

## تحسين الهوية الثقافية والأسرة: نحو تعريف عربي - إسلامي لمفهوم عالمية حقوق الإنسان

د. محمد حسين بشايره\*

### الملخص:

غزت آثار العولمة مناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية، مما يفرض تحدياً في تحسين الهوية الثقافية. ومن البدهة أن ينظر المرء إلى الأسرة كمدرسة ترعى هذه الهوية والقيم المؤسسة لها، غير أن الأسرة بدورها ليست بمنأى عن رياح العولمة التي تحمل معها بذور المفاهيم الخاصة بالمجتمعات الغربية. تُزرع هذه المفاهيم الغربية بمعول حقوق الإنسان وتسقى بماء التفسير الغربي لها ولمفهوم عالميتها. يقوم المفهوم الغربي بالجملة على المذهب الفردي الذي بلغ حد التطرف في العقود الأخيرة، بحيث يراد تمكين الفرد من تحقيق ذاته وأحلامه، ولا يتصور المفهوم الغربي، في صورته المتطرفة، أن ذلك يتأتى إلا إذا تحرر الفرد من القيم التي تشده إلى رباط الأسرة وانفلتت من عقاب احترام الدين، حيث تمت إعادة تعريف الأسرة وإقحام الشذوذ الجنسي في دائرة الحقوق رغم الدراسات العلمية التي تثبت أن الشذوذ اضطراب يمكن علاجه. وأخذت دعوات احترام حقوق الإنسان تركز على مفهوم عالمية هذه الحقوق التي تسمو على الخصوصية الثقافية أو الاجتماعية وتكر التنوع الثقافي.

يهدف هذا البحث إلى تقديم تصور لمفهوم عالمية حقوق الإنسان من منظور عربي- إسلامي يكفل احترامها ولا يقوض القيم الاجتماعية والدينية المؤسسة للمجتمعات العربية والإسلامية وبناء ذلك على أسس قانونية وضعية مع الإشارة إلى النظام القانوني الأردني كحالة للدراسة من خلال مناقشة مفهوم المساواة من منظور قانوني- شرعي مقارنة بالمفهوم الغربي المادي.

### كلمات دالة:

المساواة؛ العولمة الثقافية؛ حقوق المرأة؛ تفسير الاتفاقيات الدولية.

\* أستاذ مشارك في القانون التجاري، كلية القانون، جامعة اليرموك، الأردن.

## المقدمة:

باتت حماية الهوية الثقافية تواجه تحديات جدية أمام تيار دولي ذي جذور فكرية وأذرع سياسية، يعمم الثقافة الغربية وينشر قيمها، التي تتلفح بالإنسانية وبالعالمية، من خلال توظيف الإنترنت وتصدير المنتجات الثقافية (أفلام، ألعاب إلكترونية، ...) وبرامج وسياسات اقتصادية تتبناها الدول الغربية وهيئات أممية، ويسمى نشر هذه الثقافة الغربية بالعمولة الثقافية. فالعمولة «هي أيديولوجية تعبر عن إرادة الهيمنة على العالم من قطب واحد يملك السيطرة والاختراق في عصر الكلمة والصورة والتحكم عن بعد»<sup>(1)</sup>. ولئن كان للعمولة أوجه اقتصادية وسياسية، فإن عمولة الثقافة تشكل ركيزة للجوانب الأخرى لأنه بدون إذابة الهويات الثقافية في ثقافة واحدة (تمثلها مدرسة ما بعد الحداثة) يصعب تعميم النموذج الاقتصادي الذي تنادي به الليبرالية الجديدة<sup>(2)</sup>.

عمولة الثقافة، إذًا، تهدد الهويات الثقافية. وأعني بالهوية الثقافية القيم والخصائص التي تميز مجتمعًا ما والتي تشكل ملامح شاخصه في تاريخه وتكون ذاكرة جمعية لأفراده وسمات وخصائص تميزهم عن المجتمعات الأخرى، حيث تتجلى هذه السمات والخصائص بصورة جماعية كاللغة والتاريخ والتراث الذي تنبع منه الخصوصية الثقافية<sup>(3)</sup>. وعرفت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الثقافة بأنها: «تتضمن على جميع السمات المميزة للأمة من مادية وروحية وفكرية وفنية ووجدانية، وتشمل جميع

(1) أحمد مجدي حجازي، العمولة بين التفكيك وإعادة التركيب، الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2005، ص 21.

(2) ظهرت ما بعد الحداثة في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية وحمل لواءها اليسار، أما الليبرالية الجديدة فرائدها مدرسة اقتصادية يمينية، إلا أنهما تتضافران في نشر الفردية أو الفردانية المتطرفة، حيث تقوم الليبرالية الجديدة بتوظيف فلسفة ما بعد الحداثة لتعزيز رؤيتها الاقتصادية ونشرها. انظر على سبيل المثال:

http:// 'neoliberalism under postmodernism of status historical The'، During Simon  
www.electronicbookreview.com/thread/endconstruction/postneo  
2018/3/10

Hans van Zon، 'The unholy alliance of neoliberalism and postmodernism' http://www.  
2018/3/10 تاريخ الزيارة imavo.be/vmt/13214-van%20Zon%20postmodernism.pdf

(3) مراد محمود الشيشاني، 'العمولة والخصوصية الثقافية'، مجلة البيان، جامعة آل البيت، الأردن، العدد 1، 2000، ص 162.

المعارف والقيم والالتزامات الأخلاقية المستقرة فيها، وطرائق التفكير والإبداع الجمالي والفني والمعرفي والتقني، وسبل السلوك والتصرف والتعبير، وطران الحياة، كما وتشمل تطلعات الإنسان للمثل العليا ومحاولاته في إعادة النظر في منجزاته، والبحث الدائم عن مدلولات جديدة لحياته وقيمه ومستقبله وإبداع كل ما يتفوق به على ذاته»<sup>(4)</sup>.

ويعنى هذا البحث بالهوية الثقافية للمجتمع العربي، بذلك المعنى العام، الذي يشمل التعريفات الأضيق للهويات الدينية واللغوية والتاريخية. وبهذا المعنى فإن الثقافة والهوية متلازمتان لأن مكونات الثقافة من اللغة والتاريخ والدين والمبادئ تشكل خصوصية المجتمع.

ويثير الباحثون في تحديات الهوية الثقافية أسئلة حول علاقة الشخصية العربية بالتراث. وتتعدد الطروحات الفكرية في هذا المضمار وتتناقض. فمن اتجاه يتمسك بالتراث وقيمه معتبرا أن ما فيه هو من ثوابت الهوية الثقافية وأسسها إلى طرف النقيض الآخر الذي يتمرد على التراث ويحاربه معتنقا العولمة الثقافية التي لا تعترف بالخصوصية الثقافية وتنكر التنوع الثقافي لصالح ثقافة واحدة كونية أو عالمية. إن وجود هذا التناقض في مقاربات سؤال الهوية الثقافية لدى المفكرين العرب يدل بنفسه على حجم المشكلة وجسامة الخطر الذي يجابه المجتمع العربي.

يرى أنصار المحافظة على هوية ثقافية متميزة أن ذلك النمط الثقافي إن هو إلا نمط غربي، في حين يرى أنصار العولمة الثقافية أن هذه العولمة لا تُفرض فرضا ولا تدبر بمؤامرة وإنما هي حالة راهنة نتجت عن تطور وسائل الاتصال وثورة المعلومات، ويمكن التعامل معها والاستفادة منها والمشاركة فيها بالوسائل ذاتها<sup>(5)</sup> ومن مكونات العولمة الثقافية فكرة عالمية حقوق الإنسان والمساواة بين جميع البشر فيها وعدم قابليتها للتجزئة، وأن دعاوى الخصوصية الثقافية ما هي إلا ذرائع يتم التمسك بها لتجنب نشر حقوق الإنسان وللتغطية على الاستبداد<sup>(6)</sup>.

(4) هويدا صالح، صورة المثقف في الرواية الجديدة، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011، ص 17  
مشار إليه في هويدا صالح، الهوية الثقافية العربية بين جدلية الأنا والآخر نوات الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، في العدد (33).

(5) مراد محمود الشيشاني، العولمة والخصوصية الثقافية، المرجع السابق.

(6) حيدر إبراهيم، العولمة وجدل الهوية، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 2، 1999، الكويت، ص 116.

ويتم نشر، أو فرض، هذه العولمة الثقافية في إطار الترويج لحقوق الإنسان بالمفهوم والنطاق اللذين تتبناهما حكومات غربية، وتنشط منظمات حقوق إنسان حكومية أو غير حكومية في نشرها وتصنيف الحكومات والمجتمعات الأخرى حسب اعترافها والتزامها بذلك المفهوم. وبتبني المذهب الفردي المطلق، فإن الأسرة تصبح مهددة بالتفكيك، وإذا انهارت الأسرة حاضنة القيم، فقد المجتمع هويته.

من هنا يعالج هذا البحث مشكلة حماية الأسرة وتحصينها في سبيل المحافظة على الهوية الثقافية. ويهدف البحث إلى تسليط الضوء على الأسس الفكرية للعولمة الثقافية ومناقشة أدواتها المتمثلة بالتعريف الغربي لحقوق الإنسان ومفهوم عالميتها، مبيناً أنه ليس تجسيدا لأحكام قانونية ملزمة بقدر ما هو «تفسير سياسي فوقي» لاتفاقيات حقوق الإنسان، وذلك من خلال دراسة نماذج هذا التفسير من حيث تعريف الأسرة ومفهوم المساواة بين الرجل والمرأة في مجال الأحوال الشخصية. بشكل خاص تثير مسألة تعريف الأسرة إقحام الفكر الغربي الحديث للشذوذ الجنسي في دائرة الحق وتصنيف الشواذ على أنهم أقلية لهم ما للأقليات من حقوق في إظهار خصائصها وتحديد هويتها.

يهدف البحث أيضاً إلى تحديد وسيلة مواجهة هذه العولمة الثقافية من خلال تبني مفهوم عربي- إسلامي لحقوق الإنسان وعالميتها يصر على المعيارية لتحديد حقوق الإنسان وعالميتها مقابل إنكار المعيارية الموضوعية لدى الفكر الغربي الحديث (مدرسة ما بعد الحداثة والليبرالية الجديدة) وبحيث يتم تطبيق المفهوم العربي-الإسلامي لتفسير اتفاقيات حقوق الإنسان، مثل اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (ويشار إليها اختصاراً باسمها المختصر المشهور بالإنجليزية: سيداو).

وفي سبيل معالجة مشكلة البحث وتحقيق الأهداف المشار إليها، يتبع البحث منهجاً وصفيًا تحليلياً استقرائياً، حيث يعرض المفهوم الغربي لعالمية حقوق الإنسان ويصف ظاهرة ارتباط تفسير اتفاقيات حقوق الإنسان بالفلسفة الغربية وتأثرها بها وبالسعي لعولمة ذلك المفهوم، ويقوم البحث أيضاً على استقراء عدد من نصوص المواثيق الدولية وتوضيح أنها لم تقترض أصلاً عولمة نموذج ثقافي معين. إلى جانب ذلك، ينحى البحث منحىً مقارناً لتوضيح عالمية حقوق الإنسان من منظور عربي وإسلامي وذلك من خلال تسليط الضوء على مفهوم المساواة في الفلسفة الغربية المادية ومن منظور الشريعة الإسلامية وربطه بتطبيقات دستورية في النظام القانوني الأردني، وتطبيقه على بعض

جوانب حقوق المرأة في اتفاقية سيداو .

من أجل عرض مسائل هذا البحث ومناقشتها، سيتم تقسيمه إلى مبحثين. يعرض المبحث الأول الأسس الفكرية لعالمية حقوق الإنسان بالمفهوم الغربي وآثاره بالنسبة للأسرة، بينما يناقش المبحث الثاني مواجهة العولمة الثقافية بمفهوم عربي - إسلامي لعالمية حقوق الإنسان.

## المبحث الأول

### المفهوم الغربي لعالمية حقوق الإنسان

يوضح هذا المبحث أن مفهوم عالمية حقوق الإنسان بالمعنى الغربي يتماهى مع العولمة الثقافية ويتم توظيفه لنشر ثقافة كونية واحدة<sup>(7)</sup>. سآبين أن موثيق حقوق الإنسان لا تتضمن في حد ذاتها أساسا قانونيا لعالمية حقوق الإنسان بمعنى نشر ثقافة كونية واحدة (المطلب الأول)، وأن المفهوم الغربي لعالمية حقوق الإنسان هو إذاً تعبير عن فلسفة غربية حديثة تم إسقاطها على تفسير اتفاقيات حقوق الإنسان بما في ذلك تعريف الأسرة وإنشاء حقوق تتعلق بالشذوذ الجنسي ونشر ذلك كأداة لتغيير المجتمعات (المطلب الثاني).

### المطلب الأول

#### موثيق حقوق الإنسان قامت أساسا

#### على افتراض التنوع الثقافي

أشارت الموثيق والاتفاقيات الدولية إلى فكرة عالمية حقوق الإنسان بعبارات مختلفة. فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948)، الذي تضمن اسمه لفظ (العالمي) نص في ديباجته على أن الاعتراف بالكرامة المتأصلة في الإنسان وبحقوقه المتساوية غير القابلة للتصرف هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم. وذكرت الديباجة أيضاً أن الدول الأعضاء في الأمم المتحدة أخذت على عاتقها تشجيع «الاحترام العالمي» (universal respect) والمراعاة العالمية لحقوق الإنسان وحياته الأساسية وأن الفهم المشترك لحقوق الإنسان أمر جوهري لتنفيذ هذا الالتزام. وكرر العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1966) الإشارة في ديباجته إلى التزام الدول والأمم المتحدة بتشجيع الاحترام والمراعاة العالميين لحقوق الإنسان. التصق وصف العالمية هنا بالجهد الدولي والاحترام للالتزامات المتعلقة بحقوق الإنسان.

حقيقة الأمر أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حسب أعماله التحضيرية، سعى إلى التأسيس لمعيار مشترك لحقوق الإنسان، لكنه لم يهدف إلى فرض نموذج أوحد لحقوق الإنسان على جميع الشعوب، بل استشرف واضعوه أن الثقافات والمجتمعات المختلفة

(7) أحمد مجدي حجازي، العولمة بين التفكير وإعادة التركيب، المرجع السابق

قد تملك ممارسات ووسائل متنوعة لتضمن حقوق الإنسان<sup>(8)</sup>، وأنه إذا كان هناك نموذج موحد سيسود بين الثقافات فلا سبيل لذلك إلا بتطور الثقافة داخليا عن طريق أبنائها (من أدنى لأعلى) وليس بطريق سلطوي يفرض التغيير من أعلى<sup>(9)</sup>.

وإذا كان الفرد هو، بصفة عامة وغالبة، محور اتفاقيات حقوق الإنسان التي تقرر حقوقا للأفراد<sup>(10)</sup>، إلا أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم يعبر عن مذهب فردي مطلق، بل أشار لمقابل حقوق الإنسان إلى واجباته. فمن ناحية تجب الموازنة بين حرية الفرد والاعتراف بحقوق الأفراد الآخرين وحررياتهم واحترامها، حيث تنص المادة 29 من الإعلان على ما يلي<sup>(11)</sup>: « 1 - على كل فرد واجباتٌ إزاء الجماعة، التي فيها وحدها يمكن أن تنمو شخصيته النمو الحر الكامل. 2 - لا يُخضع أيُّ فرد، في ممارسة حقوقه وحرّياته، إلاّ للقيود التي يقرّها القانونُ مستهدفاً منها، حصراً، ضمانَ الاعتراف الواجب بحقوق وحرّيات الآخرين واحترامها، والوفاءً بالعدل من مقتضيات الفضيلة والنظام العام ورفاه الجميع في مجتمع ديمقراطي. 3 - لا يجوز في أيِّ حال أن تُمارَس هذه الحقوقُ على نحو يناقض مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها».

لذلك قيل إن القانون الذي يحمي الأفراد في مواجهة بعضهم البعض يحمي أيضا حقوق الفرد في مواجهة الدولة ويحمي هذه في مواجهة ممارسة الفردانية<sup>(12)</sup>. وأشار مندوب المغرب في الأعمال التحضيرية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى أن الإعلان نأى عن

(8) Mary Ann Glendon. 'The rule of law in the Universal Declaration of Human Rights' (8) Northwestern Journal of Human Rights, Vol. 2 Issue 1 (2004) p. 15

(9) Mary Ann Glendon. 'The rule of law...' p. 18

(10) محمد يوسف علوان ومحمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، الجزء الثاني، ط1 (الإصدار الثالث)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2011، ص 21.

(11) <http://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/index.html>

نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على موقع الأمم المتحدة الإلكتروني. تاريخ الزيارة 25/3/2018.

(12) Erica-Irene A. Daes. The individual's duties to the community and the limitations on human rights and freedoms under article 29 of the Universal Declaration of Human Rights. A contribution to the freedom of the individual under the law.

.United Nations publications. New York, 1983. p. iv

متوفر على [https://digitallibrary.un.org/record/52410/files/E\\_CN.4\\_Sub.2\\_432\\_Rev.2-EN.pdf](https://digitallibrary.un.org/record/52410/files/E_CN.4_Sub.2_432_Rev.2-EN.pdf)

المغلاة في الفردية<sup>(13)</sup>. وتضمنت الأعمال التحضيرية توضيحا من وفود الدول لواجبات الفرد بمقتضى دساتيرها الوطنية والتي شملت احترام القانون والخدمة العسكرية وغيرها<sup>(14)</sup>. ويظهر من ذلك أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا يتعارض مع فرض واجبات على الفرد تقيد الحقوق المنصوص عليها فيه شريطة أن تكون هذه القيود عادلة وتقتضيها الفضيلة والنظام العام وأن تكون مقررّة بأسلوب ديمقراطي. ولا شك أن ماهية هذه القيود العادلة تتفاوت من مجتمع لآخر تبعا لاختلاف النظام العام ومفهوم الفضيلة في الثقافات المختلفة. وبما أن اختيار كل مجتمع، بأسلوب ديمقراطي، نظامه الاجتماعي والقانوني وما قد يتضمنه من واجبات على عاتق الفرد، هو في حد ذاته حق من حقوق الإنسان، فإنه لا مسوغ من الناحية القانونية للاعتراض على ما يختاره المجتمع الديمقراطي إذا ترتب على هذا الاختيار تنوع ثقافي<sup>(15)</sup>.

وبعد خمسين عاما تقريبا على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لم تفلح وفود الدول الغربية في المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في فيينا سنة 1993 في إدراج مصطلح «حقوق الإنسان العالمية» في الإعلان الختامي، حيث أصرت المجموعة الإقليمية الآسيوية على تضمين الإعلان تأكيدا على أن نشر حقوق الإنسان يجب أن يكون من غير فرض أو هيمنة وأن يراعي خصوصيات كل مجتمع. وجاءت الصيغة التوافقية في إعلان فيينا وبرنامج العمل سنة 1993 لتنص على الاحترام العالمي لحقوق الإنسان وفي الوقت ذاته مراعاة الخصوصيات الوطنية والإقليمية والخلفيات التاريخية والثقافية والدينية المتنوعة<sup>(16)</sup>.

وبحسب الموسوعة البريطانية (الإلكترونية) فإن مفهوم حقوق الإنسان لا يزال محل خلاف من حيث طبيعة هذه الحقوق ونطاقها، بل وتعريفها في حد ذاته، بما في ذلك الأسئلة حول مصدرها أديني هو أم أخلاقي أم قانوني؟ وهل ينبغي أن يكون لها مؤيد ثقافي أو عرفي أو عقلي أو باعتبارها شرطا لتحقيق سعادة الإنسان وكرامته؟ ولذلك

.Erica-Irene A. Daes. The individual's duties ... , p. 26 (13)

(14) المرجع السابق، ص 24 وما بعدها.

.Mary Ann Glendon. 'The rule of law ... ' p. 14 (15)

of 12 July 1993. 23 /Vienna Declaration and Programme of Action A /CONF. 157 (16)  
.para 5

يقال إنه لا توجد نظرية أو حتى فهم مشترك لحقوق الإنسان، وتشير الموسوعة إلى أنه إذا تم الاتفاق على حق من حقوق الإنسان ينظر إليه على أنه عالمي<sup>(17)</sup>.

وليس من الصعب التوفيق بين اتفاقيات حقوق الإنسان المختلفة وتلك النظرة المؤسسة للإعلان العالمي التي تتقبل التنوع الثقافي، حتى فيما يتعلق باتفاقية سيداو، التي يمكن قراءة ديباجتها بما ينسجم مع الموازنة بين حقوق الفرد واجباته تجاه المجتمع التي أشار إليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حيث جاء في ديباجة الاتفاقية:

«وإن تضع [الدول الأطراف في هذه الاتفاقية] نصب عينها دور المرأة العظيم في رفاه الأسرة وفي تنمية المجتمع، الذي لم يعترف به حتى الآن على نحو كامل، والأهمية الاجتماعية للأمومة ولدور الوالدين كليهما في الأسرة وفي تنشئة الأطفال،

وإذ تدرك أن دور المرأة في الإنجاب لا يجوز أن يكون أساسا للتمييز بل إن تنشئة الأطفال تتطلب بدلا من ذلك تقاسم المسؤولية بين الرجل والمرأة والمجتمع ككل،

وإذ تدرك أن تحقيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة يتطلب إحداث تغيير في الدور التقليدي للرجل وكذلك في دور المرأة في المجتمع والأسرة...»

وبما أن الديباجة تتضمن مبادئ ومقاصد يستهدى بها عند تفسير الاتفاقية، فإنه يمكن القول إن الاتفاقية لا تنطلق من فردية مطلقة كأساس لحقوق المرأة، وبمفهوم المخالفة للمادة 5(أ) من الاتفاقية التي تلزم الدول بتغيير الأعراف والممارسات القائمة على نظرة دونية للمرأة، فإن الخصوصية الثقافية التي تنتج نظاما اجتماعيا مميزا لا تكون متعارضة مع الاتفاقية إذا كانت المعاملة المختلفة للمرأة لا تقوم على أساس نظرة دونية بل على أساس قيم ومصلحة عامة تقيد الرجل والمرأة<sup>(18)</sup>.

فإذا كانت موثيق حقوق الإنسان، حسب الأمثلة المذكورة آنفا، تستوعب التنوع الثقافي، فإنها لا تصلح أساسا قانونيا لبناء العولمة الثقافية عليها، ولا يصح تفسير عالمية حقوق الإنسان بأنها فرض لنموذج أوحدهم حقوق الإنسان على جميع المجتمعات. على ماذا تستند العولمة الثقافية إذاً؟

(17) <https://www.britannica.com/topic/human-rights> تاريخ الزيارة 10/3/2018.

(18) انظر المطلب الثاني من المبحث الثاني في هذا البحث.

## المطلب الثاني

### المفهوم الغربي لعالمية حقوق الإنسان

#### نتاج فلسفة غربية وليس قاعدة قانونية اتفاقية

لا بد من بيان الأساس الذي يقوم عليه المفهوم الغربي لحقوق الإنسان (الفرع الأول)، تمهيدا لعرض نتائجها الخاصة بتفسير اتفاقيات حقوق الإنسان لاسيما بالنسبة للأسرة وإقحام الشذوذ الجنسي في حقوق الإنسان (الفرع الثاني) ونقد هذه العولمة الثقافية (الفرع الثالث).

### الفرع الأول

#### الأساس الفكري للمفهوم الغربي لحقوق الإنسان

استقر في أدبيات القانون الدولي لحقوق الإنسان أن تعريف هذه الحقوق يرتبط بالصفة الإنسانية، فهي حقوق لصيقة بالإنسان. وتأسيسا على المساواة بين البشر، فإن هذه الحقوق يجب أن يتمتع بها جميع بني البشر على اختلاف أجناسهم. لا يقدم هذا التعريف العام لحقوق الإنسان معيارا لتحديد ما يعد حقا، ومن هنا يبقى الخلاف قائما حول تحديد الحقوق ونطاقها تبعا لاختلاف النظرة للإنسان التي لا تتشكل، بدورها، بمعزل عن التصور العام أو النموذج المعرفي حول الكون والحياة. وهذا النموذج المعرفي ليس أمرا تحدده نصوص الاتفاقيات الدولية أو الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، لكنه أمر كامن في من يفسر هذه المواثيق ويطبقها. ولا جرم أن تفسير الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان يتبع القوة السياسية لمن يتصدر لتفسيره، وكأمر واقع فإنه من اليسير كشف أن القوى الغربية ومنظمات حقوق الإنسان والهيئات الرقابية المختصة بتطبيق اتفاقيات دولية لحقوق الإنسان تتبنى في تفسيرها للاتفاقيات مفاهيم ما بعد الحداثة التي تدعمها أيضا الليبرالية الجديدة.

المدرستان المذكورتان، الأولى في العلوم الإنسانية والثانية في الاقتصاد، تليان من شأن الفرد وتجعلانه في مرتبة أسمى من المجموع من منظور مادي بحث مغرق في النسبية، فلا يقر هذا الفكر بحقيقة موضوعية وينكر أي معيارية تحدد الحقوق، فالحقوق تصنع وتبتكر بإرادة الفرد<sup>(19)</sup>، ولا تستمد من مصدر آخر سواء أكان هذا المصدر دينيا

(19) جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث (ترجمة: فريال حسن خليفة)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 2002، ص 90-91، 188 وما بعدها.

أم تاريخيا أم اجتماعيا. وبإسقاط هذه الفلسفة على اتفاقيات حقوق الإنسان يتم توليد حقوق للفرد بغض النظر عن انسجامها مع مقاصد واضعي الاتفاقية وحدود ألفاظها؛ فاللغة، كالقيم، لا تخضع لمعيار موضوعي ولا يتقيد المفسر بالوضع اللغوي (تخصيص الألفاظ لمعان معينة).

تنبثق فكرة أن حقوق الإنسان تصنع ولا تمنح أو تورث من مقولة أنه كي يتمكن الفرد من تحقيق ذاته فإنه هو الذي يعرّفها ويحدد أهدافه وأنه يجب أن لا يقف شيء أمامه في سبيل تحقيق ذاته مثل الهوية الثقافية الجماعية، ويتحتم كذلك ألا يشده شيء إلى الوراء باسم القيم الموروثة أيا كان مصدرها؛ وبالتالي فإن كل ما يحتاجه الفرد لإمضاء إرادته وتحقيق ذاته يغدو حقا. وتوصف إتاحة الفرصة الكاملة للفرد لتحقيق ذاته بالمعنى سالف الذكر بـ «تمكين الفرد»، أي أن يحوز القدرة على وضع تصوره لذاته وتحقيق هذا التصور في الواقع ليعيشه وإن تعارض مع مفاهيم وقيم سائدة وإن كان ذلك على حساب الأسرة والهوية الثقافية المتكونة من نتاج التاريخ واللغة والدين. ويعبر عن ذلك بالقول إن حقوق الإنسان ترتبط «بالهوية الكونية للشخص الإنساني [...] خارج حدود أطراف الدولة ومتعلقاتها»<sup>(20)</sup> ويسعى «تمكين الفرد» إلى تحريره من الروابط الاجتماعية والقيم الموروثة، ومتى تحرر الفرد من ذلك ينتج الفرد الكوني أو العالمي الذي يشكل هويته باختياره<sup>(21)</sup>.

ويظهر تطرف هذا الفكر في أشنع صورة عندما يقف أصحابه موقف الوصاية على الفرد الذي يراد تمكينه. فليس مقبولا، مثلا، أن يختار الفرد الالتزام بممارسة أحكام الدين لأن انبعاث الفرد للتقيد بأحكام الدين هو - من ذلك المنظور الفكري المتطرف - حركة غير حرة محكومة بقيود موروثة حيث يكون من الوهم تصور أن الفرد يقوم بذلك بحرية وبقرار مستقل ما دام نشأ وقد زرعت فيه الأسرة أو المجتمع ما يسمى بالوازع الذاتي الذي يشعر معه الفرد بالعييب أو الحرام أو الخشية من العقاب واللوم، فتتولد لديه قناعة زائفة بأن الخير هو في الخضوع لتلك الموروثات<sup>(22)</sup>.

(20) علوان والموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، ص 34.

(21) كريم أبو حلاوة، الآثار الثقافية للعولمة حظوظ الخصوصية الثقافية في بناء عولمة بديلة، عالم الفكر، العدد 3، 2001، ص 177.

(22) في الدفاع عن وجهة النظر هذه، انظر:

individualism of age the in society and Law :self empowered The ، Franck Thomas  
.40-39 .pp ، 2001 ، Press University Oxford

لذلك يرفض أنصار هذا الفكر القول - على سبيل المثال - إن ارتداء المرأة للحجاب هو ممارسة للحرية الشخصية وليس قمعا ولا قهرا ما دامت تختار أن تلبسه بنفسها دون ضغط خارجي عليها. فالليبرالية لا تفرق بين الضغط الخارجي والوازع الداخلي الذي هو نتاج موروثات تزعج المرأة إلى ارتداء الحجاب وتؤزها إلى ممارسة دينها أزا<sup>(23)</sup>، وما الراحة التي تشعر بها جراء هذه الممارسة، زعموا، سوى راحة التحرر من الشعور بالذنب والترفع عن اللوم.

لذلك تجعل الليبرالية الجديدة تفسيرها لحقوق الإنسان محركا لتغيير المجتمعات وصهرها في نظام اجتماعي عالمي جديد تفرضه عليها. فالعولمة الثقافية لا تتشد البحث عن قواسم مشتركة بين الثقافات، بل تهدف إلى فرض نمط ثقافي معين على سائر المجتمعات يطغى على الخصوصية المحلية<sup>(24)</sup>، ويقوض المفهوم التقليدي للمجتمع لصالح سمو الفرد. ومع أن المادة 28 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنص على أنه: «لكل فرد حق التمتع بنظام اجتماعي ودولي يمكن أن تتحقق في ظلّه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقّقاً تاماً»، فإن الإعلان لا يعني نظاماً أوحداً ونموذجاً معيناً، بل يشير إلى أن يكفل النظام الاجتماعي التمتع بحقوق الإنسان دون إنكار إمكانية تنوع النظم الاجتماعية. وذلك على غرار تنوع النظم السياسية الديمقراطية، مثلاً، مع ضمانها المشاركة السياسية وتداول السلطة سلمياً.

والعولمة الثقافية تؤدي إلى تحديد حقوق الإنسان من منظور ذلك الفكر المادي الغربي ثم تعميمه على المجتمعات الأخرى بدعوى العالمية، ومن أخطر آثار هذه العولمة أنها تغير المجتمعات من خلال هدم الأسرة وإقحام الشذوذ الجنسي في نطاق حقوق الإنسان.

## الفرع الثاني

### أثر العولمة الثقافية في تفسير اتفاقيات حقوق الإنسان

### لتنقيض الأسرة وإقحام الشذوذ الجنسي في إطار الحق

بما أن مدرسة ما بعد الحداثة وقرينتها الليبرالية الجديدة تقوم على مركزية الفرد فإن

(23) بهذا المعنى:

of Review Critical ، 'Hijab the and ، Education ، Autonomy Female' ، Laborde Cecile . 358 at . 377-351 . pp . 3 . No 9 . vol . Philosophy Political and Social International

(24) عبد الله أحمد أبو راشد، العولمة والنظام العالمي والشرق أوسطية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1999، ص 10.

المجموع لا يعني شيئاً أمام رغبات الفرد، سواء كان ذلك المجموع هو المجتمع أم الأسرة بل وحتى الدولة. لعل هذه الفكرة تختصر بما قالته رئيسة الوزراء البريطانية السابقة مارغريت تاتشر، وهي من الليبراليين الجدد، من أنه ليس ثمة شيء اسمه مجتمع<sup>(25)</sup>، فالفكر الغربي الحديث لا ينظر إلى المجتمع ككل، بل إلى الفرد. ويتم تفكيك المجتمع إلى أقليات ذات تعريف متحرك، فالسود أقلية، والنساء أقلية، والشواذ أقلية، وهكذا، ولكل أقلية الحق في تحديد هويتها والتعبير عنها، والمقصود بالطبع الفرد الذي يعرف نفسه بأنه عضو في هذه الأقلية أو تلك، في حين لا يوجد «كل» أو أغلبية تسمى «مجتمعا» له هوية تسمو على تلك الهويات الفردية أو الجزئية<sup>(26)</sup>. من هنا فإن تقويض الأسرة نتيجة طبيعية بل هدف رئيسي لهذه المدرسة المادية المتطرفة. ويتكشف هذا من خلال تعريف الأسرة وموقف العولمة الثقافية من الشذوذ الجنسي.

#### أولاً- مأساة الأسرة في الفكر المادي الغربي:

يعد تعريف الأسرة أحد ضحايا المنهج التفسيري الذي تتبناه مدرسة ما بعد الحداثة، فمركزية الفرد تجعله في غنى عن الانتماء إلى مجموع ولو كان المجموع هو أبواه. ضربت مدرسة ما بعد الحداثة بتعريف الأسرة المرتبط بالزواج الشرعي عرض الحائط مع أنه ليس هناك نص في اتفاقيات حقوق الإنسان يشير إلى أن الأسرة يمكن أن تتكون بين شخصين من الجنس نفسه<sup>(27)</sup>، بل أشارت ديباجة اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، على سبيل المثال، إلى دور المرأة والرجل في تكوين الأسرة ورعايتها. فالأسرة كيان يتألف من رجل وامرأة كما هو معروف في الاجتماع الإنساني على مر العصور وفي الشرائع الدينية المختلفة، وفي القوانين الوضعية، بما فيها القوانين الغربية حتى أواخر تسعينيات القرن العشرين. ومن انحراف عن هذا الاتجاه، من الرجال أو النساء، سمي شاذاً لخروجه عن المعيار الموضوعي لتعريف الأسرة التي لا تتكون إلا بين رجل وامرأة. وقد استقر هذا الفهم حتى في قرارات وتقارير اللجان الرقابية المرتبطة بمواثيق حقوق الإنسان<sup>(28)</sup>، لكن ما بعد الحداثة والفردانية المتطرفة ترفض

00144feabdc0-9b77-11e2-https://www.ft.com/content/d1387b70-a5d5 (25)

(26) عبدالوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003 (إعادة طبع)، ص 189-191.

(27) علوان والموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، ص 295.

(28) علوان والموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، ص 296.

التقيد بتعريف الأسرة الذي يحصرها بزواج شرعي بين رجل وامرأة لأن ذلك التعريف أمر موروث ويستند إلى معيارية موضوعية وينبغي أن يتاح للفرد أن يتخطى ذلك كله، كما لو أرادت امرأتان تكوين أسرة. ومن هنا تروج ما بعد الحداثة للشذوذ الجنسي لأنه تجسيد لانتصارها على المعيارية الموضوعية والنظم الموروثة وأداة لتغيير المجتمعات عبر هدم لبنتها الأساسية، وهي الأسرة.

لم تتغير نصوص الاتفاقيات الدولية، لكن الاتجاه المادي الغربي دفع بقوة نحو إعادة قراءتها وتغيير تفسيرها. فالمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان خرجت عن تعريف الأسرة وكانت رائدة التفسير الشاذ الذي وسع مفهوم الأسرة ليشمل اجتماع فردين من الجنس نفسه في ضوء التغيرات الاجتماعية<sup>(29)</sup>. ويرى بعض الشراح أن هذا التغير في التفسير جاء وليد التغيرات القيمية والاجتماعية والمعرفية في القارة الأوروبية مع ما صاحب ذلك من بحوث في علم الأحياء توظف لتبرير هذا التفسير البراغماتي المتساق مع فلسفة ما بعد الحداثة<sup>(30)</sup>. بيد أن المحكمة الأوروبية لم تقل أن الاتفاقية الأوروبية تلزم الدول الأطراف بالاعتراف بزواج مثلي الجنس، لأن المادة 12 من الاتفاقية صريحة في الإشارة إلى حق (الرجال والنساء في أن يتزوجوا) وبالتالي لا تعالج زواج الجنس الواحد، غير أنها بإشارتها إلى تطور مفهوم الزواج في ضوء تسامح بعض المجتمعات مع العلاقات الشاذة حثت الدول الأوروبية على تنظيم ذلك بتشريع وطني<sup>(31)</sup>.

ومع أن المرء يتوقع أن يتم تفسير الاتفاقيات الدولية مع الأخذ بعين الاعتبار قصد واضعيها وأعمالها التحضيرية ودلالات المصطلحات المستخدمة فيها، لأن اللغة وسيلة تفاهم ولا يتصور أن واضعي الاتفاقية أرادوا معاني الألفاظ المعروفة وقت استخدامها، فإن مدرسة ما بعد الحداثة تفكك اللغة وتنكر دلالة الألفاظ على معاني محددة مسبقاً، وتجعل تفسير نص الاتفاقية الدولية متطوراً مستقلاً عن واضعيه، إذ العبرة بما يريده

[29] Schalk and Kopf v. Austria, E. Ct. H. R. Case Reports, 30141 (29) 04/2010, § [61].

[30] علوان والموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، ص 296.

[31] على سبيل المثال قرار المحكمة الأوروبية الصادر بتاريخ 2016/6/9 في قضية and Chapin v France، انظر:

Application No 40183؛ Crilly Charlotte v France، European Court of Human Rights (Fifth Section) OXFORD JOURNAL OF LAW AND RELIGION، Volume 6، Issue 1، 2017، pp. 196-197.

قارئ النص في زمانه هو وليس مقيدا بما قصده واضعو النص إبان صياغته<sup>(32)</sup>. ولذلك لا تجد هذه المدرسة المادية غضاضة في التخلي عن المعاني المستقرة للأسرة والزواج وإسقاط المعاني التي تريدها على هذه الألفاظ.

ثم تتجه أذرع العولمة الثقافية لتعميم ذلك التفسير وفرضه من خلال هيئات الرقابة المتعلقة باتفاقيات حقوق الإنسان وما لها من دور في تفسيرها وبرامج دعم اقتصادي غربي مشروط للدول الأخرى ومنظمات حقوق الإنسان الغربية وشركائها وفروعها في المجتمعات العربية والإسلامية.

### ثانيا- إقحام الشذوذ الجنسي في نطاق حقوق الإنسان:

لم أعر على نصوص اتفاقية دولية تشير صراحة إلى الشذوذ الجنسي، غير أن هذا الموضوع شاع في أدبيات حقوق الإنسان الغربية وفي أعمال وتقارير هيئات ولجان دولية، حكومية وغير حكومية، من خلال إقحام الشذوذ الجنسي في دائرة مبدأ المساواة وعدم التمييز وكذلك التعريف الفردي المتطرف للأسرة. فنجد مثلا أن مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة كان، فيما يبدو، أول هيئة حكومية أممية تتبنى قرارا بخصوص «حقوق الإنسان والتوجه الجنسي والهوية الجنسية» حيث عبر المجلس في قراره رقم 19/17 عن قلقه بشأن العنف والتمييز ضد الأفراد بناء على ميولهم الجنسية وهويتهم الجنسية<sup>(33)</sup>. كما طلب المجلس في القرار من مفوضية حقوق

(32) تثور في مجال تفسير اتفاقيات حقوق الإنسان مشكلة ما يعرف بالتفسير المستقل الذي يعطي الألفاظ معان مستقلة عن معانيها المعروفة في النظم القانونية الوطنية (علوان والموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، ص 100 وما بعدها). وفي الحقيقة فإن الاستقلال يعني استقلال النص عن قصد واضعيه وعن المعاني المعجمية وخضوعه لفهم قارئه المستقل عن ذلك كله. أما الاستقلال عن النظام القانوني الوطني فهو وهمي لأن تفسير الاتفاقيات المشار إليها يتبنى تفسيراً وطنياً معينا مستمدا من القيم الغربية (أوروبية أو أمريكية)، وليس تفسيراً موحداً على أساس اتفاقي، فضلا عن أن التفسير المستقل يرتكز إلى مبادئ ما بعد الحداثة والليبرالية الجديدة التي تنكر المعاني الموضوعية في اللغة وتركلها على مزلق إنكار وجود حقيقة موضوعية أصلا. ليس أدل على ذلك من أن نص الاتفاقية نفسه، مثل الإشارة إلى «الحياة الخاصة» أو «الحياة العائلية» يغدو محلا لتفسيرات متطورة بغض النظر عن رضا الدول الأطراف بها. انظر في آثار التفسير المستقل: علوان والموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، ص 103.

(33) القرار 19/17/RES/HRC/A والذي صدر بأغلبية 23 صوتا مقابل معارضة 19 دولة وامتناع 3 أعضاء عن التصويت.

PDF // 74 / 148 / https: // documents-dds-ny.un.org / doc / UNDOC / GEN / G11  
G1114874.pdf: OpenElement تاريخ الزيارة 2018 / 3 / 30.

الإنسان إجراء دراسة حول «...كيف يمكن استعمال قانون حقوق الإنسان الدولي لإنهاء العنف وما يتصل به من انتهاكات حقوق الإنسان المستندة إلى التوجه الجنسي والهوية الجنسية»<sup>(34)</sup> ويدل موضوع الدراسة على أن القانون الدولي لحقوق الإنسان لا يعالج بحالته الراهنة الشذوذ الجنسي كحق بشكل مباشر وإنما تقوم أذرع العولمة الثقافية بتطويع الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان لتبسط حمايتها عليه.

من أذرع هذه العولمة بخصوص الشذوذ، توظيف البحث العلمي، حيث قررت الجمعية الأمريكية للطب النفسي APA سنة 1973 حذف الشذوذ الجنسي من دليل أمراض الاضطرابات النفسية، وتبع ذلك توجيه الرأي العام للنظر إلى الشذوذ كاختلاف طبيعي بين الناس، وبالتالي التسامح مع العلاقات الشاذة مروراً بإلغاء تجريم هذه العلاقات ووصولاً إلى الاعتراف بها كأساس للزواج القانوني أو المدني، وبدلاً من البحث عن معالجة الشاذين، أصبح المختصون النفسيون في الغرب يبحثون في مساعدتهم على أن يعيشوا ذواتهم مع التمتع بصحة نفسية<sup>(35)</sup>، وذلك على الرغم من أنه لا توجد دراسة تجزم بأن الشذوذ الجنسي ليس مرضاً نفسياً أو أنه غير قابل للعلاج، بل إنه مرتبط بالانحراف النفسي وفق كثير من الدراسات<sup>(36)</sup>.

ويلاحظ أن منظمة الصحة العالمية بدأت تميل نحو تبني نتائج دراسات علمية تزيل وصف المرض أو الاضطراب النفسي عن الشذوذ<sup>(37)</sup>، وفي حقيقة الأمر أن الاستناد إلى مثل

(34) يقصد بمصطلح الهوية الجنسية، ما يوصف بالجنس والذي يعني حق الفرد في تحديد ما إذا كان ذكراً أو أنثى أو ثنائي الجنس وحق التحول الجنسي، حيث يحدد الفرد ذلك تبعاً لنظرته لذاته بغض النظر عن أعضائه الفسيولوجية. ومن الواضح أن هذا المفهوم لا يقتصر على التحول الجنسي الذي يتم لأسباب عضوية (اجتماع عناصر ذكورية وأنثوية في شخص) والذي بحثه مجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية عشرة، المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من يوم الأحد 13 رجب 1409هـ الموافق 19 فبراير 1989م إلى يوم الأحد 20 رجب 1409هـ الموافق 26 فبراير 1989م.

<http://www.alifta.net/Fatawa/fatawaChapters.aspx?View=Page&PageID=695210>  
2018/3/31=ptPageNo=1&BookID=210 ptlanguageName

Jack Drescher, 'Out of DSM: Depathologizing homosexuality' Behavior Science (35)  
.at. P 572, 575-2015 (5) pp 565

(36) علي بن دخيل الله الصاعدي، الانحراف الجنسي بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، المدينة المنورة، 2011، ص 30 وما بعدها.

Susan D Cochran and others, Proposed declassification of disease categories related (37)  
to sexual orientation in the International Statistical Classification of Diseases and  
Related Health Problems (ICD-11), WHO, 2014  
<http://www.who.int/en/135541-14/9/bulletin/volumes/92>  
2018/4/16 تاريخ الزيارة

هذه الدراسات يتم بشكل انتقائي لأن هناك دراسات تثبت جدوى معالجة الشاذين في تصحيح سلوكهم وتغيير ميولهم الجنسية<sup>(38)</sup> هذا فضلا عن الأمراض المرتبطة بالشذوذ حيث ذكر مركز السيطرة على الأمراض ومنعها في الولايات المتحدة الأمريكية أن 70% من حالات الإصابة الجديدة بالإيدز سنة 2014 كانت لدى شاذين جنسيا<sup>(39)</sup>.

بناء على تصنيف الشذوذ كاختلاف طبيعي بين الناس لا كمرض نفسي، يتمسك المدافعون عن الشذوذ بتطبيق مبدأ المساواة بين الشاذين وغيرهم. فنجد من وراء إقحام الشذوذ الجنسي في دائرة حقوق الإنسان مفهوما خاصا بمبدأ المساواة من منظور ما بعد الحداثة والفرسانية المتطرفة. يمكن القول ابتداء - برأي الباحث - أن مبدأ المساواة لا علاقة له بالاعتراف للشواذ بتكوين أسرة أو بحرية المجاهرة بميولهم والترويج لها. فالأسرة بالمعنى الشرعي هي مركز قانوني، ولكل فرد رجلا أو امرأة الحق في الانضواء في ذلك المركز القانوني، وبهذا فإن المساواة متحققة. أما القول بأن المساواة تنتهك بحظر تكوين أسرة بين امرأتين أو رجلين فإنه قول غير ذي معنى لأن المطلوب ليس أسرة. من هنا تجاوزت مدرسة ما بعد الحداثة مبدأ المساواة بهذا المعنى وجعلت المقصود به هو التسوية أو المماثلة المطلقة بين الرجل والمرأة بحيث تتمكن المرأة من ممارسة جميع أدوار الرجل، حتى الجنسية.

لتوضيح مفهوم المساواة في مدرسة ما بعد الحداثة كأداة لإقحام الشذوذ الجنسي في دائرة الحق، أقتبس النص الآتي المعبر عن ذلك من الراحل الدكتور عبدالوهاب المسيري:

«أما المساواة، فهي أن يتعادل شيء ما وآخر في (بعض) الوجوه وحسب، أما التسوية فهي إحداث التساوي بين شيئين في (كل) الوجوه. والمساواة بين البشر هي مساواة بينهم في الأساسيات الإنسانية، أي فيما يميز الإنسان كإنسان، أما التسوية فهي تسوية بين كل المخلوقات، البشر والحيوانات والجمادات، في كل الوجوه تقريبا. وكل من المساواة والتسوية نتاج عملية تجريدية، لكن المساواة تتم في إطار المرجعية المتجاوزة والإيمان

(38) Laura Haynes. APA on Sexual Orientation، 2016 منشورات الجمعية الوطنية (الأمريكية) للبحوث ومعالجة المثلية الجنسية، حيث تنتقد المؤلفة موقف جمعية الطب النفسي الأمريكية من عدم تصنيف الشذوذ كمرض. متوفر على: [https://docs.wixstatic.com/ugd/ec16e9\\_\\_a5074\\_3b8ec98406aa43437c6ffe1c697.pdf](https://docs.wixstatic.com/ugd/ec16e9__a5074_3b8ec98406aa43437c6ffe1c697.pdf) تاريخ الزيارة 2018/4/15.

(39) <https://www.cdc.gov/hiv/group/msm/> تاريخ الزيارة 2018/4/13.

بأن الإنسان مقولة مستقلة [من حيث هو جسد وروح] عن عالم الطبيعة/المادة برغم وجوده فيها. [ . . . ] أما التسوية، فهي عملية تتم في إطار الطبيعة/المادة [ . . . ] ليصبح الإنسان مجرد مادة، شيئاً بين الأشياء يتساوى معها ويسوى بها».

«والمساواة لهذا السبب، مفهوم إنساني أخلاقي ديني يستند إلى أساس غير مادي، مرجعية متجاوزة، أما ما يسمى بالمساواة في العصر الحديث، فهو في واقع الأمر تسوية، تتم في إطار مرجعية مادية كامنة، أي إنها عملية تفكيك للإنسان وتدمير وتقويض له بوصفه كياناً مستقلاً عن الطبيعة/المادة»<sup>(40)</sup>.

«هذه العنصرية الجديدة تأخذ شكل دعوة مساواة وتسامح وتعددية [ . . . ] ولكنه تسامح يعبر عن عدم الاكتراث بالهوية أو بخصوصية الآخر (إلا باعتبارها زخرفاً سلبياً ومصدراً للمتعة)، بل إن التسامح هنا هو تعبير عن لإنسانية الإنسان [ . . . ] ومن هنا الإصرار على الدفاع عن حقوق الشعوب المضطهدة والشواذ جنساً والتمركز حول الأنثى وحقوق الحيوانات والحق المطلق لأي فرد في أن يفعل ما يشاء [ . . . ] وهي عملية تسوية للإنسان بالكائنات الطبيعية [ . . . ] تظهر فيها السمات المشتركة بين الإنسان والحيوان»<sup>(41)</sup>.

وانطلاقاً من رفض المعيارية الموضوعية، هجرت أدبيات حقوق الإنسان بالمفهوم الغربي مصطلح الشذوذ الجنسي وأحلت محله تعبير المثلية الجنسية، لأن لفظ الشذوذ يعني الانحراف عن معيار موضوعي للسلوك السوي. وللسبب نفسه تتم محاربة الأطباء الذين يعالجون الشذوذ نفسياً لأنهم يسهمون، بعكس مقتضيات ما بعد الحداثة، في تكريس النظرة التقليدية التي تعتبر الشذوذ مرضاً وانحرافاً<sup>(42)</sup>.

نتيجة لانتفاء نصوص اتفاقية دولية تعترف بالشذوذ الجنسي كحق من حقوق الإنسان، يجهد أنصار ذلك في محاولات إثبات أن الشذوذ ظاهرة طبيعية تولد مع الفرد الشاذ، وليس بالتالي انحرافاً أو مرضاً نفسياً<sup>(43)</sup>. وحقيقة الأمر أنه لا توجد دراسات عملية

(40) المسيري، الفلسفة المادية، ص 58-59.

(41) المرجع السابق، ص 188-189.

(42) على سبيل المثال، انظر هذا الخبر حول حظر معالجة الشذوذ (تاريخ الزيارة 22/3/2018):

<https://www.nbcnews.com/feature/nbc-out/supreme-court-rejects-challenge-gay-conversion-therapy-ban-n753331>

Chris Meye. The moral defense of homosexuality: Why every argument against (43) .64-gay rights fails. Rowman and Littlefield. New York. 2015, pp. 63

تجزم بأن الشذوذ الجنسي مرتبط بجينات أو أمر خلقي، بل واعتصر هؤلاء قرائحهم لتكوين حجج تتفق شكليا مع القانون الطبيعي، كالقول إن الشذوذ سلوك فردي لا يضر بالغير ويحقق لذة صاحبه، وبالتالي لا مصلحة للغير في معارضته<sup>(44)</sup>. هذه الحجة الداخضة المبنية على غرار المذهب النفعي لِبنتام، تشكل مصادرة على المطلوب حيث إنها لا تعرف المصلحة ولا الإضرار بالغير بموجب معيار موضوعي، حيث يمكن ببساطة الرد عليها بأن الأسرة بمعناها الشرعي هي أساس الاجتماع الإنساني وسبب بقاء النوع الإنساني وإن الشذوذ يؤدي إلى ضرر عام من حيث إنه يتعارض مع بقاء النوع الإنساني المرتبط بالنسل ويضر بثقافة المجتمع لا سيما المجتمع المحافظ على القيم الدينية الإسلامية والمسيحية، ليس فقط في مجتمعات عربية، بل أيضا في بعض المجتمعات الأفريقية<sup>(45)</sup>.

ويتم توظيف موضوع الشذوذ كمحرك للتغيير الاجتماعي من خلال إيجاد قضية شوان في المجتمعات العربية والإسلامية، رغم أن هذه الفئة، أينما وجدت في مجتمع عربي مسلم، تخضع للنظام العام ولم تحاول فرض نفسها على الحياة العامة ومصادمة النظام العام، إلا أن أذرع العولمة الثقافية لا ترضى بهذا الوضع فتتولى التحريض على إثارة القضية وحث الشوان على المجاهرة باستخدام منبر حقوق الإنسان<sup>(46)</sup>. ومن النماذج الفاضحة لارتباط الترويج للشذوذ الجنسي بحملة موجهة للعولمة الثقافية أن أحد الباحثين البريطانيين من أصول آسيوية مسلمة نشر كتابا يجاهر فيه «باختيار خطيئة الشذوذ» كطريقة حياة وأن انتشار الشذوذ الجنسي سيكون دليلا على عولمة الثقافة الغربية وسموها على غيرها<sup>(47)</sup>.

من أمثلة ذلك أيضا تضمين وضع الشوان في الدول العربية والإسلامية في تقارير بعض منظمات حقوق الإنسان غير الحكومية، مثل تقارير منظمة (هيومان رايتس واتش)

.16–Chris Meye. The moral defense of homosexuality, pp. 14 (44)

homosexuality the and morality of theory law natural The ,Bolatito Abass–Lanre (45)  
.2012, 9 vol ,studie African of journal new a ,Ogirisi culture African an in debate  
.201–193 .pp at 182

(46) انظر في استخدام موضوع الشذوذ الجنسي كأداة لتغيير المجتمعات العربية:

.1<sup>st</sup> edition. 2007 ,Press Chicago of University ,Arabs Desiring ,Massad .A Joseph  
Momin Rahman. Homosexualities. Muslim Cultures and Modernity. Macmillan. (47)  
.London. 2014, p. 5

ومنظمة العفو الدولية ووصفها لعدم تقنين أوضاعهم في إطار أحكام الزواج والأسرة تمييزاً وانتهاكاً لحقوق الإنسان<sup>(48)</sup>، وكذلك انتقاد تجريم الشذوذ الجنسي والدعوة إلى تعديلات تشريعية في الدول العربية والإسلامية التي تجرمه<sup>(49)</sup>، الأمر الذي يتنافى مع تكريم الإنسان وفطرته التي يتساوى فيها البشر جميعاً، وهو ما أكدته مراراً وتكراراً المراجع الدينية الإسلامية، وفي مقدمها الأزهر الشريف، حيث شدد الأزهر الشريف على أن «الشذوذ الجنسي والانحلال الأخلاقي ليسا انتصاراً لحقوق الإنسان بل يتنافيان مع تكريم الله عز وجل له، وتفضيله على جميع خلقه، وهما انحطاط بالإنسانية في قاع الرذيلة، وهما بالتأكيد جريمة في حق الإنسانية، وانتهاك صارخ لحقوق الإنسان، وتشويه لحريته»<sup>(50)</sup>.

### الفرع الثالث

#### نقد المفهوم الغربي لعالمية حقوق الإنسان

في ضوء التعريف السابق بالأساس الفكري للعولمة الثقافية والذي أظهر أن مفهوم حقوق الإنسان الذي تتبناه هو أصلاً مفهوم غربي يراد فرضه على المجتمعات الأخرى، يمكن نقد هذا الفكر الغربي على أساس أنه فكر عنصري استعلائي وانتقائي لا يهتم حقيقة بالإنسان العربي.

#### أولاً - العوالم الثقافية تستند إلى فكر عنصري استعلائي:

لئن كان أول ما يتبادر إلى الذهن هو أن العوالم الثقافية هي وسيلة للمحافظة على تبعية الدول غير المتقدمة للدول المتقدمة اقتصادياً، فإن بعض أنصار هذه العوالم من المفكرين الغربيين يحسبون أنهم يحسنون صنعا ويسدون معروفاً إلى المجتمعات العربية

(48) على سبيل المثال تقرير هيومان رايتس واتش حول جمهورية مصر العربية

http://news.egypt.com/arabic/2-6678738-برلماني-ترويج-هيومن-رايتس-  
للمتلية-ضد-الدين-والقانون.html، تاريخ الزيارة 2018/4/16.

(49) Human Rights Watch، Dignity Debased، 2016.

متوفر على : [https://www.hrw.org/sites/default/files/report\\_pdf/globalgbtanalexams0716web.pdf](https://www.hrw.org/sites/default/files/report_pdf/globalgbtanalexams0716web.pdf) تاريخ الزيارة 2018/4/13.

(50) <http://www.azhar.eg/ArticleDetails> الأزهر الشريف يستنكر دعوات إباحة الشذوذ الجنسي ويؤكد هذه الدعوات المشبوهة تنفذ مخططاً شيطانياً لهدم منظومة القيم والأخلاق الإنسانية 7- تاريخ الزيارة 2018/4/16.

والإسلامية وغيرها وذلك بمساعدتها على اللحاق بركب الحضارة الغربية. هذا الفكر، بأصحابه سيئ النية وحسنها على حد سواء، يصدر عن فلسفة عنصرية استعلائية تقوم على فكرة أن الثقافة الغربية هي الثقافة المركزية التي تحاول الثقافات الأخرى تقليدها<sup>(51)</sup>.

تتجسد عنصرية هذا الفكر في أنه يتبنى داروينية اجتماعية، حيث يعتقد أصحابه أن المجتمعات غير الغربية لا تزال في مراحل بدائية مرت بها المجتمعات الغربية وتجاوزتها إلى وضعها المعاصر، وأن تطور المجتمعات غير الغربية للوصول إلى ما سبقتها إليه الحضارة الغربية هو أمر حتمي غير أنه يستغرق أجيالا، فيعمل الإنسان الغربي على الأخذ بيد المجتمعات الأخرى المسكينة لحرق المراحل والقفز إلى ما وصلت إليه الحضارة الغربية<sup>(52)</sup>.

وكما بينت في المطلب الأول، فإن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان يهدف إلى احترام عالمي لحقوق الإنسان لكنه لم يفترض أن ذلك يستلزم نظاما اجتماعيا واحدا يتم نشره أو فرضه. لذلك يرى حتى بعض الكتاب الغربيين أن عالمية حقوق الإنسان بالمفهوم الغربي تصادر حق المجتمعات في اختيار نظمها بديمقراطية وأن هذه العالمية ما هي إلا سعي للسيطرة على المجتمعات<sup>(53)</sup>.

وهذا الفكر، من ناحية ثانية، فكر استعلائي لأنه يفرض وصايته على المجتمعات غير الغربية ويصادر حقها في اختيار نظمها الاجتماعية والقانونية والاقتصادية. كما أنه لا ينظر إلى تلك المجتمعات على أنها شريكة في صياغة حقوق الإنسان، فما يتفق عليه الغرب أو ما يغلب في الفكر الغربي أنه حق يجب أن يعترف به الآخرون أنه حق، بل وأنه ذو طابع عالمي، مع أنه وليد البيئة الأوروبية ونتاج تاريخها وقيمها كما جاء في رأي اللجنة الأوروبية (سابقا) لحقوق الإنسان في قضية النمسا ضد إيطاليا حيث قالت إن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان توخت «تحقيق أهداف وقيم مجلس أوروبا [و] إنشاء نظام عام أوروبي للديمقراطيات الأوروبية صيانة لإرثها المشترك في التقاليد السياسية والحرية وسيادة القانون»<sup>(54)</sup>.

(51) حيدر إبراهيم، العولمة المرجع السابق.

(52) Massad Joseph، Arabs Desiring، pp. 49-50، 161.

(53) Glendon Ann Mary، 'The law of rule'، p. 14.

(54) علوان والموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، ص 34.

مرة أخرى، فإن موقف الفكر والنظم الغربية من الشذوذ الجنسي مثال على ذلك، فلم يمس موضوع الشذوذ في المجتمعات غير الغربية محل اهتمام منظمات حقوق الإنسان الغربية إلا بعد أن ساد في الغرب تيار الاعتراف بحقوق للشواذ. لذلك لنا أن نتساءل عن قضايا حقوق الإنسان التي لا تزال موضع خلاف في الغرب وهل سيفرغ الغرب بعد أن يتفقوا على موقف بشأنها للمجتمعات العربية والإسلامية لمطالبتها بالأخذ بما اتفقوا عليه؟ فالحق في الحياة على سبيل المثال من الحقوق الأساسية المتفق عليها، بيد أن نطاق هذا الحق ومقتضياته ليست محل اتفاق. فلا يفسر الحق في الحياة - الآن - بشكل مجمع عليه بأنه يتعارض مع عقوبة الإعدام، كما أنه ليس من المتفق عليه فيما إذا كان الحق في الحياة يحمي الجنين؛ ومن هنا يثور الخلاف في المجتمعات الغربية حول إباحة الإجهاض. فهل سيعتبر الحق في الإجهاض ذا طابع عالمي إذا اتفق عليه الغرب؟ باختصار ينظر الغرب إلى نفسه أنه العالم ويرى الجزء أنه الكل.

يترتب على ذلك أن القول بأن دولة ما تخرق التزاماتها بموجب اتفاقيات دولية لحقوق الإنسان بسبب إعطائها أولوية لخصوصيتها الثقافية لا يعدو في الحقيقة كونه تفسيراً «عولياً» للاتفاقيات الدولية، وإن صدر عن هيئات رقابية، مثل لجنة القضاء على التمييز ضد المرأة التي رأت أن «اختلاف القيم الثقافية والدينية والاجتماعية لا يمكن أن يكون سبباً لإنكار كونية وعالمية حقوق المرأة»<sup>(55)</sup>، وبأسلوب أشبه بالحرب النفسية،<sup>(56)</sup> تضع

(55) علوان والموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، ص 52.

(56) من المظاهر التي تستحق تصنيفها تحت عنوان الحرب النفسية ذلك التركيز الإعلامي الواسع على ممارسات العنف ضد المرأة وزواج الصغيرات في بعض المجتمعات العربية والإسلامية. ومع أن تسليط الضوء على أسباب هذه المشكلات ومعالجتها أمر مطلوب إلا أن المريب هو التركيز إعلامياً عليها وكأنها ظاهرة خاصة بالمجتمعات العربية والإسلامية لدرجة توليد شعور بالضعف أو الخزي لدى أبناء هذه المجتمعات، في حين أن التقارير المتخصصة في الغرب تظهر أن حجم مشكلة العنف ضد المرأة يبلغ من الجسامه حداً تهتز له صكوك المواثيق الدولية ويندى له جبين الإنسانية، لكنه يعالج هناك بالحكمة من منظمات حكومية وغير حكومية متخصصة ودون صخب إعلامي. انظر في أمثلة ذلك: علي جمعة، المرأة في الحضارة الإسلامية بين نصوص الشرع وتراث الفقه والواقع المعيش، (متوفر على موقع [www.draligomaa.com](http://www.draligomaa.com)) ص 75-77. كذلك، بخصوص زواج الصغيرات، وعلى الرغم من الفتاوى وتعديلات قوانين الأحوال الشخصية التي تهدف إلى معالجة هذه الظاهرة في إطار الشريعة الإسلامية، فإنه مما قد لا يعرفه كثيرون أن قوانين غربية تجيز زواج القاصرات في حالات معينة كما لو حملت نتيجة علاقة جنسية (قبل الزواج) أو بموافقة الوالدين إذا بلغت الفتاة سن السادسة عشرة أو بموافقة القاضي إذا كانت أصغر من ذلك. انظر مثلاً حول تباين قوانين الولايات في الولايات المتحدة الأمريكية بشأن زواج القاصرات المقالة المنشورة على هذا الرابط: <http://theconversation.com/child-marriage-is-still-legal-in-the-us-88846> تاريخ الزيارة 20/3/2018. وذكرت صحيفة الإندبندنت البريطانية أنه خلال

هذه التفسيرات العولمية الدول المتمسكة بهوية مجتمعتها في موضع المخالف للقانون الدولي مباشرة، مفترضة أن الفرق بين ثقافة مجتمع أو دينه من جهة وبين تفسير الهيئة الرقابية أو الاتجاه الليبرالي يعني انتقاصا من جانب تلك الثقافة أو الدين من حقوق الإنسان. ومع أن المنهج العلمي يقتضي البحث في معيارية معينة لتحديد ما يعتبر حقا، فإن مدرسة ما بعد الحداثة جاءت لتتنقض هذا السؤال المنهجي. وهي في الواقع لا تبحث عن معيار موضوعي، ليس لأن هذا المعيار غير موجود أو غير ممكن، بل لأن هذه المدرسة لا تريد أن تعترف به وإن فقاً عينها.

### ثانيا - انتقائية العولمة الثقافية تكشف عدم مصداقيتها:

إن اندفاع أذرع العولمة الثقافية لتعميم نموذج غربي أوحد على سائر المجتمعات وفقا لمفاهيم ما بعد الحداثة والليبرالية الجديدة يتركز في طائفة معينة من الحقوق يجمعها أمر واحد وهو أن من شأنها تفكيك المجتمع وتغيير ملامحه، حيث تتعلق بمجملها بالأسرة والمرأة. وفي هذا قال الدكتور فهمي جدعان: «لا يفعل» النفاق الغربي»، المصاحب للعولمة السياسية، شيئا من أجل إشاعة الحريات السياسية الحقيقية في البلدان التابعة أو التي يريد لها أن تكون تابعة. لكنه يفعل كل شيء من أجل إشاعة «الحريات الاجتماعية» و«الحريات الأخلاقية» السادرة (التائهة) وتجذيرهما. وهو لم يعد يكتفي بالتأثيرات الثقافية «الطويلة المدى» من أجل تغيير هذه المجتمعات وبناء شخصيات «فردية» أو «فردانية» جديدة، وإنما بات، منذ أحداث (البرجين) على وجه التحديد، يتدخل تدخلا مباشرا فاعلا في عملية التغيير الاجتماعي والأخلاقي السريع. وهو يتسلح، في ذلك، بمبدأ (الحرية) وبدعوى نشر مضامينها بطرق تستند في الأغلب منها إلى التأثير على «الحساسية الوجدانية» عند الأجيال الجديدة، الأجيال الآتية، وعلى «المراقبة» الدائمة للمجتمع وأفراده، وبالطبع فإن قميص عثمان هو دوما «الحرب على الإرهاب»<sup>(57)</sup>.

= الخمس عشرة سنة الأخيرة بلغ عدد الفتيات القاصرات اللواتي تزوجن في الولايات المتحدة مائتي ألف فتاة بينهن ذوات عشر سنوات فقط:

<https://www.independent.co.uk/news/world/americas/200000-children-married-us-15-years-child-marriage-child-brides-new-jersey-christie-a7830266.html>  
تاريخ الزيارة 2018/3/20

(57) فهمي جدعان، المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطراف الحداثة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 47.

وكما يرى بعضهم، فإن الأسلوب الغربي يبتعد عن روح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ويهدد بزعزعة مضامينه بسبب انتقاء حقوق معينة لترويجها وافتراس عالميتها دون مراعاة النظم الاجتماعية التي تختارها الشعوب بأسلوب ديمقراطي، وافتراس أن الحقوق التي يتم الترويج لها مطلقة، وكذلك بسبب الحديث عن حقوق الفرد دون اقترانها بواجبات ومسؤوليات، وتجاهل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وحماية الأسرة<sup>(58)</sup>. وبالتالي فإن عالمية حقوق الإنسان بالمفهوم والممارسة الغربية تؤدي إلى فرض النموذج الغربي<sup>(59)</sup> وإن «تغيير الإنسان والثقافة» هو «الغاية النهائية»<sup>(60)</sup>، حيث التغيير هنا هو «تشويه الإنسان وإعادة تشكيله» الذي تسعى الليبرالية الجديدة إلى «إحداثه تحت الشعار المخادع، شعار (الديمقراطية والحرية)»<sup>(61)</sup>.

خلاصة القول هنا إن وجهة نظر العولمة الثقافية لا تجد أساسا قانونيا في الاتفاقيات والمواثيق الدولية المختصة بحقوق الإنسان، بل إن هذه المواثيق إذا تم تفسيرها تفسيراً مقاصدياً تستوعب الخصوصية الثقافية ولا تحاربها. وإن الضغط باتجاه العولمة الثقافية أدواته سياسية واقتصادية والعمل بمقتضاها ليس التزاماً قانونياً دولياً، إذ يمكن تحقيق الاحترام العالمي لحقوق الإنسان من خلال التنوع الثقافي. ويلاحظ أن عدداً من الأساتذة الغربيين عبروا عن معارضتهم لمفهوم «الدولية» الذي يستخدم كغطاء لاندفاع منظمات حقوق الإنسان الغربية لفرض نموذج معين على دول أخرى دون مراعاة حرية الشعب في الاختيار وتحديد قوانينه بالطرق الديمقراطية، لاسيما أن حرية الاختيار بأسلوب ديمقراطي هي في حد ذاتها من حقوق الإنسان<sup>(62)</sup>.

(58) Mary Ann Glendon, 'The rule of law...', p. 15.

(59) Joseph A. Massad, *Desiring Arabs*, pp. 59 – 60.

(60) فهمي جدعان، المقدس والحرية، ص 195.

(61) فهمي جدعان، المقدس والحرية، ص 197.

(62) Mary Ann Glendon, 'The rule of law...', p. 14.

## المبحث الثاني

### مواجهة العولمة الثقافية بمفهوم عربي - إسلامي لعالمية حقوق الإنسان

عرفت الحضارة الإسلامية الحقوق المرتبطة بالحرية الشخصية والكرامة الإنسانية والحياة الكريمة، وإن لم تستخدم مصطلح «حقوق الإنسان»، حيث إن المعاني والقيم المرتبطة بالحقوق الإنسانية نجدها «تحت عناوين مختلفة مثل: المقاصد الشرعية، والمصالح العامة، وعلل الأحكام وحكمها»<sup>(63)</sup>. لذلك ليس من الصعب ولا المفاجئ أن نجد قواسم مشتركة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي لحقوق الإنسان، وينبغي لذلك أن تؤسس عالمية حقوق الإنسان على الفهم والقدّر المشتركين لهذه الحقوق.

لكن ما يجري على المستوى الدولي أن أنصار الفلسفة الغربية المادية الحديثة يسقطون تفسيرهم على نصوص المواثيق الدولية ويعدونه فهما عالميا لحقوق الإنسان، يصل إلى درجة فرض الوصاية على الفرد وتقييم خياراته من منظور تلك الفلسفة. وبسبب القوة الإعلامية والسياسية التي تدعم ذلك التفسير الغربي، يجد من يرفض هذا التفسير نفسه موصوما بانتهاك حقوق الإنسان، لأن الآخر يرفض الدخول في حوار جدي حول مفهوم حقوق الإنسان وطبيعة الإنسان نفسه، لأن الفلسفة الغربية المشار إليها أفرزت عنصرية تتبنى مركزية الثقافة الغربية وسموها.

لتجنب هذه التهمة المعدة مسبقا بإنكار حقوق الإنسان وخرق الاتفاقيات الدولية، يجب الإصرار على تفسير هذه الاتفاقيات بما يحترم التنوع الثقافي الذي يشترك في السعي لتعزيز كرامة الإنسان ويعد تنوع إثراء للتجارب الخاصة بحقوق الإنسان. ويمكن تأسيس هذا التفسير على ما يأتي:

(1) إن عالمية حقوق الإنسان تعني المقاصد السامية المتفق عليها بين الأمم، مثل كرامة الإنسان وتحقيق المساواة وضمنان حكم القانون والسلم والعدل، والاحترام العالمي لحقوق الإنسان يعني توفير الوسائل والضمانات لتحقيق هذه المقاصد تبعا لنظام كل مجتمع.

(2) إن تفسير الاتفاقيات الدولية يجب ألا يتعارض مع حق الشعوب في اختيار أنظمتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بالوسائل الديمقراطية.

(63) علي جمعة، المساواة الإنسانية في الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ط1، 2014، ص 3.

(3) الموازنة بين حقوق الفرد وواجباته العادلة تجاه مجتمعه المحلي التي ترعى المقاصد العالمية.

(4) إذا كان هناك اتفاق عالمي على نوع حق ونطاقه ومقتضياته عد هذا الحق عالميا إلى المدى المتفق عليه، مثل المحاكمة العادلة وحظر التعذيب، وما ليس محل اتفاق لا يكون جديرا بوصف العالمية كما هو الحال بالنسبة لمقتضيات الحق في الحياة من حيث عقوبة الإعدام والإجهاض والشذوذ الجنسي.

(5) المساواة مبدأ أخلاقي يفسر بما يحقق كرامة الإنسان في إطاره الاجتماعي والقيمي، وهي تعني التكافؤ والتعادل ولا تعني التطابق، أو على حد تعبير الراحل الدكتور عبدالوهاب المسيري يجب التفرقة بين المساواة كمبدأ أخلاقي والتسوية كنظرة مادية تركز على الطبيعة المادية التي يشترك فيها الرجل والمرأة والبهايم.

لا شك أن الليبرالية الجديدة وما بعد الحداثة لا تقر أسس التفسير السابقة، لكن الجدل معها حول هذه الأسس يطرح أسئلة أولية تخرج عن أهداف هذا البحث الذي ينشد تقديم نموذج بديل لمفهوم عالمية حقوق الإنسان، لاسيما أن تعريف حقوق الإنسان ومفهوم العالمية من منظور ليبرالي أو «ما بعد حداثوي» لا يستند، كما أسلفت، إلى نصوص الاتفاقيات بل إلى الفلسفة الغربية المرتبطة بتلك المدارس وطريقتها التفكيكية في التفسير. فالنماذج المتعلقة بالأسرة والشذوذ الجنسي التي عرضتها سابقا تظهر أن تعريف الحق ونطاقه مبنيان على قراءة ليبرالية جديدة وليس على ألفاظ الاتفاقية نفسها.

وفي غياب معيارية موحدة لتعريف حقوق الإنسان، فإن الثقافة أو الدين في مجتمع ما قد يتفق مع مقاصد اتفاقية دولية ولكنه يحققها بوسائل مختلفة لا تنطوي - وفق قيم ذلك المجتمع - على تمييز بل قد تعتبر حقوقا للإنسان لا تتضمنها الاتفاقية الدولية.

لتوضيح هذا النموذج أحاول في المطلبين الآتين عرض خصوصية ثقافية ذات إطار دستوري وطني، من خلال النظام القانوني الأردني، مبينا كيف يمكن تقديم هذا النموذج كنظام يحترم حقوق الإنسان ويسعى لتحقيقها بنظم ووسائل خاصة لا تتطابق مع متطلبات العولمة الثقافية ولكنها في الوقت نفسه لا يجب أن تعد مخالفة لاتفاقيات حقوق الإنسان، وذلك من خلال نظام الأسرة وحقوق المرأة (المطلب الأول) ومفهوم المساواة (المطلب الثاني).

## المطلب الأول

### نظام الأسرة وحقوق المرأة من منظور خصوصية الثقافية العربية الإسلامية وعلاقتها باتفاقية سيداو

سأوضح في الفرع الأول الإطار القانوني لنظام الأسرة في الأردن، وفي الفرع الثاني أناقش علاقته بأحكام اتفاقية سيداو.

## الفرع الأول

### الإطار القانوني لنظام الأسرة في الأردن

يستند نظام الأسرة في المملكة الأردنية الهاشمية، كغيرها من شقيقاتها الدول العربية والإسلامية، إلى القيم الدينية، التي يكفل الدستور تطبيقها من خلال المحاكم الشرعية الخاصة بالمسلمين ومجالس الطوائف الدينية لغير المسلمين. ويجب أن أتنبه ابتداءً إلى أن قضايا حقوق الإنسان في الأردن تشهد اتجاهات مختلفة بين أنصار الخصوصية الثقافية ومسوقي العولمة والمفهوم الغربي لحقوق الإنسان. غير أن الجدل بهذا الشأن كما هو موضح في المبحث الأول يستند إلى نقاش فلسفي أو إلى تبني التفسير الغربي للاتفاقيات كمسلمة فكرية، لكن هذا البحث يسلط الضوء على الأسس القانونية التي ينبغي الاحتكام إليها. فالمادة الثانية من الدستور الأردني تنص على أن: «الاسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية». ويرسي هذا النص مبادئ فوق دستورية تكشف القيم المؤسسة للدستور الأردني، ولا أدل من ارتباط هذه المادة الدستورية بالهوية الثقافية من أنها شملت الدين واللغة معا.

وانطلاقاً من منظومة القيم التي أشارت إليه المادة الثانية، تنص الفقرة الثانية من المادة السادسة من الدستور على أن: "الدفاع عن الوطن وأرضه ووحدة شعبه والحفاظ على السلم الاجتماعي واجب مقدس على كل أردني". وتقضي الفقرة الرابعة من المادة ذاتها بأن: "الأسرة أساس المجتمع قوامها الدين والأخلاق وحب الوطن، يحفظ القانون كيانها الشرعي ويقوي وأصهرها وقيمتها".

وبموجب المادة 105 من الدستور تختص المحاكم الشرعية بمسائل الأحوال الشرعية للمسلمين، وتلزم المادة 106 من الدستور المحاكم الشرعية بأن "تطبق في قضائها أحكام الشرع الشريف"، في حين تنص المادة 109 من الدستور على أن مجالس الطوائف الدينية تختص بمسائل الأحوال الشخصية للطائفة.

وتطبيقاً لهذه القيم الدينية، تنص المادة 163(3) من القانون المدني الأردني على أن: "ويعتبر من النظام العام بوجه خاص الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية...". وجاءت قوانين الأحوال الشخصية الأردنية المتعاقبة صدى للأساس الدستوري الذي جعل الشريعة المصدر الوحيد لتنظيم المسائل الداخلة في اختصاص المحاكم الشرعية، حيث تستمد هذه القوانين من الشريعة الإسلامية. وعرفت المادة الخامسة من قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم 36 لسنة 2010 الزواج بأنه: "عقد بين رجل وامرأة تحل له شرعاً لتكوين أسرة وإيجاد نسل". وبالتالي فإن قانون الأحوال الشخصية استبعد تماماً فكرة الاعتراف للشواذ بحق تكوين أسرة أو إضفاء وصف الزواج على أية علاقة غير شرعية بين رجل وامرأة أو بين طرفين من الجنس نفسه.

وإذا كانت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان تردت، كما مر سابقاً، في القول بأن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان تعترف للشاذين بحق في زواج معترف به قانوناً، وذلك بسبب اختلاف الظروف الاجتماعية من دولة أوروبية لأخرى، وبالتالي تركت المحكمة تقنين ذلك للتشريعات الوطنية؛ فيجب الإقرار إذاً بأن للمجتمعات العربية والإسلامية خصوصيتها بشأن تعريف الأسرة والزواج ورفض إضفاء شرعية على العلاقات الشاذة، لا سيما أن التشريعات العربية إجمالاً تجرم الشذوذ الجنسي(64)، وتلك التي لا تجرمه، مثل قانون العقوبات الأردني، تجرم الترويج له باعتباره حضاً على الفجور وتجرم المجاهرة به باعتبار ذلك أفعالاً مخلة بالحياء العام.

نظام الأسرة، والأحوال الشخصية بشكل عام، تجسيد للخصوصية الثقافية والهوية الاجتماعية للأردن كدولة عربية وبتوبه الدستوري يقرن الحقوق بالواجبات، ويكون بالتالي منسجماً مع الموازنة التي أشار إليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بل وديباجة اتفاقية سيداو.

ويشتد الجدل أحياناً ويخبو أنا حول انسجام أحكام الأسرة والأحوال الشخصية مع

(64) يعاقب القانون الجنائي المغربي في الفصل 489 بـ«الحبس من 6 أشهر إلى 3 سنوات، وغرامة من 120 إلى 1000 درهم من ارتكب فعلاً من أفعال الشذوذ الجنسي مع شخص من جنسه، ما لم يكن فعله جريمة أشد». ويعاقب القانون الجنائي التونسي في الفصل 230 «مرتكب اللواط أو المساحقة إذا لم يكن داخلاً في أي صورة من الصور المقررة في الفصول المتقدمة بالسجن مدة 3 أعوام»، في حين يعاقب القانون الجزائري في المادة 338 «كل من ارتكب فعلاً من أفعال الشذوذ الجنسي على شخص من نفس جنسه بالحبس من شهرين إلى سنتين وبغرامة من 500 إلى 2000 دينار جزائري».

اتفاقية سيداو لا سيما المادة 16(1/ج) منها التي تقضي بأن تتمتع المرأة والرجل بحقوق متساوية أثناء الزواج وعند انحلاله. وكما أسلفت، فإن هذا الجدل غالبا ما يتخلى عن المنهج العلمي حيث يفرض حكما مسبقا بأن المفهوم الغربي لحقوق الإنسان ترجمة صادقة لاتفاقيات حقوق الإنسان وأنه ذو طابع عالمي لا تنسجم معه أحكام الشريعة الإسلامية، ويرى أنصار العولمة أن من جوانب مخالفة اتفاقية سيداو عدم المساواة بين المرأة والرجل في أحكام الطلاق والميراث.

غير أن نموذج الاحترام العالمي لحقوق الإنسان المبني على التنوع الثقافي يقود إلى قراءة مختلفة للاتفاقية، وهذا موضوع الفرع الثاني.

## الفرع الثاني

### علاقة نظام الأسرة المنبثق من الخصوصية

#### الثقافية باتفاقية سيداو

إذا كان أنصار العولمة يفترضون أن اتفاقية سيداو تعطي حقوقا محددة للمرأة لا تعترف بها الشريعة الإسلامية، فإن هذه نظرة سطحية للاتفاقية والشريعة معا. وحقيقة الأمر أن مقاصد الاتفاقية في حماية كرامة المرأة ودورها في رعاية الأسرة والتنمية وتمتعها بحقوقها المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية دون تمييز على أساس الجنس تتفق مع أحكام الشريعة ومبادئها، وإن الفروق التي نجدها بين الاتفاقية والشريعة سببها أحد أمرين. السبب الأول أن الشريعة تتبنى وسائل وأحكاما تنشد المقاصد ذاتها المنصوص عليها في الاتفاقية من حيث الكرامة وعدم التمييز. والسبب الثاني أن المعيارية الموضوعية في الشريعة تجعل بعض ما نصت عليه الاتفاقية انتقاصا من حقوق كفلتها الشريعة. على سبيل المثال، فإن المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة في مسائل الأسرة والزواج تعفي الرجل من واجب النفقة، الذي تجعل منه الشريعة حقا إضافيا للمرأة إلى جانب حقها في مالها الخاص المنبثق من استقلال ذمتها المالية وتمتعها بالأهلية الكاملة للتملك والعمل والتصرف. ولا تتريب على أية دولة إن هي تحفظت على اتفاقية بناء على أن قانونها الوطني يوفر معاملة للأشخاص المحميين أفضل مما نصت عليه الاتفاقية.

إن حقيقة الفرق بين أحكام الشريعة واتفاقية سيداو يجب أن يوضح بعرض النموذج المعرفي الإسلامي ونظام الأحوال الشخصية في الشريعة كنظام متكامل، بحيث يظهر أن الفروق بين الرجل والمرأة لا تنطوي على تمييز، وإن المساواة تتحقق بينهما على

أساس التكافؤ والتعادل الذي لا يستلزم التطابق (انظر المطلب الثاني من هذا البحث).  
”فأحكام الشريعة الإسلامية ليست أكثر من تبصير الإنسان بأمثل الطرق للانسجام مع الكون الذي يعيش فيه بكل ما فيه من الثوابت والمتحركات“<sup>(65)</sup>.

وبالتالي فإن المشكلات الأسرية التي قد تعاني منها النساء في مجتمعاتنا ليست نتاج الأحكام الشرعية أو الخصوصية الثقافية، بل نتاج قصور في التربية والإعلام والتنشئة التي لا تنمي قيم الاحترام والعدل والإيمان بالحياة الآخرة. هذه الاختلالات ولدت مشكلات في المعاملات التجارية وإنتاجية العامل والعلاقة بين العالم والمتعلم، وليس فقط مشكلات المرأة في قضايا الأحوال الشخصية.

ويبدو أن صياغة التحفظات التي أبدتها بعض الدول العربية والإسلامية على اتفاقية سيداو أوهمت بأن الشريعة الإسلامية لا تكفل تحقيق مقاصد الاتفاقية المشتركة، حيث تعبر التحفظات عادة عن عدم الالتزام بنصوص الاتفاقية المخالفة للشريعة الإسلامية، مما يوحي بأن الشريعة الإسلامية تقيد الحقوق المنصوص عليها في الاتفاقية، في حين أن الحقيقة هي أن ما تنص عليه الاتفاقية قد لا يشكل حقا من المنظور الشرعي والثقافي الإسلامي لأنه، بالعكس، يتناقض مع حقوق أخرى كفلتها الشريعة للمرأة. لذلك كان ينبغي أن تعبر التحفظات عن وجه الخلاف بين الشريعة والاتفاقية بشكل صريح ومحدد يأخذ المنحى الآتي: تتحفظ الدولة على نص المادة 16 (مثلا) إلى المدى الذي تنتقص فيه من حقوق المرأة التي يكفلها النظام القانوني للدولة. ويمكن لهذه الغاية تحديد ما تعتبره الدولة حقا بموجب نظامها القانوني. وبعد ذلك، فإن أي اعتراض على التحفظ سيعبر بلا شك عن نموذج معرفي مغاير يشكل هوية ثقافية خاصة بمجتمع آخر، ولا غضاضة في التنوع الهادف إلى تحقيق المقاصد ذاتها.

وبما أن الاتفاقية تستوعب القراءتين، فإن الضغط لفرض نموذج معرفي عربي على المجتمعات العربية والإسلامية يغدو خطة معلنة لتغيير هوية هذه المجتمعات. وإزاء ذلك ينبغي تقديم النموذج الثقافي العربي الإسلامي في مجال احترام حقوق الإنسان على أساس أنه ند للنموذج الغربي، وأنه يمثل الانفتاح وقبول الآخر في مواجهة الفلسفة المادية العنصرية التي تستهدف طمس هوية الآخر وإذابته في النموذج الغربي، بحيث لا يبقى على الأرض «آخر».

(65) محمد سعيد رمضان البوطي، هذه مشكلاتهم، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999 (إعادة طبع)، ص 52.

وليس من السائغ لأجل رفض المعيارية الشرعية في مجال حقوق المرأة القول إن واقع المرأة في المجتمعات العربية لا يحقق احتراماً كاملاً لحقوقها، حتى التي تكفلها الشريعة الإسلامية، ذلك أن أنصار العولمة الثقافية يدافعون عن النموذج الغربي بناء على نصوص المواثيق والاتفاقيات رغم ممارسات الحكومات الغربية وسياساتها المجحفة بحقوق العرب والمسلمين في فلسطين وغيرها.

## المطلب الثاني

### مبدأ المساواة من منظور الخصوصية الثقافية

#### وعلاقته باتفاقية سيداو

يوضح هذا المطلب مفهوم المساواة من منظور الخصوصية الثقافية بناء على الفرق بين المساواة كتكافؤ وتعادل، والتسوية التي تعني التطابق من كل الأوجه، حيث أرى أن النظام القانوني الأردني يمكن أن نقرأ فيه الأولى دون الثانية، وأن المساواة بهذا المعنى تحقق مقاصد اتفاقية سيداو (الفرع الأول)، وأعرض تطبيقات قانونية وشرعية لتوضيح هذا المفهوم (الفرع الثاني)

## الفرع الأول

### المساواة تكافؤ وعدل وليست تطابقاً

مع أن اتفاقية سيداو تنص في المادة الخامسة منها على محاربة العادات والأعراف التي تقضي بأن للمرأة والرجل وظائف أو أدواراً اجتماعية أو مهنية مخصصة، إلا أن ذلك ينبغي أن يفسر في إطار مقاصد الاتفاقية المشتركة مع الشريعة الإسلامية من حيث ضمان كرامة المرأة وتمتعها بحقوقها، بحيث تحارب تلك الأنماط إلى المدى الذي تعتبر فيه تمييزاً أو تكريساً لنظرة دونية للمرأة. أما إذا كانت تلك الوظائف مرتبطة بخصائص وتكفل تمتع المرأة بحقوقها الأخرى التي نصت عليها الشريعة الإسلامية (ولم ترتق إليها اتفاقية سيداو) وتنسجم مع واجب المرأة تجاه المجتمع (وفقاً لأحكام المادة 29(2) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمادة 6(4) من الدستور الأردني) فإن ذلك ليس تمييزاً ولا إهانة، لا سيما أنه يقابله أعباء يختص بها الرجل في المنظومة الشرعية، بحيث تقوم العلاقة بين الرجل والمرأة على التكامل ((المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض))، في حين اقتربن ظهور قضية المرأة بالمعنى المعروف في الغرب بإضفاء طابع الصراع على العلاقة بين المرأة والرجل.

بموجب مبدأ المساواة لا يكون كل اختلاف في المعاملة القانونية بين الرجل والمرأة تمييزاً. فالمادة الأولى من اتفاقية سيداو عرفت التمييز بأنه: "أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس...". لذلك ينبغي تفسير الفقرة (أ) من المادة الخامسة من الاتفاقية التي تنص على أن: "تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة لتحقيق ما يلي: تغيير الأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك الرجل والمرأة، بهدف تحقيق القضاء على التحيزات والعادات العرفية وكل الممارسات الأخرى القائمة على الاعتقاد بكون أي من الجنسين أدنى أو أعلى من الآخر، أو على أدوار نمطية للرجل والمرأة،..." في إطار التوازن بين حقوق المرأة ودورها في الأمومة ورفاه الأسرة وتنمية المجتمع المشار إليه في الديباجة وبما ينسجم مع تعريف التمييز في المادة الأولى من الاتفاقية. ووفقاً لذلك فإن واجب الدولة في تغيير الأنماط الاجتماعية والثقافية يتعلق بـ"التحيزات والعادات العرفية وكل الممارسات الأخرى القائمة على الاعتقاد بكون أي من الجنسين أدنى أو أعلى من الآخر" أي المنطوية على "تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس". أما إذا كانت الفروق قائمة على أسس موضوعية تنطبق على الرجل والمرأة لتحقيق رفاه الأسرة وتنمية المجتمع، فإنها لا تعتبر من التحيزات والأعراف والممارسات الواجب تغييرها.

في هذا السياق، يمكن النظر، على سبيل المثال، إلى أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية بأنها نظام قانوني يهدف إلى رفاه الأسرة وتنمية المجتمع بتوزيع الثروة تبعاً لأعباء الفرد في الأسرة والمجتمع ودرجة قرابته من المورث بغض النظر عن الجنس، فنرى الرجل يرث أكثر من المرأة حيناً، بينما ترث المرأة أكثر من الرجل أحياناً أخرى<sup>(66)</sup> مما ينفي أن تكون الفروق بين الرجل والمرأة في أحكام الميراث قائمة على أساس الجنس وإنما هي جزء من نظام اجتماعي متكامل. من هنا ستبقى فروق بين المجتمعات العربية والإسلامية من جهة والمجتمعات الأخرى رغم تطبيق اتفاقية سيداو، ولا غشاضة في ذلك ما دام الأمر لا ينطوي على تمييز، بل هو تنوع ثقافي ينشد تحقيق المقاصد ذاتها في ضمان كرامة المرأة وحقوقها دون إهدار دورها في الأسرة والمجتمع.

يلخص الاقتباس الآتي بوضوح أن الفروق بين الرجل والمرأة في بعض الأحكام الشرعية لا تنبع من تمييز أو نظرة دونية للمرأة، حيث تؤكد نصوص القرآن والسنة أن: «المرأة

(66) انظر في تفصيل الفروق بين المرأة والرجل في الميراث وأسسها الموضوعية البعيدة عن فكرة التمييز على أساس الجنس: علي جمعة، المرأة بين إنصاف الإسلام وشبهات الآخر، سلسلة قضايا المرأة، وزارة الأوقاف المصرية، العدد السابع، 2006، ص 19 وما بعدها.

كالرجل في أصل التكليف وأصل الحقوق والواجبات وأن الاختلاف الذي بينهما في ظاهرها الحقوق والواجبات من قبيل الوظائف والخصائص وليس من قبيل تمييز نوع على آخر [...] فالمرأة تمتاز بخصائص فكرية وعاطفية وفسولوجية وتقوم بوظائف تناسب طبيعتها وتكوينها، فهي الزوجة التي تحمل الحياة، وهي الأم التي تربي المولود وترضعه وتحنو عليه، وهذه الوظائف تتناسب مع خصائصها الفكرية والعاطفية والفسولوجية، في توافق مبهر مع طبيعة الحقوق التي تتميز بها، والواجبات التي تلزم بها في منظومة متكاملة، تبرز تميز كل نوع عن الآخر، كما تجعله متكاملًا معه، مندما، ومكونًا معه أولى لبنات المجتمع وهي الأسرة. والعجيب أن هذه البديهية الواضحة صارت محل جدل عند الآخر، فذهب الآخرون للتسوية بين الذكر والأنثى في النمط الشكلي، وفي نمط الأزياء، وكذلك ما فتح للمرأة من رياضات العنف التي لا تناسب طبعها كحمل الأثقال وغيره، بل تم تجاوز ذلك كله، حينما سمحوا بزواج المثليين، في إشارة لتضييع تمييز كل نوع عن الآخر، فعقولهم وقوانينهم قبلت أن تتزوج المرأة المرأة، والذي يعني قيام المرأة بوظائف الرجل الاجتماعية وحتى الجنسية، ما يعد مسخًا مقبلاً لصورة المرأة التي خلقها الله عليها، وكأنهم يستجيبون للشيطان كما حكى عنه القرآن قوله ((ولأمرنهم فليغيروا خلق الله...))<sup>(67)</sup>.

## الفرع الثاني

### نماذج قانونية وشرعية للمساواة التي هي تكافؤ وعدل

يمكن أن نجد قبولاً للمساواة بمعنى التكافؤ دون التطابق في قرارات المحكمة الدستورية الأردنية. ففي الطعن الدستوري رقم 2017/4<sup>(68)</sup> قررت المحكمة دستورية منح الاختصاص للجنة في نقابة المحامين مشكلة من عدد من منتسبها للبت في منازعات أتعب المحامين، وأن إعطاء لجنة من المحامين هذا الاختصاص لا يخرق المساواة بين الموكليين والمحامين من ناحية، والأفراد أصحاب المراكز القانونية المماثلة الذين يرتبطون بعقود وكالة مع موكلهم وتحال منازعاتهم إلى المحاكم العادية؛ وذلك على أساس أن حق التقاضي مكفول للجميع ولكل طريق لرفع الدعوى، كما أن مبدأ المساواة أمام القانون أضحي في بنائه المتطور لتقرير الحماية القانونية المناسبة والمتكافئة التي لا يقتصر

(67) علي جمعة، المرأة في الحضارة الإسلامية بين نصوص الشرع وتراث الفقه والواقع المعيش، (نص متوفر على موقع [www.draligomaa.com](http://www.draligomaa.com))، ص 9-10.

(68) الجريدة الرسمية (الأردن) العدد 5348 ص 6750 تاريخ 2015/7/1.

نطاق تطبيقها على الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدستور، بل يمتد مجال إعمالها إلى تلك الحقوق والاجراءات التي يتبناها المشرع وينص عليها في القانون بحدود سلطته التقديرية وعلى ضوء ما يراه محققاً لصالح العام». فأقرت المحكمة الدستورية أن اختلاف الوسائل القانونية لا يخل بالمساواة ما دامت هذه الوسائل متكافئة وتهدف إلى تحقيق مصلحة عامة ولا تشكل تمييزاً.

وفي مجال الأحوال الشخصية، لعل الفروق بين المرأة والرجل في أحكام الطلاق والميراث أكثر ما يورق مسوقي النموذج الغربي لعالمية حقوق الإنسان، حيث ينادون بالمساواة بين الرجل والمرأة في ذلك، وهم يعنون التسوية أي التطابق التام في ذلك بين الرجل والمرأة، فترث المرأة مقداراً يساوي مقدار ما يرثه الرجل دائماً، ويكون للمرأة والرجل حق الطلاق بالأسلوب ذاته. وقد أشرت في الفرع السابق لمسألة الميراث، وأعرض هنا باختصار لقضية الطلاق كنموذج لتوضيح مبدأ المساواة من حيث هي تكافؤ وتعادل لا تطابق.

نجد أن الشريعة الإسلامية وفرت للزوجة وسائل لإنهاء الزواج وذلك بإرادتها إذا اشترطت ذلك في العقد أو بحكم قضائي دون مخالعة أو بالخلع، دون أن تتعرض لتبعات مالية إلا في حالة الخلع، في حين أعطت الشريعة للزوج مكنة إنهاء الزواج بإرادته مقابل تحميله تبعات الإنهاء والتعسف المالية حسب واقع الحال. «إذن فإن الشريعة الإسلامية لم تفرق في سياسة الطلاق، ومسألة انحلال الزوجية، عموماً، بين الرجل والمرأة، فلم تهدد المرأة وتتوعدها بالعقاب إن هي طلبت الطلاق، ثم تهمس في أذن الرجل أن له أن يفعل ما يشاء [...] ولكن الشريعة الإسلامية نظمت الطريق العملي الأمثل لإنهاء الحياة الزوجية [من جانب الزوج أو الزوجة]»<sup>(69)</sup>.

إن تكافؤ الوسائل المتعلقة بالطلاق مع تنوعها يحقق أثراً متعادلاً تماماً كما وجدت المحكمة الدستورية أن وجود هيئات مختلفة للنظر في منازعات من النوع نفسه لا يخالف المساواة ما دام كل طريق يكفل حق التقاضي. وبالتالي لا يصح القول إن الخصوصية الثقافية ذريعة للتنصل من المساواة، إلا إذا ثبت أن الفروق في الأحكام قائمة على أساس التمييز أو نظرة دونية للمرأة. ولا مسوغ للإصرار على التطابق في الوسائل والرخص القانونية المتاحة لكل من الرجل والمرأة ما دام أن لكل منهما وسائل متكافئة في الأثر.

(69) البوطي، هذه مشكلاتهم، ص 84.

## الخاتمة :

سعى هذا البحث إلى توضيح أن المفهوم الغربي لعالمية حقوق الإنسان هو أداة لفرض العولمة الثقافية حيث إنه يقوم على تفسيرات للاتفاقيات الدولية من منظور فلسفي معين (ما بعد الحداثة والليبرالية الجديدة) ولا ينبع من نصوص الاتفاقيات الدولية نفسها، لاسيما أنه لا يوجد فيها ما يرفض التنوع الثقافي كمصدر لإثراء الاحترام العالمي لحقوق الإنسان.

من شأن العولمة الثقافية أن تلغي التنوع الثقافي وتقضي الثقافات المختلفة عن المساهمة في الحضارة الإنسانية، حيث إن مؤداها تغيير المجتمع الذي يفتح ذراعيه لها طوعاً أو كرهاً، فتعمل رياح العولمة الثقافية على ضرب منظومة القيم المميزة للمجتمع ويطمس غبارها سماته وخصائصه وتهدر في النهاية احترام الفرد لمكونات ثقافته التاريخية والدينية واللغوية. ولئن كانت الأسرة هي اللبنة الأولى في المجتمع، فإن تغيير المجتمع على النحو المذكور آنفاً لا يمكن أن يمر دون تفكيك هذه الأسرة. ويرتكز ذلك على جعل إرادة الفرد أساساً لتحديد الحقوق ونطاقها، وبالتالي إخضاع الاتفاقيات الدولية لتفسير متحرك مستقل عن ألفاظها وقصد واضعيها. وليس أدل على ذلك من تبني حركة حقوق الإنسان في الغرب للشذوذ الجنسي وإعلانه حقاً وحرية بناءً على تطويع لنصوص الاتفاقيات الدولية وتبديل تعريف الأسرة رغم نصوص الاتفاقيات وألفاظها وما استقر عليه تفسيرها وتطبيقها لعقود طويلة.

إن فرض نموذج العولمة الثقافية يقوم على افتراض سمو الثقافة الغربية، بحيث تعتبر المجتمعات والثقافات الأخرى قيد التطور للوصول إلى ما وصلت إليه الثقافة الغربية، وتتم استعارة نظرية التطور لوصف هذه النظرة الغربية بـ(الداروينية الاجتماعية). لذلك فإن أفضل وسيلة لمواجهة العولمة الثقافية هي إعادة تقديم النموذج المعرفي الإسلامي كأساس للهوية الثقافية العربية الإسلامية وتوضيح أن الخصوصية الثقافية لا تنكر حقوق الإنسان بل تقدم وسائل خاصة لتحقيق مقاصدها. وكمثال توضيحي يمكن أن يكون التحفظ على نص معين في اتفاقية مثل اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) بالصيغة الآتية (تتحفظ الدولة على الاتفاقية إلى المدى الذي تنتقص فيه الاتفاقية من حقوق المرأة التي يكفلها النظام القانوني الوطني) بدلاً من التحفظ على الاتفاقية لمخالفتها للشريعة الإسلامية الذي يفسره أنصار العولمة الثقافية بأنه رفض للاعتراف بحقوق المرأة.

من ناحية ثانية، فإن المساواة هي أساسا تكافؤ في المكناات والوسائل القانونية ولا تعني بالضرورة التطابق فيها من كل الأوجه. وبالتالي فإن الفروق بين الرجل والمرأة في مجال نظام الأسرة لا تعد تمييزا ما دامت تعطي للزوج والزوجة وسائل متكافئة في الأثر القانوني وإن كانت مختلفة في ماهيتها، وذلك على غرار ما أقرته المحكمة الدستورية الأردنية من جواز توفير طرق تسوية منازعات مختلفة بشأن عقود متشابهة ما دام الأطراف يتمتعون بوسائل متكافئة للفصل في منازعاتهم وإن كان ذلك لدى هيئات مختلفة في الطبيعة والتشكيل.

ويرتبط بهدم الأسرة في العولمة الثقافية إقحام الشذوذ الجنسي في دائرة الحقوق حسب المفهوم الغربي لحقوق الإنسان المستند إلى تفسير وقراءة فلسفية معينة وليس إلى نصوص اتفاقية دولية، غير أن الإطار القانوني للخصوصية الثقافية يجعل الشذوذ خارج مفهوم الأسرة، وبالتالي فإنه لا محل للبحث في تطبيق مبدأ المساواة بين الشوان من جهة الرجال والنساء الذين يكونون أسرا شرعية، لأن اجتماع شوان لا يشكل أسرة، ورفض الاعتراف لهم بذلك لا يخل بالمساواة لاختلاف الموضوع. من ناحية أخرى، فإن الشذوذ الجنسي يتعارض مع واجب الفرد تجاه المجتمع من حيث احترام حقوق الغير الذين يعد إظهار الهوية الثقافية كإطار للنظام العام حقا لهم، وكذلك يتعارض الشذوذ مع واجب الفرد في الحفاظ على السلم الاجتماعي، وإن الموازنة بين حقوق الفرد وواجباته هو أمر نص عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأشارت إليه ديباجة اتفاقية سيداو.

ينبغي، إذا، أن يقوم الموقف القانوني للدول العربية والإسلامية على المستوى الدولي على تقديم النموذج المعرفي الإسلامي والإصرار على حماية الخصوصية الثقافية، وبالتالي تعريف عالمية حقوق الإنسان بأنها تتحدد بناء على عالمية مصدر حقوق الإنسان، وهو الاتفاق بين الدول؛ فما يتفق عليه يكون عالميا، وما عدا ذلك لا يجوز فرضه على المجتمعات التي يقر لها القانون الدولي نفسه بحرية اختيار نظمها السياسية والاجتماعية والثقافية بأساليب ديمقراطية.

إلى جانب هذا الموقف القانوني على المستوى الدولي، ينبغي توجيه اهتمام الباحثين في المجالات الطبية والصحة النفسية وعلم الاجتماع إلى مواجهة بحوث ودراسات علمية يستند إليها المدافعون عن الشذوذ الجنسي الذين ينفون عنه تصنيف الاضطراب النفسي أو الانحراف الجنسي، لاسيما أن منظمة الصحة العالمية بدأت تميل نحو تبني هذه الدراسات، والتي مؤداها القول بأنه يجب عدم إجراء معالجة نفسية للشاذين بل

ضمان صحتهم النفسية من خلال قبولهم اجتماعيا وقانونيا ومساعدتهم لعيش ذواتهم كما هي. فالدراسات العلمية التي تركز على جدوى معالجة الشاذين نفسيا وسلوكيا لا تقل أهمية عن الموقف القانوني، لأنها تضعف الحجج العلمية التي يتشبث بها المدافعون عن الشذوذ وتعزز الموقف القانوني على المستوى الدولي.

## المراجع:

- أحمد مجدي حجازي، العولمة بين التفكيك وإعادة التركيب، الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2005.
- جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث (ترجمة: فريال حسن خليفة)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002.
- حيدر إبراهيم، العولمة وجدل الهوية، عالم الفكر، العدد 2، 1999.
- عبد الله أحمد أبو راشد، العولمة والنظام العالمي والشرق أوسطية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1999.
- عبدالوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003 (إعادة طبع).
- علي بن دخيل الله الصاعدي، الانحراف الجنسي بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، المدينة المنورة، 2011.
- علي جمعة،
  - المرأة في الحضارة الإسلامية بين نصوص الشرع وتراث الفقه والواقع المعيش، (متوفر على موقع [www.draligomaa.com](http://www.draligomaa.com)).
  - المساواة الإنسانية في الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ط1، 2014.
  - المرأة بين إنصاف الإسلام وشبهات الآخر، سلسلة قضايا المرأة، وزارة الأوقاف المصرية، العدد السابع، 2006.
- كريم أبو حلاوة، الآثار الثقافية للعولمة حظوظ الخصوصية الثقافية في بناء عولمة بديلة عالم الفكر، العدد 3، 2001.
- محمد سعيد رمضان البوطي، هذه مشكلاتهم، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999 (إعادة طبع).
- محمد يوسف علوان ومحمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، الجزء الثاني، ط1 (الإصدار الثالث)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2011.
- مراد محمود الشيشاني، العولمة والخصوصية الثقافية، مجلة البيان، جامعة آل البيت، الأردن، العدد 1، 2000.

- هويدا صالح، الهوية الثقافية العربية بين جدلية الأنا والآخر ذوات الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، في العدد (33).
- فهمي جدعان، المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطراف الحداثة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2009.
- Cecile Laborde. 'Female Autonomy, Education, and the Hijab', Critical Review of International Social and Political Philosophy, vol. 9 No. 3. 2006.
- Charlotte Crilly: Chapin AND CHARPENTIER V FRANCE Application No 4018307 /: European Court of Human Rights (Fifth Section) OXFORD JOURNAL OF LAW AND RELIGION, Volume 6. Issue 1. 2017.
- Chris Meye. The moral defense of homosexuality: Why every argument against gay rights fails. Rowman and Littlefield. New York. 2015.
- Erica-Irene A. Daes. The individual's duties to the community and the limitations on human rights and freedoms under article 29 of the Universal Declaration of Human Rights. A contribution to the freedom of the individual under the law. United Nations publications. New York. 1983.
- Hans van Zon. 'The unholy alliance of neoliberalism and postmodernism' <http://www.imavo.be/vmt/13214-van%20Zon%20postmodernism.pdf> تاريخ الزيارة 2018/3/10 .
- Human Rights Watch. Dignity Debased. 2016. [https://www.hrw.org/sites/default/files/report\\_pdf/متوفر\\_على](https://www.hrw.org/sites/default/files/report_pdf/متوفر_على) : تاريخ الزيارة 2018/4/13 [globalgbtanalexams0716web.pdf](http://globalgbtanalexams0716web.pdf)
- Jack Drescher, 'Out of DSM: Depathologizing homosexuality' Behavior Science 2015 (5) 565.
- Joseph A. Massad. Desiring Arabs. University of Chicago Press. 1st edition. 2007.
- Lanre-Abass Bolatito The natural law theory of morality and the homosexuality debate in an African culture Ogirisi: a new journal of African studie. vol 9. 2012.

- Laura Haynes. APA on Sexual Orientation. 2016  
منشورات الجمعية الوطنية (الأمريكية) للبحوث ومعالجة المثلية الجنسية، متوفر على  
[https://docs.wixstatic.com/ugd/ec16e9\\_a50743b8ec98406aa43437c6ffe1c697.pdf](https://docs.wixstatic.com/ugd/ec16e9_a50743b8ec98406aa43437c6ffe1c697.pdf) تاريخ الزيارة 2018/4/15.
- Mary Ann Glendon, 'The rule of law in the Universal Declaration of Human Rights' Northwestern Journal of Human Rights, Vol. 2 Issue 1 (2004).
- Momin Rahman, Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity, Macmillan, London, 2014.
- Simon During, 'The historical status of postmodernism under neoliberalism' <http://www.electronicbookreview.com/thread/endconstruction/postneo> تاريخ الزيارة 2018/3/10.
- Susan D Cochran and others, Proposed declassification of disease categories related to sexual orientation in the INTERNATIONAL STATISTICAL CLASSIFICATION OF DISEASES AND RELATED HEALTH PROBLEMS (ICD-11), WHO, 2014.
- Thomas Franck, The empowered self: Law and society in the age of individualism, Oxford University Press, 2001.

## المحتوى:

الصفحة	الموضوع
507	الملخص
508	المقدمة
512	المبحث الأول- المفهوم الغربي لعالمية حقوق الإنسان
512	المطلب الأول- موثيق حقوق الإنسان قامت أساسا على افتراض التنوع الثقافي
516	المطلب الثاني- المفهوم الغربي لعالمية حقوق الإنسان نتاج فلسفة غربية وليس قاعدة قانونية اتفاقية
516	الفرع الأول- الأساس الفكري للمفهوم الغربي لحقوق الإنسان
518	الفرع الثاني- أثر العولمة الثقافية في تفسير اتفاقيات حقوق الإنسان لتقويض الأسرة وإقحام الشذوذ الجنسي في إطار الحق
526	الفرع الثالث- نقد المفهوم الغربي لعالمية حقوق الإنسان
531	المبحث الثاني- مواجهة العولمة الثقافية بمفهوم عربي- إسلامي لعالمية حقوق الإنسان
533	المطلب الأول- نظام الأسرة وحقوق المرأة من منظور خصوصية الثقافية العربية الإسلامية وعلاقتها باتفاقية سيداو
533	الفرع الأول- الإطار القانوني لنظام الأسرة في الأردن
535	الفرع الثاني- علاقة نظام الأسرة المنبثق من الخصوصية الثقافية باتفاقية سيداو
537	المطلب الثاني- مبدأ المساواة من منظور الخصوصية الثقافية وعلاقته باتفاقية سيداو
537	الفرع الأول- المساواة تكافؤ وعدل وليست تطابقا
539	الفرع الثاني- نماذج قانونية وشرعية للمساواة التي هي تكافؤ وعدل
541	الخاتمة
544	المراجع

