثناء تلك المعنية بحقوق الإنسان. ويعود الدور التأسيسي الذي أضطلع به الأنثروبولوجيون، ولا سيما الفرد متورو (Alprod Metraux) وأشلي مونتاغو (Ashley Montagu)، وكلود ليفي شتراوس، في إعداد سلسلة البيانات التي أصدرتها منظمة اليونسكو عن العرق التي أسهمت في زعزعة الأسس التي أستند إليها المفهوم البابيولوجي للعرق، وأسهبت في وصف الطرائق التي ينبغي بوسائلها النظر إلى العرق بوصفه بنية اجتماعية لا بابيولوجية، مثلاً جيداً على فاعلية علم الأنثروبولوجي العام في خمسينيات القرن العشرين ومطلع ستينياته. وكانت هذه التطورات بمثابة إعادة صياغة تقدمية ومستفزة لقضية العرق في مرحلة كان الفهم البابيولوجي للأختلافات العرقية، في الولايات المتحدة في سبيل المثال، مازال

متخذراً ومشرعًا في القانون ومتجسداً في أنماط عدم المساواة السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع.

غير إن حقوق الإنسان لم تكن السبب الرئيس في إحتدام النقاش بشأن القضية العرقية على الرغم من ان الفكرة التي تمحور حولها هذه الحقوق تفترض ان البشر جميعهم متساوون من الناحتين البايولوجية والأخلاقية⁽²²⁾. وثمة جانب آخر لافت للانتباه في ما يتصل بالأنثربولوجيين؛ وهذا الجانب يتعلق بحضورهم الفاعل ونشاطهم في حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة في تلك المرحلة المضطربة، وكان من أبرز الناشطين الأنثربولوجيين آنذاك هيرسكوفيتيس نفسه (غرسنهرن 2004)⁽²³⁾. وما تحدى الاشارة له أن الناس، في تلك المرحلة، كانوا ينظرون ويفهمون الحقوق المدنية بطريقة مختلفة تماماً عن فهمهم لحقوق الإنسان بالنظر إلى اعتقادهم بتجذرها في نظام مختلفٍ من المشروعية السياسية والقانونية، وأستنادها إلى حزمة مختلفة من الفرضيات بشأن الطبيعة البشرية وأسس المواطنة الحقة⁽²⁴⁾. وبصرف النظر عن صياغة امتناع الأنثربولوجيين في خمسينيات القرن العشرين وستينياته عن صياغة تدخلاتهم السياسية المختلفة على وفق مبادئ حقوق الإنسان، يلاحظ غياب علم الأنثربولوجي وعدم مشاركته في تطوير فلسفة هذه الحقوق، بعامة، وتطوير تلك الأفكار التي أثرت في طبيعة ومضمون الاتفاقيات المهمة التي أعقبت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بخاصة⁽²⁵⁾.

وتعُد هذه السنوات بمثابة سنوات الشتات بالنسبة لعلم الأنثربولوجي وهي السنوات التي شهدت تأسيس النظام الدولي لحقوق الإنسان بوصفه مجموعة من الأفكار، والممارسات، والوثائق على الرغم من ان التزام الدول القومية والمؤسسات الدولية بعامة بمتطلبات الحماية الفعلية والتطبيق العملي لمبادئ حقوق الإنسان لم يكن بالمستوى المطلوب في أغلب أنحاء العالم. وبالطبع، لم يكن لنتطور خطاب حقوق الإنسان، ثم انتشاره عبر القارات بعد نهاية حقبة الحرب الباردة ان يتحقق لو لا هذه الأسس المؤسساتية والفلسفية الموجودة سلفاً، والتي أرسست دعائمها من دون الاستعانة بأشكال المعرفة الأنثربولوجية والمناهج المعتمدة في دراسة الممارسات الاجتماعية.

العدالة الاجتماعية والمشاريع العالمية الأخرى:

شهدت المناخات السياسية والثقافية تغيرات جذرية في النصف الثاني من عقد السبعينيات، ومرةً أخرى، سجل الأنثروبولوجيون حضوراً ونشاطاً بارزين في بلورة هذه التغيرات. غير أن الفرق الرئيس بين المرحلة المتقدمة من أواسط خمسينيات القرن العشرين إلى مطلع السبعينيات ومن آواخر السبعينيات مروراً بعقد السبعينيات يمكن فيحقيقة تمثيل الإسهامات الأنثروبولوجية في الحركات السياسية والثقافية التي تسيّدت المشهد في السنوات المتقدمة من 1965 إلى 1979، في حزء منها، انعكاساً لتحولات فكرية جذرية موازية ضمن المقل المعرفي الأعم.

وبرغم ذلك، لم يكن الأنثروبولوجيون حتى ذلك الوقت يستعملون فكرة حقوق الإنسان في كتاباتهم لايجاد مسوغ يبرر مشاركتهم في هذه الحركات السياسية والثقافية. وعوضاً عن ذلك، تتمثل الأساس المنطقي الفكري (والسياسي) الأكثر شيوعاً، الذي أستندت إليه المشاركة الأنثروبولوجية في الحركات المناهضة للاستعمار، أو الاحتجاجات المصاعدة ضد حرب فيتنام، في نسخة معينة من الماركسية أو الماركسية الحديثة. ويتمثل الجانب الأهم في حديثي الحالي عن تضمين النقد الماركسي في الكتابات الأنثروبولوجية التي تتناول قضايا العدالة الاجتماعية في توفير هذا النقد لإطار شاملٍ بديلٍ هدفه معالجة المشكلات السياسية والاجتماعية الملحة، إطار كان الموقف المعادي الذي اتخذه، في الأقل نظرياً ضد النسبة الثقافية لبيان حقوق الإنسان عام 1947 موازيًّاً لموافقته إزاء الإدعاءات المتعارضة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان نفسه.

وبكلمات أخرى، شهد علم الأنثروبولوجي، في سبعينيات القرن العشرين وبسبعينياته، تحولاً جذرياً، انعكس في الفروع المعرفية الأكاديمية الأخرى في داخل الولايات المتحدة وخارجها، وأسهם في إنشاء حلقات تواصل استعمولوجية رسمية بين البحث العلمي والنشاط السياسي. وأسهم التأكيد الماركسي (أو الماركسي الحديث) على حتمية الصراع، ودور المفكرين في الحركات السياسية، وأهمية فهم بُنى التباهي واللامساواة ضمن السياقات التاريخية الأوسع فضلاً عن جوانب لافتة أخرى في جعل الماركسية مصدرًا مثالياً للإلهام للأثروبولوجيين الباحثين عن وسيلة

للخروج من الصندوق الضيق الذي أنشئته المقاربـات النظرية المهيمنة التي وضعتها الأجيال السابقة، والتي أما تجاهلت التفاعل الدينامي بين الثقافـات (الخصوصية التاريخية الأمريكية)، وأما مالت إلى التقليل من أهمية القوى التاريخية، والاقتصادية والسياسية التي لعبت دوراً في تشكيل ثقافـات ومجتمعـات محددة (الوظيفية البريطانية والوظيفية - البنـوية)، وأما أنكرت تماماً تأثير التاريخ (البنـوية الفرنسـية). وهكذا، وعلى الرغم من عدم حضور فكرة حقوق الإنسان على نحوٍ واضحٍ في التحول العميق الذي شهدته الطريقة التي اعتمـدها العـديد من الأنثـروـبـولوجـيين لترـير مشارـكتـهم في الحركـات المناـدية بالعدـالة الاجتماعية، أـسـهمـ التـأـيـرـ الذي مـارـسـتـهـ المـارـكـسيـةـ،ـ علىـ نحوـ مـفـارـقـيـ وـغـيرـ مـقـصـودـ،ـ فـيـ خـلـقـ ثـغـرـةـ تـمـكـنـ منـ خـلاـلـهـاـ مـشـروعـ عـالـميـ أـخـرـ (ولـيـرـاليـ فـيـ جـوـهـرـهـ)ـ مـنـ التـسلـلـ وـالـعـبـورـ.ـ وـبـحـلـولـ هـاـيـةـ سـبـعينـياتـ القرـنـ العـشـرـينـ،ـ كـانـ عـلـمـ الأنـثـرـوـبـولـوـجـيـ مـسـتـعـدـاـ لـلـتـعـامـلـ مـعـ حقوقـ الإنسـانـ.ـ وـلـكـنـ،ـ هلـ كـانـ هـذـهـ المـحـقـقـ مـسـتـعـدـاـ لـلـتـعـامـلـ مـعـ عـلـمـ الأنـثـرـوـبـولـوـجـيـ؟ـ هـذـاـ هوـ السـؤـالـ الذيـ مـازـالـ فـيـ حـاجـةـ إـلـىـ إـجـابـةـ.

عودة الأبن المُسرف:

على الرغم من ان علم الأنثـرـوـبـولـوـجـيـ بـوـصـفـهـ نـظـامـاـ مـعـرـفـياـ لمـ يـيدـ اـهـتمـاماـ جـادـاـ وـمـنـظـماـ بـحقـوقـ الإنسـانـ حـتـىـ ثـمـانـيـاتـ القرـنـ العـشـرـينـ،ـ ثـمـةـ حدـثـ سـبـقـ هـذـاـ التـارـيخـ أـنـدرـ بـالـشـكـلـ الـذـيـ سـيـتـحـذـهـ هـذـاـ الـاـهـتـمـامـ الـجـدـيدـ.ـ إـذـ أـشـتـرـكـ عـامـ الأنـثـرـوـبـولـوـجـيـ دـيفـيدـ مـيـبرـيـ -ـ لوـيسـ (David May bury-Lewis)ـ وـزـوـجـتـهـ بـيـامـيـبرـيـ -ـ لوـيسـ فـيـ تـأـسـيسـ منـظـمةـ الرـوـاسـ الثـقـافـيـ المـحـدـودـةـ.ـ وـلـمـ يـكـنـ الـهـدـفـ منـ تـأـسـيسـ هـذـهـ المنـظـمةـ إـتـخـاذـهـاـ معـهـداـ لـإـجـراءـ الـدـرـاسـاتـ وـالـإـبـاحـاثـ،ـ بلـ قـدـمـتـ بـوـصـفـهـاـ منـظـمةـ مجـتمـعـ مـدـنـيـ (غـيرـ حـكـومـيـةـ)ـ هـدـفـهـاـ مـسـاعـدـةـ الثـقـافـاتـ الـمـحـلـيـةـ (الأـصـلـيـةـ)ـ فـيـ الـبـقاءـ مـنـ طـرـيقـ تـقـدـيمـ الدـعـمـ السـيـاسـيـ لـهـاـ،ـ وـتـمـكـينـ اـفـرـادـهـاـ مـنـ التـمـتعـ بـحـقـ التعليمـ،ـ وـتـنـفـيـذـ بـرـامـجـ التـوعـيـةـ العـامـةـ.ـ وـبـرـغمـ ذـلـكـ،ـ ثـمـةـ جـمـلةـ مـنـ التـسـاؤـلـاتـ وـالـشـكـرـكـ اـحـاطـتـ بـالـأـهـدـافـ الـحـقـيقـيـةـ لـتـأـسـيسـ المنـظـمةـ،ـ فـهـلـ أـسـتـ،ـ فـيـ الأـصـلـ،ـ بـوـصـفـهـاـ منـظـمةـ حقوقـ إـنسـانـ،ـ أـمـ بـوـصـفـهـاـ منـظـمةـ ثـقـافـاتـ محلـيـةـ حـرـصـتـ فـيـ ماـ بـعـدـ

على جعل حقوق السكان المحليين الوسيلة التي تستند إليها في تنفيذ برامجها الخاصة بالتعليم، وتقليل الدعم، والتدخل بالنيابة عن السكان؟ وعلى الرغم من حرص منظمة الرواسب الثقافية حالياً على إتخاذ ((حقوق السكان المحليين)) بوصفها الإطار الرئيس الذي تسعى من خلاله إلى ضمان بقاء الثقافات المحلية في أنحاء العالم كافية، لم يبرز هذا التوجه، على ما يبدو، في جدول أعمال المنظمة حتى ثمانينيات القرن العشرين⁽²⁶⁾. وعلى الرغم من ذلك، أصبحت مشكلات الجماعات المحلية وازماها، في نهاية المطاف، القضية التي اعتمد عليها علم الأنثروبولوجي في المراةنة على إيجاد موقع له ضمن منظومة حقوق الإنسان. وعلى الرغم من صغر حجم هذا الموقع في بادئ الأمر، أضحت الالتفات الأنثروبولوجي في قضایا حقوق الإنسان أكثر وضوحاً وأهمية من الناحية السياسية في المراحل التالية ولاسيما بعد أن أكتسب خطاب حقوق السكان المحليين مزيداً من الرخص والدعم في ثمانينيات القرن العشرين.

ويلاحظ كثرة الاضطرابات التي ميزت هذا العقد (أي الثمانينيات) في ما يتصل بعلم الأنثروبولوجي، ولاسيما في الولايات المتحدة، المحطة الأخيرة للتتحولات الاستدللوجية بعد رحلتها الطويلة في سبعينيات القرن العشرين وبسبعينياته، التي اتحدث فيها التوجهات البحثية والدراسية بالفعل السياسي ضمن أحد تنويعات النظرية الاجتماعية الماركسية/الماركسية المحدثة، لتبقى وتتحذ شكل مرحلة مميزة من النقد الذاتي المعرفي القاسي والانقسام النهائي. وبخلول أواسط ثمانينيات القرن العشرين، كان علم الأنثروبولوجي بمرأمة خانقة تميزت بمحة الخطوط الفاصلة بين الأنثروبولوجيين الذين يريدون إعادة تأكيد الأسس العلمية لنظامهم المعرفي وزمائهم الذين يرون في هذه الأسس نفسها رمزاً لتاريخ أطول من الكولونيالية، والاستشراق، وهيمنة القوى التكنوقراطية على الجماعات السكانية الضعيفة. وكاد نقاد علم الأنثروبولوجيا العلمية (ينظر على سبيل المثال فوكس 1991؛ ماركوس و كلنورد 1986) ان يجردوا الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية على وجه الخصوص، من أسباب قوتها؛ وتمكنوا من طرح سلسلة من الأفكار بشأن المناهج البحثية، واساليب الكتابة الانثوغرافية، وطبعية علم

الأنثروبولوجي نفسه بوصفه مواجهة كولونيالية محدثة، وهذه الاستغلالات في جملتها تمثل أفكاراً أسهمت في وضع الأنثروبولوجي في زاوية حرجة⁽²⁷⁾.

وثمة مخرجان رئسان من هذه الزاوية المحرجة، أحدهما نظري والآخر سياسي. وقد تميزت مرحلة النقد القاسي التي تحدثنا عنها في أعلاه بكلونها مرحلة كاشفة ومُحررة بالنسبة لبعض الأنثروبولوجيين. وفضلاً عن ذلك شهدت هذه المرحلة نفسها نقاشاً عاماً ضمن حقل الأنثروبولوجي بشأن مسائل المشروعية العلمية، والعلاقة بين هذا الحقل والاستغلال الاقتصادي والسياسي، وعلى نحوٍ أكثر تحريدية، الفرضيات المرتبطة بشأن طبيعة الواقع الاجتماعي الذي يستند إليه (علم الجنس البشري). ولكن إذا كان هذا النقاش العام يُعدّ كشفاً لبعض الأنثروبولوجيين، فإن الطريق نحو التحرر أكتسب، وبسرعة مفاجئة، طابعاً تنظيرياً خالصاً، على حين تعمق انفصاله عن استغلالات الممارسة الاجتماعية واهتماماتها التي برزت، في الأقل نظرياً، في بعض الكتابات النقدية المبكرة. في السياق نفسه، تطورت النقاشات المبكرة الخاصة بالطبيعة الإشكالية لتقسيم الموضوع/الذات ضمن العلوم الاجتماعية إلى سجالٍ موسعٍ وعميقٍ حول الذاتية (سبورو 1996)؛ وتحول نقد الكتابات الإثنوغرافية إلى نقاش لسياسات الأنواع الكتابية (سانجوك 1990)؛ على حين تطورت السجالات المعنية بالطريقة التي يعتمدتها الأنثروبولوجيون لإختيار الأماكن التي يجرون فيها دراساتهم الحقلية إلى رحلات في دهاليز تعاريف "الحيز" و"المكان" و"الحقل" ومضامينها (أمت 1999)⁽²⁸⁾.

وثمة استجابة أخرى للأزمة المعرفية التي عصفت بعلم الأنثروبولوجي تبلورت في ثمانينيات القرن العشرين ومطلع تسعينياته. وبالنظر إلى تركيز الجزء الأكبر من حملة النقد الموجهة إلى علم الأنثروبولوجي على الواقع التي أخفق فيها الأنثروبولوجيون في إثبات وجودهم في المشاريع السياسية والاقتصادية الكبرى، تمثل رد فعل بعضهم في تغليب الجانب السياسي في علم الأنثروبولوجي عوضاً عن محاولة إبعاده عن حقلهم المعرفي. وكان المدف الرئيسي الذي سعى الأنثروبولوجيون إلى تحقيقه هو وضع المعارف والخبرات الأنثروبولوجية في خدمة الشرائح السكانية التي تناضل ضد أشكال العنف والاضطهاد المنهجية. وكان

تحقق هذا المدف بثابة تحول واضح بالنسبة للأثربولوجيين العاملين مع الجماعات المحلية التي وجد أبناء العديد منها أنفسهم يعانون من جملة من القيود والصعوبات الجديدة والمشددة ولا سيما بعد انتشار مبادئ الليبرالية المحدثة في أماكن مثل أمريكا اللاتينية.

ويعزاز عملية تسييس علم الأثربولوجي وتعاظم أعمال العنف ضد الجماعات المحلية في اعقاب بروز التيارات السياسية والاقتصادية الليبرالية المحدثة في أواسط ثمانينيات القرن العشرين وأواخرها، حدث تطور آخر جعل عملية الإشتغال الأثربولوجي في حقوق الإنسان ممكنة، هو بروز، مفهوم (الحقوق المحلية) بوصفها فئة مميزة ومحترفة بها ضمن نظام حقوق الإنسان الكبير. وتاريخ بروز هذا المفهوم هو تاريخ معقد في نفسه - تاريخ سأتناوله بالتفصيل في الفصل السادس - ولكن يكفي الإشارة هنا إلى الدور الذي اضطلع به السجال بشأن ما تسمى بـ (اللاحظات الخمسناء عام) في العديد من أجزاء العالم في 1992، وتبني منظمة العمل الدولية التابعة للأمم المتحدة (ميثاق الجماعات المحلية والقبيلية) في 1989، ومصادقة الجماعة المعنية بالقضايا المحلية التابعة للأمم المتحدة على مسودة الإعلان الخاص بحقوق الجماعات المحلية في 1993، في تفعيل خطاب الحقوق المحلية في هذه المرحلة⁽²⁹⁾.

ويرى بعض الأثربولوجيين في خطاب الحقوق المحلية وسيلة مناسبة يمكن من خلالها وضع طرائق فهمهم للأثربولوجيا السياسية موضوع الممارسة العملية. وتتوفر ما أصبحت في نهاية المطاف حركة حقوق محلية عابرة للقوميات مخرجًا مناسباً لعلم الأثربولوجي من براري حقوق الإنسان. وأخيراً، تمكن الفرع المعرفي - الأثربولوجي - الذي عُدّ مصدراً واعداً للمعلومات بشأن معانٍ حقوق الإنسان وإمكاناتها في 1948، والذي قضى السنوات الفاصلة في المنفى في مرحلة شهدت فيها فكرة حقوق الإنسان تطورات مفاهيمية عده، وتوسعت مؤسستاً، من العودة إلى الديار. غير ان المشكلة الرئيسة بالنسبة لهذا العلم تكمن في ان طريق العودة هذا، على الرغم من توفيره فرصاً جديدة للفعل السياسي والمؤسسي، قد أنسهم في التعنيف على الطرائق الممكنة الأخرى التي يمكن بواسطتها له الإسهام في

تطوير نظرية حقوق الإنسان وممارساتها. وكما سلاحظ، فقد أثبتت محدودية الإشغال الأنثروبولوجي بقضايا حقوق الإنسان أنها لن تدوم طويلاً.

وبالإمكان التعرف إلى طبيعة هذا التوجه الأنثروبولوجي الجديد نحو حقوق الإنسان من خلال التحولات الرئيسية التي شهدتها الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية التي شكلّت لجنة خاصة برئاسة تيرنس تيرنر (Terence Turner) في 1990 للتحقيق في تجاوزات الحكومة البرازيلية على أراضي قبيلة اليانومامي⁽³⁰⁾. وقد أسهم تشكيل هذه اللجنة والقرير اللاحق الذي أصدرته في 1991 في دفع الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية إلى تأسيس (لجنة حقوق الإنسان) في 1992، والتي كُلِّفت بـ (تطوير إطار مفاهيمي لحقوق الإنسان وتعريف القضايا ذات الصلة بها، وتعزيز الوعي بأهمية هذه الحقوق، وتطوير الآليات الكفيلة بتفعيل العمل المنظماني في ما يتصل بالقضايا المؤثرة في عمل الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية والفرع المعرفي عامها) (الجمعية الأنثروبولوجية 2001). وشهد العام 1995 تحول لجنة حقوق الإنسان إلى لجنة دائمة تابعة في عملها للجمعية، ومعروفة اختصاراً بـ (لجنة حقوق الإنسان الدائمة) (CFHR). وشرع أعضاء هذه اللجنة في أداء جملة من الفعاليات المتنوعة، من بينها إعداد بيان جديد بالمبادئ التي من شأنها دحض بيان حقوق الإنسان الصادر في 1947. وبلغت هذه الجهود ذروتها في ((إعلان علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان)) الذي صدر في 1999. وخلافاً لبيان حقوق الإنسان الصادر عام 1947، حظي هذا الإعلان بأغلبية الأصوات في الاقتراع الذي أجرته الجمعية الأنثروبولوجية (للإطلاع على نص الإعلان الكامل، يُنظر ملحق رقم 2).

ويمثل الجانب الأهم في هذا الإعلان في تأكيده امتلاك الشعوب والجماعات حقاً عاماً وشاملاً في التعبير عن خصائصهم الثقافية) (الجمعية الأنثروبولوجية 1999). وعوضاً عن التصريح بتشكّلها بمصداقية أدوات حقوق الإنسان العابرة للثقافات مثلما فعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948، حدد إعلان 1999 حقوق إنسان مفترضة غايتها تمكين الجماعات من التعبير عن خصائصها الثقافية ضمن مجموعة من حقوق الإنسان التي يتوقع إقرارها، والتي تتجاوز نطاق

الحقوق الحالية المعترف بها ضمن القانون الدولي. ويعكس موقف الإعلان الجديد، طبقاً لما وردَ فيه ((التزاماً بحقوق الإنسان بما يتماشى مع المبادئ الدولية وهو، في الوقت نفسه، غير مقيّد بها)) (1999). وبناءً على ذلك، يُعدّ الإعلان تحولاً واضحاً في الموقف السابق الذي تبنّتُه الجمعية الأنثروبولوجية حيال حقوق الإنسان. غير أنه يشير إلى أمر آخر على قدرٍ كبير من الأهمية هو قرار مجموعة لا بأس بها من الأنثروبولوجيين المحترفين في أحدى أكابر الجمعيات الأنثروبولوجية في العالم تأسيس منظمة مجتمع مدني لدعم حقوق الإنسان تأخذ على عاتقها الاهتمام بالجماعات الضعيفة وبقضايا حقوق الإنسان الناشئة⁽³¹⁾.

وختاماً، فقد حرصت لجنة حقوق الإنسان على تطوير المبادئ، والسياسات، والأهداف الخاصة بها، وما زالت اللجنة تعتمد حزمة المبادئ هذه (كما في 2008)؛ وهي مؤلفة في الأساس من (1) تعزيز حقوق الإنسان وحمايتها؛ (2) تطوير تعريف حقوق الإنسان على وفق المنظور الأنثروبولوجي؛ (3) التعاون والتنسيق في المستوى الداخلي مع أعضاء الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية لتشريف الأنثروبولوجيين وتبني جهودهم لدعم حقوق الإنسان؛ (4) التعاون، في المستوى الخارجي، مع الأنثروبولوجيين في دول العالم الأخرى؛ ومع الجماعات والشعوب التي يجري الأنثروبولوجيون دراسات حولها، فضلاً عن منظمات حقوق الإنسان الأخرى لتطوير منظور أنثروبولوجي والتشاور معهم بشأن انتهاكات حقوق الإنسان والإجراءات المناسبة التي ينبغي إتخاذها؛ (5) تثقيف وسائل الإعلام، وصنع السياسة، ومنظمات المجتمع المدني، وصنع القرار في القطاع الخاص؛ (6) تشجيع الأنثروبولوجيين على كتابة البحوث والدراسات التي تتناول جوانب حقوق الإنسان المختلفة، المفاهيمية منها والتطبيقية (الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية 2001).

نحو أنثروبولوجيا شاملة لحقوق الإنسان:

بعد مصادقتها على إعلان عام 1999، واصلت الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية اهتمامها بقضايا حقوق الإنسان وإشكالياتها. وأضحت (لجنة حقوق

الإنسان الدائمة) إحدى أكثر الهيئات التابعة للجمعية نشاطاً وأهمية بفضل سلسلة الدراسات والبحوث التي أجرتها، وتأسيسها موقعاً الكترونياً كُرس لنشر الوعي والترويج لأنشطة المنظمات والهيئات المعنية بحقوق الإنسان، فضلاً عن التعاون وتوطيد العلاقة مع هيئات حقوق الإنسان الأخرى الفاعلة ضمن الجمعيات والهيئات المهنية. إذ أنشأت هيئات التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية، كما فعلت في عام 1990، قوة مهام خاصة في 2001 للتحقيق في المزاعم التي أوردها الصحفي الفرنسي، باتريك تيرنر (Patrick Tierney) في كتابه المثير للاهتمام (ظلام في الدورادو)(2000) الذي تضمن عدداً من الإدعاءات والمزاعم المستفردة بشأن إحدى الدراسات التي تناولت قبيلة اليانومامي البرازيلية؛ ومنها توجيه الاتهام إلى جيمس نيل (James Neal)، المختص بعلم الوراثة، وعالم الأنثروبولوجيا نابليون شاغنون (Napoleon Shagnan) — الذي اسهم في تعريف العالم بهذه القبيلة في كتاباته القيمة؛ (ينظر شاغنون 1984) - بالمشاركة في دراسة تعمد الباحثون في أثناء إجرائها، نشر وباء الحصبة في أوساط أبناء القبيلة بغية ملاحظة تأثيراته في مجموعة سكانية معزولة وراثياً. وأصدرت قوة المهام المؤلفة من خمسة أشخاص، والتي كانت ترتبط أرتباطاً وثيقاً بلجنة حقوق الإنسان تقريرها في 2002⁽³²⁾.

وبالاستناد إلى محりات التحقيق الذي أجرته في ظل تصاعد حدة الانتقادات الموجهة من خارج الأواسط الأنثروبولوجية، توصلت قوة مهام الدورادو إلى نتيجة مفادها أنه على الرغم من عدم وجود أساس يدعم العديد من التهم والإدعاءات الواردة في الكتاب، ثمة نُقطَّ معينٌ من السلوك غير الأخلاقي في الدراسة التي أجرتها شاغنون وزملاؤه⁽³³⁾. غير أن الأنثروبولوجيين المعينين بهذه القضية وصفوا تقرير قوة المهام بغير المقنع. إذ شعر بعضهم أن التقرير قد اخفق في إدانة أفعال شاغنون وزملائه، وكذلك في توظيف الجدال الذي أثير حول الموضوع في تسليط الضوء على الطرائق التي ينبغي للأثربولوجيين إعتمادها لإعادة النظر في الهدف من أجزاء الابحاث وتوجيهها نحو حماية حقوق الإنسان وتعزيزها. هذا من جانب، ومن جانب آخر، شهدت الأواسط البحثية تعالى صيحات الاحتجاج ضد ما عُدَّ

هجوماً غير منصف - شنه كل من تبرى ثم قوة المهام - على علماء بارزين أجياله؛ هجوم متند جذوره الحقيقة إلى عددٍ من الاختلافات الجوهرية في وجهات النظر الخاصة بطبيعة علم الأنثروبولوجي نفسه. وفضلاً عن هؤلاء، مال بعض الأنثروبولوجيين إلى تجاهل الجوانب المثيرة للجدل التي لازمت عملية التحقيق مفضلين التركيز على جوانبها التقنية - ليس العملية التي كتب تبرى على أثرها، كتابه، بل العملية التي جعلت الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية ((تنخ تحت وطأة الضغوط التي مارسها الرأي العام والضجة التي أثيرت في الأوساط الأنثروبولوجية، وتتسارع إلى عقد اجتماع تميز الأعضاء الذين حضروا بتحيزهم الأنثروبولوجي، ثم تنسحب تدريجياً من المشهد مخلفة ورائها أثرين من العلماء البارزين الذين تلطخت سمعتهم المهنية جراء هذه الأحداث)).

وبعد بضع سنوات من الخلافات والنقد المتبادل، شهدت قضية الدورادر تحولاً درامياً غير متوقع. إذ طلب أثنان من أعضاء الجمعية الأنثروبولوجية هما ثوماس غرغور (Thomas Gregor) ودانيل غروس (Daniel Gross) إجراء استفتاء يشترك فيه أعضاء الجمعية في عام 2005. وطلب العمالان من الأعضاء التصويت، رسمياً، على إلغاء قرارهم السابق الذي أتخذه في 2002 والخاص بقبول تقرير قوة مهام الدورادو. وعلى الرغم من الوضوح الذي تميز به الاستفتاء بجهة أن المدف منه لم يكن ((الحديث عن مضامين التهم والمزاعم التي وجهت ضد نيل وشاغنون)), أسهمت الخلافات والمناقشات الحادة التي سبقت عملية التصويت الفعلي - التي حدثت معظمها في الموقع الإلكتروني (www.publcanthro pology.Org) ساحة لها - في دحض هذا التأكيد وتبيان أن علم الأنثروبولوجي ما زال منقسمًا على نفسه جراء الخلافات حول عددٍ من القضايا الجوهرية من مثل دور العلم في المجتمع، وأخلاقيات البحث الاجتماعي، والأهم لأغراض الكتاب الحالي، طبيعة العلاقة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان. وعلى أي حال، صوت أعضاء الجمعية الأنثروبولوجية، هامش ثلاثة إلى واحد تقريراً، على إلغاء العمل بنتائج تقرير قوة مهام الدارادو⁽³⁴⁾.

ولم يكن عمل بلجنة حقوق الإنسان بعد العام 1995 سياسياً فحسب. فيصرف النظر عن المقالة النقدية التي كتبها الن ميسن في 1993 - والتي كانت بمثابة

دعوة مُترجمة لل فعل وفي الوقت نفسه مراجعة لعلاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان - طرح الكثير من الأعضاء المؤسسين في لجنة حقوق الإنسان الدائمة أفكارهم بشأن تفعيل علاقة حقلهم المعرفي بحقوق الإنسان في سلسلة من المقالات نُشرت في عددٍ خاص من مجلة البحث الأنثروبولوجي في عام 1997. وقد جسدت إحدى هذه المقالات التي كتبها تيرنس تيرنر كل من أهمية العلاقة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان والمناخ الذي كان سائداً في تلك المرحلة. وشدد تيرنر، الذي أصبح دراساته وأنشطته بالنيابة عن جماعة الكيابو المحلية (Kayapo) تحسيناً لنجاح علم الأنثروبولوجي في إعادة اكتشاف حقوق الإنسان وإدانة لما يعتقد أنه اخطاء جيل العام 1947، على ضرورة إسهام الأنثروبولوجيين وتفعيل دورهم في ((السياسات الثقافية التحررية)), التي يقصد بها ضرورة الاستمرار في دعم الجزء الأكبر من خطاب الحقوق الثقافي من طريق إجراء البحوث الأنثروبولوجية على وفق أهداف التغيير الاجتماعي التي تسعى لتحقيقها مشروعات وبرامج معينة. وبالنظر لتنامي أهمية حقوق الإنسان - من مثل (الحق بالتغيير عن الخصائص الثقافية) الذي ذُكر في إعلان عام 1999 والذي أضطلع تيرنر بدور رئيس في كتابة مسودته- في هذه المشاريع، ولا سيما المؤثرة في حياة السكان المحليين، تحظى المعرف الأنثروبولوجية بأهمية كبيرة في تفعيل الأفكار القانونية والسياسية المتضمنة في لغة الحقوق المهيمنة على نمو متزايد. وما زالت مقاربة السياسات الثقافية التحررية لحقوق الإنسان هذه المستندة إلى المعارف الأنثروبولوجية هي المقاربة الرئيسة التي يعتمدتها الأنثروبولوجيون المعنيون بهذه الحقوق، ومن بينهم الذين يعملون خارج المؤسسات الأكاديمية ويضطلعون بأدوارٍ بارزة في منظمات المجتمع المدني والجماعات الناشطة في مجال حقوق الإنسان⁽³⁵⁾.

وفي العام 1995، برزت مقاربة أنثروبولوجية أخرى لحقوق الإنسان؛ مقاربة تمثل تحولاً رئيساً في الطريقة التي يعتمدها الأنثروبولوجيون في التعاطي مع قضايا حقوق الإنسان؛ والأهم، لأغراض الدراسة الحالية، توفيرها أساساً مناسباً لحزمة الأفكار التي طرحتها الدراسة حول الطائق التي يمكن بواسطتها للمقاربات الأنثروبولوجية الإسهام في تغيير الأساليب المعتمدة في فهم هذه الحقوق ومارستها

في أنحاء العالم المختلفة. وهنا، حول الأنثروبولوجيون ممارسة حقوق الإنسان إلى موضوع للبحث والتحليل الأنثروبولوجي. وقد أُعيد تقديم حقوق الإنسان مفاهيمياً بوصفها خطاباً عابراً للقوميات يرتبط أرتباطاً وثيقاً بانتشار المنطق النيولبيرالي (الليبرالي الحديث) المتواصل في خطاب الهيمنة القانونية والسياسية بعد حقبة الحرب الباردة. وتبعاً لذلك، يبدو الأنثروبولوجيون العاملون على وفق هذا الأسلوب التحليلي متربدين، أو حتى متشككين، بشأن طبيعة استعمال الفواعل الاجتماعيين لخطاب حقوق الإنسان في نضالهم لتحقيق العدالة الاجتماعية. وفضلاً عن توثيقه التناقضات والظروف التي احاطت بتطور منظومة حقوق الإنسان، تحضّرت هذا الأبحاث والتحليلات التي أسهمت إحداث المفاسد بشأن الحقوق والتطورات المؤسساتية منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين في إنحازها، عن إنشاء قاعدة بيانات عابرة للثقافات حول معانٍ حقوق إنسان ومضامينها المتنوعة⁽³⁶⁾.

وفي الآونة الأخيرة، برزت مقاربة ثالثة لحقوق الإنسان تستند إلى علم الأنثروبولوجي. ويمكن الحديث عن هذه المقاربة بوصفها الأنثروبولوجيا النقدية لحقوق الإنسان التي تستدمج السياسات الثقافية التحررية بالمقاربات الأنثوغرافية. وهي ملتزمة، في بعض مستوياتها، بفكرة حقوق الإنسان التي تميّز في بعض الحالات بكونها فكرة أُعيد تشكيل مكوناتها على نحو جذري، وبتحويلها المعلومات المستمدّة من ممارسة حقوق الإنسان إلى أساس تستند إليه عمليات التحليل، والنقد، ورسم السياسات، والفعل السياسي (يُنظر على سبيل المثال كلارك 2008؛ كاوان 2006؛ أركسون 2001؛ غوديل 2006د). ومن الجدير باللاحظة انطواء عملية جعل ممارسة حقوق الإنسان المصدر المفاهيمي الرئيس لفهم ما تعنيه (وما يمكن أن تكونه) حقوق الإنسان، وكذلك المصدر الرئيس لشرعنة الإدعاءات والمزاعم المستندة إلى حقوق الإنسان، على مضامين مهمة وعميقة. وهذه المضامين، بدورها، تمثل دعوة لمراجعة العديد من الفرضيات الأساسية التي تستند إليها نظرية حقوق الإنسان وممارساتها في مرحلة ما بعد الحرب.

وفضلاً عن ذلك، نعتقد بوجوب إعادة النظر في نظام حقوق الإنسان الدولي بالنظر إلى تمثيل هذا النظام، في بعض جوانبه، تجسيداً لهذه الفرضيات. وليس ثمة

شك في أهمية الالسهامات التي قدمها الباحثون القانونيون والفلسفه، والأخلاقيون وغيرهم الذين اضططعوا بدور بارز في انشاء نظام حقوق الإنسان الحديث فضلاً عن الأفكار الداعمة له، ثم الأفكار المنبثقة عنه. وبرغم ذلك، يلاحظ الدور الذي اضططلت به أثنوغرافيا حقوق الإنسان في تقديم أنطولوجيا حقوق إنسان مختلفة وأسس جديدة يمكن بالاستناد إليها إيجاد مسوغ يبرر تبني مشروع معياري عالمي مثل حقوق الإنسان. وبكلمات أخرى، ما زال هناك مخزون هائل من الامكانيات والحواب غير المكتشفة في فكرة حقوق الإنسان برغم بعض مناحي القصور الأساسية والصعوبات التي ينبغي الإقرار بها ومؤسساتها.

ويقودنا هذا الحديث عن علاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان إلى المرحلة الراهنة. إذ ما زال علم الأنثروبولوجي، فيما يتصل بموقفه من هذه العلاقة، واقفاً في مفترق طرق. فعلى الرغم من نجاح الأنثروبولوجيين من تطوير أدواتهم المعرفية وتجاوزهم نطاق السياسات الثقافية التحررية أو المقاربات الناشطة لحقوق الإنسان، وكذلك بناء قاعدة معلوماتية قوية بشأن الطرائق التي تتكشف بواسطتها فكرة حقوق الإنسان ضمن نطاقٍ واسعٍ من الممارسات الاجتماعية، ما زال الجزء الأكبر من هذه المعلومات غير مستشرٍ من قبل أعضاء المنظمات والمجتمعات المعنية بحقوق الإنسان. وبالتالي، يلاحظ ان هذه المعلومات لم تدل ما تستحقه من اهتمام في دراسات حقوق الإنسان الأكاديمية. مثال على ذلك، لم يسر القانونيون في المؤسسات الأكاديمية، الذين افتربت أسماؤهم بحركة المقاربات الجديدة للقانون الدولي، والذين دأبوا في انتقاد مؤسسات حقوق الإنسان بالطرائق التي تبناها خطاب حقوق الإنسان لتجسيده "الأمبريالية الأخلاقية" لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، اهتماماً كبيراً بالنتائج التي توصل إليها الأنثروبولوجيون في دراساتهم المعنية بحقوق الإنسان (هيرناندز - ترويول 2002). ويعود السبب في ذلك في جزء منه إلى الصعوبات التي واجهها حتى أشد النقاد في الأوساط القانونية الدولية في مجال التوفيق بين المضامين التي تنطوي عليها أثنوغرافيا حقوق الإنسان واملاءات طرائق التفكير القانونية (رايلز 2006). وتتمثل المقتراحات الخاصة بإصلاح منظومة حقوق الإنسان المقدمة من خارج الأوساط الأنثروبولوجية إلى التأرجح جيئة وذهاباً بين

اقصى طرفين لم يجد كلاهما اهتماماً كافياً بمحارسات حقوق الإنسان الاجتماعية. وقد شدد ريجارد أ. ولسن (Richard A. Wilson)، أحد ألمع أنثروبولوجي حقوق الإنسان في الوقت الراهن، على ضرورة الانتباه إلى هذا التوجه الثنائي المتعارض (ولسن 2006). فهناك من جانب المقتراحات التي تطالب بدعم المؤسسات الدولية، وتشجيع منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات على مواصلة عملها في الدول التي تنتهك حقوق الإنسان، وتنظيم حملات التوعية العامة في الدول النامية لتعزيز الوعي بأهمية حقوق الإنسان (كلود ووستن 2006؛ فالك 2000؛ ميرتسوس 2005؛ والتز 1995). وهناك، من جانب آخر، الانتقادات الموجهة ضد عدم العدالة في توزيع السلطات المتضمنة في خطاب حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب الباردة (موتوا، 2002)، وتركيز قوانين حقوق الإنسان على أشكال محددة من العنف على حين تتجاهل الأشكال الأخرى (راجا غوبال 2003)، فضلاً عن توجيهها الانتقاد إلى الطريقة التي تعتمدها بعض القوى السياسية في إستغلال لغة حقوق الإنسان وتوظيفها أستراتيجياً بأسلوب يجعلها تتجاوز نطاق الأهداف الأصلية التي وضعت من أجلها منظومة حقوق الإنسان الدولية (دون وويلر 1999). وعلى الرغم من مناحي الاختلاف هذه، تشترك مقتراحات الإصلاح جميعها ضمن نظريات حقوق الإنسان المعاصرة ومحارساتها، إلى حد ما، في ما يمكن وصفه بـ (سلسلة الأمل والتفاؤل المتصلة).

ويشعر مؤيدو منظومة حقوق الإنسان الدولية أن مرحلة ما بعد الحرب الباردة قد اتاحت أول فرصة حقيقة لما يمكن، في الحالات الأخرى، أن يكون بمجموعة متميزة من المؤسسات - فضلاً عن الأفكار التي تعبّر عنها - القادرة على تحقيق أهدافهم المتمثلة، في سبيل المثال لا الحصر، في الحد من الصراعات والمعاناة البشرية، ومحاسبة المسؤولين عن انتهاكات حقوق الإنسان، وتأسيس نظام قانوني دولي معني بهذه الحقوق. في مقابل ذلك، يتحدث منتقدو هذه المنظومة عن الدور الذي اضطاعت به هذه المرحلة نفسها في إزدياد حدة المظالم ومظاهر عدم المساواة الاقتصادية والسياسية في النظام الدولي، والتي تشكل عائقاً أمام تبني معايير حقوق الإنسان وتطبيقاتها على نحوٍ مشروعٍ. وعلى الرغم من ذلك، ثمة نص فرعى ساند

حتى في انتقادات السلطة الفاعلة ضمن منظومات حقوق الإنسان. فلو قُدِرَ للمجتمعات البشرية القضاء على حالات عدم المساواة الاقتصادية والسياسية- وهذا على الأرجح غير ممكن على أرض الواقع - لكان بالإمكان تطبيق نظام حقوق إنسان فاعل، والسبب في ذلك يعود، جزئياً، إلى الحصانة التي لا يمكن المساس بها التي تتمتع بها الفرضيات الملزمة للوثائق ولasisma وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وطبقاً لما تبنته فصول الكتاب الحالي، تقترح أنثروبولوجيا حقوق الإنسان طرائق يمكن بواسطتها إعادة النظر في الفرضيات الأساسية، وفي بعض الحالات، التخلّي عن بعضها أو إسْبَدالها، هذا من دون الاضطرار إلى التخلّي عن منظومة حقوق الإنسان بوصفها إطاراً قانونياً وأخلاقياً مشروعاً وعابراً للثقافات. وهذا يعني أن علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان الذي أشترك في التفكير به والتنظير له مع الآخرين هو علم نceği في طبيعته ومتفائل، ومعنى معالجة مشكلات السلطة ضمن منظومة حقوق الإنسان الدولية الحالية، ومحتمس للدور المتحمل الذي يُرجح ان تضطلع به فكرة حقوق الإنسان التي سيعاد تشكيلها في مشاريع التغيير الاجتماعي المُنفَذة في نطاق واسع من السياقات الثقافية والقانونية، والأخلاقية. وسأواصل في الفصل الثالث الحديث عن أهم مكونات المقاربة الأنثروبولوجية لحقوق الإنسان من طريق إعادة النظر في مشكلة النسبية الثقافية والعالمية .(Universalism)

هوامش الفصل الثاني

1. بغية الاطلاع على مراجعة نقدية ممتازة بتاريخ إعداد مسودة ما بات يُعرف بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يُنظر يوهانس مورسنك 1999. وللمزيد بشأن موقع حقوق الإنسان في منظومة الأمم المتحدة الأوسع، يُنظر المستون 2006.
2. لإعطاء القارئ فكرة عن مدى (عدم) تمثيل الأمم المتحدة في مراحل إعداد مسودة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أرجو منه ملاحظة التالي: لم تتمكن سوى ثمان واربعون دولة من التصويت على تبني الإعلان العالمي في حين شهدت جلسة التصويت ثمان حالات امتناع مهمة ومستفرزة عن التصويت قامت بها ست دول شيوعية فضلاً عن المملكة العربية السعودية وجنوب أفريقيا. وهكذا، وعلى الرغم من حضور العديد من "الأنظمة الثقافية، والدينية، والاقتصادية، والسياسية المختلفة" (مورسنك 1999: 21) بين الدول الأعضاء الثمان والأربعين، يلاحظ أن الجزء الأكبر من التنوع الثقافي في العالم لم يجد له تعبيراً سياسياً مناسباً في داخل منظمة الأمم المتحدة في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية مباشرةً.
3. نُشر بيان بشأن حقوق الإنسان قبل سنة واحدة تقريباً من إعلان الجمعية العامة التابعة للأمم المتحدة المواقفة على تبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العاشر من كانون الأول، 1948.
4. إن الغاية من ايرادي عبارة (المعرفة العلمية) هي تمييز الإدعاء الانثروبولوجي بالسلطة والتسيد في أواسط القرن العشرين عن مصادر المعرفة أو الحكم الدينية، والفلسفية، والأخلاقية - وغيرها من المصادر - المعنية بالوضع البشري التي تعتمد على الروحي أو النظري البحث أو على أسس آخرى. وتمثلت التيارات الانثروبولوجية الرئيسية الثلاثة في آواخر أربعينيات القرن العشرين بالانثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، والانثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية والفرنسية.

5. توجد هذه السجلات حالياً في مركز الدعم التابع للمتحف السمعي في مدينة سوتلاند، ميريلاند. واتوجه بالشكر إلى مدير دائرة السجلات الأنثروبولوجية لسماحه لي بالإطلاع على السجلات وعلى المصادر الوثائقية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية.
6. تبدو السيرورات الثقافية التي درسها الأنثروبولوجيون الثقافيون الأمريكيون متناغمة، وفي الوقت نفسه غير متناغمة، مع الصور النمطية الغرائبية التي افترضت بعلم الأنثروبولوجي منذ مطلع القرن العشرين. وتعدّ أحاديث عالمة الأنثروبولوجي مارغريت ميدز (Margaret Meads) عن ما أصطلح عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطاني برونيسلاو مالينوفسكي على تسميته بـ "حياة المتخفين الجنسيين" المثال الأبرز لهذه الاستعارة على حين ألف ميلفيل هيرسكوفيتيس نفسه عملاً قياماً عن الآخر في أمريكا في أواسط القرن العشرين تناول فيه ثقافة الزنجي الأمريكي (ينظر هيرسكوفيتيس 1941).
7. للإطلاع على المزيد بشأن تاريخ الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية ودورها في بلورة التيارات السياسية والاجتماعية في مراحل زمنية مختلفة من القرن العشرين، يُنظر المجلدان السابع والثامن من سلسلة تاريخ علم الأنثروبولوجي الذي تولى تحريره جورج ستوكنغ (1993، 1996)، يُنظر كذلك دي ليوناردو 1998.
8. للإطلاع على مقدمة معاصرة عن أبحاث الأنثروبولوجيا العامة وسياساتها، يُنظر الموقع الإلكتروني الذي يُشرف عليه روبرت بوروفسكي (www.Publicanthropology.org) الذي يعمل كذلك محراً لسلسلة الأنثروبولوجيا العامة الصادرة عن جامعة كاليفورنيا.
9. للإطلاع على المزيد بشأن الدور الذي فضلت به منظمة اليونسكو في إعداد مسودة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يُنظر ماريتن 1949.
10. دائرة السجلات الأنثروبولوجية القومية، قسم الملفات العامة، 1930—1949. وتألفت لجنة التعاون الدولي في علم الأنثروبولوجي التابعة بجلس البحث القومي في ذلك الوقت من عضوية كل من هنري كولنر،

- وجون كوبر، ووليم فنتون، وهنري فيلد، وفدرىكا لاغونا، وروبرت لاوي، ووليم دنكان سترونغ، وفرانز ويذرنيش، فضلاً عن ميلفل هيرسكونوفيتس بصفته رئيساً.
11. لم تتمكن من الحصول على دليل قاطع يثبت اتصال منظمة اليونسكو بالجمعيات والهيئات الأنثروبولوجية الأخرى طلباً للمشورة.
12. دائرة السجلات الأنثروبولوجية القومية، صندوق 192، محاضر اللجنة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، آذار 1946 - آيار 1954.
13. لقد تأكّدت حقيقة تقديم هيرسكونوفيتس سلفاً بيان بشأن حقوق الإنسان إلى اليونسكو بالنيابة عن اللجنة الأنثروبولوجية التابعة لمجلس البحث القومي - وليس الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، على نحو قاطع في الرسالة التي أرسلها هيرسكونوفيتس نفسه إلى الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية التي قال فيها: ((أرفق طبًّا مسودة البيان الذي أرسلته إلى اللجنة التابعة لمنظمة اليونسكو، والذي تُقْرَأُ أنسجاماً مع الفكرة التي من المؤمل عرضها على لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة)) (دائرة السجلات الأنثروبولوجية القومية، الصندوق رقم 2، 1947 المراسلات الرئاسية). وفضلاً عن ذلك، ليس ثمة مراسلات بين منظمة اليونسكو والجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بشأن لجنة حقوق الإنسان في دائرة السجلات الأنثروبولوجية القومية، وليس ثمة طلب رسمي يفيد تقديم اليونسكو بطلب المشورة والنصائح من الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية.
14. مثال على ذلك، بلغ عدد الأنثروبولوجيين المحترفين في الولايات المتحدة ستمائة تقريباً في عام 1946 على حين لم يتجاوز عدد أعضاء الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية في الفترة نفسها المائة عضو غالبيتهم - وهذا ما يثير الدهشة - لم يكن من الأنثروبولوجيين. بل كانوا ((هواة، وطلاباً وأشخاصاً من الحقوق الأخرى") (محاضر اللجنة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية، 1946).

15. بما ان كندا، لم تكن ضمن الدول الثمان الأعضاء في إعداد مسودة الإعلان، لم يكن هنري عضواً مصوتاً في اللجنة.
16. عمل مورسنك سانتا كروز أستاذًا للقانون الجنائي والقانون العسكري في عدة أكاديميات عسكرية... عندما عُينَ مثلاً دائمًا في الأمم المتحدة (1999 - 30).
17. في اليوم الذي كتبت فيه هذا (في الخامس عشر من آذار 2006، الذي يوافق الغيدس - اليوم الخامس عشر من آذار أو الثالث عشر من أي شهر آخر في التقويم الروماني القديم، وهو تاريخ يُنذر بالشّؤم)، صوتت الجمعية العامة للأمم المتحدة على حل لجنة حقوق الإنسان (التي بلغ عدد اعضائها ثلاثة وخمسين عضواً) وتشكيل مجلس حقوق إنسان بديل عنها. ومن بين الدول الاعضاء البالغ عددهم مائة وسبعين دولة، لم يصوت سوى أربع دول ضد المجلس، هي إسرائيل، حزر المارشال، بالاو، والولايات المتحدة. وثمة مفارقة ساخرة واضحة في حقيقة كون بعض المسؤولين الأمريكيين، بحلول عام 2006، من أبرز المنتقدين (وربما أكثرهم نفوذاً) لنظام حقوق الإنسان الدولي الذي فعلت الولايات المتحدة الكثير لأجل إنشائه على الرغم من حقيقة شغل العضو الأمريكي منصب أول رئيس للجنة حقوق الإنسان والمدافع الأبرز (أو الأقل الأكثر شعبية) عن حقوق الإنسان بعد تبني الإعلان العالمي.
18. في واقع الأمر، كان ذلك يمثل فحوى الملاحظة القصيرة التي ذكرها جولييان ستبيوارد بشأن البيان، ونشرت في 1949. وما تحدى الإشارة إليه ان حدث ستبيوارد عن الهولوكوست قادةً - خلافاً للتوقعات التي تفيد بضرورة إتخاذ الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية موقفاً داعماً ومؤيداً لإعلان حقوق الإنسان - إلى التأكيد على ضرورة امتناع الأنثروبولوجيين بوصفهم علماء من تقليل الادعاءات، بصرف النظر عن نوعها، بشأن هذه الحقوق.
19. في دراسته ذاتية الصياغة لإعلان حقوق الإنسان الذي صدر في أثناء الثورة الفرنسية، قال بنثام: "الحقوق الطبيعية هي محض سخافات، سخافات بلا غية - الحق؛ الحق الجوهرى والدائى هو أين القانون: ومن القوانين الحقيقة تأتي الحقوق الحقيقية" (مقتبس في ملدن 1970: 28، 30-34).

20. بحلول تشرين الأول، عام 1946، أنتهت محاكمات مجرمي الحرب، وكان عشرة من أبرز المتهمن قد أعدموا سلفاً (كان غورنغ، الذي حُكِمَ عليه بالموت، قد سبق الحكم إلى تنفيذ هذا الحكم بانتخاره).
21. في تعليقه الموجز على بيان بشأن حقوق الإنسان، مضى ستياوراد أبعد من هيرسکوفیتس حينما قال أن ((اعلاناً ما بشأن حقوق الإنسان هو أقرب ما يكون إلى تأييد للإمبريالية الأيديولوجية الأمريكية)) (352: 1948).
22. يعبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن هذا التماثل المزدوج، إذ ورد فيه، يتمتع "أفراد العائلة الإنسانية بكرامة متأصلة"، ويحوزون على "حقوق متساوية غير قابلة للتحويل"؛ ويولد البشر جميعاً ولديهم القدرة نفسها على "التفكير المنطقي والإحساس بالضمير" وغيره.
23. في واقع الأمر، يعود تاريخ مشاركة هيرسکوفیتس في حركة الحقوق المدنية إلى وقتٍ أبكر من ذلك. وطبقاً لداینر، فقد دأب هيرسکوفیتس في الحديث في تجمعات السود والقى خطاباً في مؤتمر دعم الافارقة الذي عُقدَ في 1927، وتحدث كثيراً عن إسهامات السود ودورهم في المجتمع الأمريكي وعن تاريخ التمييز ضدهم" (1995: 146).
24. سواء كان لهذه التقسيم بين الحقوق المدنية (أي الحقوق التي تشرعها الدولة) وحقوق الإنسان ما يبرره أم لا يمثل مسألة اخرى. فعلى الرغم من عدم ذكر الدستور الأمريكي لحقوق الإنسان، يبدو واضحاً افتتان الحقوق التي شكلت الأساس لحركات الحقوق المدنية في خمسينيات القرن العشرين وستينياته (امثال الحماية المتساوية وغيرها) بالحقوق الطبيعية المذكورة في إعلان الاستقلال. وفي واقع الأمر، يُعد إقامة نظام لحماية تلك "الحقوق غير القابلة للتحويل" التي منحها الخالق إلى البشر كافة الأساس المنطقي السياسي الذي تستند إليه الحكومة. وكل هذه الأمور، معروفة للقاصي والداني. غير ان ما هو غير معروف ولم يُخلل على نحو كافٍ هو المدى الذي تمثل فيه لغة الحقوق المدنية القوية في الدستور الأمريكي والغياب المقابل لذلك للغة حقوق

الإنسان أو الحقوق الطبيعية جزءاً من السبب الذي يفسر علاقة الولايات المتحدة الدائمة التأرجح مع حركة حقوق الإنسان الدولية.

25. مثال على ذلك، إعلان حقوق الطفل (1959)، وإعلان منع الاستقلال إلى البلدان والشعوب المستعمرة (1961)، والميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية (1966)، والميثاق الدولي للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (1966).

26. أقول ذلك بعض التردد، والسبب في ذلك يعود إلى منع ديفيد ميريري - لويس حقوق الإنسان دوراً أكبر وأكثر أهمية في جذور الرواسب الثقافية. فطبقاً لما كتبه في دراسته القيمة (1991) التي نشرها في (فصيلة الرواسب الثقافية): ((أسستنا، أنا وزوجي، بيا، الرواسب الثقافية في 1972 بعد ملاحظتنا الحيف والظلم الذي لحق بالشعوب المحلية في ما يتصل بتمتعهم بحقوق الإنسان، وكل ذلك باسم التنمية. وشعرنا أن ما حدث لم يكن أخلاقياً ولا ضرورياً. ولكن إذا كان ما حدث ليس ضرورياً، إذن، لم حدث، وما البديل؟ لقد كان الهدف من تأسيس منظمة الرواسب الثقافية لا التحقيق في الانتهاكات فحسب، بل البحث عن البدائل المناسبة وتطويرها)) (1991: 1)، وتكون المشكلة هنا في غياب الإشارة، عموماً إلى الحقوق الإنسانية" و"المحلية" في مطبوعات المنظمة وبياناتها المبكرة. مثال على ذلك، حُولت رسالة الرواسب الثقافية الإخبارية التي لم يمض على صدورها سوى ستة أعوام إلى فصيلة الرواسب الثقافية في عام 1982. وتحدث جيسون كلّي، أول محرر للفصيلة (الذي سيواصل جهوده الرامية إلى تطوير مفهوم "التسويق الأخضر")، عن أهمية هذا التحول من رسالة إخبارية إلى مجلة تقليدية بالنسبة للمنظمة مبيناً أن ((تغير الأسم يعكس توسعًا في الشكل والمضمون فضلاً عن محاولة لتقديم تحليل معمق للمواقف التي تتمتع بقدر من الأهمية فيما يخص بقاء مجتمعات قبلية أو أقليات عرقية محددة في أنحاء العالم كافة)) (1982: 1). وهكذا، وعلى الرغم من كون الرواسب الثقافية "للمجتمعات القبلية" و"الأقليات العرقية" المحور الرئيس في عمل المنظمة وإشتغالها في 1982 (أي

بعد عشر سنوات من تأسيسها)، لم يكن هذا المخور حاضراً على نحوٍ قاطعٍ ضمن خطاب حقوق الإنسان المحلي الذي كان ما يزال في مراحله التأسيسية الأولى في ذلك الوقت. يُنظر الفصل الخامس في الكتاب الحالي الذي يتناول علاقـة علم الأنثروبولوجي بتبلور حقوق الإنسان المحلية والنيوليبرالية.

27. ظاهرة تجريد الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية من أسباب قوتها حدثت في بعض قضـايا مهمة، إذ قسمَ قسم الأنثروبولوجـي في جامعة ديوك في 1988، في سبيل المثال، على وحدتين حديثـتين هـما قسم الأنثروبولوجـيا الثقافية وقسم الأنثروبولوجـيا البيـولوجـية والتشـريعـ. وحدث الأمر نفسه لقسم الأنثروبولوجـيا في جامعة ستانفورد بعد عشرة أعـوام (1997)، والسبب هو "التاريخ الطـويل من التوترات الإدارية" إلى تـمتد جذورها إلى الاضطرابـات التي شهدـها ثمانينيات القرن العـشرين (شـينـك 2006). وتفرـع عن القـسم في هذه الحـالة قـسم الأنثـوبـولوجـيا الثقافية والاجتماعـية وقـسم العـلوم الأنـثـوبـولوجـية.

28. يُنظر نوفـت (1996)، ومورـ وسانـدرـز (2006)، للإطـلاع على المزيد بشأن التـطورـات التي شـهدـها النـظرـية الأنـثـوبـولوجـية المـعاصرـة.

29. في قـرارـ الجمعـية العامةـ المرـقم (164/45) لـعام 1990، تـبـنتـ منـظـمةـ الأمـمـ المـتحـدةـ العامـ 1993ـ بـوصـفـهـ العـامـ الدـولـيـ لـلـشـعـوبـ المـحلـيةـ. وـشـهدـ العـامـ نـفـسـهـ،ـ وبالـاستـنـادـ إـلـىـ التـوصـيـةـ الـتيـ تـقـدـمـ هـاـ المؤـتمـرـ العـالـمـيـ لـحقـوقـ إـلـاـنسـانـ الـذـيـ نـظـمـتـهـ الأمـمـ المـتحـدةـ فـيـ مدـيـنـةـ فيـنـيـاـ،ـ تحـوـيلـ العـامـ الدـولـيـ لـشـعـوبـ العـالـمـ المـحلـيةـ إـلـىـ العـقدـ الدـولـيـ لـشـعـوبـ العـالـمـ المـحلـيةـ (1995ـ2004).

30. الحديثـ الـذـيـ يـعـقـبـ هـذـهـ الأـسـطـرـ مـاخـوذـ منـ تـقـرـيرـ السـنـوـاتـ الخـمـسـ (1995ـ2000)ـ الـذـيـ أـصـدـرـتـهـ بـلـجـنةـ حقـوقـ إـلـاـنسـانـ الدـائـمـةـ،ـ التـابـعـةـ لـلـجـمـعـيـةـ الأنـثـوبـولوجـيـةـ الـأـمـرـيـكـيـةـ (AAA/CFHR 2001).

31. يـُنـظـرـ ستـانـفـورـدـ لـلـإـطـلاـعـ عـلـىـ أحـدـ الـأـمـثلـةـ الـمـهمـةـ عـنـ هـذـاـ التـوـعـ منـ الـأـبـحـاثـ الـمـتأـثـرـةـ بـالـسـيـاسـةـ الـتـيـ تـعـبـرـ عـنـ هـذـاـ التـوـجـهـ الجـديـدـ.

32. تـرـأـسـ قـوـةـ الـمـهـاـمـ رـئـيـسـةـ الجـمـعـيـةـ الأنـثـوبـولوجـيـةـ الـأـمـرـيـكـيـةـ السـابـقـةـ حينـ اـجـ.ـ هلـ،ـ وـكانـ منـ بـيـنـ اـعـضـائـهاـ فيـنـارـدوـ كـوـروـنـلـ،ـ وـوريـ هـيمـزـ،ـ وـتروـديـ تـيرـنـرـ،ـ وجـوـ

- وأتكنر فضلاً عن عضو لجنة حقوق الإنسان الدائمة الحالية جانيت شيرنلا. وقد رى هيمز فيما بعد استقالته من قوة المهام بسبب ما وصفه بـ "مظاهر التحيز" (كان شاغنو من ضمن أعضاء اللجنة الذين ناقشوا اطروحته).
33. قبل صدور الكتاب فعلياً، نشرت مجلة النيويوركر مقتطفاً طويلاً من الدراسة (تشرين الأول، 2000) أسهם في ترسیخ الطابع النقدي العام للكتاب، وألقى بظلاله على الجهد الذي بذلتها الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية للرد على انتقادات الكتاب والتهم التي وجهها. وللاطلاع على النص الكامل لقارير قوة المهام الواقعة في جزأين، يُنظر الرابط (<http://www.Aaa.net.Org/edtf/final>). وينظر كذلك بوروفسكي للاطلاع على المراجعات النقدية والتحليلات الخاصة بقضية الدورادو.
34. تعني عملية التصويت وجوب أن تتحذّل الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية سلسلة من الاجراءات التصميمية من مثل إصدار تصريح صحفي في وسائل الإعلام والاتصالات العامة، ومراجعة اجراءاتها الخاصة بأخلاقيات التحقيقات الداخلية والموافقة على الإبقاء على الاستفتاء العام في الموقع الرسمي للجمعية الأنثروبولوجية طالما أستمر إدراج تقرير قضية الدورادو فيه.
35. على سبيل المثال لا الحصر شيئاً دور (منظمة العفو الدولية)، وفكروبيا باكستر (برنامج العلوم وحقوق الإنسان، الجمعية الأمريكية لتطوير العلوم)، واذا نيكوليسن (المتدى الدائم لمناقشة قضايا الشعوب والجماعات المحلية التابع للأمم المتحدة).
36. سأستند إلى الأفكار المتضمنة في قاعدة البيانات هذه في العديد من أجزاء هذا الكتاب. غير انني أفكر على نحوٍ رئيسٍ بالبحث الذي ظهر في أربعة مجلدات (كاوان ودمبور، وولسن 2001؛ غوديل وميري 2007؛ ولسن 1997، ولسن وميتشل 2003) وفي عدد من الرسائل العلمية التي تناولت عدداً من الأبعاد التجريبية المختلفة لحقوق الإنسان ومن بينها رسالة كلارك 2008؛ انغلوند 2006؛ غوديل 2009 أ، ميري 2006؛ رايلز 2000؛ سلايروموفكس 2005؛ سبيد 2008؛ تيت 2007؛ ولسن 2001.

الفصل الثالث

في مواجهة النسبة فلسفة المعضلة و سياستها و قوتها

ثمة شبح يطوف في أرجاء أوروبا هذه الأيام؛ وهذا الشبح ليس أمراً عابراً أقل نجحه مثل الشيوعية. ومثلكما أتضح للعديد من المعينين بحقوق الإنسان، إن شبح النسبية ما زال يقض مضاجع البعض ويسبب لهم المشكلات في بعض الأوساط في الأقل. إذ تحدث بيندكت السادس عشر (أي الكاردينال السابق جوزيف راتزنجر Joseph Ratzinger) قبل يوم واحدٍ فقط من انتخابه عن ((دكتاتورية النسبية)) بوصفها التحدى الرئيس الذي يواجه الكنيسة الكاثوليكية (دون 2005). وهذه ليست المرة الأولى التي دعا فيها البابا الجديد المؤمنين إلى نصب الحواجز ضد النسبية، إذ سبق له ووصفها، في عام 1996، بـ ((المشكلة الرئيسة التي تواجه العقيدة اليوم)) (راتزنجر 1996). ويعُد إنكار الحقيقة المطلقة، طبقاً لعددٍ من المختصين، أحد مبادئ النسبية الرئيسة؛ وهذا المبدأ، بحسب بيندكت لا يجعل الناس أحراراً بقدر ما يكبلهم بحملة من القيود غير المرئية. ان وجود العديد من الخيارات الأخلاقية أو الاستعمولوجية أو الشيولوجية (الدينية) من دون إطار عام مرشد يساعد الشخص في حسم اختياره يسهم في خلق نوعٍ محدودٍ من الطغيان والاستبداد طبقاً لزعيم الكاثوليك الجديد الذي يبلغ عددهم في العام بليون تقريباً.

يد أن حملة الهجوم المتعددة التي تتعرض لها النسبية لم تتول تنظيمها الجهات والأوساط المتوقعة فحسب، بالنظر إلى ميل الأديان العالمية المستندة إلى حقيقة واحدة إلى عدد مضمون النسبية الغامضة وغير المحددة، بصرف النظر عن الحالات التي يشيرها تعريف النسبية أو معناها، أمراً بغيضاً وخطيراً. وفضلاً عن الدين، تعرضت فكرة النسبية ونتائجها المتوقعة إلى ضربة أخرى وجهها هذه المرة المفكرون التوبيرون المحدثون الملتمون بأطر اجتماعية، وفكرية، وسياسية مفترضة بنوع آخر مختلف من الحقيقة (وان كان متمثلاً في الشكل)؛ نوع مستمدٌ في هذه الحالة من العقلانية العالمية والكرامة الإنسانية لا العدالة الآلهية.

في مقالته الطويلة/كتابه القصير المعنون (هزيمة العقل)(1995)، المخترط المفكِّر الاجتماعي الفرنسي اليان فنكييلكروت (Alain Finkielkraut) في نوبة من الرومانسية - المضادة في محاولة منه لاستعادة ما تبقى من أساليب تفكير الموسوعين ومنطقهم بعد قرنين من التحيز والإنتهاكات، وما أصطلح فنكييلكروت مدیناً بالفضل في ذلك إلى عالم الانثروبولوجيا كلود ليفي - شتراوس - على تسميته بـ (الموت الثاني للإنسان): أي قتل الإنسان العالمي بغية العودة إلى (مفهوم الثقافة الرومانسي) لا بسبب الشعور بالولاء القومي أو العرقي للروح الشعبية، بل لكي يتمكن المفكرون الغربيون اليساريون من ((التکفیر عن ذنوب الماضي))(١).

وعلى الرغم من رغبته الكبيرة وجديته في مناقشة موضوع النسبية، لم يكن فنكييلكروت متحمّساً لهذه المهمة ولا سيما في ظل تغلغل مناصري النسبية ورافعي رايتها وعملهم لمدة طويلة في العديد من المؤسسات الفرنسية المهمة. وفي مفارقة عميقه وواضحة، نلاحظ أنه حتى الكولج دي فرنس - وهي معقل الفكر الحر في فرنسا التي ولدت من رحم الحركة الإنسانية وبلغت أوج شهرتها في حقبة التصوير - قد دخلت بثقلها للدفاع عن قضية النسبية. وهذا ما يتضح على نحو جلي في التقرير الذي تقدمت به الكلية إلى الرئيس الفرنسي حول مستقبل التعليم العام الذي ذكرت فيه أن المبدأ الرئيس والمرشد للمناهج الدراسية الحديثة ينبغي أن يخدم غرض ((استدماج الخاصية العالمية المتواصلة في الفكر العلمي بنسبية العلوم الاجتماعية.... وبالتعاون مع فروع معرفية مُدركة لأهمية مناحي الأختلاف الثقافية فيما بين البشر ومتذكرة بالطراائق التي يعتمدوها البشر في حياتهم اليومية، وأساليب تفكيرهم، وشعورهم)) (مقبس في فنكييلكروت 1996).

وهذا يعني، طبقاً لفنكييلكروت، أنه عوضاً عن ((قهـر شـڪـسـبـيرـ، نـعـملـ في تعظيم شأن صانع الجزم - أحـذـية عـالـيـة السـاقـ)) (114)⁽²⁾. وأضاف فنكييلكروت إلى ذلك قائلاً ان على ((المربيـنـ فيـ المـسـتـقـبـلـ انـ يـتـبعـواـ هـيـرـدـرـ...ـ وـيـحـولـواـ الأـدـبـ إلىـ فـوـلـوـكـلـورـ)) (99). وهذا عـجمـلـهـ يـسـهـمـ فيـ خـلـقـ نوعـ آخرـ منـ دـكـاتـورـيـةـ النـسـبـيـةـ؛ـ نوعـ تـحـلـ فـيـهـ ((الـبـرـبرـيـةـ مـحـلـ الثـقـافـةـ))ـ،ـ وـتـنـسـحـبـ حـيـاةـ العـقـلـ ((بـهـدوـءـ مـنـزوـيـةـ عنـ

الأنظار لتفسح المجال أمام المواجهة المريرة والمشيرة للشقة بين التشدد والتعصب [هل يعقل مؤيدو ارتداء الحجاب الإسلامي في المدارس العامة هذا التيار؟] والزومبي [هل يمثل المواطنون الفرنسيون الذين يندفعون أفواجاً، بلا تفكير منهم إلى المتاجر ومراكز التسوق العالمية هذا التيار]) (135: 1995).

وإذا كانت النسبة هي الشبح الذي عاد ليقض مضاجع مفكري أوروبا وزعمائها الدينيين، فإنها، وبالقدر نفسه، ما زالت مستمرة في التحليق قريباً من حقوق الإنسان. وهذه الإستعارة الأثيرية اللاافتة تبدو مناسبة جداً في هذه الحالة بالذات بالنظر إلى صعوبة معرفة ملامح هذا الشبح في ضوء ذهابه وقدومه في أشد الأماكن والأزمان غرابةً إلى حدٍ جعل الكثير من الناس لا يعتقدون بوجوده أصلاً، مفضلين عزو ما أحرزته النسبة من مكاسب إلى إصرار مجموعة صغيرة من البدائيين الفلاسفة، وما قبل الحداثيين السياسيين، والأوغاد الأخلاقيين، وع纳دهم. وإذا كانت الهولوكوست تمثّل، في جزء منها، نتيجة دموية لسيرورة التطور الثقافية والفلسفية التي انتصر فيها الفيلسوف الألماني فرديريك نيشه على نظيره الفرنسي فولتير، بالإمكان القول إن الهدف الرئيس من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948 هو ردم الفجوات الأخلاقية، والقانونية، والسياسية التي أحدثتها القوى المناهضة للعالمية. لم يسعهم هذا الإعلان في ترسیخ حقيقة العالمي الواضحة - وبالتالي امتيازاته - مرةً واحدةً وإلى الأبد؟ وبكلمات أخرى، لم يسعهم الإعلان في ترسیخ المبدأ الذي يؤكّد ضرورة اعتراف دول العالم جمِيعاً بجزمة أساسية من الحقائق الأخلاقية المعاييرية على الرغم من حقيقة التنوع العابر للثقافات والتاريخي الواضحة للعيان والموازية في أهميتها لحقيقة العالمي المذكورة أعلاه؟

في الآونة الأخيرة، وبعد أن أسهمت نهاية حقبة الحرب الباردة في إطلاق قوى العولمة الثقافية والاقتصادية، لم يصبح العالم مكاناً أكثر تجانساً، مكاناً تبدو فيه حزمة القيم العابرة للقوميات وكأنها تحاول ان تخل محل - أو ربما تcumع - كافية البنى المعيارية السابقة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حتى أصبحت حدود التنوع الثقافي أقل وضوحاً من ذي قبل، وأمست مشكلة النسبة أقل أهمية من أي وقت مضى منذ الأحداث العنيفة التي شهدتها منتصف القرن العشرين؟ ألا يعني

تسطيع العالم، طبقاً للصورة التي روج لها حامل راية العولمة ثوماس فريدمان (Thomas Friedman) ان شبح النسبية مستمر في ترحاله بلا مقصود محدث يحط به رحاله، وبلا ذخيرة عميقة من الآخرية الثقافية أو الأخلاقية يستند إليها؟ وعلى الرغم من ذلك، ما زالت النسبية مصراً على إزاعاج منظري حقوق الإنسان ومارسيها، وسواء رغبوا بالاعتراف بهذا الأمر أم لا هو السبب الرئيس في مشكلاتهم.

في واقع الأمر، بالإمكان ملاحظة الحضور المستمر للنسبية بوصفها مصدر قلق مباشر، أو، وهذا هو الأكثر شيوعاً، غير مباشر ضمن منظومة حقوق الإنسان، في الأساليب المتأرجحة وحتى التجاهلية التي يعتمدها المنظرون والناشطون للتعامل مع النسبية عبر طيفٍ واسعٍ من المنظورات. ويلاحظ تعمد فيلسوف القانون مايكل بيري (Michael Perry) ((تعبة عقل)) القاريء بالروايات الصحفية المفرزة عن حوادث التعذيب، والاغتصاب، وتشويه الأطفال في أثناء الحرب الأهلية في جمهورية يوغسلافيا السابقة التي اندلعت في مطلع تسعينيات القرن العشرين قبل وصفه النسبية بالفكرة (غير المعقولة)(1998: 63) وحتى قبل شروعه في تحليل هذه الفكرة وعرض وجهات نظر خصومها (وهو الموضوع الذي سأعود إلى مناقشته لاحقاً). وفي ظل هذه التعبئة الذهنية، تغدو المعادلة الأخلاقية واضحة وضوح الشمس: ان جميع من يُسمّهم في إيقاظ شبح التحدي الذي تشكله النسبية ضمن منظومة حقوق الإنسان في هذه الساعة المتأخرة فهو يقف، قطعاً، إلى جانب القتلة، والمغتصبين، والمضطهدين وكل قوى الظلم الآخرى القابعة في طبيعتنا البشرية الغامضة.

وفي السياق نفسه، يؤكّد مايكل اغناطييف (Michael Ignatieff) ان السبيل الأمثل المناه أمام ((ناشطي حقوق الإنسان الغربيين)) لمواجهة التحدي الذي تمثله النسبية لحقوق الإنسان هو ((الإقرار بحقيقةها))(2001: 74-75). وفضلاً عن ذلك، أقر اغناطييف بوجود ((الكثير من الرؤى المتباعدة بشأن طبيعة الحياة البشرية الصالحة؛ وأن الرؤية الغربية هي إحدى هذه الرؤى فحسب؛ وأنه على فرض تمعن الأفراد بعفداد كافٍ من الحرية يمكنهم من اختيار نمط الحياة التي يرغبون به، ينبغي

عندما تمكّنهم من ملء هذه الحياة بالمضمون والتفاصيل التي تتوافق وتاريخهم وتقاليدهم)) (74). وعلى الرغم من اختيار اغاثيف تحليل النسبية ومشكلة الثقافة في إطار يبدو متعاطفاً مع تحدي النسبية لحقوق الإنسان، فقد تحدث بصراحة عن تمثيل النسبية ((مسوغاً ثابتاً يبرر الطغيان)).

وطبقاً لوجهة نظر استمولوجي وسياسية مختلفة، تبني المنظر الاجتماعي ما بعد الكولونيالي والباحث القانوني او بندرا باكسى (Upendra Baxi) وصف كريستوفر نوريس (Christopher Norris) للنسبية بـ ((السترة متعددة الألوان)) (2002: 113). ويرجع ان تمثل الفكر القائلة ان ((الثقافات والحضارات المختلفة افكاراً متباعدة عن معنى ان تكون إنساناً وبالتالي [اعما يعنيه] التمتع بالحقوق بالنسبة لبني البشر)) اللون الأساس والأهم في مجموعة الألوان هذه(113). ويعرف باكسى بصحة الفكرة القائلة ان الثقافات والحضارات المختلفة تعبر، في واقع الأمر، عن أفكار انسانية مختلفة. ويبدو ان هذا الاعتراف يمثل مشكلة بدائية للإطار الأخلاقي – القانوني العابر للقوميات المستند إلى حقيقة – سواء أكانت وصفية أم إرشادية – تفيد العكس تماماً. غير ان باكسى يتجاهل هذا النوع من النسبية بوصفه ((نوعاً تافهاً)). وبالمثل، توصف النسخ الأخرى من النسبية بـ ((المغلوطة منطقياً أو تحليلياً)), و((الجائحة عن عمدٍ)), وبكونها ((تارين في السياسة الواقعية غير الواقعية)).

وفي السياق نفسه، يتحدث جاك دونلي (Jack Donnelly)، أحد أبرز المؤلفين وأكثرهم غزارة في الإنتاج في مجال حقوق الإنسان في السنوات العشرين الماضية، والذي أسهمت كتاباته إسهاماً لاماً في تطوير حقل دراسات حقوق الإنسان (يُنظر على سبيل المثال دونلي 1985، 1997، 2003)، عن ((التوتر الضوري)) القائم بين عالمية حقوق الإنسان والنسبية. ولدعم حديثه هذا، أورد دونلي مثلاً عن هذا التوتر أشار فيه إلى إمكانية ترجمة اسماء العديد من الثقافات إلى، ببساطة شديدة، شعب، وهذا يعني أن بعض الثقافات في الأقل تبني أنطولوجيا اجتماعية – لغوية تقصي كل ما له علاقة بالطبيعة الإنسانية المشتركة، وفي واقع الأمر، فكرة (الإنساني) نفسها⁽³⁾.

ومرةً أخرى، يمثل ما طرحة دونلي وجهة نظر ثاقبة ومتبصرة، وجهة نظر لا تُطرح كثيراً حتى من قبل الأنثربولوجيين والآخرين الذين تتوقع منهم العناية الفائقة بكل من معنى شبكة العلاقات القائمة بين الثقافة واللغة ومضمونها الأوسع. غير أن دونلي، بعد طرحه هذا الموضوع مباشرةً، سارع إلى تجاهل الحديث عن كافة المشكلات الواضحة والحادية المبنية منه. إذ قال إن آراء كهذه ((الآراء التي تُعرف بالخصوصية الجماعية (collectivity) بصيغ إقصائية لا تضمينية)) هي آراء مرفوضة عالمياً في العالم المعاصر (2003: 91). والسؤال الذي يطرح نفسه هو (من يرفض هذه الآراء؟) هل الرافضون هم الذين يعتقدون أن هذا النوع من الانطربولوجيا الإقصائية متجلز في اللغة ومتجسد في هوية الجماعة؟ وعندما اختار السكان في بوليفيا القرن الواحد والعشرين مفردة الرونا (runa) (التي تعني "الشعب"، أو "الإنسان" بمعنى الفردي لا الجماعي) لتعريف هويتهم الذاتية، لم يكونوا يقصدون ما يقولونه، أم هل يعني ذلك أنه لا يوجدون حقاً في العالم المعاصر؟⁽⁴⁾

وأود تبنيه القاريء إلى أنني سأعود لمناقشة الأسلوب الذي أعتمده أنثربولوجيو حقوق الإنسان في التعامل مع مشكلة النسبية في مبحثٍ لاحقٍ. ومثلكما بيَّنت في الفصل الثاني، تنسِّم علاقة علم الأنثربولوجيا بفكرة النسبية، على نحوٍ مماثلٍ لعلاقته بفكرة حقوق الإنسان، بالتأرجح والإضطراب. ويسنعكس هذا التأرجح في عيون - وكتابات - العاملين في خارج الأوساط الأنثربولوجية الذين يتوقعون أن الحضور الأنثربولوجي ضمن السجالات والنقاشات يتَّألف من جملة من الأفكار المتقدة المناهضة لكافة أنواع التأسيسية؛ والموس الاستعماري غير الصحي بالاثنوغرافيا (التي يجري الحديث عنها على نحوٍ مزدوجٍ بوصفها فترات طويلة من الانتظار من دون جمع البيانات النوعية المطلوبة)، والأهم من ذلك، المبالغة في تقدير قيمة الثقافة التي تُتهم بكونها شفراً لكافة الإلتزامات السياسية واليديولوجية (والتي، لهذا السبب تحديداً، بالإمكان أنها تتجاهلها وأما تقديمها بصورة كاريكاتورية).

وبالإمكان العثور على مثالٍ واضحٍ على هذا الانعكاس في الحوار الثنائي بين جاك دونلي وعالمة الأنثربولوجيا التطبيقية الدنماركية آن - بيلندا بريس

(Ann-Belinda Preis) التي عملت لسنوات عدّة مع منظمة اليونسكو (دونلي 2003: 86-88). شعر دونلي بالصدمة لانتقاد بريس وتوبيخها له (1996) بسبب مقاربته المعاطقة والأنثروبولوجية المزعومة للثقافة وحقوق الإنسان. من يعرف ان الأنثروبولوجيين لم يعودوا يأهلون الثقافة، أو حزمة المعتقدات والممارسات الشاملة تلك التي يفترض البعض ان دراستها تشكّل الأساس - والمسوغ الذي يبرر - الذي يستند إليه فرعونهم المعرفي؟ ومثلاً لاحظ دونلي على نحوٍ ساخرٍ، يسعى الأنثروبولوجيون، أمثال بريس، إلى حثّه وزملائه المعنيين بالعلاقة بين (الثقافة) وحقوق الإنسان على فهم الثقافة بوصفها ((مجتمعات مائعة من المعاني والممارسات البين - ذاتية)) (دونلي 2003: 86)⁽⁵⁾. وبكلمات أخرى، يبدو ان ما ي يريد الأنثروبولوجيون قوله هو: لا ثقافة [يعني] ليس ثمة مشكلة بين النسبية (الثقافية) وحقوق الإنسان.

وعلى الرغم من شيوع هذه الخدعة المفاهيمية، مازال الباحثون (وبضمهم العديد من الأنثروبولوجيين)، والممارسون، والمسؤولون الحكوميون، والناسطون يكتبون، ويعملون، ويفكرون بصيغ الثقافة على وفق المعنى التقليدي للكلمة (المعروف سابقاً بالمعنى الأنثروبولوجي). وفي واقع الأمر، يمثل (إعلان علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان) الذي أصدرته الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية في 1999 محاولة لإعادة تشكيل مفردات علاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان بالاستناد إلى الفهم التقليدي للثقافة، فهو تمهّل فيه بجموعات الأفكار والممارسات الساكنة والمحددة هذه في ظهور حق إنساني جديد، هو الحق بالتعبير عن الخصائص الثقافية في نفسها.

غير ان هذه العودة إلى النظرية الكلاسيكية الحديثة للثقافة في علم الأنثروبولوجي، الذي ينبغي ان يفهم بصيغ رحلة طويلة من الدعم والنشاط والاهتمام بـ (الرواسب الثقافية)، لا تشير سوى إلى جانب مهمٍ واحدٍ من جوانب الإشتغالات الأنثروبولوجية الحديثة بقضايا حقوق الإنسان. وقد أدركت حركة الرواسب الثقافية في وقت مبكر من تاريخها أن الثقافة، بالمعنى التقليدي للمفردة، تمثل مبدأً منظماً واضحاً، ومقبول عموماً يمكن ان تُشنح حوله الصراعات

ضد العديد من الجهات المسؤولة عن القمع أمثال الدول، والشركات المساهمة الكبيرة، والمؤسسات المالية الدولية. وهكذا، حتى مع محاولة العديد من أقسام الأنثروبولوجي تطوير نظريات ثقافية ذات طابع تجريدي للغاية بوصفها وسيلة يمكن لهذا العلم من التمايز واستيعاب حالة التداخل المتزايد في أنماط الحياة الاجتماعية العايرة للقوميات، ولا سيما بعد نهاية حقبة الحرب الباردة، كان هناك قسم آخر يشدد على ضرورة تبني مفهوم مختلف آخر للثقافة على الرغم من أن دعوئهم هذه جاءت لأسباب أدواتية أكثر منها نظرية. أقصد بذلك أنه من الصعب بمكان تخيل كيف تطورت حركة الرواسب الثقافية، أو أنشطة حقوق الإنسان التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، بالشكل الذي تطورت عليه بالاستناد إلى النظرية التي ترى الثقافة بوصفها ((مجموعات مائعة من المعاني والممارسات بين - ذاتية)).

وما تحدّر ملاحظتهِدخول الأنثروبولوجيين الذين يتبنون التوجه الأنثوغرافي في تعاملهم مع حقوق الإنسان في صراع مع مشكلة الثقافة في ما يتصل بهذه الحقوق، صراع يتسم بدقة مدخلاته المفاهيمية وبُرقِيه الفكري. وثمة أمثلة لا تعد ولا تحصى على ذلك أهمها مجموعة المقالات التي نشرها كاوان، ودمبور ولسن بشأن الثقافة والحقوق في 2001. في تقديمهم للكتاب، لم يتجاهل المحررون، بالضرورة، أهمية التحدي النسبي الثقافي لحقوق الإنسان. وبدلًا من ذلك هاجم المحررون الثلاثة الطبيعة المنقسمة لهذا ((السجال الأكثر جدية والمتواصل)) الذي يضطر فيه الناس إلى الاختيار بين حقوق الإنسان العالمية والنسبية الثقافية، بالنظر إلى اعتقادهم أن هذا الاختيار هو اختيارٌ خاطئٌ في جوهره، والسبب في ذلك يعود، في جزء منه، إلى تمثيل الثنائيات من هذا النوع انعكاساً مفاهيمياً حالصاً وغير دقيق في آن معاً للأسلوب الذي تتبعه الأفكار المختلفة للتنافس على جذب الاهتمام ضمن الممارسات الاجتماعية الفعلية. ولكنهم، على غرار بريس، التي ضمّنوا مؤلفاًها في قائمة مصادرهم، ولكنهم لم يقتبسوا منها، عزموا على الاستمرار في مناقشة معنى الثقافة نفسها في ضوء العلاقة المتداخلة المتباينة بين ((المعايير العالمية والمحليّة))(2001: 6). وهذه، في واقع الأمر، لا تمثل نظرية ثقافة

في نفسها، بل أنها محاولة لموازنة التوترات المفاهيمية والتجريبية التي أسهم في تفاقمها الصدام بين معانٍ الثقافة، وكذلك الصدام، الموازي في أهميته للصدام الأول، بين فئات المعنى المختلفة.

ويمقدوري الاستمرار في الحديث عن النسبة في دراسة مسحية تقدمية أطول بكثير تتناول الطرائق المختلفة التي اعتمدتها النظم المعرفية الأخرى في فهمها للثقافة. وبرغم ذلك، مازلنا، في نهاية هذا البحث، نرغب بمعرفة (ما المقصود بالنسبة على وجه الدقة؟) ولماذا وكيف بحثت في الاستمرار في خلق المشكلات لنظرية حقوق الإنسان وممارساتها؟ وختاماً، ما طبيعة الإسهامات التي ينبغي لأنثروبولوجيا حقوق الإنسان الحديثة، بصرف النظر عما ينتبه على نحوٍ سوجِّي مسبقاً، تقديمها في سبيل إثراء هذه السجالات والأفكار؟

التفكير بالنسبة:

بادىء ذي بدء، من الأهمية يمكن إدراك حقيقة أن الجزء الأكبر من الغموض الذي يحيط بالسجالات الخاصة بالنسبة وحقوق الإنسان هو غموضٌ تصنفي. وأعني بذلك الدور الذي يضطلع به طيفٌ واسعٌ من الفئات [التصانيف] التحليلية المختلفة المقترنة بحملة من الانتيماءات المؤسساتية، والنظم المعرفية الأكاديمية، والتيارات السياسية في صياغة المقارب المتنوعة للنسبة. هل تمثل النسبة مشكلة فلسفية أم مفاهيمية ينبغي حلها على وفق معايير التحليل النظري المقبولة على نحوٍ عامٍ، بصرف النظر عن السجالات المعنية بتحديد النظرية الأكثر تأثيراً فينجاح هذا التحليل، أو إلى أي حد يمكن أن يتسم هذا التحليل بالدقة والإقناع؟ وهل ثمة أساس منطقي ساحر تتمكن بواسطته المصالح السياسية المختلفة في أرجاء العالم من التقدم وتحقيق غاياتها باسم (الثقافة)؟ وهل يمثل ذلك شفرةً للشعور بالذنب النجوي الغربي الناجم عن قرون طويلة من الإمبريالية الأوروبية - الأطلسية والمشاريع الإمبريالية الحديثة التي اتخذت شكل التنمية الإنسانية الدولية؟ أم هل تمثل (النسبة) في سياقات معينة شيئاً ما شبهاً ب DAL أحجوف من دون أي محال عليه واضح أو قابل للإدراك على الإطلاق، وبصرف النظر عن مدى قدرتنا على إخراق واجهته المشفرة؟⁽⁶⁾

وبالإمكان القول ان النسبة تمثل كل هذا وأكثر في أزمان وسياقات مختلفة. غير ان الإقرار بهذه التعددية لا يبدو كافياً، والأمر نفسه ينطبق على حقيقة تمثيل النسبة (سترة متعددة الألوان)، حقيقة نتها البعض، وله العذر في ذلك، بالتفاهة. وبغية الحصول على رؤية واضحة بديلة للنسبة ومعانيها المتعددة، من الأهمية بمكان تحديد تلك المقولات والفئات المختلفة التي يمكن الإستناد إليها في طرحتنا للأسئلة الخاصة بالنسبة والاجابة عنها. والأهم من ذلك، ينبغي لنا دراسة السياقات الملازمة التي تضطرنا إلى استعمال فئات ومقولات معينة دون غيرها، أو تفضيل بعضها على البعض الآخر. وكما سلاحظ، تكشف المقاربة السياقية من هذا النوع عن سيرورات متوازية وبنى خطابية ضمن منظومة حقوق الإنسان نفسها، بصرف النظر عن السجال المعنى بالعلاقة بين حقوق الإنسان والنسبة.

الفلسفة ومرآة الحقيقة:

في هجومه الوسع والمتتنوع على الصرح التأملي الشاھق للفلسفة الغربية، أشار ريجارد روتنى (Richard Rorty) (1979) إلى ما تميزت به الفلسفة في غضون الف عام من التاريخ الفكري من بحث عن الأسس التي تعكس ((رغبة بالتقيد والإكراه)) عابرة للمقولات والفئات، وتسمح للبشر في أماكن وأزمان مختلفة بوضع ((أطرا لا ينبغي للأفراد تحاوزها، وتحدد أهدافاً تفرض نفسها، وتسهم في خلق تمثيلات لا يمكن إنكارها)) (315). ويتمثل العامل الذي وحد المدارس والتيارات الفلسفية المختلفة المشتقة من - أو في الأقل المتأثرة بشدة بـ - القدماء في الاعتقاد بتمثيل الفلسفة مرآة للحياة: ان نتائج المواجهة والتقييد الفلسفية قد شكّلت، بطريقة أو باخرى، ودرجات ومستوى متبادر من الدقة، انعكاساً للواقع أو تمثيلاً له.

وعلى الرغم من المرة التي تعرض لها هذا التوجه الاستمولوجي في الفلسفة الغربية - أو، كما ذكر روتنى نفسه، هيمنة فكرة الاستمولوجيا نفسها - جراء ((المعالجة الكلية، والبراغماتية، والمضادة للتّأسيسية، للمعرفة الملاحظة في كتابات ديوى، وفتحنستين، وكواين، ودافيدسون وآخرون)) (317)، يلاحظ استمرار

حضورها الفاعل وإسهامها في تشكيل أساليب التفكير البشري بالأشياء المؤثرة في حياته والتي تراوح من القانون إلى المؤسسات السياسية، ومن أسباب الحرب إلى الأخلاقيات الإحيائية - الطبية. وباستثناء بعض المقول المعرفية الأساسية (من مثل فلسفة التشريع التي اخترط فيها البراغماتيون القانونيون المعاصرون أمثال ريجارد بوسنر Richad Posner)، ليس ثمة شك في استمرار إطار (المعرفة والمعنى) الذي وضعه ديكارت في التفوق والانتصار على نظيره الذي وضعه ديوبي في المعركة التاريخية التي نشبَت بينَ الاثنين.

وعلى الرغم من إمكانية تحديد موقع هذه الصراعات العميقة بشأن طبيعة أطر المعرفة والمعنى في حقل الفلسفة وإدراك الاختلافات الجوهرية بينهما - مثلاً فعل رورتي وغيره من مؤرخي الفلسفة - أعتقد، لأغراض الدراسة الحالية أن ما يشتَرَكُون به أَهمُ من مناطي الاختلاف التي تفرقهم. وفيما يتصل بالنقاش الدائري حول النسبية وحقوق الإنسان العالمية، بالإمكان تحديد ما يمكن عده، على نحوٍ سائبٍ، مقاربة "فلسفية" تطبع بطاها (على نحوٍ مفارقٍ في واقع الأمر) تحليلٌ رورتي الشخصي للنسبية وحقوق الإنسان بالقدر نفسه الذي تطبع به تحليلات الباحثين في القانون الطبيعي (يُنظر سكيل 2007) أمثال مايكل بيري. وبصرف النظر عن كون المفكر تأسيسياً أم لا، ملتزم بنظرية الحقيقة المتطابقة أم بنظرية مبنية على التساوق أو السلوكية أو الشبيهة (الثبت من صحة شيءٍ ما)، يشتَركُ الباحثون الذين يستعملون مقاربة فلسفية في شيءٍ واحدٍ هو تفكيرهم بالمشكلات بوصفها أماً مفاهيمية في نفسها، أماً، في حال لم تكن المشكلات مفاهيمية، إذن ينبغي ان تكون الحلول الموضوعة لها، في أفضل الفروض، مفاهيمية.

وبعدة ملاحظة هذه المقاربة الفلسفية فعلياً في المستوى العملي - في سياق النقاش الخاص بالنسبية وحقوق الإنسان في هذه الحالة - ليس من الضروري الإفاضة في تعريف (المشكلات) بإستثناء التأكيد على قتل المشكلة في ذلك الشيء الذي يشعر البعض بوجوده خارج نطاق المشكلة نفسها (بصرف النظر عن طبيعتها)؛ أنه الشيء نفسه أو أحد أبعاده الذي يؤدي حلّه إلى إنهاز في، أو إمكانية إقامة بنية اجتماعية جديدة، أو الحصول على رؤية جديدة لطبيعة الوضع

الإنساني، أو تحسين فرص التعايش والتسامح بين الشعوب. ان النظر إلى المشكلات (أو إلى حلولها) بوصفها مشكلات مفاهيمية في جوهرها يعني ان تضاعها، أولاً وأخيراً، في نطاق الأفكار. كما أنه يعني أهمية أن تفهم ان الصراعات هي نتاج الأسلوب الذي تتصادم على وفقه هذه الأفكار، ربما بسبب الأعتقاد الشائع بعدم القدرة على التوفيق فيما بينها من الناحية النظرية، أو لرجوع أصول تكون بعض هذه الأفكار إلى أشكال خادعة من الهيمنة السياسية أو أنواع الهيمنة الأخرى، أو لإضطلاع القوى الحداسية أو غير العقلانية (مثل الدين) وغيرها في تشكيل أفكار معينة (أو نظم أفكار في واقع الأمر). وفي كل حالة من هذه الحالات، لا يتمثل جوهر المشكلة في الأسلوب المتبعة لوضع الأفكار موضع الممارسة والتطبيق، أو في السياقات الاجتماعية أو الثقافية الخاضنة التي تنشأ فيها الأفكار وتتطور على الرغم من قطعية أهميتها؛ بل تكمن المشكلة في النطاقات النظرية المجردة التي تتصادم فيها المفاهيم المتعارضة.

المشكلات المفاهيمية تطالب بحلول مفاهيمية:

يتمثل أحد الأساليب المتبعة في توظيف هذه المقاربة الفلسفية في السجالات الخاصة بالنسبة وحقوق الإنسان في تحديد مصدر المشكلة في فكرة النسبية نفسها (بدلاً من فكرة حقوق الإنسان في سبيل المثال). ويتحدث النقاد العاملون على وفق هذا الرأي عن ضرورة تقسيم النسبية على فئات ثانوية مميزة مفاهيمياً. ومن دون هذا الشرح التحليلي، تبقى النسبية مجرد (كلمة حوفاء) طبقاً لباكسي (2002: 113)، ودال مفرغ من محتواه يُسهم حضوره في زيادة غموض، بدلاً من توضيح، النقاشات المعنية بحقوق الإنسان. وفي السياق نفسه، يؤكّد الباحثون الآخرون على وجود هذه الفئات الثانوية على نحو ضمبي في العديد من النقاشات الدائرة حول النسبية. غير ان المشكلة تكمن، طبقاً لأليسون دونز رنتلن (Alison Dundes Rentlen) (1990: 68)، في عدم اعتراف البعض بوجودها، أو عدم وضوح طبيعتها، أو تداخلها مع فئات ثانوية أخرى. وبكلمات أخرى، تكمن المشكلة في عدم استعمال المشاركون في النقاشات لـ ((لغة اصطلاحية

دقique ومحددة)(1990: 69). ولهذا، يتمثل الحل في الإصرار على استعمال لغة اصطلاحية دقيقة بعد الانتهاء من توضيح تنويعات النسبة القابلة للتمييز مفاهيمياً والقابعة في داخل هذه الفعات.

وبعد أن رسمت رنتلن حدوداً فاصلة واضحة بين النسبة الاستمولوجية، والثقافية، والأخلاقية، تحدثت عن تمثيل النوع الأول – أي النسبة الاستمولوجية – ذلك النوع من الميتانسية، أو الفئة المفاهيمية التي تشمل الأنواع الأخرى. ثم أنتقلت للتركيز على العلاقة بين النسبة الثقافية والأخلاقية بعد تعريف الأولى بأنها الفكرة التي تفيد أن ((بعض التقييمات متناسبة مع الخلفية الثقافية التي تبرز منها))(69). وما تجدر الإشارة له عدم تساوي النسبة الأخلاقية، مفاهيمياً، مع نظيرتها الثقافية، بل أنها، بالأحرى، تمثل أحد فروعها. ثم إعادة رنتلن تقسيم النسبة الأخلاقية نفسها إلى ثلاث فئات ثانوية أخرى هي النسبة الأخلاقية الظاهرة، والنسبة الأخلاقية بوصفها فرضية وصفية (واقعية)(استعارت رنتلن هذه الفئة الثانوية من شميدت 1955)، والنسبة الأخلاقية بوصفها فرضية إرشادية (قيمية)(مرة أخرى، استعارت رنتلن هذا المفهوم/أو الاستعمال الاصطلاحي من شميدت).

وهكذا، نحصل، في هذه الحالة، على دمية ميتروشكنا (روسية) مفاهيمية. وبكلمات أخرى، نحصل على النسبة الاستمولوجية بنوعيها الثقافي والأخلاقي، ثم على الفئات الثانوية النهائية الثلاثة للنسبة الأخلاقية. ومن دون إنكار الوجود المفاهيمي للفئات الثانوية الأولى والثالثة التابعة للنسبة الأخلاقية وعدم أهميتها في المستوى التجريدي البحث، أكدت رنتلن على احتلال الفئة الثانوية الثانية – النسبة الأخلاقية بوصفها فرضية (واقعية) وصفية – المرتبة الأولى لجهة الأهمية في الحالات المعنية بحقوق الإنسان بالنظر إلى عدم تبنيها لأي ممارسات ثقافية محددة. وبغية تمييز هذه الفئة عن الفئات الثانوية الأخرى، وتسلیط الضوء على أهميتها، ذكرت رنتلن أنها مستعملة مفردة (النسبة) فحسب – على نحوٍ يشير الارتباك والحيرة، في الأقل بالنسبة لي – في حديثها عنها(71).

وعلى شاكلة رنتلن، وظف عالم الأنثروبولوجيا ملفورد سپيرو (Melford Spiro)، في دراسة له يعود لها الفضل في تحديد الاهتمام بمشكلة

النسبية في حقله المعرفي، مقاربة فلسفية تهدف إلى ((إزالة بعض الأحراش الفكرية التي أثرت سلباً في بعض السجالات الدائرة حول الموضوع الأزلي)), الذي لطالما عانى (التبخطات المفاهيمية) و(تدخل الأنواع) التي لا تميز بكونها ((منفصلة تحليلياً فحسب، بل وميزة تاريخياً))(259: 1986).

ويعتقد سبورو ان (النسبية الثقافية) تدل على الفئة العامة للنسبية التي لا ينبغي الخلط فيما بينها - حسبما يؤكد - وحقيقة التنوع الثقافي البسيطة. وفضلاً عن ذلك، بالإمكان إعادة تقسيم الفئة التحليلية المسماة (النسبية الثقافية) على ثلاث فئات ثانوية، هي النسبة الوصفية، والنسبية المعيارية، والنسبية الابستمولوجية. ومرة أخرى، يلاحظ إمكانية تقسيم هذه الفئات الثانوية نفسها إلى فئات ثانوية إضافية أخرى؛ إذ يقسم النوع الأول - أي النسبة الوصفية - على نسبة قوية، ومتعدلة، وضعيفة على حين تقسم الثانية - أي المعيارية على نسبة معيارية ثقافية واجتماعية/نفسية. أما في ما يتصل بالفئة الثالثة - الابستمولوجية، فعلى الرغم من إشتغال سبورو عدداً من المضامين المختلفة منها، تبدو هذه الفئة غير قابلة للتقسيم مفاهيمياً. وفضلاً عن ذلك، تحدث سبورو عن استمداد النسبة الابستمولوجية (نقطة إنطلاقها) من (الشكل "القوي" للنسبية الوصفية)، وهو ما يجعلنا نعتقد أن سبورو يرى إلى النسبة الابستمولوجية بوصفها فئة ثانوية مشتقة من النسبة الوصفية القوية، وهذا ما يجعلها (الرجاء الانتهاء بذلك) فئة ثانوية (ثانوية) (ثانوية) من الفئة العامة المسماة النسبة الثقافية⁽⁷⁾.

وبالطبع، لا يمكن الاستمرار في إيراد الأمثلة عن هذه المقاربة الفلسفية/المفاهيمية للنسبية إلى ما لا نهاية، غير أنها كافية، حسبما أعتقد، لإعطاء القارئ فكرة عن الإطار الابستمولوجي الذي يصبح هذه الأمثلة، فضلاً عن منحه مؤشراً ما يبيّن مدى إسهام هذه الأمثلة، ولا سيما لأغراض دراستي الحالية - في تعريفنا للنسبية، وبالتالي فهم طبيعة علاقتها بحقوق الإنسان. فالفيلسوف رودني بفر (Rodney Peffer)، في سبيل المثال، الذي أعتمد عليه أوبنдра باكسي (Upendra Baxi) إلى حدٍ كبير في مناقشته للنسبية وحقوق الإنسان، قد أوصل مقاربته المفاهيمية إلى خاتمتها الأكثَر تحريدية لجهة تبيِّنه أربعة أنواع من النسبة من

طريق ما وصفه باكسي بـ (البرهان المنطقى)(2002: 113). وهنا تتميز التقنية بكونها تقنية تحليلية خالصة؛ بمعنى تقسيم "النسبة" على ما يعتقد بفر أنها أنواعها الأربع القابلة للتمييز منطقياً (رغم كونها غير محددة)⁽⁸⁾. وقد شددت على مفرديّ (القابلة للتمييز) بهذه الطريقة بهدف ربط تحليل سبب و الذي تحدث عن فئات النسبة متعددة الطبقات بوصفها منفصلة تحليلياً.

وبكلمات أخرى، يتحدث كل من بفر وسبير في دراستيهما عن شيء مهم نقدياً مفاده أن فئات النسبة أو فئاتها الثانوية (الثانوية) التي قاما بتصنيفها ليست محددة أو منفصلة بمعنى أفلاطوني ما، ولنست متذررة ضمن فكرة النسبة نفسها، ولا تفعل شيئاً سوى انتظار الباحث المفاهيمي الذي سيكتشفها وينتشر لها؛ وفي واقع الأمر، لا يمكن حتى التصرير بوجود هذه الفئات بأسلوب محدد ما، بإنشاء وجودها كشيء من وحي الخيال التحليلي، سابق على التحليلات التي يجريها الأفراد في معرض مناقشتهم وتبادلهم الرأي بشأن (المشكلات). وعليه، وحينما وصف سبير فئات النسبة بـ (المنفصلة)، فإن ذلك يعني قدرة عقله التحليلي على إنشاء هذه التمايزات ضمن فكرة النسبة - التي يمكن تفسيرها بأسلوب ذاتي - (أو النسبة الثقافية أو النسبة الأخلاقية، إلى آخره). وهذا لا يعني أنه قداكتشف شيئاً ما ضمن النسبة، من مثل المعادل الخطابي للحاذية أو الأرقام اللاعقلانية.

ولهذه التحالات في عالم الاستمولوجيا غاية محددة هي تبيان كيف أسهمت ما يسميها الايثروبولوجيون فئات المعنى في التأثير في مسار السجالات الخاصة بالنسبة وحقوق الإنسان. وليس لدى الكثير لأقوله بشأن قيمة الفئات في نفسها، أو بشأن المدى الذي نجح فيه بعض الباحثين في استكشاف هذه الفئات بدرجات متباعدة من الإقانع المنطقى أو البلاغي أو ربما عدم الإقانع.

وبرغم ذلك، من الأهمية يمكن أن يدرك القارئ احتمال انطواء عملية استعمال المقاربة الفلسفية أو المفاهيمية للنسبة على جانب إقصائي؛ شيء ما بإمكانه خلق أنواع الصعوبات العميقه جيدها في حال استعمل ضمن سجالات حقوق الإنسان ما بين المعرفة المتنافرة استمولوجياً. وفضلاً عن ذلك، لـ ان

نتساءل عن السبب الذي جعل المقاربة المفاهيمية هي المقاربة المهيمنة تاريجياً للنسبية، فيما يتصل بحقوق الإنسان وغيرها من المجالات. ومثلكما سيلاحظ القارئ في أدناه، ثمة قوة خطابية مؤثرة في السجالات المعنية بحقوق الإنسان؛ ولكنها قوة تفرض أنواعاً معينة من الإشتغال وتحصي أخرى. وبالنظر إلى تمثيل المفاهيمي، حتى وقت قريب، المقاربة التي هيمنت على مناقشات حقوق الإنسان – سواء في أبعادها القانونية، أم الأخلاقية، أم المؤسساتية – يُرجح إضطرار الباحثين الذين تناولوا النسبية وعلاقتها بحقوق الإنسان إلى تمثيل الجانب الآخر من المعادلة⁽⁹⁾.

قيم في الميدان:

في خطابه الذي ألقاه في كانون الأول عام 2005 في مدينة فيلادلفيا، عرض الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش لموضع الانتخابات القادمة في العراق وأفاض في الحديث عن الأسباب التي دعت الولايات المتحدة إلى شن الحرب. وكان موقع إلقاء الخطاب قد اختير بعناية ليعكس الأنقسام العميق في الموقف إزاء الحرب. وبالنظر إلى تمثيل المدينة مهد الديمقراطية الأمريكية، المكان الذي أكتسب فيه مفاهيم حقوق الإنسان التنويرية تعبيراً الأسمى، فالأمر نفسه صحيح في حالة العراق الذي سيفضله – في مرحلة ما في المستقبل البعيد – هذا الدور الرمزي في منطقة الشرق الأوسط. وعن ذلك، قال بوش ((لا يمكنني التفكير بمكانٍ أفضل أناقش فيه مسألة ظهور عراق حر من مدينة فيلادلفيا المدينة التي ولدت فيها الديمقراطية الأمريكية))(بوش 2005).

وبالطبع، لم يرد في حديث الرئيس بوش أي ذكر لأسلحة الدمار الشامل ولو حتى في سبيل تذكير المستمعين بالموقع المحوري الذي يشغله (الأمن القومي) في السياسة الخارجية الأمريكية. وبدلاً من ذلك، تحدث الرئيس عن القوات العسكرية الأمريكية الموجودة في العراق بوصفها قابلة معيارية (بطريقة مجازية ما) مهمتها مساعدة الشعب العراقي، في (مرحلة المخاض الصعبة هذه) على إن奸 الرؤية السياسية، والقانونية، والأخلاقية الجديدة؛ رؤية تُشكل فيها الحقوق الإنسانية

العالمية للعراقيين - التي كانت حاضرة على الدوام حتى في المراحل التي تعرضوا فيها إلى القمع الوحشي - الأساس للمجتمع العراقي الجديد.

ويلاحظ اكتظاظ خطاب الرئيس بوش بالإشارات إلى حقوق الإنسان بصفتها مفهوماً عاماً، وكذلك بلجنة علاقتها بحقوق معينة؛ حقوق تشير إشارة واضحة إلى ((نقطة التحول الحاسمة هذه في تاريخ العراق، وتاريخ الشرق الأوسط، وتاريخ الحرية)) من مثل حقوق الأقليات، وحقوق الملكية، وحرية التجمع، وحق التعبير عن الرأي وحرية الصحافة، وحق التصويت. وعبء ضمان تمنع العراقيين بهذه الحقوق لا يقع، في نهاية المطاف، على عاتق أبناء الشعب العراقي أنفسهم الذين لا يشك أحد في (رغبتهم في الحرية)؛ التي تمثل الهدف الأساسي للشعوب كافة (كما في فيلادلفيا في 1776)؛ بل إن الولايات المتحدة هي التي تحمل هذا العبء. وطبقاً للأسلوب الذي اختاره الرئيس للحديث عن هذا الموضوع، يتمثل السؤال الجوهرى الذي يود الرئيس الحصول على إجابة عنه في ((هل نمتلك [نحن الأميركيون] الثقة في قدرة قيمنا العالمية على مساعدة ذلك الجزء المضطرب من العالم؟))(بوش 2005). وبناءً على ذلك، نحصل على مسوغٍ ببر السياسة الخارجية الأمريكية المغلفة بلغة الفلسفة الأخلاقية. وممثل حقوق الإنسان المشرعة في الدستور الأمريكي لعام 1789، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والدستور العراقي لعام 2005 حقوقاً عالمية؛ أو بكلمات أخرى تنويعات ثانوية عُبِرَ عنها بالصيغ المعيارية نفسها. ويحمل العراقيون جميعاً، على شاكلة الأميركيين، رأية هذه الحقوق.

والأهم من ذلك، حسبما أعتقد، إن ما يود الرئيس بوش قوله هو ان وجود هذه الحقوق العالمية يعني ضمناً وجود معيارية موازية، أو ربما ملزمة، يُعبر عنها بصيغ (القيم)، التي تُعدّ قيمة حماية حقوق الإنسان في الأماكن التي تقع فيها أو يُحرم السكان من التمتع بها من أبرزها وأهمها. وهذه القيمة هي قيمة عالمية - لا ينبغي ان تكون كذلك طبقاً للكتاب - وينبغي ان تكون، على نحوٍ مثاليٍ عادةً، أساساً للفعل في العالم، وبوصفها نوعاً من المحفزات لحقوق الإنسان عامة. وفي الأقل فيما يتصل بصلتها بالحرب المتواصلة في منطقة الشرق الأوسط، (طرح

البعض آراءً مماثلة بشأن التدخل الأمريكي في أفغانستان)، بحد أنفسنا أمام إدارة أمريكية قد أضحت معقلاً فعلياً للعالمية. وحتى لو كان المصدر الهائي لهذه العالمية هو رب المسيحي البروتستانتي لا الطبيعة البشرية التي تفهم من طريق المنطق التعليمي العالمي، يكون المضمون هو هو لا يتغير. وهذا المضمون يفيد ان الإجراءات السياسية (والعسكرية) التي تتخذها الولايات المتحدة هي اجراءات مشروعة إلى الحد الذي تعكس فيه (الثقة) بالقيم العالمية، ومن بينها قيمة ((المساعدة في تغيير الأجزاء المضطربة [أي المحرومة من حقوق الإنسان] في العالم)). وكما سلاحظ في أدناه، ثمة سؤال مهم يتعلق بإمكانيةأخذ هذا الخلط أو التخبط المحافظي الجديد - الذي استدمج نظرية العقد الاجتماعي التقليدية بنوع من الأخلاقيات الكانطية التنبؤية - على محمل الجد من عدمه؟ وهذا تحديداً ما تعنيه العالمية المزدوجة التوجهات فيما يتصل بالحالات المعنية بحقوق الإنسان والنسبية.

وهذا التوجه نحو الحقوق العالمية الذي برز في خطاب الرئيس بوش لم يكن الوحيد، إذ سبقه توجه آخر بُرِزَ في موقع آخر وتميز باختلافه الشديد عنه. ففي مطلع تسعينيات القرن العشرين، كان التأكيد على القيم في ميدان السياسة الدولية يسير في الأتجاه المعاكس. فعوضاً عن استيعاب خطاب الحقوق العالمية بوصفه جزءاً من صراعات جيوسياسية أوسع، تبني زعماء العديد من البلدان الآسيوية الشرقية والجنوبية - الشرقية خطاب الهوية الثقافية الذي يؤكد على (القيم الآسيوية) على حساب ما يعتقد أنه (القيم الغربية) المتخفية والتي يُروج لها بوصفها قيم عالمية عابرة للثقافات.

وعلى الرغم من بروز خطاب القيم الآسيوية بوصفه رد فعل على أحداث معينة - يستشهد الباحثون عادةً بالعقوبات التي فرضت على الصين في أعقاب أحداث ساحة تيانانمن بوصفها لحظة فاصلة؛ يُنظر بيل، وناثان، وبيلغ (2001) - سرعان ما أكتسب هذا الخطاب زخماً أكبر، وأصبح أكثر تعقيداً وتوعياً. وهذا الصدد، بنت لندا بيل، في دراسة لها عن إنتاج الهوية الآسيوية، قائمة ((بعد بلوغ الدول القومية الحديثة في شرق آسيا هذه المكانة الاقتصادية والسياسية الرفيعة في

المشهد الدولي، شرع زعماء هذه الدول ومواطنوها في الرد على خطاب حقوق الإنسان الغربية بتقديم نسختهم الخاصة من النسبة الثقافية المأجوبة). وحددت بيل ((القوى/الجهات الرئيسة) في هذه العالمية - المضادة وهي ((أجهزة الدولة، والشخصيات السياسية من سنغافورة، وجمهورية الصين الشعبية، وماليزيا))(2001: 23).

وكان أغلبية المحللين الغربيين الذين تناولوا موضوع القيم الآسيوية شديدي الانتقاد لتوظيف الزعماء السياسيين والاجتماعيين للنسبة الثقافية، التي عُدّت أحد أنواع الاستجابة التي توجد في علاقة عكسيّة تقريرياً للطريقة التي تم بها تلقي إستلهام ادارة بوش لخطاب حقوق الإنسان العالمية. ففي كتابه الصادر عام 2003، كرس دونلي فصلاً كاملاً وصف فيه، بكثير من الإستراتيجة والشك اللذين تجلّيا في رفضه رفع علاميّة الاقتباس عن عبارة "القيم الآسيوية"، موافق القادة الآسيويين وحكوماتهم حيال هذه القيم. والفكرة التي كان دونلي، على ما يبدو، يود طرحها هو اعتقاده أن الحديث عن وجود القيم الآسيوية هو حديث زائف وغير منطقى. وعلى الرغم من التقدير الذي يكتبه دونلي للدراسات التي حرّقت على ((فصل السياسة والحواب المضللة عن الاشتغالات والتصرّفات المشروعة))(2003: 107)؛ يبدو واضحاً اعتقاده إمكانية تقسيم إستلهام الدول الآسيوية للقيم أو الثقافة الآسيوية في مطلع تسعينيات القرن العشرين على (98%) سياسة وزيف، (1%) شعور بالحيرة من جانب بعض القادة الآسيويين حيال المفاهيم ذات الصلة بهذا الموضوع، و(1%) إشتغالات وتصرات مشروعة.

وعلى شاكلة غيره من تناول هذا الموضوع، رأى دونلي في معارضته الأنشطة المعنية بحقوق الإنسان في قارة آسيا في هذه المرحلة نوعاً من أنواع التخبط السياسي، ومحاولة ساذحة لحماية أو إيجاد مسوغ يبرر ممارسة الوحشية السلطوية باسم التكامل الثقافي ومناهضة الامبرالية. وعلى الرغم من دراسته، الموضوعية في جوانبها الأخرى المؤثرة عن استحقاق، للتعقيدات التي ينطوي عليها موضوع حقوق الإنسان، يتميز دونلي بكونه دولياً (مؤمن بالقيم الدولية) ملتزماً ومدافعاً عن مفاهيم حقوق الإنسان التقليدية، الأمر الذي يعني أن تسامه وقبوله للرأى

الآخرى البديلة ليس بلا حدود. وبهذا الصدد، بين دونلي تمثيل ((حقوق الإنسان، كما حُدِّدت وبيّنت في الإعلان العالمي والمواثيق الأخرى)، أفضل ما يمكن للمجتمع الدولي بذلك من جهود في سبيل تعريف البارامترات الاجتماعية والسياسية المميزة لخصائصنا السياسية الإنسانية المشتركة، وضمن هذه الحدود، كل شيء ممكن. أما خارجها، فلا ينبغي السماح سوى للقليل بالتوارد)) (2003: 123).

وفضلاً عن دونلي، حلل كاوان، ودمبور، وولسن (2001) ظاهرة ((الاهتمام بالقيم الثقافية [الآسيوية] على وفق مقاربة أخرى مختلفة تماماً، إذ حلل المؤلفون الثلاثة الطريقة التي أكتسبت بها عملية ((الاستلهام البلاغي)) للنسبة الثقافية في سجالات القيم الآسيوية الحياة والممك나ات المعرفية الخاصة بها التي خدمت العديد من الأطراف والأهداف التي تراوحت من (الانتهازية السياسية) إلى ما وصفته بيل بالضربة (المضادة للهيمنة) التي وجهت لـ ((الخطاب الغربي القوي والبارز عن حقوق الإنسان العالمية)) (بيل 2001: 24).

وثمة جانب آخر يبدو أكثر إثارة للاهتمام في دراسة كاوان، ودمبور وولسن هو حديثهم عن الدور الذي اضطلع به النقد الثقافي لحقوق الإنسان الذي قامت به النخب الآسيوية في إحباط الناشطين والجهات الدولية الفاعلة في مجال حقوق الإنسان على ((تبني لغة الثقافة)) بالنيابة عن حقوق الإنسان العالمية⁽¹⁰⁾. وعلى شاكلة الباحثين والمعنيين بحقوق الإنسان الآخرين، قدم المؤلفون الثلاثة تربيعات على فكرة ((من يتحدث باسم الثقافة)). واعتقد، من جانبي، أنهم كانوا محقين في تأكيدهم أن كل من مفهوم الثقافة في نفسه فضلاً عن المعاني والممارسات التي يسعى هذا المفهوم إلى وصفها في حالات معينة ليسا، ببساطة، ساكني أو يتكتشفان عن وحدة مترادفة وتناغم كلي في داخل الدول القومية الآسيوية المختلفة. وهذا يعني إستحالة فهم العلاقة بين الهوية الثقافية وحقوق الإنسان الدولية في مستواها المجرد، بوصفها محض تعبيرين بسيط على وفق المقياس المعياري. ولتسليط الضوء على الطبيعة الملتبسة للثقافة وعلاقتها بحقوق الإنسان في آسيا، أقتبس المؤلفون مقاطع لغوية من الميثاق الآسيوي لحقوق الإنسان الذي يعارض بشدة أي إشارة إلى القيم الآسيوية ويقاوم المفاهيم الثقافية التي تقف على الصد من معايير حقوق الإنسان الدولية.

وهكذا، نلاحظ انطواء عملية احتضان الادارة الأمريكية لحقوق الإنسان الدولية بوصفها جزءاً من مبادرة أوسع لتأثير تدخلاتها العسكرية في الشرق الأوسط، وكذلك انطواء التحليلات الخاصة باستلهام الثقافة التي قام بها بعض زعماء الدول الآسيوية ضد حقوق الإنسان العالمية، على مثالين واضحين للمقاربة التصنيفية [الفئوية Categorical] للنسبة وحقوق الإنسان؛ مقاربة تختلف اختلافاً بيئياً، في عدد من الجوانب المهمة، عن المقاربتين الفلسفية والمفاهيمية. والمشكلة أو الشيء الذي يؤدي إلى عدم التوافق وإساءة الفهم، وما يميل كاوأن، ودمبور وولسن إلى وصفه بـ (الشك العميق)، تكمن في ما يمكن وصفه بال نطاق السياسي الذي يضم كافة القوى المادية، والبنائية، والاجتماعية التي تستعين بها - أو تقاومها - الجماعات البشرية الفاعلة في مسار صراعاتها للحصول على السلطة، بأنواعها كافة.

وبكلمات أخرى، تعمل المقاربة السياسية لمشكلة النسبة وحقوق الإنسان في إزاحة موضوع الفعل من النطاق المفاهيمي - أو نطاق الأفكار - إلى النطاق الفعلي، ومن مستوى المجرد، التي تتعرض فيها الظروف المختلفة التي قد تؤثر في تحليل النسبة وحقوق الإنسان أما إلى التجاهل التعمد أو الإنكار، إلى المستوى العملي، الذي لا تُشكل فيه الأفكار سوى بعداً واحداً من الأبعاد العديدة للتجربة المعاشرة والممارسات الحياتية اليومية. وهكذا، وحتى في حالة افتراضنا وجود تشابه سطحي بين هاتين المقاربتين المختلفتين المستعملتين في دراسة النسبة وحقوق الإنسان وفهمهما، يمثل السياسي توجهاً له قواعد الإشتغال والتوقعات الخاصة به والأهم من ذلك أغراضه الخاصة. وبالإمكان ملاحظة ذلك في الطريقة التي أختارها الناقد أو المحلل الذي أعتمد على المقاربين - الفقين كلتيهما في أزمان مختلفة لمقاربة موضوع النسبة وحقوق الإنسان. ولأنأخذ في سبيل المثال تحليل دونلي للنسبة وحقوق الإنسان العالمية الأكثر تداولاً وتأثيراً في دراسات حقوق الإنسان ما بين المعرفية (وربما في ممارسات حقوق الإنسان الدولية بعامة على الرغم من صعوبة التثبت من ذلك)⁽¹¹⁾. وعلى شاكلة دونذر رنلن، وسبورو، وروتي وغيرهم، أحسن دونلي إستغلال الفرصة، فقدم إسهامات فلسفية قيمة

للسجالات الخاصة بحقوق الإنسان، ويبدو واضحًا أنه يرى في الفئة – المقاربة الفلسفية الأفضل والأقوى⁽¹²⁾. وعلى شاكلة غيره من الملتزمين بالمقاربة الفلسفية للنسبية وحقوق الإنسان، تمحضت إشتغالات دونلي وتحليلاته عن عددٍ من الفئات والفنانات الثانوية التحليلية التي أستمدتها من فكرة النسبية نفسها ولاسيما بعد توظيفه، كما لاحظنا في ادناه، أحدى أنواع الشروحات الديكارتية⁽¹³⁾.

وعوضاً عن الدوائر التحليلية المتحدة المركز، وظف دونلي استعارة السلسلة المتصلة لتسلیط الضوء على الأبعاد المختلفة للنسبية القابلة للتمييز (بالنسبة له). ففي أحد طرفي السلسلة، هناك (النسبية الثقافية الراديكالية)، وفي الطرف الآخر، هناك (العلمية الراديكالية). وفيما بين هاتين النقطتين الواقعتين في أقصى السلسلة، بالإمكان توزيع الجزء المتبقى من السلسلة على ((النسبية الثقافية القوية والضعيفة))(2003: 89-90). ثم وصف دونلي (الطرف القصبي الأبعد) لكل من (النسبية الثقافية الضعيفة) و(النسبية الثقافية القوية)، وهذا يعني ضمناً وضعه لتصور عن شيء ما أشبه ما يكون بسلسلتين ثانويتين مشتقتين من (أو ضمن) السلسلة/الفئة العامة. في السياق نفسه، لاحظ دونلي إمكانية تسمية النسبية الثقافية الضعيفة بـ (العلمية القوية). وبالنظر لأهمية مسألة الحكم أو التقييم لمشكلة النسبية وحقوق الإنسان، ميّز دونلي تحليلياً بين أنواع (الممارسات النسبية ثقافياً)، وهي أنواع تميّز، فضلاً عن ذلك، بانحرافها في صراع في المستويات الفئوية/المقارباتية.

بيد أن دونلي شرع، حال انتقاله إلى مناقشة القيم الآسيوية، بطرح الأسئلة والإجابة عنها، ووصف المشكلات، ومحاولة التوصل إلى فهم لهذه القيم من داخل ما يمكن وصفه بصنفٍ مختلفٍ من المعرفة. ويلاحظ استغاثة التام عن الطوبولوجيات المفاهيمية، والسلالس، أو أي أداة منهجمة أخرى تشير إلى كون المشكلة الرئيسية في السجال الدائر حول القيم الآسيوية مشكلة مفاهيمية في جوهرها. إذ لم يمحض دونلي، في سبيل المثال، طروحات الرعماء السياسيين والاجتماعيين الآسيويين في ذاهنا بغية التثبت من قيمة الحقيقة في هذه الأفكار التي أسهمت في بلورة هذه الطروحات أو تعزيز تساوتها أو مشروعيتها.

وبدلاً من ذلك، ركز دونلي في تحليله على طيفٍ واسعٍ من المشكلات السياسية من مثل ((سجل الحكم الاستعماري الغربي (والبيان))) وعلاقته بتأكيدات السيادة، والعلاقة بين (متطلبات التنمية) الاقتصادية والمقاومة السياسية لمقاييس حقوق الإنسان الدولية، وحتى الطريقة التي تمثل بها ((شخصية الأب الفائق أمثال كم ال سونج)) في كوريا الشمالية أو لا تمثل الميل الآسيوي نحو ((الإذعان للسلطات السياسية الأبوية))(2003: 120). ومرةً أخرى، ليس الغرض من حديثي هذا انتقاد الطريقة التي أتبعها دونلي في دراسته للنسبة وحقوق الإنسان على وفق فئات معرفية مختلفة جذرياً في موقع مختلفة، أو تحديد القيمة المقارنة لأما المقاربة الفلسفية وأما السياسية. بل إن غائيتي هي تحديد مناصحي للأختلاف هذه لتسليط الضوء على الدور البارز الذي تضطلع به فئات المعرفة والمعنى في صياغة الإستجابات للنسبة وحقوق الإنسان وفي تحديد آليات فهمها.

صياغة المعضلة:

ان طرحي للفكرة القائلة ان السجالات المعنية بمناقشة العلاقة بين النسبة وحقوق الإنسان تتأثر بفئات المعرفة والمعنى، التي تسهم في فرض أنماط معينة من الإشتغالات، ومن التوقعات التحليلية، وحتى غايات محددة تسعى مقاربات كهذه إلى تحقيقها في حين تستثنى أخرى، يعني في الوقت نفسه طرح فكرة أخرى ذات صلة، تقول أنه ليس من الضروري أو حتى الممكن تقديم فئة واحدة بوصفها أكثر شمولية، تحليلاً، من الفئات الأخرى، أو أكثر واقعية، أو أقل اعتماداً على صور نمطية غير مذكورة، أو أكثر قدرة على الوصول إلى جوهر المشكلة. وبدلاً من ذلك، فإن الموقف الذي تمحك من تطويره ضمناً يتمثل فيما يمكن وصفه بالموقف الخطابي، وبكلمات أخرى، أنا مهتم بالطريقة التي تتبعها أنماط الخطاب في صياغة طرائق مقاربة مشكلة النسبة - بجانبها كافية - فيما يتصل بعلاقتها بحقوق الإنسان، أو مناقشتها أو حتى إنكارها. وفضلاً عن ذلك، بالإمكان وصف طريقة تأطير سجالات النسبة - حقوق الإنسان بالأنسروبولوجية؛ وذلك بتسليط الضوء على الجوانب الرئيسية لهذه المشكلة من طريق استعمال عدسات التجربة متعددة

البُور العابرة للثقافات، والمرونة الاستمولوجية، والشك الشامل حتى في أكثر الأنظمة صلاحاً في ظاهرها (بأنواعها السياسية، والإيديولوجية، والأخلاقية)، ناهيك عن الأنظمة القمعية المقيدة. وبالعودة إلى علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان الأشمل بعد هذه الرحلة الطويلة في عالم المقارب السيسية للنسبية وحقوق الإنسان - التي تستقرف جوانب الموضوع قيد الدراسة حين أحذها بنظر الاعتبار مجتمعة - نلاحظ حدوث شيء ما مثير للاهتمام يتعلق ببروز بعد ثالث لمشكلة النسبية وحقوق الإنسان.

وهذا البعد أقل وضوحاً بكثير من البعدين الآخرين، ولا سيما بالنظر إلى وجوده كنوعٍ من الفئة المتبقية، أو ربما، وهذا في اعتقادي أكثر دقة، بوصفه عاملاً سلبياً في علاقة النسبية وحقوق الإنسان. غير أن استمرار هذا العامل السلبي في صياغة مسار السجالات الدائرة حول النسبية وحقوق الإنسان ما زال يشكل عاملاً مقلقاً ومثيراً للمشكلات بالنسبة لأي نظام حقوق إنسان دولي مبني على البعد الحالي. وهذا السبب تحديداً، بحمد أنفسنا بأمس الحاجة إلى فهم هذا البعد.

وأعتقد، من جانبي، أن السبب في استمرار النسبية وخصومها في إشارة المشكلات للجوانب المختلفة لنظرية حقوق الإنسان ومارساتها لا يكمن في وجود مشكلات فلسفية مزمنة ينبغي العناية بها وإيجاد الحلول الناجعة لها ولا في الطريقة التي أُستعملت بها النسبية بوصفها مسوغاً يُبرر العديد من مظاهر الإتهازية السياسية المختلفة؛ بل أن السبب الرئيس يكمن في ذلك النوع من الظاهرة المميزة التي تلعب دوراً في صياغة ملامح كل من (النسبية) و(حقوق الإنسان). وما أود الإشارة إليه هنا هو وجود أفكار جوهرية مباشرة على نحو خادع مقترنة بكل من حقوق الإنسان والنسبية، لا بوصفهما المفهومين اللذين يشكلان الأساس للنقد أو تحليل النخبة أو الفعل المؤسسي، بل كما يُفكِّر بهما الأفراد/الفواعل العاديون في سياقات مجتمعية مختلفة وفي أزمان وأماكن مختلفة⁽¹⁴⁾. وأعتقد أن الإدراك الحسي يعطي أنطباعاً خطاطناً بشأن الطريقة التي ينبغي إتباعها لفهم هذه الأفكار الأساسية. وبالتالي، أعتقد أنه من الأفضل القول إن الأفراد/الفواعل الاجتماعيين يفهمون هذه

الأفكار حديسياً بوساطة نوع من الانخراط العاطفي غير القابل للتحديد وكذلك بوساطة ما يمكن وصفه بالتأمل العميق والشكلي.

وفي ما يتصل بحقوق الإنسان، هناك الحقيقة العميقه والبساطة في الوقت نفسه القائلة ان البشر مماثلون جميعهم، وان هذا التماثل يتجاوز نطاق التركيب البايولوجي الذي يشتراكون به. وهذا يقودنا إلى فكرة أخرى - فكرة يدركها غالبية الناس حديسياً (وان بصورة غامضة) أكثر مما يعرفونها - مفادها تمثيل هذا التماثل الجوهرى بحسيداً لإطار أخلاقي، ورماً قانوني متكملاً، إطار يعبر عنه في ما تعيده العديد من شعوب العالم لغة معيارية غير مفهومة (حقوق)، ولكنها لغة تنسيد- أو ينبغي لها ان تقوم بذلك- على جميع البنى السياسية، والدينية، والبنى الأخرى التي تعمل في قمع الشعوب، وتقييد حرياتها، والتحكم في مقدارها.

أما فيما يتصل بالنسبة (التي، حلافاً لحقوق الإنسان، تمثل مفردة/مفهوماً ليس من السهولة فهمه للغالبية العظمى من سكان العالم)، يلاحظ جريان المفهومات الحدسيه في الإتجاه المعاكس. إذ يشعر العديد من الأشخاص أهم مختلفون عن الآخرين. وفي أجزاء معينة من العالم، ينتقل هذا الأحساس من شخصٍ لآخر في حين يدرك هذا الاختلاف حديسياً في المستوى الجماعي من مجموعة - أمة، أثنيه، "عرق"، شعب - إلى آخر، في أجزاء العالم الأخرى. وعلى الرغم من إنطلاق هذا الإدراك الحدسي للأختلاف من المكان نفسه الذي تنطلق منه الإدراكات الحدسيه لحقوق الإنسان (حقيقة التركيبة البايولوجية والبشرية المشتركة ظاهرياً⁽¹⁵⁾، وتمثل التبعة التي يفضي إليها هذا الحدس (لا منطقياً أو عقلانياً، بل عاطفياً وظاهرياتياً) في أن هذا التشابه أو التماثل هو تماثل تافه لا معنى له مقارنةً بكل الحالات المتعددة والعميقة التي يختلف فيها الأفراد والجماعات عن إحداها الآخر من مثل الدين، والإيديولوجيا السياسية، واللغة والتجارب الحياتية، والطبقة الاجتماعية، إلى آخره.

ان جوهر كل حدس من هذه الحدسيات يكمن في تجاوز نطاق القابل للملاحظة، والظاهر على نحو مباشر، أو الواضح - في نفسه. وضمن ظاهرية حقوق الإنسان التي تنطلق من فكرة التشابه، وضمن نطاق التجربة الذاتية،

والحدسية للأختلاف الجوهرى، غير القابل للإحتزال (الذى أقرنه بالنسبية)، وبرغم ذلك، لاحظ النقاش أدناه)، نحتاج إلى الإنقال ما هو ظاهري وفي الوقت نفسه تافه إلى ما يدرك حدسياً ويتميز بالعمق، وبكلمات أخرى، بالإمكان القول إن السيرورة الظاهرة هي السيرورة نفسها - وإن بدرجات متباعدة - حتى لو سارت في مسارات مختلفة جذرياً. وعلى الرغم من ذلك، تمثل الفكرة التي أود طرحها في صعوبة تحقيق هذه الإنقالة أو فهمها على وفق أما المقاربة الفلسفية أو السياسية للنسبية (وبالتالي حقوق الإنسان نفسها). وهذا تحديداً هو السبب في أن الاستمرار في هذه السلسلة من التحليلات المفاهيمية للنسبية، حسبما أعتقد، لن توصلنا إلى ما نحتاج إلى معرفته بالضبط، بصرف النظر عن دقة هذه التحليلات أو كونها معصومة من الخطأ منطقياً، وعن عدد الفئات أو الفئات الثانوية التي يمكن إستخلاصها من الفكر، أو عن عدد الأنواع التي يمكن تصنيفها أو الألوان التي يمكن تحديدها.

وتميز ظاهرية النسبية وحقوق الإنسان بطبيعتها المعقّدة في جوانب إضافية أخرى. ففي سبيل المثال لا الحصر، وبالنظر إلى الطابع الذاتي لتجربة الإدراك الحسي الخاصة بالتشابه الجوهرى، وبالمثل الإدراك الحسي للأختلاف الجوهرى في ذلك المستوى المبهم، والعاطفى، وغير العقلي من الوعي، قد تحدث التجربتان كلتاها بطرائق تؤدي إلى سخرية لاذعة، ومفارة لافتة، ورفض للإقرار بحقيقة المعاناة البشرية، وحقيقة السلطة ومراسك التفوّذ ضمن الشبكات الإنسانية الدولية فضلاً عن جملة من المعضلات الشائكة الأخرى. وفضلاً عن ذلك، يلاحظ أن هذه المعضلات تشغل بالمعليين، والنقاد، والناشطين بالقدر نفسه الذي تشغّل به بالفواجل الاجتماعيين العاديين الذين يُرجح أن تكون مواجهاتهم مع حقوق الإنسان وحدسّيات النسبية ذا طابع مؤقت، وبالتالي تُجرب في المستوى العابر للأهداف وغير القابل للتفسير.

ولنأخذ، كمثال، مشكلة المعاناة الإنسانية⁽¹⁶⁾. فتجربة الألم والقسوة يمكن أن تكون مباشرة وتحدث باليابا في آن معاً، والإدراك الحسي الذي يؤدي إلى حقوق الإنسان يمكن أن يؤدي كذلك إلى رغبة عارمة بتوظيف هذه الحقوق

بوصفها حاجزاً ضد المعاناة الإنسانية. وحتى في حالة حدوث معاناة بشرية هائلة - على نحو مباشر أو بالنيابة، يلاحظ احتمال سير الإدراك الحدسي في اتجاه مختلف تماماً. وهنا تتأثر حقيقة المعاناة البشرية سلباً بالإدراك الحدسي للأختلاف الجوهرى والأحساس أن السبب في إنكار هذا الاختلاف بأسم "الطبيعة الإنسانية" أو "الإنسانية المشتركة" يعود في جزء منه، إلى رفض التوافق معه، ومع مضمونه غير المرغوب بها. وفضلاً عن ذلك، يلاحظ تأثير القدرة الحدسية التي تدفع باتجاه النسبية بالظروف المحيطة بها، على الرغم من سعي هذه القدرة، في هذه الحالة تحديداً، إلى منع حقيقة التنوع البشري مضموناً سياسياً أو قانونياً أو مؤسستياً. وكما تبين لنا، يبدو أن إمكانية إعداد إطار - سياسي، وقانوني، وأخلاقي - مبني على التمايز الجوهرى بأسلوب عقلاني أسهل بكثير من إعداد الإطار المبني على الاختلاف الجوهرى.

وفي هذه المرحلة تحديداً، نحصل على وسيلة أخرى لفهم العلاقة بين النسبية وحقوق الإنسان لا بوصفها سجلاً بالمعنى الشكلي للكلمة - سواء في مجال التحليل المفاهيمي أم بوصفها تعبيراً عن إملاءات السياسة الواقعية - بل من طريق الأسلوب الذي يستعمله الناس لفهم المعانى الجوهرية حدسياً، وعاطفياً وضمرياً. وأرى من الضروري هنا التأكيد على عدم نيتها طرح فكرة إرشادية ما. إذ أني لا أتحدث هنا عن وجود أبعاد معينة لكل من النسبية وحقوق الإنسان، أبعاد من الأفضل تركها للمستوى غير المباشر للحدسي الذي يُفسر بطريقة ساذجة ما أو بوصفه نسخة متأخرة لما يصفه كل من كاوان، ودمبور، وولسن باستحابة ((الدم والأرض التي ميّزت رد فعل الحركة الرومانسية الالمانية في القرن التاسع عشر على عالمية الحركة التوبيرية الفرنسية))⁽¹⁷⁾. بل ان ما أود طرحه هو فكرة وصفية خالصة: هذه هي الطرائق التي يعتمدتها أغلبية الناس في مواجهة حقيقة التمايز بوصفها حقوق إنسان والأختلاف بوصفه نسبية.

ويدرك علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان أهمية هذه الطريقة البديلة لفهم نطاق المشكلات المترتبة بالنسبة وحقوق الإنسان بما ان هذه المشكلات لن تكون واضحة للعيان إلا من طريق الإشتغال الإثنوغرافي الجاد بعمارات الحياة اليومية.

وفضلاً عن إدراك أهمية الطريقة التي تُسهم بوساطتها فات المعنى - الفلسفية، والسياسية والخدسية والخطابية في صياغة الأسلوب الذي نعتمدُ لفهم خبرات النسبية وحقوق الإنسان، ينبغي لأنثروبولوجيا حقوق الإنسان ان تستكشف المضامين الأعمق والأشمل.

من العالمي إلى الإنساني:

ذكرت في مطلع الفصل الحالي نبيّ طرح العديد من الإسئلة والإجابة عنها، ومن بينها السؤال (ما النسبية؟) ولكن، وعوضاً عن الانخراط في سجال آخر بشأن التعاريف، أو اقتراح مخطط تحليلي هدفه التخلص من (الأحراش الفكرية) المتراءكة نهائياً، أعتقد ان الأهم هو فهم كيف يُطرح هذا السؤال في سياقات محددة، فضلاً عن فهم الطريقة التي تبلور بها الإجابات بإساليب مختلفة جذرياً. ان رفضي تقدمي دميتي الميتروشيكية المفاهيمية أو عرض قراءة ساحرة أخرى لظاهرة استيعاب فكرة النسبية الثقافية ضمن السياسات الدولية يعني ضمناً ان استخدام هذه المقاربـات المؤثرة يؤدي إلى نوعٍ من قصر النظر التحليلي. غير ان نقداً من هذا النوع لا يجدو كافياً فقط، بصرف النظر عن أهميته وعن مقدار ما يكشف عنه، ويمثل ذلك بالنسبة للعديد من الباحثين النقاد وسيلة تمكنهم من تسليط الضوء على جملة من التفاصيل الدقيقة الملزمة لهذا الموضوع، والبرهنة على ان البنى الصارمة ظاهرياً ما هي سوى بيوت من ورق في انتظار هدمها. ولهذا، من الصعوبة بمكان، ومن غير المطقي، الاستمرار في تشيد بنية قادرة على المقاومة وحقيقة ولاسيما في ظل الشكوك التي تحيط بوجود هذه البنى أصلاً.

وعلى الرغم من هذه الشكوك، ثمة أدسـاب مقنعة تدعونا إلى الاعتقاد بإمكانية الحصول على مقاربة أو بنية بديلة في هذه الحالة، ولا يعود السبب في ذلك، ببساطة إلى مجرد اعتقادنا بإمكانية ذلك في ظل الظروف القائمة. وبغية البدء في دراسة الطرائق التي يمكن بوساطتها التوفيق فيما بين النسبية وحقوق الإنسان بأساليب جديدة، ينبغي لنا الإقرار، كشرط مسبق، أولاً، ان مشروعـاً كهذا يتطلب نوعاً خاصاً من التحالفـ. وأنـا لا أقصد هنا تحالفـ الراغبين على الرغم من

ضرورة إنضمام أعضاء المقلين كليهما - النسبية وحقوق الإنسان - إلى هذا التحالف طوعية، أو في الأقل التمتع بما يكفي من الرغبة والحماس لمعرفة هل سينجح هذا التحالف في تحقيق أهدافه أم لا؟ وعوضاً عن ذلك، أتحدث هنا عن التحالف بين تلك المجموعتين التي وصف أشيعا برلين أعضاءها بالثالب والقنافذ. وبغية وضع التصورات الخاصة بإطار حقوق الإنسان مختلف على نحو جوهري - ثم ت التنفيذه، في نهاية المطاف، في السياسات السياسية والقانونية والثقافية، ينبغي، أولاً، للواقفين على جانبيّ خط العالمية/النسبية الفاصل تحديد مواقفهم وموافقهم، لا فيما يتصل بحقوق الإنسان العالمية أو الاختلاف الثقافي، بل في ما يتصل بعاقفهم في نفسها.

فعلى جانب حقوق الإنسان، هناك القنافذ، أو المؤمنون بإمكانية اكتشاف، أو وضع أنظمة - معرفة، أو أخلاق، أو قوانين شاملة. أما على جانب النسبية، فتوجد أنواع مختلفة من الثالب الذين يشعرون بالنفور من فكرة وجود نظام شامل، والذين يقضون حياتهم في مراقبة القوى التي ما برحت تتبع عن توجهات مشيدٍي النظام الجاذبة نحو المركز وتأييدها. وُدرك الثالب (وأنا هنا أستلهم عبرة يتس) عدم إمكانية بقاء هذا المركز ثابتاً. ولهذا، ينبغي لهم التعود على إيجاد نوع من المتعة الساحرة في هذه الحقيقة. وخلافاً للثالب، تجد القنافذ صعوبة كبيرة في تخيل عالم بلا مراكز، حتى لو أتضح لهم فساد المراكز القائمة جميعاً، أو عدم استقرارها، أو حاجتها الماسة إلى الإصلاح. وبغية التقرير بين وجهات نظر الطرفين بشأن مشكلات النسبية وحقوق الإنسان، ينبغي للثالب إبداء الرغبة في إعادة النظر في إمكانية وجود إطار موحد، حتى لو عنى ذلك التجاهل الطوعي لأي عددٍ من التناقضات الصارخة أو المضلالات البناءة. في مقابل ذلك، ينبغي للقنافذ أنفسهم أن يعترفوا طوعيةً بوجود هذه التناقضات والمضلالات، ويدركون أهمية الاحتمالات في الحالات التي لا يرون فيها سوى يقيناً دائماً. إذن، ما الشكل الذي يمكن أن يتخذه هذا التقرير بين وجهات النظر؟ وما الذي يمكن أن يعنيه ذلك بالنسبة لمستقبل حقوق الإنسان؟

عدم الإكمال:

من الأهمية بمكان، أولاً، معرفة ان المقاربة الفلسفية للنسبية وحقوق الإنسان تعكس افتصاداً سياسياً ابستمولوجياً يشغل فيه إستدلال الأنظمة المفاهيمية من المبادئ الأولى أعلى مراتب (السلطة والمكانة، والإستبار)؛ مرتبة تقع أعلى المرتبة الأدنى التالية، والفئة الأكثر تنوعاً داخلياً التي تشغeln نظرية مستمدّة من العلوم التجريبية (الذي يدور الحديث حول تمثيل علم الأنثروبولوجي أحدها). ويرغم ذلك، ينبغي لنا الاعتراف أنه ليس ثمة ما يعيّب المقاربة الفلسفية للنسبية وحقوق الإنسان في نفسها، أو الابستمولوجيا الملازمة التي تعكسها هذه المقاربة. وتكون المشكلة في ان الإشكال على هذا النوع من التحليل المفاهيمي يفرز عائقاً بنائياً أمام وضع النصوصات الخاصة بإطار أكثر تمدداً ثم ترجمة هذا الإطار إلى أشكال مختلفة من الممارسات الفكرية، والسياسية، والاجتماعية.

ولنراجع مرةً أخرى التحليلات المفاهيمية المختلفة للنسبية التي تحدثت عنها في أعلاه. ان ما يميز كل واحدة من هذه التحليلات هي المخرجات المختلفة نوعياً المتأتية أساساً من عملية تقسيم فكرة النسبية على أجزاء ثانوية قابلة للتمييز والانفصال. وتحتاج كل واحدة من هذه الأجزاء، وأن بدرجات متباعدة، بكونها متساوية بطريقتها الخاصة، ومقنعة إلى حد ما تقريباً. وحتى في حالة الإلتزام بالمقاربة الفلسفية للنسبية وحقوق الإنسان، كيف لنا أن نختار بين ما تُعدّ تحليلات مميزة ينبغي لها التنافس لجذب إنتباه الأفراد الذين يُحتمل بناحهم في التعايش مع حالة التوتر القائمة بين التشابه بوصفه حقوق إنسان والأختلافات بوصفها نسبية؟ والأهم احساسنا ان أي نظام فلوفي يسعى إلى حلـ أو توضيحـ مشكلة النسبية وحقوق الإنسان على نحو قاطع لن يكون كاملاً بالضرورة؛ إذ يمكن، بدرجة عالية من الثبات والتساوٍ المنطقي الكامل، إستخلاص المزيد من الفئات الثانوية من فكرة النسبية أو إعادة ترتيب العلاقة التحليلية بين جوانب النسبية المتعددة. ومن يعلم، قد تكون هذه الفئات الثانوية هي الفئات المهمة التي سيؤدي إكتشافها إلى احراز بناح حقيقى؟

وأعتقد ان حديثنا هذا - في بحثه - يعني ضرورة إعادة النظر بالدور الذي يضطلع به الفلسفي في سجالات النسبية وحقوق الإنسان (و ضمن السجالات المعنية بالحقوق على نحو عام)، والبدء في مراجعة السبب في شغلها هذا الموقع وتفضيلها [على المقاربات الأخرى]. غير أن ذلك لا يعني أنه ليس ثمة مكان للتحليل المفاهيمي التقليدي ضمن ذلك النوع من أنشروبولوجيا حقوق الإنسان الذي أفكّر به. وحتى لو كان الأمر كذلك، ينبغي للشكل الذي سيتخدّه هذا التحليل أن يكون مختلفاً، إذ لا يمكن لهذا التحليل أن يكون محض نسخة أخرى من ذلك النوع من التعليقات الديكارتية التي هيمنت على الحقل الفلسفـي لمدة طويلة. وفي واقع الأمر، أود التأكيد على ضرورة تبني استراتيجية مختلفة تماماً. إذ ينبغي تبسيط النسبية وحقوق الإنسان مفاهيمياً، وهو ما حاولت القيام به في مباحث الفصل السابقة. والسبب في ذلك هو الأفكار الجوهرية الكامنة في قلب كل من منظومة حقوق الإنسان والتيارات التي ترفض فكرة حقوق الإنسان (بصرف النظر عن إمكانية وصفها بالنسبة أم لا)، وهذا هو تحديداً المستوى الذي ينبغي البحث فيه عن نقاط الإتفاق، والاختلاف، والتوافق.

وعلى الرغم من حتمية إشغال المعينين بهذا الموضوع في السجالات المعنية بتحديد ماهية هذه الأفكار الأساسية، أو معناها في الممارسات الثقافية، والقانونية، والمؤسسية المختلفة، يُنظر إلى التركيز على تفسيرات مبسطة قصدياً كهذه لحقوق الإنسان والنسبية بمثابة إنقالة مهمة أخرى، والسبب في ذلك لا يعود، ببساطة، إلى مجرد تبنّيها اعترافاً من جانب القنافذ أن المعرفة الأكبر، في الأقل في هذا المجال، لا تنشأ عبر أنظمة تحليلية أكثر أكتمالاً - ومعقدة. كما يدل ذلك على نجاح المشكلة في جذب إنتباه حلقة أوسع من الأفراد والمؤسسات، حلقة تتجاوز دائرة الكوادر البحثية المحدودة. وعملية التوسيع هذه التي تحققت بفضل تبسيط النقاشات تعني أن الجاذبية الحدسية للخصوصية الثقافية، أو الأبعاد العاطفية (غير العقلانية) للعالمية، فضلاً عن غيرها من الموضوعات التي لم تتنل ما تستحقه من تقدير واهتمام، قد أكتسبت فجأة أهميةً ومكانةً متزامتين.

عن الأزياء، من النوع الأكاديمي والأنواع الأخرى:

في مقالتها عن ما اصطلحت على تسميته بحركة ((رقص الساعة)) الذي يتحرك جيئةً وذهاباً بين العالمية والرمزية، طرحت ماري- بيدكت دمبور (Marie- Benedicte Dembour) فكرة لم يسبق أن طرحها - على حد علمي - أحدٌ، وهي فكرة سأحاول تطويرها في هذا البحث بالنظر لما تتطوي عليه من مضامين مهمة لا بالنسبة للمقاربة البديلة للنسبة وحقوق الإنسان، بل لأنثروبولوجيا حقوق الإنسان عموماً. ففي معرض مناقشتها لدفاع آلفن هاتش (Elvin Hatch) المتناقض بالنسبة عن ((الجانب الصالح من النسبة)) الذي كتبه في 1997، أنتقدت دمبور بقسوة ما وصفته بـ ((ظاهرة الهاشم العاشر)); أو حقيقة نفي مشكلات النسبة واقتاصاؤها على نحو مُنفر إلى الهوامش. ولتبرير انتقادها هذه، أوردت دمبور أحد الأمثلة عن كتاب ألفه ((أحد المؤلفين القانونيين البارزين الذي على الرغم من وقوعه في ثمانية صفحة وتناوله العديد من موضوعات حقوق الإنسان المهمة)) لم يتضمن سوى إشارة واحدة فحسب إلى النسبة؛ إشارة ألحقت بهامش مؤلف من (سبعة أسطر فقط) بذرية ان موضوعاً بهذا العمق والأهمية يقع خارج نطاق الكتاب. ثم أردفت دمبور مبينةً ((بفضل هذا الإقرار، يبدو أن الكتاب قد تم تأليفه كما لو ان عالمية مفردات حقوق الإنسان التي إعداد هذا المؤلف تقديمها لا تطرح أي من القضايا والإشكاليات المتوقعة. وهذا يبدو متاخماً مع الموقف السائد في الحقل))(2001: 73-74). وباستثناء مجموعات صغيرة من المعاندين - ذكرت دمبور الأنثروبولوجيين من ضمنهم - الذين يتلرون من آخر لمناقشة موضوع النسبة [النادرة]، ((تصرف أجزاء العالم الأخرى [كما لو أنها تستطيع] بتجاهل هذه القضية الجوهرية، ولكنها لا تستطيع))(74).

وما أود قوله هنا ان حظوظ النسبة، الثقافية منها وغير الثقافية، ضمن نظرية حقوق الإنسان وممارساتها ترتبط بتقبليات السياسات الثقافية والأكاديمية على نحو أكبر من أرباطها بالمعرفة والمعلومات التي حصلنا عليها بشأن النسبة نفسها. كيف يمكن، إذن، تفسير ((ظاهرة الهاشم العاشر)), أو تفسير الطريقة التي اعتمدت للتعامل مع النسبة على نحوٍ تكمي، أو بتجاهلهما، أو ربما نفيها إلى متاهة

الحالات الأكاديمية؟ ويعتقد العديد من الباحثين المختصين أن النسبة لم تكن قط فكرة أو مفهوماً يجري أما تجاهله أو تأكيد أهميته؛ بل أنه يمثل إحدى الوسائل التي أُستعملت في خوض الحروب الأخرى. وقد أعتمدت الاستجابة للنسبة على القضايا الأعم التي تعمل في خدمتها، أو أحياناً الإضرار بها، وتتراوح هذه القضايا من النضال ضد الحركة الطورية الأحادية التوجّه وعلم تحسين النسل في مرحلة ما بعد الحرب، إلى الحملات الدولية الأخيرة لمنع الثقافة بوصفها قومية من التحول إلى أداة قاتلة مرةً أخرى، وحيث لا تمثل النسبة سوى ستارة خفيفة يقع قلب الظلام خلفها وفي الحالتين كليهما، تمثل النسبة ما أصطلحت عالم الأنثروبولوجي شيري أورتن (Sherry Ortner) (1973) على تسميته بـ ((الرمز الرئيس الموجز))؛ وعاء خطابي غامض تُصب فيه كافة أنواع المعانٍ والمصالح. غير أن التحول نحو - أو ضد - النسبة في كل لحظة من هذه اللحظات لم يفعل شيئاً بجهة معالجة المشكلات الجوهرية من مثل مشكلة التوتر القائم بين الجاذبية المندفعة نحو المركز للتتشابه البشري الجوهرى وقوة الاختلاف البشري الجوهرى الطارد عن المركز.

ولكن، إذا كانت دمبور وأنا على صواب، وإذا حافظت النسبة "الحقيقة" على موقعها بوصفها "قضية أساسية" - وفي واقع الأمر، أساسية للغاية بحيث يُرجح ظهورها في أماكن لا تتوقعها قط؛ وذكرت دمبور بهذا الخصوص محكمة حقوق الإنسان الأوروبية (2001: 74) - إذن ينبغي القيام بشيء ما لنقلها من نطاق الرمزي حتى تتمكن الرمزية - مرةً أخرى أو ربما لأول مرة - من التدليل على المشكلات الرئيسية الكامنة في قلب مشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب. ولضمان حدوث ذلك، يمكن السماح للنسبة بالتراجع قوةً وضعفاً بجهة موقعها على وفق التقلبات الأكاديمية والسياسية. وفي واقع الأمر، لا تتحل النسبة سوى موقعاً هاماً في الاشتغالات الأكاديمية في ظل التركيز المتواصل على معنى الثقافة، وشبح الأمبراليّة الدائم، والعرقية، واللاتوازن في السلطة ضمن النظام الدولي. وفي تلك اللحظة تحديداً حينما يستمر الأكاديميون في إصرارهم على الموقع الهامشي الذي تشغله مشكلة النسبة مقارنة بالقضايا الحقيقة، وعلى كونها مسألة

سخيفة منطقياً أو قديمة عفى عليها الزمن، يحق لنا التأكيد على محورية هذه المشكلة، وأرتباطها الوثيق بالحاضر، وانطواها على تحديات فكرية عدّة؛ ولهذا، فهي بامس الحاجة إلى عناية عددٍ أكبر من الأصوات الناقدة.

هواشن الفصل الثالث

1. نُشر كتاب (هزيمة العقل) أولاً في فرنسا في 1987. وبغية الإطلاع على ترجمة فكرية موجزة وقيمة لحياة فنكليكروت، يُنظر المقدمة لترجمة جوديث فريدلاندر (1995). ومثلكما بيّنت فريدلاندر في كتابها (فينا على ضفاف السين: المفكرون اليهود في فرنسا منذ 1968) (1990)، تبثق هجومات فنكليكروت على النسبة في أغلبها إلى كونه يهودياً في الوقت الذي كان فيه خطاب النخبة اليسارية المناهضة للكولونيالية ضد إسرائيل يتحول شيئاً فشيئاً - من وجهة نظر فنكليكروت - إلى خطاب أكثر عمومية (وإذاءً) ومناهضاً للسامية.
2. يوظف فنكليكروت هنا، لأغراضه الخاصة، ما يصفه بـ "الصرخة ضد الفن والفكر التي كان الشعبيون الروس أول من أطلقها في القرن التاسع عشر" (112). غير أن جذور هذه الصرخة تعود إلى الكاتب الروسي فيدور ميخائيلوفيتش دستوفسكي، ويلاحظ الطابع التهكمي والساخر في استعمال فنكليكروت لهذا المفردة. تذكر إحدى شخصيات دستوفسكي أمراً شبيهاً بهذا في سياق من السخرية اللاذعة التي وظفها للحديث عن الحركة العدمية التي طبعت بطبعها روسيا في أواسط القرن التاسع عشر (حدث ذلك في قصة نُشرت في مجلة دستوفسكي "ابوكا" في 1864). وهكذا، وعوضاً عن ان تكون صرخة ضد "الأدب العالمي" أو "الثقافة العالمية"، قارنت الشخصية في الأقتباس الأصلي بين عمل الشاعر الروسي الرائد ألكسندر يوشكين وزوجين من الأحذية عالية الساق. ومن الأهمية بمكان، في ما يتصل بالمدف من إيراد الأقتباس - وهو الهجوم على العدميين، أن نوضح أنهم لم يكونوا "شعبين" أو حتى "قومين" (كانت فكرة "الأمة" الروسية في مراحل نشوئها الأولى في ذلك الوقت، يُنظر هوبيسيوم 1987) - مثلكما كان دعاة السلافية المحافظين، وهم حركة معاصرة أخرى نشطت في تلك المرحلة الخامسة من تاريخ روسيا - بل أنهم استمدوا مصادر إلهامهم النظرية والسياسية من الليبرالية الغربية وكذلك من جيل ابنائهم على الرغم من توصلهم إلى إستنتاجات مختلفة جذرياً.

.3. يُعنى، إذا كان بالإمكان ترجمة مفردة "هوبى" (Hopi) إلى "الشعب"، فإن السبب في ذلك لا يعود إلى وضع هذه المجموعة من الأميركيين المحليين (الأصليين) هويتهم ضمن فئة عالمية تحتوي على البشر جيّعاً، الهوبى منهم وغير الهوبى، بل لأنهم يفعلون شيئاً مختلفاً تماماً: أي أنهم يُعرفون أنفسهم بوصفهم نوعاً يختلف اختلافاً جذرياً عن كافة الكائنات الأخرى التي قد تشتراك معهم في بعض الخصائص. وهنا يبرز سؤالاً مختلفاً، ولكنه على قدر عالٍ من الأهمية هو "هل يُسْهِم تعريف الهوبين لأنفسهم على هذا التحوّي في خلق تراتبية وجود هرمية يحتل الهوبيون فيها القمة أو موقعاً قريباً منها؟"

.4. هذا السؤال البلاغي ليس بالغرابة التي ييدو عليها، إذ كتب يوهانس فابيان (Johannes Fabien) (1983) كتاباً كاملاً تناول فيه الأساليب التي اعتمدها مشروع التحديث الغربي في إنكار "التكافُف" أو ميزة التعايش في الرمان والمكان نفسيهما على الآخر (وهي فئة تتضمن الهوبى والآراباهو التي ذكرها دونلي فضلاً عن الرونا في بوليفيا).

.5. بالإضافة إلى الفصل الثاني، أتفق تماماً مع ملاحظة دونلي بشأن "فشل الأنثروبولوجيين الدائم في تعليم سجال النسبية وحقوق الإنسان العالمية بنقوذات أكثر ثراءً وعمقاً" (87: 2003). وعلى الرغم من ذلك، ما زال اللبس قائماً في السجلات التاريخية بشأن الدور الذي لعبه بيان بشأن حقوق الإنسان عام 1947 في دفع الأنثربولوجيين إلى إقصاء أنفسهم على نحوٍ جماعي من عملية تطوير نظرية حقوق الإنسان ومارسأها في السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية مباشرةً، أو في أقصى الطرف الآخر، هل وقع الأنثروبولوجيون ضحايا للحملة شبه الرسمية التي شنها محامون دوليون بارزون لحرمانهم من المشاركة على نحو رئيس بسبب شيوخ الاعتقاد حول إلتزام علم الأنثروبولوجي، المدمر في جوهره، بالخصوصية، والنسبية، وبالطبع، بالثقافة. والأهم من ذلك، وإذا كنا أنا ودونلي محقين في ما يتصل بقولنا ان الأنثروبولوجيين لم يضطروا بدور رئيسٍ في تطوير حقوق الإنسان - بصرف النظر عن الأسباب، فإننا قطعاً مختلفين بجهة طبيعة فهمنا لضمائين الغياب.

6. طبقاً لأيرنستو لاكلاؤ (Ernesto Laclau) "يُمثل الدال الأجوف، على وجه الدقة، دالاً بلا مدلول" (1996: 36)، ويمكن القول فيما يتصل باستعمالات "النسبية" على نحو أكثر دقة وتحديداً ان الدال الأجوف هو "شيء ما يُشير، من داخل عملية الإبراز الدلالي نفسها، إلى الحضور الخطابي لزواحي القصور خاصة" (36).
7. أقول "يقترح" لأن سبورو رسم حداً فاصلاً بين أفهومات النسبية المفاهيمية والتاريخية، وليس من الواضح هل كانقصد من قوله "نقطة الانطلاق" ارتباط النسبية الابستمولوجية بنسبية وصفية قوية من التاحتين التاريخية أو المفاهيمية (أو ربما كليهما).
8. وهي النسبية الأخلاقية الوصفية، والنسبية الأخلاقية المعيارية، والنسبية الميتاأخلاقية، والنسبية الميتانقديمية (بفر 1990). لاحظ أن "الثقافة"، بالنسبة لبفر، لا تمثل أساساً مفاهيمياً لأي من أنواع النسبية الأربع، بل أنه أصر، على نحو أكبر من دونز رتنلن وسبورو، على جعل "الأخلاق" مركز العجلة التحليلية التي تدور حولها تنويعات النسبية.
9. كما يَبيَّن دونلي "يضع الاعلان العالمي، عموماً، الأخلاق في مستوى ما سأطلق عليه المفهوم، وهو مقوله مجردة عامة ذات قيمة موجهة" (2003: 94).
10. سأعود لمناقشة التنويعات الخاصة بهذه المقاربة ما بين الثقافية لحقوق الإنسان - التي تسعى إلى تحديد جوهر حقوق الإنسان الغربية ضمن التقاليد الصربية والطقوسية لأديان العالم المختلفة والثقافات اللاغربية في الفصل الرابع.
11. مثال على ذلك، ظهرت مقاربة دونلي في إحدى دراساته التي قدمت إلى وزارة الخارجية الأمريكية بغية تسليط الضوء على الموقف الأمريكي الرسمي بحال خطاب حقوق الإنسان الموجه إلى الجمهور الخارجي. تُنظر مقالته "ما حقوق الإنسان؟" في الموقع الإلكتروني (<http://usinfo.state.gov/products/pubs/hrintro/Donnelly.htm>)

وتلت مراجعته النقدية لحقوق الإنسان مقتطعاً من خطاب القاه الرئيس الأمريكي السابق جيمي كارتر في 1978 بشأن حقوق الإنسان على هامش الذكرى الثلاثين لإعلان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وما تحدى الإشارة له إشادة وزارة الخارجية الأمريكية الحالية (في عام 2008) بهذا الخطاب تحديداً - لا الخطابات الأخرى التي ألقاها الرؤساء الجمهوريون اللاحقون - بغية إثبات تمثيل "الاهتمام بحقوق الإنسان عنصراً أساسياً في سياسة الولايات المتحدة الخارجية" (كارتر 1978).

12. مثلما أوضحت "النظرية السياسية وال العلاقات الدولية" هما المجالان اللذان أهتم بدراستهما. ومكمن قوتها هو التحليل المفاهيمي. وأعتقد أن الموضوع المفاهيمي الذي أسعى لتحقيقه... ينطوي على قيمة فكرية وسياسية كبيرة" (2003: 87).

13. يبدو واضحاً عدم إمكانية الاستمرار في مناقشة هذا الموضوع في هذا الموقع، ولكن من الأهمية بمكان تذكر أنفسنا بإمكانية العثور على جوهر الاستمولوجيا الغربية الحديثة في قواعد المنهج الديكارتية الصارمة الأربع، وهي "تقسيم المشكلة إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء" ثم إعادة تجميعها "بدءاً من الأبسط والأسهل لعرفة الأشياء... ثم الانتقال تدريجياً إلى الأشياء الأكثر تعقيداً" (خطاب عن المنهج، الجزء الثاني). وكان ديكارت، ببساطة، يعتمد مقاربة للمعرفة أعتقد "علماء الهندسة على استعمالها على نطاق واسع للتوصل إلى براهينهم الأكثر صعوبةً ثم عمل على توسيعها لتشمل كل شيء يمكن للإشكال العاقلة معرفته. وهذه "السلسل الطويلة من التعليل المنطقية" تتمثل - وينبغي لها لكي تُعدّ صالحة - سلسلة مفاهيمية بالكامل.

14. لقد أستعنت بالظاهرية هنا بوصفها وسيلة مناسبة لمناقشة وتسلیط الضوء على الخبرة البشرية الذاتية عن الأشياء التي تقع خارج نطاق العقلاني أو المادي، وأنا أدرك أن استعمالي لهذه المفردة هنا ليس استعمالاً تقليدياً ويرجع ان لا يحظى بالقبول في أوساط الفلسفه المختصين. وسيلاحظ القارئ في موقع مختلفة من الكتاب الحالي، أجده استعمال هذه المفردة مفيداً لتأكيد أهمية

المواجهات الفعلية مع حقوق الإنسان في الحياة اليومية بمحابتها وتفاصلها كافية.

15. شددت على مفردة "الظاهري" كوسيلة لتنذير القارئ المحتمل لهذا الكتاب أن عدداً كبيراً من الأشخاص في العالم يفهمون جوهر الجسد نفسه على وفق أنظمة معتقدات غير متواقة مع الطريقة التي يُفهم بها الجسد في علم الوراثة والأحياء الغربيين.
16. يُنظر باكسي للإطلاع على المزيد بشأن دور المعاناة ضمن خطاب حقوق الإنسان (2002، 17-18).
17. من الأهمية بمكان التأكيد على تمثيل ما قام به كل من كاوان ودمبور وولسن في المجلد الذي أصدروه عام 2001 في مجال أرخنة عددٍ من القضايا المترنة بكل من الثقافة والتبني ووضعها في سياق ما نقطة تحول حقيقة بالنسبة لدراسات حقوق الإنسان متمازجة المعارف دليلاً على بحث علم أثربولوجيا الحقوق في الإبتكار وتقديم إسهامات مميزة.

الفصل الرابع

الثقافة في منتصف الطريق حقوق الإنسان تدخل عبر الباب الخلفي

عندما قرر المخرج الفرنسي نيكو جاكوبيليه تقليم مسرحيته المقتبسة من فيلم "العشاق" لزميله لويس مال على خشبة مسرح ثيتر كونتنتل في مدينة كلفلاند هايتز في ولاية أوهايو، كان وائقاً من أنه بعمله هذا إنما يقدم خدمة إلى السكان المقيمين في ضواحي الولاية الشرقية، ولم يدر بخلدو أبداً ذلك السيل الهادر من الانتقادات والتهم التي وجهت له على أثر عرض المسرحية. قبل ذلك بعامين، في 1957 تحديداً، عرض المسرح نفسه فلم "خلق الله المرأة" الذي دشت فيه النجمة الفرنسية بريجيت باردو مسيرتها السينمائية الحافلة. وكما هو معروف فقد أثار الفلم ضجة كبيرة في أوساط الرأي العام آنذاك بالنظر إلى احتواه على العديد من مشاهد الإثارة الفاضحة، ولاسيما ما بات يُعرف بمشهد الطاولة الذي أسهمت رقصة باردو المبتهجة فيه في ترويع المجتمع الأمريكي ودغدغة مشاعر جيل كاملٍ ما زال يقيم وزناً للأعراف والتقاليد الاجتماعية المحافظة في خمسينيات القرن العشرين. تمكن جاكوبيليه وإدارة المسرح من الصمود بوجه العاصفة، وعلى أي حال، يخال لي إن هذه الحادثة قد دفعت المخرج الفرنسي إلى التساؤل عن السبب الذي يجعل مدينة غرينوي奇 المركز الوحيد للحركة الطليعية، ويضطر السكان في الولاية إلى الاستسلام والرضا بعرض ميكي ماوس أو الحلقة الأخيرة من عرض ملتون بيرل. ولهذا السبب تحديداً، قرر جاكوبيليه تكليف جين موريو بدلاً من آنيت فانسيلو، بإداء الدور الرئيس في المسرحية عليه يحظى برضا رواد المسرح الخائفين من كل ما يمس تقاليدهم الاجتماعية الراسخة.

وبالنظر إلى المشكلات التي لازمت عمله في أمريكا، قررت سلطات الولاية القاء القبض على جاكوبيليه وتقديمه للمحاكمة بمحض أحد قوانين الولاية بتهمة "إخراجه وتقديمه عرضاً مسرحياً فاضحاً ومسيناً للأخلاق". وبعد سلسلة من المداولات في محاكم الولاية المحلية ورفض السلطات القضائية كافة الالتماسات والطعونات التي تقدم بها في رحلته الطويلة حتى بلوغه قاعة المحكمة العليا في

الولاية- التي لا يعرف اعضاؤها، على ما ييدو، شيئاً عن حركة الموجة الجديدة الفرنسية- قرر المدير الفني للمسرح التقدم بطلب نقل القضية إلى المحكمة العليا في الولايات المتحدة التي قرر اعضاؤها المتشحون بالسواد والمنقسمون في الآراء إلغاء الحكم الذي أصدرته المحكمة العليا في اوهايو بعد مشاهدتهم عرضاً خاصاً للفلم في قاعة المحكمة. وطبقاً للتعليق الذي أدى به القاضي برنان: "لقد شاهدنا الفلم... وتوصلنا إلى قرار مفاده أنه ليس فاضحاً". (378 الولايات المتحدة، 184، 196، 1964).

وفيما يتصل بالقضية نفسها، عبر بوتر ستิوارت، في تصريحه الذي لم يتجاوزه بضعة أسطر، عن تعاطفه مع اعضاء المحكمة الآخرين الذين تصدوا المشكلة "محاولة تعريف ما لا يمكن، على الأرجح، تعريفه". وبكلمات اخرى، تعريف المقصود بالبذاءة، التي تمثل نوعاً من الكلام لم يحظ بحماية التعديل الأول في الدستور الأمريكي. في الواقع الأمر، ليس أدل على صعوبة تعريف هذه المفردة من رفض ستิوارت نفسه تعريفها، واكتفائه بالقول "بمقدوري معرفة الفعل البذيء عندما أشاهده، وعليه، فالfilm السينمائي محل الخلاف ليس بذيناً" (7). وعمور الوقت، اكتسب تعليق ستิوارت أهمية خاصة به وأضحي، بطريقة أو باخرى، ممثلاً للرأي القائل ان هناك العديد من جوانب الحياة وتفاصيلها المهمة التي لا يمكن فهمها أو الاحاطة بها على نحو كاف باعتماد عمليات التحليل، والتوصيف، والتعريف التقليدية. ولكنني أعتقد أن هذه الحكاية تنطوي على مضامين اخرى تتصل اتصالاً مباشراً وعلى نحو يثير الاستغراب، بعدد من المشكلات الرئيسية التي تقع في قلب منظومة حقوق الإنسان المعاصرة.

وبصرف النظر عن مضامين القضية الواضحة التي تتصل بالتعديل الأول في الدستور الأمريكي، بالإمكان قراءة قضية جاكوبليه مقابل ولاية اوهايو بوصفها مثالاً على أحدى القضايا المتعلقة بحقوق الولاية، أو ربما بكلمات أوضح، بوصفها مثالاً بين حالة التوتر القائمة بين التواميس الثقافية وما ييدو (ويتصرف) على نحو قریب الشبه بحقوق الإنسان - الحقوق الأساسية المكفولة لكافة المواطنين الأمريكيين بصرف النظر عن عوامل العرق والجند والعرق أو الاتمام السياسي.

والسؤال الذي يملي نفسه هو "هل ينبغي للمجتمعات المحلية تحمل ذلك النوع من الثقافة الذي تجده مقيتاً لأن "المجتمع بعامة" كما صرحت بذلك المحكمة العليا في الولاية، يتبنى منظوراً مختلفاً؟ الا يمثل هذا "المجتمع بعامة" رمزاً أو تلخيصاً لمجموعة من الأفراد أقل عدداً - وربما أعمق تأثيراً - مجموعة لا يمكن العثور عليها سوى في حصون النخبة الاقتصادية والاجتماعية في المنطقة الشمال شرقية؟ واليست الولايات المتحدة بما تميز به مناطقها من تنوع وتنوع جديرة بأن يجعل المحكمة العليا تعيد النظر في أسلوب اتخاذها للقرارات التي لا تعتمد على رأي "المجتمع" المختزل غالباً في بضعة أشخاص؛ والتي لا تتحاول تطلعات المجتمع الأعم وطموحاته؟

خاضت المحكمة هذه المعركة في العديد من الحالات الأخرى، وكما في قضية حاكم بليه، فقد وقفت إلى جانب "المجتمع بعامة" وعدّت نفسها ممثلاً عنـه أمام مجتمعات معينة سواء عاشت هذه المجتمعات في مناطق سليماً، أم الباما أم في كلفلاند هايتس. وبكلمات أخرى، لن يُسمح للمجتمعات المحلية - قانونياً في الأقل - بالوقوف في وجه التقدم صوب ادراك مجموعة الحقوق الأساسية التي كرسها الدستور الأمريكي على أرض الواقع، هذه الحقوق التي تعبـر عن القيم التي ينبغي لأـى شـعب متـحضر الاعـتزـاز والتـمسـك بها⁽¹⁾.

وهنا تحدـيداً يبرـز الصـدام الـقـدم بين الـخصـوصـية الـثقـافـية والـقيمـ الـعـالـيمـة - المـمـثلـةـ بالـقيمـ الـأمـريـكـيةـ فيـ هـذـهـ الحـالـةـ -ـ الـتيـ تـقـفـ بـجـانـبـهاـ جـيـوشـ "ـالـعـالـيمـ"ـ السـائـرـةـ بـزـهـوـ وـخـيـلاءـ عـبـرـ الـبـلـادـ تـدـعمـهاـ السـلـطـةـ السـيـاسـيـةـ وـقـوـةـ الـقـانـونـ (ـالـيـ تـتـحـذـ شـكـلـ الـأـحكـامـ الـصـادـرـةـ عـنـ الـمـاـكـمـ وـحتـىـ الـحـرـسـ الـوطـنـيـ إـذـاـ أـقـضـيـ الـأـمـرـ)،ـ وـقـوـىـ الـاقـنـاعـ الـأـخـلـاقـيـةـ الـأـكـثـرـ حـصـافـةـ.ـ وـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ مـنـاحـيـ التـشـابـهـ الـعـدـيدـ وـالـمـوـحـيـةـ بـيـنـ قـرـارـ مـحـكـمـةـ وـارـنـ توـسيـعـ نـطـاقـ الـحـقـوقـ الـوـطـنـيـةـ/ـالـقـومـيـةـ عـلـىـ حـسـابـ قـيـمـ الـمـجـمـعـاتـ الـمـلـيـعـةـ وـالـصـرـاعـاتـ الـأـحـدـثـ بـشـأنـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ حـقـوقـ إـلـاـنـسـانـ الـعـالـيمـ وـالـثـقـافـةـ،ـ لـيـسـتـ هـذـهـ هـيـ الـمـحاـورـ الـيـ أـنـوـيـ الـحـدـيـثـ عـنـهـ وـتـطـوـيرـهـ فـيـ هـذـاـ الفـصـلـ،ـ بـلـ أـوـدـ الـحـدـيـثـ عـنـ مـلـاحـظـةـ سـيـوارـتـ الـدـقـيقـةـ عـنـ قـضـيـةـ حـاـكـوـلـيـهـ عـلـىـ وـقـقـ وـجـهـةـ نـظـرـ مـخـتـلـفةـ.ـ إـنـ السـبـبـ فـيـ نـجـاحـ "ـالـثـقـافـةـ"ـ فـيـ اـحـتـلـالـ الـمـوـقـعـ نـفـسـهـ بـلـجـهـةـ تـقـيـلـهـاـ مـوـضـوـعـاـ مـحـورـيـاــ

وربما مشكلة في بعض الأحيان - في نظرية حقوق الإنسان وتطبيقاتها العملية، يعود، في جزء منه، إلى حقيقة جهل الكثير من الناس، كما في حالة البداءة، بمعناها الدقيق على الرغم من إدراكيهم وجودها في كافة جوانب الحياة البشرية. وما يزيد الأمر صعوبة انطواء "الثقافة" على ثلاثة أبعاد مميزة في الأقل تتدخل فيما بينها بطريقة تجعل الثقافة شوكلاً دائمة في خاصرة حقوق الإنسان.

قبل كل شيء، هناك مشكلة تعريف الثقافة نفسها التي تنطوي على تعقيدات وجوانب عده تتجاوز نطاق النقاشات المبسطة بشأن معناها. وتعكس هذه النقاشات عادةً اسلوباً سردياً مألوفاً وشديد التقليدية بحيث أصبحت أضحي بمرور الوقت مطلة تحليلية مؤثرة. إذ تبدأ هذه النقاشات عادةً بجولة قصيرة في التاريخ الفكري للمفردة نفسها تعرف فيها على أصولها المبكرة المختلفة التي يعود تاريخها إلى القرن التاسع عشر، وتحديداً عبر مفردتين هما أما "Culture" الانكليزية، وأما "Kultur" الالمانية أو كليهما. وما يحدِّر الالتفات إليه محاافظة المفردة الأنكليزية على اصولها اللاتينية (التي تعود بدورها إلى الفرنسية القديمة) والتي تعني العناية بالأرض أو زراعتها.

وبناءً على ذلك، عندما كتب ما�يو ارنولد في كتابه ذاتع الصيت *الثقافة والفووضى* الذي يُعد بمثابة رسالته العلمية حول هذا الموضوع أن "رجال الثقافة العظام هم أولئك الذين يرغبون في نقل أفضل معارف زمامهم وأفكاره من أحد طبقات المجتمع إلى الأخرى" (1869[2006]: 53)، فإنه كان حتماً يتحدث عن الثقافة بوصفها رُقياً فكريأً وفيأً وتحسیداً لرغبتهم في "أنسنة [الثقافة] لزيادة فاعليتها خارج حلقة المتعلمين والمثقفين". وقد ترسخ هذا المعنى وأضحي شائعاً في العالم الأنكلو-أمريكي في العصر الفكتوري، ومازال الكثيرون يعتمدونه لفهم "الثقافة" وتقطيعها المختلفة إلى "ثقافة عالية"، و"ثقافة متدينة"، إلى آخره. وعلى الرغم من ان الهدف من الثقافة والفووضى هو الدفاع عن منافع الثقافة الأخلاقية لعامة الناس، لم يكن الأشخاص الذين يملكون الوقت والقدرة أو الرغبة على استحصال "معارف زمامهم وأفكاره الأفضل" يمثلون سوى نسبة صغيرة نسبياً من المجتمع. وهكذا، أصحت الثقافة نخبوية ومترجمة اجتماعياً.

وخلالفاً لفردة "الثقافة" الانكليزية، تنطوي نظيرتها الالمانية على مجموعة مختلفة من المعانى والمصامين. وعلى الرغم من اشتراك المفردتين الانكليزية والالمانية في الجذر اللاتيني نفسه (وهو أمر يمكن ملاحظته في عددٍ من الكلمات الالمانية المختلفة)، تنطوي مفردة "Kultur" الالمانية على نطاقٍ أوسع من الافكار والممارسات إلى حدٍ أضحت فيه هذه المفردة تمثل ما يُعرف بالوحدة الالمانى (Germanness)، أو في الأقل نسخة مثالية عنه، نسخة أخذت الدولة على عاتقها، وهذا ما ينبغي التنبه له، صياغة ملائحة والترويج لها. و"الثقافة" الالمانية، على وفق هذا المعنى، تعمل على استكمال أفكار الزمن الآخرى، من مثل النسخة الهيغيلية لـ "روح الشعب" التي تؤكد على قراءة ما يُعرف بروح الشعب أو الثقافة التي تطورت عبر التاريخ (وهي عملية بالإمكان تدارسها علمياً وتفسيرها موضوعياً⁽²⁾).

وهذه تحديداً هي فكرة الثقافة التي شكلّت الأساس للعلوم التي تطورت، لتسهم في تفسير كيفية بروز المجتمعات البشرية، والسبب في اختلافها عن بعضها بعضاً، وكذلك كيفية ارتباطها ببعضها بعضاً ضمن الاطار التطوري الأوسع. ويُعد علم الأنثروبولوجيا، كما تبلور في الولايات المتحدة، المثال الأبرز الذي يبيّن الآلية التي اعتمدت في توظيف نسخة الثقافة هذه والتعامل معها منهجياً. وكان فرانز بواس "مؤسس الأنثروبولوجيا الأمريكية" الالماني الأصل شديد التأثر - على غرار غالبية المفكرين في القرن التاسع عشر - بفلسفه هيغل التي تفسر السبب الذي يجعل الثقافة تتحلّ موقعاً محورياً في النظام الأكاديمي الذي أسهم في تأسيسه وتطوره⁽³⁾.

ويلاحظ تداخل هذه المفاهيم فيما بينها وتفاعلها، طبقاً للسرديات الكبرى المتوافرة، لتقدم تعريف أنثروبولوجي للثقافة عمل المختصون والمعنيون على تدريسه وتلقينه لآلاف الأشخاص في مئات من النصوص والكتب المنهجية، ثم عمل هؤلاء الأشخاص، بدورهم، على توظيف فهمهم للثقافة في آلاف من السياقات المختلفة حتى أصبحى هذا الفهم حالياً هو المعنى السائد للثقافة في أنحاء العالم كافة. وفي أدناه أحد المقولات النموذجية الشائعة لتعريف الثقافة كونها

"نظام من المعتقدات والقيم والعادات والسلوكيات والمتطلبات المشتركة التي يستعملها أفراد المجتمع للتعامل مع عالمهم ومع بعضهم البعض، والتي تنتقل من جيل إلى آخر بوساطة التعليم" (بيتس وبلوغ 1990، 7). وعلى الرغم من استمرار الفنانين ووسائل الاتصالات والاعلام الشعبية وآخرين غيرهم في استعمال "الثقافة" بمعناها الضيق، تُعد النسخة الأنثروبولوجية لهذه المفردة الأكثر شيوعاً في نطاقٍ واسعٍ من السياقات الأقليمية، واللغوية والسيارات الأخرى (وهي نسخة تشتمل بالضرورة على المفهوم الارنوLDي - نسبة إلى ماثيو ارنولد).

غير أن انعطافات التاريخ الفكري وتحولاته تنتهي على العديد من المفارقات، ويخبرنا هذا التاريخ عن توجه سرد الثقافة الكبير في مسارات غير متوقعة ومربكة. واعتمدت المقاربة الأنثروبولوجية للثقافة، في جزء منها، اسلوب دمقرطة فهمنا لهذه المفردة. إذ قد يعيش الناس في نطاقٍ واسعٍ من الظروف ضمن أنواع مختلفة من التجمعات البشرية في أنحاء العالم كافة، غير أن لكل واحد منهم ثقافية الخاصة، وكل فرد يولد في "نظام [محدد] من المعتقدات والقيم والتقاليد والسلوكيات والمتطلبات".

وتشغل هذه الأنظمة موقع شديدة التباين فيما بينها ضمن تحالفات سلطوية عالمية أوسع، وما زالت رُحى المعركة تدور - وهذا ما اكتشفه بواسطه طلابه من بعده - لمنع الآخرين الممثلين بالمسؤولين الإداريين الاستعماريين والكتاب الرحالة وأعضاء الحملات التبشيرية الدينية من مقارنة هذه الأنظمة ببعضها البعض وإطلاق الأحكام المتعجلة والسلبية بشأن قيمتها النسبية. في مقابل ذلك، شهد التعريف الأنثروبولوجي للثقافة في هذه المرحلة تطورات عدّة أسهمت في جعل هكذا مقارنات ضارة أكثر تعقيداً. وما يجدر الالتفات إليه أن التحول الرئيس في مقاربة الثقافة هذه لم يكن يتعلق بالتأكيد على اشتراك البشر جميعاً في المعتقدات والقيم والسلوكيات. الأهم من ذلك هي فكرة وجود هذه المعتقدات والممارسات معاً ضمن نظام محدد يُقلل من جيل إلى آخر. وهذا تحديداً ما يجعل المقاربة الأنثروبولوجية الأمريكية للثقافة راديكالية؛ إذ لا تؤكد هذه المقاربة على الطريقة التي تختلف فيها جماعات بشرية محددة عن الجماعات الأخرى بقدر ما تؤكد على

النظام الخاص الذي تبرز منه التجمعات البشرية في تاريخها الطويل وتغير عرور الوقت.

وعلى الرغم من تطور مفهوم الثقافة، في جزء منه، بوصفه نقداً لعلاقات الاتصال الاستعمارية السائدة المستندة إلى إطار مختلف للغاية لفهم، والأهم، إيجاد مسوغ يبرر خاصية التنوع البشري، أضحت واضحاً أن فكرة "الثقافة بوصفها نظاماً" نفسها تنطوي على الكثير من التعقيدات والتحديات. أولاً، عندما تكون الظروف السياسية مؤاتية (أو غير مؤاتية كما هو الحال في معظم الأحيان)، يستحيل منع الدول، ولا سيما جماعات المصلحة، والأطراف الأخرى من النظر إلى تنوع الثقافات بأسلوب تراتبي يسفر عادةً عن نتائج متوقعة (واحياناً مأساوية). والأهم - مرةً أخرى من وجهة نظر سرد الثقافة الكبير، ملاحظة العاملين في المؤسسات الأكادémية ان مفهوم الثقافة لم يكن يؤدِ العمل الذي وضع، جزئياً، لإدائه، وهو توفير رواية بديلة للتنوع البشري، رواية لها القدرة على زعزعة علاقات السلطة العالمية القائمة. وبينما اكتسبت حركات النضال والكافح ضد الدول الاستعمارية أهمية عظيمة في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، سرعان ما أدرك الأنثروبولوجيون - بعضهم في الأقل - عدم قدرة فكرة الثقافة على التكيف مع ما كانوا يأملون ان يسير صوب مستقبل واعد من التحولات العميقـة في العلاقات البشرية في مستوى العالم. وهذا، ببساطة، يعني ان فكرة النظام الأساسية قد سارت في الأتجاه المعاكس؛ إذ كانت جامدة ومنعزلة ومتوجهة نحو المركز، وبكلمات أخرى، مثلت هذه الفكرة كل شيء خلا الثورة.

وبالطبع، شهد العالم الكثير من الأحداث والأمور التي احاطت بـ"الثقافة"، وثمة حدثان محددان على قدر عالٍ من الأهمية نود الإفاضة في الحديث عنهما لصلتهما بدراستنا الحالية. يتعلق أحد هذين الحدثان بقرار بعض الأكاديميين، وبضمهم الأنثروبولوجيين، التصدي لهذه المشكلات من طريق تطوير تعريف الثقافة على نحو مفارقـي من خلال تعطيـمه بمجموعة من الإيحاءات التي تجعله أقرب إلى افتراضاته الفـكـتورـية بالفن، والأدب والتـاجـات الفـكـرـية، على الرغم من عدم ارتباط الجوانب الأخيرة بالنماذج الراقية المعروفة بهذه التعبيرات المميزة للخبرة

الإنسانية، بل بنظيرها الوسط والمتدنية التي عمل حاملو راية الثقافة أمثال ارنولد على كبحها في القرن التاسع عشر.

وبالنظر إلى اقتران النسخة الأنثروبولوجية للثقافة، لأسباب تاريخية غالباً بأنظمة محددة من المعتقدات والقيم والسلوكيات المشتركة الموجودة في الطرف المستقبل من الامبرالية الغربية، كان من الضروري "للدراسات الثقافية" ان تُعدّ في عواصم المدن الغربية الكبرى ومراكمها للتدليل على الطريقة التي تتدخل بوسائلها الثقافات (وبالتالي تمثيلاتها المتعددة) وتعالق عبر الحدود السياسية والجغرافية واللغوية وغيرها من الحدود المعروفة الأخرى. وبرغم ذلك، ما زالت الثقافة لا تمثل، على نحوٍ رئيس، سوى نظاماً أو شيئاً ما. صحيح ان نطاق تطبيقات الثقافة واستعمالاتها قد أتسع وتطور، وموقعها قد تعددت لتشمل مجالات إدارات الشركات المساعدة الكبرى وزوايا شوارع ليست لندن، غير أنها ما زالت أساساً ما لم يُعدل بوساطة "البدائي".

حدث بعد ذلك سنوات - طبقاً لما يورده السرد الثقافي الرئيس - أن حل عام 1989 الخامس والمحوري الذي أطلق قوى العولمة التي عملت بدورها في القضاء على الحدود التي لطالما كانت الأقرب إلى الهوية البشرية - وهذه ما نقصده بمحدود الثقافة. وكما هو معروف، فقد أسفر ذلك عن بروز الثقافات المعلولة أو العابرة للقوميات، وربما تُعدّ الثقافات في الشتات التعبير الأسني لها، أنها هذه الثقافات المحبوبة أو الدينامية أساساً التي لم تُعد مرتبطة بالأراضي الأقلية. ولم يتطلب الأمر سوى القيام بخطوة بسيطة ليتقل العالم من مرحلة بروز الثقافات العابرة للقوميات - وهي العملية التي تسارعت بحدة في تسعينيات القرن العشرين - إلى تلاشي الثقافات نفسها.

وهكذا أصبح السرد الأنثروبولوجي التقليدي للثقافة نوعاً من أنواع المفارقة التاريخية المتحجه نحو المركز في عالم يتجه، بإطلاقه، نحو الأطراف. ولم تكن المشكلة تتصل بعدم قدرة المراكز على الصمود فحسب، بل بالدور الذي أضطاعت به العولمة في خلق عالم من المراكز الفعلية أو المختللة. وما إن المعنى الذي ينطوي عليه "المركز" لا يتحقق إلا في ضوء علاقته ببناطق الإحالة المقابلة الأخرى (أمثال

"الحوار" أو "المواطن")، يتبع ذلك اختفاء المركز حال بروز هذه الحواف. والقول نفسه يصح في حالة الثقافة. إذ بُرِزَ المفهوم بوصفه وسيلة لتفسير الأنظام المختلفة الكثيرة التي يسعى أفراد الجنس البشري فيها إلى الحصول على الهوية والمعنى الجماعيين. غير أن العولمة كانت ماضية في خلق نظام واحد ينطوي على تنوعات مختلفة عدّة، ولكنّه يبقى مع ذلك نظاماً ثقافياً عالمياً (global). وعليه، وإذا قُدِّرَ "للتّقافة" ان تختفظ بمعنٍ ما، بصرف النظر عن طبيعته، طبقاً لما يسوردُه السرد الرئيس، فإن هذا المعنى سيبدو بمثابة وسيلة لوصف السيرورات المتعددة التي تذوب بواسطتها الثقافات حول العالم في ثقافة عابرة للقوميات ابتداعية (هرطقيّة) واحدة، وبكلمات أخرى، معنى مثل لشبكة متداخلة تعمل على إعادة تشكيل الطريقة التي يمكن بواسطتها فهم ما يجري في العالم؛ أي ان الثقافة غدت فعلاً (Verb).

من جانبهم، يرى العديد من الأنثروبولوجيين في هذه السجالات الفكرية أمراً مرهقاً ومربكأ. فترك فكرة الثقافة على حالها أو تركها تتلاشى أفضل من محاولة ليها وتوسيع مداها إلى حدٍ فقد فيه أي قيمة تفسيرية كانت تتمتع بها أو يضطر معه الاشخاص الذين يستعملونها إلى اللجوء إلى اشارات وعبارات اضافية من مثل: حسناً، أنا لا أتحدث عن "الثقافة" في نفسها، ولكنني استعمل هذه المفردة لتوضيح مقصدِي أو لأن الآخرين مازالوا مصرين على ايرادها في احاديثهم، أو، ربما، لأهمية استعمالها في الحديث عن طبيعة التغيرات الحقيقة التي عصفت بالعالم في مطلع القرن العشرين والتي تستهلك الكثير من الوقت.

أسهمت هذه السجالات، في نهاية المطاف، في جذب المزيد من المعنيين إلى دائرة الاشتغال الأنثروبولوجي بالثقافة، وهذا ما تخلّى وأضاحى في الظهور المفاجئ لعلميّ الاقتباس " " في كل مرة تردد فيها مفردة الثقافة. وهكذا، أصبح مفهوم الثقافة نفسه محل خلافٍ عميق وتعرض لحملات هجوم ونقد متباعدة في شدتها وأصبح محوراً لعناية الباحثين العاملين في طيف واسعٍ من الأنظمة والحقول المعرفية. وعلى الرغم من هذا الحضور الطاغي لعلميّ الاقتباس، مازال المحال (refernt)، أو الشيء الذي نعنيه بالثقافة يبدو قريب الشبه بأنظمة القيم والمعتقدات القديمة التي

عُدلت لتعكس الحقائق السياسية والاقتصادية والايديولوجية الحالية. ويبدو أن جل ما تود علامتي الاقتباس هاتين قوله هو ان الأنثروبولوجيين لا يمكن ان يكونوا جادين في ما يفعلونه. فهل يعتقدون حقاً ان الثقافات جميعاً في طريقها إلى التلاشي لا في اجزاء محددة من العالم حيث تتسم الرواسب الثقافية بكلها غير واضحة المعالم، بل في العالم أجمع؟ أدن، كيف يفسرون حقيقة ان الهوية الجماعية في حقبة ما بعد الحرب الباردة التي تشكلت بصيغ حصرية - ثقافية تحديداً- قد أصبحت أكثر، لا أقل، دينامية؟ وإذا افترضنا تخلي الأنثروبولوجيين - حاملو رأية الثقافة الذين يتماهون مع المهمشين والمقصيين والذين يفعلون ما بوسعمهم ليكونوا أدوات لتمثيلهم ونقل آرائهم - عن الثقافة، من ستحدث بالنيابة عنها، وبالتالي عنهم؟

وعلى الرغم من هذه السجالات البلاغية والدلالية، أصر الأنثروبولوجيون على المضي قدماً ليسهموا بذلك في خلق نوع جديد من الحقول المعرفية الذي أتخذ محوراً له "تشكيلات المعانٍ والممارسات بين ذاتانية المائعة" التي تنتشر عبر الحدود القومية وتحاول تحبس فظائع "الاحتزالية المغلوطة" التي اشارت لها بريس في مقالتها التي تحدثنا عنها في الفصل الثالث. وتحضر هذا الاهتمام المتامي بهذا الحقل، من جملة ما تمحض عنه، عن عدد من السجالات المفارقة مثل السجال بين دونلي وبريس الذي أضطر فيه عالم السياسة، الذي تكمن قوته في "تحليلاته المفاهيمية"، إلى حمل رأية الثقافة. وكما قال دونلي: "ثمة اختلافات لا يمكن إنكارها بين، مثلاً، طوكيسو وطهران وتكساس، وبالتالي بين "الثقافات" التي تمثلها هذه المدن"(88: 2003)- ناهيك عن الأختلافات بين مدن أمثال لاس فيغاس وهاسا ولربون.

وبناءً على ذلك، أصبحت أفهومات الثقافة واستعمالاتها في ذاكراً "معقدة ومتنوعة، ومتحدة المستويات، والأهم، محل جدل عميق"(دونلي 2003: 86)، والمضامين التي تنطوي عليها هذه المقوله هي ما أثارى الحديث عنه في ما تبقى من صفحات الفصل الحالي. ولكنني أود تذكيركم بالأبعاد الثلاثة المميزة التي تنطوي عليها مشكلة الثقافة والتي تتصل اتصالاً مباشرأً بحقوق الإنسان. وعلى الرغم من ان البعد الثاني لا يقل أهمية عن نظيره الأول، يمكن القول بإمكانية الحديث عنه ووصفه بعجلة. فحتى لو أفترضنا إمكانية التوصل إلى مقاربة أو تعريف محدد

للتقاليف، سنجد أنفسنا في مواجهة سؤال تحريري (أمريقي) ينفي الإجابة عنه: كيف نحدد العناصر المضمنة في هذه المقاربة أو التعريف في ظل التوسيع المتواصل في هذا التعريف وطبيعته المائعة والمتناقضة والمثيرة للجدل. وهذه المشكلة تغدو أكثر تعقيداً كلما أبعدنا عن الأفهومات التقليدية للتقاليف، بحيث يغدو من المستحيل ربط التقاليف بأي شيء ملموس ومحقق بما يكفي لدراستها تحريرياً أو فهمها على نحو يتجاوز نطاق التحليلي نفسه في اللحظة نفسها التي نصل فيها إلى تشكيلاً ثانية عابرة للقوميات دائمة التبلور ومائعة ومتنازع عليها. وهذا ربما يفسر السبب في تمكّن مفهوم التقاليف من الحفاظ على مكانته على الرغم من الرغبات الجادة في تحديده والاتفاق عليه.

ويبدو أن الباحثين أمثال دونلي الذين يشعرون بالتعاطف مع النقودات الأنثروبولوجية الأحدث للتقاليف ما زالوا متربدين، على نحو يمكن تفهمه، في تقديم تصانيفهم الثقافية الراسخة سواءً كان الغرض من ذلك مقارنتها بتلك التي يقترحها قانون حقوق الإنسان الدولي أم بالفنون الشائعة الأخرى. وأدى ذلك، بلا شك، إلى شعور المعنيين بالعجز عن تحديد "ما الذي تعنيه التقاليف في سياقات مختلفة، وما الذي تتكون منه ثقافات محددة، بصرف النظر عن طبيعة تعريفها؟" وهذا بعد الثاني لمشكلة التقاليف يدو أكثر وضوحاً في خارج المؤسسات الأكاديمية.

لنأخذ في سبيل المثال الدراسة النقدية التي كتبها المؤرخ مايكيل كازن (2006) عن ترجمة حياة رجل الدين والمصلح الاجتماعي والخطيب هنري وارد بيجر التي امتدح فيها مؤلفة الكتاب "معرفتها العميقه بثقافة القرن التاسع عشر وسياساته". وفي دراسته التي استند فيها إلى اقتباس من الكتاب الأصلي، تحدث كازن عن تأثير بيجر في "التقاليف الأمريكية". وبرغم ذلك، وفي مقطع آخر في الدراسة نفسها، أتفقد كازن "ترحيب [بيجر] واحتضانه لثقافة الاستهلاك الجماهيرية الجديدة".

وهنا تحديداً يظهر لنا النطاق الكامل للثقافات المختملة، وبضمونها تلك التي لم تعلن عن حضورها بعد، وجميعها تستعمل كما لو أنها متبادلة على نحو لا يثير

المشكلات. فهناك بحوزتنا نسخة المقاربة الفكторية الأكثر تحديداً للثقافة (ومقصود بذلك "الثقافة والسياسة"، على الرغم من عدم وضوح مستوى الفن والأدب والنتائج الفكري المتضمن في هاتين المفردتين)؛ وهناك أيضاً مفهوم *الـ "Kultur"* كما تطور ضمن علم الأنثروبولوجي (ولاسيما الأمريكي)، وبكلمات أخرى "الثقافة الأمريكية التي تشتمل على السياسة"؛ وأخيراً، ثمة نوع ثالث من الثقافة وهو الأكثر محدودية أو النوع الذي يُعرف أنواع محددة من الممارسات الاجتماعية سريعة الزوال أمثال ثقافة الاستهلاك الجماهيرية الجديدة. وعلى الرغم من عدم قدرة تداخل الثقافات هذا على الصمود بوجه حتى أكثر التحليلات النقدية عجالة، فإن الشيء الغريب هو قدرتنا على قراءة هذه الدراسة وبطريقة ما معرفة ما يقصدُه كازن حتى لو لم يستطع هو توضيحه. ومرة أخرى أعود إلى النقطة التي بدأت حديثي منها: على الرغم من أن كازن - وعلى الأرجح قراءه كذلك - غير قادرٍ على ما يبدو على تعريف الثقافة بأسلوب متزاوج، فإنه قادر على معرفتها عندما يراها.

ويتسم بعد الثالث لمشكلة الثقافة الذي يتصل بحقوق الإنسان بكلone أكثر تعقيداً، ولهذا سأحاول الإيجاز في وصفه في هذه المرحلة. وبعد الذي أتحدث عنه هنا هو المشروعية أو ر بما الأخلاق. والسؤال الذي يعلق نفسه هو: من يتحدث باسم الثقافة؟ في واقع الأمر، يجسد هذا السؤال البلاغي كل من الجوانب الوصفية والمعيارية للمشكلة - من يتحدث باسم الثقافة ومن ينبغي له التحدث باسمها؟ وكما سنلاحظ، لطالما قضا هذه المشكلة ماضِحَ المعنيين بحقوق الإنسان بطرق لا يمكن توقعها ولاسيما في ضوء اكتظاظ حقل الخطاب بعدد كبير من المفاهيم المضادة لما نقصده بالثقافة مفاهيمياً، والأهم، كيف تتصادم القيم، على فرض كونها مشتقة من ثقافات معينة، أو لا تتصادم مع تلك القيم المحسدة في الرمز الرئيسية لحقوق الإنسان أمثال الإعلان العالمي⁽⁴⁾. وعندما يؤكّد قادة حركة أئية سياسية ما أن المؤسسات الدولية تشن حملة هجوم على ثقافتهم، ثم يمضون في وصف أوجه هذه الثقافة المعرضة للهجوم بأدق التفاصيل، بما يتسائل البعض "هل هم - أي القادة - مخطئون في مستوى ما أُم لا؟"

وقد يندفع الباحث الكوزموبيتالي في حقوق الإنسان، في معرض رغبته بالرد على هذا التأكيد على الثقافة - نحو الإدلة بالتصريح الآتي: إن ما تصفه وتحدث عنه غير موجود، ولا يمكن له أن يوجد، ليس في عام 2009 لأن ما تصفه هو ثقافة مُقيدة وجامدة ومعزولة ومحافظة؛ وأنظمة المعتقدات والقيم والسلوكيات من هذا النوع في طريقها إلى الانفراط. وهذا يعني أنك لا تمتلك ثقافة بالمعنى التقليدي للكلمة طبقاً للباحث الكوزموبيتالي، بل أن حياتك ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعديد من الحيوانات الأخرى في أنحاء العالم المختلفة، وبأشخاصٍ تشتراك معهم بحملة من الأمور المشاهدة والموازية في أهميتها لتلك التي تشتراك فيها مع المزارع أو العامل في المصنع الذي يسكن بجوارك. وفي الواقع الأمر، إن ما تفكرون به بوصفه فيماً يابانية/إيرانية/تكساسية فريدة أو أنماطاً من السلوك أو التقاليد قد تغير بسرعة كبيرة بحيث لم يعد قادراً على تعريفك بأسلوب محددٍ واضحٍ. إلا تدرك أن قنبلة البيسي كولا التي هبطت من السماء قد غيرت كل شيء، وإذا كنت شاهد محطة السينما ان ان باللغة الإسبانية بدلاً من اصطفائك إلى الشامان وهو يصف مخاطر المشي في الليل بين القرى، فإن هذا يُعد دليلاً واضحاً على أنك تعيش الآن في كيانٍ مائعٍ؛ كيان تدرك المعنى فيه على نحوٍ ينذاتي - وينتشر الآخرون أمثالك في كل مكانٍ فيه.

ويرجح ان يتمثل الرد الذي سيتخذون المدافعون المتمحمسون عن الثقافة في أكثر صورها صرامةً وحصريةً وتجذراً في توسيع على فكريتين لا ثالث لهما، تعكس أوهما حقيقة اخفاق البعض وعدم ادراكهم ان شيئاً ما واضحاً تماماً مثل حقيقة الثقافة التجريبية، وبالتالي الاختلاف الثقافي سيكون بأمس الحاجة، لسبب ما، إلى ان يتوارى تحت العديد من طبقات الغموض المفاهيمي. أما الفكرة الثانية فتفهم طبيعة الدافع الذي قد يدفع المفكرين الكوزموبيتاليين إلى التفاعل بقوة مع حقيقة الثقافة الصارمة برغم إمكانية تلخيص ما يقولونه في مقوله "نحن على حق، أنت على خطأ، وبالمناسبة نحن مستعدون للموت في سبيل ثقافتنا" فهل أنت مستعد لفعل الشيء نفسه؟ وهل يمكن ان يكون الأثنان على حق، أما وصفياً وأما معيارياً؟ هل شهد عالم ما بعد 1989 المعلوم تلاشياً عاماً للثقافة لجملة الأسباب

التي ذكرتها في أعلاه، وفي الوقت نفسه انتشار أو، في الأقل، إعادة ترسيخ الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي، أي تكاثر تلك الأنظمة المميزة التي "تُنقل من جيل إلى آخر"، والتي تُشكل، لهذا السبب تحديداً، الأساس للهوية والمعنى الجماعيين؟

تشفير الثقافة:

من السهولة يمكن معرفة السبب في اختيار ذلك المنظور الذي أعتمد في دراسة مشكلة الثقافة في الحقبة التي تلت الحرب العالمية الثانية. فبروز الفاشية في إيطاليا وألمانيا وتحولها في نهاية المطاف إلى برامج تعتمد其ا الدولة لقتل الجماعي والاستغلال العرقي يرتبط ارتباطاً مباشراً بالحواضن الفلسفية والإيديولوجية نفسها التي أنتجت وحرست على تطوير مفهوم الثقافة في القرن التاسع عشر. وكما قالت حنا آرنندت في 1951، "على الرغم من هضم النازيين لأفكار أمثال "الأمة" و"الشعب" عندما تخدم هذه الأفكار أغراضهم السياسية والعسكرية الواسعة، فإن عمليات الهضم هذه لم تكن أدواتية تماماً، بل أفهم، لتدعم فاعلية نسختهم الخاصة من "أشبهات التصوفية"، عملوا على جعلها تتجذر في الإطار الإيديولوجي الواسع الذي يعكس بوضوح الإملاءات الأعمق للشعب الألماني والتي تعد السياسة أحادي - وفي الوقت نفسه - أهم تعبيراً لها⁽⁵⁾.

ولهذا ليس بمستغرب معرفتنا أنه على الرغم من الجهد الذي بذلتها اللجنة في إعداد ما سيصبح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للأخذ بنظر الاعتبار الجوانب القانونية والسياسية والدينية للتوصيل إلى إجماع سياسي بشأن الحقوق، سار الجزء الأكبر من هذه الجهد في الأتجاه المعاكس. وفي واقع الأمر، تمثل ما اسفرت عنه هذه الجهد في محاولة واضحة ورسمية لبناء إطار غير قانوني وثقافي وأخلاقي، إطار يخدم غرض الخد من انتهاكات الثقافة التي تمثلت في القومية مثلاً. وهذا يعني، في أفضل الحالات، تعرّض حاملٍ راية الثقافة في أكثر تمثيلاً لها عمقاً إلى التجاهل في أثناء إعداد مسودة إحدى أهم الوثائق التأسيسية لمنظومة حقوق الإنسان؛ أما في أسوأها فيعني هذا الأمر النظر إلى مناصري الثقافة بوصفهم برابرة ينبغي طردتهم إلى الخارج، وبينجي لمجموعة المحامين وال فلاسفة الذين يتحملون الجزء الأكبر من

مسؤولية تطوير حقوق الإنسان في حقبة ما بعد 1948 ان يسارعوا إلى نفيهم واقصائهم (كما اقترح ميسر، 2006).

وعلى الرغم من ذلك، تمكنت الثقافة، بطريقة ما، من الدخول إلى عالم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان رغم حدوث ذلك بأسلوب يبيّن حجم الجدل الذي أثارته منذ المراحل الأولى لمشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب، إذ وردت مفردة الثقافة لأول مرة في المادة 22 من الإعلان الذي يبيّن صراحةً (من دون الحاجة إلى أي تفسير قانوني) الطبيعة السياسية أساساً لأحد أكثر رموز حقوق الإنسان الدولية جوهرية. ومن الجدير باللاحظة أن كافة التوافقات والتحالفات السياسية المعقدة تعكس في هذه الفقرة التي صيغت بعناية فائقة⁽⁶⁾: "لكل شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية وفي أن تتحقق بوساطة المجهود القومي والتعاون الدولي وما يتفق ونظم كل دولة ومواردها، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربية التي لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته".

وبصرف النظر عن المشكلة الbadية للعيان التي تتعلق بكيف يمكن حقوق الإنسان المفترضة، التي يفترض أن يتمتع بها أفراد الجنس البشري جمعاً "دون أي تمييز" أساساً "الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو البقعة التي يتتمي إليها الفرد" (المادة 2) أن تعتمد على شيء اعتباطي موازٍ في تأثيره لاعتباطية "نظم" كل دولة ومواردها"، يبدو واضحاً أن الهدف من الإشارة إلى "الحقوق الثقافية" هنا لا استلهام الأفهومات الأنثروبولوجية المبكرة للثقافة، بل ان الثقافة في هذه العبارة تعود بنا إلى عبارة "المعارف والأفكار الأفضل" الخاصة بدولة - قومية معينة والتي تمثل وسيلةً مناسبةً لتأثير الثقافة التي يسهم الحديث عنها في طرح تساؤلات لا حصر لها. وعلى فرض الاقرار بمبدأ التنوع الثقافي في الدول القومية، كيف يمكن تحشيد التعاون الدولي والموارد القومية بطرق مناسبة لا تسهم في تفضيل بعض التعبيرات الثقافية على الأخرى؟ ما الذي يعنيه الإقرار بحق التمتع بالتعبيرات والتمثيلات الفنية والفكرية وغيرها من التعبيرات الخلاقة الأخرى (وبكلمات أخرى، التمتع بالحقوق الثقافية)؟ وما التعبيرات الثقافية التي "لا يمكن الاستغناء

عنها؟ ومن يقرر ذلك، هل هي الدولة القومية التي يعتمد هذا الحق على مواردها؟ أم قادة الجماعات العرقية أو الجماعات البشرية الأخرى؟ أم الفرد نفسه، كما توحى بذلك المادة 22؟

على أي حال، فقد قطع الشك باليقين فيما يتصل بنسخة الثقافة المتفق عليها سياسياً التي وجدت طريقها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عندما وردت في الموضع الثاني - والأخير في الإعلان - أي المادة 27، التي تؤكد حق كل فرد في "أن يشتراك اشتراكاً حراً في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والإسهام في التقدم العلمي والافادة من نتائجه". في تحليله لهذه المادة، ركز مورسنك (1999) على جانبيهما الطريقة التي اختيرت لتأطير حق الإنسان في المشاركة في الثقافة بوصفها حقاً من حقوق الملكية، وهو شيء الذي يتضح بجلاء في الجزء الثاني من المادة التي تشير إلى حق كل فرد في "حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني"، والتي تعترف بالحق الذي يتسم بكونه حقاً جماعياً (خاصاً بالمجتمع) وفردياً (الجميع متزاولون في الحقوق).

وبرغم ذلك، ثمة أمرٌ مهم لم يتطرق إليه مورسنك في حديثه هو حقيقة عدم محاولة المعنين تحديد المقصود بـ"الحياة الثقافية" وتركها تحت رحمة الخيال. ولو قارنا المادة 22 بالمادة 27، يتضح لنا أن الثقافة تمثل، طبقاً لمعدي المسودة - شيئاً محدداً ومميزاً يتصل الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية. وفضلاً عن ذلك، بالإمكان قراءة المادة 27 بطريقتين مختلفتين، إذ يرى البعض أن الهدف منها هو أما تمييز الثقافة عن الفنون والعلوم وأما اعتبار الفنون والعلوم أمثلة دالة على الثقافة. وهذا يدفعنا إلى التساؤل عن السبب الذي جعل المادة 27 لا تتطرق إلى الاقتصاد والمجتمع في حين لا تتطرق المادة 22 إلى الفنون والعلوم. وعلى الرغم من بعض الغموض الذي يحيط بعملية إعداد المسودات القانونية، ليس من السهولة يمكن تفسير استلهامات الثقافة وأبعادها الحيرة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وبرغم ذلك، فقد أشار مورسنك على نحو غير مباشر إلى المصدر المحتمل لهذا الغموض على الرغم من صعوبة تحديد طبيعته بالاستناد إلى لغة الإعلان نفسه. وأود أن أذكر القراء في هذه المرحلة بجون هنري الذي تحدثنا عنه في الفصل الثاني

الذي عمل استاذًا للقانون الكندي. يُعد هنري المسؤول الرئيس عن إعداد مسودة الإعلان الذي تعكس لغته، واسلوب كتابته، ونصوصه التشريعية بصماته الواضحة. وطبقاً لمورستانك، "لم يكن يتوفّر لدى هنري أي سوابق دستورية واضحة" عندما قرر تضمين حق الفرد في المشاركة في الثقافة (1999: 217). وبرغم ذلك، كان هنرييان (جون وزوجته جين) "من المشاركين الفاعلين في الحياة الثقافية في مونتريال والمدن الكندية الأخرى التي عاشوا فيها" (218). وهذه الحياة الثقافية تضمنت توطيد العلاقات بـ "العديد من المفكرين والفنانين" والإسهام في تأسيس جمعية الفنون المعاصرة في مونتريال، وعلى نحو عام (طبقاً لما ورد في مذكراته)، قضاء الوقت في حضور "الأحداث الثقافية" مثل مشاهدة المسرحيات.

وهكذا، أتسمت "الثقافة" التي شُفرت - بصرف النظر عمما يحيط بهذه العملية من غموض - في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بكونها موازية لما أصبح يُعرف في مجتمع النخبة الكندي في 1948 بـ "الثقافة الراقية" (ينظر بورديو 1984). وعلى الرغم من كثرة التفسيرات التي تُستعمل لتبيّن المقصود بـ "الحياة الثقافية"، بالإمكان في الأقل الحديث، بمستوى معين من الدقة، عما يقصد هنري بالثقافة: فهي، بكلمات موجزة، تلك التعبيرات البارزة لعدد قليل من الأعمال الفنية والأدائية، أي ذلك النوع من الأعمال الذي يلائم ذوق استاذ القانون الروماني وزوجته في جامعة مكغيل. وبناءً على ذلك، يمكننا ان نؤكد، وبثقة، ان المادة 27 من الإعلان تؤسس (أو تقر) بحق البشر في تجربة الأسرار العصبية على الفهم في مسرحية شكسبير الملك ليبر والتمنع باستكشافها. ولكن، ماذا عن لوحات جاكسون بولوك؟ هل ستعرف جمعية الفنون المعاصرة في مونتريال بلوحة (رقم واحد 1948) بوصفها عملاً فنياً، وبالتالي تعبيراً عن أحد أنواع "الحياة الثقافية" التي يمتلك الأفراد حق التمتع بها في ظل حماية القانون الدولي؟

ويتمثل الميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية، والاجتماعية والثقافية (ICESCR) لعام 1966 الآلة القانونية الدولية التي جعلت ما يُعرف بالحقوق الاجتماعية - الاقتصادية في الإعلان العالمي ملزمة قانونياً للدول الاعضاء في اعقاب توقيع

الأتفاقية وعملية المصادقة. ويعكس هذا الحدث الظهور المتميز الثاني للثقافة ضمن أحد اتفاقيات حقوق الإنسان الدولية الرئيسة، والتي لم تختلف معانها المحددة كثيراً عن تلك المطروحة في المادتين 22، و27 من الإعلان⁽⁷⁾. ويلاحظ أنه بإسناد تعديلات ثانوية بسيطة في الصياغة اللغوية، تمثل المادة 15 من الميثاق حد التطابق مع المادة 27 والتي تقول "تقر الدول الأعضاء بحق كل فرد في المشاركة في "الحياة الثقافية"، والافادة من العلوم، وحماية المصالح الفكرية والفنية المترتبة على انتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني. وعلى الرغم من ان الإسهام في مناقشة هذا الموضوع ستدفعني إلى ولوج مسارات لا يتسع المجال لها في هذه الدراسة، أجد من الضروري الإشارة إلى أن العملية المعقّدة التي اسفرت في نهاية المطاف عن دخول الميثاق حيز التطبيق في 1976، بعد عشرين عاماً تقريباً من انتهاء لجنة حقوق الإنسان من إعداده، يبين، بما لا يدع مجالاً للشك، ورئماً أكثر من أي شيء آخر، الأسلوب الذي سيطرت فيه الاعتبارات السياسية، تقليدياً، على نظام حقوق الإنسان الدولي في مرحلة ما بعد الحرب⁽⁸⁾.

وشهد معنى الثقافة تغييراً في القانون الدولي في ميثاق 1972 الخاص بحماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي (اتفاقية التراث العالمي)، وهنا فصلت "الثقافة" عن الجماعات البشرية الحية وربطت بالماضي الذي أتخذ شكل "الأرث الثقافي". وبصدور ميثاق 1972، وتولي لجنة التراث العالمي التابعة لمنظمة اليونسكو فيما بعد مراقبته والإشراف عليه، مُيزّت الثقافة على أساس منفصلة - وان كانت لا تقل عن السابقة بلها طابعها الحصري - عن تلك المتضمنة في "الحياة الثقافية" التي اشار لها همفري ضمناً في المادة 27. ولم يكن السبب في ذلك هو محاولة المعينين حصر تمثيل الثقافة بأكثر رموز الماضي مرئيةً ووضوحاً. وهكذا، تأسست بنية هرمية للثقافة ذات طابع تنافسي، بنية لا تنظر إلى أمثلة الأرث الثقافي جمِيعاً بوصفها تستحق الحماية في ظل القانون الدولي. وكما تذكر المادة 1 من الميثاق: "نظراً لأن بعض ممتلكات التراث الثقافي والطبيعي تمثل أهمية استثنائية توجب حمايتها باعتبارها عنصراً من التراث العالمي للبشرية جمِيعاً... لا بد لهذا الغرض من إصدار أحكام جديدة في شكل اتفاقية لإقامة نظام فعال يوفر حماية جماعية للتراث الثقافي

والطبيعي ذي القيمة الاستثنائية، بشكل دائم، ووفقاً للطرق العلمية الحديثة". طبقاً لهذه العبارة، لا تدرج ضمن "النظام الفاعل للحماية الجماعية... التي يتم تنظيمها على أساس ثابت... وما يتوافق مع المناهج العلمية الحديثة سوى تعابيرات الأرث الثقافي تلك التي تتمتع "بقيمة عالمية بارزة من وجهة نظر التاريخ والفن والعلوم".

على وفق ذلك، تخضع اهرامات الجيزة في مصر لهذا النظام في حين لا ينطبق الأمر نفسه على سلسلة مطاعم بنك لتقطيم المصوصح في جادة لابري في لوس انجلوس الأكثر شهرة على صعيد الولايات المتحدة (والتي تشمل أحدى الأساطير الهوليوودية منذ 1939). والأمر نفسه ينطبق على الحدائق النباتية الملكية في كيو في لندن التي تُدرج في هذا النظام في حين يُستثنى سوق الساحرات في لاباز، بوليفيا حيث يُعرض كل شيء من أوراق شجر الكاكاو إلى أجنة حيوان اللاما. وبكلمات أخرى، تعمل المنظمة الثقافية الرئيسية التابعة للأمم المتحدة على تنمية الأرث الثقافي، وبالتالي، الثقافة بواسطة مصفاة لم تبقَ سوى جزءاً صغيراً من الحياة الثقافية للمجتمعات المحلية التي تحدث عنها هفربي. وما إن الآليات القانونية والمالية لمنظمة اليونسكو قد أضحت الوسيلة الرئيسة التي زادت من المسافة الفاصلة بين الثقافة وحقوق الإنسان ضمن القانون الدولي – في ظل غياب أي نوع من أنواع الإلزام بتطبيق المادة 15 من الميثاق – ما زالت المشكلات الحقيقة التي تتمثلها الثقافة (بالمعنى الأنثروبولوجي السابق) بالنسبة لحقوق الإنسان على حالها لم تحظ بالاهتمام⁽⁹⁾.

وما زالت هذه هي الوسائل التي استعملت لتشفيه الثقافة في نظام حقوق الإنسان الدولي. وفيما يتصل بالمعاني المختلفة للثقافة، لاحظنا كيف يتبنى الإعلان العالمي والميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية رؤية ضيقة قاصرة – وفي بعض الأحيان – مُربكة، رؤية كان المُسهم الرئيس في صياغتها الفهم الفكري الذي لا تشتمل الثقافة بموجبه سوى على جزءٍ صغيرٍ من التعابيرات الفنية والفكرية والإنسانية. ولكن إذا كانت الثقافة لا تشغِّل، كما يوحى بذلك الحديث أعلاه، سوى ذلك الحيز الصغير والغامض ضمن منظومة حقوق الإنسان الدولية، ثمة الكثير من المؤشرات التي بترت في الآونة الأخيرة التي تدل على حدوث بعض التغيرات في هذا الوضع.

ومرةً أخرى، أنيق الدافع لهذا التغيير من اليونسكو ويتجلى بأوضح صوره في الإعلان العالمي للتنوع الثقافي (UDCD) الصادر في 2001. وعلى الرغم من أن الإعلان غير ملزم قانونياً للدول الأعضاء، ييدو استلهامه للثقافة مختلفاً تماماً عن كافة الأمثلة السابقة تقريباً - واللحالية - في النظام الدولي (كما أنه يقف على الضد من استعمال منظمة اليونسكو السابق له).

وبين الإعلان العالمي للتنوع الثقافي تويعاً على التعريف الأنثروبولوجي السابق للثقافة، وهو التعريف الذي يوسع نطاقها على نحو مؤثر ويضاعف من أهميتها بالنسبة لحقوق الإنسان. وطبقاً للإعلان ينبغي أن يُنظر للثقافة بوصفها "مجموعة من السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية المميزة لمجتمع أو جماعة اجتماعية ما، وهي تشمل، فضلاً عن الفن والأدب، أساليب الحياة وأنمط العيش المشترك، وأنظمة القيمة والتقاليد والمعتقدات".

والثقافة، على وفق هذه الرؤية، مفردة شاملة تشتمل، على ما ييدو، كل "أساليب التعايش المشترك الاقتصادية والعلمية والاجتماعية، وبكلمات أكثر وضوحاً، كافة الأنماط الحياتية الأخرى". وفضلاً عن ذلك، ييدو هذا "الإعلان العالمي الجديد" (عبارة تستدعي إلى الذهن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بعظمته وجاذبيته) مصمماً على شق طريقه ضد الاتجاه الموحد الذي أحتل موقعاً محورياً في عمل المؤسسات الدولية في مرحلة ما بعد الحرب. وعوضاً عن ذلك، مضى الإعلان العالمي للتنوع الثقافي بعيداً إلى مسافات كبيرة - اثنوغرافية غالباً - لتفسير الطائق التي تختلف فيها الثقافات أحدها عن الآخر، وإثبات كيف يمثل التنويع الثقافي - لا وحدة التجربة الإنسانية عبر الثقافات - أحد المكونات الأساسية في التطور والإنجاز البشريين.

وعلى الرغم من تمجيد الإعلان العالمي للتنوع الثقافي لمزايا هذا التنويع في قائمته الطويلة التي تشمل كل شيء من تنمية الإبداع ورعايته إلى تسهيل "التعاون والتضامن الدوليين"، ثمة عددٌ من السحب الداكنة التي ظهرت في الأفق حالما حاول الإعلان التصدي لمشكلة العلاقة بين الثقافة وحقوق الإنسان: نورد في أدناه ما تؤكدـه المادة رقم 4 (جزئياً): إن الدفاع عن التنوع الثقافي واجب أخلاقي لا

ينفصل عن احترام كرامة الأشخاص، فهو يفترض الالتزام باحترام حقوق الإنسان والحرفيات الأساسية.... ولا يجوز لأحد أن يستند إلى التنوع الثقافي لكي ينتهك حقوق الإنسان التي يضمها القانون الدولي، أو لكي يحد من نطاقها.

وبرغم ذلك، وطبقاً لما بيته علماء الأنثروبولوجي وغيرهم في كتاباتهم وتعليقاتهم، تمثل المعانى التي تتطوّي عليها مفردنا "البشر" و"الكرامة" نفسيهما جزءاً من هذه "السمات الروحية والمادية والفكريّة والعاطفية المميزة" لجماعة ما والتي تشكل، وبالتالي، جزءاً من ثقافتها. وإذا كان ذلك صحيحاً، كيف يمكن عزل "الكرامة الإنسانية" عن "التنوع الثقافي" كما توحى بذلك المادة 4؟ وفي حال اخترنا عدم توظيف التنوع الثقافي بوصفه حجة ضد التوافق مع فقرات قانون حقوق الإنسان الدولي الذي يعترف بحق الضمانة الاجتماعية أو المساواة بين الرجال والنساء، كيف يتسع لنا، إذن، التعامل مع الادعاء القائل بالتعابير المشتركة بين التنوع الثقافي و"الالتزام بحقوق الإنسان"؟ في واقع الأمر، يمثل ذلك النوع من التنوع الثقافي الأنثروبولوجي الوارد في الإعلان العالمي للتنوع الثقافي عام 2001 انتهاكاً بدبيهاً لنطاقٍ واسع من قانون حقوق الإنسان الدولي الحالي. وهكذا، يمكن لنا ان نفهم السبب في ان النسخة المقيدة للثقافة التي شُفرت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم - ولا يتحمل أن - تسفر عن مشكلات مماثلة. فعندما يكون النقاش عن الملك لي فحسب، لا يتوقع أحد حدوث التصادم المأثور بين الثقافة وحقوق الإنسان.

في البحث التالي، سأتناقل في نقاشي من قانون حقوق الإنسان الدولي إلى دراسة الطريقة التي اعتمدتها الباحثون في مجال حقوق الإنسان وغيرهم من الناشطين في تعاملهم مع الثقافة.

طائع الإجماع المتداخل:

في كتابه (الليبرالية السياسية)(1993)، ذكر جون راولز ان الغاية من وضعه نظرية السابقة المسماة "العدالة التوزيعية" لم تكن تقدم اطار بديل شامل، بل أنها محض وسيلة لمساعدة الشعوب أو الجماعات البشرية التي تؤمن بنظريات شاملة

مختلفة في أن تضمن الحد الأدنى من الحقوق والحريات من طريق نوعٍ من التوافق الأخلاقي الذي تتوصل إليه على نحوٍ متبادل. اختار راولز تسمية نجاح البشر في التوصل إلى هذا التوافق "الإجماع المتدخل". وتمثل الفكرة الأساسية التي يطرحها راولز في اعتقاده بقدرة البشر والجماعات التي لا تؤمن بالقيم والأفكار الأخلاقية والقانونية والسياسية نفسها في إيجاد تلك النقاط التي تتقاطع فيها الأنظمة المختلفة وتتدخل ظاهرياً. وكان راولز مهتماً بتحديد الطرائق التي تستمكن بواسطتها الأنظمة السياسية المختلفة من التداخل فيما بينها في تلك النقطة التي تتفق فيها الجماعات التي تعيش معاً على احترام الحد الأدنى من المعايير المشتركة والتكييف معها، ثم تحويل هذه المعايير إلى حقوق ويشمل ذلك بالطبع المعايير التي تقول بوجوب احترام الاختلافات وحمايتها (وهذا الأمر هو بمثابة نوع من أنواع الشروط المسبقة). وهذه الرغبة في التكيف مع حقيقة الاختلافات - وفي الوقت نفسه احترام نقاط التداخل - تمثل بالنسبة لراولز جوهر العدالة والأسس المناسبة لتعريفها⁽¹⁰⁾.

ويعود السبب في حديثي عن راولز هنا إلى مناحي التشابه العديدة بين أسلوب معالجته لمشكلة الثقافة في كتابه وأسلوب الذي أتبع لمقاربة المشكلة نفسها في حفل أدبيات حقوق الإنسان ما بين المعرفية. وفضلاً عن راولز، برزت مجموعة أخرى من الباحثين عُرفت بالتزامها ومحاولاتها الدائبة معالجة معضلة التوتر بين التنوع الثقافي و برنامجه حقوق الإنسان العالمي من طريق تحديد تلك النقاط التي تتدخل فيها التقاليد الثقافية بطريقة تجعلها متوافقة مع كل من فكره حقوق الإنسان الدولي و محتواها الجوهرى. من جانبه، يرى راولز ان السبيل الأمثل لتحقيق هذه المقاربة بين ثقافية حقوق الإنسان (تظهر هذه المقاربة عسميات مختلفة عدة) يتم من طريق وصف الحد الأدنى من مجالات الإجماع والتوافق المعياري. ففي حين يتافق الحق الإنساني بالحصول على عطلة من العمل مدفوعة الأجر مع بعض التقاليد الثقافية أو القانونية لا كلها (هذا الحق معمول به في فرنسا مثلاً لا في الولايات المتحدة)، تتفق المجتمعات كافة، على اختلاف تقاليدها وثقافتها، على حق الإنسان في الحياة والتكامل الجسدي (حق في حالات تعديل هذه الحقوق أو تفسيرها في السياقات

التي تُستعمل بها). وتنشر التقنيات أو الأفكار المستعملة لتحقيق الإجماع العابر للثقافات على حقوق الإنسان على مساحة شاسعة من المجالات المعرفية التي تتراوح من هيرمنيوطيقيات ريمون بانيكار (1979، 1982) الثانية الطرح وبالتالي الحوارية إلى منهجة الحالات الدراسية التجريبية التي عُرف بها عبدالله أحمد النعيم والمسهمين الآخرين في المجلد المعنون (حقوق الإنسان على وفق منظورات عبر ثقافية)، الذي يُعد أحد أهم الأعمال التي تبين على نحو لا يقبل الشك طبيعة التطلعات وفي الوقت نفسه الصعوبات الكامنة في محاولة حل مشكلة الثقافة وحقوق الإنسان بوساطة الإجماع بين الثقافات⁽¹¹⁾.

ويعتمد التيار الهرمنيوطيقي في مقارنته على تراث طويل من التفسيرات والتحليل المقارن لنصوص دينية محددة. وفي معالجتهم للتراجم الهرمنيوطيقي التقليدي نفسه، وظف كل من بانيكار والآخرين في أعمالهم استراتيجيات تفسيرية لا تختلف فيما بينها كثيراً لغرض تحديد ما يعتقد أنه مجموعة من القيم عبر الثقافية الجوهرية التي أثقل كاهلها في ظل طبقات التبلور التاريخية والثقافية العديدة التي أضيفت لها. وعلى الرغم من ذلك، لم يكن للمقاربة الهرمنيوطيقية لحقوق الإنسان أن تؤدي عملها إلا في حالة اعتماد مؤيديها المبدأ القائل بالوحدة الثقافية لل الجنس البشري بوصفه مبدأ أساسياً أو شرطاً مسبقاً. (يرى بانيكار أن هذه الوحدة تمتد عميقاً لتشمل كل من الأبعاد الروحية والنفسية). وعلى الرغم من المكانة التي حظيت بها الأبعاد التجريبية للتساؤق المعياري وبين ثقافي، ما زال البعض ينظر إلى المقاربة الهرمنيوطيقية للثقافة وحقوق الإنسان بوصفها مقاربة فلسفية في الأساس، ونستطيع ان نضيف إلى ذلك، نقدية.

وهذا، على الأرجح، متوقع بما ان الهدف المتمثل هنا في فهم المقارب المختلقة، على غرار التراجم الهرمنيوطيقي الشري الذي أشتقت منه لا يتحقق إلا من طريق دراسة مجموعة من بُنى المعنى المختلفة - والمتضاربة عادةً. وليس من السهلة يمكن البرهنة تجريبياً على ان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والقرآن الكريم، مثلاً، يتفقان فعلياً في بعض الجوانب. الأهم من ذلك معرفة كيف يمكن ان تؤدي معانٍ محددة، ضمن طيف واسع من المعانٍ المحتملة، التي تعكس حالة من التلاقي بين

الثقافي أو النصي، إلى فهم أعمق، وأكثر تأثيراً وإنسانيةً. وبالطبع، يُعدّ الرأي القائل أن مصدراً رئيساً للقيم الثقافية مثل القرآن الكريم (أو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان موضوع هذا الكتاب)، يمثل مصدراً متعدد الأصوات في جوهرة، يُعدّ ادعاءً سياسياً بأمتياز؛ وعلى الرغم من ذلك، وطبقاً لوجهة النظر الابstemولوجية، لا يمكن للهيرمنيوطيقيا ان تمشي في الطريق الطويل الذي يمر عبر الأدغال الشائكة للتنوع الثقافي المفضي إلى الوصول إلى حقوق الإنسان من دونأخذ هذا الإدعاء بنظر الاعتبار.

وتطلق مقاربة الحالة الدراسية للإجماع بين الثقافي لحقوق الإنسان من مجموعة الفرضيات الأساسية نفسها التي تدور حول الوحدة الثقافية المتواصلة (التي يُعبر عنها بدرجات متباينة من اليقين وصيغت في ظل المشاريع السياسية والأخلاقية الأوسع التي تحظى باعتراف البعض (وإنكار البعض الآخر لها). وتتلخص نقطة الاختلاف الرئيسية في الطريقة المعتمدة لتحديد طبيعة الاتفاق العابر للثقافات بشأن جوانب معينة من منظومة حقوق الإنسان الدولية. حرص عددٍ من الباحثين أمثال اليسون دونذر رنتلن على تسلیط الضوء على الأساس الفلسفی لإطار دراسة الحالة هذه. وقد بيّنت رنتلن، وكانت محققة في ذلك، أن مسألة المشروعية عبر الثقافية لحقوق الإنسان هي مسألة تجريبية في الأساس. وعلى الرغم من عدم تأكيد رنتلن ما سبق منحض عنه مشروع عابر للثقافات كهذا، ثمة من يؤكّد الرأي القائل بإمكانية التأسيس لنوع معين من المشروعية العابرة للثقافات في ما يتصل بحقوق الإنسان. وبعد اتخاذهم من هذا التأكيد أو رعايا الأفتراض نقطة انطلاق لهم، حرص الباحثون في حقل حقوق الإنسان من أيدوا مبدأ "الإجماع المتدخل" على تسلیط الضوء على الطرائق التي يمكن بواسطتها إيجاد حالة من التوافق والانسجام بين أدوات حقوق الإنسان الرئيسية أمثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وعددٍ من التقاليد المعاصرة المتضاربة ظاهرياً.

ويُعدّ عبدالله أحمد النعيم الذي نجح في تطوير عددٍ من الأفكار والمواضف المهمة في عددٍ من الدراسات القيمة التي يركز غالبيتها على العلاقة بين حقوق الإنسان والإسلام⁽¹²⁾ من أفضل الباحثين الذين عملوا في مجال تطوير الافهومات

العاشرة للثقافات لمنظومة حقوق الإنسان الدولية. وكما لاحظ ريتشارد فوك في دراسته (1992: 49)، إذا كانت المقاربة عبر الثقافية لحقوق الإنسان الدولية تتطلب "إعادة تفكير ثقافية، وإعادة تفسير وحوار داخلي"، فإن هذه المتطلبات كلها "قد تجسدت بأوضح صورها وأكثر إبداعاً" في دراسات النعيم.

طور النعيم مقاربة براغماتية واضحة للمشكلات - التي اختار ان يسميها المسائل والقضايا - التي تحيط بالثقافة وحقوق الإنسان، وهذه المقاربة تمتد على طول محاور أفقية وعمودية أسهمت في تشجيع الباحثين الآخرين على تبني منهجية "إعادة التفسير الثقافي والبناء" بوصفها وسيلة مناسبة "لتعزيز المشروعية العالمية لحقوق الإنسان" (1992: 3). ويمثل بعد العامودي العملية التي تتغير بواسطتها الثقافات كنتيجة لما أسماه النعيم "الخطاب... الداخلي" الذي لا يسير في أتجاه واحدٍ. أما عملية إعادة البناء فتتبلور أساساً عبر نوع من النقد الثقافي الشامل الذي يتشعب صعوداً ونزولاً في مستويات المجتمع جميعاً بسبب "الحالات الفكرية والبحثية، والتمثلات الفنية والأدبية لوجهات النظر البديلة... والفعل السياسي والاجتماعي الذي يعزز من مصداقية هذه الآراء" (1992: 4).

أما في المستوى الأفقي، فينبغي للباحثين والناشطين الساعين إلى تعزيز "مصداقية" حقوق الإنسان "ومشروعيتها" في إطار التراث الثقافي أن يشتراكوا بفاعلية في الحوارات بين ثقافية بغية "إدخال بعض العناصر المتضمنة في برامJT حقوق الإنسان في [الثقافات]" (4). وعلى شاكلة الخطاب الثقافي الداخلي، بالإمكان اجراء الحوار عبر الثقافي الخاص بحقوق الإنسان بفضل "التغيير والتبلور المتواصل الذي تشهده الثقافات "جزئياً" من طريق التفاعل والتلاقي فيما بينها" (4). وهذا يعني افتتاح الثقافات من الناحية البنائية واستعدادها لتقبل تلك الثقافات التي تحاول "التأثير في مسار التغيير والتبلور القادمين من الخارج" (4).

وهذا ليس دعامة ساذجة للمبريرالية الأخلاقية والثقافية بالنظر إلى وجوب أن تكون "عملية [التأثير] فيما بين الثقافات متبادلة ومحبطة لاحتياجات المصداقية والمشروعية الداخلية" (5). ولابد من الإشارة إلى ان الصعوبة الرئيسية هنا تكمن في إيجاد حالة من التوازن الدقيق في أفضل الظروف وأسوأها.

فمن جانب، يؤكد النعيم "لا ينبغي" لعملية إحداث التغيير الثقافي بغية تعزيز الوعي بحقوق الإنسان القادمة من الخارج أن تكون "صعبة". ومن جانب آخر، يصر النعيم على ضرورة أن لا يظهر الباحثين والناشطين الخارجيين. عظيم من يحاول "فرض القيم الخارجية الداعمة لمعايير حقوق الإنسان التي يسعون إلى شرعنتها في إطار ثقافة [محددة]"(5). وعليه، وعلى الرغم من اصراره على ضرورة أن لا تؤدي حالات عدم التوازن في السلطة إلى التأثير في عملية صياغة ملامح التغيير الثقافي بالنيابة عن برنامج حقوق الإنسان، أقر النعيم، في الوقت نفسه، بإمكانية تسلل مشكلة الالتوازن أو عدم المساواة إلى قلب التبادلات عبر الثقافية.

وعلى شاكلة الباحثين الآخرين الذين يعملون طبقاً للمقاربة بين - ثقافية لحقوق الإنسان، أستند النعيم في وضع إطاره عبر الثقافي إلى التعريف التقليدي - أي الأنثروبولوجي - للثقافة (ينظر النعيم 2006، النعيم ودنغ 1990). وكما بين في مقالته عن المعنى عبر الثقافي "للمعاملة أو العقاب القاسي، وغير الإنساني والمذل"، استعمل النعيم الثقافة بمعناها الواسع للإشارة إلى "القيم والمارسات، وأشكال السلوك التي تنتقل ضمن المجتمع، فضلاً عن الموجودات المادية التي يتجهها الرجال [والنساء] ... وهذا المفهوم الواسع للثقافة يغطي وجهة النظر العالمية، والإيديولوجيات والسلوكيات الادراكية/الحسية"(1992: 22-23)⁽¹³⁾. لاحظ المفارقات الكامنة هنا. فالباحثون في حقل حقوق الإنسان العابر للثقافات ينظرون إلى حقيقة الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي المبكر بوصفها من المسلمات (معنى، أنظمة "العقائد والقيم والتقاليد والسلوكيات والنتاجات المشتركة" المميزة التي يتم تناقلها من جيل إلى آخر. ثم يوظف هؤلاء الباحثون أنفسهم طيفاً واسعاً من التقنيات النظرية والمنهجية المختلفة بغية استعمال الانفتاحية الثقافية الموجودة أصلاً حيال بعض حقوق الإنسان في الأقل بوصفها وسيلة لفتح الباب أمام حقوق الإنسان بأطيافيها كافة).

في الوقت نفسه، أشغل علماء الأنثروبولوجي المعاصرلون وغيرهم من المختصين في دراسة الثقافة وتتصورها مفاهيمياً في اخبارنا عن الدور الذي اضطلع به المشهد العالمي في حقبة الحرب الباردة في جعل المعنى التقليدي للثقافة - المعنى

الذى طرأه علماء الأنثربولوجى أنفسهم وحرصوا على التعريف به في المستوى الشعبي - اشكالاً في أفضل حالاته وبلا معنى في أسوأها. والسؤال الذي يملئ نفسه هو "كيف يتسعى للباحثين تحقيق النجاح في توجيهه مسار التقاليد الثقافية صوب حقوق الإنسان إذا كانت الشكوك تحيط بوجود الثقافة نفسها؟ وإذا كان العالم حالياً يتسم بالتحركات العابرة للقوميات للشعوب والمعلومات (ويشمل ذلك ما يُعرف بـ"الثقافة")، كيف يمكن اجراء هذا الحوار عبر الثقافي الذي يتحدثون عنه بشأن حقوق الإنسان أو أي موضوع آخر؟ في البحث التالي، ستناقش عدداً من الطرائق الأخرى التي نقاش الباحثون في حقل حقوق الإنسان مشكلات الثقافة بالاستناد إليها.

جُحر الأربب:

في مقدمة كتابها المحرر الموسوم (العزلة وحقوق الإنسان)(2002)، رسمت عالمة السياسة اليسون بريسك صورة لما يبدو عليه العالم حالياً، أنه، طبقاً لها، ذلك النوع من الأماكن الذي حول معايير الثقافات - والتقاليد والأعراف التي أسهمت في السابق في تشكيلها - وغيرها على نحو أصبح من العسير معه التعرف عليها. فالعالم المعاصر حالياً محكم بـ"المigrations والتحولات العابرة للقوميات للشعوب، والمنتجات، والاستثمارات، والمعلومات، والأفكار، والسلطة (وهذا ليس بالأمر الجديد ولكنها يحدث بوتيرة أسرع وأكثر قوة)"(2002: 1). وهذا الوصف يقف على الضد من مفهوم الثقافة الذي وظفه الباحثون في حقل حقوق الإنسان العابرة للثقافات: فعوضاً عن أنظمة القيم والمعارف والمؤسسات والسلوك المميزة والواضحة، يشهد عالمنا المعاصر تحركات غير قومية متواصلة للبشر والمعلومات والأفكار. الأنظمة جامدة وقابلة للتحديد ومقيدة ومتخذرة في المكان؛ في حين تميز التحركات العابرة للقوميات بكل منها دينامية وغير مقيدة ولا يمكن تحديد مكانها في أي نقطة زمنية وعبر محلية. والثقافة بوصفها نظاماً، طبقاً للتعريف، هي وسيلة محافظة في جوهرها لوضع تصوراتنا الخاصة بالعلاقات البشرية. في مقابل ذلك، تشير التحركات العابرة للقوميات المتواصلة والأثيرية في طبيعتها التي

يتحدث عنها الباحثون في العولمة أمثال بريسك إلى مستقبل من التغيرات الدائمة والإمكانات البشرية غير المحددة.

وفي حال قرأت هذه المثالية الواضحة في إطار الحماس للعولمة بوصفها أنموذجاً جديداً لفهم السيرورات المعاصرة، وبضمها حقوق الإنسان، ربما ستتمكن من فهم السبب الذي أصبحت فيه العولمة وموت الثقافة استعارات شائعة. حاولت بريسك توضيح ما تعنيه العولمة لحقوق الإنسان من خلال وصف النظام العالمي الجديد في سلسلة من الصفات. فهذا النظام، طبقاً لها، "أكثر ترابطًا، وافتتاحاً، ومُعدلاً ورأياً ومتاثراً بوسائل الاتصالات" (2006: 6). ولكن ماذا عن طبيعة الثقافة في هذا النظام الذي "تحاوز الحقب السابقة في "اتساعه، ونطاقه وشدته" والذي تزامن وجوده مع جملة من التغيرات المتسارعة الواقعية في كل مكان؟ لم تجرب بريسك عن هذا السؤال على الرغم من تأكيدها "الطابع الإيجابي للعولمة في ما يتصل بحقوق الإنسان ولاسيما عندما تُسهل عملية تبادل المعلومات وتشكيل الهويات الجديدة، في مقابل الطابع السلبي عندما تسهم في إعادة ترسیخ الحدود" (8). وإذا كانت بريسك تقصد بـ"الهويات الجديدة" عملية تبني القيم الليبرالية المفتوحة على حساب كافة البداول غير الليبرالية، وإذا كان المقصود بـ"الحدود" في حدتها هو نطاق العملات الحدودية أمثل اللغة واللباس والدين، إلى آخره - التي تخدم غرض تمييز جماعة من البشر عن الجماعات الأخرى، إذن، يمكننا ان نفهم السبب الذي جعل بريسك تحجّم عن إدراج الثقافة في وصفها لحاضرنا المعلم.

ومن مسألة أخرى حديرة بالانتباه في العلاقة بين التغيير الاجتماعي المعاصر والثقافة وحقوق الإنسان تحدث عنها كل من كاوان ودببور وولسن في دراساتهم المنشورة في المجلد المعنون (الثقافة والحقوق) (2001) الذي يتناول التطورات التي شهدتها الأبحاث النوعية فيما يتصل بالجوانب المختلفة من أنظمة حقوق الإنسان الدولية والعابرة للقوميات التي أنتعشت في العشر سنوات الممتدة من 1989 إلى 1999. حاولت هذه الدراسات مساعدة معانٍ الثقافة المتقدمة واستكشافها في حالات دراسية سلطت الضوء على الظروف التي احاطت بعمارات حقوق

الإنسان والتناقضات الكامنة فيها من اليونان (كاوان) إلى بوتسوانا (غرافنر)، ومن تايلند (مونتغري) إلى النيبال (غلنر). في المجلد نفسه، أكد المحررون ضرورة دراسة "الثقافة" و"الحقوق" وفهمهما منطقياً.

وإذا كانت المعاني المترنة بكل من هاتين المفردتين مشتقة من سياقات محددة وفي الوقت نفسه من أنظمة سياسية واقتصادية وابيولوجية أوسع تترسخ في داخلها، بالضرورة، السياقات المحلية، إذن ليس ثمة إمكانية للتوصل إلى فهم راسخ ونهائي أو معياري لهما. وفضلاً عن ذلك، أبدى المحررون اهتماماً كبيراً بما وصفوه بـ"انتشار 'الثقافة' بوصفها موضوعاً بلاغياً" ضمن الحركات السياسية والقانونية المعاصرة التي ينشط في أوساط أعضائها الحديث عن خطاب حقوق الإنسان (الذي يُنظر له بوصفه "موضوعاً بلاغياً").

ويؤشر هذا الأسلوب الذي أُتبع في تصور العلاقة بين الثقافة وحقوق الإنسان مفاهيمياً جانباً مهماً لأغراض دراستي الحالية هو ضرورة أن يظهر الأثثروبيولوجيون والمحتصون الآخرون الذين يرغبون بفهم هذه العلاقة بمظهر الفواعل الاجتماعي العاديين الذين تولف ممارساتهم اليومية ما يُعرف بـ"الثقافة" والذين يُرجح ان يكون خطاب حقوق الإنسان (أو لا يكون) مفيدةً ومجدية، ومهماً ومغيرةً للحياة. ولكن هل يمكننا حقاً ان نقول، في معرض تناولنا لممارسات حقوق الإنسان، ان الثقافة لا تمثل شيئاً خلاً "الموضوع البلاغي"؟ أليس من المحتمل ان يؤدي هذا النوع من التصور المفاهيمي للثقافة إلى ممارسة نوع من أنواع العنف ضد ما يمكن وصفه بــ"الثقافة" - في - العالم، التي تشمل كافة تلك الأساليب المتناقضة التي يتبعها البشر في الحديث عنها وفي محاولاتهم تأكيدها في كافة إيجاءاتها ومضامينها وأبعادها التقليدية؟

في كتابها الذي تناولت فيه تنظيم العنف الجندرى ضمن نظام حقوق الإنسان الدولى، تحدثت سالي ميري (2006) عن التأثير الذي تمارسه سردیات الثقافة التقليدية في خلق خطاب حقوق الإنسان في أشد الواقع العابرة للقوميات وضوحاً، ففي سبيل المثال لا الحصر، بروز في أثناء المداولات الخاصة باتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد النساء (CEDAW)، حدل واسع بشأن مدى

ملائمة بنود الاتفاقية وتطابقها مع "البولوبولو"، وهي نوع من أنواع المصالحة تجري في قرى فيجي لحسم النزاعات بين الأفراد والجماعات وبضمها تلك الخاصة بالاغتصاب وغيرها من أشكال العنف الجنسي.

وكما هو متوقع، تميز كل من التقرير الذي قدمته حكومة فيجي - الذي أعد ضمن إطار مؤسسي يفرض أنواعاً معينة من الاستجابات ويكتبه أخرى - فضلاً عن مناقشات الأطراف الأخرى لهذا النوع من التسويات -أي البولوبولو- بشدة انتقاده لاستخدام هذا النوع من المصالحة في حالات الاغتصاب وغيرها من الانتهاكات الفاضحة لقانون حقوق الإنسان الدولي. وفي السياق نفسه، تحدثت ميري عن الاختلاف في وجهات النظر بين أعضاء الوفد الفيجي أنفسهم بشأن الطريقة التي قدمت بها الثقافة الفيجية في هذه المناقشات. وهكذا يتبيّن لنا أنه حتى ضمن جماعة من النخب الملتزمة بمناقشة عملية تفعيل حقوق الإنسان الدولية بعامة وتطبيقاتها في حالات العنف الجندرى بخاصة، ما زالت الشكوك تراود البعض من احتمال تجاهل القانون الدولي أو ربما أساءاته فهم بعض جوانب الثقافة الفيجية. وقد اشتكت إحدى المسؤولات الفيجيات لميري بعد انتهاء المناقشات من عدم حصولها على الوقت الكافي لتوضيح "الموقف المحوري الذي تشغله البولوبولو في حياة الفيجيين" (2006: 116).

في البحث التالي والأخير، سأحاول جمع الخيوط النقاشية في هذا الفصل لغرض الإجابة عن الأسئلة التالية: "ما السبب الذي يجعل الثقافة تستمر في لعب هذه الأدوار الإشكالية المتعددة فيما يتصل بحقوق الإنسان؟ وما الجوانب الاستثنائية في أهميتها في هذه الحالات؟ وفي حال بذلنا ما بوسعنا في سبيل الخروج من حجر الثقافة، المكان الذي لا يجدون شيء كما هو عليه، ما المشكلات التي يمكن الحديث عنها في حقل نظرية حقوق الإنسان وممارساتها؟

الاستسلام للمثالية:

في غُوز 2006، أوردت جريدة النبويورك تايمز تقريراً حول اللقاء الذي استمر يوماً واحداً بين الرئيس الأمريكي ورئيس وزراء صربيا ونظرائهم في الأقليم

الألبان المنفصل كوسوفو الخاضع لمراقبة قوات الأمم المتحدة منذ انتهاء الحملة العسكرية التي شنتها قوات الناتو في 1999. وهذا اللقاء الذي شارك فيه مسؤولون رفيعو المستوى من الجانبين عُقدَ بعد ستة أشهر من المفاوضات المتعثرة بين مسؤولين من كلا الجانبين للباحث بشأن تحديد وضع كوسوفو. وأشرف على الحدث الذي دام يوماً واحداً أحد ألم النجوم ضمن نظام حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، وهو ماري اهيتاري، الرئيس السابق لفنلندا الذي نال جائزة نوبل للسلام عام 2008 تكريماً لجهوده بالنيابة عن حقوق الإنسان ودوره في تعزيز فرص السلام في مراحل ما بعد الصراعات في كل من ناميبيا وأندونيسيا وكوسوفو.

وفيما عدا موافقة قادة الطرفين المتنازعين على الاجتماع والباحث، أخفق الاجتماع الذي عُقد في فيينا اختلافاً ذريعاً بالمقاييس كافة، إذ قال فاينر سحوي، أحد المسؤولين الألبانيين الكوسوفيين إن "رغبة الألبانين الاثنين في كوسوفو مستقلة تمثل بداية موقفهم ونهايته" (نيويورك تايمز، تموز 25، 2006). خلافاً لهذا المسؤول، ذكر رئيس الوزراء الصربي، فوجسيلاف كوستينيتش التالي "ليس ثمة امكانية للعنور على سابقة واحدة فحسب في التاريخ الأوروبي يمكن الاستعانة بها لحرمان صربيا من 15% من أراضيها".

وكما هو الحال في هكذا مناسبات، عزا المسؤولون إخفاق المحادثات إلى المواقف السياسية المتشددة التي أخذت في أعقاب سنوات طويلة من حملات التطهير العرقي والتدخل العسكري الدولي، ولجوء الألبانين إلى ممارسة العنف الانتقامي ضد الأقلية الصربية في كوسوفو بعد عام 1999. وعلى شاكلة الأسباب التي قدمت لتفسير فشل المحادثات، كانت التعليقات التي أدلّ بها السياسيون والمفكرون الغربيون في الأيام التي أعقبت اجتماع تموز متوقعة وعادية، إذ تحدث الجميع عن محاولة الطرفين الرئيسين المشتركون في المحادثات الحصول على أكبر قدر ممكن من المكاسب السياسية والاقتصادية ضمن ما وصف آنذاك بلعبة شطرنج إقليمية معقدة - لعبة وضعت فيها الحسابات الاستراتيجية - وحددت المواقف الرسمية - على وفق القواعد التي حددتها السياسة الواقعية.

وهذا هو السبب الذي جعل الأمم المتحدة تبدأ المفاوضات في المقام الأول: فإذا كانت مواقف الطرفين كليهما تمثل نتيجة مجردة للتقديرات الاستراتيجية الخاصة بالمكاسب (والخسائر) المحتملة، يُرجح أن تغير هذه الموقف حالما تغير التقديرات، وهي عملية يمكن للأطراف الدولية الفاعلة أمثال الأمم المتحدة (وما تسمى بـ "مجموعة الاتصال المؤلفة من الدول المسؤولة عن إدارة الصراع الصربي - الكوسوفي") أن تؤثر فيها. وثمة من يعتقد بإمكانية تغيير مصالح الأطراف "المشاركة في الصراع" وبالتالي طبيعة الصراع نفسه عبر جملة من الآليات والوسائل التي أعتمدت وتطورت عبر القرون من مثل الوساطة، والحوار، والتوفيق بين وجهات النظر وغيرها من أدوات الدبلوماسية.

وعلى وفق ما أورده التاجر، الجريدة الأكثر انتشاراً التي لطالما عُدّت مثلاً للواقعية السياسية: "يدو ان هناك أمراً آخر يتجاوز نطاق الحسابات السياسية أدى إلى اخفاق الجانبين الصربي والكوسوفي في التوصل إلى صيغة اتفاق ما تكون ملائمة لقواعد الدبلوماسية الدولية المعول بها. وطبقاً للجريدة، "كان الاختلاف في وجهات النظر كبيراً"، وكان الجانبان كلاماً "متمرسين" خلف "مواقفهما المتشددة" التي لم تقبل حتى "بالمحد الأدنى من التوافق والاتفاق". وبكلمات أخرى، يتمثل الاطار التقليدي لفهم صراع من هذا النوع في البدء بمناقشة "الطبقة الأفقية الرقيقة" من المصالح السياسية، طبقة يمكن تحويلها، في الأقل نظرياً، من طريق تطبيق الآليات العقلانية للدبلوماسية الدولية. ويلاحظ أن أي شيء آخر أعمق (وأقل عقلانية)، مثل الاختلافات الثقافية بين الجانبين، سينعكس حتماً في فرضيات العلاقات الدولية ودهاليزها.

ولكن ماذا لو سارت العلاقة الفعلية بين الطبقتين العامودية والأفقية في الاتجاه المعاكس؟ ماذا لو عملت الأطراف المعنية في تمثيل الحسابات السياسية التي تتمتع بأهمية كبيرة لدى الدبلوماسيين وصناعة السياسة الدوليين بوساطة الثقافة؟ وحتى لو جُمعت "الجماعات الأثنية" (وهي وسيلة محايدة نسبياً أخرى لوصف الثقافات) في يوغسلافيا السابقة تحت راية الشيوعية ووعد الثورة الروليتارية العالمية، لن يغير ذلك من حقيقة ميل الصرب والألبان إلى النظر إلى أنفسهم، من وقتٍ لآخر،

بوصفهم أفراداً ينتمون إلى ثقافات محددة تتميز باحتواها على كافة المعلمات والخصائص التي يتحدث عنها علماء الأنثروبولوجي وغيرهم أمثال اللغة (الصردية - الكرواتية/الصردية، الإلانية)، والدين (الارثوذكسية الصردية، الإسلام)، ووجهات النظر المختلفة للتاريخ (الذي يشمل الصراع الأخير)، وما يسميه الانثروبولوجيون بـ"الأساطير الأصلية" وغيرها من الخصائص. ولا يرغب أحد، في واقع الأمر، في الحديث عن الثقافة أو الاختلاف الثقافي في حقيقة العولمة وما بعد الحرب الباردة التي يفترض دخول الثقافة فيها في حالة سبات لها ما يبررها. وطبقاً لما توحى به الأزمة الإلانية الصردية - الكوسوفية، يرجح أن تكون التقارير التي تتحدث عن موت الثقافة متوجلة في أحکامها.

ان عالماً بلا ثقافات هو عالم بلا صراعات، أو في الأقل صراعات من ذلك النوع الذي تندد جذوره في التوترات القائمة بين الرؤى الثقافية المختلفة. وفي حال تحولت الثقافة من اسم إلى فعل (الثقافة بوصفها سيرورة)، يمكن عندئذ تخيل هذا العالم الأكثر سلاماً وهدوئاً. عموماً، تميز السيرورات بكلها دينامية ومنفتحة ونتاجاً لعمليات تفاوض مستمرة وحاضنة للسجال والمناقشة. ولو أفترضنا تبلور الثقافات - بوصفها أنظمة إلى سيرورات اجتماعية، إذن لن يستغرق الأمر طويلاً قبل أن يمتليء المشهد العالمي بسيرورات اجتماعية متداخلة وحدود متراجحة باستمرار. ولكن من هو الطرف الذي أعلن عن تحول - وبالتالي الموت المحتوم - "لأنظمة القيم والأفكار والسلوكيات" تلك التي لطالما انطوت على اشكاليات مفاهيمية وسياسية معقدة؟ بالطبع ليس الرعماء الصرب أو الإلبان الكوسوفيين المجتمعين في فيينا الذين ينبغي لهم العودة إلى دوائرهم الانتخابية الجماهيرية ليبرهنوا لهم أن ما قاموا به يخدم مصالح "الشعب الصربي" أو "الأمة الإلانية" وتوجهها. وبالطبع، ليس المسؤول عن ذلك الممثل عن الحكومة الفييجية في المداولات الملتم، على ما يبدو، بحقوق الإنسان الدولية، والذي لم يجد رغبة في التخلص عن فكرة الثقافة الفييجية. وهكذا، لم تحسس مسألة التوتر الناتج بين الاملاعات عبر الثقافية لحقوق الإنسان وواقع "التقاليد" الفييجية الحاضر دواماً، كما قالت بذلك ميري بأسلوبها المؤثر. ما الذي يحدث هنا إذن؟ وما طبيعة الشيء الذي تتحدث عنه؟

أعتقد أنه ليس من قبيل المصادفة قيام عدد من الباحثين (وبضمهم الأنثروبولوجيين أنفسهم) فضلاً عن المسؤولين الدوليين، والناشطين العابرين للثقافات وغيرهم من الحب المنفتحة على العالم الذين لا تنطوي فكرة الثقافة على جاذبية شخصية بالنسبة لهم بالترويج لفكرة موت الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي التقليدي. فعندما استهل دزديريوس ارازموس (1466-1536) من مدينة روتردام الهولندية سلسلة زيارته إلى ثوماس مور (1477-1535) في لندن في آخر القرن الخامس عشر، كانت اللاتينية هي اللغة التي تحدثا بها، غير أن وجهات نظرهما العالمية ورؤيتهم للأشياء كانت مماثلة في جوهرها لوجهات نظر أغلبية الباحثين والمحظيين المعاصرين الذين تتجاوز منظومة معانيهم (وهذا ما نسميه بحكم القيمة) حدود المكان والثقافة والأمة الضيقية. وطبقاً للروايات، قضى مور وارازموس وقتاً ممتعاً وتوثقت علاقة الصداقة والتعاون بينهما. في أول زيارة لارازموس، عمل الاثنان معاً في ترجمة لاتينية لأعمال لوسيان، طُبعت ونشرت في باريس. وفي زيارة أخرى طويلة، أكمل ارازموس مؤلفه ذائع الصيت (في مدح الحماقة) الذي يُعد عنوانه باللغة اللاتينية (*Encomium Moriae*) توريةً على اسم صديقه (أهدى ارازموس الكتاب رسميًّا إلى مور).

هذه المسائل كلها التي تطرق لها - بتنويعات معينة - هي مسائل مألوفة لأي باحث في عام 2009. فهل يمكن لأي منا أن يشك في حقيقة أنه على الرغم من قضاء مور أغلبية سنِّ حياته في لندن (ولِدَ في ستريت ملك في 1478)، تمكَّن من إقامة علاقة طويلة الأمد مع شخص مثل ارازموس، علاقة أقوى بكثير من علاقته بمواطنه الانكليزي القصاب الذي لا تمثل اللاتينية بالنسبة له سوى مفردات غير مفهومة والطموحات الإنسانية عبر الثقافية أشياءً غير مجده وبلا معنى؟ في مقابل ذلك، هل تعني هذه الطموحات ثقافة القصاب الانكليزية كانت أقل واقعية أو وضوحاً أو أهمية؟ يُرجح شعور ارازموس ومور بالاستياء من هذه الثقافة أن فكرا فيها في الأصل) وقضائهم الوقت في محاولة تخيل عالم لا مكان فيه لهذه الثقافة الانكليزية الضيقة الأفق، غير أن كل ذلك لم يسهم في تغيير مفردات الثقافة الانكليزية التي كانت (وما زالت) تميز بتنوعها وطابعها المعقّد.

ويرى الباحثون والناشطون والمسؤولون الدوليون المعنيون بحقوق الإنسان ان الأمر أكثر تعقيداً مما يظنون بالنظر إلى تمثيل حقوق الإنسان الدولية محاولة لتأسيس معايير حقيقة للمستقبل الكوزمبيتالي (المفتوح والمتجدد) الذي لم يكن يمكن بقدور الإنسانيين في القرن الخامس عشر أمثال ارازموس ومور سوي الحلم بالعيش فيه. وهنا تحديداً، تغدو الرغبة بوجود الثقافة (مصدر القيم التي قد (وقد لا) تتوافق مع حقوق الإنسان) أكثر ضعفاً وغموضاً. وهذا، لم يكن بمستغرب، كما لاحظنا، اعلان بعض الباحثين في حقوق الإنسان خير موت الثقافة بأحدى هاتين الطريقتين: أما من خلال الإدعاء ان قوى العولمة قد نجحت في تحويل الثقافات إلى محض موقع تجري فيها التحركات العابرة للقوميات وأما من خلال محاولة الإجابة عن السؤال التالي هل كان ثمة ثقافات في الأصل؟ بدلاً من السيرورات الاجتماعية المتراقبة والمتدخلة فيما بينها - سيرورات اجتماعية تعنى، وفقاً لأحد وجهات النظر، ان الصربيين الارثوذكس الناطقين بالصربية - الكرواتية لديهم من الأمور المشتركة مع الالبان الكروsovيين المسلمين الناطقين بالجيجية (Gheg) أكثر مما يعتقدون، وأهم في نهاية المطاف، لا يمثلون سوى أحد التنوعات على الجماعة البشرية نفسها.

في الحالتين كليهما، يوفر موت الثقافة وسيلة للاستسلام المثالية التي سيتم تنظيمها بوساطة نسخة محددة من حقوق الإنسان. ولذا، ليس من قبيل المصادفة استلهامي وحديشي عن ثوماس مور بالطريقة التي تحدث بها بما أنه أول مفكر تحدث عن فكرة المثالية، تلك الجزيرة الخلابة التي لا يمكن، بالاستناد إلى تعريفها نفسه، ان توجد بما أنها تخدم غرضاً مختلفاً هو صياغة الطموحات الإنسانية على الرغم - لا بسبب - ما يعرفه الناس عن العالم من حوطهم. ولكن هل يكفي السباح في إخراج حقوق الإنسان العالمية إلى الوجود في حين لا توجد هذه الحقوق في الكثير من الحالات، أما بسبب تناقضها مع القيم المتضمنة في تراث ثقافي ما وأما لأن المؤسسات الدولية والعابرة للثقافات مازالت تفتقر القوة اللازمة لصياغة العالم بطريقة تجعل مشكلة الاختلاف الثقافي تبدو غير مهمة؟

وبكلمات أخرى، هل يمكن لحقوق الإنسان العالمية الدخول من الباب

الخلفي، الباب الذي أسهمت في بنائه النقاشات والأفكار المبتكرة لأفراد النخب الكوزمبتالية المفتحة التي لا يمكنها سوى النظر إلى فكرة الثقافة - وحقيقة [وجودها] المستمرة بنوعٍ من العداء المربيك حتى في حالة تعاملهم مع هذه الفكرة بوصفها طبقاً مفاهيمياً غريباً - موضوعاً في منتصف الطريق؟ وبصرف النظر عن الآلية التي سنعتمد لها للإجابة عن هذه الأسئلة، ما زالت حقيقة الثقافة العديدة مائلة، حتى لو بدا العالم الذي تعيش فيه الجماعات البشرية في الشتات، والنخب وأفراد الطبقة البرجوازية الذين يسافرون كثيراً (سواء من الغرب أو غيره من الأماكن)، ويتواجدون بانتظام على الطرق المعلوماتية السريعة، وغيرهم، مكاناً أصغر وأقل انقساماً. وفي الختام، أود تنبئه الباحثين في حقل حقوق الإنسان إلى ضرورة عدم الاستغراق في مناقشة شؤون هذه الجماعات الصغيرة نسبياً من سكان العالم. بل إن المشكلات التي تشكلها الثقافة لنظرية حقوق الإنسان وممارتها لن تحل تماماً ما لم يحاول أولئك الذين اختاروا الاستسلام للمثالية التصالح مع غيرهم.

هوامش الفصل الرابع

1. في اليوم الذي أكلمت فيه كتابة هذا المقطع (الثالث عشر من تموز، 2006)، صوت مجلس الشيوخ الامريكي بعد سجال طويل على استمرار العمل بقانون حق التصويت الصادر عام 1965 والذي يُعد أحد أهم رموز هذه الحقبة في تاريخ الدستور الأمريكي. وأعتقد ان حقيقة احتدام السجال في 2006 حول استمرار العمل بهذه القوانين الأكثر قداسة التي يعود تاريخها إلى حقبة الحقوق الدستورية (التي تحمل المرتبة الثانية بعد قانون الحقوق المدنية الذي صدر قبلها بعام) تدحض الفكرة الشائعة القائلة ان مسيرة التقدم هي مسيرة أحادية الاتجاه ومحتملة.
2. يتسم تأثير هيغل في تطوير فكرة 'الثقافة' عبر ما يُعرف 'بروح الشعب' بطبيعته المقدمة. إذ لا تمثل هذه الروح، بالنسبة لهيغل، سوى ظاهرةً محدداً للروح العالمية التي تمثل بدورها مبدأً فاعلاً يعمل في توحيد افراد الجنس البشري عبر التاريخ والثقافات. وكما سلاحظ، فإن الفرادة التاريخية (التي تدين بالفضل في تبلورها إلى هيردر أكثر منه هيغل) - لا التعبير المحدد عن وحدة جوهرية ملازمة - هي التي تُعرف مفردة 'الثقافة' الالمانية مثلما تم تبنيها وتطبيقاتها في السياقات الاخرى.
3. للاستزادة حول التاريخ الفكري لعلم الأنثروبولوجي، تنظر المجلدات التي نُشرت ضمن سلسلة تاريخ علم الأنثروبولوجي التي حررها جورج ستوكنغ. ولمعرفة المزيد حول تأثير التراث الفكري الالماني في علم الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكي، ينظر روح الشعب بوصفها منهجاً وأخلاقاً: مقالات في علم الأنثربغرافيا البواسي والترااث الأنثروبولوجي الالماني (ستوكنغ 1996).
4. للاطلاع على المزيد بشأن أحد التحليلات الأنثروبولوجية للثقافة ضمن ممارسة حقوق الإنسان العابرة للقوميات، تنظر المقدمة لكتاب ميري 2006، ص 19-10.
5. هناك العديد من المصادر التي تتناول بالشرح والتفصيل تأثيرات التيارات الفلسفية والايديولوجية في تاريخ القرن العشرين منها دراسة ارك هوبربوم -

- التي توزعت على مجلدات عدة – عن ما يُسمى القرن التاسع عشر الطويل الذي يمتد من الثورة الفرنسية إلى اندلاع الحرب العالمية الأولى (1962، 1975، 1987). وينبغي ملاحظة التأثير الكبير الذي مارسه التزام هوبيزوم السياسي بالماركسية في مقارنته المتشككة عموماً بالثقافة – التي يمكن الإطلاع عليها بتفصيل أكبر في مقدمته لكتاب هوبيزوم ورانجر (1983) فضلاً عن أحد فصول الكتاب. ينظر كذلك دراسة بيندكت اندرسن عن تطور أو تبلور المتخيلات الجماعية – على الرغم من كونها ليست ثقافية حصرياً – في القرن التاسع عشر (1983).
6. قالت رئيسة اللجنة، اليانور روزفلت عن هذه الفقرة أنها تمثل "توافقاً بين وجهات نظر حكومات معينة كانت حريصة على المبدأ القائل بوجوب أن تمنح الدولة وتعترف بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للفرد في مقابل رأي حكومات أخرى أمثال الولايات المتحدة التي توّكّد على ضرورة عدم تحديد التزامات الدولة (مقتبس في مورستك 1999 : 230).
7. أود التأكيد على أهمية الميثاق لتمييزه عن ميثاق هيفن لحماية الملكية الثقافية في حالات الصراعسلح (1904) مثلاً، الذي تبني تعريفاً أكثر تحديداً للثقافة، هو أنها تمثل أساساً في النصب التذكاري وغيرها من الكنوز الثقافية التي قد تُدمر في أثناء الحرب.
8. لطالما روّيت قصة الميثاق وعبر الناشطون في مجال حقوق الإنسان عن استيائهم لما رافقها من أحداث. فعلى الرغم من إكمال لجنة حقوق الإنسان مسودة الميثاق (والمعاهدة المرافقة لها، أي اتفاقية الحقوق المدنية والسياسية الدولية) في 1954، لم تقدمها "الجمعية العامة للأمم المتحدة للتوقيع والمصادقة عليها وإدخالها حيز التنفيذ حتى العام 1966. وأستغرق الأمر عشر سنوات أخرى، كي تطبق بنودها بعد حصول السكرتارية العامة للأمم المتحدة على الحد الأدنى من الأصوات المطلوبة، وهو (35). وبحلول إيلول من العام 2008، بلغ عدد الدول الذي لم تقر التعديلات في الميثاق ستة من أصل 159، ومن بين هذه الدول الولايات المتحدة نفسها التي لم توقع على

- الميثاق حتى بعد دخوله حيز التطبيق العملي في 1976، وبالتالي صُنفت ضمن قائمة المانعين الصغيرة والمتنوعة في آن معاً والتي تشمل بيليز، وساوتوم وبرنسيب، وأفريقيا الجنوبية.
9. لمزيد من المعلومات حول استعمالات اليونسكو للثقافة في مقابل إساءة استعمالها، ينظر أركسن 2001.
10. لم يهتم راولز بالعلاقة بين نظرية العدالة التي وضعها وحقوق الإنسان الدولية (1999) حتى مرحلة متأخرة من مسيرته المهنية. وما يوسع له أن هذا الاهتمام كان شكلياً ومحظلاً.
11. للمزيد ينظر كذلك كتاب (علم الأنثروبولوجيا القضائية الباريسي) الذي أصدرته جامعة السوربون، ولاسيما ما يتعلق منه بالحوار بين التقافي، وحقوق الإنسان والقانون في أعمال كريستوفر ابرهارد (2001أ، 2001ب، 2003).
12. أود في هذا الموضع الإشارة إلى حقيقة أن الاستاذ نعيم كان زميلاً لي ومشرقاً في أثناء السنتين التي قضيتها بوصفني أحد أعضاء الهيئة التدريسية في قسم الأنثروبولوجي في جامعة اموري (2001-2003)، حيث شغل مقعد تشارلس هوارد كاندلر لتدريس القانون منذ العام 1999.
13. يقتبس النعيم هنا من دراسة بعنوان "موقع العلاقات البين - ثقافية في العلاقات الدولية" التي كتبها بريسويرك ونشرها في دورية الشؤون العالمية السنوية (1978)، وتعود أهمية تعريف الثقافة هنا إلى أسباب عده منها الطريقة التي وظف فيها التعريف مفهوم "وجهة النظر العالمية" (Weltanschawng). فعلى غرار قريتها المفاهيمية "الثقافة" بالصيغة الالمانية، تبلورت "وجهة النظر العالمية" في أحضان الحركة الرومانسية الالمانية بوصفها وسيلة لتسلیط الضوء على السيرورات الذاتية التي تبلور بواسطتها معارف العالم من الأعمق الخفية للروح الإنسانية التي يعتدّها الرومانسيون أهم من العقل والقصدية. حاول دليٍ مثلًا توضیح المقصود بوجهة النظر هذه بعد مدة طويلة من قيام هيغل وآخرين بتأسيس معناها. وطبقاً له: "لا تمثل

وجهات النظر العالمية تناهٰت للتأمل ولا ثرة للرغبة في المعرفة فحسب. وُيعدّ التصور الإدراكي للواقع أحد العوامل المهمة في تشكيل هذه الوجهات، غير أنه يبقى محض عامل واحد لا غير. وتنشأ وجهات النظر هذه من سيرورة الحياة، من خبراتنا الحياتية، ومن بنية كياننا النفسي الشامل، ان ارتفاع الحياة إلى الوعي، وعمرها الواقع، وتقبل الحياة وثمنيها، وفي انخراط الإرادة ونجاحها - هو تحديداً ذلك العمل الدائب والشاق الذي واصل الجنس البشري تنفيذه في مسعاه لبلوره وجهة نظره الخاصة" (1911).

الفصل الخامس

**حقوق الإنسان بمحاذة كرمه العزب
أثتوغرافياً المعايير العابرة للقوميات**

تناولت في الفصل الرابع الطرائق المتنوعة التي اعتمدتها الباحثون والناشطون والمسؤولون الحكوميون في محاولاتهم فهم حقوق الإنسان. وفضلاً عن ذلك، حاولت تسلیط الضوء على بعض الأسباب التي تجعل الثقافة شوكة في خاصرة حقوق الإنسان يعترف البعض بها في حين يرفض آخرون الحديث عنها. وبرغم ذلك، لمَّا معنِي من معانٍ الثقافة يتصل بحقوق الإنسان لم أناقشُه في الفصل الرابع، وهذا أمرٌ مثير للأهتمام في ضوء عناية الأنثربولوجيين العاملين في حقل حقوق الإنسان به وتصديهم لدراسته ومحاولة فهمه.

وتزامناً مع البروز المتأخر نسبياً للنيراليرالية (اللبيرالية الحديثة) في أجزاء مختلفة من العالم النامي - في أواسط ثمانينيات القرن العشرين إلى آخره في أجزاء من أمريكا اللاتينية - شرع الباحثون في ملاحظة اجتماعٍ عددٍ من الشبكات الفاعلة في مجال حقوق الإنسان التي أسهمت في ربط عددٍ من المجتمعات المحلية المختلفة فيما بينها والواقعة خارج إطار الدول القومية ونظام حقوق الإنسان الدولي الذي تأسس في مرحلة ما بعد الحرب. وقد أضطلت منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات التي تعمل عادةً بالتعاون مع نظيراتها في بلدان العالم كافة فضلاً عن التعاون الأسمى، في الأقل الذي يقدمه الممثلون عن الوزارات الحكومية وغيرها من هيئات الدولة ومؤسساتها المعنية بالتنمية البشرية بدور رئيسٍ في تطوير شبكات حقوق الإنسان هذه - التي أصبحت تمثل جزءاً مهماً من ثقافة حقوق الإنسان الجديدة (كاوان ودمبور وولسن 2001).

غير أن الأهم في ما يتصل بظهور شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات هو حقيقة ارتباطها وتداخلها مع كافة الأجزاء المؤلفة لظام حقوق الإنسان الدولي الذي أكتسب أهمية متزايدة وتعززت مكانته لأول مرة منذ 1948. وكما لاحظ الباحثون (ينظر في سبيل المثال، بريسك 2002؛ جيبيه 2007؛ كلود ووستن 2006؛ ميرتونس وهلسنغ 2006؛ موتوا 2002؛ ولسن 2001)، أسهمت التغيرات الجذرية

التي رافقت نهاية مرحلة الحرب الباردة في فتح المجال واسعاً أمام ما أسميته في دراسة أخرى لي بـ "عولمة النظام المتعاطف" (غوديل 2002)، ويشمل ذلك المحاكمات العدلية الانتقالية، والاستراتيجيات البديلة لجسم النزاعات، والأهم حقوق الإنسان.

حاول الباحثون وغيرهم استيعاب هذه التطورات وفهمها على وفق عددٍ من المنظورات المختلفة. ولا يبدو مستغرباً تصدر علماء السياسة والمحامين الدوليين قائمة المساهمين في هذا الجهد. ففي سلسلة من الدراسات التي تناولت المؤسسات والمبادئ والمعايير والشبكات الفاعلة، وثق الباحثون ما أسماه كل من ريس وروب وسكنك (1999) "سلطة حقوق الإنسان" التي كانوا يقصدون بها الطرائق التي أصبحت بها بعض الدول القومية (في الأقل) تولي اهتماماً أكبر بمعايير حقوق الإنسان الدولية بوصفها جزءاً من عملية صنع السياسة، ويرى البعض أن هذا التحول في الاهتمام هو نتاج لحسابات سياسية غالباً وأدواتية جديدة لم يعد بالإمكان معها تجاهل معايير حقوق الإنسان ولا سيما في ظل تعالي أصوات الجماعات البشرية التي حصلت على حق التمكين حديثاً بعدما أعلنت صراحةً عن احتجاجها ورفضها الوضع الراهن وأصبحت قضيابها جزءاً من برامج الحركة الاجتماعية العابرة للقوميات التي تقودها منظمات المجتمع المدني. وعلى الرغم من تمثيل هذا التركيز على الشبكات العابرة للقوميات تحديداً كبيراً للفرضيات النظرية والمنهجية الشائعة، تميزت هذه المحاولات الحادة الأولى لفهم ظهور حقوق الإنسان العابرة للقوميات بهيمنة الاشتغالات المقارنة للعلاقات الدولية وأنظمتها وسياساتها. ولهذا، وعلى الرغم من التوجه الموحّي والمؤثر نحو "الناشطين الذين يتجاوزون المحدود" المألفة (كلك وسكنك 1998)، فإن ذلك في ذاته يمثل استجابة لما كان يُعدّ شكلاً جديداً من السياسات الدولية (كلك وسكنك 1998؛ كاغرام وريكر وسكنك 2002؛ ريس وروب وسكنك 1999).

تلا ذلك محاولات باحثين آخرين تعقب ظاهرة بروز شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات في ما وصفته آنيلز رايلز (2000) بـ "من الداخل إلى الخارج" (ينظر كلارك 2008؛ أنغلوند 2006؛ ميري 2006، أ، سيد 2008، تيت

2007، ولسن 2001). وكانت هذه المحاولات مقصودة في جزء منها، وتمثل في جزءها الآخر تجألاً لنوع من السرنيديبية (موهبة اكتشاف الأشياء النفسية أو السارة مصادفة). ففي دراستي التي احريتها في بوليفيا مثلاً، توجهت إلى منطقة التيلانو النائية في امريكا الجنوبيّة في أواخر تسعينيات القرن العشرين لدراسة ظاهرة حسم المزاعات والذاتية القانونية الواقعة خارج حدود القانون الرسمي. وبفضل هذه الدراسة، وجدت نفسِي راسياً بثبات في داخل حدود لم أكن أعلم بوجودها من قبل؛ أي حدود حقوق الإنسان العابرة للقوميات، التي أتخذت في هذهِ الحالة شكل مركز لتقدُّم الخدمات القانونية الريفية الذي أسهمت في تأسيسه أحد منظمات المجتمع المدني الأوروبيّة الناشطة في مجال تطوير السعي القانوني والأخلاقي في أوساط سكان المنطقة من المزارعين والرعاة.

وبينما واجه علماء السياسة مشكلة التوفيق بين النماذج الكبيري لحقوق الإنسان العابرة للقوميات وقواعد بيانات الممارسة الاجتماعية، وجدَ انثروبيولوجيو حقوق الإنسان أنفسهم في مواجهة الشكل المقابل لهذه المشكلة، أي كيف يمكن اشتقاء تفاصيل الشبكات العابرة للقوميات وبالتالي معانيها من التوصيفات الغنية للملاحظات الإثنوغرافية الدقيقة. وغيل الروايات الخاصة بشبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات التي تم صياغتها في اللغة النظرية للعلاقات الدوليّة إلى تحسيد السردية الكبرى لحقوق الإنسان نفسها - فهي متنافلة وواثقة من تطبيقها السياسية وتشعر بالراحة التامة بصحبة المختصين الدوليين المنتشرين في داخل منظومة حقوق الإنسان والذين تعمل هذه السرديةات في دعم أنشطتهم. وخلافاً لذلك، أتسمت الروايات المتبقية من الداخل بكونها أقل حدةً، ولا أدرية، أو ملتزمة بالصمت بشأن علاقتها بصنع السياسة، وتراءدها الشكوك بشأن أنشطة أفراد النخب المفتتحين ذوي التوايا الحسنة الذين يعملون بالنيابة عن ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان في أنحاء العالم كافة.

ولهذا، لا يمثل بروز حقوق الإنسان العابرة للقوميات أمراً مفاجئاً كما يحلو للبعض ان يتخيل. وفي واقع الأمر، تتميز خاصية القدرة على عبور الحدود والقوميات بكونها متضمنة في عملية خلق نظام حقوق الإنسان نفسه على الرغم

من التعليم الذي ألقى بظلاله على هذه الرؤية الناجم عن البنى السياسية والقانونية الخاصة بالنظام الدولي والتي تمثل نتاجاً طبيعياً لعدد من التوافقات الحادة. وعندما قالت اليانور روزفلت ان المعلومات عن "حقوق الإنسان" قد تسرب حتى لو لم تبِد الحكومات اهتماماً في الحصول عليها"، فإنها لم تكن تتحدث، ببساطة، عن الوسائل الأدواتية التي يُؤمل أن تلعب دوراً في تسلیط الضوء على مجموعة المعايير الدولية التي اسهمت اليانور نفسها في وضعها ثم جذب انتباھ السكان المقيمين في أماكن لا تتيح لهم فرصة الحصول على المعلومات بيسراً وسهولة إليها (كوري 1998⁽¹⁾).

إن ما أرادت اليانور القيام به هو تسليط الضوء على شيء أكثر أهمية يتصل بـ "بيان المبادئ الأساسية" الذي أُعلن على الملأ في 1948. والذي يمكن تلخيصه بـ: معاشرة الدولية. وبكلمات أخرى، يتميز الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بحملة من التناقضات الكامنة في جوهره. فهو غير قومي من الناحية الفلسفية وربما حتى "ما بعد قومي". كيف يمكن إذن فهم هذه المنظومة المعيارية المشتقة من شيء يماثل في خلوه من الطابع السياسي حقيقة الإنسانية المشتركة؟ وعلى الرغم من هذا الطابع العابر للقوميات الفلسفية والجوهرى لنظام حقوق الإنسان، يُعد هذا النظام الذي نشأ بفضل التسويفات التي تم التوصل إليها في مرحلة ما بعد الحرب - الذي يشكل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الأساس المكون له - ناجحاً مثالياً للنظام الدولي الموجود أصلاً، النظام الذي تبلور في القرن السابع عشر بغية تنظيم العلاقات بين الدول القومية المستقلة مفاهيمياً والدول ذات السيادة سياسياً. وهذا هو النظام الدولي نفسه - نظام المعاهدات والدبلوماسية وحسابات الواقعية السياسية البغيضة - الذي فشل فشلاً ذريعاً في النصف الأول من القرن العشرين (كما في القرون السابقة). وبرغم ذلك، وعندما قرر أفراد النخب الكورزمبيتالية، الذين أخذوا على عاتقهم وضع تصورات وخطط أخرى لتنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية وتدعيها على نطاقٍ واسع يشمل العالم بأكمله، اعتماد الإعلان العالمي (الدولي) لحقوق الإنسان، أضطروا إلى تأسيسه وتصوره في ظل الإطار السياسي نفسه الذي يود الإعلان تجاوزه.

ويتبغي لهذا التاريخ ان يذكروا بأمررين في الأقل، أمران يؤلفان محور مباحث الفصل التالية. أولاً، يتسم موقع الدول القومية بالنسبة لحقوق الإنسان بكونه غامضاً في أفضل حالاته. ويعود السبب في ذلك، على نحو رئيسٍ، إلى جملة من الأسباب السياسية والفلسفية. إذ اعتقاد الكثير بتمثيل الإعلان العالمي خطوةً أولى صوب مستقبل لن يعود بمقدور الدول القومية فيه اضطهاد مواطنيها أو مواطنى الدول الأخرى. وبالنظر إلى نجاح النظام الوستفالي للقانون وال العلاقات الدولية من فظائع الحرب العالمية الثانية وبقائه على حاله - على الرغم من تعرضه إلى الكثير من الإضرار - كان من الضروري إعداد نظام حقوق الإنسان على وفقه، وفي الوقت نفسه الإشارة إلى شيء ما خارج حدود هيمنة العلاقات الدولية. وإذا كان بمقدور "التسوية الوستفالية" وصف حالة التوافق التي سادت بعد حرب الثلاثين عاماً التي أسهمت في خلق النظام الدولي الذي ما زال مؤثراً في العلاقات العالمية حتى اليوم، فأعتقد بإمكانية الحديث عن "التوافق الوستفالي" بأسلوب مختلف، أسلوب يشير إلى الصفة الفاوستية - نسبة إلى فاوست الذي باع نفسه للشيطان - التي كانت ضرورية لضمان الموافقة على إعلان المعايير التي تميز بكونها عابرة للقوميات بنحو لا يدع مجالاً للشك. وافقت الدول القومية على بيان المبادئ الذي يقدم عالمياً مستقبلياً لا يمكن فيه بعد اليوم عدّ الدول القومية دولاً كاملة السيادة. وبالنظر إلى تمثيل الدول القومية الوسيلة التي أسهمت في ترسيخ مشروعية هذا البيان (أو عدم مشروعيته كما أتضح فيما بعد)، خسر الإعلان العالمي [في ظل هذا البيان] ذلك الشيء الذي يُعدّ المصدر الأهم لإمكاناته ومضمونه - وبكلمات أخرى، عاليته المبسطة.

ثانياً، إذا كانت اليانور روزفلت تومن حقاً أن منظمات المجتمع المدني ستكون الوسيلة التي سيتعرض النظام الدولي للدول القومية ذات السيادة للحرق من خلاها، فإن "الكرمة المثيرة للفضول" التي تحدث عنها كانت مثيرة للفضول بطريق لم يكن أحد ليفهمها إلا بعد مدة طويلة. فمن جانب، لعبت منظمات المجتمع المدني دوراً مهماً في مراحل إعداد مسودة الإعلان من خلال توفيرها المعلومات والشواحن التي طلبتها منظمة اليونسكو والتي قدمت فيما بعد للجنة

الخاصة بحقوق الإنسان مثلما عرضنا لذلك في الفصل الثاني (ينظر مورسنك 1999). ومقارنة بما شهدته أوضاع هذه المنظمات في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، كانت هذه المنظمات في أواسط هذا القرن أكثر تنوعاً، والأهم تمثيلها مجموعة أقل تأسساً من الأطراف الفاعلة العالمية. ولم يكن أحد ليتخيل في عام 1948 ولا حتى أشد المؤيدين حماسة للمجتمع المحلي العالمي ما بعد الوستفالي حجم التأثير الذي قدر لهذه المنظمات ممارسته في دول العالم النامي. وعلى الرغم من ذلك، تطلب الأمر حتى العام 1989 لكي تسجل منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات أول انطلاقاً حقيقة لها وتبداً في تنفيذ المهمة التي تحدثت عنها روزفلت: العمل بوصفها فناة بمسارين للمعلومات حول كل من حقوق الإنسان العالمية وانتهاكات هذه الحقوق، وتوسيع نطاق تطبيق "فقرات الإعلان العالمي على الرغم من أنواع الرقابة التي تفرضها الأنظمة الشمولية والسلطوية.... وتنفيذ مهمة جمع المعلومات البديلة الخاصة بطبيعة القمع والتمييز أو انتهاكات حقوق الإنسان" كما صرح بذلك كوري (1998: 48).

ومن جانب آخر، ومن خلال خلق هكذا وحش فرانكشتايني مثل الإعلان العالمي - أو المجين المعياري الذي ترسخت في داخله مجموعة المعايير العابرة للقوميات في جوهرها ضمن نظام سياسي وقانوني دولي أساساً، لعبَ أعضاء اللجننة أمثال روزفلت دوراً في تحديد الأدوار الرسمية لمجموعة محددة من الفواعل المؤسساتيين، وهي حركة تخضت عن نتائج غير مقصودة. وبوصفهم من المكونات الرئيسة في هذه الكرمة المثيرة للفضول، كُلفت منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات على نحوٍ ضمئنٍ بمهمة خلق شبكات من شأنها الإسهام في الحد من هيمنة الدول القومية، وفي نهاية المطاف، إنشاء نظام عابر للقوميات يمكن فيه للإعلان العالمي - في ذاته ومن طريق الأدوات التابعة التي تهدف إلى تفعيل معاييره - أن يكون أحد الأدوات المؤثرة سياسياً وقانونياً.

ومثلما أظهرت حملة الانتقادات الأخيرة ضد سياسة التوسيع المتواصل في الاتحاد الأوروبي التي شنتها حتى أكثر الدول الاعضاء تأييداً للاتحاد، لا تخلصى الدول القومية ذات السيادة والتوجهات السياسية المتباينة، بسهولة ومن دون

مقاومة داخلية عن سيادتها. ولهذا، فالامر متترك إلى الفواعل المؤسساتيين الذين تمت حدودهم وتجاوز نطاق حدود الدول القومية التي يتمثل السبب في وجودها في تنفيذ مشاريع تتجاهل الحدود السياسية أو إملاءات القومية التي ترمز لها، للقيام بما لا تستطيع لجنة حقوق الإنسان أو الأمم المتحدة القيام به، أي دمج الإعلان العالمي بالوعي الأخلاقي، وغرس البذور التي ستنمو إلىآلاف من الأزهار (الليبرالية كما نفترض).

والسؤال الذي يملي نفسه هو "من هؤلاء الفاعلون العابرون للقوميات، الذين سيسهمون في إخراج الكوزميستالية للوجود حاملين معهم الماء في يد وجهات النظر العالمية المتحولة على نحوٍ جذريٍ في اليد الأخرى؟ وهنالك الكثير من الجوانب تشتراك جميعاً في مناح تشابه محددة. فهنالك المؤسسات التي تكتظ بالذئب الجادة المتفانية التي تغض النظر عن اهتماماتها وتوجهاتها لصالح ما يغدو عادةً المهمة الأسمى والمقدسة للمنظمة التي يعملون فيها. ويسجل هؤلاء في بمحمل نشاطاتهم وأعمالهم حضوراً مرئياً لافتاً وفي الوقت نفسه ضبابياً، إذ يشعر الآخرون بحضور العابرين في منظمات المجتمع المدني من طريق اعمالهم ومشاريعهم؛ غير ان هؤلاء العابرين أنفسهم لا يقون طويلاً وبختفون عادةً ولا يتركون أثراً ورائهم (في واقع الأمر، تشتكى أطراف عده، من بينها الشركاء المحليون أنفسهم من عدم قدرتهم على التواصل مع العابرين في منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات بعد الانتهاء من العمل). وحتى في حالات عملهم خارج حدود النظام الدولي، يلاحظ على هذه المنظمات عملها خارج نطاق تحمل المسؤولية السياسية، في الأقل بالأسلوب الذي تفهم به هذه المسؤولية ضمن نظريات المشروعية السائدة. وفي الحقيقة، ثمة من يقول ان هذه المنظمات غير دعفرافية في جوهرها، فهي نخبوية وسلطتها تمت في مجالات عده وتأثير في حياة الكثير من الجماعات البشرية، وتتسم نظمها وآليات عملها الداخلية بالغموض بالنسبة للجماعات المتأثرة بأعمالها، فضلاً عما تتسم به المعايير المعتمدة للإنضمام إلى "عصبة" الفواعل العابرين للقوميات - من مثل الموارد المادية والمعلومات التكنوقراطية والرسائل البشري، من طابع حصري واقصائي.

ولهذه الأسباب جيئاً - وغيرها - حُبست عملية ظهور حقوق الإنسان العابرة للقوميات في داخل مفارقة لافتة للانتباه. إذ تولت مجموعة طليعية صغيرة من الملوك - الفلاسفة الكوزمبيتاليين الذين يتميزون بفرادتهم وتركيزهم الجهد لإداء مهمة استثنائية في طبيعتها مهمة تلقيح خلايا الأمة العالمية بأفكار التمايل العالمي والمساواة الأخلاقية والقانونية والكرامة الإنسانية. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق ما صرَّح به كارل ماركس، أحد المدافعين عن نوع آخر من الحركات الطليعية، إذ قال "لست منكم، ولكن لأجلكم". وبكلمات أخرى، ثمة أوقات يكون فيها عمل مجموعة صغيرة من الأفراد ضرورياً بغية تحقيق التحولات البنائية الذي تتطلبه أشياء شبيهة بتفعيل الإعلان العالمي وتطبيقه على أرض الواقع. ييد ان ذلك يعتمد على الإرادة الدائمة والطبيعة المتغيرة لأفراد الجماعة والتسلح بالأمل في ان لا تحول الترافات والتسويات الضرورية لحل المفارقة إلى معوقات لا يمكن التغلب عليها في الطريق نحو المدينة الجميلة.

بمحاذة كرمة الغب العالمية:

قبل الانتقال لمناقشة الأبعاد المختلفة لحقوق الإنسان العابرة للقوميات المعاصرة وقبل الشروع في تحديد مضامين الإثنوغرافيا الحديثة لشبكات حقوق الإنسان، من الأهمية بمكان وضع عددٍ من البارامترات المفاهيمية، فإذا كانت الكرمة المثيرة للفضول تصف الأطراف الفاعلة والخطاب والممارسات المتداخلة والمترابطة فيما بينها ضمن النطاقات الاجتماعية والسياسية والقانونية التي تفتح أفقياً أعلى الطبقات المختلفة للدولة القومية وأدنها، وينبغي لنا بالتبيّحة توسيع طبيعة هذه التداخلات والارتباطات. ويتحدث الباحثون والمسؤولون الحكوميون والناشطون وغيرهم عادة عن حقوق الإنسان "الدولية" في حين يتمثل ما يقصدونه واقعاً في النظام الناشيء لحقوق الإنسان العابرة للقوميات. أو يختار الباحثون أحياناً الكتابة عن موضوع آخر ينطوي على إشكالية أكبر. إذ يكتبون عن حقوق الإنسان "الدولية" كما لو ان هذه الحقوق هي مثال (غير متحقق لحد الآن) تخيله الإعلان العالمي ووضع التصورات الخاصة به. ويعود السبب في هذا الارتباك في

جزء منه إلى حقيقة عدم حصول المضامين المتعددة لوجود الدول القومية بالنسبة لحقوق الإنسان على ما تستحقه من تقدير أما لطبيعة الميل النظرية أو السياسية في أوساط الباحثين في حقوق الإنسان وأما لصعوبة "التفكير خارج نطاق الأمة" (ابادوراي 1996؛ جييه وروبنز 1998).

وتسثير عبارة "العاير للقوميات" عند الحديث عن حقوق الإنسان العايرة لل-caretas بمجموعة مميزة من الارتباطات والعلاقات الاجتماعية والشبكات الاقتصادية التي تتجاوز حدود الدولة القومية. وما أقصده بـ"تتجاوز" لا يبعدي حدود القول ان هذه العلاقات لم تتأسس على وفق صيغ الدول القومية، أو يوصفها تعبيراً عن سيادتها، أو بالنيابة عنها. وتتضمن العلاقات العايرة للقوميات طيفاً واسعاً من مقاييس الاتساع ودرجاته. إذ قد تشمل كياناً متواضعاً في حجمه بقدر توسيع احدى جماعات المهاجرة الفلاحية في أحد الأقاليم التي يتواصل افرادها فيما بينهم ويرتبطون على أساس المصالح واللغة والوضع الاقتصادي وجموعة المهارات المشتركة، أو كياناً كبيراً بقدر كبر الأسواق المالية الكبيرة التي تربط الاقتصاديات عبر الحدود القومية على وفق مقاييس مقارب للمقياس العالمي. وتمثل نقطة الاختلاف الرئيسية بين "العاير للقوميات" و"الدولي" في حقيقة وصف المفردة الأولى بجموعة من العلاقات أو الشبكات أو المعايير التي تسمى مشروعاتها ووظيفتها ومعناها النهائي بأنفصالها الجنري عن الدولة القومية. وبالطبع، يبقى ظل الدولة القومية ماثلاً في كل الأحاديث والمناقشات التي تدور حول "تجاوز نطاق القوميات" حتى لو كان السبب الوحيد في ذلك هو ضرورة الإقرار بالحضور الطاغي للدولة في مسار الحديث عن تجاوزها⁽²⁾.

ولهذا، لا ينبغي الحديث عن "حقوق الإنسان العايرة للقوميات" للإشارة إلى نظام حقوق الإنسان ما بعد الحرب، في الأقل، كما تبلور هذا النظام في داخل الأطر الدولية للأمم المتحدة والحسابات السياسية المعقدة للعلاقات بين الدول المؤثرة فيه. ولا بد من الإشارة هنا إلى بروز نوع آخر منفصل من منظومات حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، منظومة تتكتشف فيها ممارسات حقوق الإنسان، وخطابها ووعيها (ان لم يكن قانونها) على وفق منطقيات مختلفة للغاية.

لقد برزت حقوق الإنسان العابرة للقوميات عبر شبكات متراقبة من الأفراد أو الجماعات أكثر منه الدول. ويفتقر نظام حقوق الإنسان العابر للقوميات، إذا قدر لنا تسميتها على هذا النحو، جميع السمات السياسية والقانونية والمؤسساتية المميزة لحقوق الإنسان الدولية، التي تعني، من بين اشياء اخرى، عجزنا عن الحديث، في الأقل رسمياً، عن قانون حقوق الإنسان العابر للقوميات. غير ان الكرمة المثيرة للفضول للأطراف الفاعلة والشبكات العابرة للقارات التي غلت وainت منع منذ العام 1989 لا تشبه نظام حقوق الإنسان الدولي ولا يمكن بأي حال من الأحوال ان تكون مشابهة له بالنظر إلى تمثيل هذه الكرمة تعبيراً عضوياً، وان كان مبدئياً، لفكرة حقوق الإنسان نفسها. وعلى الصد من ذلك، لا يمثل نظام حقوق الإنسان الدولي سوى نظاماً دولياً آخر، نظاماً أثرت بمجموعه التوازنات والاعتبارات المعيارية والمؤسساتية التي تلعب دوراً في تحديد ملامح العلاقات، السياسية في جوهرها، بين الدول القومية في صياغة بيان المبادئ الخاصة به والذي ينطوي على طموحات فلسفية وأخلاقية أكبر.

ويبدو ان منظومة حقوق الإنسان العابرة للقوميات تعكس، في الأقل، ميزة التوافق (لا التناقض) مع فكرة حقوق الإنسان إلى الحد الذي تعمل فيه هذه المنظومة فيربط الشعوب خارج نطاق حدود الدول القومية، وترسيخ المعايير المستمدبة من فكرة حقوق الإنسان الالاساسية (وليس منطبقات العلاقات الدولية)، وتضع الأسس للمشروعية من طريقة الشبكات المتطرفة حول المبادئ الإنسانية أكثر منها القومية أو السياسية - من أمثال مبادئ الكرامة الإنسانية أو الالتزام بحماية حقوق الإنسان.

ونكمن القيمة الأهم في فكرة حقوق الإنسان في احتواها الضمني على مجموعة المعايير التي تعتمد في مشروعيتها على حقيقة الإنسانية المشتركة التي ليس ثمة شيء يفوقها تعقيداً برأي البعض. فالكيانات السياسية مثل الدولة القومية تظهر وتختفي خلافاً للإنسانية المشتركة، التي أن كانت صحيحة، فهي سابقة في وجودها على هذه الكيانات وستبقى بعد زوالها. وهنا تحديداً، بالإمكان إدراك العبرية الحقيقة لفكرة حقوق الإنسان. غير ان هذه الإنسانية نفسها تمثل، من

جانب آخر، نقطة الضعف الأبرز في هذه الفكرة بما أن المشكلات تبدأ حالما تُحول هذه الفكرة النبيلة (وان كانت تخمينية) وتهضم في لغة الممارسة الاجتماعية والسياسية الحتمية. على الرغم من ذلك، ينبغي لنا ان ندرك أنه لكي نكون قادرين على التحدث عن حقوق الإنسان العابرة للقوميات على نحوٍ مثمرٍ ينبغي ان نضع نصب أعيننا أمراً واحداً أساسياً هو ان بعض المشكلات، في الأقل - من مثل الثقافة- لم يثبت لحد الآن ما شاع عن موقعها المورى واستثنائتها في أوساط المعنيين بمنظومة حقوق الإنسان.

وفي الختام، ينبغي تمييز الدولي والعابر للقوميات عن ما بعد القومي. فالحديث عن ما بعد القومي يعني تقديم رؤية لمستقبل يتلاشى فيه وجود الدولة القومية في شكلها الحالي. وإذا كان العابر للقوميات يجسد ارتباطاً عضوياً بفكرة حقوق الإنسان، لا يمكن قول الشيء نفسه عن ما بعد القومي. فالعالم المستقبلي الذي يخلو من الدول القومية قد يتخذ أشكالاً مختلفة عدة، من نوع من أنواع الكيانات الجماعية الفوضوية المنتظمة حول الائتمة إلى حكومة عالمية مركزية (تقع عادةً في أقصى الطرف الآخر) تخلو من أي نوع من أنواع الدول المكونة شبه المستقلة. وهذا الاحتمال كلاماً غير ممكن ولم يبادر أحد، على أي حال، من الجماعة الصغيرة والجريئة من الفلاسفة السياسيين الذين يقضون وقفهم في تصور عالم ما بعد القومية ودور حقوق الإنسان فيه إلىأخذها على محمل الجد.

بل ان ما يقترحه هؤلاء الباحثون وأصحاب الرؤى هو ان العالم ما بعد القومي في المستقبل - الذي يوصف عادةً بالكوزميتيالي - سيبدو قريباً الشبه بدولة قومية فيدرالية حديثة تحوي على عددٍ غير محدد من "الدول" شبه المستقلة (ولكنها لا تتمتع بسيادة كاملة) وتعمل، في نهاية المطاف، ضمن اطار قانوني وسياسي واحد وشامل. في الواقع الأمر، تألف الولايات المتحدة مثلاً مناسباً على هذه البنية الكوزميتيالية المستقبلية بما أنها تتمتع بدستور فيدرالي يؤسس لمجموعة الحقوق الأساسية المكافولة لكل فرد من أفراد المجتمع بالاستناد إلى كونه مواطناً. وهذا الدستور دخل حيز التنفيذ وطبق مواده المرة تلو الأخرى بحق المقيمين ضمن حدود الدولة القومية الذين ينتهيون مقرراته أو يتحدون مكانته، ولا يشترى من

ذلك الا من يقوم بهذه التجاوزات بالاستناد إلى احتجاءات وسياسات يحددها الدستور نفسه. وعلى الرغم من ذلك، يوجد ضمن هذه البنية الفيدرالية نفسها (حالياً) خمسين ولاية شبه مستقلة لها دساتيرها وتقاليدها السياسية وتشريعاتها الجنائية والمدنية⁽³⁾. وتنظم العلاقات البنائية بين المستوى الفيدرالي والولايات، في جزء منها، بوساطة القانون الرسمي (في الدستور الامريكي) والأهم من ذلك بوساطة نوع من أنواع القانون المتعارف عليه أو غير المكتوب الذي يعبر عمما يمكن وصفه بـ مجموعة التوقعات المتبلورة والдинامية الخاصة بالسلطة والقيم القومية والظروف التي تلزم الجميع بتشكيل هوية ورؤى قومية مشتركة بالرغم من الانقسامات الأقليمية والطبقية والدينية وغيرها من أنواع الانقسامات الأخرى التي عصفت بالبلاد من حين لآخر.

في حالة بروز الصراعات أو المشكلات بين الولايات والحكومة الفيدرالية، ولا سيما عندما يكون السبب فيها هو فشل هذه الولايات في تطبيق أو فرض الحقوق الدستورية الأساسية أو في حال تعرض السيادة الفيدرالية نفسها للتحدي، عندها ينبغي للوحدات التابعة - أي الولايات - (على فرض قيام الحكومة الفيدرالية نفسها باتخاذ ما يلزم وتصرفها على نحو مناسب) الخضوع للكيان الأكبر على وفق ما تبينه المادة الرابعة، الفقرة الثانية من دستور الولايات المتحدة، فقرة السيادة⁽⁴⁾.

وهكذا، نلاحظ في مثال الولايات المتحدة دولة قومية يقطنها ثلاثة مليون نسمة تقريباً يعيشون في ولايات شبه مستقلة تتمتع كل واحدة منها بقدر كبير من الاستقلال القانوني والسياسي من النظام الفيدرالي والأهم تحافظ على تقاليدها الثقافية والتاريخية وتنميها. وعلى الرغم من كثرة الروار الأجانب (الذين يعود تاريخهم إلى توکوفيل) الذين لاحظوا درجة معينة من التحيانس في أقاليم الولايات المختلفة، يدوّن النوع القانوني، الذي تحدثت عنه مسبقاً، موازيًّا لأنواع الأخرى من التنوع التي يمكن ملاحظتها بين المناطق، والواقع الحضرية والريفية وكذلك الطبقات الاجتماعية - الاقتصادية. وبناءً على ذلك، لا يمكن، بأي حال من الأحوال، القول ان الثراء الثقافي في الولايات المتحدة قد تمت التضحية به للحفاظ

على نظام قانوني فيدرالي معتمد، نظام يتطلب في بعض الاحيان التغاضي عن ما يمكن وصفه بالمعايير المحلية أو الأملاءات الأخلاقية⁽⁵⁾.

يخلص ما أود قوله في المقاطع السابقة في ان اعتماد "ما بعد القومية" ليس ضرورياً فيما يتصل بالقدرة على تطبيق المبادئ العالمية لحقوق الإنسان، والأهم، في تعزيز فاعليتها في مجال تنظيم العلاقات الاجتماعية القائمة فيما بين المكونات المجتمعية المختلفة فضلاً عن عملها بوصفها نوعاً من أنواع التعبير عن القيم العابرة للثقافات (على غرار ما يفعله دستور الولايات المتحدة بصرف النظر عن مضامينه القانونية والسياسية)⁽⁶⁾. وفي واقع الأمر، يعتقد البعض ان حقوق الإنسان العابرة للقوميات القدرة على التوصل إلى حالة من التوازن السياسي والمفاهيمي عند الأخذ بنظر الاعتبار إطار حقوق الإنسان العالمي. غير ان هذا لا يحدث إلا في حالة التشابه بين ما يتبقى من الدولة القومية والولاية في النظام الفيدرالي الحالي في الولايات المتحدة: فالولاية مستقلة ولكنها لا تتمتع بالسيادة، ولها الحق في تدعيم بعض التقاليد المميزة وتنميتها ولكنها ملتزمة قانونياً وسياسياً في الخضوع إلى المعايير الأعلى في حالة وقوف هذه التقاليد على الضد منها، وإلى حد ما، تلتزم الولاية أخلاقياً إلى الحد الذي تتمكن فيه الكيانات السياسية المختلفة الفاعلة في داخلها من الالتزام أخلاقياً بشيء ما - بالقيم التي أسممت منها هكذا معايير.

بروز التوجه العابر للقوميات:

إذا كان الاستمرار في التركيز على الدور الذي تضطلع به مؤسسات حقوق الإنسان الدولية - لأسباب مختلفة - يبدو شائعاً واعتيادياً للعديد من المنظرين والناشطين في حقل حقوق الإنسان، ثمة باحثون ومنظرون مستقبليون آخرون يميلون إلى التفكير بما هو أبعد مما يُعد، في جوهره، وجهة نظر عالمية تعود إلى القرن السابع عشر، وليس القصد من قولي هذا تمثيل العديد من الباحثين في حقوق الإنسان لوجهة نظر أو مقاربة محافظة أو رجعية فيما يتصل بالعلاقات الدولية. في حقيقة الأمر، ثمة اتفاق عام في أوساط المعينين بحقوق الإنسان على اعتبار العلاقات الدولية، وقانون الأمم، والدبلوماسية، وحماية السيادة الوطنية، والتعهد بحمل

الصراعات من طريق المفاوضات لا الحرب، وغيرها، من البدائل المتقدمة، على الرغم من عدم تحققها أو اعتمادها على الدوام، والأكثر ملائمة من الكثير من الاحتمالات السيئة المتوفرة أمثال الامبراليّة، والتوسيع العسكري، والكولونيالية (على الرغم من استمرار هذه البدائل وفاعليتها في عصر العلاقات الدوليّة).

وبرغم ذلك، ثمة حقيقةتان ما زالتا مؤثرتين لا يمكن إنكارهما هما حقيقة استناد النظام الدولي إلى كل من سيادة الدولة واستقلالها بوصفها كياناً سياسياً وقانونياً وحتى أخلاقياً أولاً؛ ثانياً، ميل فكرة حقوق الإنسان إلى تقسيم إطار معياري عالمي تُحْمِي فيه الحقوق بصرف النظر عن الأصل القومي أو المواطنة. وبصرف النظر عن التسوبيات والتواافقات التي عُدَّت ضرورية لإعداد البيان العالمي لحقوق الإنسان الذي تمثل أهم الجوانب فيه وأبرزها في انبثاقه من النظام الدولي وتجذر فيـهـ يـنـبـغـيـ انـ لاـ نـنسـيـ الكـارـاثـةـ الـيـ كـانـتـ السـبـبـ الرـئـيـسـ فـيـ الدـفـعـ بـاتـجـاهـ إـعـدـادـهـ. إذ تعكس الحريات العالميتان الأولى والثانية وما رافقهما من فظائع وأحداث دامية حقيقة المأساة الكامنة في قلب النظام الدولي. وبالطبع، في حال عجز قانون الأمم عن تنظيم العلاقات بين الدول القومية ذات السيادة سلمياً (وهو القوانين الذي ييرز ويكثر الحديث عنه عند اختراقه أكثر منه عند الحفاظ عليه والالتزام به)، لن يبقى إمام هذه الدول من خيار سوى خيار الحرب والقتال الدموي. وبالنظر إلى طابعها المثالي الحالص، تشير فكرة حقوق الإنسان إلى شيء ما أكثر تطوراً وإتساعاًـ إلى زـمـنـ تـشـكـلـ فـيـ الإـنـسـانـوـنـيـةـ الـمـشـتـرـكـةـ وـالـأـسـاسـيـةـ الـأـسـاسـ لـتـنـظـيمـ الـعـلـاقـاتـ الـاجـتمـاعـيـةـ وـالـسـيـاسـيـةـ وـالـقـانـونـيـةـ بـيـنـ النـاسـ الـذـيـنـ لـاـ تـمـثـلـ هـوـيـاـهـمـ الثقافية شيئاًـ خـلاـ تـنوـيـعـاتـ شـعـبـيـةـ عـلـىـ فـكـرـةـ ماـ أـكـثـرـ مـنـ كـوـنـهـاـ تـعبـرـاتـ عـنـ منـاحـيـ الأـخـتـالـ الرـئـيـسـةـ.

ويتلخص المقصود بمقتضى حقوق الإنسان في اعتقاد البعض بضرورة أن يشغل الأشخاص الذين يرغبون في "التفكير والشعور على نحو يتجاوز نطاق الأمة"ـ ما أسماه عالم الأثربولوجي ميشيل رولف ترويلوت (1991)ـ بـ"الشق الوحشي"ـ، أو ذلك الموقف المثير للجدل الذي كرس للغرائب الهامشي والآخر. وثمة عدد

كبير ومثير للدهشة من الأفراد الذين يشغلون هذا الموقع؛ أي الشق الوحشي للمثالية ما بعد القومية - الذين ينظرون إلى الدولة القومية والنظام الدولي - في الأقل نظرياً - بوصفها شيئاً من الماضي. ومن المثير للدهشة، إدراج اسم المنظر جرغلن هابرمانس (Jirgen Habermas) في هذه المجموعة الذي كتب وما زال يكتب، بشغف وبرؤية مستقبلية متفائلة عن ما أسماه "المجموعة ما بعد القومية" (استعارة مستمدة من علم الفلك تعني مجموعة نجوم ثابتة، ويبدو واضحاً - في ضوء استخدام هابرمانس لها، ميلها إلى تأكيد المضامين الأخروية لزمن لا وجود فيه للدول القومية). وبالنظر إلى شدة عنایته بمفهوم المشروعية السياسية، يمدي هابرمانس اهتماماً ملحوظاً بالآليات التي سيتمكن بواسطتها النظام الفيدرالي ما بعد القومي من تحقيق "التجانس المعياري" والأحساس بالمجتمع المحلي، الذي، على الرغم من أهميته، يتسم بكونه كياناً هشاً يدور حوله الجزء الأكبر من العالم الواقعي الهابرماسي.

وعلى شاكلة أغلبية من كتب عن "ما بعد القومية"، تختتم على هابرمانس، في نهاية المطاف، ان يواجه كانت، داعية الكوزميتالية الحديثة، الذي يمثل "نموذجه المعياري لمجتمع [محلي عالمي] يخلو من أنواع الاقصاءات المحتملة" الوجه الآخر لما يسميه هابرمانس "عالم الأفراد الاخلاقيين" (2001: 108). وعلى الرغم من اعتقاد هابرمانس بعدم وجود "أي معوقات بنائية أمام توسيع نطاق التضامن المدني الوطني وسياسات دولة الرفاهية إلى حدود تقرها من النظام الفيدرالي ما بعد القومي [أبعد السياسات المذكورة في هذا الاقتباس الأساس الذي يستند إليه المجتمع المحلي في النظام الدولي الحالي]، لا يجد هابرمانس شديد الثقة بقدرة حقوق الإنسان على تقديم ذلك النوع من "مفهوم تقرير المصير الجماعي الذاتي الاحالة الذي يرسم حدود الحيز المطغى" والذي يمكن فيه تنمية الأحساس بالهوية العالمية. (107). وطبقاً لما بينه هابرمانس، فإن حقيقة جعل حقوق الإنسان، نظرياً في الأقل، الأساس المعياري للديمقراطية الكوزميتالية في المستقبل "لم تحدد هل يمكن [الشيء ما] مثل إعلان حقوق الإنسان الذي أصدرته الأمم المتحدة والتي أتفق على صياغته مجموعة صغيرة نسبياً من الدول الأعضاء المؤسسة للأمم المتحدة في 1946 [كما ورد في

النص الأصلي] مقاربة التفسير المجمع عليه لهذه الحقوق وتطبيقاتها في عالم اليوم متعدد الثقافات" (108).⁽⁷⁾

وطبقاً للبعض، لا يمكن ملاحظة هذا التوتر بشأن جعل "العالمية الأخلاقية لحقوق الإنسان" الأساس للمجتمع العالمي العابر للقوميات أو الكوزميتسالي في أو ساساط بمجموعة المستقبليين الأقل وضوحاً لجهة القدرة على رؤيتهم وفي الوقت نفسه الأكثر اندفاعاً الذين ينتشرون غالباً على حواف الفلسفة السياسية. وعلى الرغم من إمكانية تعقب تاريخ هذه السلasse الفكريّة والتاريخيّة التي تميز بها هولاء المنظرون الكوزميتساليون مباشرةً إلى الحكيم كونيغسبيرغ، يعني التضاد الواضح والمباشر بين ثراء مخيلاتهم والطبيعة الكثيبة للواقعية الشائعة التي ما زالت تسيطر على الدراسات السياسية، فيما يعنيه، أن هولاء الرؤويين المتحمسين هم حاملو رأية النظرية القانونية والسياسية، إذ لا ينكر أحد أهمية عملهم، وبرغم ذلك ليس هناك الكثير من الأفراد الذين يودون التوغل معهم بعيداً في دهاليز مملكة الفنطازيا النظرية. وكما هو الحال دائماً، لا يمكن تلمس هذه الشجاعة الفكرية أو القدرة على الابتكار الحقيقي أو النظر في ما يخبئه المستقبل للبشرية إلا في هذه الحواف المهملة التي لم تجل ما تستحقه من اهتمام.

لتأخذ، في سبيل المثال، كتابات المنظرة السياسية السويدية ايغا ايرمان التي كتبت وما زالت تكتب عن المشكلة المتعلقة بكيفية التوفيق بين حقوق الإنسان والنظرية الديمقراطيّة ضمن إطار كوزميتسالي عام (2005، 2006). وبينما يفترض البعض أن "القانون الكوزميتسالي يستلزم خضوع الوحدات الأصغر إلى إطار أخلاقي وقانوني أشمل" (2006: 1)، تقول ارمان ان ما تسميه بالمقاربات "العامودية" للمعيارية الكوزميتسالية لم "تنجح في تقديم رواية مناسبة للحدس المشترك الذي يجعل الناس تضع معايير أخلاقية في داخل - أكثر منه خارج - مجتمعاتهم المحلية" (z). وفضلاً عن ذلك، ترى ارمان ان حقيقة فشل النسخ السياسية للفيدرالية العالمية العابرة للقوميات التي أثرت حقوق الإنسان في صياغتها في "إدراك الدور التأسيسي لممارسة الاستقلال والتفاوض على الوكالة" (z) ينطوي على إشكالية كبيرة.

وبغية التصدي لهذه المشكلات، طورت ارمان نسخة "أفقية" متكاملة للعلاقة التكوينية على نحو متبادل بين حقوق الإنسان والديمقراطية في نظام عالمي لا تستند فيه الهوية إلى "سيادة مطلقة قديمة ما على النمط الوستفالي"^(*)¹ بل على ما وصفه بـ "السيادة بوصفها استقلالاً"(2)، وهذا هو أحد أنواع المبادئ الشكلية الذي تستند فيه الهوية الكوزميتالية إلى الاعتراف المتبادل بالمساواة على وفق مبادئ حقوق الإنسان. ولا يمكن فقط المطالبة بهذا الاعتراف المتبادل سياسياً أو قانونياً بصفته شرطاً للانتماء، بل ينبغي له أن ينبع عن الحوار وتشكيل ما أصطلحت ارمان على تسميته بـ "مؤسسات التشاور المشتركة"(3).

وبكلمات أخرى، لا يمكن وصف كوزميتالية ارمان بين ذاتوية بالمعادية للعمليات السياسية في نفسها، العمليات التي تقر ارمان بأهميتها ولاسيما في مجال ادارة الصراعات التي تنشأ بفعل التصورات والأراء المتناقضة بشأن تحديد كيف يُشكل مبدأ السيادة بوصفها استقلالاً الأساس للحكم في المستوى العالمي. غير ان رؤية ارمان هي تلك الرؤية التي تنبثق فيها المعرفة الذاتية على نحو متزامن مع الإقرار المتبادل بالمساواة البشرية الجوهرية المتجلدة في وحدات هوياتية قائمة سلفاً من مثل الثقافة والأقليم والعرقية وغيرها. وفضلاً عن ذلك، انتقدت ارمان هابرمس نفسه وبينت ان حديثه عن الدور الذي تضطلع به حقوق الإنسان في المستوى ما بعد القومي يقف على الضد من التزامه باليمن - ذاتوية. وطبقاً لارمان، فقد تجاهل هابرمس "تبصره الشخصي القائل ان التشاور والتفاوض يلعبان دوراً محورياً فيما يتصل بالوكالة وممارسة الاستقلال" بـ"النظر إلى إخراجيه الخطاب الأخلاقي (الذي يشتمل على حقوق الإنسان العالمية طبقاً لأرمانت) من مستوى الفعل التواصلي بأسلوب يجعل "الأخلاق تتلمس طريقها أعلى السياسة" وبالتالي تتجاوزها(2).

وبصرف النظر عما يمكن ان تفكر به في ضوء هذه النظرة المتمعة في عالم النظرية الكوزميتالية/ما بعد القومية المستقبلية، فإن الأهم، بالنسبة لنا، هو معرفة

(*) منطقة في المانيا سميت باسمها معاهدة سلام وستفاليا في 1648 التي وضعت حدأً لحرب الثلاثين عاماً.

مدى تأثير هذه النظرية باشتغالات هؤلاء الباحثين وغيرهم الذين ما زالوا يناقشون الجوانب المختلفة لحقوق الإنسان على وفق باراديم (غموج) دولي صرف. وبينما يُرجح تعرض التوجه الكوزميستالي إلى الانقاد بالنظر إلى مقارنته الواقعية المتعجلة (كما أعتقد) واللاسياسية إلى حدٍ ما لحقوق الإنسان في العالم ما بعد القومي المستقبلي، تعني الهيمنة المتواصلة للدولة القومية - وبالتالي الدولية - في السجالات الفلسفية والسياسية المعاصرة ضرورة استمرار المنظرين أمثال ارمان في التركيز على شيء ما لم يوجد بعد. ويبدو أن تحالفًا ما قد نشأ بين هيمنة الدولة في حفل حقوق الإنسان، والطابع التقديمي المفترض للدولية بصفتها ايديولوجية، والمثالبة الغامضة المقترنة بالكوزميستالية غایته إقصاء الجموعة ما بعد القومية وتحجيمها بوصفها موضوعاً مناسباً للاستعلام المعرفي. وفي الوقت نفسه، يُرجح أن تمثل هذه التأملات المتبركة والمحترلة المبنية من الأطراف أدلة مناسبة تساعدننا في معرفة كيف سيسهم إطار حقوق الإنسان المختلف والأكثر عضوية في تنظيم النظام السياسي والقانوني العالمي في المستقبل.

من بطن الوحوش الأليفة:

يرى البعض أن الإسهام الأهم الذي قدمه أثربولوجيا حقوق الإنسان الحديث هو الدراسة الإثنografية المفصلة لشبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات من الداخل. ويمثل هكذا نوع من الدراسات منظوراً أصطلحت آنيلز رايلز على تسميته بـ"الشبكة من الداخل للخارج". ودراسة شبكات الحقوق العابرة للقوميات - أو أي شبكات أخرى - على هذا النحو يعني القيام بحركاتين منهجهتين أساسيتين في الأقل. تمثل الحركة الأولى في الفرضية التي تزعم عدم إمكانية فهم شبكة ما إلا من خلال الاشتراك في مواجهات متعددة مع العقد أو نقاط التفصيل التي تتألف منها. إذ بخالل الاشتراك في المجتمعات متعددة مع العقد أو ممكن من مستويات المرتبة الثانية من الشبكة التي تعنى مراقبة الناشطين في المجتمعات أو في أثناء إعدادهم للأنشطة والفعاليات، وتفكيك مكونات الشبكة التي تعنى، طبقاً لرايلز، بيانات الأهداف المنظماتية ونسخ من وثائق حقوق الإنسان

الدولية، وتمثيلات تخطيطية للشبكة نفسها أمثال الشكل التوضيحي المعقد الذي قدمته بعنوان "الوصف التخطيطي لمجموعة العمل التابعة لمنظمات المجتمع المدني في آسيا والباسيفيك" (2000: 49)⁽⁹⁾.

ثانياً، إذا كانت اثنوغرافيا شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات تمثل دراسة لممارسات المعرفة العابرة أو المؤقتة في أصلها، ثمة سؤال يطرح نفسه هو كيف نعرف أن ممارسات المعرفة هذه تؤلف شيئاً ما يتجاوز ذلك، بمعنى تمثيل هذه الممارسات - وفي الوقت نفسه ضرورة التفكير بها بوصفها - نوعاً من أنواع المجموع الكلي المترابط منطقياً. وبكلمات أخرى، إذا كانت هذه "الشبكات" متوافقة مع ممارسات المعرفة التي تألفها - وبضمها الممارسات القانونية والأخلاقية والسياسية الداخلية في منظومة "حقوق الإنسان" - إذن كيف يمكن، بالاستناد إلى منظور منهجي مبسط، ملاحظة هذا الشيء الأكبر وتفسيره.

ويتلخص الجواب في هذه الحالة بصعوبة ملاحظته بصرف النظر عن عدد عقد التمفصل التي درسها الباحث بدقة وعناية وعن عدد مظاهر الشبكة التي خضعت للتحليل النقدي. والحل الأمثل لهذه المشكلة ليس هو الحل الذي تقدم به منظرو الأنظمة الكبرى الذين اضطروا إلى استبطاط منحنيات الشبكة من مجموعة من الفرضيات النظرية الموجودة سلفاً. إذ تؤدي هذه المقاربة إلى الحصول على تصورات عن شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات متوافقة مع المشاريع النظرية أو السياسية الأوسع، الأنبيقة مفاهيمياً والمفيدة لصناعة السياسة، وفي الوقت نفسه المقصولة بما يمكن وصفه بـ"عمارات هذه الشبكات". ومن الأهمية بمكان أن تستند معلوماتنا عن طبيعة شبكات حقوق الإنسان وآليات عملها في نظام الحكم العالمي المستقبلي المتأثر بمفاهيم حقوق الإنسان إلى الخبرات والظروف الأكثر فوضوية التي تنشط في ظلها شبكات الحقوق الفعلية. وإذا تعذر ملاحظة المجموع الكلي، كما يبين النقاش أعلاه، كيف يمكن إنتاج صورة "من الأسفل" (ينظر راجاغوبال 2003) لا تكون مضللة في جوانبها ومعطياتها؟

ومرة أخرى نعود إلى اثنوغرافيا حقوق الإنسان العابرة للقوميات. ففي دراستها للعلاقة بين القانون الدولي والعدالة المحلية، قدمت سالي أنغل ميري (2006أ)

رؤبة داخلية خالصة وأكّدت إمكانية الحصول على رؤبة أفضل لشبكات حقوق الإنسان من قواعد بيانات البحث الإثنوغرافي. وفضلاً عن ذلك، تعقبت سالي شبكات الحقوق العابرة للقوميات - واجزاء من نظام حقوق الإنسان الدولي التي تدعمها في بعض الأحيان - التي برزت في الخمسة عشر عاماً الماضية لمواجهة مشكلة العنف ضد النساء. وتمكنّت سالي من دراسة هذه الشبكات من الداخل عبر طيف واسع من المستويات الجغرافية والثقافية التي أحذتها في رحلة طويلة إلى الهند والصين وفيجي وهونغ كونغ وهاراوي وماسوشيت في الولايات المتحدة. واجهت سالي في أثناء ذلك صعوبات عدّة يعود السبب في أغلبها إلى حقيقة الاحتفاق الجزئي للشبكات العابرة للقوميات الأثيرية التي تبلورت في رد فعل على عنف الجندر في التنسيق والتكميل مع فروع نظام حقوق الإنسان الدولي التي تأسست لفرض قانون حقوق الإنسان الفعلي الذي يعد سيداو المظهر الأبرز له. وهذا يعني اعتماد سالي في دراستها لنظامي حقوق الإنسان على مقاربتين انطولوجيتين مختلفتين للغاية، والأهم من ذلك تداخل هذين النظائر بفضل مجموعة الممارسات (الفواعل) المشتركة التي تتراوح من الفعاليات المنمطة الخاصة بحقوق الإنسان إلى إعداد مسودات الوثائق.

وبرغم ذلك، يتلخص ما تريده سالي تأكيده في دراستها في حقيقة إمكانية فهم شبكات الحقوق العابرة للقوميات - تلك الشبكات التي تتجاوز نظام الدولة الدولي المميز للأمم المتحدة وال العلاقات الدولية على نحو عام - ثم تفسيرها بوساطة ما يمكن التفكير به بوصفه التطبيق الإثنوغرافي لكل من المجال الفكري والأخلاقي. وهذا لا يمثل ذلك النوع من الاستقراء التقليدي من المبادئ الأولى الذي نلاحظه في الأدبيات المعنية بحقوق الإنسان التي تبدأ عادةً بعبارات أمثال "الشبكات هي مجموعة من ... المترابطة" ثم توظيف هذا التعريف في تناول ما يتوفّر للكاتب من معلومات فعلية عن ممارسات حقوق الإنسان ومؤسساتها في أنحاء العالم أجمع. ووعضًا عن ذلك، ينبغي لعالم الإثنوغرافيا دراسة حقوق الإنسان العابرة للقوميات من الداخل بأسلوب يُسهم في تسلیط الضوء على زمنية المجموع الكلّي - الشبكة - وفي الوقت نفسه تفسير السبب في أهميتها ومعانيها الأخلاقية والقانونية المتعددة وحجم تأثيرها في الواقع والأوساط غير المحلية.

ولا تتحصر أهمية دراسة الشبكات العابرة للقوميات من الداخل في الجانب المنهجي فحسب. لتأخذ في سبيل المثال أحدث دراسات عالمية الانثروبولوجي شانون سيد (2006، 2008) التي ركزت فيها على إحدى شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات التي تضم عدداً من الحركات الاجتماعية والسياسية المحلية في جايماس، المكسيك. تهتم هذه الشبكة بمتابعة عدداً من الموضوعات والمسائل المتراطبة بعضها خاص بالمكسيك في حين يتجاوز بعضها الآخر نطاق اشكاليات العلاقة المشحونة تارياً بين الدولة القومية المكسيكية والسكان المحليين الذين عملت نخب البلاد ما بعد الثورية على اقصاء الغالبية العظمى منهم عن السلطة. وبفضل تعقبها ودراستها لعملية بروز المعايير في حيز يقع بين العالمي والمحلّي (غوديل 2007)، لم تكتف سيد باقتراح طرائق تساعدننا في إعادة التفكير والنظر بأليات عمل الشبكات العابرة للقوميات فحسب، بل أنها أسهمت، بفضل دراستها لتفاصيل الممارسات المعيارية التي تؤلف الشبكات بوصفها كيانات منتعمة، في تقليل رؤية مختلفة تماماً عن حقوق الإنسان.

وتمثل دراسة سيد احدى الحالات التي بقيت فيها المعانى المحددة لحقوق الإنسان مائعة ومتعددة في جوهرها ولا تعتمد على مجموعة افتراضية من المبادئ التي حددتها مجموعة صغيرة من أفراد النخب العالمية، بل تعتمد على الفواعل الاجتماعية الذين أصبحت حقوق الإنسان بالنسبة لهم جزءاً من ممارساتهم الأخلاقية والقانونية والسياسية المتضمنة في سياقات متعددة. تبعاً لذلك، بيّنت سيد كيف أستند الرعماء المحليون وغيرهم، الذين يوظفون خطاب حقوق الإنسان بوصفه جزءاً من كفاحهم طويلاً الأمد للحصول على الكرامة الإنسانية والاحترام الذاتي، إلى حزمة أساسية من معايير حقوق الإنسان الدولية أمثل المساواة وأحترام الاستقلال الفردي والجماعي، والعالمية ثم عملوا على استدماجها في داخل حزمة غير تقليدية من المبادئ الأخلاقية والقانونية المتعددة على نحوٍ راسخٍ في التقاليد الثقافية المحلية. وثمة مبدأ واحد فاق المبادئ الأخرى في أهميته وطابعه المبتكر هو إيمان السكان المحليين في المكسيك أن حقوقهم الإنسانية "توجد في ممارساتهم العملية". وعن هذا المبدأ، قالت سيد، "من خلال الغاء الدولة

بوصفها الحال عليه الخارجي فيما يتصل بالحقوق، تشكل عمليات إعادة الصياغة المفاهيمية هذه تحدياً لا للدولة فحسب، بل لصورات الحقوق المفاهيمية الليبرالية والليبرالية الحدّة وعلاقتها بالقانون" (37: 2008).

وتنطوي الدراسات التي كتبها الأنثوغرافيون - ومازالوا - عن الشبكات العابرة للقوميات وحقوق الإنسان على مضمون أربعة رئيسة في الأقل فيما يتصل بنظرية حقوق الإنسان وممارساتها حالياً (وفي المستقبل). أولاً، بصرف النظر عن طبيعة الارتباط بين حقوق الإنسان والنظام (وربما الشبكة) الأوسع، ستختصر آليات هذا الارتباط والمعانى الأوسع لحقوق الإنسان في الأغلب إلى عمليات إعادة تفسير متواصلة على وفق الصيغة اللاكوزميبتالية والمحلية والاثنية وغيرها من الإملاءات التي لا تتوافق عادةً مع تلك الشائعة في نظام حقوق الإنسان الدولي نفسه. غير أن هذا لا يعني، طبقاً لما يتبناه ميري وسبيد وغيرهم، "الاستئصال الحتمي لبعض من جذور حقوق الإنسان"، بما أن هذه الحقوق ما زالت مستمرة "في العمل" بوساطة مجموعة المبادىء الجوهرية حتى في حالة هضم هذه المبادىء في "العامي" الذي وصفته ميري (2006أ، 2006ب).

ثانياً، تيزت الأنثوغرافيا شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات بانفتاحها على مستويين مختلفين يمكن الحديث عنهما كلّيهما بصفة القيم. ففي المستوى الأول هناك القيم التي تشدد على التغيير الاجتماعي، والتبلور والتقدم البشري وغيرها من المظاهر. وهذه القيم تُعدّ مبرراً كافياً للجهود التي تبذل في سبيل تحقيقها واعتمادها في تشيد العالم ما بعد القومي. إذ يُرجح أن تتضمن هذه القيم إيماناً في أهمية الشبكة بوصفها الوسيلة البنائية التي يمكن بوساطتها إحداث التغيير المطلوب (بدلاً من الاعتماد على نظام فيدرالي - عالمي أُعد على وفق نموذج الدولة القومية الفيدرالية الحديثة). وهناك في مستوى آخر أكثر تحديداً القيم التي تستند إليها هذه الحركة التقدمية المتواصلة في المستقبل. وهذه القيم تتضمن - وفي واقع الأمر - تأثير باحدى نسخ حقوق الإنسان المتعددة في أغلبية الرؤى الكوزميبتالية.

ثالثاً: أظهرت الرؤية الداخلية التي اعتمدها بعض الباحثين أنه على الرغم من أن حقوق الإنسان ستبقى دائماً، وإلى حدٍ ما، متواجدة في الممارسة العملية، ليس

ثمة شك في وجود أنماط عدة متضمنة في الأشكال المختلفة الكثيرة من الممارسات المعاشرة التي وتقها علماء الأنثروبولوجيا القانونية على وجه الخصوص (كاوان ودمبور وولسن 2001؛ غوديل وميري 2007). وهذا يعني ان ما حاولت ارمان وأخرون بإصرار دحضه وإنكاره- البعد "العامودي" المخيف لنظام الحكم العالمي- لا يعارض بالضرورة مع الاستقلال الثقافي أو الأشكال الأخرى من الهوية الذاتية والجماعية. وفي واقع الأمر، من الصعوبة بمكان تخيل نظام كوزمبتيالي لا يمكن فيه فرض إطار معياري مشروع مستند إلى حقوق الإنسان على من يتجاهله أو لا يتفق معه أو يفضل بدائل راديكالي عنده. ويتفق حتى أشد الباحثين إلتزاماً بأشكال المشروعية بين- ذاتية على ضرورة إيجاد آلية ما لفرض القيم وتطبيقاتها. وبالاستناد إلى ما وثقته بعض دراسات حقوق الإنسان الانثوغرافية عن الأنماط الشائعة في ممارسات حقوق الإنسان، ثمة ما يدعونا إلى الاعتقاد بإمكانية خلق هذا البعد العامودي وشرعنته من "القاعدة صعوداً".

وفي الختام، سلطت دراسة شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات- وربما هذا هو الجانب الأهم الذي يميزها- الضوء على شيء آخر ينبغي لمشيدّي النظام وأسياد العالم الكوزمبتيالي القادرم أحده على تحمل الجد هو ميل الشبكات المستندة إلى حقوق الإنسان إلى ان تكون امبريالية في بعض الأحيان. وليس ثمة شك في انتشار السلطة بأساليب معقدة واحياناً مفارقة في وقت يغدو فيه خطاب حقوق الإنسان الوسيلة الرئيسية التي يشكل بواسطتها فواعل اجتماعيون عاديون يتشارون في طيف واسعٍ من السياسات المعانى الأخلاقية والقانونية. وفضلاً عن ذلك، تعمل "سلطة حقوق الإنسان" (ريس وروب وسكنك 1999) على إلحاق الضرر بمجموعة المبادئ الجوهرية تلك التي يُرجع ان يغدو خطاب حقوق الإنسان بدوها شيئاً مختلفاً للغاية. وبالطبع، ثمة مفارقة عميقة في حقيقة تمثيل هذا الخطاب، ولاسيما بعد 1989، نوعاً من أنواع "الامبريالية الأخلاقية" في بعض الحالات (هيرناندز- تريول 2002).

ويأتي تقديم منظمات المجتمع المدني العابرة للقارات الغذاء والمعدات وبنوزر البطاطا والمياه إلى السكان في المناطق الريفية في بوليفيا ضمن برنامج حقوق إنسان

أوسع وأكثر طموحاً (غوديل 2007ب، 2009، بوسنزو 2007). في ضوء ذلك، هل يدهشك معرفة شروع السلطات المحلية في مساعدة السكان على التمتع بالحقوق والحرفيات من دون تدخل منها بعد وقت قصير من ذلك أو الإطلاع على التغييرات التي شهدتها أوجه الحياة المختلفة من علاقات الجندر إلى حل الخلافات بين الأفراد في ظل الاملامات التي تفرضها وجهة النظر العالمية المختلفة عمّا عهده السكان من قبل؟ في واقع الأمر، يتمثل جوهر الامبرالية في مصادرة الخطابات البديلة بالاستناد إلى أن ما تؤمن به وتعتمده القوى الامبرالية من منظورات ومارسات هو الصحيح أو المتفوق اخلاقياً أو الأكثر فائدة اقتصادياً. وبما أن معايير حقوق الإنسان لا تظهر بشكلها النهائي المتكامل في أنحاء العالم المختلفة سواء في مناطق بوليفيا الريفية أو في هيئات التخطيط التابعة للحكومة الفيجية، ستبقى مشكلة تحديد المدى الذي تتأثر به أفكار حقوق الإنسان بأشكال السلطة السياسية والاقتصادية فضلاً عن أشكال السلطة الأخرى قائمة.

التفكير ووضع المعايير خارج نطاق الأمة:

في بيانهم عام 1998، ذكر كل من فوج حبيه وبروس روبنسن ان عالم المستقبل - العالم الكوزميستالي الذي سيتميز بشيوع "السياسات الكوزميستالية" - لن يظهر ما لم يتتوفر عدد كاف من الأشخاص في اجزاء مختلفة من العالم الراغبين بالتفكير وكذلك الأحساس خارج نطاق الدولة القومية والنظام الدولي الذي استمر لقرون طويلة حتى بدا للناس وكأنه نظاماً محظماً. ورما بالإمكان وصف القرن العشرين بحربه الشاملة وعشرات الملايين من القتلى بالمشعرة الفعلية التي تحولت فيها أوهام "الأهمية" إلى مجرد رماد. وكما ذكر المنظر السياسي والمورخ الفكري اشعياء بيرلن ذات يوم "عشت معظم سني حيافي في القرن العشرين من دون، هذا ما أود اضافته، معاناتي صعوبات شخصية. ولكنني لا أتذكر هذا القرن سوى بوصفه القرن الأكثر ترويعاً في التاريخ الغربي" (مقتبس في هوبسوم 1995: 1).

وعندما ذكر روبنسن في موقع آخر ان الأهمية - التي تعني ايديولوجية العلاقات الدولية بوصفها حالاً تقدماً وواقعاً لإدارة التنوع السياسي والثقافي في

العالم - تمر بمرحلة "عصبية" (1999)، كان يشير إلى العباء النفسي الفظيع الذي القاه التاريخ الحديث على كاهل البشرية، التاريخ الذي أسهم في جعله ممكناً وحق مفروضاً النظام الدولي الذي لعبت عملية مؤسسته دوراً بارزاً في تأكيد مصداقية الدولة القومية وحتى الاحتفاء بها وتحجيمها في منتصف القرن العشرين. ولهذا السبب تحديداً، يعتقد روبنسن وجيهه أن الكوزميبيتالية وما بعد القومية لن تكون قط حقيقة واقعة ما لم يرغب الناس المتشرين في نطاق واسع من الأماكن في الشعور بما وراء الأمة، في التخلّي عن تعلقهم بالدولة القومية بوصفها الوحدة النهائية للهوية والموافقة على إعادة صياغة طريقة تعلقهم بها بأسلوب أكثر تواعضاً ومحترزاً بنائياً.

وفي هذين المجالين تحديداً - أي التفكير والشعور خارج نطاق الأمة - من الأهمية بمكان بالنسبة للناس التفكير بالمعايير بأسلوب مختلف جذرياً. ويتمثل جوهر الكوزميبيتالية، طبقاً للفيلسوف السياسي مارثا نوسبروم في رغبة الاطراف الاجتماعية الفاعلة وكذلك الجماعات البشرية في التفكير في وحدات الهوية بصيغ مجموعة من الدوائر المترابطة والمتشابكة مع منح الدائرة الأبعد القيمة القانونية والأخلاقية والسياسية الأعلى. وفضلاً عن ذلك، تتطلب الكوزميبيتالية من المواطنين العالميين أن يبدأوا من الحلقة الخارجية المتعايشة مع المجتمع العالمي نفسه، ثم الشروع "رسم الدوائر بطريقة ما باتجاه المركز" (نوسبروم 1996: 9 مقتبس من الفيلسوف الرواقي هيروقليس). وبقيامهم بذلك، فإن كل ما يتبقى هو وحدة هوياتية واحدة هي الوحدة الكوزميبيتالية. والإطار المعياري الذي سيحيط بهذه الهوية الكوزميبيتالية، وإلى حد ما يتوجهها (أو يعيد انتاجها) سيمثل أحد نسخ حقوق الإنسان العالمية. وهذا يتطلب انتقالة حقيقة في الاعتقاد المعياري، انتقالة لم تحدث ولا يتوقع حدوثها حتى اللحظة الراهنة بالنظر إلى الصعوبات التي تسبب بها الطابع الدولي لنظام حقوق الإنسان الحالي⁽¹⁰⁾.

ختاماً، اعتقاد بالحاجة إلى توخي المزيد من الدقة والتحلي بالصدق بشأن نوع النظام السياسي الذي يمثل أما شرطاً مسبقاً لنظام حقوق إنسان عالمي حقيقي (وأعني بذلك أن تُطبق على نحوٍ كاملٍ) وأما تكميلاً ضرورية له. وبالإمكان تحقيق

ذلك جزئياً من خلال التخلّي عن الفرضيات الدوليّة الخاصة بالعلاقة الدوليّة وقانون الأمم الذي أصبح منهكًا ومعيقاً للإنتاج ولاسيما في غضون الخمسين عاماً الماضية. إن تأسيس الأمم المتحدة لم يحل مشكلات العلاقات الدوليّة التي جعلت من القرن العشرين "القرن الأكثر فظاعة في التاريخ الغربي"، بل أنها أسهمت في كبحها بطريقة تجعلها قادرة على معاودة الظهور بأشكال مختلفة وإن لم تكن أقلّ مأساوية". وينبغي أن نتعامل بجدية مع منظري حقوق الإنسان الكوزمبيتاليين أمثال أرمان التي لطالما عُرفت بدقة اهتمامها بالتفاصيل وخيالها المفرط، هذا إذا أردنا تسليط المزيد من الضوء على وعود المجموعة ما بعد القوميّة.

هواش الفصل الخامس

1. تركز دراسة كوري التي تناول فيها علاقة منظمات المجتمع المدني بالإعلان العالمي على المصامين السياسية والمؤسساتية لمقوله روزفلت "الكرمة المثيرة للفضول" التي ظهرت لأول مرة في مقالة نُشرت في جريدة نيويورك تايمز عام 1948 بشأن أعمال لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة وأنشطتها. وكما لاحظ كوري، تنطوي هذه المقوله على "أبعاد ومضامين عدّة" (1998: 48).
2. لم أطرق إلى التمايز الآخر والمهم بين "الدولة القومية" و"الأمة" - وهو تمييز لم ينل ما يستحقه من اهتمام - بالنظر إلى ضعف علاقه بالفكرة المحورية التي يناقشه الكتاب.
3. على الرغم من كون الولايات المتحدة دولة-قومية شابة نسبياً، ثمة مستوى من النشاط والتنوع القانوني بين مناطقها وولاياتها المختلفة مثير للاعجاب. وهذا التنوع يعكس بوضوح تاريخها السياسي العقد، ولاسيما ما يتصل منه بالأسلوب الذي أتبعته السياسة الرسمية للإمبريالية الداخلية في توظيف بعض من الأنظمة والتقاليد القانونية الإسبانية والفرنسية والمكسيكية واستدماجها في البنية الفيدرالية. وبالإمكان ملاحظة ذلك في القوانين الحالية المعمول بها في ولايات لويزيانا وكاليفورنيا ونيومكسيكو. وعلى الرغم من هذا التنوع القانوني، بترت العديد من التيارات المعارضة القوية في الولايات المتحدة منذ عشرينيات القرن العشرين التي يُعدّ المعهد القضائي الأمريكي أحد أهم الممثلين لها. وتلخص مهمة هذا المعهد - الذي يتولى إدارته ما يمكن تسميته بالنظر القومي للانتخاب الكوزميبيتالية العابرة للقوميات المعاصرة - في إجراء التعديلات الازمة على القوانين والتشريعات في عموم الولايات المتحدة من طريق أولاًً معايرة المبادئ القانونية وتوضيحها بين النظم التشريعية والقضائية المختلفة. غير ان المعهد لم يحرز سوى نجاحاً جزئياً في جهوده هذه ولاسيما في مجال القوانين والتشريعات الخاصة بالتجارة (من طريق القانون التجاري الموحد) - وثانياً، من طريق تطوير التربية والوعي القانونيين بالتعاون مع مؤسسة القضاء الأمريكية.

4. هذا الدستور وقوانين الولايات المتحدة التي تصدر تبعاً له، وجميع المعاهدات المعقودة أو التي تعقد تحت سلطة الولايات المتحدة، تكون القانون الأعلى للبلاد. ويكون القضاة في جميع الولايات ملزمين به، ولا يعتد بأي نص في دستور أو قوانين ولاية يكون مخالفًا لذلك.
5. يُعد قانون الحقوق المدنية لعام 1964 مثالاً جيداً على ذلك، وهو مشروع قانون دخل حيز التنفيذ بعد موافقة الكونغرس الأمريكي عليه وتوقيعه من قبل الرئيس لندون جونسون، بموجب هذا القانون، أُبطل العمل بما يُعرف بقانون جم كرو الذي كان معمولاً به في الجزء الجنوبي من البلاد والذي شُرع في الأصل في نهاية القرن التاسع عشر لمواجهة الامتيازات التي حصل عليها الأفارقة الأمريكيان في المرحلة التي تلت الحرب الأهلية مباشرةً. وهذه القوانين كانت تفرض تطبيق سياسة الفصل العنصري في الأماكن كافة، من باصات النقل إلى صالات السينما والمسرح. في ولاية فرجينيا، في سبيل المثال، أُبطل قانون الحقوق المدنية قانوناً سابقاً ينص على الآتي: "على كل شخص... يدير... قاعةً أو مسرحاً أو أبراً أو سينماً أو أي مكان آخر لعقد الاجتماعات العامة أو تقديم فنون التسلية بحضوره أشخاص بيض وسود، إن يخصص أماكن محددة للبيض وأخرى للسود بما يضمن فصلهم عن بعضهم بعضاً". (مقتبس في خدمات بارك القومية 2008).
6. إن حديثي عن الولايات المتحدة بهذا الأسلوب لا يعني خلو نظامها الفيدرالي من العيوب وحتى النقاط الصارخة، ولكني أعتقد أن المقارنة بينه والنظام السياسي والقانوني الفيدرالي العالمي في المستقبل لها ما يبررها في هذا الموقع على الرغم من أهمية الإطلاع على مناحي القصور الكثيرة المتضمنة فيها عند الأخذ بنظر الاعتبار المشكلات التي يتوقع للنظام الفيدرالي العالمي مواجهتها.
7. ليس من الواضح ما يقصد هابرمانس هنا، فهل يقصد اتفاق "الاعضاء المؤسسين للأمم المتحدة في 1946" على صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (وفي هذه الحالة يكون هابرمانس قد جانب الصواب) أم ببساطة توقي "عدد صغير نسبياً" تأسيس الأمم المتحدة. ملة غموض يتعلق بركيبة

- الجمل النحوية هنا، وأعتقد ان السبب يعود إلى الترجمة المترتبة (قام بما
ماكس بنسكي) من كتاب هابرمانس الذي عُرف بلغته الالمانية المعقدة.
- تعدد بدايات تعرفي إلى أعمال ارمان حول حقوق الإنسان والجوز ميتالية إلى
ربيع 2006 في الورشة الدولية - أو العابرة للقوميات - المعروفة "كبح حقوق
الإنسان: الأسباب والمسوغات" ، التي عُقدت برعاية مؤسسة ارمغارد
كونتكس ومركز ماكس فيبر للدراسات الاجتماعية والثقافية المتقدمة،
جامعة أوفورت. في الورشة التي تولى إدارتها المنظر الاجتماعي هانز
جواس، ألقى رونالد دووركن خطاباً تحربياً عن التعذيب وحقوق
الإنسان.
- .9 تدور دراسة رايلز حول مسؤولي الحكومة الفيجية والناشطين في حقوق
الإنسان الذين كانوا يستعدون لحضور مؤتمر الأمم المتحدة الرابع الذي كُرس
لمناقشة أوضاع النساء في بكين في 1995.
- .10 للإطلاع على المزيد بشأن العلاقة بين حقوق الإنسان والجوز ميتالية، ينظر
جييه 2007.

الفصل السادس

حقوق درة

علم الأنثروبولوجي وبروز حقوق الإنسان

النيوليبرالية

تمثلت أحدى الأفكار الرئيسية التي طرحتها الكتاب الحالي في عدم اسهام علم الأنثروبولوجي اسهاماً واضحاً ومميزاً في تطوير نظام حقوق الإنسان في حقبة ما بعد الحرب، بدءاً من مناقشة ثم إعلان مسودة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وصولاً إلى التعديلات والإضافات الفلسفية والمؤسساتية على الأفكار والدراسات التي تبلورت ببطأ إلى إطار معياري فاعل يتميز بوفرة طموحاته العابرة للثقافات. غير أن هذا الغياب الأنثروبولوجي نفسه مارس تأثيراً مفارقياً كبيراً في صياغة الطريقة التي برزت فيها فكرة حقوق الإنسان في الخمسين عاماً الأخيرة. ولسوء الحظ، طبقاً لالن ميسر (1993)، لم تكن النتيجة التي أسفر عنها هذا التأثير جيدة على الدوام.

ومما يثير الاستغراب والسخرية في آن معاً ان فرعاً معرفياً مثل علم الأنثروبولوجي الذي قضى المائة وخمسين عاماً الأخيرة في جمع البيانات التجريبية - في ظل ظروف ملتبسة أحياناً - عن الأوضاع البشرية بتقديعاتها كافة، وتطوير الأطر النظرية لتفسير هذه البيانات لم يقدم اسهاماً يُعتد به في هذه المجموعة الواسعة من التفسيرات الخاصة بواحدة من أهم الحقائق المعروفة عن الجنس البشري: أهم جميعاً متشابهون بفضل انسانيتهم المشتركة التي تولّف خاصية أخلاقية تجذبواز العنصر البابيلوجي المحرد؛ وإن هذا التشابه الجوهرى ينطوي على مضامين معيارية؛ وأخيراً إن هذه المضامين تتحذ شكلًا محدداً يتمثل في الحقوق، وهذا الشكل يضع قيوداً شكلية على المدى الذي يمكن فيه لحقوق الإنسان التعايش مع المكونات المعاييرية الأخرى التي يمكن اشتقاها على نحوٍ متساوقٍ من حقيقة الإنسانية المشتركة نفسها.

وبالطبع، ظهرت على مر التاريخ البشري العديد من الأطر العالمية الأخرى التي تولّف أنظمة الأفكار التي تزعم أنها تشمل، والأهم، تُعرف الناس سواءً أمنوا بحقيقة هذه الأفكار أم لا. غير أنني أعتقد أن فكرة حقوق الإنسان، كما تبلورت

وتطورت في حقبة ما بعد الحرب، هي أول "فكرة" عالمية حديثة تقر على نحوٍ واضحٍ وتشتمل على جميع "الأفكار" العالمية القائمة الأخرى (ولاسيما الأديان) وتعزز بأصولها التاريخية وأهميتها للناس، حتى تمنحها درجة معينة من المشروعية. في الوقت نفسه، تزعم هذه الفكرة نفسها قدرها على تجاوز هذه الأفكار جميعاً في نوع من التأكيد النهائي غير القابل للدحض للإرادة العلمانية - الأخلاقية والعلمية. ولكن ما الشكل الذي كان يمكن لفكرة حقوق الإنسان المعاصرة - ناهيك عن تعبيرات هذه الفكرة القانونية والسياسية في المستوى الدولي - أن تتحذى فيما لو أتيح لها هاج علم الأنثروبولوجي ومفاهيمه المتعددة فرصة أكبر في التأثير فيها؟

في واقع الأمر، تعرّض سبيل الاجابة عن هذا السؤال تعقيدات وصعوبات عده ليس أقلها ما يستلزم من عملية تخيل تتقاض مع المسارين التاريخي والخطابي. وبرغم ذلك، تمثل الاجابة عن هذا السؤال - أو محاولة الاجابة عنه - أحدى الطرائق التي تتطلع بوساطتها إلى الأمام في ظل انشغال خطاب حقوق الإنسان المعاصر بعده لا يخصى من المعضلات والمشكلات الإنسانية. وعلى فرض الدور الذي أضطليعت به الثغرة الكبيرة الناجمة عن إسكات "الصوت الأنثروبولوجي" في خلق الكثير من المعضلات في العقود التي تلت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ما زالت حقيقة أن هذا الصوت لم يكن غائباً كلياً عن المشهد العالمي قائمة وتستدعي التفكير⁽¹⁾.

وثمة مجال واحد في الأقل في حقوق الإنسان أسهم فيه علماء الأنثروبولوجي فلسفياً وسياسياً ومؤسسياتياً بطريقة تُبيّن ما كان يحتمل أن يحدث فيما لو منحوا فرصة أكبر. فمنذ مطلع سبعينيات القرن العشرين، تصدر الأنثروبولوجيون المشهد النظري والممارسي الخاص بأشكال مختلفة من الحقوق الجماعية التي تمثل فئة معيارية مثيرة للجدل إلى حد بعيد بالنظر إلى اختلاف الآراء بشأن إمكانية اعتبارها فئة ثانوية تابعة لحقوق الإنسان العامة⁽²⁾. وعلى الرغم من تأخر حقبة السبعينيات نفسها فيما يتصل بالتطور التاريخي (المتواصل) لحقوق الإنسان، فإنها تؤشر في الوقت نفسه إلى المراحل المبكرة للتطورات المتسارعة التي شهدتها حقل حقوق الإنسان فيما بعد.

وهناك العديد من الجوانب التي تميز التطورات التي شهدتها هذه الحقبة عن نظيراتها في الحقب السابقة لعل أهمها بروز الأفكار والطروحات المؤيدة لفئات الحقوق الجديدة أو المناهضة لها - من مثل حقوق السكان المحليين - من حركات النضال السياسي والاجتماعي أولاً أكثر منها من قاعات الدرس الأكاديمية. ولهذا، نلاحظ عدم نزول الأنثربولوجيين إلى ساحات الوعي النظرية المختلفة (والساحنة كما هو متوقع) الا بعد ترسخ مكانة فئات الحقوق الجماعية الجديدة سياسياً ومؤسسياً - على الرغم من حدوث ذلك على نحو رمزي. وقد ترتب على عملية القلب الاستعماري في التاريخ الفكري العام لحقوق الإنسان نتائج على قدر عالٍ من الأهمية فيما يتصل بالطريقة التي اعتمدت لتصور الحقوق الجماعية وفهمها في سياق حقوق الإنسان بعامة. ويعتقد البعض بإمكانية توظيف هذه النتائج بوصفها عدسات نقدية أخرى لدراسة حقوق الإنسان بعامة وفهمها على نحو أعمق.

وبقياماً بذلك، سنلاحظ أن بعد الوحيد في حقوق الإنسان الذي يحظى بمحضه الأسد من التأثير الأنثربولوجي لا يخلو، لهذا السبب تحديداً، من تناقضاته الداخلية ومحاور صراعه الخاصة. في واقع الأمر، أسهمت عملية توسيع حقوق الإنسان لتشمل أنواع مختلفة من الحقوق الجماعية في حدوث توترات ومشكلات لم تكن لتقع في الحالات الأخرى. وبرغم ذلك، فهذه التوترات نفسها، وهذا ما أود الحديث عنه في الفصل الحالي، هي أحد المصادر المهمة للحركة النظرية والسياسي المائل الذي شهدته الحقل، والسبب في ذلك يعود أساساً إلى تمثيل هذه التطورات الأخيرة في الحقوق الجماعية انعكاساً جزئياً لمقدار معين من التأمل الداخلي الن כדי حتى أن لم يتجاوز ذلك حدود تنبه المعينين - للمرة الأولى في الكثير من الحالات - لأهمية الطرائق البديلة التي يمكن بواسطتها تقديم المعارف الخاصة بحقوق الإنسان. وهكذا، يمكن القول إن الفضل في خصوص فكرة حقوق الإنسان العامة نفسها إلى ذلك النوع من النقد والتحليل العميقين اللذين تتطلبهما يعود أساساً إلى هذا التوسيع في فئات حقوق الإنسان وال الحاجة الناجمة عن ذلك إلى مزيد من المنظرين لتحديد مدى ملائمة هذه الفئات وتوافقها مع الأطر المفاهيمية المترامية الأطراف الموجودة سلفاً.

سياسات الحقوق الحرة ووعودها:

شهدت ثبات حقوق الإنسان تطورات عدّة ومتّوّعة منذ العام 1948. وثمة تطوارن حظيّاً بأهمية استثنائية لجهة تأثيرها وأنا معني في هذا الفصل بمناقشة النوع الثاني منها. ولا يُعدّ النوع الأول شكلاً من أشكال التوسّع بقدر ما هو عملية أسممت في تأكيد أنواع حقوق الإنسان الموجودة أصلاً وتجسدت فيها سياسات العلاقات الدوليّة من خلال الاملاّءات الاجرائيّة المألوفة للقانون الدولي. تبع صدور الإعلان العالمي (في الأقل نظريّاً) جملة من الاجراءات القانونية الملزمة التي كان الهدف منها تعزيز بعض فقرات الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ففي سبيل المثال لا الحصر، وصف كل من الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية والميثاق الدولي للحقوق الاقتصاديّة الاجتماعيّة والتّقافية فقرات الأهم في الإعلان العالمي بالملزمة بالنسبة للدول الأعضاء التي وقعت وصادقت عليه. وعلى الرغم من استغراق عمليّة دخول هذه المواثيق حيز التنفيذ عشر سنوات كاملة (1966-1976)، لم تسهم الاجراءات التي أتّخذت لتحويل فقرات أساسية من الإعلان العالمي إلى قانون ملزم (في المستويين الداخلي والدولي) في زيادة عدد أنواع حقوق الإنسان بقدر ما أسممت في تعزيز فاعلية الحقوق الموجودة سلفاً.

لتأخذ المادة السادسة من الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية في سبيل المثال. إذ يتوجب على الدول الأعضاء التي صادقت على الميثاق وجعلته، طبقاً لذلك، ملزماً في القانون الداخلي الإقرار، وبالتالي الالتزام بتنفيذها: "الحق في الحياة حق ملازم لكل إنسان. وعلى القانون أن يحمي هذا الحق. ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفاً". وهذه المادة تذكرنا بالمادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تفيد "لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه". وطبقاً لذلك إن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لم يأت بمجدٍ عندما دخل حيز التنفيذ في عام 1976 (و عمل القانون المحلي بمواده، في الأقل نظريّاً في البلدان التي صادقت عليه)⁽³⁾. وهذا يعني ان حفل حقوق الإنسان لم يشهد زيادة مفاجئة في المحتوى المعياري، بل تعرض المحتوى القائم أصلًا إلى تغيير مهم في الشكل حصراً.

وبالإمكان ايراد المزيد من الأمثلة على عملية التداخل أو التفاعل القائمة بين الإعلان - العهد أو العهد - القانون التي تم فيها تحويل مبادئ حقوق الإنسان المبينة (أو المذكورة ضمناً) في اتفاقيات حقوق الإنسان السابقة إلى شكلٍ أربطت بوسائله الطموحات المعيارية في الاتفاقيات المبكرة بالأشكال الحقيقة من الممارسة السياسية والاجتماعية والقانونية. ويُعد الميثاق الدولي للغاء جميع أشكال التمييز العنصري (1969)، والميثاق الدولي لإلغاء جميع أشكال التمييز ضد النساء (1981)، والميثاق الخاص بمنع الاتجار بالبشر واستغلال الآخرين لأغراض الدعاارة (1951)، والميثاق الدولي لمناهضة التعذيب وغيره من أشكال المعاملة أو التعذيب القاسية والإنسانية (1987)، والميثاق الخاص بمناهضة التمييز في التعليم (1962)، ومواثيق حنيف الأربع (1950)، التي تُعدّ مضمونها القانونية والأخلاقية من الموضوعات المثيرة للجدل في السنوات الأخيرة بالنظر إلى السياسات التي ارتبطت بغزو العراق وأفغانستان بقيادة الولايات المتحدة، من أبرز الأمثلة على عملية التداخل هذه.

وبينما استمرت عملية التطوير المعياري في التبلور على وقع التسييس المتضاعف لقانون حقوق الإنسان الدولي، لاحظ المعنيون بالحقوق نفسها عملية تسييس أخرى تسير في مسار موازٍ لعملية التطوير ويتم فيها توسيع نطاق فكرة حقوق الإنسان الأساسية وتحديها وتقويضها (وفي بعض الحالات) تحويلها على نحو جذري. وتمثلت هذه العملية فيما وصفه ول كيملكا بـ "حقوق الأقليات الجوهرية" التي تعني أنواعاً خاصة من حقوق الإنسان التي تميز بكونها جوهرية (معنى تمثيلها حقوقاً محددة لا محض مبادئ أخلاقية أو قانونية عامة) وفي الوقت نفسه ما فوق فردية (يعنى الحقوق التي تتجسد بأوضاع صورها في الجماعات من أنواع مختلفة من مثل الأقليات، والسكان المحليين، وغيرهم). وطبقاً لما ذكره كيملكا: "حظيت حقوق الأقليات ببعض الاهتمام والاعتراف الدوليين في ظل برنامج "حماية الأقليات" التابع لعصبة الأمم. غير ان هذا البرنامج تعرض إلى انتهاك فظيع على يد النازيين الذين شجعوا الأقليات الالمانية في تشيكوسلوفاكيا على زيادة سقف مطالبهم من حقوق الأقليات. وحينما عجزت الحكومة البولندية

والتشيكوسلوفاكية أو لم ترغبا في تلبية هذه المطالب، استخدم النازيون هذا الرفض كذرية للغزو. ولهذا السبب تحديداً، حُذفت جميع الإشارات إلى حقوق الأقليات العرقية والقومية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عندما تبنته الأمم المتحدة" (1995: 18).

ولأجل تفسير هذا الأمر تحدث كيملكا عن اعتقاد معدّي مسودة الإعلان العالمي أن مواداً معينة من شأنها حماية الجماعات الضعيفة على نحو أكثر فاعلية من خالل تبني نوع من أنواع المبادئ العامة، فتحذير الإعلان من التمييز ضد الأفراد، كمثال، من شأنه حماية الأفراد الذين سيتعمرون جمِيعاً (موجب المادة السابعة) بالحماية المتساوية أمام القانون. وطبقاً للاحظة كيملكا وغيره من المعينين بحقوق الإنسان، فقد ترتب على حذف الحقوق الجماعية من الاتفاقيات المؤسسة لنظام حقوق الإنسان الدولي في مرحلة ما بعد الحرب جملة من النتائج السلبية التي برّهنت أن اعتقاد البعض أن الكيانات الجماعية ستحظى بالحماية من طريق الإطار الانفرادي للإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان اعتقاداً خطاطاً إلى حدٍ كبيرٍ.

وشهد مطلع ثمانينيات القرن العشرين إلى أواسطه بروز استراتيجية مختلفة تماماً تبناها عدد متزايد من المؤسسات الدولية، والأهم من ذلك، المؤسسات العابرة للقوميات المهتمة بمعالجة المشكلات التي تعانيها الأقليات العرقية والشعوب الأصلية في فترات التغيرات الاقتصادية والسياسية والعسكرية التي تُعرف على نحو عام بـ"الليبرالية الحديثة". وكان الغرض من طرح هذه الفكرة هو توسيع إطار حقوق الإنسان بحيث تحظى الحقوق الفردية والجماعية بالاعتراف والحماية الرسميتين. وبالطبع، ثمة من يعتقد بأحقية أنواع محددة من الحقوق الجماعية فحسب بهذه الحماية والاعتراف الخاصين، وهم يقصدون بذلك الحقوق الضرورية لحماية الجماعات التي عانت تاريخياً من الاضطهاد والتهميش والتعذيب.

وطبقاً لما أورده كيملكا، كان الهدف من الاعتراف بهذه الأنواع الجديدة من الحقوق الجماعية بوصفها حقوق إنسان هو ((إقصاء الفئات المصطنعة أو العشوائية من الناس الذين لا يمتلكون حياة مشتركة، من مثل الأفراد الذين يبدأ اسمهم الأخير (أسم الجد) بحرف "ك") (1995: 13). وقد أدرك المعينون الصعوبات المفاهيمية

الفريدة التي تسرف عنها فكرة الحقوق الجماعية بالنظر إلى تمثيلها تحدياً مباشراً للكثير من الفرضيات الأساسية التي أستند إليها نظام حقوق الإنسان الدولي في مرحلة ما بعد الحرب. وتقدم ظاهرة بروز الحقوق الجماعية بوصفها نوعاً جديداً (أو نوعاً أعيد اختراعه) ضمن نظام حقوق الإنسان الدولي - نوع طرُح كذلك في أوساط المهتمين بال شبكات المنشورة التي تؤلف حقوق الإنسان العابرة للقوميات - رؤية معقدة تعرف من خلالها إلى الطريقة التي تتقاطع بها السياسة مع حسابات حقوق الإنسان الأخلاقية والقانونية وتشير إلى اسلوبٍ أكثر تطوراً لفهم فكرة حقوق الإنسان نفسها.

ويعد النظر إلى الحقوق الجماعية بوصفها نتاجاً لمجموعة من التطورات السياسية الحديثة نسبياً التي أسهمت في تفعيل الإطار العام لحقوق الإنسان بغية التصدي لمشكلة السلطة المتمثلة في عدم المساواة في توزيع الشروة، وفي توزيع الموارد أو السيطرة عليها، وفي حقيقة التمييز الأثنى أو العرقي، وفي التهميش التاريخي والعاير للثقافات للنساء وسوء معاملتهن بوصفه جزءاً مما أسماه غيراً ليرنر (1987) "خلق النظام الابوي البطرياركي"، احدى الطرائق المفيدة التي تساعدننا في فهم مضمون هذه الحقوق وابعادها.

إن فهم الحقوق الجماعية بهذه الطريقة يعني النظر إليها بصفتها استجابة سياسية دينامية وملحة تحددت ملامحها في لغة الحقوق - السياسية بوصفها قانوناً (أو رئماً أخلاقياً). وعلى الرغم من الطابع السياسي العميق والخاص من نوعه الذي ميز السياق الذي برز فيه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في حقبة ما بعد الحرب، يلاحظ كثرة الاختلافات فيما بينه والتطورات التالية التي شهدتها مسيرة الحقوق الجماعية. ففي المرحلة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية مباشرةً، لم يكن نظام العلاقات الدولية مضطرباً فحسب، بل كان منهاراً. وقد أدت فظائع الهولوكوست - وإلى حد ما الأعمال الوحشية في شرق آسيا وجنوب شرقها - إلى شعور عميق بالاحباط والصدمة في أوساط حتى أشد الدوليين التزاماً. وتحلى هذا الشعور بأوضح صوره في البحث عن إطار منظم بديل يمكنه إلى حدٍ ما تجاوز السياسة.

وطبقاً لما ورد في موقع مختلفة من الكتاب الحالي، كان المسؤولون عن لغة الإعلان العالمي وبنيته يدركون تماماً أن عملهم هذا لا يعني، بأي حال من الأحوال، التوصل إلى اتفاقية تُعد بمثابة الأساس للنظام السياسي الدولي الجديد. وقد أقرت اليانور روزفلت أن ما مطلوب في المرحلة الراهنة - أي حقبة ما بعد الحرب - هو مجموعة من المبادئ المؤثرة والمتافق عليها التي يمكن تميزها حتى عن أكثر الأطر السياسية تنويراً. وحتى لو أضحت نظام حقوق الإنسان الدولي نظام تغلب عليه السياسة، يلاحظ تأثر الأسس المفاهيمية الرئيسة لهذا النظام ومضمونه المعيارية بأصولها المتتجذرة في البحث الذي قام به مجموعة من النخب الكورزومبيتالية عن خطاب طموح لسياسي في جوهره ومتجرد من تعقيدات الممارسة الاجتماعية. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف لهذا النظام أن يتخذ شكل آخر غير الذي أتخذه؟ في عام 1948، تمثل النموذج الأحدث الأشد قساوة وترويعاً لهذه "الممارسة الاجتماعية" في ذلك النموذج الذي أدى إلى مقتل ملايين البشر.

وهناك سبب آخر يدعونا إلى مقارنة بنية حقوق الإنسان الدولية التقليدية بالتطورات الأحدث التي شهدتها الفئات المختلفة من الحقوق الجماعية. ولهذا ليس من قبل المصادفة تجذر الإطار المعياري، الذي بُرِزَ من البحث عن خطاب طموحٍ يتجاوز النطاق السياسي، في بنية حقوق الإنسان. ولم يكن هذا الإطار، في واقع الأمر، سوى الإطار الوحيد الموجود سلفاً والعلماني والعاابر للقوميات والأخلاقي - القانوني المتوفر لاعضاءلجنة حقوق الإنسان الذين يمثلون، طبقاً لما بينه الفصلان الثاني والرابع نطاقاً محدوداً للغاية من المصالح المعيارية والآيديولوجية على الرغم من كثرة النقاشات التي رافقت إعداد مسودة الإعلان وما بعدها. وليس من المستغرب كذلك تأثر صياغة نظام حقوق الإنسان الشديد بشكل بيّانات حقوق الإنسان/الحقوق الطبيعية السابقة ومضمونها والتي تحمل بصمات تاريخ فكري أقدم بكثير، تاريخ ليس من الصعب تعقب مساره إلى العصور الغربية القديمة (ينظر في سبيل المثال هيربرت 2002؛ سويت 2003).

إذن، ما مضمونين هذا التاريخ فيما يتصل بأغراض الكتاب الحالي؟ مثلاًما لاحظنا في موقع مختلفة من فصول الكتاب، يتتجذر إطار حقوق الإنسان/الحقوق

الطبيعية في سياق استمولوجي صارم ومترابط منطقياً يتم التأكيد فيه على مجموعة من المبادئ الجوهرية غير المبرهنة (البدويات) (او غير القابلة للبرهنة) التي يمكن منها استخلاص أي عدد من المضامين (النتائج الطبيعية). وبالطبع تستند عملية استنتاج حقوق الإنسان هذه إلى مكانت الممارسة الاجتماعية، والغاية من المعارف التي تنتج عن هذه العملية تمثل في تجاوز هذه المكانت ثم السيطرة عليها في نهاية المطاف. وكما لاحظنا سلفاً، ثمة تاريخ طويل من الاستمولوجيا المنطقية- الاستنتاجية المهيمنة على كل من النظرية القانونية والفلسفة، وهو المصادران الفكريان الرئيسان اللذان أضطلاعا بأدوار رئيسية في تشكيل نظام حقوق الإنسان الدولي ووضع التصورات المفاهيمية الخاصة به.

في حقيقة الأمر، ليس لدى الكثير لأقوله بشأن قيمة هذه المقاربة الاستنتاجية أساساً لأنواع المعرفة الأخلاقية أو القانونية أو أي نوع آخر من أنواع المعرفة. غير ان ما ينبغي للمختص معرفته هو طبيعة النتائج التي يسفر عنها توظيف مقاربة كهذه خارج نطاق علوم الرياضيات (ورعاها اللاهوت). وتتمثل النتيجة الأبرز لتوظيف هذه المقاربة في استحالة معرفة هل هناك أي تطابق تحريري بين المضامين المستندة من المبادئ الأولى غير المبرهنة وممارسة الحياة اليومية أم لا. هناك العديد من المواد في الإعلان العالمي التي تمنع الناس جميعاً الحق في "أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلد़ه كما يحق له العودة إليه" (المادة 13 من الإعلان)، وحقن لكل فرد "ان يلْجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء إليها هرباً من الاضطهاد" (المادة 14) وكذلك يحق "لكل شخص التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره" (المادة 17)، وغيرهما من المواد. وتقع هذه المواد ضمن المضامين المعيارية التي أستنحت بدقة من المجموعة الأساسية للمبادئ الأولى غير المبرهنة/غير القابلة للبرهنة القائلة ان البشر جميعهاً متشاركون في أصلهم وان هذا التشابه الجوهرى يستلزم منحهم حقوقاً. ولكن هل ثمة أي تطابق يذكر موجود سلفاً بين هذه الحقوق المسلم بها والتنوع في الممارسات المعيارية في أنحاء العالم؟ وبكلمات أخرى، هل ثمة ما يمكن قوله بشأن التطابق في داخل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نفسه؟ والإجابة عن هذين السؤالين كليهما، كما نوهت مسبقاً، هو كلا.

واعتقد بتمثيل هذا الأمر أحد المشكلات المخورية لكل من منظومي حقوق الإنسان الدولية والعاشرة للقوميات التي برزت في حقبة ما بعد الحرب على الرغم من ان آثارها لم تظهر بوضوح ضمن ممارسات حقوق الإنسان الا في غضون العشرين عاماً الأخيرة. وإذا كان الإطار الذي تبلور فيه نظام حقوق الإنسان في حقبة ما بعد الحرب يتميز بهذا الانقطاع الجوهري في مسيرته، لا يمكن قول الشيء نفسه عن الحقوق الجماعية التي برزت مؤخراً والتي تميز بتجذرها في مجموعة من الظروف الاستدلوجية المختلفة تماماً. ولنأخذ في سبيل المثال قضية حقوق السكان الأصليين. فسواء تحدثنا عن تشكيل جماعة العمل الخاصة بالسكان الأصليين والتابعة للأمم المتحدة في 1982 أو الجهود التي تبذلها منظمة العمل الدولية لمراجعة العهد والتوصيات الخاصة بالجماعات المحلية والقبلية، والأهم من ذلك، سعي الجماعات المعنية بقضايا الصراع والتضال في أجزاء مختلفة من العالم في العشرين عاماً السابقة إلى تطوير خطاب حقوق محلية، ثمة أمر واحد يبرز بوضوح هو حقيقة ارتباط فكرة الحقوق المحلية والأطر السياسية والقانونية التي برزت في نهاية المطاف للتعبير عن هذه الفكرة ارتباطاً قوياً بمجموعة محددة (ان لم تكن مستمدة منها) من الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وهذا ببساطة يعني صعوبة استنتاج الإطار الدولي للحقوق المحلية - المثير للجدل والمداعي على ما يبدو - من مجموعة المبادى الأولى. وتمثل الحقوق المبنية في إعلان الأمم المتحدة الخاص بحقوق الشعوب الأصلية في سبيل المثال، بطريقة أو باخرى، محاولة المشكلات السياسية والاقتصادية التي تعانيها بعض الجماعات فيما يتصل باللغة المعاييرية السائدة - أي لغة حقوق الإنسان. وهذا السبب تحديداً وعلى وفق منظور الاستدلوجيا التي أعدت إعلاناً مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يكتنف مفهوم الحقوق الأصلية (أو كما سنلاحظ في البحث التالي، الحقوق الثقافية) الكثير من الغموض والالتباس. وهذه تحديداً هي النقطة التي أود الحديث عنها: كيف لنا ان نفهم الحقوق الجماعية في ظل تأثر علاقتها بالطاق الأوسع لحقوق الإنسان بنوع من أنواع ما وراء خطاب (meta discourse) حقوق الإنسان الذي يلغنا بأسلوب ديكاري مناسب ان المعرفة الوحيدة التي

تستحق الاهتمام هي المعرفة المستمدّة من الأثير الأفلاطوني - أو البخار المنبعث من مرجل ساخن.

إن قولنا ان الحقوق الأصلية المتضمنة في مواثيق امثال ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية الدولي 169 أو إعلان الأمم المتحدة لعام 2007 - ناهيك عن الحقوق التي توضع وتشريع عبر الممارسة السياسية الأصلية- يمثل محاولة جادة لإعادة صياغة المشكلات السياسية/الاقتصادية العميقة بصيغ حقوق الإنسان لا يعني ان هذه الحقوق هي حقوق ملتبسة اخلاقياً أو قانونياً أو أنها تمثل نوعاً مفاهيمياً أضعف من الحقوق.

وعندما بينَت شانون سيد (2006، 2008) كيف توصل الزاباتيون (مجموعة يسارية ثورية نشطة في المكسيك) إلى اعتقادهم القائل أن نوعاً معيناً من حقوق الإنسان الأصلية قد ولد في اللحظة نفسها التي بدأ الناس فيها في ممارسة هذه الحقوق، تم تلاشى بطريقة ما عندما لم تعد هذه الحقوق ضرورية ضمن الصراعات الاجتماعية القائمة، كانت شانون تصف نظرية حقوق إنسان تختلف تماماً عن تلك التي أسهمت في صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وأنه هذه العالمية والخصوصية الانطولوجية التي تمنح حقوق الإنسان قوتها المعيارية الخاصة وتميزها عن الكثير من الأنواع الأخرى من الحقوق - السياسية والمدنية والعقدية. وبرغم ذلك، تحدث الزاباتيون عن دور ممارساتهم القانونية والسياسية في انتاج نوع من حقوق الإنسان لا يتسم بذوامه ولا عالميته باستثناء إلى المدى الذي يمكننا به وصفه بذلك في أو ساط الزاباتيين (أو حتى في أو ساط السكان الأصليين؛ ينظر غوديل 2006).).

إن السؤال عن مدى ملائمة هذا التوسيع الراديكالي في فكرة حقوق الإنسان يعني الدخول في مواجهة مع مجموعة من التوقعات المنطقية التي ثفت بظلالها على

تاريخ حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب. ومثلكما يُبَشِّرُ سلفاً، تتميز
الابستمولوجيا التي اسهمت في إخراج الإعلان العالمي للحقوق بشكله الحالي
وأغلبية نظم حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب بامتداد جذورها عميقاً في
تاريخ فكري غربي عام أكثر شولاً، وانا أتعمد هنا استعمال كلمة "غربي"
هنا.

وبالطبع، بالإمكان الحديث بما يخالف ذلك والقول إن كل من علم
الابستمولوجي وما اسفر عنه (في الإعلان العالمي كمثال) يعكسان إجماعاً ثقافياً
(وبالتالي ابستمولوجيا) شاملًا. وعلى الرغم من عدم اعتراف الكثير من المنظرين
الليبراليين بذلك، يبدو واضحاً (بالنسبة لي في الأقل) أن أغلبية الباحثين في حقل
حقوق الإنسان (ناهيك عن الناشطين) يرون ان اتفاقيات حقوق الإنسان الرئيسة
ومواثيقها تعكس حتماً قيم تاريخ فكري (وبالطبع سياسي) معين، غير ان هذه
القيم نفسها⁽⁴⁾ - وهنا يبدو بعد المنطق أو المعياري أشد وضوحاً - تظهر
معظمه المتوفّق على تلك القيم التي تواجهها في النطاقات المتصارعة والمثيرة للجدل
التي تفرض فيها فكرة حقوق الإنسان (أو تضم وتستوعب طواعيةً كما يذكرنا
ولسن [2006]).

ويشهد البروز المتواتر للحقوق الأصلية في العشرين عاماً الماضية في تقدّم
نسخة مختلفة من الملائمة والصلاحية الدالة على المضمون الابستمولوجي، نسخة
تسفر عن نظام أو (أنظمة) حقوق إنسان عابرة للثقافات مستمدّة من الممارسات
المعيارية المتعددة وغير المتكاملة والمحتملة. ومن الأهمية بمكان التأكيد على تمثيل
حقوق الإنسان مثلاً ناقصاً على ذلك النوع من إطار حقوق الإنسان البديلة التي
أفکرها بالنظر إلى ضعف علاقتها - في الأقل كما تجسّدت في القانون الدولي -
بالممارسة المعيارية عبر الثقافية. (وبرغم ذلك، تمثل هذه الحقوق حقوقاً متأصلة
ضمن نظام حقوق الإنسان الدولي القائم). وتبين الأمثلة الإثنوغرافية كتلك التي
قدمها سيد الإمكانيات الهائلة في نظريات الحقوق الأصلية الناشئة ومارساها التي لم
يجد سوى جزءٍ صغيرٍ منها تعبيراً له في الواقع مثل ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية
رقم 169 وإعلان الأمم المتحدة الأحدث منه.

علم الأنثروبولوجي والحقوق الأصلية والحق في الثقافة:

كما لاحظنا في فصول الكتاب المتعددة، تميزت مرحلة آواخر ستينيات القرن العشرين ومطلع سبعينياته بكونها مرحلة حاسمة ومشيرة للجدل بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجي. ولا يبدو ذلك أمراً مفاجئاً في ظل ميل اطفال القنبلة السكانية (الذين ولدوا في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته) إلى مهاجمة النظم الفقيدة التي أدت إلى حرbin عالميتين كارثيتين ومحازر دموية وأنظمة حكم فاشية والمكاريثية في الولايات المتحدة وغيرها من المراحل المظلمة في التاريخ البشري. وإذا كانت الولايات المتحدة من اللاعبين الأساسيين في فريق قوى النور الذي لعب دوراً محورياً في بعض هذه الأحداث، فقد انتحلت في احداث أخرى دور أمير الظلام نفسه. إذ طورت الولايات المتحدة، عبر إدارتها الديمقراطية والجمهورية على السواء، أيديولوجية محددة مناهضة للشيوعية اضطرتها إلى توظيف مواردها المالية والدبلوماسية والعسكرية للإطاحة - عن طريق جهاز المخابرات الأمريكية عادةً - بالعديد من الحكومات المنتخبة ديمقراطياً من ايران (1953) إلى تشيلي (1973). وبخلول آواخر السبعينيات، برزت هذه الأيديولوجية مرةً أخرى لتغدو السبب الرئيس والرسمي للحرب المفتوحة التي شنتها الولايات المتحدة على الشيوعيين في جنوب شرق آسيا والتي أدت إلى مقتل أكثر من مليون شخص من جميع الأطراف. وكان العديد من القتلى من السكان الأصليين في فيتنام ولaos وكمبوديا الذين تعرضوا إلى القصف والتعذيب والاغتصاب واجبروا على العمل كمخربين وجندود غير نظاميين في القوات المسلحة الأمريكية.

ويعود السبب في معارضة الأنثروبولوجيين لسياسة التدخل الأمريكي في جنوب شرق آسيا، في جزء منه، إلى إدراكهم حقيقة تجذر حقلهم المعرفي نفسه في نظام سياسي - اقتصادي عالمي يعتمد على استغلال العديد من شعوب العالم الأكثر هميشاً وضعفاً، وهي الشعوب نفسها التي تمثل مجتمعاتها ونظمها الثقافية والحياتية قوام حياة هذا النوع الخاص من العلوم الاجتماعية. وفضلاً عن الفعاليات التي تدرج في خانة المعارضة السياسية العامة، اُتُّخذت المعارضه شكلاً اضافياً محددين هما، أولاً، استناد الأنثروبولوجي إلى جملة من مصادر الاهام النظري - من

مثل الماركسية والنظم العالمية ونظرية التبعية وال فمنسية وما بعد الكولونيالية - التي سعت، أكثر من أي شيء آخر - إلى ترسیخ موقع المؤسسات الأكاديمية نفسها في العالم الواقعي بمشكلاته كافة (التي يُعد بعض الأكاديميين مسؤولين مسؤولية مباشرة عنها). وبصرف النظر عن المزايا التحليلية التي تطوي عليها هذه المصادر، كان المدف من توظيف الأفكار الجديدة في حقل الأنثروبولوجيا في هذه المرحلة هو تفسير مكونات الحقل نفسه وتحديد موقفه فيما يتصل ببني السلطة الأوسع. والأهم من ذلك، إذا كان توظيف الأفكار الجديدة من شأنه أن يجعل علم الأنثروبولوجي نسبياً ويلقي بظلال الشك على العديد من تصوراته الذاتية القائمة سلفاً، توفر عملية التوظيف هذه مجموعة من المسوغات الفكرية التي تبرر استخدام المعرف الأنثروبولوجية لأغراض مختلفة تماماً ومنها السياسية.

ان الاعتراف بحقيقة تحدّر المعرفة الأنثروبولوجية في الاقتصادات السياسية الأوسع - ثم التناظير لها - تعني فتح الباب واسعاً أمام علماء الأنثروبولوجي لدمج التزاماتهم السياسية بعماراتهم المهنية. وفي واقع الأمر، ما برح التداخل يزداد ويتعقّب بين الحانين. ويتّميز هذا التحول بأهمية خاصة بالنسبة للأثربولوجيين الذين قضوا حياتهم المهنية يتعلّمون من الشعوب الأصلية ويدافعون عنهم عبر القنوات غير الرسمية. والسبب في هذه الأهمية هو حقيقة الاقتران الشائع بين السكان الأصليين والقمع التاريخي والاضطهاد المنهج (5).

ويُعد تأسيس منظمة الرواسب الثقافية عام 1972 من قبل عالم الأنثروبولوجي ديفيد ميري - لويس زوجته بيا ميري - لويس أحد الأمثلة المهمة على عمليات التدخل الأنثروبولوجي بالبيادة عن الشعوب الأصلية. وعلى الرغم من تحول هذه المنظمة حالياً إلى واحدة من أهم المدافعين العابرين للقوميات عن حقوق السكان الأصليين (الإنسانية)، كان السياق المنطقي والخطابي في المرحلة التي أُسست فيها المنظمة مختلفاً تماماً. وعلى الرغم من استلهام كل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية "للحقوق الثقافية"، كانت هذه الحقوق - كما بيّنت في الفصل الرابع - محض حقوق فردية إضافية (لم تُحدد على نحوٍ واضح) وجدت طريقها إلى هاتين الاتفاقيتين الرئيسيتين كنتيجة

مباشرة للمفاوضات الداخلية بين مجموعة صغيرة من معدى المسودة - وكما يخمن البعض - محاولة لتقديم أحدى نسخ الحياة الصالحة الكريمة كما فهمتها وتصورها النخب الكوزميتالية الغربية في منتصف القرن العشرين.

وعلى الرغم من تبني منظمة العمل الدولية ميثاق سابق خاص بالجماعات الأصلية والقبيلية وتقديمه توصيات بهذا الشأن (الميثاق 107 لعام 1957)، وهو أول ميثاق يضفي طابعاً رسمياً على فكرة حقوق الإنسان الأصلية ضمن القانون الدولي، تعرض هذا الميثاق نفسه إلى الانتقاد الشديد ورفضه الجماعات الأصلية والمدافعون عنهم على حد سواء. والسبب الرئيس وراء هذا الرفض يمكن في مقارنته الاستدجاجية المتشددة للقضايا والمشكلات التي تعانيها الجماعات الأصلية (ينظر أنايا 1996؛ دي فارنيز 1996؛ ثورنيري 2002). وطبقاً للميثاق، يتمثل السبيل الأمثل لحماية حقوق الجماعات القبلية و"شبة القبلية" في ضمان "ادماجهم في مجتمعاتهم القومية المعنية"⁽⁶⁾.

في سبعينيات القرن العشرين، أعتمد علماء الأنثروبولوجي سبيباً منطقياً لتوظيف المعرف الأنثروبولوجي بالنيابة عن الجماعات الأصلية لمواجهة الأهداف الاستدجاجية للميثاق الخاص بالشعوب الأصلية والقبيلية رقم 107. وبوصفه نطاً جديداً من انماط الاشتغال الأنثروبولوجي، جاء تأسيس منظمة الرواسب الثقافية متأثراً بالالتزام بحق تقرير المصير والاستقلال الجماعي، وقيمة الاختلاف الثقافي و إعادة توزيع الموارد بغية ضمان تحسين أوضاع الجماعات المستضعفة والمهشة. وعلى الرغم من اختلاف الأجندة السياسية والفكريّة التي يتبنّاها علماء الأنثروبولوجي وغيرهم الذين أسهموا في تطوير مشروع الرواسب الثقافية، فقد برزت هذه الحركة في بادئ الأمر بوصفها حركة اجتماعية براغماتية أساساً. بيد أن هذا الوضع لم يستمر طويلاً، إذ شهدت ثمانينيات القرن العشرين تحولاً في الظروف المحيطة بالجماعات الأصلية. ولعب الأنثروبولوجيون دوراً بارزاً في إعادة تعريف الإطار الذي تحرّي في ضمنه محاولة تحقيق الأهداف الأكثر براغماتية لحركة الرواسب الثقافية. ولم يقتصر الأمر على محاولة تعريف الإطار مرةً أخرى، بل إن الأهداف نفسها خضعت محاولة إعادة تعريف.

وجاء هذا التحول، في جزء منه في الأقل، نتاجاً طبيعياً للتغيرات غير المقصودة ضمن حركة الرواسب الثقافية. وكما يبنت مسبقاً، تتطوّي فكرة الرواسب الثقافية على مضامين لا يمكن توقعها، لعل من أبرزها الرغبة البسيطة (وربما الساذجة) في حماية الجماعات الأصلية بمجرد أن الرواسب نفسها التي كانت على المحك قد أصبحت، بمرور الوقت، أكثر تعقيداً (وربما أكثر مهادنة). وهذا توسيع الأسباب الموجبة للرواسب الثقافية، والأهم من ذلك، أصبحت أدواتية. ولم تعد حقيقة الرواسب الثقافية مجرد نفسها حتى بالنسبة للعديد من قادة الحركة الأصليين، الغاية الرئيسة، بل أصبحت الرواسب الثقافية للجماعات المحلية وسيلة لتحقيق غايات أخرى أكثر غموضاً.

ففي ثمانينيات القرن العشرين، في سبيل المثال، شرع الفواعل العابرون للقوميات المتممون إلى حركة الرواسب الثقافية العامة في الترويج لفكرة مفادها إن "المعارف المحلية" هي المستودع الأفضل لكل شيء من علاج السرطان إلى اسرار التعايش السلمي⁽⁷⁾. وبكلمات أخرى، ينبغي حماية الثقافات الأصلية لحماية المعارف التي قد يتجاوز نطاق أهميتها حدود هذه الثقافات نفسها. غير أن تحول بعض فروع حركة الرواسب الثقافية في الأقل على طول هذه الخطوط الأدواتية له جوانبه السلبية المتمثلة على نحوٍ رئيسٍ في اعتماد الوجود المتواصل للجماعات الأصلية (ومعارفها) على مدى فائدتهم. فما الذي سيحدث في حال اكتشاف استحالة العثور على علاجات سحرية في أوساط كيابو أو ساليش الساحلية أو الشعوب المحلية في جزيرة مورغان الاسترالية؟ ما الذي سيحدث في حال قضت التطورات العلمية في التكنولوجيا العضوية التركيبية على الحاجة إلى "الحفظ" على النوع الاحيائي في العالم؟

شهدت المرحلة نفسها التي جرى فيها إعادة صياغة معضلات الجماعات الأصلية في العالم على وقق صيغ أدواتية بروز العديد من التطورات المميزة معيارياً والمرتبطة بها. ففي أوساط محددة في الأقل من مجتمع حقوق الإنسان الدولي، بربت العديد من الأصوات المؤيدة لاعتماد مقاربة جديدة وجريئة تخدم غرض ترسيخ عملية حماية الشعوب الأصلية ضمن إطار حقوق الإنسان. وقد أخذت هذا الدعم

والتأييد في نهاية المطاف شكلين محددين هما أولاًً ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية (ILO) لعام 1989 الذي دخل حيز التنفيذ في 1991، وثانياً الإعلان الخاص بحقوق الشعوب الأصلية الصادر عن الأمم المتحدة عام 1994 الذي عُدّ بمثابة البداية الرمزية للعقد الدولي الذي كرس للشعوب الأصلية في العالم والتابع للأمم المتحدة (1995-2004)⁽⁸⁾.

وقد أسفر هذا الاهتمام المتعدد بالحقوق الأصلية ضمن قانون حقوق الإنسان الدولي عن جملة من النتائج أبرزها إعادة تأسيس حركة الرواسب الثقافية على أسس متغيرة معيارياً، إذ تصف هذه الحركة مهمتها حالياً بالدفاع عن "حقوق الشعوب الأصلية وأصواتهم وأفكارهم" وتعده نفسها "أبرز منظمة حقوق أصلية دولية تتخذ من الولايات المتحدة مقراً لها". وعلى الرغم من ضرورة تحسب المبالغة في اعتبار أهمية هذا التحول، فإن بروز إطار حقوق أصلية رسمي ضمن نظام حقوق الإنسان الدولي الأوسع يعني أنه لم يعد ثمة ما يستدعي التساؤل عن مدى أهمية أو فائدة بقاء الرواسب الثقافية لجماعات أصلية محددة أو هل يسهم هذا البقاء (في الأقل كمونياً) في تحقيق مبدأ الخير الأعم للعدد الأكبر؟ وبالنظر إلى ميل بعض عناصر المجتمع الدولي في الأقل إلى النظر إلى أفراد الجماعات الأصلية بوصفهم حاملين لنوع ثانوي محدد من حقوق الإنسان، تشعر هذه العناصر أن الواجب والالتزام الأخلاقيين - وفي بعض الحالات القانونيين - يحتمان عليهم حماية هذه الحقوق وتعزيزها من طريق خلق الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تمكّن الجماعات الأصلية من متابعة مشاريعهم الحياتية وتنفيذها بحرية وسهولة (بليسر وفيت ومكرا 2004).

ومعازة عملية خلق إطار حقوق أصلية جديد ضمن القانون الدولي، أهملت علماء الأنثروبولوجي في بلورة تيار معرفي جديد مبني على الحقوق للتعامل مع الشعوب الأصلية. إذ شهدت مرحلة أواخر ثمانينيات القرن العشرين ومطلع تسعينياته تحول مشكلة الحقوق الأصلية إلى وسيلة ساعدت العاملين في حقل الأنثروبولوجي في إعادة النظر بعلاقة حقلهم بحقوق الإنسان بعامة. ومثمنا لاحظنا، فقد إعادة الجمعية الأكاديمية والأبرز للأثربولوجيين المحترفين في العالم،

وهي الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية تشكل نفسها بخلول أو واسط التسعينيات بوصفها منظمة مجتمع مدني معنية بحقوق الإنسان. إذ عملت الجمعية، من خلال هيئتها الخاصة العديدة (في نهاية المطاف) لجأها الدائمة على دفع اعضائها- وبالتالي الحقل المعرفي نفسه- إلى مقدمة المشاريع الرامية إلى تحقيق هدف الاعتراف بالحقوق المحلية، والأهم من ذلك، التعاون مع الشعوب الأصلية على وفق القوانين المحلية للبلدان التي تقيم فيها.

وُيعد الإعلان الخاص بالأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان لعام 1999 الذي صادق عليه أعضاء الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية على وفق إجراءات التصويت السنوي العادي التعبير الأكثر أهمية لعملية إعادة النظر الراديكالية هذه⁽⁹⁾. تعكس هذه الوثيقة عقداً كاملاً من التطورات الفكرية والسياسية التي تفاعلت في الجمعية نفسها. بموازاة عملية أخرى كان الهدف منها تغيير المواقف المعادية وغير الصحيحة تاريجياً حيال حقوق الناس (المتمثلة أساساً ببيان العام 1947) وتأسيس قاعدة رسمية يمكن بالاستناد إليها لعلماء الأنثروبولوجي توظيف معارفهم وخبراتهم بأساليب مشمرة سياسياً.

وبوسعه بياناً بالمبادئ، ينبغي قراءة اعلان العام 1999 في ضوء ما ينوي فعله أكثر منه في ضوء ما يفعله على أرض الواقع. وبكلمات أخرى، من الصعوبة يمكن التعرف على الطريقة الأمثل لقراءة الإعلان فيما يتصل بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان مثلاً ناهيك عن البيان الخاص بحقوق الإنسان لعام 1947 من دون الاستعانة بالسياقات المنطقية والتاريخية الأوسع التي أعدَّ فيها. الهدف من الإعلان، في واقع الأمر هو القيام بحملة من الأمور لعمل أبرزها ترسیخ مكانة علم الأنثروبولوجي بوسعه حقلاً معرفياً يقدم المعلومات اللازمة والمسوغات الخاصة بحقوق الإنسان التي تتجاوز تلك المبنية في القانون الدولي الحالي. ويمثل "حق الشعب أو الشعوب في أنحاء العالم كافة بالتحقق الكامل لإنسانيتهم، معنى قدرهم على التمتع بالثقاقة" من أبرز هذه الحقوق وأكثرها جدة.

وبغية شرح الأساس الفلسفـي لحقوق الإنسان هذه المتـجذرة أنثـروبـولوجـياً، نـشر البـاحثـون سـلسلـة من الـدراـسـات فـي طـبـعة خـاصـة مـن مجلـة الـبـحـثـ

الأثربولوجي في 1997 حاولوا فيها وضع البني النظرية التي من شأنها دعم ما وصفه تيرنس تيرنر بـ"السياسات الثقافية التحررية". ولكن في حال نجح المعنيون في تعزيز قدرة البشر على التمتع بالثقافة بوصفها جزءاً من استجابة لمجموعة الظروف السياسية والاقتصادية، ما زال على المعنيين تحديد طبيعة هذه القدرة ومدياتها على وفق اللغة المعيارية لحقوق الإنسان أكثر منه لغة النظرية الاجتماعية. وللقيام بذلك، طور أعضاء المجموعة الصغيرة من معدى المسودة ما بُرِزَ لاحقاً بوصفه المبدأ المعياري الأكثر تعقيداً، مبدأ يحاول دمج انفرادية الاتفاقيات الدولية التأسيسية مع الاستغالات الأحدث بالحقوق الجماعية. ويتميز الجهد المبذول في هذا الجانب بكونه متميزاً وخلاقاً وبكونه شديد الإيجاب في المستوى المفاهيمي. غير أن النتيجة التي أسفروا عنها لم تكن مقنعة تماماً. فقد أسهم الإعلان في خلق المزيد من المشكلات بدلاً من حسم الموجدة أصلاً.

مثال على ذلك، تتمثل أحدى أهم مخاوف ملفيل هيرسكوفيتس - وفي الوقت نفسه أحد النقودات الرئيسة لبيانه عام 1947 الذي اعتمدته الجمعية الأثربولوجية الأمريكية فيما بعد - في اعتقاده أن بيان حقوق الإنسان العالمي لن يعكس التسوع القائم في الممارسات المعيارية؛ وفيما يتصل بتأكيد بعض الحقوق، سيعمل البيان بالضرورة على اقصاء العديد من الحقوق الاخرى بالاستناد إلى الادعاءات نفسها بالشرعية العالمية. حاول إعلان العام 1999 من جانبٍ تحقيق حالة من التوازن بين الجانبين. فمن جانب، أكد الإعلان على عدم إمكانية تحقيق الفرد لنفسه إلا من خلال الثقافة؛ وهذا، يمتلك هذا الفرد الحق في التمتع بثقافة محددة.

ومن جانب آخر، يعني هذا الإعلان ضمناً أن هذا الحق لا يعود كونه اضافة إلى مجموعة المواد المتضمنة في القانون الدولي في حين ان حق الفرد بثقافة من هذا النوع سيطّل الجزء الأكبر من هذا القانون. لأخذ مثالاً عن حالة مفترضة لأمرأة في منطقة شبه الصحراء الافريقية التي تؤكد، بالاستناد إلى الإعلان (أو نسخة قانونية مستقبلية عنه) تمنعها بالحق في اثبات نفسها على وفق الممارسات الثقافية الخاصة بها التي تستلزم احدها إجراء عملية حتان لابتئها لإعدادها للزواج. وفي حال لم تغير الفتاة العملية - بصورة طوعية أو غير طوعية - تتعرض مكانة المرأة

وزووجها ضمن الشبكة الاجتماعية الأوسع التي تحدد تحالفات الزواج إلى شبهة كبيرة يسفر عنها نتائج اقتصادية خطيرة تؤثر في مقدرات العائلة بالنظر إلى تشكيل العلاقات المبلورة عبر الزواج الأساس الذي تستند إليه عملية توزيع (وبالتالي جمع) الممتلكات وغيرها من الموارد.

ويتوقع أن يؤدي هذا النوع من الضغط الذي يمارس بوساطة التوقعات الثقافية في المثال أعلاه - في أغلبية الحالات - إلى خضوع الفتاة وقبولها اجراء العملية بطريقة من شأنها أنها أنهك عدد من الفقرات في قانون حقوق الإنسان الدولي (المادتان 3 و5 في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ الإعلان الخاص بالقضاء على جميع أشكال العنف ضد المرأة، المادة 2 وغيرها). ولكن، إذا كان على الدولة منع اجراء هذه العملية لحماية حقوق الفتاة الإنسانية، لا يعني ذلك تعرض حق الأم بالثقافة إلى الانتهاك في هذه الحالة؟ عندما سيضطر الزوجان إلى تحمل تبعات النبذ الاجتماعي، والعقوبة الاقتصادية واحتلال الاضطرار إلى مغادرة المجتمع المحلي.

ويلاحظ أن اللغة التقليدية - الليبرالية الغربية - المقيدة في إعلان العام 1999 لا تساعدننا في حل هذه المشكلة. فطبقاً للإعلان، بالإمكان التمتع بهذا الحق في الثقافة "طالما لا تسهم أنشطة كهذه في الحق الضرر بقدرة الآخرين على التمتع بالحق نفسه". وهذه هي اللغة التي يصفها أشعياء برلين (1958) بـ"الحرية المنفعلة". ولكن، إذا كان حق الفرد في إدراك نفسه "موازيًّا للحق في التمتع بالإنسانية"، ما مدى إمكانية مطالبة الأفراد (أمثال الأم) التنازل عن هذا الحق (وبالتالي إنسانيته) بهدف حماية حقوق فرد آخر (الأبنة)؟ هل يُعد هذا الاختيار محتوماً؟ ضروريًا؟

في نهاية المطاف، لم يتمكن معتوٌ مسودة إعلان العام 1999 من حسم مشكلة التوتر القائم بين حقوق الإنسان الفردية المحددة في الاتفاقيات الرسمية أمثال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وحقوق الإنسان الجماعية أو المجنحة (غير المحددة في أغلبها) التي تبدو بالنسبة للكثير من الأنثروبولوجيين بمثابة وسيلة للخروج من المصيدة المعاشرية والسياسية التي وقع فيها الجزء الأكبر من نظام حقوق الإنسان الدولي في مرحلة ما بعد الحرب. وما يحدِّر الالتفات له احتواء الفقرة الختامية من الإعلان تحديداً قبل حثها علماء الأنثروبولوجي على المشاركة بفاعلية في "السجالات المعنية

بتعميق فهمنا لحقوق الإنسان في ضوء المعرف والدراسات الأنثروبولوجية"، على ملاحظة رئيسة مهمة كان الهدف منها تقديم إقرار براغماتي مقاده صعوبة معالجة مشكلة التوتر هذه التي تحدث عنها للتو أو حسمها بشكل نهائي (في الأقل ضمن الإعلان نفسه). وتنسم مضامين هذا الإقرار بالنسبة لنظرية حقوق الإنسان الأشمل وممارساتها بكونها أكثر عمقاً من إدراك الإعلان نفسه لذلك.

وبعد رفضه ما وصفه "بالمثال القانوني المجرد للتراث الغربي"، وإقراره بمعايير حقوق الإنسان الدولية القائمة، قدم الإعلان تأكيدين مهمين هما أولاً "أن حقوق الإنسان لا تمثل مفهوماً جاماً"، وثانياً "أن فهمنا لحقوق الإنسان هو فهم متبلور على الدوام ومتاثر باستمرارنا بمعرفة المزيد عن الوضع الإنساني". في الواقع الأمر، يمثل هذان التأكيدان كلاهما إعادة تفسير جذرية لكل من فكرة حقوق الإنسان وتعبيرها المحتمل ضمن القانون الدولي. وفضلاً عن ذلك، يوحِي التأكيدان أن التصورات الأخرى عن حقوق الإنسان هي تصورات مكنته نظرياً ومحتملة ظهرورها في ظل التغير المتواصل في الدور التاريخي لهذه الحقوق. في الوقت نفسه تبرز في هذه المرحلة جملة من الأفكار الدالة. ولكن ما الفكرة الأنسب؟ هل هي الفكرة التي تقصي رسمياً الدولة القومية وتحصل من الفيدرالية العالمية المستقبلية مصدرأً للمشروعية؟ أم هل هي فكرة حقوق الإنسان المستندة إلى فهم مُعدل جذرياً للعالمية؟ هل هي نسخة من حقوق الإنسان التي تعيد تعريف "الإنسان" بطريقة تُخضع الفرد إلى كيان جماعي عالمي ما؟ ان جعل مفهوم حقوق الإنسان نفسه دينامياً يعني فتح الباب واسعاً أمام هذا وغيره من الاحتمالات.

وبناءً على ما تقدم، أسهم الإشتغال الأنثروبولوجي المبدئي والمتواصل بالحقوق الأصلية إلى تطوير رؤية بديلة لحقوق الإنسان تتطوّي على مضامين عميقة لنظرية حقوق الإنسان العامة وممارساتها. وعلى الرغم من الإشكاليات التي ينطوي عليها الإعلان في العديد من جوانبه، فقد تمكّن من وضع إطار يتمكن بواسطته الأنثروبولوجيون (وغيرهم بالطبع) من المشاركة في المشروع ثانوي الأبعاد المعنى بإعادة صياغة فكرة حقوق الإنسان نفسها وفي الوقت نفسه المساعدة في تحقيق الأهداف الأصلية لنظام حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب.

الخاتمة: حقوق الإنسان من وجهة النظر الأنثروبولوجية:

بالإمكان اختيار نهايات مختلفة لكتاب من هذا النوع. قد يختار البعض ختم الكتاب الحالي بفصل آخر قائم بنفسه كما الفصول الأخرى. وهنا قد يطلب المؤلف من القارئ تذكر الأفكار والاستنتاجات الرئيسة كما طُورت في فصول الكتاب السابقة، معنى أنه لن يعود إلى تلخيصها أو إعادة تقديمها مرةً أخرى. وقد يختار البعض كتابة فصل آخر ختامي يكون أشبه بـمقدمة. والمقدمة، كما هو معروف، هو المكان الذي يجدد فيه القارئ العرض الأكثر اكتمالاً للأفكار والطروحات والبني. وثمة من يختار كتابة فصل ختامي قصير نسبياً يلخص فيه الأفكار والمضامين الرئيسة بطريقة لا يجعل منه بدليلاً عن الإطلاع على هذه الأفكار كما تطورت وقدمت في فصول الكتاب المتعددة. وبكلمات أخرى، أريد أن يتخذ هذا الفصل الختامي شكل "تففقة" (قطع ختامي من اللحن الموسيقي) تمنح القارئ احساساً محدداً وشاملاً بموضوعات الكتاب وطروحاته. وهذه هي المقاربة التي أتمنى تبنيها في كتابة الفصل الختامي.

سأستهل الفصل باستعراض موجز للطائق التي أثرت فيها البارديات في فهمنا لنظرية حقوق الإنسان ومارساتها في حقبة ما بعد الحرب. في المستوى الاستدلولوجي، ينظر البعض لتقسيم العمل إلى ممارسات معرفية مميزة - تتميز كل ممارسة بنمط الاشتغال ومعايير المشروعة ومجموعة التوقعات المهنية الخاصة بها - بوصفه استجابة مختومة في ظل الظروف التاريخية والسياسية التي برزت فيها حقوق الإنسان. غير أن هذا التقسيم للعمل الفكري والمؤسسي أخفق في إداء ما ينبغي له إدائه: أي تحديد المصادر الاستدلولوجية على نحو أكثر كفاية بغية ترسیخ مكانة حقوق الإنسان على نحو أكثر دائمة ومشروعية ضمن حقل الممارسة السياسية والقانونية الدولية. وعوضاً عن ذلك، أسهم هذا التقسيم التاريخي للعمل الذي نجم عن بروز هذه التوجهات المميزة والمحصرية نحو حقوق الإنسان، في تفاقم المشكلات والتأثير سلباً في امكانات حلها.

وبعد مراجعة مستفيضة واعادة تفسير للعلاقة التاريخية بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان، انتقلت لمناقشة المشكلتين الأنثروبولوجيتين الأبرز

اللتين تواجهان حقوق الإنسان. ويسبب من الطريقة التي اقترنـت بها هذه الحقوق بالنسبة والتي أدت إلى تهميش دور علم الأنثروبولوجي واقتضائه من عملية تطوير نظرية حقوق الإنسان وممارساتها في العقود الأولى، أضـحـى الأنثروبولوجيون أنفسـهـم من أشدـ المـتقـدـينـ للـنـسـبـيـةـ وأـبـرـزـهـمـ. وبـرـغـمـ ذـلـكـ، فـقـدـ حـرـصـتـ عـلـىـ تـسـلـيـطـ الضـوـءـ عـلـىـ الـعـاـنـيـ الـمـتـعـدـدـ لـلـنـسـبـيـةـ الـتـيـ تـعـبـرـ عـنـ الـعـضـلـاتـ الـتـيـ مـاـ زـالـ مـشـرـوعـ حـقـوقـ إـلـاـنـسـانـ الـمـعاـصـرـ يـعـانـيـهـ. وـبـرـصـرـفـ النـظـرـ عـنـ الـأـبعـادـ الـنـظـرـيـةـ لـلـنـسـبـيـةـ نـفـسـهـاـ، يـسـلـطـ الـفـصـلـ الـحـالـيـ الـضـوـءـ عـلـىـ الـطـرـائـقـ الـتـيـ أـضـحـتـ بـوـسـاطـتـهـاـ بـعـضـ الـمـشـكـلـاتـ الـرـئـيـسـةـ ضـمـنـ حـقـوقـ إـلـاـنـسـانـ مـسـيـسـةـ لـلـغاـيـةـ.

وابـتـعـتـ عـمـلـيـةـ الـفـهـمـ الـتـارـيـخـيـ لـلـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـثـقـافـةـ وـحـقـوقـ إـلـاـنـسـانـ مـسـارـاـ مـاـيـاـلـاـ تـأـثـرـتـ فـيـهـ الـقـضـاـيـاـ وـالـمـسـائـلـ الـمـلـحـةـ سـلـبـاـ بـالـطـرـيـقـةـ الـتـيـ تـصـورـ بـهـاـ الـعـنـيـسـونـ أوـ اـسـاعـواـ تـصـورـ الـثـقـافـةـ. وـاعـتـقـدـ اـنـ مـحاـولـةـ مـحـصـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـثـقـافـةـ وـحـقـوقـ إـلـاـنـسـانـ مـرـةـ اـخـرـىـ تـبـدوـ أـشـبـهـ بـمـحاـولـةـ الدـخـولـ فـيـ جـرـحـ أـرـنـبـ حـيـثـ لـاـ شـيـءـ كـمـاـ يـدـوـ عـلـيـهـ. وـطـبـقاـ لـمـاـ وـقـعـهـ الـأـنـوـغـرـافـيـوـنـ فـيـ حـقـلـ حـقـوقـ إـلـاـنـسـانـ، تـمـلـ "ـالـثـقـافـةـ"ـ مـوـشـوـرـاـ تـنـتـشـرـ فـيـ الـأـمـلـاءـ الـسـيـاسـيـةـ وـالـاجـتمـاعـيـةـ وـالـاـقـتصـادـيـةـ بـطـرـائـقـ لـيـسـ لـهـ عـلـاقـةـ وـثـيقـةـ بـالـعـلـاقـةـ الـفـعـلـيـةـ بـيـنـ الـثـقـافـةـ وـحـقـوقـ إـلـاـنـسـانـ فـيـ الـمـسـتـوـيـنـ الـعـمـلـيـ وـالـتـجـريـبـيـ.

في غضـونـ السـنـوـاتـ الـخـمـسـ عـشـرـةـ الـمـاضـيـ، شـهـدـ مـفـهـومـ الـثـقـافـةـ تـطـورـاتـ عـدـةـ فـيـمـاـ يـتـصـلـ بـحـقـوقـ إـلـاـنـسـانـ وـجـمـلـ الـمـارـسـاتـ الـمـتـصـلـةـ بـهـاـ. وـقـدـ حدـثـ ذـلـكـ بـطـرـائـقـ مـخـتـلـفـةـ وـلـأـسـبـابـ مـخـتـلـفـةـ. وـالـأـهـمـ مـنـ ذـلـكـ، لـاسـيمـاـ مـاـ يـتـصـلـ مـنـهـ بـالـتـسـائـجـ الـمـتـرـبـةـ عـلـيـهـ، هـيـ بـجـمـلـ الـعـمـلـيـاتـ الـتـيـ أـسـهـمـتـ فـيـ جـعـلـ مـفـهـومـ "ـالـثـقـافـةـ"ـ أـكـثـرـ تـعـقـيدـاـ مـنـ الـتـاحـيـةـ الـنـظـرـيـةـ وـقـدـمـتـهـ بـطـرـيـقـةـ جـعـلـتـ التـعـارـضـ الـتـقـلـيـدـيـ بـيـنـ حـقـوقـ إـلـاـنـسـانـ الـعـالـمـيـةـ وـالـاـخـتـلـافـ الـتـقـافـيـ يـتـلاـشـيـ ظـاهـرـيـاـ. وـهـذـهـ حـيـلـةـ لـطـيفـةـ وـمـفـهـومـةـ لـلـغاـيـةـ فـيـ ضـوءـ الـمـخـاطـرـ الـتـيـ تـشـكـلـهـاـ. غـيرـ انـ الـمـشـكـلـةـ الـوـحـيـدةـ الـتـيـ تـسـفـرـ عـنـهاـ عـمـلـيـةـ الـتـلاـشـيـ هـذـهـ هـيـ الـضـرـرـ الـذـيـ تـلـحـقـهـ بـالـجزـءـ الـأـكـبـرـ مـاـ يـحـاـولـ الـأـنـثـرـوبـولـوـجـيـوـنـ وـغـيرـهـمـ تـوـثـيقـهـ بـشـأنـ اـسـتـمـارـ الـتـقـافـةـ وـحـىـ بـنـاخـهـاـ فـيـ تـرـسـيـخـ مـكـاتـهـاـ بـأـشـدـ تـبـيرـاـهـاـ الـتـقـلـيـدـيـةـ وـالـسـيـاسـيـةـ الـبـغـيـضـةـ.

ثم انتقلت إلى دراسة المضامين العميقية لأحد المجالات المتخصصة في علم الأنثوغرافيا حقوق الإنسان الحديث، وهو دراسة شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات عبر الأطراف الفاعلة التي تؤلفها والأنشطة التي يقومون بها. وثمة جاذبية كبيرة وأمكانات هائلة في التفكير أو تحديد المعايير خارج إطار الأمة. ويُعد الإطار الفكري والأخلاقي - إذ لم يكن القانوني والسياسي - للإعلان العالمي لحقوق الإنسان المحاولة الحقيقة الوحيدة في حقبة ما بعد الحرب لتخيل عالم ما بعد قومي حتى لو أُجبر هذا العالم على التواجد ضمن نظام أشمل تبقى فيه سيادة الدولة القومية العنصر الأهم. وهناك الكثير من الفموض الذي يحيط بالمعنى الحقيقي لحقوق الإنسان "الأهمية". وتتوفر الدراسة الدقيقة لما يُعد منظومة حقوق إنسان عابرة للقوميات معلومات مناسبة بشأن المستقبل المحتمل الذي يمكن فيه للمواطنة والهوية وال العلاقات العابرة للأطر المحلية الاقرابة من المثال الكوزميسي لحقوق الإنسان.

وعلى الرغم من اجتماع هذا الاندفاع الحاد للتفاؤل المستقبلي الذي اكتسب زخماً كبيراً بفضل أعمال الباحثين في حقوق الإنسان الأكثر براعةً (الأثربولوجيين) مع أعمال الباحثين البعيدين عن الواقع (الكوزميستاليين)، يقدم الفصل التالي أساساً مختلفة للشك. وثمة اتفاق عام حالياً على أهمية الاصدارات التي قدمها الأثربولوجيون في حقل نظرية حقوق الإنسان ومارساتها في الحقوق الجماعية التي يعود تاريخها إلى مطلع سبعينيات القرن العشرين في الأقل وإلى تأسيس منظمة الرواسب الثقافية. حرص الأثربولوجيون على نحو خاص على مناصرة قضية الحقوق المحلية سياسياً، ومؤسساتياً، ومعدل أقل نظرياً. وقد أسهم هذا الحراك بنيابة عن الجماعات والشعوب المحلية في بروز العديد من التساؤلات بشأن المضامين الحقيقة للمطالبة بحقوق إنسان تستند إلى الهوية الجماعية، وهذه التساؤلات بدورها أدت إلى طرح المزيد من التساؤلات بشأن طبيعة الهوية نفسها. وتمثلت النتيجة غير المقصودة التي أسف عنها هذا الحراك السياسي والقانوني القوي الذي اشتراك فيه الأثربولوجيون بنيابة عن الشعوب الأصلية في حذب انتباه المعنيين إلى العديد من التناقضات ضمن مشروع حقوق الإنسان الأشمل.

وتحتسب الرواية المعاصرة والمهيمنة لحقوق الإنسان على كل من تصورات الأفراد الشخصية والمحذدة، ورغبة الشعوب في الأزمان والأماكن المختلفة في تحويل الهوية على وفق هذه التصورات.

وكما تبين لاحقاً، تبدو عملية استيعاب فكرة حقوق الإنسان وهضمها لأغراض قانونية وسياسية واجتماعية محددة بالنسبة للشعوب أسهل من احتضانهم - في بعض الأحيان - التصور المختلف جذرياً للفرد الذي يشكل الأساس لهذه الفكرة. وبكلمات أخرى، يستلزم تحقق حقوق الإنسان في العديد من الحالات شيئاً ما من الهوية لا تبدو ممارسات الهوية مستعدة (او قادرة) على منحه.

أنثربولوجيا حقوق الإنسان:

تميز المضامين التاريخية والمعاصرة لعلم الأنثربولوجى في حقل حقوق الإنسان بكوفها عميقة وملهمة وطموحة. ويعُد ذلك، جزئياً، نتاجاً لاجتماع عناصر الاهتمام الأنثوغرافي والتأمل النقدي (في الأقل بالنسبة للبعض) والاحساس بالالتزام الأخلاقي الذي ميزَ الاشتغال الأنثربولوجي في الحالات الأوسع بشأن مشكلات حقوق الإنسان وأمكاناتها. ويسلط علم أنثربولوجيا حقوق الإنسان الضوء على طيفٍ واسعٍ من المشكلات الجوهرية الواقعية في مشروع حقوق الإنسان الحديث وفي الوقت نفسه على الطرائق التي يمكن بواسطتها تصور المعياريات العابرة للقوميات (وربما ما بعد القومية) وتشكيلها عملياً في ظل مجموعة مختلفة تماماً من السياقات.

غير ان قولنا هذا لا يعني تحديد ماهية هذه المعايير البديلة أو المُعدلة أو ما ينبغي ان تكون عليه بالنظر إلى التعارض القائم بين احدى البنى المنطقية المختلفة التي بروزت من حقل أنثربولوجيا حقوق الإنسان والاتجاه نحو بناء أنظمة شاملة شبه متمرة يمثل نظام حقوق الإنسان ما بعد الحرب أحد جوانبها الأبرز. وبكلمات أخرى، تمثل أحد المضامين المطروحة في هذه الفصول والمتعلقة بالعلاقة بين النظرية الأخلاقية والمارسة الاجتماعية - كما تتعكس هذه العلاقة ضمن حقوق الإنسان - في ان الغرض الرئيس من وضع منظومة حقوق الإنسان الدولية

في حقبة ما بعد الحرب (والعاشرة للقوميات على نحو متزايد) هو غرض ينطوي في نفسه على اشكالية كبيرة. وهذه تحديداً هي الفكرة التي تقول ان العالم المعاصر سيكون عالماً موحداً في نهاية المطاف من طريق تحول عالمي في الوعي الأخلاقي الذي تُفعّل بوساطته حقيقة حقوق الإنسان - والانطولوجيات المختلفة المتضمنة فيها - في الممارسات القانونية والسياسية والاجتماعية المتنوعة. وعلى الرغم من ان هذه الغاية لم تكن ملزمة بالنسبة لاعضاء اللجنة الأصلية لحقوق الإنسان الذين كانوا يفكرون في عملهم - كما يتبيّن ذلك في تصريحات اليانور روزفلت المختلفة - بصيغ طموحاتية أكثر منها قسرية أو املاءاتية، لا يمكن، ببساطة، فهم التاريخ الحديث لحقوق الإنسان من دونها.

وبالطبع، من السهولة يمكن تقديم رواية بديلة لتاريخ حقوق الإنسان؛ رواية تعبر عن الشك الذي ينتاب البعض بشأن بعض الفرضيات المشحونة أخلاقياً والقديمة المتعلقة بنظام حقوق الإنسان الحالي عندما لا يسفر الاعتماد على هذه الفرضيات عن أي نتائج سياسية أو شخصية مباشرة. وهذه الفرضيات تؤكد انحقيقة حقوق الإنسان هي حقيقة واضحة - ذاتياً، وأها تعكس تصوراً للفرد (مبني على الكرامة الإنسانية كمثال) يتميز بكونه عالمياً، وان فكرة حقوق الإنسان تتجاوز الثقافة. ولا يمكنني، في محاولي الرد على مريدي ريتشارد روري، التهكمي، والمثالي المؤمن الحقيقي، سوى القول ان أنثروبولوجيا حقوق الإنسان تلقي ضوءاً نقدياً على اولئك الذين يقولون ان السعي لتحقيق حقوق الإنسان بشكلها الحالي تمثل الاستراتيجية الأكثر فاعلية لتنفيذ الاصلاحات الملحوظة (والتقدمية) في مقابل اولئك الذين يؤكدون ان حقوق الإنسان تفوق في أهميتها الأسس الميتافيزيقية والكتابية الحديثة وغيرها من الأسس المنطقية-الاستدلالية.

وإذا كان ثمة مخرج من هذا الصندوق، فإنه يتمثل في توفير إطار عملٍ لحقوق الإنسان له القدرة على التجاوب النبدي مع الظروف التاريخية والسياسية التي فسحت المجال لبروز النظام الدولي في حقبة ما بعد الحرب، وكذلك من طريق تحديد الممكّنات المعرفية لابسطولوجيا حقوق الإنسان التي تعيد ترسیخ الجوانب السوسيو - معيارية بطريقة تجعل فكرة حقوق الإنسان تبرز من أشكال من المعرفة

مختلفة جذرياً. وكما لاحظنا مسبقاً، تتمثل احدى الأفكار الرئيسة التي طرحتها هذا الكتاب في حقيقة تأثير عملية تطور نظرية حقوق الإنسان ومارستها في مرحلة ما بعد الحرب - أو ربما تعثرها - بكترة الباراديمات المميزة والمتناقضة الموجودة وبأنماط الاشتغال التي تعمل بوصفها فئات من الفهم وفي الوقت نفسه تعمل على اقصاء الاحتمالات الاخرى.

وبناءً على ذلك، يمثل علم أثربولوجيا حقوق الإنسان، في جزء منه، موقفاً ضد تعددية المعارف المتضمنة في مشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب، التعددية التي ميزت (معناها الحرفي والفوكي) كل من الأبعاد السياسية والمؤسساتية لهذا المشروع بقدر ما ميزت الحقل الأكاديمي. وثمة مفارقة واضحة في حقيقة ان هذا الموقف نفسه قد برزَ من (تصوري الخاص) للفرع المعرفي ولاسيما حينما نأخذ بعين الحساب تاريخ العلاقة بين علم الأنثربولوجيا وحقوق الإنسان التي تناولها الفصل الثاني. ان ما يجعل علم الأنثربولوجي المعاصر فرعاً معرفياً مبتكرةً وفي الوقت نفسه مهمشاً هي الطريقة التي تطور فيها وتفاعل مع المستجدات في الساحتين النظرية والعملية في إطار ابستمولوجية منفتحة أساساً. وهكذا، يبدو أنثربولوجيا حقوق الإنسان متاثراً بحقيقة قمبشه التاريخي والتزامه بالمقاربات المتعددة أو بالتعددية التي تحدث عنها في الفصل الثاني كذلك. في الواقع الأمر، يمثل علم أثربولوجيا حقوق الإنسان توجهاً نقدياً غير متكامل وفي الوقت نفسه متفائلاً في جوهره نحو كل من منظومات حقوق الإنسان الحالية، والأهم، إمكانية توفير معياريات عابرة للقوميات مستقبلية مختلفة.

إن الشعور بالتفاؤل بهذا المعنى لا يتعارض مع الحاجة إلى الالتزام بنوع من أنواع البقظة والخذر النقدية ولاسيما في ظل الاقتصاد السياسي الأشمل لحقوق الإنسان الذي أسهم في توفير مقدار معين من "السلطة" الأيجابية التي وصفها ريس وروب وسكنك (1999)، وفي الوقت نفسه عملت بمثابة "العملية الضابطة أو المسيطرة" التي تحدث عنها لورا نادر (1997). وطبقاً لما بيته علماء الأنثربولوجيا القانونية، وعلماء اجتماع القانون المقارن والباحثون في دراسات الصراع وغيرهم، فإن التخلص عن الاعتقاد شبه الديني بالحاجة إلى نظام أخلاقي - قانوني عالمي مُعدّ

بعناية وصارم تعني عدم الاستسلام إلى الرؤية الهوبيزية (نسبة إلى الفيلسوف الانكليزي ثوماس هوبيز 1588-1679) المتشائمة للعالم حيث الكل يحارب الكل والمعايير العابرة للقوميات أو الثقافات غير ممكناً تحربياً ولا مسوغة أخلاقياً. وحتى في حالة وجود أنماط عبر الزمان والمكان، أنماط تناولتها في كتاب آخر بوصفها تعبيراً عن "إنسانوية معيارية" (2006)، لا يجد واضحاً مدى تمثيلها في الكثير من الواقع أمثال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان واتفاقية سيداو على الرغم من مرور ستين عاماً من الابحاث، والممارسة السياسية والحركة المتواصل الذي أراد العكس. وقد بينَ الأنثروبولوجيون العاملون في حقل حقوق الإنسان في أثناء توثيقهم عملية بروز منظومات حقوق الإنسان المتعددة في غضون الخمسة عشر عاماً الماضية، وجود ما يكفي من الأسباب التي تدعو للتفاؤل بشأن وجود هذه الأنماط على أرض الواقع. أما ما تفتقر إليه هذه العملية فيتلخص في غياب الإرادة الفكرية والسياسية لفهم هذه الأنماط واستيعابها، والرغبة في معرفة مضامينها بصرف النظر عن طبيعتها.

يقدم علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان تصوراً واضحاً عن إطار معياري عابر للقوميات أو ما بعد قومي مستقبلي يستند إلى املاءات الضبط الأخلاقي والتواضع والتعددية القانونية. وهذا لا يعني ان وجود حقوق إنسان في سياق مختلف يمثل نوعاً من التهديد أو الاستسلام في مواجهة حقيقة المعاناة الإنسانية المحففة الحاضرة على الدوام. بل أنه يمثل استجابة معيارية للمعاناة التي تعكس حكمة من نوع مختلف تماماً (وبالإمكان القول) أنثروبولوجية: وتنشق هذه الحكمة من قبول حقيقة التعددية البشرية المعقّدة والمحبطة دواماً.

الملحق الأول: بيان بشأن حقوق الإنسان مقدم إلى لجنة حقوق الإنسان، الأمم المتحدة من قبل الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية:

ينبغي التعامل مع المشكلة التي واجهتها اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في الأمم المتحدة في مرحلة الإعداد لكتابه الإعلان الخاص بحقوق الإنسان على وفق مقارتين أو وجهيّ نظر. تتعلق المقاربة الأولى باحترام شخصية الفرد في نفسها

واحترام حقه بالنمو المتكامل بوصفه فرداً من أفراد المجتمع. يمتنع عامل احترام ثقافات الجماعات البشرية المختلفة بأهمية موازية في النظام العالمي.

وثمة وجهان للمشكلة نفسها بما ان القول ان الجماعات تتتألف من الأفراد، وان البشر لا يستطيعون العمل أو العيش خارج المجتمعات التي يشكلون جزءاً منها هي من البديهيات. وعليه، تكمن المشكلة في صياغة بيان حقوق الإنسان يتحاوز عمله نطاق تأكيد احترام الفرد بوصفه فرداً. إذ ينبغي أن يأخذ معدو البيان بعين الحسبان الفرد بوصفه عضواً في جماعة اجتماعية تؤثر أنماط الحياة المعتمدة فيها في تشكيل سلوكه والتي يرتبط مصيره ارتباطاً وثيقاً لا فكاك منه معها.

وبالنظر إلى العدد الهائل من المجتمعات التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً، وما يتربى على ذلك من توع كثير في أنماط الحياة، ثقلت المهمة الرئيسة الملقاة على عاتق المسؤولين عن إعداد البيان الخاص بحقوق الإنسان في حل المشكلة التالية: ما مدى إمكانية تطبيق مفردات الإعلان المقترن على إبناء الجنس البشري جيئاً؟ وهل يمكن كتابة الإعلان بحيث يأخذ بالحسبان وجهات النظر كافة ولا يعتمد على القيم الشائعة في بلدان أوروبا الغربية وأمريكا حصرأ؟

و قبل الشروع في معالجة هذه المشكلة، من الأهمية بمكان الحديث عن بعض النتائج التي توصلت لها العلوم التي تعاملت مع دراسة الثقافات البشرية التي ينبغي أخذها بعين الحسبان إذا أريد للإعلان أن يكتب بطريقة تنسجم مع المعارف المتوفرة حالياً بشأن الإنسان وأنماط حياته.

ولو قررنا البدء بالفرد - وهذا ما ينبغي فعله - نلاحظ أنه منذ لحظة ولادة الإنسان، يتأثر لا سلوكه فحسب، بل تفكيره وأماله وطموحاته وقيمه الأخلاقية التي توجه أفعاله وتمنح حياته قيمة ومعنى من وجهة نظره ومن وجهة نظر الآخرين بمجموعة المعتقدات والتقاليد التي تعتمدتها المجموعة التي يشكل هذا الفرد جزءاً منها. والعملية التي يتحقق ذلك بواسطتها تتميز بكونها محددة الملامح وبأهمية نتائجها على المدى الطويل. وإذا قدر لجوهر الإعلان ان يمثل بياناً يتم فيه تأكيد حق الفرد المطلق في تنمية شخصيته، فينبغي لهذا الأمر ان يستند إلى الأقرارات بحقيقة عدم إمكانية تنمية هذه الشخصية الا من خلال ثقافة المجتمع التي ينتمي لها الفرد.

في غضون الخمسين عاماً الماضية نشط الأنثروبولوجيون وغيرهم من المختصين في مجال توثيق الأساليب والطرائق المتعددة التي يعتمدها الإنسان لحل مشكلاته المعيشية والاجتماعية ومشكلات التنظيم السياسي لحياة الجماعات، والصالح مع الكون من حوله وابشاع حاجاته الجمالية والنفسية. ويسعى البشر جمِيعاً لتحقيق هذه الغايات. ولكن ليس ثمة شخصان يفعلاً ذلك بالطريقة نفسها، وبعضهم يوظف وسائل تختلف اختلافاً بيناً عن تلك التي يستعملها الآخرون.

وهنا تحديداً تبرز معضلة من نوع خاص. فالنظر إلى السياق الاجتماعي الخاص لعمليات التعلم، لا يمكن للفرد سوى الاعتقاد أن أسلوب حياته هو الأسلوب الأمثل. في مقابل ذلك، وعلى الرغم من التغيرات المنبثقة من داخل ثقافة الفرد وخارجها والتي يدرك أهميتها وجدرانها بالتبني، يدرك الفرد، في الوقت نفسه، أن أنماط الحياة الأخرى عدا نمطه هي أنماط أقل جاذبية من النمط الذي اعتاده. ومن هنا تبرز أهمية التقويمات الفردية التي تحظى في نفسها بصفة الاعتقاد المقبول.

وتعتمد الدرجة التي تتيح لنقويمات كهذه فرصة التحول إلى أفعال ومارسات عملية على القواعد الأساسية في تفكير الناس. وعلى نحو عام، يبني الناس رغبة كبيرة في العيش وفي ترك الآخرين يعيشون كذلك. كماً أفهم يظهرون درجة كبيرة من التسامح مع سلوكيات المجموعات الأخرى المختلفة عنهم ولاسيما في حالة عدم تأثر أنماط حياتهم ومواردهم الاقتصادية بوجود هذه المجموعات. وبرغم ذلك، أسمهم التوسع الاقتصادي والسيطرة على الأسلحة والتراص الديناني الإنجيلي في تاريخ أوروبا الغربية وأمريكا في ترجمة الإقرار بالاختلافات الثقافية إلى دعوة لل فعل. وقد جرى التشديد على ذلك من قبل الأنظمة الفلسفية التي أكدت على المطلقات في حقل القيم والغايات. وهكذا، حددت بعناية ودقة تعريف الحرية ومفاهيم طبيعة حقوق الإنسان وغيرها من المسائل. في ظل ذلك، تعرضت البذائع لانتقادات شديدة وقمعت في مراحل التحكم بالشعوب غير الأوروبية. وبالمثل جرى تجاهيل جوهر التمايزات بين الثقافات على نحو دائم.

وأقامت النتائج التي تربت على وجهة النظر هذه بكونها كارثية بالنسبة للجنس البشري. إذ وظفت معتقدات "عبء الرجل الأبيض" لأغراض الاستغلال الاقتصادي وحرمان الملاليين حول العالم من حق إدارة شؤونهم والتحكم بها. في واقع الأمر، أتسم تاريخ التوسيع الغربي في أنحاء العالم الذي استند إلى مفاهيم التفوق الثقافي الغربي في مقابل مختلف الشعوب المستعمرة وأساليب تفكيرها وعيشها البدائية بانتهاك أسس الشخصية الإنسانية واستغلالها وحرمانها من حقوقها الأساسية.

وقد أساء الغرب دواماً فهم أنماط حياة الشعوب التي استعمرها ودأب في انتقادها. وبالمثل هاجم الغرب معتقدات هذه الشعوب الدينية التي تُعدّ الوعاء الحافظ لافكارهم ومفاهيمهم والتي سمح لها منذ الأزل بالتكيف مع العالم من حولهم عاداً إليها خرافات، وغير أخلاقية أو صحيحة. وبالنظر إلى إيمان القوى المهيمنة بمعتقداتها وأفكارها الخاصة، أسمى ذلك في ترسیخ ممارسة الاتهامات الأخلاقية للشخصية الإنسانية التي شكلَّ الاستغلال الاقتصادي الشامل وقد ان الاستقلال السياسي نقطة انطلاق لها. لقد كان عباء الإنسان الأبيض ومهمة التحضر عيناً ثقيلاً حقاً. وبرغم ذلك، هناك الكثير من يعترض على هذه الممارسات ويتقدماها. ويندرج في هذه المجموعة الأفراد الذين قرروا السفر إلى الأماكن البعيدة النائية لدراسة وتحسين أوضاع من يعذّونهم أقل منزلةً ومستوىً. وهنا نصل إلى الفرضية الأولى التي تطرحها دراسات علم النفس البشرية والثقافة وتعدها جوهرية في إعلان ميثاق حقوق الإنسان في ظل المعلومات المتوفّرة:

1 - للفرد الحق في إدراك شخصيّته عبر ثقافته، وعلىه، يستلزم احترام الاختلافات الفردية إحتراماً موازيًا للاختلافات الثقافية.

وهذا يعني استحالة أن يتمتع الفرد بحرية الفردية عندما تكون الجماعة نفسها التي ينتمي إليها غير حرّة. وبالمثل لا يمكن لهذا الفرد التمتع بحق تربية شخصيّته الفردية تربية كاملة طالما يخربه من يمسك بزمام السلطة وله القدرة على فرض أرادته ان غلط حياة الجماعة التي ينتمي إليها هو غلط أدنى مرتبة من النمط المعتمد في الجماعة المهيمنة.

في واقع الأمر، تتجاوز مضمون هذه الأسطر نطاق طرح التساؤلات الأكاديمية المجردة ولاسيما إذا نظرنا إلى العالم كما هو حالياً. فالشعوب التي شعرت بالرهبة والخوف في أول لقاء لها مع الأوروبيين والأمريكان والتي أقتنعت جزئياً بتفوق أنماط حياة المستعمر ورقّيها سرعان ما إعادة النظر في العالمين القديم والحديث ولاسيما بعد اندلاع حربين عالميتين وأزمات اقتصادية خانقة. وهكذا، لم تعد الادعاءات المتكررة بحب الديمقراطية والتمسك بقيم الحرية مقنعة أو جذابة لأولئك الذين حرموا حق العيش بما يناسب ظروفهم وتوجهاتهم. فضلاً عن ذلك، اضطاعت العقائد الدينية للذين ينادون بالمساواة ويسارعون التمييز، ويؤكدون فضيلة التواضع في حين يتصرفون بعنجهية وغرور في اصرارهم على صحة أفكارهم ومارساقهم في جعل هذه التناقضات بين القول والفعل أكثر حدةً ووضوحاً في أوساط الشعوب المستعمرة. ولهذا، ليس مستغرباً ان تكتشف هذه الشعوب التي حُرمت من حق العيش بما ينسجم وموروثتها الثقافية والاجتماعية فيماً جديدةً في المعتقدات الاجتماعية الذين دفعوا إلى مساءلتها.

ولا يمكن للدراسة حقوق الإنسان ان تكمل من دون الأخذ بعين الحسبان مشكلة القدرة البشرية. فالإنسان العاقل هو نوع واحد من الناحية البايولوجية بصرف النظر عن اختلاف الأفراد في قابلاتهم وموهبتهم واهتماماتهم. وثمة اتفاق عام على قدرة الفرد العادي على تعلم أي جزء من اجزاء ثقافة اخرى غير ثقافته على شرط توفر الفرصة المناسبة له. والسبب في اختلافات الثقافات بلجها درجة تعقيدها أو ثراء محتواها يعود إلى قوى تاريخية لا بايولوجية. وقد نجحت كل أنماط الحياة الحالية في احتياز اختبار البقاء. وينبغي لنا ان نذكر فيما يتصل بالثقافات التي اختفت أنها تتضمن تلك الثقافات التي تميزت بالعظمة والقوة والتعقيد إلى جانب اخرى كان التواضع والبساطة والرضى بالوضع القائم هو كل ما يميزها. وهنا نصل إلى المبدأ الثاني:

2 - تأكيد مبدأ احترام الاختلافات بين الثقافات في الحقيقة العلمية القائلة أنه لم يكتشف بعد الآن تقنية مناسبة لتقسيم الثقافات نوعياً.

وهذا المبدأ يقودنا إلى مبدأ آخر يقول ان الغايات التي تقود حياة الأفراد هي غايات واضحة في نفسها ومهمة لهؤلاء الأفراد. ويؤكد هذا المبدأ على العاليمات

في السلوك البشري أكثر منه المطلقات التي تشدد عليها ثقافات أوروبا الغربية وأمريكا. ويقر كذلك أن الحقائق تبدو حقائق لتعودنا التفكير بها على هذا النحو. وسواء أكانت هذه الحقائق تعبيراً عنهم أم لا، يكرس الأفراد حيالهم لهذه الحقائق التي تبدو طبيعتها بالنسبة لهم حقيقة بقدر ما تكون الثقافة الأوروبية حقيقة للشعبين الأوروبي والأمريكي. وباختصار شديد، يتمثل المبدأ الثالث الذي ينبغي التعرف عليه وأحدءه بعين الحسبان في التالي:

1 - المعايير والقيم تميز بكونها نسبة فيما يتصل بالثقافة التي استمدت منها، بحيث أن أي محاولة لصياغة البديهيات التي تبشق من معتقدات ثقافة واحدة وستتها الأخلاقية ستؤدي حتماً، وإلى حد ما، إلى الحد من القدرة على تطبيق فقرات الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على إبناء الجنس البشري ككل.

وعلى الرغم من اختلاف التعبير عن أفكار الخير والشر والصواب والخطأ في أوساط الشعوب المختلفة، يلاحظ حضور هذه الأفكار في أوساط المجتمعات جيئاً. وما يُعدّ حقاً إنسانياً في مجتمع ما قد يُعدّ حقاً مخالفًا للأعراف الاجتماعية في مجتمع آخر أو بين أفراد الشعب نفسه في مراحل مختلفة من تاريخه. والقدس في مرحلة ما قد يبدو رجلاً لا يتناسب مع الواقع في مرحلة تالية. ويلاحظ تأثر حتى طبيعة العالم الطبيعي، والألوان التي نراها والأصوات التي نسمعها باللغة التي تتحدث بها والتي تمثل جزءاً من الثقافة التي نولد فيها.

في القرن الثامن عشر، أتسمت مشكلة كتابة إعلان لحقوق الإنسان بكونها مشكلة بسيطة نسبياً بالنظر إلى عدم تمثيلها آنذاك قضية حقوق إنسان عامة، بل حقوق أفراد ضمن إطار التقليد والأعراف التي يؤمن بها مجتمع واحد. في ذلك الوقت، كانت عملية كتابة وثائق نبيلة أمثال وثيقة اعلان الاستقلال الأمريكي أو قانون الحقوق الأمريكي ممكناً من قبل رجال كانوا هم أنفسهم من مالكي العبيد في بلده. كانت العبودية تُعدّ جزءاً من نظامه الاجتماعي القائم. ولم تبرز الطبيعة الثورية لشعار "الحرية، المساواة، الأخوة" على نحو أكثر وضوحاً من بروزها في حركات النضال التي سعت إلى توسيع نطاق تطبيقه ليشمل المستعمرات الفرنسية المعتمدة في اقتصادها على نظام الاستعباد.

ويعود السبب في الطابع المعقد الذي تتسم به الحقوق حالياً إلى وجوب الأخذ بعين الحساب ضمان امكانية تطبيق مفرداته في أنحاء العالم كافة. إذ ينبغي لهذا الإعلان أن يقر بمصداقية أنماط الحياة المختلفة والكثيرة. وهذا الإعلان لن يكون مقنعاً بالنسبة للأندونسيين والأفارقة والهنود والصينيين إذا أستند إلى الأسس نفسها التي قامت عليها الإعلانات السابقة. وعليه، لا يمكن الحديث عن حقوق الفرد في القرن العشرين على وفق مقاييس ثقافة واحدة أو ما يؤمن به ويطمح إليه شعب واحد. فوثيقة كهذه ستدفع الأفراد إلى الشعور بالاحباط لا إلى تلبية طموحات الأعداد الغفيرة من الأفراد المنتشرين في أنحاء العالم.

إن الأشخاص الذين يعيشون على وفق قيم لم يأخذوها الإعلان بنظر الحسبان سيتعرضون حتماً إلى الأقصاء من حرية المشاركة الكاملة في الحق وأسلوب الحياة الوحيد المعروف لهم وللمؤسسات والتقاليد والأهداف التي تشكل الثقافة السائدة في مجتمعاتهم.

وينبغي لمعايير الحرية والعدالة المستندة إلى مبدأ أن الفرد لا يتمتع بالحرية إلا عندما يعيش على وفق تعريف مجتمعه لهذه الحرية، وأن الحقوق التي يتمتع بها هي الحقوق التي يقر بها بوصفه عضواً في مجتمعه أن تكون جوهرية وشاملة. في مقابل ذلك، لا يمكن وضع نظام عالمي فاعل ما لم يسمح هذا النظام بالتحقق الحر لشخصية أفراد الوحدات الاجتماعية المؤلفة له ويستمد قوته من التفاعل القائم فيما بين هذه الشخصيات المتنوعة.

ان الترحيب الذيحظى به الميثاق الاطلسي - قبل الإعلان عن محدودية نطاق تطبيقه - هو خير دليل على قدرة الشعوب والجماعات المتميزة إلى أشد النقاالت تنوعاً واحتلافاً على فهم الحرية والسعى للتمتع بها.

ولا يمكن تعريف حقوق الجماعات البشرية وواجباتها فيما يتصل باحدها الآخر بالاستناد إلى المعارف العلمية المتوافرة حالياً عن الإنسان إلا عندما يتم تضمين حق البشر في العيش بما يتلائم وتقاليدهم وأعرافهم في الإعلان المقترح (الرابع والعشرين من تموز، 1947).

محلق رقم 2: إعلان بشأن الأنثربولوجى وحقوق الإنسان: اللجنة الخاصة بحقوق الإنسان التابعة للجمعية الأنثربولوجية الأمريكية (أعتمد من قبل الجمعية في حزيران 1999).

يحدد الإعلان الخاص بعلم الأنثربولوجى وحقوق الإنسان الأساس الذى يستند إليه اشتغال الجمعية الأنثربولوجية الأمريكية، وعلى نحو عام، حقل الأنثربولوجى في حقوق الإنسان. وترحب الجمعية بالتعليقات والاستفسارات من الأعضاء فيما يتصل بمحتوى الإعلان.

الديباجة: ان الحق بالثقافة يُعد مساوياً للحق بالإنسانية. والثقافة هي الشرط اللازم لإدراك الأفراد لهذا الحق الذي يعتمد بدوره على الجهود المشتركة للأفراد لخلقها وإعادة انتاجها. وتعُد معارف علم الأنثربولوجى المتراكمه عن الثقافات الإنسانية وعن القدرات الذهنية والطبيعية للشعوب والأنواع والجماعات الاجتماعية دليلاً على عالمي الحق الإنساني بالثقافة. وهذه المعرفة تستلزم التزاماً أخلاقياً بمنع الثقافات والأفراد والمجتمعات جميعاً فرصاً متساوية لإدراك هذا الحق في هوياتهم الثقافية وحيواثم الاجتماعية. غير ان المناخ العالمي مشحون بالعنف الذي تمارسه الدول والممثلون عنها فضلاً عن الشركات المساهمة الكبرى وغيرهم من الأطراف الفاعلة. ان العنف يؤثر سلباً في انسانية الأفراد والجماعات.

وعلم الأنثربولوجي بوصفه فرعاً معرفياً متزماً بتعزيز وحماية حق الأفراد والشعوب في الأماكن كافة في إدراك انسانيتهم، بمعنى تمعتهم بالحق في الثقافة. وعندما تحاول ثقافة أو مجتمع ما حرمان أي فرد من افرادها أو حرمان الآخرين من ذلك، تعُد الجمعية الأنثربولوجية الأمريكية مسؤولة اخلاقياً عن الاحتجاج ضد هذا الحرمان ومقاومته. وهذا يعني ضمناً الانطلاق من القاعدة الأساسية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان والتشريعات الدولية المقترنة به، وكذلك العمل على توسيع تعريف حقوق الإنسان لتشمل مجالات لم يعالجها، بالضرورة، القانون الدولي. وهذه الحالات تشمل الحقوق الجماعية فضلاً عن الفردية، والحق في التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وفي بيئة آمنة ونظيفة.

الإعلان الخاص بعلم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان: طورت الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية إعلاناً نعتقد بأنه ينطوي على مضامين وأبعاد عالمية: "يمتلك الأفراد والجماعات حقاً نوعياً في التمتع بالثقافة وفي انتاج وإعادة انتاج وتغيير ظروف وأشكال وجودهم الطبيعي والشخصي والاجتماعي طالما لا تؤثر هذه الأنشطة في تمتع الآخرين بهذا الحق. وعلم الأنثروبولوجي بوصفه فرعاً معرفياً أكاديمياً يدرس أساس التنوع والوحدة البشرية، ويسعى هذا العلم بوصفه ممارسة إلى تطبيق معارفه ومفاهيمه في حل المشكلات البشرية.

وبوصفها منظمة مهنية يجتمع تحت لوائها الأنثروبولوجيون، حرصت الجمعية منذ بوادر نشأتها وما زالت على التصدي للحالات التي يُتخذ فيها الاختلاف البشري أساساً لحرمان الأفراد أو الجماعات من حقوق الإنسان الأساسية. في مقابل ذلك، حرصت الجمعية على ترسیخ فهمنا "للبشري" بجميع مضامينه وأبعاده الثقافية والاجتماعية واللغوية والتفسية والبايولوجية.

وبناءً على ذلك، استندت الجمعية في مقاربتها للحقوق إلى المبادئ الأنثروبولوجية الخاصة باحترام الاختلافات البشرية الفعلية الجماعية منها والفردية أكثر منها التماثل القانوني المحدد الملاحظ في التراث الغربي. أما في مجال الممارسة العملية، فقد استند تعريف الجمعية الفاعل للحقوق إلى كل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمواثيق الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والمواثيق الخاصة بالقضاء على كل أشكال التعذيب والإبادة الجماعية وجميع أنواع التمييز العنصري ضد النساء وغيرها من المعاهدات والاتفاقيات التي تضع حقوق الإنسان الأساسية ضمن بارامترات القوانون والممارسة الدولية المكتوبة والمعتارف عليها. وهكذا، يعكس تعريف الجمعية التزاماً بحقوق الإنسان منسجماً مع المبادئ الدولية ولكنه غير محدد بها. لا تمثل حقوق الإنسان مفهوماً جامداً. ولهذا، يتميز فهمنا لها وموافقنا حيالها بالتبليغ والتغيير على وفق ما نحصل عليه من معلومات متعددة عن الأوضاع البشرية. ولهذا، يتحتم على علماء الأنثروبولوجي وجميع العاملين في هذا الحقل الاشتراك في النقاشات المعنية بتعزيز فهمنا لحقوق الإنسان بالاستناد إلى الابحاث والمعلومات الأنثروبولوجية.

هواشن الفصل السادس

1. كما ذكرت في الفصل الرابع، تحدث الن ميسير عن الحملة غير الرسمية بالنيابة عن بعض المحامين الدوليين في الأقل لاقصاء الأنثروبولوجيين من الإسهام في تطوير حقوق الإنسان في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، (ورعاها في العقود التالية) بالنظر إلى شعور المحامين ان التركيز الأنثروبولوجي - ورعاها الموس - على الثقافة من شأنه " تدمير مفهوم حقوق الإنسان نفسه" (ميسير 2006).
2. تميز الادبيات المعنية بمناقشة الحقوق الجماعية بالكثرة وفي الوقت نفسه بإثارتها للجدل. وما ان الغاية من تأليف هذا الكتاب ليست تقليص مساحة ميدانياً شاملأً أو مقدمة لحقوق الإنسان المعاصرة، لن أرهق كاهل القارئ بمبحث مستقل استعرض فيه المصادر التي تناولت السحالات المختلفة بشأن الحقوق الجماعية. ولكنني أجد من الضروري الحديث عن أحد أحدث أعمال كاوان التي كتبت أحدى أفضل الدراسات التاريخية الوصفية النقدية عن معاهدات حقوق الأقليات في مرحلة ما بعد الحربين التي قدمت رؤية مختلفة تماماً عن الحقوق الجماعية (كاوان 2007). تحدثت كاوان عن إساءة فهم الباحثين في مرحلة ما بعد الحرب لهذه المعاهدات بالنظر إلى تمسكهم بمحاولات فهمها في ضوء ما اكتسبوه من معلومات حديثة عن الحقوق الجماعية. وطبقاً لكاوان، فقد أسفر ذلك عن التعقيم على التاريخ الأكثر تعقيداً للحقوق الجماعية الذي شكلّت فيه معاهدات حقوق الأقليات تعبيراً عن الرغبة الصادقة في حماية الجماعات الضعيفة في أوروبا الجديدة ما بعد الحرب وفي الوقت نفسه محاولة من قبل الدول العظمى لحماية مصالحها القومية التي تميزت مثل أي شيء آخر بكونها أخلاقية وفي الوقت نفسه أيديولوجية.
3. كوستاريكا أول دولة تصادق على العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (نوفمبر 1968)، وليبريا هي آخر دولة (وُقعت عليه في 1967 ولكنها لم تصادق عليه حتى العام 2004). وما زالت الصين التي تصل نسبة

السكان فيها إلى أكثر من 20% من سكان العالم ممتنعة عن المصادقة. وعلى الرغم من توقيع الولايات المتحدة على العهد في ظل الإدارة الديموقراطية (1977)، لم يصادق مجلس الشيوخ الأمريكي عليها حتى وقت قريب من عملية انتخاب المجلس التالي (حزيران 1992). وعلى الرغم من توقيع الرئيس بуш الأب على بيان المصادقة الملحق بالعهد، تضمن البيان العديد من التحفظات الرئيسة من مثل احتفاظ الولايات الأمريكية بالحق في إعدام الأحداث. للمزيد بشأن تحفظات الولايات المتحدة على العهد، ينظر أش 2005.

4. من بينها القيمة الأعلى للفرد، وقيمة الحرية المنفعلة، وقيمة نظام الحقوق على

غيره من الاحتمالات المعاصرة، ورفض هوية الجماعة (في ما عدا حالة واحدة: ان كان المقصود بالجماعة "البشر جمِيعاً" أو ربما "كافحة البشر الليبراليين المتنورين")، وهكذا.

5. في واقع الأمر تمت شرعننة هذه الصلة بين المحلية والاضطهاد بعد فترة من ذلك ميثاق الشعوب الأصلية والقبيلية رقم 169 التي وصفت فيها الشعوب المحلية أنها " محلية بالاستناد إلى تحدُّرهم من الجماعات التي تقيم في البلد، أو الأقليم الحغرافي الذي ينتمي إليه البلد في وقت الفتح أو الاستعمار" (ميثاق الشعوب الأصلية والقبيلية، المادة الأولى).

6. من الصعوبة يمكن تصديق أن بعضًا من أعضاء المجتمع الدولي كانوا لا يزالون ينظرون إلى سياسة الاستدماج بوصفها سياسة تقدمية في العام 1957. في نهاية القرن، بالطبع، أصبح يُنظر إلى الاستدماج - سواء أكان قسرياً أم طوعياً - بوصفه أحد أوجه الممارسات الأكثر ظلامية مثله مثل التطهير العرقي والتهجير القسري والإبادة الجماعية.

7. للإطلاع على المزيد بشأن هذه الانتقالية، ينظر كتاب غريفز (1994) الذي يضم مقالات مهمة عن الجهود المبذولة لحماية المعارف المحلية بوساطة حقوق الملكية الفكرية. وللإطلاع على أحدث الاصدارات، ينظر دراسة كوري هايدن (2003) الإثنوغرافية والنقدية عن عمليات اكتشاف المنتجات الجديدة المبنية على الموارد البيولوجية وتسويقهها.

- .8 صادقت سبع عشرة دولة فقط من الدول الأعضاء على ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية¹⁶⁹، منها اثنتا عشرة دولة في أمريكا اللاتينية. في الثالث عشر من ايلول عام 2007، تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان الخاص بحقوق الشعوب المحلية. ولم يصوت ضد الإعلان سوى أربع دول جميعها ديمقراطيات ليرالية يسكن فيها العديد من الشعوب الأصلية هي كندا واستراليا ونيوزلند والولايات المتحدة.
- .9 خلافاً لذلك، لم يصادق أعضاء الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية على البيان الخاص بحقوق الإنسان عام 1947. لمعرفة المزيد عن سلسلة الأحداث المعقّدة التي قادت إلى اصدار البيان والأسباب التي أدت إلى إساءة تفسير هذه الأحداث، تنظر النقاشات في الفصل الثاني.

Bibliography

- 1- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 2- Alston, Philip, ed. 2000. *Promoting Human Rights through Bills of Rights: Contemporary Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- 3- _____. 2005. *Non-State Actors and* . Oxford: Oxford University Press.
- 4- _____. 2006. *The United Nations and Human Rights: A Critical Appraisal*. Oxford: Oxford University Press.
- 5- American Anthropological Association (AAA). 1947. Statement on Human Rights. *American Anthropologist* 49 (4): 539-543.
- 6- American Anthropological Association, Committee for Human Rights. 1999. Declaration on Anthropology and Human Rights. <http://www.aaanet.org/stmts/humanrts.htm>, accessed March 18, 2007.
- 7- _____. 2001. 1995-2000 Cumulative 5-Year Report. <http://www.aaanet.org/committees/cfhr/ar95-00.htm>, accessed January 20, 2008.
- 8- _____. 2002. Final report of the El Dorado Task Force, Vols. 1 and 2. http://www.aaanet.org/edtf/fnal/vol_one.pdf, http://www.aaanet.org/edtf/fnal/vol_two.pdf, accessed January 20, 2008.
- 9- Amit, Vered, ed. 1999. *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London: Routledge.
- 10- Amnesty International. 2007. About Amnesty International. <http://web.amnesty.org/pages/aboutai-index-eng>, accessed March 16, 2007.

- 11- Anaya, J. 1996. *Indigenous Peoples in International Law*. New York: Oxford University Press.
- 12- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- 13- Anghie, Antony. 2005. *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 14- Angle, Stephen C. 2002. *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 15- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, ed. 1992. *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania press.
- 16- ———. 2006. *African Constitutionalism and the Role of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 17- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, and F. Deng, eds. 1990. *Human Rights in Africa: CrossCultural Perspectives*. Washington, DC: Brookings Institution.
- 18- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 19- Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace.
- 20- Arnold, Matthew. 2006 [1869]. *Culture and Anarchy*. New York: Oxford University Press.
- 21- Ash, Kristina. 2005. U.S. Reservations to the International Covenant on Civil and Political Rights: Credibility Maximization and Global Influence. *Northwestern University Journal of International Human Rights* 3 at <http://www.law.northwestern.edu/journals/jihr/v3/7>.
- 22- Avruch, Kevin. 2006. Culture, Relativism, and Human Rights. In Julie Mertus and Jeffrey Helsing, eds., *Human Rights and Conflict: Exploring the Links Between Rights, Law, and Peacebuilding*. Washington, DC: U.S. Institute of Peace Press.

- 23- Barnett, H. G. 1948. On Science and Human Rights. *American Anthropologist* 50:352- 355.
- 24- Barnhart, Michael. 2001. Getting Beyond Cross-Talk: Why Persisting Disagreements Are Philosophically Nonfatal. In Lynda Bell, Andrew Nathan, and Ilan Peleg, eds., *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
- 25- Bates, Daniel, and F. Plog. 1990. *Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill.
- 26- Bauer, Joanne R., and Daniel A. Bell, eds. 1999. *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 27- Bauman, Zygmunt. 1991. *Intimations of Postmodernity*. New York: Routledge.
- 28- ———. 1998. *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.
- 29- Baxi, Upendra. 1999. Voices of Suffering, Fragmented Universality, and the Future of Human Rights. In Burns H. Weston and Stephen Marks, eds., *The Future of International Human Rights*. Ardsley, NY: Transnational Publishers.
- 30- ———. 2002. *The Future of Human Rights*. New Delhi: Oxford University Press.
- 31- Bayefsky, Anne F. 2001. *The UN Human Rights Treaty System: Universality at the Crossroads*. Ardsley, NY: Transnational Publishers.
- 32- Bell, Daniel A., and Jean-Marc Coicaud, eds. 2007. *Ethics in Action: The Ethical Challenges of International Human Rights Nongovernmental Organizations*. New York: Cambridge University Press.
- 33- Bell, Lynda S. 2001. Who Produces Asian Identity? Discourse, Discrimination, and Chinese Peasant Women in the Quest for Human Rights. In Lynda S. Bell, Andrew Nathan, and Ilan

- Peleg, eds., *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
- 34- Bell, Lynda S., Andrew Nathan, and Ilan Peleg, eds. 2001. *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
- 35- Bennett, John W. 1949. Science and Human Rights: Reason and Action. *American Anthropologist* 50:329-336.
- 36- Berlin, Isaiah. 1953. *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- 37- ———. 1958. *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Clarendon Press.
- 38- ———. 1969. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- 39- ———. 1990. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. London: John Murray.
- 40- Blaser, Mario, Harvey A. Feit, and Glenn McRae, eds. 2004. *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects, and Globalization*.
- 41- London: Zed Books.
- 42- Bloch, Maurice. 1983. *Marxism and Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
- 43- Bobbio, Norberto. 1996. *The Age of Rights*. Cambridge: Polity Press.
- 44- Borneman, John, ed. 2004. *The Case of Ariel Sharon and the Fate of Universal Jurisdiction*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 45- Borofsky, Robert, ed. 2005. *Yanomami: The Fierce Controversy and What We Can Learn from It*. Berkeley: University of California Press.
- 46- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 47- Bowen, John. 2003. *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. New York: Cambridge University Press.

- 48- Boyle, Elizabeth Heger. 2002. *Female Genital Cutting: Cultural Conflict in the Global Community*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- 49- Brown, Chris. 1999. Universal Human Rights: A Critique. In Tim Dunne and Nicholas Wheeler, eds., *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 50- Brown, Wendy. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 51- Brown, Wendy, and Janet Halley, eds. 2002. *Left Legalism/Left Critique*. Durham, NC: Duke University Press.
- 52- Brysk, Alison. 2000. *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 53- ———, ed. 2002. *Globalization and Human Rights*. Berkeley: University of California Press.
- 54- Bush, George W. 2005. President Discusses War on Terror and Upcoming Iraqi Elections. Speech given in Philadelphia, Pennsylvania, December 12. <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/12/20051212-4.html>.
- 55- Carter, Jimmy. 1978. The U.S. Commitment: Human Rights and Foreign Policy. Speech commemorating the 30th anniversary of the signing of the Universal Declaration of Human Rights. <http://usinfo.state.gov/products/pubs/hrintro/carter.htm>, accessed August 2, 2008.
- 56- ———. 2004. *The Politics of the Governed: Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press.
- 57- Cheah, Pheng. 2007. *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights*. Cambridge: Harvard University Press.
- 58- Cheah, Pheng, and Bruce Robbins, eds. 1998. *Cosmopolitics: Thinking and Feeling— Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- 59- Clarke, Kamari Maxine. 2008. *The International Criminal Court and the Micropolitics of Human Rights*. New York: Cambridge University Press.
- 60- Clay, Jason. 1982. Editor's Note. *Cultural Survival Quarterly* 6 (1): 1.
- 61- Claude, Richard Pierre, and Burns H. Weston, eds. 2006. *Human Rights in the World Community: Issues and Action*. Penn Studies in Human Rights. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 62- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- 63- Coicaud, Jean-Marc, Michael Doyle, and Anne-Marie Gardner, eds. 2003. *The Globalization of Human Rights*. Tokyo: United Nations University Press.
- 64- Cowan, Jane. 2006. Culture and Rights after *Culture and Rights*. *American Anthropologist* 108 (1): 9-24.
- 65- ———. 2007. The Success of Failure? Minority Supervision at the League of Nations. In Marie-Bénédicte Dembour and Tobias Kelly, eds., *Paths to International Justice: Social and Legal Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 66- ———. n.d. Were the Minorities Treaties about Justice? In Kamari Maxine Clarke and Mark Goodale, eds., *Mirrors of Justice: Law, Power, and the Making of History*. Unpublished manuscript.
- 67- Cowan, Jane, Marie-Bénédicte Dembour, and Richard A. Wilson, eds. 2001. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 68- Cushman, Thomas, ed. 2005. *A Matter of Principle: Humanitarian Arguments for War in Iraq*. Berkeley: University of California Press.
- 69- Darian-Smith, Eve, and Peter Fitzpatrick, eds. 1999. *Laws of the Postcolonial*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- 70- Dembour, Marie-Bénédicte. 2001. Following the Movement of a Pendulum: Between Universalism and Relativism. In Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour, and Richard A. Wilson, eds., *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 71- ———. 2006. *Who Believes in Human Rights? Reflections on the European Convention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 72- Dembour, Marie-Bénédicte, and Tobias Kelly, eds. 2007. *Paths to International Justice: Social and Legal Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 73- Descartes, René. 1999. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. 4th ed. Indianapolis: Hackett.
- 74- de Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- 75- de Varennes, F. 1996. *Language, Minorities, and Human Rights*. The Hague: Kluwer.
- 76- di Leonardo, Micaela. 1998. *Exotics at Home: Anthropologies, Others, American Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- 77- Dilthey, Wilhelm. 1911. Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. In Max Frischisen-Köhler, ed., *Weltanschauung, Philosophie, und Religion*. Berlin: Reichl.
- 78- Diner, Hasia. 1995. *In the Almost Promised Land: American Jews and Blacks, 1915-1935*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- 79- Dionne, E. J., Jr. 2005. Cardinal Ratzinger's Challenge. *Washington Post*, April 19, A19.
- 80- Donham, Donald. 1999. *History, Power, Ideology: Central Issues in Marxism and Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- 81- Donnelly, Jack. 1985. *The Concept of Human Rights*. New York: St. Martin's.

- 82- _____. 1997. *International Human Rights*. 2d ed. Boulder, CO: Westview.
- 83- _____. 2003. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 2d ed. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- 84- _____. 2008. What Are Human Rights? U.S. Department of State, International Information Programs. <http://usinfo.state.gov/products/pubs/hrintro/donnelly.htm>, accessed August 2, 2008.
- 85- Douzinas, Costas. 2000. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing.
- 86- Dowdle, Michael. 2001. How a Liberal Jurist Defends the Bangkok Declaration. In Lynda Bell, Andrew Nathan, and Ilan Peleg, eds., *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
- 87- Downing, Theodore E., and Gilbert Kushner, eds. 1988. *Human Rights and Anthropology*. Cambridge: Cultural Survival.
- 88- Dunne, Tim, and Nicholas J. Wheeler, eds. 1999. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 89- Dundes Renteln, Alison. 1988. Relativism and the Search for Human Rights. *American Anthropologist* 90: 56-72.
- 90- _____. 1990. *International Human Rights: Universalism Versus Relativism*. Newbury Park, CA: Sage.
- 91- Dworkin, Ronald. 1977. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 92- Dwyer, Kevin. 1991. *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East*. Berkeley: University of California Press.
- 93- Eberhard, Christophe. 2001a. Human Rights and Intercultural Dialogue: An Anthropological Perspective. *Indian Socio-Legal Studies* 23:99-120.
- 94- _____. 2001b. Toward an Intercultural Legal Theory: The Dialogical Challenge. *Social and Legal Studies* 10:171-201.
- 95- _____. 2003. *Droits de l'homme et dialogue intercultural*. Paris: Éditions des Écrivains.

- 96- Einstein, Albert. 1965. *Mozart: His Character, His Work*. Oxford: Oxford University Press.
- 97- Engle, Karen. 2001. From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947-1999. *Human Rights Quarterly* 23:536-559.
- 98- Englund, Harri. 2006. *Prisoners of Freedom: Human Rights and the African Poor*. Berkeley: University of California Press.
- 99- Eriksen, Thomas Hylland. 2001. Between Universalism and Relativism: A Critique of the UNESCO Concept of Culture. In Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour, and Richard A. Wilson, eds., *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 100-Erman, Eva. 2005. *Human Rights and Democracy: Discourse Theory and Global Rights Institutions*. Aldershot: Ashgate.
- 101———. 2006. Cosmopolitanism: A Horizontal View. <http://www.irmgard-coninxstiftung.de/index.php?id=55>, accessed March 18, 2007.
- 102-Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 103-Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- 104-Falk, Richard. 1992. Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights. In Abdullahi Ahmed An -Na'im, ed., *Human Rights in Cross-Cultural Perspective: A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 105———. 2000. *Human Rights Horizons: The Pursuit of Justice in a Globalizing World*. New York: Routledge.
- 106-Finkielkraut, Alain. 1995. *The Defeat of the Mind*. New York: Columbia University Press.
- 107-Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.

- 108-Fox, Richard G., ed. 1991. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: SAR Press.
- 109-Freeman, Michael. 2002. Human Rights: *An Interdisciplinary Approach*. Cambridge: Polity.
- 110-Friedlander, Judith. 1990. *Vilna on the Seine: Jewish Intellectuals in France Since 1968*. New Haven: Yale University Press.
- 111-Galipeau, Claude. 1994. *Isaiah Berlin's Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- 112-Galtung, Johann. 1994. Human Rights in Another Key. Cambridge: Polity Press.
- 113-Geertz, Clifford. 2000. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- 114-Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- 115-George, Susan. 2003. Globalizing Rights? In Matthew Gibney, ed., *Globalizing Rights: The Oxford Amnesty Lectures, 1999*. Oxford: Oxford University Press.
- 116-Gershengorn, Jerry. 2004. *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- 117-Gewirth, Allan. 1996. *The Community of Rights*. Chicago: University of Chicago Press.
- 118-Gledhill, John. 2003. Rights and the Poor. In Richard Ashby Wilson and Jon P. Mitchell, eds., *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims, and Entitlements*. London: Routledge.
- 119-González, Roberto J. 2007. Phoenix Reborn? The Rise of the “Human Terrain System.” *Anthropology Today* 23 (6): 21-22.
- 120-Goodale, Mark. 2002. The Globalization of Sympathetic Law and Its Consequences. *Law and Social Inquiry* 27 (3): 401-415.
- 121———. 2005a. Empires of Law: Discipline and Resistance within the Transnational System. *Social and Legal Studies*. 14 (4): 553-583.

- 122———. 2005b. Traversing Boundaries: New Anthropologies of Law. *American Anthropologist* 107 (3): 505-508.
- 123———. 2006a. Ethical Theory as Social Practice. *American Anthropologist* 108 (1): 25-37.
- 124———. 2006b. Introduction to “Anthropology and Human Rights in a New Key.” *American Anthropologist* 108 (1): 1-8.
- 125———. 2006c. Reclaiming Modernity: Indigenous Cosmopolitanism and the Coming of the Second Revolution in Bolivia. *American Ethnologist* 33 (4): 634-649.
- 126———. 2006d. Toward a Critical Anthropology of Human Rights. *Current Anthropology* 47 (3): 485-511.
- 127———. 2007a. Locating Rights, Envisioning Law between the Global and the Local. In Mark Goodale and Sally Engle Merry, eds., *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 128———. 2007b. The Power of Right(s): Tracking Empires of Law and New Forms of Social Resistance in Bolivia (and Elsewhere). In Mark Goodale and Sally Engle Merry, eds., *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 129———. 2009a. *Dilemmas of Modernity: Bolivian Encounters with Law and Liberalism*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 130———. 2009b. Human Rights and Anthropology. In Mark Goodale, ed., *Human Rights: An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell.
- 131———, ed. 2009. *Human Rights: An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell.
- 132-Goodale, Mark, and Sally Engle Merry, eds. 2007. *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 133-Goodhart, Michael. 2003. Origins and Universality in the Human Rights Debates: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization. *Human Rights Quarterly* 25:935-964.

- 134———. 2005. *Democracy as Human Rights: Freedom and Equality in the Age of Globalization*. New York: Routledge.
- 135-Greaves, Tom, ed. 1994. *Intellectual Property Rights for Indigenous Peoples: A Sourcebook*. Oklahoma City: Association for Applied Anthropology.
- 136-Habermas, Jürgen. 2001. *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge, MA: MIT Press.
- 137-Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- 138-Hartney, Michael. 1995. Some Confusions Concerning Collective Rights. In Will Kymlicka, ed., *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- 139-Hatch, Elvin. 1983. *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- 140———. 1997. The Good Side of Relativism. *Journal of Anthropological Research* 53 (3): 371-381.
- 141-Hayden, Cori. 2003. *When Nature Goes Public: The Making and Unmaking of Bioprospecting in Mexico*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 142-Hayner, Priscilla. 2002. *Unspeakable Truths: Facing the Challenges of Truth Commissions*. New York: Routledge.
- 143-Held, David. 1995. *Democracy and the Global Order: From the Modern Nation-State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 144-Herbert, Gary B. 2002. *A Philosophical History of Human Rights*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- 145-Hernández-Truyol, Berta Esperanza, ed. 2002. *Moral Imperialism: A Critical Anthology*. New York: NYU Press.
- 146-Herskovits, Melville. 1941. *The Myth of the Negro Past*. New York: Harper and Brothers.
- 147-Hobsbawm, Eric. 1962. *The Age of Revolution, 1789-1848*. New York: New American Library.

- 148———. 1975. *The Age of Capital, 1848-1875*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- 149———. 1987. *The Age of Empire, 1875-1914*. New York: Pantheon.
- 150———. 1992. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 151———. 1995. *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. London: Abacus.
- 152-Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press.
- 153-Hood, Steven. 2001. Rights Hunting in Non-Western Traditions. In Lynda Bell, Andrew Nathan, and Ilan Peleg, eds., *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
- 154-Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. 2002. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Ed. Gunzelin Schmid Noerr. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 155-Howard, Rhoda E. 1995. *Human Rights and the Search for Community*. Boulder: Westview.
- 156-Ignatieff, Michael. 1998. *Isaiah Berlin: A Life*. New York: Metropolitan Books.
- 157———. 2001. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 158———, ed. 2005. *American Exceptionalism and Human Rights*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 159-Ivison, Duncan. 2002. *Postcolonial Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 160-Jackson, Jean. 1995. Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupes, Colombia. *American Ethnologist* 22 (1): 3-27.
- 161-Kahn, Joel. 1989. Culture: Demise or Resurrection? *Critique of Anthropology* 9 (2): 5-25.

- 162-Kazin, Michael. 2006. The Gospel of Love. Review of *The Most Famous Man in America: The Biography of Henry Ward Beecher*, by Debby Applegate. *New York Times Book Review* (July 16).
- 163-Keck, Margaret, and Kathryn Sikkink. 1998. *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- 164-Khagram, Sanjeev, James V. Riker, and Kathryn Sikkink, eds. 2002. *Restructuring World Politics: Transnational Social Movements, Networks, and Norms*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 165-Kleinman, Arthur, Veena Das, and Margaret Lock, eds. 1997. *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- 166-Klug, Heinz. 2000. *Constituting Democracy: Law, Globalism, and South Africa's Political Reconstruction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 167-Knaufft, Bruce. 1996. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. New York: Routledge.
- 168-Korey, William. 1998. *NGOs and the Universal Declaration on Human Rights: "A Curious Grapevine."* New York: St. Martin's.
- 169-Kuper, Adam. 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 170-Kymlicka, Will. 1995a. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- 171———, ed. 1995b. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- 172-Laclau, Ernesto. 1996. *Emancipation(s)*. London: Verso.
- 173-Langlois, Anthony J. 2001. *The Politics of Justice and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 174-Lazarus-Black, Mindie, and Susan Hirsch, eds. 1994. *Contested States: Law, Hegemony, and Resistance*. New York: Routledge.
- 175-Lerner, Gerda. 1987. *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University Press.

- 176-Likosky, Michael. 2005. *Privatising Development: Transnational Law, Infrastructure, and Human Rights*. Leiden: Martinus Nijhoff.
- 177———. 2006. *Law, Infrastructure, and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 178-Lutz, Ellen L. 2005. Cultural Survival: A Human Rights Organization. *Cultural Survival Quarterly*28 (2): June 15.
- 179-Malkki, Liisa. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- 180-Mamdani, Mahmood, ed. 2000. *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*. New York: Palgrave.
- 181-Marchetti, Raffaele. 2005. Human Rights as Participatory Elements within a Global Democratic System. <http://www.irmgard-coninx-stiftung.de/index.php?id=48>, accessed March 18, 2007.
- 182-Marcus, George, and James Clifford, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- 183-Maritain, Jacques. 1949. Introduction to Human Rights: *Comments and Interpretation*. New York: Columbia University Press.
- 184———. 1996. *Integral Humanism, Freedom in the Modern World, and A Letter on Independence*. Rev. ed. South Bend, IN: University of Notre Dame Press.
- 185-*Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 186———. 2006a. *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago: University of Chicago Press.
- 187———. 2006b. Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle. *American Anthropologist* 108 (1): 38-51.

- 188-Mertus, Julie. 2005. *The United Nations and Human Rights: A Guide for a New Era*. New York: Routledge.
- 189-Mertus, Julie, and Jeffrey Helsing, eds. 2006. *Human Rights and Conflict: Exploring the Links Between Rights, Law, and Peacebuilding*. Washington, DC: U.S. Institute of Peace Press.
- 190-Messer, Ellen. 1993. Anthropology and Human Rights. *Annual Review of Anthropology* 22: 221-249.
- 191———. 2002. Anthropologists in a World with and without Human Rights. In Jeremy MacClancy, ed., *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*. Chicago: University of Chicago Press.
- 192———. 2006. Comment on “Toward a Critical Anthropology of Human Rights.” *Current Anthropology* 47 (3): 502-503.
- 193-Midgley, Mary. 1999. Towards an Ethic of Global Responsibility. In Tim Dunne and Nicholas Wheeler, eds., *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 194-Mills, Kurt. 1998. *Human Rights in the Emerging Global Order: A New Sovereignty?* New York: Palgrave/St. Martin's.
- 195-Mills, Martin. 2003. This Turbulent Priest: Contesting Religious Rights and the State in the Tibetan Shugden Controversy. In Richard A. Wilson and Jon P. Mitchell, eds., *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims, and Entitlements*. London: Routledge.
- 196-Moore, Henrietta L., and Todd Sanders, eds. 2006. *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- 197-Morsink, Johannes. 1999. *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, Intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 198-Mutua, Makau. 2002. *Human Rights: A Political and Cultural Critique*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 199-Nader, Laura. 1997. Controlling Processes: Tracing the Dynamic Components of Power. *Current Anthropology* 38 (5): 711-737.

- 200———. 1999. In a Women's Looking Glass: Normative Blindness and Unresolved Human Rights Issues. *Horizontes Antropológicos* 5 (10): 61-82.
- 201-Nickel, James. 2007. *Making Sense of Human Rights*. 2d ed. Oxford: Blackwell.
- 202-Norris, Christopher. 1996. *Reclaiming Truth: Contribution to a Critique of Cultural Relativism*. Durham, NC: Duke University Press.
- 203-Nussbaum, Martha. 1996. Patriotism and Cosmopolitanism. In Joshua Cohen, ed., *For Love of Country*. Boston: Beacon.
- 204———. 1997. Kant and Stoic Cosmopolitanism. *Journal of Political Philosophy* 5 (1): 1-25.
- 205———. 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 206-Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, NC: Duke University Press.
- 207-Ong, Aihwa, and Stephen Collier, eds. 2005. *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell.
- 208-Ortner, Sherry. 1973. On Key Symbols. *American Anthropologist* 75:1338-1346.
- 209-Panikkar, Raimon. 1979. *Myth, Faith, and Hermeneutics: Cross-Cultural Studies*. New York: Paulist Press.
- 210———. 1982. Is the Notion of Human Rights a Western Concept? *Diogenes* 120:75-102.
- 211-Peace Brigades International. 2007. <http://www.peacebrigades.org/>, accessed March 16, 2007.
- 212-Peffer, Rodney. 1990. *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 213-Perry, Michael J. 1998. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. Oxford: Oxford University Press.
- 214———. 2006. *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 215-Postero, Nancy. 2007. *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- 216-Povinelli, Elizabeth. 2002. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- 217-Preis, Ann-Belinda. 1996. Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique. *Human Rights Quarterly* 18:286-315.
- 218-Preiswerk. 1978. *The Place of Intercultural Relations in International Relations*. In *The Year Book of World Affairs*. London: Stevens and Sons.
- 219-Provost, René. 2005. *International Human Rights and Humanitarian Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 220-Rajagopal, Balakrishnan. 2003. *International Law from Below: Development, Social Movements, and Third World Resistance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 221-Rapport, Nigel. 1998. The Potential of Human Rights in a Post-Cultural World. *Social Anthropology* 6 (3): 381-388.
- 222-Ratzinger, Joseph Cardinal. 1996. Relativism: The Central Problem for Faith Today. <http://www.ewtn.com/library/curia/ratzrela.htm>.
- 223-Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- 224-----. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- 225-----. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- 226-Riles, Annelise. 2000. *The Network Inside Out*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 227-----. 2006a. Anthropology, Human Rights, and Legal Knowledge: Culture in of Iron Cage. *American Anthropologist* 108 (1): 52-65.

- 228———. 2006b. Comment on “Toward a Critical Anthropology of Human Rights.” *Current Anthropology* 47 (3): 503-504.
- 229-Risse, Thomas, Stephen C. Ropp, and Kathryn Sikkink, eds. 1999. *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 230-Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 231———. 1993. Human Rights, Rationality, and Sentimentality. In Stephen Shute and Susan Hurley, eds., *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books.
- 232-Rosen, Lawrence. 1989. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 233-Ross, Fiona. 2003. Using Rights to Measure Wrongs: A Case Study of Method and Moral in the Work of the South African Truth and Reconciliation Commission. In Richard Ashby Wilson and Jon P. Mitchell, eds., *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims, and Entitlements*. London: Routledge.
- 234-Sanford, Victoria. 2003. *Buried Secrets: Truth and Human Rights in Guatemala*. New York: Palgrave.
- 235-Sanjek, Roger, ed. 1990. *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- 236-Santos, Boaventura de Sousa. 1995. *Toward a New Common Sense: Law, Science, and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- 237-Santos, Boaventura de Sousa, and César A. Rodríguez-Garavito, eds. 2005. *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 238-Sarat, Austin, and Thomas Kearns, eds. 2002. *Human Rights: Concepts, Contests, Contingencies*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- 239-Schmidt, Paul F. 1955. Some Criticisms of Cultural Relativism. *Journal of Philosophy* 70:780-791.
- 240-Sharma, Arvind. 2006. *Are Human Rights Western? A Contribution to the Dialogue of Civilizations*. New Delhi: Oxford University Press.
- 241-Shenk, Mary. 2006. Models for the Future of Anthropology. www.aaanet.org/press/an/0106/shenk.html, accessed March 18, 2007.
- 242-Skeel, David A., Jr. 2007. The Unbearable Lightness of Christian Legal Scholarship. *University of Pennsylvania Law School, Scholarship at Penn Law*. Paper 126. <http://lsr.nellco.org/upenn/wps/papers/126>.
- 243-.nellco.org/upenn/wps/papers/126.
- 244-Slaughter, Anne-Marie. 2004. *A New World Order*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 245-Slyomovics, Susan. 2005. *The Performance of Human Rights in Morocco*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 246-Smith, David Woodruff. 2005. "Phenomenology." In Edward N. Saltz, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL= <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/phenomenology/>.
- 247-Speed, Shannon. 2006. At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically-Engaged Activist Research. *American Anthropologist* 108 (1): 66-76.
- 248-----. 2008. *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 249-Spiro, Melford. 1986. Cultural Relativism and the Future of Anthropology. *Cultural Anthropology* 1 (3): 259-286.
- 250-----. 1996. Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science. A Modernist Critique. *Comparative Studies in Society and History* 38 (4): 759-780.
- 251-Steward, Julian. 1948. Comment on the Statement on Human Rights. *American Anthropologist* 50:351-352.

- 252-Stocking, George, ed. 1989. *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago: University of Chicago Press.
- 253-———. 1993. *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. History of Anthropology, Volume 7. Madison: University of Wisconsin Press.
- 254-———. 1996. *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. History of Anthropology, Volume 8. Madison: University of Wisconsin Press.
- 255-Svensson, Tom G. 1992. Right to Self-Determination: A Basic Human Right Concerning Cultural Survival. The Case of the Sami and the Scandinavian State. In Abdullahi Ahmed An - Na'im, ed., *Human Rights in Cross-Cultural Perspective: A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 256-Sweet, William, ed. 2003. *Philosophical Theory and the Universal Declaration of Human Rights*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- 257-Tate, Winifred. 2007. *Counting the Dead: The Culture and Politics of Human Rights Activism in Colombia*. Berkeley: University of California Press.
- 258-Theidon, Kimberly. 2004. *Entre próximos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 259-Thornberry, P. 2002. Minority and Indigenous Rights at the “End of History.” *Ethnicities* 2 (4): 515-537.
- 260-Tierney, Patrick. 2000. *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*, New York: Norton.
- 261-Trouillot, Michel-Rolph. 1991. Anthropology and the Savage Slot. In Richard Fox, ed., *Recapturing Anthropology: Working in*

- the Present.* Santa Fe: School of American Research.
- 262-Turner, Terence. 1997. Human Rights, Human Difference: Anthropology 's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics. *Journal of Anthropological Research* 53:273-291.
- 263-United Nations Educational, Scientifc, and Cultural Organization. 1969.*Four Statements on the Race Question.* Paris: UNESCO.
- 264———. 2001. Universal Declaration on Cultural Diversity. <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf>.
- 265-United Nations, Statistics Division. 2005. *The World's Women 2005: Progress in Statistics.* http://unstats.un.org/unsd/Demographic/products/indwm/ww2005_pub/English/WW2005_Annex1_Statistical%20tables.pdf, accessed March 19, 2007.
- 266-Unnithan-Kumar, Maya. 2003. Reproductions, Health, Rights: Connections and Disconnections. In Richard Wilson and Jon P. Mitchell, eds., *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of, Claims, and Entitlements.* London: Routledge.
- 267-U.S. National Park Service. 2008. Jim Crow Laws. http://www.nps.gov/malu/forteachers/jim_crow_laws.htm.
- 268-Waltz, Susan. 1995. *Human Rights and Reform: Changing the Face of North African Politics.* Berkeley: University of California Press.
- 269-Washburn, Wilcomb. 1987. Cultural Relativism, Human Rights, and the AAA. *American Anthropologist* 89:939-943.
- 270-Wilson, Richard A. 2001. *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa.* Cambridge: Cambridge University Press.
- 271———. 2006. Afterword to "Anthropology and Human Rights in a New Key": The Social Life of Human Rights. *American Anthropologist* 108 (1): 77-83.
- 272———, ed. 1997. *Human Rights, Culture, and Context: Anthropological Perspectives.* London: Pluto Press.

- 273———. 2005. Human Rights *in the “War on Terror.”* New York: Cambridge University Press.
- 274-Wilson, Richard Ashby, and Jon P. Mitchell, eds. 2003. Human Rights *in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims, and Entitlements.* London:
- 275-Wiredu, Kwasi. 1990. An Akan Perspective on Human Rights. In Abdullahi Ahmed An Na'im and Francis M. Deng, eds., Human Rights *in Africa: Cross-Cultural Perspectives.* Washington, DC: Brookings Institution.
- 276———. 1996. *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective.* Bloomington: Indiana University Press.

الإسلام للمثالية أنثروبولوجيا حقوق الإنسان

مارك غوديل

يسلط كتاب (الإسلام للمثالية: الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان) الضوء على الدور الذي أضطلع به علم الأنثروبولوجيا في التأسيس لمفهوم حقوق الإنسان ومحاولات تطويره. وعلى الرغم من أن بعض الكتابات الغربية تحاول تأكيد «عالمية حقوق الإنسان»، تؤكد دراسات أخرى ولاسيما في إطار علم الأنثروبولوجيا على نسبية المفهوم وحدوده الثقافية مؤكدة أهمية النظر في رؤية الحضارات الأخرى للإنسان وحقوقه انطلاقاً من الفلسفة التي تسود الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة، وهي التأكيد على التباين والتعددية في الثقافات والخصوصيات الحضارية لكل منطقة.

إن ما يتعرض له الإنسان في العديد من دول العالم ولاسيما العراق من انتهاكات مؤلمة لحقوقه في العيش الإنساني الكريم وفي حرياته الأساسية هو ما شجعني على ترجمة (الإسلام للمثالية: الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان)- وهو الكتاب الرابع في سلسلة الكتب التي أتمنى بعد التوكل على الله ترجمتها إلى اللغة العربية، وكلي أمل في أن تُسهم ترجمتي لهذا الكتاب في زيادة الوعي بأهمية العناية بقضايا حقوق الإنسان في مجتمعنا وترسيخ مكانتها بوصفها مجموعة متميزة من الممارسات الاجتماعية المرتبطة بأفكار معينة عن الكرامة الإنسانية.



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ديفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com